



---

# הרב שג"ר על כפות המנעול



דרשות לימי התשובה וליום הכיפורים

---





**"על כפות המנעול – זו נעילה"**  
(כד הקמח בשם מדרש)

# כמים הפנים לפנים

ידועים דברי הבעש"ט על הפסוק: "כמים הפנים לפנים כן לב האדם לאדם" – אם הנך רואה פגם בחברך, הפגם איננו אלא בך. וכבר אמרו חז"ל: "כל הפוסל במומו פוסל". אדם שופט דברים מתוך ההתנסות שלו, אלמלא שהתנסה באותו פגם לא היה יכול לזהותו אצל הזולת. מי שמניעו שליליים יפרש מחווה של הזולת באופן שלילי ויחפש את המניע האנוכי שלו. לא עולה בדעתו שיכול להיות מי שהוא בעל מניע חיובי. דבר כזה לא נמצא אצלו במצאי ההסברים והמניעים.

למשל: אדם מפתח מבט מגובש על פלוני שהוא כעסן, או בעל גאווה, או טוב-לב וכיו"ב, ורואה את אבחנתו כמוחלטת-אובייקטיבית. האמת היא שהוא – המתבונן – כלל איננו רואה את השני אלא את עצמו או צדדים מסויימים בדמותו כפי שמשתקפים בדמותו של השני. על הרקע הזה מלמד הבעש"ט שתיקון האדם את עצמו ישנה את מבטו על העולם. באותו אופן יש להבין את החשדנות ורוע העין הפוסטמודרניים: עצם הפוזה של הפוסטמודרניסט היא פוזה שאין בה דבר עצמי וחיובי, וממילא זה מה שהוא רואה במציאות. במובן זה יש צדק בתפיסה הפוסטמודרנית: אין 'עובדות' במובן האובייקטיבי. יש רק פרשנות של עובדות, וממילא המתבונן הפוסטמודרני מייצר את הרוע שהוא מוצא בכל דבר.

הסיבה פשוטה: אנו רואים את העולם מבעד לדימוי העצמי שלנו. תבנית היקום כפי שאנו רואים אותו מבוססת על התבנית שלנו עצמנו. כשאנו מתבוננים בעולם, איננו רואים אלא את התודעה שלנו. כשאנו בעץ, בפניו של מי שהוא, בבנין או בציור – כל אחד מהדברים האלה משמש מראה המשקפת את הדימוי העצמי שלנו. רק לעיתים רחוקות אנו מצליחים לחוות משהו באופן ישיר. בדרך כלל אנו חווים את ההתנסויות, ההעדפות הפחדים, התקוות, הספיקות והדעות הקדומות שלנו. אנחנו מתנסים בדימוי שיש לנו על הדברים. הכול נוצר בדמיון שלנו, ורק למעט מאד דברים יש קיום עצמאי.

הישות לכשעצמה אין בה פרשנות, היא העובדתיות, הככות, היא אחת עם עצמה, היא כפי שהיא. גם שאני מודע לעצמי ומשוכנע שאני יודע את מניעי, כבר לימדו הפסיכולוגים שהפרשנות שלי איננה בהכרח אמיתית ויתכן שהמניעים שלי שונים לחלוטין. מה שאני חושב ואפילו מחליט בגלל מחשבה מסוימת, אין הכרח שזו הפרשנות הנכונה ואין הבדל בין פרשנות שלי לפרשנות של אחר. אנחנו חיים בתודעה, היינו בפרשנות, ולכן איננו יכולים להשתחרר ממנה. זה מישור הפעולה שלנו. אך הפרשנות פתוחה, והככות איננה אלא מקור לפרשנות.

בהקשר הזה מלמד ר' נחמן<sup>1</sup> ליקוטי מוהר"ן תורה רפ"ב. את תורת העין הטובה ולימוד הזכות. "ועוד מעט ואין רשע והתבוננת על מקומו ואיננו" – אם תסתכל על הרשע בעין טובה, בזה עצמו אתה גורם להיעלמות רשעותו. הוא מפרש את המשנה: "הוי דן את כל האדם לכף זכות", ומלמד שהעין הטובה אינה רק מבט חיובי על האחר, אלא מחוללת היא שינוי של ממש באחר והופכת אותו מרע לטוב.

דוגמא מעולם החינוך: מורה המפתח עין לא טובה על תלמיד שמתחצף ומרגיז אותו, מעצים בכך את התפרעותו של התלמיד, חמור מזאת – יוצר הוא לילד דימוי עצמי של נחשל ומופרע. אם הוא ישנה את המבט עליו ויפתיע אותו במבט חיובי ומאיר, בזה עצמו התלמיד ישתנה ויגלה את הטוב והאור שהמורה גילה בו. מערכת היחסים בין בני אדם – במיוחד בין הקרובים: ילדים והורים, איש ואישה, חברים טובים – מסתבכת הרבה פעמים על רקע של קיבעון שנוצר בדימוי של האחד בעיני האחר. החסידות מלמדת שאפשר להחליץ מהקיבעון ע"י עין טובה – יום אחד תחליט שאפשר גם אחרת, אפשר לראות את השני בפרספקטיבה שונה. זו הארה גדולה שקשורה למושג 'תשובה עילאה' ולרעיון ההתחדשות, שעוד יתבארו בהמשך הדברים.

### **שיפור וחידוש**

נפתח במדרש:

ר' ברכיה פתח: "תקעו בחודש שופר בכסה ליום חגנו" (תהלים פא, ד). וכי כל החודשים אינן חודש? אלא – בכסה. וכי כל החדשים אינן ניכסין? אלא – ליום חגיגנו. והלא ניסן<sup>2</sup> לכן סיון שיש בו חג. חודש ונכסה ויש בו

חג? אלא שחגו בפני עצמו. אלא אין לך חודש שהוא ניכסה ויש בו חג, וחגו בן יומו<sup>3</sup> חג חל בר"ח עצמו. אלא תשרי.

דבר אחר: "בחודש" – חדשו מעשיכם. "שופר" – שפרו מעשיכם. אמר להן הקב"ה, בניי, אם שפרתם מעשיכם אני עושה לכם כשופר שמכניס בזו ומוציא בזו. אימתי? בראש השנה, "בחדש השביעי באחד לחדש".<sup>4</sup> ויקרא רבה פרשה כט.

ישנו חידוש מעשים וישנו שיפור מעשים. שיפור הינו פיתוח וקידום של מה שקיים; בהקשר של תיקון הנפש, האדם נתבע לשפר את מעשיו ולהתאמץ להביא אותם לכלל שלימות. משל ליצירה של אמן – סיפור או ציור – גם אחרי שהאמן גמר ליצור את היצירה, הוא שואף ללטשה ולהביאה לשיכלול אופטימלי. האדם נדרש להתמחות כדי להגיע למקצועיות במה שהוא עוסק. השיפור הינו תוצאה של מיצוי המאמצים והכוחות עד הקצה. שיפור הוא הרחבה על סמך הנחות קודמות. למה מתכוון אדם שאומר שהוא רוצה להשתפר? ההנחה היא של המשכיות, של אופטימיות, שאיפה שמקורה בהזדהות עם הקיים ובהודאה בו. לעומת זה, חידוש הינו משיכת אורות מהאינסוף, יצירה של יש מאין, בניגוד לשיפור שהוא תנועה ושינוי ביש עצמו.

לחידוש המעשים מובן כפול. ראשית – תתחדשו במה שאתם עושים. "בכל יום יהיו בעיניך כחדשים". לעשות את מה שאנו עושים, אך לא מתוך שיגרה, עייפות ושיעמום, אלא כמו ילד קטן, שהכל אצלו תמיד חדש. הבעש"ט אמר שחסיד אמיתי הוא כמו תינוק שצוחק ובוכה בו-זמנית. אנחנו משתעממים משום שאנו חיים בתודעה ש'בסרט הזה כבר היינו', מחפשים את החוויה המוכרת, לא חווים את הדברים כמות שהם מתוך היפתחות כנה, ומתוך ציפיה דרוכה לגילוי חדש.

זה פן אחד של חידוש. אך להתחדש פירושו גם לעשות דברים חדשים, להתחיל מחדש. "לקום מחר בבוקר ולהתחיל מבראשית". לא מחר אלא היום, הרגע, עכשיו – "היום אם בקולו תשמעו". המחר אף פעם לא מגיע, הוא תמיד נשאר מחר, הרגע הינו הממשות היחידה.

ההבחנה בין שיפור לבין חידוש בהקשר של תשובה אצל הראי"ה קוק נמצאת בפרק ב' באורות התשובה. הוא מדבר על תשובה פתאומית

(תוצאה של חסד, של השראה) לעומת תשובה הדרגתית (פועל יוצא של החירות ואימוץ הרצון). כך דבריו:

לגבי משך זמנה, התשובה מתחלקת לשני חלקים: תשובה פתאומית ותשובה הדרגית. הפתאומית באה מתוך איזה ברק רוחני הנכנס בנשמה. בפעם אחת הוא מכיר את הרע ואת הכיעור של החטא ונהפך לאיש אחר, וכבר מרגיש הוא בקרבו השתנות גמורה לטובה. תשובה זו באה ע"י איזו הופעה של סגולה פנימית, ע"י איזו השפעה נשמתית גדולה, שראוי לחפש את נתיבותיה בעמקי תעלומה.

וישנה תשובה הדרגית. לא בריקה הבריקה בקרבו להתהפך מן העומק של הרע אל הטוב, אלא מרגיש הוא שצריך להיות הולך ומיטיב דרכיו ואורחות חייו... עד שהוא בא למעלה רמה של זיכוך ותיקון. התשובה העליונה באה מהברקה של הטוב הכללי, של הטוב האלוקי השורה בעולמות כולם...

את התשובה של ההשראה-החסד יש לזהות עם 'תשובה עילאה'. היא אינה תוצאה של מאמץ אלא דוקא של ביטול, של חוסר מאמץ ובדרך כלל גם של חוסר אונים. אדם מרגיש הרבה פעמים ש'ככה אי אפשר להמשיך', ואין ביכולתו לחלץ את עצמו מהמילכודים שהוא מסובך בהם. את התשובה הפתאומית יש להשוות למושג החבד"י של 'דילוג וקפיצה', ולקונברסיה (- היפוך הלב) אצל הסבא רי"י מנוברדוק<sup>5</sup> בספרו 'מדרגת האדם'.. הראי"ה מלמד שלעיתים אדם זוכה להשפעה רוחנית שמקורותיה בעמקי תעלומה, אמירה שבחסידות מכנים אותה 'משיכת אורות מהאינסוף'.

השיפור, בשונה מן החידוש, קשור למושג ה'היזכרות', שמשמעותו היא שתיקון האדם נעוץ ביכולתו 'להעלות' מתשתיות דמותו וקיומו אורות חדשים. בהקשר הזה מזכירים את המדרש על התינוק שלומד את התורה כולה מפי המלאך במעי אימו, וכשיוצא לאויר העולם הוא שוכח. כל אדם נושא בתוכו עולמות חבויים שאינם מודע להם, ויכול לגלות את שחבוי במחוזות נעלמים מתודעתו.

### **מצוקת התחדשות**

נדבר על החידוש וההתחלה.



ניסן ותשרי הם ביטוי לשני הפנים של החידוש. בניסן מתחדשת המחזוריות של הטבע, ואילו תשרי הוא זמן התחדשות הלבנה שמסמנת את חידוש האדם. ההתחדשות במובן של חידוש הישן הינה ההתחדשות המחזורית של הטבע. לעומתה, חידוש האדם הוא המשכת אורות חדשים שעוד לא היו, והוא החידוש של תשרי. "בכסה ליום חגנו" – הלבנה מסמנת את ההתחדשות, ולכן היא סמל הגאולה, "שהם עתידים להתחדש כמותה".

התורה מדגישה את ההתחדשות אצל הקב"ה, שהוא "מחדש בטובו בכל יום תמיד מעשה בראשית". "שירו לד' שיר חדש". הקב"ה לא אוהב תפילות ישנות, תורות ישנות וכו'. "לא טוב להיות זקן" – אמר ר' נחמן, ועוד אמר, שהכפירה היא תוצאה של זקני תלמידי חכמים שאינם מתחדשים. על התורה אמרו חז"ל: "בכל יום יהיו בעיניך כחדשים". אדם משועמם שאיננו מתחדש הוא אדם חומרי. מי שחי מתוך דביקות הוא מחדש ומתחדש בכל יום תמיד.

התורה מיחסת קדושה לראשית: פירות הביכורים הם קדש לד', הבכורות – הן בכור הבהמה והן בכור האדם – קדושים, ואף ישראל קדושתם היא קדושת בכור, קדושת הראשית – "בני בכורי ישראל" (שמות ד, כב), "קודש ישראל לד' ראשית תבואתה" (ירמיה ב, ג). וכן היא קדושת ראש השנה, קדושת בריאת העולם יש מאין, הנעוצה עפ"י חז"ל בקדושת התורה שנקראת ראשית ובקדושת ישראל שנקראו ראשית<sup>6</sup> עי' רש"י לבראשית א, א..

מדוע לראשית יש קדושה? כי בהתחלה ישנה יכולת להיות אחר, להתחיל מבראשית. ההתחלה איננה המשך של מה שהיה, ומכאן גם הקושי הרב שלה. "כל ההתחלות קשות"<sup>7</sup> מכילתא דר"י, מסכתא דבחדש פר' ב..

בראשית קיים המפגש הבלתי אמצעי, עוד לפני שנלכד בתבניות החשיבה שלנו. הראשית הינה הנקודה הראשונה של הבריאה. בלשון המהר"ל: ההתחלה היא הסיבה ראשונה, שאיננה דומה למה שבא אחריה, ולכן היא אלוקית.

סוף מעשה במחשבה תחילה – הפירוש הפשוט הוא, שכבר בתחילת המחשבה צריך לחשוב על סוף המעשה. למשל: חתן וכלה בעת חופתם צריכים לחשוב על חתונת הזהב שלהם, לדמיין את כל המעשה מראשיתו. הפירוש העמוק יותר הוא, שהמחשבה תחילה תינעץ בסוף המעשה, שגם אחרי שנים רבות של נישואין תתחדש תחילת המחשבה ותחדש את רוח הנעורים גם בזיקנה. הרב מן ההר זצ"ל, בהיותו למעלה מגיל שמונים, סיפר שהוא מתרגש בכל פעם שהוא שומע את הקול של אשתו בטלפון.

השאלה הממשית של עבודת ההתחדשות בראש השנה היא, אפוא – האם נוכל באמת להתחדש? הנצליח להיפרד מהישן, מדפוסי החשיבה המוכרים ומהסטריאוטיפים המקובעים, ולהפתח באמת לחיים אחרים? **להרפות כדי לזכות**

כדי להיפתח לחיים חדשים אדם צריך להרפות מאחיזתו בעולם. וכך לשון המדרש<sup>8</sup> בראשית רבה (וילנא) פרשה סה פסקה ט.:

...יעקב תבע את החולי. אמר לפניו: רבון העולמים, אדם מת בלא חולי ואינו מיישב בין בניו. מתוך שהוא חולה שנים או שלשה ימים – הוא מיישב בין בניו. אמר לו הקב"ה: חיך, דבר טוב תבעת, וממך הוא מתחיל. "ויאמר ליוסף הנה אביך חולה" (בראשית מח) – א"ר לוי: אברהם חידש זקנה, יצחק חידש יסורים, יעקב חידש חולי, חזקיהו חידש חולי שיתרפא...

המדרש מתאר סגירת מעגלים והשלמה. כדי שתהיה התחלה צריך להיות סוף. התחלה היא יצירת יש מאין; אי אפשר להתחיל על גבי הדבר הקודם. התחדשות אפשרית במקום שהישן נגמר וכלה, בנקודת חוסר האונים. כל זמן שיש לאדם רעיונות, תכניות, והוא מלא מעצמו ובוטח בכוחו לתקן את דמותו – לא יוכל להחליץ מהמילכודים. ר"א בן דורדיא התהפך ושב בנקודה של חוסר האונים – אחרי שעבר ימים ונהרות בכדי לעבור עבירה, בנמרצות ומתוך מליאות עצמית, מוצאים אותו מרוקן מעצמו, חדל אישים, כשראשו בין ברכיו וגועה בבכיה, ובכך נעשה מזומן לחיי עוה"ב.

המוות בהקשר הזה הוא פרידה מתוך פיוס ושלווה. יש אנשים שבערו ביהם סוגרים מעגלים, מסתכלים בסיפוק על מה שעשו ומוכנים להיפרד מן החיים מתוך תחושת שובע. הביטוי "זקן ושבע ימים" ממחיש היטב תחושה זו.

חודש אלול הוא סיום שנה, הוא מות השנה, מות הזמן, קץ של זמן שלא ישוב עוד לעולם – מה שנעשה נעשה ומה שהוחמץ אינו ניתן לשיחזור ולתיקון.

כשיגיע היום להיות נגמר ונפסק, אז צריך האדם להתעורר בהתעוררות גדול... ולהתעורר אז בהשתוקקות וכיסופין גדולים לד' יתברך ולהתפלל בדביקות גדול, כי הבריאה של כלל זה היום כבר נגמר ונפסק ומי יודע מה ילד יום... וממילא מובן מזה בפרט כשמגיע השנה להיות נגמרת ונפסקת, היינו בחודש האחרון של השנה הוא חודש אלול שאז הם ימי רצון וכיסופין דקדושה, בוודאי צריך להזכיר את עצמו בכל הנ"ל...<sup>9</sup>מתוך 'רמזי מעשיות' לר' נחמן מטשערין, בסוף הספר 'ספורי מעשיות' של ר' נחמן, מעשה יג (מהד' משך הנחל, י-ם תשמ"ה, עמ' כד-כה).

מקורה של ההתחדשות, בחינת 'איתהפכא', היא במותו של הישן. ר' זירא התענה מאה תעניות כדי לשכוח את תורת בבל<sup>10</sup> כבא מציעא פה, א... אי אפשר לזכות לתורה חדשה אלא בהסתלקותה של הישנה. אלמלא כן אנו שבים למנגנון הקודם, למערכת הסיבתיות שהביאה אותנו לאן שהביאה אותנו.

למעשה המטרה הינה להתחדש כל הזמן, ולשם כך יש צורך לנטוש את דפוסי החשיבה – להיפגש עם המציאות שלא דרך מחשבות ישנות, אלא כפי שהיא.

החידוש נמצא ב'עומקא דליבא' – בלשון חב"ד, במקום של אי הידיעה, כלומר לא במישור שבו הוכחתי שזה הדבר שעלי לעשות, היות שזה אינו ניתן להוכחה, אלא במישור שבו השתחררתי למשהו שאינו ה'אני' של התודעה והדימוי. זה המקום שרצון ד' מתגלה מתוך הביטול. הוודאות היא הודאה שמהו קורה. התרחשות זו אינה נובעת מה'אני' – מקור האגו, אלא ממקום החירות שבנפש.

מה מקומה של הבחירה בהקשר הזה? ללמוד את זה גופא שאין בחירה, שעלי לבחור בחוסר הבחירה, וגם בחירה זו אינה בידי. עלי לוותר, להרפות, לא לעשות. יש להשוות תנועה זו להכרת הנוכחות האלוקית – לפי הרמב"ם – דווקא ע"י תארי השלילה. אלוקים אינו ניתן להגדרה. תכלית הידיעה שלא נדע.

רק מעמדה של חופש יכול אדם לגעת בממשות הקיום. כשאני שואל 'מהי האמת?', אני מניח שיש 'משהו' שעלי לגלותו. אני שופט לפי תבנית. אך האמת הינה התרחשות שאיננה מעבר לעצמה אלא היא כמות שהיא. אסור להפוך אותה לאידיאולוגיה.

בכסה ליום חגנו – בזה"ק מבואר שהדין נובע מכיסוי הלבנה. הכיסוי הוא התנאי והמבוא להארה החדשה. כשאדם נכנס למקום חדש הוא מתכסה בלבושים פיזיים ומנטליים, דימויים וכיו"ב, וכך ראוי שיעשה, אבל אסור לו לאבד את יכולת ההתחדשות.

יש שפירשו את כיסוי פני הכלה בעת נישואיה כהסתרת הפנים הישנות – מעשה שמכוחו היא יכולה לזכות להארת פנים חדשה.

אדם נידון בכל יום, ולכן חובה ש"בכל עת יהיו בגדיך לבנים". בכל יום ראוי לחיות במתח של הסתלקות ופרידה כדי לזכות להתחדשות של היום הבא. קריאת שמע על המיטה היא חתימת היום – "בידך אפקיד רוחי", והיא אמורה להפגיש את האדם עם סופו, עם נקודת האין, עם הלילה.

סוד התשובה הוא "ברישא חשוכא והדר נהורא". אין אדם עומד על דברי תורה אלא אם כן נכשל בהם תחילה. אם לא היינו נכשלים לא היינו מתחדשים. הכשלון מביא לשברון לב, לשבירת הכלים, לשבירת הלוחות, ודוקא אז יכולה התורה להתחדש. "יעזוב רשע דרכו" – פירש הר' מקוצק: יעזוב את המחשבה שיש לו דרך, או שיש בכלל דרך.

לוחות שניות ניתנו דוקא אחרי חטא העגל ביום הכפורים, כיון שהם הלוחות של התשובה וההתחדשות.

התקיעה האחרונה הגדולה מחייבת מעבר של שברים.

אנחנו בתחילת הזמן קודם לתחילת השנה, וזו הזדמנות פז להשתחרר מהישן ולהתחיל מבראשית, לפני שנילכד שוב בדפוסים הישנים.

## הישן יתחדש

אך ישנה גם דרך שונה להתחדשות – "שפרו מעשיכם". לעיתים נגלה שאין צורך לעשות דברים חדשים, שהישן הוא טוב, והעיסוק בשיפור הופך בעצמו להתחדשות מתמדת. אם החידוש הוא 'תשובה עילאה' אזי השיפור הוא 'תשובה תתאה'.

תשובה עילאה היא בחינת בינה – "ולבבו יבין ושב ורפא לו". בלשון הראי"ה קוק: סגולה שהבריקה בליבו. זאת התשובה של ההתחדשות. לעומת זאת, תשובה של השיפור – תשובה תתאה, היא בחינת מלכות. ואמנם אחד ההקשרים של השופר הינו המלכות, הכרזת המלך. המלכות הינה מלכות ד', אך גם מלכות האדם, והללו תלויות אחת ברעותה.

השיפור תלוי במלכות – בשליטה העצמית וביכולת לשלוט בזמן ולא להשתעבד לו. בניגוד לחידוש התלוי בהשראה ובנכונות להסתכן ולעשות דברים חדשים, השיפור הינו פרי ההתמדה, העקביות, היכולת להתרכז במשימה מסוימת לפרק זמן קצר או ארוך. למעשה – היכולת להחליט, לציית להחלטה ולהתמיד בה, ולא להיות מותנה במצבי רוח וחוסר עקביות.

אדמו"ר האמצעי מחב"ד מפרש את קיבוץ הגלויות – "תקע בשופר גדול לחירותנו ושא נס לקבץ גלויותינו וקבצינו יחד מארבע כנפות הארץ" – במישור של הנפש: האדם מפוזר, ניצוצותיו מפוזרים, הוא לא מסוגל להתרכז ולרכז את ישותו.

המלכות הינה יכולתו של האדם להחליט, להתחייב ולעמוד בהתחייבותו. באופן פרדוכסלי, ההתחייבות שהינה קבלת עול, תלויה במלכות. רק מי ששולט בעצמו יכול להתחייב – דהיינו לקבל עול. קבלת עול מלכות שמים שהינה המלכת ד' תלויה במלכות האדם. ומלכות האדם – השליטה העצמית שלו – איננה אלא יכולתו לקבל עול, להתחייב. זוהי בין השאר המלכות של ראש השנה. בראש השנה היהודי צריך לחוש מלכות.

המתח העמוק הינו בין החידוש, שיסודו דוקא בפתיחות כלפי מה שלא היה, לבין השיפור והמלכות, שיסודם דוקא בהתמדה ובעקביות בלתי

נלאים לגבי מה שכבר קיים. זה מקור המתח שבין השראה להתמדה, בין הלמדן המחדש לבין המתמיד.

הרצון למלוך הוא ההחלטה להצטמצם – לשלוט, וראשית כל בעצמי. ביכולת לעצב את עצמי מתגלית היכולת האלוקית האינסופית. קבלת עול מלכות שמים בהקשר הזה משמעותה נעוצה בשליטה, בצמצום שמאפשר היפתחות לאינסופיות האלוקית. העיסוק בשיפור כרוך בהצבת מטרות שהינן חלק של קבלת עול מלכות שמים. ישנה חשיבות בעצם הצבת המטרות, מעבר לתכניהם המסויימים.

### **ריכוז ויחוד**

אחת הבעיות העיקריות שלנו הינה חוסר היכולת להתמיד ולהתרכז. אנו מפחדים – ואף לא מסוגלים – להחליט, ולא מסוגלים להתמיד בהחלטה. מדוע? בעיות הריכוז וההתמקדות, שהן כה שכיחות, נתפסות לפעמים כבעיות של חוסר רצון וכדומה. אך למעשה הם כלל אינן שוליות אלא מבטאות ענין מרכזי. זהו הקושי לקבץ את הניצוצות שנתפזרו בנפש – בלשון אדמו"ר האמצעי. הריכוז הוא תוצאה של מליאות עצמית. היכולת של אדם לשהות בתוך עצמו לאורך זמן בלי לאבד סבלנות, תלויה במידת שלמותו עם עצמו, קבלת עצמו ואף אהבת עצמו. האחדות הפנימית מתוך אמפתיה והארת פנים, מביאה לכך שבידיעת עצמו ידע את האחר, ובסופו של חשבון ידע את אלוקים.

הריכוז מחייב שלימות הלב, החלטה פנימית שזה מה שאני עושה. למשל: שעה זו מוקדשת ללימוד ואני נמצא לגמרי בה. בכל מעשה שאנו פועלים אנו נמצאים בעוד הרבה מקומות אחרים. החבר שבא עם עניניו, רעבים פתאום, מגרד לנו, עייפים, עצבנים, אין לנו סבלנות ואנו רוצים להספיק וכו'. מפורסם הסיפור על הר' מברדיצ'ב שהיה אומר לבעלי הבתים שלו אחרי תפילת עמידה: "שלום עליכם יענק'ל", "שלום עליכם חצק'ל", ולתמיהתם היה עונה: "הרי בזמן התפילה אתה היית בלייפציג, ואתה בורשה..."

