

טוב מאוד להשליך עצמו על השם יתברך: נפרדות, היכללות ומה שביניהן/ ד"ר אליעזר מלכיאל

הקדמות:

במונח 'אינדיווידואציה' אתייחס לתנועת ההיבדלות של 'האני' מאיזשהו מרקם ראשוני של אחדות, שבתוכו הוא בלול או מזוג מלכתחילה. לדיוקו של המושג יש לומר שתנועת ההיבדלות אינה של האני, משום שקודם להיבדלות כלל אין 'אני' והיא שיוצרת אותו. מודעות למי שאני ומודעות למי (ולמה) שאינו אני 'באות כאחד': אף לא אחת מהן אפשרית בלעדי השניה, והאני והלא-אני צומחים זה לעומת זה ומתבררים האחד מתוך ניגודו לאחר. מודעותו העצמית של סובייקט לנפרדותו היא מרכיב מהותי בעצם נפרדותו; ועל כן, תהליך התגבשותה של מודעות עצמית הוא-הוא תהליך התגבשותה של עצם האישיות. התהליך הזה -- אינדיווידואציה – וגבולות-האני המוגדרים שמשורטטים בו הם אפוא מרכיב חיוני בהתפתחות תקינה של אישיות עצמאית ואוטונומית.

הפסיכולוגיה המודרנית לזרמיה נתנה דעתה בעמקות שאין לה תקדים לתיאור ולניתוח שלבי ההתפתחות המוקדמים בחיים, וראתה בהם מפתח להבנת הפרעות ופתולוגיות שונות בחיי הנפש של האדם הבוגר. בהקשר זה, המושג אינדיווידואציה, ותאומו היפרדות, מסמנים בראש ובראשונה את תהליך ההיבדלות של התינוק מאימו, ממצב ראשוני סימביוטי שבו הוא ממוזג עימה ללא הפרד. אבל ההבחנה שהתינוק לומד לערוך בין עצמו לבין אימו – ההבחנה שמכוננת את עצם 'עצמו' ועצמיותו – היא הבחנה אחת (אמנם מרכזית) בתוך שלל הבחנות שהוא לומד לעשות: האחדות הסימביוטית הראשונית נעדרת הבחנות מכול וכול, עולמו של הבוגר עשיר בהבחנות מהבחנות שונות, וההתפתחות מתוחה בין שני הקטבים. תהליך האינדיווידואציה של האישיות העצמית הוא מניה וביה תהליך של העשרת כישורי ההבחנה שלה **ביחס** לעולמה הפנימי והחיצוני, העשרת ההבחנה שלה **בין** עולמה הפנימי והחיצוני, וגם העשרת ההבחנה שלה **בטיב היחסים** בינה לבין העולם החיצוני. מושגי האינדיווידואציה וההיפרדות מארגנים אפוא לא רק את מושגי העצמיות והאישיות אלא גם את השדה השלם של 'היות בעולם'.

הדיון התיאורטי באינדיווידואציה, ובתנאים האמפיריים והמושגיים לה, מגלם תמיד גם תפיסות נורמטיביות של תקינות ושל נורמליות. לעתים קרובות (ואולי כל אימת שמרשים לדיון למצות את עצמו), הוא מגלם גם תפיסות נורמטיביות של שלמות אנושית. 'נקודת המנוחה' או 'נקודת השלמה' של תהליך האינדיווידואציה היא אישיות בשלה ובוגרת, שמבטאת בהויתיה ובשיחה ושיגה עם העולם תבונה, חירות, יצירתיות ושאר סגולות אנושיות מעולות. כשפסיכולוגים חוקרים ומתארים את התהליך הם גם מעלים קווים לדמותו של האידאל האנושי שלהם.

המתווה ששירטטתי כללי מאוד, ואני מקווה שהפסד כלליותו יוצא בשכרו: דומני שהוא מסכם את 'החכמה המקובלת' שעל רקעה אוכל לסמן את החלקה המיוחדת שבה אני מתעניין. זו אותה החלקה בתוך השדה הרחב של השיח על אינדיווידואציה שרואה באינדיווידואציה קוטב בתנועה מתמדת בין אחדות לבין הבדלה והתייחדות. האישיות השלמה אינה זו שנגמלה מהתלות הסימביוטית הראשונית, שבקעה ממנה שלא על מנת לשוב ושנתייצבה והוגדרה בגבולותיה, אלא זו שנעה רצוא-ושוב בין האחדות לבין הריבוי, בין היות מוגדרת לבין אי היות מוגדרת, ואפשר אף לומר בין היות לבין אי-היות.

כך אומר, למשל, הפסיכואנליטיקן סטיבן מיטשל, בהצגה ובפיתוח של רעיונותיו של הנס לואולד:

חווית אי-המובחנות [אינה] אשלייתית או פחות "אמיתית". היא אמיתית ממש כמו ההבחנות המפרידות, המהותיות לחיים הסתגלותיים במציאות שגרתית. אלה אינם שלבים התפתחותיים; אלה אופני חוויה הגובלים זה בזה. 58

חוויות רגשיות עזות רבות, לא רק בינקות, אלא גם בהמשך החיים, מאורגנות לא רק במונחים של תהליך משני, שבו הגבולות בין פנימי לחיצוני, עצמי לאחר, משורטטים באופן ברור, אלא גם במונחי תהליך ראשוני, שבו המשתתפים חווים עצמם כבוראים זה את זה הדדית. 62

אפשר להשתמש במחשבתו של לואוולד על נושאים אלה כדי להגדיר מחדש את הפנטזיות המרכיבות את "עולם האובייקטים הפנימי" [המרכאות מציינות הסתייגות מהמסגרת המושגית התיאורטית שמקדשת את ההפרדה בין פנימי לחיצוני כרקע להסבר התופעות; א"מ] לא כאשלייתיות וכבלתי אמיתיות, אלא כשייכות לשלב התפתחותי ולאופן מתמשך של חוויה, שבהם ההבחנות המקובלות בין פנימי לחיצוני, עצמי לאחר, פשוט אינן תקפות. 62

בסימון החלקה המיוחדת ובתיאור יחודה יש להיזהר מציור 'דחלילי' של החלקות האחרות. גם מי שמעמיד אידאל של אישיות שנגמלה ונתגבשה לעצמה, אם אינו רוצה להכחיש את חשיבות השיח והשיג שלה עם העולם, לא יצייר אותה כמין אי מבודד חסר זיקה למה שמחוצה לו. האידאל של אישיות נפרדת ומגובשת שגבולותיה ברורים אינו אידאל של התבצרות אטומה מאחורי גבולות. אבל למרות שאיש אינו מאמץ בפירוש תפיסה דחלילית כזו, תפיסות אישיות מסוימות נוטות לכיוונה; הנטייה אינה דחליל או איש קש, והפולמוס סביבה היה ועודנו ער. אידאלים רבי-השפעה של אוטונומיה וריבונות עצמית, מושגים (נלווים) של אחריות מוסרית ושל אשמה, ותפיסות (נלוות) של רציונליות ושל פעולה (agency), 'משלבים ידיים' בציור דיוקן תחום היטב ו'מזוקק' של 'עצמיות' ושל 'אישיות'; כרגיל בעניינים אלה, הציור העובדתי הוא גם ציור של אידאל והוא גם מעודד את תהליך התחילה וההיפרדות. כנגד מגמה זו, טוענים אחרים שהיא אינה נאמנה לעובדות, אשלייתית וגם מסכלת קיום עצמי ומודעות עצמית נאורים. גם הטענה הנגדית הזו היא בעת ובעונה אחת תיאורית ונורמטיבית, וציור האידאל אינו נותר במגדל שן תיאורטי. הציור מעודד 'דיפוסיה' של גבולות העצמי ומה שאפשר לכנות 'מיתון' של התגבשותו.

מגמת הנגד לאידאל של העצמי התחום בגבולותיו אינה מובילה בהכרח להאדרה של תנועת הרצוא-ושוב שתוארת במלוא היקפה: אפשר להיאבק בדימוי האי המבודד מבלי 'להתלבב' על שיקום האחדות הסימביוטית הראשונית ומבלי לראות בה קוטב מתמיד בתנועה דיאלקטית. אידאל הרצוא-ושוב ניצב אפוא בקוטב הנגדי לאידאל האישיות שהתבחנה אחת ולתמיד מההוייה הבראשיתית ונתייצבה בגבולותיה (אם נוציא מכלל אפשרות אידאל 'פרמינידי' או מיסטי שמכחיש ושולל את ההיפרדות מכול וכול), על משרעת רחבה של עמדות ביניים. עם זאת, רבים מהרגישויות ומהשיקולים שמזינים את גרסאותיה היותר מתונות של מגמת הנגד מזינים את גרסתה הרדיקלית. אפשר לראות במהפכה המבוקשת מיצוי שלהם. מפעמת כאן ההכרה בקיצוץ הנטיעות העמוק שתפיסת העצמי כיש מוגמר שעומד לעצמו, ודיכוטומיה חדה בין פנים לחוץ, עלולות לחולל בינו לבין העולם-עולמו ובינו לבין עצמו; הכרה בגבולות האוטונומיה שלו -- במוגבלות שליטתו של האדם בחייו ואפילו ברצונו;

הכרה בעובדה שאדם הוא יצור שנפעל לא פחות משהוא פועל, ושגם כשהוא פועל על המציאות ומטביע בה את חותמו המציאות פועלת עליו והוא נטבע בחותמה. בקיצור, הודאה בסופיותו ובתלותו.

כך למשל אומר הפילוסוף ברנרד ויליאמס על תפיסת רציונליות שמנסה להעצים את האוטונומיה של העצמי ולתחום גבולות חדים בינו לבין המציאות שמחוצה לו:

להתעקש על מושג כזה של רציונליות הוא גם להציג כזב גדול: שאנו יכולים, אם ננהיג את עצמנו בדרך מספיק מפוכחת, להרחיק את עצמנו לגמרי מההיבטים הלא מכוונים של פעולותינו, בהשליכנו כביכול את עלויותיהם על חברת הביטוח, ועדיין לשמר את זהותנו ואת אופיינו כפועלים. ההיסטוריה שלנו כפועלים (agents) היא רשת שבה כל מה שהינו תוצר של הרצון מוקף ונתמך ובחלקו מתעצב על ידי דברים שאינם [תוצר של הרצון]. אי אפשר בסופו של דבר לטהר [את המושג 'פעילות אחראית']: אם מייחסים חשיבות למובן שבו מי שאנחנו נקבע במונחים של מה שעשינו, ושל הדברים בעולם שהתרחשו בגללנו ומונחים לפתחנו, מוכרחים לקבל הרבה ממה שמעורב בסבך הזה פשוט מחמת העובדה שכך קרה. מזל מוסרי (בהשמטות).

להכרה ב'כזב הגדול' (שבניסיון לבודד את זהותנו ולסוכך על העצמי מפגעי ההיסטוריה, הגורל והמציאות) יש השתמעויות קיומיות ואתיות עצומות, והדרכים לסגל אותה לתפיסה מוגבלת יותר של אינדיווידואציה ואוטונומיה הן מרובות. באופן מכוון יותר לענייננו, אין תשובה אחת לשאלה מהו הלקח הקיומי, והאידיאל הנורמטיבי החלופי, שיש להפיק מהתבונה שתהליך האינדיווידואציה וגבולות העצמי שהוא מייצר נתונים לסחף ולכרסום מתמידים. כשאני אומר שאידיאל הרצוא-ושוב ממצה את הרגישויות והשיקולים שבמגמת הנגד, אני בא לטעון שהוא מוליך אותם ל'מסקנתם הטבעית'. הוא ממצה אותם בכך שהוא נותן להם לפעול את פעולתם ו'לכרסם' בהיפרדות העצמי ללא עכבות וסייגים ואף מלבה אותם (כפי שארחיב בהמשך). אחרים (וויליאמס בכללם) מסיקים מהם מסקנות אחרות.

אידיאל ה'רצוא-ושוב', שמציב את 'שיקום האחדות המקורית' כקוטב נכסף בתנועה דיאלקטית, רותם את כל אלה לרגישויות רוחניות (ודתיות) נוספות. מרכזיות בהן הכרה באופי הזיקתי-יחסותי של העצמי, שמעצם טבעו הוא דיאלוגי ומתקיים דרך זיקותיו עם מה שאינו הוא; הכרה בממד החרגה העצמית -- חריגה אל מעבר לעצמו -- שכרוך ביצירתיות ובהתחדשות; הכרה בזרימה המתמדת שהעצמי נתון בה, מבפנים ומבחוץ. חלופיות זו היא מקור לסבל אנושי; יחסו של העצמי כלפיה והבנתו העצמית לאורה עשויים להעצים את סבלו ולחילופין להקל מעליו ואף לפוגגו. אל מול הכורח ביציבות ובחסינות, לבל נהיה 'כמעין זיקית וכמי שבסיסו רופף' (אריסטו, אתיקה מהדורת ניקומכוס, עמ' 32), אנו מוצאים במסורות דתיות במזרח ובמערב את הקריאה להשתית את היציבות על הזרימה עצמה, לפוגג את הסופי בתוך האינסופי. התגבשות האני האוטונומי נראית מנקודת ראות זו כהתרסת היש נגד האין האלוהי וכעבודה זרה -- היא היא קריאת המרד 'אני אמלוק' -- ואילו התבטלותו והמסתו כ'מעשה' של אמונה (המרכאות רומזות לפרדוקסים ידועים של עשייה אנושית ושל זכות לעומת חסד). הנימות האלה ייחודיות כמובן לקצה המשרעת ואינן מלוות את מגמת הנגד שתוארת בכל רוחבה, אבל גם אותן פורה לראות על רקע לבטי גיבושו של העצמי והתפקיד ש'עקרון המציאות' ממלא בו. כפי שכבר אמרתי, בהבנת תהליך האינדיווידואציה ו'מקום מנוחתו' -- אם בכלל -- מה שעומד על הפרק הוא ההיות-בעולם היסודי של האדם -- אופני ההוויה והפעולה שלו בעולם, תפיסת-המציאות ותפיסת-העצמי

הבסיסיות ביותר שלו. הדיון באידאל הרצוא-ושוב פותח את היריעה לממד נוסף של ההיות בעולם -- מהותה ועצמותה של אמונתו. האופן שבו האדם תופס ומרגיש את העולם אינו ניתן להפרדה מהאופן שבו הוא תופס ומרגיש את עצמו (וגם חושב על עצמו); תפיסת-המציאות שלו אינה ניתנת להפרדה מתפיסת המציאות-שלו; יחסו לאלוהים שזור ללא התר ביחסו לעצמו-כשלעצמו וביחסו לעצמו-כעומד-ביחס-לאלוהים, וכל אלה מתבטאים באופן שבו הוא פועל וחי בעולם.

לכל זה יש גם השתמעויות שאפשר לכנותן מטפיסיות. על מה אנחנו מדברים כשאנו מדברים על ה"היות-בעולם היסודי של האדם"? על מה מדברים פסיכולוגים כשהם מציעים תיאוריות התפתחות של הנפש ותיאוריות של הנפש? תשובה 'טבעית' אחת היא: הם מדברים על נפש האדם (אלא מה?), תופעה טבעית אחת במכלול תופעות העולם, ממוקמת בתוך המציאות האובייקטיבית ותחומה ממכלולה. התשובה ה'טבעית' הזו בעייתית מנקודת ראותו של הפסיכולוג התיאורטיקן ששותף לחזון הרצוא-ושוב. היא מייבאת להבנתו העצמית ה'מקצועית' כפסיכולוג את ההבחנות המטפיסיות שאת תוקפן הוא מנסה לזעזע בין אובייקט לסובייקט, בין פנים לחוץ, בין נפרדות לאחדות. היא (גם) 'ממצבת' אותו באופן אובייקטיבי מול התופעה שהוא חוקר, ו'מגנה' עליו מלהינגע באותה דינמיקה של 'ערעור הגבולות' ושל דיפוזיה, שביקרה הוא חפץ ביחס ל'מושא מחקרו'. מיטשל ער לאתגר הזה (לפחות במידת-מה), וכך הוא אומר:

החוויה המוקדמת כוללת תחושה של היקסמות, וההסתגלות הגוברת של הילד לעולם המוסכם של מציאות אובייקטיבית מלווה בתחושה של התפכחות בלתי נמנעת מהיקסמות. לואולד חזר ואמר כי הקביעה שהעולם האובייקטיבי הוא המציאות היחידה, האמתית, היא טעות גורלית, שהפכה לנורמה תרבותית. הפסיכואנליזה, שהלכה בעקבות האידיאליזציה של המדע בסוף המאה ה-19 ובמחצית הראשונה של המאה העשרים, "נדבקה שלא בחוכמה ברוב תפיסות המציאות וחוויותיו של הנורוטי האובססיבי, וקיבלה אותן באופן מובן מאליו כ'מציאות אובייקטיבית'".⁶³

במלים אחרות, האימוץ של מה שאני מכנה 'אידאל הרצוא-ושוב' מחייב תמורה בתפיסה המטפיסית של מי שמאמץ אותו, ומביא את מיטשל -- בעצמו, ולא רק בנסותו להעמיד את עצמו בנעלי מושא המחקר שלו -- לשים את הביטוי 'מציאות אובייקטיבית' במרכאות.

