

צריך עיון > סדר שני > "תרבות דיון" או "ריתחא דאורייתא"?

"תרבות דיון" או "ריתחא דאורייתא"?

חיים דיין

חוקר וכותב בתחומי יהדות,
פסיכולוגיה והחברה החרדית

מאמרו של אליהו לוי "לשוח בשדה" מתעלם מבתי מדרש שאינם בסגנון הליטאי וכן מאסכולות באוניברסיטה החותרות לידע סובייקטיבי. תרבות הדיון הסוערת של בית המדרש אינה נטועה רק באופי הסובייקטיבי של הלימוד, אלא במערכת היחסים של הלומד עם העולם סביבו. בישיבה הלומד מבקש להחיל את העולם הפנימי על העולם החיצוני

א' אדר תשע"ח

הלימוד הישיבתי היא ליצור "הזדהות". "הלימוד הישיבתי מבקש להעביר את גוף הידע התורני ממצב של זרות למצב של הזדהות. במקום יצירת הסדר של הלימוד האקדמי, הלימוד בישיבה מבקש ליצור יחס". את ההבדלים בין המטרות מיישם הכותב על מקרה בוחן: "תרבות הדיון" האקדמית לעומת "תרבות הוויכוח" הישיבתית.

הבחנותיו של הכותב מפנות את הזרקור לנקודת החיכוך שבין הישיבה לאקדמיה, חיכוך שאותו חש בן הישיבה שפנה ללמוד גם באקדמיה. הכותב "נותן מילים" לחוויית השוני הבולטת בין העולמות. זה לא מכבר כגשתי בן ישיבה שהגיש את עבודת המחקר הראשונה שלו לשיפוט אקדמי. מעניין היה שבכל התהליך הממושך והמפרך שעבר, הנקודה

במאמרו המרתק והקולח "לשוח בשדה – תרבות הדיון בישיבה ובאקדמיה" (צריך עיון, ט"ז שבט תשע"ח) מבקש אליהו לוי להתחקות אחר שורשי ההבדלים בין בית המדרש הישיבתי לאקדמיה. הוא מציין פערים באופי ובאקלים הלמידה, כאשר הבולטים ביותר הם: לימוד בזוגות לעומת לימוד יחידני; לימוד תכליתי עם מבחנים ומדידת הישגים לעומת לימוד וולונטרי ללא הצבת יעדים; וחתימה להקיף את הנושא באופן שיטתי מכל צדדיו לעומת לימוד נקודתי על סדר הדף של הגמרא.

שורש ההבדל בין הישיבה לאקדמיה נעוץ, להבנת לוי, ביעדים השונים שאליהם מוסדות אלו חותרים. מטרת הלימוד האקדמי היא לצאת ממצב של כאוס ולהגיע למידע סדור ושיטתי. לעומתו, מטרת

הבולטת ביותר הייתה השונות בין הלימוד האקדמי לזה הישיבתי, ובמילותיו: "עבודת המחקר המאורגנת היא ההיפך הגמור של הלימוד הישיבתי הכאוטי, לטוב ולמוטב".

המכש של בן הישיבה עם האקדמיה מטלטל מבחינות רבות. אין ספק שזוהי אחת המשמעותיות שבהן. עבור בן הישיבה, השקט בספריית האוניברסיטה "מרעיש" באוזן יותר מקול הלמות סטנדר הרוקע בלהט ויכוח; הבדידות המזהירה של החוקר גורמת לבן הישיבה להתגעגע למשעממים שבחברותות; הסדר והשיטתיות האקדמיות נחווים בתור "כלאי הרוח", לעומת מרחבי האינסוף שבהם משוטטת דעתו של תלמיד הישיבה.

עבור בן הישיבה, השקט בספריית האוניברסיטה "מרעיש" באוזן יותר מקול הלמות סטנדר הרוקע בלהט ויכוח

מאמרו של אליהו לוי נוגע בנקודה חשובה מאוד, ובשפה ברורה ונעימה הוא יורד עם הקורא אט-אט לרבדים שמתחת לפני השטח. בעט אמן הוא משרטט את אמות השיתין העומדות בבסיס האקדמיה והישיבה ויוצרות את ההבדל בין תרבות הלמידה והדיון ה"סובייקטיבי-ישיבתי" לזה ה"אובייקטיבי-אקדמי". אך דומה כי הרעיון עצר באמצע הדרך. המאמר אינו עוסק בשאלה מדוע הישיבה מכוונת ליצירת הזדהות, ואילו האקדמיה מכוונת לעשיית סדר: מה סיבת ההבדל? הצבת שאלה זו יכולה להוליך למסקנה מקיפה, ראשונית ויסודית יותר.

בנוסף, הנחות המוצא של הכותב אודות ההבדלים בין הישיבה לאוניברסיטה אינן מדויקות. הכותב צמצם את דבריו להשוואה בין בתי מדרשות ישיבתיים מזן מסוים מאוד (חלק משייבות ליטא) למחלקות אקדמיות מסוג מסוים (כאלה שאינן פרקטיות). בכך הצר את מרחב ההשוואה המעניין יותר: הצדדים בבית המדרש התורני הקרובים יותר לאקדמיה במחלקותיה השונות.

הכותב צמצם את דבריו להשוואה בין בתי מדרשות ישיבתיים מזן מסוים מאוד (חלק משייבות ליטא) למחלקות אקדמיות מסוג מסוים (כאלה שאינן פרקטיות)

בשונה מדברי הכותב, ישנם בתי מדרשות שיש בהם דגש רב על הצבת יעדים כמותניים ("הספקים") ואיכותניים ("אסוקי שמעתא אליבא דהלכתא" – כתיבת פסקי הלכה או מבחני הסמכה לרבנות). הדוגמה של לימוד על סדר הדף לעומת הקפת העניין על כל צדדיו אינה יכולה לאפיין את ההבדל בין בית המדרש לאקדמיה. אמנם צורבים צעירים לומדים לרוב רק על סדר הדף, אך לא כן צורת הלימוד בגילאים מתקדמים – בוודאי לא של כוסקי הלכה. ספרות השו"ת בנויה על עיקרון הקפת נושא בצורה רחבה כדי שניתן יהיה לגזור ממנו מסקנות פרקטיות. בבתי מדרש רבים מאוד ישנה השקעה רבה במחקר תורני שתכליתו ליצור סדר בתוך יער השיטות ולנסח טיעונים בהירים. טובי המוחות מייגעים את מצחם במציאת תזה ("יסוד", בעגה הישיבתית) אשר יצליח להתגבר על הכאוס בסוגיה התלמודית ולהשליט בה סדר ושיטה ("מהלך"). כללו של דבר, דומני כי הלימוד בבתי המדרשות השונים מקיים איזון בין הלימוד

הכאוטי-אסוציאטיבי (בסגנון ה"שקלא וטריא" בגמרא) לבין הלימוד הסדור-שיטתי (בסגנון ספרי הלכה כמו ה"יד החזקה" ואלו שבאו אחריו, וכן המשנה עצמה, המסודרת יחסית באופן שיטתי).

