

## "אחרי המעשים נמשכים הלבבות" – כשיטה חינוכית בתנועת המוסר

ראובן רז

מוקדש לע"נ מו"ר הרב שג"ר שפתח בפניי שער לעולמם של בעלי המוסר

### הקדמה

הביטוי "אחרי המעשים נמשכים הלבבות" מקורו ב"ספר החינוך" פרשת "בא", על המצווה שלא לשבור עצם מן הפסח.<sup>2</sup> בעל "ספר החינוך" משתמש בביטוי זה בשני מובנים. הראשון הוא שמעשים שאדם עושה ומתמיד בהם חודרים פנימה לנפשו, וכך הוא מסביר את האיסור לשבור עצם מן הפסח שנצטוו בו בני ישראל בזמן יציאת מצרים, שעניינו להחדיר לנפשנו את ההכרה בעובדת היותנו בני מלכים, ו"אין כבוד לבני מלכים ויועצי ארץ לגרר עצמות ולשברם ככלבים". המובן השני הוא ש"מתוך שלא לשמה בא לשמה"<sup>3</sup>: "ואפילו רשע גמור... אם ישים השתדלותו ועסקו בהתמדה בתורה ובמצוות, ואפילו שלא לשם שמים, מיד ינטה אל הטוב ובכח מעשיו ימית היצר הרע, כי אחרי הפעולות נמשכים הלבבות". במאמר זה נטען ששיטה חינוכית זו ננקטה כשיטה מרכזית בדרך חינוכם של בעלי המוסר.

נבחן את תהליך ההתפתחות של הרעיון לאור משנתם של שלושה מגדולי המוסר המייצגים שלושה דורות: הראשון הוא ר' ישראל מסלנט (סלנטר), מייסד תנועת המוסר, אחריו אחד מגדולי תלמידיו, ר' שמחה זיסל זיו מקלם, המכונה "הסבא מקלם", ולאחריו אחד מגדולי תלמידיו של הסבא, ר' יוחם הלוי ממיר.

במאמר זה ניווכח ששיטה זו של "אחרי המעשים נמשכים הלבבות" עברה תהליך של התפתחות והעמקה במעבר מדור לדור.

1 מחברו של ספר החינוך בחר להעלים את זהותו. הוא מתאר את עצמו בהקדמתו לספר כ"איש יהודי מבית לוי ברצלוני". ההנחה הרווחת היא שספר החינוך נכתב לקראת סוף המאה ה-13.

2 ספר החינוך, מצוה טז. רעיון דומה במובן מסוים מצוי אצל אריסטו בספר האתיקה שלו בתחילת כרך ב, ובפסיכולוגיה המודרנית בזרם המכונה "ביהיביוריזם". את הזרם הזה ייסד ואטסון (1913), והוא חותר להשפיע על האדם באמצעות שינויים בהתנהגותו החיצונית. אמנם יש לסייג את ההשוואה: אצל בעלי המוסר רעיון זה אמור להוביל את האדם לאמונה, לקיום תורה ומצוות ולתיקון המידות, ואילו אצל הפילוסופים והפסיכולוגים המכונה לשינוי נורמות וכללי התנהגות.

3 הרעיון של "מתוך שלא לשמה בא לשמה" מקורו בדברי חז"ל בגמרא במסכת סנהדרין קה ע"ב: "לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצוה אפילו שלא לשמה, שמתוך שלא לשמה בא לשמה". בעקבות חז"ל ניסח הרמב"ם את הערך החינוכי שיש בשיטה זו: "כשמלמדין את הקטנים ואת הנשים וכלל עמי הארץ, אין מלמדין אותן אלא לעבוד מיראה וכדי לקבל שכר, עד שתרבה דעתן ויתחכמו חכמה יתרה... ומרגילין אותן לעניין זה בנחת, עד שישגיגוהו ויידעוהו ויעבדו מאהבה" (הלכות תשובה, פרק י הלכה ה).

## הרקע לתנועת המוסר

ר' ישראל ליפקין מסלנט (תק"ע-תרמ"ג, 1810-1883), שנתפרסם יותר בשם ר' ישראל סלנטר (להלן ר"ס), הוא מחוללה של תנועת המוסר בליטא במאה ה"ט.<sup>4</sup> תנועת המוסר הקיפה חוגים מסוימים ומוגדרים: עולם הישיבות וחוג של לומדי תורה מחוצה לו. כתנועה קטנה היא עמדה בצלן של התנועות הגדולות בנות אותו זמן, שכיבושיהן וממדי התפשטותן האפילו על ההתפתחות שלה. אף על פי כן היא גלתה בתחומיה הצרים חיוניות ועצמה פנימית. לדעתו של ר"ס אין לימוד התורה מצטמצם בלימוד ש"ס ופוסקים בלבד, אלא כולל גם לימוד ספרי מוסר וספרי יראים, שהם מקצוע חשוב ביותר בתורה. לפי תפיסה נרחבת זו משמעותו של ערך זה איננה אינטלקטואלית בלבד, אלא יש בו מקום רב גם לפעילותם של כוחות נפש נוספים מלבד השכל, שהם הכוחות האמוציוליים שבחיים הדתיים. ועוד: בעיקרו אין הוא סובב סביב המצוות שבין אדם לקונו בלבד; מעמד שווה ערך יש גם למצוות שבין אדם לחברו. אך לשם כך אין האדם יכול להסתגר בד' אמותיו, עליו להיות פתוח אל העולם,<sup>5</sup> אל המציאות החיה על נסיבותיה המשתנות והמתחדשות, כדי לממש את מטרתו הדתית-מוסרית. ר"ס האמין כי הרחבה משמעותית זו יש בה משום פתרון לשאיפותיהם ומאווייהם הדתיים של המוני העם, שלא יכלו למצוא את תיקונם בהגשמתם של הערכים האינטלקטואליים במובנם המצומצם. לפני האדם נפתחות דרכים מספר לחוויה דתית ולחיים דתיים משמעותיים. מדרגה דתית נעלה הוא יכול להשיג לא רק כשהוא מפתח את כישורונותיו השכליים, אלא גם כשהוא שקוד על פיתוחם של כוחות הנפש והרגש. למעלה דתית גבוהה הוא מגיע לא רק בעמלו בתורה, אלא גם בעמלו במוסר ובשקידתו על תיקון מידותיו, זאת בניגוד לר' חיים מוולוז'ין, שבדאגתו הגדולה לחיזוקו של לימוד התורה כיוון למעשה לציבור מסוים בקרב החברה היהודית. מבחינה זו עמדה תנועת המוסר למלא בעולמם של המתנגדים תפקיד דומה לזה שמילאה החסידות במסגרת רחבה יותר.

## א. ר' ישראל מסלנט

1. הנחת יסוד בחיי האדם – מאבק בין הכוחות ההכרתיים לכוחות התת-הכרתיים

נפתח בעיון במאמר "בעניין חיזוק לומדי תורתנו הקדושה"<sup>6</sup> שבו ר"ס מציג את התאוריה הפסיכולוגית העומדת מאחורי ההדרכה המעשית שלו. המאמר פותח בשאלת מהותו של היצר, והוא מתבסס על הגמרא במסכת סוכה דף נב ע"א. הגמרא מניחה שם הנחת יסוד: "יצרו של אדם מתגבר עליו בכל יום... ואלמלא הקב"ה שעוזר לו אינו יכול לו".<sup>7</sup>

4 סקירה רחבה על תולדותיו של ר' ישראל מסלנט ועל תנועת המוסר בכללה ראה: מ' פכטר, כתבי ר' ישראל מסלנט, ירושלים תשמ"ט (להלן: פכטר, כתבי ר"ס), עמ' 7-37. על הרקע לתנועת המוסר בהרחבה ראה ע' אטקס, ר' ישראל סלנטר וראשיתה של תנועת המוסר, ירושלים תשמ"ב, עמ' 165-187; ש' חגי, "הרקע ההיסטורי של תנועת המוסר", מחניים, פא (תשכ"ג), עמ' 70-75.

5 ר"ס נהג להשתמש במושג "חכמת העולם"; ראה ר' ישראל מסלנט, אור ישראל, וילנא תר"ס, מכתב עמ' כב.

6 המאמר מופיע אצל פכטר, כתבי ר"ס, עמ' 169. על נסיבות כתיבתו ראה שם, עמ' 35, וכן עמ' 65-66. הוא נכתב בידי ר"ס בשנת תר"מ (1880), כשלוש שנים לפני פטירתו, וניתן לראות בו מעין סיכום של השקפת עולמו.

7 המאמר בשלמותו הוא: "אמר רבי יצחק יצרו של אדם מתגבר עליו בכל יום שנאמר (בראשית ו, ה) 'רק רע כל היום', אמר רבי שמעון בן לקיש: יצרו של אדם מתגבר עליו בכל יום ומבקש להמיתו, שנאמר (תהלים לו, לב) 'צופה רשע לצדיק ומבקש להמיתו', ואלמלא הקב"ה שעוזר לו אינו יכול לו, שנאמר (שם, לג) 'ה' לא יעזובנו בידו ולא ירשיענו

מאמר זה בגמרא הוא נקודת מוצא לתיקון האדם. נאמר כאן שאדם כשלעצמו אינו יכול לכבוש את יצרו והוא זקוק לשם כך לסייעתא דשמיא. ר"ס שואל:

והנה אחרי אשר נודע כי היצר הרע לא נברא רק [אלא] לטובת האדם, כדי שינצחו ויקבל שכרו: ואם ימושך אחר יצרו ממיילא יקבל עונשו. ואם כן הלא יפלא לאיזה תכלית ברא הקב"ה את האדם על זה האופן, אשר לא יהיה הכח בידו לנצח את יצרו הרע בלתי עזר מעם ה'?

