

פצועי תפילה

תפילה לאחר מות האל –

עיון פנומנולוגי בספרות העברית

אבי שגיא

אָבָא מַה יַעֲשֶׂה הַבֵּן וְלֹא יִחָטָא –
וְאֱלֹהִים אֵין בְּשָׁמְיוֹ לְאַהֲבָה, לְיִרְאָה וּלְתַפְלָה.¹

אַנְחָנוּ אֵינְנוּ שׁוֹתְקִים!
הַשׁוֹתֵק הוּא רַק אַתָּה.²

באחד השיפוטים הבהירים ביותר על אודות התפילה, פוירבך קבע: 'המהות האחרונה של הדת מתגלית בפעולה הפשוטה ביותר שלה – תפילה'.³ מנקודת מבט דתית מנסחים תובנה זו שני הוגים דתיים: האחד, ר' נחמן מברסלב, קובע:

* מאמר זה הוא עיבוד של ספר שיראה אור בהוצאת מכון שלום הרטמן. אני מודה לחבריי אבי ליפסקר ודרור ינון על הערותיהם שהועילו לשיפור הטקסט. תודה מיוחדת לחברי ועוזרי יקיר אנגלנדר, שתרומתו למאמר ולספר ניכרת בכל עמוד, ואלמלא הוא ספק אם הייתי יכול לברך על המוגמר.

- 1 'למדן, 'בפנים מולטים', כל שירי יצחק למדן, ירושלים תשל"ג, עמ' 84.
- 2 א' קובנר, 'אדון החלומות', כל שירי אבא קובנר, כרך ד, ירושלים, תשס"ד, עמ' 41.
- 3 L. Feuerbach, *The Essence of Christianity*, Translated by G. Eliot, New York 1989, p. 122. J. L. Chrétien, 'The Wounded Word: The Phenomenology of Prayer', *Phenomenology and the "theological Turn"*, The French Debate, D. Janicaud et al., New York 2000, pp. 147–149. תפיסה זו מצויה גם אצל היילר הכותב 'תפילה היא הפנומן המרכזי של הדת, אבן התשתית של כל דתיות', (F. Heiler, *Prayer, A study in the History and Psychology of Religion*, London 1937, p. v). ראו עוד שם, עמ' v-xvi. באופן דומה כותב גם ג'יימס: 'התפילה [...] היא נשמתה ממש של הדת ומהותה האמיתית. [...] התפילה היא הדת בפעולה. [...] רק בתפילה תוכר התופעה הדתית כנבדלת מתופעות דומות לה, או קרובות לה' (ו' ג'יימס, החוויה הדתית לסוגיה, תרגום: י' קופליביץ, ירושלים 1994, עמ' 304). אציין כי חלק מהציטוט הוא מובאה של ג'יימס מדברי התאולוג סבאטייה.

'ואמונה בחינת תפלה';⁴ השני, התאולוג הפרוטסטנטי הצרפתי, אוגוסט סבאטייה קובע: 'תפילה היא דת בפעולה, דהיינו דת ממשית. זו היא התפילה המבחינה בין הפנומנים הדתיים מאלו הקרובים לה'.⁵ ראיית התפילה כתמציתה של הדת מיוסדת על ההנחה כי בה מתגלם היחס שבין האדם לבין האל; יחס שהוא יסודה של הדת. אכן, התפילה מיוסדת על התבנית הפנומנולוגית של יחס ההתכוונות (האינטנציונליות). היא אקט של סובייקט מתפלל המוסב כלפי האל. מנקודת מבט זו, האל אינו יסוד מכוונן של התפילה; אדרבה הוא יסוד מכוונן שלה. בתפילה, ממשיך פוירבך ואומר, אדם פונה לאל בפנייה רבת משמעות כאתה; הוא מתוודה בפניו כיש הקרוב ביותר אליו. לא נתקררה דעתו של פוירבך עד שקבע כי התפילה היא ההכרזה הברורה כי האל הוא ה-alter ego של המתפלל.⁶ לכאורה, בהעדרו של האל התפילה לא יכולה להתרחש; אם האל מת או אינו קיים למי תופנה התפילה!?! הקביעה של ניטשה על מות האל? איננה זהה עם הקביעה האתאיסטית, שלפיה ההיגד הלשוני 'אל' אינו מסמן יש כלשהו הקיים במציאות. יונג ניסח בתמציתיות תובנה זו בקובעו: 'ניטשה לא היה אתאיסט, אך האל שלו היה מת'.⁸ החידוש בתזת מות האלוהים היא הטענה בדבר הסתלקותו של האל ממרחבי החיים האנושיים; גם אם הוא קיים כיש מטפיזי הוא נעשה לא רלוונטי לחיי אנוש. רוביצ'ק, המנתח בזהירות את עמדת ניטשה, טוען, בצדק, כי האתאיסט לעולם אינו מנסח את קביעתו באמצעות היגד 'האל מת': 'האתאיסט יאמר בפשטות שאין אלוהים, שהאמונה בו היא אמונה טפלה ללא משמעות החסרת ביסוס כלשהו; בניגוד לכך הביטוי "האל מת" מציינ את אבדן האמונה. ניטשה הבחין בכך שהנצרות איבדה את אחיזתה אצל רוב האירופאים [...] וזהו האירוע רב המשמעות ביותר במאה התשע עשרה'.⁹ חוויית אבדן האמונה יכולה להותיר את הקביעה המטפיזית על אודות קיום האל על כנה: האתאיסט אינו מאמין שהאל קיים, ואילו המתנסה במות האל אינו מאמין באל, אינו בוטח בו עוד, גם אם הוא קיים, והוא מאבד את מקומו בחייו של האדם. עתה האדם עצמו נעשה לריבון במקום האל: 'מוטב לו לאדם להישאר ללא אלוהים, מוטב לו שיהא עצמו קובע גורלו [...] מוטב לו להיות הוא

4 ר' נחמן מברסלב, לקוטי מוהר"ן, ז, בני ברק תשל"ב, עמ' ח.

5 A. Sabatier, *Outlines of a Philosophy of Religion, Based on Psychology and History*, New York 1957, p. 25

6 פוירבך (לעיל, הערה 3). חייבים להביא בחשבון שבתפיסתו של פוירבך תכליתו של אפיון זה לשלול מהאל את מעמדו האונטולוגי, עם זאת פוירבך שומר על התבנית הבסיסית, שלפיה לתפילה יש נמען.

7 ראו פ' ניטשה, המדע העליון, תרגום: י' אלדר, תל אביב תשמ"ה, עמ' 274, 356-357.

8 ק"ג יונג, פסיכולוגיה ודת, תרגום: י' ספיר, תל אביב 2005, עמ' 122.

9 P. Roubiczek, *Existentialism, For and Against*, Cambridge 1964, p. 39

עצמו אלוהים'.¹⁰ מאיר ויזלטיר נתן ביטוי באחד משיריו לחוויה המיוחדת של מות האל, המתגלמת בהעצמת האדם, מכאן, ובריקון העולם מאלוהות, מכאן:

אֲנִי חִיָּה עוֹנָה לְשֵׁם אָדָם
 וּבְעֵינַי אֲנִי רוֹאֶה אָדָם
 וְרַק אָדָם וּבְעוֹלָם כֻּלּוֹ
 אֲנִי רוֹאֶה אָדָם וְרַק אָדָם
 רִיק הָעוֹלָם וּבוֹ יֵשׁ רַק אָדָם
 אֶפְלוּ בְּמַדְבַּר רַק אֵינְאָדָם
 כֹּל אֲשֶׁר אֵלֶּךְ רַק אֵינְאָדָם
 הַצֵּבֶע וְהָאוֹר הַמְּפָרֵכֶס
 בְּאֵין אָדָם חֲמִצָּן הַנְּשֻׁמָּה
 וְהָעוֹלָם אָדָם וְרַק אָדָם.¹¹

גם הוגה דתי כקירקגור הרגיש במשמעות העמוקה של תזת מות האל. מנקודת מבט דתית, 'מות האל' פירושו שהאחריות על נוכחות האל בעולם מוסטת מהאל עצמו אל האדם; הוא זה שיקבע האם האל חי או מת בעולמו: 'מבחינה אימננטית (במדיום של ההפשטה), האל לא קיים או לא נוכח. רק עבור אדם חי האל נוכח, דהיינו הוא יכול להיות נוכח באמונה [...] אם לאדם חי אין אמונה אזי (עבורו) האל לא קיים, והאל לא נוכח, למרות שמנקודת המבט הנצחית האל ישנו באופן נצחי'.¹² תזת מות האל אינה אפוא עניינם של אתאיסטים או כופרים; היא עמוקה יותר בכך שהיא הופכת את הסדר ההיררכי – האדם נעשה לריבון תחת האל.

גם אם לתזת מות האל יש ביטויים בעולם הדתי, כפי שקירקגור טען,¹³ בדרך כלל מות האל הוא סיומה של האמונה באל: המתנסה במות האל, בניגוד לאתאיסט או לתאיסט, מתנסה בחוויה כפולה: נוכחות ושלילה. הוא נכח בקיום האל בעולם, הוא זוכר את עידן האמונה, שבו האל היה רלוונטי לחיי אנוש. דווקא חוויה זו מעצימה את חוויית השלילה – הסתלקות האל מעולם החיים. המתנסה במות האל חווה חוויה של אבדן, שהביטוי 'מות האל' הניטשיאני מיטיב למצותה. אכן ניטשה עצמו ניסח כפילות זאת באומרו: 'מי שיותר מכל אדם, אהבתו וקנייניו אלוהים היה,

10 פ' ניטשה, כה אמר זרתוסטרא, תרגום: י' אלדר, תל אביב תשל"ג, עמ' 250.

11 מ' ויזלטיר, 'זוהות', קיצור שנות השישים, תל אביב 1984, עמ' 152.

12 קטע יומן זה מצוטט בספרי, קירקגור: דת ואקסיסטנציה, המסע של האני, ירושלים 1992, עמ' 200, וראו עוד הדיון שם. השוואה גם דברי ש"ה ברגמן, במשעול, תל אביב תשל"ו, עמ' 183-190.

13 ראו עוד א' שגיא, אתגר השיבה אל המסורת, ירושלים תשס"ז, עמ' 157-160.

הוא גם שאיברו יותר מכל'.¹⁴ יעקב אורלנר נותן ביטוי מאלף לפרדוקס של חוויית מות האל כנוכחות ושליה, וכך כתב:

אֲנִי יוֹדֵעַ, אֲנִי מְשַׁכְּנֵעַ וְכֹבֵד הוֹכַחְתִּי לְעֲצָמֵי אֱלֹהֵי וְאַחַת –
שְׁאִינְךָ קִיָּם,
שְׁאַתָּה אֵין, שְׁאַתָּה בְּלִי, שְׁאַתָּה חוֹט תְּלוּי עַל תְּהוּ.
מֵה שְׁמִטְרִיד וּמְקַיֵּט וּמְבִיךְ אוֹתִי כֹל פֶּעַם מִחֲדָשׁ
הֵם הַמְסַתְּוִרִין שֶׁבְּכֹרַח לְהוֹדִיעֲךָ כֹּל זֹאת יוֹם יוֹם
וְלִשְׁתֵּף אוֹתְךָ בְּמִסְקָנוֹת הָאִישִׁיּוֹת שְׁלִי.¹⁵

לעתים חוויית מות האל נעשית תוך מאבק עם האל עצמו. כפי שנראה להלן עמדה זו של אורלנר התגלמה בתוך תפיסתו את התפילה. גם יהודה עמיחי נותן ביטוי לחוויה כפולה זו, בשייר 'בימים הראשונים בניו יורק':

בִּימֵים הָרִאשׁוֹנִים בְּנִיו-יֹרֵק
הִרְבִּינוּ לְדַבֵּר עַל מוֹתוֹ
שֶׁל אֱלֹהִים. לֹא הִבְרַנּוּ,
אֶלָּא רַק הִתְפַּלְאנוּ שְׁאַחֲרֵים
גָּלוּ עֲכָשׁוּ אֶת מֵה שְׁגָלִינוּ
אֲנַחְנוּ בְּמִדְבַר הַגְּדוֹל
אֲחֵר הִבְר-מִצּוּהַ. לֹא כְּקוֹלוֹת וּבְרָקִים, לֹא כְּרַעַשׁ
אֶלָּא בְּדַמְמָה. וְכִיצַד
הִצְלִיחוּ לְהַעֲלִים אֶת מוֹתוֹ
כְּדֶרֶךְ שְׁמַעֲלִימִים אֶת מוֹתוֹ
שֶׁל מוֹשֶׁל גְּדוֹל וְנַעֲרָץ בְּאֵין יוֹרֵשׁ.
[...]

אֲנַחְנוּ שְׁנִינוּ בְּגִיל כְּזֶה
שָׁבוּ שׁוֹב לֹא יֵאמְרוּ יְתוּם
עַל מִי שְׁמַת לוֹ אֱלֹהֵיו.¹⁶

14 ניטשה (לעיל, הערה 10), עמ' 248.

15 'אורלנר, 'המסתורין שבכרח להודיעך', מבחר כתבים, ב, ירושלים תשנ"ז, עמ' 89. ראו גם הנ"ל, 'אתה', שם, א, עמ' 201; הנ"ל, 'גלגל זכות לבני', שם, ג, עמ' 241.

16 'עמיחי, 'בימים הראשונים בניו-יורק', שירי יהודה עמיחי, ב, תל אביב תשס"ב, עמ' 162-163.

עמיחי קלע אל המטרה בזהותו את חוויית מות האל עם חוויית יתמות, המתחוללת בשלב כלשהו בביוגרפיה האישית או התרבותית של בני אדם. ככל שחוויה זו מתעצמת ומתקבעת בחיי אדם; ככל שאדם מרחיק מנקודת ההתרחשות של מות האל, כך הוא מתרחק מחוויית היתמות. הוא עשוי לשאת בזיכרונו את הימים של נוכחות האל בחייו אלא שהמועקה של חוויית מות האל עשויה להתפוגג. במצב זה יכול הוא להתנסות במלאות של חוויית מות האל, הסוגרת את השער בפני התנסות בטרנסצנדנטיות. אורי צבי גרינברג נותן ביטוי באחד משיריו למציאות זאת:

וְאִם יִצְלַל פְּעֵמוֹן-דְּבִיר –
קוּם בְּצִחְוֶקָה אֲזוּ וְרַעַד:
מֵת הָאֵל בְּשִׁחַק כְּבֹר,
וּמָה יִצְלַל עוֹד?!...¹⁷

לכאורה, כפירה באל או הכרה במות האל שוללת את אפשרות התפילה. תוכנה זו נוסחה בבהירות על ידי חיים גורי, שבאחד משיריו כותב:

אָמְרוּ הַכּוֹפְרִים:
לֹא עֲזַבְנוּ אֱלֹהֵי אִמָּת לְלֶכֶת אַחַר אֱלֹהִים אֲחֵרִים.
לְבַדְנוּ עֲמַדְנוּ וְאִין תְּפִלָּה יְדוּעָה עַל שְׁפָתֵינוּ
וּנְפָשֵׁנוּ לֹא תִמְצָא לָהּ מְנוּחָה נְכוֹנָה תַּחַת כַּנְּפֵי הַשְּׂכִינָה
[...]

וּבְקִרְאָנוּ בֵּין הַמְצָרִים
שְׁמַעְנוּ אֶךְ נְרַק אֶת קוּלוֹתֵינוּ הָעוֹנִים לָנוּ כְּהַד
וּנְשָׁפְרִים מְעַבְרִים.¹⁸

לאחר מות האל, אין לו לאדם 'תפילה ידועה'; לא זו בלבד גם אם בעתות מצוקה – 'בין המצרים' – יתפלל האדם, תפילה זו תושב אליו ריקם. המתפלל יחזור וישמע את קולו כהד, שכן לתפילה אין נמען. השיר מזהה את העובדה שבעתות מצוקה מתפלל האדם, ואולם תודעה צלולה נוטלת מהתפילה את משמעותה. ואולם, ראוי להציג את השאלה: האם מות האל סילק את התפילה מחיי האדם? האם ההכרה כי לתפילה אין כתובת וקולו של המתפלל חוזר אליו גרמה לשינוי המציאות, ובני אדם, גם אלו שאינם מאמינים, פסקו מלהתפלל? אין צורך בהתבוננות עמוקה כדי

17 א"צ גרינברג, כל כתביו, ד: לקט שירים תרע"ב-תר"ץ, ירושלים תשנ"ב, עמ' 43.

18 ח' גורי, 'רטוריקה', השירים, ב, ירושלים תשנ"ח, עמ' 109.

לזהות את העובדה שהאדם הוא יש מתפלל. עובדה זו אינה מותנית באמונה באל. היא נחשפת כעובדה ראשונית בחיי אדם. בני אדם, מאמינים ושאינם מאמינים, מוצאים עצמם נושאים תפילה. ואולם מה טיבה של התפילה בהעדר האל? למי היא מופנית? אפשר לפרש את תפילתו של מי שחי לאחר מות האל כשריד לפרקטיקה שאיבדה את ההקשר שבו היה לה מובן. פירוש זה מיוסד על ההנחה כי בסופו של דבר כולנו יצורים המכוננים על ידי המסורת.¹⁹ מאחר שהרכיב הדתי במסורת שבתוכה פועלים בני אדם היה מרכזי, אין כל פלא שפרקטיקות דתיות שרדו את מות האל. תפיסה זו מתייחסת אפוא אל התפילה כשכבה ארכיאולוגית ששרדה לאחר מותו של המרחב שבו היה לו מובן.

ואולם תפיסה זו אינה מעניקה פשר לתפילה. שהרי לא כל הפרקטיקות הדתיות שרדו לאחר מות האל. העולם הדתי הוא עולם עמוס ריטואלים. רובם של אלו נעלמו עם הסתלקות האל ממרחב החיים. לפיכך גם אם מניחים שפרקטיקה מסוימת כתפילה מקורה בדת, עדיין אין בכך כדי להסביר את שרידותה המתמשכת. כדי לענות על בעיה זו, מועלית, לעתים, הטענה הפסיכולוגית על אודות אימת האדם ללא האל. מנקודת מבט זו התפילה היא מומנט שבו האימה מגיחה ומתפרצת אל המרחב הלשוני. תפיסה זו מקבלת, לכאורה, אישור מהעובדה שבני אדם מתפללים בשעות מצוקה מיוחדות. שעות המצוקה הן בדיוק הרגעים שבהן מבנה העולם היציב קורס והאדם מוצא עצמו ללא משענת; או אז הוא נזקק נואשות למשענת והוא פונה אל האלוהים. פנייה זו יותר משהיא מאשרת את המשמעות האונטולוגית של הנמען, מבטאת את מציאותו האקזיסטנציאלית של המוען המבקש להיאחז בכל ברל של הבטחה לסדר ולוודאות.

ברם, הסבר פסיכולוגי זה איננו ממצה את תופעת התפילה מכמה טעמים: ראשית, בני אדם אינם מתפללים רק בעתות מצוקה; אדרבה תפילות רבות, שכמה דוגמאות מהן אביא בהמשך, נאמרות בעתות של השלמה ופיוס עם המציאות. אם אכן התפילה היא מענה למצוקה כיצד יש להסביר תפילות אלו?

שנית, ניתן לחזור ולשאול: האם תפיסה רדוקציוניסטית של התפילה, המתימרת להעמידה על סיבותיה, מעניקה לה פשר כלל ועיקר? האם הסבר של התפילה הוא תחליף הולם להבנתה, או שמא ההסבר מסתיר את משמעותה? בניגוד לגישה הפסיכולוגיסטית, בובר מבקש להסיק מהתמדת 'הצורך הדתי' דווקא את העובדה האקזיסטנציאליסטית-אונטולוגית של היות האדם לנוכח האל; אל שאינו רק השלכה של הסובייקטיביות האנושית האימננטית. בתוך תוכה

19 לעניין זה ראו ספרי (לעיל, הערה 13), עמ' 15-26, וכן, המסע היהודי-ישראלי, שאלות של תרבות ושל זהות, ירושלים תשס"ו, עמ' 87-121.

של ההוויה האימננטית נחשף האדם לנוכחותו של הטרנסצנדנטי.²⁰ בוכר מסרב לראות בנוכחות זאת רק השלכה של הסובייקטיביות ודוחה את העמדה שנוכחות זאת אינה אלא פעולת הכינון של האדם עצמו. האל אינו אל 'בשבילי' הוא נוכח באופן ראשוני ובלתי תלוי באדם. אדרבה האדם נענה או מעיד על ראשוניותה של נוכחות טרנסצנדנטית זו. בוכר מבקש אפוא להסב את תשומת הלב למלאות החוויה הדתית ורואה בפשר הפסיכולוגי או הפילוסופי של חוויה זו את רידודה וצמצומה. מנקודת מבט זאת, התפילה – בדומה למכלול החוויה הרליגיוזית, נושאת משמעות אונטולוגית – היא עדות לפריצת הטרנסצנדנטי לעולמנו. ג'יימס בספרו 'החוויה הדתית לסוגיה', מציג עמדה דומה, וטוען:

[...] כל מערכת הדוגמאות שלנו מובילה למסקנה אחת – כזאת בערך: הרי זה כאילו מצויה בתודעת האדם תחושה של ממשות, הרגשה של נוכחות אובייקטיבית, תפיסת מה שאפשר לקרוא לו 'משהו שם', שהיא עמוקה יותר וכללית יותר מכל אותן 'תחושות' מיוחדות ומסויימות, שלפי סברת הפסיכולוגיה המקובלת הן הן המגלות לו לאדם את הממשות שישנה במציאות.²¹

ספק רב אם עמדתם של בוכר וג'יימס ניתנת לביסוס. גם אם המתפלל מתנסה בחוויה דתית עמוקה של פנייה אל האל, חוויה זו כשלעצמה אינה יכולה לבסס את הנוכחות של יש טרנסצנדנטי, משום שבסופו של דבר היא אימננטית לחלוטין: האל תמיד יופיע כנמען של תפילת הסובייקט, ולפיכך הוא יופיע תמיד בתוך טווח תודעתו העולמית. מה שמופיע במרחבי הפעולה הסובייקטיבית אינו יכול לחרוג מגבולותיה, והרגשה או חוויה של נוכחות האל, בסופו של דבר, תחומה בגבולות הסובייקטיביות עצמה.²² הוסרל ניסח עמדה זו בבהירות בכותבו: 'אין לאל ידי להיכנס – בנסיוני, במחשבותי, בהערכותי ובמעשי – לתוך עולם שהוא שונה מזה היונק את משמעותו ותוקפו ממני ובי בעצמי'.²³

עם זאת הניסיון לפרש את התפילה באמצעות הקטגוריות הפסיכולוגיות המעמידות את פנומן התפילה על מניעה אינו מביא בחשבון את מלאות התופעה של התפילה וחווית הזיקה המכוננת בה. התפיסה הפסיכולוגית מעמידה את

20 ראו מ"מ בוכר, פני אדם, בחינות באתרופולוגיה פילוסופית, ירושלים תשכ"ו, עמ' 270-295.

21 ג'יימס (לעיל, הערה 3), עמ' 41.

22 ראו עוד D. Z. Philips, *The Concept of Prayer*, London 1968, pp. 30-41.

23 א' הוסרל, הגינות קארטיזיניים, תרגום: א"צ בראון, ירושלים תשנ"א, עמ' 22. ראו עוד

H. Philipse, 'Transcendental Idealism', B. Smith and D. Woodruff Smith (eds.), *The Cambridge Companion to Husserl*, Cambridge 1995, pp. 239-322

התפילה על הסובייקט מבלי שהיא מעניקה משקל הן למשמעות הסובייקטיבית הן למשמעות המושאית של חוויית התפילה. די לה בהצבעה על היסוד הסיבתי של התפילה – מצוקת האדם, מבלי שהיא מפענחת את המשמעות האינטנציונלית של התפילה – היותה מייסדת זיקה בין האדם לבין האל, היש שאליו מופנית התפילה. תפיסה רדוקציוניסטית זו של התפילה כמוה כניסיון להבין את היצירה האמנותית על ידי פענוח הצרכים שהניעו את היוצר לכותבה.²⁴

אכן, שלונסקי ידע שפנומן התפילה הוא בראש ובראשונה שאלה, שכן פנומן זה אינו יכול להתפרש רק על ידי פיענוח האקט, ולפיכך הוא מעורר את שאלת המשמעות האונטולוגית של המושא שכלפיו מוסבת התפילה, וכך כתב:

קְרָאתִי אֱלֹהִים – הַמָּשׁוּם שֶׁיִּשְׁפָּךְ
אוּ מִפְּחָד הַיּוֹת בְּלִעְדֵיךָ?
שְׁמַעְתִּיהָ דוֹבֵר – הַמָּשׁוּם שֶׁעָנִיתָ
אוּ חֲשַׁקְתָּ הַמְדַבֵּר הַיָּא – לְשִׁמוּעַ!²⁵

ראויה לתשומת לב מילות הפתיחה של השיר: 'קראתי אליך'. זהו הנתון הראשוני שעליו אין עוררין: התחוללה קריאה, או בלשונו תפילה. ההמשך הוא ניסיון לפענח את פשרה. ניסיון זה הוא מעניין מפני ששלונסקי מציב את שתי האפשרויות: מצד אחד העמדה האונטולוגית, שלפיה הקריאה או התפילה היא עדות לנוכחות של הטרנסצנדנטיות, ומצד אחר האפשרות הפסיכולוגיסטית, שלפיה התפילה משקפת את מצוקת האדם, אבל למצוקה זו אין נמען כלל ועיקר. יתר על כן שלונסקי מחדד היטב את משמעותן של שתי האפשרויות. לפי האפשרות האונטולוגית, התפילה היא היענות לנוכחות. כלומר היסוד האונטולוגי – קיום האל הוא הבסיס של התפילה עצמה. לעומת זאת לפי האפשרות השנייה, הפחד מקיום בלא אל מחולל את התפילה, זאת גם אם אין לה נמען. משמע התפילה היא השלכה של האדם המייצר את האל מאימת הבדידות. לפי האפשרות הראשונה, תשובת האל, שאותה המאמין חווה, היא חוויה אמיתית, המפגש בין האדם לבין האל אכן מתחולל. לפי האפשרות השנייה, גם אם האדם מתנסה בתשובה הרי הוא אינו שומע אלא את קולו שלו. שלונסקי עצמו מתיישר בין האפשרות האונטולוגית לאפשרות הפסיכולוגית, וכך הוא ממשיך וכותב:

24 ראו עוד A. J. Heschel, *Between God and Man*, New York 1965, p. 201
25 א' שלונסקי, 'קראתי אליך', שישה סדרי שירה: כל שירי אברהם שלונסקי, ה, תל אביב תשס"ב, עמ' 158.

טרוף בַּמְדָּבָר!
מְעַצְמַת הַצְמָא לְצִלְלִים-שֶׁל-אַמֶּת
שׁוֹמְעַת הָאֵזֶן קוֹלוֹת שְׁבָדֵינוּ.

- הַקּוֹל שְׁבָדֵינוּ הוּא הַקּוֹל שֶׁעָנָה!
הוּא הַקּוֹל שֶׁשָּׁאֲלָתָ:
- יִשְׂרָאֵל?
וְעֵנִיתָ.

וְעֵנִיתָ:
- יִשְׂרָאֵל -
כִּי קָרָאתִי אֵלֶיךָ.²⁶

במקום אחר שלונסקי כותב: 'אתה ישך – כי תשוקתי אליך'. אני הוא שאמרתי: יהי הוא!²⁷ הפרדוקס שלונסקי מצביע עליו הוא ברור: לאחר מות האל, קיומו או נוכחותו של האל מותנים באדם עצמו. אבל התניה זו אין פירושה בהכרח שהאל איננו; אדרבה תשוקת האדם לאל עשויה להיות ביטוי לנוכחותו האונטולוגית, לפחות בהוויית האדם. האל אינו פרויקציה של האני, משום שעוצמת הפנייה אליו אינה מתלכדת עם התפקיד הפסיכולוגי הזה. ואולם האל גם אינו משוחרר מהאני, קיומו הטרינסצנדנטי מותנה לחלוטין באימננטי – בתשוקת האדם. כך אפוא מכוננת התפילה שלאחר מות האל פרדוקס ושאלה, שאין בידי של האדם להתירה. הוא מתנסה בעדות שהוא נדרש לפרשה ואין הוא יכול להציע יותר מאשר את השאלה עצמה; לפי שני שיריו של שלונסקי שניתחתי, התפילה היא פנומן גבולי בין הפסיכולוגי לאונטולוגי וכך היא נידונה להיות. בתפיסה זו לתפילה יש נמען. היא, בדומה לכל פעולה אינטנציונלית, מוסבת על אובייקט נתון – האל. ואולם משמעותו האונטולוגית של הנמען נותרת פתוחה: האם האל הוא רק יש 'בשבילי' המקבל את מובנו ממני, והוא המקור של היותו, הוא מכוננו ומייצרו, או שמא הוא היות 'בשביל עצמו' והאדם רק נענה לקיומו.

השאלה שאני מבקש להציג היא: הזהו הפשר היחיד של התפילה לאחר מות האל? האם גם לאחר מות האל הפשר של התפילה יהיה מותנה בשאלת משמעותו ומעמדו האונטולוגי של הנמען האלוהי? כדי להתמודד עם שאלה זו אני מבקש לנתח את הרפלקסיה של יוצרים בספרות העברית למשמעותה של התפילה.

26 שם, שם.

27 שם, עמ' 239.

