

לציטוט: אל-בר, אסף סאטי, חמלה רדיקלית: לקראת פדגוגיה דיאלוגית בודהיסטית – תרגום חינוכי של הבודהיזם המעורב חברתית תוך דיאלוג עם הגותם של אריך פרום ומרטין בובר, ירושלים: האוניברסיטה העברית: חיבור לשם קבלת תואר דוקטורט בפילוסופיה, 2020.

חמלה רדיקלית: לקראת פדגוגיה דיאלוגית בודהיסטית –

תרגום חינוכי של הבודהיזם המעורב חברתית

תוך דיאלוג עם הגותם של אריך פרום ומרטין בובר

חיבור לשם קבלת תואר דוקטור בפילוסופיה

מאת אסף סטי אל-בר

הוגש לסנט האוניברסיטה העברית בירושלים

פברואר 2020, שבט תש"פ

חמלה רדיקלית: לקראת פדגוגיה דיאלוגית בודהיסטית –

תרגום חינוכי של הבודהיזם המעורב חברתית

תוך דיאלוג עם הגותם של אריך פרום ומרטין בובר

חיבור לשם קבלת תואר דוקטור בפילוסופיה

מאת אסף סטי אל-בר

הוגש לסנט האוניברסיטה העברית בירושלים

פברואר 2020, שבט תש"פ

עבודה זו נעשתה בהדרכתם של:

פרופסור יונתן כהן: בית הספר לחינוך, המגמה למחשבת החינוך.

פרופסור יוחנן גרינשפון: החוג למדע הדתות והחוג ללימודי מזרח אסיה.

"התנועה הטהורה ביותר של המרד מעוטרת אפוא בזעקתו המזועזעת של קאראמזוב:
אם לא ייושעו הכל, מה הטעם בישועתו של האחד!"¹

תודות:

העבודה הזו עוסקת בהווה שלובה ובמידה רבה היא עצמה 'התהוות-גומלין-הדדית'. היא ללא ספק יצירה משותפת שיש לה שותפים ושותפות רבים. בימים האחרונים לפני ההגשה ישבו בו-זמנית כמה מחברותי וחבריי הטובים להגיה את הטקסט. זאת בנוסף לעוד חברים, חברות ותלמידים שעשו זאת קודם לכן. העבודה לא הייתה יכולה להכתב ללא העזרה והתמיכה העצומה של המשפחה שלי. תודות לנורית, תודות למשפחה הרחבה שלי שעזרה ותמכה ובמיוחד לאמי, לטל, לצבי ולתמר וכמובן לילדים שלי. תמיכה רוחנית חשובה הגיעה מהתלמידים והתלמידות שלי – הסקרנות שלהם, התבונה שלהם, ההזדמנות להיות בזיקה, לחוות את הצורך להתפתח, ללמוד, להבין ולהסביר, הם שיצרו חלק גדול מהתבונה של עבודה זו. השמות שהייתי רוצה להזכיר רבים, תודה מיוחדת ליהל אביגור, לורד אסף, למיכל יון, למולי גלור, לקרן ארבל, לאיילת גיבור, למיכל ברנע אסטרוג, לאלפא אלשייד, לאיבט רונן ולקרן שפי.

תודה גדולה לכל המורים והמורות שליוו אותי במהלך הכתיבה: המורים והמורות הבודדיסטים, תודה ליוחנן גרינשפון על האמון והתמיכה הרבה, תודה לטל גלעד על התמיכה, לתרי שולמן על העזרה והתמיכה. תודה גדולה לאורן ארגז שפתח בפניי את הצוהר לעולם של הבודהיזם הרדיקלי ולמחקר בתחום ותמך לכל אורך הדרך.

במהלך הכתיבה זכיתי לשני שיעורים משמעותיים בנוכחות: אצל **יונתן** פגשתי את היכולת להיות נוכח כל כולו בתוך עולם הרעיונות, בנוכחות עם ה- 'ישים הרוחניים', לשהות בהם ולתת להם לפעפע מתוכו. גם במפגשים האישיים, הוא לא 'העביר חומר', אלא שהה בו.

לאחר קריאת התזה שלי הציע לי **דן אבנן** ניתוח נפשי של מה שחוסם את הכתיבה שלי. המשוב שלו שינה באופן דרמטי את סגנון הכתיבה שלי והפך את הכתיבה עצמה לתרגול. מעבר להודיה הגדולה, דן לימד אותי שיעור דרמטי לגבי טווח האפשרות של פדגוגיה דיאלוגית: 'נוכחות' או 'התבוננות' אינן שמורות לכרית או לפגישה אישית. המחנך יכול לחוש ולדעת את החניך גם (למשל) דרך כתיבתו ולפגוש אותו מתוך ידיעה שכזו. נוכחותו של המחנך אינה בהכרח עם תלמידיו, תפקידו הוא גם להדגים להם את היכולת לשהות בזיקה עם רעיונות. לא מתוך דוגמה אישית, אלא משום שזהו טיב הזיקה שהוא מקיים אתם.

הלואי שהעבודה הזו תאפשר המשך מחקר, מחשבה והתפתחות כך שהמעשה החינוכי יביא להקלה של אי-נחת בעולם ולהתגברות של שמחה, אהבה וטוב.

אסף אל-בר, הר הצופים, 2.2.2020

¹ קאמי, 1999, 253. מדובר בציטוט של קרמזוב לדוסטויבסקי. הציטוט המלא של קאמי: "התנועה הטהורה ביותר של המרד מעוטרת אפוא בזעקתו המזועזעת של קאראמזוב: אם לא ייושעו הכל, מה הטעם בישועתו של האחד!"

תקציר - חמלה רדיקלית: לקראת פדגוגיה דיאלוגית בודהיסטית

תרגום חינוכי של הבודהיזם המעורב חברתית תוך דיאלוג עם הגותם של אריך פרום ומרטין בובר מאת אסף סאטי אל-בר בהדרכתם של פרופסור יונתן כהן ופרופסור יוחנן גרינשפון

רקע: בעשור האחרון אנו עדים לעליה בעניין בדרך הבודהיסטית מנקודת-ההשקפה החינוכית. העניין מגוון והוא מתייחס הן לתפיסות הפילוסופיות שבבסיס דרך זו והן לפרקטיקות בודהיסטיות ייחודיות, שעשויות לתרום למעשה החינוכי. רבים מהמחקרים הפדגוגיים של הדרך הבודהיסטית, במיוחד מחקרים בתחום החינוך הקונטמפלטיבי או הרוחני, מדגישים את הפרקטיקות הבודהיסטיות או את העבודה הפנימית הבודהיסטית. מחקרים אחרים אורגים היבטים מסויימים של הדרך הבודהיסטית לתוך תפיסה חינוכית קיימת; השילוב של רעיונות ופרקטיקות בודהיסטיות בפדגוגיה של הדאגה-האכפתית (Care) הוא דוגמה למהלך כזה.

מטרת המחקר היא להציע פדגוגיה המבוססת על ההגות של הבודהיזם המעורב חברתית והבודהיזם הרדיקלי בן זמננו: פדגוגיה עדכנית, שנמצאת בדיאלוג עם השיח העכשווי בישראל ובמערב, ועם זאת היא מבוססת על הדרך הבודהיסטית כהגות שלמה. המהלך יתחיל לפיכך בהצגת עקרונות היסוד של דרך זו, ימשיך אל דיון באופנים בהם עקרונות יסוד אלה מתורגמים לשפת המערב בן ימינו, ויסתיים בהצעת פדגוגיה המכוונת על בסיס עקרונות אלה. זהו מחקר אינטרדיסציפלינרי, שמתייחס להגות הבודהיסטית הקלאסית, לבודהיזם המעורב חברתית והרדיקלי, לתיאוריה ופדגוגיה ביקורתית ולפילוסופיה ופדגוגיה דיאלוגית. מדובר אפוא בפרויקט שאפתני, שהיקפו הוא יתורנו וחסרוננו: כדי להניח את התשתית לפדגוגיה בודהיסטית במערב בן ימינו נדרשת חקירה קשובה של הבודהיזם, של המערב, של המפגש ביניהם ושל המעשה החינוכי. כדי לבצע מהלך שאפתני שכזה, נדרשת מתודולוגיה מהודקת ומדויקת, אך גם צנועה וזהירה.

הנחות יסוד, השערות ראשוניות, והתשתית המחשבתית של המחקר: הבודהיזם ידוע במערב בעיקר בזכות הפרקטיקות המדיטטיביות של העבודה הפנימית. מנקודת המבט הזאת הוא נתפס פעמים רבות כדרך סוליפיסטיקתית ואפילו אנוכית, או לכל הפחות כזו שנועה בריכוז עצמי. אך למעשה, הדרך הבודהיסטית קוראת למיקוד באחרים עד כדי אלטרואיזם מוחלט, כפי שטוען, בין השאר, הדלאי לאמה וכפי שמלמד היקף העיסוק הבודהיסטי במוסר, נדיבות, חמלה ואהבה. מאפיין מרכזי נוסף של הדרך הבודהיסטית הוא הנכונות והפתיחות שלה לתמורה כאשר היא מהגרת בין תרבויות ובין עידנים. גמישות זו מביאה חלק מחוקרי התחום להתייחס ל'בודהיזם' ולא ל'בודהיזם' יחיד. **השערות המחקר הראשונה בעבודה זו**, בהמשך לחוקרי הבודהיזם המעורב והרדיקלי, היא שהדמות בה יתגלם הבודהיזם במערב בן ימינו תהיה שונה מדמויות היסטוריות קודמות של דרך זו, ותדגיש מאוד את החברה והתרבות. סטיבן בצ'לור טבע בהקשר זה את המונח 'תרבות של התעוררות', דיוויד לוי מתייחס ל-'חברה ניעורה' (Awakened Society) ואילו רוברט הסם כותב על 'מאבק [חברתי] ניעורי' (Awakened Struggle). בדומה לכך, אריך פרום טוען כי אופיו של המערב בן-ימינו מחייב שהמפגש האנושי הבין-אישי יעמוד במרכזה של כל דרך רוחנית.

מהשערה ראשונה זו נגזרת **ההשערה המרכזית של המחקר**, לפיה התרגום של תפיסות אלה לכדי פדגוגיה בודהיסטית שלמה יוליד פדגוגיה דיאלוגית שמדגישה את המפגש עם האחר, את הזיקה, ואת האהבה והאחריות הנובעות מהזיקה. הדיון במושג 'פדגוגיה דיאלוגית' יישען על האופן בו מציג אותה מרטין בובר. השערת המחקר השלישית היא שהבודהיזם הדיאלוגי, כדרך אלטרואיסטית, כולל הן קשב ל"קול הדממה" הפנימי והן קשב עמוק לאחרים – שמתבטא בדגש הבודהיסטי על חמלה ואהבה. ההתייחסות לפדגוגיה הדיאלוגית הבוריאנית לא תתמצה במושגי הקשר והזיקה, אלא תתייחס לפילוסופיה הדיאלוגית בכללותה, ובתוך כך לתפיסותיו החברתיות-ביקורתיות של בובר. **השערת המחקר הרביעית**, הנשענת על תפיסות אלה,

מעוגנת בפדגוגיה ובתיאוריה הביקורתית, אשר מניחות כי פדגוגיה שלמה חייבת להתייחס למישור של החיים החברתיים והפוליטיים, תוך תשומת לב קשובה לקשר בין היבט זה של ההווה האנושית לבין היבטים פנימיים, קיומיים ורוחניים. **ההשערה החמישית** נוגעת להתייחסות הבודהיסטית לסוגיה זו: הבודהיזם המעורב והרדיקלי מניח קשר א-דואלי בין תודעה להווה. הדרך הבודהיסטית מדגישה את העבודה הפנימית, 'תיקון האדם', התמרת התודעה - תהליכים אישיים, קיומיים ורוחניים. הבודהיזם המעורב והבודהיזם הרדיקלי מדגישים את הקשר בין הווייה לתודעה, וטוענים שהפעולה בעולם והפעולה הפוליטית לא נועדו רק להביא רק 'תיקון עולם', אלא בעיקר ליצור שינוי של הווה שיוביל בהכרח שינוי תודעה. במילים אחרות, השינוי החברתי והפוליטי אינו מכוון רק אל הצדק או השוויון, אלא מבקש לגבש מבנה חברתי שייצור תודעות בריאות יותר, סובלות פחות. זהו נדבך מרכזי בחמלה הרדיקלית שמגדיר חן למפרט, חמלה שלא מסתפקת במענה לסבל, אלא מבקשת לחקור את שורשי החברתיים והנפשיים כאחד, כדי ליצור שינוי יסודי – רדיקלי – ולכן פוליטי. בתפיסה זו, הווייה מעצבת תודעה ותודעה מעצבת הווייה. אריך פרום גורס כי המבנה החברתי מעצב את האופן שבו אנו אוהבים; אך כהוגה דיאלוגי הוא לא מסתפק בקריאה לשינוי חברתי שיאפשר אהבה, אלא טוען גם שהגברת היכולת לאהוב, האמון והאמנות באהבה (תודעה), תיצור בהכרח שינוי של המבנים החברתיים (הווייה). בדומה לכך, הבודהיזם הרדיקלי חוקר את האופנים בהם מעצבת תרבות הצריכה הקפיטליסטית את התשוקה, אך גם את האופנים בהם עיצבה התאווה היסודית לטבע האנושי את השיטה הקפיטליסטית. התובנות הללו באשר למערכת היחסים הווייה-תודעה מעצבות את המעשה החינוכי ועומדות בבסיסה של פדגוגיה דיאלוגית בודהיסטית.

טענת המחקר: בבואי להגדיר פדגוגיה דיאלוגית בודהיסטית בחרתי להישען על מונח שטבע חן למפרט, '**חמלה רדיקלית**'. חמלה זו היא רדיקלית בשלושה מובנים. ראשית, בשורשיות שלה, בהיותה המצב האפיסטמולוגי הנשאף והמוגשם אליו מכוון התרגול והמעשה החינוכי. שנית, היא רדיקלית בטוטאליות שלה, בכך שהיא אינה יודעת גבולות: היא רואה את החניך במלוא הפוטנציאל שלו, וראייה זו היא המקור לאהבה. זוהי ראייה צלולה שרואה ויודעת את הפוטנציאל שטרם הוגשם, אך גם את מה שחוסם אותו מלהתממש. ראיית המחסומים איננה מקור לגינוי, אלא מקור לחמלה ולאהבה, המבקשות לסייע לחניך להגשים ולמצוא חופש. האהבה והחמלה הדיאלוגיות מקורן באחוה העצומה שנולדת מידיעת הקיום השלוב, אחווה טבעית בין המשתתפים ברקמת החיים. היא נובעת מידיעה של האחר כחלק ממני, ידיעה שמנוסחת היטב בתפיסת ה'קו-אקזיסטנציאליזם' לרוטנשטרייך, או ברעיון 'האהבה התמוהה' לקאמי. מובנה השלישי של הרדיקליות של החמלה הוא המובן הפוליטי. זו אינה אהבת שוטים, אלא אהבה נבונה אשר מתבוננת במציאות בעיניים מפוכחות ורואה את כלל הגורמים, התנאים והסיבות לסבל האנושי – סיבות נפשיות וסיבות חברתיות. החמלה הרדיקלית, אם כן, מתבוננת בכל ממדי הסבל של החניכים – נפשיים וחברתיים – ומבקשת לשחרר אותם תוך התייחסות משולבת לנפשי ולפוליטי. עם זאת, הפדגוגיה הדיאלוגית מבהירה כי המעשה החינוכי אינו יכול להיות פוליטי בלבד, או שהוא הופך לאינדוקטרינציה מחפצה. הטווח המלא של המעשה החינוכי כולל הן את מרחבי הנפש, הן את מרחבי הזיקה הבין אישית, והן את המרחבים החברתיים, הכלכליים והפוליטיים.

מתודולוגיה, אינטרדיסציפלינריות, והאתגר המרכזי במחקר זה: הניסיון להציע פדגוגיה בודהיסטית בת זמננו הנו מפעל אינטרדיסציפלינרי מורכב, שבהכרח מזמן אתגרים רבים. הוא דורש היכרות והצגה של עקרונות היסוד הבודהיסטיים, הצגה של 'רוח הזמן' לאורה של התיאוריה הביקורתית, ומיקום של העקרונות הבודהיסטיים בתוך מחשבה חינוכית רלבנטית.

הנחת המוצא שלי היא שמשימתה המרכזית של עבודה זו היא מעשה האינטגרציה והחיבור בין מכלול הגישות הרלוונטיות, על-מנת להציע קונסטרקציה - תשתית מחשבתית - לפדגוגיה בודהיסטית דיאלוגית

שהווה בסיס אפשרי להמשך מחקר. שיטת המחקר עליה התבססתי היא התרגום התרבותי-חינוכי. מקורה של שיטה זו בחינוך היהודי, שהתמחה בתהליכי תרגום של הגות עתיקה לפדגוגיה עדכנית. ישנם זרמים שונים בתרגום החינוכי, מתוכם בחרתי בסולם של שלמה (סימור) פוקס, שמאתר עקרונות יסוד בהגות העתיקה מחד, בוחן את רוח הזמן מאידך, ואז מעצב אידיאלים חינוכיים שמותאמים לעת הזו לאור עקרונות היסוד העתיקים. מהאידיאלים נגזרות המטרות, ומתוכן ניתן לגזור גם פרקטיקות.

המתודולוגיה של התרגום התרבותי-חינוכי היא אחד החידושים המרכזיים שמציעה עבודה זו למחקר פדגוגי מפרספקטיבה בודהיסטית. היא מציעה דרך לנוע מעקרונות יסוד של גישה עתיקה אל פדגוגיה עדכנית. סימור פוקס מדגיש את חשיבותה של רוח הזמן בתרגום החינוכי. עקרונות היסוד עשויים להיות על-זמניים, אולם רוח הזמן משנה את התודעה של האדם ואת ההווה בה הוא אחוז. החברה והתרבות מעצבות את חייהם של בני האדם ואת האופן בו הם חווים ומפרשים את המציאות. המעשה החינוכי כפרקטיקה מחוייב להתמקם במרחב אנושי זה, ולהגדיר את האידיאלים, המטרות והפרקטיקות שלו מתוך מודעות אליו.

מבנה העבודה: העבודה נכתבה במסגרת החוג לפילוסופיה של החינוך והיא ממוענת אל קורא/ת מתחום החינוך. לפיכך, חלקה הראשון של העבודה (פרקים 1 ו-2) מוקדש להסבר מקיף של הדרך הבודהיסטית. חלקה השני של העבודה (פרקים 3 ו-4) מתייחס לבודהיזם המעורב חברתית ולבודהיזם הפוליטי. בפרקים אלו יש בעיני חידוש רב לקורא/ת בשפה העברית, וחידוש כללי בניתוח המפגש בין הבודהיזם למערב, ומשמעויותיו של מפגש זה בסוגיית יצירתה של תיאוריה ביקורתית בודהיסטית. החלק השלישי בעבודה (פרקים 5 ו-6) הוא החלק בו מוצגת פדגוגיה דיאלוגית בודהיסטית ומתקיים דיון חינוכי. בפרק החמישי מוצגים האידיאלים החינוכיים החברתיים והאנושיים של הפדגוגיה הזו, בעוד הפרק השישי מציע אסטרטגיה לחינוך בודהיסטי, ומתייחס למטרותיה של הכשרת מחנכים בפדגוגיה דיאלוגית בודהיסטית.

מקורות: "התרגום החינוכי" של הגות עתיקה לפדגוגיה בת-ימינו הוא מהלך מורכב, ועליו להיסמך על הגות שתניח את היסודות הדרושים לתרגום תרבותי: הגות ביקורתית שמנתחת את 'רוח הזמן' מפרספקטיבה בודהיסטית, ובוחנת את השפעתה על חלקיו הרוחניים של האדם מחד, ועל החברה מאידך. הגותו של אריך פרום – שהיה מאבות התיאוריה הביקורתית ומתרגל בודהיסטי בעצמו – מציעה גשר כזה בין התיאוריה הביקורתית לבין הבודהיזם, ובין מחשבה ביקורתית בודהיסטית לבין פילוסופיה וחינוך הומניסטיים. לפיכך, יש להגותו של פרום תפקיד מרכזי בעבודה זו.

בחלק הראשון של העבודה נסמכתי על המחקר הבודהיסטי בן ימינו ועל הגותו של הדלאי לאמה ה-14. ביקשתי לחקור את הבודהיזם "מתוך עצמו" על מנת לאתר את עקרונות היסוד העל-זמניים של גישה זו. בחלק השני פניתי למחקר של הבודהיזם המעורב, ובתוך כך לאריך פרום ולרוברט הטס, שהלך בדרכו של פרום והציג 'תיאוריה ביקורתית בודהיסטית'. לצורך החלק השלישי של העבודה הייתי זקוק להגות שמשלבת בין הומניזם רוחני, גישה חברתית, ותפיסה חינוכית סדורה. ההגות הדיאלוגית של מרטין בובר היא בעיני מופת של מהלך מחשבתי-חינוכי שלם כזה, אשר יוצר את מרחב האפשר. הפדגוגיה הדיאלוגית המוצעת בחלק זה נשענת לפיכך בעיקר על הגותו, אף שפרום מוסיף להוות מקור השראה גם בחלק זה.

תרומה למחקר: עבודה זו מנסה לבצע שני מהלכים מרכזיים:

* תרגום תרבותי של הדרך הבודהיסטית לכדי הגות דיאלוגית-ביקורתית, מהלך ששיאו בפרק הרביעי שמציג 'תיאוריה ביקורתית בודהיסטית'.

* תרגום חינוכי של דרך זו לכדי פדגוגיה דיאלוגית בודהיסטית. כאן ביקשתי ליצור דיאלוג מפרה בין ההגות הבודהיסטית לבין מחשבתו של בובר, ולגבש מתוכו פרשנות בודהיסטית להגותו המורכבת של בובר. עוד קודם לכן, החלק הראשון בונה תשתית מושגית שתאפשר את המשך הדיון. כמכלול, העבודה השלמה מציעה מודל של פדגוגיה דיאלוגית בודהיסטית, הפונה גם לאדם שאין לו רקע קודם בהגות הבודהיסטית.

תוכן עניינים:

מבוא: חמלה רדיקלית – לקראת פדגוגיה דיאלוגית בודהיסטית	11
1. פתיחה - מטרות המחקר ואופיו:	11
2. ההגות הבודהיסטית כהגות דיאלוגית:	18
2.1 'בודהיזם' - גיוון דוקטריני לאור תפיסת הבודהיזם כדרך:	18
2.2 ההגות הבודהיסטית כהגות דיאלוגית:	20
2.3 בין פדגוגיה דיאלוגית לפדגוגיה בודהיסטית:	28
3. דרך ביצוע העבודה – התרגום החינוכי הדיאלוגי	29
3.1 מבוא: לקראת מתודולוגיה דיאלוגית:	29
3.2 הפילוסופיה הנורמטיבית של פרנקנה	35
3.3 הגישה הדליברטיבית של יוסף שוואב: החינוך כפרקטיקה	38
3.4 הגישה של הדליברטיביות המרוסנת	40
3.5 סיכום - דליברטיביות מרוסנת וה-'הדליברציה שלפני הדליברציה'	44
3.6 דליברטיביות מרוסנת כדיאלוג מתוחם: התרגום כהרמנויטיקה וההרמנויטיקה של האהבה	46
3.7 התרגום החינוכי השלם ורוח הזמן	51
3.8 סיכום: המתודה השלמה של התרגום החינוכי	58
4. ספרות ותאור מצב המחקר:	61
חלק ראשון - הדרך הבודהיסטית	68
פתיחה: א-דוגמטיות והחיפוש אחר עקרונות יסוד	68
1. פרק ראשון: עקרונות יסוד - מה הופך את הבודהיזם לבודהיזם?	73
1.1 המציאות הקיומית הבודהיסטית: "ארבע האמיתות" כארבע אבני הראשה של הבודהיזם	73
1.2 הפסיכולוגיה הבודהיסטית על-פי חוק הקרמה: כיצד נוצרים התנאים והרגלים תודעתיים?	90
1.2.1 סיכום קצר לפרק הראשון:	98
2. פרק שני - מהפכת המהאיאנה: הגדרה מחדש של עקרונות היסוד	99
2.1 הרמת המבט הבודהיסטית: חמלה כעיקרון יסוד מכונן	99
2.2 לפרק ולהרכיב מחדש - ריקות והתהוות מותנית: תורת ההכרה המהאיאנית ומשמעויותיה לתרגול	110
2.3 סיכום: הוויה שלובה - התמוטטות המחיצות בין סובייקט לתופעות והתעוררות התרגול דרך מערכות יחסים	121
2.4 עקרונות יסוד חינוכיים לאור ההוויה השלובה - דיאלוגיות שמקורה בריקות וחמלה	125
חלק שני – לקראת תיאוריה ביקורתית בודהיסטית	132
פתיחה: עקרונות יסוד לבודהיזם מעורב ביקורתי	132
3. פרק שלישי - בודהיזם ברוח הזמן: עקרונות היסוד של הבודהיזם המעורב חברתית - תיקון אדם ותיקון עולם על הדרך הבודהיסטית	133
3.1 שתי כנפיים ותודעה חוקרת: עיקרון היסוד הביקורתי וחשיבותה של החקירה האינטלקטואלית	133
3.2 בודהיזם מעורב חברתית: דרך אמצע בין מהפכנות לאסקפיזם ניהיליסטי	138
3.3 אסקפיזם חברתי בודהיסטי: שוללים יותר מדי	141
3.4 הגישה המהפכנית: לא שוללים מספיק	146
3.5 הוויה מעצבת תודעה מעצבת הוויה	148
3.6 דרך האמצע הא-דואלית של הבודהיסטיות	150

154.....	סיכום : עשרת עקרונות היסוד של הבודהיזם המעורב חברתית	3.7
156.....	4. פרק רביעי - רוח הזמן : לקראת תיאוריה ביקורתית א-דואלית של אהבה רדיקלית	4.
156.....	4.1 מבוא : הרמת המבט השנייה ולידתו של הבודהיזם הפוליטי	4.1
156.....	4.1.1 רוח הזמן : בודהיזם וביקורת החברה	4.1.1
158.....	4.1.2 הוויה מעצבת תודעה : על המשמעות הפוליטית של חוק הקרמה	4.1.2
159.....	4.1.3 דמוקרטיה והאפשרות לסוג חדש של מעורבות חברתית	4.1.3
161.....	4.1.4 תודעה מעצבת הוויה מעצבת תודעה : פרום והפוליטיקה של האהבה	4.1.4
163.....	4.1.5 אהבה מעצבת תודעה : לקראת אהבה רדיקלית	4.1.5
165.....	4.1.6 לקראת תיאוריה ביקורתית בודהיסטית	4.1.6
168.....	4.1.7 האישי הוא הפוליטי הוא האישי	4.1.7
170.....	4.2 ניכור בחברה לא שפוייה : דוקה ישנה-חדשה	4.2
171.....	4.2.1 מועקת המודרניות : לקראת דוקה פוסט-מודרנית של ניכור	4.2.1
172.....	4.2.2 אידיאולוגיית העבודה, העבודה האקסטטי, ועלייתו של ניכור מסוג חדש	4.2.2
177.....	4.2.3 הניכור והלמידה המנוכרת : ממועקות למועקה	4.2.3
182.....	4.2.4 דוקה דוקהטה : עוני, חסר וצרכים כוזבים בעידן הניאו-קפיטליסטי	4.2.4
183.....	4.2.5 ויפרינמה דוקהטה : קונפורמיות וצברנות אובססיבית כפריקט אל-מוות	4.2.5
185.....	4.3 מקורותיה הממוסדים של הדוקה הפוסט-מודרנית – קפיטליזם וכינון הריכוז העצמי הנרקיסיסטי – השיח הטיפולי הפסיכואנליטי כמקרה מבחן	4.3
185.....	4.3.1 מבוא : עלייתה של כת הסגידה לעצמי	4.3.1
187.....	4.3.2 השיח הטיפולי הפסיכואנליטי כמקרה מבחן להתמסדות הנרקיסים והניכור	4.3.2
191.....	4.3.3 הפריקט הפסיכואנליטי, דיכוי הצריות ודיכוי הרצון הגברת ניכורו של האדם מעצמו	4.3.3
194.....	4.3.4 מניכור עצמי לריכוז עצמי חרדתי : עלייתה של העצמיות הנפרדת והבודדה	4.3.4
195.....	4.3.5 טראמפ במקום פרוזאק : מקפיטליזם לפופולזם קסנופובי	4.3.5
200.....	4.4 ניכור, עצמי כוזב, ואבדן היכולת להיות ולהיות-עם	4.4
200.....	4.4.1 "ואם לא עכשיו אימתי?"	4.4.1
204.....	4.4.2 פרום : "To Have or To Be"	4.4.2
206.....	4.4.3 בובר : זיקה והוויה	4.4.3
209.....	4.4.4 וויניקוט : על חשיבות הילדות	4.4.4
212.....	4.5 סיכום : נרקיסים כמקור הדוקה הפוסט מודרנית	4.5
212.....	4.5.1 נרקיסים וסנקרה דוקהטה : העצמי כפריקט ראפיקציה	4.5.1
216.....	4.5.2 נרקיסים וקפיטליזם : העצמי כפריקט הצלחה	4.5.2
220.....	4.5.3 מערכת החינוך כמרחב שעתוק נרקיסיסטי : ילדים חסרי ערך עצמי	4.5.3
222.....	4.5.4 המשמעות החברתית של סנקרה דוקהטה : מאגו(איזם) אישי לאגו(איזם) חברתי	4.5.4
226.....	4.5.5 לקראת תיאוריה ביקורתית של אהבה וחמלה רדיקלית	4.5.5
230.....	חלק שלישי - לקראת פדגוגיה דיאלוגית בודהיסטית	230
230.....	פתיחה : פדגוגיה של דרך – לקראת פדגוגיה אוטופיסטית :	230
232.....	5. פרק חמישי - אמנות האהבה הרדיקלית – אידיאלים חינוכיים בודהיסטים לעת הזו	5.
232.....	5.1 אידיאליזם אוטופיסטי של אהבה – אידיאליזם כאמנות ודרך :	5.1
234.....	5.1.1 תקווה חדשה - אידיאלים חדשים :	5.1.1
235.....	5.1.2 אידיאלים בתוך הזמן ומחוצה לו – אריך פרום והאוטופיסטים –	5.1.2
245.....	5.1.3 אהבה רדיקלית – הגישה האוטופיסטית לשינוי ומעורבות חברתית	5.1.3
250.....	5.2 בודהיזם מעורב כפילוסופיה דיאלוגית - מקורות האהבה :	5.2

5.3	החברה השפויה - אידיאלים בודהיסטים לעת הזו:.....	259
5.3.1	הסוציאליזם השתפני-קהילתני (Communitarian) – אריך פרום:.....	259
5.3.2	סוציאליזם דהרמי:.....	261
5.3.3	קהילה (סנגהה) כהכרח לפיתוח תרבות של התעוררות:.....	272
5.4	אידיאלים אנושיים – מחנכת ומתחנך: מפילוסופיה דיאלוגית לפדגוגיה דיאלוגית בודהיסטית:.....	277
5.4.1	המחנך הבודהיסטי – בין הפנימי לחברתי.....	278
5.4.2	המעשה החינוכי כתרגול של ריקות והמורטוריום של המחנך:.....	281
5.4.3	שלם שאינו מושלם – דמות המחנך בהגותו של בובר:.....	283
5.4.4	החינוך כאמנות והערעור על מושג האופי:.....	285
5.4.5	דיספוזיציות – אידיאל האדם הבודהיסטי - ששת השלמויות בדרך הבודהיסטוּוּה:.....	288
5.4.6	אידיאל: חינוך כשליחות והמחנך כסוכן שמבאלה (חשאי):.....	301
5.4.7	בודהיציטה כדיספוזיציה – התכוונות של חמלה וחוכמה:.....	306
5.4.8	סיכום: לא גיבור, גיבורים של זיקה – בחזרה לקהילה ולמערכות היחסים:.....	310
6.	פרק 6 – אסטרטגיה: חמלה ואהבה רדיקליות – לקראת הכשרת מחנכים/ות דיאלוגית בודהיסטית.....	313
6.1	התרחבות עד ריקות - ההקפה כלב הפדגוגיה הדיאלוגית: קריאה בודהיסטית של מרטין בובר:.....	319
6.1.1	פדגוגיה דיאלוגית כפדגוגיה של יצירתיות, חירות ואחריות:.....	320
6.1.2	אחריות אלטרואיסטית מתמירה – החופש להיות אחראי:.....	329
6.1.3	הכשרת מחנכים לזיקה – 'ניסיון הצד שכנגד' והתעוררות האהבה:.....	332
6.1.4	ההקפה כבסיס הפדגוגיה הדיאלוגית – התרחבות של חמלה:.....	336
6.1.5	החינוך העצמי – ביטולם של האידיאלים והמטרות:.....	347
6.1.6	פדגוגיה דיאלוגית בודהיסטית - מנוכחות-הזנה לפתיחת הלב:.....	350
6.2	מדיטציה - פיתוח נוכחות מתרחבת עד כדי ריקות – מדיטציית ויפשינא כמודל של עבודה פנימית בדרך הבודהיסטית:.....	353
6.2.1	בסיסי ההתמרה – התבוננות לימוד ופעולה:.....	354
6.2.2	(הת)בוננות - פיתוח וטיפול התודעה – בקאנונא (מדיטציה):.....	357
6.2.3	תשומת לב (mindfulness), סמאדהי והרהור – ויפשינא כתרגול שלם:.....	358
6.2.4	קונטמפלציה: יוניסו מאנהסיקרה – מדיטציה של 'קשב מעמיק':.....	363
6.2.5	סיכום - סטיפתהאנה-ויפשינא:.....	365
6.3	מתשומת לב להקפה:.....	369
6.4	סיכום – מהקפה לאהבה רדיקלית – לקראת פדגוגיה דיאלוגית של התעוררות חברתית:.....	372
6.4.1	חמלה רדיקלית – מהקפה לשינוי חברתי יסודי:.....	372
6.4.2	הכשרת מחנכים/ות לחמלה רדיקלית:.....	375
6.4.3	סיכום – אסטרטגיה להכשרת מחנכים ומחנכות דיאלוגית-בודהיסטית:.....	381
	סוף דבר:.....	384
	נספח א': הצגה מקוצרת של הדרך הבודהיסטית והבודהיזם המערבי.....	387
1.	פרדיגמה אנליטית לקיום: ארבע השאלות של הבודהה - (וגם פרלוד לדיאלוג בין הדרך הבודהיסטית לתיאוריה-ביקורתית) –.....	387
1.1	דוקהה - בעיה קיומית אוניברסלית - ומקורה:.....	387
1.1.1	פתרון ודרך: מהפכנות או אוטופיזם?.....	391
1.1.2	פדגוגיה של דוקהה:.....	392
1.1.3	תיקון והגשמה בדרך הבודהיסטית:.....	393
1.1.4	סיכום: אלטרואיזם וחמלה בדרך הבודהיסטית -.....	395

397.....	2.	בודהיזם מעורב חברתית, פדגוגיה ביקורתית ודרך הבודהיסטווה –'הבודהיסטווה חוזר לעולם'
398.....	2.1	מודעות חברתית-ביקורתית בודהיסטית:
401.....	2.1.1	לקראת תיאוריה ופדגוגיה ביקורתית-רוחנית בודהיסטית:
404.....	2.1.2	בין תיקון אדם לתיקון עולם - דרך הבודהיסטווה:
406.....	2.1.3	א-דואליות בפעולה - חמלה רדיקלית:
408.....		נספח ב': הפוליטיקה של האבסורד והמרד – תפיסתו הפוליטית של אלבר קאמי וביקורתו על המרקסיזם
416.....		נספח ג': שלוש גישות לבודהיזם מעורב חברתית: רציפות, התפתחות או פרשנות מחודשת?
421.....		נספח ד': לעבוד למען השלום/ טיק נאת האן
423.....		רשימה ביבליוגרפית:
423.....		מקורות ראשוניים:
424.....		מקורות לפי סדר הא'-ב':
436.....		תעתיקים:

מבוא: חמלה רדיקלית – לקראת פדגוגיה דיאלוגית בודהיסטית

1. פתיחה - מטרות המחקר ואופיו:

רקע: בעשור האחרון, אנו עדים לעליה בעניין בדרך הבודהיסטית מנקודת ההשקפה החינוכית. העניין מגוון והוא מתייחס הן לתפיסות הפילוסופיות שבבסיס דרך זו והן לפרקטיקות בודהיסטיות ייחודיות, שעשויות לתרום למעשה החינוכי. רבים מהמחקרים הפדגוגיים של הדרך הבודהיסטית, במיוחד מחקרים בתחום החינוך הקונטמפלטיבי או הרוחני, מדגישים את הפרקטיקות הבודהיסטיות או את העבודה הפנימית הבודהיסטית. מחקרים אחרים אורגים היבטים מסוימים של הדרך הבודהיסטית לתוך תפיסה חינוכית קיימת; השילוב של רעיונות ופרקטיקות בודהיסטיות בפדגוגיה של הדאגה האכפתית (Care) הוא דוגמה למהלך כזה. סקירת הספרות מציגה בהרחבה את תמונת המצב הזו.

מטרת המחקר היא להציע פדגוגיה המבוססת על ההגות של הבודהיזם המערבי חברתית והבודהיזם הרדיקלי בני זמננו: פדגוגיה שהיא עדכנית מחד, ונמצאת בדיאלוג עם השיח העכשווי בישראל ובמערב, ומבוססת, מאידך, על הדרך הבודהיסטית – כהגות שלמה. המהלך יתחיל לפיכך בהצגת עקרונות היסוד של דרך זו, ימשיך אל דיון באופנים בהם עקרונות יסוד אלה מתורגמים לשפת המערב בן ימינו, ויסתיים בהצעת פדגוגיה המכוננת על בסיס עקרונות אלה.

זהו מחקר אינטרדיסציפלינרי, שמתייחס להגות הבודהיסטית הקלאסית, לבודהיזם המערבי חברתית והרדיקלי, לתיאוריה ופדגוגיה ביקורתית ולפילוסופיה ופדגוגיה דיאלוגית. מדובר אפוא בפרויקט שאפתני שהיקפו הוא יתרונו וחסרונו: כדי להניח את התשתית לפדגוגיה בודהיסטית במערב בן ימינו נדרשת חקירה קשובה של הבודהיזם, של המערב, של המפגש ביניהם ושל המעשה החינוכי. כדי לבצע מהלך שאפתני שכזה, נדרשת מתודולוגיה מהודקת ומדויקת, אך גם צנועה וזהירה.

הנחות יסוד, השערות ראשוניות, והתשתית המחשבתית של המחקר: הבודהיזם ידוע במערב בעיקר בזכות הפרקטיקות המדיטטיביות של העבודה הפנימית. מנקודת המבט הזאת, הוא נתפס פעמים רבות כדרך סוליפיסטית ואפילו אנוכית, או לכל הפחות כזו שנגועה בריכוז עצמי. אך למעשה, הדרך הבודהיסטית קוראת למיקוד באחרים עד כדי אלטרואיזם מוחלט, כפי שטוען, בין השאר, הדלאי לאמה, וכפי שמלמד היקף העיסוק הבודהיסטי במוסר, נדיבות, חמלה ואהבה.²

מאפיין מרכזי נוסף של הדרך הבודהיסטית הוא הנכונות והפתיחות לתמורה כאשר היא מהגרת בין תרבויות ובין עינים. גמישות זו מביאה חלק מחוקרי התחום להתייחס ל'בודהיזמים' ולא ל'בודהיזם' יחיד.³ **השערת המחקר הראשונה בעבודה זו**, בהמשך לחוקרי הבודהיזם המערבי והרדיקלי, היא שהדמות בה יתגלם הבודהיזם במערב בן ימינו תהיה שונה מדמויות היסטוריות קודמות של דרך זו, ותדגיש במידה רבה את החברה והתרבות. סטיבן בצ'לור טבע בהקשר זה את המונח 'תרבות של התעוררות',⁴ דיוויד לוי מתייחס ל-'חברה נייערה' (Awakened Society)⁵ ואילו רוברט הטם כותב על 'מאבק [חברתי] נייערי' (Awakened Struggle).⁶ אריך פרום, שכתביו מייצגים לפי הטם את פסגת המפגש בין תיאוריה ביקורתית לדרך

² גיאצו, טונין, הדלאי לאמה ה-14, *התמרת התודעה – הנחיות ליצירת חמלה*, תל אביב: ידיעות אחרונות, 2004, עמ' 51-54.
³ ראו למשל: Gethin, Rupert., *The foundations of Buddhism*, New York: Oxford university press, 1988, Pp 2. Or Williams, Paul, *Mahayana Buddhism: The doctrinal foundations*, New York: Routledge, 2009, Pp.3.

⁴ Batchelor, S., *Buddhism without Beliefs: A Contemporary Guide to Awakening*, New York: Riverhead Books, 1997.

⁵ Loy, D., *The Great Awakening: A Buddhist Social Theory*, Boston: Wisdom Publications, 2003.

⁶ Hattam, R., *Awakening-struggle: Towards a Buddhist critical social theory*, Flaxton: Post Pressed, 2004.

הבודהיסטית, טוען כי אופיו של המערב בן-ימינו מחייב שהמפגש האנושי הבין-אישי יעמוד במרכז של כל דרך רוחנית.⁷

מהשערה ראשונה זו נגזרת **ההשערה המרכזית של המחקר**, לפיה התרגום של תפיסות אלה לכדי פדגוגיה בודהיסטית שלמה יוליד פדגוגיה דיאלוגית שמדגישה את המפגש עם האחר, את הזיקה, ואת האהבה והאחריות הנובעות מהזיקה. הדיון במושג 'פדגוגיה דיאלוגית' יישען על האופן בו מציג אותה מרטין בובר. דן אבנון מנסח זאת כך: "פילוסופיית הדיאלוג של בובר מכוונת, באופן העשוי להיראות פרדוקסלי מעיקרו, להפניית של איכות הקשב הקיימת אל קול הדממה שקודם למחשבה ולדיבור (ולפיכך קודם לקיום ה'אני' כמחשבה)... בהפניית הקשב אל 'הלב' שהוא מקום של קבלה ומכשיר להבנה."⁸

השערת המחקר השלישית היא שהבודהיזם הדיאלוגי, כדרך אלטרואיסטית, משתרע אף הוא על מלוא הטווח שבין קשב ל"קול הדממה" הפנימי, לבין קשב עמוק לאחרים. קשב שמתבטא בדגש הבודהיסטי על חמלה ואהבה. הדיון בפדגוגיה הדיאלוגית הבובריאנית לא יתמצה במושגי הקשר והזיקה, אלא יתייחס גם לדגש הבובריאני על נוכחות-הווה.

השערת המחקר הרביעית מתייחסת לחלקים החברתיים-ביקורתיים בהגות הדיאלוגית הבובריאנית ומעוגנת בפדגוגיה ובתיאוריה הביקורתית. בהמשך להגות הביקורתית אניח כי על פדגוגיה שלמה להתייחס לאדם גם כאזרח, כישות פוליטית, 'הומו פוליטיקוס' כפי שמנסח זאת אריסטו. עליה להתייחס למישור של החיים החברתיים והפוליטיים, תוך תשומת לב קשובה לקשר בין היבט זה של ההווה האנושית לבין היבטים פנימיים, קיומיים ורוחניים.

ההשערה החמישית עוסקת ביחס הבודהיסטי לסוגיה זו: הבודהיזם המערוב והרדיקלי מניח קשר א-דואלי בין תודעה להווה. הדרך הבודהיסטית מדגישה את העבודה הפנימית, 'תיקון האדם', התמרת התודעה – כלומר, תהליכים אישיים, קיומיים ורוחניים. הבודהיזם המערוב והבודהיזם הרדיקלי מדגישים את הקשר בין הווייה לתודעה, וטוענים שהפעולה בעולם והפעולה הפוליטית לא נועדו רק להביא 'תיקון עולם', אלא בעיקר ליצור שינוי של הווייה שיוביל בהכרח לשינוי תודעה. במילים אחרות, השינוי החברתי והפוליטי אינו מכוון רק אל הצדק או השוויון, אלא מבקש לגבש מבנה חברתי שייצור תודעות בריאות יותר, סובלות פחות. זהו נדבך מרכזי ב'חמלה רדיקלית' (להלן)⁹ – חמלה שלא מסתפקת במענה לסבל, אלא מבקשת לחקור את שורשיו, החברתיים והנפשיים כאחד, כדי ליצור שינוי יסודי – רדיקלי – ולכן פוליטי. תפיסה זו מניחה א-דואליות בין תיקון אדם לתיקון עולם: לא רק שהם משפיעים זה על זה, אלא שאין כלל אפשרות להתייחס אליהם בנפרד. התיאוריה הביקורתית מדגישה שהתודעה לא מתפתחת ומתעצבת בתוך ריק, אלא בתוך המרחב הרעיוני והתפיסתי שמציעה התרבות הקיימת ומתוך תלות בהווייה החברתית – שההווייה מעצבת את התודעה. הבודהיזם הרדיקלי מקבל הנחה זאת אך מוסיף לה את ההנחה המשלימה, לפיה גם התודעה מעצבת בתורה את ההווייה: הווייה – מעצבת תודעה – מעצבת הווייה. כך, למשל, טוענים אריך פרום ואווה אילוז כי הכלכלה הקפיטליסטית מעצבת את האופן שבו אנו אוהבים;¹⁰ היכולת לאהוב (תודעה) מושפעת מהמבנה החברתי (הווייה). אך פרום לא מוכן להסתפק בטענה זו ובקריאה לשינוי המבנה החברתי, אלא גורס גם שהגברת היכולת לאהוב, האימון והאמנות באהבה (תודעה), תיצור בהכרח שינוי של המבנים החברתיים (הווייה).¹¹

⁷ Fromm, E., Man for himself: an inquiry into the psychology of ethics, New York: Henry Holt, 1974. 3.

⁸ אבנון, דן, מרטין בובר – הדיאלוג הנסתת, ת"א: עם עובד, 2012, עמ' 153.

⁹ למפרט, ח., חינוך אמפתי בביקורת הניאו-קפיטליזם, ת"א: רסלינג, 2008, עמ' 149-188.

¹⁰ אילוז, א., מדוע האהבה כואבת, ת"א: כתר, 2013, עמ' 26-9.

¹¹ פרום, א., אמנות האהבה, לוד: מחברות לספרות, זמורה, 2001, עמ' 75-94.

הפיתוח של אהבה ללא-גבול, מאיטרי (Maitri), מהווה את אחת ממטרות העל של התרגול הבודהיסטי, אולם האהבה הזאת אינה מתפתחת בואקום. הבודהיזם המערבי גורס כי מן הראוי שהדרך הבודהיסטית, המקדשת התבוננות ותשומת-לב חקרנית כלפי החוויה הפנימית, תאמץ חקרנות שכזו גם בזירה החברתית. הבודהיזם הרדיקלי מזהיר מפני גישה נאיבית של טוב, שמציעה, למשל, צדקה במקום צדק, דגים במקום חכות. הידע שצמח והתפתח לגבי מבנים חברתיים ולגבי הסבל שהם יוצרים (או פותרים) הוא רב ועמוק מכדי להתעלם ממנו. על הבודהיזם לחקור אפוא את האופנים בהם מתהווה סבל במישור החברתי באותה רצינות בה הוא חוקר את מקורות הסבל הנפשי; עליו לחקור את האופנים בהם המבנים והאתוסים המכוננים של התרבות בת ימינו, ובראש ובראשונה האשכול המרכזי של מבנים ואתוסים אליו נתייחס להלן במונח "רוח הזמן", מייצרים השקפות ותפיסות שמעמיקות סבל נפשי. כך, לדוגמא, הבודהיזם הקלאסי מתייחס לתאוה ולהשתוקקות כמקורות הסבל האנושי. הבודהיזם הרדיקלי חוקר את האופנים בהם מעצבת תרבות הצריכה הקפיטליסטית את התשוקה, אך גם את האופנים בהם עיצבה התאוה היסודית לטבע האנושי את השיטה הקפיטליסטית.

התבוננות הללו באשר למערכת היחסים בין הוויה ותודעה מעצבות את המעשה החינוכי ומגדירות את מטרותיו, שכן החינוך ניצב על קו התפר בין הוויה ותודעה. הוא מעשה של שינוי והתמרה של התודעה, שיש בו, על פי רוב, גם שאיפה להשפיע על ההווה. כך התבוננות הללו משיבות אותנו אל ההנחה המרכזית שתוארה לעיל, לפיה פדגוגיה בודהיסטית תהיה פדגוגיה דיאלוגית.

טענת המחקר: בבואי להגדיר פדגוגיה דיאלוגית בודהיסטית בחרתי להישען על מונח שטבע חן למפרט, 'חמלה רדיקלית'.¹² אצל למפרט, כמו גם בבודהיזם המערבי, החמלה היא תנועה רדיקלית בשלושה מובנים: ראשית בשורשיות שלה, בהיותה המצב האפיסטמולוגי הנשאף והמוגשם: המצב הנפשי-תודעתי אליו מכוון התרגול והמעשה החינוכי; המצב הנפשי-תודעתי שאותו אנו מבקשים להגשים במעשה החינוכי, כמו גם בתרגול הרוחני. שנית, היא רדיקלית בטוטאליות שלה, בכך שהיא אינה יודעת גבולות: האהבה והחמלה רואות את החניך, את האדם, במלוא הפוטנציאל שלו, וראייה זו היא המקור לאהבה. זוהי ראייה צלולה שרואה ויודעת הפוטנציאל שטרם הוגשם, אך גם את מה שחוסם אותו מלהתממש. ראיית המחסומים איננה מקור לגינוי, אלא מקור לחמלה ולאהבה, המבקשות לסייע לחניך-אדם להגשים את הפוטנציאל האישי שלו ולמצוא חופש.

האהבה והחמלה הדיאלוגיות מקורן באחוה העצומה שנוולדת מידיעת הקיום השלוב, אחווה טבעית בין המשתתפים ברקמת החיים.¹³ היא נובעת מידיעה של האחר כחלק ממני, ידיעה שמנוסחת היטב בתפיסת ה'קו-אקזיסטנציאליזם' לרוטנשטרייך,¹⁴ או ברעיון 'האהבה התמוהה' לקאמי.¹⁵ מובנה השלישי של הרדיקליות של החמלה הוא המובן הפוליטי. זו אינה אהבת שוטים, אלא אהבה נבונה אשר מתבוננת במציאות בעיניים מפוכחות ורואה את כלל הגורמים, התנאים והסיבות לסבל האנושי – סיבות נפשיות וסיבות חברתיות. בובר ולוינס שניהם מבהירים כי אהבה משמעה בהכרח אחריות. בדומה להם, הבודהיזם מבהיר כי אהבה וחמלה אמיתיות הופכות בהכרח לפעולה נבונה; והבודהיזם המערבי מוסיף ומבהיר כי על הפעולה החומלת להיות נבונה ולשנות את המציאות שזורעת סבל אצל האהוב. החמלה הרדיקלית, אם כן, מתבוננת בכל ממדי הסבל של החניכים – נפשיים וחברתיים – ומבקשת לשחרר אותם שחרור שיש בו גם מן הנפשי, גם מן החברתי, וגם מן החברתי שמעצב את הנפשי.

¹² למפרט, 2008, עמ' 149-188.

¹³ המונח קיום שלוב הוא אחד התרגומים של המושג Inter-Being שמציג טיק נאט האן. התרגום בו אשתמש להלן הנו הווייה-שלובה. ראו: טיק נאט האן, לב ההבנה, פראג, 2001.

¹⁴ רוטנשטרייך, נ., מבוא, בתוך: ברגמן, ש., הפילוסופיה הדיאלוגית מקירקגור עד בובר, ירושלים: מוסד ביאליק, 2010, עמ' 3.

¹⁵ קאמי, אלבר, האדם המורד, תל אביב: עם עובד, 1999, 250-254.

מאידך, ההגות הדיאלוגית מבהירה כי המעשה החינוכי אינו יכול להיות פוליטי בלבד, או שהוא הופך לאינדוקטרינציה מחפציה. הטווח המלא של המעשה החינוכי כולל הן את מרחבי הנפש, הן את מרחבי הזיקה הבין-אישית, והן את המרחבים החברתיים, הכלכליים והפוליטיים.

מתודולוגיה, אינטרדיסציפלינריות, והאתגר המרכזי במחקר זה: הניסיון להציע פדגוגיה בודהיסטית בת זמננו הנו מפעל אינטרדיסציפלינרי מורכב, שבהכרח מזמן אתגרים רבים. הוא דורש היכרות והצגה של עקרונות היסוד הבודהיסטיים, הצגה של 'רוח הזמן' לאורה של התיאוריה הביקורתית ומיקום של העקרונות הבודהיסטיים בתוך מחשבה חינוכית רלבנטית.

לאינטרדיסציפלינריות כזאת אורבת סכנת השטחיות, כמו גם סכנת הריבוי האקלקטי. יוסף שוואב, שעל הגותו מבוססת המתודולוגיה בה נשתמש, גורס כי על המחשבה החינוכית להשתמש בכל ידע אנושי אפשרי בתהליך עיצובה של הפרקטיקה החינוכית. בשיטה זו, המחקר של רוח הזמן נשען לא רק על ההגות הפילוסופית אלא גם על הגות פסיכולוגית וסוציולוגית רלבנטית.

הנחת המוצא שלי היא שמיממה המרכזית של עבודה זו היא מעשה האינטגרציה והחיבור בין מכלול הגישות הרלוונטיות, על-מנת להציע קונסטרוקציה - תשתית מחשבתית - לפדגוגיה בודהיסטית דיאלוגית שתהווה בסיס אפשרי להמשך מחקר.

שיטת המחקר עליה התבססתי היא התרגום התרבותי-חינוכי. מקורה של שיטה זו בחינוך היהודי, שהתמחה בתהליכי תרגום של הגות עתיקה לפדגוגיה עדכנית. ישנם מהלכים שונים של תרגום חינוכי, מתוכם בחרתי בסולם של שלמה (סימור) פוקס שמאתר עקרונות יסוד בהגות העתיקה מחד, בוחן את רוח הזמן מאידך, ואז מעצב אידיאלים חינוכיים שמותאמים לעת הזו לאור עקרונות היסוד העתיקים. מהאידיאלים נגזרות המטרות, ומתוכן ניתן לגזור גם פרקטיקות.¹⁶ גישה זו סייעה לי להתגבר על האתגר שברוחב היריעה האינטרדיסציפלינרי, ולמקד את תשומת הלב בחלקים השונים של התרגום.

המתודולוגיה של התרגום התרבותי-חינוכי היא אחד החידושים המרכזיים שמציעה עבודה זו למחקר פדגוגי מפרספקטיבה בודהיסטית. היא מציעה דרך לנוע מעקרונות יסוד של גישה עתיקה אל פדגוגיה עדכנית. סימור פוקס מדגיש את חשיבותה של רוח הזמן – צייטגסט – בתרגום החינוכי. עקרונות היסוד עשויים להיות על-זמניים, אולם רוח הזמן משנה את התודעה של האדם ואת ההווה בה הוא אחוז – הסדר החברתי-כלכלי, השפה המתחדשת, וממדים תרבותיים נוספים, המעצבים את חייהם של בני האדם ואת האופן בו הם חווים ומפרשים את המציאות. המעשה החינוכי כפרקטיקה מחוייב להתמקם במרחב אנושי זה ולהגדיר את האידיאלים, המטרות והפרקטיקות שלו מתוך מודעות אליו.

מתודולוגיה דיאלוגית: סיבה נוספת לבחירה במתודולוגיה של התרגום החינוכי היא אופייה הדיאלוגי. הדליברטיביות השוואבאנית מקורה בהתייחסות לחינוך כפרקטיקה שמחוייבת בדיאלוג מתמיד עם ההווה. הדליברטיביות המרוסנת, כפי שמגדיר אותה יונתן כהן, מאפשרת שימור של הדיאלוגיות הזו לצד בהירות באשר לעקרונות היסוד המהותיים של ההגות. אראה להלן שאופן ההתייחסות של שוואב וכהן למעשה החינוכי ולפילוסופיה שמאחוריו הולם את האופן בו מתייחסת הדרך הבודהיסטית לעצמה: אותה רוח דיאלוגית היא שעומדת בבסיס הנכונות של הדרך הבודהיסטית להשתנות ולהתאים את עצמה לתרבויות שונות. מתודולוגיה דיאלוגית מתמקדת פחות בחקירה של השונות, ההבדלים או הטעויות, ומעדיפה להתמקד בשאלות הפרקטיות של התועלת והלמידה ההדדית. יש בה משום התמסרות לאחר כדי להבינו וכדי לבנות את הגשר ההדדי.

¹⁶ פוקס, ש., פרולגמנון לפילוסופיה של חינוך יהודי, כיוונים רבים כוונה אחת, ירושלים: בית הספר לחינוך של האוניברסיטה העברית ושל משרד החינוך והתרבות, תשכ"ט, 145-154. ראוי לציין שפוקס מטמיע את האידיאלים בתוך השלב הראשון של עיצוב העקרונות. ראו פירוט להלן בפרק המתודולוגי.

מחקר עתידי בתחום ידרש להעמיק בפערים ובנפרדות, חקירה שיש בה העמקה של הדיאלוג כדיאלוג בין שונים. פדגוגיה דיאלוגית בודהיסטית תהיה, ללא ספק, שונה מפדגוגיה דיאלוגית בובריאנית. שונות זו נוכחת בפרקים החמישי והשישי, ובכל זאת מטרתם העיקרית של פרקים אלה היא להעמיק בהגות הדיאלוגית על מנת להבינה ולהצמיח מתוכה פדגוגיה דיאלוגית בודהיסטית ייחודית.

מבנה העבודה: העבודה נכתבה במסגרת החוג לפילוסופיה של החינוך והיא ממוענת אל קורא/ת מתחום החינוך. לפיכך, חלקה הראשון של העבודה (פרקים 1 ו-2) מוקדש להסבר מקיף של הדרך הבודהיסטית. חלקה השני של העבודה (פרקים 3 ו-4) מתייחס לבודהיזם המערב חברתית ולבודהיזם הפוליטי. בפרקים אלו יש בעיני חידוש רב לקורא/ת בשפה העברית, וחידוש כללי בנייתו המפגש בין הבודהיזם למערב, ומשמעויותיו של מפגש זה בסוגיית יצירתה של תיאוריה ביקורתית בודהיסטית. החלק השלישי של העבודה (פרקים 5 ו-6) הוא החלק בו מוצגת פדגוגיה דיאלוגית בודהיסטית ומתקיים דיון חינוכי. בפרק החמישי מוצגים האידיאלים החינוכיים החברתיים והאנושיים של פדגוגיה זו, בעוד הפרק השישי מציג אסטרטגיה לחינוך בודהיסטי, ומתייחס למטרותיה של הכשרת מחנכים בפדגוגיה דיאלוגית בודהיסטית.

מקורות: "התרגום החינוכי" של הגות עתיקה לפדגוגיה בת-ימינו הוא מהלך מורכב, ועליו להיסמך על הגות שתניח את היסודות הדרושים לתרגום תרבותי: : הגות ביקורתית שמנתחת את 'רוח הזמן' מפרספקטיבה בודהיסטית, ובוחנת את השפעתה על חלקיו הרוחניים של האדם מחד, ועל החברה מאידך. הגותו של אריך פרום – שהיה מאבות התיאוריה הביקורתית ומתרגל בודהיסטי בעצמו – מציגה גשר כזה בין התיאוריה הביקורתית לבין הבודהיזם, ובין מחשבה ביקורתית בודהיסטית לבין פילוסופיה וחינוך הומניסטיים. לפיכך, יש להגותו של פרום תפקיד מרכזי בעבודה זו.

בחלק הראשון של העבודה נסמכתי על המחקר הבודהיסטי בן ימינו ועל הגותו של הדלאי לאמה ה-14. ביקשתי לחקור את הבודהיזם "מתוך עצמו" על מנת לאתר את עקרונות היסוד העל-זמניים של גישה זו. בחלק השני פניתי למחקר של הבודהיזם המערב חברתית בן ימינו. אף שאינו שייך רשמית לאסכולה זו, אריך פרום שילב, כאמור, גישה בודהיסטית עם תיאוריה ביקורתית, עובדה שניכרת בעבודותיו המוקדמות ונעשית מפורשת בעבודותיו המאוחרות;¹⁷ רוברט הטס הלך בעקבותיו כשהציע 'תיאוריה ביקורתית בודהיסטית',¹⁸ ואני פוסע בעקבות שניהם. החלק השלישי של העבודה נשען על הגות שמשלבת בין הומניזם רוחני, גישה חברתית, ותפיסה חינוכית סדורה. ההגות הדיאלוגית של מרטין בובר, היא בעיני מופת של הגות כזאת, מהלך מחשבת-חינוכי שלם אשר יוצר את מרחב האפשר. הפדגוגיה הדיאלוגית המוצעת בחלק זה נשענת לפיכך בעיקר על הגותו, אף שפרומו מוסיף להוות מקור השראה גם בחלק זה.

כפי שאראה, לדרך הבודהיסטית ולהגותם של בובר ופרומו יש כמה מאפיינים משותפים – המחשבה האוטופיסטית שהנה נדבך מרכזי בהגות הדיאלוגית. מכאן אני ממשיך וטוען כי הפילוסופיה הבודהיסטית היא למעשה פילוסופיה דיאלוגית, ולכן פדגוגיה בודהיסטית תהיה בהכרח דיאלוגית.

¹⁷ רוברט הטס מתאר בפירוט את הקשר התיאורטי של פרום לבודהיזם. עדויות לתרגול ולרוח הבודהיסטית אפשר לזהות כבר באמנות האהבה. הפרק 'אהבה הלכה למעשה' הוא תיאור מפורט של מדיטציה בודהיסטית, (פרומו, 2001, עמ' 95-116). עבודתו המאוחרת "The art of 'Being'", שפורסמה אחרי מותו (1992), הוא למעשה הרחבה של ספר קודם "To have or to be" (1976). פרום חשש שהמסרים הבודהיסטיים יובנו שלא כהלכה ויקהו מהעוקף הביקורתי (כך בהקדמה של עורך הספר ריינר פאנק). ראו: Fromm, E., *The Art of Being*, New York: The Continuum International Publishing Group Inc, 1992. Fromm, Erich, *To Have Or To Be*, New York: Continuum, 1996.

Hattam, R., *Awakening-struggle: Towards a Buddhist critical social theory*, Flaxton: Post Pressed, 2004.

¹⁸ Ibid.

תרומה למחקר : עבודה זו מנסה לבצע שני מהלכים מרכזיים :

* האחד הוא התרגום התרבותי של הדרך הבודהיסטית לכדי הגות דיאלוגית-ביקורתית, מהלך ששיאו בפרק הרביעי שמציג 'תיאוריה ביקורתית בודהיסטית'.

* השני הוא תרגום חינוכי של דרך זו לכדי **פדגוגיה דיאלוגית בודהיסטית**. כאן ביקשתי ליצור דיאלוג מפרה בין ההגות הבודהיסטית לבין מחשבתו של בובר, ולגבש מתוכו פרשנות בודהיסטית להגותו המורכבת של בובר. בנוסף הצגתי פרקטיקות מהעולם הבודהיסטי, באמצעותן ניתן להגשים את מטרותיה השאפתניות של גישה זו. אינני טוען לזהות בין גישתו של בובר לבין הגישה הבודהיסטית, אולם אני סבור שהן קרובות מספיק כדי שתתאפשר ביניהן הפריה הדדית ; והנחת המוצא שלי בחלק זה הייתה כי הפולמוס בין הבודהיזם לבובר, מעניין ככל שיהיה, משמעותי פחות מאשר האפשרות לדיאלוג מפרה בין הגישות. עוד לפני המהלכים לעיל, החלק הראשון של העבודה בונה את התשתית המושגית שתאפשר את המשך הדיון. העבודה השלמה מציעה היכרות עם פדגוגיה דיאלוגית בודהיסטית גם לאדם שאין לו כל רקע קודם בהגות הבודהיסטית.

הערה לקורא/ת: לאור אופייה האינטרדיסציפלינרי, משתרעת העבודה על הטווח שבין הגות בודהיסטית עתיקה להגות פדגוגית בת ימינו. העבודה נכתבה במסגרת המגמה למחשבת החינוך והיא מיועדת לקורא/ת ללא כל בקיאות בבודהיזם. לקורא/ת שמכירה את ההגות הבודהיסטית שמורה האפשרות לדלג על מרבית חלקה הראשון של העבודה (פרקים 1 ו-2), אולם כדי להבין את עקרונות היסוד עליהם מסתמכת העבודה, מוטב לקרוא את הפרשנות הפסיכולוגית לחוק הקרמה (פרק 1.2) ואת הפרקים שמציגים את התפיסה של 'התחוות הגומלין התלויה' כ'הוויה שלובה' (Inter-Being) (2.3 ו-2.4), שכן תפיסה זו עומדת ביסוד הפרשנות של הבודהיזם כהגות דיאלוגית קו-אקזיסטנציאליסטית.

בודהיזם קלאסי, בודהיזם מעורב חברתי, ודמותה של פדגוגיה דיאלוגית בודהיסטית

הבודהיזם המעורב חברתי מציע תפיסה שכורכת יחד 'תיקון אדם' ו'תיקון עולם' – את מלאכת הטרנספורמציה של היחיד עם פעולה לשם טרנספורמציה חברתית. הבסיס המחשבתי של מעשה התיקון הכפול הזה נעוץ בתפיסה לפיה הקיום האנושי מאופיין בדוקהה – אי-נחת יסודית, חריקה, שמתבטאת ברמות שונות של סבל קיומי. מטרתה של הדרך הבודהיסטית היא הפחתה והפגה של דוקהה - הפחתת כמות הניכור והסבל בעולם. הבודהיזם המעורב, אשר שואף להפחתת הסבל בכל שדות הקיום – הפנימי והחברתי - מציע המשגה דיאלקטית, שמתייחסת אל הפעולה בעולם החברתי כאל תרגול שמוביל גם לטרנספורמציה פנימית: שכן מנקודת המבט של חוק הקרמה, פעולה בעולם שמעוגנת באהבה וחמלה תחזק את הנוכחות של איכויות אלו בתודעה ואת התחושה של קשר לאחרים. הקשר לאחרים והעדפתם על פני עצמי מחזקים ראייה נכונה של המציאות ומביאים להפחתה בריכוז העצמי, שנתפס בבודהיזם כאחד מהרעלים שכובלים את התודעה. מצד שני, ובאופן משלים, העבודה הפנימית נתפסת גם כחלק מתיקון העולם: הן משום שהטרנספורמציה הפנימית מחזקת את היכולת לפעול בעולם, והן משום שהפרט הוא חלק מהעולם, וכאשר הפרט מתקן ומשתחרר העולם נעשה טוב יותר.

הבודהיזם המעורב אליו אני מתייחס בעבודה זו נשען על הגותו של הדלאי לאמה הנוכחי, ועל תפיסתו באשר ליחסים בין התרגול הפנימי והחיצוני.¹⁹ הדלאי לאמה מתייחס אל החמלה (בסנסקריט: קרונא, הרצון להפסיק סבל) כאל תנועת הנפש הבודהיסטית היסודית, המוטיבציה הרצויה לכל תרגול שהוא. לפיכך,

¹⁹ למשל באופן שבו הוא מגדיר בודהיציטה ותרגול חמלה: הדלאי לאמה, 2004, עמ' 66-70.

פיתוח החמלה הוא אחת ממטרות העל של הדרך.²⁰ החמלה הבשלה היא 'חמלה בפעולה', ובביטוייה המושלם ביותר היא הופכת למחויבות מוחלטת להביא מזור לכל סבלות העולם (בודהיציטה).²¹ גישה זו הולמת תפיסות פדגוגיות הוליסטיות, אשר מבקשות להציע חיבור בין טרנספורמציה פנימית של החניך לבין החיים והפעולה בעולם. הבודהיזם המערבי נותן קדימות לטרנספורמציה הפנימית, אולם הבחירה שלו להתייחס אל החיים בעולם כאל שדה תרגול, ואל התרגול כמעשה שמטרתו לפוגג דוקקה בעולם, מעצבת דרך פילוסופית שלא מסתפקת בעבודה רוחנית פנימית, אלא משלבת אותה עם פעולה בעולם, ויכולה אפוא להוות בסיס לפדגוגיה הוליסטית. האחריות לתיקון עולם היא אם כן קודקודה הראשון של פדגוגיה בודהיסטית. הקודקוד השני מתייחס לתהליכים של טרנספורמציה אישית ולאתוס של תיקון אדם. תיקון העולם ותיקון האדם מפולשים זה בזה בדרך הבודהיסטית, משום ששניהם נובעים מהקודקוד השלישי, העליון – החמלה כמוטיבציה בסיסית למעשה התיקון כולו. בהקשר הנדון תהא זו חמלה רדיקלית. עקרונות היסוד שהותוו כאן בקצרה מתכנסים לתרשים הבא, שהוא בעיני הבסיס למחשבה הפוליטית הבודהיסטית ולאידאול האדם הבודהיסטי:

חמלה רדיקלית



'תיקון עולם' -

חמלה בפעולה ואחריות אוניברסלית

'תיקון אדם' -

טרנספורמציה פנימית

מדיטציה, נוכחות והקפה: בשנים האחרונות הולך ומתרחב בחברה המערבית העניין בתרגול של מדיטציית מיינדפולנס, כמו גם בפרקטיקות קונטמפלטיביות נוספות מהעולם הבודהיסטי. לאור מטרותיה של העבודה בחרתי שלא להתייחס בהרחבה למדיטציה בפרקים הראשונים, אלא רק בחלק האחרון שמתייחס למטרות החינוך. בבסיס בחירה זו עומד הרצון להציג פדגוגיה הוליסטית שאיננה מעוגנת בפרקטיקה מסוימת אחת. הדרך הבודהיסטית מתייחסת אמנם לתרגול המדיטטיבי ולפיתוח תשומת לב כחיוניים לדרך, אך בהחלט לא בתור הדרך כולה. מאידך, דיאלוג, ודאי במונח הבוריאני, תובע נוכחות קשובה ואוהבת, והמדיטציה היא ללא ספק דרך טובה ללמוד ולתרגל נוכחות כזאת. אולם, כפי שמציין בובר, נוכחות מהסוג הזה ניתן ללמוד ולתרגל גם דרך אינטראקציה בין-אישית, או דרך מפגש עם טבע, עם אמנות או עם רעיונות. ההתייחסות 'להקפה' כאל מוקד המעשה החינוכי מבהירה את עומק הנוכחות הנדרשת מהמחנך ואת האופנים השונים בהם ניתן ללמוד וללמד נוכחות שכזו.²²

הרצון ליצור פדגוגיה הוליסטית רחבה, שתוכל להתאים למחנכים ולקהלים שונים, מבקשת שנדע לדבוק בעקרונות היסוד הבודהיסטיים מבלי להיאחז בפרקטיקה פרטיקולרית. בפרק השישי של העבודה אני

²⁰ Karuṇā - המילה קרונא מקורה האטימולוגי בשורש קרי שמשמעותו לפעול/ לעשות. התרגום 'חמלה בפעולה' מדייק את משמעותו המילולית של המושג.

²¹ ראו הדלאי לאמה, 2004, עמ' 50-56.

²² בובר, מרדכי-מרטין, על המעשה החינוכי, בתוך: בובר, מרדכי-מרטין, בסוד שיח – על האדם ועמידתו נוכח ההווה, ירושלים: מוסד ביאליק, 1963. עמ' 237-261. כשאני מתייחס לאפני לימוד אני מתייחס לחוויית ההנכחה מחד, ולחוויית הצד שכנגד, מאידך – ראו פרק 6.

מבהיר כי המדיטציה היא למעשה נדבך מהותי של הדרך, ומתאר אותה כאחד משלושת ההיבטים המרכזיים בהכשרת מחנכים בודהיסטית-דיאלוגית, אולם אין פירוש הדבר שהמדיטציה הכרחית בכל צורותיו ושלביו של חינוך בודהיסטי. אין בבחירה זו משום ביקורת על תנועת המיינדפולנס, על שילובה הגובר בבתי ספר או על התרחבות המחקר העוסק בפרקטיקות קונטמפלטיביות; ההפך הוא הנכון. צמיחתה של תנועה זו יוצרת את תנאי האפשרות לפדגוגיה בודהיסטית נרחבת יותר. התרחבות כזאת היא הכרחית, שכן פדגוגיה בודהיסטית שמבקשת להגיע למערב, לבתי-ספר, לאקדמיה, תידרש למגוון ביטויים של נוכחות, הנכחה וחמלה, אם אין ברצונה להיות יותר אוטורית. השאיפה לבנות תפיסה חינוכית משמעה חקירה של המטרות שבבסיס הפרקטיקות הבודהיסטיות בכדי להבין כיצד מטרות אלה יכולות להתבטא במעשה החינוכי. לפרקטיקה המדיטטיבית שמור מקום של חשיבות בפדגוגיה הבודהיסטית, אך לצידה דרושות לנו גם דרכים אחרות לפתח את היכולת להיות בזיקה עם העולם ועם האחרים, שמבשילה במעשה החינוכי הדיאלוגי לכדי זיקה מקיפה.²³

2. ההגות הבודהיסטית כהגות דיאלוגית:

2.1 'בודהיזם' - גיוון דוקטריני לאור תפיסת הבודהיזם כדרך:

הבודהיזם כדרך

הפרק הראשון והשני של העבודה מוקדשים להצגת עיקרי הדרך הבודהיסטית, אולם כבר בשלב זה חיוני להתייחס להגדרה היסודית של דרך זו: בקרב חוקרי הבודהיזם מקובל להניח כי בלתי אפשרי לדבר על 'בודהיזם' ומוטב להשתמש במונח 'בודהיזמים'. הזרמים הבודהיסטיים מרובים כל-כך ושונים כל-כך זה מזה עד שבלתי אפשרי ליצור אחדות מושגית ביניהם. ובכל זאת, חוקרים והוגים רבים טוענים שישנם קווים מקשרים בין **הדרכים** הבודהיסטיות השונות, וכי ניתן להתייחס אל קווים אלה כעקרונות-יסוד לבודהיזם.²⁴ קו מקשר אחד הוא עצם הגמישות והנטייה לאדפטציה עד-כדי סינקרטיזם,²⁵ וכפי שאשאף להראות להלן, מקורה של גמישות זו הוא בשלושה עקרונות-יסוד בודהיסטיים. הראשון והחשוב ביותר מביניהם הוא התפיסה של הבודהיזם לא כדוקטרינה או כפילוסופיה,²⁶ אלא כדרך שמטרתה לטפל בבעיה קיומית: בחוויה יסודית של אי-שביעות רצון, אי-נחת או סבל. אל הטענה אודות החוויה היסודית של אי שביעות רצון (דוקהה) ניתן להתייחס כאל עקרון יסוד שני. העיקרון השלישי הנו ההנחה לפיה היאחזות בלתי-מתפשרת בדוקטרינה, או בכל דבר אחר, היא כשלעצמה מקור הבעיה הקיומית, והנה אפוא נואלת.²⁷ הנטייה הבודהיסטית לאדפטציה קשורה באופן ישיר לתפיסה לפיה היאחזות דוקטרינית איננה מיטיבה: אם ישנה בעיה קיומית בה יש לטפל, הרי שיש לעשות זאת בכל דרך אפשרית בהתאם לנסיבות, מבלי להיאחז בתפיסות, השקפות ודעות ובלבד שישנה דרך אשר מטפלת באותה בעיה קיומית. טענה זו מודגמת במשל 'החץ המורעל' אותו מציג הבודהה למתרגל צעיר שניגש אליו עם שלל שאלות אונטולוגיות. הבודהה מספר לו על אדם שנפגע מחץ מורעל, מגיע לרופא ומסרב לקבל טיפול לפני שיקבל תשובות לשאלות תיאורטיות

²³ אינני טוען כי זוהי מטרתה היחידה של המדיטציה הבודהיסטית, אלא כי זו תהיה מטרת העל של פדגוגיה דיאלוגית בודהיסטית.

²⁴ בפרק הראשון אתייחס לפירוט לרעיונות אשר מוצגים כאן בצורה טלגרפית.

²⁵ הכוונה לנכונות להתמוגג עם תורות רוחניות מקומיות שהתרחשה למשל בסין (קונפוציוניזם, טאוואיזם) והובילה להתפתחות הזן היפני.

Williams, Paul, *Mahayana Buddhism: The doctrinal foundations* 2nd Edition, New York: Routledge, 2009, p. 1-2.

²⁶ לא כפילוסופיה במשמעותה הנפוצה, בהחלט פילוסופיה במשמעות המחודשת אליה טוען פייר אדו. ראו להלן.

²⁷ הייתי יכול להתייחס לעקרון יסוד רביעי – הנטייה לדה-קונסטרוקציה שמתבטאת בתפיסת העדר-העצמיות/ הריקות. אך התייחסות שכזו בשלב הזה של הצגת הדרך הבודהיסטית תהיה מסורבלת לכן אתייחס לכך בהמשך.

אודות החץ והיורה. אדם זה, מסביר הבודהה, ימות לפני שיקבל תשובות לשאלותיו. באותו אופן, הוא מסביר, התרגול איננו תלוי בשאלה האם היקום קיים או לא קיים, נצחי או איננו. הבודהה מסרב לענות על שאלות אלה "משום שאין בהן תועלת, אין הן קשורות באופן מהותי לחיים רוחניים של טוהר. אין הן מביאות להפסקת הסבל".²⁸

הבעיה האנושית ממשיכה להתקיים בלי קשר לשאלות המטפיזיות: "עדיין ישנם בנמצא לידה, הזדקנות ומוות, עדיין ישנם צער, אבל, כאב, ייאוש ומצוקה.²⁹ את הכחדתם של אלה אני מלמד כאן ועכשיו" (שם).³⁰ צער, אבל, כאב, ייאוש ומצוקה מתייחסים לעקרון היסוד השני שהצגתי לעיל, הטענה לאי-נחת קיומית יסודית. הדרך הבודהיסטית מדומה לרפואה – תכליתה היחידה היא הטיפול במחלה קיומית והיא מתעניינת אך ורק בדברים שרלבנטיים למעשה הריפוי.³¹ לגבי כל יתר הדברים היא מבקשת להיות גמישה באופן מרבי, עד כדי ערעור על עקרונות היסוד עצמם, שהרי עצם ההנחה אודות 'בעיה קיומית' עלולה להפוך לבעיה אם נאחזים בה. באותו אופן גם ההנחה אודות 'דרך' עלולה להפוך מחסום אם היא גורמת להיקשרות לפרקטיקות או לאופן מימוש מסוים. מסיבה זו אנו מוצאים זרמים שהגדירו את מושגי היסוד האלה באופנים שונים במידה רבה מהאופן בו הגדיר אותם הבודהה עצמו. עבור זרמים מרכזיים בבודהיזם המאוחר, היכולת להשתמש ב'אמצעים מיומנים' אשר מתאימים לקהל היעד (אופאיה) נתפסת כמעלה חשובה אצל מתרגלים בדרך.

הנכונות של הבודהיזם לאדפטציה מודגמת בצורה המובהקת ביותר כאשר הוא מהגר בין תרבויות. בהגיעו לסין, טיבט וליפאן הבודהיזם אימץ לתוכו לא רק פרקטיקות אלא גם רעיונות יסודיים שהיו מרכזיים לתרבויות המקומיות. באותו אופן, ההגירה של הבודהיזם למערב מאופיינת לדוגמה באימוץ של שיח פסיכולוגיסטי ושיח מדעי, שלא דווקא היו אופייניים לבודהיזם במזרח.³²

חשוב להדגיש שהאדפטציה פה איננה אדפטציה אינסטרומנטלית או כוזבת למטרות מיסיונריות, אלא אדפטציה מעשית: הבודהיזם מוכן לאמץ כל רעיון או פרקטיקה שעשויים לסייע לריפוי המחלה הקיומית האנושית. בדומה לגישה הדליברטיבית הבודהיזם מוכן לאמץ כל דבר שעשוי לעזור: 'whatever works'. הנכונות הזו מבהירה לנו שהבודהיזם איננו פילוסופיה. יש לו פילוסופיה, או ליתר דיוק פילוסופיות, אך הן אינן משקפות מהות אלא מהות אמצעי מתודי או פדגוגי, אמצעי בדרך להשגת המטרה אותה הגדיר הבודהה: פתרון הבעיה האנושית, בעיית הדוקהה.

הגדרה זו של הדרך הבודהיסטית והקריאה במשל החץ המורעל מדגימה את הקרבה הרבה בין הסנטימנט הבודהיסטי לזה האקזיסטנציאליסטי. היא מהדהדת להיגד של קירקגור אודות 'מה שנחוץ לו באמת',

²⁸ קולה-מאלונקיה סוטה (MN63), בתוך: ראהולה, ו., מה שלימד הבודהה, תל-אביב: כתר, 2004, עמ' 35-37.

²⁹ כל אלה, הם ההגדרה המקובלת לדוקהה: שני אשכולות: לידה, הזדקנות, (מחלה) ומוות; צער, אבל, כאב, ייאוש ומצוקה.
³⁰ אל השאלות האונטולוגיות הללו מקובל להתייחס כאל 'שאלות ללא מענה'. סו המילטון מדגישה את סירובו של הבודהה להתייחס לשאלות אלה לכל אורך הקטן הפלי ואת הדגש שלו על החוויה הסובייקטיבית: "הבודהה נמנע באופן עקבי מלענות לשאלות הללו על רקע ההנחה שלעשות זאת יהיה מטעה או לא רלבנטי. בטקסטים חוזרת ונשנית האמירה שלבודהה היה עניין אך ורק במה שיהיה מועיל להשגת שחרור ממעגל החיים ושהשאלות הללו אינן מקדמות... (הבודהה) מעביר באופן מכוון את תשומת הלב הרחק משאלות אובייקטיביות על מה הם הדברים להבנה של החוויה הסובייקטיבית של הקיום של היצור האנושי".
Hamilton, S., the 'External World': Its Status and Relevance in the Pali Nikayas, Religion, Volume 29, 1999, Pp. 73-90, p. 77.

³¹ אידו-טל מנסח זאת כך: "אף שלעיתים השיח הבודהיסטי עלול להישמע כשיח פילוסופי, יש לזכור שדבריו של הבודהה הם בראש ובראשונה דברים שמצביעים על דרך לריפוי הנפש מסבלותיה – תורת נפש. מטרתה של תורת הנפש הבודהיסטית אחת היא: לפתור את בעיית הסבל". טל, י., א., בודהיזם – מבוא קצר, הוצאת מפה ואוניברסיטת תל-אביב, תל אביב: 2006, עמ' 47.
³² ישנה תפיסה לפיה הבודהיזם תמיד היה מדעי וחילוני, אולם המחקר הבודהיסטי העדכני מראה כי מדובר באדפטציה שהחלה עוד בעידן הקולוניאלי במזרח והתעצמה עם הגירת הבודהיזם למערב. באשר לשיח הפסיכולוגי, גם אם נניח כי הוא היה קיים מאז ומתמיד בתורות הנפש הבודהיסטיות, הרי שאין ספק כי הוא קיבל טעם חדש ושפה חדשה במפגש עם הפסיכולוגיה המודרנית. קשה לדמיין את הבודהה מציע דרך שכוללת שמונה מפגשי מדיטציה כחלק מטיפול קוגניטיבי-התנהגותי באופן שבו מוצע היום פרוטוקול MBSR לדוגמה. הרחבה של הרעיונות האלה בהמשך המבוא ובפרק השני של העבודה.

וההתייחסותו לפילוסופיה כאל מדע מעשי שמטרתו לסייע בפתרון הבעיה האנושית,³³ המסרב להתעסק במטפיזיקה שאינה משרתת באופן ישיר את ההתמודדות עם בעיה זו.³⁴

אל הסנטימנט הזה אני מבקש להתייחס כסנטימנט חינוכי. שתי הפילוסופיות הללו הן פילוסופיות מעשיות שמטרתן להביא לשינוי בחיים האנושיים. אל הבודהיזם ניתן להתייחס כאל דרך חינוכית-קיומית מתמשכת, דוגמת הפדגוגיה הדיאלוגית של מרטין בובר. 'חינוך האופי' איננו מסתיים ביי"ב כיתות, זוהי משימת-חיים מתמדת, מתחדשת תמיד, שלובשת פנים חדשות ומשתמשת בפרקטיקות שונות ומגוונות בשלבים שונים של חיי האדם.³⁵ ההתייחסות לבודהיזם כדרך חינוכית מחדדת את הקרבה בינו לבין הגישה הדליברטיבית. קרבה זו מצדה מסייעת לנו להבין כיצד מתאפשר המגוון העצום של פילוסופיות או תפיסות בודהיסטיות – מגוון שמשמעותו פעמים רבות ניגודים עמוקים ואף סתירות משמעותיות בין רעיונותיהם של זרמים שונים. המגוון קיים בכל מישורי ההתייחסות: הן באופן הצגתם של עקרונות היסוד, הן בהתייחס לאידיאלים, הן באופן הגדרת המטרות וכמובן ביחס לדרך או הפרקטיקה.

הבודהה: לפני שאגש להצגה מפורטת מעט יותר של הדרך הבודהיסטית ראוי לומר כמה מלים על הבודהה ועל הכתבים הבודהיסטים. המסורת הבודהיסטית מניחה כי לפני כ-2500 שנים חי באזור של צפון הודו/דרום נפאל אדם בשם סידהרתא גוטמה, שמאוחר יותר כונה בודהה, 'זה שהתעורר'. הבודהה הקדיש את חייו להוראת הדרך הבודהיסטית והדרשות שלו נשמרו בעל-פה משך כ-500 שנים עד שהועלו על הכתב. ילקוט הדרשות הנרחב הזה הוא חלק מהקורפוס המכונה 'הקנון הפאלי' על-שם השפה העתיקה בה הוא נכתב, אשר מהווה מקור ספרותי שמקובל על כל המסורות הבודהיסטיות.³⁷³⁶ רבות מהסוטרות (הדרשות הבודהיסטיות) בקנון הפאלי מתארות דיאלוגים של הבודהה עם אנשים שונים. במובן זה ישנו דמיון מסוים בין דמותו של הבודהה לדמותו של סוקרטס. דמיון נוסף קשור לחוסר היכולת שלנו לדעת אילו מהסוטרות שנכנסו לקנון הפאלי הן הוראה של הבודהה ההיסטורי ואילו מהן התווספו במהלך השנים הרבות בהן הועברה המסורת בעל-פה; סוגיה זו מרבה להעסיק את המחקר הבודהולוגי. בשונה מסוקרטס לא קיימות הוכחות היסטוריות צולבות לקיומו של הבודהה, אך מטעמי נוחות אתייחס להלן לדמותו של הבודהה ואציג את התורה הבודהיסטית בהתאם לאופן בו המסורות עצמן מתייחסות אליה. הקורא/ת יכול/ה לבחור אם להתייחס אל דמותו של הבודהה בדומה לאופן בו אנו מתייחסים לדמותו של סוקרטס או כאל דמות פיקטיבית שמטרתה להדגים טענה דוגמת דמותו של זרתוסטרא לניטשה.

2.2 ההגות הבודהיסטית כהגות דיאלוגית:

דוקה וניכור: הוגים שונים מגדירים בעיות, קשיים ואתגרים שונים לחינוך. מנקודת ההשקפה הבודהיסטית האתגרים והקשיים האנושיים תחילתם בבעיה קיומית יסודית - 'דוקה' (dukkha). זוהי נקודת הראשית של ההגות הבודהיסטית, והיא מתארת אי-נחת קיומית כמאפיין יסודי של הקיום האנושי. מילולית, משמעה של המילה דוקה הוא "דבר אותו קשה לשאת". לאור נקודת-ראשית זו, מגדירה הדרך

³³ "מה שנחוץ לי באמת הוא להשיג בהירות אודות מה עלי לעשות לא אודות מה עלי להבין. פרט לאותה מידה של הבנה הקודמת לכל פעולה. הדבר המכריע הוא להבין את ייעודי... זו שאלה של מציאת אמת שהיא אמת בשבילי, מציאת האידיאה שלמענה אוכל לחיות ולמות" קירקגור, 1977, קטע מס' 5100. H. V. Hong & S. E. H. Hong (eds. & trans.) 6 Vols. Bloomington, Indiana University Press, 1977. Soren Kierkegaard's Journal and papers.

³⁴ קאמי, אלבר, המיתוס של סיוזיפוס, מסה על האבסורד, תל אביב: עם עובד, תשל"ח, 1978, עמ' 9.

³⁵ הרחבה של טענה זו ראו בפרק 3.2.3 להלן: 'פדגוגיה של דוקה'.

³⁶ "Pali, the language in which the discourses attributed to the Buddha in the Theravada school are preserved". Batchelor, Stephen., Secular Buddhism, in: Journal of Global Buddhism, Vol. 13, 2012. Pp: 87-107. p. 92.

³⁷ ישנם קונונים נוספים שמיוחסים לבודהה, במסורות של הבודהיזם המאוחר (מהאיאנה), הקאנון הפאלי מקובל על כל המסורות, אם כי מסורות המהאיאנה מתייחסות אליו כפחות משמעותי, להרחבה ראו תת-הפרק 'הסוטרות המהאיאניות בפרק השני' 'טקסטים בודהיסטים' בספרו של גטיין: Gethin, Rupert., The foundations of Buddhism, Mew-York: Oxford university press, 1988, Pp. 56-58.

הבודהיסטית את ההיחלצות או השחרור מדוקה כמטרת-העל של הדרך ולכן גם של כל שיטה חינוכית שתיגזר ממנה.

אולם הבודהיזם המערבי גורס כי אי-הנחת הקיומית תשא פנים שונות בחברות ובתרבויות שונות. הוא מצביע על העובדה כי הדרך הבודהיסטית לבשה צורות רבות ומגוונות לאורך השנים, בתגובה לגורמים הסטוריים שונים, ביניהם התרבות השלטת והלך הרוח של הלומדים והמתרגלים. בתרבויות שונות הודגשו ממדים שונים של דוקה, כמו גם דרכים שונות להביא לסיומה. בפנינו ניצבת אפוא השאלה: איזו צורה לובשת דוקה בעת הזו במערב, מהו המופע הייחודי לדוקה בעת הזו? אריך פרום ומרטין בובר טוענים שניהם כי הניכור הנו תצורה ייחודית לדוקה בעת הזו, ומטענה זו הם גוזרים אתיקה ותפיסות פוליטיות ייחודיות לתקופתנו, שמשיפיעות גם על הגותם החינוכית. למעשה, ההשפעה נובעת הן מאופייה של אי-הנחת והן מאופייה של הדרך לשחרור ממנה המותאמת לעידן זה.

בודהיזם מעורב חברתי: דיויד לוי (Loy), אחד ההוגים המרכזיים של החשיבה החברתית הבודהיסטית, מציג תיאוריה של 'התעוררות גדולה' – תיאוריה חברתית שמטרתה תהליך א-דואלי של התעוררות אישית וחברתית (ולכן 'גדולה', משום שהיא מקיפה הן את הפרט והן את החברה).³⁸ רוברט הטס, שמבקש ליצור תיאוריה ביקורתית בודהיסטית, מגדיר את התיאוריה שלו במשחק המלים "awakening struggle" אותו ניתן לתרגם בשני אופנים: 'המאבק להתעוררות', המתייחס להתעוררות האישית, ו'מאבק מתעורר' המתייחס להתעוררות החברתית.³⁹ את הבודהיזם המערבי חברתית מגדיר הטס כ"תרגום של בודהיזם אל תוך ה'מערב' בתנאים של גלובליזציה". למעשה, ישנו בודהיזם מעורב גם במזרח, בימינו ובעבר, אולם ישנו דיוק בטענתו של הטס לפיה הבודהיזם המערבי מתחדש לאור התנאים החדשים בתוכו הוא מוצא את עצמו: לא רק דמוקרטיה, ליברליזם וקפיטליזם, אלא גם גלובליזציה שמעצבת את שלושת המאפיינים הקודמים ואת ההווה המערבית בכללותה.

הווה מעצבת תודעה מעצבת הווה: הבודהיזם המערבי מבקש להתייחס לשאלות הללו כשאלות קריטיות למחשבה ולדרך הבודהיסטית בימינו. הוא מבקש לבחון כיצד משפיעה ההווה המערבית על האופן בו מכוננת התודעה במערב, על הדרך בה נחוות דוקה בימינו, ועל הדרך לשחרור או הקלה של דוקה זו. הבודהיזם המערבי, כזרם בודהיסטי, אינו יכול לקבל את הטענה הביקורתית הקיצונית לפיה תודעת הסובייקט מכוננת ברובה על ידי ההווה הקפיטליסטית.⁴⁰ מאידך גיסא, אין הוא יכול לקבל תפיסות בודהיסטיות קיצוניות אשר מניחות כי על ההתמודדות עם דוקה להתרחש אך ורק בשדה התודעה ולא בשדה ההווה. דיויד לוי מראה כיצד 'שלושת הרעלים'⁴¹ עוברים תהליך של התמסדות לתוך הקפיטליזם הניאו-ליברלי. כאשר תאווה, שנאה ודלוזיה מוטמעות במוסדות החברתיים ובתרבות נוצרים מנגנונים שמעצימים ומנציחים ניצול של בני אדם, מעודדים מלחמות והרג ומכוננים בלבול אנושי.⁴² לתהליך התמסדות זה משמעות כפולה: ראשית, ניתן למצוא בו רמזים לאופייה של דוקה במערב. יש להניח כי תודעה אשר לוקחת חלק בתהליכים של ניצול הדדי מתמשך או בלבול צרכני מאורגן תושפע מהם. שנית, התמסדות הרעלים מביאה ליצירה של מה שלוי מכנה 'דוקה קולקטיבית', הדורשת התייחסות בשדה

³⁸ Loy, David, *The Great Awakening: A Buddhist Social Theory*, Boston: Wisdom Publications, 2003.

³⁹ Hattam R., *Socially-engaged Buddhism as a provocation for critical pedagogy in 'unsettling times'*, In: Wang, H. & Eppert, C. (eds) *Cross-Cultural Studies in Curriculum: Eastern Thought: Educational Insights*. Mahwah: Lawrence Erlbaum Associates, 2008, 109-136.

⁴⁰ זוהי הנחת היסוד בבסיס 'הווה מעצבת תודעה'. אני מתייחס פה לביקורת על תפיסה שיש בה עודף דטרמיניזם עד שלא נותר בה מקום לרצון חופשי. הטס מתייחס אליה כ'סוציולוגיזציה', ראו: Hattam, R., *Awakening-struggle: Towards a Buddhist critical social theory*. Flaxton: Post Pressed, 2004, 244-249.

⁴¹ תאווה, שנאה ובלבול [delusion] שהם הגורמים הנפשיים לדוקה.
⁴² Loy, D., *money, sex, karma – notes for a Buddhist revolution*, Bostom: Wisdom, 2008. 87-94.

החברתי. העובדה שישנם יחסים הדדיים בין הוויה לתודעה, בין חברה לאדם: התעתוע, התאוה והזדון האנושיים לא רק יוצרים סבל פנימי וחיצוני, אלא גם מעצימים ומעצבים נטייה חברתית לתאוה, שנאה ותעתוע. עובדה זו מביאה את לוי ליצירתה של תיאוריה חברתית א-דואלית. זוהי תיאוריה חברתית שמתמודדת עם הדוקה הקולקטיבית אך מבהירה כי "בניגוד למרבית התיאוריות של השינוי החברתי אשר מתמקדות במהפכה חברתית, גישה בודהיסטית מדגישה את הצורך בטרנספורמציה אישית כחלק מטרנספורמציה קולקטיבית".⁴³ ייחודה של תיאוריה חברתית בודהיסטית הוא אם כן בכך שהיא לא מסתפקת בתיקון העוול, תיקון השיטה החברתית, אלא מניחה שכל עוד לא התרחש שינוי תודעתי, טרנספורמציה נפשית, שינוי המבנה החברתי לא יכול להספיק. היא מתייחסת ליחסים ההדדיים בין החברה האנושית לבין התודעות של המשתתפים בה, וקוראת לתהליך הדדי ובו-זמני של שינוי, הכולל בהחלט שינוי במבנים החברתיים, אך גם במבנים הפנימיים, הנפשיים. רק תהליך כזה יכול להביא שינוי בר קיימא. לכן ההתעוררות התרבותית חשובה כל כך.⁴⁴

ניתן לראות עד כמה גישה חינוכית היא קריטית לתפיסה זו של הבודהיזם המעורב. המעשה החינוכי הוא מעשה המכוון לטרנספורמציה פנימית מחד, ומאידך הוא השדה בו ניתן ליצור שינוי תרבותי בהתייחסות שלנו למבנים חברתיים. הנחת המוצא של הבודהיזם המהאיאני היא שהדרך הטובה ביותר להביא לתיקון העולם היא על ידי 'תיקון האדם'.⁴⁵ ככל שהאדם משתחרר מתעתועי התודעה כך הוא יכול להפסיק להיות חלק מתהליך ייצור הסבל, ולהביא הקלה אמיתית ובת-קיימא על הסבל הכללי. כל עוד הוא מפולש בסבל קיומי, בתאוה, בסלידה ובריכוז עצמי, גם פעולותיו יהיו כאלו. מתפיסה זו נובעת הקדימות המגולמת באידיאל הבודהיסטווי, לפיה "הבא לתקן יתחיל בו בעצמו".⁴⁶ ראוי להדגיש כי אין מדובר בהשקפה סוליפסיסטית לפיה עליך להמתין להתעוררות בטרם תפנה לתיקון העולם. אחריות אוניברסלית, חמלה ותרומה הן נדבך משמעותי ב'תיקון האדם', והן כרוכות בו מהרגע הראשון. אלא שתיקון העולם העולה מתוך גישה זו מהווה, כשלעצמו, תרגול.

מדה-הומניזציה וניכור לקו-אקזיסטנציאליזם ואהבה: כיצד תאפיין אפוא תיאוריה חברתית א-דואלית את אי-הנחת האנושית בעת הזו? אריך פרום, שהוא אולי הנציג המשמעותי ביותר של המפגש בין התיאוריה הביקורתית להגות הבודהיסטית, גורס כי מבעד לאשליה של חירות וקידמה קיים במערב משבר רוחני עמוק. משבר זה מנוסח על ידי הוגים שונים באמצעות מושגים שונים: אי-נחת, ריקנות, האוטומציה של האדם, ניכורו מעצמו, מאחרים ומן הטבע.⁴⁷ מבין שלל התיאורים של המשבר בוחר פרום עצמו להתייחס אל הניכור כמרכז הבעיה, כ"ה(מחלה של העצמי אליה ניתן להתייחס כאל הליבה של הפסיכופתולוגיה של האדם המודרני".⁴⁸ נתן גובר, שיצר תפיסה פדגוגית לאור הגותו של פרום, גורס כי "במרכז משנתו החינוכית של פרום מצוי אידיאל ההומניזציה של החברה המודרנית, דרך ביטול הניכור האופייני לה ולחינוך המקובל

⁴³ Loy, 2003, 197.

⁴⁴ זו מודגשת בכתביו של הוגה מרכזי נוסף, סטיבן בצ'לור, להלן.

⁴⁵ מהאיאנה (*Mahāyāna*) – 'המרכבה הגדולה' – אחד משני הזרמים המרכזיים בבודהיזם של השפעות מכרעות על המחשבה של הבודהיזם המעורב חברתי. זרם זה מבחין עצמו מ'המרכבה הקטנה' שמוצגת כדרך של שחרור אישי-פרטי סוליפסיסטי. זאת בשעה שהבודהיזם של המרכבה הגדולה הנו דרך של שחרור אוניברסלי. זהו גם הזרם אליו משתייך הבודהיזם הטיבטי אליו אתייחס להלן.

⁴⁶ הציטוט ממרטין בובר, *בפרדס החסידות*, ירושלים: מוסד ביאליק ע"י דביר, 1964, 36. הלכה למעשה בגישה א-דואלית זו אין הבחנה מהותית בין 'תיקון אדם' ל'תיקון-עולם' היות שאונטולוגית, תפיסת התהוות הגומלין-ההדדית מגדירה כי אין כל אדם שמתקיים בנפרד מה'עולם'. אולם במציאות היחסית שבה אנו מצויים בטרם נבין את המציאות 'כפי שהיא' קיימת בהירות אינטואיטיבית לגבי משמעויותיה של קדימות שכזו.

⁴⁷ פרום מתייחס להגותם של מרקס, ניטשה, בובר והוגים אקזיסטנציאליסטים נוספים. פרום, א., המשבר הרוחני בימינו ותפקידה של הפסיכואנליזה, בתוך: סוזוקי, ד., ט., פרום, א. ודה-מרטינו, ר., *פסיכואנליזה וזן-בודהיזם*, ים: א. רובינשטיין, 1975, 125-128.

⁴⁸ Fromm, E., *Man for himself: an inquiry into the psychology of ethics*, New York: Henry Holt, 1974. 3.

עליה".⁴⁹ הגדרה מושגית זו מהדהדת לאופן בו מגדיר פריירה את מטרות הפדגוגיה הדיאלוגית ב'פדגוגיה של המדוכאים': עבור פריירה, הבעיה האנושית-חינוכית המרכזית היא 'דה-הומניזציה' – גזילת האנושיות. זו מגיעה לדידו לשיא במציאות החברתית של הקפיטליזם. בדומה לפרוס, גם פריירה מבחין בעובדה שהדה-הומניזציה לא מאפיינת רק את אלה שאנושיותם נגזלה מהם, "אלא גם (אף כי באופן אחר) את אלה אשר גזלוה" (שם). מסיבה זו, מהווה ההתגברות על הניכור מטרות מרכזית אצל פריירה, מטרה שמכוונת כלפי מדוכאים ומדכאים כאחד (שם).⁵⁰

פריירה ופרוס מציעים שילוב ייחודי בין ניתוח חברתי-ביקורתי נאו-מרקסיסטי, לבין תפיסה הומניסטית רדיקלית. שניהם מבחינים באופנים בהם מבנים חברתיים מייצרים סבל נפשי וחומרי, אולם בשונה מהוגים רבים של התיאוריה הביקורתית הם בוחרים להתמקד דווקא בסבל הנפשי. פרוס ופריירה מתייחדים גם בחוסר הנכונות שלהם להתעלם מאנושיותם של ה'מדכאים'. אך המאפיין היסודי של ההומניזם הביקורתי של פריירה ופרוס הנו לתפיסתי האופן בו הם תופסים את הקשרים ההדדיים בין בני-אדם. בבואו להגדיר חשיבה ביקורתית פותח פריירה בטענה כי מדובר ב"חשיבה המבחינה בסולידריות בלתי ניתנת לחלוקה בין העולם לאדם, אשר מודה בכך שאין כל הפרדה ביניהם".⁵¹ הגדרה זו מהדהדת לתפיסת 'התהוות הגומלין ההדדית' הבודהיסטית, כמו גם למושג ההוויה השלובה (inter-being) שטבע מורה הזן טיק נאט האן, לפיהם אין אפשרות להתייחס לקיום אנושי נפרד וקבוע אלא רק לקיום תלוי והדדי.⁵² את השילוב בין חשיבה אקזיסטנציאלית אשר מתייחסת למצוקת הקיום האנושי לבין תפיסה של סולידריות קיומית מכנה רוטנשטרייך 'קו-אקזיסטנציאליזם'.⁵³

פדגוגיה בודהיסטית-חברתית מתבוננת אפוא על המציאות החברתית והחינוכית דרך שתי עדשות: הראשונה, הביקורתית, מבחינה בניכור, בדה-הומניזציה ובסטרס אשר יוצרות מערכות-חינוך בנות-זמננו כחלק מההבניה החברתית הרחבה יותר. השנייה, הקו-אקזיסטנציאליסטית, מבחינה כי הניכור והדה-הומניזציה הן ביטוי עכשווי של אי-נחת אינהרנטית. היא מבחינה גם בכך שאי-הנחת על ביטוייה השונים מאפיינת את כל החיים. גישה א-דואלית שכזו תקבל את קיומו של דיכוי, אך תסרב להסכין לתפיסה של 'מדכא'. בסמסארה – מעגל החיים בסבל – מתקיימים גילומים שונים של דוקה, אך קיימת גם אחווה אנושית-כללית של מדוכאים: בורגנים ופרולטרס, בני-חורין ועבדים, פטריצים ופלבאים אינם מצויים בניגוד מתמיד, ודאי שלא במלחמה.⁵⁴ כולם אחים ל"לידה, מחלה, גסיסה ומוות"; כולם שותפים לאותה חוויה של דוקה, לאותו תעתוע. מסיבה זו אני בוחר שלא להשתמש במונח 'ביקורתית' לתיאור פדגוגיה בודהיסטית. גם אם תפיסה בודהיסטית-חברתית חולקת עם התיאוריה הביקורתית אופנים יסודיים של ניתוח החברה, הרי ניכר שיש גם פערים משמעותיים ביניהן.⁵⁵

⁴⁹ גובר, נ., הקונצפציה החינוכית המובלעת בתיאוריות הפסיכולוגיות, ההומניסטיות והחברתיות של אריך פרוס, עבודת דוקטורט, י-ם: האוניברסיטה העברית, 1984. עמוד 4.

⁵⁰ פריירה, פאולו, פדגוגיה של המדוכאים, ת"א: מפרש, 1981. "בעיית ההומניזציה הייתה מאז ומעולם... בעיית המרכזיות של האדם", פותח פריירה את הפרק הראשון בספרו וממשיך ואומר שהדאגה להומניזציה "לובשת אופי של בעיה, שאין עוד להימלט מפניה", משום שהיא לידו "עיוות של הייעוד להפוך את האדם לאנושי יותר". (הציטוט מהעמודים הראשונים של הספר).

⁵¹ שם, 478. ציטוט מתוך הפרק השלישי בפדגוגיה של המדוכאים.

⁵² כמו-גם ל'קוויטו הסולידרי' של קאמי: "אני מורד משמע אנחנו קיימים". ראו פרק הפתיחה ב'האדם המורד': קאמי, אלבר, האדם המורד, תל אביב: עם עובד, 1999, עמ' 7-14.

שם המסדר של טיק נאט-האן הנו: מסדר השלוב-היות (Tiep-Hien). בהתייחסות למושג בפרשנות שלו לסוטרת הלב (לב ההבנה, פראג, 2001) הוא מסביר שמדובר במושג מקביל למושג התהוות הגומלין ההדדית (Pratītyasamutpāda).

⁵³ רוטנשטרייך, בהמשך לברגמן וגלאצר, ייחס חשיבה שכזו למרטין בובר אשר ראה אף-הוא בניכור המתבטא ביחסי אני-לו את הבעיה העיקרית של האדם בעת הזו. רוטנשטרייך, נ., מבוא, בתוך: ברגמן, ש., הפילוסופיה הדיאלוגית מקירקגור עד בובר, ירושלים: מוסד ביאליק, 2010, 3.

⁵⁴ אני מתכתב פה עם המניפסט הקומוניסטי.

⁵⁵ בנוסף, מקובל להתייחס לפדגוגיה הביקורתית כפדגוגיה שעיקר מעייניה הם "עיקור המציאות מדיכוי, מניצול, מאפליה ומעוול, והעמדת החינוך כמכשיר למטרה זו". פדגוגיה בודהיסטית עשויה לקבל ניסוח מרוכך של מטרה זו כחלק ממטרות החינוך או כמטרת ביניים שכן אין זו רק פדגוגיה של שחרור מדיכוי חברתי אלא בראש-ובראשונה פדגוגיה של שחרור מאי-נחת קיומית. בבחירה זו אני הולך בדרכו הזהירה של דייוויד לוי ובניגוד לניסוחו החשוב של הטם להגדיר תיאוריה ביקורתית בודהיסטית. אני

נקודת המפגש שבה בחר פרום ושבח אבחר גם אני היא הניכור: אותו ריחוק אינסטרומנטלי של האדם מעצמו, מאחרים ומן הטבע. הניכור הוא נקודת מפגש בין תודעה והווה שמעצבות זו את זו. ההווה הקפיטליסטית החומרנית-צרכנית, בה אנו בוראים את עצמנו ואת האחרים כמוצרים וכאינסטרומנטים - אמצעים - להשגת עונג, פוגשת בנטייה קיומית א-פרוירית לניכור. שתי אלה מעצימות זו את זו, וכך הופך הניכור ל'ליבה של הפסיכופתולוגיה' האנושית. תיקונו של מצב זה עשוי להתרחש הן בספירה החברתית והן בספירה האישית. והבא לתקן יתחיל בו בעצמו. מצטיירת אפוא פדגוגיה של תיקון אישי וחברתי ששזורם זה בזה.

'יתחיל, אבל לא יסיים' - הציווי של החמלה הרדיקלית: האחוה הקו-אקזיסטנציאלית, כמו גם התחלת התיקון בעצמי, אין פירושן שיש לאפשר דיכוי, אלימות, או כל התנהגות פוגענית. השלום מתחיל בתוכי, אך הוא ממשך בעולם, וגם בעולם יש לטפל. האחוה הקו-אקזיסטנציאלית משמעה שיש גבולות לפעולות בהן ניתן לנקוט על מנת לתקן את העולם. אלימות ורצח נמצאים מחוץ לגבולות אלה, לכן פדגוגיה בודהיסטית תתנגד בהכרח לאלימות.

אולם הדרך המדויקת ביותר לשרטט את הגבול תהיה באמצעות הגדרת המוטיבציה לפעולה החברתית – 'התכוונות נכונה'. בביקורתם על מרקס מזהירים קאמי ובובר מפני המרדף אחרי אוטופיה חברתית מושלמת, עולם שכולו טוב. עולם שכזה, מבהיר קאמי, איננו אפשרי בהיסטוריה. המרדף אחריו עשוי להצדיק כל עוול, שכן אם יש עתיד מושלם הרי שאין כל קושי להקריב את ההווה.⁵⁶ המוטיבציה למעשה התיקון בפדגוגיה בודהיסטית איננה אפוא השאיפה ליצור 'חברה מושלמת', אלא חמלה, שהיא הרצון המעשי להקל על סבל, ושמוכונות לכלל בני-האדם - מדכא ומדוכא, פוגע ונפגע. כדי להיטיב להבהיר את כוונת המהאינה במושג זה אשתמש במונח 'חמלה רדיקלית' שטבע חן למפרט, שהנה "חמלה המתורגמת לפעולה ממשית במציאות".⁵⁷

חמלה במובנה הבודהיסטי איננה רגש בעלמא, אלא הרצון המעשי להקל על סבלו של האחר, חמלה בפעולה. חמלה שכזו היא המוטיבציה היסודית עליה צריכה להתבסס פעולת התיקון. אצל למפרט חמלה שכזו תהא בהכרח גם פוליטית, לכן 'רדיקלית'. מושג זה הולם אפוא את תפיסתו הביקורתית של פרום. כדי להבהיר שהחמלה איננה מכוונת רק לקהילה מסוימת אלא לכלל היצורים החיים טבע הדלאי לאמה את המושג 'אחריות אוניברסלית' שהנו תרגום של מושג ההתכוונות האלטרואיסטית (בודהיציטה).⁵⁸ האחריות האוניברסלית מבהירה הן את כלליותה של החמלה והן את מעשיותה. היא מהדהדת לאופן בו מגדיר לוינס את האחריות כלפי ה'פנים'.⁵⁹ זוהי אחריות מלאה על כל המתרחש בעולם, על כל המבנים החברתיים ועל כל החיים. אחריות כללית ואינסופית, אשר זוכרת שבסמסארה 'לא עליך המלאכה לגמור'.⁶⁰ האחריות האוניברסלית מתורגמת לפעולה חברתית מגוונת שבבסיסה חמלה. יחד הן מתארות את מצב התודעה של 'תיקון עולם'.

פדגוגיה של תיקון אדם ולימוד עצמי: בפסקאות הקודמות הקדשתי תשומת לב רבה לתיאור הרכיב החברתי של פדגוגיה בודהיסטית. רכיב זה, המתאר מפגש בין תיאוריה חברתית-ביקורתית לפילוסופיה בודהיסטית, מהווה חידוש ולפיכך דורש הסבר. אולם ברור שבפדגוגיה בודהיסטית יהיה רכיב מרכזי שמיתייחס לתחום

מאמין שבהקשר הנתון מוטב להיזהר בבחירת המלים מאשר לבחור במלים שגם אם יש בהן דיוק, הרי שהן עלולות להטעות. הציוטוט מתוך: גובר, נ., הדיאלוג הפרייראני: העצמה, שחרור, אוריינות פוליטית וסולידריות חברתית, בתוך: אלוני, נ., (עורך), דיאלוגים מעצימים בחינוך ההומניסטי, ת"א: הקיבוץ המאוחד, 2008. 197.

⁵⁶ ראו נספח ב'.

⁵⁷ למפרט, ח., חינוך אמפתי כביקורת הניאו-קפיטליזם, ת"א: רסלינג, 2008. 166.

⁵⁸ תפיסה זו מפותחת בספר: Dalai-Lama, *Ethics for the new millennium*, New-York: Riverhead, 1999.

⁵⁹ לוינס, ע., אתיקה והאינסופי – שיחות עם פיליפ נמו, ירושלים: מאגנס, תשס"ג, 1983, עמ' 70-77.

⁶⁰ 'ולא אתה בן-חורין להיבטל ממנה' הוא הרכיב של האחריות, (רבי טרפון; מסכת אבות, סוף פרק שני).

אותו ניתן לתאר כ'תיקון אדם', או ליתר דיוק, לאופנים בהם עשויה טרנספורמציה אישית להתרחש. האתוס הסוקרטי 'דע את עצמך' עומד במרכז רכיב זה שמתמקד בהארה העצמית.⁶¹ כתורה קו-אקזיסטנציאליסטית, ההארה ה'עצמית' לעולם אינה עצמית, אלא קו-עצמית. הפניית המבט פנימה מאירה וחושפת את הקיום כולו. ההתבוננות הזו מביאה לראייה צלולה של ה'עצמי', כתופעה שניתן לתפוס אך ורק כחלק מרשת של התהוות גומלין-הדדית. במלים אחרות, ההתבוננות הזאת רואה את העדרו של עצמי נפרד וקבוע - תובנה אליה מקובל להתייחס כ'ריקות'.⁶²

תיאור של תיקון האדם המנוסח על דרך השלילה עשוי להציב כמטרה את שירושם של 'שלושת הרעלים' – תאוה, שנאה ובלבול באשר למציאות הקיומית. תיאור על דרך החיוב יתייחס לפיתוח של מעלות או שלמויות שמהוות גילום של הבנת המציאות-הקיומית, כגון: נדיבות, מוסריות, סבלנות, מאמץ נלהב, משמוע התודעה וחוכמה.⁶³

אמצעים מיומנים: תיקון אדם עשוי להתרחש במסגרת תהליך למידה, בתרגולים קונטמפלטיביים או בהתבוננות מדיטטיבית. בין היתר, הטכניקות המדיטטיביות של תשומת לב (mindfulness), שהותאמו לאחרונה למערכת החינוך, עשויות לשרת תרגול זה. אולם בפדגוגיה א-דואלית של תיקון גם התרגולים ה'חברתיים' מהווים מצע פורה לתיקון אדם. התגברות של החמלה, הפחתת הריכוז העצמי, מגלמים תובנה של ריקות. עשייה יכולה להיות מרחב של תיקון אדם כתלות במוטיבציה ובהתכוונות שעומדת בבסיסה. על האתוס של תיקון האדם לעמוד אפוא בבסיס הפעולה החברתית כדי ליצור דיאלקטיקה של תיקון. הדרך הבודהיסטית מציעה שיטות ותכנים רבים לתהליכים של לימוד עצמי. ווקי גורס כי ברכיב זה של הדרך הבודהיסטית מצוי החידוש המשמעותי ביותר לחינוך בן ימינו.⁶⁴ הדרך הבודהיסטית מציעה כלים ייחודיים למשמוע התודעה, לצד כלים קונטמפלטיביים (אליהם מקובל להתייחס כ'מדיטציה'). בנוסף, היא מציעה תוכניות לימוד מבוססות תוכן לתהליכי לימוד עצמי. ייחודן של שיטות אלה מחייב התייחסות גם אליהן בעבודה, כמו-גם לקשרים בין מטרה ושיטה – דיון זה יתקיים בפרק השישי.

המחנך כמקד הפדגוגיה הדיאלוגית: ההתייחסות לחינוך כתהליך של התמרת התודעה, גם בהגדרתו המינימליסטית ביותר, מדגיש את מידת האחריות שמוטלת על המחנכים/ות. בחיבורו 'על חינוך האופי' מתייחס מרטין בובר לאחריות זו והפדגוגיה הדיאלוגית שמה במרכזה את הקשר בין המחנכת/לחניכ/ה ואת התהליך החינוכי אשר צומח מתוך זיקה זו. המחנך האמיתי, מסביר בובר, "אינו מכוון רק לכוח זה או זה של חינוכו כמי שרוצה להקנות ידיעות או הרגלי חריצות מסוימים, אלא תכליתו כפעם בפעם האדם בשלמותו, ולא רק לפי ממשותו הנוכחית, שהוא חי בה לעיניך, אלא גם לפי האפשרות הגנוזה בקרבו".⁶⁵ תכליתו של החינוך הטוב הנה 'האדם בשלמותו' וחובת המחנך/כת איננה רק לכוון לתכלית זו, אלא גם לזהות את פוטנציאל השלמות שחבוי בחניכ/ה וטרם התממש. השפעה זו מתרחשת לדידו של בובר באמצעות

⁶¹ אני מתכוון פה להארה עצמית במובנה האקזיסטנציאליסטי ולא בתרגום הקלוקל למושג 'התעוררות' (bodhi). ככלל אינני מתכוון להשתמש במושג 'הארה' כדי לתאר את מושג ההתעוררות.

⁶² בהקשר זה ניתן לומר שהתהליך של 'לימוד-העצמי' פירושו ההכרחי 'שכחת-העצמי'. כך מתאר דוגן זנגי את תובנת הריקות שהנה מטרה מרכזית של תיקון-האדם בתפיסה הבודהיסטית. דבריו של דוגן מבהירים היטב את הכוונה ב'לימוד-עצמי'. בדוקטורט אעמיק במשמעות דברים אלה, ראו פרק 2.

⁶³ אני מתייחס כאן לשש המעלות המקובלות בבודהיזם הטיבטי: הדלאי-לאמה, *הדרך אל החירות*, ת"א: מודן, 2000. 137-156. Vokey, D., Hearing, contemplating, meditating: In search of the transformative integration of heart and mind. In: Eppert, C. & Wang, H., (Eds), *Cross-Cultural Studies in Curriculum: Eastern Thought, Educational Insights*, New York: Lawrence Erlbaum, Taylor and Francis, 2008, 287-312.

⁶⁵ בובר, מ., על חינוך האופי, תעודה ויעוד, כרך ב, ירושלים: הספריה הציונית, תשמ"ד, עמ' 366-377. עמ' 366. (נאום בבית מדרש למורים בת"א, 1939).

"...שלמותו של המחנך, הוויתו השלמה שלא במתכוון". המחנכת/ צריכה/ אפוא להיות "אדם חי, שלם, המביע את עצמותו ישר לזולת".⁶⁶

בבואי לעצב פדגוגיה דיאלוגית בודהיסטית, פדגוגיה המכוונת להפחתת הניכור והדה-הומניזציה בתוכנו ובעולם, אסמך במידה רבה על הגותו של בובר וגם על התפיסה לפיה מוקד המעשה החינוכי הוא המחנך. לאור זאת אומקד את הפרק החמישי בדמות המחנך/כת הבודהיסטית, בעוד הפרק השישי יציג קווים מנחים לעיצובה של הכשרת מחנכים ומחנכות ברוח זו.

מבזהיזם מעורב חברתית לפדגוגיה חברתית בודהיסטית: שורשי המודרניים של הבודהיזם המערב בשנות השלושים של המאה הקודמת.⁶⁷ הוא שואב מתוך אסכולות בודהיסטיות שונות ושם דגש על חוסר האפשרות להפריד בין העבודה הרוחנית הפנימית לבין העיסוק החברתי בתיקון העולם.⁶⁸ על פי גישה זו, הטיפול בסבל לא יכול להתרחש רק בספירה הקיומית-פנימית, אלא מחויב להתייחס גם לספירה החברתית-חיצונית. הבודהיזם המערב מבסס טענה זו על הנחת היסוד הבודהיסטית של 'התהוות גומלין הדדית',⁶⁹ לפיה בקיום הדדי הסבל לא יכול להיות עניין פרטי. כפי שצינתי לעיל, תפיסה זו קרובה להגות אותה הגדיר רוטנשטרייך כקו-אקזיסטנציאליסטית: הגות קיומית אשר מתייחסת למצב הקיומי לא כפרטי או אישי, אלא כנתון בקיום שלוב, קיום הדדי.⁷⁰ רוטנשטרייך מייחס את המושג קו-אקזיסטנציאליזם להגותו של מרטין בובר, אולם ניתן למצוא תפיסות דומות באתיקה האלטרואיסטית של עמנואל לוינס, או בהגות המרד של אלבר קאמי. עבור קאמי, הניסיון להפריד בין סבל אישי לכללי הוא נואל עד כדי כך ששיאו של המרד בזעקה: "אם לא ייושעו הכל, מה הטעם בישועתו של האחד!"⁷¹

למרות הפערים ביניהם, הזרמים השונים בבודהיזם חולקים הנחות יסוד משותפות ביחס לקיום האנושי.⁷² הנחת היסוד הבודהיסטית היא שהקיום האנושי רווי ב'דוקהה' – אי-נחת או סבל, שמקורם בהבנה שגויה של המציאות הקיומית אליה מוטל האדם. אי-הבנה או תעתוע זה מובילים למצבים מנטאליים בלתי-מיטיבים של תאוה, שנאה ובלבול. סיום אי הנחת עשוי להגיע על-ידי שירושם של שלושת ה'רעלים' הללו (תאוה, שנאה ובלבול), ושל התפיסות המוטעות שביסודם, בראש ובראשונה ההנחה כי ישנו עצמי שמתקיים באופן קבוע ונפרד מהקיום ההדדי. המצב שמעבר לאי הנחת, 'נירוואנה', מתואר כמצב של שקט ושלוש מושלמים, נטולי היאחזות והשתוקקות, והוא מטרתה הסופית של הדרך הבודהיסטית, שעוסקת בעיקר בהצעת שיטות ופרקטיקות שונות להגשמת מטרה זו. הפערים בין הדרכים הבודהיסטיות השונות נוגעים הן לפרקטיקה, הן לאופן בו מפורשים המושגים המרכזיים והן לאופן בו מוגדרת מטרת התרגול.⁷³ ביחס להנחות אלה, הדרך של הבודהיזם המערב-חברתית גורסת כי:

⁶⁶ שם, 368.

⁶⁷ בצ'לור מתארך את יצירתו של מושג זה לשנות השלושים של המאה העשרים, אולם הטם מדגיש, כי תפיסה זו מעוגנת בתפיסות היסוד הבודהיסטיות אשר מופיעות בספרות הבודהיסטית העתיקה ביותר המוכרת לנו – הקאנון הפאלי – ובהוראה וההתנהלות האישית של הבודהה ההיסטורי עצמו. (בתוך: הטם, 2008, 112)

⁶⁸ המייצגים הבולטים של המאה ה-20 הנם הדלאי לאמה כמנהיג הגולה הטיבטית והמאבק בכיבוש הסיני, (להלן), טיק נאט-האן שהנהיג את המאבק לשלום בזמן מלחמת וייטנאם ובודההדאסה בהיקו מתאילנד שקרא ל'סוציאליזם דהרמי'.

⁶⁹ Interdependent co-arising. פרטיטה סאמוטפאדה

⁷⁰ רוטנשטרייך, 3.

⁷¹ קאמי, 1999, 253. מדובר בציטוט של קרמזוב. הציטוט המלא של קאמי: "התנועה הטהורה ביותר של המרד מעוררת איפוא בזעקתה המזעזעת של קאראמזוב: אם לא ייושעו הכל, מה הטעם בישועתו של האחד!"

⁷² אני מתייחס להלן לארבע אמיתות האצילים. הלימוד היסודי של הבודהה ההיסטורי שמקובל (בפרשנויות שונות) על כל זרמי הבודהיזם. מקור:

טל, יובל-אידו, בודהיזם – מבוא קצר, הוצאת מפה ואוניברסיטת תל-אביב, תל אביב: 2006, 47-56. וכן: דְהֶמְצִ'י קְפֻּנְסֶנְה סוּתה – הסוּתה על הנעת גלגל הדהרמה, SN 5. בתוך: שוורץ ש., (עורך ומתרגם), מה אמר הבודהה – מבחר סוטרות מתוך הכתבים הבודהיסטים (קאנון הפאלי), הוצאה עצמאית, תל-אביב, 2004.

⁷³ סוגיית המטרה של התרגול עומדת במרכז השסע בין שתי המסורות הבודהיסטיות המרכזיות. מסורת המהאיאנה גורסת שמסורת התהרואדה ממוקדת בשחרור אישי ולוקה באי-הבנה של דרך הבודהה. המהאיאנה (המרכבה הגדולה) טוענת שבהקשר של קיום-שלוש, אין זה אפשרי להתייחס לשחרור אישי והשחרור חייב להיות כללי. לכן גם על הפרט לשאוף אפריורי לשחרור כללי. ויכוח חשוב נוסף בין המסורות הללו הוא ויכוח אונטולוגי שסובב סביב תפיסת הריקות והשאלה אם הכל ריק, או שמא רק העצמי. מבוסס על: רז, י., זן בודהיזם – פילוסופיה ואסתטיקה, משרד הביטחון, 2006, 25-26.

"תאווה, שנאה ותעתוע... צריכים להיעקר מהחיים האישיים, אך יש לטפל בהם גם במציאויות החברתיות והפוליטיות. בכל רחבי העולם, מערכות כבדות משקל גורמות לסבל באותו אופן שבו גורמים פסיכולוגיים גורמים לסבל. הבודהיזם המסורתי התמקד באחרונים; בודהיזם מעורב-חברתי מתמקד בשניהם".⁷⁴ הבודהיזם המעורב מסרב אפוא להסתפק בעבודה רוחנית פנימית, ומבהיר שחשוב לטפל גם בסבל שמקורו בעולם החיצוני. תפיסה זו, על אף שאינה מקובלת באופן זה על כל הזרמים הבודהיסטים, מצויה בהלימה רבה לתפיסות של זרם הגלוק הטיבטי.⁷⁵ בתואם לזרם זה מבהיר קראפט כי: "בודהיזם מעורב משלב עבודה פנימית ועבודה חיצונית. אנחנו חייבים לשנות את העולם, אנחנו חייבים לשנות את עצמנו, ואנו חייבים לשנות את עצמנו כדי לשנות את העולם. מודעות ופעולה חומלת מחזקות זו את זו".⁷⁶

רוברט הטם, במאמרו "Socially-engaged Buddhism as a provocation for critical pedagogy in 'unsettling times'", קורא ליצירה של פדגוגיה המתבססת על הבודהיזם המעורב. לאחר שחקר לעומק את הבודהיזם המעורב חברתי ואת קשריו לתיאוריה ביקורתית,⁷⁷ הטם מוצא כי המחקר והספרות של הבודהיזם המעורב מניחים בסיס פילוסופי רחב לפדגוגיה שכזו,⁷⁸ אולם עבודה זו טרם נעשתה. זהו אפוא האתגר שמציבה לעצמה עבודה זו.

הבודהיזם המעורב איננו מנותק ואינו עומד בפני עצמו, אלא מעוגן תמיד במסורות הבודהיסטיות הגדולות. רצוי אפוא שנתמקד בזרם ספציפי של הבודהיזם המעורב, תוך התייחסות להגות הקלאסית עליה הוא נסמך. קראפט מעיד כי "רבים מתייחסים אל הדלאי לאמה כאל התמצית של הבודהיזם המעורב חברתי".⁷⁹ כזוכה פרס נובל לשלום, הדלאי לאמה עסק בקידום של רעיונות של אי-אלימות, אלטרואיזם וחמלה המעוגנים בבודהיזם המעורב, ואף ביישומם הלכה-למעשה בתפקידו כמנהיג הפוליטי של העם הטיבטי. אולם הדלאי לאמה הוא בראש ובראשונה מנהיג רוחני בודהיסטי, שכתב ספרי פרשנות עדכניים המתייחסים למקורות הקלאסיים של מסורת הגלוק. בנוסף, הדלאי למה מקדיש תשומת לב לקשר ולדיאלוג בין הרעיונות הבודהיסטיים הקלאסיים לבין תפיסות העולם של המערב, ומעוניין ביצירת שיח השואב מהבודהיזם ומותאם לחיים במערב בן-ימינו. מעיון בהגותו עולה שהיא עשויה לשמש גשר חשוב בין הפילוסופיה העתיקה לבין רוח הזמן, ולסייע במלאכת התרגום החינוכי. ההתמקדות בהגותו מאפשרת מיקוד ב'ים הבודהיסטי', ועם זאת שומרת על רוחב יריעה תוך התייחסות לשתי מסורות בודהיסטיות רלבנטיות: הבודהיזם המעורב וזרם הגלוק. העובדה שהטם מתייחס אף הוא למסורות אלה מחזקת את הבחירה במוקד זה. כתביו של הדלאי לאמה יהיו אפוא מקור מרכזי בכל הקשור לגישה הבודהיסטית היסודית של פעולה בעולם.

א-דואליות בין תרגול אישי וחברתי: לדידו של דייוויד לוי, הניסיון להתייחס אל התרגול האישי והתרגול המעורב כמובחנים זה מזה מקורו באותו בלבול מתעתע שממנו אנו מנסים להיפטר. זהו מקרה נוסף של דואליות בין סובייקט לאובייקט, בין עצמי לאחר, המבטאת בורות יסודית שיש להתגבר עליה. התרגול

⁷⁴ הציטוט הזה מדהד לפולמוס הנוכחי בין אווה אילוז לבין הפסיכולוגים. אותו פולמוס מתקיים גם בשדה הבודהיסטי. חסידי הבודהיזם המעורב גורסים שמסורות קלאסיות של בודהיזם לוקים באסקפיזם ומשמשים סוכנים של קונפורמיות והשתקה. חוקרים אחרים, דוגמת הטם, טוענים כי הבודהיזם המעורב אינו שונה מהבודהיזם המסורתי וגורסים שזרמים מודרניים של הבודהיזם מפרשים לא נכון. הטם נותן לכך הוכחות מהקאנון הפאלי ומאופן התנהלותו של הבודהה ההיסטורי (הטם, 2008, 112-113). מקור הציטוט: Kraft, 1999, 10.

⁷⁵ Nagao, G., The Bodhisattva Returns to This World, in: Kawamura, L.S., ed., *The Bodhisattva Doctrine in Buddhism* Waterloo, Ontario: Wilfred Laurier University Press, 1981, 61-79. Also: Winston, D., Dharma is Service: Taking a look at the Bodhisattva Vow, in: *Turning Wheel Magazine*, Spring, 2002.

⁷⁶ Kraft, 1999, 10. התרגום שלי.

⁷⁷ Hattam, 2004.

⁷⁸ Hattam, R., *Buddhism as a resource for reconciliation pedagogies*, In the Symposium: With and against critical pedagogy: knowledge, power and the 'Buddhist imaginary', Paper presented at the Australian Research In Education Conference, Melbourne, December 2004a.

⁷⁹ Kraft, 2000.

האישי והתרגול המעורב הם לדידו של לוי נדבכים שונים של אותו תרגול עצמו. על פי לוי, התרגול הבודהיסטי שאינו מעורב חברתית, כך לוי, ישנה תבוסה-עצמית שמקורה בריכוז עצמי: אנו עשויים לחשוב שאנחנו מתפתחים רוחנית, אולם אם ההתפתחות הזו מחזקת ריכוז עצמי, הרי שהמרפא גרוע מהמחלה.⁸⁰ לוי מדגיש גם את הצד השני – הצורך של המעורבות החברתית בתרגול הפנימי. לדבריו, מעורבות חברתית שאינה מלווה בתרגול מביאה לשחיקה, מכיוון שבלי תרגול כזה אנחנו לא מסוגלים להבין את הבעיה היסודית של הקיום, ומבלי להבין את הבעיה היסודית אי-אפשר לצפות לפתור אותה. גרוע מכך, לעתים אנחנו אפילו מחמירים את הבעיה. לוי מעלה את השאלה כיצד הפכה התנועה המרקסיסטית ללניניזם, סטליניזם, מאואיזם וחמר-רוז', ומשיב כי הנושא היסודי מעולם לא היה הון או זכויות מעמדיות. מבלי להפחית מהעובדה שמדובר בממדים חשובים של הבעיה החברתית, הבעיה היסודית היא אחרת.

2.3 בין פדגוגיה דיאלוגית לפדגוגיה בודהיסטית

תרומתה המרכזית של עבודה זו היא כאמור הניסיון לעצב פדגוגיה שלמה, הוליסטית, אשר מתייחסת למעשה החינוכי כולו, לאדם כשלם, החי בתוך חברה. זהו ניסיון לעצב פדגוגיה שממוקמת בזמן ובתרבות, שאיננה מבוססת רק על הדרך הבודהיסטית הקלאסית, אלא מתייחסת לבודהיזם המעורב חברתית ולתפיסה חברתית-פוליטית בודהיסטית.

השדה החברתי-פוליטי הבודהיסטי הוא כשלעצמו שדה מחקרי חדש שאך החל לקבל תשומת לב, ודאי מהזווית החינוכית. הפרק הרביעי של העבודה, שמציג את התיאוריה הביקורתית הבודהיסטית, מציע ניתוח בשל לתרבות של תקופתנו מפרספקטיבה בודהיסטית, ויש בו הרחבה, העמקה ואינטגרציה של תיאוריה זו. לדידי, זהו הפרק שיש בו את החידוש הגדול ביותר. ייחוד נוסף של העבודה הוא השימוש במתודולוגיה של התרגום החינוכי והדילברטיביות המרוסנת, מתודולוגיות שצמחו בתוך עולם החינוך היהודי, לתרגומה של הגות בודהיסטית לפדגוגיה עכשווית. למיטב ידיעתי מדובר בניסיון חדש, שהולם את התפיסות הדיאלוגיות הבודהיסטיות ומתאים למחקר של הבודהיזם בן זמננו. החינוך היהודי פיתח מומחיות בתרגומה של מחשבה עתיקה לרוח הזמן, ויש הגיון רב בלמידה מניסיון זה.

אולם מטרתה של עבודה זו אינה מסתכמת במחקר הבודהיסטי: היא מבקשת לקדם את המחקר החינוכי ואת המעשה החינוכי כפרקטיקה. למטרה זו יש שני חלקים, הקשורים זה לזה: הראשון מתייחס לתרומתה האפשרית של הפילוסופיה, הפסיכולוגיה והדיקטטיקה הבודהיסטית למעשה החינוכי, והשני – לתרומתה של הדרך הבודהיסטית להבנתה ועיצובה מחדש של פדגוגיה דיאלוגית.

דניאל ווקי ותומר פרסיקו טוענים כי ייחודה של הדרך הבודהיסטית הוא בהיותה 'פילוסופיה חיה', פילוסופיה בעלת שיטות ופרקטיקות באמצעותן היא מציעה להגשים את האידיאלים שהיא מציבה.⁸¹ השילוב בין פילוסופיה ופרקטיקה הוא שמגדיר אותה כ-'דרך'. חוקר הפילוסופיה היוונית פייר אדו מזכיר כי הפילוסופיה המודרנית איבדה את השיטות והפרקטיקות ששימשו בחינוך האופי אצל הפילוסופים הקדמונים, ומצביע על הצורך בחידושן.⁸² בעקבות אדו, אלון ניימן מתייחס לצורך בחינוך פילוסופי ורוחני מעשי ולא רק שכלתני.⁸³ ווקי גורס כי מחקר של הפדגוגיה הבודהיסטית עשוי להציע לשיח החינוכי היכרות עם שיטות חינוכיות שאינן מוכרות במחקר במערב. זאת ועוד, מחקר המתייחס לפדגוגיה בודהיסטית שלמה

⁸⁰ לוי, 2004, 3.

⁸¹ Vokey, 2008, 287-312.
פרסיקו, תומר, סוקרטס ואפיקורוס על שפת הגגס, תרבות וספרות - הארץ, 11.11.2011.
<http://www.haaretz.co.il/literature/safrut/print/1.1564182> נשלף: 10.04.2012.

⁸² אדו, פייר, מהי הפילוסופיה העתיקה?, ת"א: אוניברסיטת תל-אביב, 2011, פרק המבוא.
⁸³ Neiman A., Self Examination, Philosophical Education and Spirituality, *Journal Of Philosophy Of Education*, November 2000; 34(4): 571.

עשוי להדגים את האופן בו פילוסופיה ושיטה שזורות יחד, ולתרום לחקירה החינוכית המתאגרת לה קורא ניימן.

לכך מתווספת טענת המחקר שאבקש להוכיח בעבודה זו, לפיה ההגות הבודהיסטית הנה הגות דיאלוגית. לאור הנחה זו, המפגש של ההגות הדיאלוגית המערבית עם הרעיונות הבודהיסטיים מחד, ועם הפרקטיקות החינוכיות מאידך, עשוי לתמוך הן בהבנה מתחדשת של ההגות הדיאלוגית והן ביצירתה של פדגוגיה דיאלוגית רחבה ושלמה יותר. מרטין בובר ואריך פרום צמחו בבתי מדרש דומים זה לזה בגרמניה של ראשית המאה העשרים, שניהם ואף עמנואל לוינס הושפעו במידה רבה מהגותו של פרנץ רוזנצווייג. הראשון והשלישי הצמיחו פילוסופיה דיאלוגית ייחודית, ואילו השני מצא בית חדש בדרך הבודהיסטית. הדיאלוג בין הבודהיזם להגות הדיאלוגית עשוי לתמוך בהבנה ובהתחדשות של שניהם בהתאמה למחשבה המערבית בת זמננו, באופנים הדומים לאלה בהם ניסח פרום מחדש את ההגות היהודית ההומניסטית של בחרותו. ארחיב על כך בפרק החמישי לעבודה, אך בשלב זה אומר שמעשה השזירה בין בובר, פרום והדרך הבודהיסטית יוצר להבנתי צוהר לפדגוגיה דיאלוגית ייחודית ונרחבת שלא מופיעה בהגותם של השניים, פדגוגיה שיוצרת שיח עשיר, מפרה ומחדש, ומציעה נקודת מבט ייחודית על שלוש הגישות.

דיאלוג זה מגיע לשיאו במחקר ובמחשבה אודות דמות המנחך והמחנכת שמופיעים בחלק השלישי. המחקר החינוכי בוחן את דמות המורה מזוויות שונות ('המורה כחוקר', 'המורה כלומד'). אראה להלן כי פדגוגיה דיאלוגית שמקורה בבודהיזם המערבי, מציעה למחקר תפיסה של המורה והמנחך כמתרגל (practitioner) מחד וכאקטיביסט מאידך, תפיסת תפקיד ייחודית ממנה נגזרת גם הכשרה ייחודית.

3. דרך ביצוע העבודה – התרגום החינוכי הדיאלוגי

3.1 מבוא: לקראת מתודולוגיה דיאלוגית

מתודולוגיה עלולה, לעתים, להיתפס כעניין טכני, אולם למעשה היא עניין מהותי שמעצב את אופן ההתייחסות למחקר, לפילוסופיה ולחינוך. המתודולוגיה של עבודה זו מושפעת במידה רבה מהתפיסה הדליברטיבית של יוסף שוואב וממשיכי דרכו באסכולת ירושלים. התבוננות על מצב החינוך בן-ימינו מבהירה עד כמה רלבנטית, מדויקת ורדיקלית היא תפיסתו של שוואב: אל מול נטיה גוברת לגישה סמכותנית, שמגדירה ומכתיבה מראש את מטרות החינוך, מעמיד שוואב גישה שמדגישה את ההתדיינות – הדליברציה – כחלק מהתהליך המתמיד של היצירה הפדגוגית; גישה שמסרבת לכפות על השדה החינוכי מטרות ואמצעים, או אפילו עקרונות יסוד, ומציעה תחת זאת, **יצירה 'מתחדשת תמיד'** של תפיסה פדגוגית. זוהי גישה שיש בה כבוד עצום לשדה החינוכי, ואמונה גדולה ביכולתו של האדם ליצור, לחשוב, להבין, ולהציע פתרונות לאתגרים שהמעשה החינוכי מתמודד עימם.⁸⁴

בהמשך הפרק אציג, לפיכך, את תפיסתו של שוואב, כמו גם את תפיסותיהם של כמה מממשיכי דרכו, שגישו בין הגישה הדליברטיבית לגישה הנורמטיבית בדרך ייחודית ההולמת את צרכי עבודה זו. אך תחילה ברצוני להציג את ההקשר המתודולוגי בו ממוקמות גישות אלה.

למתודולוגיה של עבודה מעין זו ישנם שני רכיבים. הרכיב הראשון הוא שיטת המחקר הפילוסופית הכללית של הפילוסופיה החינוכית, שיכולה להיות אנליטית, נורמטיבית או דליברטיבית (פרגמטית). הרכיב השני, הספציפי יותר, נוגע לנושא הייחודי של 'התרגום החינוכי', שהופך רלוונטי לאור העובדה שברצוננו לעסוק בהגות פילוסופית עתיקה, שאינה הגות חינוכית, ויש צורך להתאימה לחינוך בן-זמננו. שני הרכיבים הללו

⁸⁴ הרפרנס במראות הוא לבובר שמגדיר בפרק ב' ביניתבות באוטופיה את האופנים היצירתיים בהם נעשה מעשה התיקון. בובר, מרדכי, מרטין, נתיבות באוטופיה, ת"א: עם-עובד, תש"ז.

אינם מובחנים באופן מוחלט זה מזה, שכן התרגום החינוכי הנו שיטת מחקר פילוסופית בפני עצמו. עם זאת, ניתן להתייחס לנדבכים מובחנים בתוכם.⁸⁵

אנליזה או פרקטיקה פרגמטית? - הגישה האנליטית והגישה הנורמטיבית

הרכיב הראשון של המתודולוגיה מתייחס לגישה המאפיינת את העיסוק בפילוסופיה של החינוך, כמו גם לקשר בין הפילוסופיה – ובכללה רעיונות, ערכים, אידיאלים, דיספוזיציות ומטרות – לבין המעשה החינוכי. חנן אלכסנדר וארי בורשטיין מתארים שתי גישות מרכזיות לפילוסופיה של החינוך – גישה אנליטית וגישה נורמטיבית.⁸⁶ לשתי אלה מוסיף יונתן כהן כאפשרות שלישית את הגישה הדליברטיבית של העיסוק הפילוסופי בחינוך.⁸⁷ אך לפני שנפנה אליה, אציג בקצרה את שתי הגישות המרכזיות.⁸⁸

הפילוסופיה החינוכית האנליטית מתנגדת להזדהות עם עמדות ערכיות, ומתמקדת בניתוח של מושגים מהותיים בחינוך, כגון "חינוך", "אינדוקטרינציה", "הוראה", "למידה" וכדומה.⁸⁹ הגישה האנליטית גורסת כי תפקיד הפילוסופיה החינוכית איננו לנקוט עמדות נורמטיביות-חינוכיות, אלא להשאיר את הכול כפי שהיה, אך ברור יותר.⁹⁰ הפילוסופיה הנורמטיבית, לעומתה, מעלה טענות לגבי החינוך הרצוי, וקוראת לחיבור הדוק יותר בין הפילוסופיה של החינוך לבין המעשה החינוכי, על-ידי עיצובה של פילוסופיה נורמטיבית ברורה. הפילוסופים הנורמטיביים מסתייגים מנטיית הטהרנית של הפילוסופיה האנליטית של החינוך, שמבקשת לשמור ריחוק אקדמי מה'תסבוכות' של השטח.⁹¹

אלכסנדר ובורשטיין מבקשים להפריך את התפיסה האנליטית הטהורה⁹² באמצעות הטענה כי אין להעלות על הדעת מעשה חינוכי שאין בבסיסו תפיסה נורמטיבית, וכיוון שכך, הרי ש-"אין מנוס למחנך מלנקוט עמדה ערכית כלשהי".⁹³ **היות שנקיטת העמדה היא פרקטיקה הכרחית עבור המחנכת, הרי שהיא הכרחית גם לפילוסופיה של החינוך.** בניגוד לעמדה הויטגנשטיינית, הדיון הפילוסופי בחינוך אינו יכול להשאיר את המצב כפי שהיה, אלא מחויב להבהיר את יעדיו הנורמטיביים של החינוך.⁹⁴ צבי לס גורס כי חינוך הוא תמיד אידיאולוגיה וכי תפקידה של הפילוסופיה החינוכית היא לחשוף את האידיאולוגיה הזו.⁹⁵

⁸⁵ כך למשל, הצורך לבחון את הנחות היסוד של שיטה פילוסופית מסוימת לאור 'רוח הזמן' כדי להגדיר מטרות הנו נדבך ייחודי של התרגום החינוכי, שאינו הכרחי לכל מחקר פילוסופי של החינוך. במודל של פרנקנה, אותו אציג להלן, 'רוח הזמן' תהיה הנחת יסוד פילוסופית או סוציולוגית (ראו הסעיף: "הנחות יסוד עובדתיות"). הנחות יסוד [מסוימות], מסביר פרנקנה, הכרחיות לכל פילוסופיה של החינוך, אולם 'רוח-הזמן' איננה [אחת מהן]. כך לדוגמא, עבודה המתייחסת להגות בת-זמננו לא תידרש לרכיב זה. ארחיב על כך להלן.

⁸⁶ אלכסנדר, חנן ובורשטיין, ארי, מושג התרגום בפילוסופיה של החינוך, בתוך: כהן, י., (עורך), שפות וספריות בחינוך היהודי: מחקרים לכבודו של מיכאל רוזנק, עיונים בחינוך היהודי, כרך י"א, ירושלים: מאגנס, תשס"ה-תשס"ו, עמ' 337-354.

⁸⁷ כהן, יונתן, דפוסים בתרגום חינוכי – מבוא, בתוך: כהן, י., והולצר, א., (עורכים): דפוסים בתרגום חינוכי, סדרת עיונים בחינוך היהודי, י"ג, ירושלים: מאגנס, 2008.

⁸⁸ אלכסנדר ובורשטיין מתייחסים אל 'התרגום החינוכי', בו הם כוללים את כל שיטת 'התרגום החינוכי' של שוואב ו'אסכולת ירושלים' כאל חלק ייחודי מהגישה הנורמטיבית, ואילו כהן מתייחס ספציפית לגישה הדליברטיבית של שוואב, ורואה בה מודה ייחודית, שכן היא מתחילה בסימפטום ולא בפילוסופיה נורמטיבית (ראו להלן). ממשכיו של שוואב, ביניהם כהן, יצרו גישות דיאלקטיות הקרובות יותר לפרוצדורה הנורמטיבית, אליהן מתייחסים אלכסנדר ובורשטיין (שם, 338-339).

⁸⁹ חקירה אנליטית בהקשר הבוהדיסטי עשויה הייתה להתייחס למושג 'התמרה' בבודהיזם הטיבטי ולקשר בינו לבין המושג 'חינוך', או לניתוח המושגים 'חמלה' או 'חוכמה' בהגות הבוהדיסטית. לעבודה שכזו ערך רב אך היא שונה מהותית מהניסיון לאתר את עקרונות היסוד של הגישה הבוהדיסטית ולהציג תפיסה חינוכית שלמה לאורם במתודה הנורמטיבית.

⁹⁰ אלכסנדר ובורשטיין, 350.

⁹¹ אלכסנדר ובורשטיין, 337-338. אינני נכנס פה לויכוח מעמיק בין הגישה הנורמטיבית לבין זו האנליטית. הויכוח אליו אני שואף להתייחס הוא 'ויכוח פנימי' המתקיים בתוך הגישה הנורמטיבית. להעמקה מעניינת לגבי הגישה האנליטית ראו אלכסנדר ובורשטיין, 349-351.

⁹² אני מבחין פה בין התפיסה האנליטית הטהורה, אשר מניחה כי הפילוסופיה של החינוך כולה צריכה להיות אנליטית, לבין מתודה אנליטית שהיא חלק מהפילוסופיה של החינוך. הן אלכסנדר ובורשטיין והן פרנקנה מדגימים שימוש במתודה האנליטית כחלק מפילוסופיה נורמטיבית, אך הם אינם מקבלים את האפשרות של אנליזה כמודה בלעדית.

⁹³ זאת אולי בניגוד לפילוסופיה האנליטית, אשר לפחות לכאורה איננה מחויבת לנקוט עמדה. היא יכולה גם לשתוק, כפי שאנו למדים מהמקרה של ויטגנשטיין. אולם החינוך, מטבע היותו פרקטיקה, משמעו בחירה ונקיטת עמדה. ישנה כמובן תפיסה חינוכית לפיה כל תפקידו של החינוך הוא 'להשאיר את הכול כפי שהיה, אך באופן ברור יותר', אולם בהקשר החינוכי קל לראות שגם בכך יש הבעת דעה, כפי שנראה להלן.

⁹⁴ אלכסנדר ובורשטיין, 351.

⁹⁵ לס, צבי, אידיאולוגיות ומחשבת החינוך, בתוך: הרפז, י., (עורך), לחץ והתנגדות בחינוך, מאמרים ושיחות, ת"א: ספריית הפועלים, 2000, 254-217.

חנן אלכסנדר מנסח זאת אחרת, ומראה שהחינוך משרת תמיד חזון או מושג של הטוב. על פי תפיסה זו, הפילוסופיה החינוכית משקפת אמונות אתיות עמוקות בשאלות מה פירוש הדבר להיות אדם, מהם החיים הטובים או הראויים ומהי המידה הטובה.⁹⁶ תפיסות אלה אינן מקבלות את ההתייחסות אל החינוך כאל פרקטיקה אובייקטיבית ואל המחנך כ'מקצוען': הן חושפות את העובדה כי בבסיס המעשה החינוכי תהיה תמיד תפיסה אידיאולוגית או, לכל הפחות, תפיסה של 'טוב' אשר תשפיע עמוקות על המעשה החינוכי.

אופן ההתייחסות הזה אל המעשה החינוכי שולל ומפריך את התפיסה האנליטית הטהורה. עם זאת, אלכסנדר ובורשטיין מוצאים ערך רב ב**פרקטיקה** האנליטית של בירור מושגים כחלק מתהליך הפיתוח של תפיסה נורמטיבית. גישה זו קרובה לסינתזה שיוצר וויליאם פרנקנה: במאמר מכון משנת 1966 מסביר פרנקנה כי בפילוסופיה הנורמטיבית של החינוך משולבים טיעונים אנליטיים, אולם אלה יופיעו רק במקומות בהם הם רלבנטיים.⁹⁷ הם לא יהיו את עיקרה של השיטה, אלא רק נדבך אחד בה. ייחודה של הפילוסופיה האנליטית, אליה מתייחס פרנקנה כ'חדשה', הינו בטענתה לפיה האנליזה היא עיסוקה הבלעדי של הפילוסופיה של החינוך. זאת בשונה מהפילוסופיה הנורמטיבית, שעושה שימוש באנליזה ככלי אחד מני רבים על מנת להציג תפיסה של החינוך הראוי.

לפילוסופיה הנורמטיבית של החינוך מספר תצורות אפשריות. בכל מקרה, המאפיין המרכזי שלה הוא שהיא מקיימת מהלך שיטתי ומסודר של הצגת תפיסה פדגוגית, או ניתוח של תפיסה כזאת, על סמך טענות יסודיות ובסיסיות ביחס למציאות הקיימת ולמצב הראוי. במילים אחרות, זוהי שיטה בעלת יחס ביקורתי למציאות, אשר שואפת להגדיר את ה'ראוי' בחינוך ולהציע אופנים בהם ניתן להביאו לידי הגשמה.

הגישה הנורמטיבית של לם אשר מתייחסת אל כל משנה חינוכית כאל אידיאולוגיה תטען כי גם הגישה האנליטית, על-אף יומרתה האובייקטיבית, מקורה באידיאולוגיה או בתפיסה נורמטיבית.⁹⁸ הרכיב הראשון בפילוסופיה החינוכית על פי לם יהיה האופן בו היא מנתחת או מאבחנת את המציאות (דיאגנוזה);⁹⁹ הרכיב השני הוא הנחת היסוד שלה לגבי המצב הרצוי (אסכטולוגיה). לאור שתי הנחות היסוד תוגדר אסטרטגיה למעשה החינוכי - הדרך בה ניתן להגיע מהמצב הנתון למצב הרצוי, שמהווה את הרכיב השלישי ומכילה מטרות, יעדים, שיטות ואמצעים, שעשויים להביא לשינוי אותו מגדירות הנחות היסוד כרצוי. רכיב רביעי בטיפולוגיה הוא הקולקטיב אליו מתייחס החינוך: החניכים והמחנכים.

הגישה הדליברטיבית

בעיני אלכסנדר ובורשטיין, ההבדל המרכזי בין הגישה הנורמטיבית לגישה האנליטית נעוץ באופן בו כל אחת מהן תופסת את מערכת היחסים בין הפילוסופיה של החינוך למעשה החינוכי עצמו: הגישה הנורמטיבית

⁹⁶ Hanan, A. Alexander, Reclaiming Goodness: Education and the Spiritual Quest, Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2001, Preface, Pp. ix-xvi & 25-26.

⁹⁷ Frankena, William, K., a model for analyzing a philosophy of education, The High School Journal, Vol. 50, No. 1, Philosophy of Education, 1966, 8-13.

⁹⁸ לם, שם. התייחסות ביקורתית לגישה האנליטית תטען כי זו נגועה בקבלה של המובן מאליו החברתי כנתון או אפילו כ'טוב', קבלה של הטענה לפיה על החינוך להיות פרופסיונאלי ולהישמר מעיסוק אידיאולוגי, שהיא לדידו של לם ושל החינוך הביקורתי גישה שיש בה עיוורון למציאות ולנוכחות של כוח ואידיאולוגיה בזירה החברתית. גישה נאיבית שכזו מוותרת מראש על העיסוק בשאלת 'החינוך הראוי', ומתמקדת אך ורק במחקר אנליטי של מושגים – ביצירה של בהירות לגבי המושגים – תוך ויתור על התמונה הרחבה. ניתוח של הגישה האנליטית על-פי הטיפולוגיה של לם מדגימה זאת: התפיסה האנליטית תאבחן את המצב המצוי כמצב שהוא חיובי בבסיסו. הבעיות אותן היא תאבחן נוגעות אך ורק בלבלול של אנשי חינוך לגבי מושגי היסוד ותפיסות היסוד שלהם, ולא תתייחס לתוקפן הערכי של ההנחות עצמן. האסכטולוגיה של גישה כזו תשאף לעורר מודעות ובהירות מושגית כדי להשפיע על המעשה החינוכי. כך לדוגמה, האבחנה בין חינוך לבין אינדוקטרינציה עשויה לסייע למחנכים להימנע מהשנייה. האסטרטגיה תהיה האנליזה הביקורתית, שדורשת ידע ואימון. לדידו של לם על גישה מעין זו נגועה בחוסר מודעות להקשר האידיאולוגי הרחב שבו היא פועלת וקבלתו כמובן מאליו. לדידו של לם חינוך הוא תמיד אידיאולוגיה ולכן חינוך טוב הוא חינוך שמודע לכך ואף מזהיר על כך.

⁹⁹ לם מתייחס לרכיב זה לעתים כרכיב של דיאגנוזה ולעתים כאנליזה. כדי להימנע מבלבול מול הגישה האנליטית השתמשתי כאן בהמשגה של הדיאגנוזה.

מאופיינת במתן קדימות למעשה החינוכי (שם, 338). בניגוד לגישה האנליטית, שמתייחסת לחינוך כתיאוריה, הגישה הנורמטיבית מתאפיינת בתפיסה לפיה חינוך הנו פרקטיקה ושהפילוסופיה החינוכית הנה פילוסופיה של פרקטיקה. אך גם בתוך הגישה הנורמטיבית ישנן תפיסות שונות באשר למעמדו של המעשה החינוכי ביחס לפילוסופיה עצמה – כאלה שנותנות משקל רב יותר לתיאוריה וכאלה שמייחסות חשיבות רבה יותר לפרקטיקה. אלכסנדר ובורשטיין מתייחסים לגישה הדליברטיבית של יוסף שוואב כדוגמא ייחודית לגישה נורמטיבית, אשר נותנת עדיפות עליונה למעשה החינוכי, ומעדיפה באופן קטגורי את הפרקטיקה על פני התיאוריה. הוגים אחרים, בתוכם כהן, מתייחסים אל הגישה הדליברטיבית כאל גישה בפני עצמה, לא כתפיסה בתוך הגישה הנורמטיבית, וזאת הן בשל ההעדפה המוחלטת של הפרגמטי שמאפיינת את הגישה הדליברטיבית, והן בשל הסתירה המובנית בהגדרה של גישה שאיננה מוכנה להכפיף את עצמה לנורמות כ'נורמטיבית'.¹⁰⁰

הגישה הדליברטיבית אינה מגדירה תפיסה מסוימת, אלא את התהליך דרכו תפיסה כזאת נוצרת ואת התחומים שאליהם עליה להתייחס. שוואב מתאר קבוצה דליברטיבית שהרכו שלה הוא מומחה לתכניות לימודים. עבודת הקבוצה מתייחסת לארבעה רכיבי יסוד של התהליך החינוכי – התלמיד, המורה, הסביבה ותחום הלימוד – ולאינטראקציה בין הרכיבים הללו. הקבוצה עוסקת בתרגום של תיאוריה אל תחום המעשה החינוכי, אך נקודת המוצא שלה היא תמיד בעיה או אתגר קונקרטיים, שמקורם במעשה החינוכי. ה'תרגום' מתחום התיאוריה אל תחום המעשה החינוכי נעשה באמצעות המתודה של ההתדיינות או הדליברציה (Deliberation). ההתדיינות מסמנת את השיח של הקבוצה עצמה, אך במובן עמוק יותר היא מתייחסת לשיח של השטח החינוכי עם התיאוריה.

התרגום החינוכי

התייחסותי כאן למונח 'תרגום' כתהליך שבו תיאוריה או הגות מותאמת לשדה החינוך. אולם למונח תרגום בפילוסופיה של החינוך יש משמעות רחבה הרבה יותר. אלכסנדר ובורשטיין מציעים ניתוח אנליטי של מושג "התרגום החינוכי" כבעל שלוש משמעויות אפשריות: תרגום כהתאמה, תרגום כפרשנות ותרגום כהשתמעות (שם, 340-349).

תפיסת התרגום כפרשנות (הרמנויטיקה), מתייחסת לעובדה שתהליך התרגום הוא פרשני מטבעו, ולחשיבות ההכרה בעובדה זו. בהקשר זה ניתן לסמן טווח, שבקצהו האחד מצויה גישת התרגום האובייקטיבי, אשר מניחה כי המשמעות מצויה בטקסט וניתן לחלצה מתוכו, ובקצהו האחר מצויה הגישה הסובייקטיבית, המניחה כי מעשה כזה הוא בלתי אפשרי, וכי מלאכת התרגום תהיה תמיד מלאכה של "יצירה" ולא של "שחזור" (שם, 345-6). בתווך בין שני הקצוות הללו מצויה הגישה הבין-סובייקטיבית המזוהה עם גומר. גישה זו מניחה כי אי אפשר להבטיח אובייקטיביות, ומאידך מניחה שמודעות לעובדה הזאת, ובעקבותיה מודעות לכשלים ההקשריים ולקויותם בחשבון בפעילות הפרשנית, מאפשרות יצירה של **משמעות דיאלוגית** ושל "טרנספורמציה הדדית בלי אבדן זהות של האובייקט ושל הסובייקט" (שם, שם). תיאור זה מהדהד את מושגי הזיקה וההקפה אצל בובר; ואכן, בהמשך הפרק אתייחס לממדים הרמנויטיים הנובעים מהגותו של בובר, ולקשר בין אלה לבין הגישה הדליברטיבית.¹⁰¹

¹⁰⁰ אלכסנדר ובורשטיין מבקשים לשלב את הגישה הדליברטיבית בהקשר של השיח הבינלאומי של הפילוסופיה של החינוך, אשר מתייחס לאנליטיות מול נורמטיביות. מסיבה זו, ולאור תפיסתם את הגישה הנורמטיבית, הם טוענים שניתן להתייחס לגישה הדליברטיבית כאל מודה נורמטיבית קיצונית, אשר שונה באופן חד מגישות נורמטיביות אחרות שמייחסות חשיבות פחותה יותר לשדה החינוכי.

¹⁰¹ בפרק 2.4, שעוסק בתפיסת הדיאלוג המתחום, נתייחס להרמנויטיקה שמתכתבת עם תפיסת התרגום כפרשנות בין-סובייקטיבית (346-347).

בהקשר הבודהיסטי אין כל אפשרות להתיימר לפרשנות אובייקטיבית. רוחב היריעה, פערי הזמן והתרבות, כמו גם חוסר האפשרות להתייחס ל'בודהיזם' אחד, משמעם שעצם בחירת הטקסט היא פעולה פרשנית. מאידך, צניעותה של עבודה זו מחייבת אותנו לנסות ולהבין את ההקשר והאתגר של התרגום על-מנת ליצור משמעות דיאלוגית. התרגום החינוכי מתרחש אל תוך הקשר – ההקשר החינוכי-חברתי-תרבותי של ימינו. ההגות הפילוסופית חייבת אפוא לעבור טרנספורמציה. רצינותה של העבודה תיבחן ביכולת לשמר את זהותה של ההגות בתהליך השינוי, מתוך הבנה שעצם הבחירה בפרשנות מסוימת של חינוך-חברה-תרבות יש בה בחירה והיא אינה אובייקטיבית.

המשמעות השניה של מושג התרגום, התרגום כהשתמעות, מתייחסת לטענה לפיה לתורות פילוסופיות ישנה השתמעות חינוכית הכרחית. גם אם הפילוסוף לא עסוק בפיתוח תיאוריה חינוכית מוסדרת ומפורשת, הרי שחובתה של הפילוסופיה החינוכית להתמקד בהפקת המשמעות החינוכית של הפילוסופיה הכללית. בהקשר זה אלכסנדר ובורשטיין מבחינים בין תרגום כהשתמעות לוגית, הקשרית ופסיכולוגית. תפיסת התרגום כהשתמעות לוגית גורסת כי הפעלת כלים לוגיים קפדניים עשויה להרחיב את תחולתה של הפילוסופיה הכללית לתחום הפילוסופיה החינוכית. לעומת זאת, תפיסה הקשרית טוענת כי ניתן למצוא השתמעות לוגית רק בתוך הקשר של זמן ומקום. לבסוף, תפיסת התרגום כהשתמעות פסיכולוגית מניחה כי בכל תפיסה חינוכית מקופלות הנחות ואמונות פסיכולוגיות.

לתפיסתי, אין צורך להתחייב לאחת משלוש התפיסות הללו. נדבכים מסוימים של ההגות הבודהיסטית מאפשרים השתמעות לוגית, דרך אמירות מפורשות וברורות אותן ניתן לאתר ולחלץ מתוך המקור. לדוגמה, מהתפיסה המוסרית הבודהיסטית, שהיא מפותחת ובהירה להפליא, ניתן לגזור בצורה לוגית תפיסה חינוכית-מוסרית.¹⁰² לעומת זאת, ישנם נדבכים של ההגות הבודהיסטית שמחייבים התייחסות בתוך הקשר, כמו גם מודעות לעובדה שבני-אדם – מחנכים וחניכים כאחד – אינם מגיעים למעשה החינוכי כלוח חלק. כך, למשל, חברה אינדיבידואליסטית תדרוש תרגום חינוכי שונה של פילוסופיית היעדר-העצמי הבודהיסטית לעומת חברה קולקטיביסטית. לבסוף, גם הסוג השלישי, ההשתמעות הפסיכולוגית, מהווה חלק מרתק מהתרגום החינוכי בהקשר הבודהיסטי. ישנן פרשנויות של הבודהיזם הטוענות כי רעיונות מסוימים בתוכו מעודדים ניהיליזם או אדישות; אולם אם נתבונן על ההשתמעות הפסיכולוגית של 'דמות הגיבור' של הקורפוס הבודהיסטי, הבודהה, נוכל לזהות בה מיד דמות של מחנך, משרת ציבור שהקדיש את כל חייו הבוגרים, עשרים שעות ביממה, לטובת הכלל. זהו אדם שכל עניינו היה ללמד 'סבל וסוף הסבל', לעשות ככל יכולתו על מנת להקטין ולהפחית את כמות האי-נחת בעולם. הדמות שמוצגת לנו היא גילום של אלטרואיזם וחמלה שעומדת בסתירה גמורה לרעיונות של ניהיליזם ואדישות. מלאכת הבילוש הפסיכולוגית אותה מתארים אלכסנדר ובורשטיין מדגישה את חשיבתו של תרגום שכזה בפרקטיקה של התרגום החינוכי.

המשמעות השלישית של המונח "תרגום" לפי אלכסנדר ובורשטיין – תרגום כהתאמה – מתייחסת להעברה של רעיון ממישור אחד למשנהו, ובהקשר שלנו לתהליך בו פילוסופיה נורמטיבית הופכת לפילוסופיה חינוכית. תפיסה זו מהווה נדבך יסודי ובסיסי של תהליך התרגום. אלכסנדר ובורשטיין מונים שלושה היבטים לתפיסה זו. הראשון מתייחס לתהליך של מפגש בין תיאוריה למעשה, כלומר למעבר בין פילוסופיה נורמטיבית לפילוסופיה חינוכית. היבט זה של התרגום ניצב בליבן של הגישה הנורמטיבית והדליברטיבית, שמציעות אופנים שונים של מפגש בין הגות ופרקטיקה. היבט שני מתייחס למימד ההיסטורי – להתאמה בין עבר להווה, בין תיאוריה שמקורה היסטורי לבין העת בה אנו חיים ופועלים. לבסוף, ההיבט השלישי של

¹⁰² דמיאן קואן, אחד מחוקרי המוסר הבודהיסטי המובילים, מדגיש כי לבודהיזם אין פילוסופיה מפותחת של המוסר ולא לכך אני מתכוון. כוונתי היא שלבודהיזם יש תורה מוסרית ברורה שכוללים כללים ברורים של עשה ואל תעשה, כמו-גם התייחסות למקרים פרטניים יוצאי דופן. לתפיסתי, דווקא בשל הבהירות הזו הבודהיזם לא נדרש לפיתוח פילוסופיה של מוסר.

התרגום כהתאמה הוא היבט מוסרי, שעיקרו ההתאמה בין המשנה האתית לבין הנחלתה ורכישתה על ידי הפרט. ההתייחסות המשותפת אל שלושת ההיבטים הללו כאל 'תרגום', מקורה בתובנה כי התיאוריה והמעשה לא מדברים באותה שפה; הם לא תמיד מבינים זה את זה ולא תמיד מצויים באותו הקשר. התדיינות, שיחה, הרהור, והחלפת עמדות חוזרת ונשנית בין שתי השפות, נדרשים אפוא כדי לאפשר מפגש בו יכולה להיווצר שפה שלישית, שמחברת ומגשרת בין הקצוות.

לתרגום מסוג זה חשיבות מיוחדת במפגש בין פילוסופיה עתיקה לבין הזמן והמקום הנוכחיים. כך לדוגמה, רעיונות שהיו רלבנטיים בחברה הכפרית מבוססת הקסטות בהודו העתיקה חייבים לעבור התאמה לתקופה הפוסט-מודרנית. אולם המתודולוגיה של התרגום החינוכי מתייחסת לא רק למפגש של ההגות עם הזמן הזה, אלא גם למפגש בין ההגות למעשה החינוכי בן זמננו. ניתן לדמיין תפיסה חינוכית שמנותקת לחלוטין ממימד של זמן ומקום, ולעומתה ניתן גם לדמיין תפיסה חינוכית שמשנתה כליל בעקבות כל מגע עם המציאות הקונקרטי. במרחב בין שני הקצוות הללו ישנן אפשרויות נוספות, שמבטאות דיאלוג עם הפילוסופיה העתיקה תוך נכונות לשינוי בדרגות שונות ובאופנים שונים.¹⁰³ בעמודים הבאים אבחן את המרחב הזה שבין קיבעון לטרנספורמציה, אשר כולל בתוכו גם את האפשרות לדיאלוג.

סיכום ביניים והבהרת מושגים

הדיון לעיל חושף את הסינתטיות העמוקה של מושג התרגום. האנליזה של אלכסנדר ובורשטיין חשבה מעין כמותה, אולם בפועל, במלאכת התרגום מתפלשות שלוש המשמעויות זו בזו: היצירה של "שפה שלישית" ("התרגום כהתאמה") הנה מלאכה שיש לה היבט פרשני ("התרגום כפרשנות") – פרשנות של זמן, מקום, חברה ותרבות – ושמתייחסת להשתמעויות חינוכיות שונות של ההגות הבודהיסטית ("התרגום כהשתמעויות"). ההכרה בכך לא מפחיתה בחשיבותה של המודעות האנליטית לרכיביו השונים של תהליך התרגום: הבחירה בהרמוניזציה הבין-סובייקטיבית מחדדת את חשיבות המודעות לאופנים שונים של התאמה ולאופנים שונים של השתמעויות בתוך מעשה התרגום.

המתודולוגיה של עבודה זו דורשת, אפוא, אימוץ מודע של שלוש מתודות של תרגום: ראשית, תרגום כהתאמה של הגות פילוסופית למעשה החינוכי – זוהי למעשה המתודולוגיה הפילוסופית הכללית, שיכולה להיות אנליטית, נורמטיבית או דליברטיבית; שנית, תרגום כהתאמה במשמעותה ההיסטורית – התאמה לזמן, לתרבות; ושלישית, תרגום כפרשנות בין-סובייקטיבית. בעבודה יהיו נוכחים, כמובן, גם היבטים נוספים של תרגום, אולם השלושה שנמנו הם ההיבטים המרכזיים אליהם צריך לתת את הדעת כדי לאפשר יצירה אותנטית של אותה משמעות דיאלוגית אליה מתייחסים אלכסנדר ובורשטיין, דיאלוג שאין בו אבדן זהות של אובייקט או סובייקט.

השימוש במילה תרגום לאורך העבודה מתייחס לכלל ההיבטים שזכרו לעיל, כאשר ההבחנה בין ההיבטים השונים נתונה מתוך ההקשר. אל התרגום כהתאמה לפרקטיקה אתיית כאל "גישה" או "אופן" (Mode) של העשייה הפילוסופית. כאמור, ההיבטים השונים משתלבים ומשתרגים אלו באלו. המשגה זו תואמת את האופן בו ההוגים של "אסכולת ירושלים" (להלן) משתמשים במובנים שונים של "תרגום" לחלופין.¹⁰⁴ אין

¹⁰³ אם נתבונן על הניסיונות הקיימים לשלב בודהיזם בחינוך בן-ימינו נוכל לזהות בהם את שני הקצוות הללו. ישנם ניסיונות המתעקשים על הפרקטיקה המדיטטיבית כפרקטיקה הכרחית לדרך הבודהיסטית. אולם לעתים התרגום החינוכי נעצר שם, בטכניקה עצמה, ויש הטוענים שהאופן שבו משולבות פרקטיקות של תשומת לב (mindfulness) בתוך בתי הספר הוא למעשה השטחה של הדרך הבודהיסטית. ראו למשל פרויקטים כגון dot-be.be (הבינלאומי) או פרויקט 'שפת הקשב' שמשולב בבתי ספר רבים בישראל ובראשם בית-ספר תל-חי בתל-אביב. המקטרגים גורסים כי בפרויקטים הללו יש העלמה של רכיבים קריטיים של הדרך הבודהיסטית ואבדן דרך מוחלט. אחד הדגשים של הביקורת הוא על חוסר ההתייחסות לתרגול המוסרי הבודהיסטי. זאת לעומת פרויקטים כגון 'הזמנה לנתינה', Mind & Life של מכו Mind & Life שמיושם בישראל ושם דגש רב על הפן המוסרי/חברתי.

¹⁰⁴ אלכסנדר ובורשטיין משייכים עצמם לאסכולה שהמשיכה לעסוק בסוגיית המתודולוגיה הפילוסופית של החינוך גם בתקופה שסוגייה זו היתה רדומה במחקר העולמי. הם מתייחסים לסימור (שמואל) פוקס, מיכאל רוזנק ויונתן כהן, שהושפעו משוואב ו-

בכך כדי לטשטש את העבודה כי המובנים השונים מובחנים זה מזה לא רק ברמה האנליטית אלא גם ברמה הפרקטית כך, למשל, התרגום כהתאמה היסטורית יכול להתרחש במסגרת של מהלך נורמטיבי או במסגרת מהלך דליברטיבי.¹⁰⁵

לאור הדיון לעיל, החלקים הראשונים של הפרק יתייחס לגישה הפילוסופית. אציג תחילה את התפיסה הנורמטיבית הכללית על פי פרנקנה (תת-פרק 2.1), אמשך בהצגת הגישה הדליברטיבית לשוואב על חסרונותיה ויתרונותיה (2.2), ובעקבותיה אציג את תפיסת הדליברטיביות המרוסנת שמציע יונתן כהן (2.3 ו-2.4). היות שעבודה זו מתמקדת בפדגוגיה הדיאלוגית, מתבקש לבחון האם המתודולוגיה שלה תואמת לרעיונות בהם היא עוסקת. לפיכך אתייחס בהמשך הפרק לקשר בין הדליברטיביות המרוסנת לבין תפיסת הדיאלוג המתוחם לבובר, ובמשמעות ההרמנויטית של קשר זה (2.5-2.6). לבסוף אתייחס לנושא התרגום החינוכי במשמעו ההיסטורי ולמתודה הכללית של העבודה הנוכחית (2.7).

3.2 הפילוסופיה הנורמטיבית של פרנקנה

במוקד הניתוח שהוא מציע לפילוסופיה הנורמטיבית מעמיד וויליאם פרנקנה (1966) את הדיספוזיציות אותן מנסה החינוך להקנות. הדיספוזיציות הללו יכולות להיות תכונות אופי, יכולות שונות או גופי ידע רצויים.¹⁰⁶ הנחות יסוד נורמטיביות מולידות את הדיספוזיציות הרצויות; לאורך של הדיספוזיציות הרצויות מוגדרים האמצעים והשיטות החינוכיים. המהלך של פרנקנה הנו ניסיון להגדיר את מקומה וחשיבותה של המתודה האנליטית בפילוסופיה הנורמטיבית. הוא מבקש להראות כי יש שיטה בפילוסופיה הנורמטיבית, וכי יש דרך ראויה לכתוב פילוסופיה נורמטיבית ולנתח. ניכר כי פרנקנה נותן עדיפות לפילוסופיה הנורמטיבית, ובלבד שזו עומדת בכללי הכתיבה הפילוסופית הנדרשים ומציגה קוהרנטיות פנימית.

הגדרת הדיספוזיציות הרצויות, טוען פרנקנה, היא תנאי הכרחי לכל פילוסופיה של החינוך, ואילו שני הרכיבים האחרים – הנחות היסוד והאמצעים – אינם הכרחיים. יכולה להתקיים פילוסופיה חינוכית שתתייחס רק להנחות היסוד ולדיספוזיציות הרצויות, או רק לדיספוזיציות ולדרכים להשגתן. הגות מהסוג השני עשויה להיסמך על הגות מהסוג הראשון או לערוך איסוף אקלקטי של דיספוזיציות. כך, לדוגמא, עבודה שתתקח כנקודת המוצא שלה את "שש השלמויות" כפי שהן מוגדרות בספרות המהאייאנה,¹⁰⁷ ותתמקד באופנים להשגתן בחינוך בן-ימינו, תשתייך לסוג השני, ואילו עבודה שתבחן אלו דיספוזיציות ניתן לגזור מ"ארבע אמיתות האצילים"¹⁰⁸ תשתייך לסוג הראשון. פילוסופיה חינוכית שלמה תכיל את שלושת הרכיבים גם יחד, כמו גם רכיבים נוספים שיצוינו להלן.

בתוך הרכיב של הנחות היסוד מבחין פרנקנה בין שני סוגים: הנחות יסוד נורמטיביות ועובדתיות, כאשר הקדימות ניתנת להנחות היסוד הנורמטיביות. אלה עשויות להיות מובנות בדרכים שונות. בפילוסופיה הבודהיסטית, למשל, הטענה לפיה אלטרואיזם וחמלה הן תכונות אנושיות ראויות הנה הנחת יסוד נורמטיבית ואילו מחקרים עכשוויים המראים את הקשר בין אלטרואיזם, חמלה לאושר יכוננו הנחות יסוד

¹⁰⁵ "ניסו 'לתקן' את החלק הפגום של תורת מורס... [שהוא] העדרה של מסגרת פילוסופית נורמטיבית לדיון הדליברטיבי", (אלכסנדר וברשטיין 339).

¹⁰⁶ כך לדוגמא, הצורך לבחון את הנחות היסוד של שיטה פילוסופית מסוימת לאור "רוח הזמן" כדי להגדיר מטרות הנו נדבך של התרגום החינוכי שיוכל להתרחש במסגרת נורמטיבית או דליברטיבית. במודל של פרנקנה אותו אציג להלן, "רוח הזמן" תהיה הנחת-יסוד פילוסופית או סוציולוגית (להלן: "הנחות-יסוד עובדתיות"). הנחות יסוד שכאלה, מסביר פרנקנה, הכרחיות לכל פילוסופיה של החינוך, אולם "רוח-הזמן" איננה. כך לדוגמא, עבודה המתייחסת להגות בת-זמננו לא תידרש לרכיב זה.

¹⁰⁷ ההגדרה המלאה של דיספוזיציות על-פי פרנקנה כוללת יכולות, הרגלים, כוונות, מיומנויות, מאפייני אופי, אמונות וגופי ידע רצויים. כך לדוגמא ההרגל לחשיבה רפלקטיבית, מצפונית, היכולת לרקוד וידע באסטרטגיה – כולם עברו דוגמאות לדיספוזיציות, (שם, 9).

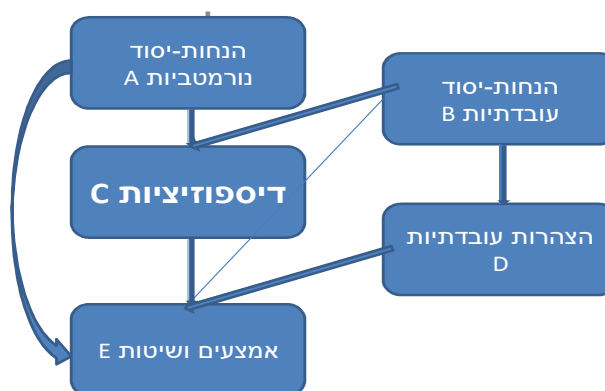
¹⁰⁸ שש השלמויות הן שש תכונות, איכויות שמייצגות את האדם הראוי – נדיבות, מוסריות, סבלנות, מאמץ נלהב, ריכוז וחוכמה. ראו להלן.

¹⁰⁹ הלימוד של "ארבע אמיתות האצילים" הוא הלימוד הבודהיסטי היסודי, אשר מקובל על כל הזרמים ומכיל בתוכו את ארבע הנחות היסוד הבודהיסטיות הבסיסיות: קיומה של אי-נחת, קיומית אינהרנטית (דוקהה), קיומו של גורם לאי-נחת, קיום האפשרות לסיום האי-נחת (נירוואנה), וקיומה של דרך לסיום האי-נחת, שהיא הדרך אותה יש לתרגל.

עובדתיות על מנת להציע תפיסה חינוכית שלמה. הנחות יסוד עובדתיות יכולות להיות הנחות פילוסופיות, פסיכולוגיות או אמפיריות.¹⁰⁹

לאורך של הנחות היסוד הנורמטיביות מגדירה הפילוסופיה החינוכית של פרנקנה את הדיספוזיציות שהנן התוצר הנשאף של החינוך-למשל, בדוגמא לעיל, נטייה אלטרואיסטית. לאחר שנקבעו הדיספוזיציות הרצויות יוגדרו האמצעים והשיטות שעשויים להביא לפיתוחן. גם בשלב של הגדרת השיטות יש להיעזר בנתונים עובדיים לגבי הקשר בין השיטות החינוכיות לבין הדיספוזיציות. לדוגמא, אם הדיספוזיציה הרצויה היא נדיבות, הרי שפרויקט התנדבותי עשוי לחזק נטייה שכזו. מחקרים אמפיריים על השפעות התנדבות על התודעה, המראים כי אכן יש קשר בין פרקטיקה של התנדבות להתפתחות נטייה נדיבה, יהוו חלק מתהליך הפיתוח של הפילוסופיה החינוכית.¹¹⁰

איור I - המודל של פרנקנה



* פרנקנה מתאר את המודל שלו בצורה שונה גרפית. הוא ממקם את הנחות היסוד A ו-B וכן את C ו-D במעמד שווה גרפית. עם-זאת, המודל כפי שהוא מואר כאן משקף נאמנה את הדומיננטיות של רכיבים A ו-C בפילוסופיה הנורמטיבית.
 ** הקשרים בין B ל-E ובין A ל-E הם קשרים חלשים, בשונה מיתר הקשרים.

פרנקנה בוחר אם כן למקם את הדיספוזיציות במוקד ההגות החינוכית.¹¹¹ ניתן לתהות על בחירה זו. ללא ספק, הבניית דיספוזיציות הנה אופן אפשרי אחד להגדיר מטרות לחינוך; אולם ההתמקדות בדיספוזיציות כהכרחיות היא תמוהה, שכן הגדרת המטרות במונחי הבניית דיספוזיציות עלולה להיות מטעה ולא נהירה במקרים מסוימים. למשל, אם הנחת היסוד הנורמטיבית שלי היא שקהילה היא דבר טוב לאדם ולאוויר, הרי שאוכל להגדיר לתהליך החינוכי מטרה שעוסקת בקהילה, כמו הבנייה קהילתית של קבוצת משימה, יצירת קהילת לומדים וכדומה. אמנם ניתן היה לגזור ממטרה זו דיספוזיציות רצויות (למשל נטייה

¹⁰⁹ בהמשך הפרק אציג את הגישה הדליברטיבית של שוואב, ואת האופן בו גישה פוסט-פוזיטיביסטית זו מבקרת את ההנחה בדבר קיומן של עובדות, אמפיריות או אחרות. אולם בשלב זה המטרה היא להציג דברים בשם אמרם.
¹¹⁰ ניתן להתייחס אל הפרויקט החינוכי הבין-לאומי G16 (Guidelines) כאל יישום של תפיסה זו. גישה זו מציעה פדגוגיה חילונית המבוססת על הפילוסופיה הבודהיסטית. היא ממוקדת ב-16 דיספוזיציות שפיתוחן מוגדר כמטרת התהליך החינוכי. הנחת המוצא של מפתחי השיטה היא שההתמקדות בדיספוזיציות רצויות, ולא בהנחות יסוד פילוסופיות, הופכת את הפדגוגיה של G16 לאוניברסאלית ובלתי-מפלגת.

¹¹¹ פרנקנה מציין במפורש את מעמדן העיקרי של הדיספוזיציות על פי שיטתו: "המשימה העיקרית של הפילוסופיה הנורמטיבית של החינוך הנה למנות ולהגדיר סט של דיספוזיציות אותן על הורים, מחנכים ובתי-ספר (והתלמיד/ה עצמו/ה) לאמץ", (10, התרגום שלי, ההדגשה במקור). בנוסף, פרנקנה מתייחס לשלושה סוגים של הגות חינוכית: מלאה – המתייחסת לכל הרכיבים שהוזכרו לעיל – ושני סוגים של הגות 'חלקית' – הגות שמתחילה בהנחות היסוד ומסיימת בדיספוזיציות מחד, והגות שפותחת בדיספוזיציות ומתמקדת בשיטות להשגתן. הגדרת שתי האפשרויות האחרונות מבהירה עד כמה חשובות הדיספוזיציות בתפיסתו של פרנקנה. למעשה, כאשר הוא מגדיר הגות שבוחרת דיספוזיציות באופן אקלקטי ובמנה שיטות להשגתן כפילוסופיה חינוכית, הרי שהוא נותן לדיספוזיציות קדימות על-פני כל הרכיבים האחרים.

לסולידריות, פיתוח אמפטיה, או אפילו "נטייה קהילתית"), אולם גזירה זו לא-דווקא תקלע לכל האיכויות שעשויות לצמוח מפיתוח קהילתי. יתר על כן, היא עלולה לסרב יותר מאשר לתרום. מדויק יותר בעיני להגדיר מטרות לחינוך כפי שמציעים רוזנק ופוקס. על פי שיטתם, הבניית דיספוזיציות מהווה אופן חשוב, אך לא בלעדי, בהגדרת מטרות לחינוך (ראו להלן).¹¹² חיסרון נוסף של הגישה הנורמטיבית של פרנקנה הוא הנטייה שלה ללקות בסטריליות-יתר ובריחוק פילוסופי חסר רגישות, שאינו מתייחס לקשיים חינוכיים ממשיים.¹¹³ גם אם נניח שבעזרת מודעות ניתן להימנע מריחוק זה, הרי שעלינו לשים לב לכך זו הנטייה האפריורית של גישה זו.

למרות חסרונות אלה, לגישתו של פרנקנה שלוש תרומות חשובות. הראשונה היא בכך, שהגישה מגדירה באופן ברור פילוסופיה נורמטיבית של החינוך ומציגה שיטה בהירה לניתוחה או להבנייתה, כפי שראינו בתרשים לעיל. תרומתה השנייה של הגישה נעוצה באופן בו פרנקנה מתייחס אל הנחות היסוד. פרנקנה מבהיר שהנחות היסוד חייבות להתייחס למטרות ולערכים של החיים, אל "הטוב", וכי מהנחות היסוד בדבר הטוב והדרך להשגתו ניתן לגזור דיספוזיציות רצויות. כדוגמה לתהליך כזה מביא פרנקנה את הגותו החינוכית של אריסטו, אשר מניח כי המקור ל"חיים הטובים" הנו פעולות משובחות מטבען כגון קונטמפלציה. על בסיס הנחת יסוד זו, ועל בסיס כמה טענות עובדתיות, אריסטו מונה דיספוזיציות רצויות שיתרמו להשגת קונטמפלציה, כגון ידע מתמטי ופילוסופי, מתינות וחוכמה מעשית.

למעשה, במהלך של פרנקנה מובלעת ביקורת על הגישה האנליטית, בה ניתוח החינוך הופך למושא הבלעדי של הפילוסופיה החינוכית. בגישה כזו מובלעת הכחשה של הצורך להגדיר את הטוב והרצוי. הדגש של פרנקנה על הנורמטיביות של הנחות היסוד מבהיר מדוע אובייקטיביות היא בלתי אפשרית בעיניו בהגות החינוכית. מאפיין זה של גישתו של פרנקנה מהדהד אל תפיסתו של צבי לס, אשר מביע את הביקורת הזו בחדות, כנדבך מרכזי של תפישתו החינוכית והמתודולוגית, ומצהיר כי כל חינוך מקורו באידיאולוגיה (לס, 2000).

לבסוף, תרומתה החשובה השלישית של גישתו של פרנקנה היא בכך, שפרנקנה מבהיר כי במהלך הפיתוח של הגות חינוכית שלמה, לגיטימי ואף נחוץ להשתמש בעובדות שמקורן מחוץ למסגרת הפילוסופית הנידונה. על פי פרנקנה, במעבר מהנחות היסוד אל הדיספוזיציות הרצויות ראוי להתייחס לכל הנחות יסוד עובדתיות נוספות שעשויות לתרום לתהליך היצירה של הדיספוזיציות, בין אם הן אפיסטמולוגיות, אונטולוגיות, תיאולוגיות או אמפיריות. מטענה זו נובעת הגדרה מובלעת של החינוך כפרקטיקה, ושל ההגות החינוכית כהגות אינטרדיסציפלינרית. טענה מובלעת זו של פרנקנה זוכה להרחבה רבה בהגותו של שוואב, כפי שנראה להלן, וקוהרנטית גם לתפיסתו של פוקס (להלן), לפיה בבואנו לתרגם פילוסופיה בודהיסטית לפדגוגיה אין אפשרות להימנע מהתייחסות ל"רוח הזמן" – לתרבות, למבנים החברתיים – ולאופן שזו מתבטאת בחניך הקונקרטי שעומד מולי. יש להניח, למשל, שפיתוח חמלה בחברה שמקדשת אגרסיביות יחייב הגדרה שונה של דיספוזיציות או לכל הפחות של שיטות חינוכיות לעומת אלה שיִדְרְשו בחברה שמקדשת עדינות או אי-אלימות.¹¹⁴

¹¹² מקור הקושי הוא בהגדרה האנליטית שפרנקנה נותן לחינוך. פרנקנה מגדיר חינוך כ – "תהליך שבו מעצבים או מנסים לעצב דיספוזיציות" (9). הגדרה זו לא תהיה מקובלת כל זרמי החינוך. חינוך הומניסטי שמטרתו להציע את התנאים למימוש המלא של האדם, למשל, אינו מכוון לדיספוזיציה כזו או אחרת. ניתן היה לגזור מהתפיסה של החינוך ההומניסטי דיספוזיציות כגון: אוטונומיה, חירות או יצירתיות, אולם התייחסות לעיצובן של אלה כמטרות הבלעדיות של חינוך הומניסטי יהיה רדוקציה גסה של תפיסה זו.

¹¹³ כהן, יונתן, דפוסים בתרגום חינוכי – מבוא, בתוך: כהן, י., והולצר, א., (עורכים): דפוסים בתרגום חינוכי, סדרת עיונים בחינוך היהודי י"ג, ירושלים: מאגנס, תשס"ט - 2008, עמ' ז'-ח'.

¹¹⁴ חשיבות השימוש בעובדות חיצוניות מתעצמת אף יותר בשלב השלישי לפי פרנקנה – יצירת אמצעים ושיטות לאור הדיספוזיציות הרצויות. בשלב זה, מבהיר פרנקנה, יש צורך בעובדות שמבהירות מה הקשר בין הדיספוזיציה הרצויה לבין השיטה המוצעת להשגתה. פרנקנה מדגיש את מקומו המרכזי בשלב זה של המחקר האמפירי בכלל, והמחקר הפסיכולוגי בפרט.

חינוך כפילוסופי - ההתייחסות לעיל אל החינוך כפרקטיקה, ואל הפילוסופיה של החינוך כפילוסופיה של הפרקטיקה, מזמינה התייחסות לתפיסתו של פייר אדו ביחס לפילוסופיה, ובמיוחד הפילוסופיה העתיקה. אדו, אחד המומחים הגדולים לפילוסופיה יוונית בזמנו, מבהיר כי הפילוסופיה העתיקה אינה אוסף "תיאוריות ושיטות המחשבה של הפילוסופים" כי אם פרקטיקה, "דרך חיים": "בחירה קיומית, שתובעת מהאדם שינוי מוחלט של חייו, של הווייתו".¹¹⁵ אדו מבחין בין "פילוסופיה" תיאורטית לבין 'פילוסופיָא' – אהבת החכמה – שהנה פרקטיקה או תרגול של פיתוח חכמה. למעשה, אדו טוען כי הפילוסופיה, בשמשה כפילוסופיָא, הינה דרך חינוכית ולא שיטה מחשבתית. חוקר הדתות תומר פרסיקו מצביע על הדמיון בין תפיסה זו של הפילוסופיה לבין האופן בו הפילוסופיה הבודהיסטית תופסת את עצמה,¹¹⁶ ואף אדו עצמו מודה כי "קיימים באמת כמה קווי דמיון מטרידים בין הגישות הפילוסופיות של העת העתיקה לבין המזרח". בהמשך לאדו, גם דניאל ווקי גורס כי הפילוסופיה הבודהיסטית, כפילוסופיה חיה, מציעה שיטות ופרקטיקות באמצעותן ניתן להפוך את לימודי הפילוסופיה לפילוסופיָא.

המהלך של אדו וווקי, של התייחסות לפילוסופיה עצמה כפרקטיקה, מחדד את ההכרח בהתייחסות לפילוסופיה החינוכית לא רק כאל פילוסופיה של פרקטיקה, אלא כאל פרקטיקה בפני עצמה. הפילוסופיָא, מבהיר אדו, מטרתה להצביע על דרך חיים. הפילוסופיָא של החינוך עניינה בדרך החיים כפי שהיא מתבטאת במעשה החינוכי – במלים אחרות, במעשה החינוכי כדרך חיים. חינוך בהקשר זה לא רק שאינו תיאוריה, משמעותו מתרחבת גם אל מעבר לפרקטיקה והוא הופך לאתיקה.

כתביו החינוכיים של מרטין בובר הם דוגמה מרתקת להתייחסות לחינוך כאל אתיקה, ולמשמעויות של תפיסה אתית לגבי מקומה של המחנכת. בחיבורו "על חינוך האופי" מתייחס בובר לדמותו של המחנך כאדם שלם אך שאינו מושלם, אדם שמצוי בתהליך, מצוי על דרך.¹¹⁷ מפרספקטיבה זו, הפילוסופיָא של החינוך היא פילוסופיָא של דרך, פילוסופיָא של תרגול, והמעשה החינוכי הינו דרך חיים ולא "רופסיה". כדי להיות מסוגל ללמד דרך חיים, מחויב המחנך לפסוע על אותה דרך בעצמו, ולתפוס את המעשה החינוכי כחלק מהדרך – חלק מתיקון האדם ולא רק חלק מתיקון העולם. ליתר דיוק, על המעשה החינוכי לקחת חלק בשניהם ואף לשמש גשר ביניהם. הבודהיזם המערב חברתית ודרך הבודהיסטוּוה, אליהם מתייחסת עבודה זו, מציעים שניהם תפיסה המתייחסת לפרקטיקה החברתית ולמעורבות בעולם כחלק אינטגרלי מתיקון האדם. בהמשך העבודה אתייחס לתפיסות אלה כבסיס להגדרת אידיאל המורה, ולהגדרת הקשר בין אידיאל זה לבין התפיסה החינוכית כולה, (ראו בפרק החמישי של העבודה).

3.3 הגישה הדליברטיבית של יוסף שוואב: החינוך כפרקטיקה

הגישה החינוכית הדליברטיבית של יוסף שוואב היא אחת הדוגמאות המובהקות ביותר להתייחסות למעשה החינוכי כאל פרקטיקה. הגישה הנורמטיבית, כפי שראינו לעיל, מושתתת על הנחות יסוד נורמטיביות; עיקר מלאכת תרגומן של ההנחות הללו להגות חינוכית היא הגדרת דיספוזיציות הנגזרות מהן ולאורך הצגת מטרות ואמצעים חינוכיים. בניגוד לכך, הגישה הדליברטיבית מתחילה, לדברי יונתן כהן, עם "סימפטומים" של איזו-אי-נחת, הנקלטים משדה העשייה החינוכית.¹¹⁸ רק בעקבות הסימפטומים מגיע תורה של הפנייה לספרות הפילוסופית, התאורטית והמחקרית, וזאת על מנת להגיע לניסוח מושכל של אותה "בעיה". בשלב השלישי נעזרים בספרות ובמקורות נוספים על מנת להציע אפשרויות לפתרון הבעיה ולבחור מביניהן. כלומר, כאן הפניה אל הפילוסופיה הנורמטיבית מתקיימת רק בשלב השני (ולעתים השלישי) של התהליך,

¹¹⁵ אדו, 2011, פרק המבוא.

¹¹⁶ פרסיקו, 2011.

¹¹⁷ בובר, תשמ"ד, 366-377.

¹¹⁸ כהן, 2008, ז'.

ולא מקבלת קדימות: השקפות עולם, מושגים, דיסציפלינות וחזונות, מבהיר כהן, אינם מתפקדים כנורמות מקיפות ומחוקקות, אלא כמשאבים בלבד.¹¹⁹

במאמר אחר מסביר כהן, בהמשך לשוואב, את ההגיון שבבסיס הגישה הדליברטיבית: מכיוון שהחינוך הוא פרקטיקה ולא תיאוריה, אל לו לקבל את ההגמוניה של תיאוריה כזו או אחרת.¹²⁰ תחת זאת עליו להשתמש בכל תיאוריה או מידע אשר עשויים לתרום לקבלת ההחלטות הנכונות, שכן המעשה החינוכי הוא פרקטיקה של קבלת החלטות ופתרון בעיות. לפיכך, השימוש שלו בתיאוריה צריך להיות אקלקטי: יש להשתמש בפרספקטיבות תיאורטיות מרובות, הן בשלב הניתוח וההבנה של הסוגיה החינוכית הרלוונטית, והן בשלב בו אנחנו מתמודדים עמה ומציעים לה פיתרון.

כפי שראינו לעיל, גם פרנקנה גורס כי בבואנו לגבש תפיסה חינוכית מקיפה אנו מחוייבים להשתמש בכל משאב העומד לרשותנו כדי לקבל את ההחלטות הנכונות. אולם לגישה הדליברטיבית יש ביקורת עמוקה על המודל של פרנקנה, ביקורת הנוגעת לנורמטיביות עצמה: במודל של פרנקנה, הנחות היסוד הן הבסיס למחשבה החינוכית, וההשפעה מתרחשת בכיוון אחד בלבד, מן המופשט אל הקונקרטי – מהנחות היסוד אל הדיספוזיציות ואל השיטות. במודל הזה הנחות היסוד נותרות במקומן תמיד, ללא תלות בנסיבות המשתנות. הנסיבות או ה"עובדות" רלבנטיות אך ורק בהשפעתן על הדיספוזיציות ועל השיטות, אך אין להן כל השפעה על הנחות היסוד, שנותרות בלתי-מעוררות.

הגישה הפוסט-פוזיטיביסטית של שוואב מסרבת לקבל את המודל הנורמטיבי, וגורסת כי בין מטרות לאמצעים צריכים להתקיים קשרי גומלין הדדיים. בתחילת התהליך החינוכי המטרות מגדירות את האמצעים, אולם בפרקטיקה החינוכית, כאשר אמצעי מסוים איננו פועל, לא די לשקול את התאמת האמצעי לסיטואציה החינוכית הקונקרטית – יש לבחון מחדש גם את המטרה עצמה.¹²¹ הפוסט-פוזיטיביזם של שוואב אינו מוכן לקבל הגמוניה של תפיסות או תיאוריות על המעשה החינוכי, בין אם הן בודהיסטיות, סוקרטיות או ניא-מרקסיסטיות. להנחות היסוד של תורה מסוימת, גם אם הן מהוות מכלול קוהרנטי, לא יכולה להיות עליונות במעשה החינוכי, משום שהחינוך איננו תאוריה אלא פרקטיקה, וכיוון שכך, עוסק בפתרון בעיות והתמודדות עם אתגרים מעשיים בשדה החינוכי. הפרקטיקה החינוכית החכמה עושה **שימוש** בתיאוריות, ונעזרת בהן בכל מקום שבו ביכולתן לשפוך אור על הסיטואציה החינוכית ולסייע בהתמודדות עם האתגרים שהיא מזמנת, אולם המעשה החינוכי איננו כפוף לאותן תיאוריות.

לפי שוואב, התפיסה לפיה על מטרות בחינוך לנבוע מתיאוריה נורמטיבית היא תפיסה שמייצרת מטבעה קוהרנטיות פנימיות. לקוהרנטיות הזאת יש ערך אסתטי, המקשה עלינו להתפשר על המטרות והערכים הנורמטיביים (או לוותר עליהם במקרה הצורך), משום שכל המטרות והערכים הללו מהווים חלק מהתיאוריה הערכית הגדולה בה אנו נאחזים. אולם כאשר תיאוריה חינוכית כלשהי פשוט לא עובדת, או אפילו משיגה את התוצאות ההפוכות לאלו שאליהן כיוונה, אל לנו להתעלם מכך ולהאחז בעקביות הפנימית שלה; אין לכך הצדקה חינוכית או מוסרית. כאשר המטרות אינן מצליחות לפגוש את המעשה החינוכי יש

¹¹⁹ שם, ז'-ח'.

¹²⁰ Cohen, J., Deliberation, Tradition, and the Problem of Incommensurability: Philosophical Reflections on Curriculum Decision Making, *Educational Theory*, v49 n1, Win 1999, pp71-89, 72.

חשוב לציין כי כהן, בהמשך לשוואב, מתייחס ספציפית לקבלת החלטות בנוגע לתוכנית הלימודים, וספציפית לצוות מומחים שמקבל החלטות כאלה. אני מתייחס לטענותיהם של שוואב ושל כהן כאל טענות שנוגעות לקבלת החלטות במעשה החינוכי בכלל, ולכן גם כגישה לקבלת החלטות בפילוסופיה של החינוך – גישה שהיא תהליך **פרקטי** של קבלת החלטות לגבי מטרות ואמצעים לאור הנחות-יסוד. במאמרים אחרים שלו, העוסקים בתרגום החינוכי, מתקף כהן גישה זו (כהן, 2008).

¹²¹ למעשה, במודל של פרנקנה מטרות חינוכיות יכולות להיות גם חלק מהנחות היסוד הנורמטיביות. עובדה זו לא רק שאינה מחלישה את הביקורת כלפי ההתמקדות של פרנקנה בדיספוזיציות, אלא אף מחזקת אותה. בהמשך לרוזנק ופוקס אני מאמין שחינוך כי מטרות החינוך תהיינה מובחנות וברורות. אם חלק מהמטרות ממוקמות כהנחות יסוד ואחרות ממוקמות בדיספוזיציות (יחד עם יעדים חינוכיים), ניקלע לחוסר בהירות, המנוגד למטרותיו האנליטיות של פרנקנה. לאור הגיון זה, רוזנק ופוקס מבחינים בין הנחות יסוד, אידיאלים ומטרות. חלק מהמטרות יהיו מן הסתם הבנייה של דיספוזיציות, אך לאלה אין בלעדיות.

לשנותן, גם אם תהיה בכך משום שבירה של מבנה מדומיין של ערכים ומטרות, קוהרנטי ואסתטי ככל שיהיה. בעצם מתן ההגמוניה לתיאוריה מסויימת ולמטרות נתונות מראש ישנה אמירה ערכית, אשר מייחסת חשיבות פחותה לבני האדם המצויים במעשה החינוכי – מחנכים/ות וחניכים/ות. זוהי העדפה של רעיונות מופשטים על פני בני אדם קונקרטיים שמתמודדים עם בעיה. מסיבה זו קורא שוואב להתדיינות ופשרה גם במישור של עקרונות היסוד והמטרות החינוכיות.

עלפי תפיסתו הפוסט-פוזיטיביסטית של שוואב, תיאוריות יהיו תמיד בלתי שלמות וחלקיות. מעצם טבעה, כל תיאוריה מתייחסת לרכיב ספציפי של הקיום האנושי, ולכן אין באפשרותה להיות שלמה. בנוסף לכך, תיאוריה יכולה להציע רק פרספקטיבה אחת לבחינת המציאות. חסרון זה של התיאוריות ניכר בכל דיסציפלינה שמהווה פרקטיקה, בחינוך כמו ברפואה. ברפואה ברור לנו כיום שאי אפשר להפריד בין הביולוגיה של האדם לבין הפסיכולוגיה שלו: כל אחת מהתיאוריות הללו כשלעצמה איננה מכסה את הטווח המלא של המחלה והריפוי האנושיים, ולכן אללה לפרקטיקה הרפואית לקבל את ההגמוניה של אף אחת מהן.

את הפרקטיקה החינוכית מקובל לפרק למסגרות תיאורטיות מרובות, הכוללות, לכל הפחות, את הסוציולוגיה, הפסיכולוגיה והפילוסופיה של החינוך. אף אחת מהמסגרות הללו לא יכולה להיות שלמה ומלאה – לא רק כבסיס להגדרת אמצעים ושיטות, אלא גם כבסיס להגדרת עקרונות יסוד נורמטיביים. קבלת החלטות בחינוך דורשת גיוס של כל תיאוריה שעשויה לשפוך אור ולהביא תועלת בתוך הדיון הנוכחי, ביחס לסוגיה הייחודית שברצוננו לגעת בה. היות שהמעשה החינוכי עוסק בפתרון בעיות, הרי שיש לבחון אותו לפי היכולת שלו "לשקם איזון משביע רצון" עבור אלה "שלכודים בתוך הבעיה".¹²²

לגישה הדליברטיבית ישנם אפוא שלושה יסודות: (1) תיאוריה ופרקטיקה הינם אופנים מובחנים של פעולה אנושית; (2) החלטות חינוכיות בכלל, והחלטות על תכנית לימודים בפרט, הן פעולות פרקטיות, גם אם הכרחי להיעזר בתיאוריה כדי לקבל אותן באופן מיטבי; (3) לשם כך ראוי להשתמש במבחר אקלקטי של מקורות תיאורטיים – על התיאוריות לשרת את קבלת ההחלטות, ובכל מקרה לא לכפות הגמוניה תיאורטית כלשהי.¹²³

גם הביקורת שהופנתה כלפי הגישה הדליברטיבית מתמקדת בעיקר בגמישות שהצגנו לעיל: כלומר, בכך שהגישה הדליברטיבית ממקמת תפיסות, מטרות ואמצעים חינוכיים בתוך מערכת משוב-הדדי סימטרית, בה אמצעים מגדירים מטרות בה במידה שמטרות מגדירות אמצעים.¹²⁴ בהקשר זה חשוב להדגיש כי שוואב נכון לא רק לשנות את אופן הגדרת המטרות, אלא גם לשנות מהיסוד את המטרות עצמן, ולעתים אפילו לוותר על כמה מהערכים המגולמים בהן. אל נכונות זו לכוון מחדש את המטרות ולשנותן, בעקבות הצלחה או כישלון של המעשה החינוכי, מתייחסים מבקרי "גמישות יתר".

ביקורת זו מחדדת את הדילמה באשר למידת הגמישות הראויה במעשה החינוכי: האם על המציאות החינוכית להביא אותנו לשנות את אמונותינו היסודיות ביותר? כמה רחוק עלינו ללכת בתהליך השינוי?

3.4 הגישה של הדליברטיביות המרוסנת

הגישה הנורמטיבית של פרנקנה גורסת, אמנם, שנדרשת התחשבות בעובדות שונות בקביעת האמצעים החינוכיים, אולם היא מציבה את הנחות היסוד הנורמטיביות כקטגוריה נפרדת העומדת בפני עצמה, ומעניקה להן קדימות יסודית בתהליך ההבניה של פילוסופיה חינוכית. בעוד שהגישה הנורמטיבית יכולה

¹²² שוואב, מצוטט בתוך: Cohen, 74. כל התרגומים כאן ולהלן שלי.

¹²³ Cohen, 71-72.

¹²⁴ שם, 73. כהן נותן מראה מקום ספציפי שבו שוואב מצהיר על כך.

