

הרב יוסף דוב. הלוי סולובייצ'יק

# בסוד היחיד והיחד

אה"ח 1234567

מבחר כתבים עבריים

ערך והוסיף מבוא

פינחס הכהן פלאי

הוצאת "אורות"

ירושלים

**RABBI JOSEPH B. SOLOVEITCHIK**  
**IN ALONENESS, IN TOGETHERNESS**  
**A Selection of Hebrew Writings**

Edited with an introduction

by **PINCHAS H. PELI**

אורח 1234567

אוצר החכמה

הדפסה ראשונה: מנחם-אב תשל"ו  
הוצאת "אורות", ת.ד. 900, ירושלים



כל הזכויות שמורות

נרפס בדפוס "דף-חן" בע"מ, ירושלים  
ביצוע: "אוניפרס", הוצאה לאור

ד.ג.

# התוכן

אוצר החכמה

## מבוא

מאת ד"ר פינחס הכהן פלאי 35—9

## איש ההלכה 37—188

א. השקפת עולמו וחיי

- בין איש הדעת לאיש הדת 45
- דו־פרצופים בעצם ההווה 48
- אל מעבר לגבולות הממש 55
- יחידותו של איש ההלכה 60
- עולמו האידיאלי של איש ההלכה 64
- עליונים מתגעגעים אל התחתונים 75
- להוריד את האינסוף לתוך הסופיות 85
- קוואנטיפיקציה ואובייקטיביזציה של המעשה הדתי 94
- התמזגות החובה עם התודעה העצמית 109
- ההלכה — הכתוב השלישי המכריע 112
- איש ההלכה — עיצוב אופיו 118
- תקיפות חזקת וכוח היצירה 125
- בסוד החוויה של איש ההלכה 131
- המקדש האמתי — חיי יום יום 137

## ב. כוח היוצר שבו

- האדם על פרשת דרכים 144
- שכלול הצורה בהתגשמות ההלכה 151
- חווית הזמן המביאה ליצירה תמידית 158

- תודעת הזמן הקיבוצית של כנסת ישראל 166  
ההשגחה האלהית ויצירת אדם את עצמו 172  
היעד: איש האלהים 178

## מה דודך מדוד 189—254

### חלק א': ראש השנה ויום הכיפורים

- גלוי והעלם 191  
בריות בראשית חרדו ממך 193  
וירד ה' בענן 196  
הוד והדר לבשת — הראני נא את כבודך 198  
ויברא אלהים את האדם בצלמו 199  
מה טוב ומה נעים שבת אחים גם יחד 202  
לא כן עבדי משה 204

דברי הימים

### חלק ב': ניצוצות

- דודי צח ואדום 209  
לא כן עבדי ר' יצחק זאב 210

### חלק ג': שיטת ר' חיים, איש בריסק

- ואיזן וחקר תיקן משלים הרבה 212  
על כן יעזב... 214  
באהבתה תשגה תמיד 217  
דרך ההגיון התלמודי 218  
ארוכה מארץ מידה 220  
מצות ה' ברה מאירת עיניים 230

### חלק ד': אמת

- אמת אומר אל יברא 236



גבור חודך וחודך 239  
גם היום תהיה עבד לעם הזה 246

## חלק ה': סבל ועינוי

שיכל את ידיו 250

## פליטת סופריהם 255—294

אגרא דהספיזא דלויי 251  
מרחוק ה' נראה לי 261  
ויהי בדרך במלון 265  
פליטת סופריהם 268  
למה נקראו ראשונים סופרים 275  
מטבע קצרה ומטבע ארוכה של ברכות 277  
כלום יש אדם שיודע לתקן את ברכת חמינים? 279  
כי נער ישראל ואהבהו 288  
שמואל הקטן לקח כל חמודות והלך לו 282

## בסתר ובגלוי 295—330

קדושה גלויה וקדושה נסתרת 297  
אישיות גלויה ואישיות נסתרת 305  
יוסף הנסתר 309  
איש ראש חודש המלבב 311  
הרב גולד, ז"ל 316  
שלוש אישות 318  
ראש חודש — מה טיבו? 328

## קול דודי דופק 331—400

צדיק ורע לו 333  
איוב 343

החמצת השעה 347

שש דפיקות 354

חובת יהדות התורה לארץ־ישראל 362

ברית סיני וברית מצרים 368

ברית יעוד 377

מחנה ועדה 381

גירות עינוי מילה וטבילה 383

הרהורי וידוי נוגים 390

החזון של תנועת שיבת ציון הדתית — בדידות ולבדיות 394

אה"ח 1234567

## על אהבת התורה וגאולת נפש הדור 401—432

דברים שנמסרו בשמי 403

בעיה חינוכית פילוסופית חמורה 406

ההכרה האינטלקטואלית והחוויה האמוצינלית 409

איש — ילד התורה 412

הזיקה בין רב לתלמיד 414

ההקשה קיימת הטעם חסר 417

על מי מוטלת האחריות? 419

קדושה קיימת ועומדת 422

בין ממשלה ומדינה 424

מהותה רבת־הסבל של הדת 426

ההתעוררות הדתית לא באצטלא הפוליטית 431

# מבוא

1234567890

אשר חסד

## מאת: פינחס הכהן פלאי

לאחר הופעת ספרנו "על התשובה"<sup>1</sup>, המבוסס על דברים שבעל-פה מאת הרב הגרי"ד סולובייצ'יק התברר כי המשך העיון המעמיק במשנתו הפילוסופית של הרב לא ייתכן בלי שיהיו בהישג-יד ובמרוכז דברים אחרים של הרב ובהם אלו שראו אור מעיקרא בעברית. משאספנו את הדברים והתחלנו בוחרים מהם ראינו שיש בהם כדי כרך חשוב בפני עצמו. שמחנו איפוא כי הרב געתר ברצון להצעתנו, בהיותנו לפני כמה חדשים במחיצתו בבוסטון, להוציא כרך זה אשר יתן בידינו לראשונה במקום אחד ובצורה מסודרת כתבים עבריים אלו שמהם יסוד ומהם פינה להמשך הכינוס והעיון. יחד עם זאת עלינו לקבוע מיד בפתח דברינו כי האחריות לסדר הדברים, בחירת המאמרים ומתן שמות לכמה מהם ולספר כולו, מוטלת עלינו בלבד. טרם הגיע הזמן ועדיין אין בידינו כל החומר הדרוש לכתיבת המחקר המקיף והממצה על תרומתו הייחודית רבת-המשקל של הרב למחשבה היהודית בת הדורות ולמחשבה הפילוסופית המודרנית.

1 הרב יוסף דוב הלוי סולובייצ'יק, "על התשובה", דברים שבעל-פה, כתב וערך והוסיף אחרית-דבר פינחס הכהן פלאי, ההסתדרות הציונית העולמית, המחלקה לחינוך ולתרבות תורניים בגולה, ירושלים תשל"ה, 354 עמ'.

הכללית (ביחוד זו של הזרם האקזיסטנציאלי הדתי)<sup>2</sup>. ברם, מבקשים  
 אנו לקוות כי ספר זה יתרום חלקו בבירור כמה מסוגיות היסוד במשנה  
 פילוסופית זו אשר כמה מאיתנו עוסקים בה בסוד חברים ותלמידים  
 ואשר אין ספק כי עשויה היא לתפוס מקומה הראוי לה בתולדות  
 המחשבה<sup>3</sup> עם התפרסם כרכים נוספים ממנה, הן מן הדברים שבעל-  
 פה שיאספו ויתפרסמו והן מכתבי ידו של הרב שעדיין אינו מוכן  
 למסרם לפירסום.

מעודדים מההדים הרבים להם זכה "על התשובה" שנתקבל כספר  
 לימוד בשיבות ובאוניברסיטאות וליווה הרבה יהודים לבית-הכנסת  
 בימי אלול והימים הנוראים, הוסיפו ידידים רבים (ובניהם ייזכרו במיוחד  
 ידידי ר' ישראל גיומן והרב ד"ר דוד הרטמן יצ"ו) להמריצני להביא  
 ספר זה לידי גמר. הבה נקוה כי אף ספר זה כקודמו, יעזור בהבאת  
 מחשבת הרב לאלה, והם רבים והולכים, המבקשים בהגותו היהודית  
 המקורית של גאון-התורה בדורנו דרך חשיבה ואף דרך עשייה במבוכי  
 הזמן. יודע אני כי עדיין מרובה מה שלא ניתן לנו על מה שניתן. לפי  
 שעה עלינו להסתפק במה שיש לפגינו.

2 ראה David E. Roberts, *Existentialism and Religious Belief*, Oxford University Press, 1957. בו אין כל איזכור למחשבה אקזיס-  
 טנציאלית דתית יהודית. השוה כ"כ ספריו של יוג'ין ב. בורוביץ  
*A Layman's Introduction To Religious Existentialism*, Delat  
 Book-966, וכן *A New Jewish Theology in The Making*, Westminster Press, 1968, בו הוא דן במחשבת הרב סולובייצ'יק  
 מנקודת ראות יהודית ריפורמית-אמריקאנית.

3 ספרו המקיף של נתן רוטנשטרייך, המחשבה היהודית בעת החדשה,  
 עם עובד 1966, חותם מבחינה כרונולוגית לפני הופעתה של מחשבת  
 הר"ד סולובייצ'יק, בה עסק פרופ' רוטנשטרייך מאוחר יותר בכמה  
 ממאמריו.

[ א ]

שש המסות שנקבצו בזה, עם שומן חיבורן משתרע על פני עשרות שנים<sup>4</sup>, יש בהן תשתית אחידה למסכת ההגותית של הרב שלדעתנו, עם כל השנויים שחלו בה, אחת היא מתחילתה ועד סופה. מסכת שלמה היא זאת הצומחת לעינינו במלוא תפארתה כששרשיה נעוצים היטב במעמקי המקרא וספרות חז"ל לכל מכמניה, גזעה מבקיע לו דרך בסבכי הבעיות הפילוסופיות של הפילוסופיה הקלאסית והתיאור-לוגיה של ימי הביניים ונופה גוטה כולו לעידן המודרני, לכבשונו של האדם בן-ימינו. בעברנו על פני שש המסות נמצא עצמנו עומדים מול מזיגה מופלאה במינה של עמקות פילוסופית חדה ונוקבת, כנה עד למכאוב, כשהיא שקוייה בבקיות מופלגה בש"ס ופוסקים, ברמב"ם ורס"ג, בראשונים ואחרונים משלנו ובמיטב המחשבה הפילוסופית משלהם וכל-כולה נובעת לא רק מתוך מוח אנליטי של פילוסוף אלא גם מתוך לב רגש ונפש הומיה של אמן גדול שכל שידו נוגעת בו אומר שירה למגע אצבעותיו, שירה בתוכן וגם בצורה, בסגנון עברי שרשי שהוא אולי מן הטובים ומשובחים בספרות ההגות העברית המקורית.

כתיבתו של הרב, כמו דבריו שבעל-פה, יש בהם נצוץ של אותה התגלות המתוארת כ"דברות קדשך בלהבות אש". דומה שכל פסוק ופסוק שבה בא לעולם בלהט אש השורפת ואוכלת אותו תוך כדי אמירה. פתוכים הדברים בין פיוט והגות ולרוב קשה למצוא כאן חלוקה ברורה בין נושא למושא, בין האומר לנאמר, בין האינטלקטואלי המנותק ומרוחק לבין החויתי האישי והשרשי.

4 המאמר הראשון "איש ההלכה" ראה אור ב"תלפיות" שנת א', גיר-יורק תש"ד.

דברים הללו אינם בנותן סימן חיצוני בלבד לדרך כתיבתו של הרב, אלא יש בהם במידה מסוימת משום אפיון אף לתוכן הגותו, שכביכול חומר וצורה נתלכדו בה כאחד ללא הפרד. אם ננסה להתחקות על המהות של העיון האינטלקטואלי במחשבת הרב אם בקשר ללימוד-תורה וחינושים בה ואם בקשר לתפיסה של ידיעת או הכרת הבורא, או בנוגע לתפיסת המונח "כנסת ישראל" או הגדרת הנבואה — נעמוד על כך כי מהות זו היא חלק מגופי דברים של מחשבת הרב ומודעת היא לו. בכמה וכמה מקומות הוא דותה את החלוקה השרירו-תית בין אובייקט לסובייקט, בין אינטלקטואליזם לחוויה אנושית. לב ומוח פועלים אהדדי בהכרה החוויתית מבית מדרשו של הרב, זו אינטלקטואליות המגיע לעתים עד לידי חושניות. כך, למשל: "איש ההלכה שהתורה נשאת לו ודבקה בו 'רואה' תכנים הלכיים, 'מרגיש' אידיאות הלכיות. כאילו היו תוכני קול, מראה וריח. הוא חי לא רק בהלכה אלא את ההלכה, כמו שהוא חי בעולם ואת העולם בשלל צבעיו, בצליליו, בריחותיו ובחומו... בשלב זה התורה מתגלית לאדם לא רק בבחינת בינה, המסמנת את השכליות השאננה, המבררת והמבקרת, כי אם גם דרך צנורותיה של ספירת החכמה, שממנה שוטפת האינטואיציה הגאוגית היוצרת, החזות שמעוף ועומק לה והיא כובשת את ישימון ההוויה... הפעולה ההלכית היוצרת פותחת לא בחשיבה, כי אם בחזון, לא בניסוח כי אם באי-מנוחה, לא לאור הבהיר של ההגיון, כי אם בעלטה הטרומ-הגיונית"<sup>5</sup>.

עם כל זאת אין חשיבה זו נשארת עמומה, או רופסת. להיפך, עיקר גדול, אולי העיקר הגדול, בחשיבת הרב, שהוא נוטל את ההלכה דווקא (ולא את האגדה) לאב-הטיפוס שלה, היא במוצקיות של ההכרה

5 "מה דודך מדוד", להלן עמ' 219.

הבהירה, המדעית-מתימאטית, שיש לה חוקי ברזל משלה ואינה נתונה להשפעה כלשהי מן החוץ.

כאן במיפגש הכמעט-בלתי-אפשרי זה בין המתימאטי-המדעי והאפ-ריורי לבין האנושי הנפשי-הקיומי עולה ומופיעה מחשבת הרב, שאפשר לקרוא לה במובן כולל מחשבת ההלכה, או תפיסת עולמו של איש ההלכה.

המחשבה האנושית היא מחשבה רב-ממדית, והיא יכולה להיחשב כמחשבה אחת, או כמחשבות רבות. המחשבה האנושית היא מחשבה רב-ממדית, והיא יכולה להיחשב כמחשבה אחת, או כמחשבות רבות. המחשבה האנושית היא מחשבה רב-ממדית, והיא יכולה להיחשב כמחשבה אחת, או כמחשבות רבות.

[ב]

"איש ההלכה" (המסה הבאה ראשונה בקובץ זה) היא גולת הכותרת של יצירת הרב, היא אף אבן-פינה חשובה במחשבת הדתית בדורות אחרונים. אין במסה זו, כפי שניסו לפעמים לראותה בפשטות יתירה, תיאור "טיפוס" מציאותי מסויים פלוני או אלמוני (שיש ואף ניסו "לזהותו"), אפילו לא "טיפוס אידיאלי" מסויים; נכון, שהשיטה הגקוטה במסה זו היא הטיפולוגיה<sup>6</sup>; נכון שהרב ראה לפני עיניו בכתבו מסה זו דיוקנאות חטובות בשיש ההלכה, כגון אלו של סבו רבי חיים מבריסק ושל אביו רבי משה סולובייצ'יק. ואולם, מה שלא נכון הוא, שכל מה שהרב ביקש היה לתת לנו תיאור דיסקרפטיבי של איש מסויים או של דמות טיפוסית מסויימת. האמת היא שהאיש-הטיפוס לא שימש אלא יתה לתלות עליו ולרקום סביבו.

6 על השימוש בשיטת הטיפולוגיה במחשבת הרב ראה פינחס פלאי, "לדמותו של איש החשובה במחשבת הרב יוסף דוב הלוי סולובייצ'יק", (אחרית דבר ל"על התשובה"), הערות 2, 6. שם ביבליוגרפיה לנושא זה.



את ההתעצמות למצוא תשובה למבוכתו של דור שהגיע למבוי אפל וסתום שעה שכל עולמו הפילוסופי והתרבותי של האדם המערבי גטרף והתהפך עליו עם פריחת הרע והרשע בארץ שהיתה ערשן ומקום גידולן של פילוסופיה ותרבות זו.

אין להפריד את "איש ההלכה" מזמן כתיבתו. הוא פורסם לראשונה בתש"ד (1944) ונכתב כפי הנראה בשנתיים-שלוש שקדמו לפירסומו. כל שיקרא בו בעיון יראה כיצד מבצבצת בין שורותיו האימה מאותו ארס שפעפע ומילא את העולם באותן שנים והחיפוש אחרי דמות "איש ההלכה" באיפוא כצורך אנושי-אוניברסלי. אמנם, הדמות שעלתה לפנינו היא כל כולה יהודית, אך הצורך בה ותחושת הדחיפות שבצורך זה, הן כלל אנושיות וחלק ממצב האדם הנאנק-נחנק מול האימים שירדו עליו.

למה הלכה? "החרג הרומנטי כלפי בריחה מרשותה של הדעת והבעיטה במהותה של ההכרה המדעית האובייקטיבית שמצאו להם את בטויים בפילוסופיה הביולוגיסטית של ברגסון, גיטשה קלגס, שפיגלר וסיעתם באסכולה הפיננומינולוגיסטית האכזיסטנציאלית והבלתי מדעית של היידגר וחבריו שמתוכן בוקעים ועולים בצורות שונות קידוש החיוניות והאינטואיציה, הערצת האינסטינקט והשאיפה לשלטון, אידור החיים האמוצינאליים-אפקטיביים והסובייקטיביות הנוזלת והשוטפת. קשירת כתרים להטיפוס הפאוסטיני ולהאישיות הדיוניסית וכו' הביאו אנדרלמוסיה והשחתת האדם לעולם ומאור-רעות התקופה האחרונה יוכיחו (ההדגשות שלי — פ.פ.). האדם המשתחרר מן העקרון הרציונלי והפורק עול הדעת האובייקטיבית מעל צוארו סופו לקצץ בגטיעות ולהחריב סדרי בראשית".

7 איש ההלכה, הערה 4.

"מאורעות התקופה האחרונה" של שנות הארבעים, נתנו את הדחף לחיפוש אחרי "איש ההלכה", זה אשר בידו לעצור בעד הקיצוץ בנטי-עות והחרבת סדרי בראשית, הבאים מתוך החופש שנתחלף להם להוגי המערב בהפקרות. איש ההלכה אינו טיפוס ערטילאי אקדמי ומנותק מן העולם. אדרבא, הוא עומד במרכז המאורעות ולו תפקיד גורלי, תפקיד האדם שבו תלויים ייעודו ועתידו. גם בשלבים מאוחרים יותר במחשבת הרב מוצאים אנו חזרה על דגם זה: השאלות שהוא מעמיד הן אכזיסטנציאליות מובהקות, בשר מבשרו של מצב האדם האוניברסלי. ואילו התשובות – ממקור ישראל הן, כשכל הזמן נשמרת הקורלציה ההדוקה בין השנים.<sup>8</sup>

ההלכה ואיש ההלכה כפי שהם נתפסים לנו במחשבת הרב אינם מייצגים "טיפוס" מסויים, אף לא מערכת מסויימת של חוקים-ומשפטים או גורמות מוצקות וקבועות המטילה עצמה מבחוץ על האדם והעולם. ההלכה אינה אומרת בשום פנים שלימות ושלווה\*, כזה ראה וקבל והתענג על רוב טוב. אדרבה, היא אספקלריה נאמנה לעולם קרוע-ושסוע זה שאנחנו – הוא, עולם שכולו מיתח מתמיד וטעון בפץ שבין האידיאלי והריאלי, כאשר שניהם משמשים בו כאחד. מצד אחד, תחושת כאב חד של ייסורי הוויה, של לבטי-ספק והתחבטויות ייאוש ומצד שני נוחם מרגיע של חוף-מבטחים, נועם משכך של המלה הגואלת. באותל מי משני אלה ישכון איש

8 לענין הקורלציה בין שאלות אכזיסטנציאליות ריאליות מובהקות לתשובות הבאות ממסורת דתית, השווה פאול טיליך בתחילת "התיאולוגיה הסיסטמאטית" שלו וכן John Macquarrie, *Twentieth Century Religious Thought*, SCM Press 1971, p. 366.  
\*8 השוה ג. שלום, "הגיגים על תיאולוגיה יהודית" בתוך ספרו דברים בגו, עם עובד, תל-אביב 1975, על השלווה כביכול שהיא מנת חלקם של "האורטודוקסים" מסוג מסויים.

ההלכה ? לפי תפיסת הרב הבאה לידי בטוי כ"איש ההלכה", ראשון כתביו, כמו בשאר דבריו שבאו אחריו, תלוי איש-ההלכה ועומד בין השנים.<sup>9</sup> במקרה הטוב, כשעולה הדבר בידו תוך מודעות רצופת סבל ויסורים<sup>9</sup>, הוא "הכתוב השלישי המכריע ביניהם". הכרעה זו יש בה משמעות גורלית, בה תלוי עולם ומלואו, הכל.

[ ג ]

ההלכה בעיני הרב — תזות הכל. היא האוניברסום בה האדם מהלך. יש לה, להלכה מימדים קוסמיים, בהיותה "נורמה הקודמת לאונטו-לוגיה", דהיינו האידיאל האלהי שבשבילו נברא כל העולם כולו כדי להביאו לריאליזציה, התלויה במידה רבה באדם<sup>10</sup>. "אין אנו צריכים לאותות ומופתים על מציאות השם. כי הלא עצם ההלכה מעידה על

9 השווה דברי הרב על "Catharsis in Halakhic Perspective" בתוך *Shiurei Harav, A Conspectus of the Public Lectures of Rabbi Joseph B. Soloveitchik*, Ed. Joseph Epstein, Hamevaser 1974 וההערות שם.

10 בבעייה האפיסטמולוגית של אפשרות אונטולוגיה כזאת ש"משהו" או "מישהו" קודם לה ראה ריינהולד ניבור *The Nature and Destiny of Man*, חלק ב' עמ' 69. על הויכוח בנושא זה בין ניבור לקארל בארת השווה John Macquarrie הג"ל עמ' 324. טיפוס איש ההלכה של הרב סלובייצ'יק קרוב ביותר לתפיסתו של ניבור, הן בהיותו מעורב בחיי יום יום של האדם והחברה והן בהיותו אדם יוצר בעל כוח חידוש.

יוצרה. הוֹיָקָה העיקרית לאלקים היא היחס העיוני-נורמטיבי-אידיאלי השולט בין אלקים ואיש ההלכה.<sup>11</sup>

ההלכה היא גלוי מתמיד של <sup>אוצר החכמה</sup> האינסופיות בתוך הסופיות, של האידיאלי שאין לו קיום ממשי אלא בתוך הריאלי. שום טרנסצנדנטיות אינה יוצרת את הקודש, אלא המציאות הגלוייה – סדרי מעשי בראשית. כך, למשל: "חול וקודש תלויים בתופעה טבעית קוסמית – ביאת השמש"<sup>12</sup>, עד שהרב הולך ו"מייהד" את כל הבריאה לעשותה כלי-שרת להלכה. זריחת ושקיעת שמש – אינם אלא קני מידה לקודש וחול. צא וראה: אותו מעשה עצמו אם הוא נעשה רגע אחד לפני שקיעת החמה ביום ששי בשבת או במוצאי יום הכיפורים, יש לו משמעות אחרת לחלוטין מאשר אם הוא נעשה רגע אחד אחרי השקיעה. כל מה שיש בעולם, הבנה פסיכולוגית בנפש האדם, המצאות מדעיות שמושיות, כל תופעה, כל יצור ובריאה – הכל הכל עומד ביחס אל אמת-המידה האידיאלית של ההלכה האפריורית, שקדמה לו. "איש ההלכה כשהוא ניגש אל המציאות, הרי הוא בא ותורתו שנתנו לו מסיני בידו... גישתו היא גישה הפותחת ביצירה אידיאלית וחותרת ביצירה ריאלית"<sup>13</sup>. כל מושגי ההלכה מושגים אפריוריים הם ואיש ההלכה מביט על ידם בעולם כולו"<sup>14</sup>. יחד עם זאת, אין נורמה זו כפויה על האדם כמו שהעולם הריאלי אינו כופה עליו שום דבר שמתנגש עם "דמות איקונין אידיאלית אפריורית" של ההלכה. "איש ההלכה אינו מרגיש כלל בתודעת הכפיה וההכרח המלווים

11 איש ההלכה, להלן עמ' 134.

12 שם, עמ' 65.

13 שם.

14 שם, עמ' 67.

את הנורמה אלא גרמה לו כאילו מצא את הנורמה בנשמתו ונפשו וכאילו היא לא רק מצוה שהוטלה עליו, אלא חוק אכזיסטנציאלי של הווייתו<sup>15</sup>. קיום המצווה נותן במקיימה תחושת חדוה וחירות. גישה אפרירית-אידיאלית זו של איש ההלכה נמשלת על-ידי הרב לגישתו של המתמאטיקון. המבנים המתמאטיים קיימים ועומדים בתפיסתו של המתמאטיקון ואינם תלויים בהרגשתו ובמצב-רוחו, אף לא בהתגשמותם המיידית. ברם, איש ההלכה מטבע ברייתו אינו ללא כמיהה עזה לריאליזציה של האידיאל<sup>16</sup>, בהיותו מודע תמיד למרחק ולמיתח בין המציאות כהולכת ומתגשמת לבין האידיאל האפרירי, שהרי הוא זוכר תמיד כי "העולם האידיאלי, משאת נפשו וילד שעשועיו של איש ההלכה נוצר רק לשם התגשמות בעולם הריאלי הזה. העולם הזה מייצג מצע ההלכה ורקע חיי איש ההלכה". וכך נוצרת תלות בין האידיאל המבקש להתממש לבין המציאות, בה הוא מתממש והולך.

תלות זו אין פירושה הרמוניזציה. להיפך ככל שהתלות גוברת — המיתח גובר. איש ההלכה נקרע בין כמיהותיו של איש הדת שעצם תודעתו מעוגנת באנטינומיה בין העולם הזה והטרנסצנדנטי לבין איש-הדעת המבקש את חישוף המציאות הריאלית בדברים פסוקים וברורים. נושא הפרוצס הדתי מבחינת איש ההלכה, אינו הרוח אלא האדם הפיסיולוגי-ביולוגי, האדם המתאווה, ההולך שולל בעצת יצרו

אה"ח 1234567

15 שם, עמ' 111.

16 רעיון זה תורר ביתר תוקף באחת המסות המאוחרות של הרב "איש האמונה הבודד" The Lonely Man of Faith שגדפסה ב" Tradition כרך 7, מס' 2, קיץ 1965 (הציונים על-פי התרגום העברי, ירושלים תשכ"ח). משני הטיפוסים המנוגדים המתרוצצים באדם, האחד הוא בדמות המדען המתמאטיקן והשני בעל ערגה עמוקה לאמונה. שניהם יחד מבטאים את "איש ההלכה", ראה להלן במבוא זה, פרק ו'.

והנמשך אחרי הנאות הגוף<sup>17</sup>. סבל ויסורים מצד אחד, חירות וחדווה מצד שני — הם מנת חלקו בדרכו לקיום ההלכה כריאליזציה של האידיאל שהביא עמו כנתון מראש-מקדם. מעטים היודעים את סוד האיוון בין השנים וגם הללו מנת חלקם אינם אושר ושלוות-נפש. הזיקה הנורמאטיבית קודמת לזיקה האונטולוגית, הנורמה היא חוק קיומי המתגלה ונחשף עם הריאליזציה של הוויית האדם במציאות. הנורמות הן המאפשרות תפיסת ההווייה. יש כאן דיאלקטיקה המביאה לידי זהוי בין האידיאלי-הנורמאטיבי לבין האכזיסטנציאלי "ומה היא שיחת שמי תכלת, אם לא הכרזת הנורמה? ומהי הגדת הרקיע אם לא הצהרת החובה והמצוה?"<sup>18</sup>. ההלכה היא תשתיתו של הקוסמוס. גישומה — השלמתו. "ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד — מכאן לריאליזציה השלימה של ההלכה"<sup>19</sup>. המקדש האמיתי — הוא תחום החיים היום-יומיים.

היהדות הביאה לעולם את סוד הצמצום של האין-סופיות בסופיות. "כשירד הקב"ה על הר-סיני, הרי קבע חוק לדורות, שאלהים יורד אל האדם ולא האדם הוא שעולה על האלהים"<sup>20</sup>. ועם זאת, הקדושה — זו ירידת האלהים אל עולמנו הממשי — מותנית באדם, שניתנו לו כוחות יצירה, כדי שייעשה שותף להקב"ה במעשי בראשית וייצור כלים להורדת הטרנסצנדנציה לתוך עולמנו ובראש וראשונה שייצור את עצמו במעשה התשובה. באפשרות יצירה זו באים לגלוי חרות האדם, שחרורו מחוק הסיבתיות ומכבלי הזמן. "איש

17 איש ההלכה, להלן עמ' 90.

18 שם, עמ' 110. והשווה "איש האמונה הבודד" עמ' 30—32.

19 שם עמ' 98. ואילו ב"איש האמונה הבודד" רואה הרב התגשמות זו באחרית הימים האסכטולוגית. ראה להלן במבוא עמ' 29.

20 איש ההלכה, להלן עמ' 94.

ההלכה מוריד את הנצח לתוך הזמן" ומאפשר בכך את תהליך התשובה המנוגד לכאורה לזמן<sup>20</sup> וכך גם הופך חזון אחרית הימים מחלום ורוד ומשעשע — למצנה לדורות שתזייבם לעשותה ולקיימה. "תורת חיים היא ההלכה, היא באה להושיע את האדם, לגאלו מוזהמת קיום מותנה על-ידי מצבים חולפים, לרוממו ולקדשו ולתת התמד, הכוונה זתכלית לחייו" — כך שוב, במרחק עשרים שנה מפירסום "איש-ההלכה" חוזר הרב במסתו "מה דודך מדוד"<sup>21</sup> על עיקרי הדברים שנתבררו ונתלבנו מכל צדדיהם ב"איש ההלכה". כאן הוא מעמיד את היהדות על שניות של שתי פעולות מרכזיות: המדרש (פעולת החשיבה הטהורה) והמעשה (פעולת הריאלי-זציה של ההלכה). שתי פעולות הנמצאות לכאורה בשני עולמות נפרדים, אך למעשה חופפים חפיפה מליאה<sup>21</sup>.

אוריח 1234567

[ ד ]

נגענו כאן רק בשולי היריעה הרחבה של "ההלכה" שהרב פורש לפנינו כשטיח ססגוני מרהיב עליו נרקמת הגותו כולו. כדי לראות

<sup>20</sup> על בעיית הזמן שמתעוררת על-ידי התשובה הבאה לתקן את העבר שאיננו עוד, ר' "לדמותו של איש התשובה" הנ"ל עמ' 338—340.

<sup>21</sup> "מה דודך מדוד" מאת יוסף דוב הלוי סלובייצ'יק, "הדואר", ט' תשרי תשכ"ד, להלן עמ' 222 וכן עמוד 229.

<sup>21</sup> על ההלכה בקאטיגוריות דתיות פילוסופיות השווה אפרים אלימלך אורבך, "משמעותה הדתית של ההלכה", בתוך ספרו על יהדות וחינוך, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשכ"ח עמ' 127—139. וכן ישעיהו לייבוויץ "מצוות מעשיות (משמעות ההלכה)" בתוך ספרו יהדות, עם יהודי ומדינת ישראל, ירושלים תשל"ו עמ' 13—36.

את הדברים לאשורם — יש לפנות לדברים עצמם המונחים לפנינו ובוודאי עוד ייכתבו מונוגרפיות מקיפות על היבטים שונים ממסכת מליאה-וגדושה זו. <sup>אוצר החכמה</sup> ביקשנו בזאת רק להעמיד את הקורא על ההיקף של הדברים ועל כובד משקלו של האדם (ולא "טיפוס" מסויים בלבד) שעליו הוטל להיעשות "איש-ההלכה", כלומר מוציא לפועל ושותף פעיל לכל מה שמתרחש בין מעשי בראשית ואחרית הימים. האדם בתור שכזה עומד תמיד בפני "אלטרנטיבה נוראה" המלווה אותו בתחושה של דחיפות שאין ממנה מנוס. הוא חייב להחליט ולהכריע בכל רגע, האם יהיה תפארת היקום או מפלצת? "לפניו אלטרנטיבה נוראה: צלם אלהים או חית טרף"<sup>22</sup>. אם אין האדם יוצר ומחדש ואין הוא מתקדש לאלהיו — הרי הוא מחזיר את העולם לתהו-ובוהו<sup>23</sup>. תהום פעורה לרגלי של האדם ובידו לגרש את רוח האלהים המרחפת מעליו. או להיפך, להפוך את התווה למעשי בראשית. "לא ייתכן היסח הדעת מן העולם הזה"<sup>23</sup> \* באשר היהדות היא ריאליסטית ומכירה בקיומו ובמימדיו העצומים של הרע, שאינו ניתן לטשטוש ולחיפוי. ישנו רע וישנם ייסורי שאול ותפתה בעולם. מי <sup>אח"ח 1234567</sup> שרוצה להטעות את עצמו על ידי היסח הדעת מן הקרע שבהווייה ועל-ידי רומנטיזציה של חיי האדם אינו אלא שוטה והוזה הזיות. "אי-אפשר להתגבר על מפלצת הרע במחשבה פילוסופית-ספקולטיבית"<sup>24</sup>.

22 איש ההלכה, להלן, עמ' 157.

23 חזות קשה על הפרברסיה של החרות בידי האדם המודרני ואפשרויות ההרס שבידו בדברי קארל יאספרס שנכתבו עוד לפני עליית הנאצים לשלטון בספרו *Man In The Modern Age*, Anchor Books ניו-יורק, 1957, מעמ' 179 ואילך.

\*23 שם, עמ' 87.

24 קול דודי דופק, להלן עמ' 336.



רק במעשה הנכון אפשר להתגבר על הרע. רק אם יש לאדם האומץ להיות "הכתוב השלישי המכריע" – יוכל להתקיים קיום של משמעות בעולם הזה.

ההלכה קודמת להווייה, ולאמיתו של דבר, היא היא ההווייה האחת, הממשית, האינסופית בתוך הסופיות<sup>25</sup>. איש ההלכה – הוא המולך בהווייה זו. זהו לכאורה שלטון מטיל אימה אבל אין מגוס ממנו ו"איש ההלכה אינו מפחד ואינו ירא משום דבר"<sup>25\*</sup>, כי החווייה שלו אינה אלא אישור ההווייה האפרוירית הכרוכה עמו ומציידת אותו באפשרות לדעת "מה עליו לעשות" ובתחושת החובה לעשות זאת. אפשרות זו איננה נתונה ומונחת בקופסא. הוא מוכרח לחתור לקראתה בים של שניות ומשיכות נוגדות וסותרות. הללו מתוארים ב"איש ההלכה" בדמות איש הדת ואיש הדעת המתרוצצות בנפש האדם ואילו במקום אחר (ב"איש האמונה הבודד") בדמות אדם א' ואדם ב', איש ההדר ואיש הברית. ושוב במקומות אחרים בשניות אונטית של דמויות וטיפוסים העומדים זה מול זה כדי להתאחד ולהתלכד בסופו של דבר. איש ההלכה חייב לחיות חייו במיתח המתמיד של תלייה בין שני הקצוות. הוא ענוב בקדקדו המרוחק של המשולש שרק לעתים רחוקות הוא שוה צלעות.

"איש ההלכה" איננו עושה מצוות מיכאני. האובייקטיות שלו שקוייה ערגה. אך כשהוא "מתגעגע אל האלהים, הרי הוא מעפיל לא לעלות אליו, אלא להוריד את שכינתו אל קרקע המציאות... כשנפשו עורגת אל האלהים, הרי הוא טובל במציאות, משקיע את

25 על היבט שונה של האונטולוגיה הקודמת להווייה ולחשיבה מושגית השוה הפרק An Ontological Presupposition בספרו של אברהם יהושע השל "God In Search of Man" עמ' 114–122 וכן במקומות אחרים בכתבי השל.

\*25 איש ההלכה, להלן עמ' 121.

כל אנוכיותו בתוך תוכה של הישות הממשית ומבקש את אלהים לרדת על ההר ולשכון בתוך הריאליות על כל עקרוניה וחוקותיה<sup>26</sup>. האם באפשרות איש-ההלכה להגיע לחוויה דתית אכסטאטית? בהחלט. התלהבותו הדתית, הבאה אחרי הכרה, היא "גדולה ביותר" ואין כמו השירה העולה מתוך החוקיות. כאשר גם הכמותי, כמו האיכותי, אומר שירה, בחינת "צמאה לך נפשי"<sup>27</sup>.

האפשרויות הגלומות באדם הן עצומות. החרות האכזיסטנציאלית שלו יחד עם כוח הרצון וכוח היצירה פותחות בפני האדם אפקים לריאליזציה של אישיותו שגבולם האחרון הוא לפי השקפת הרב: הנבואה ואילו תחנות הביניים כוללת את כוח החידוש בתורה ובחיים את התשובה — דהיינו, יצירת האדם את עצמו ואת סביבתו מחדש<sup>27\*</sup>. "השגחה פרטית" — דהיינו, התעלותו מתחום החיים הארציים, חיי המין האנושי כולו לחיי יחיד, פרט שאינו הולך לאיבוד בתוך היחד. אדם המוכן לשמוע, שומע בכל יום את הקול הקורא אליו: "הקיצה מתרדמתך. גשם את עצמך וצא לקראת האלהים!"<sup>28</sup> הקול נשמע לו ואליו כיחיד וכתלק מן הכלל<sup>29</sup>.

26 שם, עמ' 90.

27 לבעיית הדיאלקטיקה בתפיסת ההלכה של הרב ראה מאמרו של דוד ש. שפירא על היסודות האידיאולוגיים של ההלכה בספר: 'Studies in Jewish Thought', Yeshiva University Press, ניו-יורק 1975, עמ' 122—144 ובעיקר בהערות 4, 49 ועוד.

\*27 השובה פלאי, לדמותו של איש התשובה וכו', עמ' 336—337.

28 איש ההלכה, עמ' 182.

29 בעוד הרב רואה אפשרות של "התגשמות אישית" החיה בכפיפה אחת עם ההלכה, רואה אמיל פקנהיים סתירה בין שאיפת ההומאניזם המודרני להתגשמות אישית לבין קבלת עול מלכות שמים ועול מצוות ומכריע לטובת האלטרנטיבה השנייה. ראה מאמרו 'Self-Realization and The Search of God' בספרו 'Quest for Past and Present', בוסטון 1968, עמ' 27—51.

[ ה ]

היחיד והיחד נפגשים בנקודת-צומת מרכזית במחשבת הרב. זיקת הגומלין ביניהם היא הכרחית ובאה לבטוי במישורים השונים של כל אחד. מן "היחידים", הלא הם הטיפוסים האידיאליים אשר עוצבו על-ידי הרב. "היחידים" הללו, שיחידותם כל-מקפת עד שיש בה כדי לשמש אב-טיפוס לדורות, אינם מגיעים למלוא ייחודם אלא לאחר שהם מוצאים את יחדותם התואמת להם. האונטולוגיה הבסיסית של האדם כוללת היות האדם, לפחות בגלויים מסויימים ועיקריים שבו, יצור חברתי, דהיינו יצור העומד בזיקת גומלין מתמדת עם החברה. גם כשהאדם הוא בודד — והבדידות, כידוע, אף היא ממלאת מקום מרכזי בהגות הרב — הרי הוא משווע לציבור, לקהילה, ולהפיכת הבדידות הגורלית האישית ללבדיות ייעודית המשתלבת לרוב בייעוד חברתי-כללי. הוא הדין באדם כיחיד הוא הדין בחברה האנושית שגם בה רואה הרב הבדל עצום בין עם-גורל לגוי-יעוד, בין מחנה לעדה \*29.

\*29 ר' להלן "קול דודי דופק", עמ' 368—380, על ההבדל בין "מחנה" לבין "עדה" עומד הרב שם עמ' 381—383.

המעבר מן היחיד ליחד, ששניהם הן הוויות מטאפיזיות קיומיות, אינו תמיד מעבר חד ורב-תפוכות מצורת קיום אחת לאחרת, אלא יש והוא מיניה-וביה, כשהיחידות אינה פולשת לתחום היחידות ופוגמת בה, אלא, להיפך מסייעת בידה להבליט ולממש את ייחודה.

כבר באחרית-דבר לספר "על התשובה" (עמ' 346—347) כתבנו, על בסיס הדברים המובאים מפי הרב בספר עצמו, כי היחיד מישראל מהווה חלק אינטגרלי מכנסת ישראל. השתייכות זו אינה חפשית וולונטארית. אלא אונטולוגית מהותית: כשם שאין כנסת ישראל סך-כולל וצירוף אריתמטי של כך וכך יחידים, אלא אישיות מטאפיזית ייחודית-עצמית ואישיות משפטית-אינדיבידואלית — כך אין היחיד מישראל קיים קיום עצמי נבדל והוא אבר מגופה של כנסת ישראל, אלא אם כן הוא עובר חטאים כאלה הכורתיים אותו מן הצבור ועוקרים אותו מכלל ישראל. ואולם. גם כאשר היחיד דבק בכנסת ישראל, דביקות שהוא משיג אותה על ידי אמונה בכנסת ישראל <sup>אוצר החכמה</sup> ובייעודיה וזוכה על ידי כך ביחס המיוחד שכנסת ישראל זוכה לו — עדיין אין הוא מוגן כביכול, אלא בפן אחד משני הפנים שמציאותו הקיומית מכתיבה לו כיחיד וכחלק מן הציבור. עדיין הוא צריך לזידי יחיד, לחשבון נפש אישי, לטהרה אינדיבידואלית. בדיאלקטיקה הזאת של יחיד וציבור רואה הרב אחד מן היסודות שהיחידות גשענת עליו, ופתח להבנת תהליכי התשובה והכפרה של יום הכיפורים. דיאלקטיקה מיטאפיזית זו פירושה תלות. אין היחיד יכול להגיע למילוי עצמו, לכפרה מלאה או לנבואה שהיא שיא-השיאים להשגתו, ללא הציבור.

התלות הגמורה של היחיד בציבור אין פירושה בשום-פנים טשטוש ייחודו. האדם הוא אדם דווקא על ידי "אותה אחרות, אותה יחידות, אותה בדידות עם שהוא בקרב ההמונים היא שקובעת לאדם את

דרך חיו, היא שמעצבת את מהות עצמיותו, את מחשבתו ואת מעשיו, הכל לפי מה שהוא אדם" <sup>30</sup>.

כשהוא מדגים דבריו בדוגמאות מן ההלכה (הלכות אבילות וכיו"ב) בה מופיעים יחיד וציבור כקטיגוריות הלכתיות המעוגנות במחשבה מיטאפיזית <sup>31</sup>, ובמאמר חז"ל (ברכות נח, א) "כשם שאין פרצופיהן שווין זה לזה, כך אין דעתם שוה", קובע הרב: כי "כל אדם הוא לא רק 'אחד' במספר אלא גם 'יחיד'. הוא שונה מאחרים. יש בו משהו עצמי, ייחודי, משהו מקורי שאין כמותו אצל אחרים. יחידות זו, העצמיות המיוחדת רק לו, היותו, היותו אחר משאר כל בני אדם משקפת את הניצוץ האלהי שבו" <sup>32</sup>. זו יחידות מיטאפיזית של "לפיכך נברא אדם יחיד", שאין ממנה מפלט. יחידות זו המוטבעת באדם מופיעה בו בשניות רבת-מיתח ורויית ייסורים המשתקפת בסיפור הכפול של סיפור יצירת האדם בספר בראשית. סיפור כפול המייצג שניות אונטית באדם: אדם א' שהוא טיפוס יוצר בצלם אלהים שבו עוסק בשאלות היקום ואדם ב' שהוא טיפוס המבקש בעיקר לגאול את עצמו ועוסק בשאלות הקיום.

דו-אנפין זה של האדם ביחידותו עובר ממנו לדו-אנפין דומה של האדם ביחידותו, בהצטרפותו לקהילה, או יותר נכון לשתי קהילות, קהילת ההדר וקהילת הברית שיש והן צוררות ויש הן משלימות זו את זו בדיאלקטיקה רבת-פנים וסבכים. איחודן בקהילה אחת היא

30 על התשובה, עמ' 250.

31 שם, עמ' 74–76 לענין קרבן צבור ומקומו של היחיד בתוכו או לעניין ארץ-ישראל השייכת לכלל ישראל ולכל יחיד ויחיד שבתוך הכלל הזה.

32 שם, עמ' 246.

"פסגת הצפייה של האסכטולוגיה היהודית"<sup>38</sup>, בחינת "ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד".

ברם, עד שלא יגיע הרגע האסכטולוגי של האיחוד המלא בסוג החדש של קהילה בה מתחברות לא רק הידים אלא גם החויות<sup>34</sup>, מצטרף היחיד על כרחו לשתי הקהילות גם יחד. תחילה הוא מצטרף לקהילת ההדר היא "קהילה הטבעית" הנולדת מתוך רגש ההתגו-  
דנות הנמצא גם בחיות המצטופפות יחד לשם התגוננות עצמית ולהבטחת מקורות מחיה. "לפיכך לא נברא אדם הראשון יחיד אלא יחד עם חוה — זכר ונקבה הופיעו בד בבד. האדם הראשון חי בתוך חברה, בתוך צבור"<sup>35</sup>.

הקהילה הטבעית של אדם וחוה נותנת להם בטחון, כושר ואפשרו-  
יות יצירה, מיומנות למדע והנאה מן האסטטיקה, אך גם מצוקה נפשית. "בקהילה הטבעית שאינה יודעת תפילה, איש ההדר יכול להציע רק את הישגיו אך לא את עצמו"<sup>36</sup>. דו-השיח בין "אני" ו"אתה" הקיים בקהילה הטבעית הוא חיצוני ואינו יכול לרוות את הצמאון הגדול לתקשורת מעמיקה המצויה אף היא באדם, השואף מעצם מהותו לא רק ליחיד חיצוני אלא ליחיד יותר עמוק, לקומוניקציה שמעבר למלים אשר אינן יכולות בשום אופן להביע את עומק הרגשות של אימת המוות, של מלוא העצב ומלוא האושר.

משצר לו המקום בקהילה הטבעית מצטרף היחיד, שוב כיחיד, לקהילת הברית בה אנו פוגשים את האלוהים "כחבר וכעמית"<sup>37</sup>

33 איש האמונה הבודד, עמ' 51, הערה 44 וראה לעיל הערה 19.

34 שם, עמ' 17.

35 שם, עמ' 21.

36 שם, עמ' 41.

37 שם, עמ' 29 וכן עמ' 30, הערה 19 בה רומז הרב לספרא לויקרא כו,

וקהילה זו היא קהילת האמונה, היא הקהילה האכזיסטנציאליסטית שהיא בעלת שלוש אנפין "אני", "אתה" ו"הוא"<sup>38</sup>.

"אלמלא הצטרף אלהים אל קהילת אדם וחוה לא היו יכולים ואף לא היו מעוניינים לקפוץ את הקפיצה הפרדוכסאלית מעל לפער שהוא בעצם תהום המבדיל בין שני יחידים אשר חוויותיהם האישיות כתובות בצופן פרטי שאינו ניתן לפיענוח ע"י זולתם"<sup>38</sup>. רק ההתחייבות ל"הוא", הפכה את אדם וחוה ליחידים, לא רק שכנים או מכרים.

זיקת היחיד והיחד במחשבת הרב מעוגנת בדיאלקטיקה המקראית שיסודה לפי פרשנותו של הרב בעובדה שהאדם הראשון, איש ההדר, השלטון וההצלחה והאדם השני, איש האמונה הבודד, איש הציות והכשלון — אינם שני אנשים שונים הנמצאים בעימות תיצוני ב"אני" מול "אתה", אלא "איש אחד השרוי בעימות בתוך עצמו"<sup>39</sup>, אכן, זו חוויה קשה, אך גם "הרפתקאה קונסטרוקטיבית".

הרב רואה סכנה בכך שהאדם המערבי, גם זה או בייחוד זה, הממשיך אל דת מאורגנת, עלול לאבד מרצונו את תודעתו הדיאלקטית ולהזניח לחלוטין את הקיטוב המטאפיסי הטבוע בו מהיותו חבר הן בקהילת ההדר והן בקהילת הברית. "האדם בעל ההדר רואה

יב: "והתהלכתי בתוכם, אטייל עמכם בגן עדן כאחד מכם ולא תהיו מזדעזעים ממני".

38 על תורת היש של הברית (מארטין בובר) מול תורת היש של 'המסתורין' (גבריאל מארסל) ראה משה שוורץ, הגות יהודית נוכח התרבות הכללית, שוקן ירושלים ות"א תשל"ו, עמ' 116—144. חידושו של הרב הוא בתוספת ההכרחית של ה"הוא" ל"אני ואתה" הבוברי.

\*38 שם, עמ' 42.

39 שם, עמ' 49.

בתודעתו הדיאלקטית משא כבד מדי המפריע לו לאושר ולהצלחה ולכן הוא נכון להסיר מעליו את התודעה הזאת" <sup>40</sup>.

סכנה יש בכך לעירטול האדם ממציאותו הדיאלקטית כאדם, כפי שזו עלתה במחשבת יוצרו. איש האמונה אל לו להשתחרר מן הגורל הטראגי של ייעודו ובדידותו. ה' הקורא לאדם לסגת, הוא הוא המצווה לאדם להתקדם. שני הדברים לרצון לפניו ולאדם אין ברירה.

על היחיד להשאר ביחידותו וייחודו — אך יחד עם זאת אינו יכול ללא היחד. כאן מופיע שוב תוקפה של ההלכה. בזמן שאדם שרוי ב"יחד" — אין ההלכה נותנת לו לשכוח שהוא יחיד ובזמן שהוא מסתגר כ"יחיד" היא מאלצת אותו לראות עצמו חלק מן ה"יחד". חטאו הגדול של איוב היה שנשאר ביחידותו האישית-משפחתית ולא אבה להשתלב ביחדות הציבורית <sup>41</sup>. גם "יחיד כמשה רבינו גדולתו תלויה בציבור. כביכול היחיד והציבור מוטלים על שתי כפות המאזנים ותלויים זה בזה" <sup>42</sup>.

בתיאור דמויותיהם של יחידים-גדולים הנעשים מעוצם גדולתם לאבות-טיפוס אידיאליים, כמו בתיאורי התעצמותה של אומה, עם ברית וייעוד (הבאים זה בצד זה בספר שלפנינו) אנו מוצאים כי במחשבת הרב ניתנת כביכול לשניהם ליחיד וליחד, תבנית קיומית אחת, כמעט זהה, ששני צדדיה הם: הדר וברית, מתנה ועדה, יקום וקיום, גורל וייעוד, בדידות ולבדיות.

ובידי האדם הבחירה החפשית להפוך את המטבע מצדה האחד לשני, להיעשות שותף להקדוש-ברוך-הוא בהפיכת תוהו ובוהו למעשה בראשית.

40 שם, עמ' 52.

41 קול דודי דופק, להלן עמ' 343—347.

42 על התשובה עמ' 86.



הדברים האמורים באדם סתם מקבלים משמעות אקטואלית מיידית ביישומם לעם ישראל, גורלו וייעודו, בעידן המסויים מאוד שאנו חיים בו. "היחיד קשור לאומתו בעבותות הגורל וגם בחבלי הייעוד"<sup>42</sup>. ויש רגע מסויים בחיי עם כשברית הגורל (ברית מצרים) עולה ומתעלה לברית ייעוד (ברית סיני), רגע זה שאפשר להבחין בו במאורעות היסטוריים, אסור להם לאומה וליחידים שבאומה להחמיצו, גם המחשבה ההיסטורית של הרב אחוזה בתפיסת ההלכה את הרע. זו אינה דורשת תהיה על מהותו, אלא שואלת מה עלי לעשות כדי להדבירו.

## [ 1 ]

ומשהו על המתכונת של הדברים. זוהי כתיבה מסוג מסויים ומיוחד ובלתי מצוי בכתיבה פילוסופית רגילה. המתכונת משתנה גם מפרק אחד למישנהו. ועם זאת, דומה, שכל נסיון ליצוק את הדברים מחדש בדפוסים אחרים, להוציאם ממקום שניתנו ולסדרם סדר אחר, כפי שעלה במחשבה תוך כדי עריכת הדברים לדפוס, פסול הוא מעיקרא, מאחר שיטול מהם את נשמת אפם, את הקסם המיוחד שבהם. המסה הראשונה, "איש ההלכה", בנויה לכאורה במתכונת "יבשה" של מאמר פילוסופי, שנכתב מלכתחילה לשם כך. ואולם, גם ממנה, כמו מאותם הדברים שהוצקו לכתב אגב נתינתם בעל-פה, בוקעת אוושת הגלים

<sup>42</sup> קול דודי דופק, להלן עמ' 369 ואילך.

של ים סוער וגשמעת המייה רכה של רב המרביץ תורה לפני תלמידיו, פותח ליבם ומסבר אונם לקליטת הדברים. אין כאן דברים קצוצים וחתוכים, אלא מסירה חיה שבה עולים כאחד גופי דברים מתחומה של הפילוסופיה יחד עם גושי "לומדות" מעולם הישיבות, פרקי שירה ליריים-איגדיבידואליים, ווידויים אישיים וזכרונות ילדות יחד עם דברים מתלהמים הנאמרים בעמידה-בשער של גביא-מוכח. חשרת צל של יער עבות בצד ערוגות דשא מוריק ופרחים בני יומם שקרני שמש מפוזים בהם.

<sup>1234567</sup>תח"ח

כמה מן הדברים בספר ניתנו בצורת "הספד" על דמות קרובה שנסתלקה. דומה שעל האובניים של המצוקה הנפשית נולדו הדברים, אם זה בפטירת הדוד רבי וולוול, הוא רבי יצחק זאב מבריסק, או הידיד-והמורה ר' חיים הלר או האבא-המורה רבי משה (שאינן אמנם "הספד" מיוחד עליו – אבל חלק גדול מן הדברים ב"איש ההלכה" שראה אור בשנת פטירתו וכן הרבה מקומות רבים אחרים קשורים ואחוזים בו, עד שדומה כי אותו "מוטו" שבראש "איש ההלכה": 'באותה שעה באה דמות דיוקנו של אביו ונראתה לו בחלון' (סוטה לו, ב), עדיין לא משה ממקומה גם כעבור עשרות שנים ועדיין דמות הדיוקן הזאת עומדת בחלוננו של הרב). לכאורה מספד-יחיד לפנינו, אבל עם ההתייחדות עם האישיות הקרובה והגדולה לוקח אותנו הרב למסע אל תוך עולמה האיזוטרי של האישיות הנספדת. ובעוד שהוא מנחה אותנו לראות ב"אהבת דודים" המפכה ברוך לירי והמיה סובייקטיבית במילי-דהספדא, הרי אנו נחשפים באותה שעה עצמה להציץ לעולם אובייקטיבי מוגדר של עיקרי מחשבה. המגע עם האישיות הקורנת יוצר מיד גלי-גלים של מחשבה שהרב משבחם ומסדירם לפנינו לפי מתכונת מיוחדת זו שהיא כולה שלו ולשונות הלבה הפורצת מתקשים לגבישים ולאבני-דרך בניסוח מחשבתו העצמית של הרב.

יש כאן מאמנות הדרוש במיטבה<sup>48</sup>, כשסמלים חיצוניים לכאורה נעשים יתידות לתלות בהם גופי דברים. כך, למשל, פטירתו של הדוד רבי יצחק זאב (ר' וולוול) ביום הכיפורים — מקבלת משמעות סמלית עמוקה בעלת דינאמיקה משלה הנותנת לנו אפשרות להגדרה של עיצומו של יום בהשוואה לראש-השנה ופוחתת לפנינו חלוקה טיפו-לוגית הנמשכת ממשה ואהרון עד לאבא רבי משה ועד לאחיו, הדוד רבי יצחק זאב, בתוך הדברים באה הערכה אנליטית מפורטת על משנתו של רבי חיים מבריסק אשר חוללה מהפכה קופרניקית בלימוד התורה ובסיום הצצה בגורלו האישי של הדוד המשתלב בגורלו של דורו, דור השואה<sup>49</sup>.

הוא הדין בהספד על רבי חיים הלר, אמנות הדרוש מגיעה כאן לשיא חדש בעיצוב הדרמטי לדמותם של סרח בת אשר, של אחיה השילוני, של שמואל הקטן, תוך כדי חידושי תורה בנוסח "לומדות" בדיני אבילות והספד וניתוח כמעט-פובליציסטי של דרכי הלחימה במינים מבחינה סוציולוגית-פוליטית<sup>50</sup>.

כמו ב"הספדים" — כך בדברים האחרים הבאים בספר, גם בדברים העוסקים בכלל ולא בפרט (כמו "קול דודי דופק", "על אהבת תורה וגאולת הנפש") — סממני הכתיבה הם יותר מסמנים חיצוניים בלבד. הם שייכים לעיקרי-הדברים. הם החוט המקשר ללא הפסק בין הדב-

48 ראה ביתר פירוט בהקדמה לעל התשובה, עמ' 9—11. והשוה לגבי הלגיטימיות של המיתודה הדרשנית-מידרשית בצד הדרך המדעית בעיון הפילוסופי שבכל הדורות מאמרו של משה (מרווין) פאקס, Judaism, Secularism and Textual Interpretation, בתוך "Modern Jewish Ethic, Theory and Practice" (Ohio State University Press) 1975 שבעריכתו.

49 ראה להלן בספר זה, עמ' 252.

50 ראה להלן בספר זה, עמ' 280—283.

12345678910

- 35

באותה שעה באתה דיוקנו של אביו ונראתה לו בחלון  
(סוטה לו, ב)

אוצר החכמה

אזה"ח 1234567

איש ההלכה

# א. השקפת עולמו וחיו

ש תי דמויות המכחישות זו את זו  
משתקפות באיש ההלכה<sup>1</sup>, שתי בבואות  
שאין ראי זו כראי זו, מתגלמות בנפשו  
ורוחו. מצד אחד רחוק הוא מאיש הדת  
הכללי כרחוק מזרח ממערב ושווה בהרבה דרכים לאיש  
הדעת הפרוזאי, ומצד אחר הרי הוא איש האלקים, בעל  
גישה אונטולוגית מקודשת לשמים ותפיסת עולם נהנה מזיו  
השכינה. לפיכך קשה לבדוק את תודעתו הדתית של איש



1 כמובן, שתיאור איש ההלכה מתיחס לטיפוס אידיאלי טהור, כמו יתר הטיפוסים, שמדעי הרוח עוסקים בהם. אישי ההלכה הריאליים, שאינם טיפוסים פשוטים אלא מורכבים, מתקרבים במדה מעוטה או מרובה אל איש ההלכה האידיאלי; הכל לפי דמות דיוקנם ושיעור קומתם הרוחנית. עיין Eduard Spranger, Lebensformen geisteswissenschaftliche Psychologie und Ethik der Persönlichkeit. Halle, 1922.

ההלכה בסימנים המובהקים, שהפסיכולוגיה התיאורית והפילוסופיה המודרנית של הדת נתנו באישיות הדתית. איש ההלכה מייצג דמות דיוקן מקורית ואופי עצמאי "מוזר", שאין לב חכמי הדת מצוי בהם. ואם איש הדת הכללי מופיע עכשיו לאור הפילוסופיה המודרנית בתור טיפוס אנטיתיטי בעל סתירות ונגודים; הנאבק קשה עם תודעתו ומתלבט ביסורי השניות של קיום ושליכה, אישור והכחשה, איש ההלכה על אחת כמה וכמה. מקצתו הוא איש הדת, ומקצתו — איש הדעת, וכולו מובדל ומופלה משניהם.

הוא מהווה טיפוס אנטינומי משום נימוק כפול: (1) בשל נשמת איש הדת שנתגלגלה לתוך ישותו, והסובלת, כאמור לעיל, מכאובי סתירה והכחשה עצמית; (2) בשל נשמת איש הדעת שירדה לתוכו והמכחישה את כל מגמותיה וכמיהותיה של הנפש הדתית. ברם אין הניגודים המתרוצצים בתודעתו הדתית של איש ההלכה מביאים לידי תערובת של מין בשאינו מינו, שסופה ניוון וכמישה; כלפי ליא, מתוך הסתירות והאנטינומיות בוקעת ועולה אישיות נאדרה בקודש, שנשמתה נזדככה בכור הלבטים והניגודים ונצטרפה באשם של יסורי פילוג רוחני, במדה יותר מרובה מזו של האישיות הדתית הכללית. הקרע הנפשי עובר לאיחוי, מעלה לפעמים את האדם לידי מעלת שלמות כזו, שאין כמוה ליפעה ולהדר במדרגת האישיות התמה והמאוחדת, שלא נתיסרה מימיה בחבלי התנגשות רוחנית. לפום צערא — אגרא, ולפי הקרע — האיחוי! המזיגה הרוחנית של איש ההלכה מצטיינת בתפארתה ושיכלולה, כי הלא הקרע נגע

בתוך תוכה של הוויתו ובחביון ישותו. יש הרבה מן האמת במשנתם הדיאלקטית של הירקליט<sup>2</sup> והגל, בנוגע לתהליך ההוויה בכלל, ובהשקפתם של קירקגור (Kierkegaard), קרל ברט<sup>3</sup> ורודולף אוטו (Otto) ביחס אל התודעה הדתית והתגלמות חוויתו של איש הדת בפרט, שכח יוצר נטוע באנטיטיזה<sup>4</sup>; הסתירה מפרה את הישות, הניגוד מחדש

2 עיין בספרו של פרדיננד לסל (Herakleitos des Dunklen (Lassalle), ובספרו של גיאורג ברנדס על לסל. השקפתו של לסל על ההתאמה השולטת בין שיטת הרקליט לזו של הגל לא נתקבלה בבית מדרש ההיסטוריונים של הפילוסופיה היוונית.

3 אבי התיאולוגיה הדיאלקטית או תיאולוגית המשבר.  
4 אף על פי שקירקגור חולק על שיטת הגל מתחילתה ועד סופה ושמה מטרה לחצי זעמו, מ"מ קבל ממנו את היסוד הדיאלקטי (בשינויים רבים ועצומים). ורעיון זה של הדיאלקטיקה, שהוכנס על ידו ועל ידי ברט (Karl Barth) לתוך תפיסת התגלמות התהליך הדתי, וההשקפה על דבר התבנית האנטינומית של החוויה הדתית, שקבלה את תיקונה על ידי אוטו (Rudolph Otto) בספרו על מושג הקדושה, מטפחים על פני הדעה השולטת עכשיו ברשות חרבים של אישי הדת, בין בחוגים פרוטסטנטיים ובין ביהדות הליברלית והקונסרבטיבית האמריקאית, כי חווית הדת היא פשוטה ביותר, שאין בה לא מן התסבוכת הרוחנית המצויה בתודעת התרבות החילונית ולא מן הזעזועים הנפשיים ולא מן החבלים והמכאובים הכרוכים בהתפתחותה ושכלולה של האישיות הרוחנית שבאדם. השקפה פופולרית זו אומרת, כי החוויה הדתית נוחה ומתוקנת, רכה וענוגה; הרי היא נחל עדנים למר רוח ומי מנוחות לקשה יום. האדם "הבא מן השדה עיף" — מן שדה מערכות החיים ומלחמתם, מן הרשות החילונית המלאה וספוגה ספקות וחששות, הכחשות והזמות, התנגשות והתאבקות — מתרפק על הדת כתינוק על אמו ומוצא בחיקה, "מקלט ראשו, קן תפלותיו הנדחות", נוחם על כל אכזבותיו ויסוריו. השקפה זו — מקצתה מעורה בשכבות היותר עתיקות של הנצרות, מקצתה מושרשת בפילוסופיה הפרגמטית המודרנית, ורובה נובעת מטעמים ונימוקים שימושיים מעשיים. באי כח הדת רוצים לנצל את חרג המרידה בדעת



## מעשי בראשית, השלילה בונה עולמות וההכחשה • מעמיקה ומרחיבה את התעודה.

הפועם לפעמים בנפשו של האדם התרבותי, העריגה להשתחרר מן חרצובות התרבות, בתה של הדעת, המעיקה על האדם בקושיותיה, ספקותיה ובעיותיה, והכמיהה לברות מן החיים הסואנים אל אי קסום מנוחה וזממה ולהתמכר שמה להאידיאל של טבעיות וחיוניות. האידיאולוגיה הרוסאית — (Rousseau) הטביעה את חותמה על כל תנועת הרומנטיקה מראשית צמיחתה עד גילויה (הטרגיים) בתודעת האדם העכשווי. ולפיכך נוטים מורשי כנסיות דתיות לצייר את הדת בשלל צבעים, מרהיבי עין, המשתקפים בדמות ארקדיה פיוטית — תחום הפשטות, התמימות והשלוח. רובן של דרשות האבנגליסטים (Revivalists) מוקדשות — חצין לאשה של התופת וחצין לתיאור שלוח אוטופית, שהדת מקנה לאדם. ומה שאצל דרשנים הללו מופיע בצורה פרימיטיבית, מסורסת, טווייה לפעמים עם תמימות ילדותית ואמונה שטחית, מתעדן ומצטרף בכור ה"פילוסופיה" וה"תיאולוגיה" הפופולרית ונהפך להשקפה דתית אוניברסלית, האומרת: אם רצונך לשבור מנוחה בלי מחיר חבלי הרוח — כלך לך אצל הדתו רצונך בשינוי משקל פסיכי, שאינו תלוי בתהליך השתלשלות הדרגית — כלך לך אצל הדתו! אם רצונך בתמות ושלמות רוחנית, בסיפוק נפשי ושביעת רצון, שאין לבטי התודעה ויסוריה יוצרים אותם — כלך לך אצל הדתו "לך לך מארצך" המלאה רוגז ומכאובים ומתיחות "וממולדתך" הגועשת והזועפת והסוערת "אל הארץ", שמנוחת שלום ושלוח חופפת עליה, לארקדיה, ששם שולטת הדת. הקפיצה מעולם חילוני לעולם דתי נוחה וקלה ביותר. אין כאן פרשת העיבור על כל חבליה וזעזועיה. אדם קונה שלוח רוחנית בשעה אחת. טיפוסית לעמדה זו היא התנועה של Christian Science.

כמדומני, שאין צורך בביאור הזיוף, שמוכח מתוכה של השקפה זו. ראשית כל החרג הרומנטי כלפי בריחה מרשותה של הדעת והבעיטה במרותה של ההכרה המדעית האובייקטיבית שמצאו להם את ביטויים בפילוסופיה הביולוגיסטית של ברגסון, ניטשה, קלגס, שפגלר וסיעתם ובאסכולה הפינומינולוגית האכזיסטנציאלית והבלתי מדעית של היידגר וחבריו, שמתוכן בוקעים ועולים בצורות שונות קידוש החיוניות והאינטואיציה, הערצת האינסטינקט והשאיפה לשלטון, אידור החיים האימוציונליים-אפקטיביים והסובייקטיביות הנוזלת והשוטפת, קשירת כתרים להטיפוס הפאוסטיני ולהאישיות

## תעודתנו במאמר זה היא לחדור לתוך כבשונה של תודעת איש ההלכה ולעמוד על מהותו של טיפוס "מוזר ומשונה",

הדיוניסית וכו', וכו', הביאו אנדרלמוסיה והשחתת האדם לעולם. ומאורעות התקופה האחרונה יוכיחו. האדם המשתחרר מן העיקרון הרציונלי והפורק עול הדעת האוביקטיבית מעל צוארו סופו לקצץ בנטיעות ולהחריב סדרי מעשי בראשית. ולפיכך נוח לה להדת להתאחד עם הדעת ההגיונית הבהירה והמלובנת, אף שלפעמים תכופות מתנגשות הנה אהדדי, מלתנות אהבים עם השקפות מעורפלות מסתוריות, המגששות באפלת ההווה בלי אבוקת המדע האוביקטיבי, וחושבות, כי חדרו לתוך כבשונו של עולם.

ושנית, כל עצמה של השקפה זו על חדת בשקר יסודה. התודעה הדתית, היותר עמוקה והיותר נשגבה שבחווית האדם, הנוקבת ויורדת עד התהום ובוקעת ועולה עד לרקיע אינה כל כך פשוטה ונוחה, אלא כלפי לייא, מסובכת וחמורה ומפותלת ביותר. במקום שאתה מוצא תסבכתה, אתה מוצא גדלותה. החוויה הדתית היא מראשה ועד סופה אנטינומית ואנטיטיטית. מטיחה היא תודעת איש הדת דברים כלפי עצמה ומתחרטת, באה בטרונא על כמיהותיה ושאירותיה ומשתקעת בהן, מהרהרת אחרי מדותיה ובוטטת בהן אבל גם משתעבדת להן. יש בה מן המשבר הרוחני, מן הירידה והעליה הפסיכית, מן הסתירה של אישור ושליה, של הכחשה עצמית ואישור עצמי. האידאות של חיי שעה וחיי עולם (זמניות ונצחיות), ידיעה ובחירה (הכרחיות וחופש), אהבה ויראה (העריגה לדי' והבריחה מהדר גאון), העפלה נועזה ורגש השפלות הקיצוניות, טרנסצנדנטיות וקרבת אלקים. חילוניות וקדושה וכו', מתרוצצות בתודעה הדתית, נאבקות ומתנגשות אהדדי. זו עולה וזו יורדת, זו נופלת וזו קמה. אין חדת מהווה לכתחלה מקלט של חסד ורחמים למיזאשים ומאוכזבים, ונחל עדנים למדוכאי הרוח, אלא מערבולת גועשת וסואנת של תודעת האדם על כל משבריה, מכאוביה וחבליה. אמנם כן, בבין השמשות של מוצאי יום מנוחה, כשנפשו של אדם מתגעגעת אל קונו ויראה לצאת מן תחום הקדושה, ששמה שבת, אל החול האפור והנורא, אנו מזמרים "די' רועי לא אחסר בנאות דשא ירביצני על מי מנוחות ינהלני" וכו', וכו', ואנו מאמינים בכל מיתרי לבנו בדברי הכתובים. ברם פרק זה מצייר מחוז חפצו של איש הדת אבל לא את דרכו, והדרך המובילה ל"נאות דשא" ול"מי מנוחות" אינה דרך המלך, אלא שביל צר ועקום המתפתל בשיפוע ההר, שתהום נורא משתרע לרגליו.

**המתגלה לעולם מתוך ד' אמותיו "המצומצמות", כשידיו מלוכלכות בשפיר ושליא. ברם כדי לצאת ידי חובתנו במסה**

רבים רואים את "ד' עובר ורוח גדולה וחזק מפרק הרים ומשבר סלעים וכו' ואחר הרוח רעש וכו' ואחר הרעש אש", אבל רק מעטים זוכים, לשמיעת "קול דממה דקה". "מן המיצר קראתי י"ה ענני במרחב י"ה"; "ממעמקים קראתיך ד'!" מן המיצר של נגודים וחפכים פנימיים, פקפוקי הרוח וספקותיו, ממעמקי הנפש בעלת האנטינומיות והסתירות, מצולות הנשמה המתלבטת ביסוריה — קראתי י"ה, קראתיך ד'!

וכשהתורה העידה, כי סופם של ישראל לעשות תשובה מתוך צרה ומצוקה, "בצר לך ומצאוך כל הדברים האלה וכו' ושבת עד ד' אלקיך" לא נתכוונה רק ליסורי הגוף אלא גם למכאובי הנפש. חבלי חיפוש ופשפוש, עינויי משבר רוחני ותנודות נפשיות מטהרים את האדם ומקדשים אותו, מנקים את מחשבתו ומצרפים אותה מכל פסולת השטחיות וסיגי הגסות. מתוך יסורים הללו בוקעת ועולה תפיסת עולם חדשה, תסיסה רוחנית כבירה המזעזעת כל יסודות היותו של האדם. הרי הוא עולה מתוך הצרה מזוקק ומצורף, בעל לב טהור ורוח חדשה. "עת צרה היא ליעקב וממנה יושע" כלומר, מתוך הצרה עצמה יושע תשועת עולמים ויגאל. שיעור קומתו ופרצופו של איש האלקים מתגבשים ומתעלים על ידי חבלי גאולה ומכאובי ישועה.

5 אחת המדות, שהתורה נדרשת בהן היא הכחשת שני כתובים והכרעת הכתוב השלישי. ולא לחנם אנו קוראים בבראשית רבה, שאחר שאמר המלאך לאברהם "אל תשלח ידך אל הנער ועל תעש לו מאומה", עמד אברהם ושאל: "אתמול אמרת לי כי ביצחק יקרא לך זרע והיום אמרת לי קח את בנך את יחידך וחעלהו שם לעולה" וכו'. כלומר, הדרמה הנשגבה של העקדה משתקפת לא רק באקט של מסירת נפש של אב ובנו ובהעלאת יצחק לקרבן על גבי המזבח אלא גם בלבטי נפשו של אברהם, שלא תפס את דברי ד' כאילו חס ושלוש, הכחישו אהדדי, ומכל מקום הבליג על יסוריו וחבליו והשכים בבקר וחבש את החמור. כשהמלאך נתגלה אליו וההכרעה בין שני הכתובים המכחישים זה את זה באה, אז עמד ושאל. שמעתי פעם מפי אבא מרי בשם רבינו הגדול ר' חיים איש בריסק, שכל זמן שהכתוב השלישי המכריע לא בא לא היה אברהם רשאי לשאול, ולפיכך התאפק עד סוף המחזה. יסורי התודעה של איש האלקים וכח חבלגתו הענקי והנורא בוקעים כאן באור בהיר וזך.

זו עלינו לפתוח בביאור שרטוט אופייני וקו יסודי בהשקפתו האונטולוגית של איש הדת בהשואה עם איש הדעת, שמתוכם של השינויים וההבדלים שבין שניהם, נכיר את בעל הוויות אביי ורבא.

איש ההלכה

## בין איש הדעת לאיש הדת

כמה שונה היא גישת איש הדת מגישת איש המדע וההכרה — הטיפוס הקוגניטיבי — לעולמו של הקב"ה. איש הדעת, כשהוא מתבונן בתבל ומלואה, ומסתכל בהויה הגדולה והנשגבה, הרי הוא מתאוה להכיר על מנת להבין ולהשכיל. שאיפת איש הדעת היא לגלות את סוד העולם ולפשוט את בעיות היש. איש השכל והמדע, כשהוא מציץ לתוך בירה זו, הרי הוא מלא חרג כביר אחד והוא: חפוש הבירור והליבון, הפירוק והתירוצ<sup>6</sup>. הרי הוא רוצה לפשוט

6 ואין השאלה הדנה על מהותה של הדחיפה המיטפיסית והנואיטית של איש הדעת שכבר דשו בה — מן אריסטו עד חכמי ימינו — ולא בעית התכליתיות שבהכרה הרווחת מאד בפילוסופיה העכשוית מעלות ומורידות בנוגע לתבניתה ומגמתה של ההכרה.

את בעיות ההכרה. ביחס למציאות, ועורג לפזר את ענן  
 הסודיות המערפלת על פני סדר התופעות והמקרים. אין  
 איש הדעת סובל אפלוליות, רמזים ורזים בהויה. הוא תאב  
 לקבוע מסמרים להלכה, ליצור חוקים ומשפטים, להסיר את  
 עלטת הפלא והפתאומיות, לבטל את האי-צפוי ואת האי-  
 מובן, את ההפתעה והנס שבישות. איש הדעת קובע סדרי  
 עולם, מלא הכרחיות וחוקיות. כל מה שאינו משתעבד  
 לשלטונו של החק והכלל ואינו מודה במרותם, הרי הוא  
 שייך לסוג של ה'  $\mu\eta\sigma\upsilon$  — האפס והאין — מבית מדרשו של  
 אפלטון, או לכל הפחות לרשותו של החומר ההיולי  $\delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\varsigma$   
 או  $\sigma\lambda\eta$  מיסודו של אריסטו. הצד השוה שבשניהם הוא,  
 שאין הארעי והיחיד ראויים להסמך בסמיכת היש וההווה,  
 והם נשארים בתחום התהו ובהו. רק הקבוע הברור  
 והמסודר, החקוק והמוקצע בחוקיותה של המציאות,  
 זוכה לשם ולתיאורו של ה'  $\sigma\iota\tau\omega\varsigma\sigma\upsilon$  או של ה'  $\epsilon\nu\epsilon\rho\gamma\epsilon\iota\alpha\sigma\upsilon$   
 שה'  $\epsilon\iota\delta\omicron\varsigma$  משתתף בו. הרגש של בוז. ובטול כלפי האי-קבועי  
 האי-חוקי והאי מסודר, שהיה רוח כל כך בתורתם של  
 חכמי יון, ושמצא את ביטויו היותר חריף במשנתם של  
 אפלטון ואריסטו, ניתן למורשת עולם לכל אנשי הדעת  
 והמדע. ראשית ההויה ואחריתה היא החוקיות. כמובן  
 שמושג החוקיות לובש צורה ופושט צורה בהתאם עם רוחה  
 של התקופה ובחינת ההסתכלות — חוקיות פנימית טיליאר-  
 לוגית של ה'  $\epsilon\iota\delta\omicron\varsigma$  או של  $\mu\omicron\rho\phi\eta$  מבית מדרשו של אריסטו,  
 סיבתיות מכנית של גליליי וניוטון, חוקיות מהותית (ניאר-  
 אריסטוטלית) של המיטפיסיקה המודרנית הדנה על  
 המוחלט. ברם כל אלה הגלגולים והמיטמורפוזות בתפיסתה

של החוקיות מגלים רק מגמה כללית אחת של איש הדעת: בקשת המסודר והקבוע בהויה. הרי הוא מתעמק בחשבונו של עולם ומתווה לו תכנית מסוימת של מציאות מוקפת מחיצות הסדר והחק, שאין אחריהם כלום. כל מהותה של הכרת איש הדעת היא גילוי הסוד ופתרון החידה הצפונים וגנוזים בישות, מתוך הנהגת מנהגו וטבעו של עולם. מעשה איש הדעת הוא גילוי וחשיפה.

לעומתו, איש הדת, כשהוא נצב על יד עולמו של הקב"ה ומסתכל בו, אינו שואף להפוך את הרז שביצירה לתופעה פשוטה, שבר-בירב דחד יומא יתפסנה; כלפי לייא, רצונו להדגיש את המסתורין שבהויה — *mysterium tremendum* — ולהטעים את הסוד שבבריאה. הוא מסתכל במופלא ממנו, שלא על מנת לפתור אותו, ודורש במכוסה, שלא על מנת לקבל פרס הביאור. היחס הדינאמי השולט בין הסובייקט המכיר לאובייקט העומד להיתפס מתגלה לאיש הדת לא באפשרות ההכרה הגנוזה בזיקה זו, אלא, אדרבה, בקסם נצחיות התעלומה השורה על פני הנשוא. אין זאת אומרת, כי איש הדת מבכר את התהו ובהו על פני היצירה המשוכללת, או שהוא בוחר בבלבול מעשה בראשית ומכניס ערבוביה למציאות. חס ושלום! גם הוא מבקש את החוקיות ואת הסדריות, את הקביעות ואת ההכרחיות, אבל גילוי החק ותפיסת הסדר וההשתלשלות שביש מגבירים ומעמיקים

7 והפילוסופיה המודרנית של הדת מודה באספקטים קוגניטיביים, שהפעולה הדתית כרוכה בהם, אנליזה דייקנית של החוויה הדתית מטפחת על פני כל אלו האסכולות שהכחישו את העמדה הנואיטית של איש הדת.

את השאלה ואת הפרובלימה אצל איש הדת. בשעה, שאיש הדעת יוצא ידי חובתו בקביעת שלטון החוקיות הסיבתית שבהויה, איש הדת אינו מסתפק בתיקון העולם במלכות החק, כי עיצומה של החוקיות היא תעלומת סתרים ורז שברזים. הכרה, על פי השקפת איש האלקים, היא תפיסת הפלא והנס שבחקי ההויה עצמם. הבנת היחסים הפונקציונליים השולטים בין תופעות העולם הזה הוא האי-מובן, התמוה והנסתר ביותר. מכל גילוי תופעה, חידות חדשות בוקעות ועולות. כשאתה מגלה טפח, הנך מכסה טפחיים. איש הדת רואה את כל העולם המסודר, את כל הבריאה המסוימת והמוגבלת על ידי החוק, כמגילת סתרים, שאי אפשר לעמוד על תוכה, כקושיה דלית נגר ובר נגר דליפרקינה. חידת החידות היא עצמו של החק. המעשה הקוגניטיבי של איש הדת הוא כיסוי והעלם.

## דו־פרצופים בעצם ההויה

לאמתו של דבר, שתי זיקות אלו מקבילות לדו־פרצופים שבהויה עצמה. השניות האונטית משתקפת בדואליזם אונטולוגי.

המציאות היא בעלת שתי פנים. מחד גיסא היא מראה לנו פנים שוחקות, מאירות, שמחות ; מקבלת היא אותנו בסבר פנים יפות ומגלה לנו משהו ממהותה. נותנת היא לנו רשות להסתכל בה ולהציץ בדמותה. מראה היא לנו טפח או טפחיים מחוקיותה וסדרי מעשיה. בשעות רצון ורחמים כאלו משתעבד האובייקט לסובייקט, החפץ — לגברא, המציאות — לאדם המהווה חלק בלתי נפרד ממנה, ההויה — לשכל ולדעת. כאן מבצבץ ועולה היחס הנפלא של נושא ונשוא, של מכיר וניכר, של תופס ותפוס. התהליך של ההכרה, בעית הבעיות ורז הרזים של האדם, מתגלה בכל תפארתו והדרו. ומחסד זה, שההויה נושאת לנו, כשהיא חושפת לנו קצת מקלסתר פניה, מתפרנסת כל התרבות האנושית. ברם מאידך גיסא, צניעות יתרה נזרקה בהויה ; מתחבאת היא לפרקים בחדרי חדרים ונעלמת מעין חוקר ובודק. מתעטפת היא בשמלתה, מתכסית באדרתה ומתכנסת לתוך תוכה של מהותה המסתורית. כולה אומרת סודות ורזים, כולה — פלא ונס. וקו מוזר מסמן את המציאות. כי בה בשעה, שנוהגת בנו מנהג טוב־עין ומגלה לנו טפח, הרי היא מכסה טפחיים. הפרובלימה גדלה, במדה שההכרה מתקדמת. ויפה ניסחו חכמי האסכולה הניאורקנטיאנית רעיון ישן נושן זה באמרם, כי הפונקציה השולטת בין הפתרון לבעיה דומה ליחס השורר בין מחוג המעגל והיקפו לשטחו. כשהמחוג וההיקף גדלים בדימנסייה אחת<sup>8</sup>, השטח גדל ברבוע<sup>9</sup>. נוהגת ההויה בנו מנהג שובבה, כאלו להקניטנו

8 היקף המעגל  $2\pi R$

9 שטח המעגל  $\pi R^2$



באה ולקנטר אותנו. בתוך הדעת חוזרת וניעורה הסודיות, בתוך ההסתכלות מתגברת החידה, ומתוכה של ההכרה מציצה התעלומה. "מגילוי לבה, פריצותה ואדיבותה" של המציאות נובעים, כאמור למעלה, כל הישגי המדע, ומצניעותה ופרישותה שוטפים ובאים כל הניגודים והסתירות שבהכרה, כל האנטינומיות שבבבואת ההויה המתגלית לנו, כל הפרובלימות משוללות פתרון, וכל האירציונליות והזרות המשתקפות לפעמים באיקונין של היש המרחף לנגד עינינו. כמו שהדגשנו לעיל, השניות האונטית נהפכת לשניות אונטולוגית. הדורפרצופים בזיקת איש הדעת ואיש הדת מעורים בישות עצמה. איש הדעת מזדקק להויה פשוטה ו"גלוית לב". אין הוא מתיחד עם הנסתר שבישות, אלא עם הנגלה שבה. מה שאין כן איש הדת! הוא כרוך אחרי ההויה, שכאילו פרשה מן הסוביקט המכיר והדירה את השכל הנאה ממנה. הרי הוא מסור ונתון כולו להויה מלאה סודות ייה ורזי עולם. עיצומו של החק ועצמה של ההכרה מהוים פרשה פתוחה לאיש הדעת — וסתומה לאיש הדת<sup>10</sup>.

10 "מושג" המוחלט (הדבר כשהוא לעצמו — Das Ding an sich) מקום התורפה בפילוסופיה של קנט אינו באמת מילדי רוחו של איש הדעת (Die reine Vernunft) אלא של הדתיות המעורפלת. אין איש הדעת שח על "קיומו" של דבר, שאין הוא יכול לעמוד על תוכנו ומהותו. גישה כזו היא ממדותיו של איש הדת. שלמה מימון והרמן כהן, שהושפעו על ידי מדעי הטבע המתימטיים השמיטו את המוחלט מתוך משנתם. אין האובייקט, שלא ניתן להסתכלותו של איש המדע, מעניין את הפילוסופיה. אמנם יש פרדוכסליות עצומה בתורתם של מימון וכהן. מצד אחד בטלו את המוחלט מתוך השקפת איש הדעת. ומצד אחר יצרו ע"י השמטתו שיטה אידיאליסטית מופרזת המשעבדת

כשהקב"ה מתגלה לאיוב מתוך הסערה, הרי הוא שואל אותו "איפה היית ביסדי ארץ? הגד נא אם ידעת בינה! מי שם ממדיה כי תדע? או מי נטה עליה קו? על מה אדניה הטבעו? או מי ירה אבן פנתה? הנגלו לך שערי מות וגו'? הבאת אל אוצרות שלג וגו'? הידעת עת לדת יעלי סלע וגו'? המבינתך יאבר נץ וגו'? תודעתו של איש הדת מלאה וגדושה שאלות וחידות, קושיות ובעיות, שלעולם לא תפתרנה. הוא סוקר את ההויה ומתפלא, נועץ מבטו בעולם ותמה, יההשתוממות והתמהון התוקפים עליו אינם רק כח דוחה להכרה מיטפיזית, כמו שתוארו ביחס אל איש הדעת במשנתו של אריסטו וכיוצא בו, אלא מהווים מטרת המטרות וגולת הכותרת של תהליך ההכרה של איש הדת.

ואיוב שהטיח דברים כלפי מעלה, משום שחשב חשבונו של עולם וטעה, מקבל עליו מדת הדין "מי זה מעלים עצה בלי דעת לכן הגדתי ולא אבין נפלאות ממני ולא אדע". חטא בהעפלתו השחצנית והנועזה לתפוס ולהשיג את סוד היצירה ומתוודה ושב אל הד' בהכרת בלתי יכלתו להבין את המסתורין שבמעשה בראשית "על כן אמאס ונחמתי על עפר ואפר". מחוץ חפצו של איש הדת הוא השאלה — הידעת? הדרך אשר ילך בה למטרתו היא: ההכרה השלמה של ההויה<sup>11</sup>. קטביות משונה של חשיפה וכיסוי,

את הישות להכרה בעלת אופי מוחלט, וגופו של האידיאליזם האפיסטמולוגי נוטה לפנים מן תחום הדתיות כמו שיתבאר לקמן. <sup>11</sup> האסכולה הניאוריקנאטיאנית הציבה את הפרובלימה ואת התעודה במרכז משנתה התופסת את ההכרה כפרוצס שוטף (מושג הגליאני, אלא שהגל הבין את תנועת הלוגוס באופן דיאלקטי). ה־ Fieri במקום ה־ Factum, וה־ Actus במקום ה־ Actum גוררים אחריהם

גילוי והעלם, בוקעת ועולה בתודעתו של איש האלקים. הוא חושף על מנת לכסות, מגלה על מנת להעלם. ולפיכך אין בעמדה זו שום ניצוץ של המחשבה האגנוסטית המכחישה את האובייקטיביות של ההכרה, ומוחה את חותמה של האמת הטבועה על הפעולה הקוגניטיבית. אין השקפה זו, שתוארה למעלה, מביאה את האדם הדתי לידי מרידה במלכות ההכרה והדעת ולא לידי תפיסה מסורסת *credo quia absurdum est*, שנולדה מתוך יאוש מירי ואכזבה נוראה של האדם הדופק בשכלו בשערי ההויה הנעולים והסתומים, כמו שעשה טרטוליאן בשעתו, שהדגיש את הסאה והפריז על המדה <sup>11</sup>. אדרבה איש הדת כמה להכיר ולהבין, אבל גופה של הדעת היא החידה היותר גדולה וחמורה. דעת ופלא, הכרה ומסתוריות, הבנה ורז, חק ואי-

כמובן את מושג התעודה והבעיה לתוך טיבורה של ההשקפה. ברם התעודה הניאורקנטיאנית שונה לגמרי בתעודת הכרת השם על פי תורתו של הרמב"ם, ז"ל. אין הפרובלימה מתבטאת אצל הניאורקנטיאנים בכיסוי והסתור אלא ביצירה וגילוי. אין תהליך ההכרה מעלים אלא יוצר וחושף. גם הפרובלימה עצמה והתעודה האין סופית (*Die unendliche Aufgabe*) הן בסופו של תהליך התגלמות הלוגוס "ויצירתו" כי הלא אין הויה בלי הכרה. אפילו בתקופתו הראשונה של הרמן כהן, כשהמוחלט (*Das Ding an sich*) הופיע עדיין בתור תעודה (*Aufgabe*) ולא מצוי (*Gegebenheit*), לא נכנסה החידה שהיא למעלה מן ההכרה לתוך תפיסת עולמו של רציונליסטון זה. קל וחומר לכתביו האחרונים, שבהם כל האידיאה של המוחלט הלכה (אפילו בתור תעודה) ושקעה, שאין האי מובן נכנס בעוגת השקפתו. איש הדת "מרגיש" בבעיה שלא נוצרה ע"י הלוגוס אלא עומדת וקיימת לעולם ועד, בלי שום השתייכות אל ההכרה. החידה הדתית היא טרנסצנדנטית, סתומה וחתומה.

<sup>11</sup> מימרא זו, אע"פ שאינה בכתביו המצויים עכשיו בידינו, מסמלת את עמדתו של טרטוליאן באופן מצוין.

ידוע מהווים תופעה אחת המתגלית לנו בדו־פרצופים, הכל לפי הבחינה ונקודת המבט. ברם אין הדעת יורדת ממדרגתה וחשיבותה על ידי ה"תיקו" המשגיח מן חלונותיה; כלפי לייא, החידה מקשטת ומפארת את ההכרה ומשרה עליה הוד הנצחיות.

אח"ח 1234567

טיפוסית בנידון דידן היא משנתו של רבנו הגדול, הרמב"ם ז"ל. מצד אחד קבע הלכה לדורות, כי דעת השם היא מצוה ראשונה במנין תרי"ג "יסוד היסודות ועמוד החכמות לידע שיש שם מצוי ראשון וכו' וידיעת דבר זה מצות עשה שנאמר" וכו' <sup>12</sup>, מצד שני החזיק בתורת התארים השליליים המכחישים כל אפשרות דעת השם. מחד גיסא קבע הרמב"ם הכרת הבורא בתור אמת המדה של ישותו, ערכו, תעודתו ומטרתו של האדם, ומאידך גיסא פסק הלכה כמי שאמר, שאין הכרה זו בתחום האפשריות הקוגניטיבית כלל וכלל. הישנם שני הפכים גדולים מאלה? ואף על פי כן! הרמב"ם בעצמו התלבט באנטינומיה זו והקדיש לה שני פרקים בספרו "מורה נבוכים", ותוכן תשובתו הוא, שהכרה שלילית שמה הכרה. ברם אנו יודעים <sup>13</sup>, כי כל עצמה של ההכרה השלילית

12 עיין בסה"מ של הרמב"ם, מ"ו א', הוצאת ידידי הגאון מאור הגולה מהר"ח העליר שליט"א (זצ"ל) ובהגהתו שמה. כמו כן עיין בספר עבודת המלך לדודי הגר"מ קרקובסקי, ז"ל.

13 אין אני רוצה להכניס ראשי בין שני הרים גדולים בנוגע לאופי ההכרה השוללת של הרמב"ם אם היא *Docta ignorantia* פשוטה או חיובית במהותה. רבים כבר דנו ע"ז (הרמן כהן במאמרו על הרמב"ם, דוד קויפמן בספרו הגדול *Geschichte der Attributenlehre* דוד נוימרק, יוליוס גוטמן ועוד. עיין בהגהות יהודה קויפמן ל"מורה נבוכים"). שאלה זו לא מעלה ולא מורידה כלל בנידון דידן. על כל פנים ההכרה החיובית של ההויה — תארי הפעולה — קודמת להכרה השלילית.

אפשרית רק על רקע ההכרה החיובית. הרי אנו שוללים מאת תארי היוצר את זה שחייבנו ליצור. ולפיכך כדי לבוא לידי שלילה, עלינו ליצור את החיוב. פעולת השלילה היא ריקור נסטרוקציה מתוכו של החיוב. ומהי ההכרה החיובית אם לא הכרת ההויה — תארי הפעולות, שעליהם התפלל משה רבנו ונענה, וכולנו נצטוינו לעסוק בהם, שמתוכם אנו באים לידי אהבה ויראה, כמבואר בהלכות יסודי התורה? ראשית דבר אנו מכירים את עולמו של הקב"ה, הישות הנשגבה והגדולה, ואחר כך אנו שוללים את תארי הפעול מאת הבורא. פתרון זה עולה כאחד עם הגישה האונטולוגית של איש האלקים: הכרה לשם תפיסת החידה הנצחית, גילוי לשם העלם, והבנה לשם עירטול האי-מובן בכל הוד מסתוריותו ומוראו. התיאולוגיה השלילית מהווה את האידיאל הגדול של איש הדת, "אחרית" התהליך הנואיטי שלו (שלעולם לא יתגשם במלואו) ו"סוף" דעתו — הכרת החידה האין-סופית (הכרה שלילית) על ידי ההכרה החיובית. לשם גשום אין סופי של אידיאה זו נצטווה איש הדת להתעמק בחשבונו של עולם, לעסוק ב"חכמת הטבע" ו"חכמת האלהית", והכרה זו כולה חיובית ולא שלילית. אמנם השליליות מציצה מן חרכי הדעת בתור תכלית ומטרה אחרונה, אבל תהליך ההכרה עצמו, מ"ראשו" ועד "סופו", מתרקם בשבולת גווניו על מצע חיובי. אין השליליות

ע"פ פ"ה מה' יסודי התורה ה"א וב' ופ' נ"ד במורה נבוכים. הכרת הבורא אפשרית היא על פי דעת הרמב"ם רק ע"י הכרת תארי תפעולה, שהיא היצירה הגדולה. מתוך הכרה זו אנו באים לידי שלילת התארים העצמיים.

אלא התגשמות הפרוצס הקוגניטיבי והריאליזציה של מעשה ההכרה החיובית במלואה. הפתגם הישן נושן של התיאור-לוגיה השלילית "תכלית הידיעה היא שלא נדע" מתיחס, כפי שמוכח מתוכה של המימרה, רק אל התכלית והמטרה, אבל לא אל תהליך ההכרה. דעת השם המביאה לידי אהבה ויראה, שנצטוונו עליה בהלכות יסודי התורה, היא הכרת תארי הפעולה — ההוויה — והכרה זו היא כולה חיובית.<sup>14</sup>

## אל מעבר לגבולות הממש

מגישה אופיינית זו של איש הדת אל המציאות מבצבצת מסקנה ישרה: איש הדת אינו מודה במוניזם אונטי. אין הישות בעדו אחידה וחד גונית, אלא פלוראליסטית, רבת שכבות, דרגות ושלבים. הפלוראליזם האונטי הוא יסוד השקפתו של איש הדת. כשהוא ניגש אל העולם על מנת להכירו ולהעריכו, הרי הוא מחפש במציאות זו, ממשית וגופנית, עקבות עולמות עליונים, שכולם טובים, ארוכים

14 עיין בפ"א מה' יסודי התורה, ה"ט, י', י"א, י"ב, פ"ב, ה"א, ב', י', פ"ה מה' תשובה, ה"ה, פ"ח, ה"ב.

ונצחיים. הוא מבקש את העתרת שבישות, את השפע שבהויה, ואת הרויה שביקום בתחומים אונטיים עליונים, זכים וטהורים. גישה טרנסצנדנטית זו למציאות מהווה שירות <sup>1234567</sup>עיקרי בדיוקנו של איש האלקים. אין הוא שמח בעולם הזה, אין הוא שבע רצון ממנו. הוא מבקש הוויה למעלה מהממשיות והמוחשיות. העולם הזה הוא בבואתו של עולם אחר.

איש הדעת אינו מעוניין כלל בהויה המשתרעת מחוץ לתחום החוקיות ואין לו שום זיקה ליש מעבר למוחשיות ולתפיסה המדעית, כי הלא החק הוא מטרתו, והחוקיות לעולם נתונה בתוך מסכת הממשיות. קנט ב"בקורת התבונה הטהורה" קבע מחיצות החלל והזמן כגבול האובייקט של ההכרה. מסיח הוא, איש הדעת את דעתו מעולם שלמעל לשלטון המוחשיות ואינו מהרהר בו כלל. האובייקט שלו מוכתר ומעוטר כל צורות המציאות הפיסית והפסיכית.

אבל איש הדת יוצא חוץ לתחום הממשיות והמציאות הנתונה במסגרת הנסיון המדעי, ונכנס לרשות גבוהה.

בת קולן של כמיהות איש הדת לישות עילאה מנסרת מפרק לפרק בחללו של עולם המחשבה והדעת. עולם האידיאות של אפלטון בתור תבנית ההויה הנאמנה — *παράδειγματα* ותחום התופעות בתור בבואות ההווה *ομοιωματα*, העליה במשנתו האונטולוגית של אריסטו מן החומר ההיולי הראשון (שאי אפשר לציירו) אל הצורה הטהורה הראשונה, הקוסמוס הנואיטי בשיטתו של פילון האלכסנדרוני, מושג האמנציה וריבוי העולמות בהשתל-שלותם, על פי האסכולה הניאראפלטונית, העצם האין-סופי

עם הריבוי האין סופי של תאריז מחד גיסא, ושני התאריז של התפשטות ותודעה הידועים לנו מאידך גיסא, בפילוסופיה של שפינוזה, התופעה (Phenomena) והמוחלט (Noumena) בבית מדרשו של קנט, תחית השניות של מהות (Essentia) וקיום (Existentia), שהיתה רווחת כל כך בפילוסופיה הערבית והאסכולסטיקה הנוצרית, במחשבה הפינומנלוגית של הוסרל ושלר, המיטפיסיקה המודרנית השואפת לחדור אל היש המוחלט, כל שיטת האידיאליזם האפיסטימולוגי, המשעבדת את ההויה להמחשבה והתודעה, בכל אופני גילויה מברקליי עד הרמן כהן, מושג הערכים המוחלטים, שכבש לו מקום חשוב בתורת המוסר וההכרה המודרנית, וכיוצא בהם, מהווים ניצוצות מחשבה דתית, העורגת אל קונה, והבועטת במציאות הבלתי-אמצעית המקיפה אותה סחור, סחור. נפש ספוגה געגועים דתיים, תועה לפעמים בשבילי ההכרה החילוניות.

בקשה זו אינה מצטמצמת רק בעמדות עיוניות ובהשקפות מופשטות, כי אם מתפרצת מתוך הרשות התיאוריטית לתחום המעשי והשימושי. דרישת הטרנסצנדנטיות נהפכת ליסוד מוסרי, לעמוד-האש המעשי של האדם הדתי. סולם ההשתלמות המוסרית מוצב ארצה, בקרקע המציאות הממשית, וראשו מגיע השמימה, לרקיע עולם האצילות. האידיאל המוסרי והדתי של איש הדת הוא שחרור הווייתו מכבלי עולם הזה, משלשלאות הברזל של המציאות המוחשית, חוקיה ומשפטיה, והעלאתה למדרגת ישות האדם העליון בעולם שכולו טוב ושכולו נצח. המטרה של הדתיות היא ליתן חופשה לאסירי עוני וברזל, יושבי חושך וצלמות,



למלך אסור ברהטים, ולהכתיר את כולם בכתר מלכות של הוויה עילאה, טרנסצנדנטית, הנאצלת מרשויות קדושות ונצחיות.

קו זה מתפתל כחוט השני בכל מחשבת איש הדת. מובן שנטיה זו יכולה להתגלגל בצורות שונות, ולהתלבש בהשקפות נפרדות, שלפעמים מכחישות הנה זו את זו. השאיפה לטרנסצנדנטיות לובשת לפרקים צורת אסקטית, שלילת החיים ושלילת העולם הזה, ביטול היש והמציאות. עריגת איש הדת לעולם עליון "המשתרע" חוץ למחיצות היש הממשי, נתגלמה בהרבה השקפות של נזירות ופרישות, קונמות והדרת הנאה, סגפנות וצימנות. לפעמים איש הדת סובר, כי עינניים ויסורים, תעניות והתבודדות המה האמצעים המביאים אושר נצחי לאדם, והמכניסים אותו תחת כנפי האצילות. האדם הפורש מתבל ומלואה, ומוותר על תענוגי העולם הזה וחיי שעה, זוכה לפי השקפה זו לחיי עולם, ולקיום עליון ונשגב.

לפרקים שאיפה זו מופיעה בצורה קיצונית של אישור העולם וקיום המציאות. ברם, גם על פי תורה זו, אין היש הממשי והמוחשי משמש אלא כמין דרגה ושלב להוויה יותר טהורה וזכה, שרק אליה נושא האדם הדתי את עיניו ומכוון את דעתו. כמובן שבין שני הקצוות של האידיאולוגיה של הפרישות ותורת קיום המציאות ישנן השקפות פשרניות, שהרכיבו יסודות מזו ומזו, ויצרו שיטות דתיות-מוסריות מורכבות.