במאמר הנוכחי לא אנסה להיענות לאתגר הזה ולהציע מטפיסיקה חלופית (אמנם אביע את דעתי שהשמת הביטוי 'מציאות אובייקטיבית' במרכאות מנסחת את האתגר, ואינה, כשלעצמה, היענות לו).¹ אבל לאתגר יש השתמעויות גם לגבי אופיו של השיח על אינדוידואציה, ובפרט לגבי דרך הכתיבה שלי עליה. בחרתי להציג את אידאל הרצוא-ושוב באמצעות פרשנות לתורות ולאמרות של רבי נחמן מברסלב. רבי נחמן הוא בעיני לא רק הממלל הגדול של האידאל; דרכי הבעתו (ואישיותו) מערערות בעצמן את המחיצות ואת ההפרדות וההיטפלות אליהן, על דרך הפרשנות, מאפשרת לי להתיך (כפי כוחי) תוכן וצורה -- למזג את הניתוח של האידאל עם המימוש שלו.

¹המטפיסיקה הפוסט-מודרנית (שמתכחשת לעתים קרובות למטפיסיות שלה), 'קופצת' בשתי ידיים על האמצעי הרטורי הזה ומנסה לכפור בהבחנות בין מציאות ליצוג-מציאות, בין אמת לנרטיב. אך ניסיון זה לא יצלח, ואין כאן מקום להאריך.

ומכאן לתכנית המאמר: העצות וההנהגות שיידונו בסעיף הראשון מאירות את הפעולה כזירת המפגש בין פנים וחוץ; פעולה היא במיטבה רק בהישלם תנאיה הפנימיים והחיצוניים, ובפרט בשעת התזמון הנדיר שלהם, עת רצון. התורה שבמוקד הסעיף השני מעשירה את תיאור הפעולה האידאלית (ואופן ההיות שכרוך בה) במושגי אמונה ורוח, וממקמת אותה במפה רחבה יותר של אופני הוויה חלופיים. הסעיף השלישי, המרכזי, יביאנו אל תוך כבשונה של היצירה והתמורה, אל בית-היוצר של חיי האמונה והרוח שתוארו בסעיפים הקודמים. כאן אסיר את צעיף לשון הסמלים והמטפורות ואֶמְלֵל את הדינמיקות היסודיות בלשון מושגית יותר. אנסה להנהיר ולהמחיש את תנועת הרצוא-ושוב בין היפרדות להיכללות, בין אינדוידואציה לאינטגרציה, במושגים של עיבוד המתח בין הראוי לבין המצוי -- בין הערכים-מכונני-הזהות של העצמי לבין 'עקרון מציאות' שסותר אותם – לכלל היווצרות-מתמדת-שהיא-גם-התפרקות-מתמדת של העצמי. בסעיף הרביעי אשוב ואבליט את אופיים הקיומי-הווייתי של אמונה ורוח, ובסעיף החמישי אשזור לתוך המכלול הזה גם את אמונתו של אדם בעצמו. נאמנותם של פרקי המהלך נתונה בראש ובראשונה לדברי רבי נחמן; רצוני לְמַשְׁמֵשׁ בהם ולמצוא בהם טַעַם נִפְלָא מקלקל בודעין את שורת הסדר התימטי. בכך נענה כלי-המבע של תנועת ההיפרדות וההיכללות לתנועה הזו עצמה.

א: לכוון את השעה ולהיות מכוון לשעה

מִי שְׂרוּצָה לִישׁוֹן וְאִינוּ יְכוּל לִישׁוֹן, הַעֲצָה לָזֶה לְבַל לְהַכְרִיחַ עֲצָמוֹ כָּל כֶּף לִישׁוֹן. כִּי כָּל מָה שְׂמַכְרִיחַ עֲצָמוֹ יוֹתֵר לִישׁוֹן, מִתְגַבֵּר עָלָיו בְּיוֹתֵר מְנִיעוֹת הַשָּׁנָה. וְעַנְיָן זֶה גַם בְּכָל הַדְּבָרִים שְׂבָעוּלָם, לְבָלִי לְהַכְרִיחַ עֲצָמוֹ בְּיוֹתֵר. כִּי כָּל מָה שְׂמַכְרִיחִין עֲצָמוֹ בְּיוֹתֵר לְאִיזָה דְבָר, מִתְגַבֵּר עָלָיו בְּיוֹתֵר הַהֶפֶךְ דִּיקָא. (חיי מוהר"ן תלא)

שינה מערסלת אותנו, אוספת אותנו אל חיקה, אופפת ומרגיעה אותנו; ביטויים כאלה וכיוצא בהם מבטאים את היותה של שינה מצב של חוסר שליטה, של התמסרות והרפייה. מכאן נגזר גם אופיו של המעבר מעירות לשינה: הירדמות אינה מעשה שאנו עושים אלא משהו שנעשה בנו, איננו משקיעים את עצמנו בשינה אלא היא נופלת עלינו, ויפל ה' אלוהים תרדמה על האדם. על כן הניסיון לחצות בכוח את קו-הגבול בין עירות לשינה מקשיח ומבצר אותו יותר, בבחינת כאשר יענו אותו כן ירבה וכן יפרוץ, ולא יעלה יפה: כָּל מָה שְׂמַכְרִיחַ עֲצָמוֹ יוֹתֵר לִישׁוֹן, מִתְגַבֵּר עָלָיו בְּיוֹתֵר מְנִיעוֹת הַשָּׁנָה. ההכרחה העצמית מעצימה את הדריכות והעירנות והשליטה, ומנוגדת במהותה להרפיית-העצמי מעצמו, הנחוצה כאן. ההכרחה העצמית היא בעצמה מְנִיעוֹת הַשָּׁנָה.

הַעֲצָה לָזֶה לְבַל לְהַכְרִיחַ עֲצָמוֹ כָּל כֶּף לִישׁוֹן. לכאורה, העצה עשויה לרפא רק את השבר של התגברות מניעות השינה, שֶׁבֶר-לִפְנֵים-מִשְׁבֵּר שֶׁהֵבִיא עַל עֲצָמוֹ מִי שְׂמַכְרִיחַ עֲצָמוֹ יוֹתֵר או כָּל כֶּף לִישׁוֹן. אבל מה בדבר שברו הראשוני של מי שְׂרוּצָה לִישׁוֹן וְאִינוּ יְכוּל לִישׁוֹן? נראה שהעצה היעוצה היא עֲצָה גַם לָזֶה, ועלינו 'להמשיך' את הנאמר במפורש אל מחוזותיו הרמוזים: העצה היא להרפות ולוותר לא רק על מאמץ הכפייה העצמית אלא גם על עצם הרצון לישון -- להניח לו ולהניח לעצמך ממנו. כפיית הרצון היא כפיית-עצמך על המציאות של היותך-ער ועל עצמך, והיא מחשלת ומגבשת את העצמי הער ואת המחסום שחוצץ בינו לבין השינה. באופן הרחוק שהעצה מצביעה לכיוונו, עליך להניח לעצמך, להניח למציאות, או אז ימוג העצמי ובהימוגו ימוג גם הגבול שהעמיד בינו לבין משאת-נפשו השינה.

אפשר לחשוב שכוחה של העצה נסוב רק על שינה, בשל מאפייניה המיוחדים (כמתואר לעיל). אבל ענין זה, אומר רבי נחמן, נצרך ויפה גם בכל הדברים שבעולם:

ואפלו בעבודת השם צריכין לפעמים זאת לבלי להכריח עצמו יותר מדי, אף-על-פי שבאמת צריכין להיות זריז גדול מאד לקדש עצמו כראוי, ולזכות לעבודת השם בשלמות במהירות גדול, ואסור להניח מיום לחברו כלל, כי אין העולם עומד כלל אפלו כהרף עין, ועל-כן כל מה שיכולין להתגבר לעשות איזה דבר בעבודת ה' צריכין לעשותו מיד דיקא בלי אחר ועכוב כלל, אפלו רגע אחת, כי מי יודע כמה מניעות ועכובים והרהורים יהיה לו בשעה האחרת, כי אין להאדם בעולמו כי-אם אותה השעה ואותה הרגע בלבד, אף-על-פי-כן לפעמים כשרואין שמתגברין ומכריחין עצמו לאיזה דבר ואינו עולה בידו, צריכין לפעמים להמתין ולבלי לפל בדעתו מזה, ולבלי לבלבל דעתו כלל במה שאינו זוכה לאותו הדבר. וימתין קצת עד שתבוא עתו. ואי אפשר לבאר דבר זה בכתב כלל. (שם)

מי שחדל מלהכריח עצמו לישון ומרפה מן הרצון לישון, באה השינה ואוספת אותו; באופן פחות מטפורי, ההרפייה מהרצון ומהעצמי נותנת למציאות לומר את דברה, וממילא באה מנוחה ליגע ומרגוע לעיני. בהתרופף ההתנגדות -- ולהכריח עצמו הוא להתנגד לרפיון השינה -- נוהר נהר החיים במהלכו הטבעי, והעייפות שוטפת-נושאת-מערסלת את היגע-עיני אל שנתו. נשאלת השאלה, מהו 'דברה של המציאות' בהקשר המתרחב של העצה? מה ישטוף-ישא-יערסל את מי שהניח לרצונו ולעצמו, בכל הדברים שבעולם ובעבודת השם? שהרי גם כאן מטרת העצה היא לסקל את המכשולים והמניעות שהרצון המתעקש, שמכריח עצמו כל כך ויותר, מעמיד ומגביה לפני הרוצה, כדי 'לפנות מקום למציאות לומר את דברה'.

משטפא דלשינה של רבי נחמן אנחנו מרגישים את כוחו העז של הנהר, השטוף-נושא-מערסל את מי שזכה לסקל מדרכו (של הנהר) את משוכות הרצון ולהרפות. במאמר המוסגר בין האף-על-פי הראשון לאף-על-פי-כן האחרון -- מאמר שמפריד בין הרישא והסיפא של העצה היסודית -- רבי נחמן מפתח דווקא את האסור להניח, ניגודה-לכאורה של העצה דנן לבלי להכריח, את הרקע שהעצה מתבדלת ממנו ויוצאת כנגדו בלשון אף-על-פי-כן. הוא מפתח אותו מתוך התקשרות רגשית ודבקות נפשית עזה, בפרץ מילים שאוצר בעצם ניסוחו את הלהט והאון והזרימה והדחיפות והשצף של הנהר. זריז גדול מאד במהירות גדול מיד דיקא בלי אחר ועכוב כלל, אפלו רגע אחת. להט הניסוח אינו מותר מקום לספק, שעיקר דבקותו ומעייניו של רבי נחמן נתונים דווקא להווית-הרקע שממנה העצה מתבדלת, ובעיצומו של מאמר שעניינו העצה לבלי להכריח עצמו הוא נגרף נשטף נישא בשטף הנהר של צריכין לעשותו מיד ומתערסל בו. ואני שואל שוב: איזו מציאות אומרת כאן את דברה? מהו אותו נהר שנושא ומערסל את מי שסיקל מדרכו את משוכות רצונו?

מרכיב מכריע אחד בהוויה השוטפת-מערסלת הזו הוא הרצון -- אותו רצון שמכשיל את השטף לפעמים כשרואין שמתגברין ומכריחין עצמו לאיזה דבר ואינו עולה בידו. הרצון מתהפך כחומר חותם: בעתות רצון, הזדהותי עם מה שאני עושה היא שלמה, מעשיי הם ביטוי מלא ונוהר של עצמי. בזמנים אחרים, לפעמים, משתבשת הזרימה הזו: אני חצוי ברצוני ובצד היותי רוצה לעשות את המעשה אני גם לא רוצה לעשותו, רצוני לעשותו אינו שלם ואינו מבטא את כוליותי. בנסיבות אלה, הרצון שלי במעשה פועל בעת ובעונה אחת גם בעדי וגם נגדי, הוא מבטא אותי אך בה-בעת הוא גם סותר ומנפץ אותי; פעולת הרצון אינה אחת משום שאני-עצמי איני אחד. בזמנים כאלה, אומר רבי נחמן, אימוץ הרצון הוא אילוץ וכפייה של עצמי, ותוצאותיו הפוכות מן המקווה: כי כל מה שמכריחין עצמו ביותר לאיזה דבר, מתגבר עליו ביותר ההפך דיקא. המלחמה הפנימית

בין חלקי העצמי מעצימה את הקרע הפנימי, מסכסכת יותר בין האדם לבין עצמו, ומרחיקה מהישג יד את הפעולה-שמתוך-ביטוי-עצמי.

עיקר רצונו של אדם, מנקודת ראותו של רבי נחמן, הוא לעבוד את השם, וגם כשמתגלעים בו מתחים ונגדיים -- כשהרצון מתפצל ומתפרד לרצונות שונים -- מכלל מניעות וְעִכּוּבִים בדרכו של הרצון לא יצאו. גם בעת שיחתו של רבי נחמן על עתות שאינן עתות-רצון, ניכר ממרוצת דבריו שעיקר רצונו ומגמתו הוא בעבודת ה', ועיקר ייחולו -- שיוסרו המניעות והעיכובים מדרכו. התייצבותו לצד אחד מצדי הקונפליקט מתבטאת גם בזה, שגם בצוק העתים, בעת שאינה עת רצון, כאשר בניגוד למהלך הדברים האידאלי של מימוש הרצון עלינו לאמץ בלב כבד וְאֶף-עַל-פִּי-כֵן את העצה לְבַל לְהִקְרִיחַ, גם אז, כך משתמע מכותלי דבריו, העצה אינה שוללת מכול וכול כפייה-עצמית, התאמצות והתגברות עצמית; היא מפצירה רק לְבַל לְהִקְרִיחַ עֲצָמוּ יוֹתֵר מִדִּי, היא קוראת לוותר רק כְּשֶׁרוֹאִין שְׂמֵתִגְבֵּרִין וּמְקָרִיחִין עֲצָמוּ לְאִיזָה דְבָר וְאִינוּ עוֹלָה בְּיָדוֹ. משמע: מותר ואולי אף רצוי לנסות וליישר את ההדורים של הרצון ו'לגהץ' את הקמטים והמכשולים שהוא מקים על עצמו. אלא שרק במידה ובמשורה -- אם ההדורים אינם מתיישרים, צְרִיכִין לְבַל לְהִקְרִיחַ כּדִּי שֶׁלֹא יִתְגַבֵּר הַהֶפֶךְ וּיִתְעַמֵּק הַקְרַע.

אמרתי שפעולת הרצון אינה אחת משום ש'אני-עצמי' אינו אחד. לכך יש להוסיף שריבוי-הפנים בפעולת הרצון ובעצמי, הוא ריבוי-פנים גם ביחסו של העצמי לרצון ובעצם תופעת הרצון. האם אני אדון למעשי ועושה אותם כרצוני? כך הוא ודאי על-פי מובן טבעי אחד של 'רצון', אִם רוֹצֵה עוֹשֶׂה, וְאִם אִינוּ רוֹצֵה אִינוּ עוֹשֶׂה (ליקוטי מוהר"ן תניינא תורה קי). ברצף עם מובן זה נאמר עוד, שגם כשקשה לי לעשות, אם אגביר את רצוני אצליח ואעשה. על אדם שניחן ברצון חזק מסוג זה אנו אומרים שהוא ניחן בכוח-רצון, וכוונתנו בזה היא שהוא מסוגל לאמץ את רצונו נוכח מכשולים וכך הוא יכול להם. אבל ברור שזה אינו המודל ליחסו של האדם לרצונו בהקשר דנן, וברור שמרכיב הרצון שאותו הזכרתי בדבריי על עת רצון אינו כוח-רצון. אימוץ הרצון, כוח הרצון, הוא בדיוק הִלְהִקְרִיחַ עֲצָמוּ שעצת רבי נחמן מתריעה מפניה, ואילו הרצון הקריטי להווייה השוטפת-מערסלת -- שנעדר בסיטואציית המניעות שעליהן מדברת העצה -- מופקע באופן מהותי משליטת העצמי ומכוחניותו. בדברו על פן זה של הרצון, רבי נחמן משתמש לעתים במושגים כמו חֶשֶׁק (ראו למשל ליקוטי מוהר"ן קמא סו) או הַשְׁתַּקְקוּת (רצון מְפֻלָּג חֶזֶק מֵאֵלֶּי וְתִבְרַךְ בְּהַשְׁתַּקְקוּת נְמַרְץ מֵאֵד; שיחות הר"ן לב). שלא כבפנים אחרות של המושג רצון (כגון כוח הרצון דלעיל), שכרוכה בהן קונוטאציה של החלטה והכרעה -- פעולות אקטיביות -- במושגים האלה בולט ממד ההבעה הנפשית והרגש, ממד שהוא היפעלותי הרבה יותר משהוא פעיל. (תבונה זו גופה ניתן לנסח גם במונחי ההבחנה בין פנים שונות של העצמי: מחד, העצמי השולט ברצונו, העצמי בעל כוח-הרצון; מאידך, העצמי שבא לידי ביטוי ברצון, שמביע את עצמו בִּרְצוֹן).

