

קהילתיות ללא מועקה

איתן אברמוביץ



הרב שג"ר, בצל האמונה: דרשות ומאמרים לחג הסוכות,
ערך ישי מבורך,
הוצאת מכון כתבי הרב שג"ר, אלון שכות תשע"א

ממקורות החג אל הארתו

הכותב הוא
דוקטורנט
בתכנית ללימודי
פרשנות ותרבות
באוניברסיטת בר אילן,
חבר בית המדרש
'סדר נשים' במכון
הרטמן ומלמד
בישיבת שיח

ארבע שנים לאחר מותו, רואות אור דרשותיו של הרב שג"ר לחג הסוכות. כמה וכמה מספריו של הרב שראו אור עד כה הם ספרי דרשות לחגים, סוגה ותיקה ומוכרת בדרשנות המסורתית. החג מזמן לדרשן מגוון של מקורות - פסוקים ומדרשים, הלכות ומנהגים - שמהם הוא יכול לטוות את דבריו. אבל החג אינו רק מקור השראה לדרשה, אלא גם היעד שלה ותכליתה. העיבוד של חומרי החג בדרשה מעורר את השומעים למפגש מחודש עם תכניו ועם משמעותם.

התנועה הכפולה הזו, מהחג אל הדרשה ומהדרשה לחג, בולטת במיוחד בדרשותיו של הרב שג"ר. הן אינן נשארות לאורך זמן בגבולות הדיון המקומי על החג ומשמעותו, אלא מגיעות מתוכם לעיון בשאלות יסודיות יותר של הקיום האנושי בכלל והדתי בפרט. ועם זאת, תכליתו של העיון אינה תאורטית אלא קיומית, כפי שהרב עצמו מדגיש: "חשיבותו של הלימוד, הטיעון השכלי או העיון, איננו בתוכן עצמו שהוא מעניק, אלא ביכולתו לכונן קיום בעל אופי ספציפי ולהפיק חוויה ייחודית" (עמ' 12). כיוון שכך, הדרשה מוליכה את הקורא בחזרה מן השאלות הגדולות אל החוויה

הייחודית של ההקשר שממנו צמחה, חוויית החג הממשמש ובא: "אחת ממטרותי הינה לנסות ולעצב תוכן ממשי ורלוונטי למועדים ולזמנים האמורים להיות זמנים משמעותיים של התחדשות והעמקה, ולאפיין כל חג באור ובצבע שלו" (עמ' 12-13). מהם אם כן האור והצבע של חג הסוכות? לאן הוליך העיון במקורותיו ובחוויותיו של החג את מחשבתו של הרב שג"ר?

מתורת היחיד לקהילת האמונה

כפי שציין דרור בונדי באחרית הדבר לספר, שלושה מוקדים שוזרים את הדרשות - אמונה, קהילתיות ושמחה. מבין השלושה, נושא הקהילתיות, שאליו נקשרים בספר גם דיונים על לאומיות וסולידריות, מציג את החידוש המרכזי של דרשות אלו בהגותו של הרב שג"ר. אך המוקדים כרוכים זה בזה; כפי שנראה, העיסוק המחודש בקהילתיות משפיע גם על הדיון באמונה ובשמחה, נושאים שבהם עסק הרב בהרחבה בכתבים שכבר פורסמו.

דרכו של הרב שג"ר אל הקהילתיות אינה פשוטה; את קשייה ניתן להבין מתוך המקום שתפס הרב בהתפתחותו של עולם התורה הציוני-דתי. הרב היה מראשוני מלמדי החסידות בישיבות ההסדר ובמדרשות, בתקופה שבה לימוד זה עוד היה שולי ואף חתרני. לימודי החסידות נתפסו כאיום, כיוון שתורה זו התפרשה כאנטיזתה לדגש האידיאולוגי והקולקטיבי של תורת הרב קוק. ואכן, הרב שג"ר לימד את כתבי החסידות מנקודת מוצא אקזיסטנציאליסטית חריפה. הוא מצא בהם תביעה נוקבת אל היחיד לגבש את עולמו הדתי מתוך עצמו, באופן חווייתי ואישי ולא כללי ומופשט. באחד משיעוריו המוקדמים, שיצא לאור בספר דרשות לפסח, הוא ביטא עמדה זו בישרות אופיינית: "לא תוכל לעבוד באמת את הקב"ה, אלא אם כן תעמוד אישית מולו, תשאל את השאלות הקונקרטיות שלך, מתוך האמת האישית שלך. אמונה זו לא יכולה להסתמך על מה שלמדת מאחרים, או על מה שניתן לך במסורת. היא חייבת להיות העמל שלך".¹