כיוצא בו, קשה לאפיין את המתודה האקדמית כולה בתור "חתיירה לאובייקטיביות" מדעית טהורה. ישנן מחלקות אוניברסיטאיות שבהן ניתן דגש חזק על יצירת הזדהות מקצועית/אקדמית, לדוגמה בתי ספר לחינוך/עבודה סוציאלית, או תכניות ללימודי מגדר. רבים שם שואפים לשנות סדרי עולם חברתיים, ליצור עולם צודק יותר, הוגן יותר, ולחשוף הנחות יסוד סמויות הפוגעות בחלש, על מנת לשנות את העולם. במחקר איכותני למשל, אחת המטרות המוצהרות של המחקר היא צדק חברתי וקידום שינוי בסדר העולם. אינני משוכנע בדברי הכותב שקו ההבדל בין הישיבה לאוניברסיטה, בהקשר של תרבות הדיון, נעוץ בהבדלי המטרה בין יצירת הזדהות סובייקטיבית ליצירת ידע אובייקטיבי.

ועדיין אני חושב שהבחנתו של הכותב קולעת היא לנקודה פנימית ואמתית – אלא שהיא זקוקה לתוספת דיוק.

"ריתחא דאורייתא"

כדי להבין את ההבדל בין המוסדות הללו, ראוי שנציג אותן במונחים שלהם עצמם. לעומת "תרבות הדיון" האקדמית יש להציב את מושג "ריתחא דאורייתא" התורני (מושג שהכותב דחק למונח "תרבות הויכוח הישיבתי").

הלהט הלימודי מתואר כבר בגמרא: "אפילו האב ובנו, הרב ותלמידיו, העוסקים בתורה בשער אחד נעשים אויבים זה את זה, ואינם זזים משם עד

שנעשים אוהבים זה את זה".^[1] להט זה נובע מכך ש"התורה היא דבר רוחני דומה לאש [...] וכשתבוא התורה בגוף התלמיד חכם היא מרתחת את הגוף, ומביאו בטבע [בצורה טבעית] לידי כעס, שהוא מרתיח הלב".^[2] אצל צעירי תלמידי החכמים להט זה יכול לגלוש אף מעבר למרחב הבית מדרשי, כקביעתו של רבא: "ההוא צורבא מרבנן דרתח, אורייתא הוא דקא מרתח ליה". ומפרש רש"י: "יש לו רוחב לב מתוך תורתו ומשים ללבו יותר משאר בני אדם" – ועל כן יש לדון אותו לכף זכות כאשר הוא כועס.^[3] בהקשר זה הזהירו חכמים כי אדם נדרש ללמד את עצמו לנהוג בניחותא ולהסיר כעס מליבו.^[4] כדי למנוע מצבים אלו, סיפרו חז"ל אודות מקרים שבהם הגיעה ה"ריתחא דאורייתא" למקומות קיצוניים, כפי שנאמר במסכת יבמות על אותם "שקרעו ספר תורה בחמתן".^[5]

לפעמים ה"ריתחא דאורייתא" באה לידי ביטוי בסגנון שיח סוער או בצורת התבטאות חריפה.^[6] ישנן גישות שונות ביחס לאיזון הראוי בין ה"ריתחא" ל"ניחותא", בין מלחמה ללא משוא פנים לענווה ושיח של כבוד.^[7] יש שדגלו במתינות, וראו ב"ריתחא" משהו שיש לצמצמו. למשל, בעל שו"ת חוות יאיר תוקף בחריפות את "הריקודים והצעקות גדולות ומרות והכאת כף אל כף" בזמן הלימוד,^[8] ורואה בהם מנהג שטות שיש לבטלו.

ה"ריתחא" היא מאפיין מרכזי בהוואי הלמידה הישיבתית. הוא מתקשר עם הדימוי של התורה כ"אש"

כך או כך, ה"ריתחא" היא מאפיין מרכזי בהוואי
הלמידה הישיבתית. הוא מתקשר עם הדימוי של
התורה כ"אש", עד שיש המסבירים שהמונח "עם
הארץ", המתאר את היפוכו של תלמיד חכם, מקורו
מלשון עמימות, ההיפך מבעירת האש. [2] מושג
ה"ריתחא" מתקשר עם מושג "מלחמתה של
תורה", כאשר המשימה שמוטלת על הלומד היא
כפולה ובעלת ניגוד-משלים: להיאבק
בבר-הפלוגתא ובו זמנית לכבדו. רבי חיים מוולוז'ין
מבאר בכך את דברי המשנה במסכת אבות (א, ד)
"יהי ביתך בית ועד לחכמים, והוי מתאבק בעפר
רגליהם". לדבריו:

הנה הלימוד נקרא מלחמה, כמו שאמרו
"מלחמתה של תורה", אם כן גם התלמידים
לוחמים יקראו... וזה שאמר "יהי ביתך בית ועד
לחכמים והוי מתאבק", מלשון "ויאבק איש
עמו" (בראשית לב, כד), שהוא ענין התאבקות
מלחמה, כי מלחמת מצוה היא... אבל עם כל
זה יזהר בנפשו מלדבר בגאווה וגודל לבב.. וזהו
שאמר "הוי מתאבק" כנ"ל, אך בתנאי – "בעפר
רגליהם", רוצה לומר בענוה והכנעה ולדון
לפניהם בקרקע.

השיח האקדמי (הגלוי) רחוק כמטחוו קשת מסגנון
זה, כפי שתואר בהרחבה במאמרו של אליהו לוי.
אמנם קיימים חדוות לימוד ולהט ויכוח, אבל צורת
הלימוד ותרבות הדין המאופקים וסדורים יותר
מייצגים אידיאל והביטוס שונים בתכלית.

