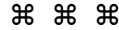


ד"ר ישראל רוזנסון

כאב דתי - דת הכאב**ראשי פרקים**

- א. פרקי ויטגנשטיין ג. פרקי כאב
 ב. פרקי בראשית ד. פרקי חינוך וכאב



כאבי הזולת היו קלים לשאתם יותר מכאביו שלו.¹

אלך אל המדבר / ושם אלמד לכאוב.²

כשחשה רעייתו הרבנית מיחושים בגופה, נלווה אליה ר' אריה לד"ר נחום קוק, ואמר לרופא: רגלה של אשתי כואבת לנו.³

הקדמה

הדיון המוצע להלן אמור אליבא דכותבו להוביל לשתי מטרות עיוניות, השנייה נידבך על יסוד הראשונה, ושתייהן יחדיו - מסד להשקפה חינוכית עיונית ויישומית. אשר לעיוניות, האחת מתמקדת בבחינת השלכות מסוימות של תפיסת הלשון בפילוסופיה של ויטגנשטיין לשיח הדתי בכללותו, 4 ובמיוחד בכל הקשור לתפיסת ה'כאב' שלו. והשנייה בניסיון להבנה מסוימת של דרך הצגת הא-ל בספר בראשית על-פי דיבורו עם עצמו ועל-פי הצגתו כנעצב וכמצטער. היטב יודע כותב שורות אלו מה מורכבת וסבוכה היא כל מטרה, קל וחומר, הניסיון להביאן למזיגה אחת, קל וחומר בן בנו של קל וחומר, לגזור מהן משנה חינוכית אודות מקומם של כאב והכאבה בחינוך דתי; ואנו לא באנו אלא לבקש נתיב צנוע למחשבה דתית-חינוכית בהווה, מחשבה (ליתר דיוק, קבוצת הרהורים) הבוחנת את מקורותיה הקדומים לאורם של זרקורים המפציצים קרניים ב'אורכי-גל' חדשים מעט.

1. גבריאל גרסיה מארקס, אהבה בימי כולרה (תרגמו: ר' מלצר וא' פורת), ת"א תשס"ג, עמ' 15.
2. נתן יונתן, שירים באהבה, תל אביב תש"ן, עמ' 62.
3. ש' רוז, איש צדיק היה - מסכת חייו של רבי אריה לוי, ירושלים תשי"מ, עמ' 101.
4. איננו עוסקים כאן בתרומתו של ויטגנשטיין לשפה הדתית בכללותה והמורכבות הרבה הקשורה בדיון כזה. ראה: ד' למברגר, תפיסת הדתיות של ויטגנשטיין: בין 'תיאולוגיה כדקדוק' ל'נקודת מבט דתית', עיון, נב, תשס"ד, עמ' 399 - 424.

ארבעת הפרקים המובאים כאן, על שני פרקי המשנה בכל פרק ופרק, בונים נדבך על גבי נדבך - השקפה על הכאב בלשון ובפילוסופיה, תפיסת הכאב האלוהי בספר בראשית, מושג הכאב שבדת, ועל בסיסם, המשתמע מכל אלו לעיון ולמעשה החינוכי.

א. פרקי ויטגנשטיין

1. ויטגנשטיין ותפיסת השפה

ספירת אזכוריו של השם לודוויג ויטגנשטיין בדברי הגות דתית המתפרסמים בקרבנו חדשים לבקרים ובדיונים דתיים המנהלים בהווה, איננה מובילה למספרים מרשימים. לדידו של כותב שורות אלו, יש במצב זה צד של החמצה. פילוסופית, אפשר כמובן להתווכח עם משנתו של ויטגנשטיין (להלן נתייחס למשנתו המאוחרת, העולה בעיקר בחיבורו 'חקירות פילוסופיות'⁵), אך גם מתנגדיו יתקשו שלא לזהות את היסוד המתסיס והמעורר למחשבה הטמון בה.

את החשיבות הפוטנציאלית של הגותו - הלא-קלה, יש לומר, ולא-אחת עמומה - של ויטגנשטיין לשיח דתי אפשרי, ניתן לאתר בכמה הקשרים חשובים. ראשית, מעמד השפה ומגבלותיה: "הפילוסופיה היא מאבק נגד כישופה של הבנתנו באמצעיה של השפה" (ח"פ 109),⁶ הכריז ויטגנשטיין במה שהפך למכתם. המתנסה בכך יודע! מאבק זה איננו קל, הוא עשוי לפצוע, ובה בעת טמון בו מה שמצטייר בעיני כשגב של הגילוי:

[...] חבורות שההבנה חטפה בהתנגשה בגבולות השפה. הן, החבורות,

מאפשרות לנו להכיר בערכו של הגילוי. (ח"פ 119)⁷

והדברים מתקשרים לתפיסתו כי הקשר הדקדוקי בעצם מהותו הריהו מוליך שולל. אין הוא קשר אמפירי; ויטגנשטיין היה זה שדיבר על "אשליות דקדוקיות" (ח"פ 110),⁸ והזהיר מפני היטעות האופטית הכרוכה בתחושה שמשרה הימוצקות והימבניות שבשפה. בנסיבות אלו, הסבר פילוסופי הנגזר מן

5. לודוויג ויטגנשטיין, חקירות פילוסופיות (תרגום: עדנה אולמן-מרגלית), ירושלים תשנ"ז. הציטוטים וההפניות שלהלן יוצגו כך: בגוף המאמר - לפי מספר הסעיף (חקירות פילוסופיות בראשי תיבות - ח"פ). בהערות שוליים - לפי העמוד במהדורת אולמן-מרגלית. ניתוח קצר על משנתו ראו במבואה של מהדורה זו.

6. לעיל הערה 5, עמ' 81.

7. לעיל הערה 5, עמ' 83.

8. לעיל הערה 5, עמ' 82.

השפה יהיה בגדר 'תיאור' השונה מהותית מ'הסבר מדעי', שכן 'השפה איננה מתפקדת תמיד בדרך אחת', ואף 'לא משרתת אותה מטרה' (ח"פ 304);⁹ ומכאן נגזר המושג החשוב כל כך במשנתו - 'משחק שפה', היינו אפשרות מסוימת לשימוש בשפה שיש לה 'כללי משחק' משלה.¹⁰ בעולם כעולם היהודי, שבו למילה - מדוברת וכתובה כאחד¹¹ - יש ערך כה גדול, חשוב לפתח את המודעות למלכודות לשוניות, כמו גם לאפשרויות הטמונות בשימוש בשפה. ומכאן מתבקשות מחשבות לרוב בדבר מעמדה הדתי של השפה בכלל ומעמדה של השפה הדתית בפרט.

שנית, וזה חשוב מאוד ביחס למה שייאמר בהמשך ביחס לכאב, אליבא דויטגנשטיין, ההפרדה הקלאסית שיסודה בדקרט בין התודעה (אפשר: 'נפש' או כל מונח דומה) לבין הגוף, איננה תופסת.¹² לאחדות הפסיכולוגית של ההווה האנושית במלואה נודעת משמעות רבה בכל הקשור לחשיבות עצם ההבעה באמצעות 'שפת הגוף' ולשאלת הכאב. לדעתי, מנקודת ראות דתית יש בתפיסת האחדותיות הזו כדי להתמודד במקוריות עם מושג 'צלם אלוקים', ולראותו כמתייחס למכלול האנושי; מכלול - כולל הגוף! ומשום שביחס האדם ל'צלם אלוקים' עסקינן, יש לדברים תוקף גם לגבי תפיסת הא-ל. אפשר שלאורך דורות על גבי דורות של מאבק באלילות נוטה הייתה הדעת להתייחס ל'צלם' במונחים של ה'רוחני' כשלעצמו;¹³ אך משום שמבט אל העבר מוכיח כי המונותאיזם עשה חיל, ניתן לרכך מעט את הדרישה למופשטות מוחלטת, וליתר דיוק, להכלילה בתוך מבט מורכב יותר אל מושג הא-ל. לדידנו, כשהמבט מופנה להווה ולעתיד, מושגי הרוחניות והגופניות - כל אחד בפני עצמו - נותרו תקפים ובעלי משמעות, ויחד עם זאת, בבואנו לנסח את הרהורינו הדתיים, אין צורך להיגרר להדגשת ההפרדה המוחלטת בין הגוף לנפש. הדיכוטומיה הדו-קוטבית הזו, מקומה יכירונו במחוזות דתיים אחרים לגמרי.