מבחינה פילוסופית אין בין גישת הסגפנות לזו של אישור המציאות אלא הבדל מוסרי-מעשי בלבד, הנעוץ בפעולת

הערכת החיים הארציים בתור אמצעי לריאליזציה של המטרה. מנקודה אונטולוגית, וגם מבחינת האידיאל המוסרי, שתיהן דומות זו לזו; שתיהן מתיחסות מאותה הבחינה העיונית להוויה רבת שלבים; שתיהן מודות בפלוראליזם אונטי ואונטולוגי, ושתיהן רואות בשכבה העליונה של ההוויה סמל ההשתלמות המוסרית. כל הניגוד בין תורת הפרישות לתורת הנאה מן החיים סובב סחור, סחור, לעמדה מעשית-שימושית, להאמצעים המביאים לידי התגשמות האידיאל המוסרי. הראשונה אומרת, כי שלילת החיים מעלה את האדם לדרגה עילאה ולשיא ההוויה האמתית, והשניה חולקת וסוברת, כי רק על ידי קבלת עול מלכות המציאות המוחשית נזכה לישות הנשגבה.

זיקות אלו למציאות רווחות הן בין בשיטות פנתיאיסטיות ובין בהשקפות תיאאיסטיות. כל אחת ואחת טובעת כמובן את חותמה על המסקנות המוסריות הנובעות מן הגישה לטרנסצנדנטיות על ידי איש הדת, ולא ראי זו כראי זו. הצד השווה בהן הוא, שאיש הדת נכסף להוויה מצורפת ומזוקקת. החידה שבמציאות והפרובלימה הנצחית הרוחפת על פני הישות מוליכות אותו מעבר לגבולות הממש.

## יחידותו של איש ההלכה

משונה איש ההלכה בתפיסת עולמו והשקפתו מאיש הדת הכללי. ניצוץ של טיפוס עיוני נזרק בו, אבל גם מאיש הדעת הוא נבדל בהרבה דרכים.

בגישת איש ההלכה למציאות אין לכתחילה שום יחס לטרנסצנדנטיות. גם עצם זיקתו לעולם מצטיינת במקוריותה ויחידותה. אין בכל אלו הסברות שהובעו על ידי הפסיכולוגיה והפילוסופיה של הדת בנוגע לצורת החוויה הדתית, תבניתה ומהותה, כדי הבנת יחס איש ההלכה לעולם. איש ההלכה מזדקק אל העולם לא בשל פחד היש או אימת האין הקופצים עליו ; לא בשל רגש-תליות סתום המנקר בתודעתו, לא בשל הגעגועים לגאולת האדם, לא בעטיו של האידיאל המוסרי הגדול המתגלה לנו, לא בשל סקרנות פשוטה של טיפוס עיוני, אלא בעטין של דמיות-עולם אפריוריות, שהוא נושא בחביון נפשו ורוחו. הרשות בידינו לקרוא גישה זו בשם יחס קוגניטיבי-נורמטיבי, אבל אין זו הזיקה הקוגני-

טיבית והמוסרית שהפילוסופים, אישי הדעת, מדברים עליה <sup>14</sup>.\*

הנה יודעים אנו, כי יש לאיש הדעת זיקה דואלית למציאות: (א) גישה אפוסטוריית, אמפירית; (ב) גישה אפריורית. ואין דבר זה צריך לפני ולפנים, כי כל המחלוקת בין הרציונליסטים והאמפיראים סבבה סחור סחור לבעיה זו. לאמיתו של דבר, פלוגתא זו מסמלת שני כיוונים בזיקת האדם להוויה. כשאישי הדעת מסתכל בעולמו של הקב"ה, ותוהה על קנקנו (אין אני דן עכשיו על מקורה של הדחיפה להכרה), הרי הוא בא לידי שתי החלטות שונות: (א) לקפוץ אל תוך תוכה של המציאות, להציץ בה ולהסתכל בדמות דיוקנה, כדי לחדור אל מהותה ותבניתה. איש הדעת ניגש אז לעולם בלי תכניות, שהתווה לו למפרע, בלי שום הכנה רבתי. מגשש הוא באפלה, משתומם ומתפלא על ריבוי התופעות וה"תהו ובהו" השוררים בתחום המציאות, עד שהוא נתקל בהישנות תדירית של המקרים באותו הסדר, שהרגיש בו מקודם, ומתוך כך הוא בא לידי יצירת עיקרונים וקביעת חוקים המאירים לו את דרכו בהוויה <sup>15</sup>; (ב) כדי לנצח את המסתורין שבהוויה הוא בונה לו עולם אידיאלי, מסודר וקבוע, ברור ומלובן כשמלה, צר לו יצירה אידיאלית,

<sup>14</sup>\* כעין גישתו של פיקטה, שהיא מנקודת מבט איש הדעת קוגניטיבית נורמטיבית.

<sup>15</sup> שיטת הפוזיטיביסטים מדוד יום (David Hume) עד ארנסט מך (Ernst Mach), ריכרד אבנריוס (Richard Avenarius) ולחקת הפראגר מאטיסטים המתרכזת סחור סחור לווייליאם דזשיימס (William James) וחבריו ותלמידיו של כל שינוייה וחליפותיה טיפוסית היא לגישה כזו.

אפריוריית, שדעתו נוחה הימנה. יצירה זו אינה גורמת לו חלישות הדעת. אין היא מתחמקת ממנו ואין היא מכסה את פניה בהינומה. יודע הוא אותה, ונהנה ממנה הנאה מרובה. וכשהוא רוצה להזדקק למציאות ולהשתמש בתורתו האפריוריית והאידיאלית בתחום היש הממשי, הרי הוא בא ומשנתו בידו — משנה אפריוריית. אין הוא תאב להכיר את המציאות על פי עצמה במצב רוח רצפטיבי, אלא הוא יוצר את הדיוקן האפריורי ואת התבנית האידיאלית, ומשווה אותם עם העולם הריאלי. אין בגישתו אל המציאות אלא קביעת יחס השולט בין יצירתו האידיאלית והאפריוריית ובין המציאות הבלתי אמצעית. כשבעל־האפריורי נהפך לאיש שימושי הרי הוא רוצה לגלות את ההקבלה השולטת בין עולמו האידיאלי לבין הממש והמוחשי. ובהישג זה הוא ממלא את תעודתו. אין הוא מעונין בעצמן של התופעות המוחשיות ומהותן, אלא ביחס השורר ביניהן ליצירתו הגדולה.

גישה זו היא היא גישת המתימטיקה ומדעי הטבע המתימטיים, גולת הכותרת של התרבות. זיקה זו היא אפריוריית וגם אידיאלית, כלומר: ההכרה היא קונסטרקציה חוקית, שהכרחיותה נובעת מעצמה ומהותה, ואין היא זקוקה, בנוגע לאמתיותה, להקבלה דיקנית בתחום הקורלטיבים הממשיים. כלפי ליא, אין כאן אלא התאמה בדרך קירוב. אין המשולש המוחשי והממשי שווה בדיוק להמשולש האידיאלי של הגיאומטריה, וכן הדבר נוהג עם שאר היצירות המתימטיות. יש כאן עולם אידיאלי ועולם ממשי, ויש כאן הקבלה בהתקרבות. לאמתו של דבר, לא

רק מבחינה עיונית-אידיאלית מסיחה המתימטיקה את דעתה לגמרי מן הקורלטיבים הממשיים ואין היא מעוניינת בהם, אלא גם מנקודת מבט שימושית אין היא מתאוה להכיר את העולם הממשי, אלא לקבוע יחס של הקבלה והשוואה<sup>16</sup>.

16 התפיסה האידיאליסטית של תהליך ההכרה (המעורה ברציונליזם הקלאסי) העצמאי מקנט ועד הרמן כהן ותלמידיו מסמלת השקפה זו על כל שלל צבעיה וצלליה. משתמש הנני במשל זה כדי לשבר את האוזן בנידון איש החלכה, שאין חכמי הדת רגילים בו. ולפיכך אינני נכנס לעובי הקורה של פרובלימה מרכזית זו. אני מדלג עכשיו על דברי האסכולות הפוזיטיביסטיות והפרגמטיות, שהזכרתי לעיל, על אודות המתימטיקה ומדעי הטבע המתימטיים. רצוני רק לעמוד על אופיו של איש החלכה מתוכה של התפיסה הפילוסופית ע"ד המתימטיקה בתור מדע אפריורי העוסק בקונסטרוקציות אידיאליות. השקפה זו רווחת לא רק בכל אלו השיטות, שהושפעו ע"י הפילוסופיה הקנטיאנית והניאו-קנטיאנית אלא גם בחוגי גדולי המתימטיקה והפיסיקה שבימינו.

אפילו האסכולה הפיננומינולוגית הקוראת תגר על הקנטיאניזם וחידושו מודה באופי האידיאלי של האוביקט המתימטי. אמנם כופרת היא במושג הקונסטרוקציה של המתימטיקה כי הלא האידיא-ליות של חמחיות (Essentiae) היא מוחלטת וקבועה ולא נוצרה ע"י המחשבה, נתונה היא לתפיסה מיוחדת במינה שהמה קוראים אותה הסתכלות במהות (Wesensschau).

## עולמו האידיאלי של איש ההלכה

איש ההלכה, כשהוא ניגש אל המציאות, הרי הוא בא ותורתו, שניתנה לו מסיני, בידו. מזדקק הוא לעולם בחוקים קבועים וכללים מוצקים. תורה שלמה של הלכות ודינים מורה לו את הדרך המוליכה אל ההווה. איש ההלכה מתקרב אל העולם, כשהוא מזוין במקלו ותרמילו, בחוקותיו, דיניו, עיקריו ומשפטיו ביחס אפריוריי. גישתו היא גישה, הפותחת ביצירה אידיאלית וחותמת ביצירה ריאלית. משל, למה הדבר דומה? למתימטיקון הצר עולם אידיאלי, ומשתמש בו לשם קביעת יחס בינו לבין העולם הריאלי, כמו שנתבאר למעלה. מהותה של ההלכה שקיבלה מאת הקב"ה, היא יצירת עולם אידיאלי, והכרת היחס, השורר בינו למציאות, על כל תופעותיה, שרשיה ועיקריה, אין לך תופעה, יצור ובריאה, שאין ההלכה האפריורית ניגשת אליהן באמת מזתה האידיאלית. כשאישה ההלכה נתקל במעין המפכה חרש, הרי יש לו יחס אפריורי קבוע לתופעה ריאלית זו: הלכות מעין בנוגע לטבילת זב, טהרה בזוחלים,

מטהר בכל שהוא, כשרותו למי חטאת וכו', וכו'. הוא מסתכל במעין, מתחקה על טיבו, שרשו ומהותו. ישנם בידו כללים וחוקים אפריוריים, אידיאליים, הקובעים את אופי המעין, והוא משתמש בדינים הללו, כדי להסיק שמעתתא אליבא דהלכתא, אם המעין הריאלי מקביל לדרישות ההלכה האידיאלית או לא. אין איש ההלכה סקורן יותר מדי, ואין הוא מעוניין להכיר את המעין כשהוא לעצמו, אלא הוא שואף להתאים את המושג האפריורי עם התופעה האפוסטירורית. כשאיש ההלכה נושא את עיניו אל האופק המערבי או המזרחי, ורואה דמדומי חמה בשקיעתה, את השחר בעלותו או זהרורי שמש בזריחתה, הרי הוא יודע, כי זריחה או שקיעה זו מחדשת בעדו דינים, חובות ומצוות. עלות השחר ונץ החמה מחייבים אותו במצוות הנוהגות ביום: קריאת שמע של שחרית, ציצית, תפילין, תפלת השחר, אתרוג, שופר, הלל וכיוצא בהן; מכשירין את העת לכמה דינים: לעבודה, לקבלת עדות, לגירות ולחליצה וכו'. השקיעה מטילה עליו חובות ומצוות הנוהגות בלילה: קריאת שמע של ערבית, מצה, ספירת העומר<sup>17</sup> וגו'. שקיעת החמה בערבי שבתות וימים טובים מקדשת את היום; חול וקודש תלויים בתופעה טבעית קוסמית — ביאת השמש. שום טרנסצנדנטיות אינה יוצרת את הקודש, אלא המציאות הגלויה — סדרי מעשי בראשית. איש ההלכה תוהה על זריחה ושקיעה, עלות השחר וצאת הכוכבים, מסתכל באופק, אם הכסיף

אוצר החכמה

17 עיין בתוס' מנחות ס"ו ע"א, וברמב"ם פ' ז' מה' תמידין ומוספין הכ"ב, כ"ג, ובשו"ע או"ח סימן תפ"ט סעיפים ג', ו'.



העליון והשווה לתחתון<sup>18</sup>, ומביט בצללי חמה אם בין הערבים כבר הגיע<sup>19</sup>. כשהוא יוצא בליל ירח בהיר (עד שמתמלאית פגימתה של לבנה), הוא מברך עליו. הוא יודע, כי לבנה זו קובעת חדשים, זמנים ומועדים לישראל, וקביעה זו צריכה להסתמך על חשבונות אסטרונומיים. כשאישה ההלכה פוגע בהררי אל, הוא משתמש בשיעורי רשות היחיד: תל המתלקט עשרה מתוך ארבע. כשהוא רואה אילנות, זרעים וחיות, הרי הוא מסדרם למיניהם וסוגיהם. הרבה הלכות תלויות בסידור המינים. כשפרי צומח, איש ההלכה אומד את הפרי בשיעורי גידול וצמיחה שישנם בידו: סמדר, בוסר, חנטה, הבאת שליש<sup>20</sup>. הוא מסתכל בצבעים ומבחין בין ירוק לכרתי, בין תכלת ללבן וכו', בין נגע לנגע ובין דם לדם. הוא חוקר על דבר יניקת אילנות וצמחים — בתר עיקרו או בתר נופו אזלינן. ניגש הוא אל החלל האכזיסטני-ציאלי באמת המדה האפריוריית, בדינים וכללים קבועים, שהם הלכה למשה מסיני: לבד, גוד אסיק וגוד אחית מחיצתא, פי תקרה יורד וסותם, דופן עקומה, שיעורי ד' על ד' וי' טפחים וכו'. הוא מביט בחלל מתוך הלכות אלו, כמו המתמטיקון המסתכל בחלל האכזיסטנציאלי מתוך החלל הגיאומטרי-האידיאלי.

איש ההלכה בודק בכל פנת סתרים וקרן זוית בתחום הפיסיולוגי-ביולוגי. קובע הוא אופיין של כל הפונקציות האנימליות של האדם — אכילה, בעילה ושאר צרכי הגוף —

18 שבת ל"ד, ע"ב.

19 פסחים נ"ח, ע"א.

20 עיין במלבושי יום טוב, קונטרס קרקע, בנוגע לשיעור חניטה.

בעיקרוני ההלכה ושיעוריה : כזית, ככותבת, רביעית, כדי אכילת פרס, כדי שתית רביעית, כדרך ושלא כדרך אכילתן, תחלת ביאה, סוף ביאה, כדרכה ושלא כדרכה וגו'. ההלכה מתעסקת בדיני נדה, זבה וזב, קביעת וסת, דם בתולים, הריון, שיעורי לידה, סימני טריפה וטהרה בבהמות, עופות וכו'.

אין לך תופעה ריאלית שאין לאיש ההלכה יחס קבוע אליה מראש וזיקה אפריוֹרית, משוכללת ובהירה. הוא מתענין ביצירות סוציולוגיות : המדינה, החברה ויחסי היחידים בתוך מסכת הצבור. ההלכה מקיפה דיני משא ומתן, נזיקין, שכנים, טוען ונטען, מלוה ולוה, שותפים, שלוחים, פועלים, אומנים ושומרים וגו'. חיי המשפחה — גיטין, קידושין, שין, חליצה, סוטה, מיאון, זכויות האשה והבעל, חובותיהם ושעבודיהם — מוחוורים ומלובנים על ידה. מלחמה, סנהדרין, בתי דינים ועונשים הם מנושאי ההלכה הרבים כחולמים. בעל ההלכה עסוק בפרובלימות פסיכולוגיות, כגון שטות ופקחות, ישיבת אשה עם בעלה בכפיפה אחת, מיגו ואומדנא, שודא דדיינא<sup>21</sup>, חזקת כפרן וחשוד וכו'. ארוכה מארץ מדה ורחבה מני ים.

יש להלכה יחס אפריוֹרי קבוע לכל המציאות על כל דקדוקיה, פרטיה ותגיה. איש ההלכה מזדקק להיצירה כולה ומתבונן בה מתוך עולם אידיאלי, שהוא נושא בתודעתו ההלכתית. כל מושגי ההלכה מושגים אפריוֹריים הם, ואיש ההלכה מביט על ידיהם בעולם כולו. השקפתו היא כמו זו של המתמטיקון : אפריוֹרית ואידיאלית. גם המתמטיקאי

21 על פי פירוש הרשב"ם ולא כפירוש ר"ת.

קון וגם בעל ההלכה מסתכלים בעולם הממשי מתוך בחינה אפריורית ואידיאלית, ומשתמשים בשמות ומושכלות אפריוריים הקובעים מראש את יחסם אל התופעות הללו. הרי הם בוחנים את היש על סמך מבט אידיאלי — האם תופעה ריאלית זו מקבילה ליצירתם האידיאלית<sup>22</sup>.

וכשהרבה ממושגי ההלכה אינם מקבילים אל התופעות הריאליות, אין איש ההלכה מיצר ודואג כלל. משאת נפשו היא לא הריאליזציה של ההלכה, אלא הקונסטרוקציה האידיאלית שניתנה לו מסיני, וזו קיימת לעולם ועד. "עיר הנדחת לא היתה ולא עתידה להיות, ולמה נכתבה? דרוש וקבל שכן! בית המנוגע לא היה ולא עתיד להיות, ולמה נכתב? דרוש וקבל שכן! בן סורר ומורה לא היה ולא עתיד להיות, ולמה נכתב? דרוש וקבל שכן"<sup>23</sup>. אין איש ההלכה מצטער כלל וכלל על העובדה, שהרבה יצירות אידיאליות אינן מתגשמות כלל וכלל, כי מה הוא ההבדל, אם עיר הנדחת, בית המנוגע ובן סורר ומורה היו או לא היו, עתידים או אינם עתידים להיות? יסוד היסודות ועמוד המחשבה ההלכתית המה לא ההוראה למעשה, אלא קביעת הלכה עיונית. לפיכך השתמטו ועדיין משתמטים אישי ההלכה היותר גדולים מלכהן בכהונת רבנות בישראל, ונספ־ חים אל הסיעה של יראי־הוראה. ואם ההכרח, שלא יגונה,

22 כשתורת ההכרה מדברת על האופי האפריורי של המתימטיקה אין היא זנה מבחינה פסיכית־גנטית אלא מנקודת השקפה טרנסצנדנטית שיטתית על התגלמות ההכרה במובן בלתי זמני ועל הכרחיותה ואמתותה. השווה המיתודה הטרנסצנדנטית של קנט במשנת הרמן כהן.

23 סנהדרין, ע"א ע"א.

מכריחם לעבור על דעתם ולהורות הלכה למעשה, אין זו אלא תעודה זעירה ומצערה, שאין אישי ההלכה מתמכרים אליה.

ההלכה — לא המעשה ; היצירה האידיאלית — לא הריאלית מייצגות שאיפת בעל ההלכה <sup>24</sup>. איש ההלכה מפלפל בעניני קדשים וטהרות ומתעמק במושגיהם, דיניהם ובחינותיהם באותה הרצינות שהוא חוקר ודורש דיני עגונה, טוען ונטען ומאכלות אסורות, ישיבת וולוזשין הנהיגה את לימוד התלמוד כסדרו — מברכות עד נדה — ולא לדלג על מסכתות, שאינן עוסקות בדברים הנוהגים בזמן הזה. ר' חיים, איש בריסק, הרצה בוולוזשין, חוץ משיעורו הקבוע, שיעור מקביל בזבחים ומנחות. כשאמר שיעורו בעירובין, טיפל גם באהלות — דיני טומאת מת. כשלמד ברכות נזדקק להלכות זרעים, אף שאין מצוות התלויות בארץ נוהגות בחוץ לארץ. חלק חשוב מחידושי תורתו מוקדש לעניני קדשים וטהרות. כך נהגו הנצי"ב ז"ל, והרבה גאונים לפנייהם ולאחריהם. עמדה זו הוותה מדת בעלי הלכה מקדמת דנא <sup>25</sup>.

24 קידושין, מ' ע"ב: "וכבר נשאלה שאלה זו בפניהם תלמוד גדול או מעשה גדול וכו' נענה ר' עקיבא ואמר תלמוד גדול נענו כלם ואמרו תלמוד גדול שתלמוד מביא לידי מעשה תניא ר' יוסי אומר גדול תלמוד שקדם לחלה ארבעים שנה לתרומות ולמעשרות חמשים וארבע וכו' וכשם שהלימוד קודם למעשה כך דינו קודם למעשה" וכו', ועיין בתוס' שם.

25 ר' רפאל, איש המבורג, חיבר ספר מיוחד "ושב הכהן", העוסק בהלכות קדשים. ר' אריה ליב, איש מיץ, הקדיש כמעט את כל ספרו "גבורות ארי" על יומא להלכות קדשים וגם ב"טורי אבן" וב"שאגת אריה" מפלפל הוא בקורת רוח והנאה וחבה בהלכות שאינן שייכות לתחום "אורח חיים". ר' יצחק, איש קרלין, התעמק הרבה בעניני קדשים בספריו "קרן אורה" (כגון על מנחות, נזיר ועוד). הספר "מי

רש"י, תוספות ושאר חכמי צרפת וספרד הקדישו הרבה מכוחותיהם הענקיים גם לעניינים שאינם נוהגים בזמן הזה. הרמב"ם סידר בספרו הגדול "יד החזקה" כל דיני התורה, ממשנה ראשונה בברכות עד האחרונה במסכת עוקצין. ובאותה הדייקנות ובאותה אמת המדה, שבהן השתמש לקבוע הלכה לדורות בדין האומר לחברו אל תפרעני אלא בפני פלוני ופלוני<sup>1234567</sup>, או המפקיד אצל חברו פירות שאינם מדודים וערבם עם פירותיו וכו' <sup>26</sup>, או בדין פשיעה בקרקע עות <sup>28</sup> וכיוצא בהם, דינים הכרוכים בחיים היום-יומיים של עמנו, התייחס גם לסדר עבודת כהן גדול ביום הכפורים, הלכות קרבן פסח, פסול לינה, יוצא, נזירות, פרה אדומה, טומאת מת וצרעת וגו', וגו'. כלום ידאג המתימטיקון שאין המספר האי-רציונלי האידיאלי מכוון כלפי מספר ריאלי? בין בעל ההלכה ובין המתימטיקון, חיים בתחום אידיאלי ונהלים<sup>ההבדל</sup> מזיו יצירתם. "כשאדם מבין ומשיג איזו הלכה במשנה או בגמרא לאשורה וכו' והנה הלכה זו היא חכמתו ורצונו של הקב"ה שעלה ברצונו שכשיטעון ראובן כך וכך דרך

נפתח", שמעולם לא יז מעל שולחנו של ר' חיים, איש בריסק, מפרש את הקדמת הרמב"ם לסדר טהרות. הצלחתו של הספר "מנחת חינוך" כרוכה בעובדה, שהמחבר לא צימצם את עצמו בענייני נשים ונזיקין אלא עסק בכל מצוות התורה. כלפי לייא, המחבר הנ"ל קיצר בדיני ממונות והאריך במצוות שאינן נוהגות אלא בזמן הבית. הספר "אור שמח" של ר' מאיר שמחה, איש דווינסק, מקיף את כל התורה כולה. חלק הגון מכתבי אבא מרי, ז"ל, מוקדש לענייני קדשים. הנני מסתפק רק בדוגמאות בודדות, כי אתי כרוכלא איזיל ואימני.

26 פ' ט"ו מה' מלוה ולוה ה' א' ב'.

27 פ' ה' מהל' שאלה ופקדון ה' י' ב'.

28 פ' ב', מה' שכירות ה' ג'.

משל ושמעון כך וכך היה הפסק ביניהם כך וכך ואם לא היה ולא יהיה הדבר הזה לעולם לבא למשפט על טענות ותביעות אלו מ"מ מאחר שכך עלה ברצונו וחכמתו של הקב"ה שאם יטעון זה כך וכך וזה כך והיה הפסק כך הרי כשאדם יודע ומשיג בשכלו פסק זה כהלכה הערוכה במשנה או גמרא או פוסקים הרי זה משיג ותופס ומקיף בשכלו רצונו וחכמתו של הקב"ה דלית מחשבה תפיסא ביה" וכו' <sup>29</sup>.

מושג יום הכפורים או ליל פסח, דרך משל, הוא מושכל אידיאלי, ואיש ההלכה רואה את יום הכפורים בדמות דיוקנו המזהירה בתפארת עבודת היום, או את ליל הפסח — בכל הודו, בזמן שהיה הבית קיים. יום הכפורים, עכשיו, שאין לנו לא כהן ולא אשים ולא מזבח, וחג הפסח בזמן הזה, משוללים כל אותה הקדושה והתפארת שהיו חופפות עליהן מקדם, אינם אלא בואה דבבואה של היצירה האידיאלית שניתנה מסיני <sup>30</sup>. כשהרמב"ם מתאר את סדר המעשים בליל חמשה עשר בניסן, הרי הוא שוכח לרגע, כי הוא חי לערך אלף שנה אחרי חורבן הבית, והוא מצייר את דמותו של ליל התקדש חג בשלל צבעים, מרהיבי עין, המשתקפים במושג של פסח לעתיד לבוא או של ירושלים העתיקה. כך כתב הרמב"ם בפ"ח מה' חמץ ומצה ה"א: "סדר עשיית מצוות אלו בליל חמשה עשר כך, מתחילה מוזגין כוס לכל אחד ואחד ומברך בורא פרי הגפן ואומר עליו קידוש היום ושותה". ונוסחה זו ידועה לנו מ"אורח חיים", "חיי אדם"

29 "ליקוטי אמרים" הרב הזקן, ז"ל.

30 עריגת איש ההלכה לגשם את האידיאה האידיאלית משתקפת בתפלות המוספים "ומפני חטאינו וכו' ושם נעשה לך קרבנות חובותינו" וכו'.

סידורו של ר' יעקב עמדין, סידור "דרך החיים" של ר' יעקב, איש ליסא, קיצור "שולחן ערוך" וכיוצא בהם, ומצלצלת באזנינו כפזמון של "קדש ורחץ" וכו', שתינוקות של בית רבן רגילים בו. נדמה לנו, כאילו אין בין פ"ח מה' חמץ ומצה <sup>אוצר החכמה</sup> להגדה מצוירת, שקונים בשתי פרוטות, אלא שינוי לשון וסגנון בלבד. ברם כשאנו ממשיכים לקרוא הרי אנו נתקלים בסדר "משונה": "ואח"כ מברך וכו' ומביאים שולחן ערוך ועליו מרור וירק אחר מצה וחרוסת וגופו של כבש הפסח ובשר חגיגה של יום ארבעה עשר". הרמב"ם לא נתכוין לסדר את עשיית המצוות בליל חמשה עשר בעד בני דורו, אלא בעד עולי ירושלים, שצלו את פסחיהם ואכלום בהלל ובהוראה. כמו כן, כשהוא ממשיך את תיאורו "ומוזגין הכוס השני וכאן הבן שואל ואומר הקורא מה גשתנה הלילה הזה וכו' שבכל הלילות אנו אוכלין בשר צלי שלוק ומבושל והלילה הזה כולו צלי" וכו', אין הוא מתכוין לילד התמים, שישב בזמנו של הרמב"ם על שולחנו של אביו בקהירא או בקורדובה, שלא היה שם לא פסח ולא חגיגה, אלא לבן שהיסב על שולחנו של אביו בירושלים העתיקה, בליל התקדש חג, כשאוירה היה ספוג צילי ההלל של אכילת הפסח. וכך היא נוסחתו גם לקמן: "ומחזיר השולחן לפניו ואומר פסח זה שאנו אוכלין על שום מה וכו' ואח"כ מברך ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם אשר קדשנו במצוותיו וצונו על אכילת הזבח ואוכל מבשר חגיגת ארבעה עשר תחילה ומברך וכו' על אכילת הזבח ואוכל מגופו של פסח וכו' ובאחרונה אוכל מבשר הפסח אפילו כזית ואינו טועם כלום". ה"סדר" שהרמב"ם מטפל בו הוא המושג האידיאלי

של ליל פסח ומצוותיו, ואין רבינו הגדול משגיח במציאות המרה והאכזרית. זמות ירושלים בבנינה, בית המקדש בשכלולו, כהנים בעבודתם, וישראל, בני חורין, עוסקים במצוות הלילה, מרחפת לפניו. אמנם לרגעים הוא ניעור מתוך חלומו האידיאלי וחזונו הרומנטי ונתקל בגלות מלאה סיוטים ובלהות, שעבוד הגוף וניוון הרוח, ומתחיל ואומר: 'בזמן הזה אינו אומר והלילה הזה כולו שלי שאין לנו קרבן פסח וכו' ובזמן הזה אומר פסח שהיו אבותינו אוכלים בזמן שבית המקדש היה קים וכו' ובזמן הזה מוסיף כן ד' אלקינו וכו' בזמן הזה שאין שם קרבן אחר שמברך המוציא וכו' ובזמן הזה אוכל כזית מצה ואינו טועם אחריה כלום" וכו'. כלומר, אין הזמן הזה אלא אנומליה היסטורית בתהליך התגשמות ההלכה האידיאלית בעולם הריאלי, וכאילו אין צורך להרחיב את הדיבור על שעה של סטיה חולפת, שתקפה על הישות ההיסטורית שלנו. ההלכה נשארת בכל תקפה, ואנו מקווים ומיחלים ליום גאולת ישראל, כשהעולם האידיאלי ינצח את המציאות החילונית. וכשאיש ההלכה עומד ומתפלל: "יהי רצון שתמלא את פגימת הלבנה ולא יהי בה שום מיעוט", הרי הוא מתכוין למילוי פגימת היצירה הריאלית המשתרעת לפניו, שאינה מקבילה לדמות־האיקונין האידיאלית של ההווה. הגעגועים לגאולה, לביאת המשיח ולבנין בית עדי עד יונקים מהכיסור פים הטמירים והנעלמים של איש ההלכה לריאליזציה שלמה ומלאה של העולם האידיאלי בתוך טיבורה של המציאות הממשית, כשההלכה תשתקף בכל הודה ויפיה בעולם מוחשי, והחיים יהנו מבבואת יצירה נהדרה ונשגבה, מעשי



[אנדר חסד]

אלקים \*30. האידיאל של איש ההלכה הוא השתעבדות המציאות לעולה של ההלכה. ברם כל זמן שאין שאיפה זו נהפכת לעבודה קבועה ומסוימת, אין איש ההלכה מתיאש, ואין הוא מהרהר כלל בהתנגשות הריאליות והאידיאליות, ובניגוד השולט בין ההלכה והמעשה ובין הדין והחיים. הולך הוא בדרכו ואינו בועט בגורלו ומזלו.

כך היא גם דרכו של המתימטיקון ! כשריעמאן (Riemann) ולובטשבסקי גילו את אפשריות החלל הבלתי-אבקליאדי הסיחו לכתחילה את דעתם מן החלל האכזיסטנציאלי, שאנו חיים ונתקלים בו בכל חושינו, שהוא אבקליאדי מתחילתו ועד סופו. הם עסקו בקונסטרוקציה מתימטית אידיאלית, ובעולם זה הרגישו בסימני חלל גיאומטרי, משונה מזה שלנו. אחריהם באו הפיסיקאים, כמו איינשטיין וסיעתו, והשתמשו במושג החלל הבלתי-אבקליאדי לשם ביאור תופעות פיסיקליות. החלל האידיאלי-גיאומטרי מצא אז את התגש-מותו בעולם ריאלי (ברם לפי דברי תורת ההכרה המודרנית ולפי הודאת גדולי בעלי מדעי הטבע המתימטיים, כמו הרץ, איינשטיין, פלנק ואדינגטון, גם הפיסיקאי אינו מצלם הריאליות אלא יוצר עולם של קונסטרוקציות, המכוון כלפי קורלטיב ממשי ומוחשי).

\*30 לקמן נרחיב את הדבור על משאת איש ההלכה המכוונת כלפי הריאליזציה השלמה של היצירה האידיאלית בתוך העולם הזה ונדגיש כי כמיחה זו היא האידיאה המרכזית של היהדות, עיי"ש.

## עליונים מתגעגעים אל התחתונים

1224567

אין לאיש ההלכה אותה הזיקה לטרנסצנדנטיות המצויה בין אישי הדת הכלליים. אין איש ההלכה שואף לעולם טרנסצנדנטי, לשכבות "עליונות" של הוויה זכה וטהורה, כי תלא העולם האידיאלי, משאת נפשו וילד שעשועיו של איש ההלכה, נוצר רק לשם התגשמות בעולם הריאלי הזה. העולם הזה מייצג מצע ההלכה ורקע חיי איש ההלכה. פה יכולה ההלכה להתגשם במדה מרובה או מועטת ; פה יכולה להתממש ולצאת מן הכח אל הפועל. פה בעולם הזה קונה איש ההלכה חיי עולם ! "יפה שעה אחת בתורה ומצוות בעולם הזה מכל חיי העולם הבא", אומר התנא באבות, וזהו סיסמתו של בעל ההלכה. איש הדת הכללי לא יבין מימרא זו ויתחס אליה ברגש בוז ומשטמה, כאילו, חס ושלום, לכפור בחיים הנשגבים והטהורים שלאחרי המות, באה. מספרים על הגאון מווילנה, שלפני מותו אחז בציצית שבבגדו ובכה ואמר : "מה יפה העולם הזה — בפרוטה אחת אדם קונה לו חיי עולם". וכשאשה אחת מבנות האצילים

בפולניה התעקשה ודרשה במחיר הדסים לחים, שגדלו בגנה, את השכר המיועד להגר"א בעד מצוה זו, מילא הגאון את בקשתה בחפץ לב ו'הקנה' לה שכר מצות נטילת ד' מינים. באותו חג הסוכות, מספרת אגדת עם, שמח שמחה גדולה ואמר לתלמידיו: "כל ימי הייתי מצטער מתי תבוא לידי מצוה בלי שכר ואקיימנה, לקיים דברי אנטיגנוס איש סוכו: "הו משמשים את הרב שלא על מנת לקבל פרס", ועכשיו שבאה לידי לא אקיימנה בגילה ודיצה" ?

יש להיהדות יחס שלילי אל המיתה ואל המתים ; מת מטמא, קבר מטמא, אדם שנטמא במת טמא טומאת שבעה ואסור לו לאכול בקדשים ולהכנס למקדש, נזיר שנטמא למת סותר את הימים הראשונים וצריך לגלח תגלחת טומאה ולהביא קרבן, כהני ה' אסורים להטמא למתים. כל שקדושתו למעלה מקדושת חברו, איסור טומאתו חמור ; כהן הדיוט מטמא לשבעת הקרובים, כהן גדול (גם הנזיר כמותו) אינו מטמא אפילו להם<sup>31</sup>. ובשעה שהרבה דתות רואות בתופעת המיתה חזיון חיובי, התומך וסועד את ה"תחושה" והתודעה הדתית, ולפיכך הקדישו את המות, את המת, את הקבר, שהרי כאן הוא מפתח הטרנסצנדנטיות, שער העולם הבא, חלון מלא אורה, הפרוץ לתחום עליון ונשגב, הכריזה היהדות טומאה ביחס למת, ומאסה במיתה, כליון וגויעה, ובחרה והקדישה את החיים. היהדות הנאמנה, שהיא בת קולה של ההלכה, רואה במות ניגוד עצום וסתירה מבהילה לכל חיי הדת. המות סותר את כל מהותה של חווית איש

31 המת היחיד, שנזיר וכהן גדול מטמאין לו, הוא מת מצוה.

הדת המפוארת. "במתים חפשי — כיוון שמת נעשה חפשי מן המצוות". ומנהג ישראל לעשות כאנשי לותיר, שצו להסיר את הציצית מתכריכי המת או לפוסלן, תורה היא <sup>32</sup>. אין להלכה שום זיקה חיובית למות ולקבורה ; כלפי לייא, היא מסתכלת בתופעות הללו מבחינה שלילית. "מי שמתו מוטל לפניו פטור מן קריאת שמע ומן התפלה ומן התפילין ומכל מצוות האמורות בתורה". התוספות העתיקו דברי ר' בון בירושלמי: "כתיב למען תזכור וכו' כל ימי חיך ימים שאתה עוסק בחיים ולא ימים שאתה עוסק במתים" (רש"י והרמב"ם מפרשים הלכה זו משום דין עוסק במצוה פטור מן המצוה). מות הוא סמל גישום הטומאה, ומי שהוא קדוש לאלקיו צריך להבדל ולהתרחק מטומאה זו. "לאביו ולאמו לאחיו ולאחותו לא יטמא להם במותם כי נזר אלהים על ראשו". אין ההלכה מעוניינת בעולם טרנסצנדנטי כלל וכלל. העולם הבא הוא עולם שקט ושאנן, שכולו טוב ושכולו ארוך ושכולו נצח, שאדם מקבל בו שכר המצוות, שעשה בעולם הזה, ברם אין קבלת שכר פעולה דתית, ולפיכך מבכר איש ההלכה את העולם הריאלי על פני ההוויה הטרנסצנדנטית, כי הרי כאן יכול אדם ליצור ולפעול ולעשות פרי ושם אין בידו לשנות שום דבר. "כל מי שטרח בערב שבת יאכל בשבת". שנו חכמים הלכה למשה מסיני, כי חטאת שמתו בעליה תמות וכל שבחטאת תמות. באשם ירעה עד שישתאב ויפלו דמיו לנדבה, כל האידואה של כפרה מוגבלת בתחום

32 עיין תוס' ברכות י"א ע"א ד"ה למחר, תוס' ב"ב, ע"ד ע"א ד"ה פסקו, תוס' נדה, ס"א ע"ב, ד"ה אבל עושה, טור יו"ד ויו"ד סי' שני"א.

החיים הממשיים של בשר ודם, של גוף ונשמה, ואינה חודרת לרשות הטרנסצנדנטיות.<sup>88</sup>

תעודת האדם הדתי כרוכה בעשיית המצוות, ועשייה זו אפשרית היא רק בעולם הזה, במציאות הגופנית והממשית. הקדושה צריכה להתרחק מן המות ולהתרכז בטיבורם של החיים הסואנים, הפועמים בחדוה ועוז. הכהן, הנזיר, העזרה, הקדשים מובדלים מתחום המיתה. קיר של ברזל חוצץ ביניהם. קדושה היא קדושת החיים העכשויים, הארציים. "אמר ר' יהושע בן לוי, בשעה שעלה משה למרום אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה: רבונו של עולם מה לילוד אשה בינינו וכו' אמר לו הקב"ה למשה: החזר להם תשובה. אמר לפניו: רבש"ע תורה שאתה נותן לי מה כתיב בה אנכי ד' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים, אמר להם למצרים ירדתם, לפרעה השתעבדתם? וכו' מה כתיב בה זכור את יום השבת לקדשו, כלום אתם עושים מלאכה שאתם צריכים לשבות? שוב מה כתיב בה כבד את אביך ואת אמך, אב ואם יש לכם? שוב מה כתיב בה לא תרצח, לא תנאף, לא תגנב, קנאה יש ביניכם? יצר הרע יש ביניכם? מיד הודו לו" וכו'. אין הקב"ה רוצה למסור את תורתו למלאכי השרת, יצורי עולם טרנסצנדנטי. הוא מסר את התורה למשה, שהורידה ארצה, והשכינה בין בני אדם, יושבי חשך

33 בנוגע לריצוי שאר קרבנות חבאים לאחר מיתה עיין בסוגיא זבחים דף ה' ע"ב, ו' ע"א, בענין יורש שמתכפר מקופיא ולא מקיבעא, כמו כן זייק בדברי הרמב"ם בפ"ג מה' תמידין ומוספין, הכ"ב: "מת כהן גדול בשחרית מביאין היורשים עשרון שלם עבור כפרתו". ועיין בספרי, פרשת שופטים "כפר לעמך ישראל אשר פדית" ובאורח חיים, סי' תרכ"א בהגהות הרמ"א.

וצלמות. הארץ וחיי הגוף הם קרקע המציאות ההלכתית. רק על הרקע הממשי והמוחשי של חיי העולם הזה יכולה התורה להתגשם ; מלאכים, שאינם אוכלים ושותים, אינם מתחרים ומתקנאים, אינם ראויים ומוכשרים לקבלת התורה.

"פיקוח נפש דוחה את כל התורה כולה ; וחי בהם ולא שימות בהם ; חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה". הלכה זו היא סיסמת היהדות. "הנשאל הרי זה מגונה והשואל הרי זה שופך דמים". הרמב"ם, בעל מדת צמצום הלשון, הרבה דברים בענין זה : "ואסור להתמהמה בחלול שבת לחולה שיש בו סכנה וכו' הא למדת שאין משפטי התורה נקמה בעולם אלא רחמים וחסד ושלוש בעולם ואלו האפיקורסים שאומרים שזה חילול שבת ואסור עליהם הכתוב אומר גם אני נתתי לכם חקים לא טובים ומשפטים לא יחיו בהם"<sup>34</sup>. אין דברי התורה מתנגדים לחוקי החיים והמציאות, כי לו היו מתנגשים עם העולם הזה והיו שוללים את ערך הקיום הממשי, הפיסיולוגי-ביולוגי, כי אז לא הכילו רחמים וחסד ושלוש אלא זעם ונקמה. ספק פיקוח נפש להקל, וכל ספקות, שאתה יכול להרבות, אתה מתירם. ר' חיים, איש בריסק, לא פסק מעולם את ההלכה שמאכילים חולה שיש בו סכנה פחות פחות מכשיעור ביום הכפורים, והיה מצוה את משמשי החולה להאכילו סעודה פשוטה, כמו שנהגו בשאר ימים. כשאבא מרי עמד לנסוע לרסיין, פלך קובנה, לשרת שמה בקדש,

34 פרק ב' מהלכות שבת, הלכה ג'.

נכנס עמדו ר' חיים למקום שנכנס, ואמר לו: "הנני מצוך היום להורות על פי הכרעתי בנוגע לחולה שיש בו סכנה ביום הכפורים, כי כך הוא עיקר הדין". מהלכות כאלו נובע ערך החיים הארציים על פי ההשקפה הישראלית, ועל פיהן אנו תופסים את כל ההדגשה וההתאמה של חיי שעה הבוקעות ועולות מתוך תורתה של היהדות. חיי שעה נהפכים לחיי עולם, מתקדשים בקדושת הנצח ומתעלים.

על פי תפיסת עולם זו הננו יכולים להבין את השירטוט המוזר באופי גדולי ישראל וענקי ההלכה: פחד המות. איש ההלכה ירא לפרקים את המות, חרדת הכליון תוקפת עליו מפקידה לפקידה. אדם חייב לקרוע ולהתאבל על מתו. ההלכה קבעה שיעורי אבלות: יום ראשון (שלדעת הרבה ראשונים הוא מן התורה), שבעה, שלושים, י"ב חדש. אונן אסור בקדשים, אבל אינו משלח קרבנות כל שבעה<sup>35</sup>, כהן גדול נאסר בפריעה וקריעה על מתו<sup>36</sup>. זכירת המת וההרהור בו פוגמת את קדושת המקדש והכהונה הגדולה. הרבה

35 עיין מו"ק, ט"ו, תוספתא זבחים פ' י"א, פ"ב מה' ביאת המקדש ה' י"א.

36 עיין בפ' ה' מהל' כלי המקדש ה' ו' "ואינו קורע על מתו וכו' ואם קרע לוקה ואינו מרבה פרע לעולם וכו' שנאמר את ראשו לא יפרע ואפילו בעת שלא יכנס למקדש". ומשמע מדבריו דאיסור פריעה לא נאמר דוקא על המת; ברם איסור קריעה חל רק בקורע על מתו. אמנם בפ' ו' מה' טומאת צרעת ה"ו (עיין במו"ק ט"ו) נימק את ההלכה הקובעת, כי כהן גדול שנצטרע פורע ופורס הוא בשל העיקרון, שעשה דוחה לא תעשה ומשמע, ששני האסורים בין קריעה ובין פרימה אינה מתיחסים רק לקורע ופורס על מתו. עיין סה"מ, מצוות ל"ת, קס"ד, ב"חינוך" מצוות קמ"ט, ק"נ וב"מנחת חינוך" שהאריך שם.

ראשונים פטרו את הכהן הגדול מניהוג אבלות <sup>37</sup>. קדושה מושרשת ומעורה בשמחה. "ושמחתם לפני ה' אלקיכם שבעת ימים"; "ושמחת בכל הטוב"; "והיית אך שמח". שמחה היא סמל החיים הריאליים, שההלכה מתגשמת בהם. אבלות ואנינות טוויות וקשורות עם המיתה המתנגדת לקדושה. מיתה <sup>נחמה</sup> וקדושה, הם שני כתובים המכחישים זה את זה, ועדיין לא בא הכתוב השלישי להכריע ביניהם. הגר"א מוילנה, ר' יוסף בר איש בריסק, ר' חיים בנו, ר' משה בן בנו, ר' אליהו, איש פרוז'ינא, ז"ל, לא בקרו מעולם בתי קברות ולא השתטחו על קברי אבות. זכרון המות היה מטרידס מיגיעתם בתורה. שח לי דודי, הרב מאיר ברלין, כי פעם נזדמן עם ר' חיים לפונדק אחד בליבוי על חוף הים הבלטי. בבקר בהיר אחד, כשהשכים עם שמש ויצא אל המרפסת, מצא את ר' חיים יושב — ראשו נתון בין שתי ידיו, מבטו נעוץ בדמדומי נץ החמה, כולו שקוע בחוויה האסתטיטית של מחזה קוסמי מפואר כזה וכולו רובץ תחת מלנכוליה מפלחת לב ועצבות קודרת. הרב ברלין אחז בזרועו של ר' חיים ונענע בו: "על מה אתה מיצר ודואג, רבי ואלופי? האם דבר־מה גורם לך חלישות הדעת?". "כן", ענה ר' חיים, איש ההלכה, "הנני מהרהר בסוף כל אדם — מות". איש ההלכה נהנה מהדר הזריחה באופק המזרח ומגאות הים במערב, אבל חוויה זו, שהיה בה משהו מתפארת ההוויה וגיל הקיום, הביאתו

37 הרמב"ם מחייב את הכהן הגדול בניהוג אבלות (פ' ז' מה' אבל ה' ו'), ועיין מו"ק י"ד ע"ב, ד"ה אמר רבא תא שמע והצרוע וכו' כהן גדול בכל השנה כרגל לכולי עלמא, וכבר דשו בזה הנמשות. עיין ב"קרו אורה" למו"ק ובמנחת חינוך, מ"ע רס"ד.



לידי תוגה ו"מרה שחורה". יופי העולם והדרו, מחד גיסא, גורל האדם, הנהנה מהוד מיסתוריי רק עונה קצרה העפה כחלום, מאידך גיסא, נגעו במיתרי לבו העדין, שהרגיש בכל הטרגיקה הצפונה בתופעה זו: עולם גדול ונהדר ואדם קצר ימים ושבע רוגז. אימת המות נהפכה כאן ליגון חרישי, לצער אלם ולעצבות רכה וענוגה, המעוטרים חמדת חוויה אסתטיטית, עמוקה ורוממה. ברם האדם המשתעבד לחוויה נשגבה כזו, אינו הטיפוס העורג לטרנסצנדנטיות והחורג להתפרץ מתחומי הממשיות, כי למה זה תעגם נפשו ותצטער על שופרא דהאי עלמא, שאינו אלא בבואה דבבואה של חוויה עילאה וסתומה. איש ההלכה, שהסתכל בקרני השמש הראשונים והרהר ביופי העולם ואפסותו של האדם מתוך רגש אכסטטי של שמחה מהולה בתוגה, הוא איש העולם הזה, איש המציאות הבלתי-אמצעית, המתיחד עם קונו, לא מעבר לאפקים רחוקים, עטופי סוד ורז, קסומי קדושה וטרנסצנדנטיות, אלא בתוך תוכה של תבל ומלואה.

"אמרתי לא אראה י-ה, י-ה בארץ החיים וכו', כי לא שאול תודך, מות יהללך, לא ישברו יורדי בור אל אמתך. חי חי הוא יודך כמוני היום אב לבנים יודיע על אמתך", שר חזקיהו מלך יהודה כשקם מחליו. "לא אמות כי אחיה ואספר מעשי י-ה", התחנן דוד מלך ישראל לפני קונו. ובת קולן של שירות הללו עדיין בוקעת בחללו של עולם ההלכה<sup>38</sup>.

38 כמה שונה תפיסה זו מההשקפה על חיי הגוף המבצבצת מתוך ספר "פייידון" לאפלטון, ומכל העמדה היונית על אודות חיבור הגוף והנשמה, שהגיעה לידי שלילת הגוף, עיין בספרו של רינהולד ניבור, Nature and Destiny of Man, ח"א, פ"א.

<sup>1134567</sup>האידיאל של איש ההלכה איננו גאולת עולם על ידי עולם למעלה ממנו, אלא על ידי עצמו, על ידי הסתגלות המציאות המוחשית להוויה האידיאלית של ההלכה. אם אדם מישראל חי על פי ההלכה (וחיים על פי ההלכה — פירושם: הכרת ההלכה כשהיא לעצמה, והיקישה אל העולם הריאלי — התגשמות ההלכה), אז גאולה תהיה לו. עולם שפל יכול להתרומם למדרגת עולם האצילות. אם אדם מישראל מכיר, למשל, את דיני השבת והלכות קדושת היום וכל דקדוקיהן, אם הוא מבין מתוך העמקה והבנה חוזרת עד התהום את גופי התורה המתקמים בתוך מסכת שבת המלכה, הרי הוא רואה בשקיעת החמה בערבי שבתות לא רק תופעה טבעית, קוסמית, אלא חזיון נערץ, נקדש ונישא, שאין למעלה ממנו — קדושת עולם התלויה בביאת השמש. זכורני, כי פעם יצאתי את אבא מרי ביום הכפורים, לפני תפלת נעילה, לחצר בית כנסת. יום בהיר וצח, רך ועדין דשלהי קייטא, מלא נגוהות ואור, נטה לערוב, ושמש סתיו ענוגה טבלה בקצה המערב, מבעד לאילנות בית הקברות, בים של ארגמן ופז. נענה ר' משה, איש ההלכה, ואמר: "לא ראי שקיעה זו כראי שקיעת החמה בכל ימות השנה, כי הלא מכפרת היא על העוון" (סוף היום מכפר<sup>39</sup>). יום הכפורים, מחילת החטא וכפרת העוון והעברת הפשע נתלכדו ונתמזגו עם

39 עיין שבועות, י"ג ע"ב, "דאכל אומצא וחנקא ומית" וכו' בתוס' שמה "ביום הכפורים עד שתחשך וכו' והא דנקיט כגון דחנקתו אומצא לאו דוקא אלא הוא הדין שמת בו ביום" וסוברים, דסוף היום מכפר, וכו', וברש"י "וחנקתו שלא עבר עליו רגע מן היום לאחר עברתו", ושיטתו היא, דכל היום מכפר, ועיין ברשב"א שם.

תפארתו והודו של העולם ועם החוקיות הסודית של מעשי בראשית, ונהפכו לתופעה קוסמית חיה וקדושה.

כשצדיקים יושבים בעולם הבא, שאין בו לא אכילה ולא שתיה, ועטרותיהם בראשיהם, ונהנים מזיו השכינה, הרי הם עוסקים בתורה המתיחסת להחיים הגופניים בעולם השפל. "קא מיפלגי במתיבתא דרקייעא אם בהרת קודמת לשער לבן טמא ואם שער לבן קודם לבהרת טהור ספק הקב"ה אומר טהור וכולהו מתיבתא דרקייעא אמרי טמא"<sup>40</sup>. "בשעה שעלה משה למרום מצאו להקב"ה עוסק בפרשת פרה ואומר אליעזר בני אומר פרה בת שתים עגלה בת שנתה" וכו'<sup>41</sup>. בורא עלמין, דאיתגליין ודלא איתגליין, פמליא של מעלה, נשמות הצדיקים, כולם מטפלים בבעיות ההלכה הקשורות עם העולם המוחשי — בפרה אדומה, עגלה ערופה, צרעת וכיוצא בהן. אין הם עוסקים בטרנסצנדנטיות, בשאלות שלמעלה מן הזמן והמקום, אלא בפרובלימות החיים הארציים לכל פרטיהם, זוטותיהם ודקדוקיהם. וכשחז"ל אמרו: "שתים עשרה שעות הוי היום שלש ראשונות הקב"ה יושב ועוסק בתורה" וכו'<sup>42</sup>, נתכוונו לתורה זו שניתנה לנו — תורה המטפלת בדיני ממונות, איסורי ביאה, מאכלות אסורות, גיטין וקדושין, חמץ ומצה, שופר, לולב, סוכה וכן כל כיוצא בהן. השקפת איש הדת הכללי אומרת: התחתונים נכספים אל העליונים, ותפיסת איש ההלכה קובעת: העליונים כמהים ומתגעגעים אל התחתונים.

40 בבא מציעא פ"ו ע"א.

41 מדרש תנחומא חקת.

42 עבודה זרה, ג' ע"ב.

## להוריד את האינסוף לתוך הסופיות

אולם כאן מבצבץ הניגוד העיקרי המנקר בתודעתו של איש ההלכה. בנקודה זו מתגלית האנטינומיה בתפיסת עולמו והלך רוחו. מחד גיסא, כמו שביארנו לעיל, הרי דמות איקונין שלו וקלסתר פניו דומים לאיש הדעת העוסק בקונסטרוקציות מתוך חדות חידוש ורטט יצירה ומקיש את מושכליו האידיאליים אל העולם הריאלי, כמו שהמתימטיקון עושה. ברם מאידך גיסא אין איש ההלכה טיפוס קוגניטיבי חילוני, שאין דעתו מכוונת כלל כלפי הטראנס-צנדנטיות ורק כפופה לחיי שעה. תורת ה' נטעה בתודעת איש ההלכה את האידיאה של חיי עולם ואת השאיפה לנצחיות, שכן היא מטבע של ברכת התורה "וחיי עולם נטע בתוכנו". הוא איש הדת בכל רוממותו ותפארתו, שנפשו צמאה לאל חי, ונחלי געגועים שלו שוטפים והולכים אל ים הטרנסצנדנטיות, אל אל מסתתר בשפירי חביון. כתוב אחד אומר: איש ההלכה מחזיק בכל מהותו בהוויה הממשית ובעולם הזה המוחשי, וכתוב אחר אמר: איש

ההלכה מתרפק על קונו ומתלונן בצל שדי. כיצד יתקומו שני כתובים הללו המכחישים זה את זה ?

הכתוב השלישי המכריע ביניהם אומר: אין בין איש הדת לאיש ההלכה אלא שינוי רוחות; מהלכים הם בכיוונים מהופכים. איש הדת פותח בעולם הזה וחותם באצילות, ואיש ההלכה פותח באצילות וחותם בעולם הזה. איש הדת תאב לעלות מן עמק הבכא של הממש אל הר ה', ולהחלץ מן המצר של המוחשיות לתוך מרחביה של הוויה טרנסצנדנטית, מזוקקת ומצורפת; איש ההלכה נכסף להוריד את <sup>1234567</sup>הטורנסצנדנטיות לגיא צלמות של עולמנו ולהפכה לארץ החיים. בשעה שבאיש הדת פועמת הכמיהה לניסה ובריחה מן הריאליות<sup>48</sup> — ונובלות של טיפוס רומנטי, הבועט בממשיות בלתי אמצעי ונס לתחומים ומרחבים רחוקים השובים את לבו בזכותם וטהרתם, נשרו לתוך עולמו — איש ההלכה עג לו עוגה בעולם הזה ואיננו זז ממנה. הוא רוצה לטהר את עולמו זה ולא לברוח ממנו. "תחילת נפילה — ניסה". קשיות עורף ועקשנות כבירה נזרקו באיש ההלכה. הוא נלחם ברעה ובקטב מרירי של החיים, ונאבק קשה עם ממשלת זדון וצבאות הרשע שבהוויה. תעודתו מכוונת, לא כלפי בריחה לעולם אחר שכולו טוב, אלא כלפי הורדת העולם הנצחי הזה לתוך עולמנו. איש הדת, שמבטו נעוץ בעליונים, שוכח לפרקים תכופים את התחתונים, ונכשל בשניות מוסרית וגם בצביעות. צא ולמד: מה עשו הרבה דתות לעולם בשל עריגתן להבקיע את מחיצות המציאות והקיום הממשי

ולהמלט אל ספירות הנצח? בעטיים של צלילי הווייה נהדרה, שרחפו בסביבתם, לא קלטה אזנם קול ענות שוכני בתי חומר, אנקת אביונים ושועת דלים. לו לא שאפו להתלכד עם האין־סופיות ולהתמזג עם הטרנסצנדנטיות כי אז עשו מה שעשו להושיע אלמנה ויתום ולהציל עשוק מיד עושקו. אין לך דבר הרע לנשמה, כחרבות לגוף, כמו היסח הדעת מן העולם הזה. ויפה כחו של איש ההלכה, שאיננו זז מן העולם הזה ואיננו בורח לתחום מופשט וטהור. הוא תאב להוריד את השכינה והקדושה לתוך החלל והזמן, לתוך קיומו הסופי והארצי. לא ראי איש ההלכה כראי איש הדת, המורד בשלטונה של המציאות ומבקש לו מקלט בעולם האצילות, ולא כראי איש הדעת, שאינו נתקל בהווייה טרנסצנדנטית. איש ההלכה מכיר את הטרנסצנדנטיות אבל אינו עולה אליה אלא מורידה אליו. במקום לעלות את התחתונים לעולם העליון, הוא מוריד את העליונים לעולם התחתון.

איש ההלכה יודע, כי אין דרך המלך מוליכה אל תחום הטרנסצנדנטיות, האדם חתום בצמיד פתיל הגשמיות, המוחשיות והממשיות, ואנה מפניהן ילך ואנה יברח מהן? גם כי יסק הווייה שמימית, שמה תהיינה; וגם כי ישא כנפי שחר ההפשטה והאצילות, גם שם ידן תנחהו. אין איש ההלכה מאמין, שהחבוש בבית האסורים של הגופניות יכול להתיר את עצמו מזיקי החיים החמריים, לשבור חרצובות הגוף והיצר ולרכוב בגאותו שחקים.

ועוד זאת, איש ההלכה הוא בתפיסתו הדתית אכסוטירי ביותר. פניו מוסבות כלפי העם. התורה היא, בין במדרש ובין במעשה, קנינה של כנסת ישראל כולה. הכל, משופטי

וראשי העם עד חוטבי עציו ושואבי מימיו, חייבים לחיות על פי התורה. "אתם נצבים היום כלכם לפני ה' אלקיכם ראשיכם, שופטיכם, זקניכם וכו' מחוטב עצין עד שואב מימין".<sup>44</sup> אין האידיאל של חיי עולם רשות היחיד של בני עליה, או בעלי האשכולות, אלא רשות הרבים של כל ישראל. "בשלשה כתרים נכתרו ישראל וכו' כתר תורה הרי הוא מונח ועומד ומוכן לכל ישראל שנאמר תורה צוה לנו משה מורשה קהלת יעקב כל מי שירצה יבא ויטול"<sup>44</sup>. ברם החרג הנפשי כלפי הטרנסצנדנטיות ונעיצת המבט בעולם עליון מביאות את ההשקפה הדתית לידי איסוריזם דתי, המופרך מעיקרו בתפיסת עולמה של ההלכה. עדיין לא הוכשר הדור לעבוד את האלקים מתוך בטול היש הממשי, ופריקת עול המוחשיות והחומריות. על כן כל השקפה דתית הדאה על כנפי שרפים ומלאכי מעלה, והמואסת בבני תמותה ובשר ודם — סופה : א) לבגוד בעצמה ולהכשל בשקר דתי, כאמור למעלה ; ב) להתרכז בד' אמות של פנה חשכה, לוותר על רשות הרבים וליצור מושג של איסוריזם דתי. דתיות הסובבת סחור, סחור, למלכותא דרקיעא ולא למלכותא דארעא, שהיא כעין מלכותא דרקיעא, יוצרת כתות אקלי-סיאסטיות, אריסטוקרטיה דתית, ואישיות חריסמטית. ואין לך דבר, שההלכה גועלת בו כל כך ובזה לו, כהאידיאה של מיצוע פולחני ובחירת אישי בינים בשל גורמים למעלה מן הטבע. המטרה של ההלכה היא דימוקראטית מתחילתה ועד סופה. ההלכה אומרת, כי כל דתיות המצטמצמת בקרן

44 יומא ע"ב, רמב"ם, פ"ג מה' תלמוד תורה ה' א'.

זוית של חבורה, כתה או סיעה, ונעשית חלקם של אנשי סגולה בלבד — שכרה יוצא בהפסדה. האידיאולוגיה הדתית הקובעת תחומים והמציבה גבולות בין בני אדם ביחסם אל האלהים, קוצצת בנטיעות. אם הדת אומרת, כי האלהים קרוב לפלוני (בשל יחוסו, אומנותו, כהונתו וכו') ורחוק מאלמוני, הרי היא מתחייבת בנפשה. אין אדם זקוק לעזרת אחרים כדי לגשת אל האלהים ואין הוא צריך למליצי יושר ומבקשי רחמים, לשלוחים ולסניגורים. כל זמן שידפוק שערי שמים, יזדקקו לו. ולא רק שאין בני אדם מתפרנסים זה מזה מבחינת זיקתם לאלהים, אלא שאינם זקוקים אפילו לעזרת מלאכים ושרפים. אחד משלשה עשר עיקרי הדת הוא "שלו לבדו ראוי להתפלל ואין ראוי להתפלל לזולתו"<sup>45</sup>. וכשהחמה היא בראש האילנות, וכנסת ישראל, שקוית געגועים וחולת אהבה, מתרפקת על דודה ושופכת את נפשה בתהלות ותשבחות "בשלש עשרה מדות כי לא נשלבות", היו הרבה מגדולי ישראל מדלגים על החרוז היפה: "מדת הרחמים עלינו התגלגלי ולפני קונך תחינתך הפילי כי כל ראש לחלי וכל לבב דוי"<sup>46</sup>. ההלכה רואה בתפלה זו, וכיוצא בה, סטיה משביל השקפתה. ולפיכך לא היתה דעת גדולי ההלכה נוחה מפולחן הצדיק בעולם החסידות, שהוא סותר גופי התפיסה ההלכתית.

אם רצונך בדתיות אכסוטירית, דימוקרטית, כלך לך אצל החיים המוחשיים, הארציים, חיי הגוף עם כל רמ"ח איבריו

45 עיין בפ' ג' מה' תשובה ה' ז', פ"א מה' עכו"ם ה' א' ובפירוש המשניות לרמב"ם פרק חלק.

46 כמו כן מדלגים על החרוז של "מלאכי רחמים".



ושס"ה גידיו, ואל תפנה את דעתך לחיים רוחניים נשגבים, מושרשים בעולם מופשט. נושא הפרוצס הדתי, מבחינת איש ההלכה, אינו הרוח, אלא האדם הפיסיולוגי-ביולוגי, האדם המתאווה, הולך שולל בעצת יצרו והנמשך אחר הנאות הגוף.

על כן שינתה ההלכה את כיוון רוחו של איש הדת. במקום העריגה מלמטה למעלה, מאדמות לשמי תכלת, מהבבואות והצללים של המציאות לעתרת ההווה הרוממה, לשפע אונטי טהור (כעין החרג של האפלטונים אל האידיאות או של הניאראפלטונים אל העולמות העליונים השופעים מן האחד הסתום והטרנסצנדנטי המוחלט), ההלכה עוסקת בתחתונים. כשאיש ההלכה מתגעגע אל אלהים הרי הוא מעפיל לא לעלות אליו אלא להוריד את שכינתו אל קרקע המציאות. "רבי עקיבא אומר כתוב אחד אומר וירד וכו' מלמד שהרכין הקב"ה את השמים על ראש ההר; רבי אומר מלמד שהרכין המקום השמים התחתונים ושמי השמים העליונים על ראש ההר" וכו'. האדם הדתי הצמא לאל חי נותץ את מחיצות הממש וכובש את כל המציאות המעטירה אותו תחת רוחו המופשט והטהור המתפרץ אל על. גישה לאלקים לאיש הדת זוהי קפיצת הדרך מהמוחש והממש להטרנסצנדנטי והמסתורי. לא כן איש ההלכה! כשנפשו עורגת אל האלהים, הרי הוא טובל במציאות, משקיע את כל אנוכיותו בתוך תוכה של הישות הממשית ומבקש את האלקים לרדת על ההר ולשכון בתוך הריאליות על כל עקרוניה וחוקותיה. איש הדת עולה אל האלקים, ברם האלקים יורד אל איש ההלכה. האחרון שואף לא להפוך את

הסופיות לאין-סופיות אלא את האין-סופיות לסופיות. הוא מוריד את השכינה למשכן המוגבל על ידי עשרים קרש, את הקדושה לעולם הנתון בתחומי המציאות, את המוחלט למעשים ופעולות הקבועים על ידי חוקיות פיסיקלית. <sup>אוצר החכמה</sup> <sup>1.234567</sup> האידִיאה של קדושה אינה מסמלת, בהשקפת עולמה של כנסת ישראל את הטרנסצנדנטיות הכי מובדלת והכי מופרשת מן המציאות <sup>47</sup>. כמו כן אינה מסמנת את ההתגשמות המלאה של האידִיאל המוסרי, של הטוב העליון, שאינו מעורה כלל בתחום טרנסצנדנטי אלא ברשות הנורמות והערכים <sup>48</sup>. קדושה לפי תפיסת ההלכה מסמנת השתקפות הטרנסצנדנטי-טיות הכי סתומה וחתומה, בעולמנו הממשי, "ירידת" האלקים, דלית מחשבה תפיסא ביה, אל הר סיני, הרכנת העולם הנעלם והנסתר על גבי המציאות.

אין הקדושה קורצת לנו עין ככוכב מסתוריי המתנווץ בשפירי תכלת רחוקים ובדילים, אלא משתקפת היא בחיינו הממשיים. "וקרא זה אל זה ואמר: קדוש, קדוש, קדוש, ד' צבאות מלא כל הארץ כבודו! ומקבלין דין מן דין ואמרינן: קדיש בשמיה מרומא עילאה, בית שכינתיה, קדיש על ארעא עובד גבורתיה, קדיש לעלם ולעלמי עלמיא". ראשיתה של הקדושה נעוצה בשמי מרומא עילאה, וסופה

47 עיין ספרו של רודלף אוטו על מושג הקדושה (Das Heilige).

48 עיין ספרו של הרמן כהן (Die Religion der Vernunft) ובספרו של לצרוס (Die Ethik des Judentums) על היהדות. ההבדל, שזה האחרון הכניס בין קדושה מוסרית לקדושה ריטואלית ושנתקבל כדבר פשוט בבית מדרש הפילוסופיה היהודית מיסודם של חכמי גרמניה (לרבות הרמן כהן) הוא פרי דמיונו המתאים להשקפתו של הליבראליזם הדתי ביהדות שהעמיד את דת ישראל על המוסר.

תחוב בחזון האסכטולוגי של "אחרית הימים" — קדיש ד' לעלם ולעלמי עלמיה. אבל היד המחברת שתי תפיסות אלו הוא מושג הקדושה של ההלכה: קדיש על ארעא עובד גבורתיה — קדושת הממש. אין האדם מתקדש לא על ידי התדבקות מיטפיסית עם הנעלם, לא על ידי התלכדות מסתוריית עם האין־סופי, ולא על ידי האכסטזה החובקת זרועות עולם, אלא על ידי חיינו הגופניים, על ידי פעולותינו הבהמיות ועל ידי מעשה גישום ההלכה בעולם המוחשי. "דבר וגו' קדושים תהיו והתקדשתם והייתם קדושים כי אני ד' אלקיהם ושמרתם את חקותי ועשיתם כי קדוש אני ד' מקדשכם איש אביו ואמו תיראו ואת שבתותי תשמורו וגו' את אשת איש וגו' והבדלתם בין הבהמה הטמאה לטהורה ובין העוף הטמא לטהור וגו' והייתם לי קדושים כי קדוש אני ד' וגו'. קדושה מייצגת חיים מסודרים וקבועים על פי ההלכה, ומוצאת את מילואה בקיום איסורי ביאה, מאכלות אסורות וכיוצא בהם. ולא לחנם כלל הרמב"ם איסורים אלה בספר הקדושה. הקדושה נוצרת על ידי האדם, על ידי בשר ודם<sup>49</sup>. בקדושת פה אנו יוצרים קדושת מזבח וקדושת בדק הבית. ארץ ישראל מתקדשת על ידי כיבוש, ירושלים והעזרות — בשתי תודות (ירושלים) או בשירי מנחות (עזרה) ושיר וכו'. האדם מקדש מקום

49 מדרש שמות רבה פרשת בא, פ' כ"ד: "ויש אומרים מקדש ישראל שאם אין ישראל מקדשים אותו אין אותו קידוש כלום וכו' ולפי שהם מקדשים לשמים לכך מה שהם מקדשים הוא מקדש וכו' אמר הקדב"ה אני קדוש ולעצמי אני מקדש אלא הריני מקדש את ישראל והם מקדשים אותי" וכו'.

ועושה משכן ליוצרו. "בשעה שאמר הקב"ה למשה עשה לי משכן התחיל מתמיה ואומר כבודו של הקב"ה מלא עליונים ותחתונים והוא אומר עשה לי משכן ועוד היה מסתכל ורואה ששלמה עומד ובונה בית המקדש שהוא גדול מן המשכן ואומר לפני הקב"ה כי האמנם ישב אלקים על הארץ וגו' לכך אמר משה יושב בסתר עליון וגו' אמר הקב"ה לא כשם שאתה סבור כך אני סבור, אלא כ' קרש בצפון וכו' בדרום וח' במערב ולא עוד אלא שארד ואצמצם את שכינתי אמה על אמה". משה עמד ותמה: איך אפשר להוריד את האין-סוף לתוך הסופיות, איך אפשר להשכין את הטרנסצנדנטיות המוחלטת, את סתר עליון, ואת צל שדי בתוך משכן צר וקטן, בתוך עולם ממשי המוגבל על ידי חוקיות המציאות ועיקרוני הריאליות. בעיה זו באה לידי ביטוי בשאלתו של שלמה: "האמנם ישב אלקים על הארץ?" כלומר, אם האדם מתגעגע אל האלקים, אם נפשו חולת אהבה, הומה אל דודה וקונה, הרי עליו לחרוג מן חרצובות ישותו הגשמית ולעלות בהר ד' המופשט והטרנס-צנדנטי, כי איך יקום האדם הפיסיולוגי-ביולוגי במקום קדשו? וכאן נהפכת אמת המדה, ואנו מורידים את כבוד אל אל העולם התחתון, אל תוך התחושה עצמה, אל תוך המקום והזמן, לרשות השיעורים, הכמותיות והממשיות. "הנה השמים ושמי השמים לא יכלכלוך אף כי הבית הזה אשר בניתי" — איך תכלכל הסופיות את האין-סופיות? ברם תשובתו של הקב"ה היא: "לא כשם שאתה סבור, אני סבור, אלא עשרים קרש בצפון וכו' בדרום וח' במערב ;

ולא עוד אלא שארד ואצמצם את שכינתי אמה על אמה"<sup>50</sup>.  
האיך־סופיות מצמצמת את עצמה; הנצח מתרכז בעובר  
ובחולף, השכינה — במדות. וכבוד אל — בשיעורים. היהדות  
הביאה לעולם את סוד הצמצום של האיך־סופיות בסופיות,  
הטרנסצנדנטיות בממשיות, האצילות במוחשיות והאלקות  
בתוך תחום הריאליזם. כשירד הקב"ה על הר סיני, הרי  
קבע חוק לדורות, שאלקים יורד אל האדם ולא האדם הוא  
שעולה אל האלקים. כשאמר למשה: "ועשו לי מקדש  
ושכנתי בתוכם", גילה את הרז הנורא, שאלהים מצמצם  
את שכינתו בעולם הזה.

אוצר החכמה

## קוואנטיפיקציה ואובייקטיביזציה של המעשה הדתי

[1234567]

אין סוד הצמצום בהלכה נוגע בשאלות קוסמוגניות, ואין  
ההלכה עוסקת במסתוריות מיטפיסית, ואינה דורשת  
במופלא ממנה בנוגע ליצירת ההווה, כמו שעשו המקובלים,  
וכמו שנהגו (להבדיל) פילון האלכסנדרוני, פלוטינוס ותלמי-  
דיו וחכמי הרינסנס (Renaissance). חוק ההלכה הוא חוק  
מעשי-שמושי, ולפיכך אין להקיש מושג הצמצום בהלכה לזה

50. חד קולה של האידאיה של מקרו־ומיקרו־קוסמוס מרחף כאן.

של תורת הסוד. שם אידיאה זו מבטאת שיטה מיטפיסית, החודרת לתוך כבשונה של הבריאה ומסתכלת באבני היצירה, ביש ואין, בראשית ואחרית; כאן (בהלכה) אין הצמצום מטפל במעשי בראשית ומעשי מרכבה אלא בדין ומשפט.

ולפיכך כמה שונה היא תפיסתו האונטולוגית של איש ההלכה מזיקת איש הסוד למציאות. מדת הצמצום בשינויי פירושה בהלכה ובסוד, גורמת לחילופי-עמדות כבירים \*50. איש הסוד רואה במציאות העולם כעין "פגיעה", ח"ו, בכבודו של הקב"ה, ההווה דוחקת, כביכול, את רגלי היוצר. הקבלה מרגישה ומשתתפת בצערה של שכינתא בגלותא — כבוד אל שנחשף מתוך האין-סופיות, התגלם ביצירת הישות והצטמצם בה ועל ידה. יש במעשי בראשית ובבריאת העולם מעין "וויתור" על כבודו של הקב"ה "שהוא קדוש ומובדל מגדר עלמין ולית מחשבה תפיסא ביה" \*51. היצירה היא גילוי חסדו של הקב"ה ש"שכינתיה וכו' מתלבשת בבחינת עלמין, להחיותם ולהיות מהוה אותם" \*52. כאן מתגלית אנטינומיה מסתוריית נוראה, כולה אומרת סוד ורז. מצד אחד, כבוד אל, סתימא זכל סתימין ועתיקא דעתיקין, מובדל, רם ומתנשא, שולל כל ישות אחרת הקיימת בפני עצמה (אפילו רק כלפי דיזה), סותר והורס כל עולם דאיתגלי ודלא איתגלי התובע זכות אונטית, מכחיש עולמות עוד קודם שעלו במחשבה להבראות; ומצד אחר, הצטמצם

\*50 אינני זן עכשיו על מושג הצמצום בספרות הקבלה בכלל; הנני משתמש בפירושו של מושג זה במשנה חב"ד.

51 ליקוטי תורה.

52 שם.

הכבוד האין סופי בסוד אחדותו וברא את עולמו "והתלבש בבחינת עלמין", ומבחינה זו הוא מחיה את ההווה ומקיימה, ו"הכל נסמך אליו בהוויתו"<sup>53</sup>. יצירת העולם נתקיימה בטובו של הקב"ה, שירד, כביכול, מטרנסצנדנטיות מוחלטת לרשות הווה ממשית ו"פגם" בכבודו הגדול והנורא השולל את הישות עוד קודם שנוצרה. יצירה זו היא "ירידה" בעד שם כבודו של הקב"ה, ועצם ה"תואר" של אלהי העולם "פוגם", חס ושלום, באידיאה של האיך-סוף, כי הלא אין הווה אחרת מבלעדיו<sup>54</sup>. צורת הסמיכות הדקדוקית של אלהי העולם סותרת את עצמה; הרי היא מהווה שני הפכים בנושא אחד. אין העולם קיים כשהוא מתיחס באופן ישר אל אלהים. כשהדר גאווה של הקב"ה מופיע ומתגלה, הכל חוזר לתהו ובהו. ולפיכך תורת הסוד מסתכלת מבחינה פסימיס-טית בכל ההווה, ואין האידיאל האונטולוגי מטרת המטרות בעדה. היא מרגישה ומשתתפת בצער השכינה<sup>55</sup> ומתגעגעת לצאת עמדה מן מיצר המציאות ולהתדבק באל עליון "שהוא

53 רמב"ם פ"ב מה' יסודי התורה.

54 "והענין כי הנה כבר נתבאר למעלה וכו' המשכה מאור א"ס ברוך הוא וכו' שממשיך האור חדש ממקור בחינת א"ס ב"ה ע"י טובו ובחינת ורב חסד וכו' והענין הנה בעצמותו יתברך נאמר אני ד' לא שניתי ולא ביה מכל אינון מדות כלל ולכן בכדי שתהיה המשכה והתגלות אין סוף מבחינת חכמה וכו' זהו ירידה גדולה והוא על ידי חסד וכמ"ש עולם חסד יבנה שישפיל את עצמו שיהא נקרא בשם חכים", "ליקוטי תורה", שיר השירים, פסוק: שחורה אני וכו'.

55 "כי הבכיה היא על ריחוק א"ס ב"ה בבחינת גילוי וכו' רק הצימצומים רבים ועצומים ריבוא רבבות מדרגות עד אין חקר וכו' וכאשר יתבונן המשכיל על ריחוק זה וכו' מרבה בבכיה" וכו'. "ליקוטי תורה" נצבים וילך.

מרום וקדוש ומובדל בבחינת לבדו מכל בחינה וגדר השפעה". זהו על פי משנת הסוד החזון האסכטולוגי הנהדר והנשגב "ביום ההוא יהיה ד' אחד ושמו אחד". ולשם מילוי חרג זה מתפלל איש הסוד בכל יום ויום, קודם שעושה רצונו של הקב"ה "לשם יחוד קודשא בריך הוא ושכינתיה על ידי ההוא טמיר ונעלם בשם כל ישראל". הקב"ה רצה להטיב ולפיכך ברא את העולם. ברם אין העולם קיים אלא מנקודת מבט אחד — מבחינת ממלא כל עלמין או אפילו מנקודת הראות של סובב כל עלמין אבל לא מבחינת "אל עליון שהוא רם ונשא וגבוה מאד", שלעומתו כל "עולמות בטלים והם כלא היו וחוזרים לאין ולאפס"<sup>56</sup>. הווייה ואפס, ישות ואין, אינם מהוויים שתי אידיאות המכחישות זו את זו, כמו שהאונטולוגיה המיטפיסית תופסת אותן, אלא מטבע אחת, שמצד אחד דמות ההווייה עליה, ומצד שני זו של האפס והכליון. אלקים, מבחינת ממלא כל עלמין וסובב כל עלמין, מקיים את העולם; מבחינת סתימא דכל סתימין, מבטל את העולם ומחזירו לתהו ובהו. אין הסתירה המוחלטת בין הווייה לאפס אלא דו־פרצופין המתגלים מתוך היחס של האלקים לבריותיו<sup>57</sup>. שאיפת תורת הסוד

56 "ליקוטי תורה" דרשות לראש השנה.

57 גם מבחינת ממלא כל עלמין העולם קים רק מנקודת מבט אחד. מדת הצמצום מתלבשת בשתי אידיאות: העלם וגילוי. מצד אחד הקב"ה מקיים את היצירה על ידי העלם והסתר כבודו, וכשמתגלה, הרי הכל חוזר לתהו ובהו, כי מי יעמוד מפני הדר גאונו בבואו לערוץ את הארץ. הסתר פניו של הקב"ה יוצר את כל ההווייה. ומצד אחר הרי הקב"ה מחיה מדת ההווייה וסובל את העולמות על ידי גילוי כבודו, כי הוא יסוד היסודות ומקור הישות, והסתר פניו של הקב"ה הוא חורבן העולם וביטול ההווייה. רק הגילוי יוצר.



היא לשחרר את האדם ושכינת אל מתוך העולם ומתוך הגלוי הטבוע בחותמה של האצילות <sup>58</sup>.

איש ההלכה אינו בועט בהוויה ובמציאות, הוא קורא בפשטות ותמימות זכה בספר בראשית "וירא אלקים את אשר עשה והנה טוב מאד". אין הוא רוצה להשתחרר מן העולם ואין הוא יודע כלום על דבר האידיאה של שכינתא בגלותא, במשמעות של שכינה אסורה ברהטי ההוויה וכבלי המציאות. הוא שקוע כולו במ"ט שערי האופטימיות האונטולוגית ובהוויה עצמה. אדרבה תפקידו של האדם הוא להוריד את השכינה לעולם התחתון, לעמק הבכא. סוד הצמצום אינו צריך להביא את האדם לידי צער מיטפיסי אלא לידי שמחה וחדוה. האדם דר עם קונו בעולם הזה ועל ידי זה יזכה לחיי עולם הבא. אין יצירת העולם פוגמת באידיאה של האלקות אלא אדרבה זהו רצונו של הקב"ה, ששכינתו תצמצם את עצמה בתחום המציאות המוחשית. היעוד הגדול של "ביום ההוא יהיה ד' אחד ושמו אחד" מכוון כלפי הריאליזאציה השלמה של ההלכה בעולם

אנטינומיה זו, כבירה ונאדרה בקודש, היא כמעט הציר המרכזי של תורת חב"ד. העלם וגילוי – שניהם כאחד מקיימים את היצור, אבל שניהם כאחד מחזירים אותו לאפס ואין. "ליקוטי תורה" פרשה אמור (בשם המגיד ממזריטש, ז"ל): שם, שיר השירים, פסוק שחורה אני. קוטביות זו מתבטאת בשני הכתובים: "ישת חשך סתרו" (העלם); "שמש ומגן ד' אלקים" (גילוי).

58 השקפה זו רחוקה מזו של האסכולה הניאוראפלטונית השואפת לשחרר את האדם מתוך המוחשיות והחומריות על ידי האכסטה המובילה לידי התמזגות עם האחד (אנלוסיס) כרחוק תפיסת העולם ביהדות מזו של הפילוסופיה היוונית. ברם אין כאן המקום להאריך.

הזה, לא כלפי כיבוש וביטול המציאות. בריאת העולם היא בעיקרה גילוי רצונו של הקב"ה — ולא הפגנת טובו וחסדו. שח לי ר' שמחה זליג, תלמידו וחברו של ר' חיים, שפעם נכנס עם ר' חיים לבית פלוני אלמוני בעיר ווילנה. 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" (הספר, כנראה, דן על פרובלימה זו והעתיק שתי דעות: א) למען טובו; ב) למען חסדו). השקפה זו שהרמב"ם קבע ליסוד מוצק בספרו "מורה נבוכים"<sup>59</sup>, והרווחת בהרבה צורות בהשקפה הווא-לונטריסטית במיטפיסיקה ובדת, כמו זו של שלמה בן גבירול, ב"מקור חיים", ושיטתו של דונס סקוטוס (שהושפע על ידי הראשון) היא חותמו של איש החלכה<sup>60</sup>. העולם נברא ברצונו של הקב"ה הרוצה לצמצם את שכינתו בתוכו<sup>61</sup>, ולפיכך אנחנו חייבים להסתגל לאידיאה זו ולסדר את חיינו על פיה.

ובשעה, שאיש המסתורין והסוד מצטער בצער שכינתא בגלותא, שכינת אל מסתתר בשפירר חביון, רם ומתנשא,

59 "מורה נבוכים" חלק ג'.

60 השקפה זו השפיעה על שיטתם של שופנהויר וניטשה. ברם הללו גילו בתפיסה הוואלונטריסטית פנים שלא כהלכה וגרמו לחורבן העולם.

61 הדבר מענין, כי גם תורת חב"ד פירשה את יצירת העולם מהשקפה וואלונטאריסטית. הכתר, שהוא "ממוצע" בין המאציל והנאצלים הוא רצון העליון. עיין "ליקוטי תורה", שיר השירים וב"לקוטי אמרים". והדברים עמוקים מאד, מאד.

שוכן שחקים, שירדה לתוך ההוויה<sup>62</sup>, איש ההלכה אומר, כי מקומה של השכינה הוא בעולם הזה. השכינה יוצאת בגולה, על פי דעתו של איש ההלכה, כשהיא מסתלקת מן העולם הזה אל תחום הטרנסצנדנטיות הטמירה והנוראה. "עשר מסעות נסעה שכינה מקראי מכפרת לכרוב וכו' וממדבר עלתה וישבה במקומה <sup>אוצר החכמה</sup> שנאמר אלכה אשובה אל מקומי הראשון"<sup>63</sup>. כשהשכינה עולה למקומה, למרומי שמים, להסתתר בצל ההתבדלות המוחלטת וההתנכרות לעולם, בית המקדש חרב ופרשת גלות השכינה מתחילה. האידיאל של איש ההלכה הוא, שהשכינה תשרה כאן בעולם הזה "ונועדתי לך שם ודברתי אתך מעל הכפרת". כתוב זה מייצג את גולת הכותרת של ההלכה. "אמר ר' אבא בר כהנא מהלך אין כתיב כאן אלא מתהלך מקפץ ועולה עיקר שכינה בתחתונים היתה כיון שחטא אדם הראשון נסתלקה שכינה לרקיע הראשון חטא קין נסתלקה לרקיע השני דור אנוש לג' דור המבול לד' דור הפלגה לה' סדומים לו' ומצרים בימי אברהם לז' וכו' עמד אברהם והורידה לו' וכו' עמד משה והורידה מלמעלה למטה אר"י כתיב צדיקים ירשו ארץ וגו' ורשעים מה יעשו פורחים באויר אלא הרשעים לא השכינו שכינה בארץ<sup>64</sup>. "ר' עזריה בשם ר' יהודה בר סימון

62 "עוד יש דרך ישר וכו' לעורר במחשבתו תחילה רחמים רבים לפני ד' על ניצוץ אלקות המחיה נפשו אשר ירד ממקור חיי החיים וכו' בה' הממלא כל עלמין וסובב כל עלמין וכולא קמיה כלא חשיב ונתלבש וכו' רחוק מאור פני המלך בתכלית ההרחק כי העולם הזה הוא תכלית הקליפות הגסות וכו' והוא סוד גלות השכינה"; ספר התניא.

63 ראש השנה, ל"א ע"א.

64 בראשית רבה, י"ט.

אומר, משל, למלך שכעס על מטרונה וכו' כשיצאו ישראל ממצרים בקש הקב"ה להחזיר ישראל למחיצתו ואמר להם שיעשו לו משכן וישכון בתוכם כמה דתימא ועשו לי מקדש אמרו ישראל יחדש לנו הקב"ה דבר אחד שהוא חפץ להחזירנו אצלו מה החידוש לשעבר היה הקב"ה מקבל הקרבנות מלמעלה וירח ד' את ריח הניחח ועכשיו יהיה מקבל קרבנות מלמטה הה"ד יבוא דודי לגנו זו השכינה ויאכל פרי מגדיו אלו הקרבנות וכו' אמר ר' ישמעאל ב"ר יוסי באתי לגן אין כתיב כאן אלא באתי לגני לגנוני למקום שהוא עיקרי מתחילה. וכי עיקר שכינה לא בתחתונים היתה".

מפני החטא נסתלקה השכינה למעלה, ובחיר מין האנושי, משה רבנו, הורידה למטה. גנו של הקב"ה — זהו עולם הזה, לא עולם האצילות.

איש ההלכה דומה במקצת להמתימטיקון השולט באין-סופיות רק לשם יצירת סופיות מוגבלת במספרים ושיעורים מתימטיים והכרתה. ההלכה, מבחינת מדת הצמצום, משתמשת גם במיתודה של הקוואנטיפיקציה; מכמתת היא את האיכות ואת הסובייקטיביות הדתית בצורת תופעות אובייקטיביות וממשיות, בעלות שיעורין ומדות, "שיעורין חציצין ומחיצין הלכה למשה מסיני". ההלכה קובעת דינים, חוקים ומדות מוצקים ומוגבלים. לכל מצוה ומצוה — מה היא אכילה ושיעוריה, מה היא שתיה ומדותיה, מה הוא פרי ושיעוריו וסמניו, ל"ט מלאכות שבת ושיעוריהן, שיעורי אוהל הטומאה, מחיצות, שיעורי ממון וכן כל כיוצא בהם.

65 במדבר רבה, פרשה נשא.

"והנה לפי שהמצוות ניתנו לנו על ידי התלבשות במדת הגבורה וצמצום האורה וכו' לכן רוב המצוות יש להן שיעור מצומצם כמו אורך הציצית י"ב גודלין והתפילין אצבעיים על אצבעיים ומרובעות דוקא והלולב ז' טפחים והסוכה ז' טפחים והשופר טפח והמקוה מ' סאה וכן בקרבנות יש להן שיעור מצומצם לזמן כמו כבשים בני שנה ואילים בני שנים ופרים וכו' וכן במעשה הצדקה וגמילות חסד בממונו אף שהוא מהעמודים שהעולם עומד עליהם וכדכתיב עולם חסד יבנה אפ"ה יש לה שיעור קצוב חומש למצוה מן המובחר ומעשר למדה בינונית וכו' לפי שהעולם הוא בבחינת גבול ומדה וכו' לכן ניתן שיעור ומדה גם כן למצות הצדקה וחסד שבתורה כמו לשאר מצוות" וכו' <sup>66</sup>. מייסד תורת חסידות חב"ד, המאור הגדול בהלכה ובסוד, הרגיש בזה, כי המיתודה היסודית של ההלכה היא פעולת הקוואנטיפיקציה קציה הכלולה בסוד הצמצום. חוק פלאים זה מתבטא בשני כיוונים מקבילים: בעולם הריאלי — במציאות המוחשית, ובעולם האידיאלי — ביצירות ההלכה. הרצון העליון נתלבש בשתי יצירות אלו ונתגלם על ידיהן במדת הגבורה והצמצום, שמתוכה שופעת המיתודה של הקוואנטיפיקציה. וזה לעומת זה עשה אלקים; כשם שהמציאות האיכותית המתגלית לנו בתחושתנו משתעבדת לעיקרון הקוואנטיפיקציה ולאמת מדתו של איש הדעת. כמו כן נתונה וכפוייה ההארה העליונה "שנתפסת על ידי צמצומים רבים ועצומים בהשתלשלות המדרגות" למעשה צמצום כמותי. ה"תנועה" מן האיכות

66 שם בספר ה"תניא", אגרת הקודש.

אל הכמות המתקיימת בעולם הריאלי, באה לידי ביטוי גם בתחום האידיאלי של ההלכה.

מאמרו של גליליי, שספר הטבע כתוב באותיות של משולשים, מרובעים, עגולים, כדורים ושאר ציורים מתימטיים, חל גם על ההלכה. ולא לחנם אמר הגר"א להמתרגם את הגיאומטריה האבקלידית לעברית, כי כשתחסר לו לאדם מזה אחת בחכמת המתימטיקה, תחסרנה לו עשר ידות בידיעת התורה. אין זו רק מליצה יפה המעידה על רוחב דעתו של הגאון, אלא אמת קבועה בתורת ההכרה של ההלכה. הנטיה היסודית של ההלכה היא להחזיר את האיכות של הסובייקטיביות הדתית, את תוכן תודעת איש הדת, השוטפת חיש מהר כגלי הים והמתנגשת בחוף הריאליות ונשברת, לכמויות מוצקות וקיימות, להלכות נטועות כמסמרות, אשר כל רוח לא תעקרון ממקומן. הרצון העליון משתקף בין בראי המציאות ובין בראי ההלכה האידיאלית על ידי שיעורים ומדות<sup>67</sup>. אין דתיות סובייקטיבית קיימת. וכל אלו השאיפות הנוטות אחרי הסובייקטיביות פיקציה של המעשה הדתי, השוללות מוחשיות וגשמיות של חיי הדת, ומכניסות את האדם לעולם מופשט וזך, שאין בו לא אכילה ולא שתיה, אלא אנשי דת יושבים ועטרוניהם בראשיהם ונהנים מחוויתם הפנימית, מסערת רוחם השואף אל על, מכמיהותיהם הטמירות, מגעגועיהם הנעלמים, ומכיסופיהם המסתוריים, סופו להבטל. כחה הסטיכי של הדת התוקף על האדם, ומשעבדו וכובשו, שולט

67 כמו שהבאנו לעיל מספר ה"תניא".

רק כשהדת היא דת ממשית, דת חיים מוחשיים, שיש בהם מראה, ריח ומישוש, דת, שבשר ודם מרגישה בכל חושיו, עורקיו ואבריו, בכל מהותו וישותו, דת סנסואלית, שאיש התאוה בא במגע ומשא עמדה על כל צעד ושעל. דתיות סוביקטיבית של עמדות רוחניות, של אמוציות ואפקטים ושל השקפות ושאיפות אינה רואה סימן ברכה.

איש ההלכה לא קיבל את הוראת "מורה הנבוכים" בנוגע לפיוטים, שירות ותשבחות. צא ולמד: מה בקש "מורה הנבוכים" לעשות לפיוטי ישראל? "ולא כמו שיעשו הפתאים באמת אשר המריצו בשבחים והאריכו דברים בתפלות חברים ומליצות קבצום וכו' וירבה היתר זה אצל המשוררים והמליצים ואצל מי שיחשוב שעושה שיר וכו' וקצתם יש בהן מן השטות והפסד הדמיון"<sup>68</sup>.

אף על פי כן מתרפקת כנסת ישראל על דודה בשיר היחוד והכבוד! וכשהשכינה קורצת לנו עין מתוך דמדומי חמה שוקעת בבת שחוק של סליחה ומחילה, אנו קושרים "כתר מלכות" לראש עתיק יומין. ובשעת רחמים ועת רצון, ברגעי עלית נשמה והתרוממות הנפש, כשהוויתנו צמאה לאל חי וכל ישותנו נכספת ועורגת אליו, אנו מרבים בפיוטים ושירות, ואין אנו משגיחים בהדו של המדרש הפילוסופי העוסק בשאלת התארים השליליים. אין ההלכה חוששת למחשבות ספקולטיביות ולהפשטות דקות מן הדקות, מצד אחד, ולרגשות סתומים, לחוויות עמומות, להפעלות כהות ולסובייקטיביות מתחמקת מצד אחד. היא קובעת דין ומשפט בישראל.

68 "מורה נבוכים" חלק א' פרק נ"ט.

ההלכה, שניתנה לנו מסיני היא האובייקטיפיקציה של הדת בצורות קבועות ובהירות, בחוקים מוגדרים ומוצקים ובעיקרונים מסוימים. היא הופכת את הסובייקטיביות לאובייקטיביות ולחוקיות קבועה <sup>69</sup>. משל, למה הדבר דומה? הפיסיקאי ההופך את האור ואת הקול, ואת כל תוכני התחושה האיכותית, ליחסים כמותיים, לפונקציות מתימטיות ולזיקות גומלין אובייקטיביות. כשם שהרבה מאסכולות הפילוסופיה קבלו מאפלטון ואריסטו, שהווייה — פירושה: קביעות וסדריות, כך אומרת ההלכה, שכל דתיות, שאין סופה מעשים קצובים ומדות חתוכות ומוצקות, חוקים ומשפטים מוגבלים ומוקצעים — אינה עושה פרי. המושג של ה־ *μὴ οὐ* או של ה־ *ἢ* קים גם בעולם הדת. הנסיון הראה, כי כל השיטה על דבר האופי הסובייקטיבי של הדת, משלייארמכר (Schleiermacher) וקירקיגור (Kierkegaard) עד נטורפ (Natorp) — הפסדה מרובה משכרה.

ההלכה רוצה להביא את הדתיות לידי אובייקטיפיקציה, לא רק ע"י הכנסת המעשה החיצוני והפעולה הפסיכופיזית לעולם הדת, אלא גם על ידי סידורו של הקורלטיב הפנימי בתחום הרוחני של האדם. ההלכה קובעת חוקים ומציבה ציונים המשמשים כעין סכר בפני הזרם הסובייקטיבי של איש הדת הכללי הסוחף לפעמים במערבלתו את כל הוויתו של האדם לרשויות מעורפלות. ויש מי שסובר, כי אין מצוות צריכות כוונה כלל וכלל <sup>70</sup> (רק כוונה שלא לצאת

69 עיין מאמרו של ח. נ. ביאליק "הלכה ואגדה".

70 פסק הרמב"ם איננו ברור. עיין פ"ב מה' קריאת שמע הל' א', פ"ו מה' חמץ ומצה הל' ל', פ"ב מה' שופר הל' ד', הל' פרק ב' מהלכות מגילה הל' ה'.



שוללת את מעשה המצוה) ; ואפילו למאן דאמר, שמצוות צריכות כוונה, אין אנו זקוקים לכוונות סודיות המכוונות כלפי עולם הנעלם, אלא מחשבה פשוטה וגלויה לקיים במעשה זה מצוה פלונית אלמונית. ובשעה שתלי תלים של כוונות ויחודים נערמו על ידי חכמי הסוד, המוליכות את תודעתו של האדם לעלמין דלא איתגליין, איש ההלכה איננו יודע שום דבר על תעלומות כאלו. כוונות המצוה מופיעה בהלכה לאור האובייקטיביות והחוקיות ; גם הכוונה וגם המעשה הן מעצמו של הפרוצס של האובייקטיפיקציה. "ובגוף דבריו שצריך להוציא מפיו שעושה הכוונה על פי הסוד ומביא ראיה מריש זבחים וכו' קל וחומר בכוונת התפלה והמצוות שיש בה כמה עיקולי ופשורי וכמה חשש קיצוץ בנטיעות כאשר ראינו כל זה במופת פשיטא שיש לבטל שלא יכוון כלל ודי שעושה המצוה לשם מצוה וכו' וכל דבר שאין ברכה לפניו <sup>1234567</sup> אני נוהג לומר בפי הנני עושה דבר זה לקיים מצות בוראי ובזה די ואין צריך יותר והכוונה הוא רק פירוש המלות" וכו' <sup>71</sup>. על פי הוראה זו נהגו כל גדולי ההלכה. ומעשה באבא מארי, שעמד על הבימה בראש השנה, מוכן ומזומן לסדר את התקיעות. התוקע, מחסידי חב"ד, איש ירא אלקים, שידו היתה רחבה במשנתו של הרב הזקן, ז"ל, התחיל לבכות. נענה אבא מרי ואמר : "הבוכה אתה בשעת נטילת לולב ? ולמה זה תבכה בתקיעת שופר ? האין שתיהן מצוות ד' ? איש הסוד ידע את האופי הסמלי של תקיעת שופר — מושג קול פשוט — שאדם רוצה לחתור בו

71 נודע ביהודה תשובה צ"ג, מהדורא תנינא, מהדורא קמא חל' יורה דעה תשובה צ"ג, מהדורא תנינא חלק אורח חיים תשובה ק"ז.

חתירה בהוויה החוקית ולהגיע לכסא הכבוד של עתיק יומין וסתימא דכל סתימין. תקיעת שופר, על פי השקפתו של בעל התניא, מבטאת את החרג הכביר של איש הדת השואף לצאת מן המצר של מדת הצמצום — מדת הגבורה — למרחביה של התפשטות — מדת החסד — ומשם לעלות מעל לספירות של "אבני הבנין" לתוך עולם הנעלם שהאיך־סוף מבהיק בו, כביכול. בכיית האדם בר"ה — זו היא בכיית הנפש המתגעגעת אל מקור מחצבתה, להתדבק בדודה, לא מתוך הסתר, אלא מתוך גילוי. תקיעת שופר מוחה כנגד המציאות ומכחישה את היקום. כל הפסימיות האונטולוגית של תורת הסוד מיללת וגונחת מתוך השופר. בשעה שאדם לוקח שופר ומריע, הרי הוא מוחה כנגד המציאות המבדילה בינו לבין האין סוף. הוא נאנח קשה ומיבב על אי־יכלתו לדלג על הרי הישות החוצצים בין נשמתו לקונה. השופר מבשר את יום הדין הגדול והנורא, כשיבא הקב"ה לערוץ את עולמו, "ומלאכים יחפזון וחיל ורעדה יאחזון ויאמרו הנה יום הדין לפקוד על צבא מרום בדין כי לא יזכו בעיניך בדין". דין — פירושו: שיקול אונטולוגי והערכת ההוויה הסופית מבחינת אין סוף. מדת הדין — דרכה להכריע את הכף האונטולוגית לחובה ולהחזיר את ההוויה לתהו ובהו. ולפיכך מעפיל האדם בר"ה לעלות מן ספירת הגבורה, שהיא דין, לספירת החסד, ומשם לאל נערץ בסוד קדושים חוץ להישות הממשית. לא כן מצות נטילת לולב ואתרוג, המסמלת את כיסופי האדם לאלקים המאיר דרך כל עולמות והשוכן בתוך הישות עצמה ושצמצם, כביכול, את אורו בצורות ההוויה הממשית על כל גילויה ותופעותיה. תקיעת שופר

תנ"ך 1234567

מייצגת את העריגה לסתימא דכל סתימין, דלית מחשבה תפיסא ביה, ושהוא מובדל ומופרש, נורא וקדוש. השופר בוכה, מילל ומיבב על המרחק האין-סופי המבדיל בין ההוויה לבין האין-סוף. לפיכך הוא שולל את העולם ומרים את האדם להווית-ההוויות הטרנסצנדנטית והמוחלטת. נטילת לולב, אתרוג — פרי עץ הדר — מקיימת ומאשרת את היצירה הנהדרה והיפה, שהאלקים, בבחינת ממלא וסובב כל עלמין, מציץ מחרכיה<sup>72</sup>. לפיכך נאמרה מצות שמחה יתרה בחג הסוכות "ושמחתם לפני ה' אלקיכם שבעת ימים"<sup>72\*</sup>. ברם ראש השנה נקרא בתרגום "יום יבבה"<sup>72\*\*</sup>. איש ההלכה אינו מבחין בין זה לזה, הוא שקוע כולו בתוך ההוויה, בין בראש השנה בין בחג הסוכות. אנשי הסוד מבקיעים את מחיצת האבייקטיביות והממשיות של המצוה. בסירת פלאים שטים המה על גלי הסובייקטיביות, שכולה סתומה ביותר, שוטפת וחולפת, פושטת צנרת ולובשת צורה, כולה מיטמורפוזות וגלגולי דיוקן, שינויי דמויות ותמורות פרצוף, והגל הזה בא ושוטפו, והוא שוחה עמדו עד לשערי גן עדן של הדת. לא כן מדת איש ההלכה! הוא איננו רוצה לנתק את מותרות הצורה האובייקטיבית ולגדע בריחי ברזל של החוקיות המוצקת. אין השכינה מצטערת על סוד הצמצום, ולפיכך אין איש ההלכה רוצה לשחרר אותה ואת עצמו מתחום זה.

