

## ”והייתם פֵּאלֵהִים”

### רוסו והחסידות על האדם ועל האל

#### א

בעמוד האחרון של חיבורו הראשון, *מאמר על המדעים והאמנויות* (1750), הציע ז'אן-ז'אק רוסו לנאורות האירופאית המתהווה הגדרה חדשה של "הסגולה הטובה" אליה ראוי לו לאדם לשאוף: היות-כן-עם-עצמו, מבלי לרצות את דעת הזולת. לא עוד גאולת הנפש באמצעות משיח היא התכלית הנשגבת, לא עוד חיי העולם הבא. במקומם: אותנטיות. בנוסף לכך, המחבר הבלתי-ידוע אך השנון הציע לקוראיו גם אמצעי חדש להשגת סגולה זו, כלי פשוט ונגיש יותר מכל הכלים הפילוסופיים המוכרים:

הו, סגולה טובה! מדע נעלה של נפשות פשוטות, כלום יש הכרח בכה הרבה מאמצים והקנות כדי להכירך? עיקריך – כלום אינם חרותים על כל לב, וכלום אין די למי שמבקש ללמוד את החוקים להתכנס אל תוך עצמו ולהקשיב לקול מצפוניו – בהידום היצרים? זוהי הפילוסופיה האמיתית, הבה נדע להסתפק בה...<sup>1</sup>

”להתכנס אל תוך עצמו”: משפט זה היה עתיד להיות תמרור התנועה הראשי של האדם הרומנטי.<sup>2</sup> האמת לגבי מי שאנחנו, האמין רוסו, טמונה בפנים, ובמקום לשעות אל מורים, הורים או כוהני-דת, עלינו להפנות את מבטנו פנימה ולנסות לחשוף אותה. כל אדם הוא ישות יחידאית וחד-פעמית, שאינה דומה ”לשום ברייה עלי אדמות”<sup>3</sup>, ולכן חייב לעבור את מסע הגילוי העצמי שלו בעצמו. עבור רוסו, כפי שהיה עתיד לטעון בכתביו הבאים, לא מדובר רק באמת אנוכית, כפי שמלעיזים הובסים ולוקים למיניהם, אלא גם כללית: זרעיה של האהבה לזולת ושל אחווה כלל-אנושית גם הם טמונים שם. יצר לב האדם, לפי רוסו, טוב מנעוריו, ולכן לא רק רצון פרטי הוא כולל, אלא גם, בעומקו, ”רחמים טבעיים” לזולת<sup>4</sup> ו”רצון כללי” קהילתי<sup>5</sup>. כל שיש לעשות הוא לאפשר לאדם לבוא במגע עם רבדי הנפש הראשוניים והבלתי-מעובדים שלו, שהתרבות, בכך שהערימה עליהם מוסדות ומוסכמות מלאכותיים, הסתירה ודיכאה, ואז טבעו האמיתי יתגלה לעצמו ולכל<sup>6</sup>.

כך החלה הקריירה של רוסו, שבסדרה ארוכה של כתבים הפך לאחת הדמויות הדומיננטיות ביותר בעיצוב הלך-הרוח המודרני: שני *המאמרים* בהם ביקש להראות כיצד התרבות מנוונת את ”האדם הטבעי” ומרחיקה אותו ממצבו הראשוני כ”פרא אצילי”, וכך ביסס את אידיאל השיבה לטבע הרומנטי; החיבור על

<sup>1</sup> ז'אן ז'אק רוסו, *מאמרים* (ירושלים: מאגנס תשנ"ט), עמ' 66.

<sup>2</sup> רוסו לא הציב אותו לגמרי בעצמו; הוא עמד על כתבי ענקים, מונטיין ודקארט שמותייחם, בני המאות שקדמו לו, שהטרימו אותו בנסיון להעתיק את המבט המתבונן פנימה, כל פרט לתוך נפשו. חידושו של רוסו היה נעוץ בכך, שהוא גייס את הפעילות הזאת למטרה חדשה, רחבה יותר מקודמיו. הספק הפילוסופי של מונטיין והודאות הפילוסופית של דקארט – שני קצותיו של מקל הגישוש אחר האמת המטאפיזית – לא עניינו את רוסו. גם הוא תר אחר אמת, אך אמת שונה, אמת *קיומית*.

<sup>3</sup> ז'אן ז'אק רוסו, *הוידויים* (ירושלים: כרמל 1999), עמ' 37.

<sup>4</sup> רוסו, *מאמרים*, עמ' 150.

<sup>5</sup> ז'אן ז'אק רוסו, *על האמנה החברתית* (ירושלים: מאגנס תשנ"ו), עמ' 26.

<sup>6</sup> אבל אופני החשיפה של הרצון הפרטי והרצון הכללי שונים. הפסקא המצוטטת לעיל, בדבר ההתכנסות אל העצמי, מתייחסת רק לאופן גילוי הרצון הפרטי. על מנת לגלות את הרצון הכללי, קובע רוסו, יש צורך במחוקק חיצוני, ”מדריך” שידע ליילד אותו, כביכול, מנפש ההמון: ”את החיבור צריך ללמד, מה הדבר שהוא רוצה בו” *על האמנה החברתית*, עמ' 59. בעקבות כך, הואשם רוסו לא כנביא הדמוקרטיה, אלא כאבי הטוטליטריות והפטרנליזם הפוליטי. אך יש לזכור, שלדידי רוסו, אין המחוקק אלא מיילד, וכי הרצון הכללי הוא טבעי לאדם, חלק משאיפתו הפנימית העמוקה.

האמנה החברתית בו קבע שריבונות טובה "אינה הסכם בין העליון לבין התחתון, אלא הסכם בין הגוף לבין איבריו"<sup>7</sup>, ובכך כפר בדגם המונארכי השלט והמירו בדגם שיווני; ספר החינוך אמיל, בו תקף את רעיון "הלוח החלק" של לוק, ובכך שהעמיד מולו את תפיסת הילד כ"אילן" שיש לאפשר לו לגדול, הניח את יסודותיו של החינוך הליברלי<sup>8</sup>; הרומן אלואיז החדשה שהשפיע השפעה כבירה על האידיאל המודרני של האהבה הרומנטית; וכמובן, הוידויים הזויות של מטייל בודד, שהציבו רף חדש של התבוננות פנימית וכוונת עצמית, ועיצבו את ז'אנר האוטוביוגרפיה וכתיבת הזכרונות המודרני. כל אלו עשו את רוסו לדמות שהשפעתו שורה בכל תחומיה של התרבות המודרנית.

מעל הכל, כתיבתו הסוחפת של רוסו תפסה תפקיד מרכזי בגיבושו של הציווי המוסרי היסודי של החברה הליברלית (וריאציה מודרנית על ההוראה הדלפית הידועה): ממש את עצמך. רוסו הוא שהעניק לדמוקרטיה המודרנית את שני עיקריה היסודיים: האחד, שכל אדם הוא בעל חשיבות ייחודית, והשני, הנגזר ממנו, שכל בני האדם שווים מבחינה ערכית. אך מעל לכל, רוסו הוא האחראי העיקרי לעיצובו של העצמי (ה-Self) המודרני כפי שאנו חשים אותו היום. מאה חמישים שנה לפני פרויד, תיאר רוסו את נפש הפרט כטומנת ברובה אוצרות רוחניים סמויים, רבים ועשירים לאין ערוך ממה שמתגלה לעיני האדם התרבותי, ושניתן לדלות אותם אל פני השטח. במילותיו של אלן בלום, "היה זה רוסו שייסד את הפסיכולוגיה המודרנית של העצמי במלואה, על חיפושה הבלתי-נלאה אחר זה שמסתתר תחת פני השטח של הרציונליות והתרבותיות"<sup>9</sup>. אך רוסו עשה יותר מכך. הוא העתיק את מקומו של הנשגב עבור איש המערב, מהעולמות העליונים שמעל הרקיע אל מעמקי הנפש פנימה. הוא ייחס לאישיותו האותנטית של הפרט את אותם תארים תיאולוגיים שיוחדו בעבר לאל, ובכך נתן תנופה רליגיוזית לאידאל המימוש העצמי, תנופה שמילאה את מפרשי של הפרויקט הליברלי כולו ונשאה אותו אל-על.

אך בזמן שהתרבות הדמוקרטית-ליברלית שאנו חיים בה חייבת רבות לרוסו, רבים גם חשים היום אי-נחת גדולה לגבי סוג העצמיות שהוא הוריש לנו. מאתיים וחמישים שנה אחריו, אנו חיים היום את התולדות המאוחרות של ההשתלשלויות שיצר, חשים על פנינו ובתוך נפשנו את מגע הרוחות שהוא כיוון, ושמאז צברו תאוצה ותנועה משל עצמם ונישאו למקומות אחרים מאוד. כי כשרוסו קרא לנו לעצום את עפעפינו ולהתחיל לצלול פנימה, והבטיח לנו ששם טמון ייעודינו האמיתי, הוא לא ידע – אולי לא יכול היה לדעת – לאן תגיע תרבות שלמה כשתלך בעקבותיו. אינדיודואליזם קיצוני, התפוררות קשרי המחויבות המשפחתיים, תלישות וניכור חברתיים, אלימות, תרבות מילולית וחזותית רדודה ופשטנית – גם אלו הם מאפיינים רווחים וגלויים של התרבות הצעירה היום, הנובעים מתפיסת העצמי שרוסו הוריש לנו.

החברה היהודית בישראל, שהטמיעה וממשיכה להטמיע לתוכה השפעות מהתרבות האירופאית והאמריקאית, מתמודדת אף היא עם העצמי המודרני ונפתוליו. די בצריכת הקולנוע, הטלוויזיה ואף הספרות המערביים של היום על מנת לערב אותנו במחול המסתחרר של הדימויים שהעצמי המערבי מקרין, שהן מבטאים והן מעצימים את מבוכתו. אך מצבה של החברה הישראלית ייחודי. המורשת היהודית ממנה צמחנו בנויה על מבני-תשתית שונים מאוד ממבני-התשתית הנוצריים שרוסו גדל מתוכם וכנגדם. החינוך הממלכתי שקיבלנו, בוודאי החילוני אך במידה גדולה גם הדתי, לא עשה דיו על מנת לכוון אותנו אל הכתבים היהודיים הרבים בהם הם צפונים; אך שם הם מונחים, מחכים ומזומנים עבורנו אם נבחר לחפש אחריהם. מסתתר בהם, אולי, מצע חלופי לעצמי שאנו יורשים בעקיפין מרוסו, הדרכות אחרות לאינטרוספקציה נפשית, מודל שונה להתפתחות ועיצוב האני. נכסים אלו עשויים לעניין אותנו מאוד. אם חלופה כזו קיימת,

<sup>7</sup> רוסו, על האמנה החברתית, עמ' 49.

<sup>8</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Emile* (1762; New York: Basic Books, 1979. Trans. Allan Bloom), pp. 38-39.

<sup>9</sup> Allan Bloom, *The Closing of the American Mind* (New York: Simon & Schuster, 1987), p. 37.

הרי שלכל הפחות, כדאי לנו להכיר אותה. הטעם לכך לא חייב להיות ש"זוהי מורשתנו!", או ש"אדם חייב לדעת מנין בא"י אותי, באופן אישי, טיעונים כאלה לא משכנעים. הטעם יכול להיות פשוט בהרבה: שנבחר את המשקעים תרבותיים המעצבים את חיינו, במקום לקבל מתוך אינרציה את מה שבמקרה נושב לעברנו (בעיקר אם הוא נישא בידי רוחות של מסחר קפיטליסטי ושיקולי רייטינג עסקיים).

דפים אלו נכתבו מתוך המסקנה שהגעתי אליה באופן אישי, שחלופה כזו לעצמי הרוסויאני קיימת במקורות היהודיים. ניתן לאתרה, כך אטען, במסורת של החסידות שצמחה מתוך יהדות מזרח אירופה, בתקופה מקבילה להתהוותה של הרומנטיקה. מקבילה ממש: הבעל שם טוב (להלן, הבעש"ט), מייסד החסידות (1700-1760 לערך), היה כמעט בדיוק בן תקופתו של רוסו (1712-1778). כמעט בטוח שהשניים לא נפגשו או אפילו שמעו זה אודות זה. עם זאת, קשר עמוק ומעניין שורר ביניהם ובין צמד הזרמים התרבותיים שנבעו מהם. בת-זמנה של הרומנטיקה, הגיחה גם החסידות לעולם, לדעתי, כהד וכמענה לאותו רגש חדש-ישן, שימי-הביניים – הנוצריים והיהודיים כאחד – התעלמו ממנו: ערגתה של הנפש הבלתי-רציונלית, הקמאית, הא-מילולית, להתקשר באחדות על-אישית ונשגבת ממנה, ולמצוא בה את ביתה. בנוסף לכך, שני הזרמים הדגישו את רגשותיו הפרטיים של האדם היחיד, את נקודת החיבור הפנימית והייחודית שלו עם הרוחניות הכללית. אלא שהחסידות, כפי שאראה כאן, גם נבדלת מהרומנטיקה במספר נקודות עקרוניות: היא מעניקה ל"אני" מעין מפת דרכים המכוונת אותו אל רבדי הנפש הגבוהים והרוחניים שלו, והרחק מהרבדים הגסים והגשמיים, המתעתעים להידמות לגבוהים; היא מעגנת את ה"אני" אל המציאות החיצונית באופן שכולם את התכנסותו האובדנית לתוך עצמו; והיא מכוונת את האדם להתעלות רוחנית והתקרבות אל האל, מבלי ליצור האלהה של האדם.

בסעיפים הבאים אנסה להציג את נקודות הדמיון והשוני בין הרומנטיקה שצמחה מבית מדרשו של רוסו לבין החסידות שצמחה מהבעש"ט. אנסה להראות, שהחסידות יכולה להיות אופציה חיה עבורנו היום, ולהציע לנו אפיק התפתחות אל מעבר לרומנטיקה. כפי שנראה, הן נקודות הדמיון והן נקודות השוני מהותיות לחסידות. באם נבחר לאמץ את החסידות לחיינו, הרי שהשוני ביניהן הוא שיוכל לבגר אותנו מהרומנטיקה, בזמן שהדמיון הוא שידאג לכך שלא נאבד אותה כליל. אם היתה החסידות זהה לרומנטיקה, לא היה בה צורך; אם היתה שונה ממנה בתכלית, או מנוגדת לה לגמרי, גם אז לא היתה מספקת, מכיוון שלא היתה נותנת מענה לרבדי הנפש הכמהים לרומנטיקה. רק דגם מסוג כזה, דומה לרומנטיקה ועם זאת נבדל ממנה, יכול להוות לה תחליף.

תועלת נוספת עשויה לצמוח מהשוואה זו בין הרומנטיקה והחסידות: היא יכולה לסייע בביאור חלקי של תופעה שאותותיה החיצוניים ניכרים לכל הישראלים, אך שמובנת לאשורה רק למעטים מביניהם: תופעת גל החזרה בתשובה בצורתה החדשה<sup>10</sup>, ה"ניאו-חסידית" כפי שהיא נקראת לפעמים, החגה בעיקר סביב חסידויות ברסלב וחב"ד. הציבור הרחב מתוודע לתהליך שעוברים בעלי תשובה מסוג זה בעיקר דרך שלטי החוצות, הסטיקרים והגרפיטי, החידתיים עברו, וכן דרך דוכני התפילין, קפצני הרחוב ומחלקי הפליירים, המרצדים בשולי הנוף העירוני. בחינת עומק של תרבות הנעורים הרומנטית בתוכה גדלו נערים ונערות אלו, בהשוואה לתורות החסידיות אותן הם מאמצים כאלטרנטיבה – גם אם הם בעצמם אינם עורכים אותה במועד אלא אינטואיטיבית בלבד – יכול לשפוך אור רב על המהפכה הזעירה שהם מחוללים. הדבר נחוץ בעיני, שכן, מתחת למעטה החיצוני של גל תשובה זה, שרבים מביטוייו הם ילדותיים, מסתתר, כך נדמה לי, מהלך רוחני שבעיקרו הוא חיוני וחיובי, ושגם בני ציבורים שונים מאוד מבעלי תשובה אלו –

<sup>10</sup> בניגוד לצורות המוכרות זה מכבר: דגם ה"להשיב עטרה ליושנה" של ש"ס ושל החוזרים בתשובה הליטאיים של הדור הקודם, ודגם הציונות הדתית והרב קוק.

אקדמאים, מדענים, אנשי רוח ועוד – יכולים לזקקו ולאמצו, ולפתח אותו לכיוונים אחרים. ואם נצליח לפזר ולו מעט מן ערפל הזרות והניכור המפריד בין העולמות, דיינו.

מבנה המאמר הוא כדלקמן: סעיף ב' מנסה לערוך השוואה בין תמונת העולם העומדת בבסיס רעיונותיו של רוסו, לבין תמונת העולם של החסידות; סעיף ג' מנסה לתאר את תורת-הנפש של רוסו; סעיף ד' מנסה להציב כנגדה את תמונת-הנפש החסידית; סעיף ה' משווה בין יחסם של רוסו ושל החסידות למושג השתיקה; סעיף ו' מהווה סיכום למאמר כולו.