אדם אינו יכול לזמן בכוח רצונו את רצונו הנוהר-שוטף-מערסל, ובמקום שחסר רצון כזה, צְרִיכִין לְהִמָּתֵן. קוצר-הרוח ומפח-הנפש נוכח העדר-הרצון עלולים להעמיד מוקשים נוספים על דרכו של הרצון מלבד אלה שמערימה עליה ההכרחה העצמית, ועל כן ההמתנה אינה רק אפס-מעש אלא פינוי הנפש והרגעתה ממכשלות אלה (כדוגמת ההירגעות הנחוצה לנפילת השינה), לְבַל לְפַל בְּדַעְתּוֹ מִזָּה, וְלְבַל לְבַלְבֵּל דַּעְתּוֹ כְּלָל בְּמָה שְׂאִינוּ זֹכֵה לְאוֹתוֹ הַדְּבָר. אי אפשר לחולל את הרצון הנכסף, הרצון של עת-רצון; על האדם להתאזר בסבלנות ואורך רוח (זהו מושג מפתח, כפי שנראה להלן), וְנִמְתֵּן קֶצֶת עַד שֶׁתְּבוֹא עֵתוֹ. מכיוון שהרצון הוא חוליה מכריעה בהווייה השוטפת-מערסלת של העשייה, העשייה עצמה מופקעת משליטתו הפעילה של כוח-הרצון ונצבעת

בצבעיה של ההיסחפות וההיגרפות ההיפעלותיות, והנכסף הוא לזכות לעבודת השם בשלמות במהירות גדול (השוו: זוכה לבוא לבחינת רצון, שיחות הר"ן לב, ומש"כ על זה בחכמה ותמימות עמ' 55).

לשאלה מהי ההוויה השוטפת-נושאת-מערסלת שעתידה לשאת במהלכה את מי שהניח לרצונו ולעצמו (בהרחבה של דוגמת השינה) השבתי, שמרכיב מכריע אחד בהוויה זו הוא הרצון עצמו, שנטהר בעת-רצון מסיגיו ומסכסוכיו הפנימים, ונעשה חֶשֶׁק והִשְׁתַּקְקוּת, ביטוי שלם של עצמי שלם. מרכיב אחר בהוויה זו הוא שדה הפעולה שלי -- המציאות החיצונית שבתוכה אני פועל; שהרי לא די ברצון ואיכותו כדי לזכות לעבודת השם בשלמות וכדי לעשות איזה דבר בעבודת ה' מִדְּדִיקָא בְּלִי אַחֲרֵי וְעֹבֵב כְּלָל, אֶפְלוּ רָגַע אַחַת. דרוש גם שהמציאות שבתוכה אני פועל 'תשתף פעולה' עם רצוני, שהדרך תהיה מפולסת לפניי ושעקוביה יהפכו למישור. הבנת היחסים בין עכבות חיצוניות לבין עכבות פנימיות היא עיקר גדול שיעסיקנו להלן בפירוט, אבל ברור שעכבות משני הסוגים מפריעות לשטפו של הנהר, ושסילוקן חיוני לו. העת המיוחלת -- מִתֵּינן קֶצֶת עַד שְׁתָּבֹא עֵתוֹ -- אינה רק עת של רצון אלא גם עת שבה העולם נוטה חסד לרצון. יקרותה-נדירותה של העת המיוחלת מבוררת שבעתיים לאור העובדה ששני סוגי המכשולים מסולקים בה בו-זמנית, שהיא מהווה חלון הזדמנויות לפעולה הרמונית שבה משתלבים זה בזה הפנימי והחיצוני. בתיאור העת-רצון מהדהדים חד-פעמיותה של ההזדמנות וריבוי הסוגים של המכשולים שסולקו, כי אין העולם עומד כְּלָל אֶפְלוּ כְּהָרַף עֵינַי וְמִי יוֹדֵעַ כִּמָּה מְנִיעוֹת וְעֹבֵבִים וְהִרְהוּרִים יִהְיֶה לוֹ בְּשַׁעַר הָאֲחֵרֶת; והכרת יקרותה-נדירותה של העת-רצון ממוזגת עם תחושת הדחיפות אל נוכח הסכנה שההזדמנות תוחמץ, אסור להניח מיום לחברו כְּלָל, כי אין העולם עומד כְּלָל אֶפְלוּ כְּהָרַף עֵינַי, וְעַל-כֵּן כָּל מֵה שִׁיכּוֹלִין לְהִתְגַּבֵּר לְעֲשׂוֹת אִיזָה דְבָר בְּעֹבְדַת ה' צְרִיכִין לְעֲשׂוֹתוֹ מִיַּד דִּיקָא בְּלִי אַחֲרֵי וְעֹבֵב כְּלָל, אֶפְלוּ רָגַע אַחַת, כי מי יודע כמה מניעות ועכובים וְהִרְהוּרִים יִהְיֶה לוֹ בְּשַׁעַר הָאֲחֵרֶת, כי אין להאדם בעולמו כי-אם אותה השעה ואותה הרגע בלבד.²

העצות של רבי נחמן נחצבו מחומרי חייו. ההכרה שהעת-רצון לפעולה כרוכה בהתמלאותם של תנאים פנימיים וחיצוניים; שאין העולם עומד כְּלָל אֶפְלוּ כְּהָרַף עֵינַי ושעל כן יש דחיפות עילאית במימוש הרצון בעת-רצון; שאין בידינו לזמן ולאלץ עת-רצון ברצוננו, ושהניסיון לאלץ אותה רק ירחיק אותה; ושההנהגה הנכונה בעתות אחרות, לאור כל זה, היא המתנה בחינת אריכות אפיים, פיננוי הנפש והתרגעותה אל תוך העת הזאת -- ההכרה הזו התגלמה בשני פניה באופן ההוויה והפעולה של רבי נחמן ומעוררת את פליאת הכותב:

וּרְבִנּוּ זְכָרֵנוּ לְבָרְכָהּ הִיא בְּדָבָר זֶה חֲדוּשׁ נִפְלָא מְאֹד, כִּי הִיא זְרִיז בְּתַכְלִית הַזְרִיזוֹת שְׁלֵא הִיא דְגָמְתוּ בְּעוֹלָם, וְכָל דְבָר שֶׁהִיא צְרִיךְ לְעֲשׂוֹת אֶפְלוּ בְּעֵינֵי עֲבֹדוֹת גְּשָׁמִיּוֹת שֶׁהֵם צְרִיכֵי הָאָדָם, הִיא עוֹשֶׂה בְּזִרְיּוֹת נִפְלָא מִיַּד דִּיקָא, מְכַל-שֶׁכֵּן בְּעֹבְדַת הַשֵּׁם. וְאֶף-עַל-פִּי-כֵן הִיא מֵתוֹן גְּדוֹל, כְּשֶׁרָאָה שְׂאִינוּ עוֹלָה בְּיָדוֹ הִיא מֵתוֹן מֵתוֹן. רַק שְׁצָרִיכִין לְהִתְגַּעֵגַע וְלִכְסֹף לְהַשֵּׁם יִתְבָּרַךְ תָּמִיד גַּם בְּעֵת שֶׁאֵין עוֹלָה בְּיָדוֹ עֲבֹדַת הַשֵּׁם כְּרָאוּי, וְלְבָלִי לִיֵּאֵשׁ עֲצָמוֹ כְּלָל מְשׁוּם דְבָר, וְתַכְף כְּשֶׁהַשֵּׁם יִתְבָּרַךְ עוֹזֵר וְהוּא יְכוֹל לְחַטֹּף אִיזָה דְבָר שֶׁבִקְדָּשָׁה, יַעֲשֶׂהוּ מִיַּד בְּזִרְיּוֹת גְּדוֹל. וְאֵי אֶפְשָׁר לְבָאֵר דְבָר זֶה בְּכֶתֶב. וְהַמְשָׁכִיל הַחֹפֵץ בְּאֵמַת יְבִין מִזֶּה קֶצֶת עֲצוֹת לְעֹבְדַת ה'. (שם)

² על מוטיב ההזדמנות ראה גם ליקוטי מוהר"ן תניינא תורה ככד: אִמְר, שְׁלַפְעָמִים מְגִיעַ לְאָדָם הַרְהוּר תְּשׁוּבָה וְהִשְׁתַּקְקוּת לְהַשֵּׁם יִתְבָּרַךְ בְּאִיזָה מְקוֹם, שְׁצָרִיךְ שֶׁם בְּאוֹתוֹ הַמְקוֹם דִּיקָא לְהִתְחַזֵּק בְּזֶה הַרְהוּר תְּשׁוּבָה וְהִשְׁתַּקְקוּת, כְּגוֹן לְדָבָר שֶׁם אִיזָה דְבִירוֹת שֶׁל תַּחֲנוּת וּבִקְשׁוֹת אוֹ דְבָרֵי הַשְׁתַּקְקוּת בְּפֶה וּבְלֵב כְּפִי הַעֲנִיָּן, וְלֹא יִמְתִּין וְלֹא יִזוּז מִמְקוֹמוֹ, אֶף-עַל-פִּי שֶׁאֵין זֶה הַמְקוֹם מוֹכֵן לְכָךְ, כְּגוֹן שְׁלֵא בְּמְקוֹם קְבִיעוֹת לְתוֹרָה וּתְפִלָּה, רַק בְּדָרְךְ הַלּוֹכוֹ וְכִיּוֹצֵא. כִּי כְּשִׁיזוּז מִמְקוֹמוֹ, יְכוֹל לְהִיּוֹת שִׁפְסָק. וְרֵאוּ מִש"כ עַל זֶה בְּחִכְמָה וְתַמִּימוֹת עַמ'.

פליאת הכותב מוסבת על השילוב בין זריזות ומתינות, שני פניה של ההכרה היסודית. היכולת לפעול בַּזְרִיזוֹת נְפִלָא בעת רצון ולהיות מְתוֹן מְתוֹן בעתות אחרות נשענת בשני אגפיה על היכולת לכוון את השעה ולהיות מכוון לשעה; היא מבטאת בשני אגפיה את התובנה שאין לְהֶאָדֶם בְּעוֹלָמוֹ כִּי-אִם אוֹתָהּ הַשְּׁעָה וְאוֹתָהּ הַרְגֵעַ בְּלִבָּד. תובנה זו אינה אינטלקטואלית גרדא אלא גם ובעיקר אופן של הוויה, הישג קיומי: חילוף ההנהגות אינו מעוגן בתובנה כללית בדבר הנסיבות הראויות לזו ולזו, שניתן לנסח אותה מראש ולתתה בתבניות קבועות -- אי אֶפְשֶׁר לְבָאֵר דְּבָר זֶה בְּכֶתֶב; מה שמדריך את חילוף ההנהגות הוא החיבור אל אוֹתָהּ הַשְּׁעָה וְאוֹתָהּ הַרְגֵעַ. ניסוח זה בעצמו הוא כמובן כללי, ובהמשך אנסה לפתוח אותו יותר ולהבר (articulate) אותו במושגים כלליים נוספים; אך מימושו חורג סוף-סוף מכל ביאור כללי והוא נשגב וסודי, וְרַבְּנֵנוּ זְכָרוֹנוֹ לְבִרְכָה הִיא בְּדָבָר זֶה חֲדוּשׁ נְפִלָא מְאֹד.

המסתורין אינו מתמצה באי-היכולת ללכוד את הקונקרטי בנוסחאות מופשטות, אלא בעומק הדבר שעומד כאן על הפרק. כאמור, מאחורי צניעותו של הנידון המפורש -- שאלת התועלת בכפייה עצמית בעשיית איזה דָּבָר ואופני ההתמודדות עם מכשול חיצוני ומיאון פנימי -- מה שעומד על הפרק הוא אופן ההיות-בעולם היסודי של האדם, שהוא וחייו קונקרטיים לפני ולפנים. מראשית ועד כלה - החל מההכללה הפסיכולוגית הפותחת, דרך העצה-הדרכה הנובעת ממנה (כנראה מפי רבי נחמן בעצמו), ועד תיאור הנהגותיו של רבי נחמן (מפי-כתבו של רבי נתן) -- הדברים אפופים בהרגשה עמוקה של מסתורין: וְאִי אֶפְשֶׁר לְבָאֵר דְּבָר זֶה בְּכֶתֶב כָּלֵל. הכותב יודע יותר ממה שהוא מסוגל לבטא, הוא מודע לפער בין המבוטא לבין הבלתי-ניתן לביטוי, והוא חושש שהקוראים יחמיצו את עומקם הנסתר של הדברים ויטעו לחשוב שתוכם כברם.

ב: רוח (ואמונה) מפרק הרים ומשבר סלעים

קשרתי בראש דבריי את אופני הפעולה בעולם עם תפיסת המציאות ועם התפיסה העצמית, את זריזותו ומתינותו והתגברותו העצמית והכרחתו העצמית של האדם עם העולם (אין העולם עומד כָּלֵל) ועם עולמו (אין לְהֶאָדֶם בְּעוֹלָמוֹ כִּי-אִם אוֹתָהּ הַשְּׁעָה וְאוֹתָהּ הַרְגֵעַ), ואת כל אלה עם יחסו לאלוהים ועם מהותה ועצמותה של אמונתו. אלה פנים שונות של אחדות אחת שאינה ניתנת להתרה, וכולן נוכחות בתורותיו של רבי נחמן יהיה נושאן המפורש אשר יהא, ויהיו אשר יהיו עוגניהן הדרשניים. צלע-האמונה, שהיתה מובלעת באמירות ובהנהגות שבהן דנו עד כה, מוזחת בתורה הבאה למרכז הבימה:

דַע, שְׁעַל-יְדֵי שְׁהֵעוֹלָם הֵם מְקַטְגֵי אִמְנָה, עַל-כֵּן הֵם צְרִיכִים לְתַעֲנִית, דְּהִינּוּ עֲבוּדוֹת קְשׁוֹת. כִּי בְּוֹדָא יְדוּעַ, שְׁאֶפְשֶׁר לְעַבְדַּת הַשֵּׁם יִתְבָּרַךְ בְּכָל דְּבָר, כִּי 'אִין הַקְדוּשׁ-בְּרוּךְ-הוּא בָּא בְּטְרוּיָא עִם בְּרִיּוּתוֹ, אִךְ מֵה שְׁצָרִיכִין לְפַעֲמִים לְעֲבוּדוֹת קְשׁוֹת, הוּא בְּבַחֲיַת מֵה שְׁאֶמְרוּ רְבוּתֵינוּ זְכָרוֹנֵם לְבִרְכָה 'בְּשַׁעַת שְׁמַד אֶפְלוּ אַעֲרַקְתָּא דְּמִסְאֲנֵי הַרְג וְאֵל יַעֲבֵר'. נִמְצָא שְׁאֵף שְׁבָאָמַת אִין רְאוּי שִׁיהָרַג עַל זֶה, אִךְ מַחֲמַת שְׁהוּא שְׁעַת שְׁמַד, וְהֵם מְתַגְבְּרִים וְרוֹצִים דִּיקָא לְהַעֲבִירוּ עַל דָּת וְלְהַבִּיאוּ לְכַפִּירוֹת, חֵס וְשְׁלוֹם, עַל-כֵּן הוּא מְכַרַח לְמַסַּר נַפְשׁוֹ אֶפְלוּ עַל דְּבָר קָל. וְהַעֲבוּדָה-זֶה וְהַכַּפִּירוֹת הֵם בְּבַחֲיַת 'אֵף אִין יֵשׁ רֹחַ בְּהֵם' -- שְׁאִין בְּהֵם שׁוּם רֹחַ כָּלֵל. וְהַקְטִיגֵי-אִמְנָה הֵם בְּבַחֲיַת 'מְקַצֵּר-רוּחַ', שְׁהוּא כְּמוֹ מְמַצֵּעַ, דְּהִינּוּ שְׁאִין לְהֵם אִמְוִנָה שְׁלֵמָה שְׁהִיא בְּחִינַת מְאָרִיךְ רוּחוֹ, כְּמוֹבָא בְּמִקּוּם אַחַר (בְּלִקוּטֵי א סִימָן קֵנָה), וְאֵף-עַל-פִּי-כֵן אִינֵם כּוֹפְרִים לְגַמְרֵי, שְׁאִין לְהֵם שׁוּם רֹחַ כָּלֵל, רַק הֵם כְּמוֹ מְמַצֵּעַ, וְרוּחָם קְצָרָה בְּחִינַת מְקַצֵּר-רוּחַ. וְזֶהוּ 'מְקַצֵּר-רוּחַ וּמְעַבְדָּה קְשָׁה' -- שְׁמַחֲמַת שְׁהֵם בְּבַחֲיַת 'קַצֵּר-רוּחַ', מַחֲמַת שְׁהֵם קְטִיגֵי אִמְנָה כְּ"ל, עַל-יְדֵי-

זֶה צְרִיכִין לְעִבּוּדוֹת קְשׁוֹת וּלְתַעֲנִיתִים כַּנִּל. כְּמוֹ שֶׁבִשְׁעַת הַשְּׁמַד שֶׁהִיא קְלֵקוּל אֲמוּנָה לְגַמְרֵי צְרִיכִין אֲפִלּוֹ לְמַסֵּר נַפְשׁוֹ מִמֶּשׁ אֲפִלּוֹ עַל דְּבַר קָל, כְּמוֹ-כֵן כְּשֵׁיט קְטָנוֹת וּפְגָם בְּאֲמוּנָה צְרִיכִין לְעִשׂוֹת עִבּוּדוֹת קְשׁוֹת כַּנִּל. (תניינא פו)

מלת המפתח לפענוח הדרשה מצויה במשפט הפותח – קְטַנֵי אֲמוּנָה צְרִיכִים לְתַעֲנִית. האם תענית ושאר עִבּוּדוֹת קְשׁוֹת הן העבודה הנאותה לקטני אמונה, לפי מדרגתם? האם תענית ושאר עִבּוּדוֹת קְשׁוֹת הן העבודה הדרושה והמועילה לתיקון אמונתם ולעילוי מדרגתם מדרגת קטני-אמונה? לפי פרשנויות אלה, לשון צְרִיכִים היא לשון שרבי נחמן נוקט דרך עצה והדרכה, והוא מחייב ומאשר את העבודות הקשות כדרך העבודה של קטני האמונה. המחשת העובדה שצְרִיכִין לְפַעֲמִים לְעִבּוּדוֹת קְשׁוֹת בדוגמת מסירות-הנפש בשעת-השמד תומכת בפרשנות זו, שהרי מסירות-נפש – הקשה שבעבודות -- היא בוודאי דרך העבודה הנאותה והנדרשת בשעת השמד, עבודה נשגבת ונעלית.

