**פתיחה: זאת תורת התרגום**

**שיעורים בליקוטי מוהר"ן, תורה יט**

בהמשך דבריו בתורה זו, לאחר תיאור השוני בין השפה העברית, לשון הקודש, המזוהה עם 'אשה חכמה', לבין שבעים הלשונות המכונים 'אשת כסילות', מתאר רבי נחמן את הממוצע והוא התרגום. לדבריו יש בתרגום ממד של טוב וממד של רע, שהרי הוא המאפשר, מחד, את התגברות הרע, ומאידך את תהליך התיקון. היכולת לבטא רעיונות של שפת הקודש בשפת תרגום מביאה, בסופו של דבר, להשלמתם. אנסה להבהיר את פוטנציאל התיקון של התרגום וגם את השוואת התרגום לבחינת 'אשה משכלת'. לשון הקודש בטהרתה היא השפה הדתית שבה אנו לומדים את התורה. לדוגמא כאשר אתה לומד את תורת חסידות חב"ד בלשון חב"ד, או את תורת ברסלב בשפת ברסלב, או אפילו גמרא בשפת הגמרא, וקבלה בלשון המקובלים, הרי הנך ספון בלשון הקודש כהווייתה. אולם לפי רבי נחמן הצדיק האמתי נבחן דווקא ביכולת התרגום שלו. התרגום בהקשר זה משמעותו לימוד ברסלב, או גמרא, בשפה 'חילונית'.

ללשון התרגום תפקיד כפול: מצד אחד היא מפְרה את לשון הקודש ומצד שני היא מחלנת אותה. לדוגמא, הסברת מושגים של אמונה בשפה חילונית, מסייעת לצייר אותם במתכונת ממשית ומשכנעת, מפני ששימוש במונחים של חול מסייע לתפוס את האור האלוקי כמהות אובייקטיבית בעולם. בעולמנו, דווקא התרגום של לשון הקודש ללשון החול מקנה אמינות לרעיונות של הקודש.

רעיון זה יכול להתבאר בעזרת השוואה למפעלו של הראי"ה קוק; בעיני זו דוגמא טובה למהלך התרגום שתארתי. הרב רצה לחלץ את התורה מהחוקיות האימננטית המשייכת אותה לחברה מסוימת, מתוך שאיפה להביאה למרחב של אובייקטיביות, המקנה לאמונה את האקטואליות שלה. נראה לי שלכך התכוון הרב קוק בדברו על 'תורת ארץ ישראל' ועל גילוי תורת הנסתר כמה שיחדש את החיים הדתיים. מגמתו הייתה לא להשאיר את הקודש במעגל סגור, אלא להעניק ללשון הקודש את הפתיחות, את המרחב, ואת המגע עם המציאות באמצעות תרגומה ללשון חולין, הלשון ההגותית של דורו. ניתן לומר כי בעזרת תרגום זה משיג הרב קוק שני דברים: ראשית, הוא מרחיב ומעמיק את התורה עצמה, כפי שהסברנו; ושנית, הוא מאפשר לאנשים העומדים מחוץ לעולם הקדושה (ואולי גם אנו בציונות הדתית נמצאים במקום שכזה) אפשרות לינוק ממנה. כפי שבסיפורו של רבי נחמן על ה'הינדיק' המתאר את בן המלך שחשב שהוא תרנגול הודו, ודרך הריפוי שלו הייתה ללמדו שגם תרנגול הודו יכול להתנהג כאדם, כך בעבור מי שמצוי בעולם של חול, יש להוריד את התורה לעולמו ולא לנסות 'להוציאו מתחת השולחן'.[[1]](#footnote-1)

אפשר להדגים זאת ביתר חריפות בעזרת פן מסוים במלאכת התרגום של הרב קוק, והוא יחס תורתו אל הקבלה. הרב צבי יהודה קוק, בנו של הרב, דן עם הרב יעקב משה חרל"פ, תלמידו המובהק (דיון שהתקיים כאשר הראי"ה עצמו עדיין היה בין החיים), בשאלה אם צריך לדבר את הרזים (תורת הקבלה) בשפת הרזים, או שמא לעשות מה שבעצם עשה הרב קוק בכתביו, דהיינו לתרגם אותם לשפה בהירה ופשוטה שהממד הקבלי בה אינו גלוי כי אם נסתר. כתיבתו של הרב קוק רוויה במינוחים קבליים ובספריו משוקעים מושגים רבים שמקורם בתורת הקבלה, אבל במקומות רבים הוא תרגם את השפה הקבלית לרעיונות שגם אנשים שאינם מצויים בתורת הקבלה יכולים להבין. לפי הבנתי את דברי רבי נחמן, זוהי למעשה מלאכת התרגום. ואכן, לעיתים קרובות אנו רואים שכדי שתורת הקבלה תקבל את העושר, העומק, המעוף וההשראה שלה, היא זקוקה ללשון התרגום. מובן שהמפעל של הרב קוק יכול להדגים את הבעייתיות שבמהלך זה, כיוון שהתרגום עלול לחלן את עולם הקודש ולהשאירו בעולם של חול.

