

על הרגע ועל הנצח

בתורת ההתחדשות של רבי נחמן מברסלב

אלעד ליסון

זה הוא בחינת שיר פשוט, כפול ומשולש ומרובע, שהוא הנגון הקדוש שזוכין על-ידי בחינת קבלת התורה, שהוא בחינת נבואה שנמשך על-ידי כל התיקונים המבוארים שם, כי שיר פשוט, כפול ומשולש ומרובע הוא בחינת שם הויה ברוך הוא באחוריים, שכותבים תחלה היו"ד, ואחר כך י"ק, ואחר כך י"ק"ו וכו'. נמצא, שחוזרים בכל פעם לאחוריו לתחלת השם. וזהו בחינת מה שחוזרים בכל פעם ומתחילין מחדש.

ליקוטי הלכות, הל' קריאת התורה ו, כב

בין אם הפתקא המפורסמת שבאמצעותה נודעה ברבים האימרה "נ נח נחמ נחמן מאומן" אכן מהימנה ובין אם לאו, במאמר זה ברצוני להצביע על קיומה של שיטה פילוסופית ותיאולוגית מסודרת העומדת בתשתית אימרה זו. כוונת הדברים היא להצביע על מוטיב הגמגום כמרכיב מהותי בתפיסת ההתחדשות הרוחנית של רבי נחמן וכעיקרון מכוונן בהנחיותיו החינוכיות-רוחניות.

על פי רבי נחמן מוטיב הגמגום מאפיין את המסע אל הקב"ה. המסע אל הקב"ה הוא מסע אינסופי, ולכן מנקודת מבט רציונאלית לא זו בלבד שסיכוויי להסתיים בהצלחה אפשריים, אלא שלא ברור כיצד ומדוע יש לצאת אליו מלכתחילה. היו שהציעו להמיר את יעד המסע בעצם קיומו של מסע, ועל ידי כך להתמקד בתהליך ההשתלמות שעובר המאמין בדרכו אל ה'. אחרים נטו לחשוב שיש להתרכז בהווה ולנטוש לחלוטין את המאמץ להגיע אל הנשגב הנצחי. אך רבי נחמן מציע לקוראיו ולשומעי לקחו להתייחס אל המסע הרוחני הזה באופן אחר, ולשם כך הוא עושה שימוש במוטיב הגמגום. הגמגום מייצג

השגה מלאה ושלמה של המבע באמצעות פירוקו לחלקיקים רגועים, ובו עושה רבי נחמן שימוש בכדי לגשר בין הרגע ובין הנצח; בין התווים המקוטעים של הדיבור ובין הניגון הרצוף.

רבי נחמן מודע לחלוטין לאופיו הפרדוקסאלי של המסע אל ה', ובשל כך גם נקודת ההתחלה של המסע איננה טריוויאלית עבורו. על מנת להבהיר זאת תוצג נקודת ההתחלה של התנועה הרוחנית והנפשית על פי רבי נחמן - היא הפשטות הקשורה במוחין דקטנות - באמצעות הפרדוקסים של זנון, שנועדו לערער על קיומה של תנועה פיסיקאלית, ובאמצעות השוואה עם שתי גישות רציונאליסטיות מודרניות: זו של הרב סולובייצ'ק וזו של לייבוביץ'.

הבנת טיבה של נקודת ההתחלה משליכה על טיב התנועה הרוחנית עצמה, שאותה תופס רבי נחמן באמצעות הכיסופים. כפי שנראה, התנועה הפנימית של הכיסופים אל ה' חוזרת לדעת רבי נחמן את הרגעים המקוטעים של הקיום. רבי נחמן מציע להפנים שהקיום מקוטע ולאמץ גישת התחדשות מתמדת ביחס לכל רגע בחיים, כאשר מה שמקיים באמת תחושה של רציפות ועקביות פנימית נעוץ בקיומם של כיסופים לה'. תובנה זו נובעת מתפיסה שיטתית של רבי נחמן את העולם 'בסוד הצמצום', והיא באה לידי ביטוי ביחסו להתבודדות, ללימוד, לתפילה ועוד.

בסופו של דבר, רעיון הקיטוע של הקיום מספק מענה גם לשאלת המפגש בין הסופי לאינסופי. אין מדובר במפגש כאן ועכשיו אלא בהתקרבות הדרגתית ובשיתוף פעולה המניבים מפגש מתמשך. כפי שנראה, מפגש כזה מותנה לא רק במאמצים תמידיים לתיקון בהווה מצידו של האדם הסופי, אלא גם בקיומו של זיכרון אלוקי האוגד יחד את כל המאמצים הללו. על מנת להבין את טיבו של המפגש המתמשך הזה יש להגיע להכרה שאין לדעת כיצד המפגש ייתכן, בצד האמונה שאין הוא מוטל בספק. הכרה זו אינה זהה עם נקודת ההתחלה של המסע הרוחני, ואף לא עם הספקנות הפוסטמודרניסטית המערערת על עצם קיומו של המסע. 'תכלית הידיעה שלא נדע', המזוהה אצל רבי נחמן כמוחין דגדלות ושעליה הוא חוזר פעמים רבות, בפירוש אינה סיומו של המסע האינסופי אל ה' אך היא בכל זאת מצביעה על המצב המנטאלי שבו ניתן להגיע לדבקות.

מיסטיקה ואקזיסטנציאליזם

בשנים האחרונות זוכה הגותו של רבי נחמן להתעניינות מיוחדת. דומה, שהכנות והאותנטיות העולות מתוך כתביו מדברות אל לב רבים היום. רבי נחמן לא התכחש למצוקות הנפש שחש המאמין, ואף ידע מניסיונו האישי על קיומם של תהומות ומצולות שבהם עלול המאמין לטבוע. רבי נחמן הכיר בספק, בפיתוי ובייאוש, כקליפות המקשות על אורח חייו של מבקש האלוקים, והיה מוכן אף להודות שגם הוא עבר נפילות תדירות של מתח רוחני. הגם שרבי נחמן חתר לביטול האני במובן היצרי והחומרי שלו, הוא לא המליץ באופן שיטתי וקבוע לביטול היש או לביטול האני, אלא הכיר בקשיים ובמגבלות העומדים מול המאמין. הדברים מגיעים עד כדי הצהרות של רבי נחמן בגנותה של החרטה הדתית. תחת הניסיון הדתי המוכר להטיל על המאמין את האחריות לכישלון המאמץ להידבק בבורא, ניסה רבי נחמן ללא הרף להעצים ולחזק את ידיו בכך שביקש ממנו להתחיל בכל פעם מחדש ולשכוח את הכישלונות.

העובדה שהגותו של רבי נחמן ממוקדת ביחיד ובמצוקותיו הביאה אחדים מחשובי החוקרים לזהות את רבי נחמן כהוגה בעל 'מוטיבים אקזיסטנציאליים אדירים'. ברם, עם הזמן הלכו והתגברו הקולות הרואים בהגותו של רבי נחמן הגות מיסטית². משמעות השינוי היא שאנו קוראים את הגותו של רבי נחמן פחות כהגות אקזיסטנציאליסטית המדברת על מסעו של היחיד תוך התחבטות כנה במצוקותיו ויותר כהגות מיסטית העוסקת בהידבקות בנשגב. על פי רוב שתי

1. הלל צייטלין, "רבי נחמן מברסלב: חייו ותורתו" (תר"ע), בתוך: רבי נחמן מברסלב: צער העולם וכיסופי משיח, יריעות ה', ירושלים תשס"ו, עמ' 43-68; יוסף וייס, "חסידות של מיסטיקה וחסידות של אמונה", מחקרים בחסידות ברסלב, תשל"ה, עמ' 87-95; אברהם גרין, בעל היסורים – פרשת חייו של רבי נחמן מברסלב, תל אביב תשמ"א, למשל עמ' 312; צבי מרק, סיפורי ר' נחמן מברסלב: אקזיסטנציאליזם חסידי, עבודת מוסמך, אוניברסיטת בראילן, תשנ"ג, עמ' 9-40; אפרים מאיר, פילוסופיים קיומיים יהודים ברכ שיח, ירושלים תשס"ד, עמ' 37-54.

2. הלל צייטלין, "אורו של משיח בתורת הברסלבי" (תרצ"ו), בתוך: רבי נחמן מברסלב: צער העולם וכיסופי משיח, יריעות ה', ירושלים תשס"ו, עמ' 69-99 (על פי יונתן מאיר שהקדים מבוא לשתי המסות של צייטלין, מדובר בתפנית חדה שארעה בעקבות מלחמת העולם הראשונה, שם, 18, 23-25); מגדל פייקאז, "צדיק לבני הדור החדש?!", תרביץ נא, עמ' 149-165; ישעיה תשבי ויוסף דן, "תורת החסידות וספרותה", האנציקלופדיה העברית יז, עמ' 756-821.

הפרשנויות הללו נתפסו כסותרות זו את זו. אקזיסטנציאליזם הינו זרם פילוסופי הממוקד בקיום האנושי הסופי ועל כן אין הוא מעודד שיטה תיאולוגית כללית שבאמצעותה ניתן יהיה להגיע אל האושר. לעומת זאת, הגות מיסטית משמעה הגות ששמה לה למטרה את הדבקות בנשגב תוך אימוץ כללים ונורמות השונים מהותית מאלו המוכרים מהעולם הריאלי ולכן מנוגדים לעתים לאינטואיציה הבסיסית של הקיום האנושי. אין להגות המיסטית עניין בהכרה בקשיים, במצוקות ובלבטים שמעלה המאמין בדרכו להזדככות מעלה אל מחוץ לעולם הקליפות החומרי, משום שהמגבלות הללו אינן אלא 'חומות של אשליה' אם להשתמש במטפורה של הבעש"ט. אולם כיום עולה כפורחת מגמה שלישית, שלא לזהות ניגוד בין אקזיסטנציאליזם למיסטיקה בהגותו של רבי נחמן, ובה משתלב גם מאמר זה.³

לעניות דעתי, רבי נחמן אכן נקט בגישה כנה ואותנטית ביחס למגבלות האופפות את המאמין הדתי, אך היא לא נבעה רק מאמונה אקזיסטנציאליסטית בחשיבותו של הקיום הסופי, אלא גם מנקודת מבט מיסטית המאמינה בתיקון קוסמי כולל. כפי שנראה להלן, דווקא תפיסה מיסטית היא שהביאה את רבי נחמן למתן משמעותית את יומרותיו הרוחניות של המאמין, על מנת שניתן יהיה להסיר ממנו כל ייסורי מצפון וחרטה ולהפיח בו שוב ושוב תקווה חדשה. לפיכך מאמציו האותנטיים של רבי נחמן להתוודע לקשייו הקיומיים של המאמין אינם באים על חשבונה של שיטה מיסטית כללית לתיקון העולם אלא דווקא מהווים בה נדבך הכרחי.

בתשתית מחשבתו של רבי נחמן ניצבת אפוא אמונה בקיומו של קשר בין חיבורו של המאמין לארץ ובין שאיפתו לשמים, כך שרק באמצעות הקשר עם המציאות הקיומית העכשווית ניתן יהיה לקרבו לקב"ה. קשר זה בין ההקשבה

3. רון מרגולין, האמונה והכפירה בחסידות ברסלב על פי הספר ליקוטי הלכות לר' נתן שטרנהרץ, עבודת מוסמך, אוני' חיפה, תשס"א; למשל עמ' 179-185; צבי מרק, מיסטיקה ושיגעון ביצירת רבי נחמן מברסלב, תל אביב תשס"ג. כדאי לציין שנעשו ניסיונות רבים להשוות בין כתיבתו של פרנץ יוזף קפקא לבין סיפוריו של רבי נחמן מברסלב, בעיקר על רקע מכנה משותף אקזיסטנציאלי. לאור זאת מעניין שגם אצל קפקא יש המוצאים שילוב מיוחד של מיסטיקה ואקזיסטנציאליזם (למשל, אורציון ברתנא, סוף מאה וסוף מאה, תל אביב תשס"א, עמ' 76-101. אני מודה לידידי ראובן טכול על שהפנה את תשומת לבי לכך).

של רבי נחמן לקיומו האישי של המאמין ובין רצונו להביא את המאמין להידבק בבוראו ולפרוץ את הקליפות החוצצות ביניהם, אינו ניתן לניתוק.

צריך להראות למי שהוא למטה מאוד בדיוטא התחתונה לגמרי, שעדין הוא סמוך לה' ממש, כביכול, ולעוררו ולגלות לו: ה' עמך, ואל תירא ואל תפחד ואל תחת, כי הוא יתברך עמך ואצלך וקרוב לך ממש, כי "מלא כל הארץ כבודו". על כן אפילו אם האדם נופל, חס ושלום, למקום שנופל, רחמנא לצלן, והוא בשפל המדרגה התחתונה ממש, גם משם יוכל להבק את עצמו בה' ולשוב אליו יתברך, כי "מלא כל הארץ כבודו" ... וכן להפך, למי שהוא למעלה מאוד, צריך הצדיק להראות לו שהוא רחוק לגמרי מהשם יתברך, "מה חמית מה ידעת" וכו'.

וזהו שלמות הצדיק, בבחינות "כי כל בשמים ובארץ", שהוא בחינת הצדיק, כידוע, 'דאחד בשמיא ובארעא', דהיינו כנ"ל, שיהיה למעלה ולמטה, שיהיה מראה למי שהוא למעלה, בבחינות שמים, שהוא להפך, שהוא רחוק מאוד ואינו יודע כלל בידיעתו יתברך, בבחינות: "מה חמית מה ידעת" וכו', כי שם למעלה בשמים, שם דייקא, שואלים 'איה מקום כבודו'. ולהפך, למי שהוא למטה בארץ ממש, יהיה מראה לו כי ה' עמו, כי "מלא כל הארץ כבודו". וזהו עיקר השלמות, להיות למעלה ולמטה.⁴

על פניו, התייחסותו המפרגנת והסובלנית של רבי נחמן כלפי המאמין המצוי בדיוטא התחתונה עומדת בניגוד ליחסו המדרבן והרוחף כלפי המאמין השרוי בתחושת סיפוק רוחנית. ישנו פער מהותי בין ההמלצה להסתפק בקיים ולקבל את החסרונות ובין ההמלצה לשאוף ליותר ולהגדיל את הרזולוציה של התיקון. ישנה סתירה אונטולוגית בין "מלא כל הארץ כבודו" ל"איה מקום כבודו". הפרדוקס הזה, שמוצאו בחוסר היכולת ליישב בו־זמנית סוף ואינסוף, מהווה את תנאי הפתיחה של תורה סח. בתורה אחרת המרחיבה את האמור לעיל, מדגיש רבי נחמן עד כמה קשורים השמים והארץ יחד. שאיפה בוערת לשמים אינה אמורה להוליד פגיעה במידת החיבור לארץ, ומאידך הקשבה ופתיחות לארץ אינן אמורות לגרור פשרה בגובה הצמיחה לשמים.

4. ליקוטי מוהר"ן תניינא סח.

...כי מה שאדם מבין ומשיג בשכלו זה בחינת פנימי, כי זה השכל נכנס לתוך שכלו אבל מה שאין יכול לכנס לתוך שכלו, דהיינו מה שאי אפשר לו להבין זה בחינת מקיפים, כי זה הדבר מקיף סביבות שכלו, ואי אפשר לו להכניסו בפנים בתוך שכלו, כי אי אפשר לו להבין זאת, מחמת שהוא בחינת מקיף אצלו. וכשעוסק לדבר עם בני אדם, ומכניס בהם דעתו, נמצא שנתרוקן מוחו מהשכל והדעת שהיה לו, אזי על ידי זה נכנס השכל המקיף לפנים, כי על ידי שנתרוקן שכלו על ידי שהכניס דעתו בחברו, על ידי זה נכנס המקיף לפנים, וזוכה להבין בחינת השכל המקיף, דהיינו שמבין מה שלא היה יכול להבין מתחילה כנ"ל. ויש כמה בחינות במקיפים, כי מה שמקיף לזה, הוא בחינת פנימי אצל חברו, שהוא במדרגה למעלה ממנו, וכן למעלה מעלה. ויש שכל, שהוא בחינת מקיף לזה, ואצל אחר זה השכל הוא נמוך אפילו מבחינת פנימי, מחמת שהוא במדרגה גבוה ממנו הרבה, ועל ידי שמדבר אחד עם חברו ביראת שמים ומכניס בו דעתו, על ידי זה נכנס מקיף שלו לפנים כנ"ל. וכן למעלה מעלה, שכל אחד לפי בחינתו ומדרגתו נכנס מקיף שלו לפנים, על ידי שמדבר עם חברו ותלמידו ומכניס בו דעתו כנ"ל... וזה החכם שזוכה לאלו המקיפים הנ"ל, בחינת שפע הכתר, הוא צריך שיהיה לו בחינת כל, בחינת "כי כל בשמים ובארץ", ותרגומו: 'דאחד בשמיא וארעא'. היינו שיהיה אוהז ומקים שני העולמות, עולם העליון ועולם התחתון, שהם בחינת שמים וארץ. כי הצדיק והחכם הנ"ל הוא צריך שיהיה אוהז בשניהם, לקיים את כל אחד ואחד בבחינתו.⁵

רבי נחמן מציע כאן אלטרנטיבה לאופן שבו אנו תופסים את היחס שבין שמים וארץ. בדרך כלל אנו נוטים לחשוב על אדם המחובר למציאות כבעל 'שתי רגליים על הקרקע', ולחילופין על אדם השקוע כולו ברוח אנו אומרים ש'ראשו בעננים'. לרובנו נדמה שפרגמטיות וחיבור למציאות באים על חשבון 'גובה' העננים, ואילו רוחניות קיצונית נתפסת על פי רוב כמנותקת מהמציאות. אך לדעת רבי נחמן התרוממות רוחנית מותנית בהעמקת החיבור למציאות. כאשר אני משקיע מאמץ בהעברת מסר לתלמיד, מאמץ שכרוך לעתים בבחירת מתודה ומילים מתאימות ואינו מקדם אותי מעלה אלא דווקא מאלץ אותי לרדת מטה,

5. ליקוטי מוהר"ן תניינא ז.

דווקא אז אני נחשף לשפע רוחני נוסף. חשיפה זו של שפע מלמעלה מתאפשרת רק בשל מעבר 'מכאני' של שפע למטה.

במודל העברת הידע שלו, מתכוון רבי נחמן להציב יעד רוחני חדש. למעשה, האדם אינו עומד עם שתי רגליו על הקרקע ומבקש את השמים, וגם אינו מצוי כשראשו בשמים ורצונו להתחבר לאדמה. לאמיתו של דבר, על פי רבי נחמן האדם נמצא בין שמים לארץ, כאשר הרצון להתעלות מעלה גורר 'מתיחה' של המאמין כלפי מטה לארץ, ואילו פעולת החינוך וההוראה כלפי מטה אל התלמידים גורמת לפתיחת הערוצים הרוחניים ול'מתיחה' מעלה אל עבר השמים.

עבודת התיקון בארץ אינה פחות חשובה מגדילתו הרוחנית של המאמין או להפך, ועל כן לא רק שהכנות, הפתיחות והעשייה החינוכית אינן סותרות את ההתעמקות, הדבקות וההתעלות הרוחנית, אלא שהן משלימות אלו את אלו. התוצאה המתקבלת היא יומרה רוחנית כוללת, המבקשת לתקן תיקונים בפינות החשוכות ביותר של ההווה דווקא בגלל גובהי המרומים של שאיפותיה⁶.

6. "השגות אלוקות, אי אפשר להשיג כי אם על-ידי צמצומים רבים. מעילה לעלול, משכל עליון לשכל תחתון. כמו שאנו רואים בחוש, שאי אפשר להשיג שכל גדול, כי אם על ידי התלבשות בשכל התחתון. כמו המלמד כשרוצה להסביר שכל גדול להתלמיד, הוא צריך להלביש אותו בשכל תחתון וקטן, כדי שיוכל התלמיד להבינו... וצריך כל אחד לבקש מאד מלמד הגון כזה, שיוכל להסביר ולהבין אותו שכל עליון וגדול כזה, דהיינו השגות אלוקות. כי צריך לזה רבי גדול מאד מאד, שיוכל להסביר שכל גדול כזה, על ידי השכל התחתון כנ"ל, כדי שיוכלו הקטנים להבינו. וכל מה שהוא קטן ביותר, ומרוחק ביותר מהשם יתברך, הוא צריך רבי גדול ביותר. כמו שמצינו בעת שהיו ישראל במדרגה קטנה מאד, דהיינו במצרים, שהיו משקעים במ"ט שערי טמאה, היו צריכים רבי גדול ומלמד גדול ונורא מאד, דהיינו משה רבנו, עליו השלום. כי כל מה שהוא קטן ומרוחק ביותר, צריך מלמד גדול ביותר. שיהיה אמן כזה, שיוכל להלביש שכל עליון כזה, דהיינו השגתו יתברך שמו, לקטן ומרוחק כמותו. כי כל מה שהחולה נחלה ביותר, צריך רופא גדול ביותר. על כן אין להאדם לומר: די לי אם אהיה מקורב אצל איש נכבד וירא ה', אף שאינו מופלג במעלה, כי הלוואי שאהיה מקודם כמוהו. אל יאמר כן, כי אדרכא, כפי מה שידע אנש בנפשה גודל פחיתותו וגודל ריחוקו שנרחק מאד מהשם יתברך, כל אחד ואחד כפי מה שידוע בנפשו. וכמו כן כל מה שידוע בעצמו שהוא מרוחק ביותר, צריך לבקש לנפשו רופא גדול מאד מאד, הגדול במעלה ביותר, דהיינו שיחזיר ויבקש תמיד לזכות להתקרב להרכיב הגדול מאד מאד כנ"ל. כי כל מה שהוא קטן ביותר, צריך מלמד גדול ביותר" (ליקוטי מוהר"ן, קמא ל').

נקודת ההתחלה: שלא עשני גוי

הנקודה המרתקת ביותר היא נקודת ההתחלה. זוהי הנקודה שבה מתחיל האדם לצעוד בדרך חדשה לעבר הקב"ה.

עיקר ההתחזקות והשמחה מה שזכינו ש"לא עשני גוי" והבדילנו מן התועים, ושם ישראל נקרא עלינו, שזה בחינת שם ה', כי שמו יתברך משותף בשמנו. וזה עיקר תקותנו וישועתנו "כי לא יטש ה' את עמו בעבור שמו הגדול" וזה עיקר הבטחון שלנו, כי בשם קדשו בטחנו. ובזה יכול לחזק את עצמו אפילו הקל שבקלים והגרוע שבגרועים, אפילו פושעי ישראל, מאחר שעדין שם ישראל נקרא עליו צריך לחזק ולהחיות את עצמו בזה מאוד.⁷

פושעי ישראל עשויים למצוא מזור בהדרכותיו של רבי נחמן, אך לאמיתו של דבר אין זה מדויק. נכון יותר לומר שפושעים וצדיקים גם יחד יכולים לשאוב עידוד מדברי רבי נחמן מכיוון שנקודת ההתחלה אינה מבוססת כלל וכלל על טוב בחירתם של המאמינים. נקודת ההתחלה מבוססת על החסד. בחירתו של הקב"ה בישראל לא יכולה להיות נעוצה במעשיהם הטובים של היהודים. במילים אחרות, היהודים לעולם אינם יכולים להצדיק את בחירת הא-ל בהם כעם המיועד לשאת בעול הרוחני שהוטל מסיני, ואף לא יהודי אחד מסוגל לנמק את היותו מתאים לייעוד זה כאינדיבידואל. הבחירה האלוקית בישראל היא בחירה בלתי ניתנת לנימוק כשם שלא ניתן להצדיק את רצונו של הקב"ה לברוא את העולם. נקודת ההתחלה חייבת לנבוע מחסד צרוף של אלוקים, המשוחרר מהתלות הכובלת של 'מידה כנגד מידה'. אמנם, ההנחה הקבלית היא שמתנת חיים היא 'נהמא דכיסופא' (כלומר לחם של בושה); מתנה איננה מזון נוח עבור עולם שמערך היחסים הבסיסי שלו הוא זה של עמל⁸, אך אף על פי כן נקודת התחלה כזו הנה בלתי נמנעת.⁹

7. משיבת נפש לד (על פי ליקוטי הלכות, הל' שבת ה, טו).

8. "כי זה ידוע שעיקר כלל כל הבריאה של כל העולמות כולם מראש ועד סוף הכל היה רק בשביל האדם כדי שיזכה האדם בעולם הזה לעבוד ולהשתכר שכרו משלם על פי עבודתו אשר יעבוד את ה' יתברך בזה העולם על פי בחירתו, כדי שלא יאכל נהמא דכסופא אשר רק בשביל זה היה כל הבריאה כולה כידוע ומוכא בספרים... כי כל זמן שאין משתכרין השכר על פי עבודתו רק שמקבלין השכר במתנת חנם, אף על פי שטבע הטוב להיטיב וה' יתברך חפץ להיטיב לו כל טוב, אף על פי כן אי אפשר שיזכה לשמחה בשלמות, כי כל זמן

רבי נחמן מבקש למנף את החסד הראשוני המלווה את הבחירה האלוקית, והוא מאפיין באמצעותו את הצעד הראשון של המאמין בדרכו אל ה'. העובדה שהאדם מישראל תמיד רצוי מלפני ה', לא מפאת מעשיו הטובים וטוהר כוונותיו אלא מפאת בחירתו הראשונית ומלאת החסד של הקב"ה בו, מספקת רשת ביטחון אמונית עבורו. אם נעגן את הצעד הראשון הזה במונחים של תורה סח ששורטטו לעיל, ניווכח שאכן מבחינה אונטולוגית אין נקודת שפל אבסולוטית, מכיוון שהאינסוף, מלא כל הארץ כבודו, אינו מוגבל לעומקים ולתהומות כלשהם. הואיל ורבי נחמן מחפש את הממד הקיומי שיאפשר למאמין לתפוס זאת, הוא מדגיש באמצעות החסד האלוקי את רשת הביטחון של הבחירה הבלתי תלויה של אלוקים ביהודי - בחירה שבעטיה לא ניתן להמשיך ולהידרדר מטה.

אין ספק שמדובר במסר מסוכן שעלול להביא לשאננות ולאידאליזציה של בטלה רוחנית. לשם כך עלינו לתת את דעתנו שוב לקווי המתאר הכלליים שפורטו קודם לכן ביחס להגותו של רבי נחמן: לעולם אדם אינו יכול לטעון שהוא נמוך מדי או גבוה מדי במסעו לעבר הא"ל. בשום מדרגה בחייו הרוחניים של אדם, אין הוא יכול לנוח על זרייה־הדפנה מחד, או להתייאש מיכולתו להתקדם מאידך.

מסיבה זו לא ניתן לומר שרבי נחמן מבקש רק להרגיע את המאמין אך למעשה להותירו במצבו. ההגדרות בתורה סח של קירבה וריחוק (או של מעלה ומטה) מבוססות על המשמעות שמייחס המאמין לקירבה או לריחוק. כשם שבעת תחושת קירבה לקב"ה הבעיה היא תחושת שביעות רצון וסיפוק מהקירבה ולא

שאינו זוכה להשתכר שכרו על פי עבודתו הוא בחינת מקבל שהיא בחינת דלות ועניות, שהם מקבלים, ששם עיקר העצבות, כי 'מאן דאכיל דלאו דליה בהית לאסתכולי באפיה' וכל אכילתו הוא לחם עצלות ועצבות בחינת בעצבון תאכלנה שנאמר על העני המקבל. ובשביל זה בעצמו ברא ה' יתברך כל הבריאה כולה שהכל היה כדי שלא תאכל הנשמה נהמא דכסופא" (ליקוטי הלכות, הל' העושה שליח לגבות חובו ב).

9. במאמר מוסגר, יש לציין שבכל מערכת נקודת ההתחלה הינה אקסיומה, שאין אפשרות לנמק אותה באמצעי המערכת עצמה. לכן עולם המנוהל על ידי 'מידה כנגד מידה' אינו יכול לנמק את נקודת ההתחלה שלו. כאשר בוחנים זאת כהפשטה פילוסופית, אפשר לומר שנקודת ההתחלה נחשבת כנתונה בשל הנחה מוקדמת או אקסיומה. אולם מנקודת מבט קיומית, הנחה כזו אינה פשוט נתונה ועל מנת להניח שקיימת נקודת התחלה יש צורך במערך יחסים אלטרנטיבי עם אלוקים.

