

חטא מפורש! – מסע התשובה של ה"אני"

קריאה גדמריאנית במושג התשובה
של הראי"ה קוק

אופיר אחימאיר

"יתמו חטאים מן הארץ" – "חטאים" ולא "חוטאים"
(על פי ברכות י ע"א)

מבוא

בחיבורו **שבעים פנים לחיים**¹ טובע מרדכי רוטנברג את המונח הטיפולי "רה-ביוגרפיה", המציע, בדומה לגישה הנרטיבית, הליך תרפויטי-פרשני – הבא לאפשר ייחוס משמעות חדשה לעברו הכושל של האדם. רוטנברג רואה בטכניקה זו, אשר לטענתו כבר מיושמת בהקשרה ההרמנויטי במסגרת הפרשנות היהודית-מדרשית, סוג של דיאלוג פנים-אישיותי שעורך המטופל באופן רטרואקטיבי כלפי עברו. הוא מציין כי שיקום מסוג זה, אשר קורא לשכתב מחדש את העבר, מותנה ב"תיקון התנהגותי בהווה ספציפי"², המחייב את המטופל להכיר בעיוות שדבק בו בשעתו ובצורך בקיום "הרמוניה אורגנית"³ בין האדם לעברו. במסגרת זו מציג רוטנברג סדרה של רה-ביוגרפיות נבחרות מכתביהם של חז"ל המבצעות תיקונים פרשניים בדמויות מקראיות קלסיות שחזרו בתשובה, ביוגרפיות שהודות להן זוכות הדמויות האלה לתדמית חדשה ומעודכנת המאירה אותן באור חיובי ולכתחילאי. במובן עמוק מציע אפוא רוטנברג

הכותב הוא
דוקטורנט
במחלקה ללימודי
פרשנות ותרבות
באוניברסיטת
בר אילן

1 מרדכי רוטנברג, **שבעים פנים לחיים**, תרגם יצחק קומם, ירושלים 1994.

2 שם, עמ' 77.

3 שם, עמ' 76.

"הרמנויטיקה של תיקון" הממשעת מחדש את "העבר המדמם", מתוך תקווה לרפאו ולעצבו במבט שלמפרע, בבחינת "זרונות מתהפכים לזכויות".⁴ במאמר זה אבקש להתמקד בגישה ההרמנויטית אשר לטענתי ניצבת בבסיס חידושו של רוטנברג, כפי שהוא עצמו מרמז לכך בתחילת חיבורו הנזכר,⁵ ובאמצעותה אבקש להנהיר את מושג התשובה של היחיד בהקשר של הגותו של הראי"ה קוק. טענתי היא, כי רוטנברג נשען בגישתו הדיאלוגית על תיאוריית "מיוזג האופקים" של ההרמנויטיקן הנס גאורג גרמר, כפי שעולה מספרו *אמת ומתודה*,⁶ המציעה תשתית פרשנית הרת משמעות לתזת הרה-ביוגרפיה של רוטנברג מחד גיסא ולתפיסת התשובה של הרב קוק מאידך גיסא.

גרמר כהרמנויטיקן ביקש להתחקות אחר גבולות הבנת הטקסט. שלא כגישות המתודולוגיות שקדמו לו, אשר הציעו מתכון פוזיטיביסטי (מדעי-אולטימטיבי) לפענוח טקסטואלי, התנער גרמר מניסיון מתודולוגי כלשהוא, בתורו אחר ניסוח הרמנויטי-חופשי החף ממתן כללים נוקשים לפתרון שאלת ההבנה. הוא סבר כי הניסיון להתגבר על הקשרי ההווה של הפרשן באמצעות מתודה אוניברסלית ופוזיטיבית לניתוח טקסטים, כסברת הנאורות, רק מרחיקה את האמת מן הטקסט וכופה עליו תבניות הדוחקות בו להתאים את עצמו לפלטפורמה מאולצת ומוכתבת.⁷ למעשה, גם את גישתם של ההרמנויטיקנים הרומנטיים, פרידריך שליירמכר ווילהלם דילתי, אשר הציגו גישה אמפתית כלפי מחבר הטקסט - דחה גרמר. הוא טען כי בהאדרת המחבר ותקופתו מתבטלת עמדת הסובייקט הקורא, ובכך מסתלפת האמת הרוחשת בטקסט. עמדות מעין אלו, פסק גרמר, מעמידות את הטקסט בפוזיציה דוממת ומשמימה של אובייקט חסר חיים, תחת היותו סובייקט ושותף פעיל בתהליך ההבנה גופו. דווקא המפגש החד-פעמי בין הפרשן לטקסט המשולל קריטריון חיצוני-מתודולוגי, עשוי לתרום להבנה טקסטואלית בעלת ערך, טען גרמר. באופן זה, הטקסט נהפך לבן שיח ונחלץ מהאוטיזם הבין-דורי אשר הועידו לו הוגי הנאורות מזה וההרמנויטיקה הרומנטית מזה.⁸

באופן דומה אפשר להתייחס כאמור למושג החטא. רבים מהוגי הדעות היהודים למן ימי הביניים ועד לתקופה המודרנית ייחסו למושג החטא מעמד של אובייקט הניצב כמו מחוץ להוויית האדם, והתקשרותו עמו נבעה לדעתם מטעות אקוטית שביצע האדם החוטא בעברו בנסיבות מסוימות. את אובייקט החטא יש לזהות לדידם עם מעשה שיש למוחקו, לבערו ולסלקו מעל הוויית האדם באופן מוחלט וטוטלי.⁹ במובן

4 ראו יומא פו ע"ב.

5 כך כותב רוטנברג בפתיחה לפרק הראשון בספר: "ההרמנויטיקה התעוררה לאחרונה לחיים חדשים. 'הרנסנס ההרמנויטי' חדר אל הפילוסופיה של הספרות והביקורת הספרותית על כל תחומיה, וזכה במהירות לפופולריות רבה במדעי החברה בכלל וב'פסיכותרפיות' השונות בפרט" (שם, עמ' 15).

6 Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, London 2006.

7 על פי רוני מירון, "עבר, היסטוריה ופרשנות", *אלפיים*, 31 (2007), עמ' 169-223, ובייחוד עמ' 206-207.

8 גרמר (לעיל, הערה 6), עמ' 283-285. וראו עוד מירון, שם.

