

ותחסרהו מעט

דיון במידת הענווה

הקדמה

המאמר שלפניכם עוסק בהתבוננויות שונות אודות מידת הענווה. התבוננויות אלו לקוחות בעיקר מתוך המבט האישי שלי, ורק קצת, יחסית, מעיון בדברי הראשונים והאחרונים. ה'נתק' הזה מספרות המוסר היהודית המסורתית אינו ספרותי בלבד, אלא גם ת'כני – ניתן לחוש כי הנימה והכיוון אליהם אני חותר במאמר משמיעים צליל שונה מהמקובל בספרות זו. עובדה זו, המתבלטת במיעוט היחסי של ציטוטים ודיונים פרשניים במאמר, דורשת לכאורה הבהרת דברים מסוימת, לגבי הלגיטימציה והיכולת לסטות מהכיוון המסורתי באשר לדמותו הדתית של האדם, מדוע בתקופתנו המיוחדת הדבר אפשרי ואף חשוב, וכד'.

אני בוחר לדלג על הקדמת דברים והצדקה-עצמית מעין זו. זאת, לא משום שאין אני שותף לטענות השונות אשר כבר ביססו הצדקה זו¹; אדרבה, כל עולמי בנוי ומבוסס על דברים אלו, שנכתבו כבר על ידי הרב קוק ובוארו אצל חוקריו-תלמידיו. ברם, בהקשר של תורת המידות והמוסר, נראה לי שאין בהצדקה זו צורך. עניינה של תורת המידות, לפי ראות עיניי, היא להביא לזיכרון פנימי מירבי של האדם, לקרב אותו אל בוראו ולקדם אותו במדרגות השלמות המוסרית והרוחנית. באשר זו תכליתה היחידית, המונחים בהם אנו צריכים להשתמש אינם מושגים של אמת ושקר, אלא מושגים של רוח והפסד, של 'תועלת' במובן הגבוה העליון שלו. את מדידת התועלת הרוחנית של גישה או הסתכלות כזו או אחרת, ניתן לבצע רק באמצעות האינטואיציה, ההקשבה הפנימית והעיון הנוקב והכנה בנבכי הנפש. לא מדובר על הגדרה "נכונה" או על קביעת דוגמה של איך מידה זו צריכה להיראות ואיך היא צריכה להיקנות; כל אדם כשהוא לעצמו יאמץ את הרעיונות המוסריים אשר בהם הוא מוצא טוב ויושר, אשר על ידם הוא מרגיש התעלות, הזדככות, הטבה וקרבת ה'.

אשר על כן, דבריי במאמר זה לא באו להוציא מגישות אחרות בנוגע למידת הענווה, וזאת משתי סיבות. הסיבה האחת היא, שאין שום רעיון, הגדרה או ניסוח שיכול להקיף את השטח המלא של נפש האדם. מורכבותו של האדם יוצרת צורך בביאורים שונים, ב'עצות' שונות, ומכל אחת מעצות אלו יש מה לקחת. הענווה שאשרטט בדברים הבאים איננה ציור שלם וסגור; לכל ציור-ענווה שונה, ובוודאי אלו שהובעו במקורות המסורתיים של ספרות המוסר היהודית, יש נקודת אור ייחודית וחיונית, אשר צריכה להתברר, להילקח ולעמוד לשימושו של האדם. הסיבה השנייה היא שאף היכן שמדובר ב'ויכוח', הרי שאין שום צורך להכריעו בדרכי הויכוחים. בני אדם נבדלים זה מזה באישיותם, באופיים הנפשי, במבנה הרוחני הפנימי; קשה לדמיין דרך אחת המתאימה לכל אחד על סגולותיו, סגנונו ותכונותיו הייחודיים. כל קורא יבחן את הדברים הנאמרים, יסתכל אל תוך עצמו ויבחן בלבבו אילו גישות מסייעות לו יותר להתעלות ולהתקדם רוחנית, ואף אם זו מחשבה שאינה לקוחה ממקורותינו הקדומים, הרי שאין ערך האמת שלה נמדד אלא ביחס לעצמו ולתועלתו הוא.

תכלית השפלות

כבר זכרנו בפרקים הקודמים כי הענווה היא מן המידות המעולות, והיא ממוצעת בין הגאווה ושפלות הרוח... וכבר בארנו בפרק הרביעי כי ראוי לאדם שייטה לאחד משני

¹ ראה למשל בספרו של מו"ר, הרב יובל שרלו, **וארשתיו לי לעולם**, הוצאת ישיבת ההסדר פתח תקוה, תשס"ג.

הקצוות על צד הסייג, כדי שייקבע במיצוע הפעולות, חוץ מזאת המידה לבדה מכל המידות, רצוני לומר: הגאווה, כי לגודל חסרון זאת המידה אצל החסידים, וידעתם בניזקה, רחקו ממנה עד הקצה האחרון, ונטו אל שפלות הרוח לגמרי, כדי שלא ישאירו בנפש זכר לגאווה בשום פנים.

וכבר ראיתי בספר מספרי המידות, שנשאל אחד החסידים, ונאמר לו: איזהו היום השמח שעבר עליך מימך? אמר: יום שהייתי נוסע על גבי ספינה, והיה מקומי בה השפל שבמקומות, והייתי לבוש בלויי סחבות, והיו בספינה סוחרים ובעלי ממון, והייתי שוכב במקומי, ואחד מאנשי הספינה קם להטיל מים, והגיעה שפלותי בעיניו, ופחיתות המצב אשר הייתי בו, עד כדי שגילה עצמו והטיל מימיו עלי. ונפלאתי על התחזקות תכונת העזות בנפשו, וחי' ה', לא הצטערה נפשי במעשהו כלל, ולא התעורר בה רוגז, ושמחתי שמחה גדולה שהגעתי למדרגה שלא יצערני ביזוי זה החסר, ולא אשים לבי אליו. ואין ספק שזו היא תכלית בשפלות הרוח, עד שירחק מן הגאווה.

פירוש המשנה לרמב"ם, אבות פ"ד, ד

בדברים אלו קובע הרמב"ם את היחס הראוי למידת השפלות. הוא מלמד כי על אף שטען – בפרק הרביעי מתוך שמונת פרקי ההקדמה לפירוש מסכת אבות – שבאופן כללי המידה הראויה תמיד מצויה בין מידות קיצוניות, עם נטיה קלה לפחות-שלילית שבהן, בנושא הענוה והשפלות השאיפה צריכה להיות אחרת. בגלל המיאוס והשלילה הטוטאלית של מידת הגאווה, אין ראוי לאדם אלא הקצה ההפוך, בשיא הקיצוניות האפשרית. הסיפור שמביא הרמב"ם מתוך "ספר מספרי המידות", נועד על מנת להדגים לנו עד היכן יכול להגיע אותו קצה של שפלות קיצונית, ומעשהו של אותו חסיד נראה כמורם על נס.

אפשר לומר שהתחושה הנפוצה במפגש עם הדברים הללו היא חוסר-הזדהות, והזעזוע שיוצר אצלנו הסיפור ממחיש זאת. נראה כי משהו בסיסי בשיפוט הערכי והמוסרי שלנו את הסיפור, זועק כשהוא נתקל בכזה ביזיון שאדם נוהג באדם אחר, יהיה מי שיהיה; ואין כמעט תגובה שלא תהיה מוצדקת מבחינתנו על מנת לשקם את הכבוד העצמי הבסיסי כל כך שנגזל ממנו. מול תחושה טבעית זו, שנראית לנו בריאה וחיונית במידה רבה, החסיד המוזכר לא כעס ולא התעורר בו זעם ואף לא צער. במקום לדאוג על כבודו, החסיד מתמלא שמחה אקסטטית על המדרגה הרוחנית אליה הגיע בסיטואציה המשפילה הזו.

