

תפילה על הגבול

איתן אברמוביץ

זמן תפילה לחוד וזמן תורה לחוד (שבת י ע"א).

א. לצבוע את התנועה היומיומית

על התפילה מרבים לדבר כעל בעיה, אתגר, מבחן.¹ לעתים חוסר הנחת מופנה כלפי האופן שבו מתנהלות התפילות המשותפות בבתי הכנסת, ולעתים המתפלל עצמו אינו מרוצה מתפילותיו. הביקורת מופנית כלפי יעדים שונים – הנוסח, הציבור, השגרה, הרדידות; גם מאמצי הפתרון נפוצים לכל עבר – העצמת ההתלהבות או מיקוד המחשבה, הגמשת המסגרת או יצירתיות אישית, התמקדות בקהילה או נורמטיביות הלכתית. כל פתרון מבוסס על תיאור מסוים של הבעיה, וכל תמונת מצב מצביעה על הדרך להשיב את הדברים על כנם. ובינתיים, מעבר לכל הדיונים וההצעות, התפילות ממשיכות להיאמר; בוקר, צהריים, ערב.

דברים שלהלן אנסה לפנות לכיוון אחר: לא להציע פתרון לבעיית התפילה, לא לנסות לעצב אותה מחדש באופן שישתלב בתמונת העולם שבו היא מתרחשת, אלא להפוך את הבעייתיות עצמה לפתח הפונה לכיוון אחר. אנסה להעניק משמעות לתפילה כחריגה, כבעיה שאינה דורשת פתרון אלא עשויה לכונן מתח מהותי לסוג מסוים של

1 מאמר זה הוא חלק מעבודה רחבה יותר שנכתבה במסגרת מכון 'גלי מסכתא' בבית מדרש מר"ץ, ובכתיבתו נעזרתי בתגובותיהם של חברי המכון. לפני כן ונוסף על כך, הדברים מתבססים על תורתו ההשראתו של הרב שג"ר.

איתן אברמוביץ
הוא דוקטורנט
בתכנית ללימודי
פרשנות ותרבות
באוני' בר-אילן
ומלמד בישיבת
שיח

קיום דתי. זוהי עמדה המקבלת את השראתה מרעיונות קבליים וחסידיים, מהמשיכה אל הגבול ואל מה שמעבר לו, האופיינית לזרמים אלה. המיקום החריג של התפילה כיום ישמש פתח להנעה מחודשת של תנועות ישנות, למציאת מקום לעוצמה שבחוסר המובן, להתעקשות על המילים העודפות, הנוקשות, האטומות.

נקודת המבט שאציע מתבססת על מפגש בין פרספקטיבות שונות, על אפשרויות וצירופים חדשים הנפתחים בהקשר ההיסטורי והתרבותי הנוכחי. זוהי נקודת מעבר ומפגש בין עולמות שונים: בעיית התפילה תתואר כחריגה ביחס לתודעה המודרנית; בד בבד, הפירוש המחודש שיינתן לה יתבסס על הניסיון להפגיש רעיונות פוסט-מודרניים ופרקטיקות קדומות. נקודת המעבר הזו, עם המפגשים הלא-סבירים שהיא מזמנת, אינה מאפשרת לשרטט תמונת עולם רציפה, תודעה קוהרנטית, עבור היהודי המתפלל. לחלופין, היא מאפשרת להעניק משמעות לקיום שיש בו מתח פנימי, לתנועה בין קטבים שאינם מתיישבים יחד, להציב זה בצד זה עולמות שונים ותנועות מנוגדות. זהו המרחב שבו יכולות להיפגש עמדות ביקורתיות ותנועות מיסטיות, בניסיון לצבוע את התנועה היומיומית של הקיום הדתי, לעורר עוצמות חדשות-ישנות בתפילה של היום, של מחר.

ב. מלל, כנות ואמת

הכיוון שאציע להלן מפגיש בין שני נתיבים, שאותם אפרוש בזה אחר זה: תיאור התפילה כבעיה, כחריגה, ביחס לעולם הדתי המודרני; ותיאור העמדה הדתית שבה תפילה כזו יכולה לקבל את מקומה, עמדה המבקשת את המתח שבין הגבולות למה שחורג מהם.

מה הופך את התפילה לבעיה? בין השאר, אפשר לתלות בעייתיות זו במה שכינה שגיא "ההיסט הסובייקטיבי" בשיח הדתי המודרני:² תהליך שבו הוחלף העיסוק המטפיזי באלוהים ובעולם בעיסוק אישי, אינטימי, בעולמו של המאמין. סילוק האל מתמונת העולם המודרנית מקשה על המשך הדיון הרציונלי בנושאים קלסיים כמו בריאה והשגחה; אבל המאמין עודנו כאן, ואת החוויה הקיומית שלו אי אפשר להכחיש.

אלא שהיסט זה, המצטרף לנטייה המודרנית להדגיש את נקודת מבטו של היחיד, יוצר מתח בין החוויה הסובייקטיבית, משענה של האמונה, ובין התפילה הקבועה והמנוסחת, הנתפסת כמנוכרת וזרה לעולמו הפנימי של היחיד. ההתנגשות כאן נוגעת לאופן השימוש בשפה: בהקשר זה, המרכזיות של עמדת הסובייקט מתבטאת בהנחה שמשמעותו של מעשה הדיבור נעוצה בכוונת הדובר, בעולמו הפנימי שאמור לבוא לידי ביטוי בשפה. הנחה זו עומדת במתח עם אופן הביצוע של תפילת הקבע, שבה נדרש היחיד לכפוף את תפילתו לנוסחאות קבועות ונתונות מראש. המילים של תפילת הקבע אינן שלנו, וזאת בעולם שבו ההזדהות עם המילים תופסת מקום מרכזי.

אבל בעיית הכנות אינה נוגעת רק לסגנון התפילה, אלא גם לתכנים הגלומים בה. גם בתחום זה נוצר פער בין תפילת הקבע למתפלל המודרני, שכן נוסח התפילה לא הושפע מדחיקת העיסוק במטפיזיקה הדתית. הנוסח נותר כשהיה, עמוס במלל על ואל

2 אבי שגיא, אתגר השיבה אל המסורת, ירושלים תשס"ג.