אבל הראיה שהבאתי ממסירות-נפש בשעת-השמד לפירוש צְרִיכִין כקביעה נורמטיבית שמעודדת עִבּוּדוֹת קְשׁוֹת, מתהפכת על פניה וטופחת על פנינו. מלכתחילה ברור, שיד האמן הדרשנית של רבי נחמן מערבת כאן את היוצרות. מסירות-הנפש, ביטוי מסורתי של אמונה עילאית, משמשת בדבריו דוגמה דווקא לקושי העבודה של קטני-אמונה. מסירות-נפש נדרשת בשעת השמד, ובמשמעותה המקורית של קביעה זו מסירות-הנפש היא ביטוי של אמונה עילאית אל-נוכח ניסיונותיהם של המשמדים לכפות את כפירתם על המאמינים. אבל בהקשר הדרשה, מסירות נפש נדרשת בשעת השמד של מי שמוסרים את נפשם, קרי בשעת הֶעֱבֹדָה-זָרָה וְהַכְפִּירוֹת שלהם, קרי בשעה שהם – המוסרים את נפשם -- 'אַף אֵין יֵשׁ רוּחַ בָּהֶם' שְׁאֵין בָּהֶם שׁוּם רוּחַ כָּלֵל. אפילו העבודה הקלה שבקלות -- עֲרֻקְתָּא דְמִסְאֲנִי (= שרוך הנעל, והכוונה לשמירת אורחות נעילת-הנעל של יהודים) -- עולה לקטני-האמונה בדמים כפשוטו; קטן האמונה מְכַרְח לְמַסֵּר נַפְשׁוֹ אֲפִלּוֹ עַל דְּבַר קָל. בהקשר היפוך היוצרות היצירתי הזה, צְרִיכִים וּמְכַרְח אִינֵם לשון עצה והדרכה שרבי נחמן עומד מאחוריה, אלא אפיון ביקורתי של דרך העבודה של קטני אמונה. ביסודה של עֲבֹדָה קְשָׁה ושל עריצות-עצמית קיצונית מונחים קטנות אמונה וחוסר אמונה; קטן האמונה צריך ליהרג אֲפִלּוֹ עַל דְּבַר קָל שֶׁבְּאֲמַת אֵין רְאוּי שִׁיְהָרֵג עַל זֶה, והוא חי ועובד את השם בצילה של טְרוּנִיָּא. לשון צְרִיכִים שנאמרת כאן אינה מעין זו האמורה בבעלי סוכרת שצריכים להמעיט במיתוק מזונם, הדרכה לכתחילה במצב שבדיעבד, אלא מעין זו האמורה בלוקים-בחירשות שצריכים להתאמץ כדי לשמוע בחלשי-ראות שצריכים להתאמץ כדי לראות ובמכורים שצריכים לסם -- הצטרכות שהיא היבט של פתולוגיה.

קושי העבודה הוא ביטוי לפגם אמונה, והמקורות שבהם רבי נחמן משתמש הם כחומר ביד-היוצר שלו, ברצותו מרחיב וברצותו מקצר, לביטוי הזיקה בין אופן העבודה לאופי האמונה. הוא מבטא אותה במנותו שלוש נקודות על המשרעת: עבודתם של הסובלים מקלקול אֲמוּנָה לְגַמְרֵי היא הקשה ביותר, המְעַרְצֶת-נפש ביותר, מסירות נפש; עבודתם של הֶקְטַנֵי-אֲמוּנָה שֶׁהוּא כְּמוֹ מְמַצֵּעַ היא קשה כתענית; ואילו בעבודתם של בעלי אֲמוּנָה שְׁלֵמָה אֵין כֵּל טְרוּנִיָּא ועיקום נפשי, באשר יְדוּעַ שֶׁאֲפִשֵׁר לְעַבֵּד הַשֵּׁם יִתְבַּרְךָ בְּכָל דְּבַר, וכל הביטויים הטבעיים-נוהרים של נפשם-רצונם הם בגדר עבודה.

המושגים אמונה ורוח מתחלפים בדרשה ומשמשים בכתר אחד, וזיקת האמונה לנייחא (וחילופה לקושי) מובעת גם בלשון רוח: אֵין בָּהֶם שׁוּם רוּחַ כָּלֵל ומקבילתו לְמַסֵּר נַפְשׁוֹ אֲפִלּוֹ עַל דְּבַר קָל, רוּחָם קָצְרָה בְּחִינַת מְקַצֵּר-רוּחַ ומקבילתו וּמְעַבְדָּה קְשָׁה, וּמְאַרְיָךְ רוּחוֹ ומקבילתו יַעֲשֶׂה אֶת שְׁלוֹ בְּזְרִיזוֹת וְשִׁמְחָה. ההתאמה

האחרונה, שרק נרמזה בתניינא פו דנו, מפורשת בהרחבה בתורה קנה (שרבי נחמן רומז לה ומפנה אליה כאן), ושם מתחדדות ביתר-שאת הפרובלמטיקה המשותפת והזהות הרעיונית בין ענייני הזריזות והמתניות שבהם פתחתי (סעיף א) לבין ענייני הרוח והאמונה שבמוקד דבריו כאן:

וְזֶה בְּחִינַת אֶרֶךְ אֲפִים, הִינּוּ מֵה שְׂאִינוּ יָרָא מִשּׁוּם דְּבָר, וְאִינוּ מִשְׁגִּיחַ עַל שׁוּם בְּטוּל וּבִלְבוּל בְּעֲבוּדָתוֹ, רַק עוֹשֶׂה אֶת שְׁלוֹ, זֶה בְּחִינַת אֶרֶךְ אֲפִים שְׂאִין שׁוּם דְּבָר יָכוֹל לְבַלְבֵּל אוֹתוֹ, כִּי לֹא אֶכְפֵּת לֵה שׁוּם דְּבָר, רַק עוֹשֶׂה אֶת שְׁלוֹ בְּעֲבוּדָתוֹ אֶת הַשֵּׁם יִתְבָּרֵךְ. כִּי אֶרֶךְ אֲפִים הוּא תְלוּי בְּבְחִינַת אֱמוּנָה, כִּי 'כָּל זְמַן שֵׁישׁ עֲבוּדָה זָרָה בְּעוֹלָם חֲרוֹן אֶף בְּעוֹלָם', אֲבָל עַל-יְדֵי אֱמוּנָה שֶׁהוּא הִפְךָ עֲבוּדָה זָרָה, נִתְבַטַּל הַחֲרוֹן אֶף, וְזוֹכִין לְאֲרִיכַת אֲפִים, שֶׁהוּא הִפְךָ הַחֲרוֹן אֶף, הִינּוּ שְׂזוּכָה עַל-יְדֵי אֱמוּנָה לְאֲרִיכַת אֲפִים, שְׂיִאֲרִיךְ אִפּוֹ עַל כָּל דְּבָר בְּלְבוּל וּמְנִיעָה שְׁעוֹבֵר עָלָיו בְּתַפְלָתוֹ וְעֲבוּדָתוֹ, שְׂיִסְבֵּל הַכּוֹל, וְלֹא יִתְעַצֵּב וְלֹא יִתְעַצֵּל עַל-יְדֵי-זֶה כָּלל, רַק יַעֲצֵר רוּחוֹ וְלֹא יִכְפֵּת לֵה כָּלל, וְיַעֲשֶׂה אֶת שְׁלוֹ בְּעֲבוּדָתוֹ, וְיַעֲבֵר עַל הַכּוֹל, וְלֹא יַחֹשׁ עַל כָּל הַבְּלִבוּלִים וְהַמְנִיעוֹת כָּלל שְׂכָל זֶה הוּא בְּחִינַת אֶרֶךְ אֲפִים, שְׂזוֹכִין עַל-יְדֵי אֱמוּנָה, שֶׁהוּא בְּחִינַת כַּח הַגּוֹדֵל וְכַח הַצּוֹמֵחַ כִּי עַל-יְדֵי-זֶה הוּא גֹדֵל וְצוֹמֵחַ וּמְצַלֵּחַ בְּעֲבוּדָתוֹ, כִּי לֹא יוּכַל לְבַלְבֵּלוֹ שׁוּם מוֹנֵעַ לְהַפִּילוֹ בְּעֲצָבוֹת וְעֲצָלוֹת חֶסֶד וְשְׁלוֹם, וְלִמְנָעוֹ עַל-יְדֵי-זֶה, חֶסֶד וְשְׁלוֹם, רַק יַעֲשֶׂה אֶת שְׁלוֹ בְּזִרְיּוֹת וְשִׁמְחָה, וְלֹא יִסְתַּכֵּל עַל כָּל הַבְּלִבוּלִים כָּלל, שְׂכָל זֶה הוּא בְּחִינַת אֶרֶךְ אֲפִים, בְּחִינַת אֱמוּנָה, בְּחִינַת כַּח הַגּוֹדֵל וְכַח הַצּוֹמֵחַ. (תורה קנה)

אמונה היא השורש של בחינת אֶרֶךְ אֲפִים של מאַרְיֵךְ רוּחוֹ, וּנִיגוּדָה קְלִקוּל אֱמוּנָה לְגַמְרֵי הוּא הַשּׁוֹרֵשׁ שֶׁל הַחֲרוֹן אֶף וְקוֹצֵר הַרוּחַ. בְּמִילִים אַחֲרוֹת, בְּעֲבוּדַת-הַשֵּׁם שֶׁל הַמֵּאֲמִין נִמְסָכִים סְבִלְנוֹת וְאוֹרֵךְ רוּחַ, וְהֵם שְׂמִיּוּשִׁים אֶת דְּרָכָם וּמְנִיחִים – לְשׁוֹן נִיחָא וְהַרְגֵּעָה – אֶת רוּחוֹ וְדַעְתּוֹ אֶל-נוֹכַח מְנִיעוֹת. מִלְשׁוֹן הַשֶּׁבַח לְמֵאֲמִין הַסְּבִלְנֵי אֲנוּ שׁוֹמְעִים שֶׁהַדָּרֵךְ הַיָּחִיד דֶּרֶךְ חֲתַחְתִּים, בְּטוּל וּבִלְבוּל וּמְנִיעָה בְּלִבוּלִים וּמְנִיעוֹת; אֲלֵא שְׂמַתוֹךְ הַלֵּךְ-הַרוּחַ שֶׁל הַמֵּאֲמִין שְׂמֵאֲרִיךְ רוּחוֹ, הַחֲתַחְתִּים אֵינָם מְפִילִים אוֹתוֹ לְעֲצָבוֹת וְעֲצָלוֹת, כֹּל קוֹשֵׁי מִתְאִיִּין וּמִתְפּוֹגֵג, הוּא עוֹשֶׂה אֶת שְׁלוֹ בְּזִרְיּוֹת וְשִׁמְחָה וְהוּא גֹדֵל וְצוֹמֵחַ וּמְצַלֵּחַ (וְחִילּוּפּוֹ בְּחִילּוּפּוֹ).

בְּתִיאוֹר אִידִילִי זֶה, הַחֲתַחְתִּים נִמּוּגִים בְּפָנֵי הַעֲשִׂיָּה-בְּזִרְיּוֹת. בְּתִיאוֹר שְׁבוּ פִתְחָנוּ, הַמְנִיעוֹת וְהַעֲיֹכוּבִים וְהַבְּלִבוּלִים מִסְכָּלִים אֶת שְׂטֵף הַעֲשִׂיָּה, וְהַזִּרְיּוֹת מִתְחַלֶּפֶת בְּמִתְיַנּוֹת. אֲבָל עַל אֶף הַהִבְדָּל בֵּין זִרְיּוֹת לְבִין מִתְיַנּוֹת, שְׂתִי הַהֲנַהְגוֹת הָאֵלֶּה הֵן בְּשׁוֹרֵשׁן שְׁנֵי פָנִים שֶׁל אֹפֶן הוּוּיָה אַחַד, שֶׁל הַמֵּאֲמִין הַמֵּאֲרִיךְ רוּחוֹ (לֹא מִן הַנִּמְנָע שֶׁאִפְשָׁרוֹת הַמִּתְיַנּוֹת -- כְּשֶׁרָאָה שְׂאִינוֹ עוֹלָה בְּיָדוֹ הִיָּה מְתוֹן מְתוֹן -- מוּבִלְעַת גַּם בְּתִיאוֹר הָאִידִילִי שְׂבִכְאֵן: וְאִינוּ מִשְׁגִּיחַ עַל שׁוּם בְּטוּל וּבִלְבוּל בְּעֲבוּדָתוֹ -- דֵּהִינּוּ יֵשׁ בְּטוּל וּבִלְבוּל -- רַק עוֹשֶׂה אֶת שְׁלוֹ, זֶה בְּחִינַת אֶרֶךְ אֲפִים שְׂאִין שׁוּם דְּבָר יָכוֹל לְבַלְבֵּל אוֹתוֹ, כִּי לֹא אֶכְפֵּת לֵה שׁוּם דְּבָר). כִּפִּי שֶׁאִמְרָתִי לְעִיל (סוֹף סְעִיף א), בִּיסוּד שְׂתִיָּהּ מוֹנַחַת הַתּוֹבָנָה שְׂאִין לְהֶאֱדָם בְּעוֹלָמוֹ כִּי-אֵם אוֹתָהּ הַשְּׁעָה וְאוֹתָהּ הַרְגָּע בְּלִבָּד וְהִיכּוֹלַת לְכוּן אֶת הַשְּׁעָה וְלֵהִיּוֹת מְכוּן לְשַׁעָה, כְּשֵׁרִים שֶׁאֵינָם אֵינְטֵלֶקְטוּאִלִּים גֵּרָדָא אֲלֵא גַם וּבְעִיקָר הִישֵׁג קִיּוּמִי.

'אֹפֶן הוּוּיָה', 'הִישֵׁג קִיּוּמִי' -- אֲנִי מִשְׂתַּמֵּשׁ בְּתֵאֲרִים אֵלֶּה כְּדִי לְבִטָּא אֶת הַעוֹבְדָה שְׂזִרְיּוֹת (וּמִתְיַנּוֹת אַחֲתָהּ) אֵינָה הַשְּׂקֵפַת-עוֹלָם אֵינְטֵלֶקְטוּאִלִּית וְגַם לֹא פוֹעֵל-יוֹצֵא מְעִשֵׁי שֶׁל הַשְּׂקֵפָה כְּזוֹ, מְעִין כִּלְל-פְּעוּלָה שֶׁאֵדָם מְחַלֵּט לְנִקּוּט עַל יִסוּד דַּעָה זוֹ אוֹ אַחֲרַת שֵׁישׁ לוֹ עַל אֱלוֹהִים וְאָדָם. זִרְיּוֹת וּמִתְיַנּוֹת וְרוּחַ וְאֱמוּנָה הֵן אֹפְנִים שֶׁל הַתִּיחֲסוֹת רֵאשׁוֹנִית שֶׁל אָדָם לְעֲצָמוֹ וְלְסוּבָב וּמְקִיף אוֹתוֹ, הַתִּיחֲסוֹת שְׂנוֹקְבַת וְיִוֹרְדַת עַד לְשׁוֹרְשֵׁי הוּוּיָה -- הוּא חֵי וְהוּוּיָה דֶּרֶךְ אֹפְנִים אֵלֶּה. יַחַד עִם זֶה, תִּהְיֶה זוֹ טַעוּת לְעֵרְטֵל אֶת אֹפְנֵי הַהוּוּיָה וְהַפְּעוּלָה הַשּׁוֹרְשִׁים שֶׁל

האדם ממושגיו ותובנותיו, כאילו היו מעין נטיות התנהגות ופעולה קדם-רפלקטיביות, אינסטינקטיביות-חיותיות. נפש האדם אחת היא (רמב"ם ב'שמונה פרקים'), וקומת-אדם הרפלקטיבית-מושגית אינה חטוטרת חיצונית המולבשת על קומות התחושה והרגש הקמאיות יותר שלו. הרפלקטיבי-מושגי הוא ממד בלתי נפרד של ההווייתי, וההברה (ארטיקולציה) הרפלקטיבית-מושגית חודרת לעומקו של ההווייתי ומנהירה אותו. בדברי רבי נחמן הבאים, המושגים זריזות ומתינות ורוח ואמונה אינם נזכרים; אולם לדעתי הם נסובים על אופני הקיום הללו ומפרטים אחת מהברותיהם המושגיות-תוכניות. דרכם נוכל להיכנס לעובי הקורה של נידוננו.