במילים אחרות, אם תכלית האדם לכבוש את יצרו – יברא הקב"ה יצר שהאדם יכול להתגבר עליו בכוחות עצמו ללא סייעתא דשמיא! כדי להתמודד עם שאלה זו עורך כאן ר"ס ניתוח פסיכולוגי המשקף את גישתו הכללית: "אמנם יבואר כי כאשר חקרו חוקרי נפש האדם ומצאו כי יש בנפש האדם שני מיני כוחות: חיצוניות ופנימיות". לדעתו של ר"ס, הדילמות והמאבקים של האדם בחייו הם במתח שבין הכוחות החיצוניים לכוחות הפנימיים (כוחות החיצוניים ל"מודע" ובכוחות הפנימיים ל"תת-מודע", וכלשונו בהמשך המאמר כוחות "ברורים" וכוחות "כהים", וזאת בהתאם למסקנותיהם של "חוקרי נפש האדם", דהיינו הפסיכולוגים.<sup>8</sup>

מכאן עובר ר"ס להנחה נוספת: "וידוע כי הפנימיות יפעלו פעולתם על האדם יותר מהחיצוניות כאשר נראה בחוש". לדעתו של ר"ס הכוחות התת-מודעים של האדם חזקים יותר מהכוחות המודעים. נראה שהנחה זו מקורה בעובדה שהכוחות התת-הכרתיים מוטבעים עמוק בתוך נפשו ולכן פעולתם דומה לאינסטינקט אשר פועל ללא השגחה ותשומת לב מצד האדם, אלא כתגובה לגירויים שונים. תינוק, מיד עם היוולדו, פועלים בו דחפים כגון רעב, צמא, הצורך בחום וקרבה וכדומה, זאת לעומת הכוח ההכרתי שהוא כוח שטחי הרבה יותר משום שהכרתו של האדם לא נבראה עמו בשלמותה אלא היא מוקנית לו אט אט במהלך חייו.

על מנת להמחיש קביעה זו מדגים זאת ר"ס באמצעות מקרה שבו הוא בוחן את היחס שבין הכוחות הפנימיים לחיצוניים: אם יש לאדם תלמיד אהוב וחביב לו כבבת עינו, ויש לאדם זה גם בן שהוא שונא אותו תכלית שנאה, והנה אדם זה הולך לנום את שנתו בלילה, ובשעה שהוא ישן פורצת שרפה גם בבית התלמיד וגם בבית הבן. מיד רצים להעיר אותו ומודיעים לו על שתי השרפות, למי ירוץ האיש ראשונה כדי להחיש עזרה, לתלמיד או לבן?

לדעתו של ר"ס ברור כי ירוץ להציל קודם את בנו, משום שאת בנו הוא אוהב בכוחותיו הפנימיים ואילו את תלמידו הוא אוהב בכוחותיו החיצוניים, וברור כי הכוחות הפנימיים יפעלו עליו פעולה חזקה יותר

בהשפטו".

8 נדגים את דבריו של ר"ס באמצעות מאבק מחיי היום-יום, כגון עישון סיגריה. בכוחות המודעים שלו האדם יודע היטב מהו הנוק שייגרם לו על ידי העישון (כפי שנכתב על גב החפיסה באותיות קידוש לבנה), אולם הכוחות התת-מודעים שלו, שהם הדחפים והיצרים, מושכים אותו לעשן. רוב כישלונותיו של האדם אינם בדברים שאין הוא יודע שהם אסורים, אלא בדברים שהוא יודע היטב שאסור לעשותם ולמרות זאת נכשל בהם. כפטר, כתבי ר"ס, עמ' 39 הע' 2, מציין שאין צורך להדגיש את קדימתן של הבחנותיו הפסיכולוגיות של ר"ס להבחנותיו הדומות של פרויד, כפי שעשו חוקרים אחרים (ראה למשל י"י וינברג, "על החידוש המדעי של תורת המוסר", שרידי אש ד, ירושלים תשכ"ט), שכן ר' ישראל עצמו מוצא לנכון להעיר שהבחנותיו האמורות אינן מקוריות ואין הוא מביא בהן אלא מה ש"חקרו חוקרי נפש האדם" (שקדמו בבחינות אחדות לתורתו של פרויד), וכדלעיל. אין אנו יודעים מי הם "חוקרי הנפש" שלהם התכוון ר"ס. י"י סילמן, במאמרו "תורת-הנפש בהגותו של ר' ישראל ליפקין (מסלנט)", ספר השנה למדעי היהדות, אוניברסיטת בר-אילן, יא, תש"ג, עמ' 300 הע' 6 מציין שכבר בתחילת המאה התשע עשרה הצביעו פילוסופים גרמניים על המקום החשוב שתופס הלא-מודע בנפש האדם.

## מהחיצוניים.

בהתאם למסקנות הללו מנתח רי"ם את מעשה העקדה של אברהם ומיישב סתירה פנימית בתוך מדרש. ניסיון העקדה מוצג על ידי רי"ם כדילמה בין הכוחות התת-הכרתיים, שהם אהבתו לבנו, לבין הכוחות ההכרתיים, שהם הציווי של הקב"ה לעקוד את בנו. האם עמד אברהם בניסיון זה של העקדה? בתיאור התנהגותו של אברהם בזמן העקדה מופיעים שני ביטויים במדרש על פרשת העקדה<sup>9</sup> הסותרים לכאורה זה את זה: בפסקה אחת במדרש נאמר: "היו דמועות מנשרות ונופלות מעיני אברהם עד שהיתה קומתו משוטטת בדמעה", ואילו בהמשך מופיעה פסקה נוספת: "הקב"ה רואה את האב מעקיד בכל לב". שואל רי"ם: "ולכאורה המאמרים סותרים זה את זה, כי אחרי אשר היה מעקיד בכל לב, איך יוכל להיות כי יזלו כמו-כן דמועות מעיניו?" לדעתו של רי"ם הביטוי "היו דמועות מנשרות ונופלות מעיני אברהם" מעיד על כך שאברהם לא היה שלם עם מעשה העקדה ועל כן עשה זאת תוך כדי בכי, ואין זה עולה בקנה אחד עם הביטוי "הקב"ה רואה את האב מעקיד בכל לב".

ושוב, בהתאם לקביעתו לעיל, גם כאן רי"ם מיישב את הסתירה בצורה זו: מה שאמר הילקוט "מעקיד בכל לב" זה בכוחותיו החיצוניים, ואילו הבכי יצא מתוך כוחותיו הפנימיים. אמנם אברהם עמד בניסיון זה והצליח להגביר את כוחותיו החיצוניים על הפנימיים, אלו אשר נתנו את אותותיהם על ידי בכיו של אברהם. אברהם "אשר מי גדול ממנו ביראתו וצדקתו", כלשונו של רי"ם בהמשך המאמר, מעקיד בכל לב בכוחותיו החיצוניים, בכוח האינטלקט שעליו הוא שולט, ובוה אין לו פקפוק. המודעות שלו אחוזה ברצון ה'. אבל הוא בוכה בכוחותיו הפנימיים, התת-מודעים הטבעיים, והשמחה כאן היא שמחה ששייכת לכוחות החיצוניים.

אברהם מייצג כאן את המטרה של עובד ה'; המטרה המרכזית אינה דווקא להשתנות באמת מבחינה פנימית ולהזדהות עד הסוף עם ציווי הקב"ה. האדם אינו נתבע לרצות לקיים את רצון ה' כפי שהוא רוצה לאכול, למשל. הפעולה המוטלת על עובד ה' לאור הדוגמה ממעשה העקדה היא פעולה של התגברות: "והנה עיקר מלחמת היצר היא להגביר יראת ה' בלבבו נגד תאוות היצר, וכפי גודל התאוה כן עליו להגדיל יראתו יותר להכניע היצר בזה". לכן התגובה של הקב"ה על מעשה העקדה היא: "עתה ידעתי כי ירא אלוקים אתה". אברהם מתגלה במעשה העקדה במדת היראה.

לפי זה, השאלה מדוע ברא הקב"ה יצר שהאדם אינו יכול להתגבר עליו בכוחות עצמו אינה קיימת עוד, כי השאלה יוצאת מהנחה שיש מטרה להפוך את היצר, אבל רי"ם קובע שאדם אינו יכול להפוך את יצרו ולהזדהות עם מה שהוא עושה לחלוטין, ולכן לא קשה למה נברא יצר הרע. האדם אינו מצווה להפוך את פנימיותו, והסיוע של הקב"ה הוא רק שלא ייכשל, גם אם לא תיקן את פנימיותו בשלמות. הוא לוקח על עצמו משימה שהוא יודע מראש שלא יוכל להשלימה, כשור לעול וכחמור למשא, והוא מוותר על עצמיותו מתוך ההכרה במשימה המוטלת עליו. השאיפה של האדם להזדהות עם מה שהוא עושה, מתוך הלב, ברבים מן המקרים אינה יכולה להתממש.<sup>10</sup>

9 ילקוט שמעוני, חלק א, פסקה קא.