הסתגלות או התעלות

שני סיפורי בריאת האדם שבתורה מציגים שני
מודלים שונים מאד של אדם. בסיפור הראשון
נאמר כך:

וַיֹּאמֶר אֱלֹקִים נַעֲשֶׂה אָדָם בְּצַלְמֵנוּ כְּדֹמוֹתֵינוּ
וַיֵּרְדוּ בְּדָגַת הַיָּם וּבְעוֹף הַשָּׁמַיִם וּבַבְּהֵמָה וּבְכָל
הָאָרֶץ וּבְכָל הָרֶמֶשׂ הָרֹמֵשׁ עַל הָאָרֶץ וַיִּבְרָא
אֱלֹקִים אֶת הָאָדָם בְּצַלְמוֹ בְּצֶלֶם אֱלֹקִים בָּרָא
אֹתוֹ זָכָר וּנְקֵבָה בָּרָא אֹתָם. [10]

לצד זאת, בסיפור השני נאמר:

וַיִּצְרֶה אֱלֹקִים אֶת הָאָדָם עֵפֶר מִן הָאֲדָמָה
וַיִּפַּח בְּאַפָּיו נִשְׁמַת חַיִּים וַיְהִי הָאָדָם לְנֶפֶשׁ
חַיָּה... וַיִּקַּח ה' אֱלֹקִים אֶת הָאָדָם וַיִּנְחֵהוּ בְּגֶן
עֵדֶן לְעִבְדָּהּ וּלְשָׁמְרָהּ... וַיֹּאמֶר ה' אֱלֹקִים לֹא
טוֹב הֵיכָּן הָאָדָם לְבַדּוֹ אֶעֱשֶׂה לוֹ עֵזֶר כְּנֶגְדּוֹ. [11]

סיפור בריאת האדם מציב את עומק המורכבות
האנושית, את המפגש בין אדם – אֲדָמָה לעליון –
לאדם – עפר מן האֲדָמָה. זהו המפגש בין "נעשה
אדם בצלמנו כדמותנו" – צלם ודמות של מעלה
הרודה בטבע – לבין "עפר מן האדמה" העובד
ושומר אותו; בין עולם-פנימי-רוחני בלתי מוגבל
לעולם-חיצוני-גשמי מוגבל.

זהו המפגש בין "נעשה אדם
בצלמנו כדמותנו" – צלם ודמות של
מעלה הרודה בטבע – לבין "עפר
מן האדמה" העובד ושומר אותו; בין
עולם-פנימי-רוחני בלתי מוגבל
לעולם-חיצוני-גשמי מוגבל.

בתיאור הראשון של בריאת האדם מודגשת
עשייתו בצלם אלוקים. כאן הוא שולט בטבע
ומתעלה עליו, מתוך מצב של שוויון – אחידות
והרמוניה בין הזכר לנקבה. בתיאור השני האדם
הוא יותר "ארצי" – עפר מן האדמה – כאשר

תפקידו להשתלב בסביבה ולשמור אותה.

האחידות נחלשת, והמציאות המוגבלת יוצרת

פיצול והיררכיה בין הזכר לנקבה.

האדם הוא הכלאה של "עולם פנימי" בתוך "עולם חיצוני". עולמו הפנימי של האדם הוא בלתי מוגבל.

אישיותו נחוות על ידו נצחית וייחודית. בעולם הפנימי של האדם שולטת חירות בלתי מוגבלת; אין איש יכול לשלוט ברצונו ובמחשבותיו. בדמיונו, האדם יכול לגמא מרחקים אינסוף כהרף עין.

בחווייתו הסובייקטיבית הוא יכול להיות כל דמות שעולה על דעתו, לחוש בעלים של כל דבר חפץ.

חוויית החלום ממחישה את הממד זה באדם:

בחלום הכל אפשרי ובלתי מוגבל. אולם, עולם פנימי זה כרוך ונתון בתוך עולם חיצוני: בגוף פיזי שפועל בתוך מגבלות העולם החומרי. עולמו

החיצוני של האדם מוגבל בזמן ובמרחב. לגוף יש תאריך תפוגה, הוא בר-חלוף. הוא גם חסר

ייחודיות – כמותו יש רבים. הגוף נתון ב"רשות

הרבים". אחרים יכולים לכפות אותו, להגביל

ולצמצם את מרחב הפעולה שלו. היכולת של הגוף

לממש את שאיפותיו של העולם הפנימי

מצומצמת. קניינו ורכושו של האדם מוגבל, כמו גם

יכולתו לחוש עונג והנאה.

המפגש בין שני הממדים האנושיים הללו מייצר

התמודדויות קיומיות משמעותיות. באחד מספריו

המפורסמים, "הגלגול", מגולל פרנץ קפקא את

סיפורו הספק עגום ספק משעשע של גריגור

סמסא, פקיד רכבת רוסי שמתעורר בבוקר לא

בהיר אחד ומגלה שגופו האנושי נעלם והוא כלוא

בתוך גוף של שרץ ענק. מעתה אין הוא אלא אדם

ששוכן בגוף חרק. הוא ממשיך לחשוב, להרגיש

ולהבין כמו בני אנוש, אך פעולותיו הן כשל חרק:

הוא מתנייד כחרק, מטייל על הקירות והעדפות

האוכל שלו משתנות. מר סמסא מנסה להתמודד

עם מציאות חיי המורכבת: אדם הוא בתודעתו

וחרק הוא בגופו ויכולותיו. גופו החרקי מאיים על

זהותו האנושית. בתגובה, הוא מנסה בכל דרך

להאניש את עצמו, להוציא מן הלב את האפשרות

שהוא כבר לא אדם. הוא שואף לעשות פעולות

שבני אדם מן השורה מבצעים, לאהוב דברים שבני

אדם אוהבים, ולא כחות מכך – לקבל הכרה

מהסביבה שעדיין אדם הוא. סביבתו שוכחת

בהדרגה את אנושיותו והיא חוזרת ודוחקת בו

להיות מי שהוא בעיניה – חרק.

סיפור "הגלגול" יכול להיתפס כעוד יצירה ספרותית

שמתארת עלילה סוריאליסטית, אלא שלמרבה

האירוניה, מדובר בתיאור מדויק עד כאב של

מציאות חיינו היומיומית כבני אדם: "שִׁכְנִי בְּתִי

חֶמְרָא". [12] סוגיה קיומית זו חוזרת ומתעוררת

ביתר-שאת בנקודות מעבר שונות בחיים, בשאר

הזמן היא עומדת ברקע, בתרדמת-סוס.

