

לא ברעש ה'

סוד המפגש האינטימי*

יהודה ברנדס

קול דממה דקה

מעמד הר סיני הוא מעמד נשגב ומרומם. הוא המעמד שבו נגלה הקדוש ברוך הוא אל כל ישראל. מה ראו ישראל בהר סיני ומה שמעו שם אי אפשר לדעת בבירור, אולם העובדה שהדברים נכתבו בתורה וניתנו ללימוד באה להורות שהם בבחינת תורה המחייבת לימוד והבנה כפי יכולת השגתנו.

הרמב"ם כתב במורה נבוכים "שהוא מכלל סתרי תורה ואמיתת ההשגה ההיא ואיך היה הענין נעלם ממנו מאד, כי לא קדם כמותו ולא יתאחר", אך ייחד פרקים לכיאר העניין וחתם את הפרק במילה "ודעהו" (מורה נבוכים, חלק ב, פרק לב).

אחד המרכיבים החשובים של ההתגלות בהר סיני היה הקול. ביום השלישי בהיות הבוקר היו "קולות וברקים וענן כבד על ההר וקול שופר חזק מאד" (שמות יט, טז). לאחר מכן נאמר: "ויהי קול השופר הולך וחזק מאד", ולאחר עשרת הדיברות: "וכל העם רואים את הקולות ואת הלפידים ואת קול השופר ואת ההר עשן וירא העם וינעו ויעמדו מרחוק" (שמות כ, יד).

מה היה טיבו של הקול הזה? האם שמע העם במפורש את האלוקים מדבר? בספר דברים נאמר "שמע קול אלקים חיים מדבר מתוך האש כמונו ויחי" (דברים ה, כב), אך

* המאמר מבוסס על הרצאה ביום העיון "מי לה' אלי" שהתקיים בבית מורשה, חנוכה תש"ע.

עדיין שאלה היא: האם הדיבור הזה אכן נשמע להם כחיתוך דיבור אנושי, בגלי הקול המכים על עור התוף שבאוזן? לשיטתו של הרמב"ם במורה נבוכים, לא כך היה הדבר. את הדברים עצמם, דברי התורה שבעשרת הדיברות, שמע העם מפי משה, ואילו "קול ה'" נשמע ללא חיתוך דברים.

בכך מוסברים פסוקים רבים בסיפור מעמד הר סיני. "ויהי כשמעכם את הקול מתוך החשך... ותקרבו אל... דבר אתה עמנו ונשמעה" (דברים ה, יט-כב). וכן: "אנכי עומד בין ה' וביניכם בעת ההיא להגיד לכם את דבר ה', כי יראתם מפני האש ולא עליתם בהר לאמר" (דברים ה, ה), שהוא פסוק הפתיחה לעשרת הדיברות בחומש דברים. בכך גם מוסברת הכפילות בפתיחת עשרת הדיברות בחומש שמות: "וירד משה אל העם ויאמר אלהם", "וידבר אלקים את כל הדברים האלה לאמר" (יט, כה; כ, א). מסקנת הרמב"ם היא שאת חיתוך הדברים המילולי שמע העם מפי משה רבנו ולא ישירות מאת ה'. חיווק לדברים אלה אפשר למצוא בתיאור ההתגלות לאליהו באותו מקום, בחורב, הר האלוקים (מלכים א יט). תיאור ההתגלות לאליהו מכיל רכיבים רבים המדמים את ההתגלות הזאת להתגלויות אל משה רבנו. הרוחם של אליהו מקביל לסנה של משה, המערה של אליהו מקבילה לנקרת הצור, אליהו הלך ארבעים יום וארבעים לילה בלא אכילה ובלא שתייה, כמשה בסיני, ועוד. יש מקום לשער שגם אופן ההתגלות לאליהו מקביל להתגלות בהר סיני למשה ואולי גם לכלל ישראל. הפסוקים המתארים את ההתגלות לאליהו מזכירים את הופעת ה' בהר סיני: "צא ועמדת בהר, והנה ה' עובר ורוח גדולה וחזק, מפרק הרים ומשבר סלעים, לפני ה'". תיאור זה דומה לתיאור העשן, האש ורעש האדמה - חרדת החר - שהיו גם במתן תורה. כאשר מגיעה ההתגלות עצמה אצל אליהו, מתרחשת תנועה ניגודית של השתקה: "לא ברוח ה', ואחר הרוח רעש, לא ברעש ה', ואחר הרעש אש, לא באש ה', ואחר האש קול דממה דקה". מיד אחרי המילים "קול דממה דקה" נאמר: "ויהי כשמוע אליהו... ויצא ויעמד פתח המערה, והנה אליו קול...". לפי סדר הפסוקים, אליהו שמע את ה"קול דממה דקה" ואז יצא מן המערה "והנה אליו קול" - לא דווקא קול הנשמע באוזניו בשר, שהרי מדובר בדממה דקה!¹ אם נכונה הקריאה הזאת בפרשת אליהו בהר חורב, ייתכן שאפשר להעתיקה גם למעמד הר סיני ולפרש שעיקר התגלות ה' לא היה ברעש ובקול הנשמע דווקא, אלא בדממה הדקה שאחרי הרעש הגדול. אולי יש בכך פתרון לכפילות הפרשנית של "קול גדול ולא יסף" - האם הקול לא המשיך או לא פסק? התשובה היא שאלו דברי אלוקים חיים.² לא המשיך - כי הקול לא נשמע עוד כקול הרעש הגדול שבתחילה, והפך להיות לדממה דקה. לא פסק - כי את מה ששמעו בדממה הדקה יכול לשמוע תמיד מי שמסוגל להקשיב.³ ייתכן שקול הדממה הדקה אינו נשמע כלל דרך האוזן, אלא מגיע ישירות אל פנימיותו של האדם, אל הלב⁴ או אל המוח - המחשבה.⁵

- 1 כך פירש רש"י: "...קול הבא מתוך הדממה... ואין שומעין הקול ממש" (מלכים א יט, יב).
- 2 דברים ה, יח ורש"י שם. פתרונות שונים ניתנו לסתירות הפסוקים בדבר הקול הנשמע ושאינו נשמע, עיינו לדוגמה ספרי במדבר, פיסקה נח.
- 3 כעין זה ראו בבוהר, שמות, חלק ב, פא ע"ב; תולדות יעקב יוסף לפרשת ויקרא.
- 4 רבי צדוק הכהן מלובלין, צדקת הצדיק, אות סח: "לא ברעש... כי כבוד ה' אינו ברבר הנרגש ומרעיש, רק בקול דממה דקה, והוא הלב שאינו נרגש לשום בריאה".
- 5 עיינו רמ"ק פרדס רמונים, שער ח, פרק טו; חסד לאברהם (אזולאי), מעין א, נהר כג.

חז"ל ניסחו את הדברים בסיפור אגדה: רב ששת, שהיה סגני-נהור, זיהה את נוכחותו של המלך על פי עיקרון דומה: כל אימת שחלף גרוד בקול רעש גדול ידע רב ששת שאין זה המלך, ורק כאשר נשתררה דממה דקה, כחלוף הגדוד השלישי, קבע רב ששת שהמלך מגיע. וצדק רב ששת בזיהוי, שהיה מבוסס על ההנחה ש"מלכותא דארעא כעין מלכותא דשמיא" (ברכות נח ע"א). הופעתה הממשית של המלכות היא בשקט גמור. לפי אותה גישה מסבירים בגמרא כיצד ניצל רבי עקיבא מהסכנה שארבה ליורדי המרכבה. בניגוד לאלישע בן אבויה, בן עזאי ובן זומא, רבי עקיבא לא נפגע כשנכנס לפרדס. לפי אחת הדעות בגמרא ניצל רבי עקיבא מטעות מכיוון שידע להבחין בין הרעש והאש ובין הנוכחות האלוקית עצמה, שהיא בכחינת "קול דממה דקה"⁶. ר' ישעיה הורביץ, בעל שני לוחות הברית, תרגם את התפיסה הזאת גם כלפי מידות האדם:

דברי חכמים בנחת נשמעים, מי שמדתו כך אינו בא לידי כעס לעולם. והכוונה בנחת נשמעים, בנחת רוח ולא ברמות רוח... גם הכוונה בנחת דהיינו במתון ולא במהירות ברעש גדול... על כן ינהוג אדם במידות הנחת דהיינו המתון... ולא יגרום סילוק שכינה ממנו, רק יהיה כסא לשכינה. וסימנך כי השכינה אינה לא ברוח ולא ברעש ולא באש, הרוח הוא רמות רוח הגאווה, הרעש הוא היפוך מהמתון, האש הוא רתיחת הכעס, ובקול דממה דקה שם שורה השכינה.⁷

על הפסוק "ויהס כלב את העם" מעיר הרמח"ל: "וזהו לפי שהסטרא אחרא כל ענינה ברגש, כמו שנאמר 'למה רגשו גויים', ולהפך הקדושה - 'קול דממה דקה'". לכן, פעולתו של כלב כנגד המרגלים מתבארת לו כהשתקה: "השרה השכינה בכח הקדושה הזאת".⁸ השתקת סערת הרגשות מאפשרת את השראת השכינה.