אלוהים, המתואר בדימויים המסורתיים; נוסח המבוצע תוך התעלמות בוטה מהתהליכים המחשבתיים הרוחשים סביבו. מתפללים שאינם מקבלים בקלות סיפורים על תפילות שריפאו חולים, ממשיכים בכל זאת לבקש יום-יום על רפואתם, בלי שלדיבור זה תהיה משמעות כלשהי בעולמם. עקב כך, לא רק שהתפילה אינה הדיבור הפרטי של המתפלל, היא גם אינה מבטאת את תמונת העולם שבה הוא חי. היא פעולה לשונית בלתי חוקית לא רק משום שאינה מבטאת בכנות את אישיותו של הדובר, אלא גם משום שאינה מצייתת לכללים שלפיהם מתנהלים חייו, לגבולות שהם קובעים ביחס למה שניתן לומר ואל מי ניתן לדבר. עבור מתפללים רבים זו אינה בעיה פילוסופית אלא קושי יומיומי: התרבות שבה הם חיים מעצבת חוויה קיומית שכמעט חוסמת את אפשרות התפילה, הופכת אותה לפעילות שקשה להולמה. אם משה אמר לפרעה כי עליו לצאת מהעיר כדי שיוכל לפרוש כפיו, מה יאמר המתפלל הלכוד רוב ימיו בתחומי הכרך הסואן, המשרטט נתיבי תנועה ופנייה מוגבלים, סמוכים לקרקע?

אם כן, תפילת הקבע מתנגשת עם הגבולות המקובלים של הכנות והאמת. מה אפשר לעשות כדי לגשר על פערים אלה? אפשר לנסות לכונן מחדש את המטפיזיקה הקלסית – לספר על תפילות שנענו ועל בקשות שהתקבלו, לברוא מחדש את העולם שבו התפילה משתלבת בפשטות ובטבעיות. בה בעת, אפשר לדרוש מהמתפלל לנכס לעצמו את התפילה, להפוך לסובייקט האומר אותה – באמצעות יצירת תפילה אישית המבטאת את תחושותיו, או באמצעות המאמץ להתכוון לתפילה כפי שהיא, לחשוב על המילים ולנסות לעמוד מאחוריהן.

המשותף לפתרונות אלו הוא הניסיון לשלב את התפילה בתמונת עולם דתית קוהרנטית, למקם אותה בתחומי האמת והכנות של המתפלל. משמעותה של התפילה נובעת משילובה בתמונת עולם זו, שאכנה אותה "מרחב התפילה": העולם שבו מתקיימים הסובייקט המאמין, האל המאזין, ואפשרויות התקשורת ביניהם.³ רק בתוך מרחב זה, מתוך עמדת המתפלל שהוא מציב, אפשר לדבר על תקשורת בין האדם לאלוהיו; בו נקבעים נתיבים שונים למפגש – שבח, בקשה, הודאה – כמו גם נוסחאות ומטבעות לשון שבהם ניתן להשתמש. בה בעת, הפעילות היומיומית של התפילה שבה ומאשרת את השתייכותו של המתפלל לעולם זה.

מקומה של תפילה כזו בתמונת העולם הדתית מועצם אם מאמצים את הפרספקטיבה של "המפנה הלשוני"⁴ שהתרחש בפילוסופיה של המאה ה-20. מפנה זה הביא להדגשת תפקידה של השפה בעיצוב תפיסת העולם והזהות הפרטית והקולקטיבית. השפה שסופג היחיד אינה רק מסגרת המעניקה שמות לעולם קיים ועומד; היא מעצבת את מקומו בעולם ואת יחסיו עם הסובב אותו. מנקודת מבט זו, תמונת עולמו של המאמין מתעצבת מתוך מגוון פעילויות לשוניות המלוות את חייו: לימוד, שיחה, תפילה ועוד. פעילויות אלו אינן רק ביטוי לתפיסת עולם הקודמת להן; העולם שבו חי המאמין נברא מחדש בכל דיבור של תורה או תפילה.

3 תיאור זה של "מרחב התפילה" מבוסס על תפיסתה כאירוע תקשורת, אך ישנם גם כיוונים אחרים להבנת מקומה של התפילה בעולם הדתי. הבחירה בתיאור זה נועדה להציב ניגוד בהיר בינו ובין האופציה שתוצג בהמשך.

4 כשמו של קובץ מאמרים שעסק בנושא זה: Richard Rorty (ed.), *The linguistic turn: recent essays in philosophical method*, Chicago 1967.

אבל מה עושים כאשר התפילה אינה מתחברת לעולמו של המתפלל, כאשר השפה שלה נותרת זרה, מרוחקת, חסרת פשר? לא מדובר בתפילה כרעיון, או בתפילות בזמנים ובאירועים מיוחדים, כי אם בתפילת הקבע היומיומית, קבועת הזמן והנוסח. לאחר כל מאמצי הגישור, נראה שבתפילה זו יש משהו שאינו מתמסר לניסיונות האלה, גרעין של התנגדות, נקודה קשה שאי אפשר לבלוע. תפילת הקבע אינה מצליחה להשתלב עד הסוף במסגרת האמורה להסביר אותה, תמיד נותר בה ממד עודף, יותר מילים ממשמעות.

דוגמה קיצונית לכך אפשר לראות באופן שבו אומרים תהלים: יהודים מתפללים על חולים או מתקנים נשמות נפטרים באמצעות אמירת מזמורים הנבחרים בדרך כלל באופן אקראי לחלוטין. משמעותן של המילים הנאמרות מדלגת בין עולמות שונים ועמדות נפשיות נבדלות, בין מזמורי שבח או תחנונים לפרקי מחאה והתרסה. אך עבור המתפלל הכול הולך למקום אחד, מקום שלרוב אינו קשור כלל למילים העולות על שפתיו. קשה לדמיין פעולת דיבור חריגה יותר; ובכל זאת, זוהי פעולה הנעשית יום-יום. אמירת התהלים היא דוגמה קיצונית, אך בכל זאת נראה שהיא אינה שונה בהרבה מהאופן שבו נאמרים חלקים אחרים בתפילת הקבע. ועם זאת, בתפילה הניתוק מהמילים נתפס כבעיה חמורה יותר. לעתים מובילה תחושת חוסר ההתאמה למירוץ מתמיד של המחשבה אחר המילים, או לחיפוש האינסופי אחר מילים מתאימות יותר – מאמצים ההופכים הם עצמם לביטוי של יראת שמים. אך האם אפשר ללכת בכיוון אחר? האם אפשר לתאר תפילה שאינה מנסה להשתלב בתמונת העולם הדתית, תפילה ששואבת את כוחה דווקא מחוסר ההתאמה שלה לעולם שבו היא מתקיימת, מהחריגה ממנו והלאה?

על שאלה זו אנסה לענות בחיוב, באמצעות יצירת זיקה בין תיאורים של התפילה בכתבי ראשית החסידות ובין תפיסת השפה של הפילוסוף הצרפתי ז'יל דלוז (Gilles Deleuze, 1925-1995). המרחק בין עולמות אלו בולט. עם זאת, אנסה לעבוד דרך הנקודה המשותפת שאני מזהה ביניהם: הניסיון לתאר פעילות לשונית החורגת מהמערכות הסובבות אותה, מגבולות האמת והכנות המעצבים את עולמה. בעזרת מפגש זה אנסה לתאר תפילה שהיא אירוע המתרחש על גבול העולם הדתי, אירוע המעמיד עולם זה במתח מתמיד עם מה שחורג מגבולותיו.