האקדמיה מבקשת לצמצם את המוגבלות האנושית המתסכלת על-ידי הגברת השליטה בטבע. הישיבה, מנגד, רוצה לצמצם את המוגבלות האנושית על ידי מתן משמעות על-טבעית לקיום

הישיבה והאקדמיה בוחרות בדרכים שונות של

התנהלות אל מול מתח קיומי זה. האקדמיה

מבקשת לצמצם את המוגבלות האנושית

המתסכלת על-ידי הגברת השליטה בטבע.

הישיבה, מנגד, רוצה לצמצם את המוגבלות

האנושית על ידי מתן משמעות על-טבעית לקיום.

האקדמיה שאחרי עידן החילון ממוקדת ביצירת התאמה בין האדם לסביבה. היא לומדת את חוקי הטבע מתוך מטרה לעמוד על בורים ולהכיר את האפיקים שבהם ניתן לתעל את כוחות הטבע למטרות של האנושות, לשיפור איכות החיים החומרית או הרוחנית של האדם. היא פועלת בתוך הכללים, בבחינת "לעבדה ולשמרה".

לא כן התורה. היא פועלת מחוץ לכללים, מעליהם. ה"מובן מאליו" התורני אינו מכיר בסיבתיות של עולם החומר. תודעת הנס קוראת תיגר על הטבע, היא "חושבת" בפסים אחרים. למשל, אם נתבונן בסיבות לחורבן יהודה בזמן בית שני, המדע ידבר על כשלים מדיניים, צבאיים, כלכליים וחברתיים שהוליכו לכישלון במערכה מול רומא. אולם, מנקודת מבט תורנית אלו זוטי-דברים, לכל היותר הצינורות הגשמיים שדרכם הוציאה ההנהגה העליונה את מחשבתה אל הפועל, בבחינת "אֲשׁוּר שָׁבַט אִפִּי" [13]. הגישה התורנית אין עיקר מגמתה להבין את המציאות החומרית; היא אפילו אינה רואה כגם בכך שחכמים לא יהיו מעודכנים בידע המדעי (למשל "רבנן לאו אסוותא") [14]. אין תפקידה של התורה להסתגל אל המציאות, אלא להדריך את צעדיה, לשכלל אותה וליצוק בה משמעות.

ההבדל בין האקדמיה לישיבה הוא אפוא בייעוד השונה שלהם. האקדמיה שואפת להגדיל את ההסתגלות לעולם; הישיבה שואפת לשנות את העולם.

מנקודת מבט חיצונית, נראה שהישיבה פניה אל עבר העבר. היא רוצה להבין טוב יותר את ההתגלות האלוקית בסיני, היא משמרת את הקיים, "מעתיקה את השמועה". אמנם ישנה חיבה לחדש חידושים בתורה, אך גם הם צריכים לעמוד בכללים

הדוקים שמוודאים את נאמנותם למסורת. למשל, לא ניתן לחלוק על דברי חכמים השייכים לתקופה קודמת – מה שהופך את מרבית החידושים למקומיים, ללא חריגה מהקונסטרוקציה הכללית. לעומת זאת, האקדמיה פניה לעתיד. האתוס המכונן שלה הוא ה"קדמה", שאיפה לפרוץ את גבולות הידע. היא בנויה על הפרכת תזות קודמות ועל חדשנות. לפחות ברמת ההצהרתית היא אינה כבולה לסד מסורתי כלשהו.

מנקודת מבט פנימית, האקדמיה כל-כולה כבולה בסד המציאות, כאשר היא מבקשת להבין את החוקים הקיימים שלה ולשלוט בהפעלתם. הישיבה, לעומת זאת, פועלת על המציאות

ואולם, מנקודת מבט פנימית, האקדמיה כל-כולה כבולה בסד המציאות, כאשר היא מבקשת להבין את החוקים הקיימים שלה ולשלוט בהפעלתם. הישיבה, לעומת זאת, פועלת על המציאות. היא אמנם שואפת במידת מה להתעלות מעל המציאות, אך לא להתנתק ממנה אלא לעצב אותה בהתאם ליעדיה. היחס של הישיבה למציאות הוא יחס התרבות אל הטבע, יחס הרוב אל סוסו. [15]

הבדלי תרבות השיח בין הישיבה לאוניברסיטה נובעים, לפחות בחלקם, מסיבה זו. התורה היא "אש" המתקיימת מעל החומר, אך גם תלויה בחומר לקיומה. היא נותנת אור ומשמעות לקיום בסביבה החומרית ובו זמנית היא גם מכלה את

החומר, "מתשת כוחו של אדם", [16] ואף שורפת את הסביבה אם היא ברמות גבוהות מידי, [17] כפי שנעשה על-ידי רשב"י ובנו בצאתם מהמערה. [18]

העיסוק בתורה יוצר חיכוך עם המציאות. הוא קורא עליה תיגר בכל מהותו. הוא ממלא את עולמו הפנימי של האדם ומתריס נגד העולם החיצון המוגבל. האיש התורני, הסובייקטיבי, בז לעיתים למציאות האובייקטיבית. הוא נמצא במידת מה מעליה, רודה בה בתודעתו. אבל אדם הוא וכפוף למציאות. המציאות שלטת בו, ורגליו הניצבות על הקרקע כואבות כאשר הוא זקוק למציאות החומרית. [19] הוא אינו יכול להתעלות מעל המציאות, להתנתק ממנה ולפטור את עצמו מהדואליות הזו. אנוס הוא לחיות בו זמנית בשני עולמות, בעולם הדעת ובעולם המעש. הוא כמו בר אוזא שהליכתו נשפלת אל הקרקע אך עיניו נשואות אל-על. [20]

העיסוק בתורה יוצר חיכוך עם המציאות. הוא קורא עליה תיגר בכל מהותו. הוא ממלא את עולמו הפנימי של האדם ומתריס נגד העולם החיצון המוגבל

הנה כי כן, החיכוך שיש בלב כל אדם באשר הוא, בין החלק שבו הדומה לעליון ורודה בטבע, לבין החלק הדומה לאדמה ורק מסתגל אליה, מתגבר הוא ביתר שאת אצל לומד התורה, ובייחוד בעת לימודו. התורה קוראת תיגר על המציאות ובו-זמנית פועלת בתוכה. היא קושרת את הבלתי מוגבל יחד עם המוגבל, על איכויותיהם הנבדלות, והמכגש בין שני שכבות אלו יוצר חיכוך ולהט. לא

כן האקדמיה. ביסודה היא משתלבת יפה עם המציאות. מגמתה להבין את המציאות, לעבוד אותה. אצלה גם סטודנט יכול ללמוד בשובה ונחת.