9. לעיל הערה 5, עמ' 136.

10. משחקי הלשון נזכרים אצל ויטגנשטיין הרבה בתחילת 'חקירות פילוסופיות': "...ואף את התהליכים של כינוי אבני הבניין בשם ושל החזרה על המילים הנאמרות ניתן לכנות משחקי לשון... גם את המכלול, של הלשון ושל הפעילויות שבהן היא נארגת, אכנה 'משחק הלשון'" (ח"פ 7. לעיל הערה 5, עמ' 40).

11. ויטגנשטיין הרבה לעסוק בהבדל שבין דיבור וכתובה אך לענייננו אין זה מהותי.

12. במיוחד בסעיפים 412-427 של חקירות פילוסופיות הערה 5, עמ' 159-162.

13. בדרך זו הלכו פירושים רבים המודעים לפילוסופיה של הרמב"ם בביטוייה במורה הנבוכים. להלן הערה 26.

מכאן פתח לדיונים דתיים משמעותיים בשאלות שונות. נדגיש, המקרא שאיננו מציג את הא-ל בייצוגו הפילוסופי המופשט, עשוי 'לגלות' בו צדדים של ממשות גופנית. ברגיל, אנו נוטים לפטור גילויים שכאלה כמטפורה - האנשה המתפקדת בגין מצבים של בדלית ברירה לשונית, קרי, דלות השפה היא המחייבת לדבר על הא-ל 'בלשון בני אדם'; אך אפשר כמובן להציע גישה הפוכה הכרוכה בהצגה כמו דיאלקטית של הא-ל באמצעות הסתירות הגלומות בו, ובכך, בניגוד להרגלי מחשבה רבי-שנים, להכליל בשלמות הווייתו גם את הגופניות. או אז תתקבל סתירה חזקה באמת - למצער, לפי הרגלינו המחשבתיים - סתירה בין רוחניות לגופניות. ניתן דעתנו, אנו משנים בעצם את השימוש בשפה. במקום להקצין את רוחניותו של הא-ל, אנו מקצינים את ממד הסתירה הגלום 'בו' (בניסוח הדתי המוכר זו סתירה בשפה - בנו בגלל האנשה ולא בו). מסופקני אם במונחיו של ויטגנשטיין בחרנו ב'משחק שפה' חדש לגמרי, שכן ויטגנשטיין דיבר באופן כללי על 'משחק השפה' הדתי, אך אם הלקח מדבריו הוא מודעות למלכודות שטומנת הלשון ('הפילוסופיה היא מאבק נגד כישופה של הבנתנו באמצעה של השפה'), ניתן אולי במלוא הזהירות המתחייבת להשתחרר ממחויבות סמויה לאופן מסוים של הבנת הא-ל. מבחינתי אין מניעה עקרונית מלהגדיר זאת כ'משחק שפה' זוטא - החלטה מודעת אודות האופן שבו אני משתמש בשפה לצורך תיאולוגי, וזאת כפי שאנסה להראות בהמשך למען בסס תפיסה חינוכית-מוסרית מסוימת.

נחזור ונדגיש, רבים יסכימו כי המאבק המונותאיסטי באלילות הלך וזיכך את מושג הא-ל בהבנת האדם המאמין; אך ראיית 'צלם אלוקים' כרפלקציה שיש בה גם הדדיות, עשויה לייחס לו בשפה מהות חומרית, שלא זו בלבד שאינה צריכה לפגוע באחדותו, נהפוך הוא, יש בה אף כדי להשגיבה ולהעצים צד מוסרי שבה.

נסכם, יכול הקורא לראות בדיון הקצרצר הזה (ובכך נרמזו משהו לגבי הצורך בהמשכו!), שימוש בשני מעין 'משחקי שפה' לגבי הא-ל (כדי להמחיש את האופן שאני משתמש בויטגנשטיין אני מדגיש 'מעין'): האחד, הקצנתו בשפה עד לכדי רוחניות מוחלטת, ובכך נקבעת התרחקות מהמושגים האנושיים השונים (ציורו האנושי יוכרז כמטפורה גרידא), והשני, העמדתו כמערכת המכילה סתירות, או מה שנראה כסתירות לאור הבנתנו ולאור ניסיונו המוקדם (ציורו האנושי יחייב ציור מנוגד). הדעת נותנת שבמהלך ההתפתחות של תפיסת הא-ל האחד והתפתחות הכלים הלשוניים המלווים הליך כזה (והיא איננה חייבת

להיות לינארית!), חשובה הצגה של מופשטותו כקודמת להעמדתו כמכלול הסתירות, שאם לא-כן נגיע לאלילות פשוטה. מכל מקום, העדפה זו למנוגדות שאנו מגלים בו עשויה עתה ללבוש פנים נוספות. מושג 'משחק השפה' של ויטגנשטיין עשוי להיות מנוצל לא רק ברמה של שפה דתית כוללת, כלומר, העמדת השפה הדתית כ'משחק שפה' ביחס ל'שפות' אחרות הרווחות בתרבות, אלא גם לניסוחים בתוך הדת פנימה. או אז, אנו רותמים את מושג 'משחק השפה' לתכלית דתית פנימית. מכאן צומח מה שנראה בעינינו חשוב מכול - התכלית המוסרית של הדת. במקרה הנידון, הבלטת האחדות הגופנית-רוחנית בהווה האנושית, והעתקתה אל המרחב האלוקי מעניקה אפשרות להזדהות עמוקה יותר עם הכאב, ולהתבוננות בדמות הא-ל בהקשר המוסרי ולא רק התיאולוגי.

הנה כי כן, מחשיבות פילוסופית-תיאולוגית אפשרית של הנאמר כאן, מובילה דרך ברורה לתחושת הכאב שתוצג להלן. זאת משום שהכאב מחובר באופן עמוק מאוד ובראש ובראשונה דווקא להווייתנו הגופנית, וזה ככלות הכול מה שמשפיע על הייצוגיות הלשונית שלו. הנה, במילונים נמצא את הכאב מוצג כמחובר לגוף, ורק אחר כך כמעין דימוי למצב רוחני (מילון אבן שושן: "כאב - 1. מחוש גופני קשה הכרוך בצער, סבל גופני מחמת מכה, פצע, מחלה... 2. צער עמוק, יגון קשה ומדכא..."), ובנידון הזה, המילונים לא-שווא ידברו.

2. ויטגנשטיין ותפיסת הכאב

הדברים שייאמרו להלן נושאים אופי השערתי ואולי הם מגיעים פה ושם ל'דרשת' ויטגנשטיין, אולם דומני שבהשקפתו הגמישה' על השפה, ההוגה הדגול לא היה מתנגד לשימוש כזה (גם אותו נאפיין כמעין 'משחק שפה').

מה שהוא פשוטו של ויטגנשטיין, קשור להיבט הכמותי. במבט כולל אל הגותו, קשה שלא להתרשם מהעיסוק המרובה של ויטגנשטיין בכאב, הן ב'חקירות פילוסופיות' והן בכתביו האחרים. עיסוק זה בכאב האנושי יש בו מן המרתק. ויטגנשטיין איננו עוסק במוסר לשמו, והפילוסופיה שלו איננה אתיקה צרופה; בעסקה במשמעות, היא נמצאת בזיקה לאפיסטמולוגיה ולפילוסופיה של הלשון. מבחינה זו הכאב הוא דוגמה מצוינת מפני שהוא מעורר שאלות אפיסטמולוגיות נכבדות: האם ובאיזה מובן הוא אישי - מה ההבדל בין 'כאבי' ל'כאבך'? מה טיבו של תיאורו? האם ניתן להביעו לשונית? והאם הדקדוק הכופה עלינו ארגון מסוים של מבע לשוני ודרכי חשיבה מסוימות 'מתערב' גם

בדרך שאנו תופסים את הכאב. אכן, בהשקפה המעניקה מעמד נכבד לשפת הגוף כ'משחק שפה' משמעותי, ומניחה כי גופו של האדם היא תמונה טובה של נפשו, כפי שעשוי להשתמע מויטגנשטיין, יש מקום לעיסוק עיוני בכאב. אך משום שבדיון זה ביפנימי שבנו, העיסוק בכאב כה משמעותי, ניכרת כאן זליגה לכיוון הפילוסופיה של הדת המוסר.