איננו שוכחים את עצמנו, ולכן איננו מסוגלים להתרכז. הבעיה המרכזית של הריכוז הינה אי היכולת לשהות בדבר, חוסר הביטול והשיכחה העצמית.

ריכוז מביא לדעת, לישוב הדעת וליחוד יחודים בנפש מתוך שלימות הלב. היחוד בנפש הוא בעצמו אור של יחוד באלוקות. המשמעות הממשית היא השלמה ופיוס עם עצמי ועם המציאות.

בעית הריכוז הינה בעית היצר. אני מציב לפני מטרה ומיד נוצר לחץ – מירווח ביני לבינה, מירווח המביא אותי לעצבנות – אולי לא אספיק, אולי לא אגמור, וכד', וכן צצות הפרעות מבחוץ, שכאמור נובעות מכך שאינני מסוגל לשכוח את עצמי ולהשתקע בדבר.

ר' נחמן מכנה מצב זה העדר דעת<sup>11</sup> "ליקון" מ תנינא תורה י' .. הוא מלמד שסיבת הריחוק של בני אדם מד' יתברך היא בגלל שאין להם ישוב הדעת. הסיבה שאין לאדם ישוב הדעת היא בגלל שאינו בשמחה. איך באים לשמחה? ע"י שיזכור נקודות טובות בעצמו, ואז יצא לחירות הדעת בבחינת 'בדיחא דעתיה'. הבעיה של ר' נחמן היא בדיוק בעית חוסר ההרמוניה הפנימית שאותה הוא מזהה עם העדר הדעת. התיקון לדעתו תלוי בשליטה עצמית, בהעצמת ההרמוניה באמצעות 'מחשבות חיוביות'. לעומת ר' נחמן, הראי"ה קוק<sup>12</sup> מוסר אביך פרק ב, ב. מלמד על אפשרות של הרמוניה ויחוד ע"י מידת ההשתוות. הוא מפרש את "בכל דרכיך דעהו" במובן מוסרי קיומי – תימצא רק בדבר שאתה עסוק בו באותו רגע; בזמן אכילה תהיה כולך בתוך האכילה ואל תחשוב על לימוד או ענינים אחרים. ההשתוות הינה בחינת המוות וההסתלקות ורק היא מאפשרת את הריכוז. בכל דבר ישנה נוכחות אלוקית, ואין חשיבות להיררכיה ולהחשבה של מעשה פלוני על פני מעשה אלמוני. הרבה פעמים אדם 'נופל' באכילה או בשינה היות שאינם חשובים בעיניו ביחס ללימוד תורה למשל. התוצאה היא שגם בלימוד אינו מסוגל לשהות בריכוז לאורך זמן בלי הסח דעת ומחשבות זרות. ההשתוות – אליבא דהרב קוק – מכוננת לא רק את האור הפנימי, בחינת 'ממלא כל עלמין', אלא גם את האור המקיף, בחינת 'סובב כל עלמין'. ההשתוות בנפש קושרת את האדם עם ההשתוות בעולם, ויכול לזכות לדעת את ד' בכל דבר.

בלשון הקבלית – הבעיה היא מלכות האינסוף. המטרה הינה קבלת עול מלכות שמים. המלכות מתגלה דוקא בביטול, בשכחה העצמית. עלינו

להתרכז בממשות הדבר. הזכרון גם הוא תלוי בממשות. אנחנו נותנים לחיינו לחלוף מבחוץ ומשום כך השיכחה שולטת בנו.

היצר הוא למעשה מצב נפשי של חוסר זמן; במיפגש עם דבר אינני ניפתח אליו כדי להתכלל בו אלא מדמיין שרוצה לבלוע אותו, לנכס אותו שיהיה שלי. הרמב"ם מלמד שמקורו של היצר הוא בדמיון, לעומת השכל המבחין את המציאות במונחי 'אמת' ו'שקר' אובייקטיביים. מקורם של החטאים הוא בלשון חז"ל "אכלה פגה" – המגע עם המציאות הוא בוסרי-אינפנטילי ולעולם אינך אחד עם הדבר מתוך מבט בשל וממשי. היצר לכשעצמו איננו פסול, הפסול הוא ההשתעבדות לו, חוסר השליטה העצמית.

הקושי להתחייב למשהו באופן אמין ולטווח רחוק נובע מזה עצמו. קשה לאדם להצטמצם ולומר לעצמו: 'אני בטוח שזה מה שעלי לעשות', ותמיד משאיר את עצמו במרחב נפשי-קיומי של אפשרויות. למשל: הקושי להחליט להתחתן עם פלונית. כדי להחליט החלטה ממשית צריך להימצא במצב של 'ככות' – ככה זה ולא יתכן אחרת, וזו האשה שאיתה אחיה ואי אפשר שתהיה אשה אחרת. בדרך כלל ישנה חרדה מעמדה כזו, ואדם מעדיף תמיד 'לשבת על הגדר' ולשמור על מרחב לא-מוחלט של אינסוף אפשרויות.

### הגיון אחר

למעשה ניווכח לדעת שבעית הריכוז נובעת מענין עמוק יותר. כל זמן שהאני במרכז ולפיו אני בוחן את הדברים, עמדה זו לכשעצמה יוצרת פיצול, חוסר ודאות ופחד מהצמצום. מה מטריד אותי כשאני קם בבוקר, על מה אני חושב? האם אני טרוד בשאלה 'אילו מצוות אוכל לקיים היום'? בדרך כלל ההיפך מכך, אני טרוד ביצריי ושאפותי האנוכיות. היצריות הינה תוצאה של חוסר דעת, היינו חוסר אמת פנימית ערכית. הריקנות הנובעת מחוסר ערך, מביאה את האדם למלא את עצמו בהנאות שונות, והדבר אף נחקק בגוף באמצעות היצריות הפסולה. אין המדובר דווקא ביצריות חומרנית. הסבא מסלבודקה לימד שיש בחינה של זולל וסובא גם ברוחניות.



אלא שאפשר גם אחרת – החלטה של אדם יכולה לנבוע מערכיות, ולא כביטוי לסיפוק האני. כדי לשנות כיוון יש להימצא בהגיון אחר שאיננו נמצא במישור של האגו. המוצא הינו הרצון **לציית לאמת**, לרצון שאיננו אני. זוהי משמעות קבלת עול מלכות-שמים. ערכיות הינה עמדה אחרת, פוזה אחרת, אוריינטציה שונה.

כדי לעשות ולהחליט על משהו בלב שלם יש צורך בשינוי ההתכוונות. רק באוריינטציה של נתינה ניתן להגיע לוודאות, והיא איננה אלא התרחשות שמשמעותה: זה קורה, כך רצה הקב"ה. אי אפשר לה להתקיים בעולם השניות.

זהו הפירוש של כיבוש היצר, שאיננו רק דחיקתו אלא שינוי הפוזיציה שלו. היצר עצמו משנה כיוון, הוא איננו עוד שרת של האגו אלא שרת של הקדושה. הופך הוא חלק מההויה – מקורו אינו בדמיון אלא בממשות.

חשוב להדגיש שהצמצום שעליו מדובר הוא 'צמצום שלא כפשוטו'; צמצום כפשוטו הוא מוות, משום שיש כאן קביעת ככות כזו ולא אחרת, והוא עלול להחניק את הרצון. צמצום שלא כפשוטו מגדיר אחרת את הככות. – הוא איננו משעבד את החופש, אלא דוקא מבטא אותו באמצעות היכולת להחליט. הוא איננו נקלע לסחרור של ההחצנה באמצעות ההחלטה<sup>13</sup> על נושא מורכב זה ראה בהרחבה בחוברת "פור הוא הגורל – דרשות לפורים", עמ' 62-63..

זה פירושה של הקביעה שהאין, היינו החופש-החידוש, צריך לעמוד תמיד ביסוד היש. אסור לשכוח את ההתחלה, את חסד הנעורים והאהבה.

מכאן נובע ענין נוסף – חידוש הזמן ויצירת הזמן. היצר הינו שליטת הזמן בנו; חוסר הריכוז הינו חוסר זמן. בראש-השנה נולד זמן. מי ששלם עם עצמו הוא לא לחוץ, יש לו זמן, הוא לא מפחד שיבזבז את הזמן משום שהוא לא מנצל את הזמן, הזמן איננו אובייקט לניצול. הוא חי בהווה – לא בעבר ולא בעתיד. קבלת עול מלכות שמים מכוננת זמן. אדם זוכה אז ל'מים ארוכים' (בלשון קבלת האריז"ל), שמשמעותם היא הימצאות בזמן הווה נצחי אינסופי בלי לפזול לרגע הבא.

## למעשה

השאלה הראשונה הינה – מה אני רוצה? איך אני רוצה לחיות את חיי לפחות בתקופה הקרובה? אדם עלול לגלות שיש לו כמה רצונות, או שהוא לא רוצה. האם יוכל למצוא רצון אחד דומיננטי, רצון שהוא ראשוני יותר מהשאר, איזה רצון שהוא מוכן למסור עליו את הנפש לפחות בזמן הקרוב?

צריך לדמיין את סוף השנה – דמיון הסוף. "טוב אחרית דבר מראשיתו". האחרית היא טובה כשכבר נכחה בראשית. השאלה איננה מהי האמת האובייקטיבית, אלא לאן אני הולך, מה אני מחפש. איך יהיו היחסים עם הזולת. איך מגיעים להבנה עמוקה יותר של המציאות, כיצד ניתן להתפלל, וכיוצא בזה.

דברים אינם נוצרים ממילא, יש צורך בהחלטה, בהשקעה, בקבלת עול מלכות-שמים. החלטה שאיננה מעמידה אותי במצב של כפייתיות. אדרבה – עיקרה דוקא הפן החיובי. את הכפייה העצמית יש לנתב כלפי המפריעים. לדוגמא – ריכוז בזמן ה'סדר': אני שוקע בלימוד, יש לי סיפוק ויצירתיות, תחושה שאני מתקדם. אסור לתת לכך להתפורר. היכולת לשמר את המתח הפורה ולא לאפשר לו להתפוגג הוא שאלה של שליטה עצמית, צמצום וכפיה.

# חרדת הימים הנוראים

מהי משמעות יום הכפורים לגבינו? לגבי רבים יום זה הינו יום של מועקה. לעיתים מתעצמת מועקה זו עד לחרדה ואימה של ממש, אך לרוב איננה חורגת מתחום המועקה. מלווה היא בעיקר לפני היום עצמו בהתרגשות מסוימת, אולי אפילו עצבנות. אל לנו לברוח ממנה. אם ישנו סיכוי שמשהו ממשי יתרחש, הרי זה רק דרך המועקה.

לא רק אי הנעימות שבצום גורמת לכך, אלא אף ריבוי התפילות, הפיוטים, הוידויים, ועצם הרצון לשוב בתשובה, לזכות לחסד, להגיע לגאולה, מולידים מועקה זו. אפשר לזהותה עם המועקה האנושית הבסיסית שתיאר סרטר, שמקורה בתשוקה להיות מה שאינך. זה לכשעצמו עדיין איננו פגם. ישנם בחיים גם צדדים לא נעימים; מוטב לנו לעמוד מולם גם בחוסר נוחות, מאשר לחמוק מהם.

יתר על כן, אצל מאמינים רבים מזוהה מועקה זו כיראת שמים, ועבודת השי"ת עצמה. מידת העבודה כמידת המועקה, ובאה היא לכלל ביטוי בעצבנות ובמתח, "נערוין" – כפי שהבריסקאים מכנים זאת, המלווה ימים אלו, במיוחד במנינים של בני תורה, תלמידי הישיבות. הרצון להתודות ולהודות באשמה, להתחרט מלב נשבר, להגיע לכלל הכרעה אמיתית, יוצרים מתח זה. אך לרצות לפחד איננו הפחד עצמו, הוא רק מועקה. המאמץ לכך רק מבליט את מה שאינך. השאיפה הדתית הבסיסית לאחיזה במוחלט, להבטחה מלאה, מעצימה עצבנות זו, שהיא כאמור שאיפה לקפוץ על פער שספק אם ניתן לדלג עליו. כאמור מזוהה תשוקה זו אצל דתיים רבים כעבודת ד' הפנימית עצמה, הללו יבחנו בקלות הבלתי נסבלת של הקיום, יכנוה "בעל-בתיות", ויראו בה התחמקות מקבלת העול הדתית, הרצינית. מצוה שלא תהיה מלווה במתח הזה, לא תחשב בעיניהם כמצוה. מבחינתם האלוקי מוטל בעולם כהכבדה, כעול בלתי ניתן למימוש, כחריגה אל מה שלא אפשרי.

אפילו המוסיקליות של ניגון הימים הנוראים נשללת. אני מכיר יהודים שימים אלו ימי חג להם, הניגונים הישנים, ניגוני הכיסופים עולים ובוקעים באויר, והתוכן של "מי לחיים ומי למות" מומר בנוסטלגיה. בחור הישיבה יסלוד מגישה זו, ויראה בה חילול הקודש. אסור לניגון לזרם מדי, להיות מלודי. מידה של צרידות וזיוף חייבת לשרור בו.

וודאי שקלילות מוסיקלית ונינוחות עומדים בסתירה לאימת הדין. אך גם זו דרך להתקשרות לימים אלו. עגנון – לפחות לפי סיפוריו – נראה לי יהודי כזה. מבטו האירוני לא מאפשר לו להיות אחד היראים ממש, והוא מספיק פיקח להבחין בנואלות של המתח וחוסר התוחלת שבו, אך מבטו זה לא חוסם בפניו את ההתקשרות עם היום, התקשרות שבצורתה שלה, האסתטית ביסודה, מחזירה אותה לתשתיות עמוקות של קיום אנושי ויהודי כאחד.

לאירוניה תפקיד חיובי. היא איננה ציניות. הציניות לועגת לתופעה ומציגה אותה כפתטית. אך האירוניה היא אותה דקות התופסת את הדבר הן מבפנים והן מבחוץ בו-זמנית. בכך היא מודעת הן לרצינותה של התופעה, מחד, והן לסופיותה ויחסיותה, מאידך. האירוניה באה להדגיש את העובדה שאפשר גם אחרת, וגם גישות אחרות תופסות את עצמן כמוחלטות. רפלקסיה זו שבאירוניה מפיחה מימד של רוחניות בתפיסה המוגשמת. היא לא מאפשרת את מוחלטותו של הביטוי הספציפי, בכך שחושפת היא אותו אל מוגבלותו. ביחס למעשה הדתי, הרי זה צעד חשוב מאין כמוהו, כיון שמעשה זה אמור לחבר את האדם עם ריבונו של עולם, עם האינסוף. קיים פרדוקס בעצם הנסיון לתפוס את הענין האלוקי בכלים מוגבלים – מעשים, מילים, וכו'. הללו מעוררים מועקה אצל המאמין המעמיק. האירוניה מחלצת אותו ממועקה זו. היא מוסיפה מימד של קלילות למעשה הדתי ובכך מרחינה אותו, לא מאפשרת לו להתקבע ולתפוס את עצמו כמוחלט, ובכך למעשה דווקא מאפשרת אותו.

ישנם כמובן פתחי ניקוז נוספים. אחד מהם הוא הצעקה. האנרגיה הזורמת באמצעותה, מקורה במתח שבין התשוקה להיות לבין הקושי הרב שבמימושה. הדבר יכול להגיע עד הנכונות להודות בכך שהתשוקה כלל לא ניתנת למימוש, הודאה המפרקת את המתח עצמו. לרוב הודאה

זו אינה מודעת, אך היא הנמצאת בבסיס של הפיכת הצעקה, והיום עצמו, להרגל. מביטוי של רצון לחרג ויציאה מן העולם, הופכת כך הצעקה דווקא לדרך של הכנסות לעולם וקבלתו כמות שהוא. אני משלים עם אי-יכולתי, ובכך אני גואל אותה.

### **'בשופר אפתנו' – הויתור על האמת**

דרכים נוספות יוצאות דופן, נוכל למצוא אצל הוגים דוגמת ר' צדוק הכהן, המפרש את הפסוק "ויפתוהו בפיהם ובלשונם יזבו לו" על תקיעת השופר (!!).

ויקרא אל עשו. כי הברכות [שהבטיח יצחק לעשיו הן] בעוה"ז, ומצד מדת הדין אין מקום ליעקב לקבל טוב בעוה"ז, שיש טענות הרבה עליו. אבל עשו מפני שאבוד בעוה"ב יש לתת לו עוה"ז. והעצה על זה – "בשופר אפתנו" (ביום הדין), ופתוי הוא בשקר. ...ורוצה לומר בענין יעקב אבינו ע"ה שכיחש למדת הדין. והיינו כי מצד זה שמחשבת מדת הדין לתת לעשו עוה"ז, מצד זה יוכל גם יעקב לזכות בעוה"ז ברמאות.

המציאות של העוה"ז היא שקר שאי אפשר לחרוג ממנו, מוחתם הוא בישותו של העוה"ז עצמה. אלא מה נעשה שהקב"ה מעונין להתפתות, אין לנו אלא להצטרף להצגה. תקיעת השופר הינה פיתויו של אלוקים, "ויפתוהו בפיהם". העוה"ז לא מסוגל להגיע למימושה של התשוקה. ולכן זאת הדרך היחידה לאמת השקרית של העוה"ז.

אבל במקום מידת הדין הוא הפיתוי ברמאות והעלמת האמת שהוא מדרגת יעקב אבינו ע"ה. כי העוה"ז הוא עלמא דשקרא וכל עורב למינו, לכן מצד המשפט השקר נוצח בו, אבל רק כאשר מגיע לו טוב מצד המשפט, וזהו כשנראה הגלוי טוב. והדברים עמוקים ואכמ"ל, וד' הטוב יכפר אם לא בדעת דברתי (!). <sup>14</sup>קומץ המנחה סי' סז עמ' 60.

הסיטואציה של העוה"ז הינה סיטואציה של שקר, ולכן גם האמת שלו הינה אמת של שקר. הדרך של יעקב לנצח בדין הינה באמצעות חיקוי של עשיו. רמאותו של עשיו איננה רמאות גסה ופשוטה כל עיקר: זוהי הונאה עצמית. עשיו מדבר בכנות מבחינתו, אך זוהי כנות במישור המודע, ולא כנות פנימית. היאוש מהשקר הפנימי של העוה"ז גורם ליעקב לאמץ את כללי המשחק של עשיו, רק באופן זה הוא יוכל לתפקד בעוה"ז. אך דוקא

כאן ניכרת התנועה של ההתבטלות המוחלטת לרצון האלוקי שאמנם חפץ בזה שנפתה אותו. ר' צדוק מביא את דברי חז"ל: "בשופר אפתנו"<sup>15</sup> המקור בפסיקתא דרב כהנא (מנדלבוים) פרשה כג ד"ה [ד] ר' יאשיה: "...אשרי העם יודעי תרועה, אלא אשרי העם שיודעין לפתות את בוראם בתרועה. אימתי, בחדש השביעי (ויקרא כג: כד) ". ומפרשם כעבודה חסרת כנות פנימית, כעשיו "המראה עצמו נגלה טוב ומעלים חטאיו"<sup>16</sup> כבר בתניא אנו מוצאים את המשימה המוטלת על הבינוני להשלים עם זה שהוא בינוני ולדעת שזהו רצון ד' וזוהי מטרתו. בסופו של חשבון נתבע החסיד להקריב את הקרבן שמבחינתו הוא הקשה ביותר – קרבנה של הפנימיות..

אך גם בשיגרה הדתית מגיעות ההתפייסות והטהרה, לרוב עם הריקוד של "לשנה הבאה בירושלים" בצאת הצום. וידועים סיפורים על גדולי ישראל, דוגמת החתם סופר זיע"א, שלא היו לו ימים טובים מימים אלו שבין כיפור לסוכות. לעצבנות, לצעקה ואף לאימה ערך קתרזיס, מטהר. דא עקא, זמן זה פס ועובר לו. הטוהר פג, הפיוס נעלם וחוזרים אנו לימי חולין אשר אין חפץ בהם, לכל המאוחר במוצאי שמחת תורה. ועדיין הכיסופים לחיים טובים, לגאולה ופיוס, לא באו לכלל סיפוקם. אך אל לנו עקב כך לזלזל בחשיבותו של התהליך שעברנו. מו"ר ר' שלמה פישר שליט"א המשיל זאת לכביסה: הבגד יתלכלך שוב, האם נמנע משום כך לכבסו שוב ושוב?

### **'המרד הקדוש' והתחדשות האמת הדתית**

ובכל זאת, לפעמים זוכים אנו להגיע בימים הנוראים לבכי של ממש, לכאב לב, ואפילו לחמלה וחסד, אך זה איננו בכי של מצוה, וגם לא רחמים מהספרים. כלפי לייא, השער היחיד לבכי זה, ולרחמים אלו הינו המרד. היכולת לחרוג מהקליפות הדתיות, להחזיר את פנקס החבר הדתי למפלגה, ולהביט במבט נוקב, קונקרטי וממשי על עצמי ועל חיי. מבט מפוכח, מיואש וחסר אשליות, נקי מהתשוקה ומהמסננות החברתיות והרעיוניות למיניהן. בזה רואה אני את המיקדמה החילונית, שהינה תנאי הכרחי לכל דתיות ממשית<sup>17</sup> רעיון זה חוזר רבות בכתבי הרב קוק זצ"ל,

ולדוגמא: "האמונה בטהרתה על ידי אפשרות של כפירה" (מדות הראיה, אמונה טו) ..

ר' צדוק כותב באחד המקומות שאברהם אבינו ע"ה הוא היחידי המכונה "אברהם אוהבי", משום שהוא לא נולד דתי, הוא חיפש את הבורא בעצמו. צאצאיו נולדו כבר כדתיים, בבית יהודי טוב, ועל דא אמר רב רבו של מהר"צ, הקוצקאי: "זה א-לי ואנוהו, אלוקי אבי וארוממנהו" – קודם "זה א-לי", האלוקים הפרטי שלך, בו אתה יכול להכיר ולהדבק. רק בעמידה בלתי-אמצעית, נוקבת וחופשית לחלוטין, המיצוי של כנותך ואמיתתך. וכל אחד ימצאנה אם ייפתח אליה באומץ. רק אח"כ מגיע תורו של "אלוקי אבי".

באחת מהתורות העמוקות שלו, המכונה "תקעו תוכחה"<sup>18</sup> לקוטי תנינא, ח'., מתאר ר' נחמן את התפילה של ראש השנה כתפילה בבחינת דין ומשפט. "הסטרא אחרא יונקת מן הרחמנות... ואזי נתמעט הרחמנות אצלינו, ואפילו מעט הרחמנות שנשאר הוא בבחינת אכזריות וכו' ". הרחמים שנשארים בעולם הדתי פעמים רבות הם עצמם אכזריות, אטימות, אי-יכולת לגעת באנושי באמת. הרחמים הדתיים עצמם הופכים לאכזריות, מעין לעג לרש. הדרך לגאול רחמים אלו, שזוהי התפילה לפי דבריו, הינה תפילה בבחינת דין.

כמו פנחס בעת שקינא על מעשה זמרי, כמו שכתוב 'ויעמוד פנחס ויפלל', ודרשו רז"ל: שעשה פלילות עם קונו... וזהו צירוף "ויפלל" ר"ת "והשלך לפני פרעה יהי לתנין". כי צריכין להשליך מטה עוז שהוא בחינת התפילה הנ"ל להתנין... היינו כדי שיבלע התנין את התפילה הזאת, כי עי"ז מוציאין ממנו כל הקדושות שבלע... עי"ז נעשין גרים... עי"ז נתרבה ונתגדל כבודו יתברך.

מהי אותה תפילה בבחינת דין, שהיא תפילת ראש השנה, תפילה המושלכת לסטרא אחרא, כדי שתבלע אותה ותוציא ממעיה את הגרים? כוונתו של ר' נחמן ברורה לדעתי. הכבוד האלוקי מתגלה דוקא ע"י הגרים. זהו רעיון שהוא חוזר עליו פעמים רבות. המסורת הדתית לכשעצמה, הבנויה על מוסכמות חברתיות, איננה יכולה להביא לכבוד אלוקי האובייקטיבי. הדין של ראש השנה, התפילה בבחינת דין, היא דין

מהופך, תפילה של עשיית פלילות עם קונו. היא איננה מסיחה דעתה מהעוול, מהיאוש, מהעיוות שבמציאות. אך ראה זה פלא, דוקא התפילה הזו נתקעת בגרונה של הסטרא אחרא, החושבת לבלוע אותה בשקיקה. הסיבה ברורה: היא משחררת את האדם מהמועקה הדתית עצמה. אך בכך זוכה הוא לאמונה מדרג גבוה יותר – לאמונה ממשית ולגאולה.



# אשמה וכיפורים

עברה הלכה לה שנה, והנה חברתה כבר באה ומתדפקת על דלתנו. הימים הללו הינם ימים בהם עולות שוב ושוב שאלות היסוד והתשתית של חיינו: שאלת החיים והמוות, שאלת התכלית – "מה אנו ומה חיינו", שאלת הטוב והרע והצורך בחשבון הנפש.

בעוד שהעניינים העיקריים בהם עסקנו ועליהם התפללנו בראש השנה היו מלכות ד' בעולם, הרי המשך תפילותינו ביום-הכיפורים מעלה את עניין הברית: ברית י"ג מדות הרחמים, ברית ההתפייסות, הסליחה, הכפרה והרחמים.

עולות שאלות היסוד של היום הזה: האם אנחנו יכולים להתפייס? האם יש בכוחנו לבנות מערכת יחסים אחרת, רצופה רוך וחסד, ולא הפכם – הכל כך מוכר לנו?

## וידוי

עם פרוס היום הקדוש והנורא ברצוני לעורר סביבו מספר תחושות, 'הרגשים' כפי שאומרים בעלי המוסר.

אחת המצוות המרכזיות של היום הינה מצות הוידוי, עליו אנו חוזרים פעמים רבות, החל מתפילת מנחה בערב היום ועד תפילת הנעילה שבסופו.

יש הסוברים שהמצווה להתוודות היא מן התורה, וכורכים אותה בתשובה. וכך כתב הרמב"ם<sup>19</sup> 'הל' תשובה ב' ב'::

ומה היא התשובה? –הוא שיעזוב החוטא חטאו ויסירו ממחשבתו ויגמור בלבו שלא יעשהו עוד, שנאמר: יעזוב רשע דרכו וגו'. וכן יתנחם על שעבר, שנאמר: "כי אחרי שובי נחמתי", ויעיד עליו יודע תעלומות שלא ישוב לזה החטא לעולם, שנאמר: "ולא נאמר עוד אלהינו למעשה ידינו" וגו'. וצריך להתוודות בשפתיו ולומר עניינות אלו שגמר בלבו.

