

“הוא יתברך מסתתר בבתי גואי” תורת הייסורים של האדמו"ר מפיאסצ'נה*

- כל ספרי הקודש הינם דיאלוג... רחמן ואלים... בין עם ואל שבחרו זה בזה...
- עד שהפך עורו ושילח בעמו את אדם קוך...
- נכון... יש לכך סיבות ואת הסיבות אתה לא תבין, כפי שלא תבין מדוע מתיר לך הקדוש ברוך הוא לדבר דברי כפירה ומינות. רק מי שמאמין - ואין יהודי שאינו מאמין, בין אם הוא קורא לאמונה זו דת..., אתאיזם, צדק, סוציאליזם, טבע, סיבתיות, מדע - ... וכואב על אמונתו... יכול לפרוץ בדברי בלע; חוסך פיו שונא אביו... מאות אנשים המדברים על שנאה... וכל הדיבורים הללו אינם אלא מניפיסט אמונה, ואמונה היא אהבה. ולכן אתה מצחיק כמו כל יהודי המיידה אבנים באלוהים על שום קנאתו ואכזריותו, כי כך הוא בחר ואתה בו. ושניכם שטים באותה סירה וסביב-סביב מפכה ים-צלמוות ומן המיצר תקרא יה...¹

המפגש בין התיאוריה למציאות

מפגש בין הגות בדבר מציאותו של הרע בעולם ומשמעותם של ייסורים לבין ייסורים ממשיים עלול להתפרש על ידי אותה הגות בכמה אופנים. ייסורים קלים יכולים להשתלב באותה הגות באופן פשוט, כחלק מתהליך ליניארי של נפילה המאפשרת את העלייה שאחריה. עמוס גולדברג מכנה תיאוריה כזו בשם “משבר”, שבה, כמו אישה היושבת על המשבר (כסא הלידה הקדום) - סופו של התהליך הוא הלידה והחיים החדשים. סוף טוב זה הוא המעניק משמעות לייסורים שקדמו לו, המקבלים בכך מעמד אינסטרומנטלי לנוכח הטוב הצפון בסופם. אין להם מעמד בפני עצמם, אלא כעיכוב בגאולה או למצער - כמאפשריה.²

* לעילוי נשמת סבתי, יטקא יאכיד (יוכבד) וולנרמן, בת אברהם הלוי רינגר ז"ל.

1 יורם קניוק, **אדם בן בלב**, תל-אביב: ידיעות אחרונות (2005), עמ' 267-268.

2 על ההבדל בין טראומה למשבר ראו: עמוס גולדברג, **“אני חסר אונים”**: כתיבת יומנים בתקופת השואה (חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית, 2004),

אולם כאשר מדובר בקטסטרופה גדולה יותר, תיאוריה של משבר צופנת בחובה סכנה. במקרה כזה, הגות המתייחסת אל הייסורים כאל "משבר" בלבד מתעלמת מן המציאות הממשית ומחוסר היכולת שלה עצמה להכיל במושגיה את המתרחש. הגות הנשארת בעמדתה האפריורית לייסורים, מבטאת בכך חוסר רגישות למציאות, הנעה בין הכחשה לבין אינוס המציאות למצרי מושגיה המוקדמים. אינוס כזה הוא אינוס דוגמטי,³ העלול להיות גורם נוסף לייסורים – לסובל ולסובבים אותו, הנאלצים להתנכר לקיומם הממשי. בכך נוסף על כאבם הפיזי גם סבל נפשי, בשל תחושת המקריות המלווה את הייסורים מחד גיסא ("מדוע זה קורה לי? אילו רק הייתי עושה כך וכך הכול היה נמנע...") ומאידך גיסא אינוס פנימי לקבלתה של אידיאולוגיה נוקשה, המכסה על המציאות. כדי לייצב אידיאולוגיה כזו, עלול האדם להפעיל כוח לא רק על נפשו אלא גם על נפש הסובבים אותו וגופם.

הגות הרגישה למצבה, לעומת זאת, תכיר בשבירתה שלה. ככל שהייסורים קשים יותר – תתפרק ההגות לרסיסים רבים יותר. גולדברג מכנה התפרקות בשם "טראומה": "במוקד הטראומה, בניגוד למשבר, אין אירוע בעל תוכן תודעתי חיובי שניתן להתמודד עמו ובסופו של דבר לצאת נשכר ממנו. במוקד הטראומה יש תמיד הלם שאינו יכול להשתלב בתודעה ותמיד חומק ממנה".⁴

הטראומה אפוא שוברת את המושגים המוכרים לאדם, את הנרטיב שבאמצעותו הוא מעניק משמעות לקיום האיכותי בעולם – גם לייסורים עצמם. אם כך הוא בחיי כל אדם וסיפור חייו – קל וחומר בהגות המבקשת להתמודד עם שאלת הרע בעולם באופן כללי. בעניין זה התבטא כבר ז'אן אמרי:

לא השלתי את עצמי אף לא לרגע אחד, שכן החשבתי את עצמי – שלא בצדק, כפי שברור לי היום – למומחה של ממש... שמכיר את המערכת הזאת... ואת שיטותיה... לא האמנתי שאגלה משהו חדש בנושא הזה. כל מה שיתרחש, יימצא לו מקום בספר המתאים. כלא, חקירה. מכות, עינויים – ולבסוף, ככל הנראה, המוות: כך תוארו הדברים בכתובים וכך יתרחשו... ואולם, האם באמת יודע האדם מה צפוי לו? לאו דווקא... ואכן, שום דבר ממה שהתרחש אינו תואם לא את תקוותינו ולא את חששותינו. אך אין זה מפני שמה שקורה "חורג מכל דמיון"... – אין פה עניין של כמות – אלא מפני שהוא

3 שיש שיכנהו "משיחיי", כשהכוונה כמובן למשיחיות שקר, בעוד תורה משיחית תדגיש דווקא את הדינמיות של האמונה. ראו להלן בפרק: "גאולה, טראומה ומשבר", ליד הערה 81. על נוקשותה המהותית של האידיאולוגיה, ראו חנה ארנדט, **יסודות הטוטליטרייות** (תרגום: עדית זרטל). תל-אביב: הקיבוץ המאוחד (2010), עמ' 686-690.

4 עמוס גולדברג, "הזהו (הטבע של טבע) האדם? – דמות האדם בכתביה האוטוביוגרפית וההיסטורית בתקופת השואה ואחריה", **יד ושם – קובץ מחקרים** לג (תשס"ה) 305-342 (להלן: גולדברג, עמ' 316-317).

אמיתי ולא דמיוני. גם אם תתאמץ כל ימך להעמיד את הדמיוני ואת המציאותי זה מול זה, לא יעלה בידך הדבר לעולם.⁵ לא יהיה זה נכון כלל מצדי לנסות לתאר פה את הכאבים שנגרמו לי... השוואה אחת תבוא תחת השוואה אחרת ולבסוף נמצא את עצמנו מולכים שולל הלאה והלאה בסתרהרה חסרת-תועלת של השוואות. הכאב היה מה שהיה. מעבר לכך אין מה לומר. איכויותיהן של תחושות אינן ניתנות להשוואה כשם שאינן ניתנות לתיאור. הן מסמנות את גבול היכולת לחלוק במשהו עם הזולת באמצעות השפה... כשמענים אותו, האדם הופך כולו לבשר... האיש הזה אינו אלא גוף ותו לא.⁶

במובן זה נשאלת שאלה עקרונית: הגות המנסה לתת משמעות לייסורים נמצאת סותרת את עצמה: מחד גיסא הייסורים עצמם מבטאים את חוסר המשמעות הקיומית, את שבירת הנרטיב המעניק מובן – שבמהותו הוא "טוב" – לקיום האנושי; מאידך גיסא, הגות המנסה להעניק משמעות לייסורים נידונה, לכאורה, לעסוק בהפשטת הייסורים לכדי מושגים מנותקים מן המציאות וייסוריה, ובכך להיות תיאוריה קשותה, המנוכרת לסבל האנושי.⁷ ואם כן, האם ניתן בכלל לדבר על משמעות הרע בעולם? האם אפשרי עוד לאדם, שמטבעו ממשיג את קיומו על ידי השפה, לשאוף לגאולה, המתבטאת בהמשגת ייסוריו? אם ימשיגם – ימצא מתנכר למציאות; ואם לא ימשיגם – ימצא מוסיף סבל של חוסר משמעות על כאביו הפיזיים!

5 ד"אן אמרי, *מעבר לאשמה ולכפרה: ניסיונו של אדם מובס לגבור על התבוסה* (תרגום: יונתן ניראד). תל-אביב: עם עובד (2000), עמ' 63-64. כל ההוספות בסוגריים מרובעים בעבודה זו – שלי. אולם ברוננו בטלהיים סובר שהידיעה האינטלקטואלית המוקדמת על מהות העינויים הקלה על המעונים. ראו במאמרו: "Individual and Mass Behavior in Extreme Situations", in: *Surviving and Other Essays*, New York: Vintage (1979), pp. 48-83. נראה שידעה אינטלקטואלית הועילה עד רמה מסוימת, אך כאמור ככל שהקטטורופה מתעצמת, כך נשברים יותר מושגי ההכרה שקדמו לה, גם אלה בעניין הייסורים עצמם, עד שלא נותר אלא שבר גוף. אמרי, עמ' 79-80.

6 עמנואל לוינס דחה כל תאודיציאה, דתית או חילונית (המבקשת משמעות בתוך הייסורים), שכן זו מהותם העצמית של הייסורים: חוסר משמעות – מצב נתון בחוויה האנושית, כחווית צבע או טעם. לטעמו, החיפוש אחר משמעות נובע מהעדפת האונטולוגיה על פני האתיקה בפילוסופיה המערבית: את "בעיית ההיות" על פני בעיית האינדיווידואלים האנושיים, שבה לפחד מפני המוות (כפי שהדגיש מורו של לוינס, מרטין היידגר, שחבר למפלגה הנאצית) נודעת משמעות גדולה יותר מהפחד מביצוע מעשה רצח. ראו: Emmanuel Levinas, "Useless Suffering", (trans. Richard Cohen), in: Robert Bernasconi and David Wood (ed.), *The Provocation of Levinas: Rethinking the Other*, New York: Routledge, 1988, pp. 156-157; Don Seaman, "Ritual Efficacy, Hasidic Mysticism and 'Useless Suffering' in the Warsaw Ghetto", *Harvard Theological Review* 101, 3-4 (2008), pp. 465-505 (להלן: דון סימן, בהערה 142, ובדיון בנושא "הייסורים חסרי-תועלת" בעמ' 467, 501. במקום אחר מבקש לוינס את מה שהוא מכנה "פיתוי הפיתוי": ההכרה הפילוסופית המערבית, המבקשת להתנסות בחיים על כל ממדיהם, טובים ורעים כאחד, אך להימנע מפיתוייהם ומכישלונם, ולכן

תורת הייסורים של האדמו"ר מפיאסצ'נה – המשכיות או תמורה?

רבי קלונימוס קלמן שפירא⁸ היה אדמו"ר חסידי בקהילת פיאסצ'נה שלידי ורשה. בהיותו נצר לשושלות חסידים חשובות, היה האדמו"ר שרוי בתוך מושגי התורה החסידית לעומקה ולרוחבה. במפגשיו עם ייסורי המציאות נתן האדמו"ר ביטוי לתורה זו מתוך פרשנות עצמית מעמיקה, שהצליחה לשמור על הרדיקליות הרוחנית של החסידות גם בתקופה שבה התמסדו תנועה זו ותורתיה.

מתנסה באופן תיאורטי, מופשט ואפריורי בכל האפשרויות טרם הבחירה במעשה זה או אחר. כך נמנעת התיאוריה מ"תמימות" חד-ממדית או חסרת אחריות וביקורת של ילד, ובכך ניכרת חירותה. אולם לוינס טוען שהפשטה זו מתרכזת בעמדת הסובייקט ומתנכרת לאחר הקונקרטי ולסבלו, לאתיקה ולמעשה (בניגוד לתיאוריה) המוסרי הנתבעים מן האדם לשם כינון חירותו. את ה"תמימות" הזו מזהה לוינס עם תגובת עם ישראל להתגלות האלוהית בהר סיני, שהקדימה "נעשה" ל"נשמע". לטעמו, התמסרות זו של ברית, ישרות מוסרית זו, היא המכוננת את ההכרה והסובייקט, ומכאן הבגרות שבאקט. לשיטתו, התורה אינה "תיאוריה" כי אם הכינון המעשי של המוסר על ידי ההתגלות. ראו: עמנואל לוינס, **תשע קריאות לתלמודיות** (תרגום: דניאל אפשטיין). ירושלים ותל-אביב: שוקן (תשס"א), עמ' 37-59.

8 להלן: האדמו"ר. האדמו"ר, מחשובי האדמו"רים של המאה העשרים, נולד בתרמ"ט לרבי אלימלך מגרודז'ינסק, נצר לשושלת חסידות פולין וזקן אדמו"ריה. עם אבותיו נמנים רבי אלימלך מליז'ינסק, "החווה" מלובלין, "המגיד" מקונויץ והרב קלונימוס קלמן הלוי עפשטיין, שעל שמו נקרא. הללו – שמספריהם הוא מרבה לצטט – השפיעו על תפיסתו החסידית, כמו גם אחיינו וחותנו, הרב ירחמיאל משה מקונויץ, שגידלו לאחר מות אביו. מלבד הנהגת הצד החסידית שימש גם כראש ישיבת "דעת משה" – על שם חותנו – שם יישם את תורתו ההינוכית. כישורו הפדגוגי ניכר בספריו, הבנויים לפי התקדמות התלמיד במערכת הישיבתית, מתוך חתירה להבנת נפש הבחורים המושפעים מעולם ההשכלה הסובב אותם. השפעה זו לא פסחה אף על האדמו"ר עצמו, והיא ניכרת ביסודות הפסיכולוגיה המודרנית השלובים בתפיסתו הפדגוגית (ראו למשל במבוא לספר **חובת התלמידים**, תל-אביב: ועד חסידי פיאסצ'נה (תשנ"ח), עמ' 1-2 (כח)).

בהתקפה הגרמנית על פולין, בספטמבר 1939, נפגע בנו אנושות מפצצה והועבר לבית החולים. כשבאו כלתו וגיסתו של האדמו"ר לבקרו, התפוצץ פגז נוסף והן נהרגו. בסוכות נפטר בנו, ולאחר כמה שבועות גם אמו. האדמו"ר נשאר עם בתו, שנחטפה ונהרגה בידי הגרמנים, בגירוש הגדול בקיץ 1942. לאחר חיסול הגטו, בסוף המרד בתש"ג, הועבר האדמו"ר למחנה ריכוז ונרצח בד' בחשוון תש"ד. ראו אהרן סורסקי, **מתולדות האדמו"ר הקדוש, מרן רבי קלונימוס קלמיש שפירא זצ"ל מפיאסצ'נה**, מודפס בסוף ספר **אש קודש** (מאת האדמו"ר), ירושלים: ועד חסיד פיאסצ'נא (תש"ך) (להלן: **אש קודש**); ובנוסף שונה מעט בסוף **חובת התלמידים**. מאמר מקיף על תולדות האדמו"ר נמצא בפרק הראשון בספרו של נחמיה פולן: Nehemia Polen, *The Holy Fire: The Teachings of Rabbi Kalonymus Kalman Shapira, the Rebbe of the Warsaw Ghetto*, Northvale, New-Jersey: Jason Aronson (1994). לפי פולן, עמ' 154-155, נרצח האדמו"ר במחנה העבודה טרונויניקי ליד טרבלינקה. עיינו שם, עמ' 185, הערה 27. סורסקי כותב בעמ' 28: "במחנה ריכוז שבקרבת לובלין". לפי אסתר פרבשטיין, **בסתר רעם – הלכה, הגות ומנהיגות בימי השואה**, ירושלים: מוסד הרב קוק (תשס"ב), עמ' 435 (בפרק: "קול ה' באש: דרשות הרבי מפיסצ'נה בגטו ורשה", עמ' 429-448), נרצח הרב במחנה העבודה בודזין שבאזור לובלין. לפי דעות אלו, נרצח האדמו"ר ב'3 בנובמבר 1943 ב"אקציית חג הקציר" – אז רצחו הגרמנים את כל היהודים במחנות רשת מיידנק, שלידי לובלין.

בשנת 1924 עבר האדמו"ר עם משפחתו לוורשה, והמשיך לפקוד את קהילתו בפיאסצ'נה. בשנות המלחמה עקר עם קהילתו אל בין חומות הגטו בוורשה ואל הייסורים שזימן זה. לאורך השבתות והחגים בתקופה זו, דרש האדמו"ר בקרב חסידיו דרשות, שרובן ככולן עסקו בייסורים ובמשמעותם הרוחנית. את הדרשות רשם במוצאי השבת, ולקראת גירושו מהגטו הטמינן בכדי חלב שנמצאו עם ארכיון "עונג שבת" של עמנואל רינגלבלום.⁹ שארית הפלטה מחסידיו הוציאו את הכתבים לאור והעניקו להם את הכותרת "אש קודש".

במאמר זה אשווה בין תורת הייסורים של האדמו"ר במהלך השואה בספרו "אש קודש" לבין תורת הייסורים שלו לפני השואה, בעיקר בספריו "דרך המלך" ו"צו וזרוז", מתוך ניסיון לברר אם הייתה תמורה או המשכיות בתפישת הייסורים בתורתו של האדמו"ר.¹⁰ כאמור לעיל, אל מול נוראות השואה, שקנה מידתם חורג מייסורים אחרים של עתות קטסטרופה, כל שכן מייסורי היומיום, היינו מצפים לפגוש שבר במושגי תורת הייסורים עד כדי פירוק התורה, או למצער שינוי רדיקלי בתפישתה. אולם למרבה ההפתעה, אין פני הדברים כך.

במשך המלחמה עוד ראה האדמו"ר את הרצף והדמיון בין ייסורים אלה לבין רדיפות עם ישראל במהלך הדורות – ומכאן שאף דרכי ההתמודדות מוכרות וכבר מצויות בידינו ממסורת רבותינו:

ולמה זה נפגם איש כזה מיסורים אלו כעת יותר מכל היסורים שעברו על ישראל מאז, למה כשלמד... ושמע מצרות ישראל מאז ועד עתה לא נפגמה אמונתו ועתה נפגמה? כי אלו האנשים שאומרים שיסורים כמו אלו עוד לא היו לישראל – טועים הם, כי בחורבן בית המקדש, בביתר וכו' היו כמו אלו...¹¹

בדבריי אנסה לטעון, שעם התקדמות המלחמה וייסוריה אמנם חל שינוי רדיקלי בעמדת האדמו"ר¹² – אולם שהלומד מגלה, למרבה פליאתו, שהמושגים ומתודות ההתמודדות עם הייסורים שבהם השתמש האדמו"ר עמדו בעינם – בתוך המלחמה

9 ראו באתר האינטרנט של ארכיון "עונג שבת" (בארכיב הממשלתי של פולין): www.archiwa.gov.pl/memory/sub_ringelblum/index.php?va_lang=en&fileid=003_12

10 יצחק הרשקוביץ עסק בהרחבה יתרה בשאלת התמורה שחלה בתורת הרב בעניין הייסורים אל נוכח השואה בעבודתו: יצחק הרשקוביץ, ר' קלונימוס קלמיש שפירא הי"ד, האדמו"ר מפיאסצ'נה – הנות השואה מול הנות טרור שואה, המשיך או תמורה? (עבודת גמר לתואר שני, אוניברסיטת בראילן [תשס"ה]). בהמשך אחלוק על מסקנותיו. לביבליוגרפיה נרחבת של מחקר על האדמו"ר בתקופת השואה ראו להלן הערות 35-36.

11 אש קודש, עמ' קלט, חנוכה תש"ב (21.12.1941 בערך).

12 בי"ח כסלו תש"ג (27.11.1942) הוסיף האדמו"ר הערה לדבריו בדבר רצף פרעות ישראל: "רק כהצרות שהיו עד שלהי תש"ב היו כבר, אבל כהצרות משונות ומיתות רעות ומשונות, שהידשו הרוצחים המשונים עלינו בית ישראל, לפי ידיעתי בדברי חז"ל ובדבריי הימים אשר לישראל בכלל, לא היו כמותם" (שם). וכן הערה דומה בעמ' קיב: "דברים הנ"ל נאמרו ונכתבו בשנת

כלפניה. לא אוכל לעמוד כאן על מכלול המושגים, המתודות והיסודות החסידיים-קבליים שעליהם נשענים אלה. להלן אציג שלושה ממדים החוזרים בתורת הייסורים של האדמו"ר הן לפני השואה והן במהלכה. שני הממדים הראשונים מבטאים את שני הקצוות: נוקשות תיאורטית (לכאורה) מחד גיסא, והתפרקות התיאוריה מאידך גיסא, ואילו הממד השלישי מבטא את הדו־שיה שבין שני הממדים. ואולם מה משמעותה של חזרת הממדים בשתי התקופות? האין היא מלמדת, בסופו של חשבון, על נוקשות תיאורטית המתעלמת מן המציאות? בהמשך מאמר זה אנסה לעמוד על מורכבות הדברים.