להצטייר כקפואה יתר על המידה, הרי שהגישה הדליברטיבית של שוואב עלולה להידמות כנטול תרסן. נדמה שהיא מתירה את הארץ ממעגלי שמש עד שאיננו יודעים אנה אנו נעים.¹²⁵ חינוך עלפי גישה זו עלול להצטייר כפרקטיקה מעשית גרידא, נטולת כיוון שעניינה פתרון בעיות בלבד. גם אם פרנקנה ושוואב לא כיוונו אל הקצוות האלה, הרי שאלו הנגזרות הקיצוניות של תפיסותיהם.¹²⁶ לאור האתגרים שמציבה כל אחת משתי הגישות, מציע כהן, בהמשך לרוזנק, את הגישה של הדליברטיביות המרוסנת. גישה זו מתבססת על תובנות של הפוסט-פוזיטיביזם המאוחר, ובמיוחד זה של אלאסדיר מקינטייר. לפי כהן, מקינטייר שואף לשלב בין היתרון של הגישה הנורמטיבית, בה ניתן למצוא דיון שיטתי ומסודר באשר להנחות יסוד של החינוך, לבין מעלותיה של הגישה הדליברטיבית, שמזכירה לנו את הסכנות שבהיאחזות בתיאוריות קפואות במעשה החינוכי.¹²⁷

ה"ריסון" של גישה זו מתייחס למספר הנחות יסוד, אשר לגביהן לא יתקיים כל משא ומתן. כהן מתייחס להנחות היסוד הללו כאל נקודה ארכימדית אשר הדליברציה מתקיימת סביבה ומתוכה.¹²⁸ דוגמא להנחת יסוד כזאת בהגות הבודהיסטית היא ההנחה לפיה החיים האנושיים מאופיינים באי-נחת קיומית (דוקהה). הנחת יסוד זו מובילה להגדרת "הפחתת האי-נחת" כמטרה הכרחית, מטרה עליה אין להתפשר. בהקשר זה, הבודהיזם המעורב חברתית הנו דוגמה לתהליך דליברטיבי מול בודהיזמים קלאסיים: הוא מקבל את הנחת האי-נחת, אך טוען שההתמודדות עם אי-הנחת לא יכולה להיות מוגבלת למרחבי התודעה בלבד, אלא צריכה להתייחס גם לעולם ולמבנים חברתיים. כלומר, הבודהיזם המעורב מצהיר כי הוא מקבל את הנחות היסוד הבודהיסטיות, ובה בעת מצמיח אסטרטגיה חדשה להתמודדות עם אי-הנחת מתוך שיח עם רעיונות של המודרנה. זוהי אסטרטגיה שמעוגנת בהנחות היסוד הבודהיסטיות אך מגדירה מחדש את המטרות.¹²⁹

חשוב להזכיר כי גם שוואב גורס כי תהליך קבלת ההחלטות החינוכיות הדליברטיבי חייב להיות מוכוון באמצעות **מודעות** לערכים יסודיים אשר נתפסים כקרדינליים. אולם גם דגש זה מותיר גמישות-יתר במסגרת הדליברטיבית, שכן הוא מותיר את הגדרת הערכים הקרדינליים בידי המקרה (contingency). הערכים הקרדינליים אינם מוגדרים מראש: שוואב מניח בידיהם של מקבלי ההחלטות החינוכיות את הלגיטימציה לבחור ערכים קרדינליים בהתאם למציאות החינוכית מולה הם/ן עומדים/ות. על פי כהן, בתפיסה זו יש מרחב עצום של מקריות, ומקריות זו מותירה את הפילוסופיה החינוכית הדליברטיבית במרחב עמום ומעורפל, שמאפשר במובלע קפריזיות או חוסר-שיקול-דעת בקבלת החלטות חינוכיות. אפשרות זו הופכת מדאיגה עוד יותר לאור הידע הפסיכולוגי שמבהיר לנו כי רוב בני האדם אינם נוהגים בדרך כלל באופן רציונלי. כהן מנסח זאת כך: "הערכים של המשתתפים הופכים להיות אפשרות נוספת... עליה יש לשאת ולתת בתוך הקונסטלציה הרחבה של הסיטואציה הפרקטית הייחודית בה עוסקת הקבוצה. התהליך הדליברטיבי עצמו אינו יכול ליצור או לכפות נורמות פרט לנורמה הפנימית של המפגש התמידי והמתמשך בין צרכים מוגדרים כראוי לבין פתרון בעיות דינמי".¹³⁰ ציטוט זה מבהיר שהגישה הדליברטיבית מגדירה נורמה אחת בלבד כנורמה הכרחית, ומותירה את כל יתר הערכים כאפשרות גרידא. במצב זה קיימת האפשרות או הסכנה שהחלטות מהותיות לגבי הערכים הקרדינליים של גישות חינוכיות יתגבשו מתוך קונסטלציה מקרית של תנאים, או לאורה של מודעות רגעית. לעומת זאת, במצב אידיאלי החלטות שכאלה

¹²⁵ אני מתכתב פה עם הנבואה הפוסט-מודרניסטית של ניטשה במדע העלוי (1985, 125).

¹²⁶ על פי כהן, תלמידיו של שוואב עמתו אותו אם משמעותה הקיצונית של גישתו אולם הוא התמיד בעמדתו בנוסחה זו.

¹²⁷ MacIntyre, Alasdair. Cohen, 1999, 73.

¹²⁸ שם, 88.

¹²⁹ כמובן, יש שיטענו שהבודהיזם המעורב חורג מהדרך "הנכונה". בשלב זה אינני נדרש לפלמוס זה, אלא רק להדגמה של האופן בו פועלת הגישה הדליברטיבית.

¹³⁰ כהן מתייחס בטקסט לדליברציה בקבוצת קבלת ההחלטות לגבי תוכנית הלימודים. בהקשר המתודולוגי, הכוונה היא להתדיינות של הפילוסופית של החינוך בבואם להכריע על הדרך בה יש לפתח נדבכים של תוכנית לימודים בהגותם, (מטרות ושיטות), לאור הנחות היסוד (הנורמות). Cohen, 74, בהמשך לשוואב.

תתקבלנה בכבוד ראש לאחר הרהור ובחינה מעמיקים. אם כן, מדוע לא להקדיש את תשומת הלב הזו מלכתחילה, בשלב בו אנחנו מְבנים את התהליך החינוכי? במילים אחרות, מדוע לא להגדיר אפריורית נורמות יסודיות? למעשה, השאלה שמנחה את כהן היא כיצד ניתן לשמר את מעלותיה של הגישה הדליברטיבית, אך למקמה בתוך הקשר מרוסן יותר של נורמות נתונות מראש, כך שאלה לא יהיו כפופות לגחמות המקרה.

חשוב לשים לב שהדליברטיביות המרוסנת לא נסוגה אל הגישה הנורמטיבית הקלאסית, שאיננה יכולה להציע את הגמישות הראויה למעשה החינוכי כפרקטיקה. הגישה הנורמטיבית מניחה שההצדקה היסודית לפרקטיקה החינוכית הכרחי שתנבע ממערך נורמטיבי ערכי חובק-כל. כל אפשרות אחרת, והדליברטיביות בכלל זה, נתפסת בעיניה כרלטיביזם ערכי שיוביל בהכרח לרגרסיה ערכית אינסופית.¹³¹ היא מציעה אפוא "סבילות" ערכית, כפי שמגדיר זאת כהן, ולא מותירה כל אפשרות לגמישות ודיאלוג. כדי להימנע מהרלטיביזם נאלצת הגישה הנורמטיבית להגדיר תפיסה אבסולוטית שמתעלמת מהמגבלות האינהרנטיות של כל תפיסה, שיטה או תיאוריה באשר הן. זוהי גישה שאיננה מתאימה להתמודד עם הדינמיות והרב-ממדיות של החינוך **כפרקטיקה**.

גישת הדליברטיביות המרוסנת שואפת, אם כן, להתמקם בין הרלטיביזם העצום של הגישה הדליברטיבית לבין האבסולוטיות של הגישה הנורמטיבית: לשמר את מעלותיה של הגישה הדליברטיבית, אך להציע גם "נקודת-מוצא נורמטיבית להצדקת החלטות קוריקולריות כדי שהחינוך לא יהיה מכוון רק על ידי שיח של 'צרכים' ו'בעיות' שאינם מעוגנים בחזון יסודי שאינו נתון למשא-ומתן..."¹³².

הבחירה של כהן במושג "דליברטיביות מרוסנת" (ולא "נורמטיביות מרוסנת") קשורה למיטב הבנתי לרצונו לתת קדימות לדליברציה: להתייחסות אל החינוך כפרקטיקה ולא כתיאוריה. עם זאת, כהן שואף לגבש חזון נורמטיבי שלאורו ניתן יהיה לשפוט את הלגיטימיות של שינויים או ויתורים ביחס למטרות חינוכיות. רק לאורו של חזון שכזה ניתן לבחון האם השינוי הוא פשוט הבְּנִיה מחדש, או שהוא חד מדי, ומרחיק אותנו יתר על המידה מהכוונה המקורית. במילים אחרות, החזון החינוכי, המורכב מהנחות היסוד של התורה החינוכית, יוצר בעצמו את הבסיס לכל פשרה או התאמה עתידיות.¹³³

דוגמא פשוטה לכוונת המושג "דליברטיביות מרוסנת" ניתן למצוא בחינוך המוסרי הבודהיסטי. הגדרות מטרות חינוכיות בתואם מוחלט לשיטת המוסר הבודהיסטית תביא בסבירות רבה לניכור והתנגדות בקרב חניכים בני-ימינו. הדרישה להימנעות מוחלטת משקר ומרכילות תיתפס כמנותקת מהמציאות, ואילו הדרישה להימנע משתיית אלכוהול תיתפס כארכאית וצדקנית. אנו חיים בתקופה שבה עצם העיסוק במוסר נתפס כמוסרני ומטיפני. מצב עניינים זה עשוי לדרוש הגדרה מיוחדת של המטרות לאור עקרונות היסוד. ניתן למשל להתייחס לעיקרון שבבסיס המוסר הבודהיסטי, עקרון האי-פגיעה, שעשוי להיות רלבנטי לחיי היום-יום ולחוויות החיים החברתיים של המתחנכים. רובד עמוק יותר יתייחס להנחת-היסוד העמוקה של הבודהיזם, אל תפיסת הקיום הקו-אקזיסטנציאליסטית, אשר מניחה שישנו קשר הדדי וכמו-אקולוגי בין כל בני האדם. הנחת יסוד כזו עשויה לבוא לידי ביטוי חינוכי במוסר, דהיינו בדרישה להימנע ממעשים מסוימים, אך היא עשויה להתבטא גם כקריאה לפעולה למען אחרים. אם כן, גם מהיבט זה ניתן להתייחס אל הבודהיזם המעורב חברתית בן ימינו כאל דוגמה לדליברציה מרוסנת: האופן שבו מוגדרות המטרות החינוכיות שונה באופן מובהק בבודהיזם המעורב חברתית מאשר בבודהיזם הקלאסי, אולם עקרון היסוד

¹³¹ כהן מציג את הגישה הנורמטיבית על-פי שפּלר. Cohen, 75. כהן מנסח זאת כשאלה (רטורית למיטב הבנתי). אני מנסח זאת כתשובה, ולפיכך השמטתי את סימן השאלה בסוף. Cohen, 75. המשפט.

¹³³ אקומודציה, Cohen, 74.

של הקיום הקו-אקזיסטנציאליסטי יכול להוביל אל כל אחת משתי השיטות. שימור העיקרון הזה בבודיהזם המעורב מצדיק את המהלך המחדש של שיטה זו בהגדרת המטרות החינוכיות.

דיאלוגיות אוהבת והבעיה של העדר ההלימה (incommensurability)

דוגמת הבודיהזם המעורב חושפת את האתגר המרכזי שניצב בפני גישת הדליברטיביות המרוסנת. ההסתמכות הרבה של הבודיהזם המעורב על ההגות של ביקורת החברה מחייבת לכאורה אימוץ של הנחות היסוד שלה. אולם התיאוריה הביקורתית איננה מקבלת למשל את ההנחה הבודיהיסטית לגבי הדוקקה, כאי-נחת קיומית אינהרנטית.¹³⁴ מהו היסוד, ישאל כהן, לחיבור בין תורות שהנחות היסוד שלהן שונות כל כך זו מזו עד שאין אפשרות להשוות ביניהן? הדליברטיביות של שוואב נתנה לגיטימציה לאקלקטיות, אולם הדליברטיביות המרוסנת מניחה כי הנחות יסוד נורמטיביות משותפות הן הכרחיות כדי לנהל שיחה. במצב עניינים זה הופכת הבעיה של "העדר ההלימה" (incommensurability) לאתגר מרכזי של השיטה.¹³⁵ כהן אינו מנסה להציע פתרון מושלם לאתגר זה, אולם בעקבות מקינטייר ואחרים הוא טוען שניתן למקם "מרחב של המשכיות מהותית בין תפיסות-עולם נורמטיביות שנדמות ככאלה שאין אפשרות לחבר ביניהן באמצעות רדוקציה".¹³⁶ כך לדוגמה עשויות התורה הבודיהיסטית והתיאוריה הביקורתית להסכים על קיומה של אי-נחת בעולם ועל הצורך ההכרחי להפחיתה, גם אם הן חלוקות לגבי טבעה ומקורה.¹³⁷ אם כן, למרות חילוקי הדעות העמוקים בין שתי התורות, ישנה נקודה ארכימדית של חיבור וגישור ביניהן.

לענייננו חשובה במיוחד הדוגמא שמציג כהן, בהמשך לאריך פרום, למלאכת חיבור שכזו בין דתיות לאתאיזם.¹³⁸ כל עוד השיח בין הגישות הללו מתנהל ברמה הדוקטרינרית אין, על פי כהן, כל אפשרות להלימה ביניהן, שכן הפערים בין גישות הטוענות "יש אלוהים" ו-"אין אלוהים" אינם ברי גישור. לפיכך שיתוף פעולה בין דתיים וחילוניים יכולה להתקיים רק ברמה הפרקטית או האינסטרומנטלית. פרום אינו מוכן להסתפק בכך, והוא מציע תנועה אפיסטמית מ"דת" אל "דתיות", שהנה גישה כלפי העולם ומצב-הכרה. דתיות בהגדרתו של פרום היא מצב של פליאה, התפעלות והתפעמות מעולם התופעות ומתעלומת הקיום. זהו מצב מנטלי של עניין מוחלט במשמעות החיים ובהגשמתם; גישה של אחדות עם עצמי, עם אחי בני-האדם, עם החיים עצמם ועם היקום. הגדרה כזו של דתיות איננה ממקמת פער בין דתיים לאתאיסטים, אלא בין גישה דתית הומניסטית לבין גישה אלילית, שמובילה ל"האלהה של החלקי" (deification). כדוגמאות להאלהה של החלקי פרום מונה את ההאלהה של המדינה, של ההצלחה, של מנהיגים, כוח, מדע, או של תפיסה מסוימת של "אלוהים". הדתיות של פרום, בדומה לזו של בובר, ממקמת את ההומניזם ואת הדתיות באותה תנועת נפש, שיש בה חיים, אחדות ואחוה. כנגד זאת, האנטי-הומניזם והאנטי-דתיות מתרחשים כאשר מנסים למקם את המוחלט בממשי. כשהמדינה או מנהיגיה הופכים לאלים נולדים הלאומנות והפשזם,

¹³⁴ אני מתייחס פה לתיאוריה הביקורתית הקלאסית. בהמשך אראה כי ישנה גם תיאוריה ביקורתית שונה, דוגמת זו של אריך פרום, אשר מקבלת את הנחת הדוקקה.

¹³⁵ במקור Incommensurability. זהו עיקרון שטבע פיירבנד, הגורס כי מאחר שתיאוריות מתחרות אינן עולות בקנה אחד, הן זרות זו לזו ואי אפשר להשוות ביניהן. מקינטייר, בהמשך לקון, מניח כי חוסר תאימות שכזה לא בהכרח הופך את ההשוואה לבלתי אפשרית, רק למסובכת ולעתים לא חד משמעית. מושג זה תורגם לעברית בדרכים שונות, ביניהן "העדר קנה מידה להשוואה", "העדר תאימות", "העדר אפשרות להשוואה", ו"עקרון האי-התיישובות". כהן מציע לתרגם "העדר הלימה", ואני הולך בעקבותיו.

¹³⁶ כהן מתייחס בהרחבה לאתגר של "העדר ההלימה", שהוא מגדיר כאי האפשרות לדיאלוג בין הנחות היסוד הנורמטיביות של שיטות שונות. המשפט האחרון בפסקה הוא תרגום חופשי של דבריו: "...the location of a dimension of substantive continuity between seemingly irreducible, normative world-views, (76).

להרחבה בנושא ראו Cohen, 76-87.

¹³⁷ ההבדל הוא בתפיסה הבודיהיסטית של האי-נחת כאי-נחת אינהרנטית שמקורה בתודעה, לעומת התפיסה הביקורתית של האי-נחת כתוצר חברתי, שעשוי להיפתר בחברה ה"טובה".

¹³⁸ Cohen, 81-82. Referring to: Fromm, E., *Psychoanalysis and Religion*, New Haven, Conn: Yale University Press, 1950. Pp 93-95, 113-119.

כשהצלחה או הכוח הופכים חזות הכל נולדת האגוצנטריות הטוטלית, וכשתפיסה מסוימת של אלוהים הופכת מוחלטת נולד הפונדמנטליזם.

פרום אינו טוען לאחדות בין דתיים ואתיאיסטים. ישנם, כמובן, פערים תפיסתיים גדולים בין הגישות. אולם תפיסתו הדיאלוגית מפנה את המבט אל המשותף, והוא מאתר נקודה ארכימדית המשותפת לדתיות ולהומניזם, כלומר הנחת יסוד משותפת לשתי גישות שאין ביניהן הלימה א-פרוורית. נקודה ארכימדית זו כוללת את אהבה האדם, אהבת החיים, האחוה האנושית וההתנגדות להאלהה. את כל אלה ניתן להכיל בתוך תפיסת 'האהבה לקו-אקזיסטנציה' אהבה שעומדת בבסיס המשותף ומכוננת את ההתנגדות לרדוקציה של הקו-אקזיסטנציה אל מושא ספציפי. אהבה זו היא הנקודה ארכימדית עליה מדבר כהן. בהמשך אראה כיצד אותה אהבה לקו-אקזיסטנציה מכוננת אצל פרום את הנכונות לדיאלוג כיסוד מכוון של הגותו.

מתבקש לציין בהקשר הנדון את הגדרתו של מיכאל רוזנק לדתיות אימפליציטית או אינדוקטיבית. רוזנק, שהנו חלק מאסכולת ירושלים של התרגום החינוכי, מגדיר דתיות כזו כאוריינטציה ורגישות כלפי הרוחני (ואפילו) כלפי הטרנסנדנטי, אשר צומחת מתוך חוויה אנושית של קדושה, פליאה או הזדקקות. זוהי חוויה אנושית שמצביעה לעבר הנשגב, אך איננה טוענת אמת לגבי מסורת ספציפית. דתיות כזו מתייחסת אל כל הדתות כאל תיאורים ייחודיים של חיפוש אנושי כללי, מבלי להתייחס לידע מסוים כאל דרישות שמימיות ותשובות שהתגלו.¹³⁹

בהמשך העבודה אתייחס ביתר הרחבה לקרבה הרבה בין משנותיהם של ההוגים בהם עוסקת עבודה זו, ובראשם פרום ובובר, לבין התפיסות המתודולוגיות בהן אשתמש. אולם כבר כעת ראוי להדגיש את הנכונות המשותפת לשניהם, כמו גם למתודולוגיה של העבודה הנוכחית, לבקש חיבור של מה שלכאורה לא ניתן לחבר, לחפש גשר בין תפיסות שהן לכאורה נעדרות הלימה. בהמשך אטען כי עצם החיפוש הזה הוא מאפיין הכרחי ומהותי של כל הגות דיאלוגית שמקורה באהבה. הגות דיאלוגית זקוקה, לפיכך, למתודולוגיה המחוייבת לחיפוש הזה.

3.5 סיכום - דליברטיביות מרוסנת וה-'הדליברציה שלפני הדליברציה'

אלכסנדר ובורשטיין מנתחים את המרחב הדיאלקטי שבין הגישה הדליברטיבית לזו הנורמטיבית, ומציינים כמאפיין הכרחי שלו את "הדליברציה שלפני הדליברציה": תהליך נורמטיבי מקדים, אותו יש לקיים א-פרוורית, תוך שימוש בכלים של הפילוסופיה האנליטית. הקרבה בין רעיון זה לרעיונותיו של כהן תומכת באפשרות שמהלך זה מהווה התפתחות מתבקשת של הגישה הדליברטיבית.¹⁴⁰ ביקורתם של אלכסנדר ובורשטיין על הגישה הדליברטיבית מופנית לא רק כלפי נכונותו של שוואב לוותר על עקרונות היסוד; הם מבקרים אותו גם על מה שהם רואים כהתייחסות בלתי-מספקת למבנה הדיון הפילוסופי שמאפשר את המעבר מהפילוסופיה אל החינוך, ועל שימוש חסר בכלים של הפילוסופיה האנליטית.¹⁴¹ לתפיסתם יש צורך בבירור יסודי של המושג "תרגום", וזאת באמצעות כלים של הפילוסופיה האנליטית. כמו כן, הם שואפים להבין בצורה שיטתית מה הרכיבים שראוי לשאוב מן הפילוסופיה הנורמטיבית וליישם בפילוסופיה האנליטית. לאור זאת הם מציעים מתווה ליצירת סינתזה בין הפילוסופיות האנליטיות והנורמטיביות,

¹³⁹ Rosenak, M., Jewish religious education and indoctrination, in: Chazan, B., (ed.), *Studies in Jewish Education*, Vol.1., Jerusalem: Magnes, 1983, 117-138. 117-119.

¹⁴⁰ למעשה אלכסנדר ובורשטיין טוענים שהמפעל של אסכולת ירושלים כולה הנה מפעל של דיוק ותיקון השגיאות בהגות השוואבית המקורית.

¹⁴¹ אלכסנדר ובורשטיין, 352.

סינתזה שמושג התרגום ניצב במרכזה.¹⁴² עיקר המאמר שלהם מוקדש. אפוא, לבירור אנליטי מדוקדק של מושג התרגום על השתמעויותיו השונות.

בסוף מאמרם, אלכסנדר ובורשטיין מציגים את המתודה של "הדליברציה שלפני הדליברציה": דליברציה מקדימה אשר בעזרתה "יתקבל תחום או פילוסופיה נורמטיבית מסוימת".¹⁴³ הפילוסופיה הזו אינה חייבת להיות אחידה, אלא רק לייצר תחום-על שמתוכו ייגזרו הערכים והיעדים של המעשה החינוכי.¹⁴⁴ אלכסנדר ובורשטיין ממשיכים ומציעים ראשי פרקים לתהליך שכזה, ומגדירים, בהמשך לאלכסנדר,¹⁴⁵ שלוש הנחות יסוד לשיח מוסרי, אותן הם תופסים כהכרחיות לניסוחו הדליברטיבי של חזון נורמטיבי.¹⁴⁶ בנוסף הם מציעים ראשי פרקים לתהליך של דליברציה קהילתית, ומתייחסים לשאלה בדבר זהות המשתתפים בתהליך והתוכן הראוי לו.¹⁴⁷ הדליברציה שהם מציעים מטרתה "אינה לתרגם את הפילוסופיה ה'אמתית' למעשה חינוכי, אלא להתמודד עם העמדות הערכיות-פילוסופיות המקובלות על הקהילה המחקרת, על מנת לאפשר דליברציה קוריקולרית שממנה תצמח עשייה חינוכית נבונה וראויה".¹⁴⁸ הם מציעים תהליך הכולל, ראשית, הגדרה של עמדות נורמטיביות קהילתיות, שנית, בחינה אנליטית שלהן לאור שלוש הנחות היסוד של השיח המוסרי, ושלישית, בירור של התפיסות הפילוסופיות הדנות בעמדות אלה. רק עם תום התהליך, בשלב הרביעי, נפתח הדיון הקבוצתי באשר לאופנים בהם ניתן לשלב תפיסות אלה, על מנת לגבש מצע חינוכי לצורך פיתוח תוכנית לימודים; דיון זה מלווה, בשלב החמישי, בתהליך אנליטי נוסף, בו נבחנות העמדות הנורמטיביות לאור הסינתזה הפילוסופית-חינוכית שנוצרה. ניתן לראות כיצד שוזרים אלכסנדר ובורשטיין כלים אנליטיים ונורמטיביים לתוך מתודה דליברטיבית, שנועדה לאפשר גיבוש של חזון חינוכי משותף, המעוגן הן בפילוסופיה נורמטיבית והן באנליזה ביקורתית. אולם ניתן גם להבחין שנקודת המוצא היא הגדרה קהילתית-משותפת של העמדות הנורמטיביות. רק בשלב השלישי מתוך החמישה נבדק הקשר בין עמדות אלה לבין הגות נורמטיבית פילוסופית קיימת. ההגות הנורמטיבית מוצגת כאן ככלי, שמטרתו לאפשר מצע חינוכי משותף שיהיה מעוגן בהגות נורמטיבית. על ידי כך נמנעת סכנת הקפריזיות.

ניתן לסכם ולומר, כי המתודה של אלכסנדר ובורשטיין מרחיבה את טווח האפשרויות הדיאלקטי שבין הדליברטיביות השוואבאינית לבין הגישה הנורמטיבית הקלאסית. לתפיסת, הדליברטיביות המרוסנת של כהן קרובה יותר לגישות הנורמטיבית מאשר לדליברטיביות של שוואב, משום שנקודת הראשית שלה איננה 'קהילה' או 'בעיה' אלא פילוסופיה נורמטיבית קיימת. לעומת זאת, הסינתזה של אלכסנדר ובורשטיין מתחילה בקהילה המבקשת להגדיר את חזונה הנורמטיבי המשותף בתהליך דליברטיבי, והיא קרובה יותר אפוא לגישה הדליברטיבית.

עניינה של עבודה זו הוא בתרגום ההגות הבודהיסטית לפילוסופיה חינוכית בת-זמננו. נקודת הראשית שלה איננה קהילה קיימת אלא הגות נורמטיבית. מסיבה זו הדליברטיביות המרוסנת היא המתודולוגיה המתאימה ביותר לעבודה זו. עם זאת, הדגש של אלכסנדר ובורשטיין על השימוש בכלים אנליטיים בתהליך הדליברטיבי ילווה את תהליך החקירה והתרגום לכל אורכו, שכן עבודה חלוצית כגון זו איננה יכולה להסתפק בהצגת פילוסופיה נורמטיבית, ועליה להציע בירור עמוק של מושגיה, כמו גם של המושגים החינוכיים הנגזרים מהם.

¹⁴² שם, 338. אלכסנדר ובורשטיין מתייחסים לגישה הדליברטיבית כאל חלק מהגישה הנורמטיבית, ולכן הסינתזה מתייחסת אליה.

¹⁴³ אלכסנדר ובורשטיין, 2008, 339.

¹⁴⁴ שם, אני גוזר את הטענה הזו מדוגמה שנותנים אלכסנדר ובורשטיין לגבי החינוך היהודי.

¹⁴⁵ Alexander, 2001, 42.

¹⁴⁶ אלכסנדר ובורשטיין, 2008, 351-352.

¹⁴⁷ שם, 352-354.

¹⁴⁸ שם, 354.

הדליברטיביות המרוסנת איננה מתיימרת לשלמות. כהן, בהמשך לרוזנק, מזכיר לנו שאנו משוטטים תמיד במרחב של חוסר-שלמות.¹⁴⁹ הוא מזכיר לנו שאף גישה איננה יכולה להכיל באופן מלא את הדינמיות המאפיינת את היחסים בין תיאוריה לפרקטיקה בחינוך. אולם למרות חסרונותיה, הדליברטיביות המרוסנת מציעה בעיני פתרון מתאים יותר לפרקטיקה החינוכית מנורמטיביות קפואה, או מדליברטיביות לא-מרוסנת. הנחת המוצא כאן היא שאין פתרון מושלם, אין מתודולוגיה מושלמת, ולפיכך עלינו לבחור בגישה המתאימה ביותר למעשה החינוכי מחד, ולתוכן הספציפי מאידך. המרחב הדיאלקטי בו מצויה הדליברטיביות המרוסנת, המרחב בו מתרחשת "פעולת גומלין מתמדת בין הגישה הנורמטיבית לגישה הדליברטיבית... על מנת לאפשר התמודדות עם סוגיות חינוכיות שהיא גם כנה וגם מושכלת"¹⁵⁰ הוא בעיני המרחב המתאים ביותר לעיסוק בפילוסופיה של **הפרקטיקה** החינוכית, ובפרט לעיסוק המורכב של תרגום חינוכי השואף לקרב פילוסופיה עתיקה אל "רוח הזמן".

3.6 דליברטיביות מרוסנת כדיאלוג מתוחם: התרגום כהרמנויטיקה וההרמנויטיקה של האהבה

כגישה חינוכית, הדליברטיביות המרוסנת מביעה אפוא נכונות לדיאלוג על האידיאלים, המטרות והאמצעים החינוכיים. היא מאפשרת לנו לשמור על הערכים החשובים ביותר עבורנו גם אם יישומם בפועל נתקל בבעיה, אך בה בעת היא מניחה, כי על מנת שתפיסת העולם הנורמטיבית תהיה בת-קיימא עליה להיות פתוחה לדיאלוג נרחב עם תפיסות עולם אחרות.¹⁵¹ דיאלוג שכזה, מסביר כהן, עשוי להוביל אותנו לחשוב מחדש על ממדים והיבטים של תפיסת העולם שלנו שטרם נבחנו, וליצור סדרי עדיפויות חדשים. הדיאלוג מתקיים הן עם תפיסות עולם אחרות, הן עם השדה החינוכי הקונקרטי, והן עם תפיסות שעולות מהפרקטיקה החינוכית, והוא מוביל להתכנסות פנימה ולבחינה מחודשת של הנחות היסוד ושל הערכים הקרדינליים של השיטה החינוכית.¹⁵² הנכונות לשינוי במסגרת הדיאלוג בגישה הדליברטיביות המרוסנת איננה טוטאלית כמו בדליברטיביות השוואביאנית, אך לעומת הגישה הנורמטיבית, ניתן לזהות כאן נכונות לשינוי עמוק של התפיסה החינוכית. אל דיאלוג שכזה מתייחס יונתן כהן כאל "**דיאלוג מתוחם**": זהו דיאלוג שיש בו נכונות להשתנות, אך מבלי לוותר כליל על המהות. בהרצאה בכנס בובר השנתי הציג כהן התייחסות מחודשת לתפיסת הדיאלוג הבובריאני.¹⁵³ לעומת התפיסה הטוטאלית של הדיאלוג הבובריאני, שיש בה נכונות לטרנספורמציה מלאה ושלמה עד-כדי נכונות "לסכן את עצמיותך", מציע כהן תפיסה מסוייגת יותר, בה ישנה נכונות לשינוי. גישה זו למפגש הבין אישי תקפה גם למפגש של טקסט עם המציאות החינוכית בפועל ולנכונות להשתנות בעקבות מפגש זה. כהן מציע נכונות לשינוי אך מייחס לטקסט משקל גבוה יותר. בדיאלוג עם הטקסט אין שוויון אמיתי (parity), אלא שוויון חלקי, שמייחס משמעות עצומה לטקסט. את הטקסט מייצגים בדליברטיביות המרוסנת עקרונות היסוד. בינם לבין המציאות מתנהל דיאלוג שאין בו שוויון מוחלט משום שלעקרונות-היסוד ישנו משקל עצום, ובכל זאת, מדגיש כהן, כל מפגש של דיאלוג-מתוחם הנו מפגש ייחודי ורענן, אף שאיננו שוויוני לחלוטין. שילוב המילים "דיאלוג" ו"מתוחם" מבהיר את מקור

¹⁴⁹ כהן, 2006, ח' ט'.

¹⁵⁰ שם.

¹⁵¹ Cohen, 88. כהן משתמש במילה interchange 'החלפת-דברים' ולא במילה דיאלוג, אך נדמה לי שהמילה דיאלוג בהקשר הבובריאני קולעת לכוונתו העמוקה.

¹⁵² אצל שוואב המודעות הזו מתרחשת במסגרת המעשה החינוכי ואילו אצל כהן, כמו-גם אצל אלכסנדר ובורשטיין היא מתרחשת אפריורי באופן מושכל ושיטתי יותר.

¹⁵³ Cohen, J., Buber and Education: New Perspectives, paper presented in: The Annual Martin Buber Lecture and a Symposium Commemorating the Fiftieth Anniversary of His Death, Jerusalem: The Israel Academy of Sciences and Humanities, June 2015.

מאמר בו מציג כהן את גישתו המקורית: כהן, י., אופציות הרמנויטיות בהוראת טקסטים קלסיים: פרויד, פרום, שטראוס ובובר קוראים את המקרא, דברי הקונגרס העולמי למדעי היהדות 12, תשנ"ז, 187-199. ראו התייחסות נרחבת להלן.

הרעננות: התיחום נוגע רק לעקרונות היסוד המהותיים ביותר, שנמצאים אמנם מחוץ לתחום, ועדיין, בתוך תחום הדיאלוג נותרים מרחבים עצומים של שיח.

תנועת הבודהיזם המערב חברתית היא דוגמא מרתקת לדיאלוג מתוחם שכזה. מחד, היא מקיימת דיאלוג רחב ופורה עם תפישות חברתיות ביקורתיות, ומושפעת מהן באופן עמוק. המתרגלים של הבודהיזם המערב חברתית במערב בן ימינו מתנהגים, מתרגלים ולומדים באופנים השונים במובהק מאלו של מתרגלים שאינם מעורבים חברתית. בעיני מתרגלי הבודהיזם המערב חברתית, הפרקטיקה החברתית האקטיביסטית, ולצידה הלימוד הביקורתי של החברה בת זמננו, הם נדבכים הכרחיים של הלימוד הבודהיסטי. חמלה אמתית, הם טוענים, פירושה טיפול בסבל האנושי ובמקורותיו בכל שדה שבו ניתן לעשות זאת, ובין השאר בשדה החברתי.¹⁵⁴ "ראייה צלולה" (vipaśyanā)¹⁵⁵ פירושה לטענתם לא רק התבוננות סוליפיסטית פנימה, אל מקורות הסבל הקיומיים--תודעתיים, אלא גם התבוננות חוקרת כלפי חוץ, אל האופנים בהם מוסדות חברתיים מייצרים סבל, מתוך הכרה בכך שתאווה, שנאה ופחד מייצרים סבל בעולם החיצוני ולא רק בזה הפנימי.¹⁵⁶ בהמשך העבודה אראה כי תפיסה זו היא דוגמה לשינוי דרמטי בדרך הבודהיסטית: ניתן לזהות פה אידיאלים אנושיים וחברתיים חדשים, תפיסה חדשה של התרגול, והתייחסות חדשה למוסר הבודהיסטי ולאתיקה הבודהיסטית. חרף זאת, עקרונות היסוד הבודהיסטים נותרים על כנם, והם שמבחינים בין "בודהיזם מעורב חברתית" לבין קבוצות של "מעורבות חברתית בהשראה בודהיסטית".¹⁵⁷ הסיפא של דברי ממחישה את הערך בדיאלוג המתוחם או בדליברטיביות המרוסנת: הבודהיזם המערב הוא דוגמה לדיאלוג מתוחם, הכולל נכונות עצומה לשינוי, ו"סיכון" משמעותי וחשוב של העצמי, מבלי לאפשר איבוד מוחלט של העצמיות בתוך דיאלוג זה.

בדיונו במושג "זיקה", המרכזי בהגותו, בובר מדגיש שאין בה, ולו לרגע, אבדן של העצמי. בבואו להבדיל את המושג "הקפה" מהמושג "אמפתיה", הוא מוסיף ומדגיש את אותה נקודה עצמה: ב"הקפה" אינך "נכנס לנעליו של האחר", אינך מזדהה אתו, אינך חווה את המציאות דרך עיניו בלבד. ההקפה הנה מצב מנטאלי, בו אתה תופס את המציאות הדיאלוגית בה מוכלים שני המשתתפים בדיאלוג, מבלי לוותר על אף אחד מהם. בהשאלה ניתן לומר כי בהקפה נתפסת המציאות לא רק דרך 'נעלי' האחר, אלא דרך שני זוגות נעליים.¹⁵⁸ בובר מתנגד למושג האמפתיה הפסיכולוגי, כי בעיניו דיאלוג אמיתי הוא דיאלוג בו אינני מבטל את עצמי, מאיין את עצמי, או מוציא את עצמי מתוך הסיטואציה המשותפת. הביטול העצמי, אליבא דבובר, הוא פתולוגי. יש בו התנשאות על האחר או ביטול עצמי, שתי אפשרויות שאינן מיטיבות במידה שווה, שכן בכל אחת מהן נמחק מהמשוואה אחד מבני השיח. ניתן אפוא לראות שהגישה לדיאלוג שעולה ממושג ה"הקפה" הבוריאני מצויה בהלימה עם תפיסת הדיאלוג מתוחם.

מהזווית המתודולוגית מעניין לשים לב בהקשר זה גם לתפיסתו של אריך פרום, אליו ניתן להתייחס כאל אחד מהוריה של התיאוריה הביקורתית הבודהיסטית. פרום היה תיאורטיקן ביקורתי וחלק מאסכולת פרנקפורט, אך בנוסף לכך היה גם מתרגל ותיאורטיקן בודהיסטי. הוא אמנם לא טרח להצהיר על כך בהגותו הביקורתית, אך גם לא הסתיר זאת, ואת טביעות האצבע של הרעיונות הבודהיסטים ניתן לזהות ברבים

¹⁵⁴ למעשה, רבים ממתרגלי הבודהיזם המערב בן-ימינו מדגישים גם את הסבל הלא אנושי – סבלם של כל היצורים החשים.
¹⁵⁵ "ראייה צלולה" או ויפשינא היא פרקטיקה מדיטטיבית מרכזית בתרגול הבודהיסטי, שזוכה לפופולריות רבה במערב.
¹⁵⁶ אני מתייחס כאן ל"שלושת הרעלים" – תאווה, שנאה ותעתוע (שלעתים מתורגם כפחד). אחת הטענות המרכזיות של הבודהיזם המערב חברתית נוגעת לצורך להתמודד עם ה"מיסוד" של שלושת הרעלים הללו לתוך השדה החברתי-קהילתי-מדינתי. על ניתוק ההרגלים מהסוכן הפרטי והפיתות למוסדות שמייצרים סבל באופן בלתי-תלוי ראו בהמשך עבודה זו, וגם אצל: Loy, David.
¹⁵⁷ הפרק השלישי מתייחס בפירוט לנושא זה.
¹⁵⁸ בובר, מ., על המעשה החינוכי, בתוך: בובר, מ., בסוד שיח – על האדם ועמידתו נוכח ההווה, ירושלים: מוסד ביאליק, 1963.

מכתביו.¹⁵⁹ עם השנים התחוללו שינויים בהגותו של פרום, שינויים שאף הביאו למחלוקת המפורסמת בינו לבין הרברט מרקוזה.¹⁶⁰ להבנתו, שינויים אלה מקורם בין השאר בחשיפתו של פרום לרעיונות הבודהיסטיים.¹⁶¹

השינויים הללו משתקפים במידה רבה בחיבורו של פרום "אמנות האהבה" (פרום, 2001). מזווית ביקורתית מתבקש לערער על ההפרטה שמציע שם פרום לתהליכי השינוי החברתי; קל לדמיין את לעגו של מרקוזה לרעיונות לפיהם אם כל אחד מאתנו יתאמן באהבה אלטרואיסטית העולם יהיה מקום טוב יותר.¹⁶² ב"אמנות האהבה" מפנה פרום את המבט לאופנים בהם האישי הוא הפוליטי, לאופנים בהם תרבות הצריכה והאגוצנטריות הקפיטליסטית מחלחלות אל חיי האהבה שלנו ומעצבות אותם; אולם בניגוד למקובל בהגות הביקורתית, הקריאה העולה מ"אמנות האהבה" איננה קריאה לשינוי חברתי כללי אלא לשינוי פנימי. אם נשווה את הגותו של פרום להתייחסות העכשווית של אווה אילוז לנושא האהבה¹⁶³ נוכל לראות בקלות את הפער בינו לבין ההגות הביקורתית הקלאסית.¹⁶⁴ פרום אומר למעשה: האישי הוא הפוליטי, לכן תקנו את האישי. ההגות הביקורתית הקלאסית, לעומת זאת, מתחילה ברובה בפרשנות דומה, אך מטרתה לעורר רוח מהפכנית שתתנגד לסדר החברתי הקיים מבלי להציע לתקן את האישי ככלי מרכזי בתיקון הפוליטי.¹⁶⁵

ניתן להתייחס לתהליך שעובר פרום כמעבר מהרמנויטיקה של חשד להרמנויטיקה שיש בה דיאלקטיקה בין חשד לבין דיאלוג. במאמרו "אופציות הרמנויטיות בהוראת טקסטים קלסיים: פרויד, פרום, שטראוס ובובר קוראים את המקרא"¹⁶⁶, כהן משווה את ההרמנויטיקה של פרום ביחס לטקסט המקראי עם כמה גישות הרמנויטיות אחרות. הראשונה מביניהן היא ההרמנויטיקה הדיאלוגית אליה התייחסתי לעיל, והשנייה היא הרמנויטיקה של חשד, שכהן מייחס לפרויד. בהרמנויטיקה של החשד, על הקורא להתייחס אל הטקסט כאילו הוא "אינו כפי שהוא מציג את עצמו", לא מתוך זדון אלא משום שמחבריו עצמם לא בהכרח היו

¹⁵⁹ קריאה של פרום מפרספקטיבה בודהיסטית משקפת מידה עצומה של השפעה בודהיסטית על הגותו. ניתן אף לטעון שהשינוי שפרום ביצע בתפיסה הפסיכואנליטית-דחיית תורת האינסטינקטים של פרויד, לצד אימוץ התפיסה בדבר טבע אנושי וההנחה שמדובר בטבע חיובי בהכרח – עשוי להיות תולדה של השפעה בודהיסטית. דוגמאות נוספות שניתן לתת כבר עתה כוללות את הדגש על Being בהגותו המאוחרת, את האופן שבו פרום מגדיר "אהבה עצמית" בספרו "אמנות האהבה", ואף את התרגולות המדיטטיביות שהוא מציע באותו ספר. סקירה מקיפה של הגותו של פרום כמפגש בין בודהיזם לתיאוריה ביקורתית ניתן למצוא אצל רוברט הטם (2004), בו נעסוק להלן ובפרק הרביעי של עבודה זו.

¹⁶⁰ המחלוקת בין מרקוזה לפרום התגלעה סביב פרשנותו המחודשת של פרום לרעיונותיו של פרויד. ב"ארוס וציוויליזציה" מרקוזה טוען שפרום והניאו-פריידיאנים נטשו את תורת הליבידו של פרויד ואיתה את הרעיון לפיו יש "לשבור" את הצרכים היצריים כדי שהאדם יוכל לפעול במסגרת יחסים בין-אישיים. בכך, לדברי מרקוזה, הם התיקו את מוקד המאבק מהחברתי-תרבותי אל הרוחני-מוסרי, ולמעשה עיקרו את תורתו של פרויד ממטענה הביקורתי ונתנו צידוק למציאות כפי שהיא. לפיכך גורס מרקוזה כי תורתו של פרום מופיעה כביקורתית בעוד למעשה היא קונפורמיסטית, וכפוליטית בשעה שלמעשה היא מוסרית, וכי היא לוקה בפרשנות ובוותור. בהמשך הדיון אני מתמקד בעיקר בהקשר החברתי של המחלוקת ולא בהקשר הפסיכולוגי (ראו: כהן, א., האהבה והתקווה החינוך בחברה השפויה, ת"א: רשפים, 1985, 23-17).

¹⁶¹ אינני טוען שהשינוי בהגותו של פרום נובע באופן בלעדי מהעובדה שהחל לתרגל זן-בודהיזם. הקרבה הרבה בין הגותו של פרום לזו של בובר מהדהדת אל הרקע הדומה לשניהם – החינוך היהודי-דתי והתרבות הדתית-קיומית של גרמניה בתחילת המאה העשרים. הנחת המוצא שלי היא שהרקע הזה נפגש והתכתב עם הרעיונות הבודהיסטים ויצר השפעה הדדית. ניתן היה אף לטעון שהמפגש עם הבודהיזם גרם לפרום "לחזור למקורות", או לכל הפחות לטעון להשפעה הדדית של המקורות היהודים והמפגש עם הבודהיזם על הגותו.

¹⁶² זוהי כמובן השטחה של רעיונותיו של פרום, שמתחייבת לאור קוצר היריעה של הדיון הנוכחי. עם זאת, בסוף הפרק הראשון של "אמנות האהבה" פרום טוען כי עלינו לחדול להתמקד בסוגיית היותנו נאהבים ותחת זאת לשאול כיצד נוכל לאהוב יותר, וטענה זו תואמת את רעיון האהבה האלטרואיסטית שהזכרתי לעיל.

¹⁶³ אילוז, אווה, מדוע האהבה כואבת, ת"א: כתר, 2013.

¹⁶⁴ אני משתמש במונח "הגות ביקורתית קלאסית" ביחס להגות מרקסיסטית וניאו-מרקסיסטית, להבדיל מתחומים אחרים של ההגות הביקורתית בת ימינו, למשל ביקורת מגדרית, קווירית ואתנית.

¹⁶⁵ פרום עצמו היה מודע, כמובן, לסכנה עליה מצביעה אילוז. הוא השמיט מספרו "To have or to be" (1976) פרקים העוסקים באופנים בהם יכול אדם לנוע לדרגה האישית והחברתית של קיום בסגנון Being, באמצעות צעדים המבוססים על גילוי מחדש של העוצמות של האדם ועל יכולותיו להגדרה עצמית. פרקים אלה שולבו בספר The Art of Being שיצא לאור ב-1992. לדברי ריינר פאנק, עורך הספר, פרום השמיט פרקים אלה כיוון שחשש שדבריו יפורשו בטעות כאילו הפרט יכול לחפש אחר רווחה רוחנית באמצעות מודעות, התפתחות וניתוח עצמי, בלא שישנה את התנאים הכלכליים המייצרים את שלטון ה-Having בחברה המערבית התעשייתית. ראו: רנד, י., סגנונות קיום (Modes of Existence): הנטייה "להיות" (to be), הנטייה "שיהיה לך" (to have), הנטייה "לעשות" (to do), בתוך: רנד, י. ושקולניק, ד., (עורכים): סגנונות קיום – היבטים עיוניים, מדעיים וניסויים, מכון מופ"ת: כליל, 2009, 23.

¹⁶⁶ כהן, י., אופציות הרמנויטיות בהוראת טקסטים קלסיים: פרויד, פרום, שטראוס ובובר קוראים את המקרא, דברי הקונגרס העולמי למדעי היהדות 12, תשנ"ז, 187-199.

מודעים למניעים האמתיים אשר מובילים אותם לכתיבת הסיפור. הטקסט הוא מקור למטאפורות או אלגוריות אותן יש לפרש מתוך חשד. אל-לנו לקבל את הטקסט כשלעצמו אלא לחפש את משמעויותיו הסמליות. ההרמנויטיקה הזו הולמת את התיאוריה הביקורתית, שחושדת בכל סוג של טקסט או נרטיב חברתי ובודקת את מי ואת מה הוא משרת.¹⁶⁷ לגישה השלישית, היא גישתו של פרום, מייחס כהן הרמנויטיקה של אבולוציה או התפתחות: גישה פרשנית זו מאשרת לדבריו את התפתחותו של האדם כיצור אוטונומי בתוך ההקשר המודרני, ולכן מאשרת את המודרניות.¹⁶⁸ כהן מבדיל אם כן בין פרויד לפרוה, וטוען כי בשעה שפרויד טען לאחידות של יסודות הפסיכודינמיקה האנושית, והתייחס אל שינויים תרבותיים כסובלימציה גרידא שבה הנמוך נותר נמוך והגבוה נותר גבוה, הרי שפרוה גורס כי המין האנושי עובר תהליך התפתחות מהנמוך אל הגבוה.¹⁶⁹

"אמנות האהבה" הוא מקרה מבחן מרתק, משום שהוא עוסק באהבה - התמה ובפרקטיקה החשובה ביותר מהזווית הדיאלוגית, האיכות שעומדת בבסיס הדיאלוג על פי בובר.¹⁷⁰ מבין המרחבים הרבים בהם חודר הפוליטי אל האישי - הזהותי, המגדרי, המיני וכולי - בוחר פרום לדון דווקא באופן בו משפיע מבנה-העל הקפיטליסטי על יכולתנו לאהוב: את עצמנו, את היקרים לנו, את הכלל. פרום מצביע על הצורך להתייחס כאמנות לא רק לאהבה, אלא גם למערכת היחסים, ליכולת ולנכונות לקיים דיאלוג: **אמנות הדיאלוג**. הראיתי לעיל כי את הנקודה הארכימדית המאפשרת חיבור בין השקפת העולם הדתית והחילונית - שלכאורה אינן ניתנות להלימה - ממקם פרום באהבה לקו-אקזיסטנציה, ממנה נגזרת גם ההתנגדות להאלהה של הפרטיקולרי. ההתנגדות של פרום לקפיטליזם איננה מתחילה בביקורת לשם ביקורת: נקודת המוצא שלה היא האהבה, ובשמה היא מתנגדת להאלהה של הצלחה, לפטיש של הכסף ולדרדור של האדם למדרגת סחורה. זוהי התנגדות לא-אלימה שמקורה באהבה ולא בכעס, ולכן היא שונה באופן מהותי מההתנגדות הביקורתית הקלאסית.

חשוב להדגיש כי פרום לא מוותר על החשד. אך הוא נוקט בגישה ייחודית, אליה ניתן להתייחס כ"חשד דיאלוגי": הוא מתנגד למציאות הקיימת אך הוא לא מוותר על הדיאלוג עמה, בעייתית ככל שתהיה. הוא שומר על אותה פתיחות לה קורא כהן כלפי תפיסות עולם אחרות ואפילו מנוגדות, מבלי לוותר על עקרונות-

¹⁶⁷ במאמר המכונן של שון גלגר (Hermeneutics and Education, State) University of New York Press, 1992. מתייחס גלגר ל"הרמנויטיקה ביקורתית", אותה הוא מדיגם באמצעות כתביו של הרברמס. כהן מתייחס במאמרו להוגים שנתנו פירוש מקראי, אך הוא מזכיר את פרויד בנשימה אחת עם מרקס (כהן, 189), ומתכתב עם תפיסה הכוללת בהרמנויטיקה של החשד את פרויד, מרקס וניטשה (תפיסתו של פול ריקר). מכאן שההתייחסות להרמנויטיקה של החשד כהרמנויטיקה ביקורתית, וכהרמנויטיקה שמאפיינת את הגישה הביקורתית כולה, מעוגנת הן בהגות ההרמנויטית והן בתפיסתו של כהן עצמו.

¹⁶⁸ גישה הרמנויטית נוספת אליה מתייחס כהן, שלא נעסוק בה כאן, היא ההרמנויטיקה של יראת-הכבוד - היחס אל הטקסט ככזה שמכיל בתוכו אמת. בגישה זו, שכהן מייחס אותה לשטראוס, על הפרשן להתנער מההנחות המודרניות דוגמת אלה של פרום, ותחת זאת לשבת 'למרגלות הטקסט' ולהניח שהאמת מצויה בו. יחס זה מוביל כמובן לגישה הרמנויטית צנועה, ואכן יש המתייחסים אליה כאל הרמנויטיקה של צניעות (כהן, תשנ"ז, 194-192).

במקום אחר מתייחס כהן גם להרמנויטיקה של המדרש הפילוסופי (5) אותה הוא מייחס לעמנואל לוינס. פרשנות המדרש חשובה לעניינו משום שאל-מול ייחוס הרמנויטיקה של דיאלוג לבובר בטקסט המוקדם, הרי שבנייר העדכני שלו מייחס כהן לבובר הרמנויטיקה חדשה - בין מדרש לבין דיאלוג - אליה התייחסתי לעיל כאל 'דיאלוג מתוחם', דיאלוג שיש בו התייחסות רעננה וייחודית למפגש עם ייחוס משקל גבוה יותר לטקסט ולמטען שלו ולכן, חוסר נכונות לאבד מטען זה בתוך הדיאלוג. עוד על ההרמנויטיקה של המדרש הפילוסופי: כהן, י., מן העבר אל העתיד: טקסטים והוראתם בחינוך היהודי בזמננו, בתוך: **הגות בחינוך היהודי ז' תשס"ג**, ירושלים: המרכז לחקר מחשבת החינוך בהגות היהודית, ליפשיץ, 2005, 63-47.

¹⁶⁹ כהן מתייחס לפרשנות של פרום לתהליך המעבר של האנושות מאלילות לוקאלית לאמונה מונותאיסטית ולבסוף לאינדיבידואליזם הומניסטי, תהליך המוצג בספרו של פרום 'והייתם כאלים': פירוש רדיקלי למקרא ולמסורת הבתר-מקראית (פרוה, ירושלים, תשל"ה, 62-72). פרום רואה במעבר הזה תהליך של התפתחות מהיטמעות ותלות מוחלטת, דרך בחירה בהיכפפות לסמכות טרנסנדנטית, ועד לאוטונומיה תבונית. ניתן לזהות את ההקבלה בין תהליך הזה לתיאוריה ההתפתחותית הפרוידיאנית, לפיה הילד נע מתלות ואחידות עם האם אל האוטונומיה הבוגרת, כאשר בתוך מצוי פתרון המשבר האדיפאלי בו בוחר הילד לאמץ את האב כמקור להזדהות בדרך אל האוטונומיה וכנדבך מרכזי בתהליך ההיפרדות מהאם.

¹⁷⁰ בעמוד 12 ב"אני-אתה" כותב בובר: "האהבה אחת היא... הרגשות שוכנות בלב האדם, ואילו האדם שוכן באהבתו... **אין האהבה דבקה באני... היא שרויה בין האני ובין האתה... מי שחווה בה, בפניו מתפרדים בני-אדם וניתקים מעל תרבותם בעסקי-העולם**; צדיקים ורשעים, חכמים וכסילים, יפים ומכוערים, נעים והולכים זה אחר זה למציאות של ממש ולאחיה הקיים והווה". בובר, מ., **בסוד שיח - על האדם ועמידתו נוכח ההווה**, ירושלים: מוסד ביאליק, 1963, 12, ההדגשה שלי.

היסוד של שיטתו, אך תוך נכונות לחשיבה מחדש וליצירה של סדרי עדיפויות חדשים.¹⁷¹ אם האישי הוא הפוליטי, אומר פרום, הרי שגם הפוליטי הוא האישי, ולכן אם נתקן את האישי נתקן בהכרח גם את הפוליטי. האהבה והדיאלוג הופכים בפרשנות שכזו לפרקטיקות פוליטיות של שינוי חברתי. התיאוריה הביקורתית הקלאסית, דוגמת זו של מרקוזה או מרקס, מתנגדת לפרקטיקות כאלה, אותן היא מפרשת כמעכבות את השינוי או המהפכה. היא תופסת את הפרקטיקות האישיות כסוליפיסטיות, או לכל הפחות אסקפיסטיות, ולא מאמינה ביכולתן ליצור שינוי חברתי משמעותי ומערכתי. פרום, מצדו, גורס שפרקטיקות שכאלה הופכות לפוליטיות ויוצרות שינוי, כאשר הן באות מתוך מודעות לבעייתיות שבמצב העניינים הנוכחי.

לב ההבדל נעוץ בדיאלוג. התיאוריה הביקורתית איננה מעוניינת בדיאלוג עם האתוס החברתי הקיים אלא רק בקרקעו. ההתכוונות המרקסיסטית היא להחרבת העולם הישן.¹⁷² היא לא מאמינה שמשחק בתוך המגרש הקיים יכול לשרת שינוי, משום שהשיטה כל-כך יעילה עד שכל משחק במגרש שלה ולפי חוקיה נבלע לתוכה ומשרת אותה. לפיכך נדרש שינוי מוחלט של השיטה. פרום, לעומת זאת, מצוי בדיאלוג עם השיטה הקיימת, ומתייחס ליחסים בין האישי והפוליטי כדיאלקטיים: אם הפוליטי יכול לעצב את האישי הרי שגם האישי יכול לעצב את הפוליטי. אם הפוליטיקה הנוכחית מעצבת ניכור, הרי ששבירתו של הניכור, בכל זירה בה נפגשים אנשים, תשנה את הפוליטיקה.

גישה זו תואמת להבנתי את האופן בו מגדיר כהן את ההרמנויטיקה של ההתפתחות: פרום איננו מתנגד למודרנה ואפילו לא לקפיטליזם. יש לו ביקורת רבה על הקפיטליזם ועל הפוליטיקה שלו, אבל הוא נכון להיכנס לדיאלוג איתו, משום שהקפיטליזם הוא יצירה אנושית וחלק מתהליך ההתפתחות של האנושיות. **בסיסו של הדיאלוג הוא התפיסה של האדם כיצור אוטונומי.** פרום מתנגד לרדוקציה של האדם לכדי מושא סביל של כוחות חברתיים, מסרב לתפיסת ההשפעה החד-צדדית של הפוליטי על האישי. את הפוליטיקה יוצרים בני אדם, והתוצרים המערכתיים – אתוסים, תרבות, אידיאולוגיות – אף הם יצירה אנושית מתחדשת תדיר. פרום לא מקיים דיאלוג עם "הקפיטליזם" כמבנה, אלא עם כלל הסוכנים האוטונומיים שיוצרים מחדש, מדי יום ביומו, את הקפיטליזם ואת הניכור – בני האדם שמקיימים את הקפיטליזם ומאפשרים אותו. ניכרות כאן טביעות האצבע של הבוהזים: הן בנכונות להיות בדיאלוג עם כל יצירה אנושית, והן במהלך הזה-קונסטרוקציה של ה"קפיטליזם" אל הגורמים והתנאים שלו, לא רק אלה ההיסטוריים שאפשרו לו להיווצר ולרכוש דומיננטיות, אלא אלה שמאפשרים את התהוותו המתחדשת ללא הרף. זוהי תפיסה שמהדהדת את האונטולוגיה הבוהזיסטית של התהוות הגומלין המותנית (Dependent Co-Arising).¹⁷³

בשעה שפרשנותו של כהן מדגישה את תפיסת ההתפתחות אצל פרום, הפרשנות המוצעת כאן מדגישה את הדיאלוגיות של תפיסה זו, וליתר דיוק את האופן בו היא משלבת ביקורתיות עם דיאלוג, בדרך שמתיישרת עם תפיסת "הדיאלוג המתוחם": תוך נכונות לדיאלוג פתוח ומכבד עם המציאות כפי שהיא מציגה את עצמה, אך מבלי לוותר על עקרונות היסוד, או על הביקורת הנובעת מהם כלפי אותה מציאות. הגמישות שמתיימת בתוך גישה שכזו מאפשרת לפרום יצירתיות רבה בהתמודדות עם הקפיטליזם. הוא לא "נלחם" בו, אלא משוחח אותו ומנסה לשנות אותו באמצעות דיאלוג. כבוהזיסט, פרום לא מוכן להיות אלים או להחזיק כעס, אך אין פירוש הדבר שהוא מוותר על שמץ מהביקורת שלו. הדרך חייבת להיות דרך של אי-אלימות או, טוב יותר, דרך של אהבה.

¹⁷¹ אני מתייחס לציטוט של כהן בסוף מאמרו על הדליברטיביות המרוסנת אליו התייחסתי לעיל. כהן, 1999, 88.

¹⁷² אני מתייחס לשורה באינטרנציונאל הסוציאליסטי: 'עולם ישן עד היסוד נחריבה', (אצל שלונסקי נחרימה).

¹⁷³ תפיסת יסוד בוהזיסטית אשר מתייחס לכל הקונסטרוקטים כחלק מרשת של תלות-הדדית והתהוות מתמדת.

האהבה הנה אפוא לא רק מושא מקרי של ספרו הפופולרי של פרום, אלא הבסיס הערכי והאפיסטמי עליו מושתת הדיאלוג. האהבה היא עצמה הדרך, והיא גם התרופה לניכור, אותו תופס פרום כמאפיין הבולט ביותר של הדיכוי הקפיטליסטי בן זמננו וכגורם הסבל האנושי המרכזי.¹⁷⁴

המשגה זו מאפשרת לנו לראות כי ניתן להתייחס לדיאלוג המתוחם, ולכן גם אל הדליברטיביות המרוסנת, כאל מתודולוגיות שמבוססות על אהבה. האהבה הזאת ניכרת כבר בחמלה של שוואב – בהתעקשותו להעדיף את בני האדם, ואת הבעיות שמזמנים להם חייהם הקונקרטיים, על פני התיאוריות, מתוכה נולדת התייחסותו (בהמשך לדיואי), למעשה החינוכי כפרקטיקה של פתרון בעיות; היא מעמיקה עם המשגת הדיאלוג אצל בובר, ומגיעה לשיאה בדיאלקטיקה של פרום. הריסון הוא כאן מה שמאפשר את שימורה של היציבות הביקורתית בתוך הקשר אוהב. בהקשר של הבודהיזם המעורב חברתית, התנועה המרוסנת תבקש לוודא שהחמלה הרבה לסבל האנושי המוחשי, והנכונות לדיאלוג עם רעיונות המודרנה, לא גורמות לבודהיזם המעורב לאבד את עצמו לדעת.

3.7 התרגום החינוכי השלם ורוח הזמן

הדיון לעיל עסק במשמעותה ההרמנויטית של הדליברטיביות המרוסנת, ולדיאלקטיקה שמקיימת גישה זו בין אהבה דיאלוגית לבין ריסון זהיר. המפגש עם ההרמנויטיקה משיב אותנו לניתוח האנליטי של מושג התרגום שהוצג בתחילת הפרק. כזכור, אלכסנדר ובורשטיין (2006) מציינים שלוש משמעויות של מושג התרגום: תרגום כהתאמה, תרגום כפרשנות (הרמנויטיקה), ותרגום כהשתמעות.¹⁷⁵ ההתבוננות האנליטית מאפשרת לנו להתייחס לחלקים שונים של תהליך התרגום, ואילו ההתבוננות הסינתטית מאפשרת להבחין באופנים בהם משתרגים הרכיבים השונים זה בזה, ובכך שלמעשה לא ניתן להפריד באופן מוחלט בין המשמעויות השונות. כך, למשל, למלאכת התרגום כהתאמה יש משמעויות הרמנויטיות: תהליך התרגום או ה"התאמה" של הטקסט קשור ישירות לאופן בו הוא מפורש. הרמנויטיקה של חשד כלפי הטקסט תוביל להתאמה מסויימת, ואילו הרמנויטיקה של התפתחות או של דיאלוג סביר שתוביל להתאמה שונה בתכלית. זאת ועוד, ההרמנויטיקה חורגת מעבר לפרשנות של הטקסט הכתוב לבדו, ונוגעת גם לאופן הפרשנות של אתוסים, של מציאות ושל זמן. התרגום נוגע אפוא לא רק לטקסט הפילוסופי אותו אני מפרש, אלא גם לאופן בו אני מפרש את אלה עבורם אני מתרגם – החברה בת ימינו, האדם בן ימינו או החינוך בן ימינו. ההרמנויטיקה נוגעת אפוא לכל היבט של עיסוק בתרגום.

עבודה זו מתייחסת לטקסטים פילוסופיים עתיקים, לטקסטים המפרשים את הטקסטים העתיקים, ולטקסטים בני ימינו אשר מתיימרים לפרש את המציאות הנוכחית בעזרת הפרדיגמה הבודהיסטית. יתר על כן, לא רק מלאכת התרגום של הטקסטים היא הרמנויטית, אלא גם בחירת הטקסטים עצמה.

בבחירת הטקסטים הנחתה אותי בין השאר השאיפה לייצר קוהרנטיות בין מקורות שונים אליהם אני מתייחס, קוהרנטיות שתאפשר התגברות חלקית על בעיית העדר ההלימה (incommensurability) עליה מצביע כהן. ככל שתהליך המחקר העמיק והתפתח, מצאתי כי הגותו הדיאלוגית של מרטין בובר עשויה להציע ציר מחבר, בסיס אפשרי להתאמה בין החלקים השונים של עבודה זו: חיבור בין מתודולוגיה דיאלוגית, הגות קו-אקזיסטנציאליסטית והגות חברתית-פוליטית אוטופיסטית שרלבנטים כולם לעבודה זו. הראיתי לעיל את הקרבה בין התפיסה המתודולוגית של הדליברטיביות המרוסנת לבין התפיסה הבובריאנית של הדיאלוג המתוחם, ובין שתיהן לבין הדיאלקטיקה הפרומיאנית. למיטב הבנתי, כולן נעות

¹⁷⁴ כמרקסיסט פרום מתייחס לאתגרים רבים בפניהם ניצבת החברה המערבית, אך הניכור הוא בעיניו מרכז הבעיה, "(ה)מחלה של העצמי אליה ניתן להתייחס כאל הליבה של הפסיכופתולוגיה של האדם המודרני". ראו: Fromm, 1974, 3.

¹⁷⁵ אלכסנדר ובורשטיין 340-349.

באופן א-דואלי בין תפיסה ביקורתית לבין דיאלוג שמקורו באהבה. "באופן א-דואלי", משום שהן אינן מתמקמות פעם כאן ופעם שם, אלא מקיפות את התחום כולו, כך שביכולתן להציע ביקורת דיאלוגית שמקורה באהבה, ודיאלוג אוהב שאינו מאבד מביקורתיותו. הביקורת היא שמרסנת ותוחמת את הדיאלוג, ואילו האהבה היא זו שדואגת לרסן ולתחום את הביקורת, על מנת שמוקד הזיקה יהיה בדיאלוג. זו א-דואליות שרלבנטית לכל חלקי העבודה, ובפרט למתודולוגיה שלה, שכן ההרמנויטיקה הדיאלוגית עומדת בבסיס ההתאמה בין תיאוריה ומעשה ובין עבר להווה, ומאפשרת את המפגש בין ההגות העתיקה לבין המעשי החינוכי בהווה. התרגום כהרמנויטיקה הוא שיוצר את תנאי האפשרות לתרגום כהתאמה, ויחד הם יוצרים את תנאי האפשרות להתפתחות.

התרגום כהתאמה היסטורית: רוח הזמן

בתתי-הפרקים הקודמים עסקתי בתרגום כהתאמה ביחס לגישה הדליברטיבית, ובתרגום כפרשנות. בפרק זה אתייחס לתרגום כהתאמה במשמעות ההיסטורית, על מנת להציע תהליך תרגום שלם המתייחס לכל הנדבכים.¹⁷⁶ תהליך התרגום שיוצע כאן מהווה אינטגרציה של רעיונות שונים של הוגי 'אסכולת ירושלים', ואינטגרציה זו מבוססת על הדליברטיביות המרוסנת. סדר התרגום, ה"אלגוריתם" שלו כביכול, מבוסס על עבודתם של מיכאל רוזנק ויונתן כהן, ואילו תהליך ההתאמה ההיסטורית מתבסס על רעיונותיו של סימור (שלמה) פוקס, שיוצגו בקצרה להלן.

את חיבורו המציע פרולגמנון לפילוסופיה של החינוך פותח פוקס בטענה כי "אם שומה על בני-האדם לחיות על-פי עקרונות", אזי משימתם הראשונה של המחנכים הנה "לגלות את המשמעויות החיות והפעילות, או את זיקתם של העקרונות הללו למציאות של זמננו, שהרי הכרח הוא כי העקרונות גם יהלמו את חומר הגלם שהם אמורים לעצב וגם יעלו בקנה אחד עם האידאות שהם מייצגים. כלומר, **חובה על המחנכים שיהיו מסוגלים לעצב, ברוח האידיאלים שהעקרונות מייצגים, את האופי המתהווה של הילד 'כאן ועתה'**".¹⁷⁷ פסקה זו מדגישה את חשיבות מהלך התרגום או ההתאמה בין האידיאלים הנשגבים והנצחיים של ההגות הנורמטיבית לבין הזמן, ההווה, ה"כאן ועתה". מלאכת התרגום מוצגת כאן כמלאכה של חקירה וגילוי, הבודקת את הזיקה בין העקרונות לבין המציאות של זמננו, במטרה ליצור תפיסה חינוכית שהיא חולמת עבור החניכים בני זמננו – "חומר הגלם" של החינוך. עבור פוקס, העקרונות הנם התווך בין אידיאלים נצחיים לבין הזמן. הם צריכים לעמוד בקנה אחד גם עם האידאות וגם עם הזמן, כפי שהוא בא לידי ביטוי ב"חומר הגלם" של החינוך – דהיינו, בחניכים/ות.

לאור תפיסה זו מציע פוקס מתודה של תרגום שתחילתה בהגדרת אותם אידיאלים נצחיים, והמשכה בסיגול "מערכת עקרונות שתהלוך את רוח הזמן", בניסוח מטרות חינוכיות שיגלמו את העקרונות הללו, ובהגדרת האמצעים והשיטות שביאו לידי הגשמת המטרות.¹⁷⁸ פוקס מגבש את שיטתו בהתייחס להגותם של אפלטון ודיואי. פוקס טוען כי דיואי מתווה אידיאל של האדם כיצור חוקר, השואף לחזות את צרכיו מראש, לזהותם ולפתח כלים ואמצעים לסיפוקם.¹⁷⁹ אך אידיאל זה כשלעצמו אינו יוצר הגות חינוכית. ההגות החינוכית נוצרת כשדיואי מפגיש את האידיאל עם תחום האפשר – עם העובדה העל-זמנית שבני האדם נבדלים זה מזה בצרכיהם, בהתעניינותם ובכישוריהם, כמו גם עם המציאות בת-ימינו בכלל, והמבנה המורכב של החברה

¹⁷⁶ למעשה, קשה להצליח להתייחס לכל המשמעויות של מושג התרגום שמציע הניתוח האנליטי של אלכסנדר ובורשטיין. חלקם מוטמעים לתוך המתודולוגיה של עבודה זו, אחרים ישמשו כתמרורי אזהרה ותזכורות מעוררות מודעות.

¹⁷⁷ שם המאמר של פוקס הוא למעשה 'פרולגמנון לפילוסופיה של חינוך יהודי'. אך בהמשך לאלכסנדר, בורשטיין וכהן אטען כי ללא ספק יכול מאמר זה לשמש פרולגמנון לכל סוג של פילוסופיה של החינוך. פוקס, ש., פרולגמנון לפילוסופיה של חינוך יהודי, **כיוונים רבים כוונה אחת**, ירושלים: בית הספר לחינוך של האוניברסיטה העברית ושל משרד החינוך והתרבות, תשכ"ט, 154-145.

¹⁷⁸ במאמר מציע פוקס אלגוריתם בן שלושה שלבים, שלושת האחרונים מן הארבעה שלעיל. פוקס לא מציין את האידיאלים כשלב הראשון בתהליך, אלא מטמיע אותם בתוך השלב הראשון של עיצוב העקרונות.

¹⁷⁹ שם, 146.

המודרנית בפרט. לאור מפגש זה מגדיר דיואי סוגים שונים של יכולות פתרון בעיות, שכל אחד מהם יכול לשמש מטרה חינוכית בבית הספר. מלאכת התרגום מתחילה אפוא בהתאמה בין האידיאל האנושי למציאות העל-זמנית של שונות בין בני אדם – זהו התרגום כהתאמה לפרקטיקה – וממשיכה בהתאמה של אידיאל זה לחברה המודרנית על מורכבויותיה – זהו התרגום כהתאמה היסטורית, התאמה לרוח הזמן. בדיונו במקרה של דיואי, פוקס מפרט בקצרה את מורכבויותיה של החברה המודרנית – בתחומי היחסים החברתיים, אמצעי התקשורת וחלוקת העבודה – ואת האופן בו מורכבויות אלה משפיעות על הדרך בה יש לסגל מערכת עקרונית ולהגדיר מטרות. ההשפעה הזאת אינה מפתיעה, ויעידו עליה ריבוי המאמרים העוסקים, למשל, בסוגיית "החינוך בעידן הפוסט-מודרניסטי".¹⁸⁰ מעניין אפוא לגלות שלא כל המתודות הנורמטיביות מגדירות את "הזמן" כרכיב הכרחי במלאכת התרגום. מושג "רוח הזמן" לפוקס מבהיר כי חלק חשוב מתהליך התרגום של ההגות הבודהיסטית לכדי פדגוגיה יהיה כרוך בהצגה פרשנית של הזמן.

המושג "עקרונות יסוד" וסכנת האינדוקטרינציה

תפיסת התרגום של רוזנק וכהן מבוססת על תפיסת הדליברטיביות המרוסנת ומותאמת אליה.¹⁸¹ רוזנק מסביר כי הרכיב הפילוסופי של החינוך הוא מערכת יחסים בין עקרונות, אידיאלים ומטרות. בהמשך לברודי, הוא מבהיר כי אי אפשר להעלות על הדעת אידיאל חינוכי שאינו מעוגן בעקרונות יסוד בסיסיים, המתייחסים למציאות, לידע ולערכים, ומשקפים אמונות-יסוד אונטולוגיות, אפיסטמולוגיות ואקסילוגיות. בהמשך לפוקס, הוא טוען כי חינוך הוא **תרגום** של אמונות-היסוד הללו לאידיאלים חברתיים ואישיים, אשר יגדירו בתורם מטרות חינוכיות קרובות.¹⁸²

עד כאן ניתן להבחין בקרבה בין הגותו של רוזנק להגותם של כהן ופוקס, ואף להגותו של פרנקנה. אולם החידוש המרכזי של מאמרו של רוזנק הוא בכך שהוא מדגיש, כי לכל שיטה חינוכית יהיו עקרונות יסוד ומודלים של אישיות אידיאלית **שאינם ניתנים לאישוש** (unverifiable). מרגע שהכרנו בכך, האתגר המרכזי של החינוך (ושל המאמר) הוא כיצד ליצור חינוך שאינו אינדוקטרינציה. אתגר זה מאפיין את ההגות הנורמטיבית של החינוך באשר היא, והוא כרוך בהפרכת התפיסה האנליטית.¹⁸³

רוזנק מנמק את התזה שלו בטענה, שאי אפשר להעלות על הדעת אידיאל חינוכי שאינו מעוגן בעקרונות יסוד בסיסיים של מציאות, ידע וערכים.¹⁸⁴ עקרונות היסוד הללו ישתקפו בתכנית הלימודים, שתהיה לפיכך תמיד נורמטיבית. רוזנק שולל את האפשרות להוראה או למידה אובייקטיביסטית ונטולת מטרות. בהוראה תמיד יתקיים אידיאל תלמיד ואידיאל אדם, שמעוגן באמונות יסוד, והוא ישתנה בין חברות שונות. אידיאל "המלך הפילוסוף" האפלטוני מייצג אמונות יסוד שונות מאידיאל "התלמיד החכם", ששונה בתורו מאידיאל "התלמיד המצטיין" בן ימינו. כל אחד מהאידיאלים הללו מייחס משמעויות שונות לסוגי ידע שונים, ומניח הנחות שונות על המציאות, על בני האדם ועל מטרות החיים האנושיים.¹⁸⁵ כל חברה אנושית, לדברי רוזנק,

¹⁸⁰ הכינוי מתייחס ספציפית לאסופת מאמרים בשם זה, (גור-זאב (עורך), 1996), אולם המחקר העוסק בהתאמת החינוך לרוח הזמן הוא מרובה מאוד.

¹⁸¹ כהן, 2008, ז'י-ח'. להבחנת הגישה הדיאלקטית שמציעים רוזנק וכהן, כמו גם פוקס, עשויה להתאים לכל מפגש בין הגישה הנורמטיבית לגישה הדליברטיבית, בין אם מדובר בדליברטיביות מרוסנת ובין אם בנורמטיביות מרוסנת.

¹⁸² Rosenak, M., Jewish religious education and indoctrination, in: Chazan, B., (ed.), *Studies in Jewish Education*, Vol.1, Jerusalem: Magnes, 1983, 117-138. 126.

במאמר זה רוזנק מתייחס לפרולגמנון של פוקס, כמו-גם לנייר היסוד של ברודי: Broudy, H.D., Philosophy and the Curriculum, in: Philosophy and Education, proceedings of the International Seminar, March 23-25, 1966, The Ontario Institute for Studies in Education, New York: Teachers College Press, 1967, 60.

¹⁸³ הכוונה כמובן להפרכת הגישה האנליטית של הפילוסופיה של החינוך ולא בהפרכת הפרקטיקה האנליטית כחלק מפרקטיקה פילוסופית נורמטיבית או פרגמטית.

¹⁸⁴ למעשה רוזנק תומך בתזה שלו בעזרת שלושה טיעונים נפרדים – הטיעון המוזכר לעיל, טיעון שני המתייחס לחינוך כפעולה תרבותית, וטיעון לפיו חינוך, בשונה מהוראה, הנו תמיד חינוך אופי.

¹⁸⁵ רוזנק אינו מתייחס במאמרו לאידיאלים הללו. הוא מציג בהרחבה את האידיאל שמציע קונטמפלציה **לחלק** מהאנשים (תוך דגש על משמעות הדיפרנציאציה), את אידיאל התלמיד-חכם ואת האידיאל של החינוך המדעי. שם, 126-127.

נצמדת לעקרונות מסוימים ומטפחת שכנוע עמוק לגבי צדקתם, עד כדי נכונות למות למענם, וזאת על אף העובדה שאותם עקרונות יהיו תמיד בלתי ניתנים לְאִימוּת. הלגיטימיות של העקרונות הללו מקורה ב"מטא עקרונות" שאינם בני הוכחה על-ידי כל עיקרון פנימי, אלא רק על ידי מה שרוזנק מכנה "תחום גבוה". תחום זה הוא השילוב של אמונות היסוד האונטולוגיות, האפיסטמולוגיות והאקסילוגיות לכדי תמונת-עולם קוהרנטית, בעלת הגיון פנימי, אשר מאפשרת שילוב של ידע וניסיון חדש על מנת ליצור משמעות ומחויבות. הנחת היסוד הליברלית אודות כבוד האדם, למשל, איננה ניתנת להוכחה בה במידה שהנחת היסוד הפשיסטית, לפיה האדם הנו "יצור עלוב שראוי ללא-יותר משהחזק רואה לנכון להעניק (או להסב) לו" איננה בת הוכחה. בניגוד ללוינס, למשל, רוזנק לא מנסה ליצור סדר קדימויות בין האונטולוגי, האפיסטמי והאקסילוגי, אלא לטעון את הטענה היסודית לפיה חינוך, כל חינוך, תמיד ישקף אמונות יסוד או "מטא עקרונות", וכי אלה יהיו ארוגים לכדי "תחום גבוה" מודע או בלתי מודע, אשר יגדיר באופן מובהק את מטרות החינוך ואת תכנית הלימודים. בלעדי מטא עקרונות אלה, מבהיר רוזנק, היוזמה החינוכית היא בלתי נתפסת. בהעדרם אין דרך להחליט, למשל, האם ללמד פילוסופיה, פיזיקה, את שתיהן או אף אחת מהן.¹⁸⁶ ניתן להבחין כי המהלך של רוזנק נועד לקעקע את הרומנטיקה המודרניסטית מבלי להיקלע לרלטיביזם ערכי. רוזנק מבהיר כי אין שום "ידע" מוחלט שעשוי לשמש מקור נורמטיבי לחינוך, אך לא נגרר אל המסקנה האנליטית לפיה יש לוותר על הניסיון להגדיר עקרונות יסוד ומטרות בחינוך, ולו רק משום שזה פשוט בלתי אפשרי.

בין אינדוקטרינציה לרלטיביזם ערכי - על מוסר-הכוונה הדיאלוגי:

אולם ההמשגה הבהירה של "עקרונות יסוד" על רוחבם ועל עמקם מזמנת אתגר חדש. אם מדובר באמת ב"תחום גבוה", של "מטא עקרונות" (אונטולוגיים, אפיסטמולוגיים ואקסילוגיים) אשר יוצרים תמונת עולם שלמה ומקיפה, אם אותם מטא עקרונות אינם בני-הוכחה, ואם בדליברטיביות המרוסנת הם אינם נתונים למשא ומתן – אם כל זה נכון, הרי שכל שיטה חינוכית נתונה לסכנה של אינדוקטרינציה, בין אם היא מודעת לכך ובין אם לאו. ואכן, מטרתו המרכזית של רוזנק במאמרו היא לבחון כיצד ניתן לפעול לאור תפיסה מגובשת כל-כך מבלי להיגרר לאינדוקטרינציה.

כדי לעשות זאת יש להתבונן תחילה על הגדרתו הקלאסית של סנוק, המקובלת על רוב העוסקים בתחום. סנוק מבחין בין חינוך לאינדוקטרינציה על פי שלושה קריטריונים: המתודה, התוכן והכוונה.¹⁸⁷ בשדה המתודה מאופיינת האינדוקטרינציה בסמכותנות המגיעה עד כדי שימוש באיומים, מעורפלים או מובחנים, בשימוש בכריזמה, בשימוש בטיעונים חד-צדדיים, ובהתעלמות ממידע שעלול לסתור את הנחות היסוד של השיטה. בשדה התוכן עוסקת האינדוקטרינציה בהוראת דוקטרינות, כלומר תפיסות עולם נרחבות, אשר יוצרות תמונת עולם שלמה שאינה ניתנת להוכחה, ולפיכך אי אפשר לדעת אם הן נכונות אם לאו. זאת בניגוד להוראת עובדות שזכו להוכחה מקובלת – בהעדר דוקטרינות, אין אינדוקטרינציה. בשדה הכוונה מוגדרת אינדוקטרינציה כהתכוונות לקבע תפיסת עולם עד שתהפוך לבלתי ניתנת לערעור. "מחנך" אינדוקטריני אינו מעוניין שתלמידיו יבחנו אי פעם מחדש את מה שהוא לימד אותם או יערערו עליו; הוא מעדיף שהם רק יחפשו עוד ועוד צידוקים לתפיסת העולם שהוא הנחיל להם.

¹⁸⁶ באותו הקשר כותב גם לס: "לחנך פירושו בראש ובראשונה להכריע בין חלופות של פעולה, הכרעה הכוללת גם את האפשרות של הימנעות מכל עשייה. וכל ההכרעות האלה הן הכרעות אידיאולוגיות, כלומר אין הן מסקנות מדעיות המבוססות על עובדות או מסקנות פילוסופיות המבוססות על שיקול דעת והגיון. מערכות טיעונים הממליצות על פעולות מסוימות בחינוך... הן לעולם אידיאולוגיות, גם כאשר הן מתחזות לפילוסופיות של החינוך או לתיאוריה (מדעית) של חינוך." לס, 2000, 134.

¹⁸⁷ Snook, I.A., *Indoctrination and Education*, London: Routledge, 1972, Pp. 18-22.

אם מתייחסים לשלושת הקריטריונים הללו, טוען רוזנק, הרי ברור שאין אפשרות להבחין בין אינדוקטרינציה לכל חינוך המבוסס על עקרונות יסוד כהגדרתם במאמרו. עובדה זו מותירה בידי המחנך שתי אפשרויות תקפות: לטעון שאינדוקטרינציה היא דבר טוב או הכרחי, או לחילופין, לטעון שה"מתקן" האנליטי שהוקם על-מנת להבחין בין חינוך לאינדוקטרינציה הוא מעוות, וכל מטרתו היא לשרת תפיסת עולם מדעית, תוך הסוואת העובדה שאף היא איננה אלא תפיסת עולם.¹⁸⁸ בהנחה שאינדוקטרינציה איננה "רע הכרחי" אנחנו נותרים עם האפשרות השניה, ולפיכך נדרשת בחינה של אותו מתקן אנליטי.

עבודה זו מעוגנת בתיאוריה הביקורתית, ובהקשר הביקורתי ברור החשש מאינדוקטרינציה ומכל סוג של הבניית תודעה כוזבת שעיוורת למציאות; מאידך ברור גם שרוזנק צודק, ושהגדרה האנליטית לאינדוקטרינציה היא הגדרה אמונית, אשר מתייחסת רק לנתונים המדעיים כתקפים, תוך ביטול של כל נתון אחר ותוך חוסר מודעות מוחלט לאמונות היסוד שלה-עצמה. אם קצפו של פופר על המחשבה המרקסיסטית מופנה אל אי-האפשרות להפריכה, הרי שהקצף הביקורתי על השיטה האנליטית מופנה אל חוסר השקיפות שלה, אל מראית העין המטעה שהיא יוצרת, לפיה אין לה כל אמונות יסוד פרט ל"אמת". בהקשר האנליטי כל חינוך ערכי או פילוסופי יראה אינדוקטריני – האם ניתן לדמיין את סוקרטס כשהוא חף מכריזמה? האם סוקרטס, ניטשה, סארטר או אפילו מיל לא השתמשו באיומים מרומזים? כל שיטה מוסרית וכל פילוסופיה המתייחסת אל 'הטוב' או אל 'החיים הטובים' מצביעה גם על האלטרנטיבה ל'טוב' ויש בכך איום – מרומז או ברור. אם לא תלמד 'לשהות ביפה' תהיה ילדוּתִי ולא-מפותח, אם לא תהיה על-אדם תהיה נחות, אם לא תפתח את כוחות-הנפש תהיה בהמי, ואם לא תתעלה על חרדתך הקיומית תיוותר יצור חרד, בלתי-אותנטי וחסר משמעות.¹⁸⁹ עצם העיסוק הפילוסופי בטוב מגדיר בהכרח גם את היפוכו. זאת ועוד, לכל פילוסופיה שכזו תהיה בהכרח 'דוקטרינה' הכוללת את אותן הנחות יסוד אונטולוגיות, אפיסטמולוגיות ואקסיומיות – ואותה דוקטרינה תהיה נטולת אפשרות להוכחה בין אם זו דוקטרינה הומניסטית, ליברלית או דתית.

טיעון זה מותיר את ההבחנה בין חינוך לאינדוקטרינציה במישור מרכזי אחד – מישור ההתכוונות. מחנכת ביקורתית תאופין בשאיפה שחניכיה יִבְחֲנוּ מחדש את כל מה שלימדה אותם, יערערו עליו שוב ושוב, ויחפשו באופן שווה צידוקים והפרכות לתפיסת העולם שהיא הנחילה להם. המודעות הביקורתית משיבה אותנו אל דבריו של לם, לפיהם כל תפיסה חינוכית הנה אידיאולוגיה, או אף אל גישתו של מרקס, לפיה כל תפיסה נורמטיבית היא חלק ממבנה-על שמטרתו לאפשר שליטה. גם אם יש בהמשגה של לם רדוקציה מסוימת (לעומת ההמשגה של "תחום גבוה" למשל), הרי שמעניין לשים לב לטענתו לפיה "אידיאולוגיות הן מערכות הכרה, שיוצריהן נוטים להסוותן ולהציגן כאילו אינן אידיאולוגיות".¹⁹⁰ לם מדגים טענה זו תוך התייחסות לאופן בו תנועות לאומיות אחדות הציגו עצמן כתנועות דתיות ולאופן בו זרמים סוציאליסטיים הסוו עצמם כשיטות מדעיות, הוא מתייחס גם לעובדה שישנן שיטות פילוסופיות שהן למעשה אידיאולוגיות, למשל האקזיסטנציאליזם, הדרוויניזם החברתי והפוסט מודרניזם.

התובנה כי אידיאולוגיות נוטות להסוות את עצמן מהווה אבן יסוד לפדגוגיה הביקורתית, כמו גם רכיב מעצב בהרמנויטיקה של החשד. החינוך הביקורתי תופס עצמו כפועל בתוך הקשר אידיאולוגי עשיר, בו האידיאולוגיות האחרות מסוות את עצמן בעיקר בתוך 'המובן-מאליו'. מסיבה זו נאלץ המחנך הביקורתי להשתמש בדרכי "הערמה וחתרנות" מוגבלות, כמו שמגדיר זאת גובר, כדי שיוכל "להחדיר לעבודתו

¹⁸⁸ רוזנק מתייחס גם לאפשרות שלישית שנראתה לי פחות רלבנטית לעניינו (או בכלל) – הטענה כי חינוך דתי הוא בדרך כלל אינדוקטריני, פרט לחינוך שלי, משום שהוא נכון... אם היה עלי לחפש הייתי אומר שרוזנק ציין את האפשרות הזו כאירוניה כלפי זרמים מסוימים בחינוך היהודי (או כלפי התפיסה האנליטית כולה, או כלפי כל אדם, מכל אסכולה, שמניח שהאמת מצויה בכיסו).
¹⁸⁹ הדוגמאות כאן מתייחסות להגות של ההוגים לעיל לפי סדר הופעתם.
¹⁹⁰ לם, 2000, עמ' 217-254.

רכיבים ביקורתיים שמטרתם לטעת בתלמידיו ספקות וביקורת כלפי האתוסים הקפיטליסטיים, הלאומניים, הגזעניים והמינניים, וכלפי אתוסים לא הומניים ודכאניים אחרים המשתלטים על החינוך ועל החברה בימינו.¹⁹¹ מפרספקטיבה ביקורתית, הפרקטיקה שגובר מתאר היא למעשה פרקטיקה של דה-אינדוקטרינציה: לאור ריבוי של האידיאולוגיות החבריות שפורטו לעיל נאלץ המחנך הביקורתי להשתמש בעורמה כדי לעורר ביקורתיות. תפיסה חינוכית כזו מייחסת חשיבות פחותה למתודה ולתוכן, ומותירה את עיקר המשקל במישור הכוונה. המחנכת הביקורתית עשויה להשתמש בפרקטיקות אותן הגדיר סנוק כאינדוקטריניות, ובוודאי שיש לה דוקטרינה, אך מטרת-העל שלה היא אנטי-דוקטרינית ולכן לא ייתכן שהיא תהיה אינדוקטרינית. יש להדגיש כי אין הכוונה כאן שכל חינוך ביקורתי או מרקסיסטי אינו אינדוקטריני: התנאי המבחין ההכרחי כאן הוא הכוונה הכנה לעורר תודעה ביקורתית, לא רק במובן של ביקורת החברה או ביקורת שמופנית כלפי הקפיטליזם, הלאומנות, הגזענות או השוביניזם, אלא תודעה שהיא ביקורתית גם כלפי התפיסה הביקורתית עצמה ולמעשה כלפי כל דבר שהוא. בשפתו של כהן ניתן היה לומר, כי מטרת-העל של הפדגוגיה הביקורתית או של הדה-אינדוקטרינציה הביקורתית היא לטעת בחניך את ההרמוניטיקה של החשד, חשד כלפי כל דוקטרינה באשר היא, ובכלל זה היא-עצמה.

לכך מוסיף פרום הצדקה נוספת, שמבחינה בין פדגוגיה אינדוקטרינית לפדגוגיה שאינה כזאת – האהבה אל החניך, הרצון בטובתו וההתייחסות אליו כאל אדם שלם, בניגוד לתפיסתו כאובייקט, כאמצעי בדרך ל"מהפכה", למשל. הפדגוגיה ההומניסטית של האהבה איננה מוכנה להסכין לכל שימוש באדם כאמצעי, ובוודאי שלא ליצור גבולות מעוותים לתודעה האנושית. הכוונה הדה-אינדוקטרינית של הפדגוגיה הדיאלוגית מקורה אפוא לא רק בכוונה הביקורתית, אלא גם בכוונה האוהבת כלפי החניך כשלעצמו.

אולם רוזנק עצמו, שמעוניין לבנות הצדקה לחינוך ערכי/אמוני לא אינדוקטריני, בונה בסוף מאמרו טיעון אחר: הוא מתייחס אל האינדוקטרינציה כאל חינוך מקולקל או חינוך שהושחת. ההשחתה היא עבורו מצב בו עקרונות היסוד הופכים להיות מרחבים של בריחה מהמציאות, ולא דרכים להבנתה ולמציאת הגיון בתוכה; מצב שבו האידיאלים, שנובעים מתוך העקרונות, מתמצקים והופכים בעצמם לעקרונות יסוד, עד ש ההגות עצמה, ה'תורה', הופכת לדוגמה שלא נותר בה כל מקום לשינוי, יצירתיות והתאמה תרבותית לרוח הזמן. רוזנק מבחין בין שלושה רכיבים של חינוך ולכן גם של אינדוקטרינציה: רכיב פילוסופי, תרבותי וקיומי. הפיכת ההגות לדוגמה הנה לתפיסתו רכיב תרבותי שמקעקע את יכולת ההתאמה התרבותית – יכולת ההתאמה לרוח הזמן – ומוביל לסמכותנות.

המצב האינדוקטריני הנו אפוא מצב של חוסר איזון בין סמכות וחירות. הביקורת על הדליברטיביות נוגעת לעודף החירות שהיא מאפשרת, ואילו המצב האינדוקטריני הנו מצב הפוך, המתאפיין בעודף סמכות של עקרונות היסוד ושל המחנכים המתיימרים לייצג אותם. במצב זה העקרונות מספחים אליהם את האידיאלים והמטרות, עד שגם אלה הופכים למוחלטים ולכן נוקשים. רוזנק מזהה את החינוך הדתי בן ימינו כחינוך אינדוקטריני במובן זה, ומבקש להבהיר כי ישנה אפשרות לחינוך דתי שונה. הוא מנסה למעשה להציע דרך ביניים בין הסמכותנות הדתית לבין הרליטיביזם הפוסט-מודרני.

ברמה הקיומית, ההשחתה האינדוקטרינית מתבטאת ביצירת אידיאל אנושי אחיד ונוקשה יתר על המידה, שמותיר ילדים עם טמפרמנט מסוים או תחומי עניין מסוימים מחוץ לתחום; במילים אחרות, אידיאל שדורש מהילדים לשנות נטיות אופי בסיסיות שנתפסות כפחות רצויות, או לוותר על תחומי עניין שנתפסים כפחות ראויים. רוזנק מדגים תפיסה זאת תוך התייחסות לתפיסת "התלמיד החכם", שכוללת נטייה להתכנסות פנימית ועניין בתכנים לימודיים ספציפיים כמו תלמוד. אידיאל שכזה מותיר מחוץ לתחום ילדים

¹⁹¹ גובר, נ., הרהורים ביקורתיים על הפדגוגיה הביקורתית, בתוך: גור-זאב, א., (עורך): מודרניות, פוסט-מודרניות וחינוך, תל-אביב: רמות, 1999, עמ' 141-121.

מוחצנים, או כאלה שמתעניינים בכדורגל, בשירה או בהנדסה. באותו אופן, כל חינוך שמתייחס בגינוי אל חלקים מן האישיות – יצרים, תשוקות, אגרסיות – יוביל להכחשה עצמית, ויהיה אפוא חינוך מושחת. בנקודה זו פונה רוזנק לדיאלקטיקה אליה אתייחס בהמשך כ"אוטופיסטית" ומסביר כי אין פירוש הדבר שעלינו לוותר על תפיסות או אידיאלים של "האדם הטוב" אשר יעצבו אסטרטגיות שונות של חינוך. זאת ועוד, רוזנק גם לא קורא לוותר על משמעת או לאידיאליזציה של אקטיביזם או אינטלקטואליות. הוא מציג את המושג "intention-orientation" של אלפורט – לחיות במודעות לסוג האדם שברצוני להיות, שהיא שונה בתכלית מהכחשה-עצמית מעוותת.¹⁹² המודעות, ההתכוונות אל האידיאל, הוא עניינו של החינוך, בשעה שההכחשה העצמית היא עניינה של האידוקטרינציה (פירוט בנושא זה בפרק 5 של העבודה).

בהקשר הבודהיסטי חשוב לשים לב לאזהרתו של רוזנק באשר לתנאים התומכים בהידרדרות לאידוקטרינציה. הדרדרות זו מקורה אינו באמונה יוקדת כי העקרונות שלי נכונים או אמיתיים, אלא במצב הכרה של **מַגְנָה**. חוויית החולשה מובילה להיאחזות בביטחון הכוזב של הדוגמה: כלומר, ביצירה כוזבת של "עובדות על", התחממות את התחום אליו מתייחסים כ"דתי" או "רוחני" ולכן בלתי ניתן לכל ערעור, תוך וויתור על התרגום היצירתי של העקרונות הללו לאור הנסיבות המשתנות.

חוויית החולשה המתגוננת איננה מוגבלת רק לדתות "ישנות" שמאבדות מכוחן; גם דתות "חדשות" בתהליך התאזרחות עלולות ללקות בה. חוויה זו יכולה להתבטא למשל ביצירה של אידיאל אנושי מוגבל וחלקי: רוב ברבאה, מורה בודהיזם בן-זמננו, מתייחס בכינוי "Image of Calm" אל ההנחה הרווחת בבודהיזם המערבי, לפיה המתרגל הבודהיסטי חייב להיות תמיד מודע ורוגע. הנחה זו עלולה להתבטא בגינוי גורף של התשוקה, שיוביל להכחשה-עצמית מְעוּוּת. בדומה לכך, התרגול המדיטטיבי וההתכנסות פנימה עלולים לשמש כמרחב של בריחה והתנתקות מהמציאות, במקום להציע כלים ל"ראייה צלולה" ולהבנה מעמיקה יותר; והמוסר הבודהיסטי עלול להפוך מהגשמה של עקרונות-יסוד למוסרנות דוגמטית קיצונית שמגנה בחריפות יתרה כל "חטא" או עבירה מוסרית. כל הדוגמאות הללו רלבנטיות לבודהיזם המערבי בן ימינו, אותו אציג בהרחבה בהמשך העבודה;¹⁹³ לעת עתה מטרתנו היא רק להבהיר את מידת גמישותה של הדליברטיביות המרוסנת-הדיאלוגית, ולמקמה במרחב שבין אינדוקטרינציה לרלטיביזם.

בסיכום מאמרו מציין רוזנק, כי באופן אירוני, השאיפה האידוקטרינית שתלמידים יקבלו את דברי המורה ללא תנאי עלולה להפוך לרלטיביזם בהקשר הרב-תרבותי: המפגש עם אחרים שחושבים אחרת ממני יכול להוביל לטענה הרווחת לפיה 'לכל אחד יש את האמת שלו'. אולם ההשלכה החמורה יותר של האידוקטרינציה נעוצה בכך, שהיא לא בונה כל יסודות לדיאלוג בין תרבותי, ולכן עתידה לגרום לקרע, שיוביל בסופו של דבר לאלימות. הדוגמה הישראלית משקפת זאת היטב. אם אינני מסוגל להבחין בין האידיאלים, המטרות והשפה שלי לבין עקרונות היסוד שלי, הרי שאני מאבד את היכולת לשוחח עם בני תרבויות אחרות.

עקרונות היסוד הבודהיסטיים יהיו בהכרח שונים מעקרונות היסוד ההומניסטים או היהודיים, אולם במישור של עקרונות היסוד יהיה קל יותר למצוא בסיס לדיאלוג מאשר במישורים האחרים.¹⁹⁴ עצם היכולת לפרק הגות לרכיביה השונים היא יכולת א-דוגמטית. בשונה מִסְנוֹק אטען שלא העדר הדוקטרינה הוא שמאפשר את ביטול האידוקטרינציה, אלא היכולת לפרק את אותה דוקטרינה לרכיביה השונים. הגמישות הדה-קונסטרוקטיבית היא התנאי ההכרחי לאותה יצירתיות-משחקית עליה מדבר רוזנק, והיא גם התנאי

¹⁹² Allport, Gordon, *The Individual and his Religion*, New-York: Macmillan, 1952, Pp 141-151.

¹⁹³ בהמשך העבודה תהיה גם התייחסות ספציפית לסוגיה המהותית והמתודולוגית של בודהיזם "מודרניסטי".
¹⁹⁴ זאת בהנחה שניתן למצוא עקרונות יסוד להומניזם כולו או לבודהיזם כולו. בפועל ניסיון שכזה יהיה כמובן בלתי אפשרי, ונכון יותר להתייחס לזרמים בהומניזם ובבודהיזם.

ההכרחי לדיאלוג: הן משום שהיא חושפת את רכיבי ה"תורה" כרכיבים אפשריים (קונטינגנטיים) ולא הכרחיים, והן משום שהיא מבחינה בבהירות בין עקרונות היסוד ההכרחיים לבין יתר החלקים.¹

3.8 סיכום: המתודה השלמה של התרגום החינוכי

לסיכום, נוכל לומר שהאלגוריתם שמציעים רוזנק וכהן ראשיתו בהגדרה של אותו "תחום גבוה" בתוכו כלולים העקרונות החשובים ביותר – "עקרונות היסוד", ה"מטא עקרונות" או אמונות הליבה. תפיסת העולם הכלולה בתחום גבוה זה היא תפיסה יסודית, שאיננה מותנית ושאיננה נתונה למשא ומתן: זוהי הפילוסופיה הנורמטיבית שהיא הבסיס התפיסתי של תהליך התרגום. הפילוסופיה של החינוך תפקידה לזקק את אותם עקרונות יסוד, תוך שאיפה לבהירות מרבית וחתירה למיקוד מצמצם ככל האפשר, דהיינו, להבחנה חמורה ככל האפשר בין עקרונות היסוד לבין האידיאלים, המטרות והאמצעים שנכרכו בהם בעבר. כך ניתן לשאול, למשל, האם המדיטציה עצמה היא עקרון יסוד בודהיסטי? או שמא מדובר בפרקטיקה מרכזית, אך שאיננה הכרחית? בהתאם לכך, שלושת הפרקים הראשונים של עבודה זו יעסקו בניסיון לזקק את עקרונות היסוד המהותיים לבודהיזם בכלל ולבודהיזם המערבי חברתית בפרט.

המשכו של תהליך התרגום, על פי האלגוריתם של רוזנק וכהן, הוא בעיצוב אידיאלים חברתיים ואישיים לאורם של עקרונות היסוד. הגדרת האידיאלים מאפשרת הגדרה של "מטרות קרובות" ושל אמצעים חינוכיים – הפער בין האידיאל (הרצוי) לבין המציאות (המצוי) מאפשר את הגדרת האסטרטגיה. "מטרות קרובות" הנו מושג בו משתמשים רוזנק ופוקס, על מנת להבחין בין תכליות החינוך לבין מטרות קונקרטיות של תהליך חינוכי ספציפי. האידיאלים הם תכליות רחוקות וכלליות יותר, ויש להבחין בינם לבין "מטרות קרובות". כך למשל, ניתן לחוש בהבדל בין האידיאל הסוקרטי של האדם הטוב כתכלית חינוכית, לבין מטרות קרובות לאורך דרך חינוכית הדרגתית, שאידיאל זה הוא תכלית.¹⁹⁵

הראיתי לעיל שנקודת הפתיחה אצל פוקס היא האידיאלים. עבור פוקס האידיאלים הם הנחיצים, ועל בסיסם יש לנסח "מערכת עקרונות שהולמת את רוח הזמן". אולם קריאה מדוקדקת של הפרולוגמון מבהירה כי מושג האידיאלים אצל פוקס משמש על מנת לתאר הן את הרכיבים אליהם מתייחסים גם רוזנק וכהן כ"אידיאלים", והן את מה שהם מכנים "עקרונות יסוד".¹⁹⁶ בעבודה זו אבקש להשתמש בהמשגה הסדורה והבהירה של רוזנק וכהן, שממקמים את עקרונות היסוד בתחילת תהליך התרגום, וכוללים בתוכם כל אמונת ליבה שהיא חיונית למהותה של ההגות הנדונה. בתפיסה זו, "אידיאלים" אינם מתייחסים למהות

¹⁹⁵ רוזנק, 1983, 126; כהן, 2006, ז'. את ההבחנה לעיל מצאתי בהערת שוליים אצל פוקס, תשכ"ט, 145. אם ניקח את הפדגוגיה שמתוארת למשל ב"המשטה" לאפלטון, הרי שהאדם השלם הוא אדם "ששוהה ביפה". כדי להגיע למדרגה רוחנית גבוהה זו מגדיר סוקרטס תהליך של התקדמות בין מטרות קרובות: תחילה על התלמיד להגיע לשלמות בדיסציפלינה ראשונה עד שהוא חווה את היפה, ולאחר מכן בדיסציפלינה נוספת, עד שהוא מגיע אל התובנה שהיפה אינו מוגבל לאובייקט או לדיסציפלינה כלשהי. המשטה לאפלטון, תרגום מיוונית, מבוא והערות: מרגלית פינקלברג, תל אביב: הוצאת חרגול, 2001.

¹⁹⁶ מקור הכפילות הנו להבנתי לשוני, והיא נובעת מהפער בין אידיאלים כאידאות שהן עקרונות-יסוד, (אידאת הטוב למשל), לבין אידיאלים במשמעותם כאן, (אידיאל האדם הטוב באתונה או בישראל כיום). הסבר נוסף קשור לעובדה שפוקס כולל בתוך 'אידיאלים' את תפיסת המהות האנושית העל-זמנית – האדם כיצור יוצר, האדם כפותר בעיות או האדם כשואף לחכמה. זהו אידיאל על-זמני אותו יש לכלול באותם "עקרונות יסוד". ניתן לשים לב כי ההבחנה בין אידיאלים לעקרונות אינה ברורה ומובחנת אצל פוקס: במקום אחד הוא גורס שהעקרונות מייצגים את האידיאלים (שם, 145: "האידיאלים שהעקרונות מייצגים"), ובמקום אחר הוא מציג תהליך אפלטוני הפוך של הצגת עקרונות ופיתוחם בדמות אידיאל (שם, 146). בהמשך המאמר הוא מציג "מסגרת לאפיון אידיאל האדם המחוונך", שיוצרת אידיאל מפורט בהרבה מהאידיאל הראשוני אליו הוא רומז בתחילת מאמרו. השערת היא אפוא כי פוקס עצמו מתייחס למושג "אידיאל" בשני משוורים: אידיאל כערך עליון שהנו הבסיס לעקרונות היסוד – ה"אידיאה" האפלטונית – ואידיאל האדם המחוונך, שמוגדר ביחס לרוח הזמן. אם למקם זאת באלגוריתם של התרגום, הרי שהאידיאל במובנו הראשון הוא חלק מעקרונות היסוד (אולי אפילו החלק המכונן), בשעה שהאידיאל במובנו השני שייך לתחום שגם רוזנק וכהן מתייחסים אליו כ"אידיאלים".

הסבר אפשרי אחר להבדל בין רוזנק וכהן לבין פוקס עשוי להיות הדגש של האחרון על חינוך האופי. המידה הטובה, כאתיקה, עשויה להיות נחיתה. המסורת הבודהיסטית יצרה אידיאלים אנושיים שונים לאורך ההיסטוריה (הארהנט, הבודהיסטיות או המתרגל החברתי), אולם כולם צריכים לשאוף ליישם את המידה הטובה הבודהיסטית של מוסריות, נדיבות, סבלנות, מאמץ נלהב, ריכוז וחוכמה. גם כאן היו שינויים לאורך תולדות הבודהיזם, בין "שש השלמויות" ל"עשר השלמויות" יתכן שהאידיאל של פוקס מתייחס לאותה "מידה טובה" אפריורית, שהיא בלתי תלויה בזמן ובמקום, בשעה שהמודל של רוזנק וכהן שואף לעצב אידיאלים מדויקים יותר.

האנושית, אלא לתפיסת הטוב בזמן - החברה הטובה בת ימינו, האדם הטוב בן ימינו וכיו"ב. הדלאי לאמה שימש שליט עליון של העם הטיבטי במשך למעלה מחמש מאות שנה, אולם בשנים האחרונות הוא הגיע למסקנה כי צורת השלטון העדיפה היא דמוקרטית. בדומה לכך, בודההדאסה בהיקו מתאילנד כתב ספר על הרעיון של "סוציאליזם דהרמי", בו הוא טוען כי שיטת השלטון הקרובה ביותר לתפיסה הבודהיסטית היא התפיסה הסוציאליסטית. הבודהה, שחי לפני 2,500 שנים, לא היה יכול להתייחס לסוציאליזם או לדמוקרטיה; אידיאל החברה הטובה הבודהיסטית העתיק התייחס למלוכה נאורה, אך הוא השתנה בעקבות שינויים שהתחוללו בחברה, בתרבות ובקרב בני האדם. האידיאלים – אידיאל האדם, החברה או המורה – הם שמשתנים אפוא בהתאם לרוח הזמן, בשעה שעקרונות היסוד הם אלה שנותרים על כנם תמיד, בלתי מותנים.

כדי לנסח את האידיאלים נדרשת אפוא הבנה בהירה ועשירה של רוח הזמן. לאור זאת אבקש לשלב לתוך פרוצדורת התרגום של רוזנק וכהן את מושג "רוח הזמן" לפוקס, ולהפוך אותו לנדבך מרכזי בתהליך התרגום. רוזנק וכהן מתייחסים אף הם לנדבך זה, אולם הדגש של פוקס על חיוניות ההתאמה ההסטורית בתהליך התרגום הוא דגש משמעותי וחשוב עבור עבודה זו.¹⁹⁷ מהאינטגרציה בין השיטות נולד אלגוריתם התרגום הבא:

עקרונות-יסוד ← רוח הזמן ← אידיאלים ← מטרות ← אמצעים.

התהליך המתואר כאן עשוי לאפשר יצירה של פדגוגיה בודהיסטית שלמה שרוח הזמן מפעמת בה – פדגוגיה שמעוגנת בעקרונות יסוד-על-זמניים, אך מציעה אסטרטגיה חינוכית שהיא רלבנטית לחברה המערבית בת ימינו. כפי שאראה להלן, בספרות העוסקת בבודהיזם בשדה החינוכי לא הוצגה עד היום פדגוגיה המשתרעת על כל הטווח הזה, אלא רק כזו אשר מתייחסת רק לחלק ממנו.

בהעדר גשר בין אידיאל למציאות, בין אמונות ליבה לבין שיטות, עלול חינוך ברוח הבודהיזם להיקלע לאחד משתי קצוות: קצה אחד הוא השוליות, שמקורה בהעדר מגע עם רוח הזמן. תפיסה חינוכית בודהיסטית כזאת עלולה להיות בלתי רלבנטית לחיים ולאתגרים איתם מתמודד האדם בעת הזו, או להתאים רק למעטים שמתעניינים גם היום באידיאלים הבודהיסטים הקלאסיים.¹⁹⁸

בקצה השני מצויה הרדוקציה אל הפרקטיקה: אל מיקוד בשיטות ובטכניקות ששימשו את האימון הבודהיסטי במשך מאות שנים – ובהן בלבד. כאן הנחת המוצא תהיה שאם פרקטיקות אלה פעלו בשדה הטרנספורמטיבי הבודהיסטי, הרי שהן תעבודנה גם בשדה החינוכי העכשווי. מצב זה, בו הפרקטיקות מנותקות ממטרות החינוך ומההקשר הרחב בו מתקיים המעשה החינוכי, עלול להפוך את השיטה החינוכית לבלתי הגיונית או בלתי קוהרנטית. לחילופין עלול להיווצר מצב שבו הפרקטיקות, שנותרו מהקשרן המקורי, הופכות בלתי ישימות, ומעוררות ספק כלפי השיטה כולה.

הסוציולוגיה החדשה של הרוחניות מזהירה מפני האופנים בהם פרקטיקות רוחניות עלולות להשתלב באתוס החברתי ההגמוני. פיליפ וקסלר (וקסלר, 2005) בוחן את הרוחניות החדשה כפרקטיקה המחזקת את תרבות הצריכה, ומציע פרשנות ניאו מרקסיסטית, לפיה "העבודה העצמית" הרוחנית משתקת למעשה את כוח העבודה בזמן הפרטי, ומתאימה את העובד לצורת העבודה החדשה, על מנת ליצור "השתתפות מגויסת

¹⁹⁷ גם רוזנק מתייחס בהרחבה לנושא ההתאמה לזמן, כאשר הוא מתייחס לשלושת רכיבי החינוך ובתוכם לתרבות. היתרון של פוקס הוא בהמשגה הקולעת מחד, ומאידך בשילוב של הרכיב התרבותי כנדבך מובחן באלגוריתם של התרגום.
¹⁹⁸ חינוך שכזה נוכל למצוא למשל בקרב הקהילה המצומצמת של המתרגלים הבודהיסטים בישראל ובמערב, אשר מאמצים את האידיאלים ואת אופני התרגול הבודהיסטים הקלאסיים. ניתן לראות שחינוך שכזה (נכון לעכשיו חינוך מבוגרים בלבד) מתאים רק למעטים, והוא נתון לסכנה של אינדוקטרינציה כפי שהגדיר אותה רוזנק לעיל.

בחוויית קנייה מורחבת, עמוקה".¹⁹⁹ בדומה לכך, במאמרו "הטשטוש מתחיל מבפנים" (גארב, 2005) מסביר יונתן גארב כיצד פרקטיקה רוחנית שמטרתה לייצר צלילות עלולה להפוך לחלק ממנגנון שמטרתו ליצור טשטוש.²⁰⁰ ההגות הביקורתית הבודהיסטית בת ימינו יוצאת כנגד ביטויים של תופעות אלה בשדה התרגול הבודהיסטי אותן היא מזהה כשיתוף פעולה של הפרקטיקה הבודהיסטית עם הדיכוי הקפיטליסטי: מקרים בהם הפרקטיקה המדיטיבית הופכת למוצר צריכה או למאלחש חברתי. היא מזהירה מפני הפרדה של הפרקטיקה המדיטיבית מעקרונות היסוד הבודהיסטיים, ומדגישה את מרכזיותו של התרגול המוסרי בדרך הבודהיסטית.

מידת הזהירות במעשה התרגום איננה מוגבלת להקשר החברתי-סטרוקטורלי אלא ממשיכה גם אל הסוציולוגיה של העצמי – לאופנים בהם תפיסת העצמי משתנה בתוך הקשר חברתי נתון. צ'ונגאם טרונגפה מבקר את התופעה שהוא מכנה "חומרנות רוחנית": שימוש בחוויות של התעלות רוחנית כדי לבצר את האגו ואת הזהות, בניגוד לדרך הבודהיסטית שמכוונת להחלשתם של מבנים מגבילים אלה.²⁰¹ בהקשר זה, הסכנה כוללת לא רק את האפשרות לתרגום מעוות של התפיסה הבודהיסטית אל תוך החינוך במערב, אלא גם את השפעותיהן האפשריות של תפיסות רווחות, ובתוכן תפיסת העצמי, על התהליך החינוכי. טרונגפה מתייחס לאופנים בהם ההווה מעצבת את התודעה ומשפיעה עליה, וטוען כי התרגול הבודהיסטי במערב חייב לקחת בחשבון את האופנים בהם מפרשת את התודעה המערבית את הרעיונות הבודהיסטיים, ואת השפעותיהן של נטיות תרבותיות מערביות, למשל הלגיטימציה והעידוד של חומרנות, על הפרקטיקה הרוחנית. אם כן, על "רוח הזמן" להתייחס לא רק למבנים החברתיים החדשים, אלא גם למבנים חדשים של העצמי שמאפיינים את האדם המערבי בן ימינו. תובנה זו מחדדת את הצורך להגדיר מטרות ואמצעים באופן שמתייחס לטבעה של התודעה בת ימינו. אם נסתייע בהמשגה של פרנקנה, הרי הסוציולוגיה של העצמי הנה עובדה סוציו-פסיכולוגית, אותה יש לקחת בחשבון בתהליך הפיתוח הפדגוגי.

המתודולוגיה המשולבת של התרגום החינוכי מאפשרת לנו להתמודד עם הסכנות הללו: סכנת השוליות מחד, ומאידך סכנת הרדוקציה אל הפרקטיקה, או ניתוק המטרות החינוכיות מההקשר הסוציו-פסיכולוגי בתוכו החינוך מתרחש. **היא דורשת בהירות צלולה באשר לעקרונות היסוד, היא דורשת בהירות באשר לרוח הזמן והיא דורשת יצירה של תפיסה חינוכית מותאמת לאור שתייהן.** "רוח הזמן" היא נקודת הממשק בין עולם הרעיונות המופשט והעל-זמני לבין המציאות הקונקרטית בת ימינו, על ביטוייה השונים. העובדה שבספרות לא קיימות עדיין פדגוגיות בודהיסטיות שלמות מחדדת את אלמנט הבחירה ומלה ניצבת עבודה זו. הזיקוק של עקרונות היסוד מחייב בחירה, ישנה בחירה בפרדיגמה שמפרשת את התרבות והזמן, וכמובן, גם התרגום לאידיאלים, מטרות ואמצעים מחייב בחירה.

האתגר בפניו ניצבת עבודה זו הוא יצירת רצף פדגוגי שלם המתייחס להגות הבודהיסטית. לשם כך נדרשת הסתמכות על תהליכי תרגום חלקיים שנעשו בעבר, תוך התמקדות בזיקוק של עקרונות יסוד, בפרשנות של התקופה וביצירה של אידיאלים אנושיים וחברתיים. רכיב זה של התרגום אינו מוגבל לשדה הפדגוגי, אלא נוגע לכל תפיסה והגות חברתית; לפיכך המרחב בו נערכים תהליכי תרגום כאלה הוא מלוא המרחב של ההגות החברתית-בודהיסטית בת ימינו. במרחב זה ניתן למצוא פרשנויות שונות של העולם בן זמננו ושל האופנים בהם המציאות העכשווית משפיעה על התודעה האנושית, ובתוכו נשאלת השאלה אלו עקרונות-

¹⁹⁹ וקסלר עצמו איננו מחזיק בגישה המרקסיסטית בשלמותה, אלא מציע תפיסה אופטימית יותר. תפיסתו רואה בגל המיסטי העכשווי צורה חדשה של ארגון חברתי, העוקפת את הזירה הציבורית ואת יחסי הכוח המאפיינים אותה ולכן מאפשרת ריענון והחייאה של היסודות הרוחניים בחברה בת זמננו. ראו: וקסלר, פ., החברה המיסטית: חזון חברתי מתפתח, ירושלים: כרמל, 2007. הציטוט מתוך: וקסלר, פ., המהפכה הרוחנית צומחת מלמטה, ארץ אחרת, 26, ירושלים, 2005.

²⁰⁰ גארב, י., הטשטוש מתחיל מבפנים, ארץ אחרת, 26, ירושלים, 2005. במונח "פרקטיקה שמטרתה לייצר צלילות" אני מכוון לויפשינג שפירושו ראייה צלולה או תובנה.

²⁰¹ Chogyam Trungpa, Cutting through spiritual materialism, Massachusetts: Shambala Publications, 2002.

יסוד בודהיסטים הם רלבנטיים לתקופתנו כמו-גם השאלה מהם עקרונות-הליבה הבודהיסטים שמשתרעים מעבר לזמן, לתקופה, לתרבות ולמקום. בהגות הזו נוכל למצוא אידיאלים חברתיים וקהילתיים חדשים המתייחסים לעולם של הקפיטליזם הגלובלי, ואף ניסיונות ליצור אידיאלים אנושיים בודהיסטיים חדשים. אריך פרום יהיה מקור מרכזי בהקשר זה. כפי שצוין לעיל, פרום היה אחד מההוגים הבולטים במאה העשרים ואחד האבות המייסדים של אסכולת פרנקפורט, אך בנוסף לכך הוא תרגל ולמד זן-בודהיזם, וללמידה זו הייתה השפעה יסודית על הגותו. העובדה שאחד מההוגים המרכזיים של ביקורת החברה הטמיע רעיונות בודהיסטים לתוך מחשבתו החברתית הופכת את הגותו חיונית במיוחד לעבודה הנוכחית. האבחנה בדבר מרכזיותו של פרום איננה שלי בלבד, והיא עומדת בבסיס ספרו של רוברט הטם (הטם, 2004), שמציג תיאוריה ביקורתית בודהיסטית הנשענת על הגותו של פרום. את הספרות המוזכרת כאן אציג בהרחבה להלן; מהזווית המתודולוגית, ברצוני להדגיש את הצורך להתבסס על תהליכים של תרגום חלקי שנעשו בעבר.

4. ספרות ותאור מצב המחקר:

המהלך המחשבתי של העבודה דורש כמה סוגים של ספרות: (1) ספרות מתודולוגית העוסקת באופן התרגום של פילוסופיה כללית לפדגוגיה; (2) ספרות ופרשנות המתייחסת לדרך הבודהיסטית ולבודהיזם המעורב-חברתית ולתיאוריה חברתית בודהיסטית; (3) מחקר חינוכי של הדרך הבודהיסטית ושל פרקטיקות בודהיסטיות מנקודת המבט של המחשבה החינוכית; (4) וספרות העוסקת בפדגוגיה דיאלוגית ובפדגוגיה ביקורתית רלבנטית.

I. ספרות מתודולוגית – חינוך כפרקטיקה ופרקטיקה בחינוך:

התרגום החינוכי: שיטת המחקר מבוססת על שיטת 'התרגום החינוכי' מבית מדרשם של פוקס - רוזנק - כהן. מאמרו של פוקס הנו מאמר יסוד שמציג את ההכרח בתרגום בתהליך יצירתה של פדגוגיה לאורם של טקסטים פילוסופיים. רוזנק, שממשיך את תהליך הפיתוח של תפיסת התרגום מתבסס, פרט לפוקס, על תפיסותיו של הרולד ד. ברודי אשר בדומה לשוואב, מבהיר שפילוסופיה חינוכית תמיד תהיה מבוססת על אמונות-יסוד.²⁰² ברודי הוא שמציע מהלך שנקודת הפתיחה שלו היא באמונות או בעקרונות-יסוד שמתורגמים לאידיאלים חברתיים ואנושיים מהם ניתן לגזור מטרות חינוכיות.²⁰³

דליברטיביות והחינוך כפרקטיקה: התרגום החינוכי יכול להתרחש במספר אופנים. וויליאם פרנקנה מציג את הגישה הנורמטיבית של התרגום. כהן, מציג את הגישה הדליברטיבית של שוואב, את הקשיים שהיא מעוררת ואת האפשרות לגישה דיאלקטית: הדליברטיביות המרוסנת שהיא הגישה של מחקר זה. התפיסה הדליברטיבית מדגישה את העובדה שהחינוך הוא פרקטיקה ולא תיאוריה. קוהרנטיות פנימית ועקביות שמהוות תנאי הכרחי לתיאוריה, אינן יכולות להוות תנאי מספיק לפרקטיקה. הפרקטיקה החינוכית מחויבת להשתמש בכל אמצעי העומד לרשותה על מנת להתמודד עם האתגרים שמציב **המעשה** החינוכי. כהן מצביע על הפרדוקס המובנה בשיטה זו שהרי, איך אפשר להגדיר 'אתגר' במעשה החינוכי ללא הגדרה של מטרות-על יסודיות שאינן בנות-החלפה. הדליברטיביות המרוסנת מציעה הצבה של מטרות-על שכאלה שאינן בנות משא-ומתן תוך שמירה על מרחב דיאלוגי בין לבין המציאות החינוכית.

²⁰² וכן על תומס ה. גרין. ראו: רוזנק, 1983, 126.

²⁰³ רוזנק, 1983, 126. תפיסה זו שונה מזו של פוקס שמציע כנקודת פתיחה את האידיאלים, פוקס, תשכ"ט, 145-154.

פרקטיקה בחינוך: הדגש על החינוך כפרקטיקה מתכתב עם תפיסותיו של פייר אדו אשר רואה בפילוסופיה היוונית פרקטיקה ולא תיאוריה – **פילוסופיָא** – גישה התופסת את הפילוסופיה כפרקטיקה חינוכית. אלוון ניימן, מתבונן על המהלך של אדו מהפרספקטיבה של הפילוסופיה של החינוך ומציע דרכים בהם ניתן להתייחס לפילוסופיה כדרך חיים. על-פי ניימן, אופנים אלה חיוניים לחינוך בן ימינו ונגזר מהם דגש רב יותר על חינוך רוחני בניגוד לדגש הרווח על חינוך שכלתני אשר מתרכז בתיאוריות בלבד.²⁰⁴ תפיסות אלה מבהירות כי הפרקטיקה היא לא רק **האופן** של החינוך, היא גם צריכה להיות **התוכן** של החינוך - הקוריקולום. דניאל ווקי מציע דרכים בהן ההגות הבודהיסטית יכולה לתרום לקוריקולום של פרקטיקה.

II. ספרות – בודהיזם, בודהיזם מעורב חברתית ובודהיזם רדיקלי:

בודהיזם: כפי שציניתי בפתיחה, בשל של גזירת עקרונות היסוד אדרש להציג את הדרך הבודהיסטית. עבודה זו הנה עבודה של תרגום חינוכי ואין לי היוםרה להציע כאן פרשנות מחודשת של הדרך הבודהיסטית. אתלה אפוא באילנות גבוהים תוך התבססות על ספרי מבוא מרכזיים ובתוכם ספר המבוא של רופרט גתין,²⁰⁵ של פול וויליאמס²⁰⁶ של ואלפאפולה ראהולה,²⁰⁷ של אביתר שולמן,²⁰⁸ של יעקב רוז²⁰⁹ ושל יובל אידו טל.²¹⁰ להצגת נושא הריקות אסמך על ספרו של גאי ניולנד²¹¹ ובהצגת ארבע האמיתות על גישתו של סטיבן בצ'לור.²¹²

הוגה עליו אתבסס לאורך כל העבודה יהיה הדלאי לאמה שישמש, כאמור, גשר בין בודהיזם קלאסי לבין בודהיזם מעורב. על-אף היותו מנהיג פוליטי וחברתי, הדלאי לאמה הוא בראש ובראשונה מתרגל, מורה והוגה בודהיסטי. הבודהיזם המעורב של הדלאי לאמה, נטוע במסורת הגלוק ובדרך הבודהיסטוה. למעשה, ניכר שהדלאי לאמה אינו מבחין בין 'בודהיזם' ל'בודהיזם מעורב'. הדרך של המעורבות חברתית מצויה לתפיסתו בהלימה מלאה לדרך הבודהיסטוה של הבודהיזם הטיבטי והיא מהווה יישום של דרך זו בעולם גלובאלי.²¹³ כדי להבין את תפיסות המעורבות החברתית שלו ולחלץ את 'עקרונות היסוד' של הדרך, נדרשת אפוא התייחסות למקורות הקלאסיים עליהם הוא עצמו מתבסס.

אדגיש כי הן בשלב ההצגה של הדרך, ובוודאי בחלקים המתייחסים לפרקטיקות אין בכוונתי להגביל את טווח ההתייחסות לדלאי לאמה או לספרות של מסורת הגלוק. אתייחס גם לשיטות ופרקטיקות שקיימות במסורות אחרות במידה ואלה יהיו רלבנטיות למחקר וכן לקאנון הפאלי: ארבע אוספי הלימוד המיוחדים לבודהה ההיסטורי ולפרשנות של כתבים אלה.²¹⁴

מבין ספרי הפרשנות של הדלאי לאמה אתייחס לספר המבוא המקיף שלו: The World of Tibetan Buddhism: An Overview of Its Philosophy and Practice,²¹⁵ הספרים 'התמרת התודעה – הנחיות

²⁰⁴ Neiman, 2000, p.571.

²⁰⁵ Gethin, Rupert., *The foundations of Buddhism*, Mew-York: Oxford university press, 1988.

²⁰⁶ Williams, Paul, *Mahayana Buddhism: The doctrinal foundations 2nd Edition*, New York: Routledge, 2009.

²⁰⁷ ראהולה, ו., *מה שלימד הבודהה*, תל-אביב: כתר, 2004.

²⁰⁸ שולמן, א., הקדמה, בתוך: נאגארגיונה, *שירת השורש של דרך האמצע*, ירושלים: כרמל, 2010.

²⁰⁹ הספר: רוז, י., *זן בודהיזם – פילוסופיה ואסתטיקה*, משרד הביטחון, 2006, ומאמרים נוספים.

²¹⁰ טל, י., א., *בודהיזם – מבוא קצר*, הוצאת מפה ואוניברסיטת תל-אביב, תל אביב: 2006.

²¹¹ Newland, G., *Introduction to Emptiness: As Taught in Tsong-kha-pa's Great Treatise on the Stages of the Path*, Ithaca: Snow Lion Publications, 2009.

²¹² Batchelor, Stephen., *Secular Buddhism*, in: *Journal of Global Buddhism*, Vol. 13, 2012. Pp: 87-107.

²¹³ זוהי טענה שיהיה עלי להוכיח בעבודה עצמה כמובן.

²¹⁴ גם אנשי הבודהיזם הטיבטי רואים בקאנון הפאלי מקור תקף אם כי הם מניחים שישנם חלקים בקאנון אותם אין להבין כפשוטם, אלא להבין את המסר שמעבר למלים שאותו ניסה הבודהה להעביר. בנוסף, מזכירה הפרשנות הטיבטית שהבודהה התאים את הלימוד שלו ליכולת הקליטה של תלמידיו (אופאיה), ויש להבין את הקאנון הפאלי בהקשר זה, ראו:

Gyatso, Tenzin, *The Fourteenth Dalai Lama, The World of Tibetan Buddhism: An Overview of Its Philosophy and Practice*, Boston: wisdom Publications, 1995, P. 3.

²¹⁵ Ibid.

ליצירת חמלה²¹⁶ ו'לעורר את התודעה, להאיר את הלב'²¹⁷ ישמשו אותי להצגת דרך הבודהיסטווה והספר 'הדרך אל החירות – עיקרי תורת הבודהיזם הטיבטי' ישמש להצגת ששת השלמויות.²¹⁸ ישנם מקורות ראשוניים ומשניים נוספים שעשויים לסייע בכתיבת העבודה ומתייחסים לדרכים והשיטות המגוונות בדרך הבודהיסטית ובתוכן 'שש השלמויות' כפי שהן מופיעות בסוטרות על עירור האמונה במהאינה.²¹⁹

בודהיזם מעורב חברתית ותיאוריה ביקורתית בודהיסטית: היקף הספרות בנושא הבודהיזם המעורב הוא רחב: במאמרו *New Voices in Engaged Buddhist Studies*,²²⁰ מתייחס קראפט לשלושה סוגים מרכזיים של ספרות: ספרות אקדמית אשר מתמקדת במחקר אובייקטיבי של התחום; ספרות רלבנטית של חוקרים בודהיסטיים שמעורבים-חברתית באופן כזה או אחר ומתייחסים לכך בכתיבתם; וכמובן, הוגים ואקטיביסטים בודהיסטיים שאינם קשורים לאקדמיה. בסקירה של הספרות בתחום במגזין 'Turning Wheel' מתייחס רוט'ברג לשמונה ענפים של בודהיזם מעורב.²²¹ אחד מהענפים הללו נוגע גם בחינוך, (שירות וטיפול בשדות שונים) ואחרים עשויים לסייע בהצגת האופן בו הבודהיזם המעורב תופס את 'רוח הזמן'. אתייחס אפוא להלן למקורות העיקריים שרלבנטיים לעבודה זו: ספרו של קנת' קראפט, *The Wheel of Engaged Buddhism: A New Map of the Path*, מציע סקירה מקיפה של הבודהיזם המעורב.²²² הספר *The Social Face of Buddhism: A Call to Action* של קן ג'ונס נחשב למדריך בסיסי לבודהיזם מעורב. ג'ונס, בעצמו מורה בבית ספר, חוקר עצמאי ומנהיג חשוב של הבודהיזם המעורב מצג גישה מקיפה לבודהיזם המעורב.²²³

שני החוקרים המרכזיים של תיאוריה חברתית-כלכלית בודהיסטית הנם דיויד לוי שכתב מספר ספרים בתחום, המרכזי מביניהם הנו: *The Great Awakening: A Buddhist Social Theory*²²⁴ וסטיבן בצ'לור שמתייחס לנושא החברתי בתוך כתביו.²²⁵

הספר המשמעותי ביותר לעבודה זו הן ביחס לבודהיזם מעורב, הן ביחס לבודהיזם רדיקלי והן ביחס לחיבור בין חלקי השונים של הגותו של פרום הנו ספרו של רוברט הטם *Awakening-struggle*. בספר הוא מציג תיאוריה ביקורתית המבוססת על הפילוסופיה הבודהיסטית תוך התייחסות לספרות הלא-רים ולמסורת הגלוק. הטם מדגים את האופן בו מתרגמת ספרות זו לתפיסה חברתית תוך התייחסות להגותו הנשכחת של אריך פרום. רוחב היריעה שיוצר הטם בספרו ובמאמרים שכתב בהמשך, הופך אותו למקור חשוב למחקר זה. העובדה שאף הוא מתבסס על מסורת הגלוק, מחזקת את ההגיון בבחירה במסורת זו כמקור בודהיסטי עיקרי.²²⁶

מנהיגים מובילים נוספים של בודהיזם-מעורב במאה העשרים הנם בין השאר: טיך נאט-האן שהנהיג תנועת מחאה אנטי-מלחמתית בזמן מלחמת ויאטנם. ספרו *Being Peace*, (1987), נחשב לספר יסוד בתחום.²²⁷ בודההדאסה בהיקו היה אחד המנהיגים הבודהיסטים החשובים בתאילנד ובדרום מזרח אסיה במאה

²¹⁶ גיאצו, טנזין, הדלאי לאמה ה-14, *התמרת התודעה – הנחיות ליצירת חמלה*, תל אביב: ידיעות אחרונות, 2004.

²¹⁷ גיאצו, טנזין, הדלאי לאמה ה-14, *לעורר את התודעה, להאיר את הלב*, רעננה: הדים, 2001.

²¹⁸ גיאצו, טנזין, הדלאי לאמה ה-14, *הדרך אל החירות – עיקרי תורת הבודהיזם הטיבטי*, תל-אביב: מודן, 2000.

²¹⁹ Mahāyāna Śraddhotpāda Śāstra. Asvaghosha, 1967.

²²⁰ Kraft, Keneth, *New Voices in Engaged Buddhist Studies*, in: Queen, C., ed., *Engaged Buddhism in the West*, Somerville: Wisdom Publications, 2000.

²²¹ Rothberg, D., *Resources on Socially Engaged Buddhism*, *Turning Wheel*, Spring 2004, PP. 30-37.

²²² Kraft, K., *The Wheel of engaged Buddhism: A new map of the path*, New-York & Tokyo: Weatherhill, 1999.

²²³ Jones, K., *The Social Face of Buddhism: A Call to Action*, Boston: Wisdom, 2003.

²²⁴ Loy, D., *The Great Awakening: A Buddhist Social Theory*, Boston: Wisdom Publications, 2003.

²²⁵ Batchelor, S., *Buddhism without Beliefs: A Contemporary Guide to Awakening*, New-York: Riverhead Books, 1997.

²²⁶ Hattam, R., *Awakening-struggle: Towards a Buddhist critical social theory*, Flaxton: Post Pressed, 2004.

²²⁷ Thich Nhat Hanh, *Being Peace*, New Delhi: Full Circle, 1997.

העשרים. הוא נחשב למנהיג מהפכני שערער את היסודות של הדת המאורגנת בתאילנד וקרא ליצירת מבנה חברתי חדש שמצוי בתואם לתפיסה הבודהיסטית. ספרו Dhammic Socialism היה בין הראשונים להציג תפיסה כלכלית-חברתית מודרנית מזווית בודהיסטית.²²⁸ סולק סיווארקה מתאילנד, נחשב לאחד החוקרים המרכזיים של התחום בעולם. הוא חקר את הגותו של בודההדאסה והציג חזון בודהיסטי להתחדשות חברתית בעולם גלובאלי.²²⁹

III. ספרות רלבנטית לחינוך:

ספרות בודהיסטית ובודהיזם בחינוך: הפיגומים החינוכיים המרכזיים עליהן נשען המחקר הן הגותם של אריך פרום, מרטין בובר וכן למפרט. אציג להלן גם מחקר חינוכי של הדרך הבודהיסטית, אולם המהלך של התרגום החינוכי משמעו נאמנות למהלך התרגום ולהגות החינוכית הרלבנטית לאורו ולא דווקא למחקר העכשווי בתחום.

אל הדיאלוג של הדרך הבודהיסטית עם בובר התייחסתי בהרחבה ואל פרום אני מתייחס כהוגה בודהיסטי. תפיסת החמלה של למפרט קשורה אף-היא באופן ישיר לדרך הבודהיסטית, כמו שאפשר ללמוד ממחקרו הבסיסי על חמלה – Traditions of Compassion – ומהאופן בו הוא מנסח את 'החמלה הרדיקלית'.²³⁰ שלושם מייצרים תשתית איתנה לפדגוגיה דיאלוגית בודהיסטית שמותאמת למסגרתה של עבודה זו. סקירת הספרות מתייחסת, כאמור, למחקר מפרספקטיבה רחבה יותר. היא מעודכנת לשנת 2012 והיא מתבססת על קובץ המאמרים החשוב ביותר אז - Cross-Cultural Studies in Curriculum Eastern Thought: Educational Insights.²³¹

בעשור האחרון החלה פריחה במחקר של הדרך הבודהיסטית מנקודת ההשקפה של המחשבה החינוכית. בשנת 2006, כשהתחלתי לכתוב את עבודת התזה שלי בתחום, לא היה כמעט חומר בנושא. ב-2012 כבר היו ספרים אחדים וכמה מאמרים.²³² כיום ישנה כבר רשימה מכובדת של חוקרים בתחום גם בישראל. החלוציות של התחום ניכרת בעובדה, שאפילו היום (2020), מרבית החומרים אינם מציגים או מתרגמים באופן שיטתי גישה חינוכית לאורה של הדרך הבודהיסטית. המחקר מתייחס בעיקר לפרקטיקות הבודהיסטיות, וישנו מחקר שעוסק בהשוואה בין התפיסה הבודהיסטית לבין מחשבה חינוכית מערבית. כך למשל, דניאל ווקי שמתייחס לחינוך בודהיסטי בהקשר של חינוך המידה הטובה.²³³ מחקריו בוחנים כיצד המתודות המדיטטיביות-קונטמפלטיביות הייחודיות לבודהיזם, ובמיוחד Mindfulness, עשויות להשתלב ולהועיל בהגשמה של מטרות ראויות בחינוך האופי או בחינוך של המידה הטובה. מחקרים אלה משלבים את הבודהיזם ב'חינוך הטרנספורמטיבי' כמו שמגדיר זאת ווקי²³⁴ או ב-'חינוך הקונטמפלטיבי' כפי שמגדיר זאת בראון²³⁵ או בכינוי הכללי 'חינוך הרוחני'.

²²⁸ Buddhadasa Bhikkhu, *Dhammic Socialism*, translated and edited by Donald K. Swearer, Bangkok: Thai Inter-Religious Commission for Development, 1993.

²²⁹ Sivaraksa, Sulak, *Seeds of Peace: A Buddhist Vision for Renewing Society*, Berkeley: Parallax Press, 1992.

²³⁰ Lampert, C., *Traditions of compassion, from religious duty to social activism*, UK: Palgrave-Macmillan, 2005.

²³¹ Hongyu Wang & Claudia Eppert (Eds.), 2008.

²³² מחוץ לאקדמיה התרחשה כבר אז פעילות משמעותית, בעיקר של תנועת-סוקה ופדגוגיית סוקה אליה אתייחס להלן.
²³³ Vokey, D., MacIntyre, moral value, and Mahayana Buddhism: Embracing the unthinkable in moral education, *Educational Theory*, vol. 49, no. 1, pp. 91-106, Winter 1999.

²³⁴ Vokey, D., Hearing, contemplating, meditating: In search of the transformative integration of heart and mind. In C. Eppert & H. Wang (Eds.), *Cross-cultural studies in education: Eastern thought educational insights*, Mahwah, NJ: Lawrence-Erlbaum, 2008, pp. 287-312.

²³⁵ Brown, R. C., educating the warrior: a Tibetan buddhist approach to spiritual growth, In: Yust, K., M., (ed.), *Nurturing child and adolescent spirituality: perspectives from the world's religious traditions*, USA: Rowman & Littlefield Publishers, 2005, pp. 157-170.

אופן נוסף של התייחסות לחלקים מובחנים של הדרך הבודהיסטית מתבטא במיקוד במושגים בודהיסטיים ובאופן שאלה מגדירים מטרות ודרך בחינוך. אן דילר, לדוגמה, מתמקדת באהבה, חוכמה וחמלה.²³⁶ מחקרים אלה אמנם אינם מגדירים שיטה שלמה, אך יש להם תרומה רבה למחקר משתי סיבות: ראשית, ניתן להיעזר ברכיבים השונים על-מנת לנסות ולהרכיב שלם. שנית, הם מצביעים על העניין והפוטנציאל של המחקר ועל כיוונים ראויים להעמקה.

קלאודיה אפרט מציגה ניסיון מקיף יותר ומתייחסת לאספקטים שונים של הדרך הבודהיסטית. היא מוצאת שתי תרומות מרכזיות של דרך זו למחשבה והפרקטיקה החינוכית: העובדה שהיא מציעה דרך או פרקסיס והעובדה שהיא מציעה חזון הוליסטי של עצמי ועולם אשר מאפשר ריפוי רגשי וחוויה של הדדיות.²³⁷ אפרט מתייחסת בהרחבה לפסיכולוגיה הבודהיסטית ולאופן בו אנו מייצרים עצמי אישי וקולקטיבי. היא רואה בפסיכולוגיה ובפרקסיס הבודהיסטי מקור לטיפול בחד, תאווה ושנאה על מנת ליצור פדגוגיה של עדות, אכפתיות ופיוס. במאמרה המקיף היא מציגה תובנות בודהיסטיות על פחד וחרדה, ומציגה את הדרך בו מתייחס הבודהיזם (בהמשך לקרישנמוקרטי) למטרות החינוך. בהמשך המאמר היא מציגה את מדיטציית הויפאסנה כפרקסיס של עדות וטרנספורמציה ומנסה להראות כיצד ניתן לשזור תובנות ופרקטיקות אלה בפדגוגיה של עדות. הניסיון של אפרט, שהוא אחד המקיפים אליו ניתן להתייחס, עדיין ממוקם במרחב של שימוש (במשמעות החיובית) בדרך הבודהיסטית למטרות פדגוגיות. אפרט מבקשת להציג פדגוגיה מבוססת אמנות של עדות. הדרך הבודהיסטית שזורה בתוך הפדגוגיה שהיא מציגה, הן ברכיב התפיסתי והן ברכיב המעשי, אולם היא תמיד נדבך בתוך פדגוגיה רחבה יותר.

רוברט הטם שהוזכר לעיל בהקשר לבודהיזם מעורב חוקר את משמעויותיה של תיאוריה ביקורתית בודהיסטית לתחום החינוך. הוא מתייחס לפוטנציאל של הדרך הבודהיסטית כמקור לפדגוגיה ביקורתית ולפדגוגיה של פיוס.²³⁸ במאמרים נוספים הטם מתחיל לשרטט פדגוגיה לאור הצעותיו הקודמות: הוא מתייחס לצרכים החינוכיים של 'זמנים מטרידים' בהקשר הגלובלי והפוסט-סטרוקטורלי ומראה כיצד תפיסות ופרקטיקות בודהיסטיות עשויים להציע מענה קיומי ותפיסתי לאתגרים אלה.²³⁹ מאמרים אלה מתמקדים בתהליכים ופרקטיקות של פירוק וראיפיקציה של עצמי כדרך להתמודד עם אתגרי התקופה. ניתן לשים לב ששני החוקרים המרכזיים הללו, למרות שהם אינם מזכירים זה את זה, מפנים תשומת לב רבה לפרקסיס של פירוק העצמיות וליכולת של פרקטיקות שכאלה להביא רעיונות ותפיסות של דה-קונסטרוקציה לכדי הבנה אמיתית שאינה קוגניטיבית בלבד ולכן משחררת.²⁴⁰

ניסיון מקיף לגבש פדגוגיה שלמה לאורה של התפיסה הבודהיסטית הוא הניסיון של תנועת הסוקה היפאנית (soka). תנועה חילונית-בודהיסטית ששורשיה בזרם נִיִצְיִן הבודהיסטי ובהגות ההומניסטית של הפילוסוף והמחנך טסונסאבורו מאקיגוצי. הגות זו תורגמה לתפיסה חינוכית מקיפה על-ידי תלמידיו של מאקיגוצי ג'וזי טודה ודאיסקו איקדה והיא מהווה בסיס למפעל חינוכי ענף במערב הכולל גנים, בתי-ספר, מוסדות אקדמיים ומאות מחנכים שפועלים לאור תפיסת זו. אושרו של התלמיד הנו מטרות העל של החינוך על פי

²³⁶ Diller, A., *The Search for Wise Love in Education: What Can We Learn from the Brahaviharas?* In: *Teaching, Learning and Loving*, Edited by Daniel Liston and Jim Garrison, New York: Routledge Falmer, 2004.

²³⁷ Eppert, C., *Fear, (Educational) Fictions of Character, and Buddhist Insights for a Witnessing Curriculum*, In: Wang, H. & Eppert, C. (eds) *Cross-Cultural Studies in Curriculum: Eastern Thought: Educational Insights*. Mahwah: Lawrence Erlbaum Associates, 2008, P. 87.

²³⁸ Hattam, R., *Buddhism as a resource for reconciliation pedagogies*, In the Symposium: *With and against critical pedagogy: knowledge, power and the 'Buddhist imaginary'*, Paper presented at the Australian Research In Education Conference, Melbourne, December 2004a.

²³⁹ Hattam, R., *Pursuing a deconstructive subjectivity in education: the case of equanimity meditation*, in: Peter Willis, Timothy Leonard, Anne Morrison, and Steven Hodge, (Ed.), *Spirituality, mythopoesis & learning*, Post Pressed, 2009.

²⁴⁰ ראוי לציין שכפי הנראה שניהם מצאו את הרעיונות הללו אצל דייוויד לוי.

מאקיוגוצ'י, אולם כדי להשיג אושר זה עליו להגשים את מהותו האנושית שהנה 'יצירת ערך', (סוקה). מימוש היכולת לגלות וליצור ערך באופן מלא היא ההגדרה של חיים שמחים על-פי מאקיוגוצ'י. מטרת החינוך הנה לפתח את הפוטנציאל ליצירת-ערך (סוקה) על ידי הלומדים.²⁴¹ חינוך-סוקה מדגיש כי תלמידים צריכים לחיות את חייהם כדי ליצור התמרה פנימית וחברתית. הוא מייחס חשיבות רבה לפרט כסוכן של שינוי ומדגיש ערכים של תקווה, אומץ וחמלה. זהו חינוך הומניסטי-אוניברסליסטי שמבקש לחנך אדם שהוא אזרח העולם ומנסה להביא לעולם החיצוני והפנימי ערכים של שלום, אי-אלימות, תקווה וחמלה. ניתן לראות כי מדובר בדגשים של הבודהיזם המערב-חברתית שמאפיינים את הבודהיזם הניצ'ירניאני.²⁴²

הגות דיאלוגית ופדגוגיה דיאלוגית:

פתחתי בדגש שמסגרתה של עבודה זו לא אפשרה שזירה מקיפה של כל הנסיונות האלה ורבים נוספים שנוצרו מאז לתוך התפיסה של פדגוגיה דיאלוגית בודהיסטית. משימה זו היא אתגר חשוב של מחקר עתידי. עבודה זו מפגישה בין ההגות הבודהיסטית להגות הדיאלוגית ולפדגוגיה הדיאלוגית תוך התייחסות לשלושה הוגים מרכזיים: אריך פרום, מרטין בובר וכן למפרט.

המחקר מתבסס על ספרים רבים של פרום וכן על ספרי פרשנות, אך בעיקר על 'החברה השפויה',²⁴³ 'בעולות ומימוש עצמי',²⁴⁴ 'אמנות האהבה',²⁴⁵ 'אמנות ההווה' – The Art of Being²⁴⁶ ולספרו 'אין בודהיזם ופסיכואנליזה'.²⁴⁷ בפרשנות נסמכתי בעיקר על ספרו הפרשני של אדיר כהן.²⁴⁸

הפרקים על בובר כוללים קריאה ראשונית בטקסטים החינוכיים המכונים ובראשם 'על המעשה החינוכי'²⁴⁹ ו'על חינוך האופי'.²⁵⁰ חיבורים מרכזיים נוספים הם 'בסוד שיח',²⁵¹ ו'נתיבות באוטופיה',²⁵² שמציג את התפיסה הפוליטית של בובר. בפרשנות של בובר התייחסתי לרבים ובראשם ספרו של ברגמן על הפילוסופיה הדיאלוגית,²⁵³ המבוא של רוטנשטריך לספר²⁵⁴ וספר הפרשנות של דן אבנון.²⁵⁵

²⁴¹ Gebert, A., Joffe, M., Value Creation as the Aim of Education: Tsunesaburo Makiguchi and Soka Education, in: Hansen, D., T., (Editor) *Ethical Visions of Education: Philosophy in Practice*, New York and London: Teachers College Press, 2007, pp. 65-82.

²⁴² מאמרים רבים על חינוך סוקה פורסמו בגיליון מיוחד של Educational Studies מ-2009. הגיליון הוקדש למאקיוגוצ'י: פילוסופיה חינוכית בוקנטקסט. (מדובר בז'ורנל של American Education Studies Association, לא בז'ורנל של Routledge). Martusewicz, R., (ed.), Special issue: Tsunesaburo Makiguchi (1871-1944): Educational Philosophy in Context, *Educational Studies*, Mar/Apr 2009, Vol. 45 Issue 2.

ב-2012 התפרסמו שני מאמרים בכתבי-עת משמעותיים בפילוסופיה של החינוך: Goulah J, Ito T. Daisaku Ikeda's Curriculum of Soka Education: Creating Value Through Dialogue, *Global Citizenship*, and 'Human Education' in the Mentor-Disciple Relationship, *Curriculum Inquiry*, January 2012; 42 (1): 56-79.

Goulah, J., Daisaku Ikeda and Value-Creative Dialogue: A new current in interculturalism and educational philosophy, in: *Educational Philosophy and Theory*, *Educational Philosophy and Theory*, doi: 10.1111/j.1469-5812.2011.00827.x, 2012.

²⁴³ פרום, אריך, *החברה השפויה*, ת"א: הוצאת א. רובינשטיין, 1975.

²⁴⁴ Fromm, Erich, *To Have Or To Be*, New York: Continuum, 1996.

²⁴⁵ פרום, א., *אמנות האהבה*, לוד: מחברות לספרות, זמורה, 2001. (התפרסם לראשונה ב-1956 בשם The Art of Loving).

²⁴⁶ Fromm, E., *The Art of Being*, New York: The Continuum International Publishing Group Inc, 1992.

²⁴⁷ סוויזקי, ד., פרום, א. ודה-מרטינו, ר., *פסיכואנליזה וזן-בודהיזם*, י-ם: א. רובינשטיין, 1975.

²⁴⁸ כהן, א., *האהבה והתקווה החינוך בחברה השפויה*, ת"א: רשפים, 1985.

²⁴⁹ בובר, מרדכי-מרטין, על המעשה החינוכי, בתוך: בובר, מרדכי-מרטין, *בסוד שיח* – על האדם ועמידתו נוכח ההווה, ירושלים: מוסד ביאליק, 1963. עמ' 237-261. (נאום בכינוס הפדאגוגי הבינ"ל בהיידלברג, 1925).

²⁵⁰ בובר, מרדכי-מרטין, על חינוך האופי, *תעודה ויעוד*, כרך ב, ירושלים: הספריה הציונית, תשמ"ד, עמ' 366-377. (נאום בבית מדרש למורים בת"א, 1939).

²⁵¹ בובר, מרדכי-מרטין, *בסוד שיח: על האדם ועמידתו נוכח ההווה*, ירושלים, ביאליק, 1963.

²⁵² בובר, מרדכי-מרטין, *נתיבות באוטופיה*, תל-אביב: עם-עובד, תשי"ז, 1947.

²⁵³ ברגמן, ש., *הפילוסופיה הדיאלוגית מקירקגור עד בובר*, ירושלים: מוסד ביאליק, 2010, 3.

²⁵⁴ רוטנשטריך, נ., מבוא, בתוך: ברגמן, ש., *הפילוסופיה הדיאלוגית מקירקגור עד בובר*, ירושלים: מוסד ביאליק, 2010, 3.

²⁵⁵ אבנון, דן, *מרטין בובר: הדיאלוג הנסתר*, ת"א: עם עובד, 2011.

הספר חינוך אמפתי כביקורת הניאו-קפיטליזם,²⁵⁶ הוא המקור המרכזי להגותו של למפרט שמגישה פדגוגיה דיאלוגית עם פדגוגיה ביקורתית. הספר נסמך ומתייחס גם על המחקר של למפרט על חמלה²⁵⁷ ועל ספריו הביקורתיים.²⁵⁸

²⁵⁶ למפרט, ח., חינוך אמפתי כביקורת הניאו-קפיטליזם, ת"א : רסלינג, 2008.
²⁵⁷ Lampert, C., Traditions of compassion, from religious duty to social activism, UK: Palgrave-Macmillan, 2005.
²⁵⁸ למפרט, חן, ילדים חסרי ערך - על מחירי החינוך ההישגני, תל-אביב : מכון מופ"ת, 2013.

חלק ראשון - הדרך הבודהיסטית

פתיחה: א-דוגמטיות והחיפוש אחר עקרונות יסוד

חלקה הראשון של העבודה מבקש להציג באופן מקיף ובהיר את תפיסות היסוד הבודהיסטיות. להצגה שיטתית ונרחבת זו נועדה מטרה כפולה: ראשית, לאפשר לקורא מתחום המחשבה החינוכית, שאינו מצוי בנבכי הפילוסופיה הבודהיסטית, לרכוש היכרות ראשונית מקיפה ככל האפשר עם תפיסות היסוד שלה; וכמובן, להשתמש בהצגתן של תפיסות אלה בהתאם למתודולוגיה על מנת לגזור עקרונות יסוד לחשיבה הבודהיסטית, שעל בסיסם נוכל להציג בהמשך אידיאלים ומטרות לחינוך בודהיסטי, ולהפוך את האינטואיציות שהוצגו במבוא לשיטת מחשבה מבוססת ומבוארת.

החלק הראשון של העבודה עוסק אם כן בשאלה: מה הופך את ה"בודהיזם" ל"בודהיזם"? מהם עקרונות היסוד שלו? החלק השני יבחן את האופנים בהם חוקרים והוגים של הבודהיזם המערב והפוליטי **מפרשים** את החברה בת זמננו, ואת האופנים בהם הם **מתרגמים ומתאימים** את הדרך הבודהיסטית לעת הזו. לאור עקרונות היסוד המוצגים בחלק הראשון, ולאור הפרשנויות והתרגומים שמוצגים בחלק השני, אבקש להציג עקרונות יסוד לבודהיזם מעורב חברתית ולתיאוריה ביקורתית בודהיסטית בסיום החלק השני.

במבוא התייחסתי לפוטנציאל של הדרך הבודהיסטית כבסיס לפיתוחה של פדגוגיה ביקורתית-רוחנית בודהיסטית – פדגוגיה דיאלוגית. החלק הראשון מבקש להציג את הפרדיגמה באמצעותה מתבוננת הדרך הבודהיסטית על המציאות הקיומית האנושית, בחלק השני אבהיר כיצד הנחות היסוד הקיומיות הלו רלבנטיות למחשבה החברתית והפוליטית. על בסיס תובנות אלה אבקש להציג בפרק החמישי את אידיאל חברתי בודהיסטי, את האופנים באמצעותם ראוי לעצב את האידיאל הזה, ואת תפקידו של המעשה החינוכי בתהליך.

הפיגום המחשבתי עליו נבנה הקשר בין הדרך הבודהיסטית והבודהיזם המערב, לבין המחשבה החברתית יהיה הניסיון להציג תיאוריה ביקורתית בודהיסטית בפרק הרביעי, תיאוריה שמצביעה על האפשרות לפדגוגיה ביקורתית בודהיסטית. יסודה של המחשבה הביקורתית הבודהיסטית בתפיסה לפיה כוונה טובה אינה מספקת ונדרשת חוכמה מבחינה שיודעת מה יביא לתועלת אמיתית.²⁵⁹ הבודהיזם התעצב והשתנה לכל אורך ההיסטוריה לאורם של מידע חדש והבנות חדשות. האישושים שמקבלים הרעיונות הביקורתיים במחקר הסוציולוגי המודרני מבהירים את נחיצותן של תיאוריה ביקורתית ופדגוגיה ביקורתית בודהיסטיות. בהעדרן, פדגוגיות בודהיסטיות-קונטמפלטיביות עלולות להפוך לפדגוגיות של השקטה וקונפורמציה, בניגוד גמור לכוונה החומלת שבבסיסן (להרחבה ראו להלן או בנספח א').

אולם מטרתה של עבודה זו אינה להסתפק בפדגוגיה ביקורתית בודהיסטית, אלא להראות כיצד הרעיונות הביקורתיים והרוחניים נשזרים לפדגוגיה בודהיסטית הוליסטית, בה משולבים רכיבים ותהליכים פנימיים או רוחניים עם תהליכים חברתיים ופוליטיים שנקודת מבטם היא ביקורתית. הפרק הראשון יציג את יסודות הדרך הבודהיסטית, הפרק השני יבקש להציג את דרך הבודהיסטוּוה כדרך שעשויה לשמש גשר בין החלקים הביקורתיים והרוחניים, גשר אפשרי בין תפיסות חברתיות-אקטיביסטיות לבין תכנים בודהיסטיים של עבודה פנימית.

דרך הבודהיסטוּוה מציעה אפיסטמולוגיה ומוסר כוונה קיצוניים, שאינם מתייחסים לפעולות על פי תוצאותיהן הישירות או השדה בו הן מתרחשות, אלא על פי המוטיבציה שעומדת בבסיסן. לפי גישה זו,

²⁵⁹ אני מתייחס לתפיסת האופאיה בבודהיזם המהאיאני.

תיקון עולם עשוי להיות גם פרקטיקה של תיקון אדם אם המוטיבציה העומדת בבסיסו היא של תיקון אדם, ולהפך.²⁶⁰ למעשה, ראוי ששתי המוטיבציות יתקיימו בו זמנית בכל אחד מסוגי הפעולה: הפעולה בעולם תכוון תמיד גם לתיקון אדם, והפעולה הפנימית תכוון תמיד גם לתיקון עולם. זוהי אפוא גישה א-דואלית, שגורסת שהדיכוטומיות אדם/עולם, פנים/חוץ או פעולה/התבוננות, לא רק שאינן מדויקות לתורה הבודהיסטית אלא שהן בעייתיות ומטעות, הן במישור המעשי והן במישור האונטולוגי. תחת דיכוטומיות אלה, התורה הבודהיסטית מציעה תפיסה אונטולוגית לפיה אין כל אפשרות להתייחס לאדם באופן נפרד מהעולם, משום שהאדם אחוז בקשרי גומלין הדדיים עם כל הסובב אותו. המוטיבציה היסודית של הבודהיסטוּוּה היא החמלה, והיא שמכוננת את כל פעולותיו, הפנימיות והחיצוניות. לפיכך, מטרת העל הראשונה של דרך הבודהיסטוּוה היא הפיתוח של חמלה מושלמת. חמלה זו תאפשר בהמשך פיתוח של הבנה שלמה של המציאות הקיומית כפי שהיא.

א-דוגמטיות כקו מנחה

היות שהדיון בעקרונות היסוד של הבודהיזם בדפים הבאים יהיה דיון שיטתי ומסודר, ראוי לפתוח אותו דווקא בהצבעה על הנכונות הבודהיסטית לפירוק והפרכה – בא-דוגמטיות כקו מנחה בודהיסטי. אציג להלן את התורה הבודהיסטית באמצעות "ארבע אמיתות האצילים", כעקרון יסוד מרכזי. אולם בסוּטרת הלב, אחת הסוּטרות המרכזיות של מסורת המהאיאנה, אנו פוגשים בטענה השוללת את ארבע האמיתות הללו עצמן: "בריקות... אין סבל, אין מקור הסבל, אין סיום הסבל ואין דרך אל סיומו של הסבל". ציטוט זה מצביע על העובדה כי אפילו העיקרון היסודי והבסיסי ביותר בתורה הבודהיסטית הוא מותנה – כלומר, איננו נכון באופן מוחלט ובמנותק מגורמים ומתנאים. עם זאת, ניתן לשים לב לכך שהנכונות של סוּטרת הלב לשלול את ארבע האמיתות נשענת על ההנחה שלקוראת יש הכרות קודמת איתן, וכי ש להן תוקף בתוך הקשר, גם אם לא תמיד. במונחים שהוצגו בפרק המתודולוגי ניתן לומר, כי הדיון שמוצג בסוּטרת הלב אינו משקף דליברטיביות מוחלטת, אלא דליברטיביות מרוסנת – דליברטיביות שאיננה מתעלמת מעקרונות היסוד שלה עצמה, ומוכנה להתדיין עליהם באופן מוגבל ומרוסן. ריסון זה מתבטא בדרישה של הסוּטרה מבן השיח להכיר את ארבע האמיתות, כמו גם את תפיסת הריקות, כעקרונות יסוד עליהם מתדיינים. אולם בבואנו לחלץ עקרונות יסוד בודהיסטיים, יש להבחין גם בעקרונות היסוד המובלעים במהלך של סוּטרת הלב. עקרונות אלו מתבטאים בעצם הנכונות של הדרך הבודהיסטית לבחון ולבקר את הנחות היסוד שלה-עצמה, כמו גם בהנחה המובילה לנכונות זו, לפיה שדבר אינו נכון באופן מוחלט, כלומר במנותק מגורמים ותנאים.

בראשון מבין "ארבעה עשר הקווים המנחים לבודהיזם מעורב", טיק נאָת האן קורא לנו להימנע מסגידה או היכבלות לתורות, תיאוריות או אידיאולוגיות מכל סוג שהוא, בכלל זה תורות בודהיסטיות:

"Do not be idolatrous about or bound to any doctrine, theory, or ideology, even Buddhist ones. Buddhist systems of thought are guiding means; they are not absolute truth".

Thich Nhat Hanh²⁶¹

האן מבהיר ששיטות המחשבה הבודהיסטיות אינן אמיתות מוחלטות אלא אמצעים מְכוּוֹנִים. קריאה זו מתיישבת עם טענתו של וויליאמס ביחס לבודהיזם בכלל: לדבריו, הבודהיזם אינו דוקטרינה סדורה של

²⁶⁰ לדוגמה מדיטציה שהנה פעולה של התכנסות פנימה, תוגדר כפרקטיקה של תיקון-עולם אם המוטיבציה ביסודה תהיה יצירת עולם טוב יותר. מאידך, עבודה חינוכית תוכל להיות מוגדרת כפרקטיקה של תיקון-אדם אם זוהי המוטיבציה העומדת בבסיסה. ²⁶¹ "Do not be idolatrous about or bound to any doctrine, theory, or ideology, even Buddhist ones. Buddhist systems of thought are guiding means; they are not absolute truth". Thich Nhat Hanh, *Interbeing: Fourteen Guidelines for Engaged Buddhism*, Berkeley: Parallax Press, 1993. Retrieved on 2/4/2014 from: http://viewonbuddhism.org/resources/14_precepts.html

עקרונות אותם יש לקבל או לדחות, אלא שיטה שמטרתה להתמודד עם האתגרים הקיומיים והרוחניים של הקיום האנושי.²⁶² הן אצל וויליאמס והן אצל טיק נאט האן ניתן לזהות תנועה דיאלקטית בין שלילה מפורשת של דוגמטיות לבין טענות מובלעות לגבי עקרונות היסוד של הדרך הבודהיסטית. אצל טיק נאט האן ניתן לזהות קו מנחה שדורש חופש מחשבתי ואי-היאחזות (non-attachment, non-clinging) בכל השקפה שהיא; אצל וויליאמס ניתן לזהות טענה אקזיסטנציאליסטית הגורסת כי בפני האדם ניצבים "אתגרים קיומיים ורוחניים" אתם יש להתמודד. לא מפתיע לגלות ששני עקרונות היסוד המובלעים הללו מהדהדים שתיים מאמיתות האצילים של הבודהה: וויליאמס מהדהד את הטענה אודות הדוקה (אי-נחת או אי-שביעות-רצון קיומית, שארוגה בתוך החוויה האנושית), ואילו טיק נאט האן – את הטענה בדבר מקור הדוקה, שהוא השתוקקות והיאחזות. מכיוון שהשתוקקות, היאחזות והיכבלות הן המקור הקיומי לקושי האנושי, ההימנעות מהיאחזות, היכבלות, נוקשות ודוגמטיות היא מרכזית בדרך המובילה לשחרור מקושי זה. על פי פרשנות זו, ארבע אמיתות האצילים מציעות לנו עקרונות יסוד לדרך בודהיסטית, אך קוראות לנו גם שלא להיתפס לשום רעיון ושום השקפה, כולל ארבע האמיתות עצמן.²⁶³

ניתן לחוש את הקרבה הרבה בין הדיאלקטיקה הזו לבין התייחסותה של הגישה הדליברטיבית למעשה החינוכי. אדפטציה מרוסנת של הדרך הבודהיסטית למעשה החינוכי תובעת מאתנו אפוא לזקק עקרונות יסוד לדרך הבודהיסטית, עקרונות יסוד שיהיו נתונים לדיון ומשא ומתן תמידי אבל מוגבל, וזאת משום שבלעדיהם השיטה מאבדת עצמה לדעת.

מ'בודהיזם' ל'בודהיזמים' בחיפוש אחרי עקרונות היסוד

רופרט גתין מסביר שהמושג בודהיזם מתייחס לתלכיד רחב של מסורות פילוסופיות ודתיות שהתפתחו לאורך 2,500 שנה, ושלוש מסורות מרכזיות מתוכן ממשיכות להתקיים באופן פעיל גם היום.²⁶⁴ הראשונה מבין השלוש היא מסורת התהרוואדה בדרום מזרח אסיה וסרי-לנקה, והיא נשענת על הכתבים שנכתבו בפאלי²⁶⁵ במאות הראשונות לאחר מותו של הבודהה ההיסטורי. גתין מאפיין את המסורת הזו בנטייה לשמרנות, ומסביר שבאופן כללי היא קרובה בתפיסותיה ובפרקטיקות שלה לבודהיזם הקדום. המסורת השנייה שעודנה פעילה היא המסורת של "הבודהיזם המזרחי", שרווחת בסין, יפן, קוריאה וויאטנא. הכתבים הקנוניים שלה הם בסינית, והיא משתייכת אל הגישה הקרויה מהאיאנה (Mahayana), תנועה מחשבתית ותרגולית שמדגישה את השחרור מסבל של כלל היצורים החשים. הבודהיזם המזרחי מגוון מאוד, עד כדי סינקרטיקה, וספוג בהשפעות של קונפוציוניזם, טאוואיזם, שינטו ואפילו קומוניזם. לבסוף, המסורת הפעילה השלישית היא המסורת הטיבטית, שכתביה השתמרו בשפה הטיבטית. ההשקפה הכללית שלה מהאיאנית אף היא, אך מתמקדת באופן ספציפי יותר בבודהיזם הטנטרי, וג'יאנה (Vajrayana).²⁶⁶ בנוסף אליהן, כיום מקובל להתייחס גם למסורת רביעית – בודהיזם מערבי – אשר משלבת בתוכה תפיסות

²⁶² "From earliest times in Buddhism there was a strong tendency to portray the Doctrine not as a series of tenets to be accepted or rejected, but rather as a medicine for curing quite specific spiritual ills". Williams, 2009, 1-2.

יחס זה למחשבה הבודהיסטית הוביל, על פי וויליאמס, לנטיה לקבל בברכה אדפטציות של הדרך, ואפילו להתייחס לנכונות לאדפטציה כאל מעלה (virtue). נטיה זו הובילה לעתים אף לסינקרטיזם, כפי שניתן לראות למשל בזן בודהיזם, הממזג בין תפיסות בודהיסטיות לתפיסות טאוואיסטיות וקונפוציאניות.

²⁶³ הרעיון הזה מוצג בצורה מובהקת בסוטרות הלב המהאיאניות. זרמים מוקדמים של הבודהיזם לא בהכרח יסכימו עם השלילה של ארבע האמיתות, אולם גם הם יקבלו שויתור על היאחזות בהשקפות הוא חלק אינטגרלי מהדרך כפולת השמונה.

²⁶⁴ Gethin, Rupert., *The foundations of Buddhism*, Mew-York: Oxford university press, 1988, p. 1-2.

²⁶⁵ שפה הודית עתיקה, קרובה מאוד לסנסקריט, שהייתה ה"לינגואה פרנקה" במקום ובזמן בהם חי הבודהה.

²⁶⁶ Gethin, 1988, 2.

ופרקטיקות משלוש המסורות הקודמות, תוך תרגום של הדרך המותווית בהן לתרבות המערבית.²⁶⁷ לאור השוני הרב בין הזרמים ותתי-הזרמים הרבים, גתין טוען שאי אפשר להתייחס ל"בודהיזם", ונכון יותר לדבר על מגוון של "בודהיזמים".²⁶⁸

גתין מונה לא פחות מתשעה מאפיינים יסודיים המשותפים לשלל המסורות הבודהיסטיות: סיפורו של הבודהה ההיסטורי; המסורת הכתובה; התבנית של ארבע אמיתות האצילים; האתיקה הבודהיסטית; קוסמולוגיה המבוססת על רעיון הקרמה והלידה-מחדש; הלימוד של העדר עצמי ושל התהוות-הגומלין-ההדדית; הרעיון של דרך מדורגת; מערכות מחשבה תיאורטיות מפותחות (אבידהמה, מדיאמיקה או יוגהצ'ארה); ודרך הבודהיסטוה. אליבא דגתין, גם אם המתרגל הפשוט איננו בהכרח בקיא בכל הפרטים של הרעיונות ומבני המחשבה היסודיים הללו, הרי שהם נמצאים תמיד בבסיס המחשבה והתרגול הבודהיסטיים, באותו אופן שרעיונותיהם של אינשטיין, ניוטון או דרווין מצויים בבסיס המחשבה המערבית, בין אם האדם הפשוט יודע על כך ובין אם לאו. המאפיינים הללו יתבטאו בדרכים שונות במסורות שונות, אך עצם קיומם הוא מבחינת גתין מאפיין יסודי.²⁶⁹

לעומת זאת, וויליאמס, בחיפושיו אחרי מכנה משותף לזרמים השונים של הבודהיזם, מתייחס רק לשני מאפיינים יסודיים. המאפיין הראשון הוא מכנה משותף מוסרי: חמישה ציוויים מוסריים המשותפים לכל המתרגלים הבודהיסטיים באשר הם, ומשמעת מוסרית נרחבת יותר שמשותפת לכל הנזירים מכל הזרמים, ומוגדרת בקודי ההתנהגות הנזיריים, (הוינאיה Vinaya). המאפיין השני הוא התרגול של ארבע אמיתות האצילים.²⁷⁰ מבחינת וויליאמס, המכנה המשותף המוסרי הוא קריטי והוא מסב את תשומת-הלב לעובדה שהמכנה המשותף המובהק היחידי הנו הדבקות בויתור על הריגה, גניבה, התנהגות מינית פוגענית, שקר ושימוש בחומרים מערפלי תודעה. את פרק המבוא לבודהיזם בספרו הוא בחר לכנות "בודהיזם: מגוון השקפתי ואחדות מוסרית (יחסית)".²⁷¹

להבדיל משניהם, הדלאי לאמה אינו עוסק במפורש בשאלה מה משותף לכל הזרמים הבודהיסטיים, אולם מהאופן בו הוא מתאר את הזרמים הבודהיסטיים השונים ניתן לגזור מספר הנחות יסוד משותפות. הוא חוקר את הדרך הבודהיסטית לאור ההתייחסות הטיבטית לקיומן של שלוש מסורות או שלושה "רכבים": "הרכב האיש" (הינאנה, Hinayana), תואר המיוחס בדרך כלל לזרם המסורתי יותר של הבודהיזם, שהמופע העכשווי שלו הנו זרם התהרוואדה של דרום-מזרח אסיה וסרי-לנקה; "הרכב הכללי" (מהאיאנה Mahayana), מילולית "הרכב הגדול", תואר המיוחס לבודהיזם המזרחי והטיבטי; ו"רכב הוג'רה" (וג'יראנה Vajrayana), הגישה הטנטרית, שהתפתחה לראשונה בהודו ומתקיימת כיום בבודהיזם הטיבטי.²⁷² הדלאי למה מסביר כי מבחינת ההשקפה, יש שני זרמים עיקריים – ההינאנה והמהאיאנה.²⁷³ האופן בו הוא מתאר את ההבדל ביניהם מגדיר במובלע גם עיקרון יסוד פילוסופי דרמטי המשותף לשניהם:

²⁶⁷ ראו למשל: Paul David Numrich, Two Buddhisms Further Considered, *Contemporary Buddhism*, Vol. 4, No. 1, 2003. יש מחלוקת ערה על כמות ואופי הזרמים הבודהיסטים החדשים אפילו באמריקה לבדה; אך לצורך העבודה הזו נוכל להסתפק בהצבעה על זרם של "בודהיזם מערבי".
²⁶⁸ Gethin, 1988, 2. וויליאמס (Williams, 2009, 3) מרחיק אף יותר, וגורס שלא רק שאי אפשר לדבר על בודהיזם, אי אפשר גם לדבר על "מהאיאנה", ויש לדבר על "מהאיאנות" (Mahayanas).
²⁶⁹ הדוגמה הבולטת לכך הנה המאפיין השמיני מבין התשעה. ישנם הבדלים פילוסופיים מהותיים בין מדימיקה ליוגהצ'ארה, אולם מבחינת גתין עצם קיומה של מערכת תיאורטית המתייחסת לאופני הפעולה של התודעה הנה מאפיין יסודי של הבודהיזם באשר הוא. (Gethin, 1988, 3-4).

²⁷⁰ Williams, 2009, 5-7.

²⁷¹ הוא מסכים עם גתין על המרכזיות של התרגול המוסרי החמור כמכנה משותף של כלל הזרמים הבודהיסטיים ומתייחס למאפיין זה כמאפיין יסודי אולי אפילו היחידי אליו ניתן להתייחס כמשותף לכלל הזרמים.

²⁷² הדלאי לאמה גורס כי הבודהיזם הטיבטי כולל בתוכו את שלושת הרכבים, בהתאם ליכולותיו ושאיפותיו של המתרגל, אולם המחקר מבהיר שהבודהיזם הטיבטי מתייחס בראש ובראשונה לתפיסות המהאיאניות ומתייחס לתפיסות של ההינאנה כמוטעות. התרגום של הינאנה, (מילולית 'הרכב הנמוך' או הפחות), כרכב אישי מקורו בדלאי לאמה והוא מצוי בתואם לחלוקה לשלוש מוטיבציות תרגול.

²⁷³ השקפה, בשונה מתרגול, הוג'רהיאנה או הטנטרהיאנה הנה שיטת תרגול המבוססת על ההשקפה המהאיאנית, (הדלאי לאמה, 2004, עמ' 11).

ההשקפה של העדר העצמי. ההבדל, הוא מסביר, טמון בכך שההינאנה מאמצת השקפה זו רק בהקשר של הזהות האישית, בשעה שהמהאיאנה מאמצת אותה ביחס לכל העצמים.

במקום אחר קובע הדלאי לאמה כי הלימוד של ארבע אמיתות האצילים "מניח את התבנית לכל גוף הלימוד והתרגול הבודהיסטי".²⁷⁴ בארבע האמיתות, הוא מסביר, גלום גם עקרון הסיבתיות הבודהיסטי, *קרמה* (karma), כהגיון פעולה. מכאן מסיק הדלאי לאמה כי את התרגול הבודהיסטי ניתן לתמצת בשני עקרונות: הראשון הוא אימוץ של השקפת עולם שמתייחסת לתלות הגומלין כמאפיין יסודי של הקיום; השני, המבוסס על הראשון, הוא אימוץ של אורח חיים המבוסס על אי-אלימות ואי-פגיעה, שהן יסוד התרגול המוסרי הבודהיסטי. בעיניו, התהוות הגומלין המותנית, *פריטייה סמוטפאדה* (pratītyasamutpāda), היא עקרון יסוד מהותי לבודהיזם, שמוביל מהבנת אמת האצילים הראשונה, האמת אודות הסבל, אל הבנת אמת האצילים השנייה, המסבירה את האופנים בהם נוצר הסבל לאור תפיסת הסיבתיות הבודהיסטית. הסבל, כמו כל תופעה, הוא תוצאה שתלויה בגורם; הגורם לסבל הוא תודעה בורה, מבולבלת ונטולת-רסן, שפועלת באופן הרסני, שכן היא איננה מבינה את הקשרים ההדדיים בין כל היצורים החשים, ואת ההשלכות הקשות של כוונת זדון. הבלבול פה הוא כפול – הן באשר לאופן בו מתהווה התודעה תוך תלות בגורמים ובתנאים, והן באשר לאופן בו מתהווים כל הדברים תוך תלות בגורמים ובתנאים. אל מול הבלבול הזה מעמיד הדלאי לאמה שלושה עקרונות יסוד, שמתכנסים לעיקרון-על מהותי אחד: התהוות הגומלין המותנית.

מרכזיותו של רעיון זה מסבירה את האחידות המוסרית הגורפת עליה הצביע וויליאמס: היות שהתורה הבודהיסטית הנה בראש ובראשונה דרך, תרגול מעשי, המכנה משותף לזרמים השונים הוא מכנה משותף מעשי – הימנעות מפעילות הרסנית שבהכרח תוביל לסבל. ואכן, הדלאי לאמה מרבה להתייחס לחשיבות הפעילות המוסרית והחומלת כמעט בכל מקום בהגותו.²⁷⁵ הדלאי לאמה מתייחס אפוא לחמישה עקרונות יסוד של הבודהיזם: התרגול המוסרי, ההשקפה בדבר העדר עצמי, ארבע אמיתות האצילים, עקרון הסיבתיות הבודהיסטי (קרמה) והתהוות הגומלין המותנית. אביתר שולמן מביע השקפה דומה בהתייחס לפילוסופיה הבודהיסטית, ומתייחס לארבעת האחרונים מחמשת אלה כעקרונות יסוד.²⁷⁶

מדוגמאות אלה ניתן לראות, כי אפשר לנסח את עקרונות היסוד של הדרך הבודהיסטית בדרכים שונות. הן וויליאמס והן הדלאי למה רואים את ארבע אמיתות האצילים כמקורם של עקרונות היסוד הבודהיסטיים, שכן הן מקפלות בתוכן את יתר העקרונות ואף את התרגול המוסרי. וויליאמס בוחר להדגיש את המשמעת המוסרית משום שהוא רואה בה מאפיין משותף יסודי. גתין, לעומתם, בוחר גישה מרחיבה, אשר מתייחסת לתשעה עקרונות, שאת מרביתם ניתן היה לכנס בקלות לתוך החמישייה של הדלאי לאמה.

בעקבות הדלאי לאמה, גם אני מתכוון לגזור את עקרונות היסוד של הבודהיזם מתוך דיון בארבע אמיתות האצילים. בהתייחס לאמת הרביעית, אודות הדרך להפסקת הסבל, אבקש להוסיף את העיקרון התשיעי של גתין – דרך הבודהיסטוּוה, המהווה נדבך מרכזי בבודהיזם המהאיאני בכלל והטיבטי בפרט. חשוב לי לכלול אותה כעיקרון יסוד נפרד, שכן דרך הבודהיסטוּוה ודמותו של הבודהיסטוּוה מייצגות אופן ייחודי וחשוב של מפגש א-דואלי בין פעולה בעולם לבין העבודה הפנימית.

בפרק הראשון אציג את המציאות הקיומית הבודהיסטית דרך הפרדיגמה של "ארבע האמיתות" (1.1), ולאחר מכן (1.2) את הפסיכולוגיה הבודהיסטית כפי שהיא משתקפת בחוק הקרמה. בפרק השני אציג את תורת המהאיאנה, ואת עקרונות היסוד של הבודהיזם על פי תורה זו: ראשית אציג את מרכזיותה של

²⁷⁴ Dalai Lama, 1995, 16-17.

²⁷⁵ Ibid, 9.

²⁷⁶ שולמן, א., הקדמה, בתוך: נאגארגיונה, *שירת השורש של דרך האמצע*, ירושלים: כרמל, 2010, עמ' 15. ניתן להניח שהיות ששולמן מתייחס לפילוסופיה הבודהיסטית הוא לא מוצא צורך להתייחס לרכיב המוסרי, או שמתוך רצון לצמצם הוא מכנס אותו לתוך ארבע האמיתות, שכן התרגול המוסרי הנו רכיב מרכזי באמת הרביעית.

החמלה, אותה אציג כנדבך יסוד של ארבע האמיתות וכהרחבה של עקרון היסוד המוסרי, ואת תפיסת הבודהיציטה שעומדת בבסיס דרך הבודהיסטווה (2.1). לאחר מכן אציג את תורת ההכרה המהאיאנית, היא תורת הריקות והתהוות הגומלין התלויה, ואת משמעויותיה לתרגול (2.2). אלה יאפשרו לי להציג את תפיסת "ההווייה השלובה", שמגשרת בין הריקות לבין החמלה לאור ההתהוות התלויה, ויוצרת את תנאי האפשרות לדיאלוגיות בודהיסטית (2.3).

הערה מתודולוגית: ראוי להעיר כאן גם כי בחלק השלישי של העבודה, שמתייחס למפגש של הבודהיזם עם המערב, אציע ביקורת לרבים ממושגי היסוד הבודהיסטיים הקלאסיים. אולם לעת עתה אנחנו עוסקים בהסבר של הטיעון הבודהיסטי ובניסיון להבינו. בשלב זה העדפתי לתת דגש להיכרות של הבודהיזם מתוך עצמו על חשבון האלמנט הביקורתי שיגיע בהמשך.

1. פרק ראשון: עקרונות יסוד - מה הופך את הבודהיזם לבודהיזם?

1.1 המציאות הקיומית הבודהיסטית: "ארבע האמיתות" כארבע אבני הראשה של הבודהיזם

פתיחה: פרדיגמה נטולת אמיתות

סטיבן בצ'לור, אחד הפרשנים והמתרגמים החשובים של הבודהיזם כיום, גורס כי הדוקטרינה בודהיסטית המשקפת את ההוראה המקורית של הבודהה באופן המדויק ביותר היא הדוקטרינה של ארבע אמיתות האצילים, כפי שהן מבוטאות בדרשה על הנעת גלגל הדהרמה,²⁷⁷ אליה מקובל להתייחס כאל הלימוד הראשון של הבודהה.²⁷⁸ ארבע השאלות שבבסיס ארבע האמיתות יוצרות פרדיגמה אנליטית לקיום באמצעותה ניתן לבחון ולנתח תפיסות עולם שונות. ארבע השאלות הללו הן: מהו המצב הקיומי? מה הגורם לו? מה הפתרון? ומהי הדרך אל הפתרון? תשובות שונות לכל אחת מהשאלות יוצרות תפיסות קיום נבדלות, ויש חשיבות רבה ליחסים בין התשובות ולא רק לתוכן שלהן.²⁷⁹

במאמרו על האופן בו בנויות אידיאולוגיות, גורס צבי לם כי רוב האידיאולוגיות יכללו אנליזה למצב האנושי, אסכטולוגיה רצויה ואסטרטגיה להגשמתה.²⁸⁰ שלושת הרכיבים הללו חופפים לשאלה הראשונה, השלישית והרביעית של הבודהה. השאלה השנייה של הבודהה, אודות מקורו של המצב האנושי, לרוב נעדרת, שכן היא מובלעת בתוך השאלה הראשונה. היעדר זה עלול להוביל לרדוקציה ולהבנה לקויה של המציאות הקיומית.²⁸¹

על תקפותו של הלימוד של ארבע האמיתות ישנה הסכמה בודהיסטית כללית, אך קיימים פערים משמעותיים בפרשנות שלו בין זרמים בודהיסטיים שונים. האסכולה המאוחרת של המהאיאנה הציעה קריאה מחודשת לדרשה זו, וכך עיצבה מחדש את הלך המחשבה הבודהיסטי, כשקבעה דגשים חדשים בתוך אותה דוקטרינה יסודית; אך בעוד התוכן משתנה, הפרדיגמה נותרת על כנה. זוהי פרדיגמה שמניחה, ראשית, שיש בעיה בקיום האנושי – הדוקהה, האי-נחת; שנית, שלבעיה הזאת יש גורם, וזהו גורם פנימי; שלישית, שיש לה פתרון שלם ומוחלט; ולבסוף, שיש דרך לנוע מהבעיה אל הפתרון. יכולים היינו לומר כי השאלות הקיומיות נותרות על כן,

²⁷⁷ Dhammacakkapavātana Sutta, SN 56.11.

²⁷⁸ Batchelor, 2012, 91.

²⁷⁹ להרחבה של רעיון זה ראו נספח א'.

²⁸⁰ ראו בפרק המתודולוגי, לם, 2000.

²⁸¹ ניתן לראות זה למשל ב פער העצום בין הגותו של מרקס הצעיר להגות המרקסיסטית המאוחרת – ראו נספח א'.

אולם התשובות משתנות ומתנסחות מחדש במעבר בין המסורות. הבודהיזם המערבי-חילוני מציע קריאה מחודשת בארבע האמיתות, ששונה משתי הקריאות המסורתיות הללו; וגם הבודהיזם המערבי חברתי, בתורו, יציע תשובות שונות.

הפרדיגמה של ארבע האמיתות כמסגרת אנליטית, היא עצמה אפוא עקרון יסוד ראשון, אותו מקבלות כל המסורות הבודהיסטיות. ההתעמקות בתכנים של ארבע האמיתות תאפשר חילוץ של עקרונות יסוד נוספים. מטרתו של הפרק הנוכחי היא אם כן להעמיק בתכנים של ארבע האמיתות כפי שהם מנוסחים בדרשה הראשונה של הבודהה. סטיבן בצ'לור מציע קריאה מחודשת של הדרשה, שמאפשרת ליצור מתוכה "בודהיזם חילוני", ולהפוך את הלימוד הקלאסי של הבודהה רלבנטי לאדם המערבי בן ימינו. הדיון בדרשה יאפשר לנו להתייחס בפרקים הבאים אל האופן בו המהאיאנה עיצבה מחדש את הלך המחשבה הבודהיסטי, כשקבעה דגשים חדשים בתוך אותה דוקטרינה יסודית.

במאמר עכשווי מערער בצ'לור על תקופתן של חלק מההנחות הרווחות באשר לדרשה זו.²⁸² פרשנים ופילולוגיים עכשוויים של הבודהיזם מניחים כי הטקסט שמופיע בדרשה זו לא באמת היה הלימוד הראשון שהעניק הבודהה, אולם בצ'לור מוסיף ומערער לא רק על התזמון והעריכה של הדרשה, אלא על עצם ההתייחסות ל"אמיתות". בהסתמך על עבודתו הפילולוגית של ק.ר. נורמן גורס בצ'לור שהסוּטרה המקורית כלל לא הכילה את המונח "אמת האצילים".²⁸³ למעשה, טוען בצ'לור, כלל לא סביר שהבודהה השתמש במילה "אמת" בבואו להגדיר את הפרדיגמה המחשבתית הבודהיסטית, וזאת מאותה סיבה שבעטיה הוא סירב, בהזדמנויות מפורסמות אחרות, להתייחס לשאלות אונטולוגיות או מטאפיזיות.²⁸⁴ לדברי בצ'לור, הבודהה היה מעוניין בגיבושה של דרך מרפאת ומעשית לטיפול בסבל האנושי, ולא בחשיפת "אמת". בצ'לור גורס כי תהליך השילוב של מושג האמת לתוך הדרשה הראשונה, ובעקבותיה אל גרעין הלימוד הבודהיסטי, משקף את האופן בו הפכה הדהרמה מפרקטיקה משחררת של התעוררות אל האמונה הדתית המכונה היום "בודהיזם". עצם הטענה לאמת מפנה את תשומת הלב אל השאלה "האם זו אמת?" או "האם זה נכון?", במקום אל השאלה הרלבנטית מהפרספקטיבה הבודהיסטית: "האם זה עובד?" לפיכך מציע בצ'לור לא להשתמש במונח "ארבע אמיתות", ובמקום זאת לחשוב על ארבע "אבני ראשה" עליהן מתבסס גוף ההוראה, הרעיונות, הערכים והפרקטיקות המרכיבים את הבודהיזם.²⁸⁵ לפיו ארבע האמיתות אינן שיטה-מחשבתית אלא תיאור פדגוגי של תהליך מדיטטיבי. לא ארבע 'אמיתות' יסודיות של התורה הבודהיסטית אלא כארבע תובנות חווייתיות שמתארות את התהליך שמתרחש בתרגול הבודהיסטי. על פי בצ'לור, הכרה ראשונית בדוקה מאפשרת התבוננות בדוקה והבנתה; ההתבוננות הפתוחה בדוקה ובדרכים בהן היא עולה ומתהווה מאפשרת הבנה של מקורותיה, (בורות שמובילה להשתוקקות); ההבנה של מקור הדוקה והתבוננות בו יוצרים את התנאים לרגעים של כיבוי ההשתוקקות וחוויה של נירוואנה; החוויות הללו לדידו של בצ'לור הן נקודת היציאה לדרך הבודהיסטית.²⁸⁶

בצ'לור מתאר תהליך ספירלי, מתחדש-תמיד שנקודת המוצא שלו היא דוקה. הדוקה לא אמורה להיעלם או להיכחד. היא שבה ומופיעה והיא נקודת הפתיחה של התרגול. היא אינה מושא לדחייה אלא מושא להתבוננות וללמידה. רק נוכחות **עם** הדוקה עשויה לאפשר את התהליך של ארבע האמיתות. ההתבוננות בדוקה היא נקודת-הראשית המתמדת של הדרך. הציפייה להיעלמות הדוקה לא רק שאיננה הגיונית אלא שהיא אף פוגעת

²⁸² Batchelor, Stephen, Secular Buddhism, in: *Journal of Global Buddhism*, Vol. 13, 2012. Pp: 87-107.

²⁸³ Batchelor, 2012, 91-92.

²⁸⁴ למשל, בסוּטרת החץ, Sallatha Sutta: The Dart, 36.6 SN.

²⁸⁵ Ibid, 92-95.

²⁸⁶ ניתן למצוא התייחסות מקבילה אצל שולמן שמתייחס אליהן כאל ארבע 'תצפיות' אשר מתרחשות במהלך מדיטציה. ההקבלה היא בהתייחסות לארבע האמיתות באופן אותו ניתן להגדיר כפדגוגי או תהליכי, זאת בשונה מההתייחסות אל האמיתות כאל אמיתות אונטולוגיות או אפיסטמולוגיות. ראו: Shulman, E., *Rethinking the Buddha - Early Buddhist Philosophy as Meditative Perception*, NY: Cambridge University press, 2014.

ביכולת לצאת לדרך: היא מערפלת את האפשרות להבין את הבעיה ומקורה ולכן גם את הפתרון והדרך שקשורים (מעצם הגדרתם) לאופן בו מתקיימת הבעיה.

פרשנותו של בצ'לור איננה נטולת בעיות וניכר בה חופש פרשני אליו רבים מתייחסים כמוגזם, אולם דווקא בשל כך היא מסייעת במשימתה של עבודה זו, משום שנושבת ממנה רוח של דליברטיביות. לא רק במהלך הדליברטיבי שמבצע בצ'לור באשר לארבע 'האמיתות' אלא בעיקר בטענתו היסודית של בצ'לור לפיה הבודהיזם כולו דליברטיבי: הוא לא מתעניין בנכון או לא נכון, אמת או לא אמת, אלא רק בשאלה מה עובד, או במילים אחרות, מה משרת את מטרת העל: הפחתת הדוקהה, וליתר דיוק, תנועה לעבר סיומה המוחלט והשלם של הדוקהה, *נירוואנה* (Nirvana). מטרת-על זו מהווה עיקרון יסוד בודהיסטי מכונן, שאיננו דליברטיבי ואיננו פתוח לדיון.

מנקודת המבט הזאת, הדרשה הראשונה של הבודהה בהחלט מתייחסת לאמיתות, אם נבין את המונח "אמיתות" כמתייחס ל"עקרונות יסוד". היא מעלה טענה בדבר קיומו של סבל קיומי – דוקהה; היא מעלה טענה בדבר מקורו של הסבל הקיומי; היא מתארת מצב "בריא", בו הסבל הקיומי מסתיים; לבסוף, היא מתארת רכיבים הכרחיים של דרך המובילה ממצב הסבל למצב השחרור.

ניתן אם כן להתייחס לארבע הטענות הללו כאל ארבע אבני ראשה, ארבע הנחות יסוד או ארבע "אמיתות". כפי שראינו לעיל, גם אם נקבל את טענתו של בצ'לור כי המושג אמת הוא מושג טעון מבחינה פילוסופית או אפילו מבחינה הכרתית, הרי שהצגתן של הארבע מנקודת מבט דליברטיבית רכה לא רחוקה בהרבה מהצגתן הקלאסית כ"אמיתות". לפיכך, מטעמי נוחות והיות שרוב הטקסטים מתייחסים ל"אמיתות", גם אני אשתמש במונח זה, אך מבלי להרפות מההצעה להבין את ארבע האמיתות כהנחות יסוד של הדרך הבודהיסטית ולא כטענות מטאפיזיות, ולהתייחס אליהן בהתאם.

1.1.1 אבן הראשה הראשונה: "דוקהה אַרְיֶסְצ'ה", אמת האצילים אודות הדוקהה²⁸⁷

*"להיוולד זה דוקהה, להזדקן זה דוקהה, לחלות זה דוקהה, למות זה דוקהה, עצב ומרירות, כאב, מועקה וייאוש גם הם דוקהה, להיות במגע עם השנוא זה דוקהה, להיות מופרד מהאהוב זה דוקהה, לא לקבל מה שרוצים זה גם דוקהה, בקצרה, חמשת מצרפי האחיזה הם דוקהה".*²⁸⁸

ראהולה מבקר את האופן בו נוהגים מלומדים רבים לתרגם ולפרש את אמת האצילים הראשונה, "דוקהה אַרְיֶסְצ'ה". המילה "דוקהה" מתורגמת לרוב כ"סבל", "צער" או "אי סיפוק", תרגום היוצר את הרושם כי אמת האצילים הראשונה מתארת תפיסה פסימית. תרגום זה של המילה "דוקהה" נכון אמנם מילולית, טוען ראהולה, אולם הוא מוטעה ומטעה בהקשר של "אמת האצילים הראשונה".²⁸⁹ האמת בדבר הדוקהה איננה שוללת למשל את קיומה של חוויית האושר. להפך: תורת הבודהה גורסת כי ישנן צורות שונות של אושר רוחני וחומרי, אך כולן כלולות אף הן באמת הנאצלה של הדוקהה, לא משום שיש בהן "סבל" לכשעצמן, אלא משום שאף בהן יש יסוד של אי-נחת הנובע (בין השאר) מארעיותן. הנטייה להיקשר לאובייקטים המסבים לנו אושר, להיתלות בהם ולהיאחז בהם, הופכת את האובייקטים הללו ואת האושר הנלווה להם למקור של דוקהה, לאור העובדה שהאובייקטים הללו הם ארעיים.

²⁸⁷ המונח "אַרְיֶסְצ'ה" מכיל שני רכיבים – *אריה*, מילה שפירושה אצילי או נאצל, ו*סצ'ה*, שפירושה אמת. את הצירוף שלהם ניתן לתרגם בדרכים שונות. ראהולה תרגם "אמת נאצלה", ואילו אחרים תרגמו "אמת האצילים" או "האמת של האציל" (הבודהה).

²⁸⁸ שוורץ, 2004, 3. לאור טענותיו של ראהולה, שיוצגו להלן, החלפתי את התרגום "סבל" בחזרה למושג המקורי בפאלי ובסנסקריט, "דוקהה".

²⁸⁹ שכן אמת זו מייצגת היבט מרכזי בתפיסת העולם של הבודהה ולה משמעות פילוסופית עמוקה יותר, הכוללת רעיונות מורכבים כמו ארעיות, העדר-שלמות וריקות מקיום עצמי בלתי-תלוי. ראו: ראהולה, 2004, 40-42. ההדגשה שלי.

אמת האצילים הראשונה איננה טוענת אפוא כי "הכול סבל", אלא רק שלאור מאפייני הקיום קיים יסוד של אי-נחת בכל, ולו רק מעצם העובדה שאנחנו מודדים את הסיפוק שלנו במונחים של נחת מול אי-נחת, טוב ולא טוב. אנחנו נאחזים ברעיון שהדברים שמוצאים חן בעינינו צריכים או יכולים להישאר שלנו או אתנו, והיאחזות זו מפילה אותנו לתוך מלכודת הסבל, שכן כל קביעות של הדברים היא בלתי אפשרית.²⁹⁰ אובייקטים נעימים (פזיות או נפשית) הנם לכאורה מקור לאושר, אך העובדה שאנו נאחזים בהם ומשתוקקים לקביעותם הבלתי-אפשרית היא שמביאה לסבל. תפיסה זו תקפה (הופכית) גם לגבי דברים שאנו סולדים מהם ורוצים שייעלמו.

מן הציטוט לעיל ניתן ללמוד על קיומם של שלושה סוגים של דוקה.²⁹¹ לסוג הראשון שייכת הדוקה המוחשית והברורה המתלווה למצבים בהם אנו במגע עם השנוא או מופרדים מהאהוב, לא מקבלים את מה שאנחנו רוצים או מקבלים את מה שאנחנו לא רוצים; לסוג השני שייכת דוקה מעודנת יותר – דוקה שטבועה בעובדת הארעיות וההשתנות של כל הדברים, אשר קשורה למצבים בהם אנחנו מקבלים את מה שאנחנו רוצים ואנחנו שבעי-רצון. הפסיכולוגיה הבודהיסטית גורסת שגם במצבים הללו ישנה דוקה, שנובעת מהעובדה שהמצב הנעים הוא ארעי ועתידי בהכרח להסתיים. הדוקה מקורה לעתים בידיעה של ארעיות זו, אך גם כאשר אין מודעות הארעיות ישנה. בד-בבד, החוויה של מצבי העונג והסיפוק מגבירה את ההשתוקקות שלנו לשהות בהם, ואת החרדה והרצון להימנע מהעדרם. היות ששהייה מתמדת בחוויות של עונג ונחת איננה אפשרית, הופכת השהייה במצבי העונג, וההתמכרות אל המצבים הללו, לשער המוביל להמשך חוויית הדוקה, שכן היא מחזקת את הדיכטומיה בין טוב ורע, נעים ולא נעים, מספק ולא מספק, ומתדלקת את החרדה שלנו מהלא-נעים ואת התאוה להיות עם הנעים, עד שכבר אי אפשר ליהנות עוד מהנעים לאור זיכרון ארעיותו או חלקיותו. כשאני מזמין מנה טובה במסעדה אני חושב על כל המנות עליהן ויתרתי ושאוּלי היו טובות יותר, ומתכנן מראש איך אֶזמין אותך בפעם הבאה שאגיע למסעדה. אפילו אם אני משוכנע שהפעם הזמנתי את המנה הטובה ביותר וחווה סיפוק, החוויה הזו קשורה באופן ישיר למצבים אחרים בהם לא אחווה סיפוק דומה. ככל שאני מסופק יותר הפעם אני עלול להיות מסופק פחות במקרים אחרים.

סוג שלישי ומעודן אף יותר של דוקה קשור לחוסר היציבות של העצמי ושל הדברים כולם. בהמשך העבודה יינתן הסבר מקיף לדוקה זו. בשלב זה מספיק לומר כי לא רק העולם ארעי ומשתנה באופן לא צפוי, גם העצמי הוא כזה. השתנותו של העצמי היא חלק מהדוקה של הארעיות: אובייקט שהסב לנו עונג בעבר עלול לחדול מלעשות כן כאשר אנו משתנים. זה אולי לא כל כך נורא כשהאובייקט הוא פסטה, אבל בהחלט לא פשוט כשמדובר בבן-זוג, חבר, בן-משפחה או בי-עצמי. בנוסף, מאפייני-עצמי מעוררי סיפוק כמו אינטליגנציה, מראה, בריאות או תחושת ביטחון עלולים להשתנות, ולמעשה אף עתידים בהכרח להשתנות עם חלוף הזמן, שינוי שעתיד בהכרח להוביל לכאב. דוקה זו איננה נגזרת של חוסר היציבות בלבד, אלא גם של תחושה פברוק באשר למהות של העצמי ושל העצמים. אלבר קאמי מתאר זאת בניסוח מופלא: "הלב הזה שלי יישאר בלתי-מוגדר לגבי לעולם. לעולם לא תתמלא התהום המפרידה בין בטחוני בקיומי לבין התוכן שאני מנסה לשוות לבטחון זה. לעולם אהיה זר לעצמי".²⁹² הרכיב השלישי של הדוקה מבהיר את מלוא תמונת הקיום הבודהיסטית: לא רק שהכל רועד, הכל ארעי, ואין שום דבר שאפשר לאחוז בו ביציבות, אלא שגם אין מי שיכול לאחוז במשהו, משום שגם ה"עצמי" רועד, ארעי ובלתי-יציב. תמונת הקיום הזו מתארת סובייקט עמום ומעורפל שמנסה לאחוז באובייקטים ארעיים, עמומים ומעורפלים. התמונה כולה עמומה ומטושטשת – זו חוויית הדוקה. החרדה מהעמימות מובילה להיאחזות ברגעים של יציבות ושקט, שבהכרח יובילו בחזרה למצב המעורפל והמעורפל, שיהפוך אז קשה ונואש אף יותר.

²⁹⁰ טל, 2006, 51.

²⁹¹ שלושת הסוגים הללו, שיתוארו בפירוט להלן, קרויים במקורות דוקה-דוקה, "הדוקה של הדוקה", ויפארינאם-דוקה, "הדוקה של השינוי", ו"נסקהארם דוקה", הדוקה של מה שיש לו צורה ומבנה.

²⁹² קאמי, 1978, 27-28. התייחסות מעניינת נוספת של קאמי לנושא ניתן למצוא בעמוד 102.

אל תמונה זו של הקיום כדוקהא אפשר בעיני להתייחס כאל אחד מעקרונות היסוד של הבודהיזם. התמונה הקיומית הזו מגדירה את השדה או המרחב בתוכו פועלת ההגות הבודהיסטית: זו הבעיה עמה ההגות הבודהיסטית מבקשת להתמודד, וכל גישה שמתמודדת עימה בצורה משמעותית – בין אם מדובר במדיטציה, בפסיכולוגיה או בכל דבר אחר – תוכל להיות חלק מהדרך הבודהיסטית.

אולם הדוקהא לא ניצבת לבדה כמאפיין של הקיום האנושי. היא קשורה לשני מאפיינים קיומיים נוספים, שמקיפים אותה, שיוצרים את תנאי האפשרות שלה, ושבה בעת הם גם תוצרים שלה. "שלושת המאפיינים", כפי שמקובל לקרוא להם,²⁹³ מצויים אפוא בקשרי גומלין הדדיים, וחיוני להבין את שלושתם כדי להבין את הדוקהא, ועל כן נרחיב אודותיהם להלן.

שלושת המאפיינים:

הראשון משלושת המאפיינים הוא עובדת ה**אָרְעִיּוּת**, אֲנִיטָה (anitya), השני הוא ה**דוקהא** עצמה, והשלישי מתייחס לאותה עמימות, חוסר-יציבות או שבריריות של העצמי, ולמעשה, להעדרו של עצמי נפרד וקבוע,²⁹⁴ אֶן-אטמן (an-atman). סדרם של המאפיינים הוא משמעותי, ומבטא יחס סיבתי ביניהם: הארעיות היא אחת מתנאי האפשרות של הדוקהא, ושתייהן תנאי אפשרות של אֶן-אטמן.²⁹⁵

בה בעת, סדר המאפיינים מבטא גם את רמת הבולטות והבהירות הנתפסת שלהם. כמעט בלתי אפשרי לנסות להפריך את העובדה שֶאָרְעִיּוּת היא אכן מאפיין של הקיום האנושי. הבלבול האנושי הרווח אודות הארעיות עומד בבסיס ההפתעה והפליאה לנוכח שבר, קלקול או מוות. אין מדובר בבלבול קוגניטיבי, רוב האנשים יודו שהכול ארעי ושכל מה שחי דינו למות. מדובר אפוא בהווייה אפיסטמית של בלבול שמובילה לכך שלמרות הידיעה שהמוות וודאי אנו מופתעים כל פעם מחדש. האפיסטמה של הבלבול תקפה גם לגבי המאפיין השני – דוקהא.

לעומת זאת, העובדה שגם הדוקהא היא מאפיין כללי של הקיום האנושי לאו דווקא תזכה להסכמה גורפת. אמנם גם אותה קשה להפריך, אך באותה מידה בלתי אפשרי גם להוכיח אותה: זוהי אקסיומה בודהיסטית שמנוגדת לאינטואיציה היומיומית. הנחת המוצא הרווחת של רובנו היא שאם נתאמץ ונהיה מוכשרים נוכל לחמוק מלחווה דוקהא, בין אם בחיים האלה (באתוס הקפיטליסטי למשל) או בחיים הבאים (בדתות רבות). האדם הסביר לא יתפלמס עם העובדה שמוות, מחלה וגסיסה הם מאפיינים של ארעיות, וכנראה יסכים שהם בלתי-נעימים, אבל הוא לאו דווקא יסכים עם הטענה שנוכחות המוות בחיינו מצביעה על אי-שביעות-רצון קיומית הכרחית, או עם הטענה שהבנת התלישות והשבריריות של קיומנו חייבות להוביל לאנגסט קיומי. לבסוף, המאפיין השלישי, אֶן-אטמן, העדר עצמי נפרד וקבוע, הוא המעודן ביותר להבנה. ארעיותו של העצמי, העובדה שהוא משתנה תמידית ונעדר קביעות, היא היבט אחד של אֶן-אטמן; היבט שני של אֶן-אטמן הוא הדוקהא שמקורה בעובדת חוסר השליטה שלנו בֶּעֶצְמֵנו.²⁹⁶ עובדה זו מקורה בתלות של העצמי בגורמים ותנאים סביבתיים. העצמי אינו אוטונומי, אינו שלי ואינו נתון לשליטתו. לא רק שהוא ארעי ומשתנה, הוא עושה זאת כתלות באינסוף גורמים ותנאים שאינם ידועים לי, ושיכולת ההשפעה שלי עליהם מוגבלת. העצמי מצוי אפוא בהתהוות גומלין הדדית מתמדת – הוא משתנה ללא הרף תוך יחסי גומלין עם הסביבה. התהוות הגומלין היא צדה השני של המטבע, שצדו הראשון הוא העדרו של עצמי נפרד וקבוע: אין קביעות, אין נפרדות – מה שיש הוא התהוות גומלין הדדית.

²⁹³ טל, 2006, 28. בבודהיזם הטיבטי מקובל להתייחס ל"ארבעת החותמים", שהם שלושת המאפיינים והנירוואנה. היות שבחרתי להציג פה בהרחבה את הדרשה הראשונה כפי שהיא מופיעה בקאנון הפאלי, והיות שאתייחס לנירוואנה בהרחבה בהמשך, בחרתי לדון כאן ב"שלושת המאפיינים", כפי שהם מכונים בבודהיזם המוקדם.

²⁹⁴ העובדה ש"אי אפשר למצוא בעולם משהו, דבר או אירוע, שהוא בעל קיום עצמי נפרד וקבוע. דבר אינו נפרד. דבר אינו קבוע", רז, 2006, 17.

²⁹⁵ בה בעת, כפי שנראה בהמשך, קיימים גם קשרים סיבתיים הפוכים.

²⁹⁶ הפילוסופיה הבודהיסטית גורסת כי לא הגיוני להגדיר משהו שגורם לי סבל כ"עצמי" או "שלי". אם העצמי הוא "שלי" וגורם לי סבל מדוע אינני משתלט עליו או נוטש אותו?

חשוב להדגיש כי לא מדובר כאן בטענה ניהיליסטית הגורסת העדר מוחלט של עצמי, אלא, כפי שניסח זאת הדלאי למה, בטענה כי קיים "הבדל יסודי בין הדרך בה אנחנו תופסים את העולם, לבין הדברים הקיימים עצמם. הדברים לא קיימים באופן בו אנחנו נוטים להאמין, כמציאות חיצונית, עצמאית ואובייקטיבית".²⁹⁷ מהפרספקטיבה הבודהיסטית הבעיה לא מתמצה בנטייה להשליך ולהעמיס מטענים על העצמי ובהשתוקקות לעצמי אידיאלי אלא לעצם הנטייה להחזיק 'עצמי'. הפסיכולוגיה הבודהיסטית מתייחסת לעצמי כאל קונסטרוקט ארעי ותלוי.

מנקודת המבט הבודהיסטית, האופן היחידי בו ניתן להתייחס לעצמי הוא כאל רכיב באקוטופ בעל אינסוף איברים בהווה, בעבר ובעתיד – רקמת קיום סבוכה ומתהווה תמיד של קשרים הדדיים רבים מספור. ה"עצמי" הוא בלתי-נפרד, תלוי, אחוז ברקמה ומשתנה תמידית. ניתן לחוש עד כמה שונה ההגדרה הזו מתפיסת העצמי האינטואיטיבית עבורנו. תפיסה שגויה זו, בלבול זה, הם על פי הבודהיזם גורם או תנאי אפשרות לדוקה.²⁹⁸ בין שלושת המאפיינים מתקיימים אם כן תהליכי הזנה הדדיים. הארעיות היא מאפיין יסודי שמזין את שני המאפיינים האחרים; דוקה נתפסת כגורם של אן-אטמן, ואילו אן-אטמן מעמיק בתורו את הדוקה. הפסיכולוגיה הבודהיסטית גורסת שברובד כלשהו של ישותנו אנו חשים את שבריריותו של העצמי, אלא שדווקא משום כך אנחנו מפתחים השתוקקות בלתי אפשרית לקביעות וליציבות. התשוקה לעצמיות קבועה היא חזקה כל כך, עד שכמעט בלתי אפשרי לפתח תפיסה אינטואיטיבית של העדר עצמי. התודעה בונה מבנה מנטלי דחוס מסביב לעצמי הנעדר, נרטיב עשיר שהופך את ארעיות העצמי לקביעות למראית עין, ומייצר עבור העצמי הזה אשליית נפרדות. זהו שריון עבה, שמכסה על השבריריות של תכולתו. הזיכרון המודחק של השבריריות מתנה את הסוג השלישי והמעודן ביותר של דוקה.

בבודהיזם המאוחר, המהאיאנה, המאפיין של העדר עצמי הובן בצורה מורחבת בהרבה, והצמיח את מושג הריקות, **שוניאטה** (sunyata). בהמשך עבודה זו אתייחס למאפיין מורחב זה כאל עקרון יסוד בודהיסטי, משום שיש לו השפעה מכרעת על אופני ההתמודדות עם הדוקה, ולכן על הדרך כולה. אולם לעת עתה, העיקר הוא לשים לב לאן-אטמן כגורם לדוקה, ולכך שמבין שלושת המאפיינים בחר הבודהה להגדיר את הדוקה כאמת הנאצלה הראשונה, בחירה הקשורה לאופייה הקיומי של הדרך הבודהיסטית.²⁹⁹

לאור הפרשנויות הפסימיות שבחירה זו מקבלת לעתים, חשוב להדגיש כי עניינה הראשי של הדרך הבודהיסטית אינו דוקה, סבל, אי-נחת, אבסורד, כאב קיומי או אנגסט. ההתייחסות הנרחבת לדוקה נובעת רק מעניין בהיפוכה: בסיום הדוקה, בחופש מדוקה, בשחרור ממצאות הסבל והתעוררות מאשליית העצמי. הנחת המוצא הבודהיסטית היא שכדי לחפש את השחרור ולמצוא, יש לדעת ממה אנחנו מעוניינים להשתחרר. הגדרתה הנכונה של המציאות הקיומית היא שמעצבת את מטרת הקיום, ובהעדרה של הגדרה כזאת אנחנו עלולים להגדיר מטרת מוטעות. עלינו אפוא להכיר את אמת האצילים הראשונה כדי למצוא את החופש שיתואר באמת הנאצלה השלישית.³⁰⁰ אולם לפני שהבודהה ממשיך אל האמת השלישית, הוא מבקש להעמיק את הבנת הדוקה דרך חקירה מדוקדקת של מקורותיה, גורמיה, תנאיה וסיבותיה, אליהם הוא מתייחס באמת הנאצלה השנייה.

²⁹⁷ הדלאי לאמה, 2004, 34.

²⁹⁸ אני מתייחס לארעיות ואן-אטמן כ"תנאי אפשרות", משום שהם אינם הגורם בהא הידיעה לדוקה אליו מתייחס הבודהה באמת השנייה. הם רק יוצרים את האפשרות לדוקה. אדון בנקודה זו בהרחבה בסעיף הבא.

²⁹⁹ ניתן למצוא עניין אונטולוגי ברעיון הארעיות או עניין אפיסטמולוגי ברעיון העדר העצמי, אך המאפיין המשמעותי ביותר מבחינת הקיום האנושי הוא עובדת הדוקה, ועל כך דווקא הדוקה היא מושא אמת האצילים הראשונה. בהמשך אראה שלתפיסת העדר העצמי יש משמעות מעשית מכריעה בדרך הבודהיסטית. ובכל זאת, הבודהה בוחר לשים את הזרקור הראשוני על עובדת הדוקה, ולא על העדר העצמי, בהגדרת הבעיה האנושית.

³⁰⁰ בשפה נגישה יותר, עלינו להכיר ב"עובדה של הנוכחות האוניברסאלית של אי-הנחת. אין זו פסימיות, אלא ראייה צלולה של נוכחות המצוקה בכל. אנחנו משתוקקים למשהו והוא אינו מתגשם, או שהוא מתגשם לא כפי שרצינו; או שיש בידינו משהו, והוא משתנה שלא לרצוננו; או שהוא הולך מאתנו – הוא נפרד, נעלם, מת, אובד, חולף. לעולם אנחנו בין הרצוי שאינו מתגשם לבין המצוי שנפרד מאתנו. שניהם בוגדים בנו". רז, 2006, 15, ההדגשה שלי.

1.1.2 אבן הראשה השנייה: "דוקהסמונייה אריסצ'ה", אמת האצילים אודות מקור הדוקהה

"זאת אמת האצילים בדבר מקור אי-הנחת, חוסר הסיפוק והסבל: הצמא³⁰¹ שמוביל לקיום נוסף כרוך בהשתוקקות, בהנאה ובהתענגות כאן ושם. במילים אחרות, זו השתוקקות להנאות החושים, והשתוקקות לקיום, השתוקקות לאי-קיום".³⁰²

הבודהיזם המוקדם ממקם את מקור הדוקהה בנטייתה המובנית של התודעה להשתוקקות – צמא אינהרנטי וחוסר גבולות, שאינו יודע רוויה. הפסיכולוגיה הבודהיסטית מתייחסת לצמא זה עצמו כאל מאפיין יסודי של הקיום האנושי. חשוב לשים לב לטענה זו: מקורה הראשוני של הדוקהה איננו הארעיות או העדר העצמי, אלא הנטייה להשתוקקות. בחיבור אחר התייחסתי למיקום זה של מקור הסבל כמאפיין יסודי של הפילוסופיה הבודהיסטית.³⁰³

ניתן למצוא קרבה רבה בין מושג האבסורד של אלבר קאמי לבין מושג הדוקהה. יתר על כן, העמקה ב"מיתוס של סזיפוס" חושפת התייחסויות גם לארעיות וגם להעדר העצמיות כמאפיינים של האבסורד.³⁰⁴ אולם בבואו לנסח את מקורות האבסורד, קאמי ממקם אותם בחוסר יציבותו של העולם, או לפחות בפער הציפיות בין האדם לעולם. הבודהה לעומתו אינו מגדיר את מאפייני הקיום הבודהיסטיים כמקורות הסבל. ארעיות והעדר עצמי נעשים מקור לדוקהה רק בנוכחותה של השתוקקות לקביעות או לעצמיות, ואילו בלעדיה הם פשוט מה שהם – מאפייני קיום, והעובדה שהם מלבים ומעצימים את חוויית הדוקהה איננה רלבנטית. חמצן וחומרי בעירה עשויים ללבות שריפה, אולם בהעדר ניצוץ או להט ראשוני לא תוכל להיות אש; מבחינת הבודהה הבעיה היא בלהט הראשוני, ובו יש לטפל. הלהט הזה הוא הצמא או ההשתוקקות.

מהציטוט שהובא בראש הסעיף ניתן להבחין ברוחב היריעה של מושג ההשתוקקות/צמא הבודהיסטי. הוא לא כולל רק השתוקקות לעינוגי החושים, אלא גם את הכמיהה לקיום והכמיהה לאי קיום. שתי האחרונות קשורות באופן ישיר לרצון ליצור קביעות נבדלת של העצמי.³⁰⁵ היות שמקור הבעיה הוא בהשתוקקות ובתוכה ההשתוקקות לקיום, פתרון הבעיה קשור בטיפוח הנטייה ההפוכה: הנטייה להרפות, לשחרר, לוותר, להניח; הנכונות לוותר על עוצמה, ולהרפות מהכמיהה להמשכיות החיים או מהכמיהה לעינוגי החושים.

ראהולה מזכיר כי הטווח המלא של הצמא לא מתייחס רק להשתוקקות לעונג, עושר, כבוד או עוצמה, אלא כולל גם השתוקקות לרעיונות, אידיאלים, השקפות, דעות ואמונות.³⁰⁶ הגדרת ההשתוקקות כמקור הבעיה שופכת אור על הא-דוגמטיות הבודהיסטית. היתפסות או הידבקות לכל דבר שהוא, כולל רעיונות בודהיסטים, תוביל בהכרח לסבל, ועל כן את הנטייה להרפות מהשתוקקות, להרפות מהיאחזות, יש לטפח מהרגע הראשון ובהתייחס לכל אובייקט שהוא, כולל אובייקטים "בודהיסטים".

ההשתוקקות כמקור הדוקהה היא תיאור מצב, חלק מתיאור המצב הקיומי שמציעות ארבע האמיתות. כזכור, מתוך תיאור מצב קיומי זה ברצוננו לגזור עקרונות יסוד של הבודהיזם. מן האמת בדבר מקור הדוקהה ניתן

³⁰¹ בסנסקריט טרישנא, מילה שפירושה המילולי "צמא", ואת משמעותה המלאה מקובל לתרגם כ"השתוקקות".
³⁰² הדרשה על הנעת גלגל הדרמה, דְהִמְצִ'קְפֻן־טְנָה סוּתָה, Dhammacakkappavattanasuttam SN V. 420-424, בתוך: ארבל, ק., דברי הבודהה – תרגומים מתוך הכתבים הבודהיסטיים המוקדמים, ת"א: ההוצאה לאור של אוניברסיטת תל-אביב, 2016, עמ' 32-38.

³⁰³ אל-בר, א.ס., 2008, עמ' 45-46.

³⁰⁴ קאמי מתייחס למימיות או נזוליות של העצמי. קאמי, 1978, 28-29.

³⁰⁵ יובל אידו טל אף מרחיב וטוען כי התשוקה לקיום מקבילה לרצון לעצמה. בדרך הבודהיסטית ההשתוקקות לעוצמה לא מובנת כביטוי של אותנטיות שיש להגשימה, כמו שהיא מובנת אצל ניטשה, אלא כביטוי של זיכרון השבריריות של העצמי, וניסיון נואל לטפל בו על ידי צבירת עוצמה. הניסיון הוא נואל משום שהוא בלתי אפשרי: העוצמה היא ארעית, העצמי האוחז בעוצמה הוא ארעי וְתלוי, והאחזיה בעוצמה, גם אם תאפשר רגעים של שקט, אחת דינה להתפוגג. העלמות העוצמה היא דוקהה, זכרון האפשרות של ההיעלמות הוא דוקהה, וחמור מכל, ההשתוקקות עצמה רק מחזקת ומגבירה את הנטייה להשתוקק, ולכן את הנטייה לחוות דוקהה, (טל, 2006, עמ' 58, בתרגום הדרשה).

³⁰⁶ ראהולה, 2004, 55. ניתן לשים לב לפער בין האופן בו מתייחסת הפילוסופיה הבודהיסטית לצמא לבין מושגים מקבילים מהפילוסופיה המערבית בהם מושג התשוקה או התאוה מתייחס למרדף אחרי 'עושר, כבוד ותאוות בשרים' (אצל שפינוזה למשל). הצמא פה מתייחס גם להשתוקקות של השכל או התודעה שנתפסת אף-היא כמקור לסבל.

לגזור עקרון יסוד בודהיסטי נוסף, עקרון היסוד של האי-השתוקקות, כשאי-השתוקקות משמשת במובן הרחב ביותר האפשרי, הכולל בתוכו למשל א-דוגמטיות ואי-היאחזות בכל דבר שהוא. אראה להלן כי הניסוח הזה של העיקרון השלישי מאפשר כינוס של האמת השנייה והשלישית לתוך עיקרון אחד. אולם תחילה עלינו להרחיב ולהסביר מה כולל בתוכו מושג ההשתוקקות הבודהיסטי, אותו "צמא" אליו התייחס הבודהה, כדי שניטיב להבין את מלוא רוחב היריעה אליו הוא מתייחס. לשם כך נקשר אותו לשני מונחים מרכזיים נוספים בהגות הבודהיסטית.

בורות: בדרשה הראשונה מזהה הבודהה את מקור הדוקהה בהשתוקקות, אולם במקומות אחרים הוא מציג תמונה מורכבת, יותר לפיה בסיס ההשתוקקות הנו בבלבול יסודי באשר למציאות הקיומית, בלבול שבהמשגה הבודהיסטית גובל בתעתוע. בסנסקריט בלבול זה קרוי *אווידיה* (avidyā), מונח שפירושו בורות, או ליתר דיוק א-ידיעה, ההפך מידיעה ואפילו הזיה (delusion).³⁰⁷ בראש ובראשונה מדובר בא-ידיעה באשר לדוקהה, הגורמים לה, האפשרות לסיומה והדרך לסיומה. הכוונה כאן היא לא רק לבורות קוגניטיבית, אלא להעדר הפנמה עמוקה של עובדת הדוקהה (אמת האצילים הראשונה), של העובדה שמקורה של הדוקהה בנטייה אפרורית להשתוקקות (אמת האצילים השנייה), ושהדרך היחידה לסיום הדוקהה היא כיבוי ההשתוקקות (אמת האצילים השלישית והרביעית). במצב הקיומי המבולבל אנו מניחים כי אם רק נצליח לספק את ההשתוקקות, ולהשיג את מושאי התשוקה או להיפטר ממושאי הדחיה, נמצא אושר, או לפחות שקט. אך ההשתוקקות לא נעלמת כשהיא מקבלת את מבוקשה. למעשה, ההפך הוא הנכון: הנטייה להשתוקק מוזנת על ידי סיפוק התאוות, ורק הולכת וגדלה ככל שאנו מזינים אותה. כך הבורות הקיומית מהווה תנאי אפשרות להשתוקקות. הנחת המוצא הבודהיסטית היא שברגע שתהיה תובנה שלמה (ולא רק קוגניטיבית) של חוסר הטעם העקרוני בהזנת התשוקות, התשוקות תפסקנה לעלות. יובל אידו טל מתרגם את המונח אווידיה כ"עיוורון", וקושר עיוורון זה לעונג הנובע מהשגת "מושאי השתוקקות", ולסיפוק הנובע מהרחקתם של "מושאי סלידה". חוויות העונג והסיפוק מעצימות את העיוורון: אנו מניחים שהסבל קשור להעדרם של "מושאי השתוקקות" או לנוכחותם של "מושאי הסלידה", ואיננו מבינים שהאי-נחת קשורה לרגשות התאוה, הסלידה או הפחד שאנו מפתחים כלפי מושאים אלה. מתוך בלבול, אנחנו עסוקים כל כך בהתענגות על חוויות העונג והסיפוק ובמרדף אחריהן, עד שלא נותרת ברשותנו מספיק צלילות דעת כדי להבחין במקור האמיתי של האי-נחת, ולהבין שרגשות התאוה, הסלידה והפחד הם עצמם מקור הסבל.³⁰⁸

מושג הבורות מבהיר את אופן הפעולה של מכונת ההשתוקקות האינהרנטית. ההשתוקקות ארוגה בתמונת עולם שלמה, בה היא נתפשת כמיטיבה. בלבול עמוק זה קשור למנגנוני התמריץ הביולוגיים והפסיכולוגיים, שהחיוזקים שהם מעניקים לנו, בדמות עונג וסיפוק, מעצימים את הנטייה שלנו לדבוק בחוויות של עונג ולדחות חוויות לא נעימות. כך הבלבול הולך ומעמיק, עד שהוא מחזיר אותנו אל התמונה של העצמי העמום, השברירי, הרטוט, שמנסה שוב ושוב לאחוז באובייקטים ארעיים, רועדים. אותו "עצמי" מומצא מתגבר בעקבות כל היאחזות במושאי תשוקה או דחיה של מושאים לא נעימים, וכך תמונת העולם המעוותת הולכת ומעמיקה. עולה מכך שהפסיכולוגיה הבודהיסטית מניחה כי אנו אחוזים במערך אפיסטמי מוטעה ומעוות שהולך ומתחזק עם הזמן.

שלושת הרעלים: המונח "שלושת הרעלים" מציע נקודת-מבט נוספת ביחס למקור הסבל. מונח זה כורך יחדיו את הבורות (הרעל הראשון), את הנטייה להשתוקקות והיצמדות אל מושגי העונג (הרעל השני), ואת הנטייה לדחות בשנאה מושגים לא רצויים (הרעל השלישי). חלוקה זו מבטאת הכרה בכך, כי ההשתוקקות איננה

³⁰⁷ אני מתייחס כאן לדרשות העוסקות בהתהוות-הגומלין ההדדית – pratītyasamutpāda בקאנון הפאלי ובכתבים נוספים. avidyā בסנסקריט המורכבת מתחילית השלילה a וממשיכה במושג vidyā שמשמעו ידיעה. ראו: Gethin, 1998, p. 141.

³⁰⁸ טל, 2006, 52.

מתבטאת אך ורק כתשוקה או תאוה שמובילות להיצמדות לאובייקטים של הנאה, אלא מופיעה גם כסלידה, דחיה ושנאה כלפי אובייקטים בלתי-רצויים. הפסיכולוגיה הבודהיסטית מניחה כי בשני המקרים מתרחשת אותה תנועת נפש שתוארה לפני כן כ"השתוקקות". כאשר תנועת הנפש הזו תופנה אל אובייקטים של עונג היא תתבטא כתאוה שתוביל להיצמדות, וכאשר היא תופנה כלפי אובייקטים לא נעימים או בלתי-רצויים היא תתבטא כסלידה או שנאה.

אל שלושת הרעלים מקובל להתייחס גם כ"שלושת הזיהומים השורשיים"³⁰⁹, משום שהם מצויים, על פי הפסיכולוגיה הבודהיסטית, בבסיס כל מצב מנטאלי בלתי מיטיב: פחד, ספק, דאגה או סטרס.³¹⁰ אך שלושת הרעלים או המזהמים מתבטאים גם בהתנהגות – בהתנהגות של תאוה או חמדנות, בהתנהגות של סלידה, כעס או שנאה, ובהתנהגות דלוזית, לא-עקבית, נזירותית או קפריזית.

ההמשגה של שלושת הרעלים מרחיבה את הפרשנות של עקרון היסוד של אי-השתוקקות, שכן היא מדגישה את הקשר בין הבורות וההשתוקקות, ומבהירה כי גם סלידה, דחיה ושנאה הן צורה של השתוקקות. מכאן מתברר גם מדוע אי-אלימות ואי-פגיעה הן יסוד מרכזי כל-כך באתיקה הבודהיסטית, ומצד שני, מדוע נדיבות, תרומה וויתור הן מרכזיות כל-כך בתרגול הבודהיסטי: כולן מהוות הגשמה או תרגול של עקרון האי-השתוקקות. נתייחס אליהן ביתר הרחבה בהמשך.

1.1.3 אבן הראשה השלישית: "דוקהנירוֹדְהָה אַרְיֶסְצ'ה", אמת האצילים אודות היפסקות הדוקהה

"זוהי אמת האצילים של קץ הסבל: זוהי ההיעלמות המוחלטת וחיִדְלוֹן הצמא. זהו הוויתור עליו, זניחתו, השחרור ממנו, הניתוק ממנו"³¹¹

הנטייה להשתוקקות היא מתעתעת, ולובשת צורות שונות ומגוונות, ואף הפוכות זו לזו. מעניין לשים לב שבהגדרת ההשתוקקות מודגשת לא רק הכמיהה להמשכיות ולעוצמה, אלא גם ההשתוקקות ההופכית – ההשתוקקות לאי-קיום.³¹² הדגש על ההשתוקקות הניהיליסטית לאי-קיום כמקור לסבל מבהיר בחריפות כי הבעיה איננה לא בקיום עצמו או במאפייני הקיום, אלא בהשתוקקות עצמה על פניה השונים. הקריאה להרפיה או ויתור איננה אפוא קריאה לויתור על הקיום, אלא לויתור על הנטייה להשתוקק ולהיאחז, כפי שניתן לראות בציטוט לעיל.

אמת האצילים השלישית מתארת את האפשרות ל"שחרור, חירות, חופש מסבל, מהמשכיות הדוקהה". המונח *נירוֹדְהָה* (nirodha), המופיע בשמה של אמת זו, שפירושו "היפסקות", מקביל למונח אחר ומוכר יותר, *נירוֹוָאנָה* (nirvana), שפירושו המילולי "כיבוי": שני המונחים מתארים היפסקות, סיום, קץ, כיבוי.³¹³ בדרשה הראשונה

³⁰⁹ המושג המקורי בסנסקריט הוא *קלשה* (klesa), ולרוב הוא מתורגם באנגלית כ- defilement. קרן ארבל מתרגמת אותו "זיהומים", ואילו אביתר שולמן מתרגם "נגעים". כך או כך, הכוונה היא לדברים ש"מלכלכים" או מזהמים את התודעה. (ניתן לטעון כי הגדרה זו מניחה במובלע שהתודעה המקורית היא נקיה וטהורה, והלכלוכים או הזיהומים יוצרים עיוות או פגם שלא היה קיים בלעדיהם.) אלו מצבים מנטליים שמערפלים את התודעה, ומתגשמים כרגשות מטרידים וכפעולות בלתי-מיטיבות.
³¹⁰ כך למשל הכמיהה להמשכיות החיים, בשילוב עם הבלבול באשר לטבעו השרירותי של הקיום וחוסר השליטה שלנו על אירועי החיים, מובילים לפחד.

³¹¹ דְהִמְצ'קְפוֹןֶסְנָה סוֹטְרָה VSN. התרגום בתוך: צ'ריניאק, א., *כתבים נבחרים*, בתוך: ראהולה, 2004, 120.
³¹² ראו למשל הגדרת מקור הדוקהה במהא-סטיפתהאנה סוֹטְרָה: Maha Satipatthana Sutta, *Digha Nikāya*, 22. ראו: שוורץ, שי, *קובץ השיחות הארוכות של הובדהה – תרגום הדיגהה ניקאיה מאת שי שוורץ*, בת-ים: דהמהדאנה, 2014, עמ' 391-420.
³¹³ ראהולה, 2004, 61.

מתואר קץ הדוקהה כמצב של "ההיעלמות המוחלטת וההיפסקות של הצמא". התופעות שהוגדרו קודם לכן כדוקהה (למשל מחלה, גסיסה ומוות) ממשיכות אפוא להתקיים, אך בהעדר צמא אין הן נחוות עוד כאי-נחת.³¹⁴ מונח חשוב נוסף בהקשר של האמת השלישית הנו המונח *בזדה*, שמתורגם פעמים רבות כ"הארה", אולם משמעותו המדויקת היא "התעוררות". בעוד *נירודהה* ו*נירוואנה* מתייחסות להפסקה ולכיבוי של התשוקות, "התעוררות" מתייחסת לסיום של הבורות כמקור הסבל, ולהתעוררות אל תוך החוכמה שתופסת את המציאות כפי שהיא, בצורה מלאה ומדויקת.

האמת השלישית מבהירה את הרדיקליות של תורת הנפש הבודהיסטית, שמתבטאת לא רק באופן בו היא מתארת את המצב הקיומי האנושי, אלא גם בפתרון שהיא מציעה: הכחדה או כיבוי מוחלטים של ההשתוקקות/צמא. כפי שכותב אידו טל, "הפתרון שמציע הבודהה הוא פתרון יסודי, בסיסי וחסר פשרות [...]. זו אינה תורת נפש שמנסה להפוך אנשים אומללים בצורה פתולוגית לאומללים בצורה נורמאלית או סבירה; הפסיכולוגיה של הבודהה מציעה פתרון כולל וגורף לבעיית הסבל; טיפול שורש, אם תרצו: יש להפסיק באופן מלא את ההשתוקקות. כשלא אשתוקק – לא אסבול".³¹⁵

זהו פתרון קיצוני מאוד, המרוחק מאוד מהיומיום האנושי, עד כדי כך, שרבים מהמתרגלים במערב, ואפילו רבים מאלו שמקבלים את ארבע האמיתות, אינם מתייחסים אליו כרלבנטי. עבורם תורת הנפש הבודהיסטית מציעה אפשרות להפחתה דרמטית של הדוקהה, ודי להם בכך. האפשרות לטרנספורמציה רדיקלית כל כך היא בעיניהם לא רלבנטית או ממש בלתי נתפסת. העובדה שגם הספרות הבודהיסטית המאוחרת מתייחסת לאפשרות של כיבוי מוחלט כאפשרות רחוקה עשויה לחזק את הגישה הזו.³¹⁶

סטיבן בצ'לור גורס כי פרשנות כזו של מושג הנירוואנה הופכת את הטענה אודותיה לטענה אונטולוגית, ויתר על כן, לטענה שדורשת אמונה, ולפיכך מנותקת מהתפיסה של בודהיזם כשיטה פרקטית נטולת מטפיזיקה. עם זאת, מתוך טיעון זה עצמו ניתן לגזור שאלה פרקטית עקרונית: האם אותו אדם שנפגע מחץ מורעל חייב לדעת את הפרוגנוזה של מהלך הטיפול בו? האם הכרחי שהוא יידע שניתן להגיע לחופש מוחלט, או שמא הוא פשוט צריך להבין שהחץ המורעל הורג אותו והכרחי להוציאו? מאידך גיסא, האם יש רע ברופא שמרגיע את המטופל באמרו שישנו פתרון שלם לבעיה אתה הוא מתמודד?

בצ'לור גורס שהתפיסה המסורתית ביחס לנירוואנה נשענה על הסוטריולוגיה ההודית ואינה רלבנטית לתרגול הבודהיסטי בן ימינו. הוא איננו מתיימר לדחות את הטענה אודות נירוואנה כמצב של סיום מוחלט, אבל לדידו אין זה חשוב אם אורח החיים הבודהיסטי מוביל למטרה סופית ששמה "נירוואנה". בעיניו, מה שחשוב באמת מהפרספקטיבה הבודהיסטית הוא ההעמקה וההרחבה המתמדת של העיסוק בתרגול של "סיום", לא כמטרה של התהליך, אלא כרגעים "שבהם הריאקטיביות פוסקת (או מושהית) כך שהאפשרות של דרך יכולה לחשוף את עצמה וילבוא לידי ביטוי".³¹⁷

ניסוח זה מבהיר את הכרחיותן של חוויות סיום בדרך הבודהיסטית. באותו אופן שהתבוננות בדוקהה היא הכרחית, באותו אופן שהכרחי האימון באי-השתוקקות, הכרחית גם *החווייה* של כיבוי ההשתוקקות והכחדתה – חוויית *תנירודהה* או *תנירוואנה* - כחלק מהדרך הבודהיסטית. חשוב להדגיש שוב, שההמשגה שמשמשת אותי

³¹⁴ אני מתייחס כאן לפרשנויות מודרניות של מושג הנירוואנה, אליהן מתייחס גם בצ'לור, שטוען באופן בהיר שנירוואנה היא סיום של השתוקקות ולא סיום של דוקהה (2012, 99-97). בפרשנות המסורתית נירוואנה שלמה היא מצב של הליכה אל מחוץ למעגל הלידה והמוות – סמסארה. היות שאין לידה מחדש אין גם גוף, ולכן אין כל אפשרות לדוקהה. זהו אפוא מצב גאולי. בצ'לור מבקר את התפיסה המסורתית הזו. בשלב זה של העבודה אני נמנע מדיון מעמיק יותר בנושא, כי המוקד שלנו כאן הוא הצגה יסודית של ארבע האמיתות. עם זאת, אתייחס לפולמוס הזה בהרחבה בהמשך, במהלך הדיון בבעיה שמציבה התפיסה הקלאסית של הקרמה.

³¹⁵ טל, 2006, 53.

³¹⁶ המסורת מתייחסת למצב של כיבוי שלם כאפשרות שהיא תולדה של עידנים של תרגול. זוהי תפיסה שמבוססת על פרשנות מסורתית של חוק הקרמה, אליה אתייחס בהמשך.

³¹⁷ שם, 101.

כאן היא ההמשגה הבצ'לוריאנית, שלא מתייחסת אל הנירוואנה כמטרה מוחלטת וסופית של הדרך, אלא אל חוויות של נירוואנה, הצצות אל נירוואנה, רגעים שבהם תנועת הרוח של ההשתוקקות שוקטת, הריאקטיביות פוסקת, ועולה חווייה של שקט או "קרירות" המיוחסת לנירוואנה.³¹⁸ הפסיכולוגיה הבודהיסטית מניחה כי באותו אופן בו ההשתוקקות מופיעה, היא יכולה לעתים גם להיפסק. אל ההיפסקות הזאת, סיומה הרגעי של ההשתוקקות, מקובל להתייחס כפקיחתה של "עין הדהרמה", ההצצה הראשונה אל החופש שבנירוואנה.³¹⁹ מתוך פסקה זו ניתן לגזור שני עקרונות יסוד. הראשון הוא עקרון החוויה של הסיום, אשר מתכנס אל תוך עיקרון נפרד שיוגדר בהמשך, ולכן לא נדון בו כרגע, ואילו השני הוא העיקרון לפיו הפתרון של המצב האנושי הסובל הנו בהשקטת הצמא. אם כן, עקרון היסוד המובחן שמגדירה אבן הראשה השלישית הנו שהפתרון התקף היחיד לבעיה האנושית הנו בהשקטת הצמא ולא בהרווייתו.

גם אם נניח בצד את הטענה האונטולוגית אודות אפשרותה של נירוואנה כמצב מוחלט של כיבוי, נראה שהאמת השלישית מציעה עקרון יסוד קיומי, לפיו הפתרון לאי-נחת האנושית הנו השקטת ההשתוקקות. בניסוח זה מדובר בהנחת יסוד קיומית, שהיא תקפה לא פחות מהלגיטימציה שמעניק אלבר קאמי לאותה השתוקקות עצמה, או מהתייחסותו של ניטשה, הרואה בהיענות להשתוקקות לעוצמה את תמצית האנושיות.³²⁰ באבן הראשה השלישית, שהיא אולי יותר "אמת" מכל היתר, טוען הבודהה בקול צלול ובהיר כי הפתרון למצוקה האנושית טמון באופן פרדוקסלי בהרפיה מההשתוקקות ובה בלבד. טענה ייחודית זו היא אפוא עקרון יסוד של הבודהיזם, ולו בשל ייחודיותה. עיקרון היסוד של האי-השתוקקות, שתיארנו בסעיף הקודם, משתלב כחלק מעיקרון היסוד המלא יותר שמציע הניסוח הנוכחי.

ניתן לשים לב שעם ההתקדמות בארבע האמיתות, ההתבוננות הנדרשת נעשית יותר ויותר מעודנת. את טענתה של אמת האצילים הראשונה אודות הדוקהה קל יחסית להסביר ולהוכיח: גם אם לא תהיה הסכמה לגבי ההגדרה הרחבה של דוקהה, הרי שקל יחסית לתפוס שכאב, מחלה, גסיסה, התפוררות ומוות הנם רכיב משמעותי ומכאיב בקיום האנושי, שהנוכחות עם השנוא והעדרו של האהוב גורמים לאי-נחת, שהארעיות המושלת בחיי האדם מערימה קשיים. טענת יסוד זו, המשותפת לבודהיזם ולהגות האקזיסטנציאליסטית, היא טענה נגישה, שהבנתה יכולה להתבסס גם על הניסיון היומיומי. לעומת זאת, הטענה שמציגה אמת האצילים השנייה אודות ההשתוקקות כמקור הדוקהה היא טענה פחות נגישה ומנוגדת יותר לאינטואיציה. היא דורשת התבוננות על מנגנונים פסיכולוגיים דקים – על אופנים מעודנים בהם פועלת התודעה. ועדיין, זו טענה שיכולה להיתפס על ידי השכל: הלוגיקה לפיה ההשתוקקות היא מקור הסבל יכולה להיתפס כהגייונית וקוהרנטית מבחינה רעיונית. אולם הטענה שמציגה אמת האצילים השלישית, כי התודעה יכולה להיות חפה לחלוטין מכל השתוקקות, וכי בחפות הזו יש חופש עמוק ששונה מכל חירות מוכרת – טענה זו דורשת חוויה. חוויית השחרור הקשורה לכיבוי ההשתוקקות הנה אפוא נדבך הכרחי בדרך הבודהיסטית.

טענה זו נותנת רמז ראשון לסיבת מרכזיותה של המדיטציה בדרך הבודהיסטית: המדיטציה היא מרחב של התבוננות על התודעה שמאפשרת ידיעה של דוקהה, היכרות של ההשתוקקות, ועם הזמן גם נטישה של ההשתוקקות וחוויה של כיבוי. חינוך בודהיסטי יהיה מחויב אפוא להציע פרקטיקות שמאפשרות להתבונן בתודעה ולחקור אותה, באמצעות מדיטציה או בדרכים אחרות. בסעיף הבא נדון יותר בהרחבה במרכזיות ההתבוננות, ועל כן המדיטציה, בדרך הבודהיסטית.

³¹⁸ התייחסתי לעיל לתרגום של נירוואנה ככיבוי. ישנם מתרגמים שבוחרים במושג קרירות. הדימוי הבסיסי הוא זהה – מצב של אש (ההשתוקקות) והעדרה שמתבטא ככיבוי או כקרירות.

Buddhadasa Bhikkhu, *Mindfulness With Breathing*, Chaiya, Evolution/Liberation: 1987, p. 101.

³¹⁹ בצילור, 97. מסורת הזן מבחינה בין המונח סאטורי, שמקביל למונח נירוואנה במובנו כשחרור מוחלט, לבין המונח קנשו, שמתייחס להתעוררות ראשונית. חוויית הסיום הרגעית, אליה אני מתייחס כאן בהמשך בצילור, קרובה אפוא יותר למושג קנשו.

³²⁰ קאמי מתייחס ל"אֵנוֹה" ולזעקה האנושית שנובעת מחוויית האבסורד כבסיס לאתיקה של המרד. ראו למשל: קאמי, 1978, 30.

1.1.4 הדרך לסיום הדוקה כדרך המבוססת על התבוננות חווייתית:

כפי שצינתי, לדידו של בצ'לור אין זה רלבנטי אם ישנו מצב של כיבוי ושחרור מוחלט אם לאו. בצ'לור מסביר שעצם העיסוק בשאלה זו מצביע על קריאה מוטעית של הארבע כ"אמיתות". הוא אף מרחיק לכת וטוען שלא רק שהארבע אינן אמיתות, אלא שלמעשה הן גם לא "אבני ראשה" קונספטואליים של שיטת אמונה. תחת זאת, בצ'לור מציע להתייחס לארבע האמיתות כשם שהמחקר הבודהיסטי מציע להתייחס למרבית הטקסטים הבודהיסטים – כהנחיות מעשיות לתרגול. מנקודת מבט כזו, כל אחת מארבע ה"אמיתות" הופכת למשימה בתרגול התבוננות: את הדוקה צריך לזהות ולדעת, מהתהוות ההשתוקקות יש להרפות, את הסיום יש לחוות, ובדרך יש ללכת. גם נירוה הופכת לשלב בתרגול, שאיו דורש בהכרח אמונה ואינו מרוחק כל כך. ניסוח זה תואם לאופן בו מציג הבודהה עצמו את התרגול של ארבע האמיתות בהמשך הסוטר: "דוקה, כאמת אצילים, חייבת להיחקר במלואה... מקור הדוקה כאמת אצילים חייב להינטש... קץ הדוקה, כאמת אצילים, חייב להחיות... דרך זו המובילה לסיום הסבל, כאמת אצילים, חייב להתממש".³²¹ מהלך זה מתרחש בעיקר, אך לא רק, בתרגול המדיטטיבי אליו אתייחס בהמשך. העידון והדקות של כל אחד מהמצבים מהמצבים הללו מחייבים התכנסות פנימית שקטה אותה מאפשרת המדיטציה.

באותה סוטר, הבודהה מציג שלושה שלבים בהבנתה של כל אחת מהאמיתות:

1. שלב ההבחנה: X הוא זה;
 2. שלב המשימה: X חייב להיחקר/ להינטש/ להחיות/ להתממש;³²²
 3. ושלב ההגשמה: X נחקר במלואו/ ננטש/ נחוה/ התממש.
- בצ'לור גורס כי חלק זה של הסוטר הוא השלב בו מגדיר הבודהה את ארבע האמיתות כארבע משימות, כאשר הגשמת המשימה בכל אחד מהשלבים פותחת את הפתח למעבר לשלב הבא. "אימוץ הדוקה, הרפיה מההשתוקקות שעולה בתגובה אליה, והחוויה של התפוגגות ההשתוקקות מאפשרים לדרך כפולת השמונה להיווצר ולהיות מטופחת".³²³ חוויה ראשונית של נירוואנה הנה אפוא שער אל הדרך כפולת השמונה, והיא הכרחית כדי שתהיה כניסה אמיתית לתהליך הבודהיסטי. מנקודת המבט הזו, הנירוואנה איננה חוויה מיסטית או טרנסנדנטית יוצאת דופן, אלא רצף מורכב של חוויות קשורות הדדית, "אשר מושגות דרך עיצוב מחדש של מערכת היחסים היסודית של האדם עם דוקה, עלייתה, סיומה והדרך";³²⁴ במלים אחרות, היא אינה אבן ראשה של אמונה מטפיזית, אלא רכיב מפתח של תרגול.

תפיסת הארבע כמשימות התבוננות מסבירה גם את סדר ההוראה שלהן: לא מדובר במודל רפואי או אנליטי אלא במודל תרגולי, וארבע המשימות מסודרות בסדר היחיד בו אפשר לבצען. תחילה על ההתבוננות היסודית להיות מופנית לעבר הדוקה, משום שרק התבוננות מעמיקה בדוקה תאפשר הבחנה במקורה; ובהמשך לכך, רק ההתבוננות במקור תאפשר את נטישתו; נטישת ההשתוקקות היא תנאי-האפשרות לחווייה של נירוואנה, ורק היא מאפשרת עליה מלאה על דרך התרגול הבודהיסטית.³²⁵

אינטגרציה של רעיונותיו של בצ'לור עם הפרשנויות הרווחות לאמיתות הנאצלות תוביל אותנו לתפיסה כפולה, שרואה בהן מצד אחד טענות אמת (אודות דוקה, מקורה, סיומה והדרך לסיומה), ומצד שני משימות תרגול, הקשורות להבנה החווייתית של טענות האמת הללו. תפיסה זו מבהירה כי התייחסותה של התורה הבודהיסטית למושג הדרך איננה מתמצה באמת הרביעית: גם שלוש האמיתות הראשונות אינן אלא חלק מהדרך, ואין כל

³²¹ הסוטר על הנעת גלגל הדומה, דְהַמַּא'קָּוֶטְטָנָה סוטר VSN. התרגום מבוסס על: צ'רניאק, א., כתבים נבחרים, בתוך: ראהול, ו., מה שלימד הבודהה, תל-אביב: כתר, 2004, עמ' 118-168. את המושגים של צ'רניאק "הדרך הנאצלה כפולת השמונה" ו"קשב' החלפתי במושגים של רז: "דרך שמונת הנתיבים" ו"תשומת-לב" שנתפסים בעיניי כמתאימים ומדויקים יותר

³²² השלב השני הוא השלב אליו התייחס הציטוט הקודם. כל השלבים מצויים בטקסט.

³²³ בצ'לור, 2012, 99.

³²⁴ שם.

³²⁵ The four describe a trajectory: suffering (dukkha) is what leads to the arising (samudaya) of craving, upon the ceasing (nirodha) of which the possibility of a path (maggā) arises. P. 98.

אפשרות להתייחס אליהן כ"רעיונות" גרידא. הן מציגות טענות אמת, אולם את טענות האמת האלה יש לחוות. פרשנות זו מאפשרת המשגה של עקרון יסוד נוסף: עקרון היסוד של הבודהיזם כדרך, ויתר על כן, כדרך שהיא "פילוסופי" ולא "פילוסופיה"³²⁶, כלומר, דרך שנמנעת בעקביות מנפילה למטפיזיקה, שכן במרכזה ניצבת ההתבוננות החווייתית. ניתן כמובן להתייחס לדוקה, למשל, כאל רעיון שכלתני או מטפיזי, אך הבודהה מבהיר שלא זה הדרך. הדרך הבודהיסטית דורשת מאתנו התבוננות בדוקה שבחוויה שלנו, זיהוי שלה וחקירה שלה. מרכזיותה של ההתבוננות על החוויה הקיומית בדרך הבודהיסטית מסבירה גם את מרכזיותה של המדיטציה בדרך זו. המדיטציה הבודהיסטית זכתה לאינסוף פרשנויות, אולם בעיני הנכון ביותר הוא לראות בה פשוט פרקטיקה של התכנסות פנימית, שמכוונת להתבוננות חווייתית בארבע האמיתות. מדיטציה ויפשינא (הידועה יותר במקומותינו בשמה הפאלי, ויפאסנה) משמעה ראייה צלולה או התבוננות צלולה. בהקשר של ארבע האמיתות הכוונה היא בדיוק לכך: זיהוי של הארבע והגשמה של ארבע המשימות שמובילה לראייה צלולה של המציאות של דוקה, מקורה, סיומה והדרך.

הפרקטיקה של ההתבוננות המכונסת דורשת כשרים מנטליים גבוהים, כמו יכולת ריכוז, סבלנות ותשומת לב. למעשה, עצם היכולת להתכנס פנימה בדממה דורשת יכולות מנטליות גבוהות. דרישות גבוהות אלו הן הסיבה בגללה אבקש שלא להגדיר את המדיטציה כעקרון יסוד של הבודהיזם: הגדרתה כעקרון יסוד תהפוך את הדרך הבודהיסטית לדרך אליטיסטית שמיועדת למעטים. גם אם נקבל את ההנחה הבודהיסטית שהמדיטציה היא פרקטיקה פדגוגית יוצאת מגדר הרגיל, הרי שברור כי ניתן לקיים התבוננות חווייתית על ארבע האמיתות גם באמצעות פרקטיקות אחרות. כך, למשל, ניתן להתבונן על החוויה של כישלון במבחן או של דחיה חברתית כחוויה של דוקה; באמצעות דיאלוג ניתן להפנות את תשומת הלב של התלמיד/ה או החניכ/ה לעובדה שחוויה זו מקורה בהשתוקקות והיא איננה הכרחית; בעקבות הדיאלוג עשויה לעתים להיפתח חוויה חדשה של שקט במקומות שקודם לכן היו בהם תסכול, כעס או חרדה, וחוויות כאלו של שקט עשויות לפתוח צוהר להמשך ההתבוננות והמשך ההליכה על הדרך.

אם כן, בעיני עקרון היסוד שעולה מן הדיון לעיל הוא ההתייחסות לבודהיזם כדרך, כפילוסופי שבמרכזה התבוננות חווייתית בחוויה הקיומית כפי שהיא עולה מהפדגוגיה של ארבע האמיתות – בדוקה, במקורה, בסיומה ובדרך לסיומה. מתוך עקרון יסוד זה נגזרת ההתייחסות לפרקטיקה המדיטטיבית כפרקטיקה מרכזית ורצויה בדרך הבודהיסטית. עם זאת, לא נגזרת ממנו ראייתה של הפרקטיקה המדיטטיבית כבלעדית, שכן ישנן גם פרקטיקות אחרות שעשויות לאפשר את הפניית המבט פנימה, ולהתבונן בחוויה הקיומית באמצעות הפרדיגמה של ארבע האמיתות. ראינו לעיל שדיאלוג משמעותי בין מחנכ/ת לחניכ/ה עשוי לאפשר התבוננות שכזו, וניתן לחשוב על פרקטיקות יצירתיות נוספות שיאפשרו זאת.³²⁷

המסורת הבודהיסטית רואה במדיטציה תנאי הכרחי בדרך להתעוררות המלאה. הבודהיזם הקדום התייחס לתרגול המדיטטיבי כלב הדרך הבודהיסטית, וכתנאי הכרחי להתבוננות, להתגברות על התשוקות ולחוויית הסיום. התייחסות זו זכתה לביקורת משמעותית מהבודהיזם המאוחר, אליו אתייחס בפרק הבא. אך אפילו אם נקבל את ההנחה אודות מרכזיותו של התרגול המדיטטיבי המתכנס, אין פירוש הדבר שהמדיטציה היא חיונית

³²⁶ אדו, 2011. ראו גם הדיון במושג זה בפרק המתודולוגי.
³²⁷ ישנה ביקורת על הדגש על ההתבוננות החווייתית כנדבך מרכזי בדרך הבודהיסטית. חוקר הבודהיזם רוברט שרף טוען כי מדובר באפליקציה מודרניסטית של הדרך הבודהיסטית תוך התעלמות מרכיבים דוקטורניים של הדרך. למיטב הבנתי שרף מבקש להדגיש כי הדרך הבודהיסטית איננה מתמצה לכדי התבוננות חווייתית בלבד. ההתבוננות על החוויה הפנימית הנה חלק משמעותי בדרך, אך שרף מזהיר מרדוקציה של ההגות הבודהיסטית להתבוננות חווייתית בלבד. ישנם עקרונות-יסוד נוספים, מדגיש שרף, כמו ההנחה בדבר דוקה חובקת-כל או כמו הדרישה לתרגול מוסרי מחמיר אליה אתייחס להלן. שרף מבקש להזהיר מהזנחה של רכיבים אלה משום שהם אינם קוהרנטיים לחוויה, אך אין בדבריו כדי לקעקע את ההתבוננות החווייתית כמוקד של הדרך.

Sharf, R., Buddhist modernism and the rhetoric of meditative experience, *Numen*, 42 (3), 2015, Pp. 228-283.

מהרגע הראשון. התפיסה הספיראלית של הדרך, אותה מציע בצ'לור, מאפשרת נקודות התחלה שונות לתהליך ההתבוננות החווייתית בארבע האמיתות.

1.1.5 אבן הראשה הרביעית: "מִגַּה אֶרֶץ צִ'ה", אמת האצילים של הדרך המובילה לסיום

"זו אמת האצילים של הדרך המובילה לקץ הסבל: זוהי הדרך הנאצלה בעלת שמונה הנתיבים; כלומר: השקפה נכונה, התפונות נכונה, דיבור נכון, עשייה נכונה, אורח-חיים נכון, מאמץ נכון, תשומת-לב נכונה, ריכוז נכון".³²⁸

אמת האצילים הרביעית היא המעשית מכולן. היא מתייחסת לדרך המובילה לסיום הדוקהה, דרך שהבודהה מציג אותה בדרשה הראשונה כבעלת שמונה רכיבים או נתיבים. בעקבות בודההוזה, אחד ההוגים החשובים של הבודהיזם המוקדם, מקובל לחלק את שמונת הרכיבים הללו לשלושה סוגי אימון: האימון בחוכמה או בראייה צלולה (ויפשינא) שכולל את שני הרכיבים הראשונים של הדרך, האימון המוסרי (סילה) שכולל את שלושת הרכיבים הבאים, והאימון בריכוז או באיסוף התודעה (סמדהי) שכולל את שלושת הרכיבים האחרונים, ושטרתו טיפוח של הכשרים המנטליים ושל משמעת מנטלית. התרגול המדיטטיבי מועיל הן לאימון בחוכמה והן לאימון בריכוז.

בין האימונים ישנם יחסים הדדיים: אורח-החיים המוסרי מייצר שקט פנימי שמאפשר את ההתכנסות המדיטטיבית; פיתוח החוכמה מפנה את האדם אל האימון המוסרי, ומאפשר להתגבר על הפרעות או פיתויים שהיו עלולים לעכב את ההתפתחות המדיטטיבית; האימון בריכוז ומשמעת מנטאלית מאפשר לחזק את האימון המוסרי מחד, ומאידך להעמיק את האימון בחכמה ולחוות את השקט הרוח שבנירוואנה; וככל שהרוח שקטה יותר גם תרגול הריכוז מעמיק והתרגול המוסרי הופך פשוט יותר. מדובר אפוא בתהליך ספירלי, בו האימונים השונים מחזקים זה את זה לסירוגין.

במסגרת המשגה משולשת זו, האימון במשמעת מנטאלית נתפס כאימון הכולל בתוכו את פיתוח שלושת הרכיבים של מאמץ נכון, קשב נכון וריכוז נכון. במסורת הבודהיסטית שהולכת בעקבות בודההוזה, המרחב העיקרי בו מתרחש אימון זה הנו בפרקטיקה של התכנסות מדיטטיבית המכונה "שמאטה".³²⁹ זוהי פרקטיקה המבוססת על מאמץ עקבי להביא את תשומת הלב לאובייקט נבחר, הנשימה למשל, עד למצב המתואר כ"השתקעות", ומאופיין בריכוז גבוה ובחוויה של אי-שניות בין סובייקט לאובייקט. מטרתה היא לחזק את הכשרים המנטליים ולהביא להשקט הרוח, והיא נתפשת כתנאי הכרחי לתרגול ויפשינא, מדיטציית ההתבוננות בה עסקנו קודם לכן. החדות של הכשרים המנטליים שנרכשת בעזרת מדיטציה זו, והשקט הפנימי שהיא מולידה, מאפשרים את ההתבוננות החודרת והמבחינה שמסוגלת להבחין בנימים מעודנים של החוויה: בנוכחות של דוקהה בחוויות כולן, ובנוכחות ההשתוקקות כמקור הדוקהה. השלווה המדיטטיבית היא שמאפשרת את חוויית הנירודהה, אולם היא אינה זהה לה.

³²⁸ דהמצי'קפוןסנה סוטר VSN. התרגום מבוסס על: צ'רניאק, א., כתבים נבחרים, בתוך: ראהולה, ו., מה שלימד הבודהה, תל-אביב: כתר, 2004, עמ' 118-168. את המושגים של צ'רניאק "הדרך הנאצלה כפולת השמונה" ו"קשב" החלפתי במושגים של רז: "דרך שמונת הנתיבים" ו"תשומת-לב" שנתפסים בעיניי כמתאימים ומדויקים יותר.

³²⁹ "שמאטה" פירושה "שהייה בשלווה". לעתים קרובות מתייחסים לתרגול זה גם בשם "סמדהי", אך הכוונה בהקשר זה איננה רק לתרגול של "סמא סמדהי" (ריכוז נכון, אחד משמונת רכיבי הדרך), אלא לתרגול שמטרתו לחזק את הכשרים המנטליים ולהביא להשקט הרוח, כמתואר להלן.

מהדיון לעיל ניתן ללמוד כי המושג "מדיטציה" הנו שם כולל למגוון פרקטיקות, שהמכנה המשותף המרכזי ביניהן הוא ההתכנסות פנימה. למתבונן מבחוץ הן נראות דומות, שכן על פי רוב ההתכנסות מתרחשת בעיניים עצומות ובשיכול רגליים. אולם במבט מבפנים, ברור כי יש פערים עצומים בין תרגול שמטרתו התבוננות על המציאות הקיומית לבין תרגול שמטרתו טיפוח הכשרים המנטליים. יתר על כן, בנוסף לשתי אלה, המדיטציה הבודהיסטית כוללת גם טכניקות מדיטציה רבות נוספות, השונות מהן באופן מהותי.³³⁰ אך למרות ההבדלים ביניהן, כל הפרקטיקות הללו דומות לא רק במאפייניהן החיצוניים, אלא במאפיין מרכזי אחד המשותף לכולן, ושאכן שימש את הבודהה כדי להגדיר את הפרקטיקה המדיטיבית: *בהוונה*, שפירושה פיתוח או טיפוח. כל הפרקטיקות המדיטיביות מטרתן פיתוח וטיפוח התודעה. במובן זה, "לעשות מדיטציה" זה כמו "לעבוד בגינה" – תיאור פעילות רחב היכול להכיל בתוכו מגוון שלם של פעילויות ספציפיות. הדבר היחידי שברור בהקשר הבודהיסטי הוא שהמוטיבציה היא לטפח ולפתח את התודעה במטרה להביא לסיום הדוקה.³³¹

האימון של הכשרים המנטליים מצוין אחרון בדרך כפולת השמונה, אך הוא נתפס כתנאי הכרחי לתרגול השלם: כדי להתגבר על בורות, תשוקה וסלידה ולתרגל מוסר נדרשת משמעת מנטאלית. כדי להתבונן על התודעה, לזהות דוקהה, לנטוש את מקורותיה ולחוות את סיום ההשתוקקות נדרש שקט פנימי ראשוני רב. האימון המדיטיבי הנו אפוא אימון מקדים הכרחי לשני האימונים האחרים. מאידך גיסא, הפסיכולוגיה הבודהיסטית מניחה כי גם האימונים האחרים מזינים את האימון המנטאלי: אורח-החיים המוסרי מייצר שקט פנימי שמאפשר את ההתכנסות המדיטיבית. פיתוח חוכמה והתבונה לפיה ההשתוקקות היא מקור הדוקהה לדוגמה, היא שמאפשרת להתגבר על הפרעות או פיתויים שהיו עלולים לעכב את ההתפתחות המדיטיבית.

כל מרכיבי הדרך כפולת השמונה מתוארים בשם התואר "נכון", *סמא*. נכונות זו מתייחסת לאותנטיות, לאמינות ולדיוק של התרגול. התרגול הוא אמנות של דיוק וכוונון מתמידים. לכן גם החוכמה היא לא "ידיעה" קוגניטיבית גרידא אלא סוג של אימון: ישנו תהליך ספירלי מתמיד של דיוק וכוונון התבוננות, וארבע ההבנות של הדוקהה, המקור, הסיום והדרך הולכות ומתחדדות בהדרגה ככל שאנחנו מתבוננים בהן וחווים אותן. כך למשל ההבנה הראשונית של הדוקהה מאפשרת חוויה של נירוואנה, וחווית הנירוואנה מאפשרת בתורה העמקה בהבנת הדוקהה, למשל מתוך הניגוד בין חווית הנירוואנה לבין החוויה היומיומית.

האימון בחוכמה כולל שני רכיבים: "השקפה נכונה" ו"התכוונות נכונה". ההשקפה הנכונה היא הרכיב הראשון בדרך כפולת השמונה, ועיקרה הוא הבנת "ארבע אמיתות האצילים". ראהולה מדגיש כי אין הכוונה להבנה תיאורטית אלא לחקירה מלאה של הדוקהה, לעזיבה של מקורה, לחוויה של קץ הסבל ולמימוש של הדרך.³³² רכיב זה חופף אפוא לאופן בו ממשיג בצילור את "ארבע המשימות", ומחזק את עקרון היסוד השלישי שניסחנו, של הבודהיזם כדרך מעשית, או בהמשגתו של אדו, פילוסופיה ולא פילוסופיה.

התכוונות נכונה, הרכיב השני בדרך, מוגדרת בסוטורות לעתים על פי אופייה, כהתכוונות שאין בה השתוקקות, אנוכיות ואלימות, ולעתים על פי מושאה, כהתכוונות לפרישות, לאי-אלימות, לאי-שנאה וכעס, ולא-פגיעה.³³³ ניתן לראות שרכיב זה מקביל לעקרון היסוד השני שהגדרנו ומרחיב אותו. הדיון בשלושת הרעלים לעיל הבהיר לנו כיצד אי-שנאה ואי-כעס מהווים תרגול של אי-השתוקקות: אלימות או פגיעה באחרים תהיה תמיד תוצאה של תשוקה או שנאה, כי רק ההנחה שישנו אובייקט חיצוני חשוב או חיוני יכולה להצדיק פגיעה או אלימות כלפי אחרים; אם כן, ההתכוונות לאי-אלימות ואי-פגיעה היא הצהרה שאין שום דבר בעולם שחשוב עד כדי להצדיק

³³⁰ למשל: ויזואליזציה, תרגולים שקשורים לעבודה עם 'צ'קרות' – מרכזים אנרגטיים, מדיטציה של מנטרה ועוד.

³³¹ בהקשרים אחרים, מחוץ לתרגול הבודהיסטי, מטרת הטיפוח יכולה כמובן להיות אחרת.

³³² ראהולה, 2004, 75.

³³³ למשל במהא-סטיפתהאנה סוטרה.

אלימות. קריאה זו מהדהדת את קריאתו של ז'אן ז'אק רוסו: "שום דבר על האדמה הזאת אינו ראוי שייקנה במחיר דמו של אדם".³³⁴

לצד התרגולים של אי-אלימות וכולי, המוגדרים על דרך השלילה, הטקסט שהובא לעיל מגדיר גם תרגול אחד על דרך החיוב – תרגול הפרישות. לתרגול הפרישות ניתן כמובן להתייחס בהקשר של אורח החיים הנזירי, אולם ניתן להתייחס אליו גם בהקשר של תרגול אי-השתוקקות בחיי היומיום של מי שאינם נזירים, כאל פרישה ממושאי השתוקקות מטעים שמחזקים את הבלבול והבורות. כך, למשל, הקוד הנזירי במסורת הבודהיסטית מחייב פרישות מוחלטת מחיי מין, ואילו מתרגל שאינו נזיר נקרא לפרוש מכל התנהגות מינית פוגענית. בבסיסה של כל התנהגות מינית פוגענית מצויה השתוקקות: ההנחה המוטעית לפיה אם אביא את התשוקה המינית שלי לידי סיפוק אמצא עונג או אושר. הפרישות הבודהיסטית המינימלית דורשת ויתור על הנחות מוטעות אלה באשר למושאי החושים, ומפנה אותנו אל הרעיון לפיו מושאי החושים לכשעצמם לא יכולים להציע לנו כל סיפוק. משום כך התרגול הבודהיסטי קורא לריסון של "דלתות החושים": מסתבר שגם בעולם העתיק ולא רק בזה המודרני העולם הציע פיתויים חושיים רבים, והבודהה מציע לנו לנסות להגביל את החשיפה אליהם ולפרוש מהם היכן שזה אפשרי.

הרכיב השני של התכוונות נכונה מציע אפוא הגדרה מדויקת ובהירה יותר של עקרון היסוד השני שהגדרנו לעיל, עקרון האי-השתוקקות, ומפרט בהרחבה את האופנים בהם יש לתרגל ולהגשים אי-השתוקקות. בה בעת, הוא גם מבהיר מדוע האימון השני, האימון במוסר, הוא חשוב כל כך בדרך הבודהיסטית – חשוב עד כדי כך שוויליאמס טוען, כזכור, כי המכנה המשותף היחיד ל"בודהיזמים" השונים הנו המאפיין המוסרי: האימון במוסר הנו נגזרת מעשית הכרחית של ההתכוונות הנכונה. אימון זה בנוי משלושת הרכיבים הבאים בדרך כפולת השמונה: "דיבור נכון", "עשייה נכונה" ו"אורח חיים נכון". הניסוח המפורט של רכיבים אלו יוצר תורת מוסר חמורה, שקוראת להימנעות מכל סוג של פגיעה באחרים. "דיבור נכון" מוגדר כהימנעות משקר, מרכילות, משפה גסה ומעליבה ומדיבורי סרק; עשייה נכונה מוגדרת כהימנעות מלקיחת חיים, מלקיחת דבר שלא ניתן ומפגיעה במסגרת יחסים מיניים;³³⁵ ואילו האיסורים הקשורים לאורח חיים כוללים איסור על סחר בנשק, סחר בבני-אדם, סחר בבשר, סחר בחומרים מערפלי תודעה (סמים ואלכוהול) וסחר ברעל.³³⁶ הצגה מקובלת אחרת של האימון המוסרי הבודהיסטי מונה בו חמישה ציוויים או קווים מנחים: הימנעות מלקיחת חיים, מלקיחת דבר שלא ניתן בחופשיות, מפגיעה באחרים על-ידי דיבור, מפגיעה בהקשר מיני, ומשימוש בחומרים מערפלי תודעה שמובילים לחוסר אחריות.

קוד מוסרי מחמיר זה נובע ישירות מעקרון האי-השתוקקות ואי-פגיעה שצוין לעיל, ובה בעת מגשים את התפיסה האקולוגית של "קיום שלוב", שתוצג בהמשך העבודה. בהקשר זה, ההתנהגות המוסרית איננה רק מניעה של נזק, אלא גם הגשמה של אהבה אוניברסלית וחמלה לכל היצורים.³³⁷ בהגדרתו הרחבה, האימון המוסרי הנו "מצב תודעה של הימנעות מעיסוק בכל מצב או אירוע שיתבררו כמזיקים לאחרים".³³⁸

לאור מרכזיותו של התרגול המוסרי בדרך הבודהיסטית קשה להתייחס אליו כאל "אימון" גרידא. אם הפרקטיקה המוסרית היא אחד המאפיינים היחידים אותם ניתן לזהות כמקשרים בין מסורות בודהיסטיות שונות, הרי שהמוסר מתעלה לרמת עקרון יסוד. החלקים הבאים של עבודה זו מציעים פיתוח והרחבה של תפיסת

³³⁴ ז'אן ז'אק רוסו (בתוך קאמי, 1999, 96).

³³⁵ ראו הגדרת הרכיבים במהא-סטיפתהאנה סוטר.

³³⁶ "... Lay follower should not engage in five types of business. Which five? Business in weapons, business in human beings, business in meat, business in intoxicants, and business in poison. "These are the five types of business that a lay follower should not engage in." Vanijja Sutta: Business (Wrong Livelihood); translated from the Pali by Thanissaro Bhikkhu, 2001. Retrieved on: 17.4.14 from: <http://www.accesstosight.org/tipitaka/an/an05/an05.177.than.html>

³³⁷ ראהולה, 2004, עמ' 72.

³³⁸ הדלאי לאמה, 2001, 141.

המוסר הבודהיסטי; לעת עתה אסתפק בטענה, כי התרגול המוסרי של אי-פגיעה ואי-אלימות הנו עקרון יסוד של הבודהיזם.

1.1.6 סיכום ביניים: עקרונות יסוד לאור הפרדיגמה של ארבע האמיתות

בראשית פרק זה התייחסתי לפרדיגמה האנליטית שיוצרות ארבע השאלות העומדות בבסיס ארבע האמיתות. פרדיגמה אנליטית זו מניחה שיש בעיה אנושית, שיש לה מקור, שיש פתרון ושיש דרך המובילה לפתרון. ארבע אמיתות האצילים, שהן התשובה הבודהיסטית לשאלות אלה, מבהירות את הרדיקליות של הדרך הבודהיסטית: הרדיקליות של מושג הדוקהה החובקת-כל, והרדיקליות של מושג הפתרון המוחלט לדוקהה. רדיקליות זו של מושגי היסוד הבודהיסטיים היא מושא לדיון ביקורתי ביחס להנחות היסוד הבודהיסטיות.³³⁹ אך גם המבקרים החריפים ביותר של הניסיונות לייצר אונטולוגיה מארבע האמיתות, דוגמת בצ'לור, אינם מתווכחים עם הפרדיגמה היסודית שהן מתוות. פרדיגמה זו כוללת את הטענות כי ישנה דוקהה, בעיה קיומית רצינית (מוחלטת או שאינה) שהקיום האנושי מפולש בה, ויש להבינה באופן התנסותי; יש לדוקהה פתרון (שלם או חלקי) אותו יש לחוות; פתרון זה כרוך באימון של השקטת השתוקקות, משום שרק השקטה שכזו מציעה התמודדות אפקטיבית עם הדוקהה; וההתבוננות החווייתית היא לפיכך הבט מרכזי בדרך הבודהיסטית.

כאמור, הדגש על ההתבוננות החווייתית כעקרון יסוד מרכזי בדרך הבודהיסטית קשור באופן הדוק לפרקטיקות מדיטיביות של פיתוח הכשרים המנטליים ושל התבוננות בחוויה הקיומית. אך יהיו פרקטיקות אלה חשובות ככל שיהיו (או אפילו הכרחיות בדרך להתעוררות המלאה), הן אינן הכרחיות לתרגול הבודהיסטי, ומתרגלים רבים לאורך ההיסטוריה לא עשו בהן שימוש. לאור העדר הבלעדיות של הפרקטיקות המדיטיביות נמנעתי מלהגדירן כעקרון יסוד. הן אמנם מרכזיות, אולם מרכזיות זו פתוחה לדיון, לדליברציה. להלן נראה גישות שמדגישות כי כל דרך היא תקפה כל עוד היא מובילה מן הדוקהה לכיוון סיומה.

ובכל זאת, גם בתוך היצירתיות, הפתיחות והדליברטיביות האפשריות במסגרת הדרך הבודהיסטית, ראינו גבול אחד שאין לעבור – האימון המוסרי. אימון זה הוא גם גבול וגם הגשמה של אותה "התכוונות נכונה" שנובעת מתוך "השקפה נכונה" והיא התכוונות נטולת השתוקקות. התכוונות זו מגדירה את האימון המוסרי כקוד התנהגותי מינימלי שמאפיין התנהלות השואפת לאי-השתוקקות. הדגש הרב על הקוד המוסרי בהגות הבודהיסטית, וההסכמה המוחלטת עליו בכל הזרמים השונים, תומכים גם הם בטענה כי האתיקה של אי-פגיעה ואי-אלימות היא עקרון יסוד.

אם כן, בפרק זה הגדרנו ארבעה עקרונות יסוד לדרך הבודהיסטית, עקרון-על אחד (הפרדיגמה) ופרקטיקה מרכזית (מדיטציה). בהמשך העבודה אראה כיצד פרשנות מחודשת של הבודהיזם המאוחר (המהאיאנה) מצמצמת ומאגדת את עקרונות היסוד הללו.

³³⁹ התייחסתי כאן לביקורת על ההמשגה של נירוואנה מוחלטת, אך ניתן גם לערער כמובן על מוחלטותה של דוקהה בקיום האנושי. מרבית האנשים אינם מקבלים הנחה זו, לפחות על פי התנהגותם. ההיאחזות בקיום מצביעה על התכחשות לדוקהה או על מזוכיזם חמור. התורה הבודהיסטית גורסת שהבנה שלמה של מוחלטותה של דוקהה בקיום איננה טריביאלית והיא צעד משמעותי בדרך לשחרור. זוהי טענה אותה ניתן להפריך בקלות בכלים בהם מפרך פופר את מרקס ופרויד משום שזה טענה שאין שום אפשרות להפריך אותה. אם אינך מקבל אותה זה רק משום שאתה עדיין לא מבין. אתה עדיין ב'תודעה כוזבת'. ראו: פופר, ק., החברה הפתוחה ואויביה, ירושלים: שלם, 2003.

1.2 הפסיכולוגיה הבודהיסטית על-פי חוק הקרמה: כיצד נוצרים התניות והרגלים

תודעתיים?

חוק הקרמה: הצגה ראשונית

התורה הבודהיסטית כ"דרך", ובפרט תפיסתה את התרגול כמוביל ממצב תודעה נתון למצב תודעה אחר, נשענת על הנחות יסוד פסיכולוגיות לגבי האופנים בהם התודעה מתהווה, מתעצבת ומשתנה.³⁴⁰ בליבן של הנחות אלה ניצב חוק הקרמה, אותו ניתן לתאר בקווים גסים בעזרת האימרה המוכרת: **"זרע מחשבה – קצור הרגל; זרע הרגל – קצור אישיות; זרע אישיות – קצור גורל"**.³⁴¹ חוק הקרמה מצביע על הקשרים המורכבים בין דפוסים מנטליים, הרגלים והתניות לבין האופן בו אנו חווים את המציאות ומגיבים אליה.

חוק הקרמה הוא מרכזי כל כך במחשבה הבודהיסטית עד שמרבית החוקרים והפרשנים מתייחסים אליו כאל עקרון יסוד של דרך זו. בה בעת, זה מושג שהוליד שפע של בלבול, עיוות והבנה שגויה, הן בבודהיזם המסורתי והן בתרבויות המערביות שאימצו אותו. מרבית האנשים תופסים קרמה כחוסר מזל שנובע ממעשים שגויים שנעשו בעבר – מעין "כיוול של מאזן קוסמי", כפי שמגדיר זאת קן ג'ונס.³⁴² את הנטייה לייחס חוסר מזל לסדר קוסמי ג'ונס מקשר להשתקפות האנושית למצוא הגיון בעולם לא צודק. בדומה לכך, גם אלבר קאמי התייחס לחוסר ההגיון וחוסר הצדק של העולם כאל אחד ממוקדי האבסורד והסבל האנושי: התודעה האנושית מסוגלת לתפוס את העולם רק דרך פרדיגמה של סיבתיות הגיונית, והשרירותיות של העולם מעוררת חרדה וחוסר ביטחון, מתוכן נולדת התשוקה להגיון וסדר קוסמי.³⁴³ על פי ג'ונס, זהו מקור ההתייחסות אל חוק הקרמה כאל מנגנון ענישה אוניברסלי על התנהגות רעה בעבר מחד, ומאידך, צבירת נקודות זכות במעין "חשבון בנק קרמי" עבור עתיד טוב יותר. תפיסה זו הופכת את הקרמה למנגנון מסתורי שיוצר סדר בעולם נטול האלוהים אליו מושלך האדם.³⁴⁴ תפיסה פטליסטית שמגמדת את האדם, את רצונו החופשי ואת אחריותו לעתידו.³⁴⁵

הבלבול הרווח בהבנת המושג קרמה נובע בין השאר ממשמעותו של מושג זה בתפיסות הוודיות. אביתר שולמן מסביר שהבודהה, כחלק מהניסיון שלו לחדש את פניה של המחשבה הרוחנית ההודית, הגדיר מחדש עקרונות מטפיזיים בשפה פסיכולוגית. מושג הקרמה מהווה דוגמה בולטת למהלך הזה. המשמעות המילולית של "קרמה" היא "מעשה" או "פעולה". בתפיסה הוודית זו מילה שמתייחסת למעשה הפולחני ומייחסת לו משמעות מטפיזית; אצל הבודהה, לעומת זאת, "הפך מושג הקרמה לתיאור של הפעולה היומיומית והפשטה ביותר של האדם. באופן מדויק יותר, הוא התייחס לכוונה או לאיכות הפנימית שבשורש המעשה". גם בתורתו של הבודהה ישנם עדיין יסודות מטפיזיים, מסביר שולמן, אך יש בה גם "נטייה פסיכולוגית ואמפירית אמיתית... במקום לומר כי העולם תלוי במעשה הפולחני, נאמר כעת כי מציאותנו מתהווה מכוח פעולותינו".³⁴⁶

³⁴⁰ אני מתייחס להלן אך ורק לחלקים הפסיכולוגיים של חוק הקרמה מבלי להכנס לרכיבים מטפיזיים שלו. חוק הקרמה מתייחס גם לתהליכים של 'גלגול מחדש' שחורגים מהפסיכולוגי. היות שהתייחסויות אלה הן חלק מרכזי בחוק הקרמה בבודהיזם הקדום אני מדגיש את חלקיותו של הרכיב הפסיכולוגי. ארחיב על כך בהמשך. בינתיים, בהמשך לאג'הן בודההדסה ולרוחה של עבודה זו אטען כי מה שרלבנטי עבורנו הוא מה שעובד. היות שעניין הגלגולים מחדש אינו רלבנטי למרבית המתרגלים של הבודהיזם במערב או לפדגוגיה בודהיסטית בת-ימינו בכוונתי להתייחס לרכיבים שאינם מבוססים על הנחות יסוד מטפיזיות.

³⁴¹ התחקות אחר מקור המשפט הזה מובילה למבוי סתום. מייחסים אותו לבודהה, אך חקירה מעמיקה מגלה שהוא לא מגיע ממקורות בודהיסטיים. הטענה הרווחת היא שהוא מגיע ממקורות נוצריים בהקשר של שיטת 12 השלבים אך לא ברור מי ניסח את המשפט בתצורה זו.

³⁴² Jones, K., *The New Social Face of Buddhism: A Call to Action*, Boston: Wisdom, 2003, p. 23.

³⁴³ למשל: קאמי, 1978, עמ' 36-39.

³⁴⁴ תפיסה שגויה זו אודות קרמה רלבנטית גם לבודהיזם מוקדם יותר במזרח. עבורנו מעניין יותר להתייחס לתרגום של קרמה במעבר למערב.

³⁴⁵ וואלפולה ראהולה מדגיש את הסכנה שבהתייחסות לקרמה כמנגנון צדק קוסמי. המונח צדק בהקשר של קרמה, הוא מסביר, הנו רב-משמעות ומסוכן ובשמו נעשה לאנושות יותר נזק מתועלת. ההשתקפות לצדק, ככל תשוקה, היא מקור לסבל. מהפרספקטיבה הבודהיסטית פתרון של בעיית הצדק לא תביא לסיום הסבל. מאידך, ההשתקפות לצדק תביא בהכרח לסבל. זאת בשעה שתורת הקרמה "הנה תורה של גורם ותוצאה, של פעולה ותגובה. זהו חוק טבעי שאין לו דבר וחצי דבר עם הרעיון של צדק, תגמול או ענישה". ראהולה, 2004, 54.

³⁴⁶ שולמן, 2010, עמ' 24-25.

במשפטים אלה מצביע שולמן על שתי הבעיות שמזמן לנו מושג הקרמה: ראשית, הפרשנות הרווחת המבוססת על המסורת הוודית ומתייחסת לקרמה כאל גורל או 'קיוול'. שנית, גם בהמשגה הפסיכולוגיסטית של הבודהה נותרים יסודות מטפיזיים שהנם מקור לקושי פרשני עבור האדם המערבי בין ימינו אליהם אתייחס בחלק הבא.³⁴⁷ להלן אתייחס אך ורק לרכיב של חוק הקרמה שרלבנטי להבנת הדרך הבודהיסטית שהנו ההתייחסות לחוק הקרמה כחוק פסיכולוגי שמבהיר כיצד נוצרים דפוסי התנהגות, דפוסי מחשבה, התניות ונטיות. הטענה הניצבת ביסודו של חוק הקרמה היא כי כל התנהגות או פעולה שמבוססת על מצב מנטלי מסוים מחזקת את הנטייה לאותו מצב מנטלי. כך, למשל, פעולה או מחשבה שבסיועה השתוקקות תעצים ותחזק את ההרגל שלנו להשתוקק: "זרע מחשבה – קצור הרגל". זו אינה הנחה טריוויאלית, ישנן גישות פסיכולוגיות רווחות, המעודדות אותנו "לא להשאיר דברים בבטן". לתפיסתן, פעולה אגרסיבית יכולה "לפרוק" את האגרסיות שמניעות אותה, וכך לכלות או להפחית אותן. גישות אלו מבוססות על ההנחה שבני האדם מלאים באגרסיות ובתשוקות³⁴⁸ ושנדרש לנו איזשהו מנגנון של פריקה, "הוצאת קיטור", כדי למנוע מהן לעלות על גדותיהן. הימנעות מפעולה היא הדחקה, שעלולה להוביל לביטויים עתידיים מסוכנים יותר של רגשות אלה. ניתן להבחין בפער הדרמטי בין תפיסה זו לבין הפסיכולוגיה הבודהיסטית. שתייהן מסכימות על הדיאגנוזה לפיה בני האדם מלאים בתשוקות ובאגרסיות, אולם בשעה שהראשונה קוראת לביטוי ופריקה של אותם רגשות, קוראת השנייה לתרגול של אי-השתוקקות ואי-אלימות.³⁴⁹ תפיסת הקרמה מניחה כי "פריקה" של רגשות אלה תביא אולי להקלה זמנית, אך בטווח הארוך היא רק תחזק ותעמיק את הנטייה אליהם.³⁵⁰ כך למשל כניעה לתשוקה המינית ופעולה מינית בלתי נאותה לא תביא להפחתת ההשתוקקות, אלא רק תחזק את התשוקה המינית.³⁵¹ גישה זו מסבירה את חומרתו של המוסר הבודהיסטי: פגיעה באחר לא רק שהיא מבוססת על השתוקקות או דחיה, אלא שהיא מחזקת את הנטייה להשתוקקות ודחיה. רגע של השתוקקות הוא אף פעם לא "רק רגע אחד" של השתוקקות, אלא זרע שעתיד לצמוח בהתאם לחוק הקרמה.

בקאנון הפאלי מוצגת קרמה כך:

"כל היצורים הם בעלי מעשיהם, הם יורשי מעשיהם, הם נובעים ממעשיהם, הם קשורים למעשיהם; מעשיהם הם מקלטם. כמו מעשיהם, שפלים או נאצלים, כך יהיו חייהם".³⁵²

תיאור זה מבוסס על ההנחה שלאדם יש חירות מותנית ואחריות מלאה למעשיו.³⁵³ האדם הוא ה"יורש" של מעשיו, כי כל מעשה מכון הוא גורם הגורר תוצאה, שאותה האדם יירש. האדם "נובע" ממעשיו, משום שהאישיות היא תוצר של מעשים מכוונים, והיא קשורה ואחוזה במעשים אלה. כל אדם קוצר את גורלו: כשהתכוונות שפלה החיים יהיו שפלים, ולהפך. הפירוש המילולי של המילה "קרמה" הוא כאמור "פעולה" או "עשייה", אך בהקשר הבודהיסטי הכוונה היא אך ורק ל"פעולה רצונית".³⁵⁴ חוק הקרמה הוא אפוא חוק של סיבתיות, שמגדיר קשר של גורם ותוצאה בין פעולותינו המכוונות בעבר לבין ההתנסויות שלנו בהווה. על פי חוק זה, כל התנסויותינו הן תוצאה של הבשלת החותם של

³⁴⁷ להרחבה ראו: Loy, D., Rethinking Karma - How are we meant to understand this key Buddhist teaching?, In: *Tricycle - the Buddhist Review*, 17, 3, spring 2008. Pp. 84.

³⁴⁸ ארוס וטנטוס, במינוח הפרוידיאני.

³⁴⁹ אינני טוען כאן לזהות בין אלימות לאגרסיביות. אלימות מכוונת בהכרח לפגיעה באחר. אולם מבחינה בודהיסטית גם החצנה בלתי פוגענית של אגרסיות הנה פעולה שהתוצאה שלה אינה מיטיבה.

³⁵⁰ גם הדחקה של אגרסיה או השתוקקות היא פעולה ולכן מבחינת חוק הקרמה יש לה תוצאה. לא כאן המקום לדון בפירוט בדקויות הללו.

³⁵¹ הגיון זה מסביר מדוע דוגל הבודהיזם הנזירי בפרישות מינית וביחס סגפני לאכילה: כל פעולה שמבוססת על השתוקקות מובילה בהכרח להרחבת הנטייה להשתוקקות.

³⁵² ציולה קאמה ויבהאנגה סוטר, MN 135.

³⁵³ ג'ונס 25-26.

³⁵⁴ ראהולה, 2004, 56. ראהולה אף מצטט את הבודהה שאומר: "הרציה היא הדבר שלו אני קורא קרמה. ברצותו, האדם פועל דרך הגוף, הדיבור והתודעה" (בתוך: ראהולה, 2004, 46).

פעולות שביצענו בעבר. פעולות שליליות יובילו לסבל, פעולות חיוביות יביאו לאושר.³⁵⁵ ראוי להדגיש שוב כי אין לבלבל את תורת הקרמה עם רעיונות של שכר ועונש. הנחת היסוד היא לא שיש גורם חיצוני שנותן לנו שכר או מעניש אותנו בהתאם לפעולותינו הטובות והרעות,³⁵⁶ אלא שכל פעולה רצונית מולידה את השפעותיה ותוצאותיה. התוצאות נולדות "מסגולותיה של אותה פעולה, מהחוק שלה עצמה". חוק הקרמה מגדיר כי כל פעולה רצונית ומכוונת מותירה חותם או דפוס מנטאלי (מסקרה בסנסקריט) של מחשבה ו/או התנהגות, כלומר, תורמת להתעצבותן של הרגלים, נטיות והתניות מחשבתיות או התנהגותיות.³⁵⁷ דפוסים אלה מעצבים לא רק את ההתנהגות העתידית שלנו אלא גם את הדרך בה אנו חווים את ההתנסויות שלנו ומפרשים את המציאות שסביבנו.³⁵⁸ בודההדאסה בהיקו מדגיש כי השאלה בה מתמקד חוק הקרמה איננה אילו התנסויות חווה האדם, אלא כיצד הוא חווה את ההתנסויות האלה.³⁵⁹ העיקר הוא התגובה התודעתית בעת החוויה: האם השתוקקות, סלידה או בורות נכחו בחוויה או לא.³⁶⁰ במידה שגורמי הדוקה הללו לא נכחו בחוויה, גם הדוקה תיעדר ממנה. מהפרספקטיבה הבודהיסטית אין זה משנה מהי ההתנסות. מה שחשוב הוא אם דוקה נכחה או נעדרה ולכן אם מקור הדוקה נעדר או נכח. חוק הקרמה מניח לאור זאת שכל פעולה שהתכוונות שבבסיסה הנה התכוונות של השתוקקות, סלידה או בורות, תחזק את נטייתנו לרגשות המטרידים הללו, וכך תחזק את נוכחות מקור הדוקה בתודעתנו; שורש האי-נחת מצוי בתודעתנו המתעתעת, וכאשר אנו פועלים מתוך תעתוע אנו מעצימים אותו.

בבואו להפריך פרשנויות מטפיזיות של חוק הקרמה, ג'ונס טוען כי פרשנויות כאלו הופכות את יחסי הסיבה והתוצאה בלימוד של הבודהה. הבודהה הדגיש שכל פעולה מכוונת מייצרת תוצאה, קרמה פסיכולוגית; לא נובע מכך שכל התרחשות נוצרת בהכרח על ידי קרמה פסיכולוגית. התרסקות מטוס עלולה לנבוע מגורמים מכניים או פיזיקליים. אפילו אם יש לה גורם מנטלי (לדוגמה עייפות הטייס), אין היא קשורה בהכרח לתנאים הקרמיים של הנוסעים שנפגעו. זאת ועוד, מוסיף ג'ונס, הכיסופים לצקת "משמעות" לתוך צירוף המקרים שיצר את ההתרסקות מנוגדים לחלוטין לרוח הבודהיסטית. תאונות מטוסים קורות בשל גורמים ותנאים שונים, ואין שום משמעות לעובדה שנוסע ספציפי עלה על טיסה ספציפית שהתרסקה בשעה שאלפי אחרים טסו בשלום.³⁶¹

חוק הקרמה: מורכבויות וניואנסים

חוק הקרמה פשוט מהבטים מסוימים אבל מורכב מהבטים אחרים. סיבה ראשונה למורכבות הזאת היא שאותה פעולה תשפיע על אנשים שונים באופן שונה, בהתאם למצב התודעה שלהם קודם לפעולה. כך לדוגמה גניבה היא זרע קרמי, שעלול להגביר את הנטייה לגנוב, אך ישנם אנשים שמעשה חד-פעמי של גניבה לא ייצור אצלם נטייה לגנוב בהמשך, בעוד עבור אחרים מדובר במדרון חלקלק שיהפוך אותם במהירות לגנבים סדרתיים. על כן, אל מעשה הגניבה החד-פעמי מתייחסים כאל זריעה של "זרע קרמי", שאי אפשר לדעת מתי ינבוט. אצל אדם אחד הוא עלול לנבוט מיד, ואילו אצל חברו רק כשיבשילו תנאים מתאימים מסוימים (למשל קושי כלכלי מחד או

³⁵⁵ הדלאי-לאמה, 2001, 160.

³⁵⁶ משום שאלה "צומחים מהתפיסה של ישות על או אלוהים, שהוא השופט, יוצר החוק, והוא שמחליט מה צודק ומה לא" ראהוזה, 2004, 57.

³⁵⁷ הדלאי לאמה, 2001, 165.

³⁵⁸ הדפוסים המנטאליים הנם על פי הפסיכולוגיה הבודהיסטית המצרף הרביעי מתוך חמשת המצרפים שמרכיבים את קונגלומרט הווק-נפש אותו אנו מכנים עצמי. מצרף זה הוא שמגדיר את אופי החוויה שלנו בתואם לדפוסים שלנו מהעבר. ראהוזה מתרגם – 'תבניות מנטאליות' (ראו: ראהוזה, 2004, 46) ואילו רז מתרגם 'נטיות קודמות' (ראו רז, 2006, 18).

³⁵⁹ גישות שונות בבודהיזם מגדירות קרמה אחרת. הגישה אותה מציג הדלאי-לאמה למשל יוצרת קשר בין פעולה לבין תוצאותיה החומריות. זו גישה שיש בה יסוד מטפיזי. אני מתייחס פה לקרמה כמו שמגדירים אותה ראהוזה (2004, 56-59) וכן בודההדאסה בהיקו (1996, 3-7).

³⁶⁰ Buddhadasa Bhiku, *The A, B, C of Buddhism*, Chaiya: Suan moke, 1998.

³⁶¹ ג'ונס, 2003, 24-25. ג'ונס מסביר בפירוט את סוגי הסיבתיות הקיימים בבודהיזם: פיזיקלי-אנאורגני, פיזיקלי-אורגני, מנטלי שאינו מכוון, מנטלי מכוון וטרנסנדנטלי. הרכיב הפסיכולוגי של קרמה מתייחס לסוג הרביעי. כל היתר נוגעים למקורות של תאונות מטוסים או כל סוג אחר של 'תאונה' או ליתר דיוק התרחשויות בחיים. הפרכה חשובה נוספת לטענות המטפיזיות ניתן למצוא בעמודים 27-28, (הדימוי של כדורי הביליארד).

הזדמנות מצוינת מאידך). מהפרספקטיבה של חוק הקרמה, פעולה של גניבה תותר בהכרח חותם בתודעה, והוא עלול לבוא לידי ביטוי בכל רגע נתון.

מאפיין נוסף של הקרמה הוא נטייתה להתרחב. מחקרים בפסיכולוגיה חברתית מראים שבחברה בה אנו חיים אי אמירת אמת נחשבת לגיטימית בהקשרים מסוימים: בבית הספר, למשל, מותר לשקר למורים ולהעתיק במבחן אבל אסור לשקר לחברים. אך חוק הקרמה מניח שהנטייה לשקר, לומר דבר שאינו אמת כדי להשיג מטרות שחשובות בעיניי, לא יכולה להישאר מתוחמת בתוך האזור שאנחנו מקציבים לה. בהינתן הגורמים וההתנאים המתאימים היא תנוע ותתרחב לאזורים חדשים. אם אני מיומן ומאומן בשקר בזמן העבודה, המיומנות הזו תישלף בקלות בשעת הצורך גם בזירה המשפחתית או החברתית.

אולם קרמה משפיעה על החוויה לא רק באופן ישיר אלא גם באופנים מעודנים יותר. פעולה של פגיעה באחרים לא רק מחזקת את הנטייה לגניבה או להשתוקקות, אלא יוצרת תפיסת מציאות החורגת מהמעשה הספציפי ותורמת לעיצוב הנטיות היסודיות של האדם. נחשוב לדוגמה על אדם בעל נטייה לזדון ואדם בעל נטייה לחמלה, שמשניהם נגב חפץ יקר. אדם שיש לו נטייה לפעול מתוך זדון יניח שהגניבה נעשתה בזדון, וסביר להניח שיתעוררו בו תחושות ומחשבות של זדון כלפי הגנב. אצל אדם שנוטה לחמלה, לעומת זאת, עשויים לעלות גם רגשות של חמלה על הגנב, ומחשבות חומלות על מצבו הסוציו-אקונומי, על הגורל שהביא אותו לעסוק בגניבה, על הסבל הכרוך בפעילות מעין זו וכדומה. החוויה כאן לא קשורה ישירות לשאלה האם גנבנו בעבר או לא, אלא לאופן בו אנו חווים אנשים אחרים, דרך פרדיגמה של זדון או דרך פרדיגמה של חמלה. כדברי הדלאי למה, "הפוטנציאל הקרמי מתעצם עם הזמן"³⁶² התכוונות ופעולות קטנות של זדון לאורך שנים מייצרות דפוסי מחשבה, ואלו נוטים להתעצם, להרחיב את אזורי הפעולה שלהם ולבסוף להשפיע על תפיסת החוויה שלנו במובנה הרחב ביותר. ההתניות השליליות נתפסות אם כן כמעין טפיל, שהולך ומתעצם בכל פעם שאתה "מאכיל" אותו.

אופן פעולה נוסף של הקרמה הוא חברתי-נסיבתי. למשל, מעט מאוד אנשים ירצו לחיות בסביבתו של אדם בעל נטיות רצחניות או בסביבתו של שקרן פתולוגי. סביר להניח שהסביבה בה יקיף עצמו רוצח תהיה סביבה אלימה או כנועה, וסביר להניח ששקרן פתולוגי יוכל לחיות רק בסביבה של אנשים שמסוגלים לשאת שקרים עקביים. במובן זה, הנטייה לרצוח או לשקר גורמת "לידה מחדש" בעולם של רוצחים או שקרנים. הרוצח חי מוקף רוצחים, והדבר מחזק את הנטייה שלו לרצוח, ואילו השקרן מוקף בשקרנים, והנטייה שלו לשקר מקבלת חיזוקים. כך הפעולה יוצרת הווייה, שבתורה מעצימה את הנטייה לפעולה כזו, ומאיצה את ההדרדרות במדרון הקרמי החלקלק.

אך חוק הקרמה רלבנטי לא רק לפעולות של פגיעה וזדון אלא גם לפעולות חיוביות: גם אלה יוצרות חותם קרמי בתודעה, בהתאם להתכוונות שניצבת מאחוריהן. כך, למשל, פעולה נדיבה יכולה לנבוע מתוך כוונה אוהבת, ובמקרה הזה החותם שיוטבע בתודעה יהיה חותם של אהבה. מאידך, נדיבות יכולה להיות גם תוצר של התכוונות להתאמן באי-השתוקקות ובווייתור, ובמקרה זה החותם שייוצר בתודעה יהיה חותם של אי-השתוקקות וויתור, ואולי גם של תפיסת עצמך כמתרגל/ת שהולכת/על דרך. כאשר אדם שתרגל נדיבות יחוה התנסויות שיש בהן קושי, דפוסים קרמטיים אלו עשויים לעלות, כך שהוא יחוש אהבה או חמלה כלפי גורם הקושי, או יתייחס אל החוויה הקשה כאל תרגול, כחלק מהדרך. אם למשל דבר יקר ערך נגב מאדם נדיב, יש סיכוי שהוא יוכל להתמיר את הרגשות השליליים שמתעוררים בו כלפי הסיטואציה באמצעות רגשות חיוביים של נדיבות ואהבה, או באמצעות התייחסות לחוויה הקשה כאל אימון.

גישה זו מסבירה את הדגש הרב ששמה תורת הבודהה, בכל הזרמים, על תרגול הנדיבות. נדיבות היא פעולה רצונית פשוטה יחסית, שכל אחד יכול לבצע בהתאם ליכולתו: אין אדם שלא יכול לתרום משהו למישהו. תרגול

³⁶² הדלאי-לאמה, 2001, 160.

הנדיבות פשוט הרבה יותר מתרגול מוסר למשל. העמידה בחוקי המוסר הבודהיסטי עשויה להיות קשה לרבים, משום שהיא כרוכה בהימנעות מפעילויות פוגעניות אליהן הם מורגלים. בניגוד לכך, נדיבות היא לא פעולה של הפסקה או הימנעות, אלא פעולה מיטיבה וולנטרית, שלאור הכוונות הטובות שניצבות כמעט תמיד בבסיסה, תיצור כמעט תמיד דפוס קרמי מיטיב.

אין באמור לעיל לרמז לפשרנות באשר לאימון המוסרי בדרך הבודהיסטית. פעולה לא-מוסרית, שורשיה תמיד בתעתוע – השתוקקות, סלידה או אנוכיות וריכוז-עצמי שמקורם בבורות. התרגול של מוסריות הוא האימון השני בדרך שמונת הנתיבים, הוא יסוד מכונן בתרגול הבודהיסטי. למעשה תרגול הנדיבות ותרגול המוסריות הם שני תרגולים משלימים. נדיבות היא פעילות וולונטרית שמטרתה יצירת התניות חיוביות, ואילו מוסריות היא פעילות של הימנעות, שמטרתה להגן על התודעה מפני יצירתן וחיזוקן של התניות שליליות. מחוק הקרמה משתמע שככל שנטפח התניות חיוביות שמקורן באי-אנוכיות, כך תגדל היכולת שלנו להימנע מפעילויות שמקורן בהתניות שליליות.

הנדיבות עשויה להיות פשוטה יותר לביצוע, אולם המוסריות היא חשובה יותר. הדִּהֶמְהַפֶּאדָה מסדרת זאת כך:

*"הימנע מרע / עשה טוב / טהר את התודעה / זוהי תורת הבודהה"*³⁶³

האתיקה הבודהיסטית איננה מתחילה בעשיית טוב, אלא בהימנעות מרע – הימנעות מיצירת דוקה נוספת. תפיסה זו קשורה להנחת האי-נחת. בניגוד לתפיסות שמניחות נחת ועלולות להצדיק פעולות לא מוסריות בשם הצדק, הבודהיזם אינו מצדיק פעולה שכזו. שום דבר אינו מצדיק יצירת אי-נחת נוספת. היות שאי-הנחת הקיומית היא הבעיה אתה מתמודדת תורה זו, אין שום הישג או תוצר בעולם שעשוי להצדיק את העצמתה. טיהור התודעה ופיתוחה הוא שלישי בסדר החשיבות: עשיית טוב קודמת לו. עם זאת, יש לזכור ש"עשיית טוב" היא עניין של התכוונות, וכיפיתוח של התכוונות להיטיב כלול בתרגול השני. אך לכל זה קודמת ההימנעות מרע – אי-פגיעה, אי-אלימות.

דימוי רווח, שכבר השתמשנו בו, מתייחס לתודעה כאל שדה, ואל הפעולות כאל "זרעים של קרמה".³⁶⁴ פעולה של נדיבות משולה לעיבודו של שדה התודעה, וזריעתו בזרעים חיוביים, ואילו הפעולה המוסרית משולה להימנעות מזריעת זרעים שיסכנו את השדה ולעקירת צמחים מזיקים. דימוי חקלאי זה מסייע לנו להיטיב ולהבין את מורכבותו של חוק הקרמה. בשדה בור המלא בצמחים טפיליים עלולים זרעים מיטיבים שלא להיקלט, גם אם נזרע רבים מהם. פרקטיקות מעודנות של פיתוח התודעה, כמו הפרקטיקה המדיטטיבית, מהוות זרעים מעודנים, אותם ניתן לזרוע רק על אדמה נקייה ממזיקים, מדושנת ותחוחה. זרעים אלה זקוקים לצל שמספקים להם צמחי טוב-הלב שצמחו והיו לעצים, לכן פיתוח בסיסי של טוב לב הוא הכרחי כבסיס לפיתוח של חוכמה.

חקלאות היא מדע מורכב: קשה לדעת אילו צמחים יעלו יפה ומדוע. משפיעים על כך גורמים שונים, שלא ניתן לחזות את כולם מראש, כמו האקלים, הרכב האדמה, הסביבה הצמחית. לפיכך מדגיש הבודהה שאל לנו לצפות לראות פירות ישירים לפעולותינו, אלא להבין את העיקרון המכונן של הקרמה. הפסיכולוגיה של הקרמה היא מורכבת ומעודנת, ולכל אדם יש שדה-תודעה ייחודי שמתפתח באופנים שונים, אך למרות זאת, ידועים לנו מספר חוקים בסיסיים: שטיפילים ומזיקים אינם מועילים לשדה שלנו, ושהשקיה ודישון, זריעה של זרעים מיטיבים וטיפוח שלהם לאחר שנבטו – אלו כולן פעולות חיוניות, גם אם איננו מבינים עד הסוף כיצד ומתי הם עתידים לשאת פירות, ומה יהיה טיבם המדויק של פירות אלו.

³⁶³ Avoid Evil, Do Good, Purify the Mind, This is the teaching of all Buddhas. (Dhammapada 183).

³⁶⁴ את הדימוי החקלאי, בגרסה רחבה ניתן למצוא אצל וויזמן: Weissman R & S., ...with Compassionate Understanding: A Meditation Retreat, Minnesota: Paragon House, 1999, 96-199.

המטאפורה החקלאית מבהירה גם את ההכרח בלימוד של הנושא, למשל באמצעות קריאה של ספרות חקלאית, או מוטב, התייעצות עם מומחה לגינון. בדומה לכך, אם אנו רוצים לבנות לעצמנו תכנית תרגול חכמה עלינו להתייעץ עם מישהו שמכיר את "שדה התודעה" שלנו ואת המורכבויות של חוק הקרמה ויכול להציע תכנית מתאימה. יהיה זה נואל לנסות ליישם את ביצוע התודעה עם דלי אם קיימת האפשרות לטעת שם עץ אקליפטוס. מומחה ל"חקלאות התודעה" יוכל להציע פתרונות שכאלה.³⁶⁵

דוגמה נוספת מימי הקמת המדינה קשורה לדרך ההתמודדות עם המרחבים העצומים של אדמות הטרשים שנוצרו כתוצאה מעקירת יערות שהביאו לסחף של האדמה הפורייה. כל הניסיונות לטעת חורש טבעי עלו בתוהו. לבסוף הוחלט לטעת עצי אורן, מתוך הנחה שאלה יוכלו לצמוח באדמות הטרשים ולהכין את התנאים לנטיעה של צמחים מעודנים יותר. בהמשגה בודהיסטית ניתן לדמות את עצי האורן לתרגול של נדיבות או חמלה בפעולה. זה תרגול פשוט שיכול להיקלט כמעט על כל אדמה. חשוב יותר, תרגול זה עשוי ליצור את התנאים לתרגול המשכי גם בשדה התודעה הטרשי ביותר. אין זה פלא אפוא שהבודהה שם דגש רב כל-כך על תרגול זה, עד כדי האמירה: "אם הייתם יודעים מה שאני יודע על תרגול הנדיבות לא הייתם נותנים לארוחה אחת לחלוף מבלי לתרגל בה נדיבות".³⁶⁶

החשיבות של תיאום כוונות

הדלאי לאמה מדגיש כי ההתכוונות שמאחורי הפעולות היא לבדה קובעת את החיוביות או את השליליות שלהן: "אם המניע מוסרי, למרות שייתכן והפעולה עצמה תיראה די אלימה, היא תביא לאושר; בעוד שאם המניע אינו מוסרי ומפוקפק, אף על פי שייתכן שהפעולה תיראה מועילה וחיובית, במציאות היא תהיה פעולה שלילית. הכול תלוי בתודעה..."³⁶⁷ מכאן נובעת תובנה חשובה לגבי האופן בו צריך לטפח את המידות הטובות: המעשה עצמו אינו מספיק, ויש להקדיש תשומת לב גם לדיוק הכוונה המלווה אותו. תרגול נדיבות מוכיח יהיה מועיל פחות מתרגול נדיבות שכרוך בהתכוונות של חמלה, אהבה ודאגה לרווחתם של אחרים.³⁶⁸ חשוב להימנע גם מהתנשאות כלפי מושא הנדיבות: "כאשר אתה עוסק בנתינה באופן ממש, אסור לך לעשות זאת מתוך גישה של רחמים כלפי מושאי הנתינה שלך. עליך לראות בהם מקור של טוב לב שופע, שהרי הם תורמים להתקדמותך בתרגול הדהרמה".³⁶⁹ במלים אחרות, על תרגול הנדיבות להיות מעוגן בהתכוונות נכונה שבסיסה בהבנה נכונה של המציאות הקיומית. גם פעולה נדיבה עלולה להיות מבוססת בהתכוונות לא מדויקת, למשל בתחושת עליונות נרקיסיסטית, בצדקנות או במוסרנות, ואם זו הכוונה בעת ביצוע הפעולה הרי שזו גם הקרמה שהפעולה תיצור. הדלאי לאמה מציע לאזן נטיות אלה עם התייחסות למושאי הנתינה כאל מקור של טוב, ולו משום שהם יוצרים את התנאים שבהם אני יכול לתרגל. ביתר הכללה, התכוונות נכונה צריכה להיות מעוגנת בחווייה של קיום שלוב, שמתמצה בתחושה של חמלה או אהבה. רגע הנתינה הוא הזדמנות להיזכר באחוה האנושית של הקיום השלוב, בחיבור היסודי ביני לבין האחר שלו אני נותן, והיזכרות זו משמשת נוגדן לנטייה לתחושת עליונות ולריכוז עצמי, ומקרבת את האחר אלי. אז הופך האחר מאובייקט לסובייקט, מ"זה" ל"אתה", והמפגש עמו דומה למפגש של הזיקה המקיפה הבוריאנית: יצירה של זיקת "אני-אתה" עם האחר, ללא תלות בזיקה שהוא יוצר עמדי. אראה להלן שהבודהיזם המאוחר גורס שהתכוונות כזו תהיה כרוכה תמיד במצב מנטאלי של חמלה או אהבה. תורת הקרמה יוצרת אם כן חיבור איתן בין פעולה לתודעה, ובכך גלום בעיני עיקר חשיבותה לדרך הבודהיסטית. מול הנטייה הרווחת לייצר דיכטומיה בין המעשים לבין התודעה, תורה זו קרובה לתפיסה של ספר החינוך,

³⁶⁵ גם אם בסופו של דבר הוכח שזה לא הועיל, עדיין האקליפטוס מציע דימוי יפה.

³⁶⁶ Ibid, 96-199.

³⁶⁷ הדלאי לאמה, 2001, 85.

³⁶⁸ הדלאי לאמה, 2000, 139.

³⁶⁹ והוא ממשך: "עליך להעניק תשומת-לב מיוחדת לענייני חומרית ולאלה שסבלם גדול. בקצרה, בכל עת שאתה מתרגל נתינה, עליך תמיד לראות ולציין את סגולותיהם הטובות של האחרים ולא לדבר לעולם בגנותם".

לפיה "אחרי המעשים נמשכים הלבבות".³⁷⁰ שינוי התנהגותי, שינוי של הפעולה, עשוי להביא לשינוי תודעתי – להתמרת התודעה.

על פי הבודהיזם הטיבטי, שלמות הכוונה מופיעה רק בשלב מתקדם מאוד בתרגול,³⁷¹ אך תורת הקרמה מניחה שמעשה מיטיב יביא בהכרח לשינוי מיטיב של התודעה, גם אם הכוונה עדיין איננה מושלמת. למעשה, עד שלב מאוד מתקדם מאוד בתרגול סביר להניח שלא נוכל להימנע מתחושת עליונות מסוימת כשאנו פועלים באופן מוסרי, נדיב או חומל.³⁷² לקווים המעודנים של תחושת העליונות תהיה כמובן השפעה קרמטית, אך הפעולה הנדיבה או המוסרית תביא תועלת גדולה פי כמה מהנזק לו תגרום תחושת העליונות. לאחר שנטעו דונמים רבים של אורנים באדמות הטרשים של ארץ ישראל, הסתבר כי בלתי-אפשרי לשלב חורש ים-תיכוני בתוך יער אורנים בשל חומר שמפריש האורן ומקשה על התפתחות זנים אחרים לצדו. ובכל זאת, לאחר שנים ארוכות בהן הכו האורנים שורשים דרך הסלעים של אדמת הטרשים, שנים שבהן הצטברה סביבם אדמת סחף פורייה, ניתן היה להתחיל בתהליך של עקירת האורנים כדי לטעת אלונים, אלות, חרובים ועוד שתילים שמאפיינים את החורש הים-תיכוני. השלב של נטיעת האורנים, למרות חסרונותיו, היה הכרחי, שכן היה זה בלתי אפשרי להפוך את אדמת הטרשים לאדמה פורייה בן-לילה. מנקודת המבט הבודהיסטית, גם נדיבות שמהולה בזיהום של עליונות תהיה מיטיבה ועדיפה על הימנעות מפעולה נדיבה.

מנקודת מבט זו, החיים האנושיים הם רצף של כוונה ופעולה. תרגול רוחני לא יכול להתמצות אך ורק בפרקים "רוחניים"; עליו להיות שזור בכל מהלך החיים. ישנה חשיבות רבה לתרגול רוחני מובהק, אולם חוק הקרמה מבהיר כי כל פעולה שאנו עושים מהווה למעשה סוג של תרגול. היא יכולה לחזק את הנטייה להשתוקקות או להפחית אותה, לחזק את הנטייה לנדיבות ואהבה או להפחית אותה, להגדיל את כוחם של הזיהומים בתודעה או להחלישם. התודעה נמשכת אחרי המעשים, ולכן עלינו להקדיש תשומת לב מיוחדת למעשינו. הכלל הוא פשוט: הימנעי מרע, עשי טוב, טהרי את התודעה.

ניתן לזהות קירבה רבה בין גישה זו לבין הטיפול ההתנהגותי והפסיכולוגיה החיובית. ההנחה הרווחת היא שכדי לשנות את התודעה נדרשת "עבודה על התודעה": אם אני סובל מחרדות עלי לאתר את שורשי החרדה ולטפל בהם ישירות. אולם הפסיכולוגיה ההתנהגותית גורסת כי שינויים התנהגותיים פשוטים פותרים הפרעות חרדה מסוימות באופן יעיל בהרבה מאשר טיפולי שורש פסיכואנליטיים.³⁷³ בנטיות הלא-מיטיבות ניתן לטפל באמצעות פרקטיקות רוחניות שונות, אולם יהיה יעיל לא פחות, ולעתים אף יותר, לטפל בהן באמצעות התרגול ההתנהגותי של מוסר ונדיבות. למעשה, חוק הקרמה מבהיר כי תרגול של מוסר ונדיבות הוא פרקטיקה רוחנית חשובה לא פחות מהפרקטיקה המדיטטיבית. חשוב לטפל ב"לב", אך חשוב לא פחות לטפל במעשים שאחריהם הוא נמשך.

מזווית אחרת, ניתן לזהות את הקירבה בין חוק הקרמה לבין ההנחה המרקסיסטית לפיה ההווה בה אנו חיים, המציאות החומרית שלנו, מעצבת את תודעתנו. אם אנו עוסקים רוב שעותינו בעבודה שמטרתה היחידה היא להתפרנס ואין בה חוויה של יצירה, אם במקום העבודה מתייחסים אלינו כאל מכשיר גרידא, ואם באותן שעות של ייצור גם אנחנו חווים את עצמנו כמכשיר ולא כסובייקט, סביר שדפוס המחשבה הזה יופנם בנו. הסבר זה של התנכרות האדם לעצמו כנובעת מתהליכי הייצור המנוכרים תואם את יחסו של חוק הקרמה להתנהגות

³⁷⁰ אני מתכתב פה עם האמירה הידועה של ספר החינוך: "אחרי המעשים נמשכים הלבבות". (הספר מיוחס ל: רבי אהרן הלוי, (הרא"ה). ירושלים: מוסד הרב קוק, 1952).

³⁷¹ אני מתייחס לשלב של התעוררות בודהיציטה בלם-רים. ראו להלן.

³⁷² אני מתייחס פה להנחה לפי עד ההגעה לנירוואנה (של הארהנט) הזיהום של היריות או עליונות – מאנא – אינו נעלם, ראו: הדרשה על כל המזהמים, MN 12-16, sabbeasavasuttam' אצל ארבל, 2016, 41-50.

³⁷³ מהפרספקטיבה הפסיכולוגית הטיפול היעיל ביותר הוא טיפול משולב: התנהגותי ודינמי שמטפל גם בהתנהגות וגם בשורשים. עם זאת המחקר מראה שמבין שני הטיפולים בנפרד, הטיפול ההתנהגותי יעיל יותר עבור רוב הפרעות החרדה. ראו: . סרוואן-שרייבר, דויד, ללא פרויד, ללא פרויד, ת"א: מטר, 2004. פרק המבוא.

התודעה האנושית. אם האדם מנוכר לעצמו בזמן העבודה, במשך שמונה שעות לפחות מדי יום, ההתניה שתיווצר בשמונה השעות הללו לא יכולה להסתיים בתום יום העבודה. היא מחלחלת בהכרח גם לאופנים בהם הוא מתייחס לעצמו מחוץ לשעות העבודה, וגם לאופנים בהם הוא מתייחס לאנשים סביבו.

אולם מנקודת המבט של חוק הקרמה מצב עניינים זה אינו הכרחי, שכן חוויית הניכור תלויה גם בהתכוונות. תורת הקרמה, בניגוד לתורה המרקסיסטית, מותירה בידי האדם מרחב של חופש גם בתוך תנאים חיצוניים נתונים שאי אפשר לשנותם כרגע. לעתים, גם בתנאים חיצוניים קשים, הוא יכול לבחור לתרגל התכוונות נכונה: של מוסריות, של נדיבות או של תרגול. ההתכוונות הזו תעצב את החוויה באופן שונה לחלוטין מההתכוונות להרוויח כסף, לשרוד או "לגמור עם זה". מנקודת המבט הזו מתקיימים אפוא גם יחסים הפוכים, לפיהם **תודעה מעצבת הוויה**.

ניתן להבחין כבר בשלב הזה כיצד משפיעה תורת הקרמה על עיצובה של תיאוריה ביקורתית בודהיסטית: היא מותירה את האדם כסוכן חופשי, שיכול לעצב את תודעתו ולכן גם את הווייתו. מאידך, היות שרבים לא מצליחים לעצב את תודעתם בתוך תנאי הייצור המנוכר, החמלה הבודהיסטית, עליה ארחיב להלן, מחייבת פעולה גם בשדה ההווה.

חוק הקרמה מבהיר כי ההבחנה הדואלית בין תיקון האדם לתיקון העולם לא רק שאינה נכונה, אלא שהיא גם מזיקה. הפעולה בעולם היא חלק מתיקון האדם, ותיקון האדם הוא חלק מהפעולה בעולם; הם כרוכים ושזורים יחד. משום כך ה"מהפכה" של מחקרי הפסיכולוגיה החיובית, שחושפים כי פעילות התנדבותית ופעילות של נתינה מביאות לשיפור ברמת הרווחה, היא מובנת מאליה מנקודת המבט של חוק הקרמה. בת בעת, אותן פרקטיקות פנימיות המכונות "רוחניות", אשר מעצבות את ההתכוונות שלנו, הן שעומדות בבסיס תיקון העולם. אם כן, הרוחני עשוי להיות פוליטי כשהוא מכוון לתיקון העולם; הפוליטי עשוי להיות רוחני כשהוא מכוון לתיקון האדם. ההתכוונות, המוטיבציה, היא שמכריעה אם פעולה מסוימת תהיה רוחנית, פוליטית, או רוחנית-פוליטית. מנקודת המבט הזאת, תיאוריה ביקורתית "נכונה" תתבסס אפוא על התכוונות או מוטיבציה שמגשרת ומאגדת את הרוחני והפוליטי. הפרק הבא עוסק לפיכך במוטיבציה זו, הקרויה *בודהיציטה*, והיא פסגת האלטרואיזם והחמלה הבודהיסטית.

בהקשר של העבודה הנוכחית, ניתן להסיק מן האמור לעיל כי לחוק הקרמה יש תפקיד מפתח בעיצוב הפרקטיקה החינוכית, שכן הוא מראה את חשיבותן המכרעת של פרקטיקות מעשיות בדרך הבודהיסטית ובמעשה החינוכי. מערכות חינוכיות פורמליות נוטות להדגיש את חשיבותם של עמדות קוגניטיביות ושינויי עמדה קוגניטיביים, את חשיבותה של החוכמה או ההבנה הנכונה של המציאות. אך מנקודת המבט של חוק הקרמה (ושל הפסיכולוגיה החברתית), תפיסה זו מתייחסת רק לאחד מתוך שלושת המרכיבים של העמדה – המרכיב הקוגניטיבי – ומתעלמת מהרכיב ההתנהגותי והרכיב הרגשי שלה.

חוק הקרמה מדגיש כי בדרך החינוכית נחוצות גם פרקטיקות שמתייחסות לעמדות התנהגותיות, ולא רק קוגניטיביות, ומצביע על מערכת היחסים הסבוכה והמורכבת בין עמדות קוגניטיביות ועמדות התנהגותיות. אמונה אלטרואיסטית נוקבת לאו דווקא תוביל להתנהגות אלטרואיסטית אם היא מתקיימת לצד נטייה לקמצנות או מיקוד עצמי. ולהפך: התנהגות אלטרואיסטית לאו דווקא תהיה קשורה לעמדות אלטרואיסטיות. מהפרספקטיבה הבודהיסטית, המעשה החינוכי האפקטיבי ביותר יהיה זה שמתייחס לשני סוגי העמדות – זה שפונה אל הלב-תודעה ואל המעשה כאחד, ודואג לחיבור בין השניים בעזרת ההתכוונות שמקורה בלב-תודעה והגשמתה במעשה. ההתכוונות הנכונה, שחוק הקרמה מבהיר לנו את חשיבותה, היא אפוא נקודת החיבור בין ההבנה הנכונה לבין האימון המוסרי.³⁷⁴

³⁷⁴ אני מתייחס פה לרצף הלוגי של הדרך כפולת השמונה: הרכיב הראשון - הבנה נכונה, השני - התכוונות נכונה שמגשרת בין האימון בחוכמה לבין שלושת המרכיבים של האימון המוסרי.

חוק הקרמה כעקרון יסודי מדגיש אפוא את חשיבותם המכרעת של ההתכוונות הנכונה ושל האימון המוסרי-מעשי. להלן אראה כיצד התפיסה של הבודהיזם המאוחר נענית לשני הדגשים הללו באמצעות מושג החמלה – הן כהתכוונות נכונה והן כדרך חיים, כאתיקה מוסרית אלטרואיסטית נרחבת. לפני סיום ראוי להדגיש שוב, כי הצגה זו של חוק הקרמה היא הצגה חלקית בלבד, אשר מתייחסת בעיקר לפרשנות הפסיכולוגית של חוק זה. למשמעויותיו החברתיות של חוק הקרמה, ולביקורת המערבית-ביקורתית על הבעיות שהוא מעורר, אתייחס בחלקה השני של העבודה.

1.2.1 סיכום קצר לפרק הראשון:

בטרם נעבור לפרק השני, נסכם כמה מעקרונות היסוד שהוצגו בפרק זה: התייחסתי אל הפרדיגמה של ארבע השאלות העומדות בבסיס ארבע האמיתות מהווה מעין **עקרון-על** אותו מקבלות כל המסורות הבודהיסטיות. ארבע האמיתות עצמן מגדירות את **מטרת העל** של הדרך – הפחתת הדוקהה, או ליתר דיוק תנועה לעבר הסיום המוחלט והשלם של הדוקהה – נירוואנה. במטרת העל הזו מקופלות שלוש הנחות שהן האמת הראשונה, השלישית והרביעית.

פרק 1.1.6 הציע סיכום ביניים של עקרונות יסוד לאור הפרדיגמה של ארבע האמיתות, אזכיר אותן שוב:

עקרונות היסוד:

1. הדוקהה כמאפיין קיומי של החוויה האנושית.
2. אי-השתוקקות, ההרפיה מההשתוקקות, היא הפתרון המלא והיחיד לדוקהה.
3. תפיסת הבודהיזם כדרך, כפילוסופיה של התבוננות חווייתית בארבע האמיתות. (מעקרון יסוד זה נובע גם כי הפרקטיקה המדיטיטיבית היא מרכזית ורצויה, אך היא לא מהווה עקרון יסוד בפני עצמה.)
4. עידוד של גמישות תודעתית ביחס לכל תפיסה שהיא, כולל התפיסות הבודהיסטיות.

חוק הקרמה הוצג כעקרון יסוד פסיכולוגי שמנסח את האופן שבו מתעצבת, משתנה ומתפתחת התודעה. נובעים ממנו כמה עקרונות יסוד:

5. אתיקה של אי-פגיעה ואי-אלימות.
6. התייחסות להתנהגות ולשינוי התנהגות – פעולות, הרגלים – כהיבט מרכזי בהתמרת התודעה.
7. ייחוס חשיבות עצומה לכוונה או להתכוונות שבבסיס הפעולה.
8. אתיקה אלטרואיסטית שמתיחסת לפעולה חומלת, אוהבת ונדיבה כדרך למצוא אושר.

אל תהליך ההתעוררות של החמלה בתרגול הבודהיסטי מתייחס הדלאי לאמה כאל "הרמת מבט";³⁸¹ הרמת המבט הזו מאפיינת בעיניו את האופן בו קוראים אנשי המהאיאנה את האמת הראשונה. המתרגל שהבחין בדוקה מבין שבעיה זו משותפת לכל, ועולה על דרך שמטרתה להציע פתרון כללי. מתוך שתי האמיתות הראשונות בשילוב עם הרמת המבט נובעת החמלה באופן לוגי: אם ישנה דוקה והיא משותפת לכל היצורים החשים, כפי שמלמדת האמת הראשונה, ואם מצד שני המקור של הדוקה הוא המיקוד בעצמי, כפי שניתן ללמוד מן האמת השנייה, הרי שבבואי לטפל בדוקה אללי להתמקד בעצמי. עלי להתמקד בסבל הכללי ובפתרונו. בודהיציטה נובעת מהשילוב של חמלה זו עם האמת השלישית. אם אני רוצה להציע עזרה מהותית, האמת השלישית מלמדת שהפתרון השלם היחידי לדוקה הוא נירוואנה וישנה דרך להגיע אליה. אולם כדי לסייע לאחרים להשיג מטרה זו עלי להשיג אותה בעצמי. לכן מוגדרת בודהיציטה כשאפה שמקורה בחמלה להגיע להתעוררות למען כל היצורים החשים.

המהאיאנה נבדלת מהבודהיזם הקדום גם בסוגיית הדרך. אחד הדגשים החשובים של המהאיאנה הוא על *אופאיה* (upaya) – מילה שפירושה "חכמה מעשית או אמצעים מעשיים. הכוונה היא למגוון אמצעים שיתאים לכל סוג של אדם ולכל סוג של הלך רוח, וזאת על פי המפגש שבין מורה ותלמיד – מעין 'חנוך לאדם על פי דרכו'".³⁸² מכאן נולדת גמישות כמעט אינסופית באשר לדרך – דליברטיביות כמעט מוחלטת. יש מטרה, ההתעוררות, וכל דרך שעשויה לקדם את האדם אליה היא כשרה.

תפיסת האופאיה מחדדת את ההבנה של עקרונות היסוד של המהאיאנה: יש מציאות אוניברסלית של דוקה; הדוקה נובעת בראש ובראשונה מתפיסה מעוותת של המציאות; יש לה פתרון; חמלה היא מצב הנפש ההגיוני היחידי אל מול מציאות קיומית זו;³⁸³ והדרך לפיתרון צריכה להיות מגוונת ויצירתית – "מה שעובד". אך דווקא כדי לאפשר את היצירתיות הזאת, יש צורך בעוגן מוסרי איתן – ישנם מרחבים שבהם אין מקום ליצירתיות. הצורך בגבול ברור ליצירתיות המהאיאנית עשוי להסביר מדוע הקוד המוסרי הוא אחד המאפיינים המשותפים לכלל הזרמים הבודהיסטיים. היצירתיות המהאיאנית מגיעה לשיאה בזרמים שונים של הבודהיזם הטיבטי, שעושים שימוש ביסודות ריטואליים ומאגיים, וכמובן בזן-בודהיזם בו ניתן למצוא מגוון שיטות "ממדיטציה ועד מעין חידות קיום, עבודות אמנות, קשתות, דרכים שונות של אמנויות לחימה, ועד הקפדה על צורת ניקוי בתי השימוש".³⁸⁴

2.1.1 חוכמה וחמלה – עקרונות היסוד של דרך המהאיאנה

"עם כנף אחת של התכוונות אלטרואיסטית וכנף שנייה של תובנה על הריקות, הוא מסוגל לחלוף על פני כל החלל ולרחף אל מעבר למצב הקיום, אל חופי הבודדות המוארת במלואה".³⁸⁵

בציטוט לעיל מתייחס הדלאי לאמה לדימוי רווח בזרם המהאיאנה של התרגול כציפור בעלת שתי כנפיים, חוכמה וחמלה. דימוי זה בא להצביע הן על כך שהשילוב של שתי האיכויות הללו מספיק כדי להגיע "אל חופי ההתעוררות", והן על כך ששתיהן הכרחיות לדרך באותה מידה. אם אחת מהן חלשה מדי ביחס לאחרת התרגול לא יהיה מאוזן. עיקרון היסוד הראשון שמציג הדלאי לאמה, "התובנה על הריקות", מתייחס לכנף של החוכמה, ומצביע על החשיבות שהחוכמה המהאיאנית מייחסת לתובנת הריקות, בה עוסק הפרק הבא. לעת עתה נדגיש

³⁸¹ הדלאי-לאמה, 1994, 23. הוא מתייחס להבחנה האפריורית בכך שדוקה הנה בעיה אוניברסלית ולא אישית.

³⁸² רז, 2006, 25.

³⁸³ ובודהיציטה הנה אופן מדויק של החמלה המכוונת אותה אל הפתרון התקף היחידי.

³⁸⁴ רז, 2006, 25.

³⁸⁵ הדלאי-לאמה, 2004, 55 בהמשך לצ'ינדרקירטי (למעשה צ'ינדרקירטי מתייחס לדעתי לחוכמה ולאופאיה או למציאות מוחלטת ויחסית).

רק כי תפיסת הריקות כוללת בתוכה את תפיסת ההתהוות המותנית. שתי התפיסות משלימות זו את זו, שכן אם כל תופעה היא הנה תוצר של גורמים ותנאים, הרי שהיא בהכרח ריקה מקיום-עצמי נפרד וקבוע.³⁸⁶ בתיאורו את הכנף השניה כ"התכוונות אלטרואיסטית", מכוון הדלאי לאמה לחמלה: ההתכוונות המיטיבה שמטרתה להביא לסוף הסבל.³⁸⁷ ניתן לראות שהמהאיאנה מייחסת להתכוונות החומלת חשיבות רבה כל כך, עד שהיא מתייחסת אליה כאל עיקרון יסוד העומד בפני עצמו, וזאת למרות שמבחינה לוגית אפשר היה לכנס עיקרון זה לתוך עיקרון החוכמה, כי כפי שראינו, החמלה נובעת בהכרח מהתובנה הקו-אקזיסטנציאליסטית. יש להניח שהדגש המהאיאני על החמלה כעיקרון יסוד נובע מהרצון להדגיש את מרכזיותה של ההתכוונות המעשית הזו בדרך הבודהיסטית, ולהישמר מהטיה ניהיליסטית אפשרית של תפיסת הריקות.

ניתן לראות כי שני העקרונות הללו מקבילים לשניים מבין שלושת האימונים התהרואדיים, שדנו בהם בפרק הקודם: הראשון הוא אימון בחוכמה שמדגיש את הריקות, והשני הוא אימון במוסר שהופך לחיובי ומכיל בתוכו מצוות עשה. אל האימון השלישי, האימון בריכוז, המהאיאנה מתייחסת ככלי אפשרי ולא כעיקרון מנחה. הדלאי לאמה, למשל, מתייחס אליו ככלי בכלי שאין בלתו, ובכל זאת אין הוא הופך אותו לעיקרון יסוד.³⁸⁸ רז, לעומתו, מדגיש כי הדגש על המהאיאני על ריקות מייצג לא רק את האימון בחוכמה, וכי האימון המדיטטיבי של התבוננות בריקות מקביל למעשה לאימון בריכוז, "אימון קפדני וחמור בצלילות הדעת שאינה יודעת פשרות"³⁸⁹ – צלילות דעת שמשלבת ריכוז עם התבוננות צלולה על המציאות הקיומית של הריקות.³⁹⁰

כדי להציג את תפיסת החמלה המהאיאנית אפתח בהצגת עקרונות היסוד של המהאיאנה, ואמשיך בהצגה מורחבת של מהפכת המהאיאנה. באמצעות הצגה זו נוכל להסביר בהרחבה את תפיסת החמלה בגישה זו.

2.1.2 מן "הרכב האיש" אל "הרכב הגדול": "למען טובת הכלל"

"התנועה הטהורה ביותר של המרד מעוטרת אפוא בזעקתו המזועזעת של קאראמזוב:

*אם לא ייושעו הכל, מה הטעם בישועתו של האחד!"*³⁹¹

מבוא: זרם המהאיאנה מנקודת מבט היסטורית

תנועת המהאיאנה החלה להתפתח במאה הראשונה לספירה. מחקרים עדכניים על התפתחות המהאיאנה מעידים על כך שהיא לא צמחה כזרם נפרד אלא התפתחה בקרב התנועות של הבודהיזם המוקדם.³⁹² חרף זאת, בין שלל הזרמים הבודהיסטיים מקובל היום ליחס חשיבות עליונה לחלוקה בין הבודהיזם המוקדם לבין הבודהיזם המהאיאני, לאור הטענה שבין שני הזרמים יש פערים דרמטיים. מבין הזרמים של הבודהיזם המוקדם, רק זרם *תהרואדה* (Theravada), "דרך הזקנים", מוסיף להתקיים בימינו, והוא דומיננטי בארצות

³⁸⁶ שני מושגים אלה נתפסים כמושגים משלימים שמתארים פנים שונים של המציאות. לדגש על 'ריקות' ניחוח ניהיליסטי בשעה שלדגש על 'התהוות-תלויה' ניחוח אסנציאליסטי. הדלאי-לאמה גורס כי לתקופה בה אנו חיים מתאים יותר המיקוד בהתהוות-התלויה. אתייחס לטענה זו בהמשך.

³⁸⁷ למעשה הוא מכוון לבודהיציטה – ההתכוונות להתעורר שבבסיסה חמלה. אולם על פי רוב מקובל להתייחס לחמלה וחוכמה. יתכן שהדגש על חמלה מיועד למתרגלים במערב. בספרים שמיועדים למתרגלים מעמיקים מתייחס הדלאי לאמה לבודהיציטה. צ'נדרקירטי עצמו התייחס לאופאיה – אמצעים מיומנים – שקשורים לבודהיציטה אך רחבים אף יותר.

³⁸⁸ "... The training in higher concentration is an indispensable factor in advanced stages of application of the wisdom gained through insight...." Pp. 17-18.

³⁸⁹ רז, 2006, עמ' 26.

³⁹⁰ הסוטרות על עירור האמונה במהאיאנה מחזקת טענה זו ומתייחסת לשקיעה (absorption) בריכוז (סמאדה) של 'ככות' שהנה מושג שמתאר את הדיאלקטיקה בין ריקות להתהוות גומלין. המושגים בהם נוקטת הסוטר – 'שקיעה', סמאדה – הנם מושגים מעולם תרגול הריכוז. מתואר פה איפה שילוב של התרגול בחוכמה ותרגול הריכוז שמקביל לשילוב בין תרגול סמאדה ותרגול חוכמה (תובנה) במסורת הויפאסנה של הבודהיזם התהרואדי.

³⁹¹ קאמי, 1999, 253. מדובר בציטוט של קרמזוב לדוסטויבסקי. הציטוט המלא של קאמי: "התנועה הטהורה ביותר של המרד מעוטרת איפוא בזעקתו המזועזעת של קאראמזוב: אם לא ייושעו הכל, מה הטעם בישועתו של האחד!"

³⁹² Williams, 2009, 21-37.

דרום מזרח אסיה.³⁹³ זרם המהאיאנה הנו הזרם הגדול ביותר והוא כולל כיום את הזן בודהיזם³⁹⁴ ואת הבודהיזם הטיבטי³⁹⁵. בין הזן בודהיזם לבודהיזם הטיבטי יש הבדלים דרמטיים, אך הם עדיין קרובים יחסית זה לזה ושונים מהותית מהבודהיזם המוקדם.

כפי שציינתי, יש שני הבדלים תפיסתיים/תרגוליים מרכזיים בין המהאיאנה לבין הבודהיזם המוקדם – תפיסת הריקות והחמלה כדרך. אולם מבחינה סוציולוגית ישנם שני הבדלים דרמטיים נוספים בין הזרמים: הראשון הוא העובדה שהמהאיאנה מתייחסת לקורפוס שלם של סוטרות שאינו מקובל על הזרמים של הבודהיזם המוקדם; השני הוא אידיאל האדם המהאיאני, הבודהיסטוּוּה. עבור המתבונן מהצד שני הפערים הללו הם הבולטים ביותר, משום שהם קשורים לפרקטיקות הבודהיסטיות – לספרות אותה קוראים ולמושאי הדבקות של התרגול. נזיר סיני בשם ייזינג, שביקר בהודו במאה השביעית לספירה, כתב בדיווח שלו כך: "שני הזרמים מאמצים את אותו קוד מוסרי נזירי (וינאיה), הם חולקים גם את האיסור על חמשת הפגיעות וכן את התרגול של ארבע אמיתות האצילים. אלה שמוקירים ומעריצים את הבודהיסטוּוּת וקוראים את סוטרות המהאיאנה מכונים מהאיאנים, בשעה שאלה שלא עושים זאת מכונים הינאיאנים".³⁹⁶ אך ההבדלים הסוציולוגיים קשורים כמובן להבדלים התפיסתיים: ההוקרה וההערצה המופנות כלפי הבודהיסטוּוּת קשורות למרכזיות של האישון בחמלה בדרך המהאיאנה, ואילו הלימוד של סוטרות המהאיאנה קשור ללימוד הריקות או ההתהוות המותנית, שמודגש ומפותח בסוטרות אלה.

אם אנו שבים לשאלה בה פתחנו את הפרק הקודם, מה הופך את הבודהיזם לבודהיזם, הרי שבדבריו של ייזינג אנו מזהים שני מאפיינים חובקי כל המשותפים לכל הזרמים – הקוד המוסרי והתרגול של ארבע אמיתות האצילים. מאפיין נוסף שמאפיין את כלל הזרמים הנו תפיסת העדר העצמי, המורחבת במהאיאנה לכדי מושג הריקות. מושג החמלה קיים כמובן גם בבודהיזם המוקדם, אך הדגש על חמלה כמוקד התרגול וכמאפיין מרכזי של אידיאל האדם הבודהיסטי הוא ייחודי למהאיאנה.

זרם המהאיאנה אינו מתכחש לקנון הפאלי ולכתבים של הבודהיזם הקדום. במידת מה, ובזהירות מופלגת, ניתן להשוות את היחסים בין הקנון הפאלי לקורפוס המהאיאנה ליחסים בין הברית הישנה לברית החדשה. כולם מקבלים את הקנון הפאלי, אולם זרם המהאיאנה גורס כי הקורפוס המשמעותי יותר הנו הקורפוס של ספרות המהאיאנה. מסורת המהאיאנה גורסת כי הבודהה, בהתאם לעיקרון האופאיה, לימד בכמה אופנים שונים, על פי כישוריו של המתרגל שניצב מולו. לא כל המתרגלים בשלים מספיק כדי להבין את התפיסות המורכבות של הריקות, ולא אצל כולם החמלה מפותחת במלואה. לימוד מתקדם מדי ביחס ליכולותיו של המתרגל לא יוכל להועיל לו, אך מאידך, יהיה זה נואל אם מתרגל מתקדם יתרגל בדרך שמיועדת למתחילים.

הדלאי לאמה, בדומה למרבית ההולכים בדרך המהאיאנה, גורס כי הייתה "הנעה שנייה של גלגל הזהרמה", שהתרחשה ב"פסגת הנשרים". שם הבודהה לימד קאנון נוסף של סוטרות, שאינן חלק מן הקאנון הפאלי, ואשר ידועות כסוטרות של שלמות החוכמה, *פראגמא-פרמיטה* (*prajna-paramita*). סוטרות אלה מדגישות בראש ובראשונה את הריקות ואת מצב ההתעלות הקשור לחוויית הריקות, והן נועדו רק עבור מתרגלים שהיו בשלים מספיק כדי להבין את הרעיונות המורכבים הכלולים בהן.³⁹⁷ מסורת המהאיאנה גורסת כי כתבים אלה של הבודהה הוחבאו ונותרו נסתרים במהלך המאות הראשונות לקיום הבודהיזם, והתגלו מחדש במאות הראשונות לספירה, אולם חוקרים בני ימינו מתקשים לקבל את הטענה הזאת, ומניחים כי מדובר בקורפוס של סוטרות

³⁹³ תאילנד, בורמה, לאוס, קמבודיה וכן סרי-לנקה.

³⁹⁴ שרווח בסין, יפן, קוריאה, טאיוון, סינגפור וויאטנם.

³⁹⁵ שרווח בטיבט, מונגוליה, נפאל בהוטן והודו. כל הנתונים לעיל אינם מתייחסים לבודהיזם המערבי ולזרמים חדשים כל הבודהיזם של בני הדלית בהודו (שמושפע מהתהווה). מקורות לנתונים לעיל:

Major Branches of Buddhism, Adherents.com, retrieved on: 23/04/14

³⁹⁶ הינאיאנה – מרכבה קטנה בשונה ממהאיאנה- מרכבה גדולה. ראו להלן. Williams, 2009, p. 5.

³⁹⁷ הדלאי-לאמה, 1994, עמ' 23

שנכתב במאות הראשונות לספירה.³⁹⁸ לענייננו, מה שחשוב הוא לא מהי הוראתו "המקורית" של הבודהה, אלא העובדה ששני הזרמים מציעים "נקודות השקפה משלימות על תיאוריה חברתית בודהיסטית ועל אקטיביזם בודהיסטי".³⁹⁹

כפי שראינו, החמלה ניצבת בבסיס התרגול המהאיאני. בדרך שמגדירה המהאיאנה, "התכוונות נכונה" היא בהכרח התכוונות של חמלה, לא רק של אי-אלימות ואי-פגיעה. במילים אחרות, זו דרך שמתארת את התרגול על דרך החיוב, בשונה מהדגש של הבודהיזם המוקדם על דרך השלילה. הניחוח המרכזי שעולה מהבודהיזם המוקדם הנו ניחוח של הכחדה, הפסקה, 'אי-X': אי-השתוקקות, אי-היאחזות, שמתבטאות באי-פגיעה, אי-אלימות... מאוד ברור מה צריך **לא** לעשות, מה צריך להכחיד. ברור פחות מה צריך **כן** לעשות. יש כמובן גם תרגולים "חיוביים", בראש ובראשונה תרגול הנדיבות, אך הדגש הנו דגש שלילי. כנגד זאת, הדגש המהאיאני הוא לא רק על מה שצריך להכחיד, אלא גם על מה שצריך לפתח. אם בעיית היסוד האנושית היא ההשתוקקות, המיקוד בעצמי וההיאחזות האגואיסטית בעצמי, המהאיאנה מציעה לא רק להכחיד את ההשתוקקות, אלא לפתח את המצב המנטאלי ההפוך לה – מצב מנטאלי בו אני מרפה מן העצמי על ידי התמקדות באחרים. היות שהאחרים אחוזים בחוויית דוקהה, המיקוד החכם באחרים הנו מיקוד של חמלה. החמלה היא אפוא מעין נוגדן להשתוקקות, שמאפשר לא רק הכחדה אלא פיתוח. בדומה לכך, גם ברמה ההתנהגותית, התרגול המהאיאני דורש לא רק להימנע מפגיעה, אלא גם לפעול מתוך חמלה.

שינויי הדגש הללו מביאים גם ליצירה של אידיאל אדם חדש. בשעה שהאידיאל של הבודהיזם הקדום היה הארהנט (arhant), "המטוהר", כלומר מי שטיהר את תודעתו לחלוטין מכל הזיהומים, הרי שהאידיאל של המהאיאנה הוא *הבודהיסטוּוה* (Bodhisattva), מי שלא מוכן להסתפק בשחרור או טיהור אישי, ומבקש להביא לשחרור מלא של כלל היצורים החשים.

שתי המסורות מדגישות את האימון בחמלה ואת פיתוח החמלה, אולם הדגש המהאיאני על ריקות מרחיב את תפיסת העדר העצמיות של הבודהיזם הקדום. בתפיסה המהאיאנית לא רק העצמי נעדר קיום עצמי נפרד וקבוע, אלא כל התופעות כולן. מתרחשת כאן תנועה מתחום הפסיכולוגיה לתוך אונטולוגיה. התופעות כולן רועדות, שברירות, רוטטות. שום דבר לא קיים בתוך ומתוך עצמו.

הדגש על הריקות, כשלעצמו, עשוי להיתפס כהעמקה של התייחסות ניהיליסטית לקיום: 'אני לא קיים, אתה לא קיים, שום דבר לא קיים'. מעניין אפוא לשים לב לתנועת המלקחיים של המהאיאנה: מחד, הקצנה של העמדה הניהיליסטית, מאידך, הקצנה של הדגש על חמלה שנראה כעומד בסתירה לאניהיליציאה. נקודת החיבור בה אחוזים המלקחיים הנה התהוות הגומלין המותנית. שום דבר לא קיים בתוך ומתוך עצמו, הכל מתהווה כל-הזמן והכל תלוי. ניתן להתייחס אך ורק לקו-אקזיסטנציה שבה כל 'איבר' הוא ארעי, רוטט, ריק ובכל זאת הוא חלק חשוב, חיוני של האקולוגיה כולה. מרבית התאים בגוף האדם מתחלפים ומשתנים כל הזמן. כל תא הוא רק תא, הגוף יכול להסתדר בלעדיו, הוא ריק. ובכל זאת כלל התאים, יחד, מרכיבים את האיברים החיוניים ואת הגוף כולו. כל תא בנפרד הוא ריק ובו-זמנית חיוני לשלמות הרקמה כולה. המהאיאנה אומרת אפוא 'לתאים' – לא רק שעליכם להימנע מלפגוע בתאים האחרים אלא שעליכם לעשות את תפקידכם באופן הטוב ביותר. והגדרת התפקיד שלכם הנה חמלה. חמלה היא הקוד שמגדיר את אופן הפעולה שלכם. תא שאימץ את אורח החיים הזה, את ההתכוונות הזו הנו בודהיסטוּוה.⁴⁰⁰ דימוי זה מבהיר את הקשר בין שלושת המושגים היסודיים של המהאיאנה שמהווים גם את שלושת היסודות שלה: הדגש על הריקות כתפיסה וכאימון; הדגש על חמלה

³⁹⁸ Williams, 2009, 38-44.

³⁹⁹ הבודהיזם המהאיאני הנו מושא מחקר משמעותי כשלעצמו בין אם הוא פותח על ידי סידהרתא גוטמה – הבודהה ההיסטורי – בין אם לאו. העובדה שכלל לא ברור אילו חלקים מהקאנון הפאלי הורו על ידי הבודהה ההיסטורי או אפילו אם הוא היה קיים מחזקת טענה זו. ג'ונס, 1989, עמ' 11.

⁴⁰⁰ הלכה למעשה בודהיסטוּוה הוא מי שהגיע להישגים תרגוליים אליהם אתייחס בהמשך. עם זאת, מקובל גם להתייחס כך לכל מי שלקח על עצמו את המחויבות של הבודהיסטוּוה ועלה על דרך הבודהיסטוּוה.

כתפיסה וכאימון; והדגש על דמות הבודהיסטווה כאידיאל.⁴⁰¹ אפנה אפוא להצגת ההתכוונות של החמלה – בודהיציטה:

מה שהופך אדם לבודהיסטווה הוא התעוררותה של הבודהיציטה, תודעת החמלה, ואליה נפנה אם כן כעת.

2.1.3 בודהיציטה: התכוונות של חמלה

בספרו "התמרת התודעה" מגדיר הדלאי לאמה חמלה כך: "הביטוי חמלה (כאן), פירושו השאיפה שכל היצורים האחרים יהיו חופשיים מסבל".⁴⁰² חמלה מוגדרת אפוא כשאיפה להביא להקלה בסבל, לחופש מסבל. (ההגדרה הבודהיסטית לאהבה, לעומת זאת, מתייחסת לשאיפה להביא אושר). כדי לפתח חמלה כזו, היכרות עם סבלם של היצורים החשים היא הכרחית; נדרשת אפוא פתיחות לחוויית הדוקה. כלומר, בהקשר זה הדוקה אינה נתפסת כ"בעיה" אלא כשער לחוכמה: רק ההנכחה של דוקה בחוויה עשויה לאפשר התעוררות של חמלה. ניתן לחוש פה בשינוי הדגש בין המהאיאנה לבודהיזם המוקדם: בלוגיקה של ארבע האמיתות, ההתבוננות בדוקה מוכוונת פנימה, ומהווה שער להתבוננות במקורות הדוקה. במהאיאנה ההתבוננות בדוקה מנותבת לתובנה כללית יותר: ראשית אני מבחין בסבל שלי ומבין שכולם חווים חוויה קיומית דומה. הצעד הבא אינו התבוננות על מקור הדוקה האישית והשקטתו, אלא פיתוח של חמלה – השאיפה להביא לסיום הסבל. רק בשלב הבא אגש לטפל במקורות הסבל.

לדידה של המהאיאנה, החמלה היא שלב ביניים הכרחי. הטרינספורמציה שנדרשת כדי לעקור את מקורות הסבל היא עצומה ודורשת כוחות נפש אדירים. ללא פיתוח של חמלה לא יהיו בידי האדם האנרגיות הנדרשות להתמרה שכזו. למעשה, טוענת המהאיאנה, חמלה שכזו מצויה כבר בלימוד המקורי של הבודהה, שכן רק חמלה עצמית עשויה להניע אותי לתרגול המאתגר של התבוננות במקורות הסבל וכיבויים, ולהעניק לי את הכוחות הנדרשים לתהליך שכזה. חמלה הנה אפוא תנאי מקדים להתפתחות בדרך.

השאיפה הזו, שמקורה בחמלה, להביא לשחרור של כל היצורים, מוגדרת כבודהיציטה, תודעת התעוררות. הנחת המוצא כאן היא שרק כאשר אגיע להתעוררות מלאה אוכל להביא תועלת אמיתית ליתר היצורים. עד אז, היכולת שלי לעזור תהיה מוגבלת. כדי להבין את התפיסה הזו ניתן להסתייע בהקבלה ללימודי רפואה. כדי להביא תועלת אמיתית לחולים, רופאה כירורגית צריכה לעבור מסלול של 13 שנות לימוד לכל הפחות. הקדשת הזמן הזה לאימון נתפסת כהגיונית, שכן היא מעניקה לרופאה את היכולת לבצע פרוצדורות מסובכות, שמצילות חיים ומקלות על סבל. אותו הגיון הוא שדוחף מתרגלי מהאיאנה ללימוד ותרגול אינטנסיבי במשך שנים ארוכות: ההנחה שלאחר הלימוד הזה תהיה ברשותם היכולת להציע לאחרים עזרה משמעותית יותר, שמציעה פתרון אמיתי לבעיית הדוקה, ולא רק "אקמול" זמני וחולף. התרגול האינטנסיבי יפתח חמלה, חוכמה ואופאיה (אמצעים מיומנים), ואלו יאפשרו להציע עזרה משמעותית לאחרים. בה בעת, באותו אופן שבו רופאה מתלמדת תקדיש זמן לעזרה לא/נשים גם במהלך לימודיה, ותנצל את כישוריה החלקיים כדי להביא הקלה חלקית על סבל, כך נדרשת גם מתרגלת המהאיאנה להגשים את החמלה עוד טרם ההתעוררות.⁴⁰³ למעשה, הגשמתה המעשית של החמלה כבר מהרגע הראשון של התרגול היא נדבך הכרחי בדרך, שכן היא מתדלקת מחדש את המנוע של התרגול. כך הגשמת החמלה מביאה להמשך הפיתוח של החמלה.

הדלאי לאמה מבחין בהקשר זה בין שתי רמות של חמלה, חמלה ראשונית וחמלה מדויקת: "חמלה היא השאיפה שאחרים יהיו משוחררים מסבל, אבל אם נתבונן בחמלה מקרוב, נראה שיש לה שתי רמות. היא יכולה להתקיים פשוט ברמת השאיפה - אנחנו רק שואפים שהאחר יהיה משוחרר מסבל - אבל היא יכולה להתקיים גם ברמה

⁴⁰¹ רז, 2006, 25-26.

⁴⁰² הדלאי לאמה, 2004, 66. ההדגשה שלי.

⁴⁰³ לא התייחסתי להבדלים בין המהאיאנה לבודהיזם הקדום בתפיסת ההתעוררות. אתייחס לכך בהרחבה בפרק שתייחס לאידיאל הבודהיסטווה. בשלב הזה הפערים בין תפיסות ההתעוררות אינם הכרחיים להבנת רוח הדברים.

גבוהה יותר, שם הרגש לא מסתפק בשאיפה וכולל ממד נוסף של רצון מעשי לעשות משהו בנוגע לסבלם של אחרים. במקרה כזה, תחושת אחריות ומחויבות אישית נכנסת לתוך המחשבה והרגש...⁴⁰⁴ ההגדרה המלאה של חמלה הנה אפוא: *מחשבה ורגש המאופיינים בשאיפה להקל על סבלם של אחרים, כמו גם באחריות וברצון מעשי ומחויב לפעול על מנת להקל על סבל זה*.

בסך הכל ניתן, אם כן, להתייחס לשלוש רמות של חמלה: החמלה הראשונית, שהיא שאיפה חומלת; החמלה הנכונה, שהיא חמלה מעשית; ו**בדוהציטה**, חמלה שמעוגנת בארבע אמיתות האצילים, ומבינה שהביטוי העליון של החמלה הוא לסייע לכל היצורים להשיג שחרור מוחלט מהסבל.

החמלה הנכונה מוגדרת כמצב מנטאלי שכרוך באחריות ומחויבות. בהגדרה זו ניתן למצוא קרבה לאתיקה של לוינס, לפיה אני אוחד באחריות אינסופית כלפי האחר, כלפי ה"פנים". אחריות זו, מסביר לוינס, כוללת בתוכה גם אחריות לאחריותו של האחר – אחריות לכך שגם האחר יתנהל באופן מוסרי.⁴⁰⁵ בדומה לכך, ניתן לומר בהמשגה מהאיאנית שחמלה אמיתית כוללת אחריות לחמלה של האחר, משום שרק התפתחות של חמלה יכולה להביא לשחרור מהסבל הקיומי. בדומה לאתיקה הלוינסית, גם האתיקה המהאיאנית טוענת לאחריות אינסופית כלפי האחר. חמלה איננה שאיפה גרידא, ואף איננה "סיוע" או "עזרה", אלא אחריות מלאה לסבל של כל האחרים ומחויבות לעשות ככל יכולתי כדי להפחית אותו ולהביא לסיומו.

יעקב רו מביא ציטוט קצרצר ומעורר השראה של הבודהה, בו החמלה מוגדרת בתור "מה שגורם ללבו של האדם לרעוד בשל צערן של האחר". ומפרש כי "רעד הלב" נובע מ'ההיענות למה שהוא איבר אחר בגוף הכולל'. תפיסה זו מניחה כי אנו יודעים שהאחר שזור בנו ואנו שזורים בו, דהיינו, כי המציאות הקיומית הנה מציאות של אני-אתה. רעד-לב שכזה, מבחיר רו, מביא עמו בהכרח פעולה, משום שאיננו יכולים להיות אדישים לכאבו של האחר.⁴⁰⁶ זוהי חווייה שהיא ביטוי לתלות הדדית של הכול בכול, להתהוותם המתמדת של יחסי גומלין. כאשר אנו מבינים שחוויית הנפרדות היא רק אשליה מתעוררים רגשות של אהבה וחמלה. תובנת הריקות היא ידיעת המציאות הזו; חוויית החמלה היא הגשמתה של ידיעה זו. לעתים החוויה מקדימה את הידיעה, לעתים להפך. הריקות היא נקודת-הראשית התפיסית, ואילו החמלה היא נקודת-הראשית המוטיבציונית. הדלאי למה, בהמשך לצ'נדרקירטי, מגדיר זאת כך: "עם תרגול כפול של חמלה ותבונה, אוחדו בידו המתרגל את השיטה השלמה להגעה למטרה הרוחנית הגבוהה ביותר".⁴⁰⁷

חמלה כערך וכאימון קיימת גם בבודהיזם המוקדם, אולם הדגש על החמלה כעיקרון יסודי, כבסיס הכרחי וחיוני של הדרך, הוא חידוש מהאיאני. על פי טל, הפולמוס על מקומה של החמלה בתרגול היווה יסוד מרכזי בהתפתחותה של תנועה זו: לדבריו, אנשי המהאיאנה חשו "כי רעיון החמלה, תרגולי המדיטציה של החמלה, ויישומם של שני אלה בחיי היום יום, אינם תופסים מקום מרכזי די הצורך באימון הקונקרטי של הבודהיזם המוקדם".⁴⁰⁸ אם להיעזר בהבחנתו של בובר בין מהפכנות ואוטופיזם, שתוארה בפרק המתודולוגי, הרי שהמהאיאנה היא דרך אוטופיסטית, ולפיכך היא גורסת כי לא יתכן פער חד בין הדרך לבין המטרה. תרגול של מיקוד עצמי ואדישות נמנעת לא יכולים להביא להתפתחות התודעה הערה, שיודעת וחווה את ההווה השלובה של התהוות הגומלין המותנית.

מצב התודעה הער מאופיין בבודהיזם הקדום כמצב שבו ניתן לחוות ארבעה מצבים מנטליים נשגבים, המכונים "משכנים שמימיים" – אהבה, חמלה, שמחה והשתוות הנפש. אם המטרה היא מצב תודעה שכזה, אומרים אנשי

⁴⁰⁴ הדלאי לאמה, 2004, עמ' 67-68. במקור מופיע המלה לכלול במקום וכולל. למיטב הבנתי מדובר בשגיאת דפוס.

⁴⁰⁵ לוינס, 1983, עמ' 77.

⁴⁰⁶ רו, י., בתוך: ראהולה, 2004, 15. ההדגשה שלי. ומהאסי מגדיר: "wishing a person who is in trouble, to be free from suffering or misery". זוהי הסיבה, אומר מהאסי, בשלה המושג קרונא מוסבר בויסודימגה כ-*'dukkhapanayanakarappavattilakkhana'*, כלומר – בעל התכונות של הסרת סבל או אומללות.

⁴⁰⁷ הדלאי לאמה, 2004, 55.

⁴⁰⁸ טל, 2006, 84-85.

המהאיאנה, יש לטפח אותו כבר בראשית הדרך. טיהור התודעה מהזיהומים והרעלים איננו מספיק. כשאתה מטפח בוסתן אין זה מספיק לעקור את העשבים השוטים ואת הטפילים; הכרחי לטפח ולטעת צמחים מיטיבים, ולתת להם מים ודשן. ההתבוננות החודרת על המציאות הקיומית היא המים שמשקים את התרגול ונותנים לו חיים, ואילו את החמלה ניתן לדמות לדשן. ישנם א/נשים ששדה התודעה שלהם רווי אפריורי בחמלה, ועבורם הדגש על חמלה אינו הכרחי, אולם עבור מרבית האנשים, טיפוח החמלה הוא דשן חיוני.

מעניין להשוות טענות אלה להסבר שנותן קאמי לפער בין הגותו המוקדמת-הגות האבסורד, המאופיינת ביסודות סוליפיסטיים – להגותו המאוחרת, הגות המרד, המאופיינת ב"אהבה תמוהה" לכלל בני האדם. קאמי טוען כי הגותו המוקדמת, המנוסחת בחיבורו "המיתוס של סזיפוס", איננה קריאה לריכוז עצמי סוליפיסטי, אלא התבוננות על המצב הקיומי אליו אנו מוטלים כבני אדם. ההתבוננות מאופיינת בהתכנסות פנימה, אולם התכנסות זו איננה אתיקה אלא פרקטיקה, שמטרתה לראות בצלילות את המצב הקיומי האנושי – האבסורד – ולבחון אופני התמודדות עם מצב זה. לעומת זאת, האתיקה של קאמי מנוסחת בהגותו המאוחרת, ובתשתיתה ניצבת הרמת המבט שמאופיינת את המרד, ההבחנה שכל בני האדם אחוזים באבסורד הקיומי. מרדו של האדם באבסורד מאשר את הקיום ההדדי. מרד מעצם הגדרתו הוא מאבק נגד כוח מדכא עצום, מאבק שהוא פעמים רבות נטול תקווה, בוודאי לדידו של האדם המורד עצמו: ההיסטוריה של המרד היא היסטוריה של הקרבה עצמית למען הכלל. הקרבה שכזו היא אפשרית רק אם אני מכיר בשותפות-הגורל של כלל בני-האדם. על בסיס תפיסה זו מגדיר קאמי את ה"קוגיטו הסולידרי", לפיו "אני מורד משמע אנו קיימים".⁴⁰⁹ המרד הוא האישור המעשי של ההווה השלובה, הוא הביטוי המעשי של תובנת אני-אתה. ההתכנסות פנימה הכרחית כדי להכיר את האבסורדיות של הקיום על ביטוייה השונים, ולהבין כי התגובה האפשרית היחידה היא מרד. התכנסות זו מהווה לפיכך הכנה לחיים האמיתיים, שמתרחשים בעולם ומתבטאים במרד. תפיסה זו מוצגת כבר ב"המיתוס של סזיפוס", בפרקים בהם מציג קאמי את אידיאל האדם שלו, "האדם האבסורדי", שהוא אדם מורד. בדומה לכך, ההתכנסות פנימה כדי להתבונן על הדוקהה (ועל מקורה, סיומה והדרך לסיומה) היא הכרחית, אולם היא לא יכולה למצות את אורח החיים הבודהיסטי. כשם שההבחנה באבסורד מחייבת מרד באבסורד, כך ההבחנה בדוקהה מחייבת חמלה, ו"חמלה נכונה" בהכרח תהיה כללית. הרמת המבט הזו היא שמאופיינת את האתיקה המהאיאנית; ה"מרד" המהאיאני הנו מרד בדוקהה, שמתבטא כחמלה כללית. זוהי חמלה שמאשרת את הקיום-השלוב, ומהווה אפוא הגשמה של חוכמה.⁴¹⁰

בודהיציטה כגשר בין הדוקהה לבין סיומה

הבודהיציטה, שלמות החמלה המהאיאנית, מכילה בתוכה את כל ארבע האמיתות. החמלה השלמה מבוססת, ראשית, על אמת האצילים הראשונה, ההנחה שיש דוקהה, בהגדרתה המלאה כמקיפה וחובקת-כל (שכן אחרת אין סיבה להגדיר את השאיפה להביא לסיום הסבל כמטרת העל הקיומית), ושנית, על אמת האצילים השלישית, ההנחה בדבר אפשרות סיום הסבל (שכן בלעדיה היא נואלת). בהתבסס על אמת האצילים השנייה, לפיה מקור הסבל הוא הריכוז העצמי האגואיסטי, שמקורו באי הבנה של המציאות הקיומית התלויה ושמוביל להשתוקקות וליתר הרעלים, הבודהיציטה מעמידה במוקד התרגול, כמעין נוגדן, את ההתמסרות האלטרואיסטית לטובתם של אחרים. לבסוף, היא פועלת למען הקלת הסבל מתוך ההנחה שהדרך היעילה ביותר לשחרר אחרים היא

⁴⁰⁹ מקור.

⁴¹⁰ חשוב לציין בהקשר הזה את עדינותו של מושג המרד לקאמי. המילה 'מרד' מעוררת אסוציאציה אלימה או אגרסיבית ואילו קאמי מכוון בראש ובראשונה למרד מודע. למרד של התבוננות באבסורד ולתנועה של 'אף-על-פי-כן'. בתנועה הזו יש עצמה רבה, אך אין כל אלימות. זהו מרד של 'אהבה-תמוהה' בלשונו של קאמי שמאופיין כמעט תמיד באי-אלימות. (היוצא מהכלל אותו 'מאשר' קאמי הנו אלימות שמכוונת בו-זמנית גם לעצמי [ראו הפרק באדם המורד שעוסק ב'ה'רוצחים' של 1905]). מעניין לשים לב לדמיון בין האלימות לה נותן קאמי לגיטימציה לאלימות שזוכה לגיטימציה בקרב זרמים בודהיסטים רבים – ההתאבדות שמבאה העשרים התבטאה בעיקר בשריפה עצמית).

להשתחרר, כלומר ללכת על הדרך הבודהיסטית, כפי שהיא מתוארת באמת הנאצלה הרביעית. יופיו של המהלך המהאיאני בכך שהוא מעמיד במרכז את תנועת-הרוח, מבלי להזניח את הטענה אודות המצב הקיומי היסודי. כל דגש אחר – על אהבה, חוכמה או תשומת-לב – היה עלול לעוות את עיקרון היסוד הבודהיסטי, לפיו הקיום טבול בדוקהה,⁴¹¹ אך הדגש על החמלה משמר טענה זו. בה בעת, הגדרת הבודהיציטה מצביעה על קיומה של אלטרנטיבה ועל אפשרות לפעולה. מושג זה נוטל אפוא מהלימוד הבודהיסטי הן את הניחוח הפסימי שמייחסים לו והן את הבלבול הסוליפסיסטי מבלי לוותר על עיקרי הדברים.⁴¹² לבסוף, הדגש על החמלה רותם רגשות של אכפתיות כלפי אחרים לתוך התרגול הפנימי. אני לא מטפל רק בדוקהה "שלי", אלא של כל מי שיקר לי. של כולם. תרגול פנימי הופך בהקשר של חמלה להיות מעשה של אחריות. האחר ("אתה" של בובר, "הפנים" של לוינס) משתלב בתרגול הפנימי דרך הכוונה שלי להשתחרר כדי להועיל לאחרים.

ניתן אפוא להתייחס לבודהיציטה כאל אינטגרציה של התכוונות אלטרואיסטית עם התובנה של ארבע האמיתות. התכוונות אלטרואיסטית יכולה להתבטא באופנים רבים; השילוב שלה עם התובנה הבודהיסטית לגבי אופי הקיום והפתרון למצב זה היא שמגדירה את מושג החמלה הבודהיסטי. אך ארבע האמיתות לבדן, ללא הרמת-המבט האלטרואיסטית, אינן מספקות: בבודהיזם הקדום צמחו זרמים שהתייחסו לארבע האמיתות כהנחיות לתרגול אישי מבלי להסיק מהן חמלה כעיקרון מכונן. מאידך, ניתן לנסח אלטרואיזם שאינו מניח דוקהה ואינו מניח נירוואנה. כך, למשל, השאיפה האלטרואיסטית להביא לאושר כללי כפי שניסח אותה ג'ון סטיוארט מיל מניחה שאושר פירושו הנאה והעדר כאב, אך איננה מניחה שאושר זה היא נירוואנה. מיל גם לא מציג מציאות קיומית של דוקהה. אולי לכן כתביו נוטים להדגיש את האהבה – הרצון להביא לאושר: הוא לא חושב שיש "בעיה" שצריך לפתור, אלא צריך לעשות טוב. רק שילוב של התכוונות אלטרואיסטית עם תובנה באשר לארבע האמיתות יוצרת אפוא את מושג החמלה המהאיאני כפי שהוא מתגשם בבודהיציטה.

2.1.4 דרך הבודהיסטוּוּה ודמותו של הבודהה כמודל של חמלה

בביקורתם על התרגול הבודהיסטי המתכנס פנימה הצביעו אנשי המהאיאנה על התנהלותו של הבודהה עצמו. החמלה מצוינת בסוטרות כמוטיבציה שהניעה את הבודהה להקדיש את חייו להוראת הדהרמה. במילותיו של הבודהה עצמו, הוא לימד "לטובת הרבים, למען אושרם של הרבים, מתוך חמלה לעולם".⁴¹³ כאדם ער ולפיכך נטול תשוקות, הבודהה לא נזקק לקריירה של מורה רוחני כדי להשביע תשוקה למשמעות. הוא בחר לעשות זאת מתוך ידיעת הסבל של כלל היצורים, ומתוך האמונה שיש ביניהם כאלה שיכולים להשתחרר. יתר על כן, החמלה שהתעוררה בו לאחר שנתקל לראשונה בסבל הכרוך בעוני, מחלה ומוות הייתה כידוע המוטיבציה הראשונית שלו ליציאה לדרך הרוחנית, ומנקודת המבט המהאיאנית, גם המוטיבציה שהמשיכה להניע אותו לכל אורכה.

בסוטרת החיפוש הנאצל, הבודהה מתאר את דרכו הרוחנית לפני שהגיע לנירוואנה. הוא מספר כיצד למד אצל שני המורים המחוננים ביותר ביערות של צפון הודו, והגיע לרמות התרגול הגבוהות ביותר, עד ששניהם הציעו לו לבוא וללמד לצדם. אך הבודהה סירב, משום שלמרות שהתרגולים שלמד אצל המורים הללו העניקו סיפוק רוחני עמוק ומצבים מנטאליים נשגבים של שקט ושלווה, הם לא הציעו פתרון שלם לדוקהה, שכן היו תלויים

⁴¹¹ טעון זה הוא חלק מהביקורת המהאיאנית כלפי האופן שבו התפתח הבודהיזם הקדום. דגש יתר על תרגולים מדיטטיביים שיוצרים חוויית הכחדה ואו דגש יתר על חוכמה שאינם מאוזנת על ידי חמלה יוצרים מהפרספקטיבה הזו פגמים מובנים בדרך. התרגול שמכוון של חוויית ההתנהוות התלויה ואינו מגשים אותה ברגע ההווה הנו תרגול מעוות. התרגול לא יכול להיות שקוף, בהיעדר דגש על חמלה אלטרואיסטית ישנו דגש אגואיסטי אימפליציטי. דגש שכזה שורשי בבורות והוא לא יכול להוביל להתעוררות. אלטרואיזם כמטרה לא יכול להיתרגם לאגואיזם כדרך.

⁴¹² מפרספקטיבה בודהיסטית הניחוח הפסימי הוא כמובן בלבול. איך אפשר לטעון כלפי דרך שמציעה נירוואנה כי היא פסימית. אולם מבחינה ביקורתית, שיטה פילוסופית צריכה להיות אחראית גם על האופנים שבהם היא מעודדת פרשנויות מוטעות ולהציע הסברים שיוצרים בהירות רבה יותר באשר לכוונותיה.

⁴¹³ אצל ראהולה, 2004, 72.

ברכז, ולכן מותנים וארעיים.⁴¹⁴ המהאיאנה גורסת כי העובדה שהבודהה סירב להסתפק במצבים אלה, והמשיך בחיפוש הרוחני, היתה חייבת לנבוע מחמלה גדולה כלפי כלל הברואים; אילו הבודהה היה ממוקד בעצמו בלבד, הוא היה עוצר במקום שאליו הגיע.

לאחר שהתעורר הבודהה הקדיש את ארבעים וחמש השנים הנותרות של חייו להוראה עקבית, רצופה ונרחבת של הדרך המשחררת מדוקה, ולהקמה של קהילת מתרגלים פורייה שהלכה והתרחבה; הוא איתר את היוגים המחווננים ביותר בהודו, לימד אותם את הדהרמה ולאחר מכן שלח אותם ללמד בכל רחבי הארץ.⁴¹⁵ אם אנו מקבלים את ההנחה שהבודהה לא היה מנהיג רוחני נרקיסטי, אלא אדם שהכחיד את התשוקות ובתוכן את התשוקות למשמעות ולעוצמה, הרי שהמניע היחיד שיכול לעמוד בבסיס הפעולות הללו הוא חמלה גדולה ואהבה. בעיני אנשי המהאיאנה, אם חמלה גדולה שכזו היא ההגשמה השלמה של ערות או בודהיות, הרי שהיא חייבת להתקיים כבר בתחילת הדרך, שכן הדרך צריכה להיות דומה למטרה.

תפיסה זו מסבירה את ההבדל באידיאל האנושי של שתי המסורות. המהאיאנה מתייחסת לעצמה כמי ש"מכוונת גבוהה": דמותו של הבודהה היא האידיאל, והמטרה היא ההתעוררות המלאה, הבודהיות. זו התעוררות שונה, ורדיקלית יותר, מהתעוררותו של הארהנט, "המטוהר", שהוא האידיאל של הבודהיזם המוקדם. בדמותו של הארנהנט מודגש הטוהר, השחרור המוחלט מן התשוקות והרעלים, ולא החמלה או הפיתוח של איכויות מיטיבות. אמנם, דמויות הארנהנטים מוצגות בקאנון הפאלי כהגשמה של חמלה ואהבה; יתר על כן, על פי התפיסה הבודהיסטית, השחרור מהכבלים וטיהור הזיהומים מחייב את התעוררותם של מצבים מנטליים אלה. אולם העובדה שהפיתוח של איכויות אלה אינו מודגש בבודהיזם הקדום מהווה מבחינת אנשי המהאיאנה עיוות של הדרך, או על כל פנים גרסה מצומצמת שלה, המותאמת לאנשים שתודעתם מוגבלת, שעדיין אין בהם את הבשלות הדרושה כדי לעלות על "הרכב הגדול". אלה זקוקים תחילה לתרגול האישי המוגבל, כדי שיוכלו להבשיל ולעלות על דרך החמלה הגדולה, שהיא הדרך הנכונה והשלמה. דרך זו מכונה גם "דרך הבודהיסטוה", משום שהאידיאל שלה הוא הבודהיסטוה, מי שמטרתו להפוך לבודהה (ולא רק לארנהנט) – להגיע להתעוררות מלאה לטובת כל היצורים החשים.

2.1.5 עקרונות היסוד של המהאיאנה

בעמודים הקודמים ראינו, כי בגישה המהאיאנית ארבע האמיתות אינן מאבדות מחשיבותן כתיאור של המציאות הקיומית אליה מוטל האדם, ואופני ההתמודדות עם מציאות זו.⁴¹⁶ עם זאת, המהאיאנה מציעה להן פרשנות אחרת ודגשים אחרים. הדוקה מקבלת תשומת-לב כבעיה כללית וחובקת-כל, בעוד הגדרת הבורות, שהיא המקור הראשוני לדוקה, מורחבת באמצעות תפיסת הריקות או ההתהוות המותנית. מושג הסיום המהאיאני משתנה אף הוא, שכן הכחדה וטיהור כבר לא יכולים להספיק; הבודהיסטוה, שהוא אידיאל האדם המהאיאני, שואף להתעוררות מלאה, דומה לזו של הבודהה, שתאפשר שחרור של כל היצורים החשים. שינויים אלו בהמשגה משנים גם את הפרקטיקה, ומביאים להתהוותן של דרכים חדשות, דוגמת "הדרך ההדרגתית להתעוררות", *לם דיס* (lam rim), המתייחסת גם לתרגול של מי שעלה על דרך הבודהיסטוה. הטבלה שלהלן מסכמת את השינויים בהגדרתם של עקרונות היסוד במהאיאנה.⁴¹⁷

⁴¹⁴ דרשת החיפוש האצילי, MN I.160-175 בתוך: ארבל, 2016, עמ' 259-278.

⁴¹⁵ החל מחמשת הפרושים, חבריו של הבודהה ותלמידיו הראשונים אליהם מתייחסת הסוטרה על הנעת גלגל הדהרמה והמשך בתהליך האיתור של 60 היוגים ביערות של צפון הודו כדי ללמד אותם על מנת שיוכלו להציע את הלימוד בכל רחבי הארץ.

⁴¹⁶ הדלאי-לאמה, 1994, 23-24.

⁴¹⁷ או מדויק יותר כפי שמגדיר אותם הדלאי לאמה, 1994, בפרק על הגלגול השני של גלגל הדהרמה. עמ' 23-26.

ניתן לסכם ולומר, כי בבודהיזם המהאיאני ארבע האמיתות נותרו על כן כמכוננת פרדיגמה, בעוד הדגשים בתוכן השתנו באופן משמעותי.⁴¹⁸ אל הפרדיגמה כעיקרון יסוד מצטרפים שני עקרונות יסוד נוספים: תפיסת החמלה הבודהיסטית והאידיאל של תפיסה זו, הבודהיסטוּוה.⁴¹⁹ עיקרון מנקודת המבט של עבודה זו, שעניינה יצירת פדגוגיה בודהיסטית ביקורתית, החמלה מתכתבת היטב כעיקרון יסוד חינוכי עם תפיסות חינוכיות בנות ימינו, אשר שמות דגש על אכפתיות (caring) או על אהבה. באשר לאידיאל האנושי של הבודהיסטוּוה, ניתן לחוש כבר עתה כי תידרש לנו הגדרה מעודכנת שלו על מנת שיוכל להיות רלבנטי למורים ותלמידים בני ימינו. לשאלה זו אדרש בחלקה השלישי של העבודה.

עקרונות היסוד בבודהיזם המוקדם ובבודהיזם המהאיאני		
הבודהיזם המוקדם	מהאיאנה על-פי הדלאי לאמה	
דוקהה	דוקהה כמצב קיומי	התבוננות על הדוקהה כמצב קיומי כבעיה כללית, שמביאה להתעוררות של חמלה.
מקור	דגש על השתוקקות כמקור הדוקהה	דגש על הבורות שמובילה להשתוקקות – אי הבנה של מציאות הריקות או ההתהוות המותנית
סיום	כיבוי ההשתוקקות הוא מטרת הדרך, שמוגשמת באידיאל האדם המטוהר, הארהנט.	מטרת הדרך היא התעוררות מלאה הדומה לזו של הבודהה. אידיאל האדם הוא הבודהיסטוּוה, ששואף להתעוררות זו מתוך חמלה.
דרך	הדרך כפולת השמונה	דרכים חדשות שמדגישות יותר את פיתוח החוכמה והחמלה, למשל הלם רים, שכוללת גם התייחסות לדרך הבודהיסטוּוה.

⁴¹⁸ ההתייחסות למהאיאנה כשינוי בדגשים עשויה להסביר מדוע יכלה תנועה זו לצמוח בתוך זרמים של הבודהיזם הקדום. כל המושגים של תורה זו מופיעים בבודהיזם הקדום ומוכלים בתוך הפרדיגמה של ארבע האמיתות. מדובר בפערים של דגש ביחס לכל אחת מהאמיתות שהיו יכולים להיות מוכלים. רק ההתבוננות על התמונה הכוללת מבהירה שנוצר פער חריף בין התנועות. בראייה שטחית כמו שתיאר זאת הנזיר ייזיינג ההבדל הוא רק בדגש על ריקות וקריאת ספרות שעוסקת בריקות מחד והדגש על אידיאל הבודהיסטוּוה, שהנו אידיאל תקף גם מבחינת הבודהיזם הקדום, מאידך. מעניין לשים לב לתופעה דומה בת-ימינו: בהתפתחות של הבודהיזם המערבי והמודרניסטי ניתן להבחין כי חלק ממורי הויפאסנה המרכזיים, מורים שצמחו בתוך התהווה ומתייחסים לקונון הפאלי, משלבים דגשים מהאיאניים בגישה שלהם. מייצג בולט של הטרגנספורמציה הזו הנו ג'יק קורנפילד, מקרב המורים האסיאתיים ניתן להבחין בדגשים מהאיאניים בהוראה של אגיהאן בודההדאסה מתאילנד שלמד והושפע מהבודהיזם הטיבטי.

⁴¹⁹ ניתן היה לכנס את שני העקרונות הללו לעיקרון אחד בעזרת מונח הבודהיציטה, אולם לצרכיה של עבודה זו יותר ההפרדה.

2.2 לפרק ולהרכיב מחדש - ריקות והתהוות מותנית: תורת ההכרה המהאיאנית ומשמעויותיה לתרגול

2.2.1 תפיסת הריקות ועיקרון היסוד של הדקונסטרוקציה – לפרק:

בפרק הקודם הצגתי בקצרה את אן-אטמן, התפיסה בדבר העדר עצמי נפרד וקבוע. אן-אטמן הוא עיקרון יסודי המקובל על כל המסורות הבודהיסטיות,⁴²⁰ אולם בשעה שהבודהיזם המוקדם מפרש עיקרון זה כמתייחס רק לסובייקט המבקש להשתחרר, המהאיאנה מאמצת השקפה רחבה יותר, לפיה לא רק הסובייקט אלא כל התופעות נטולות קיום עצמאי נפרד וקבוע.⁴²¹ השקפה זו באה לידי ביטוי בתפיסת הריקות, שוניאטה (sunyata), הגורסת כי קיים פער עמוק בין הדרך האינטואיטיבית בה אנחנו תופשים את העולם לבין האופן בו דברים מתקיימים בפועל. אנו נוטים לתפוש את הדברים כאילו הם קיימים באופן עצמאי, נפרד וקבוע, בעוד "המציאות" [...] דומה לחלום ולאשליה, אין לה כל ממשות אובייקטיבית, כל טבע מהותי ויציב. אין למעשה כלל 'מציאות' במובן הרגיל של המילה. כאשר הבודהיסטיווה רואה אמת זו באופן מלא, הוא הופך לבודהא.⁴²²

עניינה של תפיסת הריקות הבודהיסטית איננו באפיסטמולוגיה גרידא,⁴²³ אלא בטרנספורמציה שמחוללת הבנת טבע המציאות. מרגע שמתעוררת ההבנה באשר לטבעה האמיתי של המציאות, החיים לא יכולים להמשיך עוד כסדרם הקודם, משום שתובנת הריקות פותחת חווייה קיומית שונה, חוויית הכרה אחרת שמקושרת ישירות להתעוררות. הבודהיסטיווה, זה שפיתח את החמלה הגדולה, ממשיך את אימוניו בחוכמה, וכשהוא רואה באופן שלם את הריקות הוא מתעורר באופן מלא.

תפיסת הריקות גורסת כי התופעות כולן קיימות באופן מעודן ושונה מהאופן בו התודעה היומיומית תופסת אותן. כל התופעות, ובתוכן זו אותה אנו מכנים "עצמי", הן תלויות ובלתי קבועות, מצויות בתהליך מתמיד של התהוות הדדית מתוך קשרי גומלין עם תופעות אחרות, ובפרט עם תופעת תפיסתן על ידי התודעה. הריקות איננה היעדר מוחלט, אלא התהוות מתמדת של קשרי גומלין. הדברים אינם "לא קיימים", הם פשוט מתקיימים אחרת ממה שנדמה לנו. המציאות מדומה במסורת זו לקשת בענן: קשת בענן קיימת, ניתן לראות אותה, היא לא "לא קיימת". אבל היא גם לא קיימת באופן שבו תופס אותה ילד, שמניח שהיא ממשית וניתן לגעת בה. קשת בענן קיימת בשל גורמים ותנאים של לחות ואור, ובתלות בעין שתופסת אותה מזווית מסוימת. היא מתקיימת כמצג בלבד, למרות שהיא נדמית בת נגיעה. מדובר אפוא באידיאליזם מותנה, שמנסה להציע דרך אמצע בין קיום לאי-קיום. דברים לא קיימים כפי שאנו תופסים אותם, אך הם גם לא לא-קיימים: הם ריקים מקיום עצמי נפרד וקבוע, אך הם גם חלק מהתהוות גומלין מותנית.

תופעה כמו יד, למשל, תלויה ראשית בשלם שהיא חלק ממנו: ללא הגוף היא אינה "יד". שנית, היא תלויה בחלקים שהיא מורכבת מהם: האצבע לבדה איננה "יד". שלישית, היא תלויה בגורמים ותנאים סיבתיים שמאפשרים את קיומה, ולבסוף, היא תלויה בתודעה שמתייגת אותה כ"יד"; עבור אריה היא לא תתויג כ"יד", אלא כ"ארוחת ערב". התייג "היד שלי", התחושה כי היד היא ממשית, קבועה ונפרדת, שהיא אותה יד שהקלידה אמש ואותה יד שתקליד מחר - כל אלה הם אשליה. היד היא כמו קשת בענן: היא לא לא-קיימת, אך היא גם לא קיימת כפי שאני תופס אותה, שכן אין לה את הממשות והמהותיות שהתודעה נוטה להשליך עליה.

⁴²⁰ הדלאי לאמה, 1995, 31.

⁴²¹ רז, 2006, 25-26. הדלאי לאמה מסביר שהפערים בין הגישות קשורים למקורות הטקסטואליים אליהן הן מתייחסות. הבודהיזם הקדום מתייחס לתיאור של היעדר-העצמיות בקאנון הפאלי בשעה שהמהאיאנה מתייחס לסוטרת החוכמה.

⁴²² שולמן, 2010, 42.

⁴²³ במחקר הבודהיסטי ישנו פולמוס אודות השאלה אם מדובר באפיסטמולוגיה או אונטולוגיה. האם הטענה בדבר ריקות הנה טענה אודות האופנים בהם אנו מסוגלים לתפוס את המציאות או שמא מדובר בטענה אודות המציאות כשלעצמה. יריעתה של עבודה זו קצרה מכדי שהיא תוכל להעמיק בסוגיות אלה. אני בוחר להתייחס לתפיסת הריקות כאפיסטמולוגיה תוך אימוץ הגישה לפיה הבודהיזם, כמו הבודהה עצמו, אינם מתעניינים במטפיסיקה או בשאלות אודות העולם, אלא רק באופנים בהם אנו חווים את העולם אשר מייצרים דוקה.

קל לראות את הרלבנטיות של תפיסה זו כשמשו משתבש.⁴²⁴ ניקח לדוגמה התפתחות של מחלת פרקים בכף היד שמובילה לאי תפקוד: ניתן לשער שאירוע כזה יוביל לסבל רב. מנקודת המבט המהאיאנית, שורש הסבל טמון בתפיסה האשלייתית שמשליכה על היד מהות וקביעות, ומתייחסת אליה כ"שלי" ו"חלק מ]עצמי". מנקודת המבט המהאיאנית, השלכה אינטואיטיבית זו, שמהווה עבורנו אופן יסודי של הכרה וחוויה, היא הפתולוגיה שמובילה לחוויית הדוקהה. מחלה, גסיסה ומוות הנן עובדות קיומיות בסיסיות, כמו גם העובדה שלא תמיד נקבל את כל מה שאנחנו רוצים, ועדיין אנחנו מופתעים מכך לרעה שוב ושוב. יש בלבול או תעתוע יסודיים הניצבים בינינו לבין עובדות הקיום, גם כאשר אלה ידועות לנו במישור הקוגניטיבי. בשיעורי כימיה למדתי שבחומר יש יותר חלל מחלקיקים, משום שבין חלקיקי האטום ישנם מרחקים אדירים. ביד שלי כמו, בכל גוף חומרי אחר, יש יותר חלל מאשר חומר; אך גם ברגעים בהם השכל שלי זוכר זאת, כשאני מתבונן על היד שלי אני מזהה מוצקות ומלאות, שכן אני מותנה לחוות את המציאות כמוצקה באופן הזה. העובדה ש"היד" מלווה אותי בקביעות מרגע שעמדתי על דעתי מחזקת את התפיסה או ההכרה המהותנית שלי ביחס אליה. על פי המהאיאנה, ההתערורות היא תובנה חווייתית שמתגברת על התעתוע היסודי, דהיינו על אשליית הקיום העצמי של כל התופעות, ורואה ישירות את הריקות של כל הדברים.

הלימוד הבודהיסטי היסודי מצביע על ההשתוקקות כמקור הדוקהה, ועל הבורות כמקור ההשתוקקות. מנקודת המבט המהאיאנית, לִפְתָּה של הבורות בייחוס של קיום עצמי נפרד וקבוע לעצמי ולתופעות כולן. לכן חלק מרכזי כל כך בדרך המהאיאנה עוסק בהתגברות על אשליית הקיום האינהרנטי על ידי טיפוח של תפיסת הריקות. ברמה הפסיכולוגית, הקושי המרכזי באשליית הקיום של העצמי נובע מהנטייה ליצור זהות, להעמיס עליה מאפיינים ולייחס להם מהות וקביעות: "זה מי שאני", כביכול מאז ולתמיד. זו יכולה להיות הזהות שלי ככותב, קָאב, כמורה, כבן-זוג, או זהות לאומית, מגדרית, פוליטית או מינית. מנקודת המבט הבודהיסטית, זהו מיצוק מוטעה ומקור לסבל. אנחנו משליכים תכונות על העצמי באותו אופן שאנו משליכים תכונות על המחשב שלנו, אלא שבהקשר של העצמי ההיקשרות וההזדהות גדולות הרבה יותר. לכן גם הסבל הכרוך בהתנפצות המתמדת של אותן השלכות גדול יותר. הזהות שלי קָאב או כמורה היא זהות ריקה: היא תלויה בגורמים ותנאים, ארעית, שברירית, היא עלולה להתנפץ בכל רגע. שבריריות זו היא דוקהה, זיכרונה הוא דוקהה, וגם הניסיון לחמוק ממנה ולשמור על זהות יציבה הוא דוקהה. מכלול הזהויות שאני מייחס לעצמי יוצר מבנה שעלי לתחזק, המורכב הן מהאידיאל אליו אני מתייחס כ"אבא טוב" או "מורה טוב", והן מהאופן בו אני ממקם את עצמי ביחס לאותו אידיאל. למעשה כל מרכיבי המבנה הזה ריקים: הזהות שלי כמורה היא סובייקטיבית, ארעית ומשתנה, ותלויה בתנאים שמתקיימים רק לעתים; האידיאל של "המורה הנכון" לא יכול להתממש ולכן בהכרח גם המיקום ביחס אליו מופרך. אך איני יודע זאת, ועל כן אני הופך לעבד של הזהות שיצרתי. היא הופכת למקור עליון של ההשתוקקות, ודורשת תחזוקה, שימור וחיזוק אינסופיים. מנקודת מבט בודהיסטית זו משימה מקבילה לתחזוקה של בועת סבון: השברירות היא עצומה, ולכן העבודה מסובכת כל-כך. זאת ועוד, בסופו של דבר הבועה תהיה חייבת לפקוע, ופקיעתה היא תמיד דוקהה. הזהות שלי כ"מורה" היא ריקה, כמו בועת הסבון, כמו הקשת בענן. היא לא-קיימת, אך היא גם לא מוצקה, מהותית וקבועה כמו שאני חווה אותה. אשליית המוצקות היא מקור הדוקהה שאני חווה בכל פעם שהזהות שלי כמורה מתערערת או מתנפצת. היא דוקהה גם בכל רגע של תחזוקה.

תפיסת הריקות של זהות ה"מורה" אין פירושה שאני מפסיק לתפקד כמורה. אני לא "מורה", אך גם לא "לא-מורה": כשהגורמים והתנאים להוראה מתקיימים אני מורה, וכשהם אינם מתקיימים אינני. מבחינה

⁴²⁴ מהפרספקטיבה הבודהיסטית הקיום האנושי הוא שיבוש אחד מתמשך – דוקהה. כוונתי להבהיר כאן את אופן הפעולה של תפיסת הריקות ביחס לחוויות חיים קשות אולם תובנה של הריקות משחררת גם מהדוקהה המעודנת שנוכחת בחוויה בכל רגע ורגע.

פסיכולוגית, תורת הריקות מזמינה אותנו אפוא להתייחס לזהויות בגמישות, כמעין גלימות אותן אנו עוטים ומסירים בהתאם לגורמים ולתנאים. תפיסה זו מאפשרת לנו להתייחס לתפקידינו השונים בצורה משחקית וחופשית יותר ופחות כבדה. כאשר מתמוטטות תפיסות כמו "התלמידים שלי", "התלמידים שהם צריכים להיות" או המורה שאני צריך להיות", יורד מעל כתפי העומס הקשור בהן, וגדלה יכולתי להיות בנוכחות אוהבת וחומלת עם הילדים.

ראוי להדגיש כי תובנת הריקות אין פירושה אדישות, ניתוק או שוויון נפש כלפי העולם. חלקנו מניחים לעתים, כי בהעדר של היאחזות בדברים זו תהיה ברירת המחדל. אולם מדוע שזו תהיה ברירת המחדל? מה מצדיק זאת? מהפרספקטיבה המהאיאנית ברירת המחדל היא חמלה.⁴²⁵ האיכות של איזון נפשי או השתוות הנפש, אופקשה (upeksha), היא אחד מארבעת המשכנים השמימיים אליהם התייחסתי לעיל, אולם מנקודת המבט המהאיאנית, "השתוות" או "איזון" של איכות זו מתבטאים בראש ובראשונה בכך, שהיא מציעה חמלה ואהבה באופן שוויוני לכל הברואים ללא העדפה. לצד זאת, וכמו כל המשכנים השמימיים, יש בה שקט נפשי עמוק, שקשור להעדר ההעדפה, העדר תלות באובייקט ספציפי שנתפס כהכרחי. זהו השקט הנובע מכיבוי ההשתוקקות, לא השקט המלאכותי של האדישות שמתנתקת כדי לא להרגיש. במובן מסוים, התלמידים האלה אינם שלי: הם אינם בשליטתי והם אינם שייכים לי. במובן אחר הם כן "שלי": אני לוקח חלק בגורמים ובתנאים שמאפשרים את היותם תלמידים, ובמובן שיש לי אחריות עליהם. ההתפרקות מהזהות הקבועה לא רק שאיננה צריכה להוביל לאדישות, הזנחה או התנתקות, להפך, ההתנתקות מכבלי הזהות מאפשרת לי להיות נוכח עם התלמידים כפי שהם.

הפער בין המהאיאנה לבודהיזם המוקדם מתמקד בהנחה שהתובנה של העדר עצמי סובייקטיבי אינה מספקת, משום שהיא מותירה על כנה את תפיסתם של המושאים החיצוניים כבעלי קיום אובייקטיבי ואינהרנטי, ולכן מותירה על כנן רמות מעודנות של היקשרות.⁴²⁶ התובנה בדבר העדר עצמי נפרד וקבוע איננה מכסה את כל טווח ההתייחסות: עלי לתפוס לא רק את השבריריות שלי ככותב, אלא גם את שבריריותו של המחשב. האימון המהאיאני הוא אימון בתפיסת הריקות פנימה והחוצה כאחד כלפי כל התופעות. הכל ריק, הכל רועד, הכל שברירי, מרחף, בועת. הקיום כולו הוא קשת בענן לא רק העצמי. צ'נדרקירטי מסביר זאת כך:

"המתרגל אשר הבין את העדר העצמי [עדיין] לא יתפוס את המציאות של הצורה ושל יתר [רכיבי העצמי].

(אולם) במצב זה, היקשרות וכל יתר [המכאובים] עדיין ייווצרו משום שהם עולים באמצעות הבנה [לא נכונה]

של צורה והוא עדיין לא הבין את הטבע (כלומר: הריקות) של הצורה [ויתר המצרפים]."⁴²⁷

המשפט הראשון בציטוט מתאר את התובנה של המתרגל שמבין רק את העדר העצמי כפי שתופס אותו הבודהיזם המוקדם. דהיינו, הוא מבין שאין עצמי בעל קיום אינהרנטי, אלא רק מצבור של רכיבי הגוף והתודעה.⁴²⁸ אולם גם אז, מסביר צ'נדרקירטי, המתרגל עדיין יחוה היקשרות למושאים חיצוניים ותלות בהם, משום שמושאים

⁴²⁵ אופקשה, השתוות הנפש, אפשרית והיא אחד מארבעת המשכנים השמימיים אליהם התייחסתי לעיל. אולם מהפרספקטיבה המהאיאנית זוהי השתוות נפש שמציע חמלה ואהבה באופן שוויוני לכל הברואים ללא העדפה, תפיסה שרחוקה מאוד מתפיסה של אדישות ניהיליסטית, אם כי יש בה שקט רב. אולם השקט הזה מאפיין את כל המשכנים השמימיים ולא רק את אופקשה. השקט נובע מכיבוי ההשתוקקות, אין זה השקט המלאכותי של האדישות שמתנתקת כדי לא להרגיש.

⁴²⁶ הדלאי לאמה, 1995, 32.

⁴²⁷ התרגום לעברית שלי.

Madhyamakavatara, chapter 6, verse 131. In: Dalai Lama, 1995, pp. 32-33. For English translation see C. W. Huntington, Jr., The Emptiness of Emptiness, P. 173.

⁴²⁸ תפיסת חמשת המצרפים הבודהיסטית מפרקת את מצבור העצמי לחמישה מרכיבים: גוף (מילולית: צורה), תחושות יסודיות של נעימות, אי-נעימות ונייטרליות, תפיסות חושיות ומנטליות, תבניות מנטליות (כלומר מחשבות, רגשות, ודפוסים מנטליים אחרים שעולים באופן מותנה יחד עם התפיסה החושית לאור הקרמה של האדם), והכרה או מודעות. הפסיכולוגיה הבודהיסטית הקדם מהאיאנית, אבהידהרמה (Abhidharma), טוענת שלצירוף של חמשת הרכיבים האלה יחד אנחנו מתייחסים בטעות כעצמי, שכן הרכיבים השונים מתחלפים כל-כך מהר עד שהם נראים כאחד, אך למעשה מדובר בחמישה רכיבים מובחנים - אחד מהם פיזי והיתר מנטליים. כשמישהו מרגיז אותנו אנחנו לא מבחינים בשינוי הגופני, בתחושה "לא נעים", בתפיסתנו את המצב הזה (למשל: "מעצבן") וגם לא בהתניה (למשל התניה נמנעת, אלימה או נקמנית). אנחנו מבחינים רק בתוצר הסופי של כל המהלך הפסיכו-פיזי הזה - מבנה של הכרה כועסת. במדיטציה נוצרת יכולת להתבונן על החלקים השונים של העצמי ולהבחין בהתרחשות התהליך הזה.

אלה מתהווים מתוך העדר הבנה של טבען הריק של כלל התופעות. העדר-העצמיות, מסביר צ'נדרקירטי, אינו נוגע רק לזהות כפי שמשממע מהבודהיזם המוקדם, אלא לכל התופעות. יש פה תנועה מהפסיכולוגי לאפיסטמולוגי או לאונטולוגי: מטענה שמתייחסת רק לאופן בו תחושת העצמי המוטעית משפיעה על הדרכים בהן אנו חווים את המציאות, אל טענה אודות אופייה של המציאות עצמה, או לכל הפחות אודות המציאות כפי שאנו מכירים אותה.⁴²⁹ לא רק העצמי שברירי, מפורק, מרוכב ותלוי – כל התופעות אף הן כך. הנחת המוצא הפסיכולוגית של המהאיאנה היא שהתגברות על אשליית הקיום העצמי הפסיכולוגי איננה מספיקה, משום שהיא איננה מובילה להתגברות על היקשרויות מעודנות למושאים חיצוניים. לכן הכרחי להוסיף לה את התובנה כי מושאים אלו ריקים אף הם.⁴³⁰

ניתן להקשות כאן ולשאל: אם אני חווה את העצמי כאשלייתי, לאן בדיוק "נדבקים" אותם אובייקטים? מי הוא זה שנקשר אליהם? אך גם מבלי להיכנס לעבי הפולמוס המתקיים בנושא זה בין זרמי הבודהיזם המוקדם לבין המהאיאנה,⁴³¹ הגישה הדליברטיבית מזמינה פרשנות מתודית להנחיות המהאיאניות. גם אם נקבל את ההנחה לפיה אדם שהגיע להגשמה שלמה של תובנת העדר העצמי לא ייקשר לדבר, הרי ברור שעבור הרוב המוחלט של בני האדם מדובר באידיאל רחוק. נדרשות לנו הנחיות תרגול שמתאימות למרבית המתרגלים, אלה שעל הדרך. עבורם, התרגול של התייחסות לזהות בלבד כריקה ונעדרת מהות איננו מספק, והם זקוקים להרחבה של תובנת הריקות כלפי כלל האובייקטים. הנחת המוצא אותה מציג הדלאי לאמה בהמשך לצ'נדרקירטי היא בדיוק זו: התרגול של העדר העצמי בהקשר הזהותי בלבד אינו יכול להביא להגשמה מלאה של העדר עצמי גם בהקשר הזהותי. הוא מותיר שאריות מעודנות של היקשרות לעצמים חיצוניים ולכן בהכרח גם היקשרות מעודנת לזהות העצמית.⁴³² המתודה המהאיאנית מזמנת את המנעד הרחב ביותר של הפירוק: העצמי מפורק, התופעות מפורקות – הכל מפורק, הכל ריק, חלום, אשליה ותו לא. למציאות אין כל ממשות אובייקטיבית או טבע מהותי ויציב. משום כך הופך האימון בריקות – הן כרעיון אותו יש ללמוד ולהבין, והן כחוויה אותה יש לחוות ולתרגל – למרכזי כל כך במסורות המהאיאניות.⁴³³

הסבר פרשני נוסף של התנועה לעבר הריקות מתייחס אליה כאל חלק מהתנועה המהאיאנית הרחבה יותר מהכרית אל החיים, מהמיקוד המדיטיבי אל התרגול בתוך חיי היומיום.⁴³⁴ תנועה זו מנסחת מחדש את מושג ההתעוררות, ומחברת אותו לתפיסה אשר יודעת את טבעו האמיתי של העולם. אין אפוא צורך בפניה מהעולם, בהתרחקות או בהתכנסות, רק בהבנת טבעה האמיתי של המציאות.⁴³⁵ מתרגלי הבודהיזם המוקדם חיו לרוב כפרושים, נטולי רכוש וחובות בעולם הזה, כשכל זמנם מוקדש לתרגול, והעולם איננו אלא שדה משחק ריק לתרגול זה. בשביל בעלי בתים שאחראים לפרנס משפחה וילדים הדברים פשוטים פחות.⁴³⁶ תרגול הריקות מזמן התייחסות קלילה ומשחקית יותר לחיים בעולם המורכב של בעלי הבתים, מרככת אותם, ומאפשרת לתפוס גם אותם כתרגול, כדרך. אני יכול להמשיך לכתוב את החיבור הזה ובה בעת לזכור שהוא עצמו וכל ההשלכות של כתיבתו ריקים. הפרישה מהחיים במהאיאנה איננה מתרחשת בהכרח דרך ניתוק, הסתגרות או התבודדות, אלא

⁴²⁹ כזכור מהערה קודמת, יש מחלוקת בשאלה האם תפיסת הריקות המהאיאנית היא אונטולוגית או אפיסטמולוגית, אולם לענייננו אין הכרח להיכנס אליו.

⁴³⁰ הדלאי לאמה, 1995, 32-33.

⁴³¹ להרחבה בעניין זה ראו הדלאי לאמה, 1995, 35.

⁴³² הדלאי לאמה, 1995, 33. הסבר נוסף שמציע הדלאי לאמה הנו שהבנת היעדר המהות הקיומית מותירה מקום לזהות אינטרינזית: עצמי משתנה, תלוי, מרוכב אך קיים. למיטב הבנתי הוא מתייחס פה לתפיסת האטמן ההינדואיסטית: עצמי גדול וכללי שאני לוקח בו חלק. העצמי הגדול הוא אינטרינזי, הביטוי הפרטי שלו בזהות הספציפית שלי תלוי. מבחינה פילוסופית, הטענה המהאיאנית הנה שתפיסת היעדר העצמי הקדומה איננה מצליחה להפריך לחלוטין את תפיסת האטמן ההינדית בניגוד לתפיסת הריקות.

⁴³³ אני מתכתב כאן עם הציטוט של שולמן שהבאתי בתחילת הפרק.

⁴³⁴ רז, 2006, 26.

⁴³⁵ שולמן, 2010, 43.

⁴³⁶ החלוקה של המתרגלים ל"פרושים" ו"בעלי בתים" היא חלוקה בודהיסטית מסורתית שמקורה בקאנון הפאלי.

על ידי פרישה מההתייחסות לחיים כאל עניין ממשי יתר על המידה. התופעות כולן ריקות, ו"אני" תופעה ריקה שפועלת במרחב הריק, בועת סבון בתוך גיגית של קצף, שחקן בתיאטרון אבסורד, אורח במשחה.⁴³⁷ שינוי זה משתקף גם באופן בו מנוסחת ההתעוררות – המעבר מדגש על "הכחדה", "סיוס" או "כיבוי" לדגש על פיתוח של חמלה וחוכמה. לדידה של המהאיאנה, "הכחדה" מסוג זה אינה אפשרית ואינה מהווה מטרה בודהיסטית ראויה... אין צורך להכחיד את איכויותיה השליליות של הנפש – תשוקה, בורות וכו'. צריך להתעורר אל טבעם הממשי של הדברים. כאשר תתעורר חוכמה מסוג זה הרעש ישקוט ממילא".⁴³⁸ תובנת הריקות הנה אפוא תובנה מתמירה, טרנספורמטיבית. כאשר התודעה רואה את הריקות ומתעוררת אל טבעם הממשי של הדברים, הרעש שוקט. התשוקה, הדחייה והבורות נעלמים מעצמם, משום שאין להם כבר אל מה להדבק: אין למה להשתוקק ואין מה לדחות. ניתן לדמות תמורה זו לתמורה המתרחשת בתהליכי גמילה: כאשר אני מבין ברמה העמוקה ביותר שעשן הסיגריות מחולל שמות בגופי, כאשר עשן סיגריות מתקשר אסוציאטיבית ליצירה של תאים סרטניים, מתרחשת התפכחות, והסיגריות חדלות להלך עלי קסם: אני רואה מעבר למסך העונג האשלייתי של העישון, ומבין בטבע האמיתי שלו. תהליך דומה מתרחש כאשר אני מבין בטבעה האשלייתי של המציאות: אני כבר לא יכול להשתוקק אליה כמו קודם, וממילא גם לא להידחות ממנה. אך בהקשר זה חשוב להדגיש שוב, כי יש הבדל דרמטי בין ידע קוגניטיבי אודות נזקי העישון, או אודות ריקות כל הדברים, לבין תובנה פנימית עמוקה שלהם. לידע קוגניטיבי יש השפעה מסוימת אך אין בו כדי להביא לתמורה. לשם כך נדרשת ידיעה מסוג אחר, ידיעה חווייתית-פנימית.

כמו חוויית הנירוואנה של הבודהיזם המוקדם, גם תובנת הריקות של הבודהיזם המאוחר מובילות לאי-היקסמות, אולם האחת מאופיינת בניתוק מהעולם בשעה שהשנייה מציעה התבוננות אחרת עליו. העולם כבר איננו קוסם ומפתה אך אנחנו עודנו אחוזים בו בהתהוות מותנית ועדיין ישנה דוקה שצריך לטפל בה. תובנת הריקות איננה כרוכה בהתנתקות מהעולם, להפך: כאשר אני מבין את הריקות אני מבין גם את ההתהוות המותנית ואת תפקידי בתוך אותה רשת בינאישית. הריקות קשורה בטבורה לחמלה, היא איננה לוקחת אותנו מהעולם אלא משאירה אותו בתוכו, אבל אחרת.

עקרון היסוד של הדקונסטרוקציה

התנועה לעבר הריקות נעה בכיוון של פירוק, קילוף או דה-קונסטרוקציה תמידיים של כלל התופעות: העצמי, זהויות אישיות וקבוצתיות, האחרים אותם אני פוגש, עצמים – הכל ריק.⁴³⁹ מושג הריקות נתפש על ידי המהאיאנה כמושג שמאפשר חזרה אל העולם והשתלבות בו, אך ניתן להבחין כי לא מדובר באפיסטמולוגיה אינטואיטיבית, על אחת כמה וכמה בהקשר המערבי. תפיסת הריקות מציעה אורח מחשבה מטלטל, השונה לחלוטין מהאופן בו אנו מותנים להתייחס לעולם: גם בפנים וגם בחוץ הכול מפורק, אין במה להיאחז, הכל חלום, אשליה, תעתוע. תפיסה זו סביר שתיראה לתלמידים מערביים זרה ומוזרה, אולם לדידה של המהאיאנה המהלך הדה-קונסטרוקטיבי מהווה נדבך הכרחי ויסודי בדרך, שהוא חיוני במיוחד עבור אנשים שחיים ומשולבים בעולם. הסבל האנושי נובע מאמונה יתרה בממשותו של העולם, ותובנת הריקות היא הטיפול האפשרי היחיד.⁴⁴⁰

תובנת הריקות היא אחת משתי הכנפיים של הדרך המהאיאנית. באותו אופן שחמלת הבודהיציטה הכרחית לדרך, הכרחית גם תפיסת הריקות: הנכונות והשאיפה לפרק הכול למרכיבים ולהתבונן בכל תופעה כחלק

⁴³⁷ אני מתכתב פה עם הצעותיו המעשיות של אפיקטטוס ב"מורה דרך" באשר לאופן הנכון להתייחס לחיים, כמו גם עם אלה של קאמי המאוחר, כפי שהן מתבטאות בגישת הסטואיות ההומנית ב"האדם המורד". להרחבה ראו: אל-בר, 2008, 76-70.

⁴³⁸ שולמן, 2010, 40-42. שולמן מתייחס למהאיאנה כפי שהיא משתקפת בחיבורו של נגרג'ונה, "שירת השורש של דרך האמצע".

⁴³⁹ נגרג'ונה, אחד מהאבות המייסדים של המהאיאנה ואחד הפילוסופים החשובים בתולדות התנועה הבודהיסטית, הקדיש תשומת לב רבה לדה-קונסטרוקציה של מושגים באופנים שמתכתבים עם תנועת הדה-קונסטרוקציה העכשווית.

⁴⁴⁰ שולמן, 2010, 43.

מהקשר רחב יותר של גורמים ותנאים, כתלות גומלין מתהווה. יתר על כן, הריקות מחזקת את העקרונות הקודמים שהצגתי לעיל, דוגמת העיקרון הא-דוגמטי: כיצד תתכן דוגמטיות בהקשר דה-קונסטרוקטיבי חריף כל-כך, שמסרב לקבל מושגים כבעלי מהות? הריקות הנה אפוא **עיקרון-על** יסודי ומרכזי בדרך המהאיאנה. אם לנסח את "ארבע האמיתות של הריקות" על בסיס "ארבע אמיתות האצילים", הרי שהאמת השלישית תהיה כי חוויית הריקות היא המטרה, האמת הרביעית כי האימון בריקות כאימון הוא הדרך, ושתי האמיתות הראשונות יסתכמו בטענה כי אי ההבנה של הריקות היא מקור הדוקהה.

אף שההתייחסות לכל התופעות כאשליה וחלום רחוקה מהאינטואיציה המערבית, ניתן למצוא קרבה רבה בין תפיסת הריקות לבין הפילוסופיה של הדא-קונסטרוקציה והתיאוריה הביקורתית, ולכן גם בינן לבין הפדגוגיה הביקורתית. בודהיזם ביקורתי שמעוגן בתובנת ריקות יערער על כל הבנייה של זהות מהותנית לאומית, אתנית, מגדרית וכיו"ב. הוא יערער על כל "אמת" מוחלטת, ועל כל מושג שמוצג כ"מובן מאליו". מאידך, הוא גם יסרב לשחק במגרש של פוליטיקת הזהויות המהותנית: אמנם במגרש זה ישנו כבוד לריבוי הזהויות אולם יש בו גם היאחזות בזהויות פרטיקולריות.⁴⁴¹ מנקודת המבט של תפיסת הריקות, המקבילה בנקודה זאת לתפיסותיהם של באטלר, פוקו ואחרים, כל הזהויות יהיו מושא לדא-קונסטרוקציה, תוך התבוננות על תלותן בחלקים שלהן, בהקשר הרחב של זמן ומקום, ובאופנים בהן אנו מבנים אותן שוב ושוב. הזהות הלאומית שלי, למשל, היא תוצאה של גורמים ותנאים, נבנית ומתהווה מחדש מרגע לרגע, תלויה באופנים בהם אני מתווה אותה, ואחווה בתוך הקשר של זהויות אחרות, שהן לא יותר ולא פחות ריקות ממנה (למשל הזהות של הלאום האחר, או זהויות עצמיות אחרות).

ניתן לחוש כיצד דה-ראיפיקציה כזו של הזהות יכולה לפנות אצלי מקום נרחב לחמלה, לנוכחות ולקשיבות לזהותו של האחר, מבלי שאצטרך לוותר לשם כך על זהותי שלי. האחר ואני עוטים את גלימות הזהות בתוך הקשר של גורמים ותנאים. התרגול שלי הוא לזכור שגם הזהות שלי וגם זהותו של האחר הן רק גלימות שאנחנו עוטים (בין אם גם הוא מודע לכך ובין אם לאו). כאלו הן גם הזהות שלי כ"מורה" וגם הזהות של החניך כ"חניך". החניך אולי לא יכול עדיין לראות זאת, ולכן חלק מתפקידי החינוכי יהיה לסייע לו לפרק לא רק את הזהויות הגדולות, למשל "לאום" או "מגדר", אלא גם זהויות יומיומיות, כמו "תלמיד", "מוצלח", "כישרון", "כישלון", "מקובל" וכדומה, ולהבהיר שמדובר בגלימות שעברו ראיפיקציה, ואין להן משמעות מחוץ להקשר ספציפי של גורמים ותנאים, שהחניך עצמו לוקח חלק בייצורו. בהמשך נבדוק האם חינוך בודהיסטי מחייב בהכרח התייחסות למציאות כולה כאל אשליה או חלום, אך כבר בשלב זה, ניתן לכל הפחות להתייחס לדא-קונסטרוקציה משחררת של זהויות כנדבך מרכזי של חינוך בודהיסטי ואולי כשלב בדרך לפירוק משמעותי של המציאות.

אולם כשהיא ניצבת לבדה, הדא-קונסטרוקציה עלולה להוביל לתפיסה ניהיליסטית או סוליפיסטיטית.⁴⁴² זהו השלב שבו ראוי להתייחס לתהליך ההרכבה מחדש, אליו מתייחסת תפיסת התהוות הגומלין ההדדית, אשר שוללת את תפיסת האי-קיום ומבהירה כי אף היא מופרכת. לתפיסה זו מתייחס הפרק הבא.

⁴⁴¹ אינני טוען שהגישה הדא-קונסטרוקטיבית נופלת בהכרח לפרטיקולריות. במיטבה היא נמנעת ממנה. את הנטייה לפרטיקולריות אני מייחס לפוליטיקה של זהויות שנוטה להתמקד בפירוק של זהויות הגמוניות מבלי לטפל בזהויות הפרטיקולריות אליהן היא מתייחסת כבעלות מהות. הדיכוי בפוליטיקה של הזהויות הוא דיכוי של זהות פרטיקולרית אותנטית. מהוויות הבודהיסטיות עצם ההיאחזות בזהות היא הבעיה והמושג "זהות אותנטית" הוא פרדוקסלי. תפיסה זו אין פירושה אדישות כלפי דיכוי פוגעני, אלא הזיכרון שבתהליך השחרור מדיכוי זהותי יש להיזהר מטיפוח וניפוח של זהות חלופית.

⁴⁴² למשל: "אני ריק, את ריקה, שום דבר לא קיים, לשום דבר אין משמעות – אכול ושתה כי מחר תמות". מבחינה פילוסופית הלך מחשבה שכזה הוא כמובן מוטעה: מאין יונקות האכילה והשתיה משמעות? ומה זה משנה שמתים מחר? אולם הלך רוח כזה עלול להיווצר מאליו אם הריקות לא מאוזנת במנה של אידיאליזם. יש לזכור את ההתייחסות לתורה הבודהיסטית כמתודה מתודה שכזו יותר משהיא דורשת דיוק פילוסופי, הרי שהיא דורשת דיוק פדגוגי. ראו גם (בין השאר) הדלאילאמה, 1995, 35.

2.2.2 התהוות הגומלין המותנית כגשר בין ריקות לחמלה - להרכיב מחדש:

מציאות מוחלטת מול מציאות יחסית:

הדלאי למה מדגיש, כי את העמדות השונות בסוגיית העדר העצמי יש להבין כמערכת קוהרנטית אחת. הקוהרנטיות הזו מתאפשרת רק כאשר מתבוננים עליה בתוך ההקשר של עיקרון התהוות הגומלין המותנית, פרטיטיה סמוטפדה (pratityasamutpada).⁴⁴³ עיקרון זה הוא בעיני הדלאי למה עיקרון יסודי להשקפת העולם הבודהיסטית: "אם פרשנות של תורת העדר העצמי כושלת בתפיסת הריקות במונחי התהוות הגומלין המותנית, היא לעולם לא תוכל להיות שלמה [...] למעשה, ככל שהשליטה [של קיום אינהרנטי] מעודנת יותר, צריך גם הביטחון באשר ליעילות [efficacy] של העולם היחסי להיות חזק יותר".⁴⁴⁴ הקיום האינהרנטי של הדברים נשלל, שכן הוא ריק, אך בהבעתו עולה גם הביטחון ב"קיום היחסי", כלומר הקיום כהתהוות גומלין מותנית. ככל שמתחזקת ההבנה שאין קיום מהותי נפרד ובלתי תלוי, מתחזקת גם ההבנה המשלימה, שמה שיש הוא התהוות מתמדת של "סובייקטים" ו"אובייקטים" התלויים לחלוטין זה בזה, בחלקיהם, ובאופן בו הם נתפסים. אם נשתמש במטפורה האורגנית נוכל לומר שככל שאני משתכנע בריקות של כל איבר כשלעצמו, כך גם מתחזק הביטחון שלי באשר ליעילות של הגוף או המערכת כולה.

ההבחנה הזו היא גם זו שמפריכה את האפשרות לניהיליזם: הלב שלי ריק מקיום עצמי נפרד וקבוע. ניתן להתייחס לקיום שלו רק כחלק מהגוף כולו, הוא משתנה כל הזמן (והוא גם לא 'שלי'). ריקותו של הלב איננה מורידה במאום מחשיבותו למערכת כולה. היא רק מחדדת את תמונת המציאות: הלב חשוב אך יש גם חלקים חשובים אחרים, פעילותו של הלב תלויה לחלוטין באיברים שזוכים לפחות 'תהילה' – כל נים, כל כדורית דם אדומה. הנרקיסים של הלב כמרכז העניינים מפנה את מקומו לראייה צלולה של המציאות. של ריקותו, של השתנותו, של התלות שלו. אך גם של מרכזיותו ושל חיוניותו. הנרקיסים לא מתחלף בביטול עצמי. הלב עודנו חשוב וחיוני, אך הוא כבר לא נבדל, מבודד, אוטונומי. מדובר אפוא בשינוי פרספקטיבה: ההתבוננות ה'ריגילה' מבחינה בגוף ובמרכז לב מודגש, מרכזי. ההתבוננות החדשה מתרחקת מעט ומשנה את הפוקוס – היא רואה את הגוף כולו, היא רואה את הלב בתוך ההקשרים השונים בהם הוא מתפקד – היא רואה את המערכת כולה. הקיום של 'לב' כשלעצמו נשלל ופינה את מקומו להבנה מערכתית ורחבה יותר. המציאות היחסית הזו הגם שהיא ריקה, היא יעילה משום שהיא רואה את האופן בו החלקים השונים מתקשרים זה עם זה, מתהווים, משתנים, משפיעים ומושפעים.

הבחנה זו באשר לאופן בו תובנת הריקות מובילה אל תובנת ההתהוות המותנית מבטלת מיסודה את סכנת הניהיליזם. המיקוד הנרקסיסטי בעצמי על הרחבותיו השונות – המשפחה שלי, השבט שלי, העם שלי – מפנה את

⁴⁴³ המונח פרטיטיה סמוטפדה מתורגם לרוב כ"התהוות מותנית", ובאנגלית *dependent origination* או *dependent arising*. אולם הוגים ומורים מסוימים, ביניהם טיק נאט האן, המבקשים להדגיש את ההדדיות שבהתהוות מתרגמים *interdependent co-arising*, דהיינו "התהוות גומלין מותנית", ואני הולך בעקבותיהם. תרגום זה תואם למשמעות המילולית של הביטוי המקורי, שכן פרטיטיה פירושה "תלות", השענות, הסתמכות, ואילו סמוטפדה פירושה "התהוות יחד". המשמעות הכוללת של הביטוי עלפי הדלאילאמה היא תלות בתנאים, הסתמכות על תנאים.

Dalai Lama, *The Meaning of Life*, translated and edited by Jeffrey Hopkins, Wisdom, 1992, p. 35. המושג 'התהוות גומלין מותנית' הנו שילוב בין המושג ההתהוות המותנית, (*dependent arising* או *dependent origination*) שמתייחס לשני מאפיינים של כל התופעות: היותן תלויות מחד, ומתהוות-תמיד מאידך לבין מושג התלות-ההדדית, (*interdependence*), של כל התופעות. שני המושגים יחד יוצר את המושג הרחב התהוות הגומלין המותנית (*interdependent co-*) של פרטיטיה סמוטפדה בכתבים הבודהיסטים ממנה עולה שהתופעות לא רק תלויות, אלא שהן תלויות זו בזו. למשל התרגום של המתרגם העכשווי ט'ניסירו בהיקו לאסוטוה סוטה שהיא סוטה מהקטן הפאלי:

"When this is, that is. From the arising of this comes the arising of that. When this isn't, that isn't. From the cessation of this comes the cessation of that." Bhikkhu Thanissaro, *Assutavā Sutta: Uninstructed (SN 12.61)*, Access To Insight, accessdate=30 June 2014.

השימוש במילה *arising* מבקש להדגיש את התמידות של ההתהוות. בשעה שהמילה התהוות (*origination*) עלולה להתפרש כאירוע בזמן עבר, הרי ש'עליה' (*arising*) מתרחשת תמיד בהווה. תרגום מדויק היה מציין 'התהוות מתמדת' אך נראה שיש גבול לסרבול.

⁴⁴⁴ The Dalai Lama, 1995, 34, תרגום שלי מאנגלית.

מקומו להתבוננות רחבה יותר ונטולת העדפות, שאיננה מבטלת ואיננה מקדשת, אלא מאפשרת לי לראות את עצמי ואת קבוצת הזהות שלי בתוך הקשר רחב ומערכתי. ראייה צלולה שכזו יכולה להצביע בנסיבות מסוימות על כך שיש לי תפקיד חיוני בתוך המערכת, אך בנסיבות אחרות היא עשויה להצביע על כך שהתפקיד שלי שולי באופן יחסי ושעלי להתמקד בשירות של רכיבים חיוניים יותר. אם נמשיל את המערכת לגוף, הרי שלעתים אני עשוי להיות לב ולעתים רק כדורית אדומה. כך או כך, האתיקה הנובעת מהתפיסה של התהוות הגומלין המותנית היא אתיקה של שירות טובת הגוף כולו, או המערכת כולה.

הדימוי האורגני-מערכתי הוא כמובן דימוי מוגבל. לכל הפחות חשוב להדגיש שגם ה"מערכות" אליהן התייחסתי הן חלק ממערכות נוספות, שגם שהן חלק ממערכות נוספות וכן הלאה. יתר על כן, בכל הרמות האלה, "המערכות" אינן מערכות סגורות אלא מעורבות ומשולבות זו בזו, ומתהוות מחדש ללא הרף כשהן אחוזות זו בזו. כדי לדמות מצב זה ניתן לחשוב על מערכת מדינתית בעולם גלובלי: כל מדינה מורכבת ממיליוני בני אדם, שמרכיבים אלפי מערכות קהילה שלובות הדדית, ואף המדינה עצמה היא חלק ממערכת גלובלית מורכבת. בנוסף לכך, מנקודת מבט בודהיסטית ראוי לצרף לתמונה את מימד הזמן, ולקשר את המערכת המורכבת הקיימת כרגע למערכות שהתקיימו בעבר ולאילו שיתקיימו בעתיד. תובנת הריקות מעמיקה את השכנוע באשר לתלות ההדדית בין כל הדברים,⁴⁴⁵ ואילו הבנת התלות הזאת מחזקת בתורה את הוודאות באשר לריקות כל התופעות: ההתבוננות על התמונה המורכבת של התלות ההדדית מבהירה עד כמה כל חלק כשלעצמו הוא ריק. זהו תהליך הלימוד הדיאלקטי אותו מתאר הדלאי לאמה.

הבנה של עיקרון הריקות מחוץ להקשר של התהוות הגומלין המותנית צופנת בחובה את סכנת הנפילה לקיצוניות הניהיליסטית. לטענתו של הדלאי למה, סכנה זו היא הסיבה לכך שהבודהה לימד גם תפיסות מעודנות פחות של העדר עצמי, אשר מתייחסות רק לסובייקט ולא לכלל התופעות.⁴⁴⁶ ישנם מתרגלים שפשוט אינם מסוגלים לתפוס את רעיון הריקות בהקשר של ההתהוות המותנית, ומבינים את ההעדר של קיום אינהרנטי כהעדר מוחלט של קיום מכל סוג שהוא.⁴⁴⁷ אך הבנה נכונה של הריקות בתוך מסגרת המחשבה של ההתהוות המותנית תראה כי תורת הריקות "איננה מפריכה בשום אופן את הקיום הקונבנציונלי של התופעה: המציאות של העולם הקונבנציונלי שלנו, שבמסגרתו כל הפונקציות של המציאות (סיבתיות, יחסים, שלילה וכו') פועלות באופן תקף. העולם הקונבנציונלי נותר שלם, ללא פגע. מה שמתמוטט פה הוא הראיפיקציה הכוזבת, שמקורה בנטייה המורגלת שלנו לאחוז בתופעה כקיימת מתוך עצמה."⁴⁴⁸

בנקודה זו חשוב להדגיש שוב כי העמדה המוצגת כאן היא עמדתו של הדלאי לאמה.⁴⁴⁹ הבודהיזם המוקדם אינו מקבל את הטענה המהאיאנית, לפיה הבודהה לימד את תורת העדר העצמי ברמות שונות בהזדמנויות שונות. גם בתוך המהאיאנה יש זרמים המציגים אידיאליזם מוחלט, בו הריקות היא עיקרון אונטולוגי, והתופעות אינן קיימות גם במישור היחסי או הקונבנציונלי. גישות אלו פוסלות למעשה את הרעיון של מציאות יחסית, וגורסות שאם תופעה ריקה מקיום אינהרנטי היא לא יכולה להתקיים כלל.⁴⁵⁰ הדלאי לאמה מציג עמדה לפיה המציאות היחסית אינה נשללת; נשללת רק הראיפיקציה הכוזבת שלה שיוצרת התודעה - ההתייחסות אל התופעות

⁴⁴⁵ המונח "תלות הדדית", באנגלית interdependence, הוא תרגום נוסף למונח פרטיטיה סמוטפדה, שמדגיש היבט אחר שלו. ⁴⁴⁶ Ibid, 35.

⁴⁴⁷ בהקשר זה מאשר הדלאי לאמה את הטענות אותן הצגתי לעיל, הגורסות כי אין פער פילוסופי או סתירה הכרחיים בין תפיסת העדר העצמי בבודהיזם המוקדם לבין זו של המהאיאנה. מבחינה פילוסופית תפיסת העדר העצמי של הבודהיזם המוקדם מובילה בהכרח לריקות בהתייחס לכלל התופעות. אולם היות שתכנים כאלה עשויים להיות מסוכנים לחלק מהאנשים נמנע הבודהה מלהבהיר את רוחב היריעה של ההעדר העצמי בהקשרים מסוימים. (אני מתייחס כאן לאבסורד עליו הצבעתי בתת-הפרק הקודם. הדלאי לאמה מבהיר כי אכן קיים אבסורד או ליתר דיוק חוסר עקיבות פילוסופית בהגות של הבודהיזם המוקדם: שם, שם.)

⁴⁴⁸ Ibid, 35.

⁴⁴⁹ כפי שהוא מפרש את ההגות של זרם הפרסנגיקה (Prasangika) בתוך אסכולת "דרך האמצע", המדהיאמקה (Madhyamaka), בהמשך לנגריונה, צ'נדרקירטי וצונג קאפה. Ibid, 45. ⁴⁵⁰ למשל תפיסת ה"ריקות של האחר", שן טונג (Shen-tong), באסכולת ג'ונגפה (Jonangpa) הטיבטית. ראו וויליאמס, 1989, The Dalai Lama, 1995, 43 ; 96-109.

כקיימות בתוך ומתוך עצמן. על פי גישה זו התופעות אינן רק השלכות או יצירות של התודעה: יש להן טבע מובחן, אך הן לא קיימות כפי שאנו תופסים אותן. הן כן קיימות באופן נומינלי, כסימנים, אולם כשאנו מזהים אותן איננו תופסים אותן כסימן בלבד אלא כמציאות אובייקטיבית שקיימת מתוך עצמה בעולם. זו האשליה: הפער בין התופעה **כסימן** לבין **הראיפיקציה** שתודעתנו מבצעת בה, שמרחיבה ומנפחת אותה.

מכאן נובעת ההבחנה המהאיאנית בין שתי רמות מציאות: רמת "המציאות המוחלטת" בה הכל ריק, ו"המציאות היחסית" או "המציאות הקונבנציונלית", שמתארת את האובייקט כפי שמוסכם לתפוס אותו. הכיסא עליו אנו יושבים קיים במציאות היחסית: אנו יכולים לגעת בו, לחוש אותו, לשבת עליו. אנחנו מכירים את קיומו באמצעות חוויה ישירה.⁴⁵¹ העובדה כי הכיסא קיים באופן זה ברמה הקונבנציונלית היא שמאפשרת לכולנו להתייחס ל"כיסאות".

הראיפיקציה שאנו עורכים ל"כיסא" היא מוגבלת, אבל המצב שונה כשמדובר בבני אדם ובמושגים מופשטים. המושגים "תלמיד", "מורה" או "חינוך" הם דוגמה לראיפיקציה גדולה יותר. גם אילו היינו מסכימים על המאפיינים היסודיים שמגדירים כל מושג (למשל על ידי ההבחנה הקלאסית בין חינוך לאינדוקטרינציה, בין תלמיד לחניך וכולי) הרי שכל סובייקט מעמיס משמעויות נוספות רבות כל כך על כל מושג. אם נמשיך ונחשוב על מושג כמו "התלמידה דורון" הרי שהראיפיקציה הופכת לעצומה: לא רק שעל "דורון" מועמסת הזהות "תלמידה", אלא שמועמסות עליה עוד זהויות רבות, גילאיות, מגדריות, לאומיות, אתניות או עדתיות, ועל גבי כל אלה מועמס הרושם שיוצרת דורון בהתנהלותה בבית הספר, כפי שהתנהלות זו נתפסת ומתויגת על ידי סוכנים אחרים בבית הספר.

תפיסת הריקות לא תטען ש"דורון אינה קיימת". ועם זאת קל להבין את מימדי הראיפיקציה של המושג "התלמידה דורון" כשמדמיינים את האופנים השונים בהם מתקיים המושג "דורון" בתודעתיהם של אנשים שונים: הוריה, מוריה, חבריה (במקומות שונים), דורון עצמה. עבור כל אחד ואחת מהם יש דורון אחרת. דורון לא בלתי-קיימת, אך היא לא קיימת באף אחד מהאופנים בהם היא נתפסת על ידי המוזכרים לעיל, בכלל זה היא-עצמה. ניתן לייחס לתצרך גוף-תודעה המכונה דורון קיום כמסמן, אולם היחס בין תכונות המסמן לבין הניפוח אל תוך המושג "דורון" הוא עצום.

אם נדייק, הרי שדורון איננה "קיימת". ישנה הטעיה בתיאור של הקיום הקונבנציונלי היחסי כ"קיום". מושג ה"קיום" מרמז להמשכיות וקביעות, ואילו ה"קיום" היחסי של דורון הוא התהוות תמידית, השתנות מותנית מתמדת. הדרך המדויקת לתאר את הקיום היחסי היא אפוא במושגי התהוות הגומלין המותנית.

א-דואליות, מדיטציה, והיכולת להכיל פרדוקס

"באופן מוזר, הפרדוקס הוא אחד מהנכסים הרוחניים החשובים ביותר, ואילו אחדות של משמעות היא סימן לחולשה. דת הופכת מרוששת מבפנים כאשר היא מאבדת או מפחיתה את הפרדוקסים שלה; אך הריבוי שלהם מעשיר, משום שרק פרדוקסים מאפשרים להתקרב להבנת למלאות החיים. העדר של דו-משמעויות וסתירות הוא חד-צדדי, ולכן לא מתאים לביטוי של הבלתי נתפס" (קארל ג. יונג, תרגום שלי)⁴⁵²

העיסוק בריקות ובהתהוות הגומלין המותנית הוא ניסיון לתאר את מה שאי אפשר לתאר, להמשיג את הבלתי מומשג. טענת היסוד של המהאיאנה היא שהראייה הישירה של הריקות היא מצב הכרה שונה באופן דרמטי

⁴⁵¹על פי זרם הפרסנגיקה באסכולת המדהיאמקה, כפי שמציג אותו הדלאי למה, ניתן לייחס קיום קונבנציונלי למשהו, למשל לכיסא, בהינתן שלושת הקריטריונים הבאים: (1) ידיעה דרך קונבנציה מעשית; (2) אשר אין אפשרות לסתור על-ידי כל סוג של בדיקה או תיקוף; (3) ואשר איננה סותרת אנליזה מוחלטת של טבע התופעה. (Ibid, 50)

⁴⁵² Jung, C., G. Collected Works of C. G. Jung, volume 11: Psychology and Religion: West and East, 2nd ed., Princeton University Press, 1969. בתוך: ג'ונס 15-16.

ממצב ההכרה היומיומי המוכר לנו. מטרתן של המילים איננה אלא לתאר אידיאל, אותו יש לממש ולהגשים בתרגול. לכן מדגיש יעקב רז שמדובר ב"אימון" בריקות ולא במושג גרידא.⁴⁵³ תרגול של מצב הכרה שיועד בה-בעת קיום ואי-קיום. המלל וההמשגה תפקידם לסייע לנו לשמור על איזון בתרגול: מושג הריקות מטרתו לאזן את הנטייה שלנו לייחס אמת ומהות לתופעות, להיאחז בהן ולכן לסבול; המושג של התהוות הגומלין המותנית מטרתו לאזן את הנטייה הניהיליסטית להפנות את הגב לעולם, להתייחס אליו כאל אשליה ארעית.

קן ג'ונס מפרק את המשגה הניהיליסטית לשני סוגים: הראשון הוא הנטייה, שמאפיינת זרמים בודהיסטיים רבים, להימלט מהעולם הנתפס אל השקטת התודעה; השני הוא הנטייה הפרדוקסלית לראיית הריקות עצמה, דהיינו להתייחסות אל מציאות הריקות כאילו היא אמיתית יותר מהמציאות היחסית, באופן המוביל להפחתה בחשיבותן של תופעות בכלל ובני אדם בפרט. לדיו של ג'ונס, הפרשנויות הניהיליסטיות של הריקות מובילות להתנתקות במקרה הטוב, ולשיתוף פעולה עם אי-צדק במקרה הרע. המשגה האסנציאליסטית, לעומת זאת, מאפיין את הלך הרוח הנורמטיבי, שמייחס עודף מהות לעולם. ג'ונס מתאר את ההסטוריה של החשיבה המהאיאנית כתהליך דיאלקטי רב-שנים של תיקון ודיוק הדדי, בו כל זרם מפתח נטייה מושגית לכיוון מסוים, ניהיליסטי או אסנציאליסטי, שמביאה לעלייתו של זרם חדש כתיקון.⁴⁵⁴ חשיבת האי-שניות מצויה בתוך בין שני הקצוות הללו, של קיום ואי-קיום.

אולם הטענה לאי-שניות איננה מספקת כשלעצמה. הוגים רבים, בודהיסטים ולא בודהיסטים, הצביעו על העובדה שריקות עמוקה מנוגדת לקיום קונבנציונלי. כפירתה של הפילוסופיה המזרחית בעיקרון השלישי הנמנע עלולה להיתפס בהקשר זה כהתחמקות ממתן תשובות. לאור זאת חשוב להתייחס לטיעון מורחב יותר אותו מציג גאי ניולנד בעקבות צונג קאפה, אשר עוסק בהפרכת יתר האפשרויות.⁴⁵⁵

על פי טיעון זה, ההגיון קובע כי יש רק ארבע אפשרויות באשר ליחס בין ריקות וקיום קונבנציונלי. האפשרות הראשונה היא אמונה שלמה בריקות והתייחסות למציאות היחסית כאשליה פיקטיבית גרידא; ראינו לעיל כי ישנם זרמים בבודהיזם ומחוצה לו שאימצו את העמדה האידיאליסטית הזו. אפשרות שניה היא אמונה במציאות התופעות והתעלמות מתפיסת הריקות – זו התפיסה המקובלת על רוב בני האדם, אך היא נראית נואלת מבחינה פילוסופית לאור כל הטיעונים לעיל. האפשרות השלישית היא האמונה שהריקות והקיום הקונבנציונלי שניהם תקפים, למרות שהם סותרים לחלוטין זה את זה; ואילו האפשרות הרביעית, בה תומך צונג קאפה, היא כי שתי האמיתות אינן סותרות, מחלישות או מחליפות זו את זו אם מבינים אתן דרך נקודת המבט של התהוות הגומלין המותנית.

האפשרות הראשונה לעיל היא הסמן הימני של התופעה אליה מתייחס צונג קאפה כנטייה "לשלול יותר מדי", ואילו האפשרות השנייה היא הקצנה של הנטייה "לא לשלול מספיק", בעוד השלישית מקורה באי-הבנה של שתי האמיתות.

(1) הנטייה "לשלול יותר מדי" קשורה לדיו של צונג קאפה בלבול באשר לאובייקט השלילה. סטיבן בצ'לור הציג (לעיל) בלבול באשר לאובייקט הכיבוי הנירוואני. מה שנכבה, הסביר בצ'לור, הוא ההשתוקקות שהיא מקור הדוקהה, לא הדוקהה עצמה. הדוקהה היא מאפיין של הקיום, וכיבוי שלה פירושו כיבוי של הקיום.⁴⁵⁶ בלבול באשר לאובייקט הכיבוי עלול להוביל להתנכרות לקיום ולהשתוקקות הלא-מיטיבה לאי-קיום. שלילת היתר עלולה להוביל גם במקרה הזה לניהיליזם.⁴⁵⁷ הפרכת היתר קשורה אף היא לשגיאה באשר

⁴⁵³ רז, 2006, 26.

⁴⁵⁴ ג'ונס, 12.

⁴⁵⁵ ניולנד, 2009, 13-14.

⁴⁵⁶ כל עוד קיים גוף תמשיך להתקיים דוקהה גופנית: לידה, מחלה, זקנה ומוות. את אלה אי אפשר לכבות. ניתן לכבות רק את ההשתוקקות להעדרם, את הדוקהה של התודעה. השאיפה המבולבלת לכיבוי של הדוקהה עצמה תוביל ⁴⁵⁷ השאיפה לאי-קיום מוצגת באמת השניה כאחת מצורותיה של ההשתוקקות. כמובן שהניהיליזם הזה איננו הכרחי, אך שוב אנחנו חוזרים לצורך בהנחיות מדויקות ולא מבלבלות. זהו הדגש של בצ'לור וזהו גם הדגש של צונג קאפה.

לאובייקט השלילה. היא מפריכה את הקיום כולו בשונה מהתפיסה שמדגישה ריקות מקיום עצמי נפרד וקבוע. אלה ששוללים יותר מדי שוללים בטעות את הקיום כולו, ולא רק את הקיום המהותי והקבוע; תפיסה כזו של הריקות אכן סותרת את האמת הקונבנציונלית, אך הבנה מדויקת של הריקות איננה. כדי לחזק את טיעונו מביא צונג קאפה חמישה טקסטים שונים בהם מדגיש נגרג'ונה כי לריקות ולהתהוות המותנית חשיבות דומה, והן מתאימות באופן מלא, משום שהן שתי דרכים לתאר את אותה השקפה אודות טבע המציאות.

הטיעון שמציג צונג קאפה נגד מפריכי היתר דומה לטיעון הקרטזיאני: כדי להפריך את הקיום, הם משתמשים באנליזה שחושפת את טבען הריק של כל התופעות, ומבהירה למשל שאין אפשרות לזהות אובייקט באף אחד מחלקיו. לאחר שהם מסיקים שאין שום אובייקט, הם משתמשים באנליזה דומה כדי להפריך את הקיום של התודעה המנתחת עצמה. צונג קאפה מצביע על הפרדוקס שבשימוש בתודעה המנתחת כדי להפריך את קיומה של אותה תודעה, ומצביע על השטחיות וחוסר האחריות של הטיעון הזה.⁴⁵⁸ המהלך הקרטזיאני של צונג קאפה מצביע על כך שהתודעה המנתחת הנה מקור מעשי ומוסמך של מידע. מכך מסיק צונג קאפה ש"תודעות חושים כשהן נטולות פגם הן מקורות מעשיים ומוסמכים של מידע",⁴⁵⁹ וכי עצמים רגילים קיימים ברמה הקונבנציונלית באופן בו הם נתפסים על ידי אותן תודעות חושים נטולות פגם.⁴⁶⁰ המהלך הקרטזיאני של צונג קאפה שולל את האידיאליזם המוחלט ומציע טיעון קאנטיאני, לפיו על אף העובדה שהתודעה הנורמטיבית איננה יכולה להכיר את הדברים כשלעצמם, היא עדיין משמשת כמקור מוסמך של מידע, כל עוד אנו מודעים למגבלותיו של המידע הזה. המגבלה קשורה לנטייה לתפוס את הדברים כקבועים ונפרדים.⁴⁶¹

(2) מעניין לשים לב לפרדוקס המרתק בין הבודהיזם לפילוסופיה המערבית. בשעה שהתפיסה האפריורית של סיבתיות נתפשת בחשיבה המערבית ככשל של התודעה המתבוננת, הרי שבחשיבה הבודהיסטית הכשל מוסבר בראייה מוגבלת של הסיבתיות על כל פניה. הכשל הבודהיסטי מתייחס לתפיסה של האובייקט כשלעצמו, בשעה שהוא לעולם לא כשלעצמו. הוא תמיד חלק ממערכת של גורמים וסיבות, הוא תמיד מורכב מחלקים אתם הוא מצוי ביחסי סיבה ומסובב. הוא תמיד חלק, אף פעם לא נפרד. תמיד משתנה, ארעי ונטול מהות. הוא תמיד חלק בתהליך של התהוות גומלין מותנית.

בשעה שהכשל הראשון היה שלילת יתר של הקיום, הרי שהכשל של מי שאינם שוללים מספיק נוגע לייחוס יתר מהות לקיום, בתפיסה של הדבר כשלעצמו ולא כלוקח חלק בהתהוות מתמדת, הדדית ותלויה. אלה שאינם שוללים מספיק שוכחים שהדברים כולם חייבים להיות תלויים בדברים אחרים ולכן נטולי קיום אינהרנטי. בנימוקים לתפיסה זו נגענו ביתר הרחבה בעמודים הקודמים.

(3) שוללי היתר מסתכלים על המציאות ולא רואים דבר, בעוד אלו שאינם שוללים מספיק רואים את הדבר כאילו הוא קיים בפני עצמו. האסכולה השלישית יוצרת שילוב בלתי-אפשרי של שתי השגיאות: אחיזה

⁴⁵⁸ שם, 36.

⁴⁵⁹ שם, 32.

⁴⁶⁰ שם. זהו בעצם אותו טיעון של הדלאי-לאמה (לעיל) לפיו האובייקט עצמו קיים וההפרכה היא של הראיפיקציה בלבד.
⁴⁶¹ צונג קאפה מציג גם טיעונים נוספים נגד מפריכי היתר; אני מביא כאן רק את הטיעונים העיקריים שמסייעים להבנת הגישה הכללית ולשלילת הגישות המוטעות אותן הצגתי בתחילת הדברים. בהערת שוליים אזכיר את הטיעון שמתייחס לסתירה שבין תפיסה של ריקות מוחלטת לבין חוק הסיבה והתוצאה. כיצד, שואל צונג קאפה, יכולה תופעה ריקה להוות גורם או תוצאה? הפרכת היתר מאיינת את חוק הגורם והתוצאה ולכן מאיינת את היכולת לכל פרשנות לוגית. לא רק שהיא שוללת את קיומה של התודעה התופסת, היא גם שוללת כל אפשרות לתהליך תפיסה ולכן שומטת את היסודות שבבסיס המהלך שלה עצמה. בדומה לדקארט גם צונג קאפה גורס כי כדי לטעון טענה פילוסופית עליו להתייחס לדברים מסוימים כמקורות תקפים של ידע וחשיבה. בדומה לקאנט הוא מצביע גם על המוגבלות של אותם מקורות. הדיאלקטיקה שמציע צונג-קאפה דומה אפוא לדיאלקטיקה הקאנטיאנית. הוא סומך על החושים (תחת מגבלות) וסומך על יכולות התודעה המנתחת, תוך מודעות למגבלות של אלה וגם של אלה. הריקות והתהוות הגומלין – המציאות המוחלטת – היא שמשרטטת את המגבלות הללו. הפרויקט של נגרג'ונה, אליו אינני מתייחס כאן מצביע גם על כשלי השפה ומעמיק את התפיסה הזו. אנחנו 'נאלצים' להשתמש בשפה ויש בה תועלת – כל עוד אנחנו מודעים למגבלות שלה – לריקות.

בעמדות של הריקות המוחלטת ושל הקיום הקונבנציונלי כאחת, תוך התעלמות מהסתירה הברורה ביניהן. ריקות מוחלטת וקיום קונבנציונלי לא יכולים לדור בכפיפה אחת. עמדה המנסה לאחוז בשתייהן ולטעון ששתייהן תקפות היא עמדה מופרכת.

(4) רק תפיסה מדויקת של ריקות – ריקות מקיום עצמי נפרד וקבוע – יכולה לדור עם האמת הקונבנציונלית אשר מייחסת לדברים קיום מוגבל. ההקשר של ההתהוות המותנית הוא ההקשר שמאפשר זאת. צונג קאפה מבחין במה שנראה כדבר כשלעצמו, ומתייחס אליו ברצינות, משום שהוא סומך על תודעת-החושים נטולת-הפגם כמקור מוסמך של מידע. אולם בה בעת, הוא גם מבין את הכשל בהתייחסות לתודעה כמקור מידע: הוא מבין שהתודעה מציגה אמת חלקית בלבד, אליה ניתן להתייחס כיחסית או קונבנציונלית, בשעה שיש אמת יסודית יותר שמתייחסת למאפיינים המוחלטים של הדברים, שהיא ריקותם מקיום עצמי מחד, והיותם חלק מהתהוות הגומלין המותנית מאידך. הבנה של המציאות היחסית בתוך ההקשר של ההתהוות המותנית מבהירה ששתי האמיתות הן קוהרנטיות. היא גם מדייקת כל אחת מהן ומונעת את הזליגה לכל אחת מהקיצוניות.

2.3 סיכום: הווייה שלובה - התמוטטות המחיצות בין סובייקט לתופעות -

והתעוררות התרגול דרך מערכות יחסים

עבור צונג קאפה ההתאמה בין תפיסת ההתהוות המותנית לתפיסת הריקות, ותפיסתן כשני צדדים של אותו מטבע, היא לב ליבה של אסכולת דרך האמצע הבודהיסטית, והמפתח להבנתה של דרך זו.⁴⁶² הפרשנויות המוטעות מקצצות באחת משתי כנפי הדרך: או שהן שוללות ריקות, או שהן שוללות חמלה, שהלא "מה הטעם בחמלה כלפי ישויות שטבען המוחלט הנו ריקות?"⁴⁶³ לפי ניולנד, צונג קאפה מצביע על כך שהגישות הניהיליסטיות של "מפריכי היתר" שוללות לא רק את תפיסת החמלה ואת האימון המוסרי אלא גם את חוק הסיבתיות הבודהיסטי, ולכן גם את היכולת לטפח את התודעה באמצעות פעולה (קרמה).⁴⁶⁴ את הפרק אודות התהוות הגומלין מסיים אפוא ניולנד כך: "מה שאנו עושים משנה משום שאנו קיימים והמעשים שלנו, הבחירות שלנו, הם התנאים מהם עולה ומתהווה העתיד."⁴⁶⁵

הגיעה העת לשוב מהשדה של תורת ההכרה בחזרה אל שדה הפעולה, התרגול והחיים בעולם. מורה הזן דוגן זנגי תיאר איך מתוך תופעת הריקות מתהווה יחס חדש לאחרים:

"ללמוד את דרך הבודהה פירושו ללמוד את עצמי.

ללמוד את עצמי פירושו לשכוח את עצמי.

לשכוח את עצמי פירושו להיות מוגשם על-ידי התופעות כולן.

להיות מוגשם על-ידי התופעות כולן פירושו להשיר גוף-נפש של עצמי וגם גופנפש של האחרים."⁴⁶⁶

השורה השנייה מתייחסת לרגעים של וויתור ואי-היאחזות; השורה השלישית מתארת רגעים של הגשמה באופן שקוהרנטי לתיאור של ההתעוררות אל תוך הקיום השלוב. השורה הרביעית מתארת כיצד מאפשרת חוויית ההגשמה העמקה של ההתבוננות אל תוך טבע המציאות הא-דואלית. מציאות שאין בה קיום עצמי נפרד וקבוע,

⁴⁶² ניולנד, 32. אני מתמקד פה בטענה על-פי צונג קאפה, אך הנחת המוצא שלי בהמשך לויליאמס הנה שטענה זו נכונה ביחס למהאיאנה כולה ותואמת לכוונתו של נגריינה עצמו. Williams, Paul. *Buddhist Thought*. Routledge 2000, 142.

⁴⁶³ ניולנד, 9.

⁴⁶⁴ ההתייחסות לקיום היחסי כממשי, והדגש על ריקות ממהות אינהרנטית בשונה מריקות מוחלטת, הן שמותירות את תנאי האפשרות לתרגול בכלל ולתרגול של החמלה בפרט. ניולנד, 37-33.

⁴⁶⁵ ניולנד, 38.

⁴⁶⁶ בתוך ובתרגום: רז, י., *זן בודהיזם – פילוסופיה ואסתטיקה*, ת"א: משרד הביטחון, 2006. עמ' 92.

אין בה 'סובייקט' כמערכת סגורה, ואין בה אובייקטים. ישנו קיום גומלין, קו-אקזיסטנס, בה ניתן להתייחס לקיום אך ורק כחלק ממערכת-גומלין הדדית משתנה-תמיד.

השורה הראשונה מתייחסת לתרגול היסודי של ההתבוננות הפנימית, השורה השנייה מתייחסת לתובנה על הריקות, השלישית מתארת את החוויה של התהוות הגומלין המותנית ומבהירה שהבנה מדויקת של הריקות כוללת את הבנתה וחוויתיה של המציאות כמותנית. משמעות זו מורחבת ונכנסת לעולם הזיקה בשורה הרביעית, שמתורגמת במקומות אחרים כ"השרה של מחיצה בין עצמי לבין האחרים".⁴⁶⁷ החוויה המשולבת של המציאות היחסית והמוחלטת תופסת את קיומו של העצמי הקונבנציונלי, ובה בעת את היותו חלק אינטגרלי מעולם התופעות. חוויה זו מובילה להשרת המחיצות שמגדירות "עצמי" ו"אחר", השרה של הפרדה ביני לבין האחרים. האוּטְמַסְקָה סוּטְרָה (Avatamsaka Sutra) מבהירה שהשרת ההפרדה משמעה הדדי: לא רק הסובייקט מוגשם על ידי התופעות כולן, אלא שגם התופעות כולן מוגשמות על ידי העצמי. מדובר בדגש יסודי להגות הבודהיסטית. התובנה לפיה הסובייקט שלי הוא תולדה של גורמים ותנאים ורכיב זעיר במבנה אינסופי של תופעות עלולה להוביל לחוויה של אי-קיום, או קיום שולי, אפסי, חסר משמעות.⁴⁶⁸ כנוגדן לכך, האוּטְמַסְקָה סוּטְרָה מזכירה כי אין "עולם תופעות" שנפרד מ"עצמי", ומדגישה את כוחה של התודעה האוהבת-חומלת: "בשל נטייתו להתרחבות עצמית ויצירה עצמית, הלב האוהב מתמיר את העולם הארצי הזה לעולם נשגב של התמזגות הדדית".⁴⁶⁹

מורה הזן ופעיל השלום בן-ימינו תיק נאט האן טבע את המונח *טיאפ-היאן* (Tiếp Hiện) כדי לתאר את המציאות של ההתהוות המותנית בהקשר של הזיקה לאחרים. בווייטנאמית *Tiếp* משמעה "להיות בקשר עם", ואילו *Hiện* פירושה "תובנה" או "ראיה נוכחת"; הצירוף שלהם פירושו הוויה שלובה, נוכחות שלובה, או הבנה נוכחת של הזיקה לאחרים.⁴⁷⁰ התרגום המקובל של המושג לעברית הוא "שלוּב-היות", אך פה בחרתי לתרגמו באופן מדויק וברור יותר כ"הוויה שלובה".⁴⁷¹

המטפורה הרווחת להוויה השלובה, שמופיעה אף היא באוּטְמַסְקָה סוּטְרָה, היא "הרשת של אינדרה": במשכנו השמימי של האל הגדול אינדרה ישנה רשת פלאית. בכל צומת חוטים של הרשת האינסופית הזו משובצת אבן חן בה משתקפות כל יתר האבנים. כל אחת מהאבנים קיימת אפוא אך ורק כהשתקפות של כל יתר האבנים, ולכן אין לה טבע עצמי נפרד; בכל זאת, קיומה של כל אחת מהאבנים מאפשר את קיומה של הרשת כולה ושל כל אחת מהאבנים האחרות. כל אחת מהן וכולן יחד מתקיימות הדדית: האחת קיימת רק באמצעות הכלל, ובה בעת יוצרת את הכלל, שאיננו אלא ההוויה השלובה של כלל האבנים. המטפורה מייצגת אפוא הוויה שלובה פרדוקסלית של ישויות שיש להן ובה בעת אין להן קיום עצמאי, או במילים אחרות, של ישויות ריקות ובכל זאת קיימות. אליבא דצונג קאפה, זהו אותו פרדוקס שקיים בקיום כמו שאנו מכירים אותו.

ניתן לבקר את ההמשגה הזאת של התהוות הגומלין המותנית כמהותנית יתר על המידה, ונתייחס לכך להלן. אך יש לה גם שני תפקידים חשובים. תפקידה הראשון הוא למשוך את המתעניין בתיאוריה הבודהיסטית אל התרגול עצמו, ששיאו בהתנסות במה שקודם היה רק תיאוריה. התפקיד השני, והמרכזי יותר לענייננו, הוא מתן הנחיות באשר לאופנים בהם יש להתייחס אל מערכות יחסים ממשיות: תפיסת ההוויה השלובה מציעה מעין אמת מידה, שמאפשרת לנו לבדוק עד כמה הפעולות בעולם מותאמות לתפיסה של התלות ההדדית.⁴⁷²

⁴⁶⁷ אני מכוון כאן לזיקה במשמעה הבודהאיני. תרגום כזה נמצא למשל אצל גיונס, 14.
⁴⁶⁸ מובן שמדובר בתפיסה של תודעה שאינה חווה את התהוות הגומלין באופן ישיר, אולם התייחסתי לעיל לאחריות של הנחיות התרגול ולצורך לזכור שמרבית המתרגלים/ות לא חווים חוויה ישירה. לכן הדיוק שמציעה האוּטְמַסְקָה סוּטְרָה חשוב כל-כך.
⁴⁶⁹ מצוטט אצל גיונס, 14. התרגום שלי.

⁴⁷⁰ Taylor, P., *Modernity and Re-Enchantment: Religion in Post-Revolutionary Vietnam*, Institute of Southeast Asian Studies, 2007, 341. <http://muse.jhu.edu/> (accessed October 13, 2014).

⁴⁷¹ מצד שני, זהו תרגום פחות אסתטי, אך יש לו את היתרון הנוסף, שהוא מטיל אותנו ישירות למושג "הנוכחות ההווה" של בובר. ניתן לזהות באופן ישיר את הקשר בין נוכחות הווה בזיקה לבין הוויה שלובה. ארחיב על כך להלן.

⁴⁷² Cook, Francis, *Hua-yen Buddhism*, Pittsburgh: Pennsylvania State University Press, 1977, 109.

אל הדגש על מערכות יחסים ניתן להתייחס כנקודת מפנה בתרגול הבודהיסטי, או לכל הפחות בדגשיו. על פי שולמן, בבודהיזם המוקדם מרכז התרגול הוא במדיטציה, ואילו תרגולו של הבודהיסטוּוּ מתרחש ומתגשם בעולם הממשי, ונמדד באיכויות של מערכות היחסים אותן הוא יוצר: "מה שמייחד את הבודהיסטוּוּ ואת הבודהיזם שאותו הוא מייצג זו פעילותו בעולם למען שאר האדם, במקום להיות מכונס בתוך עצמו במצבים מדיטטיביים כאלו או אחרים. חידוש זה בהבנת הדרך הבודהיסטית מוציא את מרכז הכובד של חיי הרוח מהמדיטציה אל העולם".⁴⁷³ טענה זו של שולמן הובאה כבר בפרק שדן בחמלה, אולם תפיסת ההתנהוות המותנית, ובמיוחד הצגתה כהוויה שלובה, מבהירה ביתר שאת את מרכזיותו של היחס לאחרים בתרגול המהאיאני, ואת הסיבה לכך שהיחס לאחרים הוא גם הגשמת התרגול וגם אמת המידה שלו. אנו מזהים פה מעבר מתרגול שפסגתו בהתבודדות לתרגול שאמת המידה שלו נוגעת ליחסים עם אחרים. יתר על כן, היא אינה מתמצה רק במוסר ובנתינה, אלא גם באופן בו אנו חווים את האחרים ומתייחסים אליהם, כלומר בזיקה, בקשר, במערכות היחסים.

מהפכה זו מודגמת היטב בחיבור הטיבטי הקצר "שמונה בתים על התמרת התודעה", מאת גֶּנְשֶׁה לאנגרי תאנגפה, אליו מתייחס מסורת הגלוק כאל אחד הטקסטים הבודהיסטיים הטרנספורמטיביים ביותר.⁴⁷⁴ חיבור זה מכיל הנחיה לגבי אופן התרגול והפיתוח של *הבדוהיציטה*, שהיא כזכור ההתכוונות האלטרואיסטית להגיע להארה מלאה למען טובת כל היצורים החשים. הבית הראשון מבין השמונה ממוקד בשאיפה שכל היצורים החשים יהיו יקרים בעיני כל הזמן. הבית השני מקרקע את התרגול ממרחב השאיפות למרחב הזיקה, ומדגיש צניעות ויחס מכבד לכל בני האדם. הבית הרביעי עוסק בפיתוח יחס אוהב כלפי אנשים בעלי אופי לא נעים, תוך דגש על העובדה שמקורו של "אופי" זה הוא הדיכוי על-ידי שליליות וסבל. הבית החמישי מזמין אותנו לתרגל וויתור במערכות יחסים ולהרפות מהשאיפה המתמדת לנצח. הבית השישי נוגע בהתמודדות עם מצבים בהם האנשים הקרובים לנו פוגעים בנו, והשביעי מסכם את התהליך בשאיפה להציע עזרה ואושר לכל הברואים, ולקחת על עצמנו את פגיעותיהם ומכאוביהם.⁴⁷⁵

"שמונה בתים על התמרת התודעה" מציב תביעות לא פשוטות לגבי ההתנהלות הראויה בתוך מערכות יחסים. מקורן של תביעות אלה בתפיסה לפיה הריכוז העצמי הוא המקור המרכזי לסבל שלנו, והוא קשור באופן ישיר לגאוה. תרגול של צניעות, שפלות רוח, וויתור, סבלנות ונתינה ביחסינו לאחרים הוא אפוא נוגדן משמעותי למקור הסבל. הריכוז העצמי הגאה נתפס גם כמחסום המרכזי לפיתוח החמלה, אליה מתייחסת מסורת זו כאל המעלה החשובה ביותר. הדלאי לאמה מדגיש שאין מדובר בחמלה תיאורטית או מופשטת, אלא בחמלה מעשית שמביאה לפעולה.⁴⁷⁶ הפיתוח שלה מחייב אפוא פיתוח של "היכולת לחוש חיבור ליצורים אחרים" כי "ככל שאנחנו מרגישים קרובים יותר ליצור חי אחר, כך נחוש בעוצמה רבה יותר שמראה הסבל שלו בלתי נסבל לנו".⁴⁷⁷ את תחושת האינטימיות עם האחר שהיא הבסיס לפיתוחה של חמלה מגדיר הדלאי לאמה כ"טוב לב אוהב". ביטוי זה הנו תרגום של המילה מאיטרי (Maitrī), ששורשה במילה "חבר", וניתן לתרגמה כחברות, ידידות או אהבה ידידותית. רגש זה עולה באופן ספונטני כלפי אלה שאנו מרגישים שאנו קשורים אליהם – משפחה, קהילה וכו'. הנחת המוצא של תפיסת ההוויה השלובה ההתנהוות המותנית היא שאנו קרובים לכל הברואים; מכאן נגזרת המסקנה הפסיכולוגית-אונטולוגית, כי הבנה של ההוויה השלובה כרוכה בהרגשה אותנטית של אהבה

⁴⁷³ שולמן, 2010, 41.

⁴⁷⁴ הדלאי לאמה, 2004, 7.

⁴⁷⁵ "בקיצור, מי יתן ואציע הטבות ואושר לכל האמהות שלי, הישירות והעקיפות, מי יתן ואקח על עצמי בדממה את כל פגיעותיהן ומכאוביהן של האמהות שלי." הבית השמיני חוזר למרחב השאיפה. המושג 'האמהות שלי' מתייחס לכלל הברואים לאור ההנחה הטיבטית שכל הברואים היו בשלב זה או אחר אמהות שלנו. ניתן להתייחס להגדרה הזו כפשוטה בהתבסס על התפיסה של המשכיות התודעה אחרי המוות או, בפרשנויות מודרניות, לעובדה שבאונטולוגיה של הקיום-השלוש כל היצורים החשים מאפשרים את קיומנו כמו שאמא מאפשרת את קיומו של בנה. שמונה בתים על התמרת התודעה, בתוך: הדלאי-לאמה, 2004, 141-142.

⁴⁷⁶ שם, 67-68.

⁴⁷⁷ שם, 66-70.

כזאת כלפי כל הברואים. ניאנפוניקה תרה מתאר אותה כ"אהבה החובקת את כל בני האדם, שצומחת מהידיעה שכולנו נוודים במעגל הקיום וכולנו חווים את אותם חוקים של סבל".⁴⁷⁸

את התובנה שת'רה מתייחס אליה ניתן לפתח לשני כיוונים: להתבוננות על טבעה המוחלט של המציאות, דהיינו ריקות והתהוות מותנית, או לפיתוח של ידידותיות כלפי כל האחרים. התרגול היעיל מאמץ את שתי הדרכים – הן את זו שנפתחת באמצעות התבוננות, הרהור ומדיטציה, והן את זו שנפתחת בכל פעם שאנו פוגשים אדם אחר. הנחת המוצא של הדלאי לאמה היא שמפגש עם אחרים מתרחש כל הזמן ממילא, ומציע הזדמנות פנטסטית לתרגול, שלא הגיוני לוותר עליה. מזווית זו, היחסים עם אחרים מהווים לא רק אבן בוחן להתפתחות התרגול אלא שדה תרגול משמעותי כשלעצמו.

אך חמלה ואהבה ידידותית הן לא רק תרגול של ההווה השלובה, אלא גם הגשמה שלה. אני יכול למוטט את המחיצות ביני לבין האחרים באמצעות התבוננות, תשומת-לב וריכוז, ואני יכול למוטט אותן באמצעות אהבה וחמלה. הפסיכולוגיה של המהאיאנה מניחה שלאהבה ולחמלה יכולת טרנספורמטיבית שאינה נופלת מעצמתה של ההתבוננות המדיטטיבית: "ספרות המהאיאנה מדגישה נקודה זו שוב ושוב, וקובעת שחמלה עצומה היא יסוד כל התכונות החיוביות, ומהווה את שורשו של נתיב המהאיאנה כולו, ואת ליבה של הבודהיציטה. בחיבור 'עיטור הסוטרות' (Mahayanasutralamkara) קובע מייסדה שהחמלה היא שורש הבודהיציטה. בדומה לו, אומר צ'נדרקירטי בספרו 'הכניסה לדרך האמצע' (Madhyamakavata) שחמלה היא איכות רוחנית כה גבוהה עד שהיא נותרת רלבנטית תמיד: היא חיונית בשלב הראשון בנתיב הרוחני, היא חשובה לא פחות כשאנחנו כבר הולכים בנתיב, והיא רלבנטית גם כאשר הגיע האדם להארה מלאה".⁴⁷⁹

חשוב להבהיר כי אין בפסקאות האחרונות משום כוונה ליצור הבחנה דואלית בין התכנים של התרגול המדיטטיבי לבין אלה של התרגול היומיומי. ההתבוננות בריקות ובהתהוות המותנית יכולה להתרחש לא רק על הכרית אלא גם בכל רגע של ערות, ופיתוח החמלה מתרחש בעתות המדיטציה בה במידה שהוא מתרחש במערכות היחסים.⁴⁸⁰ שיטות התרגול המהאיאניות, למשל "שבע סיבות סיבה ומסובב" ו"המרת עצמי באחר" (אליה משתייכים שמונת הבתים), באות לידי מימוש הן בפרקטיקות המדיטטיביות והן במערכות היחסים. מה שברצוננו להדגיש הוא את המרכזיות הרבה שמייחסת המהאיאנה להגשמת התובנות והאידיאלים הללו בחיי היומיום בכלל, ובתוך מערכות יחסים בפרט.⁴⁸¹

דגש חשוב נוסף מתייחס לתהליך ההבשלה של החמלה. מוקדם יותר, בפרק על החמלה, הוגדר תהליך התפתחותה של החמלה, מהרמה הראשונית בה החמלה היא שאיפה בלבד, ועד לרמה שבה היא הופכת לרצון מעשי, המלווה בתחושת מחויבות ואחריות, לעשות משהו בנוגע לסבלם של אחרים;⁴⁸² הדיון לעיל הראה שהחברות האוהבת היא הבסיס לתחושת האינטימיות או החיבור עם האחרים, והיא שמאפשרת לחמלה להתפתח לכדי רצון מעשי. אולם כעת ניתן להוסיף נדבך נוסף, ולקבוע כי גם הרצון המעשי הזה לעזור לאחרים אינו שלב התפתחותה הסופי של החמלה, שכן בהתייחסות אל "אחרים" כאל יישים קבועים ונפרדים, ואל הסבל שלהם כממשי לחלוטין, מובלעת מהותנות רבה. תפיסה כזו מנוגדת כמובן לתפיסת הריקות והתהוות המותנית. חרף זאת, יש לה חשיבות חלק מתודי של תהליך הפיתוח של החמלה, וזאת משתי סיבות: ראשית, עבור מרבית המתרגלים/ות, המציאות המוחלטת היא עניין מופשט. מחוץ למדיטציה ולרגעים נדירים של נוכחות בריקות אנו חווים את עצמנו ואת האחרים כקיימים באופן מוחלט. תרגול החמלה לאחרים משתמש בחוויה הזאת כדי

⁴⁷⁸ ציטוט של ת'רה אצל סילביה בורשטיין, (התרגום שלי), בתוך: *Love & Relationships: What the Buddhists Teach*, Shambhala Sun, November 2008. Retrieved: 14/10/14 from: http://www.shambhalasun.com/index.php?option=com_content&task=view&id=3273

⁴⁷⁹ הדלאי-לאמה, 2004, 66-67.

⁴⁸⁰ הדלאי-לאמה, 2004, 68-70.

⁴⁸¹ הדלאי לאמה, 2004, 70-84.

⁴⁸² הדלאי לאמה, 2004, 67-68.

להעצים איכות רוחנית חיונית. שנית, כדי לטפח חמלה נדרשת תחושת קרבה אינטימית לאחר, והשהיה זמנית של תפיסת הריקות מאפשרת לייצר את אותו חיבור אינטימי שמאפשר פיתוח חמלה. מכאן ניתן להמשיך הלאה. על פי הדללי למה, השלב הבא של הדרך הוא התפתחותה של חמלה שמעוגנת בתובנת ארעיות שמעצימה אותה, ואילו השלב השלישי והגבוה ביותר מתואר כ"חמלה נטולת מושא". בשלב הזה חוברת החמלה לתובנת ההתהוות המותנית, והיא כבר אינה קשורה בהכרח למושא כזה או אחר, אלא מכוונת אל ההווה השלובה כולה. חמלה כזאת יכולה עדיין להיות מכוונת כלפי ישות סובלת ספציפית, אך היא תהיה מחוּזקת במודעות מלאה לטבעה האינסופי של אותה ישות. לדברי הדללי למה, זוהי צורה רבת עוצמה במיוחד של חמלה, משום שהיא מאפשרת לנו להיות בקשר עם האדם האחר מבלי להפוך אותו לאובייקט ומבלי להיאחז ברעיון שיש לו מציאות מוחלטת כלשהי.⁴⁸³ כלומר, בפסגת הפיתוח שלה חבוקה החמלה עם תפיסת הריקות וההתהוות המותנית, וניתן לנוע לסירוגין בין מציאות מוחלטת ויחסית, תוך התייחסות לאחר הסובל כסובייקט במציאות היחסית, מבלי לוותר על ידיעת המציאות המוחלטת של ריקות והתהוות מותנית.

2.4 עקרונות יסוד חינוכיים לאור ההווה השלובה - דיאלוגיות שמקורה בריקות וחמלה

בודהיזם ופילוסופיה דיאלוגית

תפיסת החמלה המהאיאנית שהוצגה לעיל קרובה לתפיסות מרכזיות במחשבה הדיאלוגית. כדי שניתן יהיה להצביע בהמשך על השתמעויות חינוכיות של תורת המהאיאנה, חשוב להצביע בקצרה כבר עתה על הזיקות הללו.

תפיסת החמלה נטולת המושא מהדהדת לתפיסת "הפנים" של לוינס.⁴⁸⁴ בהגותו של לוינס, הפנים מחייבים אותנו באופן מוחלט משום שהם מגלמים את האינסופי, אולם המחויבות הזו מוגבלת בשל קיומם של (אינסוף) פנים נוספים. העובדה שהפנים הם "רק" גילום של האינסופי לא מביאה להפחתה ניהיליסטית של המחויבות כלפיהם, להפך. הפנים הם הכל. הן לא שבריר שולי של האינסופי, הן האינסופי עצמו שמתממש בהם בכליותו. ועדיין ישנן אינסוף פנים אחרים, וישנה המחויבות כלפיהם, אשר מגבילה את המחויבות כלפי הפנים המסוימים הללו. אך זיכרון יתר הפנים אינו גורע כהוא זה ממרכזיותם של הפנים הקונקרטיים שנוכחים כאן ועכשיו. הפנים האלה, ברגע הזה, הם הכל, הם התגשמותה של ההווה כולה, והתגשמות זו היא שהופכת את האדם ההווה לסובייקט. בדומה לכך, גם הריקות אינה מאיינת את האדם בהופכה אותו לשבריר קטנטן וארעי של התהוות נצחית ואינסופית; נהפוך הוא, האחר ההווה מולי הוא הייצוג האותנטי האפשרי היחיד של התהוות זו. אין להתהוות המותנית דרך אחרת להתגשם בתוך היחסי זולת התגשמותה בפנים. האחר הנו אפוא לא שבריר אלא פרקטל המייצג את הכוליות, ולכן המחויבות אליו היא אינסופית. זו הסיבה לכך שהחמלה נטולת המושא היא החמלה הגבוהה ביותר: חמלה זו אינה תלויה במושא ספציפי, אך היא בהכרח מתגשמת במושא, ואז היא אינסופית, משום שברגע המפגש החמלה כלפי ההתהוות המותנית כולה מתנקזת אל פנים מסוימים. חמלה זו יודעת את הריקות שהיא טבעם המוחלט של הפנים הללו, וזוכרת גם את יתר הפנים. הזיכרון של יתר הפנים הוא המגבלה היחידה על המחויבות לפנים המסוימים, ואילו זיכרון הריקות הוא שמאפשר שמירה על איזון נפשי אל מול סבלו הקונקרטי של היחיד, ומונע מהחמלה להפוך להזדהות, שיש בה החפצה של האחר מחד ואבדן היכולת לסייע לו מאידך.

הדגש על סובייקטיפיקציה של האחר והאזהרה מפני החפצתו בולטים גם במושג החמלה הרדיקלית אצל למפרט.⁴⁸⁵ לטענתו של למפרט, רק כאשר המחנכת תופסת את החניך כסובייקט שלם יכולה להתעורר אצל החניך

⁴⁸³ שם, 68-70. הרמה השלישית של החמלה קשורה להתעוררות השניה מבין שתי רמות הבודהיציטה – הבודהיציטה המוחלטת (בשונה מהבודהיציטה הקונבנציונלית).

⁴⁸⁴ לוינס, 1983, 72-77, (פרק 7).

⁴⁸⁵ למפרט מתייחס פה לשחרור פוליטי ולא לשחרור במשמעו הבודהיסטי. למפרט, 2008, 154-163.

חווייה עצמית של סובייקטיביות. כל התייחסות מחפצנת אל החניך, בניסיון לעורר בו "תודעה מעמדית" או לכל מטרות פוליטיות אחרות, תשיג את המטרה ההפוכה ולא תאפשר שחרור אמיתי. מנקודת המבט הבודהיסטית, ההרפיה מתפישתו של האחר כבעל מהות נפרדת וקבועה מהווה תנאי הכרחי להתייחסות אליו כסובייקט אוטונומי; בה בעת, ההרפיה מהריכוז העצמי הנרקסיסטי מסייעת להתייחסות לאחר כסובייקט ולהימנע משימוש בו למטרותינו האישיות (למשל כדי להרגיש חומלים יותר או צודקים יותר).

דגש דומה על ראיית האחר כסובייקט שלם מציע גם מושג ההקפה של מרטין בובר.⁴⁸⁶ בובר מציג מושג זה כמנוגד למושג האמפתיה הפסיכולוגית, בו מוצא בובר סכנה של החפצת השותפים במערכת היחסים.⁴⁸⁷ המטפלת או המחנכת עלולה לבטל את עצמה, להוציא את עצמה מהמשוואה, כדי "להיכנס לנעליו של האחר". על פי בובר זהו מהלך מוטעה, משום שאין אפשרות להתייחס לפרט מחוץ למערכת היחסים. לפיכך התבוננות כזו מוחקת את הסובייקטיביות של המחנכת כאדם בזיקה, וחמור מכך, מוחקת את הסובייקטיביות של החניך, שמוצג כחפץ שניתן להיכנס לנעליו במנותק מהסיטואציה ומיחסי הזיקה.⁴⁸⁸

אולם הקרבה בין ההגות הבודהיסטית לבין הגותו של בובר אינו רק במישור המושגי, למעשה ניתן לזהות קרבה בין האונטולוגיה הדיאלוגית של הזיקה לבין האונטולוגיה של ההווה השלובה. רוטנשטריך מצביע על כך שההגות האקזיסטנציאליסטית מדגישה את "ההארה העצמית" - עמידתו המודעת והמתבוננת של האדם נוכח המציאות הקיומית אליה הוא מוטל.⁴⁸⁹ הפילוסופיה הדיאלוגית (אותה הוא מגדיר כ"קו-אקזיסטנציאליסטית"), טוענת לעומת זאת שהתבוננות על המערכת הרחבה של הקשרים והזיקות בהן מצוי האדם היא הכרחית, ו"הארה עצמית" היא לפיכך לא רק בלתי מספיקה אלא שגויה מיסודה. אליבא דרוטנשטריך, בליבה של הפילוסופיה הדיאלוגית עומדת הרחבה זו של המבט, או במילים אחרות, ההתבוננות ברצף ההוליסטי של הזיקה, במערכת הקשרים והיחסים שבין האדם לעולם.

סדר העדיפויות הקו-אקזיסטנציאליסטי הותווה על ידי בובר באמירתו המפורסמת, "בראשית היתה הזיקה",⁴⁹⁰ וברגמן מנסח זאת כך: "אין האני קיים-נפרד ואין האתה קיים-נפרד, אלא מה שקיים היא הזיקה 'אני-אתה', והיא קודמת מבחינה הגיונית ומבחינת החוויה לאני ולאתה. ושוב, אין האני קיים-נפרד והלז, האובייקט, ה-It, קיים-נפרד, אלא מה שקיים הוא היחס אי-דבר, אני-הלז".⁴⁹¹ הפילוסופיה הקו-אקזיסטנציאליסטית נותנת אפוא קדימות לא להארה העצמית, אלא להארה ההדדית, הזיקה. לכן מגדיר אותה בובר כדיאלוגית - הדיאלוג מתאר את היחסים המתקיימים בזיקה - "זיקה זו, קיום-יחד זה של האדם עם העולם על גווניו, הם הרקע להבלטת מקומה של השיחה בין האדם לבין מה שהוא מצוי, שהרי שורשה האנושי של הקו-אקזיסטנציה הוא בפתיחות הלב או בפתיחות כלפי הזולת והעולם בכלל".⁴⁹² הקו-אקזיסטנציה מתקיימת רק בשיחה – בדיאלוג בין האדם לבין מה שמצוי, לא בהארה העצמית הקיומית, אלא בהארה ההדדית שמתגשמת בשיחה ובפתיחות-הלב כלפי הזולת וכלפי העולם כולו. ניתן לטעון כי מהקרבה האונטולוגית הזו נגזרים קווי דמיון נוספים ובהם

⁴⁸⁶ בהצגת מושג זה בהקשר הנוכחי מובלעת טענה לפיה "הקפה" היא המושג הבובריאני לחמלה. טענה זו תוסבר בפרוט בחלק השלישי של העבודה, אך הרלבנטיות שלה נרמזת כבר עתה מתוך עצם הניגוד שבובר מתווה בין הקפה לאמפתיה, ותיאור ההקפה כאופן מדויק של אמפתיה, כפי שנראה להלן.

⁴⁸⁷ בובר מתווכח עם מושג האמפתיה של זמנו – שנות העשרים של המאה הקודמת. מאז עבר מושג זה שינויים רבים, בין השאר בהשפעתו של בובר עצמו.

⁴⁸⁸ בובר, 1963, 253-255.

⁴⁸⁹ בפרקים הקודמים הצגתי תפיסה זו: בהמשך לברגמן ולגלאצר מציג רוטנשטריך את המושג "קו-אקזיסטנציאליזם", משום שבזרם הדיאלוגי מוקד תשומת הלב אינו ההארה העצמית, אלא התבוננות בו-זמנית בקיומו של האדם היחיד וב"מערכת היחסים שבין האדם היחיד לבין בני-אדם אחרים כיחידים...". ההתבוננות ביחיד אפשרית אם כן, אך חייבת להתרחש בהקשר של זיקה. רוטנשטריך, נ, מבוא, בתוך: ברגמן, ש., הפילוסופיה הדיאלוגית מקרקור עד בובר, ירושלים: מוסד ביאליק 2010, 3; וכן ברגמן, ש., הפילוסופיה הדיאלוגית מקרקור עד בובר, ירושלים: מוסד ביאליק, 2010, 209.

⁴⁹⁰ בובר, 1963, עמ' 14. שם הפרק בתרגום העברי הנו 'בראשית היא הזיקה'.

⁴⁹¹ ברגמן, עמ' 256.

⁴⁹² רוטנשטריך, עמוד 3.

הדגש על אהבה, על חמלה מקיפה ועל לזיקה שיש בה השרה של הפרדות ומחיצות בין עצמי ואחר, כמו-גם הדגש על הפוטנציאל המתמיר של האהבה.⁴⁹³

האונטולוגיה הקו-אקזיסטנציאליסטית מביאה אפוא גם בדוגמה הבובריאנית לפתיחת הלב כלפי הזולת וכלפי העולם כולו. דגש זה על הדיאלוג, על השיחה כהגשמה של פתיחת הלב, נעדר מתורת המהאייאנה, שמדגישה אופנים אחרים של ביטוי חמלה. הדגש הבובריאני על השיחה, ועל הקשר לאחרים כהגשמה של אונטולוגיה קו-אקזיסטנציאליסטית, עשוי אפוא להוסיף נדבך חשוב להמשגה של חינוך בודהיסטי בן ימינו. בהקשר זה מעניינת גם טענתו של בובר, לפיה מרכזיות הקשר לאחרים היא פרקטיקה המייחדת את העת הזאת. אם בעבר יכול היה האדם ליצור קשרי זיקה גם עם הטבע ועם מצויים רוחניים, הרי שבעת הזו, טוען בובר, הזיקה לאחרים היא מרכזית.⁴⁹⁴ טענות דומות ניתן למצוא אצל הוגים בודהיסטים בני-זמננו, שגורסים כי התרגול הבודהיסטי בעת הזו חייב להכיל בתוכו גם התייחסות למערכות היחסים כפרקטיקה רוחנית,⁴⁹⁵ ובתוכן הדגש של אריך פרום על "אמנות האהבה" כפרקטיקה רוחנית הכרחית בעולם מנוכר.⁴⁹⁶

מבלי להתעלם מההבדלים המהותיים בין התורות הללו, ומבלי לנסות לעשות לאחת רדוקציה לאחרת, חשוב לשים לב לקרבה הרעיונית הגדולה ביניהן. גם אם ניזהר מהטענה שהבודהיזם הוא קו-אקזיסטנציאליסטי, הרי שניתן ללא ספק לטעון שהוא קו-אקזיסטנציאלי. למעשה, אם נתבונן בהגדרה של רוטנשטרייך לקו-אקזיסטנציאליזם נמצא שהפילוסופיה הבודהיסטית של ההווה השלובה עשויה להיות מוגדרת כהגות דיאלוגית. לכל הפחות נוכל לטעון כי פדגוגיה של הווה שלובה תהיה פדגוגיה דיאלוגית.

עקרונות יסוד חינוכיים בעקבות הבודהיזם המהאיאני

את המסע של פרק זה התחלנו בגישה הדה-קונסטרוקטיבית של תפיסת הריקות. משם המשכנו אל תפיסת התהוות הגומלין המותנית, המגשרת בין תפיסת הריקות לבין החמלה, וממנה אל תפיסת ההווה השלובה, שמתרגמת את תפיסת התהוות המותנית לשדה הקונקרטי של מערכות היחסים והדיאלוג. במהלך המסע הזה ניסחנו עד כה במפורש שני עקרונות יסוד: את עיקרון היסוד של הדה-קונסטרוקציה, שעלה מתוך הדיון בריקות, ואת עיקרון היסוד הדיאלוגי שהוצג זה עתה. בעקבות הדיון לאורך הפרק ניתן לנסח כעת עקרונות יסוד חינוכיים נוספים. חלקם הוצגו באופן ישיר כחלק מההגות הבודהיסטית, אחרים הם נביעה של ההגות המהאיאנית ונשענים עליה, אך לא מהווים בהכרח חלק ישיר ממנה. כעת הגיעה השעה לנסח במפורש עקרונות אלה:

1. חמלה

לאורך הפרק עסקנו בהרחבה בחמלה, כעיקרון יסוד מכונן של הדרך הבודהיסטית בכלל ושל תורת המהאייאנה בפרט. בעקבות מושגי התהוות המותנית וההווה השלובה ניסחנו את הטענה, כי חמלה זו צריכה לבוא לידי ביטוי ממשי בקשרי זיקה עם אחרים, ובהקשר החינוכי עם החניכים/תלמידים. מכאן החשיבות במפגש עם מושגי החמלה של תורות דיאלוגיות מערביות, למשל מושגי הזיקה המקיפה לבובר והחמלה הרדיקלית ללמפרט, שתוארו לעיל, כמטרה מרכזית עבור חינוך בודהיסטי-מערבי.

⁴⁹³ אינני טוען חלילה לזהות. פער גדול בין התורות נמצא כבר באונטולוגיה עצמה וביחס לרעיון הריקות. ראו הערה בהמשך. בובר, 1963, בובר, 1963, עמ' 11-13.

⁴⁹⁴ בובר, 1963, 12-7 וכן 251. העובדה כי שלוש הרשויות הללו - האחרים, הטבע והמצויים הרוחניים - הן לידו של בובר אופנים שונים של האלוהות מחזקת את דימוי המטריקס של התהוות הגומלין התלויה אצל בובר ובמהאייאנה. לשתי התורות ניחוח פנתיאיסטי שמתייחס ליישיות כללית וחובקת כל שמתבטאת באופנים שונים. הכל ריק מלבדה, אך גם מלא, משום שכל אירוע פרטיקולרי הוא גם ההגשמה היחידה של הכללי. לכן גם הזיקה החומלת והאוהבת היא היחס האפשרי היחיד בין החלקים הרבים של האחד. המשגה כזו עשויה להתפס ככפירה מהפרספקטיבה הבודהיסטית משום שגם התהוות הגומלין המותנית ריקה.

⁴⁹⁵ למשל גישת ה-insight Dialogue של גרגורי קרמר, אך גם דגשי הוראה של מורי בודהיזם במערב כמו כריסטופר טיטמוס, ג'ק קורנפילד או הדלאי לאמה עצמו.

⁴⁹⁶ פרום, 2001, 26-30.

מתוך מפגש זה עולה עיקרון יסודי דיאלוגי נוסף, שניתן לכנותו, בעקבות בובר, עיקרון הנוכחות ההווה.⁴⁹⁷ בפרק על ההתנהוות המותנית הודגש הצורך החיוני "לנקות" את ההתייחסות שלנו לבני אדם בכלל, ולתלמידים/ות וחניכים/ות בפרט, מהראיפיקציות הרבות שאנחנו מעמיסים עליהן; לראות את החניך או החניכה כפי שהם ברגע ההווה, מבלי להיאחז בכל הידע הקודם שיש לי עליהם. עוד בטרם ננסה להביא חמלה אל המפגש האנושי ראוי להביא אליו נוכחות פתוחה ולא שיפוטית, הנושאת את תובנת הריקות. ההתנהלות בתוך העולם היחסי מחייבת אותנו להשתמש לעתים בידע קודם, אולם התנהוות הגומלין המותנית מזכירה לנו את המחויבות לנסות להתגבר על הנטייה הזו כל אימת שהדבר אפשרי. ניתן להיעזר ב"גלימות הזהות" כשהן מיטיבות, אך ראוי לזכור שמדובר בגלימות בלבד.

בבית הספר בו אני מלמד נוהגים לסווג תלמידים ותלמידות על פי המשפחה ממנה הם מגיעים וההיסטוריה המשפחתית בבית הספר. קל לראות כי שיפוט כזה הוא מטעה ובעייתי. אולם מנקודת המבט של ההתנהוות המותנית, כל שיפוט שאנו עושים שאינו מעוגן בנוכחות הווה הוא מטעה ובעייתי באותו אופן, גם אם אנו משתמשים במידע אליו מקובל להתייחס כ"רלבנטי". נדרשת התבוננות נוכחת על החניך, הרואה אותו כל פעם מחדש כפי שהוא מתהווה עכשיו, בהווה. היכולת שלנו כמחנכים ומחנכות להתבונן על חניכינו מתוך רענונות כזו עשויה לאפשר להם להתנהוות באופן אותנטי וחופשי יותר ולחוות את העדר העצמיות. התעוררותו של החופש הזה היא הרחבה אפשרית של מושג החמלה הרדיקלית: ההתייחסות לחניכה כאל סובייקט מאפשרת לה לחוות עצמה כך, ובאותו אופן, ההתבוננות עליה כמתהווה, משתנה ונעדרת עצמיות עשויה לעורר בה את החופש לחוות עצמה ככזו.

2. מרכזיות הקשר לאחרים: חינוך תועלתני בודהיסטי

צידה השני של הדיאלקטיקה הדיאלוגית של ההתנהוות המותנית הוא זיהוי חשיבותו של ההקשר החברתי: ההכרח להתבונן על החניך, להתייחס אליו ולנסות להבינו בתוך ההקשר של חייו. יש לזהות את האופנים בהם ההקשר החברתי של החניך מתנה את ההתנהוות שלו, לא כדי לשפוט או לתייג אותו אלא כדי להיטיב עמו באופנים אליהם התייחסנו לעיל. הדיאלקטיקה כאן נעה בין נוכחות הווה חומלת עם החניך כמו שהוא מתהווה ברגע הזה אל מולי, ללא שיפוטים קודמים או ראיפיקציות של זהות, לבין זיכרון ההתניות ויחסי הגומלין שבתוכם הוא נתון. במלים אחרות, על המחנך לרכוש את היכולת לנוע בין תפיסה של ריקותו המתהווה של החניך לבין תפיסה שרואה את היותו תוצר של גורמים ותנאים. מנקודת המבט הבודהיסטית הגורם המתווך בין שני הקצוות הנה החמלה. ישנם זמנים בהן נדרשת נוכחות חומלת וישנם זמנים בהם כדי להיטיב עם התלמיד נדרשת הבנה של הנסיבות בהן הוא נתון כדי לעבוד איתן.

התפיסה של ההתנהוות המותנית מתנגדת אם כן לתפיסה אינדיבידואליסטית ואטומיסטית, המתייחסת לפרט כסוכן עצמאי לחלוטין (ולכן אחראי לחלוטין לגורלו) ונפרד לחלוטין (ולכן לא מחויב הדדית לחברה). ההתנהוות המותנית רואה את היחיד כאחוז בקשרי גומלין הדדיים עם כל האחרים, מושפע לחלוטין מהסובב אותו וגם משפיע עליו באופנים אותם הוא לא תמיד מבין. כל התייחסות אל הפרט במנותק מרקמת ההווה השלובה תהיה מוטעית ומטעה: מוטעית משום שהיא לא מבינה את ההקשר בו מצוי הפרט, מטעה משום שהיא עלולה לכוון את הפרט באופנים שלא ייטיבו עמו.

האתיקה הבודהיסטית מניחה שפעולות מתוך תובנה של ההווה השלובה יפחיתו סבל ויגבירו אושר. פעולות כאלה, של נדיבות, חמלה, אהבה, מוסר או ויתור, תורמות גם לאושרו של היחיד המבצע אותן. הדלאי לאמה מתייחס לאתיקה הזו כ"אגואיזם נכון" – אגואיזם שמבין שהדרך היחידה להיות מאושר היא תרומה אלטרואיסטית לזולת, בדומה לתפיסת התועלתנות של ג'ון סטיוארט מיל. על פי תפיסה זו הסבל האישי לא יכול

⁴⁹⁷ בובר, 1963, 10-11.

להיפתר על ידי פרקטיקה סוליפסיסטית, בין אם היא פסיכולוגית או מדיטיטיבית, אלא נדרשת גם יצירה קוגניטיבית, רגשית וחוויתית של קשר לאחרים. מחקרים של הפסיכולוגיה החיובית מצביעים על חשיבותה של ההתנדבות והמעורבות בקהילה לרווחתו של הפרט. מחקרים אלה רואים בניתוק החברתי ובהתכנסות פנימה מקור לסבל ולדיכאון, וגורסים שהטיפול בדיכאון עצמו במנותק מההקשר החברתי אינם מספיקים.⁴⁹⁸ מחקרים אלה תואמים את תפיסת ההווה השלובה. חינוך בודהיסטי יהיה אפוא מחויב לטפח לא רק את הקשרים החברתיים המיידיים, אלא גם את הבנתו של הפרט לגבי האופנים המרובים בהם הוא קשור לאחרים, ובפרט, האופנים בהם הוא יכול לתרום ולהיטיב עם אחרים, אם יבחר בכך.

ניתן לזהות בנקודה זו קירבה לתפיסתו החינוכית התועלתנית של מיל. מיל מייחס לפונקציה החינוכית שתוארה בפיסקה הקודמת תפקיד מרכזי בחינוך ובהשפעה החברתית. כליברל התנגד מיל לכפייתו של האלטרואיזם התועלתני על הפרטים "למען טובת הכלל": התועלתנות מוצגת אצלו כדרך חיים של מוסר והגשמה עצמית שחייבת לנבוע מהאדם עצמו ולא מכל סוג של כפייה. היא מטופחת על ידי החינוך והשפעה חברתית ועל ידן בלבד, ולפיכך החינוך והשפעה החברתית הנם לאור תפיסה זו הדרך היחידה בה ניתן להצביע על הקשרים ההדדיים ועל התלות ההדדית העצומה בה אנו אחוזים. חינוך נכון אליבא דמיל יחשוף את כוחות הנפש האלטרואיסטיים, ויאפשר לאדם למצוא אושר עמוק בתרומה ובתועלת לאחרים.⁴⁹⁹

3. פרקטיקה א-דואלית של ראיית הקיום כאשליה

לאורך הדיון בריקות מיקדתי את תשומת הלב בפירוק ובדה-ראיפיקציה של זהויות ושל רעיונות מופשטים, ואילו בהמשך הפרק עסקתי ב"הרכבה מחדש" של הקיום לאור תפיסת התהוות הגומלין המותנית. אולם בסיפא של פרק זה יש להזהיר מפני בניית יתר, שתעביר אותנו מדה-קונסטרוקציה לרה-קונסטרוקציה. בהמשך לצונג קאפה ברצוננו להישמר מפני שני הקצוות – לא לשלול יותר מדי, אך גם לא פחות מדי. הסכנה במושג ההווה השלובה קשורה לניחוח של קיום מהותי שעולה מתוכה: הפרט אינו קיים, אך הרקמה קיימת. "רקמת ההווה השלובה" בדימוי זה עלולה להיתפס כמושא אמונה פנתיאיסטי בעל קיום מהותי וקבוע. תפיסה כזו עלולה להוביל למשל להתייחסות מהותנית למבנים חברתיים קיימים, למשל "בית הספר", "מערכת החינוך" או "החברה הישראלית".

לכן, לצד פרקטיקות דיאלוגיות שמעודדות התקרקות חומלת בקיום היחסי, ופרקטיקות שמעודדות התייחסות לגורמים ולתנאים, נדרשת גם פרקטיקה שמעודדת התבוננות על הריקות, והופכת אותה לפרקסיס חינוכי מאזן. הפרקטיקה של ההתייחסות לקיום כאל אשליה או חלום עשויה לשמש מטרה שכזו. הבנת ההתהוות המותנית וההקשר החברתי אין מטרתם לַמְצָק מחודש של המציאות, אלא להפנות את המבט אל האופנים בהם מתהווה ומתקיימת מציאות הקשת בענן. הא-דואליות שנוצרת בתווך שבין הריקות להתהוות המותנית מתייחסת בכובד ראש לדוקהה, להקשר החברתי ולדרך, מתוך זיכרון שהכל ריק, אשליה. הריקות וההתהוות המותנית הן אפוא מקור לקלילות, אווריריות ומשחקיות במעשה החינוכי (כמו גם בדרך הבודהיסטית). אנחנו רוצים להיות לגמרי רציניים, אך לא רציניים עד מוות (Dead serious), שכן רצינות שכזו טבולה בהיאחזות והיא תוביל רק לעוד סבל. רצינות א-דואלית מותירה חופש ומרחב נשימה.

⁴⁹⁸ סרוואן שרייבר, 2004, 111-123.

⁴⁹⁹ מיל, ג'ון סטיוארט, התועלתנות, ירושלים: מאגנס, תשל"ב, פרק ב'. בהקשר זה חשוב להדגיש שתפיסה מהאיאנית תערער על האתוס האינדיבידואליסטי מבלי לבקש להחליפו באתוס קולקטיביסטי. האינדיבידואליזם מנותק מהתהוות הגומלין ואילו הקולקטיביזם הנו ראיפיקציה קולקטיבית של זהויות. לא רק הפרט ריק, ההקשר החברתי אף הוא ריק ומותנה על ידי הפרטים הריקים. גם ל"כלל" אין קיום עצמי מורש. המהאיאנה לא מעדיפה את טובת ה"כלל" אלא את טובת הרבים. זו נקודת דמיון נוספת להגותו של מיל, שמחד קוראת להעדפת האחרים על העצמי עד כדי הקרבה, ומאידך מסרבת לתת ריבונות לכלל על הפרט.

4. פדגוגיה מעורבת חברתית (Socially Engaged Pedagogy) וההכרח של תיאוריה חברתית בודהיסטית

הדגש הנוסף על הריקות לא נועד להקהות את התובנה, הנובעת מתפיסת ההתהוות המותנית, אודות חשיבותם המרכזית של הגורמים והתנאים בהם מצוי הפרט. ההבנה של ההשפעה העצומה שיש לתנאים החברתיים לתוכם מוטל האדם בעיצוב תודעתו מבהירה, כי יש צורך חיוני במחשבה בודהיסטית המתייחסת לגורמים ולתנאים הללו בכובד ראש.

הראיתי לעיל כי קיים פער יסודי בין האתוס האינדיבידואליסטי לבין תפיסת ההתהוות המותנית, הגורסת כי ניתן להתייחס אל הקיום האנושי רק בתוך הקשר חברתי. פער זה מבהיר את ההכרח בהבנה צלולה של החברה על מנת ליצור דרך בודהיסטית מותאמת לימינו, קל וחומר פדגוגיה בודהיסטית. החניך או התלמיד איננו סוכן אוטונומי ומנותק מולו אנו פועלים – הוא אחוז בתוך רשת של השפעות גומלין הדדיות שמעצבות אותו. אם איננו מכירים את קווי המתאר של הרשת, אם איננו מסוגלים להבחין במיקום שלנו בתוכה כמחנכים, ואם איננו ערים לשלל ההשפעות החיצוניות על החניך, לא נוכל להגדיר לחינוך מטרות מדויקות, המותאמות להקשר בו אחוז החניך. לפיכך יכולתנו להגשים מטרות חינוכיות תיוותר מוגבלת. יתר על כן, לא רק שלא ניתן להגדיר מטרות אלו מחוץ להקשר, גם לא ניתן להגדירן אחת ולתמיד; ההקשר בו מצוי החניך איננו מבנה נתון וקפוא, אלא מתהווה ללא הרף, ועל כן גם המטרות לא יכולות להיות מקובעות או קפואות, וצריכות להיות נתונות להתדיינות מתמדת – עם הנסיבות, עם החניכים, ושל המחנכת עם עצמה, תוך התייחסות לעקרונות היסוד אותם אנו מנסים להגדיר כאן. הבחנה זו עומדת בקנה אחד עם תפיסת הדליברטיביות המוגבלת, עליה מבוססת העבודה כולה.

עיקרון היסוד הרביעי שמגדירה ההתהוות המותנית הוא איפה העיקרון לפיו חינוך בודהיסטי לא יכול להיות מנותק מתפיסה חברתית. בשנים האחרונות אנו עדים לשילוב של פרקטיקות בודהיסטיות בחינוך, במיוחד פרקטיקות מדיטטיביות, כמו מדיטציית מיינדפולנס, קונטמפלציות שמדגישות אכפתיות וחמלה ועוד. עם כל הסימפטיה לפרקטיקות הללו, יש בעיה בולטת בהצגה העצמית שלהן כשקופות ונטולות הכוון חברתי. מדיטציית מיינדפולנס מוצגת היום כאמצעי לשיפור הישגים, להתמודדות עם הפרעות קשב וריכוז ולטיפול בחרדת בחינות וקשיים לימודיים. מנקודת מבט בודהיסטית ביקורתית, מה שמתרחש כאן הוא שפרקטיקה שמטרתה להביא לשחרור משמשת כאמצעי להעמקת של תלמידים במערכת שהולכת ונעשית יותר ויותר דכאנית; פרקטיקה שמטרתה כיבוי הדיכוי, לנרמול התשוקות, ויתור על היאחזויות והרפיה מתפישת העצמי, הופכת כלי שרת בדי הקרייריזם הקפיטליסטי, תוך היאחזות באידיאל-אדם יעיל, ממושם והישגי. הפרקטיקה המדיטטיבית איננה רכוש בודהיסטי, אולם שיתוף הפעולה הבודהיסטי העיוור עם תהליכי הנרמול הללו הוא בעייתי ופרדוקסלי.

מורים בודהיסטים בארה"ב גורסים כי אין כל רע בהוראת מיינדפולנס לחיילי הנחתים, שהוכחה כמשפרת את כישורי הלחימה שלהם. לדידם של מורים אלו מדובר באמצעים מיומנים (אופאיה), שכן תרגול המיינדפולנס מעורר באופן ספונטני חמלה והבחנה.⁵⁰⁰ החיילים האלה בכל מקרה מתאמנים ובכל מקרה נלחמים, גורסים מורים אלה, ואולי בזכות תרגול הקשיבות הם יבחרו בחירות מוסריות יותר במקרה הצורך, יהפכו אלימים פחות, אגרסיביים פחות, עיוורים פחות לנסיבות בהן הם פועלים.

העיקרון החברתי דורש מחינוך בודהיסטי להיות מודע לתנאים ולנסיבות החברתיים והפוליטיים שיוצרים את מצב העניינים הנוכחי ולפעול מתוך הבנה של ההקשר הזה. עיקרון זה מתכתב עם תפיסת החינוך המעורב חברתית בו נעסוק בהמשך. אולם קודם שנפנה אליו, ראוי להדגיש כי הפדגוגיה הבודהיסטית המבוססת על תובנת ההווה השלובה תנוע על הציר שבין שני העקרונות האחרונים: מעורבות חברתית והשתלבות בעולם מחד,

⁵⁰⁰ Stanley, E. A., John M. Schaldach, J. m., Kiyonaga, A., Amishi P. Jha, Mindfulness-based Mind Fitness Training: A Case Study of a High-Stress Predeployment Military Cohort, Cognitive and Behavioral Practice, Volume 18, Issue 4, November 2011, Pages 566-576.

ומאידך, התייחסות לקיום כולו כאשליה, תעתוע, חלום. תפיסת הריקות המהאיאנית מדגישה שלא רק העצמי ריק ממהות אלא גם כל מבנה חברתי: הדיכוי, מערכת החינוך, השלטון או המחאה. את מערכת היחסים בין המציאות הריקה לבין הפעולה החברתית מכוננת החמלה נטולת המושא, שהיא ההגשמה האולטימטיבית של תובנת הריקות והחמלה. על פי ג'ונס, השילוב הא-דואלי הזה בין חמלה שמובילה לפעולה בעולם לבין ריקות הוא המאפיין הייחודי של אקטיביזם חברתי בודהיסטי.⁵⁰¹

אריך פרום הגדיר את הא-דואליות הזו כ"רוחניות מעורבת" (engaged spirituality). זוהי א-דואליות שמאפשרת את החיים במורכבות, "את העוצמה והשמחה של אנשים שאוחזים בשכנוע-פנימי עמוק מבלי להפוך לקיצוניים, שיודעים לאהוב מבלי להיות סנטימנטליים... יצירתיים מבלי להיות מנותקים מהמציאות... ממושמצים ללא ציות-לסמכות".⁵⁰²

⁵⁰¹ ג'ונס, 2003, 16.

⁵⁰² Fromm, Erich., The revolution of hope: Toward a humanized technology, New York: Harper & Row, 1968. P. 135.

חלק שני – לקראת תיאוריה

ביקורתית בודהיסטית

פתיחה: עקרונות יסוד לבודהיזם מעורב ביקורתי

בשנת 2001 התכנסו מנהיגים מובילים של הבודהיזם המערבי מכל רחבי העולם תחת הכותרת Think Sangha, במטרה ליצור מרחב דיאלוגי "לחקירה מעמיקה של משמעות תרגול הבודהה-דהרמה בעידן הגלובליזציה".⁵⁰³ הדיון התמקד בסוגיות הנוגעות לשזירה זו בזו של הזהויות הנוטות לאפיין חיים בודהיסטיים מעורבים חברתית – הזהות של הפעילה החברתית, של המתרגלת ושל האינטלקטואלית – שכן שזירה זו נתפסה כחיונית על מנת לתת מענה למשבר שיצרה הגלובליזציה.

העמודים הבאים יוקדשו לסקירת הגדרות שונות של הבודהיזם המערבי, ביניהן כאלה התופסות אותו כהמשך ישיר של הפרקטיקה הבודהיסטית העתיקה. אולם החשיבות של נייר העמדה של קבוצת Think Sangha איננו רק בעצם ההתייחסות למעורבות חברתית, אלא גם בעיסוק שלו במשמעות התרגול בעידן בו אנו חיים. גם רוברט הטם מצביע על חשיבות העיסוק הזה, כשהוא מאפיין את הבודהיזם המערבי כ"תרגום של בודהיזם אל תוך ה'מערב' בתנאים של גלובליזציה".⁵⁰⁴ חברי וחברות הקבוצה יצאו מן ההנחה, כי כדי שתרגול הדהרמה בן ימינו יתפתח לכדי "תיאולוגיה בשלה של מעורבות" (בדומה, למשל, ל"תיאולוגיית השחרור", זרם מעורב פוליטית בכנסייה הקתולית של ימינו) נדרשת עבודת בירור תיאורטית רצינית ומעמיקה.⁵⁰⁵ בעקבות תהליך הבירור הגיעה הקבוצה להסכמה על שלושה עקרונות יסוד, כמאפיינים הכרחיים של כל בודהיזם מעורב חברתית:

1. **מבנה החברות בנות ימינו מחייב תרגול מעורב חברתית.**
 2. **חקירה אינטלקטואלית היא פרקטיקה חיונית** בתקופה בה הבודהה-דהרמה מתורגמת בין תרבויות (דהיינו, אל תרבות המערב), וזאת בעת שתבויות בודהיסטיות מסורתיות מצויות תחת לחץ עצום, הנובע מההשפעה של הקפיטליזם הגלובלי.
 3. **אין תחליף למחויבות לתרגול בודהיסטי אישי שמטרתו טרנספורמטיבית.**
- הקבוצה טענה ששלושת העקרונות הללו תלויים הדדית, ויחד הם מהווים בסיס שעל גביו יכולים להתקיים מגוון אופנים שונים של בודהיזם מעורב חברתית.⁵⁰⁶
- שאלת היסוד שאותה ניסחו לעצמם חברי וחברות Think Sangha היתה: "מהם עקרונות היסוד של הבודהיזם שמגדירים את התרגול של הבודהיזם המערבי חברתית?" הצורך שהם חשו להגדיר מחדש עקרונות יסוד נבע מטעמים דומים לאלה המנחים עבודה זו: ההכרה בכך כי תהליך התרגום של הבודהיזם

⁵⁰³ בכינוס השתתפו בין השאר רוברט אייטקין רושי, אלן סנוק, דיאנה ווינסטון ואחרים מאחוות השלום הבודהיסטית בארה"ב (BPF), נציגים של האחוה מהודו, סנטיקרו בהיקו, דיוויד לוי, ג'ונתן ווטס ונציגים אחרים של הרשת הבין-לאומית של בודהיזם מעורב (INEB). קן ג'ונס מהרשת הבריטית לא הגיע למפגש אך מהווה חלק מהקבוצה. הציטוט מתייחס לפרוטוקול המפגש מ-2001.

Think Sangha, Think Sangha Meeting: towards a methodology for intellectual-activist-practitioners of Buddhism, 2001. Retrieved from: <http://www17.ocn.ne.jp/~ogigaya/tsangha/meeting01.html> 9/4/15.

⁵⁰⁴ הטם, 2008: 113.

⁵⁰⁵ Think Sangha, 2.

⁵⁰⁶ Ibid, 5.

למערב, והתאמתו לתנאים של החברה המערבית, מחייבים התאמה ושינוי גם בבודהיזם. כדי לא לשפוך את התינוק יחד עם המים, נדרשת בהירות לגבי זהותו של ה"תינוק", דהיינו, לגבי השאלה מהי מהותה של הדרך הבודהיסטית,⁵⁰⁷ מהם עיקריה, הרכיבים היסודיים שאינם בני שינוי ושאינם נתונים למשא ומתן. אולם חברי וחברות Think Sangha התייחסו לא רק לצורך המערבי בתרגום והתאמה של הדרך הבודהיסטית, אלא אף למה שאופיין על ידם כצורך בוער ברפורמה במוסדות הבודהיסטיים המסורתיים, שנמצאים בתהליך התפוררות במרבית התרבויות הבודהיסטיות בעולם, וצורך ליצור מודלים חדשים של תרגול (נזירי או שאינם) שיהלמו את התנאים הפוסטמודרניים. סיבה נוספת שחברי הקבוצה הצביעו עליה להגדרת עקרונות היסוד היא הרצון להיות שותפים בעיצוב עתידה של האנושות, על ידי יצירה של חזון בודהיסטי המותאם למאה ה-21.⁵⁰⁸ על פי הטם, השאיפה להיות רלבנטי מחייבת את הבודהיזם המערב ליצור קשרים עם מסורות אינטלקטואליות אחרות, במיוחד אלו שמאפשרות הבנה מעמיקה של התנאים החברתיים בעידן הפוסטמודרני.⁵⁰⁹

3. פרק שלישי - בודהיזם ברוח הזמן: עקרונות היסוד של הבודהיזם המערב חברתית - תיקון אדם ותיקון עולם על הדרך הבודהיסטית

3.1 שתי כנפיים ותודעה חוקרת: עיקרון היסוד הביקורתי וחיבתה של החקירה האינטלקטואלית

"תכליתו הראשונה של הלימוד, תכלית שזיקתה אינה פוסקת לעולם, היא בירור המושגים. כאן מתחילה רשותה של השיטה הסוקרטית, שכוונתה לשכלל את הוויית האדם על-ידי שיפור הכרתו...מקום שהמושגים אינם נכונים, הדיבורים אינם הולמים, וכשהדיבורים אינם הולמים, המעשים אינם נעשים."⁵¹⁰

אלו אם כן שלושת עקרונות היסוד של התרגול במאה ה-21 לפי קבוצת Think Sangha: הפעולה החברתית האקטיבית כ"תרגול מעורב חברתית", החקירה האינטלקטואלית, והתרגול הטרנספורמטיבי ה"אישי".⁵¹¹ עצם ההגדרה של הפעולה החברתית כ"תרגול מעורב" מצביעה על אופייה של פעולה זו בדרך המהדהדת לאופיו של התרגול הפנימי. חברי וחברות Think Sangha לא הגדירו אקטיביזם, פעולה חברתית או מעורבות, אלא הגדירו "תרגול מעורב", ומיקמו אותו כעיקרון ראשון. עיקרון היסוד השני, החקירה האינטלקטואלית, הוא חיוני לא פחות, שכן הוא זה שמגדיר את הכיוון של הפעולה החברתית. אם נדמה את התרגול לציפור, הרי שהחקירה האינטלקטואלית היא ה"מוח", שמגדירה

⁵⁰⁷ לאור הדיון בריקות לעיל, יש כמובן פרדוקס גלוי לעין בטענה אודות "מהות" בודהיסטית. מאידך, ברור הטעם בחיפוש של מהות או עקרונות יסוד לבודהיזם. מבלי להתפלפל יתר על המידה אומר שאחד מעקרונות היסוד הבודהיסטיים יהיה אחיזה רופפת באותה מהות והבנה של ריקותה. אולם עצם הרפיפות הזו והפרדיגמה של הריקות יהיו כשלעצמן עקרון יסוד, באותו אופן שתפיסת הריקות הנה עקרון יסוד מרכזי בבודהיזם, מבלי ליצור טאוטולוגיה של הפרכת-חסר או ליפול בפח של הפרכת-היתר.
⁵⁰⁸ Ibid, 2.

⁵⁰⁹ הטם, 200.

⁵¹⁰ בובר, מ., חינוך מבוגרים (1950), בתוך: תעודה ועוד (ב') - עם ועולם: מאמרים על ענייני השעה, ירושלים: הספריה הציונית, תשמ"ד, 410.

⁵¹¹ בפרוטוקול של Think Sangha נעשה ניסיון להבחין בין תרגול מעורב או תרגול בפעולה לבין תרגול על הכרית, שכונה על ידם "תרגול אישי". הנחת היסוד של עבודה זו הנה שמבחינה אפיסטמית בלתי אפשרי לדבר על תרגול אישי לחלוטין, ועל כן אני מרשה לעצמי בשלב זה להכניס את המילה אישי בין מירכאות.

את כיוון התנועה כמו גם את המינונים הנדרשים לכל אחת משתי הכנפיים של הבודהיזם המערבי – התרגול המערבי החברתי והתרגול הטרנספורמטיבי האישי.

החקירה האינטלקטואלית של החברה בת ימינו בבודהיזם המערבי נשענת בעיקר על התיאוריה החברתית הביקורתית. טווח הגישות נע בין גישתו של סניידר, לפיה החסד של המערב הוא בחקירה של "מהפכה חברתית", לבין גישתם של הוגים כמו לוי, שנוהרים מלהיצמד לתיאוריה חברתית ספציפית, ודאי מהפכנית, אך משמרים סנטימנט של ביקורת החברה. את המכנה המשותף לשני הקצוות ניתן למצוא בטקסט של חבורת Think Sangha, שהרבה הוגות והוגים, מנהיגות ומנהיגים של תנועת הבודהיזם המערבי השתתפו בה: אין בו התחייבות לגישה מהפכנית או רפורמיסטית, אך ניתן לזהות בו אמירות ברורות אודות ההשפעות ההרסניות (devastating) של ה"קפיטליזם הגלובלי" בעידן הגלובליזציה.⁵¹² כשלו ממשיג את ההשפעות ההרסניות הללו בשפה בודהיסטית, הוא מתייחס לסכנותיה החברתיות של ההשתוקקות שהופכת לפרקטיקה חברתית נורמטיבית של צרכנות שיטתית. הוא מזהיר גם מתהליכי מיסוד של שלושת הרעלים (תאוה, שנאה ובלבול) לתוך מוסדות חברתיים, שמגשימים אותם תמידית בפרקטיקות כמו ניצול חזירי, מלחמה ובלבול חברתי.⁵¹³

החקירה האנליטית של הדרך הבודהיסטית הולכת ונעשית מרכזית במחקר הבודהיסטי בשנים האחרונות, ומטרתה לבחון את תהליכי השינוי שמתרחשים בתרגול הבודהיסטי, את מקורותיהם של התהליכים הללו, ואת מידת ההתאמה שלהם לעקרונות היסוד הבודהיסטיים. טענות המתייחסות לבודהיזם בן ימינו (במערב ובמזרח) כ"בודהיזם פרוטסטנטי" או "בודהיזם מודרניסטי" לא נועדו לשפוט את הבודהיזם בן ימינו, אלא לעורר מודעות לשינויים הסמויים שמתרחשים בו. רוברט שארף, לדוגמה, מפנה את המבט לכך, שבתהליך ההגירה של הבודהיזם למערב נשמט ממנו אחד הרכיבים המרכזיים של התרגול – הסנגהה, כלומר הקהילה המתרגלת הבודהיסטית.⁵¹⁴ להשמטה זו יכולה להיות סיבות רבות, למשל העובדה שבכתבים העתיקים של הבודהיזם אין התייחסות נרחבת אל הסנגהה. אולם הסנגהה היוותה נדבך מרכזי בדרך הבודהיסטית. העובדה שהטקסטים אינם מתייחסים למוסדות אלה בהרחבה נובעת דווקא מכך, שמוסדות אלה היו כה מרכזיים ומובנים מאליהם עד שלא היה צורך להרחיב אודותיהם. באותו אופן אין בכתובים התייחסות נרחבת לקשר בין קהילת הנזירים לבין הקהילה המקומית שבתוכה הם חיים, למרות ובגלל שמדובר בקשר עמוק וחיוני. במזרח, הקיום הפיזי של הנזירים תלוי בנדיבות הקהילה בה הם חיים, ואילו הם מעניקים לקהילה שירותים של הוראה, ניהול טקסים ועוד. לעומת זאת, במערב לא נמצא בדרך כלל תרגום של רקמת החיים הזו לפרקטיקה תרגולית. החקירה האינטלקטואלית של ההיבט הזה תבקש לבחון כיצד משפיע שינוי זה בפרקטיקה הבודהיסטית על התרגול, בכדי להציע תיקון או לכל הפחות בחינה מחדש.

השתנות התרגול הבודהיסטי בימינו, מרתקת ככל שתהיה, איננה עניינה של עבודה זו, ועל כן לא נעסוק בהרחבה בסוג זה של חקירה. אולם נדבכים מסוימים שלה יהיו רלבנטיים לחקירת האידיאלים הבודהיסטיים, למשל, בדוגמה שהבאנו, ההתייחסות הבודהיסטית לנושא הקהילה.

סוג אחר של חקירה אינטלקטואלית, שיכולה להוות חלק חיוני בתרגול מעורב חברתית, היא החקירה הבוחנת מהי המעורבות החברתית שהיא נדרשת ורלבנטית בעת הזו. ללא ספק ישנו הבדל דרמטי בין החברה האגררית של המאה החמישית לפני הספירה, בה חי הבודהה, לבין החברה בת ימינו. הבודהה, כנסיך לשעבר,

⁵¹² Think Sangha, 5.

⁵¹³ להלן. בביטוי "ניצול חזירי" אני מכוון, בהמשך ללוי, למושג "קפיטליזם חזירי", שמתייחס לקפיטליזם נטול עכבות שנכון לשעבר, להונות ולתמרוך כדי להציג שורה תחתונה של רווח – קפיטליזם שבו הכל מותר, והמטרה מקדשת את האמצעים.

⁵¹⁴ Sharf, R., Losing Our Religion, (an interview), in: *Tricycle Magazine*, Summer 2007, Retrieved on 2/2/20 from: <https://tricycle.org/magazine/losing-our-religion-2/>

היה מעורב בסכסוכים אזוריים ובפוליטיקה הארצית. הוא לא דרש מעורבות דומה מהקהילה הבודהיסטית, אולי משום שבאותם ימים היה גבול ברור ליכולת המעורבות הפוליטית של נזיר פשוט. אולם בדמוקרטיה של המאה העשרים ואחת, כל מתרגל ומתרגלת יכולים להיות סוכנים פוליטיים, ולהיאבק בדיכוי כלכלי שמקורו בתאוה או במלחמות ששורשיהן בשנאה.⁵¹⁵ החקירה האינטלקטואלית בוחנת הן את האפשרויות הללו והן את המחויבות הנגזרת מהן. מנזרים ברחבי המזרח הרחוק פותחים בתי-תמחוי כדי למנוע רעב ומצוקה, או מאמצים יתומים ומציעים להם השכלה; אלו תגובות אותנטיות של חמלה לביטויים מוחשיים של מצוקה, לאור היכולות של אותם מנזרים. החקירה האינטלקטואלית ברוח זו מטרתה לבדוק מהי המצוקה בימינו, מה מקורה, מהו הסיום הראוי של אותה מצוקה ומהי הדרך הטובה ביותר לעשות זאת, כלומר מהי התגובה החומלת שנדרשת. בפרפראזה על דבריו של סניידר נוכל לומר שהחסד של המערב הנו באנליזה החברתית וביכולת להמשיג את ארבע האמיתות של מצוקה חברתית באופן מדויק. אם המצוקה היא למשל רעב, הרי שהחקירה המערבית לא תסיק בהכרח שהפתרון הנו בית-תמחוי. למעשה, התפיסות המרכזיות של ביקורת החברה יתנגדו להקמת בתי-תמחוי, וידרשו פתרון שורשי של בעיית הרעב או של הבעיה העומדת בבסיסה - עוני. תפיסות אלה יטענו, למשל, שמקורו של העוני בפערים כלכליים בלתי מתקבלים על הדעת בין עשירים ועניים. הפתרון הרדיקלי יהיה הכחדה או כיבוי של פערים חברתיים אלה באמצעים שונים, ואילו הדרך שתוביל לפתרון זה תכלול מאבק-חברתי פוליטי לאור הדרך כפולת השמונה. כלומר, המאבק ידרוש מאמץ, תשומת-לב וריכוז; יחייב שמירה על פעולה נכונה, דיבור נכון ואורח-חיים נכון לאור פיתויים לפעולה קיצונית או אלימה; ויחייב הבנה נכונה של המציאות החברתית, המציאות הקיומית והקשר ביניהן כדי ליצור התכוונות נכונה לפעולה חברתית חומלת.

החקירה האינטלקטואלית עוסקת אפוא הן בתרגול הפנימי והן בתרגול המעורב, וגם בודקת את היחסים בין השניים, את ההשפעות ההדדיות בין התרגול הפנימי והיצוני, ובין המצב הקיומי למצב החברתי. למודעות להדדיות ההשפעה יש חשיבות עצומה לגבי כל אחת משתי כנפיים תרגוליות אלה. לטענתו של מרקס לפיה הוויה מעצבת תודעה מוסיף לוי את הטענה כי תודעה מעצבת הוויה, וכי העולות החברתיים הנם תוצר של ריבוי תודעות מבובלות שיוצרות מציאות. לפיכך תיאוריה ביקורתית בודהיסטית תשאף להבין את אופייה הייחודי של התודעה בת-ימינו. מנקודת המבט של הוויה-מעצבת-תודעה, היא תטען כי תודעתו של אדם מערבי בכרך העירוני במאה ה-21 שונה באופן מהותי מתודעתו של איכר בצפון הודו, ונדרש לו אפוא תרגול שונה בתכלית. מהצד השני, תיאוריה ביקורתית בודהיסטית תפרש את המציאות החברתית כמבנה שמושפע לא רק מכוחות הגמוניים רבי עוצמה, אלא גם מתנועות מעודנות של התודעה. תרבות הצריכה, מפרספקטיבה בודהיסטית, איננה רק תולדה של האינטרס של בעלי ההון, אלא של מפגש אומלל בין אינטרס זה לבין הנטייה האפריורית של התודעה האנושית – של בעל ההון אך גם של הצרכן – להשתוקקות שאינה יודעת שובע. תפיסה זו, שהוצגה לראשונה על-ידי אריך פרום והורחבה על ידי לוי והטם, רואה את היחסים בין יחיד לחברה כיחסים דיאלקטיים: היא מודעת לאופנים בהם הפרט מעוצב על ידי החברה, מבלי לוותר על חלקו ואחריותו של הפרט כסובייקט בהתהוות הגומלין התלויה המכונה "חברה". כך היא נותנת מענה לבעיית הסוכנות של היחיד בתיאוריה הביקורתית, ולפטרנליזם האפשרי של הגות זו. ארחיב על כך בהמשך.

נימוק נוסף לצורך בחקירה אינטלקטואלית הוא הסכנה הגלומה בתרגול נטול מודעות חברתית-ביקורתית, אליה מתייחסים בהרחבה מספר הוגים ביקורתיים בודהיסטים, ובראשם לוי ובצ'לור. הסכנה ממנה הם מזהירים איננה רק סכנה של אסקפיזם וחוסר מעורבות בעיצוב פני האנושות, אלא חמור מכך, החשש שתרגול נטול מודעות ישתף מבלי משים פעולה עם הדיכוי החברתי. דוגמא טובה לכך היא ביקורתה של

⁵¹⁵ ראו לוי, 2003, 16; גיונס, 2003, 67.

אווה אילוז על הפרקטיקה הפסיכולוגית אודותיה אפרט בהמשך. אילוז לא מטילה ספק בכוונות הטובות של המטפלים עצמם, או בנכונותה של התיאוריה הפסיכולוגית; היא מפנה את המבט לאופנים בהם הפרקטיקה הפסיכולוגית מפרקת את הקולקטיב לאוסף של פרטים אינדיבידואליים ומבודדים, על-ידי תיחום הכאב האנושי לזירה הפרטית. אליבא דאילוז, תיחום זה מתחזק ומעצים תודעה כוזבת לפיה כל הקשיים אותם חווים בני אדם מקורם ופתרונם בספירה הפרטית, ולכן אין צורך במאבק חברתי ובשינוי חברתי. המסר של הפרקטיקה הפסיכולוגית הוא כי הדרך הבלעדית לפתרון הכאב האנושי היא בין שני אנשים סגורים בחדר. הוגים בודהיסטים ביקורתיים חוששים ממצב בו הפרקטיקה הבודהיסטית המדיטיבית הסוליפיסטיקית תוביל למסקנות דומות. הם מבקשים להדגיש את המאפיין המעורב של התרגול הבודהיסטי, וחוששים ממצב שבו הפרקטיקה הבודהיסטית תהפוך אף היא כלי שרת של דיכוי חברתי ממוסד. דאגה זו היא לטענתם חמורה במיוחד בחברות של הדמוקרטיה הליברלית המערבית, שכן האתוס האינדיבידואליסטי-המפרק כבר מוטמע בהן, ויוצר נטייה תודעתית לדבוק ברכיבים סוליפיסטיים של התרגול. המודעות למאפיין זה של התודעה המערבית מחייבת אפוא בהירות לגבי אופיו המעורב חברתי של התרגול ואופיו התלוי הדדי של הקיום כולו.

כפי שצינתי בפרק המבוא, ביקורת רבה מופנית אל תנועת המיינדפולנס המתעוררת לאור הטענה שהיא "מדללת" את הדרך הבודהיסטית לכדי פרקטיקה ניטראלית צרה שמטרתה הורדת סטרס או שיפור ביצועים, ואשר מוצעת למנהלים בכירים של מוסדות פיננסיים נצלניים או לחיילים בחיל הנחתים, תוך התעלמות מהפעולות היומיומיות של אותם אנשים, ומבלי לומר מילה על חמשת הציוויים המוסריים הבודהיסטיים או על מרכזיות הנדיבות והחמלה בדרך זו. אולם למעשה, המחשבה הביקורתית הבודהיסטית קוראת לבחינה עצמית של התנועה הבודהיסטית המערבית כולה. תנועת המיינדפולנס מהווה לדידה סמן קיצוני של תופעה רחבה יותר, משום שגם תרגול "מעמיק" ומקיף של בודהיזם עלול להיות חלק מפרקטיקה מפרקת. בפרק המבוא הזכרתי את ביקורתו של יונתן גארב כלפי תנועת הניו-אייג', כדת שנולדה מתוך רוח הקפיטליזם. לאורה של ביקורת זו ניתן להבין כיצד סדנאות ויפשינא, או סדנאות טיהור טנטרי, עלולות להפוך למוצר צריכה שמטרתו הקלה זמנית על כאבי הניכור של עולם העבודה הקפיטליסטי, מרחב של נחמה זמנית ממנה אפשר "לחזור לעבודה" (המנוכרת) בכוחות מחודשים. אם התרגול הבודהיסטי הוא "תחביב" הרי שהבודהיזם אינו אלא נדבך נוסף בחרושת התרבות הקפיטליסטית; עוד אופן בו האדם החד-ממדי מדמיין את עצמו כרב-ממדי, בשעה שלמעשה, הפרקטיקה ה"רוחנית" וההקלה הזמנית שהיא מציעה היא זו שמונעת ממנו ומהקולקטיב כולו לשנות באופן רדיקלי את מציאות החיים הדכאנית ממנה הוא מנסה לברוח.⁵¹⁶

המחשבה הבודהיסטית הביקורתית שמציג דיויד לוי מבקשת לבחון כיצד יכולה הדרך הבודהיסטית להיזהר ולהימנע מלהפוך לפרקטיקה דכאנית שלוקחת חלק במערכת הקפיטליסטית. היא לא מבקשת בהכרח להסיק מסקנות קטגוריות לגבי אופייה הנדרש של הפעולה, אלא קוראת למודעות. מורי דהרמה שעובדים עם חיילים בחיל הנחתים אומרים כי התקווה שלהם היא שהתרגול הבודהיסטי והמודעות שמתלווה אליו יעוררו חוכמה, רגישות ונטייה מוסרית בקרבם של אותם חיילים. ניתן להימנע מעבודה עם אוכלוסיות שעוסקות בדיכוי, אך ניתן גם לקוות ששינוי תודעה של יחידים יביא בסופו של דבר לשינויה של הוויה. מחשבה חברתית בודהיסטית תהיה אפוא מודעת להוויה שמייצר הסדר החברתי, אך בה בעת תיתן מקום לתודעת הסובייקט ולתקווה ששינוי תודעתי יכול להביא לשינוי ההוויה. בניגוד לגישות שמתמקדות בשינוי

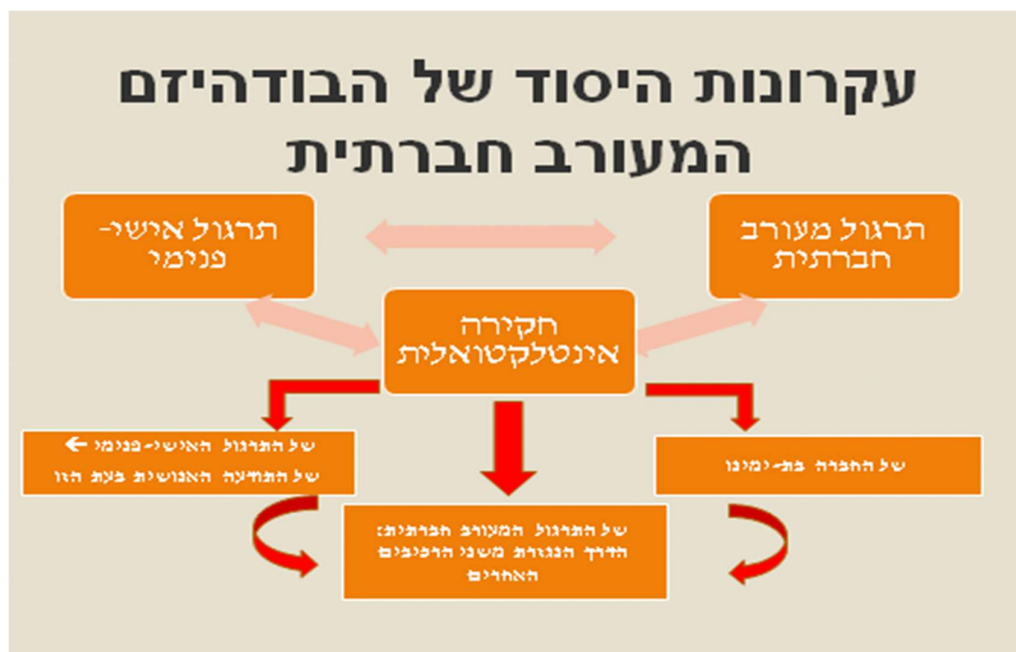
⁵¹⁶ חרושת התרבות ראו: אדורנו, ת.ו., והורקהיימר, מ., אסכולת פרנקפורט (מבחר), ת"א: ספרית פועלים, 1993. האדם החד-ממדי ראו: מרקוזה, ה., האדם החד ממדי - מסה על השיחור, ת"א: ספרית פועלים, 1970.

הסדר החברתי, מתמקדת אפוא תיאוריה ביקורתית בודהיסטית באופן א-דואלי הן בשינוי הסדר החברתי והן בשינוי התודעה.

מיקוד א-דואלי זה רלבנטי לתיאוריה הביקורתית כולה, אך הוא מעניין במיוחד בהקשר של חינוך ביקורתי. עניינו של החינוך הוא בשינוי תודעה, לכן מייצגת הפדגוגיה הביקורתית מקרה מעניין של תיאוריה ביקורתית, משום שהנחת היסוד לפיה השינוי המשמעותי האפשרי הבלעדי הנו שינוי של הסדר החברתי איננה קוהרנטית למעשה החינוכי. ניתן לדמיין פדגוגיה ביקורתית שכל עניינה ביצירת סוכני שינוי חברתי, וכמובן שישנה פדגוגיה כזאת. פדגוגיה ביקורתית שכזו איננה מתעניינת בתלמיד כסובייקט אלא כאובייקט, מישוהו שעשוי להפוך לחייל במאבק לשינוי סדר הקיים. לפרדוקס שמציגה גישה חינוכית שכזו מתייחס הטם כ"בעיית הסוכנות" של הפדגוגיה הביקורתית.⁵¹⁷

בעיית הסוכנות מציפה באופן מובהק את החשיבות של הצבת אידיאל אדם בהיר בתהליך היצירה של פדגוגיה. מהו אם כן אידיאל האדם של הפדגוגיה הביקורתית-רוחנית? האם פדגוגיה בודהיסטית תשמר את אידיאל הארהנט של הבודהיזם הקדום, או את אידיאל הבודהיסטווה של הבודהיזם המהאיאני? עקרונות היסוד של חבורת Think Sangha מציירים שלושה מאפיינים של המתרגלת/המערב/ת: התרגול הפנימי עצמו, התרגול המעורב והחקירה האינטלקטואלית. כבר בשלב זה ניתן לזהות קרבה בין אידיאל זה לבין האידיאל הגרמשיאני של אינטלקטואל ביקורתי שמבין את המורכבות של מעשה השינוי החברתי, ופועל בזירות שונות, בסבלנות אין קץ, לאור מטרה ברורה אך מורכבת. ניתן לזהות קרבה גדולה אף יותר לאידיאל הבוריאני, שבו האדם המחוץ אינו רק אינטלקטואל מעורב, אלא גם אחד שזוכר כי "הבא לתקן יתחיל בו-בעצמו". כיצד יאפיין אפוא בודהיזם ביקורתי את אידיאל האדם המחוץ?

כדי לענות לשאלה זו, יש לדעת מהי החברה האידיאלית של הבודהיזם הביקורתי, ומהי הדרך בה ראוי לפסוע אל עבר אידיאל זה. כשנדע זאת נוכל גם לדעת מהי דמות האדם הפוסע על דרך זו. אולם ראשית יש להציג באופן מסודר יותר את הבודהיזם המעורב חברתי, את המתח התפיסתי שבתוכו הוא מצוי ואת אופן ההתייחסות של "דרך הבודהיסטווה" לסוגיה זו.



⁵¹⁷ Hattam, 2004, 80-86.

3.2 בודהיזם מעורב חברתית: דרך אמצע בין מהפכנות לאסקפיזם ניהיליסטי

המושג "בודהיזם מעורב חברתית" ("Socially Engaged Buddhism") מתייחס לתפיסה ולתנועה המבקשות לממש את האידיאלים הבודהיסטיים המסורתיים תוך השתתפות ומעורבות פעילה בחברה, בעיותיה ואתגריה. השימוש במושגים "תנועה" ו"תפיסה" מתאים פה, מאחר שיש בעייתיות בהתייחסות לבודהיזם המעורב כזרם העומד בפני עצמו. ההוגים והמתרגלים של הבודהיזם המעורב משתייכים לזרמים שונים: זן-בודהיזם, בודהיזם טיבטי על כיתותיו השונות, בודהיזם תהרוואדי ועוד.⁵¹⁸ אין גם אפשרות לטעון שזוהי תופעה מערבית או מזרחית, משום שהיא חוצה אף את הגבולות הללו.⁵¹⁹ הבודהיזם המעורב חברתית הוא אפוא תפיסה המתלווה לאופנים שונים של התרגול הבודהיסטי, או לחילופין, תנועה שבה משתתפים מתרגלים מזרמים שונים. מרבית קבוצות הבודהיזם המעורב הן תנועות חוצות זרמים, כמו למשל ה-Buddhist Peace Fellowship בארצות הברית, חבורת Think Sangha שהוזכרה בעמודים הקודמים, או הקבוצה הישראלית "דהרמה מעורבת חברתית". כל הקבוצות הללו מאגדות בתוכן מתרגלות ומתרגלים ממסורות שונות.⁵²⁰

בין נציגיו הבולטים של הבודהיזם המעורב במאה העשרים ניתן למנות את הדלאי לאמה, זוכה פרס נובל לשלום והמנהיג הרוחני של הגולה הטיבטית, טיק נאת האן, שהנהיג את המאבק לשלום בזמן מלחמת וייטנאם, בודההדאסה בהיקו מתאילנד, שקרא ל"סוציאליזם דהרמי" וסולק סיוורקסה מתאילנד, שהציב חזון בודהיסטי לחידוש החברה.

סטיבן בצ'לור גורס כי הבודהיזם המעורב, בתצורתו המודרנית, החל להתפתח בשנות השלושים של המאה העשרים, מתוך אסכולות בודהיסטיות ששמו דגש על חוסר האפשרות להפריד בין העבודה הרוחנית הפנימית לבין העיסוק החברתי בתיקון העולם.⁵²¹ פולה גרין, בהמשך לטיק נאת האן, טוענת כי "כל התרגול הבודהיסטי הוא בודהיזם מעורב" ("All Buddhism is engaged").⁵²² לדבריה, הדרישות הבודהיסטיות היסודיות לפעולה נכונה, דיבור נכון ואורח חיים נכון כשלושה רכיבים בדרך כפולת השמונה, ולהתכוונות של ויתור, נדיבות, אהבה וחמלה, הופכות את המעורבות החברתית להכרח תרגולי. אך גם אם נקבל טענה זו, ברור שישנם פערים עצומים בין סוגים שונים של "מעורבות חברתית": בין מעורבות של צדקה ונדבה, למשל, לבין מעורבות שמטרתה צדק חברתי. מה שמייחד את הבודהיזם המעורב חברתית בן ימינו הוא המודעות הפוליטית הרחבה והביקורתית שלו, והנכונות שלו להיות מעורב ופעיל בשדה זה. תהליכי הדמוקרטיזציה והגלובליזציה הרחיבו את המודעות למקורות היסודיים של מצוקות חברתיות, וחשפו טווח חדש של פעולות אפשריות ביחס אליהן. דוגמא מתבקשת אחת היא ההבנה העכשווית ש"עוני" הוא לא גזירת גורל, אלא נובע ממקורות שונים (קולוניאליזם, קפיטליזם וכו'), ויש כלים של מעורבות חברתית שמאפשרים להיאבק לא רק בסימפטומים של העוני אלא בבעיה היסודית.

אולם עוד טרם נרחיב את ההקשר הפוליטי חשוב להבין כיצד נבדל בודהיזם מעורב מבודהיזם "רגיל", שכן ישנו פער בין טענתה המכלילה של גרין לבין האופן שבו מגדירים בצ'לור או קראפט את הבודהיזם המעורב חברתית. למעשה, גם טענתה של גרין היא טענה פולמוסית שמגיעה מתוך התרגול המעורב, וגורסת כי תרגול

⁵¹⁸ גם קראפט מתייחס לבודהיזם המעורב חברתית כתנועה: "בודהיזם מעורב-חברתית הוא תנועה בינלאומית, שמשתתפה מבקשים ליישם את האידיאלים הבודהיסטיים של חמלה וחוכמה בנושאים החברתיים, הפוליטיים והסביבתיים בני-ימינו". Kraft, Kenneth, *The Wheel of engaged Buddhism: A new map of the path*, New-York & Tokyo: Weatherhill, 1999, 9.

⁵¹⁹ ישנם כמובן ייצוגים לבודהיזם-המעורב במערב: BPF בארה"ב ועמותות דומות ברחבי העולם המערבי. ישנם ייצוגים במזרח שהגיעו מהמזרח למערב דוגמת טיק נאת האן, וישנם זרמים של בודהיזם מעורב במזרח דוגמת סולק סיוורקסה, אריה רטאנה ובודההדאסה בהיקו.

⁵²⁰ ההתייחסות לבודהיזם המעורב כתנועה מתבססת על הטם, 2004, 163; קראפט, 1999, 9; קווין, 2000.

⁵²¹ הטם, בדומה לגרין, מדגיש כי תפיסה זו מעוגנת בתפיסות היסוד הבודהיסטיות, כפי שהן מופיעות בספרות הבודהיסטית העתיקה ביותר המוכרת לנו – הקאנון הפאלי – ובהוראה ובהנהגות האישיות של הבודהה ההיסטורי עצמו. (הטם, 2008, 112).

⁵²² Queen, C., (ed.), *Engaged Buddhism in the West*, Somerville: Wisdom Publications, 2000.

שאיננו מעורב איננו תרגול בודהיסטי נכון, משום שהוא מפקיר ערכי יסוד בודהיסטים. בכך גרין יוצאת נגד פרשנויות אסקפיסטיות של הדרך הבודהיסטית, שמקדשות את התרגול הפנימי וקוראות לשכחת העולם החיצוני. לדידה של גרין, ההתייחסות של זרמים אלה אל העולם החיצוני כ"ריק" לוקה בהפרכת יתר, ובשכחת מרכזיות האהבה והחמלה בתרגול. מפולמוס זה ניתן לגזור כי עיקרון יסוד של הבודהיזם המעורב הוא שהטיפול בסבל לא יכול להתמצות רק בספירה הקיומית-פנימית, אלא מחויב להתייחס גם לספירה החברתית-חיצונית.

הבודהיזם המעורב מנמק טענה זו במגוון אופנים. הראשון בהם כבר הוצג לעיל, והוא מתייחס למרכזיות של האימון המוסרי בתרגול הבודהיסטי, ולחשיבות הרבה שמיוחסת בדרך הבודהיסטית לתרגול של איכויות אלטראיסטיות כמו נדיבות וויתור. נימוק זה מבקש להוכיח שמעורבות חברתית היתה מאז ומתמיד חלק אינטגרלי מהבודהיזם. היות שהפולמוס המרכזי של גישה זו הוא עם זרם התהרואדה, מתבקש למצוא הוכחות בתוך הקאנון הפאלי לכך שהבודהה עצמו עודד מעורבות חברתית, ואף היה בעצמו פעיל ומהפכן חברתי. מרטין מתייחס לאגדות ה*ג'טאקה* (Jataka), אוסף של סיפורים מתוך הקאנון הפאלי על גלגולי חיים קודמים של גוטמה סידהרתא, לפני שהפך לבודהה) כאגדות שמדגימות את ההתנהלות של הבודהיסטיוו בעולם – במילים אחרות, את פעולותיו של אדם המשוחרר מעניין עצמי, המתנהל בעולם באופן ההופך את העולם כולו לשדה של מאמץ רוחני, שכל דבר ודבר בו הוא חלק מהדרך.⁵²³ בדומה לכך, הטם מתייחס לחייו והוראתו של הבודהה כגילום של בודהיזם מעורב: כזה הוא בעיניו הדגש של הבודהה על קהילתיות ואי-אלימות, ואפילו עצם הקימה שלו מעץ הפו וההחלטה ללכת וללמד. הטם גם מתאר את המהפכה החברתית העצומה שעוררה הוראתו של הבודהה בהודו של ימיו, את ההתייחסות שלו לפוליטיקה, ממשל נבון, עוני, מלחמה ושלוש.⁵²⁴ הוא מדגיש שהבודהה לא היה מנותק מהמציאות החברתית ומהרווחה הכלכלית של בני האדם. טענתו של הטם היא שההוראה של הבודהה בנושאי חברה, כלכלה ופוליטיקה לא זכתה לדגש והכרה, אך היא מצויה בקאנון הפאלי. הוא נותן דוגמאות שונות בהתבסס על ראהולה (1985), המראות שהבודהה התייחס בשלילה לעוני, התנגד לטפל בפשע על ידי ענישה, ותבע לשלם שכר ראוי לאלה העובדים.⁵²⁵

מקומה של המעורבות החברתית מובהק עוד הרבה יותר בבודהיזם המהאיאני, לאור הדגש על אידיאל החמלה ודמותו של הבודהיסטיוו כמי שמקדיש את חייו "למען טובת כל היצורים החשים". הדילמה האמיתית איננה האם להיות מעורב אלא כיצד: אם הסבל הוא מאפיין קיומי שמקורו בראש ובראשונה בתודעתנו המתעתעת, הרי שהטיפול בסבל הקיומי חייב לעמדם בראש סדר העדיפויות. אולם חמלה אמיתית, כפי שהגדרנו אותה בפרק הקודם, לא יכולה להיות אדישה לסבל משום סוג, וכיוון שלא כולם יכולים או רוצים לקבל עזרה רוחנית, גם מעורבות חמרית היא רלבנטית. עבור אימא שילדיה סובלים מרעב, הצורך בלחם חריף הרבה יותר מהצורך בדהרמה. מורה הזן ברני גלסמן, ממייסדי אחוות השלום הבודהיסטית, מתייחס לפליאה של תלמידיו כשהחליט להקדיש זמן למתן עזרה חומרית:

"הם חשבו שכמורה עלי לנצל את זמני ללמד אנשים כיצד להפוך למוארים. אני אמרתי שכשאני פוגש אנשים רעבים, אני קודם כל מציע להם מזון, שכן זה מה שהם צריכים. אם הייתי רעב הייתי רוצה קודם כל לאכול... לא הייתי מעוניין לשמוע על מישור גבוה יותר או עמוק או רחב יותר של קיום שמישהו מחשיב לנכון מבחינה

⁵²³ Martin, R., Thought on the Jatakas, in: Eppsteiner, F. (ed.), *The path of compassion: writings on socially engaged Buddhism*, Berkeley, Ca: Parallax, 1988. (Pp 97-102).p. 99.

⁵²⁴ הטם, 2004: 165 וראו גם ראהולה, 1985: 103-104 בפרק: social teachings of the Buddha.

⁵²⁵ הטם, 2004: 164.

רוחנית. זאת לא הנקודה. הנקודה היא שעליך להזדהות עם האנשים שאיתם אתה עובד כדי להבין למה הם זקוקים, ואז תוכל להתחיל לפעול... אתה צריך להתחיל במקום בו אנשים נמצאים".⁵²⁶

בדבריו של גלסמן ניתן להבחין בחמלה – סוג החמלה שרואה את האדם שעומד ממול כסובייקט ומזדהה עמו. במקביל ניתן לזהות גם התייחסות לתהליך, שכן גלסמן מתייחס להשבעת הרעב החומרי כאל מה שעושים "קודם כל". למעשה הוא טוען ש"לחם" הוא תנאי יסודי שעשוי לאפשר בהמשך להתפנות אל הדהרמה – במילים אחרות, שבלי קמח אין תורה.

מנקודת מבטו של המתרגל הממוצע, שלא תמיד מסוגל להעניק סיוע רוחני, הגשמת החמלה משמעה אפוא התמודדות עם דוקה בשלוש צורותיה, ובתוכן צורתה החומרית והמיידיית, "הדוקה של הדוקה" (Dukkham Dukkha). הדימוי הנפוץ לחמלה הבודהיסטית מתאר אם שרואה את בנה נסחף בנהר, ונכונה לעשות הכל כדי לעזור לו. חמלה כזו לא יכולה להפלות בין ילד רעב לבין מתרגל שצמא לדהרמה. לכל הפחות, היא לא יכולה להתעלם מהילד הרעב. מנקודת המבט הזו, הדילמה הבודהיסטית איננה דילמה של האם להיות מעורב אלא איזו מעורבות נדרשת באילו מיונים. בקצה האחד של הספקטרום יש זרמים שיעדיפו תמיד מעורבות ממוקדת תרגול, ובקצה האחר – זרמים שייחסו חשיבות מכריעה למעורבות החברתית והפוליטית. לדברי קראפט, "תאווה, שנאה ותעתוע צריכים להיעקר בחיים האישיים, אך יש לטפל בהם גם במציאויות החברתיות והפוליטיות. בכל רחבי העולם, מערכות כבדות משקל גורמות לסבל באותו אופן שבו גורמים פסיכולוגיים גורמים לסבל. הבודהיזם המסורתי התמקד באחרונים; בודהיזם מעורב חברתית מתמקד בשניהם".⁵²⁷ ניתן להבחין כי הציטוט לעיל מציג עמדה לא טריוויאלית בהקשר הבודהיסטי, לפיה הדוקה החומרית-חיצונית לא נופלת בחשיבותה מהדוקה הפסיכולוגית.

הפרשנות המרחיבה של טענה זו מונה את האופנים בהם תאווה, שנאה ותעתוע ממוסדים מייצרים סבל. לא רק התוצאות החומריות שלהם, ובתוכם הרעב, העוני והמלחמות כשלעצמם, אלא גם את הדוקה הפסיכולוגית-קיומית-רוחנית שנוצרת מחיים בעוני בתוך תרבות שמעודדת תאווה, מחיים במלחמה שמתודלקת ומתדלקת שנאה, ומחיים בתרבות של אינדוקטרינציה פרסומית שמעודדת בלבול צרכני-זהותי. הדוקה ומקורותיה הפסיכולוגיים, טוען קראפט בהמשך ללוי, יוצרת לא רק סבל חיצוני אלא גם סבל פנימי – שניהם דורשים טיפול במקורות החברתיים של הסבל. פרשנות מרחיבה זו היא פרשנות מודעת פוליטית, שמבינה את האופנים בהם ההווה מעצבת את התודעה וקוראת לשינוי ההווה כחלק מתהליך שינוי התודעה.

בעמודים האחרונים ניסיתי לתאר את גבולות הגזרה של הבודהיזם המעורב חברתית. אך חשוב להדגיש, כי לא ניתן לתת הגדרה אחת מוסכמת ל"בודהיזם מעורב חברתית", משום שאין בתנועת הבודהיזם המעורב הסכמה על הגדרה שכזו.⁵²⁸ עם זאת, כדי ליצור את תנאי האפשרות לשיח בנושא, הכרחי היה להציע "הגדרת עבודה" ראשונית של המרחב בו מתהווה הדדית "בודהיזם מעורב".

קראפט, אחד החוקרים וההוגים המרכזיים של הבודהיזם המעורב, מעמיד את שינוי העולם במוקד התרגול הבודהיסטי, משום שהוא מציג את השינוי העצמי כמשרת את שינוי העולם. לכל הפחות, מבהיר קראפט, הבודהיזם המעורב דוחה את הרעיון לפיו הבודהיזם שולל את העולם: "בודהיזם) אינו מתכחש לעולם, פסיבי, או בלתי-מתפקד חברתית" (3, 1992).

⁵²⁶ גלסמן, 2000, 94.

⁵²⁷ הציטוט הזה מהדהד לפולמוס הנוכחי בין אווה אילוז לבין הפסיכולוגים. אותו פולמוס מתקיים גם בשדה הבודהיסטי. חסידי הבודהיזם המעורב גורסים שהמסורות הבודהיסטיות הקלאסיות לוקות באסקפזם ומשמשות סוכנות של קונפורמיות והשתקה. חוקרים אחרים, דוגמת הטס, טוענים כי הבודהיזם המעורב אינו שונה מהבודהיזם המסורתי, וגורסים שזרמים מודרניים של הבודהיזם מפרשים לא נכון. הטס נותן לכך הוכחות מהקאנון הפאלי ומאופן התנהלותו של הבודהה ההיסטורי (הטס, 2008, 112-113). מקור הציטוט: Kraft, K., *The Wheel of engaged Buddhism: A new map of the path*, New-York & Tokyo: Weatherhill, 1999. 10.

⁵²⁸ Hattam, 2004, 164, Kraft, 2000,

מתהווה הבודהיזם המעורב: המתח בין פסיביות לאקטיביות. מתח זה מקורו בפערי תפיסה עמוקים לגבי מהותו של העולם החיצוני: האם הוא ריקות, צורה, או מרחב א-דואלי שאינו ריקות ואינו צורה. גישות אידיאליסטיות שמאופיינות בשלילת העולם יגרסו שבתוך עולם הסבל, *הסמסרה* (Samsara), אין טעם בשום פעולה פרט לפעולה שנועדה להביא לשחרור ממנו. פעולה משחררת זו חייבת להתמקד בתודעה עצמה, משום שהעולם החיצוני הוא ריק, ומתקיים רק כיצירה של התודעה. טיק נאט האן אתגר את הגישה הזו כאשר הקשה: "כאשר כפר מופצץ, וילדים ומבוגרים סובלים מפציעות ומוות, האם יכול בודהיסט לשבת בדממה במקדשו הבלתי-מופצץ?"⁵²⁹

שאלה זו מחדדת את הדילמה שהוצגה לעיל לגבי מיקום הגבול בין התרגול הפנימי לבין הפעולה בעולם. באילו נסיבות מחויב בודהיסט לקום ממקלטו הבטוח ולהתערב בעולם? באיזה מניין? לסוגיה זו ניתנו תשובות שונות בתוך הבודהיזם המעורב ומחוצה לו. באופן גס ניתן לחלק אותן לשלוש קטגוריות: זרמים ששמים דגש על התרגול האישי-פנימי תוך התעלמות מ"הבלי העולם", זרמים הקוראים לשילוב של מעורבות חברתית בתרגול, וזרמים הגורסים כי "התפתחות רוחנית ומסירות למרדף אחרי עולם הומני יותר *חייבים* לצעוד יד ביד".⁵³⁰ בעמודים הבאים אסקור תחילה את שני הקצוות של הטווח הזה: הגישה האסקפיסטית שקוראת להתעלמות מעניינים חברתיים ופוליטיים, והגישה אליה אתייחס כ"מהפכנית", שמעניקה את הקדימות לפעילות החברתית. לאחר סקירת הקצוות הללו אנסה לתאר את הדרך הא-דואלית שמציע לנו הדלאי לאמה בהמשך לדרך הבודהיסטווה.

3.3 אסקפיזם חברתי בודהיסטי: שוללים יותר מדי

במאמרה "בודהיזם הוא פעולה" מתארת דיאנה ווינסטון את יחסם של זרמים שונים בבודהיזם אל הדילמות שמזמן תרגול זה בסוגיית המעורבות החברתית. מצדו האחד של המתרחש היא מציגה את עמדתם של מורי הויפשינא שלה בתאילנד-עמדה שאינה נדירה במסורות הבודהיסטיות. מורים אלה הפצירו בה להתמקד בשחרור מהסבל הקיומי ולהתעלם מהבלי העולם הזה; הם לא התייחסו למצב הפוליטי, שכן ראו בו עיסוק חיצוני גרידא, שאינו מצליח לטפל בסבל העמוק הכרוך בקיום האנושי ומסתפק בהנחת פלסטר. למרות מחויבותה לתרגול הבודהיסטי לא הצליחה ווינסטון להתגבר על חוויית האבסורד שהתעוררה בה כאשר "טנקים סיניים דרסו סטודנטים בכיכר טיאננמן באותו שבוע שבו אימצתי את חמשת הנדרים הראשונים שלי והתחייבתי לתרגול הבודהיסטי".⁵³¹ לפי ווינסטון, הימנעותם של מוריה ממעורבות בעולם הוצדקה בנימוק לפיו לא נכון שמתרגל יהיה אחוז השתוקקות כלפי מטרה מסוימת, שכן על המתרגל לשמור על השתוות נפש, ובדגש על אי-היאחזות בהשקפות ודעות לגבי מה נכון ולא נכון. לתפיסתה של ווינסטון, מוקד הבעיה הוא באידיאל האדם התהרואדי, *הארהנט*, כלומר המטוהר, אותו היא מנגידה לאידיאל הבודהיסטווה. ווינסטון מזהה באידיאל זה דגש יתר על טוהר, ניתוק ואי-היאחזות.⁵³²

⁵²⁹ בתוך הטם, 2004, 20.

⁵³⁰ Swearer, D., 1996: 212. ההדגשה שלי.

⁵³¹ Winston, D., Dharma is Service: Taking a look at the Bodhisattva Vow, in: *Turning Wheel Magazine*, Spring, 2002.

ווינסטון מתייחסת לאימוץ חמשת כללי המוסר הבודהיסטיים היסודיים, של הימנעות מהרג, גניבה, פגיעה מילולית באחר, התנהגות מיינית לא נאותה ושימוש בחומרים שמערפלים את התודעה ומובילים לחוסר אחריות.

⁵³² הסבר נוסף להעדפת ההתנתקות החברתית-פוליטית, הלקוח מתחום הסוציולוגיה של הדת, יסביר אותה על בסיס קיומו של סטאטוס-קוו של אי-התערבות הדדית בין פוליטיקאים למנהיגים דתיים. לאחר מקרים רבים בהם מעורבות פוליטית הובילה לפגיעה חמורה במוסד הנזירות ובתרגול הבודהיסטי, נולדה תפיסה לפיה כדי לשמור על הדרך, עדיף להימנע מקונפליקטים עם כוחות פוליטיים שעלולים לגרום נזק עצום למוסדות הדת. מנקודת המבט הבודהיסטית ניתן להצדיק בחירה כזו לאור תפקידה הייחודי של הדרך הבודהיסטית וההעדפה לשמר אותה לדורות הבאים. טענות דומות נשמעות היום בישראל סביב השאלה אם ראוי להבהיר שהדרך הבודהיסטית מתנגדת אפריורי לכל אקט של דיכוי, כיבוש או מלחמה והסבל הכרוך בהן, ולכן מתנגדת להמשך הכיבוש בשטחים. מתרגלים רבים גורסים כי יש מספיק מסגרות שעוסקות במאבק בכיבוש ושאינן טעם לצבוע את התרגול הבודהיסטי בצבעים פוליטיים שיסכנו אותו. להתייחסות מקיפה יותר ראו

טיעון עמוק יותר בעד הימנעות חברתית-פוליטית עשוי להתייחס לריקנותו של מושג הצדק: אנחנו מזהים אי-צדק בעולם ועל בסיסו יוצרים דימוי של צדק, שלא זו בלבד שהוא ריק מקיום עצמי, אלא שהוא מופרך כשלעצמו. מרגע שיצרנו את הדימוי הזה אנחנו מפתחים כלפיו השתקקות והיאחזות, ואלו יובילו בהכרח לסבל, משום שאין שום אפשרות להגשים את הדימוי הזה בעולם כפי שהוא, ולכן אין לו אלא להפוך למושא לתאוה (לצדק), שנהא (כלפי מפרי הצדק) ובלבול (באשר למה העולם יכול ולא יכול להציע לנו). הגישה הנמנעת מניחה שהדרך היחידה להפסיק את הסבל היא להפסיק לייצר דימויים כאלה – עבור המתרגל עצמו ועבור כל בני האדם.

חשוב להדגיש כי מורים אלה לא קוראים להימנעות מוחלטת מהעולם, אלא רק להימנעות חברתית-פוליטית.⁵³³ הם מבקשים להתערב בעולם במישור היחידי שנתפס בעיניהם כרלבנטי – על ידי טיפוח הדהרמה, הדרך שעשויה להוביל הן את האקטיביסטים והן את המדוכאים לחופש אמיתי מסבל. האם היה לוינסטון מה לעשות כדי למנוע מהטנקים להתגלגל בכיכר טיאננמן? האם היא הייתה יכולה לעצור אותם? או שמא עדיף היה שתנצל את הזמן כדי לפתח את תודעתה ולהשתחרר מהסבל? האם הייסורים סביב ההתרחשויות בכיכר טיאננמן אינם אלא תעתועיה של תודעה שמחפשת תירוצים להתחמק מתרגול קשה ומאתגר, תודעה שמחפשת עניין והתלהבות באירועים חיצוניים?

יש שמץ של אמת בטיעון זה, אך ניסוחו הנחרץ הוא, להבנתי, בעייתי ומסוכן: לא תמיד ברור בזמן אמת מה מידת האפקטיביות של פעולה חברתית. אפילו אם נניח שלוינסטון לא היה מה לחפש בטיאננמן, הרי שברור שאם אפנה עכשיו זמן כדי ללכת ולהתנדב באחד מגני-מחשני הילדים בדרום-תל-אביב, יש סיכוי טוב שאוכל להציל חיים או לכל הפחות לחסוך מכמה ילדים את הטראומה הנפשית שכרוכה בהזנחה העצומה שהם חווים שם.⁵³⁴ ואולי ראוי להתרכז בטרומה הנפשית: האם לילדים שגדלו בתנאים כאלה, ובלי ספק יחוו התפתחות פסיכולוגית לא תקינה, יש סיכוי למצוא את תעצומות הנפש שדורשת הפרקטיקה הבודהיסטית ולהשתחרר מהסבל? מנקודת המבט של חוק הקרמה, האדישות לגורלם של ילדים בדרום-תל-אביב, ובכל שכונת מצוקה בישראל, לא רק שהיא הורגת אלא שהיא יוצרת את סך ההתניות שמוביל לדוקה נפשית-קיומית עמוקה אצל אותם ילדים: קרמה של השתקקות מתמדת, שנהא ובורות. מבחינה סטטיסטית, לילדים שגדלים במצוקה פיזית ונפשית תהיה פחות גישה אל הכלים, העוצמות וההתניות המיטיבות שעשויות לאפשר שחרור.

יש אמירה מפורסמת של הבודהה, לפיה הוא מלמד אנשים ש"יש רק מעט אבק בעיניהם", ולכן יש להם את הפוטנציאל לראות ולהבין. אבל אין זה מקרה שלעיניהם של אנשים מסוימים מגיע אבק רב יותר; מישהו

Loy, D., What's Buddhist about Socially Engaged Buddhism, February/March 2004, retrieved from: <http://www.zen-occidental.net/articles1/loy12-english.html>, 9/4/2015.

בהקשר זה, ראוי לציין כי בארצות הבודהיסטיות התרחשו במאה האחרונה תהליכים שהובילו את הבודהיזם למעורבות פוליטית גוברת. בודההדסה בהיקו, מנהיג בודהיסטי מרכזי בתאילנד של המאה העשרים, היה אקטיביסט פוליטי ואף חיבר ספר בשם "סוציאליזם דהרמי". בתחילת דרכו, הממסד הדתי בבנגקוק נלחם בו מלחמת חורמה וניסה לבודד אותו, אולם בסוף הדרך הפך בודההדסה למנהיג מקובל. דוגמה אקטואלית יותר היא המעורבות של נזירים במאבק נגד הדיקטטורה בבורמה, לאחר שנים של הימנעות.

⁵³³ למעשה חשוב להיזהר מהסקת מסקנות כלשהן לגבי מסורת הויפשינא מספורה של ווינסטון. רוזמרי וסטיב וויזמן, מורי ויפשינא שחיו בתאילנד למעלה משלושה עשורים, היו מסבירים את פרשנותה של ווינסטון, בפרק התרבותי שבין המורים התאילנדים לתלמידים המערביים: התרבות התאילנדית, לדבריהם, רוויה בביטויים של אנושיות ופעולה חברתית. בתרבות שבה אחד השמות הנפוצים ביותר הוא "מטא", שפירושו אהבה ידידותית, יש פחות צורך לשוחח על אהבה וחמלה. כאשר אדם חילוני, שחי חיים חברתיים שעיקרם פעולה, מגיע למרכז מדיטציה, הדגש בהוראה הוא על המדיטציה. במסורת הבודהיסטית של דרום מזרח אסיה, דגשים חברתיים ובין-אישיים מגיעים מנזירים ומורים לתוך חיי היומיום של האדם החילוני, החל מהמזמורים שמושרים בעת קיבוץ נדבת המזון בבוקר ועד להרצאות במקדשים. תשובות לשאלות בדבר פעולה חברתית וקשרים בין-אישיים קיבלו תשובות מסוימות כשהאדם נמצא בעולם הפעולה, ותשובות שונות לגמרי כשהתלמיד אמור להיות בתשומת לב למושא המדיטציה. במצב השני, הרהורים על פעולה חברתית אכן נחשבים להסחה כפי שתיארה זאת ווינסטון. Weissman, S. & R., ...with Compassionate Understanding - A Meditation Retreat, Minnesota: Paragon House, 1999

⁵³⁴ אני כותב את הדברים לאחר שבחודש האחרון מתו שני ילדים של מהגרי-עבודה/מבקשי מקלט ביגני הילדים בדרום-תל-אביב. גנים שהם למעשה מחסנים בהם מצופפים עשרות תינוקות או ילדים במבנה קטן וצפוף עם כוח אדם אפסי (יגנתי) נטולת הכשרה לכל חמישים ילדים למשל).

זורה אותו לרוח. הפסקת "זריית האבק" היא ללא ספק פעולה של חמלה ונדיבות, וניתן לטעון אפילו שהיא פעולה של *דהרמה דאנא* (נדיבות שנותנת דהרמה, הצורה הגבוהה ביותר של נדיבות במסורת הבודהיסטית), משום שהיא מפחיתה השתוקקות, שנאה ובורות, ומחזקת אצל אותם ילדים, הוריהם והקהילה כולה את הנטיות לאהבה, נדיבות וחכמה.

אולם ההפרכה של הבודהיזם הניהיליסטי לא מאיינת את הדילמה, רק מקרקעת ומצמצמת אותה. הדוקקה על סוגיה השונים היא אינסופית. גם אם אקדיש את כל מאמצי לפתרון בעיית הפליטים בדרום תל-אביב עדיין נשארה אפריקה כולה על מלחמותיה, מחלותיה, עונייה... האם עלי להקדיש את כל עתותי לתרגול? לפעולה חברתית? כיצד ניתן למצוא איזון בין שני הקצוות?

מרטין בובר מקבל את הנחת היסוד של הבודהיזם הניהיליסטי לפיה התודעה נוטה ליצור "מבנים מדומיינים של צדק", אך מציע דרך א-דואלית להתמודדות עם מצב זה, כשהוא מצביע על קיומו של מנגנון תודעתי שיועד לדמיין את הטוב והצודק מתוך התבוננות באי-הצדק: "הסבל הבא לאדם מחמת סדר חברתי שהוא בניגוד לטעם ולבינה מכשירים [כך] את הנפש לחזון, המעמיק את הכרת עיקולו של המעוקל. הכיסופים להגשמת החזון מעצבים את הציור.⁵³⁵ ה"מעוקל" הוא אי-הצדק, הסדר החברתי "שהוא בניגוד לטעם ולבינה". על-פי בובר ישנה בינה חברתית, שיודעת לזהות סדר חברתי מעוות שמייצר סבל. סבל זה הוא שמכשיר את הנפש ליצור חזון של "הישר", כלומר המצב החברתי הראוי. תהליך העיצוב של החזון מאפשר העמקה והבנה טובה יותר של "עיקולו של המעוקל": מרגע שהצלחתי לשרטט בבהירות את הישר, ולעצב חזון של חברה צודקת, אני מבין הרבה יותר לעומק את העיוות של המצב של אי-הצדק ששורר כרגע. לבסוף, הכיסופים להגשמת החזון מאפשרים על-פי בובר לעצב ציור אוטופי – ציור-דמיון של חברה מושלמת.

מנגנון זה משלב אפוא גם יכולת אבחנה, גם יכולת עיצוב חזון, גם יכולת דמיון וגם כיסופים. לדידו של בובר מדובר במנגנון מופלא, שהוא המקור לכל היצירות האנושיות. הוא שאפשר לסידהרתה הצעיר לדמיין עולם נטול סבל ולצאת למסע החיפוש אחריו, ומאפשר לנו לדמיין נירוואנה ולצאת לדרך בעקבותיה. הבעיה מבחינתו של בובר איננה בעצם קיומו של הכושר המדמיין, אלא בהיאחזות במה שאיננו אפשרי; לא בכיסופים כשלעצמם, אלא בהשתוקקות ובתאוה להגשמה מיידית של האוטופיה, המלווה בשנאה ודחייה כלפי כל מה שמעכב אותה. כפי שהראיתי בפרק המבוא, גם הנירוואנה היא ציור אוטופי שעלול לעורר השתוקקות ודחייה, אבל יחס כזה אל הנירוואנה מקורו בבורות. הבודהה הציג את החזון האוטופי של הנירוואנה כדי ליצור כיסופים, ולא כדי לעורר את שלושת הרעלים. המודעות המבחינה, הדמיון והתבונה המציירת אכן מייצרות "השקפות ודעות", אך הבודהה עצמו לימד כי הבעיה איננה בדעות, אלא במנגנון שמייצר השתוקקות, היאחזות ושנאה.

בפרק החמישי, אציע השוואה בין התפיסה הבובריאנית-אוטופיסטית של שינוי חברתי לבין התפיסה המרקסיסטית-מהפכנית. אראה שם שהטרנספורמציה הפנימית שהבודהה קורה לה היא אוטופיסטית ולא מהפכנית, משום שבתפיסה המהפכנית יש פער בין התהליך המהפכני לבין התוצאה המקווה. המהפכה דוחה את ההווה ומשתוקקת אל האוטופיה, ואילו בובר מאמין ב"רציפות מהפכנית", או ליתר דיוק, "ברציפות שבתוכה אין מהפכה אלא הפקה, חשיפה והרחבה של מציאות שנתגדלה כבר עד למידתה האפשרית".⁵³⁶ הרציפות המהפכנית הבובריאנית נקראת לפעול מתוך "אי-רומנטיות גמורה, כאנשים החיים היום ממש [...] בתוך החומר הסרבני של יומנו". בובר מבקש אפוא לאחוז בו-זמנית הן בכיסופים והן בהתבוננות הצלולה על המציאות כפי שהיא היום, על סרבנותה וקשייה. הוא מציע גישה א-דואלית שנוכחת בהווה כפי שהוא ועדיין מטפחת את העתיד במידה האפשרית והמתאימה.

⁵³⁵ בובר, 1946, 18.

⁵³⁶ שם, 20.

מהתבוננות על ארבע אמיתות האצילים ניתן ללמוד שאין בעיה אפריורית בכיסופים לאוטופיה, בעיצוב חזון של הראוי ובדרך מתוכננת היטב. ממש כמו בחיפוש הנאצל של הבודהה,⁵³⁷ גם בסוגיית המעורבות החברתית הבודהיסטית נדרשת דרך אמצע, שמאזנת בין אקטיביזם מהפכני שדוחה את ההווה לבין ניהיליזם-נמנע שמתכחש לקיום. ווינסטון הייתה עתידה לגלות את הדרך הזו בהגותו של הדלאי לאמה, שטוען לקשר אפשרי ואף הכרחי בין דהרמה לפוליטיקה, לאור ההנחה לפיה "Dharma is service". זוהי טענה שחופפת לטענתם של טיק נאת האן ופולה גרין לפיה התרגול הבודהיסטי חייב להיות מעורב בכל דרך אפשרית ומתאימה.

בודהיזם ואוטופיזם: בובר, קאמי, והחיפוש אחרי האמצע:

ווינסטון לא הבינה כיצד הגישה הנמנעת מתיישבת עם הציוויים המוסריים הבודהיסטים שאליהם התחייבה – כיצד הציווי "עשה טוב" מתיישב עם פסיביות לנוכח אלימות, אי-צדק או כל סבל חומרי אחר.⁵³⁸ אך ישנו פער בין השאלות שהטרידו את ווינסטון לבין שאלתו של טיק נאת האן, שצוטטה לעיל, לגבי הכפר המופצץ. טיק נאת-האן מתייחס למציאות גיאוגרפית לוקאלית, בה חבל הארץ בו מתרגל הנזיר הבודהיסטי עובר התקפות, ואילו ווינסטון מתייחסת לתהליכים גלובליים שהתרחשו מאות קילומטרים מהמנזר בו היא תרגלה. סוגיית המעורבות החברתית והיקפה מתחדדת בעולם הגלובלי שאחרי מהפכת המידע. האם יכול בודהיסט לשבת בדממה באולם מדיטציה כשהוא יודע שעשרות מוקדי מלחמה מתקיימים בעולם בכל רגע נתון; כשהוא יודע שכל שלוש שניות מת אדם בעולם מרעב; כשהוא יודע על מאות ואלפי מקרים של עוול, אי-צדק ואלימות; וכאשר יש לו, בדומה לנזיר בווייטנאם, כלים באמצעותם הוא יכול לסייע לקורבנות העוול? הנתונים האלה יכולים להוביל למסקנה שאין שום מקום לתיקון אדם או לתרגול, שכן שדה הפעולה החברתי הוא אינסופי.

כנגד מסקנות כגון אלה יוצאים מרטין בובר ואלבר קאמי. בובר רואה בהן פעולה של הקרבת ההווה לטובת עתיד מדומיין שלא יכול להתגשם לעולם. ה"נפש"⁵³⁹ אכן יכולה לצייר ציור אוטופי מעורר כיסופים, אך אין פירוש הדבר שציור זה יכול להתממש במציאות ה"סרבנית" של ימינו, או של הזמן בכללותו. נקודה זו היא לבו הפועם של הפער בין הגישות המהפכניות-חומריות לבין הגישות הקיומיות-אוטופיסטיות. האחרונות מניחות שהסבל הוא מציאות קיומית אינהרנטית. ה"אבסורד", מושג האי-נחת של קאמי, הוא מאפיין יסודי של הקיום. הוא לא יכול להתאין, לא בחיים האישיים ולא בחיים החברתיים. קאמי מנסח זאת היטב בפסקה קורעת-לב שלו:

"יכול אדם לכבוש בקרבו כל מה שעשוי להיכבש. וחייב אדם לתקן בבריאה כל מה שעשוי לתקון. ולאחר שיעשה, עדיין ימותו ילדים שלא בדיוק, גם בחברה המושלמת. גם בפסגת מאמציו יכול אדם להתכוון רק להפחתה כמותית של הייסורים בעולם. אבל אי הצדק והמכאובים יוסיפו להתקיים, ויהיו מצומצמים כאשר יהיו, יוסיפו להיות שערורייה."⁵⁴⁰

קאמי מבקש לעורר את מרקס מהדלוזיה של עולם מושלם. עולם מושלם, כמו חיי נצח, שניהם יצירי הדמיון; הנפש יכולה לצייר אותם, אך אין פירוש הדבר שיכול להיות להם קיום בעולם הממשי. הכוח המדמה נותן לנו אפשרות לצייר את האוטופי, אך אם נשכח את ריקותה של האוטופיה, את העובדה שהיא מבנה מדומיין, הרי שאנחנו שוגים בדמיונות. מסיבה זו, מסביר בובר, "...הסוציאליזם ה'אוטופי' הלא-מארקסיסטי רוצה

⁵³⁷ התהליך שעבר הבודהה טרם התעוררותו, שהוביל לכינונה של דרך אמצע בין הנהגות ההדוניסטיות אותה חווה סידהרתה כנסיד לבין הסיגופים הגופניים הקיצוניים שלו כסגפן.

⁵³⁸ "To avoid all evil, To do good, To purify one's mind. This is the teaching of all the Buddhas." Dhammapāda, XIV, 5.

⁵³⁹ אני משתמש במילה זו משום שאני מתייחס למטפורה של בובר. מהפרספקטיבה הבודהיסטית אין כמובן אפשרות לדבר על 'נפש'.

⁵⁴⁰ קאמי, 1976, 252-253.

בדרך שהיא שווה במהותה למטרה: הוא ממאן להאמין בכך שיש לסמוך על ה"קפיצה" העתידה לבוא ולעשות בינתיים את ההפך ממה ששואפים לו".⁵⁴¹

ניתן לומר כי האוטופיזם הבובריאני מתמקד באמת הנאצלה הרביעית: הדרך חשובה בעיניו לא פחות מהמטרה, סיום הסבל. למעשה, מעיניים בובריאניות מטרתה העיקרית של "תמונת הסיום" היא להבהיר לאן אמורה הדרך להוביל. גם מנקודת המבט הבודהיסטית הדרך חייבת להיות דומה למטרה, לכן "התכוונות נכונה" בדרך היא התכוונות של ויתור ואי-היאחזות. הריאליזם הבודהיסטי אינו פוסל את ההשתוקקות לנירוואנה, שכן השתוקקות היא מציאות קיומית הכרחית, והשתוקקות לנירוואנה יכולה לעזור לשרש השתוקקויות אחרות, מזיקות יותר; אולם הוא מבהיר שההשתוקקות לנירוואנה אף היא הופכת בשלב מסוים של הדרך מחסום להתעוררות.⁵⁴² הרכיב הראשון בדרך, "הבנה נכונה", מתייחס להבנה של ארבע אמיתות האצילים, דהיינו לעובדה שדוקהה, וההשתוקקות שהיא מקורה, הן המציאות הקיומית של הקיום האנושי. האמת השלישית מצביעה על אפשרות שלתעוררות ושחרור בסופה של דרך שאורכה אינו ידוע, אך גם לאחר ההתעוררות, הדוקהה כעובדת קיום לא נעלמת כליל: כל עוד יש גוף ישנה דוקהה של הגוף, והבודהה עצמו חלה וחווה סבל גופני בסוף ימיו.⁵⁴³

המהאיאנה מרחיבה את הנקודה הזאת. מבחינתה לא רק הדוקהה הפיזית איננה נגמרת, אלא הדוקהה כולה, כפי שהיא נוכחת במציאות הקיומית הקו-אקזיסטנציאלית. כאשר הסובייקט מצליח לשרש לחלוטין את ההשתוקקות הוא מאבד את האפשרות להיות סובייקט, משום שהוא מתגבר על אשליית העצמי הנפרד. הדוקהה כבעיה קיומית לא רק שאינה חדלה מלהעסיק אותו, להפך, הדוקהה הכללית הופכת לתחום עיסוקו היחיד, והיא המקור להתעוררותה של החמלה הגדולה. הבודהיזם של דרך הבודהיסטוה מציע אוטופיה של התעוררות כללית, גורפת. שהלא זוהי מטרתו של הבודהיסטוה – להביא להתעוררות כל היצורים החשים – אולם אם ההתעוררות האישית הוצגה כמטרה רחוקה אך אפשרית, הרי שההתעוררות הכללית מוצגת כאוטופיה שאלפי דורות ידרשו למימושה, אם בכלל.

מנקודת המבט של הבודהיסטוה, להתעוררות האישית אין כל ערך כשלעצמה, אלא רק כאמצעי לשרת את יתר החיים, כך שהאוטופיה של ההתעוררות הנה בהכרח אוטופיה רחוקה עובדה שמדגישה את מרכזיותה של הדרך: הדרך היא המטרה, כשם ספרו של ציונגיאם טרונגפה.⁵⁴⁴

מרכזיותה של הדרך בהשקפה הבודהיסטית מהדהדת למרכזיותה של הדרך בתפיסה האוטופיסטית. ריחוקה של האוטופיה מבהיר כי יהיה זה נואל להקריב את ההווה: הדרך חייבת להיות זהה במהותה למטרה. דרך שמטרתה היא שירוש ההשתוקקות, האנוכיות, השנאה וההיאחזות, וטיפול האהבה, החמלה, הנדיבות והתבונה, חייבת להגשים איכויות אלה כאן ועכשיו. דרך חברתית שמטרתה התעוררות כללית לא יכולה לפעול על ידי ליבוי של שנאה, השתוקקות ואנוכיות; עליה להדגיש לא רק אהבה, חמלה ונדיבות, אלא גם את התנאים ההכרחיים לפיתוח איכויות אלה – נוכחות, מודעות, קשיבות והאפשרות להתכנס פנימה. עליה להיות דומה לאוטופיזם הבובריאני שמאמין "שצריך ליצור היום, ככל האפשר היום, את המקום בשביל הנשאף, כדי שיבוא לידי התמלאות מחר".⁵⁴⁵

הדרך המתוארת כאן היא דרך שרואה בבחירות את המצב הנוכחי, יודעת את הראוי ויוצרת עבורו מקום בסבלנות ונחישות; ללא היאחזות בעתיד, אך גם מבלי לוותר על התקווה האוטופיסטית. אלבר קאמי מתאר זאת כך:

⁵⁴¹ בובר, 1946, 20.

⁵⁴² ראו בדרשה על כל המזהמים, ארבל, 2016, 41-50 וכן בסיפור התעוררותו של אנדה: Buswell, R. E. Jr. & Lopez, D. S. Jr., *Princeton Dictionary of Buddhism*, Princeton University Press, 2013.

⁵⁴³ המצב הער ייחודי בכך שלסבל הפיזיולוגי לא מצטרף הסבל הנפשי שאיננו הכרחי. ⁵⁴⁴ Trungpa, C., *The Path is the Goal*, Boulder: Shambala Publication House, 2001.

⁵⁴⁵ בובר, 1946, 20.

"המרד שואף ליחסי בלבד, ואין בכוחו להבטיח אלא כבוד מסוים, בתיאום עם צדק יחסי. הוא קובע לעצמו תחום שבו תיוסד שותפות הבריות. עולמו הוא עולם היחסיות. במקום לומר, יחד עם הגל ומרקס, כי הכל הוא בגדר הכרח, המרד חוזר ואומר כי הכל בגדר האפשר, ובגבולו של תחום מסוים ראוי גם האפשרי לקרבן. בין אלוהים וההיסטוריה, בין היוגי והקומיסר פותח המרד דרך קשה, שבה אפשר לחיות עם הסתירות ואף להתגבר עליהן".⁵⁴⁶

דרך חברתית בודהיסטית תטען כי הכל בגדר האפשר, אך תתנגד לקטגוריות המהפכני שהוא ממלכה של מוחלטים והכרח. צדק מוחלט אינו אפשרי בעולם האבסורד והדוקהה, העולם לא יכול להציע לנו זאת, ועלינו להכיר בכך בצלילות. אולם אין פירוש הדבר כי אנו מוותרים על תחום האפשר. בפסקה לעיל קאמי מבהיר כי האוטופיזם נכון להקרבה מסוימת של ההווה, כי הקרבה כזאת עשויה לעתים להיות מוצדקת, אך רק עד גבול מסוים. איפה הגבול? לעת עתה מספיק לקבוע שהוא רחוק מהקרבת המהפכני המוחלט של ההווה למען העתיד.

הדימוי האחרון שקאמי מציע משרטט באופן מדויק את התחום בו אנו שוהים: בין הקומיסר המהפכני של הקומוניזם הסטליניסטי-מאואיסטי לבין דמותו של היוגי האסקפיסט שנמנע מהבלי העולם.⁵⁴⁷ דרך האמצע בין השניים האלה יודעת להכיל את הסתירות ולהתגבר עליהן, כפי ששואפים לעשות האוטופיסטים כולם, ובתוכם הבודהיסטים האוטופיסטים.

3.4 הגישה המהפכנית: לא שוללים מספיק

במרחב שמשרטט קאמי "בין היוגי והקומיסר" ניתן לסמן שתי נקודות קיצון. הראשונה היא מי שאלהים התייחסתי לעיל כ"שוללים יותר מדי", שגישתם קרובה לדמות היוגי המנותק של קאמי. עבורם המעורבות החברתית הרלבנטית היא מעורבות רוחנית בלבד, ומתקיימת אך ורק במישור הגאולה מהאי-נחת הקיומית היסודית. זהו זרם שקשה להתייחס אליו כ"מעורב חברתית", ובוודאי שאינו מעורב פוליטי.

בקצה השני של הסקאלה נמצאת הגישה הטוענת כי הסבל האנושי מכונן היום באופנים שונים מאשר אלה שכוננו את הסבל האנושי בתקופתו של הבודהה, וכי לאור זאת נדרשת דרך חדשה של התמודדות עמו. זרם זה אינו מסתפק בקריאה לפרשנות מחודשת של התפיסה הבודהיסטית, אלא לשינוי בתפיסת הסבל, מקורו, פתורו והדרך אל הפתרון.

אחד ההוגים השייכים לזרם זה הוא קנת קראפט. כזכור, קראפט מחזיק בתפיסה לפיה לשינוי החברתי יש קדימות על פני התרגול, ומבקש לפיכך להביא לשינוי באופיו של התרגול הבודהיסטי. הוא מבקש לשלב את החוכמה והפרקסיס הבודהיסטי בתרגולים שחורים מהמודט המתבודד, ומתייחס לפעולה החברתית כאל "סוג של מדיטציה".⁵⁴⁸ לתפיסתו, "תאוה, שנאה ותעתוע [...] צריכים להיעקר בחיים האישיים, אך יש לטפל בהם גם במציאויות החברתיות והפוליטיות. בכל רחבי העולם, מערכות כבדות משקל גורמות לסבל באותו אופן שבו גורמים פסיכולוגיים גורמים לסבל. הבודהיזם המסורתי התמקד באחרונים; בודהיזם מעורב חברתית מתמקד בשניהם".⁵⁴⁹

גישה זו מגלמת שינוי דרמטי בהגדרת הדרך הבודהיסטית. כל הזרמים בבודהיזם המעורב מדגישים את העובדה שהבודהה התייחס גם לנושאים חברתיים ופוליטיים ואף שלל עוני מסיבות שונות, ובתוכן העובדה שרווחה כלכלית הנה תנאי מאפשר לתרגול; אולם הציטוט של קראפט לעיל, כמו גם חלקים בהגותו של לוי, גורסים שסבל כלכלי-מערכתי חייב להיעקר ומייב להיות מושא פעולה של הבודהיזם המעורב. אל מול

⁵⁴⁶ קאמי, 1999, 242.

⁵⁴⁷ הכינוי "יוגי" מתאים כמובן לכל מתרגל שכן זה פירוש המילה, אך ברי שקאמי התכוון פה ליוגי הנמנע.

⁵⁴⁸ קראפט, 1999, 11.

⁵⁴⁹ שם, 10.

הקדימות הברורה שמעניקה המסורת הבודהיסטית לטיפול בדוקהה כרכיב תודעתי, טוענת גישה זו כי התרגול הבודהיסטי בימינו חייב להיות מעורב חברתי ולטפל בסבל החברתי-מערכתי. לפי גישה זו, הטיפול בחומרי-חיצוני מהווה נדבך מרכזי של התרגול, בעל מעמד שווה לזה הפנימי.

גישה זו מערערת על הנחות היסוד הקיומיות שמגולמות בשלוש האמיתות הראשונות, משום שהיא ממוקדת באי-נחת החומרית לא פחות או אף יותר מאשר באי-נחת הרוחנית-פנימית. היא מערערת על התפיסה של מקורות הסבל כמצויים בראש ובראשונה בתודעה כשהיא טוענת, במילותיו של קראפט, "מערכות חברתיות כבדות משקל גורמות לסבל באותו אופן שבו גורמים פסיכולוגיים גורמים לסבל". גם בתקופתו של הבודהה היו מערכות כבדות משקל שגרמו לסבל, והבודהה היה מודע אליהן ואף לחם בהן. הוא נאבק בממסד הדתי ההודי שהנציח אי-שוויון וייאוש, ונאבק באי-השוויון החמור ביותר של תקופתו, שמקורו במערכת הקסטות; הוא אפילו נאבק בהדרת הנשים.⁵⁵⁰ על אף כל זאת, בבואו להגדיר את עקרונות היסוד הבודהיסטים הוא קבע שמקורות הסבל הנם מקורות פסיכולוגיים-פנימיים. נדמה כי גישתו של קראפט מערערת על קביעה זו.

גישה זו אף מערערת על תפיסת הדרך הבודהיסטית, שכן היא מצמצמת את החשיבות והמרכזיות של ההתכנסות המדיטטיבית פנימה, ושל טיפוח תשומת-לב וריכוז. בדרך הבודהיסטית ישנה חשיבות עצומה לתרגול של המוסריות, הנדיבות והחמלה המעשית, ובכל זאת, ניתנת בה קדימות לתרגולים המתכנסים פנימה, משום שהם נתפסים כהכרחיים. התהליך שמתואר בסוטרה על הנעת גלגל הדהרמה כמביא לקץ הסבל הוא תהליך פנימי שדורש שעות רבות של התבוננות, תרגול ומימוש.

מהזווית האפיסטמית מדובר בעמדה של שלילת חסר, דהיינו, עמדה שמייחסת משקל יתר למציאות ושוכחת את הריקות. שכחה זו לוקה בהתייחסות מהותנית למבנים מושגיים כמו "עוני", "אי-שוויון" או "חוסר צדק". במקביל, יש מהותנות דומה ביחסה של גישה זו אל הצירים האוטופיים המדומיינים של חברה צודקת, שוויונית ונטולת מלחמות וקונפליקטים. גם גישה א-דואלית רואה את ההתהוות המתמדת של אי-צדק, עוני ודיכוי, וגם היא מבינה את הנזק שבהם. החמלה שמתעוררת מתוך ההתבוננות בתופעות אלה רוצה להפחיתן, אך היא זוכרת לא רק את מגבלותיה, אלא גם את העובדה שמקור הסבל הגדול ביותר הנו עצם הנטייה ליצור מבנים ולהיאחז בהם. היא זוכרת גם את חלקה בהתהוות הגומלין של העוול. היא זוכרת שכל עוד ישנם בתודעה תאוה, שנאה ובורות יהיו הפעולות שלנו נגועות ברעלים אלה וימשיכו להפיץ אותן בעולם ובכך לתרום ליצירה של עוול ואי-צדק. זהו הצד השני של שכחת הריקות – שכחת התהוות הגומלין ההדדית, שכחת החלק שלנו בהתהוות, שכחת חוק הקרמה והעובדה שפעולות הנגועות ברעלים של תאוה, שנאה ובורות בעצמן יפוצו בהכרח רעל. מנקודת המבט הבודהיסטית, אינך יכול לטפל במגפה אם אתה חולה בעצמך; לכל הפחות עליך לדאוג לשכבות מגן כדי לוודא שלא תהיה חלק מהמשך ההפצה שלה. עליך לטפל בעצמך, לכל הפחות באופן שיוודא שלא תהיה חלק מהבעיה עצמה.

משפט זה מגדיר את גבול הגזרה ה"שמאלי" של גישת שלילת-החסר. בגבול זה הטענה היא כי עלי לתרגל לכל הפחות במידה שתוודא שאני לא חלק מהבעיה ושאני לא ממשיך ליצור עוול בעולם. גישה זו עדיין נותנת עדיפות לפעולה בעולם, אך היא עושה זאת מתוך הבנה של התהוות מותנית וקרמה.

⁵⁵⁰ לא בשמחה יתרה, יש לציין. ובכל זאת, לאחר שתלמידיו דרשו זאת הוא אפשר לנשים ללמוד את הדהרמה ואף להפוך לנזירות, מהלך מהפכני לתקופה.

3.5 הווייה מעצבת תודעה מעצבת הווייה

כדי להמשיך את הדילוג עם הגישה המהפכנית יש להבין את יסודותיה המרקסיסטיים. כפי שצינתי לעיל, גישה זו מעוגנת בהנחה המרקסיסטית, התואמת את חוק הקרמה, לפיה "הווייה מעצבת תודעה". בדומה לגישה המרקסיסטית הקלאסית, גם הגישה הניאו-מרקסיסטית מתייחסת לחברה כאל זירה של קונפליקט בין מדכאים למדוכאים, ומבהירה כי עוני, וכל סבל חברתי אחר, יוצרים נטייה לתאווה, שנאה, פחד ובלבול אצל המדוכאים. אולם בשונה מהגישה המרקסיסטית הקלאסית, הגישה הניאו-מרקסיסטית מדגישה כי אלה חייבים להתהוות גם אצל המדכאים. ההסבר הבודהיסטי לטענה זו הוא שהדבר היחיד שיכול להוביל אדם אחד לגרום במודע סבל לאדם אחר, בניגוד לנטייה הטבעית לאהבה וחמלה, הוא אחד הרעלים – תאווה עצומה, שנאה גדולה, או בלבול ואי-צלילות. ככל שאדם עוסק יותר בדיכוי של האחר כך מתעצמות אצלו אותן נטיות ראשונות לתאווה, שנאה ובלבול.

מקרה פרטי של טענה זו ניתן למצוא בתפיסה לפיה "הכיבוש משחית". הכיבוש לא רק שהוא יוצר אצל הנכבשים שנאה, תאווה ובלבול, הוא יוצר אותם גם אצל הכובשים. בדומה לכך, גם עוני גורם לנזק נפשי לא רק לעניים עצמם, אלא גם לכל מי שמאפשר את הנצחת העוני במכוון או שלא במכוון. אחת הסיבות לכך היא שחברה שיש בה פערים סוציו-אקונומיים קיצוניים תהיה חברה מאוד תחרותית והישגית, עם מינונים גבוהים של חרדה מפני כישלון כלכלי. את הסימפטומים של הפחד הזה ניתן לזהות במערכת המכונה "מערכת החינוך", שנקודת המבט הביקורתית תזהה בה מערכת שעתוק המבוססת על הפחדה וחרדה, על השתקקות להישגים, ועל שנאה לכישלונות ולסוכני הכישלון, בין אם הם מורים ובין אם הם תלמידים.

ההנחה לפיה הווייה מעצבת תודעה מציעה הסבר אפשרי חדש להכרח בפעולה חברתית. אין טעם להסתפק בפרקטיקה האליטיסטית של שינוי תודעה מדיטטיבי, המתאימה למעטים בלבד; מוטב ליצור שינוי מערכתי, שיביא בתורו לשינוי תודעה. בחברת מופת חפה מכיבוש ודיכוי יהיו התודעות שלוות יותר, משתוקקות ושונאות פחות, ולכן גם בשלות יותר לתרגול הבודהיסטי.

אם כן, התפיסה של "הווייה מעצבת תודעה" מצדיקה פעולה חברתית בכדי להכין את התודעה לתרגול. זוהי גישה שנותנת קדימות לתרגול, ומציעה פרקטיקה מקדימה שמטרתה להכשיר תודעות רבות יותר לתרגול. בכך היא שונה מאוד מהגישה המהפכנית שמתייחסת לתרגול ככלי בשינוי חברתי, כאמצעי להרגעה עצמית או ככלי למניעת שחיקה.

לגישה המהפכנית ניתן אפוא להתייחס כגישה של מעורבות חברתית בודהיסטית, או מעורבות חברתית בהשראה בודהיסטית, בשונה מהגישה של בודהיזם מעורב חברתית, משום שהיא מוותרת על כמה מעקרונות היסוד הבודהיסטיים החשובים ביותר. גישה זו מאתגרת את הבודהיזם בכללותו ואת הבודהיזם המעורב בכלל. יש לה טיעונים טובים וחשובים, למשל ביחס לאליטיזם של התרגול או להשפעה של המערכות החברתיות על התודעה, אולם ניתן לומר שהיא שופכת את התינוק ביחד עם המים. ראינו לעיל שעיקרון היסוד הראשון עליו מסכימים כל הבודהיסטים המעורבים הנו ההכרח של תרגול מעורב חברתית בימינו; אולם בודהיזם מעורב לא יכול לוותר על עיקרון היסוד השלישי, של מחויבות עמוקה לתרגול בודהיסטי אישי טרנספורמטיבי, לא כאמצעי אלא כמטרה בפני עצמה, מטרה בלתי מותנית.

לדידו של בובר יש בגישה זו גם נקודת תורפה נוספת, שנוגעת לפער אפשרי בין דרך למטרה. מושג ההגשמה הבובריאני משמעו לא רק אחדות בין דרך למטרה, אלא גם ניסיון להביא את ערכי האוטופיה לידי מימוש במציאות הקיימת.⁵⁵¹ חזון חברתי בודהיסטי אינו יכול להסתכם ב"צדק" או "שוויון", אלא חייב להתייחס לערכי יסוד בודהיסטיים; ואת הערכים הללו, גורס בובר, יש להביא לידי הגשמה כבר עכשיו. תפיסה זו

⁵⁵¹ בובר, 1946, 20.

מקורה לא רק בפילוסופיה האוטופיסטית, אלא גם באופן בו תופס בובר את מושג החברה, אליה הוא מתייחס כאל רקמה אורגנית עדינה ולא כאל מבנה הבנוי מאבני בניין. אם רקמת התאים מפוררת, הוא כותב, לא ישנה האופן בו מסודרים האיברים.⁵⁵² את הרקמה צריך להחיות לא רק בסדר חברתי אלא גם באופן בו מתקיימים יחסים בין אדם לרעהו ובתוך קהילות. עודף המיקוד של הגישה המהפכנית במערכות עלול להוביל לויתור על תשומת-לב לפרטים, ועל הבנייה ההדרגתית של קהילות המבוססות על יחסי אהבה וזיקה.

בהתבסס על גישה דומה יוצר לוי תיאוריה חברתית א-דואלית. לדבריו, "בניגוד למרבית התיאוריות של השינוי החברתי אשר מתמקדות במהפכה חברתית, גישה בודהיסטית מדגישה את הצורך בטרנספורמציה אישית כחלק מטרנספורמציה קולקטיבית".⁵⁵³ הדגש עלטרנספורמציה אישית וחברתית קשור לכשל הגדול ביותר של הגישה המהפכנית – ייחוס עודף חשיבות לחומר. בניגוד למרקס, הבודהיזם לא יכול להסתפק בטענה לפיה ההווה מעצבת את התודעה. מחוקק הקרמה והתהוות הגומלין נובע בהכרח כי בה בעת, ובאופן א-דואלי, גם התודעה מעצבת את ההווה. מנקודת המבט הזאת, הגישה המהפכנית נופלת בפח של אויבתה הגדולה ביותר – החומרנות הקפיטליסטית – משום שהיא מקבלת את הנחת-היסוד החשובה ביותר שלה: עליונות החומר.

טענה זו מזמינה זהירות בהקשר אקדמי וביקורתי. היא עלולה להישמע כדומה מדי לטענה של מפלגת "חוק הטבע", התארגנות פוליטית של מודטים טרנסצנדנטליים שרצה לכנסת בשנות השמונים, לפיה "5,000 מעופפים קינטיים יביאו לשלום במזרח התיכון", או לטענה "תחשוב טוב יהיה טוב" בניו-אייג' העכשווי. אך כלל לא ברור כיצד 5,000 יוגים שאינם מעורבים בפעילות חברתית ופוליטית יביאו שלום; הטענה שכך יהיה היא טענה שמניחה כי בעולם פועלים כוחות שאינם ידועים לנו.

הבודהיזם לאו דווקא שולל טענות כאלו: תפישת ההווה השלובה מסבירה באופן פסיכו-פילוסופי איך שינוי של פרט אחד עלול ליצור שינוי ברקמה או ברשת כולה. הדימויים שניתנים בהקשר הזה הנם דימויים של אדוות או של השראה. ברור כי דמויות כמו הדלאי לאמה, טיק נאט האן, מרטין לותר קינג או הבודהה עצמו, שהצליחו להרפות במידה רבה משנאה, תאוה ותעתוע, ולפתח אהבה, חמלה ונדיבות, מצליחות להפוך את העולם למקום טוב יותר, והבודהיזם יודה שלא תמיד ברור כיצד מתרחשת ההשפעה. חוק הקרמה דומה מהבחינה הזו לחוק הכאוס, לפיו משק כנפיו של פרפר בסין עלול להשפיע על מזג האוויר בישראל. אנחנו באמת לא יודעים עד הסוף מהן התוצאות המיטיבות של מעשינו הטובים, כמו שאנחנו לא מבינים עד הסוף את התוצאות הפנימיות והחיצוניות של מעשינו הלא-מיטיבים, אולם ההגיון הבודהיסטי אכן מניח כי תודעה טהורה וחומלת תפיץ איכויות אלה ותיצור השפעה חברתית.

אולם בה בעת, הבודהיזם המעורב מזהיר מרומנטיזציות יתר של רעיון זה, שעלולה להביא לעמדה מתכנסת. חמלה במובנה הבודהיסטי איננה רגש בעלמא, והיא איננה מסתפקת ב"שידור" או "הפצה". חמלה היא רצון מעשי המלווה בפעולה. דיוק בודהיסטי משמעו לתרגל כשצריך לתרגל ולפעול כשצריך לפעול. הנקודה הזאת מחזירה אותנו לשאלה היסודית שמלווה את הפרק, שאלת היחסים או המינוחים בין תרגול לפעולה בבודהיזם המעורב חברתית. כעת, לאחר שהצגנו את שתי תשובות הקיצון האפשריות לשאלה זו, ועמדנו על כוחה וחולשותיה של כל אחת מהן, בשלה השעה לנסח את דרך האמצע העוברת ביניהן.

⁵⁵² שם, 21.
⁵⁵³ לוי, 2003, 197.

3.6 דרך האמצע הא-דואלית של הבודהיסטוה

"הבא לתקן יתחיל בו בעצמו; הווה אומר, יתחיל, אבל לא יסיים: חייב אדם לצאת לדרכו מעצמו, ולא לכוון את דרכו אל עצמו; מוטל עליו לתפוס את עצמו, אבל חלילה לו שיהא נתפס אל עצמו ויטפל בעצמו"⁵⁵⁴

יתחיל בו בעצמו: דרך הבודהיסטוה, כדרך בודהיסטית, מניחה שהבעיה הבסיסית של הקיום האנושי היא אי-נחת קיומית שמקורה בתודעה, ושלטיפול באי-נחת הזו יש קדימות. בנוסף לכך, היא מניחה שההתעוררות המלאה מלווה בהכרח בהתפתחות של *אופאיה* (Upaya), אמצעים מיומנים להקלה על הסבל הקיומי וטיפול בו. לפיכך, הבודהיזם המהאיאני מניח שהדרך הטובה ביותר להביא לתיקון העולם היא על ידי תיקון האדם. רק כשנשתחרר מתעתועי התודעה נוכל להפסיק להיות חלק מתהליך ייצור הסבל, ולהביא הקלה אמיתית ובת-קיימא לסבל הכללי. מתפיסה זו נובעת הקדימות הברורה, המגולמת באידיאל הבודהיסטוה, לפיה "הבא לתקן יתחיל בו בעצמו"⁵⁵⁵.

חשוב להזכיר כאן שדמותו של הבודהיסטוה היא של אדם שבחר להקדיש את חייו לשירות האלטרואיסטי של שאר הברואים; לפיכך אין בדרך זו אפילו זיק של סוליפיזם, אגואיזם או אסקפיזם.⁵⁵⁶ בה בעת, דרך זו מקבלת את עיקרון היסוד הקיומי המגולם בארבע אמיתות האצילים ונאמנה לו, ועל כן שבועת הבודהיסטוה איננה רק שבועה של שירות, אלא של התחייבות להגיע להתעוררות למען טובת כל היצורים החשים. ההגעה להתעוררות נתפסת כשירות הטוב ביותר שהאלטרואיסט הבודהיסטי יכול להציע לאנושות, ולכן עליו לחתור בראש ובראשונה להשגת מטרה זו.

אולם בעת המודרנית יש בעייתיות בגישה זו. מתן העדיפות המוחלטת לתרגול מקורו בהנחת היסוד של "לידה מחדש" בתרבויות הבודהיסטיות הקלאסיות. אם יש לידה מחדש, הרי שהקדשת כל החיים האלה לתרגול עשויה להיות הגיונית. אולם עם הגעת הבודהיזם למערב נולדו בו זרמים שאינם מקבלים את הנחת הלידה מחדש, או לכל הפחות מחזיקים עמדה אגנוסטית כלפיה. שינוי עמוק זה בתפיסת העולם פותח מחדש שאלת העדיפות של התרגול.

מוקדם יותר הסברנו את אידיאל הבודהיסטוה בעזרת דימויו לרופא, שמקדיש שנים ארוכות ללימוד על מנת שיוכל לטפל בסובלים באופן מעמיק ואפקטיבי. הרופא מקדיש שבע או עשר שנות לימוד לטובת שלושים שנות פרקטיקה מעשית; קל לראות את ההיגיון בבחירה זו. אך האם הגיוני להקדיש שלושים שנים לפרקטיקה מדיטטיבית? האם הגיוני לשבת במערה עד גיל 60? מה אם אמות בגיל 61 או אפילו 59? האם במקרה כזה התרגול שלי באמת יועיל לאנושות? מהו התמהיל הנכון בין תרגול ושירות?

זוהי דילמה חיה ואותנטית המצויה בלב התרגול הבודהיסטי בימינו, ואי אפשר לתת לה מענה פשוט. מצד אחד, יש הגיון בשאיפה למקסם את הזמן והמשאבים המוקדשים לתרגול. הנחת היסוד הבודהיסטית היא שהתרגול הפורמלי מהווה אתגר גדול עבור מרבית האנשים, המתקשים להקדיש לו מספיק זמן ומשאבים. מעט מאוד אנשים במערב מקדישים לתרגול זמן שמתקרב לזמן המוקדש לקריירה שלהם למשל. כלל האצבע הבסיסי הנובע משיקול זה הוא להעדיף את התרגול הפורמלי על פני כל פרקטיקה אחרת, ובתוכה המעורבות החברתית.

יתחיל, אבל לא יסיים: הקצה השני הוא כמובן הקצה שבו התרגול הופך לפרקטיקה מנותקת ומנתקת: עם זאת, יש אנשים שעבורם התרגול המדיטטיבי הוא חוויה נעימה הרבה יותר מחוויית ההשתלבות בעולם. אנשים אלה עלולים לסגת אל התרגול הפורמלי כדי למצוא בו מפלט מחיי היומיום ומהקשר עם בני אדם

⁵⁵⁴ מרטין בובר, 'בפרדס החסידות', 1964, 36.

⁵⁵⁵ בובר, 1964, 36.

⁵⁵⁶ אני מתייחס פה לדרך עצמה ולא להולכים בדרך. מובן מאליי שבקרב ההולכים בדרך עלולות להופיע האיכויות האלה, אך זו תהיה תולדה של תודעתם המתעתעת ולא של הדרך עצמה.

אחרים. קל לזהות כיצד גישה שכזו עומדת בסתירה למטרות התרגול הבודהיסטי: תרגול שמטרתו פיתוח חמלה ואהבה ידידותית לכל בני האדם אינו עומד בקנה אחד עם הרצון להימנע מחברת בני האדם. בחלק הרביעי של הסוטרות "על אמונה ותרגול", שמתאר באופן מפורט את הדרך בה צריך ללכת המתרגל, מודגש הצורך בתרגול של צדקה, שמירת מצוות המוסר, סבלנות ולהיטות לעשיית טוב וחסד, קודם לתרגול המדיטטיבי.⁵⁵⁷ בחלק שמתייחס לתרגול שמאטה, השגת שלוה מדיטטיבית, נטען כי תרגול מקדים של טוב לב הוא תנאי הכרחי לשלמות התרגול של מדיטציית שמאטה, וזאת משתי סיבות. ראשית, כיוון שטוב לב הוא מצב שאין בו מזג רע, פחד והשתוקקות, יש קשר הפוך בינו לבין רגשות אלו. אם לא נפחית בחיי היומיום שלנו את מזגנו הרע, פחדינו והשתוקקותינו בעזרת תרגול של טוב לב, אלה יופיעו בהתגלמויות שונות גם כשנמדוט, ויקשו עלינו להתרכז במושא המדיטציה. אולם הסכנה המרכזית שהסוטרות מציגות בהקשר זה היא סכנת ההתמסרות היתרה אל מנעמי המדיטציה: ללא טוב לב בסיסי עלול המתרגל של מדיטציית השלוה לסטות בקלות מהדרך, ולשקוע בנחת עצמית ובעצלות. אז המדיטציה הופכת מפרקטיקה של שחרור והתעוררות לפרקטיקה שמטרתה העיקרית נועם ועונג שמקורו בריכוז ובשלוה המלווים את המדיטציה. אך העונג הזה הוא כמובן ארעי, הוא תוצר של גורמים ותנאים. לא רק שהוא לא משקף התעוררות, אלא שהוא מגביר את הנטייה להשתוקק לעונג ולהימנע מהלא-נעים. זוהי בדיוק הפרקטיקה של ההתנתקות: התנתקות מהכאב של חיי היום-יום והקשרים הבין-אישיים לתוך חוויות סוליפסיסטיות נעימות.⁵⁵⁸ פיתוח של טוב לב ורצון טוב יכול למנוע את הסטייה הזו מהדרך. טוב הלב החומל משמש חומת הגנה מהתמסרות לעונג, שכן חמלה לעצמי וחמלה לאחרים אינה מאפשרת להסתפק בעונג הארעי והאישי, ומעוררת את המתרגל מתרדמת העונג הארעי. הבעיה אינה בהתמסרות לתרגול הפורמלי, אלא בשימוש בתרגול כפרקטיקה אסקפיסטית.

'Dharma is Service' - א-דואליות בין 'פעולה' ל'תרגול': 'חייב אדם לצאת לדרכו מעצמו, ולא לכוון את דרכו אל עצמו': דברים אלה נכונים ורלבנטיים לא פחות לקבוצה השנייה. הדבר נכון עבור מי שמקדישים את חייהם לתרגול בודהיסטי אינטנסיבי, כנזירים או בדרך אחרת, ונכון לא פחות עבור מי שמשלבים תרגול בודהיסטי עם חיים רגילים בעולם המעשה. מבחינת מתרגלים אלה אין כל סיבה שלא לתרגל טוב לב מעשי, הן על הכרית והן מחוצה לה: הכרית איננה יכולה לשאת פער בינה לבין חיי היומיום. אם נבוא אל הכרית עם נטייה להיקשרות והיאחזות, הרי שנמצא את עצמנו נאחזים בהישגים חלקיים של המדיטציה ומתקשים לוותר עליהם ולשחרר אותם. זהו המצב שהסוטרות מתארות כמצב של נחת עצמית ועצלות, מצב זחוח, טבול בהיקשרות והשתוקקות, וכמובן ארעי.

מנקודת המבט המהאיאנית, הדבר החשוב ביותר שאדם יכול לעשות בחיי היומיום שלו הוא תרגול של חמלה מעשית, אהבה מעשית ונדיבות, המביאה תועלת לאחרים. הנחיה זאת כוללת כמובן את זמן הפרנסה או המחיה. מורה הזן ברני גלסמן מגדיר זאת כך:

⁵⁵⁷ הסוטרות על "עירור האמונה במהאיאנה", אחת מסוטרות היסוד של הזן-בודהיזם, מבהירה באופן שאיננו משתמע לשתי פנים את ההכרח בתרגול אתי מקדים לתרגול המדיטטיבי.

Asvaghosha, (attributed to), *The Awakening of Faith in Mahayana (Mahayana Sraddhotpada Shastra)*, translated by Yoshito S. Hakeda, New-York: Columbia University Press, 1967. Retrieved from: Zen-Buddhist Order of Hsu Yun at: <http://www.hsuyun.org/Dharma/zohy/Sruti-Smriti/Shastras/awakening-of-faith.html>

⁵⁵⁸ מורה הויפשינא הנודע מהאסי סאידאו מבורמה מזהיר אף הוא מפני המצב הזה, אליו הוא מתייחס כאל "השחתה" של מדיטציית הויפשינא:

Mahasi Sayadaw, *The Progress of Insight (Visuddhiñāna-katha) A Modern Treatise on Buddhist Satipatthana Meditation*, Translated from the Pali with Notes by Nyanaponika Thera. Retrieved 30.9.18 from: <https://www.accesstoinight.org/lib/authors/mahasi/progress.html>

"כשאנחנו מבשלים את הארוחה של חיינו, העסק שלנו צריך להיות מקדשנו. לא נבצע את העבודה ואז נלך למקום אחר כדי להיות רוחניים, שכן הרוחניות, בכל דרך בה נבחר להגדיר אותה, היא מרכיב מרכזי בעסק שלנו".⁵⁵⁹

הדרך הבודהיסטית מבקשת להפוך את החיים כולם לתרגול. חוק הקרמה משמעו שאם אדם מקדיש את מירב זמנו ליצירה ושימור של התניות בלתי-מועילות, כמו תשוקה, כעס או פחד, המדיטציה תוכל להוות עבורו פורקן חביב, נחמה או בריחה, אך לא דרך לשחרור ועקירה של מקורות הבורות עצמם. אם נחיה חיים שטבולים בהשתוקקות והיאחזות, לא נוכל לשחרר בזמן המדיטציה, וגם המדיטציה עצמה תהיה מדיטציה של השתוקקות והיאחזות.

מנקודת המבט של חוק הקרמה, אם אדם מקדיש את רוב עתותיו לפרקטיקות אגואיסטיות של דאגה עצמית, שעה יומית של מדיטציה לא תועיל לו, אפילו אם זו מדיטציית טוב לב. התועלת היחידה שעשויה לבוא ממדיטציה כזו היא ההבנה שעליו להפוך את חיינו לשדה של מעורבות חומלת. קו מחשבה זה גורס אפוא, כמו גרין וטיק נאט האן, כי התרגול הבודהיסטי כולו הוא בהכרח מעורב.⁵⁶⁰ באשר ל"פרנסה נכונה" כותב גלסמן:

"כדי להעשיר באמת את חיינו, המחיה שלנו צריכה להיות יותר מאשר דרך להרוויח כסף. מנת המחיה צריכה לכלול בתוכה חלקים מכל המנות האחרות. כשהמחיה שלנו אינה כוללת, או אפילו סותרת, את הלימוד או הרוחניות או הפעילות החברתית שלנו, אזי לא נאהב את עבודתנו, ונרגיש רעבים או מותשים... המחיה הנכונה צריכה לכלול גם ממד רוחני. הממד הרוחני של המחיה נובע מכך שהיא עוזרת לנו להשיג שינוי במודעות, מהתקשרות עצמית להכרה בתלות הכללית שיש לנו אחד עם השני ובעולם בו אנו חיים".⁵⁶¹

בפסקאות האחרונות הצגתי שני הגיונות בסוגיית היחס למעורבות חברתית מנקודת המבט המהיאנית. ההיגיון הראשון מעניק עדיפות עליונה לתרגול הפורמלי על פני כל פרקטיקה אחרת, ובתוכה מעורבות חברתית. השני מבהיר כי עבור הרוב המוחלט של המתרגלים והמתרגלות, גם תחת הגבול הזה ישנו שדה פעולה עצום לפעולה חברתית. האיכויות הבודהיסטיות של חמלה, אהבה, נדיבות ותשומת לב צריכות למצוא את ביטויין גם "בחוץ", בחיי היומיום. מנקודת המבט של חוק הקרמה, כל הפעולות שלנו יוצרות ומחזקות התניות, ועל כן אין שום חלק של החיים שנמצא מחוץ לדרך, ואין מצב שאינו "תרגול". רגע הכתיבה שלי, רגע הקריאה שלך – כולם תרגול. חוק הקרמה מבקש מאיתנו מודעות לאופן שבו כל מעשינו מייצרים את תודעתנו, והתכוונות נכונה ביחס לכל המעשים הללו: התכוונות להביא להקלה על סבל ולהגדלת האושר, או מנקודת המבט של הבודהיסטוה, התכוונות להגיע להתעוררות למען טובת כל היצורים החשים.

מהפרספקטיבה המהיאנית השאלה הרלבנטית הנה אפוא לא האם להיות מעורב או אפילו עד כמה, אלא איזה סוג של מעורבות הוא הרלבנטי ביותר. את תוצאות תהליך החיפוש אחר דרך אמצע מתארת ווינסטון כך: "בעזרת הבודהיזם המעורב חברתית, אני ואחרים מצאנו שאקטיביזם המבוסס בתרגול הבודהיסטי הוא הרבה יותר עמוק ויעיל. בה בעת, תרגול המדיטציה הפנימי שלי מצא נתיב צלול ונחוץ לטיפול של נדיבות, סבלנות, נחישות ופעולה מיטיבה. ההפרדה בין השניים החלה להתמוסס. *ההרמה הפכה באמת לשירות, במובנים רבים של המילה*".⁵⁶²

⁵⁵⁹ גלסמן, 2000, 140.

⁵⁶⁰ כזה הוא גם התרגול האינטנסיבי, אם מטרתו להביא תועלת, כפי שנראה בהמשך.

⁵⁶¹ גלסמן, 2000, 62-63.

⁵⁶² Winston, 2002. שהדגשה שלי.

א-דואליות בין "חיצוני" ל"פנימי" על דרך הבודהיסטוה:

אם כן, מנקודת המבט המהאיאנית, הדילמה בין "תרגול" ל"מעורבות בעולם" מתגלה כדילמה כוזבת. המעורבות בעולם, ובתוכה הפרנסה, צריכה להיות מעורבות שמקורה בחמלה, אהבה, תשומת לב ונדיבות. על אף הקדימות שמקבל התרגול הפורמלי, ישנה קריאה ברורה למעורבות חברתית תורמת בעולם בכל זמן אחר. דבר דומה קורה להבחנה בין מציאות "פנימית" ומציאות "חיצונית", בה נעסוק כעת. הדלאי לאמה מפרק את ההתכוונות הנכונה, בודהיציטה, לשני היבטים: ההתכוונות האלטרואיסטית לפעול למען הכלל מתוך חמלה, והשאיפה להגיע להתעוררות כיוון שזו הדרך היעילה ביותר להביא תועלת.⁵⁶³ שבועת הבודהיסטוה משלבת בין השתיים, אך כאמור נותנת קדימות להתעוררות, עליה מקובל לחשוב כ"שינוי פנימי". אך שינוי פנימי הוא לא דווקא תולדה של "פעולה פנימית", ושינוי חברתי הוא לא דווקא תולדה של "פעולה חיצונית".

אם קראפט טוען כי "אנו חייבים לשנות את עצמנו בכדי שנוכל לשנות את העולם",⁵⁶⁴ הרי שבהקשר של דרך הבודהיסטוה ניתן להוסיף גם את המשפט ההופכי: "אנו חייבים לעסוק בשינוי העולם בכדי שנוכל לשנות את עצמנו". למעשה, בבודהיציטה לא קיימת שניות בין שני הממדים הללו, וזאת משני טעמים: ראשית, משום שביסוד שניהם ניצבים מצב הכרה של חמלה ומוטיבציית הבודהיציטה; שנית, משום שכפי שהראיתי בפרק הקודם, עלפי האונטולוגיה הבודהיסטית ההפרדה בין פנים לחוץ או בין עצמי לאחרים היא מוטעית, שכן אין למעשה קיום נפרד אלא הוויה שלובה שמצויה בהתהוות גומלין מותנית. ההתעוררות מעצם הגדרתה לא יכולה לעולם להיות עניין פרטי או אישי, משום שהיא התעוררות לתוך התובנה של ההתהוות המותנית; לפיכך גם התרגול שמכוון להתעוררות לא יכול להיות פרטי, אישי או "פנימי". בפעולה ה"חיצונית" יש צורך להדגיש את התהליך הפנימי, ואילו בפעולה ה"פנימית" יש צורך להדגיש את המוטיבציה החיצונית. ניתן לומר שהדרך לראיה א-דואלית של המציאות עוברת דרך תהליך דיאלקטי, בו החיצוני מותמר לפנימי והפנימי לחיצוני, וכי התרגול הפנימי והתרגול החיצוני הם הדרך להשגת מטרה זו. מנקודת המבט הזו, השאלה המדויקת הזו איננה שאלה של מיוננים או יחסים, אלא השאלה איזו פעולה תקדם בצורה הטובה ביותר התעוררות ותביא הכי הרבה תועלת.

מנקודת המבט הזו ברור גם שהמיוננים והיחסים בין תרגול ופעולה הם ספציפיים ושונים מאדם לאדם. ישנם אנשים שעבורם טיפוח טוב הלב מחייב פעולה מעשית, ואילו אחרים צריכים להדגיש יותר את התרגול הפנימי. בהקשר זה חשוב לזכור שחמלה יכולה לבוא לידי ביטוי מעשי בפעולה חברתית, אך לא פחות מכך היא יכולה לבוא לידי ביטוי בתרגול הפורמלי, ובלבד שהוא מקדם את מטרת העל. שבועת הבודהיסטוה מבהירה אפוא מהי מטרת העל של הדרך, ומציעה מענה עקרוני לסוגיית המיוננים; ואילו חוק הקרמה והאונטולוגיה הבודהיסטית מבהירים מהן הדרכים האפקטיביות ביותר להשגת מטרת העל. לבהירות הזו ישנה חשיבות לא רק בסוגיית התרגול האפקטיבי אלא גם בנוגע לפעולה החברתית המיטיבה. ברני גלסמן כותב:

"טבח הזן מבשל למען האחרים, כיוון שהוא מבין שההפרדה בין האני ובין האחר היא כוזבת. דבר

זה שונה באופן מהותי מהאכלת האחרים כדי לעזור 'להם' או בשביל לעשות דברים טובים".⁵⁶⁵

ראייה כזאת איננה אינטואיטיבית, ולכן היא עצמה מושא ראוי לתרגול: היזכרות מתמדת בכך שהאחרים אינם אובייקטים, ושלא קיימת נפרדות מוחלטת ביני לבנים. מאידך, התרגול זוכר גם את הריקות של האחרים, של עצמי ושל הסיטואציה בכללותה, בעיקר במקרים בהם ההזדהות עם האחרים מביאה לאבדן

⁵⁶³ הדלאי לאמה, 2004, 51.

⁵⁶⁴ Kraft, 1999, 10.

⁵⁶⁵ גלסמן, 2000, 90.

עשתונות. גם פה אנחנו מוצאים תרגולים המשלימים זה את זה דיאלקטית לאורך הדרך לתובנה א-דואלית אודות המציאות. זוהי דיאלקטיקה שעשויה להיות תרומה חשובה של הבודהיזם החברתי לתיאוריה הביקורתית.

3.7 סיכום: עשרת עקרונות היסוד של הבודהיזם המעורב חברתי

"היו השינוי שברצונכם לראות בעולם"

גהנדי

בפרק זה התייחסתי להכרח של מעורבות בחברה מנקודת המבט הבודהיסטית, או ליתר דיוק, מנקודת המבט של דרך הבודהיסטוּוה. בתחילת הפרק הבהרתי כי ישנו קושי בהגדרה "בודהיזם מעורב חברתי", בהמשך הצבעתי על מתח מרכזי בהגדרת הבודהיזם המעורב, והצגתי שתי גישות "קצה" כלפי מתח זה, ואת הגישה הא-דואלית אותה מנסח הדלאי לאמה בהמשך לדרך הבודהיסטוּוה. בסוף הדברים התייחסתי גם לעובדה שהמינונים של פעולה חיצונית ופנימית חייבים בסופו של דבר להיות אינדיבידואליים, בהתאם ליכולותיהם וצרכיהם של כל מתרגל ומתרגלת. עדיין לא התייחסתי לטיבה של הפעולה החברתית הנדרשת, אליה אתייחס בפרק הבא.

כעת אסכם בקצרה את עשרת עקרונות היסוד של הבודהיזם המעורב חברתי כפי שתיארנו אותו לעיל. כזכור, חבורת Think Sangha הציעה שלושה עקרונות יסוד. הראשון הוא **כי מבנה החברות בנות ימינו מחייב תרגול מעורב חברתי**; השני, בו עסקנו בהרחבה, טוען כי **חקירה אינטלקטואלית מהווה פרקטיקה חיונית בתקופה בה הבודהה-דהרמה מתורגמת למערב**, ואילו תרבויות בודהיסטיות מסורתיות מצויות תחת לחצו העצום של הקפיטליזם הגלובלי; השלישי **עניינו המחויבות לתרגול בודהיסטי אישי טרנספורמטיבי**. עיקרון זה, שהוא לכאורה מובן מאליה בהקשר בודהיסטי, מטרתו לסמן גבול אל מול הגישה המהפכנית, ממש כשם שהעיקרון הראשון מטרתו לסמן גבול אל מול הגישה האסקפיסטית. הדיון שנערך בעמודים אלה הרחיב את העיקרון השלישי של Think Sangha בשני כיוונים: מחד טענתי לעדיפות אפריורית לתרגול הפורמלי על פני כל פרקטיקה אחרת ובתוכה מעורבות חברתית, ומאידך, ציינתי כי טענת היסוד של הבודהיזם המעורב היא שהטיפול בסבל לא יכול להתמצות רק בספירה הקיומית-פנימית, אלא מחויב להתייחס גם לספירה החברתית-חיצונית.

בנוסף להרחבות אלה, ניתן לגזור מן הדיון שערכנו שבעה עקרונות יסוד נוספים לבודהיזם המעורב חברתי. העיקרון הרביעי הוא **הא-דואליות בין "פעולה" ל"תרגול"** – התפישה של תרגול הדהרמה כתרגול של **שירות חומל**, שמתבטא הן בתרגול בפעולה והן בתרגול הפורמלי. עיקרון זה קרוב אך אינו חופף לעיקרון החמישי, שמדגיש כי **הפעולה החברתית איננה פעולה חיצונית, על או עבור אחרים. עיקרון זה, שנובע מתפיסת ההוויה השלובה, מבהיר כי אין תרגול אישי כשם שאין התעוררות אישית**. ישנה אפוא רק פעולה לטובת ההוויה השלובה, בין אם אנו מצליחים לתפוס זאת ובין אם לאו. שני העקרונות הללו יחד מייצרים תרגול בו אנו מנסים לאזן את תפיסותינו הנוכחיות עם התפיסה הא-דואלית, והופכים את התרגול המעורב לתרגול של א-דואליות בפעולה.

הדיאלוג עם הגישה האוטופיסטית של קאמי ובובר הצמיח כמה עקרונות יסוד נוספים. העיקרון השישי הוא **התפיסה האוטופיסטית, המתנגדת להקרבת ההווה אך גם לא מוכנה לוותר על העתיד: זוהי גישה א-דואלית שנוכחת בהווה כפי שהוא, ועדיין מטפחת את העתיד במידה האפשרית והמתאימה**. תפיסה זו קשורה גם לעיקרון השביעי, **עיקרון ההגשמה, הקובע כי מעבר לאחדות בין הדרך למטרה, יש גם ניסיון להביא את ערכי האוטופיה לידי מימוש במציאות הקיימת**.

בניסיון לצייר גבול בין הקרבת ההווה לאי-ויתור על העתיד, טענתי כי הגישה הבודהיסטית תסכים עם גישתו של קאמי בהמשך לרוסו, לפיה "שום דבר על פני האדמה הזאת אינו ראוי שייקנה במחיר דמו של אדם". העיקרון השמיני לבודהיזם מעורב חברתית הוא אם כן **עיקרון אי-האלימות**. עיקרון זה הודגש בפרקים הגדולים בהתייחס לתורת המוסר הבודהיסטית, אך הוא ראוי להדגשה חוזרת כשאנו באים לעסוק במעורבות חברתית; יתכן שאחד המאפיינים המובהקים של בודהיזם מעורב חברתית הנו אי-נכונותו לוותר על כללי המוסר החמורים בבואו לעשות שינוי חברתי.

העיקרון התשיעי שעולה מהדיון לעיל הוא עיקרון **הא-דואליות בין הפרט לחברה**, "הוויה מעצבת תודעה מעצבת הוויה". עיקרון זה, שמסתמך על תפיסת ההוויה השלובה כמו גם על חוק הקרמה, מקבל את ההנחה המרקסיסטית שמודעת להשפעה העצומה שיש לחברה על תודעתו של הפרט, אך מסרב לתפוס את הפרט כאובייקט בלבד, ומצביע גם על ההשפעה ההפוכה. מכאן ברור מדוע טרנספורמציה אישית היא חלק הכרחי בטרנספורמציה הקולקטיבית, כמו שמדגיש לוי. תפיסת ההגשמה האוטופיסטית, שדורשת התפתחות הדרגתית של רקמה חברתית לאור האידיאל החברתי, מקורה בגישה זו.

העיקרון העשירי והאחרון שעולה מבין השיטין של הדיון וראוי להדגשה נוספת נוגע לתפיסת **הטרנספורמציה האישית כשלעצמה כשינוי חברתי**, ברוח האמירה שמיוחסת למהאטמה גנדהי: "היו השינוי שברצונכם לראות בעולם". משמעה המעשי של תפיסת ההוויה השלובה הוא כי השינוי שעובר פרט אחד יחלחל בהכרח אל הרקמה כולה. הבודהיזם המעורב חברתית אינו מוכן להסתפק בתפיסה זו, וקורא למתרגלים שלא להתבוסס בהנחה שדברים ישתנו מעצמם, אלא להביא את החמלה שהתפתחה בהם לידי מעשה מועיל ומיטיב; אך חרף זו, בתפיסה הבודהיסטית ישנו אמון, שפותח פתח לאופטימיות ותקווה, לפיו לשינוי הפנימי יהיו בהכרח השלכות חיצוניות כאשר הכוונות נכונות.

בדיון שלנו בבודהיזם המהאיאני, ראינו שניתן להתייחס אל התפתחותו של זרם זה כאל התפכחות מהרעיון שהתרגול הפנימי עתיד להוביל, בהכרח ובאופן ספונטני, לפיתוחן של איכויות והתנהגויות כמו חמלה מעשית. התפכחות זו הובילה לתפיסה תרגולית ששמה דגש רב יותר על דמות האדם הראוי ותכונותיו, ולכן גם על "חינוך האופיי" או טיפוח "המידה הטובה". ברוח זו, ניתן להתייחס אל התפתחות הבודהיזם המעורב חברתית כאל התפכחות שניה, שרואה כי גם אנשים ערים או בעלי כוונות טהורות עלולים להזיק אם הם לא מבינים את ההקשר החברתי בו הם פועלים. חמלה אמיתית, גורסים אנשי הבודהיזם המעורב חברתית, תובעת לימוד רציני ומעמיק של החברה ושל האופנים בהם נוצר בה סבל, קיומי ואחר, כמו גם של הדרכים לטפל בו. הפרק הבא יעסוק אפוא בתיאוריה החברתית הבודהיסטית.

4. פרק רביעי - רוח הזמן: לקראת תיאוריה ביקורתית א-דואלית של אהבה רדיקלית

"The mercy of the West has been social revolution; The mercy of the East has been individual insight into the basic self/void. We need both."⁵⁶⁶

4.1 מבוא: הרמת המבט השנייה ולידתו של הבודהיזם הפוליטי

4.1.1 רוח הזמן: בודהיזם וביקורת החברה

המעשה החינוכי מתרחש בזמן. זוהי הנחת היסוד המעשית והמתודולוגית של עבודה זו. חינוך בודהיסטי בדמוקרטיה הליברלית של המאה העשרים ואחת איננו, ולא יכול להיות, דומה לחינוך בחברה הכפרית של הודו לפני 2,500 שנים. גם אם נקבל את הנחת המוצא הבודהיסטית, לפיה ישנם רכיבים אוניברסליים ועל-זמניים לתודעה האנושית, אין ספק שה"הוויה" אליה מוטל האדם – החברה, התרבות והתנאים הסובבים – משתנה עם הזמן. במידה רבה, הוויה זו היא שמעצבת את התודעה, וליתר דיוק את רכיבי התודעה שאינם על-זמניים ומשתנים לאור הקרמה החברתית.

הפרק הנוכחי נועד להצביע על האופן שבו הוויה זו, "רוח הזמן", מעצבת את תודעת האדם בן ימינו. כך נוכל להבין את דמות האדם בן ימינו כתוצר של ההוויה החברתית, ולהציע אידיאל חברתי בודהיסטי המתאים לחברה בה אנו חיים. תובנות אלו יאפשרו לנו להציג, בפרק הבא, אידיאל אדם מתאים לימינו, ואסטרטגיה חינוכית מתאימה לימינו, המכוונת הן לתודעה והן להוויה.

בפרקים הקודמים הוצגה האהבה כעיקרון יסוד מרכזי של הבודהיזם. פרק זה יבחן את מצבה של האהבה במבנים החברתיים בני-ימינו (סעיף 1), יבדוק את המקור או הסיבה למצב זה (סעיף 2) ושאל כיצד יכולה האהבה להתגשם כ"חזיון חברתי" (סעיפים 3-4).⁵⁶⁷ בפרקים הבאים יוצג אידיאל אדם הנובע מעיקרון זה ואסטרטגיה חינוכית לאורו.

התיאוריה החברתית הבודהיסטית שואפת ליצור שילוב מיטבי בין העושר הבודהיסטי בתחום תיקון האדם והעבודה הפנימית, לבין העושר התפיסתי והמעשי של ההגות החברתית והפוליטית במערב. היא מניחה שהם נדבכים משלימים – שתיקון האדם ותיקון העולם כרוכים זה בזה. יתר על כן, ללא שילוב בין השניים לא רק שהחברה האנושית תהיה דלה יותר, אלא שגם החוויה הקיומית האישית תידלדל. האדם הוא לא רק הומו פוליטיקוס כפי שהגדיר אותו אריסטו, והוא גם אינו סוליפסיסט אקזיסטנציאליסטי; החוויה האנושית רחבה דיה כדי להכיל את שני נדבכי הקיום הללו ואת התווך המצוי ביניהם. כל טענה אחרת היא רדוקציה של אנושיות. המקורות המרכזיים בפרק זה יהיו אפוא ההוגים של הבודהיזם המערב חרתי, כמו גם אריך פרום, ההוגה החברתי-ביקורתי החשוב ביותר שהושפע מהחשיבה הבודהיסטית.

פרק זה הוא פרק מעבר בין חלקי העבודה שהציגו את הנחות היסוד של הבודהיזם הקלאסי והבודהיזם המערב חרתי, לבין החלקים בהם יתורגמו תפיסות אלה לכדי פדגוגיה. הפריזמה דרכה מתרחש תהליך זה היא המושג "רוח הזמן", בו אני משתמש בעקבות פוקס.⁵⁶⁸ במושג זה כלולים כל הממדים של ההוויה שמשפיעים על עיצוב התודעה: תרבות, מבנה חברתי, כלכלי ופוליטי, אתוסים מכוונים וכו'.

⁵⁶⁶ Gary Snyder, *Buddhist Anarchism* (1961).

⁵⁶⁷ המספור בסוגריים מתייחס לפרדיגמה של ארבע האמיתות: המצב, הסיבה, מקור והדרך.
⁵⁶⁸ פוקס, תשכ"ט, 145-154.

ההנחה לפיה החינוך מתרחש בזמן משמעה כי יש צורך חיוני בתהליך תרגום מתחדש תמיד של תפיסות פילוסופיות בהתאם לרוח הזמן. תנאי הכרחי למעשה תרגומי זה הוא הפרשנות של רוח הזמן, שיוצרת רובד פרשני נוסף למעשה התרגום.⁵⁶⁹

תהליך התרגום תוך התייחסות לרוח הזמן אינו בלעדי למחשבה החינוכית: הבודהיזם המעורב חברתית מתייחס אל חקירת המציאות כאל נדבך חיוני בתרגול הבודהיסטי בן ימינו. השאיפה להמציא מזור לבעיות האנושיות משמעה שעלינו להכיר לא רק את הבעיות הקיומיות העל-זמניות של האדם, אלא גם את הקשיים הקונקרטיים של התקופה. מנקודת המבט הזו אין כלל אפשרות להתייחס לבעיה קיומית "על זמנית" המנותקת מהאופן הייחודי בו מתעצבת ההווה בהווה; גם בעיה "על זמנית" כדוגמת הדוקהה באה לידי ביטוי באופנים שונים בתקופות שונות, וזקוקה להתמודדות מתאימה.

אריך פרום ומרטין בובר מציגים תפיסה דומה. פרום, שמתייחס לחווית הנפרדות כאל בעיה אנושית קיומית על-זמנית, מציין שהביטוי של חוויה זו בחיים האנושיים וההתמודדות איתה משתנים מתקופה לתקופה: "השאלה היא אחת, מאחר שהיא צומחת מקרקע אחת: המצב האנושי, תנאי הקיום האנושי. התשובה משתנה".⁵⁷⁰ מרטין בובר מצביע אף הוא על שינויים תקופתיים בביטוי חווית הניכור ובאופני ההתמודדות עמה. לדבריו, יש שלוש רשויות על-זמניות של זיקה – בני אדם אחרים, הטבע ו"מצואים רוחניים" – ושלושתן כאחת מצביעות אל "האתה הנצחי", אולם בעידן בו אנו חיים הרשות המרכזית אליה נדרשת תשומת-לב היא הרשות של הקשר עם בני האדם. העולם השתנה, החברה האנושית השתנתה, חיי היום-יום שלנו השתנו: התרחקנו מהטבע והגברנו את האינטראקציות החברתיות בחיינו. הכרחי שלשינוי זה יהיה ביטוי באופן בו עלינו לחיות, לתרגל ולתקשר.⁵⁷¹

זו התובנה אליה אני מתייחס כאל "הרמת המבט השנייה" של הבודהיזם המעורב. הרמת המבט הראשונה הבחינה שאי-הנחת הקיומית, דוקהה, איננה אישית אלא חובקת-כל, ולפיכך גם הטיפול בה חייב להיות מקיף וכולל. ממנה נולדת "החמלה הגדולה", כלומר השאיפה להביא לסיום או הפחתה של הדוקהה הכללית, שמאפיינת את זרם המהאיאנה ובפרט את דרך הבודהיסטוואה. שאיפה זו משולבת בתובנה לפיה חמלה וטוב לב אינם מספיקים כשלעצמם, ונדרשת חוכמה אשר רואה נכוחה לא רק את המציאות הקיומית אלא גם את המציאות החברתית, ואת האופנים בהם היא משפיעה על המציאות הקיומית. תובנה זו מגולמת במונח אופאיה, אשר מתייחס לאמצעים המיומנים המאפשרים להקל על הסבל, ובפרט לתרגם את הדהרמה לקהלים שונים בהתאם ליכולותיהם ותפיסותיהם. המונח אופאיה מסביר את ההשתנות העצומה של הדרך הבודהיסטית במהלך השנים, בהתאם לתרבויות השונות אליהן הגיעה.⁵⁷²

הרמת המבט הראשונה לוותה בהתפכחות מרעיונות לפיהם התרגול המדיטיבי עתיד להוביל, בהכרח ובאופן ספונטני, לפיתוחן של איכויות והתנהגויות כמו חמלה מעשית ואופאיה. מסיבה זו הבודהיזם המהאיאני מדגיש את הפיתוח של איכויות אלה. "בהמשך לכך, הרמת המבט השנייה" היא התפכחות חברתית-פוליטית, שמקורה בתובנה שגם אנשים ערים או בעלי כוונות טהורות עלולים לעשות נזק אם הם לא מבינים את ההקשר החברתי והפוליטי בו הם פועלים. חמלה אמיתית תובעת לימוד רציני ומעמיק של החברה ושל האופנים בהם נוצר בה סבל, קיומי ואחר, כמו גם של הדרכים לטפל בו.

⁵⁶⁹ בנוסף להרמנויטיקה של התרגום כשלעצמו. פירוט נרחב בנושא זה בפרק המתודולוגי.

⁵⁷⁰ פרום, 2001, 16-17.

⁵⁷¹ בובר, 1963, 5-6.

⁵⁷² לא כאן המקום להיכנס לשאלה האם מדובר בשינוי חיצוני בלבד או בשינוי עמוק שמקורו בדיאלוג. לסוגיה זו התייחסתי בפרק המבוא שבו טענתי שהדרך הבודהיסטית מנהלת, לתפיסתי, דיאלוג עמוק עם התרבויות אליהן היא מגיעה תוך שמירה על עקרונות-היסוד המרכזיים שלה. ניתן לומר כי היא מקיימת מעין דליברטיביות מרוסנת או דיאלוג מרוסן שאינו מוותר על עקרונות היסוד ובכל זאת מאפשר תמורה משמעותית.

אביב טטרסקי, פעיל דהרמה מעורבת חברתית ירושלמי, מספר משל על בור במדרכה שמוביל לפציעתם של ילדים. בשלב הראשון אני רק מנחם את הילד שנפצע, אך לאחר שהמקרה חוזר על עצמו אני מתחיל לחפש אחר הסיבות החברתיות-פוליטיות בשלהן הבור לא מתוקן. הפעולה החומלת הא-פוליטית, מסביר טטרסקי, מקבילה במהותה לתגובה הספונטאנית של ניחום ילד קטן שנפל ונפצע, מתוך "הרצון הפשוט להרבות טוב. אלא שבעולמנו המורכב קורה לא פעם שחיבוק ונשיקה אינם מספיקים, ונדרשות פעולות יותר ויותר מורכבות. בעולמנו המורכב קורה לא פעם שכדי להרבות טוב צריך גם לפעול נגד מי שפעולותיו מייצרות סבל."⁵⁷³ לדידו של טטרסקי, לחמלה האנושית ישנן צורות רבות. היא לא בהכרח לובשת צורה מנחמת, יש לה גם צורות מורכבות יותר, בתוכן אף צורות של מאבק פוליטי. המוטיבציה היא תמיד להרבות טוב, והדרך הנבחרת היא הדרך המתאימה ביותר לשם כך.

4.1.2 הוויה מעצבת תודעה: על המשמעות הפוליטית של חוק הקרמה

*"בלבול ותאווה שמקורן בריכוז-עצמי לא יכולות להיות מוסברות עוד כדחפים פסיכולוגיים שבאים לידי ביטוי במצבים סובייקטיביים של ייסורים... דחפים אלה מובנים בתוך המבנים הכלכליים, הצבאיים והפוליטיים רבי ההשפעה שמעצבים את חייהם של מרבית בני האדם על פני כדור הארץ."*⁵⁷⁴

החידוש המרכזי של הבודהיזם הפוליטי נוגע להבנת המורכבויות של החברה האנושית בת זמננו, ושל האופנים המעודנים בהם מבנים חברתיים מייצרים סבל פסיכולוגי, רוחני וחומרי. לתהליך שבו הופכים גורמי הסבל לחלק מהמבנים החברתיים מתייחס דיוויד לוי במונח "ההתמסדות של שלושת הרעלים". על פי לוי, שלושת הרעלים, דהיינו תאווה, שנאה ובלבול, כבר אינם מתקיימים כיסודות פסיכולוגיים בלבד, אלא התמסדו אל תוככי הסדר החברתי והפכו למוסדות בעלי כוח קיום משל עצמם.⁵⁷⁵ מוסד בית-הספר, למשל, תלוי הדדית באנשים רבים, בעבר ובהווה. חלק מהקושי לייצר שינוי משמעותי במוסד זה קשור לתלות ההדדית, לכך שהמוסד הבית-ספרי מותנה לא רק על ידי הסובייקטים שפועלים בו בהווה (משרת החינוך ועד אחרונת התלמידות) אלא גם על-ידי הקרמה ההיסטורית שלו, הכוללת למשל החלטות שהתקבלו בעבר ותפיסות שהתמצקו אודותיו. לוי מניח שהמוטיבציה של התלמידה בבית-הספר מותנית על-ידי תשוקה (להצלחה, לציונים טובים), דחייה (מפני הכישלון) ובלבול מפוחד, שמתבטא כהוויה קיומית של פחד נטול אובייקט,⁵⁷⁶ וכי הסיבה לכך היא מערכתית ולא אישית: הסוכנים השונים לא מגדירים את אופני ההתנהלות בבית הספר, אלא כבולים אליהם במידה רבה, משום שרמת המורכבות שיוצרת התלות ההדדית היא כה גדולה עד שקשה מאוד לשנות אותם. המוסדות החברתיים מקבלים חיים משל עצמם, מחוץ לתחום אחריותו של כל סוכן חברתי ספציפי. נוצרת הוויה שמזרימה באופן מובנה רעל פסיכולוגי אל תוך תודעותיהם של המשתתפים במשחק החברתי.⁵⁷⁷

⁵⁷³ אביב לא פרסם את הוורסיה הזו שלו בשום מדיה. הציטוט לקוח ממאמר שהוא שלח. בשל הרלבנטיות לישראל ולירושלים העדפתי להשתמש בה על פני הגרסה האוניברסלית המפורסמת.

⁵⁷⁴ Batchelor, S., *Buddhism without Beliefs: A Contemporary Guide to Awakening*, New-York: Riverhead Books, 1997, p. 112. התרגום שלי.

⁵⁷⁵ Loy, D., *The Three Poisons Institutionalized*, in: *Tikkun* 22(3), May/June, 2007. Retrieved 26/4/16 from: http://www.buddhistchannel.tv/index.php?id=8,4046,0,1,0#.Vx9iA_krJD8

⁵⁷⁶ אני סבור כי ההוויה הקיומית של הפחד מותנית ומתוחזקת על-ידי המנגנון הבית ספרי כדי לשמר את התלמיד במצב קונפורמי, אך לא כאן המקום להוכיח טענה זו או להרחיב אודותיה.

⁵⁷⁷ בניגוד ללוי, אני סבור כי התמסדות הרעלים למוסדות החברתיים איננה המצאה של המודרנה: שיטת הקסטות היהודית היא ביטוי מזעזע של רעלים מובנים. ההבדל היחידי ביננו לבין הבודהיסטים ההיסטוריים היא המודעות למצב זה, מודעות שהיא חלק מה"חסד" של המערב כמו שמגדיר זאת סניידר. התייחסתי לעיל אל העובדה שהבודהה עצמו עסק בשינוי מבנים חברתיים מרעילים, אולם הוא לא עסק בכך כחלק מהדרך; ציינתי שם שלהערכתי הוא עשה זאת משום שהיכולת לשנות מבנים חברתיים בחברה העתיקה הייתה שמורה למעטים בשעה שכיום הפוטנציאל לשנות נתון בידיהם של רבים.

לאור תובנה זו, הבודהיזם המעורב סבור כי הכרח לעסוק בשינוי המבנים החברתיים. ברוח הפתגם המפורסם, הוא אינו מסתפק במתן "דגים" לעניים, וגם לא במתן "חכות", אלא שואל על הנסיבות שהביאו למצב של חוסר ב"דגים" או ב"חכות": כיצד נוצר העוני? מדוע ישנם אנשים ונשים שאין להם את הכישורים והאמצעים לחיות ברווחה סבירה ("חכות")? לאחר מכן הוא בודק מה ניתן לעשות כדי לשנות את מצב העניים הקיים, ומאידך, כיצד מצב עניים זה משפיע על החוויה הקיומית האנושית, ובפרט על הנטייה להשתוקקות, דחייה ובלבול.

הנדבך האחרון הוא שמצדיק את ההתמקדות בחומרי מנקודת מבט בודהיסטית. אם ישנו מבנה חברתי שמעמיק את התאוה, השנאה והבלבול, הרי שמדובר במבנה חברתי המעמיק את הסבל הקיומי, לא רק את הסבל החומרי. מבנה-העל הקפיטליסטי זורע תאוה וריכוז-עצמי כה עמוקים, הלאומנות והפשיזם יוצרות שנאה תהומית כל כך, עד שקשה לשער את כמות התרגולים הרוחניים הנדרשת על מנת לקעקע אותם. מרקס טבע את הביטוי המפורסם "עבודה מנוכרת" כדי לטעון שהשיטה הקפיטליסטית מובילה להתבהמות האדם: העובדה שהאדם מרגיש מנוכר ורחוק מעצמו במהלך יום העבודה גורמת לו להידרדר אל הפונקציות הבהמיות שלו אחרי תום העבודה.⁵⁷⁸ במונחים בודהיסטיים, מרקס מתאר מצב שבו האדם נע בין חוויה של דחיה ושנאה כלפי המציאות במשך יום העבודה, לבין חוויה הפוכה ומשלימה של השתוקקות בכל עת שהוא לא עובד. למצב חוויה זה יש השפעה מכרעת על התודעה האנושית בהקשר של אמת האצילים השנייה: המעבר היומיומי מדחייה להשתוקקות וחזרה הולך ומחזק נטיות אלו ככל שחוויות העבודה המנוכרת מתמשכות. אם נקבל את טענותיה של הפדגוגיה הביקורתית, לפיהן ה"תרגולת" הזו מתחילה כבר בבית הספר היסודי, הרי שתודעת האדם מתעצבת כבר מגיל צעיר אל מציאות בה נשיאת סבל מתוך חוויה של דחיה היא מיומנות בה יש להתאמן,⁵⁷⁹ בשעה שהזמנים נטולי העבודה נתפסים כייצוג של הטוב והנעים אליו יש להתאוות. ההשתוקקות והדחיה מקבלות אפוא אישור חברתי, כמצב תודעה שהוא לא רק הכרחי אלא אף רצוי. ההשתוקקות ל"חופש", פנסיה מוקדמת או פשוט "שיגמר יום העבודה", השתוקקות המבוססת על דחיה, נתפסת כהשתוקקות לגיטימית, "חלק מהחיים". מרקס מוסיף שמצב עניים זה מדכא את היצירתיות ואת החיפוש האוטנטי אחרי חופש אמיתי, שאינו פשוט העדרה של עבודה מנוכרת, אלא החופש ליצירתיות לא מנוכרת. אל מול החיזוק היומיומי הזה של הנטייה להשתוקקות ודחיה משול התרגול הבודהיסטי לסכר זעיר הניגף בפני זרמים אדירים. הבודהיזם המעורב בן-ימינו טוען שנדרש אפוא טיפול לא רק בסימפטום של ההשתוקקות עצמה, אלא גם במבנים החברתיים שיוצרים ומגבירים אותה.

4.1.3 דמוקרטיה והאפשרות לסוג חדש של מעורבות חברתית

"החיים בדמוקרטיה של המאה העשרים הם מבחינות רבות צורה אחרת של מנוס מחופש."

ניתוח הבריחה המיוחדת הזו, (ה)מתמקד סביב מושג הניכור...⁵⁸⁰

כדי לטפל במבנים חברתיים שיוצרים ומגבירים השתוקקות נדרשת מעורבות חברתית-פוליטית, הנבדלת מפעילות הצדקה שהייתה הנטייה ההיסטורית של הממסד הבודהיסטי. סטיבן בצ'לור גורס כי הבודהיזם נטה תמיד לשמרנות פוליטית. הוא תולה עובדה זו בדגש הבודהיסטי על חירות שלילית – חירות מהשתוקקות וייסורים – ועל העדרו של דגש עקבי על חירות חיובית – "החירות להגיב באופן יצירתי לייסורי

⁵⁷⁸ מרקס, ק., העבודה המנוכרת, בתוך: כתבי שחרות, תרגום, מבוא והערות: שלמה אבינרי, תל אביב: ספרית פועלים, 1975, עמ' 124. ראו הרחבה להלן.

⁵⁷⁹ למעשה, טוענת הפדגוגיה הביקורתית, אימון זה הנו אחת הפונקציות המרכזיות של בית הספר.

⁵⁸⁰ פרום, אריך, מנוס מחופש, ת"א: דביר, 1992.

העולם".⁵⁸¹ הצדקת השמרנות והעדפת החירות השלילית עשויה להיות מובנת ובת-הצדקה בחברות המסורתיות, בהן יכולת ההשפעה של האדם היחיד על המציאות החברתית מוגבלת מאוד, כך שיש הגיון בהעדפת תהליך השחרור הפנימי. אולם טיעון זה אינו תקף בחברות החופשיות של הדמוקרטיה הליברלית, בהן לפרט יש מידה רבה של יכולת השפעה על גורלו ועל החברה בה הוא חי. עבור דיויד לוי, העובדה ש"צורות הממשל הדמוקרטיות מאפשרות פעולות ישירות של איתגור המדינה ושינוי המדיניות" היא הנקודה הארכימדית שמגדירה מחדש את הבודהיזם המערבי.⁵⁸² בעיניו הבודהיזם תמיד היה מעורב בחברה, אך עכשיו ישנה אפשרות להשפעה ממשית של כל מתרגל ומתרגלת על המדיניות.

דווקא בתנאים הללו מזהה בצ'לור סוג חדש של שמרנות בודהיסטית, אותה הוא מכנה "שמרנות ליברלית", שמתבטאת כתמיכה פרדוקסלית בחופש שאחראי לייסורים בעולם. בצ'לור איננו עיוור לפוטנציאל החופש של השיטה הדמוקרטית-ליברלית, אבל הוא מבחין שחופש זה משרת על פי רוב את התאוה, הסלידה והפחד, ובשירותם מוביל לניפוץ מוסד הקהילה, להרס הסביבה, לניצול בזבזני של משאבים, לאי-צדק ולאי-שוויון. החירות נטולת המטרה מובילה להתמסרות לפרקטיקות של צריכה אובססיבית, ולשיכון תחושות הניכור והייסורים באמצעות חומרים משכרים וסמים. הניצול לרעה של החופש הוא כפול: תחילה החופש מנוצל על מנת לממש תאוה, סלידה ופחד, תוך התעלמות מהנוק שניצול זה מסב לבני אדם, בעלי חיים, קהילות והסביבה כולה. בה בעת, החופש הליברלי יוצר את התנאים לנסיגה אסקפיסטית ממצאות החיים הקשה שיוצר הניצול לרעה של אותו חופש עצמו. לפיכך, למרות החשיבות הרבה שמיוחסת לחופש בחברות הדמוקרטיות, הוא נחוה על ידי רבים כאבדן מלאה של משמעות ומטרה. אל תחושה זו של לאות והעדר-משמעות ניתן להתייחס כמאפיין ייחודי נוסף של האדם המודרני. האבסורד הקיומי של האדם בדמוקרטיה הליברלית קשור ישירות לעובדה שהוא לא מצליח לחוות משמעות והגשמה למרות שיש לו, לכאורה, את החופש לעשות כן.⁵⁸³

הבודהיזם נטול המודעות הפוליטית, מסביר בצ'לור, אינו מזהה את האופנים בהם הליברליזם מכשיר את המימוש של תאוה ושנאה, ומייצר ניכור וחוסר משמעות. בלבול זה מוביל לתמיכה בודהיסטית עיוורת באותה "שמרנות ליברלית", שמכשירה את הגורמים המבניים לדוקה ומשתפת עמם פעולה, לרוב לא באמצעות תמיכה ישירה אלא בעצימת עין והימנעות מפעילות פוליטית. זוהי עמדה דומה מאוד לעמדתו של הפרט בליברליזם הקפיטליסטי, ואכן, הבודהיזם הא-פוליטי, כמו האדם הא-פוליטי, נדון לחוות תחושה לאה של אבדן משמעות ומטרה.

טענות אלה של בצ'לור תואמות את ביקורתו של סלבו ז'יז'ק על מה שהוא מכנה "בודהיזם מערבי": "הבודהיזם המערבי מציג את עצמו כמזור למתח המלחיץ של הדינמיקה הקפיטליסטית כשהוא מציע לנו להתנתק, למצוא שלום פנימי ולסנהייט (השתחררות),⁵⁸⁴ בעודו משמש למעשה כתוסף האידיאולוגי המושלם שלה".⁵⁸⁵

⁵⁸¹ Batchelor, 1997, 109-115

בצ'לור סבור כי פער בין שני סוגי החירות מוביל לעיוותים בתפיסה הבודהיסטית: דגש היתר על החירות השלילית הוביל להקצנה של העבודה הפנימית לכדי מיסטיקה ולדגש-יתר על הרעיון של לידה מחדש, ועל האפשרות להיוולד מחדש בעולם טוב יותר. כפי שהראיתי לעיל, בצ'לור מציע פרשנות לחוק הקרמה בה אין הלידה-מחדש הכרחית.

⁵⁸² לוי, 2003, 17. זאת בניגוד למצב הקודם: "To survive in the often ruthless world of kings and emperors, Buddhism needed to emphasize its otherworldliness."

⁵⁸³ Batchelor, 1997, 110.

בהמשך הפרק אתייחס למושג "מועקת המודרניות" לטיילור, המקביל במובנים רבים לטענותיו של בצ'לור.

⁵⁸⁴ מונח היידגריאני שמתורגם פעמים רבות כשחרור או הינטשות.

⁵⁸⁵ Žižek, S., From Western Marxism to Western Buddhism, *Cabinet*, Issue 2, Mapping Conversations Spring 2001. התרגום שלי.

ז'יז'יק מתייחס לבודהיזם המערבי בן ימינו כאל חלק ממבנה-העל הקפיטליסטי החדש, ומציב תמרור אזהרה חריף עבור הבודהיזם במערב: אם הבודהיזם המערבי לא יהיה מודע לאופני הפעולה של הפוליטיקה המודרנית, הוא עלול להפוך לחלק מהבעיה במקום לפתרון שלה, מעין "ששתום לחץ" שמסייע למנגנון המלחץ להמשיך לתפקד. האישה העשירה ביותר בישראל, והבעלים של הבנק הגדול ביותר, מקדמת אג'נדה לפיה "השלוש מתחיל בתוכי", כלומר, השלוש הפנימי אינו קשור לצורך לעבוד ללא הפסקה, לשלם חובות, משכנתאות ועמלות; אם רק נדע להתנתק נוכל למצוא את אותו "שלוש פנימי" נכסף. בתפיסה זו הכשל אינו במערכת הקפיטליסטית אלא בי, בעובדה שאני לא מצליח למצוא את אותו חופש בלתי-מותנה, הגלסנהייט – ההשתחררות ההיידגריאנית שאינה תלויה בדבר.

הבודהה אכן מתייחס לאפשרות לשחרור בלתי-מותנה, ליכולת למצוא שמחה ושלוש פנימי שאינם תלויים בעושר או במצב חומרי. אולם הבודהה מתייחס גם לנדיבות ומוסריות כאל המידות הטובות החשובות ביותר, ודורש מהמתרגלים דרישות מרחיקות לכת בתחום זה. האם שרי אריסון יכולה להסתפק בתרומה של אחוז או שניים מההון שלה כדי למרק את מצפונה? או שמא "פרנסה נכונה" משמעה שעליה לדאוג שהבנק שלה יעשה הכל כדי למנוע סבל מהבריות, יתרגל נדיבות כלפי לקוחותיו ובאופן כללי לא יהיה חלק ממערכת שמייצרת כאב וסבל בקרב העניים וכלל האוכלוסייה? כיצד אם כן צריכה להיראות מערכת בנקאית בודהיסטית? מהם הכללים הנכונים לכלכלה בודהיסטית בת-ימינו? בודההדאסה בהיקו, אחד מחשובי המורים במאה העשרים, טען שהשיטה החברתית-כלכלית המתאימה ביותר לדרך הבודהיסטית היא הסוציאליזם.⁵⁸⁶ המסקנה שעולה מדברי ז'יז'יק, ושאליה הגיעו גם בודההדאסה ומנהיגים בודהיסטים אחרים בעת החדשה, היא שהבודהיזם בן ימינו מחויב להציג תפיסה פוליטית, חברתית וכלכלית, שתואמת את עקרונות היסוד של הבודהיזם.

4.1.4 תודעה מעצבת הוויה מעצבת תודעה: פרום והפוליטיקה של האהבה

ב"אמנות האהבה" מסביר אריך פרום כיצד החופש הפוליטי הליברלי הוביל להתפוררותה של האהבה, וטענתו היא רלבנטית לדיון שלנו, כפי שנראה להלן. חשוב לזכור, שעבור פרום "אהבה" היא פרקטיקה רוחנית מרכזית שהגשמתה מוגדרת כפתרון הבעיה האנושית, שכן היא חוויה מנוגדת לחוויה קיומית של זרות, ניכור ונפרדות. למעשה מושג האהבה של פרום דומה למושג האהבה הבודהיסטית – האהבה כ"אמנות" היא תרגול, נוגדן לנטייה לתאוה וסלידה. האהבה המוגשמת היא ביטוי של ההוויה השלובה ויש בה נוכחות הווה המשולבת בתחושה של העדר נפרדות.⁵⁸⁷ לגבי הקשר בינה לבין התרבות ורוח הזמן כותב פרום: "אם האהבה היא היכולת של האופי הבוגר והיצרני, הרי שהיכולת לאהוב המצויה באדם החי בתרבות מסוימת תלויה בהשפעת התרבות הזו על אופיו [...] שום משקיף אובייקטיבי על החיים המערביים שלנו לא יוכל לפקפק בדבר שהאהבה [...] היא תופעה נדירה יחסית, ושאת מקומה תפסו צורות של פסבדו-אהבה שלאמיתו של דבר אינן אלא צורות של התפוררות האהבה."⁵⁸⁸

האהבה לדיו של פרום היא גם אימון אישי, ומכאן הכותרת "אמנות האהבה", אך היא גם תולדה של תרבות. לדבריו, "האמונה באפשרות האהבה כחזיון חברתי ולא רק אינדיבידואלי יוצא מן הכלל היא אמונה רציונלית המבוססת על הבנה יסודית בעצם טבעו של האדם."⁵⁸⁹ כלומר, בעיניו האהבה איננה רק פתרון אישי לניכור, ניסיון פרטי לחוות את ההוויה השלובה, אלא גם פוליטיקה, חזון חברתי, שמבוסס על ההנחה

⁵⁸⁶ הוא מבטא רעיונות אלה בספרו Dhammic Socialism, מעניין לציין שאין אפשרות להשיג עותקים של ספר זה באנגלית, אלא רק בסינית. ישנו עותק מקוון של הספר בגרמנית –

<http://www.kbconline.org/pdf/ajahnBuddhadasaDhammaSozialismus.pdf> retrieved 14.7.16.

⁵⁸⁷ פרום, 2001, 15-19.

⁵⁸⁸ שם, 75.

⁵⁸⁹ שם, 58-59.

ההומניסטית לפיה האדם הוא טוב מיסודו. במקומות אחרים הציג פרום את תפיסת הסוציאליזם ההומניסטי כחזון פוליטי של אהבה.⁵⁹⁰

כנציג של חשיבה הומניסטית ובודהיסטית, פרום מייחס חשיבות רבה לסוכן האנושי היחיד. בשעה שמרבית ההוגים הביקורתיים בתקופתו ייחסו חשיבות עליונה לשינוי החברתי, שינוי ההווה, ייחס פרום חשיבות גבוהה גם לשינוי אישי, שינוי התודעה. עמדתו של פרום עשויה לקבל את טענתה של אריסון לפיה "השלום מתחיל בתוכי", כל עוד נוספת לה, כהשלמה הכרחית, הטענה פיתוח השלום הפנימי המשכו בהכרח בכלכלה, בחברה ובפוליטיקה.

פרום היה יכול להשיב לז'יז'ק כי הבעיה איננה בבודהיזם המערבי – עוד הרבה לפניו, הקפיטליזם ידע להניח שסתומי לחץ כדי לאפשר לבני האדם להתמודד עם הלחץ והסטרים של הדינמיקה הקפיטליסטית. הביקורת של אווה אילוז, שתוצג להלן, לגבי האופנים בהם הפרקטיקה הפסיכולוגית בת ימינו משרתת את שימור ההגמוניה הקפיטליסטית מבהירה זאת היטב.⁵⁹¹

לשיטתו של ז'יז'ק על הבודהיזם המערבי להימנע ממתן פתרונות מקומיים לבני האדם הנאנקים תחת עול הקפיטליזם. זוהי חשיבה המבוססת על תפיסת קטסטרופה, ומניחה שאם נימנע מהנחת שסתומי לחץ, בסופו של דבר יהיה כל כך רע עד שהמהפכה בוא תבוא. אך תיאוריית הקטסטרופה, לא רק שאין לה כל אחיזה היסטורית (שהרי לעתים הרע מוביל לרע יותר, עלייה של כוחות פשיסטיים למשל), אלא שהיא גם אנטי-הומניסטית ומחפצנת. לדידו של ז'יז'ק, האדם הסובל הוא רק אובייקט שלגיטימי להשתמש בו כדי להביא את המהפכה המקווה. שני הפתרונות (המטריאליזם ההיסטורי והנצרות) מחייבים לחכות, ובינתיים אין החפים מחטא מפסיקים למות. זה עשרים מאות שנים לא פחתה כמות העוול בעולם. שום גואל לא בא, לא אלוהי ולא מהפכני. אי-צדק מוסיף להיות דבק לכל מכאוב, אפילו למוצדק ביותר בעיני הבריות.⁵⁹² בביקורתו על מרקס וממשיכיו מתנגד קאמי לטענה כי צריך לחכות ולאפשר לרשע להתרחב. לדידו של קאמי, העוול הוא מאפיין של הקיום בעולם אבסורדי, ואין כלל אפשרות לגאולה פוליטית מוחלטת. לכן חובתו של אדם היא לא לחכות, ולנסות לתת מענה לכל עוול במידת האפשר.

מנקודת המבט הזו, הניסיון הבודהיסטי להציע לנאנקים תחת לחצו של הקפיטליזם טכניקות של הרגעה, שלום פנימי או גלנשהייט הוא מבורך, שכן כל ניסיון להפחית על העוול והסבל הוא מבורך. קאמי, פרום ובובר, כמייצגי הסוציאליזם ההומניסטי-אוטופיסטי, דורשים שאל הניסיון הזה תתלווה פעולה שמטרתה טיפול במבנים החברתיים מחוללי הסבל. בודהיזם מערבי מודע, שמבין את המבנים החברתיים, את הדרך בה הם מייצרים סבל ונאבק בהם, לא יוכל עוד להיות "תוסף אידיאולוגי מושלם" לקפיטליזם, אלא סוכן שינוי.

רוברט הסט זיהה כי ההומניזם הסוציאליסטי של פרום מציע פתרון לבעיית הסובייקט של התיאוריה הביקורתית.⁵⁹³ לדידו של פרום, המטריאליזם מתעלם מהעובדה שהיחסים בין הווה לתודעה הם יחסים הדדיים. לא רק ההווה מעצבת את התודעה, אלא גם להפך, שהרי תודעות אנושיות הן שיצרו את החברה. פרום איננו נאיבי, הוא מודע לכוחו העצום של מבנה-העל, לאופנים בהם מכוונת תודעה כוזבת וקונפורמית; הוא גם מודע לנטייה האנושית למנוס מחופש, ולקשר בין נטיות אלה לבין עוצמתו של מבנה-העל.⁵⁹⁴ אך חרף זאת, פרום לא מוכן להתעלם מתפקידו של הסוכן האנושי, הן משום שחיפצון כזה הוא לדידו חלק מהבעיה

⁵⁹⁰ למשל במבוא לספר: פרום, א., (עורך), הומניזם סוציאליסטי – סימפוזיון בינלאומי, מרחביה: הקיבוץ הארצי, תשכ"ז, עמ' 7-11.

⁵⁹¹ ראו להלן וכן ב'גאולת הנפש המודרנית' לאילוז (2012).

⁵⁹² קאמי, 1999, (האדם המורד), 253.

⁵⁹³ הסט, 2004, 80-94, 260-265.

⁵⁹⁴ פרום הקדיש ספר שלם למנגנונים של מנוס מחופש, אליהם התייחסתי במבוא. ישנה גם התייחסות יפהפייה לנטייה לקונפורמיות כניסיון נואל להתגבר על הנפרדות דרך הזדהות מוחלטת עם הקולקטיב ב'אמנות האהבה', 2001, 19-23.

ומשחזר את הבעיה, והן משום שכאוטופיסט, הוא לא מאמין שיתכן לבעיה פתרון מוחלט בשדה החברתי : גם במבנה חברתי-כלכלי מושלם יהיו ניכור ונפרדות, תהיה דוקהה. מעשה התיקון הוא מעשה אינסופי, ספירלי ומתחדש תמיד, בזירה הפנימית והחיצונית כאחד.

4.1.5 אהבה מעצבת תודעה: לקראת אהבה רדיקלית

אחת הטרגדיות של הפילוסופים היא שרבים מקוראיהם אינם מסיימים את ספריהם, או מתקשים להבין את טענותיהם המורכבות. האם אלה הגורסים כי אלבר קאמי איבד עצמו לדעת קראו את המתקפה הבוטה של קאמי על ההתאבדות ב"המיתוס של סזיפוס"? האם הפשיסטים והרומנטיקנים שקראו את ניטשה הבינו אותו? האם אלה המאשימים את פרום בנאיביות קראו את הפרק "האהבה והתפוררותה בחברה המערבית בימינו" בספרו "אמנות האהבה", או שמא עצם עיסוקו באהבה הספיק כדי להגדירו כנאיבי, וכדי לתייג את הספר המורכב ורחב-היריעה שלו כספר "עזרה עצמית"? ההבנה של הנטייה הזו מחייבת אותנו להגדרה יותר מדויקת של מושגים. השימוש של פרום במילה "אהבה" הוא שימוש מתעתע, שעלול להוביל בקלות לתיוגו כהוגה שמנסה להניח פלסטר סמלי על בעיית האדם בחברה המערבית. ז'יז'ק היה עשוי לטעון שספר זה של פרום אף הוא תוסף אידיאולוגי לקפיטליזם – "המשיכו לעבוד קשה ונסו לאהוב, גם את העבודה". אך

בניסוח טענה זו אני מושפע מתפיסתו של חן למפרט, פדגוג ביקורתי שהושפע מתפיסת החמלה הבודהיסטית, וטבע את המושג "חמלה רדיקלית". להבנתי, מושג החמלה של למפרט קרוב מאוד למושג החמלה הבודהיסטית (ואף למושג ההקפה הבודהיסטית), אולם המשגתה של החמלה כ"רדיקלית" מבהירה את תפקידה הכפול – את הפונקציה הפוליטית שלה. למפרט מתגבר על בעיית הסובייקט על ידי שינוי פרדיגמה מרתק: ההתעוררות המהפכנית אצלו איננה אינטלקטואלית אלא הכרתית. לא מדובר בהתעוררות של תודעה מעמדית, או של זהות פוליטית אחרת כלשהי, אלא בהתעוררות של האדם כסובייקט. אם הבעיה האמיתית של המעמדות המדוכאים היא החיפצון והאובייקטיפיקציה שלהם, הפתרון יהיה בהתייחסות אליהם כאל סובייקטים, ובניסיון לעורר בהם תודעת סובייקטים. תפיסת ה"הנכחה" של למפרט מניחה שכאשר המחנכת רואה את התלמיד/ה כאדם שלם, כולל הפוטנציאל שלו/ה, ונמצאת איתו/ה בנוכחות מלאה, עשויה להתעורר בתלמיד/ה מודעות לעצמיותו/ה כסובייקט אוטונומי. מודעות שכזו היא תנאי הכרחי להתעוררותה של תודעה ביקורתית אמיתית, כזו שאינה מסתפקת בכעס והתנגדות על הסדר החברתי הקיים, אלא רואה את ביטויי המעוותים בכל שדות הקיום, גם הפנימיים, ומתנגדת להם משום שהם מנוגדים להוויית האותנטית. תפיסה שכזו לא רק מתגברת על בעיית הסובייקט, אלא שהיא מרחיבה את שדה המאבק הביקורתי ומעניקה לו משמעות חדשה. זוהי נקודת מבט שמובילה למודעות מלאה לאופן שבו הפוליטי הופך לאישי, אך גם לפוטנציאל של האישי להפוך לפוליטי.

האמונה שהאישי יכול להפוך פוליטי כשם שהפוליטי מעצב את האישי היא אמונת יסוד אצל פרום. ניתן להתייחס אליה כנאיבית אם מתעלמים מהרדיקליות של האהבה. אך אם נגדיר אהבה כיחס בלתי-מחפצן של אדם לרעהו, התייחסות אל האחר כסובייקט שלם, נראה שזיקה כזו מקעקעת לחלוטין את הגישה הקפיטליסטית. היא מבטלת את היכולת להתייחס לאחר כאל "לקוח" או "צרכן", או להחפיץ אותו בכל צורה אחרת, ועל כן גם את היכולת לנצל או לרמות אותו, או להשתמש בו לכל מטרה שהיא. פרום, שהכיר את חוק הקרמה כחוק התניה, הבין שהיחס האוהב לאחר לא יכול להיעצר בחדר המיטות או בזירה הפרטית. ל"אהבה נכונה" יש כוח רדיקלי של התפשטות למרחבים בלתי נשלטים, שחורגים מתכניתו המקורית של האדם.

מסיבה זו אני מתייחס לאהבה הפרומיאנית כ"אהבה רדיקלית". היא רדיקלית לא רק בשל הפונקציה הפוליטית שלה, אלא בעיקר משום שהיא חותרת תחת בסיס הסדר החברתי הקיים. היא אינה מסתפקת במאבק בסדר חברתי מחפצן, אלא נאבקת בכל פרקטיקה מחפצנת בחיי היומיום, מתוך הבנה שהפוליטי מתגשם באישי ולכן השינוי יכול להתחיל באישי.

האהבה הרדיקלית קרובה למושג "הרצון הטוב", מושג שייצג עבור קאנט את המידה הטובה העליונה;⁵⁹⁵ קאנט סבר כי כשמידה זו קיימת, אין כל צורך לקעקע את סכנת ההחפצה בעזרת טיעון "האדם כתכלית".⁵⁹⁶ האהבה הרדיקלית קרובה גם למושג "האהבה התמוהה" של אלבר קאמי, המתייחס לאהבה נטולת הסבר לאדם באשר הוא אדם, שאינה תלויה בדבר ומתגשמת כנדיבות אלטרואיסטית אינסופית.⁵⁹⁷ הרדיקליות של האהבה הפרומיאנית היא אפוא משולשת. היא מתבטאת, ראשית, ברצון ליצור שינוי פוליטי מרחיק לכת, ושנית, בהתנגדות לביטוייה הבין-אישיים של הפוליטיקה המחפצה בדמות ניכור, החפצה וניצול. לבסוף, אם נקבל את טענותיהם של בובר ולמפרט, הרי שהיא רדיקלית בפוטנציאל שלה לחולל שינוי עמוק אצל השותפים לזיקה. להיבט זה של האהבה הרדיקלית אתייחס בהרחבה בפרק הבא. את תפיסת העולם שהצגתי לעיל ניתן לכנס לתוך ארבע אמיתות שמתהוות מחדש לאורה של הרמת המבט השנייה. את הטענות שהצגתי בקצרה לעיל ובטבלה אציג בהרחבה בפרק כולו.

	הרמת המבט השנייה
הבעיה	התרבות הקפיטליסטית בת זמננו מתאפיינת בביטויים חדשים וייחודיים של דוקה – ניכור, נפרדות ונרקסיזם כחוויה . הדוקה היא על-זמנית, אך בתקופתנו מקצינה ומתרחבת הדוקה המסויימת של החוויה הנרקסיסטית וחווית הניכור.
המקור	הדוקה הייחודית לקפיטליזם של זמננו מתחזקת על ידי מוסדות מעוררי דוקה. כך, למשל, הקפיטליזם, מוסדותיו ומבנה-העל שלו (ובתוכו תרבות הצריכה) הם מיסוד של תאוה ובלבול, ואילו לאומנות, שבטיות, פשיזם ומוסדותיהם (ובתוכם מערכות המלחמה) הם מיסוד של שנאה. אם ישנם צבאות וישנם מפעלי נשק כמוסדות הצדקת קיומם הכרחית.
הסיום	בספרה החברתית מודגש אידיאל ההגשמה האוטופיסטי, כלומר ההנחה שהאידיאל החברתי לעולם לא יוכל להתממש באופן מוחלט. ה"סיום" החברתי הוא יצירה מתמדת ומתחדשת תמידית, שעליה להיות מעוגנת בפוליטיקה של אהבה ובהתייחסות אל האדם כתכלית כשלעצמו. ביטויים שונים מתייחסים לאידיאל זה: חברה של אהבה, חברה שפויה, תרבות נייעור, חברה נייעורה.
הדרך	תנועת מלקחיים שצידה האחד הוא שינוי התודעה (אמנות האהבה) וצדה השני – שינוי החוויה (פוליטיקה של אהבה), מבלי להסתפק רק באחד הממדים. את התנועה הרדיקלית הזו אני מכנה אהבה רדיקלית, בעקבות מושג הרדיקליות אצל למפרט, שהופך את האהבה לפוליטית.

⁵⁹⁵ "הרצון הטוב אינו טוב בגלל מה שהוא גורם או מצליח לעשות, ולא בגלל כשירותו להשגת מטרה מוצעת כלשהי, אלא בגלל עצם הרצייה בלבד, כלומר הוא טוב כשלעצמו." עמנואל קאנט, הנחת יסוד למטאפיזיקה של המידות, ת"א: הוצאת ספרי עליית הגג, 2010, 394.

⁵⁹⁶ אני מתייחס פה לניסוח השני של הצו הקטגורי, בו טוען קאנט כי "האדם וכל יש תבוני בכלל קיים כתכלית כשלעצמה" ומסיק מכך כי "יש לפעול באופן כזה, שלעולם לא תתייחס אל האנושות, הן זו שבך הן זו שבכל אדם אחר, כאל אמצעי בלבד, אלא תמיד ובאותו הזמן כאל תכלית." קאנט, 2010, 428-429.

⁵⁹⁷ קאמי לא מסביר את מושג האהבה התמוהה, אך ניתן להבין את מהותה מהציטוט בסוף האדם המורד: "עתה נבין, שאין המרד עשוי להתקיים ללא אותה אהבה תמוהה. האנשים שאינם מוצאים מנוחה לא באלוהים ולא בהיסטוריה, דנים את עצמם לחיות למען אלה, אשר, כמוהם, אינם יכולים לחיות: למען המושפלים. התנועה הטהורה ביותר של המרד מעוורת אפוא בזעקתה המזעזעת של קאראמזוב: אם לא ייושעו הכל, מה הטעם בישועתו של האחד!" קאמי, 1999, 253.

4.1.6 לקראת תיאוריה ביקורתית בודהיסטית

"הפילוסופים אך פירשו באופנים שונים את העולם, אבל העיקר הוא לשנותו"

קרל מרקס, התיזה ה-11 על פוירברך

לפרשנויות של תרבות או "זמן" יש משקל קריטי בתהליך התרגום. להתייחסותנו אל המבנים החברתיים, האתוסים המכוננים והמוסכמות המקובלות יש השפעה מכרעת על האידיאלים החברתיים והתרבותיים שאנחנו מחזיקים בהם, למשל על דמות החברה הנכונה והתרבות הטובה, ועל דמות האדם הטוב שעומדת בבסיס המעשה החינוכי. במבוא לעבודה התייחסתי, בהמשך לשוואב, לעובדה ש"רוח הזמן" איננה ואף אינה יכולה להיות אמת אובייקטיבית. כמו "בודהיזם", גם היא מושא לפרשנות.

היות שרוח הזמן היא הפרדיגמה דרכה נבחנת המציאות, יש לפרשנותה חשיבות עליונה. חלק ניכר מההגות הבודהיסטית מתעלם לחלוטין מהשפעת התרבות והזמן. גישות אוניברסליסטיות אלה מניחות שהמאפיינים היסודיים של הקיום האנושי אינם משתנים כתלות בחברה ובתרבות: דוקה קיימת תמיד ומקורה הנצחי הוא ההשתוקקות וההיאחזות ב"עצמי" כוזב. עלפי גישה זו ההבדלים בין אופנים שונים של דוקה הם משניים וחסרי חשיבות. כפי שראינו, יש טעם בתפיסות אלה, אך הן יוצרות תרגול בודהיסטי שמתאים רק למעטים, ובוודאי שלא יכולות להציע תפיסה חברתית או פדגוגיה המותאמת לזמן. לפיכך, הדיון בפרק זה מסתמך על הוגים שידעו להבחין ב"רוח הזמן", באופנים בהם היא משפיעה על תודעת האדם בן ימינו, ובאופנים בהם הבודהיזם השתנה, משתנה וראוי להשתנות בהתאם לתקופה. ההוגה היסודי והמקיף ביותר בהקשר זה הוא דייוויד לוי, שמקדיש את מחקריו לסוגיה זו ממש. לוי מסתמך על הגותו ורעיונותיו של סטיבן בצ'לור, שקורא ליצור "תרבות של התעוררות", תרבות שהיא חלק מהדרך.

בראשיתו ובאחריתו של הדיון שלנו נמצא אריך פרום. העובדה שאחד ההוגים המרכזיים של התיאוריה הביקורתית במאה העשרים היה גם מתרגל בודהיסטי הופכת את הגותו לכזו שאי אפשר להתעלם ממנה. הספר "מאבק ניעור" של רוברט הטס מציע אפשרות לתיאוריה ביקורתית בודהיסטית בהמשך לפרום ובהסתמך על לוי ובצ'לור. הוא יהיה אפוא המקור המרכזי בפרק זה.⁵⁹⁸

הטס מצהיר כי הוא שואף ליצור תיאוריה ביקורתית בודהיסטית. בכך הוא נבדל מההוגים המרכזיים של הבודהיזם הפוליטי בימינו עליהם הוא מסתמך, שכן לוי ובצ'לור נוקטים זהירות רבה יותר ולא מתחייבים שתפיסה פוליטית בודהיסטית תהא בהכרח "ביקורתית".⁵⁹⁹ אך בפועל הפער ביניהם אינו גדול כל כך. לוי נזהר מהכותרת "תיאוריה ביקורתית" משום שהוא לא מוכן להתחייב לניתוח והיסק ניאו-מרקסיסטיים. הטס מסכים איתו בנקודה זו, אך בעיניו התיאוריה הביקורתית אינה מוגבלת לחשיבה שמתייחסת אל הכלכלה, ואלה בלבד, כמרכז ההווה החברתית; בהמשך לאגר, הטס רואה בתיאוריה הביקורתית אשכול תיאורטי, אשר לצד תיאוריה ביקורתית ניאו-מרקסיסטית, כולל בתוכו עוד לפחות שלוש גישות נוספות – פוסט-מודרניזם, פמיניזם ורב-תרבותיות.⁶⁰⁰ בעיניו התיאוריה הביקורתית בת ימינו איננה הומוגנית אלא מגוונת, ומה שמאפיין אותה הוא רגישות ביקורתית כלפי הסדר החברתי.

⁵⁹⁸ Hattam, 2016.

⁵⁹⁹ לוי, לדוגמה, מתייחס ל"תיאוריה חברתית בודהיסטית", וטוען כי תיאוריה שכזו עשויה ללבוש צורות שונות. הוא מדגיש את הסכנה בדואליזם שאליו נוטות פעמים רבים תיאוריות ובתוכן התיאוריה הביקורתית, אולם אותה "רגישות ביקורתית" אליה מתייחס הטס נוכחת לחלוטין בכתביו. הטס, 2003, 195-198.

⁶⁰⁰ Hattam, 2004, 41-63.

במבוא לספר "ארבע הרצאות על תיאוריה ביקורתית" מונה גיל אייל ארבעה מאפייני יסוד לתיאוריה ביקורתית, שממחישים את משמעותה של רגישות ביקורתית זו.⁶⁰¹ ראשית, התיאוריה הביקורתית "עוסקת במשמעותו של רגע היסטורי נתון". היא איננה שואלת כיצד נכון לחשוב, אלא בוחנת "מה משמעות העובדה שאנחנו חושבים כך ולא אחרת ברגע זה? במה שונה ההווה, הזמן הנוכחי, ממה שקדם לו, ואיזו משימה פילוסופית נובעת משוני זה?". שנית, התיאוריה הביקורתית שואבת את עוצמתה מאסטרטגיה של היסטוריוזציה רדיקלית – "ההתעקשות למקם את המחשבה בתוך ההיסטוריה, להציג את הארעיות וה'מאורעות' של מה שנתפס כהכרחי".⁶⁰² מהלך זה נעשה מתוך רגישות מיוחדת לסוגיית של כוח ויחסי כוח. התיאוריה הביקורתית מניחה שיחסי כוח ורצון לשמר כוח מצויים בבסיס אופני המחשבה המקובלים, בבסיס "המובן מאליו" החברתי. בדומה לתיאוריה המרקסיסטית ובהשפעתה, התיאוריה הביקורתית העכשווית מבחינה ב"מבנה על" ומניחה שיש "תודעה כוזבת", אולם ה"בסיס" כבר אינו בסיס כלכלי גרידא, אלא בסיס של כוח במובנו הרחב ביותר, שכולל גם כוח תרבותי, דתי או פוליטי.

כך לדוגמה תתהה התיאוריה הביקורתית מדוע דווקא בעת הזו הפכה הדרך הבודהיסטית מרכזית כל-כך בתרבות הפופולרית המערבית מחד, ומדוע היא מיתרגמת אל המערב דווקא באופנים מסוימים ולא באחרים. הרגישות הביקורתית תבחן את הקשר בין עלייתו של "בודהיזם מערבי" לבין שגשוגו של הקפיטליזם. היא תשאל מדוע דווקא בעת הזו מוצעות לנו פרקטיקות של "התנתקות", שלום פנימי והשתחררות, ותשווה בין ההתבוננות פנימה הבודהיסטית לבין הפרקטיקה של הפסיכולוגיה בת-ימינו, אשר ממקמת את הסיבות לסבל בכשל אישי כמו שמציעה אווה אילוז.

התיאוריה הביקורתית בוחנת כיצד שונה ההווה ממה שקדם לו, מדוע דווקא עכשיו? האם, למשל, העומס והסטרס שמטיל הקפיטליזם התאגידי על עובדיו עבר סף מסוים עד שעלה הכרח בפרקטיקה מפיגת מתח חדשה, או שמא הייתה התגברות של חוויות חוסר המשמעות בתוך עולם מנוכר, שיצרה דרישה לפרדיגמה חדשה של משמעות? בחינה זו של ההווה אל מול העבר היא דוגמא לאסטרטגיית ההיסטוריוזציה הרדיקלית, שמניחה כי אין שום מצב עניינים חברתי, תרבותי או פוליטי שהוא בגדר הכרח, ולפיכך, כי יש סיבות למצב העניינים הנוכחי.

אחד המופעים של חשיבה ביקורתית בודהיסטית הוא זרם מחקר עדכני, הבוחן את השפעת הקולוניאליזם על הבודהיזם במזרח אסיה עוד טרם הגירתו למערב. זרם זה, שטבע את המונח "הבודהיזם המודרניסטי", מראה שהבודהיזם האסייתי עבר במאות ה-18 וה-19 שינוי מהותי בשל ההשפעה הקולוניאלית. אין פלא אם כן שהחשיבה הבודהיסטית מתיישבת בקלות רבה כל-כך עם החשיבה המערבית, שכן היא עוצבה על ידי האחרונה במהלך שנות הקולוניאליזם האירופאי. זו דוגמא נוספת לרגישות הביקורתית שאינה מקבלת את המציאות כמובנת מאליה, אלא מנסה לבחון את הרקע ההיסטורי להתהוותה כפי שהיא. בדומה לכך, הרגישות הביקורתית תתהה מדוע נשמט הדגש הקהילתי הבודהיסטי בהגירה למערב;⁶⁰³ מדוע ערכים ופרקטיקות שזכו למקום מרכזי לכל אורך ההסטוריה הבודהיסטית, כמו נדיבות, מוסריות וחמלה, איבדו במהלך הגירה זו את מקומם המרכזי; ומדוע דווקא הפרקטיקה המדיטיבית, שלאורך הדורות נשמרה בעיקר לנזירים, הפכה לפרקטיקה המרכזית שמונגשת לקהל הרחב. אף שפרק זה אינו עוסק ישירות בהגירת הבודהיזם למערב, אותה רגישות ביקורתית שמודגמת במהלך הזה היא שימושית גם עבורנו.

בהגדרה הרחבה של האשכול הביקורתית עשויים להיכלל עלפי אגר גם פוסט-סטרוקטורליזם, תיאוריה פוסט-קולוניאלית, תיאוריה קווירית ופסיכואנליזה.

⁶⁰¹ אייל, ג (עורך), ארבע הרצאות על תיאוריה ביקורתית, תל-אביב: הקיבוץ המאוחד, 2012, 7-13.

⁶⁰² אייל מתייחס להתעקשות הזו גם כחולשתה הגדולה של התיאוריה הביקורתית. שם, 9.

⁶⁰³ Sharf, R., *Losing Our Religion*, (an interview), in: *Tricycle Magazine*, Summer 2007, Retrieved on 2/2/20 from: <https://tricycle.org/magazine/losing-our-religion-2/>

המאפיין השלישי של התיאוריה הביקורתית לפי אייל הוא שהיא נוקטת עמדה ניסויית ביחס למציאות. היא מאמצת את גישתו של מרקס בציטוט לעיל, לפיה על הפילוסופים לחדול מלעסוק רק בפירוש העולם ולהתמקד בשינויו.⁶⁰⁴ אם לא כן, מסביר מרקס ובעקבותיו אייל, סופה של הפילוסופיה להתנוון ולהפוך לביקורת גרידא. גישה זו מתכתבת עם יחסו של שוואב לפילוסופיה בכלל ולמעשה החינוכי בפרט. זוהי נקודה שבה הפילוסופיה והתיאוריה נפגשות והופכות ל"פרקטיקה של חירות", שתפקידה "לשנות את גבולות האפשרי מתוך עבודה ממשית בתוך המציאות".⁶⁰⁵ בכך כלולה גם עמדה ניסויית מצד התיאוריה כלפי הרעיונות שלה עצמה, דהיינו, נכונות להעמיד עצמה במבחן המציאות.

האסוציאציה המרקסיסטית עלולה להוביל אותנו להנחה המוטעית שהתיאוריה הביקורתית מתייחסת לשחרור רק במובנו החברתי, אולם תיאוריה ביקורתית עשויה להתייחס לשחרור של העצמי, כפי שפוקו למשל מזכיר לנו. פרקטיקה כזו, "שנעשית על גבולות העצמי שלנו, חייבת מצד אחד לפתוח שדה של מחקר היסטורי, ומצד אחר להעמיד עצמה במבחן המציאות, המציאות הנוכחית, גם כדי למצוא את הנקודות שבהן השינוי הוא אפשרי ורצוי, וגם כדי לקבוע את הצורה המדויקת שעל השינוי ללבוש".⁶⁰⁶

מכאן נגזר המאפיין הרביעי שמציין אייל: תיאוריה ביקורתית לא רק שאינה תיאוריה לשמה, אלא שגם אינה ביקורת לשמה, משום שהיא מנסה להציע אפשרויות פעולה. אייל טוען שתיאוריה ביקורתית לא יכולה להיות אוטופית משום שהיא מחויבת להציע מספר אפשרויות (הטרופיה). תפקידה לזהות ולנתח את הגבולות שנכפים עלינו כבני אדם ולהציע את האפשרויות לחצות אותם – בפרקטיקה ובתיאוריה. תיאוריה ביקורתית, מסכם אייל, אינה חייבת להיות 'מהפכנית', אולם היא מחויבת "להדגים בגופה את האפשרויות לחצות את הגבולות הקיימים".⁶⁰⁷

אם כן, בהמשך למרקס ופוקו, אייל מתייחס לתיאוריה הביקורתית לא כתיאוריה גרידא אלא כפרקטיקה מעשית של חירות. למעשה, במיטבה התיאוריה הביקורתית מצויה במרחב הדיאלקטי שבין שתי ההגדרות הללו. היא תיאוריה במובן הניסויי והא-דוגמטי של המילה, אך איננה שוכחת שמטרתה היא שחרור, הרחבה של הגבולות הנתפסים של החיים והפעולה האנושיים. ההנחה העומדת בבסיס שאיפת השחרור היא שהתודעה האנושית היא תמיד רחבה וחופשית יותר ממה שחברה מסוימת או אתוס ספציפי יכולים להגדיר, רחבה וחופשית יותר מכל גבול שמתווה רגע מסוים בזמן. מאידך, מה שמבחין את התיאוריה הביקורתית מאידיאולוגיה גרידא הוא המחויבות להתבוננות על ההווה וההיסטוריה הרדיקלית, כלומר הפרכת מה שנתפס כ"הכרחי" באמצעות מיקומו בתוך הקשר היסטורי, אשר מדגים את ארעיותם של אופני המחשבה ה"הכרחיים", את היותם מאורע ולא מהות.

בעשורים האחרונים הופיעה בתיאוריה הביקורתית, ובפרט בפדגוגיה הביקורתית, נטייה לשמוט את שני המאפיינים האחרונים ולהתמקד בשניים הראשונים. תיאוריה כזו מסתפקת בניתוח היסטוריוציסטי של כשלי החברה הקיימת ומערכת החינוך הנוכחית, מבלי להציע פרקטיקה של שחרור, אישי או כללי. ייאוש זה מקורו אולי באובדן התקווה לחברת מופת אוטופית, ובמודעות הגוברת לעוצמתם של אויבי האוטופיה – הקפיטליזם, הלאומנות והגזענות. מודעות זו הביאה חלקים גדולים מההגות הביקורתית להתמקד ברכיבים האנליטיים, ב"ביקורת", במקום בפרקסיס של שינוי. זוהי נקודה חשובה, משום שיש פער עצום בין פרקסיס של שינוי לבין פרקסיס של ביקורת. פרקסיס ביקורתי חוצה את גבולות ההכרח רק כדי להתנגד לו, בשעה

⁶⁰⁴ קרל מרקס, תיוות על פירובך, בתוך: קרל מרקס ופרידריך אנגלס, כתבים נבחרים, ב, מרחביה: ספרית פועלים, 1957, 309 (התזה האחת-עשרה).

⁶⁰⁵ In: Cohen, 1999, p. 72.

⁶⁰⁶ מישל פוקו, הנאורות מהי?, בתוך: עזמי בשארה (עורך), הנאורות - פרויקט שלא נשלם? שש מסות על נאורות ומודרניזם, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 1997, 79-97.

⁶⁰⁷ איל, 13.

שפרקסיס של שינוי הוא חלק מאסטרטגיה שמטרתה לשפר את מצב העניינים הנוכחי.⁶⁰⁸ ניתן לומר כי התיאוריה הביקורתית שוויתרה על הפרקסיס של השינוי הפכה לדה-קונסטרוקציה ונטשה את המחויבות להצביע על אפשרויות מגוונות לרה-קונסטרוקציה.

תיאוריה ביקורתית יכולה להציע פרקסיס של שינוי מבלי להפוך לאוטופיה או לאידיאולוגיה, ובלבד שהיא שומרת על הנחת המוצא הניסויית והא-דוגמטית. אריך פרום אינו טוען כי תרגול אמנות האהבה או המלחמה בקונפורמיזם הן פרקטיקות בלעדיות, אבל הוא מסרב להסתפק במיקוד אנליטי בבעיית האהבה בימינו; לפיכך הניחוח של "אמנות האהבה" שונה בתכלית מזה של "מדוע האהבה כואבת" של אווה אילוז, שמפרקת את האהבה הקפיטליסטית בצורה חריפה ומרתקת, אך מבלי להציע לה פרקטיקה חלופית.⁶⁰⁹

4.1.7 האישי הוא הפוליטי הוא האישי

כדי שלא להידרדר לניהיליזם, מחויבת תיאוריה ביקורתית להציע טווח יצירתי של אפשרויות פעולה ניסיוניות שמטרתן הרחבת החופש האנושי. אפשרויות אלה לא יכולות להיות פוליטיות בלבד. כאשר אפשרויות הפעולה היחידות הן בזירה הפוליטית המורכבת והמסועפת של הקפיטליזם הניאו-ליברלי, נוצרת אצל רבים תחושת חוסר-אונים ואנומיה. המערכת הפוליטית נדמית להם רחוקה ומורכבת מדי, והם לא רואים סיכוי לשנותה. תיאוריה ביקורתית צריכה אפוא להציע, לצד אפשרויות הפעולה הפוליטיות, גם אפשרויות פעולה קונקרטיות ופשוטות. במילים אחרות, היא צריכה להציע מגוון של אפשרויות, מתוך גישה ניסויית ואולי אף הרפתקנית. במובן הזה תיאוריה ביקורתית טובה היא תיאוריה ביקורתית אוטופיסטית, ששואפת לבנות את הראוי בהדרגה בתוך המצוי, תוך תשומת לב לאפשרי.

כך נבנו התיאוריות של ההוגים האוטופיסטים שמרטין בובר מתייחס אליהם; כמו כן ניתן לזהות קווים אוטופיסטיים גם בהגותם של פרום וקאמי. האוטופיזם שלהם מעוגן, מחד, בתפיסת האתיקה הפרטית כזירה פוליטית, ומאידך בתפיסת הפעולה הפוליטית כבעלת מימד אישי-קיומי. בהקשר זה הבודהיזם המעורב חברתית מציע גישה ייחודית, שממוססת את ההבחנה האפרירית בין הפרט והחברה באמצעות מיסוס העצמיות של כל אחד מהם. מכיוון שלפרט אין קיום מחוץ לרקמה החברתית, ומאחר שלחברה אין קיום ללא פרטיה, הרי שעצם ההבחנה בין האישי לבין הפוליטי היא הבחנה מוטעית. מנקודת המבט של הבודהיזם המעורב לא תתכן הבחנה אמיתית בין אתיקה לפוליטיקה: האישי הוא תמיד ובהכרח פוליטי, והפוליטי הוא תמיד אישי.

הביטוי האולטימטיבי של היות הפעולה הפוליטית אישית הוא ההתייחסות אליה כאל תרגול שאינו תלוי או נאחז בתוצאה הכרחית, וזוכר כי מנקודת המבט של הריקות, גם הפוליטי הוא אשליה הריקה מקיום עצמי נפרד וקבוע. ריכוך הנוקשות סביב העצמי מאפשר פעולה חברתית-פוליטית קלילה יותר, מבלי שהתייחסות זו תפחית את הרצינות והמחויבות של השחקנים הפוליטיים. יותר מכל, הפוליטיקה של הריקות עשויה להפחית שחיקה, תחושת חוסר אונים וייאוש פוליטי.

ניכר אפוא שהמפגש בין החשיבה והדרך הבודהיסטית לבין הרגישות של התיאוריה הביקורתית עשוי להצמיח דרכי פעולה משחררות חדשות בעולם מורכב. יותר מכל, המפגש הזה מציע דרכים חדשות לגשת

⁶⁰⁸ רוברט הטס מתייחס לבעיה הזו כאל "סוציולוגיזציה" של התיאוריה הביקורתית, הפיכת התיאוריה השלמה לניתוח סוציולוגי גרידא (הטס, 2004, 244-249) ואילו פיליפ וקסלר, במבוא לחיבורו "החברה המיסטית", טוען שהתיאוריה הביקורתית בת זמננו מחליפה את הדחף הטרנספורמטיבי המובנה בה בהשקפה פטישיסטית כנועה. וקסלר, 2007, מבוא.

⁶⁰⁹ אילוז עצמה מודעת לכך ומבהירה כי שאיפתו המרכזית של הספר היא שאיפה "אקדמית", כלומר ביקורתית גרידא. כשהיא מצהירה על מטרה לא אקדמית היא מזכירה את השאיפה "להקל את סבלות" האהבה מתוך הבנת יסודותיה החברתיים, מטרה אמפטיית שאינה מתייחסת באופן מספק לחיבור בין האישי לבין הפוליטי ואינה חלק מהאסטרטגיה הביקורתית. הלכה למעשה אילוז מתייחסת לאפשרות לשינוי ההתייחסות האישי למיניות ולאהבה כאל פרקטיקה פמיניסטית, אולם ניכר שמדובר בפרקטיקה שמטרתה להקל סבל יותר משמדובר בפרקטיקה פוליטית. האנליזה היא אנליזה פוליטית, האסטרטגיה אישית והדיאלקטיקה האפשרית בין שתייהן איננה משורטטת בין דפי הספר. אילוז, אווה, מדוע האהבה כואבת, ת"א: כתר, 2013, 261.

אל המעשה הפוליטי, דרכים חדשות לחוות את הקשר בין ה"עצמי" לבין החברתי. מנקודת המבט הזאת ניתן לראות ב"אמנות האהבה" של פרום ניסיון להציג תיאוריה ביקורתית רחבה ויצירתית. פרום מבקש לאפשר לפרט לחרוג מתפקידו כצרכן מנוכר כדי לנוע לעבר פרקטיקה יצירתית. הוא מראה כי תפיסת האהבה בת ימינו אינה הכרחית, ומשתמש לשם כך במתודה ההיסטוריו-ציסטית, אך כתיבתו ממוקדת בעיקר בהצעה של דרכים בהן יכול הפרט לחרוג מהגבולות החברתיים. לשם כך הוא משרטט את הגבולות הללו, מראה כיצד הם מגבילים אותנו, ומצביע על האפשרויות האישיות והכלליות להתגבר על מגבלות אלה.

"תולדות המיניות" ו"תולדות השיגעון" של פוקו מאתגרים את הקטגוריות של המיניות ושל השפיות, שהן מהקטגוריות הבסיסיות ביותר של זהות אישית, כשם שפרוה מאתגר את האופנים בהם אנו אוהבים ובוחרים בני-זוג. מכך ניתן לראות, כי אחד מתפקידיה המרכזיים של התיאוריה הביקורתית הוא באתגור הזהות האישית, בעזרת ההבנה שכל הזהויות בהן אנחנו מחזיקים, אישיות וחברתיות, הן מבנים מושגיים נטולי מהות. מנקודת המבט הזו, העיסוק בתיאוריה הביקורתית הוא סוג של תרגול אן-אטמן, תרגול בראיית הריקות או ההעדר של עצמי נפרד וקבוע. זוהי דוגמה לאופן בו הפוליטי הופך אישי ומשנה את האופן בו אנו תופסים את עצמנו ואת העולם.

תיאוריה ביקורתית בודהיסטית מגשימה אפוא בשדה הפוליטי את הרגישות המפרקת הבודהיסטית, כפי שהיא מתבטאת באינטואיציה של הריקות. היא מדגישה שהכל נטול מהות, ארעי, משתנה ותלוי-הדדית. אף מבנה חברתי אינו הכרחי, ולכן כל הזהויות באמצעותן מגדירים אותנו מבנים חברתיים גם הן אינן הכרחיות.

בה בעת, תפיסת הריקות הבודהיסטית מזכירה כי מה שחשוב הוא לא למוטט את הזהויות הללו, אלא בראש ובראשונה להשתחרר מהכבלים שהן מטילות ולהצביע על דרכים ניסיוניות-מהפכניות המאפשרות לערער את התלות, ההיאחזות וההיתפסות במבנים מושגיים אלה. התודעה האנושית, ובעקבותיה החברה האנושית, נוטות ליצור מבנים מושגיים כדוגמת זהויות; זוהי דוקה אנושית-חברתית שמקורה בתעתוע ובהשתוקקות לקיום ולסדר. לעתים קרובות, די במודעות לריקותם של המבנים המושגיים הללו כדי ליטול מהם את כוחם הדכאני. מהזווית הזו ניתן להתייחס אל תובנת הריקות ככוללת היבט של רה-קונסטרוקציה מתמדת, בשונה מדה-קונסטרוקציה גרידא. אנחנו מפרקים את המבנים מבלי להתחייב להריסתם ומבלי לתפוס אותם כמייצגים של רשע.

ההבנה הזו אינה מפחיתה ולו במעט את הצורך להיאבק במבנים חברתיים שמייצרים סבל ממשי. לשם כך נדרשת הבנה עמוקה של החברה בה אנו חיים ופועלים. פרק זה מטרתו לנתח את החברה המערבית מפרספקטיבה ביקורתית-בודהיסטית, ולבחון כיצד מאפייניה משפיעים על החוויה והתודעה האנושיות, ומדוע ממדים היסטוריים, כלומר ארעיים ולא הכרחיים, נתפסים כהכרחיים.

אבחן כיצד הריכוז העצמי האגואיסטי-נרקסיסטי הפך לקונצנזוס חברתי מובן מאליו, וכיצד חוויה קיומית מנוכרת הפכה להיות מרכזית ושכיחה כל-כך עד שהיא נתפסת כדרך היחידה בה ניתן לחוות את הקיום. לאחר שאצביע על אופייה של הדוקה הפוסט-מודרנית ומקורותיה, אנסה להצביע על האפשרות לאידיאל חברתי בהשראת הבודהיזם, האידיאל שבצילור מגדיר כ"תרבות של התעוררות". האידיאל החברתי, יחד עם עקרונות היסוד העל-זמניים של הבודהיזם, יאפשרו להציע אידיאל אדם לפדגוגיה הבודהיסטית, אותה אציג בפרק הבא.

4.2. ניכור בחברה לא שפויה: דוקהה ישנה-חדשה

בעמודים הבאים אנסה להציע דיאגנוזה למצבו של האדם הפוסט-מודרני, ולהצביע על המועקה הייחודית אליה הוא מוטל. בהמשך לפרום ובובר אטען כי התנאים בחברה הניאו-קפיטליסטית הגלובלית מייצרים סוג חדש של סבל נפשי – תחושת ניכור, נפרדות וזרות של האדם מהטבע, מבני האדם האחרים ומעצמו. פרום טען כבר בשנות החמישים כי ככל שהשיטה הקפיטליסטית מכה שורשים ומשתכללת כך מעמיק הניכור, מאבד את מקומו כ"בעיה", והופך לעובדת קיום. תפיסה דומה הוצגה כבר ב-1923 על ידי מרטין בובר בספרו החשוב ביותר, "אני ואתה"; על פי דן אבנון, תמצית הדיאגנוזה שמציע בובר היא כי המשבר המודרני של האנושות הוא תולדה של "התרחקות ההולכת וגדלה של ה'יחיד' מידע עצמי וההתרחקות המקבילה של אדם מאדם ושל האדם מהבריאה".⁶¹⁰

מרקס ממקם את מקורות הניכור בניכור של האדם מהעבודה, ואילו פרום מוסיף לכך את ההתרחקות מהטבע.⁶¹¹ דיויד לוי מוסיף לרשימה את תהליכי ההתמסדות של הקפיטליזם לתוך החברה: הן פרום והן לוי מבחינים בתהליך ההתחזקות והעמקה של ההפרעה הנרקסיסטית כמאפיין של החברה הקפיטליסטית. לידו של פרום, הנרקסיזם הוא הראשון מחמשת המאפיינים של "חברה לא שפויה", והוא מנגיד אותו עם התקשרות בינאישית בריאה.⁶¹²

בעמודים הבאים ברצוני לטעון, כי הנרקסיזם, הסגידה ל"עצמי", הוא המקור המרכזי לדוקהה הפוסט-מודרנית. ההקצנה של הריכוז העצמי, והמיסוד של האתיקה האגואיסטית כלגיטימית ומקובלת, הם לתפיסתי הגילומים המרכזיים של הבורות, אונידיה, בתודעה בת ימינו. הגיוני להניח שתמיד היו נרקסיסטים, אולם רק במאות האחרונות הפכה הפרעה זו לתופעה חברתית נפוצה. הריכוז העצמי המופרז, המשולב בהיאחזות בעצמי אידיאלי כוזב ובלתי מושג, אחראים לחלקים גדולים מהסבל הנפשי של האדם בן-ימינו, שכן הם מקורות לתחושות של ניכור, חרדה ואשמה.

בחלק הראשון אצביע על מאפייניה של הדוקהה בת-ימינו תוך דגש על ניכור כדוקהה. לאחר מכן אנסה להצביע על הקשר בין מבנה-העל הקפיטליסטי להעמקתה של סנקרה דוקהה ולהתפתחותה של ההפרעה הנרקסיסטית כהפרעה קולקטיבית. אטען שהנרקסיזם כמצב מנטלי הנו תולדה של התחזקות החשיבה האינסטרומנטלית - ההתייחסות לאחר ולעצמי כחפץ או מוצר, ושל מה שמכונה "אינדיבידואליזם" אך הוא למעשה אגואיזם וריכוז עצמי. אראה כי ההווה הנרקסיסטית היא מצב התודעה המשלים של תחושת הנפרדות בהווה המנוכרת: ככל שהחברה והעולם החיצון מאבדים את משמעותם, ככל שמעמיקים הריחוק והנפרדות של האדם מהחוץ, כך הוא מתעמק בחפירות ההווה הנרקסיסטית.

עבור פרום, הנרקסיזם מסמל את שיאה של האי-שפיות, המתבטאת בניתוק מהמציאות וערפולה על ידי התהליכים השכליים-פנימיים. הגדרה זו של פרום מחזקת את ההתייחסות לנרקסיזם כאל צורה של "בורות". היחסים ההדדיים בין הנרקסיזם לניכור יכולים להסביר את הנכונות האנושית להמשיך לחיות בהווה הולכת ומתנכרת: כאשר העצמי הופך למושא סגידה נוצרת נכונות לשלם את המחירים ולהקריב את הקורבנות שדורש האל החדש.

"החברה השפויה" לאריך פרום הוא מקור השראה מרכזי לפרק זה. פרום לא מקבל את ההנחה תורת היחסות הסוציולוגית לפיה חברה היא נורמלית כל עוד היא פועלת, או את ההנחה הפסיכולוגית לפיה פתולוגיה קשורה אך ורק לחוסר יכולת להסתגל לאורחות החיים של חברה נתונה; הוא טוען כי לא רק אדם

⁶¹⁰ אבנון, דן, מרטין בובר: הדיאלוג הנסתר, ת"א: עם עובד, 2011, 45.

⁶¹¹ אני מתייחס למאמר 'על העבודה המנוכרת' למרקס בכתבי שחרות – ראו להלן. אינני טוען שפרום הנו ממשיכו הישיר של מרקס – הוא מפרש אותו ומציג גישה שונה ונבדלת. אך תפיסתו מושפעת עמוקות מתורתו של מרקס. מרקס, ק., העבודה המנוכרת, בתוך: כתבי שחרות, תרגום, מבוא והערות: שלמה אבינרי, תל אביב: ספרית פועלים, 1975.

⁶¹² ראו פרום, אריך, החברה השפויה, ת"א: הוצאת א. רובינשטיין, 1975, עמודים 36-42.

יחיד אלא גם חברה שלמה יכולה להיות בלתי שפויה. בחברה כזו פתולוגיות אנושיות קשות ייתפסו כנורמטיביות.⁶¹³ פרום מצטט בהקשר זה את טענתו היפה של שפינוזה, לפיה "אך האדם התאב לבצע חושב רק על ממון ורכוש והשאפתן – רק על התהילה, ואלה אינם נחשבים משוגעים כי אם טרדנים בלבד; על-פי רוב יבוצו להם. אולם לאמיתו של דבר תאוות הבצע, השאפתנות וכדומה הן צורות של אי-שפיות, אף שבדרך-כלל אין הבריות נוטות לחשבן לימחלות."⁶¹⁴

העמודים הבאים יתייחסו הן לאי-שפיות ששפינוזה כותב עליה, ומתבטאת בהעמקה בתאוות הבצע ובשאפתנות, והן לאי-שפיות של הריכוז ה"אינדיבידואליסטי" בעצמי. בהמשך ללוי אראה כיצד מבנה-העל הקפיטליסטי ומוסדותיו יוצרים דוקה ייחודית לתקופתנו על גבי הדוקה האנושית היסודית.

4.2.1 מועקת המודרניות: לקראת דוקה פוסט-מודרנית של ניכור

*"ניתן להתייחס אל הניכור, כפתולוגיה של העצמי, כליבה של מחלות הנפש של האדם המערבי."*⁶¹⁵

בבואו להגדיר את התנאים עמם נפגש הבודהיזם בן ימינו, מתייחס הטם אל המושג "מועקת המודרניות" שטבע צ'רלס טיילור. על פי טיילור, שלושת המאפיינים הבעייתיים של המצב הפוסט מודרני הם אינדיבידואליזם, חשיבה אינסטרומנטלית ואובדן החירות הפוליטית.⁶¹⁶ חוסר מודעות למועקות מובנות אלה, מסביר הטם, יוביל את הבודהיזם אל הניתוק והאנכרוניזם אליהם נוטות תנועות רוחניות, ואילו הבנתן תאפשר ליצור תפיסה פילוסופית שלמה, מעורבת ורלבנטית.

אליבא דטיילור, האינדיבידואליזם הוא חרב פיפיות: בחברה אינדיבידואליסטית לאנשים יש את החופש לבחור ולעצב את חייהם, את חירות זו הושגה במחיר הפגת הקסם (Disenchantment) מעל הקיום האנושי והקיום החברתי. האדם מבין שאין שום כוח עליון שמנווט את חייו ומכתוב קשר מסוים בינו לבין החברה. תובנה זו מעניקה לו הכרה כפרט ייחודי, אך גם יוצרת את התנאים ל"צד האפל" של האינדיבידואליזם – מיקוד עצמי שמשטח ומצמצם את החיים האנושיים, והופך אותם לעניים יותר במשמעות ורלבנטיים פחות לאחרים ולחברה. האדם אמנם חופשי וייחודי, אך כבר לא חלק ממשוה גדול יותר, ואינו מרגיש שיש משמעות אינטרינזית לחייו.⁶¹⁷

בניגוד לכך, בצ'לור טוען כי ההגות הבודהיסטית יכולה לעצב תרבות שאיננה מוותרת על החירות האישית, אך מדגישה גם שכל אדם מחויב לאתיקה של חמלה, שמגיבה למועקותיו של עולם גלובלי ותלוי הדדית. בהעדרה של תרבות כזאת נותרת רק המועקה שיוצר האינדיבידואליזם האינסטרומנטלי.

"מועקת המודרניות" מגדירה את הדוקה בת ימינו כדוקה אישית-חברתית, המתאפיינת בריכוז עצמי קיצוני ומכוננת על ידי מצב הכרה של ניכור: האדם זוכה אמנם להכרה בייחודיותו כסובייקט, מוטל אל עולם נטול קסם, ללא אפשרות למצוא משמעות קיומית עמוקה. בעולם הזה האדם מתייחס לאחרים כחפצים שמטרתם לשרת את המיקוד העצמי הקיצוני שלו, וזוכה ליחס דומה בחזרה. היחסים האינסטרומנטליים הללו מעמיקים את תחושות הבדידות והנפרדות.

יתר על כן, תחושת הייחודיות שאני משיג בתהליך זה מותנית בכך שאוכיח אותה שוב ושוב, לעצמי ולאחרים. מנקודת המבט הבודהיסטית זוהי תפיסה כובלת ופרדוקסלית: לא יתכן שכולם ייחודיים, שכן אז ההגדרה "ייחודיות" מאיינת את עצמה, וניתן להתייחס לכל היותר "לשונות", שבוודאי שאינה מצדיקה את המיקוד

⁶¹³ ראו בפרק השני ב'החברה השפויה' – האם יכולה חברה להיות חולה? – הפתולוגיה של הנורמאליות. 21-28.

⁶¹⁴ Spinoza, Ethics, IV, Pro44 Schal.

⁶¹⁵ Fromm, Erich. Beyond the Chains of Illusion: My Encounter with Marx and Freud. New York: Simon and Schuster, 1962, 50. התרגום שלי.

⁶¹⁶ Taylor, C., The malaise of modernity, Concord, Ont.: Anansi, 1991.

⁶¹⁷ טיילור, 1991, 2-4.

העצמי הקיצוני של המודרנה. לכל אלה מצטרף האבדן ההדרגתי של חירויות פוליטיות, שמקטין את עוצמתו של היחיד והופך אותו לבורג קטן, "אטום" בלשונו של בובר, במערכת פוליטית שהולכת ומתרחקת. לכאורה זכיתי בחירות ובהכרה בייחודיותי, אך למעשה אין לי אפשרות אמיתית לממש את הייחודיות הזו בשדה החברתי ולכן אינני חופשי.

לדידו של בובר ישנו קשר ישיר בין האינדיבידואליזם לאבדן החירויות הפוליטיות. המגמה האינדיבידואליסטית ויצירת חברת ההמונים מובילות לפירוקו של מוסד הקהילה, ואובדן הקהילה הופך את החברה לרקמה חלולה: האינדיבידואל מצוי בקשר פוליטי אך ורק עם המדינה הרחוקה והגדולה, ללא שום גורם מתווך. הוא רק אחד מכך וכך מיליוני בני אדם, והשפעתו תמיד מוגבלת. החופש הפוליטי שלו הופך לאנומיה: מרביתם המוחלטת של בני האדם אינם מעורבים ואינם יודעים כיצד להיות מעורבים בעיצוב תנאי החיים שלהם עצמם.⁶¹⁸ לכאורה אני נהנה מחופש עצום, אולם למעשה אינני מרגיש שיש לי כל השפעה על תנאי החיים שלי.⁶¹⁹

המבנה של "חברת" ההמונים מנוגד לכל אידיאל אפשרי של חברה טובה. חברה של אטומים איננה חברה אמיתית, שכן "החברה לפי מהותה אינה מורכבת מיחידים, אלא מיחידות של התחברות ומהתחברויותיהן של יחידות אלו." המבנה המדיני הקפיטליסטי מרוקן את החברה מתכונה מהותית זו, "עד שתהליך האינדיבידואליזציה המודרני נעשה כתהליך של אטומיזציה". חברת ההמונים ופירוקה של הקהילה מעצימות את תחושת הנפרדות. בחברת ההמונים לא רק שהאדם הוא אינדיבידואל מחפץ ומחופץ, אלא שגם אין שום מוסד שיוצר חיבור בינו לבין הסובבים אותו. אמנם הצורות הישנות משתמרות בחלקן, שכן עדיין יש משפחה, התאגדויות יישוביות או התאגדויות סביב רעיון או משימה, אולם צורות אלה "נעשו נבובות וחסרות טעם ונשמה: רקמת-תאים מתפוררת. לא חלק זה בלבד שאנו נוהגים לקרוא בשם 'ההמונים', אלא כל החברה כולה היא בעצם מחוסרת צורה, בלי חיתוך איברים, דלת מבנה".⁶²⁰

4.2.2 אידיאולוגיית העבודה, העבודה האקסטטיבית, ועלייתו של ניכור מסוג חדש

פרום מנסח את הבעיה באופן חריף אף יותר מבובר. הוא מסביר שחברת ההמונים מקורה בצורך של הקפיטליזם המודרני בבני אדם "שישתפו פעולה בשקט ובמספרים גדולים", בהמונים "שרוצים לצרוך יותר ויותר; ושטעמיהם רגילים ואפשר לחזותם ולהשפיע עליהם בקלות". חברת ההמונים יוצרת אשליה של חופש ועצמאות, אך למעשה, הצורך והרצון להשתלב בה הם שיוצרים אצל אנשים את הנכונות "להיות נשלטים, לעשות את המצופה מהם". העובדה שהיכולת שלי להשפיע על החברה זעומה כל כך, משמעה שהדרך היחידה להשתייך היא "להשתלב במנגנון החברתי בלי שום חיכוך".⁶²¹

אותו "אינדיבידואליזם", שלדידו של טיילור הוא חרב פיפיות, הופך אצל פרום לקרדום משחית של הקפיטליזם: מבנה על שיוצר מנגנון שליטה יעיל, פשוט ונטול מאמץ על בני-האדם בעזרת תחזוק אשליה של חופש וייחודיות. זה מנגנון שמאפשר "להנחותם בלי כוח, להנהיגם בלי מנהיג, לדרבנם בלי מטרה – חוץ מהמטרה להצליח, לנוע, לתפקד, להתקדם".⁶²²

פרום מראה כי מימוש הסובייקטיביות מוגבל לתחומים מינוריים של החיים. אני חופשי לבחור את מקום העבודה שלי, רק משום שאני מקבל את ההנחה שעלי להקדיש את מיטב שנותיי ומירב עתותיי לעבודה; אני חופשי לקנות מה שארצה, ואיני מבחין שהפרקטיקה הצרכנית מגדירה מחדש את אנושיותי ומגבילה את

⁶¹⁸ בובר, 1947, 28-30.

⁶¹⁹ פרום מסביר את הקונפורמיות בהקשר זה כניסיון לתת משמעות בעולם אנומי. אם אני מכפיף את עצמי לעמדות דומיננטיות, אני אולי בורג, אבל לפחות המכונה שבה אני חלק היא מכונה מצליחה וההשפעה שלי משמעותית. פרום, 2001, 20-21.

⁶²⁰ בובר, 1947, 29.

⁶²¹ פרום, 2001, 77.

⁶²² שם, שם.

חירויותיי. כולנו מרגישים חופשיים, ובכל זאת מרביתם המוחלטת של בני האדם קמים מדי בוקר והולכים לעבודה, ומבלים חלק ניכר מזמנם הפנוי בפרקטיקות של צריכה. אם נסיף לכך את המבנה הסמכותני של עולם העבודה, ניתן להבין מדוע פרום הגדיר את האדם המודרני כאדם נוח לשליטה.

מנקודת המבט הביקורתית, עולם העבודה הקפיטליסטי הוא הצלחה סוגסטיבית יוצאת דופן – עולם בו אנשים נכונים להשקיע את מרבית עתותיהם וכוחות הנפש שלהם מתוך מחויבות פנימית-אישית עמוקה, אף על פי שהשכר אינו הולם ליצירתם, וכאשר שהם מודעים לחלוטין לכך שמרבית הרווחים הולכים למעטים. לדידו של פרום, ההיבט המעניין כאן הוא הנכונות החפצה לפעול ולייצר, ללא צורך בהפעלת כוח, במנהיגות או במטרה מהותית. אם נשווה זאת לניסיונות היסטוריים קודמים לגרום לאנשים לעבוד – בתור עבדים, ווסלים, או אפילו אזרחים בדיקטטורות הקומוניסטיות – נבין עד כמה מדהים ומפליא הוא עולם העבודה הקפיטליסטי.

פרום מסביר תופעה ייחודית זו ברצון "להצליח, לנוע, לתפקד, להתקדם". הגאונות הקפיטליסטית היא לאו דווקא בשכר הגבוה שמציע עולם עבודה זה – לא תמיד השכר במגזר העסקי יהיה גבוה מהשכר בשירות המדינה, למשל – אלא ביצירתה של הנירוזה הקולקטיבית של שאיפת ההצלחה, שהיא מקור אותה נכונות להישלט ללא חיכוך.

התופעה הזו של התמכרות לעבודה איננה חדשה. כבר ב-1880, פול לפארג' כתב: "טירוף מוזר אוחז במעמדות העובדים בארצות שהציוויליזציה הקפיטליסטית מושלת בהן. השיגעון הזה מביא בעקבותיו פורענויות אישיות וחברתיות המענות זה דורות את האנושות הנכאה. הטירוף הזה הוא אהבת העמל, התשוקה החולנית לעבודה, מוגזמת עד כדי התשת כוחם וחיוניותם של הפרט וצאצאיו."

לפארג' מוסיף ומציין כי במקום להתנגד למצב זה ולהוקיע אותו, "הכמרים, הכלכלנים ומטיפי המוסר העלו על נס את העבודה ורוממו אותה למעמד של קדושה". מנהיגים אלה, הוא טוען, סילפו את התפיסה ההומניסטית והפכו אותה ל"אידאולוגיית עבודה" הטומנת בחובה שעבוד, שכן "הזכות לעבוד" רק מרחיקה את האדם ממימוש זכותו לחירות, להגשמה עצמית ולאוויר; "היא סיבת כל התנוונות אינטלקטואלית, שורש כל עיוות גופני בחברה הקפיטליסטית".⁶²³

מאה שלושים שנה אחרי לפארג עלולות טענותיו להיראות מוזרות, שכן רובנו מוצאים משמעות רבה בעבודתנו. התשוקה לעבודה נתפסת לא רק כמעלה אלא כמעט כהכרח הישרדותי, ורבים מאתנו מרגישים בני מזל משום שהצלחנו למצוא עבודה שמשלבת פרנסה נאה עם משמעות, עניין ותשוקה. לפיכך, עוד בטרם אציג את הניכור בתצורתו ה"קלאסית", ברצוני להציג תופעה מרתקת, שעשויה להיות רלבנטית ובהירה יותר לקוראי שורות אלה. קיי חיימוביץ', במאמר מ-2001, מכנה תופעה זו "קפיטליזם אקסטטי".⁶²⁴ חיימוביץ' מבחינה בהזדהות יוצאת הדופן של עובדי ההיי-טק עם מקומות עבודתם, ובאתיקת עבודה חדשה שמטשטשת את הגבולות בין עבודה למשחק ובין עבודה לבית. היא משווה בין ההיפים של שנות ה-70 שחיפשו "צורת חיים מְדִית ואקסטטית יותר" לבין הצעירים של סן פרנסיסקו ועמק הסיליקון, שמוצאים אקסטזה לא בסמים ובאהבה חופשית אלא בקפה איכותי ובעבודה שמעניקה להם חוויה של "סיכון, אינטנסיביות, מהירות ותחושת אחווה". היא מבחינה באופנים בהם העבודה פותרת עבור צעירים אלה את "מועקת המודרניות" כשהיא מעניקה להם מטרות חיים, משמעות וקהילה: צעירים אלה מפתחים תחושת שייכות עצומה כלפי מקומות העבודה שלהם, ומוצאים "נשמה יתרה" (soulfulness) בעבודה.

⁶²³ פול לפארג, הזכות לעצלות, ת"א: הוצאת נהר ספרים, 2004, פתיחת הספר.

⁶²⁴ Hymowitz, K. S., Ecstatic Capitalism's Brave New Work Ethic, City Journal 11, 2001, 32-43.

"בשביל העובד האקסטטי", מסביר רון פרסלר בהמשך לחיימוביץ, "העבודה כבר אינה עבודה, אך גם הפנאי כבר לא פנאי".⁶²⁵ הכול מתערבב, אך מירב המשאבים והזמן הולכים לכיוון העבודה. טשטוש הגבולות בין עבודה לבית ובין עבודה לשעשוע אינו מוביל להגדלת הפנאי או ההשקעה במשפחה ובחברות, אלא להתמסרות טוטאלית לעבודה. אידיאולוגיית העבודה האקסטטית הביאה לכינונו של "דור עובדים משכילים המקדישים לעבודה, מרצונם החופשי, מספר שעות דומה לזה של פועלים בתחילת המהפכה התעשייתית, לפני חוקי העבודה".⁶²⁶

העבודה האקסטטית מאתגרת את התיאוריה הביקורתית, שכן ניתן להתייחס אליה כאל דרך להתגברות על ניכור העבודה ועל מועקת המודרניות. אמנם אידיאולוגיית העבודה משרתת את בעלי ההון והם המרוויחים העיקריים ממנה במישור הכלכלי, אך מדובר באתיקת עבודה "מלאת אנרגיה, מלאת רוח"⁶²⁷ שמאפשרת חוויה של "נשמה יתרה" בחיי העבודה, שהם הפרקטיקה המרכזית בחיים של רובנו. קשה להתכחש לרעיון שמדובר בבחירה תקפה.

מאידך, האקסטזה הזו באה על חשבון רכיבים אחרים של ההווה האנושית: זוהי אתיקה שמחייבת במקרים רבים הקרבה של המשפחה ושל החברויות מחוץ למקום העבודה, שכן נדבך מרכזי של "העבודה האקסטטית" הוא ההקדשה של שעות עבודה מרובות למקום העבודה. העבודה נתפסת כתחביב עליו משלמים לך, ותפיסה זו מצדיקה את טשטוש הצורך בזמן פנוי ממנה. ההזדהות המוחלטת עם העבודה מביאה אפוא להתרחקות, הזרה וניכור של האדם מנדבכים אחרים של חיי – משפחה, חברות ותחומי-עניין אחרים. חיימוביץ מביאה נתונים המראים כי העבודה האקסטטית משפיעה לרעה על הנכונות של הורים לקחת חופשות לידה, לסיים את עבודתם מוקדם יותר ולבלות בחיק המשפחה. בנוסף לכך, היא מתפשטת למוסדות חברתיים נוספים, ומשפיעה למשל על נכונותם של סטודנטים לוותר לחלוטין על חופשות ולהשקיע יותר ויותר שעות במחקר. חשוב להדגיש כי המחקרים עליהם מתבססת חיימוביץ אינם בוחנים רק את ההתנהגות בפועל, אלא גם את הנכונות הפנימית לפעול כך.

העבודה האקסטטית מאלצת את האדם לבחור בין ניכור, אנומיה ובדידות לבין התמסרות מוחלטת לעבודה. אך האם ניתן לבחור בהכרה מלאה לוותר על חוויה של עניין, משמעות ו"נשמה יתרה"? הרי מובן ש-11 שעות של אקסטזה עדיפות על פני שמונה שעות שיממון. אם נקבל את ההנחה שעבור רוב בני-האדם אין פה בחירה חופשית אמיתית, הרי שאנו מתבוננים בסוג חדש של כפיה קונפורמית. המחירים הנפשיים והכלכליים של החלופה גבוהים כל כך, שהיא הופכת להיות כמעט בלתי אפשרית.

כאשר חניכתי תלמידים בכיתה ט' הופתעתי לגלות עד כמה הם רציונליים ומתוכננים באשר לבחירת מקצועות הלימוד שלהם. סוגיות של עניין ומשיכה נראו לרובם פחות רלבנטיות, הם הוטרדו בעיקר ממשמעות הבחירה על הקריירה העתידית שלהם. הנרטיב שלהם לא התייחס רק לפערים הכלכליים העצומים בין מקצועות שונים, אלא גם ליכולת להגשמה עצמית במסגרת העבודה. כדי להגיע ליעד זה, השקעת שעות רבות בלימוד מקצוע שלא מעניין אותם, ללא הנאה מהלמידה, נתפסה על ידם כהכרחית ומובנת מאליה. הדרישה של העבודה האקסטטית להקדיש את מירב הזמן ומיטב השנים איננה מתחילה בעולם העבודה, תחילתה בביטול הילדות. החדירה של הקפיטליזם האקסטטי לבית הספר משמעה שילדים נדרשים להקדיש יותר ויותר זמן ללימודים על חשבון המורטוריום של הילדות. הקשר בין ההישגים הלימודיים לעתיד המקצועי נותן לגיטימציה מלאה להקרבת ההווה.

⁶²⁵ פרסלר, ר., "העבודה משחררת או: כיצד העבודה נעשתה חיינו", הארץ, 2.12.11.
⁶²⁶ שם, שם.
⁶²⁷ Hymowitz, 2001.

האידיאולוגיה האקסטטית של העבודה משנה ללא הכר את פניה של החברה האנושית. היא משנה את הילדות, את אופי הלימודים בבית הספר ובאקדמיה, את הפנאי, את המבנה של התא המשפחתי ואת תפיסת ההורות. חיימוביץ' מציינת, כי "הקפיטליזם האקסטטי חדר לתודעה הלאומית באופן כה עמוק עד שהוא שינה את האופן בו אמריקאים חושבים על ילדות. מכיוון שמרבית האימהות הולכות לעבודה... ומכיוון שגם אבא הולך לעבודה, אז, ובכן... גם תינוק הולך לעבודה. אם לפני דור, המומחים התייחסו לשלב הינקות כזמן לפיתוח התקשרות רגשית בריאה, הרי שמגזינים וספרי הדרכה בני זמננו עסוקים בעיקר ב'למידה' או במה שהניו־זוויק מכנה 'בניית המוח של הילד'.⁶²⁸

אידיאולוגיית העבודה יוצרת מצב עניינים חדש, שלא היה מוכר לאנושות. לראשונה אי פעם תינוקות מטופלים בידי זרים למשך חלק ניכר מהיממה בגיל שלושה חדשים. ניתן להתייחס לשינוי זה כאל הניסוי הפסיכו-חברתי הגדול ביותר במאה האחרונה, משום שלא רק הדגש על "התקשרות" פסיכולוגית (attachment) השתנה, אלא שינוי המשפיע על עצם היכולת המעשית של ילדים לפתח התקשרות בריאה. מחקרים שמראים ירידה ביכולת האמפטית ובנטייה לאינטימיות מתייחסים פעמים רבות להתפתחות הטכנולוגית ולהתמכרות למסכים כגורמים מרכזיים לירידה זו. אולם ייתכן כי לא הבחירה במסכים היא שגורמת לירידה ביכולת האינטימית, אלא הירידה ביכולת ליצור אינטימיות היא שמביאה את הילדים להעדיף מסכים על-פני בני-אדם.

העבודה האקסטטית יוצרת, אפוא, טיפוס אדם חדש – כזה המקדיש את מירב שעותיו לעבודה ומוותר על כל פן אחר של אישיותו, אדם שכל זהותו קשורה למקצוע שלו ולמקום העבודה שלו. אילו היינו רוצים לייצר את העובד-עבד המושלם, קשה לדמיין אידיאל אדם מדויק יותר.

אנחנו עדים לעלייתו של סוג חדש של ניכור. הניכור מהעבודה התחלף בהתמסרות מוחלטת לעבודה ובהתנכרות לכל הממדים האחרים של האנושיות שעומדים בדרכה, כמו משפחה, תחביבים וחברים. כל אלה נתפסים כמחסומים שיש להקריבם בדרך להגשמה העצמית המלאה בתחום העבודה, שמתפס כמרחב הזהות המרכזי. ניכור העבודה הוחלף בקדושת העבודה ובניכור לכל מה שמפריד ביני לבניה.

חיימוביץ' מצטטת את ספרו של גורו הניהול טום פיטרס "The Brand Called You" שבו הוא מפציר בעובדים ליצור זהות פנימית בינם לבין החברה והמוצר שלה. "אתה המנכ"ל של 'אני' בע"מ", הוא כותב, "כדי לגדל את המותג שלך אתה חייב להשלים עם העוצמה – העוצמה שלך".

הנדבך הרוחני של האקסטזה שמופיע כאן, "ניטשה בקיוביקל" כמו שמגדירה אותו חיימוביץ', הוא פסגת החד-ממדיות האנושית שהגדיר הרברט מרקוזה. לא רק שהאדם הפועל מקדיש את כל עתותיו לעבודה ועושה זאת בחדווה, הוא גם מאבד את היכולת להגשים ממדים אחרים של אנושיות. הוא מאבד את היכולת לאינטימיות עם אחרים ולכן גם עם עצמו, ומרגיש עצמו חופשי ואנושי רק כאשר הוא עובד. בכל זמן אחר הוא מרגיש חסר, מוגבל ומרוחק. דמות-אדם שכזו איננה בוחרת בעבודה, העבודה היא עבודה בחירה דטרמיניסטית שהכתבתה החלה כש"התינוק הלך לעבוד" בגיל שלושה חדשים.

מנקודת מבט בודהיסטית ישנם פה שלושה סוגים של דוקה – הדוקה הממשית הנובעת מהניכור לנדבכים רבים של החיים האנושיים שאינם עבודה; הדוקה שנובעת מהארעיות של העבודה ושל התפקיד אותו אני נושא; והדוקה שמקורה בפברוק של העצמי התפקידי, בזיהוי של עצמי עם המותג הכללי והאישי, ששניהם ארעיים ותלויים בגורמים ותנאים.

⁶²⁸ חיימוביץ', 2001. חיימוביץ' מצביעה על קשר בין התנועה הפמיניסטית לבין חיזוקה של האידיאולוגיה של העבודה, מתוך אמונה שרק לעולם העבודה יש את הפוטנציאל לשחרר את הנשים ממערכת היחסים הדכאנית שמרכזה בבית. מקום העבודה הפך למקום בו ניתן לברוח מהבית ומטלותיו - המשרד הפך ממקום לעבוד בו למקום לחיות בו, והבית הועלה לקרבן. הדיכוי ההיסטורי של הנשים אל משימות הבית לא הוליד איזון וחלוקה שוויונית, אלא הוביל לברירה קולקטיבית מהבית שנותר מרוקן.

העבודה האקסטטיבית היא נחלתם של מעטים, אך משפיעה על רבים. חיימוביץ' מזהה אותה בקרב העובדים הצעירים של תעשיית ההיי-טק, והיא מאפיינת באופן דומה גם מקצועות חופשיים נוספים, שבהם יצירתיות ומימוש עצמי הם תנאי להצלחה. אולם השפעת האתיקה של העבודה אינה עוצרת במקצועות אלה. מרגע שהעבודה הפכה למרכז הקיום ולאידאולוגיה מופנות הדרישות ה"אקסטטיביות", ובראשן הדרישה לשעות עבודה רבות, אל ציבור העובדים כולו, גם לאלה שלא יכולים למצוא סיפוק, משמעות ואחוזה בעבודתם. עובדים אלה חווים ניכור "רגיל" וסבל ממשי בשעות עבודתם, שהן כעת רבות יותר. זאת ועוד, העובדה ששעות העבודה רבות כל כך לא משאירה מקום למימוש חלקים אחרים של אישיותם – חברתיים ואישיים. נותר אפוא רק הניכור.

מחקר שנערך בישראל בשנים האחרונות מעלה כי שעות עבודה מרובות טובות לבריאות, כל עוד הדבר נעשה מבחירה.⁶²⁹ המחקר בחן קבוצה של עובדים שמקדישים למעלה מחמישים שעות שבועיות לעבודה, וחילק אותם לארבע קבוצות עלפי דיווח עצמי: מכורים לעבודה – אלה שהדחף לעבוד חזק מהם ואיבדו עליו שליטה; עובדים אקסטטיים, אשר בוחרים להשקיע שעות רבות מתוך התלהבות ועניין; אנשים ששעות העבודה המרובות נכפו עליהם בשל אופי העבודה או דרישות המעסיק; ואנשים שעובדים שעות רבות מתוך אילוצים כלכליים. העובדים האקסטטיים והמכורים לעבודה דיווחו על מצב בריאותי ונפשי טוב יותר מאשר עובדים במשרה רגילה, בשעה שאלו שעבדו שעות רבות מתוך אילוץ דיווחו על מצב נפשי ובריאותי גרוע יותר.

תוצאות אלה הביאו את החוקרים להצהיר בראיון לעיתון "דה מרקר", כי "אחת התשובות הנפוצות ביותר לחיפוש הקיומי היא עבודה... עבודה היא לא רק פרנסה... המחקר מציע תיאוריה קיומית שימושית שמסבירה את היחס בין השקעה ניכרת בעבודה למציאת משמעות לחיים. במרכז התיאוריה נטענת הטענה כי השקעה בעבודה הופכת את החיים למשמעותיים ובעלי ערך".⁶³⁰

אולם מן הכתבה ב"דה מרקר" נעדרו שני נתונים חשובים מתוך המחקר. ראשית, לא צוין בה כי דו"ח המחקר כולל סקירה מקיפה של ההשלכות ההרסניות של התמכרות לעבודה – לאדם, לחברה (העסקית) ולסביבתו החברתית.⁶³¹ בנוסף, לא צוין גודל הקבוצות, נתון שמסתתר עמוק בדו"ח המחקר: רובם של המשתתפים במדגם עבדו שעות רבות שלא מבחירה אלא מתוך אילוץ או כפייה (57%); מתוך ה"בוחרים", 27% הוגדרו כ"מכורים לעבודה", אוכלוסייה שהנזקים לרווחתה עצומים; ואילו העובדים ה"מסורים" או האקסטטיים היוו פחות מ-16% מאוכלוסיית המדגם. גם אם היינו מקבלים את ההנחה שהעבודה מרובת השעות מעניקה לקבוצה זו רווחה ואושר, הרי שמדובר ב-16% שקובעים נורמות למרבית האוכלוסייה. יתר על כן, אלו 16% מבין אלה שעובדים שעות ארוכות – כלומר אחוזים בודדים בלבד מהאוכלוסייה הכללית!⁶³² מחקר זה והכתבה המבוססת עליו מדגימים להפליא את הקשר בין הנורמה האקסטטיבית לבין הגברת הדרישה מכלל העובדים לשעות עבודה מרובות, וכן את ההשפעה ההדדית של הקבוצה האקסטטיבית על קבוצת המכורים. קריאה שטחית של הכתבה או המחקר מרמזת שאם תתמכר לעבודה בצורה "נכונה", "מתמסרת", הכל יהיה טוב, ותמצא בה משמעות וערך. אולם המחקר מחסיר נתון סוציולוגי נוסף שנוגע לארעיותה של האקסטזה, שכן הוא מתעלם מהעובדה שהעובדים האקסטטיים של היום עשויים להיות המכורים לעבודה או העובדים לא-מרצון של המחר. בדומה לכך, גם חיימוביץ' מתמקדת בעובדי ההיי-טק הצעירים והמסורים, אך מה קורה כשאלה הופכים להורים, או מגיעים לגיל 40 ומבינים שהקדישו את מרב

⁶²⁹ הרפז, י. ושניר, ר., השקעה ניכרת בעבודה והשלכותיה על רווחה ובריאות, רבעון לחקר ארגונים וניהול המשאב האנושי, 2016 (1), 6-24. המדגם מוצג ב-12-13.

⁶³⁰ זינאן בסול, עובדים המון שעות? זה טוב לבריאות, דה-מרקב, 04.08.2016.

⁶³¹ הרפז ושניר, 2016, 8-9.

⁶³² אם נשלב את הנתון הזה בנתונים שמופיעים בתחילת הדו"ח לפיהם בישראל ובארה"ב ישנה קבוצה של כ-20% שעובדת שעות ארוכות במיוחד, הרי שניתן להסיק שמדובר על 3.2% מהאוכלוסייה.

שנותיהם לחד-ממדיות תאגידית? חלקם כבר פיתחו בשלב הזה התמכרות לעבודה, ואילו אחרים נאלצים לשמר את נורמות העבודה הישנות כדי לא לאבד את מקום העבודה. לאור חוסר הוודאות התעסוקתי של עולם ההיי-טק, ובפרט, העובדה כי עובדים רבים מאבדים את מקום עבודתם בשנות הארבעים והחמישים לחייהם, מתברר שהאקסטזה היא לא רק נחלתם של מעטים, אלא גם נחלתם לזמן קצוב. כחברה אנחנו ממשכנים את תקופת הילדות, הנעורים והינקות של ילדינו, את יכולתם ליצור אינטימיות וזיקה, למען אוטופיה אקסטטית מוגבלת, תחומה וארעית, שמעטים בלבד זוכים לשהות בה ומעטים יותר זוכים לשהות בה לאורך זמן. כל היתר נדונים לשעות מרובות של עבודה מנוכרת שאת טיבה יש לבחון, ולכך ניגש להלן.

4.2.3 הניכור והלמידה המנוכרת: ממועקות למועקה

בניגוד לטיילור, פרום לא מבחין בין מאפיינים שונים של "מועקת המודרניות", אלא מתייחס אל שלושת המאפיינים שטיילור מונה כאל סימפטומים של בעיה אקוטית אחת, בעיית הניכור. על אף שקיימת נטייה לחשוב על "אינדיבידואליות" כמאפיין מהותי של האדם המערבי, ניסוייו של מילגרם הראו עד כמה האדם המודרני צייתן ונוח לשליטה; מחקריו של פרום על הקונפורמיות מרחיבים טענה זו, ובספרו "מנוס מחופש" הוא גם מציע לה הסבר פסיכו-חברתי כמנגנון התמודדות עם תחושת הנפרדות.⁶³³ מנקודת מבט זו, האינדיבידואליזם מאבד את ערכו החיובי כחופש להיות נאמן לאמת פנימית אותנטית, ומתגלה כצדו השני של הקולקטיביזם ותו לא – האותנטיות שהוא מציע היא אותנטיות של צריכה ולא אותנטיות של יצירה; ואילו החקיקה הקולקטיביסטית הכפויה אינה מוחלפת באוטו-נומיה, אלא בא-נומיה, חוסר הבנה ותפקוד בשדה הפוליטי, שמוביל למועקה השנייה ברשימתו של טיילור, אובדן החירות הפוליטית.

פרום איננו עיוור לבעיות האנושיות הנוספות בחברה המודרנית. כיהודי שהספיק להימלט מגרמניה הנאצית, הוא אינו מניח שכל חולי העולם מקורם בקפיטליזם; כהוגה קיומי הוא מכיר בכך שמקורן של רבות מהבעיות האנושיות והחברתיות בתודעה האנושית. בכל זאת, כבר ב-1956 הוא מגדיר בחריפות את סכנות הקפיטליזם הגלובלי ואת השלכותיו על הנפש האנושית, ומסכם כי כתוצאה מכך, "האדם המודרני מנוכר לעצמו, לזולת, ולטבע".⁶³⁴

הניכור הוא תנועה נפשית שאיננה יכולה להיות מוגבלת לתחום אחד של הקיום האנושי, אלא חובקת את כולו. כבר מרקס, בחיבורו "העבודה המנוכרת", הראה כיצד הניכור מהעבודה מוביל לניכור לעצמי, ניכור לזולת וניכור לטבע; ואילו בובר מבהיר כי היכולת ליצור זיקה היא רלבנטית לכל "רשויות" הקיום האנושי. במאמרו החשוב "על המעשה החינוכי" מביע בובר התנגדות לרעיון של "חינוך חופשי". חופש נטול מטרה שכל-כולו חירות שלילית לא יכול להיות מספק לדידו של בובר; החופש זקוק לכיוון, וכיוון זה הוא הזיקה.⁶³⁵ ביטול הקולקטיביזם לא מחייב את מחיקתו של הקולקטיב החברתי, ובוודאי שאינו מחייב את מחיקתו של האחר כסובייקט תקף; ה"אינדיבידואליזם" הקפיטליסטי הוא תגובה נאיבית לקולקטיביזם, שנעה מריכוז יתר בחברה אל ריכוז יתר ביחיד תוך התעלמות גורפת מהאחרים, ומוחקת את כל מה שאינו אני, או חלק מ"העצמי הרחב" שלי (המשפחה שלי, הקהילה שלי, השבט שלי, הקבוצה האתנית שלי). ככל שהאחר מרוחק

⁶³³ פרום, 2001, 19-23.

⁶³⁴ פרום, 2001, 77.

אני כותב "כבר ב-1956" לאור ההתייחסות לא רק לסכנות הקפיטליזם (אלהן התייחס מרקס כבר 100 שנים קודם), אלא בשל ההתייחסות לסכנות הגלובליזציה.

באשר ליחסים האינסטרומנטליים, בהקדמה למהדורה המורחבת של "החברה השפויה" כותב דיויד אינגלבי: "הוא נהפך לסחורה, והוא חש את כוחות החיים שלו כהשקעה, החייבת להביא לו את מירב הרווח שניתן להשיג בתנאי השוק הקיימים". Ingleby, D., Introduction, in: Fromm, E., *The Sane Society*, New-York-London: Routledge, 2008, Pp. xvi-iv.

⁶³⁵ אותו נאום מפורסם הפך לאחד המאמרים החשובים של בובר בנושא חינוך – "על המעשה החינוכי", בתוך: בסוד שיח, 1963.

יותר מהעצמי הוא יותר מחוק ופחות חסר חשיבות ולכן אין כל בעיה להשתמש בו כבחפץ. מנקודת המבט של חוק הקרמה, מחיקה שכזו לא יכולה להיעצר באובייקטים שנתפסים כרחוקים. היא הופכת להתניה אישית וחברתית שחייבת להתרחב, לצמוח ולהשתלט על כל ישותו של האדם. ההחפצה של הרחוקים יוצרת התניה שמובילה להחפצה של הקרובים ולבסוף גם להחפצה עצמית.

האינדיבידואליזם, האינסטרומנטליזם ואבדן החירות הפוליטית הנם אפוא שלושה נדבכים של מועקה אחת, אותה פרום מגדיר כ"ניכור". הריכוז העצמי האינדיבידואליסטי מוליד את תחושת הריחוק והזרות ביני לבין האחרים; מצב ההכרה המרוחק מאפשר את ההחפצה, והיא בתורה מעמיקה אותו, מחזקת אותו והופכת אותו למצב של ברירת מחדל. האינדיבידואליזם המנוכר מבטל את חשיבות הקהילה והכלל, ולכן מנטרל את המוטיבציות לפעולה פוליטית, שכן פעולה כזאת דורשת קרבן אישי ללא תמורה. הוויתור על הפוליטיקה מוביל לחוסר האונים האנומי, שמוביל בתורו להעמקה בריכוז העצמי, ובניכור כלפי החברה, כלפי המדינה וכלפי הפוליטיקה. כך האינדיבידואליסטים, המחזיקים בחופש כערך מרכזי, מוותרים על המשחק הפוליטי, ומוותרים את הבמה לאנטי-אינדיבידואליסטים, שמוכנים להקריב קרבות בשם ערכים שמעבר לאינדיבידואל. תפיסה כזו של הפוליטיקה של הניכור עשויה להסביר את התחזקותם של גורמים שבטיים, בדלניים וגזעניים בפוליטיקה הבינלאומית.

אולם ניתוח האינדיבידואליזם כתגובת-נגד לקולקטיביזם אינו מספיק כדי להסביר את הצלחתו: במקביל לעלייתו של האתוס האינדיבידואלי התעוררו גם אידיאולוגיות אחרות, למשל הגישה התועלתנית של מיל, שמטיפה לאלטרואיזם ולהעדפת הכלל כאתיקה ובלבד שאלה לא יהפכו לשיטה פוליטית, או הסוציאליזם החירותני, שמציע דרכים שונות לבטל את הקולקטיביזם מבלי לוותר על הכלל ועל הקהילה.

לדידו של פרום אין אפשרות להבחין בין התפתחותה של האינדיבידואליות החדשה והמנוכרת לבין הקפיטליזם כשיטה פוליטית. הקפיטליזם מעדיף אינדיבידואליזם ילדותי, שהרי הוא "זקוק לבני אדם שישתפו פעולה בשקט ובמספרים גדולים; שרוצים לצרוך יותר ויותר". אינדיבידואליזם אותנטי אינו מתאים לשיטה כלכלית זו. החברה הקפיטליסטית זקוקה לשכבה אליטיסטית צרה של אנשים אוטונומיים ויצירתיים, אך הכרחי שהיא תהיה קבוצת מיעוט, שחבריה אסירי תודה על מזלם הטוב, על השכר הגבוה, על התפקיד היצירתי והמגוון, ומתוך אסירות תודה מוכנים לעשות הכל למען התאגיד שנותן להם את עבודת החלומות הזו.

במילים אחרות, הקפיטליזם מעדיף חברת המונים שמחסלת את יכולת ההשפעה הפוליטית. אף שאיננו מתנגד לדמוקרטיה, הוא מאוים על ידי כל התאגדות וקהילתיות, משום שאלה יוצרות כוח מיקוח לצרכנים ועובדים. המלחמה בהתאגדות ראשיתה בהתנגדות לעבודה המאורגנת, והמשכה באתוס שמטרתו לשבור כל סוג של התאגדות על-ידי רדוקציה של האדם הפוליטי לצרכן, אשר מוטב לו להשאיר את קבלת ההחלטות בידיהם של "אנשי מקצוע" – בממשלה, בכנסת, בעירייה או בבית הספר. לפי תפיסה זו ועדי הורים, למשל, חייבים להיות ממוקמים תמיד במעמד כנוע ואפולוגטי אל מול הדרג המקצועי של בית הספר.

אולם המאפיין החשוב ביותר של הקפיטליזם בהקשר הנדון הוא כלכלת השוק. כלכלת השוק הקפיטליסטית היא מחפצנת מטבעה. האדם הפועל מופיע בה כצרכן, שמוטל על-פי רוב לסיטואציה בה הוא פועל באופן אוטומטי ללא אוטונומיה, חופש מחשבתי או שיקול דעת. למעשה, עצם ההגדרה "צרכן" בימינו מעניקה לגיטימציה לכל פעולה ומניפולציה שתוביל ל"מכירה". במרבית הסיטואציות החברתיות הנורמה היא שאסור לשקר, אך בהקשר העסקי, כאשר בני האדם נעלמים ומופיעים רק "עובדים" ו"לקוחות" או "צרכנים", מותר לשקר ל"לקוח" כדי לגרום לו לקנות.⁶³⁶

⁶³⁶ מהפרספקטיבה של חוק הקרמה הפרדה שכזו כמובן שאינה אפשרית. דן אריאלי מראה את הנורמה הכפולה הזו ומראה גם כיצד מתרחש החלחול מעולם העבודה לעולם היום-יום.

יקל עלינו להבין את תהליך ההחפצה אם נתבונן על בית הספר, המרחב שבו נלמדות הנורמות האלה. כדי לבצע את עבודתה במפעל הבית ספרי על המורה לפשוט חלקים גדולים מאנושיותה, לוותר על שיקול דעתה ועל האוטונומיה שלה. היא מלמדת בעיקר חומר מוכתב מבחוץ, על פי תכנית לימודים מוכתבת, בטכניקות שמוכתבות חיצונית. היא מפוקחת על ידי גורמים שונים, ובעיקר על ידי פרקטיקות של הערכה שלא מותרות לה כמעט חופש יצירתי. חבר יקר, מורה, הגדיר זאת פעם באמצעות ההבחנה בין ללמד "היסטוריה" לבין ללמד "היסטוריה לבגרות". כל קשר בין השניים, אמר, הוא מקרי בהחלט. כדי ללמד היסטוריה לבגרות עליו לוותר על שיקול דעתו כהיסטוריון וכאוהב היסטוריה, ולדחוס את עצמיותו לתוך המשבצת המכווצת של "המורה להיסטוריה". מה שמרתק כאן הוא הנכונות של מרבית המורים לעשות זאת בשמחה וללא התנגדות, ואף מתוך התנגדות לאלטרנטיבה. ההתנגדות לרפורמת למידה משמעותית, ששואפת לתת חופש רב יותר למורות, מדגימה היטב את אופני הפעולה של אותם מנגנונים קונפורמיים. החופש הוא מעורפל מטבעו, והיצירה דורשת מטבעה עבודה; המנוכר לעבודתו יתנגד לכל מצב מעורפל הדורש ממנו השקעה נוספת, ויעדיף להיאחז במוכר, בבטוח ובפשוט. הניכור יוצר אפוא את התנאים להחפצה עצמית, לבחירה החופשית לכאורה להיות "אוטומט הוראה" במקום להתמודד עם מחיר החופש.

חשוב להבהיר כי בשורות לעיל אין משום ביקורת על קהילת המורים והמורות, אלא רק על השיטה שמולידה את הניכור. אם נבין באיזה שלב מוקדם של התהליך החינוכי מוקנה לילדים ולילדות אותו ניכור, לא נוכל לשפוט איש על הווייתו המנוכרת.

לפני כמה שנים לימדתי תלמידות פילוסופיה בבית הספר את "העבודה המנוכרת" למרקס. להפתעתי הרבה, התלמידות, שהיו בדרך כלל נלהבות ומתעניינות, הגיבו באדישות לטקסט. בניסיון לחבר את הטקסט לעולם מוכר להן ניסינו להחליף את המילה "פועל" במילה "תלמיד" ואת המילה "עבודה" במילה "לימודים" או "למידה".⁶³⁷ לאחר ההחלפה הטקסט עורר תגובות הזדהות רבות; שתיים מהתלמידות אף פרצו בבכי במהלך קריאת הטקסט. תגובות אלו הבהירו לי עד כמה מנוכרת החוויה של תלמידים ותלמידות בבית הספר, וכמה עזה תחושתם שהלימודים, הפרקטיקה המרכזית של הילדות, אינם רלבנטיים להם ואינם מעניינים אותם, אלא הם רק כלי כדי להשיג משהו אחר. עד כמה צריכה חברה להיות לא שפויה כשהיא כופה על בניה ובנותיה להשחית את שנות הילדות שלהם בלמידה אינסטרומנטלית?

אין כוונתי לדון כאן באלטרנטיבות או אפילו בסיבות למצב עניינים זה. אני מבקש להפנות מבט אך ורק? אל האינדוקטרינציה הקונפורמית לניכור והחפצה של הלמידה, של המלמדים ושלי-עצמי. אחת התובנות הקיומיות הראשונות שנלמדות בבית הספר היא שכדי "להצליח בחיים", ואפילו כדי לשרוד, צריך לעשות הרבה דברים שלא מעניינים אותך. המסר הזה מועבר כבר בכיתה א', אם לא קודם, הרבה לפני שיכולה להבשיל אצל היחיד אוטונומיה שתתנגד לתכתיב אבסורדי שכזה. לאחר שהילדים כבר עמדו על דעתם וחושבים עצמאית הם מסוגלים לחשוב על הרבה דברים, אך לא על הפרדיגמה הקיומית אליה הוטלו בגיל שש, לפיה הישרדות והצלחה מחייבת אינסטרומנטליות. הפרדיגמה הזאת שקופה עבורם; הדיכוי בבית הספר נתפס כמובן מאליה, שצריך להשלים איתו וללמוד לחיות בתוכו עם מינימום כאב. גם תלמידים מודעים, שידועים שמדובר בתופעה כללית, אינם מבינים כמה עמוקים שורשי הכשל. אולי לכן כואב כל כך

⁶³⁷ להלן פסקה לדוגמה מנוסח זה, בה מרקס עוסק בשאלת היקפו של הניכור: "ראשית, שהלמידה היא חיצונית לתלמיד, דהיינו שאין היא שייכת למהותו; ושכתוצאה מכך אין הוא מגשים את עצמו באמצעות לימודיו, אלא מכחיש את עצמו על-ידם, אינו חש בטוב בשעת לימודיו, אלא מרגיש עצמו אומלל, אינו מפתח אנרגיה גופנית ורוחנית חופשית, אלא מסגף את גופו והורס את רוחו. לכן חש עצמו התלמיד אצל עצמו רק לאחר הלימודים, ובעת הלימודים הוא מחוץ לעצמו. כשהוא ברשות עצמו אין הוא לומד, וכשהוא לומד אין הוא ברשות עצמו. אילכן אין לימודיו בגדר לימודים חופשיים, אלא הם כפויים, לימודי כפיה. אילכן אין הם סיפוק צרכיו, אלא רק אמצעי לשם סיפוק הצרכים שמחוץ להם. אופיים המנוכר מתבלט אפוא בכך, שמרגע שאין יותר הכרח פיזי (או כל הכרח אחר), נמלטים מן הלימודים כמו מן המגיפה." מרקס, 1975, 121-123.

לקרוא את הטקסט על העבודה המנוכרת בתרגומו ל"הלמידה המנוכרת": בגלל ההבנה שמדובר בתופעה כללית, שמשתרעת מעבר לקיומי הפרטי ומעבר לקיום הבית ספרי, ויכולה ללוות גם את המשך החיים. העובדה שטקסט מתחילת המאה ה-19 מסביר בצורה כל כך נהירה ורלבנטית את מצבו ההכרתי של התלמיד בן ימינו מראה בבהירות, שכדי להבין את ההווה הבית ספרית, נחוץ לנו ניתוח מרקסיסטי שאינו מסתפק רק בניתוח הריבוד, ההסללה, השעתוק, ויתר הממדים הכלכליים של בית הספר, אלא בוחן מתוך חמלה עצומה את מצבו הנפשי של התלמיד – כל תלמיד, ללא קשר הכרחי למצבו הסוציו-אקונומי, שנאלץ להקדיש את מירב שעותיו ללימודים אינסטרומנטליים.

כמעט שאין תחום בבית הספר לימודי הנתון לבחירתם ושיקול דעתם של התלמידים. הלימודים הם לפי תכנית לימודים מוגדרת, שנבנתה על-ידי כוחות פוליטיים המעוניינים לעצב ולחבר את התלמיד בהתאם לצרכיהם. יש חיברות לאומי ותרבותי (בשיעורי תנ"ך, מולדת, של"ח, היסטוריה וספרות) ויש חיברות תעסוקתי; בנוסף לכך, מנקודת מבט ביקורתית, המטרה המרכזית של המכונה הבית-ספרית היא שעתוק של הריבוד החברתי; ואילו מנקודת המבט הפרומיאנית חשוב אף יותר החיברות לקונפורמיות, טיפוח "בני-אדם שמרגישים חופשיים ועצמאיים.... ועם זאת מוכנים להיות נשלטים, לעשות את המצופה מהם".⁶³⁸

כך או כך, הלמידה היא חיצונית. היא לא שייכת למהותו של התלמיד ולא מעניקה לו מרחב להגשמה עצמית, היא איננה מעוררת בתלמידים תחושות טובות אלא תחושות אומללות, היא לא יוצרת אנרגיות אלא עייפות ולאות. לפיכך הרוב המוחלט של התלמידים חווים את אנושיותם ועצמיותם רק מחוץ למסגרת הלימודים, ובזמן הלימודים הם מרגישים "מחוץ לעצמם". רק המיעוט לוקח חלק פעיל במהלך הלמידה, ואילו מרביתם של התלמידים מנסים להתרחק באמצעות אסטרטגיות שונות. הפרעה ו"פוטוט" הן אסטרטגיות של סרבנות "אפורה", חוסר נכונות לשתף פעולה עם הלמידה הכפויה. אסטרטגיה נוספת היא המצב המנטאלי של "ניתוק", בהייה וניס-לא-נים. מהצד השני ישנן תגובות של שיתוף פעולה מתמסר או כפוי. כפי שבעולמם של העובדים שעות ארוכות נמצאו 16% שעבורם העבודה היא אקסטטי, ניתן להניח שגם בהקשר הבית-ספרי אחוז מסוים מן התלמידים חווים התמסרות אמיתית ללמידה,⁶³⁹ אך אם ניקח בחשבון את הפונקציה המסלילה של בית הספר יתברר לנו שגם בקרב תלמידים אלה רבים נידונים למפח נפש, כאשר הם כושלים שוב ושוב בהשגת התוצאות המקוות.

אצל אלה שלא מצליחים לבחור באתיקה האקסטטי, הלימודים יוצרים דימוי עצמי שלילי, של עצלות, חוסר משמעת עצמית, או אפילו הרס עצמי שמוביל לחוסר המימוש של הפוטנציאל. מנקודת המבט המרקסיסטית, אותה עצלות היא תוצר של העדר תחושת העצמיות בזמן הלמידה, שמרבית שעות הפעילות מוקדשות לה. מרקס כותב, "כך מגיעים אל המסקנה, שהאדם הפועל [ובהקשר שלנו, התלמיד – א.א.] חש עצמו בעל פעילות עצמאית רק בעת מילוי הפונקציות הבהמיות שלו – אכילה, שתייה, פרייה-ורבייה, לכל היותר עוד בכל מה ששייך לדיוור ולתכשיטים – ואילו בפונקציות האנושיות שלו הריהו בחזקת בהמה. הבהמי הופך לאנושי והאנושי לבהמי. אמת שאכילה, שתייה, פרייה-ורבייה וכיו"ב גם הן בחזקת פונקציות אנושיות. אולם בניתוקן משאר המעגל של הפעילות האנושית ובהיפך לתכליות סופיות ובלעדיות, הריהן בהמיות." לדידו של מרקס, הניכור מהעבודה או מהלמידה יוצר אבסורד איום: הפונקציות האנושיות המרכזיות של יצירה ולמידה מתרחשות במרחב מנוכר ודכאני ובאופן שהופך האדם לבהמה, ואילו דווקא כשהאדם מממש את הפונקציות הבהמיות – כמו אכילה ושתייה, ובתקופתנו ניתן להוסיף לרשימה גם בהייה

⁶³⁸ פרום, 2001, עמ' 20-23.

⁶³⁹ הנתון לפיו 16% מן העובדים חווים התמסרות אמיתית לעבודה שמובילה להתלהבות והנאה התייחס כזכור לאלה שעובדים שעות ארוכות, כך שסטטיסטיקת מדובר על 3% מהאוכלוסייה הכללית. אני מנחש שבמערכת החינוך מדובר על אחוזים גבוהים יותר, משום שחלק מהתלמידים הנלהבים טרם חוו מפח נפש או כישלון ריבודי.

פסיבית במכשירי מדיה שונים – הוא מרגיש חופשי ואנושי.⁶⁴⁰ במצב כזה הפונקציות הבהמיות הופכות להיות תכלית, לא רק משום שהן נעימות, לא רק בשל ההשתוקקות האנושית הבסיסית, אלא משום שבעולם מנוכר הן מציעות את ההזדמנות היחידה לחוות חופש, אותנטיות ואנושיות. לאחר עשר שעות של התארגנות, נסיעה לעבודה מנוכרת וחזרה ממנה, לאדם הפועל אין כוחות לעסוק ביצירה או בזיקה. הוא קורס מול הטלוויזיה, או מול מסך אחר, ומתכנס אל תוך פונקציה בהמית-צרכנית. אבדן הילדות נוגע לעבודה שהנתון הזה רלבנטי בימינו גם לתלמידי בתי הספר.

הזיהוי בין חופש לבין פונקציות בהמיות ובין ניכור לפונקציות יצירתיות ופרודוקטיביות מוליד תפיסה מעוותת של האדם כיצור בהמי, יצרי ועצל. אם זהו האדם, הרי שיש הגיון רב בכפייה החיצונית, שכן רק היא מאפשרת לאדם להתעלות מעל לעצלותו הבהמית ולהביא את אנושיותו לידי מימוש.

חוסר האמון של האדם בעצמו וביכולתו להיות אנושי הוא הבסיס לניכור שלו מעצמו ומהזולת. מגיל צעיר הילד מופשט מאנושיותו הייחודית ומונח במשבצת ה"תלמיד", בה הוא מחופצן על ידי המורה, נציג עולם המבוגרים, שמציב בפניו דרישות דכאניות שאינן רלבנטיות עבורו. הוא מגיב לכך אוטומטית בחיפצון נגדי, ורואה את המורה לא כאדם אלא כסוכנות של הדיכוי.

מורים חדשים ואידיאליסטים תמהים לא פעם מדוע התלמידים נוהגים בהם באכזריות למרות כוונותיהם הטובות. הם לא מצליחים להבין את הניכור כלפי המורה כ"מורה", באופן בלתי תלוי בכוונותיו הטובות. לעתים דווקא הכוונות הטובות, האנושיות והרכות נתפסות בעיני התלמידים כהזדמנות לתגובה נקמנית. גם התלמידים לא מבינים, מן הסתם, שהדיכוי אינו עניין של מורה כזו או אחרת, אלא תופעה מובנית במערכת הקפיטליסטית. פדגוגיה ביקורתית מדויקת תצליח לשקף להם את מקורו האמיתי של הדיכוי, ולסייע להם להבחין בין המורה כאדם לבין המורה כסוכן. הבחנה שכזו תוכל להיות בסיס ליצירתם של יחסים בינאישיים דיאלוגיים ולא אינסטרומנטליים, יחסים המבוססים על זיקה.

בפרק הקודם התייחסתי לאידיאל האדם של העבודה האקסטטית – אדם מסור ונלהב, שמגייס את כל חלקי חייו ואת מירב שעותיו לטובת המימוש העצמי היצירתי בעבודה, ומוכן "לוותר" על חלקים באישיותו שאינם נוגעים לעבודה, ובין השאר לצמצם את הזמן והמשאבים שהוא מקדיש ליחסים אינטימיים, מחוץ לאחווה המשימתית של מקום העבודה. מאחורי גבו של אידיאל זה ניצבת תפיסת האדם המובלעת בעולם העבודה והלמידה המנוכרת, שרואה בו יצור עצל, מלא תשוקה בלתי נשלטת, שמנצל כל רגע חופשי כדי לממש את הפונקציות הבהמיות שלו, וזקוק למסגרת כופה וממשמעת כדי לממש את אנושיותו. הראיתי שאידיאל העובד האקסטטי נולד מתוך הניכור, וליתר דיוק, מתוך ההכרה שעדיפות אחת-עשרה שעות עבודה של מסירות, הנאה ומשמעות על-פני שמונה שעות של ניכור. שני צדדי המטבע, תפיסת האדם העצל ואידיאל האדם האקסטטי, הם תוצרי השתלטות אידיאולוגיית העבודה הקפיטליסטית, בה האנושיות מוגדרת בעזרת פרמטרים של תפקוד בעבודה, על חשבון פרמטרים אפשריים אחרים, למשל של תפקודים בין-אישיים, אינטימיים, קוגניטיביים ואמנותיים.

אם נקבל את ההנחה שרק 3% מהאוכלוסייה מצליחים לחוות בכל רגע נתון את האושר והאקסטזה של דת העבודה הקפיטליסטית, הרי ש-97% מהאוכלוסייה נדונים לחוות בעיקר את הדוקה של הניכור; אך למעשה הדוקה הזו רלבנטית לכלל האוכלוסייה, הן משום שהמחיקה של חלקים מהאישיות ומהאנושיות שלנו היא כשלעצמה דוקה, והן משום ש-"מועדון ה-3%" אינו מציע מנוי קבוע.

הדיון לעיל מתכנס אם כן לכדי דיאגנוזה של סוג חדש של דוקה, הדוקה של הנפרדות והניכור, אשר מובילים לתחושות של אנומיה וחוסר משמעות. לניכור יש כאן תפקיד כפול, שכן הוא גם דוקה בפני עצמו וגם הגורם לדוקה חריפה יותר. תחושת חוסר המשמעות שנוולדת כשאני מתרכז בעצמי ומתנתק

⁶⁴⁰ מארקס, קרל, על העבודה המנוכרת, בתוך: כתבי שחרות, ת"א: ספרית פועלים, 1977, עמ' 118-130.

מהקולקטיב היא דוקהה; תחושת האנומיה שנובעת מההתפרקות הקהילתית ומחוסר היכולת להשפיע השפעה עמוקה על מציאות חיי דוקהה; תחושת חוסר היכולת ליצור קשרים אינטימיים משמעותיים היא דוקהה; ולבסוף, הריחוק מעצמי, חוסר היכולת ליצור קשר אינטימי עם עצמי וההדחקה האלימה של חלקים מאנושיותי, גם הם דוקהה. כל אלה יחד מייצרים מושג רחב של ניכור, שמבטא את מלוא היקף הדוקהה של האדם המודרני. אין זה מפתיע אפוא שהוגים דיאלוגיים שונים מדגישים את הניכור כמוקד הבעיה הקיומית של זמננו.

4.2.4 דוקהה דוקהטה: עוני, חסר וצרכים כוזבים בעידן הניאו-קפיטליסטי

הניכור הוא צורה מרכזית של דוקהה בימינו, אבל בהחלט לא היחידה. כדי להרחיב את המבט אל סוגי דוקהה נוספים נלך בעקבות דיויד לוי, שמבקש להתייחס לכל טווח הדוקהה בחברה בת ימינו ומסתמך לשם כך על החלוקה הבודהיסטית המסורתית.

כפי שהזכרנו בפרק הראשון, הקאנון הפאלי מגדיר שלוש קטגוריות של דוקהה.⁶⁴¹ הקטגוריה הראשונה, *דוקהה דוקהטה* (Dukkha Dukkata), כוללת את כל מה שאליו אנחנו רגילים להתייחס כאי-נחת – כל אי-נחת מודעת, פיזית או נפשית. בקטגוריה זו נכלל כל מצב שבו אנחנו לא מקבלים את מה שאנחנו רוצים, או מקבלים את מה שאיננו רוצים. בעקבות הקאנון הפאלי ובעקבות לוי, נדון תחילה בקטגוריה זו.

המאות האחרונות הביאו לפתחנו מגוון סוגים חדשים של סבל מעשה ידי אדם. בין אלה מונה לוי את הסבל הממשי והפוטנציאלי של פצצות אטום וכורים גרעיניים, את הגלובליזציה התאגידית והפערים המתרחבים בין עשירים לעניים, את הטרור ההולך ומתפתח, את ההתחממות גלובלית וקטסטרופות אקולוגיות אחרות, וכן תחזית לדוקהה מסוג חדש שתהיה קשורה לאורגניזמים מעוצבים גנטית ובתוכם שיבוטים אנושיים. התקופה האחרונה מאופיינת בתחייה מחודשת של גזענות, שבטיות ושנאת האחר והשונה, עד כדי נכונות חוצת גבולות לוותר על הדמוקרטיה בשם ערכים שבטיים ואתנוצנטריים. כדי להיאבק בהם, טוען לוי, הכרחי להכיר היטב את מופעה העדכניים של הבעיה, שכן המצב הפוסטמודרני משנה את אופייה ואת ביטוייה של הדוקהה מהסוג הראשון.⁶⁴²

הבודהיזם, כידוע, מעודד אי-היאחזות בטובין חומריים, ומקדם את הפחתת ההשתוקקות והתאוה, אולם חשוב לשים לב שדגש זה אין פירושו עידוד עוני. עוני בהגדרתו הבודהיסטית משמעו מחסור בדרישות החומריות הבסיסיות הנדרשות לקיום אורח-חיים הגון, חופשי מרעב ומחלה. לוי מגדיר ארבע "דרישות מינימום", המבוססות על תנאי המינימום שהבודהה הגדיר לקהילת הנזירים הפרושים: מזון שמספיק כדי להפיג רעב ולשמור על בריאות, ביגוד הולם חברתית שמגן על הגוף מפגעי מזג האוויר, מחסה פיזי שמאפשר עיסוק בפיתוח התודעה, וטיפול רפואי מספק כדי לרפא ולמנוע מחלות.⁶⁴³ אולם הטענה המרתקת יותר של לוי אודות עוני בראיה הבודהיסטית נוגעת להפרכת ההתייחסות לעוני כעניין חומרי גרידא, או ליתר דיוק, ההנחה שיש קשר ישיר בין מצב חומרי לבין תחושת רווחה ואושר (well-being). השיטה הקפיטליסטית גורמת לנו להתייחס לצרכים שלנו כמובנים מאליהם, אך רובם למעשה אינם "צרכים" אלא רצונות, אליהם אנחנו מתייחסים כמובנים מאליהם, תוך התעלמות מההיסטוריות שלהם, מכך שבזמנים ומקומות אחרים

⁶⁴¹ Jambukhadakasamyutta Sutta, Samyutta Nikaya IV.38, in: Bhikkhu Bodhi, Connected Discourses, 259.

⁶⁴² לדידו של לוי, התוצר המעשי הבולט של הניאו-קפיטליזם הגלובלי הוא הפער המעמיק בין עשירים לעניים: העובדה שבעולמנו היום יש שפע חומרי חסר תקדים, אך בה בעת ל-60% מהאוכלוסייה, החיים בארצות המתפתחות, עדיין אין תנאים סניטריים בסיסיים, לקרוב לשליש אין גישה למים נקיים, לרבע אין מגורים ראויים ולחמישית אין כל ביטחון תזונתי או גישה לשירותי בריאות. רבע מהאנשים בעולם סובלים מאנמיה. בה בעת, אוכלוסיית העולם מוסיפה לגדול ולהכביד על המערכת האקולוגית. גידול זה באוכלוסייה הכללית, וצריכת היתר הפרועה בארצות המפותחות, מביאה לזיהום הקרקע, האוקיינוסים והאוויר, מעמידה אותנו בפני סכנות דוגמת הפשרת הקרחונים, ומעוררת את החשש שמשאבים חיוניים כמו דלקים ומינרלים יתכלו לחלוטין. לוי, 2003, 17-20. לוי מסתמך על דו"חות הפיתוח האנושי של האו"ם מהשנים 1996-1999.

⁶⁴³ שם, 55.

אנשים לא ראו בדברים האלו צורך.⁶⁴⁴ בהגדרה "צורך" מעורב תמיד שיפוט ערכי, לא רק עובדות יבשות. בעולם של ימינו, בו תוחלת החיים ארוכה ומסגרות התמיכה הקהילתיות מפוררות, הפנסיה וביטוח הבריאות נחשבים לצורך. אין עוררין על כך שבעולם של ימינו, ביטוח בריאות טוב יותר מגביר את סיכויי ההישרדות ותוחלת החיים, ואולי ללא פנסיה או עלולים להידרדר לתנאי מחייה לא פשוטים בעת זקנה. אולם ניתן גם לשים לב לשיפוט הערכי המעורב בטענה זו, ובפרט בהתייחסות להארכה מקסימלית של החיים כבעלת ערך גבוה מהקיום בהווה.

לוי מניח שאופיים ההיסטורי של הצרכים בני זמננו עושה אותם אמיתיים פחות. ניתן לערער על טענה זו מנקודת מבטו של המרקסיזם, שמראה איך עם התפתחות הטכנולוגיה מייצרת צרכים חדשים אך אמיתיים לגמרי. יתר על כן, ניתן להפנות את הטענה של לוי נגד עצמו: מהו למשל אותו "טיפול רפואי מספק" שהוא אחד מארבע דרישות המינימום שמגדיר לוי? האם עלינו להסתפק בטיפול הרפואי שהיה מקובל בימיו של הבודהה, או שמא עלינו להעדיף טיפול רפואי מודרני? אם לקחת דוגמה נוספת, העולם היום בנוי כך שאם תיפסק הזרמת החשמל ימותו מיליונים; האם החשמל, בשל היותו צורך היסטורי, הוא צורך כוזב? האין זה מנותק ואנכרוניסטי לטעון זאת?

אולם עוצמתו של הטענה של לוי היא בעצם ההבחנה בין צורך לרצון, וביכולתו לפורר מבנים מושגיים שהתמצקו כדי לראות את טבעם האמיתי, את ריקותם: למשל, בדוגמה לעיל, להתייחס אל פנסיה או אל טיפול בריאותי מושלם לא כאל צורך הכרחי, אלא כבחירה ערכית שניתן לבחון אותה מול חלופות אחרות. הבחירה של לוי בדוגמאות הללו אינה מקרית, שכן רבים מאיתנו נענים לצרכים הממוקמים בעתיד, כמו פנסיה, בית וביטוח בריאות, על חשבון סיפוק צרכים ורצונות בהווה, כמו זמן עם יקירים ואהובים, זמן פנוי או זמן לפיתוח התודעה. מנקודת מבט בודהיסטית, פרדוקסלי לטעון שאין לך מספיק כסף כדי לצאת ולתרגל בשעה שיש בידך בית או חיסכון פנסיוני. צורת המחשבה הזאת מרחיבה את ההתבוננות שלנו על המציאות, את היכולת שלנו לבחור. ככל שיש לנו פחות "צרכים" כך אנחנו הופכים להיות אוטונומיים יותר לפעול על פי השיפוט העצמאי שלנו ולא על סמך פטיש חברתי של צרכים.

לוי לא מסיק מן האמור לעיל שעוני איננו בעיה. להפך, הוא מתחיל בציון ממדי העוני בעולם הגלובלי, ומראה כי לרבע מאוכלוסיית העולם – כשני מיליארד בנות ובני אדם – אין את אותן ארבע "דרישות מינימום" שהוא מונה. יתר על כן, העוני הזה כלל אינו הכרחי. הוא תולדה של שיטה כלכלית שמקדשת ומאשררת את התאוה ומאפשרת למעטים להתעשר על חשבון הרבים,⁶⁴⁵ של מלחמות והרס ששורשן בשנאה, ושל בורות ובלבול שמעכבות את המאבק בעוני ובמלחמות משיקולים אנוכיים. הדרך הבודהיסטית מרבה להבחין בין סבל הכרחי לבין סבל בלתי נחוץ. כאשר אני נפצע, לצד הכאב הפיזי של הפציעה יש גם דוקה לא הכרחית שקשורה ליחסים שלי עם הפציעה. לוי מבקש להבהיר כי העוני העצום איננו גזירת גורל, הוא אינו הכרחי. הוא בחירה אנושית חברתית-כלכלית ולכן ניתן ואף ראוי לשנותו.

4.2.5 ויפרינמה דוקהטה: קונפורמיות וצברנות אובססיבית כפרויקט אל-מוות

הקטגוריה השניה, ויפרינמה דוקהטה (Viparinama Dukkha), מתייחסת לדוקה שמקורה בארעיות של כל הדברים ובמודעות לארעיות זו. בניגוד לקטגוריה הראשונה, סוג זה של דוקה מתייחס לרגעים שיש בהם עונג או אושר, כלומר, מצבים אליהם נתייחס לרוב כמשביעי רצון; אולם הארעיות של העונג ושל מושאיו, והמודעות המלאה או העמומה לארעיות זו, מכוננים דוקה מסוג מעודן יותר. כפי שראינו בפרק

⁶⁴⁴ שם, 55-60.

⁶⁴⁵ בדו"ח האו"ם מ-1996, 358 המיליארדרים היו עשירים יותר מההכנסה השנתית של 45% מאוכלוסיית העולם. ב-2001, 497 המיליארדרים היו עשירים יותר ממחצית האנושות.

הראשון, דוגמא קלאסית לדוקה הזו היא הרגע בו אנחנו מקבלים מנה טובה במסעדה ומיד עולה בנו השאלה "מתי אנחנו חוזרים לכאן שוב?" עם העונג החושי מופיעה מודעות לארעיותו ומעוררת בנו אי-נחת, אותה אנו מבקשים לפוגג על ידי מניעת התפוגגותו של העונג. הגילום החריף ביותר של סוג הדוקה הזה הוא המודעות המתמדת לשבריריותו של הקיום, ולכך שיבוא יום בו נמות, כמו גם כל מי שיקר לנו.

חרדת המוות בשילוב עם "מועקת המודרניות" מעמיסה נטל כבד על האדם הפוסטמודרני: השתוקקות כפייתית להותיר חותם בעולם. בספרו "מנוס מרשע" מתייחס האנתרופולוג התרבותי ארנסט בקר אל החברה האנושית כאל "פרויקט אלמוות",⁶⁴⁶ ניסיון קולקטיבי להתגבר על חרדת המוות כחוויה מכוננת. אך מה קורה בחברה אינדיבידואליסטית, בה הפרט מאבד את התחושה שהוא חלק מ"משהו גדול יותר"? לפי דניאל ליכטי (Liechty), האידיאולוגיות התרבותיות של האלמוות חדלו לתפקד באופן שמרגיע את חרדת המוות. האלמוות, שהיה אתוס תרבותי מרכזי בחברה העתיקה, קרס והתפרק, והעובדה שאין כל נרטיב מקובל של אלמוות מביאה להיאחזות בתחליפים מלאכותיים, עמו פונדמנטליזם, פוליטיקה נוסטלגית, טכנולוגיזם, ומעל לכל – היצמדות אדוקה לנרטיב התרבותי-חומרני, שמשמעה רמות מוטרפות של איסוף הון והחצנה חומרנית.⁶⁴⁷

החלק האחרון בדבריו של ליכטי מהדהד את דבריו של פרום, שמנתח את הנסיגה אל הקונפורמיות כמנגנון ההתגברות על הנפרדות.⁶⁴⁸ פרום מצביע על כך, שאם אני מאמין כי הבחירה להיות כמו כולם היא הבחירה האותנטית שלי, אני מצליח להביס את חוויית האנומיה שמעוררים החוקים הכפויים מבחוץ. מדובר פה במעין תסמונת שטוקהולם חברתית, של הזדהות עם התוקפן כדי להתגבר על החרדה והפחד שתוקפנותו מעורערת. אני מאמץ את הנרטיב של התוקפן במקום לחרוד ממנו, ועל-ידי כך מפחית את הסיכויים שתוקפנות זו תופנה נגדי או שאחווה אותה כתוקפנות.

טענותיו של ליכטי מציעות הסבר לתופעות שיוצרות סבל רב בחברה בת זמננו – הפונדמנטליזם הדתי הגובר מחד, ומאידך התגברותה של פוליטיקה גזענית-נוסטלגית, שמבקשת להחזיר את הסדר "הישן והטוב", "לפני שהכל התפרק". הן גם שופכות אור חדש על סוגיית העוני: מדוע רבים כל-כך תומכים במערכת כלכלית שמאפשרת למעטים כל-כך לשלוט בהון רב כל-כך. לבסוף, הן גם עונות לשאלה שלוי רואה בה את השאלה המעניינת ביותר: מדוע שמישהו ירצה להפוך עשיר כל-כך – כמה ארוחות ניתן לאכול ביום? לפי לוי וליכטי כאחד, הסיבה לכך היא שאיסוף הכסף הפך להיות פרויקט אלמוות חדש; הכסף הפך לערך המזוקק של הקיום, סמל לאלמוות.⁶⁴⁹

כך הדוקה של הארעיות הופכת לאחד הגורמים שמעצימים את הדוקה הממשית. חרדת המוות מביאה לצברנות אובססיבית, שמשמעה מניעת הרכוש הנצבר מאחרים. צבירת הכסף היא אקט פטישיסטי, שגורם לסובייקט לחוש נחצי ולהתגבר על חרדת האבדן, בלי שיבחין בנזקים המיידיים או ארוכי הטווח שהיא גורמת. ברמה העובדתית, כסף יכול להיות כלי חשוב בהתמודדות עם הדוקה הממשית – הוא מאפשר לקנות תרופות, רופאים, תנאי מחיה טובים, אולי אפילו חברים, ועל כל פנים הסחות דעת. אך הפטיש של הכסף הופך את הרצון המעשי בכסף לצורך שאינו יודע שובע, נזיריזם חברתית-תרבותית שמקורה בחוויה קולקטיבית של חוסר תמידי, אשר נובעת מהמודעות העמומה לכך שהכל ארעי ושברי, והכל יכול ואף עתיד להתמוטט.

⁶⁴⁶ Immortality project. Becker, Ernest, *Escape from Evil*. New York: Free Press, 1975.

⁶⁴⁷ Liechty, D., *Principalities and Powers: A Social – Scientific Perspective*, in: Ray Gingerich and Ted Grimsrud, (editors), *Transforming the Powers: Peace, Justice and the Domination System*, Minneapolis, Fortress Press, 2006, 39-52.

⁶⁴⁸ פרום, 2001, 19-23.

⁶⁴⁹ לוי, 2003, 20-21.

אם כן, בעידן הקפיטליסטי שתי הקטגוריות הראשונות של הדוקה משתלבות זו בזו. מבנה העל הקפיטליסטי נותן לגיטימציה לנטייה של התודעה האנושית לצברנות חמדנית ומחזק אותה. שפינוזה, אותו ציטטנו בראשית הפרק, מזכיר לנו שבעבר צברנות חמדנית נתפסה כמידה רעה, אך הפטיש הקונפורמי של הכסף הפך אותה למידה טובה. הצברנים הם האלים החדשים של פרויקט האלמוות-אלה שהצליחו, כך לפחות אנחנו מאמינים, לנצח את חרדת המוות ולהתגבר על החוויה האינסופית של החסר, של צרכים אינסופיים, מתפתחים תמיד, שאינם יכולים לדעת שובע.

מצב של חסר אינסופי מצדיק צברנות ועושר, אך רק הצברנות כפרויקט אלמוות יכולה להצדיק את העוני שנתפס כתוצר לוואי הכרחי של פרויקט זה. המושג של החברה כפרויקט אלמוות התמוטט; הניאו-אינדיבידואליזם הוא סיבה להתמוטטות הזאת וגם תוצאה שלה. כעת החברה היא זירת תחרות שבה הריכוז העצמי הופך למידה טובה ומנתק כל קשר של מחויבות הדדית ביני לבין האחרים. בצלו של אתוס כזה אין כל פלא שהאינסטרומנטליזם וההחפצה מגיעים לשיאים חדשים, שהעוני הלא-הכרחי מרקיע שחקים והפוליטיקה הליברלית מתמוטטת, ואין זה מפתיע שבני האדם פונים אל הישן והמוכר בחיפוש אחר חלופות. ברמה הבסיסית, אם כן, הניכור פירושו התמוטטות הסולידריות החברתית והקשר לאחרים, ועל כן הוא שמאפשר את העוני הלא הכרחי. ברמה העמוקה יותר הניכור פירושו אובדן היכולת ליצור קשרים של זיקה עמוקה עם אחרים, עם עצמי ועם הטבע. אובדן זה מלווה בתחושה עמוקה של נפרדות, שמחפשת מזור ללא הרף, אך לשווא, באמצעות צברנות אינסופית וקונפורמיות.

4.3 מקורותיה הממוסדים של הדוקה הפוסט-מודרנית – קפיטליזם וכינון הריכוז העצמי

הנרקסיסטי – השיח הטיפולי הפסיכואנליטי כמקרה מבחן

4.3.1 מבוא: עלייתה של כת הסגידה לעצמי⁶⁵⁰

הקטגוריה המעודנת ביותר של הדוקה היא *סנקהרה דוקהטה* (Sankhara Dukkha), דוקה שמקורה ב"תצורות", דהיינו בעובדה שמה שאנו תופסים כ"עצמי" נעדר כל קיום נפרד וקבוע, ותלוי לחלוטין בגורמים, תנאים ונסיבות. חוויית העצמי שלנו היא כוזבת ושברירית, ולסובייקטיביות שלנו אין שום נקודת משען יציבה, משום שה"עצמי" הוא מבנה נטול מהות. אנחנו חשים בכך, אם כי לרוב לא במודע, תחושה זו היא מקור לדוקה מהקטגוריה השלישית, שמתבטאת כאי שקט וחרדה קיומית, כתחושה תמידית שמהו לא בסדר, וכתחושת ניכור של האדם מעצמו.⁶⁵¹ ניכור על-זמני זה הוא התשתית האפרוירית עליה נבנה הניכור בן זמננו, שמהווה את הביטוי המרכזי של *סנקהרה דוקהטה* בתרבות המערב העכשווית. מנקודת המבט הבודהיסטית, חווית הניכור ותחושת הנפרדות שביסודה הן מאפיינים על-זמניים של הקיום האנושי, אולם בחברת ההמונים של השוק הניאו-קפיטליסטי הניכור מופיע באופן ייחודי ובעוצמות שלא נודעו לפני כן.

הראיתי לעיל כיצד השיטה הכלכלית-חברתית הקפיטליסטית מעמיקה ומרחיבה את הניכור. אולם ייחודה של הפרדיגמה הבודהיסטית הוא כזכור בחיפוש אחר המקורות הפנימיים של הדוקה. עלינו לבחון אפוא

⁶⁵⁰ אני מתייחס לספרו של פול ויץ (Vitz): *Psychology as Religion: The Cult of Self-Worship* (הליברליזם והשמאל בני-ימינו הם במהותם ממוקדי-עצמי (Selfists) והוא מטיל את האשמה על כך בפסיכולוגים מרכזיים במאה העשרים (ביניהם אריך פרום...)). לא מדובר בספר חשוב מעבר לכוותרת המשובחת. W.B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids, MI, 1977.

⁶⁵¹ קאמי, א., 1978, 27-28.

את התנאים הפנים נפשיים שגורמים לניכור עמוק כל כך, ומאפשרים לו להפוך למרכזי כל כך בחוויה האנושית של זמננו.

כזכור, לוי טוען כי שלושת הרעלים שהם מקור הדוקהה בתפיסה הבודהיסטית – התאוה, השנאה והבורות – התמצקו לתוך מוסדות חברתיים שמחזקים ומגבירים אותם, ולכן גם את הדוקהה שנובעת מהם. תעשיית הנשק האדירה, על הלובי הפוליטי שלה, היא דוגמה למוסד כזה. תעשייה זו ניזונה משנאה ומפחד, ועל כן היא תקים בדרך כלל מוסדות שילבו, יתחזקו ויעצימו אותם. תרבות הצריכה הנה דוגמה נוספת: תרבות הצריכה של כלכלת השוק מייצרת קשר בין רכוש לדימוי עצמי, מציגה את הקניה כתרפיה מנחמת, והופכת סוחרים מוכשרים לגיבורי תרבות. מצב זה נתפס היום כמובן מאליו, אך בתרבויות אחרות, ואף בתרבות המערבית במאות קודמות, לא היה אפשר להעלות על הדעת מצב בו המסחר והצריכה עומדים במרכז הזירה החברתית: בימי הביניים מעמד הסוחרים נחשב למעמד נחות, וגם ראשית הציונות אופיינה בבוז ולעג לעירוניות הבורגנית. עולם הפרסום הוא אם כן מוסד חברתי שמייצר ללא הרף השתוקקות, תאוה ובלבול שאינם תלויים בסוכן כזה או אחר. עצם קיומן של פרסומות מנציח ומחזק תרבות של תאוה. אני תמיד ארגיש שמשו חסר לי אחרי שראיתי אותו נוצץ ומתגלגל על המסך.

כמובן, ככל שהאתוס של עולם הפרסום חדל להבחין בין אמצעים כשרים ושאינם כשרים, תרבות התאוה מתחזקת. עצם ההבחנה בין המוסר שמופעל ביחסים בינאישיים לבין המוסר כלפי "צרכנים", "צופים" או "לקוחות" היא דוגמה למוסד שיוצר ומנציח דוקהה. ניתן להניח שמרבית אנשי הפרסום לא היו בוחרים במודע להפעיל מניפולציות על חבריהם הקרובים וליצור אצלם צרכים שאינם מיטיבים איתם, אבל אין להם בעיה לעשות זאת כשמדובר ב"צרכנים". חיפצון זה הוא דוגמה להתמסדות עמוקה של הניכור.

אולם ההתמסדות המעניינת ביותר בהקשר זה היא ההתמסדות של הבורות והבלבול ביחס לעצמנו, אשר מכשירה בהמשך גם החפצה של אחרים. בעמודים הבאים אטען כי אחד ממאפייני התרבות הניאו-קפיטליסטית בת זמננו הוא מיקוד אובססיבי בעצמי, אליו אתייחס כ"נרקסיזם ממוסד". האשליה שהעצמי קיים, וההפניה של השתוקקות והיאחזות כלפי קיום אשלייתי זה, הן בסיס על-זמני של דוקהה, אולם בחברה המערבית קיבלה אשליה זו דמות חדשה, מנופחת בהרבה מאי-פעם בעבר. לאחר ש"אלוהים מת", העצמי הפך מושא לסגידה. עלייתו של עצמי מקודש זה, והעמדתו במרכז עד כדי דחיקת כל יתר הברואים, התרחשה בד בבד עם תהליכים של פירוק הקהילה ועליית האתוס האינדיבידואליסטי. תהליכים מקבילים אלה מיסדו את העצמי הנרקסיסטי החדש, והובילו להגברת ניכורו של האדם מהקהילה האנושית אליה הוא שייך. אולם מכיוון שאין באמת "עצמי" שיכול להתנכר ל"חברה", אלא קיום שלוב, שבתוכו העצמי משתנה, מושפע ומתעצב מחדש ללא הרף, ההפרדה בין ה"עצמי" ל"חברה" מעמיקה גם את ניכורו של האדם לעצמו.

אני מתייחס לנרקסיזם כאל סגידה לעצמי, מתוך אמונת היסוד שאני מרכז העולם. הגדרה זו חורגת מהגדרות פסיכולוגיות מקובלות, שמתמקדות במצב בו "נרקסיזם" הופך ל"הפרעה" ומתייחסת גם לרמות של נרקסיזם שמאפשרות תפקוד חברתי נורמטיבי. מנקודת המבט הבודהיסטית גם רמות אלה מובילות לדוקהה, שכן הן מעוגנות בבורות, בלבול ואי-הבנה של המציאות הקיומית. נרקסיזם זה הוא שמהווה בזמננו את המקור הפסיכולוגי-תודעתי המרכזי לדוקהה, הוא הבסיס המנטלי לכל יתר הרעלים. הוא מייצר תאוה חסרת עכבות, שכן אם האחרים אינם חשובים, אין כל סיבה לרסן את התאוה. באותו אופן הוא גם מאפשר שנאה עצומה לכל מי שעלול לאיים על העצמי, וכמובן בלבול מוחלט באשר לאופן הקיום של העצמי, האחרים, העולם והיחסים ההדדיים.

כמובן, הנרקסיזם אינו המוסד הראשון או היחיד שמנציח סבל אנושי. מרקס ורוסו הראו כיצד המעמדות בעלי העוצמה נוטים למסד את אי-השוויון על-מנת לבצר את מעמדם. הזכרנו לעיל את תרבות הצריכה

ותעשיית הנשק, וניתן להביא דוגמאות רבות נוספות למוסדות כאלה בהווה ובעבר. ובכל זאת, יש חידוש חשוב בנרקיסיזם הממוסד. ההתייחסות הסוגדת לעצמי כמרכז העולם מייצרת שינוי יסודי ברקמה החברתית, ובאופן בו אנו תופסים את עצמנו, את האחרים ואת המציאות הקיומית. לכל הפחות ניתן לטעון כי מדובר במוסד חדש שמייצר דוקה קולקטיבית מסוג חדש ולכן כדאי להבינו. בעמודים הבאים נבחן אפוא כיצד המבנה החברתי הקפיטליסטי מייסד תפיסת עצמי זו וכיצד הוא מתחזק אותה. בת ימינו.

4.3.2 השיח הטיפולי הפסיכואנליטי כמקרה מבחן להתמסדות הנרקיסיזם והניכור

השיח הטיפולי הפסיכואנליטי כמקרה מבחן להתמסדות הנרקיסיזם והניכור

בעמודים הקודמים התייחסתי לשני מופעים עכשוויים של ניכור. הראשון והבסיסי ביותר הוא הניכור מהעבודה, שמוביל לניכורו של האדם מעצמו, מזולתו ומהטבע; השני הוא הניכור הייחודי לעבודה האקסטטיבית, המתבטא בהתמסרות ובדבקות כמו-דתית לעבודה, תוך התנכרות לרכיבים אחרים של החיים האנושיים. הלוך הרוח הביקורתי בוחן מהם תנאי האפשרות להתרחשותם של מופעים אלה. אם חוויית הניכור הולכת ומעמיקה, מדוע אין אנו נאבקים בה?

אווה אילוז מייחסת חשיבות רבה לאופנים בהם השיח הרגשי והפסיכולוגי-טיפולי מכונן את הזהות הפוסט-מודרנית.⁶⁵² בהמשך לאילוז, אראה בפרק זה כיצד התמסדותו של השיח הטיפולי והפנמת מסריו מעמיקות את הניכור, מכשירות אותו ומעניקות משמעות לסבל הנובע ממנו.⁶⁵³ במושגיו של דייוויד לוי, מדובר בתהליך התמסדות של הראשון בשלושת הרעלים, הבורות.

עבודה העוסקת בפדגוגיה בודהיסטית חייבת להתבונן בשיח הפסיכולוגי-טיפולי, שכן לשדה הפסיכולוגיה והטיפול יש מקום מרכזי בתרגום של הבודהיזם למערב, ומקום מרכזי לא פחות במערכות חינוכיות. לדיון כזה יש גם ערך נוסף, שכן הוא יוצר דיאלוג בין התפיסות הבודהיסטיות לתפיסות האינטואיטיביות שלנו ביחס לתודעה האנושית. בספרה מראה אילוז כמה עמוק חודר השיח הפסיכולוגי לתפיסתנו את עצמנו ואת התודעה האנושית. כדי להבין היטב את המענה הבודהיסטי בסוגיות אלו יש לעמת אותו עם התפיסות ההגמוניות שליוו אותנו מינקות וטבועות בתודעתנו. חשוב להדגיש פה כי הניתוח שמוצע כאן לא מיועד לקעקע את החשיבה הפסיכולוגית או אפילו את הפרקטיקה הטיפולית כשלעצמה, רק להבין את האופן בו הן משפיעות על המבנה החברתי ועל מבנה העצמי של האדם בזמננו.⁶⁵⁴

הסוציולוג רוברט בלה טוען כי השיח הטיפולי המודרני ניסח מחדש את הרבדים העמוקים ביותר של הזהות שלנו. כדי להדגיש עד כמה משמעותי השינוי הזהותי הכרוך בשיח הטיפולי הוא משווה אותו לשינוי שהביאה הרפורמציה הפרוטסטנטית.⁶⁵⁵ התפשטות השיח הטיפולי אינה מוגבלת לאוכלוסייה ההולכת וגדלה שנעזרת בשירותיהם של בעלי מקצוע מתחום בריאות הנפש, אף שבארה"ב קרוב למחצית האוכלוסייה נעזרת בשירותים אלה; לא פחות מכך, השיח הטיפולי מוטמע ומשפיע דרך ערוצים של חרושת התרבות – סרטים, עיתונות פופולרית, ספרים, טלוויזיה וכדומה.⁶⁵⁶

אילוז מדגימה את ההשפעה המכרעת של השיח הטיפולי על האופן בו אנו תופסים את עצמנו בתוך ההקשר החברתי ועל המודלים של העצמי: הגישה הקהילתית גורסת כי הפסיכולוגיה יוצאת מתוך תפיסת עולם של

⁶⁵² אילוז, 2012, 11 ואילך. ראו להלן.

⁶⁵³ אם לדייק, הרי שהשיח הטיפולי מייצג את התפישה השגויה ואילו הפרקטיקה הטיפולית היא המוסד שמזין ומטמיע תפישות שגויות לגבי העצמי ולגבי המציאות.

⁶⁵⁴ כשאריך פרום מנתח את מודל האהבה הרומנטית לעומת המודל הויקטוריאני הוא לא עושה זאת מתוך כוונה לקעקע לחלוטין את מודל האהבה החדש או מתוך רצון לחזור לעידן השידוכים. הוא מציע דרך התייחסות חדשה למוסד הזוגיות, הנישואין והאהבה. תפיסה זו רלבנטית גם כאן.

⁶⁵⁵ Roberet Bellah, Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-traditional World, New-York: Harper and Row, 1970, 67.

⁶⁵⁶ אילוז, 2012, 11-12.

אינדיבידואליזם אטומיסטי, אשר למעשה מעודדת את החוליים שהיא מתיימרת לרפא, משום שהיא מעודדת אותנו להעמיד את צרכינו מעל מחויבותנו לאחרים.⁶⁵⁷ אם נקבל את ההנחה הקהילתית לפיה בריאות נפשית מקורה בקשר ובמחויבות לאחרים, יתחוו לנו מיד כי פרקטיקה שמגבירה את הנפרדות וחוסר המחויבות לא יכולה להציע מזור אמיתי לכאב האנושי, רק להעצימו.

על פי אילו, בבסיס האינדיבידואליזם האטומיסטי מצויה "אינטרסנטיות ממארת", שמכשירה חוסר מחויבות למוסדות חברתיים, מצדיקה ריכוז עצמי רדוד ומפוררת את הקשרים החברתיים.⁶⁵⁸ בעיניה, השיח הטיפולי נועד בראש ובראשונה לשלב את העצמי "ללא חיכוך" במוסדות המודרניות, ואגב כך גרם לתרבות לאבד את יכולתה להתעלות מעל לענייני החומר ולקרוא תיגר על החברה". תרבות בהקשר הזה הנה סט של אמונות וערכים על-זמניים אשר מתארים את החברה האידיאלית. בין התרבות לבין החברה הקונקרטית יהיה תמיד חיכוך משום שהחברה לעולם לא תוכל לפגוש באופן מושלם את ערכי-היסוד הללו. אבחנה זו מובילה אותה לנבא כבר את עלייתו של הפופוליזם וקריסת התקינות הפוליטית כבר ב-2008.⁶⁵⁹ היא מתארת מצב בו התרבות מתפרקת מהשאיפה אל הנשגב וקורסת על תוך המציאות החומרית, ומטילה את האחריות לכך על האתוס הטיפולי, שמגדיר את השאיפה אל הנשגב ואת הסבל שנגרם לאדם בעטיה כפתולוגיים. זאת בניגוד גמור לתפישה אותה מציג למשל מרטין בובר, לפיה "הסבל הבא לאדם מחמת סדר חברתי שהוא בניגוד לטעם ולבינה מכשירים את הנפש לחזון, המחזק ומעמיק את הכרת עיקולו של המעוקל".⁶⁶⁰ אותם ייסורים אשר בובר מוקיר אותם כמקורם של החזון ושל "הציור האוטופי" עלולים להיות מוגדרים על ידי הפרקטיקה הפסיכולוגית בת ימינו כ"בעיית התאמה". עצם הפתולוגיזציה של הייסורים היא שמאפשרת את ההשתלבות "ללא חיכוך", שכן החיכוך והקושי מומשגים כחלק מן השיטה הקיימת. בתרבות זו, הנעדרת כל תפיסה של הנשגב, נוצר מודל חדש של עצמי – עצמי נכה, שאיבד את כושרו ליצור ולדמיין את הנשגב ברמת הנטיות של הפרט וגם ברמת הערכים החברתיים והטוב החברתי.

הפרקטיקה הטיפולית נתפסת כאן כפרקטיקה המעודדת ריכוז עצמי נרקיסיסטי ומגבירה את תהליך האטומיזציה. יתר על כן, התרבות מאמצת את ההנחה שברגעים של משבר נפשי, טיפול פסיכולוגי הוא הכתובת, והנחה זו מובילה לכך שהפרט מופרד מסביבתו הקרובה בכל פעם שהוא חווה מצוקה נפשית משמעותית. האחרים מפסיקים להיות מקור אמין לנחמה ועזרה, ונותרים רחוקים, מנוכרים וזרים. הנפרדות הזו לא יכולה להיות תחומה לרגעי משבר בלבד, משום שהמודעות אליה נוכחת תמיד. האמונה שברגעי מצוקה לא אוכל לפנות לאנשים הקרובים לי ביותר תורמת לחוויית הניכור והאטומיזציה. אולם הפרקטיקה הפסיכולוגית לא משוייכת בתרבותנו רק לרגעי משבר וקושי: עבור רבים היא משמשת מצע לתהליכים של לימוד עצמי, התפתחות וצמיחה. אולם האופק המשחרר שלה מוגבל, כפי שניתן לראות אפילו מתוך מגבלות המינוח הבסיסי עליו היא מתבססת, שהרי המילה "מטופל" משמשת בז'רגון המקצועי להתייחסות לאדם חולה. ישנם מטפלים שמתוך כוונה להסיר את התווית הזו מתייחסים למטופל כ"קליינט", דהיינו, לקוח. האפשרויות הללו שתיהן מחפצנות את האדם הפונה לפסיכולוג: או שנפשו חולה ולכן הוא מגיע ל"טיפול", או שהוא "לקוח" שבא לקנות התפתחות נפשית. זוהי שפה שיוצרת הוויה, ומבטאת תפיסה שלמה שעומדת מאחוריה, וקל לשער את ההשלכות שיכולות להיות לתפיסה כזו על יחסי המטפל והמטופל.⁶⁶¹

⁶⁵⁷ Robert Bellah et. Al, *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*, New-York: Harper and Row, 1985, 55-112.

⁶⁵⁸ אילו, 2012, 8.

⁶⁵⁹ הספר פורסם בעברית ב-2012 אך פורסם באנגלית כבר ב-2008 ונכתב, מן-הסתם, עוד קודם לכן.

⁶⁶⁰ בובר, 1946, 20.

⁶⁶¹ לעת עתה אמשך להשתמש בשפה המוכרת של עולם הטיפול.

מנקודת מבט בודהיסטית, לעומת זאת, הרגעים בהם מפנה האדם מבט פנימה כדי להתבונן על נפשו ולטפח אותה נתפסים כרגעים מעודנים ומשמעותיים. העובדה שברגעים שכאלה האדם מצוי בקטגוריה של צרכן מול ספק שירות או חולה מול מטפל סותרת לחלוטין את התפיסה הבודהיסטית אודות התפתחות נפשית. במסורת הבודהיסטית הקדומה, המורה קרוי *קאליאנה מיטרה* (Kalyana Mittra), ביטוי שפירושו "חבר רוחני", וחובתו הראשונה היא לפתח ולטפח חמלה ואהבה כלפי תלמידיו, המכונים *יוגים* (Yogis), דהיינו מתרגלים או פרושים. יש הבדל תפיסתי עמוק בין מושג המתרגל למושג המטופל או הלקוח. זאת ועוד, בעולם הבודהיסטי קיימת שאיפה להימנעות מגביית תשלום עבור הלימוד הרוחני. מטרתה המיידית של הימנעות זו היא לאפשר את הלימוד לכל אדם באופן בלתי תלוי במצבו הכלכלי, אך מטרתה העמוקה יותר היא לקעקע כל מערכת יחסים צרכנית-כלכלית בין המתרגל לבין המורה או החבר הרוחני.

ברור כיצד תפיסת המתרגל כ"חולה" או "מטופל" עלולה לפגום בתהליך התרגול ובתפיסה העצמית של המתרגל את עצמו ואת ההתפתחות הנפשית, וכיצד היא מולידה את הרתיעה החברתית מטיפול פסיכולוגי. אולם גם בעמדה שהופכת את המתרגל ל"לקוח" טמונות סכנות מפליגות, החל מהקושי לתת אמון בכוונותיו של המטפל, וכלה בניכור המובנה בסיטואציה הטיפולית עסקית. ה"לקוח" לא יכול שלא לזכור כי ההקשבה, האמפתיה והאהבה שהמטפל מפנה כלפיו הן לא בלתי תלויות, אלא מותנות בתשלום הכספי. כך נוצר מרחק בלתי ניתן לגישור, המובנה בתוך המרחב הטיפולי ונוכח בו בכל רגע ורגע. נוכחותו של ניכור בסיסי זה הופכת את הפרקטיקה הטיפולית לפרקטיקה מנכרת באופן שאינו תלוי בסוכנים עצמם. גם כאן אינני מתכחש לעובדה שמטפלים רבים מנסים להתגבר על ההטיה הזו בדרכים מגוונות ויצירתיות, אך ברצוני להפנות תשומת לב ביקורתית למבנה היסודי של הסיטואציה – להתמסדות של הניכור לתוך המערכות החברתיות. יתר על כן, התפיסה העסקית משפיעה גם על תפיסתו העצמית של המטפל, ועל ציפיותיו מהתהליך הטיפולי. כדי להבחין בעומקה של השפעה זו כדאי להנגיד בינה לבין תפיסות אפשריות אחרות, למשל התפיסה הסוקרטית. סוקרטס, שהתגאה בכך שמעולם לא דרש שכר עבור הוראתו, טען כי השליחות החינוכית-פילוסופית מחייבת אותו להרפות מעיסוק בענייניו שלו, ולעסוק "תמיד בשלכם, בגישתי אל כל אחד לחוד, כאב או אה גדול ומשדלו לתת דעתו לסגולה טובה".⁶⁶² הייעוד הפילוסופי הסוקרטי מחייב את הפילוסוף לתפיסה אלטרואיסטית, שממוקדת בטובת האחרים מתוך מידה של הקרבה העצמית במקרה הצורך. תפיסה זו כמובן הולמת להפליא את תפיסת המורה בבודהיזם, וקל לחוש בפער בין שתיהן לבין תפיסות עסקיות-צרכניות. פער זה משקף את הפתולוגיה המרכזית של המעשה הטיפולי בן ימינו: הריכוז העצמי, שנוכח הן באופי העיסוק הטיפולי מנקודת הראות של המטופל, והן בדמותו ותפיסתו העצמית של המטפל. אידיאל המורה הבודהיסטי או הסוקרטי הוא אידיאל של אלטרואיסט, שליח. האידיאל האלטרואיסטי, או בניגוד לו האידיאל של ריכוז עצמי, מועברים בראש ובראשונה באמצעות מעשיו של המורה או המטפל, והמעשה המשמעותי ביותר הוא זה שעומד ביסודו של הקשר. אם נקבל את ההנחה שהניכור הוא הדוקה המרכזית בימינו, ושהריכוז העצמי הקיצוני הוא מקורו המרכזי של הניכור, הרי שהפרקטיקה הפסיכולוגית, שהניכור והריכוז העצמי מובנים לתוכה, איננה יכולה להיות מקום לצמיחה רוחנית, שמטרתה שחרור מהניכור והריכוז העצמי.

גם התייחסותו של בובר למעשה התיקון רלבנטית בהקשר זה. בובר נותן קדימות לתיקון האדם על פני תיקון העולם, אך מסייג כי "חלילה לו שיהא נתפס אל עצמו ויטפל בעצמו".⁶⁶³ מה שמבחין בין תרגול או תיקון לבין "טיפול" שלוקה ביתר ריכוז עצמי הוא המטרה שלשמה מתקן האדם את עצמו. בעיני בובר, ההתכוונות האלטרואיסטית לתיקון עולם חייבת להיות נוכחת תמיד בלבו של האדם היוצא למעשה התיקון.

⁶⁶² כך הוא מעיד בדיאלוג אפולוגיה, בתוך: אפלטון, *משפטו ומותו של סוקרטס*, 36-37.
⁶⁶³ בובר, 1964, 36.

הניכור אליו אני מתייחס כאן הוא מעודן בהרבה מהניכור ה"קלאסי" מהעבודה, ועל פי רוב, הוא שקוף עבורנו: אנחנו רגילים אליו ומקבלים אותו כעובדת קיום הכרחית ומובנת מאליה. אנחנו רגילים לענות "הכל בסדר" כששואלים לשלומנו, ולטפח פרופיל פייסבוק שמציג תדמית מאושרת ומסופקת. בחברויות אישיות הנכונות להיחשף רבה מעט יותר, אך גם שם היא עודנה מוגבלת, מה גם שהעולם של אידיאולוגיית העבודה לא מותיר זמן מספיק לחברות, לקשר, לאינטימיות. התערערותו של מוסד החברות משקפת קושי הולך וגובר לחלוק עם האחרים הסובבים אותנו את עצמיותנו המלאה, את הדוקה שלנו והחולשות שגורמות לה, ואת השמחה שלנו והעוצמות שהיא נובעת ממנה.

התרחקות זו מקורה באתוס של האינדיבידואל האוטונומי. התרבות בה אנחנו חיים מייצרת אצלנו תחושה שאיננו זקוקים לאף אחד או תלויים באף אחד. הפטיש של הכסף כרוך באופן בלתי נפרד באתוס זה. אני לא תלוי באף אחד כי את הכל אפשר לקנות, אבל כדי לקנות אני זקוק לכסף, ולכן התלות בכסף מחליפה את התלות בחברה ובקשרים בין-אישיים, והופכת להיאחזות חסרת גבולות. הפרקטיקה הפסיכולוגית מחזקת את תחושת האוטונומיה הכוזבת הזו: גם המרחבים של עזרה ורפלקסיה עומדים למכירה, כדי לקבל תשומת לב מלאה וארוכת טווח אנחנו יכולים פשוט לשלם עליה. יתר על כן, אנחנו חייבים לשלם עליה, שכן אנחנו עסוקים ומרוכזים בעצמנו מכדי להקשיב לאחרים, ואנחנו גם לא מצפים שאחרים יקשיבו לנו, שהרי גם הם עסוקים. הקשבה וקשב הופכים למוצר צריכה, שמיתר את החברות, האינטימיות והזיקה.

נדבך בעייתי נוסף הוא המידור של רכיבי הנפש שפרקטיקה זו יוצרת. כאשר מחנכת בבית ספר פוגשת מצוקה גדולה אצל מי מתלמידיה, עליה להפנות אותו לטיפול "מקצועי", משום שהנורמה התרבותית היא שרק בעל מקצוע מתחום בריאות הנפש מסוגל להתמודד עם מצוקות נפשיות, להכיל אותן ולסייע להן. כך רגע המפגש עם המצוקה הופך לרגע של התנתקות וניתוק. ברגע הזה המחנכת מנוכרת מאנושיותה, שכן היא מצופה להתכחש לכוחן של האהבה והאמפטיה שלה – ליכולת שלה להקשיב, ליצור אינטימיות ולהיות שם בשביל התלמיד. בה במידה, זהו רגע של ניכור ואובדן עבור החניך או התלמיד: כשהוא באמת זקוק למחנכת הוא מגלה שהיא לא יכולה להיות שם עבורו. לפיכך זהו גם רגע של פירוק והשטחה של היחסים בין מחנכת לתלמיד, הפיכתם לפונקציונליים, חלקיים וחד-ממדיים.

מחקרים מראים שהאפקטיביות של הפרקטיקה הטיפולית קשורה ישירות לאמונה של המטפל והמטופל באפקטיביות שלה. לאורם של מחקרים אלה ניתן לשער שאילו המובן מאליה החברתי היה שונה היינו יכולים לעזור זה לזה הרבה יותר. האם אנחנו באמת רוצים להניח שלמחנכת בעלת תחושת יכולת ואהבה אין שום אפשרות לעזור לתלמידיה ברגעי משבר? האם אין כל ערך ליכולתה לראות את תלמידיה לאורך זמן ובחקר רחב, תוך הקדשה של תשומת לב למצוקותיהם? בעיני, ההנחה שעזרה נפשית תקפה יכולה להינתן רק על ידי "אנשי מקצוע" היא הנחה מפרקת, שזורעת פחד, חוסר ביטחון ותחושת נחיתות בקרב הורים, חברים ומחנכים. זוהי הנחה שמזלזלת ביכולתו של האדם ללמוד ולהתפתח, ומעודדת בורות וקיבעון. אינני טוען שכל אדם יכול לטפל בפסיכופתולוגיות חמורות, או שמחנכים צריכים להתמודד לבד עם מצוקות תלמידיהם, אבל חיוני בעיני להצביע על האבסורד במצב הנוכחי, בו לנוכח כל גילוי של מצוקה מופקע התלמיד מחזקת המחנכת ומועבר ל"חדר היועצת". הפקעה זו היא חלק מההפרטה של תפקיד המחנכת, והרדוקציה שלה לתפקיד של "מרכזת למידה", ותורמת אפוא לאתוס הקפיטליסטי גם מהיבט זה.

ראוי להדגיש שוב, שאין בדברים אלה משום כוונה לבטל את הערך של הטיפול הפסיכולוגי או של הפסיכולוגיה כדיסציפלינה. הגישה הביקורתית שעומדת בבסיס עבודה זו היא דיאלוגית, לא חדשנית. ההרמנויטיקה החשדנית נוטה להשטיח את מורכבויות הקיום האנושי לכדי דיכוטומיות בין טוב ורע; ביקורת מסוג זה על הפסיכולוגיה תראה בה גורם שלילי בהכרח, ותבטל את האפשרות לפסיכולוגיה ביקורתית ומודעת חברתית. בניגוד לכך, וכפי שהראיתי בהרחבה במבוא, ההרמנויטיקה הדיאלוגית

הבובריאנית מבקשת לשנות את העולם לא על ידי החרבתו מן היסוד של העולם הישן, אלא באמצעות עבודה עם "החומר הסרבני של ימינו". הרמנויטיקה זו מציעה הרחבה במקום החרבה – פיתוח לטובה של המציאות הקיימת. הפרקטיקה הפסיכולוגית היא עובדה קיימת וממוסדת היטב בחברה המערבית. במצב זה, השאלות הרלבנטיות הן מדוע היא מתקיימת כפי שהיא מתקיימת כיום, מה היא משרתת, ומהי המשימה הפילוסופית הנגזרת ממצב זה.

בעקבות אילוזי ובלה, טענתי המרכזית היא אפוא שהפרקטיקה הטיפולית כפי שהיא מתנהלת כיום מחזקת ומעמיקה את הניכור, את הריכוז הנרקסיסטי ואת האטומיזציה החברתית. היא מעודדת עיסוק נרקסיסטי בפרט, ללא התייחסות להיותו של האדם יצור פוליטי, יצירתי, חושב, וללא התייחסות למבנים החברתיים שיוצרים דוקהה בעולם העבודה הקפיטליסטי. רוב האנשים מקדישים את מרבית שעותיהם לעבודה, תוך ויתור על האפשרות להיות יצירתי או למצוא משמעות על ידי תיקון העולם, או תוך ויתור על עולם אישי-חברתי כדי למצוא יצירות ומשמעות בעולם העבודה. הפרקטיקה הפסיכולוגית מתעלמת מעובדות אלה, כלומר, מהמבנים החברתיים שיוצרים את הסבל בו היא מטפלת, ובהתעלמות זו משתפת פעולה עימם. יתר על כן, היא תומכת בסבל הזה כשהיא מציעה לפרולטריון החדש והמתרחב "שסתום" להתמודדות עם הלחץ, הסטרס והבדידות שעולם העבודה כופה עליהם.

הפדגוגיה הביקורתית מתייחסת לתופעות הללו בהקשר החינוכי. הערעור אינו רק על הפרטת הטיפול במצוקות הפרט, אלא גם על הדיאגנוזות הטיפוליות השגורות. בעיות חברתיות, חרדת מבחנים, סטרס או דיכאון – כל אלו **אינן** תופעות ניטראליות, אלא תופעות שמעוגנות בהווה מלחיצה של ניכור, שאפתנות יתר וחוסר משמעות. גם אם יש להן יסוד תודעתי או נפשי, הן במידה רבה גם תוצר של ראייה מעוותת של המציאות שמיוצרת על ידי מבנה העל הקפיטליסטי. על החינוך הביקורתי לעורר מודעות לעיוותים הללו ולסבל הנגזר מהם, ולא להסתפק בהתמודדות עם הסימפטומים עצמם. פדגוגיה ביקורתית מדויקת תסרב לוותר על הקשר האישי בחינוך, לא רק מתוך התנגדות להפרטה אלא גם מתוך ההבנה שהאישי הוא הפוליטי. הסבל הפסיכולוגי של התלמיד הוא שדה למודעות, לתובנה ולטרנספורמציה, שדה לעירור תודעה חברתית, ולכן לא רק שאין אפשרות לוותר עליו ולהעביר את הטיפול בו לידי "מומחים", אלא שצריך להמשיג אותו ולמקם אותו בתוך ההקשר החברתי. זאת ועוד, תהליך המידור מונע ממורות ומחנכות את האפשרות להכיר מקרוב את תוצרי הלחץ המובנה בפרקטיקה הבית ספרית ולהתמודד עימם. מצב עניינים זה מונע את האפשרות שבמחנכות תתעורר חמלה כלפי מצוקות אלה, ותוביל אותן לרצות לשנות את השיטה שבתוכה הן פועלות. במובן זה, יתכן שחלוקת העבודה הנוכחית מקלה על המורות להמשיך לתפקד כסוכנות של דיכוי, משום שהן לא באות במגע עם תוצרי הקיצוניים.

4.3.3 הפרויקט הפסיכואנליטי, דיכוי היצירות ודיכוי הרצון הגברת ניכורו של האדם

מעצמו

מישל פוקו מציע בהקשר זה ביקורת חריפה בהרבה. לטענתו, הפרויקט הפסיכואנליטי ממשיך את מסורת הווידי הקתולית, בה ההתבוננות פנימה במטרה לגלות את האמת על עצמי משמשת כפרקטיקה של שליטה. בשני המקרים, האדם מתבונן אל תוך עצמו, ומזהה את היצרים, התשוקות והאגרסיות שחבויות בו; הזיהוי מעורר בושה, חרדה, אשמה ותחושה של אבדן שליטה. ההודאה בחולשותיו משחררת אותו מרגשות מטרידים אלה, אך גם הופכת אותו לתלוי במערך הווידי או הטיפולי כדי להתגבר על התשוקות והאגרסיות וכדי להשתחרר מהאשמה והשנאה העצמית באמצעות הפרקטיקה של הווידי.⁶⁶⁴

⁶⁶⁴ פוקו, מ., *לפקח ולהעניש – הולדת בית הסוהר*, ת"א: רסלינג, 2015; וכן: John Forrester, Michel Foucault and the history of psychoanalysis, *History of Science*, Dec 1, 1980; 18, 4; 286-303.

לדידו של פוקו, השיח הפסיכואנליטי הוא "טכנולוגיה פוליטית של העצמי". הוא מפנה את המבט אל ההקשר בתוכו שיח זה צמח והתפתח, ומראה כיצד דווקא מטרתו המוצהרת "לשחרר את העצמי" הופכת אותו באופן פרדוקסלי לקונפורמי וממשמע. ההתייחסות ליצרים, לתשוקות ולאגרסיות כדבר שלילי שהוא מקור לבושה ואשמה משחקת תפקיד מרכזי במשטור זה.⁶⁶⁵ האידיאל שלה הוא אדם שפועל תמיד על פי צו ההגיון ומתכחש לחלקים מהותיים של אנושיותו.

הטכנולוגיה הפוליטית של הוידוי או הטיפול ממשטרת כל יצר או רצון שאינם עומדים בקנה אחד עם ההגיון ומרדדת את האדם לחיים של הכרח, בהם יש לעשות תמיד את "מה שנכון" גם אם כל גישותך זועקת ההפך. היא מצווה עליו להתאים את עצמו למבנים החברתיים ולנורמות הרווחות, וקוראת לו לוותר על כל אפשרות של רצון, יצר או יצירה.

הבחנתו של פוקו מאתגרת את התפיסה הבודהיסטית, שמתייחסת להשתוקקות כאל מקור הסבל האנושי. פוקו מצביע על כך, שכל תפיסה המניחה כי קיימת תבניות שרואה ויודעת את האמת הקיומית, ומזמינה את האדם לפעול בהתאם לה ולהתגבר על תשוקותיו הבסיסיות, היא מסוכנת. בין אם נקבל את הנחותיו של פוקו ובין אם לאו, הרי שהן מציבות אתגר והזמנה לרפלקסיה: האלטרואיזם הבודהיסטי, כשהוא הופך לפוליטיקה, יכול בקלות להפוך לעריצות קולקטיביסטית.⁶⁶⁶ בחינה של התרגול הבודהיסטי כטכנולוגיה פוליטית עשויה לזהות גם בו כלי למשטור התשוקות והיצרים וניהולם. אין בכוונתי להתכחש לסכנה האורבת לבודהיזם בהקשר זה; נהפוך הוא, אני סבור כי על הפרדיגמה הפוקיאנית לשמש תמרור אזהרה לבודהיזם בן ימינו, והזמנה לבדיקה עצמית מתמדת. אולם הבודהיזם עלול להפוך לכלי של משטור רק כשהוא מעוות ומסובב, שכן הגישה הבודהיסטית אינה קוראת לדיכוי התשוקות, אלא למודעות להן ולאופן בו הן גורמות סבל. יתר על כן, אמת האצילים השניה מודעת לכך שעד להתערורות המלאה תמיד תהיינה תשוקות, ומזהירה מפני החלפתה של התשוקה באלימות פנימית שמדכאת את התשוקות, שכן אלימות פנימית היא כשלעצמה מקור מרכזי לדוקהה. בנוסף לכך, אף שגם בבודהיזם יש היררכיה בין סוגים שונים של תשוקות, וקריאה להתמרה של התשוקות המזיקות יותר בתשוקות מיטיבות יחסית, ההיררכיה שלו שונה מזו של הפסיכואנליזה. בתפיסה הבודהיסטית, המרת התשוקות החושניות בתשוקות נרקסיסטיות לא בהכרח משפרת את מצבו הקיומי של האדם, ולעתים אף מחמירה אותו. זה נכון בפרט גם לגבי ההשתוקקות להיות אדם "חכם" או "חזק" שמתגבר על תשוקותיו; ההיאחזות בדימוי עצמי כזה עלולה להיות לא פחות הרסנית מהתשוקות החושניות אותן היא נועדה לדכא. התנועה הנפשית של דיכוי והדחקת התשוקות כדי לבנות דימוי עצמי אידיאלי יוצרת סבל עמוק. היא גורמת לאדם להתנכר לעצמו, לתשוקותיו ולרצונותיו, ולהתנתק מהמציאות הפנימית ומהתבוננות צלולה בתודעה. הערפל הפנימי שיוצר הדיכוי הנרקסיסטי הוא אפוא גורם מעכב משמעותי על הדרך הרוחנית.

יתר על כן, דיכוי התשוקות מוביל לא רק להתנכרות של האדם לרצונו, אלא גם לאנושיותו, משום שאנושיות פירושה גם להיות לא הגיוני ולפעול באופן שנתפס כלא רציונלי. אנחנו לא יכולים תמיד להבין ולדעת את המניעים העמוקים שבבסיס הרצון האנושי. ניקח לדוגמה תלמידה שמתקוממת אל מול מה שהיא תופסת כעוול או אי-צדק בבית הספר. המרי של אותה תלמידה עלול להתפס על ידי העולם החברתי שסביבה כאימפולסיבי, לא הגיוני ולא מועיל, ובכל זאת, מרד עשוי להיות התגובה הראויה לעוול גם אם אין בו שום

⁶⁶⁵ יש להסתייג ולומר כי במסורת הפסיכואנליטית, ובחלק מהמסורות הדתיות, היצרים נתפסים כשליליים רק בביטויים הגולמיים. השיטה הפרוידיאנית, למשל, מכירה בכך שהיצר המיני יכול להפוך באמצעות עידון (סובלימציה) לאנרגיה של יצירה וחיות. אולם גם שיח כזה עדיין קורא למשטור של היצרים, גם אם הוא לא תובע את הכחדתם אלא רק את עידונם. הסתייגות נוספת תצביע על כך שמטפלים רבים בימינו אינם מחזיקים בעמדה זו. אולם המתודולוגיה של פוקו מתייחסת למבנה העומק של השיח יותר מאשר לכוונותיו של הסוכן הפרטיקולרי.

⁶⁶⁶ ג'ון סטיוארט מיל היה מודע לחלוטין לפרדוקס של הפוליטיקה האלטרואיסטית. הוא מדגיש ב'תועלתנות' שהאלטרואיזם התועלתני לא יכול להפוך לפוליטיקה, שאי אפשר לכפות רצון-טוב. הוא מציע לחנך, להשפיע וליצור מבנה חברתי שמעודד אלטרואיזם אך לעולם לא ליצור פוליטיקה קולקטיביסטית שהופכת אותו לחובה: מיל, התועלתנות, תשל"ב, פרק ב'.

תועלת "רציונלית". ב"האדם המורד" מתייחס אלבר קאמי למרד כפעילות לא הגיונית בעליל, משום שמרד הוא מעצם הגדרתו פעולה של התנגדות לכוח שגדול ממך בהרבה. תנועת המרד מאשרת הן את קיומו של הפרט, הן את הסולידריות עם ה"אנחנו" וההכרה בו כחשוב יותר מן ה"אני", הן את חשיבותם של רעיונות המשרתים את הכלל כמו חופש ושוויון. לפיכך ביטול האפשרות למרד משמעה ביטול האנושיות שלנו, ביטול החלק בנו שמודע לכך שחופש הוא חלק מהותי באנושיות, עד כדי כך שראוי ואף כדאי להסתכן למענו, גם אם לא תצמח מכך כל תועלת אישית ישירה.⁶⁶⁷ ההגיון הממושטר והממושמע מותיר אותנו בחיים במחיר של ויתור על האנושיות ועל החיבור לאחרים. זהו השלב הראשון בתהליך של החפצה עצמית, שסופו ההכרחי ניכור לעצמנו ולאחרים; זהו המשטר עליו מדבר פוקו, התהליך בו היחיד הופך לצייתן וממושמע.

בפני האדם עומדות שתי אפשרויות, להתיישר לפי ההגיון החברתי או להפוך לחרג או "מופרע". דוגמא ברורה לכך היא היחס המערכתי לתלמידים שלא רוצים ללמוד. מערכת החינוך פוחדת מאבנורמליות זו ומדכאת אותה בדרכים שונות. אותו פחד מתגלה בכל מקרה שבו אדם מחליט שלא לפעול על פי ההגיון החברתי המקובל. חוסר האפשרות לצאת מהזרם הכללי מספק פיסה נוספת בפאזל של הקפיטליזם או העבודה האקסטטיבית: עם ביטול האפשרות לאקסטזה חופשית או יצרית נותרת רק ההתמסרות לעבודה כמקור לאקסטזה. העבודה האקסטטיבית היא העסקה הטובה ביותר בעולם שבו לא נותר מקום לרצון חופשי. הפרקטיקה הטיפולית כפרקטיקה של וידוי יוצרת אדם שמתכחש לחירותו בה בעת שהוא מתכחש לחלקים יצריים של נפשו. לדידו של פוקו פרקטיקת ההכרה העצמית הפסיכולוגית היא לא רק אפיסטמית היא גם מוסרית. היא מגדירה טוב ורע, נכון ולא נכון. היא קובעת שיצירות, תשוקה או אגרסיה הם "רעים" או שליליים, מקור לאשמה, בושה או שנאה עצמית; היא מגדירה מהו עצמי "נכון" או "טוב" ומטה את האדם לעברו. אולם מרגע שהוגדר עצמי "נכון" אובדים החופש, האוטנטיות והגמישות בתפיסת העצמי, והפער ההכרחי בין העצמי "הנכון" לעצמי הנחוה יוצר חוויה של ניכור עצמי.

נקודת המבט הבודהיסטית מציעה התייחסות מורכבת לסוגיה זו. מצד אחד, כזכור, היא רואה ביצרים, בתשוקות ובאגרסיות מקור לסבל נפשי, ומתייחסת אליהם כלא בריאים ולא מיטיבים עבור הפרט ועבור הסובבים אותו. מאידך, גם דיכוי היצרים וההתכחשות להם בעזרת מנגנונים רגשיים של בושה, אשמה וחרדה, נתפסים כמקור לסבל שאינו נופל בעצמתו וחשיבותו מהסבל שמעוררים ה"דחפים". בארבע האמיתות יש הכרה באינהרנטיות של התאוה, השנאה והתעתוע, בהיותם חלק יסודי בנפש האדם, שאמנם גורם לסבל ושרצוי (מאוד) לטפל בו, אך לא מתוך העמקה של צורות אחרות של שנאה-עצמית.⁶⁶⁸

היצרים בתפיסה הבודהיסטית מסווגים לא על פי תפיסות חברתיות קשיחות של טוב ורע, אלא על פי השפעתם על הדוקה האישית, ולכן גם הכללית. לפיכך העבודה עימם איננה מונעת על-ידי השאיפה למשטר את היחיד בהתאם לאידיאל נתון, אלא על ידי חמלה אוהבת, המבקשת להפחית את הסבל והכאב נפשי. בבית הספר, למשל, נקודת המבט הבודהיסטית עשויה להעדיף היעדרות מלימודים אם השהות בבית הספר גורמת לשנאה עצמית או ניכור עצמי, גם אם מקור הקושי הוא עצלות או תאוה חושנית. השאלה החשובה היא מה יוצר דוקה עמוקה יותר בטווח הקצר והארוך, מה מרחיק יותר משחרור. אם צריך לבחור את הפחותה משתי רעות, האם עדיף להעמיק קרמה של שנאה עצמית וניכור עצמי, או קרמה של תאוה? התשובה נבדלת מאדם לאדם, בהתאם לתודעתו ולנטיות שלו.

סוגיה זו משקפת הבחנה חשובה ומאתגרת נוספת – ההבחנה בין יצר, במובן של השתוקקות לא מיטיבה, לבין רצון. אחת ההשתמעויות של תובנת הריקות, לפיה התודעה איננה שלנו, היא שאנחנו לא יכולים להבין

⁶⁶⁷ קאמי, 1999, 7-9.

⁶⁶⁸ אני מתייחס פה לעובדה שהיצריות הזו, ה'השתוקקות', מוגדרת כ'אמת האצילים השניה'. כשהבודהה מתייחס אל ההשתוקקות כאמת קיומית הוא לא שולל את האפשרות לסיימה, אולם הוא קובע שהיא חלק אינהרנטי מהקיום האנושי הרווח. ומהטעם הזה אין כל הגיון בניסיון לדכא אותה או להתכחש אליה ובוודאי שאין הגיון בהפניית תנועה של מיאוס לעברה.

את התודעה באופן מושלם ולהגדיר הגיון שיהיה תקף עבור כל התודעות. לפיכך, חופש אמיתי הוא מתן דרור לתודעה בכל מצב שבו החופש הזה אינו מביא לדוקהה, כפי שמראה דוגמת המרד שהובאה לעיל. יצר המרי משקף על פי קאמי נטייה סולידרית עמוקה ולא תמיד מודעת. לדידו של קאמי, אטימת הלב לקול המצפון משמעה ויתור על אנושיותו והיא מחזקת את התפיסה של האזנה לקול הרצון כל עוד הרצון הזה אינו יוצר דוקהה. אבן הבוחן פה הנה אבן הבוחן של החמלה-האוהבת (או עיקרון הנזק) – אם מימוש של הרצון לא גורם לדוקהה לאחרים, הרי שאין כל סיבה שלא להקשיב לו. הפרספקטיבה הזו היא שהופכת את התרגול של אן-אטמן (או ריקוה) לתרגול של אותנטיות – שום דבר, שום צו חברתי, לא מפריע להתנהלות החופשית. ההבחנה הזו סותרת את הניסיון לתייג את היצירות "כ"רעה".

ניטשה מציין, בהקשר של המשטור החברתי של היצרים, כי החברה משנה את הגדרות הטוב והרוע בהתאם לצרכיה. בתקופות בהן היא זקוקה לאנשים יצריים ואגרסיביים, למשל בתקופת מלחמה, החברה מעודדת נטיות אלה, אולם בעתות שלום, כוחות יצריים אלה הופכים להיות מסוכנים לסדר החברתי והם מדוכאים.⁶⁶⁹ היצרים ובתוכם תאוות החופש והרצון לעוצמה מסכנים את הסדר החברתי הקפיטליסטי; רק כיוון שהם ממושטרים בהצלחה, ההמונים אינם מסתערים על הווילות של הטייקונים כשאלה עורכים להם "תספורות" פיננסיות.⁶⁷⁰

4.3.4 מניכור עצמי לריכוז עצמי חרדתי: עלייתה של העצמיות הנפרדת והבודדה

אילו מננה מצב זה בשם "תשישות תרבותית". זה המצב בו אין גיבורים שימרדו, אין ערכים ואידיאלים למענם שווה למרוד. גיבורים משתייכים לסדרות ילדים וסרטי פעולה, שם הם נלחמים רק בסמלים קריקטוריים של רוע מוחלט ורק משום שאין ברירה; למרד שאינו נגד רוע מוחלט אין מקום אפילו בפנטזיה. אובדן הגיבורים מסמל את קריסתו של הדמיון. אנחנו מאבדים את היכולת לחלום ולדמיין אוטופיה, והמציאות הופכת נוקשה, סולידית, הכרחית ואפורה. אובדן זה, מסכמת אילו, מביא את העצמי להסתגר "בקליפתו הריקה": "בקראה לנו להסתגר בתוך עצמנו, גורמת לנו התפישה הטיפולית לנטוש את הממלכות הגדולות של האזרחות והפוליטיקה ואינה מסוגלת להמציא לנו דרך בעלת מובן לקשר את העצמי הפרטי לספירה הציבורית, מאחר שהיא מרוקנת את העצמי מתוכנו הקהילתני והפוליטי וממירה תוכן זה בדאגה עצמית נרקסיסטית".⁶⁷¹ במצב זה הריכוז העצמי נתפס כאופן פעולה הכרחי ומובן מאליו, משום שהעצמיות הפוליטית והקהילתנית נמחקה מתוך אופן ההכרה הפסיכולוגי שנחשב נורמטיבי.⁶⁷²

כפי שכותב פוקו, הפרקטיקה הפסיכולוגית נתפסת כפרקטיקה ניטרלית, מנותקת מהפוליטיקה, "אובייקטיבית". אך בפועל, העובדה שהשיח הפסיכולוגי הרווח מותיר את הפוליטיקה מחוץ לחדר הטיפול היא אמירה כבדת משקל לגבי טבע האדם ולגבי הטוב, לא ניטרלית כלל אלא עמוסה בערכים. לו היינו מקבלים את הנחתו של אריסטו לפיה האדם הוא "הומו פוליטיקוס", חדר הטיפול היה נראה שונה לחלוטין. פרקטיקות פוליטיות יכולות להיות תרופיות, ומרחבי הסיוע הנפשיים יכולים להתנתק מתא הווידוי ולצאת אל העולם. שליחות דתית ופוליטית יכולה ליצור תחושות משמעות ולמגר תחושות חוסר-ערך; התכנסות קהילתית, חיזוק הקהילה והחיבור בין הפרטים יכולים לפוגג חרדות או תחושות בדידות. הניתוק

⁶⁶⁹ ניטשה, פרידריך, מעבר לטוב ולרוע; לגינאלוגיה של המוסר, ירושלים ותל-אביב: שוקן, תשכ"ח.
⁶⁷⁰ תקצר היריעה מלהתייחס כאן לנבואתו של מרקוזה באשר למהפכה המינית. מרקוזה צפה כבר ב-1955 את המהפכה המינית אליה הוא התייחס כ"דה-סובלימציה" – ביטול הדחקה שעוברת סובלימציה על ידי מתן הכשר חברתי. גם הפתיחות המפתיעה להומוסקסואליות וקוויריות עשויה להתכנס לתוך מסגרת המחשבה הזו שמתירה חופש ויצריות באתרים שאינם מאיימים על הסדר החברתי הקפיטליסטי ומתעלים את כל היצריות והשאפה לאותנטיות לתוך מרחב מוגבל ושטוח. העובדה שמרקוזה הצליח לחזות מראש את המהפכה המינית מחזקת את התוקף של ניתוח זה.
⁶⁷¹ אילו, 2012, 9.

⁶⁷² על פי רוב. ישנם כמובן תיאורטיקנים ומטפלים שאינם מתעלמים מרכיבים אלה של אנושיות. ובכל מקרה הדגש פה הוא על השיח הפסיכולוגי ולא לפסיכולוגיה עצמה.

מהפוליטי מצמצם, מְקַהֵה ולעתים אף מסרס את הפסיכותרפיה; הוא הופך אותה לפרקטיקה שפוגשת את האדם באופן חלקי בלבד ולכן לא מסוגלת לתת מענה שלם לבעיותיו. בה בעת, הניתוק של הפסיכולוגיה מהפוליטיקה יוצר פוליטיקה אכזרית וצינית, שאיננה מופקדת על רווחתו הנפשית של האדם. פוליטיקה כזאת יכולה להתהדר בנוצות של שוויון הזדמנויות או צמיחה תוך התעלמות מהמחירים הנפשיים שלהם, ולחסום את הדיון ואת האפשרות לשינוי בטענה כי הדרך סלולה בפני כולם, ואם אדם לא מצליח לפסוע עליה ולהיות בטוב, ובכן, שילך לטיפול.⁶⁷³

אך המשטור הקפיטליסטי לא ממשטר רק את היצרים, התשוקות והאגרסיות. הוא גם מגדיר מחדש את העצמיות, כעצמיות נפרדת ולכן בודדה, מרוכזת בעצמה ולכן אנוכית, מודאגת ובמידה רבה פחדנית. אם אני הגיבור היחיד של הסיפור, הרי שלא יהיה הגיוני לסכן את עצמי, אלא אם הסיכון הוא הזדמנות לחזק או לפאר את העצמי.

לתפיסה זו של העצמי יש כוח תרבותי עצום. השיח הפסיכואנליטי וטכנולוגיות פוליטיות אחרות מגדירות את "עצמי" בהתאמה לצרכי הפוליטיקה הקפיטליסטית, באופן שמייצר סובייקט צייתן, ממושמע ומרוכז בעצמו במידה נוחה, שמביאה אותו לשתף פעולה בחדווה עם אידיאולוגיות העבודה והצריכה. בתפיסה זו, תלמיד רציונלי צריך להיות צייתן וממושמע גם אל מול עוול ואבסורד. אם הוא באמת דואג לעצמו ורוצה להצליח הוא חייב לשתף פעולה. הרציונליות, מסבירים לו, משמעה ריכוז עצמי. מאבק בעוול ובאבסורד יוביל לפגיעה עצמית ללא תועלת ברורה. כאשר תלמיד אינו דואג לעצמו כמצופה, הוא יופנה בדרך כלל למערך הטיפול והייעוץ, בו יוסבר לו שהוא פוגע בעצמו, הורס לעצמו, או מפספס את הפוטנציאל שלו (ומה יכול להיות פחות רציונלי מזה). תלמידים שלא מצליחים להתגבר על יצריהם ו"לדאוג לעצמם" יופנו למערך אבחוני שיזהה את ה"הפרעה" שמונעת מהם לעשות זאת.⁶⁷⁴ זו דוגמה לאופן בו בית הספר מתפקד כמרחב אימון בציותנות, משמעת ו"דאגה עצמית" נרקיסטית. בה בעת, זו גם דוגמה לנוכחותו של השיח הטיפולי בתוככי בית-ספר, ולאופן בו יצרים אותנטיים הופכים באמצעותו לפתולוגיה.

על פי רוב הגורמים הטיפולים אינם שוחרי רע, אולם הם מייצרים סבל קונפורמי כשהם מקבלים את המובן מאליהם ופועלים בהתאם לו. אילוזות כותבת: "הכוח המודרני אינו עוטה כלל ועיקר את קלסתריו חמור הסבר של הצנזור: תחת זאת הוא מופיע בדמותו שוחרת-הטוב של הפסיכואנליטיקן שלנו, שמתברר שאינו אלא חוליה אחת ברשת עצומה של כוח המתפזרת ומחלחלת בכל, רשת מוחלטת באלמוניותה ובחודרנותה".⁶⁷⁵ בית הספר הוא דוגמה לפיזור וחלחול שכזה. כמו הפסיכואנליטיקן בציטוט של אילוז, גם יועצת בית הספר שוחרת-הטוב היא חוליה נוספת ברשת הכוח. העובדה שחוליה טיפולית זו נוכחת באופן אלמוני כבר מגיל הגן מדגימה את רמת החודרנות של רשת זו לכל מרחבי החברה.

4.3.5 טראמפ במקום פרוזאק: מקפיטליזם לפופוליזם קסנופובי

פרשנות זו עשויה להסביר את עלייתם ומרכזיותם של כוחות בתרבות העכשווית, מדונלד טראמפ ועד לה-פן, המתנגדים למשטור היצרים ולעריצותה של הדאגה העצמית הרציונלית. אין זה מפליא ששיקרה ההתלהבות ממנהיגים אלה היא בקרב השכבות המוחלשות, שלא זוכות להנות מפירות "הדאגה העצמית" הקפיטליסטית, ומואסות בהגדרתן כפתולוגיות או בהמיות. אם ההגיון הקפיטליסטי בכל מקרה לא עובד

⁶⁷³ מאידך, המודעות לאופנים בהם השיח הטיפולי תורם לריכוז העצמי הנרקיסטי מזכירה לנו גם שיהיה מוגזם להניח את כל משא הקפיטליזם על כתפי השיח הזה. כך, למשל, הביקורת של קאמי או בובר על השיח האקזיסטנציאליסטי מייחסת לו אחריות בלתי מבוטלת על אותה תנועה עצמה. בהקשר זה נתן רוטנשטרייך מבחין בין אקזיסטנציאליזם לבין קו-אקזיסטנציאליזם, כלומר בין תפיסה קיומית שמתמקדת בפרט ובחוויות לבין תפיסה קיומית שמתבוננת על כל המרחב הבין-סובייקטיבי. רוטנשטרייך, 2010.

⁶⁷⁴ אינני טוען כאן שהפרעת קשב וריכוז (ADHD) לא קיימת, אני גם לא מנסה לטעון שאין מקרים בהם כדאי לטפל בה, אני מפנה את המבט אל המובן מאליה החברתי, אשר מניח שיש רק "טוב" אחד, רק הגיון אחד אפשרי, וכי על כל הילדים כולם לחבוש את ספסל הלימודים ולהקדיש לכך את מירב שעותיהם ומיטב שנותיהם.

⁶⁷⁵ אילוז, 2012, 9.

עבורי, מדוע עלי להיכנע לו, ולהתכחש בשמו לתאוות ולאגרסיות שלי? המנהיג שבוגד באשתו, מקלל, ומוכן לפעול באגרסיביות ואפילו באלימות מבטל את הצורך בספת הווידוי. הוא מכשיר את היצרים ומאפשר להתגבר על הבושה, האשמה והשנאה העצמית.

מנקודת המבט הזאת, ניתוח המנהיגות היצרית במונחים של החצנה של שנאה פנימית, או אפילו במונחים של לאומנות, חוטא להבנת מקומה בחברה הניאו-קפיטליסטית. תפקידה המרכזי של המנהיגות היצרית הוא לתת לגיטימציה ליצרים ולהחצנתם, לפעולה מתוך תאוות ותשוקות. מרגע שרסן זה שוחרר ניתנת כמובן גם לגיטימציה לשנאת האחר.

הפסיכולוג והפילוסוף אריך נוימן היטיב להסביר את הקשר בין אידיאל מוסרי מנותק לבין התפתחותה של שנאת זרים, אך פה מדובר על תופעה שחורגת מהגדרתו של נוימן, השתחררות יצרים שיכולה הייתה לצמוח רק מתוך ההגמוניה המוחלטת של התקינות הפוליטית והלחץ העצום שהיא מפעילה על האדם. בספרו "פסיכולוגיית המעמקים ומוסר חדש", מתייחס נוימן למוסר המערבי העכשווי כהמשך ישיר של המוסר הדתי, המבוסס על פיצול דואליסטי בין טוב לרע.⁶⁷⁶ כדי לאמץ את הטוב ולהשתייך לחברה על האדם לדחות את הרע, היפוכו של הטוב. כאשר האדם מזהה בעצמו תכונות או נטיות שאינן עולות בקנה אחד עם ערכי המוסר של הקולקטיב, הוא מנסה לדחוק אותן ללא-מודע, על מנת להתאים את עצמו לאידיאל המוסרי של החברה ולקבל הכרה מוסרית. תכונות אלו הופכות לפי נוימן לחלק מהצד האפל של האישיות, אליו הוא מתייחס כ"צל".⁶⁷⁷ צל זה הוא הביטוי לאי-שלמות ולארציות, "לשלילי שאינו מתיישב עם הערכים המוחלטים". ההתמודדות הפרימיטיבית עם חוויית הפיצול הזו מתרחשת כשהאדם משליך את הצל החוצה וממקם אותו במושא חיצוני, "שעיר לעזאזל" שנתפס כחיצוני וזר לקולקטיב החברתי ה"טוב". כל הטמא והרע מושלכים על השעיר לעזאזל, וכך רגשות האשמה והסלידה הפנימיים מודחקים, והאדם יכול להזדהות עם האידיאל הרצוי והנעלה בתחושה של טוהר וקבלה חברתית. זו פעולה אופיינית לתנועות קסנופוביות קלאסיות, שמדגישות את הטוהר שלהן עצמן תוך הנגדתו לאחר הטמא והמזוהם. שנאת המיעוטים, אם כן, היא על פי נוימן סימפטום של מבנה נפשי קולקטיבי מופצל, שמקורו באידיאל מוסרי לא ריאלי.⁶⁷⁸

מקורה של פסיכולוגיית השעיר לעזאזל על פי נוימן הוא ברגשות האשמה הנובעים מהפיצול הנפשי בין הטוב לצל, מחוסר הביטחון שנובע מאי היכולת להזדהות באופן שלם ומלא עם הערכים האידאליים: הצל באישיות האדם מערער אותו וגורם לו לחפש דרך להשליך את חוסר הביטחון שלו על קולקטיב מסוים. השלכה זאת מסתירה מהיחיד את הצל שלו וגורמת לו לראותו כדבר חיצוני אליו. שנאת השעיר לעזאזל והפגיעה בו נעשית במצפון טהור בשל ההזדהות עם הערכים העליונים. האדם חש את עצמו מוסרי כשהוא מרחיק את הטמא: "בכל מלחמה ומלחמת קודש, בכל מאבק מפלגתי ומעמדי, מתגלה הקשר בין מצפון טהור... והתפרצות הצל במעשה".

הניתוח שאנחנו מציעים כאן נשען על הניתוח של נוימן אך חורג ממנו. אני סבור כי המסר המרכזי של הלאומנות והקסנופוביה החדשות הוא לא "אנחנו הכי טובים וטהורים", אלא "מותר לי להיות מי שאני ולקחת מה שבא לי", ללא התחשבות בחוקי המוסר והתקינות הפוליטית: "אני צרפתי, אני יודע ששוויון, חירות ואחוה הם ערכי היסוד של צרפת, אבל בא לי שצרפת תהיה שלי ולא מתחשק לי להתבטל בפני כל מיני מהגרים שגוזלים ממני את מקומות העבודה ומשנים את חזותה של המדינה שלי". יש פה תנועה כמו ילדית, של שחרור חשקים, תאוות ותשוקות, שמנרמלת את ההתנהגות היצרית. אם במודל של נוימן שנאת

⁶⁷⁶ נוימן, אריך, המוסר החדש ופסיכולוגיית המעמקים, ת"א: שוקן, 1963, 25.

⁶⁷⁷ שם, 31.

⁶⁷⁸ שם, 41.

האחר היא מהלך מטהר שמאפשר לי לטבול בטוהר מידותיי, הרי שכאן מדובר על אימוץ מחודש של הצל, תוך התנערות מוחלטת משליליותו. הצל הפך להיות כה גדול עד שלרבים אין יותר אפשרות להדחיק או להשליך אותו, וההתנהלות היחידה שנתפסת כהגיונית היא לתת דרור לצל. פרום כותב בהמשך לפרויד כי "האדם הפרימיטיבי... לא ידע דבר על הגבלות כלשהן לגבי יציריו... התרבות המירה חלק מסיכויי לאושר במידת-מה של ביטחון"⁶⁷⁹. התרבות הליברלית מתיימרת להציע לא רק ביטחון אלא גם חירות ושוויון; אך כאשר האדם מגלה כי מדובר בהמחאה ללא כיסוי, ההמרה של הסיכוי לאושר תמורת הסיכוי לשוויון מאבדת את ערכה, והנכונות לעידון פוחתת.

מרתק לחשוב על התהליך הזה כעל מנגנון נוסף של מיסוד הרעלים. הטכנולוגיות הפוליטיות של העצמי בזמננו פועלות על מנת ליצור עצמי מרוסן ומתוקן, מרוכז בעצמו ומנוכר לעצמו, ש"ישתלב ללא חיכוך" במנגנון הייצור הקפיטליסטי. ניתן להתייחס לכך כמיסוד של בורות, שמשפיעה כמובן גם על התשוקה והשנאה. אצל חלק מבני החברה הן מדוכאות ומודחקות על ידי מנגנון זה; אצל אחרים, אותו מנגנון עצמו מוביל לתגובת נגד יצרית שנותנת דרור לתאוות ושנאות.

במונחיו של פרום, ישנם פה שני טיפוסים של "אי-שפיות": האדם הרציונלי לכאורה, אשר מתמסר לקונפורמיות החברתית בחדווה ממושמת, והאדם הלא-רציונלי לכאורה, אדם יצרי ואגרסיבי שמורד בקונפורמיות ההגמונית לטובת קונפורמיות אחרת (ולכן שנאת "האליטות הישנות" מרכזית כל כך עבור המנהיגות הפופוליסטית). שני הטיפוסים האלה מאופיינים בטיפול לא מווסת ביצרים, הנע בין דיכוי, הדחקה והשתקה אצל הטיפוס הראשון, לבין החצנה גולמית, אנוכית ונטולת התחשבות אצל השני. בהתאם לכך, טיפוס אחד מוצא נחמה בחדר הטיפולים ואילו השני מוצא אותו בהערצת המנהיג, בפרקטיקות של שנאה ובלגיטימציה להחצין יצריות.

מרכזיותו של השיח על "אותנטיות" בתכניות הריאליטי היא דוגמה נוספת לתהליך זה. גיבורי התרבות של הריאליטי מרשים לעצמם להחצין את התאוות והאגרסיות שלהם באופן אנוכי וילדותי, והחצנה זו הופכת אותם לגיבורים בעיני הקהל. אחת הדמויות המרתקות בהקשר זה הנה דמותו של שי-חי, מאחת העונות האחרונות של "האח הגדול", שהפגין בתכנית התנהגות אנטי-סוציאלית קיצונית והפך לגיבור המונים. כאשר הורחק בסופו של דבר מהתכנית בשל מקרה של אלימות פיזית הקימו מעריציו את "צבא האמת של שי-חי", אלו הצטרפו מאות אלפי אנשים שאף תרמו כסף כדי להעניק לשי-חי פרס חלופי.

ה"אמת" או ה"אותנטיות" הזאת איננה האותנטיות עליה כתבו סארטר וניטשה. האותנטיות הסארטריאנית איננה מתעלמת מהכלל אלא מובילה להומניזם; הרצון לעוצמה הניטשיאני אמנם נלחם בכבלים חברתיים מכל סוג, אך איננו נטול משמעת.⁶⁸⁰ המשמעת אצל ניטשה היא משמעת עצמית במובן המילולי של הביטוי, דהיינו משמעת שמטרתה לשרת את העצמי, והיא דורשת קשב פנימי עמוק כלפי כלל היצרים, ובתוכם האהבה, החמלה והיצירתיות. האותנטיות הניטשיאנית מתייחדת בחוסר הנכונות שלה לשעבד את הדיוניסי לאפולוני, אך בה במידה היא איננה מכוונת להכפפתו של האפולוני לדיוניסי, אלא שואפת לאזן בין שני הכוחות הללו, מתוך הנחה שאף אחד מהם אינו פחות אמיתי ממשנהו, ושהמאבק ביניהם הוא-הוא עיקר החיים.⁶⁸¹ בניגוד לכך, הביטוי הגולמי של היצירות נותן דרור ליצרים מודחקים ולא מעובדים, ולפיכך גסים ושטחיים; הוא מבטל את חשיבותה של המשמעת, ואת האפשרות לקשב עמוק ליצרים עמוקים ומעודנים יותר. העצמיות היצרית הגולמית נראית אולי כעצמיות אותנטית, בעיקר בתקופה שבה העצמי כה מנוהל, אולם יש בה ניכור והתכחשות לרכיבים מהותיים של היות אדם, למשל

⁶⁷⁹ פרום, 1975, 80.

⁶⁸⁰ ניטשה, תשכ"ח.

⁶⁸¹ גולומב, יעקב, ניטשה: פסיכולוג העוצמה, האוניברסיטה העברית: חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, תשמ"ג, 1-13.

היצרים האפולוניים והרצון לעוצמה. הזווית הבודהיסטית תוסיף לרשימה את המודעות לחיבור הכל-אנושי להוויה השלובה, ואת האהבה נטולת-הגבולות לכל היצורים, ששתייהן חייבות להירמס כדי לאפשר לעצמי היצרי להופיע במלוא אונן. השכיחות הגוברת של אותה עצמיות יצרית גולמית, והביטחון העצמי הגובר שלה, אינם מלמדים דבר על אמיתותה, אלא רק על המנגנונים שמאפשרים ומזינים אותה.

הדיון שלנו לעיל נשען על ההנחה ההומניסטית הפשוטה לפיה לאדם יש מגוון של דחפים וצרכים. ללא ספק יש בו תאוה, ליבידו ואגרסיה, אך לצידם יש גם דחף למשמעות, הגשמה עצמית, שייכות, אהבה וחמלה. אין סיבה להעדיף את הראשונים על האחרונים; אלה ואלה זהים במידת ה"אמיתיות" או ה"אותנטיות" שלהם. פרויד הביע תפיסה דומה: בשיחה בינו לבין לודוויג בינסוונגר, מייסד התנועה האקזיסטנציאליסטית בפסיכואנליזה, אתגר בינסוונגר את פרויד באשר לחסרונה של הרוח (spirit) בתורתו. להפתעתו של בינסוונגר, פרויד השיב "כן, רוח היא הכל", אך הוסיף כי "המין האנושי תמיד ידע שיש רוח, תפקידי היה להראות שישנם גם אינסטינקטים".⁶⁸² הדגש של פרויד על הדחפים, והאופן בו השיח הטיפולי התפתח לאורך השנים במרחב של ההגמוניה הקפיטליסטית, הותירו את הרוח בחוץ ואפשר לה להישכח במידה שפרויד ככל הנראה לא חזה כאפשרית. לפיכך בעידן הנוכחי עלינו לחזור ולהתייחס לאדם השלם, ואולי אפילו להדגיש את הצד הרוחני באדם.

העצמיות היצרית עשויה להצטייר כמרד בהגמוניה הקפיטליסטית, אולם התבוננות מדוקדקת מבהירה כי למעשה היא איננה אלא חלק ממנה, שכן היא מקבלת לחלוטין ובלב שלם את הפרדיגמה של הריכוז העצמי והדאגה העצמית. הריכוז העצמי הוא שנותן את הלגיטימציה להתנהלות היצרית, ודונלד טראמפ הוא הדוגמה הבולטת ביותר לכך. למעשה היא מקבלת גם את המשמעות והצייתנות, שכן מרבית החברים ב"צבא האמת" של שי-חי, של טראמפ ושל מנהיגים פופוליסטים דומים, קמים מדי בוקר לעבודה מנוכרת וממושטרת לה הם מקדישים את מירב זמנם. תגובת הנגד של ההתפרקות מתאפשרת רק לאחר העבודה: מול הטלוויזיה, מול המחשב, ואחת לכמה שנים בקלפי. זוהי אפוא תרבות נגד חסרת שיניים, שמאשררת את ההגמוניה ומאפשרת את המשך קיומה.

אני סבור כי הכישלון המתמשך של השמאל נעוץ בטעות המרקסיסטית השורשית, של התמקדות בשוויון כלכלי תוך התעלמות מהמימד הפסיכולוגי והתודעתי. כל עוד הפער בין דימויי ההצלחה החברתיים לבין המעמדות המוחלשים והמדוכאים נתפס כבלתי ניתן לגישור, כלכלה סוציאלית לא תוכל להיות פתרון מספק. הדיכוי הנפשי-זהותי עמוק מהדיכוי הכלכלי, ולכן המדוכאים יעדיפו מנהיגות שמאשרת את עצמיותם על פני מנהיגות שמשפרת את מצבם הכלכלי או הבריאותי.

למעשה טראמפ אינו מציע שחרור אמיתי של היצרים, אלא רק אפשרות הרגעה ואישור שאני בסדר למרות היצרים שאותם אני מדחיק במשך מרבית שעות היום. בעולם העבודה, ולא רק בו, אין אפשרות אמיתית להביא לידי ביטוי את היצריות וההופעה הנפשית שלה נחוות כסכנה וכמקור להרס. אולם אין בכך כדי להפחית את התועלת הנפשית שמציעה דמותו. האישור שמציעה דמותו של המנהיג היצרי חוסכת את הצורך בטיפול פסיכולוגי מאשר עבור אלה שגם כך ידם אינה משגת לרכוש אותו; אך יותר מכל היא מפחיתה את חוויית ה"היות פגום".

דוגמה זו של כישלוננו לכאורה של השיח הטיפולי רק ממחישה את עצמתו. היא מדגימה כיצד ראיית היצריות כפתולוגיה מחלחלת לכל רבדי החברה. אילולא היה כך לא היה צורך בטרואמפ; טראמפ ודומיו נדרשים רק בשל הצורך באישור של היצריות והשנאה מול לחצה של התפיסה ההגמונית. אם היצריות והשנאה היו לגיטימיות טראמפ היה מיותר וההמונים היו מעדיפים מנהיג מתאים (ורציונלי). דוגמה זו ממחישה את

⁶⁸² את הרפרנס מצאתי אצל מרק אפשטיין:

Epstein, M., *Going on Being: Buddhism and the Way of Change*, Broadway Books, 2001, P. XIII

האופן בו מתמסדים שלושת הרעלים אל תוך החברה בתואם למודל של לוי ואת האופן בו מיסוד זה פוגש את הרעלים הפסיכולוגיים-תודעתיים: מבנה העל הקפיטליסטי מציג אידיאל של אדם מרוסן, רציונלי, ולפיכך מצליח. מרבית האנשים אינם מצליחים לממש בעצמם אידיאל זה, וחווים בשל כך תחושת פגימות, שגוררת ניכור עצמי ושנאה עצמית. כל שלושת הרעלים משחקים תפקיד בריקוד זה, המעמיק עוד ועוד את השנאה העצמית, את הניכור ואת תחושות הבושה והאשמה. אפילו מי שנתפסים כמצליחים עדיין יחו את אותו תחושת פגימות, משום שהרעל של ההשתוקקות מייצר תאוה להצלחה אינסופית. כפי שמלמדת אותנו אמת האצילים השנייה, לעולם לא נהיה מרוצים, לא משנה מה השגנו בעולם; אין אף הצלחה שיכולה לספק באופן מוחלט וסופי את ההשתוקקות להצלחה. כיוון שההצלחה בפועל תמיד קטנה מן ההצלחה הנשאפת, יופיע הרעל של המיאוס והסלידה ויהפוך לשנאה עצמית, דיכוי עצמי וניכור עצמי. כשאלו חריפים דיים, הם יכולים להביא, כפי שראינו, למרד לכאורה בתפיסה ההגמונית ולאימוץ של העצמיות היצרית.

אם לסכם: אנו עדים בימינו לעלייתה של תפיסת עצמי חדשה, שמקורה בשתי תנועות חברתיות משלימות. הראשונה מבין השתיים מבודדת את האדם מן החברה והקהילה ומכוננת אותו מחדש כאטום נרקסיסטי, מרוכז בעצמו, אנוכי וחרדתי; היא מעמידה את האדם במרכז רק כדי לבגוד בו ולהטיח אותו אל סלעי המציאות הבלתי אפשרית. היא נותנת לגיטימציה לביטויים שונים של ריכוז עצמי ודאגה עצמית, גם על חשבון אחרים, משום ש"אני" במרכז וחשוב יותר. התנועה השנייה, המשלימה, מציבה אידיאל אדם בלתי-אפשרי ויוצרת מצב של חוויית פגימות תמידית, המתעצמת ומתחדדת לאור הריכוז העצמי שמייצרת התנועה הראשונה, ומלווה בתחושת פגיעות וחוסר אונים. כך מתעצבת החוויה הקיומית של האדם במערב כחוויה של אנטי גיבור קלאסי: נדמה כי יש לו את כל הנתונים להצליח והוא בוגד בעצמו שוב ושוב. אולם כפי שראינו, הפרשנות הזאת מוטעית ומטעה. לא מדובר בבגידה עצמית, אלא בשיטה חברתית-כלכלית שהאדם מוטל לתוכה, ושמובילה בהכרח לחוויות של פגימות וכישלון. למעשה האדם המערבי הוא גיבור טראגי, משום שבתנאים אליהם הוא מוטל ה"בגידה" שלו לכאורה היא בלתי נמנעת.

השיח הטיפולי הפסיכואנליטי הוא אחד המרחבים המרכזיים שמאפשרים, מעודדים ומתחזקים את ההתרחשות הזו. לכאורה הוא מרחב המכיל את היצרים, אולם בפועל הוא מקדש את אידיאל העצמי המוצלח, אידיאל האדם שהצליח לעדן את יצריו ולהתמירם לרצונות מעודנים יותר, שהצליח לטפס בסולם של מאסלו ולהגיע להגשמה עצמית. יתר על כן, הפרקטיקה הטיפולית לוקחת חלק בכינון הפרדיגמה של הריכוז העצמי, שכן היא מניחה כי המרחב בו מתרחש הריפוי הוא העצמי המבודד, וכי כדי להירפא יש צורך להתבוסס בסבל שהעצמי הזה חווה. היא מתעלמת על פי רוב מהגורמים החברתיים לסבל, ומייתרת את האחוה שבסבל האוניברסלי ואיתה את השליחות שבטיפול בבעיות הכלל. כך היא מעמיקה את ניתוקו של הפרט מהספרה הפוליטית, ואת בידודו מהחברה שלא יכולה עוד לעזור לו.

השיח ההגמוני, שמתוחזק על-ידי השיח הטיפולי, מקדש את האמרה "אם אין אני לי מי לי?", הנתפסת כהגיונית ורציונלית, שכן היא תואמת את המובן מאליו החברתי. היא כה "הגיונית" עד שרבים אינם מודעים להמשך הפתגם: "וכשאני לעצמי מה אני?" באתוס האגואיסטי-אטומיסטי, העצמי מנותק מקשריו החברתיים ונותר מבודד, חרד ונטול משמעות. ניכור זה מייצר כאב נפשי שאותו מנסה הפרקטיקה הטיפולית לתקן, אולם ניסיון התיקון מתרחש במרחב של הפרדיגמה האטומיסטית, מתחזק אותה ומעצים אותה.

עד לפני שנים מספר היה נהוג לטפל בנפגעי טראומה בעזרת חומרים מרגיעים, דוגמת ואליום. ההנחה הייתה שלאחר טראומה צריך לעזור לאדם להירגע ואפילו לטשטש אותו מעט. המחקר העכשווי מכיר בכך שלאחר חוויה טראומטית האדם צריך לחזור לפעילות ולקבל בחזרה שליטה על מציאות חייו; בחלק מהניסויים אף נתנו לאנשים חומרים מעוררים כדי להחזירם לפעילות. בדומה לכך, גם הפרקטיקה הטיפולית משמשת פעמים רבות כחומר מטשטש כזה, שמונע מהאדם לקחת שליטה על מציאות חייו כחלק מהחברה ומהמין

האנושי. היא חוסמת את האפשרות להקשיב לאינסטינקטים הסולידריים שלנו, לקולה של ההווה השלובה, שנחוה פעמים רבות כקול המצפון – להקשיב ולהיענות, להקשיב ולהתחבר, או בלשונו של קאמי, למרוד מרד ניעור.

בעמודים האחרונים התמקדתי, בהמשך לפוקו ולאלוז, בפרקטיקה ובשיח הטיפוליים, תוך התייחסות לנוכחותם בשדה החינוכי ולאופנים בהם הם לוקחים חלק בכינונו של העצמי הנרקיסטי והפגום, ומשמשים כטכנולוגיית משטור פוליטית. אותו דבר עצמו עלול לקרות גם לשיח ולפרקטיקה הבודהיסטיים; מכך בדיוק מזהיר ז'יז'ק כשהוא כותב על "בודהיזם מערבי". התיאוריה הביקורתית מנתחת את הפונקציה הפוליטית של המעשה החינוכי והמעשה הפסיכולוגי, ומדגימה כיצד כוחו של השיח אינו תלוי בכוונותיהם של סוכנים ספציפיים. גם אם כוונת המטפל מלאה באהבה, חמלה וטוב לב, הוא לא יוכל להתגבר על הפונקציה הפוליטית של הפרקטיקה והשיח. המסקנה המתבקשת אינה הפסקת הפרקטיקה, אלא בחינה מחדש של השיח ובחינה מחדש של האופנים באמצעותם ניתן לעורר א/נשים כדי שיוכלו לראות את מבנה-העל, את האופנים בהם שלושת הרעלים מתמסדים ומביאים לסבל. מרקס הגדיר פעולה זאת כעירור של תודעה מעמדית ופריירה העמיד אותה במרכז המעשה החינוכי. התעוררות שכזו עומדת בבסיס "המאבק הניעור", אליו אתייחס בהמשך.

4.4 ניכור, עצמי כוזב, ואבדן היכולת להיות ולהיות-עם

4.4.1 "ואם לא עכשיו אימתי?"

הניתוח הביקורתי שהוצע לעיל לא די בו על מנת להסביר באופן מלא את העצמיות החדשה ואת עוצמות הניכור הכרוכות בה. הרי יש גבול גם לצייתנות ולקונפורמיות. מדוע המופעים של מרד בעצמיות החדשה הם נדירים כל-כך? מדוע א/נשים רבים כל כך מסכימים להתנהל באופן לא מוסרי, ולהקדיש את ימיהם לעבודה מנוכרת המרחיקה אותם מעצמם ומאחרים? ההסבר הקונפורמיסטי אינו מציע מענה שלם לסוגיה זו, ומותיר אותנו עם "בעיית הסובייקט", חולשתה של התיאוריה הביקורתית, שמתקשה להסביר מדוע בני אדם בוחרים כל יום מחדש באורח החיים הזה, ונאלצת להסתפק בטענה הבעייתית לפיה מבנה העל חזק כל כך, עד שהוא מייצר תודעה כוזבת בקרב כל הסובייקטים כולם.

אם נרפה מעט מהיאחזות בפרדיגמה הביקורתית של החשד, נוכל לקוות שהתרבות שעות העבודה, והזנחת הינקות שהיא גוררת, אינן גזרות גורל קפיטליסטיות, אלא תוצר של בלבול ואי הבנה באשר לנזקים הפסיכולוגיים העצומים שהזנחה זו יוצרת; נוכל לקוות שהתיעוש של בתי-הספר והניכור הנובע ממנו אינם תולדה של יד מכון הגמונית אכזרית, אלא של בלבול באשר למהותו של החינוך, מטרותיו והדרכים המיטיבות לעסוק בו. בשפה בודהיסטית מדובר פה על *אווידיה*, בורות ובלבול ממוסדים, ולא דווקא על זדון ורשע. התבוננות אמפטית זו עשויה להיתרגם להבנה של הבורות הממוסדת ושל אופני התמודדות אפשריים איתה, ולאפשר יצירה של פתרון קונסטרוקטיבי. אם מצב העניינים הנתון הוא תולדה של יד מכוונת הגמונית זדונית ואדירת עצמה, אין באמת אפשרות להתמודד איתו, אך אם מדובר בבורות שהתמסדה, על אף שהיא מנוגדת לאינסטינקטים האנושיים הבסיסיים, הרי שיש בהחלט אפשרות להתמודד איתה.

בהקשר זה, הפרדיגמה של מיסוד הרעלים שמציע לוי היא פרדיגמה מלאת אופטימיות שמתגברת על בעיית הסובייקט. הפדגוגיה הביקורתית הרדיקלית גורסת שהדיכוי בבתי הספר אינו תאונה אלא תכלית של החינוך. אל מול תפיסה זו עומדים ניסיונות חוזרים ונשנים לרפורמה בחינוך מצדם של רבים וטובים, וכוונותיהם הטובות של אינספור מחנכים ומחנכות. אם הדיכוי הוא גזירת גורל קפיטליסטית, ניטלת

מידיהם ומידינו הבחירה החופשית; אבל אם מדובר בבורות שהתמסדה, הרי שהבנה של בורות זו עשויה להציע כיווני מחשבה חדשים לגבי האופן בו ניתן לתקן את המעשה החינוכי, בלי שתיקון זה יהיה תלוי בניצחון מוחלט על הענק הקפיטליסטי. אריך פרום מניח שתפיסה בהירה של האהבה כאמנות תוכל לשנות את חייהם של רבים, ואף מקווה ששינוי תודעתי שכזה יביא לשינוי פוליטי. הוא לא מוותר על המאבק הפוליטי, אך מסרב לצמצם את ההתנגדות לפוליטיקה המאורגנת. התקווה הבודהיסטית שמציג לוי דומה: אם המעשה החינוכי יצליח להתעמת עם שורשיו הממוסדים והתודעתיים של הניכור ולהחליט אותם, ייתכן שינוי, ותינתן התעוררות חברתית.

טענת היסוד של פרק זה היא ש**סנקרה דוקהטה** – האי-נחת העל-זמנית שמקורה בשבריריות העצמי, שביטוייה העכשווי הוא הניכור – מעצבת את צורות הסבל האופייניות למערב בימינו, ואף את תרבות המערב כולה. כדי להבין את תרבות המערב נדרשת אפוא הבנה עמוקה של תפיסת העצמי החדשה, שמצויה עדיין בתהליך התהוות. לשם כך יש צורך בעיון אינטרדיסציפלינרי. אריך פרום עצמו פעל בתפר שבין הפילוסופי, הסוציולוגי והפסיכולוגי, והאינטרדיסציפלינריות הזו היא בעיני מקור ליצירתיות של מחשבתו. הדיון הפסיכולוגי, לו יוקדשו העמודים הבאים, הולם אם כן את מחשבתו של פרום.

אולם ההתייחסות לתיאוריה הפסיכולוגית הולמת לא רק את הגותו של פרום אלא גם את המתודולוגיה של ביקורת התרבות אותה מאמצת אווה אילוז. מתודולוגיה זו תואמת את המתודולוגיה הדיאלוגית אותה הצגתי בפרק המבוא. ביקורת התרבות אינה מתיימרת להגדיר מראש כיצד אמורים להיראות יחסים חברתיים, אלא מאמצת שני עקרונות: "עיקרון האגנוסטיות", שמבקש לנקוט עמדה לא מוסרנית כלפי שחקנים חברתיים; ו"עיקרון הסימטריה", לפיו יש להסביר תופעות באופן סימטרי ולא חד צדדי.⁶⁸³ השיח הפסיכולוגי והפרקטיקה הפסיכולוגית אינם רק כלי שרת בידי הקפיטליזם, וכמובן שהפסיכולוגים עצמם, או אנשי החינוך, אינם רק כלי שרת. התייחסות שכזו חוטאת ברדוקציה, ונופלת כאמור לבעיית הסובייקט. פסיכולוגיה ביקורתית היא אפשרית כשם שבודהיזם ביקורתי אפשרי. וגם כאשר הפסיכולוגיה, החינוך או הבודהיזם אינם ביקורתיים, הם עשויים להיות מלאי אמפטיה ולתור אחרי מקורות הסבל האנושי מבלי להתמסר לאף שיטה פוליטית.

נוכחות הווה לעומת החפצה, בעלנות והווה פועלת

הפילוסופיה הדיאלוגית של מרטין בובר מציעה ניתוח בהיר של תפיסת העצמי העכשווית ושל הסבל הכרוך בה. הגישה הקו-אקזיסטנציאליסטית של בובר ושל פרום מתבוננת על חווית הסובייקט מנקודת מבט בין-סובייקטיבית, תוך בחינה של הזיקה עם אחרים, ומזהה ניכור הולך וגובר של האדם בן-ימינו, כלפי עצמו וכלפי אחרים.

התיאוריה הפסיכולוגית של דונלד וויניקוט מציעה תובנה נוספת בהקשר זה. וויניקוט בוחן את המנגנונים המעודנים באמצעותם מתהווה "העצמי הכוזב", כפי שהוא מגדיר אותו, ואת הקשר בין עצמי כוזב זה לבין אובדן היכולת להיות הווה. גם בובר ופרום מתייחסים לזיקה במושגים של הווה: פרום כותב על "האמנות להיות", ואילו בובר מגדיר את האדם שמצוי בזיקה נכונה כ"הווה-נוכח", דהיינו נוכח באופן מלא ברגע ההווה עם ה"אתה" עמו הוא בזיקה. אולם וויניקוט מוסיף לכך רובד פסיכולוגי מעודן, ומסביר כיצד מתהווה העצמי הכוזב ומרחיק אותנו מהיכולת להיות. סינתזה בין התיאוריה הפסיכו-פילוסופית של וויניקוט לבין האנתרופולוגיה הפילוסופית של בובר ופרום עשויה להציע נקודת מבט פנורמית, ולהבהיר כיצד מעמיק הניכור בחברת העבודה הקפיטליסטית, כיצד הוא מתבטא בחיי היום-יום בעת הזו, ומהם

⁶⁸³ חקר התרבות, מסבירה אילוז, מטרתו אינה "למודד פרקטיקות תרבותיות בהשוואה למה שהן אמורות להיות... אלא להבין כיצד הפכו למה שהן ומדוע בהיותן מה שהן הן 'מגשימות דברים' עבור אנשים". אילוז, W2012, 10-12.

המנגנונים שמחזקים אותו. בעיני, דווקא וויניקוט, שהיה רופא ילדים ופסיכולוג (ולא הוגה ביקורתי כמו פרום או אילו), מצליח להציע את ההסבר המספק ביותר לאובססיביות של האדם בחברה המודרנית – האובססיה הצרכנית והאובססיה לעבודה. השילוב בין תורתו של וויניקוט לתורתם של פרום ובובר מבהיר איזה חלק של התודעה האנושית אבד בתהליך המודרניזציה, וכיצד אובדן זה זורע סבל והופך אותנו לאובססיביים.

שלושת ההוגים מסכימים שאחת היכולות המרכזיות שאבדו היא ה-Being, היכולת "להיות נוכח" או "פשוט להיות". בובר מדגיש רבדים מעודנים של האופן בו אנו חווים, תופסים ומבינים את המציאות, אותם הוא מנגיד לחיפצון המידי של העולם ברובד התפיסתי,⁶⁸⁴ לתהליך בו אנו הופכים את האחר לעצם, "זה". פרום הופך את האפיסטמי למעשי, ומנגיד את ההווה הנוכחת עם ההווה הרוכשת, הבעלנית (Having); ואילו וויניקוט מנגיד אותה להווה הפועלת, העושה (Doing).

התפיסות התיאורטיות הללו לא בהכרח סותרות זו את זו, אלא דווקא משלימות זו את זו במידה רבה. אובדן היכולת להיות מסביר מדוע אנחנו נוחים כל-כך להתמכר, להתמסר או להתמשמע לעבודה, שכן בהעדר היכולת להיות, נותרות רק העשייה (Doing) או הבעלות (Having), ולעבודה יש מקום מרכזי בכל אחת משתי האפשרויות הללו, כמרחב פעולה או כמקור לכסף המאפשר את הצריכה.

ילדות בצל אידיאולוגיית העבודה ואבדן היכולת להיות

התיאוריה של וויניקוט קושרת בין אבדן היכולת להיות לבין התקשרות (attachment) חסרה עם המטפל העיקרי (main caregiver) בשלבי הילדות המוקדמים. תיאוריה זו יכולה לעזור לנו להבין כיצד החברה שאנו חיים בה מייצרת עוד ועוד עובדים אקסטטיים, באופן שאינו תלוי אקסקלוסיבית באידיאולוגיות העבודה. הצגנו מוקדם יותר את תפיסתה של חיימוביץ', לפיה בעקבות אובדן רשת התמיכה המשפחתית הרחבה, היות שאבא ואימא הולכים לעבודה, גם התינוקות והפעוטות נאלצים לעשות זאת; כך תינוקות רכים, פעוטות וילדים מאופסנים במסגרות בעלות מאפיינים תעשייתיים, מסגרות המוניות שדורשות משמעת, שהרי ללא משמעת גננת אחת לעולם לא תצליח "להשתלט" על 35 פעוטות.

וויניקוט מוסיף ומבהיר לנו כי מרחבים אלו הם "עבודה" לא רק בשל התנאים הפיזיים, אלא גם במובן עמוק יותר. עבור וויניקוט, אחד הכישורים החשובים ביותר שהילד רוכש הוא היכולת להיות (Being). לצורך פיתוחו דרושים שני תנאים יסודיים: הראשון הוא מרחב של ביטחון, והשני הוא האפשרות לשחק, להתנסות וללמוד להיות. את הביטחון קושר וויניקוט לדמותה של המטפלת העיקרית, שהיא לרוב האם, ולבעיני וויניקוט, תנאי הכרחי לרכישתה של יכולת זו הוא הביטחון הנובע מהתקשרות בטוחה בין הילד לבין המטפלת העיקרית, שהיא לרוב האם. התקשרות זו כרוכה במידה רבה בתשומת הלב של האם לצרכיו המשתנים של הילד וביכולתה להיענות אליהם. כאשר הילד יודע שרואים אותו ונענים לצרכיו הוא חש ביטחון שמאפשר לו, אם הסביבה מציעה לו מרחב מתאים, להתנסות, לשחק וללמוד, ובין השאר ללמוד להיות לבד עם עצמו, "פשוט להיות". אך מסגרות החינוך לגיל הרך אינן מציעות בדרך כלל אף אחד מהתנאים האלה. הצפיפות בגני הילדים, היחס הכמותי בין מטפלות לילדים ואותו צורך לשלוט אינו מאפשר על-פי רוב את הביטחון הנדרש, ודאי שלא את המרחב בו יכולים הילדים והתינוקות לשחק בחופשיות, ביחד ולבד, ללמוד, להתנסות ולהיות. בהעדרו של מרחב בו יכול התינוק ללמוד להיות, נותרות בידיו רק שתי אפשרויות – לצורך (Having) או לפעול (Doing). ואכן, לכל אורך הילדות מסגרות החינוך עתירות פעילויות והפעלות, שכן הפעלה היא אחת הדרכים בהן ניתן לנהל מסות גדולות של ילדים ולשלוט בהן, והיא גם מתכתבת עם האתוס החברתי של פעולה ועשייה. חלופה נוספת היא כמובן הבעלות או הרכישה: לרכוש

⁶⁸⁴ אבנון, 2012, 170-171.

השכלה, לרכוש מיומנויות, לרכוש חברים. היא קשורה לתוצרים של הפעילות, למשל "יצירות", ציונים, ידע או מעמד.

הלמידה כיצד "פשוט להיות" היא תהליך מורכב בהרבה, הן משום שהיא דורשת תחושת ביטחון עמוקה, והן משום שפעמים רבות היא כרוכה בהתמודדות עם שעמום ותסכול שעולים בדרך. אם המיכל החינוכי לא יכול לשאת את החוויות הללו, ולהתייחס אליהן כחלק מתהליך הלמידה, הילד לא יוכל ללמוד להיות נוכח. וויניקוט מדגיש בהקשר זה את ההבדל בין המשחק, אליו ניתן להתייחס כ"עשייה-הווה", לבין סוגים אחרים של עשייה. "רכישת מיומנויות" היא דוגמה לעשייה בעלנית, בה המוקד אינו בעשייה עצמה, אלא בתוצר המקווה שלה. "הפעלה" היא עשייה שמותירה את הילד פסיבי, שכן מישוהו אחר מפעיל אותו והוא אובייקט של העשייה. במשחק חופשי, לעומת זאת, ישנה אקטיביות שמאפשרת לילד לחוות עצמו כסובייקט, וליתר דיוק, להתנסות בסוגים שונים של סובייקטיביות. התנסות זו מובילה לתובנה עצמית, לתובנה של האחר ולפיתוח אמפטיה.⁶⁸⁵

היכולת להיות משפיעה אם כן באופן ישיר גם על היכולת "להיות עם", היכולת להיות בקשר, בזיקה. אופנה הגותית-מחקרית מהשנים האחרונות תולה את הירידה ביכולת האמפטיה וביכולת לאינטימיות בהופעתם של הטלפונים החכמים. מבלי להפחית ביכולתם של מסכים לעמוד בדרכם של קשרים בין-אישיים, אני סבור כי יתכן שיש כאן בלבול בין סיבה למסובב. הניסוי החברתי הגדול שהוציא לפני כמה עשרות שנים את שני ההורים לעבודה מבלי להציע פתרון לילדים ומבלי לקחת בחשבון את ההשלכות ההרסניות של שינוי כזה במערך המשפחתי, עשוי להסביר את הירידה באמפטיה ובכישורים ליצור אינטימיות. הילדים שנולדו לתוך הניסוי הזה לא בהכרח איבדו את ההזדמנות לקשר אינטימי עם דמויות הוריות, אולם הם איבדו את המרחבים הפתוחים של משחק ואימון בהווה ובנוכחות, ולכן את היכולת לאינטימיות עמוקה ושלמה. כאשר הילדים הללו, שהם עכשיו מבוגרים, מקבלים (having) מכשיר שמאפשר פעילות מתמדת (doing) הם כמובן מתמסרים אליו, משום שהוא מכנס לתוכו את שתי הפרקטיקות המרכזיות אותן למדו עוד מימי הגן. הקישור בין החסך בתשומת לב הורית מספקת בילדות לבין חוסר יכולת לאינטימיות מסביר את עומקו של הניכור המודרני ואת הנטייה להתכנסות נרקסיסטית פנימה. עבור התינוק שלא למד "פשוט להיות" או "להיות עם", הזרות והריחוק הן חוויות יסוד של העצמי. אם נקבל את הנתון לפיו 40% מהתינוקות אינם זוכים לחוות התקשרות משמעותית עם הוריהם,⁶⁸⁶ ונוסיף לו את טענותיו של וויניקוט, לפיהן גם התקשרות המוגדרת כנורמטיבית איננה מספיקה כדי לאפשר את התפתחותה של היכולת להיות ולהיות עם, נבין את היקף הניכור ומשמעותו.⁶⁸⁷

ניתוח זה ממחיש את הרלבנטיות של הדרך הבודהיסטית בחינוך בן זמננו. דווקא בתקופה שבה תנאי המציאות אינם מאפשרים התפתחות תקינה של היכולת להיות, נדרשת פדגוגיה אשר מציעה כלים מעשיים באמצעותם ניתן לטפח את אותה נוכחות הווה. אני מתייחס, כמובן, לשימוש מושכל באותם כלים בודהיסטיים, שימוש שאינו מאבד את המודעות החברתית-ביקורתית, ונזהר לא להפוך לפרקטיקה נוספת של משטור היצרים, הדחקתם וההתכחשות להם. הטענה כי האישי הוא הפוליטי משמעה שהיכולת להיות, כמו היכולת לאהוב, יכולה להיות מעשה פוליטי משחרר, פרקסיס רדיקלי שמציע לנו ולסובבים אותנו אופנים אחרים של הווה, מחוץ לתרבות העבודה והצריכה.

⁶⁸⁵ וויניקוט, דונלד ו', היכולת להיות לבד, בתוך: עצמי אמיתי, עצמי כוזב, ת"א: עם-עובד, 2013, עמ' 170-177.
⁶⁸⁶ מדובר בדו"ח שמבוסס על מחקר מקיף של 14,000 ילדים אמריקאים: Sophie Moullin, Jane Waldfogel and Elizabeth Washbrook, Baby Bonds: Parenting, attachment and a secure base for children, London, The Sutton Trust, 2014.
⁶⁸⁷ וויניקוט, 2013, 170-177.

4.4.2 פרום: "To Have or To Be"

בספרו האחרון מתמקד אריך פרום בהבחנה בין שני אופני קיום: קיום ממוקד רכוש, Having, וקיום ממוקד הוויה, Being. מתרגמת הספר, שושנה צינגל, בחרה לתרגם זאת כ"בעלות" ו"מימוש עצמי". התרגום של "Having" כ"בעלות" אמנם מדויק, אך איננו קולע להגדרתה של הבעלות כמצב הוויה; ואילו התרגום של "Being" כ"מימוש עצמי" מפספס במידה רבה את כוונתו של פרום, שהתייחס לנוכחות או הוויה, "הווה נוכח" בלשונו של בובר. לאורך הסעיף אשתמש אפוא במושגים אלה, ובמושגיו המקוריים של פרום באנגלית.⁶⁸⁸

אליבא דפרום, ההבדל בין חברה ממוקדת הוויה ונוכחות לבין חברה ממוקדת רכוש הוא ההבדל "בין חברה שבמרכזה עומדים בני אדם לחברה שבמרכזה עצמים". המיקוד ברכוש ובעלות מאפיין "את החברה התעשייתית המערבית, שבה הלהיטות אחר ממון, פרסום ועוצמה נעשתה עניין מכריע בחיים, ומיקוד זה הפך כה מרכזי, עד ש"האדם המודרני אינו יכול להבין את רוחה של חברה שאינה מציבה בראש מעייניה קניין וחמדנות".⁶⁸⁹

לטענתו של פרום, האדם המודרני קושר קשר ישיר בין השאלה "מי אני?" לבין השאלה "מה יש לי?". העצמי המודרני מצוי במצב הוויה של בעלות; הוא איבד את היכולת להגדיר את עצמו בנפרד מרכושו. התפקיד המקצועי, המעמד בעולם העבודה, הוא סוג נוסף של רכוש; חיימוביץ' מדגימה זאת במאמרה, כשהיא מתייחסת להתמזגות בין זהות מקצועית ואישית אצל העובדים האקסטטיים. העובד האקסטטי לא רק עובד בגוגל, הוא-עצמו גוגל. באמצעות ההתמסרות האקסטטית הוא רוכש לו מיתוג עצמי. בדומה לכך, גם חברים, בני זוג וילדים הם סוג של רכוש שמגדיר מי אני. אם אני נשוי ל"חבילת אופי" בעלת ערך שוק גבוה, הרי שיש לכך משמעות לגבי ערכי שלי, מסביר פרום ב"אמנות האהבה". ההגדרה העצמית לפי ערך, וחיפצון האחרים לכדי "חבילות אישיות", פוגם בהתייחסות לאחר כתכלית כשלעצמה. כשהאחר מאבד את ערכו החברתי, כשחבילת התכונות נשחקת, כבר אין לי יותר טעם להחזיק בו.⁶⁹⁰

לדידו של פרום, ההוויה הבעלנית היא עבורנו מוכרת ומובנת מאליה. בשל טבעה של החברה בה אנו חיים, "נדמה לנו שלרכוש (to have) זו פונקציה נורמלית של חיינו. כדי להתקיים הכרחי שנרכוש דברים. זאת ועוד, הכרחי שדברים יהיו רכושנו כדי שנהנה מהם. בתרבות שבה המטרה העליונה היא לרכוש ולצבור, לרכוש ולצבור עוד ועוד, בחברה שבה ניתן להגיד על אדם "הוא שווה מיליון דולר", כיצד תתכן הבחנה בין having ל-being? ההפך הוא הנכון, נדמה שהמהות היסודית של being היא having; כלומר, אם לאדם אין שום דבר, הרי שהוא שום דבר".⁶⁹¹

כדי להסביר את המצב הקיומי של being משווה פרום בין שירתו של טניסון לזו של המשורר היפאני באשו. שני השירים מתארים מפגש עם פרח, אך בשעה שטניסון עוקר את הפרח כדי להתבונן בו ובכך הורג אותו, באשו רק מתבונן בו היטב, נוכח מולו.

אחת הדוגמאות המרתקות שמביא פרום להלך המחשבה הבעלני עוסקת בשינויים שמתחוללים לדבריו בשפה, ומבחינים בין האדם לבין פונקציות מהותיות שלו. הוא מציע דוגמאות מעולם השירה ומהפילוסופיה של הלשון לחיפצון של מצבים מנטליים ורגשות, ובפרט, מציין את המעבר משימוש בפעלים לשימוש בשמות עצם לתיאור הוויה נפשית: ההבדל בין "יש לי רעיון" לבין "אני חושב", או בין "יש לי אהבה" לבין "אני אוהב", בין "יש לי בעיה" לבין "אני מוטרד", או בין "יש לי נישואים מאושרים" לבין "אני נשוי באושר". לתפיסתו של פרום, המעבר לשמות עצם מציין העמקה של בעלות – אני הבעלים של הבעיות שלי, הנישואים

⁶⁸⁸ פרום, א., בעלות ומימוש עצמי, ירושלים: א' רובינשטיין, 1983.

⁶⁸⁹ Fromm, 1996, 19.

⁶⁹⁰ פרום, 2001, עמ' 204.

⁶⁹¹ Fromm, Erich, To Have Or To Be, New York: Continuum, 1996. 15. התרגום שלי.

שלי והמחשבות שלי. ניתן לומר "יש לי שעון", אך מה פירוש הדבר "יש לי רעיון"? פירוש אינו אלא "אני חושב", או ליתר דיוק, "מחשבה זורמת". ככל שהחיים והתודעה נתפסים יותר ויותר כרכוש, כך גדל הסבל המנטאלי. אני לא "מוטרד", יש לי בעיה, היא שלי ולכן אני אחראי עליה. חיי הנישואים אינם עוד התהוות גומלין הדדית, אלא רכוש – לכן אם הם אינם עובדים חייבת להיות אשמה, ולכן החלפה שלהם היא כל כך טריוויאלית. בשפה בודהיסטית ניתן לומר, כי התחזקותה של ההווה הבעלנית היא צעד נוסף של התרחקות מאן-אטמן, התפיסה של העדר עצמי נפרד וקבוע. ה"אני" מתחזק ומתקבע, וה"שלי" בעקבותיו, ובעקבות זאת הסבל המנטלי הולך ומחמיר.

הדוגמא האולטימטיבית של פרום להווה הנוכחת לקוחה מיצירתו של גיתה. פרום מתייחס ל"פאוסט" של גיתה כתיאור דרמטי של הקונפליקט בין having ל-being. בעיניו, טיבו של ההווה הנוכח בתכלית הפשטות מבוסס בשיר בעל הכותרת האבסורדית "קניין": "אני יודע שדבר אינו שייך לי / אלא המחשבה, אשר ללא עכבות / מתוך נשמתי תקלח. / וכל רגע של חסד / שגורל אוהב / לי מעניק ממעמקים, את לבי מרנין."⁶⁹² התייחסותו של גתה למחשבה מדגימה היטב את תפיסת ה-Being. החשיבה היא אתר מרכזי להתרחשות זאת. על פי רוב, חשיבה נתפסת על ידינו כפעולה אקטיבית ומכוונת, שכולה בשליטתנו ובעלותנו. עצם המחשבה שאנו השליטים של המחשבות והרגשות שלנו היא מקור לסבל עצום, שכן היא גורמת לנו לחוש אשמה על רגשותינו הקשים ומחשבותינו הכואבות, וכך מעצימה את הסבל הכרוך בהם. לפיכך, אחד הפרוטוקולים הטיפוליים האפקטיביים ביותר שנגזרים מהתרגול הבודהיסטי שם דגש התנהגותי וקוגניטיבי על טיפוח ההבחנה בינינו לבין הרגשות והמחשבות "שלנו".⁶⁹³ יש כוח מרפא רב ביכולת להיות נוכח עם מחשבות ורגשות מבלי להזדהות איתם, ובלי לחוש בעטים אשמה, ספק עצמי, שנאה עצמית או בושה. אם כן, ביטוי מרכזי אחד של תפיסת ה-Having הוא לקיחת בעלות על אירועים מנטליים שאינם באמת שלי או של מישהו. ביטוי נוסף שלה הוא הייחוס של קיום חיצוני ונפרד לפונקציות שלמעשה מתקיימות רק בתוך הנפש או בתוך זיקה, למשל אהבה או יצירתיות.

בניגוד לכך, ההווה הנוכחת, Being, מצויה בהתהוות מתמדת. את התפיסה הרדיקלית הזו פרום מאתר במערב אצל הרקליטוס והגל, ומנגיד אותה לתפיסה האפלטונית אשר נותנת קדימות לאידאות. בעולמו של אפלטון האהבה או המחשבה יכולה להתקיים כישות אפריורית, אולם בעולמם של בני האדם הן מופיעות רק כפעולה וחוויה, ולא ייתכן שהאידאה של האהבה תהיה אמיתית יותר מהחוויה של לאהוב. פרום מציין כי התפיסה של הרקליטוס והגל מתייחסת לקיום כאל תהליך, ובכך מקבילה לחשיבה הבודהיסטית, שאינה יכולה לשאת כל קביעות של חומר או עצמי. גם אם נקבל את ההנחה האפלטונית בדבר קיומה של אידאה אפריורית קבועה ובלתי משתנה, הרי שבמצאות החיים האנושית, מבנים חיים יכולים להתקיים רק אם הם מתהווים ומשתנים. השתנות וצמיחה הם מאפיינים מוטבעים של החיים כתהליך.⁶⁹⁴

יש אם כן הבדל מהותי בין שני אופני הקיום הללו, שמקשה על ניסוח חווית ההווה הנוכחת בחברה שחווית הבעלות היא החוויה השכיחה והמקובלת בה. בעלנות מתייחסת לדברים קבועים וניתנים לתיאור, ואילו ההווה מתייחסת לחוויה האנושית, שמטבעה איננה ניתנת לתיאור. ניתן אולי לתאר את ה"פרסונה" שלנו, מסיכת האופי שאנחנו עוטים ומציגים, משום שהפרסונה הזו היא כשלעצמה דבר, חפץ. אולם בן האדם החי איננו דמות מתה וקבועה, ואי אפשר לתארו במלואו. ניתן לומר הרבה על אופיו של האדם, על התנהגותו בחיים ואפילו על המבנה הפסיכולוגי העמוק שלו, אבל העצמיות השלמה, המקיפה, "כחות" של האדם, היא ייחודיות כמו טביעות אצבעותיו, ולכן לעולם לא תוכל להיות מובנת לחלוטין. אל ייחודה ניתן לגשת רק

⁶⁹² Fromm, 1996, 19. התרגום שלי.

⁶⁹³ או ליתר דיוק המחשבות והרגשות שקולחים, זורמים וחולפים בנו. אני מתייחס ל-MBCT ולאופן שבו הוא מטפל בחזרתיות (relapse) של דיכאון קליני.

⁶⁹⁴ Fromm, 1996, 25-26.

במפגש של זיקה הדדית שלמה שמתגברת על מחסומי הנפרדות, אולם אפילו אז זיהוי מלא של האחר אינו אפשרי, משום שהאדם הוא תהליך של התהוות מתמדת.⁶⁹⁵ למעשה, אפילו פעולה התנהגותית אחת לא יכולה להיות מתוארת בשלמות. עמודים רבים נכתבו על חיוכה של המונה לזיה, ובכל זאת הוא נותר מסתורי. לדידו של פרום כל חיך הוא מסתורי, ואין כל אפשרות לתאר בשלמות אף הבעה אנושית.

ההוויה הנוכחת נשענת על עצמאות, חופש, ונוכחותו של הגיון ביקורתי. המאפיין היסודי שלה הוא פעלתנות, אך לא פעלתנות חיצונית וטרודה אלא פעלתנות פנימית, שימוש יצרני בכוחות האנושיים. ביכולתה לתת ביטוי לאיכויות, לכישרונות ולעושר האנושי הקיים בכל אדם, לחדש, לצמוח, לגדול, לאהוב, להתעלות מעל הבידוד של האגו, להתעניין, לתת. אך כל המילים הללו רק מכוונות אל החוויה, שנותרת בלתי ניתנת לתיאור.⁶⁹⁶

בערוב ימיו הגיע פרום למסקנה שההבחנה בין having ל-being היא אחת האבחנות החשובות ביותר לגבי הקיום האנושי, שכן היא נוגעת באחת מבעיותיו החריפות ביותר. הוא כתב: "המידע האמפירי האנתרופולוגי והפסיכואנליטי מדגים ש-having ו-being הנם שני מצבים יסודיים של החוויה, והכוח היחסי שלהם קובע את ההבדל בין תכונות אופי של פרטים ומגוון סוגים של אופי חברתי".⁶⁹⁷

4.4.3 בובר: זיקה והוויה

פרום מתקשה להגדיר את ההוויה הנוכחת. הוא מתאר אותה בעיקר על דרך השלילה, דרך התעמקות בהגדרתה ובמאפייניה של ההוויה הבעלנית המנוגדת לה. גם "אמנות ההוויה" וגם "בעלנות או מימוש עצמי" מתארים בעיקר את אויבי ההוויה הנוכחת ואת הדרכים להתנגד להם כדי להגיע אליה, אך ממעטים להסביר אותה כשלעצמה.⁶⁹⁸

לעומתו, מרטין בובר דווקא מנסה שוב ושוב לתאר את אותה הוויה נוכחת (ואולי לכן הוא נתפס כפחות נהיר ונגיש). התיאור המוכר ואולי גם המובהק ביותר מופיע במשל האילן.⁶⁹⁹ בתחילת המשל מדגים בובר את כל האופנים בהם ניתן להתייחס לאילן כחפץ, כעצם, באמצעות התייחסות לנדבכים מבודדים מתוך שלמותו של האילן: המראה שלו, יחסיו עם סביבתו, מינו, חוקיות פעולתו. אל מול החפצה זו, עומדת האפשרות לזיקה עם האילן, לנוכחות הווה עמו.

גדולתו של התיאור של בובר היא בעובדה שהתיאור המחפץ מפתיע אותנו ביופיו. אמנם נוכחת בו חקירה מדעית ממיינת, בירוקרטית, ממספרת, אך אין היא העיקר. בעיקרו זהו תיאור לירי וישנה בו מודעות רבה, תשומת לב רבה, נוכחות: "הריני מסתכל באילן."

יכולני לראותו בחינת מראה: עמוד קפוא אפוף אורה, או ירוקה ניתזת השקויה ענוות-חן של כחול אשר לרקיע הכסף". בראייה יש ראייה עמוקה ובהמשך ישנה החישה: תחושת נשימת-העלים ואפילו החישה של גדילת העץ בכולן ניכרת נוכחות עמוקה עם האילן: "יכולני לחוש יניקתם של השורשים, נשימת העלים, מגע-ומשא בלתי-פוסק עם האדמה, עם האוויר – ולחוש את הגידול עצמו שבחביון האפלה".⁷⁰⁰ יכולנו בקלות לפרש תיאור זה כהוויה נוכחת, אולי לדידו של בובר, עדיין אין כאן נוכחות מלאה. "בכל אלה אין האילן אלא עצם לנגדי. מקומו לו וזמנו לו, סוגו עמו וטיב לו". ההתבוננות באילן איננה הוויה נוכחת מלאה, למרות תשומת הלב והערנות שיש בה, משום שהיא תופסת רק נדבך אחד של הווייתו של העץ, בעוד ההוויה הנוכחת

⁶⁹⁵ Ibid, 87-88.

⁶⁹⁶ Ibid, 88-89.

⁶⁹⁷ Ibid, 15-16. התרגום שלי.

⁶⁹⁸ Fromm, 1996, 89.

⁶⁹⁹ אולם ניתן למצוא בהגותו גם תיאורים של מפגש עם בעלי-חיים ובני אדם כמו בן – ראו להלן.
⁷⁰⁰ בובר, 1963, בתוך "אני ואתה".

היא חוויה טוטלית: "יכול גם שיתרחש, מתוך רצון וחסד כאחד, שעם הסתכלותי באילן אהיה משובץ בזיקה אליו, והוא שוב אינו לז".

ההתרחשות בה מתעוררת ההווה הנוכחת היא הזיקה, ובה האחר מפסיק להיות אובייקט זר וחיצוני. זהו מצב אינטרסובייקטיבי שבה יש חוויה של האחר כהווה שלמה, "אתה" לא מוחפץ. אין דקדוק של האילן לאחד מרכיביו ואני לא משתמש בו יותר למימוש צרכי: "אין האילן רושם מן הרשמים, אינו משחק לכוח המדמה שלי [...] ממש הוא השרוי ועומד נכחי, הוא לי כשם שאני לו [...] זיקת גומלין". מפגש שכזה אין פירושו שמיטה של דרכי ההסתכלות הקודמות, אלא שהפרטים כלולים עתה בשלם – בעץ כולו.⁷⁰¹

ההווה הנוכחת מתרחשת אפוא במצב של זיקה, מצב בו כל האובייקטים קורסים והופכים לסובייקטים, המצויים בקשר הדדי זה עם זה. במצב זה מתמוטטות המחיצות המפרידות בין העצמי לבין העולם. התרחשות כזו היא אפשרית בכל סוג של מפגש – עם אחרים, עם הטבע, עם מושאים של רוח ועם עצמי.

כדי להבין במדויק את כוונתו של בובר, נוכל למקמה על הטווח שבין נוכחות במובנה היומיומי, כתשומת לב ערה, ממוקדת וקשובה, לבין חוויה מיסטית של אחדות מלאה עם הקיום. מקובל לייחס לבובר שתי תקופות של הגות, התקופה המיסטית והתקופה הדיאלוגית, שתחילתה בפרסום "אני ואתה". לפי דן אבנון, שינוי זה בהגותו של בובר נובע מן ההבנה שהחוויה המיסטית, למרות תחושת האחדות הכרוכה בה, לא מאפשרת ראייה בהירה של האחרים ושל המציאות, ולכן איננה מציעה נוכחות הווה אמיתית עם האחר.⁷⁰² אולם הנטייה המיסטית איננה נעדרת לחלוטין מהתפיסה הדיאלוגית. בובר לומד מן המיסטיקה על יכולתו של אדם להתעלות מעל תפיסת החולין של המציאות, ועל אי האפשרות להתייחס לאני כנפרד מהעולם ומהאחרים: "כל מי שחווה את אחדות ה'אני' והעולם אינו יודע דבר על ה'אני' ועל העולם".⁷⁰³ כל עוד יש "אני" שהוא סובייקט ו"אילן" שהוא אובייקט קיים ביניהם חיץ, אך בנוכחות ההווה של הדיאלוג מתמוסס החיץ הזה לטובת חוויה בין-סובייקטיבית. בבסיס הנחה זו ניצבת התפיסה לפיה החוויה הסובייקטיבית המחפצת אינה ייצוג אמיתי של העצמי. בובר גורס כי אנו, כבני אדם, חסרים הכרה עצמית ושהדבר אליו אנו מתייחסים כ"אני" אינו אלא "ייצוג חלקי של עצמיותנו הכוללת והשלמה". כל עוד ישנה החפצה, כל עוד ישנה הפרדה וחציצה ביני לבין האחר, לא מתרחשת נוכחות אמיתית, אלא בהכרח חלקית. אבנון כותב, בהמשך לבובר: "כדי להכיר את עצמנו באופן שלם אנו זקוקים למודעות של אותו חלק מהווייתנו הקשוב הן לייחודיות שלנו והן לעובדה שאנחנו מהווים חלק בלתי נפרד מן הבריאה האחת, המאוחדת".⁷⁰⁴

המצב הדיאלוגי שמציע בובר הוא מצב מרתק, בו מתעורר אותו חלק מהווייתנו שמסוגל להיות מודע הן לבריאה המאוחדת כולה – מה שכינינו ההווה השלובה בטרימינולוגיה הבודהיסטית – והן לייחודיות של העצמי הפרטיקולרי בתוך אותה הווה שלובה. כלומר, זהו מצב בו יש ראייה צלולה של הריקות וההווה השלובה, שאיננה מובילה למחיקה של העצמי אלא להפך. יש כאן מודעות כפולה לשני רבדים של המציאות בו זמנית: הרובד המוחלט בו מוחשת ההווה השלובה, והרובד היחסי בו מתהווה עצמי פרטיקולרי תלוי וארעי. אבנון סבור, כי גם בובר מבחין בפרדוקס-לכאורה הזה: "אם אני קיים, אני חלק בלתי נפרד מ'הווה' [...] עם זאת, אם אני חווה 'זיקה להווה', הרי שאני חי בזיקה למה שאני חלק ממנו. האם יתכן שתהיה לי 'זיקה' של נפרד לכאורה למה שאני חלק בלתי נפרד ממנו?" אך לדבריו, "ידיעת שני הדברים הללו בו-זמנית – שהמרוחק הוא גם הנוכח – מייצרת יחס דיאלוגי מושלם". החיים מתרחשים בא-דואליות בין שני הרבדים הללו. החוויה האינטואיטיבית המיידית היא חוויה של עצמיות מגובשת, קבועה ונפרדת, חוויה בה אני

⁷⁰¹ בסוד שיח, 3. ההדגשות שלי.

⁷⁰² אבנון, דן, מרטין בובר: הדיאלוג הנסתר, ת"א: עם עובד, 2011, 52-64. אבנון מרחיב ומבהיר שהתבהר לבובר "שמיסטיקה עומדת בסתירה לקהילה בדיוק משום שעבורה יש רק זיקה אמיתית אחת, הזיקה לאלוהים", כלומר הקשר ה"ישיר" עם האל מערפל את היכולת להיות בזיקה עם כל המצויים שאינם האל (שם, 55).

⁷⁰³ ציטוט של בובר מתוך 'ידידים אקסטימיים', אצל אבנון: 55.

⁷⁰⁴ שם, 13.

והאילן נפרדים זה מזה. בקצה המיסטי של החוויה האילן ואני בלתי נפרדים, ארוגים זה בזה ברקמת ההוויה השלובה, ואף אחד מאיתנו לא באמת קיים; קיימת רק ההוויה השלובה, "האחד". הן בובר והן בודהה מתנגדים להאחדה הזו ולמחיקה שנגזרת ממנה. לעומת זאת, בחויית הנוכחות ההווה הדיאלוגית העצמי ממשיך להתקיים, אך הוא מסיס יותר, משתנה ותלוי, וגם החוויה (השלובה) ממשיכה להתקיים, אבל רק כמפגש בין אינסוף סובייקטים. אני נוכח והאילן נוכח, ונוכחת גם הזיקה בינינו, שמסמלת את כל הזיקות האפשריות בהוויה, אך גם מתהווה כשלעצמה כזיקה ייחודית. הנוכחות המלאה יודעת את כל אלה, חיה את הפרדוקס. היא מאפשרת "להיות 'אדם', עם זיקה להוויה הכוללת את עצמי, את האחרים ואת כל מה שקיים".⁷⁰⁵

בעולם המושגים הבודהיסטי, המושג המדויק ביותר לתיאור חוויה זאת הוא מושג הככות, בסנסקריט טטאטה (Tathata), המשמש כדי להתייחס לקיומם של דברים מנקודת המבט של תפיסת הריקות. התפתחותו של מושג זה קשורה להתרחקות של תפיסת הריקות מחיי היומיום. כדי לדייק את התרגול הובלטה תפיסת הככות, אשר כוללת בתוכה את המודעות לריקותם של הדברים כולם, יחד עם העובדה שהם קיימים. ככה. הוא מתייחס למצב תודעה א-דואלי, שיוזע את קיום הדברים ואת ריקותם בו-זמנית, והוא מטרה ותולדה של האימון הבודהיסטי, הגשמה של ראייה צלולה של הריקות בחיי היומיום.⁷⁰⁶

ידיעה א-דואלית זו של החוויה השלובה ומופעי העצמי, ידיעה של הבין-סובייקטיביות שמפולשת בחוויה של סובייקטיביות, נתפסת בבודהיזם כמטרה נשגבת של התרגול. האימון הבודהיסטי מכוון למצב הכרה זה, אך ברור שהוא לא זמין עבור כל בני האדם בכל עת. גם בובר אינו חושב שבכל רגע של חיי האדם יכולה להיות זיקה שלמה. חיי היומיום מחייבים פעמים רבות זיקת אני-לז. לא תמיד ישנה אפשרות לנוכחות מודעת, ובוודאי שלא לנוכחות הווה, דיאלוגית, שלמה. האתגר הבובריאני הוא להגדיל ככל האפשר את הדיאלוג, את המינון והאיכות של יחסי אני-אתה. להגדיל את התחושה, החוויה והידיעה של הקשר שלנו עם האחרים. מנקודת המבט הבודהיסטית, התרגול שמכוון להכרה זו כולל בתוכו את שתי הכנפיים של הדרך: מחד תשומת הלב לריקות, ומאידך החמלה, שמבחינה בכל חוויה סובייקטיבית במרחב הבין-סובייקטיבי, ומתייחסת אליה ברצינות תהומית. התרגול הבודהיסטי מעניק תשומת לב לשתי הכנפיים הללו, ומחזק את שניהן, כמו גם את האיזון ביניהן.

תשומת הלב המיוחדת הזו מהדהדת לאותו חלק מהחוויה הקשוב לייחודיות שלנו והן לבריאה כולה, כפי שמגדיר זאת בובר. הקשיבות לייחודיות שלנו ושל כל אדם אחר ובתוכה הדוקה של כל יצור, הנו הכנף של החמלה והקשיבות לחיותנו חלק נפרד מהחוויה כולה הנה הכנף של הריקות.

בה בעת, הדיאלוג בין בובר לבודהה מדגיש כי אין לבלבל בין תשומת לב קשובה (מיינדפולנס) לבין נוכחות הווה. תשומת לב היא תנאי הכרחי לנוכחות ההווה, אך רחוקה מלהוות תנאי מספיק. אין בכך כדי להפחית מחשיבותה, שכן כדי לטפח נוכחות הווה יש לטפח קודם כל נוכחות בכלל. הבודהה ההיסטורי ייחס חשיבות עצומה לתשומת הלב, אך הדגיש שיש להפנותה לארבעה מושאים, שהגוף הוא רק אחד מהם. תשומת הלב החשובה ביותר היא לדהרמות, דהיינו "אמת", "לדברים" או "להוויה". בסוג זה של תשומת לב כלולה ההבנה שאין עצמי נפרד וקבוע, אלא התהוות גומלין מותנית, אליה התייחסנו לעיל כהוויה שלובה.⁷⁰⁷ חינוך בודהיסטי אינו יכול אפוא להסתפק בחינוך לתשומת לב או לקונטמפלציה. תרגול של תשומת לב יכול להיות

⁷⁰⁵ שם, 19.

⁷⁰⁶ אני מתייחס פה למושג הככות כפי שהוא מוגדר בסוטה על עירור האמונה במהאיאנה. הן למושג עצמו והן לאופני התרגול הנגזרים מכך כפי שהם מופיעים בפרק הרביעי של הדרשה. גם רז מתייחס לכך, (רז, 2016).

⁷⁰⁷ אני מתייחס פה לסטיפתהאנה סוטה – הדרשה על כינון תשומת הלב שנתפסת כדרשה החשובה ביותר במסורת של הבודהיזם הקדום. ארבל, 2016, 93-113.

התחלה מצוינת להליך עמוק בהרבה, שמכוון לנוכחות הווה, וחייב להכיל בתוכו גם תרגול של חמלה, מפגש עם אחרים והבנה עמוקה של המציאות הקיומית.

4.4.4 וויניקוט: על חשיבות הילדות

"The alternative to being is reacting

And reacting interrupts being and annihilates"⁷⁰⁸

ספרו האחרון של פרום, "The Art of Being", מוקדש לאופנים בהם ניתן לטפח הוויה נוכחת. בספר ניכרות השפעות בודהיסטיות עמוקות, בפרט בפרקים על התרגול המדיטטיבי והתרגול הקונטמפלטיבי, שפרום מכנה "פסיכואנליזה עצמית". כפי שצינתי לעיל, פרום מחק את הפרקים הללו מחיבורו הקודם, "To have or To Be", מתוך חשש שהם יובילו לפרשנות מוטעית של תפיסת ההוויה הנוכחת כפרקטיקה א-פוליטית. הוא העדיף להדגיש את הפן הפוליטי של הבחירה בין בעלנות להוויה נוכחת, ובעיקר את הנזקים שמסבה התודעה הבעלנית לנפש האנושית, ואת הצורך להתרחק ממנה ולמרוד בה.

כפי שראינו במבוא לסעיף זה, הגותו של וויניקוט לגבי הילדות מוסיפה נדבכים חשובים להבנת ההוויה הנוכחת. לפי וויניקוט, שלושה תנאים הם הכרחיים כדי שהוויה נוכחת תוכל להתפתח: התקשרות בטוחה, היכולת להיות לבד וההזדמנות לשחק. אל חשיבותה של ההתקשרות הבטוחה כבר התייחסנו במבוא לפרק זה; נדון כעת בשני התנאים האחרים.

במאמר בשם "היכולת להיות לבד" וויניקוט כותב: "המצב של להיות לבד הוא משהו אשר (למרות הפרדוקסאליות) משמעותו תמיד שמישהו אחר נמצא שם".⁷⁰⁹ היכולת להיות לבד היא לדידו של וויניקוט אחד ההיבטים החשובים ביותר של בשלות רגשית, והבסיס לכל קשר בוגר. היא לא מנוגדת ליכולת להיות בקשר אלא משלימה אותה: אני יכול להיות עם האחר רק משום שאני יכול להיות גם עם עצמי. באותו אופן שבו הניכור החברתי כרוך בניכור של האדם מעצמו, כך גם היכולת להיות עם עצמו משתקפת ביכולת להיות עם אחרים. הניגוד למצב זה, מסביר עמנואל ברמן, הוא מצב של חרדה, הפוגם ביכולת להיות עם האחר ועם עצמו.⁷¹⁰ נשאלת אפוא השאלה, מהן הנסיבות המאפשרות ליכולת להיות לבד להתפתח. מה מאפשר ליחיד שלא לחוש בחרדה רבה מדי גם כאשר הוא לבד? בעיני וויניקוט, "אף שסוגי חוויה שונים משמשים לביסוס היכולת להיות לבד, קיימת חוויה אחת שהיא בסיסית, ואם לא יהיה די והותר ממנה, לא תתאפשר היכולת להיות לבד; חוויה זו היא להיות לבד, כתינוק וכילד קטן, בנוכחות האם".⁷¹¹

התפתחות היכולת להיות לבד מותנית אפוא בהתנסות של היות לבד בנוכחות של אחר, האם על פי רוב. כדי שתוכל להתפתח היכולת להיות לבד מסבירה אלינער פרדס נדרשת תחושת ביטחון והחזקה שמקורה בנוכחות "שקטה, זמינה ולא חודרנית של האם", כלומר, הילד זקוק להתנסות במצב בו הדמות ההורית נוכחת, נוסכת תחושת ביטחון, אך לא מתערבת במשחק ובתהליך הגילוי שלו.⁷¹² רק בתנאים אלה הוא יכול לחוות את עצמו כסובייקט ממשי ואותנטי, חוויה שהיא תנאי הכרחי הן להתפתחותו של עצמי אמיתי וספונטני והן להתפתחותה של היכולת להיות לבד. בהעדרה, מתפתח מה שוויניקוט מכנה "עצמי כוזב",

⁷⁰⁸ ציטוט של וויניקוט אצל אפשטיין "החלופה להוויה-נוכחת, היא תגובה; ותגובה מפריעה לנוכחות ומאיינת" Epstein, M., *Going on Being: Buddhism and the Way of Change*, Broadway Books, 2001, P. VII

⁷⁰⁹ וויניקוט, דונלד, *עצמי אמיתי, עצמי כוזב*, ת"א: עם-עובד, 2013, עמ' 170-177.

⁷¹⁰ ברמן, עמנואל, *היכולת להיות לבד – מבוא, בתוך: וויניקוט, דונלד, עצמי אמיתי, עצמי כוזב*, ת"א: עם-עובד, 2013, עמ' 167-170.

⁷¹¹ וויניקוט, דונלד, *עצמי אמיתי, עצמי כוזב*, ת"א: עם-עובד, 2013, עמ' 167-177.

⁷¹² פרדס, אלינער, "שימו' מרחבים בזה היחד"- על היכולת להיות לבד, נקצר בתאריך 13.09.2016 מאתר <http://www.pardess.info/?p=190>

שמבוסס על תגובות לגירויים חיצוניים ומאופיין בנטייה לקונפורמיות, ולצורות נוספות של הסתגלות תמידית לדרישות העולם החיצוני. הסתגלות שיטתית זו מסכלת את היכולת לפתח עצמיות סובייקטיבית אותנטית.

היכולת להיות לבד כוללת בתוכה אפוא את היכולת לשחק לבד, לחוות את העולם באופן בלתי תלוי ובלתי מותנה, בלי שיהיה צורך להסתגל אליו בכל צורה שהיא. במצב זה, הדמות ההורית לא מתווכת את העולם ומגדירה את המושאים בו, ולכן גם לא מגדירה עבור הילד את הסובייקטיביות שלו-עצמו. תחת זאת היא נוכחת בדרך זמינה, אך שקטה, לא מפריעה ו"לא חודרנית", דהיינו לא מתערבת ולא כופה. בתנאים הללו חוויית הסובייקטיביות המתפתחת אצל הילד יכולה להיות אותנטית, בלתי מותנית, נטולת-הפרעות. כלומר, הסביבה המיטיבה אינה רק סביבה בטוחה, אלא גם סביבה נטולת הפרעות מיותרות (impingements), בה הילד יכול להרגיש קיים מבלי לקיים אינטראקציה מתמדת עם האחר. המפגש עם העולם נטול ציפיות, דרישות, הגדרות והוא לא מחייב סתגלנות או קונפורמיות מכל סוג שהוא. העצמיות שמתהווה בסביבה כזאת היא עצמיות חופשית ומשוחררת יותר, ולכן תואמת יותר למציאות הקיומית על פי הבודהיזם, של ריקות מעצמי קבוע. זוהי עצמיות משתנה ופחות מקובעת, פחות כבולה לצורך להתקיים באופן ספציפי. כיוון שנצברו בה פחות רבדים של התאמה והסתגלות לדרישות האחרים והעולם, היא גמישה יותר וקשובה יותר להתרחשות הספונטנית בתודעה. מפגש ער ונוכח עם האחר עשוי לאפשר לעצמיות שכזו גם ידיעה אינטואיטיבית של צדה השני של הריקות – העדר הנפרדות.

וויניקוט מגשר אפוא בין התפתחותה של היכולת להיות לבד לבין התפתחותן של היכולת "פשוט להיות" ושל עצמיות אותנטית, שיש בה תחושה מופחתת של קביעות עצמי. עצמיות גמישה זו מאפשרת חוויה של רציפות בחיי הנפש אותה ממשיג וויניקוט בביטוי *Going-on-Being* – המשכיות ההווה.⁷¹³ לדבריו, בתהליך ההתפתחות המיטיב מופנמת בהדרגה הסביבה התומכת אל תוך אישיות היחיד, כך שהיכולת להיות לבד אינה מותנית עוד בנוכחותו הפיזית של ההורה. היא מותמרת בהרגשת ביטחון אימננטית, אותה כורך וויניקוט גם ביכולת לוויסות והרגעה עצמית. החוויה הבסיסית של היות לבד, ללא צורך באינטראקציה מתמדת עם האחר, היא מרחב לאימון בהרגעה עצמית והתגברות על חרדה, גם כאשר האחר אינו זמין רגשית, מנוכר או אפילו אוורסיבי.

מזווית זו ניתן לחשוב על האימון במדיטציית תשומת לב (מיינדפולנס) כתיקון של חוויה חסרה. הטכניקה של תרגול תשומת לב לגוף ולתודעה היא חוויה משחקית של היות לבד, שפסגתה בחוויה בלתי מותנית של "פשוט להיות". יתר על כן, היא מדגישה את האופנים בהם ניתן להתמודד עם חרדה, בראש ובראשונה בעזרת תשומת לב לא שיפוטית לחוויה בגוף ובתודעה. לפיכך היא מהווה כר להתפתחותה של אותה עצמיות סובייקטיבית ואותנטית, שאיננה חוששת מתופעות שונות של גוף ותודעה, הנעדרת התערבות שיפוטית בתהליכי הגוף והתודעה ולכן מאפשרת לסובייקטיביות אמיתית להיוולד. ההתבוננות אותה מטפחים בתרגול זה דומה לנוכחות שוויניקוט דורש מהאם, בכך שהיא התבוננות שקטה, זמינה ולא חודרנית. החוויה מתרחשת, תופעות של גוף ותודעה מופיעות. האימון בקשיבות מאפשר לחוויה הזו להיות מתוך מרחב של שקט, ללא חודרנות של רעיונות באשר לאופן בו החוויה "צריכה להיות". "ההתבוננות הנכונה" כוללת בתוכה התכוונות אוהבת וחומלת, שעשויה לייצג את הזמינות האוהבת של האם, ואת חוסר הנכונות להזניח את העצמי כאשר הוא חווה קושי. כלומר, ניתן לראות את ההתבוננות המיטיבה והשקטה שתרגול זה מפתח כטכניקה המיועדת להפנים את אידיאל האם המיטיבה של וויניקוט, להפנים את הנוכחות השקטה ולאפשר לו להפוך לבסיס בטוח עליו יכול להתקיים עצמי חופשי ואותנטי. באופן פרדוקסלי, דווקא האימון המכוון

⁷¹³ Epstein, 2001, P. 30-34. ראו

להכחדתו של העצמי הקבוע והנפרד מאפשר עלייתה של עצמיות ספונטנית, אותנטית, משתנה תמיד, אשר מרפה מהצורך להיות משהו עבור משהו חיצוני, ממשי או מדומיין, ושניחת ב"המשכיות הוויה" (Going-on-Being).⁷¹⁴

האופן בו מתארת הפסיכולוגית אלינור פרדס את הנוכחות ההורית המיטיבה, את הבסיס הבטוח, "הבית", מהדהד לאופן בו מוגדר המצב המדיטטיבי. לדבריה, הבית צריך "לאפשר לחיים הסובייקטיביים להתקיים ולזרום דרך כל קשת החוויות האנושיות, דרך הכאב ודרך ההנאה. בדרך זו יוכל האדם גם במצבי מצוקה, לחדש את הזרימה הטבעית, ולהשיב את הרצון להמשיך ליצור, לשנות ולהשתנות". "המשכיות ההוויה" הוויניקוטאנית אין פירושה בהכרח היות בטוב בכל עת, ובוודאי שאין פירושה נועם מתמיד, אלא היכולת לשמור על רציפות של הוויה גם בעתות כאב. רציפות זו של הנוכחות מאפשרת את חידוש הזרימה הטבעית ומצויה בבסיס הרצון להמשיך ליצור, לשנות ולהשתנות מתוך הקושי. זוהי הגדרה טובה להיפוכו של הניכור: במקום ריחוק מעצמנו ומהעולם אל מול הקושי, ההוויה ממשיכה, מתמידה, עוברת דרך כל "קשת החוויות האנושיות", כפי שמפליאה לנסח פרדס. בזמנים רגילים, היא ממשיכה, אותה יכולת עצמה היא שמאפשרת לאדם "לגלות את העולם ואת האנשים שבו מחדש במלוא ממשותם ורעננותם".⁷¹⁵ כמו אצל בובר ופרוס, גם אצל וויניקוט המשכיות ההוויה, יוצרת את הפוטנציאל לפגוש לא רק את עצמנו, אלא גם את העולם ואת האחרים.⁷¹⁶

העצמיות הרציפה, ההווה, הנוכחת, מצטיירת אפוא כחויית עצמי יסודית מיטיבה שמתאפשרת בהעדרה של עצמיות קבועה ונפרדת. זוהי חויית עצמי נטולת מאפיינים, פרט לנוכחות רצופה ויציבה, מתוך נכונות להיות עם כל מה שעולה. בתנאים שונים מופיעים חומרים מנטליים שונים; ההווה הרציפה מאפשרת להם להופיע ללא הפרעה, ורואה בהם הזדמנות למשחק מנטלי ולעתים גם לתגובה אותנטית ויצירתית. התהליך שמתרחש בילדות המיטיבה או בתרגול המדיטטיבי המיטיב הוא אפוא לא רק תהליך של גילוי עצמי, אלא בעיקר פיתוח של היכולת להכיל את החומרים המנטליים שעולים בתודעה, להתמודד עמם ולבחור כיצד להתייחס אליהם. תשומת הלב המדיטטיבית לא יכולה אפוא להיות רק אובייקטיבית. היא חייבת להכיל בתוכה גם חוכמה, יכולת לשחק עם החומרים המנטליים שעולים ולהשתנות איתם. היכולת הזו, מדגישה פרדס בהמשך לוויניקוט, היא שמאפשרת לאדם "להתחבר לחיוניות ולממשות".

וויניקוט מדגיש ש"העצמי האמיתי" אינו תלוי בזולת כדי להרגיש ביטחון, אינו זקוק לאינטרקציה כדי להרגיש קיים. זהו עצמי נטול חרדה, כולל החרדה מאי-קיום, אליה התייחסתי בראשית הסעיף כחרדה האנושית העמוקה ביותר. בלבן של התהליך החינוכי המיטיב אצל וויניקוט מצויה ההתמודדות עם חרדה זו, עם העובדה שהעצמי מעורפל, תזזיתי ושביר. הילד או המבוגר שלומד להיות לבד לומד להיות בתוך ההשתנות המתמדת של העצמי. הלמידה הזו מאפשרת לנו, מסכמת פרדס, "להרשות לעצמנו להיות בשקט ולהרפות, פשוט 'להיות'". היא מצטטת את שלמה ברזניץ שכותב: "בתוך ים הדאגות, של החרדות ושל המחשבות, מחפש אדם, ולעתים מוצא, איזה אי, שם שקט קצת יותר, והוא מנסה להגיע לאי הזה ולמצוא

⁷¹⁴ התייחסתי בפסקה לתרגול מיינדפולנס, שלא תמיד מוצג בהקשר הבודהיסטי המלא. אך גיון קבאט זין, מייסד השיטה, לא מנתק את ה"טכניקה" הזו משורשיה הבודהיסטיים ומהמטרות הבודהיסטיות.

⁷¹⁵ פרדס, שם.

⁷¹⁶ האופן בו מנסח וויניקוט את מושג המשכיות ההווה מהדהד גם לתפיסת "המרד המודע" שמציג אלבר קאמי ב"המיתוס של סזיפוס". קאמי מדגיש את רציפות הנוכחות אל מול האבסורד, את היכולת להישיר אליו מבט בלי לא לוותר על המודעות אליו אף לא לרגע. בסוף הספר הוא מדגיש גם את הרגעים של "הניצחון האבסורדי", שהוא הנוכחות הרציפה גם אל מול היופי של גרגר חול. נוכחות רציפה זו פותחת פתח לתחושת האחוה הסולידרית אותה מתאר קאמי בפתח "האדם המורד".

מושג הניצחון האבסורדי ראו: קאמי, 1978, 127-131.

בו בטחון – זהו האזור המוגן... ואני מרשה לעצמי להביע גם את המחשבה שאולי התנועה הזאת, החיבוק הזה, שההורה לוקח את הילד ומגן עליו, עוטף אותו, מאמץ אותו אל חיקו, זו ההתחלה של כל התקוות⁷¹⁷. הדגשתי לעיל את ההקבלה בין הנוכחות שמטופחת במדיטציה לבין הנוכחות ההורית המיטיבה. אולם דווקא דבריו של ברזניץ מדגישים כי התרגול וההורות אינם יכולים להחליף זה את זה. ההורות המיטיבה מסייעת לילד לבסס המשכיות הוויה ראשונית ונותנת לו תקווה, אולם הכינון של המשכיות ההוויה הוא משימת חיים מתמשכת, הלוברשת צורות שונות בשלבי ההתבגרות השונים. ההקבלה בין ההורות המיטיבה לחוויה המדיטטיבית פותחת פתח לתקווה, שניתן לפתח את אותה הוויה מיטיבה יסודית ללא קשר לתנאים לתוכם נולדנו. אולם האתגר של טיפוח המשכיות ההוויה השלמה, כפי שמציגים אותם וויניקוט ובובר, ובוודאי כפי שמציג אותו הבודהה, הוא אתגר לחיים שלמים.

4.5 סיכום: נרקיסיזם כמקור הדוקהה הפוסט מודרנית

4.5.1 נרקיסיזם וסנקרה דוקהה: העצמי כפרויקט ראיפיקציה

'משהו לא בסדר אתי'

הסוג השלישי והאחרון של הדוקהה שמציג לוי מצוי במרחב שבין תופעה למקורותיה. *סנקרה דוקהה* היא הדוקהה המעודנת, שמקורה בעובדה שתחושת העצמי שלנו הנה תחושה כוזבת, שלסובייקטיביות שלנו אין שום אובייקט ממשי להיאחז בו, ותחושת העצמי היא מבנה מנטלי נטול מהות. מנקודת מבט פסיכולוגית, התפיסה של סנקרה דוקהה טוענת כי קיים מנגנון הדחקה מעודן של אי-האמיתיות של האני, בדומה למנגנון ההדחקה של הפחד מהמוות.⁷¹⁸ אם נתבונן על שלושת מאפייני הקיום על פי הבודהיזם, נבחין כי כל אחד מהם קשור בחרדה אנושית עמוקה: *דוקהה* קשורה בחרדה מפני הופעתם או התמשכותם סבל, אי-שביעות רצון וכאב; *אניטה* קשורה בחרדה מהמוות ומהחלופיות של כל הדברים; *אן-אטמן* קשור בחרדה הנובעת מהתחושה שהעצמי שלי אינו יציב, מוחשי ובעל מהות. את אותה הבחנה ניתן גם לנסח זאת במונחים של השתוקקות – ההשתוקקות לעונג, ההשתוקקות לקביעות והתמשכות, והשתוקקות להיות או לא להיות. למעשה, שלושת מאפייני הקיום הם המושאים של שלושת הרעלים שהם מקור הדוקהה – ההשתוקקות, הסלידה והתעתוע. ראינו זה עתה כי הם מושאי ההשתוקקות מחד, וההתנגדות למציאות מאידך; גם הדלוזיה באשר למציאות הקיומית היא בין השאר בלבול באשר לשלושה מאפיינים אלה. המציאות הקיומית של העדר עצמי נפרד וקבוע היא אפוא מקור לדוקהה, וגם צורה של דוקהה בפני עצמה. לוי מסביר שדוקהה זו גורמת לתודעה המותנית לנסות למצוא לעצמה בסיס. אני רוצה להעניק לעצמי שלי ממש, ולשם כך עלי להפוך אותו לאובייקט. נטייה זו כוללת אותנו בפרויקט אינסופי של אובייקטיפיקציה עצמית שאחת דינו להיכשל, שכן העצמי משתנה ללא הרף כתלות בגורמים ותנאים, ואיננו אובייקט קבוע שניתן להיאחז בו.⁷¹⁹ סנקרה דוקהה מתייחסת אפוא גם אל החרדה המודחקת מהפריכות והשבריריות של העצמי, גם אל הניסיון התמידי לאחוז בבעות הסבון של "עצמי" ולקיימה, וגם אל הרגעים המטלטלים בהם בועה זו מתנפצת.

כתוצאה מכישלון מתמיד זה, תחושת העצמי מואפלת על ידי תחושת חוסר מתמדת, שמתבטאת בהרגשה המתמדת ש"משהו לא בסדר אתי" או "משהו לא בסדר בחיים שלי". יש וריאציות רבות להרגשה זו; אני

⁷¹⁷ ברזניץ, ש. (1982). הפסיכולוגיה של התקווה. הרצאה בכנס הפסיכולוגים בחיפה, 15. בתוך פרדס (שם).

⁷¹⁸ Loy, 2003, 21-27.

⁷¹⁹ לוי, 2003, 22-23. לוי מוסיף שמדובר בניסיון חסר-תוחלת מכיוון שהתודעה לא יכולה לתפוס את עצמי באותו אופן שהעין אינה יכולה לראות את עצמה. אולם היות שמדובר, לדעתי, בטיעון חלש מיקמתי אותו בשולי הטקסט.

עלול להרגיש "לא מספיק עשיר", "לא מספיק אהוב", "לא מספיק מוכשר", "לא מספיק משמעותי", ובאופן כללי, פשוט "לא מספיק". כך החרדה היסודית משבריריותו של העצמי הופכת לפחד ממושא מוחשי לכאורה. תמורה זו מביאה לנו הקלה זמנית, משום שברגע שהחרדה נוצקת לתוך מושא ספציפי, מופיעות דרכים אפשריות להתמודד עם המקור-לכאורה של הפחד. הבעיה היא כמובן שאף התמודדות כזו לא פותרת את החרדה היסודית, האפרורית.

המושג סנקרה דוקהטה, מסכם לוי, מסב את מבטנו מפחד המוות, שנתפס לרוב כחרדה המרכזית בהווה האנושית, ומאפשר לנו לראות את החרדה והייסורים הקשורים לתחושת חוסר היציבות של העצמי כאן ועכשיו.

סנקרה דוקהטה, הדוקהה, הכאב של הריכוז בעצמי, מתבטאת הן כחרדה יסודית, מודחקת אשר מתגשמת שוב-ושוב כתחושת חוסר אשר מתועלת אל פחדים אובייקטיביים; והן כאי-הנחת הקשורה בניסיון המתמיד להיענות לפחדים הללו ולתחושת-החוסר – היותנו עבדים של תחושת-החוסר הזו, עכברים בגלגל של פחד שלעולם אינו פלג. הניסיונות שלנו למצוא יציבות קשורים אפוא לא רק לחרדת המוות המודחקת, אלא בעיקר לחרדה מהתחושה שאני לא קיים כאן ועכשיו. אני מנסה להחזיק בעצמי אובייקטיבי, ושוב ושוב מוצא את עצמי נאחז באוויר. היות שתחושת האי-יציבות הזו היא בלתי נסבלת, אני מנסה ליצור חלקים אובייקטיביים ויציבים שאליהם אוכל להתייחס כ"עצמי". העצמי שנוצר בדרך זו הוא מעין שמיכת טלאים של זהויות. ככל שהזהויות הללו חזקות יותר, יציבות יותר והומוגניות יותר, כך קשה יותר לראות שהמכלול עשוי טלאי-על-טלאי.

מכלול זה נארג על ידי שלושה מנגנונים מרכזיים. האחד הוא המנגנון האידיאולוגי שמכונן זהות קונפורמית, על ידי יצירה של עצמי קולקטיבי דחוס והשלכה של העצמי הפרטי לתוכו, תוך הזדהות מלאה עם הקולקטיב. השני הוא המנגנון המשפחתי. אל המשפחה ניתן להתייחס כהרחבה של העצמי לתוך אובייקטים קונקרטיים, נגישים ומחזקים.⁷²⁰ אני לא יכול לתפוס את עצמי, אך אני יכול לתפוס את בני משפחתי. דווקא משום שהם מצויים מחוץ לי, הם יכולים להיחוות כקיימים. המפגש המשפחתי-זהותי נגיש תמיד, וכרוך גם בתלות ובתחושת הכרחיות שמחזקות את תחושת הזהות. הדוקהה של חיי המשפחה אינה מתמצה במשברים ובמכאובים שבחיים אלה, וגם לא בארעיותם. היא נובעת מעצם ההיאחזות במשפחה ובבני המשפחה כדרך לתחזק העצמי, ובכאב ובנזק שהיאחזות זו מייצרת. במצב פתולוגי, ההתרחבות של העצמי אל תוך בני המשפחה היא כה עמוקה עד שהיא לא מאפשרת היפרדות ואינדיבידואציה של הסובייקט, אולם מנקודת מבט בודהיסטית עצם ההיאחזות בזהות המשפחתית, גם כשהיא מעודנת ו"בריאה" לכאורה, יש בה דוקהה נוכחית ופוטנציאלית.

נרקיסזם ו"הצד האפל של האינדיבידואליזם"

מנגנון זהותי שלישי, אותו מדגיש אריך פרום, הוא המנגנון הנרקסיסטי, אשר מביא את מלאכת הראיפיקציה לכדי שלמות על ידי יצירה של עצמי מושלם ותחזוקה. אחת העובדות הסוציולוגיות המרתקות לגבי הקפיטליזם הליברלי היא הצלחתו לפרק את מוסד המשפחה, מבלי שאי פעם הצהיר על כוונתו לעשות כן.⁷²¹ במדינות הדמוקרטיה הליברלית אנו עדים לירידה מתמדת בשיעור הנישואין והילודה, ולכרסום מתמיד במעמדה של המשפחה הגרעינית הקלאסית. ניתן להבחין בקשר בין פירוק מוסד המשפחה לעלייתה של האינדיבידואליות המודרנית והפוסט-מודרנית. "הצד האפל של האינדיבידואליזם" הוא אבדן תחושת

⁷²⁰ וראו את ההתייחסות של סוקרטס ב"המשתה" לארוס כתגובה לחרדת המוות, ואת הרצון להתרבות ולהעמיד ממשיכים בניסיון גס להתמודד עם חרדה זו. המשתה/ אפלטון, 2001.

⁷²¹ המשפחה הנה המוסד החברתי שכמעט כל מהפכה בתולדות האנושות ניסתה לבטל ללא הצלחה. ראו, לדוגמה, מאמרו של אנגלס אודות "מוצא המשפחה, המדינה והקניין הפרטי".

החיבור אל הכלל ואל הקהילה. כפי שראינו לעיל, אובדן זה הוא נדבך מרכזי של "מועקת המודרניות", וממנו נובע אובדן תחושת המשמעות שמקורה בהשתייכות להוויה רחבה יותר. בין ההשלכות של אובדן זה ציינתי, בהמשך לליכטי, את עלייתו של הנרטיב התרבותי-חומרני, שמוביל ל"רמות מוטטרפות של איסוף של הון ושל החצנה חומרנית".⁷²² אך אליבא דפרוס, הפטיש של הכסף והחומר אין בו די כדי להסביר את מלוא השפעתה של עליית האינדיבידואליזם ואת הסבל הרב שצדו האפל מייצר. התחזקות הנטייה הנרקסיסטית היא בעיניו מאפיין מרכזי של החברה הבלתי שפויה.⁷²³

פרוס כותב: "נרקסיזם הוא תמציתה של כל פתולוגיה נפשית חמורה. לגבי האדם הנרקסיסטי קיימת מציאות אחת ויחידה – זו של תהליכי החשיבה, הרגשות והצרכים שלו עצמו... הנרקסיזם בצורתו הקיצונית ביותר מתגלה באי-השפיות על כל צורותיה. האדם הבלתי שפוי איבד את המגע עם העולם; הוא נסוג אל תוך עצמו; אינו מסוגל להתנסות במציאות, בין אם מציאות פיזית או אנושית, כפי שהיא, כי אם רק כפי שהיא מעוצבת על-ידי תהליכי החשיבה והרגישה שלו עצמו."⁷²⁴

מנקודת המבט הבודהיסטית, הנרקסיזם הוא מנגנון של האדרת זהות עצמית מדומיינת עד שהיא נדמית ממשית ויציבה. אחת הדרכים בהן מתרחש תהליך זה הוא על ידי ניפוחה של אחת הזהויות עד שהיא משתלטת על כל יתר הזהויות ויוצרת הומוגניות מדומה. זו יכולה להיות למשל זהות תפקידית, "אני בראש ובראשונה מנכ"ל", או זהות קולקטיבית מואדרת, "אני בראש ובראשונה יהודי/ציוני". הזהות הנבחרת מאפילה על כל יתר הזהויות, ומובילה, כמו שמדגיש פרוס, לאובדן מגע עם העולם והמציאות. הזהות הנרקסיסטית מונעת מהאדם לראות את המציאות נכונה, שכן היא גורמת למציאות להוות רק מבעד לפרדיגמה הנרקסיסטית. ברמה האישית מדובר על אבדן היכולת לתקשר ולהבין מציאות בין-אישית; הנרקסיזם החברתי-מדיני, לעומת זאת, ילקה בהבנת העולם רק דרך הנרטיב השבטי. פעמים רבות הוא יתאפיין בפרשנות פרנואידית של המציאות. אחד המאפיינים הפתולוגיים של הנרקסיזם נוגע להשתלטותה של משימת חיים אחת על הווייתו של אדם, תוך הקרבתן של פיסות חיים אחרות, ולגרום סבל לאדם ולסובבים אותו. השתלטותה של זהות המנכ"ל, לדוגמה, והשקעת כל משאבי האגו בתפקיד זה, תוביל להיעדרות או אי-תפקוד ביתר משימות החיים, כמו אהבה, חברות ומשפחה.⁷²⁵

דרך אחרת שבה עשוי הנרקסיזם להתבטא הוא על-ידי החלת מאפיין יסודי אחד על כל הזהויות, למשל שאפתנות או "מצליחנות". "אני אשת קריירה מוצלחת, אימא מוצלחת ובת-זוג מוצלחת – אני מוצלחת בכל מה שאני עושה": בזהות זו, המצליחנות הופכת את שמיכת הטלאים של העצמי להומוגנית, וממלאת את החללים שבין טלאי הזהות השונים. סנקהרה דוקהטה תיווצר מתוך הניסיון לתחזק את הדימוי הבלתי-אפשרי הזה, מתוך המודעות התמידית לסכנת הכישלון ומתוך הכישלונות עצמם.

פרוס מציע, בעקבות פרויד, הסבר פסיכולוגי למקורות הנרקסיזם. לדבריו, נרקסיזם ראשוני הוא מאפיין התפתחותי נורמאלי של הילד. בשלב התפתחותי זה התינוק חווה את עצמו כמרכז העולם, משום שהמציאות היחידה שהוא מסוגל לחוות היא מציאות הגוף שלו, צרכיו הגופניים, והצורך בחום וחיבה. לתינוק אין בשלב זה חוויה של "אני" הנפרד מן ה"אחר", הוא עדיין במצב של אחדות עם העולם משום שעדיין לא התעוררה בו תחושת האינדיבידואליות ותחושת המציאות. העולם בחוץ קיים עבורו רק כ"מזון" או "חום" המספקים

⁷²² Liechty, 2006, 39-52.

⁷²³ ב"זן בודהיזם ופסיכואנליזה" מגדיר פרוס מגדיר את הרווח כהתגברות על נרקסיזם – התעלות על המעורבות האגוצנטרית עד למצב בו אנו פתוחים, רגישים, ערים, נכונים להגיב וריקים. פרוס אריך, סוזוקי ד.ט. ודה מרטינו ריצ'ארד. זן בודהיזם ופסיכואנליזה: עיונים במצע המשותף שבין המיסטיקה המזרחית לבין פסיכולוגיית המעמקים המערבית, ירושלים: א. רובינשטיין, 1975. וראו גם הטם, 232-233.

⁷²⁴ פרוס, החברה השפויה, 1975, 42.

⁷²⁵ אני מתייחס פה לטיפולוגיה באשר למשימות חיים כפי שהמשיג אותה אלפרד אדלר. אדלר מתייחס לשלוש משימות: עבודה, אהבה וחברות. האהבה כוללת בתוכה גם זוגיות ואינטימיות; החברות כוללת גם את התפקוד בחברה. דרייקורס, רודולף, יסודות הפסיכולוגיה האדלריאנית, ת"א: מכון אדלר, 2000, עמוד 87.

את צרכיו. במצב נורמלי, הנרקיסים הראשוני הזה מתפוגג ככל שהמודעות למציאות גוברת ומתבססת ההבחנה בין עצמי לאחר. שלב נוסף בהתגברות על הנרקיסים הראשוני מתרחש על פי פרום בגיל שמונה או תשע: עד אז, האנשים האחרים עדיין נחווים בראש ובראשונה כמקורות לסיפוק צרכים, ואילו בגיל זה מבשילות יכולות האהבה והאמפטיה. בעיני פרום, יכולות אלה מתבססות על היכולת להרגיש שלצרכים של האחר יש חשיבות דומה לאלה שלי. היכולת לאהוב מבוססת על אמפתית ראשונית, שהיא היכולת לשים לב שלאחר יש תודעה משלו, חוויה חושית משלו, ולכן גם צרכים משלו, שיש להם חשיבות דומה לאלה שלי.⁷²⁶ המושג 'Theory Of Mind' מתייחס להבנה שהאחרים קיימים לא רק כגופים נפרדים, אלא גם כתודעה נפרדת שחוה מציאות אחרת.⁷²⁷ לפני שהיא מתגבשת, הילד הנרקיסטי משוכנע, למשל, שסבתא עמה הוא משוחח בטלפון יכולה לראות דברים עליהם הוא מצביע או את הנהוניו, שכן הוא משוכנע שלאחר ישנה אותה חוויה חושית שיש לו. תהליך הפיתוח של תיאוריה של תודעה מתחיל בהבנה שלאחר ישנה חוויה חושית אחרת ובהמשך בהבנה שלאחר יש צרכים שונים. הבנה זו היא התשתית להתפתחותה של האהבה הבוגרת שמייחסת לצרכים של האחר חשיבות זהה לצרכי שלי. הנרקיסים הפתולוגי הוא כשל בפיתוח יכולות אלה או אובדן, ועל פי פרום, הוא המקור לכל מחלות הנפש החמורות. עבור האדם הנרקיסטי ישנה רק מציאות אחת – המציאות של מחשבותיו, רגשותיו וצרכיו. לאישיות הנרקיסטית אין אפשרות לחוות או לתפוס את העולם בחוץ כמציאות בעלת קיום משלה. בצורתו הקיצונית ביותר, הנרקיסים מתגלה כהתכנסות המוחלטת פנימה ואבדן המגע עם המציאות החיצונית, אולם ניתן לראות את ביטוייו גם בעיוותי התפיסה והמציאות המאפיינים הפרעות נפש קלות יותר.⁷²⁸

מנקודת המבט הבודהיסטית, גם ברמות ה"שפיות" או הנורמטיביות של הנרקיסים יש ממד משמעותי ומרכזי של אובדן קשר עם המציאות. בבסיסו, הנרקיסים הוא תולדה של ניפוח יתר של הזהויות הבדויות. אם נתייחס לדוגמאות שניתנו לעיל, הרי שניתן לראות שתחזוק הזהות "המוצלחת" יגרור ניסיון לעטוף כל חוויה וכל התרחשות בצבעים של הצלחה, כישלון או תחרות, ולכן יוביל לאובדן מסוים של קשר עם המציאות. באותו אופן, גם למצב בו זהות אחת משתלטת על כל היתר יש היבט של ניתוק מהמציאות: אני ממשיך לראות את העולם דרך הפרדיגמה הזהותית של המנכ"ל גם כשזה לא רלבנטי, וכבר לא יכול להיות שום דבר שאינו הזהות הזו, או לראות מציאות שנוגדת אותה. הנרקיסים הפתולוגי שואף להתגבר על כל חוסר התאמה בשמיכת הזהות ולאטום בה כל חור. הוא יכול להתבטא כצורך לנפח זהות אחת לממדים כה גדולים עד שכל יתר הטלאים הופכים לנספחים בלבד של אותה זהות. התמכרות לעבודה, למשל, הנה התמסרות לזהות המקצועית שלי עד כדי נכונות לוותר-להקריב זהויות אחרות.

מנקודת המבט הבודהיסטית, כולנו סובלים מרמה מסוימת של הפרעה נרקיסטית, הגורמת לנו ניתוק מסוים מהמציאות. האשליה הגדולה ביותר של הקיום האנושי היא האשליה שאנחנו מרכז היקום. גם כשאני מבין שגם לאחרים יש תודעות, עדיין אני חווה בעיקר את תודעתי שלי. את כל הקלט שלי על העולם אני מקבל דרך שערי החושים של גופי ותודעתי, ובאופן כללי דרמת החיים בה אני צופה ומשתתף היא בעיקרה הדרמה של חיי שלי. פילוסופית קל להבין כי אף אחד מאתנו אינו מרכז היקום, אך קשה יותר לחוש זאת, שכן החוויה החושית-נפשית זועקת כל רגע ורגע את ההפך הגמור. אולם גם אם אנחנו מקבלים הבחנה זו, עדיין יש טעם להבחין בין ביטויים נורמטיביים של נרקיסים לביטויים קיצוניים וקשים שלו. פרום גורס שהיכולת לתקשר עם העולם, לחוש אמפטיה ולאהוב היא שמבחינה בין שני הסוגים. אם כישלון מוחלט

⁷²⁶ פרום, 2002, 34.

⁷²⁷ Baron-Cohen, Simon, Precursors to a theory of mind: Understanding attention in others", in Whiten, Andrew, Natural theories of mind: evolution, development, and simulation of everyday mindreading, Oxford: Blackwell, 1991, 233–251.

⁷²⁸ פרום, 2002, 28-35; כהן, 1985, 36.

לתקשר עם העולם מוגדר כאי-שפיות, הרי שהתקשורת וקרבה הן על פי פרום תנאי לשפיות של האדם ושל החברה.⁷²⁹

אם כן, הנרקיסים האופייניים לתרבות המערב בת זמננו הוא מקור לניכור כלפי האחרים, אך הוא גם מקור לניכור העצמי, לתחושה מתמדת שאני בוגד בעצמי, או שמשוה לא בסדר אתי. תחושת הפגמות הזו היא ביטוי של התנכרות האדם לעצמו. החרדה הנרקסיסטית מעצימה את נפרדותו של האדם מעצמו ומאחרים, והיא גם הבסיס להופעתם של שנאה, תאוה ובלבול בזירה החברתית והאישית: שנאה לכל מה שמאיים על העצמי, תאוה לכל מה שמטיב עמו, ובלבול אליו אתיחס להלן.

את הנרקיסים כתופעה חברתית מחזקים חוסר היכולת להיות והולדתו של העצמי הכוזב אליהם התייחסתי לעיל בהמשך לוויניקוט. בין אם מדובר בצירוף מקרים טראגי או בשיטה קוהרנטית, אובדן היכולת להיות ואובדן האוטנטיות מגבירים את ניכורו של האדם מעצמו ומאחרים, ומעמיקים את הדוקה הפוסט מודרנית של הניכור.

4.5.2 נרקיסים וקפיטליזם: העצמי כפרויקט הצלחה

עיוות המציאות הנרקסיסטי יתאפיין על פי רוב בהתכחשות לאתגריה ולקשייה של המציאות, ובהכחשה של כישלונות, חולשות וטעויות. שני המאפיינים הללו עשויים להקטין את החוויה של הדוקה המוחשית, *דוקה דוקהטה*, שכן האדם הנרקסיסטי חש שהיא לא תקפה לגביו, או שהוא מסוגל להתמודד איתה בלי בעיות. מאידך, הנרקיסים מגביר את *סנקרה דוקהטה* וכן את הדוקה של הארעיות, משום שהוא משעין את מלוא כובד משקלה של העצמיות על זהות אחת, טלאי אחד בשמיכה. כאשר טלאי זה נפרם, הזהות כולה נפרמת במפתיע, ומתרחש המצב שהפסיכולוגיה מגדירה כמשבר נרקסיסטי.⁷³⁰ לסבל שגורמים מצבים אלה נוסף הסבל שגורמים הצורך התמידי לקיים ולנפח את אותה זהות מדומינת, החרדה מפרימתה, אובדן הקשר עם המציאות ואובדן היכולת ליצור קשר, אמפטיה אהבה.⁷³¹

לאור הסבל הרב שהיא גורמת, מפתיע אפוא שההפרעה הנרקסיסטית סובלת מתת-טיפול. ניתן למצוא לכך הסברים פסיכולוגיים: לעתים קרובות, הנרקסיסט אינו מעוניין בטיפול משום שהוא סבור כי "אצלי הכל בסדר"; הרגשה זו מתאפשרת לעתים בזכות יכולתו של הנרקסיסט להתמיר את הסבל המוחשי לתחושת משמעות או עליונות. בפעמים אחרות מקורה של ההסתייגות מטיפול הוא באמונה הנרקסיסטית ש"אף אחד לא יכול באמת לעזור לי" (שהרי אני כה מיוחד) או ש"אני ממש בסדר, אני סובל בגלל העולם שלא מבין אותי".

אולם ההסבר המעניין יותר מבחינתנו הוא ההסבר המבני, שבוחר את התועלת של ההפרעה הנרקסיסטית לעולם העבודה הקפיטליסטי. אריך פרום מתייחס לקונפורמיות כאל המנגנון המרכזי בו מתגבר האדם המודרני על תחושת נפרדותו, וטוען כי הקונפורמיות מקורה במנגנונים פסיכולוגיים של מנוס מחופש.⁷³² אולם הסבר זה אין בו די: צדו השני של המנוס מחופש הוא ההשתוקקות לתחזק את העצמי בתוך מרחב ההתייחסות החברתי. ניתן לחשוב על הנטייה האנושית לברוח מחופש ועל התשוקה הנרקסיסטית כנטיות

⁷²⁹ פרום, 2002, 35-28.

⁷³⁰ ניתן להבחין בין משברים נרקסיסטיים קטנים לבין שבר קיצוני שמתרחש כשהמבנה הנרקסיסטי קורס, למשל כאשר איש הקריירה יוצא לפנסיה ומאבד את זהותו המקצועית.

⁷³¹ בפרק שעוסק בנרקיסים מדגישה הפסיכואנליטיקאית אסתר פלד את הבדירות הנרקסיסטית – את חוסר היכולת לקיים יחסים של טוב עם הזולת עד כדי חוסר הכרה בקיומו. הנרקסיסט חווה את העולם דרך איכויות רגשיות של צרות עין וחמדנות, אינו מכיר בזכות הקיום של הטוב אצל הזולת ולכן לא יכול לקיים יחסים של טוב עם הזולת. מחיר הנרקיסים הנו מחיר של בדידות נטולת מזור. בהמשך למלאני קליין, פלד מתייחסת לנרקיסים כ"הכחשה של תלות" – התחושה שאני סוכן עצמאי שאינו תלוי באיש ולכן לא חווה את הכאב של תלות באחר. פלד, א., להרבות טוב בעולם – בודהיזם, מדיטציה, פסיכותרפיה, ת"א: רסלינג, 2007, 138-132.

⁷³² אני מתייחס פה לטענות של פרום ב"המנוס מחופש" לפיהן קיימים גורמים פסיכולוגיים שגורמים לאדם להירתע מחופש וממחירי החופש, והם מצויים בבסיס הנטייה האנושית לקונפורמיות.

משלימות: אני מפחד להיות חופשי לחלוטין, אך משתוקק להיות מיוחד, ולכן מוצא ייחוד בתוך מרחב ההתייחסות החברתי. הנרקיסים הלאומני מאופיין בתחושה שאני מיוחד וחד פעמי משום שאני חלק מלאום מיוחד. הנרקיסים הקפיטליסטי מאופיין בתחושת ייחוד שמקורה בהצלחה בתוך מגרש המשחקים הקפיטליסטי, גם אם הצלחה זו אינה מיטיבה עמי.⁷³³ אל הני' במושג "מצליחות" ניתן להתייחס כני' ההקצנה, בדומה ל"לאומנות". המצליחות שונה מסתם רצון להצליח. כמו הלאומנות, יש בה ממד קיצוני של ריכוז עצמי, ולכן היא מלווה לרוב בנכונות לפגוע באחר כאשר הוא מסכן אותי או מפריע לי.

כפי שראינו, הקפיטליזם המצליחני מאופיין פעמים רבות במידה מפתיעה של הזדהות עם מקום העבודה. למעשה, אחד ממאפייניו המרתקים של הקפיטליזם בן-ימינו הוא היכולת לגרום לאנשים ונשים לתת את כל-כולם למטרות אי-רציונליות ואף מופרכות, שמגדילות את רווחי החברה. לנרקיסים הקפיטליסטי יש בכך חלק מכריע. המידה בה תמריצים כלכליים מגבירים מוטיבציה בקרב עובדים היא מוגבלת, ולפיכך הקפיטליזם בן זמננו זקוק למנגנון נוסף על מנת לגרום לאנשים לעבוד קשה יותר ויותר שעות. הזדהות עם המוצר היתה יכולה למלא תפקיד זה, אך לחברות רבות אין מוצר שקל להזדהות איתו, בין אם משום שהמוצר שלהן מופשט ובין אם משום שהוא אווילי, ובמקרים רבים אפילו מזיק ופוגעני. הפתרון הפשוט הוא ההזדהות עם העצמי כפרויקט הצלחה. באופן בלתי תלוי בתוצר, אני בוחן את עצמי לפי ההתקדמות שלי ולפי המידה בה אני מצליח לעשות היטב את מה שאני עושה - גם אם מדובר בהגדלת שורת הרווח, שמשמעה הישיר גזל מהלקוחות. כך קורה שעובדים בגופים הכלכליים הגדולים פוגעים באופן מודע באחיהם למעמד העובד רק כדי להגדיל את שורת הרווח של הבנק, בידעה מלאה כי רווחים אלה מגיעים בסופו של יום לכיסם של מעטים. הבונוס השנתי לא היה מספיק כדי לאפשר את העוול הזה; מה שמאפשר אותו הוא מצליחות קונפורמית נטולת מוסר או אוטונומיה, בה דרים בשלווה יחדיו המנוס הקונפורמי מחופש יחד עם הנרקיסים המצליחני השטחי.

הסבר אפשרי נוסף וביקורתי פחות להתחזקות הנרקיסים בחברה בת ימינו יצביע על התמוטטות הקהילה והקולקטיב כגורם מרכזי בתהליך זה. התפוררותם של מבנים קהילתיים הגבירה את חוויית השבריריות של העצמי. אם התייחסנו קודם אל המשפחה כאל דרך להפוך את העצמי לרחב וקונקרטי יותר, הרי שהחווייה הקולקטיבית-קהילתית שאפשרה לאדם להשעין את העצמי שלו על בסיס רחב מאוד. יתר על כן, מנקודת מבט מודרנית, ההזדהות של האדם הפרה-מודרני עם הקולקטיב והקהילה מבטאת הבנה מדויקת יותר של המציאות, משום שיש בה מטעם חווית ההוויה שלובה. אמנם, כאשר חוויה שכזו נגועה בהיאחזות, שנאה ובורות היא הופכת מסוכנת, אך אפילו אז יש בה הבנה וידעה מסוימות של הוויה שלובה, שחולשתה בהיאחזות ובתחימה של החיבור לקהילה ספציפית בלבד.⁷³⁴ על כל פנים, ניתן להסתפק בטענה כי מנקודת מבט זו, התפרקות הקולקטיב הגבירה באופן דרמטי את החרדה הקשורה להעדרו של עצמי יציב. היציבות של הקהילה כעצמי מורחב אבדה, והאדם המודרני נאלץ לנפח ולהרחיב את העצמי כדי למצוא מזור לכאב הכרוך בכך. אולם תהא הסיבה לעלייתו של הנרקיסים בן זמננו אשר תהא, מהזווית הבודהיסטית והפדגוגית מה שחשוב הוא עצם עלייתה של דוקהה מסוג חדש, אי-נחת שונה וייחודית.

אחד המאפיינים המעניינים של הבודהיזם במערב הוא דחייתו של אמת האצילים הראשונה על כל משמעויותיה. המתרגלים במערב מתקשים לקבל את הטענה שהקיום האנושי מאופיין מטבעו באי-נחת,

⁷³³ והנרקיסים השלם הוא שילוב של השניים הללו – תחושת הזדהות מוחלטת עם הפירמה שאני עובד בה, שהיא ללא ספק הפירמה המוצלחת ביותר, המשולבת בתחושה שאני מצליח הצלחה מסחררת בפירמה. לא רק שאני בפירמה מוצלחת, אני גם מצליח בתוכה; בשביל זה ללא ספק כדאי לעבוד ללא גבול ומתוך אקסטזה.

⁷³⁴ אדגיש שמהפרספקטיבה הבודהיסטית אגואיזם קולקטיבי שכרוך בגזענות ושנאת האחר הוא כמובן בלבול והבנה לקויה של המציאות הקיומית שבה יש קשר הדדי בין כל היצורים. ובכל זאת, נקודת המבט של ההוויה השלובה ברורה יותר לאדם הקהילתי מאשר לאינדיבידואליסט. יכול להיות שהאינדיבידואליסט מבין טוב יותר רכיבים אחרים של המציאות, אולם בהקשר זה **ובלבד**, ישנה הבנה מדויקת יותר לאדם הקולקטיבי.

חוסר שביעות רצון וסבל. בשעה שכל הדתות הגדולות התייחסו לקושי הקיומי כאל אקסיומה שאין צורך להוכיחה, הרי שהתפיסה הרווחת כיום היא שהחיים הם דבר טוב בעיקרו, עם קצת הפרעות שנובעות מסטרס.⁷³⁵ מן התפיסה הדתית, אשר נתנה כלים מעשיים ותפיסתיים להתמודד עם כאבי הקיום האנושי, עברה תרבות המערב אל הפילוסופיה האקזיסטנציאליסטית, שניסתה להציע תשובה חילונית לאתגרים אלה, אולם שתיהן איבדו את הפופולריות שלהן עם התחזקות האתוס הקפיטליסטי-אינדיבידואליסטי. האתוס הזה גורס כי עבור הראויים, אנשי המעלה, החיים הם "טוב", "נחת" ו"אושר". ואם אינך חווה את כל הטוב הזה, הרי שהבעיה מצויה אצלך ועליך לפתור אותה בזירה הפרטית, בחדר הטיפול הפסיכולוגי. כפי שראינו, האתוס הזה תורם לשימור הסדר החברתי הקפיטליסטי, שכן הוא מבטיח שלא נאשים את שגרת העבודה הקפיטליסטית בסטרס שלנו, אלא את חוסר היכולת שלנו להתמודד עם הלחצים האובייקטיביים לכאורה של עולם העבודה. כלומר, החוויה של *דוקהה דוקהטה* בחיי היומיום הופכת באתוס הקפיטליסטי לאחריותו של הפרט, או ליתר דיוק לאשמתו, וכך משולבת לתוך *סנקהרה דוקהטה* ומעצימה אותה.⁷³⁶ הקשיים שאני חווה נובעים מאיזה כשל פנימי, חוסר יכולת להתאים את עצמי לאידיאל האדם הקפיטליסטי – אני לא מספיק חרוץ, ממושמע, מוכשר, "עוצמתי", נחוש או בעל-סיבולת. סטיב ג'ובס, מייקל ג'ורדן ויצחק תשובה הצליחו להכין לימונדה מלימונים חמוצים, ואני רק מחמיץ פנים.

החוויה של דוקהה דוקהטה היא הבושה החדשה ומקור האשמה. להודות שקשה לך או שאתה סובל זה להודות שנכשלת במבחן החיים הקפיטליסטי. זה עניין שמספרים רק תחת חיסיון מטפל-מטופל ולמעשה, עדיף לא לספר את זה אפילו לעצמך. החיים המערביים מאופיינים איפוא בהכחשת הדוקהה ולכן אין זה מפתיע שהפילוסופיה האקזיסטנציאליסטית נעלמה מהנוף התרבותי – האקסיומה עליה היא מבוססת הפכה להיות לא-רלבנטית. ההגדרה הפשוטה של דוקהה מתייחסת לעובדה שפעמים רבות איננו מקבלים את מה שאנחנו רוצים או מקבלים את מה שאנחנו לא רוצים. אם בעבר יכולנו להטיל את האחריות למצב הזה על אלוהים, על ה'קרמה' שלנו, או על האבסורד, הרי שהיום האשמה כולה עלינו – אם היינו מוצלחים יותר היינו מצליחים להשיג את כל מה שאנחנו רוצים ו/או לומדים לחיות עם מה שאין.

אם אנחנו חווים את עצמנו כאשמים בחרדות ובכעסים שלנו, בעצלנות ובחוסר המשמעת שלנו, הרי שהשנאה שלנו למצב הקיומי המנוכר שלתוכו נקלענו תהפוך בהכרח לשנאה עצמית וניכור עצמי. כך נולדת שנאה מתוך ההפנמה והקבלה של אידיאל האדם הראוי של הקפיטליזם, ומתוך השאיפה לעמוד באידיאל אדם אישי שיצרנו בהתבסס עליו. למעשה, עצם יצירתו של אידיאל אישי כזה היא בפני עצמה מהלך נרקסיסטי אופייני של האדם בתרבות הקפיטליסטית.

עם זאת, מנגנון נרקסיסטי אחר שהוצג לעיל מאפשר לנו להתגבר, לפחות במידת מה, על הכאב המפלח הכרוך בשנאה עצמית. הפתולוגיה הנרקסיסטית מאופיינת בהכחשה של המציאות, ובאמונה בעצמי דמיוני מושלם. את האמונה באל אנחנו מחליפים באמונה בעצמי המדומיין וביכולת להגשימו במציאות. את המשיח מחליפה השלמות. הניפוח, העיוורון, הכאבים והמחירים של הנרקסיזם הקיצוני נתפסים כקלים הרבה יותר מהחלופה. מעניין לשים לב שנרקסיזם קיצוני זה מחליף תכנים דתיים מרכזיים: השאיפה הדתית להביא את האמונה באל לידי שלמות מוחלפת בשאיפה להביא את אידיאל העצמי לידי שלמות.⁷³⁷ שאיפה

⁷³⁵ עברנו מ-MBSR (Mindfulness Based Suffering relinquishment) – stress reduction.

⁷³⁶ אחד הגורמים המאפשרים זאת הוא ההתפתחות הטכנולוגית, והירידה האובייקטיבית של הדוקהה המוחשית. יש פחות מפגש עם הדוקהה של לידה, מחלה, גסיסה ומוות; בלתי נתפס בעינינו שבעבר לפחות 1 מ-3 תינוקות היו מתים בלידתם ולפחות 50% מהתינוקות לא היו שורדים את הילדות. התנועה מ-40% ל-0.2% תמותת תינוקות היא בלתי נתפסת מבחינת חוויית הדוקהה.
⁷³⁷ הצורך באמונה מודגש גם בדרך הבודהיסטית. בסוטה על עירור האמונה במהאיאנה מנוסחת שאיפה לפתח אמונה שלמה ביכולת האישית להתעורר לטובת כל היצורים החשים.

זו מלווה בפרקטיקות שמטרתן לחזק את האמונה, ויש אפילו סוכנים חברתיים שכל תפקידם לעזור לך להגיע ל"שלמות האמונה".⁷³⁸

כמו כל תעתועי הקפיטליזם, גם האתוס של בן המעלה הקפיטליסטי והתפיסה המריטוקרטית הקשורה אליו אינם מנותקים מהמציאות. ישנם בני מעלה שמצליחים להשתחרר מעצלות, חרדה או סטרס ולהגיע להישגים יוצאי דופן. אלה גיבורי התרבות שלנו: מנכ"ליות מצליחות, אמנים שופעי יצירתיות או מדענים פורצי דרך. אלא שהיוצא מן הכלל פה, לא רק שאינו מעיד על הכלל, אלא שהוא מעוות אותו. מנקודת המבט של חוק הקרמה, העובדה שא/נשים מסוימים מוצאים את עצמם בנסיבות שמאפשרות את אותה הצלחה אין פירושה שהדבר אפשרי עבור כולם.⁷³⁹ היכולת שלנו לעצב מחדש את תכונות האופי שלנו קיימת, אך היא איננה אינסופית, בוודאי לא בטווח הקצר, והיא מושפעת במידה רבה מנקודת הפתיחה שלנו ומנסיבות חיינו הנוכחיות. יתר על כן, נסיבות חיצוניות ממוזלות מסוימות דרושות כדי שאופי יוכל להתרגם להצלחה כלכלית. האתוס של ה"self-made man", "הילד שגדל בשכונת מצוקה ועלה לגדולות", מתעלם מהעובדה שמדובר במיעוט מזערי ומהנסיבות שאפשרו זאת. הבולטות החברתית של הדוגמאות הללו מטעה, משום שהיא מתעלמת מנדירותן ומסתירה אותה, ומציגה אותן כאפשרות תקפה לכולם. מקרי ההצלחה המעטים משמשים כדי לגרום לכל שאר בני האדם בחברה הקפיטליסטית לחוש שהבעיה היא אצלם: "אם לא הייתם מתבכיינים, מתקרבים ומתעצלים אולי הייתם מצליחים כמו יצחק תשובה שגדל בשכונת מצוקה בנתניה והוא היום טייקון"; "אם רק הייתם חרוצים, נחושים ויצירתיים כמו סטיב ג'ובס הייתם מצליחים לצאת מהכלא הבינוני שבו אתם חיים". הקפיטליזם מעודד את רובנו להרגיש אשמים על כך שאנחנו לא מצליחים לעמוד בסטנדרט שמציבות הדוגמאות המועטות להצלחה חריגה, או חמור מכך, לא מצליחים לפתח את האמונה היסודית שתגרום לנו לנסות לעמוד בו. אשמה זו מובילה אל ניכור ואל שנאה עצמית.

אחד הפרדוקסים המרתקים בהגירת הבודהיזם אל המערב נוגע להמרה שעברה הדרך הבודהיסטית לתוך פרויקט ההצלחה הקפיטליסטי, ולעלייתו של אידיאל אדם חדש ומוזר – בודהיט-קפיטליסט. אידיאל אדם זה נוצר באמצעות אדפטציה של אידיאל האדם הבודהיסטי אל תוך אידיאל ההצלחה הקפיטליסטי. התכונות ונטיות האופי של אידיאל זה לקוחות מהדרך הבודהיסטית, אך אופני ההגשמה והפיתוח שלהן הם קפיטליסטיים לחלוטין. הדרישה היא להיות בודהה כאן ועכשיו, לפתח וליישם באופן מיידי את החוכמה, החמלה והמשמעת המנטאלית שמהוות את פסגת הדרך, תוך אובדן ההתייחסות המקורית, המתבטאת בארבע האמיתות, לדרך הבודהיסטית כתהליך ארוך טווח, כדרך שמתייחסת לנטייה להשתוקקות והיאחזות כ"אמת", שמתייחסת לדרך כ"אמת", שמתייחסת לדוקה כאמת ומציאות קיומית. התעוררות היא המטרה והשאפה להגשים אותה נוכחת מתוך מודעות צלולה לעובדה שאנחנו על דרך ארוכה. הא-דואליות הבודהיסטית מציגה תנועת מלקחיים, שבה אנו נקראים מצד אחד לטפח תכונות מיטיבות, כמו אהבה, נדיבות, סבלנות ומשמעת, ומאידך להרפות מכל אחיזה בעצמי נפרד וקבוע, ובתכונות מהותיות של אותו עצמי. כלומר, היא מדגישה את האחריות שלנו לפיתוח תודעתנו, אך מתוך הבנה שתודעתנו היא לא לגמרי שלנו, אלא תלויה בגורמים ותנאים. בניגוד לכך, האידיאל הבודהיסטי-קפיטליסטי מבקש התעוררות כאן ועכשיו, שלוה והיעלמות של סטרס כאן ועכשיו, ואין בו כל דגש על קבלה או חמלה עצמית. זה האידיאל שמפניו מזהיר ז'יז'ק בהתייחסו ל"בודהיזם המערבי". אידיאל האדם הבודהיסטי הוא אפוא אידיאל של

⁷³⁸ הכוונה למאמנים אישיים ("קואצ'רים") אך גם למורים רוחניים מסוימים שמתחזקים נרטיב זה.

⁷³⁹ לכך ניתן להוסיף את הפקטור של הטיית ההישרדות (או הטיית השורדים) שמעוותת את המחקר משום שהיא מתייחסת רק לאלה שהצליחו מבלי לבדוק את כל אלה שניסו. כך, יתכן שהיו מאות א/נשים בעלי הכישורים ותכונות האופי של סטיב ג'ובס אבל רק הוא הצליח בשל הנסיבות. אם זה המקרה, הרי שאין כל אפשרות לדרוש מכולם להיות סטיב ג'ובס משום שזה תלוי במידה רבה בנסיבות מקריות. דוגמה פשוטה יותר היא הדוגמה של הזוכים בלוטו והבלטתם. העובדה שישנם א/נשים שזכו בלוטו נטולת משמעות סטטיסטית ואין פירושה שכולם יכולים לזכות. נהפוך הוא.

אדם המצוי על דרך, "שלם שאינו מושלם" כפי שמגדיר זאת מרטין בובר.⁷⁴⁰ דיון מפורט באידיאל אדם זה יוצא להלן.

4.5.3 מערכת החינוך כמרחב שעתוק נרקיסטיסטי: ילדים חסרי ערך עצמי⁷⁴¹

מהזווית של *סנקהרה דוקהטה*, מערכת החינוך היא לא רק מערכת שמשעתקת את הריבוד החברתי אלא גם, ואולי בעיקר, מערכת ששוקדת לייצר דימוי עצמי התואם לאידיאל האדם הקפיטליסטי. נדון בקצרה בשני ההיבטים האלו וביחס ביניהם.

מנקודת המבט של הפדגוגיה הביקורתית, הפונקציה המרכזית של מערכת החינוך היא שעתוק הריבוד החברתי הקיים תוך הצדקתו. מחקרים ביקורתיים מראים, כי הישגיו הלימודיים של הילד ניתנים לניבוי על פי הישגיה הלימודיים של האם; במילים אחרות, הישגיו הלימודיים של התלמיד הם פונקציה של ההשכלה והכלים הלימודיים שהוא מקבל בבית לאורך שנות לימודיו, ושל היכולת הכלכלית והמעשית של הבית לתמוך בלמידה. התלמידים נכנסים למערכת מתוך רקע סוציו-אקונומי מסוים, ויוצאים ממנה אחרי שנים עשרה שנה אל אותו רובד חברתי, מצויידיים בהסבר מושכל לכך שהם ראויים להישאר בו – הישגיהם הלימודיים. עם זאת, הפונקציה הזאת אינה תקפה במידה שווה עבור כל הילדים: ילדים מהאליטה לעתים קרובות אינם מוטרדים כלל מההישגיהם הלימודיים בבית הספר, משום שהם יודעים כי אין להישגים אלה כל השפעה על עתידם המקצועי או הכלכלי. אולם חלק מהילדים כלל לא משתתפים במשחק ההישגי-לימודי. בצד אחד של הסקאלה מצויים ילדים מהאליטה שמסרבים להתרגש מציונים, או הולכים מראש לבתי ספר ייחודיים שמייחסים להם חשיבות פחותה. מהצד השני מצויים ילדים מהמעמדות המוחלשים שמראש אינם מעוניינים לקחת חלק במערך ההישגי מתוך הנחה שאין להם שום סיכוי להצליח בו. כדי להסביר זאת, עלינו להשתמש בנקודת המבט של הערך העצמי. מנקודת מבט זו, נראה כי בית הספר משרת יצירה של דימוי עצמי, המעוצב ביחס לאידיאל בן המעלה של הקפיטליזם, תוך שימוש בהישגים הלימודיים ככלי ותו לא. עבור מרבית הילדים, הדימוי העצמי נבנה מחדש דרך המשימות הלימודיות.

נקודת המבט של הערך העצמי יוצרת הגיון בשני הקצוות: ילדי האליטה שמגיעים עם שכנוע פנימי לגבי ערכם העצמי אינם זקוקים לציונים ככלי לחיזוק הערך העצמי, אלא לכל היותר ככלי מעשי, ולכן הם ייתו להתרגש מהם פחות. לא הציונים מרבדים אותם מחדש באליטה אלא תחושת הערך העצמי האפרורית שמגובה על-ידי ההון שלהם.⁷⁴² ילדים אלה והוריהם יעדיפו להשקיע משאבים בטיפוח ישיר של איכויות המעלה הקפיטליסטיות – יצירתיות, משמעת, קבלת החלטות וכו'. לעתים קרובות, ילדי האליטה ישלחו לבתי ספר שמעדיפים איכויות אלה על-פני הישגים לימודיים – בתי ספר פתוחים, אנתרופוסופיים או דמוקרטיים. ילדי המעמדות המוחלשים, לעומת זאת, מודעים מראש לעובדה שאין להם שום אפשרות לטפח את איכויות המעלה הקפיטליסטיות, ומוותרים מראש על הניסיון להגיע להישגים לימודיים, משום שהם חשים שאלה לא יהיו רלבנטיים לתוצאה הכללית של המשחק החברתי עבורם. ביחס לתלמידים אלה אין אפשרות לטעון שהכישלון הלימודי בבית הספר עיצב את מיקומם החברתי, משום שהם אפילו לא נתנו לעצמם הזדמנות להיכשל. אינני טוען כאן שהבחירות של הילדים וההורים הן בחירות מודעות, אלא להסביר את הזלזול של שני הקצוות, המיואש והפריבילגי, במערך ההישגי של בית הספר.

אולם מרביתם של הילדים ינסו להצליח בלימודים, בשאיפה להתאים את עצמם לאידיאל האדם הקפיטליסטי. בקרב ילדים אלה ניכר ההבדל העמוק בין מי שמגיעים למערכת החינוך עם תחושת מסוגלות

⁷⁴⁰ ראו: בובר, תשמ"ד ('על חינוך האופי').

⁷⁴¹ אני מתכתב כאן עם כותרת ספרו של חן למפרט: ילדים חסרי ערך – על מחירי החינוך ההישגי, ת"א: מכון מופ"ת, 2013.

⁷⁴² אני מתייחס להון במשמעותו הבורדזיאנית – הון תרבותי, הון חברתי – כלומר קשרים והון כלכלי.

ויכולת לעמוד בסטנדרט שאידיאל זה מציב, לבין הילדים שאינם בטוחים ביכולתם, וחשים צורך להוכיח את עצמם. אפשר לנסח זאת גם במונחים של הדיון הקודם ב"שלמות האמונה": יש הבדל עמוק בין ילדים שמגיעים מהבית עם אמונה שלמה ביכולותיהם ובעתידם לבין אלה שרק רוצים להאמין. מזווית קרמית-פסיכולוגית ניתן לראות בבהירות את האופנים שבהם האמונה ביכולת ובערך העצמי מכוננת מציאות, לעומת ההשפעות מרחיקות הלכת של ספק עצמי וחוסר אמונה.

במהלך לימודי הדוקטורט הייתי עמית בקרן אייסף, שמטרתה לסייע לסטודנטים מרקע סוציו-אקונומי נמוך. אחד הנושאים אליהם התייחסנו הוא "סינדרום המתחזה", האופייני לדוקטורנטים ואקדמאים שמגיעים מרקע כזה: התחושה העמוקה שבעצם אני לא באמת ראוי להיות כאן, והחשש המתמיד המתלווה לה שגיגע רגע בו הסוד ייחשף, ההתחזות תיחשף. כיצד משפיע חשש מתמשך שכזה על תפקודו של האדם במערך הקפיטליסטי? הרי עצם קיומן של תחושות כאלה הוא כישלון אמוני, הדן את הסובייקט לניכור ושנאה עצמיים, או לחלופה הגאולית שלהם – הניפוח הנרקסיסטי הפתולוגי, שמביא להעלמתם והדחתם של כל הספקות, ומאפשר הזדהות טוטאלית עם האידיאל הקפיטליסטי.

העובדה שקיימים מקרים של מוביליות חברתית של ערך עצמי היא כאמור היוצא מן הכלל שאיננו מעיד על הכלל. מרבית האנשים חווים כשל אמוני מתמיד באשר לערך העצמי שלהם, ואחדים מתייאשים לחלוטין, לא מנסים עוד להאמין, ומקיימים תרבות נגד. רק חלקים זעומים של האוכלוסייה חווים תחושת ערך עצמי יציבה.⁷⁴³

בהערות אלה ברצוני להפנות את המבט לכשל הקפיטליסטי הבסיסי – העובדה שלא כולם יכולים לשחק במשחק הערך העצמי. עבור חלקים גדולים של האוכלוסייה המשחק הזה איננו רלבנטי. להם לא נותרת ברירה אלא למצוא מזור אחר לדוקהה, כמו המזור הדתי, המזור הלאומני או המזור הפופוליסטי, אליהם התייחסתי לעיל.⁷⁴⁴ הכרחי אפוא להבין את ההקשר הפוליטי בו מתרחש המעשה החינוכי, ובפרט, להבין את השעתוק של הערך העצמי ולהתמודד אתו. זוהי מלאכה מורכבת, שדורשת מאיתנו גם להנכיח בבהירות אידיאל אדם אלטרנטיבי. הפרק הבא יתייחס לאידיאל כזה, אידיאל האדם כ"שלם שאינו מושלם".

בעולם הבודהיסטי במערב מקובלת האמירה לפיה כדי לפרק את העצמי נדרש קודם פיתוח של עצמיות בריאה ויציבה. זוהי כמובן אמירה פרדוקסלית, אך היא נוגעת בסוגיה אמיתית: כדי לפרק את העצמי נדרשת תחושת ערך עצמי, שכן כדי להתמודד ביציבות עם תרגול ריקות יש צורך בתחושת מסוגלות וכוח. ניסיון לפרק את העצמי מבלי שנושא הערך העצמי טופל קודם לכן עלולה להיות הרסנית. אם נקבל את הטענה לפיה התודעה המערבית מתאפיינת בתחושת ערך עצמי נמוכה (כביטוי של ניכור עצמי), הרי שהתמודדות עם מאפיין תודעתי זה חייבת להקדים את תרגול האג-אטמן. לצד ההיעזרות באידיאל אדם אלטרנטיבי כדי לייצר תחושה חדשה של ערך, ניתן להיעזר גם במתודות בודהיסטיות שחושפות ומחזקות את תחושת הערך האפרוירית, למשל המתודה של הכרה בטוב, והתרגול של נדיבות ושירות.

⁷⁴³ תחושה זו איננה פותרת אותם, כמובן, מסנקרה דוקהה, אלא רק מהכאב הנרקסיסטי הגולמי הכרוך בה.
⁷⁴⁴ לא התייחסתי בעבודה לפוליטיקה של הזהויות, שגם אליה ניתן להתייחס כאופן של ניתוב הקושי של הערך העצמי. היאחזות בזהות פריטיקולרית, האדרתה מחד והנכחה של הדיכוי שהיא עוברת מאידך.

4.5.4 המשמעות החברתית של סנקרה דוקהטה: מאגו(איזם) אישי לאגו(איזם) חברתי

למשך פרק זמן קצר בתולדות האנושות, ובמרחב גיאוגרפי מצומצם, הצלחנו לחיות ללא אל וללא אשמה.⁷⁴⁵ בתקופה זו הצליחה האנושות להבחין בעוולות החברתיים ובסבל שהם מייצרים מבלי להפוך את האחריות לאשמה, וניסתה להביא לפתרונם. אולם הכישלון של החשיבה המרקסיסטית, ובמיוחד הניסיון הקומוניסטי הנואל לייצר עולם אוטופי נטול דוקהטה, הביאו לקץ התקופה הזאת ואיפשרו את עלייתה של ההגמוניה הקפיטליסטית השלמה.⁷⁴⁶ הבודדיזם המערב חברתית מציע להתבונן על המציאות כפי שהיא: לשים לב לסדר חברתי שמייצר כאב מבלי להאשים אלוהים או אדם,⁷⁴⁷ אך גם מבלי לוותר על השאיפה ליצור שינוי. תפיסת השינוי הזו, שבעקבות בובר כינינו "אוטופיזם", נושאת את זיכרון עובדת הקיום של הדוקהטה מבלי לוותר על התקווה.

האתוס הקפיטליסטי-נרקסיסטי רלבנטי רק למי שתופסים את עצמם כבעלי סיכוי ויכולת להצליח. בעולם שלא יכול להכיל כישלון, עבור אלה שמעולם לא הייתה להם הזדמנות להצליח האפשרות היחידה שנתרת היא החמיקה, בין אם בחזרה אל האל או אל אלוהי השנאה.⁷⁴⁸ הכאב של חיי היומיום בתוספת השנאה העצמית של סנקרה דוקהטה מייצר שילוב קשה מנשוא. אם אין לי סיכוי להצליח במגרש הקפיטליסטי, הרי שמוטב לי להמיר את השנאה וההאשמה העצמית בהאשמה של האחר, או להיות בזהירות בהסבר טרנסנדנטי למצבו של העולם ולמקומי בתוכו. כאשר החמיקה הזו מלווה בהגיון מארגן היא הופכת לאידיאולוגיה שמציעה מזור לסנקרה דוקהטה.⁷⁴⁹

סנקרה דוקהטה מתייחסת כאמור לעובדה, שלתחושת העצמיות הסובייקטיביות שלנו אין כל אחיזה אמיתית במציאות. תחושת העדר העצמי הנולדת מכך מביאה עמה את הכאב והחרדה הקיומיים המכוננים את הקיום האנושי. לפיכך טוען דיויד לוי כי החברה האנושית איננה "פרויקט אֶלמוות" כפי שמגדיר אותה בקר⁷⁵⁰ – דהיינו, ניסיון קולקטיבי להתגבר על חרדת המוות באמצעות יצירת נצחיות משותפת – אלא "פרויקט מציאות קולקטיבי(ת)" ("Collective Reality Project"), שמטרתו היא הפיכת הוירטואלי והריק למציאות-לכאורה.⁷⁵¹ כיוון שהעצמי הוא מבנה מושגי ותו לא, החברה כולה היא מרחב אחוז הדדית של מבנים מושגיים נטולי מהות התומכים זה בזה. לאף אחד מהם אין בסיס או אמיתיות, אך תחושה של אמת ומהות נולדת מתוך אישוריהם החוזרים ונשנים של אחרים. לא רק אני מתייחס לעצמי שלי כקיים, גם אחרים עושים זאת, וכך עוזרים לי לפוגג את חרדת האי-קיום.

אריך פרום טוען שהקונפורמיות החברתית מקורה בחרדה מן החופש. זווית הראיה של תפיסת הסנקרה דוקהטה מוסיפה כי מקור החרדה הזו הוא בשבריריות של העצמי. החופש, הלבדיות, המצב בו האדם מצוי לבד עם עצמו מנכיחים את תחושת השבריריות ומציפים בחרדה. ההתמזגות אל הקולקטיב החברתי הגדול והנצחי-לכאורה מפוגגת את חרדת המוות, את חרדת החופש ואת חווית השבריריות. בדומה לכך, התפיסה

⁷⁴⁵ פרק זמן קצר במרחב גיאוגרפי מצומצם. יש שיטענו שגם היום ישנם איים אוטופיים של חיים ללא אל וללא אשמה, אולם אין זה עניינה של עבודה זו.

⁷⁴⁶ אני מתייחס לתקופת הנאורות והפריחה הסוציאליסטית – מאמצע המאה ה-19 ועד עלייתו של הקומוניזם בתחילת המאה ה-20. הכישלון הקומוניסטי הוא שאפשר, לתפיסתי, את עליית הקפיטליזם כהגמוניה בלתי-מעוררת.

⁷⁴⁷ אפילו לא את "הבורגנות" או "הטייקונים", שהרי גם הם פועלים בתוך תנאים ונסיבות. יש להדגיש, עם זאת, כי אי-האשמה אין פירושה אי-הכרה בקיומה של אחריות.

⁷⁴⁸ אצל אלבר קאמי, "חמיקה" היא המהלך בו לאחר זיהוי האבסורד הקיומי, האדם חומק ממנו וטוען שהוא לא קיים. כך למשל התנועה של קירקגור בחזרה אל האל היא חמיקה בעיני קאמי, כמו גם הרעיון של האלהת האדם אצל סארטר. בשימוש במונח לעיל, אינני מבקש לטעון שהתנועה חזרה לעבר הדת היא חמיקה מודעת של אנשים שהכירו באבסורד, אלא להצביע על התהליך שעברה האנושות ככלל, מהכרה באבסורד קיומי חזרה אל חיק הדת.

⁷⁴⁹ יותר מתמיד בשל הניגוד לרבים כל-כך שמצויים במצב חומרי טוב. הכשל הזה עשוי להסביר את התנועה של המעמדות המדוכאים בחזרה אל הדת, כמו-גם את חוסר הנכונות של מדינות האסלאם להצטרף לאחווה הקפיטליסטית.

⁷⁵⁰ Immortality project, כפי שמגדיר זאת ארנסט בקר: Becker, Ernest, Escape From Evil. New York: Free Press, 1975.

⁷⁵¹ לוי, 2003, 22-23. מרתק כמובן לחשוב על המשמעות של המושג הזה בהקשר של "תכניות מציאות" ("ריאליטי"), או בהקשר המתגבר של "מציאות מדומה", אך זה לא המקום לכך.

במונחי "פרויקט המציאות" מתייחסת אל החברה כאל מרחב בו אני זורע ממשות באובייקטים החולפים, תוך הפיכתם מִגֵּש נטול מהות וקביעות לכדי סובייקט. אני מאשר את קיומם של האחרים כסובייקטים, ומוצא נחמה בהשתקפות שלי כסובייקט בעיניהם של האחרים. אל "ספר הפנים", Facebook, ניתן להתייחס כאל אישור מתמיד לקיום: זהו מרחב בו הפרט מאשר את קיומם של האחרים ומאפשר להם לאשר את קיומו. נקודת המבט הזו מסבירה את התלות הגוברת בתגובות, לייקים ואפילו דיסלייקים, המאשרים את קיומי; היא גם מסבירה את ההתמכרות לפייסבוק, כמרחב בו אני חווה את עצמי כסובייקט שזוכה לאישור, ולפיכך, כמרחב שמפוגג את חרדת האי-קיום.

ההתייחסות לחברה כאל "פרויקט מציאות" מציעה הסבר חדש להשלכות המורכבות של התמוטטות תפיסת העולם הדתית. התפיסה הדתית, על גווניה השונים, הציעה לנו "פרויקט מציאות" בעל תוקף טרנסנדנטי, והבטיחה להפוך אותנו לאמיתיים כאן ולנצח, כשהצהירה על קיומה של נשמה נצחית שנבראה בצלם האל. דחיית התפיסה הזאת הציפה את חרדת האי-קיום, ועל כן הובילה לניסיונות נואשים, קיצוניים ויצירתיים להפוך את עצמנו לאמיתיים. אם הטרנסנדנציה לא יכולה להציע לי אחיזה בקיום ממשי, אני נאלץ למצוא פתרון אחר. האלהת האדם האקזיסטנציאליסטית-נרקסיסטית⁷⁵² מחד, או מאידך היאחזות דוגמטית ונטולת-ביקורת בטרנסנדנציה, הן שתי דוגמאות לפתרון כזה.

אולם התופעה המרכזית שהתרחשה עם דחיית הטרנסנדנציה היא עליית האידיאולוגיות שמהוות דוגמה נוספת ל"פרויקט מציאות מדומה" - ניסיון לצקת מהות לקיום שלנו על ידי התקבעות על תפיסות אליהן אנו מתייחסים כאמיתיות. אם העם והאומה אמיתיים, אם ההשקפה מייצגת אמת מוחלטת, הרי שגם אני אמיתי בהיותי חלק מזה. האישור לאמיתיות שלי מפסיק להיות תלוי באנשים ספציפיים, ונאחז במבנה על, שהוא לכאורה בלתי-תלוי. הנסיגה לאידיאולוגיה משחררת אותי מהתלות היומיומית באחרים ומביאה עמה הקלה. את התלות הזו אני מחליף בעבודה מתמדת של תחזוקת מבנה העל. היאחזות המתגוננת בלאום איננה רק עניין של הגנה והישרדות אלא, בעיקר, עניין של ערך עצמי וקיום עצמי. מנקודת המבט הזו ברור למה האויב הוא לא רק מי שמאיים על הישרדותו הפיזית של הלאום, אלא מעל לכל מי שמאיים על קיומו כגוש מהותי דחוס; מי שמצביע על העדר הקיום העצמאי של הלאום – על היותו מבנה מושגי ותו לא. אויבים מבחוץ, ואפילו בוגדים (במובן המקורי של המילה), רק מאשרים ומחזקים את תחושת המהות. אולם כאשר חלקים מהמבנה מצביעים על חוסר האמיתיות שלו, על היותו נסיבתי, תלוי תנאים וארעי, יש סכנה אמיתית של התמוטטות מבנה העל ואובדן תחושת העצמיות המוצקה שנשענת עליו. החרדה מהתמוטטות הלאום היא לא רק חרדת מוות הישרדותית, אלא בעיקר חרדה נפשית שמקורה בסנקהרה דוקהטה.

מנקודת המבט הבודהיסטית עצם הניסיון לייחס לאידיאולוגיה כלשהי אמיתיות מוחלטת הוא מוטעה ושגוי: "אם נתייחס לאמת כאל ניסיון של היאחזות בקטגוריות אשר משקפות באופן מדויק וסופי מציאות אובייקטיבית, הרי שכל אמת תהיה מוטעית על הדרך הבודהיסטית", (לוי, 25). מאחר שאין אפשרות להתייחס ולתאר מציאות אובייקטיבית, הרי שכל ניסיון שמתיימר לעשות זאת באופן מדויק, סופי ומוחלט הוא בהכרח מוטעה. תפיסה זו קרובה לאידיאליזם הטרנסנדנטלי הקאנטיאני אשר מכירה במגבלותיה של ההכרה האנושית לתפוס ולהבין את המציאות המוחלטת, את "הדבר כשלעצמו". נאמנות אמיתית לקאנט או לנגר'ונה תובעת מאיתנו להתייחס לכל אמת כאל אמת מותנית. לא רק שאינני יכול למצוא יציבות בעצמי מהותי ומגובש, אין לי גם כל אפשרות למצוא יציבות בעולם – הכל רועד, ארעי, תלוי, שברירי. החוויה הזו וחוסר היכולת להתייחס אל עצמי ואל המציאות כאמיתיים וְוודאיים היא המקור המרכזי לאי-הנחת הקיומית. כמה מאתנו מתייחסים ברצינות מלאה לרעיונותיו של קאנט, ומתייחסים לכל תובנה שלנו על

⁷⁵² אני מתייחס פה לנרקסיזם בכלל ולנרקסיזם הסארטריאני בפרט, כפי שמגדיר זאת יעקב גולומב: גולומב, י., מבוא לפילוסופיות הקיום, ת"א: האוניברסיטה המשודרת - משרד הביטחון, 1990. פרק א'.

המציאות כמותנה ומוגבלת? אך סנקהרה דוקהטה משמעה שלמרות ההדחקה וההכחשה יש בנו חלק שיודע את גבולות התודעה האנושית, ושהידיעה הזו מטלטלת ומערערת אותנו. זוהי ידיעה אינטואיטיבית עמוקה שמעוררת את החרדה העמוקה ביותר – החרדה שאנחנו לא קיימים. אחד התפקידים של מערכות אמונה ואידיאולוגיות הוא לתת מענה לכאב הקיומי הזה. האידיאולוגיה והתיאוריה על מופעיהן השונים הן אפוא ניסיון נוסף לבסס את העצמי בהקשר החברתי, ביסוס שמאפשר חויית יציבות עבור תחושת העצמי הרעועה.

מאגואיזם ל-Wegoism – סכנות האידיאולוגיה:

לוי טוען, כי כפי ששורש הדוקהה האישית הוא בתחושת העצמי הכוזב (Ego), כך שורשן של מרבית הבעיות החברתיות מקורן בתחושה כוזבת של עצמי קולקטיבי (אותה הוא מכנה Wego): גזע, מעמד, מגדר, לאום, דת, או שילובים של כמה מהם.⁷⁵³ עבור לוי, מוקד העניין הוא בכך שהזהות הקולקטיבית נוצרת תמיד על ידי הבחנה בין קבוצה שלי לבין קבוצה אחרת, שהופכת את הקונפליקט לבלתי נמנע "לא רק בגלל התחרות בין הקבוצות אלא גם משום שזהות קבוצתית בנויה מטבעה כך שאף קבוצה לעולם לא תרגיש **מספיק** בטוחה".⁷⁵⁴ כשם שתחושת העצמיות ומבנה העצמי האינדיבידואלי מאוימים על ידי תחושת חוסר שלעולם לא תוכל להיפתר, כך גם תחושת העצמיות הקולקטיבית נרדפת על ידי תחושת חוסר קולקטיבית, שנוטה להוביל לפעולה אגרסיבית כלפי אחרים, אלה שמחוץ לקולקטיב.

תחושת העצמי הקולקטיבי, Wego, היא אפוא דוגמה להתמסדות של הרעלים, וליתר דיוק, התמסדות של בורות המובילה בהכרח לדחייה, שנאה ואלימות. בעיני לוי, המוסדות המרכזיים שמנציחים וממסדים אותה הם מדינות הלאום, אך הוא מתייחס גם לתאגידים גדולים ולמבנים מורכבים של צבא ותעשייה כמוסדות מנציחי Wego. זה נכון לא רק במקרים של עבודה אקסטטיב והזדהות טוטאלית עם התאגיד, אלא גם במקרים צנועים יותר, שבהם האדם פשוט מסתגל לתכתיבי וצרכי התאגיד ופועל לאורם. הפנמה קונפורמית של הזהות הקולקטיבית לא בהכרח דורשת התלהבות גדולה. אם שחקן מסוים בתאגיד עסקי, אפילו המכנ"ל, יבקש לגלות רגישות ואחריות חברתית שמשמען הפחתה ברווחים, סביר להניח שהוא יאבד את עבודתו; העובדים שאינם מוקעים מן התאגיד הם מי שהפנימו את העצמי הקולקטיבי שלו. ההפנמה של העצמי הקולקטיבי ראשיתה בהפנמה של הכללים התאגידיים, ובראשם עליונות שורת הרווח של התאגיד. פעמים רבות, עובדים מזדהים עם מטרות הארגון וצרכיו באופנים שסותרים מטרות אישיות ומעמדיות, וניתן להבין זאת כהפנמה של האידיאולוגיה הקפיטליסטית שמקדשת את שורת הרווח. יתר על כן, העצמיות הקולקטיבית חורגת מהנאמנות לתאגיד המסוים בו אני עובד, ומתבטאת גם כנאמנות לתפיסה התאגידית בכלל. התשלובות של צבא ותעשייה הן דוגמה מאלפת להתלכדות של זהויות קולקטיביות – הזהות התעשייתית-תאגידית שמקדשת את שורת הרווח, והזהות הלאומית שמבקשת לחזק את הצבא מתלכדות עם ההזדהות עם התאגיד המסוים "שלי".

במאמר אחר מוסיף לוי, כי לאידיאולוגיה יש איכות "פתיינית" – היכולת להציע אמת שלמה וקוהרנטית אשר מתייחסת לכל נדבכי הקיום האנושי. ככל שהאידיאולוגיה מקיפה יותר וקוהרנטית יותר הרי שהיא גם פתיינית יותר.⁷⁵⁵ ניתן להרחיב אבחנה זו באמצעות ההגדרה של צבי לם לאידיאולוגיה, כמבנה מושגי בעל שלושה היבטים - דיאגנוזה למצב האנושי הנתון; אסכטולוגיה, כלומר דימוי של מצב אוטופי, גאולי ורצוי;

⁷⁵³ Loy, D., *What's Buddhist about Socially Engaged Buddhism*, Paris: Un Zen Occidental, February/March 2004. retrieved from: <http://www.zen-occidental.net/articles1/loy12-english.html>, 9/4/2015.

⁷⁵⁴ שם, ההדגשה במקור.

⁷⁵⁵ לוי, 2003, 24.

ואסטרטגיה, שהיא הדרך באמצעותה ניתן להגיע מהמצב הנתון למצב הרצוי.⁷⁵⁶ במילים אחרות, כדי להיות פתיינית על האידיאולוגיה להציע פרשנות נהירה למציאות העכשווית, ולצידה תקווה – אמונה שיש מצב אוטופי רצוי, ויש אסטרטגיה תקפה להגיע אליו.

סוד כוחן של האידיאולוגיות הגדולות, כפי שהבהיר פופר, הוא חוסר היכולת להפריך אותן. לכל האידיאולוגיות הללו יש מנגנון שסותר מראש כל ניסיון הפרכה: "תודעה כוזבת" באידיאולוגיה המרקסיסטית, "התנגדות" באידיאולוגיה הפרוידיאנית או "כפירה" בזו הדתית. אם אמונה היא רכיב חיוני והכרחי באסטרטגיה הדתית, הרי שכל ערעור על התפיסה הדתית לא יכול להיות קביל בתוכה. אם כל ערעור על הצורך והאפשרות למהפכה הוא תולדה של תודעה כוזבת הרי שאין כל אפשרות להתנגד לה.⁷⁵⁷

אידיאולוגיות שמציעות דיאגנוזה רבת-עוצמה אך אסכטולוגיה מוגבלת יהיו כמובן פתייניות פחות. הפילוסופיה הקיומית של קאמי, שבה אפילו הניצחון הוא "אבסורדי", תהיה בהכרח פתיינית פחות מהאפשרות הסארטריאנית להפוך לאלים.⁷⁵⁸ באותו אופן, אידיאולוגיות שמציעות אסכטולוגיה ברורה ללא אסטרטגיה אפשרית יהיו פתייניות פחות, או שיבחרו באסטרטגיות של ייאוש. כך, למשל, הניאו-מרקסיזם עומד משתאה מול היעילות ויכולת ההסתגלות של הקפיטליזם מחד, ומול הקונפורמיות הנהנתנית של הפרולטריון מאידך. הוא מציע דיאגנוזה מבריקה למציאות, שבמקרה של אסכולת פרנקפורט כוללת בתוכה גם הסברים להעדרה של מהפכה – אף שמהפכה זו נותרת המצב הגאולי הרצוי. בהעדר אסטרטגיה שיכולה להוביל אליה, האסכטולוגיה של המהפכה מובילה בהכרח לייאוש: מהמין האנושי, מהפוליטיקה, מעצמי. צדו השני של הייאוש הוא השנאה לכל מי שמאפשר את המשך הקיום העלוב במעשה או במחדל – ההמון, הקפיטליסטים, הפוליטיקאים, התקשורת – או יהירות מהפכנית, ביטול מתנשא של כל ההמונים האלו, שאינם מבינים דבר וחצי דבר באשר למה שטוב ונכון עבורם.

היהירות המהפכנית מאפשרת לאדם להמשיך לקיים את מבנה העל המהפכני באופן בלתי תלוי במציאות. יש בו עיוורון, וגם ניכור עמוק לאחרים. האידיאולוגיות הגדולות הן אפוא לא רק מקור לשנאה כלפי כל מה שמאיים על מימוש האידיאולוגיה, אלא גם לניכור כלפיהם. נקודה זו מחברת אותנו שוב לבעיית הסובייקט של התיאוריה הביקורתית. בעיית הסובייקט עוסקת בחיפצון של בני המעמדות המדוכאים בתהליך המהפכני, שמשמש בהם ככלי תוך התעלמות מהרצונות או ההשקפות עליהם הם מצהירים, שהרי המהפכה יודעת טוב יותר. גם אם במוטיבציה המהפכנית יש אהבה וחמלה, הרי שההתעלמות של המהפכה והמהפכנים מאנושיותם, רצונותיהם והשקפותיהם של הפרולטרים היא ביטוי של ניכור. חמור מכך, החיפצון הזה גוזל מהאדם את הסובייקטיביות והבחירה החופשית, וכך מוסיף חטא על פשעי הדיכוי. אולי ניתן היה להצדיק חטא זה אילו אכן הייתה גאולה מהפכנית; אך ככל שמתברר כי גאולה שכזו לא תגיע, מתברר גם כי ההצדקה היחידה לחיפצון היא ההשתוקקות וההיאחזות של המהפכנים עצמם, והסלידה ממצב העניינים הנוכחי. קאמי מסכם זאת היטב בביקורתו המשולבת על הדת ועל המטריאליזם הדיאלקטי: "...המטריאליזם בן-ימינו סבור כי יש בידו להשיב על כל השאלות. אולם כמשרתה של ההיסטוריה הוא מרחיב את מלכות הרצח ההיסטורי, ומשאיר אותו ללא-צידוק, להוציא את הצידוק בעתיד, המחייב גם הוא אמונה. שני הפתרונות⁷⁵⁹ מחייבים לחכות, ובינתיים אין החפים מחטא מפסיקים למות. זה עשרים מאות שנים לא פתחה כמות העוול בעולם. שום גואל לא בא, לא אלוהי ולא מהפכני. אי-צדק מוסיף להיות דבק לכל מכאוב, אפילו למוצדק ביותר בעיני הבריות." (קאמי, 1999, 253).

⁷⁵⁶ החלק הרביעי בטיפולוגיה של לם הוא הקולקטיב אליו מתייחסת האידיאולוגיה, אולם חלק זה אינו קריטי לאיכותה הפתיינית ולדיון להלן. ראו: לם, צ', 2000.

⁷⁵⁷ וכל ויכוח עם הגישה הפסיכואנליטית מקורו ביצרים ודחפים בלתי-מודעים או הדחקה. ראו: פופר, ק., החברה הפתוחה ואובדנה, ירושלים: שלם, 2003. להרחבה עיינו בנספח ב'.

⁷⁵⁸ למושג הניצחון האבסורדי ראו הערה 823. לביקורת על ההאלאה אצל סארטר ראו גולומב, 1990. פרק א': כרטיסי ביקור של הוגי הקיום.

⁷⁵⁹ המטריאליזם הדיאלקטי והנצרות (א.ס.א.)

4.5.5 לקראת תיאוריה ביקורתית של אהבה וחמלה רדיקלית

הניאו-קפיטליזם הליברלי הוא אידיאולוגיה ייחודית, מעין "אנטי אידיאולוגיה", שעושה שימוש מבריק בכשל הפופריאני. בניגוד לאידיאולוגיה הקלאסית, שמבחינה בין המצב הקיים למצב הרצוי, האידיאולוגיה הקפיטליסטית מאבחנת את המצב הקיים כמצוין. למעשה, המצב הנוכחי הוא הטוב בהא הידיעה. הוא אולי לא מושלם, אבל הוא בהחלט מתקרב לזה. בהעדר אלוהים, ולאחר שהתקווה לעולם טוב וצודק נמחקה, האסכטולוגיה הקפיטליסטית איננה מתיימרת ואינה נדרשת להציע גאולה רחוקה, אלא מסתפקת בהנאות קטנות ושחרור מקשיים קטנטנים. תקופת הפנסיה הופכת לגאולת עניים. ההנחה היא שאם רק אתגבר על כמה קשיים מינוריים (סטרס למשל), ואשפר מעט את מצבי (בעזרת קידום, חופשה, העלאה בשכר), הכל יהיה באמת מושלם, הכי טוב שאפשר לבקש. האסטרטגיה היא אפוא פשוט לעשות טוב יותר את מה שאנחנו כבר עושים, ולהתגבר על הכשלים הקטנים שמעכבים אותנו, למשל באמצעות טיפול פסיכולוגי. הגאונות של האידיאולוגיה הקפיטליסטית מתבטאת בכך שברגע שאתה טוען שהחיים הנוכחיים שלך אינם טובים מספיק הרי שנכשלת. באותו אופן שבו כל מי שמתנגד לפסיכואנליזה מכחיש את האמת לגבי עצמו, וכל מי שמתנגד למהפכה "סובל" מתודעה כוזבת, כך בניאו-קפיטליזם כל מי שלא מבין שהחיים טובים הוא לקוי, פגום, מקולקל. החיים טובים, אתה ספציפית פשוט לא מצליח להתמודד איתם.

אולם הקפיטליזם הולך עוד צעד מעבר למרקסיזם ולפסיכואנליזה, משום שהוא אפילו לא מתיימר להיות אידיאולוגיה. התפיסה ש"החיים טובים" כאמונת יסוד שלא ניתן להפריכה הופכת אותו לאנטי-אידיאולוגיה, משום שהיא מייתרת הצורך בדיאגנוזה ביקורתית של המצב החברתי הקיים או באסכטולוגיה שדנה במצב החברתי הרצוי. לכאורה, הדיאגנוזה הרלוונטית היחידה היא דיאגנוזה אישית – (פסיכו)אנליזה שמנתחת למה אני אישית לא מצליח להפיק ולמצות. בדומה לכך, גם האסכטולוגיה היא אישית, ולמעשה אנוכית, ומלאה בריכוז עצמי, החפצה וניכור: אובדן עניין מוחלט בהטבת חלקם של הרבים ומיקוד מוחלט ונטול אשמה בהטבת מצבי האישי.

בהתאמה לרוח הניאו-קפיטליזם, הבודהיזם המערבי שפונה לאליטה חילונית-קפיטליסטית יציג בדרך-כלל דיאגנוזה ואסכטולוגיה מוגבלות – זו לא דוקהה, זה רק "סטרס", ואנחנו לא מדברים על נירוואנה, כלומר שחרור מוחלט מאי-שביעות הרצון הקיומית, אלא על "הפחתת סטרס".⁷⁶⁰ גישה זו הופכת את הדרך הבודהיסטית לנוחה יותר לעיכול, אך היא גם מותירה אותה בתוך המרחב הקפיטליסטי, ללא יכולת להציע תפיסת עולם חלופית, המבוססת על ניתוח שונה בתכלית של המציאות. "הבודהיזם המערבי", כפי שמכנה ז'יז'ק את הזרם הזה, אינו מתיימר להציג חלופה לקפיטליזם אלא רק לסייע בהתמודדות עם אי-הנחת שהוא גורם, מבלי להציע דיאגנוזה משמעותית של גורמיה, או תקווה אסכטולוגית לפתרון שלם לאתגרים האנושיים.

עוד מימי הבודהה, התפיסה הבודהיסטית מזהירה מפני הפיכת הדרך לאידיאולוגיה – מפני היאחזות במושגים הבודהיסטים עצמם. אולם אזהרה זו עצמה מצביעה על הצורך האנושי העמוק באידיאולוגיה, בהשקפות ובדעות: הייסורים הנובעים משברירותה של חווית העצמי גורמים לנו לחוות את העולם כרשת דביקה של היאחזויות שכמו מציעות לנו משהו שחסר לנו.

הבודהיזם המעורב והתיאוריה הביקורתית הבודהיסטית לא יכולים אפוא להימנע מיצירתה של אידיאולוגיה, אך הם זקוקים לרכיבים פנימיים שמזכירים את הסכנות בהיאחזות באידיאולוגיה, מזהירים מפניהן ומפחיתים אותן. בודהיזם מעורב לא יוותר על האמונה או על התקווה לעתיד טוב יותר ובלבד שהאמונה והתקווה לא יפריעו לראיית המציאות נכוחה ולא ישמשו על מנת להצדיק את הבלתי מוסרי.

⁷⁶⁰ אני מתייחס פה לשמו של הפרוטוקול הבודהיסטי-חילוני הנפוץ ביותר, MBSR, mindfulness based stress reduction.

תיאוריה ביקורתית בודהיסטית לא תוכל להימנע מניתוח חד ובהיר של המציאות. הביקורת הנוקבת על האנטי-אידיאולוגיה הקפיטליסטית בפרק זה נובעת פשוט מכך שזוהי האידיאולוגיה ההגמונית בימינו, ולכן גם הגורם המרכזי לדוקה הייחודית לתקופה זו. היא לא בהכרח גרועה יותר מאידיאולוגיות אחרות, למעשה, הוגן יהיה לומר שההפך הוא הנכון; ובכל זאת מבנה העל הקפיטליסטי ומוסדותיו הם מקור לסבל עמוק. נאמנות לחמלה ולחופש מחייבת אפוא ניתוח חריף וצלול של האופנים בהם שיטה זו יוצרת סבל, כדי שניתן יהיה להתמודד אתו ולהפחיתו.

עצם השימוש במונח "תיאוריה ביקורתית בודהיסטית" ולא "אידיאולוגיה חברתית בודהיסטית" מחסן אותנו במידת מה מפני היאחזות-יתר בהשקפות ודעות. כמו שהראיתי לעיל, תיאוריה ביקורתית טובה מציעה אפשרויות פעולה שונות, ושואפת לשמור על גישה ניסויית, שאיננה נאחזת באסטרטגיה ספציפית. היא נטולת אסכטולוגיה ברורה ומוגדרת, והאסטרטגיה שהיא מציעה תהיה תמיד רק אפשרות. תיאוריה ביקורתית אוטופיסטית דוגמת זו שהציעו בובר ופרוס, ובמידת מה גם קאמי, כוללת בתוכה רכיב מובנה של דיוק, שכן היא מסרבת בבירור להציג אסכטולוגיה שלמה, צלולה ובת-מימוש. היות שאין אסכטולוגיה אחת, הרי שאין גם קו פעולה הכרחי, אסטרטגיה אחת. תיאוריה ביקורתית בודהיסטית, תיאוריה ביקורתית של אי-היאחזות, הגיוני שתלך אף היא בדרך זו.

מטרתו של הפרק היתה להתבונן על דוקה מסוג חדש במערב ועל מקורותיה; הפרק הבא יתייחס לאידיאלים חברתיים ואנושיים ולמטרות חינוכיות שעשויים להתמודד עם הדוקה הזו. התייחסתי לעלייתם של הניכור ושל הריכוז העצמי הנרקסיסטי – לעובדה שיותר ויותר אנשים מרוכזים בעצמם, אנוכיים, ובעלי יכולת מופחתת לתקשר עם העולם, לחוש אמפתיה ולאהוב אחרים ואת עצמם – כאל מקור דוקה מרכזי במאה ה-21. סוג זה של דוקה מייצר חוויה פנימית ייחודית, אך יש לו גם השפעות חברתיות מרחיקות לכת, שכן כלולות בו הנכונות להשתמש באחר ולחפץ אותו, ההנחה שטובתי תמיד חשובה יותר מטובתו של האחר, וכמובן, היחלשות היכולת ליצור קשרים אישיים בריאים עם הסביבה.

דוקה מסוג חדש מחייבת דרך התמודדות חדשה. אם הבעיה העיקרית של האדם הפוסט-מודרני היא ביצירת קשר עם אחרים, מתבקש שחלק מרכזי בדרך יהיה כרוך בקשר עם אחרים, במפגש, בזיקה, כמו שטוענים גם פרוס ובובר. לא ניתן גם להתעלם ממבנים חברתיים חדשים שמשעתקים את הסבל ומנציחים אותו – מהתמסדות הרעלים לתוך המבנה החברתי. תפיסת ההתמסדות שמציע לוי מציעה תקווה גדולה לתיאוריה הביקורתית ולאנושות. אם חלק גדול מהבעיה מקורו בהתמסדות הרעלים, משמע, ראשית, כי הרוע, התאוה והבורות האנושיים אינם גדולים כל-כך כפי שנדמה, ושנית, כי ישנה דרך בהירה לשינוי המצב, על ידי תנועת מלקחיים שפוגשת את הרעלים הן במרחב האישי והן במרחב המבני.

בכמה פסקאות קצרות, אריך פרוס מצליח לגעת במרבית התכנים שהוצגו בפרק זה. הוא פותח בדיאגנוזה של הניכור: "כצעד ראשון בדיונו עלינו לבחון את המשבר הרוחני, העובר על האדם המערבי בתקופה היסטורית מכרעת זו... זהו המשבר שכונה בתור 'אי-נחת', 'ריקנות', הקהיית הטעם שבחיים, האוטומציה של האדם, ניכורו מעצמו, משאר הברואים-בצלם ומן הטבע".⁷⁶¹ בנתחו את מקורות הניכור, הוא קובע כי "האדם הלך בנתיב הרציונליזם עד שהקו השכלתני הזה התהפך לכדי אירציונאליות גמורה. מאז דקארט החל האדם לפצל במידה גוברת והולכת את המחשבה מן הרגש... בתהליך זה הפך האדם את עצמו לכדי חפץ, החיים נהיו כפופים לרכוש, ו'להיות' נעשה חשוב-פחות מאשר 'להיות שלי'". הפיצול בין מחשבה לרגש, מסביר פרוס, הוא שהביא להחפצה של עצמנו ושל אחרים, וההחפצה והניכור הובילו לאבדן היכולת להיות, עד ש"החיים נהיו כפופים לרכוש".

⁷⁶¹ השווה בכתביהם של קירקגור, מרקס וניטשה, בהגותם של הפילוסופים האקזיסטנציאליסטיים בני-ימינו ובחשיבתם של לואיס מומופורד, פול טיליץ, אריך קאהלר, דיוויד ריזמן ואחרים. (הערה של פרוס).

הקפיטליזם בן זמננו הוא רק שיאו של התהליך שפרוץ מתאר כאן. זהו תהליך שהחל כבר אצל דקארט, המשיך באתיקה הפרוטסטנטית, והגיע לשיאו בתרבות הצריכה הקפיטליסטית. מקורו הנפשי-תודעתי הוא בהפרדה בין מחשבה ורגש, באופן המעוות בו אנחנו תופסים "רציונליות", כניתוק רגשי שמוביל אותנו לוותר על האנושיות שלנו – לוותר על הקשר לאחרים ועל הקשיבות לעצמנו, תוך התעלמות מהזעקה הפנימית לחיבור עם אחרים, למשמעות שמתחוללת תמיד בהקשר קהילתי, להווייה ולרציפות של הווייה.

פרום ממשיך: "בעוד שיסודותיה היווניים והעבריים גם יחד של התרבות ראו את מטרת החיים בשלמות האדם, שוקד האדם המודרני על שלימותם של חפצים ועל קניית הידע כיצד לייצרם. האדם המערבי מצוי במצב של אי-יכולת סכיזואידית (של פיצול האישיות) להתחוות ברגש, ואי לכך הריהו חרד, מדוכא ומיואש". הפיצול בין מחשבה לרגש משמעו גם פיצול בינינו לבין האחרים ולבין העולם. זהו הפיצול הנרקיסיסטי שמצדיק ומאפשר את החיפצון של העצמי ושל אחרים. התוצאה ההכרחית שלו היא החרדה, הדיכאון והייאוש אליהם מתייחסים כמגיפה של המאה ה-21. הפיצול הפנימי והפיצול בינינו לבין העולם בוראים בדידות נוראית. הריכוז העצמי, שנתפס כרציונלי, נעים ומועיל, מגביר את הבדידות והופך אותה לחרדה. השבריריות של הקיום בעולם (דוקהה דוקהטה), הידיעה של שבריריות זו (ויפרינמה דוקהטה), והידיעה העמוקה שקיומי הפנימי שבר (סנקהרה דוקהטה), מתנקזות כולן לחרדה קיומית עמוקה וחובקת כל. כשמוסיפים למרקחה את אתוס המצליחנות הקפיטליסטית, את גודלן של הציפיות שלנו מעצמנו, מובן שאנו דנים עצמנו לחרדה עצומה.

אל הפיצול והריכוז העצמי מתווסף אובדן המטרה, האופייני לחיים אנומיים באנטי-אידיאולוגיה. האדם, לפי פרום "עדיין ממשיך [...] לשלם מס-שפתיים למטרות החיים הקריות אושר, אינדיווידואליזם ויוזמה-אישית – אך למעשה [...] אין אף אחד יודע לשם מה הוא חי. אין לו כל מטרה אחרת חוץ מאשר המשאלה להימלט מתחושת אי-הביטחון והבדידות [...] האדם זנח את האילוזה של אלוהים אבהי הדומה להורה-מסייע, אך יחד עם זאת זנח גם את המטרות האמתיות של כל הדתות ההומאניסטיות הגדולות, אשר שאפו להתגבר על כבליה של העצמיות האנוכית ולהגיע לאהבה ולאובייקטיביות, לענוות-רוח ולחיס-כבוד לחיים – וזאת למען תהיה מטרת החיים טבועה בחיים עצמם ולמען ייעשה האדם בפועל למה שהוא בכוח".⁷⁶²

בפסקה קצרה זו מראה פרום כיצד ניתן ליצור אידיאל אדם ומטרות חיים חדשות-ישנות, מבלי להשיב את האלוהות אל המשוואה ומבלי לוותר על תקווה: בעיניו, מטרות החיים הן התגברות על האנוכיות, ופיתוח אהבה, צניעות וכבוד. אלו מטרות שאינן אישיות אלא מוקדשות לחיים עצמם, להווייה השלובה כולה, לכל היצורים החשים. הן מזמינות את האדם אל המימוש המלא של הפוטנציאל האנושי, שיכול להתרחש רק מתוך התגברות על כבלי האנוכיות והריכוז העצמי, רק מתוך אהבה. אידיאל אדם זה והדרך להגשמתו הם עניינו של הפרק הבא של העבודה.

אהבה אצל פרום אינה רק חיסון-נגד לאנוכיות ולריכוז העצמי הנרקיסיסטי. הדגש על אהבה הוא ניסיון להשיב את העולם הרגשי שנגזל ודוכא – להשיבו הן לספירה האישית, הן לספירה הבין-אישית, והן לספירה הפוליטית כ"אהבה רדיקלית", פוליטיקה של אהבה. במשמעה השלם, האהבה היא גם אקט של נוכחות והנכחה, ואהבה נוכחת שמאפשרת להיות היא המקור לזיקה העמוקה והמאפשרת אליה קורא בובר. הפוליטיקה הא-דואלית מזכירה לנו שכשם שהאישי הוא הפוליטי, גם הפוליטי הוא האישי. לא רק שהפוליטיקה חודרת לתוך חיינו האישיים, משפיעה עליהם ומעצבת אותם, גם החיים האישיים מיתרגמים אל הפוליטיקה ומעצבים אותה בתורם. מכאן שאין אפשרות אמיתית להפריד בין הפוליטי לבין האישי

⁷⁶² פרום אריך, סוזוקי ד. ט. ודה מרטינו ריצ'ארד. זן בודהיזם ופסיכואנליזה: עיונים במצע המשותף שבין המיסטיקה המזרחית לבין פסיכולוגיית המעמקים המערבית, ירושלים: א. רובינשטיין, 1975. (התפרסם לראשונה ב-1960 בניו-יורק בהוצאת הארפר את רוו), עמ' 121-175.

והאתי: פוליטיקה שלמה כוללת בתוכה גם את האופנים בהם אנחנו חיים, אוהבים ונוכחים. אי אפשר להקים חיץ בין שני החלקים הללו של החיים האנושיים, משום שלמעשה שניהם אחד. טענה זו משיבה אותנו אל הא-דואליות בין תיקון האדם לתיקון העולם, ואל חשיבותן של מערכות יחסים במרחב זה. "הבא לתקן יתחיל בו בעצמו" אבל ימשיך משם הלאה, משום שמלאכת התיקון נישאת אל מעמקי הפוליטיקה ומשם שבה ומהדהדת אל האיש.⁷⁶³

אנחנו חוזרים אל אמרתו של בובר:

"הבא לתקן יתחיל בו בעצמו; הווה אומר, יתחיל, אבל לא יסיים:
חייב אדם לצאת לדרכו מעצמו, ולא לכוון את דרכו אל עצמו;
מוטל עליו לתפוס את עצמו,
אבל חלילה לו שיהא נתפס אל עצמו ויטפל בעצמו".⁷⁶⁴

הבא לתקן ישאף לתקן את עצמו, את מערכות היחסים שלו, את האהבה והנוכחות שלו, וגם את החברה. מלאכת התיקון היא תנועת רבת זרועות הדדית של שינוי אישי וחברתי. האהבה הרדיקלית היא שמחברת את החלקים השונים של מלאכת התיקון, נותנת להם הגיון ומשמעות ושמה להם גבולות. אולם יותר מכל אלה היא מגדירה את מערכות היחסים עם האחרים, ומתמודדת עם בעיית הסובייקט של התיאוריה הביקורתית. ברגע המפגש, האחר הוא לעולם סובייקט ולא אובייקט, "פנים" בלשונו של עמנואל לוינס. בני אדם ממשיים הם שמכתיבים את דרכי הפעולה, לא קולקטיב מדומיין, ובוודאי שלא תיאוריה או אידיאולוגיה. כמו אצל לוינס, הדבר היחיד שמעמיד סייג למחויבות כלפי פניו של האדם אשר מולי הוא זיכרון כל יתר הפנים, והמחויבות האינסופית שמקורה באהבה.

גם פעולה רדיקלית של אהבה עלולה להיתפס כפטרנליסטית; מן הסתם היא לא תמיד תקבל את הפרשנות של האחר למציאות חיו, הרי יש כל כך הרבה דעות וכל כך הרבה כוחות שמנחילים אותן. ובכל זאת, כאשר מקור הפעולה הן אהבה וחמלה, כאשר יש הקשבה אמתית לאחר וראייה אמתית שלו, ישנה גם הצדקה לפעולה מתוך עמדה מוצקה, שזוכרת את הפנים של כל יתר בני האדם ואת הסבל שפעולתו או עמדותיו של הסובייקט שנוכח מולי משית עליהן. הפעולה כנגד עמדותיו של סובייקט ספציפי אינה "נגדו" ואיננה מחפיצה אותו, אלא מנכיחה את כל האחרים שסובלים בשל בחירותיו. חמלה רדיקלית איננה אהבת שוטים. היא איננה עיוורת, אלא רואה את כל רוחבה של המציאות, ופועלת בנחישות ובבהירות לא לטובת תיאוריה מסוימת אלא לטובת הטוב וכדי להפחית סבל. היא קוראת לפעולה שמקורה בחמלה ואהבה אשר מותירה את סוכן הפעולה בתוך הכלל; קוראת למודעות לתשוקות, להיאחזויות ולשנאות שלנו, לנטייה להחפצה, ניכור ונרקסיזם, ומזהירה מפניהן ומפני כל פעולה שנובעת מהן. מסיבה זו היא מחויבת לאתיקה נטולת-אלימות שמקורה באהבה.

מתיאוריה ביקורתית שכזו נתן לגזור פדגוגיה ביקורתית תואמת. יש לה עקרונות יסוד ונובעים ממנה אידיאלים ומטרות חינוכיות. בכך עוסקים הפרקים הבאים.

⁷⁶³ לעיון נוסף בסוגיה זו מהפרספקטיבה של הבוהדיזם המעורב ראו נספח ג'—שלוש גישות לבוהדיזם מעורב חברתית.
⁷⁶⁴ מרטין בובר, 'בפרדס החסידות', 1964, 36.

חלק שלישי - לקראת פדגוגיה

דיאלוגית בודהיסטית

פתיחה: פדגוגיה של דרך – לקראת פדגוגיה אוטופיסטית:

חלק זה הוא החלק האחרון של העבודה. מטרתו להציג אידיאלים בודהיסטים ולהצביע על מטרות-על חינוכיות לאורם. בפרקים הקודמים הצגתי את עקרונות היסוד הבודהיסטיים, את האופן שבו אלה מתרגמים לבודהיזם המערב חברתית, ואת האופן שבו ראייה בודהיסטית-ביקורתית עשויה להתבונן, לפרש ולהבין את המציאות בת זמננו. הפרק האחרון הציג אפשרות לתיאוריה ביקורתית בודהיסטית, לפרשנות בודהיסטית ל'רוח הזמן', למציאות שעוטפת אותנו ומקיפה אותנו.

חשיבותה של התבוננות זו אינו רק בשל הצורך 'להתאים' את הבודהיזם לחברה בת זמננו ולהציג פדגוגיה מעודכנת ומתאימה, אלא בעיקר, בשל ההנחה שלהוויה בה אנו מצויים השפעה עצומה על התודעה. ההנחה המרקסיסטית לפי 'הוויה מעצבת תודעה' עומדת בקנה אחד עם חוק הקרמה ועם התפיסה של התהוות-גומלין תלויה. מפרספקטיבה בודהיסטית, הנסיבות אליהן אנו מוטלים מעצבות לא רק את הזהות שלנו, אלא גם את עולמנו הפנימי – תשוקות, שנאות ואף צרכים (או מה שאנחנו חווים כצרכים). מסיבה הזו, טענתי, הבודהיזם חייב להשתנות במעבר מתרבות לתרבות, מתקופה לתקופה. לא מדובר רק על שינוי קוסמטי או על התאמה מתודית. מדובר פה על שינויים מהותיים שמאפשרים לבודהיזם לפגוש את המציאות הייחודית לכל תרבות ולכל זמן. עקרונות היסוד הבודהיסטים נותרים על כנם, ובכל זאת ישנו שינוי עמוק, אליו ניתן להתייחס כשינוי מהותי. כך לדוגמה, אחד המאפיינים המרכזיים של תרגול במערב הנו בדגש על רכות, חמלה-עצמית וקבלה עצמית רדיקלית.⁷⁶⁵ תרגול שזה המוקד שלו יוצר דרך שונה מהותית מזרמים נוקשים יותר שמדגישים מאמץ או נחישות. גם אם שני הזרמים מכוונים לאותה מטרה סופית ומבוססים על הנחות יסוד דומות, עדיין יהיה ביניהם הבדל דרמטי. באותו אופן ניתן להניח שיהיה הבדל משמעותי בין זרמים מודעים פוליטית לכאלה שאינם, בין זרמים שהם יבוא ישיר ובלתי מתווכך, לבין זרמים שעוסקים בתרגום תרבותי, בבדיקת ייחודיותה של התודעה המערבית (ואף הישראלית) ואת הדרך שמותאמת לתודעה זו.

המתודולוגיה של התרגום התרבותי-חינוכי שמוצעת כאן איננה מתייחסת לאפנים השטחיים של התאמה למטרות של שיווק ושכנוע או למטרות של הפיכת הבודהיזם נוח לעיכול. ניתן לראות את שתי התופעות בבודהיזם המערבי – העלמת נדבכים שאינם נוחים לרוח המערב כמו מוות, קהילה או נדיבות ללא-גבול מצד אחד, או רידודו של הבודהיזם לכדי טכניקה ספציפית תוך התעלמות מהעובדה שמדובר בדרך שלמה והוליסטית שמתייחסת לכל נדבכי החיים האנושיים, מצד שני. התרגום התרבותי-חינוכי מתייחס להבדלים המהותיים במופעים של התודעה האנושית לאור התרבות בה מתהווה התודעה ופוגש אותה בדרכים שונות לאור הבדלים אלה. הוא מתייחס לנטייה המערבית לריכוז עצמי שמגולמת באתוס האינדיבידואליסטי והוא מבין את ההשפעה שיש לאתוס שכזה על ההתייחסות לקהילה, למשל. אולם המסקנה הנובעת מהתבוננות

⁷⁶⁵ הכוונה פה למורת הויפסנא טרה בך ולספרה Radical Acceptance. הספר, המורה והרעיונות שלה זוכים לתהודה רבה בתרגול המערבי בשנים האחרונות. Brach, Tara, Radical Acceptance: Embracing Your Life with the Heart of a Buddha, New York: Bantam Books, 2003.

זו איננה בהכרח ויתור על קהילתיות או לחילופין התעקשות עליה, אלא חשיבה מחודשת על האופנים בהן ניתן להגדיר מטרות לתרגול בתרבות א-קהילתית. תרבות בה ישנו קושי גובר להבין את התלות ההדדית בין כל היצורים החשים.

בפרק המבוא הצגתי מתודולוגיות שונות של תרגום חינוכי ובתוכן את המתודולוגיה של דליברטיביות מרוסנת כפי שמציג אותה יונתן כהן. הגישה הדליברטיבית גורסת כי מטרות חינוכיות הן מרחב לשיחה באופן שאינו מותנה - הן פתוחות לחלוטין ונתונות להחלטה של הגורמים השותפים למעשה החינוכי. הדליברטיביות המרוסנת, לעומת זאת, גורסת כי ישנם גבולות: ישנם עקרונות-יסוד בסיסיים אשר אינם נתונים למשא ומתן. מדובר על עקרונות גדולים ובסיסיים שעדיין מותירים מרחב תמרון עצום. הדליברטיביות נוכחת בגישה זו משום שמדובר בעקרונות כה בסיסיים עד שהם עשויים ליצור שיטות חינוך ששונות זו מזו באופן חד. טענתי במבוא, כי המתודולוגיה הזו נכונה לא רק לפדגוגיה בודהיסטית אלא לדרך הבודהיסטית כדרך, שהתפיסה של הדליברטיביות המרוסנת עשויה להסביר את השוני העצום בין זרמים שונים בבודהיזם. כך, בדוגמה לעיל, כל זרם בודהיסטי ידגיש את עקרון התלות ההדדית, אולם יהיו כאלה שיתעקשו על הסגנה כמרחב פדגוגי ליצירת תובנה זו, ואילו אחרים ימצאו דרכים אחרות. עקרונות-היסוד אינם עקרונות דוגמטיים, הם דומים יותר ל'עיקרי אמונה', תפיסות-יסוד שמגדירות את הדרך הבודהיסטית. תפיסת הריקות, לדוגמה, אינה דוגמה אלא תפיסה-אמונה יסודית באשר לאופן שבו אפשר להתייחס לדברים ואל העצמי. אולם תפיסת-יסוד זו עשויה להיות מקור למטרות-על ולפדגוגיות שונות בתכלית: פדגוגיות אנליטיות שעוסקות בפירוק מתמיד של עצמי ועולם; פדגוגיות של חמלה שמטרתן להפחית את הריכוז העצמי ולהגביר את המודעות ליחסי הגומלין בין כל הדברים; או פדגוגיות של חוויה שמטרתן לאפשר התנסות ממשית בריקות כבסיס להבנה הרעיונית. עבור אנשים מסוימים יהיה זה נכון להתחיל את הדרך בתרגול המדיטטיבי, לאחרים נכון יותר יהיה להתחיל בתרגול האתי או בלימוד של החוכמה. הדליברציה מתחוללת בהיבט של האמצעים אך גם בהיבט של המטרות ומטרות העל של הדרך; אולם היא לא יכולה לערער על אבני-היסוד שלה. זרם אחד יאמר כי פיתוח ראייה צלולה של הריקות היא מטרת-העל ואילו זרם אחר ידגיש את הפיתוח של החמלה-האלטרואיסטית, אולם שניהם יקבלו את הנחות היסוד המטאפיזיות של הדרך.

5. פרק חמישי - אמנות האהבה הרדיקלית – אידיאלים חינוכיים

בודהיסטים לעת הזו

5.1 אידיאלים אוטופיסטי של אהבה – אידיאלים כאמנות ודרך:

פתיחה – בין בודהיזם לאידיאלים:

"תרגול דהרמה" אומר סטיבן בצ'לור, "דומה ליצירה אמנותית יותר מאשר לפתרון טכני של בעיה". הכפירה ב'עצמי', הוא מסביר, מסירה את המחסום העיקרי בפני "מימוש הפוטנציאל הייחודי שיש לנו כיצורים אינדיווידואליים. כאשר הפיקציה (של העצמי) מומסת.... אנו הופכים חופשיים ליצור את עצמנו מחדש".⁷⁶⁶ ציטוט זה מבהיר את הפרדוקס שבניסיון לצייר אידיאל אדם בודהיסטי. הגדרתו של ה'בודהיסט' כ'חופשי' או 'אוטנטי' חסרת משמעות ואפילו פרדוקסלית. ובכל זאת בציטוט של בצ'לור ניתן לזהות מאפייני יסוד של אידיאל אדם – מתרגל, אמן, חופשי. למעשה, הדרך הבודהיסטית מגדירה שלל דיספוזיציות שהבאתן לשלמות מביאה להשלמות הדרך. כך למשל, ארבעת המשכנים השמימיים (של התודעה), שבעת אברי ההתעוררות, ששת השלמויות (או עשרת השלמויות כפי שמופיע בבודהיזם המוקדם). זאת, בנוסף לרשימות שונות של תכונות שנכחדות עם התרגול (שלושת הרעלים, עשרת הכבלים ועוד).

באופן פרדוקסלי דווקא קיומן של רשימות שכאלה, רשימות של שלמות והכחדה, מקשה עלינו בבואנו ליצור אידיאל חינוכי בודהיסטי. אם נקבל את ההנחה לפיה ההתעוררות השלמה הנה מטרה רחוקה, האם נבקש ליצור אידיאל אנושי של התעוררות מושלמת? אם התשובה חיובית הרי ששימתנו קלה שכן אידיאלים שכאלה קיימים – אידיאל ה'נאצל', ה'מטוהר', ה'ארהנט', בבודהיזם הקדום; אידיאל הבודהיסטוּה בבודהיזם המאוחר; או דמותו של הבודהה ההיסטורי ושל מורים בודהיסטים גדולים אחרים. אולם דמויות אלה, לא רק שהן מרוחקות ומעורפלות עבור התודעה המערבית, הן גם מרחיקות משום שהן שונות באופן חריף מחוויית הקיום של התודעה האנושית הנורמטיבית. הן מציגות אידיאל שמצטייר ונתפס כבלתי-אפשרי ובלתי נגיש.

יתכן שמדובר בקושי ייחודי עבור התודעה המערבית בשל נטייתה להשוואתנות וביקורת עצמית. מרגע שאומץ האידיאל, מונכח הפער הבלתי-נסבל בינו לבין המציאות הנחוית אשר הופך למקור לתסכול, סלידה ואפילו שנאה-עצמית. עבור התודעה המערבית בכלל ועבור פדגוגיה בודהיסטית בפרט ראוי, אפוא, להציג אידיאל-ביניים, אידיאל של מתרגל או מתרגלת ההולכים בדרך. הלכה-למעשה, אין אפשרות או צורך לוותר על האידיאל המושלם, שכן משמעות הדבר תהיה ויתור על עקרון היסוד של האפשרות להתעוררות.⁷⁶⁷ מהסיבה הזו בדיוק, יותר משחשוב לצייר 'אידיאל ביניים', חשוב להגדיר את מערכת היחסים שלנו עם האידיאלים ובתוכם גם האידיאלים החברתיים (להלן).

⁷⁶⁶ בצ'לור, סטיבן, *בודהיזם ללא אמונות*, אור-יהודה: כנרת, זמורה-ביתן, דביר, 2015, עמ' 120-121.
⁷⁶⁷ גם אם היינו מנסים, עקרונות היסוד הבודהיסטים הבסיסיים ביותר מצביעים על מצבים מנטאליים ייחודיים של התמוססות תפיסת העצמי ובכל מקרה, שינוי שכזה, ויתור על עקרון יסודי כל כך יצור תורה שאין עוד אפשרות להתייחס אליה כבודהיסטית. הוא גם מנוגד למתודולוגיה של הדליברטיביות המרוסנת אשר מבקשת לאפשר יציבות של עקרונות היסוד. ויתור שכזה יוביל ליצירה של בודהיזם מדולל, נטול בודהה, נטול התעוררות אשר עלול בקלות לאמץ עקרונות יסוד אחרים שרווחים בתרבות הפופולרית. ישנם ניסויים שכאלה בתרבות הניו-אייג' – שיטות חדשות שלוקחות רעיונות וטכניקות רבים מהבודהיזם. באופן לא מפתיע גישות אלה מובילות פעמים רבות לשני קצוות – האחד הוא נרקיסים רוחני של הגורו או של השיטה כולה, השני הוא הרפיה מוחלטת מתפיסת מוסר שמתמוססת כאשר תפיסת ההווה-השלובה נעדרת. הויכוח עם הדליברטיביות נטולת-הרסן מקורו בהנחה שתמיד ישנם עקרונות יסוד. כאשר אנו מרפים מעקרונות היסוד הבודהיסטיים הואקום מתמלא על ידי עקרונות יסוד אחרים. בחברה המערבית יהיו אלה בדרך כלל עקרונות יסוד רווחים של קפיטליזם או נרקסיוזם. על כך בדיוק מבקר ז'יז'ק את הבודהיזם המערבי.

החברה האנושית אף היא ארעית וחפה מקיום עצמי נפרד וקבוע ולכן בלתי אפשרי ליצור אידיאל חברתי תחום. יחסי הגומלין של הקיבוץ הסוציאליסטי עם סביבתו הקפיטליסטית עצבו אותו והשפיעו עליו במידה עצומה, כמו-גם העובדה שהוא התהווה מחדש ללא –הרף. דורות חדשים של קיבוצניקים שינו את פניו לחלוטין. ההבנה שכל חברה אנושית הנה בהכרח התהוות גומלין תלויה, משמעה שהאידיאל חייב אף הוא להתהוות ללא הרף. תפיסה זו עומדת בקנה אחד עם התפיסה של דליברטיביות מרוסנת אשר קוראת לעדכון והתאמה מתמידים של האידיאלים והמטרות החינוכיים בתואם לרוח הזמן ולקהילה. האידיאלים והמטרות שאציג בפרק יהיו אפוא בהכרח ארעיים, חולפיים ומשתנים ללא הרף. למרות ארעיותם יש לקוות שיהיו בהם חוכמה ויופי שיעניקו השראה להמשך התהליך המתמיד של עיצוב פדגוגיה בודהיסטית.

אולם בכך, כאמור, אין די. נדרשת גם התייחסות למערכת היחסים שלנו עם אידיאלים. כיצד ניתן לעצב אידיאלים ומטרות אנושיים, חברתיים וחינוכיים אשר יהיו מותאמים לעת הזו מבלי שתיווצר מערכת יחסים של היאחזות? את הפתרון לסוגיה זו ניתן למצוא בזרם המחשבה אליו התייחסתי בהמשך למרטין בובר כ'אוטופיזם'. זרם זה, שצמח במאה העשרים, מצליח להציב מטרות ואידיאלים חברתיים ברורים, מבלי להיאחז בהם או בתוצאות הפעולה החברתית. לא להיאחז ובכל זאת לא לאבד את המגע עם המציאות ואת היכולת להתחדש ולכן גם את התקווה לשינוי ללא-תלות במציאות הנוכחית. אראה להלן שהאוטופיזם הנו גישה מדויקת להתייחסות לא רק לאידיאלים ולמטרות חברתיות-חינוכיות, אלא גם לאידיאלים אנושיים ולתהליכים של טרנספורמציה פנימית.

מתווה הפרק: עיקרו של הפרק החמישי הנו אפוא בהצגת אידיאל חברתי בודהיסטי המותאם לרוח הזמן. לאור האידיאל החברתי ולאור הגות הבודהיזם המערוב אציג בהמשך אידיאל אנושי בודהיסטי תוך התמקדות בדמות המורה. הפרק השישי יעסוק במטרות-העל או באסטרטגיה של פדגוגיה בודהיסטית ובתוך כך יתייחס גם לכלים או אמצעים בודהיסטים שעשויים לשמש פדגוגיה שכזו.

באותו אופן שבו הפרשנות של רוח הזמן התהוותה תוך דיאלוג עם התרבות המערבית, כך גם האידיאלים והמטרות. במשך מרבית תהליך הכתיבה וגם כעת אני מתבסס בראש ובראשונה על הגותו החברתית של אריך פרום ועל הגותו החברתית-חינוכית של מרטין בובר. לאורך תקופה ארוכה הנחתי כי מדובר על בחירה מקרית ובלתי תלויה, אולם ככל שהתעמקתי בתפיסה של אוטופיזם ובמקורותיה אצל שניהם כמו-גם בהגותו של עמנואל לוינס התבהר לי כי לא מדובר בבחירה מקרית, אלא בבחירה שנובעת מהאופן שבו ההגות היהודית התרגמה לתוך המערב והחילונית בשנות העשרים של המאה הקודמת.⁷⁶⁸ ההגות האוטופיסטית יוצרת דרך חברתית שבבסיסה ערכים אנושיים נשגבים ובסופה אידיאל של חברה מתוקנת. אולם ההבנה כי האידיאל הזה לא יכול להתגשם כמות-שהוא במציאות המורכבת מובילה אותה להגדרת הדרך כמטרה מבלי לוותר על האידיאלים, אך גם ללא כל נכונות להקריב את ההווה למען אידיאל רחוק ולא ידוע (ראו להלן). טענתי היא, כי פדגוגיה בודהיסטית תהיה בהכרח פדגוגיה אוטופיסטית – האידיאלים והמטרות שיוצגו להלן לא יכולים להתקיים כמטרות מרוחקות ומנותקות, הם לא יכולים להתקיים מתוך סלידה ומאבק מול המציאות. הם צריכים להתקיים בתוך המציאות, בתוך העולם, תוך השתנות מתמדת לאור עקרונות היסוד. או כפי שמגדיר זאת בצ'לור:

"הרעיון שהעולם הוא מציאות נבדלת מאתנו המורכבת מדברים נפרדים ומנוכרים הוא המחסום

העיקרי בפני יצירת העולם".⁷⁶⁹

⁷⁶⁸ אני יכול רק לשער שגם ההוגים של המתודה הדליברטיבית, ובוודאי שוואב הושפעו מגישה זו, אך לא מצאתי לכך סימוכין ולכן אינני מציין זאת בגוף הטקסט.
⁷⁶⁹ בצ'לור, 2015, 121.

יצירתם של אידיאלים עלול להיות תהליך שמרחיק אותנו מהעולם. כאשר ישנה היאחזות באידיאלים מתעוררת התנגדות למציאות כפי שהיא ודחיית המציאות הופכת למחסום, מכשול ביכולת שלנו ליצור את העולם הנשאף או לכל הפחות, עולם שיש בו מן הנשאף. הקרבה לעולם כפי-שהוא, ההתגברות על הניכור והריחוק הם שמאפשרים לנו לפעול בתוכו, מאפשרים לנו למצוא תקווה.

5.1.1 תקווה חדשה - אידיאלים חדשים:

בפרק המתודולוגי הצגתי את ביקורתו של פיליפ וקסלר על התיאוריה הביקורתית בת ימינו. לדיו, לא רק שהיא ויתרה על הדחף הטראנספורמטיבי המובנה בה לטובת "השקטה פטישיסטית, כניעה הלומה", אלא שהיא גם סובלת מחולשה הרמנויטית חריפה וכושלת בקריאת המציאות החדשה במערב וליתר דיוק: ההתקדשות מחדש של חיי היום-יום (Resacralization).⁷⁷⁰ וקסלר מציע פרוגנוזה אופטימית לחברה הפוסטמודרנית מבלי להתעלם ממצב העניינים הנוכחי: הוא גורס שהמשיכה אל המיסטי מהווה תנועת עומק חברתית, תצורה פסיכו-סוציאלית חדשה, שמייצרת תרבות מקבילה שמתויגת בשם הכללי 'עידן חדש'. בניגוד לביקורות שהובאו לעיל, וקסלר רואה בתרבות זו שוני מהותי מהתרבות הניאו-קפיטליסטית ורואה בה ניצן של תקווה חדשה אותו צריך לטפח. תרבות הניו-אייג', מסביר וקסלר, נאבקת בתרבות הצריכה ובהגיון הצריכה והיא חושבת מחדש על התודעה, על אינטלקטואליות ואפילו על העצמי.⁷⁷¹ אין זה הכרחי לקבל את פרשנותו האופטימית של וקסלר כדי להבחין שהניתוח שלו מצביע על הופעת-מחדש של הצרכים במשמעות, הגשמה ורוחניות. צרכים אלה, מסביר וקסלר, יוכלו לקבל מענה בתוך המרחבים הישנים של לאומיות ואידיאולוגיה או שהם יוכלו להיות מנותבים לאפיקים חדשים שיציע הניאו-ליברליזם; אולם תיאוריה ביקורתית שלמה תשאף להציע ניתוב מחדש של הצרכים הללו, כמו-גם של הנטייה וההתנגדות לתרבות הצריכה ולרדוקציה החומרנית, על מנת ליצור את תנאי האפשרות לשינוי חברתי ממשי ומהותי. לשם כך יש להתייחס אל ההתקדשות מחדש – אל הכמיהה אל המיסטי – כבסיס לתיאוריה הביקורתית. הכמיהה המתחדשת למיסטיקה עומדת בסתירה לנטייה המודרנית לביטול הרוחניות, להתכחשות לחוויה הרוחנית שמונעות את האפשרות למודעות לחיבור ההדדי בין כל היצורים החשים.⁷⁷² הרוחניות אליה מתייחס וקסלר מציעה חוויה של אחדות סובייקט-אובייקט, היא שוללת את ההווה הרגילה היום-יומית כהכרחית ולכן עשויה להוות משאב חיוני בבנייתה של תרבות חדשה. כתיאורטיקן ביקורתי הוא לא מתכחש לעובדה שבמצב העניינים הנוכחי הכמיהה הרוחנית הזו נבלעת בתוך התרבות הניאו-ליברלית. אולם בניגוד לז'יז'ק הוא טוען בלהט כי תיאוריה ביקורתית מדויקת לא תסתפק באנליזה חריפה של תופעה זו, אלא תבדוק כיצד ניתן לעשות אחרת, כיצד ניתן לתעל את הצרכים הרוחניים ו"לעבוד עם המשאבים החדשים" של הקדמונים וכל העושה שהיה מונח תמיד בציביליזציות שמחוץ לתחום המערב-אירופאי. "עבודה שכזו", הוא מסכם, "תיצור שפה חדשה של הבנה חברתית... 'סוג חדש של סובייקטיביות' ואפשרות אחרת של הווייה".⁷⁷³

⁷⁷⁰ "Fetishized quietism, a stunned surrender", see: Wexler, Philip, *Holly Sparks*, New York: St. Martins Pres. 1996, Pp. 4-6.

⁷⁷¹ הטם, עמ' 205-207. ההתייחסות לחשיבה מחדש על העצמי מצויה במאמר: Wexler, Philip, Reselfing after postmodernism, *Current Perspectives in Social Theory*, 18, 1998, Pp. 157-183.

⁷⁷² Interconnectedness, Wexler, 1996, P. 8

⁷⁷³ ציטוט של וקסלר אצל הטם, 206-207. Wexler, Philip, Neither Profane Nor Sacred, *Arena Journal* (4): 161-170, Pp. 169-170

וקסלר מתייחס אמנם בעיקר לתרבויות היהודית וההודית והמיסטיקה שהוא מציג שונה מהא-דואליות הבודהיסטית או מהדיאלוגיות הבובריאנית;⁷⁷⁴ אולם הניתוח שהוא מציע, הצרכים שהוא מזהה והמהלך המחשבתי הנדרש, רלבנטיים לבודהיזם כמשאב אפשרי לתרבות חדשה. הפרק הקודם עסק באופן שבו בודהיזם-ביקורתי מנתח את החברה, פרק זה יציג (בקצרה) אידיאלים חברתיים בודהיסטיים אפשריים. אך ראשית ארחיב אודות האופן בו יש להתייחס לאידיאלים באשר הם:

5.1.2 אידיאלים בתוך הזמן ומחוצה לו – אריך פרום והאוטופיסטים –

הפרויקט המחשבתי שמציע רוברט הטם בדרך לאידיאל חברתי בודהיסטי תחילתו בַּשִּׁיבָה לאריך פרום שהיה לדידו, התיאורטיקן הביקורתי הראשון שקיים דיאלוג עמוק עם הדרך הבודהיסטית. דיאלוג שוויוני, חף מגישה אוריינטליסטית או מתחושת עליונות מערבית.⁷⁷⁵ אל התיאוריה הביקורתית של פרום הוא מתייחס כאל 'תיאוריה ביקורתית של שלומות ורווחה (well-being)', והוא מציין שהיא יונקת מההשפעות השונות על פרום. בראשן מצויות ההשפעות המוצהרות של פרום - הסינתזה הדיאלקטית שהוא ניסה ליצור בין מרקס לפרויד; לכך מצטרף הרקע שלו כתלמיד ישיבה יהודי, התרגול הן-בודהיסטי אותו אימץ בהמשך חייו ואף השפעה נוצרית. לדידו של הטם, הספר 'אמנות ההווה' מסמל את השינוי שעבר פרום במהלך חייו מתיאוריה חברתית מערבית לתיאוריה ביקורתית בודהיסטית.

ברצוני להציע פרשנות לפיה שורשיו היהודיים של פרום תופסים מקום מרכזי בהתפתחות התפיסה ההומניסטית-אוטופיסטית הייחודית שלו. מהפרספקטיבה הזו, המפגש עם הבודהיזם העניק לפרום שפה ופרקטיקות חילוניות למימוש אותו חזון יסודי.⁷⁷⁶ כהוכחה לטענה זו ניתן להראות שכבר באמנות האהבה שנכתב ב-1956, זמן קצר לאחר המפגש עם הבודהיזם, מצויים כבר כל המרכיבים של תיאוריה ביקורתית הומניסטית-אוטופיסטית – תיאוריה ביקורתית דיאלוגית (ראו לעיל).⁷⁷⁷ להבנתי, השורשים האוטופיסטיים בהגותו של פרום היו נתונים אפריורי בראשית מחשבתו, והיוו את הבסיס לאופן בו הוא פירש את פרויד, ולכן עמדו בבסיס המחלוקת הקשה עם הרברט מרקוזה ותיאודור אדורנו שהתלקחה עוד קודם לכן.⁷⁷⁸ מרבית ההוגים המובילים של אסכולת פרנקפורט ובתוכם הורקהיימר, אדורנו ומרקוזה עצמו הגיעו מרקע יהודי, אולם בשונה מהם ובדומה לבובר, קיבל פרום חינוך יהודי אורתודוקסי עד גיל 18.⁷⁷⁹ הטם בהמשך למיכאל לֵוִי טוען כי פרום "מייצג מפגש של כמה מהאינטלקטואלים היהודיים החשובים של תקופתו ובתוכם בובר ובנימין, מפגש שמאופיין בתמהיל של משיחיות יהודית עם האוטופיות הליברטריאניות של המאה העשרים: 'בין תרבות שמגלה אדישות למרחב הפוליטי ופונה אל העל-טבעי והמקודש לבין דמיון חברתי מהפכני שהיה על-פי רוב חילוני ומטריאליסטי'".⁷⁸⁰ בשונה מהגישה הנוצרית, מסביר לֵוִי, המשיחיות היהודית היא היסטורית, היא מתרחשת בעולם ואינה רק תהליך רוחני שמתרחש בנפשו של האינדיבידואל

⁷⁷⁴ במאמר לעיל וקסלר מתייחס גם לבודהיזם. אך עיקר התייחסותו היא לתרבות ההודית ולחסידות. ראו: וקסלר, 2007, 40-45 וכן 165-170.

⁷⁷⁵ המפגש של פרום עם בודהיזם, מסביר הטם, חף מהפטרנליזם האוריינטליסטי שאפיין מפגשים קודמים (הטם מתייחס בעיקר להיידגר ולשופנהאואר), הטם 212-214.

⁷⁷⁶ מהפסקה הזו ניתן לחשוב שאני מצביע על זהות בין יהדות לבודהיזם ולא כך היא. כוונתי היא שהן חולקות את התפיסה ההומניסטית-אוטופיסטית כעקרון יסודי. עיקרון זה נספג אצל פרום הצעיר, (בניגוד לאחרים אותם נטש) והוא מצא לו בית הגותי חדש בתיאוריה הבודהיסטית שכללה גם עקרונות-יסוד נוספים.

⁷⁷⁷ על פי הביוגרפיה של פרום הוא הכיר וחיבב את התפיסה הבודהיסטית עוד קודם לכן, אך המפגש המשמעותי והתרגול הבודהיסטי החל אצלו רק לאחר מפגש עם ד.ט. סוּוֹקִי בניו יורק ב-1956.

⁷⁷⁸ Friedman, Lawrence J., *The Lives of Erich Fromm: Love's Prophet*, NY: Columbia University Press, Pp 165-166. ב-1955 פרסם מרקוזה את 'ארוס וציביליזציה' בו הוא תוקף את פרום באופן חריף. אל הפרסום ניתן להתייחס כנקודת שיא בשבר שהחל הרבה קודם, לפני התקופה בה העמיק פרום בדרך הבודהיסטית.

⁷⁷⁹ מרקוזה הגיע ממשפחה שהתנצרה, אביו של אדורנו היה יהודי מומר ואמו נוצריה ואילו הורקהיימר ובנימין הגיעו אמנם ממשפחות יהודיות אך לא קבלו חינוך יהודי.

⁷⁸⁰ הטם בהמשך ל- Lowy. עמ' 215-216. Lowy, Michael, *Redemption and Utopia: Jewish Libertarian Thought in Central Europe*, London: Athlon Press, 1992.

ומביא להתמרה פנימית. גישה זו, טוען לוי, עומדת בקנה אחד עם האוטופיות הליברטריאניות המהפכניות, לא רק עם הגישות המהפכניות אנרכו-סינדיקליסטיות, אלא גם עם זרמים בחשיבה המרקסיסטית. השילוב הזה בין משיחיות יהודית ואוטופיה ליברטריאנית מתגשם בתיאוריה הביקורתית הפרומיאנית כהומניזם רדיקלי שיש לו גם היבט חילוני וגם היבט מיסטי. המפגש עם הבודהיזם, ממשיך הטם, חיזקו אצל פרום את הנטייה הזו ונתנו אישור לעניין שלו בשימור מרחב רוחני בתיאוריה; למסקנה "ששינוי פנימי אנושי רדיקאלי הנו החלופה היחידה לקטסטרופה כלכלית".⁷⁸¹ הפרשנות של לוי כורכת יחד את ההגות של פרום ובנימין ואינה מסבירה את ייחודה של הגותו של פרום. העובדה שבנימין הושפע אף הוא מרעיונות יהודיים אינה יוצרת קרבה הכרחית בין השניים. בשעה שתפיסותיו של בנימין הושפעו במידה רבה מאלה של ידידו גרשום שלום ההשפעות על פרום הגיעו משפינוזה מחד, ומהאקזיסטנציאליזם היהודי של הרמן כהן ופרנץ רוזנצווייג מאידך.

'לחיות אצל הנצח' - אידיאליזם אוטופיסטי: תפיסת הנצח של רוזנצווייג ומושג הגאולה שלו השפיעו על רבים מההוגים הדיאלוגיים היהודים במאה העשרים ובתוכם פרום, בובר ועימנואל לוינס. היא-היא זו שמעצבת, להבנתי, את תפיסת ה'גאולה' הפרומיאנית ויוצרת קו הגותי מקשר בין השלושה.⁷⁸² פרום שלמד ולימד ב'בית המדרש החופשי' של רוזנצווייג בשנות העשרים הכיר היטב את תפיסתו לפיה הנצח הנו צורת חיים קיומית, וקיימת האפשרות 'לחיות אצל הנצח',⁷⁸³ האפשרות "להטרים את ימות המשיח אל תוך ההווה שהאדם חי בו". זהו אופן קיום שפועל מחוץ להיסטוריה הכללית של האנושות כמו שמגדיר זאת חנוך בן-פזי, גאולה שמקורה באופן הפעולה של האדם בעולם ולא בעולם עצמו. היא מתרחשת כאשר האדם מצליח להביא אל העולם את דבר ההתגלות האלוהית.⁷⁸⁴ רוזנצווייג נמנע משני הקצוות האסכטולוגיים המוכרים – הוא נמנע מהקצה החומרי-היסטורי אשר נאחז באירוע נבואי או מהפכני של גאולה, אך הוא נמנע גם מהקצה המיסטי של גאולה עצמית, (שהתפתח בקבלה, למשל). להפך, הגאולה היא ביטוי של הקשר בין האדם לעולם, היא ההנכחה של דבר ההתגלות – של הקשר עם האלוהות – בעולם עצמו. יש בה תקווה ופעולה לעתיד טוב שאינה נתלית בהיסטוריה ואינה נתלית בתוצאה מידית בעולם, משום שהגאולה אינה זמן ואינה מצב נפשי אלא אתיקה, דרך חיים, אופן של פעולה.⁷⁸⁵ ניתן לראות עד כמה קרובה תפיסה זו לתפיסת הריקות: הריקות שמבחינה בהתהוות הגומלין התלויה, מתבוננת על המציאות מתוך הפרספקטיבה של זמן ומרחב אינסופיים. היא תופסת את המקומי והפרטיקולרי כמופע זעיר בתוך שטיח אינסופי של זמן ומקום. יכולים היינו לומר כי שהייה בריקות היא שהייה מחוץ להיסטוריה. אולם 'ריקות נכונה' הנה ריקות של חמלה, ריקות שרואה את הדוקהה שבשטיח כולו ויודעת כי המרחב היחידי לטפל בדוקהה הזו הנו כאן ועכשיו, בהווה. אולם הפעולה החומלת שמעוגנת בריקות, מתמסרת לפרטיקולרי רק מתוך ידיעת המרחב כולו, ולכן לעולם לא תכפיף את עצמה לפרטיקולרי. הדימוי הלוינסיאני אודות האחריות לזכרון כל יתר הפנים' שמגביל את המחויבות לפנים הפרטיקולריים מתרחב כאן עד אין סוף. האחריות היא לא רק לכל הפנים שאני זוכר, אלא לכל הפנים שהיו ויהיו. ההחלטה 'מה יש לעשות' כפופה לזכרון כל הפנים האלה.⁷⁸⁶ הרעיון של 'חמלה נטולת מושא' שעלול להשמע קר ולא אישי, זהה הלכה למעשה, לחמלה לכל המושאים

⁷⁸¹ Fromm, Erich, *To Have Or To Be*, New York: Continuum, 1996, P. 161.

⁷⁸² אני מתכוון למושג הגאולה במובן הרחב שלו ולא בהקשר דתי כמובן, למעשה, הכוונה פה היא לגאולה האוטופיסטית שהיא גאולה א-דואלית עד שניתן להגדירה כגאולה.

⁷⁸³ רוזנצווייג, פרנץ, *כוכב הגאולה*, יהושע עמיר (תרגום), ירושלים: מוסד ביאליק והמכון על שם ליאו בק, תשל"ח, עמ' 293-322.

⁷⁸⁴ בן-פזי, חנוך, *עמנואל לוינס – האמנה החינוכית: אחריות, תקווה וברית*, ת"א: הקיבוץ המאוחד ומכון מופ"ת, 2016, עמ' 101-102.

⁷⁸⁵ לזכותו של לוי יש לציין את ההתנגדות ל-'דחיית הקץ', התפיסה המקובלת לפיה אין לזרז את הגאולה מעבר למידה המתאימה לתקופה. ניתן היה להסתפק ברעיון דחיית הקץ על מנת להסביר את הקרבה הרעיונית בין לוינס, בובר, פרום (ובנימין), אולם אני טוען שתפיסת האוטופיה של שלושתם עמוקה יותר ומשתרעת מעבר לתפיסה בסיסית זו.

⁷⁸⁶ התייחסות נרחבת לדימוי בפרק 2.4 ולהלן. לוינס, 1982. 'מה יש לעשות', אני מתכתב עם חיבור בשם זה של לוינס.

כולם. בפרשנות הזו, 'ימות המשיח' הם ימים נטולי דוקה בהם כל היצורים חווים ויודעים את הדדיותם. הטרמטת של הגאולה אל ההווה משמעה התנהלות מתוך תובנת ההתהוות ההדדית. הגאולה מתרחשת בכל רגע של פעולה חומלת שמעוגנת בריקות.

'אהבה אצל הנצח' - אמנות האהבה: ניתן לזהות בתפיסה של רוזנצוויג את המקור לאופני החשיבה של פרום. לאורה של הפרשנות הבוהיסטית ניתן להבין מדוע זו הקסימה את פרום: היא מציעה קונספט חילוני, נטול אל, לתפיסה זו. ניתן לומר, שההגות הדיאלוגית בכלל והגותו של פרום בפרט מתמקדת באופן הפעולה של האדם כאשר הוא מביא אל העולם את ההתגלות – את האוטופיה. פרום מדגיש את ההנכחה של אהבה שאינה תלויה בדבר כאל ביטוי חילוני של התגלות, של חיבור דיאלוגי ממשי עם האחרים ועם ההווה,⁷⁸⁷ הרי שהיכולת להנכיח התגלות שכזו, היכולת לממש את האהבה כאופן פעולה בעולם, היא הגאולה הפרומיאנית. ההנכחה של האהבה איננה מנותקת מהעולם – היא מופנית אל בני-אדם, אל אנשים. כשהיא נוכחת, נוכחת גם חוויית הגאולה, לשם מכוונת 'אמנות האהבה' לפרו. לוינס אומר זאת באופן אקספליציטי כשהוא מתייחס לאחר כאל הייצוג של האלוהות, כאשר הוא מבהיר שהאחריות והאהבה לאחר הם מימוש של הקשר לאל.⁷⁸⁸ פרום לא אומר זאת כך, אך ניתן לזהות את התפיסה הזו באופנים בהם הוא מגדיר את האהבה כחזון חברתי וכפרקטיקה. עבורו, האהבה היא הדרך היחידה להתגבר על חוויית הנפרדות הקיומית. היא מתעלה על כל פרקטיקה אחרת והיא היחידה שמאפשרת לחוות חיבור שלם עם העולם. פרום לא מקבל את ההנחה המרקסיסטית לפיה חוויית החופש והיצירה יכולה להיות תנאי מספיק לחווית חיבור.⁷⁸⁹ עבורו, האהבה היא הכרח משום שרק כאשר האהבה מתקיימת, מתקיים הקשר להווה כולה. כך, מעשה יצירה שמנותק מההקשר החברתי יהיה תמיד מנוכר ולא יאפשר התגברות על חוויית הנפרדות. רק האהבה יכולה להביא להתגברות שלמה על חוויית הניכור.⁷⁹⁰

פרקטיקה כזו של אהבה אינה תלויה בשינוי פוליטי הכרחי, אך היא גם לא מוותרת עליו משום שהיא זוכרת שהפוליטיקה, ההווה, משפיעה על היכולת לאהוב, משפיעה על חוויית הניכור, על האפנים בהם בני האדם מתמודדים עם ניכורם ומחפשים מענה לצורך באחדות.⁷⁹¹ 'אמנות האהבה' של פרום אמורה להביא לשינוי פוליטי ופרומו אינו חוסך מקוראיו את הרעיון לפיו הקפיטליזם המחפצן מצמצם את היכולת לאהוב ולחוות אהבה וחיבור אנושי, אך הוא גם לא מוכן להתנות את היכולת לאהוב ולחוות אהבה ואחדות בגאולה מוחלטת או במשטר צודק. הדרך שהוא מציע היא א-דואלית והיא מתבטאת, במקרה דנן, כבו-זמניות שבה ישנה גם פעולה לקראת שינוי חברתי וגם חיים של אהבה 'אצל הנצח' – כאן ועכשיו. הא-דואליות הפרומיאנית מניחה כי ישנו יחס הדדי בין תודעה להווה – לא רק ההווה מעצבת את התודעה, גם התודעה והתודעות מעצבות את ההווה. שינוי התודעה, התנועה לכיוון האהבה או ההתגלות משנה את העולם כשלעצמה, אך היא גם מכינה את הקרקע לשינוי עולם פוליטי. הגאולה של פרום, כמו זו של רוזנצוויג, איננה בהיסטוריה ובוודאי שאיננה מחכה לאדם או אירוע היסטורי, אך זו גם לא גאולה מיסטית או חווייתית גרידא. לא מדובר פה בטכניקה של גאולה אישית או קהילתית-מצומצמת. פרום הופך על פניו את היחס המחפץ של התיאוריה הביקורתית לאדם: האדם הוא לא-עוד קרבן של הווה חודרנית שפולשת אל מרחביו הפרטיים, מעצבת את תודעתו, מייצרת צרכים כוזבים, מתערבת ומגדירה את כל חייו האישיים. פרום אינו מתכחש לרעיונות האלה, אך הוא לא מוכן לוותר על חופש הבחירה של הסובייקט המודע. האדם

⁷⁸⁷ בובר אומר זאת מפורשות כשהוא מתייחס לזיקה עם האחרים כמכוונת לזיקה עם 'האתה הנצחי' (בתוך 'אני ואתה').

⁷⁸⁸ למשל: לוינס, 1982, עמ' 71.

⁷⁸⁹ אני מתייחס כאן לטענה המרקסיסטית כפי שהיא עולה בטקסט 'על העבודה המנוכרת', (בתוך: מארקס, ק., כתבי שחרות, ת"א: ספרית פועלים, 1977, עמ' 118-130).

⁷⁹⁰ פרום אומר זאת מפורשות: פרום, 2001, עמ' 23-30.

⁷⁹¹ פרום משתמש במושג אחדות שאינו עומד בקנה אחד עם הז'רגון הבוהיסטי. בפסקאות אלה אני נאמן למושגיו של פרום.

המודע עשוי להתגבר על כבלי ההווה, על חודרנותה, לעצב את חייו ולעצב את עולמו. תפיסה זו משיבה אותנו לציטוט של בצ'לור לפיו עצם הרעיון שהעולם הוא מציאות נבדלת מאתנו, עצם ההנחה שהעולם הוא נפרד ומנוכר הוא המחסום העיקרי בפני 'יצירת העולם'.⁷⁹² פרום מתגבר על בעיית הסובייקט לא רק בהקשר של המעמדות המדוכאים (חברתית), אלא גם על בעיית סובייקט רחבה יותר בה נגועה תיאוריה ביקורתית שמייחסת לאדם פסיביות וקטנות אל מול כוחות החברה.

אוטופיזם: אל הגישה אשר מבקשת להגשים כאן ועכשיו את האידיאלים האנושיים והחברתיים – את האוטופיה - מתוך קשב עמוק לתנאי המציאות, אך מבלי לאפשר לקשב ולמודעות האלה לעמוד בפני ההגשמה כאן ועכשיו, התייחסתי לעיל בהמשך למרטין בובר כ'אוטופיזם'. הגישה האוטופיסטית רלבנטית הן באשר לאופן בו אנחנו מתייחסים להגשמה של אידיאלים חברתיים והן באשר לאידיאלים אנושיים ורוחניים. היא אכן ראשה, עקרון יסוד או עיקר-אמונה של כל גישה דיאלוגית משום שיש בה ראייה צלולה וחיבור אל העולם ואל ההווה. ראייה וחיבור שמאפשרים לראות מעבר להווה אל הריקות או הנצח,⁷⁹³ ומאפשרים לאדם להשתחרר כאן ועכשיו מכבלי העצמיות הכוזבת ולטפח קשר וזיקה אל כל האחרים, זיקה שראשיתה אהבה. אולם מדובר בראייה שאיננה מסתפקת בריקות (או בנצח) ורואה גם את ההווה (את ה'צורה') כמות-שהוא - על כל אתגריו, עם כל הדרכים בהן הווה זה מעורר סבל, אי-נחת, כאב, דוקהה – פיזיים ומנטאליים. ראייה שכזו תהיה טבולה ברעד הלב-המהדהד. אהבה יאמרו פרום ובובר, אחריות יאמר לוינס, חמלה-אוהבת יגיד הדלאי-לאמה – וכולם מכוונים לאותה ידיעה של החיבור ההדדי בינינו לבין כל האחרים, חיבור שיוצר מחויבות. דרך הבודהיסטוה גורסת שהמחויבות האוהבת, המחויבות החומלת, היא שמניעה אותנו להגשים כאן ועכשיו: להמריא אל הנצח, להתנשא אל תוך ההווה, לזנוח את מגבלותינו ואת הריכוז העצמי האובססיבי כדי שנוכל להיות, לאהוב ולפעול בצורה טובה יותר. רעד הלב האוהב לא מאפשר לידיעת הריקות-נצח להוביל לניהיליזם, אדישות או אפילו נכונות להתמחמה. הוא דורש הקדשה של מירב המאמצים כאן ועכשיו, מבלי להיאחז בתוצאות הכרחיות של מאמצים אלה. **האוטופיזם כורך את השאיפה להגשים את האידיאל החברתי באופן ממשי בעולם, עם השאיפה לחיות כבר כעת כאילו האידיאל הוגשם.** שני הווקטורים הללו משלימים זה את זה לתנועת מלקחיים של אהבה רדיקלית: נוכחות אוהבת שאיננה מוותרת על העולם, על הפוליטיקה, על השינוי, אך עושה זאת מתוך חיבור עמוק ותחושת קרבה לעולם ולאחרים, לכל האחרים, גם לאלה שזורעים סבל וכאב.⁷⁹⁴ (למקרה מדגים: ראו נספח ג' מתוך Being Peace ל- Thich Nhat Hanh).

מה שמבדל את הרוחניות האוטופיסטית מהמיסטיקה היא ההתנגדות לרעיון של אחדות והתמזגות מיסטית. מיסטיקה עלולה להוביל לניתוק מהעולם משום שהיא מציעה גאולה אישית סוליפיסטית או אסקפיסטית. ההגות הדיאלוגית לעומת זאת, מתייחסת להווה שלובה או לכל הפחות ליחסי גומלין מתמידים בין הסובייקט לעולם. העולם לעולם אינו נעלם, גם אם האדם 'חי אצל הנצח' הוא עדיין חי בעולם, עדיין רואה ויודע את כאבי העולם ועדיין רואה את המרחק בין האידיאלים לבין המציאות. ה'גאולה' או השחרור האישיים אינם מקור לאסקפיזם או התנתקות, נהפוך הוא, הם הופכים למקור עוצמה ומוטיבציה להמשיך ולעשות טוב, ולאפשר את הטוב גם לאחרים שנותרים נוכחים אל-מולנו, לצדנו, אתנו, משום שההווה האוטופיסטית איננה מנותקת. הפרספקטיבה הזו עשויה להציע הסבר להתעקשות של לוינס על אחריות לאחר: על אתיקה, כבסיס לכל פילוסופיה. אולי דווקא מתוך מודעות ליכולת המיסטית להתנתק,

⁷⁹² בצ'לור, 2015, 121.

⁷⁹³ מבלי לטעון לזהות בין שני המושגים, פרט לעובדה ששניהם מאפשרים למבט להשתרע אל-מעבר למצב העניינים הקונקרטי העכשווי

⁷⁹⁴ אינני נכנס פה לפירוט מלא של ההיגיון של דרך הבודהיסטוה. ראו פרק 2.

לפיתוי המיסטי, מבקש לוינס להדגיש את סדר העדיפויות המוסרי. מאותה סיבה מדגיש בובר כי 'בראשית היא הזיקה' – את קדימותה של הזיקה, קדימותו של הקשר על פני החווייה העצמית; את קדימותה של ההדדיות של 'אנחנו' על פני ה'אני'.⁷⁹⁵

התפיסה הדיאלוגית שמעוגנת באוטופיזם מתנגדת אפוא לשני הקצוות: לקצה המיסטי – קצה שמציע התמזגות או ניתוק; ולקצה החומרי שדורש גאולה מוחלטת כאן ועכשיו. הגישה החומרית מדגישה את הפער בין האידיאל למציאות עד שההתנגדות למציאות הופכת לניכור כלפיה. כאשר אנחנו מתייחסים לעולם כישות חיצונית, נפרדת ומנותקת מאתנו, כבעיה, כ"הם", אנחנו מאבדים את היכולת לפעול בעולם. לעומת זאת, כאשר השקפה שכזו "מומסת דרך ראיית העולם כמכלול שלם, דינמי וקשור הדדית שאנו מהווים חלק בלתי נפרד ממנו, אנו הופכים לחופשיים להתערב בעולם מחדש" מבהיר בצ'לור, (שם). החיבור, ראיית הקשר בינינו לעולם, ראיית מכלול הקשרים ההדדיים נותנים לא רק את הכוחות אלא גם את החופש להתערב. הם נותנים תקווה - לכל פעולה יש משמעות משום שכל פעולה היא חלק מרשת הגומלין שטוֹנָה את העולם. המעורבות האוטופיסטית מאופיינת אפוא בראייה נכוחה של המציאות ובמעשיות: "עמוקה ככל שתהיה הבנתנו" ממשיך בצ'לור, "אם איננו יכולים לדמיין דרכי חיים אשר מאפשרות התייחסות מועילה למצב הדברים הנתון, היכולת שלנו לפעול מוגבלת". המגבלה הזו עלולה להוביל לנוסטלגיה, קורבנות או אורתודוקסיה. במקום לשוחח עם המציאות בקול חדש אנחנו ממחזרים "קלישאות ודוגמות של עידינים אחרים", במקום להשתתף בתרבות-התעוררות בת זמננו אנו מגבילים עצמנו לשימור "תרבויות ששייכות לעבר הולך ונעלם".⁷⁹⁶ כאשר אנחנו מבינים שאנחנו חלק מהעולם, שהעולם הוא מה שהוא ושייתכן שהאידיאל שהיינו רוצים לממש בעולם לא יגיע לעולם, אנחנו מבינים כי עלינו למצוא דרכים מועילות לפעול בעולם כמו-שהוא. אין פירוש הדבר שאנחנו מוותרים על האידיאל, להפך. האידיאל ממשיך להיות המצפן שמכוון אותנו ומראה את הדרך. פירוש הדבר הוא שאנחנו מפסיקים לבלבל בין המצפן לבין הדרך. בובר מנסח זאת בצורה יפהפייה:

"הסבל הבא לאדם מחמת סדר חברתי שהוא בניגוד לטעם ולבינה מכשירים את הנפש לחזון, המחזק ומעמיק את הכרת עיקולו של המעוקל. הכיסופים להגשמת החזון מעצבים את הצירוף".⁷⁹⁷

בובר מצביע בציטוט זה על קיומו של מנגנון פנימי-תודעתי שיועד לזהות חוסר הגיון, יודע לזהות חוסר צדק, מנגנון שמתעורר בְּאִי-נחת בַּמִּפְגֵּשׁ עם היעדר בינה. זוהי אותה השתוקקות או 'אָוֹהָה' לרציונליות אליה מתייחס אלבר קאמי, זְעָקָה שעומדת בבסיס האבסורד הקיומי. הסבל היסודי הזה הוא סבל מיטיב לדידו של בובר, משום שהוא זה שמכשיר את הנפש ליצירה של חזון. כפי שהזכרתי לעיל, התהליך שמתאר בובר הוא תהליך ספיראלי: אי-הנחת הראשונית מעוררת את הרוח ליצירתו של חזון ראשוני, קיומו של חזון יסודי זה הוא שמאפשר להכיר טוב יותר את 'עיקולו של המעוקל', את האופנים בהם הסדר החברתי הנוכחי מעוות ועקום, הבנה זו מביאה לשכלולו ושיפורו של החזון. עולה מכך שהחזון, האידיאל, הנו **יצירה מתמדת**, הוא לעולם אינו קפוא. עצם עיצובו של אידיאל מאפשר להבין בצורה טובה יותר את החברה, הוא משכלל את הדיאגנוזה. הדיאגנוזה המשופרת מאפשרת יצירה של אידיאל מדויק יותר. לתהליך הספיראלי הזה חוברים

⁷⁹⁵ בובר הכיר, כמובן, היטב את הפיתוי המיסטי ובכל זאת בחר להדגיש ולהעדיף את הזיקה על פני אחריות. לתפיסתי מדובר פה בהעדפה שמקורה בחשש מפטרנליזם שעלול להתפתח לאור תפיסת האחריות. בובר בחר להדגיש שפרט למקרים מיוחדים אין אנו רשאים לכפות על האחר זיקה, גם אם אנחנו יודעים שלזיקה הזו יהיה ערך טרנספורמטיבי עבורו. כפי שזכור, או יצירה חד-צדדית של זיקה שמורה ליחסים בין מחנך לחניכיו או בין מטפל למטופל ואין להם מקום ביחסים שוויוניים והדדיים. לוינס לעומתו דורש מאתנו לקחת אחריות אפילו על אחריותו של האחר באשר הוא – כלומר לאדם יש את הזכות והחובה לנסות לחולל התמרה אצל האחר באופן בלתי תלוי ברצונותיו הגלויים.

⁷⁹⁶ בצ'לור, 2015, 121.

⁷⁹⁷ בובר, 1946, עמ' 18. אזכור שני.

הכיסופים להגשמת החזון ויחד הם מעצבים את הציור האוטופי - ציור נפשי של האופן בו עשוי להיראות עולם מתוקן.

הציור האוטופי, בדומה לאידיאל ואולי אף ביתר-שאת, הנו יצירה מתמדת שמצויה בדיאלוג מתמיד עם העולם. לכן, 'ציור'. הבעיה לדידו של בובר נעוצה בהשתוקקות ובהיאחזות בהגשמת החזון או האוטופיה כפי שהם. בובר מבהיר שאין זה אפשרי, הן משום שהאידיאלים הנם יצירה מתמדת והן משום שהאוטופיה היא יצירה רוחנית, ציור, "משהו שאינו מצוי אלא מתואר בנפש בלבד".⁷⁹⁸ המציאות היא מה שהיא ופעמים רבות היא 'סרבנית' כמו שמנסח זאת בובר. אוטופיזם הוא הניסיון להגשים את האוטופיה במידת האפשר באותה מציאות סרבנית (פירוט להלן).

אין לבלבל את תנועת הרוח האוטופיסטית עם פשרנות: בסיסו של האוטופיזם הבובריאני הנו משאלת-הלב, השאיפה לנוע אל-עבר הציור האוטופי. אולם משאלת הלב עלולה להיות לחרב פיפיות: כשהיא הופכת לזעקה חודרת הוויית האבסורד אל חיי-האדם, כשהיא מתנפצת אל חומות המציאות היא עלולה להפוך לייאוש שעלול בתורו להפוך לשנאה כלפי כל מה שמונע את ההגשמה, או לאבדן תקווה וניתור על האידיאל. מפרספקטיבה בודהיסטית הבעיה אינה מצויה בציור האוטופי או אפילו במשאלה המיטיבה, אלא רק בהיאחזות במשאלה, בהשתוקקות לאוטופיה שמובילה אל "...הדחף הכפייני לתחבול נסיבות מושלמות" כפי שמגדיר זאת בצ'לור.⁷⁹⁹ כשהמשאלה המיטיבה הופכת לדחף כפייני, כשהרצון הטוב הופך לתחבולות, כאשר ישנה השתוקקות לנסיבות מושלמות כאן ועכשיו, או-אז מופיעים הייסורים שיהפכו בהכרח למצבים מנטליים של דחייה וסבל.

אוטופיזם נפשי - מהפכה מתמדת פנימה/ מהפכה מתמדת של אי-אלימות:

בובר מבחין בין אסכאטולוגיה – גאולה משיחית - לבין אידיאליזם אוטופיסטי. משיחיות לדדו, היא שכלול הבריאה והיא לא בתחום האפשרות האנושי. אוטופיזם, לעומת זאת משמעו:

"פיתוח האפשרויות של סדר 'נכון' המצויות בחיי בני אדם בצוותא" (שם, 15)

מדובר אם כן בתהליך של פיתוח לאור מה שאפשרי. אפשרי ב'צוותא', בהתקלות האנושית הפרטיקולרית והספציפית. 'פיתוח האפשרויות' משמעו כפול – פיתוח אפשרויות שונות, כמו-גם פיתוח ויצירת התנאים לאפשרויות חדשות, "הכנת הגאולה בתוך יכולת הכרעה של כל אדם", הכנת הקרקע לאפשרויות חדשות שמקרבות את אפשרות הגשמתו של האידיאל.⁸⁰⁰

עולה מכך, שבניגוד לגישה החומרית-ביקורתית שקוראת למהפכה – לנקודת מפתח של שינוי מהותי בסדרי עולם, הרי שהאוטופיה של האוטופיסטים היא 'טרום מהפכנית'. היא לא מתרחשת אחרי המהפכה, אלא לפני, (שם, 18). ליתר דיוק לא מדובר כלל במהפכה נקודתית, אלא:

"ברציפות מהפכנית... רציפות, שבתוכה אין מהפכה אלא הפקה, חשיפה והרחבה של מציאות

שנתגדלה כבר עד למידתה האפשרית" (שם, 20).

התייחסותי בפרקים הקודמים למשמעויות החברתיות של תפיסה זו בהקשר החברתי. חשוב לא פחות להתבונן עליה בהקשר האישי. מדובר פה על תפיסה ייחודית של שינוי והתמרה, שבה האידיאל הוא רק וקטור, כיוון, מצפן, מגדלור. איננו נאחזים בבדוהה או בשום דמות אידיאלית כמודל בר-הגשמה כאן ועכשיו. המושג 'אין מהפכה' בציטוט לעיל משמעו היעדרו של זמן, של רגע שבו יופיע לפתע האידיאל, אנושי או

⁷⁹⁸ שם, 15.

⁷⁹⁹ Batchelor, 1997, 94.

⁸⁰⁰ שם, 17. בפסקה זו סותר בובר לחלוטין את הבחנותיו של לוי לעיל. הוא מבחין בין שני סוגים של אסכאטולוגיה – נבואית ואפוקליפטית. בשני לאדם אין כל תפקיד – תהליך הגאולה "קבוע ועומד מאז ומעולם בכל פרטיו", בובר מייחס זאת לאסכאטולוגיות של פרס העתיקה. באסכאטולוגיה הנבואית, לעומת זאת, לאדם תפקיד מרכזי, דבר לא נקבע מראש ועל האדם להכין ולאפשר את הגאולה. הפרשנות הזו של בובר היא פרשנות רונציוויגיית קלאסית ובובר אף מצטט אותו בהמשך הפסקה (עמ' 18).

חברתי. האידיאליזם האוטופיסטי הוא אידיאליזם של דרך, של רציפות, של פיתוח, הפקה, חשיפה והרחבה. הוא מחויב אפוא להיות בקשר מתמיד עם המציאות, להתבוננות צלולה במציאות. הוא מחויב גם בתקווה משום שלעולם אין לדעת מה מצוי מעבר לפינה, לעולם אין לדעת מה ייחשף, מה יורחב. זהו אידיאליזם שמצוי בדיאלוג מתמיד עם המציאות, אינו כופה עצמו עליה הר כגיגית, אלא מרחיב אותה 'למידתה האפשרית'.

מכיוון שכך, מכיוון שאין זמן של הפיכה, דורש האוטופיזם דרך שזוהה במהותה למטרה. הנצח מצוי ברגע ואין כל הצדקה להקרבת ההווה למען עתיד שאולי לעולם לא יגיע. האידיאליזם הקומוניסטי, אומר קאמי הרחיב את מלכות הרצח ההיסטורי והשאיר אותו ללא-צידוק "להוציא את הצידוק בעתיד". הצידוק העתידי, האמונה בעתיד אוטופי, בדומה לאמונה המשיחית-הדתית מחייב אמונה: "ובינתיים אין החפים מחטא מפסיקים למות."⁸⁰¹ הביקורת של קאמי על מרקס מקורה בהנחה כי האבסורד הקיומי הנו מציאות קיומית אימננטית: ישנו סיכוי סביר שלעולם לא יהיה טוב יותר מעכשיו ולכן אין כל הצדקה לביטול ההווה. לצידוק הפילוסופי מוסיף קאמי צידוק היסטוריוסופי – התבוננות צלולה על גלגוליו השונים של האידיאליזם המשיחי, על העובדה שהגואל לא הגיע והחפים מחטא ממשיכים למות. אולם טענתו היסודית הנה טענה פילוסופית: "האוטופיה" הוא אומר, "נתנה את העתיד במקום האלוהים. היא מזהה אפוא את העתיד עם המוסר; הערך היחיד הוא המשרת עתיד זה. מכאן שכמעט תמיד הייתה האוטופיה כופה וסמכותית. כאוטופיסט אין מרקס שונה מקודמיו האיומים, וחלק של תורתו מצדיק את יורשיו."⁸⁰²

בובר, ובוודאי הבודהיזם, אופטימיים יותר באשר לאפשרות להביא טוב לעולם ובוודאי לחיי האדם. אצל כולם ניתן במידת-מה להקריב את ההווה למען העתיד, אולם להקרבה שכזו תמיד יהיה גבול. הגבולות שונים אצל הוגים שונים, אולם אחד הגבולות הברורים שמשרטטים כולם הוא גבול החיים:

"שום דבר על פני האדמה הזאת אינו ראוי שייקנה במחיר דמו של אדם"⁸⁰³

מצטט קאמי את רוסו והבודהיזם ומבהיר כי (כמעט) בשום מצב אין לקחת חיים ומציב תפיסה מוסרית שאינה מותירה מקום לפשרות בשם קידוש המטרה. שקר או דיבור פוגעני אינם אפשרות גם אם הם יכולים לקדם מטרות מיטיבות בעולם (קל וחומר לקידום מטרות אישיות). ההנחות הקיומיות-אונטולוגיות של המחשבה האוטופיסטית מחייבות למעשה, תפיסת מוסר אוניברסלית וגישה של אי-אלימות. האידיאליזם האוטופיסטי הנו אפוא האידיאליזם היחידי שעשוי לעמוד בקנה אחד עם הדרך הבודהיסטית: נכונות לצייר ציורי משאלה, אידאות, מתוך זיכרון שהם ציורים בלבד. ריקותם של הציורים האוטופיים מצויה הן בהתייחסות אליהם כציורים והן בהבנה שהם לעולם לא יוכלו להיות מוגשמים כפי שהם אלא רק מתוך דיאלוג מתמיד עם המציאות הנוכחית, כפי שהיא מתהווה, כפי שהיא מותנית.

רכיב חיוני נוסף הנו ההתבוננות האוטופיסטית הצלולה על ההווה – פנימי וחיצוני – מתוך קבלה נטולת-השלמה של הווה זה. קבלה שמאפשרת לחיות בשלום עם ההווה, ללמוד אותו, להבין אותו ולהתגבר עליו. קבלה שמאפשר לראות שהעולם הוא מה שהוא, ושזה בסדר שהוא כפי שהוא, מבלי לוותר על החוכמה שיודעת שניתן, ראוי ואפילו הכרחי לעשות שינוי. קבלה שזוכרת כי לא עלינו המלאכה לגמור את תיקון העולם, ובכל זאת אין אנו חופשיים להבטל ממנה.⁸⁰⁴ כי לא קיימת כלל האפשרות לסיים את מלאכת התיקון היות שמדובר במלאכה-יצירה מתמדת, ובכל זאת אנו מחויבים לה ואף מחויבים למאמץ-נלהב (Zeal) כמו

⁸⁰¹ קאמי, 1999, 253. והוא ממשיך: "זה עשרים מאות שנים לא פחתה כמות העוול בעולם. שום גואל לא בא, לא אלוהי ולא מהפכני. אי-צדק מוסיף להיות דבק לכל מכאוב, אפילו למוצדק ביותר בעיניי הבריות".

⁸⁰² קאמי, 1999, 173. לפירוט נוסף ראו נספח.

⁸⁰³ ז'אן ז'אק רוסו, בתוך קאמי, 1999, 96.

⁸⁰⁴ "לא עליך המלאכה לגמור ולא אתה בן חורין להבטל ממנה", רבי טרפון; מסכת אבות, סוף פרק שני.

שמגדירה דרך הבודהיסטוואה.⁸⁰⁵ גם אם נקבל את ההנחה שהבודהה סיים את תהליך התיקון הפנימי, הרי שהוא המשיך לפתח ולטפח דרכים מיטיבות לתיקון עולם לכל אורך שנותיו תוך חקירה, ניסוי ושינוי. נדע גם, כי במטפיזיקה נטולת עצמי נפרד אין תיקון אדם שמצוי בנפרדות מתיקון של העולם, כך שגם אם תודעתו הפרטיקולרית של סידהרתא גאוטמה השתחררה מדוקהה, הרי שההוויה השלובה כולה נותרה אחוזה בה, מלאכת התיקון לא תמה. האידיאל חוזר למקומו הראוי כציור משאלה, מגדלור. זהו מצפן שתפקידו להראות לנו מהי הדרך הנכונה לחיות ולפעול כאן ועכשיו, בתוך המציאות הסרבנית, בתוך המציאות כפי שהיא – פנימית וחיצונית. איך אפשר לחיות את האוטופיה באופן מרבי כאן ועכשיו, מבלי להיגרר להשלמה כנועה או אסקפיזם מחד, ומבלי לאבד את העוצמות והמוטיבציות להמשיך ולשנות לטובת הכל. המרחב הא-דואלי הזה הוא המרחב של בודהיציטה והוא טבול באהבה וחמלה עצומות ונטולות-מושא. הרצון לשנות מקורו אינו בהתנגדות ושנאה כלפי המצב הנוכחי אלא באהבה עצומה לכל, ברצון שיהיה להם טוב יותר, שהם יהיו חופשיים מסבל.⁸⁰⁶

בפרק השלישי תהיתי האם יכול אדם לשבת ולתרגל מדיטציה בידעו על כל הסבל המתחולל באותו רגע בעולם. שאלתי זאת בהמשך לטענתו של טיק נאת האן לפיה נזיר לא יכול לשבת לִבְטַח במדיטציה כאשר הכפר הסמוך למנזרו מופגז. ככל שמעמיקה ההתבוננות בדוקהה, בסמסארה, בכאבי העולם, כך מתעמקת הידיעה כי הקושי, הסבל והצרכים הם אין-סופיים. המחויבות לכל הפנים בהקשר זה משמעה, לכאורה, שלעולם לא נוכל לתרגל מדיטציה או לעסוק בתיקון-אדם. אולם חשיבה שכזו היא חשיבה דיכוטומית שמתייחסת לתיקון האדם כפרקטיקה אגוצנטרית, חשיבה דואלית שמניחה נפרדות אדם-עולם. ההיגיון הבודהיסטי גורס לא רק שישנה חשיבות לתיקון האדם בדרך לתיקון העולם, אלא שמה שנהוג לכנות 'תיקון אדם' הוא כשלעצמו 'תיקון עולם'. אותו היגיון עצמו שלא מוכן לשאת עוול מוסרי בדרך של תיקון העולם, עומד בבסיס החשיבות של מה שנתפס כתיקון אדם. זהו ההיגיון בבסיס אמרתו הנודעת של גהנדי: "היה השינוי שאתה רוצה לראות בעולם", אותו היגיון העומד בבסיס סרבנותו של בובר להכיר בדרך ששונה באופן מהותי מהמטרה. יחסי אדם-עולם הם יחסים של שזירה. פעולה פוגענית או אלימה מהדהדת אל העולם באופן שאינו תלוי רק בכוונה, לא רק בשל ההשפעה החיצונית, אלא גם בשל האופן שבו תודעת האדם מושפעת מפעולה זו. הקצה השני של תפיסה זו משמעו שכשהאדם משתנה ומתפתח, מתפתח וצומח בהכרח גם העולם. הטקסט המקורי עליו מתבססת אמרה זו מסביר את הטענה הזו היטב:

"אנחנו רק משקפים את העולם. את כל התכונות שקיימות בעולם החיצוני ניתן למצוא בעולמנו הפנימי-גופני. אם נשנה את עצמנו, התכונות של העולם ישתנו אף הן. כאשר אדם משנה את טבעו, משתנה גם הגישה של העולם כלפיו. זהו המסתורין הנשגב והגדול ביותר. זהו דבר נפלא ומקור השמחה שלנו. אין לנו צורך לחכות ולראות מה יעשו אחרים".⁸⁰⁷

גהנדי מרחיב את הטיעון צעד אחד קדימה לטיעון לפיו השינוי שמתחולל בתודעת האדם מייצר את הצורך לחכות לשינוי אצל אחרים. כאשר האדם משתנה העולם משתנה באופנים שהם מעבר להשפעה הישירה שהיינו יכולים לצפות משום שאיננו מכירים את כל אופני הפעולה של ההוויה השלובה. העולם מגיב לשינוי ומשתנה באופנים מפתיעים. הסיפור הבודהיסטי הנודע על אנגולימלה עשוי להדגים זאת: אנגולימלה היה

⁸⁰⁵ אני מתייחס לתרגום של שלמות המאמץ כפי שמתרגם אותה הדלאי-לאמה.
⁸⁰⁶ אני מתייחס פה בקיצור ואגב אורחא לטענות בודהיסטיות עמוקות. הביסוס של טענות אלה בפרק השני שבו הוגדרו עקרונות-היסוד.

⁸⁰⁷ "We but mirror the world. All the tendencies present in the outer world are to be found in the world of our body. If we could change ourselves, the tendencies in the world would also change. As a man changes his own nature, so does the attitude of the world change towards him. This is the divine mystery supreme. A wonderful thing it is and the source of our happiness. We need not wait to see what others do." In: Mahatma Gandhi, The Collected Works of Mahatma Gandhi, Volume XII, April 1913 to December 1914, Chapter: General Knowledge About Health XXXII: Accidents Snake-Bite, New Delhi: The Publications Division, Ministry of Information and Broadcasting, Government of India, 1964, Pp 156-158.

רוצח סדרתי שנדר לאסוף אלף אצבעות אגודל של קורבנותיו. הוא רצח 999 אנשים וחיכה לקורבן האחרון, שיהיה האדם הראשון בו יפגוש. האדם שנקרה בדרכו הוא הבודהה. אנגולימלה רודף אחרי הבודהה, עוצר וקורא גם לו לעצור. הבודהה ממשיך ללכת ואומר לו: "אני עצרתי אנגולימלה, עכשיו עצור אתה."⁸⁰⁸ אנגולימלה מופתע מהפרדוקס שבדברים ומבקש הסבר, כיצד זה יתכן? והבודהה עונה:

"אני עצרתי, אנגולימלה, אתה, לעומת זאת, נטול רסן כלפי החיים. אחת ולתמיד, גירשתי לגמרי את האלימות. זהו המובן בו אני עצרתי כלפי כל היצורים החיים. ואתה לא."⁸⁰⁹

אנגולימלה חווה את המילים הללו בעוצמה רבה וכתוצאה מכך מבין את טעותו הנוראה ומתמסר לתרגול הבודהיסטי. למעשה, איננו זקוקים לדוגמה של אנגולימלה כדי להבין כי אנשים שונים מעוררים תגובות שונות אצל אחרים. הגיוני לומר שאדם שפיתח חמלה עצומה ועדינות רבה יעורר תגובות פחות אלימות מאדם אחר. העולם לא משתנה רק בשל הפעולה החומלת, אלא גם מעצם נוכחותה של ההווה החומלת. להווייתו של אדם ישנה איכות טרנספורמטיבית גם בהיעדרה של כוונה לפעולה. לכן אין לנו צורך לחכות ולראות מה יעשו אחרים, משום שהאחרים ישתנו בהכרח כאשר אנו נשתנה. זוהי הנחתה האונטולוגית של תפיסת ההווה-השלובה: אנחנו לא יכולים לצפות את הפלא שעשוי להתרחש כשהתודעה מתפתחת; ואנחנו לא יכולים להבין אפריורי את הנזק של התנהגות פוגענית ולא מוסרית על תודעתנו, על אחרים ועל ההווה כולה. השינוי האוטופיסטי תחילתו אפוא בתיקון האדם, וכאשר הוא פונה לתקון העולם הוא עושה זאת בתוך גדרותיה של הפעולה המוסרית ומתוך תפיסה של אי-אלימות ואי-פגיעה.

למעשה, גם מבלי להרחיב עד כדי כך ניתן להבין אינטואיטיבית את ההיגיון בעבודה של פיתוח וטיפוח התודעה. הקושי שמתעורר מתוך מודעות לכל סבלות העולם מקורו בתגובה המתנגדת אל-מול הסבל, העוול וחוסר ההיגיון. תנועת-נפש של אשמה, בושה, חוסר אונים, צער, כעס או שנאה. האשמה, התחושה שאנו אחראים על מצבו של העולם, אחריות של מחדל כאשר איננו עושים כל שלל ידינו כדי לעצור את הסבל. מפרספקטיבה בודהיסטית, תחושה זו מקורה בהבנה לקויה של המציאות הקיומית האנושית, של דוקהה כמאפיין של הקיום, של סמסארה – מעגל החיים בדוקהה. תנועות הנפש הללו אינן מיטיבות, לא אתנו ולא עם העולם. לא רק משום שהן משוקעות ואחוזות בתפיסה האשלייתית שהעולם המושלם שצירנו בתודעתנו אפשרי כאן ועכשיו, (או אפילו חייב להתקיים כאן ועכשיו), ומשום שהן שוחקות אותנו ופוגעות בנו, אלא גם כי הן מנתקות אותנו מההווה שלפנינו. הן מנתקות אותנו מהפעולה שאנחנו עושים ממש עכשיו. הן מונעות את היכולת לראות את הטוב ולשמוח במעשינו משום שאלה תמיד יהיו חלקיים ומצומצמים כשמתייחסים לעולם מפרספקטיבה אבסולוטית שכזו.

"דבקות בקציר ואדישות כלפי ההיסטוריה" מצטט קאמי את רנה שאר בעמודים האחרונים של 'האדם המורד', (שם, 253), והוא מכוון ליכולת להיות נוכח לחלוטין בתוך הפעולה אותה החלטנו לעשות, לנוכחות מלאה בהווה. זהו רכיב סטואי בהגותו של קאמי שמאפשר לחוות שמחה בתוך הסיזיפיות הסמסארית של הקיום.⁸¹⁰ הרכיב הסטואי מצטרף ל'אהבה תמוהה' שנוכחת אף-היא במעשה המרד ליצירתו של 'הומניזם

⁸⁰⁸ בדרשה הבודהה משתמש בכוחותיו המיוחדים כדי ליצור מצב שבו אנגולימלה, שרודף אחריו, לא מצליח להשיגו. לכן אנגולימלה עוצר.

⁸⁰⁹ Angulimala Sutta: About Angulimala, MN 86, PTS: [M ii 97](https://www.dhammadownload.com/Thanissaro/angulimala.htm), translated from the Pali by: Thanissaro Bhikkhu, retrieved from: <https://www.accesstosight.org/tipitaka/mn/mn.086.than.html>, 24/7/18,

⁸¹⁰ הפרשנות של קאמי מקורה בהגותו של קרוקשנק, (1960). חוויית השמחה של סזיפוס מתוארת בעמודים האחרונים של 'המיתוס של סזיפוס' בפרק שנקרא כך ומסכם את הספר. John Cruickshank, *Albert Camus and the literature of revolt*, Oxford: Oxford University Press, 1960.

סטואי" כמו שמגדיר זאת קרוקשנק, הומניזם שמקורו באהבה שמבקשת להרבות טוב, עבור כולם, מבלי שאהבה זו תהפוך לייסורים.

ההווה הזו היא ההגשמה כאן ועכשיו של האידיאל. הבודהיסטוה שחותר לשחרור העולם מדוקהה אינו יכול לכבול עצמו אליה במעשה השחרור. לכן הוא **מנסה** להרפות ממנה ולשהות בהשתוות הנפש הסטואית (אופקשה); הוא מנסה להרוות ולעטוף את עצמו באהבה וחמלה נטולי גבולות. האוטופיזם הנו אס-כך תנועה א-דואלית של ניסיון לחיות את האידיאל כאן ועכשיו במידת האפשר, תוך ניסיון בו-זמני להביא להגשמה ממשית של האידיאלים המתחדשים-תמיד, הן בעולם הפנימי והן בעולם החיצוני.

עמנואל לוינס קורא לנו לקדש את הפנים הספציפיים שנוכחים מולנו כעת מתוקף היותם צלם אלוהים, מתוקף היותו של הפרט הפרטיקולרי האופן היחיד שבו יכולה ההווה השלובה להיות נוכחת. הפנים שאל-מולי ריקים, אך הם אינם ריקים יותר מכל דבר אחר בעולם. כשהם מולי, לנכחי, הם כל אשר קיים. ההווה השלובה מתגשמת כפרטים. הניהיליזם של הפרכת היתר, מסיק שכל הפרטים כולם חסרי חשיבות ומשמעות בשל ריקותם. ההומניזם האוטופיסטי של החמלה מבין את ההפך הגמור: לדידו, הדבר היחיד שמגביל את המחויבות לפנים הספציפיים הוא הזיכרון של כל יתר הפנים והמחויבות אליהם. הוא נע במרחב הא-דואליות שבין מחויבות לפנים לזיכרון ריקותם, בין מחויבות לפנים לזיכרון ההווה השלובה – כל הפנים כולם. הפנים מייצגים את המציאות הנוכחית, את הקציר; זיכרון הפנים הוא הזיכרון של האוטופיה אותה אנחנו מבקשים להביא לטובת כולם. אם איננו רוצים לחיות בממלכת הזיכרון תוך הזנחת העולם והפנים הנוכחות מולנו, עלינו להיות מסוגלים לשהות במרחב הא-דואלי שבין הפנים לזיכרון הפנים. עד שנצליח לשהות בו עלינו לנוע ללא הרף בין הקצוות, זהו התרגול האוטופיסטי. עבור רובנו, התרגול העיקרי הוא ראיית הפנים עצמם כקיום שלם, ככל הקיום כולו, הידיעה כי:

"כל המקיים נפש אחת כאילו קיים עולם מלא"

המעשה החינוכי הוא על פי רוב מעשה צנוע אל מול קבוצת תלמידים, מול חניך, מול חניכה. זיכרון הפנים כולם, התמקדות מתמדת באידיאלים האוטופיים, עלולים להוביל לחוויית אפסות ניהיליסטית. וכי מהו אחד מתוך שמונה מיליון? מתוך שמונה מיליארד? האוטופיזם אינו מוכן לוותר על ההווה ואינו מוכן לוותר על האחד משום שהאחד הוא עולם ומלואו. ההווה, החיים, הם כל שיש לאדם. העתיד הוא תמיד הימור. האוטופיזם לא מוכן לוותר על קיום האחד והוא גם מסרב להסכין גם עם אבדן האחד.⁸¹¹ הוא מעוגן באהבה שאינה תיאורטית; באהבה לאנשים באשר הם, לא ל"אנושות" מדומינת, לא לאידיאלים מדומיינים, אלא בראש ובראשונה לבני-אדם כפי שהם מופיעים ממש מולנו כעת.

ניתן להבין אפוא את הדגש העצום של פרום על אהבה ועל אמנות האהבה המעשית. דווקא בתוך המרחב הביקורתי, דווקא לאור ההתנגדות האוורסיבית, (עד-כדי שנאה במקרים רבים), המצויה בזרמים הביקורתיים, ביקש פרום להדגיש את האהבה. השילוב בין אהבה לביקורת חברתית צלולה הוא שיוצר את **האהבה הרדיקלית** – אהבה שרואה את המציאות החברתית-תודעתית בצלילות ומבקשת להרבות טוב ולהפחית סבל בכל דרך אפשרית בכל זירות הפעולה האנושיות. בכך נעסוק בעמודים הבאים. לאחר מכן אציג בצורה מסודרת את הפילוסופיה הדיאלוגית שהאהבה והאוטופיזם הן אבני יסוד בה.

⁸¹¹ בציטוט המלא ניתן לראות שזירה בין האהבה האוטופיסטית לבין תפיסת אי-האלימות: "לפיכך נברא אדם יחידי בעולם, ללמד שכל המאבד נפש אחת, מעלים עליו כאילו איבד עולם מלא; וכל המקיים נפש אחת, מעלים עליו כאילו קיים עולם מלא (משנה, סנהדרין ד ה).

”האמונה באפשרות האהבה כחזיון חברתי ולא רק אינדיבידואלי יוצא מן הכלל היא אמונה רציונלית המבוססת על הבנה יסודית בעצם טבעו של האדם”.

אריך פרום, אמנות האהבה

ייחודו של פרום כהוגה ביקורתי עולה מהפולמוס והקרע בינו לבין הוגים אחרים של אסכולת פרנקפורט ובראשם מרקוזה ואדורנו. לדידם של האחרונים העובדה שפרום נטש את תיאוריית הליבידו הפרוידיאנית לטובת דגש על תרבות ויחסים בין-אישיים הופכות את התיאוריה שלו מביקורת רדיקלית ועצמתית לאוטופיה נאיבית שהיא במהותה קונפורמיסטית, (הטם, 219). היום, כאשר הפסיכולוגיה הנה נשוא מרכזי של ביקורת החברה, נדמית המשיכה של התיאורטיקנים הביקורתיים אליה מפתיעה. אולם לאחר מלחמת העולם השנייה נתפסה הפסיכואנליזה כתיאוריה שהשלימה חסר בתיאוריה המרקסיסטית, ליתר דיוק היעדרו של ממד סובייקטיבי בתורה זו. תחושת החסר הוחרפה ככל שהתברר שהפרולטריון 'מועל' בתפקיד ההיסטורי שיעד לו מרקס ולא מתקומם נגד הקפיטליזם. בתיאוריה הליבידואלית של פרויד מצאו התיאורטיקנים הביקורתיים מענה מתאים לסוגיה זו, (מענה שהחריף ביתר-שאת את בעיית הסובייקט): התאוריה הפרוידיאנית מצביעה על פער הכרחי בין האדם לחברה ולתרבות, פער שלא מאפשר לאדם לבחור בתרבות שתורמת לאושרו ולבריאותו הנפשית. לא רק שתודעתו של הפרולטריון כוזבת, אלא גם שאישיותו האינדיבידואלית איננה בשלה ומפותחת דיה. כך שגם כאשר מוסר המסך מעל מבנה העל הקפיטליסטי, אין הוא מסוגל לראות את המציאות נכוחה או לבחור בתרבות שמיטיבה את תנאי חייו.⁸¹²

אדם לאדם אדם: אינני מתיימר להציע כאן הצגה אובייקטיבית של הפולמוס בין פרום למרקוזה. ההצגה להלן מקבלת את הנחות היסוד של פרום שהן עניינו של פרק זה ומטרתה המרכזית להבהיר את גישתו הביקורתית: פרום מסביר כי לתיאוריה הליבידואלית של פרויד שתי השתמעויות חברתיות: הראשונה, (אותה מקבל פרום), גורסת כי ישנה סתירה בסיסית ובלתי ניתנת לשינוי בין טבע האדם והחברה. "בן התרבות ממיר חלק מסיכוייו לאושר במידת-מה של בטחון", מצטט פרום את פרויד ומכוון לווייתור על האפשרות לספק את הדחף התוקפני והמיני תמורת הביטחון שמציעה התרבות.⁸¹³ ההשתמעויות השנייה מתייחסת ליחסים בין הבריות. שם, טוען פרום, קיבל פרויד את טענתו של הובס לפיה 'אדם לאדם זאב'. התוקפנות האנושית לדידו של פרויד היא כה גדולה עד שאין אפשרות להביא לעידון מלא שלה. חלק ממנה מכון האדם כלפי עצמו, אך חלק ממנה הכרחי שיכוון לתחרות ותוקפנות בין בני האדם, (שם, 81). ההגות

⁸¹² הטם, 219-223, אני מתייחס פה לבעיית הסובייקט בהקשרה המחפץ – הקשר אשר מייחס אפרורי לפרולטריון הבנה לקויה של המציאות תוך שלילת האפשרות לגיטימיות או אפילו לכושר להחזיק דעה אחרת. הפרשנות של מרקוזה לתיאוריה הפרוידיאנית מרחיבה את ההחפצה, לא רק שלפרולטר אין הבנה של החברה, מבנה העל וכו', אלא גם שאישיותו אינה בשלה. כעת, כל תיאוריה ביקורתית מחזיקה הנחה לפיה רבים מתקשים לראות את המציאות נכוחה ופרום יהיה הראשון להודות ולהדגיש את הנטייה לקונפורמיות ועיוורון חברתי – מנוס מחופש. אולם העמדה המרקוזהאנית שמה את הפרולטריון בעמדה ילדית קיצונית – עמדה שלא רק שאינה מבינה, אלא אף לא יכולה להבין. הפטרנליזם פה הוא עצום ופרום לא החין לקבלו (ראו להלן).

⁸¹³ פרום, 1975, (החברה השפויה), עמ' 80. הציטוט של פרויד מתוך תרבות ואי-נחת, עמ' 91-92 בגרסא האנגלית. והנה הסבר מפורט: "תנאי הריפוי לפאתולוגיה של היחיד הם בעיקר אלה: (1) בעבר חייבת הייתה להתרחש בהכרח התפתחות שהיא מנוגדת לפעילותה התקינה של הנפש. על פי תורתו של פרויד, פירוש הדבר; 'הליבידו' לא הצליח להתפתח בצורה תקינה וכתוצאה מכך נוצרו סימפטומים. במסגרת ההתייחסות של פסיכואנליזה הומאניסטית נעוצות היסבות לפאתולוגיה בכישלון לפתח אוריינטציה יוצרת, כישלון הגורם להתפתחות תאוות בלתי רציונליות, ובעיקר דחפים של זימה, הרס וניצול. עובדת הסבל – ויהיה זה מודע או בלתי מודע – הנובע מכישלון בהתפתחות התקינה, מעוררת דחף פעיל להתגבר על הסבל, דהיינו - לשינוי בכיוון של בריאות. שאיפה זו לבריאות באורגאניזם שלנו, הגופני והנפשי כאחד, הוא הבסיס לכל ריפוי של מחלתנו, והוא נפקד רק במקרים הפאתולוגיים החומרים ביותר." (פרום, 1975 עמ' 274-277).

הביקורתית התבוננה בהשתאות חסרת אונים בפרולטרנים מצטרפים בחפץ-לב למלחמות העולם רק כדי להרוג את איש את אחיו; מתכחשים לסולידריות בין פועלי כל הארצות, לעובדה שהמלחמה היא אינטרס של הבורגנות וההגמוניה. הזעקה המרקסיסטית לא הועילה, פועלי כל הארצות לא התאחדו, אלא טבחו זה בזה בשירות הבורגנות, מאבדים את חייהם מבלי לאבד את כבליהם. הוגי אסכולת פרנקפורט חוו על בשרם את האופן שבו שנאת-האדם מתפשטת – שנאה לשמאל, שנאת-מוות ליהודים. הם חזו וחוו פסגות של תוקפנות אנושית, של אדם לאדם זאב, של משטמה נטולת הגיון כלפי כל מה ששונה.

בדיאלקטיקה בין שתי ההשתמעויות לעיל, ניתן למצוא את המלחמה כמרחב בו מתירה החברה לאדם לממש את דחפיו מבלי לוותר על הביטחון של התרבות. הדיאלקטיקה הזו עשויה להסביר את הבחירה החפצה במלחמה על פני האפשרות לסולידריות. היא עומדת בקנה אחד עם הנבואה הפרוידיאנית להתנגשות בלתי נמנעת בין התפתחות התרבות לבין האושר ובריאות הנפש האנושיים, (שם, 81). המסקנה הנובעת מהדיאלקטיקה הזו היא כי לאנושות יש מנגנון מובנה של הרס עצמי-חברתי, היצרים והדחפים של האישיות הלא-בשלה מעמידים אותה בקונפליקט מתמיד עם החברה עד-כדי חוסר יכולת לפתח תרבות של אושר ובריאות נפשית.

ניתן לחוש עד כמה מפתה התיאוריה הזו גם היום בעידן הפופוליזם, כמה היא נוחה ועד-כמה היא מתיישבת עם המציאות אז והיום. שוב ושוב נראה כאילו ההמונים בוחרים להחריב כל אפשרות לאושר, הרמוניה ורווחה ופועלים נגד האינטרסים שלהם-עצמם. אולם פרום התכחש, כאמור, להשתמעויות השנייה ולכן גם לדיאלקטיקה. הוא גורס כי פרויד וממשיכי דרכו מבלבלים בין התנהגות אנושית בְּזֶמַן לבין הטבע המהותי של האנושות, בין היסטוריה לטבע. הוא טוען לבלבול בין סיבה למסובב: ההתנהגות האנושית שמופיעה אז והיום אינה ביטוי של טבע האדם אלא תוצאה של המפגש של טבע זה עם ציביליזציה מעוותת ומעוותת.

מוקד הפער בינו לבין פרויד הוא בְּיָחַס לאהבה. ההאחדה שעורך פרויד בין אהבה ותשוקה מינית, גורס פרום, גורמת לו להניח שתמיד תהיה תחרות על זכויות יתר ביחסים מיניים שתעורר 'משטמה עזה ואיבה אלימה'. האחדה זו הופכת את הארוס למקור לאגרסיה, מרחיבה את ממלכת האגרסיה עד כדי כך שלא נותרת אפשרות לעידונה והיא הופכת הכרח בחיים החברתיים. זאת ועוד, האחדה זו מבטלת את האפשרות לסולידריות חברתית: ההנחה שאהבה היא במהותה תשוקה מינית גרידא הופכת את האהבה לתנועת נפש אנוכית ואנטי-חברתית במהותה ועוקרת את האפשרות לסולידאריות משום שתפיסת הסולידאריות מבוססת על ההנחה כי ישנה אהבה טבעית בין אדם לחברו, אחווה אנושית יסודית אפריורית ובלתי תלויה.

הנחות אלה, שהן הנחות יסוד בהגות האוטופיסטית, נעדרות מהגותו של פרויד וממשיכי דרכו הביקורתיים והן עומדות בסתירה להנחות היסוד הפרומיאניות. התהום שמפרידה בין פרום לבין חבריו מאסכולת פרנקפורט נוגעת להנחות יסוד באשר לטבע האדם: לשאלה האם, כמו שטוען פרום, האדם הנו במהותו יצור סולידארי של אהבה. לשאלה האם האהבה והסולידאריות הנם מאפייני יסוד מהותיים של המין האנושי או שמא האהבה אף-היא דחף מבין הדחפים אשר מובילה לאנוכיות וריכוז עצמי.⁸¹⁴ הפרשנות הראשונה היא עקרון יסוד של ההגות האוטופיסטית. השנייה מובילה לתפיסת הקונפליקט אשר מתייחסת אפריורי אל החברה כאל זירה של מאבקי כוח. היא מובילה אל פרדיגמה מתמדת של חשד כלפי יתר השחקנים החברתיים וכלפי המין האנושי. האוטופיזם כגישה ביקורתית אינו מתכחש לכוח, הוא גם לא טוען שהחשדנות מופרכת. אולם הוא מסרב להסתפק בטענה כי זה כל מה שקיים משום שאהבה פירושה היכולת להתעלות מעבר לאינטרסים פרטיקולריים. אולם כדי ש'אהבה תמוהה' שכזו תבוא לידי מימוש נדרשת

⁸¹⁴ אינני טוען שהוגי האסכולה שללו את האפשרות לסולידריות. אלא שקבלה מלאה של התיאוריה הליבידיאנית של פרויד משמעה ספק גלוי או סמוי לגבי האפשרות הממשית לכינונה של סולידריות. המציאות האנושית – אז והיום – מצביעה על צדקתם, אך פרום לא מוכן לקבל ניתוח פסיכולוגי או אפילו היסטוריוסופי שמנוגד להנחותיו באשר לטבע האדם.

ההנכחה שלה כאפשרות תקפה. אתיקה ופוליטיקה שמדגישים אינטרס אישי ואגואיזם יובילו לעלייתה של תודעה אנוכית. העובדה שאפילו במבנה העל הנוכחי ישנן סולידאריות והתעלות מוכיחה לידם כי סולידאריות זו הנה הטבע האנושי האמתי, טבע שמצליח להתגבר ולצוץ אפילו במרחב ששולל אותו. זוהי אחת המסקנות והטענות המרכזיות של קאמי ב'האדם המורד', (ראו נספח).

רדיקליות 'נכונה' (סמה): ואחרי כל זה, ניתן להבין את החשש של מרקוזה ואדורנו מהפרשנות הראשונה, הסולידארית. היא אכן יכולה להידרדר בקלות לאוטופיה נאיבית או לסולידריות ריקה. הגישה הסולידרית אכן מחלישה את העוקץ הביקורתי מהתיאוריה משום שהיא שוללת את קיומו של 'אויב' מובהק. בתיאוריה הפרומיאנית הבורגני אינו אויב אלא אח מבולבל שראוי אף-הוא לאהבה. זוהי תיאוריה מורכבת נטולת דיכטומיות שדורשת כוחות נפש רבים: קל יותר להילחם באויב ברור מאשר להיאבק מאבק נחוש ולא אלים באח מבולבל. קל יותר לפעול במרחב תיאורטי שנותן לגיטימציה או אפילו דרור ליצרים האגרסיביים שעולים אל-מול המודעות לעול, לאי הצדק ולדוקחה. אולם 'זו אינה החירות הנכונה', כך האוטופיסטים, וזו אינה דרך אשר יכולה להוביל למציאות של טוב.⁸¹⁵ אמרה ידועה גורסת שאין אפשרות להילחם למען שלום, ובכן, יכול להיות שזה קל יותר, קל יותר להגיב ולפעול מתוך האגרסיה שעולה לנוכח העוול.

אולם ההגות האוטופיסטית מחויבת למאבק לא אלים ולא פוגעני בדרך שאינה שונה במהותה מהמטרה, דרך שלוקחת בחשבון שיתכן שהדרך היא כל מה שישנו ושלעולם לא נגיע אל המטרה: לעולם לא נגשים את הציור האוטופי ולכן אין הגיון בהקרבת ההווה על מזבח. ובכל זאת, הדרך האוטופיסטית, התיאוריה הביקורתית של האהבה נדרשת לשמור על עוקצה הביקורתי ועל עצמתה הטרנספורמטיבית. המרחב האוטופיסטי מסרב, אמנם, לשלול את ההווה, מסרב להפוך פְּנִים לאויב, אולם האהבה והחמלה מולידות לסרבנות עזה לא פחות שלא לוותר על האפשרות לעולם טוב יותר, תוך ראייה צלולה של המציאות ומכאוביה. ראייה צלולה זו, נחישות זו הן שעשויות לשמור על העוקץ הביקורתי האוטופיסטי. צלילות נחושה זו עשויה להיות פתח לתיאוריה ביקורתית שמסרבת לקפד לא רק את עוקצה הביקורתי, אלא גם את האמונה והניסיון המתמיד ליצור מציאות חדשה, באופן שאינו תלוי בסרבנותה של המציאות בת ימינו. דווקא בעידן שבו נדמה כי אפסה התקווה לשינוי נדרשת יותר מתמיד תיאוריה ביקורתית נחושה, תיאוריה ביקורתית שדומה יותר לקנה במשל המפורסם: היא אמנם לא קשה או אסתטית כעץ הארז, אך היא לעולם לא נשברת.⁸¹⁶

הפרספקטיבה ההיסטורית איננה מצביעה על הצלחה יתרה של אסכולת הקונפליקט ושל פרדיגמת החשד. היו לה הישגים, אך אלה מתגמדים אל-מול עליית הניאו-קפיטליזם או אל מול הגל הפופוליסטי שסוחף את המערב. דווקא ההנחה לפיה הניאו-קפיטליזם אינו התנגשות בלתי נמנעת בין התפתחות התרבות לבין האושר ובריאות הנפש האנושיים שחזה פרויד היא שנותנת את התקווה לשינוי.⁸¹⁷ תיאוריית הליבידו מובילה לדטרמיניזם היסטורי חדש, הפוך, לפיו אנו נידונים לקונפליקט מתמיד בין אדם לחברה, בין אדם לתרבות, בין אדם לאדם, ואילו תפיסת האהבה הרדיקלית משמעה שאם ייווצרו התנאים להתפתחות ועלייתן של סולידריות ואהבה עשוי מהלך ההיסטוריה להשתנות, משום שהנטייה לאהבה קיימת אפריורי בתודעה האנושית. פרום מבקר את פרויד ואת חבריו מאסכולת פרנקפורט בטענה שהם טועים כשהם חושבים "שסימני-האופי של האדם בקפיטליזם המודרני הם מאפייניו הטבעיים", (שם, 82). הלוך הרוח הזה אשר מתייחס לאדם כמבודד, בלתי-חברתי, חמדן ותחרותי, גורס פרום, הוא ש"הופך את הקפיטליזם

⁸¹⁵ הציטוט מתייחס למסקנתו של קליגולה של קאמי בסוף המחזה, כשהבין שהחופש לעשות כרצונו ובתוך כך להרוג את היקרים לו, אינה החירות הנכונה – לא זה החופש אותו ביקש.

⁸¹⁶ "לעולם יהא אדם רך כקנה ואל יהא קשה כארז", תלמוד בבלי, מסכת תענית, כ', עמ' א-ב.

⁸¹⁷ פרום, 1975, עמ' 80.

בעיני הבריות לשיטה התואמת את הטבע האנושי באופן מושלם ומציב אותו מעבר להישג-ידה של הביקורת", (שם, 83). הצבת הקפיטליזם מעבר להישג יד הביקורת היא שיוצרת את העיוות בתיאוריה הביקורתית אליו מתייחס גיל אייל: אם אין תקווה לנצח את הקפיטליזם, הרי שאין צורך או טעם ביצירתן של חלופות והתיאוריה הביקורתית יכולה להסתפק בדיאגנוזות חריפות ומדויקות, התיאוריה יכולה להישאר תיאוריה דיאגנוסטית ותו-לא.

אחד ממקורות הפיתוי של גישה זו הנו בכך שהיא מנקה מאשמה. מאשמת העבר ומאשמת ההווה: היחס לניצחון ולהגמוניה הקפיטליסטיים ממקוזה ואילך גובל בדטרמיניזם – זהו הכרח שאין בלתו, אי אפשר לנצח את זה. הגישה הנאיבית של פרום מותירה תקווה ולכן גם אשמה – היא מותירה אותנו בתחושה מתמדת שאפשר לעשות יותר משום שטווח האפשרות הוא בלתי מוגבל. מפרספקטיבה בודהיסטית זו בדיוק הסכנה הטמונה בהיאחזות באידיאלים ובהשתוקקות להגשמתם המיידית, בהיאחזות באוטופיה, בחוסר היכולת להבחין בין טווח האפשרות שהוא בלתי מוגבל, לבין התוצאה בהווה. בשונה מאתוס ההצלחה הקפיטליסטי, הגישה הבודהיסטית איננה מתחייבת ליחס ישר בין מאמץ לתוצאה. אנחנו נתונים בתוך רשת של תלות ללא יכולת שליטה על אף אחד מהגורמים – על האחרים, על הנסיבות ואפילו על עצמנו. היאחזות בפירות, בתוצאות הכרחיות לפעולה תוביל בהכרח למצבים מנטאליים אוורסיבים, לסוגים שונים של סבל ובתוכם שנאה לאחרים או לעצמנו, אשמה, תחושת חוסר-אונים או יאוש. האוטופיזם הבודהיסטי שמקורו באהבה מציע אפשרות להיות נוכח בתוך המציאות על כאביה, לבקש לשנות אותה, מבלי שאותם מצבים אוורסיביים יכבשו את תודעתנו. מדובר פה בחוסר נכונות להיענות ולהגיב מתוך דחף האגרסיה על ביטויי השונים. מהפרספקטיבה של חוק הקרמה מרגע שניתן האישור להגיב ולפעול מתוך אוורסיה כלפי הרשע והעוול, לא תוכל להימנע הפניית אותן אנרגיות עצמן פנימה – לתוך המחנה, לתוך עצמנו. הפסיכולוגיה הבודהיסטית מניחה שמקורם של כל המצבים המנטאליים הלא-מיטיבים בהשתוקקות – השתוקקות חיובית (תאוה) והשתוקקות לחדלון האובייקט (התנגדות, מיאוס או שלילה). תנועת הנפש האוורסיבית תתבטא בתיעוב כלפי מה שנתפס כמקור הרוע, היא תחלחל ותתבטא כשנאה, תיעוב או בוז גם כלפי שותפים לדרך שחושבים אחרת ממני. פנימה היא עלולה להתבטא באופנים אחרים: אשמה, ייאוש, בושה, שנאה-עצמית או תחושת חוסר-אונים – כולן ביטויים של אותה תנועת נפש עצמה, של אותה אוורסיה כלפי מה שלא עומד בדרישותינו ובציפיותינו. הוויתור על התקווה משחרר את התנועה הביקורתית ממצבי התודעה הללו, אולם היא-היא זו שמעקרת את עוקצה של המחשבה הביקורתית, משום שהוויתור על התקווה משמעו ויתור על החיפוש המתמיד אחרי חזון רלבנטי, אחר אוטופיה מתחדשת. הוויתור על התקווה מרחיק את האדם מנטייתו לחזון ומביא לניכורו מעצמו. הפעולה החברתית שנותרת נעטפת ברובד נוסף של ניכור ושנאה – לעצמנו כסוכני שינוי, לחברינו למחנה ולכל מי שמסומן כאויב.⁸¹⁸

ובכל זאת, נדרשת מודעות מתמדת לסכנות שבגישה הפרומיאנית: האידיאליזם האוטופיסטי של האהבה עלול, ללא ספק, להצטייר כנאיבי. חמור מכך, חבויים בו מנגנונים פנימיים שעלולים להקהות את עוקצו עד סרוס, בדומה למתרחש עם הבודהיזם המערבי. גישה אוטופיסטית עלולה לעבור רדוקציה אל 'אהבה' ו'נוכחות' עד ויתור על מאבק חברתי, לשון: אם כולנו נאהב ונהיה נוכחים, הכל יהיה טוב. בנוסף, חוסר הנכונות להצביע על אויבים מובהקים מוסיף אף-הוא לחולשת המאבק. לא מדובר פה ברדוקציה תיאורטית או בהשערה בעלמא, זו בדיוק הרדוקציה שעובר הבודהיזם במערב כשהוא נהפך לזרם נוסף במסורת הניו-

⁸¹⁸ גישה שכזו עשויה להסביר את ההתנהלות המאפיינת את השמאל בחצי המאה האחרונים – מחנאות וקושי לשתף פעולה. אלה נובעות מהנטייה הגוברת לאשמה-האשמה ולביקורת, הנטייה לאשמה מוצאת פורקן בהאשמה וביקורת, (בשעה שבימין האנרגיה של האשמה מתבטאת כמעט בכל מצב כשנאה החוצה אל האחר). ברור לי שאני מציע פה ניתוח לקוני, אני מקווה שההיגיון שלו ברור לאור גוף הטקסט.

אייג', בודהיזם מערבי כפי שמכנה אותו ז'יז'ק, (כתבתי על כך ארוכות בפרקים הקודמים). זו בדיוק השחיקה וההדרדרות שעברו זרמים אוטופיסטים שונים ובתוכם הקיבוץ. הנטייה הזו מקורה בעובדה שהאוטופיזם עומד בניגוד לנטיות הבסיסיות שלנו – הנטייה להגדיר אידיאל ברור ולהיאחז בו; הנטייה לאתר אויב ברור ולהיאבק בו עד חורמה.

בין אם המקור של הנטייה הזו באתוס הפרוטסטנטי-קפיטליסטי או שמדובר בנטייה אנושית אפריורית, ללא ספק נדרשת התגברות על נטיות אלה. התגברות זו מתרחשת במרחב של 'תיקון האדם', היא דורשת אימון ותרגול והיא מבהירה שמאבק חברתי מדויק וארוך טווח מחייב טרנספורמציה פנימית. עלינו להתגבר על נטיותינו הטבעיות כדי להיות מסוגלים לקיים מאבק 'נכון', רדיקליות נכונה. ניתן להתייחס לרדיקליות הזו כאל איבר נוסף בדרך הבודהיסטית בת שמונה האיברים. ניתן היה לתאר אותה כרדיקליות נכונה, אולם מדויק יותר יהיה להגדיר אותה כ- 'אהבה רדיקלית' משום שניסוח שכזה מבהיר אפריורי לאיזה סוג של שינוי פוליטי אנו מכוונים ומהם גבולותיו. הדיאלוג המתמיד עם המציאות ופיתוח הסבלנות לאין-קץ עלולים להפוך לפשרנות, לחוסר רצון להיאבק במציאות ואפילו לעצלות או לכל-הפחות זיחיות שיש בה ויתור על ראייה צלולה של המציאות. מסיבה זו נוכל לומר שאהבה רדיקלית הכרחי שתכיל בתוכה חמלה – חמלה רדיקלית. תנועת-נפש שמתבוננת בצלילות מתמדת על הכאב האנושי והלא אנושי ומבקשת מזור. חמלה שאין בה נכונות להשתתפות או להתפשר משום שהיא יודעת ידיעה פנימית את כאבי ההווה ואת התקווה. האהבה הרדיקלית מצויה אפוא במרחב שבין חמלה רדיקלית ספוגת תקווה, לבין הראייה הצלולה של המציאות על מורכבויותיה – הדוקה האניהרנטית מחד, ותלות הגומלין מאידך. אלה מציבות גבול בפני הפעולה האנושית, אך אין בהן כדי להגביל את התקווה.

"בצהריה של המחשבה", מסכם קאמי, "דוחה המרד את האלוהות, כדי ליטל חלק במאבקים המשותפים ובגורל אחד", הדחייה של האוטופיה – דתית או מהפכנית – מפנה מקום לסולידריות של המרד. "העולם", הוא מוסיף, "הוא אהבתנו הראשונה והאחרונה תחת השמש", המאבק לא מבטל את האהבה לעולם כולו ומתוך כך "נולדת השמחה המופלאה העוזרת לחיות ולמות, ואנו מסרבים מעתה לדחות אותה למועד מאוחר יותר", משום שאין צידוק להיאחזות בעתיד האוטופי. אולם שמחה זו לא מרפה את ידינו, נהפוך הוא, "יחד עם שמחה זו נתקן בהמשכם של המאבקים את נשמת הזמן".

באחוות התיקון והמרד מותיר קאמי מקום לניטשה, למרקס ואפילו ללנין – לכולם יש מקום, "בתנאי שיבינו כי הם מתקנים איש את רעהו וכי יש גבול תחת השמש המרסן את כולם.

כל איש יגיד לרעהו שאין הוא אלוהים; ובכך יתם הרומנטיזם.⁸¹⁹

המרחב בו עולה המודעות לגבול, המרחב בו מתרחש תהליך הפיתוח והטיפוח הזה על פי בובר הוא הקהילה. אך קודם לכן אבקש להציג את הנחות היסוד של ההומניזם האוטופיסטי של האהבה:

⁸¹⁹ קאמי, 1998, 255.

5.2 בודהיזם מעורב כפילוסופיה דיאלוגית - מקורות האהבה:

"וְשֵׁפֶט בֵּין עַמִּים רַבִּים וְהוֹכִיחַ לְגוֹיִם עֲצָמִים עַד רְחוֹק וְכַתְּתוּ חֲרַבְתֵּיהֶם לְאֲתִים וְחֲנִיתֵיהֶם לְמִזְמֵרוֹת
לֹא יִשָּׂאוּ גוֹי אֶל גוֹי חֶרֶב וְלֹא יִלְמְדוּן עוֹד מִלְחָמָה.

וְיָשְׁבוּ אִישׁ תַּחַת גִּפְנוֹ וְתַחַת תְּאֲנָתוֹ וְאֵין מִחְרִיד כִּי פִי יִהְיֶה צָבָאוֹת דְּבָר".⁸²⁰ מיכה

בפרק השני של העבודה הצגתי את מקורות האהבה והחמלה בהגות הבודהיסטית, את האונטולוגיה של 'התהוות הגומלין התלויה' או 'ההוויה השלובה' (Inter-Being) שמציע טיק נאט האן.⁸²¹ תפיסה זו לפיה 'כולנו רקמה אחת', משמעה זיקה ייחודית בין כל היצורים החשים והיא הבסיס לתפיסת המוסר, האהבה, החמלה ואי-האלימות הבודהיסטית. בפרק זה אציג את המשפחה הרעיונית אליה ניתן לתפיסתי לייחס את המחשבה הבודהיסטית – הפילוסופיה הדיאלוגית, או הפילוסופיה הקו-אקזיסטנציאלית כפי שמגדיר אותה רוטנשטריך.

הקרבה בין המחשבה הבודהיסטית למחשבה הדיאלוגית היא שנותנת את ההצדקה והלגיטימציה להיסמך על הפדגוגיה הדיאלוגית הבודהיסטית בבואנו ליצור פדגוגיה בודהיסטית. אראה זאת בהמשך הפרק.

'אני מורד משמע אנחנו קיימים' – אלבר קאמי על מקורות הסולידריות האנושית:

בפתיחת 'האדם המורד', מציג אלבר קאמי את רעיון ה'קוגיטו הסולידרי' לפיו: "אני מורד משמע אנחנו קיימים".⁸²² הקוגיטו הסולידרי מבקש להפריך תפיסות שיוחסו לקאמי לגבי נפרדות או סוליפיסטיזם של האדם; הוא מבקש להדגיש את החיבור ההדדי והקיום השלוב של כלל בני האדם ולהוכיח שפילוסופיית האבסורד והמרד שלו לא-רק שאיננה מניחה נפרדות, אלא שהיא מחייבת, אפרורית, קשרי גומלין בין בני-האדם.

בספרו המוקדם, 'המיתוס של סזיפוס', מציג קאמי את מושג המרד כתגובה העקבית והקוהרנטית היחידה לאבסורד הקיומי אליו מוטל האדם. המרד הוא תורת חיים, אתיקה. זהו מרד רוחני, מאבק מנטאלי ומעשי בביטוייו השונים של האבסורד. מרד שראשיתו במודעות מתמדת לאבסורד והמשכו בחיים של יצירה, הגשמה ומשמעות. זאת מבלי לוותר על ההבנה של המגבלות האנושיות, על הידיעה הצלולה כי המפגש עם האבסורד הוא הכרחי וכי היצירה, ההגשמה, המשמעות או החיים, תמיד יוגבלו על ידי הא-רציונלי. את החיים בצל האבסורד ממשיך קאמי לחיים במדבר או על קצה מצוק, מרחבים בהם נתונים אפרוריים מגבלות והיעדר היגיון. ובתוך כך, המודעות למצב הקיומי שנגזר על האדם והפיכת ההתמודדות אתו למטרת-חיים – מרד – הופכת לאפשרות החיים היחידה אשר יוצקת משמעות לקיום האנושי ופותחת את האפשרות לאושר – משמעות ואושר שיהיו תמיד אבסורדים ובכל זאת הם.⁸²³

ב'מיתוס' קאמי איננו מתייחס ובוודאי שאינו מדגיש את ההקשר החברתי וההדדי.⁸²⁴ הוא מתמקד בחוויה הפרטית של האדם היחיד אל-מול האבסורד ובשאלה האם וכיצד יש לחיות חיים המאופיינים בהיעדרו של היגיון מסדר. ריבוי הפרשנויות המעוותות לרעיונות שהביע במיתוס ומוראותיה של מלחמת העולם השנייה הביאו אותו לכתוב את 'האדם המורד', בו הוא מבקש להבהיר שהצורך של הפרט בהתמודדות אישית עם

⁸²⁰ מיכה ד' ג'ד'. זהו הפרק במיכה שעוסק בחזון אחרית הימים, אוטופיה תנכ"ית בו בחר פרום לפתוח את 'החברה השפויה'.
⁸²¹ אני משתמש פה במושג אונטולוגיה, שמרמז על קיומו ההכרחי של 'יש', מה שעלול לעמוד בסתירה לתפיסת הריקות. משום שמדובר פה בתזכורת בלבד אינני מרחיב או מצדיק. ראו פרק 2 להרחבה נוספת.

⁸²² קאמי, א., האדם המורד, ת"א: עם-עובד, 1999. עמ' 22.
להרחבה ראו אל-בר, א., אי-נחת חמלה והתמרה – חקירה של תורת הבודהה כתורה חינוכית תוך דיאלוג רעיוני עם הגות הקיומית של אלבר קאמי, ת"א: אוניברסיטת ת"א, עבודת MA, 2008. עמ' 72-73.

⁸²³ קאמי, א., המיתוס של סזיפוס, ת"א: עם עובד, 1978, עמ' 46-31. אל אושרו של סזיפוס אותו מתאר קאמי בסוף ספרו הוא מתייחס כ'ניצחון אבסורדי' – ניצחון שאין בו שום הגיון והוא תמיד מוגבל. ניצחון בקרב, במצב שבו ההפסד במלחמה כולה הכרחי. כך גם המשמעות, היא תמיד מוגבלת. המאבק נגד האבסורד נדון לכישלון, האבסורד אצל קאמי הוא אבסורד אימננטי מעתה ואילך אתיחס ל'המיתוס של סזיפוס' כ-'המיתוס' ו'האדם המורד' כ-'המרד'.
⁸²⁴

האבסורד אין פירוש התנכרות ליתר בני-האדם, חוסר אחריות הדדית או הרשאה לרצח.⁸²⁵ את 'המיתוס' הוא פותח בשאלת ההתאבדות, בשאלה אם ראוי לחיות חיים אבסורדים, את 'המרד' הוא פותח בשאלת הרצח - בשאלה באילו תנאים מותר לקחת חיי של אדם. בשני הספרים הוא כופר בניהיליזם ומייחס חשיבות עליונה לחיים האנושיים, כמעט בכל תנאי. אולם במרד הוא מרחיב ומתאר את מקורות האחוה האנושית: הוא מבהיר שמרדו של היחיד מקורו בהכרה שיש משהו באדם באשר הוא אדם אשר מתנגד לכל ניסיון לשעבוד ודיכוי. העובדה שאנשים מסכנים ומקריבים את חייהם למען חירות ושוויון, חוסר הנכונות לקבל מציאות של כפייה ושעבוד, מהוות הוכחה מעשית לכך שבני האדם מבחינים בכך שיש משהו ברוח האנושית שמתעלה מעל הקיום הפרטי והאישי. עצם החוויה של הקיום באבסורד, כך קאמי, מרמזת למהות אנושית. התנועה של המרד – ובמיוחד הגילויים הקיצוניים של ההקרבה - מהווים לדדו הוכחה לקיומה של המהות הזו ומאשרים שהקיום האנושי אינו קיום בנפרדות, אלא קיום שלוב. "אני מורד" משמע "אנחנו קיימים" אומר קאמי ותובע 'קוגיטו' חדש, אפיסטמולוגיה חדשה שמייחסת חשיבות עליונה לחווית האבסורד ולמחשבת המרד, מחשבה ופעולה שמוכיחות את קיומו של האנחנו, את הסולידריות האנושית. מחשבת המרד מתנגדת אפוא לסוליפיזם ובוודאי לאגוצנטריות, היא נותנת קדימות לסולידריות האנושית. בסופו של 'האדם המורד' מבהיר קאמי שהתנועה הטהורה ביותר של המרד תהיה מעוטרת תמיד בזעקה סולידרית מהדהדת לפיה: "אם לא יושעו הכל, מה הטעם בישועתו של האחד!"⁸²⁶ היא תהיה כרוכה תמיד באהבה בלתי-תלויה לאחר:

"עתה נבין, שאין המרד עשוי להתקיים ללא אותה אהבה תמוהה. האנשים שאינם מוצאים מנוחה לא באלוהים ולא בהיסטוריה, דנים את עצמם לחיות למען אלה, אשר, כמותם, אינם יכולים לחיות: למען המושפלים".⁸²⁷

האתיקה אליה מכוון קאמי הנה אתיקה אלטרואיסטית: האדם האבסורדי, האדם שלא מוצא מנוחה וגאולה בעולם או במטפיזיקה דן עצמו לחיות למען כל אלה שאינם יכולים לחיות בנסיבות האבסורד המטפיזי או הממשי. המרד של קאמי הנו אפוא מרד של חמלה, אהבה, אלטרואיזם וסולידריות. כמו אצל לוינס, גם אצל קאמי ניתן לזהות פילוסופיה שראשיתה באתיקה, אתיקה אלטרואיסטית של אחריות לאחר באשר הוא.⁸²⁸

הפילוסופיה הדיאלוגית כפילוסופיה קו-אקזיסטנציאליסטית: תובנה זו יכולה להוביל למסקנה שקאמי התנתק מהמסורת האקזיסטנציאלית לפיה קיום קודם למהות, כמו שטוענים מבקרי. המסורת האקזיסטנציאליסטית אינה מתכחשת לכך שישנם אופני חוויה משותפים לבני-האדם, אולם היא מסרבת לטעון שאופני החוויה הללו, או ניסיונות ההתמודדות אתם מגדירים מהות הכרחית וספציפית או אופני התנהגות וחשיבה ספציפיים. המהות היחידה אליו מוכן האקזיסטנציאליזם להתחייב הנה חירותו של האדם והרי הגדרת המהות כחירות היא הגדרה מעגלית שאינה מאפשרת לגזור אופנים ספציפיים של

⁸²⁵ מקור מרכזי לבלבול באשר לקאמי, הנו הרומן 'הזר' שיצא במקביל למיתוס. רבים טעו וחשבו שגיבור הרומן, מרסו, מהווה מודל למרד אותנטי. העובדה שמרסו רוצח 'בגלל השמש' הייתה על פי פרשנות זו הרשאה לרצח. הלכה למעשה דמותו של מרסו מהווה אמצעי אמנותי שמטרתו להבהיר את האבסורד, אולם רק לקראת סוף הרומן וסוף חייו של מרסו, הלה מבין את האבסורד ובוחר במרד. המרד של מרסו הוא בחירה באחרים באופן בלתי תלוי באופי הקשר איתם ובלבד שהקשר לאחרים ישנו. הוא מצביע על אופיו של המרד. כל פרשנות אחרת מעוותת את כוונתו של קאמי וסותרת באופן בולט את עמדותיו במיתוס ואת האופן שבו הוא התייחס לפרשנויות הללו (במרד למשל). אי אפשר להתעלם מהנטייה הא-אתית של המיתוס כפי שהיא עולה למשל מדמותו של הדון ז'ואן שעל-אף העובדה שהנו "דון ז'ואן של אהבה", עדיין יש בו הרשאה מוסרית לפגיעה באחר. אולם מהיכרות עם הביוגרפיה של קאמי אפשר להניח שלא מדובר בכשל שמקורו בדחיית האתי, אלא בתפיסה אתית ספציפית באשר למיניות ורומנטיקה.

⁸²⁶ קאמי, 1999, 253: "התנועה הטהורה ביותר של המרד מעוטרת... בזעקתו המזעזעת של קאראמזוב: אם לא יושעו הכל, מה הטעם בישועתו של האחד!"

⁸²⁷ קאמי, 1999, 253. ⁸²⁸ כתבתי למעלה שהקוגיטו הסולידרי מייצר אפיסטמולוגיה חדשה, אך ניתן גם לומר שהוא מצביע על אונטולוגיה ממנה נובעת אפיסטמולוגיה. בכל אחת מהאפשרויות משתמעת אתיקה כהכרח.

התנהלות או חשיבה. קאמי לא מצא צורך לבחון או להוכיח כיצד טענתו מתיישבת עם הפילוסופיה האקזיסטנציאליסטית. השאלה שמעסיקה אותו ב'מרד' הנה השאלה הפרקטית והאקטואלית 'האם מותר לרצוח?'.⁸²⁹

אולם ניתן גם לטעון שההגות האקזיסטנציאליסטית עיוורת לתפיסה מהותית אליה היא עצמה כבולה – התפיסה לפיה נתונה האפשרות להתייחס לאדם, ליחיד, ל'סובייקט' באופן נפרד מהאחרים, מהקהילה. להתייחס לאדם כאילו הוא מתקיים מתוך עצמו, בתוך עצמו. הסוליפיזם הזה מגדיר מהות והוא מקופל בהנחות היסוד של הגישה האקזיסטנציאליסטית בעצם ההתבוננות על האדם כיחידה נפרדת, מונדה. הנחת המוצא החלופית היא שאי אפשר להתעלם מההקשר אליו מוטל האדם, שאי אפשר שלא לטעון טענה כלשהי לגבי הקשר של האדם עם האחרים. שתיקה בנושא זה משמעה אמירה על לבדיותו של האדם, על נפרדותו. מהפרספקטיבה הזו המהות האנושית אליה מתייחס קאמי, ההתייחסות לאדם כיצור חברתי איננה תוספת של מהות, אלא תיאור של מצב אונטולוגי, ואילו השתיקה/האמירה ההפוכה אונטולוגית אף היא. ההשפעה של הרכיב האונטולוגי הזה על המהות האנושית אינו שונה מההשפעה של הלידה לתוך גוף בן-מוות. אם אפשר להחזיק טענה כי החיים בגוף ארעי אינם יוצרים מהות הכרחית, הרי שגם הלידה אל תוך רקמה הדדית לא תיצור מהות הכרחית.⁸³⁰ אין זה המקום לדיון נרחב אודות התפיסה הבודהיסטית באשר לשאלה קיום-מהות. ניתן להסתפק באמירה לפיה הבודהיזם מתייחס, מחד, לאיכויות שונות כאילו הן מהויות אנושיות אשר נתונות אפרוריות כאפשרות ונטייה – אהבה, חמלה, חכמה. מאידך, הרעיון של ריקות מעצמי נפרד וקבוע מעמיד בסימן שאלה את התפיסה המהותנית משום שהמימוש והביטוי יהיה תלוי תמיד בגורמים ותנאים. למעשה, בדומה לקאמי, הבודהיזם מתעניין פחות בשאלות אונטולוגיות ובעיקר בשאלה המעשית – כיצד ניתן להפחית דוקהה, כיצד יש לנהוג? מהפרספקטיבה הזו מה שחשוב הוא ליצור את התנאים שיאפשרו את עלייתן של הנטיות המיטיבות, להפחית סבל ולהרחיב את ממלכת הטוב. התפיסה של הווייה שלובה ממצבת את הפילוסופיה הבודהיסטית כפילוסופיה דיאלוגית שגם לפיה אין אפשרות להתייחס לאדם מחוץ לקהילה, מחוץ לזיקה הבינאישית ולכן עצם הניסיון להבין את החוויה האנושית מפרספקטיבה שאינה הדדית מעוות את הראיה.

הפרדיגמה הזו מייצרת אפוא אקזיסטנציאליזם ייחודי – קו-אקזיסטנציאליזם אשר מסרב להסכין לתהליכים של רדוקציה של האדם למהות ספציפית והכרחית, אך גם אינו מסכין עם מחיקה והשתקה של אופן הקיום ההדדי ומשמעויותיו. באותו אופן שבו הקיום הפיזי מוגדר אפרורית ואינו מגדיר מהות הכרחית, (למרות שהוא מגדיר סוגי הכרח אחרים), כך גם הקיום ההדדי נתון אפרורית אך אינו כופה מהות הכרחית. הפילוסופיה האקזיסטנציאליסטית, מסביר נתן רוטנשטרייך, צמחה כתגובת נגד לפילוסופיות שביקשו ליצור מושג כללי-מהותני שלתוכו ניתן יהיה להטיל כל קיום פרטי. כתגובת-נגד לניסיון ליצור מושג של כוליות, "מושג שבו משקיפים על הריבוי ביחידה", היא מתנגדת למצב בו מתייחסים לפרטים השונים כאילו היו בעלי מהות אחת ויוצאת נגד ההכללה הזו או ה'כיוול' כפי שמגדיר זאת רוטנשטרייך משום שהיא טוענת ש"ההווייה של האדם אינה בת הכלה בשום קטגוריה. הווייה זו מצריכה ומזמינה פירוש עצמי מבפנים, מתוך הווייה זו עצמה, ולא מתוך נקודת-תצפית מקפת".⁸³¹ ההווייה האנושית לא יכולה להיות מוכלת בתוך קטגוריה משום שיש לה קדימות על פני כל קטגוריה, היא חייבת אפוא להיות מפורשת מתוך עצמה, מתוך החוויה או התופעה. הפירוש של הקיום, של האקזיסטנציאליזם הוא חלק מהותי מהקיום עצמו, ולכן יש לו

⁸²⁹ הוא מעדיף להפריד את עצמו מהחשיבה האקזיסטנציאליסטית של ימיו ולטעון כי אינו אקזיסטנציאליסט. ובכל זאת מדובר בשאלה חשובה: האם הטענה האקזיסטנציאליסטית להיעדר מהות הופכת אותו בהכרח לאנטי-הומניסטי.

⁸³⁰ שתייהן מתארות פוטנציאל שלא תמיד מתממש ולא מחייבות התנהלות הכרחית: אם ישנה אפשרות שלא לממש את הסולידריות והאהבה לאחרים הרי שלא מדובר בתכונה מהותית.

⁸³¹ רוטנשטרייך, 2010, עמ' 1-2.

קדימות על פני קטגוריה שמוטלת מבחוח. קדימותו של מעשה הפירוש, מסכם רוטנשטריך, "מונע את המעתק של ההווה של האדם לתוך הכוליות, לפי שכוליות זו משכיחה או עוקרת את הפירוש העצמי".⁸³² ניתן היה לומר כי הפירוש העצמי או ההארה-העצמית הם הקטגוריה המהותית והגדרה זו מונעת כיוול של האדם לתוך קטגוריה מהותית רחבה יותר שמבטלת את הפירוש העצמי.⁸³³ ניתן אפוא לומר שההגות האקזיסטנציאליסטית מצמחה מתוך התנגדות לניסיון לתבנת את העצמי, התנגדות למה שאפשר לכוונת 'קולקטיביזם של העצמי', אולם בדומה לתהליכים החברתיים להם אנו עדים היום, היא נעה לקצה השני שמיצער מיקוד עצמי מוגזם עד כדי בידוד, סוליפיזם ואפילו אגואיזם פוגעני. ההגות הקו-אקזיסטנציאליסטית מציעה דרך אמצע בין הקולקטיביזם הדכאני לאינדיבידואליזם האנוכית, דרך שנמנעת ממחיקת העצמיות על ידי כפיית מהויות, מבלי להתנתק מהאחרים. בספרו הראשון, מדגיש קאמי את הצד של ההארה-העצמית. הוא מדגיש מושגים כמו מודעות והתבוננות ובוחר את האופן בו אדם עומד נוכח מציאות הקיום שלו. קאמי המאוחר איננו מסתפק בהארה עצמית אלא פונה להתבונן על המערכת של הקשרים והזיקות בהן מצוי האדם.

בפרקים הקודמים טענתי בהמשך לרוטנשטריך שהפניית מבט זו היא שמאפיינת את הפילוסופיה הדיאלוגית. אציג כעת טענה זו בפירוט: ההארה העצמית, מסביר רוטנשטריך, הנה נדבך ההכרחי גם בפילוסופיה הדיאלוגית, אולם פילוסופיה זו ממקדת את ההתבוננות אל מערכת הקשרים והזיקות שבין האדם לעולם, מהסיבה הזו הוא מציע להתייחס לזרם הדיאלוגי כזרם 'קו-אקזיסטנציאלי' ולהבחין אותו מהאקזיסטנציאליזם משום שזרם זה מוקד תשומת הלב אינו ההארה העצמית אלא התבוננות בו-זמנית הן בקיומו של האדם היחיד ובמקביל ב-"מערכת היחסים שבין האדם היחיד לבין בני-אדם אחרים כיחידים, ובין האדם היחיד לאלוהים".⁸³⁴ מהפרספקטיבה הזו, הפער בין האקזיסטנציאליזם לקו-אקזיסטנציאליזם אינו בעובדה כי השני מוסיף מהויות אפריוריות, אלא בנקודת המבט או ליתר דיוק נקודת ההארה: מעגל האור של האקזיסטנציאליזם מוגבל ומבחין רק באדם היחיד, הוא מתעלם מהקשרים בין האדם לבין יתר התופעות. בפילוסופיה הקו-אקזיסטנציאלית ההארה אינה ממוקדת באדם היחיד אלא בזיקה, בקשר בין הדברים. בובר היטיב להגדיר זאת באמרו כי 'בראשית הייתה הזיקה'.⁸³⁵ ברגמן בהמשך לבובר ניסח זאת כך:

"אין האני קיים-נפרד ואין האתה קיים-נפרד, אלא מה שקיים היא הזיקה 'אני-אתה', והיא קודמת מבחינה הגיונית ומבחינת החוויה לאני ולא אתה. ושוב, אין האני קיים-נפרד והלז, האובייקט, ה-It, קיים-נפרד, אלא מה שקיים הוא היחס אני-דבר, אני-הלז".⁸³⁶

מהפרספקטיבה הדיאלוגית הקו-אקזיסטנציאלית אין כל אפשרות לדבר על אני או על אתה שקיימים בנפרד. לאני אין קיום ללא האתה. ניתן לייחס קיום רק לזיקה, 'אני-אתה'.

תפיסה זו הולמת פרשנויות של תפיסת הריקות לפיהן הקיום היחיד אליו ניתן להתייחס (באופן מותנה) הוא זה של 'התהוות הגומלין התלויה'. תפיסות אלה מדגישות את ריקותו של העצמי מנפרדות - את היעדר האפשרות להתייחס לעצמי כישות נפרדת, אוטונומית אשר קיימת מתוך עצמה. הן אינן שוללות את קיומו של העצמי, אולם הקיום עליו מדובר שונה לחלוטין מחוויית המציאות האינטואיטיבית שלנו – מהחוויה של עצמי מוצק, קבוע, אוטונומי ונפרד. ביטוי מובהק לחשיבה זו הנו מושג ההווייה השלובה, Inter-Being,

⁸³² רוטנשטריך, עמ' 3.

⁸³³ לוינס שם זאת מעט אחרת באומרו שהניסיון להגיע לידיעה שלימה ומוחלטת, הניסיון לנסח כוליות, הוא "מחשבה על הזהה", ניסיון "לגרום לכך שהאחר ייהפך לעצמי". זהו ניסיון לכפות קטגוריות על האחר מתוך עצמי. המחשבה על האינסופי, לעומת זאת, היא מחשבה על האי-זהה והיא מותירה מקום לפירוש עצמי. לוינס, 1982, 71-70.

⁸³⁴ רוטנשטריך, עמ' 3 וברגמן עמ' 209.

⁸³⁵ בובר, בסוד שיח, 1963, עמ' 14. שם הפרק בתורם העברי הנו 'בראשית היא הזיקה'.

⁸³⁶ ברגמן, עמ' 256.

לתיק נאת האן. ההוויה היחידה אליה אפשר להתייחס היא הוויה שלובה. העצמי לא רק משתנה ומתהווה ללא הרף, הוא גם אחוז לחלוטין בתוך רשת של הוויה - רשת של גורמים ותנאים (ריקה אף היא). חוויית הקביעות האינטואיטיבית היא תעתוע אחד, אולם התעתוע של הנפרדות והאוטונומיה גדול אף יותר. ניתן לדמות זאת לתא גוף שמניח שהוא קיים כשלעצמו, מתוך עצמו, באופן בלתי תלוי בכל שאר הגוף. ישנה העובדה שאנחנו מוטלים אל תוך גוף בעל גבולות, אל תוך חוויית גבול, אל תוך חווייה שבה כל המידע על העולם מגיע מתוך מה שנתפס כמרכז תָּחוּם. ישנה העובדה שאנחנו מלווים תמידית את העלילה של חיינו, עלילה שמהווה מוקד לקביעות שמקורו בזיכרון. כל אלה מייצרים אשליית נפרדות עצומה. אשליה שהיא מקור הבלבול שלנו ביחס לעצמנו ולאחרים. זהו הבלבול שבבסיס הריכוז העצמי הכואב, בבסיס הדוקקה הנרקיסיסטית, והוא שיוצר את חוויית הניכור והנפרדות אליהן מתייחס פרום. זהו הבלבול שהתמוססותו מובילה בהכרח ליחסים של אהבה וחמלה אוהבת לכל שאר התאים של הרקמה שבה כולנו מתהווים ללא הרף. הדרך הרוחנית יכולה לחתור להבנה התנסותית של הוויה שלובה, אך היא יכולה גם להתחיל מתרגול אהבה מעשית מתוך ההבנה שאחרי המעשים נמשכים הלבבות – אחרי מעשה האהבה נמשכת הרוח אֵלֵי חוויית ההוויה השלובה.

חשוב להדגיש בנקודה זו את הבידול בין חוויית ההוויה השלובה לבין ההתלכדות המיסטית. קו-אקזיסטנציה אין פירושה אחדות ובובר טורח להבהיר שהתפיסה המיסטית נבדלת לחלוטין מתפיסת 'אני-אתה'.⁸³⁷ המילה 'אחדות' מרמזת להתאחדות של הסובייקט היחיד, עם הנשגב – של העצמי עם האלוהי. האחדות מפורשת בדרך-כלל כהתמזגות עם הטבע, עם האל, או אפילו כמצב בו אני הופך להיות האל. בובר לעומת זאת, מתייחס אל הזיקה והדיאלוג כנקודת הראשית, דיאלוג שאין בו התאחדות אלא מפגש, חיבור או הקפה – מצב נפשי שבו אני חווה את המרחב המשותף אני-אתה (ראו להלן). הבודהה התנגד נחרצות לתפיסת האחדות. למעשה, ניתן לומר כי התנגדות זו הנה אבן יסוד בתפיסה הבודהיסטית המבדלת אותה מתפיסות רוחניות שרווחו בהודו בימיו של הבודהה אשר קראו להתאחדות של העצמי – האטמן, עם האלוהי – הברהמן. הבודהה מעמיד מולן את התפיסה של אנ-אטמן, אנ-אטה: היעדר עצמי, לא עצמי, א-עצמי. השאיפה אינה להתאחד עם האלוהי, עם 'העצמי הגדול', אלא להבין ולדעת את היעדרה של עצמיות, לדעת את ההתהוות המתמדת, התלויה, ההדדית. מדובר בתרגול שונה לחלוטין – בתרגול המיסטי ישנה רמיזה אפריורית לגאולה שתתרחש עם ההתמזגות עם האל, התמזגות שיש בה רמז להאלהה – להתמזג כדי להפוך בעצמי לאל או לכל הפחות לקחת חלק באלוהות. הבודהיזם מתנער ומזהיר מהנרקיסיוזם הזה ונטייתו היא תמיד נטייה מפרקת, א-אחדותית, אנטי-נרקיסיסטית: ה'עצמי' מתפורר אל תוך ההוויה השלובה. במקום להפוך לאל אני הופך לתא מתהווה-מתפרק. אני מאבד את עצמיותי לא בדרך של התמזגות אך גם לא בדרך של ביטול עצמי משום שלרקמה אין קיום ללא תאיה. השחרור כרוך בראייה צלולה של המציאות וקבלה שלה.

ניתן לומר כי המרחב הא-דואלי הזה בין הנרקיסיוזם של האחדות לבין הביטול העצמי האטומיסטי הוא-הוא ייחודה של המחשבה הקו-אקזיסטנציאלית בכללותה ושל הדרך הבודהיסטית בפרט. האחדות הבודהיסטית אליה מרמז פרום איננה התמזגות מיסטית, אלא ידיעה של מכלול הקשרים של ההוויה ושל האופנים בהם הסובייקט משתלב במכלול זה כגורם וכתוצאה, כסיבה וכמְסוּבָּב.⁸³⁸ בתמונת המציאות הזו האדם מוותר על היכולת להיות אל, להיות 'סיבת הסיבות'; הוא מוותר על האשליה הנרקיסיסטית של

⁸³⁷ פרום לעומת זאת משתמש בה. אולם להבנתי מדובר בשימוש לא נכון במושג מבלי לכוון לפרשנות אותה מבקרים בובר ובודהה. ראו להלן.

⁸³⁸ אם כי מפרספקטיבה בודהיסטית עצם השימוש במילה מסוכן. להבנתי, פרום מנסה לתרגם רעיונות מורכבים לשפה נהירה מוכרת לקוראיו ולכן משתמש במילה אחדות, אולם עיון קרוב בטקסט מעיד שאין הוא מתכוון לאחדות מיסטית, אלא לחוויית חיבור דיאלוגי ובכל זאת יש בכך מן הסכנה.

בריאת המציאות. אולם תנועת הנפש הזו מביאה גם לאבדן היכולת לבדידות, לחוסר אונים ולחוסר משמעות, משום שהאדם רואה את מכלול האופנים בהם הוא משפיע ומושפע, בהם הוא מחובר, שזור, חבוק ברקמה הדדית של הקיום-השלו. זוהי ההתערורות אֵלִי מערכות היחסים עליה דיברתי בסוף הפרק השני. התערורות מהתדרמת של הריכוז העצמי אל תובנה של הקשרים ההדדיים, אל ההתמקמות בתוככי רקמת ההווה השלוכה.

הבנה זו שופכת אור על התנגדותו הנחרצת של בובר לשימוש במילה 'בריאה' בהקשר האנושי. 'על המעשה החינוכי הוא עיבוד של נאום שנשא בובר בכנס שכותרתו הייתה 'פיתוחם של כוחות הבריאה אשר בילד'. בובר פותח את נאומו בהתנגדות לרעיון שהאדם או הילד יכולים לברוא: האדם יכול רק ליצור. האדם אינו אל, הוא לא יסיבת הסיבות. הכנס, בהשפעה אקזיסטנציאליסטית, האליה את האדם, בובר ניסה להחזירו למישור ההדדי-זיקתי. תפיסת ההווה השלוכה שוזרת יחדיו את קצוות ההגות הבובריאנית – את הדגש על זיקה ואת ההתייחסות לאדם כאל חלק מההווה.

התבוננות על האופן בו התפתחה הגותו של אלבר קאמי עשויה לשפוך אור על היחסים בין ההארה העצמית לזו ההדדית: מבטו של קאמי הצעיר ממוקד בהארה העצמית. ספרו המוקדם מתחיל בשאלת ההתאבדות ובשאלה האם כדאי וראוי לחיות את החיים האבסורדיים הללו. קאמי הבוגר ממשיך להתמקד בשאלת החיים באבסורד, אך הפעם הוא מרים את מבטו ומבחין באוניברסליות של האבסורד. ההגדרה היסודית של הקו-אקזיסטנציאליזם העולה מדברים אלה משמעה מוסריות שלא מסתפקת בהימנעות, אלא מחויבת לחלוטין כלפי הכל. אם המרד הוא ההוכחה לקיום-ההדדי, הרי שגם השחרור, האוטנטיות, החירות או הישועה יכולים להתקיים אך ורק בהתייחס לאותו 'אנחנו'. ה'קוגיטו הסולידרי' של קאמי מוביל אותנו אפוא לאתיקה אלטרואיסטית שהמבטא החד והבהיר ביותר שלה היה עמנואל לוינס. בשעה שבובר הגדיר את הזיקה כראשונית, הרי שלוינס מגדיר "שירות לפני כל דיאלוג"⁸³⁹ ומסיק שקדימותה האונטולוגית של הזיקה משמעותה האתית קדימות של האחר או של 'הפנים'.⁸⁴⁰ מהקדימות הזו מסיק לוינס שהאחריות לאחר הנה "הסטרוקטורה המהותית הראשונה והיסודית".⁸⁴¹

פתיחות הלב: הפילוסופיה הקו-אקזיסטנציאליסטית נותנת אם-כן קדימות לא להארה העצמית, אלא להארה ההדדית – לזיקה, לכן היא 'דיאלוגית'. הדיאלוג מתאר את היחסים המתקיימים בזיקה: "זיקה זו, קיום-יחד זה של האדם עם העולם על גווניו", ממשיך רוטנשטריך, "הם הרקע להבלטת מקומה של השיחה בין האדם לבין מה שהוא מצוי, שהרי שורשה האנושי של הקו-אקזיסטנציה הוא בפתיחות הלב או בפתיחות כלפי הזולת והעולם בכלל".⁸⁴² במשפט זה מדייק רוטנשטריך את מהותה העמוקה של הדיאלוגיות. אל-מול תפיסות משטיחות של פדגוגיה דיאלוגית, תפיסות שמניחות שעצם קיומה של שיחה, של דו-שיח מקיים את מהותה, מבהיר רוטנשטריך כי שורש הדיאלוגיות הנו 'פתיחות הלב'. פתיחות שביטוייה אצל בובר הנו באהבה, מחד, וב'הקפה' הנוכחות ההוֹנָה והאמפטיית עם האדם האחר, מאידך. נוכחות זו עשויה, כמובן,

⁸³⁹ לוינס, ע., אתיקה והאינסופי – שיחות עם פיליפ נמו, ירושלים: מאגנס, תשס"ג. עמ' 74. למען הצדק הפילוסופי אני מחויב לציין שלמייטב הבנתי בובר התייחס לאחריות כאל נביעה פילוסופית הכרחית של יחסי הזיקה. הוא כותב זאת באופן חד וברור, ראו: בובר, 1963, עמ' 248-249. דברים מסתכמים בציטוט שהכנסתי להלן: "אין שחרור כוחות יכול לשמש אלא מקדמה לחינוך, ולא עוד... על החירות לשמש קרקע, עליו יכונו החיים האמיתיים" (שם, 248).

⁸⁴⁰ לוינס, עמ' 70-71.

⁸⁴¹ לוינס, עמ' 72.

⁸⁴² רוטנשטריך, עמוד 3.

להתממש בשיחה. בובר מדגים כי חיבור שכזה, נוכחות שכזו יכולים להתמצות פעמים רבות גם במילה או במבט, כאשר אלה טבולים בנוכחות מלאה.⁸⁴³

תפיסה זו של דיאלוגיות הולמת את הגישה הבודהיסטית הקלאסית שבה אמנם לא מודגשת השיחה, אך מיוחסת חשיבות עצומה לפיתוחן של התכונות-אוהבת (מטה) וחמלה-אוהבת (קרווא) לכל האחרים באופן שוויוני. מהפרספקטיבה הבודהיסטית האיכויות הללו מצויות אפריורית בכל אדם, הטיפוח שלהן הוא חלק מרכזי מהדרך והוא גם תוצאה הכרחית של סיומה, של התעוררות. בהתעוררות האדם יודע וחווה את האונטולוגיה של ההווה השלווה ומסיבה זו אינו יכול שלא לשהות במצבים המנטאליים האלה המכונים 'משכנים שמימיים' (Brhama Vihara).

מה שמייחד את הדרך הדיאלוגית איננו, אם-כן, פרקטיקה ספציפית של שיחה או תקשורת, אלא דיאלוג פתוח-לב בין האדם לבין מה שמצוי. מאפיין אותה הדגש על חוסר האפשרות להארה עצמית-קיומית והתנועה לעבר הארה הדדית שמתגשמת בדיאלוג. אינני מבטל כאן את טענותיהם של פרום ובובר באשר לצורך בתקשורת ודיאלוג בין-אישיים בעת הזו, נהפוך הוא. כל שאני טוען כאן הוא כי הפרקטיקה של שיחה איננה תנאי הכרחי לדיאלוגיות העמוקה אשר עשויה להתגשם גם באופנים אחרים במעשה החינוכי ומחוצה לו.⁸⁴⁴

טענת היסוד כאן הנה שההגות הבודהיסטית הנה הגות דיאלוגית קו-אקזיסטנציאליסטית, אולם חשוב להדגיש גם את בידולה של ההגות הבודהיסטית: הקו-אקזיסטנציאליזם הבודהיסטית הקלאסית איננה ממוקדת כאמור, בזיקת אני-אתה, אלא בזיקה להווה כולה. הדגש על אהבה וחמלה מבהיר את מרכזיותו של החיבור לאחרים, אך החיבור הזה לא מוצג כמפגש דיאלוגי בינאישי. כמו אצל לוינס, היחסים עם ההווה יתורגמו תמיד לפנים קונקרטיים שמצויים אל-מולי, אולם יש הבדל מושגי לכל הפחות, בין יחס של פתיחות או אהבה כלפי האחר לבין הזיקה הדיאלוגית אותה מתאר בובר. אחת הדרכים להבין את הפער הזה היא באמצעות ההבנה של ההתייחסות המופשטת לאחר בבודהיזם. לאחר בדרך הבודהיסטית אין מעמד כסובייקט כשלעצמו, אלא כמקרה מייצג של התהוות הגומלין ההדדית. הרמה הגבוהה ביותר של חמלה בבודהיזם הטיבטי הנה החמלה 'נטולת המושא', חמלה שאיננה קשורה או תלויה באובייקט ספציפי.⁸⁴⁵ פרשנות מוטעית של גישה זו עלולה להוביל להחפצה של האחר וזו אכן הסכנה המצויה בקצה של 'הפרכת היתר', הקצה שמדגיש את ריקותו של האחר. הא-דואליות הבודהיסטית משמעה ידיעה בו-זמנית של ריקותו של האחר כמו-גם של העובדה שהאחר הוא העולם כולו, משום שאין עולם ללא פרטים, אין רקמה ללא תאים. עמנואל לוינס מגדיר היטב את האתיקה שעולה מתוך התפיסה הא-דואליות הזו, אתיקה שיש בה מחויבות אינסופית לאחר כהגשמה של הקיום כולו אשר עומד לנגד. מחויבות שמוגבלת רק על ידי הידיעה של כל האחרים - זיכרון ההווה כולה, שקוראת לאחריות אחרת, ודורשת את היכולת ליצור סדרי עדיפויות. ידיעה זו איננה פתח להחפצה. זיכרון ההווה השלווה - יתר הפנים - לא מביא לביטולו של האדם העומד מולי או להשכחתו. היא פשוט ממקמת את האחר הפרטיקולרי בתוך קונטקסט רחב יותר של מחויבות, אחריות ואהבה.⁸⁴⁶ טענתי כי תפיסה זו מבדלת את הדיאלוגיות הבודהיסטית מזו של בובר אך ראוי לציין שגם אצל בובר כל הזיקות כולן מכוונות אל 'האתה הנצחי'.⁸⁴⁷ הזיקה השיחית, הבינאישית, היא צורך של תקופה, צורך שעולה מתוך הניכור הבינאישי העמוק של התקופה. ניכור שמחלחל ומתפשט מהציבורי אל האישי.

⁸⁴³ יש להניח שבובר לא היה מרוצה משימוש במילה 'אמפתיה' לתיאור הדיאלוגיות אליה הוא מכוון. הוא יוצא נגד מושג האמפתיה שרווח בימיו כשהוא מבקש להגדיר את מושג ההקפה. אולם לדעתי מושג האמפתיה הרווח עבר מאז ימיו התמרה, בין השאר בהשפעתו, ראו להלן. דוגמאות לדיאלוגיות של מבט ומילה ראו: בובר, על המעשה החינוכי, 1963, עמ' 246.

⁸⁴⁴ הראיתי לעיל ולהלן שגם פרום וגם בובר התייחסו לדגש על הזיקה הבין-אישית כעניין של תקופה, כצורך התקופה, בשעה שבתקופות אחרות היו האהבה והדיאלוג יכולים להתגשם באופנים אחרים.

⁸⁴⁵ הדלאי לאמה, 2004, 68-69.

⁸⁴⁶ לוינס, 1982, 72-77.

⁸⁴⁷ בובר, 1963, על המעשה החינוכי, 261.

אולם הזיקה הבינאישית היא שער אפשרי לזיקה עמוקה יותר, אל משהו גדול יותר. מבלי להיכנס למשמעויות העמוקות של מושג 'האתה הנצחי' ברור שעצם ההגדרה של ההווה או האלוהות כ'אתה', מדגיש את היחסים הדיאלוגיים בין האדם לבין 'האתה הנצחי', דיאלוג ולא התמזגות.

האוניברסליות של החמלה והיעדר התלות בסובייקט אין פירושה אפוא ריחוק או טשטוש של האדם הספציפי שאל-מולו מתגשמת אותה חמלה. האינטגרציה של תפיסת החמלה עם רעיונותיו של לוינס מבהירה זאת. דווקא החמלה נטולת-המושא, החמלה המופשטת, מתגשמת במלואה אל-מולו של כל 'אתה' פרטיקולרי. זה כל מה שהיא יודעת לעשות. מה שמייחד אותה איננו המגבלה, אלא היעדר ההיאחזות – היכולת לפנות לאפיק אחר אם יהיה זה מיטיב יותר, היכולת להרפות כאשר אין תועלת, היכולת שלא להעדיף 'קרובים' על פני 'רחוקים'. בהשתוות הנפש הזו (אופקשה), אין שום קור, ריחוק או ניכור. יש בה רק יציבות שמאפשרת לעשות את הדבר הנכון מבלי לחסוך חמלה מאיש. החשש מקרירות או הגבלה מקורו בכל מה שחוסם את הופעתה של החמלה – תחושת אשמה, חשש מתלות, חשש שייקחו או ידרשו ממני יותר משאני רוצה לתת. היציבות ושוויון הנפש, אשר מאפיינים את החמלה נטולת המושא הם שמאפשרים התגברות מלאה על מחסומים אלה, דווקא הם מאפשרים את התגשמותה המלאה ונטולת העכבות של החמלה, הם שמאפשרים לה להתגשם ביתר-שאת משום שהיא לא נשחקת תחת מכבש האשמה, הבושה או חוסר האונים.

פסקה זו מבהירה את החשיבות של אותו תרגול-הגשמה מול בני-אדם קונקרטיים ומסבירה מדוע התרגול בתוככי מערכות יחסים הנו תרגול מרכזי בעת הזו (ראו פרק שני). בובר טובע את העיקרון לפיו בתקופות שונות נדרש תרגול שונה. לדידו, יתכן שהיו תקופות שבהן ניתן היה להסתפק בזיקה עם 'האתה הנצחי' או עם הטבע. בעת הזו, בתקופה שדחושה במגע אנושי ובמערכות יחסים מצד אחד, ובניכור עצום מצד שני, הופכת הזיקה המתעוררת במפגש האנושי מרכזית. אותו עיקרון תקף גם לדרך הבודהיסטית כשהיא מתרגמת למערב בן ימינו או לחיים המודרניים בכללותם כפי שמדגיש טיק נאט האן כשהוא מייסד את מסדר ההווה השלוה (ראו פרק שלישי).

סיכום - 'בראשית היא הזיקה':

ההגדרה של ברגמן לקו-אקזיסטנציה, (בהמשך לבובר), מחדדת ומבהירה את החיבור בין תפיסה זו לתפיסת היעדר העצמי. ברגמן מבהיר כי הלכה-למעשה, אין ל'אני' קיום עצמי נפרד במנותק מהזיקה:

"... האני המופיע פה ושם בזוג אני-אתה ובזוג אני-הלז איננו אותו האני, אין האני בזוג

אחד זהה עם האני של הזוג השני." ⁸⁴⁸

האני או 'העצמי' שמצוי בזיקה אינו זהה לעצמי המנוכר של יחסי 'אני-לז', האני המתגשם בזיקה עם אדם אחד אינו זהה לזה המתגשם עם אחר. העצמי מתהווה מרגע לרגע כתלות בזיקות הגומלין בהן הוא עטוף וכתלות באופנים בהם הוא ניגש לזיקות אלה. היעדר המהות בקו-אקזיסטנציה אינו קשור לתנאים האונטולוגיים אלא לשני הפרמטרים הללו. טענה זו מדגימה קרבה נוספת בין תפיסותיו של בובר לאלה הבודהיסטיות והיא ממחישה את המרחק בין הגישות הקו-אקזיסטנציאליות ללאקזיסטנציאליזם. לדידה של הראשונה הגות, קיום או דרך המתמקדים בהארה-עצמית גרידא הם מופרכים. האני שהאיר את עצמו מבחין בלשונו של רוטנשטרייך, שהוא שריו "בזיקות ולא במכלולים" ⁸⁴⁹. ההארה העצמית מבחינה כי האני איננו מונדה מובחנת ונבדלת, אלא חלק מרקמה שזורה של קשרים הדדיים. הוא אינו 'מכלול', אלא שריו בזיקה ובקשרים הדדיים. ההתבוננות מבחינה:

⁸⁴⁸ ברגמן, 256-257.
⁸⁴⁹ רוטנשטרייך, עמ' 4.

"כי אין האדם די לעצמו, והוא מעיקרו מותנה ואולי אפילו תלוי בזולת. האני אינו סגור בתוך עצמו, והמשפט שבו אני מאשר את מציאותי איננו יכול להיות משפט ראשון – בניגוד למה שסבר דיקארט ובניגוד לאורח שבו ביקש להשתית את הפילוסופיה".⁸⁵⁰

ציטוט זה מחדד את הפער בין הקוגיטו הקרטזיאני לזה הסולידארי. אצל דקארט, מסביר רוטנשטרייך, המשפט הראשון הוא משפט שבו אני מאשר את מציאותי, ואילו בפילוסופיה הדיאלוגית המשפט הראשון הוא המשפט שבו אני מאשר את הקיום ההדדי – 'בראשית היא הזיקה'. בנקודת הראשית של דקארט ניתן למצוא חיזוק לחשיבה האינדיבידואליסטית, לתפיסה של נפרדות אשר מקדשת את החשיבה והתבונה. המתודה הקו-אקזיסטנציאליסטית מדגישה את הזיקה על חשבון הנפרדות הסוליפיסטית, היא מקדשת את ה'אהבה התמוהה' ו'פתיחות-הלב' על פני החשיבה.⁸⁵¹ מהזיקה הסולידארית ומהאהבה עולות כמובן מסקנות אתיות. לוינס גוזר מהן אחריות אינסופית ואילו בובר מסיק ממנה מחויבות ליחסים בלתי-אינסטרומנטליים, יחסי אני-אתה.

ההארה העצמית זיהתה אצל דקארט את האני הקיים, בחשיבה האקזיסטנציאליסטית היא הבחינה כי קיום זה קודם למהות וכי אין אפשרות לדחוס את האדם למהות שקודמת לקיומו. ההארה הקו-אקזיסטנציאליסטית מרחיבה את ההתבוננות ומבחינה כי אותו 'אני' איננו קיים באופן נפרד או קבוע, אלא מהווה חלק מיחסי זיקה הדדית מתמידים עם סובייקטים אחרים.

אולם הפילוסופיה הדיאלוגית נזהרת שלא ליפול אל רדוקציה נוספת – רדוקציה אל תוך ה'אנחנו' או ה'כללי'. הוויה שלובה אין פירושה קולקטיביזם או כפיה של הכלל על היחיד, פירושה זיקה או, לכל היותר, אחריות.⁸⁵² הדגש על הזיקה, על ה'אתה' שלעולם אינו 'לז', מונע אפריורי את האפשרות לרדוקציה של הסובייקטים המצויים בזיקה. הוגים דיאלוגיים שונים מזהים סובייקטים שונים בקו-אקזיסטנציה, אך הם מסרבים לכנוס את כל הסובייקטים הללו לכוליות אחת.⁸⁵³ הזיקה היא נקודת הראשית. ממנה מתחילים משום שהיא זו שנותנת אישור לקיומם הנפרד וההדדי של הסובייקטים השונים, לֶאֱ-דואליות שבין חוויית הקיום העצמי הנפרד וידיעת ההוויה השלובה.⁸⁵⁴

בהמשך העבודה אתייחס למשמעויות החברתיות החינוכיות של הגישה הדיאלוגית אך קודם לכן אציג אפשרויות לאידיאלים חברתיים בודהיסטיים.

⁸⁵⁰ רוטנשטרייך, עמ' 5.

⁸⁵¹ ראוי לציין שפרשנותו של רוטנשטרייך חוטאת לכוונתו המתודולוגית גרידא של דקארט. אולם הקוגיטו קיבל קיום משל עצמו, באופן בלתי תלוי בדקארט, והפך להצדקה לשכלתנות יתר על חשבון פקולטות אנושיות אחרות. מההיבט הזה ביקורת זו מוצדקת.

⁸⁵² למיטב הבנתי, האחריות כפי שלוינס מגדיר אותה, הנה נגזרת של הזיקה בין הסובייקט לבין הפנים. ללא זיקה אי אפשר לדבר על אחריות.

⁸⁵³ רוטנשטרייך בעקבות ברגמן מתייחס בהקשר זה לרונצווייג (עמ' 3 אצל ר' ועמ' 209 אצל ב') ולבובר (עמ' 3-4 אצל ר' ו-248 אצל ב').

⁸⁵⁴ שלוב היות הוא תרגום נוסף למושג inter-being.

5.3 החברה השפויה - אידיאלים בודהיסטים לעת הזו:

"לעם קטן אחד נאמר לפני אלפי שנים: 'ראה, נתתי בפניך את החיים ואת המוות, את הברכה ואת הקללה – ובחרת בחיים', זוהי אפוא בחירתנו."

אריך פרום, סיום 'החברה השפויה'

המחשבה האוטופיסטית לא תתיימר לצייר דמות שלמה של 'חברה נכונה'. כהגות דיאלוגית ודליברטיבית היא תציג עקרונות יסוד לחברה טובה ולדרך המאפשרת להגיע אליה. זוהי בדיוק מלאכתו של פרום בספרו 'החברה השפויה'. הוא מעמיד זה מול זה עקרונות יסוד נכונים אל מול תפיסות מעוותות, (התקשרות לעומת נרקיסיזם, יצירה לעומת הרסנות, אינדיבידואליות לעומת קונפורמיות ועוד). פרום מתייחס, כאמור לחיים בדמוקרטיה של המאה העשרים כצורה של מנוס מחופש, "ניתוח הבריחה המיוחדת הזו" ממוקד סביב מושג הניכור.⁸⁵⁵ כשהוא מגיע לסוגיית הפתרון הוא מדגיש כי הוא לא נאחז בהכרחיות או בנכונות של כל אחת מהצעותיו, אלא בתפיסה לפיה השינוי חייב להתקדם בו-זמנית בתחום הכלכלי, החברתי-פוליטי והתרבותי. כל התקדמות המצטמצמת בספירה אחת, הוא אומר, תהיה הרסנית לאחרות.

5.3.1 הסוציאליזם השתפני-קהילתי (Communitarian) – אריך פרום:

כאשר מגיע פרום, בסוף ספרו, להצגה של אידיאל חברתי אומר פרום כך: "הפתרון הקונסטרוקטיבי היחיד הוא הסוציאליזם, השואף לארגון מחדש של המערכת הכלכלית והחברתית שלנו, מן היסוד, במגמה לשחרר את האדם מניצולו כאמצעי לתכליות אשר מחוצה לו, כינון סדר חברתי אשר בו מפתחים את הסולידאריות האנושית, התבונה והיצירתיות, תחת לבלום אותן".

אולם מייד לאחר מכן הוא מסתייג: "עם זאת אין ספק בכך שתוצאות הסוציאליזם, במקומות שם הוצא עד מן הכוח אל הפועל, היו מאכזבות – במקרה הטוב ביותר. מה הסיבות לכישלון זה? מהן השאיפות והמטרות של שיקום חברתי וכלכלי היכולות לעקוף כישלון זה ולהוביל לקראת חברה שפויה?"⁸⁵⁶ הכישלון מהדהד אל מול מטרת העל המרקסיסטית: "אמנציפציה אנושית של כל בני האדם מן הניכור, וצמיחת חברה חסרת מעמדות אשר בה ישררו האחוה והצדק" (שם). ההסבר לתפיסתו של פרום טמון במיקוד של הניסיונות הסוציאליסטים המדינתיים בכלכלה בלבד, תוך הזנחה של רכיבי מהות אחרים – התרבות והחברה. כשהוא מתייחס לכישלון הוא לא מתייחס רק לכישלון הסובייטי, אלא גם לניסיון הבריטי להעברת אמצעי הייצור לבעלות החברה בדרכים לא אלימות. ההלאמה, מסביר פרום, לא שינתה את מצבו של הפועל הבריטי – מפרספקטיבה אנושית ולא כלכלית המצב לא השתנה באופן מהותי.

זאת משום, ש"הלאמה ותכנון מעין אלה, אינם סוציאליזם אם איננו מתכוונים בכך לצורת חיים חדשה, לחברה של סולידאריות ואמונה, אשר בה ימצא הפרט את עצמו ויתנער מהניכור הגלום בשיטה הקפיטליסטית" (שם, 281).

האכזבה מניסיונות אלה, טוען פרום, הובילה להפסקת הניסיונות לכינון סוציאליזם אמיתי. הסוציאליזם התכנס לכדי ביקורת או עסקנות קטנה. במקום אלה, מציע פרום את הסוציאליזם השתפני. הוא מצביע על טעותו של מרקס במיקוד בכלכלה, בהערכת יתר 'בורגנית' לזכויות הרכוש ולגורמים כלכליים צרופים, (284). במקום התורה המארקסיסטית הוא מצביע על הסוציאליזם שהתפתח עלי ידי "האונוניסטים, הסינדיקאליסטים, האנארכיסטים והדוגלים בסוציאליזם של הגילדות", שדאגתם העיקרית "מצבו החברתי והאנושי של הפועל בעבודתו ואופי קשריו אל חבריו לעבודה." הסוציאליזם השתפני או השיתופי

⁸⁵⁵ פרום, 1975, 9-7.
⁸⁵⁶ שם, 278.

מעמיד בראש מטרותיו את ארגון העבודה כך ש"כל עובד יהיה שותף פעיל ואחראי, שבו העבודה תהיה מושכת ומלאה משמעות, ושבו הון לא יעסיק את עבודה, אך העבודה תעסיק הון". הסוציאליזם השתפני ממוקד בארגון העבודה והיחסים החברתיים הבין-אנושיים ולא בשאלת הבעלות.

חינוך שתפני-אוטופיסטי: כבר בשלב הזה אפשר להבחין בהדהוד בין האידיאל המדינתי-חברתי לאידיאל החינוכי, בתרגום ישיר: 'החינוך השתפני מעמיד בראש מטרותיו את ארגון החינוך כך שכל תלמיד יהיה שותף פעיל ואחראי, שבו הלמידה תהיה מושכת ומלאה משמעות, ושבו הישגים (שמתורגמים להון) לא יעסיקו את הלמידה, אך הלמידה תיצור הישגים'. את אותו תרגום בדיוק ניתן לתת לדמות המורה: 'החינוך השתפני מעמיד בראש מטרותיו את ארגון החינוך כך שכל מורה יהיה שותף פעיל ואחראי, שבו ההוראה תהיה מושכת ומלאה משמעות, ושבו תוצאות הישגיות לא יעסיקו את ההוראה, אך ההוראה תיצור תוצאות-תוצרים'. זוהי נקודת מפגש בין התיאוריה הביקורתית לפדגוגיה הביקורתית. אל מול פדגוגיות ביקורתיות פוסט-מרקסיסטיות שהתמקדו בעירור התודעה המעמדית לקראת שינוי כלכלי, ממוקדת הפדגוגיה הביקורתית-שתפנית בחוויותיהם של התלמידים/ות והמחנכים/ות, כאשר המטרה היא הפחתת הניכור בין התלמיד והתלמידה ללמידה, בין התלמידים עצמם, בין המורים והמורות להוראה, בין המורים והמורות לעצמם ובין תלמידים/ות למורים/ות.

הסוציאליזם השתפני שהוא גם סוציאליזם אוטופיסטי פועל בתוך המציאות ומנסה ליצור שינוי בכל שדה שבו זה אפשרי. בשעה שמארקס וממשיכיו חוששים מ'סיסטמות' שמנסות ליצור שינויים מקומיים, מחשש שאלה יעכבו את המהפכה הגדולה,⁸⁵⁷ הרי שהאוטופיסטים שאינם מוכנים לוותר על ההווה מנסים ליצור שינוי בכל מקום שבו זה אפשרי. הם אינם מוכנים להקריב את הילד הספציפי מתוך תקווה שהסבל שמושת עליו יגרום לו להתקומם בעתיד ולהקים חברת מופת. למעשה הם כלל לא מאמינים שחברת מופת יכולה לקום מתוך שינוי שנעשה פֶּאֶבְחָה פוליטית אחת. השינוי הוא הדרגתי, החברה מדומה לרקמת תאים, והכרחי לשנות את הרקמה כולה לפני ובמהלך השינוי הפוליטי, (שם, 20). כמו ב'אמנות האהבה' לפרוס, גם כאן שינויים הדרגתיים הם שעשויים ליצור את התנאים לשינוי פוליטי עתידי – הוראה שתפנית, שינוי תרבותי, שינוי תודעתי או טיפוח רקמת החברה הקהילתית -, כל אלה יאפשרו את השינוי העתידי. בשעה שהמרקסизם ממוקד בתהליכי Top-Down, הסוציאליזם השתפני שואף לפעול בו זמנים – Bottom-up וגם Top-Down.

הפדגוגיה של חן למפרט אליה אתייחס בפרק הבא מדגימה שאיפה זו – שאיפה שאינה מוכנה לוותר על השחרור, הסיוע והתקווה לכל ילד באשר הוא, ועם זאת, היא אינה מוותרת על השאיפה להביא לשינוי חברתי כולל, שיפחית את כמות הסבל האפריורי. על השינוי להתחולל ברקמה כולה לא רק משום שהאוטופיה רחוקה ואולי לעולם לא תגיע, אלא גם משום שכך עושים שינוי שלם: "חירות פוליטית", מצטט פרום את קול, "כשלעצמה איננה, למעשה, אלא אחיזת עיניים בכל המקרים. אדם החי בשעבוד כלכלי שישא ימים, אם לא שבעה, בשבוע, אינו הופך לבן חורין אך ורק באמצעות סימון צלב על פתק בחירות אחת לחמש שנים. כדי שלחופש תהיה משמעות כלשהי לגבי האדם הממוצע, הריהו חייב לכלול חופש תעשייתי".⁸⁵⁸ כך גם הילד, ובוודאי המורה. החירות הפוליטית העתידית איננה מצדיקה את שעבוד הלמידה, במיוחד משום שהיא איננה חירות אמיתית, משום "שמחלתה של הציוויליזציה איננה דווקא העוני החומרי של רבים – כי אם ניוון רוח-החופש והביטחון העצמי". "המרד שיחולל שינויים בעולם", מתנבא קול, "לא יבוא מטוב הלב המוליד רפורמה כי אם מהרצון להיות חופשי" (שם, 22). משימתו של החינוך השתפני הנה אפוא גם לשמר

⁸⁵⁷ בובר, 1947, עמ' 15-18.

⁸⁵⁸ פרום, 1975, 285. ציטוט של Cole, סוציאליסט ליברטריאני אנגלי: G. D. H. Cole and W. Mellor, The Meaning of Industrial Freedom, Geo. Allen and Unwin, Ltd., London, 1918, pp. 3, 4, 22.

את הרצון להיות חופשי, לא לקחת חלק בתהליכי הקונפורמציה ולמנוע את ניוונה של רוח החופש והביטחון העצמי.

אולם קול מגדיל לעשות ואומר: "העוני אינו אלא סימן לעבדותו של האדם... העבדות למשכורת תמשיך להתקיים כל עוד ימצא אדם או מוסד שיהיה אדון-לבני-אדם; היא תחדל להיות כאשר ילמדו הפועלים להעדיף את החופש על הנוחות",⁸⁵⁹ כלומר, חינוך שתפני הנו חינוך להעדפת החופש על פני הנוחות, חינוך לא רק להעדפת החופש, אלא גם לצניעות והסתפקות במועט.

בבואו להתוות את הדרך לכינונה של חברה שכזו, מבהיר פרום:

"אין להשליט שינוי כלשהו בכוח הזרוע... האדם המודרני (מוצא) את עצמו חסר-אונים כנגד הכוחות החברתיים והכלכליים, יצירי-כפיו... בכוחו של האדם להתגונן מפני תוצאות שגעונו הוא – רק באמצעות יצירת חברה שפוייה המתאימה עצמה לצרכי היצור האנושי, צרכים המושרשים בעצם תנאי קיומו. חברה אשר בה מתייחס אדם לאדם באהבה, בה הוא מושרש בקשרי אחווה וסולידאריות – ולא בקשרים של דם ואדמה; חברה המאפשרת לו להתעלות מעל לטבע באמצעות יצירה ולא בדרך של הריסה, כשכל אחד זוכה בתחושת עצמיות בכך שהוא מרגיש את עצמו אדון לכוחותיו שלו ולא נושא לתואמות; בקיצור, חברה שבה קיים משטר של אוריינטציה ומסירות – בלי שיצטרך האדם לעוות את המציאות ולהעריך אלילים" (פרום, 364).

הדרך לחברה השפוייה הנה אפוא דרך של אי-אלימות, של אהבה, אחווה וסולידאריות. אולם זוהי גם דרך סוציאליסטית במובן של התאמתה לצרכי 'היצור האנושי' – לעובדה שהתעשייה-העבודה הנה פרקטיקה מרכזית בחיי האדם בן-ימינו. פרום כהוגה בן ימינו מתייחס לשינויים אלה של היצור, המעבר מחברה חקלאית לחברה תעשייתית והצורך להסדיר את המבנה החברתי החדש בהתאם לאופי האנושי, לצרכים האנושיים. הוא מתייחס לשינוי נוסף – העדפת קשרי האדמה הלאומיים והלאומניים על פני האחוה או מחשבת העוועים לפיה הרס יכול להוביל אל הטוב. המחשבה ש'עולם ישן עד היסוד נחריבה' עשוי להיות רעיון טוב, המחשבה שקטסטרופה והרחבת הסבל עשויים להיות אמצעי כשר בדרך אל הטוב. הוא מדגיש את הצורך בתחושת עצמיות יוצרת, תחושת הפוטנציה, להבדיל מתחושות אין-אונים וקונפורמיות. החברה השפוייה, הוא מסכם, לא רק שתציע לאדם חופש ויצירה, היא תאפשר לאדם לראות את המציאות כפי שהיא – לדעת את האחוה האנושית, את האהבה, את קשרי התלות ההדדיים; לדעת את היצירתיות, השונות והחירות. מפרספקטיבה בודהיסטית, ראייה שכזו היא ראייה משחררת משום שהיא קרובה יותר למציאות הקיומית, היא מנכיחה את החירות והיצירתיות הנדרשות בדרך אל השחרור. היא מאפשרת לאדם להפסיק לסגוד לאילולי השקר ובתוכם לאלוקי העצמיות המרוכזת בעצמה, האטומיסטית, המבודדת-מנוונת ולהחליף את הסגידה בהערכה לקיום כולו.

5.3.2 סוציאליזם דהרמי:

אם אנו דבקים בבודהיזם, יהיו לנו נטיות סוציאליסטיות בבשרנו ובדמנו. אנו נראה את כל רֵעֵינו, בני-האדם, כחברים לדוקהה של לידה, זקנה, מחלה ומוות, עד שלא נוכל לנטוש אותם... זהו האידיאל הטהור של הסוציאליזם אותו יש להוציא לפועל."

בודההדאסה בהיקן⁸⁶⁰

⁸⁵⁹ פרום, 285-287.

⁸⁶⁰ Buddhadasa Bhikkhu, *Dhammic Socialism*, translated and edited by Donald K. Swearer, Bangkok: Thai Inter-Religious Commission for Development, 1993, p. 103-104.

הבודהה ההיסטורי, ולמעשה מרבית ממשיכיו, פעלו ולמדו בחברה חקלאית. הם לא הכירו ולא יכלו להעלות על דעתם את השינויים הרדיקליים במבנה החיים האנושיים הכרוכים בתיעוש ועיור. פרום מתייחס לשינויים הללו באורח נרחב בספרו ולא כאן המקום להרחיב בנושא זה. תשומת הלב כאן היא למבנה החברה הנכונה עליו ממליצים הוגים אוטופיסטים והוגים בודהיסטים בני ימינו. הבודהיזם בן ימינו, אומר קנט קראפט, מחפש מודלים של רוחניות שמשלבים את הידע והפרקטיקות של המסורות הבודהיסטיות העתיקות בדרכים שמשתרעות אל מעבר למתרגל הבודד, ליישם את החוכמה והחמלה הבודהיסטיים לסוגיות חברתיות, פוליטיות וסביבתיות בנות ימינו. השאיפה היא להרחיב את מושג החופש הרוחני לזירות נוספות מבלי לנטוש את מרכזיותה של ההתעוררות האישית.⁸⁶¹

הוגים ביקורתיים מוצאים עוגנים חברתיים בטקסטים הבודהיסטים העתיקים. ואלאפולה ראהולה מצביע על דרשה בדיגהה ניקאיה בה הבודהה מכריז שעוני הוא הגורם לחוסר מוסריות ופשיעה כמו גניבה, רמאות, אלימות, שנאה, אכזריות וכיוצא בזה. בדרשה זו הבודהה מדגיש את חוסר התוחלת שבניסיון לדכא פשעים שכאלה על-ידי ענישה. במקום זאת, הבודהה מציע שיש לדאוג לכך שמצבם הכלכלי של האנשים ישתפר ושמשכורות מתאימות יינתנו לאלה שמועסקים.⁸⁶²

אם נזכיר את טענות היסוד של הבודהיזם המערבי, הרי שמקור הבעיות החברתיות, כמו שמנסח זאת קן ג'ונס, הנו בְּמִיקוּד במה שנתפס כצורך אישי אך הוא בפועל דלוזיה ותעתוע יוצרי פילוג. התנאים הפוסט-מודרניים ממסדים "ניכור, שנאה, אלימות, מגננה וצרכנות רכושנית. התנאים הללו מועברים מדור-לדור ומייצרים מאבק מתועתע (deluded) לחיפוש אחר זהות ומשמעות בתוך הנורמות והמוסדות המעוותים הללו.⁸⁶³ מהסיבה הזו, ממשיך קראפט, יש לעקור את שלושת הרעלים – תאוה, כעס ותעתוע – לא רק ברמה האישית אלא גם במציאויות החברתיות והפוליטיות – להיאבק במערכות עצומות שיוצרות סבל באותה מידה שבה יוצרים אותו גורמים פסיכולוגיים (שם, 10). תהליך ההתעוררות, מסכם הטם, המוצג בו כולל שני מרחבים – 'תיקון האדם', עבודה במרחב הפנימי ועבודה במרחב החברתי של 'תיקון עולם' שתיצור סביבה תומכת לשינוי האישי. כפי שנדרשת עבודה בו זמנית על התעתוע הפנימי והחיצוני שהפכו במרחב הפוסט מודרני ספוגים זה-בזה, כך העבודה הפנימית והאקטיביזם צריכים אף-הם להיות כרוכים זה בזה (הטם, 2004, 166).

כפי שהראיתי בפרקים השלישי והרביעי, ישנן קבוצות מרכזיות בבודהיזם המערבי המעורב אשר מחזיקות בתפיסות סוציאליסטיות, או לכל הפחות אנטי-קפיטליסטיות. הזכרתי את אחוות השלום הבודהיסטית (Buddhist Peace Fellowship), תנועה מרכזית בבודהיזם המערבי שחברים בה כמה מבכירי המורים של הבודהיזם המערבי. אחוות השלום מצויה עכשיו בנקודה בה מנהיגיה חשים כי 'דיבור נכון' משמעו להנכיח את הבעיה עם השיטה במלוא העוז. עם סיסמאות כמו "The System Stinks" בהתייחס לשיטה הקפיטליסטית, ואפילו "The Lies That Make an Empire", בהתייחס לשקרים המקופלים בשיטה הקפיטליסטית, ההסתרה של העובדה שהאימפריה הקפיטליסטית בנויה על ניצול של הפרולטריון וחמור מכך, בעידן הגלובליזציה, ניצול של מדינות העולם השלישי.

אולם המחשבה הבודהיסטית-סוציאליסטית לא החלה במערב. ב-'וואט סואן מוק', המנזר בו לימד אגיהאן בודההדאסה מקפידים להדפיס ולהציע את כל כתביו של בודההדאסה ללא תמורה. ישנו ספר אחד שבלתי

⁸⁶¹ קראפט, 1997, 9-11. ראו התייחסות נרחבת בפרק 3.
⁸⁶² Rahula, W., The social teachings of the Buddha, in: Eppsteiner, F. (ed.), *The path of compassion: writings on socially engaged Buddhism*, Berkeley, Ca: Parallax, 1985, Pp 103-110. בהתאמה, עמד 104-105 אצל ראהולה. Kutadanta-sutta וימה-
⁸⁶³ Jones, K., *The New Social Face of Buddhism: An Approach to Political and Social Activism*, London: Wisdom, 1989, P. 194.

אפשרי להשיג את תרגומו לאנגלית, הספר 'סוציאליזם דהאמי', (Dhammic Socialism).⁸⁶⁴ בודההדאסה היה אחד המנהיגים המובילים והמהפכנים של תרגול פוליטיקה בודהיסטית - במזרח ובמערב. המהפכה של בודההדאסה השפיעה על הממסד הבודהיסטי בתאילנד וכללה הפחתה של מרכזיות המסורת ממוקדת המנזרים והגברת העניין והמעורבות של הקהילה כולה בתרגול הבודהיסטי ובתרגול המדיטיטיבי (ולא רק בבודהיזם כפרקטיקה דתית). לבודההדאסה היה חלק מרכזי בשילובן של נשים בתפקידים דתיים שמולאו מסורתית רק על-ידי גברים.⁸⁶⁵ תלמידו הקרוב סנטיקארו מעיד על הדגש שבודההדאסה נתן להיבטים הרוחניים של חי היום-יום כפי שהם עכשיו, בימינו. כחלק מכך עודד בודההדאסה את המחקר והחיבור למדע בן ימינו, את החקירה האינטלקטואלית ואת האינטגרציה בין סוגיות פוליטיות וחברתיות לבין התפיסה הבודהיסטית.⁸⁶⁶

לא מרקסיסטית, לא מטריאליסטית, לא אלימה: את המונח סוציאליזם דהרמי תבע בודההדאסה בשנות השישים, בודההדאסה טען כי הבודהיזם הוא סוציאליסטי במהותו וכי השיטה הפוליטית ההולמת ביותר לתפיסת הדהרמה הנה הסוציאליזם, ובכך כוונתו לחברה שמנוהלת על בסיס רצון טוב ואהבה (Metta).⁸⁶⁷ "התפיסה הסוציאליסטית של בודההדאסה", מבהיר סנטיקרו, "לא הייתה מרקסיסטית", בודההדאסה ביקש להדגיש את המרכזיות של טובת הכלל ולבדל את תפיסתו מהתפיסה האינדיבידואליסטית: "סוציאליזם משמעו לקיחת הצד של החברה, בשונה מאינדיבידואליזם. בשעה שהאחריות האינדיבידואלית חשובה באתיקה הבודהיסטית, 'האינדיבידואל' לא יכול להימצא בה. הדרך הבודהיסטית מעולם לא הייתה דרך אינדיבידואליסטית, למרות שלעתים נדמה כך בעת המודרנית. למעשה, הדהרמה מדגישה, באופן טבעי, את הטוב הקולקטיבי – לא על חשבון הפרט, זו לא הייתה כוונתו – כך שהדאגה לרווחת החברה כולה אינה יכולה להיות מוקרבת למען תשוקות אישיות".⁸⁶⁸ בודההדאסה ביקש אפוא להדגיש כי רווחת הכלל אמורה להיות הבסיס של השיטה החברתית, כי לא תתכן שיטה שמאפשרת לגחמות ולתשוקות האנושיות לבוא על חשבון רווחת הכלל. אולם תפיסתו גם התנגדה לסוציאליזם החומרני: הדרך הבודהיסטית, הוא אמר איננה צורה של חומרנות, אך גם אינה אידיאליזם שמבטל את העולם כאשליה נטולת חשיבות. "המציאות היא תלות-הדדית של גוף ותודעה, קבוצה ויחיד וכיוצא בזה" (שם).

ניתן לזהות בנקודה זו את הקרבה לפרום שביקר את המיקוד המרקסיסטי והניאו-מרקסיסטי בחומר. פרום מטיל ספק בהנחה ששוויון חומרי ורווחה כלכלית הנם תנאים הכרחיים לחירות. בודההדאסה מדגיש את חשיבותם של חיים צנועים, את יכולת ההסתפקות במועט אליה התייחס פרום לעיל. הנדבך הרוחני בהגות החברתית הבודהיסטית, כמו-גם בזו של פרום ובובר, אינו יכול לכנס את האדם לתוך הפונקציה היצריתית-יוצרנית לבדה. מבלי לבטל את חשיבותה של רווחה בסיסית, ההגות הבודהיסטית לא מוכנה לראות ברווחה או בתנאים החומריים בכללותם תנאי הכרחי לאושר וחופש. 'הסוציאליזם' הרוחני ממקד את תשומת הלב

⁸⁶⁴ Buddhadasa Bhikkhu, *Dhammic Socialism*, translated and edited by Donald K. Swearer, Bangkok: Thai Inter-Religious Commission for Development, 1993.

⁸⁶⁵ המידע מתוך אסופת המאמרים: Queen, C. & King S. (Eds.), *Engaged Buddhism: Buddhist Liberation Movements in Asia*, Albany: SUNY, 1996, שם, 148, (מאמר של סנטיקרו באותה אסופה שמתייחס ישירות לפועלו של בודההדאסה).

⁸⁶⁶ בודההדאסה תבע את המושג סוציאליזם דהאמי, העבודה כתובה בתעתיק סנסקריטי. בפרק הבא בספר, שנכתב אף הוא על-ידי סווייר, הוא מבהיר כי סוציאליזם בודהיסטי היה קיים עוד טרם בודההדאסה. המפגש בין חשיבה בודהיסטית לחשיבה סוציאליסטית חירורנית החל עוד קודם, כבר לאחר מלחמת העולם השנייה, אולם הוא מבחין בין הסוציאליזם הבודהיסטי לצורה הספציפית של סוציאליזם דהרמי.

Swearer, Donald, k., The Vision of Bhikkhu Buddhadasa (preface), in: Buddhadasa Bhikkhu, *Dhammic Socialism*, translated and edited by Donald K. Swearer, Bangkok: Thai Inter-Religious Commission for Development, 1993, PP. 13-18.

⁸⁶⁸ Santikaro, Buddhadasa Bhikkhu and His Practice of Dhammic Socialism, in: *Turning Wheel: The Journal of Socially Engaged Buddhism*, 2006, special issue in honor of the 100th birth anniversary of Buddhadasa.

בטובתם של הרבים, ברווחה של הכלל, והוא ללא ספק מגנה ריכוז עצמי, פינוק, ועושר של יחידים על חשבון אחרים. אך הוא לא מקבל את הקשר ההכרחי – אושר-חופש וחומר.

מסיבה זו, אך בעיקר מסיבות אתיות, אין כל ספק שסוציאליזם בודהיסטי יהיה לא-אלים, מוסיף סנטיקרו. בודההדאסה ביקר את הקומוניזם והמרקסיזם ואת הטרמינולוגיה של מלחמת מעמדות אליה הוא התייחס כמוטיבציה לא מיטיבה שמקורה בנקמה. הוא אפיין את הקומוניזם כנקמני וכביטוי של כעס כלפי אחרים, כשיטה ששואפת לכפות את עצמה בעזרת כוח צבאי ומתיימרת לפתור את בעיות העולם באמצעות מלחמה. זה, לתפיסת בודההדסה, "טירוף מוחלט". יותר מכך הוא מוצא פגם יסודי בפילוסופיה המרקסיסטית אשר מניחה שחוסר השוויון בחלוקת העושר הוא הבעיה המרכזית, אותה יש לתקן בכוח.⁸⁶⁹

אולם הוא גם לא חוסך שבטו מהקפיטליזם ומהדמוקרטיה הליברלית אשר מבוססת לתפיסתו על פילוסופיה שמקדשת את הטוב האישי ולא את הטוב של החברה כשלם וכתוצאה הכרחית מקדמת גם אנוכיות וגם תאוה. אל הקפיטליזם הוא מתייחס כמסוכן במיוחד משום שהוא מקדם השתוקקות, צרכנות ובעלות שמשתרעת הרבה מעבר למה שהאדם באמת צריך, ולכן הוא מהווה היפוך גמור לסוציאליזם דהרמי, (שם 32). הוא הבחין אפוא בין "קפיטליזם צמא-דם" לבין 'מרקסיזם נקמני' ושאל ליצור חלופה, דרך אמצע. כפועל יוצא הוא תיאר סוציאליזם שהנו בראש ובראשונה שיטה מוסרית שמעוגנת ברוחניות. סוציאליזם שכזה יכול לעבוד רק אם נרסן את האגואיזם. הוא לא יעבוד עם התמריצים הרגילים כמו תאוה או פחד בהם השתמשו שיטות שאינן בודהיסטיות" (סנטיקרו, 2006). הוא התייחס לקפיטליזם כשיטה מבוססת תאוה ולמרקסיזם כשיטה שמבוססת על פחד, שנאה ונקמה.⁸⁷⁰ לשיטות שכאלה, הוויות שכאלה, תהיה בהכרח השפעה לא מיטיבה על התודעה. באותו אופן אפשר ליצור שיטה פוליטית שאינה מעודדת אלימות, שנאה, פחד והשתוקקות. שיטה פוליטית-רוחנית שקוראת לריסון האנוכיות, השנאה והתאוה כדי להביא לרווחה של הקולקטיב כולו.

דמוקרטיה סוציאליסטית: ניתן לזהות את הקרבה הרבה בין הרעיונות הללו לתפיסותיו הפוליטיות של ג'ון סטיוארט מיל כפי שהן מבוטאות ב'תועלתיות', כמו מיל, גם בודההדאסה גרס כי אי אפשר לכפות את הטוב, כך שסוציאליזם דהרמי אמיתי יכול לצמוח רק כתוצאה מחינוך.⁸⁷¹ לדדו, חינוך בודהיסטי שמכוון להפחתת התאוה, השנאה והריכוז העצמי יוביל בהכרח לעלייתה של חברה סוציאליסטית. למעשה, הוא מתאר תנועה כפולה שבה מחד, משתנה השיטה הפוליטית לכיוונים סוציאליסטים, ומאידך החינוך מדגיש את ההפחתה של ריכוז עצמי ואת הדאגה לטובת הרבים.⁸⁷²

בשונה ממיל, בודההדאסה לא מתייחס לדמוקרטיה כהכרח, ⁸⁷³ אך הוא בהחלט מתייחס אליה בחיוב כאשר מדובר בדמוקרטיה סוציאליסטית. הוא לא מתייחס בחיוב לדמוקרטיה כשלעצמה, או לדמוקרטיה

⁸⁶⁹ סוירר, 31-32.

⁸⁷⁰ בודהיזם, במהותו הוא "יותר סוציאליסטי מקפיטליסטי משום שלתפיסתו קפיטליזם ממוקד בעשיית כסף – שיטה של תאוה שממוקדת ברווח אישי יותר מאשר בטובת הכלל", (שם).

⁸⁷¹ תמיכתו של מיל בדמוקרטיה, בחירות ובעקרון הנזק מוכרת. את המוסר התועלתני, האלטרואיסטי הוא קורא לממש באמצעות חינוך: "שהחינוך ודעת-הקהל, שהשפעתם על אופי האדם היא עצומה כל-כך, ישתמשו בהשפעה זו באופן שיוצר בלבו של כל פרט ופרט קשר בלתי-ניתק בין אשורו שלו ובין טובת הכלל, וביחוד בין אשורו שלו ובין עשיית המעשים השליליים והחיוביים שדורש האושר הכללי. וכך, לא רק שלא יוכל האדם לצייר לעצמו שאפשר לו להיות מאושר ועם זה להתנהג בניגוד לטובת הכלל, אלא שהדחיפה הפנימית הבלתי-אמצעית לפעול לשם טובת-הכלל תהא בכל פרט ופרט אחד ממניעי-המעשים הרגילים, והרגשות הקשורים בה יתפשו מקום רחב ובולט בחיי-הרגש של כל אדם". מיל, ג'ון סטיוארט, התועלתיות, ירושלים: מאגנס, תשל"ב, פרק ב'.

⁸⁷² אינני טוען כי מיל חושב אחרת. למעשה מיל מדבר אף הוא על צורך בחוקים והסדרים חברתיים שממחישים את הקשר ההדדי. להבנתי, מיל מכוון אף הוא לדמוקרטיה סוציאליסטית, או לכל הפחות שתפנית, אך אין זה עניינה של עבודה זו.

⁸⁷³ באגנינה סוטה (Aggañña Sutta), אליה מתייחסים כסוטה 'בראשית' (genesis) מתאר הבודהה את ראשית קיומה של הארץ ואת לידתו של הסדר החברתי והמבנים החברתיים. הסוטה מצדיקה את בחירתו של מלך צדיק (דהרמה-ראגיה) שנבחר על ידי העם ולו החוכמה והעצמה להביא סדר לעולם אשר מעורר באופן בסיסי על-ידי התאוה האנושית. הסוטה מתארת כיצד מצב זה של כאוס חברתי ומוסרי התפתח מתוך מצב טבעי מקורי של הרמוניה ואחדות. סוירר מוצא כי האופן בו בודההדאסה מתייחס

הליברלית אותה הוא תופס כשיטה שמשחקת, פעמים רבות, "תפקיד מרכזי כשיטה שמאפשרת אנוכיות אינדיבידואליסטית" (שם). אולם ביקורת זו אין פירושה פסילת הדמוקרטיה עצמה, אלא צורתה הליברלית. כשוויר מתאר את התפיסה של בודההדסה הוא טוען בפירוש שהרעיונות הליברליים והדמוקרטיים השפיעו במידה רבה על גיבושה. הוא רואה בסוציאליזם הדהרמי מפגש בין תפיסת העולם ומשמעות הקיום הבודהיסטית לבין רעיונות ליברליים-דמוקרטיים ולבין "אידיאלים סוציאליסטיים חירותניים באשר ליצור ולחלוקה של העושר".⁸⁷⁴ במילותיו של בודההדסה עצמו במאמר סוציאליזם דמוקרטי:

"אם אתה מטיף לדמוקרטיה, עליה להיות צורה סוציאליסטית של דמוקרטיה, לא דמוקרטיה של אינדיבידואליזם אשר כופה ריכוז-עצמי. רבות מהצורות החוקתיות של שלטון, כמו הדמוקרטיה הליברלית, מאפשרות לפרטים לצבור כמויות עצומות של עושר חומרי. דמוקרטיה סוציאליסטית לעומת זאת, חייבת למקם את צרכי החברה כשלם במקום הראשון. בחברות סוציאליסטיות, יחידים אינם יכולים, אפוא, לצבור כמויות מוגזמות של עושר עבור עצמם... על דמוקרטיה סוציאליסטית להתנהל לפי העיקרון הטבעי (dhammajati), לפיו אנו לוקחים רק מה שאנחנו צריכים ועל ידי כך מכבדים את הזכויות של כל החיים".⁸⁷⁵

סוציאליזם בודהיסטי מסביר סוויר, היה קיים עוד טרם בודההדסה כשיטת ממשל. הוא מתייחס לסוציאליזם של ס.ו.ר.ד. בנדרניק שהיה לראש ממשלת סרי-לנקה ב-1958 ודגל בסוציאליזם בודהיסטי, או נו, ראש הממשלה של בורמה בין 1948 ל-1962 וכן הנסיך סיהנוק מקמבודיה בשנות ה-50 וה-60. אולם הטענה באשר לממשלים אלה הייתה שהבודהיזם היה בהם רטוריקה סמלית בלבד ולא מהות. רטוריקה שכוונה ליצירת הזדהות תרבותית לאומית סביב הבודהיזם כדת מאורגנת. כך, וכך בלבד, התבטא הבודהיזם בתוך שיטה שהייתה במהותה דומה לסוציאליזם המערבי. או נו, למשל, האמין שקהילה לאומית יכולה להתהוות בבורמה רק אם הפרטים יצליחו להתגבר על האינטרסים הרכושניים-צרכניים הפרטיים. כדי שהמדינה תוכל להבטיח מענה לצרכים החומריים של כולם לפי ארבע הדרישות הבודהיסטיות – מזון, מחסה, מלבוש ומרפא⁸⁷⁶ – הכרחי לצמצם הבחנות של מעמד ורכוש אותן הוא קישר לעידן הקולוניאלי. במקום זאת, יש לעודד את האזרחים להיאבק לשלמות מוסרית ותודעתית. כלומר, הסוציאליזם של או נו כיוון למצב שבו המדינה נותנת מענה לצרכים החומריים של אזרחיה ואילו הבודהיזם נענה לצרכיהם הרוחניים.

הביקורת על סוציאליזם בודהיסטי שכזה נוגעת לעובדה שהדהרמה לא השפיעה על האופנים בהם התנהלה המדינה. אותם מנהיגים יצרו חלוקת עבודה בין החלקים הרוחניים והחומריים כאשר הבודהיזם אחראי לראשונים. בהקשר החומרי התפקיד של ההגות הבודהיסטית היה סמלי ורטורי בלבד. או כמו ששוויר מנסח זאת: "לא ידוע לי על הוגה בודהיסטי שפיתח תיאוריה של בודהיזם סוציאליסטי אשר צומחת מתוך קטגוריות בודהיסטיות ולא מייצרת תמהיל מלאכותי במידה רבה בין פילוסופיה פוליטית מערבית", זו לדדו העבודה היסודית שעשה בודההדסה. כדי ליצור הבחנה בין תפיסה זו לזרמים סוציאליסטים בודהיסטיים אחרים, הוא וממשיכיו התייחסו אליה כסוציאליזם דהרמי (שם, 21).

בודההדסה, מסביר סוויר היה ההוגה הדתי-פוליטי היצירתי, השנוי במחלוקת והמשמעותי ביותר בתאילנד. עוד לפני שעסק בהגות פוליטית היה בודההדסה מבקר חריף של הבודהיזם התאילנדי ובעיקר של דגש היתר על פולחנים טקסיים ריקים. הוא הטיף לשיבה אל הבודהה-דהרמה המקורית שתחליף את

לרעיון של טבע כאל מצב מקורי של למות, אחדות והרמוניה תואמת את התמונה שמציעה הסוטה. ההסתמכות של בודההדסה על הסוטה מצביעה על העדפה למעין 'מלך פילוסוף' שכזה ומצביעה על דמיון לתפיסה האפלטונית.

⁸⁷⁴ Swearer, Donald, k., Dhammic Socialism, in: Buddhadasa Bhikkhu, Dhammic Socialism, translated and edited by Donald K. Swearer, Bangkok: Thai Inter-Religious Commission for Development, 1993, PP. 19-43.

⁸⁷⁵ Buddhadasa Bhikkhu, 1993, PP. 58.

⁸⁷⁶ מעניין לשים לב שיש כאן ארבעה מתוך חמשת הממים של ז'בוטינסקי. מרתק שהם החסרה היא 'מורה'.

הפרקטיקות של עשיית חסדים (merit), בחיפוש אמיתי אחרי נירוואנה; החלפה של הפרקטיקות של שינון אינסופי של הקטגוריות והפילוסופיות של האבידהרמה, בהבנה של דרשות הבודהה; החלפה של הפולחנים בתרגול מדיטטיבי; והחלפה של המיקוד בנזירים במיקוד שמתייחס גם לקהילה כולה. כדי להגשים את חזונו הקים בודההדאסה קהילה של נזירים בדרום תאילנד. הרקע לכתיבתו הפוליטית הייתה משבר חברתי-תרבותי חמור בתאילנד בשל המודרניזציה המהירה שעברה מדינה זו, והרצון לרתום את הדרך הבודהיסטית ליצירתו של איזון שפוי.

סוציאליזם רוחני - חברתנות (סוציאליזם) כתרבות וכנורמה אפשרית: "חשוב לזכור", מבהיר סוויירר, "שהדיון של בודההדאסה בנושאים חברתיים ופוליטיים מתקיים בתוך סכימה כללית שראשיתה בדגש על אי-היאחזות, או, כפי שניסח זאת בודההדאסה, בתודעה חופשייה מעיסוק חומרי אובבסיבי ומהדחפים הרכושניים של האגו... כדי להשתחרר מהאובססיות הללו אשר ממצבות את העצמי כנפרד ואפילו אנטגוניסט לאחרים על האדם" להיפתח לזיקת הגומלין של החיים המתוארת במונח התהוות גומלין תלויה (פרטיטה סמוטפאדה) (שם, 27).

אולם היסוד החשוב ביותר להגותו החברתית של בודההדאסה הנה התייחסותו לזיקת-הגומלין כ'טבע'. טבע, המצב האמיתי, הנו מצב של איזון הדדי, של יחסי גומלין. זהו לדדו של בודההדאסה המצב הנורמאלי שיש לו גם משמעות אונטולוגית – זהו המצב האמיתי של הדברים - וגם משמעות מוסרית. זוהי פילוסופיה נורמטיבית שמשתרעת אל מעבר לנורמה הבובריאנית, בובר מותר מקום גם ליחסי אני-זה, בודההדאסה לעומתו מגדיר את הנורמה כיחסי אני-אתה תמידיים. הוא מתבסס על הפרדיגמה הבודהיסטית לפיה ההתערורות היא מצב תודעה של אהבה ללא גבול (Metta, Mitra), אהבה שאיננה מוגבלת על ידי דבר. התפיסה הבודהיסטית, בשונה מהבובריאנית, מניחה שמצב של התערורות מלאה הנו מצב אפשרי ובמצב שכזה אין כל חוויה של נפרדות, של אני-לז.

האפשרות הזו היא שמגדירה את הנורמה, ממנה גוזר בודההדאסה את צורתה הנכונה של החברה. בדומה למהלך של פרום ב'חברה השפויה' בודההדאסה בונה את התיאוריה הפוליטית שלו על סמך הנחות יסוד על הפוטנציאל האנושי ועל אופן הקיום שאפשרי עבורו בזיקה הבין אישית והחברתית. האתיקה הנגזרת מהבנת זיקת-הגומלין הנה לדדו אתיקה של הסתפקות ומתינות והיא שוללת כל סוג של הגזמה.

"לאלה המחזיקים בתפיסה של 'אכול היטב, חייה היטב' אין כל גבולות. הם תמיד מתרחבים עד שהם רוצים להשתוות לאלים. עבורם שום דבר לא יכול להספיק. אלה שמחזיקים בתפיסה של 'אכול וחייה באופן מספק' מיצגים את המתינות; כל מה שהם עושים הם עושים במתינות. התוצאה של התנהלות שכזו הנה מצב של שמחה נורמאלית או מאוונת. עבורם לא תהיה בעיה של נדירות (scarcity) ולא תהיה בהם כל אנוכיות".⁸⁷⁷

ציטוט זה מציע תפיסה רוחנית משלימה לזו של קול שהתייחס לעוני כסימן לעבדות והעבדות "תחדל מהיות כאשר ילמדו הפועלים להעדיף את החופש על הנחות".⁸⁷⁸ בודההדאסה, בשונה מקול, אינו בוחר בחופש על פני הנחות, אלא טוען שהם לא נפרדים. המרדף אחרי הנחות הוא מרדף אחרי קשת בענן שאינו מוביל לאושר אמיתי. דווקא חיים של הסתפקות, של מתינות, הם לדדו בסיס לשמחה משום שהם אינם מזינים, מעודדים ומחזקים את הנטייה להשתוקקות שעומדת בבסיס הדוקהה.

⁸⁷⁷ Buddhadasa Bhikkhu, The Value of Morality, in: Buddhadasa Bhikkhu, *Dhammic Socialism*, translated and edited by Donald K. Swearer, Bangkok: Thai Inter-Religious Commission for Development, 1993., p. 131-138.
⁸⁷⁸ פרום, 285-287.

התרגול המוסרי מגדיר את 'הקהילה המרוסנת', קהילה שחיה בתואם לאידיאל הנורמטיבי של זיקת הגומלין ובהתאם לאמת האונטולוגית. היא מייצרת אקולוגיה שבה פרט יכול להיות ובה-בעת להביע את ההקשר להיותם של כל האחרים.

קהילה שכזו, חברה שכזו היא בהגדרתה סוציאליסטית, מסכם סווינר, "סוציאליזם דהרמי, עבור בודההדאסה, הנו אפוא מצב העניינים הטבעי; המצב המקורי, הנורמטיבי; התהוות ההדדית קשובה-מגיבה של סדר מוסרי, חברתי וטבעי". סדר הדברים הזה כלול או מרומז בדרך הבודהיסטית, כך שהבודהיזם, לתפיסתו של בודההדאסה הנו סוציאליסטי במהותו (שם, 29).

בין אידיאל למציאות: התפיסה הזו היא כמובן אידיאליסטית. לבודההדאסה ברור כי אנו רחוקים ממצב סוציאליסטי או טבעי טהור. בבסיס הפער מצוי הריכוז העצמי אשר "מעוור אותנו ומונע מאתנו לראות את הטבע האמיתי של הדברים, יוצר סבל אישי (דוקהה) ומונע מאתנו לפעול מתוך חמלה (קרונא), הוא עומד אפוא בבסיס ההופעה של החוליים החברתיים".⁸⁷⁹ שורש הרע הוא כמובן העובדה ש"הרשינו לעצמנו להישלט על ידי תשוקות אנוכיות (קילסות)":

"בחברה המודרנית אין כל חמלה משום שאנשים נעשו אנוכיים והם נצמדים ונאחזים ברעיון של

עצמי ובמה ששייך לו. הם מתעלמים ממשאלתו של האל שנאהב זה את זה, שמשקול את הטוב של

החברה לפני שאנו חושבים על הרווח האישי שלנו".⁸⁸⁰

הדבר המשמעותי ביותר בציטוט הנאיבי לכאורה לעיל, הנו חוסר הנכונות של בודההדאסה לקבל את הריכוז העצמי כהכרח, כגזירת גורל. הוא מסרב לראות בו אידיאל או אפילו נורמה אפשרית, ומאמין באפשרות לשינוי לא רק בקהילה מצומצמת או אליטיסטית, אלא כנורמה רחבה.

הכישלונות הסוציאליסטיים המפוארים של המאה הקודמת – בברית המועצות או בקיבוץ – מקורם לפי גישה זו לא בכישלון פוליטי או שיטתי, אלא בהיעדרה של תרבות רוחנית שמתמודדת עם הריכוז העצמי והאנוכיות.

סוציאליזם דהרמי אינו קולקטיביסטי, אלא א-אגואיסטי. הוא לא טוטאליטרי אלא תועלתני: הוא מבוסס על הבנה של הדוקהה הכרוכה בריכוז העצמי ובאנוכיות, בקריאה להתעלות מעל הריכוז העצמי, בקריאה לפתח אהבה וחמלה ולהביאם לידי מימוש. זוהי קריאה לתרגול מוסרי של העדפת הרבים ומתן חשיבות מרכזית לאחרים. בקונטקסט שכזה התרגול של הסתפקות, מתינות וויתור אינם נתפסים כקרבת נורא, משום שהם נעשים מתוך מודעות לדוקהה שבהאחזות, ומתוך תנועת-נפש של אהבה וחמלה. הילד הצעיר בקיבוץ שנאלץ לוותר על חלומו לנגן בחצוצרה משום שהקיבוץ זקוק לנגן חליל לא עושה זאת מתוך תחושת קרבן או, לחילופין, מתוך נרקיסיזם של שליחות, אלא מתוך תנועות פשוטות וצנועות יותר של מודעות לדוקהה שבהאחזות מחד והאהבה לחבריו ולקיבוץ מאידך. אולם למעשה, בהקשר התועלתני תשאל השאלה האם באמת ויתור שכזה הכרחי, משום שהתועלתיות כמו שמיל מנסח אתה איננה מקדשת את הקולקטיב – יהיה זה הקיבוץ או המולדת – ואת טובתו, אלא את טובת הרבים. המיקוד בטובת הרבים הוא שמחייב את האהבה, משום שהוא מחובר לצורך של אחרים, בניגוד לראיפקציה הקולקטיבית של ישויות מופשטות. חשוב להדגיש את הנקודה הזו בתקופה שבה הריכוז העצמי נדמה כהכרח. הניסיון הקיבוצי אולי נכשל (או הוכשל), אולם ישנן תרבויות שקוראות קריאות דומות וממשיכות להתקיים ללא הפרעה – החברה החרדית שחיה חיי הסתפקות ללא תחושת קרבן או סבל היא דוגמה בולטת לתרבות שכזו שמעידה, בעצם קיומה, על האפשרות התקפה לנורמה אחרת. בהקשר זה חשוב להדגיש שוב את ביקורתו על הקפיטליזם אליו הוא

⁸⁷⁹ Buddhādāsa Bhikkhu, *Democratic Socialism*, in: Buddhādāsa Bhikkhu, *Dhammic Socialism*, translated and edited by Donald K. Swearer, Bangkok: Thai Inter-Religious Commission for Development, 1993., p. 59-61.

⁸⁸⁰ שם, 61. ההתייחסות לאל מופיעה פה משום שבודההדאסה מתייחס למערב ולכן לקונספציות של הדתות המערביות.

מתייחס כמסוכן וערמומי. הוא מגנה את העובדה שהוא מקדם ומעודד "רצייה, צרכנות ורכישה של יותר ממה שהאדם באמת זקוק לו" (שם, 32). אנחנו חיים בתרבות שבה רצייה ובעלנות שכאלה נדמים טבעיים והכרחיים, בעידן שבו התפיסות של בודההדאסה אודות נדיבות, אהבה וחמלה נדמות נאיביות. התפיסות הנורמטיביות של הסוציאליזם הדהרמי מאתגרות את תפיסת המציאות הזו וקוראות לנו לדמיין עולם אפשרי אחר, עולם שבו אנשים:

"לא לוקחים יותר משנחוץ ובה-בעת יחלקו כל עודף מתוך **מטה-קרונה** - אהבה וחמלה, מצב

שבו אנשים ישמרו רק מה שהם צריכים: כל שמעבר לזה יועבר לחברה" (שם, 70).

הוא מבקר בחריפות את הקומוניזם ובעיקר את הברוטאליות שלו ששורשיה בסמכותנות אשר לא נותנת מספיק כבוד להבדלים בין בני האדם. לדדו, הקומוניזם מנסה למחוק את ההבדלים ואילו בדמוקרטיה הליברלית יש אינדיבידואליזם מוגזם. סוציאליזם דהרמי מכבד את ההבדלים בין הפרטים, אך הוא מתייחס אליהם כאל חלק מהחברה כולה וכחלק מהכלכלה. זוהי דיאלקטיקה בין אינדיבידואליזם קיצוני לקולקטיביזם שמותירה למקום לפרט על ייחודו מבלי לוותר על החברה ולהפך (סווירר, 32-31).

תודעה מעצבת הוויה: בודההדאסה ייחס, אם כן, חשיבות רבה לפוליטיקה ולאופנים בהם התנהלות החברה והממסד מעצבים את התודעה. אולם גם אם ברור שאין אפשרות לעשות רדוקציה של הבעיות החברתיות לרמה האישית בלבד, הרי שגם אין אפשרות להתעלם מההשפעה והמעורבות של הפרט בפתרון הבעיות. הבעיה היא מערכתית, שיטתית, אולם שורשיה בתאווה האישית, בעובדה ש"אנשים רודפים אחרי כמה שהם רק יכולים להשיג" (שם, 74), ולכן גם הפתרון כרוך בהתמודדות אישית של האובססיה החומרית והאובססיה של הריכוז העצמי.⁸⁸¹

אם לחזור לפרדיגמה של לוי, הרי שתנועת הנפש הבסיסית של תאווה, דחיה ודלוזיה מתרגמות למוסדות חברתיים שמעמיקים את אותם רעלים באופן שכבר אינו תלוי בפרט כזה או אחר. הפתרון דורש טיפול במוסדות חברתיים ותרבותיים אלה יצירה של חלופות פוליטיות, חברתיות ותרבותיות, אך בשלב של הפתרון אי אפשר להסתפק רק בפוליטי או בחברתי, נדרשים גם שינויים אישיים, של כל פרט ופרט.

בקונטקסט הזה ברור מדוע כל מי שקרא לשינוי מערכתי מהסוג הזה הבין את חשיבותו של החינוך בתהליך – הדבר נכון לגבי מיל, לגבי בודההדאסה ואף לגבי פרום.

כלכלה של נדיבות ואהבה: במישור הכלכלי מגן בודההדאסה על רמה מסוימת של פערים כלכליים, אך גורס כי הכרחי לעמת עושר עם נדיבות. כלומר, חברה של סוציאליזם דהרמי לא תסבול פערי עושר נרחבים כאלה שקיימים בחברות הקפיטליסטיות. העשירים ידורבנו לחלק את עושרם מתוך אידיאלים של נדיבות, אהבה ומוסר ולא בכפייה של המדינה. בודההדסה מבחין בין אדם בעל עושר רב (סרסטי) במסורת הבודהיסטית לבין 'קפיטליסט' בן ימינו. קפיטליסט הוא אדם שממשיך לצבור עושר הרבה מעבר לצרכיו האמיתיים. במסורת הבודהיסטית לעומת זאת עושרו של הסרסטי נמדד במידת העזרה הקהילתית שהוא הציג. בנוסף על כך יוחסה חשיבות לשפע שמייצר הסרסטי בשל העובדה שהוא מעסיק אנשים מתוך מאמץ שיתופי להביא לרווחת הקהילה כולה (בודההדאסה, 57).

הגישה הסוציאליסטית שנחשפת בחלק הזה כוללת מספר רבדים – ראשית, הנכונות לשאת פערים והוויתור האפריורי על שוויון מוחלט בין כל האזרחים. תפיסה זו מעוגנת בפרדיגמה הבודהיסטית לפיה מקור הסבל אינו באי-שוויון מחד, ומקור החירות אינו בשוויון או בחירות היוצרנית מאידך. זוהי פרדיגמה שונה

⁸⁸¹ הוא שואף למצב שבו אנשים "לא לוקחים יותר משנחוץ ובה-בעת יחלקו כל עודף מתוך **מטה-קרונה** - אהבה וחמלה, מצב שבו אנשים ישמרו רק מה שהם צריכים: כל מה שמעבר לזה יועבר לחברה" (שם, 70).

לחלוטין מהפרדיגמה המרקסיסטית. ובכל זאת מדובר בסוציאליזם משום שישנה חוסר סובלנות כלפי פערים חריפים. תפקידם של בעלי העושר הנו לוודא שאין איש שלא מקבל את תנאי הקיום הבסיסיים. עולה כאן שוב האופטימיות באשר ליכולתם של אנשים לתרגל נדיבות ואהבה, אך גם חוסר רצון להבנות את החברה מתוך כפייה. עולה גם חוסר הנכונות לשלב שנאה בתוך השיטה החברתית, בגישה של בודההדאסה אין כל שנאת עשירים.

ביקורת: מאידך, התמונה שנחשפת דומה יותר לזו של מדינת רווחה מאשר לזו של מדינה סוציאליסטית. מתוארת פה חברה שאין בה עוני, אך גם אין חלוקה שוויונית של העושר או אפילו חלוקה שמתקרבת לשוויון, אלא אם בודההדאסה מכוון לכך שבעלי ההון יציעו לעובדיהם-שותפיהם משכורות גבוהות במיוחד, בתצורה של שותפות קואופרטיבית מנוהלת. אלא שזו לא התמונה שעולה מהתיאורים של בודההדאסה או מתפיסות העושר שבקאנון הפאלי.

תפיסה זו מצויה בהלימה להנחת היסוד לפיה עושר וחסרונו אינם מקורות האושר או הסבל. חברה של סוציאליזם דהרמי מציעה רווחה לכל חברה והיא מציעה לכולם גם את האפשרות לבחור להקדיש את חייהם לתרגול רוחני במסגרת נזירית ולקבל תמיכה לאורח החיים הזה. אך היא לא מתייחסת לכל טווח הביניים של חלוקת העושר וסביר להניח שמרבית האנשים בחברה שכזו יחיו במאבק קיומי מתמיד. כדי להמנע מאנכרוניזם אזכיר שבודההדאסה כתב בתקופה בה הטלטלה תאילנד תחת מירוץ המודרניזציה, בתקופה בה היה עוני עצום ונרחב ברחבי המדינה שלא מצא כל פתרון. לתקופה בה פעל וכתב בודההדאסה פתרון של מדינת רווחה דהרמית נראה הולם, במיוחד לאורו של חוסר הרצון לכפות שוויון, או להמשיך את השימוש בכוח אלים כדי ליצור שינוי חברתי. יתכן שהיום היה בודההדאסה מציע הצעות רדיקליות יותר.

סיכום – חברה של שירות לטובת הגשטאלט החברתי: אולם מה שחשוב יותר הנה העובדה שהביקורת לעיל אינה מצויה בהלימה לציטוט לעיל אשר מתייחס לדמוקרטיה סוציאליסטית כחברה שבה "יחידים אינם יכולים, אפוא, לצבור כמויות מוגזמות של עושר עבור עצמם" (שם, 58). הביקורת המרכזית על הגותו של בודההדאסה הייתה על חוסר הבהירות של שיטתו – כיצד תמנע החברה מהיחידים לצבור עושר מוגזם? מהו עושר 'מוגזם'? בודההדאסה לא התיימר לתת מענה לשאלות האלה. הוא לא התיימר להציג אידיאולוגיה שלמה של סוציאליזם-דהרמי. הוא הסתפק בהצגת הקווים המנחים, עקרונות היסוד והאידיאלים. המשימה שלו הייתה להגדיר את פרדיגמה של סוציאליזם שמבוסס על תפיסת העולם הדהרמית, בשונה מהסוציאליזם הבודהיסטי שהיה סימבולי בלבד. ממשיכי דרכו, ובראשם סולאק סירוורסקה (להלן), יצקו תוכן וספציפיקציות ויצרו שיטה מסודרת יותר. לצרכיה של עבודה זו מספיק האידיאל החברתי אותו מציג בודההדאסה: **דמוקרטיה סוציאליסטית-תועלתנית שפועלת על פי עקרונות הדהרמה.**

לבודהיזם דהרמי, מסכם סווייר, ישנם שלושה עקרונות מרכזיים: העיקרון של הטוב לכל; העיקרון של ריסון ונדיבות; והעיקרון של כבוד ואהבת-חינם (מטה). הראשון מגדיר את המבנים הפוליטיים הכלכליים והחברתיים; השני מגדיר את ההתנהגות האישית; והשלישי מצביע על הגישה הנכונה כלפי כל צורות החיים.

העיקרון הראשון הוא פתח לתשובה נוספת לביקורת לעיל. מדינה שמנוהלת על ידי העיקרון התועלתני של הטוב הכללי תוביל בסופו של דבר להפחתה של פערים וחלוקה הוגנת יותר של ההון. אפשר לחשוב על האופן בו היה ראוי לחלק את תקציב החינוך או הבריאות בישראל בימינו. אם העיקרון הראשון מגדיר את הפוליטיקה והכלכלה, הרי ברור שהמדינה צריכה להעדיף לתקצב את העניים יותר ולהשתמש במשאבים שעומדים לרשותה כדי לצמצם את הפערים בכל מישור:

"היות שההקשר של כל הבעיות הללו הוא חברתי ולא רק אישי, אנחנו חייבים להפנות את תשומת הלב שלנו אל שורש הבעיה: החברה. כל שיטה בה נשתמש למען התפקוד של קבוצה חברתית, העקרונות של שיטה כזו חייבים להיות לטובת החברה כְּשֶׁלם ולא רק לטובתם של פרטים או של כל אדם יחיד. בחברה שנותנת עדיפות לאינטרסים של היחיד מעל אלה של הקהילה, בעיות חברתיות לא יוכלו לקבל מענה אפקטיבי משום שההקשר של הבעיה הוא האופן שבו החברה פועלת כשלם", (שם, 59).

מה שמבקש בודההדאסה להדגיש בפסקה זו הוא את החשיבות של הקונטקסט, של התהוות הגומלין התלוי, בכל החלטה ובכל התמודדות חברתית. הוא מבהיר כי לעולם אין להציע פתרון לאתגר חברתי ספציפי מבלי להתבונן על התמונה כולה ועל ההשפעות של כל החלטה שכזו על החברה כולה. הוא מצביע על חוסר היכולת להפריד לחלוטין בריאות מחינוך ומביטחון, פתרונות לדרוזים, לחרדים או לחילונים. בכל פתרון של כל בעיה פרטיקולרית צריך להיות גם הזיכרון של החברה כשלם. הוא מציע פה תפיסה של גשטאלט חברתי א-דואלי שמסרב להתבונן על חלקים שונים של החברה במנותק מהשלם. הוא לא מתכחש לחלקים השונים – לקבוצות השונות, לאספקטים השונים של החיים החברתיים – אך הוא לא מוכן גם לשכוח שהכל מצוי בתלות-גומלין-הדדית. לכל קבוצה יש השפעה הדדית על כל יתר הקבוצות, לכל נדבך השפעה על כל יתר הנדבכים וכך יש לחשוב עליהם – כשלם ולא כחלקים.

באחת הפסקאות במאמר מגדיר בודההדאסה את שיטתו כשיטה של 'שירות חברתי' (social), שהיא סוג של סוציאליזם, "אבל לא הסוג שמקושר לקומוניזם". אם נתייחס לאופן בו מתורגמים שם דבריו של בודההדאסה, הרי שמה שמכונה 'סוציאליזם דהרמי' הוא בין-השאר 'שירות חברתי דהרמי', חברה שבה הכל מגויסים לשירות (דאנה) של החברה כשלם. "עבודה חברתית", הוא מסיים, "היא סוג של סוציאליזם", סוציאליזם כפרקטיקה, כתרגול. זהו תיאור ייחודי של אידיאולוגיה שמעמידה במרכזה פרקטיקה של שירות למען החברה כְּשֶׁלם, אידיאולוגיה נטולת 'איזמים'. זוהי חברה שבה הכל משרתים, הכל מתרגלים נדיבות, אהבה, מתינות, אחריות וכבוד. "כדי להצליח במשימת העבודה החברתית, כדי לשרת את החברה, עלינו לאמץ את הסוציאליזם של עבודתנו; אחרת אנו מצדדים באינדיבידואליזם – בשירות על פי האינטרסים של אינדיבידואלים ספציפיים ולא בשירות החברה כולה" (שם, 58). אידיאל חברתי שכזה מהדהד באופן בהיר וצלול אל האידיאל האנושי אליו יכוון חינוך בודהיסטי אותו אציג בהמשך הפרק.

הדהוד נוסף מתבטא באופן בו מרחיב סולק סיורקסה את חמשת הציוויים המוסריים הבודהיסטיים לשדה החברתי. בתמצית, הוא לוקח את הציווי על הימנעות מהריגה וקורא להגשמה שלו גם בהקשר של סכסוכים בין-לאומיים אותם יש לפתור בדרכי שלום, לרבות איסור על ייצור ושימוש בנשק מכל סוג שהוא, במיוחד כזה שעלול לאיים על כדור הארץ כולו (נשק להשמדה המונית). אולם ציווי זה כולל משמעות רחבה יותר של כבוד לחיים, כלומר ויתור על חיי מותרות וצרכנות שיוצרת אשפה וזיהום, בשעה שישנם כאלה שמתים מרעב. הציווי השני, להימנע מגניבה, (הלכה למעשה המנעות מלקחת 'כל מה שלא ניתן בחופשיות' א.ס.א), משמעו שינוי השיטה הכלכלית שכוללת ניצול ואלימות, משום שצדק כלכלי הוא המובן הרחב של הימנעות מגניבה. הציווי החמישי של 'פרנסה נכונה' או 'אורח חיים נכון', משמעו עבודה אך ורק במשרות שלא גורמות נזק לאחרים. בהנתן היקף הניצול והאלימות בקפיטליזם המאוחר, מסביר סיורקסה, 'אורח חיים נכון' משמעו לפעול כדי לשנות את המבנים שכופים על אחרים חיים בעוני. סיורקסה מתייחס גם לציווי השלישי והרביעי. באשר לשלישי הוא מציע אתיקה של התנהגות מינית שמתייחסת למבנים הגלובליים

שמאפשרים הגמוניה גברית, ניצול נשים ובמיוחד אלימות נגד נשים והחפצה של של הגוף הנשי. לבסוף, בהקשר של 'דיבור נכון' הוא מתייחס למודעות לדפוסים של תקשורת שמשתמשים "בסילופים ועיוותים כדי לתפוס את תשומת הלב של האנשים". הוא מתייחס באופן ישיר לעולם הפרסום שמקדם את תרבות הצריכה ומעוות את ההיגיון התרבותי כולו.⁸⁸²

ראוי להדגיש כי גם סיוורקסה שמוכר בראש ובראשונה בשל האקטיביזם וההגות הפוליטית-חברתית שלו, מדגיש את מרכזיות התרגול. למעשה הוא רואה בניסיון לשנות את השיטה ללא מחויבות לשינוי אישי עיוות. זוהי התעלמות מהאופנים שבהם הנטיות הפסיכולוגיות השליליות עולות אצלנו ובעולם ומובילות לפעולה מעוותת. לכל הפחות, הוא אומר, את הדברים הללו יש לטפח בו-זמנית.⁸⁸³

סיוורקסה אינו מסתפק ביצירה של תפיסה עקרונית בלבד, אלא ביצירה של תפיסה פוליטית חברתית-כלכלית מקיפה שמתייחסת באופן ישיר לסיטואציה הפוליטית בתאילנד ובעולם בן ימינו. בהקשר התאילנדי הוא טוען שהערכים המסורתיים של החברה התאילנדית לא הצליחו לעמוד מול הלחצים של תרבות הצריכה, עד ש"הקניונים הפכו למקדשים שלנו... ו- החליפו את המקדשים הבודהיסטים כמרכז החיים החברתיים" (עמ' 4-8). בהמשך לבודההדאסה הוא מביע ביקורת נוקבת על ההתנהלות הקפיטליסטית שמתעלמת מדיכוי של עובדים ומרוכזת אך ורק בצבירת כסף, על ההשקפה של תעודף הרווח הכלכלי מבלי להתייחס לצרכי החברה ועל הבחירה לייצר מותרות בשעה שרוב העם נאבק להשגת צרכי הקיום הבסיסיים. לדדו הלוגיקה של הקפיטליזם היא לשרת את העונג של העשירים ולא את הרווחה של הציבור הכללי והוא מתנגד לה (38-40).

דוגמה לביקורת כלכלית-חברתית מעשית של סיוורקסה הנה הערעור על מושג התל"ג – תוצר לאומי גולמי (GNP) שהוא תפיסת יסוד של הקפיטליזם המערבי. זוהי תורת התפתחות חומרית אשר "מודדת פיתוח במושגים של תוצאות פיזיות כמו הגדלת הכנסות, עלייה בכמות המפעלים, בתי ספר, בתי חולים או מזון, או בהגדלת כוח העבודה". תורה זו מבוססת לתפיסתו על הנחות מוטעות לפיהן ניתן להבין פיתוח רק במושגים חומריים והיא מתייחסת לבני האדם כאל 'כוח עבודה' או 'צרכנים', התייחסות אשר מייצרת שאלות על איכות החיים והופכת אותן ללא-רלבנטיות: האם הם מנוצלים, האם הסביבה שלהם הולכת ופוחתת או האם איכות חייהם מדרדרת. מה שחסר הוא התייחסות להתפתחות של הפוטנציאל האנושי. לתורת פיתוח כלכלית אין כל דרך להביא בחשבון מה פירוש לחיות חיים מלאים והיא מניחה שאלה הם נושאים מטפיזיים או דתיים ולכן מותירה אותם בחוץ. מדובר בנושאים קיומיים, לא כלכליים, והם קשורים "לצורך האנושי בפנאי, הגות, אהבה, קהילה ומימוש בעצמי". הוא מציע תפיסת התפתחות בעלת רגישות לצרכים הקיומיים. תפיסה שכזו צריכה להיות מולטי-דיסציפלינארית ולשלב אקולוגיה, סוציולוגיה, מדע המדינה, אנתרופולוגיה, פילוסופיה ועוד (שם, 26-37).

ראוי לציין כי בהקשר זה ישנן בשנים האחרונות התפתחויות מעניינות שמציגות תפיסה של 'אושר לאומי גולמי' במקום 'תוצר לאומי גולמי' (GNH במקום GNP). גישה זו מיושמת הלכה למעשה בבהוטן ומהווה מקור השראה. זהו ניסיון ממשי להוציא את חזונו של סיוורקסה לפועל ולהציע דרכים חלופיות לנתח התפתחות חברתית באופן מקיף והוליסטי יותר.

הצגתי בעמודים האחרונים כמה מהתפיסות החברתיות-כלכליות והפוליטיות של סוציאליזם דהרמי. אין בכוונתי או ביכולתי להציג פה תפיסה שלמה אלא רק להצביע על כמה ממאפייני היסוד של חברה ופוליטיקה

⁸⁸² Sulak Sivaraksa, Not to Exploit Ourselves or Others: The Essence of Buddhism, Unpublished Paper, 1992, Pp. 129-133.

⁸⁸³ הטם, 194.

בודהיסטית, כדי לשרטט את קוי המתאר של האידיאל החברתי הבודהיסטי באופן שיאפשר לשרטט את אידיאל האדם ואת מטרות החינוך הבודהיסטי. אציג כעת את ההקשר הקהילתי באידיאל חברתי זה:

5.3.3 קהילה (סגנה) כהכרח לפיתוח תרבות של התעוררות:

תרבות של התעוררות: את הפרק האחרון בספרו 'בודהיזם ללא אמונות' מקדיש בצ'לור לנושא החברתי-תרבותי. הוא מדגיש את העובדה שהבודהיזם עדיין לא עבר תרגום אמיתי למערב וכי ישנה חוסר התאמה בין המוסר והדרך הבודהיסטית לבין העובדה שהבודהיזם המערבי נותן לגיטימציה לחירויות שאחראיות לסבל רב כל-כך בעולם. בצ'לור מודאג משתי תופעות – מחד, הנטייה למיסטיקה של התכנסות פנימה תוך התעלמות מהחברתי; ומאידך, הנטייה ההיסטורית של הבודהיזם לשתף פעולה עם הסדר הפוליטי הנוכחי. שתי התופעות מתיישבות עם הביקורת של ז'יז'ק על 'בודהיזם מערבי' כדת הקפיטליזם. הצגתי מוקדם יותר בהרחבה את ההתייחסות של בצ'לור, את הדגש שלו על השינוי שמתחולל בהקשר הדמוקרטי ובמיוחד את האפשרות שנפתחת לקיים מעורבות פוליטית מבלי לסכן את הדרך הבודהיסטית כדרך רוחנית.

בצ'לור מדגיש כי הבודהיזם במערב מעצב כעת תרבות מעודכנת של התעוררות תוך בחינה של האופנים בהם יכולה דרך זו להשתלב במערב. בעיצוב זה, הוא מסביר, ישנו מתח בין שני ציוויים מתחרים: הישרדות והתפתחות תרגול הדהרמה במערב מחד, ויחסי הגומלין היצירתיים עם החיים בני ימינו, מאידך. התנהלות לפי הציווי הראשון לבדו יהפוך את הבודהיזם לתת-תרבות תחומה, 'שריד יפהפה'. דגש יתר על השני עלול לגרום לכך שהבודהיזם יאבד את היושרה הפנימית ואת הרוח הביקורתית ויבלע על ידי התרבות הפופולרית. המרחב שעשוי לאפשר חיים בתוך מתח זה מבלי ליפול לאף אחת מהסכנות האלה, הנו לפי בצ'לור, הקהילה המתרגלת שהנה "הקשר החי בין אינדיבידואליזם למעורבות חברתית".⁸⁸⁴ קהילה עשויה לשמש בסיס בטוח להופעתה של תרבות, תוך שמירתו של חופש אישי. אם הבעיות של תרבות המערב הן 'מועקות המודרניות': אינדיבידואליזם, אינסטרומנטליות ואבדן חירות פוליטית, הרי שהפתרון חייב להיות קהילתי משום שהקהילה מתמודדת עם כל אחת מהמועקות. קהילה שמעוצבת באופן נכון עשויה להציע אינדיבידואליזם שאיננו אגואיסטי או מנותק, קשרים אנושיים לא אינסטרומנטליים וחירות פוליטית שצומחת מהעוצמה הפוליטית המשותפת של הקהילה. "הוויה שלובה והתהוות גומלין תלויה", מסביר בצ'לור, "מחייבות קהילה כגשר בין חירות אישית ואתיקה של אמפתיה". הקהילה היא המרחב שמאפשר את חוויית היחד, אליה מתייחסים מיל ובודהדהדאסה, שמאפשר אתיקה של אמפתיה, מבלי לוותר על החירות האישית.⁸⁸⁵

נתיבות באוטופיה - קהילה בהגות הדיאלוגית:

תרבות ניעורה מציעה אפוא א-דואליות בין חירות אישית לבין אתיקה של חמלה ומעורבות חברתית. הקהילה היא התווך, אך בצ'לור אינו מציע פירוט באשר לאופייה של קהילה שכזו, אלא מדגיש את חשיבותה של הקהילה המתרגלת ואת חשיבותם של מרכזים קהילתיים שכאלה אשר מציעים אפשרות לתרגול דהרמה.

תפיסה סדורה באשר לקשר בין אתיקה של אהבה, אחריות ומעורבות חברתית לבין חירות אישית ניתן למצוא בהגותו של מרטין בובר. בובר שהיה אחד מאבותיו הרוחניים של רעיון הקיבוץ המתחדש הציג תפיסה קהילתית אשר מעוגנת בתפיסתו האוטופיסטית וליתר דיוק בסוציאליזם האוטופיסטי. ספרו 'נתיבות באוטופיה' שפורסם בעברית בתש"ז, הוא למעשה אנתולוגיה של התפתחות התפיסה הקהילתית במרחב הסוציאליסטי תוך התייחסות מיוחדת להגותו של גוסטב לנדאוואר.

⁸⁸⁴ בצ'לור, 1997, 113-114.

⁸⁸⁵ בצ'לור, 1997, 112.

לא אוכל להציג כאן את מלוא רוחב היריעה של ההגות הקהילתית, מה שחיוני לפרק זה הנה ההבהרה כי קהילתיות היא חלק מרכזי מאידיאל החברה הטובה הבודהיסטי המותאם לימינו, והצבעה על הכיוונים בו צריכות להתפתח קהילות בחברה שכזו. לתפיסה זו יהיו כמובן השלכות גם על אידיאל האדם הבודהיסטי. למעשה הקהילתיות משורגת לכל רוחבה של ההגות הדיאלוגית לבובר – היא נובעת מתפיסתו הדו-שיחית והיא מהווה חלק בלתי נפרד מהגותו הפוליטית. מפתיע אפוא שהגות זו לא זוכה להבלטה הראויה בתורתו בימינו.⁸⁸⁶

טרם נפנה להצגת התפיסה הבובריאנית ראוי להוסיף כי הדגש הקהילתי היווה חלק אינטגרלי מהדרך הבודהיסטית לכל אורך השנים. טרם התפתחו של מושג הפנאי, התרגול היה שמור לאלה שוויתרו לחלוטין על חיי הבית והמשפחה ופרשו מהם – לכן, פרושים. הפרושים, בהיקוס, חיו עוד בימי הבודהה בקהילות שבהמשך התגבשו לתפיסה של מנזרים. הקהילה היא המוסד שאפשר את התרגול, היא הייתה המרחב בו הוצעה הוראה ובה מצאו המתרגלים את הביטחון הפיזי והסוציאלי. בבודהיזם שהתפתח בדרום מזרח אסיה שמשו קהילות הנזירים מרכז קהילתי לחברה הסובבת – הם נשענו על הקהילה ותמכו בקהילה תמיכה רוחנית ולעיתים גם פיזית: מחד, הנזירים הציעו לימוד של הדהרמה וקיימו את טקסי החיים והמוות, מאידך, פעמים רבות היו המנזרים מפלט ליתומים, לזקנים ולחולים. השאלה אודות קהילתיות בהגות הבודהיסטית הנה שאלה אנכרוניסטית, במשך רוב רובה של התקופה מאז הבודהה ההיסטורי חיה האנושות כולה חיים קהילתיים. חיים מחוץ לקהילה כמעט ולא היו יכולים לעלות על הדעת. הצורך להדגיש את הקהילתיות נולד עם לידתו של האינדיבידואליזם, עם העיור ועם ההתפרקות של קהילות החיים. קודם לכן לא הייתה הגות שכזו נחוצה. אם נבחן את הוינאיה, קוד ההתנהגות הנזירי נגלה שם חוקים שתפקידם לשמור על הקהילה – ניתן להתייחס למוסד הוידוי של הנזיר על שגיאות מוסריות שהוא עשה כפרטיקה משמרת קהילתיות; ניתן גם להתייחס לאיסור החריף על יצירת קרע בסנגה שנחשב לאחד החטאים החריפים ביותר שאפשר לעלות על הדעת. אך מרבית החוקים הללו אינם מציגים תפיסה או בסיס הגותי. הסנגה – הקהילה – מקופלת בתוכם כמובן מאלו שאינו דורש הסבר.

בשונה מהבודהה, מרטיין בובר שגדל בתוך קהילה יהודית והתבגר אל תוך גרמניה העירונית והמפורקת של ראשית המאה העשרים, קיווה להציע דרך חיים רוחנית שמותאמת למערב בן ימינו:

את הכינוי 'סוציאליזם אוטופיסטי' מייחס בובר למרקס שבחיבור הפולמוס שלו עם פרודון התייחס בשם זה לכלל הזרמים הסוציאליסטים, שהיו נכונים להתפשר על פחות ממהפכה ושינוי החברה כולה. במקום מהפכה, הציעו זרמים אלה 'סיסטאמות' בלשונם של מרקס. אם ניקח בחשבון את רוח המניפסט, רוח 'עולם ישן עדי יסוד נחריבה', נבין מדוע ביקשה 'ברית אנשי הצדק' ממרקס ומאנגלס לכלול פרק במניפסט שמגנה את הזרמים הללו.⁸⁸⁷ בובר, במעשה היפוך, החליט לקחת את הכינוי הזה שהיה לכינוי גנאי, ולצקת לתוכו משמעות תוך היפוך משמעותו המקורית. את עיקרו של הפער בינו לבין הסוציאליזם המרקסיסטי ממקם בובר בטענה כי "האוטופיה של המכונים אוטופיסטית היא טרום-מהפכנית ואילו המארכסיסטית היא אחר-מהפכנית" (שם, 18), ובובר מבקש להבהיר את ההבדל בין האוטופיות. בובר גורס כי לסוציאליזם האוטופיסטי שני מאפיינים מרכזיים: תכנון אורגני ו-'פיקציה סכמאטית'. הפיקציה הזו, מסביר בובר, מודגמת בתורתו של פוריא אשר מבקש לקבוע בכוח הדמיון מה הוא הסדר החברתי הנכון לאורה של תיאוריה בדבר טיב האדם, כישרונותיו וצרכיו. התוצאה של הלך מחשבה כזה לדדו של בובר הוא פיקציה, משום שהיא מתעלמת ממצבו של האדם והתנאים כפי שהם היום, ומסיקה כי הפתרון הנכון לכל אדם באשר

⁸⁸⁶ דן אבנון מדגיש זאת בפרשנות לבובר ומפנה למאמר 'דת ומוסר' בתוך פני אדם שבו בובר מתייחס לאתגר הבינאישית בתוך המציאות הנוכחית. ראו אבנון, עמ' 53.
⁸⁸⁷ לפירוט העלילה ראו פרק א' ב'נתיבות באוטופיה', בובר, תש"ז, עמ' 14-9.

הוא, תמיד, באופן בלתי תלוי בנסיבות, יהיה אותו פתרון. תכנון אורגני, לעומת זאת, מבקש "להכין תכנית לשינוי האדם ושינוי התנאים כאחד, כדי להתגבר על הסתירות שבמהות הסדר החברתי שלנו". נקודת המוצא של מהלך זה, אותו מגדיר בובר כרוחני, הנו מצבה הממשי של החברה הקיימת. יש בו התבוננות צלולה על המציאות כפי שהיא, מחד, ושימור כוח מדמה עתיד, בכל הנוגע ל"מגמות שעדיין הן צפונות עמקי המציאות ועדיין הן מואפלות על ידי המגמות הגלויות והעצומות".

ניתן לזהות את את התפיסה הא-דואלית שמציע בובר ואת האופן שבו היא יוצרת שינוי. מצד אחד, בדומה למרקס, הוא מבקר את פוריא – הוא מבקר את התהליך של יצירת אוטופיה במנותק מהמציאות הקיימת. עולם מושלם שהנו תמיד העולם הרצוי. מאידך, בניגוד למרקס, הוא מסרב לקבל את הטענה שהשינוי לעבר הרצוי חייב להיות קשור להרס הקיים. השורש של הא-דואליות מקורו בתפיסה לפיה יש מתח בין האדם לבין הסדר החברתי, שלא יכול להיות סדר חברתי נטול מתח שכזה, ולכן שינוי חברתי הכרחי שיהיה מהלך מתוכנן שכולל לא רק שינוי פוליטי, חברתי או כלכלי, אלא גם שינוי תודעתי, שינוי ברוח האנושית. התכנון ה'אורגני' הנו תכנון שמכוון לשינוי בכל ארבעת המישורים הללו וחושש ממהלכים שמטפלים רק בחלק מהם. הרוחניות פה גלומה בהבנה שהאדם במצבו היסודי מתקיים במתח עם החברה, כך שגם מבנה חברתי מושלם לא יוביל להיעלמות המתח. כדי להתגבר על המתח נדרשת גם עבודה פנימית אנושית וגם שינוי חיצוני. שינוי חיצוני ללא שינוי פנימי יוביל לסוגים חדשים של מתח כמו שראינו במדינות הקומוניסטיות או בקיבוץ ולא יציע פתרון אמיתי לבעיה. יכולים היינו לומר שהסוציאליזם האוטופיסטי של התכנון האורגני מקבל את הנחותיו התועלתניות של ג'ון סטיוארט מיל, אך לא מסתפק אך ורק בשינוי חינוכי, אלא מבקש ליצור סדר חברתי שיעורר ויעודד את השינוי האלטרואיסטי אליו מכוון מיל. האוטופיזם מצוי אפוא בתווך שבין מיל למרקס אשר מניח שישנו מבנה חברתי שמתגבר על הפערים הללו וכי כל האמצעים כשרים להגשמתו כולל אמצעים של דיכוי. מיל לעומתו מניח שלעולם לא יהיה סדר חברתי שכזה, מקדש את החירות ומניח את המשא כולו על החינוך. בובר, גורס כי אוטופיה מושלמת לעולם לא תהיה אפשרית, אך ניתן להתקדם לכיוונה ולשם כך יש לתת לא רק את החינוך אלא את כל הכוחות החברתיים האפשריים ובלבד שתהליך השינוי הזה לא הופך למהלך של דיכוי.

הא-דואליות הזו מתבטאת היטב בציטוט הבא של קרופוטקין :

"התפתחותה השלמה ביותר של האינדיבידואליות יתקשר עם התפתחותה העליונה של ההתחברות-מרצון מכל הבחינות, בכל הדרגות האפשרויות ולכל התכליות האפשרויות: התחברות מתחלפת תמיד, הנושאת בעצמה את יסודות קיומה ולובשת את הצורות המתאימות אותה שעה ביותר לשאיפות הרבגוניות של הכל".⁸⁸⁸ פטר קרופוטקין

דבריו של קרופוטקין נדמים פרדוקסליים: פסגת האינדיבידואליות, שלמות האינדיבידואליות, משמעה התחברות מלאה וטוטאלית. הלכה למעשה, תפיסה זו מצויה בהלימה לתפיסת האדם הבודהיסטית: ההתעוררות מתוארת כמעבר מתפיסה של קביעות ומהות, לתפיסה של שינוי והיעדר מהות – ריקות. מאידך, היא מתוארת כהתעוררות מתפיסה של קביעות לתפיסה של התהוות ומתמדת ומתפיסה של נפרדות, לתפיסה של תלות-הדדית וקשרי גומלין – התהוות גומלין הדדית. האינדיבידואליות השלמה הנה אינדיבידואליות שיוצרת את עובדת קיומה, אך יודעת אותה רק כחלק מהתהליך המתמיד של התהוות-גומלין. תפיסת הריקות איננה שוללת את קיומו של האינדיבידואל אלא גורסת כי האינדיבידואל לא קיים כפי שאנו תופסים אותו אינטואיטיבית.⁸⁸⁹ המצב הער הנו אפוא מצב שבו מתמוסס הפער אדם-חברה. הפרט כבר אינו תופס

⁸⁸⁸ ציטוט של קרופוטקין אצל בובר, 1946, עמ' 20.
⁸⁸⁹ לכן א-נטה, א-עצמי ולא אין עצמי.

עצמו כמנותק, רואה את ריבוא הקשרים ההדדיים ולא חווה עוד כל פער. אולם זוהי באמת אוטופיה מושלמת לחברה של יצורים מוארים. הסוציאליזם האוטופיסטי מבקש ליצור תהליך של התקדמות דיאלקטית שבה מתרחשים עקב בצד אגודל שינויים באדם ושינויים בחברה. הפרספקטיבה של חוק הקרמה תומכת בתפיסה שכזו: תהליך ההתעוררות יכול להיות תולדה של שינוי תודעתי – ראיית הריקות למשל – אך הוא גם יכול לצמוח, במידה מסוימת לכל הפחות, מתוך חוויה ממשית של ידיעת הקשרים ההדדיים. הדרך לאלטרואיזם, לתועלתנות בשפתו של מיל, עוברת דרך הבנה ישירה ובלתי אמצעית של הקשרים הללו. כלומר, מבנים חברתיים שיש בהם הגשמה של התהוות הגומלין התלויה יגרמו להבנה עמוקה יותר שלה. מאידך, נדרשת רמה מסוימת של התעוררות כדי להיות מסוגלים להיות במעגלים שכאלה. ניסיון לחיות חיים אלטרואיסטיים שלמים במרחב אנוכי עלול להיות נואל. נדרשת תנועה הדדית, מקבילה בתיקון הפנימי והחברתי. האדם צריך להתעורר יותר ויותר להבנה של הקשרים ההדדיים האפוריזיים, של "שליבותה" של ההווה. הבנה זו היא שתוביל לרצון להתחבר "מכל הבחינות, בכל הדרגות... ולכל התכליות"....

מהפכה מתמדת של יצירה: בשלב הזה מגיע בובר להתייחסות ספציפית יותר לנושא הקהילתי – הוא טוען שאין אפשרות לבנות חברה מתוקנת באבחה אחת, ב'קפיצה', משום שאם המטרה היא ליצור חברה מתוקנת – קהילתית, הרי שצריך לראות את מצבה של החברה הקפיטליסטית בת ימינו, "שהיא בפנים חברה דלת-מבנה, חברה שמבנה הפנימי מידלדל והולך" (20).

"מבנה של חברה משמעו מידת החברתיות שבקרבה, מידת החברותא שבקרבה; החברה היא עשירת מבנה במידה שהיא נבנית מחברות אמתיות, כלומר מעדות של שיתוף מקום ועדות של שיתוף מלאכה, ומהתלכדותם בהדרגה." (שם, 20)

בשלב זה ניכר הקשר בין הגותו הדיאלוגית של בובר להגותו החברתית. חברה טובה היא חברה שמאפשרת שיתוף, מפגש, זיקה, חברותא. מרחבים מתלכדים של שיתוף: "התחברות חיותית, היות-צוותא של בני אדם, שהיא אוטונומית במידה רבה, מעצבת צורתה ומשנה צורתה מבפנים" (שם, 20-21). "החברה לפי מהותה", הוא ממשיך, "אינה מורכבת מיחידים, אלא מיחידות של התחברות ומהתחברויותיהן של יחידות אלה" (21).

משפט זה ממחיש את האופן בו העיקרון הקו-אקזיסטנציאליסטי עשוי להתממש במציאות. 'בראשית היא הזיקה' ולכן גם החברה אינה איגוד של יחידות, אלא התאגדות של יחידות התחברות, אשר מתחברות אף הן. היעדרו של עצמי נפרד מתנתק בשלב זה מהמישורים המופשטים של התודעה ומתגשם הלכה למעשה בתוך תפיסה חברתית שבה אין מתייחסים לעצמי כאטום מבודד, אלא, תמיד, כחלק מיחידות התחברות. אין פירוש הדבר מחיקת העצמי או ביטולו – בובר וההגות האוטופיסטית מציעים דיאלקטיקה בין ההתייחסות לפרט כאל חלק תוך שימור היכולת של הפרט להיות חופשי ואוטונומי. חופשי להתחבר, אך חופשי גם לא להתחבר. מדובר, לא רק בקונספציה של אי-אלימות ואי-דיכוי, אלא גם בהבנה שצריך לכבד את התהליך ברמה החברתית וברמה האישית כאחד. לכן, בדומה לסוציאליזם של בודההדאסה, גם הסוציאליזם הקהילתי של בובר הוא דמוקרטי. הפרט חופשי לבחור את אופני ומידת החיבור שהוא רוצה לממש. אולם התפיסה החברתית-קהילתית מעוגנת באונטולוגיה קו-אקזיסטנציאליסטית, גם אם הפרטים אינם רואים אותה. חברה זו מציבה את הנחת היסוד הקו-אקזיסטנציאלית בבסיסה, אולם ראינו לעיל, שתמיד ישנה הנחת יסוד – לכאן או לכאן. הנחות היסוד של הקפיטליזם אשר מתייחס לבני האדם כאל אינדיבידואלים מופרדים, מופרטים, נפרדים יצרו אטומיזציה. "הצורות האורגניות", שהיו קיימות עד המהפכה התעשייתית – המשפחה, הקהילה, והכפר:

"נעשו נבובות וחסרות טעם ונשמה: רקמת תאים מתפוררת".

גם ההתאגדויות שקמות מתוך אינטרסים כלכליים או רוחניים, שהחזקה שבהם לפי בובר היא המפלגה, אין בהם כדי להתגבר על ההתפוררות הזו. ההתקרבות בין בני האדם בצורות ההתאגדות הללו אין בה חיות. הסוציאליזם האוטופיסטי מבקש להחיות את רקמת החיים הקהילתית, לא על ידי ניסיון רומנטי להחזיר שלבי התפתחות שעבר זמנם, אלא על ידי ברית עם המגמות שנאבקות בהתפוררות, המגמות הדה-צנטרליסטיות, ובעיקר:

”בברית עם המרידה הפנימית ביותר העולה לאטה מעמקי נשמת האדם,

המרידה נגד הבדידות שבהמוון, הבדידות שבקולקטיב”.

יתכן שגם בובר, כמו מרקס, לא חזה את עצמתה ויעילותה של השיטה הקפיטליסטית. באותו אופן שהיא התגברה על המרד נגד הדיכוי הכלכלי, ניכר שהיא מצליחה להתגבר בדרכים שונות ויצירתיות עם המרד נגד הבדידות. הבדידות בעידן המדיה החברתית איננה מופחתת ואפילו להפך, אולם היא מאולחשת היטב לתוך תחושה של פסבדו-חיבור.

לאורן של תפיסות אלה מבהיר בובר מה תהא דמותה של הקהילה הטובה:

”חיי צוותא אמיתיים בין אדם לחברו... ישגשו... במקום שם בני האדם חשים בצוותא את דברי חייהם המשותפים, מתייעצים עליהם בצוותא, מנהלים אותם בצוותא, במקום שם קיימות שכונות אמיתיות, גילדות עבודה אמיתיות... עלינו לבנות מתוך אי-רומנטיות גמורה, כאנשים החיים היום ממש, חברותא אמיתית בתוך החומר הסרבני של ימינו” (שם, 21-22).

בובר מדבר אפוא על קהילות במובן הרחב ביותר של המילה – קהילות חיים וקהילות עבודה. הוא מתייחס למבנה שגורם לחישה משותפת של החיים המשותפים, שמזמן התייעצות וניהול משותפים. אנחנו מכירים היטב מבנים חברתיים שמייצרים הכרח שכזה – התא המשפחתי הוא תא שמחייב התייעצות וניהול משותפים, כך גם שותפויות עסקיות. אך כל אלה מאוד צרות, חלקיות או ספוגות באינטרס. על כך אומרת אמא תרזה:

”הבעיה בעולם היא שמעגל המשפחה שאנחנו משרטטים הוא קטן מדי”⁸⁹⁰

קהילה, היא מרחב מובנה שבו אנחנו מרחיבים את מעגל המשפחה, אלא מעבר למשפחה הגרעינית. הקהילה הטובה, לפי בובר, תרחיב באופן מובנה את מעגל המשפחה גם באופנים נוספים תוך לקיחת אחריות חברתית ופוליטית. המודל הזה מודגם היטב, לדדו של בובר, ברעיון הקיבוצי – בקיבוץ כקהילת חיים אשר לוקחת אחריות גם על החברה ועל המדינה בה היא חיה. כיום מוכרת הביקורת על הרעיון הקיבוצי כמו-גם העובדה שהוא שינה את פניו. לכן אל לנו לשכוח כי בתקופתו של בובר, נחשב הקיבוץ לפלא גם ברמה החברתית וגם בשל העובדה שלמבנה החברתי הזה היה חלק חשוב בהקמת המדינה.

על כל פנים, מאז ימיו של בובר עבר הרעיון הקיבוצי תמורות רבות והוסקו מסקנות רבות. הן מיושמות במודלים של הקיבוץ המתחדש בן-ימינו שכוללים קיבוצים עירוניים וקיבוצי מחנכים. ללא ספק ישנה למידה חשובה שניתן לעשות בהקשר הבודהיסטי מהתהליך שעבר הקיבוץ, אך כבר עכשיו ניתן לומר אמירה ברורה באשר לאופיו של האידיאל החברתי הבודהיסטי: **פעולה דיאלוגית בעולם – פעולה שמבוססת בהבנת ההווה השלובה, פעולה שמבקשת להיות הגשמה של ריקות, של חמלה, של התהוות גומלין תלויה - תשאף תמיד להיות קהילתית**. טענה זו רלבנטית לאופיים של מרכזי תרגול בודהיסטים, היא רלבנטית לקהילות בודהיסטיות והיא נכונה גם לגבי המעשה החינוכי.

בית ספר בודהיסטי, בית ספר דיאלוגי, יהיה אפוא (כמעט) בהכרח בית ספר קהילתי. קהילתיות זו תתבטא בכל המישורים – קהילת הילדים, קהילת המורים והמורות והקהילה המשותפת שכוללת בתוכה את

⁸⁹⁰ “The problem with the world is that we draw the circle of our family too small.”

הילדים, הצוות, ההורים והקהילה שמקיפה את בית ספר בכללותו. תפיסה קהילתית שכזו התממשה, הלכה למעשה, בקהילת החיים הנזירית – הסגנה הבודהיסטית. היא התממשה, למשל, באופנים בהם עיצב אג'האן בודההדאסה את וואט סואן-מוק ובאופנים בהם מנהיגים בודהיסטיים רבים בדרום מזרח אסיה עצבו את מנזריהם כמרכזים קהילתיים של חינוך, סעד, רוחה וכמובן רוח עבור האזור כולו.

דוגמאות חדשות יותר הן הדוגמא של אריה ראטנה מסרי לנקה והדרך הקהילתית בה הוא ותנועת סרבודאיה הגשימו התחדשות קהילתית תוך עזרה הדדית בין-קהילתית ברחבי סרי לנקה⁸⁹¹ או הדוגמאות של מרכזי זן בארצות הברית. מורה הזן והפעיל החברתי ברני גלסמן, מתאר ניסיון כזה של השתלבות בתוך רקמה קהילתית בקרב קהילות מוחלשות, תוך הקמה של מרכז רוחני שהוא גם עסק חברתי עבור חברי הקהילה. מדובר על ניסיון חיים של קהילה-בתוך-קהילה שמזכיר מאוד את הניסיון של הקיבוצים העירוניים בישראל. קהילת הזן מפעילה את העסק, חיי הקהילה שלה כרוכים הן בהפעלת הפרויקט המשותף והן בתרגול המשותף. היא מציעה מקומות עבודה וחיי רוח לקהילה בקרבה היא גרה, והיא מציעה שזירה של שתי הקהילות זו-בזו.⁸⁹² ניתן לשער שקריאת שורות אלה מעוררת סימני שאלה ותהיות. אין ספק שמדובר בניסיון מורכב מבחינות רבות, בדומה לניסיון של הקיבוץ העירוני. אולם ההתנסות, ההגשמה, היא הדרך היחידה ללמוד, לבחון, להכיר לעומק את 'עיקולו של המעוקל' כדי להמשיך, ללא הרף, ליצור חזון, לצייר אוטופיה. הניסיון הקיבוצי של שנות הארבעים עזב אותנו, אך לקחיו והצלחותיו מעצבים את הקיבוץ המתחדש שפונה מחקלאות וביטחון אל החינוך והפעולה החברתית. אלה קיבוצים קטנים יותר, קהילתיים יותר, בעלי שכבות רבות יותר. הקיבוץ המתחדש עשוי להוות השראה הן לקהילות בודהיסטיות והן לקהילות של מחנכים.

אולם הדבר הבסיסי ביותר הנו ההבנה של הקהילתיות כפרקטיקה מרכזית להגשמה של חינוך דיאלוגיות, להוויה שלובה. הבנה שכזו שופכת אור על תפקידו של המחנך ועל אידיאל החניך. החניך הוא אדם קהילתי מודע, אדם שלא רק 'מותנה' לחיים קהילתיים, אלא, כמצוותו של מיל, לומד ומבין את המשמעויות של ההשתרגות החברתית והקהילתית, של הקשר לאחרים, של חשיבות הסיוע לאחרים. הוא כמצוותו של בובר לומד להיות בזיקה, באהבה.

אמירה ראשונית זו על אידיאל החניך משליכה כמובן על אידיאל המחנך, מעוררת את המחשבה על המחנך כרכז קהילתי, כרכז של קהילת לומדים מודעת שכזו.

הדפים הבאים יעסקו באידיאלים האנושיים המותאמים לעת הזו, אידיאל האדם ואידיאל המחנך.

5.4 אידיאלים אנושיים – מחנכת ומתחנך: מפילוסופיה דיאלוגית לפדגוגיה דיאלוגית בודהיסטית:

"הוא היה חופשי להבין באופן יצירתי את האפשרויות הגלומות בעולם כשאלה אינן מעוכבות על-די התאוות שהכתיבו בעבר את בחירותיו, חופש לדמיין תגובה הולמת לייסורים של האחרים, חופש לטפח דרך אותנטית שהקיפה את כל המרכיבים של החיים האנושיים, חופש ליצור קהילה של חברות, וחופש ליצור תרבות של התעוררות אשר תשרוד הרבה אחרי מותו".⁸⁹³

⁸⁹¹ Hattam, 2004, 175 or Macy, J., Dharma and Development: Religion as a Resource in the Sarvodaya Self Help Movement in Sri Lanka, Connecticut: Kumarian Press, 1983.

ב-2018 התפרסמה עבודת דוקטורט ישראלית שחוקרת את פועלו של אריה ראטנה: דותן כ"ץ, א., השכנת שלום על פי הבודהיזם - הפילוסופיה, העקרונות והפרקטיקות כפי שהם מיושמים על ידי פעילי שלום מתוך הבודהיזם המערבי חברתית, עבודת דוקטורט, אוניברסיטת תל אביב, 2018.

⁸⁹² גלסמן, ב. ופילדס, ר., הנחיות זן לטבח – מדריך לחיים, ת"א: יבנה, 2000, 61-77.

⁸⁹³ סטיבן בצילור על הבודהה: בצילור, 1997, 94.

בפרק השני (2.1) הוצגה בפירוט דמותו של הבודהיסטוּוּ – אידיאל האדם של הבודהיזם המאוחר. פרק זה מטרתו להציג אידיאל בודהיסטי בן-זמננו בהסתמך על ההגות והתפיסה של הבודהיזם המערב חברתית ולאור הסוגיות המייחדות את הבודהיזם המערב.

הנחת המוצא כאן הנה כי אין צורך להפריד בין אידיאל האדם לאידיאל האדם המוחנך, כי ישנו אידיאל אדם אחד אליו נדרשת התייחסות. ישנן תורות בהן ישנו פער בין אידיאל האדם לאידיאל המוחנך, למשל, כאשר האדם הנשגב הוא בעל תפקיד (מדען, חוקר, לוחם או פוליטיקאי), או כאשר הנשגבות שמורה לאליטה מצומצמת בשעה שהמורים או המחנכים אינם חלק מאותה אליטה.⁸⁹⁴ אולם כאשר מדובר בתורה רוחנית אשר מציגה אידיאל של אדם שמצוי בתהליך טרנספורמטיבי אשר נגיש לכל, מתבטל הצורך ליצור הבחנה שכזו. זאת ועוד, אידיאל החמלה, האהבה, הנדיבות והמוסריות הבודהיסטי משרטט דמות אדם שעסוק בשירות, בתיקון עולם. מהפרספקטיבה הזו חינוך הוא אופן חשוב בין האופנים המגוונים של תיקון העולם. הוא מחייב מיומנויות מסוימות, אולם בהקשר הנדון, אי אפשר להתייחס למיומנויות המובחנות במעשה ההוראה כאיכויות מהותיות, 'דיספוזיציות', אלא ככישורים אותם מפתח הבודהיסטוּוּוּ כאשר הוא בוחר במעשה החינוכי כנתיבו לתיקון העולם. למעשה, נראה להלן כי יותר משנדרשות מהאדם ומהמוחנך הבודהיסטי מיומנויות, נדרשים ממנו קְּשָׁרִים עמוקים שלהגשמתם הספונטנית במעשה החינוכי חשיבות גדולה בהרבה משל מיומנויות כזו או אחרת.

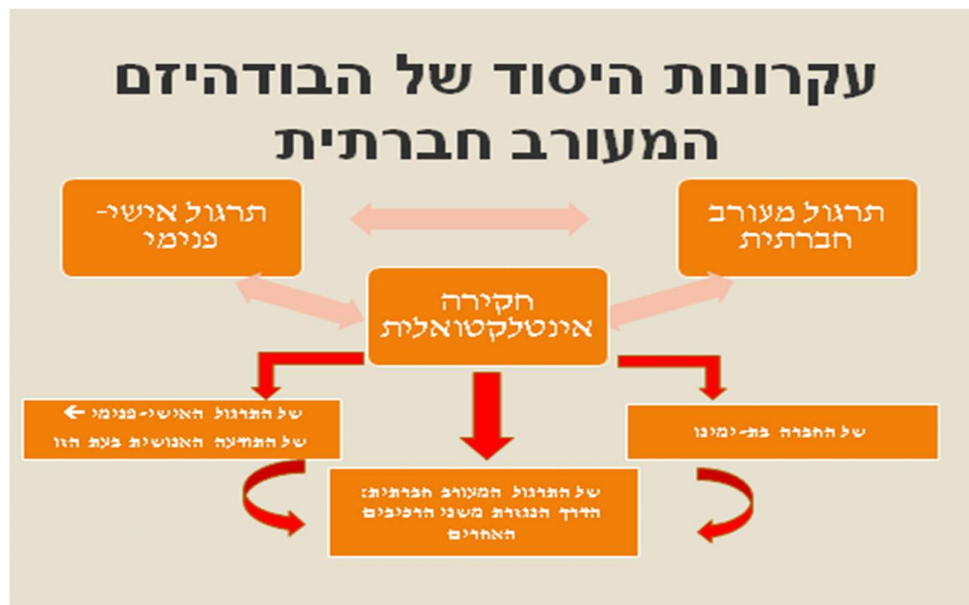
5.4.1 המחנך הבודהיסטי – בין הפנימי לחברתי

בתחילת הפרק השלישי הצגתי באופן ממוקד את עקרונות היסוד של הבודהיזם המערב-חברתית בן זמננו, כפי שהם מצטיירים בניירות העבודה של ועידת Think Sangha (ראו שוב את התרשים להלן).⁸⁹⁵ מעקרונות היסוד הללו ניתן לגזור את האידיאל האנושי של הבודהיזם המערב חברתית: 'האדם הראוי' לפי הבודהיזם המערב הנו אדם שמשלב תרגול 'אישי', תיקון אדם, עבודה פנימית (1); עם תרגול חברתי, מעורב: עיסוק ממשי ב'הגשמה' של תיקון עולם (2); והוא מצוי בחקירה מתמדת של הקשר העמוק, הא-דואלי, בין התרגול וההגשמה ה'פנימיים' לבין אלה ה'חיצוניים'. המירכאות מדגישות את התהליך המתמיד של פירוק הגבולות בין הפנימי לחיצוני, את התובנה שהתרגול הפנימי הוא גם תרגול חיצוני והתרגול החיצוני הוא גם תרגול פנימי. זוהי חקירה של הריקות של החיצוני והפנימי, של התלות ושל קשרי הגומלין ההדדיים בין הפנימי לחיצוני, בניסיון מתמיד למוטט את מה שמפריד בין הפנים לחוץ. טענה זו מקורה בתפיסת המעורבות החברתית שמציע הדלאי לאמה אשר נותנת קדימות לתרגול או ליתר דיוק לריקות – גישה אשר מסרבת לשייך מהות לעולם או לעצמי. למעשה, גישה זו נותנת קדימות להתעוררות מתוך תפיסה לפיה רק התעוררות יכולה להביא להפחתה אמתית של הסבל בעולם. הניסיונות לרפא את הסבל החומרי והנפשי שאינם כרוכים בשחרור משלושת הרעלים, הנם לדדו כמו פלסטר, עזרה ראשונה שאינה מביאה לפתרון של הבעיה העמוקה. היכולת לפתור את בעיות העומק של הקיום האנושי – דוקהה שמקורה בהשתוקקות, היאחזות ובלבול קיומי עמוק – קשורה קשר ישיר להתעוררות ורק היא יכולה להציע מזור אמיתי ליצורים החשים.

⁸⁹⁴ מצב הדומה במידה רבה למצב במערכת החינוך במערב ובמיוחד בישראל שבה האדם האידיאלי אינו עוסק בהוראה. אם האדם המושלם הוא מדען או יזם טכנולוגי, הרי שהוא בהכרח לא מורה, ולכן אידיאל המורה יהיה שונה מאידיאל האדם המוחנך. ⁸⁹⁵ אזכיר כי מדובר בכינוס של המנהיגים והמנהיגות המובילים של הבודהיזם המערב מכל רחבי העולם במטרה ליצור מרחב דיאלוגי "לחקירה מעמיקה של משמעות התרגול של הבודהה-דהרמה בעידן הגלובליזציה" שהתקיימה ב-2001. הדיון התמקד בשאלה 'מה פירוש לחיות חיים של בודהיזם-מערב חברתית?' ונסוב סביב שאלת השזירה של שלושת הזהויות שמאפיינות חיים שכאלה: הזהות כפעילה חברתית, כאינטלקטואל/ית וכמתרגל/ת, שזירה שנתפסה על ידי חברי הקבוצה כחיונית כדי לתת מענה למשבר שיצרה הגלובליזציה. בכינוס השתתפו בין השאר רוברט אייטקין רושי, אלן סנוק, דיאנה ווינסטון ואחרים מאחוות השלום הבודהיסטית בארה"ב (BPF), נציגים של האחוה מהודו, סנטיקרו בהיקו, דיוויד לוי, ג'ונתן ווטס ונציגים אחרים של הרשת הבין-לאומית של בודהיזם מערב (INEB). קן ג'ונס מהרשת הבריטית לא הגיע למפגש אך מהווה חלק מהקבוצה. Think Sangha, Think Sangha Meeting: towards a methodology for intellectual-activist-practitioners of Buddhism, 2001. Retrieved from: <http://www17.ocn.ne.jp/~ogigaya/tsangha/meeting01.html> 9/4/15.

הפסקה הארוכה הזו מצביעה על מאפיין יסודי של אידיאל האדם הבודהיסטי שמופיע בשני המאפיינים הראשונים אך יש להדגיש זאת – האדם הראוי הבודהיסטי הוא בראש ובראשונה מתרגל, יוגי (3). חשוב להדגיש זאת דווקא בהקשר של הבודהיזם המעורב כי המעורבות החברתית שואבת אותנו בחזקה לעבר המהותנות, לעבר הנטייה שלא לשלול מספיק. החמלה האנושית האנהרנטית, תחושת החיבור בינינו לבין האחרים עלולה בקלות להביא לצלילה אל תוך העשייה, המעורבות, העזרה ולשכוח את הריקות, לשכוח את סדרי העדיפויות, לשכוח מהי הדרך הנכונה להביא להפחתה של סבל. משפט זה מצביע על מאפיין רביעי של האדם הראוי – החקירה המתמדת של היחסים הללו בין החיצוני והפנימי – מעשית ורוחנית (4) חקירה שיש בה המסה של הגבולות בין חיצוני ופנימי מחד, וגם בדיקה של מה נכון לעשות בכל רגע. חקירה זו היא חלק מהפעילות של המאפיין החמישי – החקירה האינטלקטואלית (5): האדם הראוי בבודהיזם המעורב הנו אינטלקטואל שחוקר באופן מתמיד את כל שדות הפעולה שלו – את שדה התרגול, את שדה הפעולה החברתית ואת השדה הא-דואלי של הפעולה בתוכם. החקירה של הפעולה החברתית כוללת בתוכה הן חקירה של החברה בת-ימינו והן חקירה של הפעולה עצמה והאפקטיביות שלה.

כבר בשלב הזה ניתן לזהות קרבה בין אידיאל אדם זה לאידיאל האדם הבובריאני. האדם הראוי הבודהיסטי הוא אמנם אינטלקטואל-ביקורתי, מאפיין שמהדהד לאידיאל האדם המרקסיסטי,⁸⁹⁶ אולם מיקומו של המאפיין השלישי בראש סדר העדיפויות מבחיר כי מדובר בראש ובראשונה באדם שעושה עבודה פנימית בדומה לדמות אותה מציג בובר.



עוד בטרם נעמיק בדיספוזיציות הנגזרות מתפיסת אדם זו חשוב לשים לב לתפיסה הזו משום שהיא שונה באופן מהותי מהתפיסה הרווחת באשר לחינוך בכלל והוראה בפרט. אידיאל המורה בן-ימינו הנו בראש ובראשונה אידיאל של ידען או למדן. המורה הטוב הוא מומחה בדיסיפלינה שלו. גם תפיסות חדשניות יותר של הוראה אשר מקטינות את מרכזיות הידע מייחסות חשיבות עליונה ליכולת של המורה להפוך את התלמיד לאדם לומד, לתווך ידע וכלים בפיתוח ויישום הידע.

⁸⁹⁶ למעשה אידיאל האינטלקטואל שמוצג פה קרוב יותר לאידיאל הגרמשיאני - אינטלקטואל-ביקורתי שמבין את המורכבות של מעשה השינוי החברתי ופועל בזירות שונות בסבלנות אין-קץ לאור מטרה ברורה אך מורכבת.

אם נתבונן על זרמים חינוכיים קרובים יותר דוגמת הפדגוגיה הביקורתית או החינוך התנועתי הבלתי פורמאלי, נזהה דמויות מחנכים שונות. המחנך הטוב, בתנועת הנוער למשל, הנו בראש ובראשונה אדם ערכי, מגשים, שחי את ערכיו ומממש אותם בפועל. הפדגוג הביקורתי לעומת זאת הוא על-אדם אשר מצליח לאחוז הן במומחיות דיסיפלינרית, הן בהגשמה ערכית והן ביכולת להגשים את הערכים באמצעות אותו ידע דיסיפלינרי. הדמות אותה מציג פריירה מוסיפה על כל אלה גם את היכולת לאהוב ילדים ובני-אדם בכלל ולקיים אתם דיאלוג כן, קשוב ואותנטי. האידיאל הקרוב ביותר לזה הבודהיסטי מופיע אצל בובר אשר מציג אידיאל דומה לזה הפרייריאני, אולם מדגיש את התיקון ואת דמות המחנך כדמות תהליכית ומתפתחת. בבואנו להבין את ייחודה של דמות האדם הבודהיסטית כדמות חינוכית, הגיוני להשוות אותה לאידיאלים מקצועיים מקבילים. המחנך הבודהיסטי הוא קודם כל מתרגל אשר מבין גם שהדרך הטובה ביותר למעורבות חברתית ותיקון עולם הנה תיקון האדם. המחנך הבודהיסטי מבין כי תודעתו – ההתעוררות, התובנה, החופש – הנם הכלים המרכזיים במעשה החינוכי. אם נתבונן על תהליכי ההכשרה וההשתלמות של מורים נזהה דגש עצום על ידע דיסיפלינרי. כאשר למדתי לימודי הוראה לא היה אפילו קורס חובה אחד שעסק בחינוך, כל הקורסים כולם עסקו בהוראה במובן של הקניית החומר ובמיוחד בהעמקה בידע ובכלים הדיסיפלינריים הנדרשים. מחקרים בנושא מצביעים על נתונים דומים⁸⁹⁷ ואפילו השם שניתן למחנכים בבתי הספר 'מורים' הוא שם ספוג משמעות המצביע על כך שהפונקציה המרכזית הנה הוראה, לאו דווקא חינוך ובוודאי שלא 'חינוך האופי'.

תפיסת התפקיד הזו שונה לחלוטין מזו של אלה העוסקים במקצועות הטיפול. במקצועות אלה ישנה בהירות כי תודעתו-נפשו של המטפל עצמו הן 'כלי עבודה' מרכזי בתהליך. בהכשרה טיפולית קלינית מחויב המטפל לעבור בעצמו טיפול וגם אופיין של רבות מההשתלמויות המקצועיות בענף זה יהיה כזה ששם דגש על טרנספורמציה אישית ולא על צבירה של ידע או כלים.⁸⁹⁸

תפיסת התפקיד של המחנך הבודהיסטי תהיה קרובה יותר לזו הטיפולית מאשר לתפיסת ההוראה, אולם אין בכך כדי להציג את האידיאל השלם, משום שאידיאל המחנך הבודהיסטי איננו רק אידיאל של חינוך האופי כמו זה שאנו עשויים למצוא בגישות פידוצנטריות רבות, משום שהגישה הבודהיסטית בכלל וזו של הבודהיזם המעורב בפרט, אינן מסתפקות בתיקון האדם. הרכיב הביקורתי של הפדגוגיה הדיאלוגית הבודהיסטית, משמעו גם תפיסת תפקיד חברתית.

חן למפרט מציג שלושה דימויים של הוראה. הדימוי הראשון הנו הדימוי של 'החונך הנערץ' דמות חינוכית אותה ניתן למצוא בתרבויות דתיות – הגורו ההודי למשל – אדם המייצג באישיותו את המגע עם הנשגב; השני הוא דימוי של 'החונך המומחה' שמנתק את הקשר ההכרחי בין אישיותו של המחנך לבין הידע שלו והוא הקרוב ביותר לדימוי המורה בן ימינו; והשלישי הוא דימוי של חונך-מנחה, דימוי פידוצנטרי של קשר בין מבוגר לילד "אשר נבנה כל כולו על צורכיהם של הילדים", שמטרתו "להביא את הילד לידי מימוש מלא של הפוטנציאל הטמון בו באופן אישי". דימוי זה, גורס למפרט, מוצב פעמים רבות כניגוד לדימוי השני ומתנגד להנחלה של ידע או ערכים חיצוניים לילד.

הפסיכואנליזה, טוען למפרט, "עשתה רדוקציה של היחס חונך-חניך ליחס מטפל-מטופל, באמצעות הבניה של מערכת יחסים שבמרכזה מצוי המטופל. תכליתו של ההליך הטיפולי היא אושרו וטובתו האישית של המטופל, אשר מושגת באמצעות פיתוח יכולתו להגיע לתובנה עצמית".⁸⁹⁹ טענתי כי פדגוגיה בודהיסטית תטא לפידוצנטריות, אולם באופן ההצגה לעיל ישנה בעיה הנובעת מההנחה הפסיכואנליטית לפיה יכול

⁸⁹⁷ למשל: לרון, ד., ושקדי, א., התפתחות ונסיגה בתפיסת תפקיד המורה: חקר מקרה בהכשרת מורים, זיפס, 41, 2006, 109-139.

⁸⁹⁸ בתוך עולם החינוך ניתן למצוא תפישות דומות בקרב יועצות ובקרב מורות החינוך המיוחד.
⁸⁹⁹ למפרט, 2008, 105-109.

אדם למצוא אושר בתוככי עצמו, הבנה אטימולוגית של פיידוצנטריזם – כמיקוד בילד (או במטופל) גרידא - עלולה להביא לריכוז עצמי שהנו מקור לדוקה וניכור כפי שהראיתי בפרק הרביעי.

למפרט מזהה אף הוא את הבעיה הזו, כפדגוג דיאלוגי הוא מציע דימוי רביעי של חונכות אליה הוא מתייחסת כ'גנרטיבית', חונכות "המחוללת את הדימוי העצמי של 'היות בעל ערך עבור הזולת', והיא מתכוונת לחירותו ולאפשרו של הפרט מתוך הכרה בנחיצותו של שינוי חברתי" (שם, 109). הנחות היסוד של למפרט קרובות לאלה הבודהיסטיות לפיהן חירות ואושר הם עניין אישי וחברתי גם יחד, שהיכולת של היחיד "להעניק לחייו משמעות, כלומר לאחוז בתכליות ולפעול למען, היא פונקציה של קיומו החברתי". למפרט מציע תפיסה קו-אקזיסטנציאלית לפיה אינדיווידואציה, במובן של מימוש עצמי, "אינה עניין בין אדם לבין עצמו אלא בינו לבין אנשים אחרים". הזולת לפי גישה זו, אינו רק מקור למשמעות ותכלית אלא גם מקור להכרה ואהבה אותם יכול האדם לקבל. הזולת הוא גם מרחב, אובייקט אליו יכול האדם להתכוון ולהביע את אהבתו. כמו אצל פרום גם פה, הזולת הנו המרחב בו יכולה להתרחש היצירה העצמית, בו מתרחשת ממשות ולכן מימוש. הנחת יסוד זו מצטרפת להנחת יסוד לפיה המציאות הניאו-קפיטליסטית היא מציאות דכאנית, מנכרת, מחפיצה ומרחיקה - בין אדם לחברו ובין אדם לעצמו. לאור זאת, בבואו להגדיר את מטרת העל של החינוך מדגיש למפרט את המפגש בין המבוגר לילד, מפגש שמחולל את הדימוי העצמי של הילד כבעל ערך. "הדרך ליצירתה של מציאות אנושית נסבלת יותר, צודקת יותר, חופשית יותר וראויה יותר לחיים היא באמצעות טיפוחם של בני אדם כפרטים, באמצעות 'הנכחתם'", (שם, 110). את ההנכחה מגדיר למפרט כיצירה של קשרים אנושיים משמעותיים של סולידריות בין-אישית, אשר יאפשרו את הקבלה ההדדית של בני אדם אחד את רעהו. כלומר, כמו אצל בובר, המעשה החינוכי הראשון במעלה הוא המפגש, אולם המעשה החינוכי אינו מתמצה בכך: הבנה של המציאות החברתית מחייבת את המחנך לפעולה ממשית של שינוי עולם אשר נובע הן מהבנת המציאות והן מהמחויבות של המחנך לחירותו ואושרו של הילד - מהרצון להיאבק בכל מה שמאיים על יכולתו של החניך לפתח דימוי עצמי של 'היות בעל ערך' (שם, 111).

גישה זו יוצרת תפיסה א-דואלית של קשר בין המעשה החינוכי למעשה החברתי. אקטיביזם הוא מימוש של הדאגה לתנאי חייו של החניך, חינוך הוא מימוש של הדאגה לחברה כולה, הם אינם נפרדים. הא-דואליות הזו ניכרת גם בהגדרת החונכות הרביעית, החונכות הגנרטיבית והיא להבנתי המודל המתאים ביותר לתפיסה הבודהיסטית, ודאי לבודהיזם המעורב חברתית. דימוי זה מדגיש את יחסיו של המחנך-חונך עם החניך, בפרקים הבאים אתייחס לאופן בו המחנך הבודהיסטי יתייחס לפעולה בעולם, אל עצמו ואל המעשה החינוכי.

5.4.2 המעשה החינוכי כתרגול של ריקות והמורטוריום של המחנך:

הפרקים האחרונים עסקו באופן נרחב בחברה כמקור השפעה מעצב וכמקור לדוקה חיצונית ופנימית. הם התייחסו ליחסים בין הפרט לחברה, בין הפרטי לציבורי, באופנים בהם ההווה החברתית מעצבת את התודעה הפרטית, ולהפך, באופנים בהם האישי הוא פוליטי, והפוליטי - אישי. תיאוריה ביקורתית בודהיסטית, מדגישה את הא-דואליות בין האדם לחברה, את הצורך 'בהתעוררות חברתית' ולא רק התעוררות אישית ואת הצורך בחיבור בין השתיים. בובר ולמפרט מציעים תשובה קו-אקזיסטנציאלית ראויה לסוגיה זו ולסוגיית השילוב בין פיידוצנטריות לאחריות החברתית ממנה נובעת תפיסה של תיקון העולם כמקור מוטיבציוני לתיקון אדם. למפרט מרמז למאפיין ייחודי זה של המעשה החינוכי בסוף דבריו: אחד הגורמים שמשפיעים על יכולתו של החניך להיות חופשי ומאושר הוא תודעתו של המחנך עצמו. היות שיכולתו של המחנך להצביע על הנשגב מצויה בהלימה ליכולתו לחוות את הנשגב בעצמו, הרי שיכולתו של החניך לחוות עצמו כסובייקט תלויה ביכולתו של המחנך לראות אותו ככזה. מאידך, גם המקומות שבהם

המחנך חסר מחלחלים ומשפיעים בדרכים שונות אל החניך. מפרספקטיבה בודהיסטית אפילו השאיפה לפתח דימוי עצמי של 'היות בעל ערך' טבולה בבלבול של עצמיות, כמו-גם השאיפה 'לאושר' או 'חירות' במובנם המקובל. המחנך הטוב, האדם הטוב מפרספקטיבה בודהיסטית, מעמיד את שירוש הרעלים, את השחרור והאושר האמתיים בראש סדר העדיפויות משום שהוא מבין את הקשר הישיר בין תודעתו לעבודתו החינוכית, בין תודעתו לתודעת חניכיו. אחד הדברים המייחדים את המעשה החינוכי בתוך השדה של תיקון העולם הוא היכולת לראות ולחוות את הקשר ההדדי הזה באופן מידי. פניו של החניך, זיכרון פניהם של החניכים כולם הופכים למקור מוטיבציה מרכזי במעשה התיקון, מוטיבציה שמעוגנת באהבה וחמלה.

אולם ההתייחסות לחינוך כתרגול אינה מתמצה בתובנה לגבי הקשר בין תיקון 'פנימי' לתיקון 'חיצוני'. יש לה נדבך נוסף שאי אפשר להגזים בחשיבותו, נדבך אשר מתייחס למעשה החינוכי עצמו (או לכל פעולה אחרת בעולם) כתרגול. ההתייחסות לחינוך כתרגול קשורה ישירות לכנף של הריקות שמסרבת לייחס מהות וממשות לעולם החיצוני. הנטייה המיידית של כל אדם שעוסק בשירות שמקורו באהבה היא להתייחס לאנשים אותם הוא משרת כאמיתיים, לייחס מעמד של אמת לבעיות והאתגרים במעשה החינוך והשירות. זוהי הנטייה האוטומטית של התודעה – ההתייחסות למציאות כאמיתית ומוחלטת. אנחנו נוטים לשכוח את הארעיות, את האופן בו המציאות אחוזה בגורמים ותנאים ואת ההבנה לפיה האופן בו אנו חווים ומפרשים את המציאות הוא עצמו פבריקציה- השלכה של התודעה המתעתעת. תפיסת הריקות מערערת על הממשות הזו, על המעמד של המציאות כאמיתית מתוך עצמה. הריקות לא רק מערערת על ההבחנה בין פנימי לחיצוני, אלא מדגישה את ההתייחסות אל חוויית המציאות כאל מדומיין או לכל הפחות כמציאות שאינה קיימת מתוך עצמה. היא מתייחסת לחוויה - חיצונית ופנימית - כאל פבריקציה, אשליה, מעשה דמיון של התודעה. בתפיסה זו אין 'עולם' אותו צריך לתקן כמו שאין עצמי.

כשהיא מוצגת כך, עלולה תפיסת הריקות להיתפס כקריאה לאסקפיזם או סוליפיזם. אם שום דבר לא אמיתי מדוע בכלל לעסוק בתיקון עולם? אם המציאות כולה היא רק פבריקציה של התודעה, הרי שכל שעלי לעשות הוא לעבוד על תודעתי המתעתעת. התייחסתי בפירוט ל-'ריקות נכונה' בפרק השלישי, ולאופן שבו הריקות והשליחות החומלת (בודהיציטה) מאוזנות בתרגול הבודהיסטי. בנקודה זו ניתן להסתפק באמירה כי תפיסת הריקות איננה שוללת את הקיום ואינה שוללת את כאבי הקיום – דוקהה. בהמשגה קאנטיאנית ניתן לומר שחוויית המציאות דרך מהות הנה קטגוריה אליה אנחנו (כמעט) כבולים, קטגוריה אשר מייצרת סבל רב, בשעה שהמציאות המוחלטת נטולת מהות ולכן נטולת דוקהה. הידיעה שמרביתם המוחלטת של בני האדם חווים את המציאות דרך קטגוריה של מהות ודוקהה משמעה חמלה אינסופית. הדימוי הקלאסי בהקשר זה הנו דימוי של ילד אהוב שחולם חלום בעתה. העובדה שאנחנו יודעים שהסבל אותו חווה הילד הוא סבל מדומיין, אין פירושו שאנחנו מתעלמים מהסבל והולכים לחדר השני. מראה הילד המתענה מעורר את החמלה שגורמת לנו לגשת אליו במהירות, להעיר אותו ולהזכיר לו שזה רק חלום. במידה רבה, הפרקטיקה הזו מקבילה לשליחות הבודהיסטית. גם הידיעה שהכאב שאנו עצמנו חווים כאשר אנו רואים את האחר-האהוב שקוע בסבל הוא פבריקציה אין פירושה ניתוק, אבל היא ללא ספק קריאת השכמה להתעוררות, מתוך הבנה שרק לאחר שנתעורר לחלוטין, נוכל לסייע לאחינו הסובלים להתנתק מכבלי המציאות המכאיבים.

ישנו הבדל עצום בין המצב המנטאלי של אדם המנסה להרגיע ילד שחולם שרודפים אחריו כרישים, לבין אדם שמנסה לעזור לילד כשרודפים אחריו כרישים. ההתייחסות למעשה החינוכי כתרגול משמעה הניסיון להתייחס למציאות כמו במקרה הראשון, למרות התחושה החזקה שמדובר במקרה השני שמקורה בקטגוריה של המהות. הלכה למעשה הדברים לא רחוקים כל כך מתפיסות פילוסופיות וחינוכיות מוכרות, התנהלותו של המחנך האידיאלי קרובה לתפיסת המתיונות הסוקרטית ולקריאה של אפיקטטוס להתייחס

לכל אירוע כאילו "דימוי אתה ולא מה שנראה", התייחסות שעשויה להוביל להיעדר הזעזוע הסטואי – א-טרקסיה.⁹⁰⁰ אם לפשט אף יותר, ברור לנו שיש הבדל בין מורה שמכין למבחני בגרות בפעם הראשונה, לבין מורה בעל מתינות סבירה שעושה זאת בפעם העשירית. המורה המתון והמנוסה כבר מכיר היטב את התגובות הרגשיות השונות של התלמידים והוא עשוי להזכיר לתלמידיו ותלמידותיו להתעורר מהשאלה שכל מבחן הוא גורלי וחד פעמי, אשליה שמובילה ללחץ, חרדה וכאב.

למעשה, סביר להניח שאם לא היה אינטרס חברתי מובנה בהתייחסות לבגרויות כאל אירוע אמיתי, מרכזי, מכונן, היינו רואים מקרים רבים של מתינות בנושא זה. אולם אחד המאפיינים של מבנה העל הקפיטליסטי הנו הפחתה של משחקיות ויחס של רצינות דרמטית ביחס לכל מה שקשור לעבודה והשתכרות. ראובן כהנא מתייחס למורטוריום – השהיית חובות – כאחד מרכיביו החיוניים של החינוך הבלתי פורמלי. משום שרק השהיית החובות מותירה מרחב למשחק פנימי וחיצוני, מרחב של צמיחה והתפתחות. המורטוריום מאפשר משחק עם גבולות העצמי ומשחק עם גבולות העולם שהם תהליכים חיוניים להתפתחות הנפשית בגיל ההתבגרות.⁹⁰¹ ובכן, המחנך הבודהיסטי מצוי במורטוריום תמידי, משום שהוא מצוי בתהליך טרנספורמטיבי ומשחקי מתמיד משום שזו ההתייחסות הנכונה לקיום מפרספקטיבה בודהיסטית. לא רק משום שאין שום סיבה להפסיק תהליכים של התפתחות וצמיחה נפשית בגיל מסוים, אלא משום שזה היחס הנכון למציאות הקיומית הריקה. אדגיש, כי הגישה של מורטוריום שמבוסס בריקות אין פירושה ניהיליזם – המדריך הצעיר בתנועת הנוער איננו מזלזל בתפקידו, ההפך הוא הנכון, הוא נקרא להתייחס אליו ברצינות תהומית. אולם הידיעה כי מדובר באיש צעיר, לא מנוסה, מתנסה, משאירה (בחינוך בלתי פורמאלי נכון) מרחב טעיה, תהיה וצמיחה. למעשה טענתם של כהנא ורפופורט במחקר נוסף בנושא זה הנה שאחת הבעיות המרכזיות בחברה בת-ימינו הנה החלשות של גופי חברות בלתי פורמאליים או ליתר דיוק החלשות של הקוד הבלתי פורמאלי בגופי חברות שהיו בעבר בלתי פורמאליים. אחד הביטויים המרכזיים של שינוי זה הנו הקטנת המורטוריום של גיל הנעורים: למדריכים צעירים כבר אסור לטעות ולכן הכרחי להקיף אותם בטבעת הדוקה של מבוגרים ופיקוח; גם לתלמידים צעירים כבר אסור לטעות. מבחני הבגרות נתפסים כעניין רציני כל כך, דרמטי כל כך, עד שלא נותר מרחב למשחק, מרחב צמיחה, מרחב הוויה, שאל חשיבותם התייחסתי בפרק הרביעי.

כיצד ניתן לצייר דמות אשר מחזיקה את כל אלה יחד עם דיספוזיציות ונדבכים נוספים שהוצגו לעיל ובתוכם החקירה האינטלקטואלית? כפי שטענתי לעיל הגישה החינוכית הקרובה ביותר לפדגוגיה בודהיסטית הנה הפדגוגיה הדיאלוגית של מרטין בובר. אציג אפוא להלן את דמות המחנך הבובריאנית, לאחר מכן אציג את אידיאל האדם הראוי הבודהיסטי, מה שיאפשר הצגה של אידיאל אדם-מחנך בודהיסטי תוך דיאלוג עם האידיאל הבובריאני:

5.4.3 שלם שאינו מושלם – דמות המחנך בהגותו של בובר:

בהגותו הדיאלוגית והאוטופיסטית של בובר, כפילוסוף של דרך, אין הבחנה מהותית בין אידיאל האדם לבין אידיאל המחנך ולבין אידיאל המחונן. היות שמדובר בדרך חיים האידיאל הנשאף הוא אותו אידיאל, ההבדל הוא הבדל תפקידי. למחנך ישנה הזכות והחובה לקחת חלק בתהליך ההתפתחות של חניכיו. בעלי תפקיד אחר מגשימים באופנים אחרים, אולם האידיאל הוא אותו אידיאל. אידיאל האדם-מחנך הבובריאני דומה במידה רבה לזה אותו ניתן למצוא בפדגוגיה הביקורתית: המחנך הוא בעצמו אדם מגשים, איש של

⁹⁰⁰ אפיקטטוס, המורה דרך, פסוק 1.

⁹⁰¹ Kahane, Reuven, (with collaboration of T. Rapoport), *The Origins of Postmodern Youth: Informal Youth Movements in a Comparative Perspective*, Berlin & New York: de Gruyter, 1997, Chapter 2.

ערכים ואמונה, אשר מתייחס לפעולה החינוכית עצמה כאל חלק מאותה הגשמה. אולם בובר, בדומה ללמפרט, מניח שהשינוי החברתי ראשיתו בשינוי אישי. המפגש החינוכי והתהליכים האישיים והבינאישיים אליהם קורא בובר מציגים אידיאל אדם-מחנך יומרני.

ב- "על חינוך האופי" הוא כותב:

"חינוך הראוי לשמו הוא בעצם חינוך האופי. כי המחנך האמיתי אינו מכוון רק לכוח זה או זה של חניכו כמי שרוצה להקנות ידיעות או הרגלי חריצות מסויימים, אלא תכליתו כפעם בפעם האדם בשלימותו, ולא רק לפי ממשותו הנוכחית, שהוא חי בה לעיניך, אלא גם לפי האפשרות הגנוזה בקרבו."⁹⁰²

תכלית החינוך הנה אפוא האדם השלם וכדי לאפשר התהוותו של אדם שלם נדרש גם מחנך שלם, שכן:

"על שלימותו של החניך משפיעה רק שלימותו של המחנך, הווייתו השלימה שלא במתכוון."

כלומר לא מדובר פה על 'דוגמא אישית' מאומצת שמתגשמת ברגעים בהם פוגש המחנך את חניכו, אלא באופי שלם שנוכח גם, ואולי אף בעיקר, כשהמחנך אינו מודע לכך.

לא זו-אף-זו, בציטוט הראשון עולה כי המחנך נדרש לא רק להיות אדם שלם, אלא גם אדם שמצליח לראות בצלילות בהירה את שלל האפשרויות הגנוזות בקרבו של החניך, השלמות שאיננה נוכחת עדיין בממשותו הנוכחית אך עשויה להתגשם, ולתקשר אתה.

אולם לאחר כל זאת מבהיר בובר כי:

המחנך אינו צריך להיות גאון מוסרי כדי לחנך בעלי אופי! אבל צריך הוא להיות אדם חי, שלם, המביע את עצמותו ישר לזולת: חיותו מקרינה עליהם ומשפיעה ביתר תוקף וטוהר דווקא בשעה שאין עולה כלל על לבו הרצון להשפיע עליהם." (שם, 367).

יכולים היינו לומר שישנן כאן שלוש דיספוזיציות הכרחיות: (1) חיות אותה ניתן לפרש (חלקית) כאוטנטיות, (2) שלמות ו(3) הבעה ישירה לזולת.

ההבעה הישירה מצטיירת מהציטוט לעיל כעניין של החלטה חינוכית – מתן דרור לאותה חיות. המחנך אינו מסתיר את חיותו מחניכיו ומאפשר לה להיות. הפרשנות הזו של כנות ואוטנטיות מתאימה לתכנים השזורים לכל אורכו של המאמר בהם קורא בובר לחינוך כן שאינו מסתיר דבר. חינוך שמייצר אמון שהנו תנאי הכרחי לחינוך האופי. הצעירים, מסביר בובר, פוגשים שוב ושוב עולם בלתי מהימן, מפחיד שמכזיב אותם. תפקידו של המחנך הוא לאפשר את צמיחתה של הדעת "שיש אמת אנושית, האמת של הווייה אנושית." דעת שכזו תוכל לצמוח רק מתוך אמון:

"בספירת האמון... בא מאורע מופלא: החניך מקבל את המחנך בתור איש. הוא מרגיש, שרשאי הוא ליתן אמון באדם הזה! מרגיש הוא, שאדם זה אינו עושה עסק בו, אלא הוא נוטל חלק בחייו! מרגיש הוא, שאדם זה עד שהוא בא להשפיע עליו הריהו מודה בו. ובדרך זו הוא לומד לשאול." (שם).

האמון צומח מההבנה שהאדם הזה, המחנך "אינו עושה עסק בו". החינוך הבובריאני נטול כל החפצה, נטול אינטרס אישי או קולקטיבי. המחנך אינו רוצה מהחניך דבר, גם לא לשכנע אותו שישנה אמת אנושית או אמת בדבר הווייה אנושית, (ישנה במאמר דוגמה שבה אומר בובר באופן אקספליציטי). במקום זה, מבקש המחנך **לקחת חלק בחייו**.

אראה להלן שהמחנך הבובריאני אינו מתכחש לשליחותו, לרצונו להשפיע. אולם מדובר פה על השפעה מיוחדת: "עד שהוא בא להשפיע עליו הריהו מודה בו", כלומר, ההשפעה היא מה שחן למפרט יכנה 'הנכחה'.

⁹⁰² בובר, מרטיין, על חינוך האופי, תעודה ויעוד ב', ירושלים: הספריה הציונית, תשמ"ד, עמ' 366-377. עמ' 366.

– ההשפעה היא ההודאה כי החניך הוא אדם שלם. הודאה שמתבטאת כידיעה-הכרה. המחנך אינו עושה עסק בחניך, אינו מחפיץ אותו, אינו משתמש בו – לא לתועלת החברה, לא לתועלת התרבות ואף לא לתועלתו של החניך עצמו. הוא משפיע עליו באמצעות הפגישה עם שלמותו. ארחיב על כך עוד בדיון על מושג ההקפה בפרק הבא.

שלמותו של המחנך כוללת שתי מידות מרכזיות: (2.1) ענווה ו(2.2) בינת-עצמו. דמות האדם השלם מהדהדת לתפיסת האדם החכם לסוקרטס: הענווה הנה המודעות לעובדה שאתה "רק יסוד אחד בתוך שפע החיים, רק הויה בודדת בכל המציאות הכבירה הזאת המשפיעה על החניך".

למושג 'בינת-עצמו' הוא מציע הגדרה מורכבת שתחילתה בהרגשה "שהוא הנהו הויה היחידה הרוצה בתוך השפע הזה להשפיע על כל האדם כולו", הגדרה שמדגישה את שליחותו הייחודית של המחנך – להשפיע על האדם השלם – לאפשר לו לצמוח. ליצור את התנאים לאותו פוטנציאל של אדם שלם להתגלות ולפעל. 'המחנך האמיתי' של בובר ענו אך אינו מצטנע – הוא מודע לשליחותו, מודע לעובדה שבתוך סבך האינטרסים הפועלים על החניך, הוא עצמו תופעה ייחודית. משמעה של בינה זו הנה אחריות עצומה כלפי החניך וכלפי העולם – כלפי היש' אותו הוא מייצג בפני החניך.⁹⁰³ זוהי בינה דיאלקטית שיש בה ידיעה של האמת הקיומית באשר לאפסות האדם ('הנך רק יסוד אחד בתוך השפע'), מבלי שזו מובילה לניהיליזם, אלא, להפך – לאחריות ואהבה. מפרספקטיבה בודהיסטית זוהי בדיוק הבינה הא-דואלית של ההווה השלובה, של התהוות הגומלין התלויה. המחנך הבוברי אני יודע, אפוא, לא רק את עצמו אלא גם מקומו בעולם. הענווה מבינה שהתהוות האופי האנושי אי-אפשר שתהיה תלויה באדם אחד בלבד, משמעויות ככל שיהיה, אולם תובנה זו אינה מפחיתה כח-זה מתחושת האחריות שחש המחנך כלפי החניך. האחריות נובעת מהבנת תפקידו הייחודי – חינוך האדם בשלמותו, יצירת הפגישה הפדגוגית-דיאלוגית ואהבת החניך. האדם השלם הנה אפוא אדם שמודע לאי-שלמותו ולמגבלות כוחו – ולכן ענו – ועם זאת יודע את עצמו, כלומר מבין גם את האחריות שיש לו כלפי העולם וכלפי האחרים, האחריות לאהוב.

הדיאלקטיקה הזו בין ענווה לאחריות אינסופית משמעה (4) מחויבות לתיקון אדם, משמעה המשך התנועה האסימפטוטית (לדדו של בובר), אל עבר המושלם. דמות 'המחנך האמיתי' שמוצגת פה הנה דמות של אדם שנמצא על דרך – אדם שעושה בעצמו תהליך של תיקון. אני מחנך לא משום שאני מושלם, אלא משום שאני יכול לראות בקרבי "כפעם בפעם (את) האדם בשלימותו, ולא רק לפי ממשותו הנוכחית, שהוא חי בה לעיניך, אלא גם לפי האפשרות הגנוזה בקרבו." המחנך השלם רואה בעצמו, כפעם בפעם, את שלמותו, את האפשרויות הגנוזות בו והוא חי כדי לממשן תוך ניסיון להימנע מהחפצה עצמית. הניסיון הזה, ההגשמה הזו, תיקון האדם הזה הוא מקור הלגיטימציה לחנך והוא, להבנתי, מקורה של אותה חיות אליה מתייחס בובר.

5.4.4 החינוך כאמנות והערעור על מושג האופי:

כעת, משהצגתי ארבע דיספוזיציות, תכונות אופי שהכרחיות למחנך הגיעה העת לערער על התפיסה לפיה ישנו 'אופי': בובר מבקר את האופן בו מגדיר דיואי את הקשר בין אופי והרגל, את התפיסה לפיה אופי הנו 'השתלבות של הרגלים'. הוא גורס כי מדובר במושג של אופי שהוא "כעין סידור השליטה העצמית על ידי איסוף כללים או כעין שיטה של הרגלים משתלבים" והוא מוצא בעצם ההגדרה הזו מקור ל"חוסר האונים של הפדגוגיה המודרנית כלפי חולי האדם" (שם, 371). הוא לא מתכחש לצורך להשתמש בכללים מועילים או הרגלים הוגנים, אולם החינוך האמיתי מתרחש בספירה אחרת:

⁹⁰³ שם, 368-371.

"באותם הרגעים, שאולי אינם שכיחים ביותר ושבהם הוא זוכה להרגשת המפעל המבורך, ההרגשה שמקשרת אותו עם המגלה, עם הממציא, עם האמן: דגש ההשתתפות בגילוי צפונות. באותם הרגעים הוא מוצא את עצמו בספירה שונה לגמרי מזו של הכללים וההרגלים. את קביעת מטרתו העצמית, את המושג העצמי של האופי, שהוא הוא עיקר עניינו, הריהו יכול לקלוט - ולו יהא רק לעתים רחוקות - מתוך הדרגה העליונה של פעולתו בלבד שהיא למעלה מכל הכללים וההרגלים".⁹⁰⁴

המחנך האמיתי לדדו של בובר הוא אמן, משום שהחינוך האמיתי מתרחש ברגעים נדירים בהם ישנה חריגה מאותם 'כללים והרגלים'.

המושגים 'אופי', 'חינוך האופי' ובוודאי המושג 'האופי הכביר', ספוגים בעצמיות. עולה מהם תחושת קביעות עמוקה, תחושה שישנם הרגלים, שישנם שילובים של הרגלים, שהם-הם האדם. הרגלים קבועים ובלתי משתנים אשר מצביעים על מהות. התפיסה הרוחנית כפי שהיא עולה מההגות הבודהיסטית והבובריאנית מבקשת לערער על אותה קביעות, על אותו קבעון, על המהותנות. בובר מבקש לקעקע את הקשר בין ההרגלים לבין האופי האמיתי שמתגלה לעתים רחוקות, בדרגה העליונה של הפעולה החינוכית (ההקפה אליה אתייחס להלן). הדרך הבודהיסטית תבקש לערער גם על ההבחנה הזו בין הרגלים היומיומיים לבין האופי 'האמיתי' שמגדיר בובר: 'המושג העצמי של האופי' - אליו ניתן להציץ ברגעי התעלות. מהפרספקטיבה הבודהיסטית להרגלים היומיומיים, 'לאופי' היומיומי ולאופי העמוק מעמד דומה - שניהם אמיתיים ושניהם לא אמיתיים. מהפרספקטיבה הבודהיסטית, אותו אופי 'עמוק' הנו נטייה אוניברסלית ובוודאי שאין בו עצמיות, והוא לא יותר אמיתי מהאופי ההרגלי שמתגלה ביום-יום. שניהם ביטויים שונים של עצמיות ארעית ותלויה.⁹⁰⁵

אולם מה שחשוב כאן איננו הפולמוס בין בובר לבודהה, אלא דווקא מה שמאחד אותם, מנגיד אותם לתפיסות הרווחות באשר לאופי ומגדיר את החינוך הרוחני: **חוסר הנכונות להתייחס לאדם כאל סך ההרגלים שלו מחד, והאמונה כי יש לאדם חלקים נשגבים שאינם גלויים תמיד.** זוהי בדיוק השלמות אותה יכול המחנך לראות בחניכו, אותה שלמות 'גנוזה' אותה הוא מזהה גם בעצמו, השלמות אשר הופכת למקור חיותו. המעשה החינוכי המוצג פה הוא מסע של גילוי, המחנך לוקח חלק בתהליך בו החניך מגלה את צפונותיו ויש בכך מן האמנות, משום שהחשיפה והגילוי של 'המושג העצמי של האופי' מתרחש בדרגה העליונה של פעולתו ההכרתית של המחנך שהיא עצמה מתעלה מעבר לכל כלל והרגל.

כדי להבין זאת יש להעמיק בהגדרת האופי לבובר. בתחילת מאמרו הוא מבחין בין 'אישיות' שהנה 'דמות רוחנית גופנית חד-פעמית על כל הסגולות הצפונות בה', לבין אופי שהנו **הזיקה 'בין אחדות מהותו של היחיד לבין שורת מעשיו וחיייו'**. אישיות, הוא מבהיר, "היא דבר הצומח בעיקר מחוץ לפעולת המחנך", מדובר פה על המאפיינים החד-פעמיים והייחודיים לכל אדם ואדם שאינו משתנה אלא משתכלל.

כרגיל, אצל בובר, הפירוש הוא אתגר אך ניתן לזהות שני רמזים שהם לדעתי רמזי מפתח: אל האישיות הוא מתייחס כמאפיינים חד פעמיים ואילו אל האופי הוא מתייחס כזיקה בין **אחדות מהותו של האדם לבין מעשיו**. כלומר, אופי הוא הקשר בין המהות האנושית הקו-אקזיסטנציאליסטית לבין מעשיו. אופי הנו ההגשמה (או היעדרה) של הקו-אקזיסטנציה. בשעה שאישיות מתייחסת למאפיינים ייחודיים, אופי מתייחס למאפיין אוניברסלי, למהות האנושית, כאשר השונות במישור של האופי נוגעת למידת ההגשמה של אותה מהות אימננטית. מסיבה זו, אופי "הוא דבר שמחובת המחנך לסייע לפיתוחו, והוא עיקר תפקידו" - "אופי יכול אתה וחייב אתה לחנך איש לשמו".

⁹⁰⁴ שם, 372

⁹⁰⁵ ניתן למצוא קשר בין מושג האופי האמיתי לרעיון של 'טבע הבודהה' שמצוי בחלק מהזרמים הבודהיסטים.

חינוך האופי הנו אפוא האמנות היצירתית שמאפשרת את תהליך הגילוי של המהות האנושית אצל החניך והמסע למימושה המעשי של מהות זו בדברי חייו של אדם.

כיצד נוכל להגדיר את דמותו של האמן? האם ניתן לתבנת את הדיספוזיציות המגדירות אמן? כיצד מתיישבת אנליזה שכזו עם הגדרתו של האופי אצל בובר? עם הערעור על רשימות ההרגלים והשתלבויות ההרגלים? האם נגדיר זאת כדיספוזיציה חמישית? הרי זה פרדוקסלי.

בהתייחסו לדמות האדם הבובריאני קובע צבי קורצווייל כי בובר הציג "גישה מקורית חדשה בדבר מהותו של האדם, שבובר רואה אותו לא כיצור מבודד כי אם כישות המתממשת תוך זיקה הדדית לזולת". בובר עצמו, טוען קורצווייל, היה משוכנע שמשנתו מהפכנית משום שהיא חושפת ממד חדש באופי ובמהותו של האדם, ממד חיוני להבנת דיוקנו האמיתי, עד שהוא התייחס למשנתו כאל תגלית קופרניקאית.⁹⁰⁶ למהפכה הבובריאנית, הוא מסביר, שני ממדים – הערעור על השקפות הנוטות למעט בדמות האדם (ובראשן ההשקפה הביהביוריסטית) והטענה כי האדם מתממש במלואו שיעור קומתו רק ביחס לאחר. גם אם נטען כי הממד הראשון נוכח בכל הגות רוחנית, אין עוררין על כך שבממד השני היה חידוש עצום למחשבה החינוכית והפילוסופית. משמען המשותף הוא שלא רק שאיננו יכולים להסיק מסקנות הכרחיות באשר לבני אדם לפי התנהגותם בלבד, אלא גם שאיננו יכולים לראות את האדם במלואו כאשר הוא לא בזיקה. כאשר הוא פועל במנותק מההקשר של הקו-אקזיסטנציה.

כפי שראינו לעיל, בובר עצמו מגדיר תכונות ל-'מחנך האמיתי' מתוך אותה הכרה בצורך להשתמש בכללים מועילים או הרגלים הוגנים. אולם ההתייחסות לחינוך, ההתייחסות לחיים, כאל אמנות משמעה אחיזה רפויה משהו באותן דיספוזיציות. איך, למשל, היינו מתייחסים למחנך שאינו ענו, נטול בינת עצמו, אינו מביע עצמו באופן ישיר, אבל מלא חיות ולכן גם נגיש אל אותם מצבים נדירים של נוכחות באותה ספירה נשגבת של ראייה צלולה של עצמו ושל האחר? היכרות עם העולם הרוחני מבהירה שמקרים שכאלה אינם נדירים - ראייה צלולה של המהות נטולת הגבולות עלולה להוביל לנרקסיזם רוחני שהפוך במהותו לענווה ולידיעה העצמית. ובכל זאת המחקר הרוחני מצביע על כך שאנשים שכאלה הצליחו להיות מורים משמעותיים בשל יכולתם לראות בצלילות את המהות הנשגבת אצל תלמידיהם.⁹⁰⁷ מאידך, דווקא דוגמאות שכאלה על חסרונותיהן מחדדות את חשיבות ההצגה של אידיאל מדויק. בניגוד לאמנות שיכולה, אולי, לשאת את הפרובלמטיקה של גאונים, הרי שאמנות החינוך אשר כרוכה בעבודה עם נפשות רכות מחייבת איזון רב ודיוק עליהם מצביע בובר כשהוא מציג את תכונותיו של 'המחנך האמיתי'.

הדיון הזה חושף הנחה אחת אליה אפשר להתייחס הלכה למעשה כדיספוזיציה, אשר מהווה תנאי הכרחי לחינוך הדיאלוגי: היכולת, הידיעה או (לכל הפחות) האמונה כי ישנו אופי שמעבר להרגלים, ישנה מהות אנושית שמתעלה על השתלבויות ההרגלים, מהות שנחשפת באופן הנשגב ביותר תוך זיקה הדדית לזולת. זוהי הבינה העצמית החשובה יותר שהיא מקור החיות. היא הגשר בין השלם למושלם, בין החניך כפי שהוא לחניך כפי שהוא יכול להיות.

בעמודים האחרונים התמקדתי באידיאל המחנך, אולם הלכה למעשה, האידיאל המוצג כאן הוא אידיאל בודהיסטי כללי. הנחת היסוד של הפרק הזה היא שאין הבחנה מהותית בין אידיאל האדם לאידיאל המחנך בבודהיזם. האדם הראוי הבודהיסטי הנו אדם המקדיש עצמו לשירות ועשיית טוב שמקורם בחמלה. אנו רואים זאת בדמותו של הבודהה ההיסטורי כמו-גם באידיאל הבודהיסטיווה. ההבדל בין תפקידים שונים

⁹⁰⁶ קורצווייל, צבי, מרטין בובר והמחשבה החינוכית המודרנית, ירושלים ותל-אביב: הוצאת שוקן, 1978. עמ' 19-17.
⁹⁰⁷ היו לכך, כמובן, גם חסרונות חריפים. ראו למשל את ספרו החדש של עמיר פריימן, מערבולות רוח: סתירות ולבטים ביחסי מורה-תלמיד בדרך הרוחנית, אשר מתייחס ליחסים בין תלמידים ומורים רוחניים ובפרט הפרק המתעסק באנדרו כהן. (בני ציון: עמיר פריימן, 2018).

אינם קשורים להבדלים באידיאל האנושי הבסיסי, אלא בהבדלים תפקידיים בלבד, הבדלים שגם אם הם משמעותיים הרי שאינם מהותיים: המחנך הראוי הוא האדם הראוי שהנו האידיאל לתוכו יש צומח החניך. הדגש על דמות המורה מקורה בהנחה הבודהיסטית-בובריאנית לפיה לדמות המורה, לאופיו, השפעה מכרעת על התהליך החינוכי. לכן מוקד הטרנספורמציה החינוכית או לכל הפחות נקודת הראשית שלה היא בדמותו ותודעתו של המורה ולא דווקא באיזו יכולת ספציפית. אם נחזור לטיפולוגיה של למפרט, הרי שברור שאין כל קשר בין דמות המחנך הבודהיסטי לבין דמות החונך המומחה שמצטיין בידע מסוים או מומחיות מסוימת באופן שמנותק מאישיותו. דמות זו שמאפיינת באופן כמעט מוחלט את עולם ההוראה הפורמאלי איננה רלבנטית כאן. מובן שגם למחנך הדיאלוגי תהיה דיספלינה, אולם לא בה ימוקד המעשה החינוכי. אם נתבונן על אידיאל המחנך הראוי בפדגוגיה הביקורתית, נראה שהמחנך הביקורתי בבית הספר, נדרש להיות בעל מומחיות עצומה בתהליכי הוראה דיספלינריים כדי להצליח לחולל את מעשה ההוראה כמעשה ביקורתי. ובכל זאת, אותה מומחיות דיספלינרית איננה מה שמגדיר את הפדגוג הביקורתי. העובדה שפדגוגיה דיאלוגית בהקשר של החינוך הפורמאלי בחברה הניאו-קפיטליסטית מצויה בסד עצום של אילוצים, אין פירושה שההתגברות על האילוצים האלה – הכישורים והמיומנויות שמאפשרים לקיים פדגוגיה דיאלוגית – היא שמגדירה את דמות המחנך הראוי. משום שהאדם הראוי הבודהיסטי שמבין את תפקידו כשליח של טוב, ימצא נתיבים שונים להגשמת הטוב בהתאם ליכולותיו. בהמשגה בובריאנית נוכל לומר שהתנאי ההכרחי לפדגוגיה דיאלוגית הנה אותה חיות שמקורה בראיית הנשגב. המחנך הדיאלוגי נדרש לאותה יכולת לראות את הנשגב בקרב חניכיו ודרישה זו חשובה עשרות מונים מרמת המיומנות שלו או שלה בהוראת אזרחות, מתמטיקה או אפילו ביכולתו לעורר תודעה ביקורתית. ובכל זאת, אמירה זו יוצרת סדר עדיפויות: בתוך שלל הדיספוזיציות שמגדירות את אידיאל האדם הבודהיסטי, התפקיד החינוכי כרוך בפיתוחה של היכולת לראות את האחר בשלמותו וליכולת זו קדימות על פני דיספוזיציות אחרות אותן מפתח המתרגל על הדרך.

אם נחזור לדימוי של המחנך כאמן, הרי שגם אם יכולת ווקאלית היא בעלת חשיבות, ברור גם שהיא לא זו שמגדירה את האמן המזמר כמו שאפשר לראות במקרה של ליאונרד כהן או אביב גפן. החיות, אותה יכולת 'להביע את עצמיותך ישירות לזולת' כפי שהגדיר זאת בובר, חיונית יותר בשדה החינוך כמו בשדה הזמרה ויש לה את היכולת להתגבר על חסרונות דיספלינריים או דיספוזיציונליים שונים.⁹⁰⁸ חשוב אפוא לנתח ולבאר מהם תנאי האפשרות לאותה חיות מפרספקטיבה בודהיסטית. לבחון מה הופך את האדם לאדם ראוי מפרספקטיבה בודהיסטית:

5.4.5 דיספוזיציות – אידיאל האדם הבודהיסטי - ששת השלמויות בדרך

הבודהיסטוה:

אידיאל האדם הבודהיסטי עבר שינויים רבים במהלך ההיסטוריה. האידיאל הקדום ביותר המתואר בקאנון הפאלי הנו האידיאל של 'המטוהר', (ארהנט), אדם שחיסל לחלוטין את כל מקורות הסבל ומצא שחרור אישי ממעגל הדוקהה (סמסארה). מסורת המהאיהנה המאוחרת יותר מציגה את אידיאל הבודהיסטוה, אותו הצגתי בתחילת הפרק השני: דמות אדם שמקדיש את חייו לשחרור של הכלל מהסבל ומוכן לשלם על כך מחירים אישיים כבדים.⁹⁰⁹ הבודהיזם המערב-חברתית מתייחס לפעילות חברתית ופוליטית כנדבך הכרחי

⁹⁰⁸ ועדיין, ברור לנו שנדרש תעודף של יכולות מסוימות שמאפשרות לחיות זו להתגשם בזמרה באופן מספק.
⁹⁰⁹ או ליתר דיוק, כמו שמגדיר זאת בצ'לור: "הבודהיסטוה, חסר עניין (uninterested) בשחרורו האישי, נאבק למען טובת כל היצורים החיים", Batchelor, Stephen, Translator's Introduction, in: Shantideva, *A Guide To The Bodhisattva's*.

של פעולת הבודהיסטווה, או ליתר דיוק של 'דרך הבודהיסטווה', בחברה בת ימינו. דגש אותו ניתן לפרש כהתאמה של דמות הבודהיסטווה למציאות המשתנה (אבולוציה), או כשינוי מהותי באידיאל האנושי (רבולוציה).⁹¹⁰ הדלאי לאמה מתאר את דמותו של הבודהיסטווה דרך יחסו למציאות: "אם הנך מבחין באנשים המצויים תחת השפעתם המתמדת של הרגשות המטרידים ומתנסים בסבל, ועם זאת אינך פועל למענם, הדבר אינו הוגן ואבסורדי. אסור לך להיות שבע רצון מפעילות למען תועלתך האישית בלבד. עליך לחשוב במונחים מקיפים יותר ולנסות לפעול למענם של רבים... המאפיין הייחודי של בני האדם הוא, שהם פועלים למען האחרים והם אינם מתמקדים ברווחתם האישית בלבד. אלה הם היופי והייחוד של בן אנוש".⁹¹¹ ניתן להבין בקלות כיצד הבודהיזם המערבי מסיק מכך שהבנה של שורשי החברתיים של הסבל יחד עם היכולת לפעול לתיקונם, מובילים למסקנה כי פעילות חברתית ופוליטית בודהיסטית הכרחית ודנו בכך בפירוט בפרק השלישי.

כדוגמאות לאידיאל אנושי זה מביא הדלאי לאמה את הנשיא לינקולן ואת המנהיג ההודי מהאטמה גנדהי. הוא מתייחס אליהם כאל גילום של דאגה לכלל ללא ריכוז עצמי, לא מתוך רצון להשיג משהו לטובת האישית. הוא מדגיש את העובדה שלאחר השגת עצמאות להודו העדיף גנדהי להישאר אזרח רגיל ולא תפס עמדת כוח פוליטית. הוא מנגיד את דמותו לזו של מאו שהחליף את המאבק למען זכויות ההמונים בהשתעבדות לכוח עד כדי רודנות שמדכאת אפילו את ההתנגדות הקלה ביותר. כמטפורה לדמות הבודהיסטווה הוא מביא את השמש שזורחת ללא אפליה ומאירה כל נקודה, כל מסתור וכל פינה. בכך הוא מדגיש לא רק את ההמנעות מריכוז עצמי, אלא גם את חוסר ההעדפה לקבוצה פרטיקולרית מסוימת, את האוניברסליזם של דמות הבודהיסטווה.

שש השלמויות – ציור האידיאל אליו מכוונת הדרך:

הדלאי לאמה מבחין בין הלך הרוח של הבודהיסטווה, השאיפה להתעורר למען טובת כל היצורים החשים (בודהיציטה), לבין התרגול של מעשי הבודהיסטווה. בין החוכמה – השאיפה, לבין השיטה – הפרקטיקה המעשית. מעשי הבודהיסטווה מתוארים באמצעות 'שש השלמויות', מעשים, פעולות ותכונות שמרכיבות את הדרך להתעוררות.⁹¹² השלמויות, 'פרמיטות' בסנסקריט, הן איכויות אותן יש לתרגל עד שלמות, שלמות הנה ההתעוררות. הצגה של אידיאל הבודהיסטווה באמצעות השלמויות מתאימה גם למתודולוגיה שמציעה פרנקנה שמתייחסת לדיספוזיציות, לתכונות, של האדם הראוי.

"מכלול התרגול של הבודהיסטווה", מסביר הדלאי לאמה, "מחולק לשש שלמויות – נדיבות, מוסריות, סבלנות, מאמץ-נלהב, ריכוז וחוכמה"⁹¹³, רשימה זו הנה ניסיון לזקק את מכלול האיכויות הבודהיסטיות

Way Of Life (Bodhisattvacharyavata), Dharamsala: Library Of Tibetan Works and Archives, 1979. וראו גם שולמן, 2010, 41-42.

⁹¹⁰ לפירוש: ראו נספח ב' – שלוש גישות לבודהיזם מעורב חברתית. ⁹¹¹ הדלאי לאמה, הדרך אל החירות – עיקרי תורת הבודהיזם הטיבטי, ת"א: מודן, 2000, 117. בתרגום המקורי המילה Disappointing תורגמה כמאכזב, אני תרגמתי אבסורדי. הדלאי לאמה לדעתי התכוון שחבל, שיש בכך משום בזבוז לא הגיוני. לא סביר שהדלאי לאמה התכוון לאכזבה.

⁹¹² את המושג "פארמי" perfection ניתן לתרגם כשלמות או כ'מעלה'. אני נוטה לתרגם השני, אולם מקובל היום יותר ויותר לתרגל 'שלמויות' כך שאינני רוצה לזרוע בלבול. הפירוש האטימולוגי אותו מציע המורה והמתורגמן ט'ניסרו בהיקו, הפרמיטות: א. נושאות את האדם לחוף הבא (פארם), ו-ב. הן בעלות החשיבות הרבה ביותר (פארמה) בהשגת המטרה. במילה מעלה מרומזת גם חשיבות עליונה והיא גם מצביעה על כיוון בדומה למושג פארם.

Thanissaro Bhikkhu, The Ten Perfections, A Study Guide, Metta Forest Monastery, 1999. ⁹¹³ הדלאי לאמה, 2001, 137 וכן, 2004, 116. בספר מתורגמת השלמות הרביעית כ'התלהבות'. המקור הפאלי לשלמות זו הנה – viriya, המתורגמת בדרך כלל כמאמץ או כאנרגיה ולעתים, בהקשר הטיבטי, כהתלהבות. טל מתרגם: "אנרגיה שנובעת ממאמץ נכון; אנרגיית עשייה, (2006, 165). באנגלית מתורגמת viriya כ- enthusiasm ולעתים כ- zeal שמדויק יהיה לתרגמן בהקשר זה כ"מאמץ נלהב", או "מוטיבציה נלהבת". אני מוצא שבטיטו "מאמץ-נלהב" תועלת רבה. "מאמץ" לבדו עלול להישמע קשה מדי ואילו התלהבות לבדה, בשונה מ- enthusiasm, לאו דווקא קשורה להשקעת מאמץ. השילוב בין השניים יוצר איזון. אני חש שתרגום viriya כהתלהבות חוטא לכוונה המקורית של הכתבים ועלול להוביל להבנה לא נכונה של מושג זה. לכן אעדיף להשתמש במושגים – "מאמץ", או "מאמץ נלהב" ולעתים "אנרגיה" או "השקעת אנרגיה" – כתלות בהקשר. במסורת התהרוואדה מתייחסים לעשר שלמויות. בחיבור זה אתייחס לשש השלמויות המקובלות בזרם המהאיאנה. אציין כי לעתים מתייחסים לחמש שלמויות, ובהקשר לתרגול הבודהיסטווה מתייחסים לעשר (שונות).

לכדי רשימה ממוקדת של תכונות ונטיות אותן ניתן לפתח על הכרית וביום-יום.⁹¹⁴ מפרספקטיבה בודהיסטית ישנו ערך רב לפיתוח איכויות בתרגול המדיטטיבי, אולם הדלאי-לאמה מדגיש בפנינו את חשיבותה של הגשמת איכויות אלה בחיי היום-יום. ניתן לסווג את האיכויות בזוגות – השתיים הראשונות – נדיבות ומוסריות הן איכויות שמפותחות בראש ובראשונה בתרגול במהלך חיי היום יום והן הגשמה של החוכמה – חוכמה מעשית; פיתוחן של השתיים האחרונות במסורות הבודהיסטיות מתרחש בראש ובראשונה באמצעות התרגול המדיטטיבי. החכמה כאן אינה חכמה של ידע, אלא ראייה צלולה של המציאות שצומחת מתוך תרגול מדיטטיבי – ויפשינא. אולם התרגול המדיטטיבי אינו המקום הבלעדי בו מתפתחת חכמה. הסוטרות על עירור האמונה במהאיאנה בה מפורט התרגול של שש השלמויות, מדגישה את הפיתוח של חכמת הריקות בכל רגע, על הכרית ובחיי היום יום. חכמה שמתפתחת מתוך התבוננות צלולה על המציאות וראייה של ריקותה.⁹¹⁵ שתי האיכויות האמצעיות – סבלנות ומאמץ – הן איכויות שמתפתחות כחלק מהתרגול המדיטטיבי, אך ניתן כמובן לפתחן גם בחיי היום יום. ניתן היה לומר שש השלמויות מציגות תהליך פיתוח שראשיתו באיכויות שפיתוחן מתרחש בראש ובראשונה בחיי היום-יום ומתקדמות אל איכויות שדורשות תהליכי פיתוח מדיטטיביים.⁹¹⁶ מפרספקטיבה מערבית ניתן לערער על ההכרחיות של המדיטציה, הרי ניתן לראות אנשים שפיתחו את האיכויות האלה ממש ללא תרגול מדיטטיבי. ובכל זאת נשאלת השאלה – איך הופכים להיות אריסטו? איך מפתחים את הסגולה הטובה? את המידה האמצעית? מדוע חלק מהאנשים מצליחים יותר ואחרים פחות. הדרך הבודהיסטית מתייחסת למדיטציה כמרחב פדגוגי ייחודי של עבודה פנימית, מרחב שמאפשר לתמורות משמעותיות להתרחש. התפיסה הפדגוגית של דניאל ווקי, גורסת כי התרגול המדיטטיבי יכול להוות כלי ליישום משמעותי יותר של תפיסות חינוכיות תיאורטיות רבות. מהצד השני, סוגיה זו מעוררת תהיות לגבי מעשיו של דיוגנס בחבית מחד, או על הדיאלוג בו מספר סוקרטס על מקרה בו עמד במשך 24 שעות, מבלי לזוז. על כך אפשר להוסיף את טיוליו הרגליים הארוכים של ז'אן ז'אק רוסו וכמובן את המדיטציות של רנה דקארט. המקרים האלה מעוררים תהיה לגבי תרגול מדיטציה ספונטני או שיטתי אצל פילוסופים שונים. במערב לא התפתחה מסורת נרחבת וסדורה שבה המדיטציה הנה חלק מהתרגול הפילוסופי. תרגול זה טוען ווקי, עשוי להיות תרומתה המשמעותית ביותר של הדרך הבודהיסטית לפדגוגיה המערבית.⁹¹⁷

⁹¹⁴ הנחיותיו של הדלאי לאמה מתייחסות גם ל- Bodhicaryavatara 'המדריך לאורח חייו של הבודהיסט' שנחשב לקובץ ההנחיות המופתי והמושלם של תרגול דרך הבודהיסטו. הטקסט נכתב על ידי שנטידווה, שחי במאה השמינית בהודו, והיה אחד מהמלומדים ההודים המשפיעים ביותר במסורת המהיאנה. הטקסט מוקדש לפיתוח בודהיזם (תודעת ההארה) באמצעות תרגול שש השלמויות, ומסביר בצורה מפורטת את הדרך ההדרגתית להגיע להארה מלאה למען כל בעלי התודעה, וכך לממש את השאיפה לחיות בבודהיסטו. יחודו של 'המדריך לאורח חייו של הבודהיסט' הנו בכך שהוא בוחן את האידיל של חיים אתיים ומפרט את הדרך שמתרגלים יכולים ליישם את האידיל הזה בחיי היומיום.

⁹¹⁵ כל ההתייחסויות להלן מתייחסות לסוטרות על עירור האמונה במהאיאנה, חלק רביעי, בפרק: 'על חמשת התרגולים'. 'עירור', תרגום המושג awakening מאנגלית, על פי רוז, 2006, 31. הסוטרות מיוחסות לאשוואגושה.

Sraddhotpada Shastra, Attributed to Āśvaghoṣa, with Hakeda, Yoshito S., trans., Awakening of Faith – Mahayana commentary by Yoshito S. Hakeda, NY: Columbia University Press, 1967.

⁹¹⁶ הנדיבות, המוסריות והמאמץ להרבות טוב נתפסות כהגשמה הלכה-למעשה של איכויות הלב – התכונות אוהבת, (מטה), חמלה (קרונא) ושמחה מפרגנת (מודיטה). בזרם התהרואדה רווח מאוד תרגול מדיטציית קְשָה – אהבה חסרת גבולות לזולת ופיתוח המצבים המנטאליים האלה נחשב תנאי הכרחי להגשמת הדרך. על פי מהאסי סאיאדו, בהסתמך על הויסודי מאגה, נחשב תרגול הברהמה-ויהאראס לתנאי הכרחי לפיתוח ריכוז נכון ולפיתוח ג'הנה. ראו:

Mahasi Sayadaw, *Brahmavihara Dhamma*, uddhasasana Nuggaha Association, 1978. in: . Part II, chap. 21: "How Jhana is achieved". Retrieved from: <http://www.buddhanet.net/brahmaviharas/>

בבודהיזם הטיבטי המהאיאני נפוצות שיטות מדיטטיביות רבות שמטרתן פיתוח אהבה וחמלה לזולת. העיקרית בהן הנה 'המרת העצמי באחרים', מדיטציה אנליטית שלקשב מעמיק שמטרתה פיתוח יחס של חיבה, אהבה וחמלה שווינויים לכל הברואים. שיטה נוספת הנה שיטת "שבע נקודות סיבה ומסובב". לפירוט השיטות ראו: הדלאי-לאמה, 2004, 69-84; וכן: הדלאי-לאמה, 2001: 77-81.

⁹¹⁷ Vokey, 2008, 287-312 and Vokey, 1999, 91-106.

כלפי כל מי שפוגע. אהבה שאינה מאוזנת על ידי חוכמה עלולה להוביל לשחיקה והיא מקטינה את היכולת להציע עזרה מועילה. האוניברסליות של המוסר מזכירה לנו את המחויבות שלנו לכולם – לפוגעים ולנפגעים. הקריאה לאי-אלימות חלה גם כלפי הפוגעים. אין פירוש הדבר שאיננו פועלים כדי לעצור אותם, לעתים גם תוך שימוש בעצמה, ובכל זאת מתחייבת שמירה על כללי המוסר. התרגול של מוסריות הנו תזכורת למחויבות לכל היצורים החשים ללא הבדל. לנדיבות יש נטייה אפרוירית להתגשם באזורים מסוימים, מוסריות לעומת זאת כתרגול של הימנעות מפגיעה, חייבת להתגשם בכל מקום והיא מאתגרת את הנטייה לפלגנות, פיצול והפרדה. את הנטייה לשרטט קווים תוחמים.

על פי דהאמהפאלה התחזקות של ההתנהגות המוסרית – חוסר היכולת לעשות רע, מצוינת כעדות להתפתחותו הרוחנית של מתרגל. כלומר, אידיאל האדם שמוצג פה הנו אידיאל של אדם שמתקשה לעשות רע, מתקשה לפגוע באחרים. כדי שבני אדם שכאלה יוכלו לשרוד ואף לבלוט, כדי שתרגול שכזה יוכל להתקיים, נדרשת קהילה מאפשרת ותומכת. נדרשת קהילה עם עדינות ורגישות רבה. גם במעשה החינוכי עולה השאלה איך מאפשרים ומעודדים התנהלות שמקדשת אי פגיעה. כיצד מייצרים את התנאים שמאפשרים ומעודדים זאת.

מוסריות נתפסת כמקור לביטחון – העובדה שאני יודע שאדם מסויים או קהילה מסויימת הנה מרחב של אי פגיעה מעניקה ביטחון ושקט. הם נובעים מהידיעה שאף אחד לא ינסה לפגוע בי באופן מכוון. אפשר לדמיין עד כמה מרגיע להיות חלק מקהילה כזו. אולם הרגיעה העיקרית היא למתרגל עצמו. דהאמהפאלה מסביר כי למוסריות יש את האיכות של הרגעה, של תיאום ושל התבססות. ההרגעה היא ההרגעה של הרוח שבלעדיה לא יכול להיות תרגול של ריכוז. התיאום הוא היכולת להבין ולתכלל את חלקיה השונים של תורת הבודהה שאפשרית רק לאדם מוסרי. שני אלה מאפשרים את ההתבססות על הדרך. הנחת היסוד פה הנה שכל פעולה לא מוסרית מטלטלת את הרוח. טמונה פה הנחה פסיכולוגית לגבי טבע התודעה לפיה כשאנו פוגעים באחרים אנו יודעים זאת ומשהו בנו מתערער ומטלטל. מדובר בהנחה שהפסיכולוגיה בת ימינו מוכיחה והיא עומדת גם בבסיס גלאי השקר – מדהים לחשוב שאפילו כשאנו משקרים כי בקשו מאתנו לשקר עולות תגובות פיזיולוגיות מסוימות ובוודאי כשאנחנו משקרים מתוך כוונה להטעות. עובדות אלה נתפסות בדרך הבודהיסטית כהוכחה לטוב אנושי בסיסי, כהוכחה לכך שישנה ידיעה עמוקה, אפרוירית, של ההווה השלובה. התגובות הפיזיולוגיות מופיעות גם כשאנחנו משקרים לאדם זר או אפילו לאויב. משהו בגוף-תודעה מתקומם ומתנגד לשקר. העובדה שישנם אנשים שבהם לא עולות תגובות שכאלה, אנשים שתודעתם לא מטלטלת כשהם פוגעים באחרים הנה מפרספקטיבה בודהיסטית יוצא מן הכלל שאינו מעיד על הכלל. לא רק שהם המיעוט, אלא שמדובר באנשים שישנו שריון סביב ליבם שלא מאפשר להם לראות את הקשר ההדדי, לא מאפשר להם לראות את המציאות כפי שהיא.

המחויבות העמוקה להתנהלות מוסרית משחררת אותנו מהצורך לחסום את המציאות. היא פותחת את האפשרות לראות את המציאות נכוחה. זהו התיאום אליו מתייחס דהאמהפאלה – התכלול של הדרך כולה וההבנה של כל חלקיה. מקורו בכך שאין עוד מחסומים סביב לבנו ותודעתנו, מחסומים בינינו לבין האחרים. השריון הוסר וניתן לראות את המציאות, לראות את הוויית הגומלין התלויה. הראייה הזו יחד עם השקט שמציע התרגול המוסרי מביאות להתבססות בדרך. השקט הוא היכולת להעמיק בתרגול המדיטטיבי מבלי שתודעתנו תפנה לאשמה או רצון להרע. מבלי לחשוש מהשלכות של מעשים פוגעניים. השקט הנפשי שמציע התרגול המוסרי מאפשר את השקטת התודעה ואת הפיתוח של ריכוז וחכמה.

דמות האדם שמוצגת עד כאן איננה שונה במהותה מאידיאלים פילוסופיים נעלים מוכרים. מוצג כאן אדם שהוא מופת של מוסריות, נדיבות ואהבה. יאנוש קורצ'אק, ישו, סוקראטס ורבים אחרים מתאימים למופת הזה. חשיבותו של האידיאל הבודהיסטי הוא בראש ובראשונה בהחייאה מחדש של מודל האדם הזה,

בהצדקה מחודשת שלו, אל מול כרסום מתמיד בחשיבותן של המידות הללו. משמעותי מכך, הוא מחייה מחדש את ההיגיון שבבסיסו של אורח חיים שכזה ומצביע על דרך באמצעותה ניתן לפתח את המידות. אתגר מרכזי באורח החיים הזה הנה העובדה שפוגעים בנו, שנוהגים כלפינו בצרות עין, שיש כל כך הרבה התנהגות אנוכית. לאחר שסיפרתי לו שכתבתי על שיחתנו ביקש בני להבהיר כי הוא לא נגד נדיבות, אלא שיותר קשה להיות נדיב כלפי מי שאינו נדיב אליך. האמירה הנאיבית הזו רלבנטית לא רק לילדים וההתמודדות אתה כרוכה בפיתוחה של השלמות השלישית:

3. "סבלנות היא מצב תודעה של איפוק לנוכח פגיעה הנגרמת על ידי אחרים. קיימים שלושה סוגים של סבלנות. הראשון הוא לא להיות מוטרד מפגיעות הנגרמות בידי אחרים; השני הוא לקבל על עצמנו קשיים ברצון; והשלישי הוא להיות מסוגל לשאת בקשיים הכרוכים בתרגול הדהרמה", כותב הדלאי לאמה.⁹²³ דהאמהפאלה מייחס לסבלנות את האיכות של קבלה - הפונקציה שלה היא סיבולת לנחשק וללא-רצוי; הביטוי שלה היא סובלנות ואי-התנגדות. באיכות של קבלה, הכוונה לקבלה סבלנית של מציאות אי-הנחת ושל מקורה. הבנה שהמציאות הקיומית מכילה בהכרח תאוה, רצון-להרע, בלבול ותעתוע. זו היכולת להבין שפגיעה, כפיות טובה ואנוכיות הן תופעות שאינן צריכות לבלבל אותנו, גם כאשר הן מופנות כלפינו. אולם התרגול של הסובלנות אינו יכול להסתפק בתובנות הללו, הוא מחייב גם פיתוחה של סיבולת, של היכולת לשאת דוקהה, סיבולת כלפי הלא-רצוי, סיבולת כלפי היעדרו או היעלמו של הנחשק. התוצר או הביטוי של סיבולת שכזו הוא אותה סובלנות ואי-התנגדות למציאות הנוכחת. אי-ההתנגדות הזו הנה הרמה הגבוהה ביותר של אי-אלימות, לא רק שאינני פועל באלימות, אני גם נמנע מלפתח רצון-רע כלפי דברים ואנשים שגורמים לדוקהה עבורי ועבור אחרים.

הפרק של שנטידווה על השלמות של סבלנות נחשב בעיני רבים לפסגת כתיבתו, אולי משום שהסבלנות מגלמת את המדרגה האתית הגבוהה ביותר. נדיבות דורשת מאמץ והיא עשויה להיות במידה רבה עניין של החלטה. גם מוסריות, אפילו בימינו, היא עניין אינטואיטיבי שקשור לחוש צדק בסיסי, להוגנות בסיסית. סבלנות לעומת זאת - קבלה מוחלטת של המציאות כפי שהיא מופיעה, גם כשהיא מכה בי - דורשות איכויות תודעה עמוקות יותר. מהתרגול המוסרי משתמע שאנו פועלים במוסריות למרות שעולים רצון להרע או תאוה. במקרה של הסבלנות מדובר על ההתגברות על הרצון עצמו. התגברות עד לרמה השניה של הסבלנות שבה מופיעה נכונות לקבל על עצמנו ברצון קשיים כאשר זה מועיל ותורם לאחרים.

בנקודה זו הבהירות כי מדובר בתרגול הדרגתי מקבלת יתר חשיבות. ניתן לדרוש מאנשים התנהגות מוסרית ואפילו נדיבות מסוימת. אולם השלמות של סבלנות מחייבת פיתוח של התודעה ועבודה עם הרעלים שעולים באופן ספונטני. היא מחייבת תרגול ופיתוח של התודעה. מהסיבה הזו הרמה השלישית של התודעה היא הנכונות והיכולת לשאת בקשיים שכרוכים בתרגול דהרמה.

"בחיים הרגילים, לעתים תכופות, סבלנו רב מאושרנו. חשוב מאוד להיות מסוגלים לראות את כל התנסויות הסבל הללו בהקשר של קידום תרגול הדהרמה שלנו".⁹²⁴ הסבלנות מוצגת כאן כמרחב להתמרה של נסיבות קשות לתרגול.

תחילתו של התרגול והדגש המרכזי הנו על פיתוח סבלנות כלפי פגיעות מאחרים. הדגש פה הוא אפוא על תרגול סביל-בפעולה. הנדיבות היא אקט פעיל של אהבה, מוסריות היא אקט של הימנעות מפגיעה בזדון, סבלנות היא הימנעות מתגובה ומפגיעה גם כאשר לכאורה גבולות המוסר מתירים זאת. שני בתים מהחיבור 'שמונה בתים על התמרת התודעה' שופכים אור על איכות זו:

⁹²³ הדלאי-לאמה, 2000, 142.

⁹²⁴ הדלאי לאמה, 2000, 145.

כאשר אחרים מקנאתם בי	כאשר אדם לו עזרתי,
פוגעים בי, מתעללים בי, ומשמיצים אותי,	או תליתי בו תקוות גדולות,
מי יתן ואקח על עצמי את התבוסה	מחזיר לי בדרכים פוגעות מאוד,
ואציע לאחרים את הניצחון.	מי יתן ועדיין אראה בו מורה יקר ערך.

בבית הראשון יש תרגול סבלנות עם איכות של נדיבות – סבלנות כלפי הפגיעה ונדיבות בהצעת הניצחון. יש פה ניסיון לטפח את האיכות השנייה של הסבלנות – לא רק שאני לא מתרגש מהפגיעה, אני אף מתעלה ולוקח על עצמי את התבוסה ומציע להם את הניצחון. שמונת הבתים מתכתבים עם שמונה התופעות או הטרדות של היום יום, ביניהן רווח והפסד או תבוסה וניצחון. הדרך הבודהיסטית קוראת לפיתוח יציבות נפשית כלפי שני המצבים הללו. שני הצדדים הנם תופעות וההופעה שלהם תלויה בגורמים ותנאים. אנחנו שואפים שלא להיאחז באף אחד מהקצוות. 'שמונה בתים' מציע להתגבר על ההיאחזות הזו על ידי נכונות לקחת באופן וולנטרי את התבוסה ולהציע את הניצחון.

התרגול הזה מעורר תהיה – אם אני פועל כדי להרבות טוב, כדי למנוע רע ובמסגרת הפעולה החומלת והנדיבה פוגש התנהגות לא מיטיבה, אלימה, צרת עין, האם עלי לוותר, לקחת את התבוסה ולהציע ניצחון? האם עלי לפנות את הדרך לרשע, לשנאה, לתאוה ולבלבול? מובן שאין זו כוונתו של בית השיר, הלך רוח שכזה עומד בסתירה עם הרעיון של חמלה-בפעולה, ישנן שתי אפשרויות אחרות לפרשו – האחת היא לפרשו כמצב נפשי של חוסר היאחזות בתוצאות, בפירות של פעולותינו. נכונות לחיות בשלום עם התבוסה, מבלי להתמסר לה. זוהי נכונות שמקורה בזיכרון ריקותם של הניצחון והתבוסה. אפשרות נוספת היא התרגול הממשי של תבוסה והצעת ניצחון. ללא ספק ישנם מקרים שבהם אפשר לתרגל באופן ממשי לקיחת תבוסה והצעת ניצחון. אם לתת דוגמה פשטנית, אפשר לחשוב על ויכוחים משפחתיים בשולחן השבת, שלעתים עלולים להוביל גם לפגיעה. שום דבר דרמטי לא יתרחש במציאות אם במקרה שכזה נתרגל לקיחה של תבוסה והצעת ניצחון. ללא ספק ישנם גם מקרים נוספים וללא ספק מדובר בתרגול מאתגר מאוד גם כאשר אין לכך לחוות, לחיות עם חוויה של תבוסה, של אי-ניצחון. עבור רבים מאתנו הדבר מאתגר מאוד גם כאשר אין לכך כל משמעות ממשית, אפילו אם מדובר על אינטראקציה עם זרים. דוגמה לכך היא ההתנהגות על הכביש כאשר מישהו נדחף ועוקף אותנו – באופן מידי עולה הרצון ללמד את אותו אדם לקח, להבהיר לו שטעה, לגנות אותו ולכעוס עליו. מקרה שכזה עשוי להיות הזדמנות לתרגול של לקיחת תבוסה והצעת הניצחון. חבר סיפר לי פעם שכל פעם שמישהו עוקף אותו בצורה שכזו הוא משתדל להציע לו פרגון ולשמוח בשמחתו, זו דוגמה מאלפת לתרגול סבלנות שיש בו גם מודיטה.⁹²⁵

הבית השני מתייחס לחוויה אנושית לא-פשוטה של כפיות טובה קיצונית של אדם יקר. החיבור קורא לנו להתייחס לאותו אדם כמורה יקר ערך, התייחסות שמהווה אמצעי בהתמרת נסיבות קשות לתוך התרגול. בבית הראשון תרגול הסבלנות מופנה החוצה ואילו בבית השני תרגול הסבלנות מופנה פנימה לתהליכים פנימיים של התמרה. בשני המקרים, למרות שפגעו בנו, למרות ששמורה לנו הזכות להגיב ולהתגונן בתוך גבולות ההתנהגות המוסרית, קורא לנו תרגול זה לאי-תגובה, לקבלה של המציאות ולהתמרת הנסיבות לתרגול.

דהאמהפאלה מציע תפיסה לפיה השלמויות מסודרות לפי סדר הוראתן והתפתחותן. לפי גישה זו, התרגול של נדיבות שוויונית, כלפי כל היצורים, יביא בהכרח לפיתוח מוסריות. זאת משום שישנו פרדוקס בפגיעה במי שהיית נדיב כלפיו. נדיבות היא הניסיון להיטיב עם האחר, אין כל הגיון בפגיעה במי שאני מנסה להיטיב עמו. תרגול המוסריות – ההימנעות מפגיעה – הנו תרגול של משמעת עצמית ושל סבלנות. אנחנו לוקחים את

⁹²⁵ החבר שאינו מתרגל דהרמה, נוהג לומר במקרים שכאלה 'שיהיה לך לבריאיות, חבר'.

המחויבות להימנע מפעולה שמקורה ברצון-להרע, להימנע מלעשות מעשים שעשויים להיטיב עמנו או לשנות נסיבות לא נעימות, אם אלה פוגעים באחרים. המחויבות לתרגול המוסרי גורמת לפיתוח סבלנות ללא-רצון מחד, ולנחשק מאידך. הנחת המוצא פה היא שכלל שהתרגול של נדיבות (שמקורה ברצון להיטיב) ומוסריות (שמקורה בהימנעות מפעולה מתוך רצון אנוכי והרצון להרע), מעמיק, כך גם מעמיקה תחושת החיבור שלנו לאחרים. ככל שתחושת החיבור לאחרים גוברת, היכולת לפגוע בהם פוחתת וגם הרצון להיטיב עמו. אנחנו חווים יותר ויותר, באופן ישיר, את ההווה השלובה.

כלומר, התרגול של נדיבות ומוסריות מהווה פתח לעלייתה של חוכמה ושל ראייה צלולה. ההתפתחות של הראייה הצלולה מחזקת את התרגול של נדיבות ומוסריות עד שעולה קריאה לעשות עוד – להיות נדיבים יותר, מוסריים יותר, לשם כך נדרשת אותה סבלנות ללא רצון ולנחשק. החיבור לאחרים והמחויבות הגוברת הופכים את הסבלנות להכרח. מדובר בעניין די אינטואיטיבי, אצל הורה שאוהב את ילדיו ורואה כיצד תגובות אימפולסיביות שלו פוגעות בהן, תתעורר הקריאה להפחתת תגובתיות. האהבה והמחויבות לילדים תעורר את הקריאה הזו. עבור הבודהיסטוה, כולם, כולנו, ילדים של החיים. כולנו אחים. והקריאה לסבלנות מהדהדת לאור הידיעה של החיבור הזה.

4. לוחם הרוח: אולם הקריאה הזו איננה רק קריאה לפיתוח סבלנות. הרצון הטוב, החמלה והידיעה שהאחרים חווים דוקהה משמעה גם הופעתן של אנרגיה, של כוחות ומוטיבציה לעשות טוב, הכוחות המצויים בבסיס היכולת להשקיע מאמץ. על פי הסוטר על עירור האמונה במהאיאנה יש לתרגל **מאמץ-נלהב** כך: "אל לו להיות נרפה בעשיית טוב, עליו להיות יציב בנחישותו, עליו לטהר עצמו מפחדנות... עליו לתרגל בחריצות מעשים טובים שונים, להועיל לעצמו ולאחרים ולשחרר את עצמו במהירות מסבל". המאמץ הנלהב מנותב אפוא לשני כיוונים: לעשיית טוב ולשחרור מהסבל. תפיסה זו שופכת אור על דרך הבודהיסטוה: הכוונה הטובה איננה מתבטאת רק בתרגול או רק בהפצת הדהרמה, מדובר באימון בעשיית טוב בכל שדה אפשרי ובאופן מגוון. אפשר בקלות לדמין מצב של היאחזות בצורה מסוימת של עשיית טוב, או בארגון ספציפי שבו אדם חבר. ההגדרה הזו דורשת אחרת, מציגה ראייה רחבה. היא תובעת חריצות בעשיית טוב בשדות שונים, מתוך נחישות, יציבות ותוך מאבק בפחדנות. עשיית טוב ברוח הדהרמה עשויה פעמים רבות לאיים על אנשים מסוימים או להיות מנוגדת לתפיסותיהם. התפיסה של אי-אלימות למשל מאיימת על גישות מיליטריסטיות או לאומיות שחוששות מהשפעותיה.

דמות הבודהיסטוה שמצטיירת כאן מתחילה לחרוג מדמות נאיבית – נדיבה, סבלנית, מוסרית ותו לא. עולה כאן דמות נחושה, חרוצה, יציבה ונטולת מורא שנכונה לעשות את המעשה הנכון גם כשיש למעשה זה מחירים. ניתן לחשוב על המשמעויות של התנהלות שכזו בהקשר של בודהיזם מעורב חברתית או בהקשר של אפשרות התרגול הבודהיסטי. בשני המקרים ישנן דוגמאות של אנשים ונשים שסכנו את עצמם, ללא מורא, לטובת מה שנתפס בעיניהם כטוב. ישנה הדוגמה המוכרת של הלאמות - המורים הטיבטים שהסתכנו והמשיכו ללמד דהרמה תחת הכיבוש הסיני למרות סכנת מוות ועינויים. ישנן גם דוגמאות של פעילי דהרמה מעורבת חברתית שהולכים לאזורים מוכי מלחמה תוך סיכון עצמי.

מהפרספקטיבה של התרגול ופיתוח התודעה מסביר דהאמהפאלה כי למאמץ-נלהב יש איכות של שאיפה; הפונקציה שלו היא לבצר; והביטוי שלו הוא היות בלתי-נלאה. יתכן שמדויק יותר לתרגם בהקשר זה Vīrya כ-'אנרגיה' או 'כוחות'. הכוונה היא לכוחות שמבצרים את התודעה מפני הרעלים. בהגדרה הקלאסית מתייחסים לארבעה סוגי מאמץ: המאמץ לנטוש ולעקור (רעלים שהופיעו בתודעה), המאמץ להגן ולמנוע (הופעה מחדש של רעלים), המאמץ לזרוע ולהצמיח (איכויות מיטיבות), והמאמץ לשמר ולטפח (איכויות מיטיבות שעלו). המאמץ השני והרביעי טיבם בְּיצור הקיים, למאמץ הראשון והשלישי איכות של שאיפה –

השאיפה לעקור את הלא-מיטיב ולטפח את המיטיב. המאמץ הנדרש לטיהור התודעה הוא בלתי נלאה, משום שהוא חייב להתקיים בכל רגע נתון. מהפרספקטיבה המהאיאנית, הדרך להפוך את האנרגיה לאינסופית או בלתי נלאית היא רתימת כל היצורים כולם למשימה. המוטיבציה האישית, המרוכזת בעצמה, נתפסת כמוגבלת. כאשר מתעוררות אהבה וחמלה אדירות לכל מתעוררת גם אנרגיה עצומה לעזור להם. עזרה ממשית שדורשת מאתנו לשמור על התודעה חפה מרעלים ועשירה באיכויות מיטיבות, האיבר של 'התכוונות נכונה' משמעו גם ההתכוונות לטהר את התודעה אך גם ההתכוונות להרבות טוב ולשחרר את כולם מדוקהה. התכוונות זו גורמת לאדם לתרגל את השיטות השונות שיביאו לשחרור ובתוכן עשיית טוב.⁹²⁶ המאמץ-הנלהב מבצר את התודעה על ידי כך שהוא מחסן אותה מפני מעכבי התודעה ככל שהיכולת לעשיית טוב גוברת.

ישנן כמה איכויות שמחזקות את האנרגטיות ואת היכולת להקדיש מאמץ נכון. הדלאי לאמה מדמה אותו ל"מאמץ דמוי שריון מאפשר לך לשאת בכל סבל או קושי במהלך פעילותך למען רווחת האחרים... על מנת להשיג את המאמץ... עליך, ראשית, לזהות את המכשול למאמץ – העצלות". העצלות הנה הגורם הפסיכולוגי ההופכי למאמץ, ההתגברות על העצלות נעשית באמצעות מדיטציית קשב מעמיק⁹²⁷, הבנת ההשלכות של העצלות: "עליך להרהר בעובדה שלתרגול הדהרמה יש תוצאות רצויות. עליך גם לראות את הנזק ואת חוסר התועלת בעיסוק הממוקד רק ברכילות חסרת טעם וכן הלאה".⁹²⁸

הגברת האנרגיה נעשית לא רק על ידי החלשת העצלות אלא גם על ידי **פיתוח שמחה** שנתפסת כאיכות מעוררת אנרגיה: "בנוסף, עליך לטפח את כוחה של השמחה. בכל פעם שאתה עוסק בתרגולים אלה, חשוב מאוד שהם יהיו מלווים בכישרון השמחה. הגישה של הרגשת השמחה וההנאה בתרגול צריכה להיות כהנאתם של ילדים בשעת משחק. היכולת של הרגשת השמחה וההנאה בתרגול הדהרמה גוברת על תחושת הסיפוק מהשיגים משניים". זוהי נקודה משמעותית לאור קונספציות שונות על התרגול הבודהיסטי כתרגול שממוקד בשלילי ובבעייתי. יש פה דגש על משחקיות, על הנאה ושמחה שצומחות מתוך התרגול ולא מתוך הנאה חושית, הנאה ושמחה שהן חלק מרכזי מהדרך אך אינן אינטואיטיביות למי שלא פוסע בה. ההנאה הזו היא חוויה מרכזית בתרגול עד כדי כך שישנן הזהרות מפני התמכרות אליה ושכחת הדרך. ההישענות עליה מהווה שלב ביניים חשוב במעבר מהיאחזות בעונג חומרי לשחרור.⁹²⁹ ההנאה היא תולדה של מדיטציה המאפשרת רגיעה מדיטטיבית (שמאטה). לכן מדגיש הדלאי לאמה: "אל לך להזניח את כוח הרגיעה. כאשר אתה משקיע מאמצים בתרגולך ומרגיש עייף ומותש, חשוב להתרגע כך, שלאחר מכן תחוש רענן, מלא אנרגיה ומוכן לעסוק שוב בתרגול". מאמץ נלהב, הוא מבחיר, אין פירושו הימנעות ממנוחה. הוא מזהיר גם מפני תרגול חד ממדי שבו פיתוח של איכות אחת תבוא על חשבון האחרת (למשל ממצב שבו בניסיון לפתח ריכוז אנחנו מפתחים כעס או שנאה עצמית). הכלי שבעזרתו אנו נשמרים מפני תרגול חד ממדי – הגורם המאזן – הוא **תשומת הלב**: "כאשר לוחם שומט את חרבו, הוא מרים אותה מיד, ללא היסוס. באותו אופן, כאשר אתה מיישם את כושר המאמץ, עליך ליישם ללא הפסקה את כושר שימת-הלב המתמדת, כך שלא

⁹²⁶ דהאמאפאלה, הוגה תהרוואדי, מתייחס לעשר השלמויות במסורת התהרוואדה ששונות מאלה שאני מציג כאן. בתוך השלמות של מאמץ-נלהב אותה הצגתי כאן מוכלות שתי שלמויות מאלה שבמסורת התהרוואדה: מאמץ נלהב ונחישות. האיכות של נחישות הנה התכוונות כלפי הדרישות של ההתעוררות; הפונקציה שלה היא להתגבר על הפכיהן; הביטוי שלה הנה יציבות מלאה במילוי המשימה. ניכר אפוא שגם במסורת התהרוואדה מוכלת ההתכוונות הנכונה בתוך השלמויות.

⁹²⁷ yoniso manasikara – נתינת הדעת, מדיטציה אנליטית או רפלקטיבית, מדיטציית הרהור.

⁹²⁸ הדלאי לאמה, 2001, 147.

⁹²⁹ ראו למשל את אזהרתו של של מהאסי מפני 'תענוגות הדהרמה' אליהן הוא מתייחס כ'השחתות' (corruptions), או את הדגש של קרן ארבל על התפקיד המשחרר של שמחה מדיטטיבית.

Mahasi Sayadaw, *The Progress of Insight (Visuddhiñāna-katha) A Modern Treatise on Buddhist Satipatthana Meditation*, Translated from the Pali with Notes by Nyanaponika Thera. Retrieved 30.9.18 from: <https://www.accesstoinight.org/lib/authors/mahasi/progress.html>

Arbel, Keren, The Liberative Role of Jhānic Joy (Pīti) and Pleasure (Sukha) in the Early Buddhist Path to Awakening, in: *Buddhist Studies Review*, VOL 32, NO 2 (2015), PP 179-205. doi: 10.1558/bsrv.v32i2.28328.

תיפול לידי השפעתם של מצבי תודעה שליליים. שימת-הלב המתמדת משמשת כגורם העיקרי להגנת עצמך מפני רגשות מטרידים אחרים בתהליך השקעת המאמץ...⁹³⁰ הדרך בה מבצר המאמץ את תודעתנו הנה אפוא, על ידי אחזקה מתמדת ב'חרב' תשומת-הלב ששומרת על התודעה מפני מצבים שליליים. מאמץ זה מתואר בבית נוסף מתוך 'שמונה בתים על התמרת התודעה':

"מי יתן ובכל מעשי אחקור את מעמקי תודעתי.
וברגע שעולים בי מחשבות ורגשות מאמללים –
משום שהם מסכנים אותי ואת האחרים –
מי יתן ואתמודד איתם בעוז ואמנע אותם".

מתוארת פה תשומת-לב חקרנית מתמדת, והישמרות מתמדת מפני מצבי התודעה השליליים. המאמץ לשמר את תשומת-הלב והמאמץ לעשות טוב הנם מאמצים שמחים – זו לא תשומת-לב חמורה וקדורנית, היא מדומה לתשומת-לב המהנה של ילדים בעת משחק. היא מלאה בשמחה גם לאור ההתכוונות – להתעורר למען רווחת כל הברואים. במאמץ יש הגשמה של התכוונות זו ולכן שמחה.

התפיסה הליניארית של דהמהפאלה גורסת שפיתוח הסבלנות – היכולת לשאת את הנחשק ואת הלא-רצוי מחזקת את יכולת המאמץ שהנה כלי חיוני בפיתוח תשומת הלב. מהפרספקטיבה המהאיאנית, פיתוח הסבלנות מאפשר עלייתן של חמלה, אהבה ותחושת חיבור הדדית. ככל שאני סבלני יותר, אני מאוים פחות על ידי אחרים. כלומר, ההיאחזות בנחשק וההתנגדות ללא-רצוי פחתו. סבלנות במשמעות זו קרובה מאוד לאופקה – יציבות, השתוות הנפש. הסבלנות הזו מגבירה את הפתיחות לאחרים ואת היכולת לראות את הדוקה שלהם, את היכולת להרגיש ולדעת את החיבור אליהם. החיבור הזה, החמלה והאהבה שמתעוררות בעקבותיו הן הבסיס של המאמץ. הסוטר על עירור האמונה במהאיאנה גורסת שאדם שלא פיתח טוב לב מספק בשלבים ראשונים של התרגול עלול להיתקע בדרך, ליפול לאזורי נוחות של התרגול. הנחת המוצא פה הנה שהתרגול הבודהיסטי מביא למצב שבו התודעה רגועה, יציבה ושמחה כפי שציניתי לעיל. כאשר עולה מצב תודעה כזה ללא חמלה ופתיחות לאחרים הוא עלול להוביל להתכנסות עצמית סוליפסיסטית, זוחחה ומנותקת. הסוטר מדגישה כי המצב הזה אינו מצב של התעוררות וכי הזחיחות הזו לא רק שהיא מעכבת את המתרגל בהבאת תועלת לאחרים, אלא שהיא גם פוגעת בזיכרונות מפני דוקה עתידית צפויה: אם יש אדם אשר לוקה בחוסר בִּיכּוּלֶת לְטוֹב-לֵב, הוא יבולבל על ידי מזג-רע, כופרים ושדים...דעתו תוסח על ידי רגשות מטרידים של כעס, ספקות, פחדים ותשוקות".⁹³¹

השלמות של מאמץ-נלהב ממחישה את הקשרים ההדדיים בין השלמויות. כדי לפתח אותה נדרשת חוכמה (התכוונות נכונה) והיא כרוכה בפיתוח מיומנויות ואיכויות מנטאליות (תשומת לב, שמחה, שהייה בשלווה). כל הבשלה של מאמץ נלהב תהא מכוונת לחיזוק והגברת השלמויות הקודמות – מאמץ להיות נדיב, מוסרי וסבלני.

אולם התרגול של סבלנות ומאמץ אינו משפיע רק על התרגול החיצוני – הוא משפיע ומושפע מהתרגול הפנימי. היכולת לשאת את הנחשק והלא-רצוי משמעה צמיחה של חכמה כמו-גם צמיחה של יכולת לשבת במדיטציה ולחזק את התרגול המדיטטיבי. ככל שישנה חריצות רבה יותר לעשיית טוב, כך גם תגדל

הדלאי לאמה, 2001, 149-150. הדגש במקור.⁹³⁰

⁹³¹ הכופרים הם מסמל של הספק – המעצור החמישי. השדים, כפי שניתן לראות בציטוט המלא, הם מסמל של פחד ותשוקה. חשוב להזכיר שהסוטר נותנת הוראות מדיטציה גם לאנשים שטרם פיתחו טוב-לב מספיק, כדי שיוכלו להצליח במדיטציה "If there is a man who lacks the capacity for goodness, he will be confused by the evil Tempter, by heretics and by demons. Sometimes these beings will appear in dreadful forms while he is sitting in meditation, and at other times they will manifest themselves in the shapes of handsome men and women."

חריצותנו התודעתית בתרגול הריכוז ונוכל להתגבר על המעכבים השונים. חיזוק השלמויות של סבלנות ומאמץ-נלהב מחזק אפוא את תרגול השלמות החמישית והשישית – ריכוז וחוכמה – ויפסנא.

5. שלמות המדיטציה ושלמות החוכמה – הדלאי לאמה מתייחס לשלמות החמישית כשלמות הריכוז, אך על פי רוב מקובל להתייחס לשלמות המדיטציה (Dhyāna) אשר כוללת בתוכה גם את שלמות הריכוז שהיא תנאי ליכולת הקונטמפלטיבית שמהווה תנאי לפיתוח החוכמה. לאורו של הגיון זה, מסרבת 'הסוטר' על עירור האמונה במהיאנה' להבחין בין שתי השלמויות הללו ומאחדת אותן לתרגול אחד. האחדה שמקבילה לטענה על כך שמדיטציית הריכוז (שמאטה) ומדיטציית החוכמה (ויפאסנה), 'רתומות יחד' כמו שני שוורים שרתומים יחדיו לעגלה, כך שהאחד לא יכול להתקיים ללא האחר, (ראו פירוט בפרק הבא). ובכל זאת, גם אם נקבל את ההנחה כי השוורים רתומים יחדיו, הרי שניתן להתייחס לכל אחד מהם בנפרד:

שלמות הריכוז הנה איכות הכרחית לאידיאל האדם הבודהיסטי כאידיאל טרנספורמטיבי. האימון בריכוז הנו אחד המאפיינים שמייחדים את הדרך הבודהיסטית – ייחודית ההנחה בדבר הקשר בין ריכוז ליכולת להתמיר את התודעה ובעיקר ההנחה שהריכוז הנו איכות אותה ניתן לשפר על ידי אימון, הנחה שמלווה בהנחיות מפורטות כיצד ניתן לקיים את האימון הזה באופן יעיל ואפקטיבי. הנחת המוצא היא שהתודעה הרגילה הנה תודעה מוסחת, חלשה מדי ובלתי נשלטת, כך שאין ביכולתה להבין את טבע המציאות. התובנה על טבע המציאות הנה תובנה הכרחית לשחרור ולכן, "הכרחי לפתח את התודעה לכלי מתאים לחקר המציאות, בדומה למיקרוסקופ רב עצמה... לנשק שמתאים לגדוע את שורשי הסבל", אומר הדלאי לאמה, (שם, 151) ומגדיר כי: "ריכוז הוא התרגול שבו התודעה מפותחת עד לדרגה שבה היא יכולה להישאר על מושא שתבחר בעוצמה, ללא מאמץ ובאופן חד-נקודתי".

הריכוז אינו מכוון רק לתובנה אלא גם לשינוי התנהגותי. בהמשך לצונג קאפה הוא מסביר כי עלינו "לכוון את התודעה, כפי שמכוונים סוס, לפעולות חיוביות ולא לפעולות שליליות". המשמעות של ריכוז כאן איננה רק של היכולת להיות עם מושא לאורך זמן, אלא גם של המאמץ או המשמעת המגולמים בתרגול המדויק של המושג 'סמאדה' - איסוף התודעה. התודעה האסופה, היציבה, יכולה לא רק להתמקם על אובייקט רצוי, אלא גם יכולה לבחור אילו פעולות לעשות ולא לעשות. הדימוי של הסוס מבהיר כי מדובר בתרגול – הסוס ממשיך להימשך אל ההרגלים הישנים והתודעה המאומנת והנבונה מושכת אותו פעם אחר פעם אל המועיל והמיטיב עד ליצירתו של הרגל חדש. מהניסוח הזה עולה כי הריכוז, איסוף התודעה, הנו לא רק אידיאל מרכזי אלא גם מטרה מרכזית של הדרך הבודהיסטית. למעשה, הריכוז נע על כל הספקטרום שבין כלים פדגוגיים לאידיאלים. אתייחס אליו אפוא בהרחבה בפרק הבא.

שלמות החוכמה כוללת בתוכה, את כל אותם עקרונות יסוד אליהם התייחסתי בפרקים הקודמים של העבודה. אולם בהקשר של תרגול השלמויות היא מתוארת בתור האיכות המנהלת ומדריכה את כל היתר. בבסיס תרגול הריכוז, למשל, צריכה להיות בודהיציטה. אם לא תהיה, האימון בריכוז מתעוות ועלול להוביל למקומות לא מיטיבים ואפילו מסוכנים, (שם, 151). "המכשול לחוכמה הוא הבורות, והגורם המקדם ומגביר את הבורות הוא שקיעה קבועה בפעילויות חסרות טעם", מסביר הדלאי לאמה (156), ומוסיף כי בורות עולה גם "מהיעדר כל שמחה או הנאה בכוחה של החוכמה". כלומר מדובר לא רק באימון של פיתוח, אלא גם באימון של הכחדה של הרגלים רעים שמובילים לחיזוקו של הגורם המכשיל. הדרך לטפח את החוכמה ולהתגבר על הבורות היא הלימוד, אולם החוכמה העליונה אליה מכוונת שלמות זו היא ההבחנה בטבען של התופעות שהנה תוצאה של התבוננות. הדלאי לאמה מתייחס פה לתהליך דיאלקטי של לימוד והתבוננות, לימוד ותרגול, לימוד והטמעה.

בסיכום דבריו מדגיש הדלאי לאמה את החשיבות של האימון בכל ששת השלמויות יחד. מתרגלים שונים נוטים להדגיש איכות מסוימת – יש כאלה שנוטים ללימוד ולחוכמה תוך הזנחה של האיכויות המעשיות, אחרים נוטים לאימון המדיטטיבי בריכוז. חלק מרכזי מהתפיסה של שש השלמויות כאידיאל הנו הדגש והמודעות לשלמויות החסרות אותן יש לפתח כדי להימנע מהיאחזות וקבעון באיזורי נוחות. שלמות החוכמה היא זו שמתכללת, כאמור, את התהליך הזה, ולכן חשוב להרחיב עליה בהקשר של הבודהיזם המעורב:

5.4.6 אידיאל: חינוך כשליחות והמחנך כסוכן שמבאלה (חשאי):

”הבודהיסטוה, חסר עניין (uninterested) בשחרורו האישי, נאבק למען טובת כל היצורים החשים”
סטיבן בצ'לור

שליחות לפני תרגול – תרגול לשם שליחות: בתחילת פרק זה כתבתי כי אידיאל האדם הבודהיסטי הנו בראש ובראשונה אידיאל של תרגול, של מתרגל. אידיאל התרגול ושימת התרגול בראש סדר העדיפויות מטרתו ליצור הלך רוח מסוים, מצב מנטאלי אותו ניגשים למלאכה, לפעולה, לעשייה. אולם הצורך בדגש על תרגול והדגש על מורטוריום מקורו בצורך לאזן את הרצון לפעול ולעשות. לאזן את ההיאחזות בעשייה ובפירותיה. כלומר, הלכה למעשה, הדגש על התרגול מקורו בַּמהות העמוקה יותר של אידיאל האדם הבודהיסטי – החמלה הגדולה, החמלה שמבקשת לגאול את העולם כולו מייסורי הדוקהה בכל דרך אפשרית. החמלה נזקקת לאיזונים ובלמים - הראשונים שבהם הנם הלך הרוח האוטופיסטי מחד, והידיעה שהדבר המועיל ביותר שניתן לעשות הוא להתעורר מאידך.

דמותו של הבודהיסטוה הנה דמות של אדם מלא חמלה, חמלה שמתגשמת לכדי פעולה כל-אימת שזה אפשרי ונכון. הקריאה היא לפעולה נטולת ההעדפה. לעשות תמיד את הדבר המיטיב ביותר ללא העדפה אישית. מהסיבה הזו אחת הדרכים המדויקות לתאר את אידיאל האדם הבודהיסטי הנה כדמות של שליח, שליח של חמלה. תפיסת השליחות מגולמת באידיאל הבודהיסטוה אך היא נוכחת גם בבודהיזם התהרואדי. כך למשל ניתן לשים לב למשמעות שמו של המורה התאילנדי החשוב אג'האן בודההדאסה: עבד או משרת הבודהה.⁹³² ההמשגה של שליחות מדגישה את הכלליות של השירות ואת הנדבך הלא-אישי של התרגול ושל השירות. היא מכילה בתוכה את ההתמסרות המוחלטת של המשַׁרְת ומדגישה שההתמסרות הנה התמסרות לטוב. בתפיסת השליחות ישנה קריאה להתגברות והתעלות מעל האישי, השליח עושה כמיטב יכולתו למען הרעיון, מנסה להתנשא ולהתעלות אל הרעיון שאותו הוא משרת. אחד הניסוחים החריפים של טענה זו מצוי בציטוט שבפתח הפרק בו מסביר בצ'לור כי שליחותו של הבודהיסטוה מגיעה לכדי חוסר עניין בהתעוררותו שלו. לא מתוך ביטול עצמי, אלא מתוך העדפה שלמה של האקוטופ כולו.

התכונות נכונה לדרך: יעקב רז מתייחס לעלייתו של אידיאל הבודהיסטוה כאל אחד המאפיינים המבחניים בין הבודהיזם המוקדם והמאוחר. האידיאל האנושי של הבודהיזם המוקדם, הוא מסביר, היה האֶבְהֶט – האדם הראוי: אדם שהגיע לרמה הגבוהה ביותר באימון, פִּיעֶר מתוכו תשוקות והיאחזויות והגיע לשחרור מסבל – ניבאנה. במקומו של אידיאל זה, העמידה המהאיאנה את אידיאל הַבּוֹדִיֶּסְטוֹה, ”מי שהבין והתעורר והשתחרר אך בחר להישאר בעולם כדי לסייע לכל היצורים להשתחרר מן הסבל”.⁹³³ התבוננות על דמותו של הבודהה עצמו ושל תלמידיו המוקדמים מעורר תהיה לגבי ההבחנה הזו, הרי בימי הבודהה הוסמכו מאות ארהנטיים שעסקו כולם בהפצה ולימוד של הדהרמה. הם לא בחרו לשבת ולהתענג על השחרור אלא יצאו, מתוך חמלה, לעסוק בשחרור של כל הברואים בכל רחבי תת-היבשת ההודית ואף מחוץ לה. ובכל זאת רז צודק משום שאידיאל אנושי נמדד לא רק בפעולותיו אלא גם באופן הצגתו, באתוס שהוא מייצג. הדגש המהאיאני מטרתו למנוע בלבול באשר לטיבה של ההתעוררות ולהבהיר את חשיבותה של החמלה בכל שלבי הדרך. המהאיאנה מעבירה אותנו מאידיאל שמדגיש את ההיטהרות – את השחרור מהתשוקות וההיאחזויות, לאידיאל שמדגיש את החמלה והמחויבות לבני אדם. הצבתו של אידיאל אנושי לא נועד לאלה שהגשימו את אותו אידיאל, אלא לאלה שהולכים בדרך ומנסים להבין מהי הדרך הנכונה. גם אם היינו

⁹³² הלכה למעשה, להבנתי, תפיסה זו ספוגה באתיקה הנזירית התהרואדית כולה.
⁹³³ רז, 2006, 26.

מסכימים שהתוצאה היא אותה תוצאה⁹³⁴, הרי שעבור ההולכים על הדרך, עבור אלה המתבוננים אל האידאל האנושי הנשאר, יש חשיבות רבה לגורם ההתעוררות אותו מדגישים – חמלה מול טוהר; מחויבות מול שחרור.⁹³⁵

הדלאי לאמה והסוטר על עירור האמונה במהיאנה מדגישים את החשיבות של בודהיציטה כבסיס לתרגול ריכוז ומזהירים מפני ההשלכות של תרגול ריכוז שאינו מבוסס על התכוונות זו. האידאל האנושי אליו אנו מכוונים משפיע על האופן שבו אנחנו הולכים בדרך. הוא לא מתבטא רק בהתכוונות של המתרגלים, יש לו ביטויים קונקרטיים בדרך ובעיקר בתרגול ביום-יום. מסורות שמדגישות אידאל של טיהור סביר יציגו דרך שמדגישה טיהור או שירוש של תשוקות והיאחזויות. בדרך שכזו עלול להיות דגש רב על הימנעות - הן בהקשר של התרגול האתי שמתמקד בראש ובראשונה בהימנעות (מעבירה) מוסרית והן בהקשר של פיתוח הכשרים המנטאליים תוך ניתוק מהעולם וריסון החושים. תרגול שהאידאל שלו, לעומת זאת, הוא הקפדה או השליח יתן דגש רב לחיי היום-יום כמרחב של אימון ותרגול ולא רק למדיטציה הפורמאלית, הוא ידגיש אימון יומיומי בחמלה בפעולה, שיש בו נוכחות בעולם ולא הימנעות ממנו.⁹³⁶

מהכרית ליום-יום: התרגול בעולם מזמן מכשלות רבות, חיי היום-יום הם מרחב שיש בו סכנות לתודעה ולתרגול. ישנם גירויים חושיים שמזעזעים את התודעה ויוצרים בה אי-שקט – אגיטציה. אנו נחשפים למושאים של השתוקקות, שנאה ובורות. החשיפה לגירויים מוצגת ככזו שעלולה לערער את הכשרים המנטאליים ואת צלילות התודעה ועומדת בסתירה לתרגול של ריסון חושי והימנעות מחשיפה לגירויים לא-מיטיבים. בלשון ציורית נוכל לומר כי מפרספקטיבה בודהיסטית לכולנו יש נטייה לאכילת-יתר של גירויים חושיים, ולכן אין לנו שום סיבה להכניס את עצמנו ל'מאפייה' של גירויים חושיים, אם אנחנו רוצים לשמור על 'דיאטה' של צלילות-דעת.

ההסטה המהאיאנית לתרגול ביום-יום חייבה העמקה בתרגול הריקות והיא גורסת כי ניתן להישמר מסכנות אלה באמצעות האימון המתמיד בהתבוננות-צלולה בריקות - בריקותם של מושאי החושים; בריקותם של מושאי ההשתוקקות; בריקותה של ההשתוקקות עצמה. העולם הוא המרחב היחיד בו ניתן לתרגל חמלה מעשית לכן לא מומלץ להימנע ממנו, אולם הנוכחות בו חייבת להיות זהירה תוך התבוננות צלולה בריקותו של העולם.⁹³⁷ גישה מאתגרת זו מתבטאת בדבריו של וימלקירטי:

"לשבת אינו בהכרח מדיטציה... להישאר בריכוז, כשתפקודינו שוככים, ובכל זאת לנהוג באופן

ראוי, זוהי מדיטציה... לא לזנוח את התורה ובכל זאת לנהוג בעולם כרגיל, זוהי מדיטציה... לא

לדחות את ההפרעות ובכל זאת להיכנס לנירוואנה, זוהי מדיטציה".⁹³⁸

דמותו של וימלקירטי היא דמות של גיבור חדש. וימלקירטי לא היה נזיר אלא בעל בית ובכל זאת הוא מוצג בסוטר שנושאת את שמו כדמות של חכם אשר מבין את תורת הבודהה טוב יותר מכל הנזירים והמורים. היותו בעל-בית מוצגת פה כיתרון שמאפשר לו לחקור ולהבין את המציאות כנטולת גבולות שהיא הבסיס לתפיסת הכחות המהאיאנית.

אולם הזמנים החדשים מחייבים גם דמות גיבור חדשה – אידאל אדם שמותאם לתנאים החדשים של דמוקרטיה וגלובליזציה. דרוש אידאל בודהיסטיוו שמותאם לבודהיזם המעורב חברתית במאה העשרים ואחת. ג'ואנה מייסי, אחת מהאמהות של הבודהיזם המעורב חברתית בן ימינו מציגה דמות שכזו בעיבוד

⁹³⁴ וחוקרים רבים לא יסכימו כלל וכלל.

⁹³⁵ ראוי להזכיר, כי קיימים הבדלים נוספים בין שני האידאלים הקשורים לאופייה של ההתעוררות שלא כאן המקום להיכנס אליהם.

⁹³⁶ להרחבה ראו את ההתייחסות של שולמן לנושא בפרק השני.

⁹³⁷ כך בסוטר על עירור האמונה במהיאנה, בחלק הרביעי.

⁹³⁸ 'וימלקירטי נִיךְ־שָׁה סוטרָה', בתוך: רז, 2006, 40. ציטוט נוסף באותה רוח אצל טל, 2006, 126.

שלה לאגדה על לוחמי השמבאלה. האגדה הזו שופכת אור לא רק על אידיאל האדם הבודהיסטי בן-ימינו, אלא גם על האופן בו יש לתרגל את ששת האיכויות גם יחד:

לוחמי השמבאלה/ ג'ואנה מייסי (אגדה טיבטית)⁹³⁹

מגיעה עת כשכל החיים על כדור הארץ עומדים בסכנה. כוחות ברבריים עלו, ולמרות שהם מבזזים את כל עושרם בהכנות להשמדה הדדית יש להם מכנים משותפים רבים: כלי-נשק בעלי יכולות השמדה בלתי-נתפסת וטכנולוגיות שמכלות את העולם. כעת, כשהעתיד של כל החיים תלוי על חוט דקיק, מופיעה ממלכת שמבאלה.

אינך יכול ללכת לשם, משום שאין זה מקום. הוא קיים רק בלבבות ובתודעות של לוחמי השמבאלה. אולם אינך יכול לזהות לוחם שמבאלה לפי מראהו משום שאין להם כל תלבושת או סימן, אין שום תווית. אין גם כל בריקות מהן ניתן לאיים על האויב, משום שללוחמי השמבאלה אין ארץ משלהם, הם תמיד נעים בשטחים של הברברים עצמם.

הגיעה תקופה שבה נדרש מלוחמי השמבאלה אומץ עצום, אומץ גופני ומוסרי. משום שהם חייבים לחדור אל לב-לִבָּה של הממלכה הברברית, למוקדי הכוח, ולנטרל את הנשקים. כדי להסיר את כלי-הנשק הללו בכל מובן של המילה, הם חייבים להיכנס למסדרונות הכוח, היכן שמתקבלות ההחלטות.

לוחמי השמבאלה יודעים שהם יכולים לעשות זאת משום שכלי-הנשק הם מנומאיה, תוצרי תודעה. חשוב מאוד לזכור זאת, ג'ואנה, כלי-הנשק האלה נוצרו על ידי תודעה אנושית, משמע שישנה אפשרות גם לפרקם על ידי התודעה האנושית! לוחמי השמבאלה יודעים שהסכנות שמאיימות על החיים על כדור הארץ לא מגיעות מרוחות מרושעות או מכוחות שמחוץ לכדור הארץ. הן עולות מתוך הבחירות ומערכות היחסים שלנו עצמנו. כך שכעת, לוחמי השמבאלה חייבים להתאמן ולהתכונן.

"כיצד הם מתאמנים?" שאלתי.

"הם מתאמנים בשימוש בשני כלי-נשק"

"כלי-הנשק הם חמלה ותובנה. שניהם חיוניים. אנו זקוקים לראשון, הוא אמר, מרים את ידו הימנית, "משום שזה נותן לנו את הדלק, זה מניע אותנו לפעול בשם האחרים. אולם כשלעצמו זה עלול לשחוק אותנו. כך שהשני – תובנה אל התהוות הגומלין התלויה של כל הדברים – הכרחי. תובנה זו מאפשרת לנו לראות שהקרב אינו בין אנשים טובים לאנשים רעים, משום שהקו שמפריד בין טוב לרע חוצה כל לב אנושי. אנחנו מבינים שאנחנו קשורים זה לזה, כמו רשת, רִקְמָה, ושכל פעולה שמקורה בכוונות טהורות משפיעה על הרקמה כולה, ומביאה לתוצאות שאיננו יכולים למדוד או אפילו לראות."

"אולם תובנה לבדה", הוא אמר, "עלולה להיות קרירה מכדי לעורר אותנו להמשיך. אנחנו זקוקים גם לחום של החמלה, הפתיחות שלנו לכאבי העולם. שני כלי-הנשק או האמצעים הללו נחוצים ללוחם השמבאלה."

המחנך כסוכן (חשאי) של חמלה:

הטקסט הקצר הזה טעון ברעיונות רבים אודות דרך הבודהיסטווה והבודהיזם מעורב חברתית. כך למשל, הצורך בפעולה בתוך שטחי ה'אויב', תוך הסוואה, לחדור אל לב-לִבָּה של הממלכה הברברית, למסדרונות הכוח, היכן שמתקבלות ההחלטות. מייסי מכוונת כאן לעשייה חברתית ופוליטית שאינה מצהירה על עצמה כבודהיסטית, אלא פשוט מנסה לעשות ולשנות. הבודהיסטווה של מייסי אינו רק בעל-בית ואפילו לא רק אקטיביסט, הוא עושה עבודה פוליטית והוא חייב ללמוד את סודות הפעולה הפוליטית בממלכה ה'ברברית'. האומץ אליו היא מתייחסת נוגע גם למאמץ הנלהב, אך גם לשלמות המוסרית – ליכולת לשמור על התרגול

התרגום שלי. 30.9.18. <http://www.awakin.org/read/view.php?tid=236> retrieved from: Joanna Macy (Jul 08, 2002),

המוסרי מעבר לקווי האויב. מקופלת פה כמובן גם שלמות הנתניה – הנכונות להתגייס למשימה מורכבת כל-כך, לאו דווקא נעימה, כזו שדורשת אומץ עצום.

אולם הרעיון המעניין ביותר שעולה מההצגה הזו הנה התפיסה של האקטיביסט כסוכן, או אפילו 'סוכן חשאי': לוחם השמבאלה אינו מצהיר על עצמו ככזה, הוא לא לובש מדי לוחם, הוא לא מצהיר על זהותו הבודהיסטית. הוא חודר למרכזי הכוח של 'הממלכה הברברית' כדי לנטרל את הנשקים. כלומר, מטרתו היא לחדור בהדרגה לאותם מוקדים כדי לעשות את ההפך ממה שמצופה ממנו.

החשיבות כאן איננה חשיבות מעשית, אלא חשיבות רוחנית, חשיבות בהמשגת אידיאל האדם: התהליך שתואר בעמודים האחרונים הנו תהליך הדרגתי של יציאה מהמקלט הבטוח והמוגן של המנזרים ומרכזי התרגול אל העולם, ומהעולם אל לב-לבה של 'הממלכה הברברית', של הפוליטיקה. טענתי, כי התהליך של היציאה מהמנזר אל העולם חייב את מסורת המהאיאנה להרחיב את תרגול הריקות, כדי 'להוציא את העוקץ' מפיתויי העולם.⁹⁴⁰ לוחם השמבאלה לא רק נמצא בעולם, אלא נכנס אל לב המאפליה, אל האזורים המורכבים ביותר של חיים אנושיים – אזורים שיהיו בהם בדרך-כלל כוחנות, חוסר יושר, אכזריות וריכוז עצמי – כל מה שמעורר חשש, יראה ורתיעה מהעולם הפוליטי. לוחם השמבאלה נדרש לא רק להגיע לאזורים האלה אלא גם לתפקד בהם והוא עומד בפני מגוון סכנות – מצד אחד, ישנה סכנת השחיקה – לוחם השמבאלה שמגיע מעולמות של שקט פנימי, של נדיבות, מוסר וסבלנות, עלול להתקשות לחיות בעולמות שגועשים מקונפליקט, צרות עין, אכזריות וחימה. מהצד השני עומדת סכנת ההשפעה – הסכנה של שכחת הדרך והיסחפות אחרי תפיסות, נורמות ופרקטיקות שגויות. סכנה זו מחריפה אם נקבל את ההנחה שכדי לשרוד בתפקיד בלב 'הממלכה הברברית' נדרש ריאליזם פוליטי ושיתוף פעולה עם חלק מהנורמות הנהוגות בו. כיצד יוכל לוחם השמבאלה להישמר מסכנות אלה? תרגול הריקות אינו נותן מענה מספק לאתגר זה ומייסי מציגה פה תרגול שמאתגר את גבולות החמלה והאמצעים המיומנים (אופאיה):

לוחם השמבאלה המוצג פה הוא לא האקטיביסט שעומד תמיד מהצד הנכון של המתרס ומוחה (בשיטות לא-אלימות), נגד עוולות. הוא מסתגן, חודר, אל המקומות מהם פועם העוול כדי לנטרל את כלי-הנשק. מייסי בוחרת, בתבונה, להשתמש במטאפורה שמציגה דמות של סוכן חשאי של חמלה. התפיסה של סוכן חשאי יוצרת שני רבדים לפעולתו של לוחם השמבאלה: ראשית, היא מייצרת תפיסה עצמית מובחנת שמונעת בלבול. למרות החיכוך המתמיד עם העולם הפוליטי, סוכן השמבאלה זוכר תמיד את זהותו האמתית והחשובה ולא מתבלבל. שנית, תפיסה שכזו יוצרת פרדיגמה דרכה ניתן לחשוב על קו הגבול בין הלגיטימי לבין מה שאינו. הסרטים מלאים בדילמות שכאלה והגבול אינו ברור – סוכן משטרתי שחודר לשורותיו של קרטל סמים ייאלץ, מן הסתם, לעשות דברים לא חוקיים ולא מוסריים, אולם האם הוא יהיה מוכן לקחת חלק ברצח כדי 'לחדור לקרטל'? ומה אם פעולתו כסוכן תציל מאות מרצח בטוח? אינני מתיימר להציע מענה לדילמה הזו אך חשוב כבר כעת להדגיש את המסרים שחוזרים ועולים מהכתבים הבודהיסטים באשר לפעולות מיומנות שחורגות מכללי המוסר. התפיסה של 'אופאיה' – אמצעים מיומנים – מבהירה כי פעולות שכאלה אפשריות, אך גם, כי אפילו כאשר הכוונה הטובה והחומלת נוכחת באופן מלא יהיו לכך מחירים קרמתיים, יהיו לכך השפעות תודעתיות. הרג של אחד כדי להציל מאות מוצג באגדות הבודהיסטיות כלגיטימי, אולם גם אז יש לו מחיר ואפילו מחיר כבד.⁹⁴¹ ובכל זאת, עצם קיומו של המושג אופאיה מצביע

⁹⁴⁰ איני טוען שזו הייתה הסיבה היחידה להתפתחותו של תרגול הריקות, חלילה. אני רק טוען שזו הייתה סיבה נוספת או חשיבות נוספת של הרחבה זו.

⁹⁴¹ הכוונה פה לספרות הגיטאקה. הסיפורים על עלילות הבודהה בגלגוליו הקודמים כבודהיסטווא. רבים מפרשים את הסיפור המפורסם שבו הבודהה, באחד מגלגוליו הקודמים כבודהיסטווא, הורג אדם שעתידי לרצוח 500 כהרשאה ותועלתנית (Utilitarian) להרג, אולם הלכה למעשה האגדה מבהירה בה-בעת שני דברים שעומדים בסתירה לתפיסה התועלתנית – ראשית, המוטיבציה של הבודהיסטוואה מעמידה במרכז העניין את הרוצח עצמו, את הרצון של הבודהה להגן עליו מפני האסון הקרמתי שברציחתם של 500. כלומר, המסר הוא שחייבים להפנות חמלה רבה גם לתוקפן. שנית, האגדה מדגישה כי הבודהיסטוואה היה יכול להתעורר באותו גלגול ומעשה ההרג מנע זאת. כלומר, להרג ישנה השפעה קשה על התודעה. הכוונה

על כך שלבודהיסטווה צריכה להיות הנכונות להשתמש באמצעים מתאימים ומיטיבים גם כשאלה אינם מצויים בהלימה למצוות המוסר ובלבד שהכוונה היא כוונה מיטיבה. חשוב להדגיש בהקשר זה, כי התרגול של אופאיה הנו חלק מתרגול גבוה של ארבע שלמויות נוספות אותן יש לתרגל לאחר שששת השלמויות הראשונות הגיעו לשלמות.

הדימוי של סוכן חשאי בתוך קרטל פשע עלול להיראות דמיוני או מוגזם, אולם הלכה למעשה אפילו מורה בבית ספר עלולה להיתקל בדילמות מסוג זה. הפדגוגיה הביקורתית מתייחסת למוסד הבגרויות בחשדנות רבה. למעשה, זרמים רבים בתוכה מתייחסים לבית הספר בראש ובראשונה כמוסד של שעתוק מעמדי. האם הגיוני לקחת חלק בשעתוק שכזה? האם הגיוני להשתתף במפעל ההפחדה והטרור של המבחנים? במערכת הענישה? לא מדובר בדילמה פשוטה, שהרי לדידה של הפדגוגיה הביקורתית מערכת החינוך הפורמאלית הקפיטליסטית פוגעת בנושאות בנפשותיהם הרכות של התלמידים. דני לסרי שטען משך שנים שאין כל טעם והגיון מוסרי בהשתתפות במערכת הפורמאלית, פרסם לאחרונה מאמר שבו הוא התייחס למחנכים ביקורתיים במערכת הפורמאלית כאל אחיות רחמניות שנכנסות למחנה שבויים כדי לעודד את האסירים. לדדו, המערכת כל-כך מקולקלת עד שאינך יכול למנוע את האסון, אבל אם בעבר הוא טען שאסור לקחת בכך חלק, הרי שהיום הוא חושב שיש בכך מן החמלה.⁹⁴²

פדגוג ביקורתי מצוי לא רק בדילמות שכאלה, אלא גם במתח בין התפיסות שלו לבין התפיסות הרווחות מסביבו, בין העמדות המוסריות שלו לבין העמדה המוסרית של עמיתיו ומנהליו. האם עליו להיות לויאלי למי ששכרו אותו וקולגיאלי לעמיתיו לעבודה? האם עליו לתפקד כמטיף בשער? או שמא עליו לפעול בניגוד לנהלים ולהונות את עמיתיו ומנהליו? הונאה שכזו, יש בה מניפולטיביות, שקר מתמיד ואפילו גניבה. האם הגיוני להתנהל כך במשך שנים לאורה של אופאיה?

תפיסת האקטיביסט כסוכן מציעה כאמור פרדיגמה לחשיבה על סוגיות אלה, אך כשהיא שזורה עם תפיסת המוסר הבודהיסטית היא גם מעמידה גבולות להתנהלות – גבולות של מוסר, גבולות של חוסר נכונות להחפיץ תלמידים, אך גם חוסר נכונות להחפיץ עמיתים ומנהלים. במקביל, היא מאפשרת נכונות לגמישות מוסרית בדרך לאורה של מטרה ארוכת טווח. המערכת הפורמאלית תמשיך לפעול גם בלעדיי, על מבחניה, עם השיעתוק ועם רמיסת הדימוי העצמי. תפיסת 'הסוכן החשאי' פותחת את האפשרות לקחת בזה חלק מתוך ניסיון להיאבק בזה. הגישה האוטופיסטית מוסיפה לכך את זיכרון ההווה, את הרצון לקיים את המרד לא רק בטווח הארוך, אלא לנסות להנכיחו במידת האפשר כבר כעת.

מדובר בתפיסת שליחות חשובה משום שבלעדיה, מרבית המחנכים הביקורתיים יפרשו מהמערכת ויפעלו מחוצה לה, במקומות בהם אפשר לקיים חינוך שנמצא בהלימה מלאה לערכיהם. חלק מהם יעבדו בבתי ספר ייחודיים, אחרים בתפקידים שמצויים בסתירה מופחתת עם התפיסות הערכיות הביקורתיות (חינוך מיוחד לדוגמה), אחרים בעמותות חוץ בית ספריות או, כמובן, מחוץ לעולם החינוך. עוד אחרים יתקשו להכיל את הפער בין ערכיהם לבין מעשיהם ויפנימו בהדרגה את הנרטיב הבית ספרי, הקומונסנס הבית ספרי כמו שמגדיר זאת למפרט.⁹⁴³

התופעה הזו, וחשוב להדגיש שמדובר בתופעה רווחת מאוד במקומותינו, מותירה את לב-לבה של הממלכה נטוש. אם נסכים שישנה חשיבות לנוכחות במרחבים האלה, נוכל להבין את חשיבותה של תפיסת 'סוכני

חשובה, אך היא לא מספיקה משום שישנם מעשים שההשלכות שלהן קשות. המעשה של לקחת חייו של אדם יוצר השפעה דרמטית על התודעה. הדימוי של גיי קיי רולינג לפיו מעשה שכזה יותר 'קרע בנשמה' (הורקרוקס), מציע ציור שמסביר את ההשלכות האלה.

למעשה, הנחת המוצא שאני מבקש להציע הנה שאגדה זו מעמידה תפיסה חלופית, כמעט הפוכה, לזו שמוצעת בבהגווד גיטה. אין אפשרות להרוג באופן מנותק, מבלי להיאחז בפירות, כמו שמציע קרישנה. להרג תמיד תהיינה השלכות.

⁹⁴² לסרי, דני, חינוך מחתרתי, מתוך אתר האקדמיה הדיאלוגית. נשלף, 20/4/19: <http://www.dialogit.org/archives/1944>

⁹⁴³ למפרט, חן, מבוא, בתוך: ילדים חסרי ערך - על מחירי החינוך ההישגי, תל-אביב: מכון מופ"ת, 2013.

השמבאלה'. תפיסה זו הולמת לתפיסה האוטופיסטית אך היא מרחיבה אותה ואת היכולת לשאת ולקחת חלק ב'חומר הסרבני', מרחיבה את האופנים בהם מתגשמת האוטופיה בהווה.

התייחסתי לעיל לגבולות המוסריים של תפיסה זו, אולם הגבולות של 'אופאיה' אינם מתמצים בגבולות מוסריים. היא מוגבלת גם על ידי החוכמה - כך באגדה מוצג בבהירות חוסר התוחלת של התיוג של אנשים כ'טובים' ו'רעים' וחשיבות המיקוד ברעלים ובהתניות לא-מיטיבות כבסיס להתנהגות פוגעת ומזיקה. רעלים ולא אנשים משום שהרעלים מצויים אצל כולנו וחוצים את לבנו. הקרב, "אינו בין אנשים טובים לאנשים רעים, משום שהקו שמפריד בין טוב לרע חוצה כל לב אנושי". הבודהיזם המעורב חברתית מוסיף לכך את הרעלים וההתניות הממוסדים: הצוותים החינוכיים בבתי הספר לא רק שאינם 'רעים', על פי רוב כוונותיהם של אנשי החינוך תהיינה כוונות טובות ומיטיבות. המערכת עצמה היא מערכת מורעלת. פעמים רבות ישנו עיוורון באשר לכך, בפעמים אחרות ישנה הבנה שיש בעיה, ללא הבנה של שורשיה. תחושה כי אם רק הייתה דידקטיקה טובה יותר, אם רק הייתה פדגוגיה רלוונטית שפונה לערכים ומייצרת מעורבות, (פדגוגיית 'עמך') הכל ייפתר. הכוונות הטובות מופנות לכיוונים לא נכונים אך הן שם וניתן לפגוש אותן ולהתחבר אליהן.

תוספת זאת מדגישה את הזהירות הנדרשת אל-מול תפיסת הסוכנות – לוחם השמבאלה הוא בראש ובראשונה סוכן של אהבה, חמלה, נדיבות ולכן שותפות. ישנם מקרים ואיזורים בהם נדרשת התנהלות חשאית, אך זו צריכה להיות מוגבלת ואל למתרגל לשכוח לרגע את הטוב של האחרים מחד, ואת העובדה כי גם את לבנו חוצה קו של טוב ורע, קו ששם גבול של צניעות לכל פעולה אנושית.

רעיון חשוב נוסף של מייסי שמקופל באגדה הקצרה הזו הוא הרעיון של 'מנומאיה', תפיסה אופטימית לפיה כל הבעיות האנושיות יכולות בהכרח להיפתר על ידי אנשים, משום שמקורן בתודעה האנושית המתעתעת. אם נקבל את התפיסה הזו, הרי שזוהי דוגמא לאופן בו חוכמה מנהלת את יתר השלמויות ומשפיעה על הסבלנות אל-מול הבעיות האנושיות ועל המוטיבציה לקיים מאמץ-נלהב. אותה התגייסות אנושית שהובילה לעלייתו של הרוע, היא זו שיכולה גם להביא לעלייתו של הטוב וביתר-שאת, משום שהטוב והטוב הנם מהותו האמיתית של הקיום האנושי. לתפיסה של מנומאיה מחובר גם הרעיון לפיו אין אנו יכולים לדעת את ההשפעה של פעולתנו והתפיסה לפיה כל פעולה שמקורה בכוונה טובה מהדהדת לרשת כולה, לרקמה כולה ומביאה בהכרח לתוצאות טובות.

5.4.7 בודהיצי'טה כדיספוזיציה – התכוונות של חמלה וחוכמה:

**"כל עוד קיים החלל,
כל עוד נותרו יצורים חשים,
עד אז, מי ייתן ואוותר גם אני
ואפזר את מכאובי העולם"**⁹⁴⁴

האגדה מסתיימת בדגש על שתי הדיספוזיציות המרכזיות שמגדירות את הבודהיסטווה – חוכמה וחמלה – כלי נשקו של לוחם השמבאלה. פה מדגישה מייסי שוב את סכנותיה של החמלה – החמלה היא דלק, מקור מוטיבציה, אך לבדה היא עלולה לשחוק. אל-מול כל כישלון, אל-מול כל ילד שנפגע. החוכמה רואה את הריקות והיא מאפשרת את עלייתה של המדרגה הגבוהה של החמלה – "חמלה נטולת מושא" – חמלה שלא נאחזת באף מושא פרטיקולרי ונתרת תמיד פלואידית, גמישה ומתפשטת. כפי שפירטתי בפרקים הקודמים, המעשה החינוכי נע על המתח שבין המחויבות האינסופית ל'פנים' כפי שמגדיר זאת עמנואל לוינס, הפנים הממשיים שאל-מולי עכשיו, לבין ידיעת ריקותם של הפנים והמחויבות להווייה השלובה כולה, לכל הפנים

⁹⁴⁴ שאנטידווה, מתוך: ה-Bodhicharyavatara, 'המדריך לאורח חייו של הבודהיסטווה', בתוך: הדלאי לאמה, 2004, עמ' 54.

כולם. בהקשר של תפקיד הסוכן, הריקות היא שמאפשרת מיקוד במטרות ארוכות טווח שלא נאחזות בפנים קונקרטיים כאן ועכשיו. החמלה היא שריון המגן מפני הפיכה של תפיסה שכזו לניהיליסטית או קרה. החמלה תמיד שומרת חום. בפראפרזה על סטאלין יכולים היינו לומר כי לוחם השמבאלה מסרב להתייחס לבני אדם כְּשֶׁבָּבִים.⁹⁴⁵

דיספוזיציות: מחכמה לחמלה – חכמה של חמלה – את תרגול החוכמה מגדירה הסוטרטה על עירור האמונה במהאיאנה כ'התבוננות צלולה' שמטרתה: "לתפוש באופן חד את התכונות של התופעות המותננות-סיפיתיות". היא מתייחסת לתרגול החוכמה, לתרגול ויפשינא כתרגול רפלקטיבי של התבוננות על כל התופעות כנגועות בשלושת המאפיינים. לכך היא מוסיפה אובייקט הגות נוסף:

"עליו להרהר באופן הבא: כל היצורים החיים... משום שהם נגועים בבורות, התירו לתודעתם להיות בסמסארה; הם כבר סבלו את כל האומללויות הגדולות של גוף ותודעה, גם כרגע הם תחת לחץ וכפייה אין-סופיים והסבל שלהם בעתיד יהיה אף-הוא ללא-גבול. הסבל והאומללות האלה, קשים לזניחה, קשה לנער אותם, ובכל זאת הנושאים אותם אינם מודעים למצבם. בשל כך הם ראויים לחמלה רבה".⁹⁴⁶

ההרהור בחמלה מוצג כאן כחלק מובנה מתרגול החוכמה – כמסקנה הכרחית של החוכמה. ההתבוננות בסימנים, (שלושת המאפיינים), וידעתם הנה אובייקט קלאסי של תרגול ויפאשיאנה, כאן מוסיפה הסוטרטה את ההכרח במודעות עמוקה לדוקה של כל היצורים החיים. כלומר, הסוטרטה אינה מוכנה לסמוך על הרמת מבט ספונטנית שתיצור מודעות לכך שהדוקה חובקת כל. היא דורשת הרהור וידעה של הדוקה האוניברסלית והיא אף מציגה את המסקנה ההכרחית – החמלה.

מהפרספקטיבה של ששת השלמויות, ההרהור בחמלה הוא ששומר על המתרגל מפני הסכנה שבשביעות הרצון העצמית שעלולה השקיעה בריכוז לעורר. מסיבה זו הכרחי שהרהור זה יהיה תמיד חלק מובנה בתרגול. כך נשזרת חוכמת החמלה אל-תוך התרגול – היא ספוגה בתרגול ארבע השלמויות של הפעולה והיא נוכחת בהכרח בתרגול החוכמה. הריקות נוכחת אף היא בכל חמשת התרגולים. כאמור, תשומת הלב לריקות צריכה להיות מתורגלת בכל רגע ורגע.⁹⁴⁷ באמצעות שזירה זו מציגה הסוטרטה תרגול המשלב את הכנף של הריקות והכנף של החמלה בכל רגע ורגע של תרגול.

דמותו של הבודהיסטווה:

החלוקה לדיספוזיציות, או שלמויות, התמקדה בתכונותיו של הבודהיסטווה או ליתר דיוק בתכונות אותן יש לפתח ולהביא לשלמות כדי לפגוש את האידיאל הזה. אולם הדרך הבודהיסטית איננה מסתפקת בתהליך זה. ההתייחסות לבודהיסטווה איננה כאל אידיאל אוטופי, אלא כאל אידיאל בר-מימוש, לכן מוצגת גם

⁹⁴⁵ הכוונה לאמרה של סטאלין "כשכורתים עצים עפים שבבים" בעזרתה הוא הצדיק את המוות ההמוני שעטף את ההקמה והפיתוח של ברית המועצות תחת שלטונו.

⁹⁴⁶ "He should reflect in the following way: all living beings, from the beginningless beginning, because they are permeated by ignorance, have allowed their mind to remain in samsara; they have already suffered all the great miseries of the body and mind, they are at present under incalculable pressure and constraint, and their sufferings in the future will likewise be limitless. These sufferings are difficult to forsake, difficult to shake off, and yet these beings are unaware that they are in such a state; for this, they are greatly to be pitied" שלי. תרגום שלי.

⁹⁴⁷ כנפיים שמגשרות על שני האספקטים של הככות. על הנוכחות המתמדת של הריקות אומרת הסוטרטה כך: "גם אם הוא קם מהישיבה בתנוחה זו (במדיטציה) ועוסק בפעולות אחרות... עליו בכל עת להיות בתשומת לב ליישום של האמצעים המיומנים של תרגול ה'סיום' עד כדי שלמות. עליו לסגל עצמו לעיקרון יציב של הטבע המהותי של המציאות, להתבונן ולבחון את החוויות שעולות מהתבוננות זו".

Even if he arises from his sitting position and engages in other activities, such as going, coming, advancing, or standing still, he should at all times be mindful of the application of expedient means⁹⁴⁷ of perfecting "cessation", conform to the immobile principle of the essential nature of Reality, and observe and examine the resulting experiences.

דמותו לאחר פיתוח השלמויות. על פי הסוטר, תרגול החוכמה ופיתוחה של החמלה, תוביל את המתרגל/ת להישבע שבועה – שבועת הבודהיסטוּה :

”הלוואי שהתודעה שלי תהיה חופשית מהבחנות כך שאוכל לבצע את כל הפעולות המיטיבות בעשרת הכיוונים; מי ייתן ואני, עד סוף העתיד, באמצעות שימוש באין-סוף אמצעים-מיומנים (אופאיה), אעזור לכל היצורים החשים הסובלים כך שהם יזכו להשיג את האושר-העילאי שבנירוואנה, המטרה הסופית”.

שבועה זו, הרגע בו נוצרה המחויבות המלאה להתכוונות הזו, מהווה על פי הסוטר נקודה בה עולה המתרגל על דרך הבודהיסטוּה. הוא פיתח אמונה מספקת כדי להישבע שבועה, כדי להתחייב לתרגול: האמונה במהאיאנה, במרכבה הגדולה שנושאת את כל היצורים החשים אל השחרור, ההבנה כי השחרור האישי נגוע בבלבול, בורות וחוסר הבנה. המהאיאנה הופכת עבורו לדרך חיים, לדרך לשחרור מאי-הנחת - בודהיציטה התעוררה בו.⁹⁴⁸ שבועה זו מעלה את המתרגל על דרך חדשה: לאחר שנשבע כזו שבועה מחויב המתרגל:

”בתואם ליכולותיו וללא היסוס, לתרגל כל סוג של טוב

בכל עת ובכל מקום

ולא להיות עצל בתודעתו.” (שם)

מטרתה של השבועה ליצור מחויבות, שעשויה להוות מקור למאמץ-נלהב. כעת יכול המתרגל להפנות את כל מרצו לעשיית טוב כחלק מהתרגול הספיראלי של שש השלמויות: ”פרט לזמנים בהם הוא יושב בריכוז בתרגול של ‘סיוס’ עליו להגות בכל זמן אודות מה נדרש לעשות ומה אין לעשות”.⁹⁴⁹ פרט לזמנים בהם הוא שקוע בתרגול המדיטטיבי עליו להגות במה נדרש לעשות על מנת לעזור לכל היצורים החשים הסובלים כדי שיזכו להשיג נירוואנה ומה אין לעשות.⁹⁴⁹

חשוב להדגיש כי העלייה על דרך הבודהיסטוּה איננה סוף הדרך אלא שלב בלבד. עצם הצורך בשבועה מעיד כי הנדיבות והמאמץ הנלהב לא צמחו לכדי שלמות. אולם מדובר בצומת חשוב - צמיחתה של ההתכוונות הנכונה עד רמה מספקת שיוצרת אצל המתרגל את המחויבות להישבע אשר מובילה בתורה להמשך תרגול השלמויות. התרגול הוא תרגול אֶחָד: לכל אורך הדרך יש צורך בעשיית טוב, לכל אורך הדרך יש צורך בפיתוח מדיטטיבי. התרגולים הם תרגולים משלימים המעצימים זה את זה הדדית. מה שיוצר את הקוהרנטיות בין האימונים הוא גם הצגתם כרצף התפתחותי ספיראלי, אך בעיקר ההתכוונות העומדת בבסיסם: להגיע להתעוררות למען טובת כל הברואים - בודהיציטה. התכוונות זו שנטועה בהבנה של חוכמת הריקות, התהוות הגומלין והחמלה, מבחירה שאי אפשר להפריד בין התרגול החיצוני והתרגול הפנימי. שאי אפשר להפריד בין תיקון 'עולם' לתיקון 'אדם'. מהפרספקטיבה של חוק הקרמה אין כל הבדל בין פעילות החוצה לפעילות פנימה. האיכות הקובעת הנה ההתכוונות ויש לה ערך גדול הרבה יותר מאשר לתוצאה.

למושג 'בודהיציטה' שני מובנים, בהיבט המוחלט פירושו המילולי הוא תודעה (צ'יטה) נִיעוֹרָה (בודהי),⁹⁵⁰ "הגשמת טבע הבודהה, טבע הערות".⁹⁵¹ בהיבט היחסי, כדרך, משמעו: "ההתכוונות האלטרואיסטית להגיע

⁹⁴⁸ האופן בו יש לפתח בודהיציטה, תוך שילוב של חוכמה ושיטה, מוצג בסוטר על גירור האמונה במהאיאנה, בחלק הרביעי: "על אמונה ותרגול". החלק השלישי בסוטר עוסק בדרך הבודהיסטוּה ואילו החלק הרביעי מיועד לאלה שטרם עלו על דרך זו. על פי הסוטר, הנקודה בה עולה אדם על דרך הבודהיסטוּה היא הנקודה בו הוא מפתח בודהיציטה. להתכוונות זו מתייחסת הסוטר כ'אמונה במהאיאנה' – אמונה במוביל הגדול, אמונה בדרך שמטרתה שחרור כל הברואים. טיפוח האמונה נעשה על ידי תרגול אינטגרטיבי של שש השלמויות באופן שיש בו אינטגרציה של חוכמה ושיטה.

⁹⁴⁹ הכוונה למה שיש לעשות ולא לעשות בהיבט של פעולה בעולם. יובהר כי אין הכוונה להפסקת תרגול הויפשינא, אלא שויפשינא, בניגוד לסמאדהי הנו לשיטתה של הסוטר תרגול הגותי בו ניתן להגות בשאלות אלה.

"Having made such a vow, he must, in accordance with his capacity and without faltering, practice every kind of good at all times and all places and not be slothful in his mind. Except when he sits in concentration in the practice of "cessation", he should at all times reflect upon what should be done and what should not be done".

⁹⁵⁰ נִיעוֹרָה – awakened, שהתעוררה. ע"פ הדלאי לאמה, 2001, 164.

⁹⁵¹ טל, 2006, 111.

להתעוררות מלאה למען טובת כל היצורים החשים".⁹⁵² דרך זו משלבת **התכוונות ספוגה בחמלה ואהבה** לכל היצורים החשים; **תרגול** על מנת להגיע **להתעוררות** מלאה. הדגש על התכוונות הבודהיציטה מבהיר כי שתי הדיספוזיציות היסודיות ביותר הן ההתכוונות החומלת כשהיא שזורה בהבנה כי בסיס הדוקהה הוא בתודעה (בשלושת הרעלים) וכי הדרך היחידה להביא לסיום הדוקהה הנה על ידי טיהור התודעה וכי פתרון של הדוקהה הממשית בעולם לעולם לא יוכל להספיק, (או בגדר האפשר). בודהיציטה היא ההתכוונות הנובעת מההבנה המדויקת של ארבע האמיתות – תובנת הדוקהה מעוררת חמלה, המודעות לאפשרות לנירוואנה מעוררת תקווה והתובנה על מקור הדוקהה מבהירה כי הדרך היחידה להגיע לפתרון הנה על ידי טיפול במקורות האמיתיים, כל אלה יחד מולידים את הדרך.

החוכמה והחמלה שזורות זו בזו – הבנה של ריקות ללא חמלה לא תוביל לתוצאה הרצויה. היא עלולה להוביל לשביעות-רצון עצמית, ניהיליזם או לעצלות רוחנית. פעולות בעולם שאינן נטועות בבודהיציטה, לא יובילו להתמרת התודעה או אפילו יהיו בלתי-מיטיבות. הן עלולות למשל להיות נטועות ביהירות ורחמים כלפי מושאי הפעולה או לחזק תפיסה חומרנית. מאידך, בודהיציטה ללא תובנת הריקות תהיה לא מאוזנת. לא תהיה בה הבנה נכונה של מטרת הבודהיציטה – ההתעוררות, הנירוואנה והשחרור. לא תהיה בה הבנה נכונה של המציאות הקיומית.

למרות זאת, ישנן דרכים שונות לטפח בודהיציטה: על פי הדלאי לאמה "קיימים שני סוגי מתרגלים. יש המתאמנים תחילה בהבנת הריקות ואחר כך מפתחים בודהיציטה. האחרים מפתחים תחילה את החמלה ואת הבודהיציטה המוסכמת, דבר המוביל בסופו של התהליך להבנת הריקות".⁹⁵³ בהתאם לנטיותיהם ויכולותיהם מתרגלים שונים ישימו דגש על תרגולים שונים, המטרה והתוצאה זהות. מסיבה זו מגדירה הסוטר שמתרת העל של התרגול הראשוני היא פיתוח ההתכוונות הנכונה. מטרת התרגול הבסיסי הוא לעורר בודהיציטה, היא עומדת בבסיס תהליך ההתמרה והיא גם פותחת את החיבור 'שמונה בתים על התמרת התודעה':

"בהחלטה נחושה להגיע למטרה הגבוהה ביותר
למען רווחת כל היצורים החשים,
שעולה בערכה אף על אבן המשאלות,
מי יתן ויהיו הם יקרים בעיני בכל זמן".

התכוונות זו אינה מתכחשת לרצון האישי בשחרור מהסבל. אין פה ניסיון לאלטרואיזם מזויף, אלא תפיסה המניחה כי: "טבעו של הבודהיציטה הוא כזה, שכאשר האדם עוסק במילוי משאלותיהם של אחרים, הגשמת שאיפותיו האישיות מופיעה כתוצר לוואי" הנחה זו אינה הנחה מיסטית, היא מבוססת על לוגיקה לפיה "תרגול, יצירה וטיפוח הכוונה האלטרואיסטית הוא דבר יסודי כל-כך, עד שהוא מכיל בתוכו את כל היסודות המהותיים של כל שאר התרגולים הרוחניים".⁹⁵⁴ לאור מרכזיותה של ההתכוונות מתייחס הדלאי לאמה למספר סדרות של מדיטציות אנליטיות שיטתיות שמטרתן פיתוח התכוונות זו – המרכזיות ביניהן הן שיטת "המרה והשוואה בין העצמי לאחר" ושיטת "שבע-נקודות סיבה ומסובב".⁹⁵⁵ בשתיהן המטרה היא הפחתת הריכוז העצמי והגברת הבודהיציטה שמוצגת כהיפוכו של הריכוז העצמי. ראוי אפוא לסכם בבית-שיר של המרת העצמי באחר שמבהיר זאת באופן יפהפה:

"מחלה תמידית זו של ההתרכזות בעצמי
היא הגורם לסבל שאין בו חפץ.

⁹⁵² הדלאי לאמה, 2004, 51. הדלאי לאמה משתמש במושג 'הארה' בשעה שאני משתמש במרבית החיבור במושג 'התעוררות'.

⁹⁵³ הדלאי לאמה, 2001, 139.

⁹⁵⁴ הדלאי-לאמה, 2004, 52-53.

⁹⁵⁵ הדלאי לאמה, 2004, עמ' 69. פירוט שיטת 'שבע נקודות סיבה ומסובב' – 70-78; המרה והשוואת העצמי עם האחר 84-78.

מתוך הבנה זו הענק לי מהשראתך להטיל את האשמה על השד המפלצתי של האנוכיות, לצאת נגדו ולהרסו. הדאגה ליצורים החיים והפעולה להבטחת אושרם הן השער המוביל לטוב אינסופי. מתוך ראייה זו הענק לי מהשראתך להוקירם יותר מאשר את חיי, אפילו יקומו עלי כאויביי... בקצרה, הילדותיים עמלים למען מטרותיהם בלבד, ואילו הבודדות פועלים אך ורק למען האחרים. מתוך הבנת ההבדלים בין מגרעות האחת ובין מעלות האחרת, הענק לי מהשראתך להחליף את עצמי באחרים.⁹⁵⁶

5.4.8 סיכום: לא גיבור, גיבורים של זיקה – בחזרה לקהילה ולמערכות היחסים:

בפרק זה הוצגו מספר מאפיינים של דמותו של הגיבור הבודהיסטי המעורב: Think Sangha הציעו דמות של אינטלקטואל מהפכני בודהיסטי שמשלב בין תרגול, פעולה וחקירה. בעזרתו של מרטין בובר ציירנו דמות של אמן של רוח – 'האדם השלם' – ואילו ג'ואנה מייסי הציעה את של 'לוחם השמבאלה', סוכן חברתי-רוחני. את כל אלה ביקשתי לכנס תחת דמותו של הבודהיסטו שהוצגה באמצעות ששת השלמויות ובודהיציטה – ההתכוונות שבבסיס תרגולן ובבסיס הדרך כולה. ובכל זאת נותרת השאלה – האם ניתן בכלל לכנס את כל המאפיינים הללו לכדי דמות אחת קוהרנטית? או לחילופין, האם הגיוני להציג אידיאל כל כך רחב ויומרי?

הגישה שהוצעה כאן לבודהיזם מעורב חברתית מתייחסת אל הבודהיזם המעורב כחלק מהבודהיזם ומקבלת את הפרדיגמה של ארבע האמיתות, פרדיגמה לפיה דוקהה היא מציאות קיומית (כמעט) אימננטית בעולם החומר, לפיה השחרור היחידי האפשרי מדוקהה הנו שחרור רוחני-תודעתי: שחרור משלושת הרעלים, מהשתוקקות, היאחזות ובורות. הבודהיזם המעורב שהוצג כאן אינו חולק על הגישה הרוחנית הזו, הוא רק מוסיף שני נדבכים יסודיים: ראשית, הפוליטיקה הבודהיסטית מבהירה כי 'הוויה מעצבת תודעה', כלומר, התנאים החומריים משפיעים על חיי התודעה והרוח – התנאים המטריאליים מעצבים את הכבלים הרוחניים, מעמיקים תאוה, שנאה ובורות. הזרמים הבודהיסטים כולם מראים שהדרך לשחרור איננה רק מדיטטיבית, ישנן דרכים שונות לעצב, לפתח ולטפח את התודעה. הבודהיזם הפוליטי מדגיש את כוחם של המוסדות בעיצוב התודעה והוא מבקש לשנותם. שנית, מבהיר הבודהיזם המעורב, מכיוון שהתרגול של נדיבות, מוסריות, סבלנות, מאמץ, חמלה ואף חוכמה יכול ואף (כמעט) הכרחי שיתקיים בעולם, יש לנתבו לכיוונים שמשפיעים על החברה באופן מיטיב וחכם – להפוך את העולם לטוב וצודק יותר, להרבות טוב בעולם מתוך תבונה וחקירה ולא מתוך בורות.

גישה זו התכנסה לטענה הראשונה על אידיאל האדם הבודהיסטי לפיה מדובר בראש ובראשונה במתרגל – אדם שעוסק בפיתוח וטיפוח התודעה, כאשר מטרת העל של תרגולו הנה פיתוח בודהיציטה. טענה זו עומדת, לכאורה, בסתירה לטענה לפיה לוחם השמבאלה הוא בראש ובראשונה שליח. הלכה למעשה אין פה סתירה: כל עוד מדובר בגישה בודהיסטית ניתנת קדימות לשינוי ופיתוח התודעה. האלטרואיזם הבודהיסטי מבהיר כי לא מדובר בהכרח בתודעה של המתרגל הפרטיקולרי, התודעה 'שלי'. בפראפרזה על בובר ניתן לומר כי

⁹⁵⁶ מתוך: מִנְחָה למורה הרוחני, בתוך: הדלאי לאמה, 2001, 85-86.

י'הבא לתקן יתחיל בתיקון התודעה'.⁹⁵⁷ כלומר, השליחות היא שליחות של דאגה לתודעות וראשיתה המתבקש הוא בטיפול התודעה האישית, לכן 'קודם כל מתרגל'. מתרגל, כלומר אדם שנותן קדימות לתודעה. התרגול כולל בתוכו אס-כן, עבודה פנימית-מדיטטיבית מחד, ועבודה חיצונית מאידך. כל זאת מתוך ניסיון מתמיד למוטט את המחיצות בין פנימי לחיצוני, בין תיקון אדם לתיקון עולם – לדעת את תיקון העולם שבעבודה הפנימית; להנכיח את תיקון האדם בעבודה החיצונית. ראינו כי תפיסת הריקות עשויה להוות פתח למורטוריום ביחס לפעולה החיצונית, להציע מרחב נשימה שמקורו בספק מתמיד באשר לאמיתותו של העולם, מרחב שמשמש מעין 'נוגדן' לנטייה המהותנית. הגישה האוטופיסטית של הגיבור הבודהיסטי יסודה בשילוב בין גישת הריקות לבין התובנה באשר לאימננטיות של דוקה ומקורותיה בעולם החומר. בד-בבד היא מלאת תקווה שמקורה בשתי האמיתות האחרונות – האפשרות לשחרור מלא מדוקה והעובדה שישנה דרך. הגיבור הבודהיסטי חוקר אפוא ללא הרף את תודעתו, את החברה בה הוא חי ואת האופנים בהם מעצבות החברה והתרבות את התודעה. מכך הוא מסיק הן לגבי אופני התרגול המתאימים מחד ולגבי אופני הפעולה החברתית הנדרשים מאידך.

פסקה זו מבהירה כי מדובר בדמות אינדיבידואלית שכמעט שאיננה בגדר האפשר, התלכדות מורכבת יתר על המידה של דיספוזיציות. הדמות שמצטיירת היא דמות שמשלבת מדינאי, אסטרטג, מומחה פוליטי-חברתי, יחד עם מורה רוחני מושלם – מומחה פסיכולוגי-תודעתי. סוכן חשאי של חמלה במסדרונות הכוח וגם מתרגל מסור במערה... גם הבודהיסטוה המושלם אינו יכול לעשות את כל אלה בו-זמנית.

דמותו של הבודהה ההיסטורי מייצגת התכנסות של רבות מהתכונות האלה יחד, אך הוא בחר לוותר על השלטון של נסיכות השאקיה ולהיות מורה רוחני, (עובדה שמצביעה על סדר העדיפויות הבודהיסטי). אחרים, דוגמת המלך אשוקה, בחרו להמשיך ולשלט. התובנה הזו והדוגמאות הללו מצביעות על שתי מסקנות באשר לאידיאל האדם הבודהיסטי – ראשית, היא מחזירה אותנו לשדה האוטופיסטי:

מדובר באידיאל שלא יכול להתגשם באופן מלא באדם אחד, האידיאל הנוקטור שמצביע על טווח פעולה, על ספקטרום אפשרי של תרגול. כל מתרגל ומתרגלת בהתאם לנטייתיהם, יכולותיהם וצרכיהם, יבחרו היכן להתמקם בטווח הזה.

שנית, האופן היחידי שבו אידיאל זה יכול להתגשם הוא בתוך קהילה. רק קהילה יכולה להצמיח בתוכה אנשים ונשים שהצליחו לפתח חלק מהאיכויות הללו למעלת שלמות ואף להביאן להגשמה. מדובר באידיאל שתנאי האפשרות היחידים למימושו הקונקרטי הנם הגשמתו במסגרת התהוות גומלין הדדית של כמה וכמה בני-אדם – של קהילה. כולם שואפים לאותו אידיאל, כל אחד מטפס בנתיב אחר מתפתח באופנים אחרים, מטפח איכויות אחרות. כולם שולבים יחד כדי לחקור יחד את התודעה, החברה והעולם וכדי לפעול ביחד בכל השדות כולם. חלק מתמחים במחקר, אחרים בפעולה, אך כולם שולבים ידיים לאור המטרה המשותפת – בודהיציטה.

תובנה זו שופכת אור גם על ייחודו של המחנך הבודהיסטי בתוך האידיאל הרחב. בהגותו של בובר ראינו את מרכזיותה של המחויבות לעבודה הפנימית, לפיתוח 'בינת עצמו', לפיתוח היכולת, הידיעה והאמונה כי ישנו אופי שמעבר להרגלים – איכות אליה התייחסתי כהכרחית למעשה החינוכי הדיאלוגי-בודהיסטי. כלומר, המחנך הדיאלוגי הכרחי שיהיה אדם שמקיים עבודה פנימית. אולם, ברור, מטבעו של המעשה החינוכי, כי הכרחי גם שיהיה זה אדם שעוסק בתרגול בעולם, במרחב הבין-אישי. שיהיה זה אדם שלמד להביא את חיותו לידי הגשמה במרחב הבין אישי, ישירות לזולתו. החיות יכולה להתגשם באופנים שונים אל-מול רשויות

⁹⁵⁷ למעשה בובר מדייק משום שהתודעה האישית, בניגוד לזו של האחרים, זמינה תמיד ומשום שכדאי לעשות עבודה פנימית לפני עבודה חיצונית ובכל זאת מדובר בדגש חשוב.

הזיקה השונות – היא יכולה להתגשם בטבע, אל-מול המצויים הרוחניים, אל מולו של 'האתה הנצחי' או הדהרמה, והיא יכולה להתגשם אל-מול הפנים, אל מול הזולת, אל מול האחר.

בפרק הרביעי טענתי כי הביטוי העליון של דוקהה בחברה ובתרבות בנות-זמננו הנו הניכור – מהטבע, מהאחרים ומעצמנו. טענתי כי התרגול הבודהיסטי בן ימינו ראוי שיפגוש את הדוקהה הזו, יתייחס אליה ויתאים עצמו אליה. למרות זאת, לא נכון יהיה לטעון כי האידיאל הבודהיסטי בן זמננו חייב להיות אידיאל של זיקה בלבד. אולם אופן ההגשמה הזה צריך שיהיה מרכזי יותר בדרך הבודהיסטית במערב וללא ספק, הכרחי שהזיקה תהיה מרכזית באידיאל המונח הבודהיסטי.

6. פרק שישי – אסטרטגיה: חמלה ואהבה רדיקליות – לקראת הכשרת מחנכים/ות דיאלוגית בודהיסטית

פתיחה - אסטרטגיה ממוקדת מחנכת – המחנך הבודהיסטי-דיאלוגי:

ניכורו של האדם מעצמו, מהטבע, מהרוח ובמיוחד מהאחרים הוצג בפרק הרביעי כְּלֵב הדוקה האנושית בת-ימינו. מקורה של הדוקה הזו בריכוז נרקסיסטי הולך וגובר, באתיקה ותפיסת עולם אנוכית שפוגשת ומחזקת נטיות פסיכולוגיות אפריוריות לריכוז עצמי, להשתוקקות אנוכית ולסלידה מכל מה שמאיים על סיפוק המאנויים.

אל מול הדיאגנוזה הזו הוצעה האפשרות לְחִיבוּר, **זיקה** בלשונו של בובר, האפשרות לטפח חיבור עמוק של האדם לעצמו ולאחרים. החיבור עשוי להתפתח מתוך המפגש עם האחרים והוא יכול להתחיל בעבודה פנימית. כך, חיבור שראשיתו בנוכחות, ביכולת להיות (Being), עשוי להפוך ליכולת להיות-עם, ולהניע תהליך הדדי מתגבר של פיתוח היכולת להתחבר לעצמנו ולאחרים. גם בובר וגם הבודהיזם מתייחסים אל האימון בנוכחות כאבן דרך מרכזית בתהליך זה, נוכחות העומדת בבסיס היכולת ליצור קשרי זיקה בלתי-אמצעיים, זיקת 'אני-אתה'. היא גם עומדת במרכז היכולת להיות עם ההווה והחוויה כפי שהם.⁹⁵⁸

חיבור שכזה אינו מתמצה רק בקשר עם האחרים - במפגש, אלא מעוגן באתיקה של מיקוד באחרים - אתיקה אלטראיסטית שמקורה בחמלה-אוהