

פילוסופיה ואירוניה ב'הכנסת כלה'

יוסף דן

עניין זה מפורש במקומות רבים בספרות הקבלה, ויסודו במאמר המדרש "האבות הם הם המרכבה"³, והטקסט הקרוב ביותר לענייננו שהיה לפני מצוי בספר "עבודת הקודש" לר' מאיר אבן גבאי, מגדולי המקור-בלים המסכמים את תורת הזוהר והמקובלים שקדמו להם. הוא כותב: "ולפי שבית המקדש הוא כסא לכבוד העליון שהוא השכינה... ואברהם אבינו עליו השלום, שהיה יודע עיקר הדברים התחיל לתקן ולהחזיר עטרה ליושנה והיה מפרסם הייחוד ומקרא שמו של הקדוש ברוך הוא בפי כל בריה, והיה מלמד עד שהודו באדנות אדון יחיד... ונעשה הוא כסא כבוד לשכינה, ושרתה בתחתונים על ידי מעשיו הטובים ובתיקונו למטה תיקן גם למעלה, וחזרו הדברים ליושנן ולתיקונן"⁴. דברים אלה של ר' מאיר אבן גבאי מתאימים למסגרת שקבע עגנון למעשיו של ר' יודיל, שכן גם ר' מאיר מדגיש כי המדובר הוא בעבודה שלא על מנת לקבל פרס:

"ודרכם של חסידים ואנשי מעשה להניח צרכיהם וצערם ולבקש ולהתפלל על צרכי גבוה... זה סוד היחוד השם מלמטה למעלה... ולפיכך היו מתפללים אחר כך תפילה שהיא כולה צורך גבוה, שזה הוא התכלית המבוקש מהחסידים"⁵.

דבריו של ר' מאיר בעניינים אלה — בכוונת עבודת האל ובכוונת התפילה, חוזר המושג "חסידים" בקביעות כערך עליון, אם כי לעתים משתמש הוא גם במושג "צדיקים". אם נקבל כי דברים מעין אלה של ר' מאיר אבן גבאי — התואמים את דברי הזוהר ואת דברי ר' משה קורדובירו ועוד מקובלים רבים — היו לנגד עיניו של עגנון בשעה שצייר דמותו של

הפרק הראשון ב"הכנסת כלה" לעגנון (עמ' ז—יב במהדורת תשי"ג) הוא בעל חשיבות רבה במבנה הסיפור: עיקרה של העלילה נקבע בו, ועד סמוך לסיום הספר אין למצוא עוד חטיבה כה קצרה המכילה התפתחות עלילתית כה מהירה ורציפה. והנה בפרק זה נקבע יחסו של המספר אל ר' יודיל גיבורו, ובאמצעותם מצומצמים ביותר מעמיד הוא דמות, שנאמנותו לה עומדת בכל מהלך הסיפור. משום כך יש עניין בבדיקה מקרוב של פרטים אחדים בעיצובה של דמות זו ובמקורות ששימשו את עגנון לשם כך, שכן הדברים מטביעים את חותמם על מבנהו של הספר כולו. ברצוני לברר ברשימה זו את דרך שימושיו של עגנון בשלושה מוטיבים, שניים מהם לקוחים מעולמה של הקבלה, ואחד מעולמה של הפילוסופיה היהודית.

מיד בפתח התיאור של ר' יודיל אומר עגנון: "והיה עובד את השם באימה וביראה ובאהבה, ולא היה מתכוין להתגדר ולקנות שם, או כדי שיהא לו חלק לעולם הבא, אלא כדי לעשות כסא לשכינה".

"כסא השכינה" הוא כמובן כסא הכבוד, שהוא תחליף לבית המקדש שבו שכנה השכינה קודם הגלות, "שהוא הכסא וההיכל לשם אדני"¹, כלומר לספירת המלכות, הספירה העשירית בקבלה, שהיא השכינה. כסא הכבוד הוא חלק מן המרכבה העליונה, החלק העליון ביותר שבה, וזוהר נקודת הקשר בין עולם המציאות הנבראת לבין המציאות האלוהית הנאצלת.²

1 ספר שערי אורה לר' יוסף ג'יקטיליה, מהדורת י. בן שלמה, ירושלים תשל"א, עמ' 65, והשווה זהר ח"ב נט ע"ב, ו"משנת הזוהר" לי. תשבי, חלק ב, ירושלים תשכ"א, עמ' שז, וכן זוהר חדש, תיקונים, סב ע"ב, ומשנת הזוהר שם, עמ' שמו—שמת.