אכן ניתן לראות את מלאכת התרגום בנקל בעמדתו של רבי נחמן: הוא הרי בוחר לספר סיפורים ואינו מסתפק בדרשות תורניות בפני חסידיו. בנוסף לכך, הוא משתמש במושגים קבליים ונותן להם תרגום במתכונת של פרשנות חסידית נפשית ולעיתים קיומית. נכון שהמרחק בין התחומים אצלו קטן יותר מאשר אצלנו, אך גם הוא לקח את הנוסחאות הקבליות והביא אותן לעולמו ולעולמם של חסידיו. עם זאת, מבחינתנו כיום, תורתו של רבי נחמן איננה בהכרח תרגום של תורת הקבלה, אלא היא עצמה הפכה להיות עבורנו ללשון הקודש המצריכה תרגום, כך שהתרגום הפך להיות מקור, ואנו נזקקים ללשון תרגום נוספת בכדי להבין את דבריו במתכונת שיהיו בה עוצמה וחיוניות. אמנם, כנאמר לעיל, השימוש בתרגום עלול להרוס את לשון הקודש ולהורידה מטה, וללא ספק ישנם דברים שהולכים לאיבוד בתרגום. לכן אני חושב שנדרשת אינטראקציה בין שתי השפות, בין שפת הקודש לבין שפת התרגום. לדוגמא, מי שמדבר רק בלשון הקודש, יש בכך קדושה חזקה ועוצמה גדולה, כמו שיעורו של הרב קעניג מחסידי ברסלב על סיפורי מעשיות בשבת בבוקר; הרב קעניג מלמד את סיפוריו של רבי נחמן בדבקות ובקדושה בשפה ברסלבית פנימית. מסיבה זו זהו אמנם שיעור שיש בו חן והוא נוגע בלב שומעיו, אך עם זאת כשאני שומע אותו, יש לי תחושה שחסר הממד המוחצן, שמעניק ללימוד ברק ועניין. דומה שבלי הממד של שפת עכו"ם, שפה חיצונית לקודש, לשון הקודש עלולה לגלוש לאפרוריות. רבי נחמן עצמו נמצא בתוך עמדה של תרגום, ומכאן הלהט שבדבריו והברק הטמון באישיותו ובדרשותיו; שיעור בהגותו של הרב קעניג, לעומת זאת, משמר את 'לשון הקודש'; הוא נאמן לתורת רבו (ובעבורו היא כמובן 'לשון הקודש'), אבל מצד שני אינו נמצא במקום שבו רבי נחמן עצמו היה מצוי, והוא המקום של התרגום. בתרגום אנו אמנם מאבדים משהו, אך גם מרוויחים.

האם התרגום הוא בדיעבד, רק לאלה שנפלו למקומות הנמוכים, או שזהו מהלך לכתחילאי? שאלה זו אינה רלוונטית בעבורנו, משום שלנו אין אפשרות אחרת, אין לנו ברירה אלא לתרגם אם אנו רוצים להפוך את התורה שאנו לומדים לתורת חיים. השאלה שצריך כל אדם ולומד לשאול היא מהו מקומו. לדוגמא, כפי הנראה לא נוכל ללמוד את כתבי רבי נחמן כפי שלומדם ומלמדם הרב קעניג בשיעוריו. אם ננסה לעשות זאת, אנו עלולים להיוותר עם חיקוי גרוע שלא יצליח לגעת במהות הדברים. מצד שני, ייתכן שברסלבר לא יחוש את החיסרון שבהישארות בעולם של לשון הקודש. יחד עם זאת ראוי גם לשים לב לכך שלא כל לשון חוץ־תורנית ראויה לשמש כלשון תרגום. הלשון האקדמית אינה בהכרח לשון תרגום, משום שלעיתים היא מוחצנת, ואינה מסוגלת להפרות את לשון הקודש אלא לצמצמה. אמנם פה ושם משהו מבליח, אך ברוב המקרים היא אינה כשירה להביע את עולם הקודש.

