

”אם יש בו דבר אשר תוכל לקיימו”

על חשיבותו של הספר עבודה שבלב להרי”ד סולובייצ’יק

אליקים קרומביין

אליקים קרומביין משמש כר”מ בישיבת הר עציון ואחראי בה על לימודי הבקיות. עוסק בתחומי ההלכה, ההגות והמוסר

הספר **עבודה שבלב**,¹ שנערך על-פי מחברות שהשאיר אחריו הרי”ד סולובייצ’יק ז”ל,² מוקדש כולו לנושא התפילה היהודית. הרי”ד עסק רבות בעניין זה, אולם דומה שחיבור זה הוא יחידאי בין כתביו מבחינת המיקוד בנושא התפילה לכל אורך הספר. אולם מלבד ההיקף הנרחב של העיסוק בנושא, ישנו היבט חשוב נוסף המייחד חיבור זה משאר כתביו של הרי”ד העוסקים בעניין התפילה, ומשאר כתביו בכלל. במאמר זה אנסה ללבן תכונה ייחודית זו. אך לפני כן ברצוני לעמוד על בעיה כללית הקשורה להגותו של הרב סולובייצ’יק בכתב ובעל-פה. הקדמה זו נחוצה, שכן כמו שאשתדל להראות, הספר **עבודה שבלב** ייחודי בהתמודדותו עם אותה בעיה.

א

המבוכה האמורה שעליה אעמוד אינה נמצאת במישור הפילוסופי. היא אינה עולה מניסיונות להגדיר את התופעות והקטגוריות המחשבתיות שבכתבי הרי”ד, וגם לא ממעקב השוואתי אחרי נושאים החוזרים ומופיעים בכתביו השונים. הדילמה שלפנינו היא בעלת אופי אישי. היא מבצבצת ועולה בנפשו של תלמיד בן-תקופתנו, המנסה לפתוח את שכלו ולבו כלפי הרי”ד על מנת לקבל הארה והדרכה. הדו-שיח שבין הרב לתלמיד, הם התופסים את תשומת לבנו.

מובן שאין חובה לעסוק בהגותו של הרי”ד מזווית זו. מוצדק לגשת לכתבי הרי”ד, כפי שעשו ועושים רבים, בכלי ניתוח אובייקטיביים ומקצועיים. הרב היה בן-בית ואדון במכמני ההגות לדורותיה וקיים עימה משא ומתן פילוסופי שהבליט את המסרים של היהדות לעומת תורות אחרות. ואולם הגותו לא היתה מטרה לעצמה. הוא פנה באמצעותה לשכבה הרחבה של היהדות המשכילה הממוצעת בת-זמנו כדי להשפיע עליה מרוח ישראל כפי שהוא הכירה וחווה אותה. הוא רצה בכל מאודו לעצב ולהדריך נפשות. הרב עסק, וביד אמן, בהסבר חי ומעשיר של עקרונות הנסמכים על רקע פילוסופי כללי, באופן שגם מי שהוא חסר רקע יכול להפיק תועלת מדבריו (כשם שהוא עשה, להבדיל, גם בקשר ליסודות מתורת האר”י).

על כן מוצדק ללמוד את כתבי הרי”ד גם מעמדתו של הרמב”ן באיגרתו לבנו: ”כאשר תקום מן הספר תחפש באשר למדת אם יש בו דבר אשר תוכל לקיימו”. ומנקודת השקפה זו נמצאו

¹ Rabbi J.B. Soloveitchik, *Worship of the Heart, Essays on Jewish Prayer*, S. Carmy (ed.), New York 2003

(יכונה להלן **עבודה שבלב**). מובאות מתוך הספר יובאו במאמר זה בעברית – בתרגומי.

² ראו בהקדמת העורך, עמ’ xxviii.

משעבדים את השאלה "מה כתוב כאן?" לשאלה החשובה לנו יותר – "מה אני לוקח מכאן לחיי שלי?" וכאשר אנו מבקשים את התשובה האישית לשאלה זו, אנו רואים את תרומת הרי"ד לא רק בשיח הפילוסופי, אלא גם בתורת המוסר היהודי.³

מנקודת ראות זו על כתבי הרי"ד נראה שהחינוך היה בראש מעייניו, הרבה יותר מעצם ההתמודדות עם אסכולות שונות בעולם המחשבה. ומכל מקום זה התחום שבו הביע הרב אכזבה. הוא כתב שמוחו הוטרד "זה עידן ועידנים" על-ידי "בעיה חינוכית פילוסופית חמורה ... לצעירים החרדים התגלתה התורה בצורות מחשבה למדנית, בהכרה שכלית והיגיון צונן. אולם הם לא זכו לגילוייה בהרגשה היחושית' החיה, המרעידה ומרנינה לבבות".⁴ הרב הסיק שעליו לשאת במקצת האחריות למצב. "אני לא יצאתי ידי חובתי כמורה דרך והוראה בישראל ... לא ראיתי ברכה מרובה במעשי ידיי במישור החווייתי ... דבריי כנראה לא הציתו את שלהבת י-ה בלבות רגישים. חטאתי כמרביץ תורה שבלב..." שורות אלו מולידות את המחשבה שכל המאמץ ההגותי האדיר, בכתב ובעל-פה, לא נועד אלא להצית שלהבת י-ה, לנטוע בנפש המודרנית את החוויה הדתית.

הרב הביע כאמור את תחושתו שדבריו לא השיגו את מטרתם. הבאים בשערי תורתו צריכים להוסיף ולהרהר בתסכול זה, משום שהוא הדדי ומתמשך. ההתעניינות במחשבתו של הרב גוברת עם הזמן, ורבים הם הנשענים עליה בעיצוב השקפת עולמם ושואבים ממנה התעוררות והתרוממות. אבל השקפת עולם לחוד, התרוממות לחוד, והדרכה רוחנית לחוד. נכון שכתבי הרי"ד מאפשרים התנסות מפעימה ופותרים צוהר למסתריה של נשמה גדולה. אבל בכל זה אין בהכרח מזור לתיקון נפשו של הפרט, או הוראת דרך חיים חווייתית-ממשית לרבים.

הרב דיבר על המחדל ככישלון אישי אך לא האריך לדון בסיבותיו, מלבד האמירה הסתמית ש"חסרו לי הכוחות הנפשיים, או נטול רצון הייתי". מתוך החלטתו שלא לחמוק מן האחריות, התמקדו הסבריו של הרב בו עצמו. עכשיו איננו יכולים לערוך את הבירור הזה איתו. ואולם אין לרי"ד בעלות בלעדית על נתק זה; שני צדדים שותפים לו. בנושא זה נאמרו עד כאן דברי הרב. מכאן ואילך ראוי לעמוד על תסכול זה מנקודת ראותם של התלמידים.

³ מובן שיש יחסי גומלין בין שתי הנימות, והן עשויות להתאחד או להתפצל אחת מרעותה, הכול על-פי הגישה הרעיונית והחינוכית. הרמב"ם למשל מסמל בעבורנו את ההשכלה עצמה בתור דרך חיים, כשהיא עצמה מוצבת בפסגת האידאליים. **חובות הלבבות** לעומת זאת מציג את ההשכלה בשערו הראשון כיסוד מקדים, דהיינו תשתית חינונית לעבודה חינוכית של השגת מידות הבטחון, הכניעה ועוד. כל הדיון ב**חובות הלבבות**, שער שלישי, פרק ה, מניח שעצם עבודת ה' היא בנפש, והשכל הוא מורה הדרך שלה. כמה ממנהיגי תנועת המוסר בסוף המאה ה-19 ראו בידיעה שכלית הקדמה לעבודה המוסרית, אלא שנטו ל"יותר" על הדרכתה כאשר הגיעו לרובדי אישיות קיומיים יותר. עיינו למשל: הרב יוסף הורביץ מנובהרדוק, **מדרגת האדם**, ניו-יורק תש"ז, מאמר "יראה ואהבה", פרקים יד-טו. הרב הורביץ מרחיב בהנגדת ה"שכל" מול ה"חוש", ומדגיש את קוצר ידו של ה"שכל" במובן המזכיר את דברי הרי"ד שנביא מיד. אולם שלא כהרי"ד המביע חוסר אונים, הרב הורביץ מתווה תוכנית מעשית לפתח את ה"חוש" כשלעצמו, כמעט בלי קשר ל"שכל".

⁴ הרי"ד סולובייצ'יק, 'על אהבת התורה וגאולת נפש הדור', פינחס הכהן פלאי (עורך), **בסוד היחיד והיחד**, ירושלים תשל"ו, עמ' 407 ולהלן.

ב

בבואנו לבחון את המצב, מה יהיה הצעד הראשון? המונח "תסכול" הוא שלילי לכאורה, אך צלילית חיובית תלויה לו מאחוריו. הוא צופן הערכה מבטיחה ואופטימית, שהרי נוכל להתאכזב רק אם לפני כן נמשכנו והוקסמנו על-ידי סיכויי מביטיח; אלא שאחר כך נשברה תוחלתנו, וספגנו הפתעה בלתי נעימה. על כן חייב תיאורנו לפתוח באותה נקודת מוצא חיובית. צעדנו הראשון הוא פתיחת הלב בציפייה להבטחה הגדולה המחכה לנו בהגותו של הרב.

בן-תקופתנו המבקש הדרכה רוחנית עשוי לפנות לאותם ספרים שהזינו את אבותיו במאות שעברו, אלא שהוא עלול למצוא שבחילופי הזמנים היה המישור לעקוב. קבלת הדרכה רוחנית פירושה ללמוד איך לחיות, לבנות אישיות וערכים. כדי לתת הדרכה אישית, יש להכיר את האיש המודרך. לא בעל **מסילת ישרים** ולא מחבר **חובות הלבבות** הכירו את מתקפת המודרנה על ערכי המסורת. אבל יתרה מזו, הם לא הכירו את האדם המודרני. דבריהם לא כוונו אל צרכיו השונים ואל עולמו הרוחני המסוים.⁵ בצר לו, יימלך הלומד המודרני בדעתו: אולי יש להתנתק מהמציאות העכשווית הסובבת ומאותם יסודות באישיות שנקלטו דרכה, ולשחזר את הסביבה ואת האישיות שאליהן פנו מורי ישראל כאשר כתבו את חיבוריהם? אך לא כל אדם מסוגל לעשות כך, ולא כל אדם מאמין שכך נכון לעשות.

ואולם מסותיו של הר"י וההרצאות והדרשות שנרשמו מפיו, בשורה גדולה יש בהן. רוח זמננו נטמעת בהגיגים האלה, והיא נישאת בהם אל-על. חשבנו לתומנו שרוח זו חדשה היא; אבל הרב לימד שימיה כימי בראשית ממש. כשלעצמנו, היינו מתביישים מול אבותינו במחשבותינו המודרניות, משל הרהורי עברה היו; אבל הרב גילה בחשיבה המודרנית את יסודות הקיום האנושי. הוא הראה בהם את כל מה שהתורה מלמדת על מעמקי האדם: המשברים, התביעות, ההוד, השפל, האומץ, המורץ, הניצחון והכניעה.