תחושת הקירבה עצמה, גם להפך, הבעיה אינה ריחוק מהקב"ה אלא חוסר מודעות או חוסר עניין בריחוק. הבעיה אינה קירבה או ריחוק, אלא תחושת קירבה מהקירבה או תחושת ריחוק מהריחוק. ברגע שאדם מודע לריחוק שלו מהקב"ה הוא כבר משרטט איזה קו, איזו מידה של מרחק שניתן להתקדם באמצעותה לעבר צמצומו¹⁰. אך אדם שאין לו כל יחס לקב"ה שאלת המרחק אינו מעסיקה אותו ועל כן הוא אינו יכול להתקרב. אדם שאין לו עניין להתקרב לקב"ה אינו יכול להפיק מאומה מהמלצותיו של רבי נחמן בעניין החסד האלוקי הראשוני.

כדאי להתעכב מעט על הסימטרייה המעניינת שמתאר רבי נחמן בתורה טו. על אף העובדה שניתן להראות לקרוב עד כמה הוא רחוק או לרחוק עד כמה הוא קרוב, רבי נחמן אינו מנסה לטשטש את ההבדל שבין קרוב לרחוק או בין 'שמים' ל'ארץ'. בכל מקרה היעד הוא להתקדם. אולם, התנועה קדימה איננה טריוויאלית, בעיקר כאשר היעד להתקדמות הוא יעד אינסופי. מבחינה מסוימת שום צעד אינו מהווה התקדמות בתנאים כאלו משום שהאינסוף אינו נעשה קרוב יותר. זו הסיבה שנקודת התחלה בטוחה ומוצקה חשובה כל כך.

ננסה להמחיש זאת באמצעות הפרדוקסים המפורסמים של זנון איש אליאה. הפרדוקסים נוסחו במטרה לקעקע את רשמי החושים ולהשליט עליהם את מסקנות התבונה הרציונאלית. התנועה איננה סבירה מבחינה רציונאלית, טען זנון בהשראת מורו פרמנידס, משום שהיא מבוססת על סתירה פנימית. אם ברצוני לחצות את האצטדיון עליי לעבור קודם את מחציתו. לפני כן עליי לעבור רבע מאורכו של המגרש ולפני כן שמינית וכו'. מכאן שעל מנת לחצות ברגלי את האצטדיון כולו מוכרחה להיות 'יחידת אורך' יסודית ובלתי מתחלקת שאם אעבור אותה אוכל להמשיך ולעבור את כל שאר חלקי המגרש. אך מסקנה זו באה בסתירה עם חלקו השני של הפרדוקס. אם אכן ישנן 'יחידות אורך'

10. מכיוון שישנה כאן סימטריה חשוב להמשיך אותה באופן הבא: כאשר אדם שנמצא "למעלה" מסתפק במידת הקירבה שאליה הגיע בקשר שבינו לבין קונו, הוא בעצם מוחק את המרחק הבלתי ניתן לגישור ביניהם (ומבטל את השאיפה להתקדם). הן ריחוק מהריחוק והן קרבה מהקרבה קשורים במחיקת הקשר שבין האדם לקב"ה. אולם בעוד ובמקרה הראשון הבעיה היא התעלמות מעצם הקשר, הבעיה במקרה השני היא התעלמות ממאפייני הקשר וממגבלותיו.

מינימאליות הרי שלא ניתן לנוע מאחת אל השנייה משום שתנועה כזו מניחה נקודה מסוימת בין היחידות המינימאליות. 'יחידות אורך' מינימאליות במסלול מעופו של חץ, למשל, משמען שלא רק שלא נוכל להסביר כיצד החץ משלים את מעופו אלא גם כיצד תנועתו היא ממין האפשר, מכיוון שהחץ מצוי במנוחה בכל אותן יחידות מינימאליות של מסלולו. על מנת שתנועה כזו תתאפשר חייבת להיות 'יחידה' קטנה ומינימאלית מיחידות האורך המינימאליות. יוצא שכדי להסביר את התנועה אנו נאלצים להניח הן את קיומן של יחידות אורך מינימאליות (מפרדוקס האצטדיון), והן את העדר קיומן של יחידות כאלו (מפרדוקס החץ). לכן, טען זנון, התנועה כלל אינה אפשרית.

אם ננסה לקחת את הטענות של זנון ברצינות ניווכח שיש להן משמעות מיוחדת במינה כאשר חושבים עליהן במונחים תיאולוגיים¹¹. כאשר זנון מתאר את התנועה הפיסית כאינסופית ולכן כבלתי אפשרית הוא מעורר התנגדות אינטואיטיבית לאור העובדה שאנו מסוגלים לפסוע אצטדיון שלם או לשגר חיצים. לעומת זאת, תיאור התנועה הרוחנית כאינסופית ולכן כבלתי אפשרית דווקא סביר מאד. התקדמות אינסופית אל אלוקים אינה באמת אפשרית משום שלא רק שלא ניתן להגיע אל האינסוף, אלא שבעצם כלל לא ניתן להתחיל במסע אליו. הוא בכל מקום ובשום מקום בו זמנית ובאותה מידה. המסקנה שעלולה לנבוע מהתווית יעדים פרדוקסאליים ובלתי מושגים שכאלו היא שאין שום משמעות לצעידה אל עבר האינסוף. לא רק שלא ניתן להשלים את התנועה אל היעד אלא שלמעשה לעולם לא ניתן להתחיל במסע.

הגות רציונאליסטית רצינית אינה יכולה להיחלץ מתובנות שכאלו. ניתנת בידה הברירה לראות את המסע לעבר אלוקים (ואולי את האמונה הדתית בכללותה) כאבסורד או לכל הפחות כבעיה בלתי ניתנת לפתרון, או להתעלם מכובד משקלן של תובנות אלו ולהתרכז בעשיית המצוות עצמן. הרב יוסף דב סולובייצ'יק מגלם באישיותו המיוסרת והאותנטית את האופציה הראשונה, ואילו פרופ' ישעיהו לייבוביץ' את השנייה. הנה קטע מייצג של עמדתו הרציונאליסטית של הרב סולובייצ'יק:

11. כיוון חשיבה דומה מופיע אצל סלבי ז'יז'ק, **התבוננות מן הצד: מבוא לז'אק לאקאן דרך תרבות פופולארית**, רסלינג תשס"ה, עמ' 13-16, שם הוא מפתח את המשמעות הפסיכולוגית של הפרדוקס.

האדם הוא יצור דיאלקטי... הדיאלקטיקה היהודית, בניגוד להיגליאנית, לעולם אינה ניתנת ליישוב ולא־חוי, והיא מתקיימת ועומדת. היהדות מודה בדיאלקטיקה, הכוללת רק תזה ואנטיתזה, והחסרה את השלב ההיגליאני השלישי, שלב ההשלמה ההדדית. הקונפליקט סופי הוא, כמעט מוחלט. רק הקב"ה הוא היודע כיצד ליישב ולהשלים. אנו איננו יודעים. ההשלמה המלאה היא חזון לאחרית הימים. עבור היגל לא היו האדם ותולדותיו אלא מושגים מופשטים, ובעולם זה של הפשטות אמנם ניתנת הסינתזה להשגה. עבור היהדות היה האדם מאז ומעולם ממשות חיה, או שמה אומר – ממשות חיה טראגית. בעולם זה של הוויות ריאליות, ההרמוניה בין הניגודים היא מן הנמנע... האדם אינו חייב לצאת תמיד כמנצח. לעתים שומה על הניצחון כי ייהפך למפלה. האדם נברא, על פי היהדות, הן לניצחון והן למפלה... פעמים רבות מתייחר האדם המודרני כאילו מעולם לא הובס בקרב. שוכח הוא, כי בעצם בניינו של הניצחון נעוצה המפלה וכי למעשה אין הניצחון המוחלט בנמצא. האדם סופי הוא, וכך גם נצחוננו. כשם שהסופי אינו שלם כן נצחוננו של האדם.¹²

דבריו של לייבוביץ' קיצוניים עוד יותר באשר הם מדגישים את חוסר התוחלת של המסע הרוחני לעבר ה'. לאור זאת, הופכות המצוות למטלה טכנית שכלל אינה אמורה לשנות את מעמדו של האדם ביחס לאלוקיו:

המשימה שהיא [היהדות] מטילה על האדם היא פרמננטית ואינסופית, ושום הישג דתי אינו בגדר השגת המטרה, שלאחר השגתה ניתן לראות את המשימה כמושלמת... חייב אדם לדעת שדרך זו אין לה סוף; הוא הולך בה ותמיד הוא נמצא באותה נקודה. ההכרה שהתפקיד הדתי המוטל על האדם הוא אינסופי ושלעולם אין האדם מגיע לתכלית – זוהי האמונה הדתית המתגלמת בקביעות, ברציפות ובהתמדה של עשיית מצוות. המעגל של המצוות המעשיות חוזר תמיד: "וכל יום יהיו בעיניך כחדשים" – כי אחרי כל עשייה מעמדו של האדם נשאר תמיד כפי שהיה לפני העשייה. אין האדם יכול להשיג את המטרה של קרבת אלוקים המרוחקת ממנו מרחק אינסופי:

12. הרב יוסף דב הלוי סולובייצ'ק, 'גאון וענווה', בתוך דברי הגות והערכה, ירושלים תשמ"ב, עמ' 211-212, 221.

על הרגע ועל הנצח בתורת ההתחדשות של רבי נחמן מברסלב | 111

"כי אלוקים בשמים ואתה על הארץ"; לפיכך מהו התוכן ומהי המשמעות של מעשה המצוות? המאמץ שאדם עושה להשיג את המטרה הדתית.¹³

המסע אל האלוקים הוא אכן מסע אינסופי, ולפיכך ברור לחלוטין שהוא עשוי להתאפשר אך ורק באמצעות סיוע מיסטי של אלוקים עצמו, הן ביחס לתחילת המסע וכמובן ביחס לסיומו. כאשר רבי נחמן מבקש להצביע על נקודת ההתחלה, הוא למעשה מעגן אותה כמוחלטת בשל העובדה שהיא נקבעת על ידי אלוקים. נקודת ההתחלה למסע אינסופי מוכרחה להיות שרירותית מנקודת הראות של הצועד, משום שהיא נובעת מהחלטתו של האינסוף אליו הוא צועד. רשת ביטחון שממנה לא ניתן ליפול היא הפרה מסוימת של הפרדוקס האופף את המסע אל האלוקים, משום שהיא קובעת נקודת התייחסות מוחלטת. היא קובעת באורח שרירותי מנקודת המבט של המאמץ כי ללא כל קשר למעשיו או להתנהגותו בפועל, הוא נבחר מראש להיות ראוי לנוע במסע אל עבר האלוקים.

נקודת ההתחלה הזו אינה חשובה רק משום שהיא מאפשרת נקודת מוצא מוחלטת במסע האינסופי והפרדוקסאלי אל האלוקים. היא מעניינת גם משום שהיא מדגישה מאפיינים מהותיים של המסע עצמו. מעניין להיווכח שביחס לנקודת ההתחלה – ולא ביחס לנקודת הסיום – מתבטא רבי נחמן פעמים רבות בעניינה של הפשטות כמצב הנפשי הרצוי.

ה'פשוט' מבחינתו של רבי נחמן הוא אדם נטול חשבונות. עמידתו אינה בשל הזכות שצבר או בשל תחושות הסיפוק והשלמות העצמית שלו. ה'פשוט' משליך את עצמו על הקב"ה, דווקא משום שאין לו מעצמו כלום. בתורה עח מתאר רבי נחמן את הפשטות כמצב של 'מוחין דקטנות', דהיינו מצב של ריקנות נפשית, חידלון מנטאלי, או מוות רוחני זמני. בתורה זו ניכר רצונו של רבי נחמן בקשר אינטנסיבי עם הקב"ה, ועל כן הרגעים שבהם חסרה מודעות

13. ישעיהו לייבוויץ', יהדות, עם יהודי ומדינת ישראל, תל אביב תשל"ה, עמ' 24. בהמשך (עמ' 35) קובע לייבוויץ' ש"תפקידו של האדם הדתי בחייו לתפקידה של עקרת-בית בסידור ביתה, שמלאכתה – לפי הפתגם האנגלי – היא בלתי בעלת תכלית (כמובן הזמני), מאחר שכל מה שהיא עושה היום עליה לחזור ולעשותו למחרתו". קביעה זו אינה דומה לקביעה שבמסעו של האדם לעבר הא"ל הוא תמיד נותר באותו המקום. מיזוג שתי הקביעות הללו מוביל לכך שלייבוויץ' אינו מאפשר כל התקדמות לעבר הא-ל – כל נקודה במסע האינסופי אינה אלא נקודת ההתחלה, והיעד הנשגב לעולם אינו נעשה קרוב יותר, ולפיכך הוא "אשלייתי".

רוחנית הם מבחינת רבי נחמן כרגעים של מוות רוחני. עם זאת, הכנות הקיומית של רבי נחמן מביאה אותו להכיר בכך שרגעים כאלו הינם בלתי נמנעים. חשיבותה של הפשטות מתבהרת מתוך השאלה כיצד ניתן להתקיים ברגעי החידלון הרוחני הבלתי נמנעים הללו.

ובאמת זהו בלתי אפשר להיות דבוק בעסק התורה תמיד כנ"ל, כי בהכרח צריכין לבטל ולהפסיק איזה שעה, ואם כן במה מחיין עצמן בזו השעה שבטלין מן התורה, הלא עיקר החיים הוא מן התורה כנ"ל... והכלל כי אי אפשר בשום אופן להיות דבוק בהתורה ובהשגה בלי שום הפסק, ובהכרח צריכין לבטל איזה שעה. ובאותו שעה שמבטלין מהתורה, אזי זה הלמדן או הבעל השגה הוא בחינת איש פשוט ממש... לפעמים הצדיק האמת הוא איש פשוט ממש (שקורין פראסטיק), שמתנהג עצמו בדרכי הפשיטות, ואינו מגלה שום תורה, ועוסק בשיחת חולין וכיוצא, והוא אז בחינת איש פשוט ממש.¹⁴

מניין נובע קיומו של אדם שאינו מחובר באופן אינטנסיבי לתורה ולדבקות באלוקים? שאלה זו, המעידה על כך שרבי נחמן אינו מוכן להסתפק בתשובת הגמרא "ביטולה הוא קיומה", מלמדת על מידת האינטנסיביות הרוחנית אותה מחפש רבי נחמן. נקודת המוצא של רבי נחמן כאן מזכירה מאוד את טיעון הקוגיטו המפורסם של דקארט. דקארט מגלה שהוודאות בנוגע לקיומו מותנית במודעות על כך שהוא חושב, ולכן ברגעי חוסר המודעות שלו וודאות זו מתפוגגת כלא היתה:

מוצא אני שהמחשבה היא תואר שהוא שייך לי; רק היא בלבד אי אפשר לה להיות מופרדת ממני. אני קיים. אני נמצא: דבר זה הוא ודאי. אך למשך איזה זמן? הוה אומר, כל זמן שאני חושב. כי יתכן שאילו הייתי פוסק מלחשוב, הייתי פוסק גם מלהיות או מלהימצא.¹⁵

באופן פרדוקסאלי, תורה ע"ח העוסקת בחשיבותה של הפשטות מדגישה את הצורך בחיבור מודע למקור החיים. רגעי חוסר המודעות מטילים ספק על מידת החיות שלנו משום שחיותנו מתממשת רק כאשר החיבור האינטנסיבי ברור

14. ליקוטי מוהר"ן תניינא, עח.

15. רנה דקארט, הגיונות על הפילוסופיה הראשונית, ירושלים תשכ"ט, פרק ב, עמ' 46-47.

על הרגע ועל הנצח בתורת ההתחדשות של רבי נחמן מברסלב | 113

וקיים מבחינתנו. הפתרון שרבי נחמן מציע הוא פתרון מרתק: במצב של חוסר מודעות לגבי הקשר עם האלוקים או עם דבריו, ההצדקה לקיום נובעת מהחסד האלוקי:

אך דע, כי הצדיק האמת מחיה עצמו באותו הזמן שהוא איש פשוט כנ"ל מהדרך של נסיעת ארץ ישראל... דע, כי כל הפשוטים הנ"ל, הן למדן שהוא עוסק בתורה לשם שמים... כשמבטל מלימודו, שאז הוא בחינת איש פשוט ממש כנ"ל, הן שאר הפשוטים, כל אחד ואחד כפי אחיזתו בהתורה כן הוא מחיה עצמו בעת פשיטותו מבחינת קיום העולם קודם קבלת התורה. כי קודם קבלת התורה היה העולם מתקיים רק בחסדו, כי לא היה עדין תורה ושום עשייה של מצוה שעל ידו יתקיים העולם, והיה עיקר קיום העולם על ידי חסדו לבד. והצדיק בעת פשיטותו, בשעה שבודל מן התורה, הוא מקבל חיות מבחינה זו.¹⁶

"הדרך לארץ ישראל" או "קיום העולם קודם קבלת התורה" מבטאים חריגה מהדפוס הרגילה של העולם המתנהל על מודל של עמל, או של מידה כנגד מידה. רגע הבריאה אינו יכול לנבוע מזכות העולם להתקיים משום שהוא טרם התקיים. כל הכרעה ראשונית - ותהיה זו הבחירה בישראל כאומת הייעוד האלוקי, הבחירה בארץ ישראל כמקום משכנה של השכינה או ההכרעה שהובילה להורדת נשמה נוספת לעולם - אינה מוצדקת באמצעות זכות קונטינגנטית שעתידיה להופיע אחרי ההכרעה אלא רק מחסדו החופשי של הא-ל. ההצדקה לקיומנו במצב של 'שינה רוחנית' היא עצם הבחירה של האלוקים בנו כיהודים.

תורה עח היא תורה מרתקת במיוחד, משום שאותה רבי נחמן מסר לתלמידיו בימיו האחרונים. הסיבה המיוחדת שהביאה את רבי נחמן למסור תורה זו היתה התנהגותו המוזרה לתלמידיו - הוא טען באוזניהם שאינו יודע דבר ותהה על שום מה הם פונים אליו ומבקשים תורה מפיו.¹⁷ המעניין הוא שהמצב הנפשי

16. ליקוטי מוהר"ן, תניינא עח.

17. "דע כי זאת התורה [עח תניינא] נאמרה בשבת נחמו באומאן סמוך להסתלקותו. ומעשה שהיה כך היה... וישב בחלישות גדול והתחיל לשיח ולדבר מעט בחלישות ובעיפות גדול. ענה ואמר: מה אתם נוסעים אצלי? הלא אני איני יודע עתה כלל? כשאני אומר תורה יש לכם על מה לנסע ולבוא אלי, אבל עתה על מה באתם? הלא אני איני יודע עתה כלל? כי

'איני יודע' הקשור בחוויה של פשטות, אינו מאפיין את רגעי ההתעלות הרוחנית אלא דווקא את רגעי השפל שבהם מצוי המאמין בחוסר מודעות ובחוסר דבקות¹⁸.

נקודת ההיפוך במצבו הנפשי של המאמין נובעת מההצעה המהפכנית של רבי נחמן: ברגעים של 'איני יודע' השלך יהבך לחלוטין על ה' מכיוון שברגעים אלו ממש ההצדקה היחידה לקיומך היא רצונו החופשי של אלוקים לבחור כך ללא כל קשר למעשיך. הפשטות נתפסת כשמחה בלתי מותנית המשחררת את המאמין מכל דאגה, אך לאמיתו של דבר הרגע שקדם לפשטות הזו היה רגע של ניתוק, של בדידות ושל חוסר אונים רוחני. רעיון החסד הבלתי מותנה של רבי נחמן גורם להיפוך תודעתי אצל המאמין משום שחוסר ההצלחה וריבוי הכישלונות להתקרב אל ה' נמחקים כלא היו - החסד האלוהי אינו קשור בזכויותיו של המאמין ולכן גם לא בכשלונותיו.

ההיפוך התודעתי מדכדוך וייאוש לשמחה, היפוך שמאפשר את ההתחלה החדשה במסע האינסופי לעבר הא-ל, נובע מיכולתו של האדם להשתחרר מתחושת הכישלון המלווה אותו במסע. השמחה מבוססת על אותה נקודה טובה שאין דרך לקחת אותה ממנו משום שלא אחר מאשר אלוקים בכבודו ובעצמו העניק לו אותה. צידו האחד של המטבע הוא אפוא החסד האלוהי הבלתי מותנה

אני עתה רק פראסטיק לגמרי. והאריך בשיחה זאת וכפל ושילש כמה פעמים שאינו יודע כלל ושהוא רק איש פשוט לגמרי ושהוא פראסטיק. ואז אמר שהוא מחיה את עצמו עתה רק במה שהיה בארץ ישראל. והאריך בשיחה זאת שבאמת לאמתו אינו יודע, כלל וכלל לא, ושהוא רק פראסטיק לגמרי, רק שהוא מחיה את עצמו במה שהיה בארץ ישראל... ומתוך שיחה זאת התחיל לדבר ולבאר כל ענין הנורא הוא איך מחיה את עצמו בעת הפשיטות מהדרך של ארץ ישראל... "שיחות מוהר"ן, קנג).

18. הטענה שה"איני יודע" של רבי נחמן איננו זהה ל"תכלית הידיעה שלא נדע" ומשום כך הוא אינו קשור ביעדה של התנועה הרוחנית אלא דווקא לתחילתה, מופיעה כבר אצל צבי מרק בספרו **מיסטיקה ושיגעון ביצירת רבי נחמן מברסלב**, תל אביב תשס"ג, עמ' 331-335, והיא תידון בהמשך דברי. בספרו קושר מרק בין "איני יודע" המאפיין "מוחין דקטנות" כמצב כללי של חוסר מודעות לבין מסעו המפורסם של רבי נחמן לארץ ישראל. קשר זה מעיד על תפקידה המיסטי של הפשטות כשלב בדרך ל"מוחין דגדלות" המתאימה ל"ארץ ישראל" עצמה. אשר על כן, "הדרך לארץ ישראל" אינה רק התקופה שקדמה לבחירת ארץ ישראל כארץ השכינה או משך הזמן שארכה דרכם של ישראל עד הגיעם לנחלתם. כמושג מכוון רבי נחמן במפורש גם לדרכו שלו לארץ ישראל, במהלכה הוא מתועד כנוהג בקלות ראש מופגנת ובוטה.

בבחירה בי כראוי למסע. צידו השני הינו שחרור מעולו של הכישלון. החיסרון איננו אשמתו של הצועד אלא מרכיב אימננטי במסע. את חוסר ההצלחה יש לתלות בתנאיו הבלתי הגיוניים של המסע האינסופי לעבר אלוקים ולא ביכולתו הבלתי מושלמת של המאמין. גורל וייעוד מתלכדים בשעה שהמאמין מכיר בכך שהמסע הבלתי אפשרי שעליו לעבור דווקא ייתכן בשל בחירתו האישית של אלוקים בו. הבחירה האישית בי כנשוא הקריאה האלוקית לנוע מאפשרת נקודת התחלה מוחלטת. בדרך זו מציע רבי נחמן לכל מאמין גישה לשמחה בלתי מותנית וחסרת גבולות. שמחה כזו על "שלא עשני גוי" עשויה לאפשר התחלה חדשה בתנועה אל הקב"ה¹⁹.

19. מעניין להשוות את נקודת המבט של רבי נחמן מברסלב לזו של האדמו"ר הזקן מלאדי. השימוש השונה שעושים השניים באותה תשתית קבלית עשוי להעיד על המפגש הייחודי שיש לכל אחד מהם עם נפש החסיד המבקש את הנחייתם. לטענת האדמו"ר הזקן, מה שיניע את המאמין לעשות את התפנית הנדרשת על מנת לעזוב את חטאו ולשוב אל ה' יהיו רחמים. אלא שהרחמים אינם של אלוקים אלא שלו עצמו. יש לעורר רחמים על נפשו המתדרדרת ובפרט על השכינה שאותה הוא מדרדר יחד עימו לעולמות הטומאה והרשע. "ואולם דרך האמת והישר לבחינת תשובה תתאה... הוא לעורר רחמים העליונים ממקור הרחמים על נשמתו ונפשו האלקית שנפלה באיגרא רמה חיי החיים ברוך הוא לכירא עמיקתא הן היכולות הטומאה והסטרא אחרא, ועל מקורה במקור החיים הוא שם הוי' ברוך הוא וכמו שכתוב "וישוב אל הוי' וירחמהו". פירוש לעורר רחמים על השפעת שם הוי' ברוך הוא שנשתלשלה וירדה תוך היכולות הסטרא אחרא הטמאים להחיותם ע"י מעשה אנוש ותחבולותיו ומחשבותיו הרעות וכמו שכתוב "מלך אסור ברהטים" ברהיטי מוחא וכו' היא בחי' גלות השכינה כנ"ל... ולכן נקרא הקב"ה מלך עלוב בפרקי היכולות כמו שכתב הרמ"ק ז"ל כי אין לך עלבון גדול מזה. ובפרט כאשר יתבונן המשכיל בגדולת אינסוף ברוך הוא ממלא כל עלמין וסובב כל עלמין כל אחד ואחד לפי שיעור שכלו והבנתו יתמרמר על זה מאד מאד" (תניא, איגרת התשובה ז). גם מאחורי טענתו של האדמו"ר הזקן מסתתרת תפיסה אינטנסיבית של הקשר בין האדם לבוראו, כך שכל פעילות אנושית אפשרית רק בשל שפע מתמיד הנובע משם 'הויה' ומטעין שוב ושוב את האדם בחיוניות. כאשר האדם חוטא הוא לוקח עימו את השפע האלוהי; הוא מחלל את שם ה' משום שבאמצעות חטאיו הוא גורם לקב"ה להעביר שפע לעולמות שליליים. למעשה, הטענה הזו בדיוק הופיעה לעיל אצל רבי נחמן "שמו יתברך משותף בשמנו" (משיבת נפש, לד). גם לדעת רבי נחמן הידרדרות אישית של המאמין משמעה גלות השכינה. ברם, מבחינה קיומית, רבי נחמן אינו מצפה מאדם שחש ריחוק מהקב"ה ומיואש מניסיונות התקרבות כושלים שירחם על בוראו שהוא "אסור ועלוב" בשל התנהגותו, אלא שהוא יזהר את רחמיו וחסדיו של בוראו כלפיו. הצעתו של רבי נחמן נובעת מהיכרותו את היכולות הנפשיות של המאמין ומהזדהותו עם מצוקותיו. בשעת משבר, חסד בלתי מותנה של אלוקים הוא עניין נגיש יותר לאדם במצוקה מאשר גיוס משאבים נפשיים לרחם על הקב"ה, עניין שעלול להוביל לדכדוך ולהאשמה

הכיסופים כמקור החיוניות

נקודת ההתחלה היא כאמור נקודה פרדוקסאלית משום שהיא צופנת שינוי שאותו לא ניתן להסביר במונחי המציאות שנוצרה לאחר השינוי. אחרי הכל, מה מביא אדם שוקע להתחיל לצוף? מה גורם לאדם מצליח להתחיל לשקוע? נקודת ההתחלה אמורה להכיל בתוכה מנוף כלשהו המחליף את האדם ממקומו באופן שאינו תלוי בכוחו שלו. לשם כך נדרשת נקודה ארכימדית, חסד אלוקי בלתי מוסבר ובלתי ניתן לנימוק, המסייע לאדם להבין כי נקודה טובה אחת לפחות תהיה לו תמיד.

עם זאת הפרדוקסאליות של נקודת ההתחלה אינה נובעת רק בשל העובדה שהיא אינה קשורה למצבו הקודם של האדם, אלא גם מן ההבדל שחייב להיות לה ביחס למצבו העתידי. נקודת ההתחלה חייבת לטעת באדם אנרגיות להתקדם הלאה, ולא - הוא יתמוטט שוב ושוב אליה. תחת השינוי המיוחל, נקודת התחלה בעייתית עלולה לגרום למלכוד ולתלות של האדם כלפיה. מסיבה זו, נקודת ההתחלה היא אכן נקודה חיובית קריטית שעשויה לאפשר את השינוי, אך את המוטיבציה לשינוי נקודת ההתחלה אינה יכולה לספק. כך, למרות ההילה והזוהר שאופפים את חוויית הפשטות המשוחררת מכל עול ואחריות, רבי נחמן הקפיד להדגיש כי רצונו להתקדם ממנה ולא להסתפק בה. מול ההסתפקות והצניעות שמאפיינות את הפשטות הראשונית של "שלא עשני גוי" עומדת המוטיבציה להתקדם עד לאינסוף.

