

ד"ר יוסף שכטר

לימודי היהדות בחינוך העל-יסודי

בהוצאת תלמידי המחבר, ת"א, תשכ"ג

בהזמנות לפנות לת.ד. 23052, ת"א

נדפס בדפוס ישראל בע"מ, ת"א

אשר שכטר
רח' יצחק שדה 77
חיפה 35027
טל. 53 94 72 (04)

ה ק ד מ ה

רבים המורים המלמדים את לימודי היהדות בבתי-הספר התיכוניים, בכתות ההמשך ובכתות הגבוהות של בתי-הספר היסודיים שהתגברו על הקשיים הדידאקטיים שבהוראה, אך חסרה להם עמדה רעיונית מתאימה לגבי התוכן העיקרי של הלימודים. להם נועד הספר הקטן הזה המוקדש לצד האידיאי של שלושת הלימודים: תנ"ך, אגדה וחסידות.

אמנם הכל תלוי במורה המלמד: אם יש לדבריו תוקף ויש בכוחו לתת מרוחו על תלמידיו, הריהו מחייה את הלימודים, אבל גם מורה מסוג זה זקוק לעזרה ולהדגמה, וספרי זה בא לעזור למורה בכיוון האידיאי.

ד"ר יוסף שכטר

חיפה, כ"ו בשבט תשכ"ג.



תוכן העניינים

16 — 7	חינוך לערכים להתחיל בנפש / שאלה ותשובה.
29 — 17	ערכי היהדות בבית הספר התיכון
40 — 30	התנ"ך בחינוכנו האלוהים (האלוהי) / החסא ועונשו / השינוי בכיוון / התעוררות / התייחדות (השבת) / היחד (המשפחה).
56 — 41	המקום והזמן גילוי שכינה / הבית (בית האלוהים וביתו של אדם) / המועד.
63 — 57	ברוח עשרת הדברות או ברוח ספר הכהנים? שאלה ותשובה.
74 — 64	הכשרת הלבבות להוראת הנסים והנפלאות גלוי עיניים, יודע מחשבות ומגיד עתידות (על נסיונות בפאראפסיכולוגיה).
78 — 75	על האגדה בעל האגדה / אגדה זו למה היא לנו?
93 — 79	יסודות המוסר של חז"ל כיסודות מוסר לדורות חביב אדם וחביבים ישראל / שמחה של מצוה ויסורים של אהבה / פיתוח החוש המוסרי / ההתקדמות המוסרית.
106 — 94	בין אדם למקום על התפילה.
110 — 107	יחסו של דור ההשכלה ויחסו של דורנו לרמב"ם (דוגמה לשינויים שחלו בדור האחרון)
114 — 111	הוראת החסידות בזמננו

חינוך לערכים

הבסיס לתורת הערכים הוא הקשר שבין האדם לבין מה שלמעלה ממנו, או בין האדם לממד העומק שבקרבו. לעל-אני שבו, או בין האדם לבין משפחתו או בינו לבין ידידיו או בינו לבין עדתו ועמו. שלוש ספירות בעולם והאדם נמצא בספירה האמצעית, בין התת-אנושי לבין העל-אנושי. ההתכוונות לעל-אנושי היא עיקר בערכים.

יש זמנים שבהם היסוד הזה של מקום האדם בעולם הוא ודאי לנו, ויש זמנים, שאנו מטילים בו ספק (שאנו שואלים בלשון המקרא: היש ה' בקרבנו אם אין?). ויש זמנים שבהם אנחנו עזובים לגמרי. והרבה תלוי בסביבה האנושית, שבה אנו חיים, כשיש בסביבתנו אנשים בעלי חום נפשי, אין אנחנו נוטים להתרוקנות; ואם האנשים שבסביבתנו הם נטולי חום, מתערער יסוד זה.

בעיית ההתרוקנות היא בראש וראשונה בעיית המבוגרים, כי ההתרוקנות המורגשת בנוער אינה אלא תוצאה של התרוקנות המבוגרים. האנשים הנמצאים כעת בעולם לא עיכלו עדיין את השינויים שחלו בחיים על ידי האמצעים הטכניים שהשתכללו ושוננו במהירות, עדיין לא נוצרו ארחות חיים ומסורת של תרבות על רקע הטכניקה החדשה, ולפיכך גברה סכנת ההתרוקנות (שהיא קיימת בכל הזמנים). חשוב הוא בעבודת החינוך לחזק את היסודות המכוונים לעל-אנושי, הקיימים עדיין במודע ובבלתי-מודע, ולהזהיר את המבוגרים

מפני הזנחות, המביאות לידי התרופפות הערכים בקרב הנוער.

החיים נעשו יותר נוחים בתקופה המודרנית, אך ניטל מהם החום הנפשי ומורגש בהם העדר השמחה. הכול נעשה יותר מחושב, יותר יעיל, אבל גם יותר צונן. יש עוד אנשים בעלי חום נפשי, ויש המכוונים כלפי החום הנפשי, משום שהם יודעים שהוא העיקר בחיים, וחשוב שתהא ההתכוונות מודעת, לחפש אחריהם ולבוא במגע אתם. יסוד הערכים אינו כיום בפילוסופיה ולא בסוציולוגיה. אלא ב„שימוש תלמידי חכמים“, ובמושג „תלמיד חכם“ אין הכוונה ללמדן או לבעל השכלה אלא לאדם שיש בקרקע נפשו נתון אינטנציונאלי המכוון למעלה או לפנים (לגבוה או לעמוק) או המכוון לאהבת חסד. בסיפור „מותו של איבן איליץ“ מספר טולסטוי, שבתוך החיים של איבן איליץ, שהתרוקנו מתוכן, היה פה ושם ניצוץ של הארה. משרתו בן הכפר גיראסים הביא חום בלבו של איבן איליץ, והשפיע עליו להרגיש בחום הנפשי, דבר שהיה זר לו עד כה.

אי אפשר ליצור אנשים, שיש בקרקע נפשם חמימות או התכוונות להשגת חום זה; אבל אם ידעו האנשים, שהוא העיקר בחיים, לא יפסחו על בני-אדם כאלה ולא יתעלמו מהם כשיפגשום. כיום המצב הוא כך, שאנחנו מחפשים בכל תחום, לרבות בתחום החינוך, אחרי האיש המטיל מרות או אחרי בעל שפת חלקות הנקרא אצלנו „נעים הליכות“, והסיבות מובנות; אלא שאנחנו מתמצים כל הזמנות למצוא אנשים, שיש בהם מן היסוד האמיתי, משום שאין אנחנו מכוונים לכך. אם יהיה לנו יחס נכון של התכוונות ונהיה מצפים להיפגש עם אנשים בעלי חום נפשי ונפנה את תשומת לבם של החניכים לכך, אנו עשויים להיפגש אתם ולשפר על ידי כך את מצבנו הרוחני-נפשי.

הביסוס הפילוסופי של הערכים שהיה חשוב לנו לפני דור אחד, אינו תופס כעת מקום מרכזי בחינוך, וכנראה שלא יתפוס מקום מרכזי גם בעתיד הקרוב. פעם היתה השאלה אם השיטה של קאנט (או של הפוזיטיביסטים או של המטריאליסטים) נכונה באתיקה שאלה בוערת בשביל המשכיל. כיום נדחתה שאלה זו (וכיוצא בה) הצידה, וגדל ערכו של היסוד האישי (שמכנים אותו בשם היסוד האכסיסטנציאלי) בחינוך. האדם מקיץ מתרדמתו ומחפש דרכים לפרנס את הגופו הכמהה לתוכן. כנראה שיהיה צורך לשנות את תכנית בית הספר התיכון מיסודה, כדי שתהיה גם חינוכית במובן הנפשי.¹ קראתי באחד ממאמריו של הרב יוסף דוב סולוביצ'יק², שנגע בבעיה חינוכית המטרידה את מוחו זה עידן ועידנים, שלצעירים החרדים באמריקה נתגלתה התורה בצורת מחשבה למדנית, בהכרה שכלית והגיון צונן, אולם לא זכו לגילוייה בהרגשה „חושית“ חיה, המרעידה והמרנינה לבבות. מכירים הם את התורה כאידיאה, אבל אינם נפגשים עמה כ„מציאות“ בלתי-אמצעית הנרגשת ב„טעם, מראה ומישוש“. מחמת העדר ה„תחושה“ מסורסת היא השקפתם של רבים מהם על היהדות. העדר תחושה מורגש גם אצלנו בבתי-הספר התיכוניים בארץ, והוא קשור בזה שאין בהם מקום ל„שימוש תלמידי חכמים“ במובן הנג'ל. דוקא בתקופת הטכניקה והמשרדיות, המשתלטות על האדם, חשוב הוא שבית הספר התיכון לא יתאמץ לספק את דרישותיהם הפורמאליות של מפקחים, אלא יחפש אחרי מורים שלא השתלטה עליהם הצינה הכללית, ירבה בטיולים כדי להביא את הצעירים במגע עם היקום, יטפח את המוסיקה,

(1) ההשכלה מביאה לביסוס כלכלי ולסיפוק, אך לא לתוכן. יש להבחין בין סיפוק לבין תוכן.

(2) ב„הדואר“, סיון תש"ך.

ישנה את התכנית של הלימודים ההומניסטיים מיסודה ויכוון את תלמידיו לספרים שיש בהם חיים נפשיים³. כיום, בשעה שהצעירים נפגשים ושרים ורוקדים, מורגש שאין להם כוח ל„חזרה“, שהם זקוקים תמיד לחידושים ולהפתעות כדי „להחיות“ את החברה. בחסידות היה עדיין עוז במידה מסויימת וה„יחד“ היה עדיין בעל תוקף, ולפיכך היה להם כח לשירה ולריקוד ול„חזרה“⁴.

השאלה המינית מדאיגה. האוירה הציבורית מאפשרת כיום לגער בן חמש עשרה שנה להתייחס למיניות כמו לאכילה, לשתייה וכד', ועל ידי כך מאבדת המיניות את עיקר תוכנה. המיניות אינה אלא רקע לתוכן חיים, ואם מחללים את הרקע, היא נעשית ריקה. „הצעת החברות“ שמציע הצעיר לצעירה המכוונת לבילוי בשותפות, היא נטולת ערך, אם שניהם מקבלים את הדיעה הכללית על היתסים המיניים השוררת כיום בציבור. יש מדרש (הובא בספר האגדה לביאליק רבניצקי): „מתחילת בריאתה (של האשה) אינה אלא בחלום“. הצד החלומי חשוב יותר מן ה„מציאות“ בתחום המיניות, וכשמאבדים את הצד החלומי נעשית המיניות נטולת ערך. וכאן מרובה היא אשמת המבוגרים במצב שנוצר. הם אינם מבינים ש„היחס הטבעי“ בתחום המיניות אינו טבעי לאדם, כי המיניות של האדם אינה בהמית בלבד אלא היא מודעת ויש בה זכרונות ומשאלות, עבר ועתיד, שמחה וצער וכד'. המיניות היא ביטוי לצורך בסעד, באמהות, במרות וכד'.

(3) ולא לספרות משברית, אפילו אם דרגתה האסתיטית היא גבוהה.

(4) אין לקוות שנוכח להגיע לתפילה ולפולחן, אבל על המחנכים לדעת שהדברים האלה שיש בהם משום מתן ביטוי לבלתי-מודע שבקרבו חסרים הם לאדם המודרני ושהבידור אינו יכול לבוא במקומם.

הבנת המיניות היא מפתח למותר האדם מן הבהמה ולדרכו של אדם בכיוון העל-אישי. הבדיחות המרובות של המבוגרים המתורבתים הן ביטוי לגישה שגרמה למצב השורר בנוער, וחשוב שהללו ידעו, שיש להם חלק לא מבוטל במצב זה.

מספרים על היחס שבין המורה לבין התלמיד, שהיה קיים אצל אנשי הזאן ביפאן, שמה שמורה הזאן אמר או עשה היה ביטוי ישיר וספונטאני לקיים בפועל, ל"כמות שהוא" של המציאות הנפשית. השיעורים בזאן התנהלו הרבה במסירה "מלב ללב", כדי שתישמר התורה ולא תתאבן, כלומר שלא תיהפך לתורה דוגמאטית; וכך עברה התורה מאב לבן וממורה לתלמיד. אינני יודע אם היחס הזה קיים עדיין או לא (ונחלקו בזה הדיעות), אבל ידוע לנו שהיחס הזה היה יסוד עיקרי בזאן בעבר. אין הכוונה להגיע ליחס כזה פה עכשיו, אבל אסור לנו לוותר יותר מדי על קירבה בין המורה לבין התלמיד, בין המוסר לבין המקבל. זכורני שגם בחוגי החסידים במזרח אירופה היה לעתים יחס נכון בין המורה לבין התלמיד, וכן בישיבות מסוימות. בשבילנו יחס זה חשוב כיום כדי ליצור משקל שכנגד לטכנוקראטיה ולמשרדיות, שנעשו הכרחיות בתקופתנו. אין תרופת פלא לרפא את המצב שנוצר ושיווצר, אך יש לשים לב לכך שהריקנות נובעת לא רק מן המצב הנפשי השורר בבתים, אלא גם מן הכיוון הקיים בבית הספר, מתכנית הלימודים (בלימודים הומניסטיים הכתוב מדבר), ומגישתם של מורים מסוימים שהם אדישים לגבי הערכים ואינם מעריכים אלא הישגים מחקרניים או ספרותיים או אדמיניסטרטיביים ואינם מבררים לעצמם מה היא הדמות של החניך שהם רוצים לעצב בעבודתם החינוכית.

להתחיל בנפש

בספר „אור הגנוז“ למ. בובר⁵ מובאת מחלוקת בין שני האחים, רבי זוסיא ורבי אלימלך⁶, שרבי אלימלך אמר: צריך האדם להתבונן תחילה בגדולת הבורא, ואילו רבי זוסיא אמר, שהוא צריך להתחיל בנפשו הוא, והמגיד ממזריטש הכריע בדבר שיש לאדם להתחיל בנפשו ולא בבורא. המשפט האחרון הוא אחד המפתחות לחינוך הצעיר המתבגר. מורה עשוי ללמד תנ"ך שנים רבות בהצלחה, מבלי שתהא לתנ"ך השפעה על החניך. נשאר משקע מן התנ"ך בנפשו של הצעיר, וזה שכרו, אבל מאידך חסרת הנפש בפני התנ"ך עצמו, וזה הפסד, ולעתים קרובות גדול כוחו של ההסגר מכות המשקע. אבל אם מורה (או מדריך למתבגרים) עומד בעיקר על נושאים, הלקוחים מן המציאות הנפשית, ומהם הוא מגיע לתנ"ך, הוא עשוי לבטל במידה ניכרת את כוחו של ההסגר. אם הוא מתחיל ביצירה כעין „מותו של איבן איליץ“ לטולסטוי, הוא יכול להדגים לחניכיו המתבגרים כיצד אדם מחפש תוכן חיים והוא בעצם אינו יודע מה הוא מחפש, ושיש ערך לדבר שידע האדם מה הוא מחפש, כי גם בשעה שהוא מנסה להשכיח את עצמו במשחק קלפים או בתחליפים אחרים והוא יודע מה הוא מחפש, מצבו הפנימי עשוי להשתנות על ידי כך, כי הפיכת החיפוש אחרי התוכן למודע הוא פתח לפדות. וכן אם המורה עומד על המשתקף בחלומותיו של אדם הוא עשוי להגיע משם לתנ"ך. חשוב הוא שהמורה לא יתחיל בגבוה, בנשגב, במופשט, הנהפך על נקלה למילולי. הגענו עד כדי כך שהתנ"ך שהוא המקצוע ההומניסטי החשוב ביותר בחינוכנו, נהפך בעיקר לנושא לחידונים. בזמן האחרון

(5) הוצאת שוקן תש"ז, עמודים 253—254.

(6) על מידת הענווה.

מתענינים בצד הארכיולוגי שבתנ"ך, והאמת ניתנה להיאמר, שהארכיאולוגיה עדיפה על החידון. דברים רבים בהוראת התנ"ך טעונים תיקון. יש למעט בהוראת התוכחות של הנביאים ובהוראת דברי ההלל והשבח לאלוהים. כשמדובר בתנ"ך על האלוהים יש לעמוד בעיקר על האלוהים במובן הנפשי הדינאמי, ולא במובן התיאולוגי המופשט, הסכימאטי. המונותיאזם כמעט ואינו עוזר לנו כיום, כיון שרוב המורים ורוב התלמידים הם בעלי גישה אגנוסטית לגבי מציאות אלהים בכלל, הרי שאין הבדל רב בין אלוהות אחת לבין אלוהויות רבות. וגם הצד המוסרי שבמונותיאזם אינו תופס מקום כה חשוב כמו שרגילים לחשוב. מלמדים על נסים ונפלאות בתנ"ך, על נסיו של משה, של אליהו, של אלישע וכו'. ההנחה של המורים ושל התלמידים המתבגרים היא שכל אלה הם דברי אגדה, ואין להתנגד לדעה זו; אלא שלרוב אין עומדים כלל על כך, שגם כיום יש אנשים בעולם שהוכח שהם גלויי עינים, יודעי מחשבות ומגידי עתידות ודבריהם אמת. לא רק ההיפנוזה, אלא גם הטלפאטיה התאמתה. בדקו אנשי מדע ומצאו, שיש מקרים של העברת תכנים נפשיים מאדם לאדם שלא באמצעות החושים, שיש מקרים של הרגשה מרחוק (ריחוק מקום במשמע), של ידיעת מחשבות וידיעת עתידות. תפקידן החינוכי של תופעות אלו (הנקראות תופעות פאראפסיכולו-גיות) דומה במידת-מה לתפקידם של הנסים והנפלאות בתנ"ך, משום שאינן נותנות לנו לשקוע בשיגרה, במחשבה כאילו הכל ידוע וברור לנו. הטלפאטיה היא הוכחה לכך שאין הכל כמו שרגילים לחשוב. אין לבאר את כל הנסים שבתנ"ך

(7) דוגמאות נמצאות בספרים שהופיעו בשנים האחרונות. דוגמאות אחדות אביא להלן בפרק: גלוי עינים, יודע מחשבות ומגיד עתידות.

בדרך זו, אבל הידיעה על התופעות הפאראפסיכולוגיות עשויה לעזור בביאור הנסים שבתנ"ך.

בדומה לכך יש להכניס שינוי בביאורי החלומות שבתנ"ך למתבגרים ולמבוגרים. המשכיל בן המאה העשרים התחיל להעריך את החלום מזמן שזיגמונד פרויד עורר את תשומת לבו על כך, שהחלום אינו דבר בטל, אלא ביטוי לבלתי מודע. בחלום מראים לאדם לפרקים נקודות תורפה שבחייו הפנימיים, דברים שהוא רוצה להתחמק מהם. אין תופסים כיום את החלום רק כתוצאה של גירויים גופניים וכפיחות בתיפקוד הביולוגי, אלא החלום מעורר את תשומת לבו של אדם לדברים שמקוצר רוח נעלמו ממנו בהקיץ. בביאורם של החלומות של שר המשקים ושר האופים בספר בראשית ושל גבוכדנצר בספר דניאל (פרק ד') ועוד, יש חשיבות להכרות החדשות של המאה העשרים. כיום עלינו „לתרגם" את ערכי התנ"ך לשפה חדשה, והוא הדין בערכי היהדות האחרים. „תרגום" כזה של ערכי היהדות נעשה בעבר ע"י הוזהר והאר"י והבעל-שם-טוב, ובדורנו אנו מצפים לתרגום חדש. יש להקדיש יותר מקום לחסידות בחינוך המתבגרים (אך לא לתולדות החסידות ולא לצד הפרשני שבחסידות). יש להרגיל את המתבגרים לשמוע תקליטים חסידיים למען יקלטו משהו מן האוירה החסידית⁸.

אחד הדברים הקשים בימינו הוא, כאמור, העדר הפולחן בחייו של האדם המודרני, וכשיש פולחן הוא חיוור ונטול תוקף. הפולחן הדתי עזר לאדם להכליל נתונים בלתי־מודעים בתודעה ולמתן ביטוי להם. וכן מורגש בימינו טישטוש ההבדלים האיכותיים במקום ובזמן. הזמנים המיוחדים,

(8) עיין להלן בפרק על הוראת החסידות.

חינוך לערכים

15

הנבדלים באיכותם מיתר הזמנים, והמקומות המיוחדים, הנבדלים מיתר המקומות, הם יסוד לתרבות נפשית. המועדים נעשו חיוורים, וגם אלה שנשארו לנו לפליטה כגון פסח ויום הכפורים, אינם נבדלים כל כך מיתר הימים. במועדים אלה ניכר המשבר הקיים בהווה. וכן אין כמעט מקומות, הקדושים מבחינה חוויתית, וכל המקומות נעשים כמעט שווים באיכותם. עדיין לא נוצרה תרבות אורגאנית על רקע של הטכניקה החדשה. האמצעים הטכניים החדשים הם קלים ונוחים לאדם, אך הם מנתקים את האדם מן היקום. אין חושך בלילה; האדם אינו משתמש ברגליו וכו' וכו'. האדם מתחיל להשתוקק למגע עם היקום, לשירה אמיתית, לטכס אמיתי, לאינטרגאציה של הבלתי-מודע. כל נסיון שנעשה בכיוון זה (ואפילו נסיון שנכשל) ברכה בו. „חסידי המשבר“ בין אנשי הספרות והפיר-לוסופיה הם בלי ידיעתם שליחיו של השטן. הם בזים לכל נסיון של תיקון ועומדים תמיד על כך שאין אמונה ועל כן הם שואלים תמיד: מה טעם יש בטכס. עוזרת להם הספרות היפה המשברית, שהיא בעלת ערך אסתיטי אך היא גם מגבירה מצדה את המשבריות בנפש. הסופרים והמבקרים המדגישים את האפסות אינם רק נפעלים, אלא גם פועלים בכיוון האפסות. גדל הפיתוי אצל המשכילים העוסקים בספרות להתפרנס מן המשבריות שבדור, וראוי למחנך להישמר ולשמור על חגיגתו מפני פיתוי זה. נכון הוא שהערכים המקובלים איבדו את תוקפם, אבל אם מתעמקים בתופעות האנושיות הפסולות, מכירים, שהאדם לא הפסיק מלחתור לתוכן חיים, ושגם בדרכי חיים פסולות ניכרים הכיסופים לחיים שיש בהם משמעות. אפילו השכרות, ההשתקעות בחיי עגבים, במורפיניזם וכו' הן נסיונות של האדם להיפטר מן החיים שנעשו גטולי תוכן. המגלה את הניצוץ שבתופעות הפסולות — הרי תגלית זו מרחיקה אותו מן האפס. ודוקא משום שהכל מכוון כעת להפוך

את האדם לבורג במכונה. גדל הצורך באדם לפתח את הקיום האישי, את חיי הנשמה. יש כיסופים לאלוהי בדור הזה.

שאלה ותשובה

שאלה: שמעתיך מדבר נגד „חסידי המשבר“ במחשבה ובספרות ואני שואל אותך: הרי אנחנו חיים כיום בתחושה של משבר; המציאות העולמית היא משברית והיא מוצאת את ביטויה האמנותי בספרות ובמחשבה ומה טעם לשלול את ערכו של ביטוי אמיתי?

תשובה: נכון הוא שיש ערך לספרות המשברית (קפקא וכו'). משום שהיא עשויה לזעזע אנשים מסוימים ולהוציא אותם במידת מה מן הפשטנות הבאנאלית, אך בסופו של דבר הנזק שמביאה ספרות זו בחינוך הוא לעתים קרובות מרובה משכרה, גם אם מביאים בחשבון את הצד האמנותי-האסתטי שבה. הנזק הוא בזה שהספרות המשברית מגבירה מצדה את המשבריות בעולם. ספרות זו משאירה משקע בנפש הצעירים ומחריפה את מצבם הפנימי. יש מורים לתנ"ך המלמדים מגילת קוהלת בהצלחה רבה, והסיבה היא פשוטה, כי התלמידים מוצאים בדברי קוהלת אישור לגישה שלהם. נות לו לאדם כשיש לו תחליף אסתטי, או תחליף מחשבתי לתוכן החיים.

ערכי היהדות בבית-הספר התיכון

החינוך לערכי היהדות הוא חינוך שמטרתו היא הקיום הפנימי של האדם מישראל ושל עדת ישראל. חינוך זה נקנה על-ידי מגע עם אישים כגון אברהם, משה, שמעון בן שטח, הבעש"ט וכו'; ועל ידי מגע עם עדות כגון העדה שבתורת משה, העדות החסידיות שנוצרו באירופה המזרחית במאה הי"ח וכו'. חינוך זה הוא חינוך לתפיסת חיים לחוגים רחבים וחינוך לאורח חיים לחוגים גבירים. כי גם הצעירים שאינם יכולים לבוא לידי אורח חיים של ממש זקוקים למגע מסוים עם האישים והעדות הנזכרים. על ידי מגע זה אנו מתסגלים במקצת את נפש הצעירים כדי שיוכלו לעמוד במידת מה בפני פיתויי הזמן החדש: פיתויי הארגון (כוח המשיכה של הארגון להיבלע בו ולאבד את העצמות), פיתויי המנגנון, פיתויי הטכניקה וכו' ולא יבולע להם.

ערכי היהדות כוללים גם את ערכי הקיום הפיסי-מדיני של עם ישראל, כי הפיזור הפיסי-המדיני גורם לפיזור הנפש ולהתפוררותה, ובזמן החדש הסיכון הוא גדול מדי. יהדות המתעלמת מן הקיום הפיסי-מדיני אינה יהדות רצינית, כי הדאגה ל"גוף" של עם ישראל שייכת לעצם היהדות, וחוסר הדאגה ל"גוף" העם פוגע בה במישרין מבחינה תודעתית. העם הוא קטן בכמות ומפוזר בעמים ואין להקיש מן העובדה שהתקיים בימי הביניים ובמאות הראשונות של העת החדשה

על קיומו בהווה ובעתיד, ואם לא נדאג לקיומו הפיסי-המדיני לא יהיה לו רקע לקיומו הפנימי.

הרוצה לחנך את הצעירים בישראל על ערכי היהדות בזמן הזה עליו לשים לב למצוות לא־תעשה רבות וביניהן על מצות לא־תעשה אחת והיא, שאין להקנות לצעירים את תורת היהדות כתורה המיוחדת לישראל; שאין לעמוד על הצד „הסגולי“ של היהדות, אלא יש להקנות את תורת היהדות כתורת אדם כללית שנושאה הוא אדם מישראל ומטרתה היא לחנך אדם מישראל. הרקע ההיסטורי הוא יהודי, המסורת היא מסורת יהודית ונושאה הוא גופו של העם היהודי, אבל תכנה העיקרי הוא אורח החיים של האדם בכלל. יש אומרים שאורח החיים האמיתי הוא אורח החיים של היהדות, שהרי ביוון ובהודו ובסין (מקומות התרבות המובהקים) לא הסתמן אורח חיים כזה והנצרות היא סטיה מאורח חיים זה, אבל הכרה זו יכולה לבוא בסוף, כמסקנה מן המגע האינטימי עם ערכי היהדות, ולא כנקודת מוצא למגע עם ערכי היהדות, כנהוג אצלנו בחוגים יהודתיים.

המדבר כיום על ישראל כעל „גוי קדוש“, המדגיש את הצד „הסגולי“ של העם הנבחר, גורם לעתים נזק לחינוך, כי מלבד מה שהוא מרחיק על ידי כך את הנוער מערכי היהדות, עליו לדעת שהמשפט עצמו שעם ישראל הוא כיום גוי קדוש אינו נכון. שטר זה אין לו כיסוי, כי הגוי עדיין אינו גוי קדוש. יתכן שגם התביעה להיות עם נבחר עדיין אינה בעיתה. כל הענין של רעיון הבחירה ראוי שלא נסתייע בו בדורות הללו. יש מחנכים המדברים על האפס שבבית. אין אמונה, אין ידיעת היהדות, ואין נוהג דתי בבית. ורוצים להסיק מכאן את המסקנה שאין כל סיכוי לקרב את הצעירים הללו לאמונה. ולא כן הדבר. דוקא האפס שבבית מגביר את הצורך ועשוי להביא לחידוש החוויה הדתית. אמונתם של צעירים בני

משפחות לא דתיות עשויה להיות רעננה יותר, אמיתית יותר, מאמונתם של צעירים מבתי חרדים. אמונה זו קרובה יותר לאמונתם של דורות ראשונים בישראל וזה החידוש שבה. הידיעה על מצוות התורה ועל המנהגים שבמסורת אינה מועילה תמיד בסביבה הספוגה כפירה. לא כן אם אתה בא לפלס לפני האדם הצעיר דרך לדת פנימית, אישית, אז ינתן טעם ומובן להרבה טכסים ומצוות.