ואנחנו משתכנעים מן הדברים האלה, לא משום שהרב הוא אמן השכנוע, שכן אין הרב כותב ומדבר כעורך טיעונים והוכחות. הוא כותב על דברים הידועים לו בידע ישיר, אמיתות שאותן הוא חווה בכל נימי נפשו הגדולה והמיוסרת. אנחנו צופים בו ורואים כיצד חרוטה אמת זו בנשמה הענקית, וצפייה זו היא הנוטעת בנו ודאות. הוודאות היא כזו שאינה מושגת בטיעונים, אלא מצויה מעבר להיגיון.

משקלה המוסרי של תגלית זו בעבור הפרט הוא אדיר. הר"י מדריך אותי בלי לדרוש שאתנתק מחלק גדול מעולמי. אדרבה, דרישתו היא שלא אתנער ולא אדחיק. ההבטחה כאן היא לצמיחה רוחנית אורגנית, שתקיף את כל נבכי האדם ותיתן לכל כוח בנפש את מרחב ביטויו. קורא הדורות

⁵ השוו לדברי אדמו"ר הזקן ב**לקוטי אמרים**, הקדמת המלקט: "הנה ספרי היראה הבנויים ע"פ שכל אנושי בוודאי אינן שוין לכל נפש כי אין כל השכלים והדעות שוות ואין שכל אדם זה מתפעל ומתעורר ממה שמתפעל ומתעורר שכל חבירו... אלא אפילו בספרי היראה אשר יסודותם בהררי קודש מדרשי חז"ל אשר רוח ה' דבר בס ומלתו על לשונם ואורייתא וקב"ה כולא חד... הרי זה דרך כללות לכללות ישראל, ואף שניתנה התורה לידרש בכלל ופרט ופרטי פרטות לכל נפש פרטית מישראל המושרשת בה, הרי אין כל אדם זוכה להיות מכיר מקומו הפרטי בתורה". נראה שהדברים יפים גם לגבי המרחק בין מחבר הספר ובין קוראיו בדור אחר, וקל וחומר הוא.

מראש שתל באנושות את כל תכונותיה אלו, שאותן רואה ומתארת העין המודרנית, בכל הגדלות ובכל הקטנות והטרגיות. וכולן ישמשו לתיקון עולמות, הן העולם הגדול שבחוץ והן העולם האישי הפנימי.

הציפייה כה גדולה וכה מרוממת. ובכן, מה מעכב את מימושה?

ג

כיצד חווה היהודי המודרני את קריאת כתבי הרי"ד? לדעתי, יש בהם יסודות העשויים לנטוע תחושת אמביוולנטיות ואי-נוחות.

נפתח לדוגמה את המסה הגדולה של הרי"ד, 'איש האמונה הבודד', מסה הסובבת לשני טיפוסים יסודיים הנמצאים בתוך כל אדם. נקשיב ל"אדם השני" השואל, על-פי תפיסת הרב, שלוש שאלות מטפיזיות יסודיות.⁶

1. "מדוע נברא העולם? מדוע עומד האדם מול מערכת של עצמים ומאורעות כבירים ואדישים? מה תכליתם של כל אלה?"

2. "מה המגמה הטמונה בחומר האורגני והבלתי-אורגני, ומה משמעות האתגר הגדול המגיע אלי מעבר לגבולות היקום ואף מתוך נשמת המיוסרת?"

3. "מי הוא העוקב אחרי בהתמדה בלא שנתבקש ובלא שנדרש לכך, ונעלם אל חלל האין-סוף באותו רגע ממש כשאני פונה כדי לבוא בעימות עם אותו 'הוא' קדוש ונסתר? ... מי הוא שהאדם דבק בו באהבה רבה ונלהבת ואשר ממנו הוא בורח מתוך פחד וחרדה? ... מי הוא זה שהאדם מתנסה בו כמסתתר בחביון עוזו וכמו-כן מבחין בו את האמת היסודית ביותר, הברורה ביותר, והמובנת ביותר?"

שאלות גדולות ועצומות אלו, אומרים אנו הקוראים לעצמנו, מן הדין שישאלו. אך האם הן השאלות שלנו? כדי שנאמין להרי"ד ש"האדם השני" טבוע באישיותו של כל אדם, חובה שנוזה במצוקתו את ייסורינו שלנו ונראה את השתקפות שאלותינו הקיומיות באותם עניינים המטרידים אותו. הרי הרי"ד טרוד מאוד בעניינים אלו ומתייסר בהם. גם אנחנו עסוקים ומתייסרים, אבל האם בעניינים אלו?

התיאור של "האדם השני" הוא חי ואמיתי עד מאוד. הרב מספר לנו על הרוממות הרוחנית והדבקות המתנוצצות בעיניו, וגם על היגון והאכזבה החרושים בהן. נפשו של "האדם השני" היא כספר פתוח לפני הרי"ד. נבכיו הפנימיים מוכרים לו "כשבילי דנהרדעא". הוא חולק איתנו בידע זה, והכול סוער ומרתק; אבל לצערנו הגדול, לחלוטין לא-רלוונטי.

הרי לפני שפתחנו את מסתו של הרי"ד ראינו את עצמנו, למצער, כאנשי אמונה. אנחנו מאמינים בני מאמינים. אכן, גם לנו קשה להסתדר בחיינו הרוחניים, אבל הסיבות – אחרות הן.

⁶ הרי"ד סולובייצ'יק, 'איש האמונה הבודד', איש האמונה, ירושלים תשל"א, עמ' 18.

איש האמונה של הרי"ד רודף א-לוהים ונרדף על-ידו. כאשר הוא נכשל, כשלונו הוא בכך "שהוא בורח מפני ה' בפחד וחרדה". ומה הדבר הרודף אותנו? לחץ החיים. אנו מצדנו רודפים פרנסה והצלחה מבחינה חומרית וגם מבחינה רוחנית, ומובן שהחיים רודפים אף הם אותנו. דפוס חיינו הוא החזקת הראש מעל המים, בכל המובנים ובכל המעגלים: כלכלית, בין-אישית, פוליטית, מוסרית ורוחנית. ובאשר לשטחי המוסר והרוח – כישלונותינו שם נובעים מעצלותנו, מתאוותינו, מיצר המחלוקת ומקנאת איש מרעהו.

לפעמים אנחנו מצליחים לפנות את דעתנו ואת זמננו לבורא העולם. זה עשוי לקרות בזכות יוזמה ומאמץ מיוחדים. בדרך כלל זה קורה בעזרת לוח זמנים שנקבע לנו **בשולחן ערוך**, או שהשכלנו לקבוע לעצמנו; הגיע זמן תפילה, באה שבת, בא תורו של סדר הלימוד. בזמני סגולה אלו, אם נזכה, נוכל לחוות את ההתנערות מהחולין ואת הכניסה לעולם רוחני, מופשט ומרום. החתירה להעריך ולחוש את גודלה של חוויה זו, על המשמעת והעמידה בניסיון הכרוכות בכך, היא עצמה מסע מפרך, ויש בה משום יומרה שהצלחתה מוטלת בספק. כאשר המאמץ מיתרגם למידה מסוימת של הישג, אזי לפי אמת המידה שלנו זו הצלחה אדירה.

באחד מאותם רגעי חסד, אולי בשבת אחר הצהריים, אנו עשויים לפתוח אחת ממסותיו של הרי"ד, ושם הוא יספר לנו על ייסוריו של איש האמונה. הוא יתלונן באוזנינו על אנשים הרואים באמונה מעין תרופת פלא, שאינם מבינים שהם אמורים לחוות אמונה של ייסורים, של טלטלה בין גאון לשפלות, בין אהבה ליראה, של חתירה בלתי פוסקת למגע עם הא-לוהים שנידונה להתקדמות רגעית ולאחריה נסיגה. ואנחנו נקרא ונתבייש בכיסאות השבת הנוחים שלנו ונחשוב לעצמנו – "אשרי האיש שאלו הן בעיותיו". נרגיש את עצמנו קטנים מאוד, רחוקים מאוד ממרחב המחיה הקיומי של הרי"ד.

פער של ממש מפריד בינינו ובין עולמו של הרי"ד. מיקוד נוסף עשוי לתרום להבנתו.

ד

"האדם הוא יצור דיאלקטי. קרע פנימי חודר את אישיותו בכל אחד מרבדיה"⁷. למשפט הזה של הרי"ד בוודאי יסכימו רוב בניין חכמי ישראל שלפניו. אלא שתפיסתו של הרי"ד בעניין זה שונה מאוד מתפיסתם.

בין החכמים הקדומים שהזכרנו קיימים אמנם הבדלים – גדולים וקטנים – בהגדרת הקרע הקיומי, באיתור מקורו ובהסברת טיבו. אבל פה אחד הם ענו ואמרו ששני צדי הקרע אינם שווי דרגה בערכם המוסרי, ושלמעשה רחוקים הם זה מזה כמרחק השמים מן הארץ. הקרב הוא בין כוח נעלה, השואף לעשות את רצון הבורא ולקיים את הייעוד האנושי האמיתי, ובין כוח שפל, שעיקר מגמתו הוא להיות בר-פלוגתא למקבילו, להכשיל את תוכניותיו ולהיות לו לשטן. ייעוד

⁷ הרי"ד סולובייצ'יק, **דברי הגות והערכה**, ירושלים תשמ"ב, עמ' 211.

האדם הוא להעדיף את הצד הנעלה שבו, ואילו את הצד השפל עליו לדכא, או לכופ, לשעבד או לעדן, עד שיקבל עליו ברצון או שלא ברצון את עול מלכות בן-זוגו, שהוא היפוכו ותשלילו.⁸

מהי בעיית היסוד העומדת בפני האדם המבקש לעבוד את א-לוהיו באופן טוטלי, במלוא אישיותו? מהו הקושי העלול להכשיל את רצונו הנעלה, לצנן את התלהבותו האמונית, ואפילו להחליף אותה ברצונות פסולים ואפלים? אחד החיבורים הקלאסיים בתחום המוסר היהודי, **חובות הלבבות** של רבנו בחיי אבן-פקודה, מנסח את תשובתו בלשון ברורה מאוד. בפרק הרביעי משער 'יחוד המעשה' הוא מונה שלושה דברים שהם "מפסידי יחוד המעשה לא-לוהים", והשלישי בהם הוא "הרהור היצר ורמיזתו לאדם במה שיחשב אליו העולם הזה וירחיקהו מדרך העולם הבא". מיקומו של גורם זה – האחרון – אינו מעיד על שוליותו, אלא על מרכזיותו. הרי אלה דברי המחבר בפרק הבא: "בן אדם, ראוי לך לדעת כי השונא הגדול שיש לך בעולם הוא יצרך הנמסך בכוחות נפשך והמעורב במזג רוחך, והמשתתף עמך בהנהגת חושיך בגופניים והרוחניים ... ואתה ישן לו והוא ער לך, ואתה מתעלם ממנו והוא אינו מתעלם ממך. לבש לך בגדי ידידות ועדה עדי האהבה לך, ונכנס בכלל נאמניך ואנשי עצתך וסגולת אוהביך, רץ אל רצונך בנראה מרמיזותיו וקריצותיו, והוא מורה אותך בחציו הממיתים לשרשך מארץ חיים". לא מורכבות המשימה ולא הפרעות חיצוניות הן המוקש העיקרי, אלא הכוחות השתולים בנפש פנימה הם המושכים את האדם לאבדון. "על כן אל תטרידך מלחמת זולתו ממלחמתו, וקרב בלתי קרבו, והחרב עם מי שהוא רחוק ממך מן החרב עם מי שלא יפרד ממך, ודחות מי שלא יגיע אליך כי אם ברשות – מדחות מי שאינו שואל רשות בהמצאו עמך". המעיין בכל אותו הפרק ובכל אותו השער יראה באריכות עד כמה מנוי וגמור עם המחבר שכאן טמונים המפתח, הסיכוי והסיכון בכל הקשור להתקדמות ברוח.