המוטיבציה לשינוי אמורה להשלים דבר מה שאיננו קיים בחוויית הפשטות. בניגוד לדעה הרווחת, חוויית הפשטות איננה קשורה בחוסר מודעות רוחני. היפוכו של דבר: חוויית הפשטות נובעת ממודעות עמוקה של המאמין למצבו הרוחני המדורדר והיא מתפשטת לשמחה בשל תחושת הקירבה המבוססת על בחירתו התמידית של אלוקים בו. מה שחסר אינו מודעות למרחק, אלא תחושת הצלחה, מלאות עצמית וסיפוק רוחניים. 'איני יודע' מכיל בתוכו כארכיטיפ נפשי את חוויית התסכול מכשלונות רוחניים שהניבו ייאוש ודיכאון.

עצמית שימנעו דווקא את השינוי המיוחל. הבדל זה מצביע שוב על השילוב הייחודי של מיסטיקה ואקזיסטנציאליזם בשיטתו של רבי נחמן.

על הרגע ועל הנצח בתורת ההתחדשות של רבי נחמן מברסלב | 117

חויית הפשטות היא חוויה של שמחה מהתקרבות ללא עמל וללא זכויות, ולכן הקירבה שמספקת חויית הפשטות איננה קירבה שניתן להגביר או להחליש. לעומת זאת, המוטיבציה להתקדם קשורה ברצונו של המאמין להיות ראוי לקירבה. רצון זה אינו סטטי וקבוע והוא משתנה בעקבות הצלחות אישיות הקשורות בהשגת יעדים ואתגרים רוחניים. היציאה מנקודת ההתחלה החמימה קשורה ברצון של המאמין לצאת מהחממה של התלות בחסד האלוהי ולעשות את צעדיו שלו לעבר הקב"ה. צעידה שכזו לא תמיד תספק אותו בתחושת קירבה בלתי תלויה של פשטות אבל הוא ידע שהוא יכול לזקוף לזכותו את ההתקדמות הרוחנית שנעשתה. להתקרבות מסוג שכזה יש איכות אחרת שאין בחיבוק הקבוע והבלתי משתנה שמספקת חויית הפשטות.

למרות הניגוד הנפשי המשתרע בין נקודת החסד הראשונית והפשטה ובין המאמצים האינטנסיביים להתקדמות רוחנית, כורך אותם רבי נחמן יחד. חשיבות הכיסופים איננה סותרת את חשיבות קיומה של נקודת התחלה בטוחה.

ולפעמים היינו שומעים מפיו הקדוש בפירוש שאמר בלשון השתוקקות וכסופין: איך זוכין להיות יהודי? ואמר זאת באמת ובתמימות גדול כאילו לא התחיל עדין כלל. וכן היה כמה פעמים. והיה תמיד הולך ועולה ממדרגה למדרגה. אף על פי שזכה למדרגות גבוהות ונוראות מאוד למעלה למעלה וכו', אף על פי כן מעולם לא היה מקרר דעתו בזה כלל, ותכף אחר כך היה לו לב נשבר והיה לו רחמנות גדול על עצמו בהכנעה גדולה וכו' כנוצר לעיל, עד שזכה למדרגה יותר גבוהה. וכן היה דרכו תמיד עד הסוף. וכמה וכמה פעמים היה דרכו שאמר שעתה אינו יודע כלל כלל, וכלל לא. ופעמים נשבע על זה שבאמת אינו יודע כלל אף על פי שביום הקודם ובשעה הקודמת גילה דברים עתיקים, אף על פי כן אחר כך אמר שאינו יודע כלל. ובענין זה היה חידוש גדול מאוד מאוד. ואמר בפירוש על עצמו שהתורה שלו הוא חידוש גדול מאוד, אבל 'האינו יודע' שלו הוא חידוש גדול ביותר. היינו ענין הנ"ל, כי בכל פעם היה דרכו לומר שעכשיו אינו יודע כלל ועיין עוד מזה במקום

אחר.²⁰

בקטע מעניין זה מחבר רבי נחמן בין חוויית הפשטות חסרת ההישגים ובין הכיסופים לקב"ה שמודעות ערה לגבי מידת הקירבה אליו מלווה אותם דרך קבע. למעשה, חוויית הפשטות של חוסר הידיעה ותחושת חוסר הערך ליוו את רבי נחמן במשך התעלותו הרוחנית כולה. בשום שלב לא ראה רבי נחמן את נקודת הראשית של הפשטות כמקום מוגן שיש להתבצר בו. בדיוק להפך, על פי מה שנאמר לעיל, דווקא חוויית הפשטות היא זו שדרבנה את רבי נחמן לשוב ולהתחדש. יציאה מנקודת המוצא היא הכרחית עבור מי שחש מחויבות לקשר אינטנסיבי עם אלוקים. אלמלא הכיסופים אל הקב"ה המנוע להתקדמות חסר. בכוחה של נקודת הראשית למנוע הידרדרות אינסופית לתהומות הייאוש ולאפשר התחלה חדשה, אך התקדמות במסע יכולים ליצור רק געגועים למפגש. נקודת המוצא איננה מסוגלת לספק קשר כזה משום שהיא מבוססת על חוסר יכולת ועל 'מוחין דקטנות'.

המצב ההתחלתי הוא מצב ילדותי שבו המאמין מסתתר מאחורי 'הסינור' של אלוקים. ברומה לילד, עצם הגעגוע והכיסופים לאלוקים עלולים לשתק את הרצון לגדול הכרוך בנפרדות. על מנת להיפגש באופן עמוק עם הקב"ה על המאמין להימנע ממצב שבו הגעגוע מונע את עצם הניסיון להתקרב. גדילה פירושה מאמץ להתקדם ללא מתנות חנם וללא סיוע מהשמים. שלב ההתקדמות של המאמין הבוגר הוא שלב אוטונומי שבו מביע המאמין עצמאות רוחנית, שאפתנות ויומרות להתקדמות. הסתפקות עלולה לגרום לבלימת ההתקדמות. מנגד, אי שביעות רצון תמידית אינה הולמת את אופיו של המסע האינסופי לעבר אלוקים. על המאמין הבוגר לבקש אלוקים מתוך רצון לעמוד על רגליו ולזכות במפגש מתוך המאמץ והעמל שעלה בידו להשקיע. המאמין הבוגר מעוניין במפגש המוגדר בכללים של 'מידה כנגד מידה'.

מה שמבחין את הבוגר מהילד הינו התגבשות של הרצון להתקדם. כוח החיים הייחודי של הילד מאפשר לו לראות את העולם בכל פעם מחדש, משום שבכל פעם הוא חוזר לנקודת ההתחלה החמה והבטוחה בחיק הוריו. המבוגר לעומת זאת מעצב לעצמו דרך מסוימת, עקבית ורציפה לחוות באמצעותה את האירועים הפוקדים אותו. חיוניותו של הילד ממוקמת בהתחלה; חיוניותו של המבוגר ממוקמת ברצף.

על הרגע ועל הנצח בתורת ההתחדשות של רבי נחמן מברסלב | 119

בתורה לא, יוצר רבי נחמן אנלוגיה בין המהות הקוהרנטית, העקבית והרצופה של הנפש האנושית ובין השאיפה המתמדת אל האלוקים, ועל ידי כך הוא מחבר בין המוטיבציה להתקדמות אל עבר האינסוף ובין מה שבאופן אונטולוגי מאפשר את הרצף האמיתי של ההווה.

זווגן והצטרפותן של האותיות הוא על ידי הנקודות, כי הנקודות הם החיות והתנועה של האותיות. ובלי הנקודות האותיות הם כגולם, ואין בהם שום תנועה. ועל כן הנקודות הם בחינת נפש, כי כמו שהנפש הוא חיות האדם, וכל תנועה שאדם מתנוועע, הכל הוא על ידי הנפש, ובלתי הנפש הוא כגולם, כן הנקודות הם החיות והנפש של האותיות, ובלי הנקודות הם כגולם, ואין להם שום תנועה וחיות. רק על ידי הנקודות הם מתנוועעין, ועל ידי הנקודות נזדוגין ונצטרפין האותיות. ועיקר התהוות הנפש, הוא על ידי ההשתוקקות והכסופין של איש ישראל אחר השם יתברך. כל אחד לפי מדרגתו שהוא נכסף ומשתוקק ומתגעגע להגיע אל מדרגה למעלה ממנה, על ידי הכסופין אלו נעשה נפש. כמו שכתוב: "נכספה וגם כלתה נפשי"²¹, היינו מה שאני נכסף וכלה אחר השם יתברך, מזה בעצמו נעשה נפשי... וזה בחינת: "נקודות הכסף"²², היינו שעל ידי הכסופין נעשין הנקודות, שהם בחינת נפש. היינו שעל ידי מה שהוא נכסף ומשתוקק לדבר, אם לטוב או לרע, חס ושלו, אזי לפי הכסופין נעשו נקודות, ונצטיירין האותיות שבתוך הדבר שהוא נכסף. כי כל דבר יש לו אותיות, אך שהאותיות בעצמן הם כגולם, ואין להם שום ציור בלי נקודות. ולפי הכסופין וההשתוקקות של האדם, כך נצטיירין האותיות על ידי הנקודות שהם בחינת נפש שמקבלין על ידי הכסופין.²³

האותיות כשלעצמן הינן עיצורים דוממים. כאשר הן מצורפות יחד נוצרת מילה המורכבת מאותיות ומתנועה המדביקה אותן יחד. אלמלא הדבק לא ניתן היה ליצור את המילה, משום שהדבק איננו תכונה של האותיות כשלעצמן. משהו אחר, מחוץ לעולמן של האותיות מחויב להימצא על מנת שמהאותיות ניתן יהיה לבנות עולם, ליצור משמעות. הדבק הזה הוא הניקוד. התנועה, בניגוד לעיצורים, מייצגת את הרצף ולא את החיתוכים שלו. הניקוד מייצג את החיות

21. תהלים פד ג.

22. שיר-השירים א יא.

23. ליקוטי מוהר"ן קמא, לא.

הפנימית, את המשמעות העמוקה והחיה של כל מהות מילולית שתכונותיה באות לידי ביטוי באמצעות האותיות.

באותו אופן, גם כל תכונותיו של האדם ניתנות לתיאור באמצעות התנהגותו החיצונית-הגופנית, אך מהותו החיה והזורמת אינה יכולה לנבוע משם. מקורה בנפשו 'המתנועעת'. הנפש היא הביטוי הרצוף והעקבי של כל גוף אנושי שתמורות רבות לאין ספור עשויות לחול בו בימי חייו. מה שממשיך ומזהה אותו כאותה ישות על אף כל השינויים היא הנפש, המשמשת כבריח-תיכון החורז את כל רגעי השונים של הגוף מרגע הולדתו ועד מותו.

כפי שהראינו לעיל, רבי נחמן היה מודע לחלוטין לבעייתיות שבהנחת רציפותה של הנפש. מסיבה זו הוא מעגן כאן את רציפות הנפש בחיבורה אל ה'. קיומו הרצוף של האדם מותנה בעיסוק אינטנסיבי באלוקים ובתורתו מחד, ובמתנות החינם של אלוקים בזמנים של 'שינה' רוחנית מאידך. באותו אופן, העובדה כי "עיקר התהוות הנפש הוא על ידי הכיסופים לה' יתברך" מאפשרת לרבי נחמן לקשור בדרוש יפהפה בין החיות הרצופה של הנפש המחברת את מכלול הרגעים של גופה, ובין הניקוד המחבר את האותיות ומניב מילה בעלת משמעות. "נקודות הכסף" הוא ביטוי המרמז על האנלוגיה שבין מה שמאפשר את הרצף המילולי (הניקוד) ובין מה שמאפשר את הרצף הנפשי (הכיסופים). הכיסופים לקב"ה, המחברים בין הרגעים והמצבים המקוטעים, הם תנועה פנימית המהווה את התשתית לכל פעילות נפשית בדיוק כפי שהתנועה המחברת את העיצורים מצויה מעבר להם ובלעדיה הם אותיות מתות²⁴.

מכיוון שהאדם הוא 'רוח ממללא' הקישור בין הנפש לדיבור איננו מקרי. הדיבור מאפשר את התקשורת הבין-אישית, את התשתית לתיקון החברתי. מה שמאפשר את הדיבור הוא בדיוק אותה חיות פנימית המחברת את מכלול העיצורים לכדי מילים ומשפטים בעלי משמעות. אך כדאי לתת את הדעת לכך

24. התנועה שמייצג הניקוד מאפשרת להפוך אותיות למילים. עם זאת, זהו אינו הביטוי העילאי לקיומו של הרצף. כאשר המילים מתקבצות יחד נוצר משפט המקבל את משמעותו המדויקת באמצעות הטעמים. לכן הטעמים ולא הניקוד הם שמייצגים את הניגון (שבו ידובר בהמשך), והרצף המתאפשר באמצעותם עמוק והרמוני יותר. עם זאת, הרציפות שמכוננים הטעמים אינה אפשרית מבלעדי הניקוד, כך שהרצף הפנימי המחבר את האותיות באמצעות ניקוד הוא הרצף היסודי יותר של ההוויה.

שמנקודת ראותו של רבי נחמן, התלות באלוקים על מנת לאפשר את הרצף בעולם איננה פסיכולוגית בלבד. מדובר באונטולוגיה של הממשות. הקוסמוס בנוי מיחידות מטאפיזיות מינימאליות, אבל היחידות הללו אינן חיות כשלעצמן.

במונחים קבליים, העולם נוצר באמצעות הבל פיו של הקב"ה ופירוש הדבר הוא שכאשר אלוקים "אמר ויהי" נוצרה קומבינציה בין אבני הבניין היסודיות של השפה האלוקית, והתקבלה ממשות חיה ובעלת משמעות. העושר בעולם נובע מאינסוף הקומבינציות שניתן להרכיב בין האותיות אבל החיות של החיבור היא המאפיין האמיתי של כל עצם בעולם ולא אבני הבניין המרכיבות אותו. המרכיבים ממצים את התכונות של הישות אבל לא את החיות שלה.

באותו אופן, כך טוען רבי נחמן, יש לחשוב על הנפש האנושית. בדומה לרצף האלוקי האחראי לחיבור המרכיבים האטומיים של הממשות, גם הנפש האנושית רצופה. היא אמנם מורכבת ממכלול גורמים אך החיות הפנימית שלה, שאינה אלא מהותה העיקרית, נובעת מכיסופים לקב"ה. במילים אחרות, רק הכיסופים לאלוקים הם שמקנים לנפש את רציפותה. הכיסופים הם שמאפשרים לנפש לעבור מרגע לרגע בהווייתה. אלמלא הכיסופים היתה הנפש האנושית קורסת ומסתכמת במצב המפורד והאינרטי של האותיות, העיצורים, והרגעים האטומיים.

אם כן, באמצעות האנלוגיה שלעיל חושף רבי נחמן שתי תוכנות, האחת אונטולוגית-מיסטית והאחרת קיומית, שאינן אלא אחת: נקודות ולא רצף מכוננים ללא הרף את עולמנו; העולם בנוי מאותיות כשם שהזמן בנוי מרגעים²⁵. רק אלוקים מאפשר את המעבר מאות לאות ומרגע לרגע, ורק

25. "והוא באמת סוד גדול להבין עניין הזמן. כי באמת למעלה אין זמן אלא הכל אורות, אבל להתקבל מן המקבלים צריך זמן. אך סוד הכל הוא, חיי עולם וחי שעה. כי העולם הזה הוא תחת הזמן, אבל לעתיד לבוא לא יהיה עוד זמן, כי יהיה הכל נצחי, וכל הדברים האלו צריכים ביאור גדול... ונבאר עתה מי גורם השינוי הזה, בין מה שהוא עתה ומה שיהיה לעתיד לבוא. והעניין הוא כי הם ב' מיני האורות, המין הא' הוא שאור אחד בהתפשטו אינו מניח גילוי לשאר האורות. והמין הב' הוא, ששום אור אינו מעכב זה על זה. וסוד העניין הוא כלל ופרט. כי הכלל כולל הכל כאחד, והפרט מבדיל כל דבר בפני עצמו. והמין הא' גורם הזמן, כי הרי אור האחד יעכב על חברו, ובעוד שהוא מתגלה אין האחרים מתגלים. והמין הב' גורם ההשוואה, שהרי כל האורות מאירים בבת אחת... ואפרש לך כל זה מהיכן

הכמיהה הבלתי פוסקת אליו היא שמעניקה רצף לאוסף האינרטי וחסר התנועה של מרכיבי הזמן והמרחב. אך לא רק הזמן והמרחב מקבלים משמעות כאשר הם נטענים בתשוקה אל האינסופי. גם נפשי שלי, ועל אחת כמה וכמה גופי שלי, אינם יכולים לנוע, אינם יכולים לחיות ללא הכיסופים אל הנשגב האלוקי. הגעגועים אל הקב"ה מוכרחים להנחות את הקיום משום שאלמלא הם תיווצר דעיכה וקמילה אל תוך נקודת זמן ומרחב נתונה. מחממת ונוחה ככל שתהיה נקודת ההתחלה של המסע, אין היא יכולה להיות אטרקטיבית דיה עבור מי שהפנים שהתנועה אל האינסוף מקיימת את חיותו.

על עצמו אמר, שאם היה יודע שהוא עכשיו באותה המעלה ומדרגה של אשתקד אינו רוצה את עצמו כלל (ואמר בלשון גנאי על עצמו על ענין הנ"ל אם היה נשאר במדרגה של אשתקד) רק בכל פעם הוא עולה ממדרגה למדרגה.²⁶

מן הדברים שלעיל עולה כי רבי נחמן ניסח שתי טענות ארכימדיות שבאמצעותן ביקש להעלות אל המסלול המוביל אל האלוקים כל אדם החפץ בכך. שתי הטענות הן הכרחיות ובלתי תלויות זו בזו אך כל אחת בנפרד אינה מספיקה על מנת להניע את האדם אל האינסוף. הטענה הראשונה היא שעל מנת לעצור את

נמשך. הנה כבר שמעת, היאך הזעיר אנפין בתחילת מציאותו היה בסוד רשות הרבים, כי כל אור היה כמו חלק בפני עצמו שאין לו התחברות עם האחרים. ואחר כך היתה אימא נכנסת ומחברת אותו, בסוד הנשמה המחברת את הגוף בכל חלקיו, ובסוד רשות היחיד. והנה כבר שמעת, שקודם שקיבל הזעיר אנפין את השלמות הזו, נעשה השבירה. וגם כשחזר ונתקן לא נתקן לגמרי... והנה כיון שעניין השבירה נשאר, זה גורם הזמן. כי נשאר לכלים איזה רושם קלוקל, וגורם להם בחינת ההנהגה הזאת שגורמת הזמן... והנה בהיות החיצוניות הזו מנהג כך כמו שהוא עתה, שמסתיר הארת הפנימיות, זהו שגורם הזמן. והוא כי שמעת כבר, היות ראשית מציאות הכלים בסוד רשות הרבים. ובאמת זאת היא הבחינה שנתנה מציאות בתחילה אל הסטרא אחרא, והבן היטב. והנה סוד רשות הרבים הזה, הוא שאינו מניח חיבור האורות כנ"ל, ועל כן כל אור מעכב על השאר, כי הוא אור בפני עצמו, וזהו עניין הזמן כמו שפירשתי. אך כאשר יהיה נשלם החיצוניות, ויתחזק הפנימיות שיחזרו כל הכלים לחיבור אחד, כן יאירו כל המאורות בבת אחת, והוא הנצחיות כנ"ל... נמצא לפי זה ששליטת החיצוניות הוא הגורם הזמן. ושורש הכל הוא הרשימו והקו סודם ו"ה, כי שליטת ה' עושה הזמן ושליטת הו' עושה הנצחיות... נמצא שהזמן נקבע בנקודים בסוד השבירה כנ"ל, מה שאין כן באורות שלמעלה מהם שאין הזמן נמשך מהם" (רמח"ל, אדיר במרום ח"א, בני ברק תשכ"ח, עמ' 61-63)..

26. שבחי מוהר"ן, לד.

תחושת ההידרדרות הפנימית של האדם ואת תחושות הייאוש המובילות לפקפוק ביכולתו לצאת מהמשבר, עליו לחפש בתוכו נקודות טובות - אך גם אם אין כלל וכלל נקודות טובות כאלו, נקודה אחת טובה הוא ללא ספק ימצא משום שאין היא תלויה בו ובמעשיו. "שלא עשני גוי" פירושו שכיחודי הוא נבחר לקחת חלק במסע נשיאת דבר ה' בעולם ובחירה של ה' בו אינה ניתנת לערעור משום שבאותה מידה היא אינה ניתנת להצדקה. הטענה השנייה היא טענה הקשורה במנוע הפנימי של הקיום האנושי - הכיסופים אל הקב"ה, וגם היא מבוססת על כך שלא ניתן לערער או להטיל בה ספק משום שנקודת החיות הפנימית של האדם אינה קשורה במעשיו הספציפיים אלא בתנועת געגוע כללית אל בורא העולם. כל אחת משתי הטענות היא הכרחית אך איננה מספיקה משום שגם אדם עם געגוע אל בורא עולם, אינו מוגן מתחושת כישלון בלתי פוסקת במסע הפרדוקסאלי אל האינסוף, ומאידך גם מודעות לכך שישנה רשת ביטחון של חסד בלתי מותנה ובלתי ניתן לערעור אינה מסוגלת לקדם את האדם אל מעבר לנקודת ההתחלה אם עצם הרצון להתקרב אל ה' חסר.

כל העולם התחלה

התמונה העולה עד כה על אודות מרחב התנועה של האדם לעבר הקב"ה היא כדלהלן: המרחב הממשי והנפשי איננו רצוף וקוהרנטי, אלא מקוטע ומורכב מאינסוף נקודות. אחת הנקודות הללו היא נקודת התחלה מוחלטת הנעוצה בבחירה של אלוקים באדם. מנקודת מבט אנושית, רציפות במרחב כזה אפשרית רק באמצעות קשר עם האלוקי. הכיסופים להקב"ה הם שיוצרים חיבור בין הנקודות ומטעינים את הנפש בחיות. אלמלא הכיסופים הנפש אינה יכולה 'להתנועע'; במילים אחרות, תנועה מנקודה לנקודה, כפי שנטען קודם לכן בפרדוקסים של זנון, אינה אפשרית.

חשוב לציין, שתיאור העולם כמקוטע אינו נובע רק ממניעים קבליים. מה שעומד בתשתית רעיון העדר הרצף הוא שוב שילוב אקזיסטנציאליזם ומיסטיקה אצל רבי נחמן. יש כאן תשתית קבלית, אך גם מוטיבציה עצומה לחירות. אינטואיטיבית, האירועים בחיינו נתפסים כרציפים. אבל הרצף הזה טומן בחובו מלכודת דטרמיניסטית של ייאוש מהאפשרות לתקן, הואיל ואירוע גורר אירוע וכל תיקון מחויב לקחת על עצמו את תיקונה של כל ההיסטוריה הקודמת.

מבחינה קיומית, תנאים של רצף אינם מאפשרים שינוי, משום שסיביות קשוחה מאלצת להוציא באופן הומוגני יש מיש (רע מרע או טוב מטוב), ולעולם לא אחרת. אם אכן היה כל רגע יחיד כפוף למשקלם של כל אינספור הרגעים שקדמו לו, ושאת המומנט שהם העבירו לו היה הוא מחויב להעביר הלאה אל הרגעים הבאים, דרגת החופש שהיתה לאדם בכל רגע כזה היתה אפסית. הרצף לועג להשפעתו של הרגע ומבטל אותה - רגע הוא חסר חשיבות ביחס לרצף כפי שטיפה אינה מעלה או מורידה ביחס לים. לעומת זאת, במצב של קיטוע יש בכל רגע מקסימום חירות וחופש, כך שפוטנציאל התיקון הוא אינסופי. אם להשתמש באותה מטאפורה, הטיפה יכולה להשפיע משום שאין באמת ים אלא אינסוף טיפות נפרדות בדיוק כמוה, שאין היא מחויבת אליהן כלל²⁷.

פוטנציאל החופש הטמון בקיטוע של הזמן והמרחב מוביל את רבי נחמן לראות כל רגע כרגע חדש. ההתחדשות המתמדת פורייה הרבה יותר מהרצף, משום שזיהוי הרגע הבא כממשיך את הרגע הקודם מוליד צמצום של אפשרות השינוי. מכאן גובשה ההנחיה הידועה של רבי נחמן שלא להיות 'זקנים', באשר הזקן מגלם את הקיבעון, ההרגל וחוסר היכולת להשתנות ולהתחדש²⁸. בלשונו של

27. ניתן להמחיש זאת באמצעות המתח שבין הטלת מטבע אחת ובין התוצאה המשתקפת מחוק המספרים הגדולים. גם אם המטבע הינה מאוזנת כך שהסיכוי לקבל 'עץ' בהטלה בודדת הוא חצי, ישנו תמיד מרכיב מקריות בהתפלגות סך ההטלות. חוק המספרים הגדולים משמעו צמצום של מרכיב הטעות המופיע בהטלות בודדות. במילים אחרות, אם ההסתברות היא 50%, ההתפלגות של סך ההטלות תתקרב ל-50% 'עץ' ו-50% 'פלי' ככל שמספר ההטלות יגדל. לאחר 1000 הטלות ההתפלגות תהיה קרובה יותר ל-50% מאשר לאחר 100 הטלות, וכמובן קרובה יותר מאשר לאחר 10 הטלות. עם זאת בכל הטלה והטלה הסיכוי לקבל 'עץ' הוא תמיד 50% בלבד, ללא קשר להטלות הקודמות. לו יצויר שלאחר 5 הטלות התקבלו 5 'עץ', על פי רוב ישנה תחושה שהסיכוי שבהטלה ה-6 התוצאה תהיה 'עץ' היא קטנה מ-50%. זאת משום שעל פי חוק המספרים הגדולים הגדלת כמות ההטלות אמורה לצמצם את מרכיב הטעות ולהגדיל את ההסתברות הכללית ל-50%. אם כבר התקבלו 5 'עץ' סביר מאד להניח שההתפלגות תאזן את עצמה ושההטלה הבאה תהיה 'פלי'. אולם זו אשליה. כל הטלה היא נקודה בלתי תלויה בנקודות הקודמות והסיכוי בה הוא תמיד 50%. בחינת הסיכויים של הטלה נתונה אחת מתוך הפרספקטיבה של חוק המספרים הגדולים מתעתעת משום היא מעמיסה את הנצח על הרגע.