9 דוגמה קיצונית להדרכה העולה בקנה אחד עם תפיסה זו אפשר להביא מהנחותיהם של רבני תנועת חסידות אשכנז אשר פעלו במאה השתיים-עשרה ובמאה השלוש-עשרה, ואשר כוננו שני אופני תשובה הופכיים - "תשובת הבאה" ו"תשובת הגדר" - המניחים ביסודם של דברים את החטא כאובייקט. ראו על כך בהרחבה אצל יוסף דן, "לתולדות תורת התשובה של חסידות אשכנז", בנימין

מסוים אפשר לרמות את החטא, לפי עמדה זו, לישות בעלת ריבונות משל עצמה שדבקה באדם החוטא מבחינה אונטולוגית, וכדברי האמורא ריש לקיש בתלמוד, "אין אדם עובר עבירה אלא אם כן נכנס בו רוח שטות".¹⁰ הרב קוק, כבן למסורת היהודית-אורתודוקסית, נענה לעמדה זו כנקודת מוצא,¹¹ אולם הוא מבקש להוסיף עליה נדבך משמעותי המרחיב את תחום השפעתה, ומעניק להוויית החטא מעמד אמביוולנטי - שעליו אבקש להתעכב כאמור במאמר שלפנינו.

התשובה כתהליך אבולוציוני

הרב קוק רואה בתשובה דחף המקנן בהוויה כולה משחר ימיה, שהוא עבודה הכוח המניע והרכיב המשפיע ביותר על תנועותיה ההיסטוריות, הפרטיות והכלליות כאחד: כל מה שיעמיק האדם יותר במהותה של התשובה ימצא בה את מקור הגבורה, ואת התוכן היותר יסודי לחיים המעשיים והאידיאליים.¹²

במובן זה משמשת התאוריה האבולוציונית מיסודם של ז'אן-בטיסט דה למארק וצ'רלס דרווין אבן יסוד מבנית-סטרוקטורלית, אם כי לחלוטין לא תוכנית:

נדחפים הם היסודות, הכוחות והתולדות אל כל רוח; מי משים בהם אור חיים שיטה וסדר, להפריח טוב, לסור ממוקש רע? - הרצון הנעלה, עז המוסר המאיר מהאספקלריא של מעלה. בגלוי דעת של גוי קדוש, נעשים המעשים כולם אגודה אחת לעשות את רצון המלך הקדוש הגבוה במשפט והנקדש בצדקה.¹³

את האינטרפרטציה האבולוציונית הבסיסית, הנוגעת לאופי התפתחות הבריאה ממצב פרימיטיבי לתצורות משובלות יותר ויותר - מקבל הרב קוק במלואה, כמו גם את מסקנתה בדבר ציר ההתקדמות שעליו צועדת ההוויה במסעה ההיסטורי בכלל. ואולם הוא שולל מכול וכול את קביעתה הדטרמיניסטית של תורת האבולוציה הקלסית, הרואה בגורם ההישרדותי-קונטינגנטי את מקור התנועה של הישות, ותחתיו הוא מציע גורם חלופי המזוהה עבורו עם רצונו האימננטי והחופשי של האלוהים, המופיע כ"עוז המוסר המאיר מהאספקלריא של מעלה" בבריאה כולה.

בהקשר הזה מוענק לתשובה מקום של כבוד. התשובה, אומר הרב קוק, היא אפשר הנעלם לחידת ההוויה; היא היסוד הטבעי שעליו מושתת העולם, המבוטא בהוויה בגווניו שונים ומתחלפים:

איש שלום ושלום רזונברג (עורכים), יובל אורות: הגותו של הראי"ה קוק זצ"ל, ירושלים תשמ"ח, עמ' 221-228.

10 סוטה ג ע"א.

11 כפי שאפשר להתרשם ממקורות רבים בכתביו. ראו למשל הראי"ה קוק, **אורות התשובה**, מרכז שפירא תשנ"ב, פרק ו, סעיף ג: "יראת חטא הטבעית היא הטבע האנושי הבריא ביחס למוסר הכללי, והיא הטבע הישראלי המיוחד ביחס לכל חטא ועוון, מצד התורה והמצוה, מורשה קהילת יעקב".

12 **אורות התשובה**, פרק יב, סעיף ב. וראו שם לאורך הפרק כולו.

13 שם, פרק ט, סעיף ג.

החפץ האדיר... לשוב אל מקור המציאות... נטוע הוא בכל היקום, בכל היצור כולו, והוא הוא הכוח היסודי המגלגל את כל תנועת ההווה, ההתפתחות, והמכונה המשכללת, המוציאה אל הפועל את כוחותיה בכל עולם ובכל שדרה לפי ערכם, והוא הוא היסוד הפנימי, המניע את הגלגל התרבותי אשר לאדם... והוא סובב והולך בכל היצור, לא יצא מכללו החלק היותר זעיר שבחלקים היותר קלילים שבהוויות היותר דלולות מעבר מזה, ולא יעברו גבולו המוני עולמים נעלים ונעצרים של שרפי קודש, אראלי שחק ואצילות יפעת רוממות קדשים מעבר מזה.¹⁴

התפתחות המינים וההיסטוריה בכלל אינה אפוא כי אם ביטוי אחד ממגוון הגילויים הממשיים והריאליים של רעיון התשובה המטפיזי, הכמוס. לשון אחרת: התשובה, אומר הרב קוק, היא החומר ההיולי הקדום¹⁵ של הבריאה, הנוכח בכל גלגוליה הקוסמולוגיים, האוניברסליים והפרטיקולריים כאחד.

במובן זה אפשר גם לדון באופי תהליך התשובה של היחיד. שלא כתפיסות תשובה הראות בחטא אובייקט-עברי בעל ישות אוטונומית התלושה מהוויית ההווה, שעל האדם החוטא לעוקרה ולשרשה - מצביע הרב קוק על זיקתו הטוטלית של החטא להווה. החטא איננו אובייקט הנוכח מחוץ להוויית האדם; חמור מכך - הוא איננו אובייקט כלל. החטא מזוהה עם הווייתו הסובייקטיבית של האדם החוטא, עד שאי אפשר להפריד ביניהם כלל ועיקר. החטא הוא האדם, והאדם הוא ה"אדם החוטא". זוהי נקודת המוצא.