ג. מקומה של התפילה הבלתי משתלבת

מה יכול להיות מקומה של התפילה הבלתי משתלבת, תפילה שאינה נוטלת חלק בעולם האמיתי ואינה נאמרת בכנות? יש לראות אותה כחלק מקיום דתי לא־קוהרנטי, קיום המכיל בתוכו מתח מתמיד בין קטבים שאינם ניתנים לאיחוד. במאמרה 'גילוי וכיסוי בלשון ושפת האין והיש'⁵ מתארת רחל אליאור מתח כזה כמאפיין את המחשבה המיסטית היהודית: ההוויה, כשיקוף לכפל פניה של ההוויה האלוהית, "מצטיירת כתהליך דיאלקטי הכולל דבר והיפוכו". האין, שהוא הגילוי האלוהי, "הוא המגלם

5 רחל אליאור, 'גילוי וכיסוי בלשון ושפת האין והיש', זיוה שמיר וצבי לוז (עורכים), על גילוי וכיסוי בלשון, רמת גן תשס"א, עמ' 113-127.

את האינסופיות הבלתי מוגבלת, את ההתפשטות השופעת, הכאוטית, את התווה נטול השיעור". היש, לעומתו, "מגלם את המציאות המובחנת, את המוחשות המיוסדת על הצבת גבולות, את הבריאה על חוקיותה והגבלותיה"⁶.

כפילות זו מתגלה ומתממשת בכפל פניה של לשון הקודש: הלשון היא מצד אחד זרם אותיות אינסופי, שפיעה מגוונת של כוחות אלוהיים, ומצד שני התארגנות של אותיות אלה לצירופים מובחנים היוצרים את המציאות הנגלית. בשפה נפתחות כל העת אפשרויות פעולה מנוגדות: "הלשון מצטרפת ומתפרקת"⁷, "בכל מלה גלומים בעת ובעונה אחת... השצף, המשקף אפשרויות אינסופיות של מובן, משמעות, שינוי, זרימה... דהיינו, את האין; והקרח, המשקף את האפשרות המסוימת, המתגבשת ונקרשת... מגדירה מסמנת ותוחמת, טבועה בגבולות הזמן והמקום"⁸.

ככל הפנים הזה של השפה הוא הפתח לתפילה אחרת. הפן הכאוטי הגלום בלשון מאפשר לדיבור של התפילה להיות יותר משיקוף של תמונת העולם הדתית, להפוך להתרחשות החותרת אל האלוהות האינסופית, אל התווה שמעבר לעולם המוגבל. את התיאור של אליאור אפשר להשליך על האופן שבו מתוארת התפילה בראשית החסידות, תפילה שאת מהלכה תיארה רבקה ש"ץ כך:

ראשיתה של התפילה היא מעין אחיזה בחלק הקונקרטי ביותר שבה, באותיותיה, על מנת לעלות עמהן ודרכן אל תוך הפנימיות הרוחנית נטולת התכנים המוגדרים והכאוטית של אורות אין-קץ המתנוצצים בהן. זהו כאוס החי בתוך מסגרת מסודרת ויציבה של גילוי האלוהות.⁹

כיצד הופכת לשון התפילה משיקוף של תמונת עולם לנתיב המוביל אל "הכאוס החי בתוך המסגרת"? איזה סוג של דיבור חושף את הפן הכאוטי של השפה? זהו המהלך שאנסה לתאר באמצעות דבריו של דלו. קודם לכן אצביע על כיוונים ראשוניים למהלך זה אותם אפשר למצוא בכתבי ראשית החסידות, ביחסים שהם מציגים בין התפילה, הכוונה והגוף. מטרתי אינה לתת תיאור היסטורי של התפילה החסידית בהקשרה המקורי, אלא להשתמש במקורות המתארים אותה כפתח לכיווני מחשבה חדשים. התפילה שאציע להלן איננה שחזור, אלא ניסיון לעורר תנועה דומה בהקשר שונה, כאשר המקורות החסידיים משמשים השראה ומצע לפרשנות יצירתית.

מהי כוונה בתפילה? לרוב היא מתוארת כצירוף של המחשבה והרצון אל משמעות המילים הנאמרות: לחשוב על מה שאתה מדבר ולעמוד מאחוריו. במובן זה הכוונה מתפקדת כנקודת החיבור שבין התפילה לעולמו של המתפלל, והצלחתה תימדד ביכולתו של המתפלל "להיכנס" לעולם שבו מתרחשת התפילה. אך מושג כזה של כוונה אינו מתאים לאופן שבו היא מופיעה בתיאורים שונים של התפילה בראשית החסידות. במקורות אלה הכוונה מתוארת כמאמץ, הפעלה של כוח המסעיר את הגוף מבפנים ולעתים אף מתפרץ החוצה. ניקח לדוגמה את התיאור הזה:

6 שם, עמ' 114.

7 שם, עמ' 115.

8 שם, עמ' 119. דימויי השצף והקרח לקוחים ממאמרו של ביאליק 'גילוי וכיסוי בלשון'.

9 רבקה ש"ץ אופנהיימר, החסידות כמיסטיקה, ירושלים תשכ"ח, עמ' 96.

וזה מה שאמרו ברכי אלעזר ברכי שמעון "ודומה כמי שכפאו שד". שהיה מכוון כל כך בייחודים עליונים הכוונה עצומה בכל כוחותיו, והיה נפשט מן הגשמיות בשעת מעשה, עד שהיה נשמע מגרונו מחמת דחיקת איבריו הפנימיים לזו הכוונה, וגם היה נראה ממנו תנועות משונות ממש כמו חולי הכפייה רחמנא ליצלן, וזה מצוי מאד גם כן במתפללים בכוונה.¹⁰

כאן הכוונה בתפילה כרוכה ב"דחיקת האיברים הפנימיים"; במקורות אחרים עוצמתה של הכוונה עלולה אף להביא למוות, התפרקות של הגוף מעוצמת הכוחות הפועלים בתוכו. הבעש"ט אף ראה במוות תוצאה טבעית של הכוונה: "זהו חסד גדול מה' יתברך שאדם חי אחר התפילה, שלפי דרך הטבע היה לו למות מחמת שמפסיד כוחו, כי נתן כוחו בתפילה כל כך מכוח הכוונות הגדולות שהוא מכויף".¹¹

תיאורים אלה אינם מאפשרים להבין את הכוונה כמחשבה המלווה את משמעות המילים - קשה לראות את הקשר בין כוונה כזו ובין הגוף הסוער עד מוות. נוסף על כך, לעתים הכוונה מתוארת במפורש כהתנתקות ממשמעותן של המילים, מ"מרחב התפילה" המשתקף בה.¹² התפילה נותרת פעולת דיבור, וגם הנוסח שלה אינו משתנה; אך היא אינה מתייחסת לשפה כמערכת סימנים המבטאת תוכן קונקרטי, אלא כסדר שדרכו אפשר לחמוק הלאה.

