

מן המלכות אל השמחה

בעומדנו בימי חודש תשרי, נוכל להבחין באופי המיוחד של המצוות ושל הימים המציינים אותן: מצוות התקיעה בשופר בראש השנה הנה מצווה שעיקרה המלכות – המלכת ה'. התקיעה נועדה להביא לקבלת מלכות ה', ולכן במקדש היא משולבת בתקיעת החצוצרות: "בְּחֻצְרוֹת וְקוֹל שׁוֹפֵר הֲרִיעוּ לְפָנַי הַמֶּלֶךְ ה'" (תהלים צ"ח, ו) – לפני המלך ה' הוא דבעינן [=שצריכים] חצוצרות וקול שופר אבל בעלמא לא'. אחרי ההמלכה, כמשלים לה, מגיע יום הכיפורים, היום שהיחוד האלוקי עומד במרכזו, וכך אנו קוראים בנעילתו של יום: 'שָׁמַע יִשְׂרָאֵל ה' אֱלֹהֵינוּ ה' אֶחָד (דברים ו', ד); בְּרוּךְ שֵׁם כְּבוֹד מְלָכוּתוֹ לְעוֹלָם וָעֶד'.

בראש השנה וביום הכיפורים ההופעה האלוקית הנה טרנסצנדנטית למציאות, ובלשונם של חסידים היא 'סובבת כל עלמין'. לעומת זאת, בסוכות מצוות החג היא השמחה, כאשר היא ציבורית ועממית; על עם ישראל כולו, נשים, אנשים וטף, לשמוח ולחוגג לה': 'וְשִׂמְחֶתָּ בְּחֻגְגְךָ אֶתְּהָ וּבִבְנֶיךָ וּבְתוֹךְךָ וְעַבְדֶּךָ וְאִמְתֶּךָ וְהַלְוֵי וְהַגֵּר וְהִיְתוּם וְהָאֵלְמָנָה אֲשֶׁר בְּשַׁעְרֶיךָ. שִׁבְעַת יָמִים תְּחַג לַה' אֱלֹהֶיךָ בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה' כִּי יְבָרְכֶךָ ה' אֱלֹהֶיךָ בְּכָל תְּבוּאָתְךָ וּבְכָל מַעֲשֵׂה יְדֶיךָ' (דברים ט"ז, יד–טו). בימים אלו הקדושה נמצאת בהוויית החיים עצמה ובשלל הופעותיה. הנוכחות האלוקית בעולם היא נוכחות אימננטית לו, ובלשונם של החסידים היא 'ממלאת כל עלמין'.

1 ראש השנה, פ"ג מ"ג.

2 ראש השנה כו ע"א.

הגדלות של ראש השנה ושל יום הכיפורים היא בכך שהקב"ה מעלה אותנו אליו, אך מכאן גם האופי שלהם כימים קדושים ונוראים – כשם 'הימים הנוראים' – המובדלים מהחיים. ואכן ביום הכיפורים ישראל מתעלים למדרגת מלאכים, ומסיבה זו הם יכולים, כמותם, לייחד את ה' בקריאת שמע ובאמירת 'ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד' בקול רם.³ אולם הפלא הוא כאשר הקב"ה יורד אלינו, שאז הגדולה האלוקית ניכרת פי כמה – 'כל מקום שאתה מוצא גדולתו של הקדוש ברוך הוא אתה מוצא ענוותנותו. דבר זה כתוב בתורה ושנוי בנביאים ומשולש בכתובים'.⁴ על כך אומר מהר"ל:

הפירוש הנראה... שההפך הוא ממה שחשבו ברוממות השם יתברך כאשר נמצא כבודו בין עליונים, וזה אינו, כי רוממות השם יתברך כאשר הוא מצורף אל השפלים, ולכן בכל מקום שאתה מוצא גדולתו של הקדוש ברוך הוא שם אתה מוצא ענוותנותו.⁵

לא זו בלבד, אלא שזוהי מטרת הבריאה, 'שנתאוהה הקב"ה להיות לו דירה בתחתונים' דווקא.⁶ דירה זו היא הסוכה.