72 עיין "לקוטי תורה", דרשות לראש השנה.

72\* רמב"ם, פ"ח מהל' לולב, הי"ב.

72\*\* עיין ר"ה, ל"ג ע"ב.

אורח 1234567

## התמזגות החובה עם התודעה העצמית

זיקתו של איש ההלכה להוויה היא לא רק אונטולוגית, אלא גם נורמאטיבית. לאמתו של דבר הגישה האונטולוגית משמשת כפרוזדור, שממנו הוא נכנס לטרקלין התפיסה הנורמאטיבית. הוא מכיר את העולם על מנת לשעבדו בתור אובייקט למעשים דתיים ולפעולות של מצוה. הוא מכיר את החלל על ידי חוקיות דתית אפריוריית, כדי לגשם בו את הנורמה של שבת, את המצוה של סוכה, את האידאיה של טהרה. הוא מחשב כדרך שהאיצטגנינים מחשבים כדי לקבוע מועדים ושנים. עוסק הוא בעולם הצמחים לשם סידור מיניהם ביחס לכלאים ולשם קביעת שיעורי גידול בנוגע להלכות זרעים וכן הלאה. משנתו הנורמאטיבית קודמת מבחינה טיליאולוגית לתורתו האונטולוגית. ההכרה היא על מנת לעשות "לימוד גדול שמביא לידי מעשה". אמנם גם הנורמה היא לכתחילה אידיאלית לא ריאלית. אין איש ההלכה משגיח באפשרות התגשמות הנורמה בעולם הממשי. הוא רוצה לטבוע מטבע נורמאטיבית, אידיאלית.

גם בהלכות, שאינן נוהגות בזמן הזה, הוא עוסק מנקודת מבט נורמטיבי, אף על פי שאין בידו לקיים עכשיו את המצוה. מימרת חז"ל "למוד גדול שמביא לידי מעשה" מופיעה בצורה דו־צדדית: א) מעשה בתור קביעת ההלכה או הנורמה האידיאלית; ב) התגשמותה בעולם הריאלי. איש ההלכה מדגיש את המעשה במשמעותו הראשונה. ברם עצם ההכרה מכוון כלפי האיתוס (Ethos) לא כלפי הלוגוס (Logos). מבחינה זו איש ההלכה דומה לאיש הדת ולא לאיש הדעת. הלה אינו מתכווין לשם נורמה ואיננו מחפש ציוויים בהווה<sup>72</sup>. איש הדת מאמין לבת קול הנורמה היוצאת מן העולם — "השמים מספרים כבוד אל ומעשי ידיו מגיד הרקיע".

<sup>72</sup> רמב"ם 1234567

ומה היא שיחת שמי תכלת, אם לא הכרזה הנורמה? ומה היא הגדת הרקיע אם לא הצהרת החובה והמצוה? כל ההווה מספרת כבוד אל — חובת הסתגלות חיי האדם לרצונו של הקב"ה. העיקרון של "והלכת בדרכיו" (imitatio dei) נובע מזיקת איש ההלכה הנורמטיבית לעולם. אין אנו יודעים דרכי ה' אלא על ידי הזדקקותנו לההווה, שבה מתגלים בכל יפעם והדרם תארי הפעולות. וכבר הורה רבנו משה בספרו "מורה נבוכים" כי הכרת תארי הפעולות היא מקור החיים המוסריים. כדי לגשם את האידיאל המוסרי, חייבים אנו להזדקק לישות כולה ולהכירה. הכרה זו היא טיליאולוגית בעיקרה — שואפת היא לגלות את עקבות הנורמה הגנוזה בתוך המציאות. אולם בשעה, שאיש הדת

73 ואין שאלת הערכים והטיליאולוגיה בתורת ההכרה המודרנית משנה עובדה זו.

מקבל את הנורמה בעל כרחו, כאלו כפאו שד, איש ההלכה אינו מרגיש כלל בתודעת הכפיה וההכרח המלוים את הנורמה, אלא נדמה לו, כאלו מצא את הנורמה בנשמתו ונפשו, וכאלו היא לא רק מצוה, שהוטלה עליו, אלא חוק אכזיסטנציאלי של הווייתו. אין איש ההלכה נלחם ביצרו ואין הוא מתנגש עם השטן הרוצה להעבירו על דעתו. אין אישי ההלכה כפופים ללחישות היצר והתאוה ואין הם נאבקים עמהם. איש ההלכה מעורה בעולם הזה ואין הוא סובל מיסורי שגיות של רוחניות וגשמיות, של הנפש העולה מעלה והגוף היורד מטה. אין כאן אדם הבועט בכבלי מוסריות ושלטון הנורמה ומקבלם בעל כרחו, אבל יש כאן התמזגות החובה עם התודעה העצמית, התלכדות הנורמה עם האדם ואחוד הציווי עם מצפוננו ורצוננו. אין גדולי ישראל יודעים כלום על דבר התנגשות האדם ביצר הרע כמו קדושי הכנסייה הנוצרית, שחיהם היוו שלשלת ארוכה של מלחמה בברק החיים, בחמדת בשרים, ביצר עריות ובתענוגי העולם הזה. אבות הכנסייה התמכרו לחיים דתיים מתוך כפיה ואונס, חכמי ישראל – מתוך חדוה וחירות. דוד שאמר: "יום ליום יביע אומר ולילה ללילה יחווה דעת", ממשיך ב"תמניא אפי'", "ואשתעשע במצוותיך אשר אהבתי וכו' זאת נחמתי בעניי כי אמרתך חייתני". אין כאן פקודה, המטילה על האדם חובות, שהוא בועט בהן, אלא מצוות שעשועים, שנפשו חושקת בהן. כשאישה הלכה בא אל העולם הריאלי כבר יצר דמות איקונין אידיאלית, אפריורית, שזיו הנורמה מבהיק בה. אין העולם הריאלי כופה עליו שום דבר חדש ואין הוא מכריחו לקיום שום

פעולה חדשה, שלא ידעה בעולמו האידיאלי מקודם. ועולם זה הרי הוא שלו וקנינו ; הוא חפשי ליצור בו, לחדש, לשפר ולשכלל. חירות הרוח וחופש המחשבה שולטים בו שלטון בלי מצרים, וממילא נדמה לו כאלו העולם האידיאלי הוא יצירתו. לפיכך הוא חפשי ובן חורין בתפיסתו הנורמטיבית. "אין לך בן חורין אלא מי שעוסק בתורה". מי שעוסק בתורה ומחדש בה, הרי הוא בן חורין ואיש החופש<sup>74</sup>.

## ההלכה – הכתוב השלישי המכריע

ניגוד יסודי זה בתפיסתם האונטולוגית של איש הדעת ואיש ההלכה משתקף בנפשם של האישים הללו, בכל הפסיכיקה והאופי שלהם. סתירה זו מטביעה את חותמה על פרצופם הרוחני.

74 אין לערבב מושג חרות זו עם יסוד האבטונומיה המוסרית של קאנט וכל הנגזרים אחריו. החופש של הרצון הטהור במשנתו של קאנט מתייחס בעיקרו ליצירת החוק המוסרי ולהחלטה המוסרית. חרות איש ההלכה מכוונת לא כלפי חידוש החוק עצמו, כי הרי הוא נתון לו מאת הקב"ה, אלא כלפי הריאליזציה של הנורמה בעולם הממשי. חרות הנעוצה ביצירת החוק ובהחלטה המוסרית הביאה אנדרלמוסיה לעולם. חפש הריאליזציה מביא קדושה לעולם, ועיין במאמרו של הרמן כהן: *Das Problem der jüdischen Sittenlehre*.

הנטיה לסובייקטיביות, לטשטושי צורה וגבולים, לעירובי תחומים — התחתון בעליון, הגשמי ברוחני, הגלוי בסתום — של איש הדת, והמגמה לאובייקטיביות וחוקיות, ליצירה קבועה, בעלת צורה, גבולים, משפטים ודינים, של איש ההלכה, מעצבות את דמות דיוקנם של אישי האלקים הללו.

איש הדת הרי הוא סובייקטיבי ביותר. משונה הוא מאיש אוצר החכמה המדע המצטיין באובייקטיביות, בשיוון נפש ובאדישות מוזרה. כשאיש הדעת ניגש אל העולם, מדקדק הוא שלא להיפסל בתור בעל דין או בעל דבר. אין הוא מעונין למפרע בתוצאות הכרתו ומדרשו ; הרי הוא רק צופה ומביט וכותב וסופר ומונה. מה־שאינ־כן איש הדת. כשהוא עומד בפני היצירה, הרי כולו בוער באש קודשת של תימהון, כולו רועד ומרטט בפני האי־מובן, הבלתי־ידוע והנעלם. נפשו גועשת וסוערת כים נגרש. הרי הוא מפחד מפני הסודיות, ומתירא הימנה. הרי הוא מסתיר פניו, כי ירא מלהביט אליה ; בורח הוא ממנה, ובאותה שעה הרי הוא, למרות רצונו מתקרב אליה, נמשך אליה בחבלי קסמים, מתגעגע אליה ונכסף להתמזג עמה. איש הדת תלוי כולו בין שני מגנטים ענקיים, בין אהבה ליראה, בין תאוה לפחד ובין כיסופים לחרדה. איש הדת נתון כולו בכף הקלע של שני כוחות מתנגדים ; ימין ההוויה תחבקהו ושמאלה תדחפהו. יש הרבה מן האמת בהשקפת אוטו (Otto) כי *Fascinatio te repulsio* מהווים שתי מגמות יסודיות באיש הדת. הרי הוא סובל מכאובי הנפש ויסורי הרוח ; מפרפר בין שני קוטבים כבירים המטלטלים אותו טלטלה עצומה. מרגיש הוא כאב נורא בבקשת הרז, שיאפיל עוד יותר על המציאות, בחיפוש



ההכרה, שתגדיל ותעמיק את הפלא, אבל באותה שעה הוא נהנה מיסורים אלה. איש הדת הוא לפעמים טיפוס מסוכוטי, המחטט בפצעיו וחובל בבשרו. יש ביסורים<sup>75</sup> אלה ממתיקות הנצח ומנובלות העולם הבא. תענוג הכאב והנאת היסורים מביאים אותו לידי אכסטזה דתית. "חביבים עלי יסורים" ו אומר איש הדת ללבטי נפשו וחבלי רוחו. ובאותם היסורים וההתנגשות הנפשית והחיכוכים הרוחניים באה לידי ביטוי השאיפה לטרנסצנדנטיות.

על ידי זה מתבארת הסתירה הגדולה בנפש איש הדת ביחס להערכת עצמו. מחד גיסא הרי הוא מרגיש בשפלותו ובקטנותו, בחלישותו ובאפיסת כוחו, שאפילו "יתוש קדמו, שלשול קדמו"<sup>75</sup>. הוא רואה את עצמו כיצור חלוש ורפה אונים. מבחינת יצורי הטבע הרי הוא היצור הביולוגי, שהקדיח את תבשילו ויצא לתרבות רעה<sup>76</sup>. ומצד שני הרי הוא מכיר בגדלותו ורוממותו, כי רוחו בוקעת ועולה עד לרקיע, נוקבת ויורדת עד התהום. הלא הוא עטרת הבריאה, שהקב"ה השליטהו במעשי ידיו. "ויברך אותם אלקים וכו' ומלאו את הארץ וכבשוה ורדו בדגת הים ובעוף השמים ובכל חיה הרומשת על הארץ" — זוהי ברכתו של הקב"ה לאדם. תודעת היצור שבאדם מכילה את שני הניגודים הללו, ומאנטינומיה זו נובעת כל המחלוקת על דבר עמדתו של האדם בתוך הקוסמוס<sup>76\*</sup>, מימי הסופיסטים ואחריהם

75 "זכה אומרים לו אתה קדמת למלאכי השרת, לא זכה אומרים יתוש קדמן שלשול קדמן". עיין לקמן הערה 105.

76 עיין Max Scheler, "Die Stellung des Menschen im Kosmos"; Reinhold Niebuhr, "Destiny and Nature of Man"

\*76 עיין לקמן בנוגע לשניות זו.

סוקרטס, אפלטון ואריסטו ועד ניטשה, קלאגס ושלר. עצם האנטינומיה — שרשו בתודעת הדת, מקור רובם של הסתירות והניגודים בתפיסתו של האדם. מבחינה דתית מתנווד האדם ביחסו לעולם בין שני הקוטבים של ביטול עצמי וגאות מוחלטת, בין תודעת האפס לבין תודעת האין סופיות שבו<sup>77</sup>. איש הדת לעולם לא ינצל מתנודה זו. הוא נאחז תמיד במעמקי תודעתו ונשמתו בסבך שני כתובים המכחישים זה את זה; כתוב אחד אומר "כי אראה שמיד מעשה אצבעותיך ירח וכוכבים אשר כוננת מה אנוש כי תזכרנו ובן אדם כי תפקדנו", וכתוב אחד אומר: "ותחסרהו מעט מאלהים וכבוד והדר תעטרהו תמשילהו במעשה ידיך כל שתה תחת רגליו". ועדיין לא בא בשביל איש הדת הכתוב השלישי שיכריע ביניהם.

ברם איש ההלכה מצא את הכתוב השלישי — ההלכה. גם הוא סובל משניות זו ומקרע-נפשי זה, אבל הוא מאחד את הקרעים על ידי מושג ההלכה והדין.

גם איש ההלכה עומד ביום הכפורים עם דמדומי חמה, כשיום גדול וקדוש שוקע בים להבות של הוד ונצח, ומתוודה לפני קונו על חטאיו. הוא מתחיל ואומר: "מה אנו? מה חיינו? מה חסדנו? מה צדקותינו? מה ישועתנו? מה כחנו? מה גבורתנו? מה נאמר לך ד' אלקינו ואלקי אבותינו? הלא

77 אין היהדות מסכימה לדעתם של התיאולוגים הנוצרים הרואים בגאות מקור חטא, פשע ועוון. אע"פ שחיא גם שונאת את הגאווה מכל מקום לא הפריזה על המדה. עיין ברמב"ם פ"א מה' דעות ה"א, ב' ג' ד', ה'. כמו כן דייק בדברי רבנו בחיי בספרו חובת הלבבות, שער הכניעה. מאמרי חז"ל הרבים המספרים בגנותה של הגאווה אינם מחזיקים אותה, מכל מקום, לאבי אבות החטאים.

כל הגבורים כאין לפניך, ואנשי השם כלא היו, וחכמים כבלי מדע ונבונים כבלי השכל. כי רוב מעשיהם תהו וימי חייהם הבל לפניך, ומותר אדם מן הבהמה אין כי הכל הבל ו"ומה הוא האדם לאמיתו של דבר, לגבי ההווה הגדולה ומעשי מרכבה? מה הוא ערכו בהשואה להפּרוּצס הקוסמי? מה הוא לגבי תבל ומלואה? מה הוא ביחס לעולמות גלויים וסתומים? והכתוב הראשון בא ומנקר בלבו ובמוחו "כי אראה שמיך מעשה אצבעותיך ירח וככבים אשר כוננת מה אנוש כי תזכרנו ובן אדם כי תפקדנו"? ופחד כמוס תוקף אותו, אימה גדולה קופצת עליו ומבטלת את ישותו ואת אנוכיותו. נחשול של יאוש וביטול עצמי עובר עליו.

ברם בה בשעה מנצנצת במוחו מחשבה אחת, אם "מותר אדם מן הבהמה אין כי הכל הבל", יום הכפורים — מה טיבו? מחילה וסליחה — מה פירושן? עבודת היום, ייחוד הכהן הגדול עם קונו בבית קדשי הקדשים — מה מטרתם? קדושת היום, שהיא מכפרת, מה ענינה ומהותה? מושג חטא ועוון מצד אחד, וחובת התשובה מצד אחר — למה באו? הלא ההלכה הציבה את האדם בטיבורו של עולמה, ויום הכפורים עצמו מעיד על זה. ואם כן איך אפשר לכתוב הראשון להתקיים? ותוך כדי דבור באים הכיסופים והגעגועים לאלקים, ללן בסתר בצל שדי, ומבצרים את עמדת האדם. הרי הוויתי מעידה על ערכי! הריני בן עולם, שדמות דיוקנה של השכינה משתקפת בו; הריני לומד את התורה, כלי שעשועיו של הקב"ה, והעליונים נכספים לקבל תורה מפי; הרי אני מתרפק עכשיו על דודי ואוהבי. איש ההלכה מוצא תיכף את גאולתו ואישור הוויתו בתודעה זו, ומתחיל

ואומר: "אתה הבדלת אנוש מראש ותכירהו לעמוד לפניך".  
 בין רגע גדלה קומתו עד לשמים! במעוף עין נהפך השפל  
 שביצורים לבחיר הברואים, שהקב"ה הבדילהו מראש והכירו  
 לעמוד לפניו! עמידה לפני ד'! כמה הערכה עצמית יש  
 כאן! כמה גאות ועוז לובש איש ההלכה, בשעה שהוא מבטא  
 את הדברים הללו! כמה עצמה וגבורה ספונים וגנוזים בשלש  
 מלים אלו! האדם עומד לפני ה', ועתיק-יומין מחייב את  
 הויתו וקיומו של האדם. אנשי הסוד אומרים, כי בשעה  
 שהיחס הוא בבחינת "לפני ה'", הכל חוזר לתהו ובהו, כל  
 ההוויה 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 הויתו מלאה, גדושה וקדושה,  
 ואין, חס ושלום, סתימא דכל סתימין שולל אותה. וההלכה  
 עצמה תוכיח! הקב"ה צוה את האדם, ועצם הציווי כולל  
 אישור הויתו. אם האדם חוזר לאפס ולאין, אין הציווי,  
 שהוא יסוד ההלכה, מובן. הלא האלקים לא יעשה תורתו  
 פלסתר! העובדה, שאלקים נזדקק אל האדם וצוהו דינים  
 והלכות, משפטים וחוקים, מעידה שהוא, יתברך, אינו מבטל  
 ומוחה ישותו של האדם. ואיש ההלכה ממשיך לאור נגוהות  
 השקיעה: "ותתן לנו ד' אלקינו באהבה את יום הכפורים  
 הזה קץ ומחילה וסליחה על כל עוונותינו למען נחדל מעושינו  
 ידינו ונשוב אליך לעשות חוקי רצונך בלבב שלם". יום  
 הכפורים, שניתן לו באהבה, הבטחת מחילה וסליחה, חובת  
 התשובה, ומציאות חוקי רצונו של הקב"ה, מעידים יותר  
 ממאה עדים על חשיבותו של האדם ועמדתו המרכזית.

הכתוב השני בא ומכחיש את הראשון: "ותחסרהו מעט מאלקים וכבוד והדר תעטרהו" וגו'. ההלכה באה בתור הכתוב השלישי ומכריעה ביניהם. האדם שאינו חי על פי ההלכה, ואינו משתתף בגישומו של העולם האידאלי, איננו כדאי. "עד שלא נוצרתי איני כדאי ועכשיו שנוצרתי כאלו לא נוצרתי, עפר אני בחיי קל וחומר במיתתי". ברם האדם היודע את חובתו — תעודת ההשתתפות בבריאות עולמות על יד יצירת עולם ההלכה וגישומו במציאות — הובדל על ידי הקב"ה מראש, והוכר לעמוד לפניו. "נוח לו לאדם שלא נברא משנברא ועכשיו שנברא יפשפש במעשיו". זהו פסק ההלכה על פי חז"ל, ופירושו: התשובה מכריעה בין שני הכתובים.<sup>78</sup>

[1124567]

## איש ההלכה — עיצוב אופיו

תודעה זו אף על פי שהיא נפגמת לפעמים באיש ההלכה, שהרי גם הוא יונק מנשמת איש הדת, מעצבת מכל מקום את דמותו ומטביעה את חותמה על דיוקנו. אין הוא יודע

78 עירובין, י"ג ע"ב. עיין לקמן בבירור מושג התשובה.

פחד ומורא, במלוא משמעותה של המלה. כשהוא ניגש אל העולם, הוא מזוין בחוקיו וכליו, ותודעת החוקיות והסדריות הנטועה בו, משמשת כתריס בפני הפחד הקופץ עליו. איש ההלכה אינו נכנס לעולם זר ונכרי, לרשות נעלמה ומסותרת, אלא לעולם ידוע לו מכבר על ידי האפריורי, שהוא נושא בתודעתו. הוא נדחק ונכנס אל העולם הריאלי מתוך יצירה אידיאלית שסופה להתגשם — כולה או מקצתה — במציאות הממשית, ושביניהם חק הקבלה קיים, ולמה יפחד? אין הוא יודע שום דבר על אפס ואין, תהו ובהו, תהום וחושך. כל העולם בנוי לתלפיות, נדבך על גבי נדבך, שכבה על גבי שכבה. והוא, איש ההלכה, דומה לשומר פלטרין של מלך. אין האין אורב לו, ואין האפס מציץ מן חרכי ההוויה. הכל משוכלל ומקושט. אין איש ההלכה מהרהר בשטן ואין הוא חושב על דבר סיטרא אחרא, שמקצתה הוויה ומקצתה אפס. אין הוא מכיר את הסימטאות האפלות של הטומאה, ואין הוא תועה כלל במבואות סתומים ומשעולים צרים של הריקניות ותהו שבעולם. איש ההלכה הוא איש החוק והעיקרון, איש הדין והמשפט, ולפיכך יש לו תמיד בהוויתו, אפילו כשתהגה נכאים, נקודה ארכימדית, קבועה ומוצקת, הנמצאת מחוץ להמית נפשו, מעבר למערבולת החיים האפקטיביים, שממנה נובעת שלווה ומנוחה. גם את פחד המות, המושרש, כפי שנתבאר לעיל, בהשקפת עולמו של איש ההלכה, מנצח הוא על ידי הדין וההלכה ומהפך את התופעה, שהוא מפחד, לאובייקט של הכרת האדם. וכשצלי-מות המטיל אימים עליו לובש צורה אובייקטיבית של נשוא המשועבד לנושא, של חפצא הכפוף לגברא, האימה פורחת

לה כחלום יעוף. שח לי אבא מרי, כשפחד המות היה תוקף על ר' חיים, היה הלה מתמכר בכל מוחו ורוחו להלכות אהלות וטומאת מת, והלכות אלו הסובבות סחור, סחור לענינים חמורים ושאלות מסובכות של טומאת קבר, טומאת אוהל, טומאה רצוצה, חציצה בפני הטומאה, צמיד פתיל באהל המת וכו', היו משקיטות את המית נפשו ומשרות עליה רוח של שמחה וחדוה. כשאיש ההלכה ירא את המות, הנשק היחידי להלחם בפחד נורא זה הוא החוק הנצחי של ההלכה. פעולת האובייקטיפיקציה כובשת את אימת המות הסובייקטיבית<sup>79</sup>. היחס המסתורני השולט בין הסובייקט המכיר לאובייקט הנתפס, אע"פ שהוא הגיוני ולא פסיכי, גורם, מכל מקום, שהאדם יחזיק את עצמו לשליט ומושל בנוגע להדבר העומד להתפס. הסובייקט מושל על האובייקט, הגברא — על החפץ. הכרה פירושה: השתעבדות האובייקט ושלטון הסובייקט<sup>79</sup>. ולפיכך, כשאדם ירא איזה דבר או איזו תופעה, עליו לגשת אליהם באמת המדה של ההכרה, ואז ינצל מן הפחד ומן האימה. ע"י ההכרה הוא קונה את האובייקט המטיל עליו חרדה ומורא; הוא מכניסו לרשותו וזוכה בו. התהום הנורא מסתלק,

79 עיין במאמרו של סטיפן צווייג על טולסטוי *Drei Dichter ihres Lebens* שכותב כי טולסטוי נצח את אימת המות, שהיתה תוקפת עליו, ע"י פעולת האובייקטיפיקציה של המות בתור נשוא יצירתו האמנותית. \*79 יוצאת מן הכלל היא הכרת השם. כלפי לייא: כשאדם מכיר את מי שאמר והיה העולם, הרי הוא משתעבד יותר ויותר לרצונו האיניסופי. מכאן בוקעת ועולה המסתוריות בהכרת האלהים, שתורת התארים השליליים עמדה עליה. ברם אין כאן המקום להאריך.

הזרות נעלמת, והנכריות חולפת. יחס של חברות וידידות מבצבץ ועולה. האויב נהפך לריע, השונא — למכר ומודע. וכמדומני, שתפיסת עולם כזו הוותה את הגורם היותר גדול, שסיבב את סירובם ומיאונם של אישי ההלכה, כגון ר' חיים, איש בריסק, ר' נצי"ב איש וולוז'שין, וכיוצא בהם, להכניס לתוך הישיבה את שיטת המוסר של ר' ישראל, איש סלנט. תנועה זו סימלה בראשית צמיחתה את השקפת עולמו של איש הדת הכללי, המכוונת כלפי הטרנסצנדנטיות וההוויה שמבעד לתחום המציאות הממשית. רגש הפחד, השפלות, המלנכוליה הטיפוסית שבחווית איש הדת<sup>80</sup>, שלילה עצמית, חשבון הנפש התמידי, תודעת החטא, חיטוט בפצעי רוח וכו', היוו את הקוים האופייניים והסימנים המובהקים של קלסתר פניה של תנועת המוסר בימי ילדותה. נוהגים היו בקובנה ובסלבודקה, מרכזי המוסר, להכנס בבין השמשות של מוצאי שבת, באטמוספירה ספוגה עצב ותוגה, כשישותו של האדם פורקת את נשקה הרוחני, עוזה וגבורתה, ונעשית רגשנית וערה ביותר, ולפתוח בשיחה על המות, על אפסות העולם הזה, על ריקניותו ועל נוולותו. אישי ההלכה הרגישו במדה זו סתירה החותרת תחת כסא כבודה של ההלכה. 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

80 עיין בספרו של וויליאם ג'יימס שהזכרתי למעלה.



האדם לא לידי יראה ולא לידי אהבה, ועיקר העיקרים, לא לידי ידיעת התורה והבנתה. אין התורה נקנית מתוך "מרה שחורה" ויגון. כל הישות הנפשית צריכה להשתעבד לשלטון הכרת ההלכה, ועבודה זו תציל את האדם מרדת לבור שחת. יראה ואימה, בלהות ופלצות, שאין שרשן בהלכה — שכרן יוצא בהפסדן. ידועה היא תשובתו של ר' חיים, איש בריסק, שהשיב לר' יצחק, איש פטרסבורג, כשהלה בא לוולוזשין להשפיע על ראשי הישיבה, שינהיגו את לימוד המוסר בבית מדרשם. ר' יצחק בלאזר השתמש במאמר חז"ל: "אמר ר' לוי בר חמא אמר ר"ש בן לקיש לעולם ירגיז האדם יצר טוב על יצר הרע שנאמר רגזו ואל תחטאו אם נצחו מוטב ואם לאו יעסוק בתורה אם נצחו מוטב וכו' ואם לאו יזכיר לו יום המיתה כו'". כנראה, הדגיש ר' יצחק בלאזר, שחז"ל בכרו את סגולת הזכרת יום המיתה על לימוד התורה, כי הלא לפרקים אין עסק התורה מנצח את יצר הרע, בשעה שזכרון המות כובשו. ענה ר' חיים ואמר: "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 ואופיך, עסוק בתורה, משכחו לבית המדרש. זוהי הסגולה היותר בדוקה במלחמת האדם עם יצרו. אולם אם חולה אתה ברוחך, שטות נזרקה בך, ואיזו אנומליה פסיכית בצבצה בעולמך, אז עליך להשתמש בסמי מרפא חריפים ביותר, שחולים ניזונים בהם — זכירת יום המיתה. אנו בוולוזשין הננו, ברוך ד', בריאים 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".

למען הצדק והאמת יש להדגיש, כי תנועת המוסר,  
<sup>אוצר החכמה</sup> 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  
<sup>אחי"ח 1234567</sup> ההלכה הגדולים. הפחד, המורא, המלנכוליה התנדפו,  
ומקומם תפס רגש איתן של קידוש החיים וחדותם. פעולת  
החכרה על פי ההלכה, חידושי תורה ויצירה רוחנית ירשו  
את רשותם של הרגשניות ורכות-הנפש היתירה והמבט  
העצבני שירדו בראשונה לעולם תנועת המוסר.

מאידך גיסא נכוה איש ההלכה בשמחה יתירה, בחדוה  
משוללת כל יסוד הגיוני בריא, בשכרות רוחנית ובצהלת  
החיים הרועשת יותר מדאי. יש באיש ההלכה החגיגות  
שבאופי (אם נשתמש במונחו של וויליאם גיימס —  
solemnity). ועמדה זו עוצרת בעד האדם להימשך אחרי  
קיצוניות מופרזת בחיים האמוציאנליים ושמה מחסום  
לרוחו, הנוטה לפעמים להרוס את מחיצת ההתאפקות  
וההבלגה. כשאיש ההלכה שמח, הוא יודע, שאין החיים עלי  
אדמות גורמים לשמחה מוגזמת, ואין הוא מגדיש את הסאה  
בשעת דיצה וגילה. הוא מקיים את דברי הכתוב "וגילו  
ברעדה". אבל גם בשעת אבלות ודכדוך הנפש, ברגעי צער  
ותוגה, אין הוא "רובץ תחת אסונו" ואינו מתמכר ליאוש  
ולעצבות קודרת. יש בחייו האפקטיביים משווי המשקל,  
מן השקט הסטואי, מן האדיאיה של שביל הזהב של אריסטו,

מדמות דיוקנו של הרמב"ם ומן ידיעת ההכרחיות ונצחונה על ידי חוק ההלכה. "כל מי שאינו מתאבל (על המת) כמו שציוו חכמים הרי זה אכזרי וכו' והמצער עצמו יותר מדי על מנהגו של עולם הרי זה טפש!"<sup>80</sup>. זוהי אמת המדה של איש ההלכה בתחום האפקטיבי. לפיכך לא היתה דעת גדולי ההלכה נוחה מרקודים ומחולות, מהוללות ומשכרות (אפילו לשם שמים). מספרים על הגאון מווילנה, כי היה שמח שמחה גדולה בליל שמחת תורה בשעת ההקפות. היה רוקד, מוחא כף, שר ומזמר, צוהל מתוך התפעלות והתלהבות. ברם תוך כדי דיבור לסיום ההקפות היה חוזר למצבו הרגיל והשאנן. כשמת אחיו של הגר"א, והלה קלט שמועת אבל ביום השבת, לא התרגש ולא הפגין שום סימני צער. כשחתם את ברכת ההבדלה במוצאי שבת, פרץ בבכיה. כשבתו האהובה של ר' אליהו, איש פרוז'ינא, חלתה כחודש ימים קודם כניסתה לחופה, ולאחר ימים מועטים נטתה למות, נכנס בנו של ר' אליהו לחדרו, כשהלה היה עומד מעוטר בטלית ובתפלין ומתפלל בציבור, והביא לו בשורת פורעניות, כי יסורי גסיסה תקפו עליה. נכנס ר' אליהו לחדר בתו ושאל את הרופא, כמה זמן ימשכו חבלי הגסיסה. וכשקיבל תשובת הרופא נכנס ר' אליהו לחדרו, חלץ את תפיליו (של רש"י) ולבש תפילין של רבינו תם חיש מהר, כי הלא לאחר יציאת נשמה יחול עליו דין אונן, שהוא פטור מכל המצוות. לאחר שחלץ את תפילין וכרכן ברצועותיהן, והניחן בנרתיקו, נכנס לחדר הגוססת, כדי לעמוד בשעת יציאת נשמת בתו החביבה

<sup>80</sup> רמב"ם, פיי"ג מהלכות אבלות הל' י"א.

עליו ביותר. יש כאן תקיפות הדעת, קבלת דינו של הקב"ה באהבה, תודעת החוק והדין<sup>81</sup>, עוזה של ההלכה וכחה, ואמונה חזקה כחלמיש צור.

שומר חמשה

## תקיפות הדעת וכוח היצירה

כמובן, שמגמות כאלו משתתפות בפיתוח האינדיבידואליות של איש ההלכה. האופי מתגלם בצביונו המיוחד, העצמאיות גדלה ורבה, וכל מהות הנפש נקבעת על ידי סימנים אינדיבידואליים מובהקים של אישיות משוכללת. בשעה, שרצונו של אדם־הדת שוקע קימעא, קימעא, האנוכיות שלו הולכת וכבה, באשר הוא שואף להישקע בכל ההווה ולהתאחד עם האין־סופיות, איש ההלכה מגין על האנכי שלו, על הפרטיות שלו, על רשות היחיד של נפשו. גם האנכי הוא חלק המציאות הממשית, שההלכה טיהרה וקידשה. ובכלל, כל מקום שחוק מוסרי שולט, האינדיבידואליות

<sup>81</sup> אין המקום כאן להאריך בהשוואות והיקשים בין עמדת איש ההלכה ביחס לחבלי הקיום ויסוריו לתפיסתם של חכמי האסכולות הסטואית והאפיקוראית בנידון זה.

מתגברת ומתפתחת. כבר ביארנו למעלה, כי איש הדת מתנווד בין שני קוטבים מתנגדים – ביטול הוויתו מחד גיסא, והערכת אישיותו עד לכדי מדרגה של טרנסצנדנטיות מאידך גיסא. ברם אפילו בשעה שהוא מעפיל לעלות למרומי הטרנסצנדנטיות אין בהעלאה או בהעפלה זו שום ניצוץ של אינדיבידואליות אלא, אדרבא, ליכוד ואחוד עם האיך סופיות, מזיגה עם עולם האצילות. איש ההלכה קובע, בניגוד לאיש הדת, אינדיבידואליות ממשית, בת העולם הזה. ידוע פתגמו של קאנט, כי החוק המוסרי נותן כח לאדם לעמוד לפני המציאות הענקית מבלי להפסיד את אנוכיותו. החוק האפריורי מעצב את אופיו הקבוע של האדם ומטביע את חותמו על פרצופו. קלסתר פניו של תלמיד חכם מעיד על תקיפות הדעת ועל שיעור קומה המזהירה למרחקים. כולו אומר כבוד של יחידיות ופרטיות. אריסטוקרטיה ואצילות הרוח נזרקו באיש ההלכה. אין הוא טיפוס רצפטיבי ביותר כאיש הדת, שעומד ומצפה לגילוי האמת ולהשראת הרוח. אין הוא מבקש בנפשו התפרצות טרנסצנדנטית, רוח הקודש, חוויות תוססות ולוחשות באזניו דברי עולם אחר. אין הוא זקוק לשום נסים ונפלאות כדי להבין את התורה. הרי הוא ניגש אל עולם ההלכה בשכלו ובמוחו, כמו איש הדעת, וממילא כשהוא סומך ונשען על שכלו, הרי הוא מאמין בו ואיננו כובש את כוחותיו הפסיכיים כדי להתלכד עם הוויה עילאה. דעתו מכריעה בפרובלימות היותר גדולות. קשות וחמורות. אין הוא שם לב ללחישות האינטואיציה ולשאר רמזי סתר. איש ההלכה מהווה טיפוס ספונטני, טיפוס של יוצר. אין הוא מן הנכנעים והעלובים ביותר, ואין דעתו

שפלה. אין עניות ושפלות מסמנות את דיוקנו של איש ההלכה ; אדרבה, הקו האופייני בו ביותר היא תקיפות הדעת. נלחם הוא על כל קוצו של יוד של ההלכה, לא רק משום <sup>הנהיג חכמה</sup> יראת חטא, אלא גם משום אהבת האמת. אין הוא מכיר שום סמכות אחרת, או עמוד הוראה אחר חוץ לסמכותו של השכל (כמובן על פי יסודות הקבלה). שונא הוא את הפשרנות והביצוע, את הרכות השכלית, את הגמישות הרציונלית ואת הוויתור בעניני דת ודין.

ועצמאיות השכל מגיעה לפעמים לשיא כזה, ששום דת שבעולם אינה יכולה לציירו. <sup>הנהיג חכמה</sup> הגמרא בבבא מציעא מספרת, כי בספק בהרת קודמת לשער לבן, ספק שער לבן קודם לבהרת, נחלקו הקב"ה ומתיבתא דרקיע. הקב"ה אמר: טהור. והמתיבתא דרקיע אמרה: טמא. ומי היה המכריע? רבה בר נחמני. בשר ודם ובן תמותה הכריע בין הקב"ה למתיבתא דרקיע. כשר' אליעזר וחכמים נחלקו בדין תנור של עכנאי, יצאה בת קול ואמרה: "מה לכם אצל ר' אליעזר שהלכה כמותו בכל מקום?" עמד ר' יהודה על רגליו ואמר: "לא בשמים היא, שכבר ניתנה תורה מהר סיני, ואין אנו משגיחים בבת קול". "וקודשא בריך הוא קא חייך בההיא שעתא ואמר: 'נצחוני בני, נצחוני בני'".<sup>82</sup> נביא שבא ואמר "בדין מדיני התורה שה' ציוה לו שהדין כך הוא והלכה כדברי פלוני הרי זה נביא השקר ויחנק, אף על פי שעשה אות שהרי בא להכחיש התורה שאמרה לא בשמים היא"<sup>83</sup>.

82 ב"מ, נ"ט ע"ב. 83 רמב"ם פ' ט' מה' יסודי התורה חל' ד'. עיין: בבא מציעא נ"ט תוס', ד"ה לא בשמים היא, זבחים ס"ב, פ"ב מה' בית הבחירה הלכה ד', עירובין י"ג ע"ב.

אין רשות לנביא, איש הטרנסצנדנטיות, להשיג את גבול החכמים המכריעים על פי שכלם ודעתם. איש ההלכה הוא שליט אדיר במלכות הרוח והשכל. אין שום דבר עומד לו לשטן על דרכו; הכל משועבד והכל כפוף ומציית לו. אפילו הקב"ה, כביכול, מסר גושפנקא שלו, את חותם הממשלה בעניני התורה, לאדם, וכאלו בורא העולם בעצמו ממלא את הכרעת האדם והוראתו. "אמר ר"י כשמתכנסים מלאכי השרת לפני הקב"ה לומר אימתי ר"ה אימתי יום הכפורים הקב"ה אומר להם, לי אתם שואלים, אני ואתם נלך אצל בית דין של מטה. מניין דכתיב אשר לו אלהים קרובים אליו אשר לו אומה קרובה אין כתיב כאן אשר לו א' הוא וכל פמליא שלו. אמר ר"י אמר הקב"ה עד שלא נעשית אומה שלי מועדי ה' מכאן ואילך אשר תקראו אותם"<sup>84</sup>. "משל למלך שהיו לו אוצרות מלאים זהב וכסף אבנים טובות ומרגליות והיה לו בן אחד. כל-זמן שהיה הבן קטן, היה אביו משמר את הכל. הגדיל הבן ועמד על פרקו, אמר לו אביו, כ"ז שהיית קטן אני הייתי משמר את הכל עכשיו שעמדת על פרקך הרי הכל מסור לך. כך היה הקב"ה משמר את הכל וכו' כיון שעמדו ישראל מסר להם הכל"<sup>85</sup>. הקב"ה, כביכול, התנצל את עדיו מעליו, את ממשלתו, ומסרם לישראל, לבית דין של מטה. בית דין של מטה גוזר, והקב"ה מקיים. אם בית דין של מטה מכריע בעניני דין ומשפט, הלכה כמותו בכל מקום, אף אם מתיבתא דרקיע תחלוק עליו. איש הלכה

84 מדרש רבה, פרשה ואתחנן.

85 שמות רבה, ל'.

מושל בכל ונערץ על הכל. אדיר הוא, גבור הוא. שום ענף מענפי ההכרה לא קשר כתרים לגבוריו כמו ההלכה. בשום שדה הדעת לא נתעטר האדם בכתר מלכות מוחלטת כמו בתורה. הגלורפיקאציה של האדם הגיעה כאן למרום תפארתה.

איש ההלכה קיבל את התורה מסיני לא בתור מקבל פשוט אלא בתור יוצר עולמות, בתור שותף להקב"ה במעשי בראשית. כח החידוש הוא יסוד המסורה והקבלה. כשעלה משה למרום מצא להקב"ה, כשהוא יושב וקושר כתרים לתורה בשביל תלי ההלכות שיתחדשו על ידי הדורות העתידיים. כל מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש, הרי הוא בכלל תורה שבעל פה. "ובפרט בעת שהאדם מחדש חידושים מה שאין זה ביכולת מלאך שהקב"ה בראו בתכלית השלמות ואין צריך להוסיף ולית ליה מדיליה כלום משא"כ האדם הולך ושכלו מתחזק מעלה מעלה וגם הוסיפו חז"ל גדרים וסייגים משא"כ אם היתה תורה למלאכים היתה עומדת לעד במצב אחד בלי מגרעת ובלי תוספת"<sup>86</sup>. מהותה של התורה הוא החידוש היוצר. ר' חיים, איש וולוז'ין, הקדיש את הפרק הראשון של ספרו "נפש החיים" לביאור הכתוב "ויברא אלהים את האדם בצלמו בצלם אלהים ברא אותו". תוכן השקפתו, שביטא בפירושו, הוא, כי האדם מחיה ומהווה את העולמות שלמעלה ממנו. כל ההווה הטרנסצנדנטית משועבדת וכפופה לו. הוא בונה עולמות עליונים, נערצים ונשגבים ומחריבם. "דע מה למעלה ממך" — כל ההווה

86 פירוש "רוח החיים" לפרקי אבות.



יִימַת לַמַּעֲלָה מֵעוֹלָמֵנוּ הַשָּׁפֶל — הִיא מִמֶּךָ, קִיִּימַת הִיא  
זוֹ שֶׁל הָאָדָם וְזִכּוֹתָיו. דַּע, מֶה (ש)לַמַּעֲלָה — מִמֶּךָ !<sup>87</sup>.

אוצר החכמה

הפירוש

"זהו ויברא אלקים את אדם בצלמו בצלם אלקים וכו' שכמו שהוא  
יתברך שמו הוא האלקים בעל הכחות הנמצאים בכל העולמות כולם  
ומסדרם ומנהיגם כל רגע כרצונו כן השליט רצונו יתברך את האדם  
שיהא הוא הפותח והסוגר של כמה אלפי רבואות כחות ועולמות  
על פי כל פרטי סדרי הנהגותיו לכל עניניו בכל עת ורגע ממש כפי  
שרשו העליון של מעשיו ודבוריו ומחשבותיו כאלו הוא גם כן הבעל  
כח שלהם כביכול וכו' וקרוב לשמוע שגם זה בכלל כונתם ז"ל באבות,  
דע מה למעלה ממך, רצה לומר אם כי אינך רואה בעיניך הענינים  
הנוראים הנעשים ממעשיך אבל תדע נאמנה כי כל מה שנעשה למעלה  
בעולמות העליונים גבוהים גבוהים הכל ממך הוא וכו' על פי מעשיך  
וכו' על פיהם יצאו ויבאו". ר' חיים איש וולוז'שין, מכניס להשקפתו  
את האידאיה הישנה של מקרר ומיקרר-קוסמוס. "אבל עיקרו של דבר  
כי הוא ית"ש וכו' ברא את האדם אחור למעשי בראשית בריאה  
נפלאה כוח מאסף לכל המחנות שכלל בו כל צחצחות אורות הנפלאות  
והעולמות והיכלים העליונים שקדמו לו וכו' כלם נתנו רוח וחלק  
מעצמותם בבנינו ונכללו בו במספר פרטי כוחותיו שבו" וכו'. "נפש  
החיים" שער א'.

## בסוד החוויה של איש ההלכה

האם משולל הוא איש ההלכה כל אותה התפארת של החוויה הדתית הגועשת והסוערת והבוערת בלבת אש קדש, שאיש הדת האכסטטי רגיל בה? האם יכול הוא להגיע לידי התלהבות והתפעלות ולידי קריאה: "מה רבו מעשיך ה' כולם בחכמה עשית" ? האם באפשרות איש ההלכה לבוא לידי התרוממות הנפש, שכל עשתונותיו וחושיו יתרגשו ויתגעגעו אל אל חי? הפועם רגש של כמיהה ועריגה לה' בנשמתו של איש ההלכה?

איש ההלכה מוכשר וראוי להתמכר להוויה דתית נאדרה בקודש על כל צביונה ושכלולה. ברם ההתלהבות הדתית הכבירה באה אליו אחרי ההכרה, אחרי שרכש לו כבר ידיעה בעולם האידיאלי של ההלכה ובבבואתו בעולם הריאלי. ומתוך שחוויה זו באה אחרי בקורת חריפה והסתכלות עמוקה וחודרת, הרי היא גדולה ביותר. משל, למה הדבר דומה? לפיסיקאי העוסק בפורמולות מתימטיות, חוקי המכניקה, חוקי התופעות החשמליות-המגנטיות, חוקי

האור וכו', הוא מצרף קו לקו, צו לצו, מספר למספר ; מחשב חשבונות, סבוכים וחמורים, המתבטאים בכמויות מתימ-טיות, אידיאליות, שלכאורה אין בהן כלום משירת העולם החי ומהוד הטבע הנהדר. נדמה לנו, כאלו אין זיקה לכמויות הללו למציאות. מספרים אידיאליים, שאי-אפשר לתפשם בחוש, מספרים המתבארים רק מתוך השיטה עצמה, מתוך הפונקציה, מסמלים את דמות ההוויה. האם אין הפיסיקאי בא לידי התלהבות על ידי פעולת הכרה המכוונת כלפי העולם? האם לא נהנה ניוטון מתפארת העולם, כשגילה את חוק הגרביטציה או, ביחד עם לייבניץ<sup>87\*</sup>, את מדת הדיפרנציאל והאינטגרל. קו לקו, צו לצו, זעיר שם וזעיר שם, מספר למספר, כמות לכמות, פונקציה לפונקציה, חוק פיסיקאלי לחוק פיסיקאלי, ומתוך יצירתו של איש המדע בוקע ועולה עולם מסודר, קבוע ומואר, מוטבע בחותמו של השכל היוצר, של הדעת הטהורה ושל ההכרה הזכה. מתוך הסדריות והחוקיות אנו שומעים שירה חדשה, שירת היצור ליוצר, שירת בריאה לבורא. לא רק תחושת האור האיכותית, על שלל צבעיה ושבולת גוניה שרה להקב"ה, אלא גם גלי האור הכמותיים, פרי הכרתו של איש הדעת. לא רק העולם האיכותי אומר שירה, אלא גם העולם הכמותי. מתוך תוכם של החוקים עולה בריאה יותר נשגבה ומפוארת מיצירות ליאונרדו די וינצ'י או מיכאל אנג'לו. אולי חסרות בחוויות הללו של איש הדעת הדינמיקה של האמוציה, והרטט הנפשי של האיש האסתטי; אולי נטולות חוויות אלו אכסטזה חיצונית שחצנית, התלהבות סטיכית — ברם יש

<sup>87\*</sup> כל אחד מהם גילה מדה זו בפני עצמו.

בהן עמקות יתירה והסתכלות בהירה. אין היא פורחת ונובלת כחוויה המבוססת רק על רגע סתום של התגעשות הנפש. אין היא עראית שוטפת וחולפת, פושטת צורה ולובשת צורה — אלא קבועה ומוצקת, בעלת פרצוף ובעלת דיוקן טבוע. כן הוא גם איש ההלכה; חוויתו הדתית נגמרת ובשלה, כשהוא מכיר את העולם ע"י שפופרת ההלכה. איש ההלכה לא יצא במחולות בליל התקדש חג, ולא יזעק בתפלתו <sup>128</sup> בימים הנוראים, אבל אין עובדה זו אומרת, כי איננו מתלהב על ידי קדושת היום, ואין לו חווית הדת הכבירה. <sup>129</sup> איש ההלכה, המכיר את קדושת היום, שעיצומו של יום מכפר, והיודע דיני הפסח, והלכות קדושת הלילה המחייבתו במצוות יתרות — בשירה, במצה, במרור, בספור יציאת מצרים וכו', אינו משולל חוויה דתית עזה ואיתנה. חוויה זו באה, אמנם, על ידי הסתכלות קונטמפלטיבית, אבל אינה נופלת על ידי זה בערכה מחווית איש הדת הכללי. צנועה היא חוויה זו, בעלת בושט פנים ואצילות יתרה, אבל חזקה כחלמיש צור. ובדרך כלל יש לקבוע מסמרים, כי כל חוויה דתית המבוססת על הכרה מקיפה וידיעה עמוקה היא עקבית ואינטנסיבית ביותר ומתקיימת לאורך ימים. לפרקים אנו מהרהרים אחרי הדתיות הבאה לאחר ההכרה כי הלא היא חיוורת קצת, ענוגה יותר מדאי, טמירה ועדינה. ברם, אין סימנים אלה אלא סימני ברכה. גם איש ההלכה, אחרי שהוא משכלל את עולמו האידיאלי בדינים, משפטים, חוקים, גזרות, סייגים, חומרות, דקדוקים ופרטים, איננו נשאר תקוע בפרט, אלא מסיע את עצמו גם אל הכלל, אל האידיאה של השלמות. גם איש ההלכה, שידינו מלוכלכות

בשפיר ובשליא, בדינים אין קץ ובהלכות אין מספר, בונה השקפת עולם החובקת זרועות ההווה. "המהלך בדרך וכו' ומפסיק ממשנתו ואומר מה נאה אילן זה מה נאה ניר זה הרי זה מתחייב בנפשו". ההכרה באה עובר להתפעלות, מי שמתלהב קודם שהכיר וקודם שסיים משנתו הרי זה מתחייב בנפשו. צלילי *amor dei intellectualis* מרחפים כאן, וכמה יפה הוא הדם של צלילים אלה, כשאדם נכסף לאל חי, ולא לעצם אי־סופי שמטבע ההכרחיות טבוע עליו.

גם הגישה לאלהים מתקיימת על ידי ההלכה. בראשונה, איש ההלכה מכיר את האלהים על ידי תורתו, על ידי אמתיות הכרת ההלכה. יש אמת בהלכה, יש תורת ההכרה ההלכתית, יש מחשבה הלכתית, הארוכה מארץ מדה. ישנן מדות אפיסטימולוגיות בהלכה. יש חכמת התורה הרחבה מני ים. וכל אלו מושרשות ברצונו של הקב"ה, נותן הדת. אין זו גישה שימושית־מוסרית, כמו זו של קאנט והרמן כהן, אלא עיונית־נורמטיבית. מעולם האידיאלי, שהיצירה והנורמה מתמזגות בו, האדם ניגש אל האלהים. אין אנו צריכים לאותות ומופתים על מציאות השם, כי הלא עצם ההלכה מעידה על יוצרה. אמנם קיימת בהלכה גם הגישה המעשית לאלהים, הבאה על ידי קיום המצוות באופן ממשי, אבל גישה זו נגזרת אחרי הגישה הראשונה. הזיקה העיקרית לאלהים היא היחס העיוני־נורמטיבי־אידיאלי השולט בין אלהים ואיש ההלכה.

אין איש ההלכה בעל דברים. המחשבה והדיבור, הגות־פה והגות־לב, לוגוס בתור מחשבה ולוגוס בתור מאמר, מהווים פרובלימה ישנה בפילוסופיה. ההגיון והדקדוק, משפט הגיוני

ומשפט דקדוקי, מייצגים בעיה עתיקה, שהרבה דיו נשפך, והרבה קולמוסים נשתברו עליה. איש הדעת מבכר את המחשבה על הדיבור, את ההגיון על המאמר. אין הוא בעל מליצה ובעל ניבים רבים. השפה אינה משמשת לו בתור מטרה לעצמה, אלא כלי שרת לניסוח המחשבה. כשאיש הדעת משתמש בלשון, הרי הוא מדקדק שלא להעדיף מלים ושלא להרבות דברים, כל יתר כנטול דמי. אדרבה, המחשבה מרובה על השפה, הרעיון — על הלשון. כל משפט מבטא רעיון, כל חבור מלים — מחשבה. אם המחשבה יכולה להתבטא בשלש מלים, לא יבטאנה בארבע. אין המלים היתרות גורמות לביאור והסברת הענין, אלא לערפלת התוכן.

<sup>1234567</sup> איש ההכרה מדקדק בכל מלה ומלה שתקביל לגרעין הקוגניטיבי הכמוס בה. אין הוא יוצא בשמות ובמונחים במקום מחשבה והגות-לב. המחשבה בשלה ונגמרת, ואחר כך בא הדיבור. הלוגוס החושב קודם להלוגוס המדבר. איש החלכה דומה בנידון זה לאיש הדעת. טיפוסיים במדה זו המה: רש"י, הרמב"ם, הגר"א מווילנה, ור' חיים איש בריסק צמצמו בדיבורם והרחיבו את מחשבתם. תלי תלים של הלכות תלויים בכל קוצו של יוד בפירוש רש"י ובספר "משנה תורה" להרמב"ם. מלת "ועיין" בביאורי הגר"א מכילה אוצרות מחשבה. כל משפט ומשפט בכתבי ר' חיים מהווה מעין הנובע של חידוש והכרה. איש הדת, כשה-אכסטזה תוקפת עליו, פותח את פיו בשירה ובזמרה ואין הוא מדקדק בביטויים ובצורות לשוניות. איש החלכה אינו מרבה בפיוטים, לא חס ושלום, בשל חששות פילוסופיים<sup>88</sup>,

88 עיין בדברי לעיל בדבר-עמדת הרמב"ם כלפי הפיוט.

אלא משום שהוא עובד את קונו במחשבת ההלכה הטהורה, בהכרה דיקנית ובהגיון זך. אין הוא מפסיד את עתו באמירת שירות ותשבחות. הכרת התורה — זוהי העבודה היותר קדושה ורוממה. הנהו עובד את הבורא בגילוי האמת בהלכה, בתירוץ קושיות ופישוט איבעיות. מעשה, ונכנס אבא מרי בליל ראש השנה לבית הכנסת ומצאני אומר תהלים עם הציבור. לקח את ספר התהלים מידי והושיט לי מסכת ראש השנה. <sup>131</sup> "אם רצונך לעבוד את הבורא עכשיו, כלך לך אצל הלכות קדושת היום". ר' חיים, איש בריסק, היה עוסק בתורה בשעת אמירת פיוט בימי הדין, בראש השנה טפל בהלכות שופר, וביום הכפורים — בהלכות עבודת היום. הקב"ה יושב ועוסק בתורה "ואין לו להקב"ה בעולמו אלא ד' אמות של הלכה"<sup>89</sup>. אין לימוד התורה אמצעי למטרה אחרת אלא תכלית השאיפות ויסוד היסודות.

"ענין הלשמה עיקרה לשם אהבת התורה ליגע ולעמוד על שרשה אבל אם יחשב אדם כי לשמה הכונה לדבקות ואם כן לדעתו ולדמיונו יחשוב שיעסוק בשירות ובתשבחות ובפרט בספר תהלים מנעים זמירות ישראל המעוררים אהבת ד' וקרבתו וזה די לו ובזה יחיה חיים ערבים. אבל לא כן הוא כי הלא מצינו במדרש שדוד בקש שהעוסק בשיריו ובזמירו יחשב לו כעוסק בנגעים ואהלות הרי שנגעים ואהלות יקרים יותר ולא מצינו שהסכים הקב"ה לו בזה לפי שעיקר הלימוד לא לעסוק רק בדבקות כי אם להשיג על ידי התורה המצוות והדינים ולידע כל דבר ודבר על

89 עיין בהקדמת הרמב"ם לסדר זרעים בנוגע למאמר זה.

בוריו כלליו ופרטיו וכו' אך הדיבור בהם יהיה לשם הדברים עצמם וכו' כדי להבין ולהוסיף לקח ופילפול ולא רק בדבקות כמו שנשתבשו בזה הרבה כגון בדיני נזיקין וכן צריך לפעמים לישא וליתן במיגו של רמאים מה שהרמאי יכול לטעון וכדומה וכו' ואף שלא יכוין בעת הלמוד עניני יראת ד' מכל מקום כל הלימוד הוא לשם יחוד קודשא בריך הוא וכשהוא מיגע את עצמו בדבר הלכה בפשטות בודאי השכינה שורה עליו בשעת למודו ממש כמאמר חז"ל אין לו להקב"ה בעולמו אלא ד' אמות של הלכה בלבד"ו. אלה הדברים דבר ר' חיים, תלמידו של הגר"א ומיסד ישיבת וולוזשין, בספרו, וכמדומני, שאינם זקוקים לביאור.

## המקדש האמתי — חיי יום יום

איש ההלכה איננו נופל ברוחו מפני שום איש, אין הוא שואף למחמאות ואין הוא זקוק להסכמת ההמון. אם הוא רואה, שבני עליה מתמעטים והולכים, הרי הוא מתעטף

90 פירוש "רוח החיים" לפרקי אבות וספר "נפש החיים", שער ו'.



בגלימתו, מתקפל בטליתו ופורש לז' אמות של הלכה. הוא יודע, כי האמת — נר לרגלו וההלכה — אור לנתיבתו. נפשו גועלת ביושבי קרנות, הולכי בטל ומבלי עולם. יראת שמים, שאינה מבוססת על ידיעת התורה אינה חשובה בעיניו. אין יראה בלי ידיעה, ואין עבודת אלקים בלי הכרת האמת בהלכה. "לא עם הארץ חסיד ולא בור ירא חטא". המאמר הישן נושן של סוקרטס, כי המוסריות היא הכרה, מקביל לעמדתו של איש ההלכה.

והאמת — הרי היא אמת אחת, גמורה ומוחלטת, שאין הוא נכון להקריבה אפילו לשם מטרה נשגבה. אין הוא מבין את שבילי הפוליטיקה ואין הוא פקח (אינני דן על חכמה) בהוויות העולם הזה. אין הוא מוותר על קוצו של יוד של ההלכה, כדי לגשם אפילו שאיפה רוממה. וכאן משתקפת לא קנאות דתית של איש הדת הכללי אלא קנאות מסוימת של בעל ההלכה — קנאות לשם האמת שניקנתה לו על ידי הקב"ה. איש ההלכה לא רק שלא יקיל, אלא גם לא יחמיר. האמת תובעת את עלבונה מן המחמיר ומן המקיל. ומעשה בר' חיים, איש בריסק, שנזדמן את גדולי ישראל לפונדק אחד בפטרסבורג הבירה. שאלת התינוקות הבלתי נמולים — אם שמותיהם ראויים להספח על רשימת היהודים בפנקסי הקהלה — עלתה על הפרק. נענו כל הרבנים ואמרו: "בודאי, אסור לרשום אותם בספרי הקהלה, כי הלא לא מולים המה". (על ידי אמצעי זה קוו להכריח את המתבוללים למול את בניהם). עמד ר' חיים על רגליו ואמר: "רבותי, הראו לי את ההלכה האומרת, כי ערל איננו בכלל ישראל. אני יודע, שערל אסור לאכול בקדשים ותרומה, אבל אינני

יודע שאין הוא קדוש בקדושת ישראל. אמנם אם הגדיל ולא מל את עצמו, הרי הוא חייב כרת<sup>91</sup>. ברם גם אוכל חלב ודם ומחלל את השבת חייבים כרת, ומדוע החמרתם בערל והקלתם. במחללי שבתות? אדרבה, התינוק עדיין לא חטא כלל וכלל, ורק אביו לא קיים את חובתו". מבחינה פוליטית ומשום הוראת שעה, ומנקודת מבט מעשית, בודאי שצדקו הרבים, אבל על פי ההלכה הטהורה צדק ר' חיים. והוא לא הקריב את האמת בהלכה אפילו לשם התגשמות אידיאה נערצה.

איש ההלכה, מגשם את התורה במעשה, בלי וויתורים ופשרות, בלי כחל ושרק, כי הלא התגשמות ההלכה היא משאת נפשו וחלומו הנהדר. כשאדם מגשם את ההלכה האידיאלית בתוך תוכם של חיי הריאליים, הרי הוא מתקרב למדרגת איש האלקים, נביא ה' – יוצרי עולמות. ולפיכך אידיאלי הצדק שירדו לעולם על ידי התורה מתממ – שים על ידי בעלי ההלכה בכל טהרתם ויפעתם. איש ההלכה איננו חת מפני שום איש, ואיננו ירא בשר ודם, כי הלא הוא יוצר עולמות ושותף להקב"ה במעשי בראשית. וכשאינו מורא בשר ודם עליו הרי איננו מועל בשליחותו ואיננו מחלל את הקדשים. הוא עומד בתוך העולם הממשי, כשרגליו תקועות בקרקע המציאות, והוא מסתכל ורואה, מקשיב ושומע, ומוחה בפומבי נגד עושק דל, גזל עניים ושועת יתום. אין העשירים נחשבים בעיניו מאומה, והוא אבי יתומים ודיין אלמנות. סיפר לי דודי הרב מאיר ברלין, כי

91 עיין ברמב"ם פ' א' מהלכות מילה ובהשגות הראב"ד שם.

פעם שאל את ר' חיים, איש בריסק, מה היא תעודת הרב. ענה ר' חיים ואמר: "לתבוע עלבונם של גלמודים ועזובים; להגן על כבוד עניים ולהציל עשוק מיד עושקו". לא ההוראה, לא ההנהגה הפוליטית, אלא התגשמות אידיאלי הצדק מהווה עמוד האש של רב ומורה בישראל. התגשמות אידיאלי הצדק היא מילוי תעודת יצירה, שהוטלה על האדם, תיקון העולם במלכות ההלכה וחידוש פני הבריאה. אין פולחן דתי מועיל כלום, אם דיני הצדק ועקרוניו מתחללים ונדרסים ברגל גאווה. "מצוה הבאה בעבירה" — אינה כלום. "אני ד' שונא גזל בעולה". עושק מעכב תפלתו של אדם מלהתקבל במרומים. צער עניים וחלישות דעתם של אביונים, שפלי רוח, שקולים כנגד כמה מצוות. "המלבין פני חברו ברבים אין לו חלק לעולם הבא" אם אדם חטא כנגד חברו — אין תשובה ולא יוה"כ מכפרים עד שירצה את חברו.

אין ההלכה יודעת מאומה על השניות השולטת בשארי דתות להבדיל בין האדם העומד לפני ד' ברשות ספוגה חגיגות שמימית להאדם הנושא ונותן עם הבריות בשוק. כבר הטעמנו לעיל, כי פני היהדות אינן מכוונות למעלה אלא למטה. ההלכה אינה מבקשת טרנסצנדנטיות שמימית או התנשאות על כנפי רוח מופשט ומסתורי. היא מסתכלת במציאות הממשית והבלתי-אמצעית ואינה מסיחה דעתה ממנה. אין איש ההלכה קובע תחומים מיוחדים — רשות חיי עולם ורשות חיי שעה — אלא כלפי ליא, מוריד את הנצח לתוך הזמן. אין הוא נכנס לרשות הטרנסצנדנטיות הטמירה והטהורה, גם כשהוא מתיחד עם קונו בתפלה ובתחנונים. גם כשאיש ההלכה נכנס לבית הכנסת או לבית

המדרש, אין הוא מסיע את עצמו מחיי העולם הזה. תפלתו מלאה וגדושה בקשות המתיחסות לצרכי הגוף: רפואה, ברכת השנה, חירות פוליטית, חיים טובים ושלוש וכן כל <sup>הנדרש</sup> כינצא בהם. השניות המוזרה המבצבצת ועולה בשארי דתות מעורה בעיקרה בפילוג רשויות וחילוק תחומים. איש הדת הכללי מציב לפעמים ציונים ומסמן גבולות עולם — עד כאן רשות שמימית-אלהית-טרנסצנדנטית, מכאן ואילך — רשות החיים הארציים, חיי הגויה. כשהוא עומד בבית תפלה ומתפלל, משתחוה בפישוט ידיים <sup>אֵינֶם</sup> ורגלים על אבני משכית קרות וחוזר ועל המימרה הישנה *non mea voluntas sed tua fiat* אינו באותה שעה איש העולם הזה, בעל עושר ונכסים, אחוזות ובתי חרושת, הרודה בפרך בפועלים עניים, ושידיו מלוכלכות לפרקים בדם אומללים ושוד אביונים. תפלת לחוד והחיים הממשיים לחוד. לבית הכנסיה הוא בא ברוח נמוכה ובלב נשבר, בכניעה ושפלות יתרה. באוירה דתית, ספוגה ענן קטורת סודיית והדי שירת שרפים ומלאכים, הוא פושט את צורתו הגאותנית ואת דמות דיוקנו המוצקת ולובש צורת ענותן, שפל ברך ושפל רוח — שייף עייל, שייף נפיק. ברם כשיוצא החוצה, לרחוב הרועש והסואן, הוא חוזר לאיתנו — לאנכיותו הקודמת, השחצנית והיהירה, אין מלכותא דשמיא נוגעת במלכותא דארעא אפילו כמלא נימא. אין זו צביעות או חנופה דתית אלא שניות נפשית מוזרה וסתומה, שאי אפשר לעמוד על תוכה. אדם הכנסיה ואיש השוק מהוים שתי אישיות נפרדות, שאין ביניהן כלום. הרבה עריצים התנפלו לפני הצלב בהכנעה מפלחת לב, בטלו את כל ישותם והתודו על

חטאותיהם בבכי ובדמעות רותחות, ותוך כדי דיבור לויזוים, כשיצאו מבין כותלי ההיכל האפלולי, צוו לדון חפים מפשע למיתה. הפסק הזהות הפסיכית בוקע ועולה כאן. ברם ההלכה אינה מכירה את פלא הפילוג האישי והקרע הרוחני ואינה מבדילה בין האיש העומד בבית תפלה ופולחן לבשר ודם הלוחם מלחמת החיים הקשה. היא אומרת, כי האדם עומד לפני אלהיו לא רק בבית הכנסת אלא גם ברשות הרבים, בביתו, בלכתו בדרך, בשכבו ובקומו. "ודברת במ בשבתך בביתך ובלכתך בדרך ובשכבך ובקומך".

<sup>1234567</sup>ההבדל העיקרי בין איש ההלכה לאיש הדת הוא, כי שעה שהאחרון נוטה לבכר את הרוח על הגוף, את הנשמה על הגויה, ביחס לתהליך דתי ולנושאו, הראשון רוצה לקדש, כאמור לעיל, את האדם הפיסיולוגי-ביולוגי בתור גבורה ובא כחה של הדת. לפיכך כל מושג הפולחן לובש צורה אחרת ביהדות. אין היא יודעת את הפולחן הרגיל והמצוי בין אישי הדת — פולחן המופיע בתור פעולה דתית בלתי-רציונלית, שכל מגמתה מכוונת כלפי העלאת האדם מתוך הישות הממשית לזבול וערבות. עבודת האלהים, על פי תפיסת ההלכה, מתקיימת (מלבד לימוד התורה) בגישום עקרוניה בעולם הריאלי. אידיאלי הצדק הם עמודי האש להשקפת עולם זו. משאת נפשו של איש ההלכה היא תיקון העולם במלכות החסד והצדק — הריאליזציה של היצירה האפריוריית-האידיאלית, ששמה תורה (או הלכה) בתחום החיים הממשיים. אין ההלכה סגורה ומסוגרת בין חומות. בתי פולחן, אלא חוזרת לכל פנות החיים. השוק, הרחוב, בתי חרושת, חנויות, ביתו של

אדם, בתי ועד, בתי משתה וכו' וכו' מהוים רקע חיי הדת. אין בית הכנסת תופס מקום מרכזי בדת הישראלית. היהדות הליברלית, כשגרשה את השכינה מתוך חיי ישראל, אל, יחדה לה מקום בהיכל (טמפל) והציבה בטיבורה של הדת. ההלכה המכניסה את שכינת אל אל תוך העולם המוחשי אינה סובבת סחור סחור, לבתי כנסיות ובתי מדרשות. המה בכלל מקדש מעט; המקדש האמתי הוא תחום החיים היום יומיים, שבהם מתקיימת הריאליזציה של ההלכה. גדולי ישראל, אישי ההלכה, מזהירים בתפארתם המוסרית ומאצילים הוד והדר על חבורתם. קצר הגליון מלהשתרע אם אתחיל לספר, למשל, על דבר הנהגתו של ר' חיים בנוגע למעשיו לשם התגשמות האידאה של הצדק והיושר. רצוני לציין רק עובדה אחת בחתימת פרק זה. מעשה, ושני יהודים מתו בבריסק ביום אחד. בשחרית מת סנדלר עני, שישב כל ימיו באחת הסימטאות האפלות, וכחצות היום הלך לעולמו העשיר העירוני. על פי ההלכה חייבים לקבר את מי שמת ראשון. ברם אנשי ה"חברא קדישא", שקבלו סכום הגון מיורשי האמיד, החליטו לטפל בראשונה במת השני, כי מי יתבע עלבוננו של המת העני. כשספרו הדבר לר' חיים, התרה בהם על ידי שליח בית דין, שלא יהינו לעשות דבר מחפיר כזה. חברי החברה מיאנו להזקק לפקודת הרב ופתחו בקבורת העשיר. לקח ר' חיים את מקלו, כיתת את רגליו לבית הנפטר וגרש את המתעסקים החוצה. ר' חיים נצח — העני נקבר קודם לעשיר. שונאי הרב רבו וגדלו. כך נהגו אישי ההלכה האמתיים, שמדרשם ומעשיהם התמזגו יפה, יפה.

אוצר החכמה

## ב. כוח היוצר שבו

### האדם על פרשת דרכים

איש ההלכה הוא איש המתגעגע ליצירה ולחידוש, לימוד התורה — פירושו: חידושי התורה, "קודשא בריך הוא חדי בפלפולא דאורייתא" — אל תקרא פלפולא אלא חידושא. החידוש אינו מצומצם רק בתחום העיון, אלא מתפשט הוא גם לתחום המעשי, העולם הריאלי. משאת נפשו של איש ההלכה היא לחזות במילוי פגימת הבריאה, כשתסתגל לעולם האידיאלי ותגשם בקרבה את היצירה היותר מעולה ונהדרה. חלום היצירה היא האידיאה המרכזית בתודעתה של ההלכה — אידיאת חשיבות אדם בתור שותף להקב"ה במעשי בראשית, בתור יוצר עולמות. בכל מגמות היהדות מתגלמת כמיהה זו ליצירה ולחידוש פני העולם. ואם אנו דנים לפעמים על מטרות המטרות של היהדות, על הטילוס (*telos*) של ההלכה בכל גווניה וגילויה,

אסור לנו אז להסיח דעת מהאמור בזה, כי מחזה פלאים של יצירת עולמות הוא חזון אחרית הימים וגישום כל התקוות בעולמו של ישראל.

ההלכה רואה בכל התורה כולה גופי דינים ועיקרי הלכות. גם ספורי התורה באו לקבוע הלכה לדורות. "יפה שיחתם של עבדי האבות מתורתם של הבנים, פרשתו של אליעזר שנים וג' דפים הוא אומר ושונה ושרץ מגופי תורה ואין דמו מטמא כבשרו אלא מריבוי המקרא" (ב"ר ס'). אין בתורתנו אף אות אחת או ניב אחד לבטלה. בכל תג ותג — גופי תורה תלוייה, ובכל אות ואות — מסמרות נטועים של הלכה. למעשה ולדורות. מ"בראשית ברא" עד החתימה מלאה וגדושה היא חוקים ומשפטים מצוות ודינים. חכמי הסוד רואים בתורתנו רמזים ורזי עולם, חידות ותעלומות כל חי, נסתרות, מעשי מרכבה ומעשי בראשית<sup>91</sup>; חכמי ההלכה — גופי הלכות, עיקרים מעשיים, דינים, פקודות וחוקים.<sup>1234567</sup> "מעשי אבות סימן לבנים". וסימן זה, שהוא חזון העתיד, מהווה הלכה קבועה. איש ההלכה רואה בכל יעוד חובת התגשמותו, בכל הבטחה — נורמה מסוימת, בכל

<sup>91</sup> זהר, אחרי ע"ג ע"א, בהעלתך קנ"ד ע"א: כל מלין דאורייתא מלין עילאין אינון ורזין עילאין וכו' אורייתא אית לה גופא ואינון פקודי אורייתא דאקרון גופי תורה, האי גופא מתלבשא בלבושין דאינון ספורין דהאי עלמא טפשינ דעלמא לא מסתכלי אלא בהוא לבושא וכו' אינון דידעין יתיר לא מסתכלין בלבושא אלא בגופא וכו' חכימין עבדי דמלכא עלאה, אינון דקיימא בטורא דסיני לא מסתכלי אלא בנשמתא דאיהי עיקרא דכלא וכו'. עיין בהקדמת הרמב"ן לפירוש התורה "וכל הנמסר למשה רבנו בשערי הבינה הכל נכתב בתורה בפירוש או שרמוזה בתיבות" וכו'.



חזון אחרית הימים — מצוה לדורות (מצות ההשתתפות בריאליזציה של הנבואה). גם שיחתם של העבדים, גם נסיונות האבות, גם גורלם של השבטים, מלמדים את הבנים תורה ומצוות. אין שיחתם של עבדי האבות אלא תורתם של בנים. אין בין שיחת אליעזר לפרשת השרץ אלא שזו ב' וג' דפים וזו פרשה קצרה.

וכשהתורה האריכה בבריאת העולם וסיפרה לנו על עשית שמים וארץ וכל צבאם, לא באה לגלות סודות קוסמוגוניים ורזי עולם מיטפיסיים, אלא להורות הלכה למעשה. פרשת מעשי בראשית היא פרשת הלכה קבועה לדורות, שגופי תורה כלולים בה, כמו פרשת "קדושים" או "משפטים". אם התורה פתחה את מגילת היצירה לפני האדם, אז הלכה אחת מוכחת ממדה זו, כי חייב הוא להתעסק ביצירה וחידוש הבריאה \*\*91.

לא לחנם יודעת היהדות על דבר "ספר יצירה", שהמטפל בו ויודעו יכול לברוא עולמות ולהחריבם. "אמר רבא אי בעי צדיקי ברי עלמין שנאמר כי אם עוונותיכם היו מבדילים ביניכם לבין אלהיכם (וברש"י: הא אם לא היו בהם עוונות אין כאן הבדלה). רבא ברא וכו' רב חנינא ורב אושעיא הווי יתבי כל מעלי שבתא ועסקי בספר יצירה ומיברי להו" וכו' (סנה' סה, ב).

שיא השלמות המוסרית והדתית, שהיהדות שואפת להגיע אליו, הוא האדם בתור יוצר.

\*\*91 מאמרו של רבי יצחק, לא היה צריך להתחיל את התורה אלא מהחודש וכו' מכוון כלפי רעיון זה. תוכן המאמר הוא, כי זקוקים אנו לפרשת-היצירה בתור הלכה למעשה, ועיין ברמב"ן שם.

הקב"ה, כשברא את עולמו, הניח מקום ליצור ידיו — האדם — להשתתף ביצירתו. כאילו פגם הבורא את ההוויה כדי ש<sup>1234567</sup>בשר ודם ימלא את פגימותיה וישכללה. האלהים מסר את המסתורין של הבריאה — ספר היצירה — לאדם לא רק לשם עיון בלבד, אלא לשם המשכת מעשה היצירה. "וכשהבין אברהם וצר וחקק וצרף ויצר וחקר וחשב ועלתה בידו נגלה עליו אדון הכל וקראו אוהבו וכת לו ברית בין עשר אצבעות" וכו' <sup>92</sup>. תעודת האדם היא "לצור ולחקק ולצרף וליצור" ולהפוך את הריקניות שבישות להוויה משוכללת ומקודשת, שצירופי שמות הקב"ה חרותים בה. והארץ היתה תהו ובהו וחושך על פני תהום — — — ויאמר אלהים יהי אור ויהי אור — — — ויבדל אלהים בין האור ובין החושך ויקרא אלהים לאור יום ולחשך קרא לילה — — — יהי רקיע בתוך המים ויהי מבדיל בין מים למים — — — יקוו המים מתחת השמים אל מקום אחד ותראה היבשה — — — ויקרא אלהים ליבשה ארץ ולמקוה המים קרא ימים" וכו'.

כשחקק הקב"ה וגלף את העולם לא בטל לגמרי את התהו־ובהו, את התהום, את החושך, מרשות יצירתו, אלא הבדיל בין ההוויה השלמה והמשוכללת לבין כחות השלילה, האנדרלמוסיה והערבוביא, וקבע ביניהם גבולות עולם וחוקות הנצח. הרי היהדות הכריזה על יסוד היצירה של היש מן האין המוחלט, וא"כ גם התהו והבהו, גם התהום, גם החושך, גם האפס היחסי נוצרו ע"י הקב"ה לפני בריאת

העולם מסודר, יפה ונהדר, "פילוסופוס אחד שאל את רבן גמליאל אמר ליה צייר גדול הוא אלהיכם אלא שמצא <sup>1234567</sup> סממנים טובים שסייעו אותו, תהו ובהו וחשך ורוח ומים ותהומות. אמר לו, תפח רוחו דההוא גברא, כולהון כתיב בהן בריאה, תהו ובהו שנאמר עושה שלום ובורא רע; חושך יוצר אור ובורא חשך, רוח כי הנה יוצר הרים ובורא רוח, תהומות באין תהומות חוללתי" כל אלה הסממנים של ה"מלפנים" נבראו כדי להתקיים ו"להמצא" בתוך העולם עצמו. לא לחנם בראם. לשבת בתוך היצור יצרם!

ואיתני "האפס" היחסי חורגים ממסגרותיהם מפרק לפרק. רוצים הם להתפרץ מתוך כבלי המשמעת שהטיל עליהם הקב"ה ולהחזיר את העולם לתהו ובהו, ורק החוק עוצר בעדם וחוסם את הדרך לפניהם. וחוק, ששרשו חקק (חצב נקב רשם) — פירושו: חקיקת גבול, הצבת ציונים וקביעת תחומים מיוחדים המבדילים בין ההוויה ל"אין", <sup>לשם החלטה</sup> בין היצירה להתהו ובין הבריאה ל"אפס". "בהכינו וגו' בחקו חוג על פני תהום" (חוק = חוג = גבול מקיף) <sup>93</sup>. עד חקיקה זו של הקב"ה משתרעת הישות האונטית המשוכללת והשלמה, מכאן ואילך — תהום, תהו ובהו, חושך, ה"אפס" מחוסר צורה ודיוקן.

ברם ה"אין" היחסי זומם רע, התהום חורש עמל ואון, והתהו והבהו אורבים בסמטאות אפלות של המציאות ומתכוונים לקעקע את הישות המוחלטת ולחלל זיו איקונין של היצור. "תהום כלבוש כסיתו על הרים יעמדו מים מן

גערותך ינוסון מן קול רעמד יחפזון וגו' גבול שמת בל יעברון בל ישובון לכסות הארץ". "בשומו לים חקו ומים כא יעברו פיו בחוקו מוסדי ארץ". התהום רוצה לפרק מעליו את עולו של החוק, לעבור את הגבול ואת החוג, שהציב וחקק בורא עולם, ולהציף תבל ומלאה. ברם מגערותו של הקב"ה הוא נס אחור, מן קולו ורעמו נהדף הוא ונחפז ל"מאורתו" — "מאורות" האפס. מראה ים נגרש, גלים ונחשולים הומים, סוערים וגועשים, מתנגשים ונשברים בחוף, מסמלים לתודעת היהדות התאבקות התהרובה עם היצירה, ריב התהום עם עיקרון הסדריות ומלחמת העירבוביא בחוק. כחם המסתוריי של החוק והגבול, שנטע הקב"ה בהוויה ובמעשי בראשית, השתקף בכל מוראו והודו ל"נעים זמירות ישראל" בתופעה הטבעית של חליפת הזרמה הסדרית (בשל כח הגרביטציה של השמש והירח ותנועת סבוב כדור הארץ). גאות הים ושפל המים הופיעו בכל שבולת גוניהם כמחזה קסמים של מלחמת איתנים נצחית. כאילו גאות הים (בשוא גליו), הרצה לקראת החוף, שואפת להרוס את הגבול ואת החוק, וכאילו האנדרלמוסיה של הכחות הקדומים, של הכאוס (Chaos) והעירבוביא תאבים לשסע את הבריאה המתוקנת והמוקצעת, ולהחריבה. רק עוזו הענקי של חוק הקב"ה גודר את הדרך בפניהם ומשברם. "אתה מושל בגאות הים בשוא גליו אתה תשברם".

"הכי אמר ר"י וכו' בשעה שכרה דוד שיתין קפא תהומא ובעי למשטפא עלמא וכו' כתב שם אחספא ושדי לתהומא ונחית תהומא" וכו' <sup>94</sup>. "וכן את מוצא בשעה שבא דוד

94 סוכה נ"ג ע"א וע"ב.

לחפור תלמיוסים של בית המקדש חפר עשר מאוין דאמין ולא אשכח תהומא ובסופא אשכח חד עציץ ובעי מיקמתיה אמר ליה לית את יכיל א"ל למה א"ל דנא תכא כביש על תהומא א"ל ומן אימת את הכא א"ל מן שעתא דאשמע רחמנא קלה בסיני אנכי ד' אלקיך רעדת ארעא ושקיעת ואנא יהיב הכא כבוש על תהומא אע"ג כן לא שמע ליה כיון דרימיה סליק תהומא ובעי מטפא עלמא" 95. התהום מתאוה לפרוץ את גדר החוק ולבקע את תחומי היצירה המסודרת, את התהליך הקוסמי ואת מנהגו של עולם ולהחזירם ל"אפס" ו"אין", לשממה וריקניות אונטית. ברם נאחז הוא התהום בצבת החוק הענקית ועיקרוניה" 96.

כל ספרות הקבלה מוטבעת בחותמה של מחשבה זו. סיטרא אחרא, קליפות, תהומא רבא, נשיה, ציה, ארקא, מלאכי חבלה, תולדין דתהו מסמנים את תחום התהו והריקניות, את רשות ה"אפס" משולל פרצוף ושיעור

95 ירושלמי סנהדרין פרק חלק.

96 השאלה אם השליליות שבהוויה נמשכת מימי הבריאה או שבאה ע"י החטא, אחרת היא לגמרי ואינה נוגעת בנושא דברינו, עיין עירובין י"ח ע"ב. עיין ב"ר ב': והארץ היתה תהו וכו' הוא מה שהנביא עתיד להתנבאות עליה בסוף ראיתי את הארץ והנח תהו ובהו וכו' כך צפתה הארץ שהיא עתידה ליטול את שלה מתחת ידיו של אדם שנאמר ארורה האדמה בעבורך וכו' ר' יהודה בר סימון פתר קרא בדורות וכו' ר"ש בן לקיש בגליות והארץ היתה תהו זה גלות בבל וכו' על פני תהום זה גלות ממלכת הרשעה וכו' והארץ היתה תהו ובהו אלו מעשיהן של רשעים וכו'. מושג תולדין דתהו: עמלקים נפילים, גבורים, רפאים וענקים, תופס מקום חשוב בקבלה. עיין חגיגה י"ג ע"ב (רש"י ותוס' שם י"ד ע"א) ע"ז ע"ט, זהר בראשית כ"ה, ספר "קניני קדם" (להרב ניסנבוים), הדרשה על "תולדין דתהו" ועל "ערב רב".

קומה ז' הנלחמים בהווייה המפוארת, שזיו איקונין של השכינה חופף עליה.

ברם השקפה זו המקיפה את מחשבת היהדות כחוט הסיקרא אינה רק עמדה עיונית מסתוריית, אלא עיקרון מעשי-שמושי, יסוד מוסרי-הלכתי.

אוצר החכמה

## שכלול היצירה בהתגשמות ההלכה

כשהאדם, גולת הכותרת של הבריאה, בא לעולם, תעודתו בידו — תעודת היצירה. חייב הוא לעמוד על משמר ההווייה הזכה והטהורה, להשלים את הפגם שבמעשי בראשית, את ה"חסר" שבפעול ואת ה"נעדר" שבישות. היצור מצווה להשתתף עם היוצר בחידוש מעשי בראשית. יצירה גמורה ושלמה — זוהי שאיפת השאיפות של כנסת ישראל. פרשת ויכולו השמים והארץ וכל צבאם (בפירושו של התרגום — ואישתכללו) היא מגלת סתרים של נשמת האומה ומשאת נפשו של איש האלקים. אידיאה אונטולוגית נשגבה ורוממה

97 זהר בראשית (פסוק: והארץ היתה תהו) מדורא קמא לתתא וכו' ותמן לא ידעין ביה ידיעה כלל דלאו ביה צורה גו כלל כורסייא וכו'.

מאירה את דרכו של עם הנצח. וכשאדם מישראל אומר בערבי שבתות קדוש היום על כוס יין מלא הרי הוא מעיד לא רק על מציאות יוצר העולם, אלא גם על חובת האדם להעשות שותף להקב"ה בהמשכת יצירתו ושכלולה. כשם שהקב"ה שכלל את תחום ההווה בששת ימי בראשית, כך חייב האדם לגמור את היצירה כולה ולהפוך את רשות התהו והבהו לישות שלמה ויפה.

כשאדם מישראל יוצא החוצה ורואה סהר חור מותח חוטי אור ענוגים בחללו של עולם, הרי הוא מברך עליו. תופעה קוסמית טבעית ומסודרת כזו מעוררת בתודעתו הדתית מחשבות נוגות וגם תקוות מזהירות. הוא מסתכל בחזיון מולד הירח ורואה בתנועתו החוקית מעין "פגימה" ו"חידוש" — "פגימת" הלבנה ו"חידושה", "פגימת" היצירה ו"מילואה". "אשר במאמרו ברא שחקים וכו' חוק וזמן נתן להם שלא ישנו את תפקידם". אין כאן מיתוס ח"ו, אלא הכרת החוק הטבעי במהלך צבאות השמים וידיעה אסטרונומית ברורה. ברם החוק עצמו והתנועה המסודרת עצמה מסמלים מסתוריות מופלאה. אותו ב"ד, שהיה מחשב בחשבונות "כדרך שמחשבין האיטגנינים שיוזעים מקומות הכוכבים ומהלכם"<sup>98</sup>, היו יוצאים ומברכים על חידושה של לבנה. רואה כנסת ישראל במהלך הסדרי והחוקי של הירח במסלולו פגימה והתחדשות, פגימת הבריאה ומילואה, והיא לוחשת תפלה חרישית מוזרה "שתמלא את פגימת הלבנה ואל יהיה בה שום מיעוט ויהי אור הלבנה כאור החמה

98 לשון הרמב"ם בפ"א מה' קדוש החודש ה"ו.

כאור שבעת ימי בראשית כמו שהיתה קודם מיעוטה כמו שנאמר את שני המאורות הגדולים". כנסת ישראל מתכוונת באופן אליגורי בתפלתה זו כלפי שיכלול הבריאה ומילוי פגימת מעשי בראשית, כלפי החזון האסכטולוגי הסמלי הגדול והנורא "והיה אור הלבנה כאור החמה"<sup>99</sup>.

מנקודת מבט סודית זו תופסת כנסת ישראל את גורלה הכרוך בגורל ההווה כולה, הפגומה והשסועה ע"י כחות שליליים ואיתני ה"אפס". המציאות הפיסית והישות הרוחנית-ההיסטורית — שתיהן נתייסרו במדה ידועה בשלטון התהו-ובהו והתהום — וגורלות אלה מקבילים זה לזה. כשיתגשם התהליך ההיסטורי של ישראל ויגיע למרום פסגת השתלמותו, תמלאינה (אליגורית) פגימות היצירה כולה. "וללבנה אמר שתתחדש עטרת תפארת לעמוסי בטן שהם עתידים להתחדש כמותה ולפאר ליוצרים על שם כבוד מלכותו".

האדם חייב להשלים מה ש"פגם" יוצרו. "אמר ר"ל מה נשתנה שעיר של ר"ח שנאמר בו לה' ? אמר הקב"ה, שעיר זה יהא כפרה על שמיעטתי את הירח<sup>100</sup>. כנסת ישראל מביאה כפרה על הקב"ה, כביכול, שלא השלים את הבריאה כולה<sup>101</sup>. בורא עולם מיעט את דמות היצירה ושיעור

אוצר החכמה

1234567

99 עיין מורה נבוכים ח"ב פרק כ"ט.

100 שבועות ט' ע"א.

101 מענין מאד הוא מאמר דבי ר' ישמעאל "אילמלא לא זכו ישראל אלא להקביל פני אביהן שבשמים כל חדש וחדש זיית אמר אביי הלכך נימרינהו מעומד" וכו', סנהדרין ע"ב ע"א.



תה כדי להניח מקום ליציר כפיו ולעטר את האדם בכתר  
בורא ויוצר<sup>102</sup>.

ראה י"ל פרץ רייזע בילדער, א יונגעל:

דעם גאסט הייזערס שיין חנוודיק אינגעלע מיט די מאוסע  
תנועה-לך, מיט די לעקעלאך פול פעדערן קענען מיר אויס'ן קאפ  
ניט ארויס. אדער ער שטייט מיר פאר די אויגען מיט א סציפיארעק  
אין האנט און וויינט און וויל דעם צווייטן, אדער איך הער אים  
ביי מנחה-מעריב, זאגען אזוי קינדיש וויינענדיק ערנסט דעם קדיש,  
אז עס חאפט מיך אן ביים הארץ... אונטערטאנענדיג אויף איין  
פיסל רייסט ער ארויף דאס קעפל צו דער לבנה, ער זיפצט, צו האט  
ער געזען א שטערן פאלן ניין, אוי—זאגט ער—וואלט איך  
געוואלט, משיח זאל קומען! וואס איז איך וויל די לבנה זאל  
שוין גרעסער ווערן! עס איז אויף איהר צאך רחמנות! זי האט  
טאקי געזינדיגט אבער אזוי צו ליידען... עס גייט שוין דער אלף  
הששי! אין גאנצען צוויי בקשות: פון טאטען אויף דער ערד נאך  
א סציפיארעק און פון פאטער אין הימעל—די לבנה זאל גרעסער  
ווערן עס חאפט מיר אן א ווילדער חשק אים צי זאגען: לאז  
געמאך. דיין היגער טאטע וועט באלד חתונה האבען, דו וועסט  
באלד א שטיף מאמע קריגען, א שטיף קינד ווערן. און וועסט  
וויינען א שטיקעל ברויט! זיי מוחל דעם סציפיארעק פארגעס אויך  
די לבנה...".

קסם נפלא הוצק באותו הרוכל שהחזיר על הכפרים במחטים  
ומיני סדקית, במוזג הפשוט והגס, באותו הכפרי המגושם, באותו  
היהודי תבזוי והמגואל, גחלת של קדושה לחשה בנשמותיהם של  
בני אדם הללו, שהיו שקועים במ"ט שערי צרות הנפש ודחק רוחני,  
אש פלאים להטה במעמקי נשמתם ויקדה בחביון ישותם השוממה  
הסחופה. מחד גיסא התגלמה משאת חיהם בפרוטה ובאסימון,  
כאותו היתום הגלמוד והנעזב (שמשמטת אם חורגת היתה צפויה  
לו) שבקש את ה"סציפיארעק" השני. ומאידך גיסא שאפו לממשלת  
הצדק הקוסמי (לא הסתפקו בצדק אנושי לבד), והתגשמותו בכל  
היצור, כמו יתום זה שהתפלל על מילוי פגימת הלבנה, לביאת  
המשיח—לא משום דאגותיו הפרטיות, לא משום צורך גאולתו  
מחיי הזעומים, מן הלחץ והדחק, אלא בשל געגועיו לגאולת היצירה  
והעולם, להשתלמות הבריאה ושכלולה, "אני רוצה שהלבנה תתגדלו  
צר לי עליה! אמנם חטאה, אבל לסבול כל כך... אנו חיים כבר

שכלול היצירה מתבטא על פי השקפתו של איש ההלכה, בהתגשמות ההלכה האידיאלית בעולם הריאלי. ושוב מתגלית השניות של ההלכה ותורת הסוד. בשעה שחכמת הנסתר משלימה את פגימת היצירה ע"י "העלאתה למרום", למקור ההויה הזכה והטהורה, ההלכה ממלאה את ה"חסר" בהורדת השכינה למטה, לעולם התחתון בצמצום הטרנסצנדנטיות בתוכו של עולמנו הפגום.

קו חדש בניסוח אידיאת הקדושה בוקע ועולה כאן. לעיל הדגשנו, כי בשעה שאיש הדת הכללי רואה במושג הקדושה סימני מרד בעולם הזה והעפלה נועזה לעלות אל ראש פסגת הטרנסצנדנטיות, היהדות מפרשת את רעיון הקדושה מבחינת סוד הצמצום. קדושה — זוהי ירידת האלהות אל עולמנו הממשי — "כי ד' אלהיך מתהלך בקרב מחנך וכו' והיה מחנך קדוש" — הצטמצמות האין סופיות בסופיות המוגבלת ע"י חקים, מדות ושיעורים, השתקפות הסובייקטיביות בתוך המוחשיות ומעשה האובייקטיביות והקוואנטיפיקציה של הסובייקטיביות הדתית הנוזלת ממקורות טמירים. עכשיו מופיעה תפיסה זו לאור אידיאת היצירה הפועמת במכמני ההלכה. חלום היצירה נפתר ע"י ריאליזציה של עיקרון הקדושה. יצירה — זוהי גישום

באלף הששי". היתום שוכח, כי אביו יקח לו אשה חדשה, אם חורגת, והוא יהפך לילד חורג הבוכה על פת לחם; הוא מתפלל על הלבנה הסובלת והנמקה בעוונה, והוא רואה ביסוריה עול קוסמי. האין דמות דיוקנה של כנסת ישראל משתקפת בגעגועים ובכמיהות הללו? גלות מרה וצדק קוסמי, חיי הגיטו המזהמים והחלום ע"ד מילוי פגימת הלבנה, עריגה להשתלמות היצירה ועניות מכוערת — הישנם שני הפכים גדולים מאלה?

האידיאל של קדושה. האפס והאין, ההעדר והתהו יונקים מתחום החול, ההוויה השלמה והישות המשוכללת ניזונות מרשות הקודש. כשאדם רוצה להגיע למדרגה קדושה, הרי עליו ליהפך ליוצר עולמות. אם אין האדם יוצר ומחדש — אין הוא מתקדש לאלהיו. הטיפוס הפסיכי המתעצל במילוי תעודת היצירה אינו מתקדש. יצירה — זוהי הורדת הטרנס-צנדנטיות לתוך עולמנו העכור, החמרי והגס, והורדה זו מתקיימת ע"י התממשות ההלכה האידיאלית בטיבורה של המציאות (ריאליזציה של ההלכה = צמצום = קדושה = יצירה).

והאדם מסמל, מצד אחד, את ההוויה היותר שלמה ומתוקנת, את צלם האלהים, ומצד אחר, את התהרובהו היותר נורא, ששולט ביצור. כל הנגוד שבמקרוקוסמוס (העולם הגדול), בין התפארת והשלמות האונטית למפלצת ה"אפס", משתקף במיקרוקוסמוס (העולם הקטן) — באדם — והלה אוגר אל תוכו את היצירה המשוכללת ואת התהו ובהו המופלאים, את האור ואת החושך, את התהום ואת החוק, את החיה ואת צלם האלהים<sup>103</sup>, את הישות הגסה

103 בראשית ב' ז' וייצר וכו' לנפש חיה תורגם ע"י אונקלוס: לרוח ממללא (עיין רש"י שם). כמו כן מענין מאד מאמר חז"ל, שהועתק ע"י רש"י: וייצר שתי יצירות יצירה לעולם הזה ויצירה לתחתית המתים, אבל בבהמה שאינה עומדת לדין לא נכתב ביצירתה שני יודין. עיין ברכות ס"א ע"א, עירובין י"ח ע"א, כתובות ח' ע"א, תרגום יהונתן. ב"ר י"ד: יצירה מן התחתונים יצירה מן העליונים וכו' ברא בו ד' בריאות מלמעלן וד' מלמטן אוכל ושותה כבהמה, וכו' עומד כמלאכי-השרת ומדבר ומבין וכו' אמר הקב"ה אני בורא אותו בצלם ובדמות מן העליונים פרה ורבה מן התחתונים וכו' אלא הריני בוראו מאלו ומאלו אם יחטא ימות ואם לאו יחיה.

והעכורה ואת ההוויה הבהירה. כל המחשבה האנושית טיפלה בשניות מוזרה זו, שירדה לאדם ורצתה לנצחה ולהתגבר עליה. מאפלטון ואריסטו שהבדילו בין הנפש הצומחת (*το θρεπτικόν*) להנפש החיונית (*το αισθητικόν*) והמשכלת (*το διαητικόν*), עד הפסיכואנליזה של פרויד וסיעתו שהכריזו על התהום שמתחת-לידע חוזרת שאלת הדואליזם שבאדם וניעורה ומבקשת לה את פתרונה.

היהדות אומרת, כי האדם עומד על פרשת דרכים ותוהה על כיוון צעדיו ; לפניו אלטרנטיבה נוראה — צלם אלהים או חית טרף, תפארת האצילות או מפלצת היקום, בחיר היצורים או יצור מושחת, דמותו של איש האלקים או דיוקן ה"אדם העליון" של ניטשה, ועל האדם להכריע ולהחליט <sup>104</sup>.  
 "אחור וקדם צרתני — א"ר ישמעאל בר תנחום אחור לכל המעשים וקדם לכל העונשין אם זוכה אמרין ליה אתה קדמת למעשה בראשית שנאמר ורוח אלקים מרחפת ואם לאו יתוש קדמך שלשול קדמך" <sup>105</sup>. כאן מתגלמות כל תעודת היצירה וחובת ההשתתפות בחידוש מעשי בראשית. עיקר העיקרים הוא שהאדם חייב ליצור את עצמו. אידיאה זו הורידה היהדות לעולם.

הדואליזם שבאדם מתבטא במאמרים הללו באופן 'מחורר וחריף ביותר.

104 יצירה לעולם הזה ויצירה לעולם הבא, ועולם הבא תלוי במעשיו, ואם יחטא ימות ואם לאו יחיה.

105 ויק"ר י"ד.

## חווית הזמן המביאה ליצירה תמידית

ההלכה הכניסה את רעיון היצירה בכל תוקפו והודו למצות התשובה וליסוד ההשגחה הנבואה והבחירה. תשובה על פי השקפת ההלכה היא פועלת יצירה — יצירה עצמית. הפקעת הזהות הפסיכית עם ה"אנכי" שמקודם, ויצירת "אנכי" חדש, בעל תודעה חדשה, רוח ולב חדשים, מגמות ושאיפות אחרות, כמיהות ועריגות שונות — זוהי תשובה המורכבת מחרטה על העבר וקבלה על להבא. "כל מצות עשה וכו' כשיעשה תשובה וישוב מחטאו חייב להתודות וכו' וכן בעלי חטאות ואשמות בעת שמביאין קרבנותיהן על שגגתן או על זדונן אין מתכפר להם בקרבנם עד שיעשו תשובה ויתודו וידוי דברים שנאמר והתודה אשר חטאו עליה וכן כל מחויבי מיתות ב"ד ומחויבי מלקות אין מתכפר להן במיתתן או בלקייתן עד שיעשו תשובה ויתודו וכן החובל בחברו והמזיק ממונו אע"פ ששילם לו מה שהוא חייב לו אינו מתכפר עד שיתודה וישוב מלעשות כזה לעולם" וכו' <sup>106</sup>. מצד אחד סובר הרמב"ם, כי וידוי

106 רמב"ם פ"א מח' תשובה ה"א.

דברים מעכב "אינו מתכפר עד שיתודה וישוב". ומצד שני אמרה הברייתא: "על מנת שאני צדיק אפילו רשע גמור מקודשת שמא הרהר תשובה בדעתו"<sup>107</sup>. וכן נפסקה הלכה זו בהלכות אישות, הרי שאין וידוי מעכב ורק הרהור תשובה לבד די. וסתירה זו צ"ע. אמנם שני דינים נפרדים ושני יסודות<sup>108</sup> שונים נאמרו בשם תשובה וחלותה: (א) בתור הפקעת חלות שם רשע; (ב) בתור כפרה כמו שאר מכפרים — קרבן, יוה"כ, יסורים, מיתה וכיוצא בהם. וידוי מעכב בחלות כפרה הכתובה במעשה התשובה, אבל לא בדין הפקעת שם רשע. אם אחד יעבור על לאו שיש בו מלקות, או כרת או מיתת ב"ד, ויפסל לעדות, אין צורך לשם כשרותו והכשרו לעדות בידוי דברים אלא במעשה תשובה גרידא, התלוי בחרטה וקבלה, כמבואר בברייתא ובהלכות עדות לרבנו "כל מי שנתחייב וכו' והרי הן פסולין עד שיודע שחזרו בהן מדרכן הרע. מאימתי חזרת מלוים ברבית? משיקרעו שטורר תיהן מעצמן וכו' מאימתי חזרת המשחקין בקוביא? משישברו

107 קידושין מ"ט ע"ב, רמב"ם פ"ח מה' אישות, ה"ה (ופסק שהיא רק ספק מקודשת כלשון הסוגיא שמא הרהר תשובה בלבו) וקאי אפילו באופן שחטא באותו מעמד, וידעין בודאי, שלא התודה כפשטות לשון הגמ' "שמא הרהר תשובה בלבו" ומשמע שאין וידוי מעכב.