לפי הרמב"ם הוידוי מעניק לתשובה את אמינותה ורצינותה, "אחרי שובי נחמתי". הוא מעביר אותה מרצון ונכונות לכלל דיבור ומעשה. שוב איננה הפשטה, אלא מליאות נוכחת וממשית.

אך הוידוי קשור לא רק לתשובה – אלא אף לכפרה, כלומר: אין די בחזרה מהחטא, ואפילו העונש לבדו לא מספיק, יש עם זאת להתוודות ולנקות את ההכתמה שהחטא מכתים את הנפש, כפי שפסק הרמב"ם בהל' תשובה בתחילתו: "כל מחויבי מיתות בית דין אין מתכפר להם במיתתם או בלקייתן עד שיעשו תשובה ויתוודו". במילים אחרות: הוידוי איננו רק חלק מההתנערות מן החטא, הוא גם חלק מהמאמץ להתנקות ממנו ולרפא את הפצעים שפצע את הנפש.

### **אשמה, מצפון והודאה**

מצות הוידוי, שהינה מרכזית ביום הקדוש הזה, מביאה אותנו למושגי האשמה, החרטה והכפרה – מושגים בעייתיים לתודעה המודרנית. הדעה הרווחת בין פסיכולוגים ופילוסופים רבים היא שעלינו להימנע מהם ככל האפשר. רבים מהם ראו ברגשי האשמה רגשות שליליים החוסמים ומדכאים את האדם, תוצאת תודעה אינפנטילית ולא בוגרת.

הפסיכולוגים לא ייחסו לאשמה ממשות. את מקורו של רגש האשמה הם חיפשו ומצאו בנפש האדם. כך פרויד – שראה את מקורו בעבירה על מיני טאבו חדשים וישנים, ובהתקוממות כנגד סמכות ההורים והחברה. לדידו רגש האשמה איננו אלא תולדת הפחד מפני עונש וגינוי מצד סמכויות אלו, תולדת חרדה ילדותית מפני "שלילת האהבה", או שהוא מעין "הענשה עצמית", שאיננו אלא גלגול של הליבידו כ"מזוכיזם מוסרי", וכיוצא בזה.

אולם מצות הוידוי, כפי שבארו רבים, איננה רק הודאה באשמה. וכאן עלינו להבחין בין שני מושגים: 'הודאה' ו'מצפון'.

המצפון הינו הארה לא רצונית שכמו באה ותוקפת את האדם מבחוץ, ומציפה אותו במוסר כליות נוקב וברגש עמוק של בושה. המצפון הינו הארה הבאה לאדם ומאירה לו את אשמתו – הוא נחשף, ומכאן רגש הבושה העמוק התוקף אותו כפי שתוקף הוא כל אדם הנחשף ומואר מבחוץ.

לעומת המצפון, ההודאה הינה תנועה של האדם עצמו, תנועה של הכרעה אנושית. האשמה איננה דבר המוטל עלי מבחוץ. האחר אמנם יכול להאשים אותי, אך כדי להיות אשם עלי לקחת על עצמי את האשמה. האשמה – כדברי הפילוסוף יספרס – מתאפשרת רק הודות לחירות, שכן רק במידה שהאדם מכיר באשמתו ומודה בה – הוא אשם<sup>20</sup> צמונחי תורת הסוד: המצפון שייך לספירת החכמה - כח מה, הבאה ומבריקה לאדם מחוצה לו, ואילו הוידוי שייך לספירת ההוד, הבאה מתוכיות מידותיו של האדם ומייצגת את הנכונות וההתמסרות.. ההודאה איננה רק הודאה בעובדות, אלא אף במשמעותן. אינני רק אומר 'עשיתי כך וכך', אלא אני אומר 'אני אשם', ולהיות אשם הוא הרבה מעבר לעובדות לכשעצמן.

האשמה כוללת בתוכה שפיטה. מוטלת היא על החירות של הסובייקט, 'אכן אני אשם'. אבל האשמה היא לא רק 'רשות שופטת' אלא שייכת גם לתהליך הביצוע: האשמה כוללת גם נכונות ליטול את העול של האשמה על עצמי, היא נכונות להיות אשם, והיא גם נכונות לישא בתוצאות<sup>21</sup> דברים דומים כתב ר' יצחק הוטנר: "נמצינו למדים, דעיקר פעולתו של הוידוי הוא בזה שהמתוודה עצמו עושה מעשה בית דין בעצמו. ומפני הטעם הזה צירפו לאמירת הוידוי גם צידוק הדין, וניסחו את אמירת הוידוי וסיימו בה "ואתה צדיק על כל הבא עלינו". אף על פי שלקושטא דמילתא "וידוי" ו"צידוק הדין" הם שני עניינים נפרדים. אלא שרצו להטעימנו באמירת הוידוי טעם של קבלת גמר-דין. וכל זה כדי ללמדנו, כי הוידוי הוא הכנסת המתוודה את עצמו למקום קבלת המשפט, אשר בו כל הדיון סובב הולך על גילויים, בירורים ונסיונות" ('פחד יצחק' ליום הכיפורים, מאמר לה, עמ' רפג).. זהו צד הדין של יום הכיפורים, אך גם מקור הרחמים; הנכונות לעמוד בדין, להודות בחטא ולשאת בעונש מעוררת סולידריות אצל השופט. מנאשם הופך הפושע לקרבן, כזה הזכאי לחסד ולחמלה.

היחס בין האדם לבין תוכן אשמתו איננו יחס שבין שני אובייקטים – יחס פשוט של סיבה ומסובב.

אמנם האשמה מורה על הסובייקט וחירותו כמקור החטא וסיבתו, אך האופן שבו פועל הסובייקט על מה שמחוצה לו איננו זהה לאופן שבו דבר פועל על דבר. שכן, האשמה איננה עובדה אובייקטיבית אלא היא כל כולה תלויה בסובייקט, והוא, ורק הוא, הופך אותה ברצונו לאובייקטיבית. את העונש יכול הזולת לתת לאדם, אך את האשמה רק האדם עצמו יכול ליטול על עצמו. האשמה הינה הנכונות שלי לראות את עצמי כאשם, ואת זה לא יכול לעשות אחר, שכן האשמה נוגעת באינטימיות העמוקה ביותר שלי, וכאן אין לאחר מגע.

זהו הוידוי שבאמירת "אשמנו". אכן אני אשם, "אבל אשמים אנחנו", "אבל אנחנו ואבותינו חטאנו". באשמה נחשפת האינטימיות.

בכך שהאדם נוטל על עצמו אשמה, ובמיוחד אשמת הבגידה, הוא מגלה את אנושיותו העמוקה ביותר. במה בגדתי? בהורים, בחברים, באלוקים. הבוגד בוגד בנאמנות הבסיסית של חייו, הוא בוגד – אך כאמור רק הוא יכול לעשות את עצמו כבוגד. ואכן בגדתי, בדברים העמוקים והתשתיתיים ביותר של חיי, בחוסר הסבלנות והרוך לזולת, בחוסר תשומת הלב אליו, באי האכפתיות כלפיו ועוד ועוד. לא פעם חוסם הפסיכולוג המנסה לרפא את האדם מאשמתו מהאפשרות לבוא למגע אמיתי וממשי עם חייו, ובכך לזכות לכפרה<sup>22</sup> דהרבי"ד סולוביצ'יק ('על התשובה' עמ' 222) עמד על הלשון "אבל" שאין לפרשו במונח של "אלא", (*but* או *however* באנגלית), אלא יש לפרש כמו: "אבל שרה אשתך יולדת לך בן", שפירושו: אמנם או באמת, אכן, אמנם כך. ביטוי זה מבטא לדעתי סיטואציה נפשית בה האדם אמנם יכול לסרב, הוא בן חורין להכחיש את האשמה ולא ליטלה על עצמו ובכל זאת הוא מודה על האמת ואומר אבל אשם אני. אמת שפתח מילוט פתוח בפני, אבל אני אמנם אשם. המילה "אבל" מקפלת את האפשרות ורק בעקבותיה באה ההודאה..

### שפיטה עצמית וחיצונית

ללא הרף שופטים אנו את הזולת. כבר בפגישתי הראשונה עם הזולת אני קובע את יחסי כלפיו, בדרך כלל באמצעות השיקול של האינטרס האישי – הגלוי והסמוי – שלי; מיד אני יוצא בהתניה של "הלנו אתה אם

לצרינו". העמדה הבסיסית שלנו צריכה להיות אי שפיטת הזולת, השעית השפיטה. כאשר אני מחליט ומקבל על עצמי להימנע משפיטתו, אני בו זמנית מקבל אותו, אני נפתח לאנושיותו הנוכחת. הוא פוסק מלהיות מושא החדיר למחשבותי ותביעותי, וממילא לשיפוטי.

ר' נחמן<sup>23</sup> ליקוטי מוהר"ן תנינא א, יד. מסביר את דברי חז"ל "אל תדון את חברך עד שתגיע למקומו" באופן שאף פעם איני יכול להיות במקומו של הזולת. הסיבה לכך איננה רק משום שאין בידי את כל הנתונים שיש לזולת על מנת להיות הזולת, אלא שעצם העמידה שלי מחוצה לו לא מאפשרת זאת, ולכן עלי להסתלק משפיטתו. רק אלוקים שהוא מקומו של עולם יכול לשפוט, "המשפט לאלוקים הוא".

רק אלוקים ואני עצמי יכולים לשפוט את עצמי. הוידוי הינו שפיטה עצמית של האדם, ממקומו דווקא, משום שהוא הוא. ובמקום שיש דין למטה, מוסיף ר' נחמן, אין דין למעלה.

כל שעסקנו עד כה, מובע יפה בספרו של פראנץ קפקא, "המשפט". יוסף ק., גיבור הספר, מחפש כל הזמן את שער הכניסה להיכל המשפט, זאת תקוותו. מדוע? מה כל כך משמח באפשרותו של האדם להישפט? – השפיטה הינה אישור של האדם, הוא אינו שוטה או קטן שאינם ראויים להישפט – הוא ראוי להישפט. זו הסיבה לחגיגות של ראש השנה, חגיגות כזו שהרמב"ם אף קורא לה בשם "יום טוב של ראש השנה"<sup>24</sup> לציין שהרמב"ם נוקט בלשון זו כאשר הוא מתייחס לשפיטת האדם: "וכשם ששוקלין זכויות אדם ועוונותיו בשעת מיתתו, כך בכל שנה ושנה שוקלין עוונות כל אחד מבאי עולם עם זכויותיו ביום טוב של ראש השנה" (הל' תשובה ג, ג)..

העדר המשפט הוא בדיוק המצב הקאפקאי האופייני כל כך לאדם המודרני – אף אחד לא שופט אותו. ישנו סוג דק ועדין של חגיגות שהולך ונעלם מעולמנו, ככל שהחברה מתרחקת מעצם המושג משפט. יוסף ק. לא מוצא את הפתח להיכל המשפט. בכמה קטעים בספר מוצעת לו הדרך: ההודאה. ההודאה היא השפיטה עצמה, בהודאה (-וידוי) עשוי האדם לכונן את המשפט האבוד ולחמוק מהקפקאיות הסוגרת עליו. ברשימותיו כתב קפקא שאת הסיום של המשפט, בו השומר אומר ליוסף

ק. לפני מותו, בעת שהשער נסגר, שלכל אחד יש את השער שלו, הבין בשיחה עם ארוסתו: "הודאה, הודאה שלא על תנאי, השער הנפתח, מופיעה היא בפנים מעונו של עולם שבבואת זוהרו העכורה מוטלת הייתה מאחורי החומות"<sup>25</sup> מובא אצל בוכר, 'פני אדם', הוצ' מוסד ביאליק תשכ"ד עמ' 212.. זהו השער שיוסף ק. לא מצליח לעבור דרכו, ולפני מותו הוא נסגר. הוא השער שעליו אנו מתפללים: "פתח לנו שער בעת נעילת שער, כי פנה היום". שלא נשאר עם פנות היום בחוץ, לפני השער ההולך ונסגר. ההודאה הינה תשובה, ועליה אומר הפייטן: "הפותח שער לדופקי בתשובה".

### **כפרה ועונש**

מכאן נוכל להבין את התלות של הכפרה בוידוי. מעמדו של העונש משתנה עם הוידוי. כל זמן שהאדם לא התוודה העונש קיים במישור המשפטי-חברתי, כמכה הנוחתת עליו מבחוץ. קבלת הדין והצדקתו משנה את מיקומו, שוב איננו עונש אלא מדיום לכפרה. עונש הוא דבר שאדם בורח ממנו, קבלת העונש נוטלת את עוקצו של העונש, והופכת אותו מענישה לכפרה. בצידוק הדין, המתבטא בפסוק: "צדיק הוא ד' כי פיהו מריתי", האדם מכפיף את האינטרס שלו – כמי שרוצה לחמוק מעונש – בפני אינטרס גדול ממנו, בפני הצדק המוסרי אותו הוא מקבל. רציית העונש מבטלת אותו, זאת משום שמה שאני מסכים לו ואפילו רוצה אותו, איננו עונש. הכאב לא נעלם, אך לא כן הסבל והמועקה, שאינם הכאב עצמו, אלא היחס והתגובה אליו. זאת משום שהמועקה העיקרית של העונש הינה התחושה של המקריות והשרירותיות שבו, התחושה של 'סידרו אותי', 'לא מגיע לי'. עצם הנכונות לקבל את העונש ממתיקה את הכאב. בחסידות כינו זאת כ'מיתוק הדינים', ולימדו שגם בדין שרוי האין סוף האלוקי, ובידיעה זו מתמתקים היסורים.

### **וידוי ציבורי ופרטי**

הברית של יום הכפורים הינה ברית שבין העם לאלוקיו. לא הפרט הוא העומד בברית, אלא העדה כולה. "ונסלח לעדת בני ישראל ולגר הגר בתוכם כי לכל העם בשגגה". הסולידריות היהודית מקבלת לכן הבלטה

רבה ביום זה. "עברות שבין אדם לחברו אין יום הכיפורים מכפר עד שירצה את חברו", ופירש הרי"ף<sup>26</sup> בפירושו ל'עין יעקב' מסכת יומא, דף מב, ד"ה "עבירות שבין אדם לחברו" : "כי ביום הזה יכפר עליכם מכל חטאתיכם לפני ד', תטהרו" – בתנאי שתיטהרו אתם בני האדם מעבירות שביניכם לביניכם". כפרת היום, גם כפרת החטאים שבין אדם למקום, מותנית בהתרצות שבין אדם לחברו. רק ב'יחד' אנו עשויים לעמוד ולהיטהר לפני האלוקים.

וכן דרשו חז"ל: "וכן ישראל בהרצאה עד שיעשו כולם באגודה אחת, שנאמר 'הבונה בשמים מעלותיו, ואגודתו על ארץ יסדה'<sup>27</sup> מנחות כז, א.. ופירש רש"י: "בהרצאה – כשהן מתענין, אין נענין עד שיהיו כולן באגודה אחת". ולא עוד אלא ש"אגודתו בשמים", האחדות האלוקית, תלויה באחדותם של ישראל, כפי שמצינו בכמה מקומות בדברי חז"ל.

רשב"י אומר: משל לאחד שהביא שתי ספינות וקשרם בהוגנין ובעשתות והעמידן בלב ים, ובנה עליהן פלטרין. כל זמן שהספינות קשורות זו בזו פלטרין קיימין, פרשו ספינות אין פלטרין קיימים. כך ישראל כשעושים רצונו של מקום – עליותיו בשמים, וכשאין עושים רצונו של מקום – "ואגודתו על ארץ יסדה" ... כיוצא בו אתה אומר: "ואתם עדי נאם ד' ואני אל" (ישעיה מ"ג) – כשאתם עדי אני אל, וכשאין אתם עדי אין אני אל.<sup>28</sup> ספרי ברכה פ"ס' שמו.

ואכן לשון הוידי הינה לשון רבים: "על חטא שחטאנו לפניך". לנו האמונים על תפיסה אינדיוידואליסטית נראה הדבר מוקשה ותמוה – הרי החטא חטאו של היחיד הוא, וכך גם וידויו ותשובתו, ומה מקום יש לוידוי משותף ולתשובה וסליחה משותפת?! ולא עוד, אלא שפעמים רבות נוכחות הזולת מפריעה לוידוי ולתשובה שלנו ופוגמת בכנותינו. "בשעת התפילה, כל זמן שהאדם שומע עוד אז איזה אדם, דהיינו ששומע ומרגיש שעומד עוד אדם אחד בשעת תפילתו, הוא לא טוב. כי צריך כל אדם בשעת תפילתו שיצייר בדעתו שאין שם אלא אני וד' יתברך לבד", כתב ר' נחמן<sup>29</sup> ליקוטי מוהר"ן תנינא קג.. לדעתו היחיד הוא המתפלל, נוכחות הזולת הינה הפרעה, מבטו מוציא אותי מיכולתי לשהות ביחידאיותי שהיא כנותי. ה'היות בשביל הזולת' מביא לכך שאראה את

עצמי כפי שהאחר רואה אותי. מבט הזולת מחצין אותי, וחוסם את הדרך להשתפכות הנפש. המודעות העצמית, כהסתכלות בסובייקט והפיכתו לאובייקט, מביאה לכך שהמתפלל מאבד את כנותו, את פנימיותו. חייב הוא לחמוק ממודעות כדי לשמור על פנימיותו הכנה.

אולם, הוידוי שאנו מתוודים מנוסח כאמור בלשון של "אנחנו": "אבל אנחנו ואבותינו חטאנו", ביחד, ולא בכדי. מהו התנאי לאמירת "אנחנו"? – האמון בזולת. אמירת 'אנחנו' הינה תוצאה של שותפות עמוקה. שותפות שאיננה תוצאה של זהות אינטרסים, של אגו מורחב, פטריוטיזם שחצני ומלא גאווה, אלא הכרה ביכולת להכיר ולהאמין בכנותו של הזולת. להגיע להכרה שהוא מתוך החופש והנשמה שלו הינו שותף לי, לערכי, לאמונתי, ליהדותי ואפילו לחיפושיי – ההכרה הזו יוצרת רגש עז של שותפות, אחדות וסולידריות. למעשה זו איננה רק הרגשה בעלמא, אלא אחדות ממשית של הנשמות. דומה הדבר לשירה בציבור – השירה המשותפת איננה צירוף סך כל הפרטים, אלא התמזגות של הקולות, ולכן אנו חשים משיכה כה חזקה לשירה בציבור, והיא גם סוד ההיטהרות וההרגשה הטובה שלא פעם באים בעקבותיה<sup>30</sup> 'חיים מוולוז'ין מבאר (נפש החיים שער א, פרק כ) שעל ידי "עקימת השפתיים בחינת נפש דרוח, מעורר בקול דברים שלו עד לעילא ולעילא... עד שורש הנשמה" – על ידי הדיבור האדם מגיע לנקודת הראשית וההתחלה העמוקה ביותר שבו, לנקודת שרש הנשמה ששם כולנו אחד..

אם נכונים הדברים על שירה משותפת, על אחת כמה וכמה שנכונים הם כלפי התפילה והוידוי בציבור. יש בוידוי הציבורי גילוי של אותו 'אני משותף'. אני תופס את זולתי באותה כנות בה אני תופס את עצמי, ובכך, מתוך החופש הפנימי שאני מעניק לו, אני תופס אותו כשותפי, כאחד איתי, הוויתו היא עצמה הוויתי שלי. איננו זרים זה לזה אלא "בני איש אחד נחנו".

כך נבין את דברי המהר"ל<sup>31</sup> נתיבות עולם, נתיב העבודה פרק ז', עמ' צט-ק. המסביר שאמירת "ברוך שם כבוד מלכותו" גבוהה מאמירת "שמע", ומפאת גבהותה והיותה אמירה של הנשמה לכן היא נאמרת במשך כל השנה בלחישתה. יתר על כן, מוסיף מהר"ל: אמירת "שמע



ישראל" הינה חלק ותנאי חיוני לאחדות ד'. כנותו של הפרט יכולה אמנם להביא אותו לגילוי של אלוקים שבתוכו, האני שלו יופיע כאחדות. אך אחדות האלוקים איננה שייכת לפרט; רק כאשר הוא מגלה את הזולת כשותף, ואת אלוקים המצוי בנשמת הזולת כבנשמתו – מתגלה אלוקים באחדותו. הזולת אותו אני מקבל כגילוי אלוקי, ככנות וכחופש, הוא המביא למלכות האלוקים ואחדותו. זו פישרה של ההתפייסות ביום הכיפורים. אחדות האלוקים היא עצמה השותפות, הסולידריות, אחדות הנפשות, ובעולם כזה בו מתגלה אחדות שכזו – באים הסליחה הרחמים וההתפייסות.

השגה זו שכל השנה שייכת רק לנשמה, הופכת ביום הכיפורים למציאות חיצונית הנאמרת בקול רם, משום שהפנימיות עצמה לא מצטמצמת ללחישה שבין אדם לעצמו, אלא הופכת לאמירה המשותפת של העדה והקהל. אכן ביום רגיל יש צורך לחמוק מתודעת הזולת, מההיות-בשביל-הזולת, בכדי להגיע לנשמה, כפי שהבאנו לעיל בשם ר' נחמן, אולם ביום הכיפורים מוקרנת מלכות ד' והאחדות הציבורית בעוצמה כה מרובה – עד שמתגלה **שגם העולם החיצוני לא נופל באחדותו מהעולם הפנימי**, וכבוד ד' ממלא את העולם כשם שהוא סובב אותו. זוהי א"כ סגולתו של היום האחד – היכולת להתפלל יחד עם השני בלב נאמן ובקול רם.

באחת הישיבות בה התפללתי בנעורי היה שליח-ציבור שבאופן קבוע היה שובר את השירה המשותפת בשעת אמירת הוידוי. "איך פתאום שרים יחד בשעת הוידוי?" – טען בחומרה אותו שליח-ציבור, חניך תנועת המוסר. אך אני חשתי ששירת הוידוי המשותפת לא הושרה בכדי כבר בדורות קודמים, שכן הוידוי עיקרו הוא וידוי של ציבור – כפי שהכפרה של יום הכיפורים הינה בעיקרה כפרה של החברה, של העדה המיטהרת לפני ד'.

הוידוי בשירה, וכשיח של מקהלה, כפי המקובל בקהילותינו (האשכנזיות) היום, הינה אופן שלישי של שיח, מעבר למונולוג ולדיאלוג. יש בשירה המשותפת "צוותא של שירה, וצוותא זו לא כעובדה מוגמרת לא בדרך החיווי, אלא כעובדה שעתה זה אנו מנמקים ומייסדים

אותה"32 דאָה שורץ משה, 'ממיתוס להתגלות', הוצ' בר אילן תשל"ח עמ' 282. שורץ מצטט ודן בדברי רזנצווייג בנושא.. המקהלה הינה התמוגות של יחידים מתוך הסכמה וזו עצמתה, עינוגה הינו בהרמוניה הנוצרת בין היחידים, ולכן אין יפה ממנה ליצור את היחד של העדה.

ועוד מנהג שהנהיגו אחרונים, שאמנם מתאים לתודעת החטא הפרטית המודרנית, אך ספק בעיני אם אמנם הוא מתאים לרוחו של הוידוי אותו תיקנו קדמונים. המנהג להתוודות על עבירות פרטיות, פרטים המוספים לנוסח הוידוי עצמו: אכלתי בלא ברכה, דיברתי רכילות, וכיוצא בזה. ודאי שיש מקום לוידוי הפרטי והוא מעוגן בהלכה, אך הוידוי שבתפילה, הן הוידוי הארוך שב"על חטא" והן הקצר, איננו על עבירות פרטיות. הוא וידוי של העדה, הכולל עוולות עמוקות יותר מאלו של הפרט בפרטיותו. וכך גם חטאי האשמה והבגידה אותנו תיארנו מקודם, אינם אשמות פרטניות, אלא אשמות קיומיות, שבבגידה בקיום עצמו.

לטעמי גם "גזלנו, דברנו דופי" צריך להתפרש באופן שכזה: גזלנו היינו וידוי על עצם הגזילה שהיא לקיחת מה שאינו שלך, וכן דיברנו דופי היינו וידוי על עצם הדיבור המעוות. וכך גם בוידי הארוך שב"על חטא". בכל הוידוי הארוך והקצר לא נזכרת כלל עבירה בין אדם למקום, והרי הדבר תמוה מאד! – אלא שמתקני הנוסח קלעו כאן לעיקרו של הוידוי, האשמה כאשמה מוסרית-קיומית של בגידה בעצם הקיום באה לכלל ביטוי בעוולות החברתיות ולא בתחום הדתי שבין אדם למקום.

המוטיבציה של המנהג להתוודות על העבירות הפרטיות, שפשט בעיקר בישיבות, הינה לתת משמעות ריאלית לוידוי, באופן זה שהפרט יתוודה על חטאיו הקונקרטיים. אך נראה שדווקא פרטנות קונקרטית זו, שעל פניו מקרבת את האדם לממשות של הוידוי והאשמה – היא שמרחיקה אותו בסופו של דבר מאותה ממשות עצמה, שכן העוול הממשי שוכן באידיאל, במה שצריך להיות, ולא בהתפרטותו המעשית.

### **לפני מי אתם מטהרים**

אמר ר' עקיבא אשריכם ישראל! לפני מי אתם מטהרים ומי מטהר אתכם אביכם שבשמיים... מה מיקווה מטהר את הטמאים, אף הקבה מטהר את ישראל" (יומא ח, ט).