לדעתנו, בבחינת העיסוק בכאב ב'חקירות פילוסופיות', הרי שבראש ובראשונה, אין להתעלם מהבחינה הכמותית! רוצה לומר, עצם העיסוק המרובה בכאב מוביל למחשבות אודותיו - ולא דווקא בכיוון האפיסטמולוגי; מבחינתנו, הכמות הפכה לאיכות. ניתן דעתנו, ב'פרקי הכאב' של¹⁴ חותר ויטגנשטיין לקביעה כי הפנימי איננו ידוע רק לסובייקט עצמו, אין 'מבט פנימי' מיוחד. בלשון פשוטה, אין ה'חוויה' בגדר רכוש פרטי עדיף. זה מוביל למסקנה כי אין הכרת הזולת וחוויותיו בגדר אנלוגיה שאובה מ'עצמך', אלא הכרה והתודעות ישירה. במובנים רבים, ובדגש פילוסופי (!), התודעה איננה במה פנימית, ואין לאדם מבט מיוחד ועדיף על תודעתו יותר מאשר משהו אחר. אמת, ויטגנשטיין איננו פוסל את האפשרות ל'תיאור עצמי', וזו איננה בלתי מתקבלת על הדעת; אך זה משחק שפה מיוחד במינו, הדורש מודעות עצמית גבוהה וסף רגישות גבוה, ונחלתו של מי שנחון בכשרונות ספרותיים לא-מבוטלים.

דומני ששטחתי כאן פרשנות תמציתית להשקפתו של ויטגנשטיין בנידון, ואף כי ניתן להתווכח על דרך ניסוחי לגביה, או על שאלת הצדקתה, ברי כי בכל ההדגמות הללו ניתן היה לחשוב על כל חוויה 'חיצונית' (לשיטה הנקוטה אצל ויטגנשטיין ההבחנה בין פנימי לחיצוני היא כמדומה מטפורית!) זולתי הכאב, דרך משל - עונג, או שובע, או כל מה שנגזר מגירוי גופני כלשהו; ובכל זאת, ויטגנשטיין מרבה לעסוק בכאב! ועם היותו דוגמה עניינית טובה בגין שפת הגוף החזקה המלווה אותו והמסורת הארוכה של חוויה פנימית הכרוכה בו, בדיעבד, יש לעיסוק בכאב גם השלכות מוסריות.

כדי לחזק את ההתרשמות מההשלכות המוסריות האפשריות של תפיסת הכאב נביא כמה ציטוטים בנידון. כשקובע ויטגנשטיין דרך משל:

14. לעיל הערה 5.

הקבלה מטעה: הזעקה ביטוי של כאב - המשפט, ביטוי של מחשבה! כאילו מטרת המשפט היא להבהיר למישהו מה המרגש שלך - רק לא בקיבה, כביכול, אלא גם במנגנון המחשבה. (ח"פ 317)¹⁵

הוא מביע עמדה ביחס לאפשרות להביע באמצעות 'משפט' הבנוי על פי כללי דקדוק את תופעת הכאב, אך בה בעת הוא מעניק אוטונומיה לזעקה, כביכול, נתן דרור לאיזו 'שירה' אקספרסיבית' הגלומה בלשון, ולכך יש אל-נכון משמעות מוסרית. הוא הדין ביחס לקביעתו:

האם מי שלא חש מעולם כאב יוכל להבין את המילה 'כאב' - האם הניסיון אמור ללמדני האם זה כך אם לאו? - ואם נאמר 'לא יוכל אדם לדמות לעצמו כאבים אלא אם כן היו לו אי פעם כאב' - מניין אנו יודעים זאת? כיצד יוכרע האם זה אמיתי? (ח"פ 315)¹⁶

יש כאן עימות בין שתי תפיסות 'אמת' - האחת חושית פשוטה והשנייה אפיסטמולוגית הכרתית - היאך תובע המחשבה אודות הכאב בשפה. וזו קשורה בשאלה עד כמה יש לנו רשות פנימית עצמאית, שהיא הזירה לאיזו מחשבה עצמית. זו שאלה לא-פשוטה, אך מבין השורות מבצבץ הרושם כי הכאב טורד מנוחה גם במובן המוסרי. עצם האפשרות המוצעת 'להיכנס עמוק' ובאופן ישיר למקור שפתו של הזולת תעניין מן הסתם את האפיסטמולוגים, ועם זאת, האפשרות לעשות זאת באשר לכאבו של הזולת, מציגה מוסר של הזדהות עמוקה עם כאבו.

ב. פרקי בראשית

1. ספר בראשית - המבט האלוקי

מכאן לבראשית. ספר בראשית, שלמצער מבחינת מיקומו בסדר המקראי והתייחסותו לבריאה, ניתן לראותו כמכונן המונותאיזם במקרא, אינו מתייחס כמעט לאלים ספציפיים או לאלילות כמושג,¹⁷ ויחד עם זאת, הספר איננו מתנזר כליל מתיאורים בעלי גוון מיתי. נהפוך הוא, שכיחים בו תיאורים שאובים מכבשנו של הא-ל. המספר מגלה לכאורה את אשר על סגור לבו של הא-ל,

15. הערה 5, עמ' 139.

16. הערה 5, עמ' 138.

17. הספר מכיר את 'אלוהי נחור' ויודע על 'תרפים', אך אלו אזכורים של 'אגב אורחא' ואין לראות זאת כעבודה זרה ממשית במובן הפולחני המקיף המקובל בספרים ההלכתיים או בנבואות ובסיפורים שונים במקרא.

ומשתפנו בהרהוריו. אומנם, אין קביעתנו זו עניין הבוקע בפשטות מן הכתובים, והוא מחייב הערכה פרשנית מסוימת, אך דומני כי ניתן להוכיחו בצורה סבירה. נדגיש כאן את החשיבות המצטברת של דרך ניסוח זו בבראשית.

הנה, אשר לעצם הבריאה הדגש מוסב כמובן על המעשה והתוצאה ולא על המחשבה. אשר על כן, ביטויים של ציווי-ציות ('ויאמר אלקים יהי אור ויהי אור') אינם תורמים רבות לדיוננו. לנו חשובים ביטויי 'ראייה' וביטויי 'אמירה' חסרי מושא ברור. אשר לראייה, ניתן לראות את נקודת המוצא בתיאורים דוגמת 'וירא אלקים כי טוב' החושפים מעין התודעות למצב עניינים מסוים, ולכן מגלים כביכול את מהלך מחשבתו של הא-ל. והדברים באים לידי ביטוי מפורש רב-עוצמה בביטוי המסכם: "וירא אלקים את כל אשר עשה והנה טוב מאד..." (א, לא). תן דעתך, כאן נוספה מילת 'והנה' המצביעה על זמן מסוים.¹⁸ היא מחדדת את הצגת זווית הראייה של הא-ל - עתה התברר כי המצב הוא בגדר 'טוב מאוד'. למי התברר? אפשר שזו נקודת המבט של הא-ל שאנו משותפים בה;¹⁹ אך אין כאן עדיין אמירה מפורשת יותר של הא-ל אל עצמו. מצב כזה מתחולל ככל הנראה בקטע הבא: "ויאמר אלקים נעשה אדם בצלמנו כדמותנו וירדו..." (בראשית א, כו), שלשון הרבים 'נעשה' מעוררת למחשבה שאליהם - הרבים, כוון הדיבור. ויותר מכך בפסוק: "ויאמר ה' אלקים הן האדם היה כאחד ממנו לדעת טוב ורע ועתה פן ישלח ידו ולקח גם מעץ החיים ואכל וחי לעלם" (ג, כב). דוק, אין במשפט מושא עקיף! תוכן ההכרזה ברור, אך לא נאמר למי אמר; ובהיעדר נמען נוכל לומר כי צורת ניסוח זו ניתנת להבנה במסגרת השיח המונוטאיסטי, שאינו מעודד הצבעה על בני שיח מוגדרים בעולם האלוהות. המקרא מלא כמובן בבני שיח אנושיים של הא-ל, אך נזהר מהצגות מילוליות הנוטלות חלק בעולמות עליונים; כך שהפירוש בדבר 'פמליא של מעלה' שאליה כווננו הדברים - חרף פותרו קושי תחבירי - איננו פשט.²⁰ אפשר

18. 'והנה' מתפרשת בדרך כלל כשינוי ברצף הזמן, שמשמעותו הפשוטה - הפתעה. משהו בלתי שגרתי או בלתי צפוי שנתגלה במרוצתו של זמן העלילה.