יש לדעת שהשחרור מן הדת, מצוותיה ומנהגיה בתקופת ה„השכלה“ ובתקופת התחיה הלאומית היה לו ערך היסטורי רב. ההרגשה שאנחנו „עם חדש“ נודע לה תפקיד חשוב בתחית האומה. עכשיו שוב אין אנו יכולים להתפרנס מהרגשה זו ומשום כך עלינו לשנות את כיווננו בחינוך. כשקם הפאתוס הסוציאלי והלאומי נגד הפאתוס החרדי והיה אמיתי ממנו — היתה השכינה שורה באנטי-דת. אחר כך נהפך הפאתוס הלאומי לדבר שיגרתי והפאתוס החברתי לדבר סוציאליסטי-ארגוני, ועדיין יש בהם משארית האלוהי. אבל אם ייהפכו לגאווה ולנוחות יבוא הסוף לתהליך זה, ואז יתברר שמן ההכרח לחנך לתפיסת חיים מהותית יותר.

יש מחנכים רבים אצלנו שלא עמדו על תהליך זה כראוי. לגביהם לא חל כל שינוי כי אינם חשים בשינוי. לעתים הם כדרים בבית שהאש אחזה בקצתו, והם מריחים את ריח העשן ומתעלמים ממנו.

ויש גם החושבים שתפיסת חיים אינה ענין לצעירים. „נער צריך ללמוד עובדות, ללמוד לחשוב מחשבות ולדייק בעבודה, ואת תפיסת העולם יש להשאיר למבוגרים“. החושבים כך שוכחים שאין למבוגרים פנאי ואין להם כוח לתפיסת עולם, ושהבעיה העיקרית בחינוך היא כיצד לחזק את נפש הנוער, כיצד לחסנה בפני הציניות והאדישות של המבוגרים; כיצד

להעביר אותה מן הגולמיות שבילדות לבגרות רוחנית בלי מכשול; כיצד להקנות לה עצמאות ולהימנע מאי־תלות מדומה, כיצד להציל אותה מן החטא הפנימי הגורר אחריו את תודעת הגירוש (תודעת הגירוש היא הסימן המובהק לחטא האמיתי). כל זה צריך להיעשות בתקופת הנערות. הרבה פעמים אנחנו נתקלים באנשי מדע או בעסקני צבור בעלי כשרונות גדולים, שיש בהם הרבה מן הטוב, מן המהותי, ואף על פי כן הם חיים ומתפרנסים כל ימיהם מהנאה מעצמם, וכל זה משום שלא טיפלו בהם כראוי בעודם צעירים. הרי לפניך עץ חזק ומושרש שבהיותו נטע רך די היה בסומכה אחת במקום שהתחיל מתעקם כדי לעשותו עץ נפלא באמת, ועכשיו אין עוד תקווה ליישר עקמומית שבו.

השתא, לפני יום הכיפורים, נפגשתי עם מורים אחדים והם דיברו על הצורך להקדיש שיעורים מיוחדים לתולדות יום הכיפורים ועבודתו. אמרתי להם: עלינו לתת לתלמידינו בעיקר את משמעותו של יום הכיפורים ולא את תולדותיו. יש להסביר בכיתות הגבוהות של בית הספר התיכוני, שהדימוי ניות על כל צורותיה מצטברת גם בחברה המודרנית ולא רק בעדה התנ"כית, ושגם החברה המודרנית זקוקה להיטהרות (וכל היטהרות שאינה מדומה היא לפני ה'). אמנם החברה המודרנית היא קלושה, חיוורת, נטולת עוז ואינה כחברה העדה התנכית, אבל הצעירים מרגישים עדיין ועשויים להבין מה טיבה של עדה ממשית. הם גם עשויים להבין את מהותו של החטא הפנימי המוצא ביטוי בהתרוקנות, באירוניה, בציניות וכו'. יש בהם בצעירים הללו אינטואיציה ותפקידו הראשון של המורה הוא שלא למנוע מהצעירים מגע ישר עם תוכן התורה; ובצורה חיובית, עליו לעזור לצעירים לבוא במגע ישר עם התוכן הזה. לצערנו אנו מסיחים את דעתם ממגע זה. בדוגמה הנזכרת: במקום להביא את הצעירים

במגע עם התוכן של יום הכיפורים אנו מסתפקים בניתוח הטקסט, בענינים היסטוריים, פילולוגיים ואסתיטיים. ועוד: חשוב שהמורה יקלוט מה שהצעירים אומרים לו, והעיקר מה שהצעירים רומזים לו. יש ורמז מסוג זה שקול כנגד כל הש"ס והפוסקים, ואין אנחנו נרמזים ומאבדים על ידי כך את עולמנו. אין כוונתי לענין הפשוט שלא יזלזל המורה בדברי תלמידיו, כי אם להרבה יותר מזה: שיקלוט את כוונותיהם של המעולים שבהם מבחינה נפשית ולא מבחינה אינטלקטואלית, כדי שישאב השראה מכוונות ורמזים אלה. המאמר „מתלמידי יותר מכולם" מקיים מחיצה בין הענין האמיתי לבינינו — כמוהו כמימרות הנכונות מסוג זה שמרוב השימוש בהן אינן מועילות, ולא עוד אלא שעצם קיומן הוא מניעה לתפיסת האמת שבהן.

ועוד: אסור לעשות את המקצועות הלימודיים למרכז בבית-הספר. לימודי התנ"ך והאגדה, עד כמה שמטרתם היא הידיעה ולא אורח חיים ותפיסת חיים, אינם העיקר. העיקר הוא הטעם של החיים, משמעות החיים. בית-ספר שמרכזו באחד המקצועות הללו דומה לאורגניזם חי שמרכז חייו עבר לאיבר צדדי. על בעלי חיים קדומים אומרים החוקרים שמתו משום שאיברים בלתי חשובים התפתחו על חשבון האיברים החשובים.

יש להבדיל בין תפיסה בשכל לבין תפיסה בנפש. מובן שהתפיסה בנפש היא ממשית יותר מן התפיסה בשכל, במצבנו נסתפק בזו האחרונה. אם המורה מבין באופן שכלי שעיקר החינוך הוא בחיזוק משמעות החיים, יתכן שיוכל להנחיל תפיסה זו לתלמידיו הצעירים עד שתיהפך אצלם לתפיסה בנפש, לתפיסה אישית. בתחום זה גם מי שאינו יכול לעזור לעצמו, גם מי שאינו מסוגל לרצות במובן העמוק של המלה, יכול הוא לעזור לאחרים אם הוא מתכוון לכך ומשקיע בזה

מאמץ תודעתי. המורים העתידים ללמד את המקצועות הרוחניים ובעיקר את לימודי היהדות בכיתות ההמשך ובבתי-הספר התיכוניים צריכים הכשרה בקורסים מיוחדים לכך, ורק אחרי שיגמרו את הקורסים יעברו לשנה או שנתים באוניברסיטה כדי לרכוש להם את הצד המדעי שהוא טפל לגבי הצד האידיאלי החינוכי (והדידקטי). במצבה הנוכחי אין האוניברסיטה יכולה למלא תפקיד מרכזי בהכשרת המורים.

שלוש דרכים הן בהוראת לימודי היהדות בבית הספר התיכוני.

(א) הדרך הרגילה, "דרך המלך", היא דרך התעלמות מהמניעים הפנימיים, מהקיום הפנימי וממשמעות החיים. המורים ההולכים בדרך זו עומדים רק על החיים, "הנגלים": על גורמים מדיניים, כלכליים, היסטוריים, מדעיים וכו'. הם אינם נוגעים בגורמים פנימיים; הם אינם מסתבכים ואינם מסתכנים כי אינם מתערבים בחייהם הפרטיים של תלמידיהם. בדרך זו הולכים רוב המורים בבתי-הספר התיכוניים. אלא שבדרך זו ברור מראש שאין טעם רב ללימודי התנ"ך, האגדה וכדומה, הנעשים על ידי כך מופרשים מן החיים. ואין כל פלא בדבר, כי סוף-סוף תחום המגע היחידי שבין תכנם לבין חיי ההווה הוא תחום הקיום הפנימי, ואם אין מפנים את הצעיר כלפי תחום זה שוב אין לו מגע של ממש עם תוכן התנ"ך והאגדה וכו'. הגישה המקובלת אין בה כוח רב לחנך את הצעירים בדורנו, ודומה שהיא הולכת למות מאפיסת כוחות.

(ב) הדרך השניה היא הדרך הפסיכולוגית, האסתיטית. ההולכים בדרך זו מפנים את הצעיר לצד הקיום הפנימי אלא שיחד עם זה הם עוזרים לו להשתחרר מקיום זה, מהמניעים המכוונים כלפי משמעות החיים. הם מפנים אותו לצד ההנאה מעצם הניתוח, מתפיסת הדברים. דרך זו עשויה "להצליח", משום שמצד אחד היא מביאה את הצעיר במגע ממש עם

המשמעות ומצד אחר היא עוזרת לו להיפטר ממנה ולהיכנס לתחום ההסתגלות לחיים החיצוניים כדרך המבוגרים. הצעיר הנתקל במורה למקצועות ההומאניסטיים מסוג זה הוא מאושר, אבל אושר זה נקנה במחיר יקר מאוד, במחיר טעם החיים. צעיר שנתבגר תחת השפעה כזאת והוא בעל כשרונות סופו שמצליח בחברה, במדע או בטכניקה אך מאבד את אמונתו וכל החיים נעשים, בסופו של דבר, בלתי כדאיים. וכפיכול גיזם ואסתזיזם כן גם ההיסטוריזם רק עוזר לצעיר לעבור להשלמה עם ה"מציאות" האופינית למבוגרים. ("אין דברי התורה והנביאים מחייבים אותי; איני עומד עליהם אלא כדי להבין אותם מתוך תנאי תקופתם וסביבתם").

ג) הדרך השלישית היא הדרך הקשה ביותר. זוהי דרכם של המחנכים המביאים את הצעירים במגע גפשי עם ערכי תרבותנו על ידי הפנייתם לצד הקיום הפנימי המאפשר להם מגע נפש עם אברהם, משה, הילל, בעש"ט וכו'. ברור, שהחל-שים ברוחם לא ילכו בדרך קשה זו, אבל אין ספק שזו הדרך היוצרת יחס רציני לתנ"ך, לאגדה וכו'. מצבנו בתחום החינוך הוא כמצבנו בתחום הבטחון, מצב של אין ברירה. אם אין אנחנו רוצים לנתק את השלשלת — עלינו לחנך את בנינו בדרך זו. עלינו להעמיד את בית-הספר העברי על חוויה דתית, על תפיסת עולם רצינית. ואל תאמרו: עדיין לא הגיע הזמן לתחיה דתית, כי כל יום הוא זמנה. אם לא בלך בדרך התחיה בעוד מועד אנו עשויים להפסיד הכל, כי כבר עכשיו אין אנו ניזונים במובן הרוחני אלא משיירים בלבד. באנו ארצה להקים עם ואין עם יכול להתקיים בלי רוחניות של ממש, והזמן החדש עומד לכלות את הרוחניות ועלינו לחסן את נפש בנינו כדי שיוכלו לעמוד בנסיון.

הלימודים העיקריים של היהדות הם: תנ"ך, אגדה, חסידות, והתכנית צריכה להיות בנויה על הרעיון שיש להביא את

הצעיר במגע קרוב עם המפעלים הגדולים (מפעלי האישים והעדות) שבתרבותנו, ואלה הם:

המפעל הראשון, המפעל העדתי של משה במדבר. מפעל זה בא לכלל ביטוי בספרים: שמות, ויקרא, ובמדבר.

המפעל העדתי השני הוא מפעל הקשור בכיבוש הארץ ובהתישבות בה בימי יהושע בן־נון ונמשך בתקופת השופטים והמלכים. מפעל זה בא לכלל ביטוי בספרים המתארים את העדות של התקופות האלו – ב„נביאים ראשונים“.

„נביאי הספר“ הביאו לכלל ביטוי את האכזבה שהתאכזבו ממפעל זה. הם הזהירו את בני דורם מפני ביטול העוצמה שנוצרה במפעל הראשון ובראשיתו של המפעל השני. ביטוי חשוב להיי האישים והעדות שבתקופה זו הם מזמורי תהלים וספר איוב (ובעיקר סופו של הספר).

המפעל העדתי השלישי הוא המפעל שנעשה בתקופת בית שני ובתקופה שאחרי חורבן הבית השני במאבק קשה עם כוחות עוינים חזקים. זהו מפעלן של העדות החסידיות (הפרושיות והאיסיות) שהדן מגיע אלינו מתוך ספרות ההלכה והאגדה (ובעיקר דרך ספרות האגדה), מתוך המגילות הגנוזות שנמצאו בדורנו בסביבות ים המלח, מתוך הספרים החצוניים ומתוך כתבי פילון ויוסיפוס פלאוויוס. העדות הפרושיות והאיסיות היה בהן עוז רב, אמונה רבה, אישים חזקים, ויכלו לעמוד בפני פיתויי התרבות היוונית־הרומית שהשתלטה בעולם ועמדה לבלוע ולכלות את משמעות החיים. אנו מביאים את הצעירים במגע עם הדמויות: שמעון בן שטח, חושי המעגל, הילל, רבן יוחנן בן זכאי (שעיקר מפעלו אינו בא לכלל ביטוי נכון בחלק הנקרא „מעשי חכמים“ שבספר האגדה, אלא בתגובתו על חורבן הבית השני, בתקנותיו אחרי החורבן וביסוד המרכז ביבנה), רבי חנינא בן דוסא, רבן גמליאל השני, נחום איש גמזו, רבי עקיבא, רבי מאיר,

חט

אלישע בן אבויה (דרכה של אישיות שלילית זו תורה היא ועלינו ללמדה), רבי שמעון בן יוחאי (על אף נטייתו להיות יחיד ונבדל מן העם) ורבי יהודה הנשיא. אף שרוב הדמויות הן מן התקופה הרומית, הרי מפעליהן של העדות נוצרו כבר בתקופה הפרסית והיוונית. על רקע זה מובנים לנו המרד באנטיוכוס ומעשי החשמונאים.

אחרי התקופות הללו אין אנו נתקלים במפעלים עדתיים שכדאי להביא את צעירינו במגע אתם עד תקופת החסידות הבעש"טית ותקופת שיבת ציון שבדורות האחרונים. (המגע עם החסידות האשכנזית של ימי הבינים אינו עשוי להביא לנו עוז ורווחה רבה בגלל אופיה האסקטי-המרטירולוגי של חסידות זו. גם הקבלה, ואפילו הקבלה הצפתית שהיתה עדתית והיה בה מן הקונסטרוקטיבי, שלא הסתפקה בהתגברות על הדימוני ובשמירה על הקיים, אלא ניסתה להגדיל את העוצמה ולחדש ימינו כקדם, עדיפה ממנה החסידות הבעש"טית וקרובה יותר לרוחנו).¹

את תורת החסידות הבעש"טית יש ללמד לפי נושאים. יש נושאים הנוגעים לאישיות ולמאבקה. פרק חשוב ביותר בחינוך הניער הוא הפרק על ה"תיקונים", כי עיקר החינוך הוא בתיקון הנפש של הצעירים, בקביעת קנה-מידה להם, ובהגשת עזרה להם לדחות את האפס מתודעתם.

אחרי החסידות באים הנסיונות ליצירת העדות הכפריות (מושבי עובדים, קיבוצים וקבוצות) בארץ ישראל החדשה.

(1) בשירת ימי הבינים יש רק שירים מעטים שיש לנו ענין בהם. אין מקום והצדקה ל"פרשנות" בבית-הספר התיכון. וכן אין מקום לפילוסופיה של ימי הבינים חוץ מפרקים מסוימים בספר המדע לרמב"ם וב"כוזרי" לרבי יהודה הלוי. בספרות העברית יש להקדיש מקום חשוב לספרות התחיה (לא. ד. גורדון. לברנר וכו').

המגע עם אישים כגון א. ד. גורדון, ברנר, ברדיצ'בסקי, ב. כצנלסון ואחרים, והמגע עם המושבים, הקיבוצים והקבוצות שנוצרו בתקופה הקרובה מאד לתקופתנו עשויים לעודד ולחזק את הנפש ולהראות לצעיר שבכל זאת הדבר אפשרי. יצירות אלו הן הבסיס שעליו נבנו חיינו ואי אפשר לכפור במציאותן ומשום כך ערך רב נודע להן בחינוכנו.

יש לרכז בלימוד התנ"ך ולא לפזר. ספר בראשית וספר איוב ופרקי תהלים מסוימים (כגון פרק ע"ג ופרק קל"ט וכיו"ב) נלמדים כאחד. מתוך ספרים אלה אנו מכירים אישים ממשיים (אברהם, איוב, משוררי התהלים) על לבטיהם, כש־לונותיהם והישגיהם. לימוד זה בא להגן על הנפש מפני סכנת התבגרות שלילית. כן יש לרכז את המחאה הנבואית הראשונה (ובעיקר ארבעת הנביאים „שנתנבאו באותו הפרק": הושע, עמוס, ישעיהו ומיכה) בכחה אחת. וכן יש לרכז את נביאי הספר מן התקופה השנייה (ירמיהו ויחזקאל) עם נביאי שיבת ציון (חגי, זכריה, ומלאכי) ומבצעי המפעל של שיבת ציון (עזרא ונחמיה).

ספרי התורה צריכים לתפוס מקום מרכזי, ובתורה יש עדיפות לספרים בראשית, שמות ובמדבר על פני ספר דברים. ספר תהלים יהפך לספר מרכזי², ומחולק מבחינת הסוגים הספרותיים שבו (פרקים היסטוריים, פרקי חכמה, תפילות וכו'). הפרקים ההיסטוריים שבתהלים נלמדים בכיתה המוקדשת לנביאים הראשונים; פרקי החכמה שבתהלים — בכיתה המוקדשת לספרות החכמה וכו'. ואין מרבים בפרקים שענינם אחד, וביחוד יש להיזהר מפני ריבוי קריאה בפרקים המרובים שהנושא בהם הוא „הנרדף".

(2) על המחנך לדעת שלפי המצב בהווה יש להקדיש הרבה לאישיות ליחיד.

בתורה שבעל-פה יש להרבות באגדה ולמעט בהלכה. חלקי האגדה החשובים לנו בבית הספר התיכון הם: מבריאת העולם עד מות משה; מעשי חכמים, ציבור ומדינה וצרכיהם; הקב"ה ובין אדם למקום. לפרק האחרון נודעת חשיבות מיוחדת.

בלימוד ההלכה יש לעמוד בעיקר על ההלכה כתורת חיים. רק סוגיא שיש לה ערך מבחינה זו ראוי לטפל בה. (סוגיא שעיקרה פלפול ומדרש הכתובים אין מקומה בתכנית הלימודים). יש למעט בסוגיות שהן בעלות ערך הגיוני והיסטורי ולהרבות בסוגיות שיש בהן אידיאה מחנכת (כגון ענין מסוג „אין שליח לדבר עבירה“). הוא הדין במבחר מ„משנה תורה“ לרמב"ם³. כללו של דבר: אין ללמד הלכה לשם הלכה, אלא הלכה לשם אורח חיים.

המסכת החינוכית של החסידות כוללת: תורת האישיות, תורת המאבק ותורת העדה. ערך מיוחד נודע לתורותיו של רבי מנדל מקוצק בימינו, כי בקוצק טיפלו הרבה בתורת האדם (בתורת האישיות). האישיות הוערכה שם לפי הרצינות שבה, לפי עומק רצונה, כי כמידת עומקו של הרצון כך מידת הקיום. רבי מנדל היה אומר „יגעתי ולא מצאתי אל תאמין“ כלומר: אל תאמין לעצמך שיגעת ממש. האישיות הוערכה שם לפי הדעת שבה, והדעת אינה ידיעה והבנה, אלא כוח והכרעה. האישיות צריכה להיות היא עצמה, ולא להתעניין כיצד היא נראית בעיני אחרים. רבי מנדל היה אומר: אם אני אני משום שאני אני, ואתה אתה משום שאתה אתה, אזי אני אני ואתה אתה! אבל אם אני אני משום שאתה אתה, ואתה אתה משום שאני אני — אני לא אני ואתה לא אתה. יש מורים המשתדלים לתת לצעירים השכלה מקיפה, למשל

(3) עיין להלן בפרק: יחסו של דור ההשכלה ויחסנו לרמב"ם.

במבוא לפילוסופיה, אבל אסור לשכוח שהצעירים יצאו ריקים מבחינה פנימית אם נסתפק במתן השכלה בלבד, ואפילו יהיו השעורים מאלפים ומעניינים. יש אכזבה שלא מדעת, שהיא לעתים חזקה יותר מן האכזבה מדעת. עלינו להשגיח שלפחות לא יביא לימוד הפילוסופיה לידי הרס פנימי, לידי רפיון אכסיסטיציאלי ומוסרי. רפיון כזה נגרם דרך משל מן העובדה שמלמדים בעיות המוסר (הנגמרות בדרך כלל בתיקו, או ב"הן ולא" יחסיים, או בהצהרות פתיטיות) על רקע של יחסיות אסתיטית, וביתוד אם המורה מצליח בהוראה, הריהו עשוי להיות שותף לשטן בהחזרת עולמם של הצעירים לתוהו ובוהו. השאלות האתיות דורשות מן האדם קודם כל אחריות אישית עמוקה. הפיכת האתי לפרובלימה מסוכנת היא. האוירה בלאו הכי ספוגה ספקנות ויחסיות בענייני ערכים.

במצב התרבות שלנו עלינו ללמד בעיקר טכסטים הנוגעים לבעיית האדם, לענין משמעות החיים, לא כדי לעורר את המחשבה, כי אם כדי להגביר את העוז הפנימי. כתבי אפלטון מתאימים לכך בחלקם. — אם שמים לב לצד המהותי שבדברי סוקרטס ולא לצד הריתורי שבהם. (הצד הריתורי מזיק כאן). החיוב שבלימוד הספרות הכללית הוא בזה שתיאורי הגיבורים והמצבים שבה אינם תיאורים אמנותיים אם אינם מופנים לצד הפנימי, המהותי שבגיבורים ושבמצבים; נמצא שהספרות מכוונת את הצעירים כלפי העיקר בחיים, כלפי משמעות החיים, ומצילה אותם מפיתויי החמרנות והבאנאליות. השלילה היא בזה שהספרות המודרנית מתארת בעיקר את מבוכתו של האדם בזמננו, את משבר הזמן החדש ותוצאותיו, ומגבירה בעקיפין את המבוכה ואת היאוש בלב הצעירים. "ערכי" המשבריות מתחזקים על ידי ההתעמקות בספרות היפה המודרנית ולבסוף לא נשאר להם לצעירים אלא להתפרנס מהערצת מתאריה האמנותיים של המבוכה המודרנית כגון ג'ויס, פרוסט,

קאפקא, מאן, ברוך וכו'. אבל יש בספרות הכללית יצירות המגבירות באדם את הכוח הפנימי והמרחיקות את האדם מן האפס, כגון סיפורי עם לטולסטוי (האדון והפועל; במקום שיש אהבה — שם האלוהים; אליושה קדירה וכיר"ב), חלקים מתוך "אידיוט" לדוסטויבסקי, פרקים מתוך "משחק פניני הזכוכית" ו"סידרה ארתה" להרמן הסה וכדומה. אלו חשובות לנו בחינוכנו, כי המודד של חיסון האישיות הוא: ההתרחקות מקוטב האפס וההתקרבות לקוטב העוצמה.

התנ"ך בחינוכנו

אין התנ"ך עשוי להיות גורם בחינוכנו כיום, אם לא נצליח לתרגם את מושגי היסוד שבו לשפת ההרגשה והמחשבה בזמן הזה, כדי שיוכלו המורים והתלמידים המתבגרים לבוא במגע כלשהו אל תוכם.

האלוהים (האלוהי)

עשרות שנים נהגנו להתעלם מן הנושא הזה בחינוכנו, אולם אין להתעלם ממנו, כי הוא היסוד לכל, וגם אם לא נוכל להגיע לדרגה גבוהה בנושא, ברור שאחת המטרות העיקריות בחינוך היא להגיע לפחות לידי כך, שיבינו החניכים, שמציאות האלוהים אינה אגדה. חשוב שיכיר המורה ויסביר לתלמידיו המתבגרים, שבכל מקום שיש תוכן חיים, נשמה, התעלות חווייתית, על-אני — שם האלוהים. מובן זה הוא בעצם מובנו העיקרי של המושג אלוהים בזמן הזה. אין הכוונה, שהיה זה כל היקפו של המושג בדורות קדומים, אלא שהוא נקודת מוצא למובן בדורותינו. בדורות קדומים היה המושג מקיף, בלתי-אמצעי, חזק, ממשי, וייתכן שיתחזק וייעשה ממשי בעתיד, אם יהיה האדם חזק וממשי, אך כיום עלינו להחזיק במובן זה. (אולי כדאי להשתמש לעת עתה במונח אלוהי במקום אלוהים). ובכן: אזים בעל נפש, שענינים נפשיים תופסים מקום בו, יש לו חלק באלוהי. שעה שאדם פועל בהתאם למצפונו ולא

בהתאם לתועלת שהוא מצפה מפעולתו — אותה שעה האלוהי בקרבו. קבוצת אנשים שיש בה ליכוד נפשי או שיש בה שאיפה לליכוד נפשי — האלוהי בקרבה. הטכניות, היינו השקפת העולם הטכנית (ולא המחקר בתחום הטכניקה או השימוש בטכניקה), הקריארה אם היא המרכז בתודעה, הרדיפה אחרי הבילוי הסתמי וכיוצא באלה — הם בעיקר דרכים של התרחקות מן האלוהי, גילויים של הלא-אלוהי¹. יסוד היסודות של החינוך האנושי הוא לדעת להבחין בין האלוהי ובין הלא-אלוהי בחיים. אין לחייב את המורה שאינו מאמין באלוהים לחנך לאמונה, אבל עליו לחנך להבנת האמונה. אם לא תהיה לחניכים כל הבנה ביחס שבין הנשמה לאלוהי, אין ערך בלימוד התנ"ך, כי יחסר להם העיקר. תהום מבדילה בין התנ"ך לבין אדם שאין לו כל יחס לאלוהי. לפני אדם כזה אין כל מעבר וכל גשר לתנ"ך.

החטא ועונשו

הדבר נראה כפרדוקס, ובכל זאת הוא נכון, ואנו חייבים לעמוד עליו. יש במקרא פיתוי העשוי להכשילנו בנושא מרכזי כחטא ועונשו, והסיבה לכך פשוטה למדי: החטא ועונשו נתפסים בתנ"ך בדרך כלל תפיסה היצונית, כלומר, שהעיקר בחטא הוא המעשה המנוגד לחוק, והעונש הוא העונש החמרי הפשוט. לא שאין במקרא תפיסה פנימית של החטא ועונשו. הברכות שבסוף ספר ויקרא פותחות בברכות הפיסיות, עוברות לברכות הפסיכיות ומסיימות בברכות המהותיות הפנימיות. וכיוצא בהן — בקללות. תחילה מדובר על חוסר לחם, אחר כך על בהלה, ולבסוף מדובר על הניתוק מן

(1) וכן חשוב שיכיר האדם המודרני את כוחות השטן, את השדיות שבקרבו. יש גילויים הבולטים והידועים לכול: ניברוזה וכדומה, אבל גם השדים ה"שקטים" כוחם רב בחיי אדם.