108 עיין במנחת חינוך שהעיר בכ"ז וגם תירץ באותו אופן. וראיה לדבר שאין הפקעת שם רשע תלויה בחלות כפרה מהא דבכפרה נאמרו ד' חילוקים, כמבואר ביומא פ"ו וברמב"ם, פ"א מה' תשובה, ה"ד, ובהכשר הרשע לעדות לא בעינן אלא תשובה לבד ולא שאר מכפרים, ועל כרחינו דתשובה מכשירתו לעדות לא משום שמכפרת דאז היינו צריכים ליוה"כ (בל"ת) וליסורין (בכריתות ומיתות ב"ד) דמאי אולמא האי מהאי, אלא משום שמפקיעה שם רשע, ולזה לא בעינן וידוי.

את פסיפסיהם וכו' מאימתי חזרת סוחר שביעית? משתגיע שביעית ויבדקו" <sup>109</sup>. אין הכשר העד כרוך בוידוי דברים, כי הלא הפקעת שם רשע אינה קשורה כלל עם מושג כפרה וחלוצה אלא עם מעשה התשובה עצמו — חרטה וקבלה, ועצם התשובה אינו זקוק לוידוי דברים. רק החלק השני של התשובה, שמכוון כלפי הכפרה, תלוי בוידוי דברים, שכן קראה התורה "כפרת דברים" לוידוי. כל תעודתו של הוידוי מוגבל בתחום התשובה המכפרת ואינו חוזר לרשות התשובה המפקיעה את השם רשע <sup>110</sup>.

הפקעת שם רשע, שהוא העיקר הראשון של תשובה, היא פעולת שינוי העצמיות והאישיות — יצירת עצמות חדשה של האדם. פעולה זו באה ע"י החלטת הרצון הגמורה והכרעת הדעת הכבירה. "ומה היא התשובה הוא שיעזוב החוטא חטאו ויסירו ממחשבתו ויגמור בלבו שלא יעשה עוד וכו' וכן יתנחם על שעבר ויעיד עליו יודע תעלומות שלא ישוב לזה החטא לעולם וכו' וצריך להתודות בשפתינו ולאמר ענינות אלו שגמר בלבו" <sup>111</sup>. עזיבת החטא (קבלה

- 109 סנהדרין כ"ה רמב"ם פ"ב מה' עדות ה"ד ה', ו', ז', ח', ט', י'.
- 110 בעצם החלכה, אם תשובה גרידא מפקיעה את שם רשע או (בנתחייב מלקות) בענין שילקה בב"ד, דברי הרמב"ם סותרין אהודי: כאן בהלכות עדות כתב "כל מי שנתחייב מלקות בין שעשה תשובה בין שלקה בב"ד חוזר לכשרותו", ומשמע דחוזר באחת משתי אלו: תשובה או מלקות, ובפ"ב מה' טוען ונטען ה"י כתב, "לעולם כזה דנין לחשוד עד שילקה בב"ד אם היו עליו עדים שלקה (נא' על ידן) ועשה תשובה יחזור לכשרותו בין לעדות בין לשבועה". ומוכח מדבריו, דשתיהן בעינן (כשנגמר דינו למלקות). ברם אין הלכה זו נוגעת בפרובלימה שלנו.
- 111 פ"ב מה' תשובה ה"ב.

לעתיד) וחרטה על העבר מפקיעות את השם רשע שחל בגברא ו"מפסיקות" את המשכיותו הרוחנית ומשנות את זהותו (ויודע תעלומות מעיד על יצירה זו); הוידוי בשפתיו בא לשם כפרה גרידא. ברם מושג הכפרה הוא רק טפל לעיקר התשובה, שהוא הפקעת שם רשע וביטולו. "מדרכי התשובה וכו' ומשנה שמו כלומר אני אחר ואיני אותו האיש שעשה אותם המעשים"<sup>112</sup>. ה"אחרות" הרוחניות וה"שונות" האישית, שנוצרות ע"י התשובה, מהוות את מהותה ותוכנה של זו. התשובה כובשת את חוק הזהות וההמשכיות השולט בהווה הנפשית ע"י פלא היצירה וכחה, שנמסרו לאדם. כשאדם שב, הרי הוא נעשה לבורא עולמות וליוצר עצמו ואנכיותו<sup>113</sup>.

וכאן מופיע ההבדל העיקרי בין מושג התשובה בהלכה לזה של איש הדת הכללי. זה האחרון 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'. משא"כ איש ההלכה הוא איננו מתמכר לבכי ולתוגה, אינו נושך את בשרו ואינו חובל בעצמו. הוא אינו עוסק בתשובת המשקל ואינו מתמכר לסיגופי הגוף ועינויי הנפש. איש

112 שם ה"ד.

113 עיין במאמרו של מקס שלר על התשובה, שיצוין לקמן.



ההלכה עסוק ביצירה עצמית ובבריאת "אנכי" חדש. אין הוא מתחרט על העבר, שכבר עף ונעלם, אלא בעבר הקיים עדיין והמשתרבב והנכנס לתוך ההווה והעתיד. אין הוא לוחם בצללים המציצים מן העבר המת ואין הוא מתאבק עם מעשים, שכבר כמשו ונבלו. אין קבלתו החלטה ערטילאית ביחס לעתיד רחוק וסתום, שלא בא עדיין לעולם. איש ההלכה מעוניין בבבואת העבר המשתקפת במרכזם של חיו בהווה, הסואנים והגועשים כים נרגש, ובעתיד הפועם והתוסס, שכבר "נברא". יש עבר חי, ויש עבר מת. יש עתיד, שלא "נוצר" עדיין, ויש עתיד הקיים כבר. יש עבר ועתיד, שאינם קשורים זה בזה ובהווה אלא על ידי חוק הסבתיות — הסבה הנמצאת בנקודה זמנית א' מצטרפת אל המשובב המעורה בנקודה ב' וכן כל כיוצא בהם. ברם הזמן עצמו בתור עבר מופיע בבחינת "היה" — "אין", ובתור עתיד — בבחינת "יהיה" — "עדיין". ומנקודת מבט זו אין התשובה אלא מושג ריק ונבוב; אי אפשר להתחרט על העבר, שכבר מת ושקע בתהום הנשיה, ואין מחליטים ביחס אל עתיד שלא "נולד" עוד. ויפה התקלסו (מבחינה זו) שפינוזה וניטשה באידיאה של תשובה. ברם יש עבר מתמיד ויציב, שאינו חולף ומתחמק אלא בעינו עומד. עבר זה נדחק ונכנס לתוך רשות ההווה ומזדווג עם העתיד. ומאידך גיסא, יש עתיד, שאינו גנוז מבעד לערפל, אלא מתגלה עכשיו בכל יפיו ותפארתו. עתיד מעין זה מערה ממקורותיו הנעלמים כח ועצמה, לשד חיים ורעננות לכלי העבר. שניהם — העבר והעתיד — חיים, פועלים ויוצרים בטיבורו של ההווה וקובעים את דמות דיוקנה של ההווה. מבחינה זו אין אנו

תופסים את העבר בתור "היה" – "אין", את העתיד בתור "יהיה" – "עדיין", ואת ההווה בתור "הרף עין". כולם מתלכדים ומתמזגים יחד, ופרשת הזמן המשולשת בוקעת ועולה, מעוטרת הוד אחדות. העבר משולב בעתיד, ושניהם משתקפים בהווה. אין העיקרון של "זה אחר זה" משמש לפרקים בתור סימנו המובהק של הזמן. לפעמים תכופות אדם דר בצל העבר, העתיד וההווה בבת אחת. גם חק הסבתיות לובש, מבחינה זו, צורה חדשה. אין כאן סדריות קבועה של תהליך הסבתיות הכללית, ואין היחס של סבה פעילה ומסובב סביל, שכבר הוקצה והוקצב על ידה, קיים כאן. גם ה"עילה" וגם ה"עלול" מופיעים ב"לבוש" אקטיבי-פסיבי, בתור פועלים ונפעלים, בתור משפיעים ונשפעים. העתיד מטביע את חותמו על העבר וקובע את דמות דיוקנו. יש כאן השפעת גומלים ויניקה הדדית. הסבה מתפרשת ע"י המסובב, נקודה א' מתבארת ע"י נקודה ב'. העבר כשהוא לעצמו, מהווה פרשה סתומה וחתומה. העתיד וההווה דורשים ומפרשים אותה. הרבה דרכים לסבה, מנקודת מבט זו, להשתלשל. העתיד קובע את הכוון ומציין את הדרך. יש תופעה, שתחילתה חטא ועון וסופה מצוות ומעשים טובים, וכן להיפך. העתיד משנה את מגמות העבר ונטיותיו. בצביון זה מצטיינת הסבתיות השולטת בממלכת הרוח, אם בעל הרוח בוחר בתפיסת הזמן המעורה בתחום הנצח. ברם כשהאדם מבכר את חווית הזמן הפשוטה, בן דימנסיה אחת, המופיע, כפי ציורו של קאנט, כקו ישר, הרי הוא משתעבד לאותו חוק הסבתיות השורר במציאות הפיסית. עיקרון זה מטיל את מרותה של הסבה על המסובב,

את שלטונה של הנקודה הזמנית הראשונה על זו שבאה אחריה.

ההלכה אומרת, כי האדם השב לבוראו יוצר את עצמו מתוך העבר החי והקיים, כשפניו מכוונות כלפי העתיד המסביר לו פנים שוחקות. תשובה — פירושה : א) התבוננות ריטרוספקטיבית בעבר והבדלה בין החי להמת שבו ; ב) חזון העתיד וההבחנה בין זה שבא לעולם לזה שעדיין לא "נברא"; ג) בדיקת הסבה המתרכזת בעבר לאור העתיד, קביעת כיוונה ומגמותיה. עיקר העיקרים של מהות התשובה היא, כי העתיד ירדה בעבר וישלוט בו שלטון בלי מצרים. החטא בתור עילה וראשית שלשלת סבתית ארוכה של מעשים שליליים מתהפך תחת ידו של העתיד למקור זכויות ומצוות, אהבה ויראת שמים. הסבה נמצאת בעבר — כיווני השתל שלותה נקבעים ע"י העתיד. "גדולה תשובה שזדונות נעשות לו כזכויות". החטא מוליד מצוות, העון — מעשים טובים. בהשקפה זו גנוז וצפון יסוד הבחירה וחופש הרצון. בחירה מהווה בסיס ליצירה. סבתיות ויצירה סותרות זו את זו. אם החקיות הסבתית מעצבת את דמות דיוקנו הרוחנית של האדם ומציינת את הלך נפשו, יצירה עצמית — מה טיבה ? במה דברים אמורים, כשחק הסבתיות הכללית, יליד הטבע, שולט בממלכת הרוח — הסבה גוזרת והמסובב מקיים, תופעה א' זורקת מרה בתופעה ב', העבר הוא בעל יכולת כל והעתיד נגרר אחריו. ואין השאלה הדנה על מהות הסבתיות — אם היא מיכאנית, כמו במדעי הטבע המתמטיים מטיים מיסודם של גליליי וניוטון, או טיליאולוגית, על פי השקפתו של אריסטו — מורידה ולא מעלה. אין בין אריסטו

לגלילי וניוטון בנוגע ליסוד הסבתיות אלא שינוי כיוונים. בשעה שההשקפה המיכאניסטית תופסת את הסבה כראשית התהליך ומבקשת אותה חוץ להמסובב — ההשקפה הטילי-אולוגיסטית קובעת את העילה בסופה של ההשתלשלות, לפני מן העלול. ברם שתי התפיסות הללו מודות, כי המסובב נקבע למפרע ע"י הסבה ואין אפשרות של שינוי כיוונים קיימת כלל. אין יצירה יכולה להזדווג עם הסבתיות הכללית, בין אם היא פרוספקטיבית או ריטרופקטיבית. <sup>1234567</sup>מח"ח

משא"כ עיקרון הסבתיות היונק מתודעת הזמן, שביארנו לעיל. כשהעתידי משתתף בבירור וליבון העבר — מורה את דרכו, מגדיר את מגמותיו, מפרש את נטיותיו ומציין את כיוון השתלשלותו — אז נעשה האדם ליוצר עולמות. הוא מעצב את פני העבר ע"י עירוני העתידי אל תוכו ע"י השתע"בדות ה"היה" אל ה"יהיה". אמנם הסבה מולידה סדרה סביתית חדשה, אבל סדרה זו יכולה לפרקים לפנות לכאן ולכאן ; עומדת היא על פרשת דרכים ושואלת : לאן ? אם האדם רוצה, הרי היא מהלכת ברוח הנצח ; העבר נשמע ומזדקק אליו. העילות נכנעות לפקודתו. יש באידיאה של ממשלת העתידי בעבר משום פרודוכסליות יתרה אבל גם מן האמת הגמורה. חיי היחיד והכלל מאשרים עובדה זו. אדם גדול מנצל את חטאי עברו ופשעיו לשם מטרות גדולות ונשגבות. "במקום שבעלי תשובה עומדים צדיקים גמורים אינם יכולים לעמוד". עוונות היסטוריים, סטיות של העבר יורדים לפעמים על עצמות יבשים כטל של תחיה. דברי ימי העולם מלאים דוגמאות כאלו.

אוצר החכמה

1234567

## תודעת הזמן הקיבוצית של כנסת ישראל

חווית איש ההלכה אינה מוגבלת בתוך מסגרת עברו האינדיבידואלי, 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 קנינו של איש ההלכה. זמנו נמדד באמת המדה של תורתנו הפותחת בבריאת שמים וארץ. כן אין איש ההלכה חותם בעתידו 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 טשטוש הגבולים המבדילים בין זמניות לנצחיות, בין חיי עולם לחיי שעה. שפינוזה, כדי להכניס את אידיאת הנצח (sub quadam aeternitatis specie) לתפיסת עולמה העליונה של ההכרה סילק את מושג הזמן מתוך הישות והעמידה רק על עיקרון החלל. היהדות אומרת: אין נצח בלי זמן; כלפי לייא, בתוך חוויות הזמן מתגלים חיי עולם — השעה נהפכת לאין-סופיות, הרגע — לנצחיות. אין

אדם עומד על הנצח אלא מתוך תודעת הזמן. כל מגמת מצוות זכירה, שנאמרו בתורה, כגון זכירת יציאת מצרים, זכירת מעמד הר סיני (לדעת הרמב"ן), זכירת יום השבת לקדשו (קידוש היום), זכירת עמלק, מכוונת כלפי הכנסת העובדות הללו, עתיקות ימים ושנים, לתוכה של תודעתו של אדם. גאולת מצרים, גילוי שכינה, בריאת העולם נהפכים לחלק אינטגרלי של תוכן התודעה העכשווית, לחוויה בלתי אמצעית, כבירת כח ורבת אונים. במצות סיפור יציאת מצרים בליל ט"ו בניסן באה הלכה מיוחדת: "בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים". ואיך יכול האדם לראות את עצמו כאחד מיוצאי מצרים, כשותף למשה ואהרן בדמדומי השחר של דברי ימינו, אם לא שיכלל בעצמו בעבר ישן נושן זה ובתהליך הגאולה, שהתרחש אז? וכל אלו הזכירות קשורות לא רק בעבר אלא מורות את הדרך גם אל העתיד האין-סופי. גאולת מצרים מחוברת בגאולה העתידה, שכן היא מטבע של ברכות באמת-ואמונה או באמת-ויציב, וכן אנו חותמים בליל התקדש חג בהלל, הלל הגדול ונשמת, שכל תוכנם משולב עם חזון כתבי הקודש של אחרית הימים, מעמד הר סיני מבשר את תיקון העולם במלכות שדי וגילוי כבודו לעין כל בשר. נוסחת ברכת שופרות בתפלת המוספים בר"ה מעידה על קשר זה. אנו פותחים בפסוקי מתן תורה ומסיימים בכתובים העוסקים בשופרו של משיח ובגאולת ישראל. זכירת עמלק מסמלת את מלחמת ישראל בצבאות הרשעה ובמלכות זדון עד כי יבא שילה. "זה היום תחילת מעשיך זכרון ליום ראשון" — זוהי תפלת כנסת ישראל בראש השנה. היא חוגגת את יום יצירת העולם.

אקט מיטפיסי זה עדיין תחוב בתודעתה של האומה המתפללת בו ביום לחידוש פני העולם. העבר האין־סופי מתגלגל ובא לתוך ההווה. הרגע החולף, השעה השוטפת נהפכים לנצחיות. "מלוך על כל העולם בכבודך והנשא על כל הארץ ביקרך" — ממשיכה בת ציון את תחנוניה לפני מלך המשפט. העתיד האין־סופי, שבבואת הנצח משתקפת בו, הוד אסכטולוגי, חזון אחרית הימים, בוקעים ועולים מתוך נקודת ההווה העפה כחלום. חיי שעה מתעטרים בכתר חיי עולם.

"משה קבל תורה מסיני ומסרה ליהושע" וכו' — זו סיסמת ההלכה. המסורה מסמלת את תפיסת כנסת ישראל ביחס לתופעת הזמן בכל תפארתה והדרה. שלשלת הקבלה קיימת לעד ולנצח נצחים. אין כאן זמן המבלה את הכל, ואין כאן עת חולפת ומתחמקת. שלשלת נפלאה זו, שתחילתה תחובה בזהרי הבקר של יום השלישי, ורובה ככולה — בחזון אחרית הימים, מייצגת את מדת הסתכלותה של כנסת ישראל בהוויתה ההיסטורית השטה על פני זרם הזמן. תודעת איש ההלכה, בעל הקבלה והמסורה, מקיפה את כל עדת חכמי המסורה. הוא חי, בתוכם, נושא ונותן, דן, מתעמק בגופי תורה ובעיקרי דינים עמהם ובחברותם. מטייל הוא ארוכות וקצרות עם הרמב"ם; מקשיב לרבי עקיבא; מרגיש את נוכחותם של אביי ורבא, שמח אתם ומשתתף בצערם. "דוד מלך ישראל חי וקים". "יעקב אבינו לא מת". "משה לא מת". אין מיתה וגויעה בחבורת חכמי הקבלה. נצחיות ואלמות שולטות כאן בלי מצרים. יש פה נוכחותו של העבר ומציאותו של העתיד.

לאמתו של דבר ידועה היא השניות הכרוכה במושג הזמן מימות ברגסון ואילך. ההבדלה בין מושג הזמן המתימטי הנקפא בחלל הגיאומטרי, והמתהפך כולו לכמותיות, לתפיסת הזמן בתור המשכיות איכותית טהורה המהווה מהותה ותוכנה של התודעה והזרמת חיש מהר (ורק פעולת הזכרון משמשת בתור תריס בפני זרמה השוטף), השפיעה במידה מרובה על מרידת מדעי הרוח במרותה של המיתוד-לוגיה של מדעי הטבע המתימטיים. עכשיו משתמשת הפילוסופיה במושג דואלי של הזמן : א) זמן מתימטי-פיסיקלי ; ב) זמן היסטורי. הראשון מתכמת יותר ויותר (ביחוד הוזגש אופיו הכמותי ע"י איחוד החלל והזמן במשנתם של מינקובסקי ואיינשטיין) והשני הולך ושוקע באיכותיות יתרה מיום ליום. כל חקירות האסכולה הפיננומנולוגית על אודות מהות הזמן מכוונות כלפי הטעמת צביונה האיכותי. גם דמותה המסוימת של הסבתיות בישות הרוחנית (הסבתיות הפסיכית-ההיסטורית) תופסת מקום חשוב בפילוסופיה החדשה. אמנם אין ההלכה מעונינת כל כך במיטפיסיקה של הזמן ואין היא נוטה להפוך אותו לאיכות טהורה, נוזלת ומתחמקת. אין רוח היהדות נוחה מסובייקטיביות ואיכותיות יתרה. לפיכך אין היא מסתכלת בזמן מבחינת מדעי הרוח. העובדא, כי מושג הזמן בהלכה כרוך בסדר עתים, ימים, שבועות, חדשים, שנים, שמיטות ויובלות — מוכיחה כי אין היהדות רוצה בזרם שוטף אלא בזמן קבוע ומסוים\*113.

\*113 גם בשארי דתות ניכרת נטיה זו; ברם לא באותה המדה הרווחה בתורת ישראל.



עיקר העיקרים של תפיסת הזמן בהלכה הוא מוסרי-שימושי.

כבר הדגשנו למעלה, כי הרשות נתונה לאדם לבחור באחת משתי תפיסות הזמן: חליפה ונצחיות — ולכלכל את חייו על פיה.<sup>1234567</sup>

יש אדם החוסה בצל קרעי זמן שסוע ומבותר. מסתופף הוא בהווה, שפירש מעל אחיו — העבר והעתיד — לתוך ד' אמות של הרגע החולף והשעה הנעלמת מהר. האנטינומיה הצפונה באידיאת הזמן — "העבר אין, העתיד עדיין, וההווה כהרף עין" — מופיעה בכל מוראה. ה"אתמול" כבר עבר, ה"מחר" עדיין לא בא, ו"היום הזה" שוקע בתהום הנשיה. משועבד הוא לחק הסבתיות הכללית — הסבה הנטועה בעבר קובעת את קלסתר פני העתיד. אין הוויתו נהנית מזכות החירות וחופש הרצון. ה"אתמול" יוצר את ה"עכשיו" ואת ה"מחר", וכולם מתקלסים בו ובזים לו. מעשים ש"עברו" מוליכים פעולות ש"תבאנה". כל החיים אינם ברשותו ואין הוא שולט בהם. אין הוא יוצר את עצמו ואת עתידו. אין כאן המשכיות נפשית אלא קיום שסוף. המשכיות — פירושה: הטבעת חותמו של העתיד על העבר. ברם כש"היום הזה" וה"מחר" כפופים ומצייתים אל ה"אתמול" מתנדפת התמיזיות הרוחנית, שתוכנה היא יצירה עצמית תדירית. חיים כאלה נקראו ע"י חז"ל: חיי שעה.

ויש אדם המתלונן בצל הזמן השלם והנהדר. נשמתו המעורה בימים הראשונים משתעבדת לאידיאלי אחרית הימים. מסתכל הוא לאחוריו ורואה חומר היולי המצפה

לצורתו העומדת להנתן לו ע"י העתיד היוצר. מביט מלפניו ונתקל בכח מעצב ובורא המשרטט את תכנית העבר ומסמן את פרצופו של ה"לפנים". משתתף הוא בהשתלשלות הסב־תית ובמעשה בראשית. יש כאן מסקירת הנצח ומהדר היצירה. תודעתו חובקת כל הישות ההיסטורית של האומה. חווית־זמן מעין זו, שתחילתה וסופה חיי עולם, היא מטרות ההלכה והיא הנקראת יצירה — הריאליזציה של ההלכה הנצחית בתוך העולם הזמני והחולף, צמצום כבודו של האין־סוף בטיבורה של המציאות הממשית, ירידת הוויה עולמית אל המציאות המוקפת קיום שעה. ולא לחנם יודעת היהדות על דבר : א) עולם בתור ישות סופית ; ב) עולם בתור נצחיות ואין סופיות. שני הפכים בנושא אחד. אמנם כן הוא, בתוך הסופיות עצמה מתגלים עקבות האין סופיות, בתוך השעה הנעלמת — הנצח המתמיד. סמל השקפה זו משתקף באידיאת התשובה — שהיא יצירה \*\*118.

אח"כ 1794567

**Max Scheler, Vom Ewigen im Menschen (On the Eternal** עיין \*\*113  
**In Man); William Douglas Chamberlain, The Meaning of**  
**Repentance**

## ההשגחה האלהית — ויצירת אדם את עצמו

הבעיה הישנה, שנסרה זמן רב בחללו של עולם האסכור-לסטיקה הערבית והנוצרית, ושנבעה מתוך משנתו של אריסטו, מצאה את ביטוייה וגם את פתרונה המקורי במשנתו של הרמב"ם. כמובן, שסברת איבן רשד (Averroës) כי רק השכל הכללי הפועל (intellectus activus — *vous poietivus*) הוא בן אלמות ולא השכל הפרטי הנפעל (intellectus passivus) — *vous passivus*) מתנגדת לעיקרי היהדות. הרמב"ם חולק על שיטה זו, כמו שעשו אחריו אלברטוס מגנוס (Albertus Magnus) ותומס, איש אקווינא<sup>114</sup> (Thomas Aquinas). ברם השאלה הכרוכה באמונת השארת הנפש, גם ביחס אל השכל הנפעל הפרטי (ההיולני או הכחני) קשה וחמורה ביחוד, והרמב"ם מופיע כאן בכל תפארתו המחשבתית והמוסרית ופותר בעיה זו באופן נפלא.

<sup>114</sup> ברם שיטת הרמב"ם בנוגע להשארת הנפש הצומחת והחיונית שונה מזו של אלברט ותומס ונוטה קצת לאריסטו, אעפ"י שחלק עליו בענין הרצון, ואין כאן המקום להאריך. עיין ברמב"ם פ"ד מה' יסודי התורה ה"ח.

מצד אחד החזיק הרמב"ם בהשקפתו של אריסטו (ואפל-טון)<sup>115</sup>, שההוויה האמתית והנאמנה טוויה רק במסכת הצורה — המושגים הכלליים (Universalis) ותחום הפרטיות המושרש בחומר (principium individuationis) אינו זוכה לשם ישות גמורה, וקיים רק בתור בבואת הכלליות ומצד השני הכריזה החלכה על השארת הנפש האינדיבידואלית. כיצד יתקיימו שני הפכים הללו?

שאלה זו חוזרת וניעורה גם ביסוד ההשגחה. הלא האמונה בהשגחה פרטית היא אבן פנה של היהדות, בין מנקודת ההלכה ובין ממבט החקירה, והיא היסוד העשירי ב"ג עיקרי הדת"<sup>116</sup>. נושא הפרוצס הדתי על פי השקפת היהדות הוא היחיד, שאחראי הוא בעד מעשיו ופעולותיו, ואין אחריות וערבות בלי השגחה. לפיכך הוציא הרמב"ם את האדם מיתר הנבראים והכריז על זכות קיומו הפרטי, בתור יחיד, בין ביחס אל עיקר השארת הנפש ובין בנוגע ליסוד ההשגחה הפרטית. "ואשר אאמינהו אני בזאת הפנה ר"ל בהשגחה האלהית הוא מה שאספר לך וכו' אבל אסמוך בה למה שהתבאר אצלי שהוא כוונת תורת השם וספרי הנביאים וכו' והוא שאני אאמין שההשגחה האלהית אמנם היא בזה העולם התחתון, ר"ל מתחת גלגל הירח, באישי מין האדם לבדו וזה המין לבדו הוא אשר כל עניני אישיו

115 אין כאן המקום להאריך על דבר אופיו של הריאליזם של הרמב"ם בנוגע למושגים הכלליים, ברם שיטתו בנוגע להמושגים הכלליים ינקה בין ממשנת אפלטון ובין ממשנת אריסטו, והרבה מן חכמי האסכולה לסטיקה הלכו בדרכו זו.

116 פירוש המשניות להרמב"ם סנהדרין פרק חלק.

ומה ששייגם מטוב או רע נמשך אחר הדין כמו שאמר כי כל דרכיו משפט אבל שאר בעלי חיים וכל שכן הצמחים וזולתם דעתי בהן דעת אריסטו וכו' כי אלו כולם השגחה מינית ולא אישית וכו' ולא יתחייב לי גם לפי זה הדעת השאלה לאמר למה השגיח בבני אדם ולא השגיח בהשגחה ההיא לשאר בעלי חיים כי השואל צריך שישאל עצמו ויאמר למה נתן שכל לאדם ולא נתן לשאר מיני בעלי חיים כי מענה זאת השאלה האחרונה כן רצה ה' <sup>117</sup>.

. תמצית דבריו היא, כי האדם תופס עמדה מיוחדת בממלכת ההווה ושונה הוא באופיו האנוטי מכל הפעול. בשעה שביחס לכל היצור אנו אומרים שרק הכלליות קיימת קיום נאמן ותדיר ולא הפרטיות, בנידון האדם נקבעה הלכה לדורות, כי גם קיומו האינדיבידואלי מגעת למרום פסגת הישות האמתית והנצחית. כלפי לייא, עיקר הווייתו של האדם היא המציאות הפרטית של היחיד, בן עונשים ואחריות. ולפיכך זוכה היחיד להשגחת ה' ולחיי הנצח. האדם הוא מצד אחד איש המין, בבואת הכלל, צל ההווה האמתית, ומצד שני הוא איש האלקים, בעל ישות אינדיבידואלית. ההבדל בין איש המין לאיש האלקים הוא, כי הראשון מצטיין בפסיביות והשני באקטיביות ויצירה. איש הכלל הוא פסיבי ביותר, אינו מחדש כלום ואינו עוסק ביצירה. האדם הפרטי אינו רק יצור פסיבי ורצפטיבי, אלא פועל ויוצר. הפעולה והיצירה מהוות סימני ההווה הנאמנה המובהקים.

117 מורה נבוכים ח"ג פ' י"ז.

ברם זכות אונטית זו, שנפלה בחלקו של האדם הפרטי, ושמבדילה בינו לבין כל גילויי היצור, ושמקנית לו נצחיות ואלמות בתחומו האינדיבידואלי, תלויה באדם עצמו. הרשות בידן להתקיים כמו שאר הפרטים בתחום הצללים והבבואות, או להתקיים קיום הפרט שיצא מן הכלל ושזכה בהווה קבועה ומוצקת בעולם "הצורות" ו"הדעות הפרודות מן הגוף". איש המין או איש האלקים — זוהי האלטרנטיבה, שמסר הקב"ה לאדם. זכה, הרי הוא איש האלקים בכל תפארת הוויתו האינדיבידואלית המתדבקת באין סופיות מוחלטת וב"שפע האלהי" הנאדר בקודש; לא זכה — הרי הוא איש המין, דמות עכורה ומטושטשת של הישות הכללית. "ואולם ההשגחה האלהית לפי דעתי ולפי מה שאני רואה היא נמשכת אחר השפע האלהי והמין אשר נדבק בו השפע השכלי וכו', אבל אאמין שההשגחה נמשכת אחר השכל ומדובקת בו מפני שההשגחה אמנם תהי' ממשכיל ואשר הוא שכל שלם וכו' א"כ כל מי שנדבק בו דבר מן השפע ההוא כפי מה ששיגהו מן השכל ישיגהו מן ההשגחה וכו' כי אי זה איש מאישי בני אדם שהשיג מן השפע ההוא חלק יותר גדול כפי הכנת החומר שלו וכפי התלמדו תהי' ההשגחה עליו יותר בהכרח אם ההשגחה היא נמשכת אחר השכל כפי שזכרתי ולא תהי' אם כן ההשגחה האלהית בבני האדם כולם בשוה אבל יהי' יתרון ההשגחה עליהן כיתרון שלמותם — — בהכרח שתהיה השגחתו בנביאים עצומה מאד ולפי מדרגתם בנבואה ותהיה השגחתו בחסידים כפי חסידותם וישרונם אחר שהשעור הוא משפע השכל האלהי וכו' ואילו הסכלים והממרים כפי

מה שחסרו מן השפע ההוא היה ענינם נבזה וסודרו בסדר שאר אישי מיני בעלי חיים נמשל כבהמות נדמו' 118.

האדם מתקיים לפעמים רק בזכותו של המין, משום שהוא נולד ובא מאותו המין והסוג, וצורת הכלליות חקוקה בו. הרי הוא קיים משום השתתפותו באידיאת הכלליות. הרי הוא בן אדם. בן המין, בבואת הכלל, גילוי הדמות המינית בתהליך המורפולוגי (במשמעותה של משנת אריסטו) של המין. ברם אין בידו שום דבר, שיבסס את קיומו בתור פרט ויחיד, שהויותו תסתייע בו ותוצדק על ידו. נשמתו, רוחו וכל ישותו יונקות מרשות הכלל. שרשיו טמונים בקרקע הבינונית, ונופו נוטה לרשות הרבים. אין לו שיעור קומה משלו, אין לו דמות דיוקן מקורית ופרצוף אישי אינדיבידואלי, לא יצר ולא חידש ולא פעל כלום. הוא רצפטיבי ופסיבי ברוח. משועבד הוא לדעת אחרים ולהשקפתם. אינו מתעמק בחשבוננו של העולם הגדול והקטן ואינו בודק את עצמו ואת יחסו לאלקים ואדם. אין שמחים בקיומו ואין מתאבלים על מיתתו. חלף עבר כצל וכענן. לא הנחיל כלום לדורות הבאים, ואין רישומו ניכר. אין בידו לא מצוות ולא מעשים טובים ולא זכויות. משולל היה כל תודעת אחריות היסטורית ושאיפה מוסרית. בעל כרחו נולד, ולפיכך חי הוא ("ברצונו"!) ומת בעל כרחו. זה הוא איש המין 119. ברם

118 שם סוף הפרק ופרק י"ח.

119 כמוכן שגם ה"סכל" והרשע התרחקו קצת מאיש המין, כי הלא ישנן בידן זכויות ומעשים טובים. עיין ברמב"ם פ"ח מה' תשובה ה"א, "חטובה הצפונה לצדיקים היא חיי העולם הבא והיא החיים שאין מות עמהן וחטובה שאין עמה רעה וכו' שכר הצדיקים שיזכו לנועם זה ויהיו בטובה זו ופרעון הרשעים הוא שלא יזכו לחיים

ישנו אדם, שאיננו זקוק לעזרת אחרים לתמיכת המין בנוגע להוויתו. אדם זה יצא מרשות הזמן ונכנס לרשות עצמו. אין הוא קיים בזכות המין אלא משום ערכו הפרטי. יש בחייו מפעולת היצירה והחידוש, ההכרה וההבנה. הוא חי לא משום שנולד, אלא בשם החיים עצמם והעולם הבא אחריהם. מכיר הוא את תעודתו ואת חובתו ותפקידו. הוא תופס את כל השניות שבישותו ואת הבחירה המסורה בידו. הוא יודע, כי שתי דרכים לפניו, ובאיזו מהן שיבחר, יוליכהו. אין הוא פסיבי אלא פעיל; אין הרצפטיביות אלא הספונטניות מסמנת את דמותו. אין הוא מסגיר את עצמו אל המין, אלא כובש לו דרך היחיד והפרט ומשפיע על הכלל. הוויתו שוטפת כנחל עדנים אל מרחקים מלאי פלאים וקסמים. הוא נע ולא נח, הולך ולא עומד, עולה ולא יורד. הרי הוא מתגעגע וכמה אל אל חי. זה הוא איש האלהים.

יסוד ההשגחה נהפך למצוה ממשית, לחובת האדם; הרי הוא חייב להרחיב את ההשגחה הפרטית החופפת עליו ולהגבירה. הכל תלוי בו ובידו. כשאדם יוצר את עצמו בתור איש האלקים ומפסיק את קיומו בתור איש המין, הרי הוא מקיים את המצוה הצפונה בעיקר ההשגחה.

אלא יכרתו וימותו וכל מי שאינו זוכה לחיים אלו הוא המת שאינו חיי לעולם אלא נכרת ברשעו ואבד כבהמה וזהו כרת הכתובה בתורה שנאמר הכרת תכרת הנפש ההיא, מפי השמועה למדו הכרת בעולם הזה תכרת לעולם הבא, כלומר שאותה הנפש שפירשה מן הגוף בעולם הזה אינה זוכה לחיי העולם הבא אלא גם מן העולם הבא נכרתת". ועיין ברמב"ן שער הגמול מה שכתב בזה.



## היעד : איש האלהים

היצירה הכי נשגבה ונערצה היא האישיות של הנביא. כל אדם חייב לחדש את הווייתו על פי דמות דיוקנו של הנביא ולהמשיך ביצירת עצמו עד כדי התגשמות האידיאה של נבואה — מוכן ומזומן לקבל את השפע האלהי. עיקר הנבואה מופיע כמו יסוד ההשגחה, בדו פרצופים : א) אמונה במציאות הנבואה שהאל מנבא את בני אדם ; ב) שכל אחד חייב לשאף אליה ולעלות בהר ד' עד שיא גילוי שכינה. האמונה בנבואה כוללת גם עיקרון שמושי-מוסרי, דין והלכה למעשה. מטרת המטרות של האדם ואחרית שאיפתו. "מיסודי הדת לידע שהאל מנבא את בני האדם ואין הנבואה חלה אלא על חכם גדול בחכמה גבור במדותיו ולא יהא יצרו מתגבר עליו בדבר בעולם אלא הוא מתגבר בדעתו על יצרו תמיד והוא בעל דעה רחבה נכונה עד מאוד. אדם שהוא ממולא בכל המדות האלו שלם בגופו כשיכנס לפרדס וימשך באותן הענינים הגדולים הרחוקים ותהיה לו דעה נכונה להבין ולהשיג והוא מתקדש והולך ופורש מדרכי כלל העם

ההולכים במחשכי הזמן והולך ומזרז עצמו ומלמד נפשו שלא תהיה לו מחשבה כלל באחד מדברים בטלים ולא מהבלי הזמן ותחבולותיו אלא דעתו פנויה תמיד למעלה קשורה תחת הכסא להבין באותן הצורות הקדושות הטהורות ומסתכל בחכמתו של הקב"ה כולה מצורה ראשונה עד טבור הארץ ויודע מהן גדלו מיד רוח הקודש שורה עליו" \*119.

הרמב"ם הכניס להלכה הדנה על יסוד הנבואה "שהאל מנבא את בני האדם", גם תיאור אישיותו ושיעור קומתו של הנביא ולא לחנם עשה את זה, כי גם דמותו של הנביא, האיקונין שלו ותכנית תודעתו שייכים לעיקר הנבואה; משמשות הן בתור ה"טילוס" והאידיאל של ההשתלמות המוסרית על פי ההלכה. "היסוד הששי הנבואה הוא שידע האדם שזה מין האדם ימצאו בהם בעלי טבעים ממדות מעולות מאד ושלמות גדולה ונפשותיהם נכונות עד שהן מקבלות שכל הנאצל ואח"כ ידבק אותו השכל האנושי בשכל הפועל ונאצל ממנו אצילות וכבוד ואלה הם הנביאים וזו היא הנבואה" \*120. הרמב"ם מדבר בפירוש, כי היסוד הששי כולל שני דברים: א) אישיות הנביא; ב) הנבואה. אצילות הרוח והשפע האלהי תלויים בחסד שמים, אבל ההכנה לנבואה ותעודת היצירה העצמית מסורות לאדם \*121.

כשאדם מגיע לראש הפסגה — נבואה — הרי גישם את

\*119 רמב"ם פ"ז מהל' יסודי התורה ה"א.

120 פירוש המשניות למס' סנהדרין פרק חלק.

121 מורה נבוכים ח"ב פל"ב והדעת השלישית והיא דעת תורתנו וכו' וזה שאנחנו נאמין שהראוי לנבואה, המכין עצמו לה, אפשר שלא יתנבא, וזה — ברצון אלוהי.

תעודתו — תעודת יוצר. "מיד רוח הקודש שורה עליו ובעת שתנוח עליו הרוח תתערב נפשו במעלת המלאכים הנקראים אישים ויהפך לאיש אחר ויבין בדעתו שאינו כמות שהיה אלא שנתעלה על מעלת שאר בני האדם החכמים כמו שנאמר בשאול והתנבית עמהם ונהפכת לאיש אחר"<sup>122</sup>. הנביא יוצר את אישיותו, מחדש בקרבו תודעה חדשה וישות רוחנית אחרת, מנתק את מותרות הזהות המקשרת אותו עם ה"אנכי" שמלפנים — איש המין "ההולך במחשכי הזמן" — ונהפך לאיש האלקים, שדעתו "קשורה תחת הכסא". תשובה השגחה ונבואה מבטאים, על פי ההלכה, את יסוד היצירה, שהוא מעיקרי מחשבת היהדות. אדם מתחיל בתשובה, בהרהור קל בחטאיו, ברגש חרטה על העבר והחלטה לעתיד, ממשיך את יצירתו בבקשת השגחה מקיפה סחור, סחור, להויתו, ומסיים בנבואה — שכלול היצירה. זוהי דרך ההלכה והיהדות.

סוד היצירה כמוס, על פי הרמב"ם, בהתדבקות השכל הנפעל, שהוא פסיבי בראשיתו — ומשמש ביחס לשכל הפועל כמו החומר הכחני לצורה המפעילה — בשכל הפועל. האדם הוא בתחלתו רצפטיבי כחני, ויצירה — פרושה : ספונטניות, אקטואליות, מעשה, פעולה, חידוש, חרג והעפלה ; ולפיכך חייב האדם ליהפך ליצור פועל ומפעיל ; הכחניות צריכה להתגלגל באקטואליות, הרצפטיביות — בספונטניות, ההיולי בתהליך יצירה פועל מתוך עצמו. היצור חייב ליהפך ליוצר והפעול — לפועל. מושג המעשה והפעולה האישיים תופס

122 רמב"ם פ' ז' מה' יסודי התורה ה"א.

[אה"ח 567:1234]

מקום חשוב ביהדות, ואידיאה זו מעצבת את רעיון היצירה במשנתו של הרמב"ם. רבנו הגדול לשיטתו הולך וזהות השכל, המשכיל והמושכל היא מעיקרי שיטתו. הכרה זוהי זהות שכל-משכיל-מושכל. כלל זה אינו מתייחס, על פי השקפת הרמב"ם, רק להכרה האלהית האין סופית אלא גם להכרת-האדם הסופית<sup>123</sup>. בשעה שהשכל ההיולי (החמרי, כמו שהוא נקרא ע"י הפילוסופים הערבים או ה"נוס פתיטי-קוס" מבית מדרשו של אריסטו) יוצא לפועל ולאור — בשעת מחשבה — הוא מתאחד ומתלכד עם השכל הפועל<sup>124</sup>. ברם זהות זו היא תדירית ונצחית רק בהכרה האלהית האין-סופית ולא בברואיו, שהכרתם סופית ואי-תמידית. הזהוי ניתק, כשהכרה נפסקת. אולם כל זמן שהכרה נמשכת קיימת גם האחדות. ולפיכך האידיאל הגדול הוא להרבות בהשגות שכליות (תכופות זו אחר זו) כדי לבסס (כמובן בצירוף הפסקים רבים, כי הלא ההמשכיות המוחלטת היא

123 מורה נבוכים, ח"א פרק ס"ח, הנה כבר התבאר כי היות השכל והמשכיל והמושכל אחד במספר אינו בחק הבורא לבד, אבל בחק כל שכל ובנו גם כן המשכיל והשכל והמושכל דבר אחד, שיהיה לנו שכל בפעל, אבל אנחנו נצא מן הכח אל הפועל עת אחר עת וכו', עיין בפירוש גבעת המורה של שלמה מימון לפרק זה, ובתולדות הפילוסופיה בישראל לדוד ניימרק ובהגהות דר' יהודא קופמן למורה נבוכים.

124 שם ח"ב, פל"ב, וכבר ביארנו זה בפ' המשנה ובחבור הגדול והגדתי בהיות בני הנביאים מתעסקים תמיד בהכנה וכו' והוא שהשם יביא להנבא מי שירצה מתי שירצה, אמנם לשלם המעולה בתכלית, כל הפתיים מעמי הארץ א"א זה אצלנו ר"ל שינבא אחד מהם אלא כאפשרות הנבא חמור או צפרדע שא"א מבלתי ההתלמדות והשלמות ואז יהיה האפשרות הנתלית בו גזרת הש"י וכו', והרמב"ם מודה כי ישנם "מונעים מזגיים" המעכבים את הכנת האדם לנבואה.

רק בחיקו של אלהים) את התדירות של ההכרה הזהותית. הרשות ביד האדם לשעבד את השכל ההיולי להכרה מוחשית ודמיונית המוגבלת בחומר ע"י חלל וזמן, או להכרה שכלית עליונה של הצורה הנפרדת המהותית. יצירה מתבטאת בגישום כל התעודות של האדם, ביציאה אל הפועל של כל הכחניות וההיוליות הנטועות בו, בנצול כל מקורות האפשרות ובריאליזציה שלמה של אישיותו הגדולה. היכולת הצפונה באדם רחבה וגדולה מאד, אלא שנרדמת היא לפרקים תכופות ואינה ניעורה משנתה. צו היצירה הפועם בתודעת היהדות אומר: הקיצה מתרדמתך, גשם את עצמך וצא לקראת האלקים. גילוי הרוח שבאדם המרקיע שחקים<sup>125</sup> והתפרצותו — זוהי יצירה.

לאמתו של דבר הפילוסופיה היוונית ידעה על דבר תהליך ההתהוות מהאפס היחסי לההוויה המשוכללת. ולא עוד אלא שפרובלימה זו היא כמעט הבעיה המרכזית של המחשבה האונטולוגית של בני יון. בת קולה של מחלוקת הרקליט ופרמנידס ע"ד מהותה של הישות — אם היא התהוות תדירה, או הוויה שלמה ומתוקנת — מפוצצת בבית מדרשם של אפלטון ואריסטו והבאים אחריהם. אריסטו בהכניסו את המושג הארבעה-צדדי של ההוויה ניסה לפתור גם פרובלימה זו. שני פרצופים אונטיים מארבעת פני ההוויה מייצגים: הוויה גמורה ומשוכללת בתכלית השלמות (כפי ציורו של פרמנידס) של האקטואליות הטהורה מצד אחד, ומציאות כחנית — החומר ההיולי הראשון, שאיננו קיים

125 מורה נבוכים ח"ב פל"ב, והשלמות ההוא לא יגיע לאיש מבני אדם אלא אחר למוד יוציא מה שבכח המין לפועל" וכו'.

כלל על פי אריסטו (ואינו אלא הפשטה), מצד אחר. בין שני הקוטבים מתנועעים התגשמות ההווה או תהליך ההת-הוות, כפי שדימה הרקליט. היררכיה של חומר וצורה עולה מעלה מעלה עד אל ה־ *νοησις νοησεος*. הויה (מלבד הצורה הראשונה) — פירושה: התהוות, לגול הכחניות באקטואליות וכן הלאה. התהליך מ־ *δυναμις* ל־ *εντελεχεια* הוא עיקרה של הישות.

ברם תהום גדולה מפרידה בין השקפת אריסטו להתפיסה האונטולוגית של הרמב"ם, בעל ההלכה. למרות העובדא, שהשני משתמש במושג ומונחי הראשון גם בניהול פרובלימה זו. ראשית אין מושג היצירה קנינה של החכמה היונית<sup>126</sup>, וממילא אין כאן מעשה של יוצר או פעולה בוראת אלא השתלשלות הכרחית<sup>\*126</sup>, ואין תהליך התהוות כזה נהפך ליסוד מוסרי, לנורמה ולחובת האדם; אין הצורה הטהורה, העליונה, יוצרת, ואין האדם חייב ביצירה.

שנית אין האידאל האבדימוני (בקשת האושר) המשמש לאריסטו בתור הטוב המוסרי העליון מביא את האדם לידי יצירה; לא המדות הדיאנואיטיות של המוסר האריסטוטלי

126 אפילו האידואה של *δημιουργος* בטימאוס של אפלטון אינה כוללת יצירה במלא המשמעות, שכנסת ישראל מבינה, עיין

Dr. Paul Deussen, Die Philosophie der Griechen

\*126 ואין הודאתו של אריסטו ביסוד חופש הרצון חשובה בקשר עם זה, החירות מסייעת בידי ההשתלשלות המורפולוגית, ברם אינה גורמת למעשה יצירה. אפילו האידאל של ה"חכם-הסטואיקן", שהוגזם כל כך הרבה בפילוסופית אסכולה זו אינה משנה את העובדא, כי דמות היחיד על כל תפארתה לא נתגלתה עדיין לעולם. בכלל מהווה יסוד הבחירה מקום התורפה בין במשנתו של אריסטו ובין זו של הסטואיקנים. ברם אין כאן המקום להאריך.

ולא השאיפה ל־ *βίος θεωρητικός* מהוות את החרג התוקף <sup>אוצר החכמה</sup> על התודעה הישראלית כלפי יצירה ובריאת עולמות. העריגה <sup>אח"ח 1234567</sup> כלפי החיים העיוניים אינה מתגשמת כ"כ בריאליזציה של הכחניות הגנוזה בחומר, בתוך תחומו האינדיבידואלי, כמו בהפשטת הצורה מן החומר. כמיהתו של הטיפוס העיוני, על פי השקפת אפלטון ואריסטו והסטואיקנים, מכוונת כלפי ההפשטה השלמה וההתלכדות המוחלטת עם הכלליות המשוכללת, שאין אחריה כלום. מחיקת הפרטיות המושג-רשת בחומר — זוהי שאיפת החכם היוני. אין האינדיבידואליות קיימת ברשותו של הפילוסוף היוני מבית מדרשם של החכמים הנ"ל.

ברם היהדות מעורה בהאדרת הפרט והערצת היחיד "כל המקיים נפש אחת מישראל כאלו קיים עולם מלא" בביסוס קיומו ומציאותו, בהעלאת ישותו למדרגת הוויה נשגבה ובגאות אונטולוגית המקננת בו. היחיד נגאל ע"י ההלכה, היוצאת חוץ לתחום המחשבה הפילוסופית והקובעת את אופיו ואת קלסתר פניו ע"י מושג היצירה, שהביאה לעולם. הכלליות קיימת ועומדת מששת ימי בראשית, הפרטיות נוצרת ע"י האדם בעצמו.

רעיון היצירה — יסודו בהלכה, ומההלכה נעתק ע"י הרמב"ם לרשות הפילוסופיה, לפיכך לא הרבה לדבר בספר "משנה תורה" ע"ד השכל הפועל והנפעל, שנולדו בבית מדרשו של אריסטו, אלא על דבר הנבואה בתור יצירת האדם וחידוש עצמותו.

רעיון היצירה מפיץ אור בהיר על יסוד הבחירה וחופש הרצון. עיקרון חירות הרצון מתבטא בשני כיוונים: א) האדם

חפשי ליצור את עצמו בתור איש האלקים ולגדע בריחי ברזל של איש המין המשועבד להכלל ולחקיותו ; (ב) איש האלקים, שנוצר ונתחדש ע"י האדם עצמו, אינו כפוף ואינו מציית לחקיות המין, שהלא קיים הוא ברשות היחיד של הפרט, וכל ישותו היא ישות אינדיבידואלית, עצמאית, בצביונה המיוחד ועם דמות דיוקנה המסוימת, ואין החקיות הטיליאולוגית של המין שולטת בה. והלא יודעים אנו, כי הרמב"ם קבל מאריסטו, שהחקיות בעיקרה היא טיליאור-לוגית פנימית<sup>127</sup> של התגשמות צורת המין בתוך היחיד והפרט ; לפיכך כל זמן שהאדם לא נתעלה למדרגת הוויה, שיצאה מרשות הכלל ועומדת ברשות עצמה — בלתי תלויה בעיקרוני הכלליות — הרי הוא משועבד לשלטון המין והצורה הכללית. ברם כששחרר את עצמו מתחת סבלות המין הרי הוא בן חורין. החרות הגמורה נקנית להנביא, איש האלהים. איש המין כפוף לגמרי לחקיותה של ההוויה. בין איש המין לבין איש האלקים, בין הכרחיות לחירות, מתנועעים בני אדם, זה עולה וזה יורד. בראשונה מגשם האדם ומוציא לפועל את כל הכחניות של המין הנטועה בתוכו ומביא לידי ריאליזציה גמורה את צורת מין האדם<sup>128</sup>. אמנם לאחר שגישם את הצורה הכללית, במקום מחיית פרצופו המסוים הרי הוא קונה צורה פרטית וישות אינדי-בידואלית, נפש-יחידה ורוח פועל ויוצר, ויוצא מרשות המין לרשות עצמו. התגשמות הכלליות בישות האדם מפקיעה

127 עיין בהערה 125.

128 רמב"ם פ"ה מה' תשובה ה"א ועיין בשמונה פרקים פ"ח.



קנין המין ממנו. תפיסה זו מפתיעה אותנו באופיה הפרדוקסלי. יש בה הרכבת שתי השקפות: הכלליות של אריסטו והאינדיבידואליות של ההלכה. המיתודה היא יונית; המטרה – הלכתית. אינדיבידואליות, עצמאיות, מקוריות, חירות, זוהי תכלית היצירה. אמנם החירות הגמורה של איש האלקים מתגלמת, כפי שנתבאר לעיל, בתפיסת הנורמה בתור חק אכזיסטנציאלי של הישות האינדיבידואלית והחפשיית ברוח, בעיקרון ההלכה המעורה בתוכה של נפשו הטהורה, שאין תודעת ההכרחיות נגררת אחריו ואין האדם מקבלו בבחינת "כאילו כפאו כח טמיר ונעלם", אלא שמח בקיומו והתגשמותו.

על ידי כך מבינים אנו את דברי הרמב"ם, שהרחיב את עיקרון הבחירה והכניס לתוכו את כל הישות הרוחנית של האדם (ולא הגבילו רק סביב לרצון). רוחו של האדם חפשית ובת־חורין. היא אינה משועבדת לחוקיות הכלל והכרחיות המין. ה"כוללות" של הוויית איש האלקים משוחררת מכבלי החק, כי הלא כולה נוצרה על פי עיקרון החירות, וכולה מעורה בו.

"רשות לכל אדם נתונה וכו' אל יעבור במחשבתך דבר זה שאומרים טפשי אומות העולם ורוב גולמי בני ישראל שהקב"ה גוזר על האדם מתחלת ברייתו להיות צדיק או רשע אין הדבר כן אלא כל אדם ראוי לו להיות צדיק כמשה רבנו או רשע כירבעם או חכם או סכל או רחמן או אכזרי או כילי או שוע וכן שאר כל הדעות"<sup>129</sup> וכן כל המציאות

<sup>129</sup> אי אפשר לעמוד כאן על תורת האפקטים ולא על ערכם על פי הרמב"ם.

הרוחנית של האדם נהנית מזכותו המיוחדת ליצור ולשחרר את עצמו. אמנם כן הוא. מגמה וואלונטריסטית מבצבצת כאן, שהרי סוף דבר, מקור החירות הוא הרצון, וכשהיא מתפשטת על פני כל רחבי הישות של האדם, הרי הרצון מציף את כל העולם הרוחני ושולט בו שלטון בלי מצרים. נצחונה של החירות בתחום הרוח מעיד על ממשלתו והשפעתו של הרצון על שאר גילויי החוויה הפנימית. יתר שאת ויתר עז לרצון! והלא הדגשנו למעלה, כי על פי השקפת הרמב"ם — היצירה היא בטוי רצונו של הקב"ה, וגם כשחלק הקב"ה מכבודו לבשר ודם והקנה לו כח יוצר, נטע את עז היצירה ברצונו; הרצון מתנקש עם החקיות-המיניות, יוצר לו ישות אחרת, בת-חורין, שאין היא מסגירה את עצמה להחקיות הכלליות, מרקיעה שחקים ומתדבקת בשפע האלקים. הרצון הוא מקור התשובה, ההשגחה, הנבואה וחירות הרוח. ברם הכל הולך ברוח מוסרית הלכתית. גם השכל, גם הרצון, גם הרגש<sup>180</sup>, וגם היצירה<sup>181</sup> מתנועעים בכיוון מוסרי.

- 130 כאילו ניצוץ מחשבה זו ירד לתוך הפילוסופיה של פיקטה.
- 131 הד החרג ליצירה, שאיפת היהדות, בוקע בתפיסת עולמו של קנט המבוססת על יסוד הספונטניות של הרוח בכלל, ובבית מדרשו של הרמן כהן — במושג המחשבה הטהורה היוצרת — בפרט.
- בכל תקפה, בתור נורמה מוסרית וערך נעלה מפוצצת בת קול חובת היצירה, שירדה לעולם ע"י היהדות, בתפיסת עולמו של קירקגור, איבסן, שלר והיידגר. ביחוד הציבו השנים האחרונים את אידיאת היצירה במרכז משנתם בהעלאת האדם מאנכי פסיכי Psychisches Ich לאישיות אינדיבידואלית (רוחנית) Persönliche Individualität בהשקפתו של שלר והתחוותו מקיום סתמי שלא כהלכתו uneigentliches Sein להוויה עצמית eigentliches Dasein בתפיסתו של היידגר מסמנות את הנורמה השואפת לריאליזציה שלמה של האדם בתהליך גלגוליו האונטיים. ברם גורל אידיאת

ואיש ההלכה, שכבר עמדנו למעלה על טיבו הוואלוני-טריסטי, הוא בן חורין, יוצר עולם אידיאלי, מחדש את ישותו ומהפכה לזו של איש האלהים, חולם על ריאליזציה שלמה של ההלכה בטיבורה של המציאות הבלתי-אמצעית, ומצפה למלכות שדי, שתצמצם את עצמה בתוך הממש והיש המוחשי.

אלה הם מקצת דרכיו של איש ההלכה. יותר ממה שהעליתי על הגליון כאן כתוב בתודעתו. אין המאמר הזה אלא צירופי אותיות ותגים, חיבור שברי פסוקים וליקוט קוים אופייניים מפוזרים. נטול הוא הדיקנות המדעית, בהירות הסגנון וההסברה. אין הוא אלא מעשה הדיוט. אולם גלוי וידוע לפני מי שברא את העולם, שלא נתכוונתי אלא לכבוד ההלכה ואישיה, שהותקפו לפעמים תכופים ע"י אלה שלא חדרו לתוך מהותם ולא עמדו על טיבם. ואם שגיתי, ד' הטוב יכפר בעדי.

היצירה של הרמב"ם דומה לגורל משנת הרצון של שלמה בן גבירול, שנתגלגלה דרך דונס סקוטוס לשופנהויר וניטשה. שתי האידיאות הללו, שהורתן ולידתן היו בקדושה, הקדיחו את תבשילן בתרבות המודרנית הרצון נהפך ע"י שופנהויר לרצון "עוור" ול"אדם העליון" ע"י ניטשה, וחרג היצירה נתגלגל בשאיפה לשלטון עריץ ורוצח, והשקפות כאלו הביאו אנדרלמוסיה לעולמנו המתבוסס בדמו. עיין בספרו של הוגו ברגמן "הוגי הדור" על דבר הדורמה "פיר גינט" של איבסן.

"מלך א' על גוים, א' ישב על כסא קדשו".

אה"ח 1234567

תפילת יום הכיפורים

אוצר החכמה

מה דורך מדוד...

### גילוי והעלם

ל יושבי תבל ושוכני ארץ כנשא נס הרים  
תראו וכתקע שופר תשמעו. והיה ביום  
ההוא יתקע בשופר גדול ובאו האובדים  
בארץ אשור והנדחים בארץ מצרים  
והשתחוו לד' בהר הקודש בירושלים וד' עליהם יראה ויצא  
כברק חצו וד' אלהים בשופר יתקע והלך בסערות תימן וכו'.  
בדברים אלה אנו חותמים פסוקי שופרות בתפילת המוספים  
של ראש-השנה. הנושא העיקרי של כתובים אלה והרבה הדר-  
מים להם שאנו מזכירים בברכה זו, בברכת מלכויות ובברכת  
קדושת השם — הוא חזון גילוי שכינה והתכונות מלכות  
שמים בעולם הזה, כשכל היצור יראה את הדר כבוד אלהים  
ויכיר ויודה בממשלתו. בימי ר"ה אנו מצהירים, כי אחרי  
כל הניסויים, ההרפתקאות והנסיונות יעמוד האדם פנים  
אל פנים מול האלהים ללא הבדל טיפוס, גיל ואופי. הרגיש



והעדין מאוד, כולו טעון וכבד ציפייה, מתקדש ומחכה, וגם הגס והמטומטם מתוך רקק יצרים אפלים, שגרה אפורה, עמידה ריקה ואטימות נפשית, ההוגה דעות, בעל כושר והתעוררות משיחית, והבור בקיומו ההיולי נטול הדמיון והתקווה, המאמין איש המחשבה המלובנת והלוהטת והרגש התוסס והסוער, והכופר המשוקע בטומאת עצמו ובחמרנותו — כולם יפגשו את א־להי העולם לפתע־פתאום. ברצון או באונס ירגיש האדם הדר גאווה של הא־ל באותה הוודאות המלווה תמיד את חוש השמיעה הניעור לקול שופר ההולך וחזק או את חוש הראייה המגיב בתכיפה לנפנוף נס ססגוני על הר גבוה. כל יושבי תבל ושוכני ארץ ללא יוצא מן הכלל, יחזו הופעת א־ל עולם וישמעו את קולו מדבר אליהם מן הנצח והאינסופיות. חסר־אונים יהיה היצור להשתיק או אפילו לשכך את קול היוצר החוצב להבות, לכבות או אפילו לעמעם את אורו שיבהיק מסוף העולם ועד סופו. כל המבטים יהיו מופנים אליו, כל הלבבות מכוונים לו, וכל אוזן דרוכה לקולו. לא ייסתר איש במסתרים ולא יסיח אדם את דעתו ממנו, ולא יהיה מנוס ומפלט ממנו.

## בריות בראשית חרדו ממך...

חזון אחרית הימים הזה האוניברסלי, שעליו נתנבאו נביאי הצדק והמתפתל כחוט השני דרך כל תפילותינו ביום הזכרון, נעוץ דווקא במאורע גילוי שכינה על הר סיני. מעמד הר סיני הראשון מייצג את הגילוי האוניברסלי. לפיכך אנו מוצאים קוטביות מוזרה שנשתזרה למסכת קדושתו של יום זה. מצד אחד, האתנע (המוטיב) המרכזי של יום טוב זה הוא בריאת עולם. "זה היום תחילת מעשיך זכרון ליום ראשון". הוא יום הדין לכל האנושות כולה. כל באי עולם יעברון לפניו כבני מרון. גם על המדינות בו יאמר איזו לחרב ואיזו לשלום, וגורל כל איש ייחתך. פנינו ביום הזה מכוונות אל העולם כולו, אל היצור ואל הפעול כולו. הבקשות מלאות חרג לגאולת העולם כולו. מצד שני, אנו מזכירים בר"ה מעמד הר סיני ובחירת ישראל כעם סגולה מכל העמים, ואנו מתפללים על גאולתו ומתן כבוד לו, לעירו ולנחלתו. היש בקוטביות זו משום סתירה? חס ושלום! רבותינו הורו לנו, כי מעמד הר סיני הראשון הוא גילוי

אלהים אל הפרט, לעמו, וגם גילוי כללי, שגבוליו לא נחתמו וקו אופקו לא נסתם. הגילוי הבקיע את תחום ההסגר הלאומי וההתבדלות ופרץ בסער ובכוח איתנים והתפשט אל תוך העולם הגדול. תכלית הגילוי היתה אמנם נתינת תורה ומצוות לעמו, אבל כריתת ברית זו בין היוצר ואומתו לא היתה דבר שבצנעא, לא הצטמצמה בתוך רשות היחיד <sup>1234567</sup> כי אם הסעירה עולם ומלואו, ועין כל בשר ניזונה מתפארתה וגודלה. ברכת השופרות פותחת בתיאור נהדר ונפלא של הגילוי בסיני ומדגישה את שתי הבחינות, הפרטית והכללית כאחד. האל נתגלה לעמו, והגילוי נעשה למאורע-עולם וחווייה כללית של היצור. "אתה נגלית בענן כבודך על עם קדשך לדבר עמם וכו' גם כל העולם חל מפניך ובריות בראשית חרדו ממך בהגלותך מלכנו על הר סיני ללמד לעמך תורה ומצוות". תיאור התגלות אלהי עולם במעמד העולם לעם נבחר, שפירש עקב התגלות זו מן העולם וסופו לשוב אליו כשליח האל, הוא כבשוננו של יום הזכרון. אמנם אומה אחת קיבלה את התורה. אבל קבלה זו נערכה לעיני כל העולם. אמנם רק אליה נזדקק ורק אותה הבדיל אל מכל העמים, אבל הזדקקות זו והבדלה זו לא הסיעו את קו האוניברסליות מן הגילוי. אכן תחילתו של גורלנו-ייעודנו סגורה בפרטיקולריות; לעם קטן, ממושך וממורט, נמסרה התורה. ברם סופו של גורל-ייעוד זה נעוץ בחזון מקיף הכל וכולל הכל — חזון היום ההוא, שיהיה בו ז' אחד ושמו אחד, הכל יכירו כוח מלכותו וישתעבדו לרצונו. נותן התורה הוא אל עולם החובב את כל הנברא בצלם והבטיח לכל יד ושם, השארות הנפש וחלק בנצח. כל אנוש



זקוק לגאולה ולפדיון. גילוי סיני לא נדחק לרשות היחיד של האומה, כי בחובו טמון חזון עולם. "והייתם לי סגולה מכל העמים כי לי כל הארץ, ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש". **ההתבדלות שעוצבה בסיני לא נתגלגלה בניתוק האומה מן העולם ולא הפקיעה את תקוות האחדות הכללית תחת דגל אל חי.** אדרבה, היא כיוונה את פני האומה, בייחודה ובהסגרה, כלפי העולם כולו. הקב"ה שבחר באומתו לא זנח את האנושות כולה, כי לו כל הארץ. אדרבה, הוא חייב את אומתו להפיץ תורת חיים, לקרב את כל האדם אל אביו. שבשמים, ולשרת ככהני ד' הנושאים בשורתו לאנושות כולה. הארץ שייכת לו, ואיך יטוש בעל הבירה את בירתו? **פרישת סיני של האומה מן העולם סופה שיבה אליו בבחינת "שבו לכם פה עם החמור ואני והנער נלכה עד כה ונשתחוה ונשובה אליכם".**

1 עיין שמות רבה פ' כ"ט: "אמר רשב"י, אמר להם הקב"ה לישראל אלוה אני על כל באי עולם אבל לא יחדתי את שמי אלא עליכם". עיין ברש"י שפירש את דברי הכתוב בעניין אחר. ועיין ברמב"ן, שמקצת דבריו משקפים פירושו של המדרש.

## וירד ה' בענן

יום הדין השני הוא יום הכיפורים. יום מחילה וסליחה זה נקבע, על פי הקבלה, לדורות ביום שקיבל משה את הלוחות השניות, ביום שבשורת התשובה ושלוש-עשרה מידות הרחמים נגלו לעניו. בדומיית-קודש ליל כיפורים מוצף אור ירח שלו, ולעת ערב, לפני נעילת שערים, כששלהבות שקיעה בוקעות דרך חלונות בית הזמדרש ומתיזות ניצוצות של אור על קהל-קודש טעון ציפייה מקדשת ועייפות מטהרת, אנו מתחננים ואומרים: "אל הורית לנו לאמר שלש עשרה וכו' כמו שהודעת לעניו מקדם". בר"ה אנו שומעים את הד קולו של הקב"ה החוצב להבות-אש במעמד הר סיני הראשון לעיני כל בשר, וביוה"כ אנו מתייחדים עם משה, שהתייצב בהר והקשיב רב קשב לדממה דקה שממנה בקע ועלה פלא התשובה וחסדי הא-ל.

דיוקן אחר למעמד הר סיני האחרון. לא נערכה אז התגלות פומבית לעיני כל בשר. בריות בראשית לא חרדו. קול שופר לא נשמע במחנה, וקולות וברקים לא הפריעו את שנת רבבות אלפי ישראל. דומיית השקט שררה סחור, סחור

להר עטוף דמדומי שחר סודי ומופלא. משה לבדו, באין ידיד ותלמיד מלווהו, טיפס על צורי ההר הקרים והמשופי-עים. אף יהושע אשר מימיו לא מש מצדו, לא נצטרף אליו. כך גזר הא-ל. "ואיש לא יעלה עמך וגם איש אל ירא בכל ההר". אור-פלאים לא האיר את דרכו. לפידי-אש לא בערו, וערפלי טוהר לא כיתרוהו. ההר קפא על שוממותו, ריקנותו ויתמותו. משה עלה בהר, הסתכל הנה והנה, ביקש את הא-ל ולא מצאהו כאילו לא נפתחו השמים ולא ירד הא-ל. בדק בנקרות הצור ובסתר מדרגות הסלעים הדוממים ולא נצנץ האור. <sup>1234567</sup>כבוד א-ל והודו עלוטי ערפל היו. ענן קודר ומהלך אימים חצץ בינו ובין משה. "וירד ד' בענן ויתיצב עמו שם". משה לא חדל לבקש את האל. בודד, ללא רע וחבר, מזועזע עד יסוד הווייתו ומחולחל חרדה גדולה אולי לא ייחשף אלוה ממרומים, עמד מול שמי בוקר כהים; הכוכבים נעלמו לאט, לאט, לאור היום שהנץ במזרח, והוא חתר בתוך הדממה, הטעונה מורא ושגב, לקראת האלהים, אשר לא יצא לקראתו. רצה האל, כי משה יחכה לו הפעם, יבקשהו, יתחנן ויעתור אליו בתפילה. ושעת רצון באה, והא-ל נזדקק ונענה לו. אוזני משה קלטו ממרחקים המשתרעים בלי מצרים, מתוך הערפל השחור, קול דממה דקה שבישרה בשורת חסד ורחמים, בשורת התשובה, ומבין הסלעים פרצו פתאום אורות מזהירים, רבי גוונים, אורות י"ג מידות הרחמים: ד' ד' א-ל רחום וחנון וכו'. אולם גילוי זה עלה לו למשה ביסורי נפש נענה, בהרגשת בדידות-אלם של אדם שחייו קפואים ותלויים על בלימה, בחרדה, חרדת היצור, כשהוא מנותק מן היוצר, לרגע קט.

לא ראי יום הזכרון כראי יום הכיפורים. באחד לחודש השביעי יוצא הא־ל לקראת האדם; בעשור לחודש יוצא האדם לקראת הא־ל: ביציאה הפומבית של הא־ל לקראת הכלל גנוז סוד המלכות והדין. ביציאה החשאית של הפרט לקראת הא־ל היושב בסתר, בצל, צפון סוד התשובה.

123456789

1011121314

## הוד והדר לבשת — הראני נא את כבודך

אמנם כן, האדם יכול להיפגש עם בוראו בשתי דרכים. לפעמים, הא־להים מופיע ליחיד או לציבור וכופה עליו או עליהם את רצונו, ממשלתו והדר גאונו. הוא מקיץ את האדם מתרדמתו ומוציאו מאוהלו, ממחבואו, מד' אמותיו האגואיסטיים, החוצה, כדי שיקבל את פני השכינה. "ויהי ביום השלישי בהיות הבקר ויהי קולות וברקים וכו' וקול שופר חזק מאוד ויחרד כל העם אשר במחנה". פעמים — הא־ל מתכסה בענן המסתורין והפלא. אין. הוא מזדמן לאדם. הלה מוכרח לבקשו בשבילי ההווה ובנתיבותיה; הלה צריך לפלח במבטו את עב הערפל ומאפליית י־ה, כדי להרגיש באור הזורם מן האין־סוף. לפרקים הקב"ה נראה לאדם ומאיר לו את פניו, מופיע עליו, מחולל ישותו

משביעהו חיות ומרעיף עליו טל תחייה, בלי אשר יחכה  
 לו האדם ימים ולילות, בלי שיחפש ויבקש אותו. אז שרה <sup>1234567</sup>הח"ח  
 הנשמה: "אדוני אלהים גדלת מאד הוד והדר לבשת"... ברם  
 לעונות תכופות האֵל מסתתר ומתעטף באינסופיות, כולו  
 סוד קודש, רז דרזים, נקודה סתימאה, דלית מחשבה תפיסא <sup>אוצר החכמה</sup>  
 בה, ואז מתחנן האדם: "הראני נא את כבודך". אם האדם  
 המבוהל והמטורד, צמא ישועה והרווחה, כמה לאֵל חי,  
 והאלהים אינו חש להיפגש עמו, עליו לעשות כמו שעשה  
 משה בבוקר הפלאי ההוא. עליו לבקש את האלהים בחביון  
 הדממה המופלגת, בתעלומה המעיקה על כל היצור. הבקשה  
 צריכה להיות בזריזות, בתכיפות, בהתמדה, ביגיעה והתמכֶּ־  
 רות. כך מבקשים וכך מוצאים את האלהים. כן הבטיחה  
 תורה: "ובקשת משם את ד' אלהיך ומצאת כי תדרשנו בכל  
 לבבך ובכל נפשך".

## ויברא אלהים את האדם בצלמו

מידותיו של הקב"ה יורדות לעולם התחתון ומתגלמות  
 בגדולי ישראל, חכמי המסורה. מתוך נבכי נשמותיהם מבהיק  
 אור מופלא המתפצל לשלל צבעים. משמשים הם מעון

לשכינה, ועצם אישיותם מאצילה יופי של מעלה ומקרינה משהו א־להי, על פי רוב שלא ברצונם ובידיעתם. כמראה הקשת אשר בענן כן מראה כבוד ד' המשתקף באישיותם של גדולי ישראל. בבואה (פרויקציה) של המידה האלהית משמשת יסוד הוויתם הייחודית ואופיים. האדם הגדול נעשה <sup>[אה"ח 1234567]</sup> כלי־שרת לגישומה של מידה אחת ממידותיו של הקב"ה. המידה שלגישומה וליציאתה מן הכוח אל הפועל הוקדש האדם הגדול, משוועת מתוך מציאותו כולה ונעשית סמלה ודגלה. איש איש ומידתו אשר יוחדה לו, איש איש ואורו המסוים אשר נאצל עליו, מופיעים בעולם. שוני המידות משתקף בניגודי אופי והנהגה הבולטים באישים אלה. גם שתי המידות, גילוי והעלם, שבהן אנו דנים, יורדות כשאר המידות, לעולמנו. והאדם הגדול נעשה שותף בהגשמתן. ישנם גדולי ישראל המשקפים את סוד הגילוי (מתן לוחות ראשונות), התחשפות ד' לעיני כל, בקולות וברקים וקול שופר. גדלותם של אישים אלה פורצת בעוז ובכוח ויוצאת הרחק מרשותם האינטימית וכובשת הכל. נראית היא בעליל לכל. גם הפשוט והגס, גם ההדיוט ואיש הרחוב, אינם יכולים לעצור כוח להתנגד להם ושלא להיכנע לפניהם. כמו שאי אפשר להסית דעת מקול השופר החזק הפולח חללו של העולם או מן הנס המנפנף בראש הרים בבקר צח וזך אור — כך אין יכולת לכבוש אישים אלה בד' אמותיהם. דבר הנביא: "כנשא נס הרים תראו וכתקע שופר תשמעו ו" חל גם עליהם בזעיר־אנפין, גדולתם עוברת על גדותיה, פושטת על פני מרחקים בהירים, מלבבת במתק וגורפת בסער.

ברם ישנם גדולי ישראל אחרים, המסמלים את מידת ההעלם (מתן לוחות שניות). כבוד ד' צפון במעמקי הוויתם, החיצוניות מכסה את ההוד השמימי ששוקע בתוכם. אין הם נראים כנס בראש ההר, ואין קולם נשמע כקול השופר המפעים והמסעיר. כארון־הברית בימי קדם חבויה גדולתם לפני ולפנים. עין זר לא תחדור אליהם ולא תשור את אשר בהם. מפליגים הם מעבר לכל ראייה, הרחק מכל התחשפות. מתעטפים בענן, בסתום ובנעלם, פורשים מרשות הרבים ומתקפלים בפנימיותם ובתוך תוכם.

**אם** יש את נפשנו להיפגש עמהם, להכירם, להבינם, להתקשר עמהם ולהתבשם מהם, נעשה נא כמעשה כהן גדול ביום הכיפורים שיצא מגבולות עולם גלוי אל עולם נסתר, שהפשיל את הפרוכת, המבדילה בין שני עולמות אלה ונכנס לקודש הקודשים. ברם, כמה "יעיזו" לבוא אל הדביר פנימה? מי הוא בעל אורך רוח וסבלנות יתירה אשר יהין להסיע את עצמו מן הקל והנוח, הפשוט והנגלה, אל תחום האיש המסתתר בשפריר חביון, ללוותו בדרכי החיים ולנוד עמו מסבל לסבל, מהרפתקה להרפתקה, מעלבון לעלבון וממאורע למאורע כמשקיף ותלמיד לראות ולהשכיל. גם אם מוכן אדם להידבק בהם, מבליעים הם ומשקיעים את גדולתם בשיגרה מלאכותית ושמים לאל את כל מאמציו. כשמופיע המשקיף או התלמיד, ישמטו את אנכיותם וימוגגו אותה, יליטו פניהם באדרותיהם ויגלומו.

## מה טוב ומה נעים שבת אחים גם יחד

אהרן, הכהן הגדול, ייצג את מידת הגילוי, בבחינת "הוד והדר לבשת". כהונה — משמעה: <sup>קרינת</sup> קרינת תפארת אישית. הגדלות נחשפה מנבכיה ומופיעה בכל הזרה עד כדי התפעמות לב והשראה. הכהן הוא מורה העם בלי הבדל גיל, כושר, מעמד וחינוך. "כי שפתי כהן ישמרו דעת ותורה יבקשו מפיהו". הכל צריכים לאהוב את הכהן הגדול ולהתקרב אליו. לא לחינם כרכה תורה הכשר עבודה בלבישת הבגדים. כהן מחוסר בגדים ששימש, עבודתו פסולה וחייב מיתה בידי שמים. אין בגדיהם עליהם — אין כהונתם עליהם. בגדי כהונה מסמלים את כל חשרת ההוד השופעת מן האישיות הפנימית חוצה. "ועשית בגדי קודש לאהרן אחיך לכבוד ולתפארת". הוא מוכר לעם כולו. הכל יחזו בו וייהנו מיפיותו. בכהן באה לידי מילוי הפרסוניפיקציה של "קול ד' בהדר". הכהונה נותנת פורקן למופלא ולנעלם באישיותו של אדם. כשמת אהרן, הספידוהו כל בני ישראל. "ויראו כל העדה כי גוע אהרן ויבכו את אהרן שלשים יום כל בית ישראל". כל העם מקטן ועד גדול תפסו את גודל



האבידה, והאבלות שירדה על ישראל היתה כללית, עמוקה ומפרכת, כולם הרגישו בחסרונה של הדמות המזהירה שהתהלכה ביניהם בענוות חן והקרינה חסד ושלוות ילדות. במשה נתגלמה מידת ההעלם בבחינת "ובהיכלו כולו אומר כבוד". משה נתגדל ונתעצם ונתעלה לאדון הנביאים ואב החכמים בעלותו ההרה בפעם האחרונה, כאשר נפגש עם ריבון העולמים לאחר בקשה ארוכה וציפייה דוחקת קץ. פניו התחילו להקרין אור של מעלה לא אחרי רדתו מן ההר בפעם הראשונה כשאלהים יצא לקראתו, כי אם אחרי קבלת הלוחות השניות, כשגילה הוא את האלהים בתוך הענן הכבד. אולם בשעה שהגיע משה לשיא הגדלות האנושית והעוצמה הנבואית, כשכוחו הרוחני התרחב והתגבר ונעשה שליט ביותר, גדלה גם בדידותו, העמיקו ייחודו והסגרו ונעשה גלמוד נצח. משה פרש מן הקהל והעתיק את עצמו מרשות הרבים.

אוצר החכמה

לכן מספרת התורה, שכשמת בכו עליו רק המובחרים שבעם. "ויבכו בני ישראל את משה" (במקום "כל בית ישראל"). יחידים התאבלו עליו: יהושע, תלמידו הנאמן שלא אז מתוך אהלו, הזקנים שלמדו תורה מפיו, בעלי דעת והשקפה, שהסתכלו בו יפה יפה ופלשו את עמוד הענן שעמד על פתח רבם הגדול וגם הפשילו את קצות המסווה שהיה חופף על פניו. אבל לא כל האוכלוסיה הגיעה לדרגה כזו. הבכי היה מוגבל ומאופק<sup>2</sup>. אהרן הוא איש יום הזכרון. משה הוא איש יום הכיפורים!

2 עיין סנהדרין ו', ע"ב; אדר"נ פי"ב; רש"י בחומש.

## לא כן עבדי משה

השורש הפלאי של בדידותו ולבדיותו של משה בוקע ועולה מתוך עיקר גדול ביהדות. משה היה אבי הנביאים ואדון החכמים. מה פירושם של דברים אלה? מעמדו של משה בציבור נביאי ישראל מתבטא בייחוד גמור ומוחלט. כל נסיון להרכיב על משה ציורי דמיון והשוואה ביחס ליתר הנביאים — סופו זיוף דיוקן רבם של ישראל. ודאי, משה היה גדול מאחיו הנביאים בקדושת האישיות, בעוצמת הרוח, בהרחב הדעת ועומקה, בחשרת כוחות הנפש והמידות הטובות שהעניק הקב"ה לו. אולם משה לא היה רק הגדול בנביאים, בחסידים, בחכמים ושבענווי ארץ, כדברי הכתוב: "והאיש משה עניו מאד מכל האדם אשר על פני האדמה", — כי אם מובדל ומשונה מן הכל. נביא מיוחד ומסוים היה, שאין כינויי דמיון, היקש וזיקה ליתר הנביאים חלים עליו. אין שיעור קומתו נתפס בהשוואות. ייחודו היה גמור והשוני שהפלה אותו מוחלט. אין צירוף ואין מעבר בין משה לאחרים. נבואתו היתה רשות סגורה ומסוגרת בפני עצמה, שאינה משתעבדת לעירוב רשויות ושיתופיהן. מתוך ייחוד אישי ועצמאות נבואית הוא עומד לעומת חבל נביאי ישראל.

נבואתו נשקפת על פני מרחבי דברי ימינו כחטיבה מופלאת. אנו יודעים, שהרמב"ם בהקדמתו לפירוש המשנה בסנהדרין, כשניסח את י"ג עיקרי הדת, מנה את ההאמנה בנבואה בכלל ובנבואת משה בפרט כשני עיקרים. הרי שהאמונה במשה כאבי הנביאים הוא יסוד מוצק ביהדות. ביסוד זה בא לידי ביטוי ייחודו של משה והרמתו כיצור ונביא מובדל מן הדורות שקדמו לו ושבאו אחריו. עיקר זה מתייחס לא לגדולתו של משה כראש הנביאים לבד, כי אם גם להבדלתו כבחיר הנביאים. אילו לא היה אלא שינוי דרגה בלבד בין נבואת משה ונבואת יתר הנביאים, כל העיקר הזה היה מיותר לגמרי. רק שינוי מהות ואיכות מצדיק ניסוח עיקר בפני עצמו על נבואתו של בחיר הנביאים. הכתוב אינו מזהיר ואומר: "לא קם בישראל כמשה עוד נביא גדול", כי אם משתמש הוא במטבע אחרת: "ולא קם נביא עוד בישראל כמשה". ההטעמה היא על המלה "נביא". כלומר, מעמד משה כנביא בישראל יחידי במינו הוא. אין לו חבר, ואין מי שידמה לו. הכתוב אינו משווה כאן, כי אם מבדיל. לא דרגות כי אם הבדלי עצמות הנבואה שנויים בו. חלוקה של הנבואה, אופיו של הדיבור ומהותם של מראות אלהים ע"י משה — הם עובדה שאין משנה לה בדברי ימיה של כנסת ישראל. אותו היסוד נקבע ע"י הקב"ה בשיחתו עם מרים ואהרן. "אם יהי נביאכם כו' לא כן עבדי משה". כלומר אל תהיו נוהגים בו, כאילו היה נביא כמותכם. ביחס לאיכות ההתוועדות והדרגות עמדי. הוא מופלא מכם. אתם שרויים לגמרי חוץ למחיצתו כנביא. הכתובים שם הולכים ומפרשים את ההבדלים העיקריים, המבדילים את

נבואת משה מנבואת שאר הנביאים: "פה אל פה אדבר בו ומראה ולא בחידות ותמונת ד' יביט" וכו'. חז"ל אמרו בנועם לשונם: "כל הנביאים נסתכלו באספקלריא שאינה מאירה, משה רבינו נסתכל באספקלריא המאירה". רבינו הגדול באותו העיקר בפירוש המשניות, במורה נבוכים ובהלכות יסודי התורה מנה את ההבדלים האופייניים בין נבואת משה לנבואת שאר הנביאים. אין לנו עסק בנסתרות, במופלא ממנו לא נחקור ובמסתורין של נבואה אל נדרוש. אולם מצאנו, שגם על-פי ההלכה הגלויה ניתנה לנו האפשרות להגדיר את ההפרש בין נבואת משה לנבואת שאר הנביאים.

לשם הסבר הרעיון ההלכיי אשתמש בשאלת בעל "מנחת חינוך". הוא שאל: מפני מה לא יתחייב כל העובר על מ"ע או ל"ת מיתה בידי שמים, כדין העובר על דברי נביא שחייב מיתה בידי שמים? למה נגרע חלקה של מצוות תפילין או סוכה, למשל, מציווי של נביא על דברי הרשות, כגון היכנס לבית זה או אל תיכנס, שהמבטלו חייב מיתה בידי שמים.

מובן, שאין קושיא זו צריכה לפני ולפנים. דבר ד' שנמסר למשה נתפס בשתי חלויות נפרדות: 1) בחלות שם נבואה, המזדהית בשמה ובמהותה עם נבואה בכלל; 2) בחלות חפץ תורה מסוים. אמנם גם תורה נכללת בנבואה, שהרי היא דבר ד' ורצונו. ברם התורה חטיבה מיוחדת של נבואה היא, שלא ניתנה להשוואה לשאר נבואות. מערכה בפני עצמה היא על כל מהותה, המופלאת והסגולית. מצוות התורה נאמרו לדורות; דברי נביא כלליים אינם אלא לפי שעה. מצוות התורה נחלקות לעשים וללאוים, לקלות ולחמורות, מלוות

הן עונשים שונים וניתנו לפירוש תורה שבע"פ, למסורת ולקבלה. דברי נביאים מופקעים מחלויות אלו. אינם נתפסים למיון כציווי עשה ולא תעשה. אין פרשת עונשים על כל שינוייהם (מלקות, כריתות מיתה בידי שמים, מיתת ב"ד) חלה עליהם, ואין הבדל קיים בין קלות לחמורות. כל הציוויים שווים בערכם. אמנם כן, התורה מספרת לנו על הרבה ציוויים שיצאו מפי משה כגון: דבר אל בני ישראל ויסעו; והי' כל הנשוך והביט אל נחש הנחושת וחי; וכיוצא בהם, שכל צורכם לא היה אלא לזמן, והן פקודות נביא סתמיות. ציוויים אלה לא הוכנסו למניין תרי"ג מצוות. מצוות השעה היו כציווי שאר הנביאים. כל מי שעבר עליהם התחייב מיתה בידי שמים כדין העובר על דברי נביא. אולם תרי"ג המצוות ניתנו למשה לא במערכת נבואה כללית, כי אם במערכת תורה המצטיינת באופיה המיוחד, בגזרתה המסוימת ובמושגיה המופלאים. היא מותחת קו הבדל בין עשה לל"ת, בין קלה לחמורה, בין עונש לעונש. היא מתחייבת ומשעבדת את האדם לדורות, ואי־אפשר להחלץ מעולה וריבונותה. בקיצור, נבואת משה נעשתה תורה. בתמורה זו של הנבואה לתורה הובלט הייחוד שבמשה, מקבל התורה. סגולה זו הוענקה למשה. נביא אחר לא זכה לה. "אלה המצוות אשר ציווה ד' את משה אל בני ישראל בהר סיני — מלמד שאין נביא רשאי לחדש דבר". לכן טבע הרמב"ם עיקר בפני עצמו על האמונה במשה ונבואתו, שהתלבשה בקדושת התורה.

בדידותו של משה היא תוצאה ישירה מייחודו הנבואי. אהרן התנשא על העדה. גדול היה משכמו ומעלה מהם.

קדוש יותר ונעלה יותר מכל העם. ברם אחרות, בלעדיות ולבדיות לא הוענקו לו. משה הופרש מכל האדם כבחיר הנביאים, ובחירה מציינת תמיד הבדל מהות ושינוי עצמות, משהו מחודש, סגולתי, שוקע בו. תוכנו האישי-האכסיס-טנציאלי רצוף שוני היה. מבחינה מסוימת יש לקבוע מסמרים ולומר, שבשעה שקיומו של אהרן כבוש היה במציאות קיומו של הציבור כולו, מחצב קיומו של משה אחר היה בכולו, מושרש היה בהווה וחוויית הווה משלו. נפעם היה ממקצב קיום מיוחד וייעוד מסוים. גדולתו של אהרן הופגנה לכל, משום שהוא והקהל השתתפו במקצב קיום אחיד, בחויית קיום כללי. לא היה ביניהם אלא הפרש דרגה. אהרן נתברך בשפע מעלות ומידות טובות, כשרונות וכוחות-הנפש במידה כזו שאחרים לא זכו לה. נתעלה רוחו של אהרן, התגבשה הדמות ביתר שאת ויתר עוז. ברם שפעת עוצמה נפשית-רוחנית לא הפקיעה את היהדות של הכהן הגדול והעדה. הכלל הכיר אותו, הבין את דרכיו ועלילותיו והעריך את עושר אישיותו הדגולה. בזעיר-אנפין השתתפה העדה באותו הטוב אשר נתן ד' לו ומוכשרת היתה להוקיר את העודף שבו נתברך. ברם משה נבדל בשורש ובמקור מיתר העם, והייחוד הפקיע את השיתוף. נבואתו לא היתה סתמית אלא נקראה בשם חדש והוכתרה בחלות מיוחדת. הוא נתעמק בשוני שלו, והתייחד ברשות היחידות, השורשיות והראשוניות שלו. העם עמד משתאה מחריש לעומתו, מודהם ומופעם. לא יכול לעמוד על אופיו. בחיר הנביאים עקב בחירתו הוכרח להשאר בודד גמור, מוסגר בעצמו ובעצמותו. כנסת ישראל לא הספידה אותו כהלכה.

צורה 201802

אוצר החכמה

## חלק ב

### ניצוצות

## דודי צח ואדום דגול מרבבה

דודי ר' יצחק זאב, ז"ל, השתייך לחבורת חכמי ישראל, שבנשמותיהם הבהב ניצוץ נשמתו של משה, הבודד הגדול. גדלותו של דודי נשארה חתומה לפני ולפנים של אישיותו, נצטמצמה בנקודה מרכזית פלאית, ולא זזה ממנה. נשמה צנועה וביישנית שכנה באיש הזה. נתקפלה בו ומיאנה לצאת מתחום סגור זה. עלוטת סוד ומסתורין היתה דמות דודי, ז"ל. סירבה להתגלות אל הזולת ולהיחשף מנבכי הקיום האיש־האינדיווידואלי לעין זר. קשה היה להתמצא בטיב אישיותו ולהכיר את דיוקנו האמיתי. אוהלו הוצב כאהל משה בשעתו הרחק מן המחנה, ועמוד הענן חפף עליו תמיד. הרבה כיבדוהו, העריצוהו, גם התמסרו לו בכל לבם ונפשם מעין "וראה כל העם את עמוד הענן עומד פתח האוהל וקם כל העם והשתחוּ איש

פתח אהלו'. הרגישו אינטואיטיבית, כי איש קדוש מתהלך בתוכם. ברם יחידי סגולה ידעוהו והבינוהו. ביום אשר ביקש העניו את קונו בחרכים ובמחבואות של המציאות כולה, בנקרות היצור ובשטחי ההוויה המשתרעים עד אפסיים ולא הרפה ממנו עד שנענה ונתרצה לו, עלתה נשמת דודי השמימה. גם היא ביקשה את קונה ומצאה אותו בהתקדש יום גדול ונורא על פני מרחבי ארץ-אבות ובפרשו את כנפיו הצחורות על עיר וכפר, שדה וכרם.

אֲמִי יִשְׁמְעֵנָה

## לא כן עבדי ר' יצחק זאב

מן הנסתרים היה דודי, ז"ל. התלבש והתעטף בעשרה לבושים וגלימות. לא רצה להתגלות אל הקהל וגם לא יכול, כי הלא בנשמתו לחשה גחלת שהוצתה באשו של משה רבינו. הובדל דודי מן העם וכולו היה ייחוד ואחרות לעומת חכמי דורו. הנני נוטל רשות לומר עליו (על דרך הדרש) את דברי הקב"ה לאהרן ולמרים: "אם יהיה נביאכם במראה אליו אתודע בחלום אדבר בו". הרבה חכמים היו בדורו של דודי. ארזי הלבנון, ראשי גולה ומרביצי תורה היו.



גדולים היו בתורתם, בעלי תריסין במשנה ובגמרא ובפוסקים. ובכל זאת "לא כן עבדי משה" — לא כן ר' יצחק זאב, הרב מבריסק — הוא היה מופרד ומופרש מהם; שונה בדרכיו ואורחותיו. התואר גדול הדור אינו הולמו ואינו מבטא את האפייני שבו. היחיד שבדור או בחיר הדור היה. עולמו המחשבתי, השקפתו, חסידותו, מידותיו, ופעולותיו אינם נתפסים במטבעות שטבעו ספדנים. האבתינטיות והראשוניות שבו לא ניתנו להבעה במטבעות-לשון מקובלות. ההספדים שנאמרו אחרי מלטתו והמאמרים שנכתבו עליו קיצצו כמיטת סדום את מקוריותו וייחודו של האיש הזה. במקום להביע את אשר היה האיש, נהיה הוא את אשר רצו הספדנים לומר עליו בכליהם הלשוניים שכבר העלו חלודה. השתמשו במטבעות-לשון, כגון גאון וצדיק, חסיד ועניו, שבשעת יציקתם ייצגו דבר-מה, אך עתה כבר נעשו לאסי-מונים נטולי צורה ותוכן, שאינם מבטאים כולם אפילו ביחס לאחרים, קל וחומר, ליחיד שבדור שהפליג מאנשי דורו למרחקים.

תפקידנו בזה להסביר לקהל את המשהו הסגולי והבלעדי שהיה טמון בדודי, לבסס את תיאור אישיותו על פאראפ-ראזה של הכתוב בפרשת נבואתו של משה שהבאנו אותו למעלה: לא כן עבדי ר' יצחק זאב! מובן, שאין כחי יפה לנסח במונחים מחוורים את עצמאותו של האיש, שהיתה כה מובדלת משל אחרים והיתה ההיפך מן ההוויה השיגרית הסלולה והשטוחה. אין עצמות כזו משועבדת להסברה כנה ונאמנה, בצורות לשון סמליות-קומוניקאטיביות. ניתנת היא בהרגשה ולא בדיבור, בלב ולא במוח,

בטעם ולא בהיקש. אפס מקצת דמותו ולא כולה תיראה לעינינו. אשתדל בכל כוחותי להביע משהו אשר נפשי המקוננת על האי שופרא דבלי בארעא מרגישה, וד' יעזרני, שלא אשכל בפי ובדיבורי.

אח"ח 1234567

## חלק ג

שיטת ר' חיים, איש בריסק

## ואיזן וחקר תיקן משלים הרבה

אוצר החכמה

ייחודו של דודי, ז"ל, נתגלה בעיקר בשלושת היסודות, שעליהם נשאל האדם כשנכנס לדין : 1) קבעת עתים לתורה, 2) נשאת ונתת באמונה, 3) ציפית לישועה <sup>3</sup>.

נתחיל ביסוד התורה. יחיד בדורו היה בתורתו. כאן אני רוצה לייחד את הדיבור על אבי דודי ואבי אבא, רבינו

3 שבת, ל"א, ע"א. "אמר רבא, בשעה שמכניסים אדם לדין אומרים לו: נשאת ונתת באמונה ? קבעת עתים לתורה ? עסקת בפריה ורביה ? צפית לישועה ? פלפלת בחכמה ? הבנת דבר מתוך דבר וכו'". קביעת עתים לתורה, פלפול בחכמה והבנת דבר מתוך דבר שאלה אחת היא שעניינה לימוד התורה והבנתה.

הגדול אשר מפיו אנו חיים ומימיו אנו שותים, ר' חיים איש בריסק ומשנתו. ר' חיים, היחיד שבדורו וגם בהרבה דורות שקדמו לו, שידד את מערכות ההלכה והעלה תכנים חדשים ומידות הבנה והבחנה שלא היו מצויות בעולם הלומדים. הוא הכניס מהפכה גמורה בחשיבה ובהכרה ההלכית. דבר זה אפילו ברבי-רב דחד יומא יודע. במה התבטאה שיטת ר' חיים המהפכנית? במה היה כוחו יפה, שאילמלא הוא היתה משתכחת תורה מישראל ולא היינו יכולים להרביץ אותה בתקופה זו? מה העניקה ההשגחה לר"ח? מוח חריף — כן! עמקות — ודאי! הבנה והיקף — ברור! ברם תיאורים אלה עדיין אינם ממצים את החדש, המיוחד והמסוים שביצירת ר"ח. מה הם סימני ההיכר של שיטתו? נשיב נא על שאלה זו במטבע פרדוכסית שאולה. התורה היתה נשואה לר"ח, בשעה שהיתה מאורסת ליתר גדולי דורו. מתוך היסט זה של הזיקה מתחום האירוסין לתחום הנישואין נולדה המהפכה האפיסטומולוגית-מיתודולוגית הנקראת על שמו של ר"ח. לפיכך אל יהי הדבר הזה קל בעיניך!

אח"ח 1234567

אח"ח החכמה

לפרקים התורה נקנית לאדם ונעשית שלו ע"י אירוסין; ולפרקים מתייחדת היא עמו ומזדווגת בו ע"י נישואין. הסוגיא בברכות אומרת: "תורה צוה לנו משה מורשה קהלת יעקב — אל תקרא מורשה אלא מאורסה". הקשר בין תלמיד חכם ותורתו הושווה לקנין אירוסין. מצד אחר אנו מוצאים בכתובות, שהגמרא מתארת זיקת תלמיד חכם לתורתו במטבע הנישואין. הסוגיא שם דורשת כמין חומר את הפסוק בספר החכמה: "יהי מקורך ברוך ושמח אשת

נעורך אילת אהבים ויעלת חן באהבתה תשגה תמיד" —  
ביחס לתורה ולומדיה. ברי, שכתוב זה אינו עוסק באירוסין,  
כי אם בנישואין.

## על כן יעזב...

אירוסין ונישואין שני שלבים הם בתהליך חלות האישות.  
מבליטים הם שתי צורות נפרדות של הקשר העתיק הנוצר  
בין איש לאשה. יש הבדל מסוים בין שני שלבי הריאליזציה  
של התקשרות האישות. אירוסין מושתתים על קניין (כסף,  
שטר וכו'), והזיקה נקבעת ע"י פעולה צורנית הלכית חוקית.  
מושרשת היא בהחלטת-רצון חופשית ובדעת מקנה ומתחייב.  
הזיקה היא קניינית-איסורית. האישות במצב זה מתמצית  
בעיקרה באיסור האשה על כל העולם והשלילה שבה מרובה  
על החיוב. עדיין היא אסורה על בעלה מדברי סופרים. ארוס  
וארוסה שתי חטיבות אכסיסטנציאליות הן. תחומי קיומם  
מסויגים הם עדיין, תחום תחום ביחודו המיטאפיסי. האיש  
בהתבדלותו והאשה בהתבדלותה. הגבול המפריד בין שני  
קיומים לא נמחה. היא גרה בבית אביה והוא גר בביתו.

הייעודים שונים הם ומבליטים סימני-היכר תוכניים-מהותיים משלהם. במשמעות פסיכית-חוייתית עדיין זרים הם. הזיקה היא חיצונית, צורנית. החטעמה הורכבה על הצד ההלכיי הטכני.<sup>1234567</sup>

בנישואין אופק האישות מתרחב ומתעמק. הריאליזציה של הנישואין באה על-ידי יחוד-חופה. ר' חיים היה סבור<sup>4</sup>, שנישואין אינם זקוקים לא לדעת מקנה וגם לא לעדות לשם קיום הדבר. רק כוונה נחוצה. אין פעולת נישואין מסוימת קיימת כלל. ההישג בא מאליו. אין מעשה קניין כרוך בנישואין ואין חלותם זהה עם הבחינה הצורנית ההלכית של מערכת האישות: מהי מהותו של ייחוד חופה?

4 ר' חיים אמר דבר זה ביחס לשיטת רבינו נסים גאון, שהובאה בתוס' קידושין דף י', ע"א, ד"ה כל, כי הסוגיא דיבמות מתיחסת לנישואין והבעיה. (אם תחילת וכו' או סוף וכו' קונה) בקידושין מטפלת באירוסין. יסוד החידוש הוא, שבשעה שאירוסין זקוקים לדעת מקנה ככל קנייני תורה, נישואין אינם מיוסדים על דעת מקנה. חלים הם על-ידי חופה מאליהם. אמנם החופה צריכה להתקיים לשם נישואין. ברם אין צורך הכוונה לשם נישואין מזדהה עם חלות שם דעת מקנה. כל סברת הגמרא, כי כל הבעל דעתו וכו' קובעת מסמרים להלכה, שאין דעת מקנה כרוכה בתחילתה של הפעולה, אבל כוונה אינה חסרה. שום איש לא יאמר, כי תחילתה היא בכלל בעילת זנות. לכן חלים הנישואין תיכף. עיין בתוס' קידושין, דף ה', ע"ב, ד"ה אף. מדבריהם משמע, כי חופה זקוקה לדעת כמו אירוסין. בעניין קיום הדבר, כבר חידש ר"ח בדבריו על שיטת הרמב"ם, שאין עדים נחוצים לקיום הדבר בחליצה (חלצה באחד חליצתה פסולה משום חסרון בי"ד ולא כנימוקי יוסף, שבאחד אינה חליצה כלל, מחמת העדר עדים), משום שאין חלות דעת משתייכת לחליצה, שהפטור בא מאליו. לפי יסוד זה ועל פי חידושו בחופה שאינה נתפסת בדעת וחלותה בוקעת ועולה מאליה, אין צריכים לעדי קיום בנישואין. עיין בחידושי רבנו חיים הלוי, הלכות חליצה.