19. 'י קיל בידעת מקרא': "מילה זו במעשי אדם מורה לרוב על תופעה שהיא חידוש מפתיע בעיני המרגיש בה 'ודברה תורה בלשון בני אדם'" (עמ' לב). הוא ער לקושי התיאולוגי הצפון כאן ולכן מכניס 'דברה תורה בלשון בני אדם'.

20. יש מקומות במקרא שיש להן ליפמליה של מעלה שכזו, במיוחד בפרקי ההקדשה בישעיהו וביחזקאל וכן בתהילים ובאיוב. הדברים מצריכים עיון בפני עצמו ולדעתנו משקפים את הרעיונות הספציפיים של כל טקסט וטקסט, ופחות מכך איזו השקפה עקרונית בענייני מלאכים. 'דעת מקרא' לבראשית מדבר על 'פמליא של מעלה' ורואה מצבים כאלו כבעיה תיאולוגית קשה (עמ' פח ועוד).

אפוא שבשיח מונותאיסטי זה עצמו יש לתלות את השימוש המביך משהו בלשון רבים - 'נעשה', 'ממנו' וכו', ותפקידו - ככל הנראה - הוא דווקא לשלול אפשרות לדמיון מלא של הנמען ההיפותטי לא-ל האחד.²¹ כלומר, ברגע שמדובר בהשוואה מסוג כלשהו לא-ל, הופך המשווה ל'רבים'.²² מכל מקום, גם אם נותר בדרך זו פער בין הא-ל האחד לרבים שמושווים לו, על רקע כל זה בולט הציור של דיבור עם העצמי המאפיין פעמים רבות את העולם האנושי.

מצב זה בולט גם בתיאור: "ויאמר ה' לא ידון רוחי באדם לעלם בשגם הוא בשר והיו ימיו מאה ועשרים שנה" (ו,ג). ומבחינת העניין הנידון כאן מגיעה מגמה זו לשיאה בהכרזה: "וירא ה' כי רבה רעת האדם בארץ וכל יצר מחשבת לבו רק רע כל היום. וינחם ה' כי עשה את האדם בארץ ויתעצב אל לבו. ויאמר ה' אמחה את האדם אשר בראתי מעל פני האדמה..." (ו,ה-ז). כאן בא הסבר להכרזה של המספר - 'ויתעצב אל לבו' הכרוך בהצהרת חרטה על בריאת האדם 'וינחם ה' כי עשה את האדם',²³ המלווה בהצהרה מפורשת על כך מפי הגבורה! את הפסוק הזה שאנו רואים בו מרכזי בטיעון העומד ביסוד מאמרנו ננתח להלן.

ראוי עוד להוסיף כי הדיבור העצמי האלוקי ממשיך ללוות מצבים בספר בראשית. בשל חשיבותם להבנת התמונה הכללית נביא אותם בקצרה: "...ויאמר ה' אל לבו לא אסף לקלל עוד את האדמה בעבור האדם כי יצר לב האדם רע מנעריו ולא אסף עוד להכות את כל חי כאשר עשיתי" (ח,כא-כב). כאן מובלט מושא (עקיף) - דיבור כלשהו 'אל לבו', שבלשון בני אדם מובן ברגיל כמבליט את ההרהור הפנימי; כביכול, לבו של אדם הוא בן שיחו. וכן: "ויאמר ה' הן עם אחד ושפה אחת לכלם וזה החלם לעשות ועתה לא יבצר מהם כל אשר יזמו לעשות. הבה נרדה ונבלה שם שפתם אשר לא ישמעו איש את שפת רעהו ויפץ ה' אתם משם..." (יא,ו-ז). גם בקטע זה האמצעי של הצגת הא-ל כ'רבים' שלט (דומה ל'ממנו'), ולבסוף נביא את המונולוג רב העוצמה: "וה' אמר המכסה אני מאברהם אשר אני עשה. ואברהם היו יהיה לגוי גדול ועצום ונברכו בו כל גויי הארץ. כי ידעתיו למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחריו ושמרו דרך ה'".

21. דומה כי הפירושים המדרשיים-אגדיים המדברים ב'פמליא של מעלה' מחדדים זאת במיוחד, שכן במדרש כפופים הם חברי הפמליה לא-ל, ולא כאן המקום להאריך.

22. אולי יש בכך כדי לבאר את עצם הריבוי הגלום בשם 'אלוהים' הנאמר ברבים, כביכול, גם בשימוש בעל משמעות מסוימת בשם האל, אין מקום להשוואה אל יחידותו. אם מבוצעת השוואה - גלויה או סמויה - היא בהכרח גוררת לשון רבים.

23. יש מקום להצביע על משחקי הלשון המרובים של האותיות ח', מ' ונ' היוצרים קשר בין הניחומים למחיה.

לעשות צדקה ומשפט... ויאמר ה' זעקת סדם ועמרה כי רבה וחטאתם כי כבדה מאד. ארדה נא ואראה הכצעקתה הבאה אלי עשו כלה ואם לא אדעה" (יח, יז- כא).

מבחינת תוכני האמירות האלוקיות הנחשפות ומשתפות את האדם במסתרי ה'יתודעה' האלוקית, ניתן לומר כי בעיקרון המחשבות - יש בהן מן הוויזווי - הללו נסובות על ענייני מוסר. לא טענה נגד עבודת אלילים או עיוות אנושי בתפיסת הא-ל מושמעת כאן, אלא טענה נגד השחתת האדם. דומני כי זה אופייני לספר בראשית - הספר האוניברסלי, שמתוך ההכרה כי הא-ל האחד אינו נתון לאיזה ערעור, מתיר לנפשו לשתפנו בסיפור על הרהורי. ויצוין (אך לא יורחב) כי בספר שמות עמדת הכתוב לתגובת הא-ל להתרחשויות בעולם האנושי שונה. "...ויאנחו בני ישראל מן העבדה ויזעקו ותעל שועתם אל האלקים מן העבדה. וישמע אלקים את נאקתם ויזכר אלקים את בריתו את אברהם את יצחק ואת יעקב. וירא אלקים את בני ישראל וידע אלקים" (שמות ב, כג-כה). מסופר כאן הרבה על האלקים, אך הכל מפי המספר, ולא בציטוט ישיר של הא-ל כדובר.

אם נבוא לסכם, ברור כי כל אדם דתי יוסיף לעיון במחשבות הא-ל אליבא דספר בראשית המובא כאן את המילה המתירה - 'כביכול'. אכן, איננו יודעים באמת מה קרה 'שם', ובאיזה 'משחק שפה' - אם בכלל ניתן להשתמש כדי לתארו. אך עצם ההכוונה להציץ ב'יתודעה' האלוקית בהקשר מוסרי, דומה בעיני כהכרזה מוסרית נעלה. הכאב האלוקי (ויתעצב אל לבו) אינו נתון פנימי שלו, הוא התגלות חשובה ומהותית, שיש לה השלכות רבות על האופן שראוי לתפוס את הא-ל והזיקה המכוונת למוסריות בני האדם.