תודעת הנוכחות המתמדת

בפתיחת השולחן ערוך מציעים המחבר והרמ"א נקודות מוצא שונות לעבודת ה'. ר"י קארו, בעל השולחן ערוך, הולך בעקבות בעל הטורים ומציב אתגר ששורשו במידת הגבורה: "יתגבר כארי לעמוד בבוקר לעבודת בוראו". קדם לו בכך ספר הטורים,

6 חגיגה טז ע"א, רש"י ד"ה 'מאי דרש'. רבי יוסף אלבו הסביר שהשתיקה מבטאת את חוסר יכולת ההשגה החיובית באלוקות, שהרי אין שום אמירה "מתארי השלמיות, אלא בשלילות, שהם קול דממה דקה" (ספר העקרים, מאמר שני, פרק לא). לפי דבריו מובן שרבי עקיבא ניצל מהטעות של ייחוס תואר חיובי למי שנעלה מעל תארים אלה.

7 שני לוחות הברית, שער האותיות, אות ר - רצון, יט. וכעין זה כתב רבי אליהו די ויראש ראשית חכמה, שער היראה, פרק רביעי: שאין השכינה שורה באלו השלושה, הרוח, הרעש והאש, שהן "קליפות" לפי הזוהר, אלא רק בדממה דקה. והוא מוסיף על פי תיקוני הזוהר: "וכן דרך בני היכל מלכות בשר ודם להיות דבריהם בחשאי, ומי שדבריו בקול נמוך הוא מדרכי הענוה וכלי ספר הוא מתדבק עם המלך".

8 פירוש רמח"ל על התורה לפרשת שלח (ספר אוצרות רמח"ל, בני ברק תשמ"ו, מהדורת ר"ח פרידלנדר, עמ' קא). כמדומני שגישה זו מהופכת לגישתו של רבי נחמן מברסלב, הטוען בשבח הצעקה לה'. רבי נחמן אמנם סבור שאפשר לצעוק צעקה גדולה גם בלי שישימיע כל קול כלפי חוץ (שיחות מהר"ן, אות טז, השתפכות הנפש, אות מ), אבל זה פתרון הפוך - לצעוק בלי שישמעו. שיטת "קול דממה דקה" תובעת דווקא שתיקה, ולא צעקה.

שפתח את טור אורח חיים במאמרו של התנא יהודה בן תימא: "הוי עז כנמר וקל כנשר רץ כצבי וגבור כארי לעשות רצון איך שבשמים". בבית יוסף העיר ר"י קארו על דברי הטור, שהמידות שמנה רבי יהודה בן תימא נראות במבט ראשון מידות לא־רצויות, כגון "עז כנמר", דימוי המזכיר את התכונה השלילית של "עז פנים לגיהנם". לפיכך, מסביר הבית יוסף, נדרש בעל הטורים להרחיב בביאור משנתו של רבי יהודה בן תימא ולהצביע על האופן שבו מידות אלו יכולות להיות מופנות לחיוב, להתגברות על המכשולים בעבודת ה'.

הרמ"א פנה לדרך אחרת. הרמ"א פותח ב"שויתי ה' לנגדי תמיד - הוא כלל גדול בתורה". לדעתו, כאשר אדם חי בתודעה מתמדת של הנוכחות האלוקית, כל מעשיו מודרכים ומנווטים על ידי ההכרה הזאת, ומתוך כך "גם בהצנע לכת ובשכבו על משכבו ידע לפני מי הוא שוכב, ומיד שיעור משנתו יקום בזריזות לעבודת בוראו יתברך ויתעלה".

על פי האמור בפרק הקודם, משנת רבי יהודה בן תימא, דברי הטור והשולחן ערוך מודרכים על ידי ההקדמות להופעת ה' במקרא: הרוח והרעש והאש. הם המעוררים את היראה ואת כוחות העשייה. כנגדם מציע הרמ"א את הגישה של "קול דממה דקה". אין צורך בהפעלת כוחות של גבורה. די בריכוז המחשבה והתודעה. מתוך כך, יבוא ממילא כל השאר.

רבי יהודה הלוי מתאר בספר הכוזרי את התחושה הפנימית העמוקה של הנוכחות האלוקית בחייו של החסיד עובד ה', תחושה המלווה אותו בכל מעשיו בחיים. הוא מנגיד את התודעה הזאת לתודעה דתית שמצויה בדתות אחרות, שבהן יש נתק בין החיים היומיומיים ובין זמנים חריגים שנתייחדו לפגישה עם הא־לוהי והנשגב:

...אדם שבא אל המלך וקרבו המלך קורבה גדולה ונתן לו רשות לבא אליו בכל עת שירצה, והיה הוא רגיל עם המלך עד שהיה מבקש ממנו שיבא אל ביתו ושיהיה בסעודתו, והיה עושה, ושולח אליו סגולת שריו, ועושה עמו מה שלא היה עושה עם זולתו, ובעת שהיה האדם הזה שוגג או פושע והיה המלך פוסק ממנו, לא היה מבקש ומתחנן כי אם שישוב אל מנהגו לבא אליו ושלא יפסיק שריו מלבקריו...⁹

בזאת מסביר ריה"ל את דמותו של החסיד עובד ה' בישראל, כמי שמשיתמו העיקרית היא להימצא במצב תמידי של תודעת נוכחות ה' בחייו ובעולמו.¹⁰

9 ספר הכוזרי, מאמר ג, כ-כא. והשוו רי"ד סולובייצ'יק, בסתר ובגלוי, בתוך דברי הגות והערכה ירושלים תשמ"ג, עמ' 176-175, וכן באיש ההלכה בהנגדה שערך בין איש ההלכה לבין "איש הדת", בעיקר בעמ' 46-59 (מהדורת ירושלים תשל"ט).

10 בחרתי במכוון במונח "תודעת הנוכחות המתמדת" ולא במושג המקובל בחקר החסידות "דבקות". המונח "דבקות" טעון מדי ורב־משמעות יותר מן הנדרש לדיון כאן. ראו מאמרו של גרשם שלום, "דבקות" או "התקשרות אינטימית עם אלהים" בראשית החסידות (הלכה ומעשה), שנדפס מחדש בקובץ השלב האחרון, מחקרי החסידות של גרשם שלום, בעריכת דוד אסף ואסתר ליבס, ירושלים תשס"ט, עמ' 237-258, וכן בנספח של משה אידל למאמר זה, שם, עמ' 259-267, שבו סקר את הפולמוס והדיונים סביב עמדותיו של שלום בנושא. במאמר הנוכחי כוונתי להציע גישה פשוטה ואפילו עמומת לתודעת ה"שויתי". אפשר לסבר את האוון על ידי דוגמה של אם שאינה שוכחת לרגע את קיומו של תינוקה, וכל הזמן מטה אוזן שמא הוא בוכה בחדר השני. הדבר אינו נובע מביטול היש של עצמה, או מ"דבקות" בתינוק, אלא מתודעת מתמדת של נוכחות התינוק חסר הישע הנוקק לה.