אך מדוע יש הכרח להצמיד לתיאור זה את האוריינטציה האבולוציונית? למה לזהות את הטיפול שלמפרע שאליו נקלע האדם החוטא עם תהליך התפתחותי ליניארי, בזמן שאין כל הכרח לתאר את הנסיגות כחלק ממשי מהתהליך הפרוגרסיבי? כאן ניכרת מקומה של אחריות האדם על מעשיו. מאחר שהחטא מוטמע בישות האדם החוטא ומזוהה עם הווייתו ללא הפרד, הוא מחויב לתת תדיר דין וחשבון נוקב לנוכחותו המתמדת בתוכו. אין ולו רגע דל אחד שבו יוכל האדם להסיט את מבטו, כמו גם את אחריותו, מן החטא נוכח היטמעותו בחייו ובתודעתו. בין שהאדם מפנה את הכרתו כלפי החטא שבוצע בעבר, ובין שהוא מגלה אדישות גמורה לגביו - החטא נותר בממשותו כחוליה איתנה בשרשרת חייו האבולוציונית של האדם. החטא אפוא תופס חלק ממשי כל כך בהתפתחותו של האדם, עד שיהיה זה ניסיון נואל לתאר, מבחינה אנתרופולוגית, תמונת אדם שלמה בהיעדרו, וכמאמר קהלת: "כי אדם אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא".¹⁶

מרגע ביצוע החטא ניצב אפוא אדם חדש לנגדנו. אין זו רק וריאציה על אותה אישיות מקורית שבתחילה, אלא דמות האדם עצמה משתנה. כעת, החטא ניכר בכל

14 הראי"ה קוק, אורות הקודש, ירושלים תשנ"ד, כרך ב, עמ' שעו.

15 הרב קוק מתבסס בדבריו על מדרש חז"ל המציין את התשובה כאחד משבעת הדברים שנבראו קודם שנברא העולם (פסחים נד ע"א; בראשית רבה פרשה א, סימן ה), במובן זה שישותה קדומה מבחינה אונטולוגית להוויית העולם ובשל כך גם מכוננת אותה ודוחפת אותה מבחינה טאלולוגית לתכליתה. וראו עוד: אורות התשובה, פרק ו, סעיף ב, ועוד.

16 קהלת ז, כ. והשוו אורות התשובה, פרק ה, סעיף י"א*.

הווייתו; אישיותו מתעצבת מחדש על ידי מעשה החטא עד שבהיעדרו קשה יהיה לטעון שאותו אדם לפנינו.

הרמנויטיקה של "אני ואתה"

לאור זאת, נתיר לעצמנו לפי שעה לראות בחטא טקסט אישי שכתב האדם החוטא בעברו. ככל טקסט אף החטא מקיים קשרי גומלין עם מחברו שבהווה, אבל לא פחות מכך - עם מחברו שבעתיד, קרי: עם הווייתו הפרשנית של המחבר בזמן ביצוע רפלקסיה ליצירתו. הטקסט, בייחוד כשמדובר בחיבור קנוני העובר במסורת מדור לדור, מצליח לשמור על טריות ולהתכתב בפנים חדשות ורעננות במשך תקופות ארוכות ושונות כל כך. כך גם ביחס לחטא: עבור מחברו לעולם לא נס לחו. הוא תמיד נמצא שם בטריותו. גם אם יצעד האדם החוטא כברת דרך ארוכה מאז עשיית המעשה, החטא לעולם לא יאבד. נוכחותו תתמיד בתודעת האדם עד אין קץ, גם אם תתפרש בעיניו באופן מחודש ועדכני.

במובן זה דומים הדברים לתפיסת הפרשנות הגדמריאנית. גדמר סבר כי על הפרשן מוטלת משימה כפולה: מצד אחד, הוא נקרא לגשת אל אופק הטקסט ומחברו לצורך בירור מגוון הנתונים הנוגעים אליהם. מצד שני, הוא נדרש במקביל גם לשמר את אופק חייו וסביבתו הפרשנית הריאלית שלו עצמו. דווקא "היתוך האופקים", כלשונו של גדמר,¹⁷ ומיזוגם - ראויים להביא את הפרשן לפירוש אמיתי וכן. הניסיון לסלק מעל אופק הפרשנות את מכלול ההיבטים של הפרשן הוא ניסיון סלקטיבי ובשל כך גם כושל, שכן ההתעקשות להדיר באופן טוטלי את ממד הסובייקט מותירה את התמונה חלקית, קפואה, ובמובן עמוק גם מנוכרת.

בהקשר הזה נדון גם מושג המסורת. שלא כתפיסת הנאורות, שתבעה התעלמות מן העבר וביקשה לעצמה מתודה אוניברסלית כוללת הפוסחת על הישגי הדורות הקודמים,¹⁸ ביקש גדמר בתפיסתו ההרמנויטית ליצור דיאלוג של ממש עם תובנות האתמול, דיאלוג שבו הפרשן ומכונני המסורת נפגשים כשני סובייקטים-משוחחים:

הניסיון ההרמנויטי עניינו במסורת. זו אמורה להיות ההתנסות. אבל [מושג] המסורת אינה רק תהליך שהניסיון מלמד אותנו לדעת למשול בו; היא שפה, כלומר היא מבטאת את עצמה כמו "אתה". "אתה" הוא לא אובייקט; הוא משוחח אתנו. תהיה זו טעות לחשוב שפירושו של דבר שמה שנמסר במסורת הוא עמדתו של האחר, של ה"אתה". במקום זאת, אני טוען כי הבנה של מסורת אינה מתייחסת אל הטקסט המסורתי כאל ביטוי של חיי האדם האחר, אלא היא כמשמעות המנותקת מהאדם שממשמע אותה; מ"האני והאתה". למרות זאת, היחסים עם ה"אתה" ומשמעות ההתנסות המפורשת באותם יחסים - יכולים בהכרח ללמד אותנו משהו על ההתנסות ההרמנויטית. זאת, הודות לכך

17 גדמר (לעיל, הערה 6), עמ' 305.

18 כתביעתו המפורסמת של קאנט במאמרו 'נאורות מהי': "העז לדעת! - אזור אומץ להשתמש בשכלך שלך!" עמנואל קאנט, 'תשובה לשאלה: נאורות מהי?', עזמי בשארה (עורך), הנאורות - פרויקט שלא נשלם?: שש מסות על נאורות ומודרניזם, תל אביב 1997.