לפני שנתעמת וניכנס לעובי הקורה של תפיסת הרמב"ם, יש לברר ולעמוד במדויק על טיב השפלות שהוא מדבר בשבחה. יש להבחין היטב, שבשפלות המובאת כאן אין מימד כלשהו של חוסר הערכה עצמית. החסיד איננו מרגיש ואף איננו מאמין בלבו כי ההשפלה ראויה לערוך, או שעז פנים ההוא ראוי לכבוד במידה שווה או גדולה ממנו. אפשר לראות שההתייחסות אל אותו עז פנים אף מכילה איזו התנשאות, עד שהוא קורא לו 'החסר', ולעומת זאת הוא מכיר במעלה שהוא הגיע אליה ושם במדרגה הגבוהה שהשיג.

דברים אלו מזכירים את הפרדוקס (לכאורה) עליו מצביע ר' ברוך מקוסוב:

ועוד קשה לי, מהו עניין ענוה ומה מהותה. דממה נפשך, אם הוא בעל מעלה ויודע ומכיר מעלתו ויתרונו על שאר בני האדם, ואף על פי כן משפיל עצמו ושומע חרפתו וגידופו ושותק – אין זה אלא צבוע. דמאחר שהוא בעיני עצמו חושב במחשבתו שיש לו יתרון מעלה על שאר בני אדם וחשובה היא מעלתו בעיניו, נמצא בפנימיותו ובמחשבתו שיש לו יוהרא פנימית... ואם אינו מכיר יתרון מעלתו על שאר בני אדם והרי הוא עניו – אם כן הוא שוטה, כשאינו מכיר יתרונו. ועוד, כשאינו מכיר יתרונו, מאי רבותא שהוא עניו...

עמוד העבודה, דרוש הענוה

קושייתו של ר' ברוך מקוסוב נובעת מהנחה מובלעת לגבי מהותה של מידת הענוה. לדעתו, ענוה כוללת בתוכה איזו שפלות ערך עצמית; העניו הוא זה שלא חושב שהוא בעל ערך, זה שהוא אינו חשוב ואינו בעל-

מעלה בעיני עצמו. מכאן נולד הפרדוקס – שהרי אם הוא באמת עניו הרי זו אכן מעלה, והאם ייתכן לומר כי על מנת לשמר את המעלה המידותית עליו לעצום את עיניו ולעשות שקר בנפשו? האם ענווה כוללת הכחשה עצמית וזיוף פנימי, המכונה אצל ר' ברוך להיות 'שוטה'? האמנם השקיפות-העצמית וההכרה הישרה ברמה הרוחנית שלי הן מחסום בפני מעלות מידותיות ובפני שלמות רוחנית?

מכאן נראה לומר כי לדעת הרמב"ם, או לדעת החסיד שדבריו מובאים לעיל, מוקדה של השפלות המבוקשת איננו ההערכה העצמית הירודה; בד בבד עם הידיעה כי הוא בעל מעלה ובעל ערך, החסיד מתלהב על כך שהוא הצליח לא להגיב, לא להתיחס, לא להתפעל מהביזיון, וזו מעלתו.

למעשה הסיפור מדבר על כך שלמרות שהחסיד יודע היטב שמעשהו של האיש הוא מעשה נבזי שאין כדוגמתה, ושאינו ראוי לנהוג כך כלפי אף אחד, הרי הוא עצמו נשאר אדיש כלפיו; ביזיונו האישי מתרחש במישור שהחסיד איננו מעניק לו כל ממשות, כאילו הוא דבר שאינו נוגע אליו. השפלות, אם כן, איננה סמיות עיניים, והיא מודעת לעיוות המוסרי המצוי בביזיון של האדם על ידי זולתו, אך מנגד היא מנטרלת את כל המשמעות ואת כל התוכן הרגשי האנוכי, הטבעי, המתעורר באדם נוכח השפלתו. אך אם כך, לא ברור אפוא כיצד מתרחש נטרול זה. מה החסיד אומר לעצמו, מה הוא אומר בלבו שמבטל את תחושת העצמי ואת הרגשת הכעס, בעוד הוא מכיר שהמעשה שנעשה כנגדו אכן איננו צודק? אם המעשה אכן נשלל בעיניו, כיצד הוא מצדיק אותו בעיני עצמו, כיצד הוא לא מתקומם?

התשובה לשאלה זו תתברר לאחר שנבין יותר לעומק את גישת הרמב"ם.

הסתירה בדברי הרמב"ם

המהלך הבא בדברי הרמב"ם לקוח כולו מתוך דברים של הרב שג"ר². במאמר זה אני אכן מוסיף נופך משלי – הן בחלק במאמר שלא עוסק במשנת הרמב"ם, והן בביאור רחב יותר של החילוק הבסיסי אותו מציע הרב שג"ר בדבריו (להלן); ברם חלק עיקרי מגיבוש הרעיון אני חב למקור זה.

בפרק ראשון של הלכות דעות מציג הרמב"ם את דרך הישר של האדם בתור זה אשר כל נטיותיו הנפשיות – 'דעותיו' – מאוזנות איזון שלם, בינוניות.

הדרך הישרה היא מדה בינונית שבכל דעה ודעה מכל הדעות שיש לו לאדם, והיא הדעה שהיא רחוקה משתי הקצוות ריחוק שוה ואינה קרובה לא לזו ולא לזו, לפיכך צוו חכמים הראשונים שיהא אדם שם דעותיו תמיד ומשער אותם ומכוין אותם בדרך האמצעית... כיצד לא יהא בעל חמה נוח לכעוס ולא כמת שאינו מרגיש אלא בינוני... וכן שאר דעותיו, ודרך זו היא דרך החכמים, כל אדם שדעותיו דעות בינוניות ממוצעות נקרא חכם.

רמב"ם, הלכות דעות א, ד

מיד לאחר תיאור זה הוא ממשיך ומתאר את החסיד, זה שעושה לפנים משורת הדין:

ומי שהוא מדקדק על עצמו ביותר ויתרחק מדעה בינונית מעט לצד זה או לצד זה נקרא חסיד, כיצד מי שיתרחק מגובה הלב עד הקצה האחרון ויהיה שפל רוח ביותר נקרא חסיד וזו היא מדת חסידות, ואם נתרחק עד האמצע בלבד ויהיה עניו נקרא חכם וזו היא מדת חכמה, ועל דרך זו שאר כל הדעות... וזהו לפנים משורת הדין.

² הרב שג"ר, "על שני טיפוסים של ענווה", בתוך **נהלך ברג"ש**, הוצאת מכון כתבי הרב שג"ר, עמ' 109-104. מי שמעוניין, עדיף שיקרא את הדברים במקומם, וידלג לפרק הבא ("מקורו של הכבוד").

ומצווין אנו ללכת בדרכים האלו הבינוניים והם הדרכים הטובים והישרים שנאמר והלכת בדרכיו.

שם, ה

מסיכום הדברים של הרמב"ם בפרק א נראה כי הרמב"ם משרטט את התביעה המינימלית, של החכם, כמידה האמצעית המדויקת, ומתאר מידה בינונית זו כ"דרכים הטובים והישרים" בהן אנו מצווין ללכת, ואילו במקביל הוא משרטט אידיאל גבוה עוד יותר של החסיד, אשר מטה מהאמצע אל המידה היותר משובחת.³

כל זה עומד בסתירה למה שכותב הרמב"ם בפרק הבא:

ויש דעות שאסור לו לאדם לנהוג בהן בבינוניות אלא יתרחק מן הקצה האחד עד הקצה האחר, והוא גובה לב, שאין דרך הטובה שיהיה אדם עניו בלבד אלא שיהיה שפל רוח ותהיה רוחו נמוכה למאד, ולפיכך נאמר במשה רבינו ענו מאד ולא נאמר ענו בלבד, ולפיכך צוו חכמים מאד מאד הוי שפל רוח... וכן הכעס מדה רעה היא עד למאד וראוי לאדם שיתרחק ממנה עד הקצה האחר, וילמד עצמו שלא יכעוס ואפילו על דבר שראוי לכעוס עליו... לפיכך צוו להתרחק מן הכעס עד שינהיג עצמו שלא ירגיש אפילו לדברים המכעיסים וזו היא הדרך הטובה.