2 עיין פרדס רימונים לר' משה קורדובירו, שער כ"ג (שער ערכי הכינויים), פרק ב, והשווה שם, שער ט"ז (שער אבי"ע), פרק ג'.

3 דברי ר' שמעון בן לקיש בבראשית רבה פרשה פ"ב, מהדורת תיאודור-אלבק עמ' 983 (סימן יג).

4 עבודת הקודש, חלק העבודה פרק ב.

5 שם, שם, פרק ה.

מעורער. המסקנה מכך, לגבי הספר בכללו, היא שטעות היא להניח כי ר' יודיל מייצג כאן את ההשתקעות בנשגב, בעוד שר' נטע מייצג את הדבי-קות במציאות הריאלית. האירוניה הכוללת של המספר כלפי המקובלים החסידים, המוצאת ביטוייה בהנגדה הנזכרת, מעמידה את המספר עצמו בעמדה של ביקורת ריאליסטית כלפי ההינתקות מן העולם הזה האופיינית לר' יודיל.

ב

תופעה דומה נמצא גם בהמשך אותה פיסקה, שעיקרה תיאור דרך השתמטותו ר' יודיל מאכילת ארוחות בוקר, צהריים וערב. לגבי ארוחת הצהריים נזקק הוא לנימוק של אריכות התפילה כדי שיכלול תפילתו עם כל ישראל המתפללים בזמנים שונים (ואולי יש כאן עוקץ אירוני כלפי חסידי הבעש"ט דווקא, שמהם היו שנהגו לאַחר תפילתם), ואם הרעב תוקפו — "מנצחו בדרך גמרא", ומפת ערבית משתמט הוא בנימוק שעם הארץ אסור לאכול בשר, לכן עליו ללמוד תחילה. לאחר שתיאר את צומו הכולל של ר' יודיל, על סמך הנימוקים התלכיים, מסיים הוא בקביעה שיש בה יותר סארקאזם מאשר אירוניה: "ועל דבר זה נצטער אותו חסיד, שמא עושה הוא תורתו קרדום לחפור בה ואוכל עולמו [הבא] בחייו" (עמ' ח). הסארקאזם נעוץ בכך, שבאמת ר' יודיל עושה תורתו קרדום לחפור בו, שהרי היא היא מאכלו ומשתהו, והיא המפרנסת אותו, — אך בדרך הפלפול בלבד, שכן דבר של ממש לא בא אל פיו כל היום כולו. תירוצים של תורה יש לו כדי שלא יאכל, ועל כך מיצר הוא שמא מאבד הוא את חלקו לעולם הבא. ואולם יש לשים לב לראשית דרכו של ר' יודיל לבית הכנסת בהשכמת הבוקר: "ולא היתה קריאת הגבר מגעת עד שרץ לבית המדרש ומקשר מידת יום במידת לילה מתוך תורה ותפילה בקולות ערבים ובניגון נאה, עד שנמצאה נפשו בעולם השכלים כאילו היא נסתרה מן המוחשיות" (עמ' ז). זוהי ראשית התרחקותו של ר' יודיל מן העולם הזה ותאוותיו, וכאן לא נימוקים הלכיים משמשים אותו, אלא נימוקים קבליים.

עגנון מסתייע כאן בשתי מערכות של מושגים קבליים, כדי לטשטש את האופי הקבלי המובהק של הדברים. ראשית, נזקק הוא, כדרך ספר הזוהר,

ר' יודיל, הרי נמצא כי ר' יודיל מדומה לחסידים עליונים המקדשים שם שמים, מביאים לייחוד בעור-לם העליון, ודוגמה לכולם — אברהם, שנעשה כסא לשכינה, וזו מעלתו העליונה.