קצה ראשון – נוקשות ורציפות: אמונה מוחלטת ("משבר")

השקפה אמונית יוצרת כלי ניתוח למציאות הרואים רצף סיבתי בין הייסורים המתרחשים לבין חטאים שקדמו להם, "מידה כנגד מידה". אולם ככל שהייסורים מתעצמים, דרך ההתמודדות הדתית הבסיסית עמם תהיה לראות בהם מבחן לאמונה: אם בתחילה עם ישראל מתייסר בשל חטאיו, והרצף הוא סיבתי – חטא הגורם לעונש – הרי שכעת עצם הייסורים הם הרצף: עם ישראל מתייסר בשל אמונתו, ובוזה מוכיח אותה עצמה:¹³ אין רבותא באמונה כאשר הכול מתנהל על מי מנוחות; דווקא ברגעי המשבר נבחן המאמין – האם ימצא בתוכו את כוחות האמונה גם כאשר אלו קיו מסתתר?

יש אמונה שכאשר רואה אות או ישועה שד' מושיע אות, מאמין גם על הדברים שאינו רואה. אבל אמונה שלימה היא גם כשאנו רואה מאומה – אדרבה: רואה הוא את ההיפך, שאויבי ד' מצליחים ואוהביו נרדפים ח"ו, גם אז מאמין. "האמנתי כי אדבר אני עניתי מאד",¹⁴ אף

תש"א שאז אף היו הצרות רבות ומרות מאוד כפי שקצת מהן נראות בחז"ל מ"מ עוד היו יכולים לקונן עליהם ולספר קומץ מהם בדיבורים, לדאוג על הנשאים ולבכות על העתיד איך ייבנו שוב החדרים הישיבות וכו'. אף לייסר ולחזק את הקיימים לתורה ולעבודה. לא כן בשלהי תש"ב שכמעט בכליון חרוץ כלו קהילות הקודש ואף המתי מספר שנשארו דווים בשעבוד ועבודת מצרים... אין דברים אשר בהם נוכל לקונן על צרותינו, אין מי לייסר ולא לב לעורר לעבודה ותורה... אנא ה' רחם ואל תאחר להושיענו".

13 במובן הזה, האמונה המוחלטת – זו המאמינה גם כשאין הוכחה אובייקטיבית למציאות ולהשגחה אלוקיות – היא הרצף האולטימטיבי: במקום רצף סיבתי־אובייקטיבי בין חטא לעונש, עולה הרצף של עצם הייסורים שתמיד רדפו את עם ישראל בשל אמונתם, ובוזה אף הוכיחו את אמונתם. ההתעקשות על הרצף ועל המבט האמוני הופכת את האמונה לנוקשה, כביכול. כדי להבהיר את הקצוות שבתורת האדמו"ר, התמקדתי כאן דווקא בפן האולטימטיבי של הרצף האמוני. אולם ראו להלן מהערה 67 ואילך, במקורות לפני השואה ובמהלכה, שבהם מבטא האדמו"ר את הרצף הסיבתי שבין הייסורים לחטא.

ש"אדבר" דברי תורה ותפילה ומכל מקום "אני ענית" ח"ו בייסורים, ולא "ענית" לבד - רק: "ענית מאד", גם-כן האמנתי בד'. ופועל בזה שגם הוא יתברך יאמין בו, כשרק מקבל עליו האיש לעבוד, ומחליט בדעתו לעבודה, אף שעוד יש לו מכשולים בדרך ח"ו...¹⁵

בעוד ידיעת ה' היא על פי מופת מוכח ונוכח - נס או הוכחה שכלית וכדומה - כוחה של האמונה הוא למעלה מן הידיעה: דווקא בעת העינוי וההסתר הכרוך בו. זאת ועוד, האדמו"ר, האמון על דרך החסידות, מאמין בניצוץ האלוקי המסתתר בכל תופעה בעולם.¹⁶ תפקידו של האדם ללקט ניצוצות אלו ולחושפם, חשיפה אשר אינה מסתכמת רק בהכרת האלוקות אף במקומות ההסתר. על פי תפיסת החסידות, לאדם יש כוח להשפיע על העולמות העליונים ובכך למשוך שפע אלוקי - או ח"ו למונעו - לקיום העולם ולקיום עצמו.¹⁷ כך נוצרת פעולת גומלין, "מידה כנגד מידה" - על אמונת האדם בה' "יגיבו" העולמות העליונים באמונת ה' באדם. אמונה זו ניכרת בתחושת האמון המחודש שמוצא האדם בעולם ובהשגחת הקב"ה עליו, גם ודווקא ברגעי הייסורים המבטאים את אי-השגחתו, כביכול. חשיפת הניצוצות היא מינייה וביה האמונה בה' מצד האדם והאמונה של ה' בו. את הדברים הללו כתב האדמו"ר לפני ייסורי השואה, אולם אנו מוצאים אותו מתבטא כך גם במהלכה:

כשרואים את החורבות בדת ד' אשר היסורים עושים, ולא עוד אלא שכל חלקי התורה ועבודה שטבעו וחקקו אבותינו וגם אנחנו... הצרות מהרסות ועוקרות אותן עם שרשן, הן בענייני מאכלות הכשרות והן בענייני השבת... הזהר והשמר שגם אז ח"ו לא תפגום באמונתך בד' כחוט השערה. כי היסורים הם מעשים, ובמצוות ומעשים טובים ישנן חוקים ומשפטים: ישנן יסורים משפטים שמבינים אותן ואת תכליתן והתועלת שמהן, וישנן יסורים חקים, שאין מבינים את תכליתן ואדרבה - רואים את ההיפך.¹⁸

15 דרך המלך, ירושלים: ועד חסידי פיאסצ'נה (תשנ"ה), עמ' קעז (להלן: דרך המלך). ספר זה הוא אסופת דרושים ומכתבים של האדמו"ר מלפני השואה, בין השנים תרפ"א- (ניסן) תרצ"ט (1921-מרץ 1939), שנאספו לאחר השואה בידי שארית חסידי פיאסצ'נה. להקלת הקריאה בציטוטי האדמו"ר פתחתי ראשי תיבות והשלמתי קיצורים.

16 על "העלאת הניצוצות" בחסידות ראו, למשל: יורם יעקובסון, תורתה של החסידות, תל-אביב: משרד הבטחון (תשמ"ו), בעיקר עמ' 44-53.

17 כבר המקובלים דיברו על יכולת ההשפעה של האדם בעולמות העליונים ("תיאורגיה"), אולם החסידים הוסיפו עליהם את מרכזיות האדם במשיכת שפע דווקא לעולם הזה. ראו, למשל: רחל אליאור, "הזיקה שבין קבלה לחסידות - רציפות ותמורה", דברי הקונגרס העולמי התשיעי למדעי היהדות, הטיבה ג (תשמ"ו), עמ' 107-114.

18 אש קודש, עמ' פד-פה, פרשת וישב תש"א (21.12.1940). ראוי לציין את זמן הביניים, שבו הפרעות של תחילת השואה כבר התרחשו, אולם החווים אותן לא הכירו בשוני הרדיקלי שלהן

בפסקה זו יצר האדמו"ר זהות בין פנים לחוץ: האמונה הפנימית מתבטאת בחוץ בקיום ההלכה. ואמנם, ייסורים הנכפים מבחוץ ומפרקים את קיום ההלכה עלולים לפרק אף את נשמת האדם ואמונתו. כדי להתמודד עם סכנה זו הסתמך האדמו"ר על חילוק מוכר בין משפט לחוק: הראשון מבטא את המצוות והמעשים המובנים לשכל האדם, ואילו השני מבטא את המעשים שאינם מובנים, והם בגדר אמונה ולמעלה מהשכל. את החילוק הזה השליך האדמו"ר על הייסורים ועל ביטויים הפנימי בשבר האורב לאמונה: הייסורים הם עוד סוג של "מעשה מצווה", ואף בהם ישנם ייסורים המובנים לאדם כחלק מההשגחה – השכר והעונש, המיוחסים לידיעת ה'; וישנם ייסורים שאינם מובנים לאדם, ואלו מיוחסים לאמונה. דווקא ייסורים לא מובנים הם מבחנה של האמונה, שדרכם יכול האדם להביעה כ"אביר האמונה"¹⁹. האדמו"ר לא סיים בכך: את ייסוריו באותה עת הוא עדיין השווה לרצף גלויות ישראל, שכולן

ובהיותן "שואה", כל שכן האדמו"ר, שצפה בהן אך לא חווה אותן על בשרו, אף שהן זעזעו אותו ביותר: בסוף המהדורה החדשה של דרך המלך (שאליה אני מפנה) נוסף דרוש ארוך לשבת שובה – שבין ראש השנה ליום כיפור, כלומר בחודש ספטמבר או אוקטובר – בלא ציון השנה. דרשה זו, כדרכן של דרשות לשבת שובה, מלאה גם היא ביקורת ותוכחה על עברות שאותן יש לתקן בימי הרחמים והסליחות. האדמו"ר דן ביחס לגויים ובהתבוללות הפושה בעם; בלאומיות היהודית המבקשת להחליף את הדת היהודית; במפלגתיות ובשנאת החינם שעם; אך הוא גם נכנס לפרטים, כגון אי-ההקפדה על הלכות טהרת המשפחה אצל בנות ישראל וכדומה. בסוף הדרשה הוא כתב: "אנו בוכים היום על האסון שפקד את אחינו בגרמניה. אבל גם כאשר נביאינו קוננו על גלות עשרת השבטים, הם ייסרו בו בזמן את שבטי יהודה ובנימין, מדוע אין הם לוקחים מוסר מהאסון שקרה להם. לפני חמש שנים היה מצבם של אחינו בגרמניה טוב ובטוח בהרבה מאשר מצבנו עתה, כך שכלל לא עלה בדעתם לחשוב, שיתרחש ויבוא אסון כזה. היו בגרמניה שרי-ממשלה יהודים, פקידים יהודים וכמעט כל המלומדים הגדולים, הפרופיסורים, אשר הגדילו ופיארו את שם גרמניה בעולם כולו, היו ברובם יהודים. אולם העונש בא עליהם, על ססרו מדרך ה'. ירחם נא ה' יתברך, שכבר תבוא עליהם הישועה, וגם לנו יעזור נא ה', לבל נגיע ח' למצב כזה". (דרך המלך, עמ' 26-27 מתוך 28 עמודי הדרשה שאינם ממוספרים. ההדגשה במקור).

הדרשה אינה מתוארכת, וקשה לקבוע לאילו אירועים כיוון האדמו"ר. מתוכן הדברים משתמע שאלו האירועים הראשונים של מה שאנו מכנים היום "שואה": אולי לפוגרומים הראשונים של שנת 1933; שמא לחוקי נירנברג ב-1935; או אולי ל"ליל-הבדולח" ושאר אירועי שנת 1938. מכל מקום, האדמו"ר יצר רצף ברור: הן בין ייסורים אלה לקודמיהם – רצף שהנו מובן מאילו כל כך שהאדמו"ר לא נדרש אליו כלל – והן רצף סיבתי בין התבוללותם של יהודי גרמניה לבין הצרות שרודפות אותם. אין הדבר מונע ממנו לבקש עליהם רחמים ואת ישועתם המיידית, אולם הוא טוען שיחד עם הקינה על חורבנם יש ללמוד לקח מן האסון שאירע להם, ובעיקר מסיבותיו, כדי לא להגיע למצבם הרוחני וממילא גם לא לעונשם הפיזי. רצפים אלה, והביקורת הגלויה של האדמו"ר, מלמדים על הבנת האירועים של תחילת השואה מתוך תפיסת עולם של אמונה ברורה והרמונית: עם ישראל נרדף בשל אמונתו או בשל בגידה באמונתו. אין באירועים הללו כדי לערער על ניתוח המציאות על פי אמונה זו ואף לא על עצם האמונה.

19 כמטבע הלשון שטבע סו"ן קירקגור, על אברהם בעת העקידה, בספרו חיל ורעדה (תרגום: איל לוי). ירושלים: מאגנס (תשנ"ז), בפרק "נאום הלל לאברהם", עמ' 37-38. קירקגור העריך אמונה דווקא בשל האבסורד שבה.

בבחינת חוק, גם ישראל במצרים שרו ב"חוק" זה, וזאת כדי ללקט ניצוצות בגלות זו דווקא על ידי האמונה.

זה הענין שאמרו חז"ל "לא נגאלו ישראל אלא בזכות האמונה"²⁰ כי גם אז היתה הגלות בחינת חקה, כי ראו שיורדים ויורדים... ולמה הגלות? שתכליתה היתה להעלות ניצוצות קדושות, חקה היה בעיניהם, אבל לכל חקה צריכים אמונה. החקה היא בלא שכל, וגם האמונה היא למעלה מהשכל. לכן כשמקשרים עצמינו באמונה שלימה בד' למעלה מן השכל אז גם הצרות החקיות נמתקות.²¹

האמונה היא למעלה משכל האדם ומבטאת את האמון בה', שידיעתו וחוכמתו אינן מובנות לאדם מעצם הגדרתן כחוכמה אלוקית "טרנסצנדנטית", שמעבר לזו האנושית. אין לאדם לצפות להבין את השגחתו של הקב"ה, הנובעת מחוכמתו: "ובאמת מה המקום לקושיות חסיוּשלוּם ולשאלות [על האמונה], הן אמת שיסורים כמו אלו שאנו סובלים עתה באות רק אחת לכמה מאות שנים... ואיך נרצה בדעתנו להבין מה שהוא יתברך ויתעלה יודע ומבין?"²²

האם אין זו, לכאורה, אמונה עיוורת המבקשת להאמין דווקא באבסורד, ובכך מתכחשת למציאות כפי שהיא? האין כאן, לכאורה, אינוס המציאות וייסוריה לתוך תיאוריה מופשטת, ההופכת את היחס למציאות ואת התיאוריה כולה לשקר ציני? האם התיאוריה של ה"משבר", שהועילה בהתמודדות עם הייסורים שקדמו לשואה, אינה מתפרקת אל מול הייסורים שבמהלכה? ואם אינה מתפרקת – האין זו, לכאורה, תורה "סגורה" ודוגמטית השמה את הגוף הסובל ללעג בהופכה אותו, באופן ציני, למכשיר להשגת האל?

קצה שני – התפרקות, ייחודיות ושבר: לשון קשה ("טראומה")

מן העבר השני אנו מוצאים בתורתו של האדמו"ר התרסות נוקבות כלפי שמיא, שאלות אמוניות שאינן חוסכות בתיאור הפירוק שחוה גופו של האדם בעת ייסוריו ואף את השבר האמוני המתלווה לכך.

בפגישתו עם הייסורים בתקופת חייו שלפני השואה, העז האדמו"ר ופנה בלשון קשה כלפי צבא השמים, הרואים את התגברות העצמית של הסובל, השמה למרות סבלו, ובמקום לחזקו על גבורה זו הם מחרישים לסבלו. כך הוא כתב בספרו "צו וזרוז" במוצאי שמחת תורה תרצ"ג (23.10.1932):

20 ראו: ילקוט שמעוני, שמות יד, רמז רמ.

21 אש קודש, עמ' פד-פה, פרשת וישב תש"א (21.12.1940).

22 אש קודש, עמ' קלט, חנוכה תש"ב (21.12.1941 בערך). אכן, על פסקה זו העיר האדמו"ר בשנת תש"ג, שהצרות של זמנו אינן באותו רצף של פרעות ישראל (ראו לעיל הערה 12) – ומכאן שיש להעלות קושיות. על כך ארחיב להלן.

ואתם פמליא של מעלה שרפי אל... האם כבריה זו כבר ראיתם?... עומד הוא ביום שמחתו ומוסר את נפשו לאלוקיו... ולא זיעה שטופה לבד מן התרגשותו אתם רואים ולא רק דמעות... רק הכל דם לעיניכם החודרות, דם שחוטה שוטף, והוא בכל כחו שמח לכבוד המקום ולכבוד תורתו רוקד. גם אתם בשמחתנו שמחים ולמה זה בצרותינו אתם מחשים? ועד מתי תחשו?... כבר אין לנו כח לסבול ולא רוח להתחזק!... קומו צדיקי עולם מדור דור! רחמים צעקו, את כל דמעותינו של התשובה והשמחה אספו... ולמה זה נהרי דמעות קודש בעצמם מחרישים?... מי זה אשר יעמיד את זעיפתם לדממה ברגע האחרונה מלבצע את פעולותיהם? למה זה עוד אחרי הסערה ואחרי המלחמות, כלם אל בית תענוגיהם שבו, ואנחנו ישראל אל צרותינו ואל דלותינו? כלם שמחים – ואנחנו בושים! רובם בעירות ומדינות נתעשרו – ואנחנו בעוני ויגון!²³

הפנייה לצבא השמים היא דרך עקיפה, מתוך יראת שמים, להטחה כלפי הקב"ה.²⁴ האדמו"ר אינו מסתפק בעצם הסבל הזועק לרחמים, אלא מוסיף את דבקותו האמונית של הסובל, השמח בשמחת תורה למרות סבלו ובכך מבטא את האמונה גם בעת ההסתר. ביטוי כזה של אמונה מחייב תגובה משמים לעזרה. ועם זה, השמים שותקים. האדמו"ר רומז למשבר אמוני המתלווה לייסורי הגוף, ובכך אינו מתעלם מן המציאות הפיזית, ולא זו בלבד אלא שהוא מוסיף את הממד הרוחני, כדי להעמיק את הקושי ולהתריס על הפער שבין התיאוריה-התורה לבין המציאות! אם קודם לשואה התבטא האדמו"ר באופן זה, קל וחומר שבמהלכה, בעת אשר הכיר האדמו"ר ב"איכות" החדשה של הייסורים, אין הוא חוסך מלשונו הקשה:

כל איש ישראלי מאמין ש"אין עוד מלבדו"²⁵... שלא בלבד שאין אלקים זולתו, רק שאין מציאות בעולם בכלל זולתו וכל העולם ומלואו הארת אלקות היא. לכן צריכים לתפוס כל דבר בעולם לא כדבר לעצמו, רק כהארתו יתברך... לכן כל המעשים שהאיש הישראלי עושה ומדבר, פנימיות נפשו לד' עושה ומדברת, כי נפשו יודעת ש"אין עוד מלבדו" והכל אלקות ועושה ומדברת הכל לו יתברך, רק שגופניות האדם שמסתרת כל קדושת נפשו ותשוקתה לה' – כן גם זאת מסתרת, שדומה להאדם שעושה ומדבר רק דברים, וצריכים גופניים. גם הבקשות שאיש ישראל מבקש טובה מחבירו,

23 צו זרזו, ירושלים: ועד חסידי פיאסצ'נה (תשכ"ב), פסקה ל, עמ' 24-25 (להלן: צו זרזו): "ליקוט איזה התרגשויות מימים טובים ובפרט מזמני הרקודין תרצ"ג".

24 סימן טוען (דון סימן, עמ' 496) שלפי האדמו"ר המלאכים אינם אלא "דחפים מתחרים", או אמביוולנטיות כביכול, בתוך הפרסונה האלוקית.

25 דברים, ד, לה.

נפשו בקרבו יודעת שרק ביד ד' להיטיב לה, ואיש הזה אשר מבקשת ממנו רק שליח ממנו יתברך הוא. לכן להאדם נדמה שמן האיש הזה מבקש הטובה, אבל נפשו אשר בקרבו ממנו יתברך מבקשת, שהוא הכל יכול והוא יתברך אב הרחמן שהוא ירחם ויושיענו. וכששומעים את קול צעקת הענויים של הגדולים והקטנים שצועקים "ראטעוועט, ראטעוועט" [הצילו, הצילו] יודעים שזהו צעקת נפשם וצעקת נפש כולנו לד' אב הרחמן: "ראטעוועט, ראטעוועט כל עוד רוח חיים בקרבנו".²⁶

כדרך החסידות, המגלה ניצוץ אלוקי החבוי בתופעות השונות שבעולם, מגלה האדמו"ר את האמירה הגלומה בצעקת ה"הצילו" של אנשי הגטו. הסאב־טקסט של עיסוקם הגלוי – הבקשה מבני אדם – מגלה בהיסח הדעת את בקשת נשמתם לישועה אלוקית. גם כאן באה התיאוריה לחזק את השבר שהמציאות הפיזית שוברת בה עצמה: האדמו"ר מצא אמנם את הניצוץ האלוקי החבוי בועקת העזרה של יהודי הגטו, אולם אותו ניצוץ לא הגיב מידה כנגד מידה כמובטח; האלוקות מחרישה כלפי הועקות:

ובאמת פלא הוא איך העולם עומד אחר כל־כך הרבה צעקות, ואילו בעשרה הרוגי מלכות נאמר שצעקו המלאכים זו תורה וזו שכרה וענתה בת קול מהשמים, אם אשמע קול אחד אהפוך את העולם למים. ועתה ילדים תמימים, מלאכים טהורים, אף גדולים קודשי ישראל הנהרגים ונשחטים רק בשביל שהם ישראל שהם יותר גדולים מהמלאכים ממלאים את כל חלל העולם צעקות ואין העולם נהפך למים, רק עומד על עומדו כאילו לא נגע לו הדבר ח"ו.²⁷

גם כעת, אל מול הוועה, מתריס האדמו"ר בלשון עקיפה; אולם נראה שכעת הוא כבר מיאוש מן המלאכים ואף אליהם אין הוא פונה! פנייתו כעת היא אל העולם, הפועל לפי ההשגחה התמידית והמעורה של הקב"ה, והנמען הוא בלא ספק הקב"ה עצמו. התרסתו כפולה: בעת שעשרה הרוגי מלכות – עשרה בלבד – סבלו, צעקו המלאכים, וכעת הנה הם שותקים לסבל המון אדם; ועוד, הרי אז נענו המלאכים שעל צעקתם ייהפך העולם למים, ואילו כעת צעקות ישראל, שגדולים הם מן המלאכים,²⁸ ממלאות את כל חלל העולם – והכול עומד על תלו: נראה שבייאשו

26 אש קודש, עמ' קפ"קפו, פרשת חוקת תש"ב (20.6.1942).