הארוס והארוסה כורכים את חייהם בקיום אחיד. גורליהם מתמזגים; ייעודיהם מתלכדים, ומן היחוד נולדת היחדות האמתית. יש בייחוד-חופה מן הסמליות של שיתוף נסיונות, הרפתקאות ואתגרים של כריתת ברית מיטאפיסית, אכסיס-טנציאלית. הבעל והאשה הנשואה — כל אחד בוחן לבב משנהו, מרגיש את חווייתו ויודע את הלך רוחו. איחוד הלבבות הדופקים בריתמוס אחיד, הנפעמים ומפעמים הדדית, התפילות והתחנונים המיתמרים ועולים מעל כאחד, הרציות המקבילות, הרגשות הנובעים מאפיק אחד מנשלים את האחרות הפרסונלית של שני היחידים הזרים שנתקשרו בקשר אמיץ-תוכני ועצמי. בפאראפראזה משלמה אבן-גבירול יש לאמר על שני השותפים, שכל אחד רואה את מהותו כאילו הוא בעצמו מאותו העצם של השני, ולפעמים הוא חושב שהוא רק חלק ממנו בגלל הקשר שבינו ובין העצם השני. מעניין הדבר, שההלכה ייחסה את הביטוי ל"שאר הקרוב אליו" לאשתו הנשואה לו. תכלית הנישואין, בניגוד לאירוסין, היא לקרב שני יחידים, להסיט מהם את המפריד והסותר ולהבליט את המשותף והמאחד ולהקנות להם

5 "ולא מטמא לה אם כהן הוא, דכתיב כי אם לשארו והיינו אשתו והאי לאו שארו הוא ולא באו עדיין לידי קירוב בשר" — רש"י, ב"מ י"ח, ע"א. עיין ביבמות כ"ט, ע"ב ובסנהדרין כ"ח, ע"ב. כמו כן עיין שם ו', ע"א בשאלת רבא, ובפירושו של הראב"ד הובא ע"י הרא"ש סוף פרק קמא דמכות. עיין ג"כ בפ"ב מה' עדות, ה"א, ובהשגות הראב"ד שם. מעניין הדבר, שאע"פ שהרמב"ם חולק על הראב"ד וסובר כי פסול בעל לאשתו מבוסס על קרבה של ראשון בראשון, מבדיל הוא בין ארוסה לנשואה בנוגע לפסול הבעל לקרוביה. בארוסה אינו פסול לקרוביה.

צמידות שורשית מהותית. מה נאוו דברי הברייטא "אשתו ארוסה לא אונן ולא מטמא לה" וכו'. ובאמת מדוע יתאבל הארוס על ארוסתו וייטמא לה, בשעה שאין קרבה נפשית וזיקה מהותית קיימת ביניהם כלל. רק בנשואה הוא דבק, כעדותו של הכתוב: "על כן יעזב איש את אביו ואת אמו ודבק באשתו".  
(אוצר החכמה)

## באהבתה תשגה תמיד

גם זיקתנו לתורה דו-פרצופים היא, כאמור בראש הפרק. זיקת אירוסין כיצד? אדם מישראל יכול לזכות בתורה כדרך שאחר קונה נכסים או מקדש אשה בקניין כסף או שטר. מובן שבשעה שהקניין בעצם גופני או כלכלי מתבטא בפעולה סמלית המעידה על יציאה מרשות מקנה וכניסה לרשות זוכה — הקניין בנכס רוחני אינו מתקיים ע"י מעשה צורני, כי אם ע"י התמכרות עצומה, יגיעה בלשון חכמים. בעלותו של היגע בתלמודו נושאת פרי ומתבטאת בידיעת התורה ובהבנתה; בקי הוא בהלכות, יודע הוא להורות ומתמצא בענייניה של תורה. מנחיל הוא לעצמו בקיאות וגם חריפות. ידיו רב לו במיכמני ההלכה, והיא שייכת לו

במשמעות משפטית-רשמית. כבר אמרו חז"ל: "תורה דיליה היא, דכתיב כי אם בתורת ד' חפצו ובתורתו יהגה יומם ולילה". — "מתחילה מקרי תורת ד' ומשלמדה וגרסה היא נקראת תורתו" (פירוש רש"י שם). בקיצור, אדם שקידש את התורה והיא נתארסה לו, בכוחו לעלות לדרגה גבוהה של למדנות ולהופיע אפילו כאחד מחכמי הדור; בידו לחבר ספרים רבי-ערך ולישב על מדין. תורתו שוטפת ובאה מספירת בינה, ההבנה העיונית השאננה, המסדרת והמנסה-חת, המבררת והממיינת.

[מספר חסידים 1234567]

## דרך החגיון התלמודי

אולם ישנה דרגה למעלה ממנה. לפרקים רחוקים התורה נישאת לאדם ומזדווגת עמו. נישואיה עמו קמים על-ידי ייחוד המביא לידי יחדות שסופה אחדות שלמה. התורה נקלטת לתוך נבכי ישותו ומתמזגת עמו. מי שזכה לכך זכה לנשמה יתרה, נשמת התורה, שממנה בוקע מעיין הברכה. כשהפירוד בין אדם ותורה מוסט לגמרי מרשותו נפתחים לפניו לא רק מ"ט שערי חשיבה והכרה הלכית אלא גם



מ"ט שערי הרגשה וחזות הלכית. לא נפש משכלת בלבד, כי אם גם נפש בעלת חזון הלכית נותן לו הקב"ה. החשיבה ההלכית ההגיונית מתפרנסת מן החזות והחזון הטרומי-שכליים, המתפרצים בסער ממעמקי אישיותו, שהשראת הקודש חופפת עליה. אינטואיציה מיסתורית זו היא מקור היצירה והחידוש ההלכיים. אין השכל הקפדני, בעל ההגדרה המדויקת והנוסחה הבהירה, חושב אלא מה שהנפש החזונית מספקת לו. איש ההלכה שהתורה נישאת לו ודבקה בו "רואה" תכנים הלכיים, "מרגיש" אידיאות הלכיות כאילו היו תוכני קול, מראה וריח. הוא חי לא רק בהלכה כי אם את ההלכה, כמו שהוא חי בעולם ואת העולם בשלל צבעיו, בצליליו, בריחותיו ובחומו. בשלב זה התורה מתגלית לאדם לא רק בבחינת בינה, המסמנת את השכליות השאננה, המבררת והמבקרת, כי אם גם דרך צינורותיה של ספירת החכמה, שממנה שוטפת האינטואיציה הגאונית היוצרת, החזות שמעוף ועומק לה והיא כובשת את ישימון ההווה. האדם שהתורה נישאת לו פותח בתורת הלב וחותר בתורת המוח. הפעולה ההלכית היוצרת פותחת לא בחשיבה, כי אם בחזון, לא בניסוח כי אם באי־מנוחה, לא לאור הבהיר של ההגיון כי אם בעלטה הטרומי-הגיונית. החזות מתחילה להבהיק כאורות הקוסמים במרחקים בלי אפסים, הנדלקים וכבים, המתגלים ודועכים בליל אפל וסגריר. חסרי רציפות הם האורות הללו, ואי אפשר להשתמש בהם. בהם מכוונים הם את הנווד הממשש בחשיכה ומבקש את אי־הפלאים — האמת. קימעא קימעא הוא חוצה בעזרת אורות אלה את תחום האפלה השכלית ומגיע למחוז חפצו — ההכרה

הח"ח 1234567

טור החכמה

הברורה. לאט לאט, הוא מצרף את האורות לשרשרת זוהר  
רצופה המפיצה נוגה רב. אבל איך יבוא הנווד אל רשות  
האמת קודם שנאבק ברשות־בראשית הטרנס־הכרתית  
בחשרת החוויות העמומות, נטולי הדיוקן ושיעור הקומה  
ויוכל בעזרת החזון?

אח"כ 1234567

## ארוכה מארץ מידה

אח"כ 1234567

מן החזות רצופת ההשראה עולים להכרה הדיסקורסי-  
בית הזכה והמחווה. כשהגאון מעלה את חזונו לדרגת  
חשיבה הגיונית הוא פותח בפעולת יצירה ספונטנית, שאינה  
מפרשת את הנתון המוחשי אלא ממציאה קונסטרוקציות  
מופשטות. העלאת החזון להשגה והאינטואיציה לקונצפציה  
היא מעשה יוצר הבונה עולם אידיאלי, שמתקפל בעצמותו  
ומוצא את ערכו ותכליתו בד' אמותיו ובמערכת היחסים  
שבין העצמים המופשטים. רבי חיים שניחן באינטואיציה  
הלכית ברוכה המציא את מידת הקונצפציאליזציה בשדה  
ההלכה. הוא בנה עולם של אידיאות וגילה את הקונסטרוק-  
ציה ההלכית החופשית. אם נתמצא קצת במידת הקונצ-

פטואליזציה והמתימאטיזציה של הטבע שאחזו בה אבות הפיסיקה הקלאסית והמודרנית מימות גאליליאו וניוטון עד לימינו — נבין גם את מידתו של ר' חיים בהלכה, הדומה באופן מוזר לגישת המדעים המתימאטיים לעולם הממשי. הפיסיקה האריסטואית ביקשה לבאר את המציאות מבחינת מהותה האיכותית ולהפיץ אור בהיר על תכנים מוחשיים, הכרוכים בתהליך של גירוי והגבה, שהיא המציאות היחידה המכתרת אותנו סחור סחור, הממלאה את תודעתנו החושנית בריבוי צליליה וגווניה והמעיקה עלינו בממדיה וחרת כוחותיה. דורות רבים האמינו בתום לבם באפשרות הארה רציונלית ביחס ליש האיכותי-הממשי. הפיסיקה הקלאסית וגם המודרנית ויתרה על יזמה נועזה זו. היא תפסה את האופי האי-שכלי של תבל ומלואה, כשהיא מופיעה בדמותה הקמאית היום-יומית, ונתייאשה מהישג מדעי ביחס אליה. האמת היותר עמוקה שנתגלתה למחוללי מדעי הטבע היא, שאין האדם יכול לעמוד על עצמותן של תופעות מוחשיות ולהכירן. ברם יש בידו ליצור קונסטרוקציות צורניות-כמותיות המקבילות לתופעות המוחשיות, שאינן נתפסות בסדריות והתיחסות מתימאטיות. קורילאטיבים אידיאליים אלה, שכל משמעותם אינה ספונה בעצמם, אלא בהזדקקותם ההדדית בצורת השוואות מתימאטיות, נהפכו לאובייקט של המחקר המדעי. תוכני תחושה, כגון צבעים, קולות, חום, נהפכו לכמויות מופשטות טהורות שאין להן אלא היחס ההדדי. עולם פיסיקלי זה שצורף וזוקק מסיגי החושניות הוא רשות ההכרה המדעית. הניסיון והעיון משתרעים בתחומים שונים — הראשון

בתחום המוחשיות החיה, הממשית, והשני בתחום ההפשטה והצורניות. ישנה הקבלה, אבל אי אפשר לדון על זיהוי העצמים המופשטים, פרי הקונסטרוקציה החופשית, עם חשרת הרגשות-בראשית. איש הדעת כפל את התהליך הקוסמי ויצר לעומת התופעה המקורית קורילאטיב אידיאלי.

באופן דומה נהג ר"ח בהלכה. קודם כל טיהר את ההלכה מכל סוגי גישות מן החוץ. על פי שיטתו יש לדחות בשתי ידיים את פעולת הפסיכולוגיזאציה וגם ההיסטוריזאציה. כמו כן יש לפסול את הגישה הבעל ביתית (common sense) שיש בה התרשמות סבילה ולא יצירה פעילה. החשיבה ההלכית מתנועת במסלול מיוחד משלה. חוקיה ועקרונותיה אינם פסיכולוגיים-עובדתיים, כי אם אידיאליים-נורמאטיביים, כמותה של החשיבה ההגיונית-מתימאטית. אין הסיבתיות העובדתית הריטרוספקטיבית קובעת את יעילות השפיטה ההלכית ואמיתתה, כי אם הנורמה האידיאלית שבה השפיטה מתדבקת. גם החשיבה ההגיונית-מתימאטית אינה נמדדת בגורמים פסיכולוגיים לענין נכונותה. ההלכה אינה צריכה לשקף את אופי בעל ההלכה, ואין שינויי מצבים או מערכות היסטוריות מטביעים את צורתם עליה. לכן אין ההלכה, על-פי שיטה זו, יכולה להתבטא בדפוסי מחשבה שאולים מתחומים אחרים. יש לה ריתמוס משלה, שאי אפשר לשנותו. היא חשיבה צרופה, מזוקקת משורשים נפשיים. אין היא תלויה בגירויי חוץ ותגובות האדם עליהם. ברי, שאין שיטה זו אומרת, שההלכה שרויה מחוץ לזרם המאורעות. תורת-חיים היא ההלכה. היא באה להושיע

את האדם, לגואלו מזוהמת קיום מותנה על-ידי מצבים חולפים, לרוממו ולקדשו ולתת התמדה, הכוונה ותכלית לחייו. לפיכך אי אפשר לה להסיח דעת מהרפתקאותיו, חוויותיו, נסיונותיו, אכזבותיו ו"נצחונותיו". אי אפשר לה להסיע את עצמה מחשרת הסיטואציות, הפושטות צורה ולובשות צורה. אם האדם ניגרף בנחשול הגורל, ההלכה לא תתעלם מלבטיו ההירואיים-טראגיים. ההתרחשות ההיסטורית וייעוד היחיד וגם הציבור המלופפים בה הם כבשונה של ההלכה.

אולם אין השתלבות זו במאורע היסטורי משפיעה על מקצב החשיבה ההלכית, כשם שאינה משנה את החוקיות הקבועה במחשבה המתימאטית. ודאי, שהמאורע מטביע את חותמו על איש ההלכה, מעורר כוחותיו האינטלקטואליים, מדרבן את הסתכלותו, מגרה את סקרנותו, מפרה את המחשבה, מפנה אותה לאותם האופקים שהמאורע הנץ עליהם ומאלץ אותה להתמודד עם תכנים רוחניים-אידיאליים שיש בהם משום מתן תשובה לנבוכי המאורע. אולם זיקת-הגומלין של הלכה ומאורע אינה מתרחשת בתחום חשיבת ההלכה הצרופה, כי אם במעמקי נפשו של איש ההלכה. 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 הנורמאטיבית-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 בלחץ רגש

הסימפאטיה, על אף העובדה שרחמיו נכמרו על עלובה זו, כי אם על פי עקרונות עיוניים־הלכיים. רק הסברה הביקור־תית והדייקנית קובעת את דינו. משל למה הדבר דומה? ללוויין שהוכנס למסלול פלוני אלמוני. אמנם קליעת הלוויין לתוך המסלול תלויה בעוצמת כוח הדחף, אבל משהגיע האובייקט למסלולו הוא מתחיל להתנועע בדיוקנות מפליאה על פי מהירות התנועה המיוחדת למסלול ההוא, ואין שיעור כוחה של הדחיפה יכול להוסיף או לגרוע ממנה אפילו כל שהוא.

קאנט בשעתו הכריז על עצמאותה של התבונה הטהורה של ההכרה המדעית־מתימאטית. ר' חיים נלחם את מלחמת השחרור של תבונת ההלכה ותבע לה אבטונומיה שלמה. פסיכולוגיזאציה או סוציולוגיזאציה של ההלכה הן התנק־שות בנפשה, כשם שנסיון כזה יחריב את החשיבה המת־מאטית. אם החשיבה ההלכית תלויה בגורמים נפשיים, הריהי מפסידה את כל האובייקטיביות ומידרדרת לדרגה של סובייקטיביות שאין בה ממש. תיחום ההלכה ברשותה המיוחדת, קביעת סימניה המובהקים וסיווגה לגבי מידות הכרה של המקצועות האחרים — הם מהישגיו החשובים של ר' חיים. הוא סיפק להלכה מכשירים מיתודיים מסוימים, המציא מערכת קטיגוריות הלכיות וסדר הנחות אפריוריות ע"י מידת הפוסטוליאציה הטהורה. שיטתו מטעימה וחוזרת ומטעימה, שאי אפשר לתפוס את העולם ההלכיי בכלי חשיבה אחרת, אפילו היותר קרובה אליה. ההלכה אינה מתפרשת לא רק בצורות מחשבה היסטוריות־פוליטיות וסוציולוגיות, כי אם גם לא במטבעות חשיבה מוסרית או

הרגשה חסידית, פייטיסטית. אין דחיפות התודעה המוסרית או החסידית הסתמית מכריעות בשאלות הלכיות. מבטיה והרהוריה של ההלכה מופנים לקראת אידיאל מיוחד משלה. כליה ומידותיה מקוריים הם, ואין היא שואלת כלים ומידות משכניה. בדיבור אחד, הוא החזיר להלכה את כתרה, כתר העצמאות המלאה.

לדוגמה עניין שטרות בהלכה. עד ר' חיים מבוסס היה עניין זה על כללים טכניים של כתיבה וחתימה שהן מחיצות ניותו של השטר וצורתו מצד אחד, על חזקות המושרשות בדפוסי תגובה והנהגה פסיכולוגיים מצד אחר. מה עשה ר' חיים? הוא חתר לקונצפטואליזציה מלאה של כל העניין ולשם זה הסיט את הצד הטכני מטיבורו של העניין, ובמקומו הכניס תכנים אידיאליים וקונסטרוקציות טהורות, וחולל תמורה מקיפה הכל בלימוד הלכות אלו. השטר פשט את מציאותו המוחשית ונעשה עצם הגיוני טהור — חפצא של הגדת עדות מקורית, שאינה זקוקה לפעולת הגדה וקבלה בב"ד ולכל המסתעף מהן. הגדה זו בייחודה המשונה בעלת היקף גדול היא. מקיפה היא את כל תהליך העיסקה שהשטר קשור בו. השטר בתפיסתו ע"י בעל השטר ממשיך להגיד ולהעיד על גוף המעשה והכשרו. בקשר עם האופי המיוחד של הגדת שטר המציא ר"ח גדרים חדשים וקונסטרוקציות מופשטות בהגדת עדים בעל-פה בכלל ובשטר בפרט. בתוך מערכה אידיאלית זו אור חדש זרוע על פני סוגיות ועניינים שונים, כגון דין נמצא אחד מהם קרוב או פסול בעדות שבע"פ ובשטר, דרישה וחקירה בשתי עדויות אלה, ראיית שליחות להולכה, עדות לשם בירור ועדות לשם קיום הדבר.

שטרי קניין ושטרי ראייה, מילי לא מימסרי לשליח, שיטת ר"ת בשילוח איגרת עדות לבי"ד ועוד. סברות חדשות, המגרות את המחשבה ומושכות את הלב, בוקעות ועולות. יסוד חידושו היא מימרא קצרה של ר"ל "עדים החתומים על השטר נעשה כמו שנחקרה עדותם בב"ד". ממשפט זה הסיק ר"ח מסקנות שהעלו את כל הענין למרומי תהפשטה והחשיבה הדייקנית.

והנה דוגמה אחרת. דיני תפילה, ברכת המזון וברכת הנהנין — מה היו לפני ר' חיים? מי היו הלומדים שעסקו בהם? מי התעמק בהם? הלא נדחו לדרגת פסקי דינים בשביל בעלי-בתיים, שמקומם ב"קיצור שולחן ערוך", "חיי אדם" ובגליונות "לוחות בית הכנסת". מי התעניין בנוסחאות התפילה? מי הרגיש, שבמטבעות-לשון שבשמונה עשרה או בברכות מושקעים מושגי-יסוד הלכיים? והנה התחוללה המהפכה הגדולה ע"י ר' חיים. פתאום חדלה התפילה להיות נושא בעל-בתי טכני (אם צריך לחזור ולהתפלל או לא), או חסידי-פייטיסטי והתלהבותי (דרישת רמזים וייחודים) והתגלגלה במערכת אידיאות הלכיות שנולדה מתוך פעולת פוסטוליזציה רבת עוצמה. כר נרחב של חשיבה הלכית, הפשטה דקה מן הדקה, הגדרה דייקנית וניסוח קפדני משתרע לפנינו. ריבוי מטבעות ברכה ותפילה משקף שינוי יסודי במושגים הלכיים. ושוב קטיגוריות חדשות, מונחים שלא שמעתם אוזן מקודם גחו מתוך כבשונה של ההלכה — מעשה התפילה וקיום תפילה, קיום שבפעולה וקיום שבלב, כוונת התפילה שהיא גופה של תפילה, בניגוד לכוונת מצוות שאינה אלא תופעת-חוץ, חפצא של חובה, רשות ונדבה,



תפילת ציבור ותפילת יחיד כשתי חטיבות מסוימות. אין בין עניין השמטת יעלה ויבא מתפילת ר"ח ועניין שעבודא דאורייתא כלום. זו שייכת למערכת האידיאות של הלכות תפילה, וזה חלק הוא ממערכת דיני ממונות.

כיוצא בזה במקצוע איסור והיתר. בני-תורה היו נוהגים "ביטול" בעוסקים בהוראה. רק המתכשרים לרבנות עסקו במקצוע זה. מי ניחש, כי יבוא יום, ועניינים אלה ישתחררו מכבלי העובדתיות, הסברי חוץ וסברות בעלי-בתיות וייעשו דברי הגות מופשטים ומושגים מסודרים, המצטרפים לשיטה אחידה בעלת רציפות ועקיבות. פתאום נעלמו מהלכות בשר וחלב הכפות והקדירות, הבצלים והצנון, מהלכות תערובת המים הרותחים והשמן שנפל לתוך היין, והעכבר שנפל לתוך השמן, מהלכות מליחה, הדם והשמנונית, המלח והשפוד. ענייני איסור והיתר הוסטו מן המשק הביתי ונעתקו לספירה אחרת של הלכה אידיאלית שהכל בה מתגלגל בתכנים מחשבתיים. הכל נהפך ל"מציאות" הלכית והכל נקלט לתוך מערכת מושגית מופשטת. ההוראה מושתתת על יסודות מוצקים, שכל הפורש מהם מורד בשכל ההלכתי ופורש מן החיים. אין סברות שרירות של בעלי-בתים מעלות ולא מורידות. שוב חידש ר"ח דפוסי מחשבה והבעה מקוריים, כדי שכנות ההגדרה והניסוח העצמיים לא תיפגם.

מה שנעשה, למשל, במסכת כלים, המופיעה למשקיף השטחי כגדושת רהיטי בית וכלי המטבח: טבלא ונר, כיסא ושולחן, מיחם וחבית, תנור וכירה וכו', כאילו לא בא אלא לתאר את כלי המשק הביתי של בני ארץ ישראל בתקופת המשנה — אי אפשר לשער. ר"ח גילה את המאור

שבמסכת זו, הפשיטה מלבושה המעשי והכניס את המושג במקום העובדה, את היחס ההגיוני במקום הקשר המציאותי, תכנים אידיאליים במקום חפצים ממשיים. כולה ניתקה מן המציאות המוחשית ונדחקה אל עולם רוחני-מחשבתי הנוצר ע"י החשיבה ההלכית הצרופה. כשם שהכניס אינטרפרטציה חדשה למקצועות אלה, כך חיקר ואיזן ופירש על פי מידתו, מידת הקונצפטואליזציה, את כל ענייני התורה, דיני מחיצות שבת, סוכה, אוהל המת וכלאים, הלכות ייבום וחליצה, קידושין וגירושין, טוען ונטען, חובל ומזיק, וכן כל כיוצא בהן. כל מקום שנתן את עיניו בו וכל עניין שנגע בו נהפך לתוכן הלכתי, אידיאה שכלית ועצם מופשט. דם הקודשים וקטורת יום הכיפורים, כותלי הסוכה ונר חנוכה, הבאת שליש ומירוח, קצירת העומר והבאתו, כזית חלב, נבלה וטרפה, שטרי קניין ושעבוד, מלך וכהן גדול, בגדי כהונה ועולת ראיה וכו' נתלשו מעולם העובדתיות היומיומית, מן החושניות, ונשתלו בעולם אידיאלי, שבו התבונה ההלכית הטהורה שולטת שלטון בלי מצרים ובו נתפסים עניינים אלה לארכיטקטורה רעיונית-הגיונית מרהיבת עין וצודה נפשות. ההלכה נהפכה למיתודה דידוק-טיבית שלמה שחרג ודחף לה, המסתערת על חפצים ממשיים, מצרפת אותם מן המוחשיות ויוצרת מהם מערכת מחשבתית נעלה, בהקבלה להנחותיה ולמושכלותיה הראשוניים, המעורים בפעולת פוסטוליזציה שנמסרה לנו מדור דור עד משה רבינו, שקיבל תורה מסיני. אין ההלכה ליקוט דינים בעירבוביא, כי אם מיתודה, גישה, היוצרת אחדות נואיטית, חטיבה אורגנית שלמה. ישנה הירארכיה של אידיאות, וכולה

מעשה אדריכלות נפלאה, שבסיסה מונח ארצה, בחיים היום-יומיים, וראשה מגיע השמימה, לשיאה של הפשטה מחשב-תית ושל התדבקות טרנסצנדנטלית בשכלו האיך-סופי של נותן התורה.

נמצא, ישנה שניות בעולם היהדות המסורתית. שתי פעולות מרכזיות ממצות את מהותה של יהדות זו: אחת, פעולת החשיבה ההלכית הטהורה (מדרש), והשנייה, פעולת הריאלי-זציה ההלכית. שתי פעולות אלו נמצאות בשני עולמות נפרדים: הראשונה—מקומה בעולם אידיאלי המאוכלס תוכני רוח מחשבתיים, תורה צרופה המקופלת כולה בחשיבה דייקנית, שעומק ומעוף לה, נוקבת ויורדת עד התהום וחוזרת ועולה עד לרקיע. תורה זו אינה צמודה למאורעות, לשינויי עתים וחילופי גורל. באותה ההלכה עסקו רבי עקיבא, רבי יהושע בן חנניה ושמואל הקטן, אביו ורבא, רש"י והרמב"ם, ר' יוסף קארו והרמ"א, הגאון מווילנא ור' עקיבא איגר, הקצות והנתיבות, ר' חיים איש בריסק ובניו, אבא מארי ודודי ר' יצחק זאב, ז"ל. השנייה נמצאת בעולם ריאלי, סוער וגוש, לובש צורה ופושט צורה. היא עומדת פנים אל פנים מול המאורע, מול הגורל, ופניה מופנות כלפי חוץ. אבל גם היא אינה נכנעת לחשרת התמורות. תעודתה להכין מעמד לאדם הנישא כקיסם בנחשול הזמן ולהגן עליו שלא תישמט הקרקע מתחת רגליו ולא יפול בתהום האין. שומרת היא על ההקבלה השלמה בין העולם האידיאלי והעולם הריאלי. גם כאן ברשות מילוי המצוות והגשמתן ישנו התמד ויציבות. באותה הסוכה שאנו יושבים ישבו רבי עקיבא וחבריו ואותם ארבעת המינים שאנו נוטלים לקחו הם. שני עולמות אלה

מסכת תבנית

וזיקתם ההדדית דומים ליחס השורר בין העולם המוחשי שאנו נתפסים לו בהרגשה חושנית, והעולם האידיאלי צורני שיצרה אותו התפיסה המדעית המתימאטית. אי אפשר לדבר על זהות גם פה בהלכה ושם במדע. אין הצבע כאיכות מוחשית המרהיבה את עין האדם מזדהה עם הקורילאטיב האידיאלי-מתימאטי שלו, ואין חפץ המצווה הממשי מזדהה עם העצם המופשט של ההלכה. ישנה סדריות כפולה המבוססת על הקבלה קפדנית, ולא על זיהוי.

המדרש

אוצר החכמה

## מצות ה' ברה מאירת עינים

זהו חידושו של ר' חיים בעולם ההלכה והלמדנות. תוצאות שיטה חדשה זו רבות הן, ואי אפשר לפורטן. נעמוד כאן רק על אחדות מהן:

א) איש ההלכה מבית מדרשו של ר' חיים מפיץ אור בהיר על כל עניין ועניין שהוא מטפל בו. האמת המתגלית לו מקרינה זוהר. ישנה אמת בעלת פנים זועפות, וישנה אמת המאירה פניה אל האדם. לפני שיעוריהם של ר' חיים, ר' משה ור' יצחק זאב היו התלמידים נבוכים בשבילי

ההלכה, תועים היו ביער-בראשית ולא ידעו אנה לפנות ומה לבקש. לא ראו נתיב סלול ולא הרגישו בשביל שטוח, מתנועעים היו. במעגל קסמים ולא יכלו להשתחרר ממנו. כשהיו ר' חיים או בניו מסיימים את שיעוריהם, נשתנה המצב לגמרי. פתאום נגה אור גדול. המבוכה נעלמה, הדרכים נשתטחו ישר, והמעגל נפתח. התלמידים ראו עצמם בני חורין. הכל היה כה פשוט, כה ברור, כה אלמנטרי, עד שהם תמחו על עצמם, למה לא פירשו הם את שיטת הרמב"ם או דברי התוס' כמו רבותיהם. למה, היו שואלים, לא ראו את הנקודה המרכזית שבעניין. הלא רבותיהם "לא חידשו" כלום. רק הסירו את הצעיף מעל פני ההלכה הנחמדות, והכל קסומי חמדתה היו. משל, למה הדבר דומה? לאדם שהקיץ באישון לילה ואינו יכול לצייר את מקומו. לרגע קצר נסתלף בו חוש האיתור. נדמה לו כאילו מיטתו עומדת באלכסון והוא משתרע לרוחבה, ממשש הוא הנה והנה באפלה וכאילו הדלת, שהיא נמצאת תמיד נגד מיטתו בעבר השני, סמוכה היא עכשיו אליו. כל ציוד החדר ורהיטיו נתעוות ונעשה בלתי-ריאלי. פתאום מצא את כפתור החשמל, לחץ עליו, ואור בהיר הציף את סביבתו. הכל נסתדר, וחוש המציאות המקומית חזר ליושנו. הוא תמה על עצמו, למה לא יכול לצייר לעצמו את המקום וכליו, מפני מה סילף את התמונה הלא הכל כה פשוט וישר.

(ב) הלמדנות של בית-מדרש זה צריכה להיות אבתננטית, מקורית, טבועה בחותם היצירה הנואיטית של ההוגה. כיבוש תכנים ואידיאות חדשים היא תכלית הלימוד. הוא צריך לצקת את חידושיו בדפוסים משלו ולהטביע עליהם

את חותם חשיבתו. הכנסת שיקולים הגיוניים שאולים, שימוש במטבעות שיצקו חכמי ישראל אחרים, חזרה על רעיונות וחידושי תורה המרחפים באוויר, שכל בן-ישיבה יודע אותם, העטיפה בטלית שאינו שלו שלא טווה ולא רקם אותה, קיבוץ סברות מפוזרות בעולם הלומדים כשלכת עליהם ביום סתיו ביער עבות, ללא מאמץ למצוא דרך ביטוי עצמי והבעה כנה אישית — כל אלה תועבה היא לשיטת ר' חיים היוצרת והנאמנה.

ג) שיטה זו של יצירת קונסטרוקציות צרופות אינה מבחינה בין עיקר לטפל, בין כלל ופרט, הכל, מן המסד ועד הטפחות, חשוב. גם אם הלמדן בטוח באמיתות תהליך החשיבה, בתבניתה ובצלמה, וגם אם מרגיש הוא, שהוא נמצא בדרך הישר וגם אם רואה הוא אורות מרחוק, לא ישקוט, אם רק פרט קטנטן אינו מתיישב במערכת הקונצ' <sup>1234567</sup> פציה הכללית. כמו המאתימטיקון, לא ישקוט ולא ינוח עד שכל תג ותג מחשבתי ימצא את מקומו בתוך המערכה ולא ישלה את עצמו בתנחומי הבל, לאמור — הלא העיקרים מסודרים ומיושבים ומי זה ידאג לזוטות, אותו אי-השקט המפריע את הלמדן כשכל העניין הוא עמוס ומוקשה, יטרידו גם אם גרגיר אחד הוא מסובך עדיין. קוצו של יו"ד מעכב ופוסל הכל. דין אחד לס'ת ממשי ולדברי תורה רוחנית.

ד) מצפון איש ההלכה הוא עירני ביותר. הוא מבקר את עצמו ואינו משחד את עצמו, ומעורר עין שכלו. אם מסופק הוא באמיתותה של סברה כל שהיא, אף על פי שמצאה חן בעיני אחרים, ישמיטנה מחידושיו ולא ישיחנה לזולתו. האמת היא נר לרגלו. הוא אינו נושא פנים לשום אדם. הוא

אוהב את רבותיו, מכבד את חבריו ומחבב את תלמידיו, אבל את האמת הוא אוהב יותר מכולם. תודעת האחריות חריפה מאוד. היא מלווה את הלמדן בכל מקום ובכל זמן. כמה פעמים שינה ר' חיים את חידושיו. כמה הקפיד על תג קטן, וכמה פחד, שמא אמר דבר שלא כהוגן.

ה) התמכרות מוחלטת לתורה וכושר ההתרכזות בה ביום ובלילה, הם תנאים כפולים לגישום שיטה זו. איש ההלכה מסור בכל לבו ונפשו לתורה ולחשיבה הלכית. אינו מסיח דעת ממנה אפילו בשעה שהוא עסוק בדברים אחרים. הבעיות מושכות אותו, הקושיות מטריחות אותו, העניין קוסם ומלבב אותו. הוא משקע את כל רוחו ונפשו בחשיבה הלכית ואינו מסיט את תשומת לבו ממנה אפילו לפי שעה. דברי הרמב"ם בעניין אהבת ד' חלים גם על פעולת תלמוד תורה. זה לשונו של רבינו: "וכיצד היא האהבה הראויה הוא שיאהב את ד' אהבה גדולה יתירה עזה מאד עד שתהא נפשו קשורה באהבת ד' ונמצא שוגה בה תמיד כאלו חולה חלי אהבה שאין דעתו פנויה מאהבת אותה אשה והוא שוגה בה תמיד בין בשבתו בין בקומו בין שעה שהוא אוכל ושותה וכו'". ר"ח איש בריסק, בניו הגדולים, אבא מרי ודודי, ז"ל, קיימו ציווי זה באהבתם את התורה אהבה בלי מצרים. כמה פעמים כשהיו הולכים בדרך, משוחחים עם מכיריהם, נחים על הספה או אוכלים, היו קוראים פתאום בהתפעלות: דברי רבינו מיושבים. הבריקה האורה וראו את האמת בכל תפארתה. התגלות כזו היא תוצאת התרכזות עצומה בעניין והקדשה מקיפה הכל לדיסקיפלינה ההלכית.

ו) שיטה כזו אינה זקוקה לאריכות דברים, למובאות

ומנפתים מרובים. אין צורך בהקפות סביב לעניין, ניגשת היא אל שורש העניין בתכיפה, משתמשת היא בשניים ושלושה דברים, בהדגשת תיבה בלשון הסוגיא, והקושיות מתפרקות. הבעיות נפתרות והספקות מתפשטים. דודי ר' יצחק זאב אמר על אביו, רבינו הגדול, בשעה שהספידו, כי מחוות ידו של רבי חיים האירה את עיני התלמידים בבחינת "גלייה לדרעיה ונפל נהורא" הלשון הוא מדויק. ההנחות הן קצרות ומנופות. הניסוח נעשה באמנות. הלימוד הוא קב ונקי, החסר פסול, והיתר כנטול דמי. אין צורך בספרייה, בארון נמצאים רק ספרי-יסוד ולא יותר. הארוס שולח סבלו-נות לבית חמיו לכבוד ארוסתו ע"י שליח. בעל ואשתו הנשואה לו אינם זקוקים לשלוחים, מתורגמנים ואנשי חוץ. מגעם ומשאם מתקיימים שלא בעקיפין. אין אומרים שיעור-רים ארוכים. לומדים דף גמרא ומפרשים את המפורש בו ואת הגנוז בין השיטים.

ז) אין איש ההלכה משתדל לתרץ את כל הקושיות. הוא לא שמח בתירוץ ואינו מצטער על הקושיא. תפקידו של האדם להבין. כשמבינים את הקושי וההסתבכות שלא ניתנו להסבר — דיינו. אין איש ההלכה מבזבז כוחותיו הנפשיים לריק, כדי לתרץ קושיות שאין פירוק להן ולפשוט בעיות נטולות פתרון. בכל מקום שישנה חזות הלכית צמודה יד איש ההלכה אל דופק ההלכה, והוא מבחין בין דברים שניתנו להיאמר ובין אלה דלית נגר ובר נגר דיפרקינהו.

ח) איש ההלכה לעולם אינו אומר סברה עקומה, בדותא, ר' חיים אמר על בנו, רי"א, שמעולם לא עלתה על דעתו מחשבה בלתי ישרה. הפשט הוא נר לרגלו.



(ט) הוא פורש את שלטונו על הטופס ועל המילול. עיקר העיקרים היא האדיאה המרכזית, פעולת ההפשטה. הוא משעבד את התיבה למשמעותה הנכונה, את הצורה לתוכן, ואת המונח לשיטה. הוא נהפך לבעל הבית בתחום התורה ועושה בו כאדם העושה בתוך שלו. בשעה שעמד רבי יהושע על רגליו במחלוקת על תנור של עכנאי ואמר "לא בשמים היא", ביטא יסוד זה. איש ההלכה הוא תקיף ומושל במלכות ההלכה.

(י) איש ההלכה הוא פדגוג נפלא, בעל הסברה מצוינת. מזדקק לקטנים ולגדולים. הוא יכול ללמד נגעים ואהלות לחכמי ישראל ופרשת חומש לתינוקות של בית רבם באותה ענוות חן. תלמידיו מעריצים אותו. רק רב אחד יש להם. לא יחליפוהו באחר. גם הוא מסור להם בכל לבו ונפשו. גם דודי ואבא מרי ז"ל, שקיבלו את שיטתו של סבא ר' חיים בכל רחבותה ועמקותה, יופיה ותפארתה, נתייחדו עם התורה. התורה נישאת להם ונזדווגה עמם. בזה התבטא ייחודם. אבא מרי מת בירח שבט, בשנת תש"א, ודודי ז"ל, נשאר היחיד שבדור במלכות התורה, שלא היה דומה לו. התורה היתה אשת נעוריו. הוא שגה באהבתה. דרשיח חרישי התנהל בינו לבינה כאשה המספרת עם בעלה. הוא הרגיש את מהותה, ובחן את חדרי לבה. הרבה גדולים היו בדור זה. ברם לא כן עבדי ר' יצחק זאב — הוא היה יחיד שבדור!

## חלק ד

### אמת

## אמת אומר אל יברא

הוצר התבססן

דודי, ז"ל, היה יחיד בדורו גם בתחום האמת. תשובתו על השאלה ששואלים את האדם בדין: "נשאת ונתת באמונה" — היא חיובית בהחלט.

אסביר את ייחודו בתחום זה באילוסטרציה מדרשית. המדרש מספר: "בשעה שבא הקב"ה לברוא את האדם נעשו מלאכי השרת כיתות כיתות, חבורות חבורות וכו', חסד אומר ייברא, שכולו גומלי חסדים, אמת אומר אל יברא, שכולו דובר שקרים, צדק אומר ייברא שכולו עושה צדקות, שלום אומר אל יברא, שכולו מלא קטטות וכו'".<sup>6</sup>

6 בראשית רבה, ח'. עיין בספר "המדרש והמעשה", פ' נח, שגם הוא פירש כאבא מרי ז"ל.

שמעתי פעם מאבא מרי, ז"ל, פירוש נאה בדברי המדרש. האמת והשלום ידעו, שאי אפשר לשניהם לדור בכפיפה אחת, וזה דוחק רגליו של זה, ואין אחד נבנה אלא מחורבנו של חברו. כלל רווח בידינו, שדעותיהם של בני-אדם משונות זו מזו, כמו שפרצופיהם הם בלעדיים ואי אפשר לשני אנשים להגיע לכל דעה אחת ולהשלים ביניהם ובאותה שעה גם לציית לדרישת האמת המוחלטת. החשיבה של האדם אבתניטית היא וחתומה בשוני האישי שלו. מחשבותיו וגם רציותיו ורגשותיו משקפים את מהותו האינדיבידואלית. אין שני דרכי חשיבה זהים. לכן כל הסכם הדדי מושתת על ויתור. כשהדעות המובעות ע"י שני יחידים אינן מנוגדות מתחילתן ועד סופן ויש בהן הרבה מן המשותף, ניעורה הפשרה הנובעת מחפץ השלום הנטוע באדם. כל אחד ואחד מתחיל לוותר על משהו המיוחד בדעתו. העמדות מתקרבות, נפגשות ומזדהות. ברם הוויתור יש בו משום חילול קדושת האמת, שהרי לכתחילה, בשורשן ובמקורן, לא היו הדעות שוות, והמצב "בדיעבד" שבו נמחו ההבדלים הוא פרי המיצוע והוויתור. האמת נכנעה לשלום שתבע הסתגלות הדדית. נמצא, האמת המוחלטת נפגמה. מצד אחר, אם נקנא את קנאת האמת ונתבע את ריבונותה, לא יהא שלום לעולם. כל אחד יעמוד על דעתו, דעת-בראשית שלו בפרצופה האינדיבידואלי ולא יבטל אפילו נקודה אחת בה, והעולם יהיה נתון במצב של נציון וקטטה שאינן פוסקות. הכלל יפורר וינופץ לרסיסים, והיחיד יישאר לבדו עם חותם האמת בידו, בודד בייחודו ומסוגר בד' אמותיה של לבדיות. רק הקב"ה יודע את סוד מיזוג האמת המוחלטת עם השלום המוחלט,

בבחינת "עושה שלום במרומיו". לאדם לא חנן הקב"ה כוח זה. לגביו הסתירה בין מידות אלו בעינה עומדת. יש בידו לבכר את האחת על השנייה, אבל לגשם את שתיהן בשלימות הוא למעלה מהישג ידו. האמת והשלום תבעו מאת הקב"ה משפט הבכורה. האמת טענה, שהאדם יהיה דובר שקרים אם השלום יבוכר, והשלום מצדו התאונן, שהאמת המוחלטת תביא קטטה תמידית לעולם.

דודי, ז"ל, שנולד, גודל, חונך וקיבל תורה מאביו, ינק וניזון ממידת האמת. שיטתו בהלכה השפיעה עליו כל כך לחבב את מידת האמת ושלא לקפחה אפילו משהו. כבר הדגשנו לעיל, ששיטת ר"ח בעיון ההלכיי אוסרת על הלמדן התפשרות או ותרנות, אפילו הדבר נוגע ב'זוטות ופרטים קלי ערך'. אין מסיחים דעתם אפילו מתג קטן ואין מזלגים בקלות־ראש אפילו על שגיאה קלה. אין הבדל בין קלות לחמורות בשיטה זו, כמו במתימאטיקה. המסקנה מגישה כזו פשוטה מאוד. כשם שאין ויתורים ברשות ההגיון ההלכיי, כך אינם קיימים גם בעולם המעשי. חשיבה קפדנית ועקבית — כוחה רב ויעיל גם בחיים היומ־יומיים. לכן השתעבד דודי. לאמת בכל שלבי פעולותיו בהתמכרות כזו, שלפרקים הגיעה עקביותו לידי התאכזרות לעצמו ולבני ביתו. מעולם לא שם לבו אל הרושם שיעשה על אחרים ולא הציג לראווה את גדלותו התורנית. אדרבה, לפעמים תכופות השפיל את עצמו בכוונה. כשהיו שואלים אותו בהלכה פלונית, שהיתה ידועה לו יפה (הוא היה בקי בכל חדרי תורה), היה אומר: אינני זוכר; ניתי ספר ונחזי. מימיו לא החניף לאדם והקפיד מאוד באיגרותיו על השימוש בתארים שיגרתיים שכבר

הוקפאה משמעותם, אם לפי דעתו התואר לא היה הולם את המציאות, אפילו היה מקבל המכתב מידידיו היותר נאמנים. תמיד העריך את למדנותם של מקורביו ואנשי ביתו באובייקטיביות גמורה ולא הגדיש את הסאה אף כחוט השערה. <sup>אוצר החכמה</sup> לא כתב אפילו תיבה אחת, אם נראה לו, שיש בה משום הגזמה. נאמנותו וכנותו בדיני ממונות הגיעו לדרגת חסידות שאין למעלה ממנה. דייק ודקדק בפרוטה כבמנה. תמיד הכריע לרעת עצמו ובני ביתו ולטובת הזולת. מנהגו של רבי חנינא בן תרדיון, המספר שפעם אחת נתחלפו לו מעות של פורים במעות של צדקה וחילקם לעניים, נעשה דבר שבשגרה לדודי ז"ל. הוא קיים את ההלכה "צדק צדק תרדף, צדק משלך ותן לו", במלוא חומרתה.

המחבר

## גבור הודך והדרך

מידת האמת צמודה תמיד למידת הגבורה. "חגור חרבך על ירך גבור הודך והדרך צלח רכב על דבר אמת". אין הכרת האמת העיונית משמשת כלום, אם בעל ההכרה חסר אומץ-לב להכריז עליה בחוצות וברחובות. "חכמות בחוץ

תרונה". אם החכמה נדחקת לרשות היחיד ואין קולה נשמע בחוצות, משוללת ערך היא, והחכם המסתיר את חכמתו בוגד באמת ומועל בחותמו של הקב"ה. לא לחינם חייבה תורה את הנביא הכובש את נבואתו מיתה בידי שמים. גילוי האמת שזכה לה החוזה מחייבהו לפרסמה בריש גלי, להזעיק את העם, לבשר להם את דבר ד' ולהגיד להם את אשר ידרוש ד' אֱלֹקִים מהם. נביא מוג לב הוא חוטא ומחטיא. הרמב"ם במורה נבוכים הסביר, כי לאמיתו של דבר, אי־אפשר בכלל לנביא האמת לכבוש את דבר ד' המפעים והמסעיר את כל ישותו והוא בוקע מתוכה בכוח איתנים כלבה מפי הר־געש. האמת אינה חטיבה שוקטת, נרגעת ושליווה. בעלת דינא־מיקה כבירה היא. מזרימה עוז וגורפת את האדם לפעולה ולמעשה. "כי היה דבר ד' לחרפה ולקלס כל היום ואמרתי לא אזכרנו ולא אדבר עוד בשמו, והיה בלבי כאיש בוערת עצור בעצמותי ונלאיתי כלכל ולא אוכל".

כשהרגיש דודי את האמת, שלבשה תמיד מחלצות הלכיות, לא כבש את דעתו ולא הסתירה. תמיד השמיע אותה. דעת הקהל לא הרתיעתו משיטתו. מורא בשר ודם לא "עלה על ראשו".

נזדקק נא להשקפתו ה"פוליטית". עצם הביטוי "השקפתו הפוליטית" של רי"ז טעון הכחשה עצמית הוא. הוא השקיף על החברה ותעלוליה ממעונה של ההלכה בלא להשתמש בכלי מחשבה אחרים אף כל שהוא. עשתונותיו ועמדותיו הוצקו לתוך עקרונות ותוכני יסוד הלכיים והוטבעו בדפוסי הגדרה וניסוח הלכיים. הוא לא ידע צורות מטבעות סוציא־ליות־פוליטיות. הוא ראה את נסיונותיה, הרפתקאותיה

ואתגריה של תקופה זו ספוגת הדמים וטרופת הגורל, דרך שפופרת הלכיית. כשמביטים על חשרת המאורעות שאנו עדים להם מזווית-ראיה זו — בטלות כל הדעות השונות והמנוגדות שעולמנו הקטן נתברך בהן. כל העירבוביה האי-דיאלוגית והמאבק הפוליטי מתרוקנים מתוכנם, כשמשתלבים במערכה גדולה של ההלכה האידיאלית. רבים השתמשו בשמו ובסמכותו של דודי לטובת עצמם וחיללו את כבוד איש ההלכה היחיד בדורו. כמה מגוחך וגם טראגי היה הדבר, כשעמדו פוליטיקנים ורצו להכניס את אישיותו ההלכית הענקית לחריה של מחט פוליטית-מפלגתית! אמרו בשמו מה שאמרו, והדברים, שכאילו יצאו מפיו, מנוגדים היו לכל תפיסת עולמו. רי"ז הלוי, איש ההלכה האבתנטי ביותר, ומליצות נדושות, יורשו הרוחני של ר' חיים, אשר ישב על כסאו, ואסימונים שחוקים של תועמלנים פוליטיים, איש האמת השלימה, אשר עליה לא ויתר. ותכסיסי מועמדים לבחירות — הישנם שני הפכים גדולים מאלה?

אמרו עליו, שהתנגד למדינת ישראל. אמירה זו אינה נכונה. התנגדות למדינה מבטאת תפיסת עמדה כלפי גוף פוליטי, שהיא בעצמה פעולה פוליטית. דודי היה מנותק לגמרי מכל חשיבה והגבה סוציו-פוליטית. מה שאפשר לאמר עליו הוא, שהמדינה לא מצאה מקום במערכת חשיבתו ההלכית ובסולם הערכים ההלכיים שלו. לא היה לאל ידו לתרגם את האידיאה של ריבונות מדינית חילונית לתכנים ולערכים הלכיים. אמרנו למעלה, שלפני איש ההלכה קיימות שתי סידרות: סידרה אידיאלית-נורמטיבית וסידרה ריאלית

מוחשית. איש ההלכה הוא בבחינת סולמו של יעקב, שבסיסו מוצב ארצה, מושרש בקרקע המציאות הביולוגית וגם ההיסטורית, כיצור טבע ורוח, וראשו מגיע השמימה לעולם החוק האלוהי, הטרנסצנדנטי. חוויתו המרכזית של איש ההלכה היא עימותן של שתי הסידרות, של החומר המציאותי והצורה ההלכית, של המאורע החולף והאידיאה ההלכית המתמידה, של חשרת מקרים, נטולי טעם וכיוון, המתפרצים בכוח מופלא ותבנית-עולם הלכית אפרורית. אם איש ההלכה מאמין, שפגישה זו בין שתי הסידרות — סופה הקבלה ביניהן, הריהו מזדקק בהתלהבות לסידרה הריאלית, מטפל בה ומטפח אותה בסבלנות עד שהיא נכונה לצאת ממצב של עובדתיות אטומה ולעלות למדריגת עיצוב ושכלול הלכיים. כל זמן שאפשרות תיאום הרמוני קיימת, לפי דעתו של איש ההלכה, זרועותיו חובקות עולם, הואיל ומאמין הוא, שהחול יתעלה ויתקדש, והעובדתיות המפולמת והריקנית תיהפך לחטיבה מעודנת ומעולה. אולם אם האמונה באפשרות ליכוד המאורע עם ההלכה רפתה ופגה, ובמקומה גבר היאוש המכרסם, איש ההלכה פורש לייחודו ולעולמו האידיאלי ומסיח דעת מאותו המאורע שכל כך חיבבו והוקירו. אכזבה מביאה לידי הסתייגות. התאכזבות כזו גרמה גם לפרישת דודי מן המאורע היותר חשוב שאירע בדברי ימי ישראל בתקופה החדשה. אמנם מקום בראש מזומן למדינה בהשקפת עולמה של ההלכה. במה דברים אמורים, כשיש התעוררות כל שהיא בלב קברניטי המדינה להצמידה לסידרה ההלכית האידיאלית או, לכל הפחות, לכוונה בכיוון זה. ברם לא גרמה השעה להתלכדות שתי



הסידורות,

או אפילו לפגישתן משני עברי תהום לשם נתינת שלום והחזרתו מעבר לעבר. פלא תקומת המדינה לא שחרר את האדם המודרני מקליפתו החמרנית המעיקה עליו. לא התעצם האדם ולא התעמק בעצמו, כדי למצוא את אלהיו לפני ולפנים של עצמותו, ואף גם לא התעלה ולא התרומם, כדי לגלות את האלהים חוצה לו, בתוך המאורע הפלאי. השכם והערב הצהירו ראשי המדינה שהיא מדינת החוק ולא מדינת ההלכה, ולפרקים גם הוכיחו במעשים, שדבריהם אלה כנים הם. המדינה במקום להתקרב אל הסידרה האידיאלית התרחקה ממנה. בנסיבות אלו קשה היה לדודי לסמוך את ידיו עליה ולקדשה, כמו שהיא בפרצופה החילוני, בסנקציה הלכית. הוא ראה את המציאות ההיסטורית כמו שהיא, בלי כחל ובלי שרק, ולא השלה את נפשו בחלומות יפים ובתקוות נאות, שהעובדות מטפחות על פניהם. התאכזב איש ההלכה ופירש לעולמו. אמנם יש אומרים, שההלכה הכוללת הכל ומקיפה הכל וחודרת הכל, המעוניינת בכל תג ותג של מעשה בראשית, מן העץ המלבב בחצרו של אדם עד ללויין הסובב את כדור הארץ, מן תהליכי הנפש החשאיים עד למרחקי המזלות, מן דברים שבין איש לאשתו עד לגודלה של האנושות כולה, אינה פורשת מן המאורע כלל וכלל ואפילו הוא מורד ובוועט בה. עזת פנים ומלאת גבורה היא ההלכה. אינה יודעת טיבה של אכזבה ואינה מקבלת מרות המאורע. היא משתערת עליו כפעם בפעם ולא תחדל עד אשר תצליח להטיל את עליונות האידיאה האלהית עליו, עד אשר תפרש את הסתום ותכוון את הבלתי־מכוון והמפולס שבאדם ובסביבתו. גם אם מלכות

החילוניות יצוקת ברזל וכבירת כח היא, לא תתחלחל <sup>1234567</sup> ההלכה ולא תתיאש, כי אם תצור עליה בשצף איתנים של <sup>אוצר החכמה</sup> רוח גועש וחורג, פועם ומפעים, עד רדתה, משום שגבורת ההלכה ועוזה נובעים מנבכי נפש המוכרעת מאמיתת דבריהם של חכמינו ש"סופם של ישראל לעשות תשובה", וכי לא תטוש ההשגחה את נפש האומה. כל זה ידע גם דודי. אולם רוח אחרת היתה עמו. הוא ירא, שהעימות התמידי עם המדינה החילונית יביא לידי ויתורים והסתגלות של הסידרה האידיאלית לסידרה הריאלית.

פרישה זו מן המדינה נשאה בתוכה, באופן פרדוכסלי, חיבה עמוקה לארץ, טבועה בדפוס חווית קדושתה. שלא ראי הפרישה כראי ההתנגדות. בשעה שההתנגדות — תוצא־תיה רגשי משטמה, ולפרקים היא עצמה פרי רגשות אלה, הפרישה פעמים הרבה יסודה בחיבה ובאהבה. אדרבה, כל שתגדל פעולת הפרישה כן תרבה ותתעצם האהבה. כלום האב שפירש מבנו שמרד בו חדל מלאהוב את יוצא חלציו? כלום האם שפירשה מבתה הסוררת שכחה את פרי בטנה? וכלום עם ישראל שפירש בסיני מן האומות אינו חרד לשלום האנושות כולה? האם אין אנו מפטירים במנחה ביום הכיפורים, יום יחוד האומה עם הקב"ה, בנביא שהלך לגינוה להחזיר את תושביה לאביהם שבשמים? גם דודי פירש מן המדינה, וחרד והתפלל לשלומה ולשלום היושבים בה. לעומת חיבה זו כל הוויכוח על זיקתו למדינה אינו אלא ויכוח סרק. נשאל נא בסגנונו של רבי יוסי בן קיסמא: כלום מעשה בא ליד דודי שיוכיח את חיבתו לציון? אדם מן השוק יכול לשאול: ההיה ר' יצחק זאב חובב ציון?

הרבה מעשיות נפוצו עליו והרבה דברי הבאי סופרו עליו.  
 התשובה תלויה בהגדרת המונח. אם חיבת ציון מתבטאת  
 בדו־שיח בין סופרים יהודיים אמריקניים המצטיינים בבורות <sup>אוצר החכמה</sup>  
 מבהילה בנוגע לכל דבר יהודי וקדשי האומה ובין אנשי שם  
 ישראליים, המדברים לפעמים דברי רוח ונאצה על היהדות <sup>החיה 24567</sup>  
 במלון מלא וגדוש נוחיות והדר, אין מונח זה חל על  
 דודי ז"ל. ברם אם חיבת ציון פירושה — ישיבת הארץ  
 והשתקעות בה, חינוך עפרה ורציית אבניה, נשיאה בעול  
 היישוב בימי מצור ומצוקה והשתתפות בגורלו, התקשרות  
 לעיר־הקודש ירושלים, אפילו כשצר ואויב עמד בשעריה,  
 ודחייה בשתי ידים של כל הצעה ליציאה לחוץ לארץ, הרי  
 חיבה זו מצאה את גישומה המלא דווקא באיש ההלכה  
 ש"התנגד" למדינה ופירש ממנה ולא בשאנני ניר־יורק ולוס  
 אנג'לס, הטסים מהכא להתם ומהתם להכא במטוסי סילון.  
 מעשה שהיה כך היה. בתו הבכירה וחתנו באו לארצות־  
 הברית וחיו פה חיי כבוד ורווחה. דודי פקד עליהם לשוב  
 ארצה ישראל. כשהתמהמהו, חרה אפו בהם והפסיק את  
 חליפת המכתבים עמהם, ולא נתרצה להם, עד ששבו ארצה  
 ישראל. זכורני, כד הווינא טליא, ורכוב על כתפו של אבא,  
 היו יושבים הוא ודודי ומשוחחים בהלכה על עניין קדושת  
 הארץ וקדושת מחיצות, קידוש יהושע וקידוש עזרא, קידוש  
 לשעתו וקידוש לעתיד לבוא וכו'. כל רעיון הלכיי מלווה חזון  
 רוח, כל דיבור רווי כמיהה עד כלות הנפש לארץ רבת זוהר  
 ואור, כל הגה והגה קושר קשרים של קיימא למרחבים  
 שקופים, שבהם ראו הנביאים מראות אלהים. אדם זה  
 אהב את הארץ אהבה רבה ו"התנגד" למדינה. הרבה

מ"ציוני אמריקה" "מסורים" למדינה בכל לבם ומתנגדים  
לארץ. עניין הישיבה בארץ מפיל אימה ופחד עליהם. הי  
מינייהו עדיף?

אח"כ 1234567

## אם היום תהיה עבד לעם הזה

אף-על-פי שאישיותו היתה פרסוניפיקציה מלאה של מידת  
האמת, השתדל שלא לדחוק את רגליה של מידת השלום.  
רחוק היה מן המחלוקת כרחוק מזרח ממערב. בחל  
בשערוריות "לשם שמים", בפרסומת "מצוה", שלפעמים  
יש בה דילטוריה וההפסד לכל הצדדים גדול שבעתיים מן  
השכר. לא רצה לכפות את דעתו ולהטיל את מרותו על שום  
אדם. מימיו לא סיפר בגנותו של אדם. אם לא היה שבע  
רצון מפלוני אלמוני, לא טיפל בו כלל וכלל. הסיח דעתו  
ממנו. הגינוי שבשתיקה היה הנשק היותר חריף שבידו.  
לדבר אחד קינא בכל להב נפשו: לטהרתה של ההלכה בין  
בשלב הלימוד וההבנה ובין בשלב הריאליזציה. על טהרת  
שטרה של המסורת, החתום ע"י חכמי ישראל שבכל דור  
ודור, מימות משה רבינו עד ימינו, שמר כעל בבת עינו. לא

התיירא מן החילוניים, כי אם מאלה הרוצים לגלות בה פנים חדשות אשר לא שערון אבותינו. בייחוד התנגד לשתית תופעות הרווחות כאן בארצות-הברית וגם בארץ ישראל.

(1) תופעת הצרמוניזציה. ההלכה שונאת טקסים היא. יודעת היא רק שני דברים: מדרש ומעשה. הכרה הלכית המוצאת את הקורילאטיב שלה ברשות המציאות המוחשית — היא יסוד היסודות של היהדות. מעשה המצווה אינו יכול ליהפך טקס. הוא פעולה הלכית, שחלותה ומהותה מתמצות בהתאם שבינה לבין הסידרה האידיאלית, בין נקודת העובדה ונקודת החשיבה המופשטת. יש ביציקת הפעולה לתוך סמלים אסתיטיים-צרמונאליים משום סילוף ההלכה הטהורה. אבתנטיות היא בעלת צורה מקורית עצמית, ואינה פוזלת אל התגובה האיסתיטית של הזולת. הכנסת הטקסיות גורמת להיסט המרכזיות מן ההקבלה שבין פעולה והלכה, ציפור נפשם של חיי הדת, להתרשמות אימוציונלית נטולת ערך. על ידי זה בוקע ועולה נוהג חדש של המצאת תחליפים למצוות ויצירת חטיבות חדשות, שכל מטרתן היא להעניק מתח דראמתי לקיום שגרתי משעמם. זהו הלך-רוח אלילי, אף-על-פי שפעמים מכוון הוא לקירוב הרחוקים ומשיכתם לתוך עוגת היהדות. כשנתקל דודי בניסויים כגון אלה, בהתחפשות נטיות חילוניות-אליליות בגלימת טקס דתי, לא נח ולא שקט ויצא בשצף קצף נגדן ותבע את כבודה של ההלכה.

(2) תופעת המיסוד (אינסטיטוטיוזציה). הקפאתם של תכנים רוחניים ססגוניים, חיים ורעננים, בעלי גמישות תנועה וכושר התפשטות בתוך כלים ומטבעות חדגוניים ואוניפור-

מייס מנשלים מכל מה שמתכווץ בהם את ייחודו ובלעדיותו ומכלים את יכולתו, יכולת התעצמותו והתעמקותו העצמית — זרה היא לרוחו של בעל ההלכה הטעון רטט יצירה וחרג חירות מלאה, כובש עולמות וחוצה אופקים פלאיים. הוא לא ימיר את הייחוד באחידות. אמרו על דודי, שהתנגד למוסד הרבנות הראשית. שוב עלינו להגיה את המונח "התנגד" כלשון גוזמה ולנקוט במקומו: "לא הזדקק". מפני מה? מפני שלא רצה להזדקק לשום מוסד, שנועד להטות לתוכו המצומצם זרם-עוז של ההלכה שאינו נתפס בהגבלה ובהסגר. הרבנות, לפי דעת דודי, אינה שררה אלא שירות, איננה מוסד אלא פעולת יצירה חיה, כבודת אחריות ורבת מרץ. אין הרב אדון לקהילתו אלא רבה ומורה, חברה וידידיה, הסובל ושמח עמה. אנשי הקהילה תלמידיו ורעיו הם, והוא מתהלך ביניהם לא כבחיר העם אלא כאחד מהם. משפיע הוא עליהם לא דרך צינורות צורניים, כבא-כוחו של מוסד מכובד על-ידי מינויו, כי אם באישיותו, בגדולותו בתורה, באהבתו, אהבת העם, ענוותנותו, חסידותו וחסדיו המרובים. הוא אב וגם אח לעם. סמכותו אינה מוסדית, רשמית, המבוססת על בחירה, כי אם אישית, מקורית, ונובעת מחיבת העם אליו ומהכרתם החפשית בו כרבם, מורם, אביהם ואחיהם. כל משוואה בין הרבנות הראשית וסנהדרין הגדולה שמלפנים היא בלתי נכונה ויש בה משום זיוף האידאיה הנשגבה של בית-דין הגדול בירושלים. התנאים לגישומה של אידאיה זו אינם קיימים היום. אמנם היו לישראל גדולי הדור ומאורי האומה בכל התקופות; מפיהם חי העם ומימיהם שתה. אבל ענקי-רוח אלה לא

[1234567]

נבחרו על-ידי ועדים וועדות ולא נתמנו על-ידי גוף רשמי. העם בחר בהם ובמשנתם והרכין את ראשו לפניהם. מתוך יראת הכבוד ואהבה. המורה-הוראה, הדיין, הרב, הרועה הנאמן הוא אישיות חיה, נפעמת מחרדת האחריות המוטלת עליה ומשולהבת אהבה לאחיה ולרעה. הוא אינו מתנשא ומתבדל מן הציבור, אלא חי ופועל עמם ובחברתם. שתי משימות — היה ר' חיים אומר — הוטלו על הרב: להיות מורה לעם וללמדו תורה ולהיות אח תומך לכל מרי יום וקשי רוח. ר' חיים היה מצטט את דברי הרמב"ם בנוגע למלך: "אלא יהיה עוסק בתורה ובצורכי ישראל ביום ובלילה שנא': והיתה עמו וקרא בו כל ימי חייו וכו', שלבו הוא לב כל קהל ישראל". השכל של המלך וגם הלב נתונים לעם. אינסטיטוציה של הרבנות מעתיקה את נקודת הכובד מן האישיות אל השלטון הרשמי, מן הרגש התוסס אל הקפוא והמאובן. עושר האידיאה נמחק וכולה מתרוקנת מתוכנה. אמנם ההשגחה האירה פנים אל היישוב בארץ ישראל שהצליח לבחור בשני גדולי ישראל, הגרא"י קוק והגרי"א הרצוג, ז"ל, שאישיותם התנוססה ממעל למוסד ונזדקרה למרחקים. ברם אין סומכים על תקדימים כאלה. מי יודע מי ייבחר בעתיד הרחוק וגם הקרוב. המדינה, שרוב עסקניה אינם מודים בסמכות התורה ועליונותה, חולשת על בחירת הרבנים. בקיצור, דודי סבור היה, שבאינסטיטוט טיזציה של הרבנות טמונה סכנה לעצמה של ההוראה התמימה.

אמנם כן, יש אומרים: אדרבה, בשעה שרבים שתו על מסורת אבות, מרכז רבני רשמי הוא הכרח אשר לא יגונה.

חורבנה של הרבנות הראשית היא תחילת נפילתה של היהדות החרדית. רק על־ידיה אפשר יהיה לעמוד בפרץ, ברם, דודי חשב אחרת. הוא לא מצא חפץ גם במוסדות תורניים אחרים, הנוטלים גדולה וסמכות הוראה לעצמם ורוצים להטיל מרותם על הזולת, גם אם כוונתם לשם שמים. התנגד להם כשם שלא היתה דעתו נוחה מיסוד הרבנות.

## חלק ה

### סבל ועינוי

## שיכל את ידיו

אולם תמונה זו של דודי, כפי שהשתדלתי לציירה, אינה שלמה, כל עוד לא נראהו כיחיד בדורו בשלב אחר — הציפיה לישועה. כאן אנו באים לשאלה חדשה: "צפית לישועה זו". אנו יודעים היטב את המנהג הנפוץ בישראל, שהמגביה את ספר־התורה בשמחת תורה משים את ידיו באלכסון



ומרים את החלק הכבד ביותר בשמאלו ואת עץ החיים שעליו כרוך רק הגליון האחרון בימינו. בני ישראל מדקדקים להפוך את הסדר ביום גמרה של תורה ולהגביה את הקל ביד חזקה ואת הכבד ביד כהה.

<sup>אוצר החכמה</sup>מדומני, שהגבהה משונה זו בשיכול-ידיים מסמלת עניין עמוק בתפיסת עולמנו. אנו שמחים בתורת אל ודבקים בה אפילו בשעה שאנו הולכים בגללה ועמה בגיא הסבל, מבוהלים ודחופים, בכיוון אפל, לפותי מקרים בלתי-מובנים ונושאי נטל על-אנושי ביד חלשה, יד שמאלית. כל הרואה תמיהה: למה אנו נוהגים כן לשאת את הקל ביד אמיצה ואת הכבד ביד רפת אונים? למה כל העקשנות המוזרה הזאת, להסתגר בתחום עצמנו ולשאת סבל וכאב, עלבון ובדידות, להיאבק עם סכנת כליון, לבנות מזבחות בכל קצווי ארץ ולהקריב עליהם את שלוותנו ורווחתנו? מה היא תכלית קבלת היסורים באהבה וברצון? כי אנו לפרקים תוהים על עצמנו ותובעים מענה לשאלה זו. ברם אין התמיהה והתביעה מטות אותנו מאורח חיינו המתפתל בצלע הר משופע. הסוד של שיכול-ידיים נמסר לנו על ידי יעקב אבינו. אותו הזקן, כשבירך את בני יוסף, שיכל את ידיו. למה עשה כן? אם רצה לברך את אפרים ביד ימינו <sup>החידה 1234567</sup> ואת מנשה בשמאלו, היה לו לצוות עליהם שיחליפו את מקומותיהם? מפני מה נתן את ידיו עליהם באלכסון? שיכול הידיים העיד על שילוב הסבל בגורלנו, שעל ידו חלון נקרע לקראת עולם עליון ואנו מתקדשים ומתרוממים לקיום מופנה ומכוון כלפי מעלה. הסבל המדובב והמואר של אדם המעלה הוא עמוד התיכון של השקפת עולמנו. אם חסר

לאדם אומץ לב לשכל את ידיו וליטול את משא הדורות ביד חלשה ולשים לדרך פלאית את פעמיו, אין הוא חי את חי הדורות השוטפים וזורמים מן הנצח אל הנצח. אדם כזה אינו יכול לברך את בניו, כי במה יברכם? אין לו הכוח והגבורה למסור להם מורשת קהילת יעקב, שניתנת רק ע"י שיכול ידיים, ואינו יודע, איך להתעלות ולהשתקע בנצח ישראל. רק מי שמוכן ומזומן לשכל את ידיו, זוכה לשני עולמות.

אבל שיכול ידיים בלבד אינו מספיק. סבל צריך להיות מופקע מדיבור. אין רשות לסובל להודיע את הזולת על דבר סבלו ואסור לו להתאונן עליו. השתיקה יפה לגוף ולנפש, בשעה שהאדם מושקע בחוויית הסבל. מה היהדות דורשת מעמך? כי אם לקיים את דברי הכתוב: "ישב בדד וידום כי נטל עליו"; להתרצות לסבל, לשאת את נטל הנצח, אף-על-פי שהיד <sup>1234567</sup>כהה ועייפה, ולצפות לישועת ד'. זעקת העוני והעלבון היא נטולת קול וצליל. הדומייה משועת מתוך היסורים ו"שוועה" דוממת כזו עולה אל האלהים השמימה. כשאדם נכנס לדין, שואלים אותו: "צפית לישועה?" כלומר, האם שיכלת את ידיך ונשאת את עול הסבל בבדידותך בגבורת פלאים של שלות השקט.

דודי קיים דרישה זו. גם בפרט זה היה יחיד בדור. סגור ומסוגר היה בעצמו, בשתיקתו ובהתבדלותו האישית. סבלו היה סבל אלם ודומם. לא השיח את דאגותיו ויסוריו לאחרים. מעולם לא הציג את חייו הנפשיים לראווה. הרבה האשימוהו, שעולמו האימוציונלי צנום ושדוף הגיון היה, שמוחו גובר בו על הלב, השכל — על הרגש והדין — על

החסד. לא הבינו ולא ידעו קטיגורים אלה, שכל גדולי ישראל, שבנשמותיהם לחשה אש קודש שהוצתה באשו של אדון הנביאים, הסתתרו בצל שדי, השתקעו בבדידות נפשם הצנועה והביישנית, התקפלו בתוך תוכו של הסבל וציפו לישועת ה'.

דודי עבר את גיא הבכא ביחד עם אוכלוסי ישראל בפולין וליטא ושאר ארצות אירופה. דודתי, אשת נעוריו, וילדיו הצעירים הוצאו להורג ע"י העמלקים. הוא גלה ממקום למקום, מפלך לפלך וממדינה למדינה. סבל עלבון מר, דלות שחורה ומאוימת, גלמודות, גם בגולה וגם אחרי בואו לארץ אבות. <sup>אור החכמה</sup> ברם מעולם לא פלט פיו קובלנה. לא נשמעה צווחה במעונו. קיבל את דינו של הקב"ה באהבה. שיכל את ידיו בגבורת-פלאים וציפה לישועה מתוך אמונת קדומים.

<sup>אח"ח 1234567</sup>

אמנם כן, הוא היה יחיד בדורו בכל השלבים: בתורתו, באמיתתו ובסבלו. נשמתו שעלתה השמימה היתה זכה, עדינה וטהורה. הקרינה אור תורה, זוהר אמת ואצילות. רק מעטים זכו להתענג על הודה והדרה. רק מעטים הרגישו, כי איש אלהים נורא התהלך בקרבנו. היא עלתה בענן ונתכסית בענן ונתקדשה בענן והתדבקה באלהים ביום אשר התייחד עמו היחיד שבכל הדורות ובכל הזמנים, משה רבם של ישראל.

זה דודי וזה רעי, בני ירושלים!

# פליטת סופריהם

אח"כ 1234567

שם הפרויקט

# 1. אגרא דהספידא דלוי

א

ף-על-פי שההספד הוא אחת הבחינות של אבילות, שונה הוא בחלותו מן האבילות, המתבטאת בניהוג שבעה ושלושים — בשני דברים:



א. חובת ניהוג שבעה ושלושים חלה על הקרובים בלבד, בשעה שחיוב ההספד כולל גם את הרחוקים (חכמינו

- \* מתוך דברי הספד באספת אזכרה, שנערכה בניו-יורק בישיבה-אוניברסיטה אחרי פטירתו של ר' חיים חלר ז"ל.
- 1 ניהוג אבילות יום אחד ישנו גם ברבו מובהק, כמבואר במועד קטן כ"ה, ע"ב, וברמב"ם הלכות אבל פ"ט הי"ב. ההלכה של "חולצין, מברין וקורעין על חכם", כמבואר במשנה "חכם שמת הכל קרוביו", אין לה שום זיקה לניהוג אבילות המתבטא ע"י שבעה ושלושים ובאיסורי אבל הנוהגים בימים אלה; עיין תוספות מועד קטן כ"ו, ע"ב, ד"ה אלא קרוביו, וגם שם דף כ', ע"א, ד"ה שכבר.

ספר חסידים

החמירו בעונש ההתרשלות בהספדו של חכם, ואפילו של סתם אדם כשר).

ב. ההספד, בניגוד לאבילות שבעה ושלושים, מופקע מחלותו של ניהוג על-ידי פעולה מסוימת<sup>2</sup>. הפעולה החיצונית של ספד והרצאת דברי יגון וקינה אינה אלא בחינת כלי שעל ידו מתגשמת המטרה — אבילות או אנינות שבלב<sup>3</sup>.

2 עניין חכם שמת מבואר בסוגיא מו"ק, כ"ה, ע"א: "חכם כל זמן שעוסקין בהספד חייבין לקרוע וכו' חכם כבודו בהספדו". וכן כתב הרמב"ם פ"ט מהל' אבל הי"ג: "חכם שבאה שמועתו שמת, אין קורעין עליו אלא בשעת הספדו, וזהו כבודו". כנראה, יש בקריעה גם קיום הספד. נמצא, חובת הספדו של חכם מתבטאת גם בפעולה מיוחדת — קריעה, והיא המעשה שעל ידו ההספד יצא לפועל. ההבדל בין הספד לאבילות הוא, שבהספד רצון המת מכריע. אם אמר: אל תספדוני — שומעים לו. באבילות — אם ביקש שלא להתאבל עליו ז' ול' — אין שומעים לו. עיין סנהדרין מ"ה, ע"ב, מ"ו, ע"א. יורה דעה הלכות אבילות שד"מ, י'.

3 לאמיתו של דבר, גם בחיוב אבילות של שבעה ושלושים, עצמו של הקיום מתגשם על-ידי אבילות שבלב. איסורי אבל שייכים לניהול אבילות ולא לקיום גופו. במשנה סנהדרין מ"ו, ע"ב, מבואר: "ולא היו מתאבלין אלא אוננין שאין אנינות אלא בלב". כן פסק הרמב"ם פ"ג מסנהדרין ה"ו [בהוספת מלת "עליהם"] ופ"א מהל' אבל ה"ט [בלא מלת "עליהם"] דינה של המשנה מתייחס לא רק לאיסורי אונן בנוגע לאכילת קדשים ומעשר שני [כי הקרובים, אף-על-פי שאינם מתאבלים עליו, אסורים בה], כי אם לחובת אבילות ולקיומה בכלל. אמנם ניהוג אבילות על הרוגי בית-דין הופקע, מכל מקום חובת אבילות וקיומה בלב עומדים בתוקפם. בנידון זה ישנו קיום אבילות בלב הנטול ניהול במעשה. הרבה מגדולי הראשונים, הרי"ף בשלהי פרק שני דברכות והרמב"ם בפ"א מהל' אבל, הוכיחו, שאבילות יום ראשון מדאורייתא מאיסור אונן בקדשים. כנראה סוברים הם, שהאוסר של קדשים הוא חיוב אבילות שבלב, ואילו לא היתה חלות אבילות קיימת כלל, גם השם אנינות לעניין קדשים לא היה נולד. אם כן, בהרוגי ב"ד, שקרובים נחשבים כאוננים לעניין

## ב

המטבע "אבילות או אנינות שבלב" מציינת פעולה כפולה — שכלית וגם רגשית. "הלב", כשם מושאל, נושא את ההכרה האובייקטיבית וגם החוויה הסובייקטיבית. אבילות שבלב מתפתחת בקו ישר מן ההכרה אל החוויה. נקודת מוצאה היא ההסתכלות הבלתי־משוחדת באישיותו של הנפטר, בצביונה הסגולי, על כל כשרונותיה, כוחותיה ומידותיה, שמתוכה נולדת הערכת חשיבותו, כיחיד וכאיש החברה, בחייו, וגודל ההספד שנגרם על־ידי העדרו. נקודת תכליתה של האבילות היא ההתחלחות הנפשית הגמורה של המתאבלים, התפרצותה של חוויית סבל, הנפנית לתפיסת

<sup>1</sup>אוצר החכמה

קדשים, מתחדשת גם אבילות כללית, שאינה מתקיימת ע"י ניהוג כי אם בלב. אפילו לדעת התוספות, האומרים "אבילות לחוד ואנינות לחוד", אי אפשר לומר שאין אנינות תלויה כלל במחייב ומחדש של אבילות. אם אין זיקת אבל למת גם זיקת אנינות חסרה. בעלי התוספות הבדילו בין איסורי אבל לאיסורי אונן ואמרו, שאי אפשר להשוותם; ברם, ודאי יודו כי אם אין המת מזיק את קרוביו לאבילות, אינם נזקקים גם לאנינות. כיון שקרובי הרוגי ב"ד נכנסים לגדר אנינות יש בהם גם חיוב אבילות וקיומה. וזה שסיימה המשנה "שאין אנינות אלא בלב", כלומר, בהרוגי ב"ד, אבילות מתקיימת גם בלא ניהוג. עי' בספרא שמיני, י', ו': מכאן אמרו הרוגי בית־דין וכו'. עי' גם ברמב"ן ויקרא י', ז'.

בנשיא שמת מבואר בירושלמי חגיגה פ"ב וברמב"ם פ"ג מהל' אבל ה"י, שהכל אוננין עליו. גם כאן הייתי אומה, שמקור איסור קדשים הוא חיוב אבילות שבלב, אף־על־פי שלא ניתנה לניהוג של ז' ול' בהסכם לאיסורי אבל. עיין ברמב"ם פ"ט מהל' אבל חט"ו, שכתב: "נשיא שמת וכו', ולא יטיילו בשוק אלא יושבים משפחות משפחות דווים כל היום" [בסוגיא מו"ק כ"ג, ע"א, מבואר "יושבים ודומים", אך גירסת רבינו חננאל והרי"ף היא "ודווים"]. עיין ב"משנה למלך" על הרמב"ם שם.

הריקניות והשיממון שבקיום האדם בכלל, ולכל הטראגיקה הכרוכה באבדן איש והעדר ידיד, בפרט.

הערה

## ג

הלכך מחובתו של הספדן לתת תיאור שלם וממצה, בקטיגוריות הגיוניות, שאננות, של שיעור קומתו של הנפטר, להדגיש את כל הפלא השזור לתוך המציאות האישית המוחשית, שעמה נזדמנו כולנו ל"פונדק" אחד, וגם להבליט בממדי הרגשיות הערה והתוססת את התוגה המבצבצת ועולה בכל ממשותה ואפלותה מתוך המאורע הסתום שאנו קוראים לו מוות. הספדן הוא פדגוג מצוין, שלוחו של השכל הצונן והשוקט, וגם אמן, בא כוח החווייה הטרופה של אדם העומד בפני משהו סתום ומהלך אימים. הספדן מסביר ומבאר, מצייר ויוצר. ההבנה הבהירה מתגלגלת בהתרשמות אימוציונלית — "אגרא דהספידא דלוי"4. ההזדעזעות הנפשית, המתגלית בבכי והרמת קול נהי, היא עיקרו ותוך תוכו של ההספד. "אחים לי בהספדאי דהתם קאימנא"5. אמור את דברי ההספד מתוך הכרה כנה ונכונה וגם מתוך רגש משלהב ומרתיח לבבות; דמותי תהא מרחפת אותה שעה בחלל האולם ואל תסלפה על ידי הגזמה או הפחתה, אדישות או סנטימנטליות זולה.

לפיכך קבעו רבותינו ז"ל, מסמרות להלכה ולמוסר, כי "כשם שנפרעים מן המתים כך נפרעים מן הספדנים ומן

4 ברכות ו, ע"ב.

5 שבת קנ"ג, ע"א.



העונים אחריהם"<sup>6</sup>. ההספד, במישור האינטלקטואלי, צריך להצטיין בדיוקנות ובאובייקטיביות. אסור להפריז על האמת או לגרוע ממנה. הפרזה על המידה או גריעה ממנה גורמים לעיוות הדיוקן.<sup>7</sup>

<sup>123 4567</sup>

## 2. מרחוק ד' נראה לי

### א

אבילות שבלב, שורשה באופיו המשונה של האדם כיצור אכסיוולוגי<sup>8</sup> ובפעולת הרטרואספקציה המסוימת שלו. הכתוב אומר<sup>9</sup>: "מרחוק ד' נראה לי ואהבת עולם אהבתיך על כן משכתיך חסד"<sup>10</sup>. אני רואה את האלקים הרחק, הרחק

6 ברכות ס"ב, ע"א.

7 עיין בשו"ע יו"ד הל' אבילות סי' שמ"ד: "ואסור להפליג בשבחו יותר מדי, אלא מזכירין מידות טובות שבו ומוסיפין בהן קצת, רק שלא יפליג, ואם לא היו בו מידות טובות לא יזכיר עליו". ודוק בפירוש הט"ז שם בנוגע להיתר הוספת מקצת. עיין במס' שמחות פ"ג ה"ו "שבירושלים וכו'".

8 המסוגל להעריך ערכים שברוח ובמוסר.

9 ירמיה ל"א, ב'.

10 הדיבור "מרחוק" נתפרש בהרבה פנים. רש"י פירש בשל העבר הרחוק, "בזכות האבות", ה' נראה לי, אחרים [התרגום ורד"ק]

ממני. ברוחק אין שיעור נפקחו עיני. לפנים קרוב היה אלי. ברם מוכה בסנוורים הייתי. לכן קיפחתי את התקרבותו ונסתר ממני. עכשיו דיסטאנציה בלי קץ מבדילה ביני ובינו. כל זמן שנמצא היוצר בתחומי, שכינתו אפפה אותי והתרפקה עלי, לא הרגשתי את זהרורי האושר שזרמו בשפע מקרבת פלאים כזו. בשעה ששמרתי את השבת, חגגתי את מועדי ה', הנחתי תפילין, התפללתי, קידשתי את חיי, דרכי ומעללי, נטול הייתי לפעמים תכופות את תחושת ההוד שהיה שרוי על חיי ולא הערכתי כהוגן את כל השגב והאור הבהיר שהיו נסוכים על מציאות שבעת אלהים. אז לא קלטה אוזני את המייתה של חדות האמונה שבקעה מתהומות נפשי. לא תמיד ששתי על היכולת שניתנה לי לעמוד בפני קוני ולדבקה בו. לא הבנתי, בשעה שהשעה שיחקה לי, את דברי הכתוב: "ואני ברוב חסדך אבוא ביתך אשתחווה אל היכל קדשך ביראתך". כלומר, האפשרות שניתנה לי, לבן תמותה, שוכן בתי חומר ומלא רוגז, להיכנס לבית אלקים ולהשתחוות לרצונו האין־סופי, הוא החסד היותר גדול

ביארו באורח אחר: הקב"ה נראה לישראל מלפנים, אבל אין התגלותו מתמדת ונמשכת עד היום הזה. כנסת ישראל קובלת, שהשכינה נסתלקה ממנה, ותוך כדי דיבור לקובלנתה היא שומעת דברי נוחם, שאהבתו אליה לא תיפסק לעולם. מגדולי המפרשים האחרונים דרשו את הכתוב בטעם אחר: "ואז יראה למרחוק שהגם שיעמוד מרחוק וההשגחה תהיה מעוטפת בנסים נסתרים כבר יראוהו וכו', ואז יאמר ה' אליהם ואהבת עולם אהבתך" (מלבי"ם). דברי מבוססים על דברי הרב הזקן, ז"ל, בספרו "ליקוטי תורה" פרשת כי תבא: "והנה ישראל נמשלו ללבנה, שמאירה בריחוק מקום מהשמש זוקא. כך כביכול הנה כתיב מרחוק ה' נראה לי, שעל ידי ריחוק מקום מאיר בו אור אהבתו להיות כלתה נפשו אליו לדבקה בו". עיין שם.

שזכיתי בו. מתוך שעמום רוחני נשחק החסד הזה בגלגלי מרוצת חיים חסרי טעם, נולד החטא, ובאה התרחקותי מבוראי. אני — היצור — בזבזתי את קרבת היוצר והפסדתי את הכל. נשארתי בודד, מנודה ומרוחק על חורבות עולם. אין לי אל מי להתחנן ולזעוק מן המיצר. שערי שמים סגורים לפני. דרכי עותה; כיפים חסמו נתיבי הווייתי, שהתרוקנה משכינת א-ל, ונישאה בסערה כעלה נידף ויבש בליל סתיו סגריר. אולם לפתע פתאום הפלא התרחש, ותודעתי עד השיתין נחרדה. "מרחוק נראה לי". ממרחקים אין-סוף, ממרחבים בלי מצרים, בוקעת ועולה דמות השכינה שהוגלתה על-ידי מביתי, ומתוך הדיסטאנציה הגדולה ומתוך הדממה רפודת מורא הנני שומע לחש רחש, בשורת נחמה וחנינה: "אהבת עולם אהבתיך!" אני, החוטא, מתגעגע אליה. אני מתחיל לחוש בכל הכיעור שבקיום דל ועלוב נפרד מאלקים, לעומת הבהירות המלבבת שבקיום מלא הוד כבודו. אני רואה את שכינת א-ל, שכולה חן ונוגה חסד, מרחוק, והמרחק מגביר את כיסופי אליה. מה שלא תפסתי בשעה שהשכינה היתה סמוכה לי, אני משיג עכשיו כשהיא רומזת לי מבעד שטחים אין תכלית. כנידח מאת אלקים בקצה השמים הנני מתחיל לחתור חתירה מתמדה לקראתה; אני פונה אליה פניה של קפיצה המקפלת דרך אין קץ ואני רץ אל המקום אשר עמדה שם בראשונה. המקום רחוק, רחוק... מי ישורנו? לפרקים, במידה שאני מתקרב אליה, היא מתרחקת ממני. קלה היתה הפרידה ממנה. קשה התקרבות אליה. התרחקותי ממנה היתה פשוטה, החזרה על עקבי קשה וחמור. אבל בכל זאת עיני לי-ה ושכינתו,

ולא אחדל לבקשה, בלעדיה חיי מסוערים וטרופים. המרחק, הנשקף עד אפסים, קוסם ושובה את לבי. הוא מושך אותי הלאה, הלאה...

## ב

פרדוכס טרגי כזה אנו מוצאים גם ביחסנו לאדם גדול. כל זמן שאדם זה חי בקרבנו, כל זמן שאנו נפגשים עמו ברחוב ומברכים אותו, שומעים את דבריו ומסתכלים בפרצופו, אין אנו מודעים את החסד הגדול שזיכה לנו אלקים, בתיתו לנו את היכולת להיות במחיצתו ובחברתו. מתוך קיפאון הלב וטמטום המוח מסיחים אנו דעת ממנו ועוברים לסדר יומנו האפור ולשיגרתנו הטפלה. פתאום נסתלק האיש מאתנו לעולמות אחרים ולרשויות הוויה מופלגת, ומיד מתחילה דמותו למשוך אותנו ממרחקים מעולפי מסתורין ככוכב הנוצץ וקורץ עין לנו מרקיעו של לילה תכול. פתאום אנו נועצים מבט כוסף בדמות היפה והלוכדת בחבלי קסם שמעבר למציאותנו הממשית. פושטים אנו את ידינו לחבקה ולגפפה. ברם מרחק איך-קץ הוטל בינותינו. לפני רגע קט היתה הדמות כה קרובה אלינו. אז לא שמנו לב לה, רק עכשיו אנו מתחילים להתגעגע אליה. אבל הכיסופים איחרו מן המועד. הם גורפים אותנו בזרם עז ונועז לקראת מישהו הנמצא כבר חוץ לגבולות המצוי. הספד זוהי הכרת הדמות והחפץ להתדבק בה לאחר שחמקה עברה ואיננה, הרצון האבסורדי להפוך את הנסתר לנוכח, בשעה שהתכחשנו לנוכח החי והמוחשי כשעמד נגדנו והציץ בפנינו. המתאבלים והספדנים עסוקים בגשירת גשרים על פני תהום שלא תגושר

לעולם. אף-על-פי-כן, עיסוק "אבסורדי" כזה הוא הוא מהותה של אבלות שבלב. בני הנביאים, תלמידיו של אליהו, יצאו לבקש את רבם לאחר שעלה בסערה השמימה. שלושה ימים חיפשוהו בהרים ובגיאיות. ביקשוהו ולא מצאוהו.

מ"ה 124917

### 3. ויהי בדרך במלון

#### א

מה יפו דברי המדרש בראשית רבה, פ' מקץ: "כד דמיד ר' סימון אמר ר' לוי: השבטים מציאה מצאו וכתוב ויצא לבם, אנו שאבדנו את ר' סימון על אחת כמה וכמה!" מציאת הכסף בפי אמתחותיהם החרידה את אחי יוסף חרדה גדולה. אימת מוות קפצה עליהם. טעות-שהייה קטנה סיבבה יסורי נפש אלה. לו פתחו את שקיהם עובר ליציאתם את מצרים, לא היו צריכים להתענות בפחד עלילת שקר. אילו נעשתה בדיקת החבילות בזמנה ובמקומה, היו יכולים להשיב את הכסף לאיש המוזר, ליישר את כל ההדורים ולסלק את החשדים והבעיות. אבל הם פיגרו קצת בבחינת האמתחות והסתכלו בהן רק לאחר שהרחיקו ללכת ממצרים.

<sup>1234567</sup>ח"ח"ויהי בדרך במלון ויפתח האחד את שקו וכו' וירא את כספו והנה הוא בפי אמתחתו". אותה שעה כבר היתה רבה מהם הדרך למצרים. החזרה היתה קשה ומסוכנת, והגישה לשליט המשונה — מסוכנת. האורח הישר לתיקון ה"עוול" נחסם בעזם מחמת פיגורם. לכן יצא לבם ויחרדו איש אל אחיו. רבותינו העריכו את תגובת האחים למציאת הכסף בפי שקיהם במימרה כזו: "זה שאמר הכתוב: 'אולת אדם תסלף זרכו ועל ד' יזעף לבו' — היה להם לראות שקיהם קודם שיצאו משם, אם חיטים נתנו להם או שעורים"<sup>11</sup>.

## ב

נימה של אירוניה מרה מבצבצת מדברי ההספד שאמר ר' לוי אחרי מיטתו של ר' סימון. הננו עכשיו, אמר הספדן, בבחינת "ויהי בדרך במלון". ר' סימון נעלם מאתנו. ניתק הקשר החי, בוטלה הריעות. אין האיש בביתו; הלך בדרך רחוקה. היו ימים טובים מאלה. אז היה ר' סימון הרחוק קרוב לנו מאוד. אבל בימים ההם לא טרחנו להבינו כראוי. לא נפנינו להסתכל בקלסתר פניו. רק עתה, כשאבדנו אותו, כשהוא מעבר לעולמנו, הננו משתדלים למצוא אותו, ואנו יושבים ותוהים: ר' סימון זה — מה טיבו? מי היה האיש המופלא הזה? רק עתה אנו פותחים את האמתחת — ארוננו של רבי סימון, ומסתכלים בה מתוך רטט נפשי. רק עתה אנו מגלים את האוצר שהיה גנוז ממנו כל אותם הימים שהתהלך בתוכנו. רק עתה הננו מחשיפים משהו

11 מזרש לקח טוב פרשת מקץ, וכן עיין בתענית ט', ע"א.

מפתיע. מחריד ומסעיר. רק עתה אנו תופסים את מי הפסדנו. אבל הכרה זו איחרה לבוא. כאן חוזר ונשנה הפרדוכס הטראגי המובע בדברי נביא החורבן: "מרחוק ד' נראה לי ואהבת עולם אהבתיך". הדמות מזהירה בשלל גווניה ממרחקים; אנו נושאים עינינו למרחבי אין תכלה, שהם מעבר להשגתנו, כדי להתייחד עם מי שנעתק שמה.

## ג

אבדנו את ר' חיים, והננו מחזירים על אבידתנו. כשהיה ר' חיים חי אתנו, התעלמנו ממנו, עכשיו כשנעלם, התחלנו לבקשו. שוב אנו עסוקים בפעולת חיפוש מוזרה והערכה שעבר זמנה. ארון הקודש נשבה, ואנו רוצים "לפדותו" מן ה"שבי" הטראנסצנדנטי. רצייה זו — סופה אכזבה ומפח נפש! ואף-על-פי-כן ציוותה אותנו ההלכה על חיפוש הדמות. על אף כל הזרות הכרוכה בכך, עלינו לצאת, כבני הנביאים בשעתו, ולבקשה במרחקים מופלגים. אבילות שבלב מתקיימת בפעולה תמוהה זו. הלכך חייבים אנו לפתוח את ארונו של ר' חיים, להציץ בדיוקנו, שכבר שקע במרחבי הנצח ולהתייחד עמו, אף-על-פי שהררי אל מבדילים בינו ובינינו. הננו בבחינת "ויהי בדרך במלון ויפתח האחד את שקו"...

## 4. פליטת סופריהם

אזהרה תוכנית

### א

מי היה האיש הזה שנפרד מאתנו בדומיה ובענוות חן ?  
מה היה משפטו ומה מעשהו ? מי היה ר' חיים, שלא  
תפס כהונה ציבורית ולא הזדקק לתארים השיגרתיים. שכל  
גדולותו התבטאה בשתי מלים פשוטות "ר' חיים", בגדר גדול  
מרבן שמו ?

לפני שנים אחדות, באחד מחגי הסמיכה בישיבת ר' יצחק  
אלחנן, כשהציג נשיא המוסד הזה, הרב שמואל בלקין,  
את ר' חיים לפני הקהל הגדול שמילא את האולם מפה אל  
פה, השתמש בדברי תיאורו במימרה זו : "ר' חיים משתייך  
לסיעה קטנה של אנשי מידות, שבעדם אנו מתפללים בכל  
יום בתפילת העמידה : על הצדיקים ועל החסידים ועל זקני  
עמך בית ישראל ועל פליטת סופריהם" ; "ר' חיים", המשיך  
הרב בלקין, "הוא מפליטת סופרי ישראל". בדיבור זה קיפל  
את כל המיוחד והמופלא שבאיש ! בשעת מעשה ישבתי על  
הבמה, על-יד ר' חיים, ובראותי אותו כולו מכונס, סגור



ומסוגר בתוך עצמו — כאילו נכווה ממבטי הקהל שננעצו בו — כששפתיו ממלמלות: "מה הוא רוצה ממני", ועגמת מבוכה של בודד שנדחק בעל כרחו לתוך המון שוקק ורועש נשפכה על פניו, נצנצה שאלה במוחי: מפני מה השתמשו מסדרי התפילה בניב כזה? למה לא החליפוהו בביטוי פשוט יותר. "ועל סופריהם"? תפילת שמונה-עשרה נתקנה על-פי המסורה פעמיים: בימי אנשי כנסת הגדולה וביבנה בזמנו של רבן גמליאל על-ידי שמעון הפקולי. הציבור היהודי מלא היה חכמים וסופרים בשתי התקופות האלו. בדורו של עזרא חיו, לפי הקבלה, מאה ועשרים חברי הכנסת הגדולה, ובזמנו של רבן גמליאל חיו ופעלו חכמי הסנהדרין שביבנה. למה זה הדגישו במטבע של ברכה את שלום שרידי דור שעבר, שארית ימים וזמנים שנגוזו, במקום להעתיר בעד חכמי ההווה וסופריו?

## ב

מדומני, שהתשובה לשאלה זו אינה צריכה לפני ולפנים. עם כל המון תלמידי-חכמים, גדולי-תורה, סופרים ובעלי-תריסין, שדור מסוים נתברך בהם, עם כל המעוף והעמקות של יצירתם התורנית של בניו — אף אם נעלה ונישא הוא הדור ההוא — אי-אפשר לצרפו לשלשלת הקבלה הגדולה, אם אין בו אחד מפליטת סופריו של העבר הנשגב, המגשר עם פני הפער המבדיל בין דורות ראשונים ואחרונים. אי-אפשר לקבלה להתגשם, אם אין היחיד נעשה נקודת-מגע של התקופות. מסורה וקבלה — פירושם: קיפול הדורות תחת ההווה הדתי, כשה"עכשיו" מעוגן ב"לפנים". בכל דור ודור

אנו נפגשים, באורח פלא, בנשמת דור קדומים שנתגלתה ונעתקה לתוך ההווה והאצילה עליו מזיו הישן ותפארת הזקנה. דיוקנאות חיים נעים ונדיים מדור לדור. המסורת כוללת לא רק חידושים עיוניים, סברות מופשטות, מטבעות הלכיות, מושגים ועיקרונות הגיוניים, כי אם גם דפוסי הוויה, <sup>אוצר החכמה</sup> הרגשות ותגובות; קצב קיומי (אכסיסטנציאלי) מסוים ורציפות חווייתית. אין זוכים למסורת שלמה אלא על ידי דביקות אישית בדור קדום. בכל תקופה ותקופה זקוקים אנו, המקבלים, לכל הפחות, ליחיד שישלב את הדורות ושנוכל להצביע עליו ולומר, שהוא העד למאורעות שגב של העבר הרחוק, בן דור ראשונים, בבחינת "והיו עיניך רואות את מוריד"!

## ג

זהו המוטיב העיקרי של אגדת חז"ל, כי סרח בת אשר האריכה ימים וחיתה בדורו של משה <sup>12</sup> (לפי מסורת אחרת עדיין היתה בחיים גם בזמן מאוחר יותר). אפילו בדורו של משה, בדור פלאים שיצא ממצרים, שראה מראות אלקים בסיני וקיבל את התורה, צריכים היו לדמות קדומה, סרח בת אשר, שבילדותה ישבה בחיקו של הסבא הזקן והשתעשעה בשערות ראשו וזקנו. בלעדיה היתה נפסקת רציפות הדורות האישית. משה בעצמו הכריז בשירתו: "זה אֵלֵי ואנוהו אלקי אבי וארוממנהו" — כלומר אף אם חיבתנו

12 סוטה י"ג, ע"א, ת"ר בא וראה וכו' סרח בת אשר נשתיירה מאותו הדור וכו'.

לפני המקום גדולה מאוד, אף אם נתגלה לנו על הים  
ובמצרים, חייבים אנו להתייחד עם דיוקנם של האבות  
ולהכניסו לתוך תודעתנו. "לא אני תחילת הקדושה אלא  
מוחזקת היא ועומדת לי הקדושה ואלקותו עלי מימי  
אבותי". אי-אפשר לרנן "זה א-לי ואנוהו", אם אין שירת  
ההווה מוצמדת לשירת העבר — א-להי אבי וארוממנהו.  
רק אם זקנה, שחוחת גו וחרושת פנים, שהתחטאה לפני  
הזקן וקראה לו "סבא", יודעת את סוד חיבור הדורות  
וקישור הימים ההם עם הזמן הזה.

אוצר החכמה

## ד

ואם בדורו של משה כך, בדור שהתערערו יסודות המסורה  
על אחת כמה וכמה. בדור סילוק שכינה וערבוב התחומים  
ערך ההתקשרות הפרסונלית עם אישי העבר הולך וגדל.  
כשמעטים עומדים במאבק עם רבים, הצורך לשאוב גבורת  
איתנים מן המסורת, החיה, המתגלמת באישיות ממשית  
שהוד קדומים נסוך עליה — והיא המתווכת והמגשרת בין  
אבות ובנים, בין דור גבורה ודור חלושה — בולט ביותר.  
בנסיבות כאלו, לחיצת יד מרטטת וקמוטה, שריתמוס  
הדורות עולה מתוכה, מבט אבהי או אמהי של עינים, שסוד  
העבר שוכן בהם, צלילי קול רועד, שדממת הנצח נכבשה  
לתוכו, הסיפור על דמויות מוזרות ונפלאות, על אירועים  
עלוטי ערפלי הזמן החולף והצפיה לאחור — יכולים להכריע  
את הכף לטובת הקודש בהתנגשותו עם החול. חיבוק הדורות  
מקנה לבני דור שהתרושש, את העשירות והתקיפות של אנשי  
קדם. לא לחינם הטעים רבינו משה בן מימון בהקדמתו

לחיבורו הגדול, על-פי הברייתא בבבא בתרא קכ"ב, ע"ב, כי "אחיה השילוני מיוצאי מצרים היה, ולוי היה, ושמו ממשה, והיה קטן בימי משה". מימרה זו חשובה היא עד מאוד, אף-על-פי שבסדר המסורה קבלת אחיה זקופה על חשבונו של דוד (אחיה קיבל מדוד). דור שראה התמוטטות מלכות בית דוד ועמידת שני עגלי-זהב, זקוק היה לאחיה השילוני, שדהר, קפץ, דלג והשתובב בחצרו של משה (לוי היה ובמחנה לווייה דר), שרץ אחריו במרחבי המדבר ופסע עמו, יד <sup>לנד</sup>, בחולות צהובים, שרופי שמש. רק אדם כזה, נביא ד', שריד תקופה ישנה נושנת, מפליטת סופרי העבר, היה יכול להחזיק ברכים רפות ולהחיות לב נדכאים <sup>13</sup>.