התודעה הזאת כתמצית מזוקקת של ההווה, החוויה וההנהגה החסידית, מצאה את ביטויה באופן מיוחד בחסידויות בית רוז'ין.¹¹ ניסוח של מהות התודעה הזאת כמאפיין עיקרי של ר' ישראל מרוז'ין מצוי בכתבי נינו, ר' יעקב מהוסיאטין. באחת מהתורות שאמר על שולחנו ביום ההילולא של אבי סבו ר' ישראל מרוז'ין, בג' בחשוון, אמר כך:

זקני הקדוש מרוז'ין ז"ל קיים 'שויתי...' תמיד בלי הפסק. הצ'ורטקובי הזקן ז"ל¹² ספר: אביו, הרוזיני ז"ל אמר לו פעם: 'חותנך צדיק גדול הוא, נזכר בכל רגע שיש ב' בעולם, אבל אנחנו איננו שוכחים'.¹³

ר' ישראל מרוז'ין נחשב לאחד מגדולי אדמו"רי החסידות כבר בצעירותו. גדולתו נחשבה לחידה. מצד אחד הוא נודע בהתנהגות החיצונית החומרית המפוארת שלו, ומצד שני הוא נמנע בעקביות מלהפגין כלפי חוץ סממנים אופייניים של התנהגות "ראת-שמים" - לא בתפילתו, לא במעשי המצוות שלו, לא במעשי חסד. שום דבר בעל משמעות רוחנית ורתית לא ניכר לעין. השאלה כיצד הפך להיות אדמו"ר לאלפים ורבבות שדבקו בו, ובכללם גדולי החסידות בזמנו וחכמיה, היא חידה גדולה שהעסיקה את חוקרי החסידות ופרשניה מאז ועד עתה. הפתרון הרגיל בספרי החוקרים הוא לומר שהייתה לו "כריזמה".¹⁴ תליית הגדולה ב"כריזמה" אינה תשובה לשאלה, אלא החלפת בלתי נודע אחד במשנהו - מהי "כריזמה" ("חסד אל") וכיצד זוכים בה? ההסבר לגדולתו של ר' ישראל שהוצע בחוגים הפנימיים של חסידות בית רוז'ין קשור לחיים בתודעה מתמדת של נוכחות אלוקית.

את ההשתמעויות הפנימיות והחיצוניות של התודעה הזאת ננסה לבחון באמצעות מקורות רוז'ינאיים המספרים את סיפורם של ר' ישראל מרוז'ין ובניו.

בהיותו עוד ילד נפגש עם הרב בעל התניא בברדיצ'ב ובמשך שיחתו עמו שאל אותו: איך יתכן בחינת 'אהבת' - ביטול היש, אחר בחינת מסירות נפש ב'אחד' כליון היש? הרב השיב בהסברה רחבה ועמוקה. שאלה כזאת בפי ילד - פלא גדול הוא.¹⁵

מהו הפלא בשאלת הילד? דומני שתהיה זו טעות לפרש שזו קושיה חריפה ועמוקה המצריכה בקיאות נרחבת בספרי הגות, פילוסופיה או קבלה, ושבעצם השאלה הזאת

11 "בית רוז'ין" מתייחס לשושלת החסידית שתחילתה ברבי ישראל מרוז'ין והיא נמשכת עד היום בחצרות בוהוש, סדיגורה וביאן. המקור שממנו מובאים הציטוטים בפנים הוא הספר אהלי יעקב מאת האדמו"ר רבי יעקב פרידמן מהוסיאטין, נין ונכד לרבי ישראל מרוז'ין (הוסיאטין תרל"ט - תל אביב תשי"ז). ראו עליו בספרי במלכות הקדושה, אלון שבות תשס"ו. הדברים האמורים והמצוטטים בשם ר' ישראל מרוז'ין וצאצאיו אינם אמורים לעמוד במבחן הביקורת ההיסטורית, אולם הם משקפים בהחלט תפיסה והשקפה שהייתה ועודנה קיימת אצל האדמו"רים והחסידים של רוז'ין עד עצם היום הזה. על הקושי שבייחוס מאמרים חסידיים מאוחרים למי שבשםם נאמרו עמדו רבים מחוקרי החסידות. עיינו לדוגמה משה רוסמן, *הבעש"ט מחדש החסידות*, ירושלים תש"ס, עמ' 183-186.

12 ר' דוד משה, בנו החמישי של ר' ישראל מרוז'ין, ראשון לשושלת טשורטקוב. חותנו הנזכר כאן הוא האדמו"ר ר' אהרן מטשרנוביל.

13 אהלי יעקב, ג' בחשוון.

14 עיינו לדוגמה בחיבורו המקיף של דוד אסף, *דרך המלכות*, ירושלים תשנ"ז, שליקט כעמיר גורנה פרטי פרטים היסטוריים על אודות ר' ישראל מרוז'ין, אך לכלל פתרון לשאלה האמורה לא הגיע. ראו הצגת השאלה במלוא חריפותה בעמ' 15-16 והצעת פתרון במישור האישותי בעמ' 136-145.

15 אהלי יעקב, ג' בחשוון תשי"א.

גילה הילד את רוחב ידיעותיו ועומק השגתו. השאלה של הילד משקפת משהו אחר, פשוט הרבה יותר מבחינה פילוסופית אך משמעותי הרבה יותר מבחינתם של החסידים: הוא תפס בפשטות תמימה וילדותית את המשמעות של ראיית כל המציאות כולה כנוכחות אלוקית. התובנה הפשוטה הזאת חזקה בהשפעתה על הנפש יותר מכל התחשיבים הפילוסופיים. האם ידע הילד לנסח את השאלה הזאת בשפה פילוסופית או קבלית מדויקת? אין צורך לומר כן. אכן, בספרות חב"ד נכתב הרבה כדי ליישב את הקושיה של הילד הרוז'ינאי,¹⁶ אולם במסורת הרוז'ינית התפעלו מעצם הצבת השאלה.

הפשטות הראשונית של ההכרה והתודעה הזאת מתוארת גם בסיפורים הגובלים במידה מסוימת של ליצנות:

כן סיפר [הרבי מרוז'ין]: ר' שלום¹⁷ זצ"ל ראה את ר' פנחס מקוריץ מולח דגים לכבוד שבת. וכך היה מנהגו: הדגים היו נתונים למטה והמלח היה על דף בגובה שלא יכול להשיגו בידו בלי קפיצה, ובכל פעם קפץ ונטל מלח. חיוך קל עבר על שפתי ר' שלום שעמד מאחוריו. ר' פנחס הרגיש בדבר ואמר: עול ימים, אל תצחק, במקום שם אלקים - גם אני. ויען ר' שלום: במקום שאני נמצא גם אלקים שם.¹⁸

ההתנהגות של ר' פנחס מקוריץ מייצגת את הצורך בתכונה מיוחדת לקראת הופעת ה': הרוח, הרעש והאש מוחלפים כאן בקפיצה כלפי מעלה, מעין המחשה של ה"עו כנמר וקל כנשר" שבדברי רבי יהודה בן תימא המובאים בפתחת ספר הטורים. ר' פנחס צריך לבצע פעולה מאומצת כדי להכניס את הנוכחות האלוקית לחייו או כדי לחוש התקרבות לקדוש ברוך הוא. כנגדו, ר' שלום, אביו של ר' ישראל מרוז'ין, ניצב על עומדו ב"קול דממה דקה" ומקיים "שוית", כדעת הרמ"א.¹⁹ גרסה "שוכבה" יותר של העמדה הזאת מצויה בסיפור הבא, שאמנם אינו מסופר על ר' ישראל מרוז'ין אלא על ר' מנחם מנדל מוויטבסק, אך המספר הוא האדמו"ר מהוסיאטין, נינו של הרוז'יני וממשיך דרכו, ולכן סביר שהוא בחר בסיפור הזה כדי להמחיש את מעלתה של דרך החסידות כולה, כפי שהיא נראית בעיניו.

מעשה בחסיד אחד מחסידי ר' מנדל מוויטבסק צדוק"ל שבנסיעתו לרבו הוכרח לשבות בעיר אחת על הדרך, כי היה המרחק רב בין עיר מושבו למקום מגורי רבו. רב העיר היה גדול בתורה ובגמילות חסדים, וכאשר ראה את האורח בתפלת ערבית ליל שבת, הכיר בו כי תלמיד חכם הוא ויזמינהו לסעוד אצלו. בשבתם אל השלחן, השתעשעו יחד בדברי תורה, בהלכה ואגדה. הרב בעל

16 גם תוך אזכור מפורש של קושיית הילד הרוז'ינאי - ראו דרך מצותיך מבעל צמח צדק, מאמר שורש מצות התפלה, דף קלט, ועיינו שם דף קלח עב.