שם ב, ג

דברי הרמב"ם נראים כבאים להוציא מן הכלל העקרוני של תורת המידות – אותו תיאר בפרק הקודם – את מידות הגאווה והכעס. ממידות הגאווה והכעס חובה על האדם להתרחק עד הקצה, ולא זו בלבד שהבינוניות בהן אינה "דרך טובה", אלא שהיא אסורה. אך דברים אלו עומדים בניגוד מוחלט לדבריו המפורשים בפרק א, הן על מידת הענווה והשפלות והן על מידת הכעס! הקיצוניות מוצגת כאן לא רק כשאיפה לדתיות גבוהה יותר, אלא כתביעה הדתית הבסיסית, ולעומת זאת בפרק א הענווה הבינונית והכעס הבינוני מוצגים כדרכים הטובות בהן הולך החכם.

סתירה חריפה מעין זו קשה לישיבה יישוב של ממש בדברי הרמב"ם. ברם, הרב שג"ר מציע ביאור מסוים, אשר גם אם הוא לא מיישב את תודעתו של הרמב"ם עצמו בכותבו, הרי שהוא יפה וראוי כשלעצמו בתוכנם של הדברים.

הדמויות הנידונות בפרק הראשון הן החכם לעומת החסיד. כדי לשפוך אור על ההבדל שבין החכם לחסיד, נתבונן בדבריו בהלכות מלכים, המזכירים שוב את ההבדל הזה עצמו בהקשר שונה:

כל המקבל שבע מצות ונזהר לעשותן הרי זה מחסידי אומות העולם, ויש לו חלק לעולם הבא, והוא שיקבל אותן ויעשה אותן מפני שצוה בהן הקב"ה בתורה והודיענו על ידי משה רבינו שבני נח מקודם נצטוו בהן, אבל אם עשאן מפני הכרע הדעת אין זה גר תושב ואינו מחסידי אומות העולם אלא⁴ מחכמיהם.

רמב"ם, הלכות מלכים ח, יא

³ כבר בהלכה ה ניתן למצוא סתירה פנימית מסוימת בדברי הרמב"ם. הרמב"ם פותח את תיאור החסיד כמי שמטה מעט מהמידה הבינונית, אך מיד לאחר מכן, כאשר הוא מדגים את תיאור החסיד במידת הענווה, הוא מדבר על התרחקות רדיקלית "עד הקצה האחרון".

⁴ אמנם יש הוצאות שהדפיסו 'ולא מחכמיהם', אך כך הגרסה במהדורות המדויקות, על פי כתבי היד.

החכם הוא האדם שפועל מתוך השגתו האנושית, מתוך שכלו העצמאי. הוא עושה את הישר והיפה, אך בעולם אשר מבחינתו הוא נעדר א-לוהים; את דרכו האתית, את האופן בו הוא מארגן את כוחות נפשו, הוא יונק מתוך האינטואיציה המוסרית שלו, כאדם החי בחברה אנושית אשר בה יהיה הכי נעים וטוב להיות אם כולם ילכו בדרכים ישרות וטובות. לעומת זאת, החסיד פועל מתוך הציווי הא-לוהי, מתוך מניע דתי. מבטו אינו נתון לחברה, לעולם, אלא לשמים. את הפרק השני בהלכות דעות יש לראות כהדרכה המתאימה לעולמו של החסיד. בעיניו הענווה הבינונית היא כלל וכלל לא אופציה לגיטימית; זאת משום שתודעת הקיום של החסיד היא דתית, כלומר שההתכוונות העיקרית בעולמו היא העמידה בפני ה'.

מה הקשר בין תודעה דתית לבין שפלות קיצונית? אדגים קשר מהותי זה באמצעות תיאורו של הרמב"ם את שמחת בית השואבה:

השמחה שישמח אדם בעשיית המצוה ובאהבת האל שצוה בהן, עבודה גדולה היא, וכל המונע עצמו משמחה זו ראוי להפרע ממנו שנאמר תחת אשר לא עבדת את ה' אלהיך בשמחה ובטוב לבב, וכל המגיס דעתו וחולק כבוד לעצמו ומתכבד בעיניו במקומות אלו חוטא ושוטה, ועל זה הזהיר שלמה ואמר אל תתהדר לפני מלך. וכל המשפיל עצמו ומקל גופו במקומות אלו הוא הגדול המכובד העובד מאהבה, וכן דוד מלך ישראל אמר ונקלותי עוד מזאת והייתי שפל בעיני, ואין הגדולה והכבוד אלא לשמוח לפני ה' שנאמר והמלך דוד מפזז ומכרכר לפני ה'.

רמב"ם, הלכות שופר סוכה ולולב ת, טו

בשפתו של הרב שג"ר, "התנהגות אשר היא נכונה וראויה בדרך כלל, היא חסרת טעם בעת העמידה לפני ה'. הקפדה על הכבוד בזמן הזה היא דרך שטות. תחושת הנוכחות הא-לוהית משנה את קנה המידה, הופכת את ההנהגה האנושית הנורמלית למגוחכת".

הרב שג"ר מציע לראות בחכם ובחסיד לא שני טיפוסים נבדלים וסותרים, אלא שני מישורי קיום, היכולים לדור בכפיפה אחת באדם. האדם צריך להיות "אזרח שני העולמות" – הוא יכול לכלול בתוכו גם את הטיפוס ה'חכם', הטיפוס ששואב את דרכו האתית מהסתכלות באורך רוח ובדעה צלולה על העולם שסביבו, וגם את הטיפוס ה'חסיד', המונע מתוך התלהבות דתית, מתוך שכחה עצמית של התמסרות לא-להים. ההתנהלות בפועל היא תלויה הקשר נפשי. האדם מתנהג בחכמה ביחס לחברה – הוא מתהלך בענווה אך מאידך יודע את מעלתו ואינו שפל רוח; אך לעומת זאת הוא מתנהג בחסידות, בלהט דתי עמוק, אקסטטי, בזמן שהוא בא לפני א-להים, ושם אין מקום לכבוד ולא לכעס, אלא אדרבה, להשפלה עצמית קיצונית.

נחזור לסיפור שהביא הרמב"ם בפירוש למסכת אבות על החסיד בספינה. הסיפור נראה לנו מזעזע כיוון שאנו בוחנים אותו מצד המישור החברתי של המתרחש; ואכן, מנקודת מבט 'חכמית', מתרחש כאן עוול שראוי לזעוק עליו ואף לכעוס. אך כיוון שהסיפור עוסק בחסיד, ובא להדגים את דרך החסידים, הרי שיש להבין אותו בדיוק על רקע מה שכתבתנו לעיל – החסיד חי מתוך דבקות דתית נלהבת, ומעמיד את עצמו מול ה' תמיד. עמידה זו בפני א-לוהים גדול ונורא מעניקה לו תחושת שפלות אינסופית, והוא מתמלא שמחה גדולה כאשר מוענקת לו ההזדמנות לבטאות שפלות זו במציאות. מעשיו אינם מופנים כלפי החברה הסובבת, אלא רק כלפי שמים, ועל כן אין סתירה בין ידיעתו שהמעשה אכן איננו ראוי ואינו הולם את מעמדו הערכי-יחסי בחברה, לבין יכולתו לא להתקומם כלפיו כלל ועיקר ואף להגיע ממנו לחוויה אקסטטית.