## ה

צדק הרב בלקין באומרו, שר' חיים הלר היה מפליטת סופריהם, <sup>1234567</sup> ניצוץ מנשמת אחיה השילוני, שהתרפק על משה בעודו קטן, נשקע בנפשו. כל זמן שר' חיים היה עמנו, בתוכנו, התקיים הקשר החזק בינינו לדורות שעברו. כשהלך מאתנו, הותר הקשר. לאמיתו של דבר, קירב אותנו ר' חיים לשלושה דורות דעה. הוא השתעשע במשאומתן של תורה עם ר' יוסף בר איש בריסק, ר' יצחק אלחנן מקובנה, ר' נפתלי צבי יהודה מולוז'ין, ר' ליפא, איש מיר, וכיוצא בהם. עדיין עול ימים היה אז (קטן היה בימיהם). אבל ילדותו לא הפריעה אותו מלפלפל עם ענקי הרוח של אותו דור מופלג. הוא נפגש

13 מי שיעיין היטב בברייתא זו, המתחילים "קיפלו את כל העולם וכו' אליהו ראה את אחיה השילוני ועדיין קיים", יבחין שרעיון השתלבות הדורות הובע בברייתא.

עמהם בביתו של דודו, שוע ונדיב, בוארשה. עם גדולי הדור השני כמו זקני ר' חיים, איש בריסק, ור' אליהו, איש פרוז'ינא, ר' אליהו חיים, איש לודז', ר' הירש מקובנא ועוד, נקשר בידידות אינטימית. כמה פעמים סיפר לי על שיחותיו עם זקני. כל הווייתו היתה שקועה בדורות ההם. הוא קיים מגע־ומשא תמידי עמהם, <sup>אזכור החכמה</sup> כשהייתי מבקרו במעונו, במערכה של מנהטן, על כל חשרת החיים היהודיים הסואנים והנבוכים שבה; על כל בתי־כנסיותיה, חברותיה, מועדוניה ואביזריהם, הייתי מרגיש תמיד, כאילו נכנסתי לעולם אחר, כאילו הבקעתי את הגבול המבדיל בין שתי רשויות קיום — רשות דורות ראשונים — הש"ך, הט"ז והגר"א — ורשותה של האורתודוכסיה המודרנית קצוצת הכנפים לרום עוף ונטולת השורשים לחדור לעומק החוויה הדתית. לפרקים תכופים, <sup>אזכור החכמה</sup> כשפתחתי את הדלת לחדרו, מצאתיו מוסב בכורסתו הישנה, כשמשקפיו מורכבות על ראש חוטמו, וכולו שקוע בספר "בית הלוי", "משיב דבר" או "מלבושי יום טוב". כשהרגיש בי, לא הפסיק את לימודו. בחיוך קל ובתנועת אצבע היה מזמין אותי לשבת על ידו. לפעמים לא יכולתי להבחין בו, אם יודע הוא את נוכחותי או לא. עסוק היה כולו בדו־שיח עם אחד מן החבורה, שנסחף לתוכה כשהיה קטן. מארשת פניו, האומרת צחוק וגם עצבות, אפשר היה לשער את תוכן השיחה. לפרקים היה מנענע בראשו, ופניו הפיקו נחת רוח, כאילו הסכים עם ידידו מלפנים; ולפעמים הרים את ריסי עיניו מתוך השתוממות ופשט את אצבעות ידו הימנית בשאלה: הייתכן, ר' שבתי (הש"ך) אומר אחרת? ! כשהיה ר' חיים פותח בסיפורים על גדולי ישראל,

בין על אלה שהכיר ובין על אלה שהיו מאות שנים לפניו — פיו היה מפיק לא דברים צנומים, כי אם חוויות שחום וגם תנועה להן. מופעם עלילות ישנות ונשכחות, היה צוחק ומצטער עם גבוריו. הדיוקנאות שתיאר היו קמים לתחיה ונדחקים ונכנסים לחדרו הדל. היודעים אתם, במה היה כחו גדול? לא באמנות הדיבור או הציור? מעולם לא השתמש במליצות לשם עיטור המעשה שסיפר. הוא חי את המאורעות שסיפר לנו. הוא בעצמו השתייך לדורות קדומים, שאת גדלם ותפארתם ביקש למסור לנו. הוא נשא בתודעתו את יחדותם של הדורות, התמזג עמם ונבלע בהם. לכן דיבר בלשונם והבין לרוחם. נודד ומבודד בשבילי ההווה, וכן בית בעבר הקרוב והרחוק — היה האיש הזה. הוא גילם באישיותו משהו מיוחד, הנובע מן הימים שענקי הרוח היו בארץ, אנשי השם בעולם התורני. אמנם היה מפליטת <sup>הוא החכמה</sup> סופרים קדמונים!

[אוצר החכמה]

## 5. למה נקראו ראשונים סופרים?

### א

מה היא משמעותה של המלה סופרים? הגמרא בקידושין (דף ל' ע"א) אומרת: "למה נקראו ראשונים סופרים — שהיו סופרים כל אותיות שבתורה". רק הבקי בכל התורה עד כדי ספירת אותיות, מוכשר להסתפח אל חבורת הסופרים הנדירה. ר' חיים קיים תנאי זה. גדולה היתה בקיאותו. הוא היה מזייק לא רק בדברי בעלי התוספות כי אם גם בלשון הסמ"ע והש"ך. שני חלקי ספרו "לחקרי הלכות" לחושן-משפט, מעידים על ידיעותיו המדהימות. הוא היה נאמן בכל בית ההלכה, ובכלל זה ספרי גדולי האחרונים של הספרדים, שאפילו את שמותיהם אין אנו יודעים (רבים מהם מצטט הש"ך בחושן-משפט). הרבה פעמים הראה לי דיוקי לשון בחיבורים אלה, ועל ידי הגהה קלה במטבעות סגנוניות תירץ את קושיות המשיגים.

### ב

ברם ישנה הגדרה אחרת לכינוי "סופרים". הירושלמי בשקלים קובע את משמעותו בזו הלשון: "למה נקראו

ראשונים סופרים? מפני שעשו כל התורה כולה מספרות, כגון <sup>אוצר החכמה</sup> ארבעה אבות נזיקין, אבות מלאכות ארבעים חסר אחת<sup>14</sup>. לפי דעת חכמי תלמודא דמערבא אין ידיעת הטופס—האותיות—מספיקה. עטרת סופרים אינה הולמת אלא את האדם שההלכות שנונות וגם סדורות בפיו. הבנת התלמוד, מיונו וסידור מערכתיו—לא רק בקיאות במטבע החיצונה—מעניקים לחכם את השם הנכבד "סופר". הידיעה הכמותית חשובה מאוד, אבל אין בה משום התמחות במקצוע ה"סופרות" האמתית. הבנה התוכן—השיטות, המושגים והמידות—מכריעה. ר' חיים ידע איך לעשות מספרות לתורה. מומחה היה בענייני קלאסיפיקציה והיקף שיטתי. מכל עניין ועניין שטיפל בו היה ממצה את סך-הכל, את העיקר, את התוך, והיה זורק את הטפל והקליפה. תמיד פתח בתיקון הנוסחה וזיקוק מטבעות לשון; אח"כ היה פונה לעיבוד השיטות. ראשית מלאכתו היתה ספירת אותיות, ואחריתה—עריכת מספרות.

14 תוספות קידושין ל', ע"א, ד"ה נקראו.



[אחרי: 1234567]

## 6. מטבע קצרה ומטבע ארוכה של ברכות

### א

במחקר ההלכי ישנן שתי מטבעות, מעין אלו שטבעו חכמים בברכות: מטבע ארוכה ומטבע קצרה. שתי מטבעות אלו מסמלות שתי דרכים של עבודת כפרה במקדש. כשהיה הכהן מזה דם חטאות הפנימיות על מזבח הזהב שבהיכל, היה עומד במקום אחד, לדעת רבי אליעזר, ומזה על הקרנות<sup>15</sup>. בזריקות דם חטאות החיצוניות על מזבח העולם שבעזרה, היה הכהן מקיף את המזבח ברגליו, מקרן לקרן, ונותן מן הדם באצבעו עליהם. כהנים שבהיכל לא היו

15 במשנה יומא נ"ח, ע"ב, נחלקו תנא קמא ור' אליעזר, אם צריך הקפה ברגל במזבח הפנים. פסק הרמב"ם בהלכה זו אינו ברור. הרשב"א נקט כדבר פשוט, שרבינו הגדול פסק כתנא קמא שמקיף ברגל [בהל' עבודת יום הכפורים פ"ד כתב "והוא מסבב. והולך ומזה", וכן מבואר בפירוש המשניות]. ברם, עיין ב"לחם משנה", פ"ה הל' מעשה הקרבנות הי"ד, שהכריע, כי הרמב"ם פסק כרבי אליעזר שהיה מקיף ביד ולא ברגל. לשון הרמב"ם שם משמע כדברי ה"לחם משנה".

מקיפים את המזבח ברגל ; כהנים שבעזרה היו מהלכים סביב לו. עבודת פנים מתבטאת במטבע קצרה, עבודת חוץ (בעזרה) — במטבע ארוכה. הראשונים היו מסיימים את עבודתם חיש מהר, השניים היו מגיעים למחוז-חפצם לאחר הקפה ארוכה. גם בלימוד התורה ישנן שתי דרכים : דרך <sup>אח"ח 1234567</sup> הכהנים העובדים בעזרה, ודרך הכהנים הנכנסים להיכל. כהני העזרה מקיפים את כל העניין ברגל ; נעים מקרן לקרן, מקושיא לקושיא, מחקירה לחקירה עובר לגילוי האמת ההלכית. המיתודה שלהם דומה למטבע ארוכה של ברכות — פותחת בברוך וחותמת בברוך. כהני ההיכל אינם זקוקים לדרך עקלתון. עבודתם נטולת הקפות. הם נוגעים מיד בבבת עינו של העניין, בלא לזוז ממקומם אף משהו ומבלי להסתבך בפלפולים יתרים ובדיקות יתרות. בשעה קלה ניצבת ההלכה, שהיתה עמומה כל כך, בקרן אורה, מחוורת כשמלה. אע"פ ששתי המטבעות — הקצרה והארוכה — הן בבחינת אלו ואלו דברי אלקים חיים, מנקודת־מבט פדגוגי, יש לבכר את הקיצור על האריכות, את הצמצום על ההתפשטות. מטבע של ר' חיים היתה קצרה ביותר. הוא הצטיין בפשטות הגיונית מסוימת, ואותה עשה קפנדריא, כדי להגיע למסקנה הלכית בלא לתעות במבוך של ספקות ופלפולים. מעין נס של "קפיצת הדרך" הננו רואים בספריו.

## ב

ר' חיים היה ידען נפלא גם בתורה שבכתב. הוא קיים את דברי הסוגיא "שהיו סופרים אותיות שבתורה" — פשוטם כמשמעם. הוא היה מונה אותיות בתנ"ך. במקצוע

המקרא השתייך למשפחת סופרים יושבי יעבץ ישנה מאוד ; לחבורת רב סעדיה גאון, ר' יונה אבן ג'נאח, דונש בן לברט, מנחם, אבן עזרא, רד"ק וכו'. הוא היה בקי בחיבוריהם, פירושיהם, והשגותיהם. אם מותר לי להשתמש בפרפרזה של דברי הרמב"ם על ר' יוסף אבן מיגאש, הייתי אומר : לב האיש ההוא היה מבעית בספר הספרים. די היה להאזין לשיעוריו בתנ"ך פעמים אחדות בלבד, כדי לתפוס את היקף ידיעותיו המפליא בתחום זה. ר' חיים עשה אוזניים לתורה. הרבה פעמים סיפר לי על מסורת התנ"ך שחיבר, שבה פירש כתובים סתומים, תוך שימוש בכלל הגדול : "דברי תורה עניים במקום זה ועשירים במקום אחר". בקיצור, ר' חיים היה מפליטת שתי משפחות סופרים עתיקות ימים : משפחת סופרי תורה שבעל-פה וזקניה ומשפחת סופרי תורה שבכתב וזקניה.

## 7. כלום יש אדם שיודע לתקן את ברכת המינים ?

א

בר' חיים זה בחרה ההשגחה ומילאה את ידיו לגשם משימה קשה. לשם הבנת המשימה עלינו לפנות לימי קדם

ולראות בתוך מערכה היסטורית מסוימת. הברייתא בברכות 16 מספרת לנו: "תנו רבנן, שמעון הפקולי הסדיר י"ח ברכות לפני רבן גמליאל על הסדר ביבנה. אמר להם ר"ג לחכמים: כלום יש אדם שיודע לתקן ברכת המינים, עמד שמואל הקטן ותיקנה" וכו'. ברייתא זו אומרת: דרשני. הרושם של דבריה הוא, שתיקון ברכת המינים עורר קשיים גדולים שלא היו קיימים קודם לכן, בשעה שניסחו י"ח ברכות על הסדר. מספרת היא, שרבן גמליאל הוצרך להכריז הכרזת-שאלה: "כלום יש אדם שיודע לתקן את ברכת המינים", ולא נמצא שם אלא אדם אחד בלבד, שעליו סמך נשיא ישראל את ידיו והרשהו לטבוע מטבעה של ברכה זו. מה פירושם של דברים אלה 17?

בימי רבן גמליאל ביבנה חל מיפנה עיקרי בפולמוס היהדות הנאמנה עם תנועת הבגידה במסורת ובייחוד האומה. <sup>1234567</sup>מידות המאבק נשתנו שינוי יסודי. ההיאבקות הפעילה באה במקום ההתעלמות הפאסיבית. הגורם הראשי לדבר זה היתה השואה הנוראה שירדה על האומה עם חורבן הבית 18. לאמיתו של דבר, בהשתוללות המינים בימי רבן גמליאל דיבנה לא היה משום חידוש והפתעה כלל

16 כ"ח, ע"ב.

17 עיין בספר "המדרש והמעשה", פ' בהעלתך, שטיפל בשאלה זו. וכן עיין בסידורו של הרב קוק. גרעין הרעיון מבואר כבר בדבריהם; ברם אני הוספתי נופך משלי וניסחתי בצורה חדשה.

18 דברים אלה מושתתים על הדיעה, ששמעון הפקולי תיקן תפילת שמונה-עשרה לפני רבן גמליאל השני ביבנה לאחר החורבן, ולא לפני רבן גמליאל הזקן קודם החורבן. פשטות כל הסוגיות מוכיחה כן. עיין ב"סדר הדורות", סדר תנאים ואמוראים, ערכי שמואל הקטן ושמעון הפקולי. ברם אין ויכוח זה נוגע לעיקרו של הפירוש.

וכלל. חתירה אויבים מבזים מבפנים היתה תופעה ישנה בדברי ימיה של האומה. מנהיגיה וקברניטיה התלבטו מימות קדם בבעיית הגנה על מבצרי הדת והקיום הסגולי שלה. בפרט רבו שונאי היהדות בימי הבית השני. בוגדים, צדוקים וכיוצא בהם התהלכו קוממיות בחוצות ירושלים ובשאר ערי ישראל וניסו מפעם לפעם לקעקע את הבירה כולה. המשנה ביומא י"ח, ע"ב, מספרת לנו, שהיו משביעים את הכהן הגדול בערבי יום הצום שלא יעשה מעשה צדוקי. עד כדי כך רבו הבקיעים בנאמנות למסורת גם בזרעו של אהרן. בכל זאת לא ניתקנה ברכת מינים וכופרים. למה? מפני שחכמי המסורה מבורכים היו במידת סבלנות מרובה. לא היו מן הזריזים המקדימים לבקשת כיליון חוטאים, אע"פ שהללו זממו לעוות את פני המציאות הדתית שלנו. התפילה מושתתת, על פי ההלכה, על מידת הרחמים. "צלותא רחמי הוא" — קבעה ההלכה<sup>19</sup>. "שמונה עשרה ברכות ניתקנו כנגד י"ח אזכרות שאמר דוד בהבו לה' בני אלים" — אמרה האגדה<sup>20</sup>. כל ברכה וברכה משקפת את האור הגלוי-הנעלם, המבהיק מאותיות השם המיוחד בן ד' אותיות, שכולו רחמים מרובים, אהבה עדינה וטהורה, חנינה ושלוש. אנו מתחננים לקב"ה ומבקשים מנו עזרה, רפואה, פרנסה וישועה, אבל אין יצר הנקמה משווע מתוך גרונו. אף אם היהודי מרצה את דאגותיו ומספר לאביו שבשמים את דיכוי ויעוניו, בידודו, וקיפוח זכויותיו, השפלתו, עלבונו ומזימות שונאיו הזידוניות בברכת "ראה

19 ברכות כ', ע"ב, וכ"ו, ע"א.

20 ברכות כ"ח, ע"ב, ומגילה י"ח, ע"ב.

נא בענינו", אין הצעקה לנקימת נקמתו נשמעת כלל. אין הוא מזכיר את רודפיו ומנדיו. הוא מעתיר לה' בעד עצמו ועמו, אבל איננו מבקש ממנו לעשות להם את אשר זממו לעשות ועשו לו. מתי ואיך ייעשה דין ברשעים? היהודי שהתפלל לא הרחר בהם. הוא הסיח דעתו מהם. הוא ביטלם בתכלית הביטול. התאפק והבליג על צערו, יגונו וכעסו. אף בשעה שדמותם הזדקרה לפניו במלא קומתה, לא זעק מרה עליהם אל ד', כי אם התפלל שישוּבו אל מקור ישראל, שורשם האלקי ויחדלו להרע. היהדות שלאחר תקופת מלחמת המכבים ביכרה את מידת ביטול הרע והשכחתו, בנסיבות מסוימות, על ההתקוממות האקטיבית. בגדר "שבקיה לרויֵא דמדנפשיה נפיל". ספר ת"כ, קורא לרשעה, לעבודה הזרה, "אלילים"<sup>21</sup>, נטולי ממשות וערך, שכל הטיפול בהם למותר הוא. אף המאבק עמהם הוא בגדר בזוז זמן וכוחות גוף ורוח, בבחינת "אל תען כסיל כאולתו"<sup>22</sup>.

עד ימי רבן גמליאל נהגו חכמי ישראל, בראייתם ההיסטורית הנוקבת, להתעלם מן הרשעה ולקוות, כי תתם מעצמה מן הארץ. אולם בא החורבן. האומה התבוססה בדמיה. ירושלים הפכה עיי חרבות, מרכזי הרוח נחרבו ומיטב בניהם הושמדו. האויב הפנימי בגד בישראל בימי האנדרלמוסיה. הקיטרוג נגד המסורת והמשך קיום האומה כחטיבה מיוחדת גבר ביתר שאת. הרבה מן הבוגדים

21 עיין בתנחומא וברכה, כי בפרשת קדושים כלולים עשרת הדברים. כמו כן עיין ברמב"ן ראש פרשה זו.

22 עיין במס' שבת ל', ע"ב, וברש"י משלי כ"ו, ד'.

השלימו עם השונא הנכרי, והפיצו שטנה נגד העם והתנכלו להמיתו בנפש ובחומר. האלילים נעשו פתאום לאלהים אחרים, בעלי כח ושלטון, שעליהם הזהירה תורה בעשרת הדברות. וחכמינו הרגישו, שבנסיבות כאלו אי-אפשר להעלים עוד עין מן המינים. בשעה שביחס לאלילים קיימו את דבר הכתוב <sup>הערך החשוב</sup> "אל תפנו" — כלומר, אל תשימו לב אליהם <sup>23</sup>, לא יכלו לעבור בשתיקה על ההתקפה, פרי מזימת השטן, שאורגנה על-ידי אלהים אחרים. מידת ביטול הרע הוחלפה במידה חדשה: ביעור הרע. המיפנה חל. המאבק נפתח, בעטיו של חילוף המידות הורחבה מערכת התפילה. לא רק עזרה, ישועה וסליחה, אלא גם מיגור קרנם של רשעים צריך המתפלל לבקש. היהדות התחילה לתבוע מאת בניה השתתפות פעילה בפולמוסה עם תנועת הבגידה. במקום ההתעלמות מן הרע באה ההתקפה ההירואית עליו. אמנם כן, האידאיה של תפילה זורמת ממקורות החסד והרחמים. אבל גם החסד והרחמים מלחמה להם ברע! טרחו ומצאו ראיה לדבר <sup>24</sup>: "אל הכבוד הרעים ה' על מים רבים" <sup>25</sup>. גם מידת החנינה והריחום (ה' ה' אל רחום וחנון) מרעימה לפעמים על מי הרשעה הזידונים ונאבקות עמהם. הכרעה, הרת תוצאות כבדי משקל, הוכרזה על-ידי רבן גמליאל: רבותי, הגיע זמן תיקון ברכת המינים! מי הוא האיש, שבכוחו לנסח ברכה זו?

23 ע"י מסכת שבת קמ"ט, ע"א, וברמב"ם פ"ב מהלכות עבודה זרה, ה"ב: "ספרים וכו' ציונו הקב"ה שלא לקרות אותם ולא נהרהר בה וכו' שנאמר אל תפנו אל האלילים".

24 ברכות כ"ח, ע"ב.

25 תהלים כ"ט, ג'.

## ב

את מי ביקש רבן גמליאל? מה דרש מאת האיש אשר נשאו רוחו לבוא ולחדש מטבע זו של ברכה? אפשר להשיב על שאלה זו, אם נזדקק אליה על רקע אידיאת האישיות המיטאפיסית בהשקפת עולמה של היהדות. האדם נברא בצלם אלקים. בפרצופו הרוחני הוא נושא את ההתגלות המתמידה של האלקים לבריותיו. כיווני מהות ואופי הצפונים באדם, על כל השוני שבהם, נובעים ממקור טראנס-צנדנטי. המידות האלקיות הוכבשו לתוך שורשי הווייתו והן מתבטאות בחיי נפשו ורוחו הסוערים. לפיכך מחובתו של היצור להידמות ליוצרו ולחקות את אורחות גילויו. "אבא שאול אומר: ואנוהו, הוי דומה לו, מה הוא חנון ורחום אף אתה היה חנון ורחום" \*25. "אמר רבי חמא ברבי חנינא: מאי דכתיב אחרי ד' אלקיכם תלכו וכו' אלא הלך אחר מידותיו" \*25\*\* וכו'. תכונות הנפש שנתברך בהן האדם, מבטאות את השתלבותו והיאחזותו במידותיו האינסופיות של האלקים. הוא משמש כצינור השפע היורד מעל, ותכונות אלו, אם זוקקו וצורפו שבעתים, מבהיקות באורות המוסר האלקי. מתוך פרספקטיבה מוסרית-מיטאפיסית זו ראתה היהדות את גדולי האומה וגיבוריה כנושאי הכבוד. הם קיימים ופועלים כאספקלריה המשקפת את ההתגלות האלקית המתלבשת במעטה המידות. יש ומאישיות פלונית מבהיקה מידת החסד בשיבולת גווניה. יש ואישיות אחרת מפגינה בכל הנהגתה את מידת הגבורה והצדק המוחלט,

\*25 שבת קל"ג ע"ב.

\*\*25 סוטה י"ד, ע"א.



בבחינת "יקוב הדין את ההר". לפרקים, אתה מוצא דמות נפלאה, שנפגשו בה חסד ודין והתמזגו לאחדות שלימה אמיתית. באברהם נתגלתה מידת החסד בטהרתה; ביצחק נחשפה הגבורה; ביעקב — התפארת. "תתן אמת ליעקב, חסד לאברהם" ... חכמינו ז"ל, ראו באדון הנביאים ובאחיו, <sup>אוצר החכמה 1234567</sup> הכהן הגדול, את התגלמותן של מידות החסד והאמת, הצדק והשלום. "וילך ויפגשו בהר האלקים, הדא היא דכתיב: חסד ואמת נפגשו צדק ושלום נשקו. חסד זה אהרן וכו', אמת זה משה וכו', צדק זה משה וכו', ושלום זה אהרן" וכו' <sup>26</sup>. כל אחד מגדולי ישראל — נר אלקים דלוק בנשמתו והוא נודד בשבילו המיוחד שבו הוא נועד עם האלקים.

## ג

האיש שסמך עליו רבן גמליאל את ידיו והזמינהו לתקן את ברכת המינים נתפס כולו למידת החסד. היא זרמה ממנו בכח רב ובעוז. אם מחמת אירועי פורעניות הוצרכו חכמי ישראל לנטות מקו הרחמים והחיבה לכל בשר ולהתייצב באומץ ובגבורת. פלאים נגד תנועה קשוחה ומסואבת, שבאה לסלף את פני האומה והאמונה, הרי הרשות להשתער על האויב ניתנה רק לאיש, שנשמתו ינקה משורשי חסדים עליונים ולא משורשי הגבורות. רק האיש הזה, שכל נפשו ומאודו שתולים היו על פלגי חנינה, אהבה ורחמים, שבמעמקי נשמתו היה מפכה מעיין החסד, רשאי היה לתקן ברכת המינים ולתבוע מאת אביו שבשמים

26 שמות רבה, פרשה ה', סי' י'.

השבתת הרע והשמדת הזדים. בדקו ומצאו את שמואל הקטן, שסיסמת חייו התבטאה בפתגם ספר החכמה "בנפול אויבך אל תשמח ובהכשלו אל יגל לבך"<sup>27</sup>. שמואל, החסיד והעניו, הצנוע והנחבא אל הכלים, שמעולם לא טעם טעם שנאה וחימוד פרעון מידה כנגד מידה, שמימיו לא קבל על הזולת ולא התאונן על עלבון ועוול שגרם לו, נבחר למלא משימה זו, שהיה הדור צריך לה. והוא, זה האיש, שכולו שפע חסד, סליחה ומחילה לכל בני אדם, עמד בנוכחותו של נשיא ישראל ותיקן את ברכת המינים. איש החסד צירף ברכה חדשה לתפילת ש"ע, שתכליתה היא הנמכת שיעור קומתם של המתפרצים נגד קודשי ישראל. ברכה זו, המשוועת לאלקים ומבקשת את כיליון הרע, צמחה מתוך כחות האהבה והחסד, שנצטברו באישיותו של שמואל הקטן. לא ממידת הדין ינקה, כי אם ממקור החסדים ומכוונת היתה בעיקרה כנגד הרשעה ומלכות זדון כאידיאות, בבחינת "יתמו חטאים ולא חוטאים".

## ד

מעשה אבות סימן לבנים. אנו יהודים, שומרי תורה ומצוות, סבלנו הרבה מן המינות המודרנית, מביקורת המקרא, שיצאה לחסל את המסורת ולהפר ברית עולם בין האומה והתורה בשלימותה וטהרת קדושתה. שנים רבות השתמשנו במידת ביטול הרע וניסינו לסלקו מן הזירה הציבורית שלנו. רצינו לקיים את דברי הכתוב: "אל תפנו

27 אבות פ"ד, מ"ט.

אל האלילים". מיתודה זו של היסח הדעת עמדה לנו בכל יעילותה <sup>123 4567</sup> במשך תקופה ארוכה, שעה שהיתה האומה ברוב מנינה ובנינה שוקקת חיים דתיים, ולא שעתה לדברי נאצה כלפי יסודות האמונה. בימות שלווה כאלה סיפק היה בידינו לשכוח ולהשכיח את אשר ציער אותנו. ברם נשתנו העיתים והדורות. מה שמותר היה לעשות בשעה שהיהדות המסור־תית עמדה על תילה, והמינות בערה רק בקצה המחנה, לא ייעשה בשעה שהפיצול הרוחני של עמנו הגיע לשיאו ורוח תזזית של בעיטה וכפירה במסורת התחילה נושבת בעולמנו. שוב עדים היינו לחיזיון הטראגי של הפיכת אלילים לאלהים אחרים. לא נשארה לנאמני המסורת שום ברירה. שיטת ביטול הרע מוכרחת היתה להתמוטט ולפנות את מקומה לגישה אחרת ששמה: ביעור הרע.

אוצר החכמה

היהדות שבה והרגישה שנתונה היא במיצר, ואי־אפשר לה להשתמט מן ההתמודדות עם אויביה בשער. שוב העבירו קול במחנה ישראל: "כלום יש אחד שיודע לתקן ברכת המינים"; כלום יש אחד המוכשר להצביע על הטעויות, הזיופים וההתנכלות המחושבת לקיומנו הרוחני, הכרוכים בספרות מינות זו? מי היה יכול לענות לקול נצח ישראל, הקורא לעזרה ולהצלה: הנני! מי היה האיש שיצא מחומש נגד מחללי קדושת דבר ה' להוקיע את מזימתם ברבים? ר' חיים, ז"ל, שמואל הקטן של דורנו! ההשגחה בחרה בו לתקן את ברכת המינים לא רק בשביל הכשרתו האינטלקטואלית אלא גם בשל נשמתו הגדולה, שהיתה גדושה אצילות וחיבה ורחמים לכל הנברא בצלם אלקים. מידת החסד נתעמקה באישיותו והגיעה עד שורשי נפשו המסתוריים.

הוא היה גומל חסדים בגופו, בממונו וגם בדיבורו. כל מהלך חייו מוזרם היה עדינות, רכות, חנינה וטוב אבהיים. מעולם לא שמעתי מפיו לשון מגונה. מעולם לא עלתה קללת הזולת על שפתיו ולא כינה שם גנאי לחברו. לפעמים העליבו אותו אחרים וציערוהו, אבל הוא לא התאונן עליהם ולא דיבר בגנותם. כשהיה נזכר במעשה בלתי נעים כזה היו עיניו מתכסות בעצבות קודרת, ומבטו ביטא כאב ועגמה. הלשון לא נזדקקה לחוויה. הוא היה אמן לקבלת יסורים. הוא נטה את שכלו לסבול, וידע לסבול בחיוך, להתיסר ולצחוק. מי כמוהו קיים את דברי המשנה: "בכל מאוֹדך, בכל מדה ומדה שהוא מודד לך" <sup>28</sup> ? שמואל הקטן של דורנו נתמנה על ידי ההשגחה לטבוע את ברכת המינים. רק הוא, שדמותו הקרינה רעננות, גיל ואהבה, הוכשר למלאכה קשה זו !

## 8. כי נער ישראל ואהבהו

א

מדוע חיברו תואר לוואי לשמואל וקראוהו שמואל הקטן ? תואר זה מתפרש בארבע משמעויות : 1. נמיכות

28 ברכות פ"ט מ"ה.

הקומה הגופנית ; 2. עניות, שהיה מקטין את עצמו (ירושלמי) ; 3. יחסיות — קטן היה מעט משמואל הרמתי (כמו"כ בירושלמי) <sup>29</sup> ; 4. ילדות (קטן במובן ילד). אם נקבל את הפירוש הרביעי, הרי נוכל להעביר קולמוס על הביטוי "שמואל הקטן" ולהחליפו בניב חדש : שמואל הילד.

קוטביות מוזרה ירדה לעולמה של היהדות המקורית. מתנענעת היא כמטוטלת בין שתי האידאות של גדלות וילדות. האדם הגדול, ששכלו נתעלה לדרגה גבוהה בחכמת התורה, שמחשבתו מחוננת בשפע כוחות מפותחים ומת-פרצים — בעמקות, היקף וחריפות — אינו נחשב למבוגר לגמרי. נשמת ילד עדיין מקננת בקרבו. מצד אחד הוא שבע ידיעות, אנין הדעת, בעל ניסיון רב ומבט מפוכח, מעוטר עטרת זקנה וגדלות רוחנית, ומצד שני, הוא נשאר ילד-שעשועים, עול ימים, שהסקרנות התמימה, ההתלהבות הטבעית והחיפזון ואי-המנוחה הנפשיים לא נטשוהו. הוא זקן וגם צעיר ; גם איש ששיבה נזרקה בו וגם תינוק עם תלתלים שחורים כעורב, שחלום השחר לא מש עדיין מעיניו. אם הזדקן האדם <sup>אוצר החכמה</sup> ובגר כולו, אם בוקר חייו חלף לגמרי והוא עומד, ברוחו ובנפשו, בצהרי יומו, משולל טל ילדות, אם כולו גדל — במחשבתו, ברגשותיו, במאווייו, באמונתו ובאימונו — איננו יכול לגשת אל האלקים. הגדול הוא פיקח יותר מדי. התועלתיות היא נר לרגליו. אין חויית אלקים מצויה בבעלי פרקמטיה. רק הילד מבקיע את כל הגבולות והמצרים, המבדילים את הסופיות מן האין-סוף.

29 ירושלמי, סוף סוטה. באמת, באמרת הירושלמי "שהיה מקטין את עצמו" גנוז הרעיון שטל ילדות היה חופף עליו.

רק הילד באמונתו הפשוטה ובהתפעלותו המתיזה ניצוצות יכול לקפוץ קפיצת פלא אל חיק האלקים. "כי נער ישראל ואהבהו"<sup>30</sup>. "הבן יקיר לי אפרים אם ילד שעשועים כי מדי דברי בו זכור אזכרנו עוד"<sup>31</sup>. ענקי התורה, גאוני ישראל, משהגיעו לתחום האמונה — נהפכו לילדים קטנים, על כל תמימותם, חיים, פשטותם, חלחלת הפחד שלהם, חוויותיהם המשולהבות והתמכרותם להן. בכל מקום שאתה מוצא את גדלותם אתה מוצא גם את ילדותם. מה היה הסבא שלי, ר' חיים, איש בריסק? מחד גיסא, גדול המחשבה המופשטת, שהכניס שינויי יסוד במיתודולוגיה ההלכית, ר' חיים הגדול; ומאידך גיסא, ילד קטן ורך, שלא יכול לכבול את רגשותיו הרוותחים, געגועיו למשהו יפה ונעלה, חלומותיו ותקוותיו; הוא, איש המשמעת הקפדנית בתחום השכל, שכבש וריסן בדפוסי הגיון חד ודייקני את כל העושר ההלכי, נישא ללא כל הסתייגות בזרם עוז של פשטות, תמימות, רגישות, מבוכה, בהלה ילדותית וגם ביטחון שלא ישוער, אל מרחבים אשר לא שזפתם עין. ר' חיים הקטן! מה היה אבא מרי, ז"ל? גאון גדול וילד רך! כוח הפשטה דקה מן הדקה ותמימות של תינוק התמזגו בנפשו. ניצוץ נשמתו של אדון הנביאים ואב החכמים בכל הדורות חבוי בתכונות נפשם של כל גדולי ישראל. "ותפתח ותראהו את הילד והנה נער בוכה", פעיית ילד פלחה את האוויר על שפת היאור<sup>32</sup>. אבל לא רק אז בכה הילד. בכל עת שהתנפל משה לפני אלקים,

30 הושע י"א, א'.

31 ירמיה ל"א, י"ט.

32 עיין ברש"י וברמב"ן, שמות ב', ו'.

נשמעה בכיית ילד. מי יכול להתנפל לפני אביו, להשליך כל יהבו עליו—לשאת את עינו רק אליו, ולבקש רק ממנו נוחם וישועה, אם לא הילד! בכיית ילד ליוותה את רבם של ישראל משפת הנילוס לסיני, לאוהל מועד עד הר העברים. רק הילד והנער יכולים לבכות ולהזיל דמעות. המבוגר, הזקן והגדול אינם מסוגלים להשתפכות נפשית כל־מקיפה וכל־חודרת כזה. הכתר הנעלה ביותר, שבידינו לתיתו לאדם גדול, משובץ באבני חן הילדות והקטנות. אם כן אין תימה, שכתר מלוכה כזה הגישו לשמואל וקראוהו קטן.

## ב

גם ר' חיים הלר, ז"ל, איחד את שתי הקצוות: גדלות המוח ותמימות הלב, דעת תורה בלתי מצויה ופשטות ענוגה של ילד קטן. שמואל הקטן של דורנו לא ידע מה היא פוליטיקה, תכססנות, רשמיות או טקסיות. מימיו לא אמר דבר, כדי למצוא חן בעיני הזולת או כדי לרשם את הקהל. לא עיטר את דבריו בציצים ובפרחים, ולא השתמש במליצות כדי לפאר את הרעיון פיאור שאין בו ממש. נפשו בחלה במחלצות לשוניות, במונחים מסובכים. כשהייתי מבקש ממנו לצמצם קצת בכמות החומר שהיה מכניס לשיעוריו ולהרחיב ולשפר את הצורה משום ששומעי לקחו לא יכלו לעמוד ברוב טובה, מיאן למלא את הצעתי. תן להם, ר' חיים, קימעא, קימעא, ויעכלו את דבריך, הייתי אומר לו. מה אתה רוצה, ר' יושה בר, שאבזבז זמן ללא שום תכלית, או שאטעה את הבריות, היה משיב לי. פעם

אחת אמר לי, שהתפטר מכהונת הרבנות בלומז'ה, משום שהרגיש, שבתור רב העדה יכפו עליו ועל הנהגתו דברים שהם למורת רוחו. הכתוב אומר, כך סיים שיחה זו, "ומצא חן ושכל טוב בעיני אלקים ואדם"<sup>88</sup>. האדם צריך להשתדל לצאת ידי חובתו לפני המקום, ואז ימצא חן גם בעיני בני אדם. אבל כשמהפכים את הסדר, מאבדים שני עולמות.

## 9. שמואל הקטן לקח כל חמודות והלך לו

### א

שיעור קומתו של שמואל הקטן גדולה מאה מונים מיצירתו. צניעות יתרה חופפת על אישיות כזו, שאינה יכולה לצאת מחוגה האינטימי ולהתגלות במפעל חייה החיצוני. מסתתרת היא בחביון הוויה שאינה נתפסת בהסבר, באומר ובדברים. אותה האהבה ואותם החסדים שנכנפו בתהומות ישותה, אותו ההוד שנצרך בפנים, אותו החן שגשמר עמוק, עמוק, נשארים גנוזים מעין כל. הם אינם פורצים ומתגלים

33 משלי ג', ד'.



מן ההעלם הפנימי אל העולם החיצון, לא בכתב ולא בעל-פה. קולמוסו של שמואל הקטן דומה לקולמוסו של משה רבינו שאינו מפליט הכל. כשבעל הקולמוס מת, משתייר "קימעא" בקולמוס<sup>34</sup>, וב"קימעא" זו שאין המורה הגדול מערה לתוך כלי קיבולם של תלמידיו טמון עושר רב. מה אמר ר' אליעזר הגדול לחכמי ישראל שנכנסו אצלו, בערב שבת עם דמדומי חמה? "הרבה תורה למדתי והרבה תורה לימדתי, הרבה תורה למדתי ולא חסרתי מרבתי. אפילו ככלב המלקק מן הים, הרבה תורה לימדתי ולא חסרוני תלמידי אלא כמכחול בשפופרת"<sup>35</sup>.

## ב

חיבוריו של ה' חיים הלר, ז"ל, על אף <sup>1234567</sup>חשיבותם וערכם, לא שיקפו את אישיותו. משכמו ומעלה גדול היה ממפעל חייו התורני-הספרותי. רק מעט מרוחו נאצל עליו ורק בבואת דמותו הוטבעה בו. תמיד היה קובל על חבלי ביטוי ולשון; אין השפה נשמעת לי והיא מסרבת לבטא את רעיונותי, היה אומר בצחוק קל. הרבה יותר ממה שלימד ואיזן ועשה ספרים הרבה, כתוב היה על לוח לבו. גם בקולמוסו נשתייר "קימעא" ועכשיו הכל ירד אלי קבר.

## ג

"וכשמת שמואל הקטן תלו מפתחו ופנקסו בארוננו וכו', והיו רבן גמליאל ורבי אלעזר בן עזריה מספידין אותו

34 ילקוט פ' כי תשא.

35 סנהדרין ס"ח, ע"א.

ואומרים: <sup>לסוד היחיד</sup> מלכים מתים ומניחים כתריהם לבניהם, שמואל הקטן נטל כל חמודות והלך לו" <sup>86</sup>. ישנם מלכים, גדולי ישראל (מאן מלכיו רבנן ו), שאישיותם מתגלית במפעלם כמות שהיא, והם מנחילים את כל עושרם הרוחני לדורות הבאים. כשהם מתים, רק הגוף נפרד מאתנו; הרוח ממשיכה לרחף בעולמנו. יש בפטירתם מעין שריפת גוילים; ברם האותיות פורחות באויר <sup>הח"י 1234567</sup> ונקלטות בתודעת העם. אולם שמואל הקטן לא נחשף לדורו. הזמות ישבה בסתר ולא הופיעה בכל חינה ויפיה לפני הציבור. עשירותו נשארה ספונה וטמונה בנבכי נפשו. כשהוא מת, הוא נוטל כל חמודות והולך לו. הרבה התאבקו בעפר רגליו והתחממו לאורו, ובכל זאת כשנסתלק לישיבה של מעלה, ואזרתו נפלה, לא היה לו בן או תלמיד לקחתה. גם המפתח וגם הפנקס נשארים תלויים בארונו ונעלמים.

מלכים מתים ומניחים כתריהם לבניהם. ר' חיים לקח כל חמודות והלך לו. הוא לקח את המפתח לתורה שבכתב ושב על-פה עם פנקס הדורות הגדולים, שבהם היה קשור ועמהם נשא ונתן בהלכה ובפרשנות המקרא, פנקס רב סעדיה גאון, ר' יונה אבן ג'נאח, רש"י, רד"ק, הש"ך והסמ"ע וכיוצא בהם — וחלף עבר...

# בסתר ובגלוי

# 1. קדושה גלויה וקדושה נסתרת

## א

מים מקודשים נזכרים בתפילה ובברכת המזון (וגם בברכת אחת מעין שלש)<sup>1</sup>. השמטת הזכרה מעין המאורע מבטלת את יעילותה של התפילה או ברכת



המזון. שכח ולא הזכיר קדושת היום, חוזר ומתפלל או מברך על מזונו<sup>2</sup>. ימים נעלים כאלה רבים המה בלוח הזמנים והמועדים של כנסת ישראל: שבתות, שלש רגלים יו"ט של ראש-השנה, יום הכפורים וגם ראשי-חדשים<sup>3</sup>. אולם קיים הבדל יסודי בין קדושת שבת ויום-טוב

- 1 עיין בתוס' ברכות, דף מ"ד, ע"א, ד"ה: "על העץ", וברמב"ם — פ"ג מהלכות ברכות, הל' י"ג.  
ד"ר חיים
- 2 בר"ח אין מחזירין אותו בשל העדר הזכרה בבהמ"ז. עיקרי הדינים מבוארים בברכות, דף ל', ע"ב, בתוס' שמה, ד"ה: "מסתברא", ודף מ"ט, ע"א וע"ב, בתוס' ד"ה: "אי בעי אכיל".  
ד"ר חיים
- 3 חנוכה ופורים מהווים חטיבה מיוחדת. נטולים המה קדושת היום. לפיכך אין בהם הזכרת קדושת היום בעבודה או בבונה ירושלים, רק תוספת הודאה בברכת הודאה.

לקדושת ראשי-חדשים. שבתות ומועדים קדושתם קדושה בולטת ונראית בעליל. קדושה זו מתבטאת בהרבה דרכים: אוסרת היא במלאכה — בכל ל"ט מלאכות או רק באלו שאינן קשורות באוכל נפש — מחדשת היא חיוב שמחה או כיבוד ועונג<sup>4</sup>. תכלית קדושה זו ומהותה מתגלמות בשוני ואחרות של קיום והנהגה, באינדיבידואליות של חטיבה זמנית מסויימת, בבחינת "מה יום מיומייס". המציאות היומיומית פושטת צורתה החילונית ולובשת צורה חדשה. על כל צעד ושעל מרגיש היהודי בקדושת שבת ויום-טוב; <sup>אוצר החכמה</sup> היא אופפת אותו ואת סביבתו. הוא חי עמדה, מתדבק בה והוא נכסף אליה עד כלות הנפש בשעה שהיא מסתלקת מעליו. אדם מישראל מבדיל על הכוס, ומריח בשמים<sup>5</sup>, ונפשו מתעלפת מרוב מילנכוליה עקב פרידת שבת המלכה ממנו. מיד לאחר חתימת "המבדיל בין קודש לחול", תוך כדי דבור, הוא מתחיל לצפות לבואה מתוך מתח חסון

4 שמחה נוהגת בשלש רגלים. כיבוד ועונג נוהגים בין בשבת, בין בשלש רגלים ובין בר"ה ויוה"כ (בנוגע ליוה"כ שאין בו לא אכילה ולא שתיה, רק מצוות כיבוד נוהגת). עיין שבת, דף קי"ט, ע"א.

ישנם הרבה גאונים הסוברים כי גם בר"ה ויוה"כ נוהגת מצות שמחה, המתבטאת — בניגוד לשלש רגלים — לא באכילת קדשים, כי אם בקיומי מצוות הקשורות בקדושת היום. עיין ברא"ש, שלהי ר"ה. כמורכב עיין ברמב"ם, פרק ל' מהל' שבת, הל' ט', ופרק י' מהלכות יו"ט, הל' ט"ז, י"ז, ופרק ג' מהלכות חנוכה, הל' ו'. עיין בתוס' ביצה, דף ב' ע"ב, ד"ה: "והיה"; תוס' מועד קטן, דף כ"ג, ע"ב, ד"ה: "מאן דאמר", ובמחלוקת התנאים לענין הפסק אבלות ע"י ר"ה ויוה"כ במשנה דף י"ט, שמה.

5 ביצה, דף ט"ז, ע"א, ד"ה: "דאמר ריש לקיש נשמה יתירה"; תוס' דף ל"ג, ע"ב, ד"ה: "דהוינק"; תוס' פסחים דף ק"ב, ע"ב, ד"ה: "רב אמר".

ואי-סבלנות ולמנות ימי השבוע ליום השבת<sup>6</sup>, כאדם המת-געגע לחזון נשגב ונהדר וסופר ימים, שעות ורגעים להגשמתו. שבתות ומועדים מהווים ימי מנוחה שלמה, רפוּדי נשמה-יתירה בפנים ולבושי מחלצות מרהיבי-עין בחוץ. התנהגות אישית מחודשת התגבשה בין לפני מכותלי ביהמ"ד ובין מחוצה להם. בבית-המדרש הוטבעה מטבע פולחן מסויימת. במקום נוסח תפילה בת י"ט ברכות, שבהן נתמצו שפלותו ודלדולו של האדם, באה התפילה בת שבע ברכות הצוררות בכנפיה את חווית רוממות האדם וששונו. אין האדם מתחנן על נפשו ואינו צועק מרה וקובל על כשלונו, כמו שהוא נוהג בימות החול, אלא מריע מתוך גילה ורעדה על בחירתו ויחודו האמתי. קוראים אנו בתורה בשבת וביום-טוב שבעה, ששה או חמשה קרואים. אל הקריאה מתלוות ההפטרה בנביא המביעה את המוטיב העיקרי של קדושת היום<sup>7</sup>. מחוץ לכותלי בית-המדרש משונה סדר החיים בימים אלה. האדם שובת מעסקיו, — פרקמטיא ומלאכה, — דאגות החול נעלמות, התענינות מיוחדת בוקעת ועולה.

במלה אחת, החוויה האכסיסטנציאלית המתעלה והמת-קדשת לפני ולפני של האישיות מקרינה את החיצוניות ומבהיקה את כל סביבתו של האדם באור פלאים. עולם של חול מסתלק ועולם קודש מתגלה. קדושת שבת ויום-טוב לא נתנה להשכח. קדושה זו מן הניגלות לנו ולבנינו,

6 מכילתא שמות, כ', ח', ד"ה: "ר' יצחק אומר לא תהא מונה כדרך שאחרים מונים, אלא תחא מונה לשם שבת". עיין ברמב"ן, בפירושו לפסוק זה.

7 ההפטרה בשבת מטפלת בענין סדר היום.

לא רק מן הנסתרות הידועות לה' לבדו. שוטפת היא דרך צנורות הזמן מלבר ומלגו, בתכנו וגם בצורתו. והשוני מופגן בתפלותיו, בסעודותיו, במלבושיו, בהליכותיו ויתר פעולותיו של האדם.

## ב

לא כן ראש חדש ! המצע לקדוש היום של ראש חדש אינה המציאות החיצונית. קדושתו אינה באה לידי בטוי בצורתו. אינה פורצת גבולות ואינה מתגלית כלפי חוץ. ראש חדש מהוה יום רגיל ופשוט כאחד ימות החול. נטול הוא איסור מלאכה<sup>8</sup>. אין מצוות שמחה או כבוד ועונג נוהגות בו ; לא הובדל משאר הימים ולא הוטבע בחותם האחרות החיצוניות. עטוף היהודי בלבוש חול, נושא בעול דאגות הפרנסה, שוקע באפרוריות וחילוניות היומיומית ; משועבד הוא למלאכתו ולמקצועו ושופך את שיחו לפני קונו במטבע שהוא דש בה בימי חול. בראש חודש מתנה היהודי את נגעיו לבבו ביי"ט ברכות פשוטות. על ידן ובהן הוא מודה על חטאיו ונוחם על נוולותו ורפיון ידיו. על ידן ובהן מבקש הוא גאולה מן המיצר — "ראה נא בענינו" — רפואה לתחלואיו — "רפאנו ה' ונרפא", וכיו"ב. אחר סיום תפלתו נחפז הוא הביתה לאורח חיים של שגרה וקפאון. הולך לחנותו, למשרדו ולבית עבודתו. עולם החיצוני כמנהגו נוהג, אין בין

8 עיין חגיגה דף י"ח, ע"א, תוס' ד"ה : "ר"ח יוכיח" ; ערכין, דף י"ב, תוס' שמה, ד"ה : "ראש חודש" ; מגילה, דף כ"ב, ע"ב, ד"ה : "ושאין בו ביטול מלאכה", ברש"י ובתוס' התם. כמו"כ עיין בתוס' שבת דף כ"ד, ע"א, ד"ה : "או דילמא", ורש"י ר"ה דף כ"ג, ע"א, ד"ה : "אמר אביי", ובתוס' ד"ה : "משום ביטול מלאכה". עיין טורי אבן מגילה דף כב ד"ה ושא"ב.

ראש־חודש לימות החול אלא הזכרת יעלה ויבא בברכת המזון ובתפלה, תפלת המוספים ואמירת הלל בדילוג. בכל זאת טעון ראש־חודש קדושה גדולה ועצומה. חכמי המסורה פסקו: "טעה ולא הזכיר ראש־חודש בעבודה, — אם עקר רגליו חוזר לראש"<sup>9</sup>. עפ"י ההלכה אין הבדל בין מי ששכח להזכיר ראש־חודש בתפלותיו ובין מי שהשמיט את ההזכרה מעין המאורע ביום הכפורים<sup>10</sup>. בשני המקרים חוזר הוא ומתפלל.

אמנם כן (וכבר הדגמנו את זה למעלה), קדושת ראש־חודש אינה נראית לעין. אין היא מזדקרת כמו קדושת שבת ויום טוב במלוא קומתה ותפארתה על פני הנוף האכסיסטנציאלי של האדם. היא כולה תוכן שוטף שלא נתגבש בצורה מתאימה. מתקפלת היא בנבכי התודעה הדתית. המדפדף בלוח השנה לא יתקל באותיות ססגוניות האומרות קודש ויום טוב, כי אם בכתב יום־יומי, שחור וחילוני.

קדושת ראש־חודש אינה נתפסת בפעולת אוביקטיביזציה וחשיפה, כי חסרת כח־התפשטות היא. מהותה מתבטאת בצניעות ובהסתרת פנים. יש בה מן הבישנות היתירה ומן ההתבדלות מן החוץ; אינה כובשת את החיים המוחשיים ומלבישתם צורה חדשה. אולם אין צניעות זו שירדה לראש־

9 עיין בסוגיא ברכות, דף ל' ע"ב.

10 ישנו הבדל ביחס לתפלת ערבית: בר"ח אינו חוזר ובשאר ימים טובים חוזר ומתפלל. בנוגע ללילה השני של ר"ח, עיין בברכות דף ל', ע"ב, בתוס' ד"ה "לפי שאין". עיין בחיי אדם ביחס לליל ראש השנה.



חודש מפחיתה את ערך קדושתה כחוויה סוביקטיבית פנימית. אם תאמר: מהי קדושה פנימית? יש לומר: זוהי סגולה מסויימת בעיצומו של יום המיוחדת אותו משאר ימים. מוטען יום זה בתכונה מיוחדת שלא הוענקה לשאר ימות החול. ההלכה מסמלת איכות סגולתית זו על ידי צווי הקרבת קרבן מוסף. כלומר, משהו נתוסף על הזמניות הפשוטה, על מהות יום רגיל; יש לו יתרון על שאר ימות החול, ועל ידו הוא מתעלה ליום מקודש.

אוצר החכמה

## ג

התורה תמיד השוותה קדושת ראש-חודש הנסתרת עם קדושת שבת ויום טוב הגלויה. פרשת מוספים בפנחס כוללת את מוספי שבת, יתר המועדים וראש-חודש במטבע אחת, "מדוע את הולכת אליו — לא חודש ולא שבת", שאל בעל השונמית את אשתו. אדרבא, ראש-חודש הצנוע והנחבא אל הכלים נחשב כיום הזכרון כמו ראש-השנה. לפיכך אין אנו מזכירים ראש-חודש בתפלת ראש-השנה "מפני שזכרון אחד עולה לכאן ולכאן"<sup>11</sup>.

רק ראש-חודש נקרא "יום הזכרון"; שבת ויום טוב מופקעים מהצטיינות כזו<sup>12</sup>. אמנם פרדוכסלי הוא הדבר, כי הקדושה הגלויה, הכל-מקיפה והכל-חודרת — קדושת

11 עירובין, דף מ', ע"א וע"ב, ובתוס' שמה, ר"ת: "זכרון".

12 עיין בסוגיא ברכות, מ"ט, ע"א, "טעה ולא הזכיר של יום טוב אומר ברוך שנתן ימים טובים לעמו ישראל לשמחה ולזכרון וכו'". אמנם אין שאר ימים טובים נקראים ימי זכרון כר"ה וכו"ח, אע"פ שנתנו לשמחה ולזכרון. הלא אנו מזכירים את קדושת היום במסגרת יעלה ויבא שתוכנו זכרון.

שבת ויום טוב — לא הועלתה לדרגת זכרון, ודוקא הקדושה הצפונה והחתומה בפנימיות האישיות התרוממה לקדושה שיש בה זכרון. דומה, כאילו ההלכה מבכרת, במובן ידוע, את ההעלם שבקדושת ראש-חודש על פני הגילוי שביתר ימי הקודש. במקום שאנו מוצאים צניעותו של ראש-חודש אנו נתקלים גם בגדלותו.

לאמתו של דבר, שמעתי פעם מפי אבא מרי ז"ל (אחר-כך מצאתי יסוד זה בהשגות הרמב"ן ל"ספר המצוות"), כי במקדש היתה נוהגת מצוות שמחה בראש-חודש כמו ביום טוב. מקרא מפורש מקיים סברא זו: "וביום שמחתכם ובמועדיכם ובראשי חדשיכם ותקעתם בחצוצרות"<sup>13</sup>. במדינה

13 "והנראה מדבריהם שהוא מן התורה, כמו שפירשנו. ויהיה הלכה למשה מסיני או שהוא בכלל השמחה שנצטוינו בה, כמו שכתוב: 'וביום שמחתכם ובמועדיכם ובראשי חדשיכם ותקעתם בחצוצרות'. כי עיקר השירה בפה, וכלי — לבסומי קלא הוא. ונצטוינו בשמחת השיר על הקרבן ושלא בשעת הקרבן בכלל השמחה. אלא שמיעטו ראש-חודש בגבולין מפני שאינו מקודש לחג ואינו טעון שירה" (השגת הרמב"ן לספר המצוות, שורש א'). על פי יסוד הנחה זו יש לבאר איבעית הסוגיא בברכות, מ"ט, ע"א: "ולא ידענא אי אמר בה שמחה אי לא אמר בה שמחה וכו'". מצד אחד יש לאמר, כי מזכיר שמחה בברכת ר"ח בבהמ"ז, כי הלא נוהגת היא במקדש, ומצד שני יש להתנגד להזכרת שמחה בברכה זו, משום שאינה נוהגת בגבולין. מובן הדבר, כי חיוב שמחה בראש-חודש במקדש שונה מיום טוב: בשעה שבשלש רגלים מתקיימת מצוות שמחה על ידי אכילת קדשים ועל ידי שאר דברים המשמחים, כסניף למצוה זו, לפי דעת הרמב"ם, — מתבטאת היא בראש-חודש רק על ידי שיר והודאה. גם ביום טוב ישנו קיום כזה, כמבואר בקרא: "וביום שמחתכם ובמועדיכם וכו'", אבל הוא רק תופעת-לווי למצוות שמחה הכללית.

כבר הדגשנו למעלה, כי לשיטת הגאונים, ששמחה נוהגת גם בר"ה ויוח"כ, — אופן קיומה של מצוה זו בימים אלה מופלא הוא מאופן קיומה ביום טוב. בכלל, מצות שמחה מתרכזת בקיום שבלב ומתבטאת

אין הקדושה הנסתרת, שאינה פורצת גבולותיה לשם התפשטות ואינה מופגנת בפומבי גדול, מתסיסה ומרנינה לבבות. אין החוץ מעריך את הפנימיות, את החויה טעונת-סער וחרג, את החזון המתחשל מתוך געגועים למקום ואת ששון הנפש המתרפקת על דודה. אין ההמון רואה אלא את השטח, את החיצוניות, ואין הוא שומע אלא את הקול או הדיבור. אין בכחו להרגיש את החויה האילמת נטולת אומר ודברים. כל זמן שאין הקדושה פולחת את הקליפה ואיננה חופפת על גבה, אין החוץ מתלהב ומתפעל; אין מבט הרבים חודר לנבכי המציאות, למעמקי הזמניות שבהם משתלבת היא בנצחיות. "כי האדם יראה לעינים". מה שאין כן במקדש, לפני ה' "הרואה ללבב". במקרא אין הקדושה הגלויה עולה בחשיבותה על הקדושה הנסתרת המתכסית בשמלת חול. הקודש מקבל ברחמים וברצון את החויה הדתית בכל תסבכתה, אף על פי שלא נתנה לביטוי, את הרעדה וגם את השמחה הפנימית של הנפש בריצתה אל האלקים בדרך נפתלת מתוך התפלשות בעפר

בהרבה אופנים ובפעולות שונות: בשלמי שמחה בשלש רגלים (גם בין ובבשר לשיטת הרמב"ם, כי שאר דברים המשמחים הם דבר תורה), בשיר והודאה—בכל המועדים בין במקדש ובין בגבולין, ובראש חודש רק במקדש—לדעת הרמב"ן. בר"ה וביוה"כ במצוות המקושרות בקדושת היום שלהן. הלא דעת הרמב"ם היא, כי שמחת בית השואבה היא בעצמותה ביטוי לשמחת יום טוב עפ"י גזירת הכתוב: "ושמחתם לפני ה' אֱלֹהֵיכֶם שבעת ימים". נמצא, כי גם לפי דעתו ישנה פעולת שמחה בחג הסוכות המתגשמת בשיר והודאה במקדש: "אעפ"י שכל המועדות מצוה לשמוח בהם, בחג הסוכות היתה במקדש שמחה יתירה, שנאמר: "ושמחתם לפני ה' אֱלֹהֵיכֶם שבעת ימים" (פרק ח' מהלכות לולב, הל' י"ב-י"ג).

חיים חילוניים ואטומים. הקדושה הצפונה בחיפוי חול חשובה מאד במקדש, אשר על כן באותן החצוצרות המחצרות בסוכות לניסוך המים ולקרבן המוספים תוקעים גם בראש־חודש. הד תקיעות ראש־חודש נישא על פני מרח־קים אין־סוף, והקול אומר: "מקודש, מקודש ו"

אח"ח 1234567

לשון חזקיהו

## 2. אישיות גלויה ואישיות נסתרת

### א

שתי הקדושות השונות — הגלויה והנסתרת — מייצגות לא רק אידיאה הלכתית מופשטת, אלא גם את האדם הריאלי בכל תפארתו וגדלותו. גם האדם קדוש קדושה גדולה ועילאה; נברא הוא בצלמו של האלקים. חשיבות היחיד, על פי השקפת היהדות, מזדהית עם קדושתו. גם בקדושת האדם ישנן שתי בחינות: קדושה גלויה וקדושה נסתרת. מובן, ששתיהן נובעות מעמקי הנפש והאישיות הרוחנית. ברם, קדושה אחת מתגלית לעיני כל, כמו קדושת שבת ויום טוב; דוחקת היא מפניה את כל המעצורים, הורסת את כל המחיצות ומתפרצת מן הפנים אל סביבות חול של האישיות הגדולה כמו מעין איתנים הבוקע את

מעבה קליפת האדמה וזורם החוצה. קדושה זו מתגלמת בדרך החיים של האדם הגדול. הופך הוא אישיות שבתית ויום טובית; פושט הוא עטיפת החול ולובש בגדי קודש. הוא פורש ממלאכת החול ומהתעסקויות של עלמא הדין, בבחינת "ויום השביעי שבת לה' לא תעשה כל מלאכה". הוא זהיר בלשונו ואינו מעלה על שפתיו דברים של מה-בכך, בבחינת 'ודבר דבר' — "שלא יהיה דבורך בשבת כדבורך בחול". הילוכו שונה ועמידתו נבדלת היא; יש בהן מן החדש. כללו של דבר: הקדושה בוקעת ועולה מכל גינוני האישיות, מכל צדדי מציאותה הפעילה — מן הכל זורם קסם מסוים, יופי של מעלה ומשהו פלאי ומיוחד. אישיות זו מסתירה את החול מעצמותה ומכניסה במקומו את הקודש — הסתום וגם הגלוי. שניהם כרוכים יחד בה. מלכות שבת שורה עליה. כל הפוגש בה מתרשם מיד ומוכרח הוא להעריץ ולכבד אישיות זו מתוך יראת הרוממות. הכל, כקטון כגדול, מבחינים בין קודש גלוי לחול והכל מוכרחים להתייחס אל הקודש ברעדה ובחיבה. אפילו אשת מנוח ההדיוטית הוכרחה להודות כי "איש אלוקים בא אלי ומראהו כמראה מלאך האלקים נורא מאד". בפני אדם גדול, שכח אישיותו פורץ כסער החוצה, הכל מרכינים ראש, "ויאמר מנוח אל מלאך ה' נעצרה נא אותך — כי יבוא דברך וכבדנוך". אשרי האדם שקדושתו משועת מתוכו ומזעזעת את הזולת. גם הגס ביותר מרגיש, ברצון או בהכרה, באור הקורן ממנו וכורע ברך לפניו. אם "מראה איש האלקים נורא מאד", אין כח באדם להכחיש מורא זה. שבת ויום-טוב אינם נשכחים לעולם ואי-אפשר לברוח

מהם. "ישמחו במלכותך שומרי שבת וקוראי עונג" – הכל מזמרים פזמון זה, אפילו הפשוט והבור בישראל.

## ב

אך יש אשר תופיע אישיות ביחודה הפנימי, רפודת תכונות קדושה עמוקה ורחבה. המוסף, המיוחד והסגולתי שבאישיות זו, הוא בעל היקף גדול ועומק רב. אולם משהו זה מצטמצם בחוויתו הפנימית, בעצמותו המסוגרת בינו לבין נפשו ובין אלקיו, ונטול הוא יכולת גילוי-עצמי. התפארת האישית נשארת גנוזה בחדרי הלב ובמסתרי הנשמה ואינה נחשפת ומתבלטת לחוץ. האישיות בבתי גוראי היא בבחינת "הוד והדר לפניו", ואילו בבתי אבראי קליפה חילונית, ללא רטט של חיי קודש וללא הפעמת חזון, חוצצת בין הדמות הנסתרת ובין העולם שמסביב לה. הנפש קדושה היא, המלבוש הוא חילוני ודרך החיים היא יומיומית. יופי עליון משתקף רק בעמידת האדם מול עצמו ומול האלקים, אבל לא בעמדתו מול סביבת חוץ. רק יופי של מטה נחשף בגישת האישיות לזולת; מתעטפת היא בהדרו של העולם הזה ולא בתפארתו של עולם שכולו טוב. החדגוונות של תפלת שחרית בת י"ט ברכות מחפה על שלל צבעי תפלת המוסף המקודשת. הבריות הרואות רק לעינים והמסתכלות רק בשטחיות המציאות, אינן מגלות את הקדושה הגדולה הכמוסה באישיות כזו אשר על אף שמופעמת היא ברעד קודש ובגיל היצור ותועה בשבילי עולם נבוב לקראת האלקים, מסתכלת היא בעולם הזה בקרירות ובמבט לגלגני ומפוכח. קרירות, לגלגנות ופיכחות

— דרכן לכסות על לב נלהב הלוהט בגעגועים עזים לא־עולם, על אהבה עזה הבוערת באש קודש במעמקי נשמה צנועה. אישיות זו כבדת־פה וכבדת־גילוי היא, ותמיד, בחפצה לחשוף את השגב והפלא בהוויתה האמתית, היא נכשלת במטבעות־לשון וביטוי המכחישות את כל מהות עצמיותה. במקרים כאלה מסתתרת הדמות האצילית, העדינה והקדושה, בנקיקי המציאות האישית; מתעטפת היא במלבוש מעשיות וחילוניות, וכל סגולותיה הפנימיות נשארות חסומות וסתומות בפני העולם החיצוני.

ניצוץ של קדושת ראש־חודש ישנו באישיות בישנית כזו. אידיאה של קדושה עטופת־חול וחיצוניות קפואה, נטולת רטט וחלחלה הנראים לעין, ירדה לתוכה. הנפש נכספת למזבח חדש שיתכונן בציון, לעולת ראש־חודש — הקרבה עצמית לאלקים — לעבודת בית המקדש הפנימי, "מזבח חדש בציון תכין ועולת ראש חודש נעלה עליו וכו' ובעבודת בית המקדש נשמה כולנו". השירה מתגברת בתוכה, פולחת את כל ישותה וחורגת להבקיע את הקליפה האטומה ולפרוץ בקול אדיר החוצה. אבל החיצוניות משתיקה את השירה שבלב. "והביאנו לציון עירך ברינה" מזמרת הנשמה, אבל אין הקול נשמע: הקליפה כובשת את הקולות בתוכה ומקפיאה אותם על פתחו של עולם קר. הקרובים וגם הרחוקים אינם שומעים שירה נטולת־קול המתבטאת באלמות ודומיה. תוהה איש־ראש־חודש בדרכי החיים עם כל נטל גורלו הטרגי. נשאר הוא זר ובלתי־מובן לסביבתו ואף לביתו, וסופו ללכת אל בית עולמו בלי מלווים ומקוננים. על פי רוב נקבר הוא ונספד שלא כהלכה.

### 3. יוסף הנסתר

#### א

ספר התורה הנצחית שלנו תאר איש-ראש-חודש על ידי העלאת דמותו של יוסף. הוא נשאר זר לאחיו אשר לא יכלו לעמוד על כל היפה והנעלה שהיו גנוזים בנשמתו של אחיהם הצעיר. קדושתו פעלה לפניו מן קלעי אישיותו המוחשית. היא הסתגרה ביחודו הפנימי ולא גחה מן ההסתר אל הגלוי. החיצוניות חצצה על כל הנשגב והמפואר שבו. לעינים נתגלה רק יופי של מטה, כשרון-מעשה וכשר-תכנון וארגון. הפלא הגדול, המסתורין של האישיות והסגולתי שבו, נשארו צפונים בתהומות הויתו של יוסף. כתונת הפסים — חיצונית — כסתה את המתרחש מתחת לה. אחיו לא הרגישו בנפש פלאית שהסתכלה בתמהון בעולם סביב לה דרך עינים יפות, במשמעות יופי של העולם הזה; לא תפסו את האצילות שהיתה כבושה בתוך עצמה ושהתבטאה כלפי חוץ — באופן פרדוקסלי — לא במראה נורא, שמימי-רוחני, כי אם ביופי של תואר ויופי של מראה, בחמדת בשר וגוף. הכל ראו



את ה"בן פורת יוסף בן פורת עלי עין", את הקסם הפיסי שליבב את בנות מצרים בטפסן על החומות לזון עיניהן בקומתו ובארשת פניו של יוסף, "בנות צעדה עלי שור". רק אביו ידע כי בן-חמודות זה, עם כל החוסן הגופני, עם קווצות תלתליו, עם עיניו השחורות והעמוקות, מלאי-חלום, עם העדינות והרכות וגם העוז המופלא שבפניו הצחור-רות והנעימות, השוחקות והתמהות גם יחד, נתון לחזון שמעבר לתחומי העולם הזה, נסחף על ידי סערת רגשות קודחות וכיסופי-גאולה, עליה והתעלות. רק אביו הזקן הכיר, כן בן פורת זה חותר ומעפיל לקראת האלקים וכי החלום הזרוע בעיניו מכוון לא כלפי חמדה מוחשית, כי אם כלפי הוויה מקודשת ומטוהרת. רק אביו הזקן תפס, כי החיצוניות המושכת והמלבבת את העין נבראה מאור פנימי. דעת האחים אחרת היתה. הם חשבו, כי אין קדושה אישית, לב טהור ונפש צנועה ומשתפכת בחיק האלקים עולים בקנה אחד עם יופי פשוט, בן העולם הזה. לפיכך היו מסתכלים בבן פורת זה בחשדנות ובאי-אמון. הוא נאשם, כי הירבה לשים לב לחמודותיו הגופניות, כי התקשט וסלסל בשערו יותר מדי ברצותו ללכוד מבטי השתאות והערצה, וכי גאווה והתגנדרות נזרקו בו: "הנה השמש והירח ואחד-עשר כוכביים משתחווים לי". עין האחים לא הבחינה, כי כל החדר החיצוני, על כל הברק והקסם שבו, הוא צעיף המכסה את הדיוקן האמתי של בן פורת זה. כתובת הפסים הפרידה אותו מאחיו. הם ראוהו תמיד רק מרחוק. בשעה שניסה להתקרב אליהם ולפתוח לפנייהם את סגור לבבו ולתנות לפנייהם את אהבתו הגדולה המשולשת: (1) לאב זקן, "העוד

אבי חי ז"ל לעברה של משפחת נבחרה ה' ; (2) לילד זקונים, "ואת אחיכם הקטן תביאו אלי" — לעתידה של משפחה זו ; (3) ולהם לעצמם, אל אחיו, "את אחי אנכי מבקש" — דחוהו בשתי ידיים. המרחק המדומה היה גדול יותר מדי ; לא הניחוהו לגשת אלחיים. "ויראו אותו מרחוק — ויתנכלו". הם חשדו בו תמיד. איש־ראש־חודש, יוסף הנצחי, נשאר בודד וגלמוד. הכל חשדו בו ולעגו לו.

#### 4. איש־ראש־חודש המלבב

##### א

דמות איש־ראש־חודש משכה אותי בחבלי קסם כל הימים, גם בעודי ילד וגם בשנות העמידה שלי. מופיעה היא בתולדות ישראל מפעם לפעם, גם לפנים גם היום. תמיד מושכת אותי אחריה בחבלי קסם, מלבבת היא אותי בתפארתה. איש־ראש־חודש הוא הנסתר הנצחי שפנימיותו מורתחת באש קודש וחיצוניותו — חול צונן. איש־ראש־חודש מדבר בלשון נאה ועשירה, בצבעים רעננים. מצייר הוא את חלומותיו וחזיונותיו, בדיקנות אמנותית ובתוכן רב־גוני, ובכל זאת אינו יכול להתבטא כראוי ולמצות את עומק

החלום והחזון כמות שהם במעמקי נשמתו במטבעות-לשון שהוא משתמש בהן. יוסף היפה, איש-ראש-חודש, הוא כבד-פה וכבד-לשון, כי מה בצע בזרם דבריו הקולחים בעוז על-<sup>אוצר החכמה</sup> מים ובחדוה והמרתקים את כל שומעיהם, אם נטול-יכולת הוא להביע בהם ועל ידם את סוד חייו האמתי, את געגועיו וכיסופיו הנסתרים. בעודי ילד, כשלמדתי על דבר חייו של יוסף, <sup>1234567</sup> התחלתי להרגיש בצערו של איש-ראש-חודש זה, לא בשל תלאותיו ונדודיו הממשיים, כי אם עקב העדר כושר הגילוי לזולת. לא חונן בכח כזה. מיום שעמדתי על דעתי, איש-ראש-חודש, ה"יוספים" הנצחיים, קורצים לי מרחוק, מרמזים לי בשורת שלום. נודדים המה בעולם הזה עם החלום הגדול שאינו נתפס בהבעה, עם החזון הנשגב שלא ניתן לביטוי. עטופים המה מלבושי-חול, וכתונת פסים פלאית מסתירה את תפארתם כמו שכסתה את הוד-מורא של איש-ראש-חודש הראשון — יוסף בן-רחל.

## ב

שבוי איש-ראש-חודש אנכי בשל שני טעמים. ראשית, מנעורי למדוני להבליג על רגשותי ולא להפגין את המתרחש בעולמי האמוציונלי. אבא מרי ז"ל היה אומר, כל שהרגש קדוש יותר וכל שהוא אינטימי יותר, טעון הוא יותר גניזה במעמקים. בתי אבראי, שבהם האדם מפעיל ומבליט את הנעשה בפנימיותו, צריכים להיות מובדלים מן קודש הקדשים של האדם, "והבדילה הפרוכת לכם בין הקודש ובין קודש הקדשים". ישנה פרוכת סודית המבדילה בין הפנימיות והחיצוניות. ואיזהו המקום המקודש ביותר

אם לא קודש הקדשים של <sup>אוצר החכמה</sup>חיי הרגש? אם טוב לו לאדם, ולבו מלא שמחה וחדוה, יגלה רגשותיו להקב"ה, לפני ולפנים של הנשמה; שמה יודה לו ויתרפק עליו; אך בל יראה אותם לזולת, גזירה שמא יחלל מבט זר קודש קדשים זה. אם להיפך: רע לו לאדם, חלילה, והוא נתון במיצר, במעבה סבל ויסורים, ומוצא את עצמו עזוב וערירי, — יתוודה לפני רבון העולמים, יבך לפניו ויתחנן לו לפניים מן הפרוכת, אך לא יגש הזר אל קודש הקדשים אולי יחלל באדישותו את קדושת הסבל האלם המעיק על האדם. "וכל <sup>1234567</sup>אדם לא יהיה באוהל מועד בבואו לכפר בקודש עד צאתו". אין הכהן הגדול מתייחד עם קונו אלא בסתר, מתוך לבדיות ובדידות.

אבא ז"ל היה נאה דורש ונאה מקיים. מעולם לא זכיתי בנשיקה ממנו. כשהיה נפרד ממני היה לוחץ את ידי ואומר: "לך לשלום וישמרך האלקים". אדם זה, שהיה נוכח בעת מעשה ושמע מלים של שיגרא כאלו, היה תמה וממלמל: "קרירות ויבשות בריסקאית — מה טיבה!" גם בנשמת אבא מרי הוטל משהו מיוסף הנצחי. אותו זר, שלגלג לצנינות בריסקאית, ראה רק את בתי אבראי, את אשר "מחוץ לפרוכת" באישיותו של אבא מרי, ולא הרגיש, כי בתי גוואי — קודש הקדשים — רפודים היו רחמים וחסד, אהבה עדינה וגם עזה לצאצאיו. תמיד חרד לשלומם ולטובתם והקריב את עצמו בעד עתידם. כל הוויתו — חולת אהבה היתה. ברם, נזהר היה תמיד שלא לעבור על האזהרה "וכל אדם לא יהיה באוהל מועד", והיה שומר על עקרון הצניעות בחיי הרגש.

כאמור לעיל, קדושתו של אבא מרי ז"ל ינקה אף היא מסוד ראש-חודש. הקליפה החילונית חצצה בפני המוסף. אמת, נכון הדבר, אבא מרי לא התעטף מעולם בכתונת פסים ולא האיר בברק חיצוני. העין לא נתקלה בתחפושת של יופי כלל וכלל. לא היה בן פורת עלי עין. גדולתו היתה גנוזה לא מבעד חמודות של מטה, כי אם בפשטות, עניות ותמימות ילדותית. מדות אלו חצצו, כפרוכת של ימי קדם, בינו ובין ההמון, אבל איך שלא היה הדבר, גדולתו הפליגה למרחקים ומעמקים ונשארה בבחינת "כבוד ה' הסתר דבר"; סגורה ומסוגרת היתה בבתי גוואי. אשר על כן כל תפארת של ראש-חודש, מוצאת הד חזק בנשמתו. אני רואה בה תמיד דמות דיוקנו של אבא, ז"ל, ולא איכפת לי ממה נארגה הפרוכת המסתירה את קודש הקדשים — מברק ומזהר של מטה, או מתמימות וענווה.

## ג

שנית, האופיני והסגולתי שביהדות הוא המוטיב של רציפות מקודש לחול. היהדות בקשה תמיד להבדיל בין הקודש ובין החול, אבל לא להפריד ביניהם. היא סרבה להכניס רווח בין הדבקים ולתחום תחומים מיוחדים. יזין הקודש את החול על ידי מגעו ומשאו עמדו, אמרה היהדות, כדי שעל ידי חיבור החול בקודש יתרומם החול ויתקדש. "ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם" — האלקים שוכן במרכזו של הקיום החילוני. לבוש המציאות הוא חול, ואילו הנשמה היא קודש. הצורה — ארצית, ואילו התוך מלא רוממות שמימית. כאשר שאל פרעה מלך מצרים את אחי יוסף

למשלח ידם, ענו לו: "רועי צאן אנחנו", ברם רועי צאן אלה היו לאמתו של דבר שבטי יִה. החיצוניות השתיכה לרועה, והפנימיות — לאלקים.

"כי תזרע שדך", "ובקוצרכם את קציר ארצכם", "כי תבצור כרמך", "כי תבנה בית חדש", "כי יקח איש אשה חדשה", — חולין, חולין, חולין ביחס ללבוש. ברם, בכל הנוגע למוטיב, למטרה, לכוונה, לשאיפה, לנפש — קודש, קודש, קודש<sup>14</sup>.

היהדות הבדילה בין יום השביעי לששת ימי המעשה, אבל לא הפרידה ביניהם. אין ששת ימי המעשה ניזונים אלא ממקור הברכה והקדושה של שבת המלכה. היא מאצי-לה מהודה ומזיווה על ימי החול האפורים והזועפים וזורעת ניצוצי נשמה יתירה בימי השיגרא והאטמות. היהדות הבדילה בין ארץ הקודש לחוצה לה, אבל לא הפרידה ביניהם. קדושת ארץ ישראל מתפשטת בכל הארצות. אין הברכה יורדת לעולם השפל אלא דרך ארץ הצבי — "ושבו והתפללו אליך דרך ארצם". היהדות הבדילה בין שמים וארץ, אבל לא הפרידה ביניהם. שמים וארץ נתחברו בנשימה<sup>15</sup>: "כה אמר ה' השמים כסאי והארץ הדום רגלי". ישנו הבדל רשור-יות, אבל אין כאן חילוק רשויות. החול כפוף וציית לקודש; ששת ימי המעשה נטפלים אל יום השביעי; ארצות החול

14 מורה נבוכים, חלק ג' פרק נ"א: "אבל בהגיע איש מבני אדם מהשגות האמתיות ושמחתו במה שהשיג לענין שיהיה בו מספר עם בני אדם ומתעסק בצרכי גופו ושכלו כולו בעת החיא יהיה עם השי"ת והוא לפניו תמיד בלבו ואעפ"י שגופו עם בני אדם, על-הדרך שנאמר במשלים אשר נשאו לאלו הענינים "אני ישנה ולבי ער — קול דודי דופק".

15 עיין בבא בתרא, דף ע"ד, ע"א.

מחברת לארץ הקודש ועולם של מטה יונק מעולם של מעלה.

היוסף הנצחי, איש־ראש־חודש, שתוכו רצוף קדושה עיל־אה, ואש־פלאים לטהט בחביון אישיותו, בשעה שחיצוניותו אינה מתנכרת לסביבת החוץ, נושא את בשורת העלאת החול על ידי חיבורו לקודש. הוא מטביע את חותם הקודש על החול, ועל ידו החול מזדכך ומיטהר. איש־שבת ויום־טוב שפירש מן העולם לקרן זוית, אינו מאציל כל כך מהודו ומזיוו על החול האפור והזועף כמו איש־ראש־חודש, כי הלא מופרד הוא מן החול. סיסמת איש־ראש־חודש היא: "פשטה קדושה בכולה".

לכן איש־ראש־חודש מוליכים אותי שבי.

## 5. הרב גולד, ז"ל

א

אנו, יהודים חרדים, הורגלנו — כאחי יוסף בשעתם — לקדושה גלויה, המתבטאת, כמו קדושת שבת ויום טוב, בהזדככות הרוחנית השלמה של האישיות — בין לפנים ובין

לחוץ. חטאנו לעתים קרובות לאישי-ראש-חודש, שבבואתו של יוסף השתקפה בהם. פחדנו תמיד כי הדרשה הנאה, הסגנון המלוטש, הצעדים המדודים ותנועת היד המחושבת — אינם מקבילים לאותה אמרה: "מה ה' אלקיך דורש ממך... והצנע לכת עם אלקיך". רגילים היינו לחשוב, כי בשעה שה"אנוהו" החיצון מרובה, אז אי-אפשר למצוא את "זה אלי" בנבכי הישות. דמויות יוסף שכאלו לא ראינו אלא מרחוק, בבחינת "ויראו אותו מרחוק", ברצותן להת-קרב אלינו, חסמנו בפניהן את הדרך.

כלום ייפלא, איפוא, אם הרב גולד נשאר — כיוסף בשעתו — בבחינת "נספד שלא כהלכה"?! — "וימת — ויחנטו אותו הרופאים ויישם בארון במצרים". הוא מת, ואפילו לאחר מותו נשאר כשהיה — דמות מסתורין נאה שנראית מרחוק; דמות שהאחים הסתכלו בה, כהסתכל בפסל קר ולבן, נטול כל חמימות ומסירות-נפש. "ויחנטו אותו הרופאים" — הפכו אותו לגוף חנוט ומוקפא; "ויישם בארון במצרים" — סגרוהו בארון ואיש לא הכירו אל נכון. מת ונקבר כזר, כנאה דורש, קר-מזג וגאה-רוח.

מתפקידי הוא להוציא את ארונו של הרב גולד, אשר מיהרו כל כך לקבורו, לפתוח אותו ולהסתכל בדמות הטמונה בו. ברצוני להסיר מאותו אדם גדול מلبוש החול שהתעטף בו, לחדור לתוך קדושתו הנסתרת ולמצוא מבעד לערפל החיצוני. את איש-ראש-חודש, את ה"יוסף". אקוה, כי הרב גולד יסלח לי על שאני מפריע מנוחתו, מנוחת עולמים.



## 6. שלש אישות

[מקור: חזקוני]

### א

הרב גולד הצטיין בשלש אהבות גדולות במעמקי נשמתו, אשר בניגוד לחיצוניותו, בעלת ברק וקישוט צוננים, רתחה וגעשה והעלתה להבה. נשמה זו היתה חסרת מנוח ורבת־חיפושים. המדרש מפרש מלת "אישות", בפסוק בשיר־השירים "סמכוני באישות", במשמעות של אישות. "סמ־כוני באישות הרבה: באשו של אברהם, באשו של מוריה ובאשו של סנה, וכו'" <sup>16</sup>. בו בידידי, הרב גולד, בערו שלש אישות אלו של אהבה:

### ב

**אשו של אברהם.** לעתים נדירות מאד מצאתי אדם שיהיה כל כך מאוהב בדמותו של אברהם סבא; אדם שיהיה מסור

16 מדרש רבה, שיר השירים, פ"ב, א.

בלהט כזה לעברנו, למסורה ולתורה. בהמשך דברינו נראה במופתים חותכים, כי הרב גולד הצטיין בפעולות ומעשים היננקים מתחום האהבה לאב סבא, לתורתו ולמסורת קדומים שקבלנו ממנו. אבל עובר להבאת עובדות המוכיחות על אהבתו של הרב גולד, עלי לנגוע ביסוד אחר. אנו יודעים כי אין אהבה נוצרת אלא מתוך הבנה. החוויה האימוציונלית מתרקמת בכל שבולת גווניה על גבי רקע אינטלקטואלי. הלב מזדקק לשכל המעצב את דיוקנם של הרגשות. הרמב"ם כבר קבע מסמרים להלכה: "אינו אוהב את הקב"ה אלא בדעת שידעוהו ועל פי הדעת תהיה האהבה; אם מעט — מעט, ואם הרבה — הרבה"<sup>17</sup>.

אם הרב גולד אהב את אברהם, את דרכו, דרך ה', והשקפת עולמו המובעת במסורה ובתורה, זקוק היה לדעת מסורה זו ותורה זו, כי הלא בלי דעה אין האהבה שווה כלום. לכן נשאל נא בפומבי בהספדו של אדם זה: ההיה הרב גולד בעל תורה ובעל דעה? הנני מעיד לפני הקהל הגדול הזה, כי הרב גולד מלא וגדוש היה בידיעות יסודיות במקצועות רבים של תורתנו. לדאבונו הרב לא העריכו כראוי את ידיעותיו בהלכה, כשם שהפריזו על המידה בהערכת גדלותם התורנית של אישים אחרים. אבל "חכמות בחוץ תרונה" ואי־אפשר להכחישן. הרב גולד ייצג טיפוס של תלמיד־חכם מפואר במקצוע פילפולא דאורייתא ובהוריות דאביי ורבא. ברם, גדלותו בלטה ביותר בשטח האגדה.

17 רמב"ם, פרק י' מהלכות תשובה, הל' ו'; ספרי, דברים ו', ו ד"ה: "והיו הדברים"; מורה נבוכים, חלק א', פרק נ"ד; חלק ג', פרקים כ"ז ול"ו, ובפרט פרק נ"א כולו.

הוא היה מרא דאגדתא במלוא משמעות המלים. ניתן להאמר עליו, שכל רז לא אניס ליה בספרות האגדה. בקי היה במדרש רבה, בתנחומא, בילקוט שמעוני, בעין יעקב, תנא דבי אליהו ועוד ובספרות הדרוש הקלסית. בקיאותו לא הצטמצמה בידיעה שטחית של מאמרים, כי אם עלתה למדרגה של עיבוד שיטת מחשבה ושל פיתוח השקפת עולם המבוססת על האגדה. הרב גולד לא התפלסף בדרושים, לא עיקם ולא סירס מאמרי חז"ל; לא הפגין חריפות דרושית סרק. הוא היה מפרש תמיד מאמר כפשוטו, כמו שכתוב, ומתאימו, בצורה נאה להפליא, למסגרת תפיסת עולמו.

## ג

אזכור ימים מקדם, כאילו אמש קרה הדבר. לפני שנים רבות, ואני עודני נער, נזדמנתי לפונדק אחד עם הרב גולד ושמעתי את נאומו בועידת המזרחי שהתקיימה אז. את המחזה הנהדר לא אשכח, ורושם דבריו לא יימחה מזכרוני לעולם. לא ידעתי אז מי הוא ולא שמעתי את שמעו. כש-שאלתי עליו, ענו לי, כי הוא רב אמריקאי. אבל הרב האמריקאי הזה פתח לפני בלילה ההוא את שערי המסתורין של האגדה. לפתע פתאום הבינתי כי דרוש אינו ענין של "מגידות" גרידא; כי במקום הכנסת פילא בקופא דמחטא, יש למסור את דברי חז"ל כתבניתם, להדגיש את המוטיב המרכזי שבהם ולפרשם כמו שמסבירים פסוק בתורה שבכתב. הדגשת מלה אחת יכולה להפיץ אור חדש על המאמר כולו. אינני זוכר עכשיו את כל תוכן הנאום, אבל עדיין חיה

בקרבי התמונה שצייר הרב גולד באותו ערב במכחול שטבל בצבעים מדרשיים. הוא ציטט את מאמר מדרש תהלים <sup>18</sup> על דבר גולי בבל: "ולא עוד, אלא שהיה נבוכדנצר יושב בספינה <sup>אוצר החכמה</sup> וכל מלכי יהודה מושלכים בשלשלאות של ברזל והולכים ערומים על שפת הנהר. נשא נבוכדנצר הרשע את עיניו וראה אותם. אמר לעבדו: מפני מה הללו הולכים בקומה זקופה בלי משאוי? אין לכם משא שיתנו על צוארם? באותה שעה הביאו ספרים ועשו אותם כחימת ומלאו אותם חול והניחו על כתפיהם עד שנכפפה קומתם".

את המדרש ציטט הרב גולד כתבניתו והעיר הערה אחת: שונאינו רוצים לשבור <sup>החלל</sup> לא רק את הגוף, כי גם את הנפש; להביאה לידי התנוונות ויאוש. מטרה זו המה משיגים לא על ידי עינויים והטלת נטל פיסי על כתפיהם של הגולים, כי אם על ידי מילוי ספרי קודש בחול. בקשר עם רעיון זה הדגיש הרב גולד, כי בלשון הקודש יש ל"חול" משמעות כפולה: גרגרי-חול שעל שפת הים, ו"חולין"... פירוש זה במאמר המדרש נאמר תוך מתח דרמטי, אבל היה בו קורטוב של אמת שיש בו יותר מדרמטיות.

קיצורו של דבר: הרב גולד ידע את האגדה, אהב אותה, הרגיש את מהותה והקשיב לדופק שלה. הוא חי את חיי האגדה וראה את העולם באספקלריא שלה. האגדה היתה בשבילו מעין הדעת שממנו נבעה אהבתו העצומה לאברהם סבא. היא הבעירה בנשמתו את אשו של אברהם אבינו.

## ד

עכשיו נפן לעובדות. ידידי הרב גולד היה ירא-שמים באמת, בעל התלהבות והתמכרות כנה שהצטיינו בהם אבר-תינו מאז ומקדם. במדרגתו זו עלה על כמה מ"יראי" ה' המציגים לראוה את צדקתם וקנאותם. אהבה זו התבטאה בכל נאום ונאום שנאם. אבל למה נשחק במלים? נשתמש במטבע: "כלום מעשה בא לידך?" שהטביע ר' יוסי בן קיסמא בהשיבו לשאלת ר' חנינא בן תרדיון, אם הוא נועד לחיי העולם הבא.

היהדות תמיד הדגישה את הפעולה, את הנסיון הגדול, את המעשה ולא את המדרש. מהו המעשה החשוב ביותר? מובן, כי כל הפעולות הדתיות מבורכות, אבל על איזה פעולה משרה הקב"ה את שכינתו ביחוד? מדומני, כי רבון העולמים באמרו "כי ידעתיו למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחריו ושמרו דרך ה'" פסק הלכה לדורות לבחירת הפעולות שהחשיבה התורה. פעולת המסורה והמורשה הרוחנית הוא העיקר הגדול שהכל תלוי בו. כיצד הובטחו חיי נצח לאברהם אבינו? לא על ידי עבודת ה' האישית שלו, לא על ידי מעמדו הרוחני הנעלה, ולא על ידי הצהרת רעיון אחדות-אלקים לכל באי-עולם — "וקרא בשם ה' אל עולם", — כי אם על ידי כחו ורצונו למסור הכל לבניו ולביתו אחריו, ליצור רציפות, אורח-חיים פלאי ולהנציח את דרך ה' על ידי יוצאי חלציו. לאמתו של דבר, נצחיותה של האומה הישראלית מבוססת על כח-איתנים זה.

הרב גולד קיים שיטה זו במלוא מובן המלה. הוא מלא עקרון "למען אשר יצוה" במסירות-נפש. את בנו יחידו שלח

ללמוד בישיבת חברון בעוזו נער רך ; שתי בנותיו נישאו לתלמידי־חכמים ואף נכדיו לומדים בישיבות. בעוד אשר הרבה מאלה, המכונים צדיקים, אין בכחם לגדל אף דור אחד השומר מצוות (ולומדי־תורה — מאן דכר שמם ?), זכה הרב גולד לשלשה דורות של תורה ויראה.

"וירא יוסף לאפרים בני שלשים גם בני מכיר בן מנשה יולדו על ברכי יוסף". דוקא יוסף, איש־ראש־חודש, איש יופי־של־מטה, שאחיו התיחסו אליו בחשדים, — גידל דורות של תלמידי־חכמים. כמה התגאה הרב גולד בשלשלת זו של תורה ! באיזה שמחה סח לי על נכדיו המצטיינים בישיבות ! האהבה לתורה ולמסורה — אשו של אברהם אבינו — בערה בו ולא דעכה אף לרגע קט. חולה־אהבה היה לתורה ולמסורה. אבל, כאמור, לא הכל ראו את הלהבה שקדחה בתחתיות נשמתו.

## ה

**שנית: אשו של מוריה.** אהבתו הגדולה השניה היתה <sup>אוצר החכמה</sup> מכוונת לארץ המוריה, ארץ ישראל. התמכרותו לארץ ישראל לא היתה בגדר אהבה אפלטונית גרידא, המתבטאת בהסתכלות רוחנית והתקשרות אמוציונלית, במצב־רוח קונט־מפלטיבי שאינו מתורגם למעשים, כמו שנוהגים הרבה חובבי ציון. אהבתו היתה אהבה יהודית, דינמית, המוצאת את מימושה בפעולות, כמו שנאמר: "וישכם אברהם בבוקר... ויקם וילך אל המקום אשר אמר לו האלקים". הרב גולד עזב את ארצות־הברית והשתקע בארץ ישראל. הוא לא חכה בגלות ליצירת המדינה, אלא כבר בשנות השלושים עלה ארצה. מה לא עשה הרב גולד למען ארץ הבחירה ? הרחיק

נדוד לארבע כנפות תבל, ביקר בעיירות ליטה ופולין, בגיטאות של אפריקה הצפונית ובהיכליתפארת של אפריקה הדרומית. דרש בכל ישובי אמריקה הדרומית, במדינתנו, בארצות הברית וגם בקנדה. נתייסר בטלטולי דרכים וטרח טרחות הרבה כדי להביא את בשורת הארץ לקצווי תבל. <sup>לפי חסידות</sup> "קול צופיך נשאו קול יחדו ירננו".

זוכר אני ערב אחד בשנת תרצ"ה, כשבקרתי בארץ ישראל וסרתי לבית הרב גולד ברמת-גן. יצאנו לטייל במשעול הפרדסים. שמי-לילה תכולים, זרועי-כוכבים, השתרעו ממעל. ירח של ארץ ישראל הציף באורו הבהיר והמקסים את פני כל הנוף. מרחוק נראים היו אורות תל-אביב שרטטו וקרצו כאילו בשרו בשורה משכרת-לב, בשורת בנין וחידוש. הרב גולד, כולו מופעם ומרותח, התהלך הנה והנה כמו בחלום. מבטו היה נעוץ במרחקים. פתאום תלה את עיניו ברקיע ואמר לי: "מי שאינו מרגיש עכשו את שכינת-אל המתגלית באור הסהר הזולף, ברמיזת הכוכבים המזהירים, באור הצח והזך המלא ריחות של לבלוב וגידול, ועיקר העיקרים — בניצוצי אורות עיר שנבנית כולה בידי ישראל — הוא בגדר סומא". הלא צדק — הוסיף ואמר הרב גולד — ר' יהודה הלוי באמרו, כי שפע הנבואה בארץ ישראל זורם והולך ואין זקוקים אלא לכלי-קיבול לקלוט את אור האלקים<sup>19</sup>. תוך כדי דיבור הרים אבן קטנה מתוך דמעות-גיל ואושר והחל לנשקה, לקיים דינא דגמרא: "ר' אבא הוה מנשק

19 כוזרי, מאמר שני, סעיפים ח"י"א: "כל שכן בהמצא השכינה והענין האלקי כמו צופה לו שראוי להדבק בו שיהיה לו לאלקים. כמו הנביאים והחסידים וכו'".

כיפי דעכו, לקיים מה שנאמר, 'כי רצו עבדיך את אבניה ואת עפרה יחוננו'."

כמה קטן הייתי בעיני לעומת יהודי זה אשר חזה את הוד מורא מתוך תפארת הנוף שבארץ הקודש, ושבבלו יצק לילה זה אור חדש והצית בו אישה של מוריה בלהט שכזה ! לשעה קלה ראיתי את הרב גולד מעורטל מן כתונת הפסים, אשר בה הליט את דמות דיוקנו הטהורה שערגה וכלתה לקודש לגאולה. שולי הפרוכת הופשלו קימעא באותו ליל ירח בהיר, ואני הצצתי לרגע קט זה לתוך נשמה מלאת געגועים, נועם וקדושה צפונה, לתוך קדש הקדשים של איש-ראש-חודש, אשר בטבורו התנוסס ארון הברית.

כעבור שעה קלה חזרנו הביתה. נמתחו שוב שולי הפרוכת; הדיוקן הסתתר בצל ; האש המרתיחה לבבות נגנזה מאחורי דמות סטואית קרה. איש-ראש-חודש התעטף עוד הפעם בכתונת הפסים שלו, והכל חמק ונעלם.

# 1

**שלישית : באשו של סנה.** הרב גולד שמע תמיד את הקול: "ראה ראיתי את עמי אשר במצרים ואת צעקתם שמעתי מפני נוגשיו כי ידעתי את מכאוביו". הוא חלה חולי אהבת ישראל, השתתף בצערם ובסבלם. הוא הרבה לנסוע, לשוטט בארצות תבל והיה בא במגע עם שבטים רבים ושונים שמהם מורכבת כנסת ישראל. הוא ידע יהודי ליטא, פולין ומערב-אירופה ; יהודים ספרדים מצוחצחים ויהודי המזרח הפרי-מיטיביים. האידיאה של כנסת ישראל היתה מחוורת לו, יותר ממה שהיא מובנת לנו, היושבים בקביעות בקהילות



אחידות. בשביל הרב גולד היוותה כנסת ישראל סימפוניה של גוונים מעין מעשה־פסיפס או מרבד מופלא שבו רקומים דוגמנין שונים. בניגודים, בהבדלים ובשוני הרב שבחלקיה ראה הרב גולד את גדלותה ואת הדרה. כיצד אמר הרמב"ן? "והוא שחכמים מכנים שמה כנסת ישראל בעבור שהיא כניסת הכל"<sup>20</sup>. הרב גולד אהב את הספרדי כאשכנזי, את דרי־הגיטו במרוקו כאת שכנו הירושלמי, את יהודי ליטה כמו יהודי אמריקה.

אולם אין בכלל אלא מה שבפרט. אי־אפשר לאהוב את העם אם אין רוחשים חיבה אל היחיד. במקום שאין אהבת הפרט, לא תתכן גם אהבת הכלל. "כבקרת רועה עדרו מעביר צאנו תחת שבטו" — האהבה הכללית לעדר נולדת מן האהבה הפרטית לכבש ולגדי. אם הרב גולד סבל את מכאובי האומה, הוי אומר כי הרגיש גם בצער היחיד. לאמתו של דבר, הוא נתברך במידה טובה זו. היתה לאל ידו לאהוב את היחיד ולתת חיבה וידידות לפרט. לדעת כיצד לאהוב את הזולת — זהו כשרון גדול ועצום. ישנם אנשים שלפי טבע בריאתם אין ביכלתם להעניק ידידות לאחרים. הם יודעים להיות רעים טובים, אך לא ידידים. גדול ורב הוא המרחק המפריד בין ריעות לידידות. הראשונה מציינת הכרה שטחית בת נסיבות מקריות, עראיות, שאילו לא נולדה, לא היה העולם חסר דבר. הריעות מבוססת על היכרות, התרגלות הדדית, משא־ומתן חצוני, מגע קרוב. ריעות זו אין סופה להתקיים; כל רוח מצויה, כל מכשול ומוקש גורם להפסק

20 רמב"ן, בראשית כ"ד, א.

הריעות. נפסקת היא עקב חוסר אדיבות מצד אחד הרעים או בשביל ניתוק המגע והמשא החיצוני. לרעות חסר השורש החודר לעמקי האישיות ; אינה ענין של קבע. עלולים שני אנשים להיות רעים טובים היום, לשתות כוס חמים ביחד, לטפוח על הכתפיים הדדית, וליהפך למחרת לשונאי-נפש. התורה אומרת: "כי יקום איש על רעהו להרגו בערמה"<sup>21</sup>. איך אפשר הדבר, כי רע יזים לרצוח את חברו נפש ? אפשר ואפשר ! אמש היה רעהו והיום הוא שונאו הרוצה להמיתו. בניגוד לרעות, נעוצה הידידות במעמקי הישות הפרסונלית ובשיתין של התודעה ויונקת היא מכמיהות האדם להידבק בזולת וללכד שתי רשויות הוויה נפרדות שיש בהן משהו משותף. בלתי תלויה היא בהמשכות הפגישה הפיסית ואין סופה להיבטל גם ששני הידידים נצים הדדית. אפילו פרידה בת שנים רבות והפסק חילוף מכתבים ושאלות-שלום, — אין כחם יפה להפקיע את זיקת הידידות האמתית. נשארה היא ממעל לכל וויכוח, פלוגתא ומרחק גיאוגרפי. "לבנימין אמר ידיד ה' ישכון לבטח עליו". הבטחון המוחלט בהתמדת הידידות הוא סימנה המובהק של התקשרות זו<sup>22</sup>. הרב גולד היה אמן במתן הידידות ליחידים וממילא גם

21 חז"ל פירשו מלת "רע" במשמעות של זיקה חברתית, לא במובן של זולת לבד. ראה לדבר דרשתם: "רעהו — ולא של עכו"ם". תרגום השבעים תרגם "רעהו" כשכן — plesios; הוולגטה תרגמה "רע" במובן ידיד — amicus.