שהמסורת היא שותפה אמיתית בדיאלוג, ואנחנו שייכים לה בדומה ליחסי "אני-אתה".¹⁹

טרמינולוגיית "אני-אתה", השאולה מבובר,²⁰ שבפסקה זו משקפת נאמנה את אופי ההתקשרות אשר דורש גדר מהפרשן. המסורת, כמו גם הטקסט, אינם עוד אובייקטים שיש לכובשם. אדרבה, הם מקיימים תקשורת אינטר-סובייקטיבית עם הקורא עד שמחיצות הברזל שהפרידו ביניהם עד כה, כמו ניתכות ונמסות לנוכח הדיאלוג החדש שנוצר בתווך. הודות לדיאלוג מתגלה המסורת כיריעה רחבה המשתרעת על פני דורות, המכוננת מושפעות הדדית של כלל הנוכחים בה.²¹

"חטאים" ולא "חוטאים"

מזווית זו אפשר גם להתבונן ביחסי הגומלין שנרקמים בין בעל התשובה לעוון העבר. את מעשה החטא אפשר אפוא לראות בשני אופנים. האופן הראשון מותיר את החטא מאחור. הוא רואה בו אובייקט פולשני שחדר, בשל חוסר תשומת לב למצער או מתוך חולשה רוחנית, אל תחום רשותו של האדם, וככזה הוא נדון לגירוש ולמחיקה אבסולוטית. על בעל התשובה מוטל אפוא בראש ובראשונה להכיר בחטאו, קרי: לגלות אחריות כלפי דריסת הרגל שאובייקט זה ביצע בתחומו; להתחרט על מעשה החטא האמור; ולבסוף – להתנער ממנו מכול וכול עד כדי מחיקת אובייקט החטא והתנקות מוחלטת ממנו. במובן זה, תהליך התשובה פוגש את החטא כנתון דומם, נעדר קול, בדומה למושאים של מדעי הטבע שאי אפשר לדובבם; הוא מצטייר כישות הלוקה באוטיזם, המקובעת בתוך עצמה, ונחשלת מבחינה תקשורתית. האופן השני מגיב אחרת למעשה החטא. אם באופן הראשון הוצג החטא כנתון הסגור בתוך עצמו, שאיננו חולק עם סביבתו דבר, הרי באופן השני בעל התשובה כמו ממיס את דופן החטא הנוקשה, וחותר למגע דיאלוגי מלא. באופן זה החטא נחלץ מגבולות עצמו, ובכך הוא חורג מקיומו כאובייקט לעבר קיום בעל ערך סובייקטיבי מובהק. במצב זה בעל התשובה איננו מפעיל יחס אמפתי טהור כלפי חטאו, שכן המעשה הנדון לובש בעיניו אופי שלילי שאינו עולה בקנה אחד עם מקומו הממשי והריאלי של בעל התשובה.²² אפשרות זו כמו חסומה בפניו, וכאילו אינה קיימת עבורו. עם זאת, בהפניית המבט לעבר מושא החטא, נשקף החטא כתביעה שמומשה באופן נפול או כושל. ומאחר שבעל תשובה זה טוען לדיאלוג, קרי: הוא מעוניין בתקשורת כנה בין שני האופקים הנדונים – הוא יבקש להעמיד את האני-החוטא נוכח עמדתו העכשווית כבעל תשובה, ויוביל לתהליך של תיווך. במובן עמוק אפשר לפרש את המוטו המובא בראש המאמר, "ייתמו 'חטאים' ולא 'חוטאים'", בהקשר הזה ולומר כי אף שעבור בעל תשובה זה איבד מעשה החטא גופו את הרלוונטיות שנשא בעבר, האני-החוטא זוכה לאישור מחודש,

19 גרמר (לעיל, הערה 6), עמ' 352. התרגום שלי.

20 מרטין בובר, בסדר שיח: על האדם ועמידתו נוכח ההווה, ירושלים 1959.

21 ראו עוד אבי שגיא, אתגר השיבה אל המסורת, ירושלים 2003, עמ' 15–29.

22 ראו בהמשך המאמר על תפיסתה של המסורת החסידי-איו' ביציאת, החורגת משיח האחריות המוצג כאן.

אולם לא בלי "עדכונים". כעת, משנפגשים השניים, האני־השב עם האני־החוטא, תחת קורת גג אחת ומשוחחים ביניהם כביחסי הגומלין של ה"אני" עם ה"אתה" בהתאמה - לא מן הנמנע שיגיעו להבנות ביחס לעמדותיהם השונות. אך מאחר שבסופו של דבר תודעת ההווה של בעל התשובה, המזוהה עם ה"אני" הבובריאני, היא שמוכילה את הדיאלוג, ואור הזרקורים מופנה אליה - יגויס האני־החוטא, כלומר ה"אתה", לשורות רעיון התשובה, דרך זיהוי שורשיו החיוביים שסטו בשעת החטא מנתיבם הישר. וכפי שכותב הרב קוק:

צריך לברר את הטוב הנמצא בעומק הרע ולחזק אותו - כאותו הכוח עצמו שכורחים מן הרע, כדי שתהיה התשובה כוח פועל לטובה, המהפכת ממש את כל הזדונות לזכויות.²³

היפוך הזדונות לזכויות המוזכר כאן נעוץ בסוגיה תלמודית מפורסמת הדנה במושג התשובה. בסוגיה שם²⁴ עומדת הגמרא על הפער המהותי שבין בעל תשובה המונע מיראת העונש, שזדונותיו נמחלים לו ומומרים לרמה של שגגות בלבד, לבין בעל תשובה המונע מלהט אהבתו לבורא, שזדונותיו מתכפרים אף מעבר לכך ועולים למדרגה של זכויות. ואולם, מהו פשר הדבר? כיצד ייתכן שמעשה העבר, אשר חלף מן האופק, יושפע מן העתיד ויעוצב על ידו?