10 דרכו של רי"ם בהעמדת הערך של ה"יראה" כערך עליון עומדת בניגוד לדרכם של בעלי החסידות אשר העמידו במרכז עבודת ה' את הערך של "אהבה". לדוגמה: אדמו"ר הזקן בפי"ג ב"תניא" מביא אותה גמרא ממסכת סוכה שעליה מתבסס רי"ם ומסקנתו שונה:

"הלכה כדברי המכריע הוא הקב"ה העוזרו להיצר טוב כמאמר רז"ל אלמלא הקב"ה עוזרו אין יכול לו והעזר היא ההארה שמאיר אור ה' על נפש האלוהית להיות לה יתרון ושליטה על סכלות הכסיל ויצה"ר כיתרון האור מן החושך". הסייעתא דשמיא, לדעתו של אדמו"ר הזקן, אינה כפי שמסביר רי"ם, לעזור לו שלא ייכשל, אלא הקב"ה שולח לו

## 2. התגברות על התת-מודע באמצעות הפיכת הכוחות המודעים לכוחות תת-מודעים

בפרק הקודם ראינו כיצד מציע רי"ס, בעקבות הגמרא במסכת סוכה, את ה"סייעתא דשמיא" ("ואלמלא הקב"ה עוזרו אינו יכול לו") שהיא כוח מחוץ לאדם, כפתרון לבעיית חוסר האיזון בין הכוחות הכרתיים לכוחות התת-הכרתיים. בפרק זה נראה כיצד מציע רי"ס אמצעי אחר שבא מתוך האדם, והוא הפיכת הכוחות החיצוניים הכרתיים של האדם לכוחות תת-הכרתיים חיוביים השווים בעצמתם לכוחות התת-הכרתיים השליליים. הצעה מעין זו מוצגת בתחילתה של איגרת המוסר. חיבור זה נכתב שנים רבות לפני ה"מאמר לחיזוק לומדי תורתנו הקדושה" (נדפס בשנת תרי"ח, 1858), והוא נחשב ליצירה הקלסית בספרותה של תנועת המוסר.<sup>11</sup>

פתיחתה מכילה רעיונות משלימים לאלו שהוצגו בפרק הקודם והם יתנו תוקף להנחות היסוד, היות שחיבור זה הוא המפורסם ביותר מבין כתביו של רי"ס.

כך פותח רי"ס את איגרת המוסר:

האדם חפשי בדמיונו ואסור במושכלו. דמיונו מוליכו שובב כל יחת מהעתיד הוודאי, עת יפקוד ה' על כל מפעליו, ובשפטים קשים ייוסר. כל ילכד זר בגללו, הוא לבדו ישא פרי חטאו: אחד הוא עושה העבירה והנענש... ומה נעשה, הדמיון נחל שוטף, והשכל יטבע, אם לא נוליכנו באניה, היא רגשת הנפש וסערת הרוח.

הכוחות הפנימיים התת-מודעים מזוהים כאן עם ה"דמיון";<sup>12</sup> "האדם חופשי בדמיונו", הדמיון נתן לאדם תחושה של חופש ודרור. אין לדמיון גבולות. "ואסור במושכלו" – השכל, שהוא הכוח החיצוני ההכרתי, הוא ה"אסור" את האדם ומגביל אותו. הדמיון אינו לוקח בחשבון את ההשלכות ההרסניות לטווח הארוך של מעשיו. עניינו הוא בסיפוק המידי, בטווח הקצר. ה"אני" השכלי יכול להכיר בשכר ועונש נצחיים, גן עדן וגיהנום, אבל ה"אני" החושי אינו מרגיש בהם, "כאילו אין זה נוגע אליו אלא לאיש אחר. משום כך הם

הארה לעזור לו להגביר את הנפש האלוקית על הנפש הבהמית. בהמשך המאמר מסיג רי"ס את דבריו ואומר שישנם כוחות אשר אינם בכל בני האדם בשווה, כמו אהבת הממון, ודבריו לעיל התייחסו לכוחות פנימיים הנמצאים אצל כל בני האדם, כתאוות האכילה ואהבת הבנים (פכטר, כתבי רי"ס, עמ' 172). כמו כן הוא עורך ניתוח מורכב יותר: "ויש לנו לדעת, כי הכוחות הפנימיים והחיצוניים נבדלים המה אצל בני אדם. לפעמים יהיה באדם אחד החיצוניות טובות מאוד והפנימיות רעות מאוד, ולפעמים להיפך..." (שם, עמ' 173), אולם אין דבריו אלו משנים את הקביעה העקרונית שהוצגה בתחילת המאמר המתייחסת לכוחות אשר נמצאים אצל כל בני האדם בשווה, וכמו כן אין דבריו הדרכות מעין אלו שהוזכרו בספר התניא על הגברת הנפש האלוקית על הנפש הבהמית.

על ההבדל בין התפיסה של רי"ס על הפנימיות של האדם כמקור לדחפיו ויצריו לבין זו של אדמו"ר הזקן הרואה גם את הנפש האלוקית, ראה לאחרונה: ב' כהנא, "שבירה ותיקון" – מודל חסידי לפסיכולוגיה קלינית, ירושלים תשע"א. כהנא טוען שהפסיכותרפיה המקובלת מבוססת על גישתו של פרויד, מייסד הפסיכואנליזה, שראה את מקור הנפש בעולם הנמוך של יצרים-דחפים שרק הסובלימציה שלהם מאפשרת לעדן אותם ולהתמיר אותם לאיכויות נפש גבוהות יותר. (למשל, את הידידות והאהבה הסביר כ"השקעה" באובייקט שכולה נתינה על מנת לקבל תמורה, ואת המוסריות הסביר כהפגנת דמויות העויות את שאיפת היצר.) זאת בניגוד לחסידות שהכירה במציאות נפשית אותנטית של האור של הנשמה. כהנא מביא גם את ויקטור פרנקל שכתב: "יש כמה מחברים הטוענים כי משמעות הערכים אינן אלא מנגנוני התגוננות, הצורות תגובה ועידונים. כשלעצמי, לא הייתי רוצה לחיות למען 'מנגנוני התגוננות' שלי, אף לא הייתי רוצה למות אך ורק למען 'תצורות תגובה' שלי. אולם יש בכוחו של האדם לחיות ואף למות למען האידיאלים והערכים שלו" (עמ' 102–103 ובהע' 290 שם).

11 ראה פכטר, כתבי רי"ס, עמ' 34, וכן עמ' 64–65.

12 פכטר, שם, עמ' 40.

אינם מפחדים אותו ואיננו נרתע מפניהם. כביכול עושה העבירה הוא אדם אחד והנענש הוא אדם אחר"<sup>13</sup>. כאן חוזר רי"ם על קביעתו בפרק הקודם שהכוחות התת-הכרתיים חזקים יותר מהכוחות ההכרתיים, והוא עושה זאת באמצעות מטפורה: "הדמיון נחל שוטף והשכל יטבע". כדי להציל את השכל מטביעה ב"ים הדמיון" מציע כאן רי"ם "אניה", שהיא "רגשת הנפש וסערת הרוח". ה"אניה" בהקשר זה היא סגנון הלימוד בספרי המוסר שאותו הנהיג. הלימוד בספרי מוסר שעניינם תכליתו של האדם בעולמו על מנת להגיע לאושר הנצחי, צריך לדעתו להיעשות בהתפעלות הנפש ובהתלהבות. אין די בשינון יבש של רעיונות מוסריים כלשהם.

כך מתאר זאת תלמידו של רי"ם, ר' איצ'ל מפטרבורג (בלזר): "ולואת לתכלית קניית היראה, נחזין שתהיה סגנון הלימוד בספרי מוסר, בהתפעלות הנפש, בלב נכון, בקול עצב, בשפתיים דולקים"<sup>14</sup>. לצורה שבה המילים נאמרות יש ערך לא פחות מאשר למילים עצמן. שמועה רעה הנאמרת בשקט ובשלווה תשפיע על האדם רק השפעה מועטה, לעומתה שמועה רעה הנאמרת בקול בכי הקורע את הלב תשפיע על האדם עשרות מונים יותר. על כן יש ללמוד את המוסר "בהתפעלות הנפש".

כמו כן, אומר ר' איצ'ל, יש לבחור רעיונות המביאים את האדם הלומד אותם לידי התפעלות. מובן כי כשם שאין פרצופיהם שווים – כך אין המאמרים המוסריים המביאים כל אדם לידי התפעלות שווים. על כל אדם לבחור לו את הרעיונות המביאים אותו, לפי תכונותיו המיוחדות לו, לידי התפעלות: "ועל כן טוב לחזור מאמר מיראה ומוסר כמה פעמים, וביחוד כאשר יגיע לאיזה מאמר הז'לו, או שאר דברי מוסר, אשר ירגיש בנפשו כי יתפעל מזה"<sup>15</sup>.

ר' איצ'ל אף מציע שיטה כדי להמחיש את עונשי העברות, שיטה שניתן לכנות "דמיון מודרך":

להרחיב את הרעיון בציור חושי. כי כח הציור מועיל מאוד למוסר, לעורר הנפש ברגשת האברים, להמשיך בקרבה דברים הנודעים מעונשי הגויה והנפש... אז יחם לבבו בקרבו, ויסתער ויתרגש נפשו, ויתפעלו כל חושיו, עד אשר הדברים יכו שורש במשכיות לבבו פנימה, להביא יראת ה' אל קרבו.<sup>16</sup>

על האדם לדמיין את ייסורי הגוף והנפש הנצחיים עד אשר יפנימם בלבבו. בעלי המוסר לא דחו את האפשרות שרגשת הנפש וסערת הרוח עלולים להביא את האדם לבכי. הם ראו בזה דרך ביטוי חיובית המוכיחה את הפנמת המוסר לתוככי הלב:

13 זהו הסברו של הרב דב כ"ץ, תנועת המוסר, ירושלים תש"ל, ח"א (להלן: כ"ץ, תנועת המוסר), עמ' 261.