ג: בין נפרדות להיכללות: זהות ומציאות

היכולת לכוון את השעה ולהיות מכוון לשעה מתוחה בין שני קטבים: התשוקה מוכוונת-העתיד לממש את העבודה הנכספת והעירנות מוכוונת-ההווה לרנע הזה בלבד. עצתו הבאה של רבי נחמן, הבלולה בתיאורו העצמי, מתוחה על שני הקטבים האלה, ותספק צוהר ליחסיהם:

טוב מאד להשליך עצמו על השם יתברך ולסמך עליו. ודרך, כשבא היום אני מוסר כל התנועות שלי ושל בני והתלויים בי על השם יתברך שיהיה הכול כרצונו יתברך, וזה טוב מאד. גם אני אין צריך לדאג ולחשב כלל אם מתנהג כראוי אם לאו, מאחר שסמך עליו יתברך. ואם הוא יתברך רוצה בענין אחר, הוא מרצה להתנהג בענין אחר כרצונו יתברך.

וכן כשמגיע שבת או יום-טוב אני מוסר כל ההתנהגות וכל הענינים והתנועות של אותו השבת או היום-טוב להשם יתברך שיהיה הכול כרצונו יתברך. ואני איך שמתנהג באותו השבת יום-טוב, שוב אינו חושב וחושש כלל שמא לא יצא ידי חובה בהנהגת קדשת אותו היום, מאחר שכבר מסר הכול להשם יתברך וסמך עליו יתברך לבד. (שיחות הר"ן, אות ב-ג)

רבי נחמן ממליץ על ההנהגה שהוא מתאר בלשון חוזרת ונכפלת טוב מאד; מדבריו ניכר, שהמלצה זו אינה רק הוראה נורמטיבית-מוסרית -- כאילו הורה לנו: זו הנהגה רצויה, ראויה -- אלא בעיקר הבעה מעין-נהנתנית של העונג הפנימי והרווחה הפנימית שכרוכים בהנהגה, שמכוחה אף אנו מוזמנים לנהוג בה. הנימה האישית של השבח טוב מאד יוצאת אל הגילוי בעדותו העצמית המפורשת של רבי נחמן ודרך; לשון גוף-ראשון של העדות העצמית מתחלפת ונשזרת בלשון גוף-שלישי, אני צריך לדאג ושוב אינו חושב וחושש כלל. לאמור, גם כאן גילוי הלב האישי משתף ומזמין כל אדם ליטול חלק בטוב מאד.

מהו פשרה של ההנהגה להשליך עצמו על השם יתברך ולסמך עליו, מה עושה וחושב ומרגיש מי שמוסר כל ההתנהגות וכל הענינים והתנועות להשם יתברך? נשעה לפי שעה את הברור הישיר של ההנהגה ונתחקה אחר מבואיה ומוצאותיה. זמנה הוא כשבא היום, כלומר בשחרו של יום, קודם להמולתו ולעשייתו של יום; כך כשבא כל יום, וכך כשמגיע שבת או יום-טוב, שרבי נחמן מייחד עליהם את דיבורו בפסקה השנייה. תוצאותיה של ההנהגה, שבעטיין היא טובה מאד, מתוארות על דרך השלילה, במטבע הרעות שהיא מפזרת ומסלקת: אני צריך לדאג ולחשב כלל אם מתנהג כראוי אם לאו, שוב אינו חושב וחושש כלל שמא לא יצא ידי חובה בהנהגת קדשת אותו היום. אם אדם אינו מתנהג בהנהגה הזו, יומו אפוף בדאגות וחששות ומחשבות שמא אינו עומד בתביעות ובחובות שמושטות עליו. הן קודם מעשה (במחשבות על מה שיהיה), הן בשעת מעשה (במחשבות על איך שמתנהג), והן לאחר מעשה (במחשבות שמא לא יצא), הוא מוטרד בשאלה אם המצוי נאמן לראוי. העיוותים הנפשיים שנספחים לשאיפה הדתית לנהוג כראוי מוכרים היטב לרבי נחמן, על אלו

הַמְדַקְדָּקִים וּמְחַמְרִים בְּחִמְרוֹת יְתָרוֹת, עָלֵיהֶם נֹאמַר: וְחֵי בָהֶם, וְלֹא שְׂיָמוּת בָּהֶם. כִּי אֵין לָהֶם שׁוּם חֵיוֹת כָּלֵל, וְתָמִיד הֵם בְּמֶרֶה שְׁחוֹרָה, מִחֲמַת שְׁנֵדָמָה לָהֶם שְׂאִינָם יוֹצְאִים יְדֵי חוֹבָתָם בְּהַמְצׁוֹת שְׁעוֹשִׁין, וְאֵין לָהֶם שׁוּם חֵיוֹת מְשׁוּם מְצִנָּה מִחֲמַת הַדְּקִדּוּקִים וְהַמֶּרֶה שְׁחוֹרוֹת שְׁלָהֶם. וְהוּא בְּעֵצְמוֹ אֵינוֹ מְחַמֵּר שׁוּם חֲמָרָא כָּלֵל (תַּנְיִינָא מד). הַהֲנַהֲגָה הַנִּידוּנָה פּוֹטֶרֶת אֶת עוֹבְדֵי הַשֵּׁם מִטְרָדוֹת אֵלֶּה וּמַפְזֶרֶת אֶת עַנְנֵי הַדְּאֵגוֹת, מִרְאשִׁית וְעַד כֹּלֵה.

הַחֲשַׁשׁ שֶׁאֵינוֹ מִתְנַהֵּג כְּרְאוּי וְשֵׁלָא יֵצֵא יְדֵי חוֹבָה תּוֹפֵס אִמְנָם מִקּוּם שֶׁל כְּבוֹד בֵּין הַדְּאֵגוֹת שֶׁהַעֲצָה דָּנָן נּוֹעֵדָה לְפּוֹגֵג, אֲבָל מִצּוֹדֶתֶן שֶׁל הַדְּאֵגוֹת רַחְבָּה יוֹתֵר. הַרְאוּי אֵינוֹ נּוֹגֵעַ רַק לְמָה שֶׁאֲעִשֶׂה אֲלֵא גַם לְמָה שֶׁיַּעֲשֶׂוּ בְּנֵי וְהַתְּלֵינִים בֵּי (שֶׁאֵינוֹ לְגַמְרֵי בִּידֵי וְחוֹרֵג מִשְׁלִיטֵתִי, לְפַחוֹת הַיִּשִּׁירָה); וְהוּא נּוֹגֵעַ גַּם לְמָה שֶׁמִּתְרַחֵשׁ בַּחֲלָלוֹ שֶׁל עוֹלָם, שֶׁאֵינוֹ נִתּוֹן כָּלֵל לְשִׁלְטֵתִי. צִיפִּיּוֹתִי כְּשֶׁמִּגִּיעַ שְׁבֻתָּה אוֹ יוֹם-טוֹב אֵינָן מְכוֹוֹנוֹת רַק כִּלְפֵי הַתְּנַהֲגוּיּוֹתִי וּמַעֲשֵׂי; הַיּוֹם הַקָּדוֹשׁ נוֹשֵׂא בְּחוּבוֹ הַבְּטָחָה לְרוּמָמוֹת הַנֶּפֶשׁ מִחֲלוּלֵי הַיּוֹמִיּוֹם, לְדַבְּקוֹת, לְהַתְּעַלּוֹת וְלְהַשְׁרִאת-שְׂכִינָה, וְכוּדֵל הַצִּיפִּיָּה כֵּן גּוֹדֵל הַחֲרָדָה שֶׁמָּא תִּכְזָב. בֵּין שָׂאֵר הַדְּבָרִים שֶׁטוֹב מְאֹד לְהַשְׁלִיךְ עַל הַשֵּׁם יְתְּבָרְךָ וְלְהַשְׁקִיט כֵּךְ אֶת הַחֲרָדָה, מִצּוִיִּים אִפּוּא גַם הָעֲנִינִים וְהַתְּנוּעוֹת שֶׁל אוֹתוֹ הַשְּׁבֻתָּה אוֹ הַיּוֹם-טוֹב -- עַנְיִינִים וְתַנוּעוֹת שֶׁאֵינִי מִיַּחַל וּמִקּוּוֹה שֶׁהַשְּׁבֻתָּה תִּבְיָא בְּכַנְפֵיהָ, מִעֲבֵר לְהַתְּנַהֲגוֹת וְלְהַנְהִיגָה שֶׁמּוֹטְלוֹת עַל כַּתְּפֵי שְׁלִי.

מֵהִי מִשְׁמַעָה שֶׁל מִסִּירַת כָּל הַהַתְּנַהֲגוֹת וְכָל הָעֲנִינִים וְהַתְּנוּעוֹת לְהַשֵּׁם יְתְּבָרְךָ, שֶׁאֵלֶּה תּוֹצְאוֹתֶיהָ? סִיבַת הַדְּאֵגָה וְהַחֲשַׁשׁ הַיָּא הַפַּעַר בֵּין הַמְצוּי לְבֵין הַרְאוּי-הַרְצוּי; תּוֹרֵף הַמִּסִּירָה הוּא בְּשִׁידוּד-מַעֲרֻכּוֹת בְּהַבְנַת הַרְצוּי, בְּזִיחֵי-מַחֲדָשׁ מִהַפְכְּנֵי שֶׁל עַם הַמְצוּי: אִם הוּא יְתְּבָרְךָ רוֹצֵה בְּעֵנִין אַחֵר, הוּא מְרַצֵּה לְהַתְּנַהֵּג בְּעֵנִין אַחֵר כְּרַצוֹנוֹ יְתְּבָרְךָ. בְּגֵרְסָה רְדִיקִלִית זֹה שֶׁל 'עֲשֵׂה רַצוֹנוֹ כְּרַצוֹנְךָ' (אֲבוֹת ב, ד), דְּהֵינּוּ כּוֹפֵף אֶת רַצוֹנְךָ בְּפָנֵי רַצוֹנוֹ וְרוֹצֵה אֶת מָה שֶׁהוּא (הַקְּב"ה) רוֹצֵה, אֵינִי נִקְרָא לְהַבִּין שֶׁגַם כֹּאשֶׁר אֵינִי רוֹצֵה לְקִיִּים אֶת רַצוֹנוֹ שֶׁל הַקְּב"ה, לְהַתְּנַהֵּג כְּרְאוּי וְלַצֵּאת יְדֵי חוֹבַת מִצּוּוֹתַי וְקְדוּשַׁת מוֹעֲדֵי, אֵינִי מוֹדֵד עַל יְדֵי תּוֹבְנוֹתֵי שְׁלִי בִּאשֶׁר לְרַצוֹנוֹ; אֲבָל הַרְאוּי-הַרְצוּי (לְפָנָיו) בְּעֵינֵי חֵיב לְהַרְכִּין רֵאשׁ בְּפָנֵי הַרְצוּי בְּעֵינֵי שְׁלִי. וְאִם הוּא יְתְּבָרְךָ רוֹצֵה בְּעֵנִין אַחֵר -- אִם תִּכְזָבְנָה צִיפִּיּוֹתֵי לְנַהֲוֵג כְּרַצוֹנוֹ-שְׁעַל-פִּי-הַבְּנֵי -- אֵהִי מְרַצֵּה לְהַתְּנַהֵּג בְּעֵנִין אַחֵר כְּרַצוֹנוֹ יְתְּבָרְךָ.

אִיזָה הוּא אוֹתוֹ עֵנִין אַחֵר, שֶׁמִּשְׁקֵף אֶת רַצוֹנוֹ יְתְּבָרְךָ וְשָׁבוּ עֲלָי לְהִיוֹת מְרוֹצֵה? מִהַקְּשֵׁר הַדְּבָרִים בְּרוּר שֶׁהַעֲנִין הָאֶחָד אֵינוֹ אֲלֵא מָה שֶׁקּוֹרָה בְּמִצִּיאוֹת. הַשֵּׁם רוֹצֵה שֶׁאֵנָה כְּרְאוּי וְגִילָה לִי בְּתוֹרַתוֹ מֵהוּ רְאוּי זֶה, וּבְרַצוֹתֵי לְקִיִּים אֶת דְּבַר הַשֵּׁם אִף אֵינִי רוֹצֵה לְנַהֲוֵג כְּרְאוּי וְלְשִׁמּוֹר חֻקוֹתַי מִצּוּוֹתַי וּמִשְׁפָּטֵי וְעִדּוֹתַי כְּכַתּוּב בְּתוֹרַת מִשֶּׁה' (מְלָכִים א, ב). אֲךְ 'בְּשׁוֹרָה הַתְּחַתּוֹנָה', מָה שֶׁקָּרָה, קוֹרָה וְיִקְרָה הוּא רַצוֹנוֹ יְתְּבָרְךָ. מָה שֶׁקּוֹרָה בְּפוּעַל גַּם הוּא גִילוּי שֶׁל רַצוֹן הַשֵּׁם, וְהוּא עֲלוּל לְעַמּוּד בְּסִתִּירָה לְרַצוֹנוֹ כְּפִי שֶׁנִּגְלָה לִי בְּתוֹרַתוֹ וְהַדְּרִיךְ אוֹתִי בְּצִיפִּיּוֹתַי. הַפַּעַר שֶׁנִּפְעַר בֵּין הַרְאוּי-רַצוּי לְבֵין הַמְצוּי הוּא פַּעַר בֵּין שְׁנֵי הַגִּילוּיִים שֶׁל רַצוֹן הַשֵּׁם, וְלְהַשְׁלִיךְ עַצְמוֹ עַל הַשֵּׁם יְתְּבָרְךָ וְלְסַמֵּךְ עָלָיו מִשְׁמַעוֹ לְקַבֵּל אֶת דִּין רַצוֹנוֹ הָאֲחֵרוֹן וְלְהַסִּיג מִפָּנָיו אֶת מַחֲשַׁבוֹתַי וְסִבְרוֹתַי וְצִיפִּיּוֹתַי הַקּוֹדְמוֹת בִּאשֶׁר לְרַצוֹנוֹ. הַזִּיחֵי-הַמַּחֲדָשׁ שֶׁל רַצוֹן הַשֵּׁם עִם מָה שֶׁקּוֹרָה מִבְּטָל אֶת הַפַּעַר בֵּין הַרְאוּי-הַרְצוּי לְבֵין הַמְצוּי, שְׁעוֹמֵד בִּיסוּד חֲרָדִיתִי בְּדַבֵּר מָה שֶׁיִּקְרָה וּבִיסוּד מִפַּח-הַנֶּפֶשׁ שְׁלִי עַל מָה שֶׁקָּרָה. וּמִמִּילָא שׁוֹב אֵין אֵינִי צְרִיךְ לְדַאֵג וְלְחַשֵּׁב כָּלֵל אִם אֵינִי מִתְנַהֵּג כְּרְאוּי אִם לֹא.