28. חשוב לציין שרבי נתן מנמירוב, תלמידו של רבי נחמן, מחבר בהגותו בין הדרישה להתחדש ולהיות 'ניק' ובין הקבצן העיוור ב'מעשה בשבעה קבצנים' שעליו מסופר ש"היה זקן ועדיין לא התחיל לחיות כלל", כלומר שהיה זקן ויניק בו זמנית. השילוב הזה אפשרי רק מכיוון שהעיוור חווה את הנצח כולו בהרף עין מידי ולכן "כל העולם אינו עולה אצלו

תלמידו רבי נתן מנמירוב, נקל להבחין בכך שאין המדובר בהמלצה פסיכולוגית בלבד, אלא שהפירוק של החיים לרגעים ולנקודות הוא פועל יוצא של שיטה קבלית-מיסטית המשולבת עם מודעות אקזיסטנציאליסטית:

היצר הרע נקרא מלך זקן וכסיל, כי כלל ההתרחקות מה' יתברך, רחמנא לצלן, של כל אחד ואחד מגדול ועד קטן העיקר הוא על ידי זקנה דסטרא אחרא מה שנדמה לכל אחד כאלו הכל מתנהג כסדר והוא כבר זקן בדרכיו וכו' ואי אפשר לו לשוב מהם, כמו שכתוב, "לא יאמין שוב מני חשך". והכל על ידי שמפיל עליו זקנה המלך זקן וכסיל, שהוא היצר הרע כנ"ל. ועל כן כל התקון על ידי הצדיקים החכמים אמתיים המתחדשים כנשר וכו' בחינת וקוי ה' יחליפו כח... כי הם מתגברים בעבודתם בכל יום מחדש כאלו עדין לא התחילו שום התחלה בעבודת ה' ותורתו... ויותר מזה שמענו ממנו פעם אחר פעם שאי אפשר לבאר כלל... ועל-ידי שמתחדשים בכל עת ומשיגים גדלת הבורא יתברך בכל יום ובכל עת מחדש... על כן על ידי זה הם משיגין וממשיכין חסדים חדשים בכל יום ובכל עת... ורק זה כל נחמתנו ותקותנו של כל אחד ואחד מה שה' יתברך מחדש חסדים חדשים נפלאים בכל בוקר ["חדשים לבקרים רבה אמונתך"], שעל ידם עיקר חידוש מעשה בראשית שבכל יום בחינת ובטובו מחדש בכל יום תמיד מעשה בראשית. וכל זה ממשיכין עלינו הצדיקים הגדולים הנ"ל המתחדשים בכל יום ומתחילין מחדש בכל עת והם ממשיכין עלינו חסדים חדשים בכל יום ובכל עת ומבטלין הזקנה דסטרא אחרא שמשם כל כח היצר הרע...²⁹

ברור שהבעיה של המודל המקוטע אינה הבנת השינוי, התיקון או התשובה, אלא להפך - בעיית האחריות והעקביות. במצב של העדר רצף אין חשש מהיקלעות לייאוש כתוצאה מכניסה למסלול של התרסקות דטרמיניסטית, אולם דווקא כאן ישנו חשש שבמצב של חוסר קשר בין נקודה לנקודה יתפתחו הפקרות וחוסר אחריות. למעשה, בתנאים של חוסר רצף, לא ברור כיצד בעצם

לכלום". לאמיתו של דבר מדרגת העיוור היא מדרגה רוחנית אחרת לגמרי מזו של אדם המתחיל כל פעם מחדש. ההבדל ביניהם, שעשוי להיות דק מאד בהקשרים מסוימים, הוא כהבדל שבין הנצח לרגע. דוגמא לחיבור כזה שעושה רבי נתן מופיעה בליקוטי הלכות, הל' תפילין ה.

29. ליקוטי הלכות, הל' ראש חודש ז, יז.

ניתן להתקדם, מאחר ובלתי אפשרי למנף ולקדם את רגע ההצלחה הלאה לרגע הבא.

המחשה מצוינת של קושי זה מופיעה בדיון שמקיים רבי נחמן על השכחה. התסכול שמלווה את חובשי בית המדרש דרך קבע הוא התסכול על אי יכולתם לזכור את לימודם. רבי נחמן לעומת זאת רואה גם ברכה רבה בשכחה, משום שבאמצעותה ניתן להתנתק מהרגלים רעים או מטטרות הזמן ולחוות את הנלמד באופן מחודש. ברור שתיאור כזה של השכחה הוא סלקטיבי, משום שהוא מדגיש את היתרונות של הקיטוע ואינו מתמודד עם העובדה שהתקדמות בלימוד אינה אפשרית דווקא בגלל השכחה. המשל המופיע בסיכום הדברים מחזק תחושות אלו:

ואיתא משל על הלומד ושוכח, ששכרו אנשים למלאת חביות והחביות היו נקובים וכל מה שהיו שופכין לתוך החביות נשפך לחוץ, והטפשים אמרו, הואיל וחוזר ונשפך לחוץ, למה לנו ליגע ולמלאת מאחר שאחר כך נשפך?! אבל החכם אמר מה לי בזה? הלא פורעין לי על היום, ושכרי לא יקופח מכל יום ויום, כי אני מושכר לימים ומה לי אם נשפך? כך אף על פי ששוכח לימודו, שכרו לא יקופח מכל יום ויום.³⁰

מילוי חבית מחוררת נועד להמחיש מאמצים קדחתניים שאינם מקדמים במאומה. התייחסות מפורשת מצידו של רבי נחמן למצב כזה מלמדת על מודעות ערה לכך שהמאמצים להשלים מסע אינסופי אינם אלא אבסורד³¹. תחושת האבסורד מתעצמת כאשר רבי נחמן מכנה את המתחכם טיפש ואת התמים חכם³². לכאורה החכם האמיתי הוא זה שחושב באופן עצמאי ומסיק שמילוי חבית נקובה אינו אפשרי, ואילו הטיפש אינו אלא זה שעולמו צר כעולם

30. שיחות הר"ן, כו.

31. פרדוקס החץ של זנון הינו וואריאציה דומה לפעולה שכזו, משום שלמרות מסלול המעוף שלו הוא תמיד מצוי במנוחה באותה נקודה, ללא יכולת יציאה ממנה. במיתולוגיה היוונית פעולה אינסופית חסרת תוחלת הוטלה על אלו שהאלים ביקשו להענישם: כך סזיפוס, שאין באפשרותו להעלות באופן סופי את הסלע לראש ההר, הסלע תמיד נשמט ומתגלגל ועל סזיפוס נגזר לחזור למטה ולהעלותו לנצח; וכך טנטלוס שנענש לחיות בגן עדן מלא כל טוב כשכל מאמציו להרוות את צמאונו ולהשקיט את רעבונו הובילו להתרחקותם של המאכלים והמשקאות.

32. היפוך זה מופיע גם במעשה מחכם ותם.

על הרגע ועל הנצח בתורת ההתחדשות של רבי נחמן מברסלב | 127

נמלה והוא אינו מסוגל לראות שהדרישה מופרכת. אבל רבי נחמן קובע כי החכם הוא זה שמבין את כללי המשחק ואינו מקבל על עצמו יותר ממה שדרשו ממנו.

באמצעות ה'ראש הקטן' רבי נחמן ממחיש את האבסורד שבדרישה האלוקית מהאדם. שכן אחת משתיים: או שהאל מבקש דבר שאי אפשר לבצעו (מילוי החבית) או שהוא מבקש דבר חסר משמעות (מאמץ למלא חבית שמתרוקנת). בלתי אפשרי שהאדם יצליח להגיע לנצח, אך גם בלתי סביר שהאדם יידרש למצוא את אלוקים הנצחי בהתגלמות הרגע. חוסר התוחלת שבדרישה כפולה כזו מודגם במשל על חבית עם חור – אין שום משמעות למשימה רגעית שאינה מובילה לשום דבר. לכן יש משהו אבסורדי בתיאור של רבי נחמן את העולם ואת המציאות הקיומית האנושית דרך הפריזמה של משל הלומד והשוכח. תיאור המציאות מפרספקטיבה כזו, חופף לחלוטין את האופק האקזיסטנציאליסטי המודע למגבלות הקיום ומתנהל במקביל אליהן באותנטיות גמורה אך ללא חזון וללא פתרון.

אולם מתברר שהפתרון נמצא בדיוק שם, בבחינת אימרתו הידועה של רבי טרפון "לא עליך המלאכה לגמור ולא אתה בן-חורין להיבטל ממנה"³³. הדעת אינה סובלת שעל האדם הוטלה משימה שאינה ברת-ביצוע כך שהוא מוטל למציאות פסימית וחסרת סיכוי עבורו. לחילופין, קשה להסתפק בכך שאת אלוקים יש למצוא אך ורק ברגעים הקטנים המתחדשים ללא הרף. אלוקים מכונן את הרצף של חלקיקי הממשות ואת המפגש עימו יש לחפש בעקבות התנועה 'בין האותיות'. המוצא היחיד הוא לשנות את מערך הציפיות מהמשימה. את משימת מילוי החבית הנקובה יש לראות כמשימה שהאדם לוקח בה חלק, אך אין בכוחו להשלים אותה. כלומר, על האדם להבין בדיוק את שמצופה ממנו, משום שתרומתו מהווה מרכיב הכרחי (הגם שאינו מספיק) להצלחת המשימה. מטרת המסע הרוחני היא להגיע לאינסוף, אך אופן ההתמודדות עם משימה-בלתי-אפשרית שכזו הינו באמצעות פירוקה לרגעים בלתי תלויים. תחת המאמץ הטוטאלי להגיע לנצח, משימתו של האדם היא להצליח 'עכשיו'. הדרישה מהאדם לקחת אחריות על גורלו ולשאוף לשמים,

33. מסכת אבות ב: טז.

אין פירושה שהאדם יכול לראות עצמו כאלוקים ולכן לקחת ברצינות מוגזמת את אפשרות מימושו של היעד.

הרגע מקבל משמעות כאשר הוא תורם לנצח, והוא אכן עושה זאת רק כאשר האדם מרפה וחדל לקחת אחריות על הנצח. במצב של מרחב מקוטע, ההתקדמות אפשרית רק אם האדם אינו מודד את ההתקדמות שלו ביחס לאינסוף או ביחס לנצח; אמת-מידה כזו תביא לשיתוקו. מסע אינסופי ניתן לצעוד רק אם המשימה היא הצעד הבא בלבד. בתנאים כאלו מידת ההתקדמות צריכה להיות בנוגע למידי ולעכשווי בלבד.

אבל כיצד התקדמות היא ממין האפשר אם אמת המידה לבחינתה היא רק הרגע המידי של ההווה? לממד האקזיסטנציאליסטי יש להוסיף את הממד המיסטי. ממד זה חיוני על מנת להבין כיצד בכל זאת ניתן להשלים את המשימה: כיצד החבית יכולה בכל זאת להתמלא, וכיצד את המסע האינסופי לעבר הקב"ה ניתן בכל זאת להשלים.

בניגוד לממד האקזיסטנציאליסטי המחייב הכרה במגבלות הקיום, הממד המיסטי פורץ את המגבלות הללו. עמידה רציונאליסטית מול אלוקים מטילה את מעמסת ההתקדמות האינסופית על האדם, ובשל כך חושפת אותו לאבסורד שבדרישה. עמידה מיסטית מול אלוקים מניחה שאלוים הוא שותף לתהליך ההתקרבות. העובדה שהאדם רחוק מהא-ל פירושה גם שהא-ל רחוק מהאדם. צמצום המרחק מחייב פעולה הדדית ובו-זמנית של הסוף והאינסוף. מנקודת מבטו של האדם הוא נדרש למלא חבית ריקה, אבל לא מתוך קיום אבסורדי וסיזיפי, אלא מתוך אמונה מיסטית בקיומו של רצף הנוצר מכל הנקודות הרגעיות. מכאן שמשל החבית אינו באמת משל אקזיסטנציאליסטי ויש להבינו מנקודת מבט מיסטית דווקא. מילוי חבית מחוררת אינו תיאור של מחויבות קיומית מתוך ראייה מפוקחת של האילוצים הריאליסטיים, אלא תיאור של מחויבות מיסטית מתוך הבנה שרק בדרך הזו יכולים הסוף והאינסוף לחבור יחד בכדי לתקן את העולם. לפיכך, העובדה שהאדם בסופו של דבר אינו מתיימר למלא את החבית או להשלים את התנועה האינסופית, אין פירושה שהוא אינו מאמין שהגעה ליעד אינה אפשרית; פירוש הדבר הוא שהאדם מבין שבמסעו האינסופי יש לו שותף שבחר בו למסע ושרוצה בהצלחתו. על האדם למלא את משימתו ולעמוד באתגר שמזמנים לו הרגעים המידיים, ואלוים הוא שידאג

על הרגע ועל הנצח בתורת ההתחדשות של רבי נחמן מברסלב | 129

לחבר בין הרגעים ולסלול את הדרך הרצופה שתיווצר מאינסוף הנקודות הטובות.

בדרך זו תורם האדם תרומה משמעותית לצמצום הפער בינו לבין הא-ל: מאחר שהרצף ממנו והלאה, הוא אמנם אינו מסוגל לחבר בין הרגעים ובין העיצורים של חייו המקוטעים, אך בכוחו לתקן את הרגעים עצמם.

הכלל, שכל מי שרוצה לחוס על עצמו ולחשב על תכליתו הנצחי, כל תקנתו שאיך שהוא איך שהוא יהיה בעיני עצמו בכל יום ויום כבריה חדשה ממש, וכמו שמבאר בשלחן ערוך ובפוסקים לענין כל ברכות השחר שמברכין בכל יום, שכולם הם בשביל שנעשה כבריה חדשה...

אך העיקר שיראה לישב דעתו בכל יום שזה היום שעומד בו עדין לא היה בעולם, וכן לא יהיה עוד יום הזה בעולם. והעבודה להשם יתברך שצריך בזה היום היא חדשה לגמרי, ורק האדם שעומד באותו היום באותו הדור צריך לעסק בזה...

שזאת העבודה אינו יכול להשלים שום מלאך ושרף וכו'. ואפילו נשמות קדושות של ישראל שבגן עדן העליון אינם יכולים להשלים העבודה הזאת, כי "לא המתים יהללו יה וכו'", כי "במתים חפשי" כתיב, וכמו שאמר חזקיהו: "חי חי הוא יודך כמוני היום אב לבנים יודיע אל אמתך"³⁴, 'כמוני היום' דייקא, היינו כמו שאני היום באיזה מדרגה פחותה מאחר שאני חי, אני דייקא צריך להודות לך.

אדרבא, כל מה שיודע בנפשו שהוא גרוע ומקלקל ביותר, על ידו דייקא יתגדל ויתקדש שמו הגדול ביותר בבחינת כד אתי יתרו וכו' כדין אסתלק ואתיקר שמה דקודשא בריך הוא עילא ותתא. כמו שאמר אדוננו מורנו ורבנו זכרנו לברכה³⁵, שעיקר גדולתו של השם יתברך כשהרחוקים מתקרבים וכו'... על ידי זה זוכין אחר כך להתחיל ולגמור בשלמות, כי לית רעותא טבא דאיתאביד, מכל שכן עובדא ועשיה טובה שעושין בכל פעם שמתחילין

34. ישעיה לח יט.

35. ליקוטי מוהר"ן קמא, י.

בעבודת ה' וכולם מתקרבים ומתקבצין לעזרתו עד שזוכה להתחיל ולגמור עבודתו כראוי...³⁶

הדרישה האקזיסטנציאליסטית להתמקד בהווה אינה סותרת אלא דווקא משלימה את נקודת המבט המיסטית בנוגע להשגת השלמות. כפי שמדגיש רבי נתן, את המשימה לתיקון הרגע העכשווי שהזדמן כעת, רק אני כפי שאני, במדרגתי העכשווית, יכול לתקן כפי מה שבכוחי. כל אינסוף הנקודות בזמן שקדמו לרגע זה וכל אינסוף הנקודות שתבאנה אחריו אינן מסוגלות לעורר שינוי לטובה ברגע הנתון שלפנינו משום שהרגעים אינם קשורים. הרציפות האינסופית של אלוקים מבעד לכל הנקודות הללו מחכה גם היא לתיקון העכשווי שבכוחי לתקן, כך שעלי לעשות את שלי, ורק אותו. אל לי לדאוג לחיבור ולהתמדה של המגמה החיובית, משום שעלי תמיד להתרכז ברגע שלפני. "לית רעותא טבא דאיתעביד"³⁷, שפירושו שאין רצון טוב שנעלם, משמעו שהרגעים שבהם עמדתי באתגר ולא נפלתי אינם נבלעים בתהום הנשייה, אלא מצטברים באורח מיסטי. הצטברות פלאית זו היא שתיצור את הגשר הרצוף הבנוי רגעים רגעים של תיקונים מזעריים. רבי נתן מתאר את שיתוף הפעולה הזה מייד בהמשך דבריו.

וכל זה הוא בחינת שיר פשוט, כפול ומשולש ומרובע, שהוא הנגון הקדוש שזוכין עליידי בחינת קבלת התורה, שהוא בחינת נבואה שנמשך עליידי כל התיקונים המבארים שם, כי שיר פשוט, כפול ומשולש ומרובע הוא בחינת שם הויה ברוך הוא באחוריים שכותבים תחלה היו"ד, ואחר כך י"ק, ואחר כך

36. ליקוטי הלכות, הל' קריאת התורה ו, יז-כא (ערוך בהשראת משיבת נפש, יד). וכן: "כל מה שאחד מישראל עושה לפעמים איזה דבר שבקדושה הן לימוד התורה או תפלה או צדקה וגמילות חסדים או שארי איזה מצוות. הכל הוא יקר מאד מאד בעיני ה' יתברך. והוא נצרך מאד מאד לבעל השדה העוסק בתקוני השדה, שהוא תיקון כל הנשמות וכל העולמות. כי כל דבר שבקדושה גדול או קטן הכל נצרך לו מאד לבנין הקדושה שהוא עוסק לבנות. ועל כן אף על פי שזה האדם שעשה הדבר שבקדושה או עסק כבר קצת בעבודת ה' ימים או שנים נפל אחר כך. אפילו אם נפילתו גדולה מאד רחמנא לצלן, ואפילו אם חזר ונתעורר לעבודת ה' יתברך וחזר ונפל וכן היה כמה פעמים אין מספר, אפילו אם יהיה איך שיהיה, אף על פי כן תדע ותאמין באמונה שלמה שאין שום דבור ולא שום עבודה קלה נאבד לעולם. ואפילו התעוררות בעלמא ומחשבה טובה אינו נאבד לעולם" (ליקוטי הלכות, הל' תפילת ערבית ד, לד).

37. זוהר ח"ב קנ, ב.

על הרגע ועל הנצח בתורת ההתחדשות של רבי נחמן מברסלב | 131

יק"ו וכו'. נמצא, שחוזרים בכל פעם לאחוריו לתחלת השם. וזהו בחינת מה שחוזרים בכל פעם ומתחילין מחדש... ועל כן בשמחת תורה כשמסיימין התורה עוסקים אז בשיר וניגון בשמחה גדולה, כי כל זה נמשך משמחת הניגון הקדוש הנ"ל שזוכין עליידי קבלת התורה.³⁸

הגשר שבאמצעותו יתאפשר המפגש הוא מעין ריקוד בין האדם הסופי המייצר את התווים לבין האל האינסופי המחבר אותם למנגינה רצופה. תפקידו האקזיסטנציאליסטי של האדם הינו קריטי מכיוון שהוא מספק את חומר הגלם ליצירת הניגון, אך אלמלא הסיוע המיסטי מצידו של אלוקים פעולתו של האדם היתה נשאת חסרת סיכוי בבחינת מילוי חבית מחוררת.

סוד הצמצום

מבואר ב'עין חיים' בתחלתו, שכשהשם יתברך רצה לברא את העולם היה אור הקדוש ברוך הוא אין סוף, ולא היה מקום לבריאת העולמות. והוצרך כביכול לצמצם אור האין סוף לצדדיו, ונעשה חלל הפנוי. ובתוך החלל הפנוי הזה, ברא כל העולמות. וכל העולמות נבראו על ידי חכמה, כמו שכתוב: "כולם בחכמה עשית".

ועיקר תכלית בריאת העולמות היה בשביל המלכות, היינו כדי לגלות מלכותו. שזה אי אפשר כי אם על ידי העולמות, כי אין מלך בלא עם. ובשביל זה היה הצמצום של החלל הפנוי, כדי שיהיה מקום לבריאת העולמות, כדי שיתגלה מלכותו יתברך. כל זה מבואר בזהר ובכתבים. ורבנו, זכרוננו לברכה, מבאר כל זה בכל אדם. כי כל אחד מיישראל הוא חלק אלוך ממעל, ועיקר האלקות בלב. והאלקות שבלב איש הישראלי הוא בחינת אין סוף, כי אור להביותו הוא עד אין סוף, היינו אין סוף ואין תכלית לתשוקתו. ולפי גודל ההתלהבות הלב של איש הישראלי שהוא עד אין סוף, לא היה אפשר לו לעשות שום עבודה, ולא היה יכול לגלות שום מדה טובה. כי מגודל התלהבותו עד אין סוף, אינו יכול לעשות שום דבר. שזהו בחינת מה שבתחלת הבריאה לא היה מקום לבריאה, מחמת שהיה הכל אין סוף כנ"ל. כי בריאת העולמות, הן הן המדות כנ"ל.

38. ליקוטי הלכות, הל' קריאת התורה ו, כב"כד.

ועל כן בהכרח צריך האדם לצמצם אור התלהבות לבו שהוא עד אין סוף, כדי שיוכל לעבוד את השם בהדרגה ובמדה. כי השם יתברך רוצה בעבודתנו, שנעבד אותו בעבדות ובמדות טובות, שזה אי אפשר כי אם על ידי הצמצום כנ"ל.³⁹

תיאור החלל הפנוי בכתבי האר"י הוא תיאור של פרדוקס בלתי פתיר. על מנת להסביר כיצד אינסוף יכול לחולל מציאות סופית בתוכו נדרש השכל האנושי להתפתלויות שבסופן שתיקה. שתי קרני הדילמה אינן מניחות את הדעת: אם העולם הסופי אכן קיים אזי אלוקים אינו באמת אינסופי; אם אלוקים אכן אינסופי העולם הסופי אינו באמת קיים. בשולי חוסר ההבנה הבלתי נמנעת מבצבצת טרגדיה על אודות אינסוף וסוף שאין בכוחם להיפגש באמת, ושעל כל אחד מהם לשלם מחיר בלתי נתפס בעצם ישותו על מנת לאפשר את המפגש הבלתי־אפשרי.

עם זאת, כאשר המאמץ התבוני אינו מופנה כלפי רגע הבריאה הראשוני והפרדוקסאלי אלא כלפי קיומו של העולם כנתון, או אז מתברר שהחלל הפנוי איננו רק טרגדיה אלא גם תקווה גדולה.

את רעיון הצמצום מתרגם רבי נחמן כפעולה קונסטרוקטיבית של תיקון. המחשבה המופשטת שלעיתים מופיעה כברק של הבנה, אינה יכולה לבוא לידי דיכוב באופן מיידי. הנחיתות היחסית של אמצעי ההבעה הלשוני בהשוואה לזה המנטאלי, מחייבת את צמצומו של המסר לכדי מנות קטנות בכל פעם. הדיבור מתאפשר מהברות ועיצורים מצומצמים. על אף המחיר האיכותי שמשלם השפע, יש חשיבות מכרעת ליכולת הצמצום בשל העובדה שאור בלתי מצומצם הוא בלתי יעיל. למעשה, עודף שפע עלול להציף ולגרור לנזק. בדיוק כשם שמורה חייב לקחת בחשבון את רמת הידע של התלמיד ואת יכולתו הנפשית, כדי שהתלמיד לא יקבל מידע בטרם עת ולא יתוסכל מחוסר יכולתו להבין – כך יש לראות גם את פעולת הצמצום האלוקית כפעולה שנועדה לאפשר את גדילת העולם באופן מדוד ומתון. סוד הצמצום מהווה אפוא את התשתית להצטמצמות היעד האינסופי לרגעים מקוטעים.

39. ליקוטי מוהר"ן קמא, מט.

רבי נחמן דבק בעקביות באסטרטגיה של פירוק היעד למרכיבים שניתן להתמודד עימם בהצלחה, והדבר בא לידי ביטוי במגוון דוגמאות שאותן אין להבין רק כעצות טובות שנתן רבי נחמן לתלמיד מיאוש, אלא כהנחיות קיומיות-מיסטיות הנגזרות מסוד הצמצום. כך למשל בעניין תיקון המידות. את המידות יש לתקן, אך מאמץ לשנות את האישיות מיסודה נידון לכישלון ועלול לרפות ידיים. על מנת להצליח במשימה אינסופית כזו, הנחה רבי נחמן את חסידיו להתחיל בכל פעם מחדש ולא להתייחס לנפילות. גם הפנייה לצדיק, שנועדה להטעין את החסיד ברוח חדשה של אמונה ותקווה, צריכה להיות חדשה בכל פעם. באופן זה הפוטנציאל שיוכל החסיד להפיק מהמפגש עם הצדיק יהיה מקסימאלי.

עיקר כל הדברים הן התחלה. כי כל התחלות קשות מחמת שיוצא מהפך אל הפך וכו' כנ"ל. ועל כן בכל פעם ופעם שנוסע להצדיק, צריך שיראה שיבוא בכל פעם מחדש. לא כמו שכבר היה אצל הצדיק, ועכשו הוא בא פעם שנית, רק כמו שלא היה מעולם אצל הצדיק, ויהיה אצלו כמו שבא עכשו מחדש פעם ראשון.

כי עיקר הוא ההתחלה, כי כל התחלות קשות כנ"ל, נמצא שעיקר כח העבודה של כל הימים אינו אלא ההתחלה כנ"ל עיין שם. וכפי הכח וההתלהבות של ההתחלה, כן הולך ומתנהג בעבודתו, כי עיקר היא ההתחלה כנ"ל. על כן צריך להתחיל בכל פעם מחדש, כי פן ואולי לא היתה התחלתו כראוי, ואם כן גם כל עבודתו אינה בשלמות כראוי, כי הכל מתנהג כפי ההתחלה.

על כן צריך להתחיל בכל פעם מחדש, ולבוא להצדיק מחדש, בכח ההתלהבות גדול, והתגברות חדש לעבודת השם יתברך, כדי שתהיה עבודתו כראוי כפי כח ההתחלה כנ"ל. וכן בכל פעם ופעם צריך לחשוש חששא זו, פן לא התחיל עדין כראוי, וצריך להתחיל ולבוא להצדיק בכל פעם מחדש.⁴⁰

40. ליקוטי מוהר"ן קמא, סב. יש לציין שכתורה זו מופיעה גם אמירה מנוגדת ("אבל אחר התחלה, הוא נכנס מעט בהרגל ואינו קשה עליו כל כך"), אליה נתייחס בהמשך.

הסיפורים מילדותו, שאותם ביקש להנחיל בקרב מאמיניו בשל האפקט החינוכי שהיה גלום בהם, מלמדים שנחמן הצעיר לקח לו למטרה משימות קצרות-טווח שבהן היה ביכולתו לעמוד, וגם נכשל היה תמיד מתחיל מחדש בשל הבנתו שהרגע החדש אינו תלוי ואינו קשור ברגע שקדם לו⁴¹. רבי נחמן גם הכיר בקושי הנפשי להפנות משאבים נפשיים לצורך ההתבודדות ובכשלונות הרבים המאפיינים ריכוז רוחני מסוג זה, והוא המליץ לתלמידיו פשוט להתחיל, ללא ציפיות, בהתבודדות. התבודדות היא מאמץ למפגש עם אלוקים, ולכן יש לעורר את האדם להתחלה "היום אני מתחיל להידבק בך", ולעודד אותו לדרך מחשבה שאין בה רצף מחייב ומלחיץ, אלא רק התחלות חדשות⁴². דוגמא אחרת קשורה ביחסו של רבי נחמן לתפילה. מודע לקושי הגדול להתפלל בכונה ובריכוז, יעץ רבי נחמן לחסידיו לנסות להתכוון בחלקים קצרים מאוד בתפילה, כלומר לפרק את התפילה הרצופה לחלקים בלתי תלויים.

ושמעתי שהיה מדבר עם איש פשוט אחד מענין תפלה שקשה מאוד להתפלל. ונתן לו עצה. ואמר לו שיחשב בלבו שאינו צריך להתפלל כי אם עד ברוך שאמר. כי אולי הוא צריך בגלגול זה לתקן רק חלק זה מהתפלה. כי אולי בגלגול הראשון כבר התפלל בכונה שאר חלקי התפלה. רק חלק זה עד ברוך שאמר הוא צריך עכשו בגלגול זה להתפלל בכונה. ועל כן יכניס כל כחו בזה המעט להתפלל בכונה עד ברוך שאמר. ואחר כך כשיגיע לברוך שאמר יחשב אולי צריך לתקן חלק זה, כגון מברוך שאמר עד ויברך דוד. ויתפלל עד אותו החלק בכונה וכן להלן. והכלל שלא יבלבל דעתו בתחלה בכל התפלה כי יהיה קשה וכבד עליו. רק יתאמץ בכל פעם לומר מעט מעט בכונה. כי מעט יכולים להתפלל בכונה. ואחר כך עוד מעט וכו' כנ"ל⁴³.

סוד הצמצום חושף שהמשימה של האדם איננה חיבור כל הנקודות וזיהוי הרצף הכוללני המתווך בינו לבין אלוקים. המשימה שלשמה נדרש האדם לצאת למסע מלכתחילה היתה משימה המשלימה את הפעולה המיסטית של אלוקים, ולא מחליפה אותה. רק אלוקים יודע כיצד פותרים את הבעיות שהצמצום הוא סיבתן, ולכן אל לו לאדם להעסיק את עצמו בשאלות אלו. משימתו של האדם

41. שיחות הר"ן, מח.

42. חיי מוהר"ן עמ' תכח (מעלת ההתבודדות, ב).

43. השתפכות הנפש, יד.

