

ראה בספר התניא פ"ג: המידות של אהבה ויראה הן שורש כל המידות. ונראה שהאהבה היא המידה הדוחפת, והיראה היא המידה העוצרת. במינוח זה: צניעות כ"כ מידותי היא מה שהוא קורא 'יראה'. זהו גם מובן אחר לדרך האמצע בהל' דעות של הרמב"ם: לא פשרנות של חצי מידה, אלא פעולה מקזזת של שני הכוחות המידותיים בעוצמה מכסימלית.

בין ענווה לצניעות

א. הקדמה

ישנה הרגשה אינטואיטיבית שקיימת קירבה רבה, אם לא זהות, בין צניעות לענווה. בדפים אלו ברצוני לגעת ביחס בין שתי המידות הללו, ולבחון את האינטואיציה הנ"ל. כרקע, אנסה לאפיין את שתי המידות הללו כל אחת לעצמה, אם כי, כאמור, המטרה העיקרית היא דיון בדבר היחס ההדדי ביניהן.

דיון ביחס בין שתי מידות זוקק בירורים מקדימים בעלי אופי כללי. ראשית עלינו לברר מהי מידה, ומהם יחסים בין מידות שונות, אם בכלל ישנם יחסים כאלו. כיון שאינני מכיר נסיונות לבחון את השאלות הכלליות הללו, מצאתי לנכון להקדיש גם להן חלק כלשהו של הדיון. מסיבה זו יוקדם להשוואה בין שתי המידות הנדונות כאן דיון קצר, שהוא בעל משמעות רחבה ובסיסית יותר, בדבר מהותן של מידות בכלל ובדבר אפשרותם של יחסים ביניהן.

בירור בענייני מידות, אף שמטרתו היא דיון בכוחות ומידות הנפש של האדם, איננו יכול להימנע מאספקטים לשוניים. שומה עלינו לברר למה מתכוונים בני אדם כאשר הם אומרים 'ענווה', או 'צניעות', וכמו כן למה מתכוין המקרא או חז"ל בשימושם במונחים אלו. השימוש בשני המונחים הללו, הן בשפה היומיומית, והן במקרא ובלשון חז"ל, איננו חד משמעי. נראה שלפעמים הם אף מתחלפים: המונח 'ענווה' מציין 'צניעות', ולהיפך. כיון ששני מונחים אלו מופיעים במשמעויות שונות בהקשרים שונים, יש לברר האם בתשתיתן של המשמעויות השונות עומד מושג אחד, או שזו משפחה של מושגים. אם זוהי משפחה, מה המשותף בין כל מרכיביה.

לאחר הבירור הלשוני יש להחליט על מינוח מוסכם, ולאפיין את כוחות הנפש עצמם באמצעות המינוח אותו הגדרנו. גם אם תכונה, או מידה כלשהי, מופיעה לפעמים תחת השם 'ענווה' ופעמים אחרות תחת השם 'צניעות', בסופו של עניין יש להחליט על מינוח מוגדר, ולנסות להעריך ולאפיין את המידה הזו. מטרתו של הדיון היא אפיון והערכה של כוחות ונטיות בנפש האדם. הבירור הלשוני וקביעת המינוח הם רק מכשירים הכרחיים לאפיונים כאלו, ולא המטרות שלו.

בפרק הבא נעסוק בשאלות מתודולוגיות חשובות בעלות אופי כללי יותר, המשמשות מבוא לדיון הספציפי שיבוא לאחר מכן. כאמור, אני רואה בדיון זה חשיבות לעצמו. בהמשך דברינו ננסה לתאר את שתי המידות הנדונות, צניעות וענווה, כל אחת לעצמה, ולאחר מכן ננסה לבחון את היחסים השונים שקיימים ביניהן. נסיים בפרק המציג מסקנות מתודולוגיות שעולות מן הדיון, המתייחסות מחדש להערות שבפרק ב'.

ב. הערות מתודולוגיות

דעות הרבה יש לכל אחד ואחד מבני האדם וזו משונה מזו ורחוקה ממנו ביותר. יש אדם שהוא בעל חמה כועס תמיד ויש אדם שדעתו מיושבת עליו ואינו כועס כלל, ואם יכעס יכעס כעס מעט בכמה שנים. ויש אדם שהוא גבה לב ביותר ויש שהוא שפל רוח ביותר ויש שהוא בעל תאוה לא תשבע נפשו מהלון בתאוה. ויש שהוא בעל לב טהור מאד ולא יתאוה אפילו לדברים מעטים שהגוף צריך להן. ויש בעל

נפש רחבה שלא תשבע נפשו מכל ממון העולם כענין שנאמר אוהב כסף לא ישבע כסף. ויש מקצר נפשו שדיו אפילו דבר מעט שלא יספיק לו ולא ירדוף להשיג כל צרכו. ויש שהוא מסגף עצמו ברעב וקובץ על ידו ואינו אוכל פרוטה משלו אלא בצער גדול. ויש שהוא מאבד כל ממון בידו לדעתו. ועל דרכים אלו שאר כל הדעות כגון מהולל ואונן וכילי ושוע ואכזרי ורחמן ורך לבב ואמיץ לב וכיוצא בהן (רמב"ם ריש הל' דעות).

ישנה טעות נפוצה בהבנת המונח 'דעות' בלשון חז"ל. השימוש המודרני במונח זה משמעו עמדות, או השקפות עולם, של אנשים. בלשון חז"ל, ובעקבותיהם גם ברמב"ם, משמעותו של המונח הזה היא מידות, כוחות נפש, נטיות אופי או צורות התנהגות.¹

כפי שרואים בדברי הרמב"ם הללו ישנן מידות רבות בנפש האדם. משתקף מדבריו שכמה מהן חיוביות וכמה שליליות. עיקר ההלכה ברמב"ם קובע שבני אדם שונים נבדלים זה מזה ב'דעותיהם'. ענייננו כאן איננו בהשוואה בין בני אדם אלא בהשוואה וקביעת היחסים בין מידות שונות. באופן עקרוני נראה שכמה מידות שונות כאלו יכולות להתקיים בתוך נפש אחת. ישנן כאלו שהן הפוכות זו לזו, והיפוך זה נראה כאילו איננו מאפשר את קיומן הבו-זמני באותה נפש. ברור שאותו אדם יכול לפעמים לכעוס ולפעמים להיות רגוע, אבל כאשר אנו מדברים על הכעס או הרוע כמידות (או דעות), נראה כי קיומן ההדדי אינו אפשרי. ישנם בני אדם רגועים, וישנם כעסנים, אבל אדם מסויים צריך לכאורה להתאפיין רק באחת משתי המידות הללו.²

כדי למקד יותר את ההבחנה הזו נתבונן כעת בכמה דוגמאות מדברי הרמב"ם המצוטטים למעלה. המילה 'כעס' מציינת צורת התנהגות, אך בעיקר הרגשה פנימית או מצב נפשי. ב'כעס' דוקא פחות סביר להבין מידה נפשית (אם כי ישנה מידה כזו). 'מסגף עצמו ברעב' זוהי כבר התנהגות ממש, ולא מצב נפשי וודאי לא מידה נפשית. אמנם התנהגות זו בהחלט נובעת ממידות ומצבים נפשיים, אבל 'מסגף' זו מילה שמתארת התנהגות. לעומת שתי אלו, המשמעות הפשוטה של המילה 'גבה לב' מתארת מצב נפשי, ויותר מכך סוג אופי, או מידה בנפש, ופחות צורת התנהגות.

נראה, אם כן, שכאשר אנו מדברים על מידה כלשהי יש להבחין בין שלוש רמות שונות של התייחסות:

1. נטיית אופי, שהיא אשר נתייחס אליה מכאן ולהבא כ'מידה'.³

¹ ראה גם בבלי ברכות נ"ח ע"א, ותוספתא פ"ו ה"ה, ובמדב"ר פנחס פרשה כ"א ב' ועוד.
² בהערה בהמשך הדברים נסייג מעט את ההתייחסות הזו. אנו נראה קביעה של ה'אורחות צדיקים' שכל אדם שרוצה לבנות את נפשו באופן בריא צריך לקחת משתי מידות הופכיות ביחד במינונים מתאימים. הרמב"ם בהמשך דבריו בהל' דעות קובע שיוצאת מן הכלל הזה היא מידת הענווה שאותה יש לאמץ באופן קיצוני (לא בדרך האמצע). אנו נדון מעט בקביעתו זו של הרמב"ם בהמשך דברינו בפרק ה'.
³ יש לברר בהקשר של השלב הראשון, ה'מידה', האם הכוונה לנטייה של החלק הרגשי או השכלי. האם כאשר מישור מתואר כבעל מידת הנדיבות למשל, הכוונה שכאשר הוא נמצא בסיטואציה שהוא נדרש לתת משהו הוא חסר רצון לתת, או שהוא יודע שעליו לתת ולכן הוא מבצע זאת מכח פקודה שכלית אף אם הדבר נוגד את הרגשותיו.
נדמה לי שגם פקודה כזו צריכה להיות מתורגמת לתנועה רגשית, שהיא אשר גוברת על הרגש המתנגד. שכל כשלעצמו לא גובר על רגש באופן ישיר כיון שאלו שני כוחות נפש שונים. השכל יוצר רגש נגדי שאיננו אינסטינקטיבי אלא מלאכותי במובן ידוע. זהו רגש מסוג מעט שונה, רגש שכלי.
בפשטות נראה שהדרישה מאדם לעצב את עצמו ולשפר את מידותיו, עוסקת בשני ההיבטים הללו. גם בהיבט התחושה האינסטינקטיבית, וגם בהיבט השכלי. אדם נדרש לעבוד את ה' ולהידבק במידותיו בכל חלקי הנפש שלו, בזה הרגשי ובזה השכלי. הכיוון צריך להיות מוכתב על ידי השכל.
הדבר מזכיר לי אמירה רווחת בעולם הישיבות על מישור שניגש לשאול את רבו שאלה הנוגעת לחיובי הבטחון וההשתדלות שלו בסיטואציה מסויימת. בד"כ נוהגים לומר לאחד כזה שאם הוא ניגש לשאול את רבו האם לבטוח בה' ולהימנע מהשתדלות או שמא להשתדל, אם כן מוכח שהוא איננו בוטח, ולכן מוטל עליו דוקא להשתדל בסיטואציה הנדונה.
נדמה לי שזה איננו נכון. האדם מנסה לברר את חובתו במישור השכלי, ועליו לנהוג לפיה גם אם הרגשות מתנגדת לכך. חיובי המידות אינם על הרגש בלבד אלא גם על השכל. נכון שבשכל לבדו לא סגי, ויש לנסות לאחר ה'יודעת היום' גם להמשיך ב'השבות אל לבבך', כלומר להפנים רגשית את הביטחון או כל מידה אחרת.

2. מצב נפשי או הרגשה ברגע מסויים.⁴

3. התנהגות שנגזרת מן המצב הנפשי והנטייה בנפש.

מסקנתנו היא שכל פעילות אנושית בעלת מימד מידותי ניתנת לתיאור על ידי שרשרת מסודרת בת שלושה שלבים המייצגים את שלושת הרמות הנ"ל: נטיית אופי, שמובילה בנסיבות נתונות למצבים נפשיים (רגשות) מסוימים. לאחר מכן מצבים נפשיים אלו מובילים להתנהגות, שהיא הביטוי של המידה בעולם הפיזי החיצוני.

מילים שמשוייכות לעולם המידות משמשות בהקשרים שונים לתאר כל אחד משלושת השלבים, או הרמות, הללו. ראינו שהמילה 'כעס' מתפרשת בדרך כלל כמצב נפשי או צורת התנהגות. מן הטענה שלעיל אנו למדים שכנראה ישנה גם נטייה נפשית שעומדת ביסוד ההרגשה או ההתנהגות הזו, והיא הנקראת 'מידת הכעס', או הנטייה לכעוס (אולי ניתן לומר 'כעסנות').⁵ הנטייה הנפשית הזו היא חלק ממבנהו של האדם עצמו, בעוד שההרגשה, כמו גם ההתנהגות המסויימת, הן תיאורים של מצבו של האדם ברגע מסויים שעתיד לחלוף.⁶ הם אינם חלק ממנו עצמו.

בהמשך דברינו, כאשר נתאר ונאפיין את הצניעות או הענווה, נעשה זאת בשלושת המישורים הללו: כנטיית אופי, כהרגשות, וכצורות התנהגות.

בדרך כלל יש לדון לגבי כל מידה גם במימדים נוספים.

4. תכלית המידה. מהי התכלית והתועלת שעבורה נדרש טיפוחה של המידה הזו. לאן מידה כזו מובילה.⁷

אינני רוצה להיכנס לסוגיא זו מעבר להערה הקצרה הזו. לענייננו כאן כל המכלול הרגשי-שכלי יתואר במונח 'מידה', או נטיית אופי.

⁴ לאור הערה הקודמת יש לחדד כאן את ההבחנה בין השלב הזה לקודמו. בהגדרה כאן של 'הרגשה' כוונתי למצב נפשי במצב נתון, ולא לנטייה של החלק הרגשי שקיימת באדם דרך קבע, שעליה דובר בהערה הקודמת. כאן מדובר על 'כעס' ולא על 'כעסנות'. קודם דיברנו על כח נפשי, ולא על מצב נפשי. הכח הנפשי הוא אשר יוצר את המצבים הנפשיים הקונקרטיים כאשר האדם נמצא במצב ספציפי כלשהו. אדם נקרא 'כועס' בסיטואציה מסוימת שבד"כ חולפת. כעסנות של אדם היא חלק מאופיו הקבוע. הוא 'בעל כעס'.

⁵ 'כעסנות' בדרך כלל נתפסת כתיאור אופן ההופעה של האדם הכועס, ולא כשם למידה או נטייה כללית בנפש, ואכמ"ל.

⁶ הרגשת כעס קבועה על מישוריה היא לכאורה מצב שאיננו חולף, אבל למרות זאת ברור שהיא הרגשה ולא נטיית אופי. ייתכן והיא מצביעה על עוצמתה של נטיית אופי כלשהי, אך אין לבלבל ביניהן. זהו עדיין מאפיין של מצבו של אדם זה ולא חלק ממנו עצמו. כמשל לדבר, ידוע שכל קניין לזמן איננו קניין הגוף אלא קניין פירות. באותה מידה קניין פירות הוא במהותו קניין זמני. אבל עקרונית יתכן מצב של קניין פירות שזמנו הוא לנצח.

⁷ ישנם דיונים רבים מסוג זה במקורות. מעניין לציין לדברי מהר"ל 'נתיבות עולם' ב' עמ' ק"ד בד"ה "בפרק המוצא". מהר"ל שם קובע שלמידות אין תכליות, ולא נכון לומר שהמידות חשובות לצורך כלשהו. הן מהוות תכלית לעצמן. אדם לא צריך להיות ענוותן כדי להסתדר טוב יותר, או לבנות חברה בריאה יותר. זהו יוסף פנימי שהוא תכלית וטוב לעצמו. כאן מתקשר מושג המידה למושג 'ערך'. גם המושג 'ערך' משמעותו דבר שהוא טוב לעצמו ואינו נדרש כאמצעי לשום דבר אחר. ר' למשל המאמר האחרון בספר 'אמונה היסטוריה וערכים' לישעיהו ליבוביץ', ואכמ"ל.

נקודה זו קשורה להבנה שהמידות הן חלק מן העבודה שבין האדם למקום ולא רק בין אדם לחברו. זהו שיפור עצמיותו ולא רק יחס נכון ומוסרי לזולת.

אם בכל זאת אנו רואים מידה שהיא רק אמצעי להשגת תועלת כלשהי, נראה שלדעת מהר"ל זו איננה מידה בסיסית. במקרה כזה התכלית שאליה היא מובילה זוהי המידה האמיתית. מידה זו היא המהווה תכלית לעצמה. כך הדבר גם לגבי ערכים. כאשר נראה דבר שנדמה לנו כערך, אבל בבחינה מדוקדקת יותר נבחין שהוא משמש כאמצעי למטרה ערכית גבוהה (או בסיסית) יותר, נסיק שזה אינו ערך אמיתי אלא אמצעי לתכלית שהיא הערך האמיתי.