בְּעִקְבוֹת רַבִּי נַחֲמָן, אֵינִי מְשׁוֹטֵט בֵּין זְמַן הַעֲבֵר שֶׁל מִפַּח-הַנֶּפֶשׁ, זְמַן הַעֲתִיד שֶׁל חֲרָדַת-הַצִּיפִּיָּה, וְזְמַן הַהוּוֹה שֶׁל הַתְּכוּוֹנוֹת-הַעֲשִׂיָּה -- הַשְּׁלַכַת הַיָּהֵב עַל הַשֵּׁם וְהַהֲסַתְּמָכוֹת עֲלָיו אֵינָן מוֹגְבָלוֹת רַק לְהַשְׁלֵמָה שְׁבִדְעֵבֵד עִם הַשְּׁתַלְשָׁלוֹת הַעֲנִינִים, וְכוּחַן יָפָה גַם (וּבַעֲצָם בְּעִיקָר) לְאוֹפְקֵי הַתְּכַנּוֹן וְהַפְּעוּלָה. בְּכַךְ מִתְּחַדַּדַת הַשְּׁאֵלָה הַמִּתְּבַקֶּשֶׁת: כִּיצַד אוֹכַל לְהַשְׁלִיךְ עַל הַשֵּׁם אֶת הַמַּעֲשִׂים שֶׁעֲלָי לְעִשׂוֹת? וְהַשְּׁאֵלָה מִתְּפַרְטֶת וְהוֹלְכַת: כִּיצַד אֲצַלִּיחַ לְעִשׂוֹת כְּרְאוּי, אִם אֲסִיר מְלַבֵּי אֶת הַדְּאֵגָה וְהַמַּחֲשָׁבָה אִם אֵינִי מִתְנַהֵּג כְּרְאוּי? וּבִיתֵר עוֹז וְתוֹקֵף: כִּיצַד

אוכל לעשות את רצון השם, אם אסיג לאחור ואבטל את מחשבותיי וסברותיי באשר לרצון השם -- לאור הפשר המהפכני בהבנת רצון השם, שחשפתי לעיל בדברי רבי נחמן? מה ידריך אותי בעשייתו, מה יהיה המצפן שלאורו אפעל, אם לא רצון השם כפי שאני מבין אותו קודם לעשייתו?

כפי שהקדמתי, עצתו-הנהגתו של רבי נחמן נוגעת לשורשי האמונה וההוויה של המאמין. ובכל זאת – ואולי דווקא בגלל זאת – מוטב לראות אותה בהקשר רחב יותר מן ההקשר של אמונה בתורה ומצוות.

פעולה ומעשה מכוונים מעצם טיבם לתכלית כלשהי (כל אמנות וכל סוגיית מחקר, וכן כל עשייה ועיסוק, חזקה עליהם שהם שואפים למה שהוא טוב; אריסטו ב'אתיקה'), והעושה מבטא בהם את ציפיותו, מטרותיו, ערכיו. הפער בין הרצוי לבין המצוי חיוני למעשה, בהיותו המניע למעשה: המעשה נועד לגשר על הפער הזה ולממש במציאות את הרצוי. ברור אפוא, שגישור הפער בין המצוי לרצוי דרך 'פיוול' הרצוי על פי מידותיו של המצוי – השלמה עם המציאות, קבלתה כפי שהיא, היעשות מרצה עם מהלכה גם כשמהלכה פונה לענין אחר מזה שבו רציתי מלכתחילה – מצמיחה את התנאים ההכרחיים לפעולה; ההדרכה לגשר כך על הפער אינה יכולה להיות אלא תבלין דיאלקטי לקיומו ההכרחי-לפעולה של הפער, תשובת-משקל לסכנות ולמצוקות שהפער נושא בחובו.

לאמור, ברור שהעצה-הנהגה לא נועדה לקעקע את קיומו של מצפן-מדריך-פעולה שהפועל (agent) פועל לאורו – העצה מניחה את קיומו של המצפן וטפילית עליו. העצה נועדה לרכך ולרופף את אחיזתו של האדם במצפן שמדריך אותו, כאשר מתברר שהמציאות אינה נוטה חסד לרצונותיו. פעולה היא ה'ממשק' בין העצמי לבין המציאות; והעצה נוגעת ללב-ליבה של העצמיות כהיות-בעולם, כאופן של קיום שמתוח בין הקוטב של העצמי לבין הקוטב של המציאות -- שדה פעולתו של העצמי, המדיום שבו הוא מתממש ומממש את עצמו.

בפעולתי אני מתרגם את רצונותיי לשפת המציאות, מממש אותם במציאות, מטביע חותם – את חותמי – במציאות. ביצירת אמנות, בבניית בית, בשיחה עם חבר, בבישול או באכילה, אני משנה את חומרתי; וגם כשאני מצמצם את נוכחותי ואת השפעתי, כשאני מסתגר בדלת אמותיי מתבודד וצם, אני מוסיף פרק להיסטוריה הראלית שלה (שהביוגרפיה שלי היא חלק ממנה). על דרך המטפורה אפשר לומר שבפעולתי (ואולי גם בעצם קיומי) אני 'מאתגר' את המציאות, מזעזע אותה ומשנה אותה. אבל העצמי והמציאות שלובים זה בזה, וכשהמציאות אינה נוטה חסד לרצונותיי, כשהיא מסכלת את כוונותיי ומציבה מכשולים לפעולתי, היא מאתגרת אותי – הפעם לא על דרך המטפורה אלא כפשוטו. את ההנהגה דנן נוכל להבין כשנמקם אותה על משרעת התגובות האפשריות לאתגר. לפעמים, המניעות מביאות אותי לחשל את רצוני ולהתעקש, לכפות את רצוני על המציאות הסרבנית ולפלס בתוכה דרך בחזקת היד.³ לפעמים, המניעות מנצחות אותי; אני מתוסכל, מנוצח ואולי אף מובס, אזלת היד שלי אל-נוכח המניעות מביאה אותי למפח נפש. המשותף לשתי התגובות הוא שאני ורצוני בעינם הראשוני עומדים. ההנהגה דנן מציבה חלופה שלישית: אני מניח למציאות לאתגר אותי באופן עמוק יותר משבתגובות הקודמות, תגובת הבולדוזר ותגובת התבוסה; אני מניח לה לזעזע ולשנות

³מדברי רבי נחמן לא נעדרים שבחים גם לאסטרטגיה הזו: וְצָרִיךְ לְהִיטֵר עֵקֶשׁן גָּדוֹל בְּעִבּוּדַת הַשֵּׁם, לְבָלִי לְהִנִּיחַ אֶת מְקוֹמוֹ, דְּהֵינּוּ מַעֲט מְקֻצָּת עִבּוּדָתוֹ שֶׁהִתְחִיל, אִף אִם יַעֲבֹר עָלָיו מֶה וְזָכַר דְּבַר זֶה הַיָּטֵב, כִּי תִצְטָרֵךְ לָזֶה מְאֹד, כְּשֶׁתִּתְחִיל קְצֵת בְּעִבּוּדַת הַשֵּׁם כִּי צָרִיךְ עֵקֶשׁנוֹת גָּדוֹל מְאֹד מְאֹד לְהִיטֵר חֶזֶק וְאִמִּין, לְאַחַז עֲצָמוֹ, לְעַמֵּד עַל עַמְדוֹ, אִף אִם מְפִילִין אוֹתוֹ, חֵס וְשְׁלוֹם, בְּכָל פְּעַם. (חיי מוהר"ן תו)

את רצונותיי ואותי עצמי. לא ידי היא שאוזלת אל-נוכח המניעות אלא רצוני הקודם אוזל ומשתנה, אני מניח למציאות להתמיר אותי ואת רצוני ממה שהייתי וממה שרציתי.⁴

הנהגת המסירה אינה ויתור (בלתי אפשרי) על מצפן ההתנהגות -- עקרונות פעולה, אידאליים, ערכים, רצונות -- אלא אופן מיוחד של שימוש במצפן, שמנחה אותי אל פעולתי ומנחה אותי בפעולתי ומוסיף להנחות אותי כשאני מתבונן על פעולתי (או יומי) במבט לאחור. המצפן הוא מופשט, מרוחק במהותו מן המציאות (המרחק חיוני כאמור לתפקודו כמצפן), אפרירי; הוא מבטא את שכנועי ואמונותי המקדמיים, הכלליים. המצפן מדרוך אותי בחיי והוא חיוני לעצם זהותי, הוא מגדיר את מי שאני ואת מי שאני רוצה להיות. אך כדי שלא אהיה תלוש מן המציאות -- סכנה שכרוכה בכנפיה של היאחזות 'ייהי מה' בעקרונות מופשטים -- שומה עליי להיות קשוב למציאות. שומה עליי להרשות למציאות להשתתף עם המצפן בהדרכת הפעולה שלי, לתזמן אותה ולהשהות אותה; ולפעמים גם להרשות לה לעצב מחדש את המצפן עצמו ואותי-עצמי. כפי שראינו בעצת לבלי להכריח עצמו יותר מדי, המציאות היא המרקם הכולל של פנים וחוץ: סכנת התלישות מן המציאות נוגעת גם למציאות הממשית שלי. היאחזות נוקשה במצפן עלולה לקרוע את מי שאני רוצה להיות ממי שאני באמת, שכן, מי שאני באמת מכונן אמנם על ידי מצפן-הפעולה והערכים שלי, אך לא פחות מזה על ידי מציאות באותה השעה ואותה הרגע. כאשר אינו עולה בידו, כשהמציאות מתנגדת לרצוני ומתנגשת בו, היאחזות במצפן וביצור הרצון והעצמי אל מולה (יותר מדי) הם הפניית עורף למציאות ולמציאות שלי, ואז-אז (כניסוחי לעיל) 'הרצון שלי במעשה פועל בעת ובעונה אחת גם בעדי וגם נגדי, הוא מבטא אותי אך בה-בעת הוא גם סותר ומנפץ אותי'. הקרע יתעצם בניסיון להכריח את עצמו ואת המציאות, ולא ירפא ביאוש ובהרמת-ידיים גרדא. קצ-רוח וחרון-אף לנוכח תסכול הרצון – השאיפה לדלג על הכאן ולהיות כבר שם, מעבר לכך הבלבולים והמניעות -- הם מאפייניו של עצמי חצוי מעצמו, שאינו מניח למציאות להרחיב אותו, להתמיר אותו, להשלימו (=לעשות שלום בקרבו) ולהשרות עליו נייחא (עוד על הקשר בין המתנה לתמורה ראו תורה ו ומאמרי "ישמע בזינו ידום וישתוק" בעולם יש לו לב, עורכים: משה נחמני ודעאל רודריגז, משכל 2011).

העצה לבלי להכריח עצמו יותר מדי, להמתין עד שתבוא עתו מתוך השתוקקות ויחול שהעת אכן בוא-תבוא רק שצריך להתגעגע ולקסוף להשם יתברך תמיד גם בעת שאין עולה בידו, הקריאה לאריכת אפים ולאמנה שלמה בחינת מאריך רוחו, וההנהגה להשליך עצמו על השם יתברך ולסמך עליו מלכתחילה ובדיעבד, הן פנים שונות של מה שקראתי 'האופן המיוחד של שימוש במצפן'. זהו האיחוד הנדיר, חדוש נפלא מאד, בין התשוקה

⁴אני מוצא גרסה נוספת של חלופת ההתמרה העצמית, כלקח ההתמודדות עם אתגרי המציאות, בדברים הבאים על מניעות: ויעמד העם מרחק ומשה נגש אל הערפל אשר שם האלקים (שמות כ) כי מי שהוא הולך בגשמיית כל ימיו, ואחר כך נתלהב ורוצה לילך בדרכי השם יתברך, אזי מדת הדין מקטרג עליו, ואינו מניח אותו לילך בדרכי השם יתברך, ומזמין לו מניעה ומסתיר את עצמו כפיכול בהמניעה הזאת ומי שהוא בר דעת, הוא מסתכל בהמניעה, ומוציא שם הבורא ברוך הוא, כמו דאיתא בירושלמי (תענית פ"א): 'אם יאמר לך אדם היכן אלקיך תאמר לו בכרך גדול שבארם', שנאמר: "אלי קרא משעיר" ומי שאינו בר דעת, כשרואה המניעה חוזר תכף לאחוריו ומניעה הוא בחינת ענו וערפל, כי ענו וערפל הינו חשך, חשך הוא לשון מניעה, כמו שכתוב (בראשית כ"ב): "ולא חשכת" ויעמד העם מרחק, כי כשרואין הערפל, הינו המניעה כ"ל, עומדין מרחק ומשה, שהוא בחינות דעת כל ישראל, נגש אל הערפל, אשר שם האלקים הינו אל המניעה, שבה בעצמה נסתר השם יתברך. גרסה זו של התמרה עצמית מודעת יותר ורדיקלית יותר -- היא כרוכה בשינוי רדיקלי יותר של היחס למציאות, ובעקבותיו של העצמי המתייחס למציאות ונענה לה -- מאשר בגרסת וימתין עד שתבוא עתו. גם היכולת לדחות סיפוקים ולהמתין מערבת יחס חדש כלפי המניעות המעכבות: תחת שתהיינה פיסה של חידלון שהעצמי חותר לדלג מעליו על מנת לשוב ולהיות, הן נעשות למדיום של נוכחות והווייה (ההמתנה שמדובר בה אינה טפיפת פרסות קצרת רוח 'מתי כבר תבוא עיתו סוף סוף'), והעצמי מתרחב בכך שהוא סופח לתוך-תוכו את פיסת החידלון שממנה נרתע. אבל לגשת אל תוך הערפל, להסתכל ולמצוא בהמניעה את הבורא ברוך הוא, הוא להעמיד בסימן שאלה את עצם היותה של המניעה מניעה. בסעיף הבא אבהיר את ההתמרה הזו באופן פחות מטפורי.

מוכוונת העתיד לבין העירנות מוכוונת-ההווה: בין היכולת לכוון את השעה למימוש העבודה הנכספת וְאָסוּר להניח מיום לחברו כָּלֵל, כי אין העולם עומד כָּלֵל אֶפְלוּ כְּהֶרֶף עֵין וְתִכְף כְּשֶׁהֵשֵׁם יִתְבָּרַךְ עוֹזֵר וְהוּא יְכוּל לְחַטֵּף אֵיזָה דָבָר שֶׁבְקִדְשָׁה, יַעֲשֶׂהוּ מִיָּד בְּזְרִיזוֹת גְּדוֹל, לבין היכולת להיות מכוונן לשעה ולהכיר בזה שצריך לִפְעָמִים להמתין ולהיות בבחינת מאריך רוחו. שתי הפנים באות כאחד באמירה שאין להאדם בעולמו כי-אם אותה השעה וְאוֹתָהּ הַרְגַע בְּלִבָּד.

ד: לא תיאוריה

רכות הלב, פתיחת הרצון התשוקה והדעת לאמירת-הלאו של המציאות, סבלנות ואריכות אפיים אל נוכח מניעות, פתיחות פנימית והתמסרות לתמורה וערעור -- כל אלה אינן רק מידות טובות, דרכים נכונות, וסגולות לחיים קלים שאין בהם עֲבֹדָה קָשָׁה. למרות שהן גם טוב מאד מכל הבחינות האלה, הן בראש ובראשונה תגבורת של רוח וְאֶמּוּנָה. הנכונות לקדם ברצון את פני מה שקורה ולהיות פתוח בשלמות בכל שעה ורגע לאותה השעה וְאוֹתָהּ הַרְגַע בְּלִבָּד אינה דעה או השקפת-עולם תיאורטית-מטפיסית אלא הווית-חיים, תנועה נפשית של אמון והתמסרות; וההוויה הזו מתבטאת במעשה בהרגשה וגם בהמשגה -- להשליך עצמו על השם יִתְבָּרַךְ וְלִסְמָךְ עָלָיו – במזיגה שלמה.

הנכונות להיענות למה שיבוא, האמון במה שיבוא וההתמסרות למה שיבוא, ממוססים את מוגדרות-נוקשותו של הסופי ופוחים אותו אל האינסופי. ה'ממשק' בין העצמי הסופי לבין ההוויה-מציאות האינסופית נעשה דיפוזי וחדיר. האחיזה מתרופפת והנחישות מתפוגגת – הנחישות לממש את הרצון במציאות החיצונית (שֵׁאֵין צָרִיכִין לַעֲמֹד עַל שׁוּם דְּבָר שִׁיְהִי דִּיקָא כֵּן כְּמוֹ שְׂרוּצָה, תלג), ונחישותו של הרצון הפנימי עצמו (אם הוא יִתְבָּרַךְ רוּצָה בְּעֵינָיו אַחֵר, הוא מְרַצָּה לְהִתְנַהֵג בְּעֵינָיו אַחֵר). העצות וההנהגות שבמוקד הסעיפים הקודמים כוונות בעיקר לציפיות ולרצונות שאופפים פעולה; אבל הן נוגעות כמובן לאוריינטציה כללית כלפי העולם ודרכיו:

וְבִאוֹתוֹ הַלִּילָה [ליל פטירתו של רבי נחמן], הוא ליל שְׁשֵׁי עָרֵב סְכוּת, לְנִתִּי אֶצְלוֹ. וְבִאוֹתוֹ הַלִּילָה סִדָּר צְוָאָה לְפָנַי, [...] וְאָמַר לִי: יֵשׁ עוֹד מֵה לּוֹמֵר? הַשְּׁבִתִּי לוֹ: גַּם זֶה אֵין אַתֶּם צָרִיכִים לוֹמֵר [...] (כי לא רציתי לשמע ולהכניס בלבי כָּלֵל מֵה שֶׁהוּא מְדַבֵּר מִהֶסְתַּלְקוֹתוֹ). עֲנֵה וְאָמַר: אֶצֶל הַשֵּׁם יִתְבָּרַךְ הַכוּל אֶפְשָׁר (כי כן היתה דרכו בקדש שלא היה מתעקש על שום דבר עם שום אדם).