14 "שערי אור", בתוך: אור ישראל, וילנא תר"ס, עמ' 10. מעניין לציין שאף שר' איצ'ל מרבה לכתוב על הלימוד בהתפעלות בעקבות רבו – אין הוא מוכיר בשום מקום את החלוקה בנפש האדם של כוחות פנימיים וחיצוניים, כהים וברורים; כמו כן לא נמצאת חלוקה זו אצל תלמידיו האחרים של רי"ם כרש"ז ור' ירוחם. א' רבינוביץ, במאמרו "לברור מושג הבלתי-מוודע בתנועת המוסר", מעלה את ההשערה שהסיבה לכך נעוצה במחלוקת שהתלקחה בימי ר' איצ'ל סביב תנועת המוסר. כדי לשכנע את הציבור בצדקת דעתם נאלצו בעלי המוסר להיות פחות מהפכניים בדעותיהם ולמנוע אפשרות של האשמות שהם מהדשים דברים שלא היו מעולם (בתוך: מ' כרמלי וח' לוף [עורכים], ספר זיכרון לשמואל בלקין, ניו יורק תשמ"א, עמ' 40). כמו כן מעלה רבינוביץ את ההשערה שחלוקת נפשו של האדם בצורה המקשה עליו להכיר את עצמו עלולה להחליש את ביטחונו העצמי ולגרם לרפיון ידיים ולהמעטת השמחה שדרושה ללימוד תורה. הוא מצטט את הגר"ד סולוביצ'יק שמשער שהחשש שהתעסקות במוסר תגרום להפחתת חדות החיים היא שהגיעה את ר' חיים מברסקא ואת הנצי"ב לסרב להכנסת שימת המוסר של רי"ם לישיבת וולוז'ין (בסוד היחיד והיחוד, ירושלים תשל"ו, עמ' 121).

15 "שערי אור", שם.

16 שם, שם.

ומה גם אם לפעמים תביאנה לימוד המוסר בהתפעלות אל הכבי, ועיניו ירדו פלגי מים, ויתן דמעותיו כטל הרמון. אז רוח הדשה יותן בו, ותבא יראת ה' כמים בקרבו וכשמן בעצמותיו.<sup>17</sup>

הלימוד ב"רגשת הנפש וסערת הרוח" נועד להחדיר את ההכרה והשכל לתוך הווייתו הנפשית של האדם, כלומר אל מתחת לסף ההכרה;<sup>18</sup> להפוך את הכוחות החיצוניים לכוחות פנימיים, כדי שיהוו משקל נגד לכוחות הפנימיים הטבעיים. על האדם להביא את עצמו למצב שיראת החטא (העונשים על העברות מצד אחד והשכר על המצוות מצד שני) תהיה אצלו אינסטינקט טבעי שאינו צריך לעבור דרך השכל.

את המוטיב של התלהבות והתפעלות אפשר למצוא כבר אצל רבו של ר"ם, ר' זונדל מסלנט.<sup>19</sup> ר' זונדל ערך לעצמו רשימות של פסוקים שונים העוסקים בענייני המידות, ובמיוחד במידת הביטחון שאותה החשיב מאוד. הוא היה נוהג לשנן פסוקים אלו לעתים מוזמנות, כשמטרתו להפנים את תוכנם של הפסוקים כדי להפכם לחלק מאישיותו.<sup>20</sup>

17 שם, שם. השוו לבעלי החסידות: "הבכיה הוא רעה מאד שהאדם צריך לעבוד בשמחה. רק אם הבכיה היא מחמת שמחה אז טובה היא מאד". (צוואת הריב"ש – רבי ישראל בעל שם טוב – הנהגות יירות, מ"ה, ברוקלין תשנ"ח). היות שהחסידות צדדה בדרך ה"אהבה" ולא בדרך ה"יראה" לא יכולה הייתה לקבל בכיה מהסוג המתואר אצל ר' איצ'ל.

18 כ"ץ, תנועת המוסר, עמ' 251.

19 עליו ועל שיטתו ראה שם, עמ' 93–136.

20 הרב כ"ץ (שם, עמ' 254) מציין ששיטה זו של ר' זונדל גובלת בתורה מדעית ידועה, מיסודו של החוקר הצרפתי אמיל קוואה (1867–1926). הבונה שיטה שלמה על יסוד השינון העצמי, או כפי שהיא נקראת "אוטווגסטיה". כוחות האדם מושפעים, לפי שיטתו, מן השינון העצמי, ובעיקר משינון תת-מודע הבא על ידי התרשמות עיניו ואוזניו מכל הסובב אותו יום יום. לרוב מושפע האדם משינון זה – הבא במקרה ובלי כל כוונה – באופן שהוא גורם לו נזק. אם אנחנו רוצים, אומר קוואה, לשלוט על החיים ולא להיות נשלטים על ידם עלינו להשתמש בשינון עצמי מודע ומכוון: לקבוע לנו נוסחאות ידועות של חיזוק ההכרה וביצור המשמעת השכלית שעליהן נחזור תמיד, כדי להרחיק את הדכדוכים הרחניים ולסלק את המומים המוסריים.

שיטת ר' זונדל נראית בראייה שטחית דומה להפליא לשיטתו של הרמח"ל בספרו "מסילת ישרים". הרמח"ל מדיגיש בהקדמה לספרו שהתועלת העיקרית מספרו אינה מהלימוד הראשוני, אלא מהחזרה המתמדת עליו. החזרה נועדה לכך שהדברים הנלמדים ייקלטו באדם ולא יישכחו ממנו בחיי השגרה. אין די, לדעתו, בידיעת הדברים המוסריים, אלא יש צורך שהדברים יהיו לפניו תמיד כמונחים לנגד עיניו. אמנם במבט מעמיק ניתן להבחין כי ר' זונדל, ובעקבותיו ר"ם, הרחיקו לכת מעבר לשיטת הרמח"ל. הרמח"ל מצריך חזרה מתמדת על לימודי המוסר כדי שהכוח השכלי יתעורר בשעת הצורך אל אותם המשפטים המוסריים שהאדם שיננם חוזר ושנן, וכוח מוסרי הכרתי זה יכניע את הכוח החומרי הדוחף את האדם לחטוא, ואילו ר"ם דורש את הטבעת המוסרית בתוך תוכו של האדם אל מתחת לסף ההכרה, עד כדי הפיכתו לאינסטינקט.

דרך זו הביאתו לנסח את דברי המוסר במשפטים קצרים ובעלי עצמה רבה. בספר תנועת המוסר ח"א, פרק כו עמ' 300, מובאים פתגמים קצרים המיוחסים לר"ם. כפי הנראה, מטרת פתגמים אלו לסייע בהחדרת המוסר לתוך הכוחות התת-הכרתיים, ולא תמצות גרידא של רעיונות מוסריים. הפנמת המוסר אינה אפשרית על ידי החדרת פרקי מוסר שלמים לתוך תת-ההכרה. יש צורך מיוחד במשפטים קצרים, חריפים וקליטים אשר ייקלטו היטב ויוכלו להישלף במהירות ככל עת שיידרשו לכך, כדי שיצאו בד בבד עם הכוחות החומריים בהיפגשם עם החטא.

שיטה זו מקובלת גם על אמצעי התקשורת והפרסום בימינו. הם פועלים לא על יסוד של בירור וליבון עמוק של כל בעיה ובעיה, אלא על ידי תמצות קצר של הבעיה ופתרונה. האריכות והעמקות אמנם מקנים ממדים נוספים, אבל לעומת זאת גורמים לכך שהדברים לא ייחרטו בזיכרון, אלא יחלפו והיו כלא היו.

מעניין לציין שר"ם היה נוהג לבדוק את עצמו על ידי כתיבת דברים ללא מחשבה מקדימה, אלא ככל שהיד מעלה על פתקאות שהיו לפניו. מטרת כתיבה זו הייתה לבחון מה באמת מתחלל בתת-הכרתו באותם רגעים. כך יכול היה לראות אם גם הכוחות התת-הכרתיים השתנו כתוצאה מניסיונות החדרת הכוחות השכליים לתוך פנימיותו (עיין כ"ץ, תנועת המוסר, עמ' 251 הע' 15). בדיקה זו דומה לבדיקה המקובלת גם בפסיכולוגיה המודרנית באמצעות כתיב דיו הנקראת "רורשאך".