27 שם (ההדגשה במקור).

28 העדפת האדם על המלאכים מקורה במדרש (בבלי שבת, דף פח, ע"ב) על נתינת התורה, למשה "ילוד האשה". דווקא היצר הרע וההתמודדות עמו מעניקים לאדם עדיפות על פני המלאכים, הנענים לקב"ה בלא בחירה. רעיון זה נוגע בעמדת יסוד חסידית בדבר השפעת האדם על העולמות העליונים והתחתונים. ראו, למשל: ר' צדוק הכהן מלובלין, שיחת מלאכי השרת, הר ברכה: מכון הר ברכה (תש"ס).

אין האדמו"ר מבקש עוד את "דבש" הגאולה של הקב"ה; כעת הוא מסתפק בהפסקת "עוקץ" הייסורים שבדרך אל הגאולה; על כן הוא מבקש את חורבן העולם וקץ הייסורים הכרוכים בו!
 הקורא בספר "אש קודש" מתקשה להחמיץ את קריאות הזעקה על הפירוק וחוסר האונים החוזרות ונשנות בו. למשל:

פשוט מספרים זקני ישראל שעל-ידי זה בחיצוניותם אינם ניכרים, ומרוב הרדיפות והייסורים הקשים מנשוא שאי-אפשר לתאר, גם בפנימיותם אינם ניכרים, עד שגם האיש בעצמו אובד את עצמו ואת עצמו אינו מכיר איך הרגיש עצמו לפני שנה בשבת גם בחול קודם התפילה ובשעת התפילה, וכדומה עתה נרמס ונדרס עד שאינו מרגיש אם איש ישראל הוא אם אדם הוא אם בהמה שאין לה שום מציאות להרגיש והוא בבחינת אובד "ובאו האובדים"^{29, 30}

על פסקה זו מעיר עמוס גולדברג:

דוק, שהרבי אינו מתפלץ לנוכח הגזירה אלא לנוכח השפעתה ההרסנית על יראי ה', אשר גילוח זקנם משפיע "גם בפנימיותם" עד שגם בכך כבר אינם ניכרים... הטקסט... זו עק את מצוקתם הרוחנית הנוראה של אנשי הגטו... תחושתו הנוראה של הרבי היא שהייסורים מקעקעים לחלוטין את צלם אלוקים שבאדם ומביאים חורבן, שייתכן כי יהיה בלתי הפיך.³¹

ואם כן, אנו עומדים לפני ה"טראומה": את המתרחש אי-אפשר להכיל במושגים הישנים. האם תורתו מתפרקת עד כדי אבדן האמונה ואפשרות ההמשגה בכלל, בבחינת אותו "גוש בשר בלבד" כתיאורו של אמרי? מאידך גיסא – האם תורתו של האדמו"ר אינה מתעלמת מן המציאות כפי שנראה מדבריו לעיל?
 ואולם, הנה ראינו שכבר לפני השואה התבטא האדמו"ר בחריפות כלפי שמיא, ומאידך גיסא גם בתוך השואה ממשיך האדמו"ר להתבטא בשפה אמונית, אפילו ברגעי ההתרסה – ובכן, האם אין בפירוק עצמו רצף והמשכיות ולא פירוק?!

29 ישעיהו, כז, יג.

30 אש קודש, עמ' יא, פרשת תולדות ת"ש (11.11.1939).

31 עמוס גולדברג, "הרבי מפיאסצ'נה – גיבור ואנטי-גיבור", בשביל הזכרון 20 (תשנ"ז) 18-23, עמ' 21.

מפגש(?) : דו־שיח בין התיאוריה למציאות

תמונת תורתו של האדמו"ר נעשית מורכבת יותר, שכן אנו מוצאים אותו עוסק בשאלת הפער שבין התורה-תיאוריה לבין המציאות עצמה. ולא עוד, אלא שגם שאלה זו, המכילה את ההמשכיות התיאורטית והפירוק המציאותי יחדיו – גם היא עולה לפני השואה ונשנית במהלכה ושוב שומרת על המשכיות ורציפות!
טרם השואה התלבט האדמו"ר בפער זה והשתדל לתת עליו דין וחשבון. הוא הטיל ספק בשמחה ששמח בשמחת תורה: כיצד ניתן לשמוח כשהוא וקהילתו שקועים בצרות!?

האיש ישראל בעול עבודת ד'... נתון... אבל לשמוח לפני ד' ... בשמחת תורה כמה טורח ועמל עלתה לו... כשמתחיל להתלהב בשמחה, התמרמר ליבו בו[: במה תשמח כשישראל, אף ידידיך ואתה, כל-כך בצרות שקועים, ובדאגות עמוסים? ויתחזק ויאמר[: עם... ד' הרם ונשא לעילא מכל העולמות... ועם תורתו... אני שמח. הכל בטל עתה, אין עולם ולא דאגות, לא גוף ולא צרות... ותתאונן הנפש ותדבר אל האיש בליבו...[: מה שייכותך עם אלוקיך שלפניו תרקד? האם עבודתך לפניו יתברך היתה כערך עבודה לאין סוף? והאם גם בי, נפש-ישראל, נזרת ונשמרת?... ויקום האיש ויתחלחל ויקרא[: האם ח"ו את אלוקי ממני תרחיקי ואת שייכותי אליו... תבוזי?! ריבונו של-עולם, אתה יודע שמוכן אני בכל עת... למסור נפשי בשבילך והן אמת שבכל עבודתי לפי ערך גדולתך... מאומה לך לא נתתי, אבל הלא את צוארי תמיד לך... אני פושט. בכל כוחי שמח אני בך אלוקי... מתמלאה הנפש במה שאינה משגת ויותר מכפי שהיא יודעת שמחה... ואפשר שמחה זו בחינת הייחוד היא בשעה שהחומה של ברזל נופלת, וכל חציצה על כל פנים לשעה נתבטלה.³²

האדמו"ר מנהל דו־שיח נוקב עם נשמתו: מחד גיסא הוא שמח בשמחת התורה ובקב"ה, ומאידך גיסא הוא חש ששמחה זו מתנכרת למציאות הייסורים המקיפה אותו. כפי שנראה להלן, גם את ההתלבטות הזו עצמה רותם האדמו"ר לעבודת ה', בזהותו את הספק כמרחיקו מהקב"ה יותר מאשר הייסורים עצמם. לעת עתה עולה לפנינו התמודדות עם הייסורים דווקא על ידי הריצוד בין שני הקצוות: התיאוריה והאמונה המוחלטת אל מול פירוקה במציאות המייסרת.

32 צו זורזי, פסקה ל, עמ' 23-24: "ליקוט איזה התרגשויות מימים טובים ובפרט מזמני הרקודין תרצ"ג" (23.10.1932). לפי צבי לשם, בין משיחיות לנבואה: החסידות על-פי האדמו"ר מפיאסצ'נא (חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, אוניברסיטת בראילן, תשס"ז), עמ' 231 הערה 784, מדובר בצרות כלליות של עם ישראל, הן רוחניות והן גשמיות – עוני ואנטישמיות – שאולי התגברו באותה העת.

התמודדות וזהו אנו מוצאים גם במהלך השואה, אפילו ערב הגירוש הגדול, שבו נחטפה בתו. האדמו"ר מודע לפער שבין התיאוריה על הייסורים לבין המציאות הרדיקלית שאותה חווים הוא וחסידיו:

עכשיו רואים כמה רחוקים השמיעה והדיבור מצרות ויסורים, מן ראיית הצרות והייסורים, ומכל־שכן לסבלם, רחמנא־לצלן. כשלמדנו בדברי הנביאים ודברי חז"ל מצרות החורבן, חשבנו שיש לנו איזה השגה בצרות אלו, אף בכינו לפעמים. עכשיו רואים שלשמוע צרות כמה רב המרחק מלראותם ומכל־שכן לסבלם רחמנא־לצלן, עד שכמעט לא מינייה ולא מקצתיה...³³

הפער שבין השמיעה על ייסורים, ואף ראייתם, לבין חוויית סבלם באופן ממשי, מביא את האדמו"ר לחזור ולהתלבט:

ויש שהאיש בעצמו תמה על עצמו "הלא נשבר אני הלא כמעט תמיד אני במצב של בכיה וגם בוכה כפעם בפעם, ואיך יכול אני ללמוד תורה, ובמה אני מתחזק לחדש תורה וחסידות?". ויש פעמים שֶׁיָּךְ ליבו לאמור: "האין זו רק אבי־ת הלב בקרבי שיכול אני להתחזק וללמוד בצרותי וצרות ישראל המרובים כל־כך?" ושוב ישיב לעצמו "הלא נשבר אני ומה רבו בכיותיי וכל חי נכאה וכהה". נבוך הוא אותו האיש על עצמו, אבל... הוא יתברך נמצא בבתי גֵּזְאֵי [בתים פנימיים] ובוכה, ומי שדוחק ומתקרב אליו בתורה, אז בוכה הוא שם עם הקב"ה וגם לומד תורה עמו. וזהו החילוק: הבכיות והצער שהאדם מצטער בעצמו לבדו על צרותיו יש שנשבר ונופל מהם עד שאינו יכול לעשות מאומה. והבכיות שבוכה עם הקב"ה יחד, מחזיקים אותו, בוכה ומתחזק

33 א"ש קודש, עמ' קצד, שבת חזון תש"ב (הדרשה האחרונה, 18.7.1942). על אף ההבדל שבין הגטו ובין מחנה המוות ניתן למצוא בדברים דמיון לדברי אמרי (עמ' 42-43), המתקומם על הפער בין האמונה־תיאוריה האשלייתית ובין המציאות הקשה: "רק במקרים יוצאים מן הכלל הושפע איש הרוח הספקן מהמופת הגדול של חבריו למחנה ונהיה נוצרי מאמין או מרכסיסט לוחם. על־פי רוב הוא פנה להם ערף ואמר בליבו: זו אשליה מעוררת הערצה, מצילה, ואף־על־פי־כן רק אשליה. לפעמים אף התמרד בועם נגד יומרת־הדעת של חבריו המאמינים. ברגעים אלה ראה בדיבורים על חסדו האינסופי של האל שעורורה ממש לנוכח קיומו של האיש הקרוי 'קן המחנה'... שהכל ידעו כי רמס אסירים אחרים למוות, פשוטו כמשמעו...".

כאינטלקטואל חילוני הקפיד אמרי על גישה רציונלית, המפרידה בין גורמים. אמונה המעניקה אחידות למציאות המפורקת היא בעיניו ציניות. אכן, גישה דתית עלולה להשטיח את גווני המציאות בשם אידיאית־על. להלן נראה שהאדמו"ר מנסה להכיל את שני הצדדים יחדיו. ייתכן שאי־נכונות זו היא שעמדה בבסיס חוסר יכולתו של אמרי להשתקם, והביאה לבסוף אף להתאבדותו, כדברי פרימו לוי: "[עמדה] זו, שהאריכה ימים במשך כל התקופה שלאחר אושוויץ שלו, הובילה אותו לעמדות של קשיחות שאינה יודעת פשרות, עד שלא היה מסוגל למצוא בחיים חדוה; אדרבה

נשבר ומתאמץ ללמוד ולעבוד, קשה הוא רק להתרומם פעם ראשונה והשניה מן הצרות, אבל בשמתאמץ ומושיט את ראשו וזונג בתורה ובעבודה, אז נכנס הוא אל הבתי גנאי ששם הקב"ה ושם בוכה ומילל עמו בכיבול יחד, אף מתחזק לומד תורה ועובד עבודתו יתברך.³⁴

האדמו"ר שב ומתמודד עם הייסורים באותו אופן חזיתי – בשאלה הנוקבת המופנית אליו עצמו: האם אין זו קשיחות לב ללמוד תורה ולהפוך את הייסורים עצמם למנוף לחסידות? האם אין בכך ניכור למציאות ואינוסה?

גם כאן מוצא האדמו"ר את ההתייסרות עצמה – הייסורים הפיזיים וחוסר המשמעות הנלווה אליהם, יחד עם ייסורי הספק בשל הפער בינה לבין התורה – כפתח לדבקות גבוהה יותר בקב"ה. לפי זה ניתן להסיק, לכאורה, שהאדמו"ר מכריע ל"טובת" האמונה המוחלטת, התורה והתיאוריה הסגורות, על חשבון המציאות המפרקת. הייסורים עצמם נרתמים לשם הדבקות, ולא עוד אלא שבכך הוא ממשיך את אותה תיאוריה של התמודדות מלפני השואה: גם אז ניהל האדמו"ר דו-שיח פנימי בין התיאוריה לבין המציאות, וגם אז הייתה התוצאה זהה – הכרעה לטובת האמונה והתיאוריה.

ואם כן, חוזרת כאן השאלה ובעוצמה מחודשת: מה מקומה של המציאות המפרקת? האם העדויות הרבות על פירוק הצלם והתיאוריה "באש קודש", יחד עם הדו-שיח וההכרה בפער שבין המציאות לתיאוריה, אינם אלא כיסוי מחודש לאיננוס המציאות לטובת האמונה הדוגמטית? האם אין כל שינוי בהכרתו של האדמו"ר ובתורת הייסורים שלו? האם הוא מקשיח את לבו?

לא היה מסוגל לחיות: מי 'שהולך מכות' עם העולם כולו שב ומוצא את כבודו, אבל הוא משלם בעבורו מחיר מופלג... ההתאבדות של אמרי... הותירה עננה של הסברים; אבל בדיעבד התקרית [בה 'הלך מכות'...] מציעה לה הסבר" (השוקעים והניצולים) [תרגום: מרים שוסטרמן-פדובאנו]. תל-אביב: עם עובד [1991], עמ' 105). כידוע, גם לוי התאבד לבסוף, וחורחה סמפרון מציע לכך הסבר דומה. ראו אצל גולדברג, עמ' 319-320. לפי דרכי ניתן להעלות את הסברה, ששניהם הציעו שפה לטראומה שמטבעה אין לה שפה, ובכך "נבלעו" בה. אך דווקא בשל כך מילותיהם מחיות את השפה של החיים אחריהם, ובכך "במיתתם קרויים חיים" (ירושלמי ברכות, טו ב, פרק ב, הלכה ג) בבחינת "תלמיד חכם שאומרים דבר שמועה מפיו בעולם-הזה שפתותיו דובבות בקבר" (בבלי בכורות, דף לא, ע"ב).

34 **אש קודש**, עמ' קצח-קעט, פרשת החודש תש"ב (14.3.1942). ההדגשות במקור. על הבכייה ב"בתי גנאי" ראו בבלי הגיגה, דף ה, ע"ב: "ואם לא תשמעוה במסרתים תבכה נפשי מפני גוה" (ירמיהו, יג, יז). אמר רב שמואל בר איניא משמיה דרב: מקום יש לו להקדוש ברוך הוא ומסרתים שמו... ומי איכא בכיה קמיה [= וכי יש בכייה לפני] הקדוש ברוך הוא? והאמר [= והרי אמר] רב פפא: אין עציבות לפני הקדוש ברוך הוא, שנאמר (דברי הימים א, טז, כז): 'הוד והדר לפניו עוז וחדוה במקמו'! לא קשיא [= לא קשה]: הא [= זה], כלומר שיש בכי' בבתי גנאי הא [= זה], כלומר שיש בכי' בבתי בראי [= חיצוניים]". קודם לכן שאלה הגמרא מה משמעות מילות הפסוק "מפני גוה", ופירשה מלשון גאווה. נראה שהתשובה בסוף המדרש דורשת את מילות הפסוק "מפני גוה", ובכך עונה תשובה נוספת לשאלה זו.

שפת האמונה – מוחלטות, דינמיות ופרדוקס

סתירה זו בדברי האדמו"ר – בעיקר בהתבטאויותיו במהלך השואה – הביאה במבוכה את המחקר ועוררה ויכוח בקרב החוקרים. רובם נוטים להבליט את האמונה המוחלטת שלו ומוצאים הסברים ממתנים ללשונו הקשה,³⁵ אף שהיו שנטו להבליט דווקא את ממד הפירוק ואף הכפירה שבדברי האדמו"ר.³⁶ אולם נראה ששנייה לאחד מן הצדדים מחטיאה את עצם העניין. אמונתו של האדמו"ר הפכה מוחלטת דווקא בדינמיות שבה, ודווקא בהתרסה ובשאלות הנוקבות שהיו בה. האדמו"ר לא הסתפק בתיאודיצאה (צידוק הדין האלוקי) פשטנית; או במשיחיות שקר דוגמטית, הקובעת מקום ברור לייסורים כמעידים על חטא מסוים דווקא, או על גאולה מוכרחת בעקבותיהם; או באמונה בשל האבסורד; או, לחלופין, בייאוש ובכפירה כשנערמים קשיים על אמונתו. עיון מדוקדק בדבריו מעלה את הפרדוקסליות של אמונתו של האדמו"ר ושל תורת הייסורים הנגזרת ממנה.³⁷

35 ראו לשם, עמ' 44: "שינדלר [Schindler Pesach] *Hasidic Responses to the Holocaust* (1990) Hoboken, New-Jersey: in the Light of Hasidic Thought, עמ' 20, 25, 35, 41, 111... [נטק עמדה שהדגישה את אמונתו של האדמו"ר למרות הסבל של השואה... [ובכך] יצר דפוס פרשנות, שהשפיע רבות על הפרשנים היותר מסורתיים שבאו בעקבותיו, כמו תידור-באומל ["אש קודש", ספרו של האדמו"ר מפיאסצ'נה ומקומו בהבנת החיים הדתיים בגיטו וארשה', ילקוט מורשת כ"ט (תש"מ)], פולין, פרבשטיין (עמ' 448), והרשקוביץ". בהמשך הוא קושר לעמדה זו גם את גרשון קיצים ("רבי קלונימוס מפיסצ'נה שח עם קונו", **מהננים** 8 על השואה א (תשנ"ה), עמ' 132-139) ואת עליזה לבנון (**דרשות של רבנים שנדרשו בתקופת השואה, בארצות הכיבוש הנאצי בין השנים 1939-1945** [עבודת גמר לתואר שני, טורו קולג', תשנ"ב]).

36 לשם מונה בעמדה זו את מנדל פייקאו' ואליעזר שבייד. פייקאו' מעלה שלוש אמירות עיקריות העולות **מאש קודש**: (א) "הגזרות הרסו את תשתיתם של חיי הדת וערערו את אמונתם של אנשים מיישראל"; (ב) "אין מענה חיובי לשאלת פשרן של הפורענויות ומשמעותן"; (ג) "התשובות בדרשותיו... יותר משהן מסבירות את משמעותן של הגזירות... הן סימני-היכר לנדרודי-מבוכה ותהיה" (חסידות פולין: **מגמות רעיוניות בין שתי המלחמות ובגזירות ת"ש-תש"ה [השואה]**, ירושלים: מוסד ביאליק [תש"ן], עמ' 381, בפרק: "התעודה החסידית הספרותית האחרונה על אדמת פולין: דברי הרבי מפיאסצ'נה בגיטו וארשא", עמ' 373-411). לשם כותב בעמ' 47: "כמו פייקאו'... גם שביד מחפש תגובות תיאולוגיות לסבלות השואה בתוכן הדרשות, וגם לו נטייה להדגיש את האמירות שיכולות להתפרש כספקות באמונה וכייאוש... אמונתו הנואשת לא חדלה... אבל מצד שני נראה ברור שלא רצה להעלים את ספקותיו... גם אמונה מוחלטת כזאת... לא יכלה למצוא בתוכה את ההצדקה למה שנראה לאדם כמוהו כסבל העולה על גבול...". (אליעזר שבייד, **בין חורבן לישיעה: תגובות של הגות חרדית לשואה בזמנה**, תל-אביב: הקיבוץ המאוחד [1994], עמ' 159). לעמדה זו ניתן להוסיף גם את גולדברג, המדגיש את פירוק הצלם בעמ' 306-309.