עמדה זו, שמצד עצמה אינה מובילה בהכרח את היחיד לחריגה מהגבולות המקובלים, הצטרפה לביקורתיות ולפתיחות המחשבתית של הרב שג"ר והפכה אותו לרבם של מגוון מחפשי דרך אינדיבידואליסטים, טיפוסים ייחודיים שחלקם התרוצצו על גבולות החברה הדתית, נכנסים ויוצאים. רבים מהם הפכו מאוחר יותר למורים בפני עצמם, ומשכו את תורת רבם לכיוונים שונים. הרב שג"ר הטביע בהם את הסלידה מהממסד, מהמגזר, מ"פנקס החבר הדתי של המפלגה"², או העניק אישור ומשמעות דתית למה שכבר חשו בעצמם. תחת כנפיו אפשר היה לצאת הרחק אל מחוץ למחנה, ולמצוא דווקא בכך הארה חדשה.

במידה רבה הייתה זו תורה של יחידים, של בודדים, שבקושי מגיעים לכדי מניין וגם אז לא תמיד מצטרפים אליו. מכאן כוח המשיכה שלה, וזה מקור הרתיעה ממנה.

1 הרב שג"ר, זמן של חירות: דרשות לחג הפסח, ערך ישי מבורך, אלון שבות תש"ע, עמ' 190.
2 הרב שג"ר, על כפות המנעול: דרשות לימי התשובה וליום הכיפורים, ערכו אלחנן ניר ואודיה צוריאלי, אפרתה תשס"ד, עמ' 29.

רק בשנים שלאחר מכן, בכתבים מאוחרים יותר של הרב, התחילו להישמע קולות נוספים: באלה כבר דובר על הארת פנים, על מלכות הצדק ועל אהבת הרע. ועדיין, תורתו של הרב שג"ר נודעה בעיקר כפן האישי שלה, ולא בעיסוק כפן החברתי.³ הספר החדש חושף משהו מעומקו ורוחבו של עיסוק מאוחר זה.⁴ אך כפי שנראה, לא מדובר במעבר אל הצד השני של המתנס, אלא בניסיון של הרב לחרוג מהניגוד השגור בין הפרטי לכללי, בין בקשת הדבקות האישית לשאיפה לתיקון החברה והעם. ניגודים אלו בנו במידה רבה את תורתו המוקדמת של הרב שג"ר והעניקו לה את כוחה; האם אפשר להתגבר עליהם בלי לאבד את הכוח הזה? האם אפשר לבנות קהילה, ציבור ואומה בלי לוותר על האחיזה בעוצמה הפנימית, התלושה, הנוקבת? אתגר זה עומד במרכזן של רבות מהדרשות בספר זה.

האמונה כמרחב משותף

כבר בדרשה הראשונה בספר מופיעה התביעה המוליכה אותו, התביעה לחרוג אל מעבר לאמונתו של היחיד:

לכאורה, הייחוד הנו אקט פרטי של אמונת היחיד – אמונתו של איש האמונה הבודד. אך המהלך של חגי תשרי מלמד כי ייחוד ה' תלוי באחדות ישראל, וכי אחדות זו איננה אלא המיצוי של ייחוד זה. אחדות ישראל מופיעה בסוף התהליך, בסוכות, והיא משימה נעלה יותר מהייחוד האלוקי של יום הכיפורים, מפני שהייחוד השלם אינו אפשרי אצל הפרט המאמין אלא כתוצר של הסולידריות של השותפים לאמונה – היכולת להאמין באמונה של הזולת (23).