מאבק האיתנים שאליה הוטל האדם עלי אדמות הוגדר כאן כמאבק שבין הטוב לרע. אך אין מדובר באדם הטוב הנלחם ברע שמסביבו. הרע הוא בפנים. מתאבקים להם הטוב והרע ביניהם, כיעקב ועשיו ברחם אמם. מלחמה גורלית ערוכה מימי עולם על השליטה בנפש.⁹

מורי מוסר התורה החשיבו דיאלקטיקה זו, השולטת בחיינו, כמעט כחוק טבע. עם זאת הם לא יכלו להאמין ששני ההפכים האלה השוכנים בלב האדם מהווים, במידה שווה, את זהותו המהותית. לא ייתכן לענות שתי תשובות הפוכות לשאלה אם האדם הוא טוב או רע ביסודו של דבר; נחוצה כאן הכרעה עקרונית. בדרך כלל הניחו הקדמונים שהאדם מזוהה רק עם אחד משני הקטבים, רוצה לומר – הטוב. לדוגמה, בציטוט דלעיל **מחובות הלבבות** הרצון האפל הוא כוח הנמצא מחוץ לזהות האדם, המגיח אליו משולי האישיות כדי להכשילו. "אתה ישן לו והוא ער לך", משמע, אתה אינך הוא והוא אינו אתה.¹⁰

⁸ "עיקר חיות האדם הוא להתחזק תמיד בשבירת המידות, ואם לאו למה לו חיים" (הגר"א מוילנה, **אבן שלמה**, פרק א, ב).

⁹ "אך הנה כתיב ולאום מלאום יאמץ, כי הגוף נקרא עיר קטנה וכמו ששני מלכים נלחמים על עיר אחת שכל אחד רוצה לכבשה ולמלוך עליה דהיינו להנהיג יושביה כרצונו ושיהיו סרים למשמעתו בכל אשר יגזור עליהם, כך שתי הנפשות הא-להית והחיונית הבהמית שמהקליפה נלחמות זו עם זו על הגוף וכל אבריו" (**לקוטי אמרים**, פרק ט).

¹⁰ וכך לרוב בדברי חז"ל, כגון: "אם פגע בך מְנוּל זה" (סוכה נב, ע"ב), "יצרם מסור בידם ואין הם מסורים ביד יצרם" (עבודה זרה ה, ע"ב). אך יש לציין שבעל **לקוטי אמרים** מצייר את דיוקנו של ה"בינוני" (כותרת הכוללת

אך בדברי הרי"ד על קרע פנימי המבריח את חיי האדם מקצה לקצה, אין הוא מכוון לעניין זה כלל. במאבק שהוא מתאר אין יתרון מוסרי לאחד הפלגים, ואין שום עניין בהכפפת יריב אחד למרותו של האחר. "בעל התהילים הכריז: 'אני אמרתי בחפזי כל האדם כוזב'. מהו הכוזב שעלה בדעתו בשעה שהטיח האשמה כבדה זו כנגד האדם בכלל? ... האם דיבר על אודות כוזב תועלתני, בלתי-מוסרי? האומנם שקוע האדם דרך קבע בדבר שקר בלתי-מוסרי? לא ולא! בעל התהילים כיוון דעתו לכוזב ממין אחר, לכוזב הקיומי (האקסיסטנציאלי) שמכזב האדם לעצמו, לא לזולתו. אכן כוזב הוא האדם, בהיותו שרוי בסתירה שאינה ניתנת להתרה ... הוא אנוס לשקר, אך שקר בלתי-נמנע זה נעוץ בייחודו של האדם, ושקר מוסרי הוא ... האדם החצוי בפנימיותו הוא האדם היוצר, ועל כן נקנית יצירתו בייסורים".¹¹

את המתח – המוסרי בהחלט – שאפיינו הקדמונים כבעייתו העיקרית של האדם, החליף הרב במתח מסוג שונה. מתח זה חריף במיוחד משום שאין להכריע בין הצדדים, ודאי לא במובן מוסרי. שני הצדדים טובים, נחוצים, ומגדירים במידה שווה לגמרי את זהותו ומהותו של האדם, כפי שגזרה חוכמת הבורא.

יש שהרי"ד מזכיר את היצר הרע שבאדם, ומדבריו עולה בפירוש או במשתמע ש"לא זאת הבעיה" העיקרית בעולמנו המוסרי. באחת מדרשותיו בנושא התשובה¹², העיר הרי"ד כך (ייתכן שבאופן לא-מתוכנן מראש):

תופעה מעניינת: כשקוראים את תולדות "הקדושים" של הנצרות מוצאים שם כי כל חייהם של הקדושים הללו רצופים במלחמות היצר, בעיקר היצר המיני. רוב הסיפורים של חייהם ומעלליהם עוסקים בנושא זה. האם נמצאת תופעה בדומה לה אצלנו היהודים? על מי מגדולי ישראל מסופר גדולות כי נצח במלחמת היצר של תאוות ניאוף וזנות? פרט לסיפור אחד בגמרא (קידושין פא, ע"א) על נורא דבי רב עמרם שהוא כמדומה מקרה חריג כמעט, אין אצלנו זכר לסיפורים ממין זה בחייהם של גדולי ישראל. דומה שיצר הרע לא היתה לו שליטה עליהם, באשר הם הצליחו לעצב ולגבש אישיותם שלהם לפי רצונם ... תגובותיהם הטבעיות אמרו להם לאילו דברים יש להתייחס בתאוה ולאילו מהם אין להתייחס כלל וממילא לא היו צריכים לנהל מלחמת יצרים מתמדת (על התשובה, עמ' 242).

התעלמותו של הרב מסיפורי המקרא על יוסף ועל דוד וממה שמוסרים לנו חז"ל על רבי מאיר ורבי עקיבא (קידושין, שם), על אביי (סוכה נב, ע"א) ועל רבא (כתובות סה, ע"א), עשויה לעורר תהייה.

את רוב האנשים) כמי שכוחותיו הפנימיים שקולים ממש בין טוב לרע, ושהכרעה לצד הטוב נובעת מכך ש"הקב"ה עוזרו להיצר טוב" (ראו שם, פרק יג ועוד).

¹¹ **דברי הגות והערכה**, עמ' 212.

¹² הרי"ד סולובייצ'יק, **על התשובה**, ירושלים תשל"ה.

אך היא מדגישה דבר אחד, והוא עד כמה מרחיק הרי"ד את מלחמת היצר ממרכז טרדותיו הקיומיות של האדם.¹³

אין מקום טבעי יותר לעסוק במוטיב עתיק יומין זה, מלחמת הקדושה בטומאה, מאשר ספר דרשות על התשובה. המסורת כמעט והציפה את ימי הדין בסמליות של השטן, הוא מלאך המוות, הוא יצר הרע, המכשיל, מקטרג, משבש את התפילות והתקיעות, וממית. האם נמצאת סמליות זו בדרשותיו של הרי"ד על התשובה? הנה עוד אזכור נדיר:

חכמי הקבלה (והפסיכולוגיה) אומרים כי שני כוחות הם בנפש האדם, כוחות קונסטרוקטיביים וכוחות דיסטרוקטיביים. אהבה – כוח קונסטרוקטיבי. ולעומתה הקנאה והשנאה – כוחות דיסטרוקטיביים. התורה מזהירה אותנו לטפח ולפתח באישיותנו את כוחות-הנפש הקונסטרוקטיביים. ואהבת לרעך כמוך, לא תשנא, לא תחמוד, ונתן לך רחמים וכיוצא באלו ... צדיק גמור אינו נתון לרגשות של שנאה וקנאה, הוא מצטיין באהבה וחסד ורחמים. לרגשות אלה חסר בדרך כלל כוח ורוח. אבל אדם שחטא ועשה תשובה יכול הוא, אם יזכה בכך, להעלות את הדינאמיות של המידות הרעות שהיה רגיל בהן ולתת אותה למידות הטובות (שם, עמ' 183).

קשה שלא להתפעל מן העובדה שהרב נזקק להציג את כרטיס הביקור של היצר הרע. הרי די בהתמצאות כלשהי בתורת המוסר היהודי מדור-דור כדי שהעלאת שמו של היצר (שאינו מופיע כאן בשמו המפורש!) יעורר מאליו את שפע הקשרים ואת כל המטען של המידות המשתוללות, שליחת הרסן ופריקת העול. מובן שלרב עצמו, וללא ספק גם לציבור השומעים, ישנה התמצאות כזו. אלא שהצגת תעודת הזהות של היצר נחוצה כאן – ולו מהבחינה הרטורית – משום שבדרשות על התשובה איבד היצר את כיסאו וגלה מהמרכז. הוא אינו הגורם, תדמיתו המאיימת דהויה. אכן, החוטא שבוי בעמקי הכוחות השליליים, אך לא קסמיהם המענגים של אלה משכו אותו לתוך הבור, ולא קריצתם המפתה היא שהשכיחה ממנו את חובתו בעולמו.

נעיין במקום אחר, שבו הרי"ד ניצב לכאורה נגד כוח הרע הטבוע בלב האדם כחלק בלתי נפרד מאישיותו.

בעיני היהדות האדם הוא יצור טוב, יצור מתפתח. אולם, האדם מוצא את עצמו תכופות אחוז בלחץ של כוח מכניע, כוח שאין לעמוד מפניו, הגוררו מטה ... האשם והטעייה המוסרית שזורים בעצם מארג הקיומי שלנו. איש איננו רשאי לטעון לשלימות, לטעון כאילו חוויתו הקיומית מורקה ונוקתה מכל מניע אנוכי, ירוד ובהמי (דברי הגות והערכה, עמ' 252-253).

ואולם האיום שמפניו מזהיר אותנו הרי"ד בזאת אינו עצם ההידרדרות הכרוכה באותם מניעים אנוכיים ובהמיים. בהמיות מסוג אחר מטרידה אותנו:

¹³ למען האמת יש לסייע לדברי הרב מן המסופר על רבי עקיבא באבות דרבי נתן, נוסחא א, פרק טז ("מה אעשה וגו'"). אך דומה שמעשה זה, עם כל עוצמתו, הוא יחידאי. (מהמקרים האחרים המובאים שם אין, לעניות דעתי, סיוע לכיוון מחשבתו של הרי"ד. ואין כאן מקום להאריך בזה).

איש שאינו מודע את הסתירה הטבועה עמוק באישיותו, חי לו בעולם של אשליה ומתקיים קיום בלתי נגאל. כל שם שנבחר כדי לכנות בו מצב זה – צדיקות עצמית, גאווה, יהירות או טיפשות – אין כאן אלא השתקפות של מצב תודעה בהמי וגס. בנקודה זו עלה רעיון התשובה ומבשר לאדם את בשורת הצירוף. במה מתבטא רעיון הצירוף? בכושרו של האדם להתבונן התבוננות ביקורתית בעצמו ולהודות בכישלון, באומץ להתוודות ולהכיר באשמה, בנכונות לנחול מפלה (שם; הדגשה שלי – א"ק).