2. אדם כואב, א-ל כואב

במקרא ולאחריו הא-ל מוצג במגוון דרכים לשוניות; ובכולן - כך נראה - יש איזו השתקפות של המצב והנסיבות או של הדמויות השכנות המעורבות בטקסטים שבהם הוא מוצג.²⁴ בתחילת ספר בראשית הוא מוצג - בין השאר -

24. עניין זה הוא באמת רחב מיני ים. אציין רק דוגמה אחת הקרובה ללבי החשובה לנידון. בספר איוב הא-ל מוצג כאחד הדוברים, הן בהיותו מוקף ב'בני אלוהים' המייצגים לאו דווקא מלאכים, אלא שיקוף של הבנים - בני איוב - מלמטה, והן במחזור היכוחים שם מופיע הא-ל בסגנון דומה עקרונית לאחד המשתתפים.

כבעל 'צלם',²⁵ ומסתבר כי כפיפות ל'צלם אלוקים' מחייבת, אולי לא את האל-במהותו, אך את ייצוגיו הטקסטואליים. רצוננו לומר, 'צלם' נועד בקטע הנידון בספר בראשית לומר בעצם משהו על האדם שהוא העומד שם לדיון, אך בשיבוצו בדברים הוא אומר גם משהו על ייצוגיותו של האל-ל - הדרך שהאל-מבקש היה להציג עצמו בפני האדם. לדידנו, בהיותו בעל צלם יש כדי לבאר את ביטויי המחשבה והצער שמייחס לו הכתוב. אולם, בגין ההדדיות בין האל-לאדם המתחייבת ממושג הצלם, 'חוזר הכדור' אל האדם הנתבע לכאב המוחל בכתובים אלו על 'בן צלמו' האלוקי.

במה שונה הדיון בא-ל המצטער מבאדם מצטער? ויטגנשטיין הראה עד כמה מורכב וקשה הוא הדיון הלשוני בכאב האנושי. חוויית הכאב מחייבת ככל הנראה משחק שפה מיוחד. עם זאת, דווקא בגלל הקושי לבררה אל נכון ולהביעה בשפה, מתגברת המוטיבציה לעסוק בה. הקורא את ויטגנשטיין ביחקירות פילוסופיות כמו חש שצריך לדבר על הכאב, לא 'לשתוק עליו'.²⁶ אטען כאן טענה שויטגנשטיין לא אמרה, ויש בדברי מעין דרשנות שלו. העיסוק בכאב מדגים היטב בעיות אפיסטמולוגיות מהותיות וכשלי שפה, אך בה בעת, את הצורך להיכנס לתהליך בירור אינסופי בסוגייה מהו כאב הזולת. לדעתי, הדיון בצערו של האל-ל מוסיף לכך נופך תיאולוגי.²⁷ ניתן כמדומה להעמיד את הדיון הזה בין שני מאמרי חז"ל - שתי שיטות²⁸ - של רבי מאיר ושל אבא שאול. האחד:

25. לפי דעת מקרא: "על כרחך עליך לפרש שני שמות אלה (צלמנו ודמותנו י.ר.) על דרך של השאל ומשל. ודברה תורה כלשון בני אדם... וכבר פשט הרמב"ם שאף השם צלם = פסל בא לבטא או לסמל לעושה הפסל ולבעליו 'את המבוקש מהם, עניינים שהם חושבים בהם, לא תבניתם ותוארם'..." (עמ' כה-כו).

26. בעקבות מליצתו המפורסמת של ויטגנשטיין מהגותו המוקדמת, המסיימת את ה'טרקטאט הלוגי פילוסופי', היא הובאה כאן כמליצה, ולא רק כמליצה.

27. שאלה חורגת מדיון זה הנושא אופי כללי היא השתתפות לאומית של האל בצערם של ישראל ראו: מ' איילי, 'האל המצטער בצערם של ישראל', מחקרים בהגות יהודית (עורכים: ש"א הלר וילנסקי ומ' אידל), תשמ"ט, עמ' 29-50.

28. אפשר ששיטה' היא מושג מחייב במקצת. על רבי עקיבא נאמר כי ראה בכאב תוצאת הייסורין דבר חיובי מבחינה תיאולוגית. בגין סיבות מהותיות השונות ממה שנאמר כאן גם ברבי מאיר תלמידו יש מן ההשקפות הללו. ראו: ד' חשן, 'תורת הייסורים בתפיסת האלוהות של ר' עקיבא', דעת, 27, תשנ"א, עמ' 5-33.

אמר רבי מאיר: בשעה שאדם מצטער, שכינה מה הלשון אומרת? כביכול: קלני מראשי, קלני מזרועי. אם כן המקום מצטער על דמם של רשעים שנשפך, קל וחומר על דמן של צדיקים. (משנה, סנהדרין ו,ה) ב'קלני' שעניינו כאב.²⁹ משתקפת הדדיות של כאב וצער - 'אדם מצטער' וה'שכינה אומרת קלני...' והמקום מצטער'. הדדיות זו מצויה גם בדברי ר' מאיר:

מה ת"ל כי קללת אלקים תלוי? לשני אחים תאומים דומין זה לזה, אחד מלך על כל העולם כולו, ואחד יצא לליסטיא. לאחר זמן נתפס זה שיצא לליסטיא, והיו צולבין אותו על הצלוב, והיה כל עובר ושב אומ': דומה שהמלך צלוב... (תוספתא, סנהדרין ט,ז)

הצלם - מובן כאן כחזותי - המשותף גורם לטעות, והטעות מובילה לפגיעה בכבוד האדם, שהיא בלתי קבילה לחלוטין אצל הא-ל - 'תאומי'. נזכור, נקודת המוצא לדרשות אלו היא 'קללת אלקים', ביטוי שניתן להבינו כקללה את הא-ל. זו לכאורה בעיה תיאולוגית טהורה - פגיעה בדמות הא-ל לכשעצמו, בכבוד ובסמכותו. והנה, נהפכת הבעיה התיאולוגית הזו, לבעיה מוסרית. פגיעה בכבוד האדם היא היא ה'בעיה' של הא-ל. משחק הלשון (במובן הספרותי הרגיל [=מצלול]! לא במשמעות הויטגנשטיינית), יוצר קשר בין 'קלני' ל'קללה', העיצורים דומים. כאב הא-ל ('קלני') נגרם כתוצאה מקללה, אך זו נובעת מביזוי האדם, ובעצם משפכות דמו. השיטה השנייה:

אבא שאול אומר: פמליא למלך. ומה עליה להיות מחקה למלך.

(ספרא קדושים ז א)³⁰

אבא שאול אומר: אדמה לו, מה הוא רחום וחנון, אף אתה רחום וחנון. (מכילתא בשלח, עמ' 127)

הדברים עומדים כמדומה בפני עצמם, והמסר ברור. רעיון ההידמות לא-ל אפשרי בהנחה מסוימת - לדידנו, תמציתה, אימוץ רחמיו, אותם רחמים הנחשפים בצערו המתגלה בדברי התורה בס' בראשית ובפרשנות של רבי מאיר שהוצגה לעיל.

29. ראו הדיון בערוך השלם מהדורת קוהוט, ערך: 'קל', עמ' פט-צא.

30. פירוש הראב"ד: "...החיל של מלך מה עליו לעשות להיות מחכה למלך איזו דרך ילך ועל איזו עיר ילחם...". גם בפירוש זה 'מחכה' איננו רחוק מחיקוי במובן המקובל היום.

ג. פרקי כאב

1. הפרטיות והכלליות של הכאב

כאבו של הא-ל של ספר בראשית, שהותרנו לבוא בשעריו, הוא כאבו של הא-ל ל בורא 'האדם' - האנושות המאוחדת. האדם באשר הוא אדם, בטרם הופרד לעמים (ומעט אח"כ), הוא המעורר את רחמיו של הא-ל ואת הצורך שראה הכתוב לחשיפת כאבו. אומנם שונים אנו בכאבינו, כפי שהתנסח טולסטוי,³¹ וכפי שהעמידנו, על רקע פילוספי ויטגנשטיין, אך שיבוץ צערו של הא-ל בפרקים האוניברסאליים של התורה מלמד על השקפה בדבר כאב מהותי לאדם באשר הוא אדם. רגילים אנו לעשות שימוש בדבריו של שקספיר ב'סוחר מוונציה':

סאלריו: אבל אני בטוח שאם יאחר לשלם, לא תיקח ממנו את ליטרת

הבשר - לשם מה היא לך?