ר' זונדל קבע אמנם לעצמו את ההתלהבות כשיטה, אבל פיתוח שיטה זו והעמקת החדירה לנבכי נפשו של האדם כדי להסביר טוב יותר את הצורך בלימוד דברי מוסר בהתפעלות נעשתה בידי רי"ס. שיטתו החדשה נבעה ממצבו הרוחני של דורו, שהיה שונה מזה של הדורות הקודמים. רי"ס התבונן בדורו ותיארו כדור שלבו "קשה כצור החלמיש". כך הוא כותב בספרו "אור ישראל":

בזמן שהאדם היה שקוע מבית ומחוץ בעבודתו יתברך שמו, היתה כל התעוררות משפיעה עליו... אבל מה לעשות עתה אשר משוקעים אנחנו מבית ומחוץ בהבלי טרדת התבל. והלב מטומטם וקשה כצור החלמיש. האם ההתעוררות הקלה תעשה רושם באבן החזקה?<sup>21</sup>

גם זכירת יום המיתה לא הייתה מרתיעה בזמנו, וכך הוא כותב באגרת המוסר:

לא נחרד מיום המיתה גם אם בנינו נזכרהו. גם אם עינינו רואות מיתת אדם כמונו לא תתן עוז בנפשנו לשוב בכל עת לבוראנו... אין זאת כי אם רבו העוונות שמטמטמות את לבנו ויהי לאבן.

לכן, לדבריו, אף על פי שיראת העונש היא מדרגה פחותה לעומת אהבת ה' ויראת הרוממות,<sup>22</sup> בכל זאת יש לחנך לעבודת ה' מיראת העונש, כי אחרת עלול האדם להיוותר ללא עבודת ה' כלל ועיקר.<sup>23</sup> לסיכום: ר' ישראל מסלנט פיתח שיטה שמטרתה להפוך את המוטיב של היראה (שכר ועונש) ממידע הכרתי חיצוני לאינסטינקט, כך שיחדור אל מתחת לסף ההכרה של האדם ויוכל לשמש משקל נגד שווה ערך בעצמתו לכוחותיו הפנימיים החזקים. ניתן לומר שדבריו של רי"ס מתקרבים לרעיון של "אחרי המעשים נמשכים הלבבות" במובן השני של "ספר החינוך", וכפי שניסחו אותו חז"ל: "מתוך שלא לשמה בא לשמה". תלמידיו הבאים אחריו טיפחו ואף העמיקו את הרעיון של "אחרי המעשים נמשכים הלבבות" במובן של פעילות חיצונית המביאה להשפעה על נפשו של האדם, וכחסברו הראשון של בעל "ספר החינוך".

### ב. ר' שמחה זיסל זיו, ה"סבא מקלם"

התלמידים המובהקים ביותר של ר' ישראל הם שלושה: ר' יצחק בלזר, ר' נפתלי אמסטרדם ור' שמחה זיסל זיו (להלן רש"ז).<sup>24</sup>

הרב כ"ץ מציין שרי"ס היה מתפאר בשלושת תלמידיו אלה ומאפיין אותם לפי מדרגותיהם: ר' יצחק – הלמדן, ר' נפתלי – הצדיק ור' שמחה זיסל – החכם.<sup>25</sup> הזקן מבין השלושה היה ר' שמחה זיסל זיו (תקפ"ד – תרנ"ח, 1824 – 1898), וכפי שכונה בפי תלמידיו "הסבא מקלם". הרב כ"ץ מציין שרי"ס העריך אותו, כנראה, יותר מכל תלמידיו.<sup>26</sup>

את שיטת ההתלהבות כאמצעי השפעה על המידות אימץ בצורה קיצונית תלמידו של רי"ס, ר' יוסף יוזל הורביץ (הסבא מנובהרדוק).

21 כ"ץ, תנועת המוסר, עמ' 52.

22 כמו שאמרו חז"ל (סוטה כב, א): "מכות פרושים הרי אלו מבלי [מהרס] עולם. מאי מכות פרושים? פרוש מיראה, פרוש מאהבה". רש"י שם מפרש: אהבה – אהבת השכר. יראה – יראת העונש.

23 ראה כ"ץ, תנועת המוסר, עמ' 60.

24 שם ח"ב, עמ' 25.

25 שם, שם.

26 שם, עמ' 27.



התואר "חכם" מתאים לרש"ז. הנושא של החכמה מורגש אצלו. הוא היה מצוי גם בהגות של פילוסופים כאפלטון, אריסטו ואלגזאלי. חבריו כינוהו "הפילוסוף האלוקי".<sup>27</sup> ישנם דברים משותפים לרש"ז ולרש"ז, אבל לאותם מושגים של רש"ז הוא נותן דגש אחר, אפילו באופן חיצוני, בצורת הדרוש שלו. אצל רש"ז הדרוש ארוך ומפולפל, לעומת זאת אצל רש"ז רוב הדרושים קצרים ובנויים יותר על עומק מחשבה. כן גם לגבי שיטת הלימוד – רש"ז התפרסם יותר כפלפלו, לעומת זאת דרך לימודו של רש"ז הייתה עיונית ואנליטית יותר.<sup>28</sup>

בפרק הקודם ראינו כיצד משתמש רש"ז ברעיון של "אחרי המעשים נמשכים הלכות" כאמצעי להבאת האדם ליראת העונש. לעומת זאת אצל רש"ז מופיע רעיון זה כאמצעי להבאת האדם לריכוז וליישוב הדעת; את אלה ראה כערכים עליונים. לימוד תורה ותפילה, וכן עניינים פרוזאיים כסדר ומשטר השייכים לחיי היום-יום והנתפסים בדרך כלל כבעלי משמעות טכנית וחיצונית, נתפסים אצלו כאמצעים להבאת האדם ליישוב הדעת. תחילה נברר מהי המשמעות של יישוב הדעת במשנתו.

#### 1. ריכוז ויישוב הדעת

רש"ז הדגיש את פיתוח המודעות והמחשבה. הוא טען שחובת האדם להרגיל את עצמו במחשבה – לא להניח יום אחד מלתרגל את המחשבה שהיא המפתח להשתלמות האדם.

הרב כ"ץ מספר שהוא קבע זמנים קצובים: זמן תורה לחוד, זמן דרך ארץ לחוד. בזמן שעסק בעניין אחד הייתה מחשבתו נתונה כולה לעסק זה, ולא באו אל מוחו הרהורים מעניינים אחרים.<sup>29</sup> כל זה מתקרב לתפיסה של החכמה אצל הראשונים, בראשם הרמב"ם במורה נבוכים, לגבי היכולת להגיע למודעות ובהירות. הוא היה מצטט את אריסטו, שאדם בלי מחשבה הריהו כסוס, כגמל.<sup>30</sup>

נרחיב מעט בנושא זה על פי המאמר "מנוחת הנפש".<sup>31</sup> המאמר פותח במשפט: "ואין פיזור כפיזור הנפש ואין מנוחה כמנוחת הנפש".<sup>32</sup> בהמשך דבריו הוא מבאר מה טיבו של פיזור הנפש: "והנה כמעט אין איש שימלט ממחלת הבהילות [עצבנות ודאגה], אם רב אם מעט". הבהילות אינה חייבת להיות חיצונית דווקא: "והבהילות אינו דווקא למעשה, כי יכול להיות איש הולך עקב בצד אגודל והוא המבוהל הגדול – בדעתו". מדובר כאן על בהילות הדעת, חוסר ריכוז. האדם מוטרד בכל רגע: מה אמרו לו? מה הוא צריך לעשות? מה יקרה לו? לדעתו של רש"ז, עצם המנוחה והשלווה הפנימית היא מעלה עליונה, שלמות, ואף מהווה את תכלית הבריאה:

ויש לנו לבאר, איך שבמידת מנוחה כלול כל השלמות. ודי מה שאמרו ז"ל על שבת: "מה היה העולם חסר – מנוחה, באת שבת באת מנוחה",<sup>33</sup> וידוע כי שבת מורה על מנוחה של עוה"ב, הרי מובן, כי מנוחת הנפש היא כליל המעלות, כי העוה"ב אין זוכים רק אנשים שיש בהם כליל המעלות, ועי"ז הם בתכלית המנוחה והעונג לעוה"ב... כיון שבאת שבת באת מנוחה – הרי לא מצא מלה לכלול בה כל תכלית הבריאה לעד ולנצח נצחים, רק במלת מנוחה... ואיך לא ישים אדם כל עמלו על המידה של מנוחת

27 שם, עמ' 37.

28 שם, עמ' 32.

29 שם, עמ' 42.

30 שם, עמ' 149.

31 חכמה ומוסר, חלק א, ניו יורק תשי"ז, עמ' רפד, מאמר קנג.

32 המקור אינו ברור. ייתכן שהוא מהפילוסופיה היוונית.

33 רש"י, בראשית ב, ב.

הנפש?<sup>34</sup>

המנוחה מזוהה גם עם השלום: "ולכן סיימו אנשי כנה"ג התפילה בברכת שלום, כי השלום היא המנוחה, וזה תכלית כלל הבריאה".<sup>35</sup>

כפי שרש"ז רואה את תכלית הבריאה במנוחת הנפש והשלום, כך רואה רש"ז את פיזור הנפש וחוסר השלום כעונש הקשה ביותר. פיזור הנפש הוא תכלית ההרס, היגון והאנחה: "והרשעים כים נגרש (ישעיהו נו, כ), תמיד בסער וזעף... מדחי אל דחי... שב במרוצתו כסוס, מחמדת הממון אל תאות הזומה, מזומה אל תאות הכבוד, מהכבוד אל הצער והיגון יומם ולילה...".<sup>36</sup> על כן את עיקר מרצו השקיע רש"ז בחינוך לשלוות הנפש.

## 2. לימוד תורה ותפילה כאמצעי ליישוב הדעת

ראיית הערך של מנוחת הנפש כתכלית הבריאה הביאה את רש"ז לעדד בלימוד תורה של "אסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא" (לימוד תורה שיש לו השלכות להלכה), משום שלימוד תורה מסוג זה מחייב ביורר יסודי כדי שהלומד לא יגיע למסקנה הלכתית מוטעית:

כי הנה הדרישה והחקירה בדבר מושכל, הוא התנאי הראשון במנוחה וישוב הדעת, כי צריך לכוון היטב צדדי המושכל... וע"כ תראה כמה גדול הוא לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא, כי הלומד ע"מ לעשות צריך לברר היטב הדק השמעתתא למען לא יעוות הדין, כי כאשר יפקד פרט אחד ישתנה הדין.<sup>37</sup>

החידוש בדברי רש"ז הוא שתכלית הלימוד היא להגיע למנוחת הנפש. ההנחה המקובלת היא שמנוחת הנפש היא האמצעי ללימוד תורה, ורש"ז הופך את היוצרות: לימוד תורה שיש לו השלכות להלכה מחייב ריכוז ויישוב הדעת, על כן הוא הלימוד המביא לתכלית האמתית.

אם נבחן את הדברים, רואים כאן את התפיסה של הרמב"ם על השלמות כשלמות שכלית. אך הרמב"ם מדבר על השכל בפועל והוא מתכוון לפילוסופיה האלוקית – דעת אלוקים,<sup>38</sup> ואילו אצל רש"ז הדרך לכך

34 חכמה ומוסר, עמ' רפב.

35 לכן לדעתו של רש"ז נוהגים להוסיף לכל שם נ"י (נרו יאיר), "כי בכך מברכים את האדם שיהיה לו אור בהיר בדעת צלולה ועי"ז בא למנוחת הנפש אשר אין עונג כמוהו".

36 רש"ז רואה בדמותו של נח את הדגם למנוחת הנפש: "ונח מצא חן וגו', בשביל שהיה איש מנוחה מצא חן" (חכמה ומוסר ח"א, עמ' נ, בשם הראשונים). רעיון זה של נח כמייצג את המידה הזו של מנוחת הנפש הורחב ע"י תלמידו של רש"ז, ר' ירוחם (ראה עליו להלן). בספרו "דעת תורה" (ירושלים תשמ"ב) על בראשית, עמ' לה, הוא מביא את פירוש רש"י על הפסוק "ויקרא את שמו נח לאמר זה ינחמנו ממעשנו ומעצבון ידינו מן האדמה אשר אררה ה'" (בראשית ה, כט): "זה ינחמנו – יניח ממנו את עצבון ידינו, עד שלא בא נח לא היה להם כלי מחרישה והוא הכין להם והיתה הארץ מוציאה קוצים ודרדרים כשזורעים חטים מקללתו של אדה"ר ובימי נח נחה וזהו ינחמנו" (המקור לדברי רש"י הוא המדרש בר"ר כה, ב).

ר' ירוחם מסביר שהתורה אינה מספרת לנו על אנשים קטנים אשר במקרה קראו כך לבניהם, אלא למך נביא היה, ומה שעתידי להיות נח שם אביו בשמו. נח שהייתה בו מידת המנוחה דאג לאנשי העולם שהיו טרודים וזיכה את העולם בהמצאות חדשות כמחורשות, מזלגות, קרדומות וכל כלי מלאכה, והכול לתכלית המנוחה.

רש"ז מוכיח את מעלת המנוחה של נח מהעובדה שלמרות טרדתו המרובה בתוך התיבה אחר פעם אחת לתת מזונות לארי וזה הכישו (רש"י בראשית ז, כג), ואף זה לא קרה לו אלא פעם אחת (ואלוויל מנוחת הנפש שהייתה לו היה הדבר חוזר על עצמו פעמים רבות). לכן נענש נח כשקירב את עצמו לדבר המביא לידי בלבול הדעת, היינו יין (חכמה ומוסר ח"א, עמ' רנה). ראה גם שם, עמ' נ.

37 חכמה ומוסר, מאמר קנג.

38 ראה מורה נבוכים, מהדורת הרב קאפח, ירושלים תשל"ז, ח"ג, פרק נד: "המין הרביעי הוא השלמות האנושי האמתית,

היא על ידי לימוד תורה כפשוטו – גמרא, רש"י ותוספות. את הלימוד הזה הוא מזהה עם התענוג העליון. מבחינה מסוימת, שיטת רש"י המדברת על עבודה, על ריכוז ועל מודעות לא השפיעה על עולם הישיבות, עם שהיו דמויות כר' ירוחם והרב וולבה (מחבר הספר "עלי שור") תלמידו שמימשו זאת בחייהם. הגישה הזו אינה מתאימה ללמדנות הישיבתית היוצרת לפעמים לחץ של הקפדן בבקאות ובעיון. גם את התפילה רואה רש"י כאמצעי להגיע ליישוב הדעת: חז"ל הזהירו שלא לחשוב בתפילה מחשבה זרה. רש"י נותן לזה שני הסברים:

1. כיוון שהוא עומד לפני יודע מחשבות וחוקר לב ובוחן כליות;
  2. כי התפילה היא אמצעי "להתלמד במנוחת הנפש", "כי בלי מנוחת הנפש אי אפשר שלא לחשוב מחשבות אנה ואנה מדחי אל דחי".<sup>39</sup>
- לפי הסברו השני של רש"י התפילה הופכת להיות תרגיל מוסרי ב"התלמדות במנוחת הנפש", ולכן הזהירו חז"ל שאין לחשוב בתפילה מחשבה זרה.
3. סדר ומשטר כאמצעי ליישוב הדעת

אמצעי נוסף להגעה למנוחה וליישוב הדעת אצל רש"י הוא הסדר והמשטר. הרב כ"ץ מביא בשמו שמי שהוא מרושל בהנהגתו ואיננו מסודר ומדויק במעשיו, הריהו גם מבולבל בדעתו ובמחשבתו ואיננו מוכשר לעבודה קבועה ויציבה.<sup>40</sup>

כמו כן מציין הרב כ"ץ שרש"י מצא אסמכתא לערך הסדר בדברי חז"ל בכך שהכתירו בישיבות בבל את ראש הישיבה בתואר "ריש סידרא".<sup>41</sup> הוא גם ראה רמז לזה בהלכה שפוסלת במצוות ארבעת המינים הדם שוטה, זה ששלושת העלים שבגבעול שלו אינם כסדרם והם גדלים זה שלא כנגד זה.<sup>42</sup>

נציג כאן דוגמאות מספר להדרכה מעשית בתרגול מנוחת הנפש שהיו נהוגות בבית התלמוד בקלם:

"כאשר יבוא ויסגור הדלת, יביט מאחוריו אם סגר היטב";

"כאשר ירצה לשבת על ספסל, יראה אם מונח שם איזה דבר";

"שלא להביט בחלונות שלא לצורך" (רש"י הביא לזה סימוכין מן התורה. הכתוב אומר: "וישא אברהם את עיניו" [בראשית כב, ד], הרי באה התורה להדגיש שגם נשיאת עינים צריכה לבוא מתוך מחשבה וכוונה);

"אם יבוא אחד מבחוץ בעת סדרי הלימוד, אל יסתכל בו";

"אם אחד ישאל בעצתו אל יענה תיכף, ויתישב לכה"פ חמשה רגעים";

"אם ירצה לדבר עם חבריו, יחשוב קודם אם יש בזה צורך".<sup>43</sup>

פעם כשבאו התלמידים לבית התלמוד לתפילת שחרית, מצאו את השער סגור. אחד התלמידים טיפס ועבר את הגדר ופתח את השער מבפנים. לאחר התפילה נשא רש"י שיחה על מאורע זה ופתח בפסוק: "... ופרץ גדר ישכנו נחש" (קהלת י, ח).<sup>44</sup>

והוא – הגיע לאדם המעלות השכליות – רצוני לומר, ציור המושכלות, ללמוד מהם דעות אמיתיות באלוהיות. וזאת היא התכלית האחרונה, והיא משלמת האדם שלמות אמיתי, והיא לו לבדו, ובעבודה יזכה לקיום הנצחי, ובה האדם אדם".

39 חכמה ומוסר, עמ' רפג.

40 תנועת המוסר, ח"ב, עמ' 153.

41 שם, שם.

42 שם, שם.

43 שם, עמ' 152.

44 שם, עמ' 189.

הקפדות אלו של רש"ז, המוכרות לנו משדה החינוך והנתפסות בעיני התלמידים כנחמות של מורים ומנהלים, מקבלות אצל רש"ז משמעות עמוקה וביטוי לדברים העומדים ברומו של עולם. תיאור חי על הסדר והמשטר שהיו נהוגים בישיבת קלם מצוי אצל תלמידו של רש"ז, ר' ירוחם, כשהוא מספר על התרשמותו מהאווירה בישיבת קלם ביום הראשון שהגיע לשם:

הסבא זצ"ל לא הטח לעולם עיניו להביט אל הצדדין, ואם היו רואים בקלם אדם המביט לצדדין שלא לצורך גדול, היתה זאת שם לחרפה גדולה. ואני בבואי לקלם בפעם הראשונה, נכנסתי בשעת תפילת המעריב – בקלם ערכה תפילת המעריב כשעה שלימה... ואף שחשקי לראות את הסבא זצ"ל היה גדול מאוד, כי לא ראיתיו עד אז, ואעפ"כ לא הרימותי עיני להסתכל בו, ולא ראיתיו עד למחר, פחד כזה היה שורר שם בענין הרמת עין!<sup>45</sup>

ר' ירוחם מוסיף ומספר:

אנו מניעים פעמים אין מספר את הכובע ממקומו שעל ראשינו, לפעמים אחורי הראש, ולפעמים לצד ימין או לצד שמאל, אבל הסבא זצ"ל היה משים כובעו על ראשו פעם אחת ביום כראוי, ומאז ואילך לא היה הכובע זע כלל ממקומו כל היום, אפילו כחוט השערה.