37 סימן מעלה אף הוא (דון סימן, עמ' 482) את ההחטאה שעולה מן המחלוקת הנ"ל. לדעתו, האדמו"ר אכן נמנע מחיפוש משמעות או נוכחות אלוקית בתוך הייסורים, שמעצם הגדרתם (הערה 7 לעיל) אין להם משמעות. בכך הוא חולק על החוקרים המוצאים במשנת האדמו"ר משמעות, רצף ואמונה על אף הייסורים (הערה 35 לעיל). אולם הוא אף מתנגד לחוקרים המדגישים את הפירוק האמוני בתורתו, הניכר בפרגמנטריות של דרשותיו, המהוות אוסף אקלקטי של רעיונות, המחפים על

כיוון שמדובר במחשבתו של הקב"ה, שלמעלה ממחשבת האדם ושפתו, נראה שהדברים הם תמלול של אינטואיציה שלמעלה מן ההבנה והשפה – ועל כן התפתחותם. האדמו"ר מדגיש את העובדה, שאיננו מבינים את דרכי הקב"ה בהנהגת העולם,³⁸ ורק מתוך ייסורינו אנו למדים עליהם דבר-מה חלקי, בבחינת "רצוא ושוב",³⁹ כלומר: השגה – ושלייתה המיידית כחלקית בלבד, השגה שאיננה כופה את עצמה כהסבר מוחלט למציאות.

תפיסת האמונה המערבית ("אמונה ש...") מתייחסת לתוכן אובייקטיבי מ"חוק" לזמן, למקום ולאדם-סובייקט, שאת נכונותו יש להוכיח לפני האמונה בו. בדיכטומיה זו שבין סובייקט לאובייקט, נכללת חווייתו של היחיד באינסוף – האובייקט המוחלט – ומתבטלת, וקיומו של היחיד ככזה נתון לאיום. בעמדה זו, ראיית ייסורי האדם כייסורי האל אכן הופכת לציניות.

הפירוק לשם חיווק עצמו וחסידיו (הערה 36 לעיל). לדעת סימן (עמ' 493-494), האדמו"ר נוטש את הדיון במשמעות, ואף השיטיות שבדרשותיו אינה רעיונית-תאולוגית אלא ריטואלית-תיאורגית (מעשי אדם רוחניים ופזיזים הנעשים בעולם התחתון בהתכוונות מיוחדת, מביאים להתייחדות עם העולמות העליונים; מכאן ניתן להשפיע על העולמות העליונים ומאידך גיסא גם למשוך שפע וברכה רוחניים מן העולמות העליונים, ולהביא לשינוי המציאות גם בעולם התחתון). סימן מראה כיצד עיסוק זה ממשיך את מושגיו השונים של האדמו"ר מלפני השואה ואת שיטתו הרוחנית-ריטואלית בדבר הרגשות הנפשיים ככלי להשגת ה' בכלל ונבואה בפרט.

אולם נראה שניתן למצוא עיסוק רעיוני-תאולוגי, ולא זו בלבד אלא שהוא שומד בבסיס המעשה התיאורגי (ראו להלן הערה 78). זאת ועוד, סימן מצביע (דון סימן, עמ' 465-466) על כך שהעוסקים בתיאולוגיה של האדמו"ר התמקדו בדרשות שנכתבו במהלך השואה, בלא הודקקות לדרשותיו טרם השואה, וזאת אף שהשואה ביניהן מלמדת על רצף רעיוני קוהרנטי (שלפי סימן מצוי בממד התיאורגי). ואולם, סימן עצמו נמנע מעיסוק בשאלת הייסורים עצמם לפני השואה, גם בממד התיאורגי; ולא עוד אלא שלמרות הדגשתו את ממדי הפירוק העולים בדברי האדמו"ר, אין הוא נדרש לשינויים בתורתו במהלך השואה – לא בממד התיאולוגי שננטש לטעמו, ואף לא בממד התיאורגי, שנותר פחות או יותר בעקרונותיו ורק מתעצם כמותית כמידת הייסורים. ואולם כמו תיאוריה המתנכרת למציאות ולייסוריה על ידי הפשטה מחשבתית, כך גם תיאורגיה הממשיכה באותו פרקסיס גם אל מול ייסורים רדיקליים – מתכחשת למציאות ואף חוזרת והופכת למגיה מנוכרת, חסרת כוונה וללא ביטול לעולמות העליונים והתחתונים.

לשיטתי, ניתן להצביע על שינויים משמעותיים בתורתו, אף שהם מוכלים כבר בתורתו המוקדמת: פרוקס "צמצום" וה"חלל-הפנוי", שבו נדון להלן (ליד הערה 57), מאפשר הכלה בו בזמן לא רק של משמעות ואי-משמעות (תיאולוגית-דתית או הומנית-חילונית), אלא אף של גוף ונפש, רעיון-תאולוגי וריטואל-תיאורגי, רצף ומשבר. כך ניתן להבין באחת את תיאור **שברותה** של שרה לאחר העקידה (**אש קודש**, עמ' י, פרשת חיי-שרה ת"ש [4.11.1939]) מהד גיסא, ואת תיאור חסידיו (על פי פולן, עמ' 11-12) את איתנותו במוות עליו משפחתו בתחילת המלחמה, כשני פנים של אותה מטבע, ולא כאמביוולנציה, כפי שפירש סימן (דון סימן, עמ' 487).

38 ראו ישעיהו, נה, ח-ט, והערה 100 להלן.

39 יחזקאל, א, יד. ועיינו: **ספר יצירה**, פרק א, משנה ה: "עשר ספירות בלימה בלום פיך מלדבר ולבך מלהרהר ואם רץ לבך שוב למקום שלכך נאמר והחיות רצוא ושוב ועל דבר זה נכרת ברית".

אולם השקפת האמונה של האדמו"ר שונה בתכלית. בעולמו, האמונה אינה אובייקט להוכחה ולהזדהות, אלא המציאות וההוויה עצמן. היא איננה תוספת חיצונית של מושגים המולבשים על העצמיות, אלא עולם מושגים בעל מובנות פנימית; שפה, שהיא עצמה האמונה,⁴⁰ שהאדם שוהה "בתוכה" וכל אורח חייו מבטא אותה.

האמונה היא מעל להכרה, ומתקיימת אפילו ברגעי משבר ופרדוקס, שבהם המאמינים סובלים ואילו הכופרים מצליחים. זו תנועה נפשית של קבלת מציאות ההווה כפי שהיא, על ייסוריה, ואפילו את חוסר המשמעות והסבל – כהתגלות אלוהית. האמונה איננה דוגמה המחייבת את הקב"ה להתנהג באופן מסוים ואובייקטיבי, שרק הודות לו מאמין המאמין. אמונה המאמינה באלוקים רק כשטוב, איננה מאמינה אלא בה עצמה ולא באלוקים שמעבר לה. מכאן ביטויי הנחרצים של האדמו"ר על האמונה:⁴¹ "ה' הוא הטוב בעיניו יעשה", ועל כן נוכחותו וטובתו מצויים גם אם לא יבוא הטוב, במובנו האנושי הפשוט.

מאידך גיסא, גם אמונה עיוורת אסורה, שכן יש בה סכנה של עבודה זרה נוקשה: היתפסות ברעיון ספציפי, שכביכול דווקא בו מתבטאת האלוקות, מגשימה את האל כמו פסל ומסכה ממשיים.⁴² לאחר קבלת שפת האמונה בעול מלכות שמים, המאמין יכול ואף נדרש לברר את ספקותיו בשאלות וחקירות מתוך השפה, בתנועת "רצוא ושוב" – ולא להאמין דווקא בשל האבסורד. בעולם שבו האמונה היא הוויה שבתוכה חיים, רק ראיית ייסורי האדם כייסורים אלוהיים⁴³ היא הנרטיב המעניק

40 על "שפת האמונה" והשהייה "בתוכה", ראו: הרב שג"ר (שמעון גרשון רוזנברג), "אמונה ולשון לפי האדמו"ר הוקן מחב"ד מפרספקטיבת פילוסופיית הלשון של ויטגנשטיין", בתוך: משה הלברטל, דוד קורצווייל ואבי שגיא (עורכים), **על האמונה**, ירושלים: כתר (תשס"ה), עמ' 365-387, בעיקר עמ' 381-382 והערה 57, בהדגשתו כי אמונה זו מתממשת גם בלא מודעות או התעלות מיוחדת.

41 שמואל א, ג, יח. מובא **באש קודש**, עמ' קסו, שבת זכור תש"ב (28.2.1942). בעמ' קעה, פרשת החודש תש"ב (14.3.1942), עולה היבט מנוגד לאמונה זו: כשם שאיברים חיוניים פועלים דווקא בלא מודעות, כך האמונה, כיוון שהיא הכרחית, אין היא מודעת, אלא קנויה לישראל כמורשת אבות. בעת מצוקה היא נסתרת ומודחקת, אולם לעולם אינה נעלמת לחלוטין. כשהאדם מוסיף אמונה על יסוד אמונתו הקבועה, היא מתעוררת ומתגברת. העלאת הניצוצות מוסיפה על אור נשמתו ומחזקת את אמונתו, גם ברגעי נפרדות מהקב"ה.

42 ראו: ר' מרדכי יוסף ליינער מאיז'ביצא, **מי השילוח**, בני ברק: מישור (תשס"ה), חלק א, עמ' צו, ד"ה: "אלוקי מסכה לא תעשה לך (שמות, לד, יז)": "מסכה, היינו הכללים... בעת שיהיה לך בינת הלב מפורשת, או לא תביט על הכללים להתנהג עליהם, רק בינת לבך, תדע בכל פרט איך להתנהג".

43 ואכן, זו אחת מדרכי ההתמודדות של האדמו"ר עם הייסורים. מתוך תפיסת ה"צמצום", שעליה ארחיב להלן, מזהה האדמו"ר את ייסורי הקב"ה עם ייסורי האדם (ולהפך). לפני השואה ראו: **דרך המלך**, עמ' רנא-רנב, קב"קכו. במהלכה: **אש קודש**, עמ' פא-פב, פרשת תולדות תשי"א (30.11.1940). האדמו"ר מציע הדרכה עקרונית, שלשם מכנה אותה "דמיון מודרך" (לשם, עמ' 223-238). מושגים רוחניים המנותקים מהיי היוםיום מקבלים הקשר קיומי-ממשי בעזרת הדמיון. הדמיון עלול להטעות, להגשים מושגים רוחניים ולהביא לעבודה זרה. רבים – ובראשם הרמב"ם – התנגדו לשימוש בדמיון (עיינו: **מורה הנבוכים**, חלק ג, מט), אולם גם הרמב"ם סבר שהדמיון

להם משמעות וממשות. הדרישה למוחלטות של המחשבה האלוקית אינה מייצגת מחשבה סגורה ודוגמטית, אלא תיאוריה דינמית. המחשבה האלוקית מקורה בספירת "כתר", שמשמעותה הרצון האלוקי האינסופי המתחדש בכל עת, ואיננו חוכמה מקובעת. התחדשות זו היא החיים עצמם והשתנותם לטוב ולמוטב, בזמן הווה.

אמונה מוחלטת איננה עוצמת עין לנוכח הייסורים – ההפך הוא הנכון: היא יוצרת קבלת דין והכרת המצב לאשורו. דווקא כאן נפתח הפתח לתקווה, שאיננה נוקשה,⁴⁴ לאמונה ותפילה לה' שיושיע. באופן זה, עלולה (אך לא מוכרחת) להשתנות המציאות, שמצד חומריותה היא קבועה, אך נוצק בה יסוד דינמי: רצון האדם הפעיל בה, ה"מפעיל" כנגדו את הרצון האלוקי.

בעצם הביורור מה מבקש ה' בייסורים, מגלה האדמו"ר את הניצוצות האלוקיים החבוים אפילו במקומות הנפרדים ביותר: בייסורים ובספקות. גילויים והעלאתם יאפשרו גם את הפסקת הייסורים, שנתבררו כעת גם הם כחלק מן הייחוד האלוקי. תפקידם, לעורר לשוב להקב"ה, למצוותיו ולהכרתו אף בייסורים, איננו נדרש עוד. גם אם לא ייפסקו הייסורים – לכל הפחות העלאתם ממתקת אותם, בהבנת עומק

הוא החוש המשמש לבואה, וכי הוא עולה על השגת הפילוסופים המסתפקים בשכל. האדמו"ר שאף לבואה אפילו בתקופת "הסתר-פנים". היכולת הנבואית תלויה בקיום בחומר והדמיון הנלווה אליו, ויכולה להתרחש דווקא בעת ייאוש מההכרה האנושית ומדרכי גאולה טבעית. האדמו"ר נעזר בדמיון לשם לבואה, ולמצער לשבירת המסך המבדיל בין המאמין לאלוקיו. ממד רדיקלי של הדברים עולה בהדרכתו לדמיון את הקב"ה באופן גשמי (צו זוריו, עמ' 19-20). עמדתו עדיין מסעירה הוגים דתיים-רציונליסטיים: ראו, בתיאורו של הרב שג"ר (שמעון גרשון רוזנברג), את התגובה שספג בעקבות ציטוט האדמו"ר: "על אמונה, אמנות ודמיון", משיב הרוח יב (חורף תשס"ג) 57-62, עמ' 57. וראו לשם, עמ' 181, הערה 612.

בהשוואת ייסורי האדם לייסורי השכינה ניתן לראות חלק מ"הדמיון המודרך", הרואה בבשר עצמו התגלות השכינה, בבחינת "מבשרי אחזה אלוך" (איוב, יט, כו), שלא בכדי נאמר על ידי איוב, שסבל ייסורי הנפש והגוף. בעוד המקובלים ראו בגוף ייצוג אלוקי וממנו למדו על העולמות העליונים והתרכזו בהם, הרי החסידים התמקדו דווקא בגילוי האלוקי בעולם הזה ובגוף הנמצא בו. ראו אליאור. על הגוף ארחיב להלן, ליד הערה 76.

44 ראו אש קודש, עמ' קסו, שבת זכור תש"ב (28.2.1942): כפי שנראה להלן (ליד הערה 53) האמונה המוחלטת של האדמו"ר לא רק יונקת מן המציאות ואינה מסתלקת לרוחניות מנותקת, אלא שדווקא היא המחברת אותו למציאות ומאפשרת לו את קבלת הדין האיום, שאינו מתפתה לשמועות שווא – לא שכביכול ה' יושיע, ועל אחת כמה וכמה לא שתבוא הצלה בדרך הטבע, שהרי הריאליה הפוכה לגמרי. זו עלולה להיות כפיית המציאות ועיוורון, שאי-התממשותה מביאה לעוד כאב וסבל, ואחריהם לעוד נוקשות וחוזר חלילה. קבלת הדין מפסיקה לאלתר את תחושת חוסר המשמעות (השאלה: "מדוע זה קורה? אילו רק...") ומפנה מקום לשאלה: "מה משמעות הדבר, מה התחדש בכך?" ברמה המעשית היא מפנה את תשומת הלב מאמונת פתי בשמועות שווא, לשאלות פרגמטיות המתמודדות עם המצב הנתון (ראו להלן הערה 52). וראו דון סימן, עמ' 482, המדגיש את התרחקותו של האדמו"ר – לפני השואה ובמהלכה – ממשיחות טרם זמנה (הנמשלת לאדם הרץ בתשיקה למבוקשו, אך תשוקתו עצמה גורמת לו למעוד ולהיפצע) – כדרכם של רבנים אחרים – ומהידרשות לספקולציות נומרולוגיות, או חיפוש אחר משמעויות נסתרות בכתבי הקודש ובאירועי ההיסטוריה, כפי שעשו יהודים מיואשים: לאחר שנכזבו תחזיות כאלה, גבר הייאוש עוד יותר ואף הוביל להתאבדויות, כפי שמעיר שם סימן (בהערה 72) על פי יומנו של רינגנבלום.

של המציאות. בעזרת מושגים חסידיים כגון "ביטול היש"⁴⁵ ו"המתקת דינים", מרכיב האדמו"ר תמונה, שכפי שמסביר הרב שג"ר (שמעון גרשון רוזנברג), ממתיקה את הייסורים בקבלתם:

קבלה זו אינה מבטלת אותם... המקבל את יסוריו ממתקם בזה עצמו שהוא מעלה אותם והופכם לחלק מרצון האלוה. מבחינה זו אלוקים מתגלה ביסורים לא פחות מבכל דבר אחר, ואולי אף יותר – בהיותם לא מובנים. קבלתם הופכת אותם למגע עם האלוקי ובכך הם מתמתקים. האפקט איננו... הסרת הכאב, אלא מיתוקו, לא באמצעות הצדקתו, אלא בקבלתו על-אף שרירותיותו, ובכך הופך הוא מסבל מדכא לריגוש נוקב ואינסופי... האדם מבטל את דעתו האנושית שהיא ההבנה של העולם, דעת ה"יש", וזוכה לדעת אלוקית, ההבנה שלעתידי-לבא, שאינה הבנה מושגית כמו הדעת העכשוית. הפרדוקס שבייסורים, הוא המביא לביטול היש, משום שכל הסבר הוא עדיין בבחינת היש.⁴⁶

זו הסיבה שהאדמו"ר לא טען שהאמונה המוחלטת תבטל את הייסורים, אלא שתמתיקם.⁴⁷ ומכאן הפתח לשפתו הקשה ואף להתרסה כלפי שמיא: אין אלה דברי כפירה – שהרי בשפת האמונה כפירה מבטאת את ביטול השפה עצמה, המשמעות שניתנת על ידי הנוכחות האלוקית, ויחד עם כפירה מלאה באל נעלמת האפשרות להתריס מולו; דברי ההתרסה הם ביטוי לאמונה עצמה, שאינה מסתפקת בתיאודיצאה עמומה. זאת בדומה לאיוב, שדווקא אחרי כל הטחותיו כלפי מעלה, משבח⁴⁸ הקב"ה על פני רעיו, שסגרו על הקב"ה בדרכים שונות. הפנייה למלאכים, ולא לקב"ה עצמו, משמרת את שפת האמונה, אך כדי לבטאה דווקא בהתרסה; מאידך גיסא, עצם הפנייה למלאכים, האסורה לפי ההלכה,⁴⁹ מבטאת את הרדיקליות של השבר וההתרסה, המוכנה לשבר את גבולות ההלכה.

45 ראו: למשל: **אש קודש**, עמ' קו"קו, פרשת מסעי תש"א (26.7.1941); עמ' קנה, פרשת יתרו תש"ב (7.2.1942); עמ' קעב, פרשת פרה תש"ב (7.3.1942) ועוד.

46 הרב שג"ר (שמעון גרשון רוזנברג), "תורת הגמול במבחן השואה", בתוך: **כלים שבורים**, אפרת: ישיבת שיח יצחק (תשס"ד), 125, עמ' 138 (להלן: **כלים שבורים**).

47 ראו לעיל בסוף הציטוט ליד הערה 21.

48 איוב, מב, ז-ח: "... וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל אֱלִיפַז הַתִּימְנִי, תָּרָה אִפִּי כִּי וּבִשְׁנֵי רֵעִי כִּי לֹא דִבַּרְתָּם אֵלַי נְכוֹנָה, כְּעַבְדֵי אִיּוֹב. וְעַתָּה קָחוּ לָכֶם שִׁבְעָה פָּרִים וְשִׁבְעָה אֵילִים וּלְכוּ אֶל עַבְדֵי אִיּוֹב, וְהַעֲלִיתֶם עוֹלָה בְּעַדְכֶם, וְאִיּוֹב עַבְדִּי, יִתְפַּלֵּל עֲלֵיכֶם: כִּי אִם פָּנִיו אֲשָׂא, לְבַלְתִּי עֲשׂוֹת עִמָּכֶם נְבִלָה-כִּי לֹא דִבַּרְתֶּם אֵלַי נְכוֹנָה, כְּעַבְדֵי אִיּוֹב."

49 ראו: רמב"ם, **משנה תורה**, הלכות עבודה-זרה, פרק ב, הלכה א: "עיקר הציווי בעבודה זרה, שלא לעבוד אחד מכל הברואים, לא מלאך ולא גלגל ולא כוכב ולא אחד מארבעה היסודות ולא אחד מכל הנבראים מהם. ואף על פי שהעובד יודע שה' הוא האלוהים, והוא עובד הנברא הזה על דרך שעבד אנוש ואנשי דורו תחילה [כלומר עבודה לאלו כמתווכים ואמצעים אל הקב"ה – א"צ] – הרי זה עובד עבודה זרה."

הפרדוקסליות של האמונה באה לידי ביטוי מכריע בדיאלוגים הפנימיים של האדמו"ר, על הפער שבין שני צדדי האמונה – המוחלטות (מחד גיסא) שניכרת דווקא בדרישה ובחקירה של המציאות המייסרת (מאידך גיסא). ניתוח צמוד של דבריו יבהיר את הדינמיות של תורת הייסורים.

בדיאלוג שקדם לשואה, התלבט האדמו"ר התלבטות כפולה: ראשית, כיצד יכול האדם לשמוח כשכולו מסובב בייסורים? האין זו התעלמות צינית, או גיוס מעוות של המציאות הפשוטה אל מטפיזיקה שקרית? הפער בין המציאות לתיאוריה הוא אינסופי!