שיילוק: להשליך אותה פיתיון לדגים! - אם שום דבר אחר לא ישבע מן הבשר שלו, הנקמה שלי תשבע ממנו. [...] ומפני מה עשה לי את כל אלה? יהודי אני. ואין ליהודים עיניים? אין ליהודי ידיים, איברים, צורה, חושים, מאויים רגשות? ולא כמו הנוצרי מאותו הלחם הוא אוכל, באותם כלי הנשק הוא נפצע, באותן המחלות הוא מתייסר, באותן רפואות הוא מתרפא, באותו קיץ חם לו ובאותו חורף קר לו? אם תדקרו אותנו - לא נזוב דם? אם תדגדגו אותנו - לא נצחק? אם תרעילו אותנו - לא נמות? ואם תתעללו בנו - האם לא נתנקם?³²

תהא הפרשנות המדויקת לעיסוקו של שקספיר ביהודי אשר תהא, עולה כאן המודעות להשפלתנו על ידי הנוצרי, ולרצון הטבעי לנקום. אכן, צודק טולסטוי בהבנה כי לכל אחד כאב פרטי, אך הממד הגופני של הכאב המובע בקטע הזה בצורה כה מרשימה, הוא בסופו של דבר הבסיס לתפיסתו הכלל אנושית. בהבנה כי הכאב אוניברסלי ניתן כמדומה לקרוא את הדברים גם במהופך. גם אנתנו יכולים לגרום כאב, שבסופו של דבר הריהו אותנו כאב בסיסי שאנו חשים. דווקא היומיומיות של הכאב המוצגת כאן היא כאבו של הא-ל. כל כך שונה מה שאנו אומרים כאן מהרעיון הנוצרי של 'כאב חד-פעמי' שבא כביכול לכפר על העולם. עם זאת, דווקא מתוך עמדה אנטי-נוצרית זו ומתוך הדגשת תפיסת הכאב של דתנו המיוחדת לנו, אנו באים למחשבות על עולם ומלואו ורצון להבינו

31. הכוונה לניסוח הפותח את 'אנה קארנינה': "כל המשפחות המאושרות דומות זו לזו, כל משפחה אומללה - אומללה בדרכה שלה" (תרגום: נילי מירסקי, תל אביב תש"ס, עמ' 9).

32. ויליאם שקספיר, הסוחר מוונציה, (תרגום: אברהם עוז), עמ' 89.

ולהתייחס אליו בחסד ורחמים. אולי יש בניתוח זה המדגיש השקפה שהיא לדעתנו יהודית במהותה בדבר הדדיות הכאב - כאב אדם וכאב אל 'מצויים' על אותו ציר, כדי לפתוח פתח לפיוס והשלמה בין תרבויות ועמים. בשהותי לפני שנים בונציה (אכן, זו של הסוחר המפורסם!), חוויתי חוויה מיוחדת - שלי וגם לא-שלי (בעקבות ויטגנשטיין על הכלליות של החוויה הפרטית). בכיכר סנט מרקו התגודדו תיירים רבים כדרכו של יום בונציה. לפתע עברה בתעלה הגדולה ספינה וצופרה הרעים בקול. בבת אחת הרימו כל ריבואי ריבואות היונים שמקננות שם כנף ונמלטו השמימה. כולם - בני כל קצוות העולם ששהו שם - פרצו בצחוק. צחוק אוניברסלי. כולם הבינו את כולם, דיברו בשבעים לשון והבינו את כולם. יש צחוק אוניברסלי, וקל וחומר כאב אוניברסלי ואידך זיל גמור!

2. לימוד הכאב ודת הכאב

מה מוסיף הדיון הזה מעבר לתפיסת ההאנשה הידועה של הא-ל, שפרנסה דורות רבים של מחשבה דתית יהודית וכללית? השאלה קשה. מה בדיוק אנו משיגים בניסוחים מהסוג שהושמע כאן? לאן בדיוק אנו מתקדמים מקביעה כי הא-ל מצטער כמטפורה לקביעה כי צערו נכלל בסתירה של גופניות-רוחניות? במובן מסוים השאלה נוגעת לכל דיון בשפה כמקדמת רגש ואינטואיציה. האם מי שקרא הרבה שירי אהבה אוהב אחרת? איכות אהבתו שונה ממי שלא חווה טקסטים בדבר אהבה? מי שמאמין בקשר בין הלשון לערכים יסכים שכל התפתחות לשונית מחדדת רגישויות מוסריות ומאתגרת את העולם הערכי; אך בה בעת הניסיון מוכיח כי כרוכים בקביעה זו קשיים מהותיים. העולם המוסרי נקבע על-פי גורמים רבים ושונים, ולא רק על-פי טקסטים בענייני מוסר, מהחשובים שבהם הוא המעשה והדוגמה האישית. לעתים, דווקא היומרה לחנך על פי טקסטים מוסריים מורכבים היא הבעייתית, ודווקא החיים הפשוטים הם המאירים באור יקרות את המוסר בבחינת 'אחרי המעשים נמשכים הלבבות'. כדי לעורר להעמיק בשאלת היחס לטקסטים בהקשרים הנידונים במאמרנו זה, אביא את שירו של יהודה עמיחי 'א-ל מלא רחמים':³³

א-ל מלא רחמים,	שספרתי צעדי מלאכים,
אלמלא הא-ל מלא רחמים	שלבי הרים משקלות כאב

33. יהודה עמיחי, שירים 1948-1962, ירושלים ותל אביב תשל"ז, עמ' 69.

היו הרחמים בעולם ולא רק בו.	בתחרויות הנוראות,
אני שקטפתי פרחים בהר	אני שמשתמש רק בחלק קטן
והסתכלתי אל כל העמקים,	מן המילים שבמילון.
אני, שהבאתי גוויות מן הגבעות,	אני שמוכרח לפתור חידות בעל כורחי
יודע לספר שהעולם ריק מרחמים.	יודע כי אלמלא הא-ל מלא רחמים
אני שהייתי מלך המלח ליד הים	היו הרחמים בעולם
שעמדתי בלי החלטה ליד חלוני,	ולא רק בו.

כפרשנות אפשרית, ניתן לראות בשיר זה קטרוג חריף ביותר על אמונה דתית המייחסת לא-ל רחמים שאינם מתגלים במציאות. יחליט כל אדם דתי האם בגבולות הביקורת על הדת שהציב לעצמו יכול הוא להתמודד עם ביקורת שכזו ומה היא עושה לעולמו הדתי. יחד עם זאת, מניסיוני אוכל לומר שהדרך שעמיחי משתמש בקטע הכל-כך טעון, יכולה להידחות גם על ידי מי שמוכנים בעיקרון לנצל ביקורת חזקה על הדת לבנייה עצמית של אישיותם הדתית. דבר אחד הוא לשמוע באופן פתוח דברי ביקורת, ודבר אחר לגמרי לנצלם כדי לבנות ולהיבנות. דומני שניתוח השיר בהקשר של מאמרנו זה יגלה את הביקורת האמיתית הטמונה בו המובילה לכאב. בלשון המשורר עתירת המטפורות הבוטות - '...שלבי הרים משקלות כאב בתחרויות הנוראות...!', ויחד עם זאת, יזכור כי לצד האדם הכואב ניצב הא-ל הכואב. הא-ל איננו רק מלא רחמים, דבר הנראה מוקשה בנסיבות כה רבות, אלא גם מלא כאב. כאבו של הא-ל מהווה תשתית מוסרית לקיומנו גם בנסיבות שרחמיו אינם מתגלים.