על פליאה זו דומה שאפשר להשיב בין השאר דרך המבט שמספק לנו גדרם ביחס לטקסט. אם נייחס לחטא מעמד של טקסט במובן זה שנשכיל לראות בו נקודת מוצא לדיאלוג מכונן שמנהל האני־השב עם האני־החוטא - אזי העבר רוכש מעמד של הווה, או בניסוחו של גדרם, ההבנה מגיעה לכלל יישום.²⁵ שכן, הבנת הטקסט מתקבלת אך ורק כתוצאה של פנייתו אליי, אך ורק בהתיישמותה אצלי - לא כעומדת בפני עצמה. במובן זה, החטא כסובייקט מקבל פרשנות חדשה שטרם הוצמדה אליו עד לאותה העת. מוקנה לו אפליקציה חד-פעמית שאינה ניתנת לשחזור, וכפי שכינה זאת גדרם: ההבנה אינה שחזור בלבד, אלא גם מעבר לכך - היא ייצור.²⁶

הדברים מתקשרים לעקרון הרציפות שעליו מתעכב גדרם בדיונו במושג "מיזוג האופקים" (או "היתוך האופקים"). גדרם סבור²⁷ כי משמעותו של טקסט אינה נקבעת רק לפי כוונת המחבר וקהל קוראיו המקורי, אלא גם - ובעיקר - לפי הסיטואציה ההיסטורית שבה נתון הפרשן. דווקא ההתנסות במתח הקיים בין העבר להווה עשויה להוליד פרשנות אמיתית, אומר גדרם. "היתוך האופקים" שנוצר עקב כך מביא לתהליך דיאלקטי שבו האופקים ההיסטוריים כמו מתבטלים ונמזגים לכדי אופק רציף אחד, לכדי תנועה אחת - בה בשעה שהשוני שביניהם מוסיף להתמיד. גדרם מדבר במובן זה על פתיחות הדדית עד כדי פילוש שיש ליצור בין האופקים השונים, שרק באמצעותה יוכל המרחב המסורתי המשותף, הכולל באמת את שניהם, לייצר הבנה חדשה ששני האופקים אמונים עליה.²⁸

23 אורות התשובה, פרק ט, סעיף ה.

24 יומא פו ע"ב.

25 ראו למשל גדרם (לעיל, הערה 6), עמ' 307-308.

26 גדרם, שם, עמ' 296. וראו עוד על כך מירון (לעיל, הערה 7).

27 ראו למשל גדרם, שם, עמ' 305-306.

28 להרחבה ראו גדרם, שם, עמ' 300-307.

מבחינה זו אפשר לדבר על רצף שנוצר בין תקופותיו השונות של האדם החוטא. היפתחותם ההדרגתית של האני-החוטא והאני-השב מאפשרת לאדם לראות את מעשה החטא לאחר תיקונו, קרי לאחר שנוצרה קומוניקציה של תשובה עמו – כחלק מן הנרטיב של חייו, או במילים אחרות, כחלק מן המסורת הביוגרפית-אבולוציונית של האני-הכולל שלו. מעשה החטא שתוקן בתודעת האני-השב אינו משתנה אונטולוגית. באמצעות הדיאלוג הוא עובר תמורה אפיסטמולוגית באני-הכולל שלו, המשנה את תודעתו ללא הכר – "זרונותיו מתהפכים לזכויות", וכפי שמבאר זאת הרב קוק באורות התשובה:

כל תשובה מאהבה באה עד אותו המקור הפנימי, שמשם כל העשוי הוא טוב ובנין של תום ויושר למפרע, והזרונות המתהפכים לזכויות אינם צריכים ליצירה חדשה, כי אם להתגלות מקוריותם; כי גם השמים החדשים והארץ החדשה, שעתידי הקב"ה לעשות בימי משיח, אינם צריכים חידוש, כי קיימים ועומדים הם, שנאמר: "כאשר השמים החדשים והארץ החדשה אשר אני עשה עומדים" – "יעמדו" לא נאמר, אלא "עומדים".²⁹

ר' צדוק והרמנויטיקה הרומנטית

הגישה הדיאלוגית שנוקט הרב קוק, המאפשרת לאני-השב ליצור יחס דיאלקטי כלפי האני-החוטא – להבין אותו לצד ההכרה בשונותו – מתעמתת עם התפיסה החסידית מבית מדרשו של האדמו"ר מאיז'ביצא. בחיבורו **תקנת השבין**, העוסק כולו במושג התשובה, קורא ר' צדוק הכהן מלובלין, תלמידו של האדמו"ר הנזכר, להתבונן באמפתיה על האני-החוטא, עד שבמובן מסוים אפשר לומר כי מבחינתו לא נדרש האדם להתחרט על מעשיו הראשונים:

כיון שהרבר היה מסודר כך מכבשי דרחמנא [כלומר לפי רבדיה הפנימיים של התורה] אין כאן עוד חטא שהוא היציאה מהסדר... כי משפט התורה הוא מצד ההתגלות לבני אדם אבל מצד הנסתרות שיתגלה לעתיד לא היה חטא כלל.³⁰

שכן, הוא מוסיף לבאר,

עיקר התשובה הוא עד שיאיר ה' עיניו שיהיו זרונות כזכויות, רצה לומר – שיכיר ויבין שכל מה שחטא היה גם כן ברצון השם יתברך.³¹

עבור ר' צדוק, בעל התשובה אינו נקרא להתחרט על מעשה החטא שנצרב בעברו, ולא זו בלבד אלא שהוא נדרש לרחוש כלפיו יחס של הכרה וכבוד. במובן עמוק אפשר לומר כי ר' צדוק מבטא בדבריו גישה דטרמיניסטית צרופה, שעל פיה החטא נקבע כנתון כבר מששת ימי בראשית, ורצון האלוהים טבוע בתוכו באופן הכרחי וקבוע, וכדברי האמורא רבי יצחק במסכת שבת, שר' צדוק מגייסם לתפיסתו: "אמר להם הקדוש ברוך הוא

29 אורות התשובה, פרק יא, סעיף ו.

30 רבינו צדוק הכהן מלובלין, **תקנת השבין**, אות ג.

31 רבינו צדוק הכהן מלובלין, **צדקת הצדיק**, אות מ.

לישראל אם יהיו חטאיכם כשנים הללו שסדורות ובאות מששת ימי בראשית דהיינו מצד כבשי דרחמנא (כלומר כרצונו הקדום של האל, אז) כשלג ילבינו לגמרי שאין חטא כלל".³² ומאחר שהכול נתון בידי שמים, והנוכחות האלוהית שרויה בכול, "ואין לשום אדם כוח פעולה רק לה' לבדו",³³ הרי גדלותו של האדם נבחנת ביכולתו לרחוש אמון לעברו, ובכלל זה לחטאו, ולא בניסיון לתקנו או להעלותו.³⁴ מבטו של ה"אני" שבהווה נדרש אפוא להתמסר לנתון החולף ולראות בו ביטוי נאמן לרצון האלוהים, מתוך התעלמות מוחלטת מתרמיתו הגלויה, העשויה להתפרש בעיני האני-השב, קרי: בעיני הסובייקט הפרשני, כהתגלמות החטא.