העובדה שהטקסטים שאני משתמש בהם לקוחים מהספרות העברית אין לפרשה כעיסוק בהיסטוריוגרפיה או בפואטיקה של ספרות זו. מגמת פני אינה חקר יוצרים או יצירות, או חקר ההקשרים הביוגרפיים או החברתיים-תרבותיים שמתוכם ובתוכם התגבשו הטקסטים הנדונים. ענייני הוא בניסיון לדלות מתוך הספרות העברית את המשמעות, 'האידוס' במינוח הפנומנולוגי, שיוחס לתפילה. מאמר זה מנתח את האופן שבו שאלת משמעות התפילה מתגלמת בספרות העברית. לפיכך הוא מעוצב על ידי השאלה עצמה ועל ידי התמות המשיבות לה כפי שהן עולות בספרות; הטקסט הספרותי הוא 'הנתון' הפנומנולוגי, שאותו אני מבקש לנתח ולהנהיר. ספרות אינה פילוסופיה ובוודאי אינה פנומנולוגיה, אבל כוחה מתגלם ביכולת ללכוד מומנטים חולפים, לא מגובשים, באופן שיטתי של הלך נפש.²⁸ אני מבקש לעקוב אחר הדין-וחשבון הספרותי על אודות התפילה. מאמר זה הוא ניסיון להבנות את הלכי הנפש, התפיסות המיוסדות על 'ההרף עין' שהספרות נושאת בתוכה, לכלל היגדים נושאי משמעות. דווקא ההכרה בפער שבין פילוסופיה לספרות מבססת את הבחירה במתודה הפנומנולוגית, שכן מתודה זו יוצאת מהמופע – הטקסט במקרה שלפנינו – כדי להגיע אל הנתון, דהיינו אל המשמעות או האיראה האימפליציטית שמופע זה נושא בחובו. 'הנתון' אינו המופע הראשוני, אם כי אין להגיע אליו אלא דרך המופע עצמו. הנחת המוצא הפנומנולוגית היא שהמופע אינו שקוף, הוא עמום ולעתים מסווה את הנתון, וכדי להגיע אל הנתון נדרשת עבודת הרפלקסיה או האקספליקציה של המתבונן. מבחינה זו הפנומנולוגיה מאפשרת הן את שמירת האופי הפתוח, הלא-שקוף של המופע הספרותי, הן את היכולת להגיע דרך מופע זה אל המשמעות האימפליציטית שהוא נושא.²⁹

העיון שלי מתמקד בספרות העברית, בטווח הזמן שבין העלייה השנייה ועד ימינו, שכן זהו טווח הזמן שבו נוצרה תרבות עברית חילונית, כתרבות של דור. גם אם ספרות עברית חילונית החלה להיווצר כבר במחצית השנייה של המאה התשע עשרה, הרי רק עם העליות של החלוצים בעיית היחס שבין ההווה החדש, החילוני, לבין הישן, המסורת הדתית, הפכה יסוד מכונן בעיצוב התרבותי הלאומי; שאלת יסוד זו הטרידה לא רק יחידי סגולה אלא ציבור נרחב שנתן לה ביטוי בהיבטים שונים של החיים: פרקטיים, עיוניים וספרותיים. אני בוחר באופן שבו הבעיה התגלמה בספרות העברית, שהייתה אחת המשושים העדינים שדרכם

28 עניין זה נדון בהרחבה בספרי, המסע האנושי למשמעות: עיון הרמנויטי-פילוסופי ביצירות ספרותיות, רמת גן תשס"ט.

29 לניתוח משמעותו של הנתון במסורת הפנומנולוגית ראו עוד, J. L. Marion, *Being Given*, *Toward a Phenomenology of Givenness*, Stanford 2002, pp. 7–70; J. N. Mohanty, *Phenomenology and Ontology*, Den Haag 1970, pp. 12–29

בוטאה הבעיה; שבה השתקפה התרבות ושבח נעשה הניסיון המתמשך לבצע רפלקסיה על המפעל של בניית תרבות יהודית חילונית. מתווה זה מבהיר כי אין עניינו של מאמר זה בתפילות חילוניות, אלא בהתמודדות עם שאלת התפילה ומובנה בספרות זו. אני מבקש לעקוב אחר החילון הספרותי שבמסגרתו היצירות מתעמתות עם התפילה ומובנה.

עבור רוב היוצרים רגע 'מותו' של האל הוא רגע חי, הם נושאים אותו בזיכרונם. רובם דוברים את שפת המסורת הדתית שאותה נטשו, ורובם בחרו במודע לחיות בתוך הוויית עולם חילונית שבה האדם הוא הריבון ולא האל. עובדה זו מקבעת את היצירה העברית העוסקת בשאלת התפילה ליצירה שיש לה ערך מיוחד, שכן מבטא נע בין הנוכחות של האל בעבר לבין היעדרותו ומותו בהווה.

כפי שכבר נאמר בראשית הדברים, העיון בספרות העברית מלמד כי התפילה היא עובדת יסוד ראשונית, 'נתון' שאין עליו עוררין. עובדה זו משמעה שהנתון של התפילה אינו מותנה בפשר האונטולוגי או הפסיכולוגי שיוענק לנמען, יהיה טיבו של הנמען אשר יהיה. במונחים פנומנולוגיים, התפילה היא הנתון שאותו יש לפענח לא על ידי סילוקו באמצעות דמיסטיפקציה של משמעותו, המתהווית על ידי רדוקציה של התפילה ליסודותיה הפסיכולוגיים, אלא באמצעות רפלקסיה מתמשכת של הנתון, הנהרתו ההולכת ומתהווית – הליך המכונה על ידי ריקר דמיתולוגיזציה.³⁰ עמיחי מנסח את התובנה בדבר ראשוניותה של התפילה בבהירות ובחדות:

מִצְבוֹת נִשְׁפָּרוֹת, מְלִים חוֹלְפוֹת, מְלִים נִשְׁפָּחוֹת
שְׁפָתִים שְׁאֵמְרוּ אוֹתָן הִפְכוּ עֶפֶר,
שְׁפוֹת מֵתוֹת כִּבְנֵי אָדָם,
שְׁפוֹת אֲחֵרוֹת קָמוֹת לְתַחֲיָה,
אֱלִים בְּשָׁמַיִם מְשִׁתָּנִים, אֱלִים מֵתֵחֶלְפִים,
הַתְּפִלוֹת נִשְׁאָרוֹת לְעַד.³¹

בתפיסתו של עמיחי התפילה היא עוגן יציב וראשוני של הקיום. היא הקבוע והאלים משתנים. קביעות ובסיסיות זו פירושן שאין התפילה מותנית באל ספציפי: האלים משתנים והתפילה נותרת כמאפיין קבוע של הקיום האנושי. גם אברהם

30 מתווה זה מצביע כי המסלול שאני מבקש לשרטט בניתוח, הולם את מה שפול ריקור כינה דמיתולוגיזציה. עניינה של הדמיתולוגיזציה בהנהרת העמום ולא ברדוקציה המכונה אצל ריקור דמיסטיפקציה. דמיתולוגיזציה הולמת יותר מתווה ניתוח פנומנולוגי. לדיון ביחס שבין דמיתולוגיזציה לדמיסטיפקציה ראו P. Ricoeur, *The Conflict of Interpretations*, Evanston 1974, p. 389

31 'עמיחי, 'אלים מתחלפים, התפלות נשארות לעד', שירי יהודה עמיחי, ה, ירושלים תשס"ד, עמ' 147.

חלפי מתנסח באופן דומה. למרות ההבדלים בינו לבין עמיחי עמדתו היא חדה – התפלה היא ראשונית ובסיסית. כך הוא כותב:

מְעוֹף חֲשֵׁרֶת חֲצִי-צְחֹקִיו
 שֶׁל אֱלֹהִים גְּדוֹלִים מְאֹד.
 וְלִמָּה רָגַע לֹא אִמַּר תְּפִלָּה?
 וְלִמָּה -
 אִם אֲנִי בָּשָׂר וְדָם
 וְחֶשֶׁךְ כְּבֹד-תְּהוֹם -
 מִדּוֹעַ לֹא אִמַּר תְּפִלָּה פְתָאם:
 בְּרוּךְ אַתָּה אֱיִנִי יוֹדֵעַ מִי.³²

כיצד יש להבין את פנומן התפילה בשלמותו? למי, בסופו של חשבון, מוסבת התפילה? האם אפשרית תפילה ללא נמען? העיון בספרות העברית מלמד על מגמות שונות בפיענוח משמעותו של הנמען, ממגמות ההופכת את האדם וקיומו לנמען ועד למגמות שעבורן 'מות האל' אינו סיפור שהסתיים, והאל מגיח מחדש לתוך העולם, אם כנוכחות של 'ישות', אם כהעדר ואם כשאלה על נוכחות או היעדרות. מגמות אחרות מבטאות בדיוק את חוויית הרגע של 'מות האלוהים'. התפילה היא מומנט הביניים המגלה את הרצף שבין העבר שבו חי האל לבין העתיד – ההווה שבה האל כבר לא יהיה. אפתח בניתוח המגמה הראשונה שבה האדם, על גורלו וקיומו, הוא הנמען של התפילה.

התפילה ללא נמען: בין רפלקסיה עצמית להתרחשות אונטולוגית

התפילה כאקט של רפלקסיה עצמית שבה האדם הוא המוען והנמען של התפילה נוסחה בבהירות על ידי פוירבך. פוירבך, שהיטיב לתאר את התפילה כפנייה אל האל, טען כי בסופו של דבר התפילה היא 'היחס המוחלט של לבו של האדם לעצמו, לטבעו. בתפילה שוכח האדם שיש מגבלות לרצינותו והוא שמח בשכחה זו'.³³ משפטים קצובים אלו ממצים את התובנה של פוירבך שלפיה התפילה מבטאת סירוב לכוחו המוחלט של הטבע, של היחסים הסיבתיים הקובעים את המציאות כהכרחית: 'התפילה היא הביטחון שכוחו של הלב חזק יותר מכוחו של הטבע'.³⁴ כנגד המציאות וטבעה ההכרחי מוצב אפוא טבעו של האדם כמי שמסרב להכרח זה

32 א' חלפי, שירים, ב, תל אביב 1988, עמ' 113.

33 פוירבך (לעיל, הערה 3), עמ' 123.

34 שם, שם.

וחורג ממנו. לכן פוירבך יכול לקבוע כי היחס של האדם לעצמו מנתק את האדם מההכרחיות הקיימת. לפי תפיסה זו, התפילה היא 'דיאלוג של האדם עם עצמו, עם לבו',³⁵ ולא פנייה לישות חיצונית. האל מציין, לא פחות ולא יותר, את האישור של אקט החריגה מהטבע, את כמיהת הלב ורציותיו, את האפשרות של מה שהטבע קבע כבלתי אפשרי.³⁶ כפי שראינו לעיל, פוירבך אפיין את האל בתור ה־alter ego של האני. אבל אני אחר זה אינו בעל קיום אונטולוגי טרנסצנדנטי לאני. אדרבה, הוא מבטא את הפרדוקס האנושי הבסיסי, שכבר הגל עמד עליו, של הכפלת האני: האני כחושב וכנחשב, כפועל ומושא כאחד.

רוונצווייג, מנקודת מבט דתית, ממתן עמדה זו של פוירבך ומבקש להבחין בין סוגים שונים של תפילות; התפילה שאותה תיאר פוירבך היא רק סוג אחד מסוגי התפילות. רוונצווייג מתייחס לתפילתו של גיתה האומר: 'כונן, אושר נעלה, מעשה ידי, כי אשלימנו'.³⁷ לדעתו, תפילתו של גיתה היא תפילה 'של אדם אל גורלו שלו',³⁸ אלא שאין לראות בביטוי גורל 'כינוי של מבוכה לאל שומע תפילות, אשר עדין כל בשר יבואו'.³⁹ תפילה אל הגורל משמעה התייחסות של האני אל עצמו. אקט התפילה הוא אקט של שיפוט עצמי שבו האדם חורג מחייו, בוחן אותם, מאשרם או מצפה לשינוי שיתחולל בהם, אבל לעולם אין הוא פונה אל האל שמחוצה לו, בלשונו של רוונצווייג:

עיקר לו [=למתפלל] רק זה: שכל אשר יבוא ייערה לתוך חייו, שיזכה להעלות את הכל, משל עצמו ושלא משל עצמו כאחד, עולה במקדש גורלו שלו. על כך מתפלל המתפלל. אין הוא מבקש כלל לשמור על של עצמו; מוכן ומזומן הוא להערות את עצמו חוצה, להרחיב את קיומו הצר שבכאן לכדי נצחיות, וזאת הוא עושה, אלא שבמשאלה זו הוא חש עצמו משרת לגורלו שלו, ואם אמנם מוכן הוא לנתון חומות אישיותו שלו, אין הוא סבור שיכול ורשאי הוא לחרוג מן התחום המקודש של גורלו שלו.⁴⁰

בתפילה מעין זו יש יסוד אקספרסביסטי ברור: האדם מבטא את עצמו, אלא שבאקט הביטוי העצמי האדם חורג מנתוני חייו המידיים, ממעגלי המעשה היומיומיים, המקריים והמשתנים. התפילה היא התייצבות עצמית שלמה של האדם

35 שם, שם.

36 ראו דיונו של פוירבך, שם, עמ' 123-125.

37 פ' רוונצווייג, כוכב הגאולה, תרגום: י' עמיר, ירושלים תש"ל, עמ' 302.

38 שם, שם.

39 שם, עמ' 303.

40 שם, שם.

לנוכח הקיום, ועם הקיום. היא יכולה לבטא ציפייה להתרחשות עתידית חדשה, והיא יכולה להיות אישור מוחלט של מה שישנו כבר. בין כך ובין כך היא חורגת מהקיום אבל נותרת בתוכו כאחת.

בספרות העברית אפשר למצוא ביטויים רבים למגמה זו. יחזקאל חפץ, גיבור יצירתו של ברנר 'שכול וכשלוך', מגיע בסוף מסע ההתמודדות עם המחלה לחוויה של אישור עצמי מוחלט. הוא מבין שאין האדם יכול למצוא תיקון מוחלט לקיומו השברירי, 'כי, סוף סוף, אין קביעות ועמדה בטוחה. יש סיפים, יש רגעים. [...] יש משעול צר-צר, שפעם הוא חלק ופעם עקום. וכל התורה היא אותה התורה הישנה, שאושר הוא לתעות במשעול זה, אושר הוא לחיות ולהוקיר את החיים, להוקיר כל מיני זעזועיהם עם הנועם האין סופי שבהם [...] יבורך סלה!'.⁴¹ מומנט זה של השלמה ופיוס עם המציאות הוא חריגה מהמציאות לעמדת שיפוט ושיבה אליה בתהליך השיפוט עצמו. מומנט כפול זה של חריגה ואישור הקיום מוביל את חפץ, שחי לאחר מות האל, לבטא את עצמו בתפילה:

אבי! אבי האורה והחיים, יבורכו סלה! אבי, אבי היתומים, היטב לי, קרני שמש שלח לי שי, ואני יתום-היתומים, אקבל מנחתך בתודה, באהבה, בתקוה. אני יודע להוקיר את מנחתך, את טובך סלה. לבי ירנן אלייך אף ירועע, אבי החיים, תבורך סלה!⁴²

לכאורה, לפנינו תפילה טיפוסית שיש לה נמען – האל. ואולם למרות הפיתוי שבפירוש תפילה זו כתפילה מסורתית, סביר יותר לראותה כבעלת משמעות אקזיסטנציאליסטית-אקספרסביסטית. אכן, יחזקאל חפץ נושא את הזיכרון של שפת התפילה המסורתית, ואולם עיקרה של תפילתו אינה התייצבות בפני ולנוכח האל; אדרבה מות האל הוא יסוד ודאי בעולמו של חפץ.⁴³ השימוש בשפת המסורת מבטא בדיוק את הטרנספורמציה העמוקה של הקיום היהודי לאחר מות האל: גם כשהאדם פונה לאל אין הוא באמת פונה אליו, אלא הוא מבטא את עצמו, את שיפוטו על הקיום. תפילתו של חפץ היא אישור הקיום כמות שהוא, היא מבטאת התפרצות של הוויה החורגת מעצמה והמקבלת את המציאות הפגומה בשלמותה. בן דורו של ברנר, הפועל הידוע שלמה לביא, חווה בדומה לחפץ רגע של אישור עצמי מוחלט בעבודה החקלאית, וגם בחווייתו רגע זה מיתרגם לתפילה:

41 י"ח ברנר, כתבים, ב, תל אביב תשל"ח, עמ' 1680.