22 גם לזו נתכוונה המשנה באבות, פ"ה, בהבדילה בין אהבה שהיא תלויה בדבר לאהבה שאינה תלויה. פירושה המילולי של אהבה התלויה בדבר הוא חמדות בשרים שהתבטאה ביחס אמנון לתמר. אמנם גם רעות מבקשת תועלת ממשית.

לעם ישראל. הוא היה מסוגל להתמסר לפרטים וגם לאומה כולה. מעולם לא שמעתי מפיו שמץ של לשון-הרע או רכילות. כשלא החשיב את משהו, לא היה מטפל בו. לשונו היתה לשון הקודש, לפי פירוש הרמב"ם, נטולת נבול פה ודברים שאינם הגונים<sup>28</sup>. הושיט עזרה לנצרכים, התעניין בגורלם והשתתף בין בצערם ובין בשמחתם, "כי ידעתי את מכאוביו". אשו של סנה בערה בו כל הימים.

אמר רמב"ם

## 7. ראש חודש — מה טיבו ?

### א

בסופם של דברי אני רוצה להוסיף רק הערה אחת. אמרנו לעיל, כי ראש-חודש, על אף חיצוניותו הפשוטה והחילונית, שוקק קדושה נסתרה ; משהו יחידי, מוסף, גנוז בו. ברם, יש לנו לעמוד על משהו זה — מה טיבו ? למה אנו חייבים להקריב קרבן מוסף בראש-חודש ? תינח שבתות ומועדים,

23 מורח נבוכים, חלק שלישי, פרק ח'.

הקשורים במאורעות מסויימים: בבריאת העולם, יציאת מצרים, מתן-תורה וכו', אבל מהו המסתורין של ראש-חודש?

המסתורין מתגלה מתוך המלה עצמה — ראש-חודש. היהדות מאמינה ביכולת החידוש וההתחדשות. לבנה שאורה החוויר והלך עד שנעלמה מעין רואים, — חוזרת ומופיעה באופק. האדם מחכה ללבנה; הוא יודע כי היא תשוב ותצף ברגע המיועד — קטנה, חיוורת, דקה כחוט של כסף — אבל אורה יגבר וילך עד שתגיע למילואה. כשהאדם רואה את הלבנה החדשה, הריהו מכריז: "מקודש, מקודש!" והוא חוגג את ראש-חודש. ראש-חודש מסמל את האמונה בנחמה הקרובה לבוא, בהתחדשות מתוך ההתחדשות <sup>1234567</sup>נוונות, בזריחת האור מתוך להבות שקיעה, בתהיה מתוך גויעה.

כנסת ישראל לפעמים מתבוססת בדמה ומפרפרת מתוך יסורים על-אנושיים. מידת הדין מתוחה בחללו של עולם חרב ושומם ואלת אלקים רובצת על הכל. האדם יושב ופניו כבושות במציאות אכזרית. עתיד עכור וקודר מהלך עליו פחדים. בא ראש-חודש ומנחמו, מוחה את דמעתו מעל פניו: היה שלו, הישועה קרובה לבוא. פגימת הישות ההיסטורית תתמלא, כמו שמתמלאת פגימתה של הלבנה. אמת, עוד אתמול חרב הכל ונעכר הכל; אמת, עוד אתמול הוצתו ישובי ישראל באש ושליש עם ה' נפל בחרב; אמת, זה-לא כבר שקע האור ונעלם הירח וליל חושך אופף את הכל. אבל ראה: הנה לבנה ענוגה וצנועה עולה אי-שמה על פני האופק עוד הפעם, ומתוך קרני אורה הדקים נראית השכינה ביגונה

האלמי, ברחמיה הרבים ובאהבה האין-סופית. לוחש לנו ראש-חודש בשורת-גאולה וישועה מתוך חורבן ; תקוה ותנחומים מתוך אבלות ; בנין מתוך הרס וחיי-עוז מתוך דם ואש, בבחינת "בדמיך חיי !". ראש-חודש מסמל את המלוי מתוך הפגימה, והגילוי מתוך ההעלם "קדשיה לירחא ושלח לי סימנא : דוד מלך ישראל חי וקיים"<sup>24</sup>. חידוש הישן וזריחתו עוד הפעם הוא המוטיב של ראש-חודש.

מה חיפש הרב גולד ? חידוש ישראל. תוספתא עתיקא ואורייתא חדתא ; חידוש מחשבתו, חידוש מהותו, חידוש קדושתו. חידוש העתיק, חידוש התוספתא של אברהם ושל משה ; חידוש מלכות ישראל ומלכות התורה, החיאת עבר גדול והפיכתו לעתיד גדול. חידוש שיש בו, באותו הזמן, גם משום קידוש. ישנן שתי גירסאות במטבע של ברכת ראש-חודש : "ברוך מקדש חדשים", "ברוך מחדש חדשים"<sup>25</sup>. שתיהן מביעות אידיאה אחת : קדושת ישראל, הקדושה ההיסטורית — תחודש. הרב גולד הקדיש את חייו לאידיאל של קידוש-חידוש, לקדושת ראש-חודש. על כן — "פקוד יפקוד אלקים אתכם" — בספרי תולדות גאולת ישראל הונצחה דמותו לא בכתונת פסים, כי אם בתפארתו הפנימית ובקדושתו האישית המלאה. דמותו האמתית הועלתה לגב-הי מרומים — "ועליתם את עצמותי מזה אתכם".

24 ראש השנה, כ"ה, ע"א.

25 סנהדרין, דף מ"ב, ע"א ; מס' סופרים, פ"כ, ה"א. עיין בנוסחת הגר"א ובפירוש "כסא רחמים". כמו כן עיין בש"ר, פ' בא, פרק כ"ד.

# קול דודי דופק

ג'ה"י 1234567

אוצר החכמה

[אוצר החכמה]

## צדיק ורע לו

[אוצר החכמה 1234567]

חת החידות הסתומות שהיהדות  
התלבטה בהן משחר קיומה הוא ענין  
הסבל בעולם. אדון הנביאים כבר  
התחנן לאדון הכל בעת רצון ובשעת



נטית חסד ורחמים<sup>1</sup>, כי יאיר את עיניו בהלכה עמומה זו.  
דפק משה על שערי שמים וזעק: "הודיעני נא את דרך  
ואדעך למען אמצא חן בעיניך... הראני נא את כבודך".  
מדוע ולמה יבואו יסורים על האדם? מדוע ולמה יסבול

1 עיין: ברכות ז', א, כי ר' מאיר סובר שמשה לא נענה על בקשתו בנוגע  
להבנת ענין הסבל בעולם — צדיק ורע לו, רשע וטוב לו. ר' יוחנן  
בשם ר' יוסי חולק עליו. הרמב"ם במורה נבוכים נקט שיטתו של  
ר' יוחנן בשם ר' יוסי, שהקב"ה האיר את עיני משה בהנהגת המציאות  
כולה. עיין מו"נ חלק א, פרק נד: "אמנם אמרו 'כל טובי' הוא רמז  
להראות אותו הנמצאות כולן וכו' כלומר, שהבין מציאות עולמו כולו  
הבנה אמיתית קיימת".

הצדיק ויצליח הרשע? מאז בוקר מופלא זה, כשהרועה הנאמן התיחד עם בורא העולם ובקש פתרון מקיף לשאלת השאלות, התחבטו בה הנביאים וחכמי ישראל במשך כל הדורות: חבקוק תבע עלבון הצדק; ירמיהו, דוד בתהלותיו וקוהלת ישבו על מדוכה זו. ספר איוב כולו מוקדש לתמיה זו, עתיקת-ימים וטעונת-סוד, שעדיין היא מרחפת בעולמנו ותובעת את פיענוחה; למה נותן הקב"ה רשות לרע להשתלט ביצור?

היהדות, בחתרה לחוף מבטחים בעולם שסוע ומבותר על ידי יסורי-קיום ובבקשה מענה לחידת-פלאים של הסבל השולט — למראית-עין — שלטון בלי מצרים. הגיעה לידי נסוח חדש והגדרה חדשה בנוגע לבעיה זו, שיש בהם מן ההרחבה וההעמקה גם יחד. העמדת שאלת הסבל, טוענת היהדות, אפשרית היא בשתי דימנסיות נפרדות: גורל ויעוד. היהדות הבחינה תמיד בין קיום גורלי לקיום יעודי, בין ה"אני" יליד-הגורל לה"אני" בן-היעוד. בהבחנה זו צפונה תורת הסבל שלנו.

קיום גורלי — כיצד? זהו קיום מאונס, בבחינת "על כרחך? אתה חי", קיום עובדתי, שלוב בשרשרת חוקיות מיכנית, נטולת-משמעות, כיוון ותכלית, ומשועבד לכחות סביבה שלתוכה נדחף היחיד על-ידי ההשגחה מבלי שנמלכה בו עובר לדחיפה זו. דמות אובייקט לה"אני" הגורלי, כאובייקט הוא מופיע כעשוי ולא כעושה. עשוי הוא על-ידי

2 הראשונים דנו על נטילת הבחירה מן האדם מחמת השתקעותו היתירה בחטא. עיין ברמב"ם פרק ו' מהלכות תשובה, הלכה ג', ובפירוש רמב"ן לתורה, שמות ז', ג; ט, יב.



התנגשותו הסבילית עם החוץ האובייקטיבי כחפץ לעומת חפץ. נקלע ה"אני" הגורלי בכף דינמיקה אטומה כשכולה מופנית לבר. ישותו נבובה, נעדרת פנימיות, עצמיות ועצמ-אות. ה"אני" הגורלי מכחיש את עצמו הכחשה גמורה; כי הרי אין האנוכיות והחפציות יכולות לדור בכפיפה אחת. על רקע כזה צפה ועולה חווית הרע בכל מוראה. שני שלבים לחוויה זו בישות הגורלית. לכתחילה, האדם-אובייקט, אסור בשלשלאות של קיום בעל כרחו, עומד נבון ומבולבל בפני המסתורין הגדול ששמו סבל. הגורל מתעולל בו; הוויתו, טרופה ושסועה, מנגדת את עצמה ומכחישה את ערכה וחשיבותה. מגור הכליון תוקף עליו ומפרך את גופו וגם את נשמתו. תועה הסובל בחללה של תבל, שחיתת אלהים פרושה עליה, וחרון אפו מתנח נגדה, וכולו מוחרד ומורגז. יסוריו משוללים כל גוון בהיר ומופיעים ככחות שטניים, כתולדות התוהו והבוהו שמזהמים את כל היצור שנועד להשקיף את בבואת היוצר. בשלב זה של מבוכה ואלמות, טמטום-הלב ובלבול-המוח, אין האדם שואל כלל לעילת-הרע ומהותו. הוא סובל בדממה ונאנק ביגונו שהשתיק את התלונה וכבש את השאלה והחקירה.

אחרי ההזדעזעות הפסיכית של הסובל כתגובה ראשונה לסבל באה הסקרנות האינטלקטואלית החותרת להבנת הקיום ולחיזוק בטיחותו ובטחונו של האדם. בשלב זה מתחיל האדם להתבונן בסבל ולהקשות קושיות. חמורות. מתחקה הוא אחרי יסודותיהם השכליים של הסבל והרע ומשתדל למצוא את השלוח וההרמוניה בין החיוב והשלילה ולהסיר את חודה של המתיחות בין התיזה — הטוב —

ואנטי-תיזה — הרע — שבהוויה. מתוך השאלה והקושיא, הפתרון והתירוץ, הוא בא לידי ניסוח מיטפיסיקה של הרע שכל ידה מתפשר הוא עם אותו הרע ומנסה לחפות עליו. משתמש הסובל בכח ההפשטה השכלית שחונן בו מאת הבורא עד כדי השליה עצמית — כפירה במציאות הרע בעולם.

היהדות, עם גישתה הריאליסטית לאדם ולמעמדו בתוך המציאות, הבינה, כי הרע לא ניתן לטישטוש ולחיפוי, וכי כל נסיון להפחית ערכם של הניגוד והפילוג שבקיום לא יביא את האדם לא לידי מנוחת-הנפש ולא לידי תפיסת-הסוד האכסיסטנציאלי. הרע הוא עובדה שאין להכחישה. ישנו רע; ישנו סבל, וישנם יסורי-שואל ותופתה בעולם. מי שרוצה להטעות את עצמו על ידי היסח-הדעת מן הקרע שבהוויה ועל ידי רומנטיזציה של חייה-האדם, אינו אלא שוטה והוזה הזיות. אי-אפשר להתגבר על מפלצת הרע במחשבה פילוסופית-ספקולטיבית. לכן הכריעה היהדות, כי האדם, השקוע במעמקי גורליות קפואה, לשוא יבקש את פתרון בעית הרע בתוך מסגרת המחשבה הספקולטיבית, כי לעולם לא ימצאנו. ודאי, כי עדותה של התורה על היצור שהוא טוב מאד, אמתית היא. אולם אין זה אמור אלא מבחינת ההצצה האינסופית של היוצר. בהסתכלות החלקית של האדם הסופי אין הטוב המוחלט שביצירה נחשף. הניגוד בולט ביותר ואינו נתפס בביטול. ישנו רע שלא ניתן לפירוש ולהבנה. רק תפיסת העולם בשלימותו יכולה לאפשר לאדם את ההצצה לתוך מהות-הסבל. אבל כל זמן שהשגת האדם מצומצמת ומסורסת היא, ואין הוא רואה אלא קטעים

בודדים בדרמה הקוסמית ובעלילה הכבירה של ההיסטוריה, אי-אפשר לו לחדור לתוך כבשוננו של הרע ולחביון-הסבל. משל, למה הדבר דומה? לאדם המסתכל בשטיח נהדר, מעשה-חושב, שציור מרהיב-עין רקום עליו — מצדו השמאלי. האם הבטה כזו תיהפך מקור חוויה איסטיטית נשגבה? לדאבוננו הגדול, אנו רואים את העולם מסטרו השמאלי; לפיכך אין בידנו לתפוס את מסגרת ההוויה הכול-כוללת שרק בתוכה אפשר לגלות את תכניתה ומהותה של פעולת הקב"ה.

אוצר החכמה

בקיצור, ה"אני" הגורלי שואל שאלה עיונית-מיטפיסית ביחס לרע, ושאלה זו לא ניתנה לפתרון ואין עליה תשובה. בדימנסיה השניה של קיום האדם — היעוד — לובשת שאלת-הסבל צורה חדשה. קיום יעודי — כיצד? זהו קיום פעיל כשאדם ניצב לעומת הסביבה, שהושלך בה, מתוך הבנת יחודו וסגולתו, חרותו ויכלתו שלא לקפח במאבקו עם החוץ את עצמותו ועצמאותו. סיסמת ה"אני" היעודי היא: "על כרחך אתה נולד ועל כרחך אתה מת אבל ברצונך החפשי אתה חי". האדם נולד כאובייקט, מת כאובייקט, אבל ביכולתו לחיות כסובייקט, כיוצר ומחדש, המטביע על חייו את חותמו האינדיבידואלי והחורג מן האבטומטיות אל הפעילות היצרנית. תעודתו של האדם בעולמו, על פי היהדות, היא להפוך גורל ליעוד; קיום מופעל ומושפע לקיום פועל ומשפיע; קיום מתוך אונס, מבוכה ואילמות — לקיום מלא רצון, מעוף ויזמה. ברכתו של הקב"ה ליציר כפיו ממצה את כל תפקידו: "פרו ורבו ומלאו את הארץ וכבשוה". כבשו את הסביבה והדבירו אותה תחתיכם. אם

לא תמשלו בה, היא תשעבד אתכם. היעוד מעניק לו לאדם עמדה חדשה בעולמו של הקב"ה ; הוא נותן לו כתר מלכות, והאדם הופך שותפו של הקב"ה במעשה בראשית.

כאמור למעלה, בקיומו היעודי של האדם בוקעת ועולה זיקה מקורית אל בעית הרע. כל זמן שהתלבט בקיומו הגורלי, יחסו אל הרע התבטא רק בגישה פילוסופית-עיונית. כיצור סביל לא היה בכחו להאבק עם הרע לשם צמצומו או ניצולו לתכלית מרוממה. נטול-יכולת הוא יליד-הגורל להכריע שום דבר בתחום קיומו. הוא ניזון מן החוץ וחיו מוטבעים בחותם החוץ. לפיכך מזדקק הוא לרע מבחינה בלתי-שימושית ומתפלסף עליו מנקודת-מבט ספקולטיבית. הוא רוצה לכפור במציאות הרע וליצור השקפה הרמוניסטית. סופו של נסיון כזה הוא מפח-נפש. הרע לועג לשבוי-הגורל ולחלום-הפלאים שלו על מציאות שכולה טובה ונאה.

ברם, ברשות היעוד האדם מכיר את המציאות כמו שהיא ואינו תאב להשתמש במטבעות הרמוניסטיות כדי להסתיר את הרע ולהעלימו מן העין. בן-היעוד הוא ריאליסטון ביותר ואינו נרתע מפני התיצבות פנים בפנים מול הרע. גישתו הלכית-מוסרית היא, ונטולה היא כל נימה מיטפית-סית'ספולטיבית. כשבן-היעוד סובל, הוא אומר בלבו: "ישנו רע ואני אינני מכחיש בו ואינני מחפה עליו בפלפולית-סרק ; הנני מעוניין בו מבחינה הלכתית, כאדם הרוצה לדעת את המעשה אשר יעשה ; אני שואל שאלה פשוטה : מה יעשה הסובל וחי בסבלו?". במישור זה, נקודת-הכובד נעתקת מבחינת הסיבתיות והתכליתיות (שאין ביניהן אלא שינוי כיוון בלבד), לאספקט המעשי. הבעיה מנוסחת עכשו

בשפתה של ההלכה הפשוטה, וסובבת סחור-סחור למשימה יומיומית. שאלת-השאלות היא : מה מחייבים היסורים את האדם, ובעיה זו חבבה היהדות והעמידה אותה בטבור עולם-מחשבתה. ההלכה מעוניינת בה כבשאר בעיות איסור והיתר, חיוב ופטור. אין אנו תוהים על דרכי הקב"ה המופלאות, אלא על דרך האדם אשר בה ילך כשהסבל קופץ עליו. אנו שואלים לא לסיבת הרע ולא לתכליתו, כי אם לתיקונו והעלאתו ; איך יתנהג האדם בעת צרה ? מה יעשה האדם ולא ימוק ביסוריו ?

התשובה ההלכתית לשאלה זו פשוטה מאד. היסורים באים כדי לרומם את האדם, לטהר את רוחו ולקדשו, לנקות את מחשבתו ולצרפה מכל פסולת-השיטחיות וסייגיהגסות ; לעדן את נפשו ולהרחיב את אופק חיו. כללו של דבר : היסורים — תפקידם לתקן את הפגום באישיותו של האדם. ההלכה מלמדת אותנו, כי עוון פלילי הוא בידי בעל-היסורים להרשות את מכאוביו ללכת לאיבוד ולהשאר ללא-משמעות ומטרה. הסבל מופיע בעולם כדי לתרום דבר-מה לאדם, כדי לכפר עליו, כדי לגאול אותו מן הזוהמה, מן גסות-הרוח ושפלות-הנפש. מתוכו צריך הסובל לעלות מזוקק ומצורף, טהור ונקי. "עת צרה היא ליעקב וממנה יושע" — כלומר, מתוך הצרה עצמה יושע תשועת עולמים, יזכה להתגבשות והתעלות שאין דוגמתן בעולם נטול-סבל. מתוך השלילה צומח החיוב, מתוך האנטי-תיזה מבצבצת התיזה, ומתוך הכחשת הקיום מתגלה קיום חדש. על תגובה רוחנית כבירה מצד האדם לצרה כי תבוא העידה התורה באמרה : "בצר לך ומצאוך כל הדברים האלה . . . ושבתי עד ה' אלהיך".

ובל מחייב את האדם לשוב בתשובה שלימה אל האלהים.<sup>8</sup>  
 רה נועדה לעורר אותנו לתשובה, ומהי התשובה אם  
 התחדשותו וגאולתו העילאית של האדם?

הקשר בין צרה לתשובה התבטא במצוות זעקה והתרעה בחצוצרות  
 כשצרה באה על הצבור, אלה המה דברי הרמב"ם בפרק א מהלכות  
 תענית, הלכות א—ד: "מצות־עשה מן התורה לזעוק ולהריע בחצוצרות  
 על כל צרה שתבוא על הצבור, שנאמר: 'על הצר הצור אתכם  
 והרעותם בחצוצרות', כלומר: כל דבר שיצר לכם, כגון בצורת, דבר  
 וארבה וכיוצא בהן, זעקו עליהם והריעו. ודבר זה מדרכי התשובה  
 הוא, שבזמן שתבוא צרה ויזעקו עליה ויריעו, ידעו הכל שבגלל  
 מעשיהם הרעים הורע להם וכו'. ומדברייסופרים להתענות על כל  
 צרה שתבוא על הצבור עד שירוחמו מן השמים".

ישנן שתי מצוות מיוחדות: א. מצות־עשה של תשובה ויודוי על  
 כל חטא שאדם נכשל בו. מצוה זו מבוארת בפרשת נשא: "איש או  
 אשה כי יעשו וגו' והתודו את חטאתם אשר עשו". הרמב"ם הקדיש  
 למצוה זו (בספר המדע) עשרה פרקים המכונים "הלכות תשובה".  
 ב. חובה מסויימת של תשובה בשעת־צרה, כמבואר בפרשת חצוצרות:  
 "וכי תבואו מלחמה בארצכם וגו' ונזכרתם לפני ה' אלהיכם". בצורתה  
 המעשית מופגנת חובת־תשובה זו בתרועת החצוצרות, דבר־תורה,  
 ובתענית, מדברי סופרים.

בעיקרה קשורה חובת־התשובה בסבל הצבורי, כמו שדייקה המשנה  
 בתענית יט, א: "על כל צרה שלא תבא על הצבור" וכמו שהדגיש  
 הרמב"ם בלשונו שהבאנו. אמנם, גם חובת־יחיד הנמצא במיצר  
 לשוב אל ה' מסתעפת מפרשה זו. העובדה, כי ההלכה הכירה בחלות  
 שם תענית־יחיד, מוכיחה שישנה חובת־תשובה גם על היחיד שנטרפה  
 לו השעה. תענית נטולת־תשובה, לפי דעת הרמב"ם, אינה קיימת  
 כלל. בהלכה ט כתב: "כשם שהצבור מתענים על צרתם, כך היחיד  
 מתענה על צרתו". כמו־כן מבואר בברייתא תענית כב, ב: "תנו רבנן:  
 עיר שהקיפּוה נכרים, או נהר, ואחד ספינה המטורפת בים, ואחד  
 יחיד שנרדף מפני נכרים, או מפני לסטין או מפני רוח רעה וכו'".  
 כלומר, בכל אלו המקרים מותר להתריע (בפה) בשבת. כך פסק גם  
 הרמב"ם בפרק א' מהלכות תענית, הלכה ו (מובן, כי אין התרעה  
 בחצוצרות, אפילו בחול, על יחיד הנרדף. אין מתריעין אלא על צרת  
 הצבור. וישנן הלכות שלמות במשנה תענית, שם וברמב"ם פרק

אוי ואבוי לו לאדם אם היסורים לא הביאוהו לידי משבר רוחני, ונשמתו נשארה קפויה ונעדרת סליחה! אוי ואבוי לו לסובל אם אין נפשו מתחממת בלהט היסורים, ואם אין החבלים מעלים את נר ה' בו! כשמכאובים תועים

ה מהלכות תענית, הקובעות את אפיה של צרת הצבור, ואין יחיד הנרדף נכלל בה. הברייתא נתכוונה רק להורות, כי יחיד הנמצא במיצר מותר לו לזעוק (עפ"י פירוש של הרמב"ם, גם בשבת). מוכח, כי חובת זעקה נאמרה בשוה בין על היחיד ובין על הציבור. ומהי יעילותה של זעקה, אם אינה בוקעת מנפש מתחרטת על עוונותיה?

ההבדל בין מצוות-תשובה בכלל לחובת-תשובה בעת הצרה מתמצה בפרט אחד: תשובה על החטא כרוכה בידיעת החטא. כל־זמן שלא נודעה לאדם חטאתו, לא חלה עליו מצוות תשובה. אי־אפשר להתחייב בכפרה בלי ידיעת החטא, כמו שמבואר בכתוב: "או הודע אליו חטאתו אשר חטא". ידיעת החטא מחייבת בקרבן חטאת. כמ־כן הוא ענין התשובה. אין אדם חייב לשוב על הנסתרות, כי אם על הנגלות. ברם, בעת־צרה, מתחייב הסובל לבדוק מעשיו ולחפש חטאיו כדי לשוב עליהם. עצמו של הסבל מייצג חטא והוא מצווה לאדם: מצא את חטאותיך ושוב אל בוראך. פישפוש במעשים הוא קו אופיני בחובת־התשובה המחוברת בסבל. אנו יודעים, כי בימי התעניות היו בתי־דינים יושבים ובודקים מעשיהם של אנשי־העיר. הסוגיא במגילה ל, ב, אומרת: "מצפרא כנופיא וכו' מעיינין במילי דמתא". הרמב"ם (שם פ"א, הי"ז) קבע מסמרות להלכה: "בכל יום תענית שגוזרים על הצבור מפני הצרות, בית־דין והזקנים יושבים בבית־הכנסת ובודקין על מעשי אנשי־העיר וכו' ומסירין המכשולות של עברות, ומזהירין ודורשין וחוקרין על בעלי־חמס ועברות" ... (עיין בעירובין יג, ב: "ועכשיו שנברא יפשפט במעשיו ואמרי לה ימשמש במעשיו"). חובת פישפוש במעשים מתיחסת לעת־הצרה. נראה, כי בחובת התשובה המיוחדת של יום־הכפורים (כמבואר ברמב"ם, פרק ז מהלכות תשובה, הלכה ז, ובשערי תשובה לרבינו יונה) נקבעה הלכה מסוימת של תשובה על הנסתרות וחיוב פישפוש במעשים כדי לגלות את הגנות בחי־אדם. בענין זה שוה חיוב התשובה של יום־הכפורים לחובת התשובה בעת הסבל. ועל הזדמנויות כאלו אמר הכתוב: "נחפשה דרכינו ונחקורה ונשובה עד ה'".

בחללה של תבל ככחות אטומים ללא-תועלת, קיטרוג גדול בוקע ועולה לעומת האדם המפסיד את סבלו.

היהדות העמיקה את הרעיון הזה בצרפה את ענין תיקון הסבל והעלאתו עם תיקון החסד והעלאתו. חסדי ה', אומרת היהדות, אינם ניתנים לאדם מתנת-חינם; הם מחייבים משהו; הם אוצרים בקרבם תביעה מוסרית-הלכתית לאדם המתענג עליהם. אמנם השפעת החסד באה מידו הפתוחה, הגדושה והרחבה של הקב"ה, אבל אין היא מתנה ללא-שיור או ללא תנאי; אין היא דורון מוחלט. השפעת-טובה היא תמיד בבחינת מתנה על תנאי — על מנת להחזיר — או לזמן. כשהקב"ה נותן לאדם עושר ונכסים, השפעה וכבוד, — על המקבל לדעת איך להשתמש בהם, איך להפוך את המתנות היקרות לכחות-יצירה פוריים, איך לשתף את הזולת בשמחתו וגדולתו, איך לגמול חסד עם חסדי-ה' הנובעים ובאים אליו ממקור אין-סוף. אם אין רוב-טובה מביא את האדם לידי השתעבדות מוחלטת להקב"ה, הוא חוטא חטא יסודי, ובעטיו באה המצוקה הקשה המזכירה לו את חובתו לבורא-עולם בעד מתנת-החסדים. למדונו רבותינו הגדולים: "חייב אדם לברך על הרעה כשם שמברך על הטובה". כשם שהטובה מחייבת את האדם למעשים נעלים ותובעת מן היחיד או הכלל פעולת-יצירה וחידוש, — כך דורשים היסורים תיקון-הנפש וטיהור-החיים — אם בשעת הארת-פנים והשפעת-החסד לא נתעורר האדם לפעולה. כי יש והאדם נתבע לתקן על-ידי יסוריו מה שפגם ביצירה בשעה שהקב"ה נטה אליו כנהר שלום. הרגשת השתעבדות לאלקים והבנת חובתו להטהר ולהתקדש

אוצר החכמה



## אוצר החכמה

מתוך סבלו, צריכות להבהיק בנפשו של אדם כשהוא נמצא במיצר ותוהה על ישותו; חייב הוא לתקן את טמטום-הלב שגרם לחטא בשעה שעמד במרחב-יה. בקיצור, על האדם לפתור לא את שאלת הנימוק הסיבתי או התכליתי של היסורים בכל תסבכתה הספקולטיבית, כי אם את שאלת תיקונם בכל פשטותה ההלכתית על-ידי הפיכת הגורל ליעוד והעלאת עצמו מאובייקט לסובייקט, מחפץ לגברא.

## איוב

ראה: זוהי התשובה שניתנה על-ידי בורא-עולם לאיוב. כל זמן שאיוב התפלסף, כעבד-הגורל, בדבר שאלת הסיבה והנימוק ודרש גילוי מהות הרע והיה חוזר ושואל ורוגן: מדוע ולמה באים היסורים? ענה לו הקב"ה נמרצות בהא השאלה של "הידעת?": "מי זה מחשיך עצה במלין בלי דעת. אזר נא כגבר חלציך ואשאלך והודיעני: איפה היית ביסדי ארץ? הגד, אם ידעת בינה!... הידעת עת לדת יעלי-סלע, חולל אילות תשמור?" אם אין אתה יודע את האלפא-ביתא של היצור, מדוע תתחצף להקשות קושיות על הנהגת העולם? אבל כשהבין איוב מה מוזרה היא

שאלתו, וכמה גדולה בערותו, והודה ולא בוש: "לכן הגדתי ולא אבין, נפלאות ממני ולא אדע" — גילה הקב"ה לאיש-היעוד את היסוד האמיתי הצפון ביסורים, כפי ניסוחה של ההלכה: אמר לו הקב"ה: איוב! אמנם, לעולם לא תבין את סוד ה"מדוע"ג, סיבת היסורים ותכליתם, אבל דבר אחד מחובתך לדעת: את יסוד תיקון היסורים. אם תוכל להתרומם על-ידי היסורים לדרגה שעד עכשו לא הגעת אליה, תדע שנועדו המה כאמצעי לתיקון הנפש והרוח. איוב! כששפכו עליך חסדי, בבחינת "הנני נוטה אליה כנהר שלום", והיית מאנשי-שם ובעלי-השפעה — "ויהי האיש ההוא גדול מכל בני קדם" — לא מלאת את התפקיד שחסדי הטילו עליך. איש תם וישר היית, ירא-אלהים וסר מרע; לא השתמשת בכחך ועשרך לרע; נתת הרבה לצדקה — "צדק לבשתי וילבשני כמעיל וצניף משפטי"; לא נמנעת מלהמציא עזר וסעד לרבים ועמדת להם בעת צרה ומצוקה — "כי אמלט עני משווע ויתום ולא עוזר לו?" אולם חסרה לך אותה מדת החסד הגדולה בשני מובנים: א. מעולם לא נשאת בעול הצבור ולא השתתפת בצרתו ויגונו; ב. לא הרגשת את יסורי-היחיד הסובל. כאיש המחונן בלב-טוב רחמת לרגע על יתום; כסף רב היה לך, ולא חסרת כלום כשנתת נדבה הגונה. אמנם חסד — משמעותו מקיפה יותר מסנטימנט חולף, מרגשנות זולה; חסד תובע יותר מדמעה רגעית, ממטבע קרה. חסד — פירושו: התמזגות עם הזולת, הזדהות עם כאבו, הרגשת האחריות לגורלו. מדת-החסד זו לא היתה בך, לא בנוגע אל הרבים ולא ביחסיך עם היחיד.

היית בן-דורו של יעקב<sup>4</sup>, אשר נאבק עם לבן, עשו והאיש  
 בנחל יבק, העזרת לו בעצה ותושיה? מי היה יעקב? — רועה  
 עני, ואתה? — עשיר ובעל-השפעה. אילו התיחסת ליעקב  
 באהדה הראויה ובמדת-החסד הנאמנה, — לא היו עוברים  
 עליו יסורים רבים כל כך. היית בזמנו של משה ונמנית על  
 יועצי-פרעה. האם נקפת באצבע בשעה שפרעה גזר גזירת  
 "כל הבן הילוד היאורה תשליכוהו"<sup>אוצר החכמה</sup>, בשעה שהנוגשים  
 העבידו בפרך את אחיך? שתקת אז ולא מחית, כי יראת  
 להזדהות עם העבדים האומללים. לשלשל להם מטבע —  
 כן, אבל להפוך בזכותם בפומבי — לא. פחדת שמא יאשימוך  
 בנאמנות כפולה. פעלת בדורם של עזרא ונחמיה, מעולי-  
 בבל. אתה, איוב, בעשרך ובהשפעתך יכולת להחיש את  
 תהליך ישוב הארץ ובנין בית-המקדש. ברם, אזנך אטומה  
 היתה ולא קלטה את הזעקה ההיסטורית של האומה. לא  
 יצאת בסערת-מחאה נגד הסנבלטים, השומרונים ושאר  
 שונאי-ישראל אשר רצו להחריב את הישוב ולכבות את זיק  
 התקוה האחרון של עם ה'. מה עשית בשעה שעולי הגולה  
 קראו ממעמקי-סבל ויאוש: "כשל כח הסבל והעפר הרבה  
 ואנחנו לא נוכל לבנות בחומה"? ישבת בחיבוק-ידיים! לא  
 השתתפת בסבלם של הלוחמים למען היהדות, ארץ ישראל  
 והגאולה; מעולם לא הבאת קרבן אחד לטובתם. רק  
 לשלומך וטובתך דאגת כל הימים, ורק למענך התפללת  
 והעלית עולות. "ויהי כי הקיפו ימי המשתה, וישלח איוב  
 ויקדשם, והשכים בבוקר והעלה עולות מספר כולם, כי אמר

4 דברים אלה מבוססים על הסוגיא בבבא-בבא, דף טו, המצטטת את  
 דעות החכמים שנחלקו על-אודות זמנו ודורו של איוב.

אויב, אולי חטאו בני וברכו אלהים בלבבם". הנשאת אף פעם תחינה בעד איש זר מתוך השתתפות בצערו? — לא! התדע, אויב, שהתפילה היא נחלת הכלל, וכי היחיד אינו <sup>1234567</sup>בא אל המלך להתחנן לו ולבקש את צרכיו מלפניו, לבד מאשר יגאל את עצמו מתוך בדידותו והסתגרותו ויספח אל הכלל? השכחת, כי התפילה היהודית נאמרת בלשון רבים — "לעולם לישתף איניש נפשיה בהדי ציבורא" — התקשרות נפש בנפש והתלכדות לבבות סוערים. לא ידעת איך להשתמש במטבע התפלה שנקבעה על-ידי האומה, לכלול את עצמך עם הרבים ולשאת בעול הזולת. אויב, אם יש את נפשך לדעת את תורת תיקון-היסורים, עליך להשיג את סוד התפילה המקרבת את ה"אני" אל הזולת, לשנן בפיך את נוסחתה המקורית המשתפת את הפרט בחווית הכלל ולהבין את האידאה של חסד המתגשמת על ידי המתפלל בהעלאת יחוד אישי ליחודות צבורית. בפיזור אגורות נוקשות שנת-ברכת בהן בשפע לא תצא ידי חובתך. רק על-ידי התפילה בת חווית-הסבל הכללי תיוושע. את תורת-החסד לא הבנת ובזבזת את ברכתי אשר צוויתי אליך. השתדל עתה להשיג את תורת-הסבל. אולי תתקן עכשו, מתוך צער ועגמה, את אשר חטאת לפניך מתוך הרחבת-הלב וגיל מדומה.

הקב"ה אומר לחברי אויב: "ועתה קחו לכם שבעה פרים ושבעה אילים ולכו אל עבדי אויב והעליתם עולה בעדכם ואויב עבדי יתפלל עליכם". הנני מנסה את אויב עוד הפעם. ייבחן נא בפומבי; היודע הוא להתפלל עתה על הזולת ולהשתתף בסבלו? הלמד דבר-מה בשעת פורעניות וחרון-אף? האם סיגל לעצמו מטבע חדשה של התפילה הכוללת

והמקיפה את הרבים ? אם יתחנן בעדכם, אז תבוא גאולתו וגם גאולתכם — "כי אם פניו אשא". אז תדעו, כי איוב נפדה מן המיצר האיגואיסטי ונכנס למרחב הסימפטיה עם הציבור וההצטרפות לזולת, וכי ההתבדלות הופקעה, ובמקומה הופיעה ההתחברות. הפלא הגדול התרחש ; איוב עמד פתאום על טיבה של התפילה היהודית. הוא גילה בשעה אחת את לשון הרבים, את מדת-החסד הסוחפת את האדם מרשות-היחיד לרשות-הרבים. הוא התחיל לחיות את חיי-הכלל, לכאוב את מכאוביו, להתאבל על אסונו ולשמוח בשמחתו. יסורי-איוב מצאו את תיקונם האמתי בהחלצו מן ההסגר שהיה נתון בו, וחמת אלהים שככה. "וה' שב את שבות איוב בהתפללו בעד רעהו".

## החמצת השעה

וגם עכשו אנו עומדים בימים טרופים, ימי-זעם ומצוקה. נגועי-פרעות ולמודי-יסורים אנו. במשך חמש-עשרה השנים האחרונות נתיסרנו בעינויים שאין כמותם בתולדות אלפי שנות-גלות, עלבון ושמד. פרשת הסבל לא נחתמה ביסודה של מדינת ישראל. כיום הזה עוד שרויה מדינה זו במשבר

ובסכנה, וכולנו מלאי־פחד וחרדה לגורלו של הישוב, עדי־  
ראיה אנו לכוכב של רשעים העולה ולעיוות־הדין הבין־  
לאומי מתוך אדישות לעקרוני הצדק והיושר על־ידי מדינות  
המערב. הכל מחניפים למנדינו ושונאינו ומתרפסים לפניהם  
בהכנעה ובצביעות נמבזה ; הכל דורשים את שלומם וטובתם,  
בשעה שליושב המצער מתיחסים על־פי מנהגו של אותו עשיר  
שגזל את כבשתו של שכנו העני רפה־האונים וחדל־השפעה.  
צפה ועולה התמיה המיטפיסית הידועה, והסובל שואל :  
"למה תראני און ועמל תביט . . . רשע מכתיר את הצדיק על  
כן יצא משפט מעוקל" ? אכן, כפי שהדגשנו לעיל, אין אלהים 13467  
מזדקק לשאלה כזו ואין האדם נענה עליה. נשארת היא  
סתומה וחתומה מחוץ לרשותו של ההגיון. כי "לא תוכל  
לראות את פני כי לא יראני האדם וחי". כשיצר הסקרנות  
השכלית תוקף על האדם, אין לו אלא להתחזק באמונתו  
בבורא־העולם, להצדיק את הדין ולהודות בתום פעלו. "הצור  
תמים פעלו כי כל דרכיו משפט". אם יפה לנו להעמיק שאלה  
בשעת סיוטי־בלהות, אז עלינו להציעה בצורה הלכתית  
ולשאול : "מהי חובת האדם הסובל הנולדת מתוך הסבל ?  
מהי בת־קול הציווית הבוקעת מתוך היסורים ?". לשאלה  
זו יש, כמו שאמרנו למעלה, פתרון והוא מתבטא בפסק־  
הלכה פשוט. אין צורך בספיקולציה מיטפיסית כדי לברר  
את הלכות תיקון הרע. "לא בשמים היא". אם נצליח לנסח  
תורה זו מבלי לטפל בשאלת הסיבה והתכלית, נזכה לישועה  
שלמה, ויתקיים בנו מקרא שכתוב : "עוצו עצה ותופר דבר  
דבר ולא יקום כי עמנו אל". אז, ורק אז, נעלה מתוך מעמקי־  
השואה בעלי שעור־קומה רוחנית מוגדלת ועטורי־תפארת

היסטורית מוגברת, כמו שנאמר: "ויוסף ה' את כל אשר לאיוב למשנה" — פי-שניים בכמות ובאיכות.

תורת תיקון-היסורים — כשהיא מתגשמת — דורשת מן <sup>אוצר החכמה</sup> הסובל אומץ-לב ומשמעת נפשית. עליו להתאזר בכחות-פלא ולעשות חשבון עולמו בלי נגיעה כלשהיא, להסתכל בעברו ולחזות את עתידו בכנות גמורה. לא בנקל עלה לו לאיוב תיקון סבלו. וגם אנו, מוגי-לב ורכי-רצון, כפותי-גורל וחסרי חוסן-נפשי, נתבעים עכשו על-ידי ההשגחה ללבוש רוח חדשה, לעלות ולהתעלות אל דרגת תיקון היסורים התובעים מאתנו את גאולתם ופדיונם. לשם זה צריכים אנו להביט בבואתנו מתוך גבורה רוחנית ובאובייקטיביות תמה. בבואה זו מפציעה אלינו מתוך העבר וההווה גם יחד.

אם חסדי-ה', שהורקו ליחיד או לכלל, מחייבים את הנהנה מהם בפעולות מסוימות, גם אם החסדים (כעשירות, כבוד, השפעה, שלטון וכיוצא בהם, שנרכשים על-ידי עבודה מייגעת) הוענקו לאדם בדרך הטבע, קל-וחומר לחסדי <sup>החיים</sup> אלהים המתגלים למעלה מדרך זו, בצורת נס החורג ממסגרת החוקיות האלמנטרית של ההשתלשלות ההיסטורית, שמשעבדים את בעל הנס לאלהים. החסד הנסי מטיל על האדם חובה מוחלטת לקיים את הצווי הגדול המשווע מתוך הפלא. צווי טרנסצנדנטלי מתלווה תמיד לפעולה נסית — "צו את בני ישראל ו'". אוי לו לבעל-הנס אם אינו מכיר בנסו, ואזנו אטומה לשמוע את הד האימפרטיב הבוקע ועולה מתוך המאורע המיטא-היסטורי. חבל על הנהנה מנפלאותיו של הקב"ה שלא הוצת בו גץ האמונה ושלא חרד מצפונו למראה ההתרחשות הנדירה.

כשנס אינו מוצא את הדו הרצוי במעשים ממשיים, חזון נעלה מתנוון ומתמזמז, ומדת-הדין מתחילה לקטרג על בעל הנס, כפוי-התודה. "ביקש הקב"ה לעשות חזקיהו משיח וסנחריב גוג ומגוג, אמרה מדת-הדין וכו' חזקיהו שעשית לו כל הנסים הללו ולא אמר שירה לפניך, תעשהו משיח ז"ל". אז באה המצוקה, שעת-היסורים. הסבל הוא ההתראה האחרונה שההשגחה העליונה מתרה באדם, סרוס הרגשת-הטובה. לכרוז האחרון, העולה מתוך היסורים, מוכרחים להגיב בתכיפה ולהיענות לקולו של האלהים הקורא לאדם: "איכה!". היהדות הקפידה מאד על איסור חימוץ השעה. בת תודעת-זמן רגישה היא. שהייה כלשהיא נחשבת על ידה לפשע. האדם מפסיד לפעמים את עולמו בשל חטא אחד — "ויתמהמה". מהנ איסור נותר — אם לא איחור שעה? מהו עוון חילול-שבת — אם לא עשיית מלאכה רגע אחד אחרי שקיעת-החמה שמותרת היתה רגע אחד לפנייה? במה מתבטא ביטול-מצוות, אם לא בהתמהמהות של דקים אחדים, כגון קריאת-שמע לאחר זמנה, נטילת-לולב אחרי ביאת-השמש וכדומה? שני מלכי-ישראל, משיחיה' וגבורי-האומה, חטאו, שבו בתשובה שלמה והתוודו — לאחד לא נמחל העוון מיד, ולשני נתרצה הקב"ה וסלח לו תוך-כדי-דבור לוידויו. עם שאול נהג הקב"ה במדת-הדין וקרע הממלכה ממנו. ביחס לדוד עירב דין ברחמים ומלכותו לא נפקעה מזרעו. מדוע החמיר הקב"ה בשאול וחינן את דוד? שאלה זו אינה צריכה לפני ולפנים! התשובה פשוטה מאד.



דוד לא החמיץ את השעה הרצויה והתוודה מיד על עווננו ; שאול התמהמה קצת, ובשל פיגור זה ניטלה המלכות ממנו. כשנתן הנביא בא אל דוד והשמיע את צעקתו : "אתה האיש ו" פתח דוד בוידויו ולא השהה את תחינתו לאלהים אפילו כהרף-עין. "ויאמר דוד אל נתן חטאתי לה'". שאול בזבז רגע אחד מפז ומפנינים יקר. אחרי האזינו לתוכחתו של שמואל — "ולמה לא שמעת בקול ה' ותעט אל השלל" — התחיל להתווכח עם הנביא עובר לוידויו : "ויאמר שאול אל שמואל אשר שמעתי בקול ה' ואלך בדרך אשר שלחני ה'". אמנם באותו מעמד הודה גם הוא על עווננו מתוך שברון-לב וברוח נסערה : "ויאמר שאול... חטאתי כי עברתי את פי ה' ואת דבריך", אבל וידוי זה לא בא בזמנו הרצוי, ושהייה קטנה כזו גרמה להפסד המלוכה. כשהתוודה, כבר נחתמה הגזירה והשעה היתה טרופה. "קרע ה' את ממלכות ישראל מעליך". אילו לא החמיץ שאול את הרגע הנכון, ולא היה בין המפגרים, היתה ממלכתו מתקיימת בידו<sup>6</sup>.

מהי תמצית שיר-השירים אם לא תיאור ההתמהמהות הפרדוקסלית והטרגית של הרעיה, שכורת-אהבה והלומת-געגועים, כשהשעה, רפודת מורא-הוד, שחקה לה, — אם לא חימוץ הזדמנות הרת-עולם גדולה ונשגבה שעליה חלמה

6 עיין בחלכות מלכים, פ"א, ה"ט, ובדברי הראב"ד שם. ברם, גם שיטת הרמב"ם מכוונת לאחר שניתנה המלכות לדוד ולא למלך שקדם לו. עיין שמואל-א יג, פסוקים יג—יד. אז כבר החלה הפקעת המלכות (לדורות) משאול. גם שמה היה יכול לתקן את חטאו על ידי תשובה.

ולמענה נלחמה, שאותה בקשה וחיפשה בכל להט נפשה ?  
 הרעיה <sup>איה</sup> הענוגה והעדינה, דחופת-חרג לדוד יפה-עיניים,  
 שנדדה בימים שטופי-זוהר בשבילי הכרמים וברכסי-ההרים,  
 בין שדות-דגן וגני עצי-פרי, ובלילות, נסוכי-אור חורון של  
 סהר קוסם או עלוטי-אופל, בין החומות לבקש את דודה,  
 שבה בליל-סגריר אחד לאהלה — עיפה ויגעה — ונרדמה.  
 רחש צעדים מהירים וקלים נשמע בדומית האוהל. באותו  
 לילה סודי ומוזר עלה הדוד פתאום מתוך האפלה ודפק  
 בפתח רעיתו, שכל כך קיוותה וציפתה לו. דפק והתחנן לה  
 שתפתח לו את דלת אהלה. "קול דודי דופק פתחי לי אחותי  
 רעיתי יונתי תמתי שראשי נמלא טל קוצותי רסיסי לילה".  
 הרגע הגדול שאליו חכתה בכליון עינים ובלב הומה בא מתוך  
 היסח-הדעת. הדוד המתחמק והמסתתר, שבעי-הנדודים  
 והתלאות. הופיע עם תלתלי-קוצותיו ועיניו השחורות, עם  
 מבנה-גוו החסון וארשת-פניו המאירות. עמד ליד פתחה,  
 פשט את ידו דרך חור-המנעול, בקש מחסה מרטיבות-הלילה  
 ורצה לתנות לה על אהבתו העזה, על כיסופיו ועריגותיו,  
 על חיי-יחדות, טעוני-חפץ וגיל, על מילוי המאוויים ומימוש  
 התקוות. רק תנועה קלה של השטתייד והיסט-המנעול  
 הפסיקה בינה ובין הדוד, בין החלום הגדול והגישום המלא.  
 בקפיצה אחת יכלה הרעיה להשיג את כל חמדת-חייה —  
 "משכני אחריך נרוצה וגו' נגילה ונשמחה בדך"; אבל עקוב  
 הלב ומי יבחן אותו ? דוקא באותו לילה עצלות בת-עקשנות  
 מוזרה תקפה עליה. לרגע קט נגזז אש-הכיסופים שבערה בה,  
 נתכווץ החפץ האדיר, שותקו רגשותיה ונשתתקו חלומותיה.  
 הרעיה סרבה לרדת מעל משכבה. לא פתחה את דלת אהלה

לדודה יפה־התואר. טירוף־דעת אכזרי גרפה לתוך תהום־  
 הנשיה והאדישות. התעקשה הרעיה והתעצלה ; המטירה  
 בהמון תירוצים ואמתלאות לשם הסברת הנהגתה המשוונה:  
 "פשטתי את כתנתי — איככה אלבשנה ? רחצתי את רגלי —  
 איככה אטנפם ?", הדוד דפק והלך, וכל שדפיקותיו גברו, גבר  
 גם השגעון המצנן והמזהם. כל שלחישות־הדוד פלחו את  
 דממת־הליל, נתאבן הלב. הדוד המשיך בדפיקותיו מתוך  
 תחנונים וסבלנות, ויחד עמהן דפק גם השעון רגעים ושעות.  
 הרעיה לא נעתרה לקול <sup>הדוד</sup> דודה ; סגורה ומסוגרת דלת אהלה.  
 השעה נטרפה וחזון חיים נשגבים הלך ונמק. אמנם כן,  
 הרעיה נתעוררה, לאחר שהיה קלה, מתרדמתה וקפצה  
 בבהלה ממטתה לקבל את פני דודה : "קמתי אני לפתוח  
 לדודי", אבל קפיצה זו איחרה את המועד. הדוד חדל לדפוק  
 ונעלם במחשכי־הלילה — "דודי חמק עבר". גלה משוש־  
 חייה ; הוויתה — מדבר שומם, אסם ריק. פרשת החיפוש  
 הקדחתני חזרה וניעורה. עדיין היא נודדת בין משכנות  
 הרועים ומבקשת את דודה.

## שש דפיקות

לפני שמונה שנים, בעצם ליל-בלהות מלא זוועות-מידנק, <sup>אוצר החכמה</sup> טרבלינקה ובוכנוולד, בליל של תאי-גז וכבשנים; בליל של הסתר-פנים מוחלט, בליל שלטון שטן-הספקות והשמד, אשר רצה לסחוב את הרעיה מביתה לכנסיה הנוצרית; בליל-חיפושים בלי-הרף ובקשת-הדוד, — בליל זה גופו צץ ועלה הדוד. האל המסתתר בשפירי חביון הופיע פתאום, והתחיל לדפוק בפתח אהלה של הרעיה הסחופה והדוויה, שהתהפכה על משכבה מתוך פרפורים ויסורי-גיהנום. עקב ההכאות והדפיקות בפתח הרעיה, עטופת-אבל, נולדה מדינת ישראל!

כמה פעמים דפק הדוד בפתח אהל רעיתו? דומני, שלכל הפחות יכולים אנו למנות שש דפיקות.

ראשית, דפיקת-הדוד נשמעה במערכה הפוליטית. מבחינת היחסים הבין-לאומיים לא יכחיש אף איש, שתקומת מדינת ישראל, במובן פוליטי, היתה התרחשות כמעט על טבעית. רוסיה וארצות-המערב תמכו יחד ברעיון ייסודה של מדינת

ישראל, שהיתה אולי ההצעה היחידה שבנוגע לה התאחדו המזרח והמערב. נוטה אני להאמין שארגון האומות המאוחדות נוצר במיוחד לתכלית זו — לשם מילוי השליחות שהטילה עליו ההשגחה. נדמה לי, שאין להצביע על שום הישג ממשי אחר על-ידי האו"ם. חז"ל הביעו כבר את הדעה, כי לפעמים "מטר" יורד "בשביל יחיד" ובשביל עשב אחד. אינני יודע את מי ראו נציגי העתונות בעיני-בשר בכסא-הנשיאות באותה אספה גורלית, אשר בה הוחלט על יסוד מדינת ישראל, אבל מי שהסתכל אז היטב בעינו הרוחנית הרגיש ביושב-ראש האמתי שניצח על הדיונים, והוא — הדוד. הוא דפק בפטישו על השלחן. האין אנו מפרשים את הכתוב: "בלילה ההוא נדדה שנת המלך" — 'שנת מלכו של עולם' ? אם אחשורוש לבדו נדוד-שנה היה, לא היה הדבר חשוב כלל ולא צמחה ישועה באותו לילה. אבל אם מלכו של עולם, כביכול, לא נם — נולדה הגאולה. אם פלוני-אלמוני פתח את הישיבה של האומות המאוחדות לא היתה נולדת מדינת ישראל, אבל אם הדוד דפק בשלחן הנשיאות — התרחש הפלא. קול דודי דופק !

שנית, דפיקת-הדוד נשמעה בשדה-הקרב. חיל ההגנה הקטן של ישראל ניצח את צבאותיהן העצומים של ארצות-ערב. נס "רבים ביד מעטים" נעשה לעינינו. ופלא עוד יותר גדול התרחש באותה שעה ! הקב"ה הכביד את לבי-שמעאל וציוה עליו לצאת לקרב נגד מדינת ישראל. אילולא הכריזו הערבים מלחמה על ישראל, והיו מסכימים לתכנית החלוקה, היתה מדינת ישראל נשארת בלי ירושלים, בלי חלק גדול של הגליל וכמה משטחי הנגב. אילו היה פרעה, לפני

אלפי שנה, נותן לישראל לצאת ממצרים מיד כפי בקשתו הראשונה של משה, היה משה צריך לעמוד בדבורו והיה חוזר אחרי שלשה ימים. אבל פרעה הכביד את לבו ולא שמע אל משה. הקב"ה הוציא את ישראל ביד חזקה ובזרוע נטויה. ממילא פקע כחה של ההבטחה, כי ישובו מצרימה. כל חוזה המבוסס על הסכם שני הצדדים אינו מחייב את הצד האחד, אם הצד השני מסרב למלא את אשר הוטל עליו לעשות. קול דודי דופק!

שלישית, הדוד התחיל לדפוק גם בפתח האהל התיאולוגי, וייתכן, כי זוהי הדפיקה החזקה ביותר. הדגשתי כמה פעמים בדברי על ארץ ישראל, שכל טענות התיאולוגים הנוצרים, שהקב"ה נטל מכנסת ישראל את זכויותיה בארץ ישראל, ושכל ההבטחות בנוגע לציון וירושלים מתייחסות במובן אליגורי אל הנצרות והכנסייה הנוצרית, **נתבדו בפרהסיא על ידי יסוד מדינת ישראל, כטענות שקר**, שאין להם שום עיקר ושורש. יש צורך בידיעה מקיפה בספרות התיאולוגית, מאז ימי יוסטין מרטיר עד התיאולוגים החדשים בימינו, כדי להבין את כל הפלא הגדול הזה, שעל ידו נפרכה בפומבי ההנחה המרכזית בתיאולוגיה הנוצרית. עלינו לשים לב לביאורו הלמדני של שר-החוץ שלנו, מר דולס, המכהן כגבאי בכנסייה אפיסקופלית, בועדת הסינט, שהערבים שונאים את היהודים מפני שהרגו את מחוקק דתם. ל"הסבר" זה יש משמעות סמלית, נסתרת ועמוקה. אינני פסיכולוג ובוודאי לא פסיכואנליטיקן, אבל דף גמרא אני יודע, ואני זוכר היטב מה שאמרו חז"ל על בלעם: "מברכתו... אתה למד מה היה בלבו". כשאדם מאריך בדבורו נפלט מפיו לפעמים

דבר-אמת. כשאחד הסינטורים שאל את שר-החוץ: "מדוע הערבים שונאים את היהודים?" רצה באמת להשיב: "גם אני כשלעצמי, בתור נוצרי, אין לי חיבה יתירה אליהם, מפני שהרגו את משיחנו, ומחמת זאת הפסידו את חלקם בירושתו של אברהם". ישב מלאך, או חכה נתנה, בגרונו של השר (כדרשת חז"ל על הכתוב: "וישם ה' דבר בפי בלעם"), ובמקום להגות את המלים "משיחנו", "אני כשלעצמי", פלטו שפתיו דברים אחרים ואמר "הערבים", "מחמד". מתחת לסף-הכרתו מפחד הוא מן העובדה "הנוראה" שכנסת-ישראל שולטת בציון ובירושלים. קורת-רוח אני מוצא בקראי בעתונים קתוליים ועתונים פרוטס-טנטיים על מדינת ישראל. בעל כרחם עליהם להזכיר את שם ישראל כשהם מוסרים חדשות על ציון וירושלים הנמצאות בידינו. יש לי תמיד רגש מיוחד של ספוק-נפש בשעה שאני קורא בעתון, שתגובת מדינת ישראל אינה ידועה כעת, כי שבת היום והמשרדים סגורים, או כשאני קורא בערב פסח ידיעה מ"יונייטד פרס" ש"היהודים ישבו הלילה לשלחן-הסדר בתקוה, שנסי-מצרים יחזרו ויתרחשו היום". קול דודי דופק!

רביעית, הדוד דופק בלבות הנוער המתבולל והנבון. תקופת הסתרת-הפנים בראשית שנות הארבעים הביאה בלבול-המוחות בין המוני-העם היהודי והנוער היהודי בפרט. ההתבוללות הלכה וגברה, והדחיפה לברוח מהיהדות ומעם ישראל הגיעה לשיאה. פחד, יאוש, ועם-הארצות גרמו לרבים לנטוש את כנסת-ישראל, ולעלות על האניה "לברוח תרשישה מלפני ה'". נחשול, שנדמה היה, שאין מצור לה,

עמד עלינו לכלותנו. פתאום התחיל הדוד לדפוק בדלתות  
 הלבבות הנבוכים ודפיקתו — תקומת מדינת ישראל —  
 האיטה, לפחות, את תהליך הבריחה. רבים מהמתנכרים  
 לשעבר קשורים עתה למדינה העברית בקשרי רגש גאות  
 על השגיה הכבירים. הרבה יהודים אמריקאיים שנטמעו  
 למחצה, לשליש ולרביע שרויים בפחד טמיר ודאגה בשל  
 משבר העובר על מדינת ישראל, והם מתפללים לשלומה  
 וטובתה, אעפ"י שרחוקים המה מהתמכרות גמורה אליה.  
 אפילו אלה העוינים את מדינת ישראל — וישנם יהודים  
 כאלה — מוכרחים להתגונן בלי-הרף כנגד החשד המשונה  
 של נאמנות כפולה, והם מצהירים ומכריזים מדי יום-ביומו  
 שאין להם חלק בארץ הקודש. סימן טוב הוא ליהודי כשאינו  
 יכול להתעלם מיהדותו, והוא נאלץ לענות תמיד על שאלת  
 "מי אתה ומה מלאכתך" אפילו כשפחדנות יתירה נזרקה  
 בו ואין לו העוז והאומץ לענות בגאווה אמתית: "עברי  
 אנכי ואת ה' אלהי השמים אני ירא". השאלה המתמידה  
 "מי אתה" מקשרת אותו לעם ישראל. בעצם העובדה, כי  
 שם ישראל נישא על שפתיים, יש בה משום הזכרה ליהודי  
 הבורח כי אי-אפשר לו לנוס מן כנסת ישראל שבה הסתבך  
 מלידתו. לכל עבר שאנו פונים אנו קולטים את המלה  
 "ישראל"; כשמאזינים אנו לתחנות רדיו, כשפותחים אנו  
 את העתון, כשמשתתפים אנו בכינוס של מתווכחים  
 בענינא דיומא, אנו נתקלים בשאלת ישראל הנידונה בפומבי.  
 דבר זה חשיבותו מרובה ליהודים הנגועים בשנאה עצמית  
 והרוצים להתחמק מן היהדות ולהמלט על נפשם. מתחבאים  
 המה, כיונה בשעתו, בירכתי הספינה ומבקשים להרדם, אבל



רב החובל אינו מניחם להסיח דעתם מגורלם. צלה של ישראל רודף אחריהם בלי הרף. מחשבות מסוימות והרהורים פרדוכסליים בוקעים ועולים מנבכי הנפש אפילו אצל המתבוללים המושבעים. וכשיהודי מתחיל לחשוב, להתבונן, כששנתו נודדת — אי אפשר לדעת לאן תוליכנה אותו מחשבותיו, ואיך יתבטאו פקפוקיו וספקותיו. קול דודי דופק!

הדפיקה החמישית של הדוד היא אולי החשובה ביותר. בפעם הראשונה בתולדות גלותנו הפתיעה ההשגחה את שונאינו בתגלית המרעישת, **שדם יהודי אינו הפקר!** אם האנטישמים יכנו תופעה זאת "עין תחת עין" — מהיכא תיתי; נסכים להם. אם <sup>ארה"ה 1234567</sup>אנו רוצים להגן בגבורה על קיומנו הלאומי-היסטורי, מוכרחים אנו לפרקים לפרש את הכתוב "עין תחת עין" <sup>אוצר החכמה</sup> כצורתו. הרבה עינים אבדנו במשך גלותנו המרה מפני **שלא** שלמנו מכה תחת מכה. הגיע הזמן שנקיים את החוק של "עין תחת עין" כפשוטו. בטוחני, שהכל מכירים בי, שאני מהמאמינים בתורה שבעל-פה, ולגבי אין ספק, שהפסוק מכוון כלפי תשלומי ממון, כפי פירושה של ההלכה. אבל ביחס למופתיו ולנאצר הייתי דורש כי נפרש את הכתוב "עין תחת עין" במשמעותו המילולית — לקיחת העין הממשית! אל תשימו לב למליצותיהם הממותקות של מתבוללים ידועים ושל כמה סוציאליסטים יהודים, העומדים במרדם, החושבים שהם חיים עוד בביאליסטוק, בריסק ומינסק של שנת 1905, והדורשים בריש-גלי כי נקמה נאסרה לישראל בכל מקום, בכל זמן ובכל הנסיבות. הבל הבלים! אסורה היא הנקמה כשאין לה מטרה, אבל אם מתרוממים

על ידה להגנה עצמית, הרי היא זכותו האלמנטרית של האדם באשר הוא אדם לנקום את נקמתו.

התורה לימדה אותנו תמיד שמותר לו לאדם, וגם חובתו הקדושה היא, להגן על עצמו. בפרשת "אם במחתרת ימצא הגנב" קובעת היא מסמרים להלכה, כי לא רק על חיוו אלא גם על רכושו רשאי הוא להגן. אם הגנב, שבא לקחת את ממונו של בעל-הבית, מסוגל לרצחו נפש במקרה שבעל הרכוש לא ימלא את דרישתו, — מותר לו, לבעל הבית, להתקומם נגד החוטא ולהרגו. לא לחינם מספרת התורה על שני גבוריה הגדולים, אברהם ומשה, שלקחו חרב בידם להגן על אחיהם — "וירק את חניכיו", "ויך את המצרי". התנהגות זו אינה סותרת את עקרון החסד והרחמים. כלפי לייא ; יחס סביל, ללא הגנה עצמית, עלול לגרום לפעמים לאכזריות הנוראה ביותר. "ואכבדה בפרעה ובכל חילו וידעו מצרים כי אני ה'" — לא ביקש הקב"ה כבוד ופרסום ; רצונו היה, שפרעה, בן-דורו של משה, ידע, שעליו לשלם מחיר רב בעד גזירת "כל הבן הילוד היאורה תשליכוהו", וגם עכשו חפצו הוא, כי דם נערים יהודים שנרצחו בהתפללם שמונה-עשרה, יוקם. בהכותו את מצרים רצה הקב"ה להפגין כי דם ישראל הוא דבר שיש לו תובעים תמיד. מן הצורך לשכנע עוד כיום לא רק את העריץ של מצרים, אלא גם את נהרו המתחסד, את משרד-החוץ בלונדון ובעלי "המוסר" באו"ם כי יש בעלים לדם ישראל. לפיכך, כמה מגוחך הוא הדבר, כשרוצים להוכיח לנו, שעלינו לסמוך על הצהרת שלש

7 רעיון זה הובע בדברי רבא, סנהדרין עב, א: "אמר רבא, מאי טעמא דמחתרת" וכו'.

המעצמות הנותנות ערובה לסטטוס-קוו. הלא יודעים אנו כולנו מן הנסיון איזה ערך יש לדברי משרד-החוץ הבריטי ולידידותם של פקידים ידועים במשרד-החוץ שלנו. ובכלל, כמה אבסורדית היא הדרישה שעם כולו יהיה תלוי בחסדי-אחרים, ויהי נטול-אפשרות הגנה עצמית. כבודו של כל צבור, ככבודו של כל יחיד, מתבטא באפשרות ההגנה על חייו וכבודו. עם שאינו יכול לשמור על חירותו ומנוחתו, איננו חפשי ועצמאי. לשון-הגאולה השלישית היא: "וגאלתי אתכם בזרוע נטויה ובשפטים גדולים". ברוך שתחינו לזמן הזה, **שיהודים יש בכחם — בעזרת השם — להגן על עצמם!**

אל נשכח, כי הרעל של האנטישמיות ההיטלראית שעשתה את היהודי כדגי-הים המופקרים לכול, עדיין מחלחל בבני דור זה שהסתכלו בשוויון-נפש במחזה-בלהות של חניקת מיליונים בתאי-הגז כבתופעה רגילה שאין להרהר אחריה כלל. האנטידוט לסס-מות כזה, שהרעיל את המוחות וטמטם את הלבבות, הוא נכונות מדינת ישראל להגן על דמי בניה-בזויה. קול דודי דופק!

הדפיקה הששית, שגם ממנה אל נסיח את דעתנו, נשמעה בשעת פתיחת שערי-הארץ. יהודי הנס מארץ-אויב יודע עכשיו כי יכול הוא למצוא מקלט בטוח בארץ-אבות. זוהי תופעה חדשה בדברי-ימינו. עד הנה אוכלוסי-ישראל כשהיו נעקרים ממקומם, נדדו במדבר-העמים מבלי למצוא מחסה ומעון בארץ אחרת. בעטייה של סגירת-שערים בפני גולים ונוודים באה כליה על שבטי ישראל. עתה נשתנה המצב. כשאומה פלונית מפליטה את המיעוט היהודי מתוכה, המגורשים מכוונים את צעדיהם ציונה, והיא קולטת את

בניה כאם רחמניה. עדים היינו כולנו להתנחלות יהודי המזרח בארץ במשך השנים האחרונות. ומי יודע למה היו צפויים אחינו אלה בארצות מושבותיהם לולא ארץ ישראל שהביאה אותם באניות ובמטוסים אליה ? לו קמה מדינת ישראל לפני השואה ההיטלראית, מאות אלפי יהודים היו ניצולים מתאי־הגז והכבשנים. פלא המדינה בושש קצת לבוא, ובעטיו של איחור פעמיו הוצאו להריגה אלפים ורבבות מישראל. ברם עכשיו, כשתמה שעת הסתר פנים, ניתנה האפשרות ליהודים הנתלשים ממקומותיהם להשתרש בארץ הקודש. אל יהי הדבר הזה קל בעינינו ! קול דודי דופק !

אדרייח 1234567

הערה חשובה

## חובת יהדות התורה לארץ ישראל

מה היתה תגובתנו לקול הדוד הדופק, לשפע חסדו ופלאיו ? הירדנו ממשכבנו ופתחנו מיד את הדלת, או המשכנו לנוח כרעיה ההיא, והתעצלנו לרדת ממטתנו ? "פשטתי את כתנתי — איככה אלבשנה ? רחצתי את רגלי — איככה אטנפם ?".

כל הרעדה והחרדה לשלמותה הגיאוגראפית של מדינת

ישראל, כל ההצעות הבאות מפיות שונאינו המכוונים כלפי וויתורים טריטוריאליים מצד מדינת ישראל, וכל התביעות המחוצפות של הערבים בנוגע לשינוי הגבולות מבוססות אך ורק על עובדה אחת: היהודים לא איכלסו את הנגב ולא הקימו בו ישובים למאות. אילו היה הנגב מיושב עשרות אלפי יהודים, לא היה אף נאצר חולם על האפשרות לקרוע אותו ממדינת ישראל. השממה מסכנת מאז ומעולם את השלוח המדינית. התורה כבר הדגישה את זה "לא תוכל כלותם מהר פן תרבה עליך חית השדה". העובדה, שיהודים כבשו את הנגב איננה מספיקה, ישובו הוא העיקר. הנשר הגדול, הרמב"ם, הכריע, שקדושה ראשונה לא קדשה לעתיד לבוא, מפני שהיתה בת כיבוש צבאי שבוטל בהסתערות שונא, אשר חילו היה עצום ונשקו היה רב וכבש את הארץ ולקחה מאתנו. הקדושה השניה, שבוצעה על-ידי חזקה והתישבות — על-פי הדיבור — ביגיעת-כפים וזיעת-אפים — לא בטלה<sup>8</sup>. הקדושה המיוסדת על ישוב הארץ, פשוטו כמשמעו, קיימת לשעתה וקיימת לעתיד לבוא! ברשלנות זו רבה אשמתנו. יהודי אמריקה היו יכולים בוודאי להחיש את תהליך הקולוניזציה. אבל למה לנו לבדוק מומי-אחרים ולתלות הקולר בצוארי היהודים החפשיים. נראה נגעי-עצמנו ונודה על עוונותינו. אשמים ביותר, בין יהודי-אמריקה,

8 בפרק ו' מהלכות בית הבחירה, הלכה טז, מבואר כמעט בעליל, כי העובדה שקדושה שניה מתמידה גם היום ולעתיד-לבוא מנומקת על-ידי אותו הטעם שהרמב"ם השתמש ביחס לקדושת מחיצות אשר אינה יכולה להבטל. אין חורבן פיסי מגלה את השכינה מעיי החרבות.

באטיות קצב הכיבוש על-ידי חזקה, הם היהודים החרדים. עלינו, נאמני-היהדות, מוטלת היתה החובה להאזין ביתר-קשב ל"קול דודי" הדופק, ולהיענות לו מיד במאמצים כבירי-מעש. על הכתוב "והשימותי אני את הארץ" אומר רש"י ז"ל בשם תורת-כהנים: "זו מזה טובה לישראל, שלא ימצאו האויבים נחת-רוח בארצכם; שתהא, שוממה מיושביה". ארץ-ישראל לא תוכל להבנות על-ידי שום אומה ולשון. רק ישראל בכחם להפוך אותה לארץ נושבת ולהפריח את שוממותיה. הבטחתו של בורא-העולם הפכה עובדה מפליאה בתולדות ארץ-ישראל בתקופות שונות. אסור לנו לשכוח אף לרגע, שארץ-ישראל משכה אליה כאבן-שואבת גם את אומות-העולם — הנוצרים והמושלמים. מסעות-הצלב בימי הביניים נערכו מתוך מטרה לכבוש את ארץ-ישראל ולהושיב בה אוכלוסיה נוצרית. כל עמלם של נושאי-הצלב היה לשוא. לא השתרשו בארץ. אף המושלמים שנמצאו בארץ גופא, לא הצליחו ליישב אותה כראוי. היא נשארה מדבר-שממה "והיתה ארצכם שממה". גם אחר-כך, בעת החדשה, כשעמי-אירופה, במאות הי"ז והי"ח, הושיבו ואיכלסו יבשות שלמות, נשארה ארץ ישראל שוממה ובמצב פרימיטיבי יותר מארצות-ערב השכנות — מצרים, סוריה והלבנון. אילו נתישבה הארץ על-ידי אומה חרוצה, בת חיל ותרבות; אילו היתה מאוכלסת ומפותחת כראוי, היתה זיקתנו אליה נשחקת במרוצת-המאורעות, ורגל יהודית לא היתה דורסת בה. זרים היו אוכלים את טובה ואת פריה, וזכויותינו היו בטלות ומבוטלות. ברם, ארץ-ישראל לא בגדה בכנסת-ישראל, שמרה אמונים לה וחיכתה לגאולה

כל הימים. הדעת נותנת, איפוא, שבשעה שניתנה האפשרות לכנסת-ישראל לשוב לארצה, שמנעה את אוצרותיה מזרים ושמרה אותה בשבילנו, היו היהודים החרדים צריכים להזדרז לדבר-מצוה גדולה וחשובה כזו ולקפוץ בשמחה והתלהבות אל תוך-תוכה של עבודת-הקודש — בנין וישוב-הארץ. אולם, לצערנו, לא נהגנו ככה. כש"השוממה", שציפתה לנו בכליון-עיניים עידן ועידנים, הזמינה אותנו לבוא ולגאול אותה משיממונה, וכשהדוד, אשר שמר על השממה, כמעט אלף ותשע מאות שנה, וגזר, כי עץ לא יצמח בה, ומעינות לא יפרו את אדמתה, דפק בפתח הרעיה — לא מיהרה הרעיה — אנו היהודים הדתיים — לרדת ממשכבה לפתוח לדודה. אילו היו לנו בארץ ישראל ישובים צפופים לאורך כל הארץ, מאילת עד דן, היה מצבנו שונה לגמרי. נודה על האמת בפומבי וגילוי-לב: קובלים אנו על מנהיגים ידועים בישראל בשל יחסם לערכי-מסורת ושמירת-הדת. הטענות צודקות הן; יש לנו האשמות רציניות נגד מנהיגיה החילוניים של ארץ-ישראל. ברם, האם רק הם אשמים, ואנחנו נקיים וטהורים כמלאכי-השרת? הנחה כזאת אין לה כל יסוד! יכולים היינו להרחיב את השפעתנו על עיצוב דמותו הרוחנית של הישוב, אילו מיהרנו להתעורר מתנומתנו ולרדת לפתוח את הדלת לדוד הדופק. חוששני, שאנו היהודים החרדים, שקועים עוד כיום בתרדמה נעימה. אילו היינו מיסדים יותר קבוצים דתיים, אילו בנינו יותר בתים לעולים חרדים, אילו הקימונו רשת מסועפת של בתי-ספר, — היה מצבנו אחר לגמרי. אז לא היה צורך לבוא בטוריה נגד מנהיגי תנועות אחרות. אנו היהודים האורתודוקסיים

דוכסים סובלים ממחלה מיוחדת במינה, שאינה מצויה בין יהודים בלתי־דתיים (פרט לאחדים יוצאים מהכלל); קמצנים אנו כולנו! אין אנו מצטיינים במדת־החסד בהשוואה לשאר יהודים אמריקאיים. מסתפקים אנו בתרומת־פרוטות, ואנו דורשים בזכות תרומתנו הפעוטה שכר בעולם הזה, וחלק בראש. לפיכך ירד כבודנו לשפל־המדרגה, ואין לנו השפעה הגונה על החיים היהודיים כאן ועל מהלך־הענינים בארץ־ישראל. אמריקה הגדולה והחופשית היא ארץ של צדקה. הממשלה עצמה חילקה במשך שנות 1945—1956 חמשים־וחמשה ביליון ו־350 מיליון דולרים למפעלי־עזר בארצות־חוץ (המספרים הם ממש למעלה מכח דמיוננו), ובעלי־צדקה מכובדים על הבריות רק בארץ היודעת לתת ולעזור בממדים כאלה. ממילא אין אנו היהודים החרדים באמריקה זכאים לגדולה, שאחרים נוטלים אותם. בזמן האחרון התמחינו בבקורת ובראיית־נגעים — "וראה הכהן את הנגע — וטמא הכהן". מלאכה זו — לבקר, לחפש מומים ולהביע דעות כמבינים — יודעים אנו היטב. אולם דבר אחד נעלם מאתנו, שהכהן המטמא צריך לצאת אל מחוץ למחנה אל הנגוע והסובל בכדי לטהרו — "ויצא הכהן אל מחוץ למחנה ... וצוה הכהן". עלינו לבנות לא פינות בודדות וקטנות שאין רישומן ניכר, אלא מוסדות מרכזיים לארכן ולרחבן של אמריקה וארץ־ישראל. חובה מוטלת עלינו לטהר את הנמצאים "מחוץ למחנה", השרויים במחנה־הבערות הגדולה. לשם־זה יש צורך בסכומים עצומים; ואנו, היהודים האורתודוכסים, רחוקים מלהיות נדיבי־לב ופתוחי־יד בעניני צדקה. זאת היא הסיבה שמוסדותינו כאן ובארץ־ישראל



סובלים ממחסור. ביחוד תנועת שיבת-ציון הדתית מוכרחת להסתפק בסכומים פחות-ערך. מחוסר אמצעים כספיים אין בכחה לפעול בהיקף הרצוי. אמנם כן: הרעיה הנאמנה נהדרת מאד, עיניה יונים, ופניה מפיקות חן-הוד. יפה היא הרבה מן הרעיה הבלתי-דתית. אבל הבל היופי ושקר החן, אם רעיה זו היא קמצנית ועצלה ביותר. "פשטתי את כתנתי — איככה אלבשנה?" כשמטלפנים ליהודי עשיר ומבקשים ממנו שיתרום למטרה הגונה, הוא עונה: "נוסע אני לפלורידה, והשנה החלטתי להתארח במלון מפואר, ואין בכחי לתרום כפי המבוקש". איך אמר החבר למלך הכוזרים? "הובשתני, מלך כוזר! ... ואין דבורנו 'השתחו' להר קדשו'... אלא כצפצוף-הזרזיר". האין אנו שומעים בחרדתנו לבטחון ולשלום ארץ-ישראל בימינו את דפיקת הדוד המתחנן לרעיה, שתתן לו להכנס? הוא דופק כבר למעלה משמונה שנים ועוד לא נענה כראוי, ובכל זאת הוא מוסיף לדפוק. לאשרנו נחלתנו שפרה עלינו. הדוד לא נשא פנים לרעיה האהובה, אבל חונן הוא אותנו. דודה דפק באותו לילה בפתח אהלה רק שעה קלה ונעלם, בעוד שבנוגע אלינו הוא מגלה סבלנות יתירה: זה שמונה שנים שדופק הוא והולך. הלואי, ולא נחמיץ את השעה!

## ברית סיני וברית מצרים

כשאנו מתעמקים בהוויתנו ההיסטורית אנו מגיעים להכרה חשובה בהשקפת עולמנו. התורה מספרת לנו, כי הקב"ה כרת עם ישראל שתי בריתות. ברית אחת כרת במצרים — "ולקחתי אתכם לי לעם והייתי לכם לאלהים". הברית השניה — בהר סיני: "ויקח ספר־הברית... ויאמר הנה דס־הברית אשר כרת ה' עמכם על כל הדברים האלה"; <sup>L234567</sup> "אלה דברי הברית... מלבד הברית אשר כרת אתם בחורב" (הברית השלישית בספר דברים זהותית היא בתכנה ותכלית תה עם ברית סיני) <sup>9</sup>. מהי מהותן של שתי בריתות אלה? דומני, ששאלה זו כבר מצאה את פירוקה בפתח מאמרנו. כשם שהבדילה היהדות, במציאות האישית־אינדיבידואלית, בין גורל ליעוד, כך הבחינה בקיומנו הלאומי־היסטורי בין שתי אידיאות אלו. היחיד קשור לאומתו בעבודת הגורל וגם בחבלי־היעוד. לאור הנחה זו יש לאמר, כי ברית־מצרים היתה ברית גורל וברית־סיני — ברית יעוד.

9 עיין ילקוט שמעוני, פ' נצבים, ד"ה שלש בריתות; גמ' ברכות, מח, ע"ב, רש"י שם.

ברית-גורל — מהי? הגורל מציין בחייה-האומה, כמו בחיי-היחיד, קיום מאונס. כורח מוזר מלכד את הפרטים לכלל אחד. היחיד כפוף ומשועבד בעל כרחו למציאות הלאומית-הגורלית, ואי-אפשר לו להשתמט ממנה ולהבלע במציאות אחרת חוצה לה. הסביבה מפליטה את היהודי הבורח מלפני ה' והוא ניעור מתרדמתו כיונה הנביא שהקיץ לקולו של רב-החובל בתבעו ממנו זיהוי אישי וגם לאומי-דתי.

מתוך הרגשת מציאות הכרחית-גורלית מבצבצת ועולה בדידותו <sup>1234567</sup>ההיסטורית של היהודי. הוא גלמוד בחייו עלי אדמות וגם במותו. המושג של קבר-ישראל מדגיש את ניתוקו המשונה של היהודי מן העולם. יאמרו הסוציולוגים והפסיכולוגים <sup>אוצר החכמה</sup> מה שיאמרו על דבר בדילותו הבלתי-מובנת של היהודי. הסבריהם נשארים בגדר פלפולי-סרק שאין בהם משום הארת התופעה הזאת באופן שכלי. הבדידות היהודית משתייכת למסגרת ברית-הגורל היהודית אשר נכרתה במצרים. לאמתו של דבר, יהדות ופרישות מן העולם הנן אידיאות זהותיות. עוד עובר לגלות מצרים, עם הופעתו של היהודי הראשון — אברהם אבינו — ירדה הבדידות לעולמנו. אברהם העברי חי כבודד: "כל העולם כולו מעבר אחד, והוא — מעבר אחד". בלעם, בהסתכלו בכנסת-ישראל ששכנה לשבטיה, עמד על כל הפלא שבחווית-ההתבדלות היהודית והכריז מתוך השתוממות: "הן עם לבדד ישכון ובגוים לא יתחשב". גם אם יצליח איש ויעלה לפסגות ההישג החברתי והמדינתי, לא ישתחרר מכבלי הגלמודות. הגורל הפרדוכסלי שומר על הפרישה והיחוד של היהודי למרות השתזרותו המדומה בסביבתו הנכרית. גם איש בעל-

כח ושלטון כיוסף, משנה למלך מצרים, הובדל מן החברה המצרית והתבודד באהלו — "וישימו לו לבדו... ולמצרים האוכלים אתו לבדם". לפני מותו התחנן אל אחיו: "פקוד יפקוד אלהים אתכם והעליתם את עצמותי מזה אתכם" — הנני קשור בכם ובקיומכם, בין בחיי ובין במותי, על אף גדולתי וכבודי. מציאות מיוחדת זו של התרפקות היחיד על הכלל והרגשת הניתוק מן העולם הזה, שלא ניתנה לביאור, נתחשלה במצרים. שם התרומם ישראל לדרגת עם אשר משמעותו היא יחדות — "עם" <sup>10</sup> — וגם יחוד הבוקע ועולה מתוך יחדות. תודעת ברית-הגורל על כל גילויה היא חלק אינטגרלי של עצמותנו ההיסטורית-מיטאפיסית.

כשבן-הגורל הייחודי מתייצב פנים-אל-פנים מול האלהים, הוא פוגע באלהי העברים הנחשף לאדם מתוך חווית-הבדידות וההכרח שבקיום, מתוך תודעת-הגורל התוקף על האדם ומכריעהו. הוא האלהים אשר איננו ממתין לבקשת-האדם והזמנתו החפשית. הוא מטיל את מרותו עליו בעל-כרחו. אי-אפשר לו לאדם מישראל להגלות את אלהי העברים מרשותו ומתחומו. גם כי יחלל את שבתו, יטמא את שלחנו ומשכבו, וישתדל להתכחש לעמו, לא ינצל משלטונו של אלהי העברים הדולק אחריו כצל. כל-זמן שחוטמו של אדם מעיד על מקור מחצבתו, כל זמן שטיפת-דם עברי נוזלת בעורקיו, כל זמן שבשרו הוא בשר עברי — הוא עובד מאונס את אלהי העברים. אין עצה ואין תבונה נגדו. גם כי יסיק

10 עיין בספר השרשים לרד"ק, שרש "עם" וז"ל: המלה הזאת ענין חיבור ודיבוק וכו' ויהיה ממנו עם (ע קמוצה) לפי שאסיפת אנשים וחבורם זה עם זה יקרא עם. עיין גם מלון עברי לגזניוס, ערך "עם".

שמים — היהודי הבועט בעמו — וגם כי ישא כנפי-שחר, שם ידו של אלהי העברים תשיגהו. <sup>אוצר החכמה</sup>אנה ילך היהודי מרוחו של אלהי העברים ואנה מפניו יברח? "ויאמרו אלהי העברים נקרא עלינו נלכה נא דרך שלשת ימים במדבר ונזבחה לה' אלהינו פן יפגענו בדבר או בחרב". אי-הזדקקות לצווי אלהי-העברים — סופה פורענות והרס הקיום.

ברית-הגורל מתבטאת גם בקטגוריות חיוביות הנובעות מתודעת שיתוף-גורל. ארבע פנים לתודעה נדירה זו.

ראשית, תודעת שיתוף-גורל מופיעה כתודעת שיתוף-מאורעות. כולנו שרויים בתחום גורל אחיד המקשר את כל שכבות העם על כל חלקיו ושבטיו, ואיננו מפלה בין מעמד למעמד ובין איש לרעהו. אין הגורל מבדיל בין משפחת אצילים לזרע פשוטי-עם, בין עשיר לעני, בין נסיך לבוש-ארגמן לאביון המחזר על הפתחים; בין אדוק למת-בולל. אף אם משתמשים אנו בבבל של לשונות, אף כי תושבי ארצות נפרדות אנו, אף אם שונים אנו במראנו — האחד קטן-קומה ושחור-צבע והשני רם-קומה וצהוב-שער — אף אם חיים אנו במערכות כלכליות שונות ובתנאי-קיום בלתי-שווים — האחד דר בארמון-מלכים והשני במערה עלובה — גורל כלנו אחד הוא. כשמכים את היהודי במערה, מצב בטחונו של היהודי העומד בחצרות-מלכים נפגע. "אל תדמי בנפשך להמלט בית המלך מכל היהודים". אסתר המלכה לבושה מלכות ומרדכי היהודי לבוש-שק נמצאים במלכודת אחידה של המאורע ההיסטורי. "חברים כל ישראל" — כולנו נרדפים על צואר או כולנו נושעים תשועת-עולמים.

שנית, תודעת שיתוף המאורעות ההיסטוריים מביאה לידי חווית שיתוף-הסבל. רגש הסימפטיה היא עובדת יסוד בתודעת היחדות הגורלית של העולם היהודי. הסבל של שבט אחד מן העם הוא מנת חלקו של הכלל. העם המפוזר והמפורד מתאבל וגם מתנחם יחד. התפילה, הצעקה והנחמה נתנסחו, כפי שהדגשתי למעלה, במטבע של לשון רבים. התחנונים הבוקעים ממעמקי-היסורים אינם מוגבלים לסבלו ולצרתו של היחיד הנאנק. כוללים המה את צרכי הצבור כולו. כשישנו חולה בתוך ביתו של אחד הוא מתפלל לא רק עליו, אלא גם על כל חולי ישראל. נכנס אחד לבית האבל לנחמו ולמחות את דמעתו מעל פניו העצובות, הוא מכוון את דברי-ניחומו אל כל אבלי ציון וירושלים. הפרעה כל-שהיא בסדר עולמו של יחיד או שבט צריכה לצער את כל חלקי העם בכל תפוצותיהם. אסור וגם אי-אפשר לה"אני" לבודד את עצמו מן הזולת ולא להשתתף בחווית-הסבל שלו. אם ההנחה של שיתוף המאורע ההיסטורי נכונה היא, אז חווית-שיתוף סבל היא מסקנה ישירה של הנחה זו.

יפה אמר אחד מדרשני הדור הקודם, כי עם ישראל נמשל לאותו בן בעל שני ראשים שנשאלו עליו בבית-המדרש: ירושתו איך? האם נוטל הוא שני חלקים כדו-אישיות, או חלק אחד כאישיות אחידה?<sup>11</sup> כמו-כן יש לשאול: האם פיזור העם בתוך הגולה והשתרשותו בסביבות שונות גרמו להתפוררות נפשית-רוחנית, או אחדותו של העם לא בטלה חרף העובדה, כי הרבה ראשים צמחו עליו, והוא משתמש

11 השווה תוס' מנחות לא, א, ד"ה או, ובשיטה מקובצת שם, אות יח.

בריבוי לשונות ותרבויות, במנהגים שונים וצורות-חיים בלתי-מקבילות? בקיצור: האחת היא התפוצה היהודית, או לא?

התשובה — המשיך אותו הדרשן, — לבעית אחדות-העם זהותית היא עם ההוראה שהורו אז בבית-המדרש לבע"ד השואל על דבר אחדותו של היורש. ישפכו מים רותחים על ראש האחד, אמר המורה, ונראה את תגובת השני: אם הלה יצעק מכאב, שני הראשים מצטרפים לאישיות אחידה שלמה ותיטול חלק אחד. ברם, אם השני לא ירגיש את יסורי הראשון — שתי אישיות מקופלות בגוף אחד וירשתן שני חלקים.

גם ביחס לבעית אחדות האומה יש לקבוע מסמרים להלכה, כי כל זמן שישנו סבל משותף, בבחינת "עמו אנכי בצרה", ישנה אחדות. אם היהודי, שההשגחה האירה עליו פנים והמאמין כי לגביו הוסר עוקץ השנאה והנכרות מצד סביבתו, עדיין מרגיש את צער האומה ואת נטל המציאות הגורלית, זיקתו לאומה לא הופקעה. אם מים רותחים מוצקים על ראש יהודי במרוקו, צריך היהודי המגוהץ בפריז או בלונדון לצווח ככרוכיא, ועל ידי הרגשת הכאב הוא שומר אמונים לאומה. פיצול העם וקיפוח קלסתר פניו המה תופעות-לואי של העדר רגש הסימפטיה.

שלישית, שיתוף-סבל מובע בהרגש שיתוף-חובה ואחריות. בצאת ישראל ממצרים נפלו משה ואהרן על פניהם, התחננו לפני האל ואמרו: "אל אלהי הרוחות לכל בשר האיש אחד יחטא ועל כל העדה תקצוף?". תפילה זו עשתה מה שבקשו רועי-ישראל; הקב"ה הסכים על ידיהם שיפה עשו וענש רק

את עדת־קרת. ברם, חסד זה הפגין הקב"ה רק לשעה. לדורות, ה"אני" נתפס בעוון הזולת, אם יש בידו להוכיחו, למחות בו ולהחזירו בתשובה. ישנה אחריות הלכתית־מוסרית קולקטיבית לעם ישראל. הפרטים מתלכדים לחטי־בה הלכתית־מוסרית אחת, בת מצפון אחד ותודעה נורמטיבית כל־כוללת. כבר פסקה ההלכה, כי כל ישראל ערבים זה לזה וכי אחד שכבר יצא ידי חובתו יכול להוציא את חברו שלא קיים את המצוה ואיננו בכלל פטור מן הדבר המופקע מהוצאת רבים ידי חובתם. ה"אני" איננו פוטר את עצמו, כל זמן שהזולת לא עשה את המוטל עליו. ישנה כריתת־ברית מיוחדת על הערבות ההדדית של בני ישראל. ברית זו באה לידי ביטוי בברכות וקללות בהרי גריזים ועיבל. מיוסדת היא על האידאיה של עם שנתגלתה למשה במצרים. ממנה בקעה ועלתה ברית הערבות ההדדית. אדון הנביאים בהתייחסו לברית הערבות הדגיש ואמר: "למען הקים אותך היום לו לעם והוא יהיה לך לאלהים". חזר הוא על המטבע של ברית־מצרים: "ולקחתי אתכם לי לעם והייתי לכם לאלהים". כאן התעלה שיתוף־הגורל ממישור הסבל החברתי־פוליטי למישור הערבות ההלכתית־מוסרית. כולנו ערבים הדדית. כמו שנאמר: "והנגלות לנו ולבנינו עד עולם"<sup>12</sup>.

שיתוף האחריות מהווה לא רק אידאיה הלכתית־עיונית, כי אם גם עובדה מרכזית בדברי ימי ישראל ביחסיו אל העמים. שכנינו מאשימים אותנו בעד חטאי־הזולת בן

12 סוטה לא, ב; סנהדרין מג, ב; רש"י, פרשת נצבים, כט, כח.



אומתנו, והופכים את התמיהה התלמודית: "טוביה חטא וזיגוד מינגד" למציאות יום-יומית שאין איש משתאה לה. זיהוי פעולות הפרט עם מעשיה של האומה הוא עיקר גדול בתולדות עמנו. שונאינו אין מניחים לפרט להתבודד בתוך תחומו המובדל. מוציאים המה אותו מד' אמותיו אל רשות הרבים ושמה מותחים בקורת חריפה בגללו על הכלל. <sup>133-134</sup> באמת-מדה זו משתמשים רק ביחס לישראל ולא בנוגע לשאר האומות. שום איש עדיין לא קיטרג על הרוסי או הסיני — כפרט — שהוא נמנה על שליחי הקומוניזם הבין-לאומי ולא חייב אותו עקב השתייכותו הגזעית לעמים שהנהיגו את המשטר הקומוניסטי והשואפים להדברת העולם תחת משטר אכזרי זה. בניגוד לגישה הגיונית ואנושית כזו לעומת בני עמים אחרים, מעלילים על העם היהודי כי אוהד הוא את הקומוניזם מחמת מעשיהם של מומרי-ישראל אחדים. עדיין לא טוהרנו מן העלילה הזאת. עוד הפעם, אין ביאורי המדענים לתופעה זו מניחים את הדעת. אין כל הבדל בדבר אם <sup>שטח הנפשי-יצרי</sup> שרשה נמצא בשטח הנפשי-יצרי או בשטח המדינתי-היסטורי. אין המיון המדעי מעלה ואינו מוריד, התופעה נשארת סתומה וחתומה. לנו, יהודים דתיים, ישנו פתרון אחד לחידה זו: יד ברית-הגורל שנכרתה במצרים על יחדותו המוחלטת של העם נחשפת מתוך מציאות בלתי-מובנת כזו.

צו קידוש-השם ואיסור חילול-השם <sup>13</sup> מבוארים היטב לאור העיקרון של שיתוף אחריות וחובה. פעולת היחיד

13 עיין ברמב"ם, פרק ה מהלכות יסודי התורה, הלכה יא.

מוזקפת על חשבון הרבים. כל עוול הנעשה על ידו מכתים את שם ישראל בעולם. אחראי הוא היחיד לא רק למצפונו הפרטי, אלא גם למצפון הכללי של האומה. נהג כשורה — קידש שם האומה ושם אלהי ישראל; חטא — המיט חרפה על האומה וחילל שם אלהיה.

רביעית, שיתוף-מאורע בא לידי בטוי בשיתוף-פעולה. חובת-צדקה וגמילות-חסד יונקת מחווית האחוה, הכל-חודרת והכל-מקיפה. התורה, בדונה על מצוות אלו, משתמשת במונח "אח" במקום מלת "רע". "וכי ימוך אחיך... והחזקת בו... וחי עמך". "לא תאמץ את לבבך ולא תקפוץ את ירך מאחיך האביון... פתוח תפתח את ירך לאחיך לענייך ולאביוןך בארצך". הקונפירנטציה עם המציאות הגורלית של העם על כל זרותה מקנה לו ליהודי את התודעה היחדותית בשדה הפעולה הסוציאלית. המצב המשותף של היהודים כולם — בין בשלב האובייקטיבי, כמאורע, ובין בשלב הסובייקטיבי, כסבל — בלי הפליה כל-שהיא פותח מקורות חסד ורחמים בנפשו של הפרט ביחס לאחיו הנתונים בצרה שבעקיפין נוגעת גם אליו. רבינו משה בן מימון ניסח רעיון זה בסגנונו מעט-המלים ורב-התוכן: "וכל ישראל והנלוה אליהם כאחים הם, שנאמר: בניס אתם לה' אלהי-כם, ואם לא ירחם האח על האח — מי ירחם עליו? ולמי עניי ישראל נושאים עיניהם, הלעכו"ם ששונאים אותם ורודפים אחריהם? הא אין עיניהם תלויות אלא לאחי-הם" <sup>14</sup>.

14 הלכות מתנות עניים פ"י, ה"ב.

מתוך תודעת האונס הגורלי והבדידות הנוראה כמקור יחדותו של העם נולדת מדת-החסד הקוראת והמפעילה את הקיבוץ הגורלי ליחדות חיובית על ידי השתתפות מתמידה במאורע, בסבל, במצפון ובפעולת-עזרה. היהודי <sup>אוצר החכמה</sup> הבודד מוצא את נחמתו בהצטרפותו הפעילה אל הכלל ועל ידי הפלת מחיצות-קיום אגואיסטי-מובדל והתחברותו אל הזולת. חווית-הגורל המעיקה על האדם מוצאה את תיקונה בהתלכדות הוויות אישיות-אינדיבידואליות לחטיבה חדשה ששמה עם. חובת-האהבה לזולת נובעת מתודעת העם הגורלי, הבודד והתנוהה על יחודו. עליה נכרתה ברית-מצרים.

## ברית יעוד

ברית-יעוד — מהי? היעוד מציין בחיי-האומה — כמו בחיי היחיד — קיום מדעת שהאומה בחרה בו ברצונה החפשי ושבּו היא מוצאת את הריאליזציה המלאה של הוויתה ההיסטורית. במקום קיום כחווית-עובדה בלתי-נתונה לשינוי שהאומה נדחקה לתוכו, מופיע הקיום כחווית-פעולה בעלת ממדים תכליתיים, רפודי-תנועה, עליה, שאיפה ומימוש. האומה מעורה בתוך היעוד בשל כיסופיה לקיום משוכלל מלא-ענין וכיוון. היעוד הוא המעין המפכה של

ההתעלות היחודית של האומה והזרם הבלתי־פוסק של ההשראה העליונה שאינה נדעכת כל זמן שדרכה של האומה מותווית על ידי חוק אלהי. חי־יעוד הם חיים מכוונים, פרי דריכות־הכרתית ובחירה חפשית.

בשעה שברית־מצרים נכרתה בעל־כרחם של ישראל, הקב"ה לקח אותם לו לעם מבלי שיימלך בהם תחילה, כמו שנאמר: "ולקחתי אתכם לי לעם"; ברית־סיני הוצעה להם עובר לכריתתה. הקב"ה שלח את משה להגיד להם את דברו, ומשה שב להקב"ה עם תשובת־העם. ההלכה תופסת את ברית־סיני כשטר שאינו נכתב אלא מדעת המתחייב, והוא: כנסת־ישראל. הכרוז של "נעשה ונשמע" הוא יסוד קבלת־התורה<sup>16</sup>.

מהו תוכן ברית־סיני? אורח־חיים מיוחד המכוון את חי־אדם לגישום תכלית אחת המונחת חוצה ליכולת האדם, איש־הגורל, והיא: הידמות אדם לבוראו על־ידי התעלות על־עצמית. הפעילות היצרנית הממלאה את ברית־היעוד קולחת היא ממקור אחר לגמרי, ממרידת האדם בחיים העובדתיים כמו שהם ומן החרג המפעם בו לצורות־קיום יותר נעלים ונשגבים. מעשה־החסד והאחוה, המשובץ במסגרת ברית־סיני, מנומק לא על ידי הרגשת הבדידות המוזרה של היהודי, אלא על־ידי חווית אחדות האומה המאורשה לעולם לאל אחד. אחדות האלהים המוחלטת

15 דברי הגמרא בשבת פח, א: "מלמד שכפה חקב"ה עליהם את החר כגיגית" מבטאים את הרעיון כי חקב"ה הציע לישראל לקבל את התורה ולהתמכר לו מרצונם הטוב, כדי לחיות חיי גוי־קדוש במקום קיום גורלי, בעל־כרחם, בבחינת כפית חר כגיגית. עיין תוס' שם, ד"ה כפה וד"ה מודעא.

משתקפת באחדות האומה הקשורה בו קשר עולם. "אתה אחד ושםך אחד ומי כעמך ישראל גוי אחד". תמצית האחוה הישראלית במישור זה היא תוצאת זיקתם של בני האומה לאלהים כבנים לאב (הרמב"ם כבר הדגיש מוטיב זה במובאה שהבאנו לעיל). בסיני העלה הקב"ה את ברית-הגורל, שכרת עם קיבוץ הבודד מאונס והגומל חסד לזולת בשל בדילותו ההכרחית, לברית-יעוד של קיבוץ בעל חפץ ורצון המקדש והמכוון את עצמו לקראת האלהים, ה"עם", יחדות נטולת-כוון ותכלית (עם), הפך "גוי" המסמן פרצוף צבורי מסויים, פיסיוגנומיה לאומית (גוי — גויה)<sup>16</sup>; עם-חסד התעלה לגוי-קדוש<sup>17</sup>. יסוד השיתוף היעודי הוא קדושה המתגבשת בדיוקנאות הויה מקורית<sup>18</sup>.

16 עיין ספר השרשים לר"י איבן ג'נאח (הוצאת בכר) שורש גוי. כמו כן עיין בספר השרשים לרד"ק, וז"ל: "ורבי יונה אמר כי גוי נופל על איש אחד כאשר נאמר הגוי גם צדיק תהרג". ע' גם בקונקורדנציה למנדלקורן, ערך "גוי", וז"ל: "יאמר על קיבוץ אנשים בני עם אחד שנעשו כעין גויה", כמו כן עיין במלון עברי לגזניוס, ערך "גוי". אמנם לפעמים אנו נתקלים ב"גוי" גם ביחס לקיבוץ בעלי חיים כמו "כי גוי עלה על ארצי" (יואל א, ו). מובן, כי בקשר לבעלי חיים מלה זו מופיעה בצורה מושאלת. עיין שם ברד"ק וגם בפירוש רש"י ודייק. כמו כן עיין בביאורי חגר"א לישעיהו, לפסוק "הוי גוי חוטא עם כבד עוון", וז"ל: "עתה... כי עם יאמר על קיבוץ אנשים רבים יהיו חמונים... אבל גוי אינו אלא שומרי הנימוס... וז"ש חז"ל ויהי שם לגוי גדול מלמד שהיו ישראל מצויינים שם".