בהקשר ההרמנויטי אי אפשר להתעלם אפוא מן הצלילים הרומנטיים העולים מן הדברים. שליירמכר ודילתי, כרומנטיקנים אשר ביקשו להתחקות אחר מתודה אוניברסלית לפרשנות הטקסט, הציבו, כל אחד בדרכו, את עמדת המחבר במרכז, כך שעיקר העבודה ההרמנויטית מוסבת כלפיו. הם טענו כי על מנת להגיע להבנה אמיתית ושלמה, על הפרשן - קרי: על דמות הקורא שבהווה - לייצר מידה גדושה של אמפתיה כלפי המחבר ההיסטורי. רק באופן הזה, הם גרסו, יהיה אפשר להבין נכוחה את כוונתו המקורית של היוצר. במובן זה הם ויתרו על עמדת הסובייקט הפרשני לטובת התמסרות גמורה לאובייקט המקורי, יוצר היצירה.³⁵

כמקבילה לשיח התשובה אפשר אפוא לומר כי שליירמכר ודילתי מייצגים את עמדת ר' צדוק, במובן זה ששלושתם מזוהים עם הצורך בביטול עמדתו החופשית-סובייקטיבית של האני-המפרש בהתייבבותו מול הטקסט מצד אחד, ובהאלת המחבר - יהיה זה מחבר ריאלי או מחבר כמשל למקומו ההיסטורי של האדם בשעת חטאו - מצד שני.³⁶

האני-השב כישי-מפרש

גישה אחרת נוקט הרב קוק. בעבורו האחריות על מעשה החטא ניצבת כאמור במוקד תהליך התשובה.³⁷ בניגוד לר' צדוק הוא איננו קורא לביטול עמדת האני-השב נוכח רגשי החרטה שהוא חש כלפי חטאו. להפך: דווקא השוני בין עמדתו של האני-השב לבין זו של האני-החוטא תורם ליצירת דיאלוג ושינוי אמיתי.

בניסוח גדרמיאני, האני-השב אינו אלא ישי-מפרש, המכונן את עברו באמצעות פרשנות ההווה. באופן הזה, שבו העבר נשקף מבעד למשקפי ההווה ומתעצב על ידו, תהליך התשובה הופך לתהליך של פרשנות, ומעשה החטא ההיסטורי מקבל את

32 תקנת השבין, שם.

33 רבי מרדכי יוסף ליינער מאיז'ביצא, מי השילוח, פרשת בהר, ד"ה 'ושבת הארץ שבת לה'.

34 להרחבה ראו רחל אליאור, חירות על הלוחות, תל אביב תש"ס, עמ' 196-222.

35 ראו למשל: Friedrich Schleiermacher, 'Grammatical and Technical Interpretation',

Kurt Mueller-Vollmer (ed.), *The Hermeneutics Reader*, New York 1989, p. 87.

36 להרחבה ראו בספרו של הרב שג"ר, **שובי נפשי: חסד או חירות**, אפרת תש"ס, פרק ו, עמ' 133-159.

37 "אחד מהיסודות של התשובה, במחשבתו של האדם, הוא הכרת האחריות של האדם על מעשיו, שבא מתוך אמונת הבחירה החפשית של האדם. וזהו גם כן תוכן הוידוי המחובר עם מצות התשובה שמורה האדם שאין שום ענין אחד, שיש להאשימו על החטא ותוצאותיו, כ"אם אותו בעצמו", **אורות התשובה**, פרק טז, סעיף א*.

משמעותו בכל פעם מחדש בהתאם לעמדתו המעורבנת של האני-ההווי. כך אפשר לבאר את פירוש רש"י על הפסוק בתהלים "כי פשעי אני אדע וחטאתי נגדי תמיד"³⁸: "מתוך שאני מתחרט ודואג עליו דומה לי כאילו הוא לפני תמיד כל שעה"³⁹ - דהיינו שמעשה החטא לאחר סובייקטיזציה מתייצב נוכח מעמד ה"אני" "תמיד כל שעה" ומתכוונן על ידו ללא הרף.

במסגרת זו אפשר גם להבין את הרחבת מושג התשובה למצבים שבשגרה. במובן הפשטני, מעשה התשובה נוגע לחטא ספציפי שבוצע בעברו של אדם, שכלפיו ורק כלפיו מופנה תהליך התשובה. הרב קוק, בדומה לתפיסת החסידות, מרחיב את תחומו של מושג התשובה ומקנה לו ערך של תכונת נפש; בעל תשובה, בניסוחם של הרב קוק⁴⁰ ושל החסידות⁴¹, הוא אדם שיש לו שיוך בעלותי על מדרגת התשובה. בהקשר ההרמנויטי מקבל היסט זה משמעות מובלטת בשל האופי הדיאלוגי שמונח בתהליך התשובה. לפי ההרחבה שעורך הרב קוק, יחסי ה"אני-אתה" אשר נרקמים ביחס לחטא מסוים, מקבלים עתה ערך של דרך חיים, הכוללת גם מצבי שגרה. ואם עד כה דובר בהתעצבותו של חטא ספציפי, הרי לפי הפרשנות המרחיבה כל עברו של אדם, ולמעשה כל חייו הריאליים, עוברים תהליך של תיקון בכל רגע מחדש בזכות המבט הדיאלוגי המונח ביסודם - עד שגם מעשים המתויגים כחיוביים ראויים לעילוי ולשיפור, וכדברי הרב קוק עצמו:

כשם שצריכים להעלות את המידות והמחשבות הרעות לשורשן, כדי לתקנן ולמתקן, כן צריכים להעלות את המידות והמחשבות הקטנות, אף על פי שהן טובות אבל אינן במעלה גדולה ומאירה, למקור שורשן, ולהאירן באור של גדולה. וכשם שמועילים לעולם כולו בעליית המידות והמחשבות הנפולות, כך ויותר מועילים ומטיבים לעולם על ידי העלאתן של המידות והמחשבות הקטנות כשעולות לאורה גדולה. ומדה זו של העלאת דברים קטנים לגדלות אינה פוסקת בכל עת ובכל שעה, והיא התשובה הגמורה שצדיקים גמורים באים על ידה להיות עולים במעלות בעלי תשובה.⁴²

מבחינה זו אפוא גם דמותו של הצדיק הגמור, שלא טעם טעם חטא מעולם, קונה את מדרגת בעל התשובה, משום שאף הוא רוכש את הכלים הדיאלוגיים לניהול ה"אני" במסע חייו, עד ש"מידה זו" הנושאת בתוכה כישורים ליצירת יחסי גומלין אמיתיים וכנים בין האני-ההווי לאני-העברי - "אינה פוסקת בכל עת ובכל שעה".