האדם הרוחני חייב להודות בתבוסתו, לא כתנאי לחזרה למוטב, אלא כדי ללמוד ענווה. ייתכן אפילו שאין לראות בעצם הכישלון אשמה מוסרית של ממש. הרי בהמשך דבריו משווה הרי"ד את הנושא שלו לכישלוננו של נביא שהסתלקה ממנו שכינה, ולכישלוננו של משה רבנו בשבירת הלוחות: "שבירת הלוחות הברית היא התנסות שבה אמור להתנסות כל יחיד אשר הוא בעל מחויבות". וכי משה חוטא היה? הרי תבוסתו היתה מסוג אחר לגמרי. הרע הטבוע באדם קשור לריחוקו מא-לוהים, כאשר לא ברור – וגם נראה שאין זה חשוב – מה גרם למה. הבעיה איננה עצם קיומו של הרוע הזה שאין מפניו מנוס. באופן פרדוקסלי, בעצם חוקיות מציאותו הטבעית מאבד הרע את מקומו כאיום המרכזי. הסיכון והסיכוי כאחד תלויים בשאלה אחרת: האם יש לנו האומץ להביט נכוחה בפני הרוע שבקרבתנו ולהכירו כפי שהוא? מכאן מגיע הרי"ד למשפט הנועז: "צירופן של החיים הדתיים נבנה דווקא מן התודעה של פסקי הזמן הממושכים שבהם מוצא האדם את עצמו מרוחק לאין-סוף מא-לוהים".

בסיכום, "הקנאה התאוה והכבוד" אינם הנושא המרכזי בתורתו המוסרית של הרב. אלה הופכים לנושא משני, ולעתים אפילו זניח; ואת מקומם ירשו כל אותן דיכוטומיות המצויות בהגותו של הרי"ד, דיכוטומיות החוצות את לבו של האדם ואין בהן הכרעה לטוב או לרע.¹⁴ במובן זה, כאשר אנו מציבים את הגותו של הרי"ד אל מול מסורת המוסר היהודי שקדמה לה, נוצר הרושם שהמעבר למודרנה לא רק ששינה את המושגים האינטלקטואליים, אלא גם חולל שינוי בתיאור אופיו של האדם.¹⁵

אבל אנחנו, השוחים בשפיר ובשלייה של התרבות הסובבת, מושכים בכתפינו. "אכשר דרא"? במות עסקי הפנאי, שלטי הפרסומת ומסכי הבידור – כלום הם מעידים על התקדמות רוחנית כלשהי בחיי הרוח של האדם הממוצע? כלום הם מבשרים על יעדים אנושיים נאצלים יותר מאלה שניצבו בפני האנושות לפני מאתיים שנה, או שמא על יצירת לגיטימציה והזדמנויות חדשות להשחתת צלם הא-לוהים? וחדירתן המוגברת של הרוחות המכוערות אל תוך רשות היחיד שלנו – האם היא מאפשרת לנו להאמין לרב שמרכזיותם של המאבקים היצריים עברה מן העולם, ושעתה

¹⁴ לסיכום סוגיה זו השוו לדברי הרב יובל שרלו, הכותב שהרי"ד היה שותף להתנגדות הבריסקאית לשיטת המוסר של ר' ישראל מסלנט, ובכללה ההנחה "שהחטא והיצר אורבים לאדם באופן תמידי ... דרך המלך לתשובה היא העיסוק בחלק האינטלקטואלי של תלמוד התורה והתמדה בו. עצם ההתרוממות היא התרופה הטובה ביותר לחטא". ראו י' שרלו, והיו לאחדים בידך, אלון שבות תש"ס, עמ' 92.

¹⁵ יש להבהיר: רושם זה עשוי אמנם להתקבל מתוך התבוננות השוואתית בכתבי הרי"ד ובהגותם של קודמיו המסורתיים. אולם הרב סולובייצ'יק עצמו מציג בדרך כלל את רעיונותיו היסודיים ברוח של אמת קבועה, שאינה תלויה בהשתנותם של הזמנים.

הגיעה שעתם של מאבקים מוסריים מסוג אחר, הרואיים ונעלים יותר? מגובה החגבים שלנו, דווקא נראה שבעלי המוסר העתיקים השכילו להביע את האמת הנצחית. טבע האדם, הוא טבענו שלנו, לא השתנה מעולם. בעניין זה, לא קידמה המודרנה דבר. והרי יודעים אנו על בשרנו איזה מחיר אנו משלמים רק כדי לשמור על עצמנו ולהדוף את פיתויי הרחוב, ואף זאת לא תמיד בהצלחה.

היה אפשר לפרט עוד הרבה, אבל נדמה שאין צורך בכך. כללו של דבר, תורת הרי"ד על מאבקה המוסריים של הנפש החצויה אמיתית היא ללא ספק. אבל עובדה זו רק מחדדת את תסכולנו שלנו, הצופים במאבקים האלה מן הצד ומתקשים לפגוש בהם בחיינו. ההתייסרות בהם שייכת לגדולי רוח, דוגמת הרי"ד, וכאשר אנו היהודים מן השורה לומדים עליהם, אנו חשים שאין כל אלה מדברים אלינו באופן מעשי. איננו לומדים כאן על עצמנו, אלא על לבטיו של אדם אחר. בעיותינו השוטפות, גם במישור הרוחני, מצויות ברמה אחרת. אנחנו מבינים את הרב סולובייצ'יק, ואנחנו קרובים אליו; אך למרות הקרבה הגדולה, אין אנו נוגעים בו.

ה

מה יוצר את החוסר הזה במגע קיומי בינינו ובין הרב? אפשר לזהות שורש אחד לעניין זה ב"היסט הסובייקטיבי" שקיבלה המחשבה היהודית בכתבי הרי"ד.¹⁶ אמירותיו ההגותיות החשובות נובעות במובהק מניסיונו האישי. לדוגמה, ב'איש האמונה הבודד' הצהיר הרב שדבריו נובעים "ממסיבות ומחוויות שהועמדתי בפניהן", ושרצונו "לשתף אתכם בכמה מן הדאגות המטרידות אותי ביותר". במקום אחר הוא אמר: "אני חושב בקול ומנסה לבטא את התנסותי ... אם מישהו ימצא את התנסותי ופרשנותי שווה לשלו, אכיר לו תודה. אם מישהו ... יחוש שהתנסותי אינה תואמת את גישתו, לא אפגע". את הידע שלו על נפש האדם ומצבו חצב הרב מתוך נפשו שלו.

ואולם למה לו להרי"ד להרהר בקול ולהביע בפנינו וידוי אישי, כאשר יש ספק באשר למידת האמפתיה וההזדהות שיזכה לה משומעיו? אין ספק שבסופו של דבר מטרת הרב היא לחנך אותם ולהעשיר את חייהם הרוחניים. כך מסתבר וכך עולה במפורש מתוך הפתיחה לחיבור **עבודה שבלב** (עמ' 1), שאליו אנו עוברים כעת.

הרב סולובייצ'יק מצדיק בגילוי לב, מתוך קורטוב של התפלמסות, את בחירתו בדרך הנזכרת של הווידי האישי. הוא נעזר בדבריו של ג'ון הנרי ניומן, האומר

שבתחומי החקירה הדתית, האגוצנטריות היא הענווה האמיתית. אדם יכול להביע רק את רגשותיו הוא. הוא איננו יכול ואיננו רשאי להעמיד עקרונות אוניברסליים והנחיות כלליות. רשאי הוא לקוות שמתוך ניסוח חוויותיו שלו בשפה ברורה, יוכלו אחרים להפיק תועלת מגילוי-עצמי זה ולהעשיר את חייהם הדתיים.

¹⁶ מונח שטבע כנראה א' שגיא במאמרו 'הרב סולובייצ'יק: הגות יהודית לנוכח המודרנה', א' שגיא (עורך), **אמונה בזמנים משתנים**, ירושלים תשנ"ז, עמ' 464 ולהלן. הציטוטים בפסקה זו הובאו על-ידי שגיא שם.

משמע, מטרתו הנכספת היא באמת להאיר לאחרים את דרכה של החוויה היהודית על-פי ההלכה. אלא, טוען הרב, אנשים הם כה שונים, וחוויותיהם הדתיות הן אישיות כל כך, עד שעצם הניסיון לקבוע כללים ברורים הוא יומרני ללא תקנה.¹⁷ מה יעשה מי שרוצה לעזור לאחרים לזכות בתפילה בעלת משמעות מבחינת המעורבות הנפשית? לא נותרת לו בררה כי אם לדבר על עצמו ועל חוויותיו, בתקווה שהדברים יהדהדו בנפשות השומעים ויסייעו בידם לעצב את גישתם הפרטית.

לרב יש רצון וצורך לדבר בכנות גמורה על מצבו שלו, ועל כן סביר לצפות שתלמידיו ייתקלו בקשיים בבואם ליישם את ניסיונות רבם, קשיים שינבעו מן השוני הקיים בינם לבינו ברמת רגישותם הדתית. הרי"ד סבור שדרך אחרת אינה פתוחה לפניו, וייתכן שאין מנוס אלא לשלם את מחירו של שוני זה.

כך נראה לכאורה. ואולם הבה נחזור שנית ל**עבודה שבלב**, נתקדם אל מעבר לדברי הפתיחה שהבאנו ונגלה את התפנית המצויה בהמשך הספר.¹⁸

ו

המשימה שקיבל עליו הרי"ד בחיבור שלפנינו היא ניתוחה של ה"עבודה שבלב", היא החוויה הנפשית האמורה ללוות את מעשה התפילה. בביטוי זה השתמש הרמב"ם,¹⁹ בעקבות חז"ל,²⁰ כמונח המגדיר את התפילה. הרי"ד מסתמך על פסיקתו של הרמב"ם בפרק ד מהלכות תפילה (טו), שבה משמשת "כוונה" כפירושה ההלכתי של "עבודה שבלב":

כל תפלה שאינה בכוונה אינה תפלה, ואם התפלל בלא כוונה חוזר ומתפלל בכוונה.

כלומר, לא רק שהכוונה מעכבת בקיום חובת התפילה, אלא שבחסרונה אין תפילה כלל. מכאן עולה, לדברי הרי"ד, ש"עצם מהות התפילה מתבטאת ברומנסה יותר מאשר בפעולה ממושמעת, בגעגוע אדיר ומלא רגש יותר מאשר בהישג קר ומוגבל, במודעות יותר מאשר במעשה". אלא שאם באנו לדרוש "עבודה שבלב" מן המתפלל, נשאלת מאליה השאלה: מה עליו לכוון? מהו תוכנו המדויק של אותו געגוע רומנטי כביר המצופה מן המתפלל?²¹

לצורך זה חוזר הרי"ד אל הרמב"ם, אבל לא לספר פסקיו, אלא ל**מורה הנבוכים** (חלק ג, פרק נא). גישת הרמב"ם עולה למשל מדברים אלו:

ישים האדם מחשבתו בשם לבדו אחר שהגיע אל ידיעתו כמו שבארנו, וזאת היא העבודה המיוחדת במשיגי האמתות, וכל אשר יוסיפו לחשוב בו ולעמוד אצלו תוסיף

¹⁷ אפשר לראות בדברי הרב וריאציה על המוטיב שאותו השמיע בעל ה**תניא** לעיל, הערה 5.