42 שם, עמ' 1681. לניתוח המסע האקזיסטנציאליסטי של יחזקאל חפץ ראו ספרי (לעיל), הערה 28), עמ' 102-148. לניתוח נוסף של תפילתו של יחזקאל חפץ ראו ספרי, להיות יהודי: י"ח ברנר כאקזיסטנציאליסט יהודי, תל אביב תשס"ז, עמ' 117-121.

43 לניתוח עניין זה ראו ספרי (לעיל), הערה 28), עמ' 128-131.

כבר יכול היה להקשיב, תוך כדי חרישה, לא רק לצעדי הבהמה ולרחש פליחת הקרקע הרך, אלא גם לרחשי לבבו. חש היה עצמו בעבודתו כאחד מפרחי הכהונה שבא ראשונה לשרת בקודש, נפשו עלזה בו, ובלבו עלו כמה בתי שירה מתהילים: 'ובבוקר תפילתי תקדמך [...] להגיד בבוקר חסדך [...] כי שמחתני ה' בפעלך', ועוד פסוקים שזכרם מימי ינקותו, כשנפשו היתה תמימה עם אלוהיו. כל ההווה מסביב נתאחדה עם נפשו. מקדש הטבע נעשה לו כמקדש התפילה. וכשנתרוממה החמה ולהקת ציפורים עברה ביעף מעל לראשו, התפללה נפשו: מי יתן והייתי כאחת מהן, וכמוהן חפשי להתלעס ולרונן.⁴⁴

תפילתו של לביא מלווה ברפלקסיה עצמית העוטפת את שורות התפילה. ברור לגמרי שהשימוש בשפה הדתית אינה שיבה אל העולם הדתי; אדרבה שימוש זה מעצים את המרחק מהעולם הדתי. שלום ליש, גיבור היצירה, מבטא את חווייתו במילים 'שזכרם מימי ינקותו, כשנפשו עוד היתה תמימה עם אלוהיו', לומר שעתה נפשו אינה תמימה עם אלוהיו ובכל זאת המילים הללו משרתות אותו כדי לבטא הלך רוח של אחדות ופיוס של האני עם המציאות. האל אינו מושאה של תפילה זו, ששפתה חצובה מיחסי זיקה לאל; מושאה של תפילה זו הוא הגורל והקיום עצמו – חוויית האחדות וההשלמה עם ההיות בעולם כפי שהוא. הביטוי הפואטי של לביא 'התפללה נפשו' הוא ביטוי רב ערך להבנתה של התופעה: התפילה היא חוויה כה ראשונית עד שהנפש עצמה כמו כופה את התפילה על האדם, היא מתפרצת מתוכו ולוכדת אותו בתוך מילות התפילה.

ניסוח חד של תפילה שבה הנמען הוא הגורל מצוי בשירת יצחק למדן, המשתמש בתבניות תפילה מסורתיות כדי לנסח עמדה זו:

ממעמקיִנו אַקרא לָךְ גּוֹרְלֵנוּ הָאֶחָד כְּשִׁמְשׁ הָאֶחָת בְּרַקִּיעַ:
הֵה, אֵתָה, אֲשֶׁר כְּעַכְבִּישׁ תֵּאָרֵג אֶת רִשְׁת־דְּרָכֵינוּ הַסְּבֹכָה
וְאָנוּ כְּזָבוּבִים נִלְפָדִים נִפְרָפֵר בָּהּ – עֲנֵנִי! [...]
ממעמקיִ-מעמקיִנו אַקרא לָךְ גּוֹרְלֵנוּ הָאֶחָד: עֲנֵנִי! [...]
גִּלְיָה לִי סוֹד אֲדֹנֵיךָ גְּדוּלָּה, הַמּוֹלֶכֶה עַל כָּל עוֹלָמוֹתַי
וְאֲנִי לֹא מְשַׁחֲתִיהָ! [...]⁴⁵

'מעמקיני אקרא לך גורלנו' הוא הרמז (אלוזיה) לפסוק: 'מעמקים קראתיך יה'

44 ש' לביא, עלייתו של שלום ליש, תל אביב תשט"ז, עמ' 276.

45 למדן, 'מעמקיני: ד. באדנות גורלנו' (לעיל, הערה 1), עמ' 135-136.

(תהלים קל, א) המבטא בעוצמה את לבה של עמידת האדם לנוכח האל: האדם פונה לאל ומצפה להיענותו. גם הביטוי 'ענני' הוא הַרְמֵז לְנוֹסַח הַסְּלִיחוֹת שֶׁהָאֵדָם מִבְּטָא בְּהֵן קֶרְבָּה אִינְטִימִית לְאֱלֹהֵיוֹ. הַשִּׁימוּשׁ בַּשִּׁפָּה הַמְּסוּרֶתִית מִבְּטָא טְרַנְסְפּוֹרְמַצִּיָּה וְהַחֲוִיָּה שֶׁל עֲמִידָה לְנוֹכַח הָאֵל מוֹמֶרֶת בְּפִנִּיַת הָאֵדָם אֶל גּוֹרְלוֹ. לְתַפִּילָה אֵינְ נִמְעֵן אֱלֹהֵי שְׁהָרִי 'אִבְדַּ לְנוּ אִבִּינוּ שְׁבַשְׁמִים וְלֹלָא רֹחוֹ נִתְּהַלְכָה בְּאַרְץ'.⁴⁶ בְּמִקּוּם הַנִּמְעֵן הָאֱלֹהֵי מוֹפִיעַ הַגּוֹרֵל כְּמַעֲיֵן יִשׁוּת הַלּוֹכְדָת אֶת הָאֵדָם. הַגּוֹרֵל מִתְּעַצֵּם וְעוֹבֵר תְּהַלִּיךְ שֶׁל פְּרַסוֹנִיפִיקַצִּיָּה הַמֵּאֲפֶשֶׁרֶת לִיְחִיד לְפָנוֹת אֱלֹהֵי בְּנוֹסַח הַתַּפִּילָה הַמְּסוּרֶתִית. מֵעַתָּה הָאֵדָם מִצּוֹי בְּמִרְחַבֵּי הָאִי־מִנְנִטִּיּוֹת. אֵלָא שְׁבַתוֹךְ אִי־מִנְנִטִּיּוֹת זֶה הוּא מְרַגֵּשׁ אֶת עוֹצְמַת הַמוֹשְׁלָכוֹת הָאִקְסִיסְטֶנְצִיָּאלִית. כְּפִי שְׁנִיסַח זֹאת הִיִּדְגֵר – הוּא אֵינּוּ יוֹדַע אֶת ה'מִנְיֵן' וְאֵת ה'לֹאן' שֶׁל גּוֹרְלוֹ. כֵּךְ אִפּוֹא הַתַּפִּילָה נִהְפַּכְתָּ לְהִיּוֹת שִׁיחַ שֶׁל הָאֵדָם עִם עֲצָמוֹ עַל גּוֹרְלוֹ.

ש. שְׁלוֹם הָעֲצִים אֶת מִשְׁמַעוֹתָה שֶׁל הַתַּפִּילָה לְאֵל אֱלֹהִים. בְּשִׁירְתוֹ, דוּוֹקָא הַתַּפִּילָה לְאֵל נִמְעֵן מְגִיעָה לְשִׁיא גִילוּיָהּ. כְּרַבִּים מְבַנֵּי דוֹרוֹ חוּוָה גַּם שְׁלוֹם אֶת חוּוִיַּת הַקֶּרַע שְׁבִין הִישֵׁן לְחֹדֶשׁ; חוּוִיָּה הַמְּעַצִּמָּה אֶת הַצִּיפִיָּה לְגִילוּי הַחֲוִיָּה, לְהִיחְשׁוֹת הַסּוֹד שֶׁהִיא נוֹשֵׂאת:

חִיִּינוּ הַקְּרוּעִים הַתְּלַקְחוּ בְּצַר.
 חֲפֻצְנוּ דְּבַר-מָה...
 בְּקִשְׁנוּ דְּבַר מָה...
 [...]
 אָנוּ מְחַכִּים רְוֵי סֶבֶל הַנֵּד
 לְפֶלֶא,
 לְסוֹד...
 אָנוּ נוֹשְׂאִים אֶת לְבָנוּ בְּכַף
 מָה עוֹד?
 מָה עוֹד?
 בּוֹא אֵל תּוֹכְנוּ, פֶּתַח זְרָמֵי הַדָּם
 וְהִינּוּ לְאַחַד...
 וְהִינּוּ לְאַחַד...
 בּוֹאָה נָא, בּוֹא.⁴⁷

הַצִּיפִיָּה לְגִילוּי הַחֲוִיָּה הִיא אֶחָד מְגִילוּמֵיהָ הַמוֹבְהָקִים שֶׁל חוּוִיַּת הַטְּרַנְסְצֶנְדֶּנְצִיָּה

46 שם, 'א. עניות', עמ' 132.

47 ש' שלום, 'בנתיב המולדת', ספר השירים והסונטות: שירים, תל אביב 1949, עמ' יח-ט.

שבן העלייה השלישית חווה. חיינו הם השתוקקות למלאות הקיום, לחיבור מחודש עם הישות; חיבור שיש בו ממדים מיסטיים. אבל דווקא ציפייה זו מעצימה את המרחק שנוצר בין האדם לבין האלוהים. לעתים חוויה זו מחוללת את התחושה של נקראות אבל לא על ידי האל: 'מי קרא אלינו, חברים ערירים, במדבר הלז? [...] יש דבר מה ברעם, חברים ערירים, / הקרוב ללב... האליו תחכו מקשיבים וקרועים/ בלילה, בדלף / באין אלוהים?'⁴⁸

חוויה רליגיוזית זו של השתוקקות להוויה ולזיקה עמה בד בבד עם חוויית מות האל עשויה להוביל למותה של התפילה. ולא היא. במקום מותה של התפילה היא עוברת טרנספורמציה עמוקה:

בְּמוֹצָאֵי אֲשְׁמוּרָה, בֵּין רְאִשֵׁית וְאַחֲרִית,
הַשְׁכַּמְתִּי בֶן-אֱלֹהִים, לְתַפִּלָּה שֶׁל שְׁחָרִית. [...]
וְדַבֵּר אִין בְּפִי וּבְלִשׁוֹנִי אִין מְלָה,
רַק חַיִּי, כָּל חַיִּי נִגְרָם בְּתַפִּלָּה.
וְאִין אֵל לְתַפִּלָּתִי, עַל כֵּן הִיא כַּה טְהוֹרָה,
כְּמַעֲזֵן תְּשִׁתְּפֶךָ בְּרֹאשׁ הָאֲשְׁמוּרָה.⁴⁹

המשורר משכים לתפילת שחרית של ותיקין. הוא אף נוטל את ידיו לתפילה בהתאם למסורת ההלכתית: 'נטלתי שתי ידי במימי גבאים', וכמנהג היראים הוא מפנה את כל חווייתו לקראת התפילה: 'פניתי את לבי מכל המאויים'.⁵⁰ ועם זאת, אין הוא יכול לומר את התפילה שכן הוא 'בן אלם',⁵¹ 'ודבר אין בפי ובלשוני אין מלה'. העובדה שאין הוא יכול לומר שוב את מילות התפילה המסורתית אינה גורמת לו לפנות לאל כדי שילמדו מחדש להתפלל, שהרי 'אין אל לתפילתי'.⁵² כיצד להבין קביעה זו?

אחת ההוגות הדתיות המעמיקות של המאה העשרים – סימון וייל, ניסחה קביעה הדומה דמיון מפתיעה לזו של ש. שלום: 'צורה של היטהרות: להתפלל לאלוהים, לא רק בהסתר מפני בני-האדם, אלא במחשבה שאלוהים איננו קיים'.⁵³

48 שם, 'בקבוצה', עמ' כג.

49 שם, 'שחרית', עמ' מה.

50 הציטוטים לקוחים מ'שחרית', שם, עמ' מד.

51 שם, שם.

52 חוויה זו מצויה למשל אצל לאה גולדברג, ראו ל' גולדברג, שירים, א, תל אביב תשס"ז, עמ' 154.

154. ראו גם שם, עמ' 80.

53 ס' וייל, הכובד והחסד, תרגום: ע' בהר, ירושלים תשנ"ד, עמ' 58.

קווי הדמיון שבין שלום ווייל ברורים: אצל שניהם טהרתה של התפילה כרוכה במודיפיקציה במשמעותו של המושא האלוהי. ואולם דווקא על רקע הדמיון בולט ההבדל. שלום כותב: 'אין אל לתפילתי'. כלומר לתפילה אין נמען. לעומת זאת וייל סבורה שלתפילה יש נמען – האל. ואולם תפילה טהורה היא תפילה שבה המתפלל מניח כי האל אינו קיים. אי-קיומו של האל משמעו העדרו המוחלט של האל בעולם, ובלשונה של וייל: 'אלוהים אינו יכול להיות נוכח בבריאה אלא בצורת העדר'.⁵⁴ ובמקום אחר היא כותבת:

אלוהים קיים, אלוהים איננו קיים. [...] אני בטוחה בביטחון מוחלט שאין אלוהים, במובן זה שאני בטוחה בביטחון מוחלט ששום דבר ממשי אינו דומה למה שיש בכוחי להשיג במחשבה כאשר אני הוגה שם זה. ואף-על-פי-כן, מה שאינני יכולה להשיג במחשבה איננו אשליה.⁵⁵

תפילה טהורה, אליבא דווייל, היא אפוא זו שבה אדם אינו מחפצן את האל ואינו עושהו אובייקט. הוא מתפלל לאל הלא נודע, ועם זאת בטוח הוא בקיומו. וייל, בדומה לישעיהו ליבוביץ, מניחה את אחרותו המוחלטת של האל כתנאי לחיים דתיים בעלי משמעות ולתפילה טהורה. לא כן ש. שלום: לתפילתו אין נמען, שכן אלוהים מת.

העובדה שלתפילה אין נמען אין פירושה מות התפילה; אדרבה בלא הנמען נחשפת התפילה בטהרתה – 'על כן היא כה טהורה'.⁵⁶ טהרתה של התפילה מיוסדת על העובדה שסילוקו של הנמען מאפשר למלאות הקיום הקונקרטי להתגלם בתפילה; במקום תפילה שהיא שיח בין האדם לבין קונו, נעשית התפילה למרחב הגילוי והביטוי האישי: 'רק חיי, כל חיי נגרים בתפלה'. הסופרת קלאריס ליספקטור ביטאה משהו עמוק מיסודות אלו של התפילה באומרה: 'התפילה העמוקה אינה התפילה שמפצירה, התפילה העמוקה יותר היא התפילה שאינה מפצירה יותר'.⁵⁷

54 שם, עמ' 140.

55 שם, עמ' 145.