זוהי תפילה המוצאת מפלט באופן שבו היא מפעילה את המילים הנתונות, ביכולתה לעקוף את הממד המגביל והמקבע שבהן. המילים נאמרות אך משמעותן נדחקת, ובה בעת הכוונה הופכת לכוח המסעיר את הגוף מתוכו; נוצר מפגש עוצמתי בין גופן של המילים לגוף ההוגה אותן. עוצמות אלו חורגות אל מעבר למשמעותן של המילים ולעולם שהן "שייכות" אליו. לאור תפקידה של התפילה ככינון תמונת העולם הדתית, הופכת ההתחמקות מהמשמעות הנתונה של מילותיה לפתח המוביל למרחבים אחרים.

כך הופכת התפילה לאירוע גבולי, התרחשות המאתגרת מבפנים את תמונת העולם הדתית. כמו בתיאור של אליאור, גם כאן נוצר מתח מתמיד ויומיומי בין הקיום הדתי המאורגן ובין החריגות של התפילה, הפונה אל האינסוף שמעבר לפרגוד.¹³ התפילה אינה מעצבת תמונת עולם חלופית, קיום דתי אחר; היא נותרת תמיד תנועה החותרת הלאה, מקומה של השלהבת שאין לה מקום. התפילה היא חלק יומיומי מההתנהלות

10 משה טיטלבוים, ישמח משה, ירושלים תשנ"ב, פרשת עקב, דף קז ע"א. מובא אצל חביבה פדיה, 'החוויה המיסטית והעולם הדתי בחסידות', דעת, 55 (תשס"ה), עמ' 89.

11 ישראל בן אליעזר (בעש"ט), צוואת הריב"ש, הוצאת קהת 1975, דף ו ע"א. על תופעה זו העירה חביבה פדיה במאמרה 'החוויה המיסטית', שם, עמ' 93.

12 כך כתב המגיד ממזריטש: "וכל מה שחסר לחיות האדם רפואה וסליחה על זה יתפלל, רק יעיד על עצמו היודע כל המחשבות שאינו מבקש רק על הדיבור ולא למשאלות... כשהדיבור בא למעלה מביא להקב"ה תענוג, והקב"ה שורה בכל העולמות ונולד תענוג בכל העולמות, וגם באדם נולד בשביל זה התלהבות". מובא אצל ש"ן אופנהיימר (לעיל, הערה 9), עמ' 92. על ה"דיבור" המוזכר בקטע זה כתבה ש"ן כי הוא "מושג מורחן ואינו זהה זהות מלאה עם אמירת השפתיים".

13 פדיה תיארה את עמדתה הייחודית של החסידות כיכולת לאתגר את המערכת המסורתית מבפנים, באמצעות הרגשת המתח שבין תורה לתפילה: "בהשוואה לשבתאות, שבה המתח בין התגלות לסמכות יושם בתוך הפרויקט המשיחי, הרי בחסידות עוצבו מתחים וקונפליקטים אלה בצורה חדשה והועמדו כמתח שבין שני מיני סדר יום: תורה ותפילה... היא מועזעת את המערכת מבפנים, ומוצאת לעצמה נתיב בתוך המערכת לביטוי דחף ההתגלות והגאולה: התפילה", חביבה פדיה, 'איגרת הקודש לבעש"ט', ציון, ע (תשס"ה), עמ' 354.

הדתית, אך בה בעת היא נקראת להיות מפגש עם מה שמצוי מעבר למרחב הזה, הבלחה רגעית של תודעה המאיימת על כל סדרי הקיום.¹⁴ כיצד מתרחשת תפילה כזו? איך אפשר לגשת לשפת התפילה באופן שיוביל אותה אל מעבר לגבולותיה? ומהו היחס בין תפילה כזו לתפילת הקבע היומיומית, המוכרת? לאור תיאורים אלה, ומתוך כיווני המחשבה שהם פותחים, אנסה כעת לתאר תפילה כזו בעזרת תפיסת השפה של דלז. באמצעות תפיסה זו אנסה להפוך את החריגות העכשוויות של התפילה לפתח לעוצמות חדשות.

ד. דלז והשחרור מן השפה המאורגנת

עבור דלז, לשפה ולחברה המתארגנת דרכה יש תמיד שני צדדים: השפה מייסדת ומארגנת, ובכך מפעילה כוח המכוון את הסובייקט ואת העולם שבו הוא מתקיים, אך תמיד יש בה גם סדקים ופרצות המאפשרים מוצא מן המלכוד, מפלט זמני לכל הפחות.¹⁵ דלז מזהה את המוצא הזה עם סוג מסוים של ספרות; כאן אנסה ליישם את דבריו על סוג מסוים של תפילה. דלז עצמו טען כי באמצעים ספרותיים אפשר ליצור יחסי שכנות עם כל דבר.¹⁶ יש לבקש אפוא את האמצעים המתאימים ליצירת שכנות זו.¹⁷ את הממד המאורגן והמארגן של השפה מתאר דלז באמצעות שלושת ממדי הייחוס של כל משפט לשוני: כל משפט מתייחס לסובייקט שאמר אותו (יחס של ביטוי), לאובייקט או למצב העניינים שעליו הוא מדבר (יחס של הוראה), ועושה זאת בעזרת מושג שבאמצעותו מעניק הדובר משמעות לאובייקט המדובר (יחס של משמוע). בקצרה אפשר לומר כי משפט תקין הוא ביטוי של מישוה, האומר משהו (באמצעות משמוע) על משהו (מושא הוראה). באמצעות שלושת הממדים האלה, המרכיבים חוט משולש שלא במהרה יינתק, מארגנת הפעילות הלשונית את העולם שבו מתנהלים החיים האנושיים: היא מבחינה ומגדירה אובייקטים מסוימים, קושרת אותם לשמות ולמושגים כלליים, ומציבה מולם את הסובייקט המכיר והמדבר. בתהליך זה מקבל כל אחד מהם זהות מוגדרת. אפשר לתאר באמצעות מבנה זה את הקשר שבין פעולת הדיבור של התפילה ובין מה שתואר קודם כ"מרחב התפילה": כל משפט של תפילה, בין שהוא בקשה המופנית אל האל בין שהוא דברי שבח עליו, מכונן את המרחב שבו