האלוהות. מתוך פרק זה (ויקרא כ"ו) וכיו"ב אנו רואים שהתורה יודעת את העונש הפנימי, אך גם בפרקים אלה עלול הקורא להיתפש לצדדים החיצוניים שהם בולטים ומרובים כגון: מחלות, בצורת, רעב, מצור, שובע, בטחון, שלום וכו', ולהסיח דעתו מביטויים כגון: „ושכנתי בתוכם“, או „ולא תגעל נפשי אתכם“. הרבה פרקים בתורה מדברים בעונש החיצוני, כגון פרשת „והיה אם שמוע“. מה כתוב בה? — „ועצר את השמים ולא יהיה מטר והאדמה לא תתן את יבולה“. והוא הדין בדברי הנביאים. ודאי המעמיק לעיין במקרא מוצא בו גם את הצד הפנימי, אלא שצד זה נסתר ועלול להתעלם מעינו של הקורא הרגיל (בעצם סימן הוא למקרא המעיד על אמיתו, שאין בו פירוד בין הפנימי ובין החיצוני, אבל לאדם המודרני, שפירוד זה אופייני לו, יש להתחיל בספרים שבהם מודגש העונש הפנימי). בתקופה שהעולם החיצוני משתחרר מן העולם הפנימי, יש להפנות את המורה תחילה פנימה. ובמה מפנים אותו פנימה? — בכתביהם של סופרים כטולסטוי ודוסטויבסקי, כקירקגור, האסה ואחרים. אין דרך אחרת אלא להראות לנבונים, שעיקר החטא הוא בצידו הפנימי ושעיקר העונש הוא בהתרוקנות הפנימית, בהתדלדלות ובחוסר המשמעות. באמצעות יצירותיהם של טולסטוי, דוסטויבסקי, קירקגור, האסה ודומיהם אנו מגיעים למקרא, בו העולם הפנימי והעולם החיצוני אחד הם. שם עדיין אין העולם החיצוני חי חיים עצמאיים מדומים. שם אין העולם החיצוני סומא, אבל במקום שמצוי הפילוג — עלול המקרא להכשיל את המחנך, כי החניכים ימצאו בו שהחטא הוא המעשה החיצוני והעונש הוא עצירת גשמים ומחלות וכד', והרי „ידוע“ לאדם המודרני, שאין ענשים אלה קשורים בחטאים, ושמתגברים עליהם באמצעים כלכליים והיגייניים וכיוצא בהם. ומשום כך על המחנך להקדיש הרבה להפנייה פנימה במבוא למקרא. גם ספרות טובה

על דתות ההודים והסינים עשויה לשמש מבוא למקרא. במה דברים אמורים? אם מראים את האמת שבהן, כי העולם החיצוני אינו קיים באופן בלתי תלוי. ה"מבוא למקרא" בדין שיהיה מעין טיפול פסיכואנליטי. אבדן החוש לרוחני, למטאפיסי, לדתי, הוא מחלה. הטיפול בה קשה, ויש להתאמן בכך במיוחד. ספקותיו של האדם המודרני אינם ספקות עיוניים כפי שנראה הדבר בעיון ראשון, אלא ספקות שהם סימן לשיתוקו הפנימי-רוחני של האדם. בדרך כלל אין הרוחני נעלם לגמרי. עדיין הוא מוסיף להתקיים ולהטריד את האדם לפרקים, אלא ש"הספקן" מתגבר על טרדות אלה בהתחכמותו, באירוניה וכו'. אין ללמד תנ"ך בלי "מבוא" מיוחד זה המורכב בעיקרו מיצירות מתוך הספרות העולמית. אליהן יש לצרף פרקים מתוך הדתות הגדולות (דתות הודו וסין) ומתוך האתנולוגיה וכדומה. גם להבא נקדיש כמובן זמן למבוא לתנ"ך במובנה המקובל של המלה, להשוואות אל תרבות מצרים, בבל, אשור, חת וכנען כדי להבין את הרקע ההיסטורי, הפילולוגי והתרבותי של המקרא. אך נקדיש יותר זמן ל"מבוא" לתנ"ך במובן החדש של המושג, שעליו עמדתי כאן. זה הכרחי במצבנו².

השינוי בכיוון

אחד הקשיים העיקריים בחינוך לערכי התנ"ך בזמן החדש הוא, שערכים אלה היסטוריים הם ברובם ואינם ערכים השקועים בקרקע הנפש, שאפשר לחשפם ולהביאם לידי גילוי. פעולת

(2) נסיון מעין זה עשיתי בספרי "פרקי הדרכה בתנ"ך", (הוצאת מ. גיומן, תל-אביב, תש"ך). כל הדברים שבחוברת שלפנינו המוסבים על התנ"ך לקוחים מתוך ספר זה.

המיילדת אינה מספיקה כאן. בקושי זה נתקלו עוד בדורות שלפנינו. אך הוא גדל בדורות האחרונים, ואין דרך אחרת אלא לבסס את הערכים על נתונים נפשיים תחילה, כדי שלא תינעל דלת הנפש בפני הערכים.

אופייני לערכי המקרא, שצריכים לתיתם לאדם וקשה לחשפם מתוכה. (בחסידות, למשל, קל יותר לחשוף). כיום עיקר החינוך הוא לחשוף ולהוציא מתוך נפש האדם נתונים הנמצאים בה בכוח. משום כך מוכרחים כיום לשנות את השיטה וליצור כלים חדשים להוראת המקרא. עניינים שהיו מרכזיים יהפכו לצדדיים, ודברים שהיו צדדיים יהפכו למרכזיים.

דוגמאות: פרשת גן־עדן שבספר בראשית חשובה לעתים מפרשיות ההיסטוריות המובהקות. דמויות אברהם ומשה ומוֹ־מורי התהלים חשובים כיום מספרי הנביאים, שלפני דור ראינו כמרכז המקרא.

ענין גן־עדן קשור מצד אחד בילדותו של כל אדם ומן הצד השני בתקופתה הראשונה של האנושות, בתקופת צאתה מגדר הבהמיות. הילדות היא תקופת חיים, שמשמעות החיים ודאית בה, שהשמים הם שמים של ממש והארץ היא ארץ של ממש (כלומר: הכל בה בלתי־אמצעי, גלמי, אך ממשי). הגשם בא מלמעלה להרוות את האדמה ואת אשר עליה. השילוב ביקום הוא ריאלי, משום כך צודקים הבריות, שענין גן־העדן מתמזג בלבם עם זכרון הילדות. אמנם אין הילדות מצב אידיאלי, כי רבים בה הקשיים והמאבקים. אך מוצא אתה בה את כל הנתונים המקיימים את הנפש והמגינים עליה מפני תודעת החדלון. אין הילד בגדר אישיות, אין לו יעוד ותפקיד, אין הוא מגיע לידי עצמות, אך עולמו הוא עולם של ממש. מטרת החינוך להעביר את הנתונים האמיתיים שבילדות לגיל הבגרות בלי שייפגמו, כי מהם האדם ניזון כל ימי חייו. תקופתנו היא תקופה טכנית, תקופה אשר גם איכריה נזקקים לעניני מדע וטכניקה,

לכן תופסים ענינים אלה מקום רב בחינוך ילדינו, אך עלינו להיזהר שלא יפגמו בספירת המשמעות. אחת הסכנות הגדולות שטומן החינוך בשנים האחרונות היא, שהיקום עשוי ליהפך למכונה, שהעצים ובעלי החיים הולכים ונעשים לחפצים, ובמצב כזה עולים עליהם המכונית והטרקטור ובכוחם לדחות מן התודעה. משום כך יש לעמוד על המשמר שהמדע והטכניקה לא יהפכו למרכזיים ובלעדיים בחינוך. עיקר טיבו של גן העדן הוא שאין בו מוות, שאין בו חדלון, שהמוות אינו קיים בתודעה, ובמקום שאין תודעת המוות — שם אין מוות.

באשר לתקופה הראשונה של האנושות יש להבחין בין המצב הראשוני, הבהמי, שהיה קיים לפני עשרות אלפי שנים, ובין מצב ילדות האנושות במקומות שבהם התעורר האדם משנתו הבהמית: על נהרות בבל, במצרים, בהודו, בסין וכו'. מתוך הנתונים ההיסטוריים הידועים לנו, כלומר: מתוך הבנינים והתעודות של התקופות „ההיסטוריות“ הראשונות אנו מסיקים, שבכל המקומות ההם היו לפני כן תקופות של „שלמות“ בלתי אמצעית, תקופות של „גן עדן“, שבהן נוצרו ערכי היסוד של האדם. היתה אז פעילות רבה מצד בני האדם באזורים רבים. אחרי תקופת ילדות זו באה תקופת ההתבגרות על משבריה וקשייה, וזו היא התקופה הנמשכת זה כששת-שבעת אלפים שנה.

וכשם שהסיפור על גן-עדן הוא בעל שני ממדים, כך גם הגירוש מתוכו הוא גירוש של כל אדם מן הודאות הבלתי-אמצעית בתקופת התבגרותו וגירושה של האנושות בהתבגרותה כאחד. הגירוש הוא מעבר קטאסטרופאלי מן הבלתי-אמצעיות לחופש, לאי-תלות, שאין לאדם כוח לעמוד בה, ומשום כך משתלטים עליו חוסר התכלית, תודעת האפסות ותודעת החדלון. הילד — על אף קשייו הפנימיים המרובים ועל אף גלמיות חייו — מוגן מפני אלה. הוא חוסה בצל שדי, במחסה אלוהים.

אם מסתיים המעבר שבתקופת ההתבגרות בחיוב — זוכה האדם למשמעות חיים ודאית במדרגה גבוהה, ואם המעבר מסתיים בשלילה מביאה תודעת החופש לעצמאות מדומה, והאדם נעשה נטול תכלית ונטול מחסה. זה סודו של הגירוש.

חשובה ראשיתו של הסיפור על הגירוש (בראשית פרק ג'): והנחש היה ערום. עיקר כשלוננו של האדם בערמה, בהתחכמות, הערמה היא ההשתמשות בתודעת החופש (באי־התלות) לשם עצמאות מדומה, וזו מביאה לידי השתלטותה של ההרגשה „כי עפר אתה ואל עפר תשוב“.

דרך הפדות מוליכה מ„ויגרש את האדם“ עד „והאמין בה“ (האמור באברהם). זוהי דרך ההתבגרות החיובית. דרך ההתבגרות השלילית היא דרכו של קין, של דור המבול ושל דור הפלגה, כי התורה מתארת את תולדות המין האנושי ואת תולדות כל אדם ואדם בבת אחת, בתיאור אחד.

הרוצה להבין את הדבר יכול להסתייע בהסתכלות בהתבגרות שלילית, כלומר, בצעיר שעבר מגיל הילדות לגיל הבגרות, והוא בעל כשרונות ויכולת, כלומר: בעל אפשרויות רבות שיצאו מן הכוח אל הפועל, והאפשרויות הביאוהו לידי הצלחה רבה בחברה ובמדע או בטכניקה ועם זאת קיפח את אמונתו, והחיים נעשו לו בלתי־כדאיים, כי אין להם תכלית. פרק ג' בספר בראשית מתאר תהליך זה באופן כלל־אנושי. ההתבגרות החיובית, התבגרותו של המאמין, שחיוו כדאיים מתוארת בסיפורים על אברהם (מפרק י"ב ואילך).

כבר הדגשתי שהדמויות אברהם ומשה ומזמורי תהילים יבואו במקום ספרי הנביאים שהיו עיקרו ומרכזו של המקרא בדור הקודם. על הדמויות ועל המזמורים האלה עמדתי בספרי „פרקי הדרכה בתנ"ך“.

גם בחלקים מן הנביאים עצמם יחול שינוי. יקדישו מקום ניכר יותר לדברים שהיו לפני כן טפלים. ודייה דוגמה אחת:

ספר יונה. לא היה בו ביונה העוז להתגבר על אנוכיותו ולקבל עליו את התפקיד להינבא על נינוה שתיחרב, מתוך שידע, כי על ידי תשובתם של אנשי נינוה תתבדה גבואתו, והללו יחשבוהו לנביא שקר, חיינו יהיו נטולי טעם. זה ענינה של הבריחה מפני האלוהים. אף לא היה בו העוז לקבל על עצמו את האשמה לסערה שקמה בים עד שהפילו המלחים גורלות והגורל נפל עליו. ואחרי שניבא את גבואת החורבן על נינוה, ציפה שנינוה תיהפך. בשלושת הדברים: בבריחה האנוכית, בהימנעו מהודאה, כי בשלו הסערה, ובציפיה שציפה להפיכת נינוה ובלבד שתתקיים גבואתו, הוכח שיונה אינו נביא, כי העיקר בנביא היא התגברותו על אנוכיותו המצומצמת, קבלת האחריות והאשמה על עצמו והציפיה שהעולם יתוקן, ואפילו הוא עצמו יסבול.

בשעת יאוש הגיע יונה למצב בהמי מובהק המתבטא בשמחתו הרבה על הקיקיון ביום השרב, שיש בכך ביטוי לראיית ההנאה הגופנית כתוכן החיים.

בחסד אלוה עליו בא מפנה בחייו. הוא הרגיש והכיר, שעיקר הנבואה בהתגברות על האנוכיות, על ההתחמקות ועל הבהמיות, ואז היה יונה לנביא. המפנה הוא שינוי מהותי של האדם כולו. דומה הוא לשינוי החל בכימיות של הגוף על ידי בליעת סממן.

הנביא נבדל מן היחיד (כאיוב, אחרי המפנה הדומה למפנה שחל ביונה) בכך שהוא שליח לעמו ולעמים אחרים. הוא אינו אב כאברהם; הוא אינו יוצר מחנה־עדה כמשה; הוא אינו שופט ומלך כדוד; ובכל זאת רוח ה' בו. הרוח אינה מתגשמת במפעל אלא בדיבור, אך הדיבור הוא אלהי, אם אין האנוכיות משתלטת עליו.

יונה קרוב לליבנו, כי רוב בני האדם נוטים להתחמקות, לבריחה. קשה לעמוד בתפקיד. על כן חשוב לנו ספך קטן זה

על יונה, המוקדש לשאלה כיצד נעשה אדם לנביא, כדי להכיר את הלבטים שבדרך ולנסות להבין את המפנה שחל באדם שנעשה נביא³.

התעוררות

יש פרקים במקרא, שהמתנכים חייבים להכין את החניכים המתבגרים לפני קריאתם. עליהם לנסות להכניסם לאוירה המקראית לפני הקריאה, כדי שלא יבואו לתפוס את הדברים מתוך האוירה השוררת בהווה. יש לקרוא פרקים מתוך כתבי קירקגור או מתוך כתבים דומים כדי שיתפסו את המצב, כשהיה קיים יחס הדדיות בין האדם ובין סביבתו, כשהיה האדם משולב ביקום ומונהג על ידי האלוהים, וכשהנס היה — דרך הטבע, כי משה שנוצר הפירוד בין האדם ובין היקום והאדם נעשה בלתי תלוי באלוהים — נעשה הנס מוזר ובלתי מובן. האדם המודרני יכול להיעזר בפרקי ספרות כדי להתקרב לאוירה המקראית.

התייחדות (השבת)

קיים באדם מניע המפנה אותו פנימה, להתייחדות עם עצמו. התנועה להפנמה ולהתייחדות נדירה בדורות האחרונים, אך היא חיונית כרקע להבנתם של האישים ושל המפעלים שבמקרא. רבי משה לייב מסאסוב אמר: אדם שאין לו בכל יום שעה אחת שלו — אינו אדם. האדם המודרני מופנה החוצה. אין הוא מתייחד עם עצמו. אין לו שעה משלו. שנינו: חסידים הראשונים היו שוהים שעה אחת ומתפללים. שהייה זו חסרה לנו, ויש להביא את המתנכים ואת החניכים לידי כך, שידעו

(3) כשרציתי להסביר את מהותו של מפנה קראתי עם תלמידי את הסיפור „סידהארתה“ להרמן הסה. עיין גם „מדרש יונה“ ב„פרקי הדרכה בתנ"ך“.

את טיבה של השהייה-השתיקה (ההפנמה). קיים קשר בין שהייה זו ובין רעיון השבת, הכוונה לשבת לפי בראשית ולפי עשרת הדברות שבספר שמות ולא לשבת שבמשנה תורה, שהעיקר בה הצד המוסרי-הסוציאלי. חשוב להביא את החניכים לידי הבנת מהותו של השבתון, של המנוחה הנפשית, שהמנוחה הפיסית אינה אלא רקע לה. (להבנתן של ההתייחדות והמנוחה אפשר להיעזר גם בקריאת פרקים מתוך כתבי הדתות של המזרח הרחוק). המנוחה הפיסית-מוסרית-סוציאלית (למען ינוח העובד והעבד מעמלו) היתה מובנת בדורות האחרונים יותר מאשר המנוחה הקוסמית-אישית-נפשית. אך טועים החושבים את המנוחה הקוסמית-אישית-נפשית לענין שבמסך-תורין. היא מיסטית למתרחק ממנה ולבורח מפניה, ואינה מיסטית כלל למי שמקדיש לה זמן ומרץ. כל ענין הגוגע לנשמה הוא מיסטי למתרחק ממנו וממשי וריאלי למתקרב אליו. היו תקופות שהיתה אורבת סכנה מהתעמקות האדם בעצמו. בתקופתנו שהכל מופנה החוצה גדולה לאין ערוך הסכנה הנשקפת לאדם מן החוץ יותר מן הסכנה הנשקפת לו מן ההפנמה. אין ביכולתנו להבין אישים כאברהם, כאיוב וכמשוררי תהילים, אם אין אנחנו מתייחדים עם עצמנו, אם אין לנו שעות משלנו, אם חלקנו עם החיצונים, שכן נראים לנו אז אישים אלה כחיצונים. אנחנו מעבירים בתודעתנו את תולדותיהם אל עולמנו הסתמי-החיצוני ועל ידי כך הן מפסידות את ערכן. פרק בתהילים שמלמדו הוא מורה חיצוני ושומעי לקחו הם תלמידים מתבגרים שלא הופנו פנימה, נעשה נטול משמעות.

היחד (המשפחה)

העדה האנושית נהפכת להמון סתמי ועלינו להיאחז בשאריות שנשארו מן היחד ובעיקר במשפחה, ולעמוד על תוכנם העיקרי, כדי שלא תיעמק התהום בינינו ובין כתבי הקודש.

על המחנך להבין ולהכיר, שאין עיקרה של המשפחה בשותפות הצריכה והכלכלה כמקובל בדורות האחרונים. ביאורים מסוג זה נוטלים מן המשפחה את משמעותה. לא בזכותה של שותפות כלכלית נעשים היחסים שבין האב, האם והילדים ליחסים של ממש, אלא בזכות הנתונים הנפשיים המתגלמים בשותפות הכלכלית. רק כשאדם נמצא בשלב של גיוון ממצים הביאורים הכלכליים והחברתיים המקובלים של עבודה, צריכה וכו' את היחסים הקיימים בעדה ובמשפחה.

גם בשלב שבו משלה האדם את נפשו בתיאוריה, שהכל מבוסס על נתונים כלכליים ועל חסות חברתית ועל זכויות חברתיות, יודעת נפש האדם את האמת, שהעדה והמשפחה נותנות תוכן לחיים, ושהתוכן הוא העיקר בחיים. כשהיחיד עוקר ממשפחתו, הריהו נתון בחלל ריק ללא תוכן, ורק אז הוא תופס את עיקרה של המשפחה. הבנתו של היחיד, כלומר הבנתו של התהליך באישיות שעה שהיא יוצאת מגדרה ומתמזגת בעדה או במשפחה ועולה על ידי כך למדרגה גבוהה יותר של הישות, חשובה למחנך כדי להבין את מהותו של בית האב ושל השבט במקרא. ההתעמקות במהותה של המשפחה הקיימת עדיין בהווה, היא פעולה העשויה לקרב אותנו במידת מה לעולם המקרא. יש להישמר מפני הביאורים המודרניים, הכל-כליים-חברתיים, למהותה של המשפחה ושל העדה. מחנך המקבל ביאור מסוג זה יוצר תהום בינו לבין המקרא.

ה"יחיד" נפגע בציביליזציה המודרנית. יש כיסופים ליחיד, אך אין האדם זוכה להגשמה נפשית של היחיד. ואף על פי כן יודע האדם את החסר לו בתחום זה, ולפיכך הדברים במקרא שעיקרם ביחיד, עדיין מובנים לו.

המקום והזמן¹

בדרכים קשות ומסוכנות ביותר היו מהלכים בני-אדם בתקופת הקרח שעות מרובות, כדי להגיע למערות העמוקות שבתוך ההרים, ששימשו להם מקומות-פולחן ועל קירותיהן ציירו את ציורי-החיות המאגיים. הכוונה למערות הידועות בספרד ובצרפת ולציורי-החיות שבהן, שנוצרו לפני כחמשה-עשר אלף שנה. בסכנת נפשות טיפסו וזחלו, שטו על פני אגמים תת-קרקעיים, עברו ארחות-סלעים קשים, כדי להגיע למקומות הקדושים העמוקים במעי ההרים. מה הגיע את האדם הקמאי לסכן את חייו, ובלבד שיגיע למקום-הפולחן?

זה כוחו של המקום, שבו הפך והיה לאיש אחר. זה כוחו של בית-היוצר לתוכן-חיים חדש. אין להניח, שאיש תקופת הקרח חיפש עד שמצא את המקום, אלא הוא נדחף אל המקום על-ידי הבלתי-מודע שבו. קבוצה פרימיטיבית, או כמה יחידים שגרו בסביבתו של מבוך המערות, הוקסמו על-ידי הפנים החשוק של ההר ועל-ידי הפנים החשוק שבנפשם-הם, ונמשכו להרחיק נדוד במערות, ומשיכה זו היה לה אופי של הכשרה

(1) הדברים שבפיסקה הראשונה לקוחים מתוך:

Erich Neumann :

Zur psychologischen Bedeutung des Ritus, Rheinverlag Zürich 1951.

לקבל קדושה. רק דחף פנימי אי־ראציונאלי יכול להסביר את העובדה, שהקבוצה הפרימיטיבית נדדה בעמקי ההר והתגברה על החושך, על הפחד ועל סכנת־המות, כדי לצייר את הציורים המאגיים ואחר־כך לשוב ולבקר במקום הציורים. (יש לשים לב גם לתאורה הלוקו־ביותר שלאורה נעשו הציורים, תמונות החיות, כדי להעריך את המפעל כראוי). המקום שבתוך ההר משך ודחה כאחד. היתה כאן סקרנות מלווה פחד, והפחד לא הביא לבריחה מן המקום, אלא להתקרבות למקום ולעונג שבהתקרבות זו. החדירה לחושך שבמעמקים היא כנסיעה בלב־ים בחשכת הלילה (זוהי הדרך מן המודע אל הבלתי־מודע). כשמגיעה המתיחות בין הכוח המושך לבין הכוח הדוחה (הפחד) לנקודת ההתפרצות (bursting point) — חל שינוי מהותי באדם. השינוי הזה נקרא בספרותנו העתיקה „גילוי שכינה“. הגילוי בא אחרי ריכוז נפשי של האישיות או של הקבוצה, ובגילוי נעשה הכול מודע. התפרצות זו של הבלתי־מודע המגיעה לתודעה היא כבריאתה של התודעה האנושית בכלל, וכהופעתם של החיים בעולם־החי בכלל. בזכותה הופך המקום למקום קדוש. המצב הבלתי־מודע של המשיכה והפחד, שהביא את האדם ללכת בדרך הסכנה, נגמר בנסיון הנראה לעין: עכשיו ברור לו שיש ללכת למקום הקדוש, על אף הסכנות המרובות, כי מנסיונו למד לחזות בנועם המקום. הגילוי הוא כעין ברק — היוצא מן המתיחות והופך את הכול למודע, ואחר־כך גם לקבוע ועומד בחיי האדם. בעקבות ההתפרצות־הגילוי־הנסיון נוצרים הסמלים, הציורים שעל קירות המערות, שהם נציגים של הבלתי־מודע שהפך להיות מודע. מעכשיו נבדלת ההליכה של איש־תקופת־הקרח למקום הקדוש מהליכתו האינסטינקטיבית שלפני־כן. אחרי הגילוי אין הוא הולך בכוח הדחף של הבלתי־מודע כבתחילה, אלא בכוחו של המודע־הנסיוני הנראה לעין. דרך־המבוך נעשתה לדרך־הקודש וההלי-

כה נעשית להתקדשות מודעת לפני שמגיעים למערה הקדושה, וסכנות־הדרכים נעשות לחבלי־לידה תיוניים והכרחיים. כנראה בזמן מאוחר יותר באו ההיטהריות וההיבדלות מן האשה וכו' לפני הטכסים. הכל נובע מן ההתפרצות־הגילוי־הנסיון².

הבית (בית־האלוהים וביתו של אדם)³

החלל של האדם הדתי אינו הומוגיני, כי חלקים מסוימים שבו נבדלים באיכותם מיתר החלקים. אל־תקרב הלום, אמר ה' למשה, של נעליך מעל רגליך, כי המקום אשר אתה עומד עליו אדמת־קודש הוא (שמות ג', ה'). יש מקומות שיש בהם תוקף, ויש מקומות אחרים שאין בהם תוקף, שהם נטולי אופי, שהם מרחקים סתמיים. החלל של האדם החילוני הוא כמעט הומוגיני, כמעט נויטראלי, אין הבדל ניכר בין חלקיו; אבל גם האדם החילוני אינו מצליח לעשות אותו הומוגיני לגמרי ולמתוק את ההבדלים לחלוטין. גם בחלל החילוני יש עדיין הבדלים. מקומות מסוימים נבדלים עדיין בערכם החוויתי מן המקומות האחרים. מקום ההולדת של האדם, מקום נעוריו, מקום אהבתו הראשונה וכו' יש להם משמעות מיוחדת במינה. אלה הם המקומות הקדושים שבעולם החילוני שלו. המקומות

2. גם פעולות הפולחן, כגון הריקוד, נשיאת הכפיים וכו', נעשות בתחילה מתוך דחף אינסטינקטיבי, ואחרי הגילוי הן הופכות לפעולות מודעות וקבועות.

3. הדברים הבאים לקוחים בחלקם מתוך הספר על הקדוש החילוני (על מהותו של הדתי) מאת א. אליאדה:

Mircea Eliade : Das Heilige und das Profane, Rowohlt, Hamburg 1957.

האלה יש להם משמעות חזקה, כי הם קשורים בזכרונות חזקים⁴.

השער שבו נכנסים למקדש הוא כקרע ברציפות החללי. מקום-הגבול שבו נפגשים שני העולמות, עולם-הקודש ועולם-החול, וגם נפרדים זה מזה, הסף, המפתן של המקדש, יש לו אופי של מעבר, של גשר. כוהני דגון וכל הבאים לבית דגון באשדוד לא דרכו על מפתן דגון (שמואל-א ה', ה') בגלל היחס המיוחד לקו המבדיל בין שני העולמות, ולא משום שנפל דגון על המפתן. הביאור המקראי הוא בחינת דרש. בצפניה (א', ט') כתוב: ופקדתי על כל-הדולג על המפתן, במובן: על כל הנוהגים מנהגי קדושה. גם לסף הבית הפרטי נודע ערך, כי הוא המפגש של החיצוני-הכללי עם הפרטי, ועל כן נוהגים עמים שונים מנהגים מיוחדים ביחס לסף הבית.

אחרי שחלם יעקב את חלום הסולם המוצב ארצה וראשו מגיע השמימה, הקיץ משנתו „ויירא ויאמר: מה-נורא המקום הזה, אין זה כי אם בית-אלהים, וזה שער השמים“ (בראשית כ"ח, י"ז). המקום הקדוש פתוח כאן כלפי מעלה, למרום, ואינו פתוח כלפי מטה, בכיוון התהום. בית האלהים מוגדר בפרשה זו כמעבר מן הארץ אל השמים וזה טיבו. הרבה מקדשות, וגם מקדש ה' בירושלים, בנויים על ההרים, בכיוון למרום. עולים להר ה' (תהלים כ"ד, ג'), כי הוא קרוב למרום

4. אמנם יש להבחין בין הזכרונות החילוניים לבין „זכרון לפני ה'" שבתג"ך. הזכרון לפני ה' אינו זכרון לדבר שעבר, למאורע שחלף ואינו עוד, אלא חידוש הנוכחות של העבר, הפיכתו של העבר להווה: ואילו הזכרונות החילוניים, גם אם הם מלווים געגועים עזים, הרי הם גורמים צער משום שאינם קיימים בהווה. זכרונות אלה יש בהם שיירי חיים, אך אינם מלאים.

5. הפתח של המקדש הוא פתח עולם (פתח הנצח, תהלים כ"ד, ז').

המקום והזמן

45

וקשור במה שלמעלה מן הארץ, ולא במה שלמטה הימנה⁶. המזבח שבתקופת הבית השני היה לו קשר עם ה"שיתין" (החלל שמתחת), ועם "מי האפסים" (מי התהום, עיין יחזקאל מ"ז, ג'), כי בבית השני חודש כנראה הקשר עם התהום, שנפסק בבית הראשון, וזה שינוי שחל בישראל. יתכן גם כי משום כך לא רצו הצדוקים לנסך את המים על-גבי המזבח תהומה, והיו שופכים את המים על רגליהם⁷. הצדוקים נשארו נאמנים למסורת התנכית, שאין לקיים קשר עם התהום. בתקופת התנ"ך שררה בישראל ההיבדלות מן השאול. כתוב: "כִּי־לֹא שְׂאֹל תֹּדֶךְ, (לא) מוֹת יִהְלֹךְ וְגו', חַי חַי הוּא יוֹדֵךְ וְגו', אֲב לְבָנִים יוֹדִיעַ אֵל (על) אִמְתֶּךָ" (ישעיה ל"ח, י"ח—י"ט). הגורם להיבדלות מן התהום־השאול הוא גורם דתי מובהק. תוקף האלוהות גרם לדחות את התהום־השאול מן העולם ומן הנפש. במסורת השמית הקדומה תופסת התהום מקום מרכזי. העיר בבל עמדה על בִּבְּ־אֶפְסִי, על שער האֶפְסִי (שער האפסים, שער התהום). ייתכן שאבן השתייה שבאה בבית השני במקום ארון־הברית שהיה בבית הראשון סגרה את פי התהום־האֶפְסִי. שנינו: "אבן היתה שם מימות נביאים ראשונים ושתייה היתה נקראת" (יומא נ"ג, ע"ב. הדגישו שהאבן קדומה, מימות הנביאים הראשונים, כדי שלא יחשבוה לחדשה). על משנה זו הביאו שם בגמרא מן התוספתא: "שממנה הושתת העולם" (שממנה התחילה בריאת העולם)⁸. שלוש רשויות הן בעולם: רשות הארץ, רשות השמים ורשות השאול. בעולם העתיק היה

6. העמודים יכין ובוועז (מלכים־א ז', כ"א—כ"ב) הם כנראה עמודי השמים.