כדי להבין באופן שונה ועמוק יותר את המשמעות של לשון הקודש ולשון העכו"ם ואת המקום המיוחד של התרגום, ננסה להסתייע בדבריו של ולטר בנימין. במאמרו 'על הלשון בכלל ועל לשונו של האדם', הוא מתאר את תפיסת הלשון על בסיס פרק א בספר בראשית, בו מתואר תהליך הבריאה המתרחש דרך אמירותיו של אלוקים: 'וַיֹּאמֶר אֱלֹקִים יְהִי אוֹר וַיְהִי אוֹר' (בראשית א', ג), וכולי. בנימין מבחין בין שני סוגי לשון: לשונו של אלוקים שהיא הלשון בטהרתה, שבה כל מילה מבטאת את מהותו של הנקרא בשם; ולשון בני אדם, שהתהוותה לאחר מכן בעקבות החטא הקדמון וריבוי השפות בימי דור הפלגה. בעקבות נפילה זו הפכה השפה מלשון המתארת דברים כהווייתם ולאור מהותם, לכלי מכשירי־פונקציונלי המשמש לציון חפץ זה או אחר, כולל השפה המדעית שבעבורה העולם הוא אוסף אובייקטים בלבד. לאור זה ניתן לראות בלשון הקודש אצל רבי נחמן לא רק שפה מסוימת – העברית, אלא סוג מסוים של דיבור – אותו דיבור אלוקי הבורא עולם. זו לשון שאיננה דיבור המוסר אינפורמציה, אלא כמו השפה המיסטית, יוצר זיקה. לשון זו מבטאת את העולם כהווייתו, ואינה מכוונת לאינטרס כזה או אחר. בנימין מנסח זאת יפה בשורות הבאות: 'מה מודיעה הלשון? היא מודיעה את הישות הרוחנית התואמת אותה. הידיעה שישות רוחנית זו נמסרת בלשון ולא דרך הלשון היא בסיסית... התשובה על השאלה מה מוסרת הלשון היא אפוא: כל לשון מוסרת את עצמה'.

לאור זאת נוכל לומר כי התרגום עצמו אינו מהווה נפילה – חטא אדם הראשון הוא זה המחולל את הצורך בתרגום, כדי לתקן את שפת העכו"ם. לשון הקודש היא שפה המצויה באחדות, אין בה שניות בין האדם לבין העולם הסובב, וממילא אין היא יכולה ליפול לקליפה של ה'אנא אמלוך' – פגם הברית של הפיכת כל המצוי לאמצעי בידי האדם, שפה של ניהיליזם שאיננה נותנת להתרחשות להתרחש ולשפה לדבר. שפת הקודש אינה שפה המשקפת מציאות, אלא היא המציאות. במובן זה היא מקבילה לקיום היהודי – 'ישראל עלו במחשבה'. לעיל הסברנו את המושג 'דיבורים של אמונה'; לא מדובר בדיבור על אמונה, בתכנים העוסקים באמונה, אלא בדיבור שהוא עצמו האמונה. התורה הברסלבית אינה דיבור על; עצם הדיבור הוא ממקום של אחדות, דיבור הקודם למציאות. כך הם הדברים גם ביחס ללימוד התורה, שהוא כדברי רבי נתן 'דיבורים קדושים'; הם קדושים לא מבחינת תוכנם אלא מבחינת האחדות שממנה הם נובעים.

אולם, כאמור, יש צורך גם בתרגום, שכן בסופו של דבר אנו חיים בעולם של שניות. איננו נמצאים באחדות עם המציאות, אלא מסתכלים על העולם גם מבחוץ. יש בכך חיסרון אך גם יתרון. התרגום הוא המקום המתוקן של דיבור או לימוד מתוך רפלקטיביות. לשון העכו"ם מסוכנת כיוון שהיא קשורה לתאוות, לניאוף, או לקלקול הברית בלשונו של רבי נחמן, כלומר למבט אינטרסנטי ומנוכר; ובאמת המרחק בין המבט על הדבר מבחוץ לבין חיפצונו והפיכתו לאובייקט לשליטה – אינו גדול. מכל מקום, בלימוד הרפלקטיבי אנו מאבדים את האחיזה בשפה המיסטית ובמקום היהודי העמוק, אולם אנו גם מרוויחים עומק ומגע עם הממשות שאינם מצויים ב'דיבורים הקדושים'. לפי הסבר זה, הדגש אינו על העברת הלשון המקורית לשפת התרגום, אלא כדברי בנימין – למצוא בשפת התרגום את היסודות של שפת המקור, השפה האלוקית, ולקרבה לשם, ובכך בעצם המקור עצמו, הלשון בטהרתה, מקבל את ממשותו בעולם של שניות. בהקשר של לימוד התורה, התהליך יכלול לימוד תורה מתוך מקום של רפלקסיה, אולם את השניות הזו עצמה יש להעלות, וזאת באמצעות מעבר מחיפוש המשמעות – מה ששם את ה'אני' במרכז ועלול להפוך את הטקסט הנלמד לאובייקט – למקום של השראה, שבה אני נותן לטקסט, לקדושה, לדבר, ואילו ה'אני' הופך לכלי בלבד.