## ב

תמונת-העולם ותמונת-הנפש, הקוסמולוגיה והפסיכולוגיה, לעולם אחוזות זו בזו. על מנת להבין את המהפכה שחולל רוסו בפסיכולוגיה המערבית, ואל מולה, את הפסיכולוגיה שיצרה החסידות, עלינו להבין את הקוסמולוגיות השונות שעמדו בבסיסן. את יסודות הקוסמולוגיה של רוסו ניתן לאתר אצל שפינוזה; את אלו של הקוסמולוגיה החסידית – בקבלת האר"י. סעיף זה יוקדש להבנת שתי קוסמולוגיות אלו, ולהתוויית התשתית הרעיונית על גביה נוכל לפתח הלאה את ההשוואה בין רוסו והחסידות.

לפני המהפכה הפסיכולוגית של רוסו התרחשה מהפכה קוסמולוגית, ואת דיוקן הנפש של רוסו יש להבין, לדעתי, כיישומה של הקוסמולוגיה החדשה בתחום הפסיכולוגיה. במונח "מהפכה קוסמולוגית" אין כוונתי למהפכה הקופרניקנית. אני משתמש כאן במונח "קוסמולוגיה" במובן הרחב ביותר שלו, כאשר תמונת העולם הפיזיקלית מהווה רק פן אחד מתוכו. המהפכה שאני דן בה החלה לקבל צורה בכתביהם של אחרוני התיאולוגים של ימי הביניים, בעיקר ניקולאוס קוזאנוס וג'ורדנו ברוננו, והגיעה לגיבושה המלא אצל שפינוזה. עיקרה: כפירה בתמונה הדואליסטית הקלאסית המחלקת את ההויה למציאות רוחנית ומציאות חומרית, לבורא ולבריאה, והמרתה בתמונה מוניסטית לפיה ההויה הינה עצם אחד ויחיד שה"חומר" וה"רוח" הן תכונות או ביטויים שלו; בלשונו של שפינוזה, מדובר באמונה שהאל הוא הטבע<sup>11</sup>. הריבוי הנגלה לעין מוסבר במסגרת קוסמולוגיה זו לא כריבוי אונטולוגי, ריבוי של ישים, אלא כריבוי אפיסטמולוגי, ריבוי למראית עין בלבד, הנולד מתוך ההתבוננות בהויה מתוך נקודת מבט חלקית המצויה בתוכה<sup>12</sup>. לא ניתן להגזים, כמובן, בתיאור חשיבותה של מהפכה זו. היא שינתה באופן העמוק ביותר את התחושה הקיומית הבסיסית של האדם; מתחושה של היות נתון בעולם אחד מתוך שניים, תחת ריבונותה של מלכות שמים בלתי-נראית, היא הפכה אותה לתחושה של היות ריבון בעולם היחיד שישנו, הפרוש לנגד עינינו לעשות בו כרצוננו. הן הפסימיזם המודרני, הרואה בטבע כמנוכר ובלתי-אישי, ואת תקוותיו תולה ביכולתו של האדם לרתום את הטבע לצרכיו, והן האופטימיזם המודרני, הרואה בטבע כמעין אלוהות מוגשמת המניעה עצמה בהשגחה אל עבר הטוב, נולדו מתוך קוסמולוגיה מוניסטית זו. שניהם חסים בצל האמונה האחת, שאין דבר מחוץ לטבע.

<sup>11</sup> "מחוץ לאלוהים שום עצם אינו יכול לא להיות ולא להיות מושג" – ברוך שפינוזה, *אתיקה* (רמת-גן: מסדה, 1962), א, יד, עמ' מ.

<sup>12</sup> תמונה זו אינה כמובן תוצר של העת החדשה, וקיימת בתורות מיסטיקות רבות כבר מהעת העתיקה. אלא שתמיד היתה נחלתם של הוגים בודדים, ואילו בעידן המודרני נודעה לה השפעה עצומה על תודעת הציבור הרחב בקנה מידה שאין לו תקדים.

ניתן לאתר את הקוסמולוגיה האחדותית במסורות רבות, אך יש להזהר ולהבחין בין טיפוסים שונים שלה. גרסא אחת שלה קיימת הן במיסטיקות הקדומות של המזרח, בבודהיזם וכן בהינדואיזם הקודם לו, והן אצל הפילוסוף הקדם-סוקרטי פרמנידס במערב, לפיהם הריבוי הינו אשליה של התודעה האנושית. ספר הזוהר, החיבור המרכזי של תורת הסוד היהודית, מתאר אף הוא את ההויה האלוקית ככוללת כל, כאשר "אין בה פירוד" (לית ביה פירודא) כלל, אם כי הוא אינו מתאר את הריבוי כאשליה אלא כתוצר של העלם חלקי של ההויה (זוהר ח"ג רע"ג רכ"א א). כמו כן, יש להבחין בין תפיסות אלו זו לבין התפיסה של הניאו-פלטוניסטים, לפיה הריבוי נוצר מתמהיל בין היש ובין האין, ולפיכך פחות ישנו כביכול מההויות של האחד הנצח.

רוסו, אני מבקש לטעון, אימץ גם הוא את הקוסמולוגיה המוניסטית, ניתב אותה לאפיק האופטימי, ואגב כך, פירש אותה באופן אישי, החורג בחדות מגישתו של שפינוזה. אולם יש להסביר כיצד בדיוק התרחש מהלך זה. על פניו, אין בין רוסו לשפינוזה דבר, ראשית כל משום שרוסו אינו יוצר זיהוי מפורש בין האל לבין הטבע. הוא משמר את המינוח המסורתי, הרואה באל כבוראו החיצוני של הטבע. אך למעשה, אני מבקש לטעון, רוסו בהחלט רואה באל ובטבע כזהים, והדבר מובלע בכל כתביו. שני אלמנטים מסגירים זאת: ראשית, רוסו רואה בטבע כמשקף את רצון האל במדויק; הטבע אינו עוד דבר-מה נחות ובזוי, שיש להתגבר עליו ולהתכחש לו, אלא ההיפך הגמור: שיקוף ישיר של העולם כפי שהאל רצה אותו. שנית, האל כמעט ואינו מוזכר, ובמקומו, מתואר הטבע – Nature ב-N גדולה – כאיזו ישות-על נשגבת, בעלת רצונות, ציוויים וידע מקיף-כל. רוסו, כך נדמה, אימץ, גם אם באופן לא מודע, את הזיהוי השפינוזיסטי בין הטבע לבין האל. הטבע שלו הוא טבע שעבר האלה. ועבור רוסו פירוש הדבר, בין השאר, שיש לומר לגבי הטבע מה שנאמר תמיד לגבי האל: שהטבע הוא טוב, שופע חסד ויודע-כל, ושמי ששם בו את מבטחו, נגאל.

אך ישנו הבדל משמעותי בין הטבע של רוסו לטבע של שפינוזה, הבדל החושף מחלוקת פילוסופית עמוקה. את הטבע של רוסו, בניגוד לזה של שפינוזה, ניתן לקלקל. רוסו אינו דוגל בהשלמה סטואית עם כל מה שהחיים מזמנים, ב"אהבת הגורל" (*Amor Fati*) של שפינוזה. עבורו, הטבע/אל איננו ההויה בכללותה, אלא משהו ספציפי יותר: העולם במצבו הטרנס-תרבותי, לפני שהאדם החל להתרחק ממנו ולשנות אותו. רוסו עצמו אינו משוכנע שמצב כזה באמת התקיים בעבר<sup>13</sup>, אך כאידאל שניתן לדמיין אותו הוא רואה בו את המצב הנשגב ביותר, הקרוב ביותר לרצונו של האל (כלומר, הטבע/אל). במילותיו שלו: "כל הדברים הינם טובים כפי שהם עוזבים את ידי בורא העולם; כל הדברים מתקלקלים בידי האדם"<sup>14</sup>. לפי רוסו, התפתחות התרבות, הפילוסופיה והשפה המיטו חורבן על האדם. הם עיוותו ללא היכר את "האדם הטבעי", והפכו אותו ליצור מנוכר ואומלל, הגולה מפנימיותו המקורית. את המצב הטבעי ששרר לפני הקלקול, בו העולם היה טהור ומתוקן, והאדם מילא את יעודו הראוי בשלמות, מבקש רוסו לשחזר, ובקשתו מפורטת על פני ספריו הרבים. הוא אמנם דואג להביע פיקחון לגבי יכולתנו לבצע זאת בפועל, ובמקומות הוא אף טוען כי בעצם, מעניין אותו לשוב לא אל השלב הראשיתי ביותר, אלא אל ממוצע מאוזן בינו לבין התרבות; אך גם ברגעים אלו, כמיהתו לשוב אל עולם טרנס-תרבותי טהור לגמרי, המתבטאת בסגנון האידילי שהוא נוקט כשהוא מתאר אותו, מחלחלת דרך מילותיו וחודרת לעומק לבו של הקורא יותר מהבעות הסתייגויותיו.

שורשו של פער זה בין רוסו לבין שפינוזה עמוק יותר מכפי שנראה. איתורו מגלה לנו, שבעצם, רוסו מעולם לא קיבל את הקוסמולוגיה המוניסטית במלואה. מבלי להצהיר על כך מעולם, אולי מבלי להתכוון לכך, הגניב רוסו לתוך תמונת העולם הטבעית שלו דואליזם חדש, מסתורי וחמקמק יותר מקודמו. שכן, את ראשית הקלקול של הבריאה אין להסביר אלא על ידי חדירתו פנימה אל הטבע של גורם עיון, חוץ-טבעי, המחבל בשלמותו. רוסו אינו מדבר עליו בשום מקום; הוא רואה את התפתחותה ההסטורית של האנושות כתהליך שפשוט סטה קלות, ומשם הלך והסתבך. הוא כלל לא נדרש לשאלה, מנין, אם הטבע הוא הכל והטבע הוא טוב, נולדה הסטיה שעיוותה אותו? שתיקתו של רוסו בעניין זה גורמת לכך, שבסופו של דבר, למרות מאמציו הכנים למנוע זאת, עולה מכתביו תמונה נגסטית של העולם, לפיה העולם אינו עשוי מיסוד אחד, כי אם משניים. ליתר דיוק, עולה לנו תשליל של האמונה הגנוסטית המקורית: אצל הגנוסטים, העולם נברא בידי אל רע, ובנקודה מסוימת שלח האל הטוב את בנו לתוך העולם על מנת לגאול אותו; אצל רוסו, לעומת זאת, העולם נברא בידי אל טוב דווקא, ובנקודה מסוימת, כבפלישת רפאים חרישית, חדר לתוכו האל הרע והחל מנוון אותו מבפנים. משיח השקר הזה חדר לעולם, לפי רוסו, בצורת לחישת-הסתה שבקעה לפתע

<sup>13</sup> רוסו, מאמרים, עמ' 112-113.

<sup>14</sup> Rousseau, *Emile*, p. 37.

בלב האדם, ושקראה לו לתרבת את עצמו. רוסו, אם כן, למרות עצמו, נסוג מהנטורליזם שהצהיר עליו, ונשען לבסוף על דואליזם שחותר תחת האלהת הטבע שלו. רוסו אולי מצהיר שהטבע הוא מעין אל יחיד וכל-יכול, אך תיאורי התפתחות התרבות שלו מסגירים תמונה אחרת, בה הטבע/אל הוא מוגבל וחלש, ומצוי במאבק עם התרבות.

הדרך הטובה ביותר, לדעתי, להבין את גלגוליה של הקוסמולוגיה מימי הביניים, דרך שפינוזה ועד לרוסו, היא כדלקמן. הקוסמולוגיה הימי-בינימית תפסה את העולם כבנוי מסולם של רבדים, "שרשרת הויה" כפי שהיא נקראה, שהובילה מבורא העולם הנעלה מכל, ועד לחומר הנחות והעכור ביותר. במרכז השרשרת עמד האדם, נתון בלבה של דרמה קוסמית, עם יכולת להדרדר מטה אל הקומות הבהמיות והגשמיות, או להתעלות מעלה אל הספירות המלאכיות והרוחניות. זו היתה תמונת העולם הדואליסטית הקלאסית, שבתבניתיה התעצבה התודעה המערבית. המהלך של שפינוזה הפך את השרשרת הזו מקו אנכי למעין עיגול. בכך שביטל את הטרנסצנדנטיות של האל והפך אותו לאימננטי, לשורה בתוך העולם, הוא ביטל את ההבחנה המהותית בין דרגותיו השונות של הסולם, וקל וחומר שבין קצוותיו של הסולם. זיהוי האל עם הטבע העלה את כל הקומות, עד לירודה שבהם, למשכנו של האל (או לחילופין, הוריד את כל הקומות למפלסו של החומר; אין להבחנה זו עוד פשר בתמונה השפינוזיסטית), והציב את כולן על פני מפלס אחד. לא היו עוד נקודות מועדפות, לא היה עוד ציר מכוון שמקצו האחד יש להתרחק ולקצו השני לשאוף. מכאן אהבת הגורל של שפינוזה, מכאן השלוחה הסטואית.

האימננטיות של רוסו היתה שונה, ובמובן מסוים, שמרנית יותר. ניתן להבין את המהלך של רוסו כסינתזה – אחת מכמה אפשרויות – בין הקוסמולוגיה הימי-בינימית לזו של שפינוזה. מצד אחד, רוסו נטש את המעגל של שפינוזה ושב למודל של קו אנכי, המזכיר את המודל הימי-בינימי; מצד שני, בניגוד למודל הימי-בינימי, סולם ההויה שלו לא היה מורכב משני חצאים, האחד גשמי והשני רוחני, אלא היה כולו חלק מ"טבע" אחד. מה היו, אם כן, קצוותיו השונים? קצהו האחד, המועדף, היה של הטבע במצבו הראשוני והטהור, בו האדם אותנטי וחופשי ומספיק לעצמו, וקצהו השני היה של הטבע לאחר שנוון כליל בידי התרבות, בו האדם משועבד לאחרים ותלוי בהם. הדרך הטובה ביותר לדמות לעצמנו מה שינה רוסו בקוסמולוגיה הימי-בינימית היא להבין את שרשרת ההויה החדשה כתוצר של מעין מזיגה בין חציה הרוחני של השרשרת הקלאסית לחציה הגשמי. המזיגה בוצעה בצורה כזו, שתכונותיהן של השכבות העליונות של העולם הואצלו, כביכול, לשכבות התחתונות. היתה זו מעין ספיריטואליזציה של הטבע החומרי, הבנתו מחדש כמשכנן האמיתי של הספירות השמימיות, שעד עכשיו נתפסו כקיימות מעל הטבע הנגלה לחושים. הציפיות המסורתיות של הנצרות – לזכך את הנשמה מתאוותיה הירודות, לרוממה במעלות רוחניות ולאחדה עם מקורה – כולן נשמרו כאן, אלא שחלה כעת התחדשות עצומה לגבי האופן בו יש לממשן: במקום באמצעות התעלות מעל החיים הרגילים והתגברות על הגוף, סבר רוסו, מימושן צריך להיות דווקא במסגרת החיים הרגילים ובתוך הגוף.

התמונה החדשה של רוסו, כאמור, היתה גם היא של שרשרת לינארית, ונמתחה גם היא בין קצה טוב לקצה רע. אלא שכעת, לאחר שמוזגו שני חצאי השרשרת הקודמת, קצוות אלו הוגדרו אחרת לגמרי: לא היה מדובר עוד בטבע גשמי הניצב לעומת אל רוחני (שהרי הטבע והאל היו זהים) וגם לא ביצרים ארציים הניצבים לעומת נשמה שמיימית (שהרי היצרים הם-הם הנשמה); הטוב החדש היה כעת חיים לפי הטבע, או חיים אותנטיים, ואילו הרע החדש היה כעת חיים שלא לפי הטבע, או חיים בלתי-אותנטיים. הדבר המעניין ביותר הוא, שמה שהיה בעבר מוקד הרוע – הטבע הבראשיתי והבלתי מרוסן – היה כעת האידיאל הנכסף. מבחינה קוסמולוגית, ה"למטה" של השרשרת זוהה עדיין, כמו תמיד, עם הפשטות, הציפיות והאינדיוידואליות, ואילו ה"למעלה" עם התחכום, הריסון והחברתיות; אך בעקבות מהפכת הערכים של

רוסו הפכו פתאום התכונות הראשונות לחיוביות והאחרונות לשליליות, ולכן מבחינה ערכית, הלמטה הפך פתאום ללמעלה והלמעלה ללמטה. לראשונה מאז העת העתיקה היה ניתן לדבר על שיבה לטבע ועל התעלות רוחנית בנשימה אחת, חיבור שהיה נתפס פרדוקסלי בעיניים נוצריות או שמרניות. הציווי בן אלפיים השנים – להתרחק מהטבע ולהתקרב לבורא – התחלף בידי רוסו בציווי חדש, המכוון לאותה תכלית באמצעים ההפוכים: לשוב אל הטבע על מנת להתקרב לבורא.

רוסו והתנועה הרומנטית חלפו זה מכבר מן העולם, אך מורשתם חיה ומפעמת בקרבנו. היא איננה המורשת היחידה, וכוחות תרבותיים רבים אחרים פועלים לצדה, אך במידה זו או אחרת, היא נוכחת בחיי כולנו. רבות מהפרקטיקות התרבותיות שלנו – הכמיהה לטיולים בחיק הטבע, החיפוש אחר אורח חיים פשוט ורגשי, המקום המרכזי שאידיאל האהבה הרומנטית מוצא בתרבותנו, אפשרויות הביולוגיה הרבות המכוונות לחויית התמזגות האדם עם הטבע הסובב אותו – צומחות במישרין מכתבתו של רוסו. בהרבה מאוד מובנים, גם אם רובנו ככולנו אינם קוראים את רוסו או אפילו שומעים עליו, אנחנו חיים אותו.