ייחוד ה': אמון באמונה

בעומקם של דברים, ההבדל בין הימים הללו מלמד על דבר מהותי יותר. כאמור, המצוות המרכזיות של ראש השנה ויום הכיפורים כרוכות בהמלכת ה' ובאחדות ה'. לעומתן, במרכז השמחה של סוכות עומדת אחדות ישראל. ארבעת המינים והסוכה מכוונים לאחדות זו: 'אמר

3 'ונוהגין באשכנז לומר 'ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד' בקול רם ... כל השנה אומרים אותו בלחש וביום הכיפורים אומרים אותו בפרהסיא לפי שאנו כמלאכים' (טור אורח חיים, תריט).

4 מגילה לא ע"א. בגרסאות אחדות מופיעה המילה 'גבורתו' במקום 'גדולתו'.

5 מהר"ל מפראג, גבורות השם, פרק סו.

6 תניא, חלק ראשון, פרק לו. מקור האמרה במדרש תנחומא, נשא, פרק טז.

הקב"ה יוקשרו כולם אגודה אחת והן מכפרין אלו על אלו,⁷ וכן "כל האזרח בישראל ישבו בסוכת" (ויקרא כ"ג) – מלמד שכל ישראל ראויים לישיב בסוכה אחת.⁸

לכאורה, הייחוד הנו אקט פרטי של אמונת היחיד – אמונתו של איש האמונה הבודד. אך המהלך של חגי תשרי מלמד כי ייחוד ה' תלוי באחדות ישראל, וכי אחדות זו איננה אלא המיזוי של ייחוד זה.⁹ אחדות ישראל מופיעה בסוף התהליך, בסוכות, והיא משימה נעלה יותר מהייחוד האלוקי של יום הכיפורים, מפני שהייחוד השלם אינו אפשרי אצל הפרט המאמין אלא כתוצר של הסולידריות של השותפים לאמונה – היכולת להאמין באמונה של הזולת. נסביר דברינו: את הייחוד קונה לו עובד ה' מלכתחילה כיחיד, בהתבודדותו עם עצמו ועם אמונתו; וכדבריו של רבנו בחיי: 'ואמרו על אחד מהחכמים... כשהיה מתיחד עם חבריו, היה אומר: הבו האור הצפון, והיה אומר על מצוות הלבבות'.¹⁰ ההתכוונות של האדם לאמונתו ולכנותו הפנימית, עשויה להביא אותו להכרה ולגילוי האחדות של ה' הוא האלקים אין עוד מלבדו' (דברים ד', לה), ולהתמסרות הבאה בעקבותיהם. אך בכך לא סגי. ההתגלות הגדולה יותר היא בהופעת האמונה של הזולת דווקא; הזיהוי שהוא מאמין באותה האמונה שלי עצמה.

הסולידריות העמוקה שבין המאמינים, הנובעת מתוך ההכרה בשותפות האמונה, משנה את אמונתו של הפרט; הייחוד האלוקי הנו תוצר של אמונת האדם באמונתו, אך האמונה באמונה של הזולת היא המביאה לאחדות ישראל, והיא מחלצת את הייחוד האלוקי מהמרחב הסובייקטיבי של הפרט למרחב גדול הרבה יותר, ומוציאה את המייחד מבדידותו העצובה אל השמחה.

7 ויקרא רבה פרשה ל, יב.

8 סוכה כז ע"ב.

9 על אחדות ישראל כמימוש הייחוד האלוקי ראו עמ' 106.

10 רבנו בחיי בן יוסף, חובות הלבבות (תרגום אבן תיבון), תל אביב תשי"ט, עמ' 12.