הפעולה נעשית על ידי האדם לפני הקב"ה. ההיטהרות הינה פעולה של האדם עצמו ביחס לעצמו, אלא שחייבת היא להיעשות לפני האלוקים, עשייה זו שלפני האין-סוף היא הנותנת לה את משקלה ואת אופייה המוחץ. אלוקים כאן פסיבי והוא זה שהדבר נעשה בפניו – אלוקים איננו זה המטהר את האדם, אלא זה שהאדם מטהר את עצמו בפניו, ורק בפניו. אך בהמשך אומר ר' עקיבא: "ומי מטהר אתכם", האדם זקוק לאישור האלוקי להיטהרות זו, וזו ההתפייסות הבאה אחרי ההיטהרות. הד לדברינו עולה מפירוש המלבי"ם לפסוק בלהילים (קל, ד): "כי עמך הסליחה למען תיורא". בפשטות, אומר כאן דוד המלך שהיות אלוקים מקור הסליחה היא מוסיפה ליראה מפניו. אולם אם נתבונן בכך נמצא שלכאורה דווקא הסליחה היא המונעת יראה, שכן המחשבה שתמיד תתכן דרך חזרה וסליחה על הנעשה גורמת דווקא למיעוט היראה. למה אם כן מלמד הפסוק ההיפך? המלבי"ם מתייחס לכך בדבריו, שמפאת יופיים נביאם בשלמות:

כי עמך הסליחה – רצונו לומר שיש הבדל בין בשר ודם הסולח ומוחל למי שחטא כנגדו, שיעשה זאת מצד איזה עניין שמצא בהחוטא, ע"י שהחוטא התחרט וביקש סליחה, או ע"י שריחם עליו, או ע"י שמצא חן בעיניו. ואם כן, סיבת הסליחה לא נמצא עם הסולח רק עם מי שסולחים לו. מה שאין כן אתה סיבת הסליחה נמצאת בכך, כי אי אפשר שיצויר אל בורא ומקיים ברואיו אם לא יהיה סולח לעוונם. כמו שכתוב במדרש שאמר אברהם אבינו ע"ה להקב"ה: "אם דין אתה מבקש אין עולם, ואם עולם אתה מבקש אין דין", ואם כן סיבת הסליחה נמצאת בכך. וגם שגדר הסליחה היא שיעביר את העוון כאילו לא היה במציאות כלל, וזה לא יוכל האדם לעשות שיהיה מדבר שהיה במציאות כאילו לא היה. ועל כן לא נמצא בשום מקום בתנ"ך סליחה מאדם לאדם רק מד', ועל זה אמר: כי רק עמך הסליחה.

למען תיורא – רצונו לומר, בשר ודם על ידי שרוצה שייראו מפניו לא ימחול על עוון, שאם ימחול עוונות לא יראו מפניו – באשר היראה מפניו הוא רק מפני עונשו, ואם לא יעניש אין מקום ליראה. מה שאין כן אתה, סבת היראה שמתייראים מפניך הוא גדולתך ורוממותך. וזה מתגלה ע"י

הסליחה, שבזה יראו שאתה נעלית משיפגמו בכבודך. כמו שאמר: אם חטאת מה תפעל לו. ונעלית משימצא איש צדיק לפניך, עד שהסליחה היא תסבב "למען תיורא".

### **האשמה המטפיזית הבלתי נמנעת**

אמרו עליו, על נחום איש גם זו, שהיה סומא משתי עיניו, גידם משתי ידיו, קיטע משתי רגליו, וכל גופו מלא שחין.

והיה מוטל בבית רעוע, ורגלי מיטתו מונחין בספלין של מים, כדי שלא יעלו עליו נמלים.

פעם אחת, (היתה מיטתו מונחת בבית רעוע), בקשו תלמידיו לפנות מיטתו, ואח"כ לפנות את הכלים.

אמר להם: בניי, פנו את הכלים, ואח"כ פנו מיטתי, שמובטח לכם כל זמן שאני בבית, אין הבית נופל.

פינו את הכלים, ואח"כ פינו את מיטתו, ונפל הבית.

אמרו לו תלמידיו: רבי, וכי מאחר שצדיק גמור אתה, למה עלתה לך כך? אמר להם: בניי, אני גרמתי לעצמי. שפעם אחת, הייתי מהלך בדרך לבית חמי,

והיה עמי משוי ג' חמורים, אחד של מאכל, ואחד של משתה, ואחד של מיני מגדים.

בא עני אחד, ועמד לי בדרך, ואמר לי: רבי, פרנסני.

אמרתי לו: המתן, עד שאפרוק מן החמור.

לא הספקתי לפרוק מן החמור, עד שיצתה נשמתו.

הלכתי ונפלתי על פניו, ואמרתי: עיני שלא חסו על עיניך – יסומו,

ידיי שלא חסו על ידיך – יתגדמו, רגליי שלא חסו על רגליך – יתקטעו,

ולא נתקררה דעתי, עד שאמרתי: כל גופי יהא מלא שחין.

אמרו לו: אוי לנו, שראינוך בכך.

אמר להם: אוי לי, אם לא ראיתוני בכך.<sup>33</sup> תענית כא, א.

מדוע נחום איש-גמזו מעניש את עצמו בצורה כזו רדיקלית?

ברור שאין כאן אשמה לא משפטית ואף לא מוסרית! הרי מה היה בכוחו לעשות ולא עשה?! וכי בכלל היה בידו סיפק לדעת את מצבו של אותו עני?! – אנו רואים את הפער בין עצמתו האדירה הרוחנית של נחום לבין

חוסר האונים הטוטלי שלו. למעשה האשמה שנחום מאשים את עצמו הינה האשמה בלתי נמנעת.

נחום לא מאשים את עצמו בעוול מוסרי, כזה שבאמת היה ביכולתו למנוע. **עצם הסיטואציה** הינה העוול, וזו מובלטת יפה בסיפור המתאר בפרטנות דקדקנית את משאם של שלושת החמורים: אחד של מאכל, אחד של משתה ואחד של מיני מגדים. הניגוד בין השניים מוחלט ומתואר באופן חריף: האחד מלווה בכבודה מלאה כל טוב ואילו לשני אין דבר. זה נע קדימה לבית חמיו שבע, מלא ושמח בעושרו, וזה עומד במקומו ללא תקוה, ללא המשך, ומבקש מעט אוכל לנפשו הרעבה. לכאורה יכול היה להעניש את עצמו בעוני, להפוך להיות שותף לעניים ובכך לחשוך מעצמו את כל אותם ייסורים. אך הוא יודע היטב שזה איננו פתרון, שכן גם העני המרוד והחסר כל שותף במאבק הכוחות, גם הוא יגלה חוסר רגישות. אמנם הפער שבינו לבין הזולת קטן, אך עדיין קיים פער זה גם אצלו.

מדובר כאן על בגידה קיומית, בגידה בזולת שהיא מעצם הסיטואציה שלו. כלומר: לעולם אטפל בילדי יותר טוב מאשר בילדיך. 'אדם לאדם זאב' איננו חוק פסיכולוגי, אלא אונטולוגי – זו משמעותה של הבגידה. נחום מעדיף לנטרל את עצמו לחלוטין ולא להשתתף במשחק הכוחות, משום שלדעתו אי אפשר להיות שותף לו ולהשאר נקי.

רק כאשר חומה של נשימתו האחרונה של העני התפשטה על גופו והפכה לשחין, נתקררה דעתו של נחום. הרי אין בפגיעה באיברים החיצוניים די, מה עם נשמתו של העני? הגהירה על הגוף מזכירה את ניסיונו של אלישע הנביא להחיות את בנה של השונמית באמצעות העברת חום גופו אליו<sup>34</sup> **מלכים א', פרק ד, ד.**, אך כיון שאין בכוחו של נחום להחיות את המת, נוצר מצב הפוך – הוא עצמו מתחמם מנשימתו של העני והופך למת-חי.

אפשר ואף ראוי לבוא ולשאול על תגובה כזו: האם אכן עדיף לצאת מהמשחק, או אולי רצוי יותר להיאבק? אמנם אינני יכול להתגבר על העוול, אך יכול אני להיות שותף למאבק נגדו. האם דרך הבריחה נכונה בעולם כזה?

אינני רוצה לדון בשאלה זו, אך דומה שנחום ראה חוסר משמעות במאבק, משום שבסופו של חשבון גם אם יצומצם העוול, המצוקה האמיתית לא תיפתר והיא מונחת בעצם הבגידה. אשמה זו הינה למעשה אשמה מטפיזית ולא אישית, מעין האשמה של מי שנשאר בחיים אחרי השואה. עם האשמה הזאת נחום לא מסכים להמשיך ולחיות. תגובתו בהקשר זה צריכה דווקא להתפרש כמרד, 'אינני מוכן לשתף פעולה עם עולם כזה' – אומר נחום וכמו פורש מהעולם.

נחום נוטל על עצמו אשמה זו אשר מעצם טיבה איננה סובלת פשרות, ודעתו לא מתקררת עד שהוא מכה את עצמו מכה טוטאלית ומוחצת. עונש מן הסוג הזה יכול רק האדם לבחור לקחת על עצמו, ובאמת, לא השמיים הם שהענישו אותו, אלא הוא עצמו. נחום חסר אונים בעולם, אך כלל אינו חסר אונים בנוגע לעצמו, את חוסר האונים גופא יצר וקיבל על גופו בכוחו שלו. "אני גרמתי לעצמי".

# שחטאנו לפניך בצרות עין

**צרות עין, סיקור עין, שנאת חנם**

על חטא שחטאנו לפניך בצרות עין

על חטא שחטאנו לפניך בסיקור עין

על חטא שחטאנו לפניך בשנאת חנם.

מהי צרות העין?

צרות עין בשפה של היום הינה – לא לפרגן לזולת. איכפת לי מכך שיש לו דבר או כשרון מסויים ולי אין, אני מרגיש שלא בנוח עם עצם העובדה שיש לו, אני אפילו מקנא בו, גם אם לי עצמי לא נגרם חסרון מכך. אינני מסוגל להיות שלם עם מה שיש לו, וודאי שלא לשמוח בכך, משום שמיד אני מדמיין לעצמי "לו הדבר היה שלי", ובעצם אני חושב שלי מגיע את אותו דבר ולא לו. העובדה שהוא זה שזכה בדבר מבליטה אותו ומאפילה עלי, ומעבירה בי תחושה של חוסר יכולת להיות שלם איתו.

חטא צרות-העין כרוך בחטא סיקור-העין. ההרהור של "לו הדבר היה שלי" היא היא המחשבה החומדת, אינני יכול להתייחס לזולת בלי שיחלוף בי ההרהור עלי ועל שטח המחיה שלי. המעידה של התודעה היא החטא של אי שמירת העיניים, שהינה אי שמירת עיני התודעה. הפזילה של העין וחוסר המוכנות להשלים עם מקומי וחלקי, היא שורש החטא והבגידה בזולת. אנחנו אומרים בוידי "אשמנו, בגדנו", זהו שורש הניכור והפירוד החברתי. ולא רק שהוידויים כולם הינם על עבירות שבין אדם לחבירו, שהרי זהו עיקרו של יום – טיהור היחסים החברתיים וההתפייסות – אלא שהוידוי הקצר איננו עוסק בעיקרו בחטאים עצמם, אלא בעיוות שבחטאים.

הוידוי הינו על עצם העיוות ועל העוול שבעיוות, על השורש של החטא ועל עצם המציאות המאפשרת את החטא ואת הזיוף, ולא על החטא המסויים והספציפי.

גם צרות העין וגם סקירת העין כרוכות וקשורות בשנאת חינם. בספרי החסידות פירשו ששנאת חינם היא שנאה הנובעת מעצם נוכחותו של הזולת, נוכחותו לכשעצמה מעיקה עלי ומלחיצה אותי. הוא מפריע לי משום שמבטו גורם לי לאבד את החופש שלי, ומכאן פורצת שנאה עמוקה החפצה בהכחדתו והיעלמותו.

חטא זה הוא המקור לבושה – איננו יכולים להביט אחד בעיני השני, פנים בפנים. המצב של פנים בפנים מבטא את המקום והמרחב שכל אחד מאיתנו נותן לשני, את הפירגון. ואכן הימים הללו מתוארים בספרי הקבלה כתהליך של החזרת הפנים לפנים, של החזרת הפשטות, החום והאמון ליחסים עם הזולת.

### **ראש השנה ויום הכיפורים**

האם נוכל להיטהר?

בראש השנה התפללנו "ויעשו כולם אגודה אחת לעשות רצונך בלבב שלם", התפללנו לשלמות הלב ואחדות האנושות. אחדות זו שונה מזו שאנו מתפללים אליה ביום הכיפורים.

הקדושה המתגלית בראש השנה הינה קדושת האחר, גם האלוקי מתגלה כאחרות האחרת ביותר, ולכן המושגים של ראש השנה הינם מושגי היראה, יראת הרוממות והכבוד: "ובכן תן פחדך", "ובכן תן כבוד". טיבם של הפנים של האחר ושל מבטו שהם מטיילים עלי אחריות ומחויבות, טיבם שהם מושלים בי, מצווים אותי ומולכים עלי, ומכאן המלכת ד' בראש השנה.

אחדות האנושות שאליה אנו מתפללים בראש השנה, הינה בו זמנית תפילה למלכות ד', הסולידריות של אזרחי מדינת האלוקים. כולנו שותפים למפעל, ומזהים באחר את השותף, ובכך נטהר הלב ונשלם לעשות רצונו. זו הסולידריות האזרחית הכל כך מודגשת בלשונות התפילה: "ובכן תן פחדך ד' אלוקינו על כל מעשיך ואימתך על מה שבראת". האלוקי מתגלה בכל אדם ומכאן החובה לנהוג כלפיו בצדק, ואף למצוא ולהאדיר את האחוה שאני חש כלפיו.

אולם ביום הכיפורים מתגלית אחדות עליונה יותר, האחדות של הברית. במרכזו של היום לא עומדת המלכות אלא הייחוד, יחוד ד'. אנו מסיימים



את היום הזה בפסוקי הייחוד, ב"שמע ישראל", ב"ברוך שם כבוד מלכותו" וב"ד' הוא האלוקים", באותם פסוקים הנאמרים בשעת יציאת הנשמה מן הגוף, בשעה שהנשמה מתאחדת עם יוצרה ונאספת למקורה. בעוד שבראש השנה אנו עומדים מול האחר, ביום הכיפורים אנו מוצאים את עצמנו באחר, וזה סוג אחר של קשר ויחסים – סוג שאיננו מאפשר שפיטה ודין, אלא רק וידוי ומחילה. לכן בראש השנה מרכז היום הוא במלכות ד' המתגלית בשפיטה, ואילו ביום הכיפורים מרכז היום הוא בוידוי, שכן כאשר אני מוצא את עצמי באחר ואת האחר בי אני יכול להתוודות.

אין אדם רואה נגעי עצמו לימדו חז"ל<sup>35</sup> ע"פ בכורות לח, ב., אבל הדבר נובע לא רק מהיותנו משוחדים כלפי עצמנו, אלא משום שהאופן שבו אנו רואים את עצמנו שונה מהאופן בו אנו רואים את הזולת. אנו רואים את עצמנו מבפנים, ליתר דיוק איננו רואים את עצמנו אלא אנו אחד עם עצמנו. קיימים אנו כסובייקט שקיים בשביל עצמו, ובמונחים החסידיים: הנשמה, ששורשה בספירת הבינה, הינה אור המאיר לעצמו. אולם השפיטה לא באה לעולם מבפנים אלא מבחוץ, איננו שופטים לא את עצמנו וגם לא את הקרובים לנו, משום שגם את הקרובים לנו איננו רואים מבחוץ, שכן גם הם חלק מהיותנו אצל עצמנו. במשפחה אנחנו נמצאים אצל עצמנו, ולכן הזולת איננו מעיק עלינו משום שהוא חלק מאתנו. זהו הבית שבו אדם חש את עצמו חפשי כיון שהוא שרוי באינטימיות שלו, ומזהה את עצמו עם זולתו – אשתו, ילדיו אחיו ואחיותיו. הללו הינם חלק מהאינטימיות שלו המתפשטת גם אליהם.

בעומק יותר, החטא עצמו לא קיים כלפי האחר כפי שהוא קיים כלפי עצמי. כלפי עצמי החטא קיים רק בוידוי, כשאני מתודה אני מתודה מתוך הצער, החרטה האשמה שאני נוטל על עצמי, אני מתודה כנשמה שחטאה ולא כאחר הנשפט מבחוץ. השפיטה שייכת לאחר ואף מגלה אותו, בעוד שהוידוי הינו גילוי של האינטימיות העמוקה ביותר שלי עם עצמי, וזוהי האחדות המתגלה ביום הכיפורים. בראש השנה איננו מזכירים חטאים משום שזה יעורר את הדין, בעוד שביום הכיפורים הוידוי על החטא הוא הוא המביא לרחמים, חמלה ומחילה. "ומודה ועוזב ירוחם".

הייחוד, כפי שלימדו הראשונים, הינו הקיום בשביל עצמו – קיום שאיננו מקבל את אישורו מן החוץ, אלא קיום של להיות שלם בעצמו.

אינני שופט את בני משפחתי כפי שאינני שופט את עצמי, משום שלשפוט פירושו להביט מבחוץ, ולחיות פירושו לראות מבפנים. "אין אדם רואה נגעי עצמו", משום שאת עצמו אדם לא רואה אלא חי. הזיהוי שאני מזהה את עצמי בבני משפחתי, את שמחתי בשמחתם ואת כאבי בכאבם, מביאה לכך שאינני שופט אותם ואינני רואה אותם כחוטאים. במקום של הייחוד אין חטא, משום שכל חטא הינו שפיטה לפי חוקיות שמבחוץ, וזו איננה קיימת בדרגה של היחיד.

אינטימיות זו שאני חש עם בני משפחתי, מוצאה מהאמא המשותפת האופפת ומקיפה אותנו. אהבת ישראל מקורה בזיהוי האחר כיהודי, חשיפת היהודי שבו, גם אם התרחק מאד, גורמת לי לחוש אותו אחרת, לזהות את האמא המשותפת, וזו הרי לעולם לא תתכחש לבנה. היהדות מבחינה זו הינה עצם האינטימיות, וככזו היא מופיעה כקדושה.

דברי הירושלמי<sup>36</sup> "עורלה פ"א ה"ג. "דאכיל מן חבריה בהית מסתכל ביה" [=מי שאוכל מחברו אינו יכול להביט בפניו] שנאמרו על העני המתפרנס מן הצדקה, התבארו אצל רמח"ל ביאור קבלי: הבריאה שהיא הנקבה איננה עומדת פנים בפנים נוכח הבורא. זהו מצב של ניכור שמשקף את מצבה של הבריאה הבלתי מתוקנת. כידוע, המונחים 'פנים בפנים' ו'אחור באחור' הינם יסודיים בקבלה. 'אחור באחור' הוא מצב של הסתר פנים, של ניכור שבין בורא לנברא.

כך גם ביחסי אנוש: הניכור הינו תוצאה של החטא, תוצאת האשמה המטפיזית שאנו חשים כלפי הזולת. העדר תום הלב גורם לכך שלא אוכל להביט בפני הזולת. אין מדובר רק ביחס כלפי אדם שחטאתי לו או שיש לי כוונות רעות כלפיו, ולכן אני נמנע מלהביט בעיניו מחשש שיוסגרו כוונותי. העניין מרחיק לכת הרבה יותר: כדי להידבר עם הזולת אנו מרגישים צורך לחמוק ממבטו, משום שהמבט מסגיר את השקר שבתוכנו פנימה, את הבגידה היסודית של 'אדם לאדם זאב'. במבט עצמו יש חטא, משום שאינו טהור, התודעה מחליקה להרהור עבירה, לפזילה, לחוסר כנות ותום.

האגו הינו מצב יסודי באדם שלאחר החטא. 'אני אשם בעצם קיומי, משום שעצם קיומי מנוגד לקיומך'. זו תוצאה של החטא הקדום, של פגם הברית. האדם מסתתר. העירום הופך לחטא ולאשמה. האדם אינו יכול לקבל את עצמו וממילא גם לא את זולתו.

המעגל נסגר בנקודת ההשקה שבין פגם הברית לבין פגם הדעת; פגם הברית מביא לחטא הדעת, ומאידך – חטא הדעת מביא לקלקול הברית. ר' נחמן עמד על הזיקה שבין הכפירה – פגם הדעת, לבין פגם הברית במובן היצרי, וטען שזה אותו פגם עצמו אלא שזה בשכל וזה ביצר. האפיקורסות והספיקות באמונה נובעות מהרצון למלוך-לשלוט, ומכאן הרצון להוכיח, להתנצח בשכל. וכבר אמר היגל שידע הינו כוח. כוחנות זו בעצמה הינה הקלקול של היצר, אובדן התום ביחסי אנוש<sup>37</sup> חסיד אחד בא אל ר' מאיר מפרמישלאן והתלונן שחבירו משיג את גבולו ומיצר את צעדיו.

אמר לו הצדיק: "הראית מימך סוס שותה בנהר? הוא מכה בפרסות רגליו במים. היודע אתה מה כוונתו?"  
"איני יודע מה כוונתו", ענה החסיד.

אמר לו ר' מאיר: "כיוון שהסוס שוחה לשתות, מיד הוא רואה לנגדו סוס שגם הוא שוחה לשתות, ורעה עינו בו. לכן הוא מכה בפרסותיו על אותו הסוס, שלא ישתה מימיו.

אבל עליך לדעת: אין סוס זה אלא אתה עצמך, אתה בעצמך מיצר את צעדיך."

הפסיכולוגיה המודרנית גילתה את מהותו המורכבת של מנגנון הגנה זה, אשר בעזרתו אנו מיחסים לזולתנו דחפים, רגשות ומערכות נפשיות שלימות שמקורם בעולמנו הפנימי..

### הבושה

אחד מסממני התשובה הינו הבושה על החטא. בושה זו איננה רק העונש הנפשי לחטא, אלא אף תיקונו. "ויעש ד' אלוקים לאדם ולאשתו כתנות עור וילבישם". בספרי ח"ן כתוב שהלבוש שהינו כיסוי והסתרה הוא גם אופן של התגלות. משאיבד האדם את יכולתו לשמור על התום, להביט בפנים, הוא זקוק ללבושים – להצנעה<sup>38</sup> לעיתים הצניעות עצמה איננה

אלא מסווה לניכור ולחוסר קשר אמיתי. לעיתים אנו נפגשים בזוגות, בעיקר בקרב בני תורה, שהצניעות והשאיפה שלהם לקדושה איננה אלא בריחה מאחרים, וגרוע מכך – הצניעות משקפת מחיצה וניכור ביניהם.. תפקידה של הצניעות היא להפוך את הלבוש לגילוי, לעדן את היצר שזוהם ע"י הנחש, לבנות כלים לאורות. הצניעות שייכת לעולם התיקון שבא בעקבות השבירה, שחטא אדה"ר הינו חלק ממנה.

הבושה בהקשר הזה היא מצב טבעי לחלוטין. ידוע לנו שיש לבושה תפקיד הגנתי מובהק באהבה. תפקידה הוא לשמר את התום והמיסטרין, למנוע משהו מלהפוך למושא להצצה. אפשר לומר שדווקא אי צפיה באהבה משרתת את מטרתה<sup>39</sup> כך נראה לפרש את דברי אברהם לאחר שנות נישואין רבות לשרה: '...ויאמר אל שרי אשתו הנה נא ידעתי כי אשה יפת מראה את' (בר' יב, יא) וחז"ל פירשו שעד עכשיו לא הכיר בה משום צניעות שבשניהם. כוונת חז"ל ברורה: זה תיאור של עומק אהבה ואינטימיות, של אי ידיעת זה את זה. הפרספקטיבה המקולקלת של המצרים בהקשר של פריצות וחוסר תום, מעוררת את הידיעה אצל אברהם – "הנה נא ידעתי", שזהו חטא אדה"ר – "והאדם ידע את חווה אשתו".. האהבה חומקת מפומביות מאחר שהאוהב חושש שמה שקדוש לו יחולל בפומביות. חילול כזה עלול לקרות בייחוד באובדן הבלתי אמצעיות של ההתמסרות לזולת ואהבת בן הזוג. אהבה בלתי אמצעית שכזאת מאוימת לא רק מחשש שתיהפך ל'מושא' לצפיה ע"י אחרים, אלא שתיהפך למושא התבוננות של האוהב בעצמו. במצב זה הייחוד הבלתי אמצעי עלול להעלם, האקזיסטנציאליות שלה עלולה להתמוסס לכלל עובדתיות גרידא, פעולת האהבה שרויה בסכנה של 'הסתמת' העצמיות.

דבר דומה עלול לקרות לדתיות. האיכות האינטימית האופיינית כל כך לאהבה, אופיינית לאמונה הדתית לא פחות. היא אינטימית בשני מובנים: היא בבחינת intimum – היינו פנימית ביותר, ובנוסף היא מוגנת ע"י הבושה, כמו האהבה. דתיות אמיתית מסתרת מן ההיבט החברתי למען אמיתותה שלה.

המהר"ל מלמד שישנה הקבלה בין אינטימיות באמונה לבין אינטימיות וצניעות בין איש לאשתו:

"ואת צנועים חכמה" – והטעם בכל זה כי החכמה בעצמה היא צנועה ונסתרת ואין החכמה בנגלה. ולפיכך כמו שהיא החכמה בעצמה, כך ינהג עם החכמה שילמד בצניעות דהיינו בסתר... אבל כל מי שמעשיו בבלתי צניעות זהו גשמי ואין ראוי אליו החכמה, שכמו שיש אל החכמה מעלה עליונה נסתרת, כך יש אל החומרי מדרגה שפילה נגלית... ואם כך הוא שיהיה נוהג צניעות עם התורה, כל שכן וק"ו בשאר דברים שכאשר לא יהיה נוהג יש גנות וחרפה, וודאי צריך שיהיה נוהג בצניעות.<sup>40</sup> **נתיבות עולם ח"ב עמ' קג, נתיב הצניעות פ"א.**

לפי המהר"ל החכמה היא סוד, היא נקלטת באמפתיה, בחינת "אילו ידעתיו – הייתיו". הסוד הוא הבנה שאינה ניתנת להמשגה, שורשו הוא בהתחברות שלפני המודעות. חטא אדה"ר הוא חטא הדעת שביטויו הוא בחמדנות שרוצה לדעת מבחוץ ולשלוט. צילום האהבה הוא זילות פרוצה. כשמאבדים את התום, נתקלים בעירום ובבושה. כיסוי עלי התאנה הוא לא רק עונש ההסתר, בהקשר הזה הוא הצעיף שתפקידו לשמור את המיסתורין שבאהבה, למנוע את הפיכת ה'אתה' ל'לז'.

### **יום הכיפורים ושבת**

שבת שבתון הוא לכם ועניתם את נפשותיכם בתשעה לחודש בערב מערב עד ערב תשבתו שבתכם<sup>41</sup> ויקרא כג, לב..

מיוחד הוא יום הכיפורים משאר המועדים בכך שמכונה הוא בפסוק כשבת: שבת שבתון, ואמנם הוא משלב את סגולת המועדים התלויים בישראל המקדשים את הזמנים, ואת קדושת השבת דקביעא וקיימא.