7. עיין משנה סוכה פרק ד', משנה ט'.

8. "שתייה" כמו "שיתין", אלא שהאבן סוגרת את יפי התהום והשיתין יורדים עד התהום.

קשר לאדם אשר על הארץ עם השמים ממעל ועם השאול מתחת. בתנ"ך כמעט שנפסק הקשר עם השאול מתחת, מחמת תוקפו הרב של הקשר עם השמים ממעל; ומתקופת הבית השני ואילך חודש גם הקשר עם העולם של מטה. כנראה היה זה צורך השעה, בגלל שינויים שחלו בעולם ובנפש⁹. כמו שבימינו חודש הקשר עם הבלתי-מודע, עם „מי-האפסים" שבנפש, אחרי שנפסק בתקופת הראציונאליזם שבה היו האנשים בדלים מן התהומי; והפסיכואנאליזה, המשפיעה על תרבות ההווה, חידשה את הקשר הזה בתחום חיי הנפש, וחידוש זה הוא חיוני בדורנו, משום שנסתתמו המעיינות המיטאפיסיים ודללו מקור רות המחיה של האדם, — כן קרה כדבר הזה גם בתקופת הבית השני¹⁰.



קשה לו לאדם להתמצא בחלל ההומוגיני ולמצוא בו את מקום-מקדשו. העמים הקדמונים נהגו להשביע צורות ודמויות שתבואנה לעזרתם ותאפשרנה להם להגיע להתמצאות. מקומו של המקדש צריך להתאים לתפקידו; הוא צריך להיות גורא ומושך כאחד, והאדם זקוק כאן לנקודת-משען מוחלטת. משום כך דרש האדם אות, שיציל אותו מן המתרחקות ומן האימה הנוצרות על-ידי חוסר הכיוון. יש שבטים הרודפים אחרי חיה, ובמקום שמשיגים אותה, שם בונים את מקדשם. ויש השולחים לחפשי בהמת-בית, כגון שור, ואחרי ימים אחדים מקריבים את הבהמה על מזבח, המוקם במקום שמוצאים אותה, ומסביב למזבח בונים להם את יישובם. בעלי-חיים ולא בני אדם הם

9. במחלוקות שבין הפרושים והצדוקים יש להבין גם לרוחם של הצדוקים, שחששו מאד מפני השינויים, ויש להבין לרוחם של הפרושים, שראו צורך חיוני בשינויים.

10. מובן שיש הבדל בין דחיית התהום על ידי עוצמת האלוהות לבין דחייתה על ידי הראציונאליזם.

איפוא המכריעים בקביעת המקום הקדוש ; משום שלפי תפיסתם יש בבעלי-החיים אינסטינקט שהוא עמוק ובעל-תוקף יותר מזה של בני-האדם. אין בני-אדם בוחרים במקום, ואינם מכריעים בדבר על יסוד שיקולים של התאמה (מבחינת מראה הנוף, מבחינת האויר וכו')¹¹. כשלא נמצא מקום מיוחד בסביבה ולא ידעו שם מקום שבו הושגו הישגים ושבו הגיעו לנסיונות בשעות-מיפנה (בשעות-הגילוי, שעליהן דובר בסעיף הקודם), לא מצאו בני-אדם דרך אחרת אלא "לשאול" את בעלי-האינסטינקטים¹² ולמצוא את המקום בעזרת אותות. בתהלים (קל"ב, ו') כתוב: "הנה שמענוה (שמענו על מקום המקדש) באפרתה, מצאנוה בשדי יער ; נבואה למשכנותיו, נשתחוה להדום רגליו." ייתכן ששמיעה זו באה ממקור עליון, והיא אות שהאלהים בחר במקום. בכל אופן לא האדם הוא הבוחר במקום מתוך שיקולים של האני הראציונאלי.

ואביא דוגמה מן החיים הפרוזאיים : אשה נכנסת לחנות בגדים ורואה שמלה ומרגישה פתאום : זאת היא השמלה שלי. הוברר לה מיד ובבירור, ששמלה זו היא חלק ממנה. זאת היא דוגמה להחלטה שאין לפרק אותה לגורמים. אין לומר : השמלה מתאימה מבחינת צבעה, והיא מתאימה מבחינת הגיזורה וכו', כי ההחלטה היא שלימה (כלל שאינו ניתן לפירוט). ויש שמראים לאשה שמלות והיא בודקת אותן מבחינות שונות : מבחינת הצבע, מבחינת הגיזורה, מבחינת טיב הבד וכו', ומתוך

11. גם בספר דברים מקום המקדש הוא המקום אשר בו יבחר ה', ולא המקום שבו יבחר האדם. וכן אין השופט המושל באדם נבחר (בספר שופטים) על-ידי זקני העם, אלא האיש שצלחה עליו רוח ה' הוא הנבחר.

12. אמרו חז"ל : משחרב בית המקדש ניטלה נבואה מן הנביאים וניתנה לשוטים ולתינוקות (לאלה שאין מעצור לבלתי-מודע שבהם).

אני צ"ן להיפגש היסודי מקדש
לכונן מלכות מלכות
מיתנות ה' מלכות מלכות

שיקולים היא מגיעה לכלל החלטה לבחור באחת השמלות. זוהי דוגמה להחלטה ראציונאלית, והרבה פעמים גם אחרי ההחלטה נשאר ספק בלבה, שמא לא בחרה כראוי, כי יש בשמלה שבחרה מעלות וכנגד זה יש בה גם חסרונות; יש בשמלה שבחרה מה שאין בשמלה האחרת שהראו לה, אך אין בה מה שיש באחרת. ויש שמראים לאשה שמלות רבות והיא נמצאת במבוכה ואינה יודעת במה לבחור, עד שההחלטה אינה החלטה והיא לוקחת בדלית ברירה את אחת השמלות. זהו המצב המנוגד בתכלית למצב הראשון, לזאת היא השמלה שלי", והוא דוגמה לחוסר כיוון, לחוסר התמצאות.

כשהמקום קבוע וידוע מתוך הנסיון כבית אלהים, יש אנשים המשתוקקים לשבת בו כל ימי חייהם, כדי "לחזות בנועם ה'" (תהלים כ"ז, ד'). אלה הם האנשים הרוצים לחיות בממשות, ולא להישאר נתונים ביחסיות האינסופית של החור-יות. הם רוצים לחיות בעולם מציאותי בעל עוז, ולא בעולם נטול העוז, שהאני הראציונאלי רואה בו את עולמו. הם רוצים לחיות בעולם כמו שיצא מתחת ידיו של הבורא בראשית הבריאה. געגועיו של אחד מהם על בית האלהים, בשעה שהיה רחוק ריחוק מקום ממנו, באו לכלל ביטוי בתהלים מ"ב, ג': "צמאה נפשי לאלהים, לאל חי, מתי אבוא ואראה פני אלהים".

בניין המקדש, ובעיקר הקמת המזבח, הוא לעמים שונים ¹⁷ בחינת חזרה על בריאת העולם; לדוגמה, הקמת המזבח של אגני בהודו. המים שבהם בוחשים את הטיט הם מי־התהום. הטיט שבקרקע המזבח (יסוד המזבח) מייצג את האדמה; קרנות המזבח מייצגות את העולם שמסביב. בזמן שמקימים את המזבח בהודו משמיעים חרוזי־שירה על תחומי התבל המוקמים בשעת בניין המזבח. אמרו חז"ל: "כל מזבח שאין לו כבש ולא קרן ולא יסוד ולא ריבוע, פסול לעבודה". המזבח

„עשרי כמגדל עז“ ו„השיתין (החלל מתחת למזבח) מחוללין ויורדין עד התהום“ (סוכה מ”ט, ע”א)¹³.

השבטים הנודדים כשבטי ישראל במדבר¹⁴ נושאים אתם את „עולמם“ ועומדים בקשר תדיר עם השמים (עם עוני השמים), וזהו עניין נשיאת המשכן בספר במדבר. מבחינה חיצונית אוהל-המועד שבתורה הוא כאוהל-הפאר של הנשיא הבדואי, אלא שיש לו משמעות על-ארצית, מיטאפיסית, כי הוא מקום-הגילוי, משכנו של האלהים. הנכנס למשכן מרגיש בו הרגשת אוהל-בית, כהרגשתו באהל-ביתו, ועם זה הוא מרגיש שהוא נמצא באוהל-בית שמימי, קוסמי, אלוהי, והוד לו, ומורא בו, ונועם בו. תבנית האוהל ותבנית כליו מכריעות בהרגשות, על כן כתוב: ככול אשר אני מראה אותך את תבנית המשכן ואת תבנית כל-כליו, וכן תעשו (שמות כ”ה, ט’); וראה ועשה בתבניתם אשר-אתה מראה בהר (שם, מ’).

ביתו הפרטי של האדם הוא כגופו, ועל כן לא יחליפנו ולא ימיר אותו על נקלה. בניין ביתו הוא בריאת-העולם הפרטית שלו. בבניין זה נעשה בעל-הבית, הבונה את הבית לעצמו, שותף לבורא-העולם במעשה-בראשית. חנוכת הבית היא ראשיתם של חיים חדשים. כל זה בהיות האדם בהויותו, ובהיות המקום בהויותו, וכשהמשוויה בית=גוף=עולם היתה בעלת חוקה. בתקופתנו אין אדם בונה בית לעצמו, אלא מזמין לו בית באחד המשרדים. ואף-על-פי-כן יש עדיין בחגיגות שעורכים בשעה שנכנסים לבית חדש, ואפילו כשנכנסים לדירה חדשה, זכר לחנוכת הבית האמיתית, ובמידה שלא נהפכה

13. יש לשים לב לשתי הנוסחאות בדש”י שם; שלפי נוסחה אחת כרה דוד המלך את השיתין, ולפי נוסחה אחרת גבראו השיתין מששת ימי בראשית.

14. על שבטי אַרונטא עיין: B. Spencer & F.J. Gillen, The Arunta, London 1926.

חנוכת הבית לעניין חיצוני ונימוסי בלבד, יש בה עדיין שרידים מחוויות יסוד של ימי-קדם¹⁵. החלון, הצוהר, הארובה אשר בבית, הם כעיניו של אדם. אצל עמים רבים יש פינה בבית שהיא „הפינה הקדושה“, והיא הקשר שבין האדם לשמים¹⁶. כל זה בהיות הבית בהוויתו. בתקופתנו חלו שינויים באופיו של הבית. „מכונת דיור“ — כך מגדיר הארכיטקט בן זמנו לה קורביסיה (Le Corbusier) את ביתו של האדם המודרני. הבית הוא אחת מן המכונות המרובות המיוצרות בסיטונות על-ידי החברה התעשייתית, והוא חייב להתאים לתפקידו. כלומר הוא צריך להבטיח תנאים נוחים לעבודה, ולמנוחה ההכרחית לשם חידוש העבודה. אם הבית הוא מכונת דיור — אין כל יסוד להיות קשור בו, ויכולים להחליפו, כדרך שמחלי-פים מכונות, אופניים או מקרר; ובני אדם שיכולים להחליף על נקלה את ביתם, יכולים להחליף על נקלה גם את מקומם ואת ארצם, מבלי לשנות הרבה בחייהם. מכאן שחייהם אינם בעלי משמעות רבה.

אולם תפיסה זו של הבית המודרני, שאנו נתקלים בה בספרי ההגות של דורנו, אם כי יש בה לצערנו הרבה מן האמת, היא מופרזת, כי גם האדם המודרני יש לו יחס פנימי, ולעתים יחס עמוק, לביתו ולמקומו (וגם למכונית ולאופניים שלו, ואין לזלזל בזה); ויש סימנים להתחדשותו של היחס הקמאי לבית ולמקום דוקא באותן הארצות שבהן הגיעה הציביליזציה הטכנית לשיאים. מורגשת כיום שוב התגברותה של השאיפה

15. יש תפצים שהם כחלק מעצמותו של אדם, וכשאחד מהם אבד הרי זה כאילו חסר חלק מגופו ומנפשו; ויש עדיין משום התחדשות בקניית בגדים ורהיטים חדשים.

16. יש נוהגים להרוס את החלק מן הגג שעל הפינה הקדושה כשבעל הבית גוסס וקשה לו למות, כי בפתיחת הגג שעל פינה זו נוחתים מעבר לרוח לעלות למעלה.

להתקרב לטבע והתגברותו של הרצון להגיע לשלווה פנימית, ויש יסוד לתקווה, שביתו של איש העתיד ישוב להיות קרוב לביתו של האדם הקמאי והמקראי מבחינת ההרגשה.

המועד

המועד הוא זמן הנבדל במהותו מן הזמן הסתמי. המועד הוא כרקע ברציפות הזמן. מבחינת האני הראציונאלי המועד הוא זמן של חלום, ומבחינת האמת הוא זמן של מציאות מלאה; בכל אופן הוא זמן מסוג אחר, ואינו חלק מן הזמן השוטף. במועד יוצא האדם מן הזמן הכללי ונכנס לזמן השמחה או לזמן הקדושה. הזמן הכללי הוא ברובו כמשך של קו, החולף ועובר ואינו ניתן לשיחזור; לא כן המועד, הנשאר בעינו וניתן לשיחזור.

יש מועדים שהם חזרה על מעשי אבות, כגון חג המצות שבתורה, שבו נכנס אדם מישראל לזמנם של יוצאי מצרים וחזור על מעשיהם של יוצאי מצרים (פסח, מצה וכו'); ויש מועדים הקשורים בשדה ובתבואת השדה (חגי קציר וחג האסיף). חג המצות קיבל אופי היסטורי מובהק וטקס העומר הסמוך לו נשאר באופיו כטקס קציר (כחג ביכורים). חג הסוכות הוא חג האסיף, חג השפע והשמחה, והמשמעות ההיסטורית ("כי בסוכות הושבתי את בני ישראל בצאתם ממצרים") טפלה לו. אבל גם החג ההיסטורי אינו רק זכר לעבר, אלא משחזרים את הזמן הקדום והוא נעשה להווה. על-ידי פעולת השיחזור מחיים את העבר, יוצרים אותו מחדש והוא נעשה בריאה חדשה¹⁷.

17. גם בחיים המודרניים יש מועדים, שהם בבחינת שיחזור העבר, כגון ימי-הולדת. במה דברים אמורים? כשחוגגים אותם ממשיך, ולא כמו שחוגגים במשפחות ובחוגים, שמקיימים את החגיגה כדי לצאת ידי חובה כלסי הנהוג והמקובל.

יום השבת, יום המנוחה הקדושה, הוא זכרון למעשה בראשית ואינו זכרון למאורע היסטורי וגם אינו קשור בתבואת השדה. השבת מעוררת את החזרה לבראשית, לזמן „בטרם הרים יולדו“ (תהלים צ', ב'); ואחר־כך החזרה לזמן שבו נבראו שמים וארץ, שמש, ירח וכוכבים, הרים ועמקים, אילנות וסלעים, חיות ובהמות; ואחר־כך לשבתון הראשון, לשלווה שאחרי הבריאה, שכל הברכות של מעלה ושל מטה תלויות בה, כי השבת היא מקור הברכה וממנה מתברכים הימים האחרים. (לפי ספר הזוהר על הכתוב: זכור את יום השבת לקדשו). המאורע שהאלהים שבת ביום השביעי הקדמון הוא הדוגמה והוא המשמעות של ההינפשות ושל השלווה בעולם החי בכלל ובמיוחד בעולם האדם, שהכל נהפך בו למודע. על המנוחה בשבת נאמר (בתפילת מנוחה לשבת): „מנוחת אמת ואמונה, מנוחת שלום ושלוה, מנוחה שלימה שאתה רוצה בה. יכירו בניך וידעו כי מאתך היא מנוחתם“. בפיסקה זו מודגש ההבדל שבין המנוחה הפיסית ובין המנוחה השלימה בשבת, ומודגשת בה המנוחה המודעת כאלוהית¹⁸.

על משמעותו של ראש השנה, יום זכרון התרועה, לא נמסר לנו בתורה (ועיין נחמיה ח'); אך מתוך המזמורים בספר תהלים, שהמוטיב העיקרי שבהם הוא כי ה' הוא מלך העולם ושופט העולם (כגון פרק מ"ז ופרק צ"ו), ושהיו מיועדים ליום התרועה, נראה שמשמעות היום היא בהכרזת מלכות האלהים ובהופעת האלהים לשפוט את העולם¹⁹. ההיטהרות

18. ואף־על־פי־כן יש לדעת, כי גם במנוחה הפיסית המצויה יש לעתים משהו מן האלוהי המחיה. כתוב: ואתה מחייה את כולם.

19. ייתכן שבתהלים פ"א יש תפיסה היסטורית של ראש השנה שהוא זכר ליציאת מצרים (עיין פסוקים ד'—ו'); ואולי הכוונה לאחד בניסן, לפי שמות י"ב ב'. תקעו בחודש שופר (= תקעו שופר בראש חודש) וגו' בצאתו על ארץ מצרים.

המקום והזמן

53

שביום הכיפורים בתקופת השנה (לפני ה' תטהרו' וכל הטקס שבספר ויקרא פרק ט"ז) מעידה על כך שבראשית השנה מתחילים לחיות בזמן חדש, והרחקת הרע מן העדה (חיסול הרע שבעבר) מאפשרת לבני העדה להתחיל לחיות בזמן טהור, שלא נכתם. ולא ביום הכיפורים בלבד, אלא בכל הזמנים שבהם מתחדש האדם הוא מתחיל לחיות בזמן טהור. בספר איוב (ל"ג, י"ט—ל') מתאר אליהוא בן ברכאל את התחדשותו של אדם אחרי מחלה רעה, אחרי שמאס באוכל והתקרב לשערי השחת (השווה גם תהלים ק"ז, י"ז—כ"ב). כשהוא נרפא ושב לימי עלומיו, הוא רואה את פני ה' בתרועה (מתוך שמחה שבהתחדשות). עולמה של העקרה מתחדש על-ידי הפקידה=הזכרון (וה' פקד את שרה, בראשית כ"א, א'; ויזכור אלהים את רחל, שם ל', כ"ב). העולם מתחדש כשהוא מתברך בגשמים אחרי עצירת גשמים (עיין תהלים ס"ה, י—י"ד: פקדת הארץ ותשוקקה — יתרועעו אף ישירו). ואב לכולם: התחדשות העולם אחרי המבול (בראשית פרק ח': ויסר נח את מכסה התיבה. ויבן נח מזבח לה'. לא אוסיף לקלל עוד את-האדמה. עוד כלימי הארץ: זרע וקציר וקור וחום וקיץ וחורף ויום ולילה לא ישבותו. והמשכו בראש פרק ט': ויברך אלהים וגו'). הזמנים של פקידה וזכרון בחיי אדם הם זמנים חדשים, זמנים של גילויי אלהים, שגם האדם החילוני מכירם ויודעם.

המעבר מן הזמן הכללי למועד, וכן המעבר מן המועד לזמן הכללי (ערב המועד ומוצאי המועד) אופיו כאופיו של שער המקדש או כאופי הסף, המפתח של המקדש בחלל הכללי. מכאן ההוספה מן החול על הקודש, הידועה מן הספרות התלמודית, שהיא הכנה לזמן הקדוש.

אחרי שהסמלים (נציגי הבלתי-מודע ונציגי הגילוי, שעליהם דובר: בסעיף הראשון של הפרק הזה) והמקומות והמועדים

נעשים קבועים ועומדים, יש והם נהפכים ברבות הימים למופשטים, ואחר-כך לנטולי-עות, לחיוורים, אם כי אינם מתים לעולם. כדבר הזה קרה פעמים רבות בתולדות האדם, בסביבות שונות ובתקופות שונות. תהליך ההפשטה וההחלשה נמשך לפרקים דורות מעטים ולעיתים גם דורות רבים, עד ששוב מתעורר וקם רוח באדם והוא מחייה את הסמלים, המקומות והמועדים, והכל שב לתחייה. הביטוי השגור בפי בני דורנו ש"האלים מתו", אינו מתאר את המציאות כמות שהיא. יותר נכון לומר, שהאלים נרדמו. המפגש של נפש האדם עם הקוסמוס, שהוא עיקר באלוהות, נשאר תמיד קיים; אלא שיש תקופות של חולשה, של חיוורות, של הידלדלות המשמעות של המפגש, תקופות של צפייה לזמן שייערה על האדם רוח ממרום. תקופה כזאת היא גם תקופתנו, תקופת הצפייה להתחדשות, וזה טיבה.

יש אגדה, שלעיתיד לבוא, בתחיית המתים, יצמיח הקב"ה את האדם מעצם קטנה שבחוליית השדרה (לזו או ניץ של שדרה). עצם זו משליכים אותה באש ואינה נשרפת, נותנים אותה במים ואינה נמחה, טוחנים אותה ברחיים ואינה נטחנת (לפי מדרש בראשית רבה כ"ח). כעין לזו רוחני-נפשי קיים גם באדם המודרני. אמנם, יש לעמוד על ההבדלים הניכרים בכל תחומי החיים בין האדם הקמאי והמקראי (התנ"כי) ובין האדם החילוני בימינו, הניזון משיריים. יש לעמוד על השינוי שחל במשמעות הבית והמקום; על השינוי שחל במשמעות המועדים; על השינוי שחל במשמעות הסעודה, במשמעות העבודה, במשמעות ההזדווגות, במשמעות המיתה. לפי ה"חתי-אוריה" של האני הראציונאלי, שחדרה להרגשתו של בן זמננו, כל פעולות האדם אינן אלא פעולות פיסיולוגיות-אורגניות. הביאור הניתן לרוב לאיסורים החלים על פעולות האדם (כגון כללי הנימוס בסעודה וכללי ההגינות בחיי המין) הוא סימן

להשתלטותו של האני הראציונאלי על הנפש. השתלטות זו מייבשת כל לחלוחית באדם. ועל אף הכל פועלים עדיין גורמים אלוהיים בנפש האדם ופעולתם אינה נפסקת לעולם. משום כך יש לעמוד על הצד השווה באדם הקמאי והמקראי ובאדם החילוני בימינו, על המשותף במשמעות המקומות והמועדים ובחוויות הקשורות במקומות ובמועדים; על המשותף במשמעות הסעודה, במשמעות ההזדווגות ובמשמעות המיתה. כי המשותף הוא הגשר המגשר בין התנ"ך לבינינו.

ביחסנו למיתוס של עמי הקדם ולתנ"ך קיים כיום מצב פרדוקסאלי. חידוש ההבנה של המיתוס האלילי הוא כיום תנאי להבנת התנ"ך, שהוא ביסודו אנטי-מיתי ואנטי-אלילי. התנ"ך הוא מפנה בעולם המיתוס, אלא שבינתיים חל שינוי בעולמנו והמיתוס נדחק מן התודעה, ואחת הדרכים לחיזוקו של הרקע הנפשי לקליטת התנ"ך היא הכשרת הלבבות להבנת המיתוס. הרבה ממסבירי התנ"ך בדורות האחרונים נוהגים עדיין להדגיש במיוחד את ההבדל שבין התנ"ך לבין הדתות הקדומות. הם מדגישים הרבה (וללא צורך) את אמונת הייחוד בניגוד לריבוי האלים וכיר"ב ומונתיים את המשותף לתנ"ך ולדתות האחרות, שהוא כיום עיקר גדול.

אמנם המיתוס נעלם מן השטח הגלוי של חיינו, אך שרידים ממנו קיימים, וניכרים ביחסים הפנימיים שיש לאדם למקומות, לזמנים ולמעשים מסוימים. ודוקא במצבים רציניים ומכריעים בחיים הם באים לכלל ביטוי. גם האדם החילוני חי בזמנים השונים זה מזה באיכותם ובתוקפם. יש ימים אפורים ויש ימי תענוגות ויש ימים של התעלות, ואלה הם מועדיו של האדם החילוני. בשעה שהוא שומע מוסיקה האהובה עליו, או בשעה שהוא מתכה ונפגש עם אדם האהוב עליו, הוא חש בריתמוס אחר של הזמן, השונה מן הזמן שבו הוא עובד ומן הזמן שבו הוא משתעמם.

אך מלבד השיריים מתחיל האדם בן זמננו להכיר, כי איש תקופת הקרח, שלא ברח מפני הסכנה, אלא הגשים את אישיותו והכיר את מקומו, עלה הרבה ברוחניותו (רוחניות אמיתית במשמע, ולא רוחניות אינטלקטואלית או אסתטית) על איש הנוחות והספקנות במאה העשרים. אנו מתחילים להבין, שבשעה שנהפך הדחף האינסטינקטיבי אצל האדם הקמאי והמקראי לנתון נפשי מודע, שאליו נשא את נפשו — לא נשא לשוא נפשו, ואנו נכספים כיום, בתקופת הצפייה, שיהיה חלקנו עמו בענין זה.

ברוח עשרת הדברות או ברוח ספר הכהנים?

שאלה :

במאמר „ממדרשי המינים לעשרת הדברות” (ב„מאזנים” אב־אלול תשכ״א) אתה עומד על השאלות: למה כתוב בספר שמות פרק כ׳, אחרי מעמד הר סיני, שיש לעשות מזבח אדמה ולכל היותר מזבח אבנים פשוט, ואחר כך כתוב בפרק ל״ז, שציפו את המזבח בזהב טהור? למה אמרו עמוס וירמיהו שלא ציווה ה' את ישראל במדבר על הקרבת זבחים, ובתורה מצינו חוקים רבים על זבחים, עולות ומנחות?! ותשובתך לשאלות אלו היא:

כשעלה משה על הר סיני קיבל תורה שכולה היתה מכוונת להעמיד את עבודת האלוהים על השליטה של הפסל ושל התמונה, על שלילת הצורה החיצונית; היא היתה מכוונת לבטל כל מקדש וכל מזבח, ולקיים את הקדושה בזכירה, בהרגשה ובמחשבה, כדי שלא תקדש העדה הנבחרת, ממלכת כוהנים וגוי קדוש, את המעשה החיצוני כמנהג עמי הארצות: בבל, מצרים, כנען וכו'. יש מסורת נביאים שלא דיבר ה' ולא ציווה על דברי עולה וזבח (ירמיהו ז', כ״ב), וגם לא הקריבו בית ישראל במדבר זבח ומנחה (עמוס ה', כ״ה), כי אם את הדברים האלה ציווה ה' על הר סיני: לא לעשות כל צורה וכל סמל לאלוהות; לא להזכיר את שם ה' לשווא; לזכור את יום השבת ולקדשו במחשבה ובהרגשה ולא לעשות בו כל מלאכה (לנוח ולזכור את היום הקדוש, אך לא להתפלל או

לקרוא בתורה וכדומה ביום זה, כי כל מעשה הוא בכלל תמונה) ; לכבד את ההורים בהרגשה ובמחשבה, לא לבוז להם ולא לפגוע בהם (וגם לשרתם אך לא לעשותם לאלוהות) ; לא לרצות ולא לנאוף ולא לגנוב ולא להעיד עדות שקר ולא לחמוד את רכוש הזולת. עיקר סודם של עשרת הדברות הוא בשלילה : לסור מן הרע ולא לעשות את הקליפה לתוך, ושני הדברות החיוביים : זכור את יום השבת לקדשו וכבד את אביך ואת אמך עיקרם בתחום המחשבה=ההרגשה ולא בתחום המעשה, כי כל מעשה נהפך לתמונה, לצורה חיצונית. האיסור האחרון, איסור לא תחמוד, שהוא פנימי, אופיני הוא לרוח שבעשרת הדברות.

אולם יש מסורת שלפיה לא היה העם יכול לעמוד בלשון האלוהית הזאת וביקשו ממשה שידבר עמהם בלשון בני אדם, כלומר : בהתאם להרגליהם. אך אז (בניגוד למסורת הנ"ל של עמוס וירמיהו) הסכים משה שיזבח עולות ושלמים אבל דרש לפחות שיהיה המזבח פשוט בתכלית, מזבח אדמה ולא מזבח העשוי זהב או כסף, ובדיעבד, אם ירצו לבנות מזבח מוצק יותר העשוי מאבן התנה עמהם שלא יבנו אותו מאבני גזית, כדי שלא לחלל את האבן על ידי הכלי שהוא גם חרבו של אדם. זה היה הוויתור הראשון שחל אחרי מעמד הר סיני לפי המסורת שבספר שמות סוף פרק כ'. משה התפשר בדלית ברירה עם יצר לב האדם, כדי שלא להפסיד הכל וכדי שלא יגיע האדם מן החיצוני אל הפסול. ולא קבע משה מקום מיוחד לפולחן, אלא בכל מקום שהאדם מזכיר את שם ה' באה אליו ברכת ה' (שמות כ', ג"ד).