לפי דברי מהר"ל הללו נצטרך להבין את כל הדיונים במטרותיהם ותכליותיהם של ערכים, דיונים שגם מהר"ל עצמו עושה לרוב, כדיונים המאפיינים קשרים בין ערכים שונים, ומצביעים על תוצאות של אחיזה בערך זה או אחר. אין משמעותו של דיון כזה לקבוע את התכלית שלשמה אנו דבקים בערך הנדון, אלא את התוצאות של הדבקות בו. לפעמים דיון זה יעזור לנו לקבוע את גדרה של מידה מסויימת, אולם, כאמור, לא את תכליתה. כך כנראה צריכים אנו גם לפרש לפי מהר"ל את ההיררכיה המתוארת בברייתא דר' פנחס בן יאיר (ע"ז כ' ע"ב) "תורה מביאה לידי זהירות, זהירות מביאה לידי זריזות וכו'". אמנם הגמרא שם בהמשך מביאה מחלוקת האם ענווה גדולה מכולן או שחסידות גדולה מכולן. מן הגמרא נראה שאכן ישנה היררכיה ומטרה לערכים, ואכמ"ל (בפרק האחרון ישנה התייחסות נוספת לנקודה זו).

להתנהגות ערכית, לעומת זאת, בהחלט ייתכן שגם לפי מהר"ל ישנן תכליות. התנהגות ערכית מוליכה לחברה טובה יותר, וליחסים נכונים יותר בין הפרטים בחברה, ואולי גם לשיפור המידה שבנפש האדם פנימה (שזו, כאמור, תכלית לעצמה).

5. צורת השגתה של המידה, והדרכים לשיפורה, ומאיך אופני איבוד וקילקולה.

6. היחס של המידה למידות דומות, או למידות הפוכות.⁸

גם כאשר בוחנים התייחסויות למושגים במקורות, יש לשים לב לאיזה מששת ההקשרים הללו מתייחס אותו מקור, ובעיקר להבחין בין התייחסויות לשלושת השלבים דלעיל: מידה, הרגשה או התנהגות.

שאלה נוספת שדורשת טיפול היא אפשרותם העקרונית של יחסים בין מידות שונות. כדי להבהיר את הבעיה ניטול דוגמא מעולם המתמטיקה. כאשר ברצוננו לתאר נקודה במרחב דו-מימדי, אנו משתמשים במערכת בת שני צירים: ציר אופקי (בד"כ מסומן ב- x), ואנכי (בד"כ y). כל נקודה במרחב מסומנת על ידי שני מספרים: ההיטל שלה על הציר האופקי, וההיטל על הציר האנכי. במקרה זה אנו משתמשים בשני מושגי יסוד בלבד בכדי לתאר מערכת בת אינסוף נקודות.⁹

תכונתם העיקרית של מושגי יסוד כאלו היא שאין כל יחס ביניהם. במתמטיקה הם קרויים 'בלתי תלויים'. המושג x איננו מתייחס בשום צורה למושג y (אין לו היטל עליו). לכל הנקודות על ציר ה- x ישנו אותו היטל על ציר ה- y (ההיטל הוא כמובן 0), וכנ"ל להיפך. מצב זה מבטא את העובדה ששינוי ערך ה- x של נקודה איננו משנה כלל את ערך ה- y שלה.

בעולם הדו-מימדי הזה יכולים להתקיים יחסים רק בין נקודות מורכבות. נקודה שאיננה מצויה על אחד הצירים, יש לה ערכי x ו- y , ולכן ניתן לשאול מה יחסה לנקודה אחרת בעלת ערכים שונים של x ו- y . האם ערכי x (או y) שלה גדולים או קטנים משל חברתה, וכו'.

אנו מבחינים כאן בעובדה הברורה שלא יכולים להיות יחסים בין עצמים פשוטים מסוגים שונים. השאלה מה היחס בין הצבע האדום לצורת המשולש, נראית בעליל חסרת מובן. בדיוק באותה מידה, אם אכן אנו מאמינים שישנן כמה מידות

לאור זאת יש לדון בכיוונה של השרשרת שמתוארת למעלה: האם המידה היא אמצעי להתנהגות נכונה, או שמא דוקא המידה היא המטרה, וההתנהגות היא רק ביטוי למידה זו, ואולי גם אמצעי לשפר את המידה. כלומר השרשרת אינה פונה רק מבפנים החוצה, מן המידה אל ההתנהגות, אלא גם מבחוץ פנימה: מן ההתנהגות אל המידה. ברור שישנו מיכניזם של השפעה בשני הכיוונים (אחרי המעשים נמשכים הלבבות), אולם כאן כוונתי להצביע על הכיוון הערכי ולא המיכניסטי. לפי מהר"ל ההתנהגות היא האמצעי שמוביל לשיפור המידה בנפש, שהיא המטרה הערכית, ואכמ"ל בזה.

⁸ גם לגבי יחס ההיפוך בין מידות ניתן לבחון שאלה מעניינת, שחשיבותה חורגת הרבה מעבר לדיון במידות בלבד. ניטול צמד מידות שנתפסות כשני הפכים, למשל ענווה וגאווה, ונשאל האם הגאווה היא ההיפך מן הענווה או שהיא מידה שעומדת ומוגדרת בפני עצמה. כדי לחדד יותר את השאלה הזו נתבונן בציטוט הבא מהקדמת ספר 'אורחות צדיקים':

יש מידה שצריך להשתמש בה ברוב המקומות, ויש מידה שצריך להשתמש בה מעט. וזה דומה לעושה תבשיל, וצריך ירק ובשר ומים ומלח ופלפל, וכל אלו המינים צריך ליקח מכל אחד כשיעור - מזה מעט ומזה הרבה. אם ימעט הבשר - יהיה המאכל רזה, ואם ירבה מלח - לא יהיה נאכל מחמת מלחו. וכן כולם: אם ימעט במה שצריך הרבה וירבה במה שצריך מעט - יהא המאכל מקולקל. אבל הבקיא, אשר יקח מכל אחד משקל הראוי, אז יהא המאכל ערב ומתוק לאוכליו. וכענין הזה - המידות: יש מידות שצריך ליקח מהן שעור מרובה, כגון הענווה והבושה ודומיהן, ויש מידות שצריך ליקח מהן מעט, כגון הגאווה והעזות והאכזריות. לכן יהא האדם שוקל בפלס הבינה, ליקח מכל מידה שיעורה...

מתוך דבריו של בעל 'אורחות צדיקים' נראה שהוספת הבושה היא תהליך בלתי תלוי בהורדת העזות. וכך גם הוספת הענווה היא תהליך נפרד מהורדת הגאווה. אם כך, נראה שהגאווה איננה פשוט היעדר ענווה, אלא מידה שעומדת לעצמה. הורדת גאווה איננה אומרת בהכרח הוספת ענווה. אלו שתי פעולות שאת שתיהן יש לבצע כדי ליצור את 'התבשיל הנכון'. יש להוסיף לנפש מעט גאווה ולהוסיף לה בו-זמנית הרבה ענווה. אם שתי מידות אלו היו פשוט הפכים די היה בהוספת ענווה על מנת שהגאווה ממילא תרד. בצורה דומה ניתן לדון בכל צמד הופכי לכאורה של מידות: האם אלו שתי מידות עצמאיות, או שאחת מהן היא פשוט היעדרה של השנייה.

כאמור, ניתן להרחיב את השאלה הזו לדיון בדבר הפכים בכלל, ולהגדיר כמה מיני היפך, ואכמ"ל בזה.

⁹ במתמטיקה מגדירים את המימד של מערכת כמספר המושגים הדרושים על מנת לתאר באופן מלא את כל איבריה. המישור הוא דו-מימדי כיון שניתן לתאר על ידי שני סוגי מספרים (ההיטל על ציר ה- x ו- y) כל נקודה במישור. המרחב הוא תלת מימדי כיון שלאותו צורך דרושים שלושה מספרים כאלו.

בסיסיות בנפש, הרי שגם השאלה בדבר היחס ביניהן היא חסרת משמעות באותה מידה.

אם ישנו יחס בין מידות, הדבר מצביע על כך שמידות אלו אינן מושגים פשוטים, אלא מושגים מורכבים. מידה א' יש לה יחס למידה ב' רק אם ישנם מרכיבים במידה א' שמתייחסים למרכיבים דומים שקיימים במידה ב'. שני מושגים פשוטים בתכלית (=מושגי יסוד) אינם מתייחסים זה לזה כלל.

בצורה זו מסביר בעל ה'לשם' את היותם של היסודות בעלי צורה של עיגולים (עי' גם ה'ל' יסוה"ת פ"ג ה"י). בין יסודות אין יחס. הם סגורים בתוך עצמם. יחסים יכולים להתקיים רק בין עצמים שמורכבים מן היסודות הללו. עצם מסוים הוא בעל דומיננטיות של מרכיב העפר לעומת מרכיב האש, בעוד שחבירו הוא דוקא בעל דומיננטיות של מרכיב האש. בין העפר לבין האש אין כל יחס. אלו פשוט שני דברים שונים. רק היותם שונים וחסרי יחס מאפשרת לנו להתייחס אליהם כיסודות ולהרכיב מהם את כל ההווה.¹⁰

נחזור כעת לדיון בדבר היחסים שבין מידות שונות. די ברור שקיימת היררכיה בין מידות, למשל זו שבאה לידי ביטוי חד בברייתא המפורסמת דר' פנחס בן יאיר (בבלי ע"ז כ' ע"ב). קיומה של היררכיה לכאורה מצביע על כך שישנם יחסים וקשרים בין המידות השונות הללו.¹¹

בנוסף לכך אנו מרגישים גם ביחסים של דמיון ושוני בין מידות שונות. יש כאן רמז לכך שהמידות כפי שאנו מבינים אותן אינן פשוטות, אלא מורכבות מכוחות נפש בסיסיים. הרכבות במינונים שונים של כוחות נפש אלו יוצרות את המידות השונות, והיחסים בין המידות נגזרים מן היחסים שבין המינונים המרכיבים אותן.

נראה, אם כן, שהצעד הראשון שנדרש על מנת לנתח את היחסים בין המידות הוא הגדרתן של אותן נטיות נפש יסודיות, אלו שביניהן אין כל יחס הדדי. מן הנטיות היסודיות הללו יש לבנות את מערכת המידות ולהגדירן על ידי המינונים השונים של הנטיות היסודיות שמרכיבות אותן.

ברור שלא ניתן להגדיר את הנטיות היסודיות הללו כל אחת לעצמה, כיון שהגדרה היא העמדה של המושג מול מושגים אחרים. אריסטו תיאר הגדרה כקביעת הסוג והמין של המושג המוגדר. למשל, האדם הוא חי (=סוג) שמדבר (=מין). למושגי יסוד אין סיווג ומיון כיון שכאמור אין ביניהם יחס.

העולה מכל האמור הוא שמושגי יסוד אינם יכולים להיות מוגדרים, ולכן הם צריכים להיות מובנים מאליהם (לכן הם קרויים 'מושגי יסוד'). הנחתי היא שלא ידוע לנו (או לפחות לי) עדיין מהן אותן נטיות יסודיות של הנפש. מסיבה זו נראה שאנו צריכים ללכת בדרך ההפוכה, ולנסות לנתח את המידות, אותן אנו מכירים באופן אינטואיטיבי, ולנסות לפרק אותן למרכיביהן היסודיים. לאחר שנעשה כך למידות רבות ייתכן שנוכל לזהות ולסמן כמה מנטיות היסוד המהוות 'בסיס בלתי תלוי' למערכת המידות. זוהי סיבה אחת מדוע חשוב לדון ביחס בין שתי מידות, מעבר לבירור הלשוני.

ישנה אפשרות שהמידות הן אכן יצורים 'פשוטים' שאין יחס ביניהם. ייתכן שגם אם קיימים יחסים ביניהן, הם קיימים רק בין הרגשות או התנהגויות מעשיות שנובעות מן המידות הללו. אם כך הדבר אזי היחס שקבענו, בין המידה (נטיות האופי) להרגשה והתנהגות, איננו חד ערכי. מידות שונות שאין ביניהן יחס כלשהו באות לביטוי ברגשות או התנהגויות שיש להם אלמנטים, או מרכיבים, משותפים. מצב כזה רומז לכך שהיחס בין המידה להרגשה והתנהגות אינו חד ערכי. ממידה פשוטה מסויימת יוצאת הרגשה או התנהגות מורכבת. זהו ביטוי לכך שהאלמנטים

¹⁰ לפי בעל הלשם, זוהי גם המשמעות של עיגולים ויושר בתורתו של האר"י. העיגולים של עולם מסויים הם היסודות של אותו עולם, והיושר מציין את העצמים המורכבים מאותם יסודות. היושר הוא ההיררכיה של עצמים אלו, העומדים זה למעלה מזה. בין העצמים ישנה היררכיה (יחס), בעוד שבין העיגולים לא יכול להיות כל יחס.

¹¹ ר' בפרק ה' התייחסות נוספת לנקודה זו.

הפשוטים של עולם הרגשות וההתנהגויות אינם נגזרים כל אחד לחוד מן האלמנטים הפשוטים של נטיות הנפש (המידות), ואכמ"ל. בפרקים הבאים ייעשה בירור של היחס בין ענווה לצניעות אשר ינסה להעלות מה שונה בין שתי המידות הללו בכל המישורים הנ"ל. אך העובדה שנבחן כאן היחס דוקא בין שתי מידות אלו, ולא בין צניעות לזריזות למשל, מרמזת על כך שישנה הרגשה אינטואיטיבית בדבר קיומו של קשר כלשהו ביניהן. אנו נרצה לחדד את ההבדלים מחד, ומאידך לנסות ולהבהיר מדוע בכל זאת ישנה הרגשה ששתי מידות אלו אכן קרובות זו לזו, ובאלו מובנים זה אכן כך.

ג. ענווה

בפרק זה נתרכז בעיקר בתיאור ואיפיון הענווה במישור המידות-התנהגותי, ולא במישור התכליות והמשמעויות המיטאפיזיות, שבהן כבר דשו רבים. ההופעה היחידה של מידת הענווה בתורה היא בספר במדבר פי"ב פס' ג': "והאיש משה ענו מאד מכל האדם אשר על פני האדמה". בשאר ספרי המקרא מופיעה הענווה, ומוזכרים ענוים פעמים רבות.

בדרך כלל ענווה במקרא היא מצב של אדם, ורק בהופעות מעטות ברור לגמרי שזוהי מידת אופי. כמה דוגמאות בהן הענווה מופיעה באופן ברור כמידה או תכונה הן בספר במדבר י"ב ג': "והאיש משה ענו", תהילים מ"ה ה': "על דבר אמת וענוה", משלי ט"ו ל"ג: "יראת ה' מוסר חכמה ולפני כבוד ענוה", משלי י"ח י"ב: "ולפני כבוד ענוה", ומשלי כ"ב ד': "עקב ענוה יראת ה' עושר וכבוד וחיים".

ישנם עוד כמה מקומות שבהם המשמעות איננה ברורה. רוב הופעותיה של הענווה במקרא הן תיאור למצבו של אדם. בדרך כלל מצב של עניות, ואולי באופן כללי יותר מצב של אומללות, שהעניות היא מקרה פרטי שלו. מעניין שכמה פעמים ישנה אפילו הופעה של קרי וכתוב בין עניים וענוים.¹²

כדאי אולי לשים לב גם לקירבה הלשונית שבין ענווה לבין עוני, עיניו, מענה.¹³ עוני וענווה כבר ראינו שמתחלפים במקרא. עיניו זהו ביטוי לסבל ואומללות בכלל.¹⁴ הקשר בין מענה לענווה¹⁵ יכול להיות מובן לאור הפסוק במשלי (ט"ו א'): "מענה רך ישיב חמה". מענה רך, כפי שעוד נראה, הוא אחד הביטויים לענווה.

רוב ההופעות במקרא אינן מאפשרות באופן פשוט להבין מהי המשמעות של מידת הענווה. במקומות רבים מצויין העניו כמישהו שהקב"ה שומע בקולו, דואג לו ומושיע אותו. במקרים אלו לא ברור באופן פשוט האם הכוונה לאדם האומלל, לזה המצויין במידת הענווה, ואולי לשניהם. אפיונים מפורשים למידת הענווה כלל לא מופיעים במקרא.

הבנה ראשונית במהותה של מידת הענווה ניתן ללמוד מעדותה של התורה על משה שמתואר כ"ענו מכל האדם אשר על פני האדמה".¹⁶ ענוותו של משה מצויינת שם כנגד תלונותיהם של מרים ואהרון בדבר התנשאותו עליהם, שהרי גם בהם דיבר וישמע ה' (גם הם נביאים).

¹² ראה תהילים ט' י"ג, י' י"ב, משלי ג' ל"ד, י"ד כ"א, ט"ז י"ט. והפוך (כתיב ענוים וקרי עניים): ישעיהו ל"ב ד', ותהילים ט' י"ט.