- 14 באופן מפתיע, אפשר למצוא תיאור של תפילה כזו גם בדבריו של ר' חיים מוולוז'ין, בשער ג בספרו **נפש החיים**. למרות הביקורת שלו על החסידות, שאותה הוא מאשים בהפצה מופרזת של רעיונות מסוכנים על האלוהות חסרת הגבולות, הוא אינו מוותר לחלוטין על עמדה זו. לאחר כל ההסתייגויות והאזהרות, המקום שמייעד ר' חיים מוולוז'ין לתודעה האינסופית הוא הצתת ההתלהבות בתפילה. כך הופכת גם תפילתו של המתנגד השמרן למקומה של התודעה שמעבר לגבולות הקיום הדתי.
- 15 "שדה חברתי אינו סותר את עצמו... אבל הדבר הראשוני הוא הברחה שלו, הוא בורח קודם מכל מקום", ז'יל דלז, 'תשוקה והנאה', **תיאוריה וביקורת**, 22 (אביב 2003), עמ' 166.
- 16 ז'יל דלז, 'הספרות והחיים', **משעם**, 5 (מרץ 2006), עמ' 149-154.
- 17 אין בכוננתי להיכנס לעומק ההגותו של דלז, אלא רק להציג כמה מושגים וליישם אותם בהקשר של הריון כאן. בדבריי אני מסתמך על ספרו **הלוגיקה של המובן** Gilles Deleuze, *The Logic of Sense*, New York 1990), על הספר שכתב על קפקא עם גואטרי (ז'יל דלז ופליקס גואטרי, **קפקא: לקראת ספרות מינוחית**, תל אביב 2005), על ספרו של ז'הבי העוסק ביחסו לספרות (אהד ז'הבי, **רומן לוגי: ז'יל דלז בין פילוסופיה לספרות**, תל אביב 2005) ועל מאמרים נוספים שהוזכרו לעיל ויוזכרו בהמשך.

מתקיימים הסובייקט המתפלל, האל המאזין (הנוכח כ"הוא" או כ"אתה") והאמירות הנאמרות עליו או אליו.

אבל דלז מבקש משהו בסיסי יותר משלושת הממדים האלה, והוא המובן. המובן הוא הרובד הראשוני והכולל ביותר של השפה, מה שמפריד אותה מרעשי הגוף האטומים. דלז טוען שהמובן קודם לממדי הביטוי, ההוראה והמשמוע, שכולם מניחים אותו ומתרחשים בתוכו. אחת הדרכים לתאר את המובן היא למקד את המבט ברגע הופעתו, שאותו מתאר דלז כ"אירוע". משהו התרחש; הצטרפות של גורמים חסרי מובן מצד עצמם - צורות, צלילים, כתמי צבע - הפכה לאירוע שיש בו משהו, למבנה שנחווה כבעל מובן. בהרף העין הזה האירוע עדיין אינו מוכרע, הוא עודו פתוח לכיוונים שונים, אבל הוא כבר חרג מהסתמיות האטומה של מרכיביו המקוריים. הרגע הזה, על קו הגבול שבין הצליל לדיבור, בין הקו לאות או לתמונה, הוא רגע הופעת המובן. המובן אינו מה שנאמר על הדברים לאחר שזוהו, גם לא האובייקט המזוהה; לא המילה ולא הגוף שאליו היא נצמדת, אלא האירוע של המפגש ביניהם: "ההסתמנות של המסמן, ההתשמעות של מושא ההוראה, ה'התפסקות' של מצבי העניינים... המובן הוא אירוע ההלשנה, ההטבלה ללשון של הדברים בעולם".¹⁸

הבלשן פרדינן דה סוסיר תיאר את הסימן הלשוני כמורכב ממסמן, שהוא המרכיב החומרי של האות הכתובה או הצליל המדובר, וממסומן - הדימוי הנפשי המצטרף אליו ומעניק לו את משמעותו.¹⁹ דה סוסיר דימה אותם לשני צדדים של דף נייר, שכל אחד מהם בפני עצמו הוא שטף חסר צורה; הצמדת המסמן למסומן היא פעולה של חיתוך, הקובעת בכך את הגבולות המוגדרים של המושג ושל המילה המצביעה עליו. דלז מתעכב בדיוק על הרגע הזה, על העובי הבלתי נראה של אותו קו גבול ומפגש: השיבה אל רגע הופעת המובן ואל המרחב הבלתי נתפס שבו הוא מתרחש היא שיבה אל רגע של חוסר הבחנה, אל פתיחות ותנועה הקודמים לסגירה המשולשת של ממדי המשפט התקין.

ההתעקשות על קיומו של רגע כזה ועל היכולת לגעת בו ולפעול דרכו היא התעקשות לשחוק את ההבחנה החותכת שבין המשמעות המקובלת ובין הרעש חסר המשמעות, חתירה אל ממד הביניים שמאפשר תנועה משוחררת יותר. המובן הוא הפתח אל הכאוס הרוחש מתחת לעולם של השפה המאורגנת, אל ההתהוות וההיעשות הקודמים להווייה היציבה, לקיפאון שאותו נוסך מבנה המשפט השלם. המפגש הראשוני עם המובן הוא מפגש עם מה שעדיין אינו מוכר, התנגשות שיש בה ממד אלים, שההכרה ממהרת לדחוק אותו על ידי פעולת הזיהוי והצמדת המושג, פעולה המייצבת בה בעת גם את עמדת המתבונן, את הסובייקט המכיר את האובייקט. אך האירוע הקודם לתגובה זו הוא רגע של חוסר הבחנה, שבו מותכים יחד הפרטי והכללי, הסובייקט והאובייקט.

החמקמקות של המובן מומחשת כאשר מנסים ללכוד אותו בשפה. כאמור, המובן אינו אחד מרכיביו המובחנים של המשפט הלשוני, אלא האפקט הנוצר במפגש של המילים והדברים. כיוון שכך, המובן לעולם אינו נוכח במשפט במישרין. אי אפשר לומר בו זמנית את המשפט ואת מובנו; נדרש משפט נוסף שיאמר את מובנו של המשפט

18 'Why 2 k?': המובן של המילניום, אריאלה אזולאי ועדי אופיר, ימים רעים: בין אסון לאוטופיה, תל אביב 2002, עמ' 163.

19 פרדינן דה סוסיר, קורס בבלשנות כללית, תל אביב 2005.

הקודם, אך למשפט זה כבר מובן אחר, שכדי לומר אותו יש צורך ליצור משפט חדש. המובן נודד ממשפט למשפט, ולעולם אינו נלכד במבט נוקב.