***ד–ה. התרגום והחלום***

**וְיוֹסֵף, עַל יְדֵי שֶׁהָיָה לוֹ שְׁלֵמוּת לְשׁוֹן הַקֹּדֶשׁ עַל יְדֵי זֶה הָיָה יָכוֹל לְפַשַּׁר חֶלְמִין. כִּי עִקַּר הַחֲלוֹם הוּא בְּשֵׁנָה, הַיְנוּ בְּתַרְדֵּמָה, וּשְׁלֵמוּת לְשׁוֹן הַקֹּדֶשׁ הוּא עַל יְדֵי תַּרְדֵּמָה שֶׁהוּא בְּחִינַת תַּרְגּוּם כַּנַּ"ל.  
וְעַל כֵּן יוֹסֵף... הָיָה יוֹדֵעַ לְפַשֵּׁר חֶלְמִין שֶׁבַּתַרְדֵּמָה כִּי זָכָה לְבָרֵר אֶת בְּחִינַת לְשׁוֹן הַתַּרְגּוּם אֶת בְּחִינַת הַתַּרְדֵּמָה, דְּהַיְנוּ לְהַעֲלוֹת הַטּוֹב שֶׁבּוֹ לִלְשׁוֹן הַקֹּדֶשׁ וּלְהַפִּיל הָרָע שֶׁבּוֹ שֶׁזֶּהוּ בְּחִינַת שְׁלֵמוּת לְשׁוֹן הַקֹּדֶשׁ עַל יְדֵי לְשׁוֹן תַּרְגּוּם כַּנַּ"ל... כִּי הָיָה יוֹדֵעַ לְבָרֵר הַטּוֹב וְהָאֱמֶת שֶׁיֵּשׁ בְּהַחֲלוֹם**.

**וְזֶה בְּחִינַת מִקְרֵה לַיְלָה שֶׁהָרוּחַ סְעָרָה הַיְנוּ הָרוּחַ שְׁטוּת הַיְנוּ הַשִּׁבְעִים לָשׁוֹן עוֹלֶה עַל יְדֵי תַּרְגּוּם עַל יְדֵי תַּרְדֵּמָה עַל יְדֵי שֵׁנָה וְיוֹנֵק מִלְּשׁוֹן הַקֹּדֶשׁ, מֵרוּחַ הַקֹּדֶשׁ, מִבְּרִית קֹדֶשׁ, כִּי מִי שֶׁיֵּשׁ לוֹ שְׁלֵמוּת לְשׁוֹן הַקֹּדֶשׁ מְקָרֵר אֶת חֲמִימוּתוֹ בִּלְשׁוֹן הַקֹּדֶשׁ.**

בהמשך דבריו לאחר שהוא מקשר בין התרגום לבין האשה המשכלת, ממשיך רבי נחמן ומזהה בין לשון התרגום לבין חלום המתרחש בשעת השינה, וזאת לאור דברי האר"י המזהים בין תרגום לתרדמה בשל היותם זהים בסכומם בגימטריה. אם כן, חלומותיו של האדם הם לשון תרגום, הווי אומר תרגום של הנעשה בנפשו פנימה. רבי נחמן קושר בין החלום לבין הפן המיני שבאשת הזנונים, המסומלת על ידי לשונות העכו"ם, שאותו יש לתקן. הוא מביא הסבר לזיקה זו דרך הצגת דיוקנו של יוסף הצדיק, שנודע כמי שיכול לפתור חלומות ויחד עם זאת מייצג את ספירת היסוד – ספירת הצדיק המתבטאת בשלמות הדיבור.

ניתן לבאר את הקישור בין תרגום לבין חלום, וביניהם לבין שמירת הברית ודיוקנו של יוסף הצדיק היודע לפתור חלומות, בעזרת טענתו של פרויד כי הלא־מודע, המתבטא בין השאר במשאלות הליבידו (המוגדר על ידו כדחף המיני של האדם, שהוא המקור לאנרגיה הנפשית שלו והמניע המרכזי להתנהגותו), מופיע באופן מיוחד בחלום, בעוד שבדיבור היומיומי שלנו נוכחותו מעומעמת ביותר בשל הצנזורה של המודעות. נוכחותה של המיניות היא הגורם המטמא את הדיבור, אך גם הגורם המחיה אותו, המחולל אנרגיה חיונית הבאה לידי ביטוי במילות האדם. אמנם אצל פרויד המקור של חיוניות האדם הוא מה שמתרחש באופן כאוטי וליבידיאני בנפשו פנימה, והחלום מתרגם זאת על ידי יצירה של שפת סמלים המביעה אותו; בעוד שמקור החיוניות אליבא דרבי נחמן הוא לשון הקודש, כשהפן המיני מוחדר רק באמצעות התרגום, המזוהה עם החלום, והמאפשר את יניקת הקליפה. אולם הזיקה בין תפיסותיהם של פרויד ושל רבי נחמן מתבטאת בכך שגם אצל רבי נחמן ניתן לראות את רוח הסערה הטמונה בשפת עכו"ם כמקור חיוניות, כאשר התרגום בחלום מאפשר העלאה ראשונית של המיניות הזו לכיוון של לשון הקודש.

מכיוון אחר מזה הפרוידיאני, ניתן לומר שהחלום והיצר המיני כאחד קשורים לדמיון, לפנטזיה. הדמיון עצמו, כפי שלימדנו הרמב"ם, הוא גם יצר הרע – אך גם הבסיס לנבואה, לכן צריך להעלות אותו, כפי שעושה הצדיק. בכך מתכוון רבי נחמן לומר שהיצר המיני נמצא בשינה, ברובד הפנטסטי, ולא ברובד המודע של לשון הקודש; לכן צריך להעלותו לקדושה ולברר את הממד הדמיוני הטמון בו. אכן, רבי נחמן מרבה לדבר על לשון הקודש ועל הזיקה בינה לבין תיקון הברית; היצר המיני המתוקן מסוגל להעלות את לשון התרגום ללשון הקודש, ולכן יוסף הצדיק, המסמל את ספירת יסוד, מתואר כפותר החלומות, המגלה את סודם בשפה, בדיבור. לשון התרגום נקשרת לחלום, למטאפורה, מפני שהיא אינה מצביעה על הדבר עצמו באופן ישיר, ולכן הדימוי של חלימה הולם אותה.