¹⁸ דברינו בפרק הבא מתבססים על **עבודה שבלב**, עמ' 30-13.

¹⁹ רמב"ם, **משנה תורה**, הלכות תפילה, א, א; **מורה הנבוכים**, חלק ג, פרק נא.

²⁰ **מכילתא** דרבי שמעון בר יוחאי לשמות כג, כה.

²¹ הרי"ד מצטט במהלך הדיון את הגדרתו של הרמב"ם (ד, טז: "עומד לפני השכינה"), אך ברור מתוך הרצאת הדברים שאין הוא מסתפק בה. מסתבר שהסיבה היא ש"עבודה שבלב" נתפסת כחוויה חובקת-כול, ועל כן הגדר ההלכתי היבש אינו יכול למצות את המתח הרוחני והרגשי שלה.

עבודתם ... והנה בארנו פעמים רבות כי האהבה היא כפי ההשגה, ואחר האהבה תהיה העבודה ההיא, אשר כבר העירו רז"ל עליה, ואמרו זו עבודה שבלב, והיא אצלי שישים האדם כל מחשבתו במושכל הראשון, ולהתבודד בה כפי היכולת ... הנה התבאר כי הכונה אחר ההשגה היא להמסר אליו, ולהשים המחשבה השכלית בחשקו תמיד, וזה ישלם על הרוב בבדידות ובהתפרדות, ומפני זה ירבה כל חסיד להפרד ולהתבודד ולא יתחבר עם אדם רק לצורך הכרחי.

במורה הנבוכים מוצא הרי"ד תיאור של "עבודה שבלב" בעל עוצמה ושגב המסוגלים לעשות צדק עם החוויה הדתית של התפילה:

"דבקות" היא ההתרוממות מעל למוגבלות; היא הרחבת החוויה הקיומית לתוך חוסר המוגבלות של ה"מעבר", לקראת הישות העליונה. ההתמתחות קדימה הבלתי שפוייה והממוקדת באה על שכרה במלואו, בבהירות החזון והתפיסה. בקיצור, "עבודה שבלב" מתארת מעורבות ומחויבות מוחלטת כלפי ה', המודעות הנשגבה של השתתפות באינסוף עצמו.

לכאורה, אחרי שהאריך הרמב"ם בהדרכתו המפורטת ובהגדרתו המדויקת, מה נשאר לנו לבוא אחרי המלך להוסיף דברים? ואולם הרב סבור שתורתו זו של הרמב"ם לוקה בחיסרון אחד, ברור ומכריע. שכן מי האיש המסוגל לעבוד "עבודה שבלב" כזו, שעליה דיבר הרמב"ם? רק איש מסוגו של הרמב"ם עצמו: כלומר בעל גאונות דתית, מיסטיקן.²² הרב טוען שעל-פי פרשנותו של הרמב"ם, "עבודה שבלב" הופכת ל"הרפתקה אזוטריה", כזו שאינה מובנת לאדם הממוצע". הנחותיו של הרמב"ם והחוויה שאותה הציב כיעדה של "עבודה שבלב", נגישות רק ל"בעל הגאונות הדתית, דמות מסקרנת ויחידאית המסוגלת להשיג את אותו מצב רוח אקסטטי של שלהוב ואיחוד", ועל כן מצויות למעשה מעבר להשגתו.

אנחנו, שלא כמיסטיקן, כולנו ילדי עולם חיצוני וממשי זה מבחינת גופנית ורוחנית ... איננו מסוגלים לעשות את הקפיצה מהמוחש והריאלי אל תוך הטרנסצנדנטי והמוחלט ... מה, אם כן, פירוש "עבודה שבלב" עבורנו, עם נטיית שכלנו המושכת לריאלי ולמעשי? היכולים אנו להשיג את הכוונה שבתפילה בדרכנו הרגילה והצנועה, אף שאיננו מסוגלים להפליג בהרפתקה הגדולה והמוזרה של הרוח?

האירוניה שבמצב כובשת, כאשר אנו נזכרים בחוסר הצלחתו של הרב להפיח חיים בחוויה הדתית של תלמידיו, ומשווים מול עינינו כיצד חשים הרב והתלמידים את התסכול, כל אחד מצדו. גאונותו הדתית של הרי"ד היתה בעבורנו מחזה מרהיב, ולא יכולנו לדמות בנפשנו שנוכל לחקות את הגאונות הזאת בחיינו שלנו. והנה גאון זה מוצא את עצמו במצב של חוסר יכולת להתחבר מבחינה רוחנית לרמב"ם, רבו הגדול, ובתוך כך הוא טוען שדרכו של הרמב"ם מתאימה רק לגאונים דתיים. הוא תופס היטב את "ההיגיון ההלכתי הצונן" של הרמב"ם, את קביעתו של לבו

²² קריאת הרמב"ם הרציונליסט בשם "מיסטיקן" ראויה לתשומת לב. עיינו גם להלן, ליד הערה 35, בעניין חריגה אחרת של הרמב"ם מגבולותיו הצרים של הרציונליזם.

של מעשה התפילה היא הכוונה, ה"עבודה שבלב". אבל הדרכתו של הרמב"ם בהשגת "ההרגשה החושית החיה" והסוערת הזאת אינה נכנסת באוזניו. הרי"ד ממקם את עצמו בנקודה המזכירה לנו את המקום שבו אנו נמצאים. בדברו אלינו הוא מעמיד את עצמו לצדנו, כאח לצרה.

הרב אינו טוען שהוא, בתור פרט, אינו מסוגל לדרוך בנתיב שסלל הרמב"ם. הבעיה שלו היא ש"אנו כולנו" איננו מסוגלים לכך. המפתח שאותו הוא מחפש חייב לפתוח את שערי ה"עבודה שבלב" בפני כל אדם. מפתח כזה מוכרח להימצא. ומדוע? משום ש"עבודה שבלב" היא דרישת ההלכה; וההלכה היא דמוקרטית. על כן המחשבה ש"עבודה שבלב" אינה נחלת כל אדם "סותרת את עצם מהותה של ההלכה, שהיא מקצוע אקזוטרי, האמור להיות מיושם על-ידי הפילוסוף והאדם הפשוט, המשורר והאדם הקהה כאחד".

אם לא תוכל התפילה בתור צו הלכתי למצוא מקום במסגרת המנטליות הנורמלית, ולהיות ברת-ביצוע על ידי כל בן-אנוש ללא קשר למגבלותיו הרוחניות, לעולם תהיה משמעותה עבורנו אקדמית ומרוחקת, משום שאז היא תכיל בתוכה סתירה פנימית – צו הלכתי המופקד בידי קבוצה אזורית, בידי של המיעוט הנבחר. משה, כאשר הוא נפרד מעמו לשלום, אמר: "אתם נצבים היום כולכם לפני ה' א-להיכם, ראשיכם שבטיכם ... כל איש ישראל" (דברים כט, ט). התורה היא רכושם המשותף של כל היהודים ... על חוטב העצים ושואב המים להיות בטוחים שגם הם מסוגלים להגשים את ציווייה.

ובכן, נקודת המוצא ההלכתית הזאת סופה שתחייב את הרי"ד לצאת במידת מה מגדרו. שכנועו הפנימי שאין אדם יכול לדבר אלא על רגשותיו הוא, ושאין הוא רשאי להעמיד עקרונות אוניברסליים, נתקל כאן באופייה הדמוקרטי חסר הפשרות של ההלכה. אם תיאור ה"עבודה שבלב" יהיה אליטיסטי במובן כלשהו, ישתמע מכך שההלכה כשלה במבחן הכלל-ישראלי והפכה להיות נחלתם הפרטית של המעטים, וזה לא ייתכן בשום פנים ואופן. כאן ייאלץ הרב להרפות מנטייתו האישית מאוד והסובייקטיבית. הרגשות והחוויות שעליהם ידבר יצטרכו להיות כאלה הצומחים מקרקע החוויה האנושית הבסיסית הריאלית, המשותפת לבני-דורנו. ואם ידובר בכל זאת בחוויות שאינן לחם חוקו של האדם המצוי, יהיה על הרב להורות את הדרך להפיכתן לכאלה, בהיותן קשורות לדרכי החשיבה של האדם הרגיל, מתוך ניסיונו השוטף.

התעניינותו זו של הרי"ד בחווייתו של האדם הפשוט היתה חשובה דייה אילו נגעה לתפילה בלבד. אך משקלה של זו עולה עוד יותר, משום שהתפילה משמשת כאן בבואה לחוויה הדתית בכלל. הרב סולובייצ'יק עומד על כך ש"עבודה שבלב" בשורשה אינה מצווה הצמודה לתפילה דווקא. בסיווג ההלכתי היא נמנית בראש ובראשונה עם "המצוות החווייתיות", כמו האמונה בה', אהבתו ויראתו.²³ הרי"ד מצטט **מספר המצוות** של הרמב"ם (מצווה ה):

שצונו לעבדו יתעלה וכבר נכפל צווי זה פעמים, אמר "ועבדתם את ה' אלהיכם" ואמר "ואותו תעבדו" ואמר "ואותו תעבדו" ואמר "ולעבדו". ואעפ"י שזה הצווי הוא גם כן

²³ הבנה רחבה מעין זו של ציווי "עבודה שבלב" עולה גם מדברי הרמב"ם **במורה הנבוכים** שהבאנו לעיל בסמוך.

מן הציוויים הכוללים כמו שביארנו בשרש הרביעי, הנה יש בו יחוד שהוא צוה בתפילה. ולשון ספרי "ולעבדו – זו תפילה".

משמעות הדברים היא שיש לראות את "עבודה שבלב" משתי נקודות מבט:

ראשית, ישנה הבחינה הסובייקטיבית הטהורה. המונח "עבודה שבלב" מתייחס למעשה רוחני המנותק מכל מעורבות פיזית... הרמב"ם מכנה ציווי מסוג זה בשם "כולל", היות ואין מעשה ממשי הנדרש לקיומו. שנית, מדבר הרמב"ם על התת-ציווי הספציפי של "עבודה שבלב" המתקשר לתפילה... הרמב"ם הדגיש שהציווי "ולעבדו בכל לבבכם" משתייך לסוג המצוות הכלליות... והתפילה מייצגת רק פן אחד בציווי יסודי זה של "עבודה שבלב". המובאה מהמקורות המדרשיים שבה משתמש הרמב"ם על מנת להוכיח את שיטתו בעניין אופייה ה"דאורייתא" של התפילה, תומכת בעמדתנו ש"עבודה שבלב" מתרחבת מעבר לתחום הצר של התפילה הפורמלית...

מכאן שאפשר לצפות שהעיסוק בחוויית התפילה של האדם הממוצע תיגע בחייו הדתיים בכלל, ושהרי"ד ירגיש צורך לבחון את היסודות המצויים בניסיונו האישי, שבהם הוא הפך בהזדמנויות רבות בגילוי לב, על מנת לאתר לקחים העשויים להיות בעלי משמעות לכל אחד. נעמוד כאן על כמה רעיונות המופיעים בחיבור שלפנינו, המשקפים את המגמה הזאת.