אולם העם לא היה יכול לעמוד גם בכך. לא יכלו בני האדם להסתפק במזבח אדמה ועשו להם עגל מזהב, הם התפרקו ועברו מן החיצוני אל הפסול, ולפיכך הוכרח משה לקבוע מקום לפולחן, לעשות משכן וכלים ולצפות את המזבח בזהב

(שמות ל"ז, כ"ו) וכן לצפות את הארון בזהב ולעשות עליו גם שני כרובים מזהב (שם ראש פרק ל"ז). לא דיברה תורה אלא כנגד יצר הרע, כלומר מתוך התחשבות בקיומו של יצר הרע באדם.

לא הספיקה להם השלילה האלוהית שבעשרת הדברות. לא הספיקה להם ההימנעות מן החיצוניות ומן הסטיות וגם לא הספיק להם החיוב במחשבה=ההרגשה לפרנסת הנפש. וכך חזרו בני ישראל לפולחן, אך בכל זאת נשאר משקע בלב העם, נשארה הידיעה הכמוסה בלב שהעיקר הוא בשלילת הצורה ובהימנעות מן המעשה הרע ובזכירה הפנימית.

והבאת סמוכין ממאמרי חז"ל:

(א) דבריו של שמעון בן עזאי (שהיה מארבעה שנכנסו לפרדס) מובאים במסכת מנחות דף ק"י, ע"א: "בוא וראה מה כתיב בפרשת קרבנות, שלא נאמר בהם לא אל ולא אלוהים אלא ה' שלא ליתן פתחון פה לבעל דין לחלוק" (בעל הדין הוא מין החולק על פרשת הקרבנות והטוען שאינה מאת ה').

(ב) דברי התלמוד הירושלמי, "בדין הוה (היה) שיהיו קורין עשרת הדברות בכל יום (כדרך שהיו קורין אותם במקדש, עיין משנה תמיד פרק ה', משנה א'), ומפני מה אין קורין אותם? — מפני טענת המינין שלא יהיו אומרים: אלו לבדם ניתנו למשה חסיני" (ירושלמי ברכות פרק א', הלכה ה'). מכאן שהיו מינים שנטו לומר שרק עשרת הדברות ניתנו למשה ולא שאר המצוות.

(ג) לא דיברה תורה (לא הירשתה תורה לקחת אשה יפת תואר משבויות המלחמה בדברים: כ"א, י"א, ולא הירשתה לשחוט בעלי חיים ולאכול מבשרם בבראשית ט', ג') אלא כנגד יצר הרע: מוטב שיאכלו ישראל בשר (בהמות) תמותות שחוטות ואל יאכלו בשר נבילות (קידושין כ"א, ע"ב ב').

מכאן שיש חוקים בתורה שהם בבחינת פשרות עם יצר לב האדם.

לפי התפיסה שב"מדרש" (האפיקורסי) הוזה באו עשרת הדברות ללמד על כל המצוות שבתורה, שהמצוות שבתורה שאינן מסוגם של עשרת הדברות הן פשרות בבחינת תפוס הרע במיעוטו, ואינן כוללות מעשים הרצויים לאלוהים. דוגמה לכך הן המצוות הרבות הנוגעות לקרבנות. במקום שיזבח העם לאלילים ולשדים מוטב שיזבח לאלוהים על אף העובדה שגם הזבחים לאלוהים אינם רצויים. וכן ההיתר שניתן לנוח ובניו אחרי המבול לאכול מבשרם של החיות והעופות והדגים (בראשית ראש פרק ט') אינו אלא פשרה, משום שהאדם לא יכול היה לעמוד בצו שניתן לאדם הראשון לאכול רק ירק עשב ופרי העץ (בראשית א', כ"ט). לפי התפיסה שב"מדרש" זה לא נקבע בתחילה מקום מיוחד לפולחן, כי בכל מקום שהאדם מזכיר את שם ה' הוא זוכה לברכת ה'. אין מקום קדוש, אבל יש יום קדוש, והוא היום השביעי; הוא קדוש ואין החגים והמועדים האחרים קדושים. ואשר ל"לא תרצח" ייתכן שלפי תפיסה זו חל האיסור בתחילה גם על נביא שקר, על בן סורר ומורה ועל המכשפה וכיו"ב, וגם כאן חלו שינויים. בספר דברים, פרק כ"ז, במעמד הגדול בהר גריזים ובהר עיבל נזכרים רק איסורים מסוג עשרת הדברות: אין לעשות פסל, אין לזלזל בהורים ואין להסיג גבול; אין לשים מכשול לפני עיוור ואין להטות משפט; אין לזנות ואין לקחת שוחד. הכל הוא כאן בבחינת "סור מרע".

ואילו בספר "פרקי הדרכה בתנ"ך", (עמ' 43—53) אתה עומד במיוחד על ערכו של המקום הקדוש הנבדל באיכותו מיתר המקומות, ועל הזמן הקדוש הנבדל באיכותו מיתר הזמנים, ואתה מדגיש שיש לחנך את האדם לתפיסת ההבדלים במקום ובזמן, כי להם ערך מכריע בחיי הנפש. אתה מצביע

ברוח עשרת הדברות או ברוח ספר הכהנים ? 61

על כוחו של המקום שבו הופך האדם לאיש אחר שהוא בית יוצר לתוכן חיים חדש. כשמגיעה המתיחות בין כוח מושך של המקום המיוחד במינו לבין הכוח הדוחה (הפתד) לנקודת התפרצות — חל שינוי מהותי באדם, והשינוי נקרא בספרותנו העתיקה „גילוי שכינה“. הגילוי בא אחרי ריכוז נפשי של האישיות או של העדה, ובגילוי נעשה הכל מודע. התפרצות זו של הבלתי מודע המגיעה לתודעה היא כבריאתה של התודעה האנושית בכלל וכהופעתם של החיים בעולם החי בכלל, ובזכותה הופך המקום למקום קדוש. המצב הבלתי מודע נגמר בנסיון הנראה לעין: עכשיו ברור שיש ללכת למקום הקדוש, כי מנסיונו למד האדם לחזות בנועם המקום. הגילוי הוא כעין ברק היוצא מן המתיחות והופך את הכל למודע, ואחרי כן גם לקבוע ועומד בחיי האדם. בעקבות ההתפרצות הגילוי-הנסיון נוצרים הסמלים, שהם נציגים של הבלתי מודע שהפך להיות מודע. אחרי הגילוי אין האדם הולך למקום בכוח הדחף של הבלתי מודע כבתחילה, אלא בכוחו של המודע הנסיוני הנראה לעין.

החלל של האדם הדתי אינו הומוגיני, כי חלקים מסוימים שבו נבדלים באיכותם מיתר החלקים. יש מקומות שיש בהם תוקף, ויש מקומות אחרים שאין בהם תוקף, שהם נטולי אופי, שהם מרחקים טתמיים. והמועד הוא זמן הנבדל במהותו מן הזמן הסתמי. המועד הוא כקרע ברציפות הזמן. מבחינת האני הראציונאלי המועד הוא זמן של חלום ומבחינת האמת הוא זמן של מציאות מלאה; בכל אופן הוא זמן מסוג אחר ואינו חלק מן הזמן השוטף, במועד יוצא האדם מן הזמן הכללי ונכנס לזמן השמחה או לזמן הקדושה.

ועל הקרבן אתה אומר (ב„פרקי הדרכה“ עמ' 267—268): הקרבן אינו סמל ואינו ייצוג אלא הוא הממשות עצמה, הוא הקשר שבין השמים והארץ. קרבן התמיד אופיו כאופיים של

חוקות שמים וארץ. הוא סעודת הבוקר וסעודת בין הערביים שהאדם מעלה לגבוה, למקור החיים. המחשבה שייתכן חיים שאין בהם קרבן ולא תפילה היא מוטעית. כשם שאין חיים בלי קשרים בין אדם לחברו. כך אין חיים בלי פעולה המקשרת אותנו עם העולם שלמעלה מאתנו, בלי פנייה למקור החיים. התפיסה שבאה לכלל ביטוי בפיסקאות המצוטטות עומדת בניגוד לתפיסה שבמדרש הנ"ל ואין אני יודע כיצד ליישב את הסתירה.

תשובה:

אחד התפקידים העיקריים של המבוא לתנ"ך בדורנו הוא להביא את בן הדור לידי תחושת המעבר הנפשי אל האלוהי, לידי פריצת הגדר של האני הראציונאלי, על כן חשוב לעמוד על שני הנושאים היסודיים: נושא המקום ונושא הזמן, כדי לקרב את בן הדור לתחושת המקום ולתחושת המועד בתנ"ך, ולעורר את תשומת לבו על כך, שיש עוד בחייו שיריים מתחושות אלה וכיוצא בהן, שבזכותם הוא קיים מבחינה רוחנית-נפשית.

רק יחידים יכולים להתקיים בלי מקום קדוש, בלי מועדים ובלי טכסים ולא עדה שלמה. רק יחידים יכולים לסור מרע ולקדש את המחשבה ואת ההרגשה. עם שלם אינו יכול לנהוג כך. הוא זקוק למקדש ולמועדים ולטכסים. לא ניתנה תורה למלאכי השרת. לא רק עשרת הדברות שבמעמד הר סיני ולא הדברות שבמעמד הר גריזים והר עיבל, אלא גם מצוות עשה ולא תעשה רבות אחרות, השונות מהן, געשו תורה לדורות רבים ולעמים רבים.

יונג עמד בצדק על כך שיש לכלול גם את הבהמי שבנפש האדם, את הבלתי מודע, את הנשי שבגבר ואת הגברי שבאשה ולתת ביטוי להם; וזה כוחו של הפולחן בשעה שהוא בעל

תוקף וגם בהתחדשותו, שהוא עוזר לאישיות להגיע לשלמות, כלומר לתת ביטוי לשכבות השונות שבנפש: לבהמי שבאדם, לבלתי מודע, לנשי שבגבר ולגברי שבאשה, ועל כן אין לוותר על הפולחן.

כיוונן של פרשיות מסוימות שבתורה ושל תפיסות בביאורן של פרשיות מסוימות אינו מתאים להדרכה במצב הרוחני־נפשי הקיים בדורנו, ודווקא המוטיבים שנדחו מעשרת הדברות חשובים לנו כיום.

הכשרת הלבבות להוראת הנסים והנפלאות

(בעיקר בכתות הגבוהות של בית הספר התיכון)

בתנ"ך יש סיפורים רבים על נסים ונפלאות, על פעולות שפעלו אנשים וגרמו לשינויים בחוקיות הקבועה של הטבע. הנסים והנפלאות הם רחוקים ובלתי־מובנים לבני הדור. הרי ידוע לו שהמתרחש בטבע מתרחש באופן בלתי תלוי באנשים שבעולם. יש אמצעים טכניים מסוימים שבעזרתם יכולים להשפיע במידת מה על המתרחש בטבע, אבל לא אמצעים נפשיים או דתיים. הנסים והנפלאות נראים לפני ההפניה של האדם פנימה כבודות ואחריה — כתמוהים, ואי הבנתם יוצרת מרחק בין התנ"ך לבין בן הדור.

יש לדעת שההנחה המקובלת אצלנו לראות את הנסים אך ורק כדברי אגדה אינה עומדת בפני הביקורת. הנחה זו מבוססת על יסוד שהתערער ויוסיף להתערער והוא שחיינו הטבעיים הרגילים הם בלתי־תלויים ביקום, בעומק הנפש, בתת ההכרה, בחלום וכו' ושהיקום הוא בלתי תלוי בנו. אנו רגילים לשים את לבנו לשכבה אחת של החיים בלבד, שכבה שיכולים לכנותה בשם השכבה הראציונאלית; אנו מפרידים אותה מן היקום ומן השכבות העמוקות שבנפש, ואנו מניחים שהיא העיקר בחיים, שהיא בלתי תלויה בכול ושלפניה יש להצדיק הכול, והואיל וכך כל מה שאינו נכנס לשכבה זו הוא בעינינו בבחינת אגדה. אילו היינו רואים את החיים כשלמות היו פני

הדברים אחרים. אילו היינו שמים לב לכך, למשל, שלמחרת בבת ההכרה, בחלום וכר' יש חלק גדול בכל ההווייה — היינו משתחררים במידת מה מן הצמצום האופייני לתפיסת העולם המקובלת עלינו. גם למה שמחרת בגופנו, באיברים ובשרירים שבגוף, אין אנו מקשיבים באמת. חוסר הקשב האופייני לנו עושה אותנו לבלתי־תלויים גם בגופנו. גם את גופנו אין אנו מכירים אלא באופן מופשט בלבד.

בתנ"ך אין פירוד בין העולם הפנימי לבין העולם החיצוני. שם אין העולם החיצוני קיים קיום עצמאי. העולם נתפס שם כשלמות הכוללת את כל השכבות. הקיום האנושי הוא קיום בעולם ובנפש כאחד. האדם משולב ביקום ואינו מתבונן במחרתש בו מבחוץ. הוא לא החליט שהמציאות היא נפרדת, ומשום כך הנס הוא בשבילו מעין „דרך הטבע“. אין דבר בעולם שהוא רק חיצוני או רק פנימי. כל הדברים קשורים זה בזה, וכולם מוקרנים ממרכז ההווייה, ומשום כך אין האדם התנ"כי רחוק מן הפלא. הקשב למחרתש ביקום, הקשב למחרתש בגופו ובנפשו הוא, הקשב למחרתש בחלום הוא גדול, ועל כן הוא מוכשר לקבלת הפלא.

הסברה כללית זו מקרבת את בן הדור להבנתם של הנסים והנפלאות שבתנ"ך, אך הצעד הבא להביא את האדם במגע עם העולם התנ"כי נעשה על ידי העובדות הנכונות שבתחום הפאראפסיכולוגיה וגם על ידי תיאורים אמנותיים של העולם השלם כגון על ידי הסיפור „מוריד הגשם“ להרמן הסה (בסוף „משחק פנימי הזכוכית“)¹. בסיפור זה מתואר הלך הנפש של העדה ושל מוריד הגשם. מתוארים בו חייו של מוריד הגשם: יומו, לילו, השתלבותו במחרתש. על ידי תיאורים אלה נעשה הדבר קרוב ומובן, התיאור האמנותי הוא קרוב מאד לנפש,

(1) חלק מסיפור זה תורגם ונמצא בספרי „פרקי הדרכה בתנ"ך“

ועל ידי כך נופלת המחיצה שבינינו לבין ההוויה, והחניכים מרגישים באופן יותר עמוק את משמעותם של הדברים. נפילת המחיצה היא המטרה וגם אם החניך חוזר ומקים אותה מחדש הרי אינה חזקה כבתחילה. משום כך צעד זה הוא חשוב בהכשרת הלבבות.

על המחנך להימנע מלימוד זכות על הנסים והנפלאות. חלילה לו מ"הצדיק" אותם, כי בהצדיקו אותם הרי הוא מקבל את ההנחה שהשכבה הראציונאלית הרגילה של העולם היא העולם; ואז אי אפשר להצדיק את הפלא, משום שהשכבה הזאת היא צרה ואינה יכולה להקיף עולם ומלואו ונפש ומלואה. אז, צודק, כמובן, המקשה, והמתרץ המצדיק אין בפיו מענה².

וכן אין לבסס את הסברת הניסים על אי־הודאות שבמדע, על המשבר שביסודות המדע. אין להיבנות מזה שהמדע אינו מבוסס כל צרכו. נגיה שבנין אחד רעוע, הרי אין מכאן ראייה שהבנין השני הוא איתן.

יש מחנכים שנקודת המוצא שלהם בענין זה היא: פניה לאדם בצמצומו; פניה לאדם הרואה את עולמו כולו בשכבה המצומצמת המקובלת על הבריות בזמן הזה. שואלים אותו: למה אינך מבטל כל דבר היוצא מגדר הצמצום? למה אתה שואף בכל זאת לנפשיות, לחוויות, לקשר עם הקוסמוס, או לאחרית הימים? למה אינך בלתי־תלוי לגמרי בכל דבר נפשי או קוסמי שאינו נכנס לחשבונך? בכך מפעילים לחץ על האדם שיצדיק את עצמו (היינו, את השכבה הראציונאלית המקובלת עליו) ושיכיר שאין זה כל האדם וכל העולם. אך יותר חשוב להביא את החניך במגע עם תיאורים אמנותיים. על ידי כך הוא זוכה בקשב מסוג אחר והוא נעשה מסוגל יותר לקלוט את התנ"ך.

(2) בדרך זו הלכו פרשנים כגון הרלב"ג.

בכל אופן הבעיה אינה כיצד לבאר את הפלאים ולהצדיקם בפני האדם ושכלו, אלא כיצד להציל את האדם מן הצמצום ומאי־התלות בנפש וביקום; והאמצעי העומד לרשותו של האדם המודרני להתקרב להבנה הוא הפאראפסיכולוגיה וגם קריאה נכונה של סיפורים כסיפורו של הסה הנ"ל. יחד עם זה אפשר להשתמש בדברי הגות נבחרים כגון בפרקים מתוך ספריו הפסיכולוגיים של ק.ג. יונג על תת ההכרה, על החלום וכיו"ב. בדברים אלה יש משום הכשרת הלבבות שהיא העיקר במבוא לתנ"ך.

יחד עם זה יש גם לעמוד על כך שיש סיפורים על נסים ונפלאות שעיקרם באגדה והם נובעים מתוך משאלות לב האדם. דוגמאות לכך תמצא בקובץ על נפלאות אליהו (מלכים־א, מפרק י"ז עד ראש הספר מלכים־ב) ובקובץ המקביל על נפלאות אלישע (מלכים־ב, מפרק ב' עד פרק ט'). משאלתה של האשה העניה מקוששת העצים הולידה את הנס של כד הקמח שלא כלתה ומצבה הנפשי של האם במותו של הילד יצר את תחיית הילד המת על ידי אליהו ועל ידי אלישע³ וכר' וכר'. המצבים הם טיפוסיים והמשאלות הן טיפוסיות לאדם בכל הדורות אבל אין להסתפק בדרך ביאור זו ויש להעמיד את החניכים גם על התופעות של הטלפאטיה.

גלוי עיניים, יודע מחשבות ומגיד עתידות (על נסיונות בפאראפסיכולוגיה)

בשנות השלושים נפגשתי בווינה עם אחד החוקרים שהיה קרוב ל"חוג הווינאי", פיסיקאי לפי מקצועו ואמפיריסט (או

(3) כאן יש גם מקום לביאור טבעי על ידי התמודדותו של הנביא על הילד. אצל אלישע (במקום המקביל) נאמר: וישם פיו על פיו... ויגהר עליו ויחם בשר הילד ויזורר הנער... ויפקח הנער את עיניו (מלכים־ב, ד, ל"ג—ל"ה).

פוזיטיביסט) לפי השקפתו, שעסק זמן מסויים בטלפאתיה וכו'. שאלתיו מה העלה בחקירתו, והוא אמר לי: תשעים או תשעים וכמה אחוזים מן המקרים שעלה בידי לעמוד על טיבם היו מעשים של אחיזת עיניים, אבל היו מקרים מעטים של אנשים מדיאליים שאין להטיל כל ספק באמיתותם שהם יודעי מחשבות ומגידי עתידות. אמנם אין אנחנו יודעים „להסביר“ את המקרים האלה, כלומר: למצוא את מערכת הסיבות המתאימה לכך, אבל אם אנחנו כופרים במציאותם אין אנחנו אלא מתעלמים מן האמת.

לנו יש כאמור ענין חינוכי בדבר. אם אין שמים לב לתופעות הנקראות בשם פאראפסיכולוגיות, לטלפאתיה, כלומר לעובדה של העברת תכנים נפשיים (ובעיקר תכנים דימויים בעלי אופי אמוציונאלי מאדם לאדם) שלא באמצעות החושים, להרגשה מרחוק (ריחוק מקום במשמע), לידיעת מחשבות ולידיעת עתידות — מתרחקים מהבנת הנסים והנפלאות שהתנ"ך מלא אותם.

עיקר ערכם של הנסים והנפלאות שבתנ"ך בשעתם והחור פעות הפאראפסיכולוגיות בימינו הוא בכך שהם אינם נותנים לנו להירדם ולהתעלם מן המציאות הנסתרת, האלוהית. הפליאה אינה נותנת לנו לשקוע בשיגרה ובמחשבה כאילו הכל ידוע וברור לנו (שמכאן הדרך פתוחה למסקנה שהעולם סומא ושהכל הבל וכו'). זה היה תפקידו החינוכי של הנס בדורות קדומים וזה תפקידן של התופעות הפאראפסיכולוגיות בזמננו. (אם יצליח האדם אי-פעם למצוא שיטה, כלומר מערכת סיבות לתופעות האלה, יהיה בזה הישג מדעי עצום, אבל יחד עם זה אם יהיה אופיו של ה„ביאור“ החדש כאופיים של יתר הביאורים המדעיים לתופעות שבעולם, ייתכן ונפסיד על ידי כך את ההתעוררות הנפשית).

אמנם אין האמונה תלויה בנס, באות או במופת, כן נכון

הכשרת הלבבות להוראת הנסים והנסלאות

69

הוא הדבר שאין קשר עמוק בין הנס לבין האמונה, ויש הרבה אנשים המאמינים בנסים ובנסלאות ואין להם אמונת אמת ולהיפך, אבל גם בזמן של משה ויהושע וישעיהו וכו' השפיעו הנסים על האדם, ומובן מאליו שאין לוותר עליהם כיום. ההתפעלות מוציאה את האדם מן ההרגלים הקבועים ובכך ערכה. יש לנס ערך אמוציונאלי, משום שהוא הוכחה לכך שאין הכל כמו שרגילים לחשוב.

הדוגמאות הבאות לקוחות מתוך ספר בהוצאת דאלפי.¹ בספר יש דו"חות על עובדות. מובאת שם עובדה על הולנדי פשוט, בשם Croiset² שאינו בעל השכלה, והוא בעל כשרון טלפאתי מובהק, יודע מחשבות. הנה לפניו איש שלא ראה אותו אלא באופן מקרי, והוא יודע את המחשבות המיוחדות שלו, מכיר את זכרונותיו ואת הבעיות המעסיקות אותו, והידיעות שהוא מוסר הן נכונות ומפתיעות את הנוכחים. בין היתר שואל ק' שאלה מוזרה מן הסוג הבא: מה זה *velocitas*? האיש ההולנדי "שומע" כמה פעמים את המלה הלטינית והוא שואל מה פירושה. התברר שהנידון הוא פיסיקאי המחבר עתה ספר על תורת היחסות והבעיה שהוא עוסק בה כעת הוא הפרק העוסק במהירות³, ובגלל הקושי שבמושג אינו מתקדם בחיבור הפרק והדבר מעיק עליו. הוא נשאר תקוע במושג המהירות ותסביך החוויות התגבש במקבל הטלפאתי במלה *velocitas*. ההעברה התרכזה איפוא בנתון תחושת אמוציונאלי. דוגמה אחרת: איש אחד מטלפן לק' ומבקש ממנו לעזור לו למצוא את גיסו שנעלם פתאום ואין יודעים את מקום הימצאו. ק' מתאר מקום בנמל, מאחורי אניה ישנה, ששם

(1) Neuhäusler: Telepathie, Hellsehen, Praekognition.

(2) להלן: ק'.

(3) *velocitas* בלטינית. ק' לא למד לטינית ולכן לא הבין את המלה "ששם" או "שראה" במוחו של הפיסיקאי.

נמצאת גופת אדם קרועה לגזרים. מחפשים ומוצאים שהוא ראה נכוחה. לפנינו אדם גלוי, עיניים הרואה בלי חושים, שיש לו תחושה שלא באמצעות החושים לגבי תהליכים אובייקטיביים. קשה להכריע בדבר אם זוהי טלפאתיה או ראיית נסתרות או שניהם ביחד, כלומר, אם זוהי ידיעת מחשבות-חוויות של אדם או ראייה ממרחק של תהליכים, כלומר, ראיית תהליכים המתרחשים במקום רחוק שאין החושי מהרגילים תופסים אותם, כי שני הדברים מאוחדים לרוב באיש אחד.

והרי דוגמה משל פרופסור בנדר העוסק בפאראפסיכולוגיה בפרייבורג שבגרמניה: אשה שנפרדה מבתה בתחילת 1944 חלמה בסוף חודש ינואר 1945 שבתה נמצאת ברכבת בדרך ממקום ב' למקום ר' בזמן התקפה מן האוויר. היא ראתה בחלומה כיצד רצתה בתה לצאת מן הרכבת כדי לשכב על הקרקע בחפירה שעל יד הרכבת והיא ביקשה ממנה בחלומה שתשוב לרכבת, כי בחוץ אורב לה המוות. הבת אישרה אחר כך שהיא יושבה בליל 30 ביאנואר ברכבת ושהרכבת הותקפה מן האוויר על ידי מטוסים והיא רצתה לצאת מן הרכבת והרגישה פתאום שמישהו מושך אותה בחזרה לקרון הרכבת והיא חזרה והסתתרה תחת ספסל שבקרון ושאלה אחרת, שיצאה וחיפשה שם מחסה — נהרגה.

רבים הם משפטיו של ההולנדי ק' שהתאמתו.

ק' שם עינו בחפץ (נרתיק עור עם מפתחות) ואמר: אני גברת, קומתי לא גבוהה, קניתי כובע כחול, אך הוא אינו מוצא חן בעיני, הואיל ואינו הולם אותי. אני גרה על יד כיכר ושם יש בתים עם עמודים ושדרות של עמודים. כשאני מסתכלת מתוך ביתי אני רואה משמאלי חנות גדולה. היא נראית כחנות מכולת או כאטליז או כשניהם יחד. בביתי גרה עוד אשה או נערה החשה כאבים בידה. אני גרה יחד עם עוד ארבע נפשות בדירה. אני מרגישה כמי שעומד לנסוע לרומא, או

כמי שהיה כבר ברומא, כי אני רואה קבוצה של אנשים העומדים על יד באר ששמים בו כסף. אולי ראתה האשה את הדבר? כלום לא דיברה הגברת עם מישהו על ניתוח? — עד כאן דבריו של ק' בהרימו צרור של מפתחות בתוך גרתיק של עור. אולם בעל החפץ לא היה אשה אלא גבר בן שמונה עשרה בשם א', לכאורה התבדחה נבואתו של ק', אבל א' אישר שהוא מתגורר על יד כיכר שבו יש בתים עם עמודים ושדרות עמודים, וכן אישר שמשמאל לביתו יש חנות גדולה של מכולת ואטליו. על יד הגבר א' ישבה אשה (גברת ב') והיא אמרה שקנתה כובע כחול והתחרטה על כך, הואיל ואינו הולם אותה, וכן יש עוזרת בבית החשה כאבים בידה, ושהיא נמצאת בעיקר בדירה של משפחת א' המתגוררת בקומה אחת למטה באותו הבית עצמו, ושבמשפחת א' ארבעה אנשים ואחד מהם הוא הגבר א' בן השמונה־עשרה. ואשר למחזה של אנשים העומדים על יד הבאר הענין הוא זה שלפני ימים אחדים ראתה סרט בשם „שלושה מטבעות בבאר" ואח"כ דיברה על כך עם משפחת א', וכן דיברה עם העוזרת על ניתוח, כי על העוזרת להינתח. התברר שנרתיק העור שבו היו המפתחות של א' היה לפני זמן רכושה של הגב' ב' והיא נתנה את הנרתיק במתנה לא'. יוצא איפוא, שדבריו של ק' היו נכונים אם מביאים בחשבון את שני האנשים ביחד שגרו בבית אחד ושניהם היו בעלי החפץ (הנרתיק של ב' והמפתחות של א'). נראה שלפנינו ענין טלפאתי. יתכן ששני האנשים חשבו על כך בשעה שמסרו את החפץ וק' בא אתם ב"מגע", אבל יתכן גם שבחפץ נדבק משהו כעין „רית הנודף" ממנו והכולל נתונים מתולדות חייהם של בעליו. אין יודעים מהו הביאור הנכון.

והרי מקרה שנבדק יפה בעיר שטוטגארט. הדבר קרה בסטודיו של הראדיו בשטוטגארט. ישבו שם ארבעה עשר אנשים שק' לא ראה אותם מימיו, ואמר שיש ביניהם אחד

אזרח גרמני שבזמן מלחמת העולם השניה עבר לצד המדינות הנלחמות בגרמניה. באמצעות גורלות קבע ק' — מי הוא האיש והאיש הכחיש את הדבר. אח"כ הוברר ללא ספק שק' צדק. ק' ידע איפוא, קודם לכן שיש שם אדם אחד שעבר לצד המדינות שנלחמו בגרמניה ואח"כ קבע באמצעות הגורל מי הוא האיש. ובכן ק' התקשר טלפאית עם איש שעדיין לא ידע לקבוע את מקומו, את זהותו, ובכל זאת „ידע" על עברו.