זהו גם הפתרון לפרדוקס שהצגנו בפתיחת דברינו: באמת השפלות האמיתית יכולה להתקיים דווקא משום שבצד תודעת החסיד, חיה גם תודעת החכם, בה מובן שהמעשה המשפיל איננו מתאים למעלתו וראוי להגיב כלפיו. רק כאשר קיימת, במישור קיומי מסוים, הכרה בעוללותו של המעשה, ישנה משמעות מידותית להתגברות ולהתנתקות ה'חסידית' ממישור זה, וביטולו על ידי בריחה מהמישור היחס-י-חברתי אל מישור הערך האובייקטיבי האפסי של העצמי ביחס לשגב האינסופי של הא-ל.

מקורו של הכבוד

עד כאן הצגתי בקיצור את ביאורו המיוחד של הרב שג"ר למשנת הרמב"ם בנוגע לענווה.⁵ הדברים יפים ושלמים כשלעצמם, אך בהתעמקות בהם מצאתי שאיני מצליח להבין עד הסוף את טעם החילוק – מדוע במישור הדתי אני שוכח את ערכי היחס, ומדוע במישור החברתי אני שוכח את ערכי ה'אובייקטיבי'? הדברים נשמעו לי מכוונים ועם זאת ראיתי צורך להוסיף עליהם ביאור, וזאת אעשה על ידי ניתוח מושג הכבוד הטבעי העצמי.

נקודת המוצא היא שכל כוח נפשי הקיים בנו באמת הינו בעל משמעות חיובית יסודית, ויש לחקור ולהבין מה מקומו המקורי, הטבעי, הנכון. נראה לי כי ביסוד הדיון על השפלות והכעס, על התגובה או אי-התגובה מול הביזיון, עומד המושג של הכבוד. אדם נולד בעל כבוד באופן טבעי; זהו כוח נפשי ממשי המהווה חלק מהתוכן האישיותי וממערך ה'אינסטינקטים' הרוחניים שלו – "ותחסרהו מעט מא-להים, וכבוד והדר תעטרהו".⁶ כבוד זה שורשו הוא צלם א-לוהים שבאדם.⁷ הכבוד הזה מחייב שיתחסו אליו באופן הראוי, ודריסה של ערך האדם היא פגיעה בכבודו בגלל היותה פגיעה בעובדה המטאפיזית כי האדם הוא יציר מיוחד ונעלה של הבורא, אשר רומם אותו מעל כל ברואיו למדרגת צלמו. אשר על כן, כבוד הבריות הוא ערך הלכתי, וכן ישנו איסור לפגוע בכבודו של האדם, ואף בכבוד עצמך, ומי שעושה זאת עושה דבר חמור ביותר.

הביאור של מושג הכבוד ע"י צלם א-להים שבאדם איננו סתם פלפול מטאפיזי, אלא הוא חוויה ממשית, אמיתית. נוסף על כך, יש לו נפקדויות בשטח הקיומי. האדם שמודע לכך שהמקור לתחושת השאיפה לכבוד מונחת בהיותו נברא בצלם, שואף לכבוד מסוג אחר – הוא איננו חותר אלא לכבוד היסודי ביותר המגיע לו מעצם בריאתו, בלי קשר למעמדו, להישגיו, לבחירותיו ולהצלחותיו. הכבוד בו הוא מרשה לעצמו להתגדר הוא כבוד שיוויוני, הראוי לכל אדם באשר הוא אדם. ולכן, מחד גיסא, הכעס והעלבון מקבלים אישור מהותי – תחושת חוסר-הצדק של מעשה ההשפלה מגיעה לא ממקום אגואיסטי, אלא ממקום של תחושת הצדק הישרה ביותר. באמת אין זה ראוי, וכעסי על כך הוא הביטוי הלגיטימי והטבעי ביותר של הא-נורמליות של המצב בו אדם מבזה אדם אחר, ולא איזו צרות אנוכית שיש להיאבק בה. מאידך גיסא, האופי השיוויוני היסודי של הכבוד גם מגדיר את תחום החלות שלו ומצמצמו – אני נפגע רק בגלל הפגיעה בשיוויון, בגלל החריגה ההתנהגותית הגסה המוציאה ומנמיכה אותי משורת היחס הבסיסי הראוי כלפי כל בן אנוש. אך אין אני מגיע להיעלבות עם כל המטען שלי, עם כל האישיות, המעלות, התכונות, האגו וההחשבה העצמית שלי, אלא להפך, כשאני מעורטל מכל אלה, ורק מתוך נקודה תשתיתית זו הכאב שלי הוא צודק והכעס לגיטימי. זה אותו כעס עצמו שאמור לפעם כי כשאני רואה פגיעה וזהה במישהו אחר.

בביאור זה מונח גם ההסבר להבדל החותך בין מישור הקיום החברתי למישור הקיום הדתי בנוגע לכבוד ולשפלות. כיוון שמקור הכבוד הוא צלם א-להים שבאדם, הרי שדווקא בסביבת בני אדם החוויה היסודית של האדם צריכה להיות שיוויון; שיוויון הגורם לי מחד גיסא להתנהג בענווה, בפשטות ובאי-התנשאות, ומאידך גיסא מחדד וגם מבהיר ומצדיק את כעסי על השפלותי יותר מהראוי. זוהי בדיוק המידה הבינונית עליה דיבר הרמב"ם כשתיאר את הענווה. אך מאותה סיבה עצמה, כל תחושת הכבוד העצמי מתאפסת כשהיא עומדת מול הבורא; וכי מהו בעל הצלם אל מול מקורו האינסופי, מה ערך הניצוץ ביחס לגדולת הלהבה האדירה, מהי הצורה בהשוואה ליוצרה? דווקא תודעת-כבוד העומדת על יסוד צלם א-להים משתטחת וכורעת-אפים ארצה אל

⁵ הכעס נכלל אף הוא באותו דיון, כיוון שהוא בעיקר פועל יוצא של תחושת הערך העצמי המתעצבת על ידי מידת הענווה או השפלות. כולם סובבים בדברי הרמב"ם סביב עניין הכבוד וקבלת הביזיון.

⁶ תהילים ח, ו.

⁷ ניתן לראות קשר בין הפסוקים בתהילים פרק ח לבין סיפור בריאת האדם בצלם א-לוהים. בתהילים כתוב: "ותחסרהו מעט מא-להים וכבוד והדר תעטרהו. תמשילוהו במעשי ידך כל שתה תחת רגליו. צנה ואלפים כלם וגם בהמות שדי...", ובספר בראשית מסופר: "ויאמר א-להים נעשה אדם בצלמנו כדמותנו וירדו בדגת הים ובעוף השמים ובבהמה ובכל הארץ ובכל הרמש הרמש על הארץ" (א), (ו). מכך יש להסיק שהביטוי "ותחסרהו מעט מא-להים" מתייחס למושג צלם א-להים, ומכאן ניתנת האפשרות להבין כי למושג הכבוד של האדם יש זיקה לצלם הא-להים שבו.

מול הא-להים בכבודו ובעצמו. מתוך חוויה זו של התבטלות והתכללות בתוך המקור הא-לוהי האינסופי, הגדול והנורא, ניתן להבין את תשוקת השפלות של החסיד, ואת החוויה של דוד באומרו "ושחקתי לפני ה' ונקלתי עוד מזאת והייתי שפל בעיניו"⁸.

המישור השלישי – התיחסות עצמית

עד כאן דובר על ענווה מפרספקטיבה של זיקה, לאמור – הענווה צוירה כאופן ההתיחסות העצמית בהקשר של יחס, של זיקה אל זולת – זיקה דתית של עמידה מול ה' מחד גיסא, וזיקה חברתית של הימצאות בתוך החברה, או מול הזולת האנושי, מאידך גיסא. אך דומני שדברים אלה אינם ממצים את מכלול אופן ההתיחסות העצמית הראויה להיות נקוטה על ידי האדם; אין הם מקיפים את סך המישורים הקיומיים שלו. בשל כך, אני מעוניין להציע פרספקטיבה נוספת של ענווה, המצויה במישור שלישי, והוא מישור העמידה בפני עצמו. בעמידה של האדם מול עצמו אנו מנטרלים את הק. רבה של הענווה אל מושגי הכעס, הכבוד וההשפלה. זו שאלה שעומדת לעצמה, בלא מקרה בוחן ובלא התנהגות מסוימת בדווקא. בכך, היא אולי השאלה היסודית ביותר בבירור מהותה של הענווה.