מהו אפוא הכוח הקושר יחד את המסמן והמסומן, את המילים והדברים, הכוח המקבע את המובן החמקמק והופך את השפה לקרקע בטוחה להלך עליה? דלו רואה בו ביטוי של שליטה חברתית, פעולה של סוכני התרבות הראויה ויצרני השפה המדוברת, הקובעים את המובן הטוב והמשותף של הדברים. פעולתם של אלה מייצרת אוצר מילים בעלות מובן יציב, שהחמקמקות והנזילות שלו קיבלו צורה מוגמרת. הפעילות הלשונית מתרחשת ברובה בתחומי המרחב המאורגן הזה, על פי הכללים החקוקים בו, באופן אוטומטי ושגור, ובכך משחזרת את המובן-מאליו. ועם זאת, המובן עורו נודד מאחורי הקלעים, ואפשר למצוא את הדרכים לשחרר אותו ולפתוח מחדש את כל מה שנסגר; כאן מקבל מושג המובן את משמעותו הפוליטית ככלי לביקורת הסדרים החברתיים.

תיאור זה רחוק מאוד מהתיאור שתיארה אליאור את המיסטיקה היהודית, שבה הפן היוצר והמגדיר של הדיבור האלוהי הוא הכורא את העולם המוחשי על גבולותיו והבחנותיו. עם זאת, המשותף לתיאורים אלה הוא תיאור הפנים הכפולות של השפה, והשאיפה למצוא את הדרך לחרוג אל מעבר לגבולותיה הנתונים. שאיפה זו מקרבת את האינטרס הפוליטי והאינטרס המיסטי.²⁰ בין אם מדובר בצמצום אלוהי ובין אם בהבניה חברתית,²¹ הפרקטיקות שאפשר להפעיל כדי להשתחרר מאחיותה של השפה המאורגנת עשויות להיות דומות. מכאן השאלה העולה לענייננו: האם יכולה התפילה לחרוג מהמובן-מאליו של השפה הדתית, להפוך לתנועה החותרת אל המרחב האינסופי חסר ההבחנות, אל האלוהים שמעבר לצמצום?

ה. להתפלל כמו שסופרים גדולים כותבים

כדי להפוך אותה לתנועה כזו, יש למצוא את הדרכים לשחרר את המובן, לדחוף את התפילה למעלה והלאה. כאן אלך בעקבות הניתוח של אהרן זהבי בספרו רומן לוגי, העוסק ביחס שבין פילוסופיה לספרות בכתביו של דלו. זהבי מבחין בין שני אופנים של שימוש חתרני בשפה, שאותו הוא מכנה גמגום. מטרתו של הגמגום היא לקטוע את השימוש המובן-מאליו בשפה, לחשוף את הממד השברירי והפתוח שבה ובעולם שהיא מעצבת, או בלשונו של הבעש"ט – להשיב את היש לאין.

אפשרות אחת היא להאיץ את השימוש בשפה, לחלוף במרוצה ממילה למילה וממשפט למשפט, בלי לתת לאף אחד מהם את הפנאי להתיישב במסגרת הייחוסים המשולשת שלו. כמו בפרדוקס שהוזכר לעיל, שבו המובן מחליק ממשפט למשפט ולעולם אינו נתפס, כך תנועה זו מיועדת לחמוק מהמסגרות שבהן נקשר המשפט התקין ולהתלוות לאלמנט המתרוצץ של המובן במנוסתו, לפגוש אותו בתנועה הכאוטית האופיינית לו.

20 לא נגעתי כאן במטפיזיקה של דלו, שיש בה דמיון לתפיסות מיסטיות מסוימות. דיון בנושא אפשר למצוא בקובץ זה: Mary Bryden (ed.), *Deleuze and Religion*, New York 2001.

21 ייתכן שבין שני קטבים אלה אפשר להציב את עמדתו של המגיד ממזריטש, שש"ץ תיארה אותה כך: "הצמצום הוא, בסיכומו של דבר, אונס שהאינטלקט האנושי מאנס בו את האלהים להופיע בו על פי חוקיות קיומו הוא", ש"ץ אופנהיימר (לעיל, הערה 9), עמ' 124.

בדיבור כזה המילים "מחליקות" על פני המושאים שלהן, והממד החמקמק שביניהם נחשף. המובן מופיע באפקט שנוצר כאשר מדברים יותר מדי, כאשר אי אפשר להצמיד לכל מרכיב לשוני את משמעותו, כאשר המרוצה שוחקת את הסדר הטוב ומשחררת במקומו משהו אחר, עוצמות אחרות שמבליחות מתוך השטף.

האופן השני של גמגום השפה פועל בצורה הפוכה: הוא מבוסס על הקפאת המשפט, על התמקמות בתוכו, על נעיצת המבט בו באופן שאינו מאפשר לו להתייחס לשלושת הממדים שאליהם הוא אמור להיקשר. במקום לחמוק ממסגרת השפה באמצעות תנועה מואצת, הניסיון כאן הוא להביא אותה לקיבעון יתר, להפוך כל מרכיב לשוני ל"שם קדוש", להעמיס עליו יותר משהוא יכול לשאת, עד שכבר אי אפשר להשתמש בו באופן המקובל. כמו באפקט של ההאצה, גם הקיפאון מדגיש את הממד הגבולי שבין המילה למשמעותה, את השהיית המעבר הספונטני ביניהם. המובן מופיע כאן לא כאלמנט המתרוצץ בתוך שטף הלשון, אלא כרוח המרחפת על פני הדיבור הקפוא, שנופח אל מעבר להקשרו.

אלו שני אופנים לגמגם את השפה, שני כיווני מוצא מהמובן-מאליו של השימוש השגור בה: להאיץ אותה אל מחוץ להקשרה המקובל, או לבודד אותה ממנו באמצעות האטה מופלגת. דלז מייחס את אופני השימוש האלה בשפה למי שהוא מכנה "סופרים גדולים". האם אפשר למצוא קשר בין ספרות מודרנית לתפילה אורתודוקסית? קפקא - שלכתיבתו הקדיש דלז את אחד מספריו - סבר שכן, או לפחות שאף לחיבור כזה. באחד ממכתביו למקס ברוד הוא מזכיר את רצונו לכתוב "כמו שנשים אדוקות מתפללות"²². כיצד אפשר להפגיש את התפילה היומיומית עם גמגום השפה, להתפלל כמו ש"סופרים גדולים" כותבים?