מהלך חגי תשרי משקף, כאמור, את המהלך המחשבתי של הרב שג"ר שתואר לעיל – מהייחוד הפרטי של איש האמונה הבודד אל הסולידריות של קהילת המאמינים. אך היכולת להאמין באמונתו של הזולת אינה פשוטה כלל, שכן "הייחוד... הוא ההכרה העמוקה, האינטימית והאישית ביותר המתרחשת במקום של הלבדיות של 'אין עוד מלבדו'" (24). האמונה המתוארת כאן היא עדיין אמונתו של היחיד, אמונה שמוצאת התגלות באיכות יוצאת הדופן של הפנימיות, הנסתרת מעיני כול ואינה תלויה בדבר מלבד עצמה. אלוהים מתגלה אל היחיד באשר הוא "היות אצל עצמו", נבדל ומנותק מכל דבר. אך אמונה זו היא לעולם סובייקטיבית, ואינה יכולה לחרוג מהחוויה הפנימית אל הממשות החיצונית המשותפת. רק אם יצליח האדם להכיר גם ביחידותו של האחר, לראות בחוץ את מה שהוא מכיר רק מבפנים, תוכל אמונתו לחרוג ממסגרת היחידות ולצאת אל המרחב המשותף – הוא המרחב של הסוכה, שאותה מכנה הזוהר "צל האמונה".

3 לדוגמה, כאשר נפטר הרב שג"ר כתב עליו הרב שרלו כי הוא לא ביקש לעצב את רשות הרבים, ושרק בסוף חייו פנה לעסוק בתחום הבין-אישי. ראה הרב יובל שרלו, 'אודים מוצלים מאש', <http://www.kipa.co.il/jew/21445.html>.

4 מהעוסקים בהוצאת כתבי הרב שג"ר שמעתי כי גם במהדורה השנייה והמורחבת של הספר "כלים שכורים" יהיה עיסוק נרחב בנושא זה.

כיצד נוצר מרחב כזה? איך נראית אמונה שאינה מבוססת על תודעה סובייקטיבית? אחד הכיוונים העולים בספר פונה לשינוי הנחות היסוד. בכיוון זה אפשר לחוש את השפעתה של ההגות הפוסט-מודרנית שבה עסק הרב שג"ר, הגות שאפשרה לו להתגבר על הסובייקטיביות של האמונה. בטיעונים שונים ערערה הגות זו על ההנחה האקזיסטנציאליסטית והליברלית שלפיה האדם היחיד הוא מקור בלתי תלוי של רצון והכרה. כנגד הנחה זו נטען כי גורמים היסטוריים משותפים, כמו שפה ותרבות, מכוננים את היחיד מיסודו וקובעים עבורו את אפשרויות הידיעה והבחירה. הפנימיות הייחודית שבה מבקש האדם להיאחז גם היא בסופו של דבר הפנמה של כוחות חיצוניים, ועצם ההבחנה החותכת בין פנים לחוץ היא אשליה. זרמי ההיסטוריה שוטפים זה אל זה, ובני אדם נוצרים מתוך צירופיהם וצירופי צירופיהם.

הרב שג"ר מזכיר ביקורת זו כשהוא קובע, בעקבות סלובי ז'יז'ק, כי "אנו רואים את עצמנו דרך המדיה ואיננו יכולים להשתחרר משניות זו" (67); הפנימיות אינה נגישה לנו באופן בלתי אמצעי, היא תמיד כבר "נגועה" בחיצוניות. בניגוד לאמור לעיל, במצב כזה ההתכנסות פנימה כבר אינה יכולה להוות משען לאמונה, שכן "הפרטיות הופכת לחיקוי" (66). במקום זאת פונה הרב לתיאור האמונה כמרחב, כאור מקיף, הקודם לאמונתו של היחיד ומאפשר אותה: "האמונה איננה דבר שבתוכנו – אור פנימי המצוי כרגש, כחוויה, כמחשבה או ככל דבר אחר שאנו מוצאים בעצמנו, אלא שאנו נמצאים בתוך האמונה, ושהיא מקיפה אותנו, גם אם איננו תמיד מודעים לכך" (64-63). זהו מובן נוסף של תיאור האמונה כסוכה – לא ההצטרפות של היחידים היא הבונה את מרחב האמונה, אלא המרחב הוא היוצר את אמונת היחידים, ובו גם מתאפשר מפגש המאמינים.