56 גם בשירים המאוחרים שלו שבהם חוזר האל לקיום, המשורר מותיר על כנה את התפילה ללא נמען. כך כותב שלום בשירו 'הזכות הגדולה': [...] אלהי, / עזבני לנפשי בהיכל אין שומע תפלה. / ש' שלום, אלגביש, תל אביב תשמ"ד, עמ' 50.

57 ק' ליספקטור, 'תלאותיה של סופי', אושר סמוי, תרגום: מ' טבעון, תל אביב 2006, עמ' 19. ראוי לציין כי ליספקטור סבורה כי גם האמונה היא פעולה לא מושאית: 'אבל אין צורך להאמין במישהו או במשהו – די להאמין' (הנ"ל, קשרי משפחה / שעת הכוכב, תל אביב 1999, עמ' 146).

מבעד לניסוח רב משמעי זה מבצבצת הקביעה כי התפילה העמוקה אינה פונה למישהו כדי להשיג משהו. היא ביטוי של העצמי.

כך בבד עם העובדה שהתפילה היא אקספרסיבית, עולה בשירת שלום הרעיון כי נמענה של התפילה הוא הישות עצמה בשלל גילוייה: 'שאו ידיכם קדש, ענני הנדודים, ונתפלל לפלא, לאילן'.⁵⁸ התפילה לאילן נושאת סממנים ריטואליים. הפסוק: 'שאו ידיכם קדש' נאמר בעת נטילת ידיים לסעודה, לפני הברכה. בטרנספורמציה הפואטית ביטוי זה מבטא את האקט הריטואלי של התכנסות עצמית לפני התפילה. נמענה של התפילה היא הישות, או הפלא שבקיום המתגלם באילן.⁵⁹

כך אפוא בשירת שלום התפילה עוברת טרנספורמציה מתפילה לאל לתפילה אקספרסיבטיבית המבטאת את הקיום האנושי עצמו. וכאשר לתפילה זו יש נמען, הישות עצמה היא הנמען ולא האל. החוויה הרליגיוזית המבוטאת בהתנסות בפלא הקיום⁶⁰ הופכת את התפילה לאחת הדרכים המרכזיות לביטוייה של חוויה זו. מות האל מחזיר לתפילה את מעמדה הראשוני כביטוי של האדם בתוך הקיום. תפיסת התפילה כביטוי של האני הפונה אל עצמו מצויה גם בשירתו של אשר רייך. שירתו ספוגה בחוויית מות האל: 'אדון עולם אשר הלך/ לבלתי שוב והשאיר אחריו/ שואה ומלחמות [...]'.⁶¹ במקום 'אדון עולם אשר מלך', כפי שנאמר בפיט המקורי, מות האל הופך את ממלכת האל לבלתי רלוונטית – 'אשר הלך'. ועוד כתב רייך: 'בני, אל תחקר בגילו של האל/ אל תחפשו מתחת לארמה/ [...] כי הוא את קולך לא ישמע'.⁶² למרות מות האל, ואולי בעקבות מות האל, מתחדד מובנה של התפילה:

58 ש' שלום, 'האילן': ז. התפלה, פנים אל פנים: שירים, תל אביב 1949, עמ' קפו. על פולחן העץ בספרות הגרמנית, שממנה הושפע שלום ראו א' ליפסקר, שירת ש. שלום, תרפ"ב-תש"א: מאקספרסיביזם נוסח העלייה השלישית לסימבוליזם, תל אביב תשנ"ב, עמ' 16, והמובאה מדברי זוסמן שם.

59 ראו גם שירה של אגי משעול 'שיח', מבחר וחדשים, ירושלים תשס"ג, עמ' 212.

60 על היבט העומק של חוויית פלא הקיום ראו גם שלום (לעיל, הערה 58), עמ' קפט. גם ישורון קשת מתפלל לפלא: 'כל ימי, כל שעותי, אחכה לפלא/ כי יבא ומילך בלב: הפלא האדיר, הפלא המזהיר, הפלא הגואל, המרפא כל כאב. [...] אני תפלה לפלא, לפלא הרב! [...] ואני תפלה לפלא, לפלא השר! (י' קשת, האוצר האבוד, ירושלים תשנ"ו, עמ' 46). הפלא בשירו הוא סוג של התרחשות ולא מושא. המושא שאליו מופנית התפילה הוא סמוי; הוא יכול להיות האל עצמו והוא יכול להיות בלתי מובחן. אכן, בשירים אחרים שלו האל הוא נמענה של התפילה, ראו למשל שם, 'המנאץ', עמ' 65.

61 א' רייך, 'במקום יום הזכרון', סדר השירים, תל אביב תשמ"ו, עמ' 28.

62 א' רייך, 'באמצע השיר צלצל הטלפון', שם, עמ' 34. ראו גם הנ"ל, 'מזמור לרוח מעשה דינו', שם, עמ' 77.

עַל דַּעַת הַזְמַן וְכָלִי קָדְשׁוֹ
נֶעֱטַפְתִּי תַפְּלָה לְאַנִּי
מִתּוֹךְ לֵב הַמְעַרְפֶּלֶת
בְּפִית הַזֶּה שֶׁהוּא גִלְגֶּלְתִּי.

הָאֵל הוּא יְדִיעַת עֲצָמָנוּ
גַם בְּמָקוֹם שְׁבוּ הִבְהֵלָה הִיא חֵינּוּ
וְרַק הַמַּח כְּמִשְׁמֵר קְדָמִי
יִגַן עֲלֵינוּ מִפְּנֵי אֲלֻעָנוּ.⁶³

השיר פותח בהרמז לתפילת 'כל נדרי', הפותחת במילים: 'על דעת הקהל ועל דעת המקום'. בניגוד ל'דעת הקהל והמקום' המבטאת התחייבות דתית מובהקת לאל ולקהילה, רייך פותח את שירו בהתייחסות לזמן 'וכלי קדשו'. חוויית הזמן שוברת את הנצחיות והאל-זמניות שהאל והקהילה מעניקים לקיום. האדם הוא יצור החי בזמן, במינוח האקזיסטנציאליסטי – הוא יצור זמניות, ולמרות זאת הוא מתפלל. התפילה עוטפת את האני, הוא האובייקט שלה – 'נעטפתי תפילה', אבל הוא גם הנמען שלה – 'נעטפתי תפילה לאני'. ההרמוז המקראי מלמדנו על מלוא התפנית מהתפילה המסורתית. בתהלים נאמר: 'תפילה לעני כי יעטוף ולפני ה' ישפוך שיחו' (תה' קב, א). בתפילה זו האדם, העומד כעני לפני בוראו, עוטף עצמו בתפילה, כלשון הפרשן: 'כאשר יהיה כפוף ומעונה כאלו הוא מתעטף קצתו בקצתו'.⁶⁴ בתפילה זו האדם הוא היש הפעיל: הוא העוטף עצמו בעצמו, הוא השופך שיחו; ולתפילה זו יש כתובת ברורה – האל. אצל רייך הסובייקט 'נעטף' תפילה, כביכול נכבש על ידה, היא כופה עצמו עליו. השיר מבהיר לנו את מקורו של כיבוש זה – 'הבהלה' ש'היא חיינו'. התפילה פורצת מהאדם ועם זאת היא אינה מייצרת את החריגה אל מחוץ לאימננטי; אדרבה, 'האל הוא ידיעת עצמנו'. בת קולו של פוירבך מהדהדת בשיר זה – האל אינו פחות ואינו יותר מאשר עצמיותנו, שאלה אנו פונים בתפילה. לא פחות מכך האל הוא איום על חיינו, ורק הכרתנו הצלולה שומרת עלינו מפני איום זה: 'רק המח כמשמר קדמי/ יגן עלינו מפני אלענו'. התפילה היא אפוא מומנט חשוב בהוויית האדם, שכן בד

63 א' רייך, 'פוגת נפש', שם, עמ' 26.

64 מצודת דוד, על אתר. ראו עוד א"צ גרינברג, 'מדרש עניים אצלי', אורי צבי גרינברג: כל כתביו, ירושלים תשנ"א-תשס"ד, א, עמ' 155.

כבד עם היותה פניית האדם אל עצמו, היא מניחה לפתח הקיום האנושי את הפיתוי הדתי שכנגדו מתייצבת הכרתו הצלולה של האדם. תפיסה של תפילה ללא נמען מצויה גם בשירתו של אמיר גלבווע. ואולם בשירה זו מבוטאת מגמה אחרת, שאפשר לכנות אוטולוגית. בשיר 'תפילה כיריעת פלאים' גלבווע מסרטט את התפילה ככוח אוטונומי הכובש את האדם, היא מקבלת ממד אוטולוגי ראשוני ביחס לאדם הנענה לה, או הנכבש על ידה:

תְּפִלָּה כִּירִיעַת פְּלָאִים פְּרוּשָׁה עַל פְּנֵי מְרַחֵב עֲצוּם
וְהִיא אֶת לְבִי רוֹצֶה לְחַן.
עֲמָה כָּל הַיּוֹם וְכָל הַלַּיִל אֲנִי עוֹרֵךְ קֶרֶב עֲצוּם
לְהוֹכִיחָה כִּי אֵין זֶה לָּהּ מְקוֹם נָכוֹן.
[...]

תְּפִלָּה כִּירִיעַת פְּלָאִים פְּרוּשָׁה עַל פְּנֵי מְרַחֵב עֲצוּם
וְהִיא אֶת לְבִי רוֹצֶה לְחַן.
לְכֵן רְגְלֵי אֶל רְחוֹק מְאֹד פְּרָצוּ
וְכִבְר טַל הַרְבֵּה שָׁתוּ עֵינַי וְכִבְר מְטַל הַרְבֵּה עֵינַי לְחוֹת.⁶⁵

התפילה היא פלאית – 'יריעת פלאים'. חוויית הפליאה מיוסדת בדיוק על ידי העובדה שהאדם מתנסה בתפילה כנפעל, כמי שמבקש לדחותה מהווייתו; היא כוח כובש המפייס את האדם ומבקש לחון את לבו. התייצבותו של האדם כנגד התפילה היא התייצבות כנגד הכוח המפייס שבה, לפיכך 'קרב עצום' מתחולל בינה לבין האדם. ואולם התפילה חודרת אל הוויית האדם. חדירה זו מתגלמת בתנועה שבה המשורר מתנסה. מקורה של תנועה זו בתבנית העתידית של התפילה, שהרי תפילה, בין אם היא מאשרת את הקיים ובין אם היא מבטאת ציפייה לשינוי, פונה תדיר אל העתיד. תפילה היא אפוא תנועה, ותנועה היא זעזוע המתבטא בכי מפיס או מייסר. בשיר אחר מקשר גלבווע בין האור לבין התפילה:

הָאוֹר הַמּוֹלֵךְ -
עֲמָנוּ הוֹלֵךְ הוּא בְּכָל הַדְּרָכִים
וְנֶאֱחָז בְּרַכְסִים. אַחַר יְמֵשֶׁךְ וַיֵּלֶךְ.
[...]
אוֹר. בְּכָל הַדְּרָכִים. בְּבוֹרוֹת הַשְּׁכוּחִים.
אוֹר שְׁגֵלוּי הוּא. אוֹר שֶׁל שְׁבָחִים.

אור החיים. אור כל עץ רענן.
 אור ההמשך. הזרע. העננה.
 [...]
 תפלתנו באור. אל האור. מן האור.
 נופלנו על ארץ קם לבראו.⁶⁶

בשיר זה האור הוא יסוד הקיום כולו,⁶⁷ והתפילה נובעת מיסוד אונטולוגי זה ומופנית כלפיו.⁶⁸ התפילה אינה אפוא רק ביטוי של האדם היחיד, אלא היא קולה של המציאות עצמה, היא זורמת בתוך המציאות ופונה אליה. התפילה נעשית ליסוד אונטולוגי עצמאי כדרך שהאור הוא יסוד אונטולוגי ראשוני. שני השירים גם יחד מעצימים את כוחה של התפילה ובמקביל ממעטים במשמעותו של נמען התפילה, שכן ככוח עצמאי היא אינה מותנית בנמען. אכן באחד משיריו גלבוע מתפלל על התפילה עצמה, מבלי לאזכר את הנמען:

וכאשר יגדתי עמק בלבי תפלה
 [...]
 ששעה זו לא תהיה אחרונה
 לתפלה בין קירות הבית
 בשדה הפתוח בשירת המים
 הזורמים הזורמים הלואי
 שתזרום התפלה לעולמים [...]⁶⁹

התפילה, כמו האור, כמו זרימת המים, אינה פעולה אינטנציונלית של יחס בין סובייקט לאלוהיו, אלא היא התרחשות, וליתר דיוק גילוי של הישות עצמה. מבחינה זו הסובייקט המתפלל הוא המדיום שדרכו המציאות מתבטאת בשפת

66 א' גלבוע, 'מולידי האור', שם, עמ' 184-185.

67 על ההיבטים האונטולוגיים והמיסטיים של האור ראו א' ציון (עורך), מגוון דעות והשקפות על האור, ירושלים תשס"ג. על זיקתו של גלבוע למיסטיקה ראו א' צורית, החיים, האצילות, תל אביב 1988. צורית מוכיחה כי אוצר הדימויים והסמלים שבשירת גלבוע יונק מהעולם המושגי הקבלי-חסידי (ראו שם, עמ' 17). על האור אצל גלבוע ראו שם, עמ' 114-117.

68 גם אצל שמעון הלקין ניתן למצוא רמזים למגמה שלפיה התפילה היא השתוקקות לאור, וזה לשונו: 'תהי תפלתנו שחר רענן/ אשר חפצו לאור האר יאיר/ ואך פחדו מחשך יפיץ חשך' (ש' הלקין, 'תפלות', שירים, תרע"ז-תשל"ג, ירושלים תשל"ו, עמ' 29. הכמיהה אל האור והיופי כיסוד המכונן את התפילה חוזר ועולה אצל הלקין גם בהמשך, ראו שם, עמ' 30-31.

69 א' גלבוע, שירים, ב, תל אביב 1987, עמ' 21.

התפילה. מציאות זו יכולה להיות ההוויה כולה או הוויית האדם עצמו. בעיניו של גלבוע תפילה מסוג זה 'עולה מרתק יחודים צרוף- / מן הנפש/ ומן הגוף'.⁷⁰ התפילה 'עולה', היא יוצאת אל מחוץ לאדם ללא נמען, אבל היא ממצה את הוויית האדם. הייחוד המיסטי המסורתי מאחד בין האדם לבין עולמות עליונים או בין העולמות העליונים עצמם. ואולם עתה בעולם שאין בו אלוהים, ייחוד זה מאחד בין הגוף לבין הנפש המצטרפים בהתרחשות של התפילה לזהות אחת המבטאת את עצמה. כדרך שאצל ברנר ולביא התפילה היא אישור המציאות כך גם אצל גלבוע. התפילה מבטאת את ההתנסות במלאות הקיום כולו, שבתוכו נכלל האדם:

אֲנִי לֹבֵשׁ חֵג, אֲנִי רוֹאֶה אוֹר. [...]
 [...] אֲנִי כּוֹתֵב חַיִּים.
 הַמוֹן דְּבָרִים עוֹנִים לִי.