ז

כאמור, המשבר הקיומי הוא נתון יסודי בחווייתו של האדם, והסבל והטרגיות של חיי האמונה מהווים נקודה מרכזית בהשקפת עולמו של הרי"ד. בהתבטאות אחת מני רבות הוא קובע שתפקידו של האדם המאמין "קשה היה מאז ימי אברהם אבינו ומשה רבנו. תהא זו עזות יומרנית אם אנסה להמיר את חוויית האמונה מלאת הסתירות והסבל בחוויה רווית אושר והרמוניה..."²⁴ עם זה הרי"ד יודע ומודה שבעבור האדם החי את חייו בשטחיות, ההתחמקות ממשבר זה היא אפשרות מציאותית. בפועל, השאיפה להרמוניה ולשמחת חיים שולטת בתודעתנו כמטרה מבוקשת, ולרבים – גם כהישג שיש לשמור עליו. **בעבודה שבלב** הרי"ד נוגע ישירות בנקודה זו:²⁵ מתוך המבנה המשולש של תפילת העמידה, שבמרכזו נמצאת ה"בקשה" כשהיא מוקפת "שבח והודאה", עולה המסקנה שהצרה והמשבר חייבים לאפיין את חווייתו הבסיסית של האדם המתפלל. דרישה זו מופנית לכל אדם. שהרי אם "לא חסר לו דבר, אם כל רצונותיו מסופקים והוא מרגיש שבע רצון ומאושר, הופכת התפילה לביצוע אבסורדי". בנקודה זו, כאשר בוקע הצו לתוך המציאות הנפשית והרגשית של האדם המצוי, עומד הרי"ד על הצורך לגשר על הפער הגדול שביניהם. בעצם, ההחלטה אם לקיים את המפגש הזה או שלא לקיימו נתונה לגמרי בידי של הפרט.

²⁴ 'איש האמונה הבודד', עמ' 9.

²⁵ דברינו בהמשך פרק זה מבוססים על **עבודה שבלב**, עמ' 27-36.

משבר העומק נוגע במצוקה אישית שהיא מטפיזית, בלתי ידועה, לא-מוגדרת וסודית. המשבר עולה מתוך המוזרות של הייעוד האנושי, שאין האדם מודע לה כלל, אלא אם כן ברצונו לעשות היכרות איתה (הדגשה שלי – א"ק).

במקומות אחרים היה הרי"ד עשוי למתוח ביקורת על אלה הבוחרים שלא להתעמת עם משבר חייהם. אך בדיון שלפנינו נימתו אמפתית, משום שהוא מדבר עם קהל שלא היה מודע לכך שהבררה היא בידו, וגם אינו יודע כיצד יש להוציא בחירה זו מן הכוח אל הפועל. הרב חש שעליו לחנך ולהדריך את קהלו, כדי שיחתור במודע ובחיוב לקראת המפגש המייסר:

משבר מסוג זה אינו נוצר על-ידי גורמי חוץ ואינו נגרם על-ידי הסתבכויות מקריות של האדם בנסיבות מצוקה מביכות ... משבר מסוג זה מבוקש ומתגלה על-ידי האדם ומתקבל על-ידו מתוך רצון חופשי. אין זה דבר שמפניו מנסה האדם להתגונן, שלתוכו נגרר באופן מלאכותי עקב טיפשותו ובערותו, כפי שעלול לקרות ביחס למחלה, רעב או מלחמה ... אלא הוא מהווה חוויה של פשיטת רגל מוחלטת, הנובעת מהתובנה העמוקה ביותר של האדם – בתור אישיות רוחנית גדולה, שזכתה לחוכמה א-לוהית ולחזון – באשר למציאותו, גורלו וייעודו. אין האדם מושלך לתוך משבר כזה, אלא מוצא אותו בקרבו פנימה ... היהדות רוצה שהאדם יגלה יסוד טרגי זה שבקיומו, יציב את עצמו מרצונו החופשי בתוך צמצום מעיק, יפרש ויעלה על פני השטח את משבר העומק שבעצם מציאותו.

הרי"ד אינו מסתפק באמירות כלליות, אלא מנסה להסביר את שורשי התחושה הזאת במונחים שימצאו הד בלבו של האדם בדורנו. הוא חוזר לא פעם על אמונתו שיעד זה איננו "בשמים":

כל אדם יכול לחפור ולחשוף²⁶ את שורש משבר העומק שלו, את בדידותו היוצאת דופן ... אפילו האדם הפשוט ביותר עשוי לתפוס ולהבין את הבחינה הטרגית-קיומית הזו של האדם.

לא נביא כאן את כל דברי הרב בנושא זה. אך נעמוד על כיוון אחד מרכזי שלו, הזוכה לפיתוח רחב ומעניין, ומהווה אחד מהצירים החשובים בספר.

ח

כדי להמחיש את המצוקה האנושית הרב סולובייצ'יק מתמקד בביטוי אחד מביטוייה, פגע רע שמעטים יוכלו להתכחש לו: השעמום.²⁷

האדם משועמם. מאות מיליוני דולרים מוצאים על מנת לבדר ולשעשע אותו. הוא משלם סכומי עתק לכל מי שיכול לגרום לו להעלות חיוך ולשכוח את דאגותיו היומיומיות. ומהן דאגות אלו? עוני, מחלה, רדיפה, כאב גופני? אף לא אחד מאלה.

²⁶ במקור: excavate (כמו בארכאולוגיה).

²⁷ הדיון בפרק זה מבוסס על עבודה שלב, עמ' 50-37.

דאגתו העיקרית היא הקיום עצמו. הוא אינו שבע רצון ממה שהוא עושה, מתפקידו, ממשלח ידו או ממקצועו. הוא שונא את השגרה של קימה ב-7, עלייה על הרכבת של 7:45 והגעה למשרד, שבו הוא פוגש באותם האנשים ומשוחח על אותם העניינים. אין הוא מוצא שום שמחה במה שהוא עושה; הוא רוצה לשחרר את עצמו מהמחויבויות ומהפעילויות היומיות שלו... הוא נוסע למרחקים משום שנמאס לו מעיר הולדתו ומסביבתה המוכרת, והוא עוסק בחיפוש תמידי אחר חוויות חדשות וגירויים חדשים. מובן שכל מאמציו לשבור את החדגוניות ולהכניס שינוי בקיום החוזר על עצמו הם חסרי תוחלת. שכן אין דבר בעולם היכול להציע לאדם דבר חדש, מרגש ומרתק. עד מהרה הוא מכיר בעובדה שהדבר שאותו חיפש אינו נמצא, והוא חוזר הביתה, חזרה לסביבתו ולחובותיו הישנות. הוא רודף חלום תעתועים, וזה נסוג ללא הרף ככל שהוא מתקרב אליו.

בהשוואה לידוע לנו מרוב כתבי הרי"ד, ציור זה של מצוקת האדם משולל כבוד והדר. אך הבחירה בו מסתברת לנוכח מגמתו של הרב להתחבר לחוויותיו של האדם המצוי.

חויית השעמום הנפוצה כל כך עלולה להיראות לנו בלתי קשורה ל"משבר העומק" האנושי שהרב מתיימר להראות לנו. היינו עשויים לזהות את שורשו הנפשי של השעמום בסוג של יצר הרע חסר מנוח וחסר משמעת, יצר המפתה את האדם להתעצל מלהתמסר בהחלטיות לדברים החשובים והנעלים בחיים, ובמקום זה להתעסק בהבלים נוצצים. האין זה נכון שנטייתו זו של האדם משקפת את שטחיותו הנלווה, ולא את עומק נפשו ומורכבותה?

ואולם הרב חותר, כפי שאפשר לצפות, לזיהוי שורש השעמום. הוא סבור שיסוד השעמום הוא בראש ובראשונה בנטייה מסוימת בתוך האדם, היא הנטייה האסתטית.

בדברי על הטיפוס האסתטי, כוונתי לחוויה האנושית הכוללת שבגינה תופס האדם את עצמו ואת העולם סביבו בתור מגע מידי ותמידי עם המציאות במישור האיכותי והמוחשי. בנטייה האסתטית הוא מבטא את רעבונו למענג, ובה הוא מוצא את מילוי חושניותו... השעמום הוא תופעה אסתטית.²⁸

תיאור מנגנון השעמום בדברי הרב הוא אכן יצרי. האם הולך הרב לראות כאן ביצר הרע מטרד שיש בעיקר לטאטא אותו כלאחר כבוד, כפי שראינו במקומות אחרים? מתברר שגם כאן אנו עדים לחריגה בעלת משמעות מהקו הרגיל של דבריו.

שכן מתברר שהנטייה האסתטית אינה רק מקור חויית השעמום, אלא מקור החטא עצמו, לא פחות. חוש היופי הוא אחת משלוש נטיות היסוד הקיימות בתוך האדם. השתיים האחרות הן הנטייה השכלית-קוגניטיבית והנטייה המוסרית. בתוך כל אחד מאתנו קיים אדם שכלי ואדם מוסרי, הערוכים בחזית אחת מול האדם האסתטי, שגם הוא שוכן בקרבנו. מאבק זה בין שלושת הטיפוסים

²⁸ לעניין זה השוו ברא מציעא לא, ע"א.

מתבטא בשסע בסיסי בנפשה המתורבתת של אישיות האדם. התאורטיקן ובעל המוסר שבו נתונים במלחמה עם האסתטיקן ... החטא נולד, על-פי הנוסחה העולמית שלנו, כאשר האסתטיקן יוצא מנצח מן המאבק המתואר לעיל, והבכורה מוענקת לחוויית היופי. כל אימת שמעשי חסד ועיסוק קוגניטיבי הופכים לביצוע אסתטי, משולל שאיפה ייעודית (טלאולוגית) – מרוכז בעצמו, מכור להנאות עצמו, ומרוצה מעצמו – אזי החטא נולד.

התקשינו לעיל למצוא בדרשות 'על התשובה', למשל, התמודדות יסודית עם סיבות החטא. לעומת זאת בעבודה **שבלב** התמודדות זו גלויה ומפורשת, והניתוח הוא כללי, עקרוני ופילוסופי. הפעם אנחנו מזדהים עם הדברים, משום שהם מזכירים לנו את התפיסה ואת החוויה המושרשות בנו. הרי"ד מדבר על היסוד האסתטי המתגבר על השכל והמוסר, ואנחנו מתרגמים: היצר הרע התגבר על היצר הטוב. הרב שובה את לבנו כאן משום שהוא מבין את המציאות שלנו. גישתו למצוקה הרוחנית שבה אנו שרויים היא אמפתית, והוא מעמיד מבנה נפשי שאינו רחוק מהכרתנו.