היא ההתנהלות הרגעית במסגרת הצמצום, כשהצמצום מהווה עבורו הדרכת חיים, ומפתח לקיום נכון. התנועה הרצופה אל אלוקים מבוססת על התפרטות לאינספור רגעים שרק בידי בן־אנוש סופי לתקנם. אך פירוק הרצף לרגעים מקוטעים בחסות סוד הצמצום אין פירושו ייאוש מהשלמת המסע או ויתור מראש על מפגש עם הא־ל. בצד המאמצים לתקן את הרגע, קיימת הידיעה שהקב"ה מחולל מצידו את הרצף ו"לית רעותא טבא דאיתעביד".

כפי שראינו, ביטוי מרתק לקיומו של הרצף ניתן למצוא בניגון. הניגון נובע מחיבור של תווים, מהרמוניה של נקודות ועיצורים. "עיקר הניגון נעשה על ידי בירור הטוב מן הרע, שעל ידי שמבררין ומלקטין הנקודות הטובות מתוך הרע, על ידי זה נעשים ניגונים וזמירות"⁴⁴. יכולת ליצור אוסף מוגדר ומלוכד מתוך תפזורת של נקודות בלתי תלויות היא יכולת של נשמה כללית שבכוחה לראות משהו מהרצף האלוקי. הדימוי הנגיש ביותר הוא של שליח ציבור, המשמש כצינור להובלת תפילותיהם של כל הפרטים, מכיוון שתרומתו למניין אינה מסתכמת בתוספת תפילתו האישית, אלא בעובדה שהוא אוסף את כל המתפללים ומארגן אותם לחטיבה אחת. התוצאה של התפילה המשותפת היא גשר שאף לא אחד מהמתפללים היה מסוגל ליצרו לבדו. כל אדם מתמקד ברגע שלפניו. אך את הדפוס הקולקטיבי המתנגן מליקוט נקודות טובות מסוגלת רק נשמה כללית כשל צדיק לראות.

ודע שמי שיכול לעשות אלו הנגונים, דהיינו ללקט הנקודות טובות שנמצא בכל אחד מישראל, אפילו בהפושעי ישראל כנ"ל, הוא יכול להתפלל לפני העמוד, כי המתפלל לפני העמוד, הוא נקרא שליח צבור, וצריך שיהיה נשלח מכל הצבור, דהיינו שצריך שיקבץ כל נקודה טובה שנמצא בכל אחד מהמתפללים, וכל הנקודות טובות יהיו נכללין בו, והוא יעמוד ויתפלל עם כל הטוב הזה, וזהו שליח צבור, וצריך שיהיה בו בחינה גבוהה כזו, שעל ידי זה, יהיו כל הנקודות תאבים אליו, ויהיו נכללין בו, ומי שיכול לעשות נגונים הנ"ל, דהיינו שיכול לדון את כל אדם לכף זכות, אפילו את הקלים והרשעים, כי משתדל לחפש ולבקש למצא בכלם נקודות טובות כנ"ל, שעל ידי זה נעשין נגונים כנ"ל.

44. ליקוטי מוהר"ן קמא, רפב.

זה הצדיק שאוחז במדרגה זאת, הוא יכול להיות חזן ושליח צבור, דהיינו להתפלל לפני העמוד, כי הוא יש בו בחינה זו הצריכה להשליח צבור ההגון באמת, שצריך שיהיה בו בחינת שיהיו כל הנקודות טובות תאבים אליו ויהיו נכללין בו כנ"ל, כי הוא יכול לקבץ כל הנקודות טובות שנמצא בכל אחד מיישראל אפילו בפושעי ישראל כנ"ל. ודע שיש בכל דור ודור רועה, והוא בחינות משה, שהוא רעיא מהימנא...⁴⁵

תכלית הידיעה שלא נדע

העובדה שהרצף האלוקי הנוצר מאינסוף הנקודות ניכר באמצעות ניגון איננה מקרית. הניגון מבטא עוצמה שהדיבור המילולי, הפרוזאי, איננו מסוגל לבטא. מילים מסוגלות לבטא רעיונות ומחשבות, אך הן מבוססות על כללים לשוניים מדוקדקים. הניגון לעומתן מייצג זרימה ספונטאנית וגמישות רבה יותר של כלי המבע. עוצמה של אור אינסופי איננה יכולה לבוא לידי ביטוי אך ורק באמצעות מסגרות וכללים, משום ששפע בעוצמה כזו פורץ את כל הגבולות ואת כל המחסומים.

סוד הצמצום מאפשר תהליך קונסטרוקטיבי של תיקון, אך אין לשכוח שהצמצום מביא לטשטוש עצמתו של האור האינסופי ולעמעומו. תהיה זו טעות לראות את תהליך התיקון המתאפשר באמצעות סוד הצמצום כתהליך הממצה את האור המקורי. אם המסע לעבר האינסוף מצוי בראש מעיניו של בעל הכיסופים, אדם כזה לא יכול להרשות לעצמו להסתפק בנורמות ובכללים המסייעים להתקדמות. אבל אם כך, אנו חוזרים לנקודת ההתחלה - כיצד יכול בן תמותה סופי להציב לנגד עיניו יעד אינסופי, להיחשף לאור אינסופי ולהידבק בה?

תכלית הידיעה שלא נדע' מציינת את סופו של המסע האינסופי. סוף זה איננו סוף כרונולוגי אלא סוף מטאפיסי; הוא מציין את המצב המנטאלי שבו אמור המאמין להימצא בנקודת הסיום של המסע. הואיל והמסע הוא אינסופי, המצב הנפשי הכרוך בתכלית הידיעה שלא נדע' איננו תחנה אחרונה אלא הוא קטגוריה נפשית ייחודית. כפי שראינו קודם לכן, ההתקדמות האינטנסיבית

על הרגע ועל הנצח בתורת ההתחדשות של רבי נחמן מברסלב | 137

לעבר הקב"ה היא חיונית לרבי נחמן כמו אוויר לנשימה, ועל כן ניתן כמובן להתקדם גם לאחר חוויה חזקה של 'תכלית הידיעה שלא נדע'. עם זאת, אופי החוויה של 'תכלית הידיעה שלא נדע' אינו דומה בכל פעם. 'תכלית הידיעה שלא נדע' היא פונקציה ישירה של המסע שהצליח המאמין לפסוע עד כה.

הפליג מאוד בגדולת הבורא יתברך שמו, ואי אפשר לבאר זאת בכתב. ואמר: כי לגדולת הבורא יתברך אין שעור כי נעשים דברים נוראים בעולם, נפלאים ונוראים מאוד ואין יודעים כלל. היינו שעדין אין יודעים שום ידיעה כלל כלל לא. וגם מה שמובא כי תכלית הידיעה אשר לא נדע, היינו גם כן אצל כל ידיעה וידיעה היינו שאפילו כשמגיעין להתכלית של הידיעה דהיינו לא נדע אף על פי כן עדין אין זה התכלית. כי זה התכלית הוא רק באותה הידיעה, אבל בהידיעה הגבוהה ממנה עדין לא התחיל בה כלל וכן למעלה מעלה. נמצא שלעולם אין יודעין כלל כלל לא, ואף על פי כן אין זה התכלית, כי עדין לא התחיל כלל לידע בידיעות שלמעלה מוזאת הידיעה שהגיע בה אל התכלית שלא נדע וכו'.⁴⁶

רבי נחמן העיד על עצמו שהגיע כמה פעמים למדרגת 'תכלית הידיעה שלא נדע'. אחת מהן, אחר פסח תקס"ה, סיפר רבי נחמן "ואמר שנודע לו... תכלית הידיעה אשר לא נדע, אשר לא נדע ממש (ולא באר כלום, רק דחק גם כן את התיבות: אשר לא נדע, לא נדע ממש)"⁴⁷. מתיאוריו המתפעמים של רבי נחמן ממדרגת 'תכלית הידיעה שלא נדע' ניכר שהוא חסר את המילים להביע את תחושותיו. חוסר במילים מלמד שמדובר בחשיפה לעוצמה רוחנית שהכלים המוגדרים אינם יכולים למדוד ולהכיל. עם זאת, ישנו דמיון מפתיע בין מצב הסיום של 'תכלית הידיעה שלא נדע' ובין נקודת ההתחלה של הפשטות. הפשטות היא תוצר של חוויית אפסות ומוחין דקטנות שבה האדם חש שאינו יודע. רבי נחמן חווה רגעים כאלו כמצבים של שינה וזרות רוחנית, מבלי שהיתה לו כל גישה לרעיונותיו ולהשגותיו. מצב כזה של 'איני יודע' דומה למצב נפשי של blackout שבו האדם אינו מסוגל לשחזר את הלך מחשבתו.

46. שיחות מוהר"ן, ג.

47. חיי מוהר"ן, עמ' שמה (גדולת השגתו, מא)

הוא שרוי במצב של ניתוק מעצמו, מנשמתו, מאלוקיו או אפילו מהכיסופים אליו.

בחינה מדוקדקת תגלה שהדמיון בין 'איני יודע' ל'תכלית הידיעה שלא נדע' הוא צורני בלבד. רבי נחמן בעצמו מאפיין את הפשטות כמוחין דקטנות ואילו את תכלית הידיעה שלא נדע כמוחין דגדלות. מה שמתרע בין שני המצבים הללו הוא התנועה של המסע הרוחני מנקודת ההתחלה לנקודת הסיום שבה מבין הצועד שהוא אינו מבין. אולם האם התובנה המאפיינת את סופו של המסע זהה לתובנה המאפיינת את תחילתו?

דובר קודם לכן על הפער הנפשי שבין הילד ובין המבוגר, על מנת להמחיש את ההבדל שבין הישענות יתר על מתנת חנינם המאפיינת את נקודת ההתחלה ובין המאמץ להתקדם. מצב הפשטות הוא מצב תמים וילדותי שאין לו מעצמו כלום. בשל כך גם אין קשר ממשי בין האדם ובין אלוקים, מכיוון שהאדם לא תרם דבר להיווצרותו של הקשר. הביטחון ביציבותו של הקשר מבוסס אך ורק על עמידותה של הבחירה האלוהית "שלא עשני גוי".

אפשר לדמות את הקשר הזה לקשר שבין בן לאב. הבן תמיד רצוי אצל האב משום שהאב בחר בו עוד קודם שהבן יכול היה להצדיק בחירה שכזו. אחרי הכל, האב בחר להביאו לעולם. מסיבה זו, כל חטאיו של הבן לא ישנו את העובדה שישנו קשר בינו ובין האב, שהבן לא עמל על קיומו ולכן גם אין בכוחו לקלקלו. הבן יכול להגיע לכל פינה בארמון אביו ללא חשש⁴⁸. אך יכולתו של הבן להתקדם בקשר שכזה מוגבלת. הוא תמיד עלול להישאב בחזרה למקום החמים של האהבה המחפה על כל חסרון וכל כישלון.

על מנת לגדול, על הילד לרצות בקשר מסוג אחר. בקשר שכזה יוכל הילד להביא את עצמו לידי ביטוי באופן בוגר ובו יוכל לקבל מענה המתאים למידת ההשקעה שלו בקשר. זהו קשר של עמל, ובו באים לידי ביטוי מידת ההשקעה של הבוגר, וגם הצלחותיו וכשלונותיו. ההצלחות והכשלונות מיוחסים לבוגר: הוא מעוניין לקחת עליהם אחריות משום שהוא מעוניין לקבל יחס הדדי המתאים לו. יחס של מתנת חנינם איננו יחס נוח לבוגר, משום שהוא חש שאין הערכה ראויה למאמציו ולמעמדו האוטונומיים. הערכה שכזו מתגמלת על

48. ראו למשל שיחות הר"ן, ע.

הצלחות ומענישה על כשלונות. המבוגר מבקש להכיל על עצמו סטנדרטים ואמות מידה שיאפשרו לו לעמוד בציפיות. 'מידה כנגד מידה' פירושה יצירת קשר המבוסס על עמל ובו מקבל המאמין הבוגר את המגיע לו כפונקציה של מאמציו והצלחותיו.

אפשר לדמות את הקשר שאליו חותר המבוגר לקשר שבין עבד ואדון, משום שבקשר כזה אין חמלה אלא דין. באמצעות דין ניתן לשפוט בצדק משום שהדין מספק קריטריונים ברורים ושקופים. הדין מספק את ההבחנה בין טובים לרעים, בין אמת לשקר, בין חופש לשעבוד ובין ידידים ואויבים. הדין מבוסס על כללים, על נורמות ועל אמות מידה, ובאמצעותן הוא יוצק תוכן קונסטרוקטיבי לאור האינסופי שלעברו נע המאמין. אך העדר חמלה אין פירושה שהדין הוא אכזרי. יש חסד בהשלטה של דין, משום שחיים ללא אמות מידה ובחסות מתנות חיים בלתי פוסקות אינם כה קלים כפי שניתן לחשוב. מתנת חיים יוצרת תלות ותחושת שעבוד כלפי הנותן מכיוון שהמקבל יודע שאין הוא ראוי למתנה ועל כן הוא הופך ל'אסיר תודה'. יתרה מכך, מתנת חיים יכולה גם להציף ולשתק את המקבל כאשר המתנה למעלה מיכולת הקיבול שלו.

וכאן אנו מגיעים לנקודה המכרעת. כשם שהילד עלול שלא להתנתק מחבל הטבור של ההורות המגוננות, כך עלול גם המבוגר ליפול בפיתוי שמציב בפניו סוד הצמצום. המלכודת האורבת למאמין הבוגר נעוצה בחשש לעזוב את המסגרת החמימה של הכללים והסטנדרטים. המבוגר עלול להתאהב יתר על המידה באמות המידה המצומצמות של השפע. הוא עלול לחשוב שהאמת המוחלטת של האור האינסופי איננה אלא התגלמות אותם סטנדרטים וכללים מצומצמים. בכך, משתיק המבוגר את קולות הכיסופים לעבר האינסוף ודורש מעצמו להסתפק בנורמות ובכללים אודות האמת והטוב. הוא משתיק את הקול הילדותי שבו שחתר בעבר למפגש ומסתפק בעצם ההליכה בתלם. 'תכלית הידיעה שלא נדע' מייצגת שלב נפש־רוחני חדש שאליו מוכן לפנות מבוגר שאינו חושש עוד לחתור לאינסוף ולהביע את כיסופיו לקב"ה ללא אמות מידה. כדאי לנסות ולחשוב על המתח שבין מודרניזם לפוסטמודרניזם בהקשר זה, מכיוון שפוסטמודרניזם מייצג מוכנות להשתחרר מאמות המידה שגובשו בעידן המודרני. יחד עם זאת, הספקנות הפוסטמודרניסטית אינה זהה עם תכלית הידיעה שלא נדע. המודרניזם ראה את עצמו כעידן של נאורות. התרבות

המערכת הגיעה לפסגות של אושר ועושר בשל יכולתה לקבוע סטנדרטים אמנים הניתנים לבדיקה ולאישוש בחקר האמת. הטענה הפוסטמודרניסטית היא שהמודרנה התאהבה בסטנדרטים שהיא עצמה המציאה. היא אינה מוכנה לבדוק אולי ישנו כשל מובנה בכל המערכות שלה, ומשום כך היא אינה מסוגלת להתקדם מעבר למה שכבר השיגה. הפוסטמודרניזם לעומת זאת, אינו מהסס להטיל את הספק הזה ולהימצא בתחושה שהידע המדעי, החברתי, הנפשי והרוחני הוא ספקולציה פרועה וחסרת בסיס.

אולם הטלת הספק הרדיקאלית של הפוסטמודרניזם אינה מסייעת לגיבוש קומה נוספת מעבר למודרנה. לאמיתו של דבר, פילוסופיה פוסטמודרניסטית טוענת שקידמה כלל אינה אפשרית. היא אינה רואה את עצמה כחוליה נוספת בשרשרת ההיסטורית של הרעיונות אלא כהתחלה חדשה שאין שום דרך להמשיך אותה הלאה.⁴⁹ לאדם הפוסטמודרני אין שום תחושת ודאות באשר לאמת. כל ההבחנות המודרניות הישנות בין טובים לרעים, בין הון לשלטון, בין מקור לחיקוי, בין פילוסופיה לסופיסטיקה ניטשטשו והאדם הפוסטמודרני אינו יכול עוד להצדיקן. חסר אמות מידה מוחלטות או מוסכמות, הוא נותר ללא מקורות סמכות שבכוחן להכריע היכן הבחנות שכאלו קיימות. הסמכות הפוליטית, השיפוטית, המדעית וההורית הולכות ונעלמות. מוצף באינסוף אפשרויות זמינות ומפתות, האדם הפוסטמודרני נותר ללא ודאות וללא אמות מידה ברורות לקבלת החלטות. במצב עניינים שכזה התמימות הילדותית חוזרת

49. "קבלת הטענה שאין כל נקודת מבט מחוץ לאוצר המילים המסוים, המותנה מבחינה היסטורית והארעי שאנו משתמשים בו עתה, שממנה ניתן לשפוט את אוצר המילים הזה, היא ויתור על הרעיון שיכולים להיות טעמים לשימוש בשפות כמו גם טעמים בתוך שפות לשימוש בטענות. מכאן נובע ויתור על הרעיון שקדמה אינטלקטואלית או פוליטית היא רציונאלית, ככל מובן של "רציונאלי" שהוא ניטרלי בין אוצרות מילים. אך היות שאין טעם לומר שכל התקדמות מוסרית ואינטלקטואלית גדולה בהיסטוריה האירופאית לא היתה אלא נפילה בת מזל לתוך אי רציונאלית ארעית, הלקח הוא שהבחנה בין הרציונאלי לבין האי-רציונאלי שימושית פחות מכפי שהיא נראתה בעבר. ברגע שאנו מבינים שהתקדמות, מבחינת הקהילה ומבחינת הפרט, היא עניין של שימוש במילים חדשות כמו גם של טיעון על יסוד הנחות המנוסחות במילים ישנות, אנו מבינים שאוצר מילים ביקורתי הסובב סביב מושגים כמו 'רציונאלי', 'אמות מידה', 'טיעון', 'יסוד' ו'מוחלט' אינו מתאים כלל לתיאור היחס בין הישן לחדש" (ריצ'ארד רורטי, קונטינגנטיות, אירוניה וסולידריות, רסלינג תשס"ו, עמ' 95)

להיות קוסמת. המבוגר שהכיר בכך שהוא אינו יודע עורג לתמימות הילדותית המצויה מעבר לטוב ולרוע. הפער בין מבוגרים לילדים, שהולך ומיטשטש בין כה וכה בשל מגמות פוסטמודרניסטיות, הופך לאט ובהדרגה את הילד (שהולך ומאבד את תמימותו) ואת המבוגר (המיואש מאפשרות לדעת באמצעות סטנדרטים מצומצמים) לקטגוריות זהות.

אף על פי כן, הקטגוריות הללו אינן זהות. הפשטות התמימה של הילד אינה נובעת מספקנות. השטות המאפיינת מוחין דקטנות אינה יכולה להימצא בגדרים של אסור-מותר או טוב-רע משום שהיא אינה פועלת במסגרת כללים. זוהי שטות של 'איני יודע' ראשוני וחסר דעת לחלוטין. לעומת זאת, השטות האירונית או הייאוש הנובעים מספקנות שמביע מבוגר המודע למגבלותיו, מבטאים כמיהה לגן עדן לאחר שכבר נאכל פרי עץ הדעת. חזרה שכזו לא תהיה דומה לשהייה בגן עדן קודם החטא. הילד התמים אינו דומה למבוגר העורג לתמימות הגואלת.

ישנה סיבה מדוע פילוסופיה פוסטמודרניסטית מתאמצת בכל זאת לזהות בין תמימותו הנבערת של הילד ובין ספקנותו הנוקבת של המבוגר. הספקנות הפוסטמודרניסטית מבוססת על כך שאמת יחסית השקולה לזו שבה אני מחזיק, מצויה אצל כל אחד מבני המין האנושי במקביל אלי. הסיבה לשקילות הלוגית של האמיתות היחסיות היא חוסר זהה בהוכחה. בשל כך, אף אחת מהאמיתות הללו אינה יותר או פחות נכונה, והדבר גורם לתחושה של ספק באשר לקיומה של אמת כלשהי. במילים אחרות, חוסר יכולתי להגיע לוודאות ביחס לאמת נעוץ בהשוואה שאני עורך ביני ובין מה שמחוץ לי. אין לעמדתי עדיפות על פני עמדות אחרות שבהן אוחזים אנשים אחרים, ועל כן לא יכולה להיות לי ודאות שעמדתי שלי היא הנכונה. במצב עניינים כזה אין שום קשר בין חוויית הספק שתוארה כעת ובין התהליכים המלווים את המסע האישי שלי בחיי. גם אם במרוצת הזמן אתפתח ואתגבש, חוויית הספק תהיה אותה חוויה, משום שהיא אינה מבוססת על מה שכבר הצלחתי לגבש אלא על מה שלעולם לא יהיה לי בהשוואה לאחרים: תחושת עורפות או עליונות על פני האמיתות היחסיות שלהם. משום כך, ללא קשר לכל מה שאולי אעבור במסע חיי, תמיד אאלץ בסופו של דבר להודות שאיני יודע, וחוסר הידיעה הזה לא עשוי להשתנות. זו הסיבה שמנקודת מבט פוסטמודרניסטית המסע מיותר לחלוטין, וכדומה

לקידמה הוא חסר חשיבות. התוצאה הקבועה והבלתי נמנעת היא תמיד אי-ידיעה או ידיעה בערבון מוגבל שהמסע אינו מעלה או מוריד ביחס אליה.

תודעת הספק מחזירה את האדם המבוגר לנקודת הפתיחה ויוצרת השוואה קבועה בינו ובין הילד התמים והנבער ש'אינו יודע'. הגות פוסטמודרניסטית אינה רואה כל התקדמות במהלך המאמצים האנושיים להבין את העולם. התוצאה שווה לנקודת המוצא, והמסע עצמו חסר תוחלת.

דומה ש'תכלית הידיעה שלא נדע' הינה מצב מנטאלי שלישי שהספקנות הפוסטמודרנית אינה מסוגלת להכיר ושהוודאות המודרנית מפחדת להכיר. במצב זה מופיעה ספקנות שאינה תוצאה של השוואה עם כל האחרים המחזיקים בעמדה שקולה לזו שלי. זוהי ספקנות המבוססת על מה שכבר נצבר על ידי. היא קשורה בהפנמת המרחק שעוד עליי לעבור.

אף שהתקדמות באמצעות כללים, נורמות וסטנדרטים בפירוש אינה עניין שיש להתעלם ממנו, הרי שעד כמה שהדבר תלוי בי אני מכיר בכך שהמרחק רק גדל. הגדלת יכולת ההכרה חושפת בפניי את האמת באשר למרחק האמיתי המשתרע ביני ובין האינסוף. ספק שכזה אינו מערער את האמת שלי אך הוא מכניס אותה לפרופורציות. חוויה של אי-ידיעה כזו לא תהיה אותה חוויה בגיל 16, 46 או 76, משום שמשך המסע ומידת ההתקדמות באמצעות רגעים ונקודות משפיעה על עוצמת הספק. 'תכלית הידיעה שלא נדע' אצל רבי נחמן לאחר פסח תקס"ה אינה דומה ל'תכלית הידיעה שלא נדע' שחוה רבי נחמן שוב בקיץ תק"ע, משום שבחמש השנים שחלפו רבי נחמן התקדם⁵⁰. ההתקדמות מתאפשרת

50. "אחר פסח תקס"ה סיפר עימנו ואמר שנודע לו... תכלית הידיעה אשר לא נדע, אשר לא נדע ממש (ולא באר כלום, רק דחק גם כן את התיבות: אשר לא נדע, לא נדע ממש). ואף על פי שפשוטו של דבר כך, אף על פי כן רק עכשיו נודע לי זה הדבר, שתכלית הידיעה היא אשר לא נדע, לא נדע ממש. ואמר, מאחר שעכשיו יודע שתכלית הידיעה היא אשר לא נדע, לא נדע ממש, אם כן הוא יודע, מאחר שזכה לתכלית הידיעה, אך אף על פי כן אינו יודע כלום, כי הלוא כבר נדמה לי שאני אצל זה התכלית הידיעה אשר לא נדע, ועכשיו אני רואה איך הייתי רחוק מזה התכלית (ואמר אז בלשון גנאי על עצמו, כי החזיק עכשיו לכסילות זה התכלית של זמן קודם, שנדמה לו אז שזכה לתכלית הידיעה אשר לא נדע), כי עכשיו נודע לי, שתכלית הידיעה אשר לא נדע ממש. ודבר זה גם כן אינו יכול לאמרו ולבארו, כי נראה כפשוטו, אך באמת רק עכשיו נודע לו זאת. אחר זמן רב, בקיץ תק"ע, בעת שנסע לאומן, חזר וסיפר קצת מעניין הנ"ל ואמר, שאין יודעים כלום, הינו שאין יודעים כלל כלל לא. והפליג מאד בגדולת הבורא יתברך, אשר אי אפשר לבאר, ואמר,

בחסות סוד הצמצום ובאמצעות אמות המידה של המבוגר, ועל אף שאמות המידה הללו אינן נחשבות מאומה ביחס לאינסוף, הן בכל זאת תורמות במסע לעברו. בשל ההליכה באמצעותן, חוויית 'תכלית הידיעה שלא נדע' תהיה בכל פעם שונה.

על מנת להמחיש זאת ניתן לחשוב על העולם הזה כאל מגרש כדורסל ענקי⁵¹. יש כללים ברורים למשחק ומשום כך התקדמות או ניצחון במשחק חייבים לבוא לידי ביטוי בציות לכללים. מבין מגוון השחקנים האפשריים, ברצוני להתמקד בשלושה טיפוסים שהמשחק איתם אינו נעים במיוחד: ישנם שחקנים שלא זו בלבד שאינם מבינים היטב את כללי המשחק הם גם חסרים את הכישורים ואת היכולות לשחק היטב, ולכן הם משבשים את מהלכו התקין למרות שהם מעוניינים לשחק; ישנם כאלו שלוקחים את המשחק ברצינות מוגזמת. הם מכניסים למגרש אנרגיות שמקורן מחוץ לו והופכים את המשחק לשאלה של חיים או מוות; לבסוף, ישנם גם כאלו שלעולם אינם משחקים ברצינות. הם תמיד זוכרים שמדובר רק במשחק, אינם שוקעים בעולם האלטרנטיבי של המשחק, ולכן לעולם אינם מתאמצים להשיג תוצאה טובה לא כל שכן לנצח.

הילד התמים מייצג את זה שנכנס למגרש מבלי שהוא מכיר את כללי המשחק ומבלי שיש לו את הכישורים המתאימים לעמוד בסטנדרטים ובציפיות של המשחק. מכיוון שהוא משחק באמצעות כללים אידיויסינקרטיים משלו, התנהלותו אינה טובה או רעה משום שאין דרך למדוד אותה באמצעות כללי המשחק.

שני הטיפוסים הנותרים הם מבוגרים המכירים היטב את כללי המשחק, והם מייצגים בהתאמה את העמדה המודרניסטית והפוסטמודרניסטית. המודרניסטים

שאינן יודעים כנ"ל. ושאלתי אותו: הלוא כבר אמרתם זאת וספרתם מזה, מעניין תכלית הידיעה שלא נדע, וכבר בארתם כל זה, שאף על פי זוכים לזה הידיעה שלא נדע, אף על פי כן עדיין אין יודעים כלום, כי כבר נדמה לכם שזכיתם לזה התכלית וכו' וכנ"ל. ענה ואמר: מי יודע באיזה ידיעה היה זה התכלית, הינו כי גם אז, בעת שסיפר זאת אחר פסח, לא זכה לבחינת לא נדע ממש כי אם באיזה ידיעה, הינו שבאותה הידיעה זכה לתכלית אשר לא נדע. וכוונתו, כי יש ידיעה למעלה מידיעה; השגה למעלה מהשגה, גבוה מעל גבוה. ואצל כל ידיעה והשגה עד למעלה למעלה, התכלית היא אשר לא נדע". (חיי מוהר"ן, עמ' שמה-שמו וגדולת השגתו, מא-מב).

51. ברצוני להודות לידידי מתניה מאל, על פיתוח רעיון המשחק כאן.