אֲנִי כָּאֵן עַמִּי עוֹלָם. הִיפָּה שְׁלִי אֶז נִבְרָא.
 אֲנִי אוֹמֵר תְּפִלָּה פּוֹרַחַת. אֲנִי מְבִיט דְּשָׂא צוֹמַח. [...]
 מְשֵׁהוּ מִתַּחַת לְרַגְלֵי מְחוֹלֵל אֶת הָאֲדָמָה.⁷¹

הביטוי 'תפלה פורחת' הוא רב-משמעי: מצד אחד הוא מבטא את העובדה שהתפילה צומחת, כדרך שהדשא צומח, מקרקע המציאות. מצד אחר יש בו הרמז לביטוי התלמודי 'אותיות פורחות'.⁷² ביטוי זה מבטא את השתחררותן של האותיות מטקסט – גווילי התורה או לוחות הברית – במצבי אסון. אם מצרפים את שתי המשמעויות הנרמזות בביטוי 'תפילה פורחת' מתקבלת המשמעות הבאה: התפילה גם צומחת מהקיום אבל גם משתחררת ממנו ומקבלת מעמד עצמאי.

אמיר גלבוע מתאר את עצמו בתור אדם דתי: 'אני אדם דתי', מעיד הוא על עצמו.⁷³ יתר על כן, גלבוע מציין כי מתוך יניקתו מהמסורת החסידית וסיפוריה הוא יכול 'להגיד "אלהים", אלהים'.⁷⁴ על רקע זה בולטת הטרנספורמציה של העולם הדתי בשירת גלבוע. שירה זו משמרת את היסוד הרליגיזיו בכך שהיא מעצימה

70 גלבוע, 'יחוד' (לעיל, הערה 65), עמ' 71.

71 גלבוע, 'על דבר החיים ודבר השיר' (לעיל, הערה 69), ב, עמ' 259.

72 ראו פסחים פז, ב; עבודה זרה יח, א; פסיקתא זוטרותא (מדרש לקח טוב) דברים, עקב יד, א; ילקוט שמעוני, מלכים א רמז רח, ועוד.

73 מובא אצל צורית (לעיל, הערה 67), עמ' 113.

74 שם. שם. ראו עוד שירו של גלבוע, 'גדולים מעשה אלהי', כל השירים, א, תל אביב 1986, עמ' 329.

את האונטולוגיה של המציאות כמציאות דתית-מיסטית; מלאות הקיום היא דתית, ודווקא משום כך מייתרת את האל כמושא הכרחי של התפילה.⁷⁵ עמדת גלבוע מעניינת דווקא על רקע המסורת של התפילה האונטולוגית, שהגיעה לאחד משיאיה אצל ר' נחמן מברסלב הסובר כי התפילה אינה פעולתו הייחודית של סובייקט. שכן 'כל עשב ועשב יש לו שירה שאומר. שזה בחינת פרק שירה, ומשירת העשבים נעשה ניגון של הרועה'.⁷⁶ דורות לאחר ר' נחמן שבה ועולה תפיסה זו אצל הרב קוק הכותב, כנראה בעקבות ר' נחמן:

התפלה היא האידיאל של כל עולמים. כל ההויה כולה למקור חייה היא עורגת. כל צמח, וכל שיח, כל גרגר חול, וכל רגב ארמה, כל אשר בו חיים נגלים, וכל אשר בו חיים כמוסים [...] הכל הומה שואף ועורג ושוקק, לחמדת שלמות מקורו העליון, החי הקדוש הטהור והכביר. והאדם סופג את כל השקיקות הללו בכל עת ובכל שעה, והוא מתרומם ומתעלה בתשוקת קדשו. ובא תור הגילוי לתשוקת רוממות אל אלה בתפלה. [...] מרומם הוא האדם בתפלה את כל היצור, מאחד הוא עמו את כל היש, מעלה את הכל, מרומם אל הכל, למקור הברכה, למקור החיים.⁷⁷

ואולם הן שירת העשבים של ר' נחמן והן תפיסת התפילה של הרב קוק אינה דומה לתפיסת התפילה בשירו של אמיר גלבוע. שכן, אצל ר' נחמן לשירת העשבים יש נמען. יתר על כן היא משולבת בשירתו-תפילתו של 'הרועה', הניזון משירת העשבים. באופן דומה, בתפיסתו של הרב קוק, התפילה היא השתוקקות ההויה כולה לבורא. התפילת היא אפוא עדות לתנועת הישות כולה לאל, שאליו היא משתוקקת ועורגת מעת הבריאה. לעומת זאת, אצל גלבוע מלאות הקיום מייתרת את הנמען. ייתור זה אינו התרסה נגד האל אלא היא עצמה עדות למלאות ההויה המבטאת את עצמה בתפילה, ובה משתלב גם הסובייקט האנושי. גם רחל חלפי, שאינה נושאת את המטען הקבלי-חסידי המצוי בשירת גלבוע, מבטאת את התפיסה שלתפילה יש משמעות אונטולוגית עצמאית, ולפיכך יכולה התפילה לחמוק מהאדם:

75 תפיסה דומה מצויה אצל ברנר, ראו ספרי (לעיל, הערה 42), לפי הערך רליגיוזיות שבמפתח.

76 לקוטי מוהר"ן תנינא (לעיל, הערה 5), סג, עמ' כט, ב. ראו עוד שיחות הר"ן סג.

77 הראי"ה קוק, אורות הקודש, ג, ירושלים תשכ"ד, עמ' רכו.

פַּעַם יִדְעֵתִי:
תְּפִלָּה הִיא
צָלִיל
מִכּוֹן הַהוֹלֵךְ בְּעוֹלָם

מה לי וְלִידִיעָה זו?

בְּעוֹלָם הוֹלֵךְ צָלִיל
אוֹתוֹ לֹא יִכְלֹתִי לְשִׁמֵּעַ
רְצִיתִי לְגַעַת בּוֹ
בְּצָלִיל מִתּוֹכִי
אוֹתוֹ לֹא יִכְלֹתִי לְכַנּוֹן.

עֲכָשׁוּ כְּשֶׁאֲנִי מְנַסֶּה
הַרְיֵנִי כְּשֶׁלֶחֶן עֵץ אָטוֹם מְנַסֶּה
לְהַתְּפַלֵּל.⁷⁸

לפי רחל חלפי, ניסיונו הכושל של האדם להתפלל אינו מבטא את אזלת ידו של האדם ליצור לעצמו תפילה; אדרבה, כישלון זה משקף את העובדה שהאדם לא הצליח להגיע אל התפילה האונטולוגית, הוא לא הצליח לכוון את עצמו אל תפילה זו. בעיניה של חלפי כישלון זה הוא ביטוי לאטימותו של האדם שנעשה 'כשלחן עץ אטום', מבלי שיוכל לפנות בקשב אל המציאות ולזהות את צלילה של התפילה. ביטוי רב רושם של הטרנספורמציה של התפילה משפת זיקה בין האדם לבין האל לביטוי עצמי מצוי אצל שלונסקי, באחד משיריו הנודעים שממצה את חוויית בן העלייה השלישית:

[...]

עוֹטְפָה אֶרְצִי אֹר כְּטִלִית
בְּתִים נִצְבוּ כְּטוֹטְפוֹת
וּכְרִצוּעוֹת-תְּפִלִין גּוֹלְשִׁים כְּבִישִׁים סָלְלוּ כְּפִים.

תְּפִלַּת-שְׁחָרִית כֹּה תְּתַפְּלֵל קְרִיָה נְאֻה אֱלִי בּוֹרְאָה
וּבְבוֹרְאִים

78 ר' חלפי, מקלעת השמש, תל אביב 2005, עמ' 224. ראו גם 'שיר סהרורי', שם, עמ' 173.

בְּיַד אֲבֵרָהֶם
פִּיטֹן סוֹלֵל בְּיִשְׂרָאֵל.⁷⁹

שלונסקי משתמש במכלול הריטואלים של התפילה כמטפורה. ואולם מטפורה זו נושאת את הפאתוס של התפילה עצמה; היא אינה משתחררת ממנה, אדרבה המטפורה מעצימה אותה. לאור הנחה זו אפשר לקבוע כי ברנר ושלמה לביא, בני העלייה השנייה, מתפללים בתפילה הנראית מסורתית. מובנה משתנה משום שרשת המשמעות הבסיסית המכוננת את עולמם אינה מותרה מקום לתפילה שנמענה הוא אלוהי ישראל. לעומת זאת אצל שלונסקי המטמורפוזה מושלמת: התפילה היא אישור עצמי המופנה אל הבורא – הוא האדם עצמו. בתפילה זו המוען והנמען מתלכדים, וזהות זו היא המכוננת את האישור העצמי המוחלט. למתפלל אין ציפייה מגורם טרנסצנדנטי; אדרבה התפילה היא ביטוי למלאות עצמית מוחלטת.

בשירת זמננו מבוטאת מגמה זו בשירתו של גדי פישמן הכותב: 'מעמקים ברכי נפשי/ עולם העזבונות, / ברכי צמיחת הערפל/ מעקבות, ברכי הדרך הריקה/ לשם יחוד המתפרץ עם התיפחות// הולכת ורחוקה'.⁸⁰ בדומה לגלבווע, גם אצל פישמן התפילה היא התפרצות פנימית שנמענה הוא האדם עצמו. בלשון עמוסת הרמזים מסורתיים מתחוללת טרנספורמציה זו: 'מעמקים', הריהו הרמז לפסוק: 'מעמקים קראתיך ה' (תה' קל, א), ו'ברכי נפשי' הוא הרמז לפסוק 'ברכי נפשי את ה' (תה' קד, א). שני פסוקים אלו וההקשרים שבהם הם מופיעים מבטאים אמונה עמוקה בכוחו של האל בורא שמים וארץ להיענות לתפילת הפונים אליו. ואולם אצל פישמן פניית המעמקים ממוענת אל הנפש. אחדות זו בין המוען לנמען היא היא 'הייחוד'. ואולם בניגוד לייחוד המסורתי המתקן עולמות, תפילת המשורר אינה משחררת את האדם ממצוקתו; אדרבה באמצעותה הוא מתייחד עם עצמו ומגיע לאישור קיומו המיוסר ומגלה את מרחב 'העזבונות', את הריקות שהקיום נושא בחובו.

אפשר לשאול: מדוע לכנות ביטוי עצמי זה תפילה? מה מחבר בין התפילה המסורתית לבין התפילה כביטוי עצמי? האם שני סוגי התפילה משתייכים לאותה משפחה, לאותו משחק שפה? האם תפילה בלא אל היא כלל ועיקר תפילה? פיליפס ניסח את תובנת היסוד המשותפת לרוב הכותבים על התפילה כך: 'השכנוע שאדם

79 א' שלונסקי, 'עמל', כל שירי אברהם שלונסקי, ב, עמ' 15. מטפורת התפילין נמצאת גם אצל אורי צבי גרינברג, הכותב: 'ירושלים – תפילין-של – ראש והעמק – של יד' (א"צ גרינברג, 'הגברות העולה' (לעיל, הערה 64), א, עמ' 85.

80 ג' פישמן, יצחק, תל אביב תשס"א, עמ' 123.

מדבר אל עצמו [בתפילה] הוא מותה של התפילה.⁸¹ באופן דומה ברומר טוען כי תפילה תרפויטית, שבה האדם הוא המרכז ולא האל, היא תפיסה לא קוהרנטית של התפילה, החייבת להניח מציאותו של אל שאליו היא פונה.⁸² השל, שהקדיש תשומת לב מרובה לתופעת התפילה, ניסח תובנת יסוד זו, בצורות שונות: לדעתו, בתפילה משתנה מרכזם של החיים – מתודעה עצמית לכניעה עצמית של האדם בפני האל: 'המיקוד של המתפלל אינו באני'.⁸³ שכן, להתפלל משמעו להיות סולם שדרכו מתקשר האדם לאל, וליתר דיוק נענה לפניית האל אליו. מהותה של התפילה מבוססת על ההנחה בדבר יכולת האדם להיות בקשר עם האל; קשר המגולם בכך שהאדם מעמיד עצמו לפני האל: 'התפילה היא הענות לאל'.⁸⁴ התפילה היא פעילות שתכליתה היא לאפשר לאל להיכנס לתוך חיי האדם.⁸⁵ אורי צבי גרינברג נותן ביטוי פואטי חד להבחנה בין המאמין לבין הכופר. הראשון הוא יש מתפלל ואילו השני אינו יש מתפלל:

גַּם אִם עָנִי הַמֵּאֲמִין, בְּלִי קוֹרֵת גַּג וּבֹאֲיִן לוֹ פֶּת [...] לְמַרְאֲשׁוֹתָיו הֵיעַר הָאֱלֹהִי.. הַמְּחַסֵּה הַטּוֹב: אֱלֹהִים!

לֹא כֵן, הַכּוֹפֵר, [...] לְלֹא דַעַת תְּפִלָּה בְּזִכּוֹת דְּמַע מֵאַחֲרֵי גְבַעַת הַתְּאֻוֹת וּלְלֹא רְגָעֵי דְבִקּוֹת עִם הַדְּלָקַת גְּרוֹת לְזִכֵּר אֵלֹו שְׁעָלוּ-בְלִהְבוֹת.⁸⁶

שאלות אלו חשובות ביותר אבל אין בהן כדי להסתיר את העובדה שבעיניהם של יוצרים רבים בספרות העברית המבצע שאליו הם מתייחסים הוא תפילה ללא האל. יתר על כן, בעיני יוצרים רבים, תפילה ללא אל איננה מציינת רק את הביטוי הרפלקטיבי על פרקטיקת התפילה. רבים מהם מתפללים אל לא-אל. פילוסופים עלולים לראות בפרקטיקה זו אי-הבנה מוחלטת של התפילה. ואולם שאלת

81 D. Z. Philips, *The Concept of Prayer*, London 1968, p. 41

82 ראו V. Brümmer, *What Are We Doing When We Pray, A Philosophical Inquiry*, London 1984, pp. 25–28

83 השל (לעיל, הערה 24), עמ' 201.

84 שם, עמ' 200. ראו עוד שם, עמ' 198–200. ראו גם א"צ גרינברג, 'תפילה על בעלי השכל הקר...' (לעיל, הערה 64), י, עמ' 42; 'תפילה בעד אלו שאינם מתפללים...', שם, יא, עמ' 206.

85 שם, עמ' 202.

86 גרינברג, 'שיר על המאמין והכופר' (לעיל, הערה 64), ט, עמ' 57.

היסוד היא מה תפקידה של הפילוסופיה: האם היא אמורה לעקוב ולפענח את העובדות או לכוונן אותן מחדש. היה זה דווקא פיליפס שהפנה אל עמדתו הבסיסית של ויטגנשטיין שסבר כי לפילוסופיה תפקיד מוגדר: 'בשום פנים ואופן אסור לפילוסופיה להתערב בשימוש בפועל בשפה; בסופו של דבר היא מסוגלת אפוא רק לתארו. שכן אין היא מסוגלת אף לבססו. היא משאירה את הכול כפי שהוא'.⁸⁷ פיליפס, שמניח כי התפילה היא פנייה אל האל, עושה זאת משום שזו הפרקטיקה הבסיסית שבה פגש. אבל בספרות העברית בולטת עמדה אחרת, שאינה רואה בתפילה בהכרח פנייה לאל.⁸⁸ אם מניחים שהן תפילה מושאית המופנית לאל והן זו שאינה מופנית לאל משתייכות לאותו משחק שפה, שומה עלינו למצוא את היסודות המשותפים לשתייהן.