[...] עֲנִיתִי וְאָמַרְתִּי לוֹ: אִם-כֵּן בְּנֻדָּאֵי הַרְחֲמֵנוּ גְדוֹל עָלֵינוּ וּבְנֻדָּאֵי אַתֶּם צָרִיכִים לְחִיוֹת עוֹד (כי לא הייתי רוצה להפצירו שִׁיִּגִּיד לִי אֵיזָה דְּבָר צְוָאָה רַק שִׁיְחִיָּה עוֹד, כי זה היה כל מגמתנו כְּנִ"ל). הַשִּׁיב: אֶצֶל הַשֵּׁם יִתְבָּרַךְ הַכוּל אֶפְשָׁר (כְּאוֹמֵר: אֲנִי יוֹדֵעַ שֶׁקְרוֹב הַהֶסְתַּלְקוֹת, רַק בְּנֻדָּאֵי מֵהֵשֵׁם יִתְבָּרַךְ אֵין שׁוּם דְּבָר נִמְנָע). (ימי מוהרנ"ת א נו)⁵

האם באמת ובתמים האמין רבי נחמן שיחיה עוד ושלא יסתלק? הכותב עצמו אינו מהין ליחס לרבי נחמן אמונה כזו, והוא עצמו מבאר אותו כְּאוֹמֵר: אֲנִי יוֹדֵעַ שֶׁקְרוֹב הַהֶסְתַּלְקוֹת. במה אם כן מאמין רבי נחמן כשהוא אומר אֶצֶל הַשֵּׁם יִתְבָּרַךְ הַכּוּל אֶפְשָׁר? איך נוכל לישוב את ידיעתו שֶׁקְרוֹב הַהֶסְתַּלְקוֹת עם הסתייגותו מידיעתו רק

⁵ כעין זה: ענה התם ואמר להחכם: מי יתן, שתבוא אתה על מדרגה שלי! השיב החכם ואמר: זה אפשר להיות, שאני אבוא על שלך, שיינטל ממני השכל, חס ושלוש, או אהיה חולה, חס ושלוש, ואהיה נעשה משגע, כי הלא מה אתה? איש משגע! אבל שאתה תבוא על שלי, זה אי אפשר בשום אופן, שתהיה אתה חכם כמוני השיב התם: אצל השם יתברך הכול אפשר, ויכול להיות כהרף עין, שאני אבוא על שלך ושחק החכם ממנו מאד. מתוך מעשה מחכם ותם, וראו מש"כ על שני מושגי האפשרות שמשמשים כאן, בחכמה ותמימות עמי'.

בְּדַאי מִהֶשֶׁם יִתְבָּרַךְ אֵין שׁוּם דְּבָר נִמְנָע? הַמַּפְתַּח לְדִיאֲלֶקְטִיקָה הַזֶּה הוּא, כַּמְקוּדָם, בַּהֲבֵנָה שְׁאֵין מְדוּבָר כִּאֵן בַּדְּעָה אוּ בַּהֲשַׁקְפַת-עוֹלָם תִּיאוֹרֵטִית-מַטְפִּיסִית אֲלֵא בַּהוּוּיַת-חַיִּים. לְחִידוּד פְּרוּבּוּקְטִיבִי אֹמֵר, שְׁבַהוּוּיַת חַיִּים שֶׁל רַבִּי נַחֲמָן אֵין מְקוּם לְדַעָה וְלִידִיעָה (גַּם לֹא לְאִמּוּנָה-בְּמִבּוּבֵן-שֶׁל-הַשְּׁקֵפָה) מוּצָקוֹת, נַחוּשׁוֹת, דַּעַתְנִיּוֹת; כֹּל עֵיקְרָה שֶׁל אִמּוּנָתוֹ הוּא בַּפְתִּיחוֹת כִּלְפֵי הַלֵּא-יְדוּעַ. אִם נָטָה אוֹזֵן גַּם לְהַקְשֵׁר הַבִּינְאִישִׁי שֶׁל הַדִּיאֲלוֹג הַמַּתּוֹאֵר, נִשְׁמַע בְּבִירוֹר שֶׁתְּשׁוּבָתוֹ רַבִּי נַחֲמָן נֹעֵדָה לְרַכֵּךְ אֶת רוּשְׁמָה הַקְּשָׁה שֶׁל אִמִּירָתוֹ הַקּוּדְמַת עַל בֶּן-שִׁיחוֹ: רַבִּי נַתָּן לֹא רוּצָה לְשִׁמְעַ וְלְהַכְנִיס בְּלִבּוֹ כֹּל מֵהַ שְׂרָבִי נַחֲמָן מְדַבֵּר מִהַסְּתַלְקוֹתוֹ, הוּא מִשׁוּעַ לְרַחֲמָנוֹת גְּדוֹל, וּבִתְשׁוּבָתוֹ שֶׁל רַבִּי נַחֲמָן לְשׁוּעָתוֹ הוּא נַעֲנֵה לְמִצּוֹקָתוֹ. רַבִּי נַתָּן עֲצָמוֹ יוֹדַע שֶׁהַהַקְשֵׁר הַבִּינְאִישִׁי מִמֵּלֵא תַפְקִיד מְכַרִּיעַ בְּשִׁיחָה, הוּא יוֹדַע שֶׁהַתְּשׁוּבָה אֲצֵל הַשֵּׁם יִתְבָּרַךְ הַכּוֹל אֲפָשֵׁר מִבְּטָאֵת אֶת דְּרָכּוֹ בְּקִדְשׁ שֶׁל רַבִּי נַחֲמָן שֶׁלֹּא הִיָּה מִתְעַקֵּשׁ עַל שׁוּם דְּבָר עִם שׁוּם אָדָם; לְאִמּוֹר, הוּא יוֹדַע שֶׁהַתְּשׁוּבָה מִבְּטָאֵת אֶת חִמְלָתוֹ שֶׁל רַבִּי נַחֲמָן כִּלְפֵי וְאֶת אִי-רְצוֹנוֹ לְהַתְעַקֵּשׁ עִמּוֹ וְלַהֲעֵמִיד מוֹלוֹ אִמֵּת כּוֹאֲבַת. אֲבָל הוּא אֵינוֹ סוֹבֵר -- וּבְצַדֵּק -- שֶׁאֲבַחְנָה זֶה גּוֹרַעַת מְכַוֵּנָה שֶׁל הַתְּשׁוּבָה: שֶׁלֹּא לְהַתְעַקֵּשׁ עַל שׁוּם דְּבָר הוּא פֵּן מִפְּנֵי שֶׁל הַהֲתַמְסְרוֹת לְהַשֵּׁם, וְשֶׁל הַאִמּוּנָה שֶׁאֲצֵל הַשֵּׁם יִתְבָּרַךְ הַכּוֹל אֲפָשֵׁר. הוּוּיָה אַחַת שֶׁל אִמּוּנָה מַתְגַּלִּית הֵן בִּיחְסִים שְׁבִין אָדָם לְחַבְרוֹ וְהֵן בִּיחְסִים שְׁבִין אָדָם לְקַב"ה.

ה: אִמּוֹן בַּעֲצָמוֹ וְעֲצָמוֹ כְּאִמּוֹן: לְאִחְזוֹ בְּאֵין

בַּעֲצָה וּבַהֲנַהֲגָה שֶׁל הַמַּסִּירָה כְּשֶׁבָּא הַיּוֹם, יַחְסוֹ שֶׁל הָאָדָם לְרְצוֹנוֹ יִתְבָּרַךְ נִקְשֵׁר עִם יַחְסוֹ לְרְצוֹנוֹ שְׁלוֹ, אִם הוּא יִתְבָּרַךְ רוּצָה, גַּם הוּא מְרַצָּה, יַחֵס שֶׁהוּא הֵיבֵט מְרַכְזִי בִּיחְסוֹ אֶל עֲצָמוֹ. תַּפִּיסַת הָעוֹלָם וְתַפִּיסַת אֱלוֹהִים תַּפִּיסַת-הַזּוֹלָת וְהַתַּפִּיסָה הַעֲצָמִית -- כֹּל אֵלֵה הֵן פְּנִים שׁוֹנוֹת שֶׁל הוּוּיָה אַחַת, שֶׁמְכַוֵּנָת וּמַתְאֲפַנֵּת דֶּרֶךְ יַחְסִיָּה.

לְכִידוֹת זֶה עוֹלָה בְּפִירוֹשׁ בְּדַבְרִים שֶׁהוֹסִיף רַבִּי נַחֲמָן עַל מֵה שֶׁאִמַּר בְּתַנְיִינָא פּוֹ (לְעִיל סַעִיף ב). עִם הַשְּׁלֵמַת הַהֲבַחְנָה הַתְּלַת-רֵאשִׁית בֵּין מְקוּלְקֵלִי-אִמּוּנָה מְחוּסְרֵי-רוּחַ, קְטַנֵּי-אִמּוּנָה קְצָרֵי-רוּחַ, וְשִׁלְמֵי-אִמּוּנָה שְׁמַאֲרִיכִים רוּחָם, רַבִּי נַחֲמָן מוֹסִיף וְאֹמֵר:

וַיֵּשׁ כְּמָה בְּחִינּוֹת בְּקַטְנֵי אִמּוּנָה, כִּי יֵשׁ אֲפִלּוֹ צְדִיקִים שֶׁהֵם קְטַנֵּי אִמּוּנָה, כְּמוֹ שֶׁדְּרָשׁוּ רַבּוֹתֵינוּ זְכָרוֹנָם לְבָרְכָה עַל פְּסוּק "כִּי מִי בַז לְיוֹם קְטַנּוֹת" - 'מִי גָרַם לְצְדִיקִים' וְכוּ'. (שם)

רַבִּי נַתָּן חוֹשֵׁף בְּסִיפּוֹר-הַמַּעֲשֵׂה הַבֵּא אֶת גִּלְגּוּלִיָּה שֶׁל תּוֹסַפַּת זֶה וְגַם אֶת קַרְבִּיָּה הַפְּנִימִיָּים :

כְּשֶׁאִמַּר לִי עֲנֵנּוּ הַנְּדַפֵּס בְּלִקוּטֵי תַנְיִנָא סִימָן פּוֹ עַל פְּסוּק "מְקַצֵּר רוּחַ וּמַעֲבֹדָה קְשָׁה", שֶׁעַל-יְדֵי קְטַנּוֹת אִמּוּנָה צְרִיכִין לְעַבְדוֹת קְשׁוֹת וְכוּ' עֵינֵן שָׁם, עֲמַדְתִּי לְפָנָיו כְּמִשְׁתוֹמֵם וּמְחַשְׁבֹּתִי הִיוּ תַמְהִים בְּעֵינֵי זֶה, כִּי נִדְמָה לִי שֶׁיֵּשׁ לִי אִמּוּנָה קְצָת. עֲנָה וְאִמַּר בְּלָשׁוֹן גְּעָרָה קְצָת, כְּאֹמֵר: וְאִם יֵשׁ לְךָ אִמּוּנָה, אֵין לְךָ אִמּוּנָה בְּעַצְמְךָ (הָאִסְטִי אֵין דִּיר קִיִּין אִמּוּנָה נִיט)! וְהַזְכִּיר מִיָּד מְאִמַּר רַבּוֹתֵינוּ זְכָרוֹנָם לְבָרְכָה: כִּי מִי בַז לְיוֹם קְטַנּוֹת, מִי גָרַם לְצְדִיקִים שֶׁיִּתְבַּזְּזוּ שְׁלַחְנָם לְעֵתִיד לְבֹא? קְטַנּוֹת שֶׁהִיָּה בְּהֵם בְּעַצְמָן, שֶׁלֹּא הָאִמּוּנָה בְּהֵם בְּעַצְמָן. (שִׁיחוֹת הַר"ן רִלְג)

אֵין כִּאֵן הַמְּקוּם לְהַאֲרִיךְ בְּנִיתוּחַ הַדִּינְמִיקָה הַיְחוּדִית בֵּין רַבִּי נַחֲמָן לְבֵין תַּלְמִידוֹ שֶׁמִּשְׁתַּקְפַת בְּחִילוּפֵי הַדַּבְרִים הָאֵלֵה, וְדִי לְחִכִּימָא בְּרַמִּיזָא. הַעֵיקֵר לְעֵנִינָנוּ הוּא, שְׂרָבִי נַחֲמָן קוֹשֵׁר כִּאֵן אֶת הַאִמּוּנָה בְּקַב"ה לְאִמּוּנָה בְּעַצְמְךָ, וְלִיתֵר דְּיוֹק הוּא קוֹבַע שֶׁהַהֲבַחְנוֹת שֶׁעֵרַךְ עַל מִשְׁרַעַת הַאִמּוּנָה וְהַרוּחַ -- בְּלִי שְׁנִקְבַּב בְּתוֹכָן אוּ בְּמוֹשָׁא מִיּוּחַדִּים שֶׁעֲלֵיהֶם הַאִמּוּנָה נְסוּבָה -- הֵן מִינִיָּה וּבִיָּה הַבְּחִנּוֹת עַל מִשְׁרַעַת הַאִמּוּנָה שֶׁל אָדָם בַּעֲצָמוֹ. (שֶׁהַהֲבַחְנוֹת הֵן עַל

משרעת האמונה בקב"ה הוא דבר שאין צריך לאומרו, ועוקץ דבריי הוא שמשרעת אחת היא.) בהמשך לציטוט של דברי רבו מלה במלה, רבי נתן מוסיף ומפרש את האחדות במונחי שני הפנים שלה:

וְרַש"י זְכָרוֹנוֹ לְבָרְכָה פֶּרֶשׁ שֶׁם כְּפִשׁוּטוֹ - קְטָנוֹת אֲמוּנָה. אֲבָל מְדַקְדֵּק לְשׁוֹן הַגְּמָרָא, שְׁאָמְרוּ שֶׁם קְטָנוֹת שְׁהִיָּה בָּהֶם, נִרְאָה מְבֹאָר דְּבָרֵי רַבְּנֵנוּ זְכָרוֹנוֹ לְבָרְכָה, שְׁעָקַר קְטָנוֹת הָאֲמוּנָה שְׁלֵהֶן הִיָּה בָּהֶן בְּעֶצְמוֹ. וַיֵּשׁ לְפָרֶשׁ לְפִי זֶה, שְׁלֵא הָאֲמִינוּ בְּהַקְדוּשׁ-בְּרוּךְ-הוּא שֶׁהוּא טוֹב לְכָל וְהֵם חֲשׁוּבִים וְגִדּוּלִים בְּעֵינָיו יְתִבְרָךְ, וּמִחֲמַת זֶה הִיָּה בָּהֶם קְטָנוֹת. וְזֶה הִיָּה עָקַר קְטָנוֹת הָאֲמוּנָה שְׁלֵהֶם מֵה שְׁלֵא הָאֲמִינוּ בָּהֶם בְּעֶצְמוֹ. וַיֵּשׁ לְכֹנֵן גַּם פְּרוּשׁ רַש"י לְזֶה. וְהַכֵּלֵל הַמוֹבֵן מְדַבְּרִיו, שְׁהָאֲדָם צָרִיךְ שְׁיִהְיֶה לוֹ אֲמוּנָה בְּעֶצְמוֹ שֶׁגַם הוּא חָבִיב בְּעֵינָיו הַשֵּׁם יְתִבְרָךְ, כִּי לְפִי גְדֻלַּת טוֹבָתוֹ שֶׁל הַשֵּׁם יְתִבְרָךְ גַּם הוּא גְדוֹל וְחֲשׁוּב בְּעֵינָיו יְתִבְרָךְ. (שם)

כפשוטה, קטנות האמונה של הצדיקים היא קטנות אמונה בקב"ה; כמדרשה -- שנשען על דקדוק לשון הגמרא ומבאר בדברי רבנו -- קטנות האמונה שלהם משמעה קטנות אמונתם בעצמם, מה שלא האמינו בהם בעצמם. כאמור, אלה פנים שונים של הוויה אחת. פירושו של רבי נתן, המובן מדבריו של רבי נחמן, מבליט את נבדלותם של הפנים ועם זאת את אחדותה של ההוויה שהם מכוננים: אמונה בקב"ה היא אמונה שהיא טוב לכל והם חשובים וגדולים בעיניו יתברך, וממילא היא גם אמונה בעצמם (שהרי אם הם חשובים וגדולים בעיניו יתברך -- כך היא אמונתם -- הרי שהם באמת חשובים וגדולים). התנועה המעגלית הזו בין הפנייה אל החוץ לבין החזרה הרפלקטיבית אל הפנים חיונית להבנת אופיה היחסותי של ההוויה האנושית (וכאמור בסיפת-דבריי בראש הסעיף: הוויה שמכוננת ומתאפנת דרך יחסיה), לאמור: אופן קיומו של אדם אינו כאופן קיומו של אובייקט חומרי שגדור בגבולותיו, אלא הוא (האופן) מטיבו יחס, פנייה, זיקה. עצם הוויתו של אדם מכוננת ומתאפנת -- מתגוננת באופנים שונים -- דרך אופני התייחסותו לעצמו ולזולת ולמציאות ולאלוהים. להתייחסות יש בוודאי קטבים או מוקדים שונים (אני-עצמי, הזולת, המציאות, אלוהים), אך התייחסותי לאחד מתנה ומשקפת ומעצבת את התייחסותי לאחר, כך שהן פנים שונות של הוויה אורגנית אחת.