הנחת היסוד הדתית העומדת אחרי דברינו היא כי יש צורך בלימוד הכאב, לא דווקא בתרגולת של גרימת כאב עצמי, אלא בדיבור על הכאב. גם אם הדרך העיונית איננה תמיד אפקטיבית, לימוד הוא הדרך היהודית המובילה. הכאב תורה היא ולימוד הוא צריך. אם נחזור לשורות הפתיחה של מאמרנו שנלקחו מקטעי שירה וספרות, הרי כדי למנוע מצב של 'כאבי הזולת היו קלים לשאתם יותר מכאביו שלו', יש לקיים 'אלך אל המדבר / ושם אלמד לכאוב'. או אז נגיע ל'...ואמנם כשחשה רעייתו הרבנית מחושים בגופה, נלווה אליה ר' אריה לד"ר נחום קוק ואמר לרופא: רגלה של אשתי כואבת לנו'.

ד. פרקי חינוך וכאב

1. חושך שבטו

ספר 'משלי' עוסק בחינוך, אך במסגרת עניין כללי זה, את עמדתו באשר לדרך הקניית המוסר ניתן לראות כימתנדנדותי בין ה'שבט' הפיסי-ממשי³⁴ ל'שבט הפה' המטפורי.³⁵ "חושך שבטו שונא בנו ואהבו שחרו מוסר" (משלי יג, כד), הוא הראשון בין סדרת ביטויים במשלי הקושרים את החינוך - הקניית המוסר, בגרימת כאב פיסי של ממש; 'מוסר' - על דרך משחק הלשון - נקשר בייסורין! "[...] אך מי שאוהב את בנו באמת, שחרו מוסר - מקדים ומייסרו בעודו רך למען ייטב לו באחריתו" (דעת מקרא³⁶). ההנחה הלא-פשוטה המובעת כאן היא שהתהליך החינוכי קשור בגרימת כאב. ניתן להבין מוסר כתוכחת מוסר, ואף לדבר על מתח מסוים בין 'תוכחת' מוסר מילולית ל'שבט' מוסר; אך אין בכך לבטל את עצם הזיקה של החינוך למושג הכאב, חרף צד של חוסר נחת מכך, שעולה כמדומה כבר בספר עצמו.

אפשר שבפועל נהגו להכות את החניכים, או מי מביניהם; ולא כאן המקום להראות שאין דרך זו רצויה, וכאמור הדברים רמוזים לדעתי כבר בספר עצמו.³⁷ אולם, לענייננו גם אם נעלה על נס את המטפוריזציה של המצב הזה, עצם השימוש ב'שבט' מבליט צד של הכאב. הפרט החשוב בפרשנות שתוצע כאן הוא שהכאב מוצג כמסור לאחריותו של המחנך! מן הנאמר לעיל מבצבצת שאלה לא-פשוטה. עד כה דיברנו על האמפתיה עם הכואב והדואב, כדגם התנהגות דתית מהותי, משמעותי וחיוני; אולם, עם כל חשיבותה של האמפתיה, קשה להעלות על הדעת גרימת כאב רק כדי להגבירה! אפשרות אחרת להכאיב קשורה כמובן בשפיטה. בלי להיכנס כאן לדיון מעמיק, ניתן לקבל הכאב במסגרת תהליך שיפוטי על דרך 'עין תחת עין', ובנסיבות מסוימות יש בכך הגיון מוסרי. אולם, הגיון זה שולל הכאב ללא עילה ברורה. והנה, כאן - תהא המשמעות המדויקת

34. תפיסה פשוטה ש'שבט' הינו מכשיר חינוכי הגורם כאב פיסי מובעת בפסוקים הבאים: "יסר בנך כי יש תקוה ואל המיתו אל תשא נפשך" (משלי יט, טז); "אולת קשורה בלב נער שבט מוסר ירחיקנה ממנו" (כב, טו); "אל תמנע מנער מוסר כי תכנו בשבט לא ימות. אתה בשבט תכנו ונפשו משאול תציל" (כג, יג-יד), ועוד.

35. בעקבות: "והכה ארץ בשבט פיו" (ישעיהו יא, ד).

36. עמ' פב. וזו כמדומה דעת רבים מפרשנינו הקדמונים בעקבות: "...שכל המונע בנו מן המרדות לסוף בא לתרבות רעה ושונאו..." (שמות רבה א א).

37. ראו: מ' זר-כבוד, 'החינוך בספר משלי', החינוך תשל"ז, ג-ד, עמ' 224-228. לדעתי, מנקודת ראות ספרית, מה שמצמצם מאוד את ההיתר להכות הוא המקום המאוחר של ההיתר הזה בספר משלי - היעדרו מהחלק הראשון שבו משוקעת המשנה החינוכית העיקרית.

של הכאב הנגרם אשר תהא - מוצעת הכאבה כנורמה המופעלת כלפי חפים מפשע! וזאת, דווקא על-ידי מחנך שאמור לחנך לצדק ומשפט ומן הסתם לרסן את השימוש באלימות! שאלה זו זכתה - במישרין ובעקיפין - להתייחסות מרובה, ובצמצום המתחייב נאמר רק כי ההצדקה לכך נזקפה לצורך למנוע מן החניך, הגם שבהווה יוגדר כ'חף מפשע', רעה לעצמו ורעה לחברה. באופן סמוי יש כאן מידה (בהווה) כנגד מידה (בעתיד). כיוון ביאור אחר, קרוב יותר לרוחו של מאמרנו, קשור לכך שאין ההכאבה ב'שבט' נובעת מתוך שנאה או גילוי של יצריות. נהפוך הוא, הפסוק הנידון מתמרן בצורה מעניינת בין האהבה לשנאה, ותולה את ההכאבה באהבה דווקא (החושך שונא!), כדי לקבל פעולה נקייה יותר מבחינה מוסרית. כלומר, אולי מן ההכאבה במשמעותה הפשוטה לא נמלטנו, אך לפחות יצאנו חוצץ נגד השנאה המהווה ברגיל גורם מניע להכאבה.³⁸

הדרך להתמודדות עם הכאב שבהליך החינוכי המובעת במדרש משלי שלהלן ממשיכה כמדומה את הכיוון הזה ומקדמת אותו:

'חושך שבטו שונא בנו' - וכי יש לך אדם שהוא שונא בנו, אלא מתוך שאינו מוכיחו על דברי חכמה ועל דרך ארץ נקרא שונא. אבל מי שמוכיח את בנו על החכמה ועל דרך ארץ הוא נקרא אוהבו, שנאמר 'ואוהבו שחרו מוסר'. ר' אליעזר אומר: מתוך שהקב"ה אוהב את ישראל הוא מיסרן בעוה"ז בשעבוד מלכויות כדי שתהא להם כפרה לעתיד לבא. הה"ד ואוהבו שחרו מוסר. (מדרש משלי יג, עמ' 73)

קטע זה בנוי על שני היגדים מדרשיים שלדעתי משלימים זה את זה. הראשון מדבר במפורש על שינוי באופן שראוי להבין את הפסוק. אין מדובר כאן בהתניה, היינו, קביעה כי מי ש'חושך שבט' הוא 'שונא', שכן ההנחה הפשוטה המוצגת כאן כמעין אקסיומה היא שלא מתקבל על הדעת כי אדם שונא את בנו, ולכן, מסתבר, שלא ייתכן שיגרום לו כאב פיסי. מתברר אפוא כי אין 'שונא' אמיתי במערך היחסים הגלום במדרש, אך יש קטגוריה אחרת - יכול הורה, המקביל למחנך, 'להיקרא שונא'. באילו תנאים? אם ויתר על '... מוכיח את בנו על החכמה ועל דרך ארץ'. שונא אמיתי הוא הגורם כאב פיסי. 'נקרא אוהב' הוא מי שמוכיח בדרך של 'על החוכמה ועל דרך ארץ', וההיפך הוא ה'נקרא שונא'. אשר לדברי רבי אליעזר, טמונה בהם ההנחה כי כאב אמיתי ראוי שיגרם רק על-

38. ההבדל קשור בתפיסות מוסר שונות - מוסר תועלתני (מייצגו הידוע הוא ג'ון סטיוארט מיל), לעומת מוסר הכפוף לציווי קטגורי (משנו של עמנואל קאנט), ולא כאן המקום להאריך.