מבחינת המבנה הקבלי, קליפת הנוגה נחשבת כממוצעת בין הקדושה לבין הטומאה, ולכן היא מסמלת את תחום החול הנייטרלי. לשון התרגום נמצאת במעמד דומה, בין לשון הקודש לבין לשון הגויים. לכן כפי שיש פעולת העלאה של הטוב שבנוגה לקדושה, כך ניתן לעלות את התרגום ולמצוא את שורשיו בלשון הקודש. כאשר צד הקדושה שבנוגה נופל לקליפות, ירידה שרבי נחמן קורא לה בתורה זו מקרה לילה, על הצדיק לפעול ולהעלות את לשון התרגום. לאור דברי רבי נחמן המשווה בין התרגום לבין החלום, ניתן לראות את פעולת ההעלאה כפיתרון חלום, בדומה לכוחו של יוסף הצדיק המסוגל לפתור את החלומות ולבאר את תוכנם הפנימי בעזרת השפה והמושגים של עולם המודעות. כפי שראינו, דרך התרגום אנו מתקנים לא רק את לשונות העכו"ם, את המיניות, אלא גם את לשון הקודש – כיוון שאנו מעשירים בעזרת הממד החלומי, הפנטסטי, את העולם הדתי.

קודם הסברנו את מושג התרגום בהקשר אינטלקטואלי – הצדיק נדרש הן לתקן את השפה החיצונית, המוחצנת, ולמצוא בה את הממד הפנימי; והן לתת לעולם הדתי שפה חיצונית העשויה להעשיר אותו. אני חש שבתפיסת התרגום אצל רבי נחמן יש משהו חזק יותר. מתוך הפסקאות האלה אני למד שהתרגום הוא מעבר ממישור למישור. תרומת התרגום ללשון הקודש אינה רק בחיבור התורה לעולמנו, אלא בכניסה למצב של שינה, של חריגה מן המודעות, ושל הוספת הממד הפנטסטי לתורה תוך כדי תיקונו מה'רוח סערה', כלומר מהכאוטיות הכרוכה בו (ראו בסוף תורה כה).

עניינה של עבודת התיקון של הצדיק הוא להתמודד עם היצריות המצויה בשפת עכו"ם על ידי העברתה לרובד של הפנטזיה והדמיון. ייעודו של הצדיק איננו לרדת לשפת עכו"ם כהווייתה – זו תהיה פריצות והפרת ברית – אלא לדעת להמיר את רוח הסערה הטמונה בשפת עכו"ם ברוח הקודש, לתקן את היצריות, וזאת באמצעות המילול שלה, הכנסתה לתוך שפה. בכך מבוטל הפן הכאוטי, כשם שהקב"ה ברא את העולם והוציאו מן התוהו באמצעות השפה. מצד שני, אם הצדיק לא יעלה אל הקודש את הניצוצות שישנם בקליפת נוגה, עבודתו תישאר קרה, ללא חיוניות. האנרגיות צריכות להיכנס לקודש, וכך האדם חי את החיים מתוך תשוקה, בחיוניות, באנרגטיות, מתוך מתח יצרי, מתוך אינסופיות. במצב מפוכח אין חלומות. המטרה היא לקחת את החלום ולהעבירו אל תוך המצב המפוכח, כך שהמציאות תיטען באיכויות שיש בחלום. כך נוצרת מציאות יצירתית, מתחדשת, פותחת אפשרויות והרפתקאות רוחניות. לרוב אנחנו בשעמום, בעייפות, בפעילות שגרתית ומכאנית. בחסידות יש דרישה להתחדש, להיות ברוח שטות, ביצריות, אבל להסב אותן לקדושה.

**על התרגום וריבוי העולמות,** שארית האמונה

**התשוקה שבדיבור – שלוש לשונות**

רבי נחמן בעיני עצמו הוא הצדיק, אדם בעל השראה ואינטנסיביות דתית ואנושית – שעבורו הכניסה לעמקי הקליפות של האפיקורסות והכפירה היא הכרחית, בכדי להוציא משם את הנשמות הנפולות שנפלו וייפלו ברשתה בעקבות החקירה והספקנות של ההשכלה. לשם כך, רבי נחמן ביקש לצרף צירופים לא שגרתיים בתורתו, כאֵלו שהוא מכנה אותם "פסולת של ארץ ישראל". כלומר, הוא מאפשר לעצמו לתרגם את התורה ליוונית על אף שהוא מודע למחיר הקשה שבתרגום; מחד, התרגום "הופך את הצרופים" המקוריים של התורה, ומאידך, הוא המאפשר לצדיק להעלות את הנשמות "הרחוקים מן האמת" שההשכלה הפילה. אולם, תהיה זו שגיאה לחשוב שרק בשל נסיבות אלו, גאולת הנופלים, רבי נחמן ביקש את התרגום הזה, שאותו הוא מכנה "עץ הדעת טוב ורע". אני מבקש להראות כי בלשון "יוונית", (המקבילה מבחינת משמעותה למינוח בו משתמש רבי נחמן – "לשון עכו"ם" [עובדי כוכבים ומזלות]), הוא מצא אופציה גבוהה לדבקות דתית החסרה למי שמדבר אך ורק בלשון הקודש התמימה. מכאן, שהתרגום נצרך אף לכתחילה...