נראה לומר שהמקור הנפשי לבעיית הגאווה משותף הוא לבעיית קנאת איש מרעהו. בשתי התופעות הללו בא לידי ביטוי החשבת המבט המוחצן על עצמי – כאשר בגאווה אני מבקש להתמלא ולהתחזק מתוך מבט מוחצן זה, בעוד שבקנאה אני סובל מהשלכותיו המנמיכות של מבט זה. האדם המתגאה מחפש את אישורו ואת תחושת המלאות העצמית שלו מתוך המבט החיצוני. הוא מבקש כי יכירו בו כבעל ערך גדול יותר מאחרים, כיוון שרק כך הוא חושב שירווח את כמיהתו לכבוד, המבטא חווית קיום של שלמות, של שמחה וסיפוק של עצמי בעצמי.⁹ במקום לחיות מתוך מקום עצמי באמת, המקבל את חיותו ומשמעותו מתוך עצמו ומתוך תוכן חייו הפנימיים, הגאה פוזל אל המראה, ונוזק לתימוך במבט האובייקטיבי על עצמו, בין אם זה המבט של החברה ושל הזולת עליו, ובין אם זה מבטו שלו במדדים החיצוניים-חברתיים בהם נמדד אדם.

זו היא אותה הבעיה עצמה שעומדת בבסיס תסביך הקנאה. כיוון שהאדם מחפש למדוד ולהעריך את עצמו ואת ערכו, הוא נמצא מתבונן על עצמו במבט מבחוץ. מבט זה, כמו כל הסתכלות – הן במישור הפיזי והן במישור המשמעותי הרוחני השונות – כפוף לעיקרון יסוד הנקרא פרופורציה. כשאנו רואים חפץ חדש במרחב כלשהו, המוח שלנו קולט ומתרגם את גודל החפץ באמצעות ההשוואה היחסית שלו אל החפצים שסביבו. כך גם ניתן לראות בשטח השיפוטי הבלתי-חומרי – אנו שופטים ומעריכים מעשים, אנשים, ציונים, תארים, ולמעשה כל דבר המתקיים מסביבנו באמצעות השוואתם לרעהם מאותו הסוג, וכך קובעים את התיחסותנו. כשאדם מאמץ את ההסתכלות החיצונית אף על עצמו, הרי הוא מאולץ להיזקק לפרספקטיבה היחסית, ובכך הוא מוצא את עצמו משווה את תכונותיו ואת טיבו אל הזולת האנושי המצוי בסביבתו. מתוך פרספקטיבה יחסית זו, באשר הוא מוצא כי חלק מתכונותיו של האחר אכן גדולות וטובות מאלו שלו, הוא נופל בקנאה.

לפעמים אדם נופל מדעתו, כששומע גדלות של בחינה אחרת שאינה מידה שלו, ונעשה מבוטל בעצמו, והעיצבון מתחיל לעמם את זוהר נפשו, מפני שכל מעמדו הרוחני נעשה אז כהה לפני אותה מידת הגדלות, שאינה לערכו. צריך אז להתחזק בעצמו, שלא לקנאות בחלקו של אחר... ומכל מקום יהיה מרוצה ושמח בחלקו מאד, ויוסיף להחזיק במעוזו, ואז ייבקע כשחר אורו, וארוכתו מהרה תצמח.

ערפלי טוהר, עמ' פ

⁸ שמואל ב, ו, טא-כב.

⁹ עיין מאמרו של עמיחי פרידמן, "על כבוד ובדידות", פתיחתא א, הוצאת ישיבת ההסדר פתח תקוה, שם הוא מגדיר את הכבוד כיכולת של האדם שלא להיות תלתי מבחינה קיומית בזולת.

הרב קוק מציע כתרופה לתסביך הקנאה את ההתחזקות העצמית, שתתפרש לאור מה שכתבתי לעיל כזניחת ההסתכלות על עצמי מבחוץ, והחלפתה בהתבוננות פנימית, בהקשבה ובאמון עצמי. כשאני חדל להביט על עצמי מבחוץ, אני מפסיק להיות מחויב למבט יחסי-פרופורציונאלי, ואני יכול לינוק ערך עצמי באופן בלתי אמצעי מתוך חוויית המעוז הפנימי, מתוך חוויות השלמות וההשתלמות העצמיים שלי.

בדברים להלן אני מבקש לצעוד בדרך נוספת, שונה מזו שמציע הרב קוק. הדרך השונה איננה סותרת את דבריו העקרוניים של הרב, ואף איננה מבקשת להחליף אותם במרכזיותם. הדברים נכתבים מתוך תחושה כי על אף שגישתו האונטית-עוצמתית אכן מביאה מזור וחיוניות רבה לנפש, ועל אף שהיא נשמעת לי מכוונת, נכונה ומקדמת, הרי שהיא לבדה איננה מספיקה. הסיבה לכך היא שאמנם צריך להפנות מאמצים להסיט את המכוונות הפנימית מהמבט המשווה-החיצוני על עצמי אל ההקשבה הפנימית ואל ההעצמה והאמון העצמיים, אך מאמצים אלו אף פעם לא 'ינצחו' במובן הסופי של המילה. אין אפשרות להכריע באופן טוטאלי את המבט הרפלקטיבי-יחסי על עצמי, כיוון שזה מבט שמוטבע בקיומו הקונקרטי של האדם, בהיותו יצור חברתי בעל יכולת תפיסה, ניתוח והמשגה.

אסטרטגיות של התבוננות

לאורך הדורות הציעו הוגים רבים התבוננויות שונות על מנת להוביל למידת הענווה. בכך, לפי הבנתי, הם הלכו בכיוון אחר מזה שהציע הרב קוק בדברים לעיל¹⁰, וביקשו לא לעקור את המבט העצמי ה'אובייקטיבי', אלא לכוון אותו למקומות טובים ורצויים. מה היה תוכן ההתבוננות שהציעו?

נראה לי שאפשר לסווג את רוב ההתייחסויות אל מידת הענווה לשלושה כיווני התבוננות מרכזיים, שלוש אסטרטגיות של התמודדות עם הגאווה, אשר נכנה אותן – 'הלקאה עצמית', 'השוואה עצמית', ו'ביטול עצמי'.

האסטרטגיה הראשונה קוראת לאדם למקד את מבטו על הצדדים השליליים והנמוכים שבו. זוהי גישה המתמודדת עם זחות הדעת באופן הכי פשטני והכי ישיר – כנגד מחשבות גדולה העמד מחשבות קטנות, כנגד החשבה עצמית העמד חוסר-החשבה עצמית, כנגד תחושת מלאות וסיפוק העמד מחשבות של חוסר-שלמות ושל אי-נחת. הדרך להתמודד עם הגאווה הינה בשימת המבט על מגרעות האדם – הן האדם בכללותו והן האישיות הספציפית – ועל ריחוקו הגדול מאותו פאר שהוא מייחס לעצמו בגאוותנותו.