בחור הישיבה, צורבא מרבנן, סוער ולוהט הוא. המכגש של התורה עם העולם הטבעי יוצר חיכוך, הן תיאולוגי והן פסיכולוגי. התורה והטבע הם כשני גופים שונים שנעים על-פני אותו מרחב ומתחככים זה בזה בעוצמה רבה. החיכוך בין העולם הבלתי מוגבל לעולם החיצוני המוגבל – חיכוך שמאתגר אדם באשר הוא – מתעצם ביתר שאת אצל לומד התורה. הוויית התורה נעלה היא מעל החומר, משוחררת מכבליו. אך בו-זמנית היא דורשת ממנו לפעול בתוך החומר ולא להתרחק ממנו. זו הסיבה לתרבות השיח הסוערת, לאש המתלהטת. זו גם הסיבה לכך שהשיח התורני מתמקד בסובייקט, ביחס ובזהות שלו עם הידע, כפי שתיאר אליהו לוי במאמרו.

ה"ריתחא" של הצורב היא חלק מתהליך הריתוך שלו את התורה והחיים יחד

ה"ריתחא" של הצורב היא חלק מתהליך הריתוך שלו את התורה והחיים יחד. אם לא ייווצר חיכוך וחום הוא יישאר בעולם שלו, בלי להטמיע את התורה. אם החיכוך יהיה גבוה מידי (כלומר, הוא לא יידע להכיר במציאות המגבילה אותו), אזי הוא יישרף. הכינוי "צורבא מרבנן" שניתן לתלמיד חכם צעיר הוא גם מלשון "צריבה". בתחילת דרכו נמצא הלומד בתקופת מעבר שבה הוא מתחיל לחוש את הניגוד בין העולמות, והתורה מרתחת בו. עם הזמן, הוא יגיע לאיזון. עוצמת החיכוך תפחת.

יפים לעניין זה דברי הראי"ה קוק זצ"ל המסביר את [1] קידושין ל, ב.

שורשה של ה"ריתחא":

[2] מהרש"א תענית, ד.

פעמים בא רתחא דאורייתא ממה שאדם המעלה, המשוטט במרחבי הדעה העליונה מוכרח להפגש בצמצומי הקצובות, המוכרחים בהגבלותיהן... והנשמה העליונה מצטערת, ומתעורר על-ידי זה כעס הנפש ורתחא דאורייתא.

ולפעמים זה בא מפני פגישה פתאומית עם המציאות העומדת בשפלותה בחיי המעשה, מפני ירידת החיים, והנשמה העורגת לנעם ד' ואור אלקי נכבד ומאיר ברב זהרו, מצטערת וסולדת, ומתילד צביון של כעס עצור.

אמנם גבה הרוח, ארך-האף של ההשכלה הרחבה, מתרומם על כל אלה, והאדם המסתכל ישכיל איך שכל הירידות עליות הן באמת, והצמצומים וההגבלות מביאות לידי אורה רחבה אלקית עליונה, אז ישוב הניח האלקי להאיר בנשמה, ויפיק נחת ורצון, ואור צדיקים ישמח. [21]

הראי"ה מתאר חוויה קיומית של צורבא מדרבנן שרגליו מונחות בקרקע ומחשבותיו משוטטות בעולם בלתי-מוגבל. את הפער בין בית המדרש בו שולטת הצהרת חירות מהטבע לבין מציאות החיים המגבילה, החיכוך בין העולמות הללו יוצר כעס ו"רתחא". עם הזמן אדם מבין את הסוד שבהגבלה, שה"חרות" (החריטה והחקיקה המגבילה) מאפשרת "חרות", כדרשת חז"ל. [22] או אז שוככת ריתחתו.

[3] תענית, שם. בדברי רש"י נראה שלימוד זכות הוא על כעס של צורבא מרבנן מחוץ לתחום הלימוד. אך בספר הזהר, תצווה קכב ב, נאמר: "אי תימא הא רוגזא דרבנן? רוגזא דרבנן טב איהו לכל סטריין, דהא תנינן דאורייתא אשא איהי, ואורייתא קא מרתחא ליה, דכתיב (ירמיה כג כט)

הלא כה דברי כאש נאם ה', רוגזא דרבנן במלי דאורייתא, רוגזא דרבנן למיהב יקרא לאורייתא, וכלא לפולחנא דקודשא בריך הוא הוי, לכך נאמר (דברים ד כד) כי ה' אלהיך אש אוכלה הוא אל קנא. אבל אי במלין אחרנין, לאו פולחנא דקודשא בריך הוא האי, בגין דבכל חטאים דקא עביד בר נש לאו איהו עבודה זרה ממש כהאי, ואסיר לקרבא בהדיה דהאי.

[4] תענית, שם.

[5] יבמות צו, ב. סיפור פטירתו של רבי שמעון בן לקיש ("ריש לקיש") מחדד את את הנקודה, כפי שמסופר במסכת בבא מציעא (פד, א; תרגום שטיינלזץ): "ריש לקיש היה מנהיג חבורת ליסטים. רבי יוחנן החזיר אותו בתשובה, לימדו תורה ועשאו אדם גדול: פעם אחת נחלקו חכמים בבית המדרש: הסיף והסכין והפגיון והרומח ומגל היד ומגל הקציר – מאימתי מקבלים טומאה? – משעת גמר מלאכתם. ומאימתי גמר מלאכתם? ר' יוחנן אמר: משיצרפם בכבשן, וריש לקיש אמר: משיצחצחם במים. אמר לו ר' יוחנן לריש לקיש: ליסטים בליסטיותו יודע. אמר ריש לקיש: ומה הועלת לי? שם קראו לי "רבי" וכאן קוראים לי "רבי". אמר לו: הועלתי לך, שקרבתיך תחת כנפי השכינה. חלשה דעתו של ר' יוחנן וחלה ריש לקיש. באה אשתו של

ריש לקיש ובכתה, אמרה לו: עשה בשביל בני!...
אמר לה: "עזבה יתומיך אני אחיה" (ירמיה פרק
מ"ט). – עשה בשביל אלמנותי!... אמר לה:
"ואלמנותיך עלי תבטחו" (ירמיה פרק מ"ט). ומת
רבי שמעון בן לקיש. היה רבי יוחנן מצטער אחריו
הרבה. ולא ירד לבית הועד".