לשון הקודש היא אותה לשון שהדובר בה הוא אחד עם עצמו... לשון זו היא הלשון של שמירת הברית, היות והדובר בה איננו מבקש דבר שחוצה לו, הוא נאמן לחלוטין למה שהוא. לשון הקודש איננה "דיבור על" אלא היא דוברת בשפה ללא רפלקסיה כלשהי, ובשל כך מַבנָה עולם האחוד בתוך הלשון... לשון כזו ניתן לחוות על ידי התנסות בדרך הלימוד הברסלבית או החב"דית, על הז'רגון והאינטונציה והניעות וההטיות השונות שבהן. התנסות שכזו הרי שתגלה כי אין זה לימוד המורה על המציאות, אלא שלימוד זה עצמו הופך להיות המציאות. אין לו מושא, אלא קיומו הוא בו עצמו – קיום של עולם ברסלבי או קיום של עולם חב"די.

למול לשון הקודש ניצבת לשון עכו"ם של "שבעים העממים" המקלקלת את הברית... לדידו של רבי נחמן, המיניות המקולקלת נובעת מהרצון לכבוש ולשלוט באמצעות המילה. הזיקה בין החטא של הלשון לפגם הברית היא בתשוקה לדעת, אבל מבחוץ. תשוקה זו מביאה לפיצול ושניות ולקלקול הלשון והמיניות. הלשון מאבדת את אחדותה עם המציאות והופכת ללשון של שניות וחוסר אמונה, "המדברת על" ומציבה עצמה בעמדה מחפצנת ושולטת. כתוצאה מכך היא מטה את הנקודה שממנה אפשרי הדיבור הממשי של לשון הקודש, ובכך איננה נותנת לשפה לדבר ולהתרחשות להתרחש. במקום זאת היא מעוררת ספק ורצון להוכיח המכשיל את עצמו. במצב כזה הברית אינה אפשרית, היות והשפה כורה פערים בין האדם למציאות...

רבי נחמן ממקם בין לשון הקודש ללשון עכו"ם את לשון התרגום, זו שהיא בבחינת עץ הדעת טוב ורע, בחינת "קליפת נוגה" שבין הקדושה לקליפות הטמאות... התרגום הופך מלשון קונקרטית למסמן של הוויה – ההוויה של לשון התרגום העומדת על הפתח... הורתה של לשון תרגום הוא בחטא, חטא עץ הדעת טוב ורע, שבו היא ניכרה עצמה מהתמימות של לשון הקודש. רבי נחמן מלמד שמעמדה זו היא יכולה לפנות לאחת משתי דרכים – להיות משׂכלת או משׁכלת, דעת טוב או דעת רע.

לשון תרגום כ"דעת טוב" מתמצה בדיבור היפה הנאמר לשם שמים. זהו דיבור רציני המכוון עצמו לממשות שבלשון הקודש המקורית. כלומר, התרגום העומד מחוץ ליצירה של לשון הקודש השרויה בעצמה, מעניק את הרפלקסיה החסרה למי שדובר את לשון הקודש ועולמו-מציאותו תחומים על ידה. אולם, רפלקסיה זו לא נועדה בכדי לנכס את הקודש בצורה אינסטרומנטלית ודלה, אלא התרגום "מאיר את האותיות שבלשון הקודש" – הוא נועד להנהיר את האותיות המדוברות ולא לכבוש אותם. לכאורה הדברים זהים לתודעה ההגליאנית שמצאנו לעיל אצל הרב קוק; מה שרבי נחמן מכנה "אישה משֹכלת", מבטא את העובדה שהדובר בשפת תרגום הוא זה היכול לראות את העושר הרוחני העצום הטמון בלשון הקודש, וזאת דווקא בשל עמידתו המרוחקת. אולם, לדידו של רבי נחמן לא בכך מסתכם פועלה של לשון תרגום – זו יוצרת טרנספורמציה בלשון הקודש עצמה, משנה את המובן הראשוני שלה, וזהו "עיקר בנינה ושלמות של לשון הקודש", שלמות שאיננה באה אלא על ידי התרגום.