הדגם הבסיסי למרחב כזה הוא "שפת האמונה" שאותה סופגים המאמינים מצעירותם, שפה שבה עסק הרב שג"ר בהרחבה בעבר.⁵ תיאורים אלו מעלים שאלה יסודית: כיצד יכולה שפה כלשהי להתיימר לגעת במוחלט, לאחר שאיבדה את המשענת של הפנימיות הייחודית? אם תהפוך האמונה ל"משחק שפה" אחד בין אחרים, האם תוכל לשמור על הקסם והעוצמה המייחדים אותה? אך צידוקה של האמונה אינו עומד כאן במרכז הדיון; הרב שג"ר מסיט את השאלה אל המרחב האנושי המשותף, שבו עולות בעיות מקבילות – האם לא תאבד קהילת המאמינים את הלהט של אמונת היחיד? כיצד לא תשוב שפת האמונה המשותפת אל הרדידות שהניסה אל הרב שג"ר את תלמידיו?

בקריאת הדרשות אפשר לראות את ההתרועעות של הרב שג"ר בין הקצוות. מצד אחד הוא טוען כי "הנוכחות האלוהית היהודית... יכולה לגשר על הפער ולשבור את המחיצה החוצצת בין בני אדם" (69), וקובע כי "הדרך היהודית לאינטימיות... אינה מבוססת על הפרט, אלא על הקולקטיב החוסה בצל של סוכת האמונה" (שם); מצד שני, הוא מודה כי "ציבוריות מזוהה אצלנו עם חוסר פרטיות, וגם עם אידיאליזם מנוכר, חסר לב ודכאני" (70). גם כאשר הנחות היסוד הפוסט-מודרניות עומדות בבסיס הדיון, לא ניטל עוקצה של התביעה לכנות ואותנטיות. היחיד אינו היסוד של מרחב האמונה, אך גם אינו תוצר חסר פנים שלה; הייחוד האלוהי המבוקש נבחן ביכולתו ליצור קהילה שמצמיחה טיפוסים מגוונים בלי להגביל אותם.

5 הרב שג"ר, 'אמונה ולשון לפי האדמו"ר הזקן מחב"ד מפרספקטיבת פילוסופיית הלשון של ויטגנשטיין', הנ"ל, נהלך ברגש: מבוחר מאמרים, אפרת תשס"ח, עמ' 173-199.

שאלה זו עולה בחריפות גם בדרשה העוסקת בסולידריות היהודית, דרשה שבה אפשר לראות כיצד הביקורתיות של הרב שג"ר כלפי קולקטיביות עודפת מביאה אותו לחרוג מגבולותיהם של המקורות שבהם הוא עוסק. הרב מעיין בדבריו של האדמו"ר החבר"י ה"צמח צדק", שבאופנים שונים מתאר את אהבת ישראל כתחושת זהות משותפת הקודמת לזהותו של היחיד. אחרי שהוא דן בדבריו באריכות, מעלה הרב שג"ר שורה של שאלות נוקבות כלפי סוג זה של סולידריות: "האם אין אלה אלא חיבוק דוב וניכוס של האחר? או מכיוון שונה: האם יש כאן כבוד מלא לאינטימיות של הזולת? נראה שהתשובה שלילית: האחר מתקבל כאן בהיותו חלק מהמשפחה. היהודי - כבן הברית או למצער כ'תינוק שנשבה'. הגוי - אולי כגר תושב" (107).

ביקורת זו מביאה את הרב שג"ר לתיאור סוג אחר של קהילתיות, כזו שאינה מבוססת על הזדהות אלא על התגברות עצמית. עוצמתו של המפגש אינה מונחת בזיהוי הבסיס המשותף, אלא בגילוי היכולת לתת בזולת אמון אינסופי, לגלות אמונה "בחופש שלו, שהיא היא האמונה בנשמתו" (110), גם בלי לדעת מראש לאן הוא יוליך אותה. רק אמונה כזו, שהיא "המתת שכל אחד ואחד מצפה לו" (שם), יכולה לייסד סוכה שבה ימצא כל אחד את מקומו, מרחב של אמונה אינסופית.