תהליך התשובה - כשאלה ותשובה

לשם כינון התהליך הפרשני מציע גרמר מנגנון הכולל הצגת שאלות מצד הפרשן כלפי הטקסט הנתון. שאלותיו של הפרשן מייצרות אפיק תקשורת-דיאלוגי חד-פעמי,

38 תהלים נא, ה.

39 רש"י על תהלים נא, ה.

40 ראו למשל אורות התשובה, פרק יד, סעיף לז.

41 ישראל בן אליעזר (בעש"ט), צוואת הריב"ש, סעיף קט.

42 אורות התשובה, פרק יד, סעיף א.

המעמיד את הטקסט במצב של תגובה. אופק הפרשן, המבוטא באמצעות השאלה, פוגש את אופק הטקסט ההיסטורי ובאופן זה מתמזגים האופקים ומשוחחים ביניהם. באופן הזה הופך הטקסט לסוג של מסמך תגובה, וכך מתעדכן הטקסט נוכח מעמדו ההיסטורי של הפרשן. במסגרת זו מתהדרים הקשרים שבין העבר להווה, והמסורת מקבלת משמעות רציפה של זרם חי המפעם בציר דיאכרוני עד אין קץ. גרמר מדגיש כי על הפרשן להקפיד על מסגרת דיאלקטית נוכח עמידתו מול הטקסט, אשר תצליח לשמר את המתח שבין קרבה ואמפתיה לריחוק ובחינה.⁴³ מטרתה של שמירת המרחק, אומר גרמר - בניגוד לתפיסת הנאורות, אשר ראתה בה ערובה לאובייקטיביות נקייה ממעורבות - היא ליצור פרספקטיבה נכונה כלפי הטקסט שתעמיד אותו תחת פריזמה המאפשרת הקשבה והבנה מצד אחד אך נעדרת פניות מצד אחר.

בנקודה זו נוגע מושג המפתח של תורת הפרשנות, "המעגל ההרמנויטי". ההוגים ההרמנויטיים שלפני זמנו של גרמר חיפשו פתרון לבעיית מעגל ההבנה; גרמר לעומת זאת התגבר עליה באמצעות אידאליזציה. הבעיה נעוצה בבסיסה, מזכיר גרמר, במצב דברים נתון: עוד בטרם ניגש הפרשן לטקסט הוא נושא עמו דעות קדומות שהורשו לו מן המסורת האינטלקטואלית שהוא משתייך אליה. ברגע ההיתקלות עם הטקסט אין הפרשן חף מההבנה ראשונית כלפיו. נקודת המוצא שלו עמוסה בתובנות מבלי שהוא יכול להשתחרר מהן כלל ועיקר. הוגי הנאורות הציעו פתרון מתודולוגי, שעל פיו כלי הפרשנות המופעל יהיה נקי מסובייקטיביות כלשהי, וכך הוא ימלא אחר דרישותיה החמורות של הנאורות לאוניברסליזם טהור, החף מכל מעורבות. גם הגישה הרומנטית ואף ההיסטוריוציסטית, עם כל השוני שביניהן, הציעו כל אחת בדרכה מתודולוגיה שתפתור את בעיית המעגל, כשבסופו של דבר כולן אחזו ברעה שיש לסלק ככל האפשר מן התהליך הפרשני את עמדת הסובייקט הפרשני, ובה בעת לחתור להבנה מדויקת ומלאה ביחס לטקסט או הקשריו ההיסטוריים. גרמר, לעומת זאת, בעקבות מורו מרטין היידגר,⁴⁴ הפך את הקערה על פיה, ובמקום לתור אחר פתרון מתודולוגי לבעיה, הוא עשה לה אידאליזציה והכתיר אותה לאחת מאבני הבניין של תורתו הפרשנית. גרמר טען אפוא, כפי שכבר הוזכר למעלה, כי הבנה מלאה ונכונה תינתן רק בזמן שתובא הדעה הקדומה בחשבון. היתכנותה של הבנה תופיע דווקא בשעה שהפרשן ייגש לניתוח הטקסטואלי דרך עיניה של הדעה הקדומה שהוא ירש מתוקף היותו בן למסורת האינטלקטואלית. רק בטעינת פרשנות העבר יוכל הקורא להגיע לכלל הבנה. במובן הזה, המעגל ההרמנויטי שוב אינו בגדר בעיה; אדרבה, נוכחותו חיונית לתהליך הפרשנות, עד שבלעדיו תישלל מהקורא היכולת להבין את הטקסט נכוחה.

בהקשר הזה אפשר להתבונן בשיח התשובה. כשהאני-השב מתעורר להכיר בחטאו, צפות ועולות לפניו שאלות נוקבות בנוגע לעבר. למעשה, כבר בעצם היפתחותו למעשה העבר, האני-השב מבטא את הצורך בשאלת שאלות ובקבלת תשובה עליהן. אולם שלא כגישות יהודיות אחרות⁴⁵ הוא איננו מסתפק בהפניית אצבע מאשימה כלפי

43 גרמר (לעיל, הערה 6), עמ' 295.

44 היידגר כתב בהקשר הזה שיש "לקפוץ לתוך המעגל ההרמנויטי" וכך להתגבר על הבעיה דרך קבלתה כנתון ב"היות". ראו בספרו Martin Heidegger, *Being and Time*, translated by John Macquarrie and Edward Robinson, New York 1962, p. 363.