סביר להניח כי היסוד המשותף בין התפילה כביטוי עצמי או כאישור הקיום לבין התפילה המסורתית נעוצה בתבנית העומק המשותפת לשתייהן: בתפילה חורג האדם מהווייתו המידית. לחריגה זו פנים כפולות: מצד אחד, בחריגה זו אדם שופט ומעריך את חייו, מצביע על מה שיש ועל מה שאין או חסר בהם, אבל מנקודת מבט חדשה, שהתפילה מכוננת אותה. היה זה שמשון רפאל הירש שמנקודת מבט דתית הצביע על מאפיין זה של התפילה וכך כתב:

ההוראה המקורית של הפועל 'התפלל', ממנו נגזרה 'תפילה' היא: לבחון ולשפוט את עצמו; או כדרך בניין התפעל המורה לעיתים קרובות על שאיפה פנימית: לשבת לדין על עצמו ולשאוף להגיע לידי דין אמת על עצמו. יוצא שהוראת המלה 'תפילה' היא: היחלצות מחיי המעשה של יום יום תוך שאיפה להשיג דין אמת על עצמו, על האנוכי שלו, כלומר על יחסיו אל ה' והעולם, ויחס ה' והעולם אליו. מעשה זה של מאמץ להגיע לידי חריצת דין אמת על עצמו נקרא 'תפילה'. בשפות אחרות מכנים את התפילה בשם המזכיר את הבקשה והתחנונים, אך אלה מהווים רק סוג משנה של התפילה שלנו.⁸⁹

מצד אחר, בתפילה המתפלל מבטא ציפייה להתרחשות עתידית. חריגתו ממצוינות ההווה הקונקרטי ממקמת אותו במרחב העתידי שממנו הוא שב אל ההווה.

87 ל' ויטגנשטיין, חקירות פילוסופיות, תרגום: ע' אולמן-מרגלית, ירושלים תשנ"ה, עמ' 84 (1248).

88 תפיסה זו מצויה גם בספרות הפילוסופית וברומר כינה אותה 'התפילה התרפויטית'. ראו ברומר (לעיל, הערה 82), עמ' 16-22. איני מקבל את המינוח 'תפילה תרפויטית', שכן הוא מחטיא את משמעותה של התפילה ללא האל והופך אותה לפנומן פסיכולוגי בלבד.

89 ש"ר הירש, חורב, תרגום: י' פרידמן, בעריכת מ' ברויאר, ירושלים תשס"ז, עמ' 448. ראו הפניות העורך למקומות אחרים בכתבי הירש, שם, הערה 1.

הן בתפילה אל האלוהים הן בתפילה אקספרסיבית האדם חורג ממצבו אבל זו אינה חריגה מוחלטת, שכן המתפלל נותר בגופו ובנפשו במציאות שעליה הוא מתפלל. מבחינה זו משמעותה העמוקה של התפילה היא קריאת תיגר על ההכרח שבמציאות וההכרה בראשוניות של האפשרות, דהיינו של היכולת לחרוג מהנתון של המציאות, כיסוד המכונן את המציאות. קירקגור מנסח תובנה זו בצורה חדה: 'להתפלל משמעו גם לנשום, והאפשרות היא לעצמי, מה שהחמצן לנשימה'.⁹⁰ עמדה זו, כפי שכבר ראינו, היא עמדתו של פוירבך, שסבר כי התפילה היא ביטוי לסירוב לקבלת האופי ההכרחי של הטבע. ואולם בניגוד לפוירבך, קירקגור כמאמין סובר כי רק האל מבסס את קיומה של אפשרות החורגת מהמציאות ההכרחית.⁹¹ אבל אין בכך כדי להסוות את היסוד המהותי של התפילה: היא פעולה של חריגה מהעובדתיות הכפויה, השתחררות משלטון המצוי והכרה באפשרות שהמציאות היא רק אחד מגילומיה. בלא הכרה באפשרות קיומה של האפשרות, בכוח הציפייה והשיפוט העצמי, לתפילה לא היה מובן כלשהו.

בסופו של חשבון, התפילה – הדתית וזו ללא אל – משנה את הוויית האדם. גם הוגה דתי כקירקגור, שמניח כי הנמען, האל, הכרחי לתפילה מזהה את המשמעות האקזיסטנציאליסטית שלה, וכותב: 'המתפלל אינו משנה את האל, אבל התפילה משנה את מי שמציע אותה'.⁹² קביעה זו מבוססת על הטענה כי בתפילה האדם חושף את עצמו ואת עולמו הפנימי המוסתר, בלשונו של קירקגור: 'הרבה ממה שאתה יכול להסתיר בחשיכה, אתה נודע לו בראשונה על ידי שאתה פותח זאת לידיעתו של הכל-יודע'.⁹³ השל, שכזכור ראה בתפילה ביטוי של עמידת האדם לנוכח האל, חזר, בעקבות קירקגור, על תובנות אלו בכותבו:

התפילה מבהירה את תקוותינו וכוונותינו. היא מסייעת לנו לגלות את

90 S. Kierkegaard, *The Sickness Unto Death*, Edited and Translated by H. V. Hong and E. Hong, Princeton 1980, p. 40

91 ראו שם, שם. בנקודה זו מעניינת ההשוואה בין קירקגור לר' נחמן מברסלב. גם הוא סבור כי תפילה, כמו אמונה, היא חריגה מן הטבע. הוא, בדומה לקירקגור, מניח כי משמעותה של חריגה זו מתגלמת ביכולת לשנות את הטבע עצמו, בלשונו: 'אמונה בחי' תפלה [...] כי התפלה למעלה מטבע. כי הטבע מחייב כן. והתפלה משנה הטבע' (לקוטי מוהר"ן [לעיל, הערה 4], ז, עמ' ח; ראו גם שם, ט, עמ' יב). קירקגור ור' נחמן, כמאמינים, הניחו שהאפשרות החורגת מהטבע אכן יכולה להתממש, גם נגד החוקיות הטבעית, ואילו פוירבך הסתפק באפיון הדיספוזיציה הבסיסית של המתפלל – ההנחה של המתפלל בכוחה של האפשרות להתגבר על הטבע.

92 S. Kierkegaard, *Purity of Heart Is to Will One Thing*, Translated by D. V. Steere, New York 1956, p. 51

93 שם, שם.

שאיפותינו האמיתיות. [...] היא פעולה של טהרה עצמית [...] היא נותנת לנו את ההזדמנות להיות כנים, לומר במה אנו מאמינים ולהתחייב למה שאנו אומרים. [...] התפילה מלמדת אותנו למה לשאוף. [...] התפילה היא מהותם של חיים רוחניים.⁹⁴

הסופרת קלאריס ליספקטור, מנקודת מבט שאינה דתית, מתבטאת באופן דומה. בסיפור 'שעת הכוכב', אומר הגיבור:

עכשיו נזכרתי שפעם, כדי לחמם את רוחי, הייתי מתפלל: התנועה היא הרוח. התפילה הייתה לי דרך אילמת וחבויה מעין כל להגיע אל עצמי בעצמי. כשהייתי מתפלל הייתי מגיע לחלל בתוך נשמתי – והחלל הזה הוא כל מה שיכול להיות לי אי-פעם. יותר מזה, לא כלום. אבל גם לריק יש ערך והוא דומה למלא.⁹⁵

בנימה הגליאנית, ליספקטור קובעת כי 'התנועה היא רוח'. העובדה שתנועה זו מתגלמת בתפילה עלולה להוביל למסקנה כי מגמתה של התנועה היא החוצה, בדיוק כדרך שבתפילה הסובייקט פונה לאל. ואולם בנקודה זו מתבררת עמדתה של ליספקטור: התנועה היא פנימה, שכן בתפילה עצמה האדם פונה אל עצמו. כתפילה פעילות זו אינה בהכרח רפלקטיבית, היא בראש ובראשונה פעילות. לפיכך ליספקטור מתארת אותה כ'דרך אילמת וחבויה מעין כל להגיע אל עצמי בעצמי'. בתנועה זו פנימה האדם אינו מוצא את 'האני' האוטנטי שלו אלא את המרחב הריק של הוויית האדם, המגלמת את 'המסתורין'⁹⁶ שבחיי אדם שלעולם אינו בר-מיצוי. כך אפוא מובילה התפילה את האדם אל העצמי כאפשרות בלתי מפוענחת. גם אלי ויזל נתן ביטוי לתובנות אלו על התפילה. תוך התבססות על קפקא, הוא משווה בין תפילה לספרות: '[...] שתיהן נוטלות מלים שבכל יום ומעניקות להן משמעות. שתיהן פונות אל כל שהוא אישי ביותר ונשגב ביותר באדם. שתיהן מושרשות בתחום האפל והמסתורי ביותר של הווייתנו. שתיהן ניזונות מחרדה והתלהבות, ושוללות את הניתוק והחיקוי המנוגדים להן. [...] שתיהן פתוחות כפצע פתוח, שתיהן חיות רגעי זכות מתוחים'.⁹⁷ דברי ויזל הם בראש ובראשונה עדות של מתפלל. ומעדות זו עולה כי התפילה היא חוויה שמוקדה הוא החיים האנושיים

94 השל (לעיל, הערה 24), עמ' 198-199.

95 ליספקטור, קשרי משפחה / שעת הכוכב, (לעיל, הערה 57), עמ' 135-136.

96 ראו שם, עמ' 136.

97 א' ויזל, 'התפילה והאדם המודרני', ג"ח כהן (עורך), התפילה היהודית, המשך ומפנה, ירושלים תשל"ח, עמ' 13.

עצמם; חיים אלה – ולא דווקא חוויית המפגש שבין האדם לבין האל – הם המכוננים את משמעותה של התפילה.⁹⁸ טקסטים אלה של קירקגור, ליספקטור וויזל, כמו טקסטים רבים אחרים,⁹⁹ הם עדות ברורה לתפיסה רווחת שהתפילה היא חשיפה ועיצוב עצמיים, שדרכם האדם מכונן את יחסו לעצמו ולעולם, ובעיניהם של המאמינים גם לאל.¹⁰⁰ הוויכוח בין המאמינים למי שאינם מאמינים אינו גורע מעצם האפיון הבסיסי הזה של התפילה החלה גם על תפילה ללא נמען. מעבר לדמיון מבני זה קשה שלא להביא בחשבון את המורשת הרתית. המתפלל שלאחר מות האלוהים חוזר אל שפת התפילה הזמינה ומפרשה מחדש לאור רשת המשמעויות החדשות שהוא חי בה, שבמסגרתה הוא הריבון 'הבורא', כפי שניסח זאת שלונסקי בשיר שהובא לעיל.

האדם כיש מתפלל – מתווה פנומנולוגי

הניתוח שבוצע מאפשר לאפיין את האדם כיש מתפלל. ברם, טרם אפנה לניתוח מדויק של קביעה זו, חובה לסייגה: הדיון שלהלן אינו מתיימר לטעון משהו על מהות האדם, זאת גם אם הדברים ינוסחו בשפה זו. גבולות הדיון שלי הם הטקסטים הספרותיים שבהם עסקתי. בנקל יכולים היינו להתמקד בטקסטים השוללים את התפילה ואת היות האדם יש מתפלל. לפיכך האפיון הפנומנולוגי אינו יכול להיחלץ מהנתון הטקסטואלי עצמו. מנקודת מבט פנומנולוגית, אני מניח את השהיית השיפוט האונטולוגית הכוללת. ועם זאת יש חשיבות מרובה לאפיון זה, שכן הוא משרטט אפשרות קיום אנושית אחת – האדם כיש מתפלל כאפשרות קיום ממשית; אפשרות קיום זו מערערת על הבלעדיות של עמדות דיכוטומיות דתיות או חילוניות; אפיון האדם כיש מתפלל מציע שבירה של הדיכוטומיות המכוננות את השיח על אודות דת וחילון. זו פתיחה חדשה, אחרת של השיח, שבמסגרתו מה שנראה סותר ובלתי אפשרי מקבל מובן חדש.

כנקודת פתיחה לקביעה זו חייבים להציגה מול מכלול עמדות המנוגדות לה; עמדות שאינן גוזרות את משמעותה של התפילה מפעולת התפילה של המתפלל. הללו נחלקות לשתיים: תפיסת התפילה כפעולה טרנסצנדנטית ותפיסתה כחובה הטרנומית.

98 ראו עוד א"צ גרינברג, 'יא. סיום הספר: אלהים ועניו' (לעיל, הערה 64), א, עמ' 155.

99 ראו עוד 191–193; III, pp. 126–127; I, pp. 191–193; P. Tillich, *Systematic Theology*, Chicago 1963, I, pp. 126–127; III, pp. 191–193; קרטיין (לעיל, הערה 3), עמ' 153, ופרשנותו לדברי תומאס אקווינס. ראו גם G. W. Allport, *The Individual and his Religion*, New York 1960, pp. 133–135.

100 B. E. Benson and N. Wirzba (eds.), *The Phenomenology of Prayer*, New York 2005; N. Wirzba, 'Attention and responsibility, The Work of Prayer', p. 89.

הוגים רבים רואים בתפילה פעולה ישירה של האל המבטאת את חסדו של האל, הפועל במישרין על האדם באמצעות התפילה.¹⁰¹ פסקל קובע נחרצות: 'אבל אדם יחשוב שנחל את התפילה מעצמו – הרי זה דיבור חסר טעם. כי המאמין יודע שאין אדם נוחל את המידות הטובות מעצמו.'¹⁰² במקום אחר הוא כותב: 'הישועה אינה בכוחנו, מפני שהתפילה המשגת אותה אינה בכוחנו. כי מאחר שהישועה אינה בכוחנו, ואילו השגת הישועה על ידי המתפלל היא בכוחו, סימן שהתפילה אינה בכוחנו.'¹⁰³ קלווין, המתבסס על האמור באל הרומיים – 'וכן גם הרוח תמך אתנו בחלשותינו כי לא ידענו להתפלל כראוי' (ח, 26) – מדגיש את העובדה שלנוכח אי-השלמות האנושית וחולשת האדם, האל בא לעזרת האדם ומלמדו בפועל את התפילה הראויה והנכונה.¹⁰⁴ השל משתמש במטפורות בנות-זמננו כדי לתאר את פעולת הטרנסצנדנטיות המתחוללת בתפילה. התפילה היא 'מתנה הבאה מגבוה אלינו למטה כמטאור ואיננה דומה לרקטה העולה למעלה מלמטה.'¹⁰⁵

העמדה השנייה רואה בתפילה ביטוי של חובה המוטלת על האדם. עמדה זו שהוצגה בצורה בהירה על ידי שני הוגים בני זמננו – ישעיהו ליבוביץ¹⁰⁶ וז'אק אלול¹⁰⁷ – דוחה את המשמעות הטרנסצנדנטית המיוחסת לתפילה ורואה בה חובה המוטלת על האדם. הצד השווה שבין עמדה זו לעמדה הקודמת הוא ראיית התפילה כפעולה שגם אם המניע שלה הוא אימננטי, צידוקה אינו יכול להתבסס על כך, שכן מניע אימננטי אינו יכול לתת פשר להתרחשות של התפילה המוכרת לנו.