מכתב ההשגחה ויעדו

אם כן, קהילתיות שאינה חונקת דורשת אמונה, יכולת להיפתח אל האפשרויות המגוונות שמזמנים החיים המשותפים בלי להיתלות בדפוס ידוע מראש. אמונה כזו היא סוג נוסף של סוכה, ואותה קושר הרב שג"ר למדרש המתאר את ההשגחה האלוהית כהסתופפות תחת עץ שאין לו צל.⁶ כמו האמון הבלתי מותנה בזולת, גם האמונה בהשגחה האלוהית אינה מבוססת על תביעה כלפי העולם או על קביעה לגביו, ולכן לא ניתן להוכיח או להפריך אותה; כמו שפה שנולדים לתוכה, היא "מצדיקה את עצמה רק אם כבר מאמינים" (75). מה יכולה להיות משמעותה של אמונה כזו? כיצד ניתן לחסות בצלה אם היא אינה מבטיחה דבר?

כאן מצטט הרב שג"ר את טענתו של הפסיכואנליטיקאי ז'אק לאקאן כי "המכתב תמיד מגיע ליעדו", כיוון שעצם הגעתו לידיו של מישהו הופכת אותו לנמען שלו. במילים אחרות - המכתב מגיע כאשר האדם מסוגל לזהות את עצמו כנמען, להבין את משמעותה של הגעת המכתב דווקא אליו; אך אפשרות זו אינה תלויה בכך שהמכתב יועד אליו מלכתחילה, כיוון ש"הפרשנות היא הקובעת את ההתחלה" (78). ביחס לאמונה, עולה מכאן תפיסה שונה של השגחה: משמעותם של אירועי החיים אינה תלויה בכך שהם מממשים תוכנית אלוהית קבועה מראש; היא מונחת באירועים עצמם, כאשר הם מתארגנים לכדי סיפור בעל משמעות. התגבשות הסיפור, המרחב שבו משתבצים הפרטים, מביאה להארה של ודאות - זו אינה רק פרשנות סובייקטיבית המושלכת על האירועים, זה אכן מה שקרה.

האמונה מאפשרת "יחס למציאות שאיננו כבול למציאות" (76), אך גם אינו מרחף מעליה. המאמין מבין את חייו מתוך אמונתו, והוא יודע שכך יהיה תמיד, אף שאין לו

6 שיר השירים רבה, פרשה ב, י.

מושג מה צופן לו העתיד. החיים מתגלים כסיפור של השגחה, וכמו בסיפור טוב, אי אפשר לדעת לאן יתגלגלו הדברים - אך הסיפור תמיד ימשך. גם הסיפור הוא מעין סוכת אמונה - מרחב שבכוחו להכיל הכול, ולהעניק לו מקום ומשמעות.

עם ישראל כשארית

באחת הדרשות המקוריות בספר עוסק הרב שג"ר ביחס בין ישראל לגויים, נושא שאותו קשרו חז"ל לחג הסוכות. כאן המתח בין היחיד לציבור עובר למישור מקיף יותר, למתח בין הייחוד הישראלי לאנושיות האוניברסלית, בין לאומיות לוקלית לאזרחות קוסמופוליטית. בעקבות המהר"ל, מבקש הרב שג"ר גם כאן לנוע בין הקצוות ולהפגיש את הניגודים. הגלות סותרת את המצב הטבעי שבו כל לאום שוכן מאוחד במקומו, אך היא דווקא המצב המתאים ללאומיות היהודית, המשקפת את האינסופיות האלוהית, ובלשונו של המהר"ל - "שכך הוא ראוי לאומה שהיא כל העולם, שיהיה מקומם בכל העולם" (120). מכך לא נובע שהגלות היא המצב המועדף; המסקנה היא שהשיבה לארץ ישראל אינה שיבה אל הטבע אלא התגברות עליו, כיוון ש"הטבע אינו טבעי לישראל" (119).