בשלב זה, אנו יכולים לגשת אל תמונת-העולם העומדת בבסיס ההגות החסידית, והצומחת מתוך קבלת האר"י, הוא ר' יצחק לוריא, שפעל בצפת במאה השש-עשרה. העניין להשוות בין תמונת העולם של רוסו לבין תמונת העולם החסידית, נובע מהזיקה המורכבת השוררת ביניהם. כפי שנראה מיד, תמונת העולם החסידית חורגת במספר אופנים משמעותיים מזו של רוסו; עם זאת, היא אינה שוללת אותה באופן מוחלט, אלא אדרבא, כוללת מאפיינים המזכירים עד מאוד את תמונת העולם של רוסו, עד כדי כך שרבים מתבלבלים ביניהן, וסוברים כי אין ביניהן הבדל של ממש. עמידה זהירה הן על קוי הדמיון והן על קוי השוני חיונית אם ברצוננו לפזר את השגיאות משני הצדדים. ויש בה יתרון נוסף, שבעיני הוא החשוב ביותר: הקוסמולוגיה החסידית, אף כי בסופו של דבר היא סותרת את הקוסמולוגיה של רוסו, מעניקה כלים לבאר את שגיאותיה. ביאור זה מאפשר לנו ללמד זכות על רוסו, למצוא בו נקודות של טוב ואמת, מבלי להשליכו מעל פנינו ולטרוק בפניו את הדלת. ומאותן סיבות ממש, הוא גם יכול לאפשר לנו – אנו, שהיננו ילדיו של רוסו ושתמונת-עולמו היא עולמנו – להתקדם אל מעבר לרוסו ולעולמו בצורה של גדילה טבעית, המצמיחה שלב התפתחות חדש מתוך קודמו ולא שוברת אותו ובונה על הריסותיו.

שני מושגים בסיסיים מהווים את יסודותיה של הקוסמולוגיה הקבלית של החסידות: אינסוף וצמצום. את ההוויה בבסיסה מתאר האר"י כ"אור אינסוף פשוט" הממלא את כל העולם. זוהי קוסמולוגיה מוניסטית פר-אקסלנס, כמו זו של שפינוזה, המזהה את ההוויה כעצם אלוהי אחד, ללא כל שניות של אל ועולם, רוח וחומר, וכו'. על גבי ה"אינסוף" מתיישב כעת רובד ה"צמצום": האל מצמצם את אורו לצדדים, פוער בתוך עצמו חלל של העדר, מעין מצע לבריאת העולם, ובכך יוצר שניות מהותית על גבי אחדות ההוויה. האחד הופך לשניים. כעת ישנם האל והחלל הפנוי, והאל מאציל לתוכו את הבריאה, דרגה אחר דרגה, מהקומות הגבוהות ביותר עד הנמוכות ביותר. איש אינו מפרש את המעבר מהאינסוף לצמצום ככרוניולוגי, כאילו "קודם" יש אור אינסוף ו"אז" מתרחשים הצמצום וההאצלה; המעבר נתפס כמבטא שני סדרים של ההוויה, כאשר סדר האינסוף הוא הראשוני יותר, וסדר הצמצום משני.

החסידות אימצה את הקוסמולוגיה של האר"י, והוסיפה לה חידוש מהפכני, העומד בבסיס התורה החסידית כולה. בזמן שהיה מקובל להבין את רעיון הצמצום כפשוטו – היינו, לקבל את שניות החומר והרוח כמוחלטת – קבעה החסידות שהצמצום נכון רק במובן מסוים, ואילו במובן אחר הוא אינו נכון. מה הכוונה? החסידות הבחינה בין "עצם" ההוויה, שאינו משתנה, לבין ה"העלם" וה"גילוי" של העצם. לפי החסידות, העצם של של המציאות היה, הווה ויהיה, כל כולו, אור האינסוף האלוהי. את הפסוק ממלאכי, "אני ה' לא שנית", הבינה החסידות כאומר שה', כלומר ההוויה עצמה, אינו עובר שום שינויים. לא ייתכן, אפוא,

שההויה תצטמצם, כי היא אחת ובלתי-משתנה. מהו, אם כן, הצמצום? הצמצום אינו אלא שינוי למראית עין, הסתתרותה החלקית של הויה. מה שאנו מכנים אותו "העולם" נוצר, לפי החסידות, מתוך העלם של ההויה האחת והבלתי-משתנה; ומה שאנו מכנים שינוי בעולם, אינו אלא גילוי של פנים חדשות באותה הויה אחת ובלתי-משתנה. לפעמים נוקטת החסידות בלשון אחרת, ומכנה את העצם "מאור" ואת גילויו "אור"; לפי טרמינולוגיה זו, המאור מעולם אינו הצטמצם (ה' הוא הכל), בזמן שהאור הצטמצם ונגנז (נוצר העולם/ההעלם). בחסידות נעשה רווח הביטוי ש"הצמצום אינו כפשוטו": הוא קרה, אך רק על פני השטח; מתחת לפני השטח, הכל אחד. היכולת להבין תורה פרדוקסלית זו, לפיה המציאות עשויה גם מאחד וגם משניים, נקראת בחסידות "נשיאת הפכים". האדם אינו מסוגל לשאת הפכים בו-זמנית, אך הוא כן מסוגל, ואף נדרש, לעבור רצוא ושוב בין שתי הטענות ההפוכות המרכיבות את רעיון הצמצום שאינו כפשוטו.

לכל הרעיונות המופשטים האלו של החסידות יש השלכות מאוד ממשיות על אורח החיים. הרעיון שיש צמצום אך שהוא אינו כפשוטו מעצב באופן מסוים מאוד ומיוחד מאוד את יחס האדם לטבע. היא מאפשרת להתבונן במציאות סביבו דרך שתי עיניים שונות – נוכל לכנותן כאן "עין הצמצום" ו"עין האינסוף" – כאשר כל אחת מהן תופסת צד אחר לגמרי של המציאות. עין הצמצום רואה את העולם כפי שהוא מצטייר בידי הקוסמולוגיה הימי-בינימית המוכרת: סולם הויה המשתלשל מהספירות הרוחניות השמימיות עד לקומות ההויה החומריות והנמוכות. עין זו מטפחת רגש של יראה ושפלות קומה, של רצון להתעלות מעל הגוף ולהתרומם רוחנית. אך לצד עין זאת פוקחת החסידות גם את עין האינסוף, המעניקה לתודעה תמונה אחרת של המציאות. בתמונה זו, אין הבדל מהותי בין שלביו השונים של הסולם, ואין בכלל גבוה ונמוך, רוחני וגשמי או טוב ורע של ממש; הכל כאחד הוא הויה אלוהית, הנחה מעבר לטוב ולרוע, מעבר לרוח ולחומר, מעבר לדיכוטומיות באמצעותן אנו מחלקים את המציאות. כאמור, לא ניתן לפקוח שתי עיניים אלו בו-זמנית, אלא רק לסירוגין. אך עצם ההתערסלות מהאחד לשניה מכוננת תודעה עירנית ותוססת, הנעה בחדות מרוממות לשפלות, מאהבה אקסטטי ליראה זהירה.

על מנת להסביר את הדרך שראיית עולם זו מתווה לחסיד עליו להציג שני מושגים נוספים: "קליפה" ו"ניצוץ". הסברנו שהעולם אינו אלא אור במצב של העלם. עבורנו, החיים בתודעת צמצום ולא מסוגלים לראות את אור האינסוף עצמו, מוצאים אותו גנוז בעולם בצורת ניצוצות. ניצוצות אלו מתגלים לנו בכל פעם שאנו מצליחים להסתכל על משהו דרך עין האינסוף שלנו, ובאמצעותה להיזכר שהמשהו הזה הוא בעצם חלק מההויה האלוהית שאין עוד מלבדה. רגעים אלו נדירים וקשים להשגה, ורוב הזמן הניצוצות סמויים מעינינו. מה שאנו בדרך כלל רואים, שהם הצעיפים המכסים את הניצוצות, נקראים קליפות. כשם שהניצוצות הם גילומו של גילוי האור, הקליפות הן גילומו של ההעלם, של הרוע והחושך המכסים את האור. הן מזוהות עם מה שהקבלה מכנה ה"סטרא אחרא": צדו האחר, החשוך, של אור האינסוף המצומצם. מטרתו של החסיד בעולם היא להראות את האחדות הנחה מתחת לריבוי, לחשוף את האור הגנוז שבעולם. לשם כך עליו לברר את הניצוצות מתוך הקליפות – למצוא את הטוב הגנוז בכל דבר ודבר – ולהשיב אותם, כביכול, למקורם. פעולה זו, הנקראת "העלאת ניצוצות", חלה הן לגבי עצמים דוממים והן לגבי בני-אדם. לגבי עצמים דוממים היא מתבטאת בצירוף כוונה מנטלית מסוימת לפעולה איתם – אכילה, למשל, מתוך מצב תודעה רוחני; ואילו לגבי בני אדם אחרים היא מתבטאת בנסיון לדון כל אדם ואדם לכף זכות, לחפש אחר הכוונה הטובה המסתתרת מאחורי פעולותיו, גם אם הן שגויות.<sup>15</sup>

חשוב להסביר אלמנט נוסף לגבי היחס בין ההייררכיה של רבדי המציאות לבין כל-נוכחותו של האור האלוהי. הן מושג ה"ניצוץ" והן מושג ה"קליפה", כפי שראינו, חבים את קיומם לצמצום. ומכיוון שהצמצום

<sup>15</sup> עצם הביטוי "העלאת ניצוצות" מגלם בתוכו את נשיאת הפכים החסידית: המלה "ניצוצות" באה ללמד שהאור האלוהי נוכח בכל מקום באופן שיוני, בזמן שהמלה "העלאת" מניחה סולם אנכי הייררכי עם נמוך וגבוה.

יצר לא רק שניות, אלא סולם רב-קומות של דרגות גילוי והעלם, גם לקליפות ולניצוצות יש דרגות רבות. כעקרון, הכלל המסביר את סדר הקליפות והניצוצות הוא כדלקמן: ככל שקומות ההויה נמוכות יותר וההעלם גדול יותר, כן הקליפות עבות וקשות יותר, כך שרבדי המציאות הירודים ביותר – עולם הטבע הגשמי והיצרי בו אנו חיים – עשויים מהקליפות הגרועות ביותר. סדר זה די מובן מאליו. אך סדר הניצוצות מעניין הרבה יותר: תמונת העולם הקבלית-חסידית אומרת, שככל שרבדי ההויה נמוכים יותר והקליפות עכורות יותר, כן הניצוצות הגנוזים בהם *גבוהים יותר*. ניתן לדמות זאת בצורת קונטרסט – ככל שיותר חשוך כן האור מאיר הרבה יותר. אך דימוי מוצלח יותר הוא דימוי של משקל ונפילה: ניתן לראות כל ניצוץ כמשתלשל ממקור גבוה – הנקרא בחסידות ה"שורש העליון" שלו – כך שהוא "נוחת" בהתאם לגובה ממנו "נזרק"; ככל שהוא נזרק מקומה גבוהה יותר, כן הוא נוחת נמוך יותר. פירוש הדבר הוא, שדווקא ברבדים הטבעיים, הגשמיים, היצריים ביותר של המציאות, גנוזים הניצוצות העילאיים ביותר.

ראינו מקודם שרוסו מיזג בין שני אגפי סולם ההויה, והעניק לאגף הגשמי והנמוך את דמותו של האגף העליון והגבוה. כעת אנו רואים שתמונת-העולם החסידית מתארת משהו המזכיר במידה מסוימת את התמונה של רוסו, אך למעשה שונה ממנה בתכלית. עבור החסידות שני אגפי סולם ההויה נותרים נבדלים, כל אגף במקומו; אך מכיוון שהאגף הנמוך מכיל ניצוצות גבוהים, המסודרים ביחס הפוך לשורשים העליונים שלהם, הוא למעשה *משקף במהופך את האגף העליון*. האגפים בשום אופן אינם זהים, והאגף הנמוך הוא אגף של קליפות; אך מי שמתבונן בו בחיפוש אחר ניצוצות עליונים, יראה בו השתקפות מהופכת של האגף העליון של הסולם, כך שהראש ניצב למטה והרגליים למעלה. אנו יכולים לראות כעת, שהחסידות אמנם דוחה את תמונתו של רוסו, אך בה-בעת, היא מספקת לנו ביאור לשגיאתו: רוסו ראה ברבדי ההויה הנמוכים ביותר את היופי, האמת והטוב העילאיים ביותר – ולפי החסידות, הוא צדק!; אלא שהוא לא הבחין בכך, שמה שמתגלה לו הוא רק הניצוצות המשקפים את האגף הרוחני של הסולם, לא האגף הרוחני עצמו. שגיאתו של רוסו היתה שהוא ראה רק את הטוב שבטבע, והחמיץ כליל את הרע, את הקליפות האפלות המהוות, עבורנו, יצורי הצמצום, את עיקרו של הטבע. לפי החסידות, אם כן, הפגם של רוסו לא היה שנקט ראייה ילדותית וגופנית של המציאות, אלא ההיפך המדויק: ראייתו היתה *רוחנית מדי* ולכן בלתי-מתאימה לחיים בתוך הטבע.

די לנו בתיאור זה על מנת לראות שגישת החסידות לחיים הגשמיים נבדלת הן מהיחס השמרני הקורא להתרחק מהטבע והן מהיחס הרומנטי הקורא לשוב אל הטבע. החסידות רוצה להיות מצויה בתוך הטבע, תוך שהיא מנסה לברור מתוכו את האורות הרוחניים הגנוזים בו. היא שותפה לרומנטיקה באמונתה שיש אורות כאלו בטבע, אך היא תובעת עבודת בירור חמורה בהרבה, כמעט סגפנית בדברים מסוימים, ממה שהרומנטיקנים אי פעם חשבו לנקוט.

## ג

לאחר שראינו את תמונת-העל הקוסמולוגית של רוסו, עלינו לנסות להבין את הדגם הפסיכולוגי שהוא יצק בתבניותיה. השינוי שרוסו חולל בתמונת הנפש וביחס בין רבדי הנפש השונים אנלוגי לשינוי שהוא חולל בתמונת העולם וביחס בין שכבות ההויה השונות. העולם והנפש נתפסו כמהדהדים זה את זה כבר במסגרת האמונה הימי-בינימית: שרשרת ההויה שהובילה מהטבע הגשמי לאל הרוחני שיקפה גם את נפש האדם, שנתפסה כנתונה בכף הקלע בין יצר הרע הגופני המפתה אותה מלמטה לבין הנשמה האלוהית הקוראת לה להתרומם מעלה. דגם זה, של סולם-נפש אנכי, הִבְנֶה את תודעתו של איש המערב לאורך כל ימי הביניים.

מנקודת מבטו הסובייקטיבית, תפס האדם את נפשו כמעין מסוף המחובר למפתנס של שני מרחבים רוחניים – האחד שמיימי ונשגב, שיש לשאוף להתעלות אליו וכך להידמות למלאכי השמיים, והשני גיהנומי ואפל, שיש להזהר פן מדרדרים אליו ומידמים לבהמות השדה. דברי ימי האמנות המערבית מלאים בייצוגים חזותיים של גן-עדן וגיהנום, שחוץ מהיותם מקומות ממשיים במרחב העולם, שיקפו גם את שני מרחבי הנפש הקיימים בתוך האדם פנימה: השדים הגודשים את נופי השאול, מתעללים בצללי המתים, הצטיירו כתשוקות הבשר המייסרות את הנפש מבפנים, ומהצד השני, מקהלות המלאכים האוריריים, הנוגהים באור שמיימי, נשמעו כהד לשירתה של הנשמה האלוהית האצורה בגוף, והמייחלת לפרוח ממנו חזרה אל גן העדן ממנו ירדה. מתמונת נפש זו השתמעה גם שיטה חינוכית ברורה, שמטרתה היתה לדכא בהדרגה את היצרים הילדותיים של האדם, ולהקנות לו חוש מוסרי וכלים להתגברות עצמית, באמצעותם יוכל להגיע לרבדי ההתפתחות הגבוהים והרוחניים יותר.

מה השתנה אצל רוסו? כפי שראינו, ברמה הקוסמולוגית מיזג רוסו בין חציה העליון של שרשרת ההוויה לבין חציה התחתון, כך שהתכונות של הספירות הרוחניות הואצלו על עולם הטבע. אותו מהלך ממש ביצע רוסו גם לגבי מימד הנפש. הוא יצר דיוקן חדש לגמרי של היצרים המולדים והראשוניים של האדם, כפי שהם מתעוררים בו כאשר הוא מרפה מכל המעצורים וההדחקות: משדים אפלים שיש לרסנם או להמיתם, הם הפכו למלאכים עטורי הילות, אותם מלאכים שתמיד סברנו שניתן להשיגם רק דרך התגברות על היצרים. רבדי הנפש הילדותיים, טען רוסו, הם-הם ההתגלמות המקורית, הטבעית, הטהורה, של מה שנתפס בטעות כנשמה הבוגרת, הנקנית בייסורים. יצר לב האדם, אם כן, טוב מנעוריו לפי רוסו, והנסיון לבגרו הוא שמעוות אותו והופכו לרע. היחס אל היצר הטבעי, לפיכך, לא צריך להיות של ריסון או דיכוי, אלא ההיפך הגמור: מרגעי הילדות הראשוניים, יש להרפות מהיצרים ולאפשר להם להתפתח בטבעיות. הדימוי המפורסם ביותר של רוסו הוא של האדם כעץ, שיש לתת לו לצמוח מתוך עצמו, ולא לגזום אותו לכדי צורות גיאומטריות ומלאכותיות, שאינן אלא עיוותים המסיטים אותו מהתפתחותו הנכונה. האדם הבוגר והשלם ביותר לפי רוסו, הוא דווקא האדם שהצליח לשמר את יצרו הילדותיים ולאפשר להם להתבטא ללא הפרעה. הנסיונות העכשוויים ליצור מסגרות לימוד "פתוחות" או "דמוקרטיות" לילדים, המושתתים כולם על אותה אמונה ברוממותם של רבדי ההתפתחות הילדותיים, שואבים את השראתם במישרין מרעיונותיו של רוסו.