ההבדל בין שתי העמדות מתייחס לשאלה: מה משמעותו של היסוד הטרנסצנדנטי בתפילה? העמדה הראשונה מייחסת לו פעילות ישירה על המתפלל, ואילו העמדה השנייה רואה באל מחוקק המטיל חובה על האדם; חובה שהוא מממשה כיש הפועל בעולם זה בהתאם לכוחותיו, ולפיכך עליו להיאבק על קיומה של התפילה ועל משמעותה האמיתית – היותה חובה. בהגותו של ליבוביץ המאבק בצרכים האנושיים, בנטיית האדם להתפלל על צרכים אלו ובראיית האל כיש שהוא 'בשביל האני' – מאבק זה מהווה יסוד מכונן של עולם הדתי. אלול רואה את העולם של האמונה והתפילה באופן דומה. בעבורו התפילה מבטאת מאבק

101 עמדה זו נוסחה בבהירות אצל K. Barth, *Prayer*, Translated by S. F. Terrien, Philadelphia 1952

102 ב' פסקל, הגיגים, תרגום: י' אור, ירושלים תשל"ו, עמ' 111.

103 שם, עמ' 112.

104 Calvin, *Institute of the Christian Religion*, translated by F. L. Battles, Philadelphia (no date mention), pp. 855–856

105 השל (לעיל, הערה 24), עמ' 199. ראו גם ג'יימס (לעיל, הערה 3), עמ' 304–305, 312–313.

106 ראו י' ליבוביץ, יהדות עם יהודי ומדינת ישראל, ירושלים תשל"ו, עמ' 385–390.

107 J. Ellul, *Prayer and Modern Man*, translated by C. Edward Hopkin, New York 1979, pp.

99–138

של האדם באני ובנטייתו; מאבק על התפילה הנכונה. התפילה היא מאבק של האדם בעצמו. בעקבות פוירבך, גם אלול רואה בתפילה פעולה של הכפלה עצמית. ברם פוירבך, בעקבות הגל, רואה בהכפלה זו ביטוי אופייני של התודעה העצמית, לעומת זאת, בתפיסתו של אלול הכפלה זו משמעה מאבקו של האני עצמו על עצמו ועם עצמו כדי לקיים את החובה כראוי; מאבקו של האני כדי לתת מקום לחובה כלפי האל בעולמו.¹⁰⁸

מתווה פנומנולוגי של התפילה מחייב להשתחרר מתאוריות ומעמדות דתיות נוקשות. הוא חייב לצאת אל דרכו מהנתונים עצמם: פרקטיקות, טקסטים ושיח של מתפללים על התפילה.¹⁰⁹ במאמר זה 'הנתון' הפנומנולוגי הוא הטקסטים הספרותיים שבהם עסקתי. נקודת המוצא של מתווה זה היא עובדת היסוד שהאדם הוא יש מתפלל. תופעה זו אינה נגזרת בהכרח מהשתייכות לדת מסוימת או מהכרה בחובה שדת מסוימת מטילה. היות האדם יש מתפלל היא עובדה פנומנולוגית ראשונית, קדם-דתית, קדם-תאולוגית וקדם-מטפיזית. הקביעה שהאדם הוא יש מתפלל משמעותה היא שהתפילה היא פעולת האדם עצמו, ויש להבינה כפרקטיקה של האדם. השל כותב: 'תפילה אינה צורך אלא הכרח אונטולוגי, פעולה המבטאת את עצם מהות האדם. [...] מי שלא התפלל מעולם אינו אנושי בצורה מלאה. האונטולוגיה, לא הפסיכולוגיה, או הסוציולוגיה, מסבירה את התפילה'.¹¹⁰ קביעה זו בהגותו של השל היא תמצית עולמו הדתי. אבל אם נבודד אותה מההקשר המטפיזי-דתי שבו היא ממוקמת, נראה שקביעה זו מבטאת את אפיונו של האדם כיש מתפלל. אפיון זה מבטא את אחת האפשרויות הבסיסיות בקיום האנושי, היות האדם יש מתפלל. מבחינה אונטולוגית, היות האדם יש מתפלל הוא אחד הגילומים המובהקים של היות האדם יש מדבר,¹¹¹ שבדיבורו חורג מהווייתו הכפויה ומעצמו. אפיון האדם כיש מתפלל מצביע על כך שמקורה של התפילה הוא אימננטי ולא טרנסצנדנטי. אדרבה, התפיסות הדתיות המוסדיות של התפילה הרואות בה חובה, או המעניקות לה פשר תאולוגי או מטפיזי מגלמות את יסודה האימננטי של התפילה במסגרת תפיסה המעניקה ראשוניות ליסוד הטרנסצנדנטי. באחת: האימננטיות היא היסוד הראשוני בתפילה. יתר על כן, כיוון שהתפילה היא פעולה

108 ראו שם, עמ' 139-178.

109 מבחינה זו הקובץ המוזכר בהערה הקודמת, המתיימר לעסוק בפנומנולוגיה של התפילה, מחמיץ את העניין, שכן רוב מאמרי הספר אינם עוסקים בפנומנולוגיה של התפילה אלא בתאוריות על התפילה, בעיקר מבית המדרש של דרידה, לוינס והיידגר.

110 A. J. Heschel, *Moral Grandeur and Spiritual Audacity*, Edited by S. Heschel, New York 1996, p. 116

111 על הזיקה שבין היות האדם יש מתפלל לבין היותו יש מדבר עמד כבר המהר"ל, ראו נתיבות עולם, א, בני ברק תש"מ, נתיב העבודה, פרק ב, עמ' פא.

אימננטיות של המתפלל, אקט התפילה, כפי שתואר במהלך העבודה, הוא ראשוני ביחס למושאו. שני הוגים דתיים מובהקים ביטאו תובנה זו במפורש. סבאטייה כותב: 'בכל מקום שתפילה זו¹¹² עולה בנפש ומניעה אותה יש דת אמת, דתיות חיה, זאת אפילו בהעדר כל מסגרת או דוקטרינה מוגדרת בברור'.¹¹³ באופן דומה כותב ז'אק אלול: 'התפילה באה לעולם לפני שיש לנו הגדרה של התפילה או הגדרה מדויקת של האל'.¹¹⁴ אם התפילה הייתה מכוננת על ידי המושא, ואם משמעותה הייתה מותנית בראשוניות של האחר שאליו היא מוסבת, לא היה מובן לתפילה שאינה מיוסדת על הכרה ברורה של המושא, שהרי אם אין המתפלל יודע לפני מי הוא עומד בתפילתו, ואם אין הוא יכול לשרטט בצורה בהירה את הווייתו, כיצד הוא יכול לכוון דיאלוג לשוני עמו? כיצד יודע הוא שראוי בכלל לפנות בתפילה אל האחר האלוהי? כיצד יודע הוא מה ראוי לומר בתפילה או מה אין לומר בתפילה? הוא יכול לשתוק או לצפות לפעולת האל שילמדו את הראוי להתפלל – 'ה' שפתי תפתח ופי יגיד תהלתך' (תה' נא, יז). ואפילו ציפיה זו היא הפרזה. שכן ההעזה שבאקט התפילה מיוסדת על ההנחה שהאל נענה לפונים אליו. פניה של אדם לאל בתפילה, ואפילו בתפילה לתפילה, יכולה להיות מנוסחת רק אם המתפלל כונן בתודעתו את דמות האל שאליו הוא מפנה תפילה; עובדה היא כי מאמינים שונים הנושאים תפילות, עושים זאת באופן שונה המותאם לדמות האל שהם משרטטים לעצמם יחד עם פעולת התפילה. משמע, המושא שאליו מוסבת התפילה הוא משני ביחס לפעולת התפילה עצמה.

מבחינה פנומנולוגית הנתון הבסיסי הוא אפוא אקט התפילה של המתפלל, המתגלם בניסוח הלשוני של התפילה. לשון התפילה היא לשונו של האדם המשקפת את תובנותיו, שעמה הוא פונה אל האל, ובפניה זו הוא מבטא את אופן הכרתו האימפליציטית באל. משמע, פעולת התפילה של המתפלל היא ראשונית ובלתי מותנית בראשוניות היש האלוהי. לעתים תפילה מוסבת לאל אבל אין זה מן ההכרח שתפילה בתור שכזו תהיה מוסבת לאל.

ראיית האדם כיש מתפלל משמעו שהאדם הוא יש החורג מקיומו הנתון. התפילה היא פנומן של טרנסצנדנציה עצמית, שהיא מטבעה אימננטית, שכן מקורה באדם כיש מתפלל.¹¹⁵ כבר היילר זיהה יסוד זה והוא מגדיר את התפילה 'כביטוי של דחף ראשוני לחיים גבוהים יותר, עשירים יותר ואינטנסיביים יותר. [...]. היא תמיד

112 סבאטייה מגדיר למעלה את סוג התפילה שאליה הוא מתייחס כאותה תפילה שהיא 'תנועת הנשמה המציבה עצמה ביחס אישי עם הכוח המסתורי שבנוכחותו היא חשה אפילו לפני שהיא מסוגלת לתת לו שם' (סבאטייה ולעיל, הערה 5, עמ' 26).

113 שם, שם.

114 אלול (לעיל, הערה 107), עמ' 59.

115 ראו עוד P. Tillich, *What is Religion*, New York 1973, pp. 82–83, 116

עריגה לחיים, לחיים רבי עצמה יותר, טהורים יותר, מבורכים יותר.¹¹⁶ היילר מבחין בין הדחף הפסיכולוגי העומד ביסודה של התפילה לבין מהותה, ובלשונו, לבין משמעותה הפנומנולוגית.¹¹⁷ לדעתו, 'כל תפילה היא פניה של האדם לישות אחרת שבפניו הוא פותח את לבו; היא דיבור של "אני" ל"אתה"'.¹¹⁸ אפיונו של האדם כיש מתפלל משמעה שהתפילה כאקט של הסובייקט המשתוקק לחריגה מהווייתו המסוימת ראשונית גם ביחס לפנייתו אל הישות האחרת. מה שהיילר ראה כיסוד הפסיכולוגי הוא אפוא ההיבט הפנומנולוגי של היות אדם יש מתפלל. חריגה זו מתגלמת לעתים קרובות בפנייה לאל הנתפס כיש טרנסצנדנטי. לעתים היא מבטאת את הרצון לישותו של האל המכונן על ידי התפילה, ולעתים היא מבטאת את ההשתוקקות לאל המתגלמת בתפיסת המושא כריקות. במקרים אחרים, התפילה משתחררת כליל ממושאה ונעשית לביטוי עמוק של הקיום האנושי או של הקיום בכלל: האדם הוא ישות מתפללת, החורג מקיומו, הפונה לעתיד וחוזר ומתייחס אל ההווה.

העובדה שהתפילה היא טרנסצנדנציה עצמית ותשוקה מצאה ביטוי מיוחד אצל שני משוררים. האחד – אבות ישורון, הכותב:

נְכוֹן אֲנִי אוֹמֵר 'אֱלֹהִים שֶׁל אַבְרָהָם', הַתְּפִלָּה שֶׁל אֲמִי בְּצֵאת הַשַּׁבָּת.¹¹⁹ לֹא
רָאשׁ צָרִים וְשָׁנִיר שֶׁל אֲמָנָה אֲנִי. לֹא. [...]
[...]

לְפַעֲמִים אָדָם אוֹמֵר
אֵל שֶׁל אַבְרָם, וּמִתְגַּעְגַּע
לְאִשָּׁה. גַּם זֶה לְטוֹבָה.
גַּם זֶה לְאֵהָבָה¹²⁰

השנייה, אגי משעול, ביטאה אף היא תפיסה זאת, אלא שבעיניה התפילה היא רק אחד הביטויים של החריגה האופיינית למציאות כולה, גם זו שאינה אנושית:

כִּי כָל
מֶה שֶׁיִּכּוֹל
מִתְרַחֵק מִן הָאֲדָמָה:

116 היילר (לעיל, הערה 3), עמ' 355.

117 שם, שם.

118 שם, עמ' 356.

119 ישורון מתייחס לתפילת נשים ביידיש הנאמרת בצאת השבת והפותחת במילים: 'גאט פון אברהם'.

120 א' ישורון, 'שיר בקשר', כל שיריו, ב, תל אביב תשנ"ז, עמ' 182.

עֵשֶׂן הָאֲרֶבָה
תְּפִלָּה
קְפִיצוֹת הָאֵשֶׁר.¹²¹

התפילה היא געגוע, תשוקה שמושאה עשויה להיות אישה ולא אל; היא מבטאת את ההרגשה הפנימית העמוקה של חריגה. חוויית התפילה היא חוויית ההכרה בגבול הקיום ובאפשרות החריגה בתוך גבוליות זו. תפיסה זו של התפילה נכונה לא רק במסגרת הגישות שנותחו בשני הסעיפים הראשונים, אלא גם במסגרת התפיסה שנותחה בסעיף השלישי. גם תפילה המבטאת את מות האל בהווה, מבטאת חריגה והשתוקקות אל מה שמעבר לנתון.

בכל מקרה, העיון שלפנינו מלמד כי התפילה אינה נחלתה של דת; אדרבה הריטואל הדתי של התפילה נתפס עתה רק כאחד הביטויים של הקיום האנושי: 'הצורך להתפלל מורגש גם לאדם המגדיר את עצמו בוודאות כ"בלתי מאמין"'.¹²² הדיכוטומיה הקלאסית שבין דת לחילון, או בין דתיים לחילוניים מתפוררת, ובמקומה עולה עמדה מתווכת המסומנת במונח 'רליגיוזיות'. מונח זה מסמן את הקיום אנושי כקיום החורג באופן מתמיד מהווייתו הנתונה. הרליגיוזיות היא סירוב להינתנות הכפויה, היא אי-הנחת של האדם מהמציאות הריאלית הסובבת אותו וההשתוקקות אל מה שמעבר. השתוקקות זו יכולה להוביל את האדם למצוא את האל, בדיוק כפי שהיא יכולה להטיח את אדם מחדש אל ההכרה בגבולות קיומו הסופי ו'האבסורדי'. במקרים אחרים היא יכולה להיוותר כתשוקה לא ממומשת החוזרת ודוחפת את האדם לגבולות קיומו, שממנו אין הוא יכול לחרוג. הוא מוטח בגבול, נסוג ושב וחוזר אליו. הרליגיוזיות היא הארוס המתמיד של התנועה בקיום שראשיתה באימננטיות וממנה מתעצבת כתנועת טרנסצנדנציה, שאת משמעותה מפענח אדם, בצורה אימפליציטית או אקספליציטית בקיומו. התפילה היא תמצית הרליגיוזיות במונח שתואר, לא בהכרח תמציתה או נחלתה של דת מוסדית כלשהי. פילוסופים של הדת יכולים להתמיד בשאלת הקוהרנטיות של התפילה לאחר מות האל. אבל אם הם תופסים את הפילוסופיה כמאמץ של הנהרת הקיום, הרי השאלה אינה היש מקום לתפילה ללא אל, אלא איזה מובן יש לתפילה זו, שבני אדם, מאמינים ושאינם מאמינים, מתפללים. את התשובות לשאלה זו אין לחפש בספרי הפילוסופיה אלא בפשר שמעניקים בני אדם לתפילה בעולמם.

121 א' משעול, 'נוקטורן 1' (לעיל, הערה 59), עמ' 179.

122 ראו עוד א' שביד, 'המיחלים לתפילה', מאזנים 6 (תשל"ג), עמ' 397.