אפשר להתחיל מהמקומות בהם התפילה נתפסת כבעיה, בהם היא חורגת מדפוסי הדיבור המקובלים. ראינו כי תפילת הקבע מתנגשת עם שתי דרישות מקובלות לביצוע לשוני ראוי: היא מתקשה להיות ביטוי הולם של המתפלל, והיא אינה מתיישבת בנקל עם מה שנתפס כאמת על העולם בו הוא חי. מכאן צומחים הניסיונות לעצב עבור התפילה עולם חלופי שהיא תוכל להתמקם בו, וכן הדרישה למאמץ של כוונה שבו יכניס המתפלל את עצמו לעולם זה ולעמדת הדובר שמציב לו הסידור. אך כאמור, נראה שדרישות אלה עומדות במתח מתמיד עם האופן שבו יהודים מתפללים: התפילה ממשיכה להתנהל כפנייה בלתי אפשרית לאל המסתתר, ומילותיה נמשכות מעצמן בלי להפוך לרכושו של המתפלל.

בהתעקשות הזו, בחריגות של התפילה ביחס לכללי השפה המדוברת, אני מוצא את האפשרות של גמגום השפה. לצורך כך יש לפעול בכיוון ההפוך מהכיוונים שהוזכרו לעיל: לא לקשור את התפילה לעולם בו אנו חיים ולעמדת הדובר האפשרית עבורנו, אלא להעצים את החריגות הלשונית שלה, לפתוח את העוצמות הגנוזות בה אל מעבר לאפשרויות המוכרות. גמגום התפילה עשוי להוליך אותה אל גבולו של המרחב שבו היא מתקיימת, להפוך אותה לתנועה המכוונת אל מעבר לדתיות המקובלת, להבלחה של האינסוסף שלפני הצמצום. אם המובן הוא ממד של חוסר הבחנה בין הסובייקט

22 מכתב מתאריך 22.7.1912, בתוך: Franz Kafka, *Letters to friends, family, and editors*, trans. Richard and Clara Winston, New York 1977.

המדבר לעולם בו הוא חי, חשיפתו יכולה ליצור את האפקט המבוקש; לצורך כך יש למצוא את הדרך המתאימה לגשת אל לשון התפילה.

ובעצם, הגמגום ביסודו כבר נמצא שם. לא רק שהמילים אינן של המתפלל, הן גם נדרו למרחק של פרסאות ושנים אינספור ממקום מושבן המקורי. הפער ההיסטורי-תרבותי בין הקשרה המקורי של התפילה ובין אמירתה הופך לפער בתוך לשון התפילה עצמה - המסמנים הולכים ומאבדים את מסומניהם, ונוצרים חללים הולכים וגדלים בין הביטוי למובנו. לכך מצטרף כוחו המפרק של ההרגל: המתפלל האורתודוקסי הבוגר הוא אדם שמאז ילדותו חוזר שוב ושוב על אותן המילים, מאות ואלפי ורכבות פעמים. "ילדים מיומנים מאד בפעילות הזאת: לחזור על מילה שאת המובן שלה חשים רק במעורפל, וכך לגרום לה לרטוט",²³ אך כאשר מילים שנקלטו במעורפל בילדות חוזרות על עצמן יום-יום, פולשת המיומנות הילדותית הזו לתוככי העולם הבוגר. פלישה זו הופכת את התפילה לאי של חוסר מובן, שמורת טבע של דיבור ילדותי החומקת מהדרישה הבוגרת "להתכוון למה שאומרים".

מעבר לחריקות הבסיסיות האלה, שיש המשקיעים מאמצים רבים כדי להתגבר עליהן, אפשר למצוא באופן הביצוע היומיומי של תפילת הקבע את הדרכים השונות של גמגום השפה. מרוצת הדיבור החומקת מהמשמעות מוכרת היטב. לרוב היא נעשית מתוך חוסר תשומת לב, אך היא עשויה להפוך לחלק מהתרחשות עוצמתית החורגת אל מעל ומעבר לנאמר: "לפעמים יכול לומר התפילה במהירות מאד מאד, מחמת שבוער בלבו אהבת השם מאד והתיבות יוצא מפיו בעצמם".²⁴ בקריאה שאני מציע כאן, המהירות אינה רק תוצאה של האהבה הבורעת; המרוצה על פני המילים מאפשרת לשחרר את העוצמות הלא-מוגדרות שבתוכן, לרוץ עם המובן החמקמק בטרם תקבל כל מילה את מקומה בתוך העולם. המהירות משחררת את האקסטזה; המילים הופכות שוב לאירוע הגולש אל מעבר למשמעותן.

אפשר למצוא בתפילה גם את הכיוון המנוגד של הגמגום, הפועל באמצעות ההאטה ועומס היתר. גמגום כזה מתרחש כאשר המתפלל מתעכב על מילים מסוימות, מטעין אותן בהדגשה מרובה, מוציא אותן משרשרת הדיבור והופך אותן למרכז בפני עצמן. לעתים זהו גורלן של מילות הפתיחה או הסיום של פרק או ברכה, מילים שזוכות להכרזה קולנית העוקרת אותן ממקומן בסידור. דוגמה קיצונית יותר היא זו של המקובל המתפלל על פי כוונות: כאן נדחסים מאחורי כל מילה הררים של עולמות, שמות וצירופי אותיות, וקצב הדיבור מואט עד כדי אבסורד. תופעות אלה אפשר להבין בדרכים שונות. את הדגשת המילים האקראית אפשר לתפוס כבעיה או כסגנון של חזנות, ואת תפילת המקובל אפשר לראות כפרשנות מחודשת המענגת את המילים במסגרת נוקשה לא פחות. אך אפשר גם לראות בפעילויות אלה הזדמנות לחשוף פן אחר במילות התפילה, לשחרר אל החלל את המובן החמקמק שמעבר לכל פירוש, להפוך את התפילה לאירוע פורץ גבולות.

הכיוון המוצע כאן מבקש להבין את מה שנראה כבעייתיות של התפילה כאפשרות לתפילה אחרת, ומתוך כך להטעין בעוצמות מחודשות את האופן שבו יהודים מתפללים. במקום להתאמץ לשלב את תפילת הקבע במסגרות המעניקות משמעות

23 דלז וגואטרי (לעיל, הערה 17), עמ' 54.

24 המגיד ממזריטש, ליקוטי יקרים, יב ע"ד-יג ע"א. מובא אצל ש"ץ אופנהיימר (לעיל, הערה 9), עמ' 150.