לא מדובר כאן רק על הופעה חדה יותר של תכני הקודש... התרגום משנה את המשמעות המקורית של לשון הקודש על ידי העובדה שיעקב מטמיע את לשון התרגום, היא הארמית שבפיו של לבן, אל תוך לשון הקודש ועורך שינוי במושגי הקודש עצמם. הלשון הזרה חודרת אל תוך הביתיות של לשון הקודש ויוצרת צירוף חדש – "גל-עד".

למעשה אנו מוצאים כאן את יכולת היצירה של רבי נחמן הצדיק הברסלבי; יכולת להתחדשות דתית המתפרשת באופן מרחיק לכת כהתחדשותה של הנוכחות האלוהית בעולם, או למצער כהתחדשותם של הכלים המאפשרים נוכחות זו... ההבנה כי על התרגום להיות מועלה אל תוך לשון הקודש, מביאה אותנו לקרוא בצורה מקורית את דברי חז"ל עמם פתחנו: "יפיפיותו של יפת יהא באוהלי שם". ההבנה הקלאסית של מאמר זה הנה כמו שראינו בדבריו של הרב קוק; אנו מלבישים את אוהלי שם, לשון הקודש, ביפיותו של יפת – אולם זהו רק השלב הראשון של התרגום, בו אנו מלבישים את התורה במונחים מן החוץ ובכך מנהירים את הרוח ומתוודעים לעושרה. פעמים וההתרחשות היא הפוכה, יפת מולבש באוהלי שם, זהו התהליך החשוב והעיקרי שבו עולם המינוחים הדתי – הקדושה, יראת אלוהים, אהבתו והדבקות בו – מקבל משמעות חדשה ולא צפויה בעקבות האלמנטים והצירופים שהוטמעו בו...

אין להתעלם מכך שבתודעתו של רבי נחמן רק הצדיק, האדם השלם, מוכשר לבצע את התרגום... דא עקא, השאלה היא האם בסיטואציה העכשווית בה אנו נתונים לא הפכנו ל"וְעַמֵּךְ כֻּלָּם צַדִּיקִים" (ישעיהו ס', כא), כלומר לכאלו שאין להם ברירה אלא להתקיים בתווך שבין פנים לחוץ, בין זהות לזרות והדרכת התמימות והפשיטות של רבי נחמן איננה ממוענת לצורת החיים שלנו כפי שהיא. כמובן, אינני פוסל חלילה תמימות דתית, ואינני רואה בה אמונה כוזבת או הונאה עצמית. יחד עם זאת, לרוב הנערים והנערות שאני מכיר התרגום הוא האופציה הדתית היחידה שנותרה לחיים דתיים כנים וממשיים... לטוב ולמוטב אנחנו אזרחי כמה תרבויות וחיים ביותר מעולם ערכים אחד. איננו יכולים וגם איננו רוצים להתכחש למצב זה, משום שהתכחשות שכזו היא כחש עצמי שיוביל לפגיעה עמוקה ורדיקלית באמונתנו הדתית עצמה. אם כן, לא רק שהתרגום של רבי נחמן מתבקש, אלא שהוא האופציה היחידה להעלות את התרגום שכבר קורה ממילא.

בכדי להבין את המיקום המיוחד של המאמין הדתי לאומי ואת מלאכת התרגום הנוצרת על ידו, יש להבחין בין זהויות מרובות ומפוצלות לבין תודעה ממדרת, כדוגמת זו של ישעיהו ליבוביץ', שלה אני נוהג לקרוא תודעת "שני העולמות". ליבוביץ' חי בשני עולמות – המדעי-חילוני והדתי – וזאת הוא עושה על ידי פעירת תהום בלתי ניתנת לגישור ביניהם; הוא לעולם לא מביא אותם לכלל מפגש. הוא אמנם חי בסתירה, אך זו סתירה שמחוצה לו, היא איננה נוגעת לסובייקט ולזהותו העצמית. לא כן הדגם של זהויות מרובות ומפוצלות, זה האחרון מפגיש את העולמות האחד עם השני ולא מוכן להודות בערכי אמת ממודרים או במישורי אמת שונים. כלומר, יש לתאר את הנפש הדתית־לאומית כנפש שאינה חיה בעולם אחד, אלא בכמה עולמות שספק אם הם ניתנים לשילוב, אך היא איננה ממדרת אותם זה מזה – תורה מול עבודה, אמונה מול מדע, דת מול חילון – אלא היא מנהלת ביניהם מערכת יחסים סבוכה ולעתים אף סכיזופרנית. בעקבות כך, נוצרת היום דתיות מסוג אחר, כזו שלא ניתן להגדירה לפי מיקומה על גרף מסוים, אלא היא מפוזרת בכמה מוקדים שונים וניתן אף לומר משונים. זו דתיות שאיננה מגדירה את עצמה בהגדרות הדתיות הרגילות אלא מאפשרת מרקם של זהויות לא שגרתיות, המשלבות בדרך לא דרך עולמות שונים, ובכך מנכיחה אמונה אישית עמוקה שבה, לדעתי, טמון הסיכוי לגאולה דתית.