הם אלו שכללי המשחק הם התגלמות מלאה של החיים עבורם. המשחק הופך עבורם להיות ייצוג של החיים עצמם, משום שאין שום דבר מעבר לכללים ואין אמת מעבר לזו שניתן למדוד באמצעותם⁵². לעומת זאת, הפוסטמודרניסטים הם אלו שמזלזלים מראש בחשיבותו של המשחק. הם כבר יודעים שכללי המשחק הם שרירותיים, מצומצמים וחסרי קשר לאמת כלשהי. המשחק לדעתם לא מקדם את השחקנים שהוא זה מעבר להנאה גרידא. אם כך, הפוסטמודרניסטים מבקשים לחזור לתמימות הילדותית שבה אין כללים; עבורם תכלית החיים היא משחק: אין פה לא חובה מצד אחד ואף לא מימוש עצמי מצד שני אלא רק התנסות לשם ההתנסות⁵³. המאמץ לחיות חיים מלאי עונג כילדים הוא מאמץ למצות את החיים כמשחק מתוך מודעות קיצונית לכך שאף כלל אינו יותר או פחות נכון מכל כלל אחר⁵⁴.

עם זאת, הטענה המסתרת מאחורי 'תכלית הידיעה שלא נדע' היא שיש אמת מעבר לכללי המשחק אך אין דרך להיפגש איתה באופן בלתי אמצעי. השימוש

52. "לו יכולנו לגלות דבר מה בטבע, שאכן היה בו כדי להעניק לנו תוכנה מיוחדת לגבי מעשה ידיו של האל, הרי שהיו אלה בלי ספק חוקי הטבע הסופיים. לו הכרנו את החוקים הללו, כי אז היה בידנו ספר המפרט את הכללים המושלים בכוכבים ובאבנים ובכל דבר אחר" (סטיבן ויינברג, **חזון התיאוריה הסופית**, תל אביב תשנ"ב, עמ' 224).

53. "הדיבור על התאמה (בין כללי שפה לכללים במציאות) מחזיר לדיון בדיוק את הרעיון שפילוסוף מן הסוג שלי מבקש להיפטר ממנו, הרעיון שלעולם או לעצמי יש טבע פנימי... השיטה [שלי] היא לתאר מחדש המון המון דברים בדרכים חדשות, עד שיווצר דפוס של התנהגות לשונית שיפתה את בני הדור העולה לאמץ אותו, ועל ידי כך יגרום להם לחפש צורות חדשות והולמות של התנהגות לא-לשונית, למשל - אימוצם של מכשיר מדעי חדש או מוסדות חברתיים חדשים. פילוסופיה מן הסוג הזה אינה פועלת שלב אחד שלב, על ידי ניתוח מושג אחר מושג. היא פועלת באופן הוליסטי ופרגמטי. היא אומרת דברים כמו "נסו לחשוב על זה כך", או באופן ספציפי יותר - "נסו להתעלם מן השאלות המסורתיות, והעקרות כנראה, והחליפו אותן בשאלות החדשות והמעניינות לכאורה הבאות... נאמן לעמדת שלי, איני מתכוון לטעון נגד אוצר המילים שאני מעוניין להחליף" (ריצ'ארד רורטי, **קונטינגנטיות, אירוניה וסולידריות**, רסלינג תשס"ו, עמ' 55-57).

54. האדישות הפוסטמודרניסטית כלפי כללי המשחק נובעת מכך שהכללים האמיתיים של המשחק אינם נגישים ולכן שום מערכת של כללים אינה חזקה דיה בכדי לאלץ אותנו להתאמץ לנצח במסגרתה. ניסוח כזה קובע שגם עבור הפוסטמודרניסט אין מעבר למשחק ולא כלום; אלא שבניגוד למודרניסט, קביעה כזו מובילה את הראשון לאדישות ולא ליתר השקעה. עם זאת, ניתן בקלות להיווכח שיחס זהה לחלוטין כלפי הכללים יכול להיווצר כתוצאה מזיקה חזקה למהות שמעבר לכללים כלשהם.

בכללים שרירותיים ויחסיים אינו מיותר, משום שהוא מקדם את האדם בהכנת המרחק בינו ובין היעד. את המשחק יש לשחק ברצינות באמצעות הכללים אך לא באופן רציני מדי, מכיוון שהמשחק הוא אמצעי חשוב בדרך למטרה שמעבר לו. אם העולם הוא סוג של משחק עם כללים ואמות מידה משלו, הרי שאמות המידה של המשחק חשובות ומאפשרות תיקון קונסטרוקטיבי של העולם, אך מרכיב מסויים של ספק אמור ללוות את מי שמבקש אלוקים ואינו מוכן להסתפק בהכללות מצומצמות וחלקיות בלבד.

לשלושת המצבים הנפשיים הללו - 'איני יודע', 'יודע' ו'תכלית הידיעה שלא נדע' - התייחס גם הרב קוק. המקבילה לניגון אצל הרב קוק היא השירה שבאמצעותה הרב ביטא את עצמו. השירה מייצגת אצל הרב קוק את מה שמעבר למילים ואת מה שכללים של בנינים לשוניים או חריזה אינם יכולים להכיל, "הארה שהיא למעלה מן האותיות המחשבתיות"⁵⁵. ישעיהו לייבוביץ', שהוזכר קודם כסמן רציונאליסטי מובהק, גרס כי "יסודו והתמדתו של קיום האדם אינם בגילויי שירת החיים אלא בפרוזה שלהם... דת של ערכים, של כוונות וייחודים, היא דת שירת החיים - דת שאינה אלא תכשיט לחיים; דת המצוות המעשיות היא דת החיים עצמם"⁵⁶. עבור לייבוביץ', המסע האינסופי אינו יכול להסתיים מכיוון שאין מקום לצפות למענה אלוקי. המעמסה להתקדמות היא על כתפי המאמין בלבד ובשל המרחק האינסופי גורלו נחרץ לנוע ללא תכלית, ולמעשה ללא יציאה מנקודת ההתחלה. לעומתו, הרב קוק אינו מוכן לוותר על הרובד הא-רציונאלי המצוי מעבר ליכולתו של האדם, והוא כולל אותו בתוך התנועה לעבר ה'. בסגנונו השירי מתפעם הרב קוק מקיומה של שלמות הנוכחת בסופו של המסע. בשל כך, החיים אינם ניתנים למיצוי באמצעות הדיבור וכלליו אלא רק באמצעות פריצה ספונטאנית של אמצעי המבע.⁵⁷

55. ראו יהודה גלמן, "האסתטיקה במשנתו של הרב קוק", בתוך **יובל אורות** (עורכים: ב' איש-שלום וש' רוזנברג), ירושלים תשכ"ה, עמ' 159-168, ויוסף בן שלמה, **שירת החיים: פרקים במשנתו של הרב קוק**, תל אביב תשמ"ט, עמ' 18-27.

56. ישעיהו לייבוביץ', **יהדות, עם יהודי ומדינת ישראל**, תל אביב תשל"ה, עמ' 23. דומה שדבריו של לייבוביץ' נועדו לשמש אנטיזה מכוונת לדברי הרב קוק המצוטטים בהמשך.
57. הרב קוק מתייחס גם לדומיה כאפשרות המתאימה לממד שמעבר לרציונאלי הניתן לתיאור (למשל **שמונה קבצים**, קובץ א, פסקה קיג) אך השתיקה אינה מאפיינת את האופן שבו הרב

האמונה היא שירת החיים, שירת ההווה. והשירה היא ההשגה היותר חודרת, יותר פנימית, במעמקי מהות המושג, מה שאי אפשר כלל להשגה הפרוזה... אוי לו למי שרוצה לאבד מן החיים את הדר השירה שלהם – הוא מאבד את כל התוך של החיים ואת כל האמת שבהם. הפרוזה כולה היא תופסת את ערכה מפני שהיא נסמכת על שירת החיים.⁵⁸

במקביל, רואה הרב קוק את מעמדו של המבוגר המודע למגבלותיו כקרוב אך לא זהה למעמדה של התמימות הילדותית. ההבדל ביניהם דומה למרחק בין נקודות סמוכות על המעגל שהיקף כל המעגל משתרע ביניהן. המעגל הינו התנועה קדימה באמצעות הכללות חלקיות וסטנדרטים מצומצמים. גודל המעגל נקבע על פי המאמץ להבין ולדעת. השימוש הרציונאלי במילים, באמות מידה ובנורמות אזרחיות ותורניות, הגם שהן חלקיות, מקדם את גודל התובנה הבוגרת המבקשת להשתחרר מכבליה ולכסוף אל ה'⁵⁹.

כיצד ניתן לאפיין את הקשר בין האדם לבין הקב"ה במצב של 'תכלית הידיעה שלא נדע'? אם ההתקדמות לאורך המסע הולידה את התחושה שהמרחק רק גדל כיצד בסופו של דבר מתאפשרת השלמתה הפרדוקסאלית של ההגעה ליעד? התשובה המיסטית מופיעה באמצעות הדגם השלישי של הקשר בין הקב"ה לברואיו. מעבר לקשר שבין בן לאביו, וקשר שבין עבד לאדונו, ישנו הקשר שבין אשה לאישה. זוהי מערכת יחסים עדינה מאוד. היא אינה מבוססת על

קוק בעצמו התבטא ואף לא את מכלול הגותו. גם רבי נחמן מכיר בשתיקה כאופציה א-רציונאלית (למשל ליקוטי מוהר"ן קמא, תורה סד, אליה נתייחס בהמשך), אך הוא מזהה את השתיקה כמתאימה לתיאור חוסר האונים האנושי מול הפרדוקס בעוד שאת השלמות הוא מתאר באמצעות הניגון.

58. הראי"ה קוק, **אורות האמונה**, ירושלים, תשנ"ח, עמ' 66.

59. "כל חזיון, בין מוחשי בין שכלי, הבא להתייצב במצב של פגיעה יחושית, אצל כל חש, וכל משכיל, מיד הוא מעורר רגש או מחשבה שהיא כפולה, אחת שהיא שתיים, מצד עצמו של החזיון ומצד תאריו המתייחסים אל הנושא העסקן באותם הדברים. מוכן הדבר שברוך האומד של המחשבה הרמה יהי עיקר החשיבות של יקרת החזיון תלוי בעצם עניינו. ובה תתאים המחשבה היותר רוממה דווקא למחשבה היותר ילדותית, שגם המחשבה הנמוכה והשטחית לא תכניס בקרבה שום רעיון המעתיק אותה מעל עצם חזיונה, כי הלא אין המחשבה הפעוטה יודעת כלל את משפטי החוש והמוחש, ולא את אורחות השכל והמושכל שבעיון. אמנם המרחק רב בין שתי הנקודות, מכל מקום הם דומים לפגישות של הנקודות הקיצוניות שבקו ההיקף, שהמהלך היותר גדול הוא דווקא המביא את הנקודות במעמד של סמיכות" (הראי"ה קוק, "דעת אלוהים", בתוך **אדר היקר**, ירושלים תשכ"ז, עמ' קל).

קשר היררכי, ואף אינה מבוססת על כך שצד אחד בלבד במערכת לוקח על אחריותו את גורלו של הקשר. במערכת זו שני בני הזוג פועלים במשותף. אין מדובר על זהות תפקידים משום שכל אחד מהצדדים פועל פעולה שונה, אך קיימת תלות הדדית בין השנים באופן שמחייב את שניהם לפעול.

המטאפורה של יחסי איש ואשה, טובה כדי להדגיש את ההבדל בינה ובין מערכת זוגית רגילה. קשר זוגי שואף למסד את עצמו, דהיינו לעבור לחיים משותפים שטיבם יציבות ושותפות על בסיס נורמטיבי. הרגשות החזקים שהיו מעורבים בהתאהבות אינם נדרשים במינוחים אינטנסיביים כפי שהיו בתחילת הקשר, משום שהקשר יציב ובטוח כעת גם ללא נכחותם העזה. מנגד, השחיקה של מערכת היחסים הרגילה נובעת מעמעום ההילה של בן הזוג ומהצטברות חוויות שגרתיות עימו. אך בניגוד לקשר זוגי, מערכת היחסים עם הקב"ה לא נועדה להתמסד ואינה יכולה להיקלע לשגרתיות. הדרישה לפרק את רצף הזמן לרגעים היא למעשה דרישה להעביר את מערכת היחסים עם ה' לפסים של התאהבות ולא של אהבה יומיומית. זהו קשר המבוסס על דגם של התאהבות, משום שכל רגע במסע לעבר האינסוף מחויב להיות רגע חדש, מבוסס על געגוע מתמיד ועל כיסופים נצחיים. "שבתי בבית ה' כל ימי חיי, לחזות בנועם ה' ולבקר בהיכלו".

בניגוד לזוגיות אנושית, במערכת היחסים עם ה' הפקת לקחים ולקיחת אחריות אינם חלק מהרפרטואר הזוגי, משום שתפקידו של האדם בקשר אינו אלא להתמודד עם הרגע. עליו להתמקד בכיסופים בלתי פוסקים על מנת למצות את הרגע באופן אופטימאלי. כל רגע הוא רגע חדש, ולפיכך הקשר עם הקב"ה לעולם אינו אמור להגיע למנוחה ולנחלה. הגעה למחוז שכזה אינה בידי האדם אלא רק בידיו של אלוקים.

כפי שראינו מעדותו של רבי נחמן על עצמו, תכלית הידיעה שלא נדע איננה אי-ידיעה טריוויאלית, ועל כן ההכרה העמוקה של האדם במרחק המשתרע בינו ובין בוראו אינה הכרה שכלית מופשטת אלא הכרה קיומית טוטאלית. הכרה כזו מביאה את המאמין לחדול מלהתאמץ להבין כיצד מפגש בינו לבין ה' עשוי להתאפשר אך גם מבלי להתיימשק מקיומו של מפגש כזה – ובשעה שהאדם מפנה מקום לאלוקים, אלוקים עושה באופן מיסטי את חלקו בקשר. הספקנות המאפיינת את 'תכלית הידיעה שלא נדע' אינה ממוטטת את הוודאות היסודית

ומלאת הביטחון באפשרות קיומו של המפגש, אלא רק מחדדת את ההבנה שמפגש כזה אינו יכול להיות מובן ושכל ההתקדמות שנעשתה אינה בהכרח ערובה למפגש כזה.

קודם לכן שאלנו איזו משמעות יש לכללים כלשהם במסע אינסופי? האם הבקשה לזכות בקשר עם אלוקים שבו האדם לוקח חלק אוטונומי אינה אלא אבסורד? כיצד בתנאים כאלו יכולים געגועים למפגש לעורר את האדם לצאת מנקודת המוצא הבטוחה לעבר מסע אינסופי? כיצד ניתן להעלות על הדעת מפגש בסופו של מסע אינסופי? אלו הן קושיות שהתשובה להן מחייבת את המאמין לשים את מבטחו בה' ולהשתחרר מהקרקע הבטוחה של הוודאות הרציונאלית, המדעית, המודרנית, האזרחית-פוליטית ואפילו הדתית. שחרור כזה אינו מספק מענה לשאלות אלו אך הוא תנאי האפשרות למענה כזה. תכלית הידיעה שלא נדע היא המצב הנפשי שבו צריך להימצא מי שאינו מוותר על מפגש עם ה', אך גם אינו תמים לחשוב שמפגש כזה תלוי רק בו.

כעת, לאחר בירור אופייה של התנועה לעבר ה' במסגרת מסע כיסופים שקווי המתאר שלו הם נקודת התחלה של פשטות ונקודת סיום של תכלית הידיעה שלא נדע, עלינו לברר מה טיבו של המפגש בסופו של המסע שאינו נגמר. לשם כך עלינו לחזור לדימוי הגמגום אצל רבי נחמן, דימוי שנועד להמחיש את ההגעה לשלמות המיוחלת.

הקבצן המוגמגם

אחד הסיפורים הידועים והמפורסמים ביותר של רבי נחמן הינו הסיפור על 'הלב והמעייין'. למעשה, זהו חלק מסיפורו של הקבצן כבוד הפה, וסיפורו שלו הינו חלק ממסגרת כוללת של סיפורים המרכיבים יחד את 'מעשה משבעה קבצנים'. מעשה זה הינו הסיפור השלושה-עשר והאחרון שבקובץ 'סיפורי מעשיות משנים קדמוניות' שאותם סיפר רבי נחמן באידיש לחסידיו במרוצת ארבע שנות חייו האחרונות. את הסיפור על שבעת הקבצנים רבי נחמן בחר שלא לסיים במכוון, אף שהזמן סיפק בידו. בשל כך חסרות מן הספר חוליות הסיום שבאמצעותן נסגרת העלילה כולה.

המעשה בשבעה קבצנים מכיל שלוש רמות של סיפורים. סיפור המסגרת העליון עוסק במלך המעביר את המלוכה לבנו בחייו, ובכשורה שהבן מתבשר על

הידרדרות צפויה בממלכתו. על אף מאמציו של הבן למנוע את ההידרדרות הוא דווקא מחיש אותה, וכך נוצרת בממלכה אנדרלמוסיה כללית. סיפור המסגרת השני פותח בבריחתם של ילד וילדה מתוך התופת ובהצלחתם יום אחר יום על ידי אחד משבעה קבצנים נכים. לבסוף הילדים מתחננים, ובכל אחד משבעת ימי המשתה מופיע קבצן נכה אחר המברך אותם בתכונתו הייחודית. סיפורי הקבצנים מהווים את הרמה השלישית של המעשייה, ובה נחשף כי הנכות של כל אחד מהקבצנים אינה אלא ביטוי ליתרון לא קונוונציונאלי על פני סביבתם. בשלב זה מסופרים ששה תתי-סיפורים של הקבצן העיוור, החרש, כבד-הפה, עקום הצוואר, בעל החטוטרת והגידם. סיפורו של הקבצן החיגר חסר, ובתוך כך גם סיומם של שני סיפורי המסגרת בעניין חתונתם של שני הילדים ובעניין ממלכתו הכאוטית של בן המלך.

הקבצנים השונים הנם רמות שונות של הארה אלוקית⁶⁰. סיפוריהם חושפים רמות שונות של התמודדות עם הפרדוקס היסודי של הקיום האנושי: שאלת המפגש הבלתי אפשרי של הסוף והאינסוף. ככל שרמת הנכות/יתרון של הקבצן גבוהה יותר מבחינה גופנית, כן אופן ההתמודדות שלו עם הבעיה יסודי יותר. בסיפורו של העיוור שאלת השבר כלל לא עולה משום שהעיוור מייצג שלמות כאילו מעולם הצמצום לא אירע בה. בסיפורו מודגש הפער בינו לשאר הקבצנים באמצעות יכולתו להתחבר עם האין ולהנתק מהעולם שבעצם כאילו טרם נברא. החרש מייצג שלמות נמוכה יותר, אך בלתי מוטלת בספק. בסיפורו הוא מתמודד עם בעיות ומשברים, אך פותר אותם בנקל. הוודאות באשר לקיומו של פתרון באה לידי ביטוי בין השאר בעובדה שהפתרון המוצע על ידי החרש למצוקה היה זמין כל העת, אך נותר חבוי ונסתר ממתין לגילוי על ידי הקבצן החרש. סיפור החרש הוא סיפור על שלמות שאינה חותרת לאיון העולם אלא להרמוניה בין מרכיביו. לפיכך השלמות היא תוצאה מובטחת מראש ובלתי ניתנת לערעור מנקודת מבטו של הקבצן החרש.

כעת לסיפורו של הקבצן השלישי, הוא הקבצן המגמגם. זהו סיפור מפתח להבנת מוטיב הגמגום בהגותו של רבי נחמן, אולם בשל מורכבות סיפורו של

60. ניתן בתנאים מסוימים לראות את הקבצנים כהתגלמות של צדיקים, ויש לדעתי יסוד לסברה שרבי נחמן ראה את עצמו כקבצן השביעי.

הקבצן המגמגם ומורכבות ההקשר הכולל שבו יש לראותו בתוך 'מעשה בשבעה קבצנים', בחרתי לסיים ולא לפתוח בו. גם סיפור זה מורכב משלוש רמות: בתחילה מתאר הקבצן ככד־הפה את מדרגתו הייחודית הכרוכה בגמגום. על מנת להמחיש את מדרגתו פונה הקבצן המגמגם לספר על תחרות בין חכמים שבה ניצח, ועל 'איש חסד של אמת' שביחס אליו ניתן להעריך את מדרגתו. אלא שעל מנת לעמוד על טיבו של אותו 'איש חסד של אמת' פונה הקבצן לספר את סיפורם של 'הלב והמעייץ'. הגה הסיפור במלואו.

ביום השלישי [של השבע ברכות] חזרו ונזכרו הזוג הזה. והיו בוכים ומתגעגעים: איך לוקחין בכאן את הבעטליר השלישי, שהיה כבד פה? בתוך כך והנה הוא בא, ויאמר: הנני! ונפל עליהם, ונשק אותם. ואמר להם גם כן כנ"ל: בתחילה ברכתי אתכם שתהיו כמוני, עתה אני נותן לכם במתנה לדרשה שתהיו כמוני. ואתם סבורים שאני כבד פה? אין אני כבד פה כלל, רק שהדיבורים של העולם, שאינם שבחים להשם יתברך, אין בהם שלימות. (ועל כן הוא נראה ככבד פה. כי הוא ככבד פה מאלו הדבורים של העולם שאין בהם שלימות) אבל באמת אין אני כבד פה כלל, אדרבא אני מליץ ודברן נפלא מאוד. ואני יכול לדבר חידות ושירים נפלאים, עד שאין נמצא שום נברא בעולם שלא ירצה לשמע אותי. ובאלו החידות והשירים שאני יודע, יש בהם כל החכמות. ויש לי הסכמה על זה מאותו האיש גדול הנקרא 'איש חסד האמת'. ויש בזה מעשה שלמה:

כי פעם אחת ישבו כל החכמים, וכל אחד התפאר בחכמתו. זה היה מתפאר שהמציא בחכמתו עשית ברזל, וזה התפאר במין מתכות אחר, וזה היה מתפאר שהמציא בחכמתו עשית כסף שהוא חשוב ביותר, וזה התפאר שהמציא עשית זהב, וזה היה מתפאר שהמציא כלי מלחמה. וזה היה מתפאר שהוא יודע לעשות אלו המתכות, שלא מאלו הדברים שהם עושין מהם אלו המתכות. וזה היה מתפאר בחכמות אחרות. כי יש כמה דברים שהמציאו בעולם על ידי חכמות, כגון סאליטרע ופילווייר וכיוצא בזה. והיה כל אחד מתפאר בחכמתו.

ענה שם אחד ואמר: אני חכם יותר מכם, כי אני חכם כמו היום. ולא הבינו שם מה זה שאומר, שהוא חכם כמו היום. ואמר להם: כי כל החכמות שלהם יכולים לקבץ אותם, ולא יהיו מהם רק שעה אחת. אף על פי שכל חכמה

וחכמה היא נלקחת מיום אחר, כפי הבריאה שהיה באותו היום. כי כל החכמות הנ"ל הם הרכבות. (ועל כן החכמה נלקחת מאותו היום שהיה בו אותו הבריאה שממנו ההרכבה) אף על פי כן יכולים על ידי חכמה לקבץ כל אלו החכמות בשעה אחת. אבל אני חכם כמו יום שלם. (כל זה התפאר אותו החכם האחרון הנ"ל) עניתי ואמרתי אליו: (היינו זה הכבד פה הנ"ל אמר להחכם הנ"ל) כמו איזה יום? (היינו כמו איזה יום אתה חכם) ענה ואמר: (החכם הנ"ל) זה, (היינו זה הכבד פה) הוא חכם ממני. מאחר ששואל כמו איזה יום. אבל כמו איזה יום שתרצו אני חכם. ועתה יקשה. מפני מה זה ששואל כמו איזה יום, הוא חכם יותר ממנו, מאחר שהוא חכם כמו איזה יום שירצה. אך יש מעשה שלמה:

כי זה האיש חסד האמת הוא באמת איש גדול מאוד. והוא (היינו זה הכבד פה) הולך ומקבץ כל החסדים של אמת, ומביא אותם אל זה האיש חסד האמת. ועיקר התהוות הזמן (כי הזמן בעצמו הוא נברא) הוא על ידי החסדים של אמת. וזה הכבד פה הוא הולך ומקבץ כל החסדים של אמת, ומביא אותם אל זה האיש חסד האמת כנ"ל:

ויש הר, ועל ההר עומד אבן, ומן האבן יוצא מעין. וכל דבר יש לו לב. וגם העולם בכללו יש לו לב. וזה הלב של העולם הוא קומה שלמה עם פנים וידים ורגלים וכו'. אבל הציפורן של הרגל, של אותו הלב של העולם, הוא מלובב יותר מלב של אחר. וזה ההר עם האבן והמעין הנ"ל עומד בקצה אחד של העולם, וזה הלב של העולם עומד בקצה אחר של העולם. וזה הלב הנ"ל עומד כנגד המעין הנ"ל, וכוסף ומשתוקק תמיד מאוד מאוד לבוא אל אותו המעין, בהשתוקקות גדול מאוד מאוד. וצועק מאוד לבוא אל אותו המעין. וגם זה המעין משתוקק אליו.

וזה הלב, יש לו שתי חלישות. אחת כי החמה רודפת אותו ושורפת אותו, (מחמת שהוא משתוקק ורוצה לילך ולהתקרב אל המעין) וחלישות השניה יש לו להלב מן גודל ההשתוקקות והגעגועים, שהוא מתגעגע וכוסף תמיד ומשתוקק מאוד, בכלות הנפש, אל אותו המעין. וצועק וכו', כנ"ל. כי הוא עומד תמיד כנגד המעין הנ"ל, וצועק (נא גיוואלד) ומשתוקק אליו מאוד כנ"ל. וכשצריך לנוח קצת, שיהיה לו אריכת הרוח קצת, אזי בא צפור גדול ופורש כנפיו עליו, ומגן עליו מן החמה. ואז יש לו נוחה קצת. וגם אז, בשעת נוחה, הוא מסתכל גם כן כנגד המעין ומתגעגע אליו.

אך מאחר שהוא מתגעגע אליו כל כך, מפני מה אינו הולך אל המעיין? אך כשרוצה לילך ולהתקרב אל ההר, אזי אינו רואה השיפוע, ואינו יכול להסתכל על המעיין. ואם לא יסתכל על המעיין אזי תצא נפשו, כי עיקר חיותו הוא מן המעיין. וכשעומד כנגד ההר אזי הוא רואה ראש השיפוע של ההר, ששם עומד המעיין. אבל תקף כשילך ויתקרב אל ההר אזי נעלם מעיניו ראש השיפוע, (וזה מובן בחוש) ואזי אינו יכול לראות את המעיין, ואזי תצא נפשו, חס ושלום. וכשזה הלב היה מסתלק, חס ושלום, אזי יתבטל כל העולם כולו. כי הלב הוא החיות של כל דבר. ובודאי אין קיום בלא לב, ועל כן אינו יכול לילך אל המעיין. רק עומד כנגדו, ומתגעגע וצועק כנ"ל.

וזה המעיין אין לו זמן, כי זה המעיין אינו בתוך הזמן כלל. אך עיקר הזמן של המעיין, הוא רק מה שהלב נותן לו במתנה יום אחד. וכשמגיע היום להיות נגמר ונפסק, ואזי כשיגמר היום לא יהיה זמן להמעיין ויסתלק, חס ושלום, ואזי יסתלק הלב, חס ושלום, כנ"ל ויתבטל כל העולם, חס ושלום, כנ"ל. ואזי סמוך לגמר היום, אזי מתחילים ליטול רשות זה מזה ומתחילין לומר חידות ושירים נפלאים זה לזה. (באהבה רבה והשתוקקות גדול מאוד מאוד).

וזה האיש חסד האמת הנ"ל יש לו השגחה על זה. וכשמגיע היום בסופו ממש להיות נגמר ונפסק, אזי זה האיש חסד האמת הוא נותן במתנה יום אחד להלב הנ"ל, והלב נותן היום להמעיין. ואזי שוב יש זמן להמעיין. וכשזה היום הולך ממקום שהוא בא משם, אזי הוא הולך גם כן בחידות ושירים נפלאים מאוד. (שיש בהם כל החכמות) ויש שנויים בין הימים. כי יש יום אחד בשבוע ויום שני וכו'. וכן יש ראשי חדשים וימים טובים.