גם בסולם הנפש, אם כן, כמו בקוסמולוגיה, חולל רוסו מטאמורפוזה משמעותית: עדיין היה מדובר בסולם, ועדיין היו לו שני קצוות, האחד טוב והאחד רע; אך כעת, הוא לא הוביל עוד מיצר גופני רע ליצר רוחני טוב, אלא מאישייות טבעית ואותנטית לאישייות מעוותת ומנוכרת לעצמה. גם כאן, היצר הטבעי מוקם "למטה", במובן שזוהה כילדותי וראשוני, אך גם כאן, היפוך הערכים הגדיר אותו דווקא כמצוי "למעלה" על פני הסולם הערכי. הילד הונף לפתע מעלה והוצב על כס המלך. דבר משמעותי נוסף שהשתנה הוא נקודת מבטו של הסובייקט ביחס לסולם הנפש שלו. בסולם הנפש המסורתי הסובייקט תפס עצמו כניצב באמצע הסולם, כאשר החצי הנמוך משתלשל כלפי מטה והחצי הגבוה מיתמר כלפי מעלה. הוא היה נתון לפיכך במצב של דילמה בסיסית, כאשר שתי אפשרויות של התפתחות נפשית פתוחות בפניו. בסולם הנפש החדש, לעומת זאת, נקודת מבטו של הסובייקט נחה בקצה העליון, כניצבת על פי באר, והתפתחותה יכולה לנוע בכיוון אחד בלבד: פנימה. עם מיזוגם של שני חצאי סולם הנפש המסורתי לכדי באר הנפש החדשה, חולל רוסו את המהפכה הפסיכולוגית שעתידה היתה להשפיע עמוקות על חווית העצמי של האדם המודרני: את שְׁנִיּוּתם של הגבוה והנמוך הוא המיר בְּאִחדותו של העמוק. שני ה"יודיים" הגדולים של המערב – הראשון של אוגוסטינוס הנאבק בין יצרו לאלוהיו, והשני של רוסו השופע את עצמיותו – ניצבים זה לעומת זה כביטויים של שתי פרדיגמות מתחרות אלו של מבנה הנפש.

תמונת-נפש חדשה זו, כאשר החוגים הרומנטיים של החברה המערבית החלו להפנים אותה ולהיות מונחים בידה, הבנתה בהם התבוננות פנימית מסוג חדש. עם ביטול ההבחנה בין רבדי הנפש הנמוכים והגבוהים, עם תיאורם של הרבדים הנמוכים כגבוהים, ועם התווייתו של מסלול התפתחות רוחנית אחד בלבד, אבד האמון בכל מפות-הנפש הישנות ובכל המדריכים הרוחניים המסורתיים, המבחינים בין יצר טוב ליצר רע, בין נפש בהמית לנפש אלוהית, וכו'. הם נדמו כעת כמושנים ומיותרים. הרגשה חדשה החלה להתבסס בלב אנשי הרומנטיקה, שהאדם חייב לעבור את מסע ההשתלמות העצמית שלו ללא כל עזרה מבחוץ. שאין לו על מי לסמוך אלא על עצמו בלבד. הז'אנר המודרני של כתיבת האוטוביוגרפיה והזכרונות (Memoirs), שרוסו חנך ומושגת על היומרה להיות מסוגל לשמש כחוקר עצמך ומתעד עצמך, החל לצבור תאוצה, וביטא תנופה חדשה בחיי הנפש של איש המערב: החיפוש העצמי והביטוי העצמי האישיים, הנעשים בידי האדם עצמו.

בהדרגה, החל להתרחש שינוי נוסף בדפוסי החיפוש העצמי. אידיאל מימוש האני האוטונטי כבר ויתר, כאמור, על חלוקת סולם הנפש לאגפי טוב ורע, אך הוא עדיין הניח מבנה של ציר אנכי שיש לו נקודת קצה שהיא העמוקה והיסודית ביותר – מבוע האוטונטיות כביכול – ושבה מסתיים החיפוש. אבל עם הזמן, אבדה גם נקודת ציון זו. הסובייקט הנווד במצולות נפשו ללא כל מפה מטאפיזית או מוסרית המסווגת את תכני-נפשו על פני ציר היירארכי כלשהו, כאשר רק אידיאל אוטונטיות עמום מנחה אותו, נידון ללכת לאיבוד. או-אז התרחשה תמורה רדיקלית עוד יותר בתמונת הנפש של האדם הרומנטי: תכני הנפש השונים הותקו כליל מהציר האנכי, והחלו מתפזרים על פני מישור אחד, שאינו מפלה ביניהם כלל. לא רק ההבחנה בין טוב ורע נעדרת כאן, אלא גם ההבחנה בין אוטונטי לבלתי-אוטונטי. ללא כל פרמטר להבחנה בין חוויות, רצונות וזכרונות, שויון נפש אחד שורר לגבי כולם. אם נדמה את המהפכה של רוסו לפירוק המונארכיה והאצולה של הנפש, הרי שתמורה חדשה זו מקבילה לכינונו של משטר דמוקרטי. בזאת נפתח הפרק החדש בכרוניקה של טייל-הנפש המערבי, האחרון, בינתיים, מבין שלושה: בפרק הראשון, האוגוסטיני, הפנה טייל הנפש את עורפו ליצריו הטבעיים ועלה לרגל אל האלוהים שבו. בפרק החדש עובר טייל-הנפש את השינוי העמוק ביותר: הוא מתכנס כעת אל תוך נפשו ללא תכלית וללא כיוון, כשפניו מועדות לשום-מקום. דמותו משתנית כליל: מצליין הוא הופך לנוד.

הנוודות המנטלית החדשה, התועה ללא מפת דרכים ברחבי הנפש, החלה לגלות את אותותיה באופן מובהק באמנות ובתרבות של המאה העשרים. היא מגולמת, למשל, בסגנון כתיבת "זרם התודעה", שגיוס ופרוסט הם אולי מייצגיו המובהקים ביותר. נקודת ההנחה העומדת בבסיס כתיבה זו היא, שכל מה שאצור בחדריו של הלא-מודע הינו חומר ראוי להחצנה ולהעלאה על הכתב. הכללה זו אינה מבחינה עוד בין חומרים לא מודעים "גבוהים" וחומרים לא-מודעים "נמוכים" שיש לברר ביניהם ולשקול אלו מהם יש להחצין ואלו רצוי להצניע. במידה שנוהגים עדיין לעשות הבחנה זו, הרי שעושים אותה רק על מנת לבטל את תוקפה ולהעמיד את כל תכני הנפש השונים על אותו מפלס ערכי. גם האמנות החזותית החדשה היא ביטוי לנוודות הנפש. זרמי הדאדא, הסוריאליזם והפופ-ארט, למשל, הם ביטויים שונים לאופן בו דימויים הופקעו מהקשרם המקורי, נושלו מ"זכרונם" כביכול, ואז קובצו יחד במרחב אחד. ספרי ההיסטוריה קובעים שזרמים אלו מן חלפו העולם באמצע המאה, אך הם אינם מפרשים נכונה את תולדות האמנות: למעשה, הם הוטמעו בתרבותנו בכזו דרגה, שאין אנו מבחינים בהם יותר. הפסינציה המחודשת שתלמידי תיכון, דור אחרי דור, ממשיכים לגלות באמנות סוריאליסטית, למשל, היא עדות אחת לכך. החוויה שאמנות זו מבטאת – של התעוררות לתוך מציאות בלתי-מובנת בעליל, שכל הכלים המוכרים נשברים מולה – היא אחת מתחושות היסוד של האדם המודרני. גם הספרות והקולנוע מבטאים אותה: אינדיודואלים מבודדים, מיוזף

ק. הנשפט ועליסה המתפלאת, ועד מקביליהם הקולנועיים, טרומן מ"המופע של טרומן" וניאו מה"מטריקס", ולהם מצטרפים עוד רבים אחרים, מתעוררים כולם לגלות שחיו בעולם אשלייתי, וכי העולם האמיתי מציית לחוקים זרים ובלתי-מובנים. מי שעוקב אחר התפתחותה של האמנות הפלאסטית החדשה במוזיאונים ובגלריות, יֵד לאינספור ביטויים לחווית זרות זו. האמן המודרני דולה אלמנטים מהגובה ומהנמוך, מהאישי ומהציבורי, מהמיתי ומהתעשייתי, ומצרפם אלו לאלו בחופשיות, כמו נחו על מישור אחד. צירופים אלו אמנם אינם שרירותיים, אך הם מצייתים לסדר פנימי כה פרטי, כה אסוציאטיבי, כה דקיק, שכל זיקה ביניהם לבין הבנתנו את סדרה של המציאות זה מכבר אבדה. מגוונם של צירופים אלו בלתי-מוגבל אך עומקם אפסי, מהסיבה הפשוטה שאין לאיש כלים להצביע על כיוון אחד לקראתו ראוי להתעמק. הם נותרים בגדר רשמי מציאות של תייר החולף דרך ארצות התבל כולן מבלי להשתקע באף אחת מהן.

נווד-הנפש המודרני מתעורר אל המציאות העכשווית כחולה אמנזיה, שהכל חדש וטרי עבורו. במילותיו של ברטראנד ראסל, הוא כמו "פרובינציאלי בזמן": שבו באי התקופה בה נולד, משוכנע שהיא היחידה החשובה, ושרוי בבערות גמורה לגבי התהליכים מהם התהוותה. רוב הזמן, הרגשתו הבסיסית היא של אפתיה כלפי המציאות, וכאשר נובט בו רגש עמוק יותר, הוא לובש צורה של השתאות, אפילו סגידה, כלפי תופעות סתומות וחסרות פשר המגיחות אליו מדי פעם מתוך בליל הרשמים. חויה זו אופיינית להזיות המיוצרות בידי סמים פסיכדליים: ברגע אחד, יוצר הסם מעין השטחה של המציאות, הצבת האלמנטים השונים בשדה הראיה על פני מישור אחד, משל היו תמונה דו-מימדית, וברגע אחר הוא ממקד את כל תשומת הלב על אלמנט יחיד, מבודדו מהקשרו, ומאציל עליו שפע משמעות מעין-מיסטיות, הנדמות כהרות פשר וגורל. לא במקרה נודעת לאסתטיקה הפסיכדלית השפעה כה גדולה על התרבות החזותית שלנו. גם אם מעטים יחסית מתנסים בסמים פסיכדליים, החוויה הנפשית המכוננת של החברה הצעירה בדורות האחרונים נוכח הן התרבות שסביבם והן עולם החוויות הנפשיות שלהם, היא חוויה דמוי-פסיכדלית. בהיה לאורך זמן בערוץ הנצפה ביותר בידי הנוער, MTV, נדמית כמסע הזוי דרך התת-מודע הקולקטיבי של התרבות המודרנית, והוא כולל את שני האיכויות הפסיכדליות שציינו: הוא בולל יחדיו אימאזיים מכל קצוות הספקטרום החזותי, מהקדוש ביותר עד הפרורוטי ביותר, ברצף מהובהב המשווה להם, בהדרגה, אחדות אפרפרה אחת; ומדי פעם מואט פתאום הקצב, כאילו בשורה רוחנית עומדת לבקוע מהמסך, ואז המבט מושהה בדרמטיות על דימוי סתמי, לעתים קרובות פאתטי – גלגל שיניים מסתובב, פיקניק בחיק הטבע, אדם בודד בתחנת רכבת – לפני שהקצב מואץ שוב ומוהל גם אותו במרקחה הרגילה. הספרות והקולנוע המודרניים מספקים גם הם אינספור ביטויים לחוויה זו: אצל סופרים כויליאם בורוז האמריקאי, ז'ורז' בטאיי הצרפתי ואתגר קרת הישראלי ואצל קולנוענים כדיוויד לינץ', וים ונדרס והאחים כהן, המשמשים מושאים להערצה בקרב הדור הצעיר, שבים וחוזרים רגעי "התגלות" אלו, המעניקים מוקד מועצם לחפצי יומיום – כדור צמר מתגלגל, סיגריה ניצתת, טיפה ניגרת מברז – ומעניקים לו עוצמה גדולה מהחיים, כמו היה צוהר להתגלות דתית. ואמנם, כאשר התת-מודע הוא האל, הבלחות לפני השטח של דימויו הראשוניים ביותר – הדימויים הכי "ווייזים" בלשון הקליקה האמנותית – נתפסות כדברי אלוהים חיים.

התוצאה של ההתכנסות והשוטטות האלו היא הרגשה של העצמי כישות בודדת ותלושה, הרגשה ראשונה מסוגה בתולדות התרבות. בעשורים האחרונים הוגים רבים העסיקו עצמם בשאלת העצמי המודרני, והם העניקו לו כינויים רבים: הוא תואר *מחסר-בית*<sup>16</sup>, *כמנותק מסביבתו ומקהילתו*<sup>17</sup>, *כמפורק מתכוונת*<sup>18</sup>,

<sup>16</sup> Berger & Kellner, *The Homeless Mind*

<sup>17</sup> "Disengaged": Charles Taylor, *The Ethics of Authenticity*

<sup>18</sup> "Unencumbered": Michael Sandel

כציור הנמחק לאיטו<sup>19</sup>, מילד המכונס בספירה הפרטית<sup>20</sup>, מרקסיסטי וכמצומצם<sup>21</sup>, ועוד ועוד. כינויים אלו מתייחסים לתופעות שונות לגבי הפרט המודרני, המאבד בהדרגה את אמונו הן במוסדות המקשרים בינו לבין האל, והן במוסדות המאגדים פרטים אלו לאלו (הדת, המשפחה, המדינה, הלאומיות, וכיו"ב). הפרט היום מוצא עצמו מעורטל מההקשרים המוכרים, ניצב לבדו, וחש שכל התהליכים החשובים באמת מתחילים ונגמרים בו, כולל התהליכים המתקנים את החברה ואת העולם. יחסו של העצמי המודרני אל העולם מיטלטל בין שני רגשות סותרים: ניכור וניתוק מהסביבה מחד, ומאידך, פליאה אינסופית ממנה. גם האידיאלים שהתרבות מציעה לו נעים בין שני קטבים אלו: מצד אחד, היא קוראת לגיבוש של אישיות אינדיבידואלית וייחודית, חד-פעמית, בעלת הישגים מקוריים וחדשניים, בעלת כוח ואסרטיביות ועמידה איתנה; מצד שני מושמעת קריאה הפוכה במדויק, לפירוק של האישיות הפרטית, להתמוזגות והימחקות באיזו ישות כללית – תהי זאת קבוצת רוקדים, חיק הטבע, האקט המיני, המדינה, מוזיקה או רוח-העולם המיסטית – עד שהאני שלו הופך לאין<sup>22</sup>. נקודת הקצה של הקריאה האחת היא ניכור מוחלט מהכל; של השניה – אהבה עיוורת להכל: שני רגשות המתלכדים בצורת תחושה של שוין נפש כלפי העולם.

## ד

מי שער להתפתחות שלילית זו בדמותו של העצמי המודרני הם אנשים בעלי טמפרמנט שמרני יותר, המשתייכים בדרך כלל לציבור הימין או השמאל המתון<sup>23</sup>. חשיבתם קלאסית יותר מרומנטית, והם מודעים היטב לצורך בהיררכיות ערכיות. אלא שביקורתם מתמצית, בדרך כלל, בפטירתם של רוסו ושל רעיונותיו, וכן של רבות מהתופעות מהסוג שמנינו לעיל, כ"ילדותיים", "נרקסיסטיים", "אובדניים", וכו'. ביקורת מסוג זה לוקות בשני חסרונות עיקריים, האחד מתודולוגי והשני פרגמטי: החסרון המתולוגי הוא, שהן מתיחסות בזלזול אל התרבות הרומנטית אותה הם מבקרים, ומתחמקות מהתמודדות מעמיקה יותר איתה, המבררת בין יסודות חיוביים ושליליים; החסרון הפרגמטי נובע מהחסרון הקודם, והוא, שזלזול מוחלט ברומנטיקה שולל את האפשרות שאותם אנשים הדוגלים בה או אחוזים בקסמה, ושעבורם היא נותנת מענה לצורך ממשי בנפשם, ישמעו את הביקורת ויפנימו אותה.

בסיס לביקורת מורכבת יותר, לא שוללנית גרידא ולא מחייבת גרידא, ניתן למצוא במסורת החסידית. בסעיף ב' השונו בין תמונת העולם של רוסו לזו של החסידות. כעת, לאחר שסקרנו את תמונת הנפש שרוסו גיבש מתוך תמונת עולמו, אנו יכולים להתוות את דמותה של תמונת הנפש שגיבשה חסידות מתוך תמונת עולמה שלה.