פירוש הדבר הוא ששיא הייחוד האלוקי איננו הכרת האחדות האלוקית של היחיד כשלעצמו, אלא של היחיד המגלה שהוא איננו המייחד היחיד. ניתן לומר כפרפראזה למשפט המתאר את חוסר האמונה ולפיו 'לא רק שאינני מאמין, אלא שאינני מאמין שאתה מאמין' – שעיקר האמונה הוא 'לא רק שאני מאמין, אלא שאני מאמין במה שאתה מאמין!' התגלית העמוקה היא שהזולת שותף לאמונתי. אך אין להתבלבל: כאמור, הצעד הראשון בתהליך הוא אמונתי שלי – יכולתי להאמין בהיותי מאמין, ולהאמין באמונתי.

הייחוד בהקשר זה הוא ההכרה העמוקה, האינטימית והאישית ביותר המתרחשת במקום של הלבדיות של 'אין עוד מלבדו' – 'יְהִי לָךְ לְבַדָּךְ וְאֵין לְזָרִים אֶתְךָ' (משלי ה', יז). זוהי העת שבה אדם נמצא לבדו מול האלוקים, ובכך הוא מגיע אל הראייה האישית, העמוקה והכנה ביותר, ללא כחל ושרק וללא בדל של הונאה עצמית. למעשה, מה שאתה אומר, ושרק אתה מסוגל לומר, לעצמך ורק לעצמך, זהו הייחוד של יום הכיפורים – שהוא התגלות עצומה וגם גאולה עמוקה. אבל הייחוד הזה כרוך בפרישות ובבדידות. הוא ייחודו של איש האמונה הבודד הנמצא בקרע ובקונפליקט עם העולם, והוא המקור לפרישותו מהעולם, כפי שהדבר בא לידי ביטוי בדברי רבנו בחיי ב'חובות הלבבות' על החסיד.¹¹

בנקודה זו מופיע השלב הנוסף של האחדות האלוקית, זה של 'שמע ישראל'. זהו ייחוד שאיננו רק 'האמונה שלי באמונה שלי', אלא התגלות של 'האמונה שלי באמונה שלך', התגלות שבה נוצר היחד של העדה.¹² וכך אנו מוצאים במהר"ל:

ובזה יתבאר לך כי במה שהקורא קריאת שמע, הוא יחיד ואין מלכותו רק על כלל האומה, אי אפשר לומר רק כך: 'שמע ישראל ה' אלוקינו ה' אחד', כאלו מדבר היחיד הזה שקורא קריאת שמע עם ישראל ומעיד כי הש"י אלוקינו ה' אחד.¹²

11 על מצוקה זו של החסיד ראו עמ' 39 ואילך.

12 מהר"ל, נתיבות עולם, נתיב העבודה, פרק ז. על מקור זה ראו בדרשה: 'אשמה וכיפורים', על כפות המנעול, עמ' 39.

הייחוד של 'שמע ישראל ה' אלוֹקֵינו ה' אחד', נאמר בפי המתפלל כפנייה שלו לעם ישראל, לקהילה ולחברה כולה, וכהתכללות עמו. פנייה זו היא התנאי לייחוד האמתי ולשמחה הגדולה.

לא רק השלמות עם עצמך והאמונה באמונתך, כי אם השלמות עם זולתך, והאמונה באמונתו – זהו המצב של ההתפייסות והשלום עם הזולת שאנו נכספים אליו כל כך, ומכאן השמחה הגדולה של החג, המאחד תחת סוכת האמונה את המאמינים כולם. כך מתהווה קהילת האמונה.²

שְׁמַע יִשְׂרָאֵל ה' אֱלֹהֵינוּ ה' אֶחָד.

הערות הרחבה

א הקריאה 'שמע ישראל' נאמרת ביום הכיפורים, והרב בשיחותיו ובדרשותיו ביום הקדוש התייחס גם לאמירה זו ולמשמעותה. הוא ראה את עיקרו של הייחוד של יום הכיפורים בייחוד הפרטי, וציין שלעומת זאת בסוכות בא לידי ביטוי מלא הייחוד של אחדות ישראל. אך כפי שלימדה אותנו החכמה הפנימית, כל בחינה כלולה מהבחינות כולל, וכך גם בבחינת הפרט המייחד של יום הכיפורים יש הבחינה של ייחוד הכלל, ומכאן אמירת 'שמע ישראל' ביום זה. [י"מ]