ידי הקב"ה. הוא זה המביא ייסורין, אך מבט למדרש מגלה כי אין המוצג כאן כלל כשונא! לגביו חל - 'אוהב את...'; לא 'שונא' או 'נקרא שונא', לא 'נקרא אוהב', אלא רק 'אוהב את'. כדי לסכם, נציג את האפשרויות השונות בטבלה:

	שנאה	אהבה	כאב
פשט - 'חושך שבטוי'	'שונא' ממשי	'אוהב' ממשי	ממשי-פיסי
מדרש - 'אדם'	מטפורית - 'נקרא שונא'	מטפורית - 'נקרא אוהב'	מטפורי - תוכחה
מדרש - 'הקב"ה'	-----	'אוהב' ממשי	ממשי

נחזור לנקודת המוצא של מאמרנו - 'הא-ל הכואב'. אנו מניחים כי מי שכואב באמת ובתמים רשאי לגרום מכאוב. היכולת להכאיב כאב אמיתי, איננה מסורה אפוא לאדם - גם כשהוא מתפקד כמחנך - מפני שזו יכולה להוביל לכל מיני מחוזות לא רצויים - שנאה וכדומה; היא מסורה לקב"ה לבדו. אמת, הכאב האנושי הוא חוויה מכוונת, אך ההכאבה כפעולה חינוכית, עוברת עידון ומטפוריזציה, ובעיקר הכרה בצורך בגבולות. האמפתיה לכואב גוררת עוינות למכאיב. אם הכאב חיוני, המחנך יעביר אותו בצורתו המטפורית, בצורתו הגולמית הוא מסור לה'. יחד עם זאת, משורטטת כאן השוואה בין המחנך לקב"ה, הכרוכה בהעמדת הכאבה מול הכאבה - ההכאבה האלוקית מול ההכאבה האנושית המותרת, הכרוכה בהצבת גבול מהותי לאדם מול הקב"ה, כשברקע עומדת הידיעה כי ההכאבה האלוקית היא היכולה לגרום לכפרה. לעני"ד זו נקודה חשובה מאד הקשורה גם למטרות ההכאבה: לחנך ולכפר, וכאן אחד ההבדלים בין המחנך לקב"ה שהמחנך יכול לעבוד על מטרת החינוך ורק הקב"ה גם על הכפרה. אם זה נכון, עומד תנאי בפני המחנך כי הכאבה 'סתם' היא נקמה וכזאת אסורה על המחנך, ושמא כביכול גם על הקב"ה.³⁹ הנה כי כן, עקרונותיו הפילוסופיים של מאמרנו מובילים לדיון בהצבת גבולות בכל הקשור להיתר להכאיב כדי לחנך.

39. כאן המקום לציין שספר משלי מדגיש בדרך מיוחדת את כאבו של המחנך. כוונתי לתיאורים הנרגשים של פנייה לחניך לבל יסטה מדרך הישר. למשל הפנייה הנרגשת בפרק א'. אין זה כמונחן כאב פיסי, אך המודעות לאפשרות הכישלון בחינוך נושאת בחובה כאב פנימי עמוק. עניין זה ראוי לדיון בפני עצמו.

2. השתמעויות חינוכיות

משאלות הקשורות למעמדו של המחנך כ'מכאיב' נעבור לשאלת אופן הצגת הרעיונות הקשורים בכאב בהליך החינוכי. ניתן כמובן לומר שלכל דיון תיאולוגי נודעת משמעות חינוכית בגלל עיקרון שנזכר לעיל - ויטגנשטיין היטיב להביעו פילוסופית - בדבר צד מהותי של אי-הפרדה בין התודעה שבה נחרט מושג הא-ל לגוף המבצע את הטוב והרע. דומני שחרף מורכבות הדיון המדרשי בנידון, בסופו של דבר ומבלי להיכנס כאן לפירוט, זוהי השקפה יהודית מאוד, שכן במבחן המוסרי המעשי הנפש איננה מתפקדת בנפרד. אשר לטיבה של אותה משמעות חינוכית, ניתן כמובן לראות בכל מה שנאמר כאן גירוי להספקה או לחידוש של מאגר ערכים יהודי, שבדגשים דידיקטיים כאלו או אחרים ניתן לשלבם בחיי המעשה החינוכיים. לפי זה, הכרה בכאב הזולת, עידוד לאי-אלימות וכדומה יימצאו מחוזקים מדיונונו זה. אולם, לדידנו השתמעויות חינוכיות חשובות ביותר הנשענות על הנאמר כאן, קשורה לאופן שיוצקים רעיונות יסוד דתיים אצל ילדים. בניסוח עקרוני, מיקום מרכזי כובד חינוכי בין התיאולוגיה למוסר.⁴⁰ לצורך בירור זה אבהיר תחילה בקצרה איך התגלגל מאמר זה ובא לעולם. הורתו ולידתו בשיעור בבית ספר יסודי שבו מורה ניסתה לשתף את תלמידיה בכיתה ב' בחוויית המבול בעודדה אותם ללוות את המים ההולכים ומתגברים במחיאיות כפיים סוערות. אכן, יש מצבים שאין להסתפק בהצגת העונש הנורא רק כפרי סיאובה המוסרי של האנושות, ויש צורך פסיכולוגי במצבים של 'באבוד רשעים רינה'; חולשת אנושיותנו מצדיקה לפרקים לומר שירה גם כשמעשה ידיו טובעים (בעקבות: בבלי מגילה י,ב). אך במבול ניספו עולם ומלואו, וזה כולל ילדים קטנים וחסרי ישע אחרים. בדיון שנערך אחרי אותו שיעור, שנגע בפשר האמצעי הדידקטי הבלתי שגרתית, התברר חיש קל כי יותר משאיוותה המורה לשוב על אובדן הרשע, ביקשה לחזק את הזדהותה-אמונתה עם צדקת משפטו המוחלטת של הקב"ה. אין כרעם מחיאיות הכפיים כדי ליצור הזדהות כזו, אך בה בעת הוא מוחה כליל את רגשי הרחמים המתבקשים לנוכח הטובעים באירוע המחריד (פרשנות אומנותית לפרשת

40. העניין ראוי להרחבה. דברים בעניין המשמעות ההגותית של masberg מתח בין תיאולוגיה למוסר שמורים עמי, ובע"ה אפרסמם בבוא העת.

המבול מטיבה להבליט את גודל הזעזוע⁴¹. לדידנו, ניתן כמובן להוביל מהלך חינוכי של הזדהות מלאה עם הא-ל, בתנאי שנכיר במורכבות הטבעה בו, הכוללת גם את דמות הא-ל המצטער שנידונה לעיל - הזדהות עם מידת צדקו ועם רחמיו. הסוגיה החינוכית ראויה כמובן להרחבה, וכאן ביקשנו רק להצביע על העובדה שדמות הא-ל איננה נתון מובן מאליו. עיצובה קשור בתוכנית חינוכית, וזו תלויה במצע התיאולוגי שעליו נשענת.

איני חפץ להאריך, ויבדוק כל איש ואיש לאיזה פסוקי בראשית ייתן דעתו בלומדו את ראשית הספר. מה שביקשנו להדגיש הוא שהפרשנות של אותם פסוקים המבטאים את כאבו של הא-ל עלולה להתמסמס ללא מצע תיאולוגי מתאים. ולהפך, פרשנותם המבצבצת מהדיון התיאולוגי ומשם צומחת הבנייתם החינוכית. הוא אשר אמרנו, לימוד נושא הכאב תורה חינוכית היא, ואידך זיל גמור.

41. ראו למשל בציורו של אבל פן המבליט את הילד הקט המונף על-ידי טובע בניסיון נואש להעניק לו ולו רגע של חיים ואיורו של גוסטב דורה המתאר את גוויות הטובעים העירומים מאנושיותם.