תמונת הנפש של החסידות אנלוגית לתמונת העולם שלה. וכמו במקרה של תמונת העולם, יש יסודות המשותפים לסולם הנפש הקלאסי, ויסודות אחרים המזכירים יותר את דגם באר הנפש של רוסו. נפתח ביסודות הקלאסיים. לשם כך עלינו להבין עד כמה לא היתה החסידות תנועה מהפכנית. הדבר מתברר כאשר

<sup>19</sup> Michel Foucault, *The Order of Things*

<sup>20</sup> "Private Man": Richard Sennet, *The Fall of Public Man*

<sup>21</sup> Christopher Lasch, *The Culture of Narcissism, The Minimal Self*

<sup>22</sup> ההדגשות החוזרות ונשנות, עד זרא ממש, בספרי יעוץ ובפי מטפלים ופסיכולוגים, למצוא איזון בין שתי קריאות אלו, לדעת להשתלב במסגרות תוך שמירה על הזהות הפרטית, אינה אלא עדות עקיפה לעוצמתן הגדולה, המצריכה תגובות כה תכופות מצד הפסיכולוגים.

<sup>23</sup> בארה"ב מיוצגת עמדה זו בידי, למשל, כריסטופר לאש וריצ'רד רורטי מהשמאל, אירווינג קריסטול מהימין; קולות מקבילים בארץ מושמעים מפי נסים קלדרון וגדי טאוב משמאל, מרכז שלם מימין.

נוכרים שהחסידות לרגע אחד לא כפרה בחיי המצוות וההלכה. אף כי רוחות עזות של כפירה נשבו באירופה באותה תקופה – מצד אחד ניצבו שבתאי צבי ויעקב פראנק שהיו עדיין פצע פתוח, ומצד שני היו תנועות ההשכלה והנאורות שהחלו צוברות תאוצה – תנועת החסידות צעדה במסלול שמרני מאין כמוהו, של דבקות במסורת התורנית ובמחויבות ההלכתית למצוות. נגזרותיה של בחירה זו הן רבות וחשובות. נגזרים ממנה חיים של קבלת עול ממקור על-אנושי, אידאל של התגברות עצמית ושל יישור קו עם דרישות חיצוניות לאדם, מחויבות למסורת עתיקה שהתגבשה בזמנים רחוקים ושונים מאוד, ועוד. לעניינו, האלמנט החשוב ביותר שהיה כלול בבחירה השמרנית, הוא הפרדה הקלאסית בין גוף לנפש ובין יצר רע ליצר טוב. בזמן שהתיאוריות הנטורליסטיות שהחלו מתגבשות באותה עת – בין השאר זו של רוסו – תפסו את האדם כעשוי מיסוד אחד בלבד ולפיכך כמונע בידי רצון אחד בלבד, המשיכה החסידות להאמין בקיומה של שניות בסיסית בין הרצונות הפועלים באדם. התיאור המקובל בחסידות הוא של האדם כנתון תחת השפעתן של שתי נפשות שונות וסותרות, המכונות "הנפש הבהמית" ו"הנפש האלוהית" (שאינם אלא כינויים חדשים ליצר הרע והיצר הטוב הקלאסיים). בדיוק כמו במשל המרכבה והסוסים מה"פיידרוס" של אפלטון, נתפס האדם כנמשך לכיוונים מנוגדים בידי שתי הנפשות, כאשר מטרתו היא להפנות את עורפו לאחת ולהיעתר לשניה. אולם כפי שראינו, החסידות הביאה עמה גם חידושים גדולים, שלא היו קיימים ביהדות קודם לכן. כשעסקנו ברובד הקוסמולוגי, ראינו את החידוש העיקרי בתפיסה, שה"צמצום" – ההבחנה שיצר הבורא בינו לבין הבריאה – איננו קיים כפשוטו, ושבמובן מסוים, הכל הוא תמיד האל. המקבילה לרעיון זה בשדה הנפש היא, שלצד ההבחנה בין גבוה ונמוך בנפש, נכונה גם הטענה כי האישיות כולה היא רוחנית. ההשלכה העיקרית של תפיסה זו היתה גישה חדשה לרבדים הנמוכים והילדותיים ביותר בנפש: אם בורא העולם נוכח בכל מקום, וגם בהם, הרי שגם בתוכם גלום פוטנציאל רוחני, וגם באמצעותם ניתן לעבוד את השם. למעשה, הפוטנציאל הרוחני הגלום בהם גדול יותר מאשר ברבדים השכליים. הסיבה היא, שלפי החסידות, מוצאם של הגוף ושל הנפש הבהמית, כמו של כל הדברים הגשמיים והירודים, טמון ברבדים הגבוהים והרוחניים של ההוויה. לא זו בלבד, אלא שלפי החסידות, ככל שהיצר נמוך יותר וראשוני יותר, כן שורשו הרוחני נעוץ גבוה יותר בעולמות העליונים. כפי שהעולם הגשמי משקף במהופך את העולם הרוחני, כך הנפש הבהמית של האדם משקפת במהופך את נפשו האלוהית. היצרים הגופניים אינם גבוהים, אם כן, אך הם משקפים, בצורה ירודה וגרוטסקית, את השאיפות הרוחניות הנעלות שמתוכן נולדו. מסיבה זו, דווקא הרבדים הילדותיים והרגשיים באדם, הם-הם האמצעי לעבודת השם העילאית ביותר: תיקונם מהדהד מעלה לשורשיהם העליונים, שהם הגבוהים ביותר בנשמה. על בסיס זה, חוללה החסידות את מהפכתה הגדולה: לראשונה בתולדות היהדות, היא העתיקה את מרכז הכובד של עבודת השם מלימוד התורה והקיום הצייתי של ההלכה, לפעילות נפשית פנימית שתכליתה התעלות הנפש ודבקותה באלוהות. מרכז הכובד הקלאסי נח ברבדים הרציונליים של הנפש, ותבע את כפייתו של השכל והרצון המודע על היצרים הטבעיים, בין אם למטרת לימוד או למטרת קיום מצוות. החסידות העבירה אותו פתאום אל אותם יצרים שבעבר קראו רק לרסן אותם, ובכך התוותה תנועת נפש חדשה, שאיננה מופעלת בידי השכל והרצון המודע, אלא בידי הרבדים הבלתי-שכליים ובלתי-מודעים באדם. האידאל החסידי אינו של למדן הבקיא בסוגיות התלמוד ובטיעונים המפולפלים – אף כי נדרש תמיד מכל יהודי ללמוד אותם – אלא של מאמין פשוט, שלבו אוהב את השם ומבקש לראות אותו בכל מקום.

החסידות, אם כן, נדמית כסנטימנטלית ולא אינטלקטואלית, ומסיבה זו מזוהה לעתים קרובות כתנועה רומנטית. היא נראית ככזו הן לרומנטיקנים הרבים שנמשכים אליה, והן לשמרנים הרבים המבקרים אותה. אך הבנה זו של החסידות היא שגויה, ונולדת מהסתכלות על החסידות דרך הפריזמה של הרומנטיקה,

שאינה מסוגלת ללכוד את רכיביה. ההתמקדות של החסידות ברבדים הרגשיים והנמוכים, בניגוד לשכליים והגבוהים, נעשית בצורה שונה לחלוטין, ומכוונת לתכלית שונה לחלוטין, מאשר הרומנטיקה. כפי שראינו, אצל דגם באר הנפש של רוסו, שני הקצוות נתפסים בידי השכל והרגש, כאשר השכל מזוהה עם האדם המנוון והרחוק-מעצמו, והרגש עם ההאדם הטבעי והאותנטי. לפי סקלה זו, אכן נדמה כי החסידות, המפנה את המבט ממחשבת-השכל לאמונת-הלב ומהלימוד לתפילה, מבצעת מהלך אנלוגי למהלך של הרומנטיקה: העדפת הרבדים הרגשיים והילדותיים על פני הרבדים השכליים והתרבותיים. אך כאשר אנו נזכרים שתמונת הנפש של החסידות איננה, ומעולם לא היתה, דגם באר הנפש הרומנטי, אלא דוקא דגם סולם הנפש השמרני, אנו נאלצים להודות שהאנלוגיה בין החסידות לרומנטיקה לא יכולה להיות כה פשוטה. הרי החסידות אינה עושה אידיאליזציה של היצרים הטבעיים והילדותיים כפי שעשה רוסו, אלא, כמו הוגי ימי-הביניים וכמו ההוגים השמרנים של העת החדשה, ממשיכה לזהות אותם כביטויים של יצר הרע הגופני והבהמי. כיצד, איפוא, ליישב בין הדגש של החסידות על עבודת השם דרך הלב והאמונה לבין היחס השמרני שלהם לעולם הרגשי הילדי?

התשובה נעוצה באמונתו של החסיד ששורשיהן של התאוות הטבעיות מצויים ברבדי ההווה העליונים, וכן במשימה הניצבת לנגד עיניו, שהיא הסרת הקליפות והמסיכות המעלימות את האור האלוהי, וגילוי כל-נוכחותו של הקב"ה בעולם. אמונה זו ומשימה זו מתווים אופן התמודדות עם עולם הטבע, הגוף והיצר, שהוא שונה מאוד מהגישה הימי-ביניימית הנוצרית המוכרת, ומתולדותיה השמרניות בעידן המודרני. הגישה הנוצרית אל הטבע היא שוללנית: יש להתגבר על הטבע על מנת להתפתח רוחנית. יחס זה מתבטא בעמדה הנקטת כלפי היצרים הטבעיים והילדותיים, כלפי הגוף, וכלפי כל מה שמזוהה עם הטבע הבלתי-מרוסן. הגישה החסידית מושתתת על היחס היהודי לטבע, שמאז ומעולם היה יחס שונה: לא שלילה של הטבע, וגם לא חיוב מוחלט שלו, אלא *תיקון* שלו, כלומר – התקנתו של הטבע לכדי כלי קיבול לרוחניות, והפיכתו ל"דירה" עבור הקב"ה. החסידות, בהשראת הקבלה, שיכללה את העמדה היהודית הקלאסית כלפי הטבע: לא זו בלבד שיש לראות בטבע הגשמי כמיכל לרוחניות, אלא שיש לחשוף את הרוחניות המסתתרת בו, ובכך להשיבו לשורשו הרוחני. מטרת החסיד איננה רק להשתמש בטבע הגשמי ככלי קודש, אלא לקדש את הטבע בעצמו. ברובד הנפשי, פעילות זאת מתבטאת בנסיון לרתום את היצרים הטבעיים לעבודת השם. לפי החסידות, היחס כלפי היצרים אינו צריך להיות שלדיכוי, כפי שהיה נהוג תמיד, וגם לא שלשחרור, כפי שרוסו הציע. הסיבה שאין לדכא את היצר היא שיש בו ניצוץ אלוהי שיש לחלץ אותו ולהראות אותו, והסיבה שאין לשחרר את היצר היא שהיצר הוא ברובו קליפה נמוכה המדרדרת את האדם. בין שתי אפשרויות אלו פותחת החסידות דרך שלישית: את היצר יש לרתום ולגייס אותו לעבודת השם. במילותיו של הבעל שם-טוב:

הבעש"ט אמר: "איזהו גיבור הכובש את יצרו" – *כובש* את יצרו אמרו ולא *שוברו*, כי שבירת היצר אין זה גבורה כלל, כי בשביל לשבור את היצר די ומספיק שכל הישר, דהשכל הישר מחייב שצריכים לשבור את היצר הרע... אבל עניין הכבוש הוא להשתמש בכוחותיו ומעלותיו [של היצר]... וזהו "איזהו גיבור" – *הכובש את הכחות של יצרו ומשתמש בו בקדושה*<sup>24</sup>.

אין לדכא את היצר, גם אין לשחרר אותו. בין שתי דרכים אלו נפתחת דרך שלישית: להשתמש ביצר בקדושה. דרך זו היא דרך ה**בידור**: התאוות הגשמיות שלנו מהדהדות ומשקפות, גם אם בצורה גרוטסקית, רצונות עילאיים של נשמתנו; מסתתר בהן, לפיכך, בתוך הלבוש החיצוני הנמוך שלהן, גרעין טהור, שיש לחלצו ולהעלותו. בתורה מפורסמת, מציע הבעל שם טוב תהליך בן שלושה שלבים בו מתנהל ה**בירור**: *הכנעה*

<sup>24</sup> בעש"ט, *כתר שם טוב*, קטו (הדגשות שלי).

(שבירת הקליפה); *הבדלה* (הוצאת הניצוץ מהקליפה); *והמתקה* (חשיפת השורש הרוחני העליון של הקליפה עצמה)<sup>25</sup>.

הנה סוף-סוף ההסבר, הן לדמיון בין החסידות לרומנטיקה והן לפער ביניהן: מצד אחד, החסידות, כמו הרומנטיקה, מפנה מבטה מטה, אל הרבדים הנמוכים של שרשרת ההויה ושל סולם הנפש, לא אל הרבדים הרוחניים. כמוה, היא ניגשת אליהם מתוך אמונה עזה, שבניגוד לכל התפיסות השמרניות, גם בהן יש אלוהות, ואף אלוהות גבוהה ונשגבת שאין להשיג דרך אמצעי ההתפתחות הרוחנית המסורתיים, המכונים רק למעלה. מצד שני, בניגוד לרומנטיקה, החסידות אינה מתפתה לפרשנויות נאיביות של הרבדים הילדותיים. היא אינה שוכחת את סוד הצמצום וההבדלה, את הפער בין הגבוה והנמוך, ואת ההבדל הקריטי בין הניצוץ והקליפה. היא זוכרת שהרבדים הנמוכים אינם אלוהיים כשלעצמם אלא בהמיים וגסים, ושהאלוהות הטמונה בהם היא בצורת ניצוצות בלבד, שאת קליפות הטומאה העוטפות אותן יש להכניע. כאשר היא מדברת על האמונה המצויה ב"עומקא דליבא"<sup>26</sup>, אין כוונתה ללב הגופני והרגשי, הנמוך מהשכל, אלא ל"לב העליון"<sup>27</sup>, שהוא רוחני וגבוה מהשכל<sup>28</sup>. אלא שהיא רוצה לקשור מחדש את הלב התחתון עם הלב העליון, על מנת שהאדם יעבוד את השם בכל שיעור קומתו. החסידות אינה עושה *האלהה* של היצרים הגופניים, אם כן, אלא *העלאה* שלהם. והיא אינה מטפחת *חיפוש* עצמי, אלא *תיקון* עצמי. לשם כך היא מחייבת עבודת בירור חמורה בהרבה מזו שהרומנטיקה אי פעם הציעה, עבודה המעידה על זיקה גדולה לשמרנות דווקא.

דוגמא ליצר נמוך ששורשו גבוה, שמתאימה במיוחד להשוואה בין רוסו לחסידות, היא הרצון לפרוש מן החברה ולהיות מספיק לעצמך. במסורת היהודית, האדם ה"פורש מן הצבור" תמיד נתפס כראוי לגנאי. האדם היהודי מחויב להתפלל במנין, להתחתן ולהעמיד צאצאים. אין בידו הרשות להיבטל ממצוות אלו, ואם הוא עושה זאת, הוא נתפס כפורע את הסדר החברתי. החשש העומד בבסיס האיסורים האלו הוא החשש, בעצם, מכפירה בבורא והצבתו של האדם במרכז. אם אדם אינו עובד את השם, עבודה הנעשית במסגרת קהילה והמחויבת להשתתפות ולתמיכה בה, אלא מבקש את אושרו הפרטי מחוצה לה, הרי הוא כעובד עצמו, לא עובד השם. אך בחסידות, בפרט אצל ר' נחמן מברסלב, הוענק להתבודדות מקום חשוב בעבודת השם. ר' נחמן העריך ביותר את חשיבותה של תפילת היחיד, ואת יכולתה לפתח את נפשו מבחינה רוחנית. הסיבה היתה, שהוא זיהה את השורש העליון של הפרישות האגואיסטית מהציבור: ברובד הגשמי, הרבים נעלים מהאחד, שכן האחד עקר וסגור בעצמו, והרבים מפרים זה את זה ומנהלים דיאלוג יוצר. אך כאשר אנו תרים אחר שורשם הרוחני של האחד ושל הרבים, מתגלה יחס הפוך: שורשו של האחד הוא האחדות, תכונתו המובהקת של הבורא הנעלה מכל, ואילו שורשם של הרבים הוא הריבוי, תכונתה המובהקת של הבריאה הכפופה לבורא. ר' נחמן, שזיהה את השורש הזה, התיר ועודד את ההתבודדות ותפילת היחיד. ומכיון שהוא גם הבחין בין הקליפה הנמוכה (ההסתגרות האגואיסטית) לבין השורש הגבוה (האחדות הרוחנית) הוא לא הציב את ההתבודדות כתחליף להשתלבות בחברה, אלא כגורם משלים לה. את

<sup>25</sup> שם, כח.

<sup>26</sup> ר' שניאור זלמן מלאדי, *ספר התניא*, אגרת הקדש ד.

<sup>27</sup> ר' נחמן מברסלב, *ליקוטי מוהר"ן*, כ, ב.

<sup>28</sup> הראיה לכך שהחסידות אינה כופרת בעבודה שכלית אלא מבקשת רק להוסיף עליה עבודה רוחנית היא המבנה של המאמרים והקונטרסים בהם מוצגות הרעיונות המהוות את החסידות. אף כי מטרתן הברורה של כתבים אלו היא לעורר את הנפש והלב, ולפרוט על נימים רגשיים באדם, נעשה בהם שימוש באותה מורכבות ורב-מימדיות המאפיינת את החשיבה החזו"לית הקלאסית, והדורשת מאמץ אינטלקטואלי גדול. כמו כן, קיים הבדל משמעותי בין, למשל, חסידות חב"ד, הידועה באהדה להגות פילוסופית ושיאמצה בחום את ה"מורה נבוכים" של הרמב"ם, לבין חסידות ברסלב, שהיא אנטי-פילוסופית ומחרימה את ה"מורה". עם זאת, גם בחסידות ברסלב רווחת פעילות שכלית אינטנסיבית, שאופיה אינו פילוסופי אלא פלפולי ודרשני.