ב המצוקה העולה בדרשתנו היא מצוקת האמונה: איך יכולה הפנימיות הסובייקטיבית, שהיא משכן האמונה, להעיד ולהכריע לגבי המציאות החיצונית האובייקטיבית? וכך כתב הרב באחד ממאמריו:

'מהי ההצדקה של האמונה? מי אמר שהעובדה שאתה מאמין (גם אם אאמין לך שאתה מאמין), מכריחה שזה כך? מנין לנו לדעת אם אמונתך משקפת את מצב העניינים בעולם? ניתן לראות שאלה זו כשאלת הקשר בין מה שבפנים למה שבחוץ. המיוחד באמונה הוא שבאומרי משהו על מה שבפנים, אני אומר משהו על מה שמחוץ; ובניסוח של ויטגנשטיין: "ההיגד שכך מתרחש בפנימיותי אומר: כך מתרחש מחוצה לי". לפי הבנתי, האמונה נתפסת בפשטות כהכרה סובייקטיבית. היא מלמדת על "מצבו של הסובייקט". ואולם, איך הכרה כזו יכולה ללמד על מה שמחוץ לה? "האוכל היה טעים", אומר אחד. "לא. הוא לא היה טעים" עונה השני. "אין כאן ויכוח", יפטיר השלישי, "משום שכל אחד לא יצא אלא ללמד על עצמו, לאחד טעים לשני לא". אבל האמונה באה להורות על משהו שמחוצה לסובייקט, והתודעה האנושית החיה בשניות שבין הסובייקט לאובייקט, כורה תהום בין עולם האמונות לבין העולם החיצוני' (אמונה ולשון לפי האדמו"ר הזקן מחב"ד, נהלך ברג"ש, עמ' 174).

גם בדרשה 'אפילוג: האמונה יש או אין', פור הוא הגורל, עמ' 109-110, הרב פותר מצוקה זו על ידי הבחנה בין הכרת הסובייקט באמונתו שלו לבין הכרתו באמונה של זולתו. האמונה הפרטית של הסובייקט הנשענת על האותנטיות שלו, אינה יכולה לחלץ אותו מהמישור הספקני: האומנם אכן הדברים כהווייתם? הפנימיות מעצם טבעה חסרה את הממד העובדתי המוחלט של החיצונית האובייקטיבית. בנקודה זו האמונה של האדם יכולה להיפתח לרֶע ולאמונתו: 'הרי הוא מאמין, לאמונתו יש ערך אובייקטיבי מבחינתי, ובעזרתה יכול אף אני לזכות לאמונה במובן האובייקטיבי שלה. בכך נחלץ אני מאמונתי הסובייקטיבית האישית ונפתח למגע עם המוחלט בעזרת הזולת הטרנסצנדנטי. האמונה בזולת, באמונה ובחופש שלו, היא כבר התרחשות ממשית ולא סובייקטיבית. זהו היש המוחלט'. [י"מ]

את האורח כך שיהיה חלק מהבית, שנוכחותו לא תפגום ב'היות אצל עצמו' של כל אחד מבני הבית. מבחינת מכניס האורחים, זו התנועה המאפשרת לאורח 'להרגיש בבית' – להיות מבני הבית. ויותר מכך: זו תנועה המאפשרת לי, כמכניס אורחים, לחוש את האורח כאחד מבני הבית; וכך אני מכניס אותו ל'אצל עצמי' שלי, וממילא מתוודע ל'אצל עצמו' שלו.²¹ ואכן, יש משהו יהודי מאוד בהכנסת האורחים: פתיחות לקבל כל יהודי לא כזה, אלא כבן בית, כבן ברית. זוהי מידתו של אברהם אבינו, מכניס האורחים לתוך אוהלו. כמו כן, אנו מוצאים מידה זו בבתי הכנסת, בעיקר בחסידיים ובמזרחיים שבהם: האורח מתקבל כאורח שווה ומוכר.²