שאיפתו של ר' יודיל נעלה ונשגבה היא, ונסמכת על מסורת קבלית עתיקת יומין. אך לשם מה הביא עגנון ביטוי קבלי זה? הדבר מסתבר מן הפיסקה בשלימותה: "...אלא כדי לעשות כסא לשכינה. ומקום דירתו היה למטה במרתף אפל צר ולח, ולא היו שם לא ספסל לישוב עליו ולא שולחן לסעוד עליו ולא מטה לשכב עליה ולא שאר כלים להשתמש בהם, אלא מחצלת של קנים שטוחה על הקרקע ואנשי ביתו שוכבים עליה" (עמ' ז). ברור שהמספר מבקש להעמיד ניגוד אירוני חריף בין העולמות העליונים הנשגבים שאליהם שואף ר' יודיל, והביטוי הקבלי מעורר בלב הקורא אסוציאציה של בית המקדש וכסא הכבוד, לבין חייו של ר' יודיל במרתף אפל, ללא ספסל וללא שולחן. המשמעות האירונית גלויה, אך יש להעיר שעגנון ניסה לא לעשותה מובלטת יתר על המידה: אמנם מן הסימוך לבית המקדש וכסא הכבוד מוריד הוא את ר' יודיל ישר למרתף אפל ולח, אך מרתף זה חוצץ בין שתי המלים המייצגות את עיקר הניגוד — "כסא" ו"ספסל"; אין הוא אומר מיד לאחר שתיאר את רצונו של ר' יודיל לעשות כסא לשכינה כי לא היה ספסל בביתו, אלא הקדים דברים אחרים על ביתו בכלל, כדי שלא להחריף, ובכל זאת הקדים את העדר הספסל להעדר שולחן ומיטה, כדי שלא ישתכח הקשר האירוני שבין כסא השכינה לבין ספסלו של ר' יודיל. מובן שאמן כעגנון לא יקביל "כסא" ל"כסא", דבר שהיה עושה אילו היתה מטרתו סאטירית ללא מעצור; במקרה זה היה מודיע מיד לאחר הזכרת כסא השכינה, כי בבית ר' יודיל אין כסא; תחת זאת החליף מלת "כסא" ב"ספסל", כשהמשמעות האירונית יציבה וקיימת, אך אינה הופכת לסארקאזם חסר-מעצור.

יש להעיר כי בתיאור זה כלל עגנון במסכתו האירונית את כלל המקובלים — החסידים (להבדיל מחסידי הבעש"ט, שר' יודיל אינו נמנה עם המובהקים שבהם⁶, והראה יחסו אל המקובלים המשתקעים בעולמות עליונים בעוד העולם הממשי שסביבם

6 עיין ש. ורסס, סיפור ושרשו, רמת גן 1971, עמ' 194, והדברים ראויים לבידור מקיף מיוחד.

לפעול פעולתם והם עושים רצונו. והביאו ראייה ממשה רבינו עליו השלום שצריך העובד לסדר שבחו של הקדוש ברוך הוא ואחר כך ישאל צרכיו¹¹, והנה אדון הנביאים עליו השלום לקח לו בתפילתו הדרך הזה, והוא כי התחיל ממטה למעלה, וייחד מידת לילה ביום, ולפיכך הזכיר בתפילתו אדני יהו"ה¹², כי ייחד הכל ממטה למעלה עד ההתחלה כי כן הסדר... ואחר שיחד הסוף בראש והכין הדרך חזר להמשיך רוח הקדוש ואור ושפע מהראש אל הסוף, והוא יחוד יום בלילה ולכלול הנשמה הקדושה ולהביאה וליחדה ממדרגה למדרגה עד סוף כל המדרגות"¹³.