[6] סנהדרין (כדא): "א"ר אושעיא מאי דכתיב
ואקח לי (את) שני מקלות לאחד קראתי נועם
ולאחד קראתי חובלים נועם אלו ת"ח שבארץ
ישראל שמנעימין זה לזה בהלכה חובלים אלו ת"ח
שבבבל שמחבלים זה לזה בהלכה. ברש"י
מחבלים – בלשון עז וחמה מקשין זה לזה ובני א"י
נוחין יחד ומעיינין יחד ומתקן זה את דברי זה
והשמועה יוצאה לאור".

[7] ראו בספר הליכות עולם (ח"א בהקדמה עמ' ח)
ובשלחן ערוך המידות שער הכעס:

http://www.toratemetfreeware.com/online/f_02555.html?dyn

[8] שו"ת חות יאיר (סי' קנב): "שאלה נשאלתי אחר
דדברי חכמים בנחת נשמעין, ונאמר במשנה יהי
כבוד חבירך חביב עליך כשלך, איך מצינו לפעמים
קנטורים וזלזולים בש"ס, כענין כד ניים ושכיב רב
אמר להא שמעתת', הנאמר בכמה דוכתי, וכהנה
רבים. תשובה, יפה שאלת, כי ודאי אע"פ שנקראו
ת"ח שבבבל חובלים במס' ב"ב, לא מצד הריקודים
והצעקות גדולות ומרות והכאת כף אל כף, כאלו
נלחמים זה מול זה, (הכי יבינו מ"ש אתא ר"פ שדא
ביה נרגא, שבא זה על זה בכשיל וכלפות
ובקרדומות?!), או מצד הקנטורים וזלזולים. חלילה,
כי לא על סגנון זה נאמר כי ידברו את אויבים
בשער, שאב ובנו רב ותלמידו נעשו אויבים. רק
מצד שהם מתנגדים בסברותיהן ובראיותיהן. וכך

ראיתי בהקדמת ספר הקנה וז"ל, ואל תשמע ואל
תאבה לקולות וברקים. וכתב בהג"ה, פי', מי שהוא
מכלכל רק בהשמעות קול ובספקות כפים. והרב
בעל זיקוקין דנורא עם גודל חסידותו, במחילה
מכבודו, אישתבש במ"ש בשבח הפלפול לבאר יגיע
כפיך כי תאכל על ספיקת כפים של הת"ח. ושהוא
מ"ש רבי לפני מותו יגעתי בעשר אצבעותי וכו', ולכן
אם קול יעקב מצפצף, ומכין בידיהם, אין ידי עשו
שולטות. והיינו מ"ש על יהודה ידיו רב לו, על ידיע
למישקל ולמיטרח בשמעתתא. ושגם האר"י היה
מכלכל בכח גפ"ת עד שהיה מזיע. עכ"ד. ואני אומר
שהדברים האלה תלויים על בלי מה, ולא מצאנו
שום רמז כל דהו בשום מקום מדר"זל שיהיה בו
נדנוד מצוה, כמו שמצינו במרוצה ותנועה רבה
בהליכה לדבר מצוה בזוהר שנותן כח למלאכי
זכות. וכבר נתן בזוהר טעם על תנועה כל דהו
שדרך ת"ח לעשות בעת לימודם, וע' גם בכוזרי.
ומש"כ קפיצה וסיפוק וריקוד תוך הפלפול איש נגד
רעהו, שזה גורם בלי ספק שחבירו ימהר לעשות
כמעשהו, וירקוד ג"כ כנגדו, וירים קולו בצעקה
גדולה ומרה יותר, ולא ישמע איש שפת חבירו. ואין
זה רק מנהג יוהרא. וכל המרבה בה הרי זה
משוגע, הן בחילוקים או בדרושים, אם לא שהוא
בדרוש, או ברב המקשה ומתרץ בחריפות של
אמת וצדק, שבמסקנת הדבר מצד השגת
המבוקש יגיל וישמח, עד שמרוב שמחה ידלג ויכה
כף ויאמר האח חמותי ראיתי אור תורת אמת,
כמ"ש גבי שמחה, ויכו כף ימחאו כף. אך כי רובם
לבהלה ורעה. וגם האר"י לא יגע לריק מהכאת
כפים, רק לשם שמים היה מקשה ומפרק לשבור
הקליפות בקול ובכח. כענין שניתן הך שמעתת'
כגדיא מסנקא. כי מסיפוק כפים לא יבא לידי זיעה.
וקרא דיגיע כפיך, כפשטי', דכל מלאכת אדם
ועסקיו ייחס לידיים, כמ"ש את עניי ואת יגיע כפו
בפועל כפיו נוקש. וכן לאצבעות, כמ"ש שמיך

מעשה אצבעותיך. וכו'. והרי נוכל לפלפל בנחת ובטוב טעם, ושישמע זה תחילה מה שחבירו ידבר, ולא יכנס תוך דבריו, כי זה אחד מז' מדות, ואח"כ ישיב דבר. ומי לא ידע מעלת הפלפול, שהרי שואלין לאדם פלפלת בחכמה, ובכה"ג היו קושי' ופירוק רשב"י ובנו ר"א בפרק ב"מ. ושל ר"י ור"ל בכ' הפועלים. והיינו נמי מ"ש על רבה שעוקר הרים. ועל ריש לקיש הרי הרים בסנהדרין (כד ע"א) וחריפא סכיני'. וכך הוא דרך חכמיה' המתוכחים, וכן ויכוחי פילוסופים הקדמונים. ובמקום אחר בהקדמת ספר הארכתני בעניני החילוקים, אשר פה אשים ידי לפי, עיין בס' ראשית חכמה שער הקדושה, ומהרש"א בחידושי אגדה כ' הפועלים".

[9] <http://forum.otzar.org/viewtopic.php?t=1186> השוו "גחלת כמה דשביק לה מעמיא עמיא ואזלא" (בבא קמא, טב), הגחלת דרכה להתעמעם מאליה בהיעדר ליבוי.

[10] בראשית, א, כו.