וכל הזמן שיש להאיש חסד של אמת הכל על ידי. (היינו הכבד פה שמספר כל זה) כי אני הולך ומקבץ כל החסדים של אמת, אשר מהם התהוות הזמן כנ"ל. (ועל כן הוא חכם יותר אפילו מהחכם הנ"ל, שהוא חכם כמו איזה יום שירצה. כי כל עיקר הזמן והימים כולם נתהווים על ידו, היינו על ידי הכבד פה, שהוא מקבץ החסדים של אמת אשר משם הזמן, ומביא אותם אל האיש חסד האמת. והוא נותן יום ללב, והלב נותן להמעיין, אשר על ידי זה נתקיים העולם כולו. נמצא שעיקר התהוות הזמן עם החידות ושירים שיש בהם כל החכמות הכל על ידי הכבד פה).

נמצא שיש לי הסכמה מזה האיש חסד האמת שאני יכול לומר חידות ושירים, שיש בהם כל החכמות. (כי כל הזמן עם החידות והשירים נתהווים

על הרגע ועל הנצח בתורת ההתחדשות של רבי נחמן מברסלב | 153

על ידו כנ"ל), ועתה אני נותן לכם במתנה גמורה לדרשה שתהיו כמוני.
ונעשה שם שמחה וחדווה גדולה מאוד.⁶¹

גם מקריאה שטחית ניתן להתרשם שסיפורו של הקבצן המגמגם איננו סיפור על שלמות, אלא על רק שאיפה מתמדת לשלמות. למעשה, אין בכל מגוון סיפוריו של רבי נחמן ולו סיפור אחד שבו מתוארת השלמות והשאיפה אליה בו זמנית. בסיפורים כדוגמת 'האינדיק' או במעשה 'מאבדת בת מלך' מתואר מאמץ מתמשך שבסופו סותם רבי נחמן ש"ולבסוף ריפא אותו"; "וכיצד הוציא אותה לא סיפר. ולבסוף הוציא אותה". חוסר היכולת לתאר את השגת השלמות בסיפור העוסק במאמצים להשגת השלמות נובע מהמתח המתמיד בין השלמות ובין המסע לקראתה; בין האינסוף ובין הסוף. לדעתי ישנו גם היבט אקזיסטנציאליסטי כאן: שום סיפור על מסע רצוף מאמצים ואתגרים לא יישמע אמין אם בסופו מחכה באופן ודאי השלמות המיוחלת. ולחילופין, שום סיפור על שלמות ועל מאפייניה (כמו למשל הסיפור 'מנורת החסרונות') אינו יכול לתאר את המאמצים להשגת שלמות כזו באופן כן ואותנטי. סיפורו של הקבצן המגמגם אינו שונה מהם, ולכן המעבר מסיפורי השלמות של העיוור והחרש אל סיפורו של המגמגם הוא מעבר חד.

ישנם כמה מאפיינים בולטים בסיפור המעידים על כך שזהו אינו סיפור על שלמות, אלא סיפור על מציאות מקוטעת. נתעלם לרגע מתכונת הגמגום עצמה, המעידה על קיטוע ולא על רצף, אליה נתייחס בהמשך. ראשית, כפי שמעיד הקבצן בראשית דבריו, ישנו מתח פנימי המאפיין את היותו כבד פה. מצד אחד, בדומה לקבצנים שקדמו לו, הקבצן אינו מגמגם אלא רק "נראה ככבד פה". עוצמתו של הקבצן איננה נקלטת כיאות מבחינה חברתית ועל כן יתרונו מתורגם לנכות, אך הכשל אינו בו אלא במציאות שאינה תואמת את כישוריו. מכאן משתמע שאת יתרונו של הקבצן יש למצוא דווקא בפיו. לדבריו אין הוא באמת כבד פה, אלא להפך הוא "מליץ ודברן נפלא מאוד". דיבוריו הם דיבורים של שלמות ושל שבח לקב"ה, וביכולתו "לדבר חירות ושירים נפלאים, עד שאין נמצא שום נברא בעולם שלא ירצה לשמע" אותו. מצד שני, הקבצן המגמגם מעיד במפורש שהוא "ככבד פה מאלו הדיבורים של העולם שאין בהם

61. סיפורי מעשיות משנים קדמוניות, מעשה יג.

שלימות". הדיבורים החסרים והפגומים שבעולם, שאינם כדיבורו הוא, מסוגלים לפגוע בו. במילים אחרות, העובדה שהצדיק אינו מתפרש על ידי הסובבים אותו כצדיק אלא כנכה ומוגבל, אינה רק חיסרון בגישה שלהם כלפיו, אלא גם חיסרון ביכולת ההשפעה של הצדיק. העיוור והחרש אינם מתעניינים באופן שבו הם נתפסים במציאות, משום שהמציאות החסרה אינה מעלה או מורידה ביחס לשלמות שלהם. בשונה משני הקבצנים הקודמים לו, הקבצן המגמגם מחובר יותר למציאות ומושפע מהקולקולים ומהמשברים המתרחשים בה.

מדרגתו של המגמגם נבחנת לאור תחרות החכמה המתוארת בסיפור. העובדה שהקבצן המגמגם העלה בדעתו לשאול "כמו איזה יום?" את זה "שחכם כמו היום" מלמדת שמדרגתו גבוהה יותר. האדם שחכם כמו היום מייצג מצרף של כל החכמות שניתן לרכז ביחידת זמן של יום אחד. הקבצן המגמגם לעומת זאת מייצג את מקבץ כל החכמות שניתן לרכז באיזה יום שירצה, ומכאן יתרונו. ליתר דיוק, יתרונו אינו בתוכן המסוים שניתן לארגן ולקבוץ יחד, אלא בעצם היכולת לקבץ יחד גורמים רבים המרכיבים "יום". זאת מכיוון שבהמשך מתברר שאת היום מייצר "האיש חסד של אמת" ממקבץ של חסדים שנאספו ע"י המגמגם. עם זאת, גם הקבצן המגמגם אינו יכול לחצות את הגבול הזמני של יום בודד אחד. ביכולתו לאסוף חסדים המניבים יום, אך לעולם לא יותר מזה. זאת ועוד: מתברר מסיפורו של הקבצן כבד הפה, שהזמן אכן איננו רצוף אלא מורכב מיחידות נפרדות. הימים אינם מצטרפים יחד ויש צורך לייצר כל יום מחדש בכדי שהעולם יתמיד בקיומו.

המאפיין העיקרי המעיד על כך שהסיפור אינו מדבר על שלמות אלא על שאיפה מתמדת לעברה, מופיע בחלקו הפנימי של הסיפור, בדינמיקה בין הלב למעין. הלב של העולם כמה למפגש עם מקור העולם. ליבו של הסוף מתגעגע וכוסף למקורו האינסופי, אך לדאבונו תנאי השטח אינם מאפשרים מפגש ביניהם. התנאים הם תנאי הסיטואציה הבלתי אפשרית שבה ממוקמים יחדיו הסוף והאינסוף, אך תהום מפרידה ביניהם. אולם אין זו תהום פשוטה. באופן מתוחכם יוצר רבי נחמן בסיפור תלות הדוקה בין התקרבותו של הלב להתרחקות, בין המאמץ להיפגש ובין ההכרח להימנע ממנו. זהו תיאור מדויק של התנועה הדיאלקטית, רצוא ושוב, המאפיינת את הקיום האנושי אל מול פני ה'. ואולם זוהי תנועה טראגית, משום שהכיסופים העזים לעולם אינם יכולים

להגיע לידי פתרון. שני הצדדים מצויים במלכוד נוראי. הם אינם יכולים להיפגש, אך גם אינם יכולים לחדול מלהתגעגע. הלב תלוי לחלוטין במעיין, מקור השפע שלו, ואילו המעיין זקוק למתנה שמעביר לו הלב בכדי להמשיך ולהתקיים בעולם שאיננו עולמו עוד יום אחד נוסף. התלות ההדדית הזו, שאין דרך להיחלץ ממנה, היא תיאור מלא רגש של תשוקה לשלמות שאין להשלימה לעולם⁶².

סביר להניח שרבי נחמן לא בחר במקרה להתמקד בדיבור בתארו את תכונת הקבצן הראשון שסיפורו אינו סיפור של שלמות. בשונה מראייה ושמיעה שמבטאות קלט פסיבי של שפע, הדיבור הוא פלט אקטיבי. האקטיביות של המלל נדרשת כשהנוכחות שאותה ניתן לראות או לשמוע איננה. המלל נועד למלא את החלל שהותירה הנוכחות שאיננה עוד. משום כך, הדיבור מבטא מאמץ שהחמצה בצידו. פילוסופיית השפה העכשווית חושפת את הבעייתיות הזו בבהירות. באופן אינטואיטיבי אנו חשים שהמילה מסמנת על קיומה של מהות⁶³. אבל מה מידת ההתאמה בין המילה המסמנת למהות המסומנת, אם האחרונה איננה נגישה? זילות מעמדן של המילים בשפה היא תוצאה של אי דאות באשר לפשרן. שום משפט בשפה איננו חד משמעי כמוכנו⁶⁴. העדרו של

62. זו הסיבה לכך שסיפור הלב והמעיין מוזכר בתדירות גבוהה אצל פרשנים המבקשים להדגיש את הפן האקזיסטנציאליסטי אצל רבי נחמן. למשל אפרים מאיר, **פילוסופיים קיומיים יהודים ברב שיח**, ירושלים תשס"ד, עמ' 34-42.

63. "המחשבה מוקפת באיזו הילה. מהותה, הלוגיקה, מציגה סדר, למעשה הסדר האפריורי של העולם, כלומר, סדר האפשרויות החייבות להיות משותפות לעולם ולמחשבה. ואולם נראה שסדר זה חייב להיות פשוט בתכלית. הוא קודם לכל ניסיון וכל ניסיון חייב להיות חרוך בו; אסור שידבק בו איזשהו ערפול או אייביטחון שמן הניסיון - אדרבא הוא צריך להיות מבדולח טהור. אך בדולח זה אינו נראה כהפשטה אלא כדבר מה ממשי, אפילו הממשי ביותר, כאילו כדבר הקשה ביותר" (לודוויג ויטגנשטיין, **מאמר לוגי-פילוסופי**, ירושלים תשס"א, סעיף 5.5563).

64. "המובן של המשפט - היינו רוצים לומר - יכול להשאיר פתח לכאן או לכאן, אבל בכל זאת חייב להיות למשפט מובן אחד מסוים. מובן לא מסוים - בעצם איננו מובן כלל. זה כמו: גבול לא-אחד בעצם איננו גבול כלל..." (לודוויג ויטגנשטיין, **חקירות פילוסופיות**, ירושלים תשס"א, סעיף 99) "ברצוננו לומר: לא תיתכן עמימות בלוגיקה. אנו חיים כעת את הרעיון שהאידיאל 'חייב' להימצא במציאות. בעוד שאין רואים עדיין כיצד הוא יימצא שם, ולא מבינים את טיבו של ה'חייב' הזה. אנו מאמינים שהוא חייב להימצא שם; שכן אנו מאמינים שאנו כבר רואים אותו שם" (שם, סעיף 101) "ככל שאנו מעיינים בדייקנות רבה יותר בשפה הממשית, אכך הולך ומתחזק הניגוד שכונה לכין דרישתנו (שהרי טוהר-

פשר מוחלט הופך את השפה לביטוי אפשרי, ואולי אפילו מקרי, של המהות המבוקשת. כללי השפה אינם מתאימים בהכרח ל'כללי העולם' (בהנחה שכללים כאלו אכן קיימים), כך שקשה להסיק משהו אמיתי על העולם עצמו מהתיאור המילולי שלנו אותו. הדברים אינם שונים בנוגע לאמת. האמת המוחלטת, בהנחה שהיא קיימת, חומקת מכל היגר לשוני שהוא משום שאין ודאות על אודות ההתאמה בין שפה כלשהי ובין האמת המטאפיסית שמעבר לעולם. לכן כל היגר בשפה הופך להיות יחסי: מחד, ישנו ערך שווה לכל שפה משום שאין שפה המתאימה לאמת המטאפיסית והנעלמת. מאידך, כל מבע הופך לגיטימי משום שאין עוד אמת מוחלטת שכלפיה הדיבור אמור להיות מכוון. התוצאה היא ש'הכל דיבורים': מלל בלתי פוסק של ניתוחים ופרשנויות, הצהרות ריקות והתחייבות ללא כיסוי. זהו מלל המכסה על חלל פנוי של אי ודאות.

נקודת המבט הקבלית על שפת הקודש שונה בתכלית. אלוקים בורא בהבל פיו את העולם, והשפה היסודית של הדיבור האלוקי היא שפת הקודש. אותיות השפה הן אבני היסוד של הממשות. הקומבינציות השונות בין האותיות יוצרות מילים שכאשר אלוקים הוגה אותן הן הופכות לאובייקטים ממשיים. שמו של הקב"ה אינו רק צירופים של אותיות בשפה. אותיות בשפת הקודש הן למעשה כל מהותה של הממשות. לפיכך, ישנה התאמה ודאית בין העולם ובין השפה, והתחקות אחר מאפייני שפת הקודש דווקא עשויה להוביל להכרה עמוקה של העולם ושל האמת שמעבר לו.

הבדולח של הלוגיקה לא היה עבורי בבחינת תוצר אלא זו היתה דרישה). הניגוד הופך בלתי נסבל; הדרישה מאיימת כעת להפוך לריקה" (שם, סעיף 107) "אנו מכירים בכך שלמה שאנו קוראים 'משפט', 'שפה', אין האחידות הצורנית שדימיתי לעצמי; אלא לפנינו משפחה של מבנים המקיימים ביניהם קשרי משפחה פחות או יותר קרובים. - אך מה יהא עתה על הלוגיקה? דומה שחומרתה מתפוגגת כאן" (שם, סעיף 108) "אנו שרויים באשליה שהמיוחד, העמוק, המהותי עבורנו בחקירתנו, טמון בכך שהיא משתדלת לתפוס את המהות שאין-דומה-לה של השפה. כלומר את הסדר השורר בין המושגים של משפט, מלה, היסק, אמת, ניסיון וכן הלאה. סדר זה הוא סדר-על בין, כביכול, מושגי-על. בעוד שהמילים 'שפה', 'ניסיון', 'עולם', במידה שיש להן שימוש, הריהו חייב להיות עניו ממש כמו זה של המילים 'שולחן', 'מנורה', 'דלת'." (שם, סעיף 97).

על הרגע ועל הנצח בתורת ההתחדשות של רבי נחמן מברסלב | 157

שני הפנים הללו של הדיבור מוציאים זה את זה. בכתביו של רבי נחמן, הופך הדיבור למייצג מובהק של המתח הפנימי בין הספק ובין הוודאות, בין דיבורים קדושים המכוננים מציאות ובין דיבורים בעלמא המבוססים על ספקנות יסודית באשר למידת התאמת השפה לעולם. ניתן לראות מתח דומה גם בשתיקה. השתיקה יכולה לבטא חוסר אונים מילולי, אך בכוחה לבטא עודפות מילולית. כפי שראינו קודם לכן בעניין סוד הצמצום, השתיקה היא גם ביטוי קונסטרוקטיבי לעודף של שפע מילולי.

באחת התורות המפורסמות שלו, תורה טו, כורך רבי נחמן את ההליכה על פי תהום של החלל הפנוי יחד עם כפל הפנים של השתיקה והדיבור. כפי שכבר ראינו, החלל הפנוי הוא שם קוד לסוד הצמצום ולפרדוקס היסודי של הקיום. מול הפרדוקס יש לעמוד לדעת רבי נחמן בשתיקה, משום שאין תשובות לשאלות הנובעות מהפרדוקס היסודי הזה, המשלב סוף ואינסוף באורח בלתי נמנע ובלתי אפשרי גם יחד. רק מי שמסוגל לשתוק מול הפרדוקס רשאי לעמוד בקרבתו ולסייע לאלו שאינם מצליחים להיחלץ ממנו.

אבל בהחלל הפנוי שהוא מקיף כל העולמות כנ"ל, והוא פנוי מכל כביכול כנ"ל, אין שם שום דיבור, ואפילו שכל בלא אותיות כנ"ל. ועל כן המבוכות הבאים משם, הם בבחינת שתיקה. וכמו שמצינו במשה, כששאל על מיתת רבי עקיבא: "זו תורה וזה שררה", השיבו לו: "שתוק, כך עלה במחשבה"⁶⁵. היינו שאתה צריך לשתוק, ולבלי לשאול תשובה ותירון על קושיא זו. כי כך עלה במחשבה, שהוא למעלה מן הדיבור. על כן אתה צריך לשתוק על שאלה זו, כי הוא בבחינת עלה במחשבה, שאין שם דיבור לישב אותה. וכמו כן אלו הקושיות והמבוכות שבאים מחלל הפנוי, שאין שם דיבור ולא שכל כנ"ל, על כן הם בבחינת שתיקה, וצריך רק להאמין ולשתוק שם. ועל כן אסור לכנס ולעייין בדברי האפיקורסות והמבוכות אלו, כי אם צדיק שהוא בחינת משה. כי משה הוא בחינת שתיקה, בבחינת שנקרא: "כבוד פה", בחינת שתיקה, שהוא למעלה מן הדיבור. ועל כן הצדיק שהוא בחינת משה,

בחינות שתיקה, יכול לעיין בדברי המבוכות אלו, שהם בחינות שתיקה כנ"ל. וצריך דוקא לעיין, כדי להעלות הנשמות שנפלו לשם כנ"ל.⁶⁶

רבי נחמן קושר בין השתיקה ובין משה רבנו שלא היה אילם אלא ככד פה. הסיבה לכך היא שהשתיקה אמנם מאפשרת לעמוד בסמוך לחור השחור של החלל הפנוי, אך היכולת לחלץ מתוכו לכודים, מיואשים ומיוסרים, שניסו להבין את מה שאין דרך להבין, תלויה דווקא בדיבור של "חירות ושירים נפלאים". כפי שממשיך ומפרט רבי נחמן, זהו הניגון שבכוחו להיחלץ מלפיתתו של החלל הפנוי ולהוציא מתוכו נשמות אבודות.

ודע, שעל ידי הניגון של הצדיק, שהוא בחינת משה, הוא מעלה את הנשמות מן האפיקורסות הזאת של החלל הפנוי שנפלו לשם.⁶⁷

חשוב לעמוד על טיבו של ניגון זה. במקביל לניגון של קדושה יש גם ניגון של טומאה. גם ביחס לרמה גבוהה יותר של הניגון, המכונה ניגון של אמונה, ישנם ניגונים של אמונה של אפיקורסות.⁶⁸ הסיבה לכך היא שהניגון אינו מסוגל לפתור את הפרדוקס היסודי של החלל הפנוי אלא לכל היותר להצליח ולחלץ מתוכו נשמות אבודות. יכולת להוציא דבר מה מתוך גרוויטציה אינסופית של חור שחור היא פנטסטית לחלוטין, אך עדיין היא איננה דומה ליכולת למנוע מלכתחילה את קיומו של החור השחור. אמנם, בסופו של דבר ישנו ניגון המתואר כאידיאלי ביותר, "ניגון שהוא למעלה מכל הזמירות והניגונים של כל החכמות", שבכוחו לבטל את כל האפיקורסות, אך בכל מקרה ניגון כזה לא נוגן

66. ליקוטי מוהר"ן קמא, סד.

67. שם.

68. "כי דע, שכל חכמה וחכמה שבעולם, יש לה זמר וניגון מיוחד. שזה הזמר מיוחד לחכמה זו, ומזה הזמר נמשכת החכמה הזאת... ואפילו חכמת האפיקורסית, יש לה ניגון וזמר המיוחד לחכמה האפיקורסית... וכן ממדרגה למדרגה, כי בחינת החכמה שבמדרגה היותר עליונה, יש לה זמר וניגון יותר עליון לפי בחינתה. וכן למעלה מעלה עד ראשית נקודת הבריאה שהיא תחילת האצילות, ושם אין למעלה ממנה... ואין שם רק בחינת אמונה, שמאמינים בו יתברך שאורו האין סוף מסכב כל עלמין ומקיף הכל. ואמונה, יש לה גם כן זמר וניגון המיוחד לאמונה. וכמו שאנו רואים שאפילו אמונות עכו"ם בדברי טעותם, יש לכל אמונה של עכו"ם ניגון מיוחד, שמזמרים בו ועורכים בו בבית תפלתם. כן להפך בקדושה, כל אמונה יש לה זמר וניגון" (שם).

על ידי משה בעבר, אלא רק ינוגן בעתיד הרחוק ("אז ישיר משה")⁶⁹. הניגון מייצג פתרון ארוך טווח לפרדוקס ולכן הוא מחייב התנהלות עכשווית במקביל לחלל הפנוי כאילו אין פתרון. בין סוף לאינסוף משתרע חלל ופגישה אינה מתאפשרת במלואה בחסות הפתרון שיכול להציע כבר פה כמשה.

מקור כוחו של הניגון טמון בעובדה שהניגון מצוי בתווך שבין דיבור לשתיקה. הניגון מצוי מעבר למילים אבל הוא בכל זאת מבע. כפי שראינו לעיל, הניגון והשיר מסמלים את תכלית הידיעה שלא נדע, כלומר את היכולת הנפשית להתוודע לכוחו האימתני של החלל הפנוי ללא ההגנה של אמות המידה המצומצמות של הקיום. אין זה מקרה שרבי נחמן מייחס לקבצן המגמגם יכולת להפיק ניגונים. מיזוג של שתיקה (בשל חוסר אונים של הדיבור) עם דיבור (של שירים וניגונים נפלאים) הוא עצמו פשרו של הגמגום. כל דיבור מבוסס על מרכיב מסוים של שתיקה. השתיקות מצויות בין המילים ובין המשפטים, בדומה לרקע הלבן המפריד בין המילים הכתובות. כאשר אנו שומעים שפה זרה, היא נשמעת כמלל רצוף, משום שאנו איננו יודעים היכן מופיעות השתיקות. לעומת זאת, במצב של גמגום, השתיקות מתארכות ומאפילות על הדיבור הרציף. אך כפי שראינו לעיל, השתיקה אינה רק חוסר אונים אלא גם הפוגה או צמצום הנובעים מעודף מלל. מבחינה מסוימת השתיקה היא שמכוננת את הדיבור, משום שהיא קודמת לו, ומאפשרת אותו כאמצעי הבעה קונסטרוקטיבי. אצל המגמגם יש מבחינה סמלית הרבה יותר שתיקה מאשר אצל דברנים רגילים. אצלו ישנו חיבור עמוק יותר בין מה שמעבר לדיבור ובין הדיבור, ועל כן יש ביכולתו להתקרב עוד יותר אל סופו של הפרדוקס, המסמן את גבול היכולת האנושית.

מה שמסוגל לספק הקבצן המגמגם הוא שימור הסיטואציה הטראגית של הפרדוקס. בכוחו לאסוף חסדים המתגבשים על ידי 'האיש חסד של אמת' לכדי

69. לא לגמרי ברור על פי דבריו של רבי נחמן אם בכוחו של הניגון האיריאלי הזה לפתור את הפרדוקס. ייתכן שעצם היכולת לחלץ את הנשמות הנלכדות ב"קושיות של אפיקורסית הבאים מחלל הפנוי" מביא לביטול האפיקורסיות משום שהיא איננה קיימת באופן אבסטרקטי אלא רק כפיתוי או כספק שהיא מעוררת בבני אדם (עיינו שם). על כל פנים, בסופו של המאמר מגובשת תשתית המאפשרת להבחין בין כל הניגונים לבין הניגון האיריאלי הזה שעשוי לפתור אפילו את הפרדוקס עצמו.

יום, המועבר בשרשרת נתינות מהלב למעיין. נתינת היום מאפשר ללב ולמעין להמשיך ולכסוף זה לזה עוד יום נוסף. אלמלא כבוד הפה היה המעיין פורח מהעולם, ולב העולם, יחד עם העולם כולו, היה קמל וגווע. כבוד הפה מסוגל לאחוז בשני הקצוות של הפרדוקס לבל יישמטו, ובכך לאפשר לפרדוקס להתמיד בקיומו. בניגוד לעיוור ולחרש, אין הוא מסוגל לפתור אותו. הרצף שמסוגל המגמגם ליצור הוא רצף של ימים בלתי תלויים. אך הימים הללו אינם מניבים דבר. יום רודף יום והתוצאה הפרדוקסאלית של כיסופים אדירים למפגש שאינו יכול להתרחש נשארת בעינה. אם כך, לשם מה ממשיך כבוד הפה לאסוף חסדים? אם המפגש איננו אפשרי, מדוע להמשיך ולהנציח את קיומו הסיזיפי של העולם? הפתרון חייב להיות נעוץ בהקשר של סיפור המגמגם בתוך 'מעשה בשבעה קבצנים'. פעולתו היא חיונית מנקודת מבט כללית יותר. זוהי נקודת מבט המסוגלת לתפוס את מכלול השלם של הימים המקוטעים.

וזה בחינת הספירה שסופרין הימים, כי שם למעלה בבחינת חכמה עלאה אין שייך שום מספר כלל, כי אין שם בחינת ימים ומדות, כי שם הוא למעלה מהזמן ושם אין שייך מספר כלל ועיקר המספר הוא רק למטה במקום שיש צמצומים בבחינת החכמה תתאה ששם כל הימים והמדות ושם שייך ספירה.

ועל כן סופרין ספירת העומר כדי לקשר בחינת הספירה, היינו לקשר כל הצמצומים שהם בחינת ספירה, כי שם שייך מספר. ושם הוא בחינת כל הימים והמדות לקשר הכל לבחינת העומר שהוא בחינת התחברות חכמה תתאה בחכמה עלאה. נמצא, שבכל ימי הספירה הוא בחינת אתערותא דלתתא לקדש ולטהר עצמו כל אחד ואחד כדי להעלות ולקשר חכמה תתאה בחכמה עלאה, דהיינו לקשר כל הימים והצמצומים שהם בבחינת מספר, שהם בבחינת חכמה תתאה, לקשר הכל לה' יתברך לבחינת חכמה עלאה, כי באמת כולו חד, כי חכמה עלאה וחכמה תתאה באמת כולו חד. ואז זוכין בשבועות ביום החמישים לקבל התורה שהוא בחינת חכמה עלאה בחינת שער החמישים, ואז מתחבר חכמה תתאה בחכמה עלאה.⁷⁰

70. רבי נתן מנמירוב, ליקוטי הלכות, הל' צדקה ב.

רבי נתן מגלה שהימים הנפרדים הם חלק מתבנית כוללת של תיקון. ספירה של ימים היא ביטוי לקשר הקיים ביניהם. ספירה מעידה שיש למען מה למנות את הימים ולקשור ביניהם. רבי נתן מדגיש שהספירה אמנם קשורה למציאות של צמצום שבה קיימים ימים נפרדים, אך הספירה היא "בחינת התחברות חכמא תתאה בחכמה עלאה", כלומר חיבור של המציאות המצומצמת עם זו השלמה. כעת השאלה היא מי מסוגל לאתר רציפות כזו במציאות מקוטעת? מנקודת המבט של החכמה עלאה או של השלמות, הספירה אינה רלוונטית, מכיוון שכאשר הרצף נתון החלקים כבר אינם מובחנים ועל כן לא ניתן לספור אותם. מנקודת המבט של החכמא תתאה או של השאיפה לשלמות, הספירה חסרת תוחלת. על פי סיפורו של הקבצן המגמגם אין טעם לספור את הימים. לשם מה לספור אותם אם לא יכולה להיווצר כל התקדמות? כל יום הוא יום חדש ובסופו יישאר המצב כשהיה. אפילו הלב והמעייין עצמם השקועים בכיסופים עכשוויים אינם יכולים לראות ספירה של ימים או תבנית כללית של תיקון. הם מבינים היטב את אי היכולת שלהם להתקדם, וכל שנותר להם הוא למצות את רגעי הגעגוע שמתחילים ונגמרים בכל פעם מחדש.

תבנית של תיקון הנוצרת מספירת הימים זמינה רק לעיני הקבצן המגמגם, אף שאין הוא יכול לחוות אותה כשלמות. הוא יכול להבחין בה משום שיש לו את היכולת להבחין בהבדלים שבין הימים - "ויש שנויים בין הימים; כי יש יום אחד בשבוע ויום שני וכו'. וכן יש ראשי חדשים וימים טובים". עבור כל גורם בתוך המערכת ובכלל זה הלב והמעייין עצמם, אין חשיבות להבדלים שבין הימים. יתרונו של המגמגם הוא בכך שהוא חכם "כמו איזה יום". תפקידו לשמר את המתח הקבוע המאפשר למציאות להתקיים עוד יום אחד נוסף, אך בד בבד עם שימור המצב הוא גם יוצר את התנאים לפתרון הבעיה. הוא יוצר ימים שונים שאותם ניתן לראות יחד כשבוע, חודש, שנה וכן הלאה. הוא יוצר את תנאי האפשרות לקיומו של רצף בעולם מקוטע.