אם עד כאן מצאנו קירבה בין הדברים שנאמרו על אברהם לבין רמזי עגנון על ר' יודיל, הרי כאן הדימוי הוא למשה רבנו, אשר הצליח להביא לכלל ייחוד ואחדות שלימה בעולם הספירות כולו, מראשו ועד סופו, כאשר החל מלמטה, ממידת לילה, ועלה למעלה, למידת יום, וחזר וקשרם. פרטי הפראקטיקה התיאורית רגית הקבלית אינם מענייננו כאן; הדבר החשוב הוא, כי עגנון הסתייע בידעיים במינוח קבלי בשעה שייחס לדברים אירוניה כפולת-פנים: הוא מעמיד בצל של גיחוך את נימוקיו ההלכיים של ר' יודיל, שכן הנימוק העיקרי הוא השתקעותו בעולם הקבלה, בעולם הספירות העליונות, וזה המניע העיקרי להתרחקותו מהעולם הזה; ובאותה שעה מעמיד הוא באור מגוחך במקצת את פשטנותו של ר' יודיל, הסבור כי קישור ספירת מלכות בספירת תפארת צריך להתגשם על ידי כך שתפילתו תחל בשעת-המעבר שבין יום ולילה, כאילו המציאות הממשית של היום והלילה היא העיקר, ולא התכלית המיסטית של התפילה — זיווג השכינה ובעלה שנפרדו בגלל הגלות ובאים לכלל אחדות בזכות תפילתם ומעשי המצוות של ישראל. דומה שגם חלקו של הקורא לא נגרע בפיסקה אירונית זו של עגנון, ואין הסופר חוסך ממנו את שבטו: מי שקורא את הדברים על דרך הפשט, וסבור כי ר' יודיל ממחר לבית המדרש כדי לקשר בין יום ולילה כפשטם, מאבד את מרבית המשמעות של פסקה זו,

11 הכוונה לתפילת שמונה עשרה, שבה מקדימים שבחי האל לבקשת צרכי האדם.

12 אדני הוא כינוי לשכינה, מלכות, בטרמינולוגיה הקבלית, ושם הוי"ה הוא סמלה של ספירת תפארת, אם לבדה ואם בצירוף ספירות אחרות.

13 עבודת הקודש, חלק העבודה, פרק ט'.

למושג "מידה" במקום המושג השכיח יותר — "ספירה", לגבי הכוחות האלוהיים הנאצלים, שכן "מידת יום" היא ספירת תפארת (באספקט מיוחד, לעתים, של התקשרותה בספירת חסד) ו"מידת לילה" היא ספירת מלכות⁸. קישור ספירת מלכות, השכינה, השלטת בלילה, לספירת תפארת, השלטת ביום, הוא ציווי המצוי עוד בווהר: "בלילה, שצריך אדם, מאהבה לקדוש ברוך הוא, לקום בכל לילה לעסוק בעבודתו, עד שיאור הבוקר וימשך עליו חוט של חסד... ואותם צדיקי אמת האוהבים את הקדוש ברוך הוא כך — העולם מתקיים בגללם"⁹. הווהר מדגיש גם את מעלת התפילה בבוקר, המקשרת את האדם עם יסוד הרחמים שבאלהות¹⁰. וכאן משתמש עגנון במושג הלקוח, לכאורה, מתחום אחר — "עולם השכלים", שהוא נסתר מן ה"מוחשיות". "עולם השכלים" הוא כמובן מושג פילוסופי במקורו, ומת-ייחס לתחום העצמים הרוחניים בספרות זו, ואולם המקובלים אימצו מושג זה לעצמם, כמושגים פילוסופיים רבים אחרים, ואין "עולם השכלים" אלא "עולם האצילות" או "עולם הספירות", כלומר התחום הרוחני העליון בתפיסה הקבלית.

כלומר, בעוד שהנימוקים החיצוניים להתנערותו של ר' יודיל מכל עסקי אכילה ושתייה הם נימוקים הלכיים-לכאורה, הרי שורש הדברים הוא השתקעותו בעולמה של הקבלה, באותה חסידות קבלית שנוכחה בדברי ר' מאיר אבן גבאי שהבאנו. ואמנם גם בענין זה אומר ר' מאיר דברים ברורים:

7 עיין פרדס רימונים לרמ"ק, שער כ"ג פרק י', ערך "יום"; רמ"ק מדגיש את הקשר בין "אברהם ל"בקר", וכך בין ספירת חסד לבוקר, נוסף לספירת תפארת. אם אמנם היו דברים אלה לפני עגנון, יש קשר בין ביטוי זה לבין "כסא השכינה" שהוא אברהם.

8 עיין שם, שם, פרק י"ב, ערך "לילה", והשווה שער ה' שער סדר האצילות, פרק ב'.

9 תרגומו של יתשבי, משנת הווהר ב, ירושלים תשכ"א, עמ' שנט, למאמר הווהר בח"ג סח ע"א. והשווה גם זחר ח"א לא ע"א, בתרגומו של י. תשבי: יום בא מצד האור, שהוא הימין, ולילה מצד החושך, שהוא שמאל, וכשיצאו כאחד הבדיל ביניהם, וההבדלה היתה מגביהם, להסתכל פנים בפנים להדבק זה בזה להיות הכל אחד" (משנת הווהר ח"א, ירושלים תש"ט, עמ' רח-רט).