בהמשך דבריו הוא מצטט את ה"סבא" שהיה אומר שסדר דומה לקשר שבשרשרת של מרגליות, אף שהעיקר הלוא הן המרגליות, והקשר שבשרשרת הוא באמת רק דבר טפל, אבל מכל מקום אם יתירו את הקשר תיפולנה כל המרגליות ארצה.

דבריו של רש"ז הנתמכים מהמקורות מוכיחים את חשיבותם של הסדר והמשטר לא רק כעניינים פרוזאיים השייכים למסגרת ולא לתוכן, אלא גם כבעלי משמעות ערכית פנימית. לסיכום: ה"סבא מקלם" רואה במנוחת הנפש את הערך העליון שאליו צריך האדם לשאוף. לשם כך על האדם לרתום מצוות כלימוד תורה ותפילה, וכן ערכים פרוזאיים כסדר ומשטר, כאמצעים לצורך השגת מטרה זו. בכך הוא תורם נדבך נוסף לרעיון של "אחרי המעשים נמשכים הלבבות". בפרק הבא נראה התפתחות נוספת ברעיון של "אחרי המעשים נמשכים הלבבות".

### ג. ר' ירוחם הלוי לייבוביץ ממיר

אחד מגדולי תלמידיו של ה"סבא מקלם" הוא ר' ירוחם הלוי (תרל"ג–תרצ"ו, 1873–1936). ר' ירוחם למד אצל ה"סבא" בקלם כשנה אחת בלבד, ולאחר פטירתו המשיך ללמוד אצל חתנו, הרב צבי ברוידא. הוא שימש כמשך תקופה ארוכה כמשיגה בישיבת מיר בליטא.

ר' ירוחם העיד על עצמו שזמאמרו הם כביאור למאמרי ה"סבא",<sup>46</sup> אולם עיון מעמיק בכתביו מגלה פיתוח והעמקה של רעיונות ה"סבא".<sup>47</sup> מתוך התבטלות לרבותיו הוא אמר שכתבי רי"ס הם כולם מוסר,

45 דעת תורה, במדבר, עמ' יז.

46 הקדמה לדעת חכמה ומוסר, ח"א, ניו יורק תשכ"ז.

47 ת' רוס, במאמרה "המגמה האנטי-רציונלית בתנועת המוסר", קובץ מאמרים על-שפר, אונ' בר-אילן, רמת גן תש"ג, עמ' 145–162, מצביעה על נימה אנטי-רציונלית חזקה בהגותו של ר' ירוחם העומדת בסתירה גמורה לזיקתו הקלמאית המוצהרת (שם, עמ' 150). מבלי להיכנס לדבריה של רוס, נראה שבנושא שלפנינו הוא הולך בעקבות רבו ואף מעמיק את רעיונותיו.

כתבי ה"סבא" הם שילוב של חכמה ומוסר ואילו בכתביו רבה החכמה על המוסר.<sup>48</sup> מעבר לענווה שיש בדבריו אלו, נרמזת בהם אותה מגמה של העמקת הרעיונות שלמד מרבותיו. יש אצלו גם תוספת של מקורות קבליים.<sup>49</sup> אחת המגמות הבולטות כבר אצל רש"י, וגם אצל ר' ירוחם, היא היחס בין דרך ארץ לתורה. במאמרים רבים ר' ירוחם חוזר ואומר שהצוויים של התורה נמצאים כבר בדרך ארץ, ובאחד המאמרים הוא מתבטא שדרך ארץ היא מעמד הר סיני.<sup>50</sup> הדגשת הערכים כמו מידות ודרך ארץ מצויה כבר אצל רי"ס ואצל רש"י, אולם אצל ר' ירוחם יש היבט נוסף שלא מצוי אצלם, והוא ההיבט הקבלי. בשורות הבאות נראה כיצד ההיבט הקבלי שבדבריו נותן לרעיון של "אחרי המעשים נמשכים הלכות" משמעות עמוקה יותר. בדבריו על חשיבות ה"מידות" הוא מזכיר באופן סתום את דברי המקובל ר' משה קורדוברו: "מדה – פירוש מלשון מדה שמוודים בה, ז"א 'כלי', כמ"ש הרמ"ק ז"ל. וזהו סוד הכלי שבארנו שהוא סוד יצירת הכל".<sup>51</sup> לביורו ה"סוד" הנרמז כאן, נעניין בכמה ממאמריו העוסקים ברעיון ה"כלי". מתוכם נוכל להיווכח בהמשך שר' ירוחם רומז כאן לתאוריות מדעיות שהתפתחו בפסיכולוגיה הכללית.

### הפעילות החינוכית כיוצרת את התודעה

המאמר "כלי היוצר לתורה" עוסק ביחס בין המידות לבין החכמה.<sup>52</sup> נפתח תחילה בהסברו הפשוט ליחס בין המידות לבין התורה, ובהמשך לפיתוח המיוחד שהוא נותן לעניין זה:

כלל גדול הוא שהדרך היחידי לעמוד על דברי חז"ל הוא לימוד המוסר... מוסכם בפי כל שהחכמה היא הרפואה לכל המדות: אמנם לאחר ההתבוננות הנחה זו אינה אמיתית כלל. ולדוגמה: המדה הכי פחותה – ה"גאווה", רואים אנו שאדרבה, דוקא החכם הוא סובל ממדה זו, שהרי יש לו עכ"פ במה להתגאות, בגדר מה שאמרו חז"ל<sup>53</sup> שאחד מאלו שאין הדעת סובלתן הוא "דל גאה" משום שדל גאה זהו שלא כדרך הטבע, שבמה יש לו להתגאות? הרי אין לו מאומה, אבל עשיר גאה אין הוא שנואי, אע"פ שגם זו היא עבירה, אבל זהו כדרך הטבע, שעשירות באמת גורמת לגאווה... וכן החכם כשהוא מתגאה הוא

48 הקדמה לדעת חכמה ומוסר, ח"א. זו גם הסיבה שהשם שניתן לחיבוריו הוא "דעת חכמה ומוסר", בעוד שכתבי רש"י רבו נקראים "חכמה ומוסר". דבריו על ההבדל שבינו לבין רבותיו מכוונים למשנה באתר: "כל שחכמתו קודמת ליראת חטאו אין חכמתו מתקימת" (פרק ג משנה ט).

49 מקורות אלו אינם מובאים במפורש, ובדרך כלל הם לקוחים מתוך הרמב"ן על התורה. לדוגמה, את הערך של סדר ומשטר שלמד ר' ירוחם מרבו רש"י הוא מסביר במשמעות קבלית. הוא מביא את הרמב"ן שכתב טעם באיסור הכלאיים: "כי הוא שלא לערבב הכוחות המגדלים הצמחים להיות יונקים זה מזה, ממה שאמרו בב"ר אמר רבי סימון אין לך כל עשב ועשב מלמטה שאין לו מול ברקיע ומכה אותו ואומר לו גדל, הה"ד הידעת חקות שמים אם תשים משטרו בארץ, והנה המרכיב כלאים או זורען בכדי שינקו זה מזה מכבטל חקות שמים... והנה המערב כלאים מכחיש ומערבב במעשה בראשית" (רמב"ן ויקרא יט, יט). לפי הקבלה העולמות התחתונים מכוונים כנגד העולמות העליונים, וערבוב הסדר למטה גורם לערבוב בעולמות העליונים.

50 בניגוד לתפיסה הרווחת שדרך ארץ קדמה לתורה ואינה מזוהה עם התורה. כמו כן במקום נוסף: "הרי דשמירת טבע הוא מצות עשה ול"ת, דזהו באורו של שכר ועונש. והוא עוד יותר ממה שמוזכר בכוזרי ש'הטבע' בגימ' 'אלקים', שלפי דבריו הטבע הוא הר סיני ממש" (דעת חכמה ומוסר, ח"א, עמ' כג).

51 שם, עמ' ק.

52 שם, עמ' צה. "חכמה" כאן הכוונה לחכמת התורה, היינו לאדם שיש לו ידיעות רבות בתורה.

53 פסחים ק"ג ע"ב.

בדרך מהלך, ולהפך טיפש המתגאה הוא שלא כדרך הטבע... ומדה גדולה הוא באדם אם הוא חכם ואינו גאה...

ובהמשך שם:

ובאמת הוא מאמר חז"ל<sup>54</sup> זכה נעשית לו סם חיים לא זכה נעשית לו סם המות, הרי שהתורה יכולה להיות סם המות. ובאמת ראינו כן בבלעם שפרשיות שלמות נכתבו ממנו, ואחרי כן "לא זכה", "נעשית לו סם המות". ואמרו חז"ל מה בין תלמידיו של אברהם אבינו לתלמידיו של בלעם הרשע "עין טובה ורוח נמוכה ונפש שפלה תלמידיו של אברהם אבינו, עין רעה ורוח גבוהה ונפש רחבה תלמידיו של בלעם הרשע"<sup>55</sup>, ולא אמרו חז"ל חילוק בחכמה, שבוה לא היה חילוק כלל, אלא ב"עין טובה ועין רעה", זהו ענין "לא זכה" "שנעשית לו סם המות".