כאמור, נקודת המבט של השלמות אינה יכולה להיות נקודת המבט של התנועה לעבר השלמות. אם הקבצן המגמגם מייצר את התנאים לקבלת תבנית התיקון, הרי שאת התבנית השלמה והמלאה רואה רק הקבצן החרש. כפי שנאמר לעיל, סיפורו הוא סיפור על שלמות שאינה מוטלת לרגע בספק, על אף קיומם של

משברים וטרגדיות במציאות. קבצן זה אינו באמת חרש, הוא רק נראה כחרש משום שהוא אינו שומע את אנחות הסבל ואת אנחות הרווחה מהסבל.

ואתם סבורים שאני חרש? אין אני חרש כלל! רק שכל העולם כולו אינו עולה אצלי לכלום, שאשמע החסרון שלהם. כי כל הקולות כולם הם מן חסרונות. כי כל אחד ואחד צועק על חסרונו. ואפילו כל השמחות שבעולם כולם הם רק מחמת החסרון, ששמח על החסרון שחסר לו ונתמלא. ואצלי, כל העולם כולו אינו עולה לכלום, שיכנסו באזני החסרון שלהם. כי אני חי חיים טובים שאין בהם שום חסרון.⁷¹

עולמו של הקבצן החרש הוא עולם של שלמות נטולת חסרונות. זהו עולם שבו השלם קודם לחלקים. תמונת השלמות של החרש איננה תוצר אפשרי של כל החלקים החסרים יחד, אלא של כלל שלם שממנו יכולים לנבוע פרטים חלקיים. החלקים הם שאפשריים, ואילו השלמות הכללית היא הנוכחת והממשית. אולם, אף על פי שהחיים הטובים של הקבצן החרש הם חיים שאין בהם שום חסרון, הם בכל זאת חיים שלמים הנמדדים מתוך אמת מידה של חסרון. במילים אחרות, החרש מייצג את הפתרון לכל הבעיות במציאות, ומשום כך הבעיה והחסרון הם אמת המידה להערכת עוצמת השלמות שלו.⁷² הדרך להערכת שלמותו של החרש עוברת במציאות השבורה שאותה מכונן הקבצן המגמגם.

הקבצן החרש אינו סופר את הימים בכדי לקבל מחיבורם יחד תמונה כוללת של תיקון, מכיוון שתפיסת השלמות שלו אמנם נמדדת באמצעות חסרון אך לא מכילה חסרון. על כן החרש זקוק למגמגם שייצר את הימים באופן שניתן יהיה לספור אותם. הוא זקוק לחלקי הפאזל המניבים יחד את התמונה השלמה. הקבצן המגמגם לעומת זאת, אמון על ייצור מקוטע של ימים נפרדים בכדי לקיים את המתח הפרדוקסאלי שבין לב העולם ובין המעין מקור חייו, ובשל כך אין הוא יכול לחוות את התמונה הכללית המתקבלת מחיבור הימים יחד. הגבול הדק המתוח בין הקבצן החרש למגמגם מופיע גם אצל רבי נחמן בעצמו: הוא אינו יכול לתאר את השילוב המרתק שבין המגמגם לחרש, מכיוון שהוא מנוע

71. סיפורי מעשיות משנים קדמוניות, מעשה יג.

72. מה שאין כן אצל הקבצן העיוור. על מדרגותיהם של העיוור והחרש טיפחתי בפירוט רב במאמרי, שלוש מדרגות במושג השלמות, אקדמות טו, תשס"ה, עמ' 193-225.

מלתאר את השאיפה לשלמות ואת השלמות בזמנית. זהו מוטיב הגמגום של רבי נחמן, הן מבחינה מתודית והן מבחינה מהותית: תהליך שבו רגעים מקוטעים מניבים שלם אינו ניתן לתיאור מבלי לפרקו לשלבים.

בפרשנותו כורך רבי נתן את הספירה עם ספירת העומר, שבה בא לידי ביטוי היחס האמור שבין המגמגם והחרש, כלומר היחס שבין השתלמות ושלמות. ספירת העומר היא תנועה מפסח לשבועות, מחג המזוהה בחסידות עם דיבור, פה-סח, לחג הקשור דווקא בשמיעת קולות. באופן פרדוקסאלי, דווקא פסח הוא חג של החמצה משום שהגאולה הניסית הגדולה כלל אינה לפי מידתם של ישראל והם צפויים להידרדר מייד לאחריה⁷³. קיים חוסר התאמה בין רגע השחרור מעול מצרים ובין העבדים שעוד לא הפנימו את מהות החירות. עם זאת, תהליך הספירה מבטא התפתחות וגדילה של ישראל לרמה שבה יוכלו להיות ראויים לעמוד אל מול פני האלוקים, להיפגש עם האינסוף ולשמוע את דבריו. שבועות, לפיכך, הוא סימן להיתכנותו של מפגש שבו ישראל "כמעט כאלוקים אתם ובני עליון כולכם". קול השופר מציין את השלמות הזו משום שהוא לא רק מציין את תחילתו של מעמד הר סיני ומזהיר מלעלות על ההר, אלא גם קשור ביובל המבשר על גאולת כל הארמות ועל שחרור כל העבדים. השופר גם מסמן על בואו של המשיח ועל הופעת הגאולה העתידית שבה יקובצו כל הגולים וישוּבו בשמחה לציון. נקודת המבט של החרש מלמדת שקול השופר אינו קול רגיל. זהו קולו של הניגון העתידי המבשר על קיומה של שלמות שאין בה חסרונות כלל - "ובשופר גדול יתקע וכל דממה דקה ישמע". זוהי שלמות מדרגת הבינה שאליה מובילים מ"ט שערים, אך היא עצמה מיוצגת בשער החמישים, השער השלם.

שער החמישים אינו עוד שער כמו ארבעים ותשעה השערים שקדמו לו. ספירת העומר איננה כוללת את יום החמישים, משום שיום החמישים אינו עוד 'יום'. הוא עצמו הביטוי הכולל של סכום כל הימים שנספרו. יום החמישים הוא היום

73. קודם הוזכרה מערכת היחסים האינטימית של בעל ואישה כמודל לקשר העמוק ביותר בין האדם לאלוהיו בשלב של 'תכלית הידיעה שלא נדע'. מגילת שיר-השירים, שאותה קוראים בשבת חוה"מ פסח, מתארת את ההתקרבות למודל הזה, אך גם את החמצתו הבלתי נמנעת. מפגש מלא בין בני הזוג מתרחש או אמור היה להתרחש דווקא בשבועות, חג מתן/קבלת תורה.

שבו מתרחשת הקפיצה המיסטית ממצאות של ימים מגומגמים אל תמונת השלמות. מיום החמישים נשקפת השלמות שנוצרה מפעילותם של אנשים שמטרתם היתה לשרוד את היום, ואת היום שלאחריו, וכן הלאה. תבנית כוללת של תיקון או של התקדמות לעבר השלמות לא יכולה להתגלות לעיני מי שקיבל את המלצתו של רבי נחמן להתחיל תמיד מחדש ולהתמקד ברגע, אך דווקא המאמץ להתרכז ברגע הוא שאפשר את יצירת רצף הנקודות הטובות. מאמציהם של גורמים בתוך העולם למצות את היום, הם שמניחים את התנאים להיווצרותו של ניגון שלם, שאותו ניתן לראות באופן מלא רק מחוץ לעולם.

וזהו: "הרם כשפר קולך" כשופר דייקא, כי זה הקול המשקה את הגן, שהוא בחינת: "ונהר יצא מעדן", הוא בחינת קול הנגון של השיר שיתער לעתיד, כשיחדש את עולמו, שהוא בחינת שיר פשוט, כפול, משולש, מרובע. וזהו כשפר ראשי תבות: פשוט, כפול, שלוש, רבוע שהוא בחינת השיר שלעתיד, שהוא בחינת הקול המשקה את הגן, שעל ידי זה הקול דייקא הוא יכול להוכיח. וזהו: "הרם כשפר קולך" כשופר דייקא, כנ"ל.

וזהו בחינת: 'מושכין עליו חוט של חסד', הנאמר במוכיח הראוי, כמו שאמרו רבותינו, זכרונם לברכה⁷⁴: "המוכיח את חברו לשם שמים, מושכין עליו חוט של חסד, שנאמר: 'מוכיח אדם אחרי חן ימצא'⁷⁵. כי חוט של חסד זה בחינת שנקלע ונשזר ונעשה חוט מהנימין, שעל אלו הנימין יתנגן הניגון והשיר הזה של לעתיד, שהם ע"ב נימין כנגד שם י' י"ק יק"ו יקו"ק...⁷⁶

השלמות שאותה מכיר החרש היא שלמות נטולת חסרונות, משוללת חלקים; שלמות שבה כבר אין ימים מחוברים אלא רק כלל אחד, תבנית הומוגנית. החרש אינו שומע את קולות השמחה של התיקון, משום שעבורו יש רק יש שלם ומונוליתי. המעבר מהחרש לכבר הפה הוא חד, משום שהחרש חווה כלל אחד ושלם הפותר את בעיות הפרטים שאת קיומם משמר המגמגם, מבלי שתהיה ולו חפיפה מינימאלית בין שדות הראייה של החרש והמגמגם. לכן רצף הפעילות של המגמגם עצמו, העובדה שהוא עצמו ממשיך ומייצר ימים בלתי קשורים, היא הדבר הקרוב ביותר לאיחוד השלמות עם השאיפה אליה. השלמות הקשורה

74. תמיד כח, א.

75. משלי כח כג.

76. ליקוטי מוהר"ן תניינא, ח.

בשופר אינה כוללת את הלילות ואת השברים - על אף שכאמור היא נמדרת ומוערכת באמצעותם - אלא מובעת רק באמצעות התקיעה הגדולה, הרצופה וההומוגנית. לכן החרש מבטא רק את השיר המרובע, השלם, שבו כבר מופיעות כל אותיות השם וקיומן המובחן אינו ניכר. את השיר הפשוט, הכפול והמשולש שר רק הקבצן כבד הפה⁷⁷. זהו שיר שמתרקם באמצעות הוספה סיזיפית של חלקים מיקרוסקופיים. כל חלק ממשיך שרשרת של אינסוף חלקים שקדמו לו.

למרות זאת, הקבצן המגמגם ממשיך לייצר ימים ברצף. הוא אמנם אינו מסוגל לראות את הפרי השלם של מכלול החלקים, אך פעילותו נובעת מאמונה שבעתיד שלמות כזו היא ממין האפשר. רק הניגון המקוטע של כבד הפה, המורכב מדיבורים ומשתיקות, מחוסר אונים מילולי ומעודף אנרגיה ורבאלית, רק הוא יכול לחוש שהימים הנפרדים מהווים חוליות משותפות של תבנית כוללת. אמנם את הארץ המובטחת רואה משה רבנו, הקבצן כבד הפה, ואליה לא בא; אך אלמלא אמות המידה המצומצמות של תורת משה גדול הנביאים, התיקון השלם (שאותו ניתן לראות מעבר לאמות מידה אלו) אינו בגדר האפשר.

קבצן המגמגם, הקשור בניגון, מהווה התגלמות של 'תכלית הידיעה שלא נדע'. הוא מצוי על התפר שבין כיסופים במסגרת מציאות קונסטרוקטיבית בהשראת סוד הצמצום ובין כיסופים המבקשים לפרוץ את אמות המידה המצומצמות של זמן ומרחב. הקבצן המגמגם אינו יודע כיצד לפתור את הפרדוקס של החלל הפנוי, אך הוא יודע שלמרות אי ידיעתו פעילותו תורמת לפתרון. הוא פועל מתוך מודעות לקיומה של שותפות בינו ובין השלמות שמעבר לו, שבכוחה לעשות את מה שלמעלה מכוחו אך היא גם זקוקה לו. זוהי שותפות בין הסופי והאינסופי המיוצגת בגמגום. אות מצטרפת לאות עד שמתגבשת מילה שלמה.

77. "גם מבאר בכתבי האר"י ז"ל ששם אהיה הוא בחינת שם יק"ו, שהם שלוש אותיות ראשונות של שם הויה ברוך הוא שעולים כל אחד כמו מספר אהיה. נמצא, ששיר פשוט, כפול, משולש, שהוא רק עד אות שלישי משם הויה ברוך הוא, הוא בבחינת אהיה [על שם העתיד], שזה זוכין על ידי השלוש פעמים שקורין [בתורה במנחה בשבת, בשני ובחמישין] קודם שבת הבאה. ואחר כך בשבת הבאה קורין כל הסדר מתחלתו ועד סופו, ואז נשלם שם הויה בבחינת שיר פשוט, כפול, משולש, מרובע, שהוא בחינת הנגון הנ"ל שזוכין על ידי קבלת התורה" (ליקוטי הלכות, הל' קריאת התורה ו, כג).

כשידע [האדם] זאת, שהחסרון הוא למעלה ולמטה, בודאי יהיה לו צער גדול ועצבות, ולא יוכל לעבוד השם יתברך בשמחה. לכך צריך להשיב לעצמו, מה אני ומה חיי, כי המלך בעצמו מספר לי החסרון שלו, וכי יש כבוד גדול מזה. מתוך כך בא לשמחה גדולה, ונתחדשו המוחין שלו.⁷⁸

פתרון הפרדוקס היסודי של הקיום טמון בשותפות בין הסוף והאינסוף. תחושת אי האפשרות של המסע האינסופי על ידי בן תמותה מתהפכת בשל העובדה ש"המלך בעצמו מספר לי החסרון שלו". ה'חסרון' של האינסוף המושלם הוא שמנקודת ראותו אין חסרונות, ולכן אין ביכולתו לעשות תיקונים ברזולוציה של כאן ועכשיו. כאשר מבין האדם שהקב"ה פועל יחד עימו על מנת לאפשר את המפגש המיוחד, הוא מתמלא שמחה. השמחה וחידוש המוחין מייצגים את ההיפך מקטנות המוחין שמאפיינת את נקודת ההתחלה. הם מייצגים את הדבקות של תכלית הידיעה שלא נדע.

על ידי שמבררין ומלקטין הנקודות טובות מתוך הרע, על ידי זה נעשין ניגונים וזמירות.⁷⁹

המחשה קוונטית: דפוס התאבכות של פוטון בודד

ברצוני להמחיש את היחס שבין ההשתלמות לשלמות ואת התרומה המכרעת של כל אחת מהן, באמצעות המתח שבין תכונותיו החלקיקיות ותכונותיו הגליות של האור כפי שחושפת מכניקת הקוונטים.⁸⁰

גל הינו הפרעה בתווך. בניגוד לחלקיק שנע בעצמו מנקודה אחת לשניה, הגל הוא תזווה של החלקיקים שבמרחב. גל קול הוא תזווה של מולקולות באוויר וגל צופים באצטדיון הוא תזווה של אוסף אנשים במקביל. תופעות של עקיפה והתאבכות הן תופעות ייחודיות לגלים בלבד, ולעולם לא ניתן לקבלן באמצעות חלקיקים. גל קול יכול להישמע מעבר לקיר וגלי מים יכולים להגיע גם מעבר לשובר הגלים. ההפרעה המתפשטת לכל אורכו של התווך נחסמת בנקודה

78. ליקוטי מוהר"ן קמא, פט.

79. ליקוטי מוהר"ן קמא, רפב.

80. ברצוני להודות לד"ר אבשלום אליצור על שחשף בפני את היסודות הפיסיקאליים של מכניקת הקוונטים. ראו על כך עוד בספרו: לחזות בתפארת: התפתחות הפיסיקה לאור אידיאל היופי (טרם פורסם).

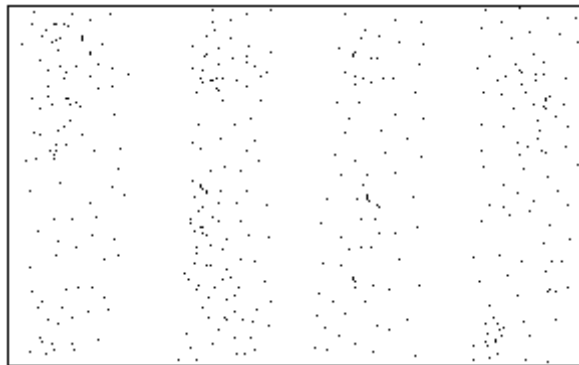
מסוימת, אך בכל שאר המקומות היא ממשיכה ועוקפת את החסימה. חלקיק לעומת זאת נחסם או לא נחסם, אך אין בכוחו לעקוף מכשול. התאבכות פירושה מיזוג של גלים יחד באופן קונסטרוקטיבי או דה־קונסטרוקטיבי: הגל מאופיין באמצעות עוצמת הפרעה, בתדירות של משך המחזור (כמות הפרעות ביחידת זמן) ובפאזה (מחזור של שיא ושפל). מפגש של שני גלים באותה פאזה מביא להתאבכות בונה, כלומר להצטרפות השיא והשפל של שניהם לכדי שיא ושפל חדשים השווים לסכום שניהם יחד; מפגש של שני גלים בעלי פאזה הפוכה בדיוק מביא להתאבכות הורסת כלומר לביטול השיא והשפל על ידי קיזוז הדדי (הדבר מותנה בשוויון העוצמה והתדירות של הגלים). 'דפוס התאבכות' הוא תוצאה של רצף התאבכויות הורסות ובונות המתקבלות ממפגש גלים זהים בעוצמתם, בתדירותם ובפאזה שלהם. התאבכות איננה אפשרית במפגש של חלקיקים משום שהתוצאה של מפגש כזה אינה מותרת רושם על התווך כולו.

בשנת 1672 טען אייזיק ניוטון שהאור מורכב מחלקיקים, אולם תומאס יאנג הראה בניסוי שני הסדקים המפורסם שלו משנת 1801, כיצד ניתן לקבל 'דפוס התאבכות' גם מגלי אור. מקור של אור הועמד מול מחסום עם שני סדקים בעלי מרחק שווה ממקור האור. באמצעות המניפולציה הזו ניתן היה לקבל שני מקורות אור שווים בכל המאפיינים. על לוח צילום שהוצב מאחורי המחסום (בתנאים מבוקרים וללא הפרעות) התקבל 'דפוס התאבכות' של קטעי אור (התאבכות בונה) וחושך (התאבכות הורסת) ברצף. הוכח אם כן שהאור הוא גל מכיוון שדפוס כזה יכול להיגרם אך ורק אם מתבצעת התאבכות וזו יכולה להיגרם אך ורק על ידי חיבור של שני גלי אור. שני גלים התקבלו כתוצאה מקיומם של שני הסדקים שבמחסום. גל האור עקף את המחסום ומשני הסדקים נוצרו שני גלים שווים בעוצמתם, בתדירותם ובפאזה שלהם שהתאבכו זה עם זה ויצרו את דפוס ההתאבכות.

בהמשך הדרך (1900) טען מקס פלאנק משיקולים מתמטיים שבכדי להסביר את אופי הקרינה של גוף שחור, מוכרחה להיות לאור כמות מינימאלית שאיננה ניתנת לחלוקה, ושירידה ממנה משמעה העדר אור מוחלט. את הטענה התיאורטית של פלאנק הוכיח איינשטיין בניסוי הפוטו־אלקטרי המפורסם שלו משנת 1905. הכמות המינימאלית כונתה קוונט או פוטון. אולם מכאן משתמע

שפליטת פוטון אחד של אור איננה יכולה להיות גלית, שהרי פוטון אחד אינו יכול לעקוף מחסום ע"י מעבר בשני הפתחים שלו גם יחד ולהתאבך עם עצמו. פוטון אחד הוא בהכרח חלקיק שנע בעצמו ואיננו הפרעה בתווך - הפוטון איננו חלק ממארג חלקיקים נעים אלא הוא נע בעצמו מכאן לשם. אם כן, קיומו של הפוטון כקוונט הביא למסקנה שהאור הוא בכל זאת חלקיק.

הבעיה שמעסיקה את מכניקת הקוונטים מתחילה בשילוב של שני האספקטים - ניסוי שני הסדקים (שהוכיח את גליותו של האור) המבוצע עם פליטת של פוטונים בודדים ממקור האור (שהוכיחו את חלקיקיותו של האור). לכאורה כל פוטון שעובר את המחסום אינו עושה זאת משני הסדקים הואיל והוא איננו גל. לפיכך, לא צפוי להתקבל שום דפוס התאבכות. שחרור פוטונים בודדים אמור לגרום לפגיעתם בלוח הצילום בערך מול שני הסדקים שבמחסום, כפי שאכן קורה כאשר משחררים חלקיקים מול פתח בודד. אולם הסתבר שפיזור פגיעות הפוטונים בלוח הצילום איננו כזה. כל נקודות האור המופיעות על לוח הצילום מתגבשות לכדי דפוס התאבכות של קטעי אור וחושך. למרות שכל פוטון בודד פגע בלוח הצילום במקום אחד בלבד (מתוקף העובדה שהוא חלקיק) פגיעתו היתה מושפעת מקיומו של הפתח הנוסף. כאשר סתמו את אחד הפתחים התקבל ריכוז של פגיעות פוטונים מול הפתח שנותר, בדומה למצב של שחרור פוטונים



מול פתח בודד. פתיחת הפתח מחדש לא גרמה להצטברות פגיעות מול שני הפתחים אלא יצרה באורח פלא התפזרות של פגיעות על פי הדפוס המתחלף של אור-חושך המתאים להתאבכות.

אין ספק שלא ניתן לטעון שהפוטון הבודד ששוחרר בכל פעם עבר בשני הפתחים בו זמנית והתאבך עם עצמו, הואיל והפוטון איננו יכול להתחלק למנת אור קטנה יותר. עם זאת, גם לא ניתן לקבוע באופן פשטני כי הפוטון עבר דרך פתח אחד בלבד, מכיוון שפיזור הפגיעות על לוח הצילום אינו מאפשר קביעה כזו.

ההסבר שמספקת מכניקת הקוונטים לתוצאה המופלאה הזו אינו מתקבל על הדעת בנקל. הפוטון הוא גם גל וגם חלקיק בו זמנית, אך הואיל ותכונות אלו סותרות אין לנו גישה אלא לתכונה אחת מהשתיים בכל פעם. אם ננסה למדוד באיזה פתח עובר הפוטון (נציב גלאי למשל או נסתום את אחד הפתחים) התוצאה תהיה שדפוס ההתאבכות יעלם, משום שכחלקיק הפוטון אינו יכול לעבור בשני הפתחים ומדידה תאתר את טיבו החלקיקי ותגרום להיעלמותה של תכונתו הגלית. לעומת זאת, כל זמן שאין אנו מודדים את מקומו של הפוטון באות לידי ביטוי תכונותיו הגליות: הפוטון מצוי בסופר-פוזיציה, כלומר הוא מתנהג כגל, כהפרעה בתווך, ואיננו נמצא במקום ספציפי אחד. באופן כזה הוא לכאורה, אכן עובר דרך שני הסדקים בו זמנית. מכיוון שרגע הפגיעה בסרט הצילום הוא בעצם רגע שבו נמדד מקומו המדויק של הפוטון, אזי נעלמת תכונתו הגלית ומופיעה תכונתו החלקיקית. מתרחשת קריסה של פונקציית גל והפוטון עובר ממצב של סופר-פוזיציה למצב של פוזיציה מסוימת על סרט הצילום. עם זאת, המדידה של סרט הצילום נעשית לאחר שהפוטון חלף באורח מסתורי דרך שני הפתחים בהיותו גל, ועל כן בכל פעם סרט הצילום יגרום לקריסה של פונקציית הגל במקום אחר. פגיעות הפוטונים הבודדים על סרט הצילום תושפענה מהעובדה שבהיותו גל עד לרגע הפגיעה הפוטון אכן יצר התאבכות באמצעות שני הפתחים. אוסף הנקודות הבלתי תלויות על הסרט אינן באמת בלתי תלויות משום שהן פועלות בהשראת קיומה של התאבכות נסתרת⁸¹.

81. שחרור וודאי של פוטון אחד בלבד הושג בניסוי רק ב-1986. ניתן לצפות בהמחשה וירטואלית של הניסוי באתר דיזיידסון און-ליין, מאגר מדע: http://www.weizmann.ac.il/zemed/net_activities.php?cat=1749&incat=1428&article_id=726&act=forumPrint

התכונות החלקיקיות והגליות של האור מאפשרות להמחיש את רעיון הגמגום של רבי נחמן המבוסס על שני מרכיבים סותרים: מצד אחד, המציאות איננה רצופה אלא מורכבת מאינספור רגעים ונקודות. על המאמין להבין שכל נקודה היא בלתי תלויה ועצמאית לחלוטין. בדרך זו, בכל רגע ישנו פוטנציאל לחופש פעולה מקסימאלי. מצד שני, במקביל לחופש הפעולה המאפיין כל רגע בזמן וכל נקודה במרחב, את כל הנקודות חורז רצף אלוקי. רצף זה מנוגד לחירות האינדיבידואלית והוא פועל כקולקטיב. בשל הרצף אף נקודה טובה איננה נשכחת, ובאמצעותו ניתן לתרגם את אוסף הנקודות להתקדמות ולגשר לעבר האינסוף. בשל העובדה שהרצף סותר את הנקודות, אין דרך להתוודע לשני האספקטים בו זמנית. על האדם מוטל למצות את הרגע ולעמוד באתגר העומד לפניו בלבד. אל לו להעסיק את עצמו בשאלות הכרוכות בנצח או בהשלמת התנועה אל האינסוף. דאגות מסוג זה מוטלות על האינסוף עצמו, כלומר על ה', שאיננו ישות אבסטרקטית דוממת ופסיבית אלא ישות פעילה וחיה החפצה במפגש עם האדם ושותפה למאמצי הקירבה שלו.

העובדה שהפוטון הינו כמות אנרגיה מינימאלית בלתי־מתחלקת מאפשרת לראות אותו כגורם אינדיבידואלי בלתי תלוי. הפגיעות על סרט הצילום הן לכאורה פגיעות בלתי תלויות. אבל הרצף פועל את פעולתו. למרות שמקבץ הפגיעות של פוטונים בלתי תלויים נראה בתחילה חסר כל תוכנית מארגנת, תכונתו הגלית של האור משפיעה ואיננה זניחה. בתוך החופש של הפרטים מפעמת רוח הכלל המארגן אותם. את הגמגומים של הקיום האנושי המקוטע חורז 'דפוס התאבכות' שהינו ניגון אלוקי רצוף.

* * *

תורת ההתחדשות של רבי נחמן חותרת לחוויה אותנטית של החיים בכל רגע מחדש ובאה לידי ביטוי באמצעות מוטיב הגמגום. הקיטוע מאפשר להתמודד עם המשימה הפרדוקסאלית של תנועה לעבר האינסוף, מאחר שהוא משנה את הפרספקטיבה וממקד את המאמין באתגר הרגעי שלפניו. הגמגום שאותו נדרש המאמין לחוות, מופיע באופן עמוק יותר אצל הקבצן המגמגם הפועל לאפשר את המציאות המקוטעת עצמה. הוא מייצר יום ועוד יום במטרה להחיות ללא סוף את הכיסופים של הסוף לאינסוף.

על הרגע ועל הנצח בתורת ההתחדשות של רבי נחמן מברסלב | 171

אולם, תורת ההתחדשות והגמגום של רבי נחמן רחוקה מלהיות אקזיסטנציאליסטית בלבד. נקודת מבט קיומית אינה יכולה לראות את שמתרחש בעקבות ההתמודדות המתמדת והסיזיפית של גמגום מקוטע שכזה. אך 'דפוס התאבכות' מיסטי הולך ומופיע מבעד לאוסף הימים הבלתי תלויים. למעשה, רק מאמץ מגומגם החותר למצות באופן אותנטי את הרגע העכשווי כאילו 'אין מחר' (כי בסופו של יום, בהעדר חסדים, העולם עלול להתבטל), הוא שמאפשר לייצר עוד ועוד נקודות טובות שבאמצעותן, וללא כל מודעות מצידן, מתגבשת באופן מיסטי תמונת השלמות.