תפילת הרבים הוא דימה לדרך הסלולה, שכל היהודים מחויבים לצעוד בה, ולצידה הוא עודד את החסיד לסלול לעצמו דרך יחודית, אפיק אישי וחד-פעמי אל האל.

דוגמא נוספת לעבודה מסוג חדש שהחסידות מציעה היא מה שמכונה "העלאת מחשבות זרות". הבעש"ט מתייחס לבעיה המטרידה כל מי שמבקש ללמוד או להתפלל בקדושה, כך שנפשו מכוונת כלפי שמיים: פלישתם של הרהורי חולין ואף הרהורי עבירה לתוך נפשו. הגישה המסורתית היתה, שיש להתגבר על מחשבות אלו ולסלקן הצידה, או בלשון מודרנית – להדחיק אותן. הבעש"ט מציע גישה חדשה, המבוססת על התפיסה שגם למחשבות נמוכות אלו יש שורש רוחני גבוה. לטענתו, הופעתן ברגע מסוים אינו מקרי: הן מופיעות ברגע שהן נעשות בשלות להעלאה. הן כמו מתדפקות על דלת התודעה ברגע שהגיע פרקן, ומבקשות: עזור לי לפרוק מעלי את הלבוש הגשמי שלי, עזור לי לשוב לשורש הרוחני האבוד שלי. הבעש"ט אינו טוען שמחשבות אלו אינן נמוכות ויצריות, שכן הוא עדיין מכנה אותן "זרות" ועדיין קובע כי אין להתפתות אליהן. אך הוא גם לא דוגל בהדחקתן. הוא סבור שיש להתבונן בהן לעומק, לראות את דמותן המקורית, היפה, לפני שהתעוותו לכדי צורתן הנוכחית, ואז לעשות להן את ההעלאה: לנסות ולאחות, בתוך הנפש, את הקרע בין המחשבה לבין שורשה. זהו תהליך הדומה לתהליך הפסיכואנליטי, בו מנסים להיות מודע לשורשיהן הלא-מודעים של המשאלות והחרדות שלנו. אלא שכן, החיפוש הוא אחר שורשים גבוהים, על-מודעים ולא תת-מודעים (כאן טמון גם ההבדל בין העלאה לסובלימציה: סובלימציה מנסה להפוך יצרים גופניים לרוחניים; העלאה מבקשת לחשוף את השורש הרוחני שכבר יש להם).

שתי דוגמאות אלו מתחילות להמחיש לנו מעט כיצד דרך הבירור החסידית נותנת לנו כלים שלא הרומנטיקה ולא השמרנות מציעות לנו. בעומדנו מול ילדיו של רוסו, המבקשים בכנות להתבודד מהחברה על מנת להתפתח רוחנית, אנו מכירים רק שתי דרכים, שכל אחת מהן מפשטת את הבקשה ומביאה לתוצאה הרסנית אחרת: הדרך הרומנטית העושה אידיאליזציה של ההתבודדות ומתירה לה להרחיק לכת עד כדי פרישות גמורה מהחברה והתעלמות, בשם ערך המימוש העצמי, מהאחריות של האדם לסובבים אותו; והדרך השמרנית הגוערת במתבודד ותובעת ממנו לחדול מהזיותו הנרקסיסטיות ולהצטרף לשורות החברה. אותן שתי דרכים אינן מסוגלות להתמודד כראוי גם עם היצרים האפלים יותר של הנפש, אותן "מחשבות זרות" העולות ומבעבעות מהתהום: הקריאה הרומנטית לחיפוש עצמי א-מוסרי מכשירה כל מחשבה כל עוד היא "עמוקה", מבלי לשפוט אותה ערכית ובמקרים מסוימים, גם מבלי להגביל אותה מעשית; העמדה השמרנית נוכח כל מחשבה המצטיירת בעיניה כפרוורטית, כאוטית, מטורפת או ילדותית, בין אם היא נרתעת ממנה ובין שהיא מזלזלת בה, מזהה בה רק פוטנציאל הרסני, ולפיכך טורקת בפניה את הדלת ומתכחשת אליה. בשני המקרים, החסידות מאפשרת לנו עבודה מורכבת יותר, הוליסטית יותר, עם מגוון נטיות הנפש: לצד העירנות לסכנות ההתבודדות והסייגים שיש להציב לה, היא קוראת לזהות גם רצון רוחני נעלה בנטיה להתבודד, ולעודד התבודדות, בתחומם של הסייגים; לצד ההבנה המפוכחת שאותן מחשבות כאוטיות או סוטות, עמוקות ככל שתהיינה, הן אכן הרסניות ומסוכנות ולפיכך ראויות לריסון, היא מבקשת להעניק להן תשומת לב רצינית על מנת לחשוף את הרצונות הנעלים בנפש שהן מהדהדות, ובכך לתקן אותן ולאחות את הקרע בינן לבין שורשן העליון.

לסיכום ניתן לומר, שהחסידות מאפשרת לנו לגשת אל רוסו לפי הגישה החינוכית עתיקת היומין של חז"ל: "לעולם תהא שמאל דוחה וימין מקרבת"<sup>29</sup>. היא נוקטת בגישה זו משום שהיא ערה הן לרגישויות השמרניות, המזהות ברוסו איכויות רגרסיביות והרסניות, והן לרגישויות הרומנטיות, המזהות ברוסו איכויות רוחניות וחיוביות. באשר החסידות היא שמרנית, באשר היא מאמינה בהבחנה בין גבוה ונמוך בנפש, ומכירה בצורך של גבולות חיצוניים על מנת לעגן את החיפוש הרוחני הפנימי במציאות המעשית, היא רואה

<sup>29</sup> תלמוד בבלי, סנהדרין קז ע"ב

את רוסו כשוגה ודוחה אותו. אך באשר החסידות היא רומנטית, היא מוצאת ברוסו יופי, רצון טוב, ובעיקר אמת, וכך מבארת את שגיאתו, נותנת מענה משלה לאותם מאוויים שרוסו ביטא, ובמובן משמעותי מקרבת אותו. היחס בין דחיית הרומנטיקה לקירובה מתגלם ביחס בין הפן הפיזי-מעשי של החיים, המכונה בלשון החסידות פן ה"כלים", לבין הפן הרוחני-עיוני, המכונה פן ה"אורות". ר' שניאור זלמן מלאדי, מייסד חסידות חב"ד, קבע כי הנוסחה הנכונה לחיים חסידיים היא "אורות של תוהו בכלים של תיקון"<sup>30</sup>. בתרגום חופשי, ניתן להביע את אותה כוונה בביטוי "נפש רומנטית בגוף שמרני". פירושו: שאורח החיים צריך להיות מונחה בידי אינטואיציות שמרניות, הקשובות לצרכים הקיומיים של הפרט ושל החברה, והמבחינות בבירור בין גבוה לנמוך ובין מותר לאסור; אך אל לצמצום מעשי זה לגרור אחריו צמצום נפשי ורוחני, כפי שקורה בקרב שמרנים רבים. ההיפך הוא שצריך לקרות: הצמצום המעשי צריך לאפשר התרחבות רוחנית, המתמודדת עם כל אותן משאלות-תוהו עמוקות ופרועות, מתעמקת בהן ומפנימה את גרעיני הפנימי.

סיפור מפורסם, שסופר בידי ר' נחמן מברסלב, מתאר בן-מלך שאיבד את שפיותו, והחל לחשוב שהוא תרנגול-הודו. בן-המלך פשט את בגדיו, ירד מתחת לשולחן, והחל להפיק קולות חייתיים. רופאים רבים זומנו מכל קצוות הממלכה, על מנת לנסות ולרפא את בן המלך מחוליו. ממעל השולחן הם הפצירו בו ללבוש את בגדיו, לשוחח בלשון בני אדם, לצאת ממקום מחבואו ולאמץ מחדש את גינוניו התרבותיים והמלכותיים... ללא הועיל. לבסוף הגיע אדם אחד, שונה מכל הרופאים. בראותו את בן המלך המשוגע, פשט גם הוא בגדיו, הצטרף אליו מתחת לשולחן, והחל מקרקר עמו. לאחר כמה זמן הוא פנה אל בן המלך ואמר לו: "בעצם, למה שתרנגולי הודו לא ידברו?" בן המלך חשב מעט, ואז הסכים לדבר עם האיש. לאחר זמן מה אמר האיש: "בעצם, למה שתרנגולי הודו לא ילבשו בגדים?" וגם לכך ניאות בן המלך. כך, שלב אחר שלב, השיב האיש את בן המלך לשפיותו ולכס המלכות.

לכאורה, תכליתו של סיפור זה היא להציע טכניקה חינוכית נבונה יותר מהטכניקות השמרניות, הקוראות למחנך להתיילד גם הוא, ולבגר את תלמידו יד ביד. אך בהקשר לתורתיו האחרות של ר' נחמן, מתגלה בו משמעות נוספת. יותר מכל האדמו"רים החסידיים האחרים, ר' נחמן חשש מכוחה המשתק של החשיבה השכלית ה"בוגרת", זו המקבילה בסיפור לבני האדם החיים מעל השולחן. הוא טען ש"הלב צריך להכיל את השכל", ושיש לנפץ את החשיבה הפילוסופית לטובת אמונה תמימה. יתרה מכך, הוא טען שיש לעבוד את השם ממש כמיה. באחד ממשפטיו המפורסמים, שהולחן לכדי שיר נפוץ, הוא אומר: "נכון, אתם אנשים כשרים, אך לא לזה היתה כוונתי. רציתי שתהיו כחיות הנוהמות ביער לילות שלמים". עבור ר' נחמן, הדרדרותו של בן המלך למצב הבהמי איננה תאונה גרידא, שיש לתקן אותה ולהשיב את המצב לקדמותו. במובן מסוים, כל אחד חייב לבקר בקומות הבהמיות של נפשו, להעלות את החייתיות שבו למעלה, ובאמצעותה להרקיע לגבהים רוחניים שרק היא, שהיתה כה נמוכה, יכולה להביא אליהם.

את הסיפור על בן המלך, בצירוף לשאיפתו של ר' נחמן להעלות את החייתיות, ניתן להבין, בין השאר, כמשל על היחס בין החסידות לרומנטיקה. אין צורך להרחיק לכת, כך נדמה לי, על מנת לפרש את בן-המלך שהשתגע כמייצג את לא אחר מאשר רוסו – מי שהשתכנע לחלוטין, ואף שכנע אחרים, שהקיום החייתי, הנמוך, הטרומ-תרבותי, הוא-הוא הנעלה ביותר. ואילו המרפא לפי נמשל זה הינו, כמובן, הבעש"ט, מייסד החסידות ובן דורו של רוסו. השאלה אם הבעש"ט שמע על רוסו או לא איננה רלוונטית כאן. מה שחשוב הוא שתורתו של הבעש"ט סיפקה כלים חדשים ומהפכניים, שונים מאוד מהכלים השמרניים, באמצעותם להתמודד עם האידאליים של החזרה לטבע ושל הפרא האציל, שרוסו החל בדיוק באותה תקופה לבסס. בזמן שהתגובות במערב על רוסו נחלקו לשניים – השמרנים שצעקו עליו ממעל השולחן (ללא הועיל כמובן),

<sup>30</sup> ראו למשל: ר' מנחם מנדל שניאורסון, לקוטי שיחות, כרך לה, עמ' 74; ומקומות אחרים.

והרומנטיקנים שהצטרפו אליו תחת השולחן והחלו מקרקרים בעצמם – הבעש"ט לבדו זיהה גם את שורשה הגבוה של החזרה לטבע של רוסו, וגם את הלבוש המקולקל שהיא קיבלה אצלו. החסידות רצתה גם היא לרדת אל מתחת לשולחן, אל היצרים החייתיים הרוחשים תחת פני השטח של התודעה; אבל לא משום שיצרים אלו קרובים אל הקב"ה ושבעומקם הוא שוכן, כמו שרוסו חשב, אלא *בדייק משום שהם הרחוקים ממנו ביותר, ומשום האלוהות שבהם היא המכוסה ביותר*. את מה שעשה הבעש"ט לרוסו מסוגלים אנו, ילדיו של רוסו, לעשות היום לעצמנו: לאחר שצללנו אל מעמקי הנפש ועמדנו נכוחה מול הכוחות החייתיים הפועלים בנו, אנו יכולים להתחיל ולטפס חזרה – לא על מנת להתכחש לכל הדברים שגילינו, אלא על מנת להחיות ולרומם באמצעותם את החיים הרגילים והיציבים, חיי המוסר והאחריות, המתנהלים כולם מעל השולחן.

## ה

סעיף זה מובא כסייג לכל מה שנאמר בסעיף הקודם. החסידות, כך טענתי, רואה את כל פניה של המציאות כאלוהיים, עד לרבדים הנמוכים ביותר של ההויה ושל הנפש. לא זו בלבד שבכולם אצורים ניצוצות של קדושה, טענתי, אלא שאף הקליפות עצמן, בשורשן, הן גבוהות ונעלות. כעת אני מבקש לסייג במעט את הקביעה הזו. אינני בא לסייג את תפיסת ה"צמצום שלא כפשוטו". זו נותרת בעינה: מבעד לצעיפי ההעלם, ההויה כולה היא עצמותו של הקב"ה, אור אינסוף פשוט, שכל כולו טוב. ההסתייגות שהחסידות מביעה, ושמיד ניגש להסביר אותה, קשורה בשאלה, האם האדם מסוגל לתקן את כל הרבדים של הנפש הבהמית שלו, להעלות מעלה את כל הניצוצות, עד הנמוך שבהם? בעניין זה, החסידות אינה רואה את האדם ככל-יכול. טיפה לפני הקרקעית, היא עוצרת אותו. בנקודה זו מתגלה פער נוסף בין החיפוש העצמי הרומנטי לתיקון העצמי החסידי: בזמן שהראשון תובע ללכת עד הסוף בצלילה פנימה אל האני, השני מבקש לבלום לפני הקרקעית. כפי שנראה מייד, המאפיין ששתי המסורות הללו נותנות לקרקעית הזו של תהום הנפש הוא היותה אתר של *אי-שפה*, מקום בו החשיבה והדיבור נאלמים וחדלים. אך כפי שנראה, העדר השפה שבמקום זה מפורש בדרכים שונות בתכלית בידי הרומנטיקה והחסידות. ההשוואה שללחן ממוקדת הרבה יותר מזו שערכנו עד כה, והיא מתייחסת לשני קטעים ספציפיים: המאמר על אי-השויון של רוסו, ותורה ס"ד מתוך ליקוטי מוהר"ן של ר' נחמן מברסלב.

כאשר רוסו מתאר את מושא געגועיו, ההויה הטבעית והטרום-תרבותית, אחד האיכויות העיקריות שהוא מייחס לה היא היותה מצב של שתיקה. השפה, שהינה כה מרכזית לחיינו, היא כלי להבעת מחשבות מופשטות ורעיונות מורכבים; אך הטבע במצבו הראשוני, שאינו נטרד בסוגיות מופשטות או מורכבות, אינו נצרך לשפה. הטבע של רוסו אינו חושב אלא מרגיש, ורגשותיו – טהורים, גולמיים, מוחלטים – מתבטאות בצורת נוכחות אילמת וישירה. החשיבה הרפלקסיבית, העומדת בבסיס השימוש בשפה, לא זו בלבד שאינה טבעית בעצמה, אלא שהיא מקלקלת את הטבע: "...מעו אני כמעט לטעון שמצב ההגות (*réflexion*) הוא מצב שלא כדרכו של הטבע, ושהאדם החושב הוא בעל-חיים נלוז"<sup>31</sup>. רוסו מזהה את הרפלקסיה עם ראשית הניווט הפתולוגי של האדם, עם ראשית התרחקות האדם מטבעו האמיתי, עם ראשית הדרדרות האדם לכדי יצור כבול ואובדני המנוכר לעצמותם הפשוטה של החיים. משאלתו היא לפרוס את המארג התרבותי של החשיבה והשפה, ולשחזר את אותו קיום ראשוני של דממה. הוא מעוניין למחוק, כביכול, את הטקסט שדיו

<sup>31</sup> רוסו, מאמרים, עמ' 129.

התרבות כתב על גבי הדף החלק של הטבע, ולשוב אל הלוּבן הדומם שהיה שם מלכתחילה. אותה ריקנות שבפני הסופר מעמידה פיתוי ליצירה – להתמלא במלים ומחשבות, להתעבר בגיבורים ועלילות – מעמידה בפני רוסו פיתוי הפוך: להתמזג בה מבלי לשנות בה דבר. "שפתו הראשונה של האדם", הוא כותב, "השפה האוניברסלית ביותר, הנמצאת ביותר והיחידה שנוקק לה באמת, בטרם היה עליו לשכנע בני-אדם הכנוסים בצוותא, היא זעקת הטבע"<sup>32</sup>. בזעקה תמימה זו, כך נדמה, מבקש רוסו להבלע. האוטופיה שהוא מדמיין היא עולם בו אין אנו נדרשים עוד לשפה, שרק מסרבלת ומסבכת את היחסים האנושיים. היחסים בחברה האידאלית שלו מתנהלים בדממה, בפשטות ובטבעיות המאפיינת את בעלי החיים.