ישנן השלכות הלכתיות רבות לקשר שבין יום הכיפורים ושבת<sup>42</sup> במדרש (לקח טוב, פרשת אמור) למדו שמלאכת אוכל נפש אסורה ביום הכיפורים על אף היותו מועד משום שנקרא שבת. וכן עולה מן הרמב"ם (עירובין ח, י) שישנה קדושה אחת ליום הכיפורים ולשבת. כמו כן עניין תוספת שבת ויום טוב נלמד בגמרא (ראש השנה יט, א) מיום הכיפורים.. יום הכיפורים הוא לא רק מועד שהוא גם שבת, אלא שהוא מייצג את סגולת ישראל. את הסגולה של ישראל לקדש לא רק את קדושת המועד,

אלא להביא קדושה של שבת – שהיא הקדושה שד' מקדש את העולם – אל תוך יום שנקבע על ידי ישראל עצמם.

השבת מופיעה מלמעלה למטה, אין היא תלויה בתחתונים אלא מקבלת היא את כוחה ומהותה מן העליונים, בחינת 'אור ישר'. אולם ביום הכיפורים מתגלית סגולתם הנפלאה של התחתונים, ושל ישראל כמייצגים אותם, לקדש את השבת מלמטה מלמעלה בבחינת 'אור חוזר'. ואמנם זהו תפקידם של ישראל – לשחזר באמצעות כח התשובה שלהם, באמצעות התשובה המחזירה הכל למקום שקודם הקלקול, את המצב השבתי של הארת הפנים שלפני החטא.

השאלה של יום הכיפורים א"כ היא, האם נוכל בכח ההחלטה והרצון שלנו להחזיר את העולם ואת עצמנו להרמוניה השבתית – זו שלפני החטא, לשלווה ולנועם של יום שכולו שבת, של מצב שהוא כולו מעין עולם הבא? תפקידם של ישראל הוא לכונן את האוטופיה של העולם הבא בעולם הזה, להוליך ולהביא את העולם הבא לתוך עולמנו הקטן והיומיומי, ולהשיב את העולם למצבו השבתי.

היום הזה הוא טעימה מן העולם הבא, הוא יום שאין בו אכילה ושתייה אלא צדיקים יושבים ועטרותיהם בראשיהם ונהנים מזיו השכינה, ומעין זאת אמר היהודי הקדוש, שישנם שני ימים בשנה שבהם לא היינו אוכלים גם אם לא היינו מצווים על כך: בתשעה באב – מי יכול לאכול? וביום הכיפורים – מי רוצה לאכול?

עלינו לעשות ולהתאמץ שהיום הזה ימשך לתוך ימינו, שהוא לא יהיה אפיזודה חולפת של פעם בשנה, אלא שייתן את אותותיו בכל יום ויום בשנה.

# שאיני יודע על מה אני נהרג

(סיפורי חז"ל על האשמה המטפיזית)

אנו עומדים בסיומה של שנה, שנה ש"מחוץ תשכל חרב ומחדרים אימה"<sup>43</sup> דברים לב, כה.. המאורעות האחרונים<sup>44</sup> המדובר כאן הוא על 'אירועי האינתיפדה השניה' שפרצו בראש השנה תשס"א. שפתחו את השנה היו צריכים לכאורה לעורר את ליבנו לתשובה. הביטחון במוכר, בסדר וביציבות התערער קשות. לחיינו השלווים נכנסה באחת החרדה ועמה ההשפעה הקשה של החשש, החשש שמא תיזרק אבן, שמא תיירה יריה בשעת נסיעה שגרתית, "סקול יסקל או ירה יירה", החשש שמא יחסם הכביש המוכר והיום-יומי.

לכאורה אין כמצב כזה של חוסר אונים מלעורר את האדם לתשובה, מלהביאו לתחושה של הכנעה ושפלות הפותחים את הלב, המקרבים אותנו איש לאחיו ואדם לקונו. במצב זה אדם לומד לדעת עד כמה מצבנו ואחזתנו בעולם אינם בטוחים כלל ועיקר. אך לא כן התרחש בי, האירועים הללו דוקא הרחיקו אותי מאווירת הימים האלו, הרגשות שהתעוררו בי היו רגשות זעם ונקם כלפי האויבים, כלפי הממשלה, כלפי אשמים למיניהם. הלב לא נפתח לתשובה, אלא דוקא ניסה להאחז נואשות בסדר הקיים והמוכר, וגילה תוקפנות כלפי כל מה שזיהה כמקור לאיום ולערעור הסדר.

התגובה האמיתית לחוסר אונים זה צריכה להיות של ענוה, ענוה שאיננה חולשה וכניעה, אלא להפך: ענוה המביאה לכלל נחישות והחלטיות, ענוה המביאה לידי מעשה.

השנה הזאת גרמה לי גם לעסוק בשאלה של תשובת הכלל, תשובה של עם, של חברה וקהילה, שהיא למעשה התשובה העיקרית המתוארת בתנ"ך. מה פירושה של תשובה כזאת היום, בעולם בו הפרטים אינם

נוהגים לזהות את עצמם עם הכלל, ואינם חשים אחריות כלפי מעשיו של הכלל כולו?

האם הפרט הבודד, 'הראש הקטן', יכול לקחת אחריות על מעשה הרבים? איזו משמעות יש לאחריות הזאת? למרות כל השאלות הללו אני חש עמוקות שהתשובה שעלינו לעשות הינה אכן תשובה של הכלל, של החברה הישראלית ושל עם ישראל – העם היהודי.

\*

ישנם שלושה מדרשים מקבילים המתארים את רציחתם של ר' ישמעאל ורבן שמעון בן גמליאל בידי הרומאים. המדרשים הללו מלמדים אותנו פרק חשוב ומשמעותי על תכלית החיים ועל טעם וצורת המוות, ומפאת יופיים הרב נביאם בשלמות:

### **נוסח המכילתא דר' י**

כבר היה רבי ישמעאל ורבי שמעון יוצאין ליהרג. אמר לו רבי שמעון לרבי ישמעאל: רבי, לבי יוצא שאיני יודע על מה אני נהרג.

אמר לו רבי ישמעאל לרבי שמעון: מימין לא בא אדם אצלך לדין או לשאלה ועכבתו עד שתהא גומע כוסך או עד שתהא נועל סנדלך או עד שתהא עוטף טליתך,

ואמרה תורה "אם ענה תענה", אחד עיני מרובה ואחד עינוי מועט. אמר לו: נחמתני רבי.

וכשנהרגו רבי שמעון ורבי ישמעאל אמר להם רבי עקיבא לתלמידיו: התקינו עצמכם לפורענות,

שאילו טובה עתידה לבא בדורנו, מתחילה לא היו מקבלין אותה אלא רבי שמעון ורבי ישמעאל,

אלא גלוי וידוע לפני מי שאמר והיה העולם, שפורענות גדולה עתידה לבא בדורנו וסילק אלו מבינותינו. לקיים מה שנאמר (ישעיה נז, א) "הצדיק אבד ואין איש שם על לב ואנשי חסד נאספים ואין מבין".

ואומר (שם נז, ב-ג) "יבא שלום ינוחו על משכבותם הולך נכוחו",



ולבסוף – "ואתם קרבו הנה בני עוננה זרע מנאף ותזנה".<sup>45</sup> מכילתא דרבי ישמעאל, משפטים – מסכתא דנוזיקין פרשה יח.

**נוסח אבות דר' נתן, א'**

וכשתפסו את רבן שמעון בן גמליאל ואת ר' ישמעאל ליהרג.  
היה רבן שמעון בן גמליאל יושב ותוהה בדעתו ואומר: אוי לנו שאנו  
נהרגין כמחללי שבתות ועובדי עבודת אלילים וכמגלי עריות וכשופכי  
דמים.

אמר לו ר' ישמעאל: רצונך שאומר לפניך דבר אחד?  
אמר לו: אמור.

אמר לו: שמא כשהיית מסב בסעודה באו עניים ועמדו על פתחך ולא  
הנחתם שיכנסו ויאכלו?

אמר לו: השמים אם עשיתי כן, אלא שומרים היו לי יושבין על הפתח,  
כשהיו העניים באים היו מכניסין אותן אצלי ואוכלין ושותין אצלי  
ומברכין לשם שמים.

אמר לו: שמא כשהיית יושב ודורש בהר הבית והיו כל אוכלוסי ישראל  
יושבין לפניך, זחה דעתך עליך?

אמר לו: ישמעאל אחי, מוכן אדם שיקבל את פגעו<sup>46</sup> אבות דרבי נתן, נוסח  
א', פרק לח..

**נוסח אבות דר' נתן, ב'**

מעשה ברבן שמעון בן גמליאל ור' ישמעאל שהיו יוצאים ליהרג, והיה  
רשב"ג בוכה.

אמר לו ר' ישמעאל: רבי מה אתה בוכה, והלא בשתי פסיעות אתה נתון  
בצד אבותיך.

אמר לו: וכי תעלה על דעתך שאני בוכה שלא הייתי עוד קטמון שנים?  
אמר לו: והרי הוא אומר "מתוקה שנת העובד אם מעט ואם הרבה יאכל".  
אמר לו: ולא אבכה שאני יוצא ליהרג כעובד עבודה זרה וכמגלי עריות  
וכשופכי דמים וכמחללי שבתות?

אמר לו ר' ישמעאל: על חנם?! מימך לא באת אשה לשאול לך על נדתה  
והאיש על נדרו והיית ישן או סועד, או שמא לא היתה שעה פנויה, או  
שמא לא הניחו השמש ליכנס?

אמר לו: בין ישן בין סועד מצווה היה השמש על כל אדם בל ימנע מלהכנס.

אמר לו: ולא על חנם.

אמר לו: פעם אחת הייתי יושב ובני אדם עומדין עלי וגם ליבי עלי<sup>47</sup> אבות דרבי נתן, נוסח ב', פרק מא..

מה מבטאים הסיפורים הללו?

עלינו לשים לב שמדובר כאן על דורו של שמד, ועל שניים מעשרת הרוגי מלכות. שאלת הצידוק למותם עלתה במלוא חריפותה בימי חז"ל, בדומה לשאלת השואה בימינו. אנו מוצאים תשובות שונות לשאלה הזו, שאת המפורסמת שבהן – הרואה את הצידוק למותם ככפרה על חטא מכירת יוסף – אנו אומרים בעיצומו של יום בפיוט "אלה אזכרה". מהו אם כן הצידוק שנמצא כאן למוות?

הצידוק שמביא ר' עקיבא לסילוק הצדיקים הוא "אלא גלוי וידוע לפני מי שאמר והיה העולם שפורענות גדולה עתידה לבוא בדורינו וסילק אלה מבינותינו", ולכאורה בכך רוצה הוא להניח את דעתם של תלמידיו. אולם עדיין דברים אלו עצמם זקקים ודורשים ביאור, הרי מותם הוא עצמו פורענות, ואיזו הנחת דעת יש בניחום מסוג שכזה?!

שאלת הצידוק מושמת בפיו של רשב"ג או מומחשת בבכיו. הוא איננו מפחד, לא פחד המות הוא הגורם לו לבכות. מה מטריד אותו? לפי הסיפורים באבות-דרבי-נתן מטריד אותו האופן שבו הוא יוצא ליהרג. הוא איננו מפחד מהמוות, הוא אפילו לא מעלה את שאלת התיאודיציה של ההצדקה למותו; הוא תוהה או בוכה על צורת מותו, מוות בזוי כשל עובד עבודה זרה ומחלל שבת. החשיבות בעיניו אינה על עצם המוות אלא על צורתו, משום ששאלת צורת המוות היא שאלת הערך של חייו עצמם, של הכבוד האנושי. הבזיון שבמוות שכזה, מוות כשל עובד עבודה זרה – הוא העוול הגורם לו לבכות, הוא הגורם לו לחוש כלימה כה עמוקה על שכך עלה בגורלו<sup>48</sup> חס של כבוד לצורת המוות עומד בבסיס הסוגיא במסכת סנהדרין (מד, ב – מה, א) העוסקת באופן סקילתו של המחוייב סקילה, האם נסקל הוא בבגדים או חסר בגדים. במרכז הסוגיא עומדים דבריו הנוקבים של רב נחמן על הפסוק "ואהבת לרעך כמוך" –

'ברור לו מיתה יפה!', המדגישים בצורה כה נחרצת את משמעותה הרבה של צורת המוות (א.ג.). .. אקורד הסיום של החיים הוא הקובע, ומשליך אחורה על החיים כולם.

לפי הסיפור המופיע במכילתא לבו של רשב"ג יוצא משום שהוא אינו יודע מדוע הוא נהרג. נשים לב, גם כאן לא שאלת הצדק האלוקי היא המטרידה אותו – הוא בטוח בו; התביעה האנושית היא המטרידה אותו, התהיה על הטעם למותו. ליבו לא מתקומם, לא מתרעם, לא מסתפק ומסתכסך עם עצמו, אלא "ליבו יוצא" – הלב יוצא לדעת, זהו ביטוי קרוב לתיאור של כיסופים והשתוקקות, כיסופים לדעת מה טעם ותכלית המוות. הכיסופים הללו לא באים מתוך פקפוק וחוסר אמונה, אלא כתביעה אנושית פשוטה וכיסופים לפתרון התעלומה.

אלא שהפתרון שהסיפור מעלה כלל לא מובן.

לפי הנוסחא הראשונה המופיעה באבות דרבי נתן, היו יושבים לפניו והוא גם כן ישב, וזחה דעתו עליו. לפי הנוסחא השניה, הוא ישב והם עמדו וגם ליבו עליו<sup>49</sup> ש לשנים לב כי אין מדובר כאן בחטא מובהק, אלא במעין התעלמות מתקנת חכמים: "ולא ישב הרב על הכסא ותלמידיו על הקרקע אלא או הכל על הארץ או הכל על הכסאות" (רמב"ם, הל' תלמוד תורה ד, ב). .. אולם בין אם כך ובין אם כך, האם זו סיבה מספקת למות מיתה כשל עובד עבודה זרה וכמחלל שבת?!

אמנם נראה כי הסיפור אכן בא לומר שישנו צד שווה בינו לבין חוטאים אלה. שכן מה היה חטאו של רשב"ג, אם לא חטא הגאווה? לפי הסיפור, הגאווה איננה רק בעיה ביני לבין עצמי, וגם לא רק ביני לבין קוני – אלא ביני לבין הריע. המשותף לשלושת העברות החמורות ולגאווה הוא הצבת האני במרכז וניסיון להשתלט ולנכס את האחר לטובתי שלי. אין כאן ניסיון להיות אחד עם הריע אלא הסתכלות חיצונית עליו וניסיון לפריסת מצודתי שלי לעברו. בעבודה זרה יש ניסיון להשתלט על אלוקים ולראותו ככלי שרת של האדם. בגילוי עריות יש ניסיון להשתלט על האחר ולא לראותו כמישהו אלא כמשהו, ככזה העומד לניצול. ובשפיכות דמים יש כמובן את מירב הצבת האני במרכז, הצבה שכל דבר המתנגש עמה נידון לאבדון.

בעיית הגאווה כרוכה בבעיית העוול לזולת, ולכן היא המשך ישיר של דברי הנביאים בסוגיית העוול, אלא שכאן הם הועתקו לתחום הנפשי ולכך קיבלו חריפות רבה. העוול נעוץ בחוסר השוויון שבין בני אדם, והוא מתגלה בהרף העין של העכבה – "עד שתהא גומע כוסך או עד שתהא נועל סנדלך או עד שתהא עוטף טליתך" – ברגע של ניד עפעף, פליטת פה, או אפילו בהרף עין של זחיחות הלב או גסות הדעת, שלא לדבר על "שמא כשהיית מסיב בסעודה באו עניים ועמדו על פתחך ולא הנחתם שיכנסו ויאכלו". מדוע הפשע חמור כל כך? ודאי שלא נוכל להצדיק זאת אם נביט במעשה בלבד, אך אם נביט על הסיטואציה של העוול עצמו, המחצין את הפער המעמדי, נמצא שבעומק אכן אין הבדל מהותי בין רשב"ג לבין אותם חוטאים.

העוול טמון בעצם יחסו של רשב"ג לבעל הדין. הרי במצב ההפוך, לא היה עולה על דעת אותו בעל דין לעכב את רשב"ג ולו לרגע אחד! אין לראות בכך רק דקדוק עניות מוסרי. בבסיס הדברים, העיוות אצל רשב"ג זהה לזה של אותם עוברי עבירה, על אף שהתנהגותם היתה ודאי שונה. **הסיטואציה היא שקובעת**, ועל כן רשב"ג מוכן לקבל עליו מוות בזוי כאותם חוטאים.

סיפורים אלה מזכירים לי את הסיפור "שני תלמידי חכמים שהיו בעירנו" של ש"י עגנון<sup>50</sup> *בתוך 'סמוך ונראה', 'תשנ"ח, עמ' 44-47*. עגנון מספר על שני תלמידי חכמים – ר' שלמה ור' פנחס, ר' שלמה הוא מיוחס ועשיר ואילו ר' פנחס הוא בן הטוחן, חסר יחוס וממון המוסר את עצמו על לימוד התורה. ר' שלמה נוהג בכבוד והערכה כלפי ר' פנחס, אולם פליטת פה לא זהירה חושפת את התשתית הבסיסית של חוסר השוויון שבין ר' שלמה המיוחס לבין ר' פנחס חסר היחוס. ר' פנחס חשב לתומו שפערים אלו נמחקו, והינם חסרי חשיבות בעיניו של ר' שלמה. אך כאמור, פליטת הפה גילתה שלא כך הוא. העוול העמוק שבעצם הפער שבין השניים, בין המיוחס לשאינו מיוחס – הוא פער בלתי נסלח ובלתי ניתן לגישור.

באופן אישי, אהדתי האינסטינקטיבית נתונה לר' פנחס, ותחושתי היא שהוא הצודק. אולם ר' פנחס הופך במשך הזמן קרבן לטינתו העמוקה על

ר' שלמה, ומכאן ואילך טינה עצמית זו מרעילה את חייו ואפילו את סיפוקו ונחת רוחו בלימוד התורה שהחיו אותו עד אז. הוא אינו מוכן לסלוח לר' שלמה לא בעולם הזה ולא בעולם הבא.

לא רק ר' פנחס הוא קרבן של אותו מעגל קסמים, גם ר' שלמה הוא קרבן של אותו מעגל. ר' שלמה עושה את כל המאמצים לשכנע את ר' פנחס שאין פני הדברים כפי שהם נדמים ונראים לו, אך מאמציו עולים בתוהו, משום שהדבר לא תלוי בר' פנחס שכן גם הוא קרבן של אותו עוול. העוול הזה איננו עוול הנגרם בעטיו וברוע ליבו של מישהו מהם, אלא הוא עוול המונח בעצם הקיום ובעצם ההיות, אין כאן אשמה מוסרית אלא אשמה במובן המטפיזי ביותר שלה.

האם הדרך היחידה להחליץ מהמעגל הזה הינה דרכו של נחום איש גמזו<sup>51</sup> "פ תענית כא, א. ראה לעיל. הפורש לחלוטין ממשחק החיים, בידעו שכל שותפות שהיא במשחק הזה הינה שותפות סמויה לעוול?

האם יכול ר' פנחס להתגבר על הטינה העמוקה, ואם כן באיזו דרך? התשובה היחידה לפי דעתי הינה התשובה של יום הכיפורים, הרחמים והחמלה. לו ידע ר' פנחס שר' שלמה עצמו הינו ככלות הכל גם כן קרבן, יכול היה להתמלא עליו חמלה ורחמים, וטינתו הייתה מתפוגגת ונעלמת.

למעשה, החמלה הינה תוצאה של ראיית האחרות של האחר, ושל העובדה שאחרות זו לא ניתנת לגישור מעצם היותו של האחר אחר. ראייה זו, המכירה בכך שאכן כל אחד כלוא בתוך עצמו, ושההבדל התהומי בינו לבין האחר הוא המקור לחוסר ההבנה השורר בין שניים, ראייה זו היא עצמה גם הפתח לחמלה ולרחמים שייפתחו וישררו ביניהם. ההסכמה להשלים עם השונות שבין שניים, נראית אמנם בשלב ראשון כמונעת תקשורת והתאחדות ביניהם, אולם בחשבון ארוך ומצטרף היא שיוצרת קשר עמוק ופנימי ביניהם – קשר ההופך את אותה שונות לרוך ולעדינות שיהוו את הבסיס החי והתוסס ליחסים ביניהם.

# רחמים וחמלה

## שלוש עשרה מידות הרחמים

עומדים אנו בין ראש השנה ליום הכיפורים, בין הדין לרחמים. יום זה, יום הכיפורים, הינו יום הרחמים, במרכזו אמירת שלוש עשרה מידות הרחמים, המידות הנחשבות לפי המקובלים והחסידים כתכונות המהותיות ביותר של הבורא ית'.

בראש השנה מתייחד [-הקב"ה] במידת הדין ומנהיג עולמו, וביום הכיפורים במידת הרחמים, והוא מאמרם (ראש השנה לב, ב): "מלך יושב על כסא דין" וכו'. ראש השנה יום דין ברחמים, ויום הכיפורים יום רחמים בדין<sup>52</sup> "דמב"ן לויקרא כג, כד..

תכלית הימים הללו היא לפתוח אותנו לחמלה; לחוש, להעריך ולהסתכל על הסובב אותנו, על בני האדם והיצורים כולם במבט חומל. זהו הלקח שהבורא מלמד את יונה: "ויאמר ד' אתה חסת על הקיקיון אשר לא עמלת בו ולא גידלתו שבן לילה היה ובן לילה אבד. ואני לא אחוס על נינוה העיר הגדולה אשר יש בה הרבה משתים עשרה רבו אדם אשר לא ידע בין ימינו לשמאלו ובהמה רבה?"<sup>53</sup> יונה ד, י-יא.. אם על קיומו של הקיקיון הינך חס, אומר הבורא ליונה, כל שכן שעלי לחוס על האדם ועל הבהמה שבעיר הגדולה.

## יונה ורצון המוות

יונה מחפש צדק טוטלי ומוחלט, הוא חסר את החסד ואת ההתקשרות. הטוטליות וחוסר המוכנות להשלים עם הקיים גורמים ליונה לרצות למות.

הרצון-למות המלנכולי עובר כחוט השני בכל הספר. ראשית ברדתו אל ירכתי הספינה שם הוא שוכב ונרדם, שכיבה המשקפת יאוש אובדני, וניתן לראותה כרצון לשכיבה משמעותית יותר, שכיבת המוות. כאשר הסערה גוברת, יונה בוחר באפשרות המוות: "שאוני והטילוני אל הים

וישתוק הים מעליכם". אחר כל זאת כאשר הוא ניצול מהמוות ומגיע תרשישה יונה אומר את הדברים מפורשות: "ועתה קח נא את נפשי ממני, כי טוב מותי מחיי", ולאחר מכן, אחרי התייבשות הקיקיון הוא חוזר למשאלת המות: "וישאל את נפשו למות ויאמר טוב מותי מחיי". אחרי כל זאת ראוי לתהות מדוע הוא בכלל מתפלל במעי הדגה? האם לפתע נחשבים חייו בעיניו?

התפילה הזאת שעל פניה הינה תפילה מאד דתית – הרצון להגיע לבית המקדש, "אל היכל קדשך" חוזר בה כמה פעמים – איננה באמת מאבק על חייו. מעשה הקיקיון מוכיח שלא התגבר על נטיותיו האובדניות והוא עדיין חפץ במוות.

לאורך כל הספר נראה שהקב"ה מלמד אותו שהוא איננו יכול לברוח וגם לא להתאבד. חוסר יכולתו למות משקף יותר מכל את עילגותו ורפיונו אל מול האלוקים, שהוא מנסה לברוח ממנו. יונה מבין זאת היטב, והוא יודע שאין בכוחו להתמודד כנגד הכח האלוקי העולה עליו. אין לו ברירה אלא להתפלל, אבל בהקשר כזה תפילתו הופכת לאירוניה דקה ונוקבת; דווקא אקט זה של הכנעה בפני הכוח האלוקי הטוטלי יש בו משום מרד בו. אך זוהי בדיוק נקודת האפס שאלוקים רוצה להביאו אליה. ממנה פתוחה דרך להתקשרות מחודשת.

יונה מגיע לנינוה ומוכיח אותם בקצרה, אומר הוא את המינימום ההכרחי כדי לצאת ידי חובה: "ויקרא ויאמר עוד ארבעים יום ונינוה נהפכת". קריאתו זו גם היא בעומקה הינה התרסה – אמנם אני נכנע לכוח האלוקי המאלץ אותי לקרוא לנינוה; אך כניעה זו, שבאה מתוך חוסר רצון, חסרה היא את הכניעות הפנימית, ומבטאת היא דווקא התמרמרות ולעג כלפי הכוח האלוקי העצום.

בנקודת משבר זאת הקב"ה בוחר ללמד את יונה את סוד ההתקשרות, שהינה הפכו של הכוח, ומהותה רוח וחמלה, וזאת באמצעות אפסיותו של הקיקיון. התקשרותו של יונה לקיקיון אינה מתמצית ברובד הפונקציונלי, כפי שגם התייבשותו מהוה עילה לרוגז עמוק עד כדי רצון למות. במקרה הקיקיון שוב איננו יכול להעמיד פנים לא איכפתיות כתגובה לפניה האלוקית. דווקא כאן, ביחס לצמח חסר חשיבות, לומד

יונה את סוד האיכפתיות שהוא סוד ההתקשרות והרוך כלפי כל יצור. אלוקים בוחר לא לענות לו באופן ישיר, אלא לנצח אותו דווקא באמצעות חוסר המשמעות הקיקיונית.

### חמלה

מהי החמלה<sup>54</sup> אני מעדיף להשתמש במונח חמלה יותר מאשר במונח רחמים, משום שהאחרון שחוק ועלול לעורר קונוטציות מוטעות. בכדי לברר זאת רצוי לברר קודם מהו דין. בדין האדם מעמיד את עצמו מול עצמו – זהו הדין של הברית, ומעמיד את עצמו לפני האלקים, לפני האין-סוף והנצח – זהו הדין של הראיה השפיטה. האדם אומר שהוא אָשָׁם ובגד. – במי בגדתי? ראשית כל בעצמי, ביעוד של חיי, בשליחות שלשמה באתי לעולם, במה שהייתי צריך להיות, במה שבאמת אני רוצה להיות.