בדרך כלל האנשים המסוגלים לראייה בלי חושים מסוגלים גם לטלפאית. שתי התכונות תלויות כנראה זו בזו. נסיון מסוג זה געשה על-ידי פרופסור ב.פ. ריס⁴ פסיכולוג מניו-יורק. ה„שולח" היה פרופסור ריס עצמו; הקולט: צעירה שהיתה ידועה כבעלת כשרון פאראפסיכי. שניהם היו בבתי שונים והשתמשו בשעונים המכוונים באופן המקביל זה לזה. בזמנים הקבועים מראש התבונן פרופסור ריס דקה אחת באחד מעשרים וחמישה כרטיסים. הנערה רשמה בבית האחר שבו היתה בשעת מעשה את הסימנים שמצאה לפי דעתה בקלפים. בתנאים אלה השיגה הנערה את הממוצע של למעלה מ-18 הישגים על כל 25 קלפים ב-74 משחקים. אחרי חדשים רבים התחילו שוב במשחקים בתנאים הנ"ל ולא הצליחה לנחש (ולזכות במשחק) יותר מן הרגיל. כנראה שנסתם הצינור הטלפאטי⁵.

מן הדוגמאות הנ"ל וכיוצא בהן יוצא שקיימת אפשרות של השפעה פסיכית על תהליכים חמריים ומיכאניים, שבני אדם מסויימים יכולים להטותם בכיוון מסוים ולהוציאם מן המקרה ומתוצאותיו של המקרה.

B.F. Riess (4)

(5) עיין:

I. B. Rhine: The Search of the mind, New-York 1947

מלבד הטלפאטיה והראייה בלי חושים (ראייה מרחוק) יש לשים לב לענין ידיעת העתידות, כלומר, ידיעת מאורעות שאין לצפות להם ושאינן להסיק אותם מן הסיטואציה שבהווה (Praekognition). אין זאת עדיין בבחינת ידיעת עתידות אם ההיסטוריון הצרפתי Jacques Bainville בספרו: Les Con-séquences Politiques de la Paix (1920) ידע בשנת 1920 שכתוצאה מחוזה השלום שאחרי מלחמת העולם הראשונה עתידה גרמניה ללכת בדרך לאומנית ומיליטאריסטית, שתתאחד תחת שלטונו של „מנהיג“, שתתחזק ותתקשר עם איטליה ויאפאן, שאנגליה תלך בדרך של „שב ואל תעשה“ (מתוך נימוקים של שיווי משקל אירופי), וגרמניה תספח את אוסטריה ואת צ'כוסלובקיה, תתחלק עם רוסיה בפולין ותתקיף את צרפת. על אף כל הנבואות האלה, שנתקיימו באופן מפתיע, אין בזה משום ידיעת העתידות הקרובה. למובן הנסי העתיק, כי זוהי ידיעה מראש המבוססת על שיקולים היסטוריים, פוליטיים ופסיכולוגיים מוצלחים באופן יוצא מגדר הרגיל. אפייני לידיעת העתידות שעליה מדובר כאן הוא דווקא הצד הסתמי, המיכאני שבה, שמרכזה בדברים טפלים. אין הכוונה בידיעת העתידות (ידיעה מראש) לדברי נבואה חשובים לעתיד לבוא ולא לדברים הקשורים בתפיסת עולם אלא „לדברי נביאות“⁶ הנוגעים לדברים פשוטים שיתרחשו בעתיד הקרוב.

אולם על אף חוסר הערך של התוכן הרי התופעות הפארא-פסיכיות מעידות על קשרים נעלמים הקיימים בין נפש האדם לבין העולם ובין נפש לנפש. התופעות הן נדירות, אך המקרים

6) לשבח ולגנות כאחת, עיין תוספות עירובין ס', ע"ב, ד"ה „אין אלו אלא דברי נביאות“, ועיין בכורות מ"ה, ע"א. (יש להעיר שלאמיתו של דבר בכל מקום בתלמוד מובנו של הביטוי הוא לגנאי).

הנדירים היוצאים מן הכלל מראים בעליל שיש קשר מסוג אחר בין הנפש לבין האובייקטים שבמציאות ובין נפש לנפש והתנאים והסיבות של הקשר הזה נסתרים מאתנו.

העובדה שגם אנשים שאינם מדיאליים מגלים לעתים תכונות מדיאליות בשעת סכנה ולגבי מצבי מוות (כגון במקרה הנ"ל של ההתקפה מן האוויר) מעידה על כך שהדחיפות של הסיטואציה עושה „כנפיים” לנפש ומאפשרת לה לגשר על מרחקים, ולעשות את המרחקים כאילו אינם.

במדרש בראשית רבה פרשה ו' מסופר: מעשה ברבי שמואל אחיו של רבי פנחס בר חמא שהתענה בגסיסה ונפטר בציפורי ותלמידי־חכמים ישבו לפני רבי פנחס ובא לפניו דבר מצחיק והתחילו צוחקים, אמר להם רבי פנחס: כמה נפש אחי סובלת עכשיו, היא כמקצצת אילנות בקושי ובקוצר רוח, ואתם יושבים ואין אתם יודעים. נפשו של רבי פנחס שמעה מרחוק את קולה של נפש אחיו בהיפרדה מגופו. המדרש הזה אינו שייך לתחום האגדה אלא לתחום של המציאות, כי יש לנו גם בזמננו ידיעות מסוג זה שנבדקו על ידי חוקרים אחראיים ורציניים ויש ערובה לאמיתותם.

Q n

על האגדה

הרבה פעמים נתקלתי בטעות שמקורה בשם המשותף (הדו־משמעותי) „אגדה“. משתמשים במלה „אגדה“ במובן אגדת־עם — לאמר: ספורים ומימרות המתהלכים בעם ואין איש מכיר את יוצריהם — וחושבים שגם האגדה שבתלמוד ובמדרשים היא אגדת־עם. אבל הדבר אינו כך. אגדת חז"ל יצירה ספרותית היא. שמות יוצריה, בעלי האגדה, ידועים לנו. הם יצרו סגנון מיוחד, אופני נאום (ואם אפשר לומר כך: אופני הצגה) מיוחדים העשויים לענג את הקהל ולהדריכו. הם השתמשו במוטיבים הלקוחים מפי העם כשם שהשתמשו במוטיבים מכתבי הקודש ובמוטיבים מחוג התרבות היוני־הרומי, עיצבו את כל החומר ושוו לו צורה ריתורית־ספרותית קבועה וזוהי הצורה המיוחדת ל„אגדה“. תפקידם של בעלי האגדה היה לעניין את הקהל, לחולל בקרבו מתיחות וסקרנות, ולהעניק לו סיפוק, כדי לקרב את התוכן התנ"כי ללבו ולעשותו לאקטואלי, כדי לנחם את הקהל בשעות מצוקה כלכלית ורוחנית, כדי להשפיע על הקהל שישאר נאמן למסורת ולא ימשך אחרי תרבות הגויים וכדי להעלות את רמתו המוסרית. מה היה מעשהו של בעל האגדה? הוא הגיד דרשות על פסוקים מסוימים (שאינם כוללים מצוות וחוקים) בתורה, בכתובים ובנביאים, שילב בדרשותיו סיפורים עממיים, אגדות עם על חיי הגדולים אנשי המופת, הביא משלים מספירות ההוי

והדמיון הידועות לקהל, הזכיר פתגמים מתורת החיים היהודית והבלתי יהודית וגם מאמונות תפלות ומהגזמות לא משך ידו כדי להגדיל את ההתענינות בדרשותיו. הצלחתו של המגיד תלויה בכשרונו הריתורי. צורת הנאום — חשיבות יתרה לה באגדה. פתיחה נאה, קצב ומשקל מתאימים, תיאום וניגוד בין חלקי הנאום, אופן הצגה מקסים, הדגשה במקומה והעויה נכונה, הולדת מתיחות והפתעה, השתוממות ("אתמהה!") והתפעלות, פניה אל הקהל, כדי לשתף אותו בחויה ("מה עשה הקדוש ברוך הוא?") כל אלה הם כלים דרמטיים-ריתוריים חשובים, שבהם השתמשו בעלי האגדה, כדי להחיות את אישי המקרא ואת סיפורי המקרא בלב הקהל ולקרנם אל ההווה, כדי לחנך את העם, להורותו דרכי-חיים, לתת לו תשובה על בעיות הגלות ולעורר בו סיכויי גאולה. הכלים האלה, עד כמה שנשתמרו לדורות הרי הם המהווים את סגנון האגדה, את צורתה הספרותית.

בעל האגדה

בעל האגדה היה עשיר בנושאים ובאפשרויות ריתוריות ("עשיר נכסים"). הוא היה יכול לבאר כל פסוק כחפצו, ובלבד שיתקבל ביאורו על לב השומעים ושיתאים לכיוון התרבותי של היחדות. לא כן בעל ההלכה המוגבל על ידי הקביעות שבהלכה והחובה לשאת בעול האחריות על כל דיבור ודיבור. בעל האגדה היה פופולרי, מקובל על הבריות וכולם שמחו לבואו ("עשיר פומבי"). משום שהיה משמיע דברים קלים המושכים את הלב ("אגדות משובחות, הנשמעות באזני כל אדם"), בניגוד לבעל ההלכה, שאין דבריו נשמעים אלא בחוג צר המעוניין בחידושי הלכה, בחוג שקיימות בו סקרנות אינטלקטואלית ומתיחות הגיונית. מכאן הביטוי "נאה דורש", כי חשוב הוא בדרכי האגדה שיהיה נאה, דברי אגדה משיבים

על האגדה

77

נפש ולכן רבים המכבדים את בעל האגדה ואיש מספר לרעהו את הדברים הנאים ששמע מפיו. („ובקצה תבל מליהם“). בעל האגדה לועג לבעל ההלכה, שעל אף רוב חכמתו אינו מקובל ואין רישומו ניכר בקהל. הוא קורא עליו את הפסוק: חכם בעיניו איש עשיר (עשיר בידיעות) ודל מבין יחקרנו — הוא, בעל האגדות, דל הוא בידיעות, אבל הוא עולה על בעל ההלכה בהסתכלות בחיי יום ויום ובהשפעתו על ההמון. הרבה פעמים הכעיסה העובדה הזאת את בעלי ההלכה, ולכן הדגישו את חוסר ערכה של האגדה, שאינה אוסרת ואינה מתירה. הם התמרמרו על כך, שההמון אינו מעריכם נכונה, שהוא חולק כבוד לבעלי האגדה, שסתורתם זולה ואינו חולק כבוד לבעלי ההלכה, שסתורתם יקרה. היו שחשבו שהנטייה לאגדה באה מתוך מחסור ועייפות הנפש („חולים מתוך השעבוד“). אדם שחושיו בריאים והוא שלם ברוחו ובהגיונו אינו זקוק לאגדה, בזמן שהצבור במצב טוב לומדים משנה ותלמוד, ובזמן שהצבור במצב ירוד משתוקקים האנשים לדברי אגדה, המנחמים ומעודדים.

היו בין בעלי האגדה „גסי רוח ומעוטי תורה“ שהתגאו בכוחם הריתורי, במשחקם המקסים. בעל אגדה שאינו תלמיד חכם ואיש המוסר והוא נואם טוב, בעל השפעה מרובה, הרי עשוי היה להרוס את הציבור הרואה בו את הדוגמה, את האידיאל (השוה השפעתו של נואם־שחקן מחוסר אחריות בימינו). על כן היו בין חכמי התלמוד שגינו את ה„קוסמים“ העושים מעשי להטים. בעלי התלמוד התנגדו לכך שיכתבו דברי אגדה בספר, פן תיקבע האגדה לדורות. הם ראו בזה סכנה רבה, כי אין מבחן לאגדה ונכנסו לתוכה דברים בטלים, אמונות תפלות ודברי מינות. ההתנגדות לאגדה נבעה מתוך שמירה על הרמה בפני ההפקרות והוולגריזציה.

אבל רבים מבעלי האגדה היו אישים בעלי אחריות צבורית.

הם עזרו לקיומה של האומה בשעות מצוקה, וזכו שנשמרו דבריהם לדורות.

אגדה זו למה היא לנו ?

יש שואלים למה לנו אגדה ? יצירה ספרותית זו שהתאימה להלך הרוחות בתקופות התלמודיות ואחריהן הרי אינה מתאימה להלך הרוחות בתקופותינו ? במקום האגדה יש לנו ספרות יפה ופובליציסטית מודרנית, ולמה לנו לשאת על שכמנו את הספרות הזאת ?

על השאלה הזאת אפשר לענות : האגדה נוצרה מתוך המגע שבין התרבות החנ"כית והתרבות היונית-הרומית. עמדת היהדות לתרבות היונית-הרומית, על תופעותיה החיוביות והשליליות, מצאה את ביטוייה המקורי הראשון באגדה. וכשם שהמגע שבין שתי התרבויות נשאר קיים לדורות (כל התרבות האירופית היא פרי המגע הזה) כך גם הביטוי קיים לדורות. בעקבות המגע עם העולם ההלני — קבלו באגדה המושג „אלהים" וגם קטגוריות המוסר נסוח מיוחד. לפעמים רבות תגובת האגדה על ערכי העולם היוני היא שלילית, אבל גם התגובה השלילית וגם התגובות החיוביות נתקבלו ונתקדשו בהמשך הדורות. אם אנו קוראים למשל באגדה „אלמלא מקרא כתוב אי אפשר לאמרו" — אין להבין זה, אלא על רקע התרבות העולמית. בעקבות השפעתה אי-אפשר היה לומר זאת, היינו, לתאר את ה' באופן גשמי. אם אנו רואים, שהלל מנסה להעמיד את כל התורה כולה על משפט קצר אחד („רגל אחת"), אין להבין זאת מבלי לדעת שלכל אסכולה יונית היה משפט אחד יסודי וכללי, יסוד היסודות (למשל : הכל הוא מים, או : הכל הוא מספר, או : האדם הוא קנה המדה של כל הדברים). אין זה מקרה, שספרות האגדה מלאה תשובות למינים.

יסודות המוסר של חז"ל כיסודות מוסר לדורות

כדי להסביר לבן דורנו שעקרונות המוסר של חז"ל חשיבותם לא ניטלה מהם גם בימינו, ננסח כאן בלשון דורנו רעיונות אחדים בעניני מוסר וחברה שבדברי חז"ל. נעמוד על הנושאים הבאים:

(א) התגובה על הפסימיזם, ההתגברות על הנטיה הפסימית, והאמונה בערכים.

(ב) „שמחה של מצוה“ כמצב־נפש הגורם לקיום הערכים, ו„יסורים של אהבה“ כמצב־נפש המביא לחידוש הערכים.

(ג) האימון להכרת המציאות החברתית ולהכרת הסתירות והקשיים המונחים בטבע המוסר.

(ד) ההכרעה בשאלות המוסר על ידי אנשים בעלי חוש מוסרי מפותח. תכונות האופייניות למכריעים וסוד ההתקדמות בתחום המוסר.

המושגים שיתפרשו בפרק זה ושקיבלו בו גוון חדש הם: „חביב“ (חביבים) במובן בעל ערך. לעיתים יש בו גם במושג הזה משום תגובה על דעה ההורסת ערכים. „שמחה של

(1) הפרק הזה לקוח מספרי „מבוא לאגדה“ שיצא בהוצאת „דביר“ תל־אביב, תש"י. הנושאים הנידונים כאן הם דוגמאות לשיטה זו של אקטואליזציה. הדברים שנאמרו בתקופה קדומה בתנאים היסטוריים מסוימים מועברים לתקופתנו ולתנאיה, בלי להתעלם מן האופי המיוחד של התקופה הקדומה.

מצוה" — במובן סיפוק שאדם מוצא בעשיית הטוב. "יסורים של אהבה" — במובן יסורים המעוררים ליצירה וחידוש ערכים. "אמת" — לרוב לא במובן תיאור נכון של המציאות, אלא במובן נאמנות מוסרית. "תלמיד חכם" — לא רק ככינוי לבעל ידיעות תורניות אלא בעיקר כאיש־סגולה, בעל תכונות מוסריות. "תורה" — במובן הכולל לא רק את המסורת אלא גם את ההכרעות וההחלטות של תלמידי־החכמים בתחום המוסר.

חביב אדם וחביבים ישראל

כמה קשה היה לה לתורת האדם מישראל להחזיק מעמד נגד גלי הפסימיות שעמדו עליה לטבעה, ועד כמה גדולה היתה הנטיה הפסימית — על כך מעידות בעיקר עובדות אלו: צירוף ספר קהלת לתנ"ך וההחלטה, שנוח לו לאדם שלא נברא משנברא². גדולה היתה הנטיה להעריך הערכה שלילית את כל התופעה הנקראת אדם. נטיה זו, הקיימת מימות עולם, אינה מפליאה כאן אם נעלה על דעתנו כל מה שעבר על העם הנבחר שנעשה שפל וירוד יותר מכל העמים, ודוקא משום כך חשוב להכיר את ההתגברות עליה, את הנקיטה בדרך הערכת המעשה הטוב, את האופטימיזם שבהשקפה התלמודית. נגד דעתם של המלאכים הטוענים שלא כדאי לברוא את האדם משום היסוד הרע שבו, מחליט הקב"ה בכבודו ובעצמו שראוי לבראו, כי צד הטוב שבו הוא המכריע³. תגובה נגדית זו על הפסימיות מגיעה עד כדי אפשרות המחשבה שמעשה אחד של אדם אחד יש בו כדי להכריע את גורל העולם⁴. הביאורים

(2) ספר האגדה חלק חמישי, אדם וצרכיו, סימן א' (לפי עירובין י"ג, ע"ב).

(3) עיין ספר האגדה חלק ראשון, מעשה בראשית, מ"ה—מ"ז.

(4) עיין רמב"ם, ספר המדע, הלכות תשובה, פרק ג', הלכה ד'.

המדרשיים על קהלת אינם אלא תגובות על הרעיון ש"הכל הבל". אין יתרון וערך למעשים הנעשים תחת השמש, אבל יש יתרון וערך רב לתורה ולמצוות שמקומם למעלה מן השמש⁵. אם תרצה לומר, הרי תהליך ההתגברות על הפסימיזם מורגש גם בספר קהלת עצמו. כוונתי לאותם המשפטים שהמבקרים אומרים עליהם שהם הערות־שוליים של מעתיק שרצה "להכשיר" את קהלת⁶. אמנם הכל הבל, רע ומר, אבל תורת חיינו של האדם ומעשיו הם בעלי ערך ועליהם העולם עומד; אמנם "נוח לו לאדם שלא נברא יותר משנברא", אבל "עכשיו שנברא יפשפש במעשיו"⁷; אמנם מודים ש"מותר האדם מן הבהמה אין כי הכל הבל", אבל מוסיפים: "לבד הנשמה הטהורה"⁸. אמנם "על כרחך אתה גולד ועל כרחך אתה חי ועל כרחך אתה מת", והרוח מתנגדת בשעת לידתו של אדם להכנס לעולם הזה⁹, ואילו אמר לך הקב"ה אחרי מותך חזור לאותו העולם, לא היית רוצה כי אימתו מרובה, אף־על־פי־כן: יפה שעה אחת בתשובה ובמעשים טובים בעולם הזה מכל חיי העולם הבא¹⁰; אמנם "סוף אדם למות והכל למיתה הם עומדים", אבל מוסיפים מיד: אשרי מי שגדל בתורה ועמלו בתורה¹¹. היו כאלה שחשבו, כמסקנה מתוך המחשבה הפסימית, שרק הנאת־הרגע חשובה: חטוף ואכול, או: בני יש לך — הטיב לך¹², אבל דעה זו אינה אוסיינית

(5) עיין בפירוש רש"י לקהלת (למשל, לפרק א' פסוק ט' ולפסוקים אחרים. דבריו לקוחים מן המדרשים).

(6) כגון פרק י"א, סוף פסוק ט' או סוף פרק י"ב וכיוצא באלו.

(7) ספר האגדה חלק חמישי, אדם וצרכיו סימן א'.

(8) עיין בסידור, בראש תפלת שחרית.

(9) ספר האגדה שם, שם, ו' (ועיין אבות ד', כב).

(10) אבות ד', י"ז.

(11) ספר האגדה שם, שם, פ"ט.

(12) ספר האגדה שם, שם, צ"ה.

כלל להשקפת חז"ל. יש זמנים שמציאות הערכים היא מובנת מאליה, שאין מטילים ספק בערכו של עולם ובערכו של אדם ואין כל צורך להצדיק את קיומם. אבל הזמנים שעליהם אנו דנים היו זמנים של התגברות על נטיות הרסניות.

הערכים עמדו בנסיון ויצאו צרופים. רבי עקיבא שנה: „חביב אדם שנברא בצלם, חביבין ישראל שניתן להם כלי שבו נברא העולם, שנאמר כי לקח טוב נתתי לכם, תורת אל תעזובו”¹³. האופטימיזם הנובע מתוך האמונה שבלב עדות הוא לעוצמה החיונית והמוסרית שבתודעת העם, לכוח החיים שבקיבוץ האנושי הזה. האופטימיזם הוא אחד הגורמים לכך שיכול היה ישראל לעמוד מאות בשנים בפני פורעניות רבות.

שמחה של מצוה ויסורים של אהבה

אף-על-פי שחייב אדם לקנות לו ידיעות בתורה ולעשות מעשים מוסריים („תורה ומעשים טובים“) בניגוד ליצרים ולנטיות הטבועים בו, אין לך דבר המקיים את הטוב בעולם כסיפוק, כקורת-הרוח שאדם מוצא בעשיית הטוב. קורת-רוח זו — היא המקשרת את האדם למעשה הטוב ומעוררתו לשוב לעשותו. האדם המוצא סיפוק במעשים מוסריים הוא מוסרי. הסיפוק במילוי החובה, שהוא שכר המצוה שבמעשה המצוה עצמו — הוא הערובה לקיום המצוה. אמנם התנאים החמריים הקשים ברכה בהם, משום שהם עשויים להביא את האדם להתעניין ברוחניות ולעסוק בתורה, אבל דוקא משום כך על הלומד והמקיים את התורה מעוני למצוא אושר בתורה הזאת, כי אם לאו, יתגבר עליו יצרו ויביאהו לעזוב את התורה. „כך היא דרכה של תורה: פת במלח תאכל ומים במשורה תשתה וכו', אם אתה עושה כן: אשריך בעולם הזה וכו'.

(13) אבות ג', יד.

המוסר של חז"ל כמוסר לדורות

83

גדולה תורה שהיא נותנת חיים לעושיה בעולם הזה וכו', שנאמר: כי חיים הם למוצאיהם ולכל בשרו מרפא"¹⁴. תורה לשמה אין פירושה תורה בלי סיפוק, בלי אושר, אלא: לימוד שאינו לשם רדיפה אחר הכבוד או לשם רוח. טעות היא לחשוב שהמעשה הטוב הנעשה מתוך רצון להגיע לשמחה עילאית, ל"שמחה של מצוה", אינו מעשה שלם. המעשה הנעשה מתוך צו פנימי "מוחלט", כלומר: שאינו קשור בשום רצון לסיפוק — אינו טבעי ואנושי ואינו בן-קיום, כי העושה מצוה שלא מתוך רצון ובלי נחת-רוח הריהו כאילו כפאו שד.

אבל כשם שהסיפוק שאדם מוצא במעשה הטוב גורם לקיומו, כך גם הסבל יש בו משום ברכה להתקדמותו המוסרית של האדם, כי הוא מעורר אותו ואינו מניחו לשקוט על שמריו. הסבל הוא אחד הגורמים ביצירת התרבות המוסרית. הסבל המטהר והמעורר נקרא בדברי חז"ל: יסורים של אהבה"¹⁵. היסורים בכלל הם מסימניהם של בני-האדם, בני-הדעת, בניגוד לבעלי-חיים אחרים. ראית מימך חמור צינה עליו? גמל אבבית עליו? אלא היכן היסורים מצויים? — בבני האדם. האדם אומר על עצמו: הוספתי בדעת — הוספתי עלי יסורים"¹⁶. הערות כאלו נובעות מתוך נטיה פסימית, אבל כשאדם מגיע להכרת ערכם של היסורים כחמרי תסיסה להתפתחותו, שוב אינו בועט בהם ואינו אומר: לא הם ולא שכרם"¹⁷. היסורים מטהרים את האדם, ממרקים עוונותיו ומעוררים אותו להתחדש ולשוב לימי עלומיו"¹⁸. במה דברים אמורים? אם אין היסורים הורסים אותו לגמרי, כלומר, אם טבעו חזק למדי. אם הוא חלש

(14) שם, ד' (סרק קנין התורה), ד—ז.

(15) עיין בבלי ברכות דף ה', עמוד א—ב.

(16) ספר האגדה חלק חמישי, מדות ודעות, ש"כ.

(17) עיין בבלי ברכות ה', ב.

(18) עיין ספר האגדה שם, שם, ש"ד.

והיסורים מביאים אותו לידי יאוש, אין אלה יסורים של אהבה. בהגדרת יסורים של אהבה אמרו: כל שאין בהם ביטול תורה¹⁹. רבי עקיבא הוא שאמר: חביבים יסורים²⁰.

פיתוח החוש המוסרי

הויתור על ענינים אישיים וההבלגה על נטיות אנושיות הוא היסוד להגשמת המוסר. "המשפט לאלהים הוא", ועל כן הוא מחייב שלא להתחשב בכבודו של מישו או בקרבת משפחה או בידידות וכיוצא באלו. בנו של שמעון בן שטת הוצא להורג אף כי העדים חזרו בהם, שלא יאמרו: חכמים נושאים פנים לבניהם, ולכן יכול היה שמעון בן שטת לדרוש מינאי המלך לקום ולעמוד בפני הסנהדרין. בניגוד לשאר חבריו, שהתחשבו בתנאים הנתונים וכבשו פניהם בקרקע, משום שהיו "בעלי מחשבות", כלומר: אנשים הססנים, הנושאים פנים למלך — לא נרתע הוא ודרש את קיום המשפט האובייקטיבי, והיה בזו: מופת לדורות²¹. זוהי הדרישה לאובייקטיביות גמורה, בלי משוא פנים: מעשיך יקרבוד ומעשיך ירחקוד²². מבחינה עיונית יש לנסח את המשפט בצורה מדויקת ככל האפשר, כדי שלא יוכל השופט להשתמש בו כרצונו (כשם שעשו השופטים הנוצרים, לפי האגדה התלמודית, במשפטים הסותרים זה את זה שבאונגליון, שכתוב אחד אומר שאין לשנות מתורת משה וכתוב אחר מבטל אי-אלה דינים)²³, ומבחינה מעשית יש למסור את המשפט לדיינים שאינם "בעלי מחשבות" במובן הנ"ל. כי "אם הטית את הדין אתה מזעזע

(19) ספר האגדה שם, שם, שי"ד.

(20) ספר האגדה שם, שם, ש"ו, ומעשי חכמים, רבי אליעזר בן הורקנוס, ק"א.

(21) עיין ספר האגדה חלק שני, מעשי חכמים, שמעון בן שטת, ג—ה.

(22) שם, שם, עקביא בן מהללאל, כ"ד.

(23) ספר האגדה חלק חמישי, צבור ומדינה וצרכיהם, ק"פ.

את העולם²⁴. עם זאת אין להתעלם מהכרת טבע האדם ויש להתרחק מאשליות שאין להן יסוד מציאותי. האדם גבול מחברו בקול, במראה ובדעת, ואין לשנות את ההבדלים האלה. כשם שאין פרצופיהם של בני-האדם שוים, כך אין דעתם שוה. לא חרבה ירושלים אלא בשביל שהשוו קטן וגדול. השאיפה לשויון מוצדקת בתחומים מסוימים: בענין הערכת נפש האדם אין הבדל בין נפש לנפש, וההורג אדם שאינו חשוב דינו כהורג אדם חשוב. וכן בענין הדין: אסור לדיין להתחשב במעמדו של הנדון ולומר: פלוני חכם או עשיר אזכנו בדין. אין לשנות את טבע האדם. יש להכירו ולהעריכו, ורק על רקע ההבדלים יש מקום להגשמת המוסר. השפעתם של בני-אדם מסויימים בחברה גדולה היא מהשפעת אחרים. יש בעלי כוח-השפעה היכולים לבסס את מעמדם בנקל ולמשול באחרים, ויש בני-אדם שאין כוחם מגיע כדי להגן על עצמם בפני החברה שלא תקפחם.

אין להניח שתיקון-החברה האידיאלי יתגשם עם ביטול הקנאה והתחרות, כי הקנאה הריהי נחוצה לאדם באשר הוא אדם, שאלמלא הקנאה אין העולם עומד, "אין אדם בונה בית ואין אדם נוטע כרם ואין אדם נושא אשה"²⁵, ואין איפוא כל אפשרות גם להגשמת המוסר. מענה רך משיב חימה, אף על פי שהעונות-הרכות יודע שאין הצדק עם בעל החימה והמענה הרך יש בו מקצת מאי-יושר. אמרו: "מיום שגבר אגרופה של חנופה נתעותו הדינים ונתקלקלו המעשים, ואין אדם יכול לומר לחברו: מעשי גדולים ממעשיך"²⁶. אמרו: לעולם יהא אדם ערום ביראה²⁷; היינו: במקרים מסויימים יש צורך גם

(24) ספר האגדה שם, שם, קכ"ט.

(25) ספר האגדה שם, מדות ודעות, שנ"ב.

(26) ספר האגדה שם, שם, נ"ו.