האחרות הנעלמת

עולות אצלי שאלות נוקבות באשר לדבריי על 'ההתאגדות הסולידרית' של ארבעת המינים ועל 'האחוזה המחבקת' של הסוכה. האם אין אלה אלא חיבוק דוב וניכוס של האחר? או מכיוון שונה: האם יש כאן כבוד מלא לאינטימיות של הזולת? נראה שהתשובה שלילית: האחר מתקבל כאן בהיותו חלק מהמשפחה. היהודי – כבן הברית או למצער כ'תינוק שנשבה'. הגוי – אולי כגר תושב.

הסולידריות היהודית חושפת את האינטימי שבין אדם לאדם, אך הזולת נידון להיחשף באינטימיות הזאת אך ורק כ'אני' היהודי ולא כ'אני' של האדם. לעולם הוא יהיה 'אני' מסוים – בן הבית היהודי – בדיוק כמו שאלוקים הנו 'אלוקי ישראל', ולא רק 'אלוקי העולם'. הרי לא נוכל לארח בסוכה, או בסדר הפסח, או אפילו סביב שולחן השבת, את האחר הגוי, הערבי, או אפילו החילוני; אם נוכל להכניס את החילוני לביתנו, יהיה זה רק כ'תינוק שנשבה', דהיינו באמצעות זיהויו כיהודי והצפת דאגתנו אליו בשל היותו מזרע אברהם יצחק ויעקב,

21 על הכנסת האורחים כאן ובהמשך הדברים ראו: ג' עפרת, דרידה היהודי: על יהדות כפצע ועל הגותו של ז'אק דרידה, ירושלים תשנ"ח, עמ' 242–246.

תוך הכחשת כפירתו במסורת. זאת משום שהאינטימיות כאן שייכת לצד המשותף שבין האנשים, ולפיכך יש בה הציפייה שהאורח יתנהג לפי כללי המשחק. אסור לו להפריע להומוגניות של הבית; הפרעה תתפרש כסתירת הביתיות, ובכך מותנה האמון שאני נותן בו. הדבר בא לידי ביטוי בקביעתה הנחרצת של התורה לגבי ליל הסדר: 'זאת חֶקֶת הַפֶּסַח כֹּל בֶּן נֶכֶר לֹא יֵאָכֵל בו' (שמות י"ב, מג); בהוראתם של חז"ל 'גוי ששבת חייב מיתה'²²; וכן, בהקשר של הסוכה, במאמר הזוהר על הפסוק 'כָּל הָאֶזְרַח בְּיִשְׂרָאֵל יֵשְׁבוּ בְּסֻכּוֹת' (ויקרא כ"ג, מב), 'כל מאן דאיהו משרשא וגזעא קדישא דישראל, ישבו בסכות תחות צלא דמהימנותא, ומאן דליתיה מגזעא ושרשא קדישא דישראל, לא יתיב בהו, ויפוק גרמיה מתחות צלא דמהימנותא'²³; האזרח בישראל דווקא; לאחר אין מקום בסוכה.

זאת ועוד, גם אם נצליח להתעלות מעבר ל'שופריה דיעקב' ל'אדם שעל הכסא'²⁴ דהיינו למדרגת אדם הראשון המקיפה את האנושות כולה, ולבסס משפחתיות זו על האנושיות בכללה ולא דווקא על היהדות, או לחלופין לראות ביהודיות עצמה תמצית של האנושיות, לא תיפתר הבעיה העקרונית שבסולידריות הבאה מתוך אחדות זו: החמצת הקונקרטיים של האחר. הרי בסופו של חשבון, המשפחות אינן דומות והאנשים אינם זהים... ואכן אני חייב להודות, כי לא פעם נרתעתי מחיבוק כזה של 'אחוזה יהודית', לא רק משום שלא נתתי אמון במחבק, אלא משום שחשתי שלמעשה החיבוק תופס אותי ומתייג אותי, שם אותי במקום שאיני חפץ שישימו אותי בו. אם כן,

22 סנהדרין נח ע"ב.