משמעותם של הדברים היא שתקומת הלאומיות היהודית חייבת לעבור דרך הגלותיות של הסוכה, דרך הקיום הארעי שאינו מבקש להיאחז בנחלה מסוימת. הגלות מפנימה בישראל את שייכותם לעולם כולו, לצלם אלוהים שמעבר לזהות הלאומית. הפנמה זו תפקידה למנוע את הפיכת הלאומיות לנוקשות והריבונות לאלימות. כמו זכירת יציאת מצרים, שתפקידה "לכונן סולידריות של מנוצחים ולא של מנצחים" (123), גם הפנמת הסוכה בזהות היהודית נועדה לשמור על תודעה של חוסר ביטחון בגבולות הבטוחים של הארץ ועל רגישות לחלש שנרכשה בשנים רבות של חולשה. בדברים אלה מבקש הרב שג"ר לגשר על הפער שבין האוניברסלי לפרטיקולרי; אך בהמשך הדרשה הוא עושה שימוש ברעיונות פוסט-מודרניים אחרים כדי לשנות את הנחות היסוד המוליכות אל הפער הזה. הרב מציע להבין את הלאומיות היהודית לא כפרט במכלול אוניברסלי, עם בין העמים (גם אם נבחר ומיוחד), אלא כשארית - "פיסה שאין לה מקום בפזל... הגוף הזר שבתוך המרקם החברתי" (126). "שארית ישראל" הוא עם שאינו משתלב במישור המשותף שבו ניצבים כל העמים זה לצד זה. הוא מתקיים במישור נפרד, ב"מגדל הפורח באוויר", בסוכה שהיא מקום שאין לו מקום. היהודי חי בעולם משל עצמו, כזה שאינו גובל בעולמם של העמים שביניהם הוא נתון. להיות יהודי הוא סוג אחר של היות, זהו קיום בעל איכות שונה שאינו ניתן להשוואה לקיומם של שאר העמים.

אך באופן מפתיע, דווקא האחרות הזו יכולה לשמש בסיס לאוניברסליות אחרת, כזו שאינה מבוססת על הזהות האנושית המשותפת ש"מאחורי" הזהות הלאומית. המפגש עם השארית, עם האחרות שאינה נענית לחוק הכללי, קוטע את הניסיון להכיל את הכול תחת זהות אחת ומאפשר עמדה שונה, פתיחות לאחר שאינו בר-השוואה וזיהוי. כמו בדיון על הסולידריות היהודית, גם כאן המפגש אינו בנוי על המשותף אלא על קבלת השונות. נוסף על כך, התלישות של הזהות היהודית, שאינה תלויה לא באחיזה

בקרע ולא במימושה של אידאה כלשהי, יכולה ליצור מושג חדש של אנושיות - הכרה בכך "שמה שעושה את האנושי איננו רעיון כלשהו או זהות מסוימת, אלא עצם היותו אנושי" (129). הבסיס להכרה זו אינו רק חוסר יכולת שיפוט, אלא גם נתינת מקום ושותפות בקיום שערכו נתון בו עצמו. מעבר לאחרות, נוצרת כאן אפשרות למפגש עם הזולת באשר הוא, ללא תביעות.

שמחה בעולם הבא

כיצד אם כן עובר הרב שג"ר מאמונת היחיד אל הייחוד שבאמונה המשותפת? ראינו כיוונים שונים: ראשית, הניסיון להאמין באמונתו של האחר, לחוש את האינטימיות שלו עם עצמו ולתת בו את האמון האינסופי שאדם נותן רק בעצמו. שנית, קבלת תפיסה שבה השיתוף קודם לייחודיות ומכונן אותה, מתוך מאמץ לשמור על עומק וכנות בתוך המרחב המשותף. ולבסוף, החלפת הייחודיות באחרות, בשארית החורגת וחסרת התוכן, ההופכת לאתר חדש של התגלות. הקסם של היחיד הניצב מחוץ למחנה אינו אובד, אלא עובר לאמונתו של הזולת, לשפת האמונה או לאחרות החורגת מכל מכלול.