(27) ספר האגדה שם, "אין אדם לחברו, י"א.

בעדמה, אף-על-פי שיש בה משום עבירה על עיקר היושר. המורה שאינו זורק מרה בתלמידיו ומתקרב אליהם יותר מדי, גורם לכך, שאלה יולולו בו; וכן אב הנותן חופש גמור לבניו, עליו לדעת שחופש זה „ראשו מתוק וסופו מר“²⁸. יש להכיר את טבע הילד ואת טבע האדם בכלל, כדי לדעת למי ובאיזו מידה יש לתת חופש. גם העזרה שאדם מושיט לחברו לא תמיד היא רצויה, ולכן אמרו: והתעלמת — פעמים שאתה מתעלם²⁹. יש ומותר לשנות מן האמת מפני דרכי שלום, כדי שלא להזיק לחברה. אבל „שינוי“ זה סכנה רבה כרוכה בו. כשאדם מתרגל ל„שנות“ מן האמת, הוא ממשיך בדרך זו ולטובת הענינים שלו.

בכל המצבים האלה יש סכנה של אי-מוסריות האורבת לאדם מכל הצדדים. מצד אחד סכנת המידות הרעות ומצד שני סכנת המידות הטובות³⁰. ואם באים ומציעים ללכת בדרך הבינונית — אין לשכות שהדרך הבינונית הידועה אינה דרך ישרה, סלולה ועומדת, אלא דומה היא לדרך שיש לסלול אותה בתדירות ולשנותה בכל פעם. כל העובר בדרך המוסר (שאין השם המטעה „בינונית“ הולם אותה) הוא גם אחד מסוללית. סלילה זו לא תתכן בלי חוש מוסרי. המתבונן בדבר מכיר שאין לפתור את השאלות המעשיות האלה באופן כללי. כמשל להתלבטות בקביעת החוק הרצוי נציין את שאלת שכר הדיינים. החכמים דנו בשאלה והיו הדעות מחולקות, הללו אמרו: הדיין הדן בשכר דינו בטל, ואחרים אמרו, שמעשה מגונה הוא, אבל אין דינו בטל; הללו אמרו, שיש לתת לדיין

(28) ספר האגדה חלק שני, מעשי חכמים, רבי שמעון בן חלפתא, שנ"ח.

(29) ספר האגדה חלק תמישי, בין אדם לחברו, ל"ו.

(30) מובן מאליו שהסכנה הראשונה גדולה מן הסכנה האחרונה. כבר

אמרו שאין אמצעי נגד האלימות אלא המרמה בלבד, אבל אין

להשתמש בה אלא במקום בו שוררת אלימות.

המוסר של חז"ל כמוסר לדורות

87

שכר־בטלה, והללו אמרו, שיש לתת לו שכר בטלה מוכחת (כלומר: במידה שאפשר להביא ראיות ברורות שהדיין יכול היה להרויח בענין אחר, וכמה היה יכול להרויח); ואחרים אמרו, שיש לתת לדיין פרנסה ברווח³¹.

לעתים השאלה אינה רק הגשמת חוקי המוסר, אלא גם קביעתם. הסברה הרגילה היא, שהחוקים המוסריים הם ברורים ורק המציאות החברתית אינה אידיאלית ולכן קשה להגשים בה את חוקי־המוסר. מן הראוי איפוא להדגיש שלעתים קרובות כרוכים הקשיים בקביעת חוקי המוסר עצמם. קשה לקבוע את ההתנהגות המוסרית באופן מוחלט, ללא כל פקפוק, כי התנאים שבהם האדם חי שונים הם ומתחלפים. גם התמלה, גם העזרה וגם האמת אינן תכונות טובות בכל המקרים. (מובן שאין להתעלם מעיקר הקושי: אפיו של האדם). נחלקים התנאים בדעותיהם בענין הדין והפשרה. זה אומר שאסור לבצוע (לפשר בין בעלי־דינים) אלא יקוב הדין את ההר (כי הנוטה לפשרה קשה לו להנצל מהסכנה של הסוביקטיביות, של ההתחשבות בידידות וכדומה); וזה אומר, מצוה לבצוע (כי המפשר משכין שלום ויחס של חיבה בין הבריות)³². הקושי כרוך בקביעה, בדרישה המוסרית עצמה. הנה שאלה מעשית פשוטה: רבא שואל: כתוב, ועבדך ירא את ה' מנעורי' (כך אמר עובדיה על עצמו), וכתוב, יהללך זר ולא פיד' ? והוא משיב: כאן במקום שאין מכירים אותו וכאן במקום שמכירים אותו³³.

ויתורו של אדם על איכותו וערכו, לא תמיד הוא מוצדק מבחינה מוסרית. יש ומידת־חסידות כזאת יש בה משום חטא.

הרב יוסף קארו, שו"ת אגרות משה, ח"א, סי' קכ"א.

(31) שם, צבור ומדינה וצרכיהם, קע"ב.

(32) שם, שם, ר'.

(33) ספר האגדה חלק המישי, מהות ודעות, רל"א.

מאמרי חז"ל רבים מדברים בגנות מידות מסוימות (מידות רעות) ובשבח מידות אחרות (מידות טובות), אבל לא אלה הם המאמרים החשובים מבחינת תורת המוסר, אלא המאמרים המעידים על הקשיים בפתרון השאלות, לפי שאין לך מידות שהן רעות בכל המקרים ומידות שהן טובות בכל המקרים. מאמרים אלה נוגעים בעצם הבעיות. עיקרה של העבודה המוסרית, הוא למצוא את הדרך הנכונה להלכה ולמעשה. הפתרונות הקטנים והפשוטים עדיפים מסיסמאות ואידיאולוגיות כלליות. הסיסמה הכללית נזקה רב, כי היא נהפכת על נקלה לדבר־שפתים בלבד וכל המשתמש בה חושב שיצא ידי חובתו. על כן מקדישים חז"ל מאמרים מרובים כל כך לשאלות הנראות כ"קטנות", כי רוצים הם לסייע לאדם בעל רצון מוסרי למצוא את דרכו, דרך המוסר, בסבך המציאות. המשפטים הכלליים, כמו: צדק צדק תרדוף וכיו"ב הם נקודות מוצא, מהם יסוד ומהם כיוון, אבל העיקר בחיים המעשיים הוא שיקול־הדעת המוסרי במקרים השונים שבחיים. העיקר הוא כאן לפתח על ידי אימונים ודוגמאות את החוש המוסרי כדי שיוכל האדם להכריע בכל מקרה ומקרה.

בעלי חוש מוסרי וההתקדמות המוסרית

תיקון החברה תלוי הוא בזה, שהאנשים שהחוש המוסרי שלהם מפותח ביותר ובעזרתו יכולים הם למצוא פתרונות ברוב המקרים הנ"ל, — הם יהיו המכריעים בשאלות החברה והמוסר. אלה הם "תלמידי החכמים" (לא רק במובן מלומדים) ודבריהם תורה היא. מתפקידם של אלה ליצור אוירה שתהא בה אפשרות של הכרעה נכונה בשאלות המוסר ואפשרות של הגשמה מוסרית, וזוהי ההתקדמות מוסרית. עליהם ליצור אוירה כדוגמת זו המצויה למשל בזמננו במקצועות המדיצינה או

הפיסיקה. במקצועות אלה וכדומיהם רק המומחים הם המכריעים, ולכן יש בהם אפשרות של התקדמות. הן לא יעלה על דעת מישהו לשאול אנשים מן השוק מה דעתם על חוק פיסיקלי זה או אחר, אם נכון הוא או לא, כי ידוע לכל שבענין זה רק אנשים מסוימים יכולים לחוות דעה בעלת־משקל. וכלום עניני המוסר והחברה נופלים מעניני המדע? יש כאן קשיים, טעויות והתלבטות, וההתקדמות היא אפשרית רק אם בעלי החוש הם הם המבררים והמכריעים. וכאן מתעוררות מאליהן שאלות רבות: מי ומי הראוי? הרי גם בעלי החוש המוסרי עשויים לטעות? מי ערב לתוצאות שאליהן הם מגיעים? כל השאלות האלה ידועות לנו ממקום אחר כמסוכנות למדעים והתקדמותם. בתורת ההכרה למשל שואלים: אולי החושים והזכרון של האדם מטעים אותו בכל המקרים וכל הכרותיו בשקר יסודן? אבל אלה העוסקים במדע אינם שמים לב לאפשרויות אלו. והצדק אתם, כי אילו היו מרבים לשאול ולפקפק, לא היו מתקדמים אף צעד אחד, ותמיד היו חוזרים להרהר שמא הכל מוטעה. אנשי־המדע יודעים שיש טעויות ויש הכרות שהיו מקובלות זמן רב כאמיתיות ואחרי־כן נתגלה שאינן נכונות. כל זה ידוע להם ואף־על־פי־כן הם מתקדמים במדעים והחששות הפילוסופיים אינם מפריעים בעדם. והוא הדין בשאלות המוסר והחברה. יש אפשרויות של טעויות ויש טעויות ובכל זאת יש גם אפשרות של התקדמות. יש שטועים גם בבחירת המבינים, אבל לעתים קרובות יודעים להבחין מי הם מביני דבר במוסר. והעיקר הוא, לעזור להם שהם יהיו הקובעים את ההתנהגות החברתית. אין למסור את ההכרעה ל"עמי הארץ" (במובן של חסרי מצפון עיוני ומעשי, חסרי חוש מוסרי), כי אלה עשויים לקבל את התורה ולהתפעל ממוסר עשרת הדיברות ולרקוד אחר־כך סביב העגל, ואח"כ להקים משכן, והכל במשך זמן קצר. אין פורענות באה לעולם

אלא בשביל „עמי הארץ“³⁴ (במובן המוסרי, העיוני והמעשי), כשהם הקובעים.

בזמן שמנהיגי החברה אינם בעלי חוש מוסרי, הם הנושאים באשמת הציבור כולו. אם ראית דור שצרות רבות באות עליו — צא ובדוק בדייני ישראל, שכל פורענות שבאה לעולם לא באה אלא בשביל דייני ישראל³⁵. אוי לדור ששופטיו צריכים להשפט³⁶. התקלות החברתיות העיקריות באות על ידי פרנסים שנתמנו בכוח המלצות ושוחד. רבי מנא היה מבזה את אלו שנתמנו בכסף ורבי אמי קרא עליהם את הפסוק: אלהי כסף ואלהי זהב לא תעשו לכם³⁷. כל המעמיד דין שאינו הגון כאילו נוטע אשרה בישראל, ובמקום שיש תלמיד-חכם כאילו נטעה אצל המזבח³⁸. עתיד הקב"ה להפרע מאלה המעמידים בראש הציבור אנשים שאינם תלמידי-חכמים³⁹, כי בשעה שהללו עומדים בראש הציבור הם מחטיאים אותו. אילני-סרק אלה — קולם נשמע, והקהל לומד ממעשיהם ובעלי-הערך גדחקים מתוך הציבור, כי אינם יכולים לנשום באוירה כזאת, וזהו הסוד של הנסיגה המוסרית.

ומה הן התכונות העיקריות של האנשים המסוגלים לעמוד בראש הציבור ולקבוע את התנהגותו?

עליהם להיות בעלי מצפון עיוני ומעשי. מצפון עיוני כיצד? שיכירו את הקשיים העיוניים שבמוסר ושתהא בהם השאיפה לבהירות עיונית והיכולת להבהיר בעיה מוסרית. על „דינו לבוקר משפט“ (ירמיהו כ"א, י"ב) אמרו: אם ברור לך הדבר

(34) ספר האגדה חלק שני, מעשי חכמים, רבי יהודה הנשיא, שי"ב.

(35) שם, חלק חמישי, צבור ומדינה וצרכיהם, קל"ו.

(36) שם, שם, ע"ג.

(37) שם, שם, ל'.

(38) שם, שם, קמ"ט.

(39) שם, שם, קנ"ו.

כבוקר אמרהו, ואם לאו — אל תאמרהו⁴⁰. מצפון מעשי כיצד? שיהיו נאמנים לעצמם, שלא יתחשבו במשפחה, בידידות, וכדומה ומשום כך ירגישו עצמם שלמים ברוחם. רבי עקיבא היה אומר: כל שרוח עצמו נוחה בשלו — סימן יפה לו; אין רוח עצמו נוחה בשלו — סימן רע לו⁴¹. (במה דברים אמורים? אם „רוח עצמו“ היא רוח נקיה). כשאנשי המצפון הם המושלים בחברה נוצרת אטמוספירה של הבנה בעניני המוסר ושל הערכה נכונה. אם המושלים מקיימים „התקושושו וקושו“, כלומר: אם הם משמשים במעשיהם מופת לעם, הכל מכבדים אותם. מעשה ברבי ינאי שאמר לאדם שבא לפניו בדבר אילנו שהיה נוטה לרשות הרבים: צא וראה אם קצצתי את שלי — קצוץ את שלך⁴². התנהגות כזאת זוכה להערכה. עליהם להיות מעורבים עם הבריות ושהכל יהיו „נהנים מהם עצה ותושיה“, היינו, שלא יהיו אנשים בעלי אופי חלש, הנרתעים מפני הקשיים העיוניים והמעשיים שבתיקון החברה והם פורשים ממנה ועוזבים אותה לנפשה, כדי להנצל מאי-המוסריות שבה. מעשה זה אינו מוסרי. צריך שיהיה בהם כוח ההחלטה, ולא יפסחו על שתי הסעיפים. הפרובלימטיקה המוסרית חשובה היא, אבל אחריה או יחד אתה צריכה לבוא החלטה, שהחברה זקוקה לה. יש אנשים אידיאליים, בעלי מצפון וחוש מוסרי מפותח מאד, אבל כיון שבהרבה שאלות מוסריות יש פנים לכאן ולכאן, הריהם נמנעים, מתוך זהירות יתירה, מלהכריע לכאן או לכאן. דור שאנשי-המצפון שבו אינם בעלי כוח החלטה צפוי לסכנה שמא אחרים, שאינם בעלי מצפון, יחליטו לפי רוחם ויהרסו את החברה. נמצא,

(40) שם, שם, קס"א.

(41) שם, בין אדם לחברו, ג'.

(42) שם, צבור ומדינה וצרכיהם, קס"ד.

שהחסידות היתירה של בעלי המצפון גרמה לפורענות. לא קבעו הלכה כרבי מאיר משום שהראה פנים לכאן ולכאן ולא יכלו לרדת לסוף דעתו⁴³. אנשי המצפון המוסרי, שעליהם לקבוע את התנהגותו של האדם, צריכים להגיע לידי תוצאות למעשה.

האידיאל הוא, שבעלי המצפון העיוני ובעלי האחריות המעשית יהיו גם בעלי הכוח, בעלי ההשפעה בחברה, וזהו עיקר גדול בהתקדמות המוסרית. כל דור הזוכה לכך שהטובים שבו הם גם החזקים שבו, והחזקים שבו הם גם הטובים שבו — מצליח במובן המוסרי; וכל דור שהטובים שבו אינם חזקים (כלומר אינם בעלי השפעה בחברה) ועל אחת כמה וכמה כל דור שהחזקים שבו אינם טובים — אינו מצליח ונסוג אחור במובן המוסרי. זהו כלל גדול בתורת האדם.

האנשים בעלי התכונות הנ"ל הם הם תלמידי החכמים שבדור ועליהם דרש ר' עקיבא: את ה' אלהיך תירא — לרבות תלמידי חכמים⁴⁴. ערכם הושווה לערכו של ה', כי בשעה שהם המשפיעים והמושלים בחברה — החברה היא מתוקנת.

ננסה לסכם את דברינו על הנושאים שהובאו כאן לדוגמא: היסוד לכל המוסר ותיקון החברה הוא האמונה בערך האדם ובערך מעשיו, כי בלעדי יסוד זה אין מוסר ואין חברה. המוסר מתקיים באדם בזכות השמחה שבמעשה הטוב ויצירת הערכים וחידושם וקנים בסבל.

כדי לתקן את החברה במובן המוסרי מן ההכרח להכיר בקשיים העיוניים-המעשיים שבקביעת הטוב, שבתשובות על השאלות מהו הטוב בתנאים אלה ומהו הטוב בתנאים אחרים.

(43) ספר האגדה חלק שני, מעשי חכמים; רבי מאיר, קפ"ט.

(44) בבלי פסחים דף כ"ב, עמוד ב' ובמקומות אחרים.

וחשוב כאן האימון העיוני-המעשי. על שאלות אלה יכולים לענות רק תלמידי-חכמים, כלומר: בעלי החוש המוסרי המפותח, המבינים, ותשובותיהם מצטרפות לכלל התורה המוסרית. תלמידי-חכמים אלה אם הם בעלי כוח החלטה ואופי חזק, בעלי כוח השפעה על החברה, והם המושלים בעם — החברה עולה.

בין אדם למקום¹

הפרק „הקדוש־ברוך הוא ובין אדם למקום” שב„ספר האגדה”, בכינוסם של ביאליק ורבניצקי, הוא מן הפרקים שממעטים ביותר לעיין בהם, משום שהיחס שבין האדם למקום געשה רופף בדורות האחרונים, שעצם קיומו נעלם מעיניהם של רוב בני האדם, והמגלים אותו מחדש מופתעים ממש ממציאותו.

רק לאחר שאנו מגלים את היחס הזה מחדש, אנו חוזרים להבין את אגדות חז”ל הדנות בדברים שבין אדם למקום. אלהים הוא היסוד למשמעות, הוא יסודו של הטעם לקיום; המרכז לחיים; הוא הנקודה שממנה יוצאת התודעה הפשוטה הבלתי־אמצעית ואליה חוזרת התודעה אחרי עבודה גדולה שבלב, אחרי תנועה רבה של הרצון הפנימי. לעתים קרובות מנסה התודעה למצוא את המשמעות, את הטעם, את המרכז במקום שאינו המקום, ואגדות חז”ל (שנוצרו בדורות אשר בהם רבו נסיונות כאלה של התודעה) מחזירות את התודעה למקומה ומכוונות אותה כלפי האלהים.

„הכל מתגאים זה על זה: חושך מתגאה על התהום שהוא למעלה הימנו, והרוח מתגאה על המים שהוא למעלה מהם, והאש מתגאה על הרוח שהוא למעלה הימנו, והשמים מתגאים

(1) הפרק הזה לקוח מתוך החוברת „על הוראת האגדה בבתי־הספר התיכוניים”, שיצאה בהוצאת דביר, תל־אביב תשט”ו.

על האש שהם למעלה ממנו והקדוש ברוך מתגאה על הכל" (שם, אגדה ב'). יש כוחות בטבע המושכים את לב האדם לראות בהם את הגדול, את האחד, כגון: החושך, התהום, הרוח, המים, האש והשמים. בכל פעם נמשך הלב אחרי אחד מהם ומתפעל מכוחו. בעל האגדה מכוון את הפאתוס הקוסמי למקום הפגישה של הקוסמוס עם משמעות קיומנו: לאלהים.



„מקומי טפל לי, ואין אני טפל למקומי“ (שם, אגדה ה'). — שהמקום חשוב בקיומו של אדם, דבר זה ידוע לכל מי שנותן לעצמו דין וחשבון על קיומו. המקום שבו האדם חי יכול ליהפך לעיקר בקיום עד כדי כך, שמשמעות החיים נעשית טפלה לגביו. הפיתוי הוא רב, ובעיקר אצל אדם המעורה בקרקע, בנוף הארצי. הקדוש־ברוך־הוא אצלו טפל לעולם, למעון, למקום. דרכה של התורה היא לקיים את תחושת המקום, אבל לכוונה כלפי יסוד היסודות של הישות, שיהא המקום טפל לו ולא הוא טפל למקום.



„כל מקום שיש עשרה — שכינה שרויה שם“ (שם, מתוך אגדה י"א). בעצם, מפליא הדבר למה תלויה הרוחניות במספר של האנשים? למה היא זקוקה לקבוצה של אנשים, הרי היא למעלה מזה? התשובה היא: משום שהרוחניות של היחיד אינה יוצאת לפועל, אין היא נעשית לעובדה בעולם. הקב"ה ברא את האדם שיחיה חיים עדתיים, ועל כן אם הוא מפתח את אישיותו ביחידות — האישיות הזאת נושאת את סתירתה בקרבה (מלבד זה נחוצה הקבוצה לאדם משום שאדם עשוי ליפול ברוחו והקבוצה מאפשרת את התקומה אחרי הנפילה. ה"יחד" שאינו המוני הוא בעל עוז להקים את הכושלים בדרך).



„מעולם לא ירדה שכינה למטה ולא עלו משה ואליהו

למרום" (שם, מתוך אגדה י"ז). — בניגוד לתפיסה זו התגבשה ביהדות תפיסה שהשכינה יורדת תמיד למטה ומשה ואליהו ורבים אחרים שבכל הדורות עולים תמיד למעלה. אין מחיצה מוחלטת בין מה שלמעלה לבין מה שלמטה.



„בא אלי חבר אחד... אמר לי: אתם אומרים אש אינו אלוה, מפני מה כתוב בתורה: „אש תמיד תוקד?" (שם, מתוך אגדה כ"א).

החבר, הוא כידוע, מן הפרסים, מן המאמינים בדת סרטוסטרה. דת זו שהיתה בראשיתה אחת הדתות הרציניות נהפכה במשך הזמן לפטישיסטית למחצה. מה שהיה סמל וטכס נהפך לעצם האלוהות. תהליך זה אינו מיוחד לדת זו בלבד.



„...הנפש שבך אי אתה שולט בה, ונאמר: „אין אדם שליט ברוח לכלוא את הרוח ואין שלטון ביום המות" — והיאך תיעשה אלוה?" (שם, מתוך אגדה נ"ב). — ההוכחה המכרעת לכך, שהאדם אינו אלוה, הוא — שאינו יכול למנוע בעד יציאת הנפש. גם הכובש ארצות ומשעבד המוני בני אדם אינו יכול לעבוד את הגבול הזה. הרצון לכוח ולשלטון נשבר כאן. ושבר זה חסד אלוה הוא, כי מכאן פתח לפדותו של האדם. לולא המעצור לא היה לו סיכוי לפדות והיה רק שליט אומלל הנדחף בלי הרף לכיבושים המפרקים את ישותו.



„...בשעת חדוה — חדוה... כך מעשה לפני הקדוש־ברוך־הוא" (שם, מתוך אגדה נ"ג). — הקדוש־ברוך־הוא מתואר כחי חיי הווה. כשם שחיי אדם אמיתיים אינם החיים בעבר ולא החיים בעתיד, בנולד, כך כביכול חיינו של הקדוש־ברוך־הוא. הנצח הוא בהווה. הממשות האלהית אינה ניתנת לתיאור אלא אם כן משווים אותה להווה הממשי. כי אל מה נשווה

בין אדם למקום

97

אותה? אם נשווה אותה לזכרונותיו של אדם או לתקוותיו, הרי אנו מחללים אותה, כי התודעה של הזכרון ושל התקווה כוללת את העובדה שהזכרון והתקווה אינם קיימים. הללו סותרים את עצמם כי הם קיימים ואינם קיימים כאחד. הסתירה האיומה היא הסתירה שבהווה החולף, משום שבהיותו הווה הוא תובע לעצמו מאקסימום של ממשות ובהיותו חולף הוא משמיד כליל את הממשות. על כן ההרגשה המתבטאת בדרישה להנאת הרגע („חטוף ואכול“ וכדומה) היא הרגשה המפרקת את עצמה. היא מתקבלת על לב הבריות, משום שהיא „דומה“ להרגשה העילאית של ההווה-הנצח שבני עליה זוכים לה. כיון שאין לבני האדם העוז שברצון להגיע להווה הנצח, על כן הם נאחזים בהווה החולף, הסותר את עצמו. המין ששאל את רבי יהושע בן קרחה: הרי הקדוש-ברוך-הוא רואה את הנולד כיצד איפוא הוא שמח ועצב — מין זה פילוסוף היה, אדם רפלקסיבי היה, ועל כן לא הרגיש כי ביחסו להקדוש-ברוך-הוא את ראיית הנולד, הוא שולל ממנו תכונה חשובה יותר, והיא — הממשות. רבי יהושע בן קרחה ניסה להחזירו מן התחום הרפלקסיבי לתחום ההרגשתי הפשוט, כי ממנו מובילה הדרך לתחום הקיום הממשי.

*

ה„שיחה“ שבין מנשה מלך יהודה, המלך שבימיו הגיעה האלילות לשיאה, לבין רב אשי, העורך של התלמוד הבבלי, שחי בתקופה שהאלילות כבר שקעה בעולם כולו, יש בה ענין רב (עיין באגדה צ"ט). — רב אשי עמד לבאר את המשנה במסכת סנהדרין: שלשה מלכים אין להם חלק בעולם הבא: ירבעם אחאב ומנשה. אמר: מחר נפתח (את הדרשה) בחברינו (כאומר: נעסוק בחברים הטובים, ובלעג אמר זאת). בא מנשה ונראה לו לרב אשי בחלומו ואמר: חבריך וחברי אביך קראת לנו? מהיכן בוצעים את הפת? אמר לו: איני יודע. אמר

לו: אינך יודע מהיכן בוצעים את הפת ואתה קורא לנו חבריך? אמר לו רב אשי: למדני הלכה זו (של בציעת הפת) ומחר אדרשנה בשמך בבית-המדרש. אמר לו: ממקום האפוי ביותר. אמר לו רב אשי למנשה: כיון שהייתם חכמים, מהו הטעם שעבדתם עבודה זרה? אמר לו: אילו היית שם (בזמני), היית אוהז בשולי בגדך (מגביה את הבגד) ורץ אחרי. למחר אמר רב אשי לחכמים: נפתח (את הדרשה) בגדולים. בתקופתו של מנשה היתה האלילות בעלת עוצמה. עובדי האלילים גדולים היו ולא חבריהם של דור אחרון, שבימיו רפתה האמונה.

*

„...לכו והתפללו על אותו האיש — ועל אותה החמת, שהיתה מלאה אבנים טובות ומרגליות אבל עכשו מלאה פחמים” (שם, מתוך אגדה קט"ו). ההתחכמויות והמחשבתיות המרובה שהמאמין משתמש בהן בויכוחים עם הכופרים מייבשים את הלוחית הפנימית שלו עד שלבסוף הוא נשאר ריק מכל. זה טיבה וזה שכרה של המחשבתיות שאינה קשורה לתנועות הגפשיות הממשיות. שהיא מרוקנת את האדם והופכת את האבנים הטובות לפחמים. אמרו: „דע מה שתשיב לאפיקורוס” (אגדה קל"ב), אבל התשובה לאפיקורוס יכולה להיות הכרח ואינה יכולה להיות תפקיד, ואוי לו לזה שההכרח נעשה אצלו תפקיד.

*

„בכל דרכיך דעהו. כל מעשיך יהיו לשם שמים” (שם, קל"ג, קל"ז). — האלוהות היא כאן המרכה, היא הדרך שכל הדרכים מובילות אליה. אם אין לאדם מרכה, אם אין לו דרך, נעשות הדרכים בלתי תלויות זו בזו, וכל אחת מובילה למקום אחר ומרחיקה את האדם מעצמו.

*

...כשאתם עדי — אני אל, וכשאין אתם עדי — אין אני אל (שם, מתוך אגדה קל"ד). המחשבה מסוכנת. קשה לבטאה ואין לוותר עליה. קשה לבטאה — משום שהמבטא אותה בסביבה הספוגה כפירה, הרי היא מתמוגת בכפירה ונהפכת לחלק ממנה ונמצאת מסייע בידי עוברי עבירה: הנה גם אתה, המאמין, חושב שהאלהים הוא יציר לבך, שהוא תלוי בך כי אתה יצרתו. ואין לוותר עליה — כי לאמתו של דבר עדותו של האדם הוא תנאי לקיום האלוהות. בלעדיה אין אלוהות. כאן נפגש האנושי עם האלוהי בנקודת פגישה מסוכנת. הסוטה מעט מן הדרך — נופל תהומה.

*

...בכל נפשך — אפילו נוטל את נפשך. בכל נפשך — אהבהו עד מיצוי הנפש. בכל לבבך — בשני יצריך: ביצר טוב וביצר הרע" (שם, מתוך אגדה קל"ו). הביטויים הם ביטויים מובהקים, ביטויים גדולים. אבל מורגש בהם המאמץ הקשה. הכל — מאבק. מוסרים את הנפש, ממצים את הנפש. אף הדגשתה של עבודת אלהים ביצר הרע ריח מלחמה פנימית נודף הימנה. המצב שבו נאמרו המאמרים האלה מצדיק אותם. ערכם הוא גדול, גדול לאין שעור, ובכל זאת לא לזה עינינו נשואות.

*

"כל מעשיך יהיו לשם שמים" (שם, קל"ז, גם קל"ח). — המרכז צריך להיות שמימי, כי השמים הם למעלה מן האדם. בשעה שמכניסים אדם לדין שואלים אותו אם מילא את תפקידו בעולם: אם מילא את תפקידו האינטלקטואלי בהתאם לכשרונו ("הבנת דבר מתוך דבר?"), אם קיים את חובתו כלפי המין האנושי ("עסקת בפריה ורבייה?"), אם מילא את חובתו כלפי המוסר ("נשאת ונתת באמונה?"), אם קיים את חובתו כלפי עתידה של האנושות ("צפית לישועה?"). ואף

על-פי-כן אם המרכז הוא שמימי — הן ; ואם אחד מן הדברים האלה היה למרכז — לאו.