23 ספר הזוהר, ג, קג ע"א. תרגום: כל מי שהוא משורש וגזע קדוש של ישראל, ישבו בסוכת תחת צל האמונה, ומי שאיננו מגזע ושורש קדוש של ישראל, לא ישב בו, ויוציא עצמו מתחת צל האמונה.

24 אלו הם שני מושגים קבליים-חסידיים שגם הצמח צדק משתמש בהם בתורה הנידונה. 'שופריה דיעקב' – יופיו של יעקב, מבטא את הפנים הרוחניות המיוחדות לישראל. 'אדם שעל הכיסא' – מבטא את החיות העולמית הכללית. [י"מ]

יוצא שדווקא החיבוק עלול להיות ביטוי לשלילת האמון בחירות של הזולת להיות מה שהוא.

אולם, אולי יש כאן יחס אחר בין קונקרטיזם פרטית לבין דומות וזהות: ראשית, לפי הצמח צדק האהבה והאינטימיות שבייחוד קודמות לכל אחרות קונקרטיזם. האחרות, או שמא נאמר היחידאיות של האדם, קיימת על הרקע של משפחתו וקרוביו ודרכם. ה'אני' סמוי מתחת ל'יחד' של השותפות והסולידריות. לפיכך האחרות הנדונה כאן איננה אחרות הניצבת מולי, אלא אחרות הקיימת מתוך ה'יחד'. לכן הקונקרטיזם מוטמעת בייחוד ובאינטימיות ואיננה סותרת אותם.²⁵ כמובן, עתה עולה השאלה שלא אתייחס אליה בדברי כאן: האם ניתן לייחס את האמור לכל אחרות שהיא?

שנית, תפיסתו של הצמח צדק היא שמימוש הייחוד האלוקי נעשה על ידי הייחוד של ישראל במצוות אהבת ישראל: 'שעל ידי התכללות נשמות ישראל אלו באלו, והיו לאחדים ממש כאילו היא קומה אחת לבד, על ידי זה גורם למעלה ענין נפלא שהוא יסוד ותכלית כל התורה כולה, והוא ענין יחוד קוב"ה ושכינתיה'.²⁶ בניגוד לתפיסה המקובלת שלפיה מימוש הייחוד הוא באהבת ה', הצמח צדק מלמד כי הייחוד שבין אדם לחברו הוא המביא למציאות אונטולוגית שונה, זו של ייחוד ה'; בעולם שבו ישתנו היחסים החברתיים תיעלם גם האובייקטואליות, האחרות לא תכריח בו את הפירוד ולא תהיה סתירה בין האהבה והאינטימיות לבין היחידאיות הקונקרטיזם.

אולם ניתן להציע פתרון שלישי למצוקת 'חיבוק הדוב' של הסוכה: מצוות אהבת ישראל מחייבת התגברות עצמית, מושג המכונה בשפה החב"דית 'הנחת עצמותו'. במצווה זו האדם נזקק ליכולת להתגבר על ה'אני' שלו – האגו המבצר את עצמו. מקורה של ההתגברות העצמית

25 ראו בדרשה: 'לב אבות על בנים', זמן של חירות, 122–130.

26 דרך מצותיך, כט ע"א. וראו בעניין זה עמ' 23.

הוא ב'גבורות דעתיק'²⁷. הגבורות מהוות תנועה נחרצת, הכרעה; מעין מהפך שאני עושה ביחס לאחר, המתגבר על אחרותו.

האם התגברות זו על האחרות פירושה ניכוס של האחר – כמו למשל בתנועה החב"דניקית או המרכזניקית, המנכסת את החילוני לעצמה בזהותה אותו כדומה לה; או אולי בתנועה של אנ"שניקיות, המבוססת על הדומים? לא. זו תנועה של התגברות על עצמי בנתינת אמון באחר על אף אחרותו. ההתגברות על עצמי מצד הגבורות יוצרת את ה'חסד דעתיק', שהנו האמון שלי כלפיו, שאיננו אומר שהוא יממש את חייו כמוני, אלא שהוא יעשה וינהג על פי דרכו. זו אמונה בחופש שלו, שהיא היא האמונה בנשמתו.