שימוש רב באסטרטגיה זו מעלה כמה בעיות קיומיות. בעיה אחת היא תחושת השקר העצמי-האדם המ' תרגל את עצמו להתבוננות בפחיתויות שלו עלול להרגיש כי הוא אינו נוהג בהגינות וב'יושר אינטלקטואלי' כלפי עצמו, וזאת כיוון שהוא איננו שופט את עצמו בקריטריונים צודקים או אמיתיים, אלא מחפש תמיד רק את הרע שבו. עם כל החשיבות שיש לפעמים בהנמכה של הגאווה המנופחת השקרית ובעימות חזיתי עימה, קשה להתגבר על התחושה שההתבוננות המנמיכה עצמה איננה פחות שקרית, שכן כל מוכוונותה היא להעלות לתודעה את הצדדים השליליים, הקטנים והמבישים שקיימים באדם, ולא להעמיד מולו את דיוקנו במובן אמיתי כלשהו. בעיה אחרת היא מחירה של נמיכות הקומה. ענווה המעוצבת מהתבוננות של 'הלקאה עצמית' היא אמנם רחוקה עד למאד מבקשות הגדולה והכבוד, אך אין בה מרכיב חיובי, קונסטרוקטיבי, מדרבן; זו ענווה שלא רק שאינה דוחפת את האדם קדימה, אלא במוכנים רבים חוסמת ממנו התקדמות, מרחיקה אותו משאפתנות, משמחה, מלקיחת אחריות ומכל המעלות החשובות הנובעות מהחשבה עצמית בסיסית של האדם.¹¹

¹⁰ איני טוען שזוהי עמדתו הכללית של הרב קוק ביחס למידת הענווה, והדבר בולט גם מנושא הדברים שהובאו לעיל מערפלי טוהר, העוסקים בתופעה של קנאה ו'נפילת ערך' עצמית. אני משתמש בדבריו על מנת לסמן עמדה מסוימת, התייחסות מסוימת, שעיקרן ביטול ההסתכלות על עצמי 'מבחוץ', בקריטריונים אובייקטיביים-יחסיים.

¹¹ ביקורת זו על תפיסת הענווה ה'מנמיכה' השמיע הרב קוק פעמים רבות בכתביו. ראה למשל: "מוכרחים לפעמים להסיר ממנו לגמרי את ההרגשות הנמוכות, אף על פי שהן משמשות בקדושה לאחרים, וללבוש תחתיהן בגדים רחניים יותר מלאים זוהר, יותר אציליים..." (ערפלי טוהר, עמ' קל). עיין במפתחות לכתבי הראי"ה, עמ' 199, גאווה חיובית.

האסטרטגיה השניה הינה שכלול של הראשונה, וגם היא באה במגמה להנמיך את האדם בעיני עצמו. במקום למנות את הפחיתויות שיש באדם, במקום להעביר את המבט ולחפש את העוונות ואת הפגמים שלו, האדם מתבקש למצוא איזה נקודת ייחוס גבוהה אליה ישווה את עצמו, וכך יבין את שפלת מעלתו. אם אתה חושב שאתה חכם – תבחן את חכמתך ביחס לחכמי הדור ולדורות הקודמים; אם אתה חושב שאתה צדיק, השווה את עצמך לגדולי האומה; וכן על זה הדרך. ניתן לבצע את ההשוואה המנמיכה בכמה וריאציות – יש שהציעו להשוות את עצמך כל פעם לאלה ממכריך שאתה רואה בהם כמעולים ממך באותו התחום; יש שהציעו להשוות עצמך למלאכים, ואחרים שהציעו להעמיד את מעלותיך בהשוואה לקב"ה, ובכך לקבל תחושת אפסות-יחסית טוטאלית; וכן ישנה הצעה מתוחכמת יותר, והיא להשוות את עצמך – בתחום הצדיקות והמעלה הרוחנית-דתית – אל החובה המוטלת אליך, אל הרף הדתי האינסופי אליו אתה מחויב מכוח הכרת התודה לא-ל ומכוח הצו "לעבדו בכל לבבכם ובכל נפשכם"¹².

גם בגישה זו, אע"פ שאין בה בהכרח התכחשות לצדדים החיוביים שבאדם, יש איזו תחושת רמאות בעצם העובדה שאנו מחליטים להשוות את עצמנו דווקא אל נקודת ייחוס שאפריורית ודאי תהיה גבוהה מאתנו. בחלק מהמקרים ההשוואה עצמה היא בלתי מתקבלת על הדעת, ובכך ניטל ממנה חלק מהעוקץ שלה – העובדה שכשאני עומד במבט יחסי 'ליד' המלאכים או, להבדיל, הקב"ה, אני נראה קטן ואפסי, מצד האמת איננה אומרת עלי שום דבר; זו השוואה "לא פיירית", חסרת שחר. גם כאן האדם ימצא עצמו קרוע בין התוצאה הענוונתנית הברוכה של ההתבוננות, לבין תחושות אי-צדק וחוסר-ישיבה הנובעות מאותה התבוננות.

הביטול

האסטרטגיה השלישית צועדת בכיוון שונה, ונדגים אותה מדברי הרמח"ל:

ואמנם מי שהוא בעל שכל ישר, אפילו אם זכה להיות חכם גדול ומופלג באמת, כשיסתכל ויתבונן, יראה שאין מקום לגאווה והתנשאות. כי הנה מי שהוא בעל שכל שיודע יותר מהאחרים, אינו עושה אלא מה שבחק טבעו לעשות, כעוף שמגביה לעוף, לפי שטבעו בכך. והשור מושך בכחו, לפי שחקו הוא. כי מי שהוא חכם, הוא לפי שטבעו מביאו לזה. ואילו אותו שעכשיו אינו חכם כמוהו היה לו שכל טבעי כמוהו, היה מתחכם גם הוא כמוהו. אם כן, אין כאן מקום להתנשא ולהתגאות...

...כי הרי כל מעלה שהוא משיג, אינו אלא חסד א-ל עליו שרוצה לחון אותו עם היותו מצד טבעו וחמירותו שפל ונבזה עד מאד. על כן אין לו אלא להודות למי שחננו וליכנע תמיד יותר... הרי לך שאין לאדם אפילו להחזיק טובה לעצמו על טובותיו, וכל שכן שלא יתנשא ויגבה בהם.

מסילת ישרים, פרק כב

המיוחד בגישה זו, שהיא איננה מכוונת את מבטו של האדם אל פגמיו או ליצירת מצג עצמי של נמיכות; דרך ההתמודדות שלה עם תחושות החשיבות והגדולה איננה במלחמה ישירה, אלא ע"י הוצאת כל העוקץ מתוך מחשבות אלו. אכן, ייתכן כי יש בכך תכונות מעולות, ייתכן כי אתה ראוי מצד מעמדך וסגולותיך לכבוד ולהדר, אך אין זה בזכותך, זה לא שייך אליך באמת; אין לתכונותיך הטובות דבר וחצי-דבר עם עצמיותך, עם נקודת האני שבך, שכן כל אלה הם קניינים שניתנו לך בחסד א-ל. ההתבוננות הזו לוקחת את מחשבות הגדולה והניפוח העצמיים ומרוקנת אותן מכל תוכן, שכן גם אם הן צודקות מצד העובדות, מבחינה אובייקטיבית, הרי שאין להן מעתה כל משמעות מטפחת-אגו.

¹² ראה חובות הלבבות, שער הכניעה, פרק ה, האופן הרביעי.

להתבוננות המבטלת ישנן יתרונות רבים. בניגוד לאפשרויות האחרות, היא איננה תובעת שקר עצמי, והיא לא קוראת לאדם להסתכל על עצמו בעין רעה או מזויפת. ההסתכלות נותרת כפי שהיא, ונוצר עבורי מקום להיות כנה עם ההערכה העצמית העקרונית שלי. אף ההתבוננות ה'מבטלת' עצמה, המשייכת את כל הטוב שבי אל המקור הא-להי, יש בה אמת גדולה שזורחת עליה. החוויה הענוונית הנוצרת מהביטול איננה של שפיפות קומה, אלא של חוויה דתית מאירה. זו למעשה המרה של הגאווה לשמחה – בעצמי, בטובי – וכיוונונה של השמחה לתודה ולשבח, למעמד נפשי של התלהבות דתית, דבקות וחסייה בצל כנפיו של הבורא.