★

„הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים” (שם, מתוך אגדה קל”ט). — אם נבחן את הכל-יכולת כהלכה, מן ההכרח שתהיה לה תכונה להחזיר את עצמה לאחור בתוך עצם הגילוי של יכולתה הכללית, כך שתוצאתה של הכל-יכולת היא אי-התלות של האדם. אין האדם יכול לעשות את חברו חפשי לגמרי, כי האדם שהכוח בידו כלוא הוא בתוך עצמו, ולכן הוא נמצא תמיד ביחס בלתי נכון לגבי זה שהוא רוצה לעשותו חפשי. רק הכל-יכולת יכולה להחזיר את עצמה אחורה בשעה שהיא נותנת ועל ידי כך היא מולידה את האי-תלות של המקבל. הכל-יכולת שביכלתה להניח את ידה על העולם בכבודות כה רבה, יכולה גם להקל את מגעה במידה כזאת שהיציר מגיע לעצמאות. (לפי סרן קירקגור).

★

„כל העולם כולו לא נברא אלא לצוות לזה” (שם, מתוך אגדה ק”מ). מה מפתה הוא הרעיון שאין בעולם ערך אלא ליחיד בלבד, לזה שזכה להיות אישיות, לזה שזכה להגיע לדרגה נעלה יותר של הישות, לזה שהגשים את עצמו, לזה שידע את עצמו ומתוך ידיעתו את עצמו הגיע לדעת את האלהים. מה מפתה הוא הרעיון לראות באחרים כעין תופעות-לווי לאותו היחיד. אבל כשהרעיון הזה נקבע בתודעתו של היחיד הוא עוצר-בעדו מלהגיע למטרה. כי כך גזר הבורא: לא טוב היות-האדם לבדו. הויה זו סותרת את החיים כי היא מכוונת לכיוון ההפוך מכיוונו של הבורא, ובסתרה את החיים היא עשויה לסתור את עצמה. ה”יחד” שייך לעצם המיבנה, לעצם התכנית של הבריאה, ואין מתן משמעות בר-קיימא

בלעדיו. „לא תוהו בראה“ — והיחיד המנותק מן ה„יחד“ על כרחו שהוא מכניס מן התוהו לתוך עצמו.

★

„כשאדם עובר עבירה אומר: שלא יראני אדם“ (שם, מתוך אגדה קמ"ב). — טעותו של האדם היא בזה, שהוא חושב את הראייה החיצונית לראייה הממשית, שהוא תופס את הקיום החיצוני כקיום הממשי. רק החכם באמת, היודע לעמוד על יסודם של הדברים, יודע שהקיום האמתי הוא הקיום הפנימי, ושהאלהים רואה את האדם יותר מאשר האדם רואה את חברו, וכשהאדם זוכה, הוא רואה את האלהים ראייה שהיא ממשית יותר מכל ראייה שבעולם. גם העונש הבא מאת האלהים חמור יותר ועקיב יותר מן העונש הבא מן האדם. בני האדם נמצאים כעת במצב של עונש מתמיד, של אימה מתמדת, של חוסר־אפשרות מתמיד להגיע לעצמם. מצב כזה, המורגש כבר פה ושם באגדה, נהפך עכשיו לצערנו למצב תמידי בחיי אנוש.

★

„הוי עז כנמר וקל כנשר“ (שם, מתוך אגדה קמ"ד). — לכל בעל־חיים יש תכונה שהיא ביטויה של עצמותו. לאדם ניתנה האפשרות להזדהות במידה רבה עם תכונות יסוד של בעל־חיים. הוא יכול להיות עז וגם קל. הוא יכול להזדהות עם צפור השמים וגם עם דגי הים. הזדהויות אלו יוצאות מן הכוח אל הפועל בעדה. קבוצה של בני אדם מן השבטים הפרימיטיביים המגשימה תכונה עיקרית של בעל חיים מסוים עד שהיא נעשית יסוד קיומה, מזדהית עם בעל החיים (הטוטם) וכל אחד מבני הקבוצה אינו אלא ייצוג של מהותו. נמצא שהקבוצה עובדת את עצמה. וכן בעמים המודרניים, במידה שתכונה אמתית מלכדת אותם. עיקר חידושו של המונותיאיסם הוא בזה שכל ההזדהויות מכוונות כלפי שמים.

★

"אם עשית רצונו כרצונך — לא עשית רצונו כרצונו, ואם עשית רצונו שלא כרצונך — עשית רצונו כרצונו. רצונך שלא תמות — מות עד שלא תמות. רצונך שתחיה — אל תחיה עד שתחיה. מוטב לך למות מיתה בעולם הזה, שעל כרחך אתה מת, מלמות מיתה לעתיד לבוא שאם תרצה אי אתה מת" (שם, מתוך אגדה קמ"ה). — דברים אלה של ר' יהודה הנשיא מעידים על חכמה רבה, על חדירה עמוקה לסוד החיים והמות. מעמיקה היא העצה: מות עד שלא תמות. הכוונה לתנועה הנפשית של הויתור, של היאוש-מדעת מן העולם כולו, שעל ידי כך ניטל העוקץ מכל הפחדים וגם מן המות עצמו. ואחר כך: אל תחיה עד שתחיה, היינו, אל תחיה עד שתבחר בעצמך, מרצונך החפשי, בחיים, כי רק החיים שאדם בחר בהם מרצונו החפשי (אחרי שויתר על העולם) קרויים חיים. הרעיון ש"אם תרצה אי אתה מת" מקנה לאדם חופש רב. החיים שאינם תלויים בצרכים החיצוניים, בכשרון ובתנאים, החיים שאינם תלויים אלא ברצונו של האדם בלבד, בכוחו של הרצון להקנות להם משמעות, הם חיים ממשיים.

"הצורה ההחלטית שבה נאמרו הדברים מעידה על הבנה מלאה ובהירה, משל לאדם הקולע למטרה ואינו מחטיא. פתגמים כאלה נמצאים בתחום שבין השתיקה לבין הדיבור. השתיקה אינה נשמעת והדיבור מרדים, ולפיכך גדול כוחה של הקליעה שהיא נשמעת ואינה מרדימה. משני הפתגמים הראשונים אנו למדים מה קשה היה המצב שבו נתונים היו אומרם ודורו, שהסימן המובהק לכך שעושים את רצון האלהים הוא, שאין המעשה לרצון האדם. * אצלנו נמצא הפתגם: 'אין רצון אלהים בלתי רצון האדם'."

הפתגם "אין רצון אלהים בלתי רצון האדם" מופיע גם ב"מדרש רבה" (פסחים פ"ג, דף ק"ח, ע"ב) וכן ב"מדרש תנאים" (פסחים פ"ג, דף ק"ח, ע"ב).

"...שאם אתה בעל נוי — קלסהו בְּנוֹי שָׁנָח לך" (שם, מתוך אגדה קמ"ח). — הנוי עשוי להפריע לאדם, כי בעל הנוי נהנה

מעצמו ועל כן אינו מגיע אל עצמו. פדנתו של האסתיטי הוא במילוי התפקיד. כשהאסתיטי מכוון ומיועד לתפקיד הנא מתקדש ונגאל.

על התפילה

„פנה אל תפילת הערער” — ר' יצחק פירש המקרא בדורות הללו, שאין להם לא מלך ולא נביא, לא כהן ולא אורים ותומים, ואין להם אלא תפילה זו בלבד” (שם, מתוך אגדה קס”ז). ההרגשה של אדם או של דור שהוא עזוב, שאין לו כלום בעולם אלא תפילתו בלבד, עשויה להביא את האדם או את הדור לקירבת-אלהים אינטנסיבית, ובכל זאת לא זו הדרך. תפילת הערער גואלת אותו, את העזוב, הבודד, הדל; היא מעניקה יעוד לעזובה, לבדידות ולדלות, אבל אינה בונה את העולם. לב נשבר חשוב מלב גאה, אבל אינו לב שלם.

★

הביטויים: התפלל ונענה והתפלל ולא נענה (אגדה קס”ח) — הם בעלי חשיבות מרובה. אם אני מגיע לידי כך שחברי עומד אתי ביחס רציני ואני מצליח להביאו לידי כך שיקשיב לדברי עד שהענין שלי נהפך להיות ענין שלו, אם אני משיג את ההישג שהדבר הנוגע ללבי נוגע גם ללבו — אני נענה, וכן לגבי האלהים.

★

...מהו קבע? — כל שאינו יודע לחדש בה (בתפילתו) דבר” (שם, מתוך אגדה קע”ח). — אין צורך לחדש דבר בנוסח התפילה. אפשר לומר הכל בנוסח המקובל. החידוש בהטעמה, בהזדהות חדשה עם אחת התפילות המקובלות אינו נופל מן הביטוי החדש, ואולי גם עולה עליו. החידוש כאן הוא באדם, בקשר המתחדש עם האלהים ולא במטבע של התפילה.

★

על חשיבות האגדה יסודית (כנ”ל 47-48)

„אין עומדים להתפלל לא מתוך עצבות — — אלא מתוך שמחה של מצוה“. „אין עומדים להתפלל אלא מתוך כובד־ראש...“ „עבדו את ה' ביראה וגילו ברעדה“ — אמר רב: במקום גילה שם תהא רעדה (שם, מתוך האגדות קצ"ב, קצ"ג). — אם הנפש אינה מוכנה לתפילה, התפילה נהפכת במקרה הטוב להתרוממות אקסטטית בלתי־מהותית והיא מושכת את הלב ומונעת את האדם מלהגיע לתפילה של אמת. הרקע הנפשי של התפילה היא גילה ורעדה כאחת. הגילה (השמחה) היא שמחה מיוחדת במינה. האגדה קוראת לה שמחה של מצוה. ביטוי זה אינו בא אלא לרמוז על אופיה של השמחה שאינה שמחה במובן הרגיל¹; שהיא יחד עם זה כובד־ראש, רצינות. הגילה והרעדה, השמחה וכובד־הראש, שהם מצביי־נפש הסותרים זה את זה במציאות הרגילה, רומזים על אופיה של העמידה לפני האלהים².



„לעולם יהיו דבריו של אדם מועטים לפני הקדוש־ברוך־הוא...“ (שם, אגדה קצ"ט). בשעה שהשיחה שבין אדם לחברו היא אישית, ממשית, הרמוז מרובה בה על הנאמר וההפסקות שבין דיבור לדיבור הן בבחינת דיבור; ובשעה שהשיחה שבין אדם לחברו אינה אישית־ממשית, הרמוז אינו רמוז והדיבור אינו אלא תנודת־אוויר חיצונית וההפסקה מציינת שאין מה לומר. השיחה הרגילה שבין אדם לחברו היא בדרך כלל בלתי־ממשית, ואף על פי שרבים בה העניינים והמשפטים, אין אלה קיימים בכלל ואינם ממלאים כל תפקיד. משום שאין

(1) אבל הכינוי: „שמחה של מצוה“ מטעה.

(2) המקום והזמן חשובים בתפילה (קביעת המקום ועת רצון. עיין: רס"ז, רכ"ב, רכ"ז).

בין אדם למקום

105

קשר מהותי בין המשוחחים. השיחה שאינה ממשיה היא שידור פסיקאלי של הברות מפיו של זה לאזנו של זה. פעמים רבות חש המשוחח עצמו שבעצם אינו משוחח כלל עם חברו ואין לו מה להגיד. בדרך כלל הוא משלה את עצמו ואינו רוצה להבדיל בין שיחה ממשיה לבין שיחה שאינה ולא כלום. וכן בשיחה שבין האדם למקום, היא התפילה.

התפילה אינה ענין לכל היום. התפילה היא דבר יוצא מן הכלל ולא כלל החיים, ועיקר המשמעות הוא בחיים. התפילה היא חיי שעה ולא חיי עולם³. התפילה היא מצב מיוחד בתוך החיים, מצב שבו האדם מכוון את לבו כנגד אביו שבשמים ועומד לפניו כדי שיענה.



התפילות הנוספות של החכמים, יש להן חן מיוחד (עיין אגדה רמ"ג). כל אחד מן האנשים האלה ביטא את אשר עב לבבו. ויש מן התפילות האלה שבשולי התפילה המקובלת שגם בני דורנו עשויים להרגיש בהן טעם תפילה. דוגמאות לתפילות כאלו הן תפילותיו של רבי אלכסנדר, אשר אחרי סיום תפילתו אמר: יהי רצון מלפניך, ה' אלהינו, שתעמידנו בקרן אורה ואל תעמידנו בקרן חשכה, ואל ידוה לבנו ואל יחטבו עינינו⁴. ויש אומרים: רבי אלכסנדר לאחר שסיים תפילתו אמר כך: רבון כל העולמים! גלוי וידוע לפניך שרצוננו

(3) משל למה הדבר דומה? — למועדים (לחגים וטכסים) שאינם יכולים לבוא במקום ימי המעשה. „יום שכולו שבת“ אינו יומו של אדם.

(4) העין והלב מסמלים תנועות שונות של הרצון, זו לפניו מזה. אומרים: עינו ולבו לכך, כלומר הוא שואף לכך, לא רק שאיפה המסומלת בעין כי אם גם שאיפה המסומלת בלב. העינים חשכות והלב דווי אם התנועות אינן מבוצעות כראוי.

לעשות רצונך⁵, ומי מעכב? — שאור שבעיסה ושעבוד מלכיות.
זיהי רצון-מלפניך שתכניעם מלפנינו ומאחרינו⁶ ונשוב לעשות
חוקי-רצונך בלבב שלם.

~~זוהי תשובה על שאלתו של הרב~~

(5) אבל הרצון-רצוננו אינו חזק למדי. אילו היה חזק לא היה מי שיעכב בידו.

(6) ההפרעות נמצאות גם מלפנים וגם מאחור, או יותר נכון: אותן ההפרעות עצמן מתגלות בפנימיותנו בשתי הצורות האלה.

יחסו של דור ההשכלה ויחסו של דורנו לרמב"ם

"משכילי" הדורות ראו ברמב"ם מורה דרך לתפיסת עולם רציונליסטית. הם ראו בו, בהוגה של ימי הביניים, חלוץ הרינסנס, חלוץ ה"השכלה", חלוץ של אותה ההשכלה, שבעת החדשה מתקופת הרינסנס ואילך הגיעה למה שהגיעה. הם העריכו את הרמב"ם כפילוסוף, כרופא, כאיש ההגיון, כאיש השיטה, כבעל ביטוי בהיר, כדוחה אמונות תפלות. הם היו בטוחים שדברים אלה הם העיקר בעולם.

אנחנו אנשי המאה העשרים, אין לנו רואים באלה את העיקר. אין לנו מזלזלים בהישגי המדע, אבל הוברר לנו עוד הפעם בתולדות האדם, והפעם באופן יסודי, שיכולים להתקדם בכל תחומי המדע וגם בפילוסופיה ויחד עם זה להגות מתוך ריקנות, ומשום כך לנו מסתייגים עכשיו מן המדע ומן הפילוסופיה.

גישתו של הרמב"ם היתה הגישה היסודית האופינית ל"משכילים" שבכל הדורות: שהשכל האנושי הוא היסוד המוצק בעולם; שהמדע הלוגי, האובייקטיבי, הוא הערך המבוסס ביותר.

וכן היתה בו, ברמב"ם, אותה התנגדות לכיוונם של אנשי הדת, והפולחן האופינית למשכילים. הוא מאס בדת שעיקרה באמונות תפלות. הוא מאס בדת של בערות.

כיום חשוב לנו להראות שעל אף כוח המשיכה העצום של המדע והפילוסופיה לגבי הרמב"ם, בוקעת ועולה מתוך דבריו הרגשה שהיא יותר יסודית ויותר עמוקה והיא שהעיקר בחיים הוא קירבת אלהים אישית, שכל המפעל-מפעלו אינו אלא תרגום של קירבת אלהים האישית לשפת הלוגיקה והפילוסופיה והרפואה והחוקה השיטתית, תרגום שגעשה הכרחי לדעתו משום שהאמין באיתנותה של ההכרה האובייקטיבית. הרמב"ם מילא שני תפקידים כאחד: הוא היה שליחם של המדע והפילוסופיה בעולם הרבני של ימי הביניים (ובתפקיד זה שימשו ספריו אחריו עד המאה הי"ט ועד בכלל) והוא היה שליחה של הדת הפנימית בעולם המדע והפילוסופיה. והשליחות השניה היא הנוגעת לנו כיום.

כשהרמב"ם מבאר את אהבת אלהים בהלכות יסודי התורה (פ"ב, ה"ב) הוא מבאר אותה כנובעת מתוך ההסתכלות בהרמוניה של הקוסמוס. מושג האהבה מתקרב ל־amor dei של שפינוזה, אבל בהלכות תשובה (פ"י, ה"ג) הוא אומר: וכיצד היא האהבה הראויה? — הוא שיאהב את ה' אהבה עזה מאד עד שתהא נפשו קשורה באהבת ה' ונמצא שוגה בה תמיד כאילו חולה חולי האהבה, שאין דעתו פנויה מאהבת אותה אשה והוא שוגה בה תמיד בין בשבתו ובין בקומו וכו'. כאן מורגש הצד האישני הנוגע לאדם וממלא את נפשו.

הרמב"ם היה איש הרוח, כלומר איש שהרוחניות היא אצלו הממשות. לדעתו החכמים ובעלי הדעה הם היודעים שלהיות האדם אוכל מאכלים טובים ולובש בגדים יקרים ושוכן בבתים טובים ומשתמש בכלי כסף וזהב ודברים הדומים לאלו הם דברי הבל, ואינם טובה אצלנו בעולם הזה אלא מפני שאנחנו בעלי גוף וכו' (לפי הלכות תשובה פ"ח, ה"ו). העולם האמיתי אינו לרמב"ם עולם המאכל והמשתה והמלבוש והדירה אלא העולם הרוחני. זאת היתה דאותו

של הרמב"ם. הודאות של ממשות הרוחניות. ודאות זו חשובה לנו גם כיום כיסוד לתפיסת עולם, אבל הרמב"ם מראה לנו את הדרך למימושה של תפיסת עולם זו, והדרך, דרכו של הרמב"ם, היא דרך ההכרה האובייקטיבית הלוגית, המדעית, הפילוסופית. ודרך זו לא הביאה עד כה למטרה הרוחנית.

כי מה קרה באמת בעולם? ההכרה האובייקטיבית הלוגית, המדעית וגם הפילוסופית, הגיעה לשיאים שלא שיער אותם הרמב"ם, אבל האדם שהגיע לשיאים אינו השלם שראהו הרמב"ם בחזונו אלא הפרופסור שלעתים קרובות לא נשארו לו באופן אישי הרבה יותר מאשר סיפוק הסקרנות המדעית והמאכל והמשתה וכיו"ב. חזונו של הרמב"ם על השלם הוא ענין לעתיד, בזמן שיתוקנו החיים, ויתוקן המדע ולא יוסיף להרחיק את האישיות מעצמה.

זהו ההבדל בין יחסו של דור ההשכלה לבין יחסו של דורנו לרמב"ם.

אתמול ראו במפעלו של הרמב"ם מחאה המכוונת כלפי עולם דתי בלתי אמיתי, בלתי רוחני, עולם דתי שהעיקר בו הוא הפולחן החיצוני והאמונות התפלות, ולעתים קרובות פולחן זה ואמונות אלה התמוגו עם חיי בשרים, עם חיים של תאוות והגיעו לידי שילוב של דת, בערות וצביעות. המשכילים שכל עיקרם היה להתנגד לעולם זה ראו ברמב"ם את המורה, את מורה הדרך לאלתר. אנו שהמחאה שלנו מכוונת בעיקר כלפי העולם הסתמי, הארגוני, חסר היעוד, עולם שהמדע והפילוסופיה הם חלק ממנו, וגם הם נטולי יעוד כמוהו, אנו רואים ברמב"ם מצד אחד את איש הרוח, כלומר את האיש של ודאות הרוח, שהרוחניות ודאית לו, ומן הצד השני את החוזה לעתיד, שנתן ביטוי לתקונו לגבי המדע של מחר שיחול בו שינוי יסודי.

כעת אנחנו נמצאים במצב של אכזבה לגבי המדע והפילוסופיה ולגבי אנשי המדע והפילוסופים. הם הכזיבו אותנו בקשות. אם נרצה לבטא את משאת נפשנו בלשונו של הרמב"ם. הרי העיקר הוא — בלשונו של הרמב"ם — שיכוון האדם את לבו לטהר את נפשו במי הדעת כדי לטהר (לפי משנה תורה הלכות מקואות פי"א, הי"ב), וה"דעת" אינה לנו השכלה, אלא רצון עמוק לחיים בעלי טעם.

הוראת החסידות בזמננו

כל מי שטיפל בהוראה יודע שיש להקדיש הרבה זמן ומרץ לאותם הפרקים בספרותנו הנוגעים באופן נפש לאדם, כדי להגיע באמצעותם במידת האפשר למטרה הנכספת: להעניק נשמה להוראה.

פרקים כאלה נמצאים בתנ"ך², באגדה. בספרות החסידית ובספרות התחייה³. אנו יודעים כיום שעל המבחר מכל התחומים האלה להיות מנופה מאוד מבחינה נפשית-חוויתית כדי שיכנסו הדברים לליבם של הצעירים, וכדי שיביאו בבכיה.

בהוראת הספרות החסידית המתחילה לתפוס מקום בחינוכנו ושתתפוס מקום יותר גדול בעתיד (משום שהמצב התרבותי מכריח אותנו לחפש מקורות נפשיים חיוניים בחינוך), אפשר ללכת בשתי דרכים:

דרך א' — דרך הנושאים. בוחרים במספר קטן של נושאים הנוגעים לאדם בזמן הזה, כגון נושא התיקון. התיקון דומה לטיפול פסיכואנליטי המצוי בחיים המודרניים. "מעשה התיקון

(1) מוקדש לזכרו של יהודה ארליך ו"ל שעמל להוראת החסידות".
בבית המדרש למורים. "החידושים" 1991, חוברת 1, עמ' 10.

(2) ואינם מרובים כל כך כמו שחשבנו לפני שנים.

(3) לא רק בספרות היפה אלא גם בספרות ההגות של התחייה כגון בכתבי א.ד. גורדון.

עיקרו התקשרות נפש בנפש, רוח ברוח ונשמה בנשמה⁴. הצדיק מתקשר עם תלמידו, יורד אל התלמיד כדי להעלותו, ו"מבהיק ניצוץ של אש בנשמה המכוסה אפר". "מתחילה תקפה עליו (על הבא לקבל תיקון) בהלה עמומה", אך לבסוף גיעורה נפשו. רבי זוסיא מאניפולי אומר: "ירדתי מכל המדרגות עד שהייתי כולי אצלו (אצל החוטא), וקשרתי שורש נשמתי בשורש נשמתו, והנה מוכרח היה לעשות תשובה יחד עמי". הצדיק יודע "מה מתחולל בנפש החוטא וכיצד יש ליישר את האילן הצעיר המתעקם בשעת צמיחתו". יש והצדיק נתקל בקשיים בתיקון, כמקרה של האיש שבא לפני רבי לוי יצחק מברדיצ'ב וקבל לפניו מה לעשות בשקר שמעורב בלבו ואחרי שעה קלה הוסיף ואמר שגם מה שאמר קודם על השקר שמעורב בלבו — לא באמת אמר⁵. זה מקרה מסובך (ואינו גدير כלל) ורבי לוי יצחק חשף את האמת שבתסביך הזה.

מלבד נושא התיקון חשובים לנו הנושאים: האישיות (היחיד) ומאבקה הפנימי; ה"חברייא" (החברה החסידית המלוכדת וחיה בקרבת רבם) ושעות ההתעלות באורח החיים של החסידים.

הספרות החסידית מורכבת מסיפורים קצרים ומאמרות קצרות ובהוראה יש לצרף את הסיפורים ואת האמרות לנושאים שלמים.

חוברת המסודרת לפי נושאים היא החוברת "דרכו של אדם על פי תורת החסידות" מאת מרדכי מ. בובר (הוצאת "מוסד ביאליק").

(4) המובאות על התיקון הן מתוך "פרקי חסידות", הוצאת שוקן, תשי"ח, עמ' 54—58. ספר זה יצא בסידרה "ספרי מופת לבתי ספר" בהשתתפות בית הספר הריאלי בחיפה, מספר 22.

(5) "פרקי חסידות", עמ' 57.

הוראת החסידות בזמננו

113

דרך ב' היא דרך תיאור אישים, אבל אין לבחור אלא באישים המתאימים לסיטואציה הנפשית בחינוכנו. מלבד הבעל-שם-טוב אפשר ללמד את הסיפורים ואת האמרות הנוגעים לשניים או שלושה מן האישים הבאים: רבי זוסיא מאניפולי, רבי לוי יצחק מברדיצ'ב, רבי נחמן מברסלב ורבי מנדל מקוצק. בכל אופן יש ללמד רק את תולדותיהם ואת דבריהם של אישים שהטובים בבני דורנו עשויים להתרשם מהם ולהרגיש בהם באופן חויתי ואין להרבות בביוגרפיות וכיר"ב.

חשוב לעמוד על אורח החיים של החסידים ועל שעות ההתעלות שבאורח חיים זה. הטבילה במקוה המטהרת את הגוף ואת הנפש כאחד חשובה באורח חיים זה (כשנ' שהיא חשובה באורח החיים של ההודים). אחרי הטבילה במקוה היה החסיד לאיש אחר; עולמו נעשה טהור ובהיר. היטהרות זו מובנת היא לכל בעל נפש גם בדורנו. היו שעות של דבקות ושעות של שמחה ושעות של שבירת התאוות בחסידות. אף-על-פי שגדולי החסידות התנגדו לסיגופים קיבלו על עצמם חסידים רבים צומות כדי „לשבור את תאוות האכילה“ (ויש שהיו צמים מערב שבת לערב שבת). היו שקיבלו על עצמם להיות „שותקים“ ולא להוציא הגה מפיהם (חוץ מדברי תורה ותפילה), הכל כדי להגיע „להזדככות החומר“. ויש מן החסידים שראו את עיקר ה„עבודה“ בטיפול בעניים ובחולים והקדישו את כל חייהם לפעולות אלה.

שעות יקרות בשבת החסידית הן שעת קבלת שבת אחרי הטבילה במקוה ושעת הסעודה השלישית בשבת לפנות ערב שהעדה כולה התכנסה לסעוד יחד ולשיר יחד. כן יש לעמוד על הריקוד החסידי והזמר החסידי, על הנסיעה לצדיק ועל הסעודה המשותפת בבית הצדיק. כל אלה הן חוויות יקרות בחסידות. החסידות היתה מחנכת משום שהיתה מפרנסת את הנשמה.

זכורני שבאור לארבעה עשר בניסן בשעת בדיקת חמץ כשאבי ז"ל היה בודק את החמץ והיה אומר בנוסח החסידי: „שתזכני להור ולחפש בנגעי בתי הנפש“, ובשעת ביעור חמץ ושריפתו היה אומר: „כשם שאני מבער את החמץ מרשותי, כן ה' אלוהינו תבער כל החיצונים ואת רוח הטומאה תבער מן הארץ וכל הרשעה כעשן תכלה ותעביר זרון מן הארץ“, נעשו המצוות האלה מובנות וקרובות לנפשי באמצעות ה„תרגום“ הקבלי-חסידי של ההלכות. ובדרך דומה לזו יש ללכת בשעה שאנחנו מבארים דברים לצעירים בזמן הזה.

אנחנו רוצים להראות שיש חשיבות רבה לדרכי הלימוד הללו, ושהן יכולות להוות חלק חשוב במערכת החינוך היהודי-חסידי.

הדרכים הללו הן חלק מהמסורת החסידי, והן הן חלק מהחשיבה החסידי, והן הן חלק מההשקפה החסידי.

החשיבה החסידי היא חשיבה רוחנית, והיא חשיבה שמתבססת על האמונה באלוהים, ובתורה, ובמשיח. החשיבה החסידי היא חשיבה שמתבססת על המצוות, והיא חשיבה שמתבססת על המעשים. החשיבה החסידי היא חשיבה שמתבססת על השקפה, והיא חשיבה שמתבססת על דעות. החשיבה החסידי היא חשיבה שמתבססת על ערכים, והיא חשיבה שמתבססת על מוסר.

החשיבה החסידי היא חשיבה שמתבססת על האמונה, והיא חשיבה שמתבססת על התורה, והיא חשיבה שמתבססת על המצוות, והיא חשיבה שמתבססת על המעשים, והיא חשיבה שמתבססת על השקפה, והיא חשיבה שמתבססת על דעות, והיא חשיבה שמתבססת על ערכים, והיא חשיבה שמתבססת על מוסר.