17 שלום מפרוהוביטש: אביו של ר' ישראל מרוז'ין, בנו של ר' אברהם המלאך, בנו של ר' רב בער - המגיד ממזריטש.

18 אהלי יעקב, פרשת האזינו תרצ"ט.

19 אפשר לומר שהוויכוח בין ר' פנחס לר' שלום הוא ויכוח בין תפיסה טרנסצנדנטית לתפיסה אימננטית של האלוקות. אצל ר' פנחס האלוקים הוא בשמים למעלה, ואילו אצל ר' שלום הוא בתוך העולם. אבל זו הבחנה שגויה, שכן תפיסת האימנציה האלוקית היא מאבני היסוד של המחשבה החסידית כולה, וגם ר' פנחס אמון עליה. גם אמירתו "במקום שם אלקים - שם אני" מורה על אפשרות קרבה לאלוים הממלא כל עלמין.

הבית היה מן המתנגדים וכאשר נודע לו מתוך השיחה לאן פני האורח מועדות, תמה ויאמר: האמנם לא נמצא באחת העירות הקרובות לכם תלמיד חכם גדול בתורה ובמדות טובות כדי לקיים בו מצות 'עשה לך רב', שאתם מכתתים רגליכם לעיר רחוקה כל כך? האורח הרגיש את המרומו בדברי בעל הבית והשיב לו: 'אני נוסע לי ליהודי, שאינו שוכח אף רגע את הבורא ברוך הוא' (ער פערגעסט נישט א רגע, אז עס איז דא א גאטט אויף דער וועלט). 'היודע מחשבות אתה' - שאל אותו הרב? 'אפשר!' ענה. 'אם כן, יכול אתה אולי להגיד לי את מחשבותי אני?' אמר הרב בטון של לגלוג. 'אנסה', השיב האורח. 'הבה!' קרא הרב - 'הגידה את אשר אני חושב עתה!', 'מחשבת כבוד הרב עכשיו היא: "שויתי ה' לנגדי תמיד"'. 'לא', קרא הרב כמנצח, 'לא כונת אל האמת'. 'לא?' שאל האורח - 'לא כוונתי אל האמת? תוכן מחשבתו של כבוד הרב אינו שויתי כו?' 'לא' - השיב בעל הבית - 'אני מהרהר בענין אחר לגמרי'. 'הרואה אתה, אדוני הרב', אמר האורח, 'לכן מוכרח אני לכתת רגלי למקום רחוק כל כך'.²⁰

בסיכומו של פרק זה חשוב להדגיש היבט נוסף של התודעה החסידית שבה דיברנו עד כה: לעולם אסור לו לאדם לחשוב שהגיע אל המדרגה של "שויתי... תמיד". זו רק שאיפה שאפשר להתקדם בה, אך לא מצב של הישג סופי. כמו בקושייתו של הילד ישראל שלעתיד יהיה האדמו"ר מרוז'ין, כל עוד אדם קיים כיש נפרד במציאות, הוא אינו יכול לבטל עצמו לגמרי לקדוש ברוך הוא. ממילא ברור שאדם הסבור שהגיע למדרגה שכזאת - אינו נמצא בה, והוא עוד שרוי בעולם של הרעש והאש, שהם בין היתר מייצגים של מידת הגאווה או לפחות ההחשבה ותודעת הנוכחות העצמית. וכך ניסחו זאת בשפה החסידית:

צדיק החושב שהוא במדרגת "עומד לפני תמיד", איננו משובח כצדיק היודע ומכיר שהוא עומד עדיין רחוק מה' יתברך.

וכענין שאמר הרבי הצדיק הזקן מסדיגורה ז"ל, על מה ששאלו חותנו הרב הצדיק 'בית אהרן' זי"ע, ווי האלט איהר? [היכן אתם עומדים?], והשיב: עדיין ב'שויתי', אבל ב'השם' עדיין לא...

וכן שמעתי מפי ר' הרשלי מלעווי [מליאובה], שהרבי מלעווי²¹ ז"ל אחר שקבע דירתו בסדיגורה אמר: 'אוי לי כי נדמתי (נדמה לי) כי את המלך ד' צבאות ראו עיני' (כלומר אוי לי שנדמה לי כן - כי איש טמא אני ובתוך עם וכו').²²

חיים של קדושה

איך משפיעה תודעת הנוכחות המתמדת, בחינת "שויתי", על אורח חייו של אדם? ישנו דגם של "נרעש ונפחד", מצב מתמשך של התרגשות. דומני שזה הוא רפוס ההתנהגות שמציגים כאשר מתארים את דמותו של ר' זושא מהניפולי, או את הנהגתו של ר' מנחם

20 אהלי יעקב, ג' בחשוון תשי"א.

21 בנו השלישי של ר' ישראל מרוז'ין.

22 אהלי יעקב, פרשת נח.

מנדל מקוצק עם הסוככים אותו. הדגם של "שויתי" בבחינת "קול דממה דקה" הוא שונה, "לא ברעש ה'".²³

ההבדל בין שתי דרכי ההנהגה הללו אינו ייחודי לאישי תנועת החסידות הבעש"טית. אפשר להצביע על דגמים דומים מן המקרא ועד הוגי זמננו. לא כאן המקום להאריך בדוגמאות, ונזכיר רק הבדל דומה שקיים בתנועת המוסר בליטא בין הסגנון של רש"ז זיו מקלם ובין הסגנון של ר' יוסף יוזל הורוביץ מנוברדרוק.²⁴

איש קדוש

נקודת המפתח של דרך ההנהגה ה"דוממת" היא שלא המעשים החיצוניים עיקר, אלא התודעה הפנימית. שלא כחוגים רדיקליים בחסידות או בתנועת המוסר, שביקשו לפורר את המופע החיצוני המסודר כדי לאפשר לפנימיות לפרוץ, בקוצק כנוברדרוק, ברוז'ין לא חשבו שזאת הדרך. ההנחה הייתה שאם המיקוד הנפשי הוא בתודעה הפנימית, אזי הפן החיצוני אינו בגדר הפרעה. ואולי אדרבה, הוא מאפשר את יישוב הדעת ושלוות הנפש הנדרשים לעבודת המחשבה הפנימית.

לפיכך, המבחן למעלתו הרוחנית של אדם אינו יכול להיות בהופעתו החיצונית. באחת הדרשות האופייניות שבעל אהלי יעקב חוזר עליהן פעמים מספר בספרו, ניתנת המחשה נאה לכך על בסיס סוגיית אגדה תלמודית:

הגמרא במסכת ברכות שואלת, איך ידעה האשה השונמית לומר על אלישע שהוא "איש אלקים קדוש". רב ושמואל הציעו לכך שני פתרונות, אחד אמר שלא ראתה זכוב עובר על שלחנו, ואחד אמר שלא ראתה קרי על הסדינים שהציעה לו. שאל ר' ישראל מרוז'ין: "מה שאלה היא זו מנא ידעה? האומנם אין מכירין את הקדוש בתפלתו, בדבורו, באכילתו וכדומה?"

על כך השיב: "חיצוניות יפה מוצאים גם באנשים אשר עדיין אינם עומדים על מדרגת הקדושים, וכדי להקרא קדוש צריכה גם הפנימיות להיות טהורה בלי כל כתם..."²⁵

כלומר, כל הסימנים החיצוניים שמאפיינים את התנהגותם של "צדיקים" אינם מעידים על האדם מאומה. הכול יכול להיות שקרי ומזויף, או לפחות לא לגמרי נקי. מעטים המעשים שמשקפים באמת את מצבו הרוחני של האדם, ומעשים אלו מתייחדים בכך שאינם ניתנים לשליטה מלאכותית ולזיוף. שני הסימנים שנתנו רב ושמואל הם מן הסוג הזה.

23 אין לכלבל את התודעה הזאת עם התודעה הקוויאטיסטית, המבקשת להשתיק את האנושי כדי לפנות מקום לאלוקי. סוגיה זו נדונה בהרחבה בספרה של רבקה ש"ץ אופנהיימר, החסידות כמיסטיקה, ירושלים תשכ"ח, ולעניות דעתי אין לה עניין לכאן, שכן אין מדובר כאן כלל בטכניקות ל"ביטול היש". הרוז'נאי מצוי בכל רמ"ח אבריו וס"ה גידיו בעולם הזה. אלא שכל העת מצוי עמו, בנוכחות מתמדת, גם צלו של הקדוש ברוך הוא, בבחינת "ה' צלך על יד ימינך".