10 ע"פ דברי הווהר ח"א רכט ע"ב.

כיר ר' יודיל, מזבאה ידועה המצויה בהקדמת הספר, הפותחת את הדיון העיקרי בו:

"מן השכל, שאמרת, כי כבר נתברר לנו כי האדם מחובר מנפש וגוף ושניהם מטובות הבורא עלינו: האחד נראה, והשני אינו נראה. ואנחנו חייבים לעבוד אותו בעבור זה בעבודה גלויה ועבודה צפונה. ה- גלויה—חובות האיברים, כמו התפילה והצום והצדקה ולימוד תורה... והדומה להם, ממה שיגמר מעשהו על ידי חושי האדם הנראים. אך העבודה הצפונה היא חובות הלבבות, כגון שנייחד האל בלבדתינו, ושנאמין בו ובתורתו, ושיקבל עבודתו... והדומה לזה ממה שיוגמר במחשבת הלב ובמצפון מבלי איברי הגוף הנראים ממנו"¹⁵.

היחס בין המזבאה במקורה לבין שימושה בדברי עגנון הוא יחס מורכב למדי. ניגוד אירוני אחד בולט מיד: בעוד שר' יודיל סבור שתפילתו—תפילת הדרך שהתפלל—תגן עליו מפני אבניהם של ה"גוים הקטנים", הרי רבנו בחיי אבן פקודה כולל את התפילה בתחום הנחות של עבודת אלהים, חובות האיברים, שהיא העבודה החיצונית, ולא בתחום העליון, שהוא עבודת אלהים בלב בלבד, מבלי שאיברי הגוף יהיו שותפים לכך. ר' יודיל מסק מדברי ר' בחיי כי הואיל והבורא נתן לאדם נפש וגוף, חייבת הנפש להגן על הגוף לאחר שזוויינה בתפילת הדרך; ואלו פשט דברי רבנו בחיי הוא, שהתפילה אינה אלא מזון הגוף, ואין היא חיזוקה של הנפש. משמע, ר' יודיל מפרש את דברי הפילוסוף ובעל המוסר בן המאה ה"א פירוש שהוא בניגוד למשמעם המקורי. אין ר' יודיל ראשון שהוציא את דברי ר' בחיי מידי פשוטם; עצם העובדה שחיבור פילוסופי זה היה מקובל ומחובב גם בתקופות שהתפילה והחסידות, המנוגדת לתפיסה הפילוסופית, היו מולכות בכיפה, חייבה לפחות הוצאת מקצת דבריו של בחיי מידי פשוטם, ובכך ממשיך ר' יודיל מסורת נכבדה. ואולם המספר, שידע היטב את דברי הספר, כפשטם וכדרשם, ויחס לר' יודיל פירוש מסולף לדברי ר' בחיי, הרי נימוקו היה עמו: עוד הארה אירונית לניתוקו של ר' יודיל מן העולם, והפעם דווקא לא מעולם המציאות בלבד—כלומר, מאבני הרוגמים—אלא מ"גפי מרומי המושכלות", שאת

והבנתו במניעיו של ר' יודיל לקוייה בחסר. אולי משום כך לא השתמש עגנון במונחי קבלה ידועים ומפורסמים, אלא בכיטויים הניתנים להתפרש גם שלא על דרך הקבלה.

דומה שניתוח פיסקה זו מחזירנו אל המסקנה שנת- בקשה בפיסקה הקודמת: לא כלפי ר' יודיל בלבד מכוונת האירוניה העגנונית, אלא כלפי החסידות הקבלית בכללה, המעדיפה עיסוק תיאורגי ומיסטי בעולמות נסתרים, ומתעלמת מן המציאות המוחשית; ואף בשעה שהיא נתקלה במציאות מוחשית, כגון לילה ממש ויום ממש, אין היא מפרשת אותן כמציאות, אלא כסמלים לתהליכים עליונים, שיש להשתמש בהם למטרות המיסטיות הנשגבות.

ג.