בכך גם נוצרים קשרים חדשים בין הקהילתיות והאמונה. מתברר כי האמונה אינה יכולה להוסיף ולהסתגר בעולם הסובייקטיבי, שכן הייחוד עצמו קורא אל המרחב והמפגש; האמונה בשלמותה דורשת את כינון הסולידריות. נוסף על כך, שיתוף אמיתי דורש אמונה בנשמה החופשית של הזולת, כדי לאפשר מרחב שיכיל ולא יכביד. ניתן לראות בדרשותיו של הרב שג"ר ערעור על הפיצול שנוצר לפעמים בין השיח הרוחני האישי לבין ההתמקדות בתיקון היחסים החברתיים:

בניגוד לתפיסה המקובלת שלפיה מימוש הייחוד הוא באהבת ה', הצמח צדק מלמד כי הייחוד שביני אדם לחברו הוא המביא למציאות אונטולוגית שונה, זו של ייחוד ה'; בעולם שבו ישתנו היחסים החברתיים תיעלם גם האובייקטואליות, האחרות לא תכריח בו את הפירוד ולא תהיה סתירה בין האהבה והאינטימיות לבין היחידאיות הקונקרטי (109).⁷

ומה עם השמחה? כיצד היא משתלבת במפגש המיוחל בין האמונה לסולידריות? העיסוק של הרב שג"ר בנושא זה עד כה היה טבוע בחותם המלנכוליות האקזיסטנציאליסטית; שלטו בו הניכור והייאוש, והשמחה פרצה רק מתוך ההתגברות עליהם. בהתאם למהלך הכללי של הספר, הרב שג"ר מתאר כאן סוג שונה של שמחה - שמחת חג האסיף, המכונה "זמן שמחתנו". זוהי שמחה המבוססת על תחושה של שפע ומלאות, על כינוס היבול וההתכנסות המשפחתית, המלווה גם בהשפעת חסד לנזקקים לו. השמחה אינה מבוססת על השפע וההצלחה לברדם, אלא על תחושת הערך הנלווית להם, על ההכרה

7 ככיוון אחר, אפשר למצוא בדרשות גם קריאה קיומית של עשיית החסד: "מעצור בעשיית חסד נובע על פי רוב מתחושה של חוסר טעם לגבי המציאות עצמה, לגבי הערך שלה... בכל חסד יש ממד של סוד מתגלה, שבלעדיו, בלעדי הסוד של המסתורין, באמת אין טעם לקיום. עושה החסד יוצר את הצידוק הפנימי של ערך הקיום; הוא מביא להרגשת הטעם הפנימי של הקיום הצומחת מעצם עשיית החסד" (137).

שהעמל הושקע במקום הנכון ונשא פרי: "האדם אסף את כל מעשיו וכעת הוא חש סיפוק מהם ושמחה בהם... היש שמח ויש בקיומו" (147). לכך מצטרפת השמחה הנלווית ליציאה מן הבדידות, לגילוי יכולת המפגש והסולידריות, שמחה המודגשת בדרשות העוסקות בנושאים אלו.

אך לצדם של תיאורים אלה עולות גם נימות מוכרות, המזכירות כי "לפעמים האדם הדתי יונק את משאביו דווקא מן העצבות" (137), ואתן אבירי ההתגברות המלנכולית והשמחה האקסטטית - קהלת, אדמו"ר הזקן, ר' נחמן והרב סולובייצ'ק. דרשה ששמה "שתי דרכים בשמחת החג" נפתחת אמנם בתיאור שמחת האסיף השלווה, אך במהרה משתלטת עליה התנועה בין הדיכאון העמוק לשמחה המתפרצת. למרות שהרב שג"ר כורך את השמחה עם הסולידריות והאמונה המשותפת, נראה שבתחום זה במיוחד הוא נותר קשור לעומק ולנגיעה שבדתיות הבודדה ובשמחה המורכבת.

דבר זה בולט גם בדרשה ששמה "באספך את מעשיך", הכתובה בסגנון אישי מפתיע. גם דרשה זו נפתחת בתיאור קצר של שמחת האסיף, אך במהרה הטון משתנה והרב שג"ר מעיד על עצמו כך: "אני אינני מקבל את ההוויה. אני ממורמר עליה וחי בפיצול מתמיד - סרבן של הוויה. האופטימיזם והאמונה נראים בעיני ככניעה, ומהייסורים אני שואב את משאבי" (148). עבור הרב החיים אינם שפע שאפשר להתענג עליו, אלא דין שאפשר לקבלו. האם אפשר גם לשמוח מתוך כך? "מנקודת המבט של העולם הזה אין שמחה... לא כן מנקודת המבט של העולם הבא. אך העולם הזה מאפשר את נקודת המבט של העולם הבא, הראשון הנו חומר לאחר" (149).