24 על רש"ז, הסבא מקלם, בהקשר זה, ראו דב כץ, תנועת המוסר, תל אביב תשי"ד, חלק ב, עמ' 40-46, 149-156. על ר' יוסף יוזל הורוביץ, הסבא מנוברדרוק, ראו שם, חלק ד, וכן שמואל בן ארצי, נוברדרוק, תל אביב תשס"ו. ובהקשר זה ראו גם את התיאור הספרותי היפה של ההבדל בין אישיותו של איש המוסר 'צמח אטלס' לדמותו של ה'מחזה אברהם', שהוא בן דמותו הספרותי של החזון איש, בספריו של חיים גראדה, צמח אטלס ומלחמת היצר.

25 אהלי יעקב, פרשת וירא תרצ"ט.

בלי חגורה

תודעת הנוכחות המתמדת מאפשרת לאדם להיות שקוע ב"שויתי" גם כאשר הוא עסוק בענייני החומר והחולין של העולם הזה.

עריכת השולחן של האדמו"ר, ה"טיש", נחשבה לטקס כמו תפילה. יש אדמו"רים שהיו חוגרים עצמם ב"גארטל" לקראת עריכת השולחן. ואילו בהוסיאטין היה המנהג לשבת אל ה"שולחן" בלי חגורה. בשעת התרת החגורה בחדרו אמר ר' מרדכי שרגא, האדמו"ר הראשון מהוסיאטין: "מתי אפשר להתחיל בהנהגת 'שולחנות'? בזמן שההשתלמות בקדושה התקדמה כל כך, שכבר אפשר לוותר על החגורה". בדרך המליצה סמך את דבריו ללשון הגמרא במסכת שבת:²⁶ "אימתי התחלת אכילה? משיתיר החגורה".²⁷ מה פירוש "אכילה בלי חגורה"? התפיסה החסידית גורסת שתפקיד ה"גארטל" הוא להפריד בין החלק העליון, הגבוה והרוחני של האדם, ובין החלק התחתון, הגופני והגשמי של האדם, או כמילים אחרות: בין הנפש האלוקית לנפש הבהמית. אולם תכלית העבודה בעיני האדמו"ר היא לבטל את החלוקה הזאת ולהפוך גם את העשייה הגשמית לעשייה לשם שמים.

כיצד עושים זאת? האם מדובר בדרך עבודה שנועדה רק ליחידי סגולה? במקום אחר²⁸ פורש בעל אהלי יעקב את תפיסתו על אודות דרך האכילה הרצויה.

ארבע מדות בענין אכילה ושתייה יש:

(א) האוכל ושותה פשוט לשם מלוי תאותו, לשם הנאה גשמית, הנאת החיך. זה גרוע מן הבהמה והחיה, כי לאלה ניתנה נטיה טבעית (אינסטינקט) המשמרת אותן מן הדברים המזיקים. החיה אינה אוכלת יותר מן הצורך לקיומה, לכן פסקינן נפל לגוב אריות אין מעדיין עליו [שמת]²⁹ מפני ש[האריות] אינם אוכלים, כשאינם רעבים.³⁰ אולם באדם - השכל הוא המישר אורחותיו, אולם בהיות מעלתו גדולה כל כך על החי שאינו מדבר, הלא גם יצרו גדול וכשהוא היצר משליט התאוה על השכל יאכל האדם גם יותר מדי, וגם את המזיק לכריאותו, אם רק המאכל ימתק לחכו. מי שיש לו מדה גרועה זו צריך להתפלל להשי"ת שיסייעו להשתחרר ממנה, וזה מובן המדרש המובא (בתוס' כתובות קד ד"ה לא נהנית) 'עד שאדם מתפלל שיכנס תורה לתוך גופו יתפלל שלא יכנסו מעדנים לתוך גופו', כלומר תפלה זו שלא יאכל לשם הנאה גשמית קודמת לתפלה הראשונה.

(ב) האוכל ושותה רק לפי צורך קיום גופו, זהו האדם הבינוני.

(ג) על המדרגה השלישית עומד האדם המעולה, גם הוא אוכל לפי צורך קיום גופו, אבל אצלו אין קיום גופו התכלית האחרונה, רק אמצעי, שיוכל לעבוד את השי"ת בלי מפריע ובנפש שבעת רצון, כדאיתא בספר חסידים: (קצו) האדם חייב להבריא עצמו כדי שיוכל לעבוד את בוראו.

26 שבת ט ע"ב.

27 אהלי יעקב, כ"ט בכסלו תש"י.

28 אהלי יעקב, שבועות תשי"א.

29 בבלי יבמות קכ"א סע"א וברכות ל"ג ע"א.

30 רש"י בברכות שם, ד"ה אין מעדיין.

ד) המדרגה הרביעית היא העלאת ההנאה הגשמית אל שרשה. וזאת היא מדרגת בני עליה שהם מעוטים, גם בשעת האכילה מחשבתם דבוקה כליל בכורא יתברך והנאתם בשעת האכילה היא כולה רוחנית, באשר לא מן הטעם הנעים כשהוא לעצמו הוא נהנה כי אם מן הכח האלקי המתלבש בטעם המאכל.

בתמצית: הדרגה הנמוכה היא אדם שאינו שולט במה שהוא אוכל, הדרגה השנייה היא מי שאוכל לצורך קיום גופו, הדרגה השלישית היא מי שאוכל כדי שיוכל לעבוד את בוראו, והדרגה העליונה היא מי שאינו אוכל כלל לשם הנאה מן האוכל אלא שהאכילה עצמה היא אצלו סוג של עבודה רוחנית.³¹

במבט ראשון נראה שרוב בני האדם נמצאים במדרגות הנמוכות, ואילו להגיע למדרגה העליונה זו משימה כמעט בלתי אפשרית לבן תמותה.

אולם, בזוכרנו שמצב ה"שויתי" אינו מוחלט, אפשר להבין שהמדרג המוצע כאן אינו רק מדרג בין בני אדם, אלא בין מצבים שונים של אותו אדם. לפעמים הוא בתחתית הסולם, ולעתים הוא מסוגל לעלות למדרגות גבוהות יותר. ככל שהוא מתקדם בעבודתו, כך הוא יכול להגדיל את ההיקף של השהות שלו במדרגות הגבוהות.

כדי לסכר את האוון ולהבין באופן פשוט יותר, ולא רק במינוח חסידי, על מה מדבר האדמו"ר, אנסה לתרגם את הדגמים המדוברים לשפה פשוטה ויומיומית יותר. את דמותו של האוכל הרגיל אין צורך להסביר, היא ידועה לכול. המדרגה של אוכל לשם קיום מוכרת לכל אדם עסוק במהלך יום העבודה שלו. הדרגה השלישית, של אכילה כדי לאפשר פעילות חיובית אחרת, שהיא "אכילה שלא לשמה", מצויה כאשר אדם שותה כוס קפה חזק או אוכל חטיף כדי לשמור על ערנות בנהיגה או בעת ביצוע עבודה דחופה בשעת עייפות. ואילו דוגמה של אכילה "לשמה", שבה אין לאדם הנאה מהאוכל עצמו אלא רק מההקשר, יכולה להיות זו של אדם המגיע לאירוע חברתי כמו "הרמת כוסית", שבו אין הוא טועם אלא כדי לצאת ידי חובת ההשתתפות בטקס החברתי, או של השכן הקרוא ל"שלום זכר" בליל שבת אחרי סעודה דשנה או להשלים מניין ל"שבע ברכות", וטועם משהו רק כדי לכבד את השמחה ואת בעלי הבית. למעשה, ב"טיש" חסידי כפי שהוא נראה בדרך כלל בימינו, מתרגלים בפועל את האידאה הזאת של אכילה לשמה, שהרי איש אינו מגיע לטיש רעב או להוט אחרי המאכל, וכל עניינו של החסיד באכילת השיריים הוא בסוג של אכילה שבקדושה. המקום שבו נדרשת צורת אכילה שכזאת כחלק מדרך קיומה של מצווה מן התורה הוא אכילת כזית מקורבן פסח (וכיום כזית אפיקומן), שנאכל על השובע, רק לשם קיום המצווה.