אם ראשיתו של תיאור ר' יודיל מיוסדת בחלקה על הקניית משמעות אירונית למושגי קבלה, הרי בסופו של פרק זה, בשעה שיוצא ר' יודיל לדרכו לבקש נדוניה וחתנים לבנותיו, נדרש עגנון הידרשות אירונית לטכסט שונה לגמרי, הנזכר פעמים אחדות בספר, והוא "חובות הלבבות" לרבנו בחיי אבן פקודה¹⁴. עגנון מספר: "יצאו גוים קטנים והתחילו מרגמים אותם באבנים. אמר לו נטע לר' יודיל: רבי יודיל, הכנס את ראשך לתוך העגלה שלא יסקלוך. אמר לו רבי יודיל, איני מתירא מהם שכבר התפללתי תפילת הדרך. דפק נטע את סוסיו והרהר בדעתו שהעולם ממש בלא שכל, שמטריחים את משכני ונרוצה בשביל שוטה זה. ורבי יודיל שט על גפי מרומי המושכלות ואמר, כתב החסיד בספרו חובות הלבבות שהאדם מחובר מנפש וגוף ושניהם מטובות הבורא עלינו, עכשיו שהנפש מזויינת ודאי היא מגינה על איבריו, שהרי לא יתכן שתעזוב אותם בעת צרה" (עמ' יב). וכי מקרה הוא, שהרהוריהם של נטע ושל ר' יודיל סובבים על אותה מילה: "שכל": זה קובל "ש"העולם ממש בלא שכל", וזה "שט על גפי מרומי המושכלות". מובן מאליו שמשמעות המילה שונה בתכלית בשני ההקשרים, שכן נטע מתכוון לומר "שטות", ואילו ר' יודיל מרחף בעולמות עליונים, לאו דווקא שכליים. ואולם עיקרו של עניין יתברר כאשר נקביל את דברי המספר למזבאה המלאה מספר חובות הלבבות שמו-

15 עיין: י. תשבי, מבחר ספרות המוסר, ירושלים 1970, עמ' 123, ופירושו שם.

14 עיין ש. ורסט, שם, עמ' 195 ואילך.

תית, עיונית או מיסטית, לדרך פרישות הנכפית עליו. דומה שגם כאן יש להדגיש את קיומו של המשולש האירוני: ר' יודיל, ר' נטע, והמספר. ר' נטע משווה מימד אירוני לדברים במישור נמוך יותר, בשעה שמלגלג הוא על ר' יודיל המאמין כי תפילת הדרך תצילו מאבני הגויים הרוגמים, ואילו המספר משווה לדברים מימד אירוני עמוק וכולל יותר, כשהוא מבקר אורח חיים שלם ותפיסת עולם שלימה, המיוצגת בצורה קיצונית על ידי ר' יודיל. ההבדל בין שתי רמות האירוניה בא על ביטויז גם בכלים שמס-תייעים בהם המבקרים: בעוד שנטע משתמש ב"שכל ישר" כדי למתוח ביקורת על ר' יודיל, משתמש המספר ב"השכלה", במובאות מפורשות ורימוזים מרחבי הספרות המיסטית, המוסרית וההלכית, כדי להעניק לביקורתו את הממדים המקיפים שהוא מבקש.

פשטם אינו יודע והוא מייחס לדברי הוגיהם מה שאין בהם. דומה שעל ידי כך מתעמק הרובד האירוני שביחסו של עגנון אל ר' יודיל והדומים לו: לא די שמשתקעים הם בעולמם הדמיוני וניתקים מן המציאות, אלא אפילו עולם דמיוני זה אינו מובן להם כהלכתו, והם טועים במשמעו.

כיניו של רבינו בחיי בשם "חסיד" רווח בספרות ה-מוסר המאוחרת, משום דרישותיו המוסריות המפליגות של אבן פקודה ויחסו לפרישות מעניני העולם הזה. חסידים מסוגו של ר' יודיל, שעיקר עבודתם פרישות מן העולם הזה, מצאו בו בסיס נרחב לתפיסת עולמם. משום כך מצטרפת מובאה זו למסכת שרקם עגנון ממובאות קודמות: היחס האירוני אינו לר' יודיל בלבד, אלא לטיפוס שהוא מייצגו, החסיד הסגפן — לעתים בלית ברירה — המוצא אסמכתא דתית, הלכ-