עד כאן רק הצבתי את איברי המשוואה שרבי נתן מזקק מדברי רבי נחמן. רבי נחמן לא פירש אותה באופן מושגי, וגם רבי נתן, עם שעיגן אותה בכתובים, לא פענח אותה לעומקה. מהו תוכנה הפנימי של המשוואה? מה טיבה של האמונה בעצמך שהיא צדה השני של מטבע האמונה בהקדוש-ברוך-הוא? להבהרת ענין זה נוכל להיעזר בדברים שעלו מדיוננו בסעיף ג. הדינמיקה וההיקבעות ההדדית שבין רצון לרצון -- אם הוא יתברך רוצה, גם הוא מרצה -- היא המפתח להבנה קונקרטיית של הווית הזיקות, נושא עיוננו.

הקשר הברור של ההנהגה להשליך עצמו על השם יתברך ולסמך עליו הוא התכווננות לפעולה -- ולכל הפחות התכווננות לעתיד, למה שעתידי לזמן לי היום הנכנס. כרוכה בה פתיחות רדיקלית כלפי מה שיקרה: נכונות פנימית להכיר במה שיקרה כרצון השם ולשנות, בעקבותיו, תפיסות מוקדמות -- על-אודות רצון השם ועל אודות ערכו של מה שיקרה. כאופן של התכווננות לעתיד, נוכל בנקל לנסח את הפתיחות הזו במונחי אמונה בקב"ה, או, מוטב, אמון בקב"ה: פתיחות כזו משמעה לא רק קבלה של מה שקורה אלא גם אימוצו בשתי ידיים, מסירת העצמי לידיה והתמסרות מלאת-אמון אליו.

נקבתי כבר בהשלכותיה של התכווננות כזו על יחסו של אדם לרצונו ולעצמו -- מי שמתמסר כך לקב"ה מניח למציאות, רצון השם, להתמיר את רצונו ואת עצמו. הפתיחות הרדיקלית כלפי מה שיקרה היא גם -- ומוטב לומר שהיא בשורשה -- פתיחות רדיקלית כלפי העצמי, כלפי מי שאהיה. רבי נחמן אומר, לפי פרשנותי

המאחדת לדבריו, שהיא בשורשה אמונה בעצמי. איזה גוון נוסף מעניק האפיון הזה לפתיחות הרדיקלית של אדם כלפי עצמו, ומדוע הוא מתבקש?

פתיחות רדיקלית שלי כלפי מה שיקרה וכלפי מי שאהיה, אינה רק אמון גמור במציאות אלא גם אמון גמור בעצמי. אולם נקודת הכובד של האמון הזה לא יכולה להיות העצמי-כפי-שאיני-מכיר-אותו-עד-כה, שהרי כל עיקרה של הפתיחות הוא בנכונות לחרוג מעצמי קודם זה אל עצמי חדש, העצמי שאהיה. במלים אחרות, נקודת הכובד, או המשען, של אמוני בעצמי היא בהכרה הפנימית ש'אהיה אשר אהיה' – שבכל התמורות שיעברו עליי וחילופי הזהות שלי, יהיו אשר יהיו, אוסיף להיות; בהכרה הפנימית שאיני תלוי בהגדרה זו או אחרת שמגדירה כרגע את זהותי ואת עצמי. בביטוי 'נקודת-משען' יש כדי להטעות, כאילו נשענה האמונה על מוקד קבוע של זהות. לאמתו של דבר, האמונה היא רוח, זרימה ותמורה; מה שמעניק לאדם אמון מסוג זה בעצמו הוא החיבור הפנימי שלו עם אפשרות ההתמרה שלו, חיבור שאינו אלא פתיחותו הרדיקלית כלפי מה שקורה והתמסרותו למה שקורה. נקודת המשען של אמונתי בעצמי היא-היא נקודת המשען של אמונתי באלוהים; והיא בעצמה התנועה והזרימה וההתמסרות לקורות אותי.

'מעשה מביטחון', שנועד – כפי שמעיד שמו -- לפענח באופן סיפורי-ציורי את מידת הביטחון בהשם ושסופר בפרוס הימים הנוראים (מה שמעיד על חשיבותה של מידה זו), מעלה בעלילתו החיצונית תמיהה רבתי: למרות שהביטוי בְּטַח בַּה' שגור על לשון המספר בתארו את גיבור הסיפור, מה שמצליח את דרכו של הגיבור אינו הקב"ה אלא 'בטחוננו העצמי' – יכולת האלתור הפנטסטית שלו לנוכח קשיים ומהמורות והכשלות שצצים בדרכו. התמיהה מתחדדת ביותר לקראת סיום הסיפור. המתכון המסורתי של ביטחון והשגחה -- פנייה לקב"ה שהוא נענה לה ומחלץ את הפונה מצרתו -- נוכח בסצינת הסיום, אך בהיפוך שנראה היפוך אירוני: התרחיש המסורתי משמש את הגיבור בביצוע אלתורו הסופי והאולטימטיבי ולהיחלצותו שלו -- בכוחות עצמו -- מהמבוי הסתום שאליו נקלע.⁶ על פי מהלך הסיפור הגלוי לא פנייה להשם יש כאן, אלא מראית-עין כוזבת של פנייה, שנועדה לעיני הצופים; ולא נס משמים יש כאן, אלא מראית-עין כוזבת של נס, שנועדה לעיני הצופים. אבל בעומק העניין, יכולת האלתור הפנטסטית של גיבור הסיפור מבטאת את התמסרותו המלאה להזדמנויות הרגע כי אין להָאָדָם בְּעוֹלָמוֹ כִּי-אִם אוֹתָהּ הַשְּׁעָה וְאוֹתָהּ הַרְגָע בְּלִבָּד, את חיבורו למציאות המשתנה תדיר כי אין העולם עומד כָּלֵל אֶפְלוֹ כְּהָרֵף עֵין; והתמסרות זו היא גם פתיחותו לתמורה עצמית מתמדת, והיא היא 'בטחוננו בעצמו'. טעמן של המרכאות הוא בזה, שהביטוי השגור 'ביטחון עצמי' מציין לעתים דווקא את הסגולה ההפוכה של הקביעות והאיתנות של העצמי המוגדר (מה שכינתי לעיל 'מנטליות הבולדוזר'); ואילו כאן ענייננו בבוטח שמסוגל להשתחרר מהאחיזה הכפייתית-מנחמת-בטוחה בדפוסי פעולה מתוכננים מראש ובתחזיות על דפוסיו ונוהגיו של העולם, ולהיענות להזדמנויות. בטחוננו העצמי של הבוטח ובטחוננו בהשם מתלכדים כאן – קיומו מיוסד ברוח, הוא מתמסר לאשר תישאנו הרוח, וחיינו מלאים אריכות רוח.

⁶ המעשה נדפס באסופות שונות של כתבי רבי נחמן, והבאתיו עם פירוש בחכמה ותמימות פרק 6. אביא כאן רק את סצינת הסיום, את המבוי הסתום האולטימטיבי, שבה הגיבור מתבקש להוציא חייב-מיתה להורג בעזרת חרבו בנוכחות המלך ושריו. הכול יודעים – אלא שהוא אינו יודע שהם יודעים -- שהגיבור אינו מסוגל להוציא את החייב מיתה להורג משום שהוא השחית את חרבו קודם לכן והחליף את להב הברזל שלה בעץ; קלקלתו עתידה להיחשף. לאחר ש'התחנן' לשווא לפני המלך שיפטור אותו מהמשימה (במרכאות), שהרי כפי שידוע לו היטב הוא אינו מסוגל לבצע את המשימה! הוא מבצע את הלא-יאומן: רָאָה שְׂאִי-אֶפְשֶׁר לַפְעוֹל אֶצֶל הַמֶּלֶךְ, פָּנָה עֲצָמוֹ אֶל הַשֵּׁם יְתִבְרָךְ וְאָמַר: אֵל שֶׁדִּי, אֲנִי לֹא שִׁפְכָתִי דָם מְעוֹלָם; וְבָאִם זֶה הָאִישׁ אֵינוֹ חַיֵּב מִיְתָה יְהוָה נַעֲשֶׂה מִהַבְרִזֵּל עֵץ. וְחִטָּף הַחֶרֶב וְשָׁלְפָהּ מִתְעָרָה וְרָאוּ הַכּוֹל שֶׁהוּא עֵץ וְנַעֲשֶׂה שֶׁם שְׁחֹק גְדוֹל. רָאָה הַמֶּלֶךְ שֶׁהוּא אִישׁ נָאֵה כְּזֶה וּפְטָרוֹ לְשָׁלוֹם.

אני ואין (מעין סיכום):

עובד השם איש האמונה והרוח -- האדם האידיאלי של רבי נחמן -- אינו מוגמר ושלם, אינדיבידואל נפרד שהגדיר את גבולותיו ונגדר בהם. גבולותיו מתערערים ואף נמחים תדיר. ואדרבה: לא זו בלבד שהוא אינו מנסה לחשל עצמו, לסכור את עצמו או להתגונן נוכח לחצה של המציאות, הוא פותח את עצמו לקראתה, נימוח מתוכו לקריאתה, שם בה את מבטחו ומפקיד בידיה את עצם זהותו ועצמיותו. במונחים פרוידיאניים אפשר לומר שעקרון המציאות ועקרון העונג אינם מגיעים באגו האידיאלי לכדי פשרה כואבת, אלא מותכים יחדיו; המונחים מונחי פרויד אך עיקר עוקצם ניטל, באשר היתוך זה סותר ופורע את עצם מובנו של האגו כעוגן לייצוב ולמשטור המתח בין שני העקרונות. האני אינו מגן על עצמו מהתפרקות עקב הלחצים הסותרים, אלא מרחיב את עצמו באמצעותם. נוקב יותר, בשני קטבי האנלוגיה: האני אינו מנגנון ההגנה מפני ההתפרקות אלא עצם מנגנון ההתפרקות: 'הוא' נעשה עצם התהליך של ההשתנות העצמית, מתפרק מ'עצמו' ונימוח לאין. מה שעומד בדרכו של האיון ונמחה במהלכו אינו רק הגבול בין בין פנים לחוץ אלא גם גבולות ומחיצות בתוך 'הפנים' -- לא רק התהום והדואליות בין רצוי למצוי, בין עתיד להווה, בין חלום לשברו; גם התהום והדואליות שמתגלות באלימות שבהכרח העצמית, בקוצר הרוח של אדם כלפי עצמו וכלפי עיתו. ההרפייה שהאני מרפה (לשון רפוי) את עצמו היא הרפייה של האני מעצמו; היא נותנת למציאות לומר את דברה, ומשנעשה האדם אחד עימה היא אומרת את דברה לא רק אליו אלא גם מתוכו.

אם לא שויתי וְדוּמַמְתִּי נְפְשִׁי כְּגַמְלָא עָלַי אִמּוֹ כְּגַמְלָא עָלַי נְפְשִׁי (תהלים קלא א). במרכזה של התמונה האידיאלית שהמזמור מצייר -- תמונה של רוגע, דממה ואחדות⁷ -- נמצא התינוק השרוי בחיק אמו.⁸ בכותבי את המאמר הזה עשיתי שימוש בשם התואר 'נגמל' לציון התינוק שנגמל מיניקה ונעשה יש נפרד ממנה, והתקשיתי בלשון המזמור: אם 'גמול' הוא מי שנגמל מאימו, מה למטבע לשון זו בתיאור 'התכללותו' באימו? מה מקום ליש הנפרד -- ובפרט להטעמת נפרדותו -- בתמונת האחדות?⁹

במקום אחר רבי נחמן מתאר את (מה שכיניתי כאן) תהליך ההתאיינות כחזרה לאחדות מקורית, בראשיתית: כְּדִי שְׂיִשְׂרָאֵל יַעֲשׂוּ רְצוֹנּוֹ, וְשִׂיחְזְרוּ וְיִדְבְּקוּ בְּשֶׁרֶשׁוֹ. דְּהִינּוּ שְׂיִחְזְרוּ וְיִכְלְלוּ בּוֹ יִתְבָּרַךְ, שֶׁהוּא מְחִיב הַמְּצִיאוֹת, [ו]בְּשִׁבְלֵי זֶה נִבְרָא הַכֹּל.¹⁰ גם הפסיכואנליטיקאים שמדבריהם הבאתי בסעיף הראשון כחברים לחזון הרצוא-ושוב של רבי נחמן, מדברים בלשון של חזרה לאחדות הראשונית. איני יודע אם יש להבין את דבריהם

⁷ "שיוויתי לשון השתוות בכל דבר שיארע לו יהא הכל שוה אצלו, בין ענין שמשבחין בני אדם אותו או מבזין אותו. וכן בכל שאר דברים, וכן בכל המאכלות בין שאוכל מעדנים בין שאוכל שאר דברים הכל ישווה בעיניו" (צוואת הריב"ש). דרשת הבעש"ט נסובה על הפסוק "שיוויתי ה' לנגדי תמיד", אבל דומני שבפירוש 'שיוויתי' היא קולעת קרוב לפשט הפסוק בתהלים.

⁸ הדימוי הזה מפרנס גם את דמיונו של לואוואלד: "[כשהאם] מדברת עם התינוק או אליו [...] היא מדברת כאילו אל עצמה, כולל התינוק [...], הוא טבול כולו, משוקע בזרם דיבור שהוא חלק בלתי נפרד מחוויה גלובלית של המרחב אם-תינוק". "בשעה שהאם מבטאת מילים, התינוק אינו תופס מילים אלא רוחץ בצליל, בקצב וכו' כבמרכיבים מוטעמים של חוויה אחדותית" (מצוטט במיטשל, עמ' 45). תיאור זה מתיימר אמנם להיות תיאור לא מטפורי של אופן הווית התינוק, אבל חשיבותו בתיאוריה נעוצה בכך ש"החוויה האחדותית" שהוא מתאר מוסיפה להתקיים כרובד בהווית העצמי הבוגר: "השפה בצורתה היומיומית, המסתגלת (בתהליך המשני), מהדהדת את מקורה המוקדם יותר, הבלתי מובחן, הרגשי והחושי (שבתהליך הראשוני)". (שם, עמ' 47).

⁹ פרשנים מסורתיים נדחקו להוציא מפשרו -- כנראה מתוך התלבטותם בשאלה זו -- את הביטוי 'עלי אמו', והוא מבטא לדעתם דווקא את ריחוקו של הגמול מאמו. תודה לגב' רחל סליג מהאקדמיה ללשון עברית, שהעירה את תשומת לבי לכך בתשובתה לשאלתא שלי.

¹⁰ ליקוטי מוהר"ן קמא נב, הדגשה שלי

כפשוטם ומהו בדיוק 'פשוטם' (גם איני יודע אם יש בכלל דבר כזה), אבל ברי בעיניי שתנועת הרצוא-ושוב שתיארתי כאן אינה חזרה למצב קמאי, עוברי, טרום-מילולי וטרום-מושגי, ואף אינה מגע עם או זיקה אל מצב כזה (דברי מיטשל ולאווואלד ניתנים לפעמים לפירוש רומנטי-נאיבי¹¹ ברוח זו). את תנועת ה'שוב' יכול לעשות רק מי שעשה את תנועת ה'רצוא'¹² וכדי שהעצמי ימסור עצמו לאלוהים, ימוח בו ויתאין-יתכלל בו, הוא צריך להיות; ומה שחשוב יותר ללקח הנוכחי: תנועת ה'שוב' נעשית בכוחה של חשיבה מושגית, שחורגת אמנם שוב ושוב מגבולותיה של מערכת מושגים מסויימת, אבל את זה היא עושה מתוך הבנה מושגית של פתיחותה לאינסוף, לסוד, לנסתר (שאותו כמובן היא אינה יכולה להכיל). השיבה אל האחדות היא אכן טרום-מילולית וטרום-מושגית, בהיותה שוקקת להמללות ולהבנות חורגות שטרם התרחבה אליהן. אבל 'האחדות' שהיא 'שבה אליה' אינה מין הוויה נעדרת הבחנות שמקופלת בתוך עצמה אלא עצם היותה שלמה ואחת עם חוסר שלמותה, חריגתה המתמדת מעצמה. ההבחנות, ההבנות והזהויות הן המנוע שמייצר את החריגה הזו, והן גם 'חומרי הבערה' שמזינים אותה ומתכלים באשה.

¹¹ במובן הצר של 'רומנטיקה', אותה תנועה רוחנית-תרבותית בסוף המאה ה-18, ששלילת החשיבה המושגית היתה קו-אופי יסודי שלה.

¹² ואולי מוטב לומר: תנועת ה'שוב' יכולה להיעשות רק במי שעשה את תנועת ה'רצוא'.