[11] בראשית, ב, ז. לסוגיית כפילות הסיפורים התייחסו רבים. ראה למשל בפירוש הרמב"ן (שם), שכתב בזו הלשון: "אבל יתכן לומר כי היה כדברי האומר (ברכות סא) דו פרצופים נבראו ... והיה הפרצוף השני עזר לראשון בתולדתו וראה הקב"ה כי טוב שיהיה העזר עומד לנגדו והוא יראנו ויפרד ממנו ויתחבר אליו כפי רצונו". דברי הרשב"א, תלמיד הרמב"ן, משלימים את התמונה, כפי שמבאר: "פרשיות מעשה בראשית נכתבו דרך כלל ופרט. תחילה כלל הכתוב את הכל וסדר כל המעשים כמו שעמדו לבסוף ואחר כך נכתבו דרך פרט. שתחילה כתוב בבריאת היום השלישי (בראשית א) ויאמר א-להים תדשא הארץ דשא וגומר. ותוצא הארץ דשא וגומר. ובפרשה שלאחר מנין הימים פרט כיצד יצאו וצמחו דכתיב (בראשית

ב) וכל שיח השדה טרם יהיה בארץ וכל עשב השדה טרם יצמח כי לא המטיר וגומר. וכן בבריאת אדם וחוה כתוב בבריאת יום ששי (בראשית א) ויברא א-להים את האדם בצלמו בצלם א-להים ברא אותו זכר ונקבה ברא אותם. ובפרשה שלאחר מנין הימים פרט יצירתו כיצד ומה היתה הסבה בבריאת הנקבה והיתה מצלעותיו (שו"ת הרשב"א א, סימן ס). לאור דברי הגמרא בברכות (דף סא) ניתן להבין את דבריהם כך: בתיאור הראשון מופיע השלב האידיאלי, הכללי, ההיולי והעוברי – זה שקדם לפירוט וירידה למציאות. מנגד, התיאור השני מתייחס למישור הפרקטי, לצורת הדברים אחרי השתלשלותם וירידתם לעולם המעשה. למשל, העובדה שבתחילה נבראו הזכר והנקבה בגוף אחד, או שכך היה התכנון המקורי, באה ללמד אותנו מהו המצב הראשוני-האידיאלי. מציאות של הפיצול היא כורח פרקטי וזמני. ראו גם עמנואל לוינס **תשע קריאות תלמודיות** (הוצאת שוקן, 2001), עמודים 217-218. להרחבה ראו עוד נ. בינדיגר כפילות פרשת הבריאה בפרשנותם של הרי"ד סולובייצ'יק והרב מרדכי ברויאר (טללי אורות, כרך יד, תשס"ח).

[12] איוב, ד, יט.

[13] ישעיהו בפרק י' מתאר כי בשונה ממה שנראה לעין, הבורא עושה שימוש באשור למען מטרותיו הוא: הוּי אֲשׁוּר שֶׁבֶט אֶפְי וּמָטָה הוּא, בְּיָדָם זַעֲמִי. בְּגוֹי חֲנָף אֲשֶׁלְחָנוּ וְעַל עַם עֲבָרְתִי אֲצַוֶּנּוּ, לְשַׁלֵּל שְׁלָל וְלִבֹּז בָּז וּלְשִׁימוּ [וּלְשׁוּמוּ] מֶרְקָם כְּחֶמֶר חוּצוֹת. וְהָיָה כִּי יִבְצַע ה' אֶת כָּל מַעֲשָׂהוּ בְּהָר צִיּוֹן וּבִירוּשָׁלַם, אֶפְקֹד עַל פְּרִי גֹדֶל לִבָּב מֶלֶךְ אֲשׁוּר וְעַל תַּפְאֶרֶת רוּם עֵינָיו. כִּי אָמַר בְּכֹחַ יָדִי עָשִׂיתִי וּבְחֻמָּתִי כִּי נִבְנוֹתִי, וְאָסִיר גְּבוּלֹת עַמִּים וְעִתִּידִיתִיהֶם [וְעִתּוֹדוֹתֵיהֶם] שׁוֹשְׁתִי וְאוֹרִיד כְּאֲבִיר יוֹשְׁבֵיהֶם. וְתִמְצָא כֶּהֱן יָדִי לְחִיל הָעַמִּים וְכֶאֱסָף בִּיצִים עֲזָבוֹת

כָּל הָאָרֶץ אֲנִי אֶסְכַּתִּי וְלֹא הָיָה נֶדֶד כָּנָף וּפְכָה כֹּה
וּמִצְכָּץ. הֵיטָפָאָר הַגֶּרֶזָן עַל הַחֶצֶב בּוֹ? אִם יִתְגַּדֵּל
הַמְשׁוֹר עַל מְנִיכּוֹ? כֹּהֲנִי שָׁבַט וְאֵת מְרִימִי כֹהֲרִים
מָטָה לֹא עָץ. רש"י: היתפאר הגרזן – הקב"ה
אומר לא היה לך להתהלל בזאת כי אינך אלא
כגרזן שלי ואני החוצב בך נפרע על ידך מאויבי
אתה המשור ואני המניכו וכי דרך המשור להתהלל
על מניכו.

"כהניף שבט את מרימיו" – כאלו היה השבט מניף
את עצמו ואת יד המרימו והלא אין שבט מניכו
אלא האדם.

[14] במסכת פסחים (צד, ב) נאמר: "חכמי ישראל
אומרים: ביום חמה מהלכת למטה מן הרקיע,
ובלילה למעלה מן הרקיע. וחכמי אומות העולם
אומרים: ביום חמה מהלכת למטה מן הרקיע,
ובלילה למטה מן הקרקע. אמר רבי: ונראין דבריהן
מדברינו, שביום מעינות צוננין ובלילה רותחין".
בספר מורה נבוכים (חלק ב פרק ח) ביאר: "וכבר
ידעת הכרעתם דעת אומות העולם על דעתם
בעיני התכונה האלו, והוא אמרם בפירוש ונצחו
חכמי אומות העולם חכמי ישראל". לעומת זאת,
דעת רבינו תם היא "דאף-על-גב דנצחו חכמי
אומות העולם לחכמי ישראל – היינו ניצחון
בטענות. אבל האמת הוא כחכמי ישראל. והיינו
דאמרינן בתפילה ובוקע חלוני רקיע" (שיטה
מקובצת, כתובות, יג, ב, ד"ה השבתנו על
המעוברת). לגבי שימוש ברפואות שנזכרו בתלמוד,
כתב רב שרירא גאון בתשובה (אוצר הגאונים, כרך
י, על גיטין סח,ב, תשובה שעו): "צריכין אנן למימר
לכון דרבנן לאו אסותא אינון... ולא דברי מצוה
אינון. הלכך לא תסמכון על אלין אסותא, וליכא
דעביד מנהון מידעם אלא בתר דמבדיק וידע בודאי
מחמת רופאים בקיאים דההיא מילתא לא מעיקא
לה, וליכא דליתי נפשיה לידי סכנה". בתרגום