תורה בלי מידות היא סם המות, וכפי שחז"ל מוכיחים מבלעם שלא נפל בחכמתו ממושה ובכל זאת נהפכה חכמתו לסם המות. המסקנה של ר' ירוחם מדברים אלו היא: "...והמתבאר מזה שהתורה והחכמה אינם רפואה למדות, אלא להיפך ממדות זוכים לתורה".

עד כאן הדיבט המוסרי הרגיל. מכאן מתחיל ר' ירוחם לתת לדברים הטיה והעמקה באמצעות פתוח רעיון ה"כלי".

ר' ירוחם מצטט את מאמר חז"ל<sup>56</sup>: "כשרצה הקב"ה לתת תורה לישראל לא מצא הקב"ה כלי מחזיק ברכה לישראל אלא השלום". לדעת ר' ירוחם השלום ככלי אינו בעל משמעות טכנית גרידא. ה"כלי" עצמו פועל ויוצר: "בגדר מה שמצינו בחז"ל<sup>57</sup> בין שכלי חרס משביחו, שבכלי עצמו יש בו סגולה שמשביח היין... ולא רק שהכלי פועל בדבר, אלא שהכלי הוא יצירת הכל".

משפט זה, "שהכלי הוא יצירת הכל", נשמע לנו מופרז במקצת, אפילו ביחס לדוגמה מכלי חרס ויין. אמנם כלי החרס אינו רק בעל משמעות טכנית של "אחסון"; החרס אמנם משביח את היין, אבל מכאן ועד להגדרה ש"הכלי הוא יצירת הכל" לכאורה המרחק גדול.

הסבר בהיר יותר לעניין נמצא במאמר "חזונויות ופנימיות"<sup>58</sup>, שם ר' ירוחם משתמש בניסוח שונה במקצת:

בכל התורה אין מדובר מפנימיות כלל, כל המו"מ של התורה הוא רק מחזונויות, תורה הוא מעשה המצות שהוא רק חזונויות, משום דהאמת הוא שהעיקר הוא החיצון.<sup>59</sup> עד שרבינו יונה ב"שערי תשובה" (שער ג אות יז) הוצרך לחדש שגם המעלות העליונות מצות עשה הן: "ודע כי המעלות העליונות נמסרו במצות עשה, כמו מעלת הבחירה וכו' ומעלת ת"ת וכו' ... החיצון הוא העיקר, והוא הנהו היוצר, כל חרושת היצירה הוא בהחיצון, והוא המוליד את הפנים, הפנים הוא עקר שאינו מוליד.<sup>60</sup>

54 יומא עב ע"ב.

55 מסכת אבות פ"ה.

56 סוף מסכת עוקצין.

57 תענית ז ע"א.

58 דעת חכמה ומוסר, ח"א, עמ' צח.

59 דוגמאות נוספות שמביא ר' ירוחם מחז"ל כדי להמחיש עד כמה הרעיון מרכזי: "עיקר שכינה בתחתונים היתה" (בר"ר פי"ט); "על נעשה קודם לנשמע" אמרו חז"ל (שבת פח) 'פריו קודם לעליו' וקראו חז"ל להנשמע 'עלים', והנה העלים הם רק טפל וקראו להנשמע טפל, והלא הנשמע הוא הפנים? והוא משום שהנשמע הוא רק פנים והפנים הוא הטפל שהתכלית הוא רק החיצון והוא נקרא הפרי" (דעת חכמה ומוסר, ח"א, עמ' קה).

60 ניסוח אחר המדגיש את החשיבות של הפעילות החיצונית מופיע בדעת חכמה ומוסר, עמ' קג: "אמר רבה בר רב

החיצוניות כ"כלי" לפנימיות אינה רק כמסגרת טכנית, היא היוצרת ומולידה של הפנימיות, היא אינה משהו פסיבי.

ההשפעה הקבלית ברורה: בקבלה תפקיד האדם להכין את הכלים; אם יש כלים לשפע – השפע יחול, וכן אם יש הקצנה – הכלים יוצרים את הפנימיות.

נרחיב מעט את משמעות דבריו של ר' ירוחם:

נפש האדם היא תוצאה של תגובות והתנהגות בין האדם לבין סביבתו, ולא כפי שניתן לחשוב שיש לוגיקה קודמת והלוגיקה הזאת מתיישמת באופנים מסוימים. נפש האדם אינה מנטליות פנימית מופשטת, אלא היא תוצאה של פעילות מעשית.

להמחשת רעיון זה נשתמש במקבילה מהפסיכולוגיה הכללית, כגון טענתו של פיאז'ה שהלוגיקה בנויה על פעילות סביבתית מסוימת. במחקר על ילדים קטנים הוא הוכיח שהתפיסה הלוגית שלהם היא תוצאה של פעילות שלהם בעולם.<sup>62</sup> הוא הוכיח שילדים לא רק יודעים פחות, אלא הם גם חושבים באופנים שונים לחלוטין. התפתחות החשיבה היא תוצאה של אינטראקציה בין הפרט לבין סביבתו: הפרט מגיב לגירויים שהסביבה מספקת לו, ולהתרחשויות בסביבתו. אילו היו ממוקמים תינוק על הירח לא היו יכולותיו הקוגניטיביות מתפתחות.

ר' ירוחם טוען אותו דבר – אין פנימיות המתקיימת בפני עצמה, וגם ההגדרה שיש פנימיות שבאה לידי ביטוי בעשיות חיצוניות אינה נכונה. יש פעילות חיצונית – ופעילות חיצונית מסוימת יוצרת פנימיות מסוימת; לא תיתכן פנימיות שלא לפי דפוסים מסוימים. הפנימיות שהתורה מחנכת אליה היא על ידי מצוות ומעשים – ולא שיהודי מקיים תורה ומצוות כדי להגיע לפנימיות, אלא הדרך ליצור פנימיות מסוימת היא דווקא על ידי כלי מסוימים, ואין לתפוס זאת כציווי מבחון. אפשר לומר שיש כאן אחדות בין הכלי לפנימיות.

ר"ם טען שמאחר שאין יכולת לאדם לתקן את פנימיותו באופן ישיר, הדרך המרכזית היא לתקן את החיצוניות, קרי – יראת העונש. ה"סבא מקלם" דיבר על אמצעים חיצוניים כדי להביא את האדם ליישוב הדעת וזיכוך הנפש. ר' ירוחם אומר רעיון יסודי ומרחיק לכת יותר – אין דבר שנקרא פנימיות כשלעצמה; אינך יכול לדבר על רוחניות מופשטת בלי שיש מערכת של פעילות שבתוכה הרוחניות קיימת, והוא מזהה את המערכת הזאת עם תורה ומצוות, טבע, מידות ודרך ארץ.

הוא, כל אדם שיש בו תורה ואין בו יראת שמים דומה לגובר שנסרו לו מפתחות הפנימיות ומפתחות החיצוניות לא מסרו לו בהי עייל [במה ינסם]? (שבת לא ע"א). הנה בבתי החרושת כל תנועת הגלגלים הנה רק ע"י הרצועה המקופלת סביב כל גלגל וגלגל שהיא המנענעת לכל הגלגלים, וכל הגלגלים צריכים שיהיו תחת הרצועה, ואם יצא אופן אחד מתחתיה וישאר אבר המדודלל בפ"ע מבלי התקשרות אל הרצועה מיד תפסק תנועתו: וכן הוא בגדר היראה והחכמה, יראה צריך שתקדים, ז"א היראה הנה הרצועה שתחתיה צריך שתמצא התורה, והיראה מנענעת את כל האופנים, כל גלגל וגלגל, כל התורה מתנענעת תחת רצועת היראה".

61 ראה י' בן שלמה, תורת האלוקות של ר' משה קורדוברו, ירושלים תשמ"ו, עמ' 100–169.

62 ז' פיאז'ה, הפסיכולוגיה של הילד, תרגום לעברית י' שטרנברג, תל אביב 1972, עמ' 15–17.

**סיכום**

שיטת החינוך של בעלי המוסר מושתתת על הרעיון ש"אחרי המעשים נמשכים הלבבות". ראינו במאמר כיצד עבר הרעיון הזה תהליך של העמקה דרך משנתם של שלושה מגדולי המוסר המייצגים שלושה דורות:

ר' ישראל מסלנט פיתח את המוטיב של שכר ועונש באמצעות דמיון מודרך שמטרתו להפנים את היראה אל תוכו של האדם;

תלמידו, ה"סבא מקלם", השתמש בעיקרון של "אחר המעשים נמשכים הלבבות" לא לצורך יראת העונש אלא כדי להביא את האדם לריכוז, יישוב הדעת וזיכוך המחשבה. זאת בשונה מהרמב"ם שהעדיף את הדרך הישירה של לימוד הפילוסופיה האלוקית לצורך זיכוך הדעת;

ר' ירוחם, תלמידו של ה"סבא", העמיק יותר ופיתח תפיסה של ראיית הערך של המעשים כיוצרים של התודעה. בכך התקרב לתפיסות פסיכולוגיות מתקדמות, דוגמת תפיסתו של פיאז'ה שטען שהחשיבה של האדם היא תוצאה של תגובה והתנהגות בינו לבין הסביבה.