איש המעלה הוא זה שמצליח לקדם יותר ויותר מאכילותיו מן הדרגות הנמוכות אל הדרגות הגבוהות. אפשר לעשות זאת באופן של פעולה חיצונית: תעניות, צמצום

31 לדיון מקיף בנושא עבודת ה' בזמן האכילה עיינו ציפי קויפמן, בין אימנציה להתנהגות רתית: עבודה בגשמיות בראשית החסידות, ירושלים תשס"ה. על אודות הספרות שקדמה לחסידות ראו בעמ' 198-211, וכן ראו פירוט רב על החסידות לגווניה וסוגיה בהמשך החיבור. בעמ' 237-248 המחברת סוקרת את עמדות החוקרים שקדמה, ובעמ' 282-287 מתוארת האכילה כעבודה בגשמיות אצל הבעש"ט ובהמשך אצל ראשוני חסידות נוספים. טענתה הבסיסית היא שיש להצביע על גוונים וסוגים שונים של שימוש במונחים "בכל דרכיך דעהו" ו"עבודה בגשמיות" לפני החסידות הבעש"טית ובתוך זרמים שונים בחסידות עצמה. במובן מסוים, חידושו של ר' ישראל מרוז'ין כמעט מהופך לתזה המרכזית של ספרה המפורט של קויפמן: הוא נמנע ממורכבויות תאולוגיות ופילוסופיות, ואף מפרקטיקות ייחודיות, אלא נוקט עמדה פשטנית, כמו-ילדותית, כפי שתוארה לעיל.

כמויות האכילה, צמצום עושר המזון והסתפקות במועט – לחם צר ומים לחץ. ואפשר גם לעשות פעולות של הכוונת המחשבה והרגש. אמירת פסוקים, הגבלת תנועות האכילה – כל אלו פרקטיקות מוכרות בעבודה החסידית. זהו סוג הפעולות שאנו מכנים אותו כאן הרוח והרעש והאש. ואילו אסכולת הדממה הדקה מכוונת את כל המאמץ פנימה, לזיכוכ המחשבה והמידות. אמנם יש עדויות על כך שר' ישראל מרוז'ין מיעט מאוד באכילה,³² אולם בשום אופן לא מדובר בסיגופים מכוונים, שהיו זרים לגמרי לדרכו בעבודת ה'.

אִי־ההבנה של התודעה הזאת מתבטאת בסיפור חסידי מפורסם נוסף על אודות הרוז'יני. מספרים עליו שהיה נועל מנעלים יקרים ביותר, אולם ללא סוליות. ובלכתו כך בשלג, כפות רגליו זבו דם ומלאו פצעים.³³ זהו סיפור שמשקף אִי־הבנה יסודית. מספרי הסיפור הזה ביקשו לבטא שהנהגתו של ר' ישראל ברחבות ובעושר הייתה רק כלפי חוץ. זו כמובן הבנה חסידית נכונה, אולם המחשבה שר' ישראל היה צריך להסיר את הסוליות כדי שהחיצוניות לא תשפיע עליו היא החמצה גמורה של התודעה שתוארה עד כאן.

צניעות ואינטימיות

כשם שההתכוונות הפנימית של המחשבה והלב היא מוקד העבודה של החסיד בענייני החולין והחומר, כך היא גם בעניינים שברוח ובעבודת השם. "לא ברעש ה'" נוגע גם – ואולי בעיקר – לעבודת התפילה וקיום המצוות. נדגים זאת בכמה פסקאות מה'אהלי יעקב' שיסייעו להבנת אופייה של דרך עבודה זו לפרטיה.

יש להבחין בין שני היבטים של תופעת הדממה. היבט אחד הוא ההצנעה מפני הזולת וההיבט האחר הוא ההתמקדות בעבודה הפנימית. דוגמה להצנעה מפני הזולת מתוארת בסדר התפילה של ר' ישראל מהוסיאטין:

בעת התעטפו בטלית ותפילין בשעה מוקדמת בבוקר, היה זה בחדר הגדול שבבית, ואף אחד מהמתפללים עדיין לא הגיע לבית הכנסת, היה אומר אז את הברכות להתעטף בציצית ולהניח תפילין בדביקות וקול רם שנשמע בכל הבית, אמירתם היתה ככעין ניגון המלא הודאה והשתפכות להשי"ת. מיליו היו נאמרות בישוב הדעת כמונה פנינים ולא בחפזון. כל מילה ומילה ביטאה כמיהה והשתוקקות וקבלת עול מלכות שמים. כך היינו רגילים בני הבית לשמוע כל יום, אך אם ארע שהתאחר מעט לתפילה וכבר היו אנשים בבית הכנסת, אזי היו הברכות נשמעות בהתאפקות ובקול דממה דקה.³⁴

32 עיינו אסף (לעיל, הערה 14), עמ' 137 והערה 68 שם.

33 כך מופיע בין השאר גם בשירתו של אורי־צבי גרינברג: "גוף ספר תורה וגליליו בנעלי לכה לעיני הבריות מסביב / אך נעלי לכה בלי סוליות מתחת בשלג..." ("בזכות שלשה אבות", בתוך אנקריאון על קוטב העצבון, תל אביב תרפ"ח). ועיינו אסף, שם, עמ' 314-320.

34 ר' יצחק ב"ר יעקב מהוסיאטין, שיח יצחק, עמ' מב.

אין מניעה עקרונית להתפלל בקול רם, בניגון של הודאה והשתפכות לה', אולם יש מניעה לנהוג כך כאשר אחרים רואים זאת. התנהגות זו יכולה להתפרש כמידת צניעות, הראויה ללוות את היחס האינטימי שבין אדם לאלוקיו.
 כך גם בדוגמאות הבאות, בימי המועדים:

הנענועים שלו (בחג הסוכות) היו בהתרגשות גדולה, והרבה פעמים היו עיניו זולגות דמעות, ואף זאת לא היו נראים אצלו רק כאשר היה נדמה לו שאף אחד אינו מרגיש בו... אז היה עומד בפניה שלא ירגישו בו.
 אך אחר כך, כאשר החל בהנהגתו וכדרך האדמו"רים היה עושה את הנענועים יחד עם הציבור בבית הכנסת, היתה עבודתו בהתאפקות.
 ופעם אמר לרבי שלמ'ניו מסדיגורה בזו הלשון: כל שנה בשבועות אומר אני את מגילת רות ובהתרגשות גדולה ובכיות, הנני מרגיש ורואה שם את רוח הקודש ונצחית ספרי התנ"ך וישראל. אך כאמור כלפי חוץ לא נראה ולא הורגש עליו זאת.³⁵

ההתרגשות הגדולה היא חוויה נפשית פנימית שאין ראוי לשתף בה את הזולת. המעט הנגלה לחוץ – דמעות או תנועות של התרגשות – הוא זליגות לא־רצויות מן הפנים הרוותח אל החוץ המתון. "כאשר אמרו קצת החסידים: הפרוש – צהלתו בפניו ואבלו בלבו".³⁶ היכולת להפריד בין מה שנדרש בהופעה החיצונית ובין מה שמתרחש בלב פנימה היא תכונה יסודית שנדרשת מן החסיד. רגשות הלב מוצנעים מתחת למעטה הדממה.

סיבה חשובה נוספת להצנעת הרגשות הפנימיים היא החשש מפני זיוף:

דוד המלך התפלל 'שלא אורך ואמתך המה ינחוני' (תהלים מ"ג). הימנותא דקב"ה [אמונתו של הקדוש ברוך הוא] נקרא אור (זהר). שני אלה, הימנותא דקב"ה והאמת, היו מנהיגי חייו של חותני.³⁷ ואל יהיה הדבר הזה קל בעינינו, ר' פנחס קוריצר³⁸ אמר: (מדרש פנחס) שברתי איברי ועצמותי ביגיעתי לסגל לי מדת האמת בשלמותה והעבודה הזאת ארכה י"ג שנה. להשמר מדבר שקר – אין [נחשב] עדיין מדרגה גבוהה כל כך – [אבל אפילו] קריצת עין, לחץ יד, אנחה או איזה תנועה שהיא – אם אינם מתאימים להלך המחשבות ורגשי הלב, כבר אינם אמת.³⁹

בפסקה הבאה מרחיב האדמו"ר בהסבר פשרה של הזהירות בהצנעת הביטויים החיצוניים של עולם הרגש.