עם זאת, גם לדרך הביטול יש בעיה של חוסר הזדהות פנימית מסוימת, ובצדק. ההתבוננות המבטלת משאירה את התפיסה העצמית לכאורה בדיוק כפי שהיא, ורק עוקרת מתוכה נקודה אחת – הרגשת הזכות על כל התכונות הללו שבהם היא שמחה וגאה. אלא שבעקירת הרגשת הזכות, ההשקפה המבטלת למעשה מתעלמת במישרין מעמוד התווך של תמונת האדם – הבחירה החופשית. כל טענת ההתבטלות היא, שאין הדברים הטובים שבך שייכים לך באמת, כיוון שלא אתה יצרת אותם, לא אתה עמלת בהם, ועל כן אין לך בהם קניין. אך התחושה האוטנטית הישירה קוראת פעמים רבות אחרת – אכן, שלי הם! אני התאמצתי, אני התגברתי, אני התעליתי! אני זה ששיפר את עצמו, שקידם את מידותיו וכשרונותיו, אני הוא שברצונו האמיץ ושבבחירתו הטובה טיפחתי ופיתחתי את הסגולות היקרות האלו בהם אני גאה. תחושה זו של מלאות מעצמך איננה בהכרח מופרכת, היא איננה שקרית וגם לא תמיד מוגזמת. ביסודו של דבר, אכן לבחירתו החופשית של האדם יש משקל רב בעיצוב דמותו, והתכשורת לכך תהיה מנוגדת לתפיסת העולם הבסיסית של היהדות.

מכאן שנדרשת עבודת אנליזה קפדנית. בתוך האדם ישנם קווי אופי טבועים וישנם קווי אופי נרכשים. השלב הראשון של עבודת הענווה היא להבחין בהתבוננות דקה מה בתוכי הגיע מתוכי, מתוך בחירתי הטובה החופשית, ומה אני חייב למה שמחוצה לי – בין אם אלו תנאי החיים אותם קיבלתי, החינוך והסביבה להם זכיתי, או הכשרונות בהם התברכתי מלידה. בכל אשר קיבלתי מבחוץ אכן, אין לי יכולת להיות גאה, להיות מלא מעצמי – אלא רק להודות ולשמוח, בד בבד עם שמירה על הערכה מאוזנת ומדויקת וזהירות מהגזמה ומהגבהה עצמית חורגת.

אני לעצמי, מה אני

נותר לנו אפוא לחפש איך לטפל במה שנשאר 'שלנו' ממש; כיצד להתייחס ולהעריך את הצדדים בי שאני מרגיש שאני גאה בהם באמת, שהם באמת קנויים לי, הצדדים בי שהם פרי בחירתי ועמלי.

אני מעוניין להציע כאן דרך נוספת, שהיא קרובה לוריאציה האחרונה שהבאנו תחת הקטגוריה של "השוואה עצמית", אך נבדלת ממנה. ההתבוננות העצמית המרכזית, לדעתי, בה ראוי להשתמש, היא התבוננות המשווה את עצמי – לעצמי. לאמור: נקודת הייחוס שעוזרת לאדם להבין את קוטנו, את נמיכותו, את חוסרו, איננה נמצאת באובייקט כלשהו המתקיים מחוצה לו; אלא היא הוא עצמו, בפורטנציאל שלו.

עבודת הענווה הינה להעמיד את ה'אני' שבפועל אל מול ה'אני' שבכוח. היסוד לעבודה זו הינו האמון בטוב האינסופי שכל אדם – באשר הוא נברא בצלם א-להים, באשר מחיה אותו נשמה א-להית שהיא חלק א-לוה ממעל ממש – מכיל בתוכו, במהותו, ביכולתו. כשאני מבין שאני עצמי – בפורטנציאל – יכול להגיע רחוק יותר, יכול לעלות גבוה יותר, להיות טוב יותר, אזי דמותי העכשווית, שבפועל, וההישגים אליהם הגעתי עד עכשיו, מקבלים את ערכם היחסי האפסי, ואני מבין כי אין לי להתגאות. לא זו בלבד שיכול הייתי להגיע למקום נעלה יותר לאין ערוך, אלא שראוי היה לי, שצריך הייתי, שמתאים היה לי, שזה הוא המקום היותר אמיתי לי – ובאשמתי, פספסתי את זה, ואין אני עומד כעת אלא איפה שאני עומד. ליכולת הרוחנית של האדם אין גבול של ממש; נשמתו מגיעה היא עד למעלה מכל דימיון, וכל הישג קונקרטי הוא מוגבל ומצומצם ביחס לאותו פוטנציאל א-להי גרעיני המהווה את יסוד הישות האנושית.

האמון, ההכרה הפנימית והיכולת לצייר את גודל הטוב הצפון בנשמתו של האדם, מגיעים לא רק מתוך אמונות יסוד לגבי בריאתו של האדם והיותו מורכב מרוח א-להים הנופחת חיים בגוף; הם גם תוצאה של התבוננות פנימית. הדרך לתפוס את הטוב הפוטנציאלי שבי, היא התמקדות בטוב הממשי שאני מוצא בי כבר כיום בפועל:

וכן צריך האדם למצא גם בעצמו... ואפילו כשמתחיל להסתכל בעצמו ורואה שאין בו שום טוב, והוא מלא חטאים... אסור לו ליפול מזה, רק צריך לחפש ולמצא בעצמו איזה מעט טוב, כי איך אפשר שלא עשה מימיו איזה מצוה או דבר טוב, ואף כשמתחיל להסתכל באותו הדבר הטוב, הוא רואה שהוא גם כן מלא פצעים ואין בו מתם, הינו שרואה שגם המצוה והדבר שבקדשה שזכה לעשות הוא גם כן מלא פניות ומחשבות זרות ופגמים הרבה, עם כל זה איך אפשר שלא יהיה באותה המצוה והדבר שבקדשה איזה מעט טוב, כי על כל פנים איך שהוא, על כל פנים היה איזה נקדה טובה בהמצוה והדבר טוב שעשה, כי צריך האדם לחפש ולבקש למצא בעצמו איזה מעט טוב כדי להחיות את עצמו ולבוא לידי שמחה כנ"ל...

ליקוטי מוהר"ן, רפב

תמצית ה'מעט טוב' המרוכז, המזוקק מכל הפניות, שאני טורח ומברר ומוצא בתוך עצמי, מפגישה אותי באיכות האדירה של הטוב הקיים בי, מכל מקום בכוח. בשל כך היא מחיה אותי ומאפשרת לי הן אמן במהות הטובה שלי, והן יכולת תודעתית לדמיין ולצייר את אותו הטוב הפוטנציאלי בגילוי השלם, את 'האני העליון' אליו אני יכול – בבחירתי החופשית – להגיע בפועל.

מה אנו מרוויחים מהתבוננות זו של ענווה, בהשוואה לדרכים אחרות של ענווה?

נראה כי ניתן להצביע על מספר יתרונות משמעותיים. הענווה הנוצרת ממבט זה של השוואת העצמי-שבפועל לעצמי-שבכוח, איננה עומדת כנגד הצד באדם ששמח בשלמותו החלקית, בטובו ובהישגיו הרוחניים-מוסריים, ואיננה מחייבת את האדם לעקם את מבטו על עצמו ולהתכחש לצדדים אלו, או לרמות עצמו שאין בהישגים אלה ערך. אדרבה – דווקא מיקוד המבט בטוב שבי הוא, כאמור, הכלי ההכרחי האפקטיבי והעוצמתי ביותר עבור ציור השלמות העילאית אליה אני יכול להגיע אם אשקיע ואתאמץ יותר, שהוא הציור המביא אותי לתחושת הענווה העמוקה והכנה ביותר. התבוננות זו של ענווה, אע"פ שהיא מחזקת את ההכרה בחסרון שלי ובאחריותי הבלעדית למצבי – הרחוק מלהיות כפי שהוא אמור להיות – מביאה אותי לא לידי דכדוך והשפלה, אלא הפוך, לשמחה והתלהבות, כיוון שאני מגלה כי במהותי הפנימית אני טוב וישר, ששורשי בטוב האינסופי ושהוא שוכן בי, גנוז, מחכה למימוש. זוהי ענווה הספוגה במתיקות, באופטימיות.