17 הבטוי "עם קדוש" מציין יחדות עממית שהועלה לדרגת קדושה, ושוה הוא במחות למונח "גוי קדוש".

18 היחיד היחודי התחיל להתחשל בכור-העינויים במצרים. הסבל ההיסטורי עיצב את דמותה של האומה כגוי בעל צביון מיוחד ודמות-דיוקן אינדיבידואלית והכינה למומנט חגדול והנשגב של ברית-הברית היעודית בסיני. הכתוב מעיד על לידת היחוד היחודי במצרים "ארמי אובד אבי וירד מצרימוז ויהי שם לגוי גדול". מה

<sup>129017</sup> כשבן־היעוד ניצב לעומת האלהים הוא חוזה את אלהי ישראל, המתגלה לאדם רק בהסכמתו והזמנתו. אלהי ישראל מזדווג ליצור הסופי לאחר שהלה טיהר וקידש את עצמו מכל ליכלוך וזיהום וצופה בכליון־עינים ובסערת־הרוח לפגישה מופלאה כזו. אין ההתגלות של אלהי ישראל באה על כל פנים, בכל התנאים והנסיבות. היא תובעת מצב נפשי ורוחני מיוחד, בחינת "היו נכונים ליום השלישי". בלי נכונות־האדם אין אלהי ישראל מתגלה באקראי. אין הוא מפתיע את היצור. מזדקק הוא לבקשתו הנמרצה. ברם, כשאין האדם נכסף לו כיסופי־פעולה טעונת־מתח נפשי ורוחני, אין אלהי ישראל מעוניין בו. בשעה שאלהי העברים רוזף אחרי האדם בעל־כרחו אין הוא שואל לחוות־דעתו ולמאווי; אלהי ישראל נמלך באדם עובר לפגישה. כבר במצרים נתגלה הקב"ה למשה לא רק כאלהי העברים אלא גם כאלהי ישראל המחכה לאדם ומזמינו לעבודתו "כה אמר ה' אלהי ישראל שלח את עמי ויחוגו לי במדבר".

יפה דרשת חכמינו: "מלמד שהיו ישראל מצויינים שם". גוי והצטיינות כחטיבה מיוחדת שוים המה. לאמתו של דבר, יצירת עס־גוי היוותה תכלית השתעבדות אבותינו במצרים. ירדו כבני־יעקב ועלו כעם מקושר לאלהים וכגוי המזומן לגילוי־שכינה ולכריתת־ברית יעודית בסיני. "כד בעא קב"ה למעבד לה עמא חדא, עמא שלים, ולקרבא לון לגביה, אי לא נחתו בקדמיתא למצרים ולא יצטרפון תמן, לא הוו עמא יחידא דיליה" וכו' (זוהר, פרשת לך, פג, א). "עד דנפקו ממצרים לא הווי גוי וכו' כשושנה בין החוחים כן רעיתי בין הבנות. בעא קב"ה למעבד לון לישראל כגוונא דלעילא ולמהוי שושנה חדא בארעא כגוונא עילאה ושושנה דסלקא ריחא ואתבריר מכל שאר וורדין דעלמא, לא הוי אלא ההיא דסלקא בין החוחים" (זוהר, תשא קפט, ב).

נח"ח 1234567

## מחנה ועדה

כדי להסביר את ההבדל בין עס-גורל לגוי-יעוד כדאי הוא הדבר שנעמוד על ניגוד אחר והוא הניגוד בין מחנה לעדה. התורה השתמשה בשני המונחים גם יחד ביחס לישראל. "עשה לך שתי חצוצרות כסף, מקשה תעשה אותם, והיו למקרא העדה ולמסע את המחנות".

אוצר החכמה

מחנה ועדה מהווים שתי תופעות סוציולוגיות שונות, שני קבוצים נפרדים שאין ביניהם שום השתתפות ויניקה הדדית. מחנה נוצר מתוך השאיפה להגנה ומתפרנס מרגש הפחד. ועדה נוצרת מתוך געגועים להתגשמות אידיאה מוסרית נהדרה ומתפרנסת מרגש האהבה. במחנה שולט הגורל שלטון בלי-מצרים, ובעדה שולט היעוד. המחנה מהווה שלב בהשתלשלות ההיסטורית של העם, וקיום הגוי מזדהה עם מציאותה של העדה.

מחנה בעצמיותו ומהותו איננו מהווה תופעה מסויימת בעולמו של האדם, גם בממלכת החיה כבר מרגישים אנו בנבטי תופעה זו. גם שמה משמש המחנה כתריס בפני הפורעניות. כשפחד הדורס תוקף פתאום את עדרי צאן ובקר, הרי הם גולשים בערבוביה שגעונית מכל הר ירוק

וגבעה מדשיאה ורצים אחד לקראת משנהו ; נאחזים המה בקרניהם ומתחככים בראשיהם. הפחד מוצא לו את בטויו האינסטינקטיבי-מיכני בבקשת-מחסה בקיבוץ הפרטים. סוד התלכדות הפרטים בשעת-סכנה למחנה אחד גלוי וידוע לאינסטינקט האנימלי.

גם בעולמו של האדם אין המחנה נוצר אלא מתוך הפחד. כשקיום גורלי הכרחי מבעית את בני האדם, אז היחיד תופס את אפיסת-כחו ומתחבר עם הזולת לשם הגנה והתגברות על השונא. ארגון המחנה הוא תכסיס מלחמתי. צא ולמד מה אמרה תורה : "כי תצא מחנה על אויבך". נולד הוא ממגור הכליון והאבדון, מן הפחד שהגורל מהלך עליו. מתוך המחנה בוקע ועולה העם. לכתחילה היו בני-ישראל במצרים מחנה ; כשנשתחררו על ידי הקב"ה עלו לדרגת עם. ברם, העדה קובעת ברכה לעצמה במלכות האדם ורוחו הכביר. העדה היא יצירתו הטיפוסית של האדם, שתפארת אישיותו חופפת עליו. אין העדה נוצרת בעטיים של גורמים שליליים, בשל פחד-הגורל הרודף אחרי האדם המרגיש את מסכנותו ורפיון-כחו, — אלא עקב דחפים חיוביים. בסיס העדה הוא היעוד. עדה זוהי קבוץ יחידים בעלי עבר אחד, בעלי עתיד כללי, בעלי שאיפות משותפות, בעלי כמיהות זהות לעולם שכולו טוב וכולו נאה, בעלי יעוד יחודי ואחדותי. תחילתה של העדה תחובה במסורת-אבות וירושת-עם, בדמדומי השחר שלה, וסופה מושרש בחזון אחרית הימים משותף. בני העדה הם עדים<sup>19</sup> ועל מה המה מעידים, אם לא

19 עדה מציינת גם התמכרות לאידיאולוגיה שלילית על ידי בני-אדם החורשים רעה "ולא יהיה כקרח וכעדתו", "העדה הרעה הזאת".



על מאורעות שעברו ועל עתיד-פלא שעדיין לא בא ; העדה כוללת לא רק את הפרטים הנוכחים החיים עכשו, אלא חובקת היא את כל אלה שחיו ושעתידים לחיות מקדם ועד אחרית הימים. המתים שהלכו לעולמם עדיין קיימים בתחום העדה, והעתידים להוולד חיים כבר ברשותה. עדה היא גוי קדוש שאינו מפחד את הגורל ושאיןנו חי בעל-כרחו. מאמין הוא ביעודו וברצונו הטוב הוא מקדש את עצמו לגישומו. על קיום עם שנולד מן המחנה נכרתה ברית-מצרים, ועל קיום גוי קדוש נכרתה ברית בסיני.

[1234567]

אוצר החכמה

## גירות ע"י מילה וטבילה

ההשתזרות בתוך הגורל ובתוך היעוד של עם-גוי נבחר וחוויית ההשתייכות לכנסת-ישראל כחטיבה שלמה המגשמת בקיומה ההיסטורי את שתי האידיאות — חסד וקדושה — גם יחד לא נתנו לפירוק ולפירוד. ברית-סיני השלימה את ברית-מצרים ; היעוד נדבק בגורל — שתיהן הפכו יחידה בריתית מסויימת. אי-אפשר להכניס רווח בין הדבקים ולנסח השקפה הנוגדת אחדות זו של עם-חסד וגוי-קדוש. ישראל, המשתתף בסבל העם ובגורלו אבל לא נשתלב ביעודו

המתבטא בחיי תורה ומצוות, מקצץ בנטיעות ופוגם את יחדותו. להיפך: ישראל, שאיננו כואב את כאב־העם והמש־תדל לפרוש מן הגורל היהודי, אעפ"י שהוא עושה מצוות, מחלל קדושת־ישראל<sup>20</sup>.

אח"ח 1234567

אוצר החכמה

והנכרי הבא להסתפח אל האומה מקבל עליו עול שתי הבריתות. הוא משרה את עצמו בתוך מעגל־הקסמים של הגורל היהודי ומקדש את עצמו ליעוד היהודי. בהצטרפות האדם לעם בן ברית־מצרים ולגוי־קדוש בן ברית־סיני, מתמצה ענין הגירות. כלל גדול נקוט בידך: אין גירות לחצאין, ואי־אפשר לוותר אפילו על קוצו של יו"ד של שתי הבריתות. ההתמכרות לכנסת־ישראל כעם שנלקח בחזקה על־ידי אלהים במצרים על כל מאורעותיו, סבלותיו, אחר־יותו ופעולותיו וכגוי־קדוש המסור בכל לב ונפש לאלהי ישראל ולתביעותיו ההלכיות־מוסריות, — היא יסוד־היסודות של היהדות והיא גם עובדת־יסוד בקבלת גירות.

לכן פסקה ההלכה, כי גר שמל ולא טבל, או טבל ולא מל, אינו גר עד שימול ויטבול. מילה שניתנה לאברהם העברי אב הגורל היהודי ושנתקיימה במצרים עובר לעשיית הפסח ואכילתו — סמל גאולת־מצרים — מסמנת את השוני הגורלי של האומה, את התבדלותה וגם יחדותה ההכרחיות. מילה היא האות החרותה בעצם הוויתו הפיסית של היהודי.

20 עיין ברמב"ם, פרק ג מהלכות תשובה, הלכה יא: "הפורש מדרכי צבור אעפ"י שלא עבר עבירות אלא נבדל מעדת־ישראל ואינו עושה מצוות בכללן ולא נכנס בצרתן ולא מתענה בתעניתן, אלא הולך בדרכו כאחד מגויי הארץ וכאילו אינו מהן, — אין לו חלק לעולם הבא".

היא אות מתמידה בין אלהי העברים ועמו שלא ניתנה להמחות. אם אין הבשר נחתם בברית-הגורל, נעדרת היחודות של העם, והנכרי נשאר מחוץ לגבולות ברית-מצרים.

הטבילה בניגוד למילה מייצגת את השתלבות האדם ביעוד הגדול וכניסתו לברית-סיני. על הטבילה נצטוו ישראל קודם מתן תורה בסיני<sup>21</sup>. יש בה משום הטיהור וההתעלות מחול לקודש, מחיים כמו-שהם לחיים רצופי-חזון נשגב. כשהבא

21 בדברי הרמב"ם, פרק יג מהלכות איסורי ביאה, הלכות א—ג, שמקורן בבריתא בכריתות, דף ט, מבואר להדיא כי במצרים לא היתה טבילה, והגירות חלה אז במילה לבדה, וכי בסיני נצטוו בפעם הראשונה לטבול לשם גירות. וזה לשונו: "בשלשה דברים נכנסו ישראל לברית — במילה, וטבילה, וקרבת. מילה היתה במצרים, שנאמר 'וכל ערל לא יאכל בו'; מל אותם משה רבינו... וטבילה היתה במדבר, קודם מתן-תורה, שנאמר: 'וקדשתם היום ומחר וכבסו שמלתם'". הוא מפרש, כי דברי הסוגיא ביבמות, ע"א, א — "לאתויי גר שמל ולא טבל" — ביחס לדורות ולא לפסח-מצרים. כי שמה נשלמה הגירות לדברי הכל במילה לבד. כמו-כן יבאר את דברי הגמרא ביבמות מו, ב "ורבי יהושע באבות נמי טבילה הוה" בקשר עם מתן-תורה, כפשטות הכתובים המובאים בסוגיא שם. אמנם הרמב"ם יודה, כי באמהות היתה טבילה גם במצרים, כמבואר שם בסוגיא, כי הלא אי אפשר להרחיק את טבילת האמהות ממצרים למתן-תורה בשל שאלה אחת הבוקעת ועולה ושהודגשה ברש"י שם: "באימהות — נשותיהם שטבלו, כדמפרש לקמן; דאי לא טבלו, במה נכנסו תחת כנפי השכינה?" כלומר, הלא בעינן דבר המגייר? כמו-כן מבואר בתוספתא פסחים פ"ח, כי טבילת השפחות עיכבה את עשיית פסח-מצרים לכל הדעות, בין לתנא קמא, בין לר' אליעזר בן-יעקב. עיין בראב"ד, פרק ה מהלכות קרבן-פסח, הלכה ה.

לאמתו של דבר, היינו יכולים לפרש כי גם במצרים נתקימה טבילה גם בזכרים, מלבד המילה, וכי מסיני נצטוו בטבילה חדשה עקב מתן-תורה, שעל ידו נתקדשו בתוספת קדושה. כל מעשה גירות זקוקה לטבילה וגם גירות מצרים בכלל זה.

לביאור זה יש להביא סמוכים משיטה הרבה ראשונים, ובתוכם הרמב"ם, כי הטבילה השניה של עבד היא דבר-תורה משום תוספת

להתגיייר עולה מטבילתו, מתחדשת בו מציאות רוחנית רפוֹת־תִּיעוּד, והוא מתקדש בקדושת־ישראל. לא לחינם קשורה

אה"ח 1234567

מצוות והתעלותו כבן־חורין לקדושת־ישראל גמורה. מובן, כי בסיני, שנכנסו לתורה ולמצוות, זקוקים היו גס־כן לטבילה נוספת, מלבד הטבילה שטבלו במצרים. אפילו לדעת נימוקי יוסף, כי טבילת־עבד לאחר שנשתחרר אינה אלא מדבריהם, צריכים היו לטבול בסיני. שאני עבד, שנתגיייר כבר על ידי מילה וטבילה ונכנס על ידיהן לברית, מבני־ישראל בסיני שהיו צריכים להתקדש בקדושה נוספת שעליה נכרתה ברית שניה. בנוגע לעבד, סובר בעל נימוקי־יוסף, כי אין צורך במעשה־טבילה משום שאנו זנים על נוכחות מעכב. אם אך העבדות הופקעה על ידי שיחרור והמניעה שעכבתו מלהתחייב במצוות שהזמן גרמא ואסרתו בבתי־ישראל הוסרה — אינו חסר שום דבר. ברם בסיני התקדשו בקדושה חדשה, שלא ידעו מקודם, ונזדקקו לפעולת גרות שניה. לכן הוצרכו לטבילה שניה.

ואם תאמר: מדוע לא הוצרכו גם להטפת דם־ברית בסיני עוד הפעם? יש לומר, כי המילה, שהיא תמיד עוברת לטבילה ואינה מחדשת בקיומה קדושת־ישראל, אינה צריכה להתקיים עוד הפעם (על־ידי הטפת דם־ברית) כשקדושה נוספת יורדת לאדם. אנו זקוקים רק לחפצא של מילת־גירות כדינה, ואם מילה כזו נתקיימה, אעפ"י דבשעתה נכנס רק לקדושה קלה, אין צורך להטיף דם־ברית בשעה שמתקדשת בקדושה חמורה. גם העבד כשמשחרר אינו מטיף דם־ברית עקב התחייבותו במצוות חדשות והגדלת קדושתו כיוון שהמילה נתקימה לכתחילה לשם גירות של עבדות כדינה. אולם הטבילה, הגומרת את מעשה־הגירות, ושממנה מבצבצת ועולה קדושת־ישראל, חוזרת ונשנית כשהגר עולה מקדושה לקדושה.

אלא שצריך עיון: מה נעשה לדעת הרמב"ן, שסובר — בחידושו ליבמות, דף נז — כי גר שטבל ואחר־כך מל, — גירות יעילה היא? לפי דעה זו אנו נפגשים לפעמים במילה שהיא בסופו של סדר־הגירות. אם כן ייחפך הדבר ונזדקק להטפת דם־ברית. ולא לטבילה, במקרה של הוספת־קדושה.

ברם, עיין שם ברמב"ן, כי אפילו בני שבט לוי, שנימולו קודם יציאת־מצרים לשם מצוה ולא לשם גירות, לא היו צריכים להטפת דם־ברית, וזה לשונו: "ואם כן שבט לוי איך נכנסו תחת כנפי השכינה? אלא הטיפו ממנו דם־ברית. ולי נראה דמדין מילה אינם חייבים להטיף — דהא מלו, ולא דמי לערבי מהול וגבעוני מהול,

פעולת קבלת עול מצוות בפעולת־הטבילה<sup>22</sup>. כל עצמה של הטבילה לא באה אלא לייצג את חווית מתן־תורה והעלאת

כיוון ולא מפקדי כמאן דלא מלו דמי וכו'". מוכח מתוך דבריו, כי אין מילה מהווה פעולה בסדר הגירות, כמו טבילה, וכי כל ענינה הוא להפקיע שם ערלות מהמתיייר. אם לא מל, אינו מתקדש בקדושת־ישראל משום דאין ערל נכנס לברית. לפיכך, אם נתגייר והוא בכלל מהול, יכול לטבול לשם גירות. ערבי מהול שלא לשם גירות, הוא ערל גמור, כמבואר בנדריים לא, ג; ביבמות דף עא, א; ובע"ז דף כז, א, לכן צריכים להטיף ממנו דם־ברית. אולם בני לוי, שהיו מזרעו של אברהם ונימולו על פי צויו של הקב"ה לאביהם, לא הוזקקו להטפת דם־ברית.

לאור הנחה זו מתישבת קושיתנו, אמאי לא נצטרך למילה בהוספת קדושה לדעת הרמב"ן הסובר כי לפרקים הגרות מסתיימת על ידי מילה.

ראינו כי אין המילה משתייכת כלל למעשה־הגירות; כל מהותה מתבטאת בהפקעת שם ערל. לכן במהול אין צריכים להטיף דם־ברית בעלותו מקדושה קלה לקדושה חמורה. משונה היא הטבילה משום שמהווה היא מעשה המחדש קדושת־ישראל והיא חלק אינטגרלי של פעולת־הגירות. לפיכך, בהוספת קדושה זקוקים אנו לטבילה ולא להטפת דם־ברית. אמנם הרמב"ן סובר, כי הטבילה יכולה להתקיים גם קודם המילה, אעפ"י שאין שם ישראל חל בתכיפה לעלותו ממנה, יעילה היא הטבילה להבא. כשהערלות נפקעת, מתחדש על ידי הטבילה מכבר שם ישראלות וגירות.

עצם השאלה, אם מילה משתייכת למעשה הגירות או שהיא מהווה רק הפקעת שם ערל מן הנכרי החוצץ בפני קדושת־ישראל, תלויה במחלוקת הראשונים בדיון בי"ד ביחס למילה. מדברי הרמב"ם משמע, כי צורך בי"ד מוגבל רק לטבילה, ולדבריו יש לומר שאין המילה אלא הסרת עובדה המעכבת בגירות.

הטור והש"ע הזכירו צורך של בי"ד גם בנוגע למילה, וכן מבואר להדיא בחידושי הרמב"ן ביבמות, דף מה. אם־כן מוכח לא כסברתנו, כי לדעת הרמב"ן אין המילה באה אלא להפקיע שם ערל. העובדה עצמה, שהרמב"ן מצריך נוכחות בי"ד בשעת המילה, מעידה, כי מעשה־המילה היא פעולה המגדלת ונתפסת לקיום בי"ד. השאלה חוזרת ונעורה: מדוע לא הטיפו דם־ברית מבני לוי בסיני, כיוון שמילתם לכתחלה לא היתה לשם גירות?

העם לגוי קדוש על ידי ההתחייבות החפשית לקיים את דבר ה'. אם מל ולא טבל, חסרה התקשרות האדם ליעוד,

(אמנם הרמב"ן סובר כדעת התוספות ביבמות, דף מא, ד"ה: "מי לא", כי טבילה ומילה לשם מצוה לבדה — דין. הרמב"ן הסתמך בירושלמי שציטט, אבל אין בשיטה זו משום העלאת תרופה לבעיתנו. מילה וטבילה לשם מצוה לבדה כשרות הנה בסדר הגירות רק לאחר שנתנה תורת־גירות ונקבעות מסמרים להלכה, כי מתקיימת היא על־ידי מילה וטבילה. במערכה כזו יעילות הנה המילה והטבילה אף אם נתקיימו לשם מצוה ולא לשם גירות. בכוונת המצוה עצמה ישנה מעשה המגירה. ברם, שבט לוי שמל במצרים קודם שנצטוו ישראל על המילה לשם גירות כדי להכנס תחת כנפי־השכינה, נעדר היה חפצא של פעולת־גירות שנצטוו עליה ישראל אחר־כך.)

נראה, כי הרמב"ן סובר, שמילה מהווה חפצא של מעשה־הגירות כל־זמן שמצוותה לא נתקימה בשלמות ולא אחרי קיומה המלא. המילה בתור פעולת־גירות באה לידי בטוי רק בשעה שהגברא נטול־קיום הוא. לכן, ערבי מהול שנתגייר צריך הטפת דם־ברית, מפני שמילתו נטולת ערך היא, ובהטפת דם תתקיים מצוות כניסה לבריתו של אברהם אבינו, שהוא חלק בלתי־נפרד ממצוות המילה. אולם בני לוי, שקיימו מצוות מילה כזרעו של אברהם לכל פרטיה ויצאו ידי חובתם בלי שום פגם, אינם זקוקים להטפת דם־ברית, כי מה יקימו בהטפה כזו? ממילא גירותם מוגבלת לטבילה לבדה, כמו גירות־נשים או מי שנחתך גידו. עיין ברמב"ן שם שסיים דבריו במטבע כזו: "הלכך בני לוי נידונו כנשים להכנס בטבילה תחת כנפי־השכינה". לפיכך, כשהגר עולה מקדושה קלה לקדושה חמורה אינו צריך להטפת דם־ברית, כי הלא המצוה נתקימה מקודם בשלמותה. בניגוד למילה, השתיכות הטבילה לסדר־הגירות אינה עקב שם מצוה או חובה שבה, כי לבד חלותה כפעולה של גירות, אין שום חלות־קיום צפונה בה כלל. הטבילה בתורת מכשיר של קדושת־ישראל יכולה להתקיים פעמים הרבה, ובכל מקום שישנה הגזלת־הקדושה — טובלין.

22 השתיכות קבלת־עול מצוות לטבילה המחזשת את חלות הגירות, היא כמעט דבר פשוט, כמבואר בסוגיא יבמות, דף מז, וכן משמע ברמב"ם פרק יג מהלכות אסורי־ביאה, הלכה יב ופרק יז הלכה ז על פי הסוגיא הנ"ל. כן מבואר ברש"י להדיא שמה, וזה לשונו:

והנכרי מסתייג מברית-סיני וזיהוי הלכתי-מוסרי עם גוי קדוש. במטבע של גירות בספר רות נתנסחו שני האספקטים הללו, ותמציתם מובעת בארבעת המלים האחרונות: "עמך — עמי, ואלהיך — אלהי".

"דהשתא על ידי טבילה הוא נכנס לכלל גירות, הילכך בשעת טבילת מצוה צריך לקבל עליו עול מצוות". ברם, בתוספות יבמות מה, א, ד"ה: "מי לא טבלה" מבואר, כי קבלת עול מצוות יכולה להתקיים קודם הטבילה; עיין שם.

עיין ברמב"ם, פרק ג מהלכות אסורי-ביאה, הלכה יז, שכתב: "גר שלא בדקו אחריו או שלא הודיעוהו המצוות ועונשן, ומל וטבל בפני ג' הדיונות, הרי זה גר". מפי אבא מרי שמעתי פעם, כי הרמב"ם לא נתכוון לומר שגר שנתגייר על מנת שלא לקיים המצוות, הרי הוא גר. דבר כזה יקעקע את כל ענין של גירות וקדושת-ישראל המתמצה בחובתנו לקיים את מצוותיו של הקב"ה, שיטת הרמב"ם היא, כי אין קבלת מצוות מהווה פעולה מיוחדת בגירות הזקוקה לבית-דין, כמו טבילה, וכי אינה אלא קו אופייני במעשה הגירות שתתקיים לשם קיום המצוות. לכן, אם יודעים אנו, שהגר מוכן לקבל בטבילתו עול תורה ומצוות, אעפ"י שלא היה שם מעשה מיוחד של השמעת המצוות והסכס הגר, הטבילה מועילה, כיוון שהגר מתכוון לחיות חיים קדושים של ישראל כשר. מדברי התוספות שהבאנו, נראה, כי סוברים המה שקבלת עול-מצוות היא חלות מיוחדת בתהליך הגירות וכי כל ההלכה של בית-דין נאמרה ביחוד ביחס לפעולה זו. אין הטבילה זקוקה לבית-דין, רק קבלת עול מצוות צריכה להתקיים בפניהם.

עיין בחידושי הרמב"ן ליבמות, מה, ב, שכתב: "ואפילו בגר זכר שקיבל עליו קודם מילה, חוזר ומקבל עליו בשעת טבילה". לפום ריהטא היה נראה, כי ישנה לדעתו קבלת-מצוות גם בשעת-מילה. אולם יש לומר כי הרמב"ן לא נתכוון לקבלת-מצוות כמעשה מסוים, אלא לאופי המילה הכללי. המילה צריכה להתקיים מתוך התחייבות למצוות, כמו שכתבתי לעיל בדעת הרמב"ם, אולם הרמב"ם סובר שאין פעולת קבלת מצוות מיוחדת מעכבת כלל. הרמב"ן מסכים לדעת התוספות, כי ישנה פעולה כזו, והיא זקוקה לבי"ד, אולם מלבד הקבלה המיוחדת גם המילה והטבילה נעשות לשם התחייבות במצוות, דהיינו לשם גירות.

## הרהורי וידוי נוגים

נשאלת שאלה פשוטה : כלום לא חטאנו בנוגע לכריתת-  
הברית הראשונה של שיתוף-גורל בתור מחנה-עם בנוגע  
לחובתנו להשתתף בצער האומה ולראות ולהרגיש בסבלו-  
תיה, ככתוב : "וירא בסבלותם" ? נהיה-נא גלוי-לב : בשעת  
השואה הנוראה, כשיהדות-אירופה הושמדה באופן שיטתי  
בתאי-הגז ובכבשני-האש, לא עמד הקיבוץ היהודי באמריקה  
על הגובה הראוי, ולא פעל כמו שיהודים בעלי תודעת  
שיתוף-גורל, שיתוף-סבל וגם שיתוף-פעולה מפותחת היו  
צריכים לפעול. לא חשנו כראוי בצער האומה, ועשינו מעט  
להצלת אחינו האומללים. קשה לדעת, כמה היינו יכולים  
להשיג אילו היינו פעילים יותר ; אני, כשלעצמי, חושב,  
שהיינו יכולים להציל הרבה ; אבל אין ספק שאילו כאבנו  
את כאב אחינו כראוי, אילו הרימונו צעקה והרעשנו עולמות,  
שרוזבלט יכריז התראת-מחאה חריפה המלווה במעשים —  
היינו יכולים להאיט בהרבה את תהליך-הרצח ההמוני.  
היינו עדים לטרגדיה האיומה ביותר בתולדותינו ושתקנו.



לא אדון עכשו על פרטים ; זהו פרק מכאיב ביותר. אבל כולנו חטאנו בשתיקה למראה רצח מיליונים. האין אנו עומדים כולנו לפני כס־המשפט של רבש"ע בגלל החטא הנורא של "לא תעמוד על דם רעך" ? ביחוד כשהחוטא נוגע לא רק ל"רעך", אלא ל"רעיך" — למיליוניהם ! כשאני אומר "אנו", כוונתי לכולנו — וגם אני בתוכם — חברי הסתדרויות רבנים ובעלי־בתים — אדוקים וחפשים — הסתדרויות יהודיות פוליטיות מכל המינים : "ראשיכם, שבטיכם, זקניכם ושוטריכם — כל איש ישראל... מחוטב עציך עד שואב מימך". הידעתם, מדוע היינו אדישים כל כך ? מפני שנפגם חוש העממיות שבנו. לא תפסנו את ענין שיתוף־גורל ומהות העם ; חסרים היינו אותה מדת־החסד שנטולה היתה לכתחילה גם מאיוב. הלה נטול היה הרגש של שיתוף־מאורע וסבל לפיכך לא ידע איך להתפלל בעד חברו. חרד היה רק לשלמו ולשלום משפחתו. גם בנו נעדרת חווית־עם־מחנה ; לכן לא התפללנו בעד אחינו תפילה בלב וגם תפילת־פעולה נמרצה של הצלה.

ההשגחה מנסה אותנו שוב פעם במשבר העובר על ארץ ישראל. מן הראוי לקבוע כאן בגלוי : אין הדבר נוגע לעתידה הפוליטי של הארץ בלבד. מזימות הערבים אינן מכוונות רק לעצמאותה המדינית, אלא כלפי עצם קיומו של הישוב בכלל. הם שואפים להשמיד, חלילה, את הישוב מאיש ועד אשה, מעולל ועד יונק, משור ועד שה. באחת האספות של המזרחי אמרתי בשם אבא מרי ז"ל, כי פרשת "מלחמה לה' בעמלק מדור דור" אינה מוגבלת בחלותה הצבורית כמלחמת־מצוה לגזע מסויים, אלא כוללת חובת־התקוממות

נגד כל אומה או קבוצה החדורה שגעון של שנאה, והמכוונת את משטמתה כלפי כנסת-ישראל. כשאומה חורתת על דגלה "לכו ונכחידם מגוי ולא יזכר שם ישראל עוד" היא הופכת עמלק<sup>23</sup>. בשנות השלשים והארבעים מלאו תפקיד זה

23 בנוגע לז' עמים כתב הרמב"ם, בפרק ה מהלכות מלכים, הלכה ד, כדברים האלה: "מצות-עשה להחרים שבעה עממין, שנאמר: 'החרם תחרימם', וכל שבא לידו אחד מהם ולא הרגו — עובר בלא-תעשה, שנאמר: 'לא תחיה כל נשמה', וכבר אבד זכרם". הראב"ד ציין את מקורו של המשפט האחרון — וכבר אבד זכרם — בדברי רבי יהושע (ידיים, פרק ד, משנה ד): "כבר עלה סנהריב מלך אשור ובלבל את כל האומות".

אולם, ראה זה פלא: בנוגע למצוות מחיית-עמלק לא הוסיף הרמב"ם את שלש המלות "וכבר אבד זכרם". זוהי לשונו של הרמב"ם (פרק ב מהלכות מלכים, הלכה ה): "וכן מצוות עשה לאבד זכר עמלק, שנאמר: 'תמחה את זכר עמלק', ומצוות-עשה לזכור תמיד מעשיו הרעים ואריבתו כדי לעורר איבתו, שנאמר: 'זכור את אשר עשה לך עמלק'. מפי השמועה למדו: 'זכור' — בפה, 'לא תשכח' — בלב, שאסור לשכוח איבתו ושנאתו". מתוך דבריו נראה, כי עמלק עדיין קיים בעולם, בשעה ששבעת-העמים כבר ירדו לתהום הנשיה.

יש לתמוה, מדוע לא נשתמש בכללו של ר' יהושע, ש"בא סנהריב ובלבל את כל האומות" גם ביחס לעמלק? התשובה על שאלה זו היא פשוטה מאד: הכתוב מעיד, כי עמלק עדיין קיים בעולם. וצא וראה מה אמרה תורה: "מלחמה לה' בעמלק מדור דור", אם כן אי-אפשר לעמלק להמחות מן העולם עד ביאת המשיח. כך אמרו חז"ל: "אין הכסא שלם ואין השם שלם עד שיימחה זרעו של עמלק". אבל — היכן הוא? התשובה שמעתי פעם מפי אבא מרי זצ"ל, כי כל אומה המתנכלת לכלות את כנסת-ישראל הופכת, על פי הלכה, עמלק. אבא מרי הוסיף: בנוגע לעמלק עצמו נצטוונו בשתי מצוות: (א) חובת מחיית זכרו, המוטלת על כל יחיד בנוגע לבן עמלק, כמבואר בפרשת כי תצא: "תמחה את זכר עמלק", וגם (ב) בהתכוונות מלחמתית של הצבא נגד עמלק כעס, כמבואר בפרשת בשלח: "מלחמה לה' בעמלק מדור דור". ביחס לאומה אחרת העומדת עלינו לכלותנו, מצווים אנו להלחם בה בשעה שהיא מתכוונת נגדנו, ומלחמתנו נגדה היא מלחמת-מצוה, על פי גזירת הכתוב: "מלחמה לה' בעמלק מדור דור",

הנאצים והיטלר בראשם. הם היו העמלקים, נציגי שגעון האיבה של התקופה האחרונה. כיום ממלאים את מקומם המוני נאצר והמופתי, אם נשתוק גם עתה, לא אדע איך יצא דיננו מלפני מלך המשפט. אל תשענו על יושר העולם ה"ליברלי". אותם הצדיקים הליברליים חיו גם לפני חמש-עשרה שנה וראו בהשמדתם של מליוני אנשים בשוויון-נפש ולא נקפו אף באצבע. הם עלולים להסתכל, ר"ל, בהישנות מחזה-דם שני, ולא תנווד להם אף שנת-לילה אחד.

אוצר החכמה

הבה ונתפלל "בעד רעהו", נרגיש בצער הישוב. עלינו להבין, כי **גורל הישוב בארץ ישראל הוא גם גורלנו**. הערבים הכריזו מלחמה לא רק במדינת ישראל, אלא בכל כנסת-ישראל. המה עכשו מנהיגי התנועה האנטישמית הבינלאומית ומראשי תומכיה בכסף תועפות. נתגבר נא על הפחד האוילי שהטילו עלינו שונאינו, כי אנו בעלי "נאמנות כפולה". ראשית, לעולם אי-אפשר לצאת ידי חובה לעומת שונאי-ישראל, וכל מה שנעשה לא ימצא חן בעיניהם. שנית,

מחיר 1.234567

אבל חיוב מחיית יחידים על פי פרשת כי תצא נאמרה רק ביחס לגזע עמלק. אמנם דברי הרמב"ם מוסבים גם כלפי החיוב של מחיית יחידים, שאינו חל לגבי אומה אחרת, הזוממת כליון לישראל; מכל מקום, כיון שחובת מלחמה בעמלק משתייכת אליה, לא השתמש במטבע "וכבר אבד זכרו", ישנה חלות עמלק גם עכשיו, לאחר שהאומות נתבלבלו.

ואולי זוהי דעתו של הרמב"ם, שפסק בפרק ה מהלכות מלכים, הלכה א, כי מלחמת עזרת ישראל מיד צר שבא עליהם היא מלחמת מצוה. נכללת היא בכלל פרשת מלחמה לה' בעמלק מדור דור. אמנם הזכיר שמה את מלחמת עמלק ביחוד, בכל זאת יש לומר, כי גם עזרת ישראל מיד צר שעמד עליה לכלותה משתייכת לפרשה זו. עיין בסוגיא סוטה מד, ב ד"ה: "אמר רבי יוחנן" ודייק.

הדבר נוגע, כאמור, לא לקיום מדינה, כי אם להצלה פיסית של המוני ישראל. האם אין זה מחובתנו הקדושה לבוא לעזרתם? האסור לנו לדרוש הגנה על הישוב? עומדים אנו בפני נסיונו של איוב — האפשרות להתפלל, על-ידי מעשים ומסירות-נפש — "בעד רעהו", ו"רעהו" זה הוא הישוב הגדול בארץ-ישראל. עלינו לעשות רק דבר אחד — לפתוח את הדלת לדוד הדופק, ומיד תעלמנה כל הסכנות.

[אח"כ 1234567]

## החזון של תנועת שיבת ציון הדתית — בדידות ולבדיות

מה צריך להיות יחסה של תנועת שיבת-ציון הדתית לציונות החילונית? נדמה לי, כי הציונות המדינית הבלתי-דתית נכשלה בטעות יסודית אחת: היא מבוססת על הנחת-שוא, שהוכנסה במושג ברית-מצרים, ברית-גורל. עם יסוד המדינה, אומרת הציונות החילונית, נהפכנו ל"עם" כשאר העמים ותש כחו של רעיון "עם לבדד ישכון". הקיצונים שבתנועה זו חפצים גם לקעקע את האידיאה של שיתוף-גורל — מחנה ועם — של יהודי הגולה והישוב בארץ ישראל.

מהלך מחשבתי זה הוא לא רק משגה פילוסופי-היסטורי, אלא גם טעות מעשית. ברוח זה של שויון עם הכל ובצוותא עם הכל גילו נציגי מדינת-ישראל פעמים תכופות תמימות יתירה, לא העריכו כראוי מצבים ותנאים מיוחדים, ולא הבינו לנכון כוונותיהם המסותרות של אישים מסויימים. מתוך תוס-לב ילדותי נתנו אמון בדברי אנשים שבגדו בנו אחר-כך, והתפעלו מדברי-חלקות ושפת-חנף. מדומני, כי בכמה מקרים חסרו למדיניות-החוץ של ישראל רגש כבוד-עצמי, גאון-לאומי, זהירות וגם העוז לעמוד על דעתה.

טעויות אלו הן תוצאות של השגיאה הראשית שנכשלה בה הציונות החילונית, כשחפצה למחוק מספר ההיסטוריה שלנו את רגש הבדידות ואולי גם את תופעת שיתוף-סבל. קול הדוד הדופק צריך לפקוח עיני כולנו, אפילו של החילונים המושבעים ביותר. מדינת-ישראל לא יכלה ולא תוכל להפר את כריתת-הברית של "ולקחתי אתכם לי לעם" ולחסל את שיתוף-הגורל, מקור הבדידות הישראלית. מדינת-ישראל מבודדת היא כיום בדיוק כבדידותה של כנסת-ישראל במשך אלפי שנות קיומה. ואולי בולטת היא בדידותה של המדינה היום יותר מבעבר, כי היא מתגלה בעליל בזירה הבין-לאומית. "על עמך יערימו סוד ויתיעצו על צפוניך. אמרו לכו ונכחידם מגוי ולא יזכר שם ישראל עוד. כי נועצו לב יחדו, עליך ברית יכרותו. אהלי אדום וישמעאלים מואב והגרים. גבל ועמון ועמלק פלשת עם יושבי צור. גם אשור נלוה עמם, היו זרוע לבני לוט סלה" (תהלים פד, ז—ט). רוסיה הקומוניסטית יחד עם הוותיקן הקתולי; תלמידו של גנדי — נהרו, יחד עם הקתולי האדוק פרנקו;

משרד-החוץ הבריטי עם טשנג-קאי-טשק — כולם חוברו יחד ונעזרים המה בנסיונם לבודד את מדינת ישראל על-ידי שונאינו בארצות אחרות. קנוניה זו התרחשה דוקא לאחר תקומת המדינה, בשעה שהרבה ממנהיגיה חשבו, כי פתרה את הבעיה היהודית, חיסלה את הבדידות והכניסה תקינות בקיומנו. <sup>12 34567</sup>ההנחה, שמדינת ישראל החלישה את האנטישמיות בטעות יסודה. להיפך, האנטישמיות התגברה והיא משתמשת בעילות-שוא על מדינת ישראל במלחמתה נגדנו. אחריתה של השנאה האנטישמית הזאת מי ישורנה? כריתת-הברית של מצרים לא תבוטל ביד אנוש. נשארים אנו עם מפורד ומפורד, ובכל זאת צמודים איש לרעהו. <sup>12 34567</sup>גורלנו הוא גורל הישוב, וכן להיפך: גורל הישוב הוא גורלנו. שום חלק של העם היהודי לא ישלה את עצמו בשוא "להמלט בית המלך מכל היהודים"; על כל אחד להתפלל בעד רעהו. אסור ליהודי אמריקה לשקוט ולנוח עד שהסכנה, שמדינת ישראל נתונה בה, תעבור ותסולק. אל ליושבי ארץ-הקודש לפטפט דברי-הבל על טיפוס "היהודי החדש" הנוצר שמה, אשר אין לו שום קשר עם יהודי התפוצות. שומה על כולנו להאזין ל"קול דודי דופק".

אכן, טעותה של הציונות החילונית חמורה יותר מאי-הבנת משמעותה האמתית של ברית-מצרים, ברית עם-מחנה, המתגשם בשיתוף-גורל ובבדידות הכרחית. היא חוטאת גם נגד ברית-סיני, ברית עדה-גוי קדוש, המוצאת את בטויה בשיתוף-יעוד של חיים מקודשים, רק תנועת שיבת-ציון הדתית, בתפיסתה המסורתית, והמקורית, בכחה לתקן את המעוות. אם תשאלוני: במה מתבטא תפקידה של מדינת-

ישראל, הייתי עונה : שליחותה של מדינת ישראל היא לא חיסול בדידותה המיוחדת של כנסת-ישראל או ביטול ייחוד גורלה — בזה לא תצליח, — אלא העלאת עם-מחנה לדרגת עדה-גוי-קדוש והפיכת שיתוף-גורל לשיתוף-יעוד. עלינו לזכור, כפי שהודגש קודם, כי "גורל" מתבטא בעיקרו בהווה הכרחית, באי אפשרות לברוח מהיהדות. בכורח לסבול כיהודי. אולם אין זה משאת-נפשה של התורה ואין זה האידיאל של השקפת עולמנו. אחדותנו עם כנסת ישראל, לפי ההשקפה המקורית של היהדות, צריכה לבוא על מילואה לא על-ידי כריתת-הברית של גורל, של מתנה-עם בעל מציאות הכרחית, שאנו כפופים לה על ידי גורמי-חוץ, אלא על-ידי כריתת-ברית של עדה-גוי קדוש ושיתוף-יעוד.<sup>1234567</sup> קיום גורלי אין בו משום סיפוק-נפשי לאדם. להיפך, הוא גורם לו יסורים. רגש הבדידות הוא הרסני ביותר ; בכחו לרוצץ את האדם בחומר וברוח, לשתק את כחותיו הנפשיים ולסתום את מעינות היצירה המפכים בו. ביחוד מעיק רגש זה על האדם משום שהוא נטול-טעם וכוון, והבודד תוהה : למי ולמה ? בדידות, הדולקת אחרי האדם כצל, מטמטמת את עירוניותו ואת כשרונותיו. לא כן הוא קיום של יעוד, המיוסד על כריתת-הברית של הר סיני. על ידו נהפך ה"עם" — מושג המציין גזירת ההכרח הקיומי, השתתפות-בצער עיוורת והרגשת-בדידות חסרת-משמעות — ל"גוי-קדוש", למדרגה הנעלה של עדה מוסרית-דתית. האדם שואב ממעמקי תודעת היעוד עוז ועצמה, כחות יצירה ושמחת קיום מחודש, חפשי ורענן.

נחזור נא עוד הפעם על האמור למעלה : במה נבדל יעוד

**מגורל?** בשני דברים. גורל, מובנו קיום הכרחי; **יעוד הוא קיום מרצון**. יעוד נוצר על-ידי האדם עצמו, הבוחר ומתווה את דרכו בחיים. שנית, גורל מתבטא בקיום ערטילאי במובן טיליאולוגי; יעוד הוא בעל-תכלית ומטרה. שתוף-גורל משמעותו אי-היכולת למרוד בגורל, הטרגיקה של חוסר-אונים, כמו אצל יונה הנביא, לברוח מאלהי העברים. "וה' הטיל רוח גדולה אל הים... והאניה חשבה להשבר". שיתוף יעוד הוראתו חופש הרצון לשאוף למטרה, ההחלטה בת-החירות להתקדש לאידיאל, כיסופים וגעגועים להקב"ה. במקום הגורל העיוור, שרדף אחריו, בחר יונה לבסוף ביעוד הנעלה של אלהי ישראל. "עברי אנכי ואת ה' אלהי השמים אני ירא".

אמנם, גם בחווית-היעוד המשותף קיים אלמנט של פרישה, אבל הפרישה היעודית טיבה ומהותה שונים לגמרי. אין היא ההרגשה השלילית שבלעם חזה אותה בנבואתו: "הן עם לבדד ישכון", אלא תודעה מיוחדת שהבטיח משה לכנסת-ישראל בשעות האחרונות לפני מותו: "וישכון ישראל בטח בדד עין יעקב". לאמתו של דבר, אין פרישה זו אלא לבדיות של קיום נהדר ונאדר, טהור ומקודש. זוהי הלבדיות המתבטאת ביחודו של עם, בצלמו הקדוש ובחוויתו האכ-סיסטנציאלית המסויימת. זוהי הלבדיות ששמה אישיות רוחנית, אינדיבידואלית; זוהי הלבדיות המפגינה את כבודו של האדם וגם את בריחתו; זוהי הלבדיות של משה, שהעם לא הבין לרוחו הגדול ולחזונו הנשגב; זוהי הלבדיות של אליהו ויתר הנביאים; זוהי הלבדיות שעליה דבר אברהם אל נערו, באמרו: "שבו לכם פה עם החמור ואני והנער



נלכה עד כה ונשתחוה". בשעה שבדידות היא רגש נחיתות הרסני המבטא שלילה עצמית, הלבדיות של האדם מעידה על גדולתו וקדושתו, על גדולה המצומצמת ברשות-היחיד שלו ועל קדושה הרוחפת בנבכי התודעה היחודית. הבדידות גוזלת מן האדם את שלוות-נפשו; הלבדיות מעניקה לו לאדם בטחה, כבוד-עצמי, חשיבות ואמון — "בטח בדד".

היהדות האמינה תמיד, כפי שהדגשנו בפתח דברינו, כי האדם בכחו ליטול את גורלו בידו ולחשל ממנו יעוד לחיי-חופש, חיים מלאי-משמעות ורוויי חדות-חיים; לגלגל את הבדידות בלבדיות, פחיתות בחשיבות. לפיכך הדגישה היהדות כל כך את יסוד הבחירה החופשית; לפיכך החשיבה כל כך את התבונה האנושית, שבכחה לשחרר את האדם מהשתעבדות לטבע ולאפשר לו להשתלט על סביבתו ונסיבו-תיה ולשעבדן לרצונו. כנסת ישראל חייבת להשתמש בבחירה חופשית זו בכל מקצועות החיים בכלל ולטובת מדינת ישראל בפרט. אם הציונות החילונית תבין סוף-סוף כי מדינת ישראל לא תחסל את הגורל הפרדוכסלי של הבדידות היהודית — ולהיפך, בדידות בלתי-מובנת זו של "ולקחתי אתכם לי לעם" היא מודגשת עכשו עוד יותר במערכה הבינלאומית — עליה להציג לעצמה את השאלה הנושנה: "מה מלאכתך, ומאין תבוא... ואי מזה עם אתה?". השאלה נשאלת בין כך ובין כך; אם לא על ידי היהודי היא נשאלת על ידי הגוי, ועלינו לענות בגאון: "את ה' אלהי השמים אני ירא". חובתנו ההיסטורית כיום היא התעלות עצמנו מ"עם" ל"גוי קדוש", מברית-מצרים לברית-סיני, מקיום מאונס לאורח-חיים מקורי ספוג מוסר וערכי-דת על-היסטוריים, ממחנה לעדה.

משימתה של תנועת שיבת-ציון הדתית היא המזיגה הגדולה של שתי כריתות-הברית — של מצרים ושל סיני, גורל ויעוד, בדידות שסופה לבדיות. משימה זו כוללת תיקון עצמנו על ידי יסורים, המשכת-חסד על ידי התלכדות כל חלקי העם והתמזגותם לעדה אחת, "גוי אחד בארץ" ; הנכוונות להתפלל בעד חברו והרגשת ששוננו ויגוננו. סופו של תיקון עצמי זה הוא ההתקדשות היעודית והעליה בהר ה'. מטרה אחת גדולה מאחדת את כולנו, חזון נעלה אחד כובש את לבבות כולנו. תורה אחת — שבכתב ושבעל-פה — מכוונת את כולנו לתכלית אחידה — הגשמת חזון הלבדיות וחזון הקדושה של מחנה-עם שעלה לדרגת עדה-גוי וקשר את גורלו ביעודו המבשר לכל העולם בלשונו של אבינו הקדמון : "ואני והנער נלכה עד כה ונשתחווה ונשובה אליכם".

אורח"ח 1234567

# על אהבת התורה וגאולת נפש הדור תשובה לשואל

אוצר החכמה

## דברים שנמסרו בשמי

הייתי נחליתי ומוטל הייתי על ערש דווי זמן ארוך. גם אחרי שובי הביתה מבית החולים לא עצרתי כח לעסוק בדברי עיון ולא יכולתי להזדקק למכתבו הגלוי של מר משה מייזלש שנתפרסם ב"הדואר" בראשית חודש כסלו. לכן נדחתה תשובתי עד עתה. עכשיו, כשפדה הקב"ה



בשלום נפשי, ואני הולך, ברוב חסדיו הגדולים, ומחלים, רצוני לטפל בהשגותיו של מר מייזלש על הרבה מן הדברים שנמסרו בשמי ע"י העתונאי הנכבד מר ווייזל, במאמרו ב"ידיעות אחרונות" במרחשון שעבר. עדיין קשה עלי, עקב מחלתי האנושה, ההתרכזות האינטלקטואלית; גם הלשון המתוקנת אינה נענית לי אלא מתוך יגיעה וחבלי ניסוח. לפיכך אי אפשר לי לדון בכל פרט ופרט שבמאמרו של מר מייזלש, ומוכרחני להשתמש במטבעות לשוניות בלתי מהקצעות שלא תבטאנה את אשר במחשבותי בדיוק נמרץ. אולם אשתדל, חרף נפתולים אלה, לפרק את קושיותיו כפי שידי מגעת. אני תפילה שלא אכשל בהרהורי ולא אנקש בסיגנוני ולא אומר דבר שאינו כרצון האמת המקובלת בידינו מדור דור בעינינו העומדים ברומו של עולם היהדות.

מר מייזלש צדק בהביעו את ספקותיו ביחס לדיקנות נוסח הדברים. יש לכל אדם, בעל כתב ולשון, סיגנון משלו ודפוסי לשון משלו, אשר חותמו האינדיבידואלי טבוע בהם.

אי אפשר היה לו למר ווייזל, בן תרבות רחבה ועיתונאי מובהק, להעתיק את דברי כלשונם, כפי שנפלטו מפיו. על כן הוכרח למסור את השיחה בניבים ומונחים אחרים, בנוסחתו הנאה. מובן, שסופם של שינויי צורה הוא חילוף מוטיבים בתוכן עצמו.

רצוני להתעכב על שני ביטויים שנשתרבבו לתוך מאמרו של מר ווייזל<sup>1234567</sup> שלא יצאו מפיו. אני אומר את זה בוודאיות גמורה ואינני חושש לשלטון שר של שכחה, משום שביטויים אלה אינם קיימים באוצר ניבי, ואי אפשר היה לי להקנות לאחרים דברים שלא היו שלי וגם לא ברשותי.

א. המונח "משיחיות" הוא זמורת זר בגני. מימי לא השתמשתי בו. יש במונח זה משום השמטת המוטיב האישי מאמונת המשיח, שעלולה לערער את הבנין כולו. חכמינו ז"ל, דחו בשתי ידיים את דברי רבי הלל, שקבע מסמרים להלכה, כי "אין להם משיח לישראל", וכי הגאולה תתגשם בלי אמצעות אישיות נבחרת. "שרא ליה מריה לרבי הלל" — התפלל רב יוסף בעד בעל המאמר. כמו כן המעיין בדברי רבינו משה בן מימון, בהלכות תשובה, פרק ט', ובהלכות מלכים, פרקים ט' וי', ירגיש מיד, כי הדיוקן האישי של מלך המשיח מהווה נקודת-המוקד של העיקר המשיחי, הגאולה תבוא על ידי גואל בדמות בשר ודם, על כל סימניו המובהקים, אשר יופיע כשליח הא-ל, כשיעלה רצון מאתו. בן אדם, חרף היותו יצור סופי, מוגבל ומותנה, שהיום הוא כאן ומחר בקבר, יכול להתרומם לדרגת שליחות א-להית. יש באספקט האישי-משיחי משום מתן מעמד מרכזי לרעיון הבחירה שהעניק לאדם כושר טרנסצנדנציה עצמית וכח

התעלות אל האלסופיות והנצח. הטייה קלה משם-עצם אישי לשם-עצם מופשט מפסידה את כל מהותו של העיקר הדתי הזה. ועוד: ע"י ניסוח צורה חדשה, ילידת ההפשטה, מחד גיסא, והסובייקטיביזציה מאידך גיסא, הופכת מציאות דתית מסוימת אידיאה מופשטת, ופעולת האמנה אובייקטיבית רבת אונים ועצמה מתגלגלת במצב נפש עמום ומעורר פל. האדם המודרני צמא א-ל, וגם אובד דרך א-ל, לא עמד על כוחה של האמונה האובייקטיבית כפעולת יסוד בזיקת האדם לקונו ונכשל במאמציו שאינם מכוונים כלפי מעשה האמנה גמורה הצמודה למציאות טרנסצנדנטית מוחלטת. בן דורנו פותח בפסיכולוגיה של האמונה ומסיים באפס ותוהו של כפירה. בקיצור, המונח "משיחיות" לא מצא חן בעיני ומעולם לא עלה על שולחני.

ב. עדיין לא כיניתי אף פעם את המדינה בארץ הקודש בשם "ישראל". אין אני רוצה להיכנס לעובי הקורה במסגרת תשובתי זאת ולבאר את נימוקי. הדברים יגעים, וכמה דיו נשפכה וכמה קולמוסאות נשתברו עליהם. אני דן על מנהגי כעובדה, והטעם איננו מעלה ולא מוריד. באגרותי שאני משגר לארץ אבות אני כותב במקום "ישראל" מדינת ישראל, ארץ ישראל.

נמצא, כי שני המשפטים האחרונים אשר בהם בולטות שתי המלות שאינן לרצוני: משיחיות וישראל (בלשון נקבה) — "כיום — הפכה ישראל למושג שאינו יונק ממעמקי הנפש ומגעגועי הדורות. כיום — איבד המושג ישראל את המשיחיות שבו". — לא נתנסחו על ידי. חזותם מוכחה עליהם, כי יצאו מתחת קולמוסו של העיתונאי החשוב. דייני בהנחה

## בסוד היחיד והיחיד

זו לדחות את כל קובלנותיו של מר מייזלש עלי, כי הלא שני המשפטים האלה עוררו את החשד בלבן, שמא נכשלתו "במינות". כיוון שהנחתו נתגלתה כתלויה על בלימה, בטלו כל טענותיו נגדי. כל מאמרו הוקדש לבעיה אחת: מי איבד את המשיחיות, ישראל או יהודי אמריקה "השבעים"? עכשיו שהדבר מחוור כשמלה, שלא פי הוא המדבר בלשון זו, אינני מחויב לברר ולפסוק שאלתו, אף על פי שמורה הוראה אני, וידי מלוכלכות בשפיר ושליא.

[אוצר החכמה]

## בעייה חינוכית פילוסופית חמורה

גופא דעובדא הכי. הווי. הדברים שנתפרסמו בשמי היוו קטעים אחדים מתוך שיחה ארוכה שהתנהלה ביני לבין העיתונאי, מר ווייזל הנכבד. השיחה נסבה לא על מדינת ישראל כי אם על מצב היהדות המסורתית בארצות הברית בכלל ועל החינוך התורתי-ישיבתי, שאני עסוק בו זה זמן רב, בפרט. סיפרתי למר ווייזל על ההישגים הגדולים, שהעדה החרדית זכתה להם אחרי שנות עמל וסבל, כשלבות העס-קנים היו מלאי חרדה לגורלו של החינוך התורתי, שהיה

בו משום שינוי מופלג בגישתו המגושמת של המהגר היהודי למדינת הזהב. עכשיו, ציינתי בסיפוק נפש, אנו מתחילים לקצור ברינה את אשר זרענו בבכי. מן הישיבות יוצאים לומדי תורה ושומרי מצוות עד כדי דקדוק בקוצו של יוד של המסורת, והרבה צעירים העסוקים בענפי הכלכלה והמחקר המדעי השונים קובעים עתים לתורה ומשתעשעים בה. החידוש האופייני במערכת החינוך המסורתי כאן, הדגשתי, הוא העובדה, כי הצלחנו לגדל לא בנים יראי שמים ושומרי מצוות בלבד, אלא גם בני תורה הלנים בעומקה של הלכה, שיש להם ענין בסוגיא חמורה ושנהנים מסברות "קצות החושן", ו"חידושי רבינו חיים הלוי". תוך כדי דיבור הפסיקני איש שיחי ושאלני אם אני חושב, כי החלום החינוכי של היהודים החרדים נתקיים במילואו כאן, ואם אני מאושר במלוא משמעות המלה, עניתיו בתכיפה: לא; אני מצטער על שלוש תופעות שליליות המעכבות את גישום החלום כולו. ראשית, האחוז של הנוער הלומד בישיבות מצער מאד. אמנם הוא הולך וגדל מדי שנה בשנה, אבל אין בגידול זה כדי להניח את הדעת עדיין; שנית, עוד לא זכינו לחנך גדולי תורה אמתיים שעליהם נתגאה, יש חוגי תורה וגם תלמידי חכמים, ואין אנשי קומה תורתית. הנצנים נראו בארץ, אבל עוד לא פרחו הגפן בכל תפארתה; שלישית, ופה הרחבתי את הדיבור, שרק מקצתו נמסרה — בהתאם לאמת-המידה העיתונאית הקובעת את ערכם של דברים על פי האקטואליות היום-יומית שבהם. נגעתי שלא במתכוון בבעיה חינוכית פילוסופית חמורה המטרידה את מוחי זה עידן ועידנים. אמרתי, כי לצעירים החרדים נתגלתה התורה

החלום

לחנך גדולי תורה



בצורות מחשבה למדנית, בהכרה שכלית והיגיון צונן. אולם לא זכו לגילוייה בהרגשה ה"חושית" החיה, המרעידה והמר-  
 נינה לבבות. מכירים המה את התורה כאידיאה אבל אינם נפגשים עמה כ"מציאות" בלתי אמצעית הנרגשת ב"טעם, מראה ומישוש". מחמת העדר "התחושה" התורתית מסו-  
 רסת היא השקפתם של רבים מהם על היהדות. מצד אחד נוטים המה, צעירי אמריקה, לפעמים, לקיצוניות מופרזת, המבהילה בשחצנותה, ולעתים תכופות מתנועעים המה בכיוון מהופך ומסכימים לויתורים ולהליכה בדרך ההתנג-  
 דות הקלה. במלה אחת, נבוכים המה בשבילי היהדות, ומבוכה זו היא בת תפיסת עולם וחויית עולם בלתי משוכללות.

דפרצופין להלכה, המשכתי את שיחתי, ראשיתה היא הכרת אידיאה, וסופה — חויית מציאות. יש בה מן שגב הדיאלקטיקה הנועזה ביותר. פותחת היא ב"גדלות המר-  
 חין", בהעפלה אינטלקטואלית, אמיצת הכוח ורבת הביטחה, של בן-חורין אביר לב ומוח, וחותמת ב"קטנות המוחין" בהתמכרות תמימה של תינוק נבוך הכרוך אחרי אמו, שכולו סופה אימוציונאלית, תליאות, ייחול ובקשה, ללא אימון עצמי, ללא הכרה עצמית וללא גאות בת ההשליה ששמה עצמאות פרסונאלית.

[אח"ת 1234567]

[סוגר החכמה]

## ההכרה האינטלקטואלית והחווייה האמוציונלית

תחילת דרכו של בעל תורה הוא הלימוד. כשתלמיד חכם עסוק בפעולתו הקוגניטיבית, שיעור-קומתו הולך וגדל. חירות הדעת והרצון הוא ראשון למושגים אצלו. הדעת העצמאית, ולא מקורות חוץ, הוא יסוד חיינו. "לא בשמים היא", ציטט רבי יהושע את לשון הכתוב, כשיצאה בת-קול והכריעה כר' אליעזר בענין תנורו של עכנאי. האדם בשקידתו על דלתות התורה מוצא את עצמותו ועצמאותו ובונה את עולמו כולו משלו, בלי סיוע חיצוני. הוא האדריכל הקובע את מידת הבנין, תבניתו ומראהו. ריבונות נפלאה ניתנה לו מאת הבורא, נותן התורה. "על תקרא חרות אלא חירות שאין לך בן חורין אלא מי שעוסק בתלמוד תורה וכל מי שעוסק בתלמוד תורה הרי זה מתעלה שנאמר וממתנה נחליאל ומנחליאל במות". עולמו של תלמיד חכם, שהוא בונה מכוחות עצמו, אינו נתפס בקטיגוריות של המוחשיות, הדמיון והרגש. מופשט הוא מכל סרד חוויית אלו. היגיון חותך, שאינו נענה לקסמי הפנטסיה, דייקנות מחשבתית

נטולת צפרונות והתחטאות נעורים, והבנה עמוקה, ללא משוא פנים לשום ערך ומאווי, מעצבים את דמותה של פעולת ההכרה ההלכתית. השכל האובייקטיבי בעל הביקורת החדה, המעוף וההיקף, הוא יסוד היסודות של העסק בדברי תורה.

גם אמונת תלמיד חכם בשלב זה מושתתת על גדלות אינטלקטואלית. האמונה יונקת מן האמת שמתגלית לו. כשהאדם מתעמק בתורת אלהים וחושף את המאור וההוד שבה, כשהוא נכנס לתוך תוכה של המחשבה ההלכית על כל גידוליה, משרשה עד נופה, ונהנה הנאת יצירה וחידוש, הוא זוכה להתייחדות עם נותן התורה. חזון הדביקות מתגשם על ידי הזדווגות השכל עם הרעיון האלהי שהתגלם בדפוסי דינים, הלכות ושמועות. "כשאדם מבין ומשיג איזו הלכה וכו' הרי שכלו מלוּבש בה באותה שעה והנה הלכה זו היא חכמתו ורצונו של הקב"ה וכו' הרי זה משיג ותופס בשכלו רצונו וחכמתו של הקב"ה וכו' והוא יחוד נפלא שאין כמוהו ולא כערכו נמצא כלל וכו'". כך כתב הרב הזקן, ז"ל, בספרו "לקוטי אמרים" שבו נתנסחה מחשבת יסוד של החסידות במלוא תפארתה ושלל צבעיה. "ויכוון להתדבק בלימודו בתורה בו בהקב"ה, היינו להתדבק בכל כוחותיו לדבר ד' זו הלכה ובזה הוא דבוק בו יתברך ממש כביכול כי הוא יתברך ורצונו חד כמ"ש בזוהר וכל דין והלכה מן התורה הקדושה הוא רצונו יתברך" וכו'. אלה הדברים אשר דיבר רבי חיים, איש ואלוז'ין, תלמידו המובהק של הגאון מווילנה, בספרו "נפש החיים" המשקף את תפיסת עולמו של רבו, המתנגד הגדול, בכל תקפה ובהירותה.

ברם ההכרה ההלכית אינה נשארת סגורה בתחום השכל. פורצת היא לה דרך אל התודעה האכסיסטנציאלית ומש-תלבת בה. ההווייה האישית מתמלאה תוכן חי ומפעפע, בעל כיוון ומבט חדשים. המנוחה והעמידה בתוך ההווה הסופי מפנות מקום לתנועה קדחתנית אדירה, ללא הפסק וללא סיפוק, אל האין-סוף. החוויה הדתית הגדולה, המת-בטאת בתסבוכת הרגשות, במצבי נפש אנטייתיטיים, בגילוי צורות הווייה חדשות, בסער של כיבוש ובחרג על-עצמי, נולדת. בניה של תורה נכספים אל הנעלה והנשגב וגם מתיראים מהם. מתבודדים המה במעמקי יחודם מתוך בישנות וצניעות ובשעת מעשה המה מתאווים להתחבר אל הזולת. שמחים המה בקיומם וגם מבטלים אותו תכלית ביטול, לועגים למוות וגם מפחדים מפניו, עולים המה, נופלים וקמים, וכן כל כיוצא בזה. בשלב זה מתקיימת מיטאמורפוסה נפלאה. האידיאה הופכת נסיון מרתיח ומס-עיר, הדעת — אש דת, משמעת הלכית דייקנית וקפדנית — אהבת חשק בוערת באש קודש, ריבוא רבבות אותיות שחר-רות, שלתוכן נתכווצו תלי תלים של דינים, ביאורים, קושיות, בעיות, מושגים ומידות, יורדות מן המוח הצונן והשאנן, השוקט על הפשטותיו הדקות ומערכותיו השיטתיות, אל הלב המלא רעד, רטט וחרג, ומתגלגלות בזיקי שלהבת חוויה אדירה הגורפת את האדם אל קונו.

## איש — ילד התורה

אוצר החכמה

והאדם הנסחף אל הא-ל, איננו עוד איש מבוגר, כביר הדעה ושליט הרגש, כי אם תינוק רך, שכולו מתלהב ומתרגש ושכולו נפעם מחמדת הילדות ומגעגועים טמירים שאינם נתפסים בקטיגוריות של ההגיון הבהיר. הגדלות השכלית, שהגיעה לשיאה, חוזרת לשרשה, לקטנות המוחין, לקטנות ילדותית, שטל שחרית וטהרת התמימות לא נמחו ממנה. במקומו של גדול, העומד ברשות עצמו, מופיע קטן, הנתון כולו ברשות אחרים, שאין לו בעולמו אלא ישרות ופשטות מרנינות לב ומשיבות נפש. ילד זה, שאינו טורח להבין את המופלא ואת התעלומה — בעדו המציאות כולה מהווה פלא וחידוש מרהיבי עין — חי את חיו עם הא-להים ומתייחד עמו לא דרך אידיאות כי אם מתוך התלהבות ילדותית-ספונטאנית. אמונתו פשוטה ותמימה, טהורה כמי המעין הצחים השוקקים מן מקור סתרים. גישתו ישירה ללא התעלות שכלית, ללא "גדלות המוחין". הוא מרגיש בנוכחות א-לקים בכל חושיו, והרגשה זו משכרת את נפשו הערנית

עד כדי דרגת שגיון־שגעון. כתינוק בוכה הרץ לתוך זרועותיה של אם אוהבת, כן נחפז איש־ילד התורה אל א־להיו. והא־ל מקבל את הילד באהבה וברצון. חובב הוא תינוקות של בית רבם וילדים קטנים, תמימי רגש ומחשבה. אין הקב"ה מזדקק לאדם אלא כשהוא פושט את עטיפת הגדלות והגאות החופפת על הילד הקטן המתחבא אי־שמה בנקרי אישיותו. אין לבוא אל מלך מלכי המלכים בלבוש גדול דעה. רק על ידי <sup>אוצר החכמה</sup> המעטת הדמות האנכית והשפלת הקומה האינטלקטואלית זוכה האדם לקבלת פני השכינה. הקטן נכנס לפני ולפנים, הגדול נשאר בחוץ. שערי שמים סגורים לפניו. "הבן יקיר לי אפרים אם ילד שעשועים, כי מדי דברי בו זכר אזכרנו עוד על כן המו מעי לו רחם ארחמנו נאום ד'". רק הילד אהוב על אביו שבשמים, רק הנער מתחטא לפניו. אין חוט של חן משוך על המבוגר, העומד ברשות עצמו, "כי נער ישראל ואהבהו".

1234567 תהי"ח

## הזיקה בין הרב לתלמיד

גם הזיקה בין רב לתלמיד, בסיס המסורה הדתית, מתגבשת בשתי רשויות. באחת מהן מזדמנים שני בני-אדם מבוגרים, בעלי דעת והכרה, נושאים ונותנים ומתעמקים בתורה, מזדקקים למידותיה, עקרוניה ודקדוקיה ומטפלים בהם. היחס הוא טכני – הרב ממציא ידיעות לתלמיד. הקומוניקציה היא פורמאלית. הפעולה היא אינטנציונאלית. ישנה התכוונות כלפי חוץ, אל הזולת, בין מצד הרב ובין מצד התלמיד. דו-שיח מתפתח ביניהם. מוחות נפגשים. המסורת היא עיונית. משתמשת היא בכלים קוגניטיביים-דקדוקיים. משפטי הגיון ולשון, מורכבי מלים ואותיות, קולטים מסורת זו.

ברשות השנייה משתעשעים שני ילדים, שטופי אור וחום, הנישאים בשטף חוויותיהם התמימות, ואינם נזקקים לאומר ודברים של הגדולים. הקומוניקציה אינה משתמשת בשקלא-טריא הגיונית-לשונית, כי אם בריתמוס משותף של דפיקת הלבבות. אין ביניהם מאמץ מכוון, ואין פעולה

מועדת-חוץ מקשרת אותם. אין הרב עסוק בדור-שיח עם תלמידו. הוא מושקע, ראשו ורובו, במונולוג — בחוויות עצמו על כל השוני שבהן. התלמיד, מבלי שיתכוון לצייתנות, בולע פירווי רבו, ומסתבך בה. מיזוג חוויות והשתתפות רשויות קיום מבצבצים ועולים מתוך המונולוג של הרב והקשבת התלמיד, קרב רב קשב, אל צלילי שיחת פלאים זו. תהליך זה של הקשבה מתחיל בשנות הילדות המוקדמות, כשהתינוק עדיין אינו רואה כלום מעבר לעולמו הקטנטן. המסורת היא חווייתית. כליה הם מחוץ לגבול המחשבה והלשון.

מבשרי, אמרתי, אחזה את זה. הרבה, למשל, למדתי ולימדתי על דבר ימי הדין והרחמים, ראש-השנה ויום-הכיפורים. דנתי לפני אבא מרי, ז"ל, בעניינים אלה וגם דרשתי לפני קהילתי ולפני תלמידי וחברי עליהם מכל הבחינות — מצד ההלכה, האגדה והמחשבה הדתית. גם יש לי בכתובים מאמרים רבים הדנים בנושא זה. ובכל זאת עיני נשואות בימים אלה לחוויות הילדותיות הנחשפות מתוך הערפל בגבורת-איתנים. רק הן, כשהן חוזרות וניעורות בזכרוני, משיבות לי את ששון רוחי וכנותו. רק אז אני שופך את נפשי הדוויה לפני א-ל עליון. ונדמה לי, כאילו השכינה מתרפקת עלי בבת-צחוק של אם יקרה.

כשאני רואה את אבא מרי ז"ל, יושב ולומד בלילי יום-הכיפורים בצניעות אינטימית מתוך עצבות וגם חגיגות את סדר עבודת היום במסכת "יומא" — "הוציאו לו את הכף ואת המחטה חפן וכו'", וצלילי הניגון, שתקוה. וגם יגון לו, בוקעים ועולים מן האתמול הרחוק, הנני נמשך



בחבלי כיסופים עזים אל עולם אחר, הרחק מעולמי המזר-  
 הם, האהבה מתעוררת בי, והאש ניצתת בקרבי. רק אז אני  
 מתחיל להרצות בהתלהבות הנובעת ממעמקי הווייתי את  
 ברכת קדושת היום: "מחל לעוונותינו ביום-הכיפורים".  
 כשעיני ניתלות בו או בזקני, ז"ל, בעמידתם הכפופה, עת  
 אשר התוודו על עוונותיהם מתוך השתוחחות הנפש הנכ-  
 נעת לקונה, גאוותי האבסורדית נשברת, ואני מרגיש, כי  
 יד נעלמה זורקת מים קרים וטהורים על נפשי העייפה  
 ומשפשפת ומנקה את הזוהמה ממנה. די לי לפסוע פסיעות  
 "אחדות" לאחר, אל דמדומי שחר ילדותי, ולמצוא את  
 עצמי עומד על-יד אבי, בתוך קהל חסידי חב"ד השקועים  
 בתפילה, ולקלוט את האיוושה שהתנשאה מעל לראשי המת-  
 פללים 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 העול-  
 מים — כדי להרגיש את כל עומק האידאה של מלכות.  
 אמנם הכרת היהדות שקניתי לי העמיקה, הרחיבה ופיארה  
 חווייה זו, וגם העניקה לה שפעת תוכן ומשמעות. ברם  
 חיותה וגם כוחה מפכים מקטנות-מוח של ילד תם, שעדיין  
 הוא מסתתר אי-שמה במכמני נשמתו.

כבר נטע מסמרים למחשבה זו רבי יהודה הלוי בדברו  
 על ההבדל בין שם הא־לקים לשם המפורש, כי הראשון "יטה  
 אליו ההקשה", והשני "תכספנה אליו הנפשות בטעם  
 ובראיה". ועוד אמר בנוגע לרעיון זה: "והטעם ההוא יביא  
 מי שיגע אליו שימסור את נפשו על אהבתו ושימות עליה,  
 וההקשה הזאת היא רואה כי רוממותו חובה בעוד שלא

תזיק ולא יגיע בעבודה צער" (כוזרי, מאמר ד', י"ט). אע"פ שדברי רבי יהודה הלוי שם מוסבים על ההכרה המטאפיסית ועל העיון ההלכיי, מכל מקום הדגשתו, כי הזיקה לא־להים צריכה להתקיים בטעם ובראייה, חשובה לנו מאד. ההלכה עצמה, שתחילתה התאמצות שכלית טהורה של גדול הדעת, סופה טעם וראיה, מראות א־להים, יש בחווייה זו משום גובלות רוח הקודש, הכתוב עומד ומצווח: "טעמו וראו כי טוב ה'". התכלית העליונה היא הרגשת ה' ה"מוחשית".

## ההקשה קיימת הטעם חסר

כאמור למעלה, הנוער החרדי הצליח בתחום המאמץ השכלי. ניצוצות "גדלות המוחין" <sup>החיד"ק 234567</sup> נקלטו בו. רכש לו ידיעות, סברות ופסקי דינים. נהנה הוא משיעורים יפים ומהתעמדות קות בסוגיא מסובכת. ברם עדיין אין הלב משתתף בפעולה זו. לא זכה עוד ל"קטנות המוחין". אין ההלכה נעשית לו מציאות נפשית. ההתוודעות הממשית עם השכינה חסרה. בלשונו של רבי יהודה הלוי הייתי אומר: ההקשה קיימת, אבל הטעם והראיה נעדרים. בטוח אני, כי ברבות הימים

יתגשם גם חזון החווייה. ברם לעת עתה עוד לא זכינו לגישום זה.

בסוף דברי אלה הוספתי הערה קטנה כלאחר יד. גם זיקת הנוער התורני לארץ-ישראל, שבמהותה דתית היא, משתקפת בראי זה. יודעים הצעירים את כל הערך שההלכה מייחסת לארץ-הקודש, אבל הכרה זו, כיתר ידיעותיהם, מובעת בניבים עיוניים היונקים מ"גדלות המוחין", ואינה משתלבת בחווייה דינאמית שיש בה מגעגועי הדורות. לכן חסר הרטט הפנימי. ואין מקום להתלהבות ולהקרבה עצמית. הכל מחופה בשקט ושאננות. במצב כזה התקווה לעלייה היא בבחינת חלום יפה.

זהו כל מה שאמרתי. אולם הארכתי עכשיו בדברי שבכתב במקום שקיצרתי בדברי שבעל-פה עם העיתונאי הנכבד. בכל זאת התוכן אחד הוא. בשאלת החטא והחוטאים לא נגענו. לא דנו בשאלה ארץ-ישראלית, כי אם על משימה חינוכית כללית. גם לא הרביתי דברי ניחוש בנוגע לעתיד. לא נביא אנכי ולא בן נביא. מר ש. ז. שרגאי כתב אלי — ומתוך מכתבו עלתה נימה של רוגזה — ושאלני, מפני מה לא טיפלתי באמצעי שיפור המצב. התשובה לשאלתו מחוורת כשמלה. אינני נמנה עם בעלי המופת, שמעלים ארוכה לכל נגע ומחלה. אובד-עצות אני בעניין זה. בעיית יסוד זו, העמור קה והרחבה, נוגעת בבבת עינם של החיים הדתיים פה, ואין שאלת היחס לארץ-ישראל אלא אספקט אחד שאיננו ניתפס בניתוח בפני עצמו. מי שיבוא ויתבע עלבונה של תורת חיים, הנופחת רוח ונשמה בלבבות אלמים, ויגאל את הנוער משור-ממותו החווייתית, יפרק גם את הבעייה שידידי מתלבט

בה. בסגולות מלאכותיות אינני מאמין. הרבה האווירה הדתית, ספוגת התועלתיות השטחית, עושה, הרבה הנטייה לצרמוניאליזאציה<sup>החלף את המילה</sup> — שהיא גם, לפרקים, וואולגאריזאציה — של הדת, גורמת, והרבה העדר כושר אינטרוספקציה רצינית וחשוב חשבון עולם ונפש מסבב.

אוצר החכמה

## על מי מוטלת האחריות?

אולם מכיוון שבאה לידי שאלת האחריות למצב זה, הנני נוטל רשות לגלות את הרהורי בני. ההלכה לימדה אותנו לפשפש במעשינו, להתחרט על שגיאותינו ולהתוודות עליהן. אוי לו לאדם, אמרה ההלכה, שבמקום לגלות עוונותיו הוא מחפה עליהם וטופל את האשמה על אחרים. אויה לו ואוי לנפשו אם התמחה בחיטוט במגרעות הזולת, ותחת להתוודות בגוף ראשון, לשונו שנונה בסדר וידוי בגוף שני או שלישי. גם הכהן הגדול ביום־הכיפורים היה מתוודה על עצמו וביתו עובר לוידויו על אחיו הכהנים וקהל ישראל. לפיכך, אם מר מייזלש מקיפני בשאלות ותובע ממני שאצביע על האשמים בדלות נפשית־רוחנית זו, אי אפשר לי לתלות

את הקולר בצווארי מישוהו ולהודות על חטאיו. הדבר שאני חייב לעשות הוא לפשפש במעשי. פשפש כזה סופו קיטרוג עצמי. זו היא חובתו של אדם מישראל. לפיכך אני מצהיר, כי יש בידי להצביע על אחד האחראים למצב הנוכחי, והוא אני בעצמי. אני לא יצאתי ידי חובתי כמורה דרך והוראה בישראל. חסרו לי הכוחות הנפשיים שמורה ורב זקוק להם, או נטול רצון הייתי, ולא הקדשתי את כל אשר לי למשימתי. בשעה שהצלחתי, במידה מרובה או מועטת, כמלמד ומורה במישור "גדלות המוחין" – תלמידי קיבלו ממני הרבה תורה, וקומתם האינטלקטואלית התחסנה והלכה וגדלה במשך השנים שבילו בסביבתי – לא ראיתי ברכה מרובה במעשי ידי במישור החווייתי. לא עלה בידי לחיות עמהם חיים משותפים, להתדבק בהם ולהעניק להם מחוס נפשי. דברי, כנראה, לא הציתו את שלהבת י־ה בלבות רגישים. חטאתי כמרבץ תורה שבלב הנמסרת בכוח המעטת הדמות עד כדי "קטנות המוחין", אתי תלין משוגתי. מובן, שאין אני נותן תשובה, המניחה את הדעת, לשאלת מר מייזלש. מחייב אני את עצמי בנוגע למספר מצער של תלמידים שבאו ללמוד תורה ולקבל השראה ממני. אבל השאלה בעינה עומדת, בכל תוקפה וחריפותה: על מי מוטלת האחריות לטמטום הלבבות הכללי שלא הוסר? לפתח מי רובצת האשמה לאי־התעלות רוחנית כזו בכלל? על מדוכה כזו שמר מייזלש יושב אין אני רוצה לשבת. מימי לא נלחמתי ביצרי של הזולת ולא הרציתי וידוי דברים על טעויותיו. אם ישנם עוד אשמים, יעמדו נא ויעידו על עצמם. ממאן אני להופיע כקטיגור המלמד חובה על אחרים.

כל אחד יקיים בעצמו את דברי הברייתא: "נוח לו לאדם שלא נברא משנברא ועכשיו שנברא יפשפש במעשיו".

בדבר אחד יודה מר מייזלש ללא כל פקפוק והיסוס, והוא <sup>שההכרעה הגדולה שנפלה אחרי מחלוקת ארוכה של שתי</sup> <sup>אוצר החכמה</sup> <sup>1234567</sup> <sup>אומות</sup> שנים ומחצה, כי "נוח לו לאדם שלא נברא משנברא" נאמרה לא רק עלינו, יהודים פשוטים, נאמני ה"שולחן ערוך" בארץ ובגולה, אלא גם על בלתי־דתיים, בני העולם הגדול ורחבי הידים, בין אלה שאין להם כלום חוץ לד' אמות של חילוניות ובין אלה החורגים אל מקורות עתיקי ימים, חרג שאינו קשור באורח חיים מסוים של שמירת המצוות, אפילו תופ־סים המה מקום מכובד מאד בדברי ימינו וזכיותיהם מרובות. כאיש הכנות והאמת יסכים מר מייזלש על ידי, כי אין הישגים היסטוריים־פוליטיים, אף אם חשיבותם גדולה, משנים אפילו קוץ אחד בפסק רבותינו, המטפיסי־אכסיוולוגי, שהווייתו של האדם תלויה על בלימה וזקוקה לזיקוק, לטיהור ולתיקון. מעתה חובת תיקון קיומו של בחיר היצורים על־ידי חישוב חשבון עולם ופשפוש במעשים חלה לא רק עלינו אלא גם עליהם. לצערי הגדול, מפרק לפרק אני שומע את ההשקפה הרווחת בחוגים מסוימים, כי רק היהודי חובש הכיפה צריך לפשפש במעשיו, בשעה שהיהודי גלוי־הראש הופקע מחיוב זה. הווייתו שלמה היא, ופעולת תיקון למותר היא. אחרת איני יכול להבין את הזיקה שכולה אומרת לפעמים ותרנות ונטיית חסד חנם מצד נציגי המחנה החילוני אלינו, יהודים מזוקנים, שומרי מצוות ישנות, המאמינים בחוקות עולם ובערכי נצח והמסתגרים בגבולות אשר גבלו ראשונים.

## קדושה קיימת ועומדת

מר מייזלש <sup>אח"ח 1234567</sup> כותב: "ועיקר תוכנם הוא: מדינת ישראל כאילו הסירה את העטרה מראשה של ארץ-ישראל וכו' מעין זה נמסר לפני זמן מפי רבי מפורסם וכו' שמדינת ישראל הפקיעה, כביכול, את קדושתה של ארץ ישראל". כאמור למעלה לא שוחחנו כלל על אודות שאלת האשמה הכללית או הפרטית ולא לימדתי חובה על שום יחיד או גוף ציבורי. אולם ימחול לי מר מייזלש אם אומר בגילוי לב, כי שגגת פירוש והוראה יצאה ממנו. תמיהני עליו, איש העמקנות והעדינות, שיאמר דברים כאלה.

כל ידידי, ובתוכם מר מייזלש, יודעים, שהיה לי רב מובהק, אבא מרי ז"ל. הרבה תורה למדתי מפיו. עדיין אני ניזון בזכות תורתו. אחד הנושאים החביבים עליו ועל אביו, רבם של ישראל, רבי חיים איש בריסק ז"ל, היה ענין קדושת הארץ והמקדש. תלי תילים של חידושים וביאורים דרשו על כל קוץ וקוץ של שאלת "קידשה לשעתה וקידשה לעתיד לבוא". בעיקר טיפלו בשיטת רבינו משה בן מימון,

כי קדושת יהושע בטלה, וקדושת עזרא על-ידי חזקה קיימת לעולם ועד. בנחת-רוח מיוחדת ומתוך התלהבות שהיה בה מעין השראה עילאה היה אבא מרי מצטט את דברי רבינו הגדול בהלכות בית הבחירה, פרק ששי, שמתוכם מוכח, כי קדושת הארץ השנייה, המתמידה בכל תפארתה אף בחורבנה והשתלטות זרים עליה, דומה בנידון זה לקדושת המקדש הראשונה והיחידה — על-ידי שלמה — שאינה נתונה להפקעה ואין כוח אנוש יכול לבטלה. כנראה, היה אבא מרי מדגיש, שרבינו סובר שיש לארץ ולמקדש מקדש (קו"ף פתור-חה ודל"ת צרויה) משותף, והוא השכינה שאינה זזה ממקור-מה אפילו היא מוקפת עיי אפר ותלי חרבות.

מעתה הגע עצמך, אדם שמשחר ילדותו קלטו אזניו מלות פלאים כאלו ושמים עמדו על דעתו רחפה נגד עיניו דמות אם ענוגה — השכינה התועה בין הרי יהודה השוממים ומבקשת את בניה שגלו ממנה — יאמר, כי תקומת המדינה ע"י בניס-בונים השבים אל חיק אמם תוציא את הארץ מקדושתה! שאל נא: קלגסי רומא לא הפקיעו את כבודה ותפארתה של ציון ולמרות העובדה, כי ירשזה לגיונות עידן ועידנים ויבלעוה עובדי כוכבים, קדושתה בתוקפה עמדה, ופלא לידת המדינה הסיר את כתר הקדושה מעל ראשה? אמנם הרבה מבניה-בוניה טועים ותועים, לפי עניות דעתי, בהשקפותיהם ודעותיהם על דבר ייעודו הרוחני של עם ישראל. ברם הפרחת הקדושה, שלא הוסעה על-ידי צר ואויב, עקב התנחלות בנים בארץ אבות — מאן דכר שמיה? תמיהני על מר מייזלש שישים בדותא כזו בפי. אטו בשופטני עסקינן? אינני מאמין, כי אבסורדיות כזו יצאה מפי "רבי



מפורסם". אינני יודע למי נתכוון מר מייזלש. אולם "רבי מפורסם" הוא מן הסתם בר-אוריין, בר-אבהן ודחיל-חטא, ואדם חשוב <sup>אוצר החכמה</sup> כזה לא יוציא מפיו דיבת הארץ בכלל ודברי הבל ורעות רוח בפרט.

## בין ממשלה ומדינה

כאמור למעלה, לא שוחחנו כלל על האחראים לתנאים הנוכחים, ולא חייבתי שום אדם. אמנם אפילו הייתי מייחד את הדיבור לבעיה זו, והייתי מלמד חובה על מישהו מקבר-ניטי היישוב, לא היה אפשר למצוא בהאשמה כזו (שמעולם לא יצאה מפיו) שמץ של קיטרוג על המדינה עצמה. אני מבדיל תמיד בין ממשלת מדינת ישראל ובין מדינת ישראל. המדינה היא קניין העם כולו, שניתן לו מאת הקב"ה בחסדיו המרובים. ישנה זיהות גמורה של הארץ בקדושתה עם המדינה. מצוות ירושה ושיבה מתבטאת לא רק בפיתוח ממשי של אדמת ישראל — בניין בתים, נטיעת יערות וגנים, איכלוס הארץ וכו'... — כי אם גם בכיבוש פוליטי ותפיסת הארץ על-ידי ישראל. בעצמה של העובדה, כי ריבונות מדינית

ישראלית קיימת וכי יהודים שולטים בארץ — חולשים על גורלה, קובעים את מיכסת ההגירה, שומרים את גבולותיה ועסוקים בתיקון ענייניה בלי נוגש ומפריע — מתגשם האספקט העיקרי של מצוות ירושה ושיבה. אלה הם דברי הרמב"ן בהשגותיו לספר המצוות של הרמב"ם: "שנצטוינו לרשת את הארץ אשר נתן הא' יתעלה לאבותינו לאברהם ליצחק וליעקב, ולא נעזבה בידי זולתנו מן האומות או לשממה וכו'... הרי נצטוינו בכיבוש כל הדורות, ואומר אני כי המצוה שחכמים מפליגים בה והיא דירת ארץ ישראל וכו'... הכל היא ממצות עשה שנצטוינו לרשת את הארץ ולדור בה וכו'". רבינו הגדול הדגיש, כי מצוות ירושה ושיבה מחייבת בשני דברים: (1) בהשתלטות ריבונית (ש"לא נעזבה בידי זולתנו") ; (2) בהפרחת השממה הממשית ("או לשממה"). קדושת הארץ הנאצלת על המדינה לא ניתנה להפקעה, ואין איש יכול לטמאה או לחללה. ברם, הממשלה הנבחרת על-ידי האוכלוסים אחת לארבע שנים, אינה נושאת כתר קדושה. גוף פוליטי חילוני הוא, שנוצר על-ידי תנועות מפלגתיות על כל תכסיסיהן. ממשלה הולכת וממשלה באה, מפלגה עולה ומפלגה יורדת, והמדינה, אנו תפילה לא-להי מרום, תעמוד לעד.

זיהוי המדינה עם השלטון הזמני או עם היחיד הדגול מרבבה מעין פתגמו של לואי הארבעה-עשר — "אני הוא המדינה" — אינה אלא גלוריפיקציה אלילית של בשר ודם שוכן בתי חומר. בדבר זה טועים הרבה מחברי החרדים וגם רבים ממנהיגי המפלגות החילוניות השולטות בארץ. הראשונים לפרקים תולים את הקלקלה במדינת ישראל,

כשאחד מבאי־כח המפלגות השליטות מטיח דברים כנגד קדשי ישראל; האחרונים מאמינים, כי השלטון הפוליטי אשר בידיהם מעניק להם גם סמכות רוחנית שלא ניתנה לעירעור ולביקורת. אלה ואלה טועים. מצד אחד, שום קיטרוג לא ינתק את כלל ישראל מהתקשרותו וזיקתו אל המדינה כמתנת ה'. העם יודע, כי אין תפארתה המתמידה של המדינה נפגמת על־ידי טעויותיו של גוף פוליטי המושל בה לפי שעה. מצד שני, הנהגה רוחנית לא נמסרה לשליטים מדיניים; רב להם בכתר מדיניות. במקצוע זה זכויותיהם גדולות ומזהירות. אבל כתר כהונה רוחנית מוכן לאחרים.

## מהותה רבת-הסבל של הדת

בהשגותיו עלי תולה מר מייזלש בוקי סריקי במלים אחדות שכאילו נפלטו מפי בשיחתי עם העתונאי הנ"ל. הנני מצטט את המשפט שבו תלה את דבריו: "ראש הממשלה מר דוד בן־גוריון אינו תופס, מה חשובה היא הדת למדינת ישראל; רק בכוחה אפשר למשוך את הנוער ולדרוש ממנו הקרבה עצמית והגשמה עצמית". דברים בלשון כזו

לא יצאו מפי. אף-על-פי שאני תושב אמריקה זה שנים רבות, עדיין לא סיגלתי לי את ההשקפה הפראגמטית על הדת. לדעתי, אין האמונה באה לשמש את צרכי בני-אדם, ואין השאיפה הטכנולוגית-שימושית, שמקומה בהכרה המדעית, אופיינית לחרג הטראנסצנדנטאלי שבאדם. מעולם לא נסיתי לבאר את תורת ישראל בקטיגוריות של בריאות הנפש (mental health), שלווה הרוח (peace of mind) וכיוצא בהן, אף-על-פי שגישה זו רווחת כאן גם בין הוגי דעות יהודיים, חרדים ובלתי-חרדים. אין אני מתלהב למראה כל אלה החיבורים והמסות, שתוכם רצוף רציונאליזאציה בורגנית שטחית, השואפים להביא את תורת ישראל בכתר מלכות מודרני-בוהימי ולהראות להשאננים בפרברי בוסטון, ניר-יורק ולוס-אנג'לס, כי מוכשרת היא להיכנס לטרקליניהם המקושטים. נפשי בוחלת בכל אלו הדרשות הסובבות סחור, סחור לנושא אחד: שמירת המצוות טובה לעיכול המזון, לשינה מתוקה, לשלום המשפחה ולעמדה חברתית. הפעולה הדתית בעיקרה חווית סבל היא. כשהאדם מזדמן עם הא-ל לפונדק אחד, הוא נתבע ע"י הא-ל להקרבה עצמית המתבטאת במאבק עם יצריו הפרימיטיביים, בשבירת הרצון, בקבלת "משא" טרנסצנדנטאלי, בויתור על חמדת בשר מוגזמת, בהסתייגות לפרקים מן הנעים והערב, ובהת-מכרות אל המר והמוזר, בהתנגשותו עם משטר חילוני ובכמיהותיו אל עולם פרדוכסאלי שאינו מובן לאחרים. הקרב את קרבנד! זהו הצו העיקרי הניתן לאיש הדת. בחירי האומה, מאותה שעה שגילו את הא-ל, התעסקו בפעולת הקרבה מתמידה, הקב"ה אומר לו לאברהם: "קח נא את

בנך את יחידך אשר אהבת את יצחק וכו'". כלומר אני תובע ממך את הקרבן הגדול ביותר. אני רוצה את בנך שהוא יחידך וגם אהובך. אל תשיא את עצמך, כי לאחר שתשמע בקולי ותעלה את בנך לעולה, אתן לך בן אחר במקום יצחק. כשיצחק ישחט על-גבי המזבח, תשאר גלמוד וערירי. שום בן לא יולד לך. <sup>אוצר החכמה</sup> הנוייתך תתקפל בבדידות שאין כמותה. אני רוצה את יחידך שאין לו תמורה. כמו כן אל תחשוב, כי יעלה בידך לשכוח את יצחק ולהסיח את דעתך ממנו. כל ימך תהרהר בו. אני מעונין בבנך אשר אהבת ותאהב לעולם. לילות של נדודי שינה תבלה ותחטט בפצעיד הנפשיים. מתוך שנתך תקרא ליצחק וכשתיקץ תמצא אוהלך שומם ועזוב. חיך ייחפכו לשרשרת ארוכה של יסורי הנפש. ובכל זאת אני תובע את הקרבן הזה. מובן, שסופה של החווייה, ששרשה סבל וחרדה, הוא גיל עולמים. בשעה שהסיר אברהם את בנו מעל המזבח על פי פקודתו של המלאך, נהפך הסבל לשמחת עולם והחרדה — לאושר נצחי. תחילתה של פעולת הדת היא הקרבת העצמות וסופה — מציאת העצמות. ברם אי אפשר לאדם למצוא את עצמו מבלי שיקריב את עצמו עובר למציאה. אין האדם מוצא אלא מה שנאבד לו, ואין יש זוכה בשום דבר משלו אם אותו דבר לא הופקע מבעלותו ורשותו קודם לזכיה. אמנם התורה הבטיחה גם אושר זמני-ממשי למקיימי מצוותיה. אבל אין הבטחת תועלת זו אלא תופעת לוואי למהותה הנשגבה החודרת הכל ומקיפה הכל של האמונה בא' עולם. תכנית מהות זו היא למעלה מכל הצלחה סופית. כשאני מפקיע את הגישה התועלתית אל הדת אני מתכוון לא רק

ליחיד וצרכיו הפעוטים, כי אם גם אל הציבור וענייניו הגדולים. אין הדת מותנית בהליכותיו השימושיות של היחיד או הציבור, ואינה כפופה לצרכיו אפילו היותר-חיוניים. הלכך אין אני סובר, שהדת צריכה לשמש כלי שרת למדינת ישראל על אף חשיבותה ההיסטורית המרובה. אין ערכה של הדת, שמהותה היא פגישה אפקוליפטית-טראנסצנדנטית של האין-סוף, נמדד באמת-המידה של אידי-אות פוליטיות המעורות בפעולה הסופית של האדם. מתעט-פת היא האמונה הדתית בשוני שלה ובייחודה המוחלט; <sup>1234567</sup> היא השורש והיא גם הצמרת של התודעה האכסיסטנציאלית. בלעדיה אין חוויית הקיום אפשרית, אין משמעות לשום דבר או תופעה, והכל נהפך לאבסורדיות גמורה. הלא זוהי הגדרת האמונה, כפי שנוסחה על-ידי רבינו משה בן מיימון בראש ספרו הגדול: "יסוד היסודות ועמוד החכמות לידע שיש שם מצוי ראשון והוא ממציא כל נמצא, וכל הנמצאים משמים וארץ ומה שביניהם לא נמצאו אלא מאמיתת המצאו. ואם יעלה על הדעת, שהוא אינו מצוי, אין דבר אחר יכול להימצאות. ואם יעלה על הדעת, שאין כל הנמצאים מלבדו מצויים, הוא לבדו יהיה מצוי. ולא יבטל הוא לבטור-לם, שכל הנמצאים צריכין לו, והוא ברוך הוא אינו צריך להם ולא לאחד מהם". האמונה היא התגלות מוחלטת ואינה זקוקה לשום הצדקה. עצמאית היא בכל הבחינות והמובנים. נמצא, כי לא יכולתי להשתמש בפראזה כזו: "מה חשובה היא הדת למדינת ישראל" — כי הרי יש בה, לפי שיטתי, משום זיוף מהות האמונה והדת.

מה שבא לידי ביטוי בשיחה זו היה רעיון אחר לגמרי.

אמרתי, כי כשם שאני מבדיל בין ממשלה למדינה, כבין קודש לחול, כך אני מבחין בין מדינה הרפודה קדושת הארץ לכנסת ישראל בדמותה המקורית, בהתייחדותה עם אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל והזדהותה עם תורת הנצח, כבין קודש לקודש. גבוה מעל גבוה שומר, ומעל הכל שוכן אֱלֹהֵי עולם שנתגלה לאומתו והתווה לה דרך־חיים מיוחדת. זיקה זו של עם לאֱלֹהֵי תכלית הכל ויסוד הכל. גם קדושת הארץ היא פרי ההשראה העליונה שנחה על האומה בהתקשרותה אל קונה. מחוץ לגדר מופלא זה אין ערך לארץ קטנטנה מוקפת אויבים.

שתי בריתות כרת הקב"ה עם אברהם, ברית ראשונה הנציחה את הקשר בינו לבין האומה: "והקימותי בריתי ביני ובינך ובין זרעך אחריו לדורותם ברית עולם להיות לך לאֱלֹהִים ולזרעך אחריו". הברית השנייה באה לקיים את מתן הארץ לאומה. "ונתתי לך ולזרעך אחריו את ארץ מגוריו, את כל ארץ כנען לאחוזת עולם". ברם, אין ברית הארץ חטיבה עצמאית; משתבצת היא בברית האומה עם א' כחתימת הכתוב: "והייתי לך לאֱלֹהִים". לפיכך אני תופס את כל גדולתה, ערכה וחשיבותה של המדינה, את כל הפלא שהתרחש בתקומתה ובהתמדתה, רק מתוך מערכת יחודה של האומה ויחדותה עם אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל. כיצור היסטורי־חילוני שאינו מוזרם על ידי הייעוד הבריתי אין המדינה מלבבת אותי, ואין היא מלבה אש יוקדת בקרבי. כמו כן אין אני יכול לצייר בנפשי את זיקת יהודי התפוצה למדינה בתחום התפיסה החילונית.

## ההתעוררות הדתית לא באיצטלה הפוליטית

הצדק עם מר מייזלש, שאפילו אם בהגה השלטון יתפוס איש חובש כיפה לא ישתנה היחס של הנוער היהודי בגולה אל המדינה. שלטון פוליטי אפילו יעמוד בראשו איש דתי לא ישנה ברב את מצב הדברים. אוכלסי ישראל, בין בארץ ובין בגולה, זקוקים לגאולה נפשית-רוחנית, להשראה מלאה ולגילוי שכינה. פדיון נפשו של הדור והתעלותו לא יבואו על-ידי מנהיגים פוליטיים, אף-על-פי שכוונותיהן רצויות וזכויותיהן מרובות בהרבה תחומים. אין אני בז למפלגות דתיות-פוליטיות, הנלחמות על ביצורה של הדת במדינה. אני מעריך ומכבד את עמידתן האיתנה למען הגנה על קדשי האומה. אף-על-פי שלא תמיד הנני מסכים לקו הפוליטי שהן נוקטות, מכל מקום אני רוחש להן חיבה ואהדה. הסיסמה שהן דוגלות בה, הקוראה לעמידת גיבורים בתוך העולם החילוני על כל נפתוליו במקום ניסה, שהיא תחילת נפילה, ולמאבק בחרף-נפש על טיהור החיים המודרניים במקום פרישה בת הייאוש — מעוררת רגשי כבוד בי. בכל



זאת, ההתעוררות הדתית הכללית, שלה אנו מייחלים, לא תתקיים באיצטדיה הפוליטית. נחוצה התעלות מעבר לגבולות הצרים של הפוליטיקה (אפילו היותר טובה) למישור עליון של תנועת רוח חובקת זרועות עולם. המפלגות הדתיות עצמן צריכות להעתיק את נקודת-הכובד של העסקנות מן הכנסת אל בית-הספר והישיבה, מאסיפת מנהיגים למלמדות והוראה, מן הפולמוס בזירה הפוליטית להשפעה רוחנית רבת ממדים. היהדות המסורתית צריכה לתת תוכן ומשמעות לחיי היחיד והציבור. לפתוח לנבוכים ותועים את שערי הדת המרגנת והמשמחת לבבות. ישנה תביעה אלמת מצד אלפים ורבבות המכוונת אלינו, לקרבם אל מקור המקורות של תודעת הקיום של האדם — האמונה בא-לקים חיים. בערגתם אל הנשגב והנהדר, למשהו מרומם ונעלה, נמשכים הם בכח סטיכי אל מרחקים נפלאים. אם נחמיץ את השעה הזאת, שעת כמיהה וחרג, נצטרך לתת דינ-וחשבון לפני בורא העולם.

אני בטוח, שתשובת הציבור, שעליה הבטיחה תורה (רמב"ם, פ"ז מה' תשובה, ה"ה), תתגשם מחר או לאחר זמן על ידי השראה עליונה מצד אחד, ויקיצת הרצון הטהור הפנימי הטבוע במעמקי נשמת האומה, מצד שני, אף אם נשב בחיבוק ידים ולא ניחלץ לגאולתה הרוחנית. מתי? אינני יודע! ברם, בוא תבוא אף אם בוששו פעמיה, ועמה יופיע מלך המשיח אף אם התמהמה הרבה. ברם יש לאל ידינו להחיש פעמיה וגם פעמיו.