נכונותו של הרב להיכנס לניתוח שורשי החטא מתגלה גם במרכיב אחר בדיונו: פרשנות חטא אדם הראשון, מתוך לימוד מעמיק בדברי **מורה הנבוכים** בנידון. רבים במסורת היהודית, ולהבדיל המסורת הלא-יהודית, רואים באירוע זה את "החטא הקדמון" של האנושות, תקדים ואב-טיפוס לכל תופעת הסטייה המוסרית. אך במסה הגדולה שלו 'איש האמונה הבודד' שבה הוא הקיש על טיב האדם מפסוקי בראשית, בקושי מוזכר סיפור זה,²⁹ והדבר אינו מפתיע לנוכח הרוח הכללית של הגות הרי"ד שעליה עמדנו לעיל (פרק ז). כאן, על כל פנים, חוזר חטא עץ הדעת לתפוס את מקומו המוכר בחשיבה הדתית: לידתה של תופעת החטא בכלל. הרב אף מוכן לאמץ את המונח "הנפילה" (the fall) בהקשר זה.

עד לנפילה היה האדם ברייה קוגניטיבית-מוסרית; רצונותיו האסתטיים היו, ככל הנראה, משועבדים לדחפים יסודיים אלו שבתוכו. באכילתו מעץ הדעת בחר האדם בדרך החיים האסתטית ועזב את זו של החשיבה המופשטת והציווי הבלתי מותנה. גודלו של ההפסד היה עצום, משום שהוא ויתר על היכולת לחשוב במונחים מופשטים טהורים, והפך – גם בתהליכים הקוגניטיביים – עבד לחושניות.³⁰

אם נסכם את דברינו עד כאן, ראינו שהרב מסביר בהרחבה שתי תופעות רוחניות השייכות במובהק לחווייתו של האדם הממוצע: השעמום והחטא היצרי. הקו שהוביל מזה לזה הוא הנטייה האסתטית. בזאת מתקרב הרב במכוון, יותר מאשר בכל מקום אחר בהגותו הכתובה, לעולם הנפשי שלנו, של הציבור הרחב. אך עלינו לשאול עתה: האם לא ייאלץ הרב לשלם על כך מחיר

²⁹ ראו 'איש האמונה הבודד', **איש האמונה**, עמ' 17 הערה 8, ועמ' 27 הערה 15. בספרו **אדם ובינו** (ירושלים תשס"ב) במסה 'אדם וחיה', עמ' 40, הרחיב הרי"ד יותר בעניין חטא עץ הדעת. ניתוח החטא שם, מצדה של חיה, מזכיר במידה מסוימת את ההסבר שלפנינו. על כל פנים, אין שם ניסיון לראות בו תקדים לתופעת החטא בכלל.

³⁰ עיקרה של הבנה זו ב**מורה הנבוכים** כבר נרמז אצל הרב סולובייצ'יק ב'איש האמונה הבודד' בהערת שוליים קצרה (הערה 8). עמד על חידושו זה של הרי"ד פרופ' זאב הרוי במאמרו 'הערות על הרב סולובייצ'יק והפילוסופיה הרמב"מית', **אמונה בזמנים משתנים** (לעיל, הערה 16), עמ' 100. בעבודה **שבלב** המהלך הזה זוכה לפיתוח מלא.

כבד מאוד? שכן אם הוא מוכן להודות שבעייתו המרכזית של האדם היא הנטייה לחטא המושרשת בו עמוק, האם אין הוא בו בזמן מקבל את אותה תפיסה שגורה, המאמינה בצללית אפלה וחייתית השוכנת בלב ומכשילה את האדם בפיתוייה? ואם הוא מוכרח לקבל תפיסה זו, כיצד יוכל הרי"ד לקוות לרומם את תפיסתו הדתית של האדם הממוצע? האם לא תשתמע מכאן הודאה שכל חוויותיו הגדולות של הרי"ד מופקעות לגמרי מעולמו הרוחני של בן-דורנו?

התשובה לכל השאלות הללו היא מבחינתו של הרב סולובייצ'יק שלילית. אמנם התיאור הטיפולוגי **שבעבודה שבלב** מזכיר את התפיסה הדתית הרווחת, הן מבחינת המבנה שלו והן מבחינת עיסוקו המרכזי ב"לידת החטא". ואולם גם בכך אין הרי"ד נוטש את השקפתו הרמה. הרי"ד נמנע מלזהות את הנטייה לחטא עם המושג "יצר הרע", אלא קושר אותה כאמור לנטייה האסתטית. אף-על-פי שנטייה זו היא אבי החטא היצרי, היא עצמה מהווה תופעה רחבה וקיומית, צורת התייחסות רצינית לעולם, גישה לחיים. הרב סולובייצ'יק טורח להבהיר דבר זה, למשל, כאשר הוא מסביר את סיפור עץ הדעת. הוא ער לכך שהסברו עלול להישמע דומה לתפיסה הנוצרית, ועל כן הוא מבליט במפורש את ההבדל:

ברצוני להדגיש שאל לנו להשוות את ההסבר המיימוני לחטא הקדמון עם התאוריה הסקולסטית בנוגע לחושניות (concupiscence). זו מטעימה את עצם התאוותנות היתרה והנהנתנות ומייחדת את התאוה המינית כמקורו העיקרי של הרע, ואילו הרמב"ם שם את הדגש בנטייה, בפילוסופיית חיים מצדו של האדם, בכיסופיו למהנה וליפה ובהגזמתו בחשיבותם. לדידו של הרמב"ם החטא מתבטא יותר באומדן ערכי לא-נכון של חוויות האדם הנותן עדיפות להתנהגות אסתטית, ופחות בסגנון חיים מתהולל.

הרב בונה את ההשקפה האסתטית כתפיסה רבת-פנים. הוא עומד של שורשיה הפילוסופיים במחשבה היוונית העתיקה. כמו כן הוא טוען שהשקפה זו מעצבת מבנה אישיות המובחן מבחינה פסיכולוגית. הנה כי כן, הרי"ד עומד על דעתו שככלות הכול, הבעיה איננה "הקנאה התאוה והכבוד". להפך, ההתמכרות להנאה החושית נטועה בהשקפת עולם מוטעית ובהערכה פילוסופית לא-מאוזנת.³¹ הרי"ד פונה אלינו בבקשה שנקבל גם אנו את התפיסה הזאת, אף שהדבר עלול להיות לנו קשה. לאחר שהרצאתו נבנתה על קווי חשיבה וחוויה הדומים לשלנו, תקוותו של הרי"ד היא שאת הקפיצה הזאת נעשה איתו יחד. חשוב לו שנדע שתאוה גסה בעלמא לא יכלה להפיל את האדם, ושכישלונו נובע ממתח השקפתי ותפיסתי המצוי בו.

אלא שעם כל ההשתדלות והרצון לרומם את תפיסתנו ולהביא אותנו לאמונה בגדלותו של האדם, הכניס הרב אותנו – את "האדם המצוי" – לבעיה קשה מאוד.

³¹ לשם הניגוד, עיינו למשל בדעתו ההפוכה של הרב אלחנן וסרמן הי"ד: "היוצא מזה, כי יסודי האמונה מצד עצמם הם פשוטים ומוכרחים לכל אדם שאיננו בכלל שוטה, אשר אי אפשר להסתפק באמינותם, אמנם בתנאי שלא יהא משוחד, היינו שיהא חופשי מתאוות עולם הזה ומרצונותיו. ואם כן סיבת המינות והכפירה אין מקורה בקלקול השכל מצד עצמו, כי אם מפני רצונו לתאוותיו, המטה ומעוור את שכלו ... ואילו לא הגיעו תאוותיו למדרגה גסה, לא היה אפשר, בשום אופן, לבוא לידי טעות של כפירה..." (הרב א"ב וסרמן, **קובץ מאמרים**, ירושלים תשכ"ג, עמ' יד).

אמנם המחשבה שמקור החטא אינו ב"יצר הרע" השטני אלא ב"נטייה האסתטית", היא מרוממת. אבל ל"יצר הרע" הישן והמוכר היה בכל זאת יתרון אחד, חשוב ביותר: הוא אינו "אני". אפשר לראות בו מעין מלאך רע שנשלח אלינו מבחוץ, או אורח זר המתמקם בלבנו. ואולם הרי"ד מלמד שהיסוד האסתטי, שהוא אחת משלוש אבני הבניין היסודיות שבנפש, הוא האחראי לכל הרוע האנושי. כמה מדכאת המחשבה הזו! החטא הוא חלק מזהותנו, מרכיב פגום ומעורר בושה באישיותנו. האם לא יצא הרי"ד לברך, ונמצא מקלל?

אין הרב סולובייצ'יק מתייחס לבעיה נוקבת זו במפורש, אבל לדעתי אין ספק שהוא מודע לה. היא אינה מותירה לו ברירה, כי אם להעפיל לשלב הנועז הבא ולהעצים עוד את משקלו ומשמעותו של חוש היופי. וכך הוא מסיים את הפרק שבו עסקנו כאן:

האם חייבים לשלול מהיופי כל תוכן טרנסצנדנטי והתכוונות? אם אכן כך הדבר, הסיבה היא משום שהמודעות ליופי מוגבלת מסביב על-ידי הטבע הסופי, המוחש והמותנה ... אבל אולי אין זה כל הסיפור. אפשר להציע את ההפך, כלומר שהחיים האסתטיים אינם אלא ייצוג של עולם שכלי הסובב אותנו ... חיפוש בלתי נגמר אחר מציאות אצילה, טובה וטהורה יותר, שצורף מתוכה כיעור הקיום הרגיל והבלתי נגאל. היהדות ניסתה לבצע דבר מהפכני: להפוך את החוויה האסתטית לדבר מוסרי, להעלות אותה לדרגה טלאולוגית.

ט

הרב עומד לטעון שהחוש האסתטי הוא מרכיב יסוד חיוני בבניית היחס והקשר שבין האדם לא-לוהים.³²

מדובר בעיצוב מחודש של חוש היופי או בהסרת הלוט מעל פניו כדי לגלות את אופיו האמיתי. לתהליך הגילוי קורא הרב "ביקורת". כלומר, על האדם להעמיד את חוויית היופי שלו במבחן.³³ התוצאה תהיה האדרת החוויה האסתטית עד כדי גילוי המכנה המשותף שבינה ובין הפעילות השכלית והמוסרית. מה טיבה של "ביקורת" זו?

כדי לענות על שאלה זו נעמוד תחילה על שורש ההבדל שבין האסתטיקה מצד אחד ובין השכל והמוסר מצד אחר. הדבר המאפיין את השכל והמוסר הוא החיפוש המתמיד אחר יעד טרנסצנדנטלי. השכל מבקש את האמת המוחלטת, והמוסר תר אחר האידאל האתי המוחלט. לכן שתי מגמות אלו הן פעולות "ייעודיות", ובלשון הרב הן "מעוגנות בנצח". מסיבה זו הן מפעילות ביקורת עצמית תמידית. הן שואלות את עצמן ללא הרף: האם הבנתי האישית אכן תואמת את

³² דברינו בפרק זה מתבססים על עבודה של **שבלב**, עמ' 51-72.

³³ גם בעניין זה חורג הרי"ד מדרכו הרגילה. כפי שכתב הרב שרלו (לעיל, הערה 14), הרי"ד התנגד בכלל ל"חיטוט" בחטאים בנוסח "תנועת המוסר". ואולם כשם שהעמיד הרי"ד (בלי לציין זאת במפורש) את החוש האסתטי כ"גלגולו" של יצר הרע, כך מוצאים אנו כאן את ה"ביקורת" כלפיו כעידון של החיפוש העצמי הקפדני הרווח בספרות המוסר.