אך כדי שתוצר שפיטה צריכה להיות קבלת אחריות. מקורו של הדין הינו בתודעת הבחירה האנושית. האשמה והשפיטה לא יכולה להיות מוטלת מבחוץ, אלא היא נטילת אחריות של האדם עצמו, ולכן התנאי לה הינו הקבלה. כאשר נביט על הדברים באופן זה, תובן לנו הגמרא<sup>55</sup> "ממאי דתשרי הוא – דכתיב 'תקעו בחדש שופר בכסה ליום חגנו', איזהו חג שהחדש מתכסה בו – הוי אומר זה ראש השנה. וכתיב: 'כי חק לישראל הוא משפט לאלהי יעקב'. תנו רבנן: 'כי חק לישראל הוא משפט לאלהי יעקב', מלמד שאין בית דין של מעלה נכנסין לדין אלא אם כן קידשו בית דין של מטה את החדש" (ראש השנה ח, א). האומרת שהדין תלוי בישראל, שהרי שרש הדין גם הוא ברחמים, וכפי שאומר הרמב"ן שהבאנו לעיל: יום דין ברחמים.

השפיטה העצמית הינה האחריות שאדם לוקח על עצמו. מקורה של השפיטה העצמית הוא באינטימיות, באותו מקום עלום בנפש הנקרא בתורת הסוד 'יחידה שבנפש'. ה'יחידה' הזו מכוננת את האני כאני בוחר<sup>56</sup> ה'יחידה שבנפש, המקבילה לספירת הכתר הנקראת גם בשם 'אין', מכוננת באופן של "נעוץ סופן בתחילתן ותחילתן בסופן" את ספירת המלכות, את ה'אני', וראש לכל את האני כבוחר..



בכדי להבין את הדינמיקה שיוצרת ההודאה והשפיטה העצמית, דינמיקה החושפת את האינטימיות והחמלה, נביא כדוגמא נאשם המודה באשמה ובכך גורם לרחמי השופט עליו. אנו תופסים את רחמי השופט כמין פרס עידוד על ההודאה, אך נראה שיש לכך שורש עמוק בהרבה: חשיפת הנאשם באמצעות ההודאה, מביאה את השופט לראייתו כמישהו ולא כמישהו – הוא איננו הפושע עז פנים שמצחו נחושה, אלא קרבן – של מי? של הפושע שהינו הוא עצמו. אותו גילוי של מישהו הוא הגילוי של החמלה.

מהי אם כן החמלה?

זו נובעת מתודעה הפוכה, מהכרה סותרת, אך גבוהה יותר בסוד הגזירה והידיעה האלוקית. החמלה מקורה דווקא בתובנת חוסר האונים של האדם.

יושב אני ליד מיטתו של חולה סרטן, ימיו ספורים, הוא גונח מכאבים, ואני מרחם עליו, אך ידי קצרה מהושיע. מה אני יכול לעשות למענו?! הנטייה של רובינו הינה הכחשה. העמדת פנים כאילו הוא יבריא, שהכאב יחלוף. אנו קוראים לרופא בדחיפות שיזריק לו מורפיום שישכך את כאביו. אך בכך אנו עלולים להחמיץ את העיקר. המדרש<sup>57</sup> בראשית רבה סה, ט. מספר על יעקב שביקש שאדם ימות מתוך חולי. אדם זה הולך למות, ואף שחרב חדה מונחת בכל זאת אל לו לאדם למנוע עצמו מן הרחמים, סוף סוף אלו ימיו האחרונים ואולי שעותיו האחרונות. במקום להכחיש ולהתנגד – התנגדות שרק מגבירה את יסוריו ופחדיו, עליו ללמוד לקבל, להרפות מאחיזתו ולהפקיר את עצמו לרצון ד' המתרחש כאן. לקבל את איבוד השליטה שלו, ובכך לתקן את החטא הבסיסי של 'אני אמלוך'.

ברגע שהוא מרפה, מוסר את עצמו וזונח את הבחירה, נולד דבר עמוק הרבה יותר, נולדת החמלה<sup>58</sup> דברים ברוח דומה מכיוון שונה כותב סטפן לויין בספרו 'מי מת':

תארו לעצמכם שאתם שוכבים בחדר מיון לאחר פציעה קשה; אינכם מסוגלים לדבר או לזוז, יקיריכם מביטים בכם בדאגה... אתם משתוקקים

לומר להם משהו, לסגור את המעגל, להיפרד לשלום, לגשר על פני שנים של קומוניקציה חלקית.

מה כבר תוכלו לומר? חשבו על כל הדברים שלא נאמרו, ושתפו בהם את יקיריכם בכל יום. אל תהססו – המחר איננו אלא חלום.

סגירת המעגל אינה בהכרח הבהרת כל הפרטים שנצברו במהלך חיים שלמים של חוסר אמון וחוסר קומוניקציה. רבים חושבים שסגירת המעגל פירושו התחשבות עד הסוף ושיחות ארוכות שדנות בארועי העבר. על פי נסיוני, בדרך כלל לא נותר די זמן או די אמון או די בטחון עצמי, או שפשוט לא נותר די כוח להתמודד עם חשבוניות העבר, עם הכעסים, עם הפחדים והספיקות.

סגירת המעגל מתאפשרת, כשאדם מסוגל לפתוח את ליבו בפני רעהו, להרפות מכל הכעסים והפחדים שחסמו אותו, לוותר על כל מה שהוא עוד רוצה להשיג ממנו, ופשוט לשלוח לו אהבה. כשהוא מצליח לוותר על כל מה שחוסם את היכולת לחלוק דברים לעומק, וכשהוא נפתח באהבה בלי לנסות לשנות את רעהו או את עצמו, אז הוא נפתח אל תוך האחדות, ומתעלה על הצורך להתחשבן. הצורך בבקשת מחילה נעלם, וכמוהו גם הצורך להוכיח לאחרים שאינם צודקים. כדי לסגור את המעגל חייבים להפסיק לשמר טינה. בהדרגה תתפוס האהבה את מקומה של ההיצמדות. כשאדם מצליח להגיע אל מעבר לדימוי של ה'אני' המנותק מהדימוי של ה'אחר', כשהוא מסוגל להיות עם עצמו בפתיחות רכה, רק אז המעגל נסגר...

אנחנו משתמשים במילה 'אהבה', אולם איננו מבינים אותה, כפי שאיננו מבינים את הכעס, הפחד, הקנאה או אפילו השמחה. רק לעיתים רחוקות אנחנו בוחנים את מהותו של המצב הנפשי הזה...

בדברי על אהבה אינני מתכוון לרגש אלא למצב של הוויה. לאהבת-אמת אין אובייקט. רבים מדברים על אהבתם הבלתי מותנית לזולת. אולם למען האמת, לא תתכן אהבה בלתי מותנית לזולת. אהבה בלתי מותנית היא חווית הקיום ללא 'אני' וללא 'זולת', וכל מי שנוגע בה, מתנסה באהבת אמת. לא ניתן לאהוב מישהו ללא תנאי, אפשר רק להיות אהבה ללא תנאי. אין זה רגש דואלי, אלא תחושה של אחדות עם כל הקיים. חווית האהבה מתעוררת כשמוותרים על הפירוד ומתאחדים עם היקום. זוהי תחושה של איחוד; לא אוהבים את הזולת אלא פשוט הופכים להיות

הזולת. כשאין פירוד נעלם גם הפחד. אהבת-אמת איננה מצב של שנים שהם אחד, אלא מצב של אחד הבא לידי ביטוי בשנים. באהבה מסוג זה לא יתכן שהמעגל לא יושלם... כשמצליחים להביט פנימה אל התודעה, ובו בזמן לשמור על לב פתוח, המעגל נסגר. אין פירוש הדבר שהכעס, הפחד, הספק או המבוכה נעלמו ואינם; פירוש הדבר שלא נותרו עוד משיכות ודחיפות, לא נותר עוד רווח והפסד... נותרת המודעות הרכה, שמקבלת כל רגע בחמלה וללא פחד. זו המודעות השרויה בשלווה דוממת, ולא בחרדה ובאבל על החיים שנמוגו ואינם. חכם זן אמר: 'החיים צריכים להיות כמו אש חורכת, כדי שדבר לא יוותר מאחור. הכל צריך לכלות באש, עד שיוותר רק אפר'. יש לבצע כל פעולה בשלימות עד שלא יוותר עוד מה לעשות, רק לחיות". (סטפן ליוין, 'מי מת?', הוצאת פראג, עמ' 83-86)..

האמא שבילדותי הצטיירה בעיני כאם הגדולה והמגינה, זו שמסוככת ומגינה עלי מכל פגע, שוכבת עכשיו גונחת עתה במיטתה, זקנה מצומקת וחסרת אונים – מה אוכל לעשות למענה? אוכל להציע לה את נאמנותי, את אהבתי? האם יש בכך עזרה ממשית – האם בכלל תיתכן עזרה ממשית במצב הזה?

אינני יכול לעשות למענה דבר, אך גם אינני צריך. היפתחותי כלפי כאבה היא העשייה הגדולה. בכך אני חולק איתה את ייסוריה ומחזיר את האמון לחייה, ובכך מתמתק הדין והכאב. הגורל הופך מאחריות לטרגדיה ומטרגדיה לחמלה ואהבה. בחמלה זו אני מאשר את קיומה כנשמה ולא כגוף.

ועדיין אין הדעת נחה: הרי תמיד יישאר הפער. הרי בשלב כזה או אחר אשוב לביתי ולמשפחתי, ואותו חולה, ואפילו אמא שלי, תישאר כאן בבדידותה על ערש הדווי. האם ניתן להתגבר על הפער הזה?

מקור החמלה בחוסר האונים. שלא כמו בטרגי בו חוסר האונים מתקבל בעמידה זקופה, גאה והירואית, ונוצרת ראיית הגורלי הנוקב, ושלא כבשפיטה בה אין תפיסה של חוסר אונים אלא של אחריות, הרי שבחמלה חוסר האונים מביא להרפיה, לקבלה ולאי התנגדות. החמלה הינה ראיית חוסר האונים – אך היא לא מוצבת כפי שהיא מוצבת בראש

השנה מול הנצח, אלא מושמת בתוכו. בקבלת סופיותו נפתח האדם לאהבת ד', החומל על כל יצוריו. כשישראל מקבלים את הדין הקב"ה עובר לכסא הרחמים.

כאשר אני אומר 'בגדתי' כבר אין דרך חזרה. יש כאן השלמה עם סופיותם המוחלטת של החיים, השלמה שכך עברו חיינו ואת הנעשה אין להשיב. 'העבר אֵין' – כמאמר הפתגם. אבל אז מתעוררת חמלה עמוקה, חמלה שהינה תוצאה של הפער בין הסופי לאין סופי. הסופי בעצם סופיותו מייצג את האין סופי וככזה הוא מייצגו כחמלה, שהיא המימוש של הפער.

כאן העיקר: החמלה והרחמים אינם רגש ככל הרגשות, הם סוג ורמה אחרת של רגש. הם סוג של רגשות המגלים את העצמות עצמה, רגשות שבאמצעותם נחשפת האינטימיות העמוקה והחבויה ביותר. החמלה הזו, היא למעשה הצידוק של הייסורים והסבל בעולם, ורק דרכם נחשף בנו אותו קיום עדין של חמלה ורחמים<sup>59</sup> בדומה לכך כותב הרמן כהן: "...אפשר שנבטא משמעות זו בפרדוקס: לא באו היסורים אלא בשביל החמלה, בוא וראה כמה זקוק האדם להפעלה זו של החמלה, שאפילו היסורים עצמם באים על הסברם מטעם זה". ('דת התבונה ממקורות היהדות', הוצ' מוסד ביאליק, תשל"ב, עמ' 52).. מבחינה זו החמלה הינה הרגש האנושי הבסיסי ביותר. יותר מזה היא האנושיות עצמה.

### הרחמים אצל ר' נחמן

ר' נחמן עוסק פעמים רבות במקורם ובמהותם של הרחמים. הוא כורך את בריאת העולם דווקא ברצון ד' לגלות את רחמנותו, ואותו פרדוקס מובנה שבלעדיו אין קיום לעולם, הוא הרחמים:

כי השם יתברך מחמת רחמנותו ברא את העולם, כי רצה לגלות רחמנותו, ואם לא היה בריאת העולם על מי היה מראה רחמנותו? ועל כן ברא את כל הבריאה מתחילת האצילות, עד סוף נקודת המרכז של עולם הגשמי, כדי להראות רחמנותו. וכאשר רצה השם יתברך לברוא את העולם, לא היה מקום לבראו מחמת שהיה הכל אין סוף. על כן צמצם את האור לצדדין, ועל ידי הצמצום הזה נעשה חלל הפנוי. ובתוך החלל

הפנוי הזה, נתהוו כל הימים והמדות, שהם בריאת העולם (כמו שכתוב ב'עץ חיים' בתחילתו).

וזה החלל הפנוי, היה מוכרח לבריאת העולם. כי בלתי החלל הפנוי, לא היה שום מקום לבריאת העולם כנ"ל. וזה הצמצום של החלל הפנוי, אי אפשר להבין ולהשיג, כי אם לעתיד לבוא. כי צריך לומר בו שני הפכים: יש ואין. כי החלל הפנוי הוא על ידי הצמצום, שכביכול צמצם אלקותו משם, ואין שם אלקות כביכול, כי אם לא כן אינו פנוי, והכל אין סוף, ואין מקום לבריאת העולם כלל. אבל באמת לאמתו, בודאי אף על פי כן יש שם גם כן אלקות, כי בודאי אין שום דבר בלעדי חיותו. ועל כן אי אפשר להשיג כלל בחינת חלל הפנוי, עד לעתיד לבוא.

ר' נחמן מציג בפנינו את הפרדוקס, הפצע השוכן בלב ההויה בכלל וההויה האנושית בפרט. בהקשר הזה אנו נזכרים במילות השיר הידועות של יהודה עמיחי: "אל מלא רחמים/ אלמלא האל מלא רחמים/ היו הרחמים בעולם ולא רק בו". האמנם יכול היה לברוא עולם כזה בו לא היה צריך לרחם על ברואיו?! מן הסתם כן, אך ר' נחמן טוען שמלכתחילה העולם נברא דווקא בכדי לגלם את מידת הרחמים שבאינסוף.

הצליל היסודי והעמוק של הבריאה הינו אם כן הרחמים. זהו שרשו של הפצע, של הכשל המטפיזי, היוצר את הרחמים כמבנה בסיסי בתוך העולם.

התיכנות האלוקי המטפיזי, בו אלוקים בורא עולם על ידי הסתלקות ממנו, אך יחד עם זאת מניח את עצמו בתוככי אותה הסתלקות, בנוי על סתירה פנימית: "כי צריך לומר בו שני הפכים: יש ואין" – כל דבר הוא גם 'אלוקים' וגם 'לא אלוקים', וכאן בפער הזה שבין הנוכחות האלוקית להעדרה<sup>60</sup> עצם בריאת העולם ובריאת האדם, בעל נוכחות עצמית משלו, יוצרת עולם בו האלוקי כביכול נעדר ממנו. אולם דווקא ההעדרות הזו היא שיוצרת את הגילוי האלוקי המשמעותי ביותר, גילוי בו אלוקים מתגלה, ואף עמל ללא הרף להתגלות, לאחר המצוי מחוץ לו. וראה על כל זה באריכות בספר 'שערי אמונה' לרבי מליובאוויטש זצ"ל עמ' עד-פ (א.נ.), מצויים הרחמים.

עמיחי מצטט את "אל מלא רחמים", שכן הוא מניח בדבריו כי הרחמים האלווקיים מחייבים עולם שבו לא יצטרכו רחמים, אולם מיד הוא מתעמת עם אותו אל, וטוען שהרחמים האלווקיים אינם מגיעים עד למציאות הממשית של העולם הזה, על קשייה ומצוקותיה. אם נקשיב טוב נשמע שקריאת מילות השיר יוצרות ומכוננות רחמים בעצם הצבעתם על הפער בין האל המלא רחמים לעולם המחפש אותם. כמעין המשך לדבריו של עמיחי, נאמר שעלינו להעלות את העולם אל הרחמים, ולראותו דווקא על רקע הרחמים האלווקיים, רק אז הוא יקבל את אנושיותו ואת רחמיו. באופן פרדוכסלי מה שעמיחי מציע איננו עולם חסר אלוקים, אלא עולם נטול אנושיות, כלומר: חסר רחמים!

ר' נחמן מדבר במקום אחר<sup>61</sup> ליקוטי מוהר"ן, קה. על תפילתו של הקב"ה על הרחמים, הרחמים הפשוטים מתפללים על הרחמים הגדולים. הרחמים כאן הם רחמים קוסמיים, הם אינם רגשות פרטיים, אלא רגשות של ההוויה עצמה, רגשות שהאדם הפרטי יכול ורצוי שייטול בהם חלק. אין הכוונה ברחמים הללו שהפרט נמחק בהם, אלא להפך: דווקא באמצעותם קיומו מקבל נחרצות ונוקבות רבה יותר.

### **קבלת הדין, מסירות נפש, ייסורי ההווה**

העמדה הנכונה לימים הללו היא של קבלת הדין ומוכנות למסירות נפש, מוכנות עמוקה לקבל את מה שהקב"ה נותן ופורס בפנינו. השפלות הזו בפני דבר ד' הרוחש דרך המציאות ודרכינו, איננה מכוונת רפיון וחולשה, אלא מעמיקה את יכולת האחיזה והעמידה הקיומית, ומבססת את החיים על היסוד האין-סופי והעדין שלהם. המוכנות הזו פותחת את לבנו כלפי לבו של ריענו, ומעניקה ליחסים שבינינו מצע של רחמים ושל חסד.

אנו אוחזים אומנות אבותינו בידינו. דווקא התחושה של היהודי החלש, החש שעליו להשליך את יהבו על בוראו ולבוא לפניו בבכי ובתחנונים<sup>62</sup> ע"פ ירמיהו לא, ח. מולידה בנו איכויות דתיות עמוקות של ענוה, שפלות, רכות, פתיחת הלב ובטחון בקב"ה במובן הפשוט והבסיסי. כשקורה חלילה פיגוע, אנו נצמדים לרדיו ושומעים את השדרנים החוזרים ולועסים שוב ושוב את אותה אינפורמציה, אינפורמציה ידועה,

מוכרת וחסרת משמעות. אנו מתמלאים פחד וכעס ורצון לנקמה, אך בכך, לא פעם, אנו מחמיצים את העיקר.

האירועים הנוראיים הללו צריכים למלא אותנו בתחושות הפוכות, של חמלה חסד וסולידריות. אסור לנו לבזבז אנרגיות אלו בכעסנות ובמלל חסר תוחלת – עלינו להיפתח אחד כלפי השני, משום שרק סולידריות ופתיחות יעניקו לנו את הנחישות האמיתית. נחישות זאת לא תיוצר בפאתוס מלחמתי של 'כוחי ועוצם ידי', אלא דווקא ברוח תחנונים שתעבור ותטהר את הארץ. ככל שנאזין לשני ולמצוקותיו, נשכיל גם לשמוע את קול ד' ההולך בתוך המאורעות ומלמד אותנו שהוא הנותן לנו כח לעשות חיל. האווירה שצריכה לשרור בינינו היא דווקא אוירה של ענווה, חסד ואהבה, ורק מתוכה תיווצר ותתקדם לכידות, שהינה התנאי לעמידה נחושה.

אם לעיל דיברנו על אותו פרדוקס של ר' נחמן, הרי שכעת יש לו פנים חדשות: דווקא אל מול אכזריות ונחרצות המאורעות, יש לפתח חמלה ורוך, ואלו הם שיביאו ליכולת אמיתית של עמידה ותקיפות. עמדה כזו יונקת את כוחותיה מאמונה, ומטיבה איננה מיליטנטית אלא מלאה בענוה ובשפלות, שכוחם הוא שיעמוד לנו בצוק העיתים האלה.

# שאלת הריע ; אני ואתה

השאלה של יום הכיפורים הינה שאלת היחסים החברתיים, שאלת הריע. עלינו לחפש את המקום שממנו נוכל להתרצות לריע, ושממנו נוכל לרצות אותו. זאת העבודה הפנימית של יום הכיפורים והיא איננה פשוטה כל ועיקר. ניתן להתיר את הנדר באופן משפטי ופורמלי, להסכים למחול או לסלוח, אך קשה להתרצות בחדרי הלב והנפש הפנימיים והעמוקים. יש לעבוד בכדי להגיע להסתכלות אחרת, הסתכלות שתוליד בנו את רגשות המחילה והסליחה.

## כמים הפנים לפנים

כמים הפנים לפנים כן לב האדם לאדם. הבעש"ט לימד<sup>63</sup> כתר שם טוב, הוצ' קהת, אות פט, קטז. שהמחשבות שאתה חושב על חברך הם הם עצמך. אדם מפרש את הזולת לפי הניסיון שלו עצמו, וממילא מה שהוא מיחס אליו כשהוא רואה צורת התנהגות מסוימת – איננה אלא תוצאה של ניסיונו והמפגש שלו עם עצמו. אדם פוגש בסיטואציה חדשה, בפניו מיגוון של אפשרויות תגובה שונות והפוכות. בחירתו בדרך מסוימת הינה תוצאה של ניסיון קודם בו נפגש בסיטואציה דומה. כך גם ביחס לזולת – המפגש מתחיל מניסיוני הפנימי ומההכרות שלי עם עצמי, מכאן אני יוצא ומתייחס אליו – אני מפרש אותו מתוך עצמי.

אולם נינו, ר' נחמן מברסלב, לימד יותר מזה: ראשית, כשהאדם יוצר סביבו סביבה אנוכית המלאה בתחושה של אני, הוא כופה על הזולת הניצב למולו, להתמלא גם הוא באני ולהתייצב כנגדו. מי שרודף אחר הכבוד "אינו זוכה לכבוד אלוהים אלא לכבוד מלכים"<sup>64</sup> ליקוטי מוהר"ן ו, א. – מלמד ר' נחמן. כבוד מלכים היא תחושת אגו הגורמת לאדם – המלך שמולי, להתמלא גם הוא באגו ולהתייצב למלחמה. "הכל חוקרים אחריו ושואלים: מי הוא זה ואיזהו שחולקים לו כבוד הזה?". אם לתמצת את הדברים נאמר, שהאני והאגו של אחד מכוננים ומולידים את האני



והאגו של הזולת, ואגו דוחה אגו, זה טבעם. יתירה מזו מלמד ר' נחמן: דברים שאדם חושב על הזולת יוצרים אותו – האופן שבו אתה תופס את הזולת יגרום לכך שהוא אכן יהיה כזה. עצם חיפוש הטוב ולימוד הזכות על הרשע, שוללת מאותו רשע את רישעותו: "עוד מעט ואין רשע והתבוננת על מקומו ואיננו"<sup>65</sup> ליקוטי מוהר"ן רפב.. לימוד זכות איננו רק סנגוריה על הזולת, אלא שינויו: "כי על ידי שמוצאין בו עוד מעט טוב, איזה נקודה טובה, ודנין אותו לכף זכות, על ידי זה מוציאין אותו באמת מכף חובה לכף זכות". זהו צעד נוסף, לא אני המוליד אני, אלא אמירת ה'אתה' שלי יוצרת את ה'אני' שלו, את דימויו העצמי.

הבעש"ט לימד שאם אדם חושב על זולתו רע, הדבר משקף את הרוע שלו עצמו, אולם ר' נחמן מפליג עוד ואומר שהרוע שלך הופך אותו לרע, ושהמחשבה הרעה עליו הופכת אותו אמנם להיות כזה. אלה שני סודות עמוקים שאם נפנים אותם, הם יהיו מפתח רב עצמה לתיקון היחסים החברתיים. אך הדברים אינם פשוטים כלל ועיקר.

בכדי להמחיש את הדברים אביא דוגמא על אדם המלמד ומדבר בציבור. ראשית, אם הוא עצמו אינו נקי ומכוון דיו באותו הדבר שאותו הוא מלמד, גם אם ידבר וינסה לשכנע, השומע ישמע מיד את חוסר השיכנוע הפנימי שלו, את העובדה שהוא לא מאמין או למצער מסופק במה שהוא אומר, ואמירתו איננה אלא תוצאה של הרצון לכבוד ולהרשמת הזולת. אך בכך לא רק שהוא לא מעורר ומשכנע את השומע בטוב, אלא שחריקותיו וצרימותיו יגבירו ויזרעו ספיקות בשומע. הוא ישוכנע דווקא בצד ההפוך של הדובר, ובלשונו של ר' נחמן: "כי כשהמוכיח אינו ראוי להוכיח, אזי לא די שאינו מועיל בתוכחתו, אף גם הוא מבאיש ריח של הנשמות השומעים תוכחתו"<sup>66</sup> ליקוטי מוהר"ן תנינא ח, א..

ועוד יותר, גם המוכיח המשוכנע ומאמין בדבריו עלול לאבד את שיכנועו תוך כדי הפניה לזולת. כ"כ למה? הסיבה לכך הינה חוסר האמון שהוא חש כלפי הזולת, חוסר אמון המביא אותו לרצון לשכנע באמצעות שליטה. הוא ינסה לשכנע את זולתו מבחוץ, לא באמצעות פניה לנשמה בדברים היוצאים מהלב, אלא באמצעות מילכודו של הזולת, או באמצעות הפעלת אלימות פנימית כלפיו כמו איום רוחני או יצירת רגשי

אשמה גלויים וסמויים (ואפילו בדיחות, הם לפעמים צורה של אלימות, משום שכביכול אין אפשרות שלא להיות שותף לצחוק ולזלזול שהבדיחה מפגינה).

מהמקום הזה, ככל שיתאמץ לשכנע – כך ילך ויאבד את השיכנוע. באופן זה, התוכחה תהפוך למזויפת יותר ויותר, והדיבורים שלו לא יביאו בכנפיהם טוב אמיתי.

אולם אם האדם יתייחס לזולת מתוך אמון ויתפוס אותו כנשמה, כחירות, כמי שכיסופיו הם ככיסופי שלי, כמי שכנותו הינה ככנותי – הרי שהוא לא ישכנע אותו מבחוץ, אלא פשוט ייצור יחד איתו. למעשה הוא בכלל לא ינסה לשכנע אותו אלא ייצור כלפיו דיבור ממשי<sup>67</sup> נראה לי שההתנגדות לעצם מציאותה של אמת בעולם הפוסטמודרני, נובעת מתוך אותו רוע לב ועין רעה, כפי שאומר ר' נחמן. הבעיה א"כ איננה האמת, אלא האמון בזולת. בעית האמת הופכת לבעיה החברתית קפיטליסטית של 'אדם לאדם זאב'..