שנית, כיצד יכול האדם לשמוח עם הקב"ה – הלא הקב"ה אינסופי, ואילו האדם הוא חוטא, ולא זו בלבד אלא שגם לו עבד כל חייו את ה' בטהרה שלמה, לא היה יכול למלא את הנדרש, שכן מטבעו הוא מוגבל וסופי. כיצד אם כן יוכל לומר לנפשו שהיא ראויה לשמוח בשמחת הקב"ה?!

לכאורה אלה שני ספקות נפרדים: הראשון קיומי והשני מטפיזי. אולם האדמו"ר, האמון על דרך החסידות, מעלה אותם יחד, שכן עניינה של החסידות הוא תרגום התורה הקבלית בדבר האונטולוגיה האלוקית אל הפסיכולוגיה האנושית. הדרך לליקוט הניצוצות האלוקיים בעולם עוברת דווקא בנפשו ובעמדתו הקיומית של האדם.⁵⁰ יסוד חסידי זה הביא את אדמו"רי החסידות למצוא את היצר הרע, החוצץ בין האדם לאלוקיו, לא רק במעשי החטא כשלעצמם: אלה מסיטים את תשומת הלב ממהות החטא אל החומר ופיתוייו החולפים; היצר הרע שוכן דווקא בעצבות ובייאוש המתלווים לחטא, במחשבה שאין לאדם דרך לשוב ממעשה החטא, יותר מאשר במעשה עצמו.⁵¹ מעשה החטא החומרי, אף זה הניתן לתיקון מעשי, מקבל את משמעותו הבעייתית דווקא במהותו הרוחנית-קיומית, כשזו מסרסת את יכולתו לבצע את התיקון. כך, גם הייסורים אינם רק אפקט פיזי (כאב) הנלווה כעונש לחטא החומרי; משמעותם (כעונש על חטא) טמונה בספק ובתחושת המקריות וחוסר המשמעות, הנלווים להם ומעמיקים את הכאב (סבל).⁵²

50 ראו: יעקובסון, עמ' 40. בכך אני חולק על חלוקתו של הרשקוביץ בין תיאוריה לקיומיות: ראו להלן הערה 66.

51 ראו, למשל: ליקוטי מוהר"ן (קמא), תורה רפב, ירושלים: משך הנחל (תשס"ב), דף קכא ע"ב: "שצריך האדם לזהר מאד להיות בשמחה תמיד ולהרחיק העצבות מאד... ואפילו כשמתחיל להסתכל בעצמו ורואה שאין בו שום טוב, והוא מלא חטאים, ורוצה הבעל דבר [= היצר הרע, השטן] להפילו בעצבות ומרה-שחורה... אסור לו ליפול מזה". ודוק: הוא רואה בעצמו חטאים במעשה, אך היצר הרע הוא המפתה אותו ליפול לעצבות. כמו לגבי הייאוש, כך טענו החסידים שעוד תכונות נפש העומדות בבסיס מעשה החטא הן עיקר פיתוי היצר. ואמנם ניתן לומר שהסתת תשומת הלב למעשה במקום למהותו – גם היא מפיתוי היצר, הרוצה למנוע את התשובה והתיקון.

52 ההילוק בין סבל לכאב עולה מדברי הרב שג"ר (שמעון גרשון רוזנברג) בספרו **על כפות המנעול**, אפרת: ישיבת שיח יצחק (תשס"ד), עמ' 37: "כל זמן שהאדם לא התוודה העונש קיים במישור המשפטי-חברתי, כמכה הנוחתת עליו מבחוץ. קבלת הדין והצדקתו משנה את מיקומו, שוב איננו עונש אלא מדיום לכפרה. בצידוק הדין... האדם מכפיף את האינטרס שלו – כמי שרוצה לחמוק מעונש –

כך, בפסקה שלפנינו מוצא האדמו"ר את היצר הרע לא בייסורים כשלעצמם (הספק הראשון) או בחטא כשלעצמו (הספק השני); היצר הרע שוכן בספקות עצמם – אלה הנובעים מן הייסורים, מסופיותו של האדם, אך בעיקר בספק שבפער שבין התיאוריה לבין המציאות. כדרכה של החסידות, גם היצר הרע נרתם לעבודת ה' – וכך גם הספקות עצמם מעוררים לדבקות "ללא מתיצות". והרי התלבטות זו עצמה הופכת להיות מתורתיו של האדמו"ר.

דבקות זו לא ביטלה את הייסורים בשם האחדות האלוקית וההתאחדות עמה; להפך, ההתאחדות עם האלוקות היא שנתנה לייסורים את השפה, את האפשרות להיות מה שהם: פירוק של יצור סופי ונפרד מן האחדות. אולם יצור זה בוחר לרתום את נפרדותו ככזו ולהיפגש פנים אל פנים עם האלוקות. במובן זה קיבלו הייסורים כתופעה של חוסר משמעות – את משמעותם ככאלה. משמעותם כנפרדות מפורקת באה לידי ביטוי בלשון הקשה שנוקט האדמו"ר – אך גם היא חלק מן המפגש עם האלוקות והדבקות בה.

באותו אופן נוכל לפרש את הדיאלוג הפנימי במהלך השואה: האדם המתייסר מסוגל "להיכנס לבתי גנאי" (בתים פנימיים) ושם להתייחד עם אלוקיו. זו איננה בריחה מגופו "בתי גנאי", למקומות פנימיים – "ניטרליים" אל מציאות מנותקת, שבה הכול טוב ונעים והיא מתעלמת מהמציאות הממשית והמייסרת. "בתי גנאי" המציאות היא של בכי על הקיום הפיזי והרוחני המיוסר: "בתי גנאי" הם המקום בו בוכים משום שהם מקום הייסורים עצמם – מקומות נפרדים מההשגחה הגלויה של הקב"ה, ועם זאת גם בהם הוא מצוי, עם כל אחד לפי מצבו.⁵³ מציאותו של הקב"ה

בפני אינטרס גדול ממנו, בפני הצדק המוסרי אותו הוא מקבל. רציית העונש מבטלת אותו, זאת משום שמה שאני מסכים לו ואפילו רוצה אותו, איננו עונש. הכאב לא נעלם, אך לא כן הסבל והמועקה, שאינם הכאב עצמו, אלא היחס והתגובה אליו. זאת משום שהמועקה העיקרית של העונש הינה התחושה של המקריות והשרירותיות שבו, התחושה של 'סדרו אותי', 'לא מגיע לי'. עצם הנכונות לקבל את העונש ממתיקה את הכאב. בחסידות כינו זאת כ'מיתוק הדינים', ולימדו שגם בדין שרוי האין סוף האלוקי, ובידיעה זו מתמתקים היסורים". הדברים עולים בקנה אחד עם דבריו לעיל ליד הערה 46.

53 "יש שבשעת הסתר כלומר כשהוא יתברך מסתתר בבתי גנאי [=בתים פנימיים], איש הישראלי מתייחד עמו שם כל אחד לפי מצבו, ושם מתגלה לו תורה ועבודה. וכבר דברנו איך תורה-שבועל" פה נתגלה בגלות, וזוהר הקדוש בצרה יתירה לרשב"י... מפני פחד המלכות או", **אש קודש**, עמ' קעה, פרשת החודש תש"ב (14.3.1942). על המושג "בתי גנאי" ושימושו בקבלה ובחסידות, ראו דון סימן, עמ' 497-498, ובהערות שם.

בספרו **האדם מחפש משמעות** (תרגום: חיים איוק). תל-אביב: דביר (1970), טוען ויקטור פראנקל, על סמך חוויותיו כאסיר באושוויץ, שיכולתו של האסיר לשרוד הייתה תלויה בשאלת העולם הפנימי, ביצירת המשמעות הפנימית המנותקת מהמתרחש במחנה. אולם עמדת האדמו"ר שונה בתכלית: "בתי גנאי" אינם בריחה לעולם פנימי בעל משמעות, אלא הכרה בנוכחות האלוקות גם במקומות שבהם היא נעדרת. באופן פרדוקסלי, הנוכחות האלוקית מעניקה "משמעות" לעולם חסר המשמעות ככזה. העולם הפנימי הוא עולמו של היהודי המיוסר בייסורי העולם הזה (ההיצוני), המופנם לתוך מערכת המושגים של העולם הקיומי-חסידי. זאת ועוד, תודעה זו היא המעניקה לו רגישות מחודשת למתרחש בו (ראו לעיל, הערה 44). וראו עוד להלן, הערה 63, בהשוואה לאתי

ב"בתי גנאי", או הייחוד הכולל גם אותם באחדות האלוקית, מעצימים⁵⁴ את מהותם כנפרדים, מעצימים את הייסורים ומכאן הבכי הנכרך בהם. כך התלבטות זו עצמה הפכה גם היא לתורה ונכרכה בספר לימוד.⁵⁵ ייחוד זה אינו מבטל את הייסורים כ"תורה של משבר", שסופה הטוב מעלים את השבר שהיה. הייחוד מרחיב את האחדות האלוקית אפילו למקומות הנפרדים – דווקא בכך שהם נשארים בנפרדותם. הניצוץ, שנחשף בייסורים המבטאים חוסר נוכחות אלוקית, לא הפך אותם למלאי נוכחות; ההפך הוא הנכון: ניצוץ זה הוא המעניק להם את קיומם האונטולוגי כחסרי נוכחות אלוקית. אף שזו אכן "תורה של טראומה", היא מוצאת בטרואמה הנפרדת, ככזו, את הקב"ה והתורה:

נוכל לאתר כאן את המאמץ העיקרי שלו [האדמו"ר], ההפוך מהתגובה השגרתית לסבל. המאמץ הרגיל הינו למצוא נימוק והצדקה לסבל ובכך לרככו. ר' קלונימוס חש שביחס לשואה זוהי תיאודיצאה כוזבת, המרחיקה את האדם ממשות הסבל וממילא ממשות קיומו ואמונתו. באופן פרדוקסאלי הוא חותר דווקא למצוא את ההצדקה הרעיונית דתית לכך שהוא רשאי לסבול, והוא איננו מעוניין למתן את הסבל באמצעות הענקת משמעות דתית, גם כזו המבוססת על הצדק האלוקי ועל שכר ועונש. זוהי תגובה אקסיסטנציאליסטית המוחה ואף מורדת בשחיקת הסבל באמצעות נחמות מופשטות.⁵⁶

הילסום. הבדל משמעותי נוסף הוא הפרספקטיבה: פראנקל נותן דיווח שלאחר מעשה, ולטענתו ניתן לגבש מאפיין בסיסי שקיומו הועיל (יחד עם הרבה מזל) להצלה: משמעות וטעם לחיים, שהיעדרם, הייאוש, הביא בוודאות למוות; על כך יש לתהות: האין זה בעייתי לאפיין קסטרופה רדיקלית כזו על בסיס תיאורטי אחד? האם כל הניצולים שמרו על משמעות? מחשבה כזו עלולה להאשים במובלע את הנספים במוותם, ככזה שנגרם בשל ייאושם; ואכן לפי קו מחשבה זה מתבקש גם לברוח אל עולם פנימי, המנותק מן המציאות. האדמו"ר, לעומתו, מדווח מתוך המאורעות, שלפחות בחלק מזמן התרחשותם גרמו לאיבוד המשמעות, והוא תר אחר משמעות פרדוקסלית, שכפי שנראה להלן מעניקה קיום ו"משמעות" גם לאותם רגעי חוסר משמעות מוחלטת. לפיכך גם מי שאיבד את המשמעות מוצא את "מקומו" בתיאוריה הדינמית של האדמו"ר.

54 סימן טוען (עמ' 498) שהריטואל התיאורגי של הבכי המוסתר מגביר את הכאב והופך אותו לאותנטי, ובה בעת מונע את התגלות הבכי ובכך שומר על העולם מפני קריסה ("שבירת הכלים"), שלא יוכל לעמוד בפני אינסופיות הייסורים האלוקיים בשל ייסורי ישראל.

55 האדמו"ר מתאר אפשרות לגשת ל"בתי גנאי" על ידי לימוד תורה; לדעת סימן (עמ' 498), "תורה" כאן כוללת אף את דברי האדמו"ר עצמו.

56 **כלים שבורים**, עמ' 135-136.

הצמצום

אולם תורתו של האדמו"ר אינה רק דיאלקטיקה הנעה בין שני הקצוות. מגבלות השפה הן הדורשות הדגשות שונות הנתפסות כסותרות זו את זו. אך לאמיתו של דבר, ה"משבר" ו"הטראומה" מתאחדים ומחייבים זה את זה. תורתו של האדמו"ר מכילה את פירוקה שלה, ומתגלה שאף בפירוק ישנה נוכחות אלוקית, שהיא היא המאפשרת את קיומו ככזה.

כדי להבין את הייחוד הקיים בעולם של פירוק, ניעזר במונחי יסוד בקבלה ובחסידות: "הצמצום" ו"החלל-הפנוי". בקבלת האר"י⁵⁷ מונחים אלו מתארים את התהוות העולם מתוך האינסופיות האלוקית. בתפיסת העולם הקבלי דווקא האינסוף, ה"אין", נתפס כממשות, ואילו ה"יש" הוא סופי ועל כן קיומו מקרי ולא ממשי. כיוון שהאלוקות היא הממשות, הרי אין לשום דבר קיום בלא נוכחות אלוקית בקרבו. אולם כאן עולה בעיה – לצורך קיומו העולם זקוק, כאמור, לנוכחות אלוקית בקרבו; אולם נוכחות אלוקית היא נוכחות אינסופיות הנוגדת במהותה כל גבול – אם כן, כיצד לא יישברו גבולותיו הסופיים של העולם הנברא בשל הנוכחות האינסופית המחיה אותו?!

האר"י מסביר שלפני כל התפשטות של האור האלוקי האינסופי, ישנה הסתלקות. האינסופיות "צמצמה את עצמה לצדדים" ויצרה בקרבה חלל פנוי מאלוקות, שבו התאפשר לעולם להתחיל להיבנות. חלל זה הוא פרדוקסלי: מחד גיסא אין בו נוכחות אלוקית, כדי שזו לא תשבור את הכלים המוגבלים של העולם; מאידך גיסא, האלוקות מקיפה את החלל ונוכחת בהיעדרה (משאירה רושם המכונה "רשימו"), שכן בלא נוכחות אלוקית אין לשום דבר אפשרות לחיות ולהתקיים.

אצל כמה מגדולי החסידות קיבל פרדוקס זה אינטרפרטציה קיומית.⁵⁸ צמצום האלוקות הוא "הסתר פנים", מצב שבו הקב"ה ונוכחותו המעניקה משמעות מסתתרים. אולם אלמלא הסתתרות זו, הייתה נוכחותה המלאה של האמת האלוקית שוללת את קיומו הפרטי של האדם, כלומר את בחירתו. רק הסתתרותו של האל מאפשרת לאדם את עצמאותו ואת יכולתו לתת למציאות את פרשנותו. בעצמאות המלאה של האדם לקבוע את מעשיו ואת משמעות חייו טמונים מיניה וביה הייסורים: הן הייסורים האימננטיים לקיום פיזי סופי (המוות), והן הייסורים הקיומיים של חוסר המשמעות, של הבלבול וההיעלם. ייסורים אלו מקורם אפוא בצמצום, במידת הדין השמה גבולות.

מצד אחר אנו מוצאים את הייסורים גם בשלב שקודם לצמצום: האינסופיות האלוקית היא שפע של חסד ואהבה. אולם שפע כזה בלא גבול הוא כשטף מים,

57 האר"י (האלוקי ר' יצחק לוריא), עין חיים, שער א, פרק ב. המושג "אור הרשימו" בו נדון מיד, מקורו אצל תלמיד האר"י, ר' יוסף אבן-טבול, בספרו **דרוש הפצי"בה**, א, ע"ד. נדפס בתוך **ראש שמחת כהן**, ירושלים (תרפ"א). וראו בההרת מושגים אלה במקורם אצל: ישעיהו תשבי, **תורת הרע והקליפה בקבלת האר"י**, ירושלים: מפעל השכפול (תש"ב), עמ' נב-סא.

58 ראו למשל: **ליקוטי מוהר"ן (קמא)**, תורה סד, דפים עח ע"א-פ ע"א.

שבלא סכר עלול לשטוף ולהרוס את כל שייקרה בדרכו. גם מידת החסד עלולה להוות קטסטרופה עבור היצור הסופי. ואכן, בשלב שלאחר הצמצום נמשך מהאור האינסופי המקיף את החלל הפנוי חוט (מצומצם) של חסד; אור זה מאפשר בנייה של כלים בתוך החלל הפנוי ואף אמור לשרות בתוכם; אולם מקורו האינסופי גדול מלהיות מוכל בכלים, ועל כן מתרחשת קטסטרופה נוספת, המכונה "שבירת הכלים".

במובן הקיומי הדברים מתפרשים כך, שלו הייתה משמעות החיים חשופה לגמרי, לא היה עוד מקום לקיומו של האדם הבוחר במשמעות חייו. האדם היה מוכרח לקבל את המשמעות הנכפית עליו כגיגית, וקיומו העצמאי, הרוחני והפיזי גם יחד, היה בטל.

נמצאנו למדים שהאינסופיות האלוקית אינה זו העומדת אל מול הסופיות. האר"י מלמד שאינסופיות ניכרת דווקא בפרדוקסליות ובנשיאת שני ההפכים – האינסופיות והסופיות – יחד; בהיותה מקיפה הן את ה"אין", הן את ה"יש" והן את החלל הפנוי, המפריד בין ה"אין" ל"יש", אך שניהם מצויים בתוכו כאחד (ומכאן חשיבותו); במתן האפשרות לקיומו של עולם נפרד ובוחר, כחלק מן המערך האלוקי הכולל-כול ויודע-כול.

אולם לא כאן "סוף המעשה". בחירתו של האדם הסופי והנפרד תגיע לשיאה כשבבחירתו יכיר בנוכחות האלוקית אפילו במעשיו הנובעים מבחירתו ולפיכך נפרדים מן האלוקות. בכך הוא מייחד את שם ה'. זו הייתה ה"מחשבה תחילה" של הקב"ה בבוראו עולם נפרד – שגם הוא בנפרדותו יכיר בו.

הצמצום אצל האדמו"ר

גם האדמו"ר משתמש במושג זה להצדקת הייסורים לפני השואה⁵⁹ ובמהלכה.⁶⁰ אולם יותר ממושג ספציפי להתמודדות עם ייסורים, ניתן ללמוד מן ה"צמצום" על הפרדוקסליות העקרונית בתורתו של האדמו"ר:

59 דרך המלך, עמ' רלד: אין להסתפק רק במבט הראשון – ירידת האור וצמצומו – אלא להמשיך הלאה ולהכיר שהאור נוכח בסתר גם במקומות הנפרדים, שהפכו כאלה בשל ההסתתרות. בהמשך הוא מוצא את החוטא כבעל פוטנציאל גבוה יותר לעבודת ה', כיוון שבחטאו הוא מצוי במקומות נפרדים יותר מהקב"ה, והוא יכול למשוך אף את נפרדותם לייחוד הנ"ל. בעמ' מג-מד הוא מתאר את תאוותו של הקב"ה לתפלתם של ישראל, שעל ידי הצמצום היא מתאפשרת והופכת לדבר נצרך לשם הייחוד המחודש.

60 באש קודש, עמ' קסח-קסט, פרשת זכור תש"ב (28.2.1942), מראה האדמו"ר, שמידת הדין היא בעצם חסד אלוקי, שהרי כדי לעשות טובה לאחר, על המיטיב להתגבר (=לצמצם) על עצמו ועל גבולותיו. על היהודי לחשוף שהדין המתפשט בעולם, כלומר הייסורים שבהם הוא פוגש, מקורם בחסד האלוקי המתגבר על עצמו. וראו פרשנויות נוספות לצמצום בעמ' קסה, פרשת זכור תש"ב; עמ' קפד-קפה, פרשת חקת תש"ב. גם בשואה מוצא האדמו"ר את החוטא כבעל פוטנציאל גבוה יותר. ראו: אש קודש, עמ' קעה, פרשת החודש תש"ב (14.3.1942). סימן (עמ' 499) אמנם נדרש למושג זה אצל האדמו"ר, אך מתוך עמדתו הנוטשת את הניתוח הרעיוני-משמעותי ופונה לניתוח הממד הריטואלי-תיאורגי של דברי האדמו"ר, אין הוא עומד על הפרדוקסליות ונשיאת ההפכים של מושג זה ועל יכולתו להכיל משמעות באי-המשמעות עצמה גם לגבי סבל רדיקלי.

אינסופיות מוחלטת, שבה המשמעות והאמת חשופות לגמרי, מבטלת את המציאות והייסורים הממשיים כעיכוב מקרי וחסר משמעות, "משבר" חולף בדרך למימוש האידיאה. זו תיאוריה או אמונה מוחלטת ונוקשה; ה"טראומה", לעומתה, ממוקדת בעולם הסופי והמתכלה, הנפרד מן האינסוף המעניק משמעות. בעולם זה הבחירה ועצמאות האדם מלאות, עד שבקטסטרופה רדיקלית תאבדנה המשמעות והאמונה יחד עם התפרקות הגוף והתכלותו.