¹³ גם 'ענו' נדרש על ידי חז"ל בהקשר זה. ר' ב"ר פרשה י"ג ד"ה י"ב ה' שמות. ור' בחיד"א בס' 'דבש לפי' שענו לשון עוון, לרמז שמתכפרים עוונותיו.

¹⁴ כך גם המונח 'ענות' המופיע בתהילים פכ"ב כ"ה: "כי לא בזה ולא שקץ ענות עני ולא הסתיר פניו ממנו ובשוועו אליו שמע".

¹⁵ המצה נקראת לחם עוני מפני שעונים עליו דברים הרבה. ר' מהר"ל על הגדה של פסח בקטע 'הא לחמא עניא', ו'גבורות ה' פ' נ"א, שם הוא מסביר את הקשר בין מצה לבין עוני, וכל דבריו שם נודעים לענייננו, בעיקר בנושא הצניעות (עי' בפרק הבא).

¹⁶ מעניין לשים לב לעובדה שאת התורה כותב משה עצמו, ואם כן הוא מעיד על עצמו שהוא ענו מכל אדם על פני האדמה. זה מזכיר לנו את אמירתו התמוהה לכאורה של ר' יוסף שתידון בהמשך, שכאשר נפטר רבי ואמרו עליו שמשמת רבי בטלה ענווה, נזף בהם ר' יוסף בטענה שהוא עצמו עדיין קיים, ולכן לא בטלה הענווה מן העולם.

בהתאם לכך פירשו שם המפרשים את מידת הענווה כחוסר התנשאות (ר' למשל אבן עזרא שם), כלומר שהקב"ה משיב למרים ואהרון שאין בתלונתם ממש. רמב"ן (ועוד מפרשים) לאחר שמביא את דברי האבן עזרא מוסיף שם שענוותו של משה היתה בזה שסבל אף כשדיברו בפניו ולא ענה להם, ולכן ה' קינא לו, וז"ל שם:

וטעם והאיש משה ענו מאד להגיד כי ה' קינא לו בעבור ענותנותו כי הוא לא יענה על ריב לעולם אף אם ידע. ור"א מפרש ואמר כי הוא לא היה מבקש גדולה על שום אדם ולא יתגאה במעלתו כלל אף כי על אחיו והם חוטאים שמדברים עליו בחינם. אבל בספרי ר' נתן אומר אף בפניו של משה דברו בו שנאמר וישמע ה' והאיש משה עניו מאד אלא שכבש משה על הדבר. יזכיר ענותנותו שסבל ולא ענם והשם קינא לו.

תוספת זו של הרמב"ן מופיעה במקומות נוספים כאפיון של מידת הענווה, אף שהסיווג המקובל שלה הוא 'המעביר על מידותיו'. זוהי המידה עליה אמרו חז"ל: הנעלבין ואינן עולבין שומעין חרפתן ואינן משיבין, עושים מאהבה ושמחין ביסורין, עליהן הכתוב אומר 'ואוהביו כצאת השמש בגבורתו' (ר' בבלי יומא כ"ג ע"א).

בדרך כלל מידה זו קשורה לאיסור נקימה ונטירה, אולם כאן מדובר בשורש הנטייה לנקום ולנטור. אדם עניו איננו חש צורך (וגם אם חש הוא מנסה להתגבר על כך) לענות לחורפיו, וממילא גם איננו נוקם ונוטר. במינוחים של הפרק הקודם נאמר שהענווה מופיעה כאן כמידה או תכונת האופי שביסוד ההתנהגות של 'מעביר על מידותיו'.

תיאור דומה למידת הענווה מופיע בספר חסידים (עמ' קפ"ה):

מעשה בחסיד אחד שהיה אחד מביישו ומדבר לו דברים רעים. אמרו לו הקהל נעשה לו נזיפה ונגזור עליו חרם. אמר להן אל תעשו. אמרו נעשה בשביל שלא יעשה לאחרים. אמר להם ממני תלמדו וכן תעשו, שאני סובל ואיני נותן לכם להתקוטט. בשביל כך כשתשמעו את חרפתכם מני נבל כל היום מקול מחרף ומגדף אל תשימו לב לכל דבריו. הרי כתיב והאיש משה עניו מאד מכל האדם...

גם בס' חסידים רואים שפירש את ענוותו של משה כמי ששומע חרפתו ומבליג ואינו משיב.

המאפיין של 'מעביר על מידותיו' שמוסיפים רמב"ן ור"י החסיד נראה מרחיק לכת יותר מזה של האבן עזרא. כאן נדרשים כוחות נפש גדולים יותר של התגברות. אולם נראה שהמידה של הענווה כהיפוך מן ההתנשאות היא הבסיסית יותר. זהו הכוח הנפשי העומד גם ביסודה של ההעברה על המידות. ניתן להעביר על המידות למרות הרגשת קיפוח ופגיעה. זוהי הבלגה, סבלנות וסבילות המצויה רק במישור ההתנהגותי, אולי אפילו מתוך שיקולים פרגמטיים (למשל מי שאינו רוצה להצטייר כנעלב או שאינו רוצה לקלקל את יחסיו עם העולבים בו, או אפילו מי שאינו רוצה להרבות מחלוקת שנראה כמעולה יותר מבחינה מוסרית). אולם המעביר על מידותיו כתוצאה מכך שאין בו התנשאות ולכן כלל איננו נפגע, הוא המבטא תכונה נפשית, או מידה נעלה יותר. נדמה שדברי הרמב"ן אמנם מוסיפים עוד עומק לפירוש האבן עזרא, אולם המידה היסודית יותר היא זו המתוארת דוקא אצל האבן עזרא. מסתבר שזוהי גם כוונת רש"י שם, שפירש בקצרה: "ענו - שפל וסבלן".

תיאור זה מזכיר את הסיפור הידוע של ר' מנדלי מקוצק שהגיע אליו מישהו והתלונן על כך שהוא בורח מן הכבוד ובכל זאת הנ"ל איננו רודף אחריו. ועל כך עונה לו ר' מנדלי שכנראה כאשר הוא בורח הוא מביט לאחור (על מנת לוודא שהכבוד אכן רודף אחריו). כוונתו לומר שלברוח מן הכבוד זו איננה המעלה העליונה. עליונה ממנה היא ההרגשה שכלל אין ממה לברוח. להתייחס בשוויון נפש אל הכבוד. במקרה כזה הבורח איננו טורח אפילו להביט לאחור. מי שמפרש את המאמר שהבורח מן הכבוד הכבוד רודף אחריו כהבטחה, או כתיאור הדרך היעילה ביותר להשיג כבוד, ייתכן שהוא אכן מעביר על מידותיו, אבל הוא עושה כן רק כדי שיעריכו אותו יותר. למעשה ישנה כאן רדיפה סמויה אחר כבוד, שהיא היפוך של

הענווה כמידה. אצל משה רבנו התיאור של ההעברה על מידותיו נובע ממידה של חוסר התנשאות ואי הכרה בכבוד, ולא מתוך שיקול פרגמטי זה או אחר. כאן אנו רואים השלכה ברורה של ההבחנה בין צורת התנהגות של ענווה לבין מידת הענווה. שתי מידות הפוכות לגמרי בנפש יכולות להתבטא באותה צורת התנהגות. זו אולי דוגמה ליחס הלא חד-ערכי בין המידה לבין ביטוייה בהתנהגות שהוזכר למעלה. הדברים מפורשים ב'רוח חיים' לר' חיים מוולוז'ין על אבות ד' וז"ל:

עיקר הענווה לא רק מה שאדם צריך לקבל עליו עלבונות ולקיים 'ולמקללי נפשי תידום', אלא שגם לבבו יחשוב שאינו נחשב לכלום לעומת הפחות שבאנשים. וגם אם הוא בר מדריגה חכם וירא שמים - יזכור כי לפי שכלו ותכונתו לא עבד את ה' מספיק. ויכול להיות כי השפל שבאנשים לפי כשרונותיו ותכונותיו הדלות עמל יותר ממנו. אך אם האדם בלבו יחזיק את עצמו לעצום וגדול, הגם שלמעשה ינהג בדרכי ענווה ויסבול עלבוננו - עליו הכתוב אומר: 'בפיהם יכזבו ולבם לא נכון'.

וכן כ' הרמ"ק בס' 'תומר דבורה' ב' וז"ל:

עיקר הענווה היא, שלא ימצא בעצמו [בלבבו] ערך כלל, אלא יחשוב שהוא האין, עד שיהיה הוא בעיניו הבריה השפלה שבכל הברואים בזוי ונמאס מאד, ויחשוב היעדרו טוב מן המציאות, ובזה יהיה מרגיש בעת שמבזים אותו כאילו הדין עמו, והוא הנבזה אשר עליו האשם.

על מנת לחדד את הנקודה, כדאי לציין שישנם כאלו שביארו שמידה זו ניתנת להיקנות על ידי ההבנה שגם העלבונות הם מן הקב"ה, ואדם איננו יכול לפגוע בי אם באמת לא מגיע לי. זוהי תליית מידת ההעברה על מידותיו באמונה בהשגחתו של הקב"ה. מסקנתנו כאן היא שמי שבכלל נזקק לטיעון זה עדיין איננו עניו. הוא מאמין גדול, אבל לא עניו. מבחינת העניו אין כאן כלל פגיעה, ולכן אין הוא תוהה מיהו ששלח לו פגיעה זו.¹⁷

ייתכן שזה פשר החילוף במקרא בין ענווה לעניות. העניו צריך לחיות בתודעה שהוא עני וחסר כל. עני מנכסים רוחניים ומתכונות הראויות לכבוד. הוא צריך לחיות בתודעה של אדם שאין לו 'נכסים' כאלו, שהוא חסר כל במובנים הללו.

עד כאן דנו במידה של מעביר על מידותיו כביטוי לענווה. ברור שגם מי שחולקים לו כבוד יכול להתייחס לכך באותם מישורים. אדם יכול למחות על כך מתוך אי הכרה אמיתית בערך עצמו, או מתוך ענווה מזוייפת, שאמנם גם לה יש ערך. היא קובעת נורמה נכונה בחברה, כמו הסבילות שתיארונו קודם לכן. אמנם זו עדיין אינה ענווה של ממש, ואולי במידה רבה זהו ההיפך ממנה.

לעומת כל זה מציינים רבים את העובדה שהאדם צריך להכיר בערך עצמו, ודוקא מתוך כך להיות עניו. וכן כותב הנצי"ב מוולוז'ין ב'העמק דבר' במדבר שם: ולא משום שהוא שפל בעצמו ואינו מכיר בעצמו שאינו ראוי לזה הצער והעדר הכבוד. אלא משמעות עניו שהוא מתנהג בלי חשש על כבודו.

בעלי המוסר האריכו לחדד נקודה זו. בס' 'לב אליהו' א' רצ"ד מביא לכך ראיה ממשה רבנו עצמו, שעליו כותבת התורה (שכאמור הוא עצמו הכותב אותה): "לא כן עבדי משה בכל ביתי נאמן הוא פה אל פה אדבר בו, ומראה ולא בחידות, ותמונת ה' יביט". ור' עוד ב'אור יהל' ג' פ' שמייני, ובשם ר' ירוחם ממיר בס' 'מרבצי תורה ומוסר' פרק י"ג שכ' וז"ל:

אוי לו לאדם שאינו מכיר את ליקויי נפשו ומגרעותיו וליקוייו, הרי אינו יודע מה עליו לתקן. אך אוי לו שבעתיים אם האדם אינו מכיר את כוחות נפשו וסגולותיו, שאז אפילו את כלי עבודתו אינו מכיר.

מעניין לציין את דבריו של ר' מנדלי מקוצק לגבי השאלה מדוע הקב"ה בחר בהר סיני כדי לתת עליו את התורה. אם הוא חיפש מקום נמוך (עניו) היה יכול לתת אותה בעמק או במישור. ר' שניאור זלמן מלאדי בלקוטי תורה פ' במדבר מוכיח

¹⁷ וראה בפ' 'הגר"א על משלי ט"ז 'תועבת ה' כל גבה לב', שכ' כן על מידת הגאווה. כמו"כ הוא מסביר שם שגאווה היא מידה באופי גם אם היא לא באה לידי כל ביטוי מעשי בפועל.

מכאן שבאדם צריכה להיות מעט גבהות לב ולא רק שפלות וענווה, שאל"כ לא יוכל להמשיך ולעבוד בדרכי ה'. ר' מנדלי לעומתו טען שבמישור אין כל רבותא שיהיה עניו, שהרי אין לו במה להתגאות. הקב"ה חיפש הר שיהיה בכל זאת עניו. הקב"ה איננו מחפש אדם ללא מעלות, אלא אדם עם מעלות שבכל זאת שומר על ענוותו ואיננו מתגאה.

יש כאן במובנים רבים תכונה כללית של מידות רבות. למשל, מידת הסובלנות והפתיחות איננה ראויה לכל ציון אם הסובלן איננו מאמין בעמדה שונה. אין כל רבותא להיות סובלן ופתוח כאשר אין לך עצמך כל עמדה אחרת. גם לענווה אין כל ערך אם אין במה להתגאות. ענווה של אדם חסר מעלות (כליל החסרונות) אין בה כל רבותא.¹⁸

זוהי הסיבה מדוע הדמויות שחז"ל בוחרים לציין כסמל לענווה היו בדרך כלל אנשים בעלי תורה וגדולה גם יחד. אברהם (ר' ברכות ו' ע"ב), משה, עזרא והלל (ר' בבלי סנהדרין י"א, וסוטה מ"ח ע"ב), ורבי (שם מ"ט ע"א).

מדברים אלו נראה לכאורה ההיפך הגמור מן הדרישה של 'תומר דבורה' ו'רוח חיים' הנ"ל. אנו רואים שהאדם דוקא מצווה להכיר במעלתו ויתרונותיו. נראה, אם כן, שהענווה וההעברה על מידותיו לא יכולה לנבוע מן האופי הפנימי, אלא רק להיות ברמת ההתנהגות החיצונית. כך נראה גם מן הניסוח של הנצי"ב לעיל, שעיקר הענווה הוא רק להתנהג בלי חשש על כבודו. מתיאור זה נראה שבמינוח שהגדרנו בפרק הקודם הענווה היא רק התנהגות ולא מידה.

למרות הכל ברור שאין כאן כל סתירה. כדי להפגע ולהיעלב אדם צריך להכיר את מעלותיו, אולם זה לא מספיק. הוא צריך גם להעריך אותן ולהקפיד על אחרים שינהגו בהן כבוד. רק אם שני אלו קיימים אדם יכול להיפגע מחבירו. נראה אם כן, שאדם צריך להכיר היטב את מעמדו, יתרונותיו וחכמתו, גם לעומת האחרים שסביבו. כל זה הוא ברמת העובדות, שאם לא כן אינו אלא שוטה. מה שאדם מצווה מצד מידת הענווה הוא שלא יתייחס לדברים אלו כמעליותא שבגללה מגיע לו כבוד. כלומר ההערכה שלו את מעלותיו אלו היא שצריכה להיעלם, ולא עצם ההכרה בהן.¹⁹

ההשוואה בין ענווה לעניות מקבלת כאן גוון שיש לו השלכות גם על תפיסת העניות. עני הוא מי שמרגיש עצמו עני. כמו שעשיר הוא השמח בחלקו ולא דוקא בעל נכסים, כך העני הוא מי שמרגיש בחוסר, ולא דוקא מי שיש לו באמת חוסר. אנו מכירים דוגמאות רבות מהחיים להבחנה זו. ישנן משפחות שמצבן האובייקטיבי אינו טוב יותר ממשפחות מצוקה, ובכל זאת אינן מוגדרות להיות כאלו, ואכמ"ל. גם הענווה היא ההרגשה שאין לך תכונות שראויות לכבוד ולא היעדרן של תכונות אלו בפועל. רק הר יכול להיות עניו, אם הוא חי בתודעה של מישור. מישור אמיתי איננו עניו, ולא יכול להיות כזה.

מסקנתנו עד כאן היא שאדם צריך להכיר היטב את מעלותיו וחסרונותיו, והדרישה של מידת הענווה ממנו היא רק במישור ההערכה של העובדות ולא במישור ידיעתן של העובדות עצמן.