מעבר לכך, ענווה זו מובילה לדרכון ולנמרצות, לחיזוק של רצוני הפנימי להיות טוב יותר בפועל, לעמוד בייעוד שלי, לממש את הפוטנציאל העילאי שלי. אותה ההתבוננות עצמה של הפער בין ה'אני' הנוכחי ל'אני' האידיאלי, היא היא זו שמצביעה על ההכרה המהפכנית, המעוררת, כי "אין הדבר תלוי אלא בי". אני מבין כי מה שמפריד בין המציאות לבין האידיאל אינו דבר אחר מלבד החירות המוחלטת שלי; ממחר, ואף מהשנייה הבאה, אני יכול כבר להיות אחרת, כיוון שהדמות הגבוהה שלי כבר קיימת, היא ממשית, היא מחכה בתוכי; רק בחירתי הגרועה עוצרת אותה, רק הסטייה שלי מעצמי מפילה אותי, ובידי – אפילו מרגע זה והלאה – לחזור אל העצמי האמיתי, המושלם.¹³

¹³ מובן כי בסופו של דבר יש כאן מחשבה יותר מורכבת, שהרי ברור שאין אפשרות – ובטח שלא בבת אחת – לטפס עד מרום הפסגה של השלמות האנושית. הרצון האנושי – עם כל מה שהוא חופשי לחלוטין מבחינה אחת – הרי הוא גם כבול אל מגבלות אנושיות של כוח ויכולת. אך באמת, המגבלות הן חיצוניות לעצם נקודת הרצון, ואע"פ שבפועל הן סוככות וכולאות אותו, מצד היותו נתון במערכת נפשית רחבה ומסובכת יותר, הרי שמצד שורשו ומהותו הינו רצון חופשי. חוויה פנימית עמוקה זו, למרות שאין היא כוללת את מלוא רוחב המבט על העניין, היא התוצאה המבורכת בה אני עוסק כאן.

העבודה וההתרכזות בהתבוננות המשווה את עצמי לעצמי היא עבודה על שתי מידות שונות בבת אחת. במקביל להתמודדות של האדם עם מחשבות הגדולה והגאוה שלו על עצמו, ההתבוננות הזו מהווה גם ניתוח של הכוח היסודי המוביל את האדם לקנאה, עליה הרחבתי בדבריי לעיל. כיוון שכאמור, האדם מוכרח להביט על עצמו במבט 'אובייקטיבי', כלומר יחסי-פרופורציונלי, הנטיה הטבעית והקלה היא להשוות עצמו לזולת, לסביבה האנושית שמקיפה אותו. אך השוואה זו היא פסולה כשלעצמה, הן מפני שהיא שקרית – שכן אין לאף אחד יכולת לרדת לשיפוט ערכו ומהותו של האחר – והן מפני שהיא מיותרת ומזיקה – שהרי או שתגרום לזלזול באחר, או שתגרום לנפילת ערך עצמית ולקנאה צרה. כאשר האדם עובד על עצמו ומסיט את מבטו המשווה פנימה, אל המישור הפרוש בין האני הקונקרטי לבין האני הפוטנציאלי, הוא גם מתעלה מאותם סיגי קנאה שאינם מוסיפים בו כל בניין חיובי, וגם מתעטר בענווה המכילה את כל הסגולות אותם תיארונו לעיל – ענווה כנה, אופטימית, מלהיבה ומדרבנת.

סיכום

מאמר זה עסק בתובנות שונות בנוגע למידת הענווה. בתחילה הבאתי את באורו של הרב שג"ר לסתירה הקיימת בדברי הרמב"ם, ממנו יוצא כי יש לחלק בין מישור הקיום החברתי-כללי, בו האדם ניצב בפני החברה, לבין מישור הקיום הדתי של העמידה לפני ה'. במישור החברתי, האדם מתבקש להיות 'חכם', כלומר לשמור על מידה בינונית של ענווה, שיודעת את ערכו של האדם ולא מעניקה לגיטימציה להשפלה מוגזמת; לעומת זאת מתוך מישור הקיום הדתי, ה'חסידי', האדם אינו מרגיש בערך עצמו מתוך התבטלותו כלפי האינוסוף הא-להי העליון. הסברתי את החילוק הזה באמצעות מושג הכבוד, הנובע מצלם הא-להים בו נעטר האדם. הכבוד הוא ממהותו ולפיכך מזכותו היסודית של כל יצור אנושי כנברא בצלם, ועל כן הוא מוביל לתודעת שיוויון בהקשר החברתי-אנושי, אך להתאפסות-ערך אל מול המקור, צור העולם.

בירור זה במידת הענווה שייך הוא לתחום של מושגי הכבוד, הכעס והשפלות. שאלת הציר בדיון היתה מה צריכה להיות ההתייחסות של האדם אל היחס של הזולת כלפיו; האם להרגיש כבעל-ערך הראוי לכבוד, והאם לעמוד על כבודו. לאחר מכן עברתי לדון בטיב ההתייחסות של האדם אל עצמו, ללא הקשר של השפלה או כבוד מצד הזולת. בעיית הגאוה בהקשר זה נוצרת מתוך הצורך של האדם לכמת ולייחס את ערכו, מתוך המבט החיצוני על עצמו המבקש תימוך של תחושת הערך והמלאות העצמית בקטגוריות ובשיפוט 'אובייקטיביים'.

הצגתי הצעות שונות, אשר הוצעו בספרות המוסר היהודית, בנוגע לשאלה מה צריך האדם לשים נגד עיניו על מנת להימלט מן הגאוה. למסקנה, הצעתי לחלק בין התכונות הנרכשות-בכוח-הבחירה, לבין התכונות המוטבעות או המוענקות לאדם בחסד, ללא מאמצו הבחירי. לגבי האחרונות יש לאמץ את ההסתכלות המבטלת, המייחסת את צדדי האישיות בהם אני גאה לחסד הא-להי שהעניק לי אותם. כך נוצרת ענווה שמהותה רגשות תודה ושמחה ביפה ובטוב שבי. לגבי התכונות ה'בחיריות', הצעתי התבוננות מיוחדת, בה האדם משווה את עצמו לעצמו, לאמור – אני בוחן את המעמד הרוחני, המוסרי והדתי בו אני עומד כיום, נכון לעכשיו, ומעמיד אותו בהשוואה יחסית כנגד ה'אני הפוטנציאלי', מי שאני במהותי הפנימית, הנשמטית, הגנוזה; מי שאני יכול להיות אם רק אהיה נאמן לעצמיות העמוקה שלי. התבוננות זו מובילה לענווה שיש בה מרכיבים חיוביים נוספים מעבר להשבתת הגאוה המאוסה, כמו שמחה, עין טובה, דרבון פנימי להתחזקות, והתגברות על המשיכה לקנאה ולהסתכלות משווה על הזולת.

הכמיהה הבסיסית שעומדת ביסוד החיפוש שבמאמר זה, היא עבודת מידות כזו שאיננה מבקשת מהאדם לעצום את עיניו או לעקור אינטואיציות רוחניות יסודיות. היתרון – בעיני – של ההתבוננויות והמושגים שהצעתי במאמר, הוא ההתאמה שלהם לתחושות הטבעיות של האדם, כמובן כפי שאני חש אותם. בקשתי היתה למצוא דרך רוחנית אשר מחד גיסא מנכשת מהאדם את צדדיו הרעים – את הקנאה הצרה, את תרמית הגאוה ואת ההתכבדות המוגזמת – אך מאידך גיסא איננה עוקרת את הרגשותיו הבריאיות, ואינה אוטמת אותו מהקולות האותנטיים העמוקים והכנים שעולים בו. ולוואי והועלתי.