האמת שמעבר לקיום המייד, ואם לא, כיצד אוכל להתקרב אליה? האם פעולותיי ואישיותי מקיימות את האידאל המוסרי העליון, ואם לא, כיצד אוכל לצמצם את הפער? כל זה אינו קיים, לכאורה, לגבי החוש האסתטי בצורתו הגולמית הנפוצה. האסתטיקה אינה תרה אחרי שום אידאל שמעבר לקיום המייד. היא אינה מבקשת עולמות נעלים ונעלמים, משום שהיא מתנועעת תמיד על פני השטח של הקיום המוחשי, ורק בעזרתו היא מקווה להתמלא בתחושת קיום נוצצת ומרהיבת עין. סיפוק החושים, כאשר משיגים אותו, הוא מייד ורגעי ואינו נתון לביקורת; הוא חולף עם הרוח כמעט בן רגע ומפנה את מקומו להתנסות מרתקת נוספת.

ואולם כשם שלמדה האנושות שיש להפעיל את התבונה כדי לבקר את הנחותיה השכליות והמוסריות, כך היה עליה לנהוג באשר לחייה האסתטיים. אלא שהעולם התרבותי טרם עשה זאת:

החוויה האסתטית נשארה בעיקרה לא-מטוהרת, עדיין מלאה ביסודותיה הבהמיים. האדם המודרני ממשיך להיכנע ליופי בכל התמימות והלהט של פעוט המשתלהב למראה רכבת חשמלית. וזאת למרות העובדה שהשיפוט האסתטי טעון אישור והצדקה, בדיוק כמו המעשה המוסרי והשכלי. אדם צריך להיות מסוגל לדחות תופעות מסוימות, למרות נעימותן לעין, כביטויים "שקרניים" של יופי אמיתי.

היהדות, טוען הרב, עומדת על טהרתה של האסתטיקה. טהרה זו תתעורר כתוצאה מביקורת עצמית: האם היופי שאני חווה הוא אכן אמיתי? האם חוויה זו **מוצדקת**?

כל עוד אין האדם האסתטי מוטרד בשאלה אם שיפוטו הערכי נכון הוא, כל עוד תפיסתו את היפה אינה ביקורתית, חווייתו תמשיך לקפוץ מדבר לדבר ולהיות בלתי נגאלת. מה שנחוץ הוא התעוררותו של הספקן, עלייתה של ביקורת השיפוט האסתטי והערכת היופי. באמצעות הופעת הספקן – המחשבה שאולי כל מה שנחווה כ"יפה" אינו יפה כלל – טיהורו של היופי נעשה אפשרי.

ביקורת מסוג זה תיתכן משום שגם ליופי, כמו לאמת ולמוסר, יש אידאל טרנסצנדנטי. אידאל זה נמצא בא-לוהים.

הא-לוהים, בשביל היהדות, הוא לא רק מקור האמת והאור, העובדה והערך, אלא הוא גם מקור היופי, הנעים והמענג ... ה' פונה לאדם לא רק דרך השכל ... לא רק דרך המוסר ... אלא גם דרך היופי, הקליטה המיידית והחושנית של מציאות שהיא יפה ומהודרת. "השמים מספרים כבוד א-ל" (תהילים יט) ... האם אין המזמור "ברכי נפשי" (תהילים קד) מהווה זעקה של נפש המלאה על גדותיה ביופי הטבע, את צעקתו מלאת השמחה של לב שאינו מסוגל להכיל את החוויה הגדולה של בריאתו האדירה והמפוארת של ה', המלביש את העולם הוד והדר?

ועל כן קובע הרב שזה מבחנה של האסתטיקה: האם היא מגלה את הבורא?

אם על ההתנסות האסתטית להיטהר ולהיגאל, היא חייבת לבטא את הכיסופים הטרנסצנדנטיים שבאדם. מכאן, שחייבים לראות בה תמיד השתקפות של היופי הא-לוהי. היא חייבת להפנות את העין האנושית אל המרוחק, האינסופי והנשגב, לרמוז לבן-

אנוש על עולם אציל וקדוש יותר, על סדר קיום אחר. ישנו חזון נצחי המזמין את האסתטיקן, המרתק אותו ומושך אותו למרחקים בלתי ידועים ולארצות שאינן ממופות. ישנו אידאל בעולם היופי כשם שישנו כזה בעולם האתיקה, אידאל שלא יושג לעולם.

אבל אין הרב סולובייצ'יק מסתפק בגאולתה של הערכת היִפּה כצורך של הנפש. שכן מתברר שהערכה אסתטית היא הכרחית לעצם המפגש עם הקדוש ברוך הוא. כאן פונה הרב לדילמה שהיא אולי מוקד הבעיות של האדם המתפלל: כיצד אפשר לדבר, לתקשר ולהתחבר עם האחר המוחלט, הנעלה מכל מושג ודמיון? המפתח לדעתו הוא השבח שבתחילת התפילה:

אהבה לזהות, ולא אמונה מופשטת, מתבטאת בשירי זמרה. המזמור הוא חווייתה של נפש שיכורה ומרוגשת, ועל כן הוא מהווה תופעה אסתטית לגמרי. האדם מעריץ את היופי על כל ביטוייו... מבחינה מהותית, אין האדם מעריץ את הטוב ואין הוא מתפעל מגדלות אינטלקטואליות. כמובן, השכל והמוסר עשויים להיות בעלי יופי מרהיב, וכך לעורר את הערצת האדם בהוד ובחן שבהם. על כל פנים, דבר נערץ הוא בהכרח עטוף יופי. החוויות המוסריות והשכליות הן אילמות במהותן מן הבחינה הרגשית... רק היופי נחזה בשלהוב הנפש... כיסופיו ליופי [של האדם] אינם אלא כמיהה נצחית לנמצא הנצחי הנבדל.³⁴

לרב כמה התבטאויות מפתיעות בעניין זה. הוא טוען למשל שגם הרמב"ם הרציונליסט הוכרח להודות בנחיצותה של ההתפעלות האסתטית, ושלמעשה, לא דבק הרמב"ם בעקיבות בקו השכלתי והמופשט. את הכתוב בהלכות יסודי התורה (פרק ב) ובהלכות תשובה (פרק י) על "תאוה גדולה לידע את השם" ועל אוהב ה' הדומה למי ש"אין דעתו פנויה מאהבת אותה אשה", אין להבין אלא כהשתוקקות אסתטית, ומכאן שבסוגיה זו ישנה "סתירה יסודית בהשקפת עולמו של הרמב"ם".³⁵

לא נוכל לשחזר כאן את המסע הזה על כל היבטיו, למן ההיכרות הראשונה עם האסתטיקה כ"ילד הרע" של האישיות, ועד להתגלותה כברק שבעיניה של החוויה הדתית וכשאר שבעיסתה. על כל פנים, בעמודים אלו אנו עוברים דרך ארוכה. הרב התחבר קודם כול לתחושתנו שקסמו של היפה הוא בעיקרו מכשול ומקור איבוד עשתונות חומרני. אבל לאחר מכן עובר דיונו לשלב של "התרוממות". האסתטיקה אינה מטען יצרי בעלמא. צד זה של האישיות אינו רק בר-גאולה, אלא מכשיר חסר תחליף לחוויה הדתית. אין מדובר בנטיית לב סוררת שאותה יש לאלף ולתקן, אלא בכישרון רוחני, שתכליתו לאפשר השגת קרבה ממשית לקדוש ברוך הוא. תוצאה זו עשויה להדהים את כל מי שמכיר את היחס המסויג – או אפילו העוין – הרווח במסורת כלפי התפעלות חושנית וכלפי שיתופה בעבודת ה'. נדמה שתדהמה מעין זו אינה פוסחת על הרי"ד בעצמו:

³⁴ במקור: noumenal.

³⁵ על הנושא הכללי הזה כתב הרי"ד ב'איש ההלכה', בסוד היחיד והיחד, ירושלים תשל"ו, עמ' 104, וגם שם הדברים מפתיעים, אך להערכתו דבריו בעניין זה בעבודה שלב מרחיקים לכת בהרבה.

אחד מהישגיה הגדולים של היהדות הוא שהיא העזה לעשות את הבלתי אפשרי – לפגוש את ה' ישירות, לא רק באמצעות השכל המופשט או הציווי המוסרי, אלא גם באמצעי תפיסה חושניים.

י

לא הצגתי כאן אלא טעימה מהספר שלפנינו, והדברים במקורם עשירים ומרתקים יותר ממה שיכולתי להציג. בכל אופן, הגיע הזמן לסכם.

טענתי ש**עבודה שבלב** אנו פוגשים את הרי"ד כשהוא עושה מאמץ נדיר להשפיע על שומעי לקחו, ובתוך כך נוקט צעדים שאינם מוכרים לנו מכתביו האחרים. העמדה הנפשית כאן מאופיינת פחות בחשיפת החוויה האישית, ובמקום זה אנו מוצאים הזדהות עם עולמו הרוחני של האדם הכללי והממוצע, מתוך עמדה דיסקטית ומדריכה. הרב אינו מצייר לפנינו את האדם הנעלה בלבטיו ההרואיים, אלא מתווה מסלול התעלות המיועד ליהודי מן השורה.

בסיומם של הדברים מתבקשת השאלה: האם הצליח כאן הרב במשימתו? האם יש לספר **עבודה שבלב** עוצמה חינוכית מיוחדת, עוצמה שאת חסרונה חש הרב בדרך כלל, כפי שהעיד הוא עצמו? הייתי עונה בחיוב, ואולם דעתי כמובן תקפה רק לגבי עצמי. על כל פנים, תרומתו הייחודית של **עבודה שבלב**, גם אם תהיה בעלת משמעות, אין בה די. היא עוצמה אינה מספיקה כדי לפתור את הבעיה שהוזכרה בחלק הראשון של המאמר. דילמה זו תמשיך ללוות את מי שהוגה בספרי הרי"ד בדרך כלל, מתוך רצון למצוא בהם לא רק השקפת עולם הקרובה אליו, אלא גם הארה של ממש לדרך חייו הפרטית. האם אפשר למצוא בתוך הגותו הכללית של הרב את החבלים ואת הסולמות שבהם יכול האדם הממוצע לטפס? ההתמודדות בספר **עבודה שבלב** עשויה ללמד שחתירה כזו אפשרית, גם אם הפתרון עצמו לא יהיה מושלם. אמור מעתה למחפשי הרוחני שאין להתייאש בהכרח מן ההבטחה הגדולה שבמחשבת הרב סולובייצ'יק. יש מקום לבקש בכתביו תמרורי דרך לאדם הממוצע. לנו לא נותר אלא לאחל למחפשים ששיגו את מבוקשם.³⁶

³⁶ לצד הנימה הייחודית שמצאנו ב**עבודה שבלב**, אפשר להציע עיון במקומות אחרים בכתבי הרב סולובייצ'יק, עיון שיוסיף נופך למקצת המוטיבים שהובאו לעיל. בהקשר זה ברצוני להפנות את תשומת הלב לעוד ספר שיצא לאור לאחרונה: Rabbi J.B. Soloveitchik, *Out of the Whirlwind*, New York 2003.