אך מנין נובעת היכולת לשילובים וצירופים שכאלו? התשובה היא אותה אמונה אישית עמוקה.זו אמונה שאיננה אמונה במשהו אלא אמונה שביסודה תנועה של **קבלה עצמית**; של הכרה בנקודה העמוקה של ארוס הברית, המאפשרת חופש לתרגם וליצור שילובים, צירופים וזיקות שלא שיערום אבותינו.[[2]](#footnote-2) ברית זו נובעת מן העובדה כי קיומה של האמונה איננו מותנה בנאמנות כזו או אחרת של יחיד כזה או אחר, מכיוון ששורשיה עמוקים הרבה יותר מן המודעות של נושאיה והיא נוכחת כעובדה. או אז האדם יכול להגיע להשלמה עם אמונתו ועם דרכי חייו, השלמה שהנה תנאי מוכרח לפנומן הדתי הרענן המוצע כאן.

אבהיר, אין מדובר כאן על האמונה כאיזו מהות עצמותית השייכת לאדם, מהות שהאדם מוצא אותה לאחר שקילף את כל הקליפות המיותרות שעל גבי זהותו האמיתית והיציבה. מדובר כאן על האמונה כ"צורת חיים" – יהא מקורה המודע אשר יהא: הבניה חברתית, שימוש לשוני, מורשה לאומית – השורדת את הגלגולים הזהותיים השונים. הווי אומר, איזה סרך עודף בלתי ניתן לביטול ועיכול, המפרק את הדיכוטומיות וההגדרות הזהותיות ומכשיר אותן למפגש וליצירה. זו אמונה שאיננה נמצאת על קוטב של דימוי מקובע כלשהו ואיננה חלק מאיזה "שלם", היא איננה נכנסת תחת הגדרה כלשהי ולכן באה לידי ביטוי פעמים רבות בנון-קונפורמיזם. נוכח עיננו צומחות דמויות אכסטטיות וססגוניות שלא ניתן למקמם על רצף מסוים, וזאת מפני שאמונתם צומחת ממקום הרבה יותר עמוק מזמנים עברו.

האמונה המתוארת נוכחת כשארית, כסימפטום פסיכו-תיאולוגי של התעקשות לא מוסברת; כמוכנות להיות ה"פראייר" של העולם מתוך אמירה ש"אני כזה ואני רוצה להיות כזה", ללא שום סיבה נראית לעין. זוהי במובנה העמוק שמירת הברית שראינו בדברי רבי נחמן לעיל: הברית היא היא הארוס, והיא המובן העמוק של נס פך השמן החתום בחותמו של כהן גדול – השלמות של האדם עם עצמו ועם מי ומה שהוא. זו שלמות שלאורה הוא איננו נועל את עצמו במקום מסוים; הוא יכול להיות מה שהוא, בכל מקום.

אעיר כי הקבלה העצמית מנוגדת למאמץ של החברה הדתית "לשמור על" – הכיפה, התפילה, הציצית, התפילין וכן עוד כהנה וכהנה – מאמץ ההופך את הדתיות לעניין מאולץ וחסר עמוד שידרה ועצמיות, והוא אחת הסיבות לרדידות הרוחנית של הציבור הדתי. דת התופסת עצמה כמנהלת מלחמת הישרדות היא דת חסרת שרשים ועומק. אולם, הוויה דתית הרוויה בארוס המבוטא בטאוטולוגיה החב"דית של "**אנכי מי שאנכי**, הוא בחינת פנימית רצון העליון";[[3]](#footnote-3) אותו ממד המצוי "מעבר ובעודף של המשמעות", ממד שעליו מלמד השיח החב"די "דלא אתפס בשם, ולא אתרמיז בשום אות וקוצא [=וקוץ של אות] כלל", הרי שהוויה כזו מבטיחה את הנצח, את ההבטחה של "אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה" (שמות ג', יד).

1. מעשה זה מבטא גם את הרעיון כי האתגר שלנו כיום הוא לקיים תורה ומצוות גם מתוך ההקשר החילוני, ואכמ"ל. [↑](#footnote-ref-1)
2. בדברי אני מדבר למשל על אותו אחד המקפיד על מצווה קלה כחמורה, עד אשר נוכל, כביכול, להגדירו כאדם אורתודוכסי למהדרין, אולם בפועל הרי שהוא "אורתודוכס לא אורתודוכסי"; התשתית שלו, השפה וההקשרים התרבותיים והחברתיים שלו והזיקות בין ההקשרים האלו, מציפה קיום אורתודוכסי נטול אורתודוכסיה, קיום שהוצא ממנו הכובד האורתודוכסי הבלתי נסבל שהומר לכלל קלות שהיא בלתי נסבלת לדידו של האורתודוכס הכשר למהדרין. נוכחותו של מאמין זה חותרת תחת ההבחנות וההגדרות הקלאסיות של אורתודוכסיה וחילון [↑](#footnote-ref-2)
3. רבי שניאור זלמן מלאדי, ליקוטי תורה, פרשת פנחס, פ ע"ב. בהקשר זה, "פנימית רצון העליון" הוא הארוס. [↑](#footnote-ref-3)