וצריך לדעת כי כמו שיש בכחינת המקום הרבה מדרגות של קדושה זו למעלה מזו כאותה ששנינו במס' כלים (א' ר') עשר קדושות הן, כן יש הרבה מדרגות של קדושה בכחינת האדם זו למעלה מזו. יש קדושה ויש קדושה, יש פרישות

35 שיה יצחק, עמ' לו.

36 ר' בחיי אבן פקודה, חובות הלבבות, שער הפרישות, פרק ד.

37 ר' ישראל מהוסיאטין, בנו של ר' מרדכי שרגא מהוסיאטין וחמיו של ר' יעקב פרידמן, מחבר הספר אהלי יעקב.

38 ר' פנחס מקוריץ, תלמיד-חבר של הבעש"ט (תפ"ח-תק"נ).

39 אהלי יעקב, כ"ט בכסלו תשי"א.

ויש פרישות, אפילו באופן שאדם מתפלל יש דברים ששייך בו פרישות מן המותרות. למשל: צעקה, אנחה, או תנועה ביד – אם אינו ביטוי נאמן ומוכרח להתרגשות פנימית, מיותרות הן, וצריך לפרוש מהן...

וזהו כוונת מאמרו של הצדיק מרוז'ין זצ"ל... אנו אומרים: 'כפי ישרים תתרום ובשפתי צדיקים תתברך ובלשון חסידים תתקדש ובקרב קדושים תתהלל'. כל הגדול מחברו יותר צנוע מחברו, ועבודתו יותר פנימית היא, כי הוא מגביה קולו בתפלתו או נאנח או מניע ידו רק אז כשהוא מוכרח מצד חוץ להתרגשות או התלהבות – ולכן הישרים זוהי המדרגה הראשונה בפיהם מהללים כלומר מגביהים קול, צדיקים – מדרגה יותר גבוהה – בשפתותיהם תתברך כאשר כתוב בחנה שפתיה נעות וקולה לא ישמע, ובלשון חסידים – מדרגה יותר גבוהה – תתקדש, כי הלשון יותר פנימי מהשפתים – ובקרב קדושים תתהלל (המדרגה היותר גבוהה)... כי הקדושים מצניעים לכת עם ה' כי הם נשמרים מכל דבר מיותר שאינו מתאים לפנימיותם.

וכמו שהשיב אמו"ר⁴⁰ לחסידי קאסוב בזאבלוטוב ששאלוהו מדוע אינם שומעים ממנו אנחות כאשר הן נשמעות מן ה'מנחת חנוך' ענה להם: אלו הייתי מוציא אנחה יתירה הנשמעת לאחרים הייתי מוכרח להוציא אנחה על האנחה הראשונה. והנה אלה הן מדרגות לא בשביל כל אדם ועל אנשים לדעת כל המקדש עצמו מעט מקדשין אותו הרבה (יומא ל"ט).⁴¹

הבעיה המטרידה את האדמו"רים כאן אינה יחסם של האנשים שמסביב למעשיהם ולתנועותיהם, אלא המדידה המדויקת שלו את עצמו; החשש מפני הזיוף של השמעת אנחה מיותרת, שאינה משקפת את המצב הנפשי הפנימי שהוא מצוי בו. נדמה שהוא חושש מפני מחוות שמקורן אינו פנימי, אלא המובאות מן החוץ פנימה.

משל למה הדבר דומה? לאדם שפותר בעיה במתמטיקה או מרוכז בהבנת פירוש תוספות קשה. יש מי שילווח את ההתרכזות המעמיקה שלו במחוות גוף וקול. הוא ידבר אל עצמו, אל הספר או הנייר שלפניו, יקום ויתהלך בחדר, לפעמים אפילו יטיח את ראשו וינשוך את אצבעו, כדרך שעשה רבא כששקע בעומקה של סברה.⁴² כל התנועות הללו יכולות להיות תוצאה טבעית וישירה של ההתרכזות העצומה שבה הוא נתון. יכול להיות שיעמוד מולו ילד ויראה את כל התנועות ויוקסם מהן, ומתוך כך יחשוב שכך פותרים בעיה במתמטיקה או לומדים תורה. זו הבעיה הראשונה: החשש כלפי חוץ, גם מצד אי-ההבנה של הרואים, גם מצד החשש שמא יפריז בתנועותיו כדי ליצור רושם כלשהו כלפי חוץ.

אולם קיימת גם בעיה מהותית יותר, והיא, שכל התנועות הללו אינן אלא הסחת הדעת מן הדבר עצמו, מן ההתמקדות המרוכזת בלימוד ובפתרון הבעיה. נדמה, שיותר משחששו הרוז'ינאים מן ההשלכות החיצוניות של התנועות המיותרות, הם חששו מהנזק הפנימי שהן עלולות לגרום. האנחה נשמעת טוב לא רק באוזני השומע, אלא גם באוזני הנאנח. אפילו דמעות יכולות לפעמים לסבול ממידה מסוימת של מלאכותיות

40 ר' יצחק מבוהוש, אביו של ר' יעקב, בעל האהלי יעקב.

41 אהלי יעקב, פרשת קדושים תרצ"ה-ת"ש.

42 שכת פח ע"א.

ולגרום לעונג מסוים מן ה"מדרגה" של הרגשות שהן משקפות. לפעמים הלמדן מסבב באצבעו לא מפני שזה עוזר לו להבין, אלא מפני שזו "תנועה יפה" שסיגל לעצמו, תנועה שגורמת לו לחוש איזו שביעות רצון מהיותו למדן או לדמות שהוא באמת מעמיק במחשבתו ובהסברתו כשהוא מנענע נכון את אצבעו. לכן, השתקה גמורה של כל המחוות החיצוניות היא הדרך הטובה ביותר להבטיח שהזיוף לא יופיע כלל.⁴³ יש מי שמתקשה להתרכז בלי הרעש והאש, והוא באמת זקוק לכך. אין דברי הרוז'ינאים באים לזלזל או לשלול דרכים אחרות בעבודה. לפעמים נדמה שהם חוזרים ומסבירים את דרכם כדי לתת לה לגיטימציה בעולם שאוזניו התרגלו לרעש ועיניו למראה האש הבורעת.

אם נמיר את המושג "כוונה" במושג ריכוז, אזי יקל יותר להבין כמה מדובר: גם מדענים, סופרים, יוצרים ואמנים זקוקים לריכוז בעת עבודתם, כמו המתפלל והלמדן. על בסיס השוואה זו אפשר גם לדון בשאלה מהי הזיקה בין סוג הכוונה הנדרשת ובין אופי הפעולות המלוות אותה. כירורג נזקק לסוג אחר של מחוות גוף באמצע הניתוח מאשר מנצח תזמורת בשיא היצירה, ושניהם נראים אחרת לגמרי מן המשורר בכתיבתו ומן הפילוסוף המתעמק בהגותו. המשותף לכולם הוא שחיקוי התנועות החיצוניות בלבד אין בו תועלת, ותנועות מיותרות שעושה בעל הדבר עשויות להזיק לכוונתו ולא להועיל לה. סוג הכוונה הרוז'ינית בעבודת השם מושג בדרך הטובה ביותר על ידי הדממה של כל פעולה חיצונית.

אם כן, כיצד מתפללים בדבקות?