45 מדובר בגישות שהקיצוניות שבהן, כאמור, מזוהה עם תפיסת חסידות אשכנז, שהדרכותיה לכפרת החטא כללו תעניות, סיגופים, ועונשים קשים אחרים. מטרתן הייתה בין היתר להעניש את האדם

מושא החטא. חלף זאת, הוא ניגש בזהירות לניתוח מקרה העבר ולבחינה מחודשת של נסיבות האירוע, מתוך עמדה דיאלקטית המצליחה לשמר את המתח שבין חתירה למגע לנקיטת מרחק. במסגרת זו הוא בוחן את המעשה לאור נסיבות העבר מבלי להכפיף אותו לקונבנציות ההווה. עמדה מורכבת זו תגזור שאלות שעניינן לתמוך באני-החוטא, להבין ללבו בשעת החטא, ובה בעת היא גם תשכיל לעמוד על הגורמים להיווצרותו מבלי להיגרר לאמפתיה גורפת כלפיו. הפניית השאלות תתרכז בעיקר בממד הרצון שהביא למעשה החטא, והמבוקש יהיה לעמוד יותר על שורשי המעידה ופחות על מעשה הנפילה עצמו. שאלות כגון "מה היה הגורם לנפילה?" ו"כיצד נסוגתי ממדרגתי?" ושאלות אחרות שיתמקדו בממד הרצון, יעלו בפני האני-החוטא וכמו יתבעו ממנו את התשובה. במעמד זה מתחיל להתכונן התיווך, שבסופו, לאחר שהאני-השב יעמוד על כוחות הרצון שהובילו לחטא – האני-החוטא יבצע פסיעה משמעותית לעבר שותפו לשיח ויקבל על עצמו לתעל את רכיב הרצון שהוביל בשעתו למחוז החטא – לאפיק חיובי וראוי.

קדם-ההבנה, במובן זה, הכרחי לתהליך התשובה. שלא כשיטתם של ההוגים הימייניים, אבל לא פחות מכך, בניגוד לתפיסתו של ר' צדוק והחצר החסידית – איז'ביצאית שנדונה לעיל – מעשה החטא עובר תהליך של סובייקטיזציה על ידי האני-השב. שלא כאלו, אשר ביקשו להדיר את השיח הדיאלוגי מן התמונה, כל אחד מנימוקיו – הרב קוק מחזיר את הסובייקט הפרשני, המיוצג על ידי האני-השב, חזרה לקדמת הבמה. במקום לחתור ליצירת מתודה פורמלית וחד-צדדית למימוש רעיון התשובה, המטשטשת את עמדת הסובייקט של האני-השב ככתפיסת ר' צדוק, ומדירה את האני-החוטא ככתפיסתה של הגות התשובה הקלסית – מכונן הרב קוק את האני-החוטא כשונה וכאחר מהאני-השב, ובה בעת כבן שיח וכשותף לתהליך התפתחותו. השאלות שמציב האני-השב בפני האני-החוטא מותנות בדעה הקדומה, שכן בלעדיה לא ינקוט האני-השב עמדה דיאלוגית כלפי האני-החוטא, עד שאי אפשר לתאר תהליך של תשובה מאהבה בלעדיה. רק משנשאלו השאלות, מתחילה להיווצר ההתקשרות באופן ממשי, ובסופה יזכו שני הצדדים להכרה ולאישור הדדיים. דומה שלא אטעה אם אפסוק כי הרב קוק דורש מהאדם להרחיב את תחום השפעת רצונו החופשי דרך יצירת דו-שיח עם עברו, שבאמצעותו הוא יוכל לעמוד על שורשי האירוע השלילי ולהופכו, כאמור, לזכות של ממש.

תרומתה של ההקבלה המתוארת במאמר בין פרויקט הפרשנות הגדמריאני למושג התשובה של הרב קוק, אינה מסתכמת בתנועה חד-סטרית בלבד. היא פועלת ונעה גם בכיוון הנגדי. לאור הזיקה שתיארנו בין השניים רוכש גם תהליך הפרשנות הגדמריאני ערך מוסף. ערכו גדל הודות לכך שדרך השתקפותו במושג התשובה מתגלה תהליך ההבנה כתהליך של אישור ובירור, מעין בדק בית מסורתי, הכולל בחינה מחודשת ומתמדת של מסורת הפרשן מנקודת ראות אוהדת אך אישית וחד-פעמית. במובן זה זוכה המסורת לערכון ורלוונטיות, ולמעשה היא מתהווה בכך מחדש בכל רגע נתון. אקט היפתחות העבר בפני פרשנות ההווה דורש אפוא מן המסורת מידה לא מבוססת

החוטא על נעילות העברה. ראו דן (לעיל, הערה 9), וכן בנימין גרוס, גאולה ותשובה: אורות התשובה, ירושלים תשנ"ט, 'מבוא', עמ' 14-15.

של הקרבה עצמית. עם זאת, דווקא נכונותה להיהפך למפולשת בפני ההווה היא שמאפשרת לה את תהליך האקטואליזציה שהיא זוכה לו בסופו של דבר.

צריך אני להשיב את שבותי, להתבונן בתועלת שיש בכל ארחות הרמזים והדגמאות, מה שמדמים דבר לדבר בענינים הרוחניים. ואפלו כשנדמה שאין מוסיפים דבר ושום רעיון חדש, אין הדבר כן, כי במה שמעתיקים את הענינים ממקום למקום, מוסיפים תנועה חיותית ואור פנימי, אור חיים חדש מזריח ושופע - "רדיה ירוך בכל יעת באהבתה תשגה תמיד" - מה הדר הזה כל זמן שתינוק ממשימש בו מוצא בו חלב, כך דברי תורה כל זמן שהאדם ממשימש בהם מוצא בהם טעמי תורה". ועם כל זה ודאי שצריכים לחזור ולהשתדל, שיהיו הענינים מאירים יותר ויותר, וחפש הרעיון שבקדשה, בעמק האמונה הפנימית, צריך הוא להתקשר תמיד ממקור הקדש, כדי שתמלא המחשבה עצמה ותבונה - "חדשים לבקרים רבה אמונתך". אבל גם אם מרגישים רק העתקת מחשבה בשנוי סגנונים, נדע שגם כאן יש אור חיים, ונשמח בהם כמוצא שלל רב.⁴⁶

46 הראי"ה קוק, חדריו: פרקים אישיים, ליקט וערך רן שריד, רמת גן תשס"ח, עמ' עד.