תנועות של דה־טריטוריאליזציה ודה־טריטוריאליזציה קיימות בשפה כבר בהקשר הראשוני שלה; כאן מתחברים מושגים אלה ליחסי השפה והמוכּן. הפה הלומד לדבר מפסיק את תפקודו הראשוני בתחום האכילה, נוטש את הממד הגופני האטום ומתחיל להשמיע קולות בעלי מוכּן. הפה, הלשון והשיניים חורגים מהטריטוריה הפרימיטיבית שלהם, והדיבור והכתיבה יוצרים עולם של מילים המתחרה בזה של המזון. תנועה זו נענית בתנועה מנוגדת של דה־טריטוריאליזציה, שבה הצלילים מובחנים זה מזה ומוצמדים למשמעות מוגדרת. זהו שרטוט מחדש של קווי התיחום, ואלה מארגנים את המרחב הלשוני על ידי יצירת הפרדה חותכת בין צליל בעל משמעות לצעקה סתמית, בין הגייה שמצביעה על גוף ובין רעש שהוא חלק מהגוף עצמו. כאן מתקבעת הדינמיות הראשונית של המוכּן בגבולות המוכּן־מאליו; אבל אי אפשר לחמוק מן המתח המתמיד שבין שרטוט הגבולות לחצייתם.

בכתיבה של קפקא מוצאים דלז וגואטרי שימוש "אינטנסיבי ולא מסמך" בשפה, העצמה של הממד החומרי הרחוס שלה על פני ממד המשמעות. זהו שימוש בשפה שמטרתו לשחרר את העוצמות הרדומות בתוכה, להמשיך תנועה של דה־טריטוריאליזציה מוחלטת. זו אינה חזרה אל הקולות האטומים של הגוף, או בהקשר הדיון כאן – תפילה של חיות הנוהמות ביער כמו זו שביקש ר' נחמן מחסידיו.²⁸ העוצמה המשחררת נמצאת דווקא בחריגה של המילים אל מעבר לעצמן, בחשיפת הכוחות שמאחורי המשמעות, כאשר זו הופכת ממשבצת במערכת לפתח מילוט לאנרגיות מתפרצות. "להשתמש בתחביר כדי לצעוק, לתת תחביר לצעקה";²⁹ להתעקש לפרוץ דווקא דרך המילים המוכּרות.

בתפילה אפשר לראות זאת במקומות שבהם ההטעמה גוברת על המשמעות, ובהגייה מושקע יותר כוח מהדרוש. כאן אפשר לחזור לתיאורי התפילה בכתבי ראשית החסידות, תיאורים שבמרכזם עמד המפגש העוצמתי שבין גופו של המתפלל לגופן של המילים. תפילה כזו היא דוגמה לשימוש אינטנסיבי בשפה, שימוש המטעיץ אותה בעוצמות שמקורן בבסיס החומרי שלה, כאשר זה מתגבר וגולש אל מעבר לממד המשמעות המיוחס לו. ההתפרצות של תפילה כזו מסיטה את הגבולות והתיחומים המנסים למקם ולמשמע אותה: ממדי הייחוס השונים, הקושרים אותה ל"מרחב התפילה", מאבדים מאחיזתם בה, והתפילה הופכת להתרחשות עצמאית, משתחררת לקיום המתייחס לעצמו בלבד. בתנועה הגולשת אל מעבר לגבולותיה מותכים יחד הסובייקט המתפלל, האל המאזין והמילים המקשרות ביניהם.

זוהי תנועה חסרת יעד, או אולי תנועה המגשימה את יעדה בעצם קיומה. התפילה אינה נמלטת לעבר עולם־הבא כלשהו, מרחב משיחי חלופי שבו תוכל לממש את עצמה. במילים של דלז וגואטרי אפשר לומר כי היא חופרת מחילה בתוך מרחב הקיום. המפלט שהיא מציעה אינו מוביל להתמקמות בטריטוריה חדשה, אלא למפגש עם האלוהות האימננטית לתנועה, כמו התפילה המכוונת תמיד הלאה, אל השכינה שבמערכ.

התנועה היא כשלעצמה אינסופית, אבל בתוך משחק הכוחות של המרחב הלשוני היא נענית תמיד בתנועה מנוגדת. כל תנועה של דה־טריטוריאליזציה גוררת בעקבותיה דה־טריטוריאליזציה מחדשת; אי אפשר להשאיר את השפה בגולמיותה לאורך זמן.

28 לוי יצחק בנדר, שיח שרפי קודש, ירושלים תשמ"ח, חלק ב, עמ' קכ.

29 דלז וגואטרי (לעיל, הערה 17), עמ' 61.

התפילה נותרת אירוע חריג בגלל אופייה הבלתי מתפשר, החומק מכל התמקמות מחודשת. היא אינה מייסדת מסגרת קיום מלאה.³⁰ לא נותר ליהודי אלא לנדוד יום-יום, הלוך ושוב, אל התפילה ובחזרה. היא אינה לוקחת אותו לעולם אחר ואינה מעניקה לו זהות חלופית. יאריך בה ככל שיוכל, בסוף הוא תמיד פוסע לאחור, בראש כפוף, ושב למקומו. ועם זאת, ההתרוצצות המתמדת הזו, ההתנגשות היומיומית עם הגבול, יוצרת תנועה וחיוניות בתוך הקיום הדתי.

ז. הבעיה הופכת לעוצמה

האם יש בכוחם של דיבורים אלה לכוונן תפילה אחרת? מבחנם הוא ביכולתם לעצב מחדש את החוויה שהם מתארים, להדגיש פנים מסוימות בתפילה היומיומית ולהטעין אותה בעוצמות חדשות. כדי לעשות זאת, על שפת התפילה להשתחרר מהמחויבות למסגרות המשמעות האישית והתאולוגית, מכבלי האותנטיות והאמת, להפסיק את המרדף המייגע של הכוונה אחרי המילים. טענתי היא שבכך אין התפילה הופכת למשהו אחר ממה שהיא כעת; להפך, היא מקבלת תיאור ההולם יותר את האופן שבו היא מתנהלת בפועל, תיאור המעניק עוצמה וכיוון למה שנתפס בדרך כלל כבעיה. הפערים שנוצרו בין תפילת הקבע ובין העולם שבו אנו חיים והאופן שבו מתעצבת האמונה הדתית בתוכו, אינם צריכים בהכרח להביא למאמץ לארגון מחודש של התפילה או של העולם. הם יכולים לשמש פתח להתעוררות מחודשת של עוצמות דומות לאלו שגעשו בתפילה בראשית החסידות, להפוך שוב את התפילה לתנועה הפורצת מהעולם הדתי והלאה, אל האינסוף שמעבר לצמצום. כאשר התפילה שבה ותופסת מקום כזה, היא משיבה אל הקיום הדתי את המתח הפנימי המפרה בין הגבול למה שמעבר לו.

30 את השאיפה הבלתי אפשרית הזו אפשר לשמוע בדבריו של ר' יוחנן: "ולואי שיתפלל אדם כל היום כולו" (ברכות כא ע"א).