אם כן, הנתינה העמוקה ביותר היא נתינת אמון בזולת. אנחנו פוחדים לתת בו אמון כי איננו יכולים לצפות את ההשפעות של נתינת החופש לזולת, אך אמונה בחופש הזה היא המתת שכל אחד ואחד מצפה לו. הזולת מצפה, כמו הקב"ה כביכול, למציאות מחוץ לעצמו שתכיר בו ובחופש של נשמתו, ותאשר אותם כמות שהם.

זו אפשרות נוספת שאהבת ישראל של הסוכה מבטאת, אהבה שאינה מטשטשת את הצבעים השונים של בני האדם ולא את האחרות השוררת ביניהם.

*

כך או כך, אין לי ספק שחוסר נדיבות כלפי הזר מונע את הברכה והשפע שבמצוות השמחה, שהיא התוכן המרכזי של חג הסוכות. וכך אנו לומדים מדברי הרמב"ם, שה'נועל דלתות חצרו ואוכל ושותה הוא ובניו ואשתו... אין זו שמחת מצוה אלא שמחת כריסו... ושמחה כזו קלון היא

27 הרב משתמש כאן במונחים קבליים. 'עתיק יומין' בטרמינולוגיה החב"דית הוא 'בחינה תחתונה שבמאציל', ו'גבורות דעתיק' הן הגבורות היוצאות מבחינה זו, שיביאו (להלן) ל'חסדים דעתיק'. [י"מ]

להם.²⁸ שמחת החג פותחת את הדלתות לכול, אפילו ל'עניים ולמרי נפש'.²⁹ כך גם בתיאור יום החג שהרמב"ם מעצב – השמחה, האכילה והשתייה שזורות בתפילה ובלימוד המשותף של המישור הציבורי:

כך היא הדת בבקר משכימין כל העם לבתי כנסיות ולבתי מדרשות ומתפללין וקורין בתורה בענין היום וחוזרין לבתיהם ואוכלין והולכין לבתי מדרשות קורין ושונין עד חצי היום ואחר חצי היום מתפללין תפלת המנחה וחוזרין לבתיהן לאכול ולשתות שאר היום עד הלילה.³⁰

האדם הבודד עצוב משום שהוא חסר, 'לא טוב היות האדם לבדו' (בראשית ב', יח); כל שכן כאשר אין הוא רק בודד אלא גם מבודד, שרוי באנוכיותו ובדאגתו הפרטית. הדרך לחרוג מן הבדידות הנה השמחה שהיא תוצאת האמונה בזולת:³¹ להאמין שהוא שותף כן לאמונתו ולתקוותו, ומכאן גם נתינת האמון בחופש שלו, שהוא האלוקי שבו; הוא יעשה למען האמונה הזאת, לא כמוני וגם לא בהכרח לפי מטרותי הספציפיות, אך לא פחות טוב ממני, וזאת מתוך החופש שלו.³² זהו אמון המכיר בערך של קיומו ומצמיח סולידריות ושותפות המביאות לשמחה. ההשתלבות עם הזולת מחלצת את האדם ממצריו ומבדידותו אל עבר מלאות של הוויה.

28 משנה תורה, הלכות שביתת יום טוב פ"ו הי"ח.

29 שם.

30 שם הי"ט.

31 כמו האמונה בזולת, גם האמונה באלוקים היא מקור לשמחה. 'כי האמונה בה' והשמחה באמונה, שני מצבים לא יתכן שיסורו ולא ישתנו לעולם מכל מי שהושגו לו' (מורה נבוכים [תרגם הרב י' קאפח], ירושלים תשנ"ד, חלק ב, פרק כט, עמ' רכט).

32 ראו בדרשתו של הרב: 'אז נדברו יראי ה', זמן של חירות, עמ' 179-186.