בהמשך מתפתח דיון נוקב ומעמיק על אפשרות השמחה "בעולם מלא ייסורים, ספקות וחוסר ודאות" (154), והיא נמצאת לבסוף לא במרחב המשותף אלא בקבלת היחיד את חייו מתוך ויתור וביטול. מדוע במעבר מהיחיד אל הקהילה נותרה השמחה מאחור? אולי פריצתה של הנימה האישית המלנכולית מעידה על כך שגם אם ידע הרב שג"ר לדמיין ולתאר את המפגש בין האמונה והסולידריות, אל השמחה שבו לא הגיע? ואולי, אם אכן "השמחה איננה מבוססת על העולם הזה... אלא על העולם הבא" (52), יש משמעות לכך שדרשות אלו פורסמו רק לאחר מותו; המכתב הזה, כך נראה, הגיע ליעדו בזמן הנכון.

מכגשים מחוץ לבית

לסיום, משהו על שפתו וסגנונו של הספר. עבודתו של העורך (ישי מבורך) הציבה את רעיונותיו של הרב שג"ר כמבנים סדורים למדי, שמורכבותם אינה פוגעת בבהירותם. הספר גם משחזר את סגנון הדיבור הנוקב של הרב שג"ר, את הקריאות המפתיעות שהוא מחליץ ממקורותיו, ואת הריכוז שהוא דורש משומעיו וקוראיו.

נוסף על כך, הספר מבליט שוב את ייחודם של הצירופים שיצר הרב שג"ר במחשבתו, באופן שכמעט ולא נעשה בהגות הדתית של ימינו. כתמיד, הרב מכנס לסוכה אחת דמויות שונות שאכלסו את עולמו - החל בתלמידי חכמים ואדמו"רים כמו רש"ז מלאדי, ר' נחמן, הרב קוק והרב סולובייצ'ק, ועד הוגים בני זמננו כמו קאמי, לאקאן וז'יז'ק. בשטף המחשבה של הדרשות דמויות אלו אינן מוצבות בצדדים

שונים, אלא משתתפות בדיון שתוצאותיו אינן ידועות מראש. כיוון שכך, הספר עשוי לערער את תחושת הביתיות של מי שיקרא אותו בצלה של סוכת החג. לדוגמא, באחת הדרשות מנגיד הרב שג"ר בין גיבורו האתאיסט של קאמי לחסיד של רבנו בחיי, מוצא בכל אחד את יתרונותיו וחסרונותיו ולבסוף דוחה את שניהם לטובת אפשרות שלישית. גם היחס בין השפה הדתית והשפה הפילוסופית אינו מובן מאליו – לעתים הכפירה של קאמי היא ביטוי לנסירה הקבלית, ולעתים שפת האמונה היא דוגמא לתפיסות השפה העכשוויות. השפות השונות מעצבות זו את זו הדרית, ואף אחת מהן אינה נותרת כשהייתה. באופן כללי, המסגרת היא של דרשות לחג הסוכות, תכניו של החג הם מקור הדיון ויעדו והאמונה היא המרחב שבו הוא מתרחש. אך כאשר המחבר מעיד על עצמו שהאמונה נראית בעיניו ככניעה, נראה שהמפגש עם תודעות ושפות אחרות שינה מן היסוד את משמעותם של המושגים המוכרים, ויש לצאת ולחפש אותה במקום חדש. הספר מוליך את הקורא מן הבית אל הסוכה, מהמוכר אל החדש והבלתי צפוי. למרות האתגר וחוסר הביטחון שבהם, התחושה היא שהכיוונים שמציע הרב שג"ר עשויים להביא את האמונה למרחב פתוח, גמיש ומואר יותר. אחרי הכול, מקורן של דרשות אלו במפגשים של הרב שג"ר עם תלמידיו בסוכתו, מפגשים שבהם היה האור מרובה על הצל. בשונה מהנימה העולה בחלק מן הדרשות, עבורי הייתה בהם גם נינוחות והארת פנים מיוחדת, ושמחת חג, פשוטה.