היות האוטופיה של רוסו אתר של שתיקה מתיישבת עם המהלך הכללי שלו, של האלהת הטבע. כבר בתנ"ך תואר הקב"ה כדבר מה מופשט שרק הדממה משקפת אותו: "...אֱלֹהִים בְּרוּחַ ה' וְאַחַר הָרוּחַ רָעַשׁ אֱלֹהִים בְּרָעַשׁ ה'. וְאַחַר הָרָעַשׁ אֱשׁ אֱלֹהִים בְּאֵשׁ ה' וְאַחַר הָאֵשׁ קוֹל דְּמָמָה דְּקָה"<sup>33</sup>. התיאולוגיה הימי-בינימית פיתחה רעיון זה וזיהתה את האל כישות אינסופית ונשגבת שמהותה הפנימית ביותר היא פרדוקסלית, בלתי-ניתנת להבנה בידי השכל ובלתי-ניתנת לתיאור באמצעות השפה. המאמין נדרש אמנם להגות באל ולהלל אותו, אבל כל שהשכל והשפה יכולים לעשות הוא לרקוד סביב הכתם העיוור של העצם האלוהי, לעולם לא לחדור לתוכו. במילותיו של אוגוסטינוס: "מה נאמר, אלוהי, חיי, מתקי הקדוש, מה יאמר הרוצה לדבר עליך? ואולם אבוי לשותקים על אודותיך, אבוי לדברנים אשר הוכו באלם"<sup>34</sup>. אחת הדוגמאות המפורסמות לכך היא תורת "התארים השליליים" של הרמב"ם, לפיה לא ניתן לטעון טענה פוזיטיבית כלשהי לגבי האל, אלא רק לתארו על דרך השלילה. מה שקרה אצל רוסו, זה שהדממה הפרדוקסלית של בורא העולם הואצלה לעולם עצמו. הטבע קיבל הנשגבות האלוהית, ותפס את מקום האל בתור העצם הנשגב שאין לדבר אודותיו. ה"קול דממה דקה" של האל הטרנסצנדנטי הפך ל"זעקת הטבע" של האלוהות האימננטית של רוסו.

הכמיהה אל דממת הטבע היא אחד האידיאלים החזקים ביותר שהוריש רוסו לתרבות הרומנטית המאוחרת, והיא נוכחת בקרבנו גם היום. הרגשות העמוקים ביותר והאמיתיים ביותר, אנחנו חשים, אינם ניתנים להבנה או למילול. זכינו, אנו חולקים אותם עם אהובנו במבט או במגע; לא זכינו, אנו נידונים לבדידות בד' האמות של שתיקתנו. ושני גורלות אלו, האופטימי והפסימי, מהווים מוקדים של משיכה אסתטית בתרבות המודרנית, הן הגבוהה והן העממית. המשיכה אל דממת הטבע מתגלה, יותר מכל, באידיאליזציה שנעשתה לתקשורת הגופנית הא-מילולית הקיימת בין בני זוג. "בלי מלים, שלום לכללים, נדבר אהבה עם כל הגוף" שר מתי כספי, ומשאלה זו זוכה לייצוגים ספרותיים וקולנועיים אינספור: מאהבים, ברגע המכריע, תמיד קצים בדיבור ובמחשבה, המנכרים אותם מיצריהם הטבעיים, ומתנפלים לפתע זה על זה בהתפרצות של תשוקה אילמת, כאילו אומרים שכאן, כאן!, במעשה השקט ולא בדיבור, מתגלה האמת. בסרט "שמיים מגינים מעל", למשל, נודד זוג הגיבורים המערביים אל חיק הטבע המקורי והקדום, הלב השחור של האנושות, אפריקה, שם שניהם משילים מעליהם את מעטה התרבות שלהם, כולל אמונתם הקונבנציונלית במחויבות ברית הנישואין, ומתמסרים בשתיקה למאהבים שחורים שלשונם זרה להם. בסרט אחר, "יחסים פורנוגרפיים", מנהל זוג הגיבורים פרשיית אהבים שלמה ללא החלפת מילה, ובזאת מביאים את אפריקה של התשוקות השותקות אל פאריז האורבנית, הוכחה ניצחת שדממת הטבע אינה מוגבלת גיאוגרפית, אלא קיימת בלבנו פנימה, וניתנת לשחזור בכל מקום ובכל עת.

מדהים להשוות דימויים אלו לקטע בו תיאר רוסו את מערכות היחסים של האדם הטבעי כפי שדימה שהתנהלו בימים של לפני היות התרבות: "הגברים והנשים היו מתחברים באופן ארעי, עקב פגישה

<sup>32</sup> שם, עמ' 141.

<sup>33</sup> מלכים א' יט, יא-יב.

<sup>34</sup> רוסו, וידויים, עמ' 33.

מקריית, הזדמנות ותשוקה – בלא שהדיבור יהא מתווך חיוני ביותר לדברים שיש להם לומר זה לזה; ואף היו נפרדים זה מעל זה בקלות<sup>35</sup>. אין צורך לברר אלו מסופרי וקולנועני התרבות שלנו אי פעם הגיעו לרוסו. רוסו הגיע אליהם: דיוקנו של הטבע כאלוהי שאין לדבר עליו אלא רק להתמזג בו בשתיקה כבר נספג בתודעתנו הקולקטיבית, ומסדר ענק של מאמינים משתחוה לו בסגידה מדי יום במיליוני כנסיות ספר וסרט.

אל מול הטבע האלוהי של רוסו ניצב דיוקן אחר של דממת הטבע, דיוקן המובא בידי ר' נחמן מברסלב. עלינו לזכור שאנו כעת בעולמה של החסידות, עולם בו סולם ההווה עוד שריר וקיים, ובו הטבע נבדל מהאל. התיאולוגיה הימי-בינימית עוד רלוונטית כאן, אם כן, והאל הנעלם הוא-הוא מושא הסגידה הבלתי-נתפס ובלתי-מנוסח. אך תורה זו עוסקת במעמקי הטבע, בתהומות הרובצים מתחת למחשבה ומתחת לשפה. גם ר' נחמן מאפיין אותה כמקום של שתיקה, בו השכל נאלם. אך אינו מייפה את השתיקה הזו ואינה מהלל אותה. עבורו היא המקום המסוכן והאפל ביותר שניתן להגיע אליו, מקום שאין מוצא ממנו אלא דרך סוג של נס.

את תחילת התורה מקדיש ר' נחמן לתיאור קצר של קוסמולוגיית הצמצום של האר"י. לפני בריאת העולם הקב"ה צמצם את אורו לצדדים ויצר את "החלל הפנוי": ואקום אפל, נעדר אל, שנועד להיות המצע לבריאה עצמה. החלל הפנוי הוא כמו הדף החלק על גביו נכתבים המלים. ואמנם, הבריאה נעשתה באמצעות דיבור, שכמו מילא את הדף החלק בכל הדברים המרכיבים את העולם. חלק מן הדברים האלו טובים וחלקם רעים, חלקם ניצוצות וחלקם קליפות, אך כולם הגיעו מהדיבור האלוהי, כולם בנויים מאותיותיו, ולכן כולם, טובים כרעים, מבטאים באופן מסוים את נוכחותו. אך בכל עת, מסביר ר' נחמן, ממשך לרבוץ תחתיהן החלל הפנוי, אותו דף חלק שעל גביו הם נכתבו. אם הבריאה עשויה משפה, הרי שהחלל הפנוי הוא מקום של שתיקה. והחלל הפנוי, כשמו כן הוא: נעדר מכל וכל מאלוהות.

לשני דרגות הוויה אלו – הבריאה והחלל הפנוי שמתחתיה – מקביל ר' נחמן שני סוגי אפיקורסות. באופן מסורתי, ה"אפיקורס" הוא מי שאחז בתורה וזו נשמטה ממנו, והוא כעת כהלך תועה שאיבד את דרכו. כעקרון, הגישה המוכרת ביהדות היא שיש פתרון הגיוני לכל אפיקורסות. הביטוי "דע מה תשיב לאפיקורוס"<sup>36</sup> פירושו הן שיש תשובה לכל כפירה, והן שיש דרך לשוב ממנה. אך ר' נחמן בא לחדש כעת, שזהו רק סוג אחד של אפיקורסות, קל יחסית. ישנה אפיקורסות מסוג נוסף, עמוקה וחודרת יותר, שמצד השכל הישר אין לה שום תשובה, וממילא גם לא ניתן לשוב ממנה. שני הסוגים מקבילים לשני רבדי המציאות: האפיקורס מהסוג הראשון נפל לשגיאות שמקורן בדברים שנבראו במלים; אף שהוא כופר בקיום הבורא, הרי שהוא עדיין מצוי בתחומה של מציאות שנבראה בדיבורו, ולכן ניתן לחלצו משם באמצעות דיבור – היינו, באמצעות דיאלקטיקה והגיון. האפיקורסות השניה, לעומת זאת, זו שאין עליה תשובה, מקורה בחלל הפנוי המונח מתחת לבריאה-באמצעות-דיבור; מכיוון שהאל נעדר מחלל זה, ודיבורו אינו נשמע בו, האפיקורוס שנקלע אליו מצוי בעולם של שתיקה, לגמרי מחוץ לממלכת ההגיון והדיבור, ואין בכוחה של הדיאלקטיקה לחלצו משם. במילותיו של ר' נחמן: "ועל כן על האפיקורסות הזאת נאמר (משלי ב): 'כל באיה לא ישובו'; כי אין שום תשובה על האפיקורסות הזאת, מאחר שבא מחלל הפנוי"<sup>37</sup>. "הבריאה היתה על ידי הדיבור... אבל בהחלל הפנוי... אין שם שום דיבור... ועל כן המבוכות הבאים משם, הם בבחינת שתיקה"<sup>38</sup>. האפיקורסות שאין עליה תשובה היא נקודת השפל של הדרדרותו הנפשית של האדם, ביתם של השגעון והדכאון התהומיים ביותר. מי שמצוי בה יצא מטווח השמיעה של השיקולים השכליים והשידולים

<sup>35</sup> רוסו, מאמרים, עמ' 139-140.

<sup>36</sup> משנה, מסכת אבות ב'

<sup>37</sup> ר' נחמן מברסלב, ליקוטי מוהר"ן, סד, ב

<sup>38</sup> שם, ג

ההגייוניים. כפי שנראה מיד, ר' נחמן שדווקא יש מוצא ממקום זה, אך מוצא זה נפתח באמצעים שונים לגמרי מכל הכלים המוכרים.

ההבחנה בין זירת השתיקה (החלל הפנוי) לזירת הדיבור (הבריאה) מקבילה לדיכוטומיה של רוסו בין הטבע הטרומ-לשוני לתרבות בה שלטת השפה. שניהם כאחד מזהים את הרובד התשתיתי ביותר של הטבע כרובד של אי-שפה. אך עמדותיהם של רוסו ושל ר' נחמן ביחס לרובד זה מנוגדות: עבור רוסו, זהו מקום אידיאלי ונשגב, אליו צריך האדם לשוב; עבור ר' נחמן, זהו מקומה של הכפירה העמוקה מכל, שלא ניתן לשוב ממנה. ר' נחמן, חרף דברי מליצתו בדבר התפילה בחיק הטבע, ההתבודדות, התמימות והפשיטות בעבודת השם, השגותיהם הרוחניות של ילדים וכו', אינו בן ברית כלל לעמדות הרומנטיות כפי שהתפתחו בחברה הנוצרית. הוא מזהה את הטבע הטרומ-לשוני כמקום אפל ונעדר השגחה, כנקודה המרוחקת ביותר מהבורא.

אך בל נשכח מה אומרת הקוסמולוגיה החסידית: הצמצום שיצר את השניות בעולם לא התרחש כפשוטו; עצמותה של ההווה היא עדיין, תמיד, אור האינסוף של הקב"ה, הממלא את הכל. פירוש הדבר הוא, שבאופן פרדוקסלי, החלל הפנוי איננו באמת פנוי. יש בו אלוהות, אלא שתודעתנו הנוכחית אינה יכולה להבחין בו-זמנית גם בה וגם בהעדרה. למצוא נוכחות באותו מקום בו יש רק העדר, לתפוס את היש והאין בו-זמנית, זהו סוד "נשיאת ההפכים" שהזכרנו מקודם. נוכל לעשות זאת, אומר ר' נחמן, "לעתיד לבוא" – מילת צופן קבלית לדרגת תודעה נעלה יותר. התודעה נושאת ההפכים גבוהה מהשכל, וטמונה ברבדי הנפש העילאיים ביותר. היא אינה מושגת באמצעות השכל, אלא באמצעות האמונה. אמונה זו, המסוגלת לראות את החלל הפנוי כנעדר וכמלא בו-זמנית, היא בת-זוגתה העליונה של האפיקורסות שאין עליה תשובה. אף כי הן ניצבות בהיפוך קוטבי זו לזו, יש לשתייהן מכנה משותף אחד: שתייהן נחות מעבר לחשיבה הרציונלית ולשפה. אך בזמן שהאפיקורסות מתוארת כשתיקה, האמונה מתוארת בפי ר' נחמן כ... ניגון<sup>39</sup>. "ניגון" הוא כינויו של ר' נחמן לשורש הרוחני של דבר-מה. ומכיוון שהחלל הפנוי והאפיקורסות הקשורה בו הם הנמוכים ביותר, הניגון ממנו הם משתלשלים הוא הניגון הגבוה ביותר, "ניגון ראש האמונה".

כעת מתחיל להתייך ההבדל בין ר' נחמן לרוסו. שניהם מבחינים בין עולם של שפה לעולם של אי-שפה, ושניהם רואים כי יש מובן בו אי-השפה גבוהה מהשפה. אלא שר' נחמן עושה הבחנה שאינה מופיעה אצל רוסו, בין אי-השפה הנמוכה, המתוארת כשתיקה, לבין אי-השפה הגבוהה, המתוארת כניגון. כאשר לא עושים הבחנה זו, מסתכנים בהדרדרות לשגעון ילדותי (האפיקורסות של החלל הפנוי) באשליה שמתעלים לכדי מצב רוחני גבוה. כפי שראינו בסעיפים הקודמים, כוונתו של רוסו רצויה: להגיע אל האלוהות הגבוהה מהשכל והנעלה מהשפה. מה שאינם רצויים הם מעשיו: זיהוי הטבע הטרומ-לשוני כאלוה, והנסיון לנטוש את התרבות שנבנתה על גביו ולחזור אליו. תורתו של ר' נחמן מאפשרת לנו גם להבין לעומק את שגיאתו של רוסו, וגם להצביע על אפיק פעולה בונה יותר: לא שלילת התרבות והשפה כדי לחזור אחורה, אלא קבלתן תוך נסיון להתקדם מהן והלאה.

ואמנם, בזמן שרוסו מעודד את קוראיו לתור אחר אי-השפה שבבסיס הטבע, ר' נחמן מזהיר את תלמידיו שלעולם לא יעשו זאת. רק צדיק גדול שהוא "בחנית משה רבנו", הוא מסביר, אדם הנושא את הניגון הגבוה שממנו נולדה השתיקה הנמוכה, מי שהשיג את סוד נשיאת ההפכים, יכול להכנס לשם ולצאת משם בשלום: "ועל כן אסור לכנוס [להיכנס] ולעייין בדברי האפיקורסות והמבוכות אלו כי אם צדיק שהוא

<sup>39</sup> ר' נחמן מכנה אמונה זו גם כ"מחשבה", אך כוונתו למחשבה על-שכלית, רוחנית. היא איננה השתיקה עצמה, אותה כבר זיהינו כמקום של כפירה נמוכה, אך השתיקה יכולה לשמש כפרוודור להשגתה: "מי שרוצה ליכנס אל עולם המחשבה [הגבוהה]", כותב ר' נחמן, "צריך לשתוק... כי המחשבה הוא דבר גבוה מאוד, שאפילו דיבור הגון מפסידה" (ליקוטי מוהר"ן, רלד). את אמירתו המפורסמת של הקב"ה למשה, המופיעה בתלמוד, "שתוק, כך עלה במחשבה", דורש ר' נחמן כך: "שללעות אל המחשבה צריך לשתוק".

בחינת משה, כי משה הוא בחינת שתיקה, בבחינות שנקרא כבד-פה (שמות ד), בחינת שתיקה שהוא למעלה מן הדיבור". כל אדם אחר הנקלע לשם, אינו יכול עוד לצאת בכוחות עצמו. תקוותו היחידה היא שאותו צדיק יחדור אל התהום האפלה בה הוא מצוי, ובאמצעות הניגון העליון יראה לו מה ששום היקש הגיוני ושום טיעון מילולי לעולם לא יצליחו להראות לו: שגם שם, בהעדר הגמור, בחלל הריק של הכפירה, בלב לבו של האבסורד, שורה נוכחותו של האל.