לכאורה אנו מגיעים כאן למידה המכונה אצל החסידים 'השתוות'. תיאור אופייני למידה זו מצוי בספר 'ליקוטים יקרים' (דף נ"ז ע"א):

¹⁸ בבבלי נדרים ל"ח ע"א אר"ח אין הקב"ה משרה שכירתו אלא על גיבור ועשיר וחכם ועניו, וכולן ממש. ... כך הדבר גם לגבי בעלי השררה שמשה מחפש בפרשת יתרו, וכך גם לגבי כהן גדול. ייתכן שכל הדרישות לחכמה יופי עושר וגבורה אינן אלא דרישות מקדימות לענווה. ללא כל אלו אין כל משמעות לענווה. רק מי שיש בו כל אלו נחשבת ענוותנותו כמעלה, ואכמ"ל.

¹⁹ ישנו סיפור ידוע על הגאון רעק"א שהגיע לורשה וכל תושבי העיר עלו לגגות לצפות בו. כשראה זאת שאל את מלווהו האם הוא אכן כל כך מכושר וגבו כל כך כפוף עד שכולם רוצים לצפות בו. אני מעוני לא האמנתי לסיפור זה. רעק"א היה ידוע כעניו אבל לא כשוטה. גם בהתייחסויותיו לעצמו היה ברור שהוא מכיר את מקומו, ברמת העובדות. בפולמוס על הדפסת הש"ס ידוע שהוא כתב על עצמו שהוא גדול הדור והחולק עליו יכול להינזק. וכאמור אין בכך כל סתירה לענוותנותו. אולי בסיפור על ביקורו בוורשה הוא רוצה ללמד את השומעים פרק בענווה ולא מתכוין לאמירה זו ברצינות. עדיין נראה לי תמוה טובא, ואכ"מ.

‘שיויתי ה’ לנגדי תמיד’ שיויתי לשון השתוות, בכל דבר שיארע לו יהא הכל שוה אצלו, בין בענין שמשבחין אותו בני אדם, או מבזין אותו, וכן בכל שארי דברים, וכן בכל האכילות שאוכל מעדנים בין שאוכל שארי דברים הכל יהיה שוה בעיניו, כיון שהוסר היצר הרע ממנו מכל וכל.

מידת ההשתוות כפי שמתוארת כאן היא רחבה יותר ממידת הענווה. יש כאן השתוות ביחס לכל יצר או הרגשה. זוהי במובנים רבים המתה של העולם הרגשי האינסטינקטיבי של האדם, וחוסר התייחסות לכל דבר שאיננו רלוונטי לעבודת ה’. זוהי עצמה עבודת ה’ של המשתווה. אנו כאן טוענים כך רק לגבי רגשי גאווה וכעס או עלבון.

נדמה שיש בענווה אפילו היפך ממידת ההשתוות. אדם בעל עולם רגשי מת, לא צריך שלא להעריך את מעלותיו כדי לא להיפגע. הוא חסם את יכולת ההיפגעות שלו. אנו כאן מדברים על עבודה הפוכה לגמרי. אין לגעת ביצר ההיפגעות ובכח הזה בנפש. זוהי בריאה של הקב"ה שאסור לנו להמית אותה. מה שאנו צריכים לעשות הוא להבין שאין לנו כלל ממה להיפגע. ההערכה שלנו את מעלותינו היא שצריכה להשתנות. ושוב, אין בכוונתי שלא נעריך את מעלותינו אלא שלא נדרוש עבורן כבוד ויקר מעצמנו ומאחרים. ברור שאנו צריכים להיות מודעים לכך שאלו מעלות ולא חסרונות, ולדע שכך נראה אדם שבנוי נכון. ההערכה שלנו צריכה להתרכז במישור המוסרי-ערכי, ולא במישור הגאווה. אנו צריכים להיות מודעים לערך המוסרי וערכי שלנו כבנויים כך ובכל זאת לא להחזיק (ולדרוש מאחרים להחזיק) לעצמנו טובה על כך. זוהי אכן עבודת דקה מן הדקה שבמקדש. רק בעקבות החילוק הזה אנו יכולים להבין את ר' יוסף ור' נחמן בבבלי סוטה מ"ט ע"ב:

משמת רבי בטלה ענווה ויראת חטא. אמר ליה ר' יוסף לתנא לא תיתני ענווה דאיכא אנא. אמר ליה ר' נחמן לתנא לא תתני יראת חטא דאיכא אנא.

ר' נחמן ור' יוסף הכירו היטב את מעלותיהם, ובכל זאת לא החזיקו טובה לעצמם. הם הגיע עד למדרגת ההשתוות בתחומים אלו. לר' יוסף לא מפריע כלל בדיון על מידת הענווה להצביע על כך שהוא מצויין במידה זו. ההתייחסות שלו היא עובדתית ומוסרית, לא גאוותנית.²⁰ רוב בני האדם לא היו אומרים משפט כזה. דבר זה אינו בהכרח נובע מהיותם ענווי ארץ, אלא פשוט מבושה. אנחנו עדיין לא נמצאים ביחס של השתוות כלפי הגאווה, אף כשאנו מצליחים להתגבר עליה במידת מה.

והשלי"ה על פרשת עקב דף שע"א ענוה פ', הביא מן הגמ' הזו ראייה להשתוות, שהשבח והגנאי היו שווים בעיניהם. וכן נראה מספר 'חובות הלבבות' שער יחוד המעשה שמביא סיפור באחד החסידים ששאל את חברו הנשתווית, כלומר ההגעת למדרגה שהשבח והגנאי שווים בנפשך? אמר לו לאו. אמר לו אם כך עדיין לא הגעת למעלת הענווה. אמנם נראה שזוהי ההשתוות שהגדרנו כאן ולא ההשתוות של בעל 'ליקוטים יקרים'.

אם אכן אנו מכירים במעלותינו ויתרונותינו, וגם אין אנו שוברים מן היסוד את הנטייה להיפגע כשפוגעים בנו (כמשתווים החסידים), איך נסביר לעצמנו מדוע אין להחזיק לעצמנו טובה על כך. סו"ס אנו לא רק מכירים במעלות, אלא גם בהיותן של המעלות הללו טובות, וכמושנ"ת.

ר' חיים מוולוז'ין שציטטנו לעיל נימק דרישה זו בכך שאדם לא עושה כל מה שהוא יכול להגיע אליו עם תכונותיו ושכלו, ולכן אין לו להתגאות בהישגיו. כך משתמע גם מר' יונה ('שערי תשובה א' כ"ד) שכותב:

²⁰ בהערה לעיל ראינו שגם משה רבנו כאשר הוא כותב בתורה 'לא כן עבדי משה בכל ביתי נאמן הוא' ומתאר עצמו כ'ענו מכל אדם על פני האדמה' אומר דברים דומים לר' יוסף ור' נחמן. אמנם דברים אלו נאמרו מפי הגבורה דרך משה ולא משה עצמו אמרם, ולכן בעיני לר' נחמן ור' יוסף שילמדונו מידה זו.

בעיני האדם יקטן הכל כנגד מה שהוא חייב בעבודת ה', על כן יכנע ויעבוד בהצנע, ולא יחמוד כבוד על מעשיו הנכבדים, ולא יבקש שיפארוהו על פעליו, ויסתירם מדעת הבריות כפי יכולתו.

רבן יוחנן בן זכאי בפ"ב מאבות אומר: "אם למדת תורה הרבה אל תחזיק טובה לעצמך כי לכך נוצרת". יש כאן אמירה מרחיקת לכת יותר מזו של ר' יונה ור' חיים מוולוז'ין לעיל. ר' חיים כתב שהענווה מבוססת על כך שכל אחד עדיין לא הגיע למדרגה שיכול היה להגיע לפי תכונותיו וכשרונותיו ('שכלו ותכונתו'). כאן אנו רואים שאף אם תיאורטית יגיע האדם לכל מה שיכול היה להגיע, אין לו להחזיק טובה לעצמו כיון שלכך נוצר. זהו דבר טבעי ומתבקש כלפי הקב"ה שברא בו את 'שכלו ותכונותיו' אלו. אינך דורש לעצמך הכרת הטוב כאשר אתה פשוט פורע חוב שהינך חייב. הכרת הטוב מגיעה ונדרשת לאדם שעשה מעל המוטל עליו על פי הדין היבש. כלומר הענווה מבוססת על ההכרה שאדם שמבצע את חובותיו המוסריות-דתיות איננו עושה מאומה מעבר לחובה הבסיסית המוטלת עליו. העובדה שאחרים אינם תמיד עומדים במשימה זו באותה דרגה כמוני, אין בכך כדי לגרוע מהיותה של משימה זו חוב פשוט וטבעי לעצמי ולקב"ה שברא אותי.

בבבלי סוטה ה' ע"א כ' וז"ל:

אמר ר' חייא בר אשי אמר רב תלמיד חכם צריך שיהא בו אחד משמונה שבשמינית ומעטדה ליה כי סאסא לשבולתא. אמר רבא בשמחא דאית ביה ובשמחא דלית ביה [בנידוי למי שיש בו גאווה ובמי שאין בו]. אמר ר' נחמן בר יצחק לא מינה ולא מקצתה. מי זוטר מאי דכתיב 'תועבת ה' כל גבה לב'.

וידוע שהרמב"ם דעות פ"ב ה"ג ור' יונה באבות פ"א י"ג וכן הרא"ש בארחות חיים א' פסקו כר' נחמן בר יצחק (ר' לקמן בפרק ה'). ובשם הגר"א בס' 'קול אליהו' שם מביא דשמינית שבשמינית הכוונה פרשה שמינית בתורה (וישלח) פסוק שמיני שם: 'קטונתי מכל החסדים'. כלומר שתלמיד חכם צריך לזכור שאפילו אם יש לו זכויות רבות הרי הוא אכל שכרן ע"י ריבוי חסדי ה' עמו, וממילא אין לו כלל במה להתגאות. פירוש זה של הגר"א דומה מאד להגדרתנו לעיל לשורשה של מידת הענווה.

נמצא שהביסוס של דרישת האדם מעצמו לענווה הוא בן שני שלבים: 1. אם עדיין לא מיצה את כל יכולותיו וכשרונותיו, אין לו במה להתגאות. 2. גם אם מוצו כמה מכשרונותיו, זוהי חובה טבעית שהוא חייב לקב"ה ולעצמו כצלם אלוקים.²¹ יש לשים לב שאין כאן תכלית או נימוק מדוע מידת הענווה היא מעולה. יש כאן אמירה מדוע נכון להיות עניו. השאלה מדוע ענווה היא מידה טובה בנפש זוהי שאלה אחרת. היה מקום לומר שאפילו אם אין במה להתגאות סו"ס מה יכול להיות רע במעט גאווה. הענווה כמידה היא מידה מעולה כשלעצמה, ולא בגלל הסיבות הללו. אנו כאן רק מצביעים על כך שאין לאדם על מה להתגאות. זהו גם סוג הרגש שעל האדם להרגיש שיוביל אותו להתנהגות בענווה. אדם צריך להרגיש שהוא רק ממלא חובה פשוטה, וממילא לא יתגאה.

נמצא שהתנהגות של ענווה באה לביטוי מלא כאשר אדם מבליג ואיננו עונה לפוגעים בו (מעביר על מידותיו), וודאי כשאינו דורש לעצמו כבוד. אמנם התנהגות זו יכולה לנבוע גם ממניעים שונים מאשר ענווה. התנהגות כזו, רק כאשר היא באה מתוך הרגשה של 'נחנו מה',²² מבטאת ענווה של ממש. כאן אין הבלגה, אלא חוסר דחף להגיב. אמנם היעדרו של הדחף הזה איננו נובע מחוסר הכרה במעלותיו של האדם, וודאי לא מתוך המתה של עולמו הרגשי ונטיותיו הטבעיות (השתוות קיצונית), אלא מתוך תפיסה שהאדם רק ממלא את חובתו הפשוטה.

ייתכן שבזה יובן מדוע הענווה מוצגת כיסוד ליראת שמים ויראת חטא במקרא ובמקומות רבים בחז"ל. במשלי פכ"ב פס' ד': "עקב ענווה יראת ה' עשר וכבוד

²¹ גאווה על דברים שאינם הישגים רוחניים, איננה שייכת כלל לפגמים במידת הענווה. זוהי פשוט טעות, או בעייה באמונה ובהשקפת העולם. ענווה פגומה זוהי גאווה על יתרונות והישגים של אמת. ופשוט.

²² ראה בבלי חולין פ"ט ע"א.

וחיים". ובעקבות כך איתא בברייתא דר' פנחס בן יאיר שענווה מוליכה ליראת חטא (ר' במהר"ל נתיב הענווה). אם לאדם העניו ישנה תחושת חובה פשוטה בכל מה שהוא עושה, ברור שלא יהיה לו שום רצון לחטוא. נמצא שאכן הענווה בשורשה מוליכה ליראת חטא.

ראינו כאן תיאור של השרשרת המידותית שהוגדרה בפרק הקודם: המידה בנפש שמובילה להרגשה, שבאה לידי ביטוי במעשה (או התנהגות). נעיר כאן, בהמשך לדברינו בפרק הקודם, ששרשרת זו היא דו-כיוונית. כמו שהמידה קובעת את ההרגשה וההתנהגות, כך גם הדרך להגיע ולהפנים את המידה הזו בנפש ובאופי האדם היא על ידי פיתוח תודעה והרגשה של הישגים כמילוי חוב טבעי, וזאת, בין היתר, על ידי מעשים של התנהגות ענוותנית. במישור התכליתי והערך של מידת הענווה האריכו רבים וגם טובים, ולכן ברצוני כאן לקצר.

בס' 'חובות הלבבות' מקדיש לענווה את שער הכניעה. כבר מן המינוח 'כניעה' ניתן ללמוד שר' בחיי שם דגש על הענווה כחובת האדם למקום. מתוך הכניעה לבורא וההבנה של שפלותו לעומת גדלות הבורא מגיע האדם לקרבת הבורא, ומתוכה גם להתנהגות של ענווה כלפי הבריות שסביבו. ישנו כאן דגש נוסף של מידת הענווה כאופן בו עומד האדם, או תופס את עצמו, בעמדו מול הבורא.

נראה שישנה כאן נקודת מוצא שונה מן השתים שהעלינו קודם לכן. ראינו התייחסויות שאדם אינו ממצה את הכשרונות והיכולות שלו, וראינו שאפילו כשהוא ממצה אותן אין לו להשתבח בכך שכן זו חובתו הפשוטה. כאן אנו רואים התייחסות לאותן יכולות וכישורים בעצמם, שבהשוואה לבורא הם נראים כשפלים וחסרי ערך.

לכאורה קשה להזדהות עם הרגשה כזו, שהרי אינני משהו עצמי לבורא אלא לאנשים כמותי. אין טעם למדוד את כישורי ביחס לבורא העולם. מאותה סיבה קשה מאד להגיע מתוך השוואה כזו להרגשת שפלות שתהיה משמעותית ביחס של האדם לאנשים שסביבו. נראה שניתן למצוא כאן את העובדה שהיכולות שמצויות בי ניטעו בי על ידי בוראי, ולכן אין לי מה להתגאות בכך. ניצולם והוצאתם לפועל, כאמור, היא חובתי האלמנטרית, ולכן בזה אין כל סיבה להתגאות. חזרנו, אם כן, לנקודת המוצא.

המחשבה היהודית בהמשך ההיסטוריה שמה דגש גדל והולך על הענווה כאופן עמידה מול הבורא. בספר 'ראשית חכמה' מקדיש שער לענווה, ותופס אותה כמתן אפשרות להשראת שכינה (עמ' תק"צ):

כשם שהענווה היא מעלה מן המעלות הגדולות שבנפש... כך הגאווה היא מידה המשפלת את הנפש ממקום הקדושה העליונה עד המדרגה התחתונה...

וכן שם (עמ' תר"א):

כי השכינה אינה דרה בלב נשבר, והוא מה שאמרו בתיקונים, שצריך לעשות דירה נאה בלביה, והכוונה, שיהיה שפל ולא יכעוס, כי כיון שהוא מתגאה השכינה בורחת ממנו...

הענווה מוצגת כהיפוכה של הגאווה וגם של הכעס. הענווה מוצגת גם כדרך לזכות בגילוי סודות התורה והשגות עליונות, וכדרך להשפיע בעליונים. לדבר זה כמובן ישנם מקורות רבים בחז"ל. באותיות דר"ע ח' כ' וז"ל:

'קרוב ה' לנשברי לב' מלמד שכל מי שלבו שבורה בכל יום ורוחו נמוכה, ודבורו ממועט בפיו בכל יום, עמו שכינה מהלכת בכל יום.