הנסיון להוכיח את הזולת בכוח, מחולל שדה הפוך. תוכחה אלימה, לכשעצמה, הינה הנצחת השניות שביני לבינו באמצעות הפעלת הרצון, הנצחה שדוחה אותו ואינה מאפשרת קירבה. זהו האגו המחולל אגו. בקבלה אמרו<sup>68</sup> נראה למשל בנפש החיים פרק יב, ד"ה "וכן עונש": "כאשר אדם עושה אחת ממצוות ד' אשר לא תעשה, הפגם והחורבן נרשם ח"ו תכף למעלה בשורשו", ע"ש. שכל דבר רע גורם להתגדלות הרע בשורשו, ובלשוננו אנו: הרע איננו רק האקט המבודד של הרע, הוא יוצר סביבו את השדה שמתוכו אין קיום אלא לרע עצמו.

כאשר אדם מופיע כ'אני', הוא יוצר מיד 'שדה של אניים' סביבו – אניים שבהכרח מתנגדים לו, זהו "כבוד מלכים חקור דבר". ההתייחסות לאני היא של אני, ואני לאני – זאב. לעומת זאת כאשר אדם בא מתוך ענווה ושפלות עמוקה בהן אין אני ואתה, השני יהפוך לשותף לו, בחינה של "כבוד אלוקים הסתר דבר"<sup>69</sup> ע"פ ליקוטי מוהר"ן ו, א.. הענווה לא רק שאיננה מבטלת אותנו, אלא הופכת לעוצמה.

אבל הנקודה העמוקה הינה המבט על הזולת. האופן שבו אתה תופס אותו יוצר אותו. אם אתה תופס אותו כאדם רע, כמישהו שמתנכל אליך,

המבט הזה עצמו יגרום לו למצוא בעצמו את מה שהינך רואה בו. איננו יכולים להתעלם מהמבט של האחר, העין הרעה שלו הינה מראה שאנו רואים את עצמנו באמצעותה.

### **אני-אתה מודרני**

לראות את עצמנו כפי שאחרים רואים אותנו, היא חוויה פוקחת עיניים. לראות את האחרים כמי ששותפים לטבע שלנו – היא עמדה של הגינות בסיסית. המשימה היותר קשה היא לראות את עצמנו בין האחרים, כדוגמה לוקאלית אחת של קיום אנושי; מקרה בין מקרים אחרים, עולם אחד בין עולמות אפשריים<sup>70</sup> קליפורד גרץ בספרו 'ידיעה לוקלית', הובא אצל דוד גורביץ', 'פוסטמודרניזם', עמ' 13..

אלו הן הסתכלויות מודרניות ופוסטמודרניות מפוכחות, וללא ספק פוקחות עיניים. יתרונן הינו ההתגברות על ההיכרס השחצני, ההבנה שאינני מיוחס. תובנה זו נרכשת באמצעות ראיית עצמי כפי שהאחר רואה אותי. ההבטה אל האחר מתוך תובנה זו מביאה להגינות, זהו פריה, ושיאה. ללא ספק לקח חשוב. המטרה הינה יצירת מירווח, עמידה בין האחרים, סובלנות, 'חיה ותן לחיות'. אינני אלא דוגמה אחת, מקרה בין מקרים אחרים. זו היא הארה ענוותנית חסרת יומרות. תפיסה לא מהותנית ולא פנימית שיתרונה ברור. "ואל זה אביט אל עני ונכה רוח" – אמר הנביא<sup>71</sup> שעיהו סו..

אך היא איננה האחדות של העדה העומדת לפני ד'. האחרונה איננה מסתפקת בעמידה הנינוחה של אחד לצד השני, אלא שואפת ל'יחד' של העדה. יחד שרק תפיסה מהותנית פנימית מביאה אליו.

### **אחדות יהודית**

איך נפתח לאמון בזולת? כיצד יהפוך הזולת ל'מישהו'? האדמו"ר הצמח צדק<sup>72</sup> דרך מצוותיך, מצוות אהבת ישראל, עמ' כח. מצביע על שני מקומות מהם ניתן לאהוב את הריע ולהתרצות אליו. הראשון: מקום הרואה את ישראל כגוף אחד. בעולם התוהו, אותו עולם שקדם לעולמנו הזה, עולם התיקון, כל אחד מהנוכחים (-כל אחת מהספירות) חש שהאמת נמצאת בו ואך ורק בו. אולם עולם שכזה איננו בר קיימא והוא נשבר תוך כדי תהליך הבריאה ב"שבירת הכלים"

המתוארת בקבלה, ובעקבותיו נברא<sup>73</sup> בהקשר זה ראויים לבוא דבריו של הרב יצחק גינזבורג שלשון בריאה – "בראשית ברא", הפותחת את תהליך בריאת העולם, היא מלשון הבראה, כהבראת חולה הנזקק להבראה מטראומה קשה ומתפיסת מציאות כושלת בה היה שבוי זמן רב. (א.נ.) עולם התיקון. בעולם התיקון, המצויים נכללים אחד בשני<sup>74</sup> על ההבדל שבין ההתפרדות העומדת בבסיס עולם התוהו להתכללות העומדת בבסיס עולם התיקון ראה 'לקוטי תורה' לאדמו"ר הזקן, פרשת מטות פז, א – פח, ב.. הנברא מוצא את שלמותו בהיותו חלק ממכלול, המביע את האין-סוף דווקא בהזדקקות האחד לחבירו. השנאה לריע הינה דחייה של חלק הריע הכלול בך, שהרי כל אחד מישראל כלול בשאר נשמות ישראל, דחייתו הינה דחיה של אישיות או צד באישיות הנמצא בך עצמך.

השני: מקום בו כבר אין חילוק ביני לבין הריע, מקום בו אני חש את הזולת 'מבפנים' כפי שאני חש וחי את עצמי. לא רק לראות את עצמי כפי שהאחר רואה אותי, אלא לראות את האחר כפי שאני רואה את עצמי. לא רק שותפות לטבע, ומקריות בין מקרים, אלא יחודיות המזהה את טבעה היחודי בזולתה, ואת זולתה בעצמה. המחיצה הכופה אותי להסתכל על עצמי מבפנים ועל הזולת מבחוץ, ובכך מפרידה לנצח בינינו – נעלמת, יכול אני לחוש אותו כאותי, מבפנים. הצמח צדק אף מדבר על עצה מעשית הנובעת מכך: כשם שאני אוהב את עצמי על אף כל חסרונותי ואיני מזהה את עצמי עם אותם חסרונות, כך עלי לזהות את הריע לא עם חסרונותיו אלא עם עצמיותו.

הפכחון הפוסטמודרני יביט, במקרה הטוב, בסקפטיות משועשעת באהבת הריע, ויראה בה אשליה. אבל היהודי ימשיך לחבק ולרקוד ולהכות על חטא ב'יחד'.

הריעות והשותפות הראשונה, עליה מצביע הצמח צדק, באה ממקום שהמאחד איננו אינטרס או כדאיות, שהרי אזי בהכרח יהיו הבדלים שיפרידו במוקדם או במאוחר בין השותפים. המקום המאחד הוא הערך המשותף, אידיאל ומשאת נפש שאנו חולקים. אפילו גידול ילדים של בני

זוג יכול ליצור שותפות זו. שותפות היעוד והגורל מכוננת סולידריות ואחוזה עמוקה ויסודית, ריעות. סולידריות המביאה לאינטימיות. זאת העדה העומדת כעדה לפני ד', היחד שרק בקיומו יכולים אנו להתוודות כחברה חוטאת הרוצה לכפר על חטאיה ועוולותיה. זוהי איננה עמידה של אחד לצד השני, אלא התמזגות רוחותינו, 'אתדבקות רוחא ברוחא' בלשון הקבלה.

אחרי כל זאת אנו באים לשותפות השניה, לגילוי העניין בזולת כפי שיש לי בעצמי. בעוד שבשותפות הראשונה קיים הבדל ביני לזולת, הבדל המתגשר בעזרת הערך והשאיפה המשותפת, בשותפות השנייה אין כל הבדל ואין כל צורך לגשר משום שאין בה מוחצנות ותפיסה נפרדת בה נוכחים אני ואתה.

ניתן לתאר אחדות זו כיחס משפחתי, למשל אהבת אם לילדיה. אהבה זו איננה תלויה בדבר, היא תחושה הקיימת באם מתוך עצמה. במקום זה אין מקום לריע, משום שריע מחייב פרספקטיבה ועמדת יחוס של שיפוט וביקורת, וזו איננה כאשר ישנה מלאות של הנפש בעצמה.

### **סוד הייחוד**

אחר כל זאת, ניתן לגשת לסודו של יום הכיפורים, סוד הייחוד. אדמו"ר הזקן מסביר<sup>75</sup> 'ב'תניא', שער הייחוד והאמונה, פרק ד' ובמקומות נוספים. שהייחוד הינו ייחוד של חסד וגבורה. בהקשר שלנו – ייחוד הסובייקטיביות והאובייקטיביות, האינטימיות והטוטליות. מתברר שהניגודים הקיימים בעולם לא רק שאינם ניגודיים, אלא שהליכה לכיוון האחד, יוצרת בו זמנית גם הגברה של הכיוון השני. למשל: אם נסתכל בעין פקוחה על יחסנו לעונש, נמצא שתי אפשרויות: האחת, העונש הוא חסד, משום שהוא חושף את עומק הברית המתעצם דווקא במקום של ייסורים וקושי. מאידך, יש חסד שהוא עונש, הסליחה הבלתי מותנית עשויה להיראות כחיבוק דוב, כביטוי עמוק של חוסר איכפתיות ואי נתינת אמון בזולת כמי שניתן להטיל עליו אחריות.

הייחוד הוא אם כן הגילוי שהליכה לכיוון אחד לא רק שאינה יוצרת בעיות ומתחים בכיוון השני, אלא בדיוק להיפך: גילוי שישנה תנועה בה

העצמת כיוון אחד היא בו זמנית גם הגברת הכיוון השני, ואין כל צורך לראות ולחוש שהאחד יבוא על חשבון השני.

הייחוד יוצר את יכולת האיוון. ליצירת האיוונים מובן כפול: האחד – המינון הנכון היוצר את ההרמוניה, ואת הניגודים המפריים. אינטגרציה נכונה של חלקי האישיות השונים. אך הייחוד העליון יותר אינו רק מינון ושילוב, אלא הידיעה שכל דבר מקיים את הפכו.

אדגים את הדברים מיחסי איש ואישה. האיש נותן לאשה את עצמיותו, את תמצית חייו, אך זו נתינה שהיא קבלה. אם האשה לא תקבל את הנתינה שוב אין כאן נתינה ממשית, אלא נתינה חיצונית ומנוכרת, וזאת אינה נתינה. יוצא אם כן שנתנת האיש צריכה להיות בו זמנית גם קבלה, היא איננה זריקה ממנו והלאה אלא יש צורך שהאשה תקבל ותקלוט את נתינתו.

כך גם הקבלה של האישה איננה רק קבלה, היא צריכה גם לתת את קבלתה, שבלעדיה לא נוצר קשר ואין אפשרות לקבלה.

בנקודה זו סוד הייחוד: הייחוד הינו התובנה שהניגודים אינם מופרדים אחד מהשני, שהליכה לכיוון אחד אין פירושה ויתור או מניעת ודחיית הכיוון השני, אלא שהגברת כיוון אחד הינה בו זמנית הגברת הכיוון השני.

### **'אתה' – הנוכחות של המטפיזיות**

הדיון מתרחב למשנת ר' צדוק הכהן מלובלין. הוא מלמד שישנה נוכחות שהיא האחרות, שהיא הפנים של הזולת. ר' צדוק מדבר על כך שלמעשה עצם האחרות, עצם ההתגלות של ה'אתה', היא עצמה כבר הנוכחות של המטפיזיות, היא עצמה הגילוי של האין-סופי והבלתי מוגבל.

שלושה מתנות על ידי יסורין, וחשיב ג' דברים: תורה וארץ ישראל ועולם הבא. שהם כללות השלימות של אדם, שהם שלושה מיני הכרות דד' יתברך, המכונים אני, ואתה, והוא. הידועים שהכרת התורה הוא ברזא דאתה – דזהו מדרגה גדולה מאני במידות ד' יתברך כנודע... והגם שמעלת אני היא פחותה מאתה, שהרי זו מצומצמת כפי השגת לבו ומוחו, מה שאין כן תואר אתה אין לו גבול, כטעם נחלת יעקב נחלה בלי מצרים, רק מכל מקום בסדר השגת אדם הוא להיפך. ועוה"ב הוא הנקרא

יום ההוא שאז יתברר שורש הנעלם<sup>76</sup> "דובר צדק", עמ' 134, ד"ה "וזהו סוד קטנות" ..

האני משיג לפי מה שהוא, מכאן הגבלתו "כפי השגת לבו ומוחו". לאתה אין גבול, השגתו איננה מוגבלת לכלי הפרטיים, היא מתפזרת על ה'אתה' – האחרים כולם, ולכן היא 'בלי מיצרים'. השגת ה'הוא' הינה השגת הנסתר, הקודמת לתודעה הנגלית.

רק ב'אתה' זה נחשפת האלקות האין-סופית. אין-סופיות שהיא אמנם ריבוי ושוני, אך ריבוי המתיחד בשורש הנעלם, ב'הוא', שהוא העוה"ב, יום הכיפורים. הנסתר אמנם איננו נגיש, אך הוא מתפקד ו'מופיע' כמייחד הריבוי. למרבה ההפתעה בנקודה זו חוזרים הדברים ומתחברים לתובנה הפוסטמודרנית הענוותנית של ראית "עצמי בין האחרים, כדוגמה לוקאלית אחת של קיום אנושי". זו מביאה בהקשר זה לתפיסת הזולת כשונה-דומה, המעוררת בי לא רק סובלנות ביחס אליו, אלא אף אהבה והזדהות.

אימה וחרדה

שיחה לנעילה, יום הכפורים תשנ"ה

ואתה יודע שאחריתינו רמה ותולעה, לפיכך הרבית סליחתינו. ותלמדנו ד' אלוקינו להתוודות לפניך על כל עונותינו למען נחדל מעושק ידינו.

לעיתים נדירות בחיינו זוכים אנו ביום הכפורים לאימה של ממש, לחרדה. הצום, העינוי והתפילות הולמים בפני האדם את מוגבלותו ותלותו, את היותו כלוא בעולם, את מותו הודאי. אימה זו שאדמו"ר הזקן מתאר אותה<sup>77</sup> "ראה לקוטי-תורה, במדבר י"א, ב'; דברים ע"ד, ג', ועוד מקומות. כרעש הגדול של השרפים וחיות הקודש, שמזיעתם נובע ויוצא נהר דינור בו נידונים הרשעים, מפרקת ומפוררת את האינטימיות המוכרת, החמימה והיום יומית, הורסת את האגו השאנן ובטוח במציאותו. זוהי ודאי יראה, בעתה אמיתית, מאותו סוג שאולי חשנו כשהיינו ילדים ונשאנו עינינו לשמים האין-סופיים זרועי הכוכבים, שסיפרו לנו עליהם שיתכן שכלל אינם קיימים כבר, משום שאורם יצא לדרכו שנים רבות עוד לפני שנולדנו.

אימה זו, המפגישה אותנו עם פניו הנוראיות של האלוקי, מתוארת בדברי הרמב"ם המפורסמים בהלכות יסודי-התורה<sup>78</sup>, ב' ב'.

וכשמחשב בדברים האלו עצמן, מיד הוא נרתע לאחוריו, ויפחד, ויודע שהוא בריה קטנה שפלה אפלה וכו', כמו שאמר: "כי אראה שמיך מעשה אצבעותיך, מה אנוש כי תזכרנו".

זו עמידה ממשית מול הנצח, ותוצאתה מתוארת היטב בדברי ישעיהו: "ושח גבהות אדם ושפל רום אנשים ונשגב ד' לבדו ביום ההוא".<sup>79</sup> ב' י"ז.

האימה של יום הכיפורים, התגלות פניו הנוראיות של האלוקי ביום הקדוש והנורא, איננה רק ביום הזה, אלא נכונה היא לכל יום מימות השנה, אלא שיום זה מיוחד ומסוגל להתגלות זו.

האימה עלולה להביא לשיתוק. האם יש לה תפקיד חיובי? אנו מתפללים "ובכן תן פחדך" – האם אנו מעונינים שהקב"ה יפחיד את בריותיו? האם אין לנו שום אמון באנושות, עד כדי לחשוב שהפחד הינו האמצעי היחידי לתיקונה?

התשובה היא, שרק יראת אלוקים החודרת יש בה היכולת לפורר את הקליפות והאגו שאנו לכודים בהם כל ימות השנה, וככזו היא דווקא המכוננת את האנושיות שלנו, הן כלפי עצמנו והן כלפי חברינו. ישנו קשר ברור בין האימה לבין האמפטיה והסליחה. האימה מביאה לסליחה ולהטהרות, משום שכמשתגלה לאדם מצבו הממשי בתבל, כשמתחוור לו בלא מחיצות ועכבות מה חדל הוא, ושכל מציאותו היא חסד ומתנה, מתעוררים בו רגשות החסד והפייסנות, מתעוררת בו הסגולה והכח של תפילת הנעילה.

פתח לנו שער בעת נעילת שער כי פנה יום. כעת כשפסע בינינו לבין נעילת השער אנו מתפללים על פתיחת השער. הדבר החשוב איננו איך עבר עלינו היום, אלא מה ניקח ממנו הלאה. האם נוכל לקחת מקצת מעוצמתו של היום הזה, יום הכיפורים, לשנה החדשה? האם הקסם יתפוגג והיה כלא היה, או שמא נוכל לחיות בתוך הארת הפנים ותחושת ההתפייסות, השלימות והטהרה גם הלאה?

למעשה אני חש לא פעם, שקריאת שמע ישראל איתה אנו נועלים את היום איננה על העבר, אלא על העתיד. דומה היא לנפילת אפים שלאחר



תפילת שמונה עשרה, שהיא מסירות נפשו למות. בספרי ח"ן היא מתוארת כהתמסרות לספירת המלכות אחרי הזיווג והייחוד שבתפילת העמידה. זהו מוות הבא להכין אותנו לעתיד, ואיננו נעילת העבר. הפחד מהיום שאחרי, מהחזרה לבנאליות, לסיבוכים, לטרדות ולמועקות היום-יומיות. הפחד הקשה שבסיום היום, הוא הפחד שמביא אותנו למסירות הנפש, מסירות נפש כפשוטו, יהיה מה שיהיה, אנו מוכנים גם למסור את הנפש, ובכך אולי נוכל למתק את הקטנות המתהלכת סביבנו, לקדש את החולין ולהפכו לשבת.

נתברכנו שאיננו צונחים ממש לתוך החול, "אין אומרים תחינות ולא צדקתך צדק מיום הכיפורים עד סוכות"<sup>80</sup> אורח חיים, סימן תרכד סעיף ה'. , והגר"א הוסיף על כך: "משום דהווי יום טוב כמו יום הכיפורים במקצת". מקצת מרוח הטהרה של היום הקדוש נמשכת ומאירה גם אחר הימים האלו, הארה המלבה ומחיה את שמחת חג הסוכות.

אבל הדין האמיתי הוא הדין של הנעילה, האם השער יפתח בעת נעילת השער מיום כיפורים זה עד יום כיפורים הבא עלינו לטובה. אנו צריכים לחקוק בקרבינו ועל לוחות ליבנו את רגע הנעילה ואת מקומו של השער, כדי שנוכל להעלותם בזיכרון ולשאתם עמנו במשך השנה כולה.

עניין יום הכיפורים ונעילה... הוא דוגמת משל כשעושים תיבה וארון וכשכבר נגמר עושין לו מנעול כדי שישתמר מה שבקרבו.<sup>81</sup> ש" עגנון, ימים נוראים, תשנ"ח 1998, עמ' ש"ה.

# הארת הקץ

## פתיחת שער בעת הנעילה

פתח לנו שער בעת נעילת שער כי פנה יום.  
נעילת שער היא המבוא לפתיחת שער. נעילת השער היא הסיכוי לפתיחת שער.

רק בעת שאדם נקלע לדרך ללא מוצא – שם נפתחים סיכוייו, שם מתגלים שעריו. הפרספקטיבה הממשית היא רק בשעת הנעילה. תפילת הנעילה יש בה משהו מנעילת המיתה – יום הכיפורים 'מאותת' לנעילת-שער של הקיום, וזה עצמו מעורר וידוי. ואכן, בגמרא נראה שעיקר הוידוי הוא בשעת נעילה.

ת"ר: מצות וידוי ערב יום הכפורים עם חשיכה, אבל אמרו חכמים יתוודה קודם שיאכל וישתה שמא תיטרף דעתו בסעודה. ואע"פ שהתודה קודם שאכל ושתה מתוודה לאחר שיאכל וישתה שמא אירע דבר תקלה בסעודה. ואע"פ שהתוודה ערבית יתוודה שחרית; שחרית יתוודה במוסף; מוסף יתוודה במנחה; במנחה יתוודה בנעילה<sup>82</sup> וּמֵא פִּז, ב...

נראה שעיקר הוידוי הוא עם חשיכה בערב יום הכיפורים, אולם בגלל תקלות של סעודה מפסקת והחשש שמא יחנק, עבר עיקר הוידוי לשעת הנעילה.

וידוי בשעת הנעילה, ובצום דווקא, אינו דומה לשאר הוידויים הנאמרים ביום הכיפורים; יש וידוי מתוך התבוננות וחשבון נפש, ויש וידוי אחר: הוידוי בעת הנעילה, וידוי שהוא תוצאה של הכרה פתאומית של האדם את מצבו, וידוי המזכיר את דברי הזוהר: "כי לא יראני האדם וחי' – הא בשעת מיתתו רואה"<sup>83</sup> זוהר בראשית ריח, ב...

הפרספקטיבה הריאלית המסכמת את קיומו של האדם וגורלו, היא רק בנעילה.

ישנו מובן נוסף, ואולי אף נוקב יותר, לוידוי בשעת הנעילה. האמוראים נחלקו אם נעילה היא נעילת שערי שמים או נעילת שערי העזרה<sup>84</sup> ושלמי ברכות פרק ד, הל' ז.. גם בנפש יש מובן של נעילת שערי שמים: גורלו של האדם פעמים מזמן אותו לדרכים ללא מוצא, לאימת הקיום. ישנם אנשים שבעקבות אסון שפקד אותם או מחלה קשה שהתמודדו איתה – נפתחו ליכולות חדשות וחידשו את חייהם.

אולם יש גם נעילת שערי עזרה, נעילת שערים הנעשית באופן בחירי-רצוני. אדם מחליט, באופן לא מודע, שעליו להתכנס בעצמו ולהינעל. היכולת הזאת לנעול את השערים דווקא מכוח הבחירה, היא העשויה לזכות את האדם בפתיחת שערים. רק מי שמסוגל לנעול את המחשבות הישנות עשוי לזכות להארות חדשות. אולם הבעיה היא שאדם אוהב את המוכר והידוע, וקשה לו לעזוב את הישן והרגיל וללכת לקראת החדש והבלתי מוכר. שעת הנעילה היא השעה להיפרד מהמחשבות הישנות. זו השעה לדמיין מחדש, לשרטט נקודות דמיון חדשות בקו האופק, לרצות מחדש, לחלום מחדש. זהו החסד של שעת הנעילה – הזדמנות לאדם לנעול את השערים ולהיפרד מעצמו בגירסה הישנה. אסור לנו למחזר את עצמנו, וצריך באומץ ובגבורה להתנער, להתעשת ולהיענות לרגעי חסד הנעילה.

### **עיצומו של יום מכפר**

אנחנו יודעים שעיצומו של יום מכפר, אבל מדוע עיצומו של יום מכפר? מה יש בעצם היום הזה שיש בו כדי לכפר?

ישנה הארה גבוהה דווקא בתודעת הקץ והחידלון. אדם רואה את הזמן כנעוץ בנקודה עלומה בעתיד, נקודה בה יהיה טוב יותר, נקודה בה יתוקנו קלקולי ההווה. אדם אינו מוכן לעמוד מול חרדת המציאות הנוראה כפי שהיא. אדם אינו מוכן לחיות בתחושה שהרגע ההוא של העכשיו הוא תמצית הכל, ועמדתו ברגע זה, כאן ועכשיו, תיקבע את גורלו בעולם הזה ובעולם הבא.

כאמור, ישנו דמיון רב בין דין המיתה לבין דין יום הכיפורים. בתודעה הרגילה, אין אפשרות לדמיין את יום המיתה היות שעצם עולם הדמיון כפוף למציאות תודעתית של המשכיות הזמן ולא של הפסקתו. ואם

הבאנו את דברי הזוהר שרק בשעת המיתה ניתן לראות את פני ד', משמע שהחיים עצמם הם המניעה מלראות את אלוקים. עיצומו של יום עשוי לאפשר ולפתוח לאדם ראייה לה זוכים רק בשעת הפרידה מן העולם, בקץ. את אותה נקודה של "הא בשעת מיתתו רואה". אנסה להסביר את הנקודה הזאת: ישנה הארה של יום הכיפורים, שאין כל אפשרות לתאר אותה, או אפילו: לצפות אותה. אדם רואה את החיים כמות שהם – 'זה מה יש', בלא אשליות וללא כל משוא פנים. בנקודה זו הזמן נעצר, נגמר, והחיים מוארים בבהירות עצומה. זו תחושה של קץ וחידלון, אבל דווקא תודעה זו היא מקור הכפרה של האדם.

יש בקרבנו רווקים שבכדי להינשא צריכים להיפרד מהרווקות שלהם ולהגיע למקום אחר, מקום שיאפשר להם להיפתח, להתרכך ולראות אחרת את עצמם ואת דרכם. ישנם זוגות צעירים שבכדי לממש את נישואיהם צריכים להתהפך ביחס למה שהיו קודם לנישואיהם. חולים במחלות שונות עשויים לשפר את מצבם, ככל שיפתחו לעצמם ולמחלתם ויתבוננו על תקינות הגוף מזוויות חדשות.