לעברית: "צריכים אנו לומר לכם שחכמים לא
רופאים הם... ולא דברי מצוה הם. ולכן לא תסמכו
על הרפואות הללו, ואין עושה בהם דבר אלא
לאחר שיבדוק וידע בודאי מרופאים בקיאים
שאותה רפואה לא מזיקה, ולא יביא עצמו לידי
סכנה". להרחבה בעניין זה ראו: <http://daf-yomi.com/BookFiles.aspx?type=1&id=363>

[15] האקדמיה עוסקת במה שמנקודת מבט
חיצונית הוא ה"יש" – בטבע. התורה עוסקת במה
שמנקודת מבט חיצונית הוא ה"אין" – במשמעות
דתית-רוחנית. מנקודת מבט פנימית, הדברים
מתהפכים: הטבע הוא בר-חלוף מעצם טבעו
כחומר, ולכן הוא "אין", ביחס לתורה שהיא ה"יש".
לשם המחשה, העולם החיצוני של האדם, החלק
אובייקטיבי שלו, למשל גופו, הוא ה"יש" שלו
מנקודת מבט חיצונית. הוא הקונקרטי. דווקא
העולם הפנימי, הסובייקטיבי, הוא ה"אין", שקל
להתעלם מקיומו השקט והלא מוחשי. אבל
מנקודת מבט פנימית, ה"יש" האמתי של האדם
הוא בעצמו הוא דווקא הממד הסובייקטיבי שלו –
הוא הקיום שלו, לעומת הגוף שקיומו נחוזה כארעי
יותר. אפשר שזו כוונת הגמרא (סנהדרין, כו)
שהתורה נקראת "תושיה", דברים של תוהו
שהעולם מושתת עליהם.

[16] סנהדרין כו,ב: "אמר רב חנין למה נקרא שמה
תושיה, מפני שהיא מתשת כחו של אדם". ברש"י
(ברכות כא, ב, ד"ר אפשר) כתב עוד: "סתם תלמידי
חכמים חולים הם". ומבאר רבינו ניסים (נדרים, מט,
א): "שאפילו בבריאותם הם תשושי כח, מפני
שהתורה מתשת כחם". ואולם באבות (ו, ז) נאמר
כי "גדולה תורה שהיא נותנת חיים לעשיה בעולם
הזה ובעולם הבא, שנאמר כי חיים הם למוצאייהם
ולכל בשרו מרפא", ובעירובין (נד, ב): "חש בכל גופו
יעסוק בתורה שנאמר ולכל בשרו מרפא". בזהר

חדש (לב, א) נאמר עוד כי פעם אחת שח רבי אלעזר ברבי שמעון לאליהו הנביא על יכולותיו הפיזיות המופלגות. שאלו אליהו כיצד הדבר מתיישב עם העובדה שרבי אלעזר עמל בתורה והיה גדול הדור, לאור הקביעה שתורה מתשת? אָמַר לִיה וְלֹא נִקְרָאת אֶסְוֹתָ, וְשִׁקְוִיָּא, (- רפואה ומרפא) שְׁנֶאֱמַר רַפְאוֹת תְּהִי לְשִׁרְךָ וְשִׁקְוִי לְעֲצָמוֹתֶיךָ. אֲף אֲנִי שְׁתִּי מְאֹרֵייתָ סְגִיָּא, כְּמֵאן דְּשְׁתִּי מְאֹרֵייתָ דְּאֶסְוֹתָ וְאֶתִּישֵׁר חִילִי. (- גם אני שתייתי מהתורה כמי ששתה מכוס של רפואה והתחזק כוחי). פשר הדבר מבואר בזהר חדש (י, ב): "ר' יצחק אָמַר, הַתּוֹרָה נִקְרָאת תּוֹשִׁיָּה בְּתַחֲלָה. וְאַחֵר כֶּן גְּבוּרָה, שְׁנֶאֱמַר לִי עֲצָה וְתוֹשִׁיָּה וְגו', תִּדַּע לָךְ כִּי בְּתַחֲלָה נִקְרָאת תּוֹשִׁיָּה, שְׁמַתְשֵׁת כַּחוֹ שֶׁל אָדָם, מִפְּנֵי שֵׁישׁ לוֹ לְהִלָּחֵם עִם יֶצֶר הָרָע, וּלְכַתֵּת כָּל גּוֹפוֹ בְּבֵית הַמִּדְרָשׁ, עַד שִׁירְגִיל אוֹתוֹ בְּתוֹרָה. כִּיּוֹן שֶׁהוּא רָגִיל לְעִסּוֹק בְּתוֹרָה, אֲזַי שׁ לוֹ שׁוֹמְחָה וְגְבוּרָה, שְׁנֶאֱמַר אֲנִי בִּינָה לִי גְבוּרָה, רְצוֹנוֹ לֵאמֹר כְּשֶׁאָדָם רָגִיל בְּתוֹרָה וּבְחֻמָּה, אֲזַי שׁ לוֹ תִּכְפָּאֶרֶת, וְאִיזוֹ הִיא גְבוּרָה, לְהִלָּחֵם מִלְחָמוֹת ה', שְׁנֶאֱמַר (במדבר, כא) עַל כֵּן יֹאמַר בְּסִפּוֹר מִלְחָמוֹת ה', שָׁם תִּהְיֶה הַמִּלְחָמָה וְהַגְּבוּרָה".

[17] מכילתא דרבי ישמעאל יתרו – מסכתא דבחדש פרשה ד: "והר סיני עשן כולו" ... מפני מה? "מפני אשר ירד עליו ה' באש". מגיד שהתורה אש, ומאש ניתנה, ובאש נמשלה. מה דרכה של אש, שאם קרב אדם אצלה נכווה, רחק ממנה צונן, אין לו לאדם אלא להתחמם כנגד אורה.

[18] שבת, לג, ב.

[19] ראו ברכות דף ו, ברכי רבנן דשלהי, בזהר (א), עמוד קעא, א) "ויגע בכך ירכו" הנגיעה בכך ירך יעקב, היא פגיעה ב"תמכין דאורייתא" כלומר בחלק שבו התורה זקוקה לתמיכה החומרית, ובחלק זה התגבר שרו של עשיו (להרחבה ראו חפץ חיים על התורה בראשית, לב, כו, וכן עין איה על ברכות א מה).

[20] ב"ק (צב,ב) שפיל ואזיל בר אווזא ועיניה מטייפי.

[21] מידות הראי"ה, ערך הכעס.

[22] אבות (ו, ב); וראו מהר"ל תפארת ישראל פרק מז.

תמונה: ישיבת נר-ישראל