בחסידות מאריכים בתיאור הענווה כדרך להידבק בקב"ה. בס' 'יושר דברי אמת' (דף קי"ב ע"ב) כ' וז"ל:

אבל מי שרוצה להידבק להשי"ת באמת בלתי לה' לבדו, הוא מבין שאי אפשר להידבק בו אם לא שידחה ממנו גבהות ליבו, ויכיר חסרונו ופחיתותו תמיד כל כך שלא ידמה בעיניו שיש לו איזה מעלה... אבל עיקר לימוד התורה לשמה צריך להיות

להתדבק בהשי"ת, ולהכניע ולהשפיל לפניו ולפני כל, ויותר שילמוד תורה יתדבק יותר בהשי"ת ויתקרב אליו, ויהיה יותר שפל רוח... ואם הוא תלמיד שאינו הגון, אזי חס ושלום יותר מקבל גבהות לב מן הלימוד, מפני שרוצה להיות למדן, ואין כוונתו כלל לשם שמים, רק לשמו בלבד שיהיה מופלג בתורה חריף ובקי...

לאור הנטייה החסידית הזו ברור מדוע המוקד של הענווה עובר לראיית פחיתותו של האדם לעומת הבורא. בדומה לספר 'ראשית חכמה' הנ"ל, ישנה כאן תפיסה שבעקבות תפיסת הפחיתות והשפלות מול הבורא האדם מגיע גם לענווה כלפי חבריו. כאמור, יסוד הענווה הוא מעמד האדם מול הבורא.

מהר"ל בנתיב הענוה ('נתיבות עולם' ריש כרך ב') מאריך לבאר את מעלת הענווה והתועלות הצומחות ממנה. הענווה מוליכה לתורה ולשכל, וגם ליראת ה' כפי שהוא מוכיח מפסוקים ומאמרי חז"ל רבים. הענווה היא גם הידבקות בדרכיו של הבורא ובבורא עצמו. גם הקב"ה עצמו בכל מקום שאתה מוצא גדולתו אתה מוצא ענוותנותו (ר' מגילה ל"א ע"א, ומובא ב'ויתן לך' נוסח אשכנז למוצ"ש). לפי מהר"ל הענווה היא גם הפשיטות מן הגשמיות ובזה מידבק בבוראו. וע"ש בכל הנתיב שמאריך בזה רבות.

אין ברצוני להאריך במשמעויות המיטאפיזיות של הענווה כיון שאין כאן מקומן, והרוצה יעיין שם. כדאי רק לשים לב שכאן הדיון הוא בדיוק ברובד אליו לא התייחסנו עד כה: התועלת והתכלית של הענווה, ומשמעותה המיטאפיזית. הזכרתי קודם לכן שהדיון לא עסק בנקודות אלו, כיון שאנו דנים בענווה כמידה, וכחובת הלבבות, ולא במשמעותה המיטאפיזית.

קביעת ערכה הכללי של הענווה ביחס למידות אחרות נדונה, בין היתר, בבבלי ע"ז כ' ע"ב (בעקבות הברייתא של ר' פנחס בן יאיר), ושם ישנן דעות שהיא המידה הגדולה מכולן.²³

נסכם כעת את הפרק הנוכחי הדין בענווה. מידת הענווה קיימת רק אצל מי שהוא בעל יתרונות וכישורים, והוא גם מכיר בערכם, גם אם הוא בעל רגש אנושי עז שנוטה להיפגע ולדרוש כבוד לעצמו. דרישת הענווה היא שלמרות כל זאת אל לו לאדם לייחס ערך של חשיבות או כבוד לכישורים והישגים אלו. זו הגדרתנו הבסיסית למהותה של מידת הענווה. בעקבות מידה כזו בנפש, האדם חי בהרגשה שאין בהישגיו מאומה מעבר לקיום חובה אלמנטרית שלו כלפי בוראו, ולכן במישור ההתנהגות הוא איננו דורש לעצמו כבוד, הוא מעביר על מידותיו, איננו כועס או נפגע וכו'.

ד. צניעות

מידת הצניעות היא נושאו של ספר זה, ולכן אסתפק כאן בדיון תמציתי יותר, כמבוא לפרק הבא.

הצניעות כמעט אינה מוזכרת במקרא. במיכה פ"ו פס' ח': "הגיד לך אדם מה טוב ומה ה' אלוקיך דורש ממך, כי אם עשות משפט ואהבת חסד והצנע לכת עם אלוקיך". ועוד במשלי פ"א פס' כ': "בא זדון ויבא קלון ואת צנועים חכמה". בניגוד למושג 'ענווה' שנדון בפרק הקודם, בשתי ההופעות הללו במקרא די ברור שהמונח 'צניעות' מציין מידה ולא מצב.

בספרות חז"ל אנו פוגשים את המונח הזה גם כמציין מצב. פעמים רבות דבר צנוע מציין דבר מוסתר, להצניע פירושו להסתיר (ר' למשל משנה שבת פ' המצניע, ועוד רבים). נסקור כעת באופן תמציתי את המונח 'צניעות' בחז"ל.

הדרישה לצניעות כהסתרה מופיעה בעיקר ביחס ללימוד תורה ועשיית מצוות, להנהגת בית הכסא, להתנהגות בינו לבינה ולהסתרת איברים מכוסים.

²³ ור' עוד באותיות דר"ע א"ק נ', באגרת הרמב"ן, במדב"ר י"ח י"ז, תומר דבורה פרק ב', ועוד רבים שכתבו שהענווה היא החשובה שבמידות ושורש לכולן.

תלמוד תורה יש לעשותו בסתר, ר' למשל בבלי סוכה מ"ט ע"ב, "מה ירך בסתר אף דברי תורה בסתר". ובתנחומא במדבר סי' ג' ד"ה 'וידבר ה' : כיון שהוקם המשכן אמר יפה הוא הצניעות שנאמר 'והצנע לכת עם אלוקיך', התחיל לדבר עמו באהל מועד וכן דוד אמר 'כל כבודה בת מלך פנימה ממשבצות זהב לבושה' וכו'. גם ההקשר של קיום מצוות בסתר מופיע בגמ' סוכה שם : "והצנע לכת עם אלוקיך' זו הוצאת המת והכנסת כלה לחופה, וע"ש עוד.

צניעות בהנהגת בית הכסא מופיעה במקומות רבים מאד. ר' למשל בבלי ברכות ח' ע"ב לגבי הפרסיים, וכן שם ס"ב ע"ב "כל הצנוע בבית הכסא נצול משלשה דברים", עירובין ק' ע"ב (צניעות מחתול) ועוד רבים.

התנהגות בינו לביתה מופיעה למשל ברות רבה פרשה ד' ד"ה 'ויאמר' שרות מצנעת עצמה מן הקוצרים, ערובין ק' ע"ב שאנשים תובעים בפה ואשה בלב. וכן כתובות ב' ע"ב שהצנועות מוסרות עצמן למיתה ובלבד שלא להיבעל להגמון.

הסתרת אברים מכוסים מופיעה גם בהקשר של בית הכסא, וגם בעוברת על דת יהודית בכתובות. וכן בבר"ר פרשה נ"ג ד"ה 'ותאמר למי' שאברהם אומר לשרה אין זו שעת הצניעות אלא גלי את דדיך כדי שידעו הכל שהתחיל הקב"ה לעשות ניסים. וכן בבבלי שבת פ' ע"א צנועות כוחלות עין אחת (שכן מגלות רק אחת והשניה מכוסה).

בד"כ דרישה זו היא לגבי נשים (ר' בר"ר פרשה י"ח ד"ה 'ר' יהושע' ותנחומא וישב סי' ו' ד"ה 'ויהי אחרי' שהאשה נבראה ממקום צנוע כדי שתהא צנועה ויושבת בבית, ועל כל אבר היה אומר לה תהא אשה צנועה וכו'), אולם גם לגבי גברים הצניעות דורשת לא לגלות אברים מכוסים. ר' למשל במדב"ר פרשה ד' ד"ה 'ופקדת אלעזר' : "היה דוד מרקד לפני הארון. אמרה לו היום נגלה כבודו של בית אבא בוא וראה מה בינך לבין בית אבא. כל בית אבי היו צנועים וקדושים אמרו עליו על בית שאול שלא נראה מהם לא עקב ולא גודל מימיהם".

אמנם צניעות מציינת אצל חז"ל גם זהירות במצוות ובהכשלת אחרים בעבירות. ידועה סוגית 'צנועין' בב"ק ס"ח-ס"ט, כאשר הכוונה ב'צנועים' היא : זהירים לא להכשיל אחרים. וכן בשיהש"ר פרשה ו' ד"ה 'שניך' "כך היו ישראל צנועים וכשרים במלחמת מדין, ר' הונא בשם ר' אחא אמר שלא הקדים אחד מהם תפילין של ראש לתפילין של יד' וכו'. ובבבלי פסחים קי"ג ע"א (עשיר שמעשר פירותיו בצנועה). שבת כ"ט ע"ב 'צנועין' שפירושו מרחיקים עצמם מלזות שפתיים, קידושין ע"א ע"א 'צנועין שבכהונה' שזהירים בהוצאת שם ה'. ובבבלי נידה י"ב ע"א : "כל המקיים דברי חכמים נקרא צנוע". וכך רחל קרויה צנועה שדאגה לא לבייש את לאה ומסרה לה את הסימנים (ר' ב"ב קכ"ג ע"א). זהירות גם היא מכונה לעיתים צניעות (בעיקר בהקשר של בעילות אסורות) בנדה שם וי"ד ע"א וב"ק פ"ב ע"א (אשה חוגרת בסינר משום צניעותא). הדוגמא הבולטת ביותר היא בבבלי גיטין נ"ו ע"א ענוותנותו של רבי זכריה בן אבקולס החריבה את ביתו ושרפה את היכלו והגליתו מארצו, כאשר רש"י שם מפרש סבלנותו, אולם יש המפרשים שהכוונה היא לדיקדוק במצוות שלא להקריב בעלי מומין על המזבח, והקפדתו שלא יאמרו מטיל מום בקדשים יהרג.

צנועים קרויים גם מי שמרסנים את תאוותם וגרגרנותם. ר' בבלי יומא ל"ט ע"א : "הצנועין מושכין את ידיהן והגרגרנין נוטלין ואוכלין".

צניעות מופיעה גם בהקשר של הימנעות מרברבנות. ראה למשל בבלי סוטה מ"ט ע"ב "גזרו שלא תצא כלה באפריון וכו', מ"ט משום צניעותא". כך גם לגבי ההלכה שאשה לא תצא בבגדי אדום. בהקשר זה הצניעות היא היפוכה של מידת העזות. ר' למשל ב"ב נ"ח ע"א וברש"י שם שצנוע הוא מי שאין בו עזות פנים להכות על קברו של אביו.

צניעות נדרשת מן האדם גם בתוך הבית. ר' תנחומא וישלח סי' ו' ד"ה 'ותצא דינה' : "א"ר פנחס הכהן בר חמא בזמן שהיא צנועה בתוך הבית כשם שהמזבח מכפר כך היא מכפרת על ביתה" וכו'. וידועות גם ההלכות הנוגעות לענין לגבי כיסוי הראש

והסתרת איברים של גברים ונשים בתוך הבית. ור' עוד שבת נ"ג ע"ב: "מעשה באדם אחד שנשא גידמת ולא הכיר בה עד יום מותה. אמר רב בוא וראה כמה צנועה אשה זו שלא הכיר בה בעלה. אמר לו ר' חייא זו דרכה בכך, אלא כמה צנוע אדם זה שלא הכיר באשתו".

עד כאן סקירה תמציתית לגבי צורות ההופעה של המונח בחז"ל. ברור שכל אלו הם תיאורי התנהגות, ולא הגדרות ואפיונים של המידה עצמה, ובד"כ במשמעות של הסתרה. מטבע הדברים אין בחז"ל התייחסות ישירה להגדרתם של השורשים הנפשיים של המידה, ולהרגשה המלווה את המעשה הצנוע.

כאשר מנסים לבחון את המשותף לכל המשמעויות הללו ולרדת לשורש המידות שלהם, נראה שיש לצניעות שני שורשים הפוכים. מצד אחד נראה שזוהי מידה עוצרת, שמטרתה שהאדם לא יוציא החוצה דברים שאין ראוי להוציא. גם בלימת תאוה וגרגרנות, או מניעת רברבנות, זוהי הסתרה של כח שצריך להיות אצור בפנים. כלומר זוהי מידה שמקבילה לבושה. ראינו שהיא מופיעה גם כהיפך העזות. זוהי למעשה התנהגות שמוכתבת על ידי הזולת. אסור שהזולת יראה כל מיני דברים, וצריכה להיות לי בושה ממנו. האדם הצנוע הוא נפעל ולא פועל. לכן מהר"ל בריש נתיב הצניעות כותב וז"ל:

בספר משלי 'בא זדון ויבא קלון ואת צנועים חכמה'. שלמה המלך רצה לומר כי עם הזדון דהיינו מי שאינו צנוע והוא נקרא זדון שאין לו בושה להיות מתפעל מן הבריות וזה נקרא זדון לב. וכאשר האדם הוא כך בא קלון וחרפה אליו כפי מידתו אשר נמשך אחריו שהוא רחוק מן הכבוד ולפיכך 'ויבא קלון'. 'ואת צנועים חכמה' כי מי שהוא בצניעות נמשך אחריו החכמה, כי החכמה ראוי לה הצניעות.

רואים כאן שצניעות זו 'בושה להיות מתפעל מן הבריות'. וכנגד זה הוא הזדון שהוא חוסר בושה, או עזות. בחז"ל גם רואים שהצנועים הם אלו שמונעים מעצמם לזות שפתיים (עי' בבבלי שבת כ"ט ע"ב צנועין מפשילין במקל לאחריהן), כלומר שמתנהגים לפי האופן שבו רואים אותם. זהו הצד הראשון שרואים בשורשי הצניעות.

הצד השני הוא לכאורה סותר לראשון. הצניעות מחייבת גם בחדרי חדרים. כאן ברור שאין העניין בושה מן הזולת. אולי יש כאן בושה מהקב"ה, או מעצמו, אבל לכאורה נראה שיש כאן שורש עמוק יותר. צניעות היא חוסר התפעלות מן הזולת. אדם עושה את מעשיו לא כדי שאחרים יאמרו, או לא יאמרו, עליו משהו, או מכיון שאחרים מסתכלים על כך בצורה זו או אחרת. אדם עושה את מה שראוי לעשות רק מכיון שכך ראוי.

היה מקום לומר שמכיון ששורש הצניעות היא הבושה, כפי שטוען מהר"ל הנ"ל, בא החיוב לנהוג כך גם בחדרי חדרים כדי לעקור את ההתנהגות של האדם כנפעל, וזאת על מנת שלא יהפוך להיות סביל או מובל על ידי אחרים, אלא פעיל ובוחר מחמת עצמו. אבל נראה שזוהי לא רק מגמה לעצור השפעה שלילית של מידת הצניעות. יש כאן מגמה לכתחילאית של חוסר התחשבות בזולת. למשל הצניעות שמופיעה כלימוד תורה ועשיית מצוות בסתר מרמזת על מגמה של בניית אדם אוטונומי שפועל מכח עצמו ולא נפעל על ידי מה שרואים, אומרים, או חושבים, האחרים. אדם שפועל בסתר עושה באופן טהור לגמרי את מה שהוא אכן חושב לנכון. כאן הצניעות אינה מידה עוצרת אלא מידה יוצרת ודוחפת. הסתרת העצמי היא מימוש ובנינו, ולא כפי שאולי נראה במבט ראשון, עצירת מימוש.

גם כיסוי האיברים וחוסר רברבנות מראה על מגמה כזו. אדם לא מתלבש לפי מה שמצפים ממנו, או לפי מה שיחשבו עליו, אלא לפי מה שראוי באמת. המלבוש צריך להיות פונקציונלי בעיקר על מנת לכסות, להגן ולהסתיר, ולא מטרה לעצמה על מנת שיראו אותו עצמו.

אם כנים דברינו, נראה שיש בצניעות שתי מגמות סותרות. האחת היא להתבייש מאחרים, כלומר להיות נפעל על ידי גורמים חיצוניים, והשניה היא דוקא לא להתפעל מאחרים. המשותף לשתי המגמות הללו במישור ההתנהגותי הוא

ההסתרה, אבל בשורשן אלו מגמות הפוכות: האחת עוצרת והשנייה יוצרת ודוחפת. האחת סבילה, והשנייה פעילה. נראה שהמילה 'צניעות' משמשת בכפל משמעות מידותי רק בגלל הדמיון של ההשלכות ברובד ההתנהגותי.