### **להיות צדיק**

ואין לך ימים שאדם שרוי בטובה יותר מאותן הימים, שנאמר: "מי יתנני כירחי קדם כימי אלוה ישמרני", ואיזהו ימים שיש בהם ירחים ואין בהם שנים – הוי אומר אלו ירחי לידה. ומלמדין אותו כל התורה כולה... וכיון שבא לאוויר העולם – בא מלאך וסטרו על פיו, ומשכחו כל התורה כולה, שנאמר: "לפתח חטאת רובץ". ואינו יוצא משם עד שמשביעין אותו, שנאמר: "כי לי תכרע כל ברך תשבע כל לשון". כי לי תכרע כל ברך – זה יום המיתה, שנאמר: "לפניו יכרעו כל יורדי עפר", תשבע כל לשון – זה יום הלידה, ...ומה היא השבועה שמשביעין אותו – תהי צדיק ואל תהי רשע, ואפילו כל העולם כולו אומרים לך צדיק אתה – היה בעיניך כרשע. והוי יודע שהקב"ה טהור ומשרתיו טהורים, ונשמה שנתן בך טהורה היא, אם אתה משמרה בטהרה – מוטב, ואם לאו – הריני נוטלה ממך<sup>85</sup> נדה ל, ב..

הגמרא מתארת את המתח שבין הטוב הנמצא ברחם לבין העולם שהוא פתח החטא.

עולה מדברי הגמרא, שהיא מאד פסימית בנקודת ההסתכלות ממנה היא באה, פסימיות הטוענת שהזיכרון הטוב ביותר בחייו של האדם הוא בתקופת העובריות ברחם – "מי יתנני כירחי קדם". נראה שיש כאן מכנה משותף מסויים עם אותן תיאוריות פסיכולוגיות המתארות את הלידה כטראומה, כ'היזרקות' מהרחם<sup>86</sup> על רקע אותם תיאוריות הרואות את הלידה כטראומה, הולכת ומתרבה בימינו תופעת הלידה במים ובאורות עמומים, תופעה הבאה להקשות ולהחליש את אותה טראומה, ואת הקיום האנושי כשאיפה אינסופית לשוב אל אותו מקור – אל הרחם. התיקון להיזרקות אל העולם הוא ההשבעה, ההתחייבות להיות צדיק וטהור. אולם, מה משמעות הסטירה של המלאך? מדוע משכח הוא את תורת הרחם? מה פשר השבועה?

ניתן לומר שהמעבר מהרחם לעולם מחייב נטישה של 'תורת הרחם', כר' זירא שהתענה מאה תעניות כדי לשכוח את תורת בבל<sup>87</sup> כבא מציעא פה, א.. ברחם, הדומה לעולם התוהו, יש הסתופפות באור האין סופי, אולם בעולם התיקון יש שבועה ונדר, יש הכרעה של קבלת עול-מלכות-שמייים, יש נעיצה עצמית בנקודה מסויימת שממנה ועליה יבנה כל העולם הפנימי והנפשי שלי. משל ליחס שיש בין בחור ובחורה הנפגשים ב'דייט' אחד עם השני. בשלב מסויים של ההיכרות צריכה ליפול הכרעה. ההכרעה אינה נגזרת מכל מה שהבשיל והתעצם עד לרגע ההכרעה. ההכרעה היא 'דילוג וקפיצה' והיא מתאפשרת רק מתוך נטישה של מצב הספקות והתהיות – נטישה של 'תורת הדייטים'. ההכרעה היא פרי הרצון החופשי שלא קדם לו דבר. ההכרעה של האדם לקבל עול מלכות שמייים<sup>88</sup> נראה שלא בכדי בחר רש"ז מלאדי לפתוח את ספרו, ספר התניא, ספר הפתיחה לכל תורת חב"ד, בדברי הגמרא הללו. שכן דווקא תורת חב"ד שתורת מוחין היא, תורה המאמינה ומחנכת לכך שמוח שליט על הלב, ושבעבודה של התבוננות ניתן להוליד התפעלות של ממש בנפש, מניחה בראשיתה את התנועה שישנה נקודה הקודמת

לחכמה, ולא זו בלבד שקודמת לה אלא שהיא אף מכוננת אותה, והנקודה הזו היא הרצון.

"אך בקצרה באתי כמזכיר ומחזיר על הראשונות, בכלל ובפרט אל המתנדבים בעם לעמוד על העבודה זו תפילה. להתחזק מאד בכל עוז ותעצומות נגד כל מונע מבית ומחוץ, ביד חזקה כמשמעו, שהוא רצון יריאיו אשר למעלה מן החכמה והתבונה... רק רצון פשוט ורוח נדיבה ככל אשר ידבנו לכו לעבוד עבודה תמה לעשות נחת רוח ליוצרו". (תניא, אגרת הקודש, כב).

באופן מכוון רואה האדמו"ר הזקן לסמוך ללא הרף את תכלית בריאת העולם דווקא בדברי המדרש "נתאוה ד' להיות לו דירה בתחתונים", ובחזיון לשונו שלו: "על תאוות אין מקשים קושיות", ולא רואה הוא כרבים אחרים להסמך על הטיעון המקובל של "דרך הטוב להיטיב". שכן דווקא ממקום של עבודה הכרתית אין סופית, יש להדגיש את המקום העצמי והבלתי תלוי. את המקום בו התשובה היא: ככה, 'אנוכי מי שאנוכי' ואין כל מקום לשאלה ולספקנות תודעתית. וכמו בא המשפט הנזכר לומר: כנגד הרצון אין כל מקום לחכמות ולהכרות שכלי העבודה שלהם הם קושיה ותירוץ. לכן גם רווח בחב"ד המושג של 'קבלת-עול'ניק' כביטוי לשלמות נפשות, כביטוי למלאות שאינה משמימה ומכלה את עצמה – אלא ככזו היודעת לנעוץ את עצמה בנקודה עצמית, בנקודת קבלת העול, נקודה ששיאה הוא היכולת והמוכנות למסור את הנפש, יכולת שכ"כ מודגשת ומועצמת בדברי האדמו"ר הזקן. (א.ג.), איננה פרי של תורה אלא כינונה של תורה. מקורה הוא הרצון החופשי הקודם לכל חכמה.

השבועה שמשביעין את התינוק היא עומק הרצון החופשי. ההכרעות של הקיום אינה פרי של תורה והגות אלא פרי של שיכחתם. התורה והחכמה ממלכדות את האדם באשליות 'רחמיות' ולא ממשיות. הריאליות הקיומית נעוצה ברצון החופשי שמקורו באין ובספירת הכתר שלמעלה מן החכמה. ברור שהלימוד והתהיות הן תנאי קודם והכרחי גם לגילוי הרצון, נשמע קודם לנעשה, אבל מבחינה אחרת נעשה לא רק שקודם לנשמע אלא אפשרי רק בנטישת הנשמע.

ברגעים אלה ראוי להיפרד ממחשבות התשובה, מהניגונים המוכרים ומכל ההקשרים של ימים נוראים. כל אלה שוב אינם רלוונטיים. זהו זמן להישבע להיות צדיק, לקבל עלינו עול מלכות-שמים – שמע ישראל ד' אלוקינו ד' אחד. הרגעים האלו הם רגעי שיא באינטימיות שלנו עם עצמנו. נתאר את רגע פרידתנו מהעולם – אין מקום גם להרהורי תשובה אלא להיות אחד עם עצמנו – ד' אחד. האחדות היא עם ההווה, עם כלל האנושות, עם כל יושבי תבל.

אלו רגעים של חסד והארת פנים המקבלים את פנינו דווקא על רקע הנעילה.

\*

מה כל זה אומר לכל אחד מאיתנו ברגעים אלה? המקום של החידלון הוא מקום הכאבים. הכאב משקף את הפער הנורא שבין ההתנהלות החיצונית של הקיום, לבין תהומות הרצון הכמוס הכוסף לגאולה, לשלמות ולאמת. התרבות המערבית רואה בכאב גיבנת שיש להיפטר ממנה, ותעשה הכל בכדי להמציא 'נתיבים עוקפי כאב'. אולם האמת היהודית היא שהכאב הוא המקום שיש להימצא בו. הוא ההשגחה, הוא מקור החסד המאותת לאדם את מצבו האמיתי. אל תברח מן הכאב אלא תהיה בו, תיפתח אליו, תשהה בו. הסיכוי שלך נמצא במקום של הכאבים!

יש בתוכנו אנשים כואבים – זוגות חשוכי ילדים, רווקים או רווקות ששנותיהם הצעירות כבר חלפו ואינם מצליחים להינשא, יש מאויימים ממחלות וכו'. נקודת המוצא היא שהכאב הוא המוצא, אתה חייב להימצא במקום של הכאב. עיקר הכאב אינו הכאב אלא אי קבלתו וההתנגדות כלפיו. הכאב אינו אויב אלא ידיד. הוא אינו דין אלא עומק החסד. הנעילה היא הבשורה של סיכוי להפתחות למקומות חדשים שלא הכרת ולא דרכת בהם. למשל: המחלה אינה אלא ראי להתנהלות גופנית, נפשית ורוחנית לא תקינה ולא ראויה. אי היכולת להתקשר עם אישה היא ראי למילכודים אישיים הטעונים התמודדות מתוך אמפתיה של אדם לעצמו ולחולשותיו. וכן הוא ביחס לכל קושי וכאב.

\*

אני מבקש מחילה וסליחה מכל מי שחלילה פגעת בו, ואני מוחל מחילה  
גמורה לכל אדם, ומודיע שאין בליבי על שום אדם בעולם.  
נוסיף ונבקש מבעל הרחמים שישלח עזרה וסייעתא לכל המשוועים  
לעזרתו, ובמיוחד לאנשים ונשים בתוכנו שסובלים מצרות כאלה  
ואחרות.  
אנא ד', יהיו נא אמרינו לרצון מלפניך, ותיטיב לנו החתימה, ותהא  
השעה הזאת שעת רחמים ועת רצון מלפניך, ויגמר דיננו לטובה.  
אל נורא עלילה המצא לנו מחילה בשעת הנעילה.  
ד' הוא האלוקים.



# אפילוג

**מיום ראשון לאחרית הימים\*** חג הסוכות שהינו חג האסיף נקרא כבר בתורה אחרית השנה. סופו שמיני עצרת, הינו גם שיא ימים אלו, לפי ספרי ח"ן הינו גמר התהליך של יחוד קב"ה ושכינתיה. (אירוע רוחני)

מה קורה בעולם?

עם התיחדותם המחודשת של המלך והמלכה בחג שמחת תורה, יצאו היהודים לחגוג כשספרי הברית בידיהם. היתה זו שמחת חתונה אמיתית. היהודים חגגו את גורלם שנבחרו להיות עמו של המלך, ושנטע חיי עולם בתוכם, ושהמלך והמלכה השלימו. קצב האירועים היה מהיר ביותר, והסיפור החל רק לפני שלושה שבועות.

רמזים על העומד להתרגש, בדמות ערפלי בוקר קרירים, וצללי ערב שהלכו והתארכו, נשלחו לאוויר העולם עוד לפני כן. הללו עוררו בנו ריגושים עזים, ציפיות ואף חרדות. משהו עומד להתרחש, משהו עומד להגיע. משוררים כתבו שירים:

ומישהו בא ואמר:	וקצר עוד ממנו	לא נשאר.
כבר קרבים ימים נוראים.	היה האביב.	בעיר מחכים לנו
הקיץ עבר.	ובלילה היה על הכותל	ולימים נוראים.
ובגן נשר האגס	ארוך צלו של הנר.	מתוך: 'עם הלילה הזה',
לתוך עשב מצהיב.	השכנים כבר ארזו	לאה גולדברג.
מישהו בא ואמר:	גם אנחנו	
הקיץ היה קצר.		

עם התפוגגותו של חום הקיץ, פגה גם התלהבותנו. נחפזנו לסיים את משחקי הקיץ שעל חוף הים, לפני שיהיה קר. נדחפנו לארוז ולחזור מהר ככל האפשר העירה. מה שבטוח בטוח.

הזמן מת כשכבה הפנס בחדר השינה של המלכה.  
מת אב ומת אלול ומת חומם.<sup>90</sup> ר' שלמה בן-גבירול.  
תקעו בחדש שופר בכסה ליום חגנו' – איזהו חג שהחדש מתכסה בו?  
הוי אומר זה ראש השנה.<sup>91</sup> ראש השנה, דף ח.  
הפנס האיר באור רומנטי את לילותינו, והעניק לנו הבטחה לעתיד  
טוב יותר. עתה עם השתרר העלטה נפלה עלינו אימה. מי יודע –  
האם תתעורר מחר השמש ואור חדש על ציון יאיר?  
המלך נעלם. אומרים שברח לגלקסיות רחוקות. המלכה, שיחסייה עם  
המלך כבר מזמן לא היו תקינים (כבר מזמן הוציאה את ערסה מחדרו,  
וכבר מזמן לא יכלו להביט איש בפני רעהו פנים בפנים. שרויים היו  
בתערובת של רגשות אשמה ובושה, והם העדיפו להתנכר ולשחק  
כאילו), נתקפה בבעתה ונבהלה.  
הענין לא פשוט כל ועיקר.  
אבי ז"ל היה יושב בערוב ימיו ובוהה ארוכות מול חלונות חדרו.  
היה הופך וחוזר ומעלה את זכרונות חייו. את ההתחלה, התקווה,  
ההבטחות. האכזבה.  
איפה שגה? במה טעה?  
הוא סיים באכזבה מרה. המלכה נקמה בו וזרקה אותו מחדרה.  
אל תשליכני לעת זקנה – התפלל כל ימיו, ועתה הושלך.  
הוא ידע שזה הסוף, והיה חוזר ומהרהר: איפה טעה? במה שגה?  
ובעצם כבר לא היה איכפת לו.  
נשארו זכרונות ילדות, ובחרות עליזה ורפודת חיזורים. "זכרתי לך חסד  
נעורייך".  
הזכרון הינו מה שהיה ונשאר בנצח כזכרון. הסינתיזה של היה, ולא  
יהיה ונצח.  
עכשיו כשהזמן נגמר, צפים הזכרונות.  
ספר הזכרונות: ר' נחמן מברסלב לימד<sup>92</sup> ליקוטי מוהר"ן קמב ובמקומות  
נוספים. שספר הזכרונות הוא הלב של העולם, שנאמר: "כתבם על  
לוח לבך", והם הרחמים. הנחרצות של הסופי הנחקק בנצח. ולנצח.  
הוא התגעגע אל מתיו. זוהי נוסטלגיה וכיסופים.

בסוף השנה נגמר הזמן וצפים הזכרונות.  
אבל זהו הדין, והחשבון שלא היה יכול להיות אחרת, אבל בעצם זה לא משנה, ובחשבון אחרון גם המילה 'יכול' איננה אלא מילה אנושית. ואלוהים הוא מה שהוא ו"לא אדם הוא להנחם", ו"מי יאמר לו מה תעשה"?

אין לך אלא לכרוע ברך.  
ולקבל את הדין בהכנעה.

אבל ר' נחמן אמר<sup>93</sup> "ליקו" מ תנינא א. שרק מי שחטא בעצמו יכול לשפוט, ואלוקים צריך כפרה על שמיעט את הלבנה (כיבה את הפנס בחדר של המלכה), ולכן רק הוא יכול לשפוט. ובעצם כל שפיטה איננה אלא שפיטת עצמך. כך שאלוקים שופט אותנו בכך שהוא שופט את עצמו. "הביאו עלי כפרה"<sup>94</sup> שבועות דף ט. על שכיביתי את הפנס והפרתי את השוין – אמר. וגם את זה לימד המגיד ממזריץ', ופירש את הפיוט "וביד כל אדם יחתום" – שהאדם בעצמו חותם את גזר דינו. החתימה הינה מה שהוא.

השוטר ביקש ממני שאחתום על הרפורט. סרבתי בטענה שנעשה לי עוול. אבל הוא אמר שהחתימה איננה הודאה באשמה, אלא הודאה בכך שקיבלתי את ההזמנה למשפט. אבל מקאפקא למדתי שההזמנה למשפט היא היא המשפט.

ובכלל כדאי כבר להודות באשמה, לחטוף ב'זבנג וגמרנו', מאשר להתענות בעיניו הסיני של הספק, עד שיוצאת לך הנשמה. לכן מתפללים היהודים בראש השנה. עושים, גומרים, בשביל מה לחשוב כל כך הרבה?

עוד למדתי מקאפקא שהשער נסגר. – זאת כונת תפילת נעילה שלי. אלא שצריך לתקן את הסיפור של קאפקא ולחבר לו סיום אחר: לא מתים כשהשער נסגר, חוזרים הביתה. כאשתקד. זהו המשפט (שם מחכה הזמנה נוספת, אין לאן לברוח).

קביעה אכזרית: "ואל יבטיחך יצרך שהשאל בית מנוס לך"<sup>95</sup> אבות ד, כב. (-אתם המהרהרים על המוות כגאולה, שימו לב, אין לאן לברוח. את זה למד הנביא יונה).

אבל גם את זה הפך ניטשה לחגיגת החזרה הנצחית הדיוניסית. אשף זקן ורמאי.

טשטוש הרפאים של קאפקא הינו המיסטיקה של זמנינו. הוא היה יהודי, ואור הצהרים הכאיב לו. הוא היה לא כאן ולא שם.

אבל הטבטוני המשופם אהב דוקא את שמש הצהרים העזה וסלד מהרומנטיקה הרכרוכית הירחית של היהודים.

ר' נחמן אמר<sup>96</sup> ללקו"מ נה, ג. שהצדיקים יכולים להתקיים רק בצל. ושהמבט הלטוש של הרשעים, המבט הניטשיאני של שמש הצהרים העזה מפוגג אותם. ושלכן אלוקים מטיל צל בעולם, כדי שהצדיקים יוכלו להתקיים. רק בצורה כזו הם יכולים להתנגן. משום שהם קיימים במה שלא קיים.

הצל איננו אלא העוול שאלוקים עושה בכך ש"צדיק ורע לו". זהו הצל שהינו הפרדוקס, שהינם הרחמים.

הרחמים, הרחמים – זה טיבו של השדר?

אך האם ישנה הבטחה נוספת מעבר לרחמים?

עוד אמר ר' נחמן מברסלב<sup>97</sup> ללקו"מ, סד., שהעולם נברא בשביל הרחמים, והרחמים הינם תוצאה של הפרדוקס הבלתי אפשרי העומד ביסוד הבריאיה.

הדיסוננס, שהינו החלל הפנוי והבלתי אפשרי, הוא היוצר את הרחמים.

הוא הבס של ההויה, וכפי הנראה אלוקים אוהב את הצליל הזה. ברחמים הוא מוצא את אנושיותו, ובעצם זה העיקר.

יהודה עמיחי שר: אם הא-ל לא היה מלא כל כך ברחמים היו יותר רחמים בעולם.

אבל אני לא אוהב את עמיחי, הוא וירטואוז של מילים, צבעוניות, אך הן לא יוצאות מהלב. ר' נחמן הרבה יותר אנושי.

אבל מאז שכתבתי מילים אלו יהודה עמיחי הלך לעולמו, וכבר אין לו צורך ברחמים בעולם, ולא יפה לכתוב עליו ככה.

ואולי בכל זאת נמצא הוא עכשיו בא-ל המלא רחמים?

מי יודע?

ובכן נתברר שהאזהרות לא היו לשוא, והפנס כבה. היה שקט. והיתה עלטה. סירנת השופר החרידה את אויר העולם, וקול דממה דקה נשמע.

בכל אופן, אחרי כל טקסי ההיטהרות, הסליחה וההתקדשות שב ונדלק שוב הפנס.

המתח התפרק בשמחת שחרור עצומה. ובחורי הישיבה יצאו בריקוד של "ושמחת בחגך" ובשירת "הרחמן הוא יקים לנו את סוכת דוד הנופלת".

הבנות צפו מהיציעים ובחרו להם חתן. עולם חדש נולד עם השלמת המלך עם המלכה.

בעבר השידוכים נעשו באופן שונה במקצת. הבנות היו יוצאות לחולל בכרמים (גם ביום הכיפורים, לא רק בט"ו באב), והבחורים היו דוקא אלו שחטפו להם כלות.

זווג החתן והכלה לא היה פשוט כל ועיקר והיה כרוך במאמצים מרובים.

לשם כך היינו צריכים לחזור למחוזות ילדותינו, ולנבור עמוק עמוק בשכבות הטמירות של הוייתנו.

כשהיינו ילדים נהגנו לבנות אוהל מסדינים ישנים ולהתחבא בתוכו. תחושת השהיה במי השליה היא חוויה יוצרת סמלים שניתן להעלותם מחדש מהזכרון הבלתי מודע.<sup>98</sup> פרויד, 'מבוא לפסיכואנליזה'.

תחושת ההיות אחד עם היקום מתפרשת כהעלאה מחדש בתר-לידתית של ההרגשה שנחוותה בפועל במי השליה לפני הלידה.<sup>99</sup> פרויד, 'תרבות ללא נחת'.

הסוכה הינה חזרה לרחם. רחם = רחמים. הסוכה היא יסוד דאימא, שהיא הרחם של האם<sup>100</sup> ע' 'שער הכונות' של האר"י ז"ל, עניין סוכות, דרוש ד'..

חוזרים אנו להתכללות הפנתאיסטית ברחם האם. ישיבה זו מושכת אורות מקיפים מחיצוניות בינה.

פירוש: אור מקיף, היינו אור שלא חודר לתודעה, על-מודע. הוא הנחת יסוד שמתוכה אנו חיים, אך איננו מודעים לה.

השתייכותנו לעולם אחד, יכולתנו להבין אחד את רעהו, מקורה ב"אפיפה" (מונח של סרט) האופפת את פרטי החברה – זוהי חיצוניות בינה.

האור המקיף הינו משאב שמתוכו שואבים אנו את ערכינו, וממנו נובעים יצירותינו.

המטלה האנושית הינה להמשיך אורות מקיפים ולהפכם לאורות פנימיים. להעלותם למודעות. לבנות כלים, ליצור שפה, שתוכל להכיל אורות אלו, הגבוהים מהאורות הפנימיים המודעים.

ההתכנסות לסוכה (תנועה של התכרבלות) הינה חזרה למצב הילדותי, זאת כדי לחדש את אפשרות היצירה.

החזרה לרחם, מתפרשת כאמור כחזרה לילדות פנתאיסטית. היא מושווית בספרי קבלה כטבילה במקוה, או כזריעה באדמה, פעולות המוגדרות לפי ההלכה כפעולות של היטהרות.

יש בחזרה זו פירוק של התרבות והתמזגות עם ההויה.

אספקט זה זהה עם דמות האם החיובית הידועה מכל התקופות ומכל התרבויות. זוהי האם של האהבה, זוהי הדמות הבלתי נשכחת בה קשורים החיים והמקורות המסתוריים של הצמיחה וההתחדשות, האהבה שכוללת חסות ודאגה ובטחון, והשלוחה העמוקה שבה הכל מתחיל ובה הכל נגמר. אם היא מה שקרוב ומוכר ומה שנסתר ורחוק, כמו הטבע (יונג).

את הפן השני, הליבידיאני, יטול על עצמו הלולב (ספירת היסוד, צדיק חי העולמים), ונענועו (-זווג) הוא זה שימשיך את האורות המקיפים פנימה.

הלולב עצמו מסמל אף כלי זין, כידון או חץ. התוקפנות – "דרכו של איש לכבוש".

תפקיד השהיה בסוכה הוא להטעין את הלולב ולהמשיכו בחדס. מיניות חסרת חסד הינה יצריות חסרת אינטימיות; שתלטנות חסרת

פנים. סופה בושה והתנכרות של איש לרעותו. "והיה ביום ההוא נאם ד' תקראי אישי ולא תקראי לי עוד בעלי".<sup>101</sup> הושע פרק ב.

החסד מעניק אינטימיות, אלמלא כן זו איננה אלא התלהטות, אש וזיקוקין, המביאה לשבירת הכלים.

הסוכה הינה סינתזה בין הסתגרות להתחברות. המחיצה סוגרת אותי בסגירות שאיננה מפרידה אותי מהחוץ, אלא מחברת אותי אליו – החוץ עצמו הופך להיות הבית שבו אני מתכרבל.

מבעד לסכך צריכים לראות את הכוכבים. האימא מסמנת את ההתכללות, לעומת זאת הלולב את הפן הגברי האקטיבי.

דפנות הסוכה מתפרשות אצל האר"י ז"ל כחיבוק. הן אינן אוטמות את הסוכה מהרעשים של הרחוב, אך מסוככות מפניהם. רעשים אלו אינם חודרים לסוכה.

נוצר מעגל, תחום שהחול שבחוץ, איננו יכול לעבור דרכו. תחום זה נוצר באופן דיאלקטי דוקא משום שהינך שומע את הרעש, אך הוא איננו חודר אליך.

הדפנות ממלאות לכן פונקציה כפולה: מחד הן יוצרות תחושה של התכרבלות בחוץ עצמו, בהויה עצמה. הן צריכות להתקיים, אלמלא כן נבלעים אנו במרחבים ותחושת ההגנה לא קיימת. אך רפיפותן מכוננת תחושה שבה אנו נבלעים בטבע עצמו, אך לא נמחקים בו, אלא נמצאים בו בבית המוכר והאינטימי.

הפונקציה השנייה אוטמת אותנו מהחוץ הרעשני, שאיננו חודר למעגל הקדושה. אך אטימה זו מכוננת דוקא ע"י הניגוד, שכן הרעש נשמע, אך נשמע כניגוד, כמי שמאיים מבחוץ ומתגודד על הדפנות, אך איננו חודר פניה<sup>102</sup> השווה לנימוק המובא בגמרא לפסול מחיצה הגבוהה ג' טפחים מעל הקרקע: "שהגדיים בוקעין בה" (שבת צז, א, ועוד). הציור העולה מהגמרא הוא של בעלי חיים למיניהם הצובאים על הסוכה, ויש לבנות את המחיצות כך שלכל הפחות הגדולים שבהם לא יוכלו לבקוע פניהם...

כמו"כ השווה לתיאור הזוהר (ח"ג, קג, ב - קד, ב) על השבעים פרים המוקרבים בחג שהם כנגד שבעים שרי אוה"ע הצובאים על מחנה השכינה בעת ייחודה של השכינה עם דודה. נתינת הפרנסה לשבעים שרים, שרשי אוה"ע, ביום חגם של ישראל מתפרשת לא כהתקשרות איתם אלא דווקא כתיחומם והוצאתם מחוץ לתחום הקדושה (פעולה הדומה באופייה לקרבן השעיר לעזאזל עפ"י הזוהר), מה שמתבלט בעיקר בשמיני עצרת. (א.צ.).

חזרנו למה שהיינו פעם. נולד זמן חדש, תינוק חדש. התחדשות הבאה בעקבות ההתפוגגות והחזרה.