אולם תורת הצמצום מאפשרת לתת לטראומה "מקום" עצמאי שלא יתפרק ויכלה את עצמו מחד גיסא, ומאידך גיסא לא יתאפס ויתכלה אל מול עודף המשמעות של האינסוף. האינסוף אינו המשמעות המוחלטת, אלא דווקא נשיאת ההפכים: מוחלטות המכילה סופיות ופירוק.

האדמו"ר השרוי בטראומה של עולם מתפרק, דורש משמעות לטראומה עצמה בכך שיעיד על הפירוק ככזה.⁶¹ עצם בקשת המשמעות – אף בלשון קשה – תהיה ביטוי לאמונה, ביטוי לכך שגם העולם הנפרד זקוק לנוכחות אלוקית (נעדרת) לשם קיומו כנפרד. נוכחות האלוקות מאפשרת לעולם להיות בעל "משמעות" של חוסר משמעות.⁶² האדם בונה משברי הכלים, שנשברו בייסורים, כלים חדשים המסוגלים

61 ראו למשל: **אש קודש**, עמ' קטו, פרשת ראה תש"א (23.8.1941): "הייסורים הם הסתרת פנים. לכן כשרואה גם בהם יד ד' צדקתו ואמיתותו – אז מעביר בזה את ההסתרה ומגלה אותו יתברך גם מתוך ההסתר וגם מתוך הדינים. וממילא כשההסתר עובר, אז נעשה חסד והתגלות אור פניו יתברך". כך גם בתשובתו לשאלה, מדוע נצטוו ישראל לאכול מרור עוד כשישבו במצרים ועדיין סבלו ממרירות הגלות: "צריכים אנו לקבוע בזכרוננו ובקרננו את מצבנו האיום בעת הצרה, ואיך אנו משתוקקים עתה בקרבנו לאמור – הלואי וישיענו ד' ואעבדהו... שעוד במצרים קודם שיצאנו משם נצטיינו לאכול מרור... לאכול אל קרבם את המרירות של אז, כדי שיוזכרו תמיד גם לאחר שיגאלו, את המרירות וקבלת עול-מלכות-שמים אז" (עמ' מה-מו, פרשת בהר ת"ש). הפרקטיקה של זיכרון העתיד כבר בהווה תאפשר בעתיד את זיכרון צרות העבר, שלא יתבטלו בישועה שתבוא: המציאות הקשה שוברת את ההכרה והופכת לחלום בלהות. האדם מאבד את המשמעות המוכרת של חייו ואלו הופכים בתחושתו לחסרי משות, ומתייחס מן הגאולה. בבואה הוא עלול לחשוב שהיה זה רק דמיון. העלאת הייסורים אל האלוקות וזיכרון הייסורים כבר כעת, בעת התרחשותם, מאפשרים הענקת משמעות לייסורים ככאלה ובניית נרטיב חדש – מחד גיסא אין הוא מתייחס לחלוטין מן הגאולה; מאידך גיסא, אם וכאשר תבוא, ייחווה ההווה כהתגשמות אותו עתיד שאילו ייתלו בעבר המיוסר, וממילא לא יתבטלו הייסורים בתוך הגאולה. זהו היפוך לעצתו של ד' נחמן מברסלב, לזכור את הזמנים הטובים ברגעי משבר: "צריך להיות תמיד בשמחה... מאחר שבימים הקודמים הורית לו קצת והיה מתחזק ומתעורר לבו להשם יתברך, אף שעכשו נפל מזה ונסתמו עיניו ולבו, עם כל זה ראוי שיאחו בימים הקודמים וילך... אחר ההתעוררות והוריתה שהיה לו אז, אף שעכשו נפל מזה... עד אשר בקצת ימים יעורו ה' ויחזרו ויזרח לו אורו יתברך" (ליקוטי **מוהר"ן** (קמזא), תורה רכב, דף קיד ע"א). על ההווה המטרים את העבר, והעתיד המטרים את ההווה, ראו: הרב שג"ר, **זמן של חרות**, אלון-שבות: מכון כתבי הרב שג"ר (תש"ע), עמ' 86-87; 154-156; ובהערות העורך בעמ' 149, למקורות נוספים בכתביו לנושא זה.

62 לפי תורת הצמצום, האלוקות נזקקת, כביכול, לקיום עולם של חיסרון והשלמה, שכן באופן זה מתבטאות הדינמיות וההתהוות האלוקית; לולא כן הייתה האלוקות חוכמה אחת אינסופית אך מקובעת, בלא חיסרון וממילא בלא תנועה – מצב שהיה גם הוא "חיסרון" לגבי האלוקות. ראו

להכיל יותר מהאור האינסופי. הגאולה בהקשר זה אינה רק ישועה פיזית אלא שינוי תודעתי: יכולת הסופי להכיל את האינסוף בלא שיישבר ויטייסר; מאידך גיסא, האינסופי לא יבטל את הסופי, האידיאה האוטופית לא תאנוס את המציאות ותבטל את הפרט וייסוריו, אלא תיתן לו משמעות ככזה.

עד אותה גאולה פורץ האינסוף, לעתים, אל הממד הסופי. לפריצה זו משמעות כפולה: מחד גיסא היא מבטאת את אוטופיית העתיד המתפרץ אל ההווה: שבירת ההווה ובנייתו מחדש עד אפשרות ההכלה של האינסוף בלא שבירה. מאידך גיסא, העולם הסופי נוטה לקפוא על שמריו, להסתפק בכלים המוכרים לו להתנהל במציאות. אך קפיאה זו מונעת את הדינמיות הטמונה בחיים, ומכאן שהיא הגורמת לצורך בשבירה – ולמצער לסבל הכרוך בה – כתוצאה מהיחזות בדוגמות ישנות ופחד מן החדש. הכרה ב"חלל הפנוי" ובצורך בדינמיות עשויה למנוע את הסבל הכרוך בכאב השבירה (ולעתים – את השבירה עצמה), ובכך ניכרת הכלת האינסוף בכלי הסופי.

אולם גם זו "רק" תיאוריה הניתנת להיאמר בזמן ייסורים "נורמליים". אכן, לפני השואה התבטא האדמו"ר במובנים אלו, דרש את מקום הייסורים והטראומה ומצא בהם עצמם את הדבקות האלוקית. אך במהלך השואה המציאות מפרקת לגמרי: כעת "אינסוף" אינו רק מושג תיאורטי המפרק את התיאוריה עצמה; כעת הוא ממשות החודרת ומפרקת את התיאוריה עם המציאות כאחד. אולם דווקא במונח הזה ודווקא כעת מתאמת התיאוריה, שהתימרה להכיל בתוכה את המציאות עצמה, באופן לא תיאורטי: בהתמודדות עם פירוקה שלה, כשהכרה מראש ב"חלל הפנוי" לא תועיל עוד למניעת שום סבל.

פרדוקס החלל הפנוי אינו רק זה שבין האינסוף והסופי אלא גם זה שבין התיאוריה והמציאות: האמונה מתגלה כמחולטת דווקא בדינמיות שבה, והיא דורשת מהאדם שאלות נוקבות ועדות על הפירוק, ובכך מתבטאת חירותו.⁶³ ולא עוד אלא שמציאת

בפסקאות "השלמות וההשתלמות", של הראי"ה קוק באורות הקודש חלק ב, ירושלים (תשנ"ד), עמ' תקכה-תקלג.

63 האנס יונס במאמרו, "מושג האלוהים אחרי אושוויץ", בספרו הנושא גם הוא שם זה (תרגום: דנית דותן). תל-אביב: רסלינג (2004), עמ' 65-85, מעניק ל"חלל הפנוי" אינטרפרטציה פילוסופית-ספקולטיבית, בניסיון להתמודד עם שאלת קיומו/היעדרו של האל לנוכח השואה. לטענתו האלוהות אינה יכולה להחזיק בעת ובעונה אחת בשלושת התארים: כלי-כול; טוב מוחלט; ניתן להבנה. בבריאת העולם ויתרה האלוהות על כלי-יכולתה ובכך העניקה בחירה ויכולת לאדם. במונח הזה מי שנשרף באושוויץ הוא אכן אלוהים עצמו, אך אין הכוונה שמושגו בטל, אלא שמעשי האדם הם הקובעים את אופי הנוכחות האלוהית בעולם. בהמשך הספר (עמ' 129) משווה זאת יונס לדברי אתי הילסום ביומנה מזמן השואה באמסטרדם: "אין זאת אשמת אלוהים שהכול קרה כפי שקרה אלא אשמתנו. ואם אלוהים אינו עוזר לי בדרכי, אני מוכרחה לעזור לו" (השמייים שבתוכי: יומנה של אתי הילסום 1941-1943 (תרגום: שולמית במברגר). ירושלים: כתר [2002], עמ' 105), אולם אופי יומנה מושפע מהתיאולוגיה הנוצרית, ובכך נפערת תהום עקרונית בינה לבין האדמו"ר. הדברים ניכרים בעיקר באי-מוכנותה להתריס כלפי שמיא, בתפיסתה אותם כחסד גמור ובלא מידת דין ופורענות (אף שגם במחשבה היהודית מצויות גישות כאלו), ואף בנכונותה

הוהיעדר האלוקי בייסורים היא המעניקה להם משמעות כחסרי משמעות.⁶⁴ בכך האדם מייחד את שני הקצוות ויוצר דבקות בקב"ה אפילו ודווקא מתוך היעדרותו, ומתקרב לגאולה בהקשר התודעתי. כך, גם קריאתו העוצמתית של האדמו"ר על פירוק הצלם נכרכת בספר חסידות והופכת ל"תורה".⁶⁵

לפני השואה ביטא האדמו"ר את הדינמיות הזאת באופן עקרוני אל מול ייסורים "קלים", שגם הם עוררו אותו לפירוק ולבנייה מחודשת, להכרת ה' גם בפירוק עצמו. אולם במציאות הרדיקלית של השואה, קולו של הפירוק, הנדרש מתוך שפת

לשאת את הסבל מלכתחילה ולהתנדב לקראתו, כדמות המרטיר הנוצרי או דמות הגיבור ההרואי של הטרגדיה היוונית. מקדש השם היהודי אינו מבקש להוכיח דבר במעשה המיתה שמתבקש מצד עצמו (גם אם לאחר מכן אכן יוכח מכך משהו), ולא עוד אלא שהאדמו"ר טוען (אש קודש, עמ' עב-עג, טז תשרי תש"א [18.10.1940]) שאין במציאות בגטו קידוש מודע, אלא רק השלמה מעשית לכוונתו של אברהם בעקידת יצחק שלא הושלמה או למעשה: קידוש ה' כאן הוא בעצם השבירות וחוסר האונים האנושי אפילו לבחור במוות, כפי שעולה גם מתיאורו (שם עמ' י, פרשת חיי-שרה ת"ש [4.11.1939]) את מותה של שרה לאחר העקידה, שלמרות יכולתה להחזיק מעמד, בחרה במוות משברון לב על בנה למען הדורות הבאים ושבירותם.

64 את ה"חלל הפנוי" ניתן להשוות לכמה מושגים. השוואה זו (וכן בינם לבין עצמם) חורגת ממסגרת זו ולכן אסתפק בהזכרתם כקריאת כיוון: ה"אזור האפור" של פרימו לוי (בתוך: **השוקעים והניצולים**, עמ' 27-52), שהוא "שטח... מסוכן מאוד מבהינות רבות (כפי שפרימו לוי בעצמו הזהיר), אך הכרחי להבנת השואה, ובו ההפרדה בין הרוצח לקרבן כל כמה שהיא תהומית במישורים מסוימים היא קשה לביצוע הדימטמעי במישורים אחרים, אפילו בעולמו הפנימי ובלשונו של הקרבן עצמו" (גולדברג, עמ' 331). מושגים מתחום התיאוריה והביקורת מבטאים אף הם את ה"חור השחור" שהופך למקור יצירה ותנועה: ה"différend" של ז'אן-פרנסואה ליוטאר (Lyotard). ראו: "הדיפרנד" (תרגום: אריאלה אוולאי). **תיאוריה וביקורת** 8 (1996), עמ' 139-150: "עוולה היא: נזק מלווה באובדן אמצעים להוכחת הנוק" (שם, עמ' 140); "[מטבעו] של קורבן שלא להיות מסוגל להוכיח שנגרמה לו עוולה... דיפרנד [הוא] המקרה שבו בעל הקובלנה מחוסר אמצעי טיעון והופך לפיכך לקורבן" (שם, עמ' 141); "הדיפרנד מאותת על נוכחות באמצעות חוסר האפשרות הזה להוכיח" (שם, עמ' 142); ה"מיטונימיה" של ז'אק לאקאן (Lacan). ראו: Dylan Evans, *An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis*. London: Brunner-Routledge (1996), p. 114; (ה"הומו סאקר" (והתגלמותו במוזלמן ובעד) של ג' אגמבן (Agamben) תוך קריאה צמודה בכתבי פרימו לוי (מה שנותר מאושוויץ: הארכיון והעד (הומו סאקר III [תרגום: מאיה קציר]. תל-אביב: רסלינג [2007]); ה"עקיבה" (המקביל יותר לאור ה"רשימו" של ז'אק דרידה) (Derrida, *La voix et le phénomène*, Paris: PUF (1967)) ועוד.

אעיר רק שתיאוריות אלו נוטות להבליט את הפירוק והממד הריק שעל האדם להכיל, מצב המביא ליצירתיות אך עלול להידרדר לניהיליזם. לעומתם, ה"חלל הפנוי" אמנם ריק ומתפרק, אלא שהוא רק חלק אחד מן הייחוד האלוקי, שכן ישנה גם המלאות האלוקית המקיפה את החלל. ההכרה בריקנות, קבלת הדין, מלמדת את האדם על כוחן האינסופי של הבחירה והחירות האנושית, המהפכניות לעתים, בעולם שבו האלוקות נסתרת. חירות זו מדרבנת את האדם לתיקון העולם בסדר וחוק יצירתי, לניסיון לממש את הייחוד בין עולם החירות האנושית שבו האלוקות נסתרת לבין עולם המלאות האלוקית.

האמונה, מתגבר לאין ערוך. מעבר לביטויים העקרוניים בדבר האמונה, ההתרסה והדו־שיח, קול הפירוק מקבל כמה ביטויים ספציפיים, המבטאים את התמורה (המוכלת בתוך התורה) במהלך השואה:⁶⁶

1. לפני השואה ובתחילתה לא חשש האדמו"ר להצביע על קשרים בין ייסורים לבין התרשלות בקיום מצוות, חטאים או עזיבת הדת, אך תמיד מיעט בתוכחה ישירה של חסידיו.⁶⁷ ככל שהפרעות מתקדמות מתמעטת הביקורת⁶⁸ ונפסקת תליית הייסורים בחטאים. גם בעניין שמירת המצוות עולה דרישה מינורית בלבד, לקיים

66 סעיפים 3-6 פותחו על פי דברי הרב שג"ר (שמעון גרשון רוזנברג) **בכלים שבורים**; סעיפים 1-3 על פי הרשקוביץ, אלא שלטענתו אלו שינויים ספורים, ואף חיצוניים בלבד, שהוא אינו מייחס להם חשיבות מהותית מבהינת יסודות הגותו של האדמו"ר (ראו עמ' 127-128). אני חולק על הרשקוביץ בכמה עניינים:

א. הרשקוביץ מחלק מתודית בין "הגות" ל"קיומיות" ומראה שבשתייהן התמורה אינה משמעותית, למעט בכמה נושאים קיומיים. הוא אמנם מצביע על הקשר בין התפיסות, אולם לעניות דעתי חלוקה זו אינה במקומה בנוגע להגות חסידית, ששאפתה חיבורן על ידי העלאת ניצוצות. ניתן אמנם להסיק מהגיגות אלה מסקנות תיאורטיות "יבשות", אך בכך נשמטת הקרקע שעליה הן עומדות. אף בדבריו עולה סתירה בין חלוקה זו לבין הקשר הישיר שהוא מוצא בין שתייהן, והוא אף מוסיף שלחץ התקופה לחלל להשקפת האדמו"ר. מכל מקום, הוא איננו נותן דו"ח למשמעות החלוקה מבהינת השינויים שחלו בהגותו של האדמו"ר. ועוד, בניגוד לטענת הרשקוביץ, נראה שבמהלך השואה לא הפסיק האדמו"ר ללמוד עקרונות קבליים תיאורטיים באופן קיומי כדרכו (עיניו למשל **אש קודש**, עמ' קפ-קצ, בעיסוקו בספירות בינה ומלכות ורד"א ותרוממו הקיומי לצרות האקטואליות).

ב. לטענת הרשקוביץ, אין לדבר "על חוסר אמונה, אלא על ניסיון ליישב את האמונה המפעמת עמוק בליבו של האדמו"ר" (הרשקוביץ, עמ' 125). קושיותיו של האדמו"ר וזעקות, אך הרשקוביץ מסתפק בסקירתן ונמנע מדו"ח על מהותן כתמורה בהגותו. הרשקוביץ נראה כירא להכיר ברגעים הקשים באמונתו של האדמו"ר, ועל כן הוא עוטף אותן בהילה ובמסווה של אמונה חסרת ערעור של "מאמין בעל קושיות", על ידי פסקה **מאש קודש**, עמ' קלט, שלפיה הוא קורא את זעקות הייאוש. נראה שנעלמו ממנו טיבן הנוקב של השאלות וה"נפרדות" הממשית של ייסורי האדמו"ר – הן בשואה הן לפנייה, והוא נזעק למתן את רגעי ההתערערת (ראו למשל עמ' 56, הערה 73). לדעתי, אמונתו המורכבת של האדמו"ר חזקה ועצומה דווקא בהכלת השבר האמוני, שעליו הוא מעיד בפה מלא. אמונתו איננה מקשה נוקשה אחת, העומדת לפני הצרות ולאחריהן, אלא אמונה דינמית המכילה שבר וכפירה ממשיים, ודווקא מכאן מוחלטותה.

ג. ראו בהערה הבאה.

67 וגם זו הופנתה בעיקר למנהיגי העדה. ראו **דרך המלך**, עמ' תס-תסב. מיעוט התוכחה אינו רק טקטיקה ופוליטיקה (שהאדמו"ר כפדגוג שקל בוודאי) המפחדת שמא יברחו החסידים, כהצעת הרשקוביץ (עמ' 38, 128). הפנייה אל החסיד מקורה בהבנת מקומו הסבוך והנמוך, שדווקא בו פוטנציאל עלייה גבוה (ראו לעיל הערה 59). מובן שבתוך הדרישה להכרת האלוקות הנמצאת במקום הנמוך מצויות גם ביקורת ודרישה להתחזקות רוחנית והלכתית.

68 בתחילת השואה הוא עוד מוכיח את חסידיו. ראו **אש קודש**, עמ' ד, ראש-השנה ת"ש (14.9.1939); עמ' מה, פרשת בחוקותי ת"ש (25.5.1940); עמ' קיב, פרשת עקב תש"א (16.8.1941); עמ' קמא, חנוכה תש"ב (20.12.1941 בערך); הערתו (לעיל ליד הערה 12), שייסורים כאלה עוד לא היו, מנתקת את הסיבתיות שבין חטאים לייסורים.

"סור מרע" ואת האפשרי בלבד.⁶⁹ האדמו"ר מבין שהוא עומד אל מול ייסורים שאי-אפשר להתמודד עמם בפנקסנות. המצוות, החטאים והייסורים מקבלים הקשר אחר לגמרי בתוך הפרעות – של דבקות מתוך היעדר.

2. לפני השואה ובמהלכה האדמו"ר יוצר זהות בין ייסורי הקב"ה וייסורי ישראל, ולהפך. הייסורים מפרקים את המשמעות. זיהוי עם הקב"ה וייסוריו אינו מפחית מערכם ו"מגייסים" לטובת אידיאה מופשטת; להפך: הוא מעניק להם משמעות ככאלה – כמפרקי משמעות. אולם לפני השואה, ייסורי הקב"ה שבהם משתתף עם ישראל הם ייסורים על הצורך לייסר את עם ישראל כדי לעוררו לשוב למוטב. כלומר השיתוף נובע מחיסרון בעם הנדרש להתעוררות. לעומת זאת, במהלך השואה, ייסורי הקב"ה הם ייסוריו שלו, שלמעלה מהשפעת האדם והבנתו. עם ישראל בכל זאת לוקח בהם חלק, וכאן נראית השתתפות זו כמעלתם.⁷⁰ זאת ועוד, האדמו"ר הרחיק לכת עד כדי זיהוי החטא האנושי כחטא אלוקי. בדבריו ניתן לשמוע כיצד נוראות השואה הם חטא אלוקי(!).⁷¹ חוסר המשמעות והתפרקות התיאוריה מקבלים את מלוא משמעותם ככאלו דווקא בהיותם מעשה אלוקי.

3. לפני השואה האחריות לייסורים הייתה מעשיהם של עם ישראל,⁷² אולם במהלך השואה האדמו"ר מסיר את האחריות מישראל וזו עוברת ממילא אל הקב"ה. להעברה זו השלכות רבות, כגון הציפייה מן הקב"ה שישוע את עם ישראל לאחר שישתתף ברצונם הטוב בלבד – בלא מעשה ממש, או למצער לראות במעט מעשה את כולו.⁷³ הפירוק הפנימי יוצר פרדיגמה חדשה לשאלת האחריות האנושית, ובא בדרישה נוקבת כלפי הקב"ה. דרישה זו מבטאת הן אמונה נוקבת והן התרסה מובלעת, ששורשן אחד.

4. לפני השואה נקט האדמו"ר לשון כללית בנוגע לייסורי כלל ישראל.⁷⁴ ייסורי היחיד הועלו לדרגת הכלל. לעומת זאת, במהלך השואה האדמו"ר דורש וחוקר אחר

69 **אש קודש**, עמ' סט, ראש-השנה תש"א (3.10.1940).

70 לזיהוי ייסורי האל וישראל ראו מקורות בהערה 43 לעיל. השינוי מופיע ב**אש קודש**, עמ' קצא, פרשת מטות תש"ב (11.7.1942), ובאופן דומה בעמ' קעט-קס, פרשת החודש תש"ב (14.3.1942).

71 שם, עמ' קט, שבת נחמו תש"א. הסבל והחטא – המבטאים בעומקם את השרירותיות וחוסר המשמעות הקיומית – מועלים לממד "אלוקי... המחלץ את האדם ממצב של חוסר חיים לדבקות... העלאה זו... יוצרת ריגוש עמוק וענוג בכאב" (**כלים שבורים**, עמ' 139).

בדרך מנוגדת, מוצא האדמו"ר את האלוקות אפילו בביטויי שנאה של אנטישמיות: "וכל... [ה]דרשות רעות שמדברים שונאי-ישראל על ישראל, נתהפך הכל לקול-תורה, כיון שגם הם בעולם נמצאים וחיותם מקול ד' שבתורה שנסתעפו לדיבורים רעים. פשוט שדברי התוכחה שבתורה נתגשמו עד ששונאי-ישראל... מדבר להכות וליסר את ישראל בפועל ח"ו. וכשמאחדים הכל לתורה, עולים הם לקול-תורה, וכל רע נמתק" (**אש קודש**, עמ' קסג, פרשת משפטים תש"ב [14.2.1942]).

72 **דרך המלך**, עמ' מד; עמ' רלד.

73 **אש קודש**, עמ' מב, פרשת קדושים ת"ש (4.5.1940).

74 עיינו למשל **דרך המלך**, עמ' רלד.

מקומם של ייסורי הפרט ככאלה.⁷⁵ מבט כללי במציאות מבטל ייסורים חולפים, אולם המציאות הקיצונית דורשת מהאדמו"ר להתייחס לפירוק הקורה דווקא לאדם הפרטי. חקירתו מרחיבה את האמונה לפרטי פרטים.

5. לפני השואה נתפסו ייסורי הגוף בדרך כלל כביטוי של ייסורי הרוח.⁷⁶ אף בתחילת השואה דרש האדמו"ר להתמקד בתפילה על "גלות השכינה" ולא על צורכי עצמו וגופו.⁷⁷ לעומת זאת, בהמשך הפרעות האדמו"ר מדגיש שלא רק שאפשר, אלא שצריך להתפלל דווקא על ייסורי הגוף.⁷⁸ אותו "גושבישר" חסר שפה ותיאוריה, דווקא בהיותו כזה, הוא העלול להביא לדבקות הגדולה ביותר בהיותו הרחוק ביותר מהאחדות האלוקית.

6. לפני השואה היה האדמו"ר מוכן להתנחם בישועות שאותן כינה אחר כך "נחמה של חסד":⁷⁹ עצם השלמת החסר, והטוב שבא לאחר המשבר, סיפקו את האדמו"ר ואפשרו לו להתעלם, בסופו של חשבון, ממידת הדין המייסרת. אולם במהלכה הוא מסרב להתנחם בכך. הנחמה היחידה בעיניו היא של ה"דין" עצמו – השבת הדבר

75 **אש קודש**, עמ' פא-פב, פרשת תולדות תש"א (30.11.1940).

76 ישנו יוצא דופן משמעותי לפני השואה באבלו של האדמו"ר על חסרונו של אדם דווקא מהעולם הזה, מקיומו בגוף. אמנם טוב לנשמה בעולם הבא, אולם לאחר מות אשתו מתמרמר האדמו"ר הן על עצמו שחסרה לו, והן עליה וקיומה עצמה, דווקא בגוף ובעולם הזה: 'ר' יוחנן בודאי ראה את הנשמות [של בניו שמתו] גם אחר יציאתן מהגוף ומכל-מקום בכה 'על האי שופרא דבלי בעפרא' [= על אותו יופי שמתבלה בעפר. הגוף]. ומה אומר אני, הן מר לי מר, אבל לא מרירותי לבדה היא שמעיקה ולוחצת את ליבי כל-כך, רק היא, איפה העדינה ואיה הצדקת? צדיק ה' בכל דרכיו וחסיד בכל מעשיו' (דרוך המלך, עמ' תמו, מכתב מתרצ"ז [1937 בערך]). אך זהו יוצא מן הכלל המעיד על הכלל – רוב דבריו על הייסורים מתורגמים לייסורי הרוח, וזאת בשונה מדבריו בעת השואה, שאינם מכתב פרטי אלא דרשה לרבים, שבה מושווים ייסורי הגוף עצמו לייסורי השכינה, ובכך מוענק להם קיום ככאלה.

77 **אש קודש**, עמ' קכה, ראש-השנה תש"ב (22.9.1941). האדמו"ר מוסיף שבעתות מצוקה כאלה מובן שהאדם לא יוכל להתפלל על דברים עליונים, אלא על צרכיו. לכן הוא קורא להתפלל גם על מצוקה זו: על שאי-אפשר להתפלל על הרוח אלא על החומר. בכך גם תפילתו על צרכיו יוצרת שוב דבקות אף מהמקומות הרחוקים ביותר מהקב"ה. זאת ועוד, ה"שכינה" היא המידה האלוקית התחתונה, התגלותו של הקב"ה בעולם על ידי עם ישראל. ועל כן צורכיהם הסיים צורכי שמים, בעיקר כשמתפללים על רצונם להתפלל על צרכים אלו.

78 **אש קודש**, עמ' קפ-קפא, ראש-חודש ניסן תש"ב (19.3.1942). טיעונו של דון סימן (הערה 37 לעיל) מחזקים אף את הטענה בדבר הפנייה אל הגוף, שכן מעשה הייחוד התיאורגי מייחד את הגוף והנפש, את העולם החומרי התחתון עם העולמות הרוחניים העליונים, ובוה דווקא מאפשר את השינוי במציאות. הפנייה אל הגוף אינה רק מנקודת ראות הומנית, אלא גם תיאורגית-ריטואלית. במובן זה, המעשה התיאורגי הוא השלכה מעשית של השקפתו הרעיונית-תיאולוגית של האדמו"ר, המבוססת על המושג נושא ההפכים של "הצמצום" ו"החלל הפנוי".

79 וראו לעיל הערה 76, בהתמרמרותו של האדמו"ר על חסרונו אשתו מהעולם הזה דווקא. בקבלת הדין שבסוף דבריו שומר האדמו"ר על שפת האמונה. בכך אין הוא מבטל את הצער ומתנחם בקיומה בעולם הבא, אלא להפך – שפת האמונה מעניקה "מקום" גם להתמרמרותו על חסרונה הפיזי מהעולם הזה. אולם אין בדבריו דרישה לתחיית המתים ולתיקון מידת הדין עצמה. כאמור, זהו יוצא מן הכלל המעיד על הכלל.

עצמו שאבד, השבת הנשמה לגוף בתחיית המתים, וקץ ההיסטוריה, שטומן בחובו שינוי תודעתי, המסוגל להכיר ב"טובה" הטמונה ברוע ככזה. האדמו"ר דורש לראות את הטובה דווקא בטראומה חסרת המילים; את החסד שבדין, בצמצום ובייסורים עצמם.⁸⁰

גאולה, טראומה ומשבר

לפי דברים אלו, נראה שיש לטבוע את המושגים מחדש: מה שכינה גולדברג בשם "משבר" אינו אלא תיאוריה של גאולה.⁸¹ תיאוריה כזו מתמקדת בגאולה שבסוף הדרך, ואינה רואה בייסורים שבדרך אלא עיכובים וסיכוכים. באופן זה הגאולה של העתיד אונסת את ההווה ונוכחותה מבטלת את הטראומה הקונקרטיית. עודף המשמעות שבאוטופיה העתידית מרוקן את ההווה מכל משמעות ומגביר את הייסורים. לעתים האוטופיה עצמה, ההופכת לאידיאולוגיה פרגמטית, היא ששוברת את המציאות ויוצרת את הייסורים עצמם. תיאוריה כזו תדגיש את האמונה וזו תהפוך לנוקשה וחסרת תנועה.

תיאוריה של טראומה, לעומת זאת, מבליטה את הפירוק האנושי, את העולם הנפרד מהאלוהות, מהמשמעות ומכל נרטיב קוהרנטי. בעמדה זו חסר כל ממד של גאולה ותיאור הפירוק מוסיף על הפירוק הקונקרטי שחוה האדם. דיכוטומיה זו אינה מצליחה לדלות את "טבעו של טבע האדם"⁸² העומד מול קטסטרופה רדיקלית כמו השואה, שכן האדם אובד כאן בהיעלמותו בתוך האידיאולוגיה האוטופית, או בפירוק המוחלט של הטראומה. שתי התיאוריות עלולות להפסיד את האדם ואת האמונה כאחד. תיאוריית גאולה מתעלמת מן הפרט וייסוריו, מן המילים שאינן נכנסות לתבנית ומחוסר האפשרות של הקרבן לבטא

80 **אש קודש**, עמ' קח, שבת נחמו תש"א (9.8.1941). הדרישה לראות בדין עצמו חסד נובעת מההכרה שגם חסד בלא גבולות עלול לשבור את המציאות המוגבלת, כשטף מים חיים בלא סכר. כך מסביר ר' צדוק את חורבן המקדש כתוצאה מעודף אהבה של הקב"ה בצדקת הצדיק, בית אל: מכון הר ברכה (תשנ"ח), פסקה קעא, עמ' 81-82. ברוח זו דורש ר' נחמן את הרחמים כפי שאנו רוצים בהם, ולא כפי שה' רואה אותם: "ואל שדי יתן לכם רחמים" (בראשית, מג, יד) – לכם דיקא. הינו שה' יתברך... ימסר את הרחמנות בידינו, כי אצלו יתברך יכול להיות שגם... כל היסורין הם הרחמנות שלו, כי בודאי כל מה שה' יתברך עושה להאדם, אפילו יסורין קשים, הכל הוא רק מחמת הרחמנות, אבל אנו מבקשים שיתן וימסר בידינו את הרחמנות, כי אין אנו מבינים הרחמנות שלו, וגם אין אנו יכולין לקבל אותו הרחמנות שלו הנ"ל, רק... שאנחנו בעצמנו נרחם עלינו, ואצלנו הרחמים בפשיטות, להתרפא מן החולי וכיוצא בזה" (ליקוטי מוהר"ן (תניינא), תורה סב, דף כט ע"ב).

81 יש התולים תפיסה זו במדרש מירושלמי ברכות ד, ב, פרק א, הלכה א: "... ראו איילת השחר שבקע אורה. אמר רבי חייא... כך היא גאולתן של ישראל בתחילה קימאה קימאה כל מה שהיא הולכת היא רבה והולכת". כלומר הגאולה באה לאט ולאט ובדרך ישנם עיכובים. אולם גם מדרש זה מדגיש את החושך שממנו פורץ אור הגאולה.

82 ככותרת מאמרו של גולדברג ודרישתו שלא להעלים את ממד הפירוק האנושי בתוך כתיבה גואלת. אך כאמור, גם כתיבת הטראומה עלולה להעלים את האדם בפירוק מוחלט.

מילים; תיאוריה של טראומה עלולה להזדהות לחלוטין עם הקרבן וייסוריו ולהתנגד לכל שיח בר הבנה, כיוון שהוא מעלים את הפרט וייסוריו. אולם זהו "הפגן" או "כפיית חזרה פוסט-טראומטית", כלומר חזרה כפייתית על הפירוק הטראומטי, שאינו מאפשר שום ניסיון להכליל את הטראומה ברצף ובנרטיב כלשהו.⁸³ כך עלולים שני הקצוות להמשיך את העלמתו וייסוריו של האדם. אולם התיאוריה של האדמו"ר אוחזת פרדוקסלית בשני הקצוות, בלא סינתזה ופשרה. דווקא לעמדה זו יש לקרוא תיאוריה של משבר, וזאת על פי פירושו של האדמו"ר למדרש העוסק במשבר הלידה, אך פירושו שונה מפירושו של גולדברג:

חבלי משיח, פשוט הוא למרק את העונות קודם... ביאת משיח. אבל למה צריך דור זה של משיח לסכול גם בעד העונות של דורות שעברו? אבל אחרי החטא של אדם הראשון אמר ד': "בעצב תלדי בנים",⁸⁴ לא רק מין נקמה היא... [אלא] ענין מיתה וצער - מיתה לכוחות אלו שקודם שנולד ממנה בריאה חדשה צריכים כחות עצמה להתבטל וכמו שאיתא במדרש ביושבת על המשבר שצ"ט פעיות למיתה ואחת לחיים...⁸⁵ וכעין זה הן חבלי משיח... כי הגאולה היא התגלות אלוקית על-ידי ישראל... כדי שיזכו ישראל שיתגלה אור כליכך על ידם, צריכים להתבטלות כחות מהם והם חבלי משיח... ד' יתברך אמר: "האני אשביר ולא אוליד",⁸⁶ שהוא יתברך המשביר והמוליד על-ידי ישראל. לכן ישראל סובלים חבלי הלידה וכחות מהם מתבטלים, ובוה הם מולידים את אורו של משיח. וכמו ביושבת על המשבר - בכאב יותר קשה יודעים שחלק יותר גדול מן הנולד יצא ונתגלה. כן גם כשרואים איש ישראל שמצטער יותר בחבלו של משיח, נדע שעל ידו חלק יותר גדול של אור המשיח נתגלה.⁸⁷

האדמו"ר משווה בין הייסורים (=חבלי) לקראת בוא המשיח, ובין חבלי הלידה, שמקורם בעונש על חטא גן עדן. האדמו"ר מדגיש שעונש זה לא בא כנקמה וכקנס על החטא. יש בו תיקון מידה כנגד מידה לחטאה של האישה, וכיוון שהחטא התרחש תקף לבריאה, האדמו"ר מוצא את העונש כביטוי להתרחשות הכלולה בבריאה. לטענתו, כל בריאה חדשה דורשת ביטול ושבירה של הבריאה והכוחות שלפניה.

83 בעניין "ההפגן (acting out) הפוסט-טראומטי" לעומת "עיבודו", ראו דומיניק לה קפרא (LaCapra), **לכתוב היסטוריה, לכתוב טראומה** (תרגום: יניב פרקש). תל-אביב: רסלינג (2006), עמ' 165-170. לטענתו אין לבטל את הטראומה ואף לא לקבעה, אלא לייצר שפה וכלים חדשים לניחוח העבר לקראת העתיד, יצירה הנובעת מתוך אותה "טלטלה אמפתית", השוברת את הכלים הישנים בלא ריסוק מוחלט של עצם השימוש בשיח (עמ' 93).

84 בראשית, ג, טז.

85 **מדרש תנחומא** פרשת תזריע, סימן ד.

86 ישעיה, סו, ט.

87 **אש קודש**, עמ' קו-קז, פרשת מסעי תש"א (1941.7.26).

המשל הידוע הוא של הזרע הצריך להירקב כדי שיצמח ממנו צמח חדש. כך הוא בעניין לידה של חיים חדשים: כך הוא בעניין היולדת (המכונה "חיה"), הצריכה למות תשעים ותשע פעמים כדי שתוכל להוציא לעולם חיים חדשים; כך הוא בעניין בריאת העולם עצמה, שכפי שהרחבתי לעיל, האינסוף נזקק לצמצום את עצמו, להמית בתוכו משהו, כדי לתת מקום לאחרות נפרדת ממנו; וכך הוא בעניין הגאולה העתידית: המציאות המוכרת – הגשמית והרוחנית כאחת – צריכה למות ולהתבטל כדי לאפשר קיום של עולם מסוג חדש.

מדוע אין זו נקמה? נראה שהאדמו"ר מבין את המציאות כמשחזרת שוב ושוב את תהליך הבריאה והצמצום. במובן הזה, חטא האדם ואשתו מקביל לצמצום, וכן לשלב שבו נשברו הכלים כשלא יכלו לשאת את האור האינסופי. הרצון לחירות, לקיום נפרד ואחר, מחייב שבירה של המציאות הקודמת: האלוקות שוברת עצמה כדי לקיים עולם נפרד; היולדת נשברת לשם הולדת ילד נפרד ממנה; אדם ואשתו חטאו כיוון שרצו קיום עצמאי שאיננו תלוי באופן אינפנטילי באל, רצו להיות כאלוקים יודעי טוב ורע ומשם לפגוש בו פנים אל פנים; וכך גם בוא המשיח, שיתקן את חטא גן עדן, תלוי בהגעתו של המין האנושי לחירות כזו הדורשת שבירה של המציאות העכשווית. תהליך זה הוא תהליך של יציאה לחירות ונפרדות, אולם הוא אימננטי למציאות ובכך יש בו ממד דטרמיניסטי: רצונו של האדם בחירות כולל מיניה וביה את המרד והשבירה, שרק בסופם יהיה מפגש מחודש מתוך עצמאות הדדית. זו מידה כנגד מידה, ולא נקמה. במובן הזה חטא גן עדן והחטא בכלל, וכן העונש והתיקון, הם מחויבי המציאות אך סופם חירות מלאה.⁸⁸

אולם בכל זאת ישנה המשכיות בין המציאות הקודמת לבין הבריאה החדשה, שגילוייה אינו מבטל לחלוטין את הישן אלא מעלה אותו בדרגה. כשם שהיולדת לא

88 תהליך מקביל ל"צמצום" הוא "הנסירה". לפי מדרש **בראשית רבה** (ה, א, העוסק בסתירה שבין שני תיאורי בריאת האדם) נברא האדם כישות אחת שלה שני פנים: צד (=צלע) אחד פני זכר ושני נקבה בצירוף הרמוני, אך הוא מפגש "אחור באחור", החסר הכרה פנימית. הקב"ה ניסר ישות זו לשניים, נסירה שאף שהיא מלאת ייסורים, סופה מפגש מחודש ושוויוני, מלא סתירות והפכים, כהיפוך שבין זכר לנקבה: "עור כנגדו" – אך "פנים בפנים". תהליך זה מתקיים בין איש לאשתו או חברו, אך גם בין הקב"ה לאדם בגן עדן ולאחר מכן לעם ישראל. בתחילה היה היחס אינפנטילי: הקב"ה העניק לעם ישראל שפע ישירות – כגון נסים ונבואה – אך העם והאדם היו חסרי עצמאות. בקבלה מכונה מצב זה "נהמא דכיסופא": לחם בושש שהעני מקבל בלא זכות, וחסד הנותן מבייש אותו עד שאין הוא מסוגל להסתכל בפניו (ראו ירושלמי ערלה, פרק א, הלכה ג, לפי הסברו של ר' יוסף קארו, **מגיד מישורים**, פתח תקוה: ברילב [תש"ן], בראשית, עמ' 12; רמח"ל, **דעת תבונות**, בני ברק: פרידלנדר [ספריית] [תשנ"ח], סימן יח, עמ' ד-ה). גם הקב"ה, כמו האדם, מבקש קשר "שוויוני" – "פנים בפנים". עם ישראל מורד ורועה בשדות עבודה זרה. הקב"ה מצדו מסתיר את השגחתו הגלויה – לא רק כקנס חיצוני, אלא באופן אימננטי להתרחקות העם המבקש עצמאות. סוף התהליך בגאולה, במפגש פנים אל פנים: מחד גיסא יתקיימו ייחוד והתבטלות בין הצדדים; מאידך גיסא ישמור כל צד על עצמאותו, שנקנתה בייסורים. החסידות כדרכה פירשה תהליך זה בהקשר הפרטי של נפש האדם המבקש את אלוקיו.

בהכרח מתה ממש, אלא רק את מיתות המהות לשם ההולדה – כך גם בריאת העולם וכן הגאולה לא הרגו לחלוטין את שהיה קיים לפנייהם:

העולמות שברא ד'... קודם החטא [בגן עדן] היו כולם בטלים לד' וגם העצמות שהיתה לכל אחד לעצמו, לא היתה בישות לעצמו... שד' ברא בדרך הפלא שבכל אחד יתגלה עצמות לעצמה ולא בישות לעצמה וכן היה גם בעולם הזה... [וכך יהיה] גם לעתיד... מה שאין כן אחרי החטא נתגשם העולם ובכל אחד יש ישות לעצמו. לכן אי אפשר לכל דבר שיוולד, היינו שימשך על ידו ויתגלה ממנו אור חדש בלתי שיבא חלק האור של עצמו לידי ביטול, כי אי אפשר לכל דבר שיתגלה בו אור ד' בלתי אם על ידי ביטול היש כנודע והגרעין שזורעים, קודם שיתגלה על ידו בריאה חדשה, עץ, ענפים... שכל אלו לא היו נראים בו... קודם ההתגלות הזאת ממרום על ידו צריך ישות הגרעין להתבטל מקודם, לכן מוכרח כל הגרעין להרקב באדמה, והיא בחינת מיתה.⁸⁹

האדמו"ר מפריד בין "עצמות" ל"ישות". העולמות הנבראים – שבבריאתם נפרדו מן האחדות האלוקית – אינם אמורים להתבטל מעצמותם, אלא רק מישותם. כלומר עליהם להכיר במקורם האלוקי ולהתבטל כלפיו, אך אין בכך משום התבטלות קיומם העצמאי. ביטולם כלפי האלוקות הוא אמנם מוות לישותם, אך באופן פרדוקסלי, דווקא ביטול זה וההכרה באלוקות המחיה אותם הם המעניקים משמעות לעצמותם ומאפשרים את המשכיותם.

על פי הקבלה, קיום של "יש" בפני עצמו הוא החטא הבסיסי, חטא הגאווה ברצון למלוך. אולם העונש לחטא זה הוא אימננטי: כיוון שה"יש" הוא ישות סופית, הרי קיומו בפני עצמו, היקבעותו ונוקשותו בתוך גבולותיו בלא פתח לאחרות יביא בסופו של דבר לקצו ולמותו. מוות זה של הישות פותח את גבולותיה למפגש עם אחרות, ובמקרה של הבריאה, העולמות והכלים הסופיים נפתחים לקבלת השפע האלוקי האינסופי, ומכירים בכך שהוא שמחיה אותם. בכך הם עצמם מקבלים קיום אינסופי. זוהי עצמותם הסופית, הנשארת בקיומה גם אחרי ביטול ישותה לאלוקות. בהקשר שלנו ניתן לומר שהנוכחות האינסופית הפורצת לעולם (תיאוריה של גאולה) יוצרת טראומה השוברת את הקיום הסופי של האדם. אכן, שבירה זו היא לעתים פירוק מוחלט, עד כדי מוות, אולם האדמו"ר מציע תורה של משבר: שבירת הגבולות בייסורים מבטלת את הישות, את הקיום הסגור בתוך עצמו, ופותחת את האדם לקראת הכלת האור האינסופי, לקראת יצירה ובריאה חדשה. הבריאה החדשה מכילה בתוכה את שבירתה שלה: האדם וייסוריו אינם מתפרקים לחלוטין, אלא שומרים על עצמותם ומקבלים את משמעותם ככאלה, כסופיים, דווקא בהכלתם

89 אש קודש, שם (ההדגשות שלי). לפי תפיסת הקבלה, בריאת העולם כללה בריאה של כמה עולמות רוחניים המשתלשלים זה מזה עד העולם הזה, החומרי.

בתוך האינסוף. האינסוף אינו האידיאה האוטופית המכלה את המציאות הקונקרטי; האוטופיה היא ההכלה הפרדוקסלית של הסופי ככזה בתוך האינסופי, את המציאות ככזו בתוך התיאוריה, את הטראומה ככזו בתוך הגאולה ואת הכפירה בתוך האמונה.⁹⁰

הדגמה וסיכום – עומק בתוך עומק: האדמו"ר ו' נחמן מברסלב

להמחשת הפרדוקס אתה קטע נוסף מדרשותיו:

חשבתי שבצרות כאלו, כשיבוא ראש־השנה אז תפילות ישראל תהינה ברעש ושפיכת הלב כזרם מים, אבל הן בטוחים אנו בדי' שפעלו התפילות, מכל־מקום את אשר ראו עיננו, אז קודם המלחמה יותר רעשו והתלהבו, גם ביותר שפיכת הלב התפללו תפילות ראש־השנה מאשר שנה זו, פשוט הוא מפני חולשת הגוף שאין כח לישראל, אבל מכל־מקום גם חוץ מזה רואים שבכלל... הראש־השנה... אינו בהיראה וההתלהבות כמו מאז... ואיזה סיבות ישנן לזה? א... כשאישישראל מתפלל ונענה בתפילתו או מתחזק ומתלהב אח"כ בשאר תפילותיו, מה־שאינ־כן כשרואים שמתפללים, ולא די שלא נענים רק עוד הצרות יותר מתרבות רחמנא־לצלן, נופל לב־האדם ואינו מתעורר בתפילותיו... ב)... שלכל דבר גם לאמונה וגם לשמחה צריכים איש שהוא יאמין והוא ישמח, מה־שאינ־כן בשביל האיש נרצין ונרמם, אין מי שישמח. וזה הדבר גם בעניין התעוררות בתפילה, איש הישראלי עתה נופל שוכב ונרמם ואין מי שיתעורר בתפילה.⁹¹

האדמו"ר מתאר את נפילת האמונה משום שלא רק שאין נענים בתפילה, אלא שהצרות עוד מתגברות. בתוך כך מתוארת התפרקות הצלם: ה"איש". כדי להתפלל ולשמוח צריך "איש". שפת האם של האדמו"ר (שבה חשב מן הסתם בטרם כתב בעברית) היא יידיש. תרגום המילה "מענטש", משמעותו בדיאלקט היידי היא מעבר לשימוש הפשוט כ"איש", ומבטאת אדם העומד בזכות עצמו, בעל ערך וכבוד עצמי (dignity): "אברהם אבינו כשראה את המלאכים בדמות אנשים, אמר: 'ואם אני רואה אותם חולקין כבוד אלו לאלו יודע אני שהם בני־אדם מהוגנים...' זהו כלל

90 גישות חסידיות מסוימות מבטלות את ישותן ועצמותן באינסוף האלוקי, תנועה המכונה "יוניו־מיסטיקה". ראו למשל יעקובסון, עמ' 37-40; 65-75, המסכים שהחסידות אינה דורשת איון של המציאות הפיזית, אך הוא מדבר על "א־קוסמיזם תודעתי", שמשמעו ביטול מוחלט של תודעתו העצמית של האדם, ואף של מציאות העולם מבחינה התודעה.

91 אש קרדש, עמ' קכה, שבת שובה תש"ב (27.9.1941). ההדגשות שלי.

גדול הן פשוט בעולם מי שאינו איש ואינו מרגיש בקרבו אנושיות גם את חברו אינו מחזיק לאיש ומכבדו...⁹²

אך האדמו"ר מדגיש שבתפילות ראש השנה לא היה אותו "איש" בכל מתפללי המניין. אולי אחד היה מספיק כדי לעורר את ה"איש" שבכל אחד ואחד, אך הייסורים פירקו את הצלם של כולם. ואולם האדמו"ר מבקש למצוא את הקב"ה אפילו במקום חסרונו: זה מקור שאלותיו הנוקבות, ומכאן גם המשך דבריו הרדיקליים:⁹³ "אבל דוד המלך אמר: 'מעמקים קראתיך ד',⁹⁴ לא מעומק אחד בלבד רק גם מעמקים - ב' עמקים, שאף שלאחר נפילתי בעומק הראשון קראתיך, ולא בלבד שלא נענתי ולא נושעתי, רק עוד נפילתי לעומק ב', עומק בתוך עומק מכל מקום הנני מתחזק ושוב קורא אותך."⁹⁵

האדמו"ר מתאר שני עומקים שמהם בוקעת התפילה: לא רק מעומק הייסורים שעליהם יש מענה, אלא גם מעומק הייסורים שעליהם אין מענה,⁹⁶ ייסורים שלמרות התפילה רק מתגברים. דבריו מתכתבים עם תורתו של ר' נחמן:

כי יש שני הסתרות. וכשהשם יתברך נסתר בהסתרה אחת, גם כן קשה מאד למצוא. אך אף על פי כן... אפשר ליגע ולחתר עד שימצא אותו יתברך, מאחר שידוע שהשם יתברך נסתר ממנו. אבל כשהשם יתברך נסתר בהסתרה תוך הסתרה, דהינו שההסתרה בעצמה נסתרת ממנו... שאינו יודע כלל שהשם יתברך נסתר ממנו, אזי אי אפשר כלל למצא אותו, מאחר שאינו יודע כלל מהשם יתברך. וזה בחינת: "ואנכי הסתר אסתיר"⁹⁷, דהינו שאסתיר ההסתרה... שאינו יודע כלל שצריך לבקש אותו יתברך... אבל באמת אפילו בכל ההסתרות, ואפילו בההסתרה שבתוך הסתרה, בודאי גם שם מלוּבש השם יתברך. כי בודאי אין שום דבר שלא יהיה בו חיות השם יתברך, כי בלעדי חיותו לא היה לו קיום כלל. ועל כן בודאי בכל הדברים, ובכל המעשים, ובכל המחשבות, מלוּבש שם השם יתברך כביכול. ואפילו אם, חס ושלום, עושים דבר עברה, שהוא שלא כרצון השם יתברך, עם כל זה בודאי יש שם חיות השם יתברך, אך שהוא בהעלם ובצמצום גדול.⁹⁸

92 **אש קודש**, עמ' קעז, פרשת החודש תש"ב (14.3.1942). בעמ' קטז (פרשת שופטים תש"א), הוא מתאר כיצד הצרות גורמות לאיבוד השמחה אפילו כשכבר באה הגאולה, כי "אין כבר איש אשר ישמח". ניתן לאתר כאן את ההפגן הפוסט-טראומטי, שבו הטראומה חוזרת ומכניסה למלנכוליה אינסופית, ומונעת חזרה לשגרה.

93 גולדברג, עמ' 306-309, מנתח את הקטע, אך מסתפק בתיאור פירוק הצלם בדברי האדמו"ר ואינו נדרש לבניית הכלים השבורים.

94 תהלים, קל, א.

95 **אש קודש**, עמ' קכה, שבת שובה תש"ב (27.9.1941).

96 בדומה לחילוק לעיל (ליד הערה 79), בין ייסורים שיש עליהם תנחומים.

97 דברים, לא, יח.

98 **ליקוטי מוהר"ן (קמ"א)**, תורה נו, פסקה ג, דף סה ע"ב.

ר' נחמן מתאר מצב שבו האדם איננו מוצא את הקב"ה במציאות, ולא זו בלבד אלא שגם זה שאינו מוצא נסתר ממנו. האדם אינו יודע כלל שעליו לחפש. זהו תיאור, בשפה חסידית, של אדם אשר חייו חסרי כל משמעות בעיניו, בלא כל נרטיב המחבר ומלכד את אירועי חייו לכלל סיפור קוהרנטי.

ר' נחמן טוען שגם בהסתר הכפול מסתתר הקב"ה. דבריו – "כי בודאי אין שום דבר שלא יהיה בו חיות השם יתברך, כי בלעדי חיותו לא היה לו קיום כלל" – מבוססים על פרשנותו⁹⁹ לסוד "החלל הפנוי", שכאמור, מתואר כ"מקום" המכיל פרדוקסים שבלעדיהם לא היה העולם יכול להתקיים. את האונטולוגיה של האר"י ר' נחמן מתרגם לשאלות קיומיות, כשאלת הידיעה והבחירה, או שאלת "צדיק ורע לו".

לעומת קושיות שמקורן בשבירת הכלים, שעליהן ניתן להשיב – כמו הסתר אחד של הקב"ה – ר' נחמן טוען שאלו קושיות מהחלל הפנוי – הסתר בתוך הסתר, מציאות פרדוקסלית של טוב ורע יחד – שרק בזכותן קיים העולם. האינסופיות האלוקית איננה רק זו המאיינת כל מציאות סופית, אלא דווקא זו המאפשרת קיום פרדוקסלי של מציאות סופית בתוכה.

הפתרון של ר' נחמן לקושיות אלו הוא השתיקה, כשתיקת משה אל מול ייסורי ר' עקיבא.¹⁰⁰ השגת החלל הפנוי היא השגה שלמעלה מן השפה, כיוון שלעומת

99 ראו לעיל הערה 58.

100 הצמצום מבטא את מחשבתו של הקב"ה בדבר בריאת העולם: "... בתחילה עלה במחשבה לבראתו במידת הדין, ראה שאין העולם מתקיים, הקדים מידת רחמים ושתפה למדת הדין" (רש"י, בראשית, א, א, על פי מדרש **בראשית רבה**, יב, טו) מחשבתו הראשונה של הקב"ה היא צמצום אינסופיותו – מידת הדין. דווקא החלקים הגבוהים של התגלות האל הם מידת הדין. ר' צדוק **ברסיסי לילה** (הר ברכה: מכון הר ברכה [תשס"ג], אות מה, עמ' 105-107), מקשר מחשבה זו למחשבת הדין במדרש על ייסורי ר' עקיבא (בבלי מנחות, דף כט, ע"ב). משה רואה בייסוריו ושואל "זו תורה וזו שכרה?!" הקב"ה עונה: "שתוק! כך עלה במחשבה לפני". דרגת המחשבה, הגבוהה משאר מידות הקב"ה, מתבטאת בעולם דווקא בדין ובייסורים, כיוון שכלי האנוש המוגבלים אינם מסוגלים להכיל את השפע האלוקי הגבוה. האהבה שוטפת ו"מקלקלת את השורה". המחשבה האלוקית איננה נקלטת בדיבור ובהכרה, אלא דווקא בשתיקה – עליה מצווה משה – ובאינטואיציה שמעל להכרה. גם חז"ל (ברכות לג, ב) הדגישו שאין לעשות "מדותיו של הקב"ה רחמים ואינן אלא גזרות". גם פעולות (הנתפסות בעינינו כרחמים, אינן מתרחשות מתוך שינוי והתפעלות בעצמותו האינסופית, שהרי אין הוא סביל לפעילות האדם. טובו אינו ניתן מתוך תחושת אשמה – המעוררת אשמה גם במקבל – אלא מתוך דין, מידה כנגד מידה – "המרחם על הבריות, מרחמים עליו מן השמים" (שבת קנא, ב). לפי השקפה זו הדין קודם לרחמים ולאהבה, וזאת שלא כעמדה הנוצרית, המקיימת את האהבה והחסד – ומבטלת את הדין והמצוות – אך סופה דין מופרז ושפיכות דמים. ראו: הראי"ה קוק, **אורות**, ירושלים: מוסד הרב קוק (תשנ"ג), עמ' כא ("ישראל ותחייתו" ג), ושם, עמ' לג (שם טו).

באש קודש, עמ' עה-עו, שמיני-עצרת תש"א (24.10.1940), כתב האדמו"ר (כר' צדוק) שמידת הדין גבוהה ממידת הרחמים, וכעת אין העולם יכול לעמוד בה (למעט הנביאים הצופים לעתיד) ומשותפת מידת הרחמים. לעתיד לבוא תשוב הנהגת הדין לפי הלכת בית שמאי המחמירים, והעבודה במקדש תהיה בלניים, אנשי הדין. אולם בפירוש אחר למדרש על ר' עקיבא (עמ' קלו)

השפה, הבנויה באופן לוגי, הרי מדובר בהשגה פרדוקסלית שלמעלה מן ההיגיון הישר. השתיקה מאפשרת להשיג כיצד גם במקום הנפרד ככזה, נמצאת נוכחותו של הקב"ה. בצורה זו יכול האדם ללקט את הניצוצות האלוקיים החבויים בהסתר הכפול, וליצור מהם ניגון – השגה של צליל שלמעלה מן המילים.¹⁰¹ בכך מרחיב האדם את הייחוד האלוקי גם למקומות הנפרדים – לחלל הפנוי עצמו.

גם בפסקה שלעיל מתעקש ר' נחמן ואומר שנוכחותו יתברך נמצאת בכל מעשה ומחשבה בעולם – אפילו בחטא! ממילא נמצאת האלוקות אפילו בהסתר הכפול, מחיה ומקיימת אותו ככזה. הניצוץ החבוי אינו חייב להיות תוכן מסוים השרוי בתוך ההסתר הכפול; עצם הכרה זו, שיש כאן ניצוץ אלוקי, היא היא חשיפת הניצוץ החבוי בהסתר זה. כתיבת הדרוש כ"תורה" המלמדת על מציאותו יתברך בכל דבר – גם במציאות שבה האדם מרגיש רחוק בריחוק כפול מכל נרטיב בעל משמעות בחייו – היא עצמה חשיפת הניצוץ והרחבת הייחוד האלוקי בעולם.

בדומה לר' נחמן, גם האדמו"ר מחפש את הנוכחות האלוקית בכל דבר, אפילו בייסורי הגוף הכואב ואף בסבל הנלווה אליו: בממד החטא שיש בהתרסה ובכפירה. גם ברגעי הפירוק הגדולים ביותר, עומק בתוך עומק, כאשר לא רק שהתפילה אינה גואלת, אלא שהייסורים עוד מתגברים, גם שם מתעקש האדמו"ר למצוא את הניצוץ האלוקי, בנפרדות כפי שהיא, וגם לאחר שכשלו כל ניסיונותיו להחזיק בכלים ובשפה הישנה. דווקא כשכל אלו נשברו – וקינת השבר, ההתרסה והפירוק זועקת לשמים – נפתח הפתח להשראה חדשה ולכלים חדשים,¹⁰² שעד כה נחסמו בגבולות הכלים הישנים והאגו של המשיג.

טוען האדמו"ר טענה מנוגדת: עולם המחשבה הוא עולם החסד, ובשל השתיקה החסד אינו נמשך אל העולם הזה; ר' עקיבא השאירו בעולם המחשבה ולא הורידו לעולם הדיבור – העולם הזה. "לכן לא נתגלה החסד למטה ונשאר הסתר ודין".

101 מטבעו בנוי הדיבור בשלבים עוקבים ובהגדרות שוללות. מכאן שדיבור על פרדוקס, המבקש לאחוז בשני צדדים סותרים כאחד, נידון לכישלון. לכן ר' נחמן מציע ראשית את השתיקה, ולחלופין את הניגון. מאידך גיסא הוא מרחיב את דבריו להבנת פרדוקס החלל הפנוי, משום שהאדם מתייחד כ"חי מדבר" (הגדרת אריסטו), כ"רוח ממללא" (תרגום אונקלוס לבראשית, ב, ז: "ויהי האדם לנפש חיה"). החלל הפנוי מאפשר את הדיבור והעצמאות האנושית שלא תיבלע באינסוף השתיקה שקדמה לבריאה, אך לא תגוים בידיבורה והגדרותיה עד כדי פורנוגרפיה, מיסטיפיקציה או הגדרה נחרצת שאינה מותרת למוגדר אפשרויות אחרות ובכך "הורגת" אותו בחייו (גולדברג מכנה זאת "הצמדת המסמן למסומן". ראו במאמרו: Amos Goldberg, "Trauma, Narrative, and Two Forms of Death", *Literature and Medicine* [25], no. 1 [Spring 2006], pp. 122–140, בעיקר עמודים 122–124). הקצנות אלו ניתן לכנות כ"גלות הדיבור", כהגדרת הזוהר (חלק א, ה, א) את גלות מצרים. וראו לעיל ליד הערה 38.

102 ראו מדרש ויקרא רבה ז, ב: "ההדיוט הזה, אם משמש הוא בכלים שבורים, גנאי הוא לו. אבל הקב"ה כלי תשמישו שבורים, שנאמר: 'קרוב ה' לנשברי לב'. (תהלים, לד, יט); 'הרופא לשבורי לב'. (שם, קמו, ג); 'זאת דכא ושפל רוח זבחי אלהים רוח נשברה לב נשבר' (ישעיה, נו, טו)."

גם בלא תוכן מסוים של נוכחות אלוקית בייסורים, מצליח האדמו"ר להרחיב את הייחוד האלוקי, בעצם ההכרה שוודאי גם כאן נוכח הקב"ה. הוא מתפלל (ומתריס) מתוך שני העומקים, ומוצא את הניצוץ בכך שאת הדברים הללו עצמם הוא דורש וכותב כדברי תורה. מציאותו נשארת בפירוד ובייסורים – אך אלה עצמם הופכים לתורת ה'. זוהי תורה של משבר הנושאת פרדוקסלית את הטראומה והגאולה, כל אחת כשלעצמה, יחדיו.

בעקבות פרעות השואה על תורתו של האדמו"ר עובר שינוי משמעותי ועמוק – שינוי המביא להשגות חדשות, אך מוכל ביסודותיה מאז ומעולם.¹⁰³

103 ראו: יהודה ליבס, "החידוש של ר' נחמן", דעת 45 (תש"ס), עמ' 91-103, שם מתאר ליבס את החידוש המתמיד של ר' נחמן, שעליו אומר ר' נחמן: "אני הולך בדרך חדש שעדיין לא הלך אדם בו מעולם, אעפ"י שהוא דרך ישן מאוד אעפ"כ הוא חדש לגמרי" (שבחי מוהר"ן, ירושלים: ורדי, תשכ"ב, גדולת השגתו ז, ה, טא); אביחי צור, "דקונסטרוקציה דקדושה: מבוא להגותו של הרב שג"ר", אקדמות כא (אלול תשס"ח), עמ' 110-139.