בימינו נראה ששתי המשמעויות הללו מתערבבות. הנוהג בחוסר צניעות ברה"ר איננו חסר במידת הבושה שלו מאחרים, שהרי זוהי נורמה מקובלת. במובנים רבים יש כאן דוקא הנהגה שנפעלת על ידי הזולת. הליכה לפי אופנה כלשהי היא הליכה עם הזרם, ובהחלט יש בה היפעלות על ידי הזולת.

ישנה הרגשה שבכל זאת נכון לומר שאדם שהולך בחוסר צניעות ברה"ר הוא חסר בושה. בנוסף, נראה שקביעת נורמות הלכתיות מוחלטות לצניעות מרמזת גם היא על ערך שהוא מעבר להתחשבות או אי התחשבות בזולת. יש סטנדרטים מוחלטים לצניעות. ברור שלא כל הסטנדרטים הם כאלו, אבל ברור שישנם גם כאלו. ציווי הצניעות אינם רק נגזרים מן הצורה הקיימת של רה"ר, יש כאן מגמה ברורה גם להשפיע על רה"ר.

נראה, אם כן, שגם הבושה איננה מוגדרת על ידי הנורמות של החברה. מי שהולך בחוסר צניעות, גם במקום שכולם נוהגים כך, איננו נחשב כצנוע. ודאי שלא גרע מצניעות בחדרי חדרים, ששם אף אחד לא אומר עליו מאומה.

מכאן עולה שגם בושה היא מושג בעל מרכיבים מוחלטים. בושה איננה בהכרח מפני מישהו אחר (פרט לקב"ה). יוצא, אם כן, שהצד הראשון של הצניעות איננו עומד מול או בניגוד חזיתי לצד השני. כיום ברור שמי שרוצה לא להיות נפעל על ידי סביבתו צריך ללכת דוקא באופן צנוע. כיום ישנו מצב אבסורדי שההליכה הצנועה עצמה לפעמים מביישת, ואם כן יש בעצם ההליכה הצנועה דוקא מימד של חוסר בושה מן החברה.

המסקנה העולה מן האמור כאן היא ששורשה של הצניעות הוא האוטונומיה וחוסר ההיפעלות מאחרים. הבושה איננה צריכה להיות היפעלות אוטומטית מן האחרים, אלא אם כן הם עצמם עונים לדרישות הצניעות. כלומר ההיפעלות היא הצד המשני של הצניעות, והאוטונומיה היא הצד העיקרי שלה.

נראה שניתן להעמיק את ההגדרה הזו לצניעות. ההיפוך המקובל לצניעות היא פריצות. פרוץ פירושו חיצוני. בד"כ כשפורצים ממקום כלשהו עושים זאת החוצה. לפעמים נשמעות הצעות הגיוניות לכאורה האומרות שניתן להגיע למצב פחות פרוץ ויותר צנוע על ידי היתר גורף של כל איסורי הצניעות.²⁴ לטענתם של אלו, כאשר יהיה יחס טבעי יותר ליחסים בינו לבינה למשל, יהיה פחות מתח ותהיה פחות נטייה לפרוץ גדר.²⁵ תהיה אז אפשרות לפרוק באופן חפשי את האנרגיות העצורות בנו, וכך הן פחות ייטו לפרוץ ללא שליטה.

אף אם ההנחות שביסוד ההצעה הזו נכונות, דבר שלענ"ד הוא בספק רב, יש כאן טעות בסיסית בהבנת מהותה של הצניעות. מטרתה של הצניעות איננה פירוק האנרגיות היצריות של האדם, אלא להיפך: אגירתן ושמירה על העוצמה שלהן לשם שימוש בהן בכיוונים מועילים.

לשם דוגמא, הפסיכואנליזה של פרויד טוענת לחשיבותו של יצר המין כמנוע למיגוון רחב של פעילויות אנושיות.²⁶ אם האנרגיה הזו לא תהיה במלוא העוצמה, הכח וההנעה של האדם בכל מכלול חייו יפחתו בצורה משמעותית. כיבוי מקור האנרגיה הזה הוא כיבוי של האדם. הצניעות דורשת מן האדם לעצור את עצמו בכמה כיוונים, כדי שיוכל להשתמש באנרגיות הללו באפיקים הרצויים במלוא העוצמה. דוגמא חזקה לכך רואים בבבלי סנהדרין ס"ד ע"א, שם מתואר שאנשי כנסת הגדולה בטלו את היצר של עריות, ובאותו זמן חיפשו ביצה בת יומה לחולה ולא

²⁴ בדומה לטיעון המציע להתיר שימוש בסמים ממכרים כדי שלא יהיו בבחינת 'מים גנובים', כך גם להתיר פורנוגרפיה ופריצות.

²⁵ אמנם, כידוע, אבר קטן יש באדם מדעיבו שבע ומשביעו רעב, ואכמ"ל.

²⁶ לכן אצל פרויד מוגדר יצר המין ('ה'ליבידו') כיצר החיים (ארוס), מול יצר המוות התוקפנות וההרס ('תנטוס').

מצאו בכל ארץ ישראל. ופי' רש"י שאפילו אותן שהיו גמורות ביום הקודם לא יצאו. ביטול יצר העבירה שיתק את כל הפעילות בעולם. חז"ל מתארים כאן את היצר כמנוע בעל משמעות רחבה יותר מאשר עבור פעילויות מין בלבד.²⁷ מקרה פרטי של עיקרון זה רואים בתיאור של חז"ל את הנשים הצנועות ככאלו שמתקשטות למען בעליהן. ר' למשל שיהש"ר פרשה ד' ד"ה 'נרד': "ממה שנתון תחת השן ממנו היו בנות ישראל הצנועות והכשרות מתקשטות ומשמחות לבעליהן כל מ' שנה שהיו ישראל במדבר". כך גם נשי ישראל במצרים שילדו ששה בכרס אחת ממה שהיו מפתות את בעליהן לאחר עבודת הפרך. צניעותן של נשים אלו מאפשרת להן להביא את האנרגיות הללו לביטוי ביחסים על בני זוגן. כמובן שכוונתי לתאר תופעה רחבה הרבה יותר. כל הפעילויות האנושיות מונעות על ידי האנרגיות היצריות, ולכן אסור לכבות אותן בשום צורה שהיא. על האדם לתעל אותן לכיוונים הרצויים ולא לנטרל אותן. האפיקים שבהם תבואנה האנרגיות הללו לביטוי יכולים להיות שונים לגמרי מהאפיק המקורי (ר' בפרק ה' בדיון על תיעולו של יצר הכבוד).

מכאן אנו לומדים שהצניעות היא בעלת תפקיד של בניית האנרגיות הפנימיות של האדם. קודם ראינו ששורשה של הצניעות הוא הפעילות האוטונומית של האדם שאיננו מושפע ונפעל על ידי זולתו. כאן אנו רואים שזוהי הבנייה של האדם עצמו. במסתרים האדם בונה את עצמו ללא הפרעות מבחוץ. הצניעות איננה רק התעלמות מן האחרים, אלא גם, ואולי בעיקר, התרכזות האדם בעצמיותו על מנת לבנותה. זוהי כעין מתיחת קפיץ על ידי דחיקתו וכיווצו, פעולה שאוגרת בתוכו אנרגיה פוטנציאלית רבה שאמורה לפרוץ החוצה בכיוונים שיעדנו לה. במובן זה, הצניעות מהווה שורש לעבודה המוסרית ובניין כל המידות האחרות. התרכזות האדם בעצמיותו, ובנייתה, היא אבן הפינה לעבודת המידות כולה. יש לשים לב שמידת הצניעות איננה שורש למידות האחרות אלא לעבודה המוסרית למען שיפורן ובנייתן. אין כאן יחס בין מידות שונות, אלא תנאי לעבודה על המידות.

בדור זה שבו מימוש עצמי הוא ערך עליון ומובן מאליו, נראה שדוקא ניתן להגיע ליתר עומק בהבנת מידת הצניעות ובעבודה עליה. ההסתתרות של הצנוע היא בבחינת 'סותר' על מנת לבנות.²⁸

כעת ניתן לנסות ולגעת במשמעות המיטאפיזית העמוקה יותר של הצניעות. בכל עצם בעולם אנו מבחינים בין הדבר כשלעצמו (נואומנה במינוח של קאנט), לבין הדבר כפי שהוא מופיע לעינינו (פנומנה). בשפה האריסטוטלית זוהי ההבחנה בין חומר לצורה. במשמעות זו החומר הוא גבוה מן הצורה (לא כמו בשימוש המהר"לי למשל), זהו הדבר ההיולי לפני שמתייחסים לצורתו המסויימת. זהו היש עצמו עוד

²⁷ תודתי לידידי ר' אוריאל עיטס שהזכיר לי את הגמ' הזו בהקשר זה. מעניין לציין בהקשר זה שכאשר חכמים מבקשים לבטל את יצר העריות, הם עושים זאת לחצאין, כדי לא לשתק את הפעילות בעולם כמושנ"ת. גם כשהביטול לחצאין, לכאורה היה מקום לבטל את היצר במקום שהוא איסור, ולהשאירו רק במקומות של היתר או מצוה. שם בגמ' מתואר שביטולו את חציו כך שלא יתגרה איש בקרובותיו. ורש"י שם מבאר שהיצר לנידה ולאשת איש נשאר. לכאורה יכלו החכמים לבקש שיבוטל כל יצר העריות במקום איסור, ולא רק בקרובות. כנראה שיצר שפונה רק לכיוונים מותרים, או כיווני מצוה, אינו יכול לשמש מנוע שמניע את האדם. כמובן שאין הדבר אומר שיש להיכנע ליצר זה. רואים כאן בבירור שעולם ללא היצר הזה, ודוקא במקום עבירה, איננו יכול לפעול. ללא נסיונות להתגבר על יצרים העולם איננו יכול לפעול באופן ראוי.

מכאן ברור שלאחר הביטול של היצר הזה, ואפילו לחצאין, העולם לא נמצא במדרגה גבוהה יותר, אלא דוקא פחותה יותר. האדם כבוי למחצה. יש להעיר כי הדברים נכונים גם לגבי יצר העבודה זרה, שגם אותו ביטול אנשי כנה"ג. פעמים רבות רווחת ההרגשה שהעולם מצוי כתוצאה מכך במצב טוב וגבוה יותר, ולא היא. גם ביטול היצר הזה כיבה מנוע פנימי מסויים, ואכמ"ל.

²⁸ סתירת בניין היא הסתרתו ולא מחיקתו. לכן היא קרויה 'סתירה'. מסיבה זו ההלכה דורשת במלאכות שבת שיהיה סותר על מנת לבנות. ההסתרה איננה על מנת להעלים את הדבר מן העולם, אלא על מנת לבנות טוב יותר (בבבלי שבת ל"א הגמ' דורשת סותר על מנת לבנות במקומו. כלומר לבנות את אותו דבר עצמו, ולא סתם להשתמש באבנים כדי לבנות משהו אחר. סתירת דבר היא חלק מן השיפור שלו עצמו). גם סתירת דבריו של משהו צריכה להיעשות מתוך רצון לבנות ביחד משהו טוב יותר, ולא לשם הרס והשפלה. גם כאן צריך סותר על מנת לבנות. כל מונחי ה'סתירה' הם העלמה שלא על מנת לאיין, אלא על מנת לבנות ולשפר. כך גם ההסתתרות הנדרשת מן האדם הנוהג בצניעות.

לפני צורתו והופעתו כלפי חוץ (=מאפייניו). הנזיר הירושלמי מבאר שהדבר כשלעצמו זהו עולם הבריאה הקבלי,²⁹ בעוד שהצורה היא עולם היצירה. ההרכבה של שניהם יוצרת את החפץ כפי שאנו מכירים אותו בעולם העשייה. הצורה היא האופן שבו החפץ נראה כלפי חוץ, והחומר הוא כפי שהוא 'באמת'.

לפי זה נראה שצניעות היא עיסוק ב'חומר' של האדם (במובנו הגבוה), באדם כשלעצמו. פריצות היא עיסוק בצורתו החיצונית, כפי שהוא נראה לסובבים אותו. החומר, או הדבר כשלעצמו, הוא דבר שנותר מעיני המתבונן. בלשונו של הנזיר נאמר שניתן רק 'לשמוע' אותו (במובן של 'ההגיון השמעי' במשנת הנזיר), או 'להאזין' לו, ולא 'לראות' אותו.³⁰

בירמיה י"ג כתוב: "ואם לא תשמעוה במסותרים תבכה נפשי מפני גוה". ובבבלי חגיגה ה' ע"ב למדו מכאן שמקום יש לו להקב"ה ו'מסותרים' שמו.³¹ הישי' האמיתי קיים דוקא במסותרים. הקב"ה הוא אינו נראה ואינו נתפס, כיון שהוא עצמיות ללא צורה חיצונית. עובדה זו קשורה לכך שהוא אינו נפעל על ידי משהו מבחוץ, אלא פועל באופן אוטונומי מוחלט. לפעולותיו אין, כמובן, כל סיבה קודמת. אנו רואים כאן קשר בין היותו של דבר נסתר ו'צנוע', להיותו אוטונומי ופעיל (לא נפעל). שני הדברים קשורים לעיסוק בעצמיות ולא בצורתו של הדבר שפונה החוצה. דברים שקיימים רק בחיצוניות אינם 'יש' אלא 'אין' שמתחזה ליש. כל דבר כשמתייחסים לעצמותו הוא אמיתי, שקר יכול להיות רק באופן שבו הוא נגלה כלפי חוץ.³² צניעות היא עיסוק ב'יש' ולא ב'אין', באמת ולא בשקר.

הפתגם העממי 'מים שקטים חודרים עמוק' מבטא את העוצמה שבצניעות. ישנו יופי עליון יותר כאשר הוא שקט, צנוע ונסתר. פנימי ולא חיצוני. בהקשר אחר, גם מחאה בעלת עוצמה היא דוקא זו שנעשית על ידי איפוק (אנדרסטייטמנט בלע"ז). דוגמא בולטת לדבר היא מחאתו של מהטמה גנדי בהודו. גם שם נוצרה עצמיות, זוהי העצמיות הלאומית ההודית. שם התברר בצורה מרשימה שדבר מאופק ומוסתר הוא בעל עוצמה גדולה יותר מאשר ביטוי חיצוני עז ואלים ככל שיהיה. זהו ביטוי ליצירה אמיתית ולא חיצונית בלבד.³³

הגענו לתיאור מיטאפיזי של הצניעות. היא איננה רק אי היפעלות על ידי אחרים. היא איננה רק בנייה של העצמיות. במישור המיטאפיזי צניעות היא עיסוק במהות האמיתית ולא באופן בו היא נראית ונתפסת.³⁴

²⁹ בריאה מתארת יש מאין. יצירת הישות עצמה היא בריאה. לצורך זה צורה זוהי יצירה. לכן עולם הבריאה הוא עולם הדברים כשלעצמם, ועולם היצירה הוא יצירת הצורות שלהם (=עולם האידיאות האפלטוני).

³⁰ שמייעה פירושה הכרה של דברים נסתרים. ברובד הפיזי ניתן לשמוע קולות מעבר למחיצה, אך לראות לא ניתן אפילו אם מחיצה דקה מפרידה בין האובייקט לצופה. זו אחת הסיבות לכך שהנזיר משתמש במיטאפורה של 'שמייעה' כדי לציין הכרה של דברים נסתרים, ואכמ"ל בזה. לנושא זה עי' בספרו העיקרי של הנזיר 'קול הנבואה - ההגיון העברי השמעי' (וגם במאמרי ההערכה שנדפסו בסופו).

³¹ הכתוב באיכה ג' י' אומר: "דוב אורב הוא לי ארי במסותרים" (עי' שם ברש"י שהדוב הוא הקב"ה).

³² יוצא מן הכלל הזה עמלק שעליו נאמר 'ואחריתו עדי אובד'. לעתיד לבוא כשהכל יתגלה בשורשו יתברר שאין בעצמיותו של עמלק מאומה, והוא ייעלם מעצמו.

³³ אחת הבעיות עם האמנות בת זמננו, כפי שהיא נתפסת בעיניים דתיות, היא הצניעות. זו איננה בעיה הלכתית בלבד, אלא בעייה של אופי. דרישות הצניעות אינן מפחיתות את עוצמת המחאה אלא דוקא מעצימות אותה. חוויה חזקה וחיצונית חולפת במהירות שבה היא באה. ביטוי שקט של מחאה חודר עמוק, והוא הרבה יותר ארוך טווח. אין כאן התנגדות למחאה אלא נסיון לעצב בצורה שונה את האופי שלה. הויכוח על הופעתה של להקת 'בת שבע' ביום העצמאות (תשנ"ח) איננו צריך להתנהל על המישור של התחשבות ברגשות המיעוט הדתי, אלא במישור של ויכוח אמנותי. הויכוח הוא איך אמנות, או אפילו מחאה, צריכה להיראות ולהתבטא, ואכמ"ל.

³⁴ יש לחילוק זה קשר לחילוק הקבלי בין חסדים לגבורות (או דינים). הדינים והגבורות הם הצורה, והחסד הוא העצמיות. הגבורות עוצרות וצרות צורה לחסד שהוא היש עצמו, ואכמ"ל. לאור זאת אולי יובן מדוע ציווי הצניעות לנשים מרובים, בולטים ומחמירים יותר מאשר אלו של הגברים. במינוח שלנו האישיה היא הצורה (דין, גבורה, צד שמאל בקבלה) והאדם הוא החומר (החסד, צד ימין בקבלה). גם בזה אכמ"ל, וד"ל.

לאור זה יובן גם מדוע 'את צנועים חכמה', וכמו שמאריך מהר"ל בנתיב הצניעות שתוצאת הצניעות היא חכמה, ומוסרין להם את החכמה. ועי' במדב"ר פרשה ח' ד"ה 'ד"א ואיש' שכ': "בזמן שהיא נוהגת בעצמה דת יהודית שהיא צנועה זוכה שיוצאין ממנה בנים בעלי מקרא בעלי משנה" וכו', ועוד בשיהש"ר פרשה ד' ד"ה 'נפת' איתא שתלמיד חכם צריך שיהיה צנוע.

במובן זה אין כל נפ"מ מה בדיוק עושים עם העצמיות. האם בונים יכולת או כח מסויים, זה או אחר. כל עוד עוסקים בבניין העצמי זהו עיסוק של מסתרים. עיסוק של צניעות. זהו שורש עניינו של עיסוק רוחני. לכן, כמו שראינו, לימוד תורה ועשיית מצוות צריכים להיעשות באופן מוצנע.

העולה מכל האמור, שהצניעות, במובנים מסויימים, איננה בדיוק מידה, אלא צורת חיים המהווה מסגרת למידות. כמובן שנגזרות ממנה צורות התנהגות מסוימות כפי שראינו.

אם ננסה לתאר את השרשרת המידותית שהגדרנו בפרק השני נאמר שמידת הצניעות היא היכולת לעסוק בעצמיותי ובמה שמתחייב ממנה ללא השפעה מן הזולת. להיות פועל ולא נפעל. ההרגשה המלווה מצבים אלו היא תחושה שאין לאדם כל עניין במה שהחברה מכתובה לו אא"כ זה מתאים למחויבויותיו הפנימיות. חלק מן המעשים הנגזרים מן הצניעות מתוארים בסקירה שעשינו למעלה למקורות חז"ל.

התועלת והתכלית של הצניעות היא בעיקרה היא עצמה. היכולת לבנייה עצמית היא תכלית לעצמה. ברור שממנה נגזרות כל היכולות לשיפור המידות אבל נדמה שהן אינן תכליתה אלא רק פועל יוצא ממנה. פעילות אוטונומית של האדם זהו צלם אלוקים שבו ולא רק אמצעי להגיע למטרות שונות.

כפי שכבר ראינו השרשרת המידותית היא דו-כיוונית. ניתן להגיע לצניעות על ידי מעשים צנועים. במישור השכלי יש לו לאדם לההביל את ההשפעה האוטומטית של הזולת עליו, ולהסביר לעצמו שאין נפ"מ ממה שחושבים או אומרים עליו. ידוע שבישיבות נובהרדוק תלמידים היו עושים מעשים תמוהים, כמו כניסה לבית מרקחת על מנת לבקש לקנות שם מסמרים. מעשים אלו נועדו כדי להגיע לדרגה רוחנית שהמצויים בה לא מושפעים ממה שאומרים עליהם.

התיאור שניתן כאן הוא קיצוני. ברור שהאדם צריך להיות רגיש במידה מסויימת למה שסביבתו חושבת ואומרת עליו. ישנה מחויבות הלכתית ברורה למנוע חילול ה'. ראינו שצנועים גם מנסים למנוע מעצמם לזות שפתיים. האדם כן צריך להשתלב בחברה וצריך שיאמרו מה נאים מעשיו וכו'.

מסיבה זו כתבתי בסיכום שאדם צריך לההביל את ההשפעה האוטומטית עליו. גם ההחלטה מתי להיות מושפע מן הזולת ומתי להתעלם צריכה להתקבל מתוך שיקול אוטונומי ולא מתוך פחד או היפעלות מן הזולת. כשאדם רואה שמעשיו יובילו לחילול השם יש לו להימנע מכך. אולם הוא צריך לעשות זאת בגלל החלטה שבמצב זה כך עליו לעשות ולא עקב השפעה אוטומטית, או פחד אינסטינקטיבי, מהסתכלות החברה עליו. יש בהחלט להתחשב בזולת אך לעשות זאת באופן מבוקר פנימית, ולא אוטומטית.

מעניין שהמימוש העצמי הנפוץ בזמננו פעמים רבות הוא הפוך בדיוק. רבים עוסקים במימוש עצמי מתוך ציפיה של החברה מהם לעשות כן. זהו אמנם מימוש עצמי אבל משורש הפוך לגמרי לצניעות. מטבעו של מימוש כזה שהוא תמיד נעשה בפומבי

חכמה גם היא שייכת לאגף ימין (מעל החסד), מול הבינה (מעל הגבורה). גם היא מייצגת את היישות שבחכמה, או את החכמה עצמה. בינה היא הוצאת דבר מתוך דבר, כלומר כללים 'צורניים' (פורמליים), מתימטיים, להוצאת אמיתות מתוך אמיתות קודמות, במינוח מתימטי: ה'בינה' אלו כללי הגזירה המשמשים להוצאת משפטים נגזרים (תיאורמות, שהם ה'דעות') מתוך האכסיומות (שהן ה'חכמה'). החכמה היא החכמה בעצמותה (הנחות היסוד) שממנה מוציאה הבינה את כל הידע (=דעת). שוב אנו רואים שצד ימין הוא היישות, הדבר עצמו, וצד שמאל הוא העטיפה שלו והשתקפותו החוצה. לכן ברור ש'את צנועים חכמה', וגם בזה אכמ"ל.

עוד הערה אחרונה שנוגעת לנסתר שבמסתרים (=בצניעות). הברכה, כידוע, שרויה גם היא בדבר הסמוי מן העין. אפילו לגבי הלוחות איתא בתנחומא כי תשא ס' ל"א ד"ה 'פסל לך' וז"ל: "הלוחות הראשונות על שנתנו בפומבי לפיכך שלטה בהם עין הרע ונשתברו. וכאן א"ל הקב"ה אין לך יפה מן הצניעות שני... והצנע לכת עם אלוקים". הדבר הצנוע הוא הקיים. החיצוני אין לו קיום אמיתי. הוא רק המראה של הדבר (הצורה) ולא הדבר עצמו (החומר). לעין הרע אין שליטה בעצמות. לכן אמרו חז"ל שמי שאיננו מאמין בעין הרע היא אינה שולטת בו. דבר זה נובע מכך שעין הרע היא מציאות של שקר, שקיומה תלוי באמונה של בני אדם בה, או בכך ש'רואים אותה' (זוהי צורה ללא חומר). אם לא מאמינים בה היא איננה קיימת. בצנועים עין הרע איננה פוגעת, ואכמ"ל.

ולעיני כל הצופים (אכסהיביציוניזם).³⁵ לכן לאדם בן זמננו נראה במבט שטחי שמימוש עצמי הוא היפך הצניעות. מימוש עצמי שמבוסס על השורש הנכון והמניעים הנכונים,³⁶ לא רק שאיננו סותר צניעות, אלא הוא בדיוק הגדרתה של הצניעות.

באופן אחר ניתן לומר שהערך הרווח כיום בעולם הוא 'ביטוי עצמי' ולא 'מימוש עצמי'. למרות שעל פניהם שני המינוחים נראים דומים, ישנו הבדל גדול ביניהם. ביטוי עצמי הוא ביטוי של העצמיות, בעוד ש'מימוש' הוא מלשון יש. זהו הפיכתה של העצמיות ל'יש'. יצירתה ובנייתה, והוצאתה מן הכח אל הפועל. כיום המינוחים נשמעים מתחלפים בדיוק בגלל התופעה שהצבענו עליה לעיל. כיום המטרה היא ביטוי כלפי חוץ ולא במובן של יצירה ומימוש של העצמיות. למרות החזות האוטונומית, זוהי בכל זאת היפעלות ולא פעילות.

נסכם כעת את דברינו בפרק זה. ראינו שתי מגמות שקיימות במושג הצניעות, שהן לכאורה סותרות זו לזו. ראינו שהצניעות מחד היא כח עוצר, בו האדם נפעל מן הזולת, בעל בושה. מאידך, ראינו שהצניעות היא כח בונה ופעיל, שבו האדם איננו נפעל מן הזולת. כוון זה דוקא מזכיר עזות.

לאור האמור כאן נראה שברמה של המידה כנטיית אופי נפשית, (ואולי, כפי שראינו, עוד ברמה קודמת לכח נפשי זה, ולכח נפשי בכלל) הצניעות היא כח בונה ופעיל המבטא מימוש עצמי. לאחר שהאדם אוטונומי ומקבל החלטות באופן עצמאי, הוא יכול, באותן נסיבות שראוי לעשות כן, לקבל החלטה להתבייש או להיפעל מן הזולת. צד זה של הצניעות קיים רק בשני הרבדים החיצוניים של השרשרת המידותית של הצניעות, ההרגשית וההתנהגותית. ברובד המידותי, כאמור, ישנו רק הכח הבונה והפעיל. החלוקה שנעשתה בפרק השני, בה הבחנו בכל מידה בשרשרת בת שלושה שלבים, מבהירה כאן את הסתירה הקיימת לכאורה בין שני המובנים הסותרים לכאורה של הצניעות. במובן העמוק של צניעות, בחוליה הפנימית, המידותית של השרשרת אין כל סתירה. שם צניעות פירושה אוטונומיה.

ה. מה בין ענווה לצניעות

בתחילתו של מאמר זה הוזכרה האינטואיציה בדבר קירבה שקיימת בין מידת הצניעות למידת הענווה. נראה שהרגשה זו באה לידי ביטוי בבבלי קידושין דף ע"א ע"א:

אמר רב יהודה אמר רב: שם בן ארבעים ושנים אותיות אין מוסרין אותו אלא למי שהוא צנוע וענין ועומד בחצי ימיו ואינו כועס ואינו משתכר ואינו מעמיד על מידותיו...

נראה שבקטע זה אין מנין של מידות שונות, אלא אוסף תכונות שכולן יחד מרכיבות ענווה וצניעות. מי שאינו כועס ואינו מעמיד על מידותיו (=כן מעביר על מידותיו) ראינו בפרק ג' שהוא מאופיין כבעל ענווה. מי שאינו משתכר נראה מתאים יותר לתיאורו של אדם צנוע.

האינטואיציה הקושרת את שתי המידות זו לזו מבוססת על כך שהעניו והצנוע שניהם מנסים להימנע מהתבלטות כלפי חוץ. במובנים רבים התנהגות צנועה נחשבת כביטוי חיצוני למידת ענווה בפנימיותו של אדם. לכאורה, לפי ההגדרות שבפרק ב', אלו שתי חוליות בשרשרת מידותית אחת, שבה הצניעות היא ההתנהגות שמבטאת נטיית אופי פנימית של ענווה.

ייתכן שהבחנה זו תסביר מדוע מושגי צניעות נכנסו לשולחן ערוך ולהלכה המחייבת (דת יהודית, בגדי אדום, ה' בית הכסא, ה' צניעות באו"ח סי' ר"מ-רמ"א, ועוד),

³⁵ ר' בהערה לעיל על טיבה של האמנות כיום.

³⁶ לאור מה שתיארנו למעלה, נכון יותר לומר שאין כלל מניעים למימוש עצמי. מימוש עצמי פירושו התנהגות שאיננה נובעת ממניעים. זהו המניע היסודי לכל התנהגות אחרת.

בעוד שכלל הזכור לי ענווה איננה מופיעה כלל.³⁷ ההלכה בד"כ מצווה על התנהגות במישור הפרקטי, ולא על מידות מופשטות.

ייתכן שזוהי גם הסיבה לכך שענווה מופיעה הרבה במקרא, וצניעות מעט מאד, בעוד שאפיונים של ענווה מופיעים בחז"ל פחות מאשר אפיונים של צניעות. ניתן לראות טביעות אצבע של העובדות הללו בהבדלים בין פרק ג' לפרק ד' במאמר זה. בפרק ג' הדן בענווה, הדיון הוא יותר מקראי, בעוד שפרק ד' הדן בצניעות עוסק כמעט כולו בחז"ל.

לאור כל האמור נראה שאכן הצניעות שייכת למישור ההתנהגות, והענווה למישור המידות והאופי. זהו הרובד הראשון של היחס בין ענווה לצניעות.

בפרקים הקודמים ראינו שבכל זאת לכל אחת משתי המידות הללו ישנה שרשרת מידותית מלאה נפרדת. הצניעות היא נטייה לבנות ולפתח את העצמיות, ולבטל את ההתנהגות הנפעלת על ידי השפעה סביבתית. הענווה לעומת זאת היא ביטול הערך של היתרונות שהאדם ניחן בהם, למרות הכרת חשיבותם של אלו. בשני המקרים ישנו ביטוי דומה כלפי חוץ, באופן של התנהגות המנסה שלא להתבלט.

נראה שבכל זאת המינוריות של הצורה החיצונית נובעת משני מניעים שונים, והיא בעלת מאפיינים שונים בשני המקרים. הענווה היא שורש להקטנת עצמי, בעוד שהצניעות היא שורש להסתתרות (ללא הקטנה). ניתן להעלים את מראהו של חפץ כלשהו מן הצופה בשני אופנים: או על ידי הקטנה ממשית של החפץ, או על ידי הסתרה שלו מאחורי מחיצות (ב'מסתרים').

בבבלי כתובות קי"א ע"ב מובאת מיטאפורה מעניינת לענווה:

אמרו לא כעולם הזה העולם הבא, העולם הזה יש בו צער לבצור ולדרוך, העולם הבא מביא ענווה אחת בקרון או בספינה ומניחה בזוית ביתו, ומספק הימנה כפוטס גדול, ועציו מסיקין תחת התבשיל, ואין לך כל ענבה וענבה שאין בה שלוששים גרבי יין...

אם אין כאן טעות של המדפיס (ואולי גם אם יש כאן), נראה שהמיטאפורה המתאימה לענווה היא ענבה. הענווה מציגה את האדם כענב, שהוא פרי קטן. בבבלי סנהדרין י"א מסופר על שמואל הקטן שמהווה המשך בענוותנותו לעזרא והלל, ולכן כנראה גם נקרא 'קטן'. אמנם מהתיאור שלמעלה נראה שזו לא סתם קטנות בעלמא, אלא היותו של האדם היחיד אחד מתוך רבים, ענב מתוך אשכול ענבים. ההכרה בהיותך, למרות הייחוד, אחד מרבים היא שיכולה להביא אותך לענווה. לכן האדם העניו הוא 'קטן', המתואר כ'ענבה'.

לעומת זאת, המיטאפורה המתאימה לצניעות היא אולי רימון. "כפלה הרימון רקתך מבעד לצמתך" (שיה"ש ד' ג'), נאמר על הרעיה שמצניעה את רקתה מאחורי צמתה. ברימון כל הענבים ישנם, אבל מאחורי הקליפה המחוספסת המגינה עליהם ומסתירה (מצניעה) אותם. הצניעות אינה מתייחסת לאדם כקטן, אלא כמוסתר.

ראינו כי ההסתרה, שהיא תוצאתה של מידת הצניעות, מטרתה לבנות את האופי והבניין הנפשי הפנימי של האדם, את העצמיות שלו. לעומת זאת, ההקטנה, שהיא תוצאה של מידת הענווה, היא מיעוט הערך של הבניין שנבנה. מובן שמיעוט הערך הזה אינו במישור המוסרי-ערכי, שהרי על האדם להיות מודע לחשיבות המידות הטובות וההישגים הרוחניים כשלעצמם. המיעוט הזה נעשה רק במישור של חשיבות עצמית עקב קיומם של ההישגים הרוחניים הללו אצלו עצמו, או ביחס לדרישת גמול או תביעה להכרה בבניין הזה מצידם של אחרים.

מיעוט הערך הזה הוא בראש ובראשונה בעיני האדם עצמו, ורק אחר כך בעיני אחרים. המיעוט בעיני אחרים הוא אמצעי שנועד לעזור לאדם להשיג תודעה כזו אצלו עצמו. לעומת זאת ההסתרה שבצניעות כל כולה נועדה להסתיר מפני האחר ולא מפני האדם עצמו. ההסתרה מן האחר, כאמור, נועדה דוקא כדי לבנות את המודעות של האדם לבניין הפנימי של עצמיותו.

³⁷ אולי האיסור לילך בקומה זקופה המופיע בתחילת אר"ח, שגם הוא נתפס, בצדק או שלא בצדק, כהנהגה טובה, או מעלה מיוחדת, יותר מאשר כהלכה מחייבת. ישנם גם דברים שאסורים משום יוהרא, ואכמ"ל.

בצורה חדה יותר ניתן לומר שהצניעות היא מידה ש'בונה' משהו, בעוד שהענווה היא מידה ש'הורסת'. הצניעות בונה את העצמיות, בעוד שהענווה הורסת את הערך (במובנים הנ"ל) של הבניין הזה.

זהו רובד שני של היחס בין שתי המידות הללו.

ניתן להבחין ברובד נוסף, אם נראה את המנגנון של הצניעות כמנגנון כללי יותר. ראינו שהצניעות במובנה המלא כלל איננה מידה. למעשה זוהי צורת התייחסות כללית לעצירה של נטייה יצרית, או סוג כלשהו של כוח, או אנרגיה רוחנית. עצירה זו נועדה לחזק את האנרגיה הנפשית הזו, ולא, כפי שנראה לכאורה במבט שטחי, לכבות אותה. חיזוק האנרגיה נועד לכך שלאחר הבנייה נתעל את האנרגיה הזו לכיוונים הרצויים. בדרך כלל צניעות משמשת במובן זה ביחס לאנרגיות של המין, ולכן ביטוייה הם הסתרה או עצירה של אספקטים הנוגעים ליצר או האנרגיה הזו. זהו השימוש הרווח של מושג הצניעות, אך זהו רק מובן מצומצם שלה. ניתן לראות בצניעות אופן פעולה כללי יותר.

הצבענו על כך שפרויד טען שהאנרגיה (היצר) של המין היא המנוע שמניע את האדם בפעילויות רבות ומגוונות שלו, בתחומים שונים שאינם בהכרח קשורים למה שאנחנו היינו מגדירים כיצר המיני.

ישנן אסכולות נוספות בפסיכולוגיה שתולות את המנוע האנושי באנרגיות מסוגים אחרים. יש שתלו זאת ברצון לכבוד (אדלר), או ברצון למשמעות (ויקטור פרנקל), וכן הלאה. גם אם לא נקבל את הקביעה הטוטלית של כל אחת מן האסכולות הללו שטוענות לשליטה דומיננטית של אחד הכוחות הנפשיים, והיותו המנוע הבסיסי בה"א הידיעה, בכל מקרה ברור שישנן אנרגיות מסוגים שונים שמניעות את האדם. לכל סוג אנרגיה כזה ניתן להגדיר צניעות משלו. זוהי הסתרה, או עצירה של אותה אנרגיה, שנועדה לבנות את האנרגיה הנפשית הזו, על מנת לתעל אותה לאפיקים חיוביים ורצויים. זוהי התייחסות לצניעות לא כמידה מסויימת, אלא ככוח מידותי. אם ניטול לדוגמא את האנרגיה של הרצון האנושי לכבוד, הצניעות שנגדיר ביחס אליה תהיה הענווה. הענווה היא מקרה פרטי של צורת הפעולה, או אופן הפעולה, שקראנו לו צניעות, כאשר הוא מופעל על יצר הכבוד. צריך לעצור את הכבוד כדי לתעל את האנרגיה הזו לאפיקים חיוביים.

בפרק ג', כאשר דנתי במושג החסידי של 'השתוות', טענתי שמטרת הענווה איננה להמית את הנטייה להיפגע מעלבונות שמוטחים באדם, אלא לבסס תחושה שאין ממה להיפגע. אין נטייה להמית את עולמו הרגשי של האדם שהוא בריאה אלוקית, אלא לשמר אותו ולכוין אותו נכון. הנטייה להפגע קשורה בטבורה לרצון לכבוד. למעשה מה שנאמר שם הוא שמטרת הענווה אינה ניטרול ופירוק של כוחות נפשיים, אלא שימור ותיעול שלהם. זו בדיוק טענתנו כאן. הענווה היא מידה 'הורסת' רק לגבי נטיית האדם להחזיק טיבותא לנפשיה, ולא באשר למקורותיה של נטייה זו. נמצאנו למדים שהענווה היא הפעלת המידה היסודית של הצניעות כלפי יצר הכבוד. זהו הרובד השלישי של היחס בין ענווה לצניעות.

טענה זו מעוררת קושי בדברי הרמב"ם. הרמב"ם קובע שבמידת הענווה יש לנהוג באופן קיצוני, כלומר לא בדרך האמצע. יש להיות עניו באופן טוטלי, וללא נטייה לכבוד (=גובה לב) כלל. וז"ל בהל' דעות פ"ב ה"ג:

ויש דעות שאסור לו לאדם לנהוג בהן בבינוניות אלא יתרחק מן הקצה האחד עד הקצה האחר, והוא גובה לב. שאין דרך הטובה שיהיה אדם עניו בלבד אלא שיהיה שפל רוח ותהיה רוחו נמוכה למאד. ולפיכך נאמר במשה רבינו ענו מאד ולא נאמר ענו בלבד. ולפיכך ציוו חכמים מאד מאד הוה שפל רוח. ועוד אמרו שכל המגביה לבו כפר בעיקר שנאמר ורם לבבך ושכחת את ה' אלוקיך. ועוד אמרו בשמחתא מאן דאית ביה גסות הרוח ואפילו מקצתה.³⁸

³⁸ מקורו של הרמב"ם הוא הבבלי סוטה ה' ע"א שצוטט למעלה בפרק ג', ע"ש.

נראה מכאן שכלל אין מקום לבנות אנרגיה נפשית של כבוד. יוצא, אם כן, שאין בכלל כיוון חיובי שניתן לתעל אליו את האנרגיה העצורה הזו. אם כך לכאורה לא ניתן לתפוס את הענווה כפי שהצענו למעלה, כאופן של צניעות שפועלת על יצר הכבוד.

נראה לי שניתן לנצל אנרגיה של כבוד עצור גם במובנים רחבים יותר מאשר כבוד בהקשרים חיוביים בלבד (שכאמור לפי הרמב"ם הנ"ל כלל אינם קיימים). אנרגיה כזו היא מניע משמעותי לפעולות שונות לגמרי של האדם. מעין מה שפרויד טען לגבי היצר או האנרגיה המינית, ניתן לומר גם לגבי הכבוד (וכך חשב אדלר). הכבוד יכול לשמש אנרגיה שמניעה פעולות שאינן נראות כלל כקשורות למישורים של כבוד (אין כבוד אלא תורה). זוהי אנרגיה שהאדם ישתמש בה לכיוונים שונים בתכלית. אם הוא יבזבז אותה על רדיפת כבוד, הוא מכבה אותה. מטרת הענווה בהסתכלות כזו היא לאגור את האנרגיה הזו ולתעל אותה לכיוונים הללו.³⁹

נסכם את דברינו בפרק זה. ראינו שלושה מישורי יחס בין צניעות לענווה. המישור הראשון מבחין שהצניעות כלל איננה מידה. זוהי ההתנהגות החיצונית הנגזרת ממידת הענווה. רובד התייחסות זה שם את שתי המידות הללו על שרשרת מידותית אחת. במישור היחס השני הבנו את שתי המידות הללו כמידות, שלכל אחת מהן שרשרת מידותית שלמה משלה, מן הנטייה הנפשית עד למעשה. כאן הצניעות שימשה כמידה, אבל רק במובנה הצר (בהקשר היחסים שבינו לבינה). מישור היחס השלישי קובע שהצניעות כלל איננה מידה במובן המקובל, אלא צורת פעולה מידותית. במובן זה הענווה איננה אלא מקרה פרטי של צניעות. בהחלט צפוי שתהיינה עוד מידות (פרט לענווה) שיהיו דוגמאות פרטיות לאופן הפעולה של הצניעות.

ו. מסקנות מתודולוגיות

הפרק הקודם סיכם למעשה את נושאו המוצהר של המאמר. בפרק זה ברצוני לחזור ולדון מעט במסקנותינו לאור ההערות המתודולוגיות הכלליות שהוצגו בפרק ב'. בדרך כלל מי שמחפש את האפיונים של המידה לא ימצא אותם במקרא אלא ברמז, או שיוכל לנסות ולחלץ אותם מתוך ההקשר. אצל חז"ל ישנם מדי פעם תיאורים שמטיבם עוסקים בעיקר בהתנהגות ולא בהרגשה ובמידה. לאור המעשים המיוחסים לבעל המידה המסויימת ניתן לחשוב מהם המניעים הנפשיים וכוחות הנפש שעומדים ביסודן של התנהגויות אלו.

בהמשך לזה, משתי המידות שנדונו כאן נראה שכאשר רואים ביטויים שונים לאותה מידה שנראים כסותרים, בדרך כלל הדברים מתוארים במישור ההתנהגות ולא במישור ההרגשה, ועוד פחות במישור המידה והאופי. נראה שהשורש המידותי לאוסף ההתנהגויות ניתן לחילוץ מתוכן, והוא אכן שורש אחד מובחן שמוגדר כ'מידה' הנדונה.

לאור זאת עולה המסקנה, שבפרק ב' העלינו אותה רק כאפשרות, שאין יחס חד-ערכי בין המידה להתנהגות. השרשראות המידותיות משורגות זו בזו כמו עץ. שורשיו של העץ הן המידות וכוחות הנפש היסודיים, וענפיו הן ההתנהגויות הנגזרות מהן. הפירוק של המידות לכוחות נפש יסודיים עליו דיברנו בפרק ב' אינו אלא ניתוח ההתנהגויות ומציאת המכנה המשותף המידותי שלהן. במציאתו של מכנה משותף כזה הגענו לאחד הכוחות היסודיים בנפש.

³⁹ בבבלי ברכות ו' ע"ב הגמרא אומרת שהקובע מקום לתפילתו נקרא מתלמידיו של אברהם אבינו, וכשהוא נפטר אומרים עליו 'אי עניו אי חסיד מתלמידיו של אברהם אבינו'. כשמעיינים בגמ' זו עולה מייד השאלה מה הקשר בין קביעות מקום בתפילה למידת הענווה. ייתכן שניתן להבין שמידת הענווה בהקשר זה פועלת כמו צניעות. היא בונה את האני. יצירת המקום שלי היא יצירת מעמד קבוע מול הבורא, או בעצם בנייה של העצמיות שלי. זוהי בדיוק צניעות. הענווה יכולה גם היא לפעול כצניעות. ועדיין צל"ע גמ' זו.

בין המידות, כוחות הנפש היסודיים, אכן אין כל יחס המבוסס על מרכיבים משותפים. אלו מושגים בסיסיים שאינם מורכבים מ'יסודות', ולכן לא ניתנים להעמדה של הערכה זה מול זה. מידת הענווה הועמדה בפרק ג' על ההבנה שהישגים רוחניים ואחרים הם חובה טבעית, ולכן אל לו לאדם להחזיק טיבותא לנפשיה בגללם. הצניעות לעומתה היא הסתרה שמטרתה להגביר ולתעל אנרגיות פנימיות אצורות. אין כל יחס פשוט בין שתי מידות אלו. כנראה שאלו כוחות יסודיים.

היחסים שמצאנו בין הענווה לצניעות הם יחסים מבניים ביחס למיקומם ותפקידם היחסי בעץ, ולא יחס ישיר ביניהם שמבוסס על ניתוח ומציאת מרכיבים משותפים. ישנן רק התנהגויות נגזרות משותפות, כמו למשל הסתתרות, או הצטנעות מן הסביבה, שכמו שראינו יכולה לנבוע משני מקורות מידותיים שונים. לפי זה לכאורה אין מקום לאמירות כמו צניעות גדולה, או קטנה, חשובה יותר, או פחות, מן הענווה.

אמנם ההיררכיה שבין המידות שנקבעת בחז"ל (ברייתת ר' פנחס בן יאיר בבבלי ע"ז כ') מרמזת לא כך. ההיררכיה אומרת שזה גדול מזה או שזה מוביל לזה. לאור התמונה העולה ממאמרנו ניתן לומר שהיחס אולי יכול להיות באופן של מי מוביל למי, ולא מי גדול או חשוב ממי, וצ"ע לע"ע.

נראה שתיאור, סיווג ומיון, של מידות אינו יכול להיעשות במונחי כוחות נפש יסודיים יותר, אלא במונחים כמו: מידה 'הורסת', 'עוצרת', 'בונה'. תיאור זה מקביל ליחסים שקיימים בין צורות התנהגות שונות, שמתוארים במונחים של התנהגות פעילה, סבילה, וכדומה. אנו רואים שישנו רובד בסיסי יותר מאשר המידות עצמן, שהוא אופני פעולה מידותיים-נפשיים. אלו הם הצירים שלפיהם נמיין ונסווג את המידות השונות שמורכבות מהם. בדוגמא המתמטית שהבאתי לעיל מתיאור נקודות במישור על ידי מערכת צירים, הנקודות הן המידות, והצירים הם אופני הפעולה היסודיים.

נקודה אחרונה שברצוני להעלות היא העובדה שמצאנו שצניעות במובנה הרחב כלל איננה מידה במובן המקובל. זוהי צורת פעילות שיכולה גם היא להוות חלק מאותו מינוח כללי לתיאור ומיון של המידות עליו דיברנו כאן, אופן פעולה נפשי. יתכן שישנן עוד מידות כאלו, ובודאי עוד אופני פעולה כאלו (כמו אלו שנמנו בפיסקה הקודמת). אם כך, נראה מעניין וחשוב לנסות ולמצוא את מערכת הצורות, או אופני הפעולה היסודיים, לתיאורן של הפעולות המידותיות.

כאן אנו יורדים לרובד עמוק יותר מאשר כוחות הנפש המסויימים המסומנים על ידי המידות. מערכת המונחים היסודיים הללו מייצגת מערכת כוחות פנימית שמפעילה את מערכת המידות (שהיא החיצונית יותר).

נסיים את הדברים באמירה שנשמעת אולי יומרנית. הגיעה העת לנסות ולבנות תיאור קוהרנטי ככל האפשר של כל הרבדים הללו בנפש, ולשרטט תמונה נפשית-רוחנית של האדם על פי התורה וחז"ל, בהתחשב בידע פסיכולוגי (או אחר) בן זמננו. יש לבנות פסיכולוגיה תורנית שתהיה מבוססת על שילוב של ידע מעשי-אמפירי עם ניתוח העולה מן המקרא וממאמרי חז"ל. אם אכן אנו מאמינים במה שאצור בתורה, יש לתרגם זאת למישור המעשי, ואפילו לטפל פסיכולוגית-רוחנית, באנשים בריאים או בחולים, מתוך פרספקטיבה תורנית. כיום ישנם פסיכולוגים שמחוייבים לתורה בהקשרים של קיום מצוות. אין פסיכולוגיה שהיא עצמה תורנית, כזו שאפילו עולם המושגים והטרמינולוגיה שלה הם תורניים.⁴⁰ כמובן שבהקשר התורני הרובד הפסיכולוגי הוא רק חלק מן המבנה הנפשי-רוחני של האדם, וגם בשאלה זו עצמה יש לדון בצורה מסודרת יותר, וגם בכלים מדעיים יותר.⁴¹ לא עליך המלאכה לגמור ואי אתה בן חורין להיבטל ממנה.

⁴⁰ בחב"ד ישנו נסיון מרשים להציג תיאור תורני של מבנה הנפש. ככל שהבנתי מגעת אין שם תיאור מסודר ומפורט שמתורגם לשפת היומיום ומתחשב בנתונים אמפיריים. כמובן שניתוח הנפש החב"די מהוה מקור לא אכזב לתחום המחקרי המוצע כאן.

⁴¹ כוונתי לדיון במבנה וביחסים ההדדיים בין הפסיכולוגיה השכל והרצון, כפי שהם באים לידי ביטוי למשל בקבלה וביצוע של החלטות (ערכיות ואחרות) של האדם.