ה'אהלי יעקב' ניסח הדרכה מפורשת בדרשת ההתמנות שלו לאדמו"ר, בשם ר' אלימלך מליז'נסק:

הרבי ר' אלימלך מלמד שם איך להתפלל: יקשר נגלו ונסתרו (נפשו רוח ונשמתו) לאין סוף ברוך הוא, וכל כך תהי מחשבתו דבוקה בנועם ד' עדי שלא יהי פנאי אפילו רגע לכוון הכוונות - ואז היחודים נעשים מאליהם. (וכעין זה כתב נודע ביהודה חלק יו"ד מהדר"ק סי' צ"ג). אחלו לי שהשי"ת יעזרנו שאוכל לקשר את נגלי ונסתרי לאין סוף ברוך הוא כל כך שיחודים יעשו מאליהם.⁴⁴

בשיחתו זו פירש האדמו"ר מדוע אינו מתפלל בכוונות האר"י. הוא הסביר שהוא נסמך בכך על מסורת מר' אלימלך האומרת שבדור הזה כבר אין מי שיכול או צריך להתפלל בכוונות אלה. בהמשך לכך הסביר שיש היבט אחר של כוונות, שמתאים יפה לכל מה שדובר עד כה בעניין הבנת דרך ההשגה הרוחנית היסודית של חסידות זו - "יקשר נגלו ונסתרו לאין סוף ברוך הוא... עד שלא יהיה פנאי אפילו רגע לכוון הכוונות." ה"כוונות" בדרכו של האר"י הן פעולות חשיבה מאומצות המיוסדות על ידע רחב ומעמיק בתורות קבליות. כל המערכת המסועפת הזאת מובילה בסופו של דבר אל העיקרון הכללי היסודי - "שויתי ה' לנגדי תמיד". את זה אפשר להשיג גם בלי הרוח והרעש והאש

43 נראה לי שהחשש הזה מפני זיוף משקף את העובדה שגם האדם המצוי בתודעת "שויתי" כמבואר אינו מצוי במדרגה של שלמות בעניין הזה, ולכן הוא צריך לבנות הגנה חיצונית עבור אותם זמנים שבהם אינו מצוי במדרגה העליונה. שהרי כאשר הוא מצוי במצב תודעה "נקי" - איך ייתכן שיופיעו תנועות ומחוות מזויפות?

44 אהלי יעקב, פרשת מקץ תש"ט, נר ו' של חנוכה. זו דרשה שנאמרה בטבריה אחרי הלוייתו של חמיו, ובה פתח את הנהגתו כאדמו"ר.

של הכוונות, אלא על ידי התנועה השקטה של "קול דממה דקה". ההתקשרות מתוך התבטלות מוחלטת למציאות השם תניב ממילא את מטרת כל הכוונות – הייחודים. ייחוד ה' על ידי המתפלל מביא לידי כך שכל שאר הייחודים הנגזרים ממנו ייעשו כביכול מאליהם.

תורה

גם אמירת דברי תורה יש בה מבחינת הרעש, ולפיכך יש מן האדמו"רים שצמצמו מאוד את היקף הדיבור בדברי תורה בפני חסידיהם או אף נמנעו מכך לחלוטין.⁴⁵ הרבי הראשון מהוסיאטין חדל לגמרי מלומר דברי תורה ברבים, ואפילו בעת עריכת השולחן, בשלב די מוקדם של הנהגתו:

חותני זקני זצ"ל לא היה מנהגו לשוחח בשבתו אל השלחן, לא היה יכול להפסיק את דביקותו אף רגע מפני שהיה במדרגה גדולה. המעבר מן המחשבה אל עולם הדבור היא בחינת ירידה, בחינת וירד משה מן ההר אל העם...⁴⁶

ר' יעקב מנסה להציע הסברים נוספים מדוע נמנע ר' מרדכי שרגא מלומר דברי תורה, ואלו נימוקיו:

אומרים עליו בשם הרוזיני ז"ל נשמה כנשמתו לא היתה בעולם הזה אלפים שנה. עוד אמר שהוא כנגד סדר טהרות. (ששה בניו כנגד ששה סדרי משנה)... טהרות היא דעת (שבת ל"א).⁴⁷ רש"י כותב בפרשת תשא, (והוא במכילתא בשלח): 'דעת הוא רוח הקודש'. אצלו היו רואים הרבה דברים מאד שהעידו על רוח הקודש שבו. עוד אמרו חז"ל: 'איין דעת אלא תורה'. תורתו היתה בתוך מעיו. לא היה מנהגו לאמור תורה ב'שלחנותיו', לא שמעו ממנו תורה, אבל ראו ממנו תורה... דביקות ממדרגה זו מונעת את בעליה מכל שיח וסיג ואף מלדבר דברי תורה.⁴⁸ זה לשון נועם אלימלך בפרשת יתרו: ד"ה ואתה שמע בקולי: הצדיק הדבוק בדביקות אמיתית ושלמה בעבודת השי"ת, אי אפשר שיפנה אל בני אדם לעסוק עמהם. שיא דביקותו היה בשבתו אל השלחן, ובכלל היה ממעט בדבורו. הבאים לשאול בעצתו קבלו ממנו תשובה קצרה, ואם אחד נסה להמשיך את דבריו, כדי לברר עוד את שאלתו, ענה: 'כבר אמרתי פעם אחת'. הוא היה מאותם תלמידי חכמים האמתיים, אשר הזוהר הקדוש אומר

45 לסיפור על אודות ר' ישראל מרוז'ין שלא דיבר תורה כליל חג השבועות, "רק בכה מאד", עיינו עירין קרישין תניינא, כד ע"ג. וראו דיונו של משה אידל בסיפור זה בספרו החסידות בין אקסטוזה למאגיה, תל אביב תשס"א, בפרק 'דבי ישראל מרוז'ין הבוכה', עמ' 428-432. הסיפור מתפרש שם במגמה אחרת מזו המוצעת כאן. על מיעוט דיבור בדברי תורה של ר' ישראל מרוז'ין, ראו גם אסף (לעיל, הערה 14), עמ' 92, 146.

46 אהלי יעקב, ל"ז בעומר, יום ההילולא של ר' מרדכי שרגא מהוסיאטין.
47 על פי מאמר הגמרא במסכת שבת לא ע"א: "והיה אמנות עתיך חסן ישועות חכמת ודעת וגו'... ודעת – זה סדר טהרות".

48 יש לשים לב לכך שמדובר בדרגה שונה מזו שבה דובר אצל ר' ישראל מרוז'ין, סבו. אצל ר' ישראל לא מתואר צורך בהסתגרות מפני אנשים ובשתיקה גמורה כדי להימצא במצב של רבקות. אדרבה, עיקר חידושו היה שתודעת הנוכחות המתמדת מאפשרת לו להיות במצב של "שויתי" בכל עיסוקיו ודיבוריו.

עליהם שהם בחינת שבת (פרשת צו). שבת היא עולם המחשבה. (קדושת לוי פרשת יתרו ד"ה כי ששת ימים).⁴⁹

התמצית המזוקקת של "קול דממה דקה" היא השתיקה הגמורה. שם מתקיים "ואני קרבת אלקים לי טוב".⁵⁰

הערת חתימה

כתב הראי"ה קוק ביומנו:

ההבנות השונות בדעת אלקים, יש לכל אחת מהנה מקום בסדרי החיים. ותכונת הנפשות חלוקות הנה זו מזו בדבר ההכנה של כל אחת מהן, לאיזה דרך של הבנה תהיה נמשכת. אין אדם יכול לרדת לסוף דעתו של חברו בדעת אלהים הפנימית שבקרבו, וההשויה החיצונה על ידי שיווי הדיבורים ואופני ההרצאה, ושיווי של דרך החיים, נוגעת רק בשטח החיצון של הדעה, אבל בפנימיותה היא תמיד מחולקת ועומדת בכל אחד שבבני אדם בצורה בפני עצמה.⁵¹

כל הניסיון לרדת לסוף דעתם של צדיקים וחסידים מן הדורות הקודמים ב"דעת אלקים הפנימית שבקרבים" נוגע רק בשטח החיצון של הדעה. אין הכותב יכול לרדת לסוף דעתם של ההוגים שציטט, וספק אם הקוראים יכולים לעשות זאת באמצעות תיוכו. אולם יש ערך בניסיונות התבוננות אלו ובכתיבה הזאת. יש מי שהדברים רחוקים מתכונת נפשו מרחק רחב, ולכן אינם מתקבלים על לבו כלל, ויש מי שתכונת נפשו קרובה יותר לסגנון המחשבה המתואר, וקריאת הדברים מעוררת הד בלבו של המעיין ומאפשרת לו להמשיך בעקבות הדברים, לפתח בקרבו ולסגל לעצמו תפיסת אלוקים המתאמת לתכונת נפשו שלו.

49 אהלי יעקב, ל"ז בעומר תשי"א.

50 תהלים עג, כח.

51 הראי"ה קוק, שמונה קבצים, א, כג.