ועל-כן, על-ידי ניגון של הצדיק שהוא בחינות משה כנ"ל, על-ידי-זה עולים ויוצאים כל הנשמות שנפלו בתוך האפיקורסות הזאת של החלל הפנוי, כי ניגונו הוא בבחינות ראש אמונה, היינו אמונה העליונה על הכל, שעל-ידי ניגון ואמונה זו נתבטלים כל האפיקורסות, ונכללים ונתבטלים כל הניגונים בתוך הניגון הזה, שהוא למעלה מן הכל...<sup>40</sup>

רוסו, כך נדמה, נקלע בדיוק לחלל פנוי זה, למעין אפיקורסות שאין עליה תשובה. אך יש הבדל קטן בינו לבין האפיקורוס: בזמן שהאפיקורוס חווה את החלל הפנוי כמקום שאין בו אלוהות כלל, וזקוק לצדיק שיחשוף לו, באמצעות הניגון העליון, את האלוהות הצפונה שם, אצל רוסו המצב הפוך: רק אלוהות הוא רואה בחלל הפנוי! מה שהוא זקוק לו זה שיראו לו את צדו השני של המטבע: שהחלל הפנוי, חוץ מהיותו חלק מעצמותו של האל, הוא גם, בנוסף לכל ולפני הכל, פנוי ונעדר ממנו, ושהוא מקום נמוך ומסוכן. רוסו והאפיקורוס מסמנים את שני פניה של אותה שגיאה: חוסר ההבחנה בין הגבוה והנמוך, בין הנוכחות וההעדר, ולפיכך בין אי-השפה הנמוכה לאי-השפה הגבוהה. אין להאשים אותם. מעטים, מעטים ביותר, מסוגלים לראות גם את הנוכחות וגם את ההעדר בו-זמנית. גורלם על שהתיימרו להימנות בין מזי מעטים אלו, הוא ששניהם כאחד מוצאים עצמם כלואים, ללא מוצא, במחוזותיו הנמוכים ביותר של הטבע, שבויים בדממת ההעדר. מעניין לציין שרוסו, בערוב ימיו, עת כתב את הזיית של מטייל בודד, חיבורו האחרון והבלתי גמור, אכן מצא עצמו במצב דומה עד מאוד למצבו של האפיקורוס האבוד, רחוק עד מאוד מהחזון האידילי של דממת הטבע השלווה. כך כותב רוסו המזדקן:

כל אשר מחוץ לי זר לי מעתה ואילך. אין לי עוד בעולם זה לא רע, לא קרוב ולא אח. אני חי על פני הארץ הזאת כעל כוכב זר, שאליו נפלתי כביכול מן הכוכב שחייתי בו. איני רואה סביבי אלא דברים שמכאיבים לי וקורעים את לבי... ארחיק אפוא מרוחי כל אותם דברים כאובים שההתעסקות בהם היא לי מייסרת וחסרת תועלת כאחת. מאחר שבודד אני מעתה ועד סוף ימי, ומאחר שאיני מוצא אלא בי עצמי ניחומים, תקווה ושלוות-הנפש, איני צריך ואיני רוצה עוד לעסוק במאומה חוץ מעצמי.<sup>41</sup>

פסקא זו סוגרת מעגל עם הפסקא עמה פתחנו את המאמר. רוסו הזקן מגלם את קץ התהליך שהתחיל בהתכנסות פנימה של הפרט לתוך עצמו, זו שרוסו הצעיר קרא לה. הכמיהה להגיע לאוטופיה של אחווה אוניברסלית דרך התכנסות התגלגלה כ"מייסרת וחסרת תועלת", הניבה מפח-נפש וניכור, וסופה שהפכה את ההתכנסות מאמצעי לתכלית: "איני רוצה עוד לעסוק במאומה חוץ מעצמי". בערוב ימיו, כך נדמה, נפל רוסו אל אותו חלל פנוי שר' נחמן דיבר עליו, מקום בו איש אינו יכול עוד להגיע אליו. ללא "רע, קרוב ואח", כנתון על "כוכב זר", רוסו נטש את מרחב הזולת והשפה, והתכנס לתוך עולמו הפרטי ולחיק שפתו הפרטית. רוסו הגיע, סוף סוף, אל המקום אליו ייחל כל ימיו, אל הטבע הפרימורדיאלי הזועק. והוא שם לבדו. אנו, ילדיו של רוסו, אף כי רובנו מחזיקים את ראשנו גבוה מעל המים, האם נוכל להצהיר ביושר שפסקא זו אינה נוגעת לנו כלל? האם נוכל להכחיש שהיא משקפת דבר-מה מחוויית העצמי של תרבותנו היום? במידה שאנחנו ילדיו של רוסו, אנחנו שם, אתו, בחשכה הדוממת של החלל הפנוי. כמוהו, יצאנו

<sup>40</sup> שם, סד, ה

<sup>41</sup> רוסו, הזיית של מטייל בודד, עמ' 12

מטווח השמיעה של הטיעונים השמרניים המוכרים, הקוראים לנו לצאת החוצה ולהתבגר, המפצירים בנו לטפס חזרה אל מעל השולחן. יותר מדי יופי וכנות ועוצמה יש במקומנו, אבוד ככל שיהיה, משנוותר עליו לטובת חיים פושרים של מסגרות רציונליות ושל חוקים מצמצמים. הדבר היחיד שיוכל לחדור אלינו ולעורר בנו רצון לשוב למעלה אל התרבות, הוא אם נראה שמהו מעושר החוויות והרגשות שיש לנו כאן – שמה לעשות, אינו מתמסר לתבניות התרבות והחשיבה השמרניות – נמצא גם שם. שלא נצטרך לוותר עליו. אנו זקוקים לשמוע שלא רק פכחון והגיון ויציבות יש שם, אלא גם ניגון, משהו עמוק ומופלא מכל מה שהחיים המתורבתים מציעים, משהו כמו מה שאנו מדמים לשמוע כאן. ואולי, רק אולי, יהיו אלו הבעש"ט והחסידות שיוכלו להשמיע לנו את הניגון הזה, שיוכלו להפנות את עינינו אל אופק חדש, הנח מעבר לרומנטיקה ולשמרנות.

## 1

מהפכת החילון עלתה כגל סוער ממימיה הרדומים של אירופה הימי-בינימית. היא היתה, ועודנה, אחד השינויים העזים והמפעיעים ביותר בתולדות האדם. אם נתבקש ללכוד במשפט אחד את הרוח שדחפה אותה אל פני השטח, יהיה עלינו להגיד שהחילונית היא הרגע בו האדם בחר, בפעם הראשונה, לחדול מלהיות נתינה של מלכות על-אנושית, ולהפוך את עצמו לאזונו של העולם שלפניו. החברה הדמוקרטית-ליברלית בה אנו חיים מנסה ליישם מהפכה זו לא רק ברמת האדם הכללי בה"א הידיעה, אלא גם ברמה האישית, זו של כל אדם ואדם. הפרט נקרא להזדקף ולהתרומם מעלה, לנסות ולהטביע על המציאות את חותמו האישי והיחידאי. הזכרון ההיסטורי הקצר יותר מסמן את ניטשה כאחד המבשרים הרהוטים ביותר של מהפכה זו. ניטשה קראה לאדם להתעלות מעל לקיומו הנוכחי ולתפוס את מקומו של האל כמנהיג הכל-יכול הבורא עולמות ומחריבן. הוא רצה ליילד מתוך האדם המאמין והילדותי את העל-אדם, שגם בו מפעמת אמונה רליגיוזית יוקדת, אך מושא אמונה זו איננו אב דמיוני, כי אם הוא בעצמו. אך לפני ניטשה היה זה רוסו שהחל לנסוך על ראשו של האדם הרגיל את שמן המלכות השמימי של האל. היה זה רוסו שהאמין שהגבהים האינסופיים של השמיים מסתתרים גם במעמקי הנפש, ושהאדם, בדיוק כמו האל, יכול להיות מושאו של שירי ההלל.

אך דבר-מה השתבש בדרך להמלכתו של האדם לאל. היה זה נסיון מעורר השראה, אך מהרגע הראשון היה טמון בו מכשול אחד, שלאותותיו אנו עדים היום. האלהתו של האדם ניזונה מדימויים מסורתיים של מלכות אלוהית על-אנושית. לפני שניתן לצייר אנוש אלוהי, יש צורך בדיוקן של אלוה על-אנושי כמודל. כל מזמורי התהלים וכל האמנות הכנסייתית צריכים להיווצר לפני שיהיה ניתן להפנות אותם אל האדם. אבות החילון ינקו את השראתם מאלפי שנות דת הנושאת עיניה אל העולם שמעבר, ואת כל הרליגיוזיות הזו הם יכלו לרתום לנשיאתו אל-על של איש העולם הזה. הבעיה מתחילה כאשר חולפים דורות בהם החילון מצליח והדת נחלשת. עם חלוף הזמן, עוצמתם של דימויי המלכות האלוהית, המנותקים כעת ממקור החיות שלהם, אוזלת. ללא חיים דתיים פעילים, מזמורי התהלים והאמנות הכנסייתית נעשים בהדרגה בלתי-מובנים, והפאתוס שלהם מתדלדל. ממילא, גם יצירות המתייחסות לאדם באותו פאתוס הולכות ונחלשות. דיוקנו של אדם מהרחוב עם כתר לראשו אינו מפתיע ומרומם אלא את מי שרגיל לראות כתרים אך ורק על ראשם של מלכים; את מי שגדל בחברה בה כולם עונדים כתרים אותו דיוקן מותיר אדיש. זה בדיוק התהליך שעובר על החברה החילונית: האידיאלים שהסעירו את רוחם של אבות החילונית המודרנית – חוץ מרוסו וניטשה היו גם קאנט, וולטיר, שופנהאואר, שלינג, היידגר, ועוד – בדבר יצירתו של

אדם חדש, בעל כוחות תבונה ויצירה מופלאים, המסוגל לברוא מחדש את עולמו, נתפסים היום בציניות. הסיבה לכך היא, שהוגים אלו עמדו בתקופת הדמדומים שבין שקיעת מלכות האל לבין זריחת מלכות האדם, ויכלו לינוק מעוצמתה של המלכות הגוועת, העל-אנושית, ולנסוך ממנה על המלך החדש, האנושי. עם חלוף תקופה זו, עם נפילת הלילה על האופק הדתי, לא נותר עוד לאדם מנין לשאוב השראה על מנת לברוא עצמו מחדש כמשהו גדול יותר. עצם אפשרות הגדולה נדמית לו כחלום רחוק. הוא חדל לקוות להיות על-אנושי, ואפילו אנושי מדי, ושב להיות פשוט ילד לָאָה, החי בעולמו ואינו שואף עוד להתעלות מעל עצמו. האנטי-גיבור האקזיסטנציאליסטי – חשבו על גיימס דין בסרט *Rebel without a Cause* שדיוקנו הפך לאייקון תרבותי – אינו נאבק לשם מטרה נעלה ואינו שואף לגדולות. הוא פשוט חי, וכואב, ואוהב, ומעשן. וזהו.

פרויקט האלהת האדם, כפי שנעשה, מכלה את עצמו. תוחלת החיים שלו נקבעת לפי קצב גוויעתה של הדת, שהוא בעצמו מבצע. עם השיכחה הגמורה של האלוהים – לא כמושג פילוסופי או כמיתוס, אלא כדבר-מה נשגב וממלא יראה – יבוא הקץ גם על הנסיון להפוך את האדם לאל. יש המברכים על תהליך זה, ורואים בו את התבגרותה האמיתית של החילונית, השתחררותה הסופית מכבלי השקר אודות הטרנסצנדנטי, כולל הלבוש החילוני שהוא קיבל, בצורת השקר אודות האדם הטרנסצנדנטי. הם מודים שהאלהת האל הינה פרויקט המכלה עצמו, אלא שהם אינם מצטערים על כך. אך לאלו אינני מכוון כאן. מילותי פונות למי שלפחות ניס בנפשו חולם עוד על 'מעבר', למי שחש שהאדם יכול לקוות ליותר מאשר הישרת המבט אל המציאות הנתונה. לאלו המקווים עדיין לחילונית הבונה אדם גדול, אני אומר כך: שאם מקבלים את הניתוח שעשיתי, חייבים לגזור ממנו את המסקנה הבאה: *על מנת שהחילונית תצלית, עליה לשמר את האמונה בישות על-אנושית, שתשמש כמודל חיקוי בלתי מתבלה ובלתי מתכלה ושהאדם יוכל תמיד לשאוף אליה.* החילונית חייבת, במלים אחרות, לשמר את האמונה הדתית באלוהים. מסקנה זו נשמעת, כמובן, כדבר והיפוכו. אך אם מקבלים את קביעתי, שהחילונית בצורתה הנוכחית מכלה את עצמה לאורך זמן, מבינים שהיא בעצמה דבר והיפוכו, ושדווקא אם תאמץ מחדש את האמונה תהפך לעקבית.

בנקודה זו יכולה החסידות לעניין אותנו מאוד. שכן גם החסידות מדגישה את הפוטנציאל האלוהי באדם. היא קוראת לאדם לראות את הנקודה האלוהית שבו, לעורר אותה, וממנה לגדול ולדבוק באלוהות עצמה. אלא שהחסידות עושה זאת מבלי לוותר על האל העל-אנושי, מבלי לאבד את חווית הנחיתות של האדם מול האל, החיונית לשם צמיחה. שני מרכיבים אלו גם יחד – חווית עצמנו כאלוהיים וחווית עצמנו כאנושיים – הכרחיים עם ברצוננו לשאוף תמיד אל-על. הם חבים את קיומם לשני פניה של הקוסמולוגיה החסידית הבסיסית: חווית האנושי נובעת מהאמונה בצמצום, בפער בין האדם לאל, בקיום תמונתו של סולם אנכי המתנשא מעלנו; וחווית האלוהי נובעת מהאמונה שהצמצום איננו צמצום כפשוטו, ושתחת צעיפיו של העולם האלוהות נוכחת בכל מקום, שהיא בנו ואנחנו היא. החסידות מנסה לצעוד בדרך הבלתי-אפשרית, שעם זאת, הינה הדרך היחידה: המלכת האדם, מבלי להסיר מכסו את המלך העל-אנושי. נתיב זה הוא היחידי המאפשר לשים את הכתר על ראשו של האדם, מבלי שהילתו המקורית של הכתר תלך ותתעמעם. העמידה מול ריבון העולם מחדשת את אידיאל השגב העל-אנושי בכל עת, ומבטיחה כי גם כאשר יחלפו דורות, והאדם יתבסס ויתעלה במלכותיותו שלו, מלכות-העל תמשיך להתנשא מעליו ותעניק לו השראה לגדול. רק כאשר מנסים ללכת בדרך זו, רק כאשר מנסים לאחוז במקל בשני צדדיו, למרות המאמץ ולמרות שהדבר נראה בלתי אפשרי, מכשירים התנאים להיווצרותו של המתח הקיומי הגדול ביותר, המאפשר את הצמיחה הגדולה ביותר.

אם המהלך של רוסו יצר "דמוקרטיזציה" של כל רבדי הנפש, מהלך שבעקבותיו חדלנו להאמין בקיומו של "למעלה" אליו ניתן לשאוף, הרי שהחסידות יכולה להשיב לחיי הנפש שלנו את הציר ה"מונארכי", המבחין בין גבוה ונמוך ופותח מחדש את אופק ההתעלות. יש להבהיר: אל לנו להתעניין

בחסידות כאופציה "לחזור בתשובה" אחורנית אל העבר, אל חמימות הדת הבטוחה שנטשנו. לנצל אותה לשם כך פירושו יהיה להחמיץ את מסריה כליל. פנינו צריכות להיות נשאות קדימה. עלינו לברר כיצד לשמר את נכסי החילוניות – במקרה זה, את הרומנטיקה – ובה בעת להתקדם הלאה ממנה. בעיניים חסידיות אנו יכולים לראות, למשל, שהפניה אל הרומנטיקה לא היתה לחינם: הרומנטיקה המחישה לנו את צדה האלוהי של ההוויה, לפיו אין בכלל שום צמצום, לפיו יש אמת רוחנית בכל רובד ורובד העולם ובנפש. אדרבא, בזכות רוסו והרומנטיקה, אנו יכולים לאמץ היום מחדש את דגם סולם הנפש מעמדה בוגרת יותר ועמוקה יותר מבעבר. לא תהיה זו חזרה לדגם המסורתי, המפריד באופן מוחלט בין הגבוה והנמוך ומבקש להדחיק ולנטוש את הרבדים הנמוכים; תהיה זו צעידה קדימה לדגם לפיו עלינו לעבוד עם הרבדים הנמוכים, לחשוף את הקדושה המסתתרת בהם, ולהעלות אותם למעלה.

הצבעה על פניה הילדותיים והאובדניים של התרבות הרומנטית הדיוניסית, הצהרות קרות מלמעלה שיש לנטוש אותה ולהתבגר, אינן מועילות, ואינן מכבדות את מי שמוצא בה יופי ואמת. בנוסף לכך, הם גם נידונו לכישלון: חזרה אחורנית רק תעורר מחדש את אותו רעב שמלכתחילה הזמין את הרומנטיקה ושאותו היא סיפקה, ואז נמצא עצמנו חיים במעגל. הדרך היחידה להתבגר מהרומנטיקה איננה לנטוש את התשוקות המניעות אותה, אלא לתעל אותם מעלה, לאפיקים רוחניים. אמת: דרך העבודה הנוכחית שלנו איתם נכשלת. אך האם פירוש הדבר שיש לוותר עליהם? החסידות מעניקה לנו מודל המספק לנו הן דיאגנוזה חדשה של התרבות הרומנטית והן פרוגנוזה לעבודה עתידית איתה. היא מבינה את רבדים הרגשיים והיצריים כצופנים בתוכם, לצד סכנות רבות, גם פוטנציאל התעלות עצום; והיא מספקת כלים לברר לעומק מה עומד בשורשן, והיכן בדיוק הם מוצאים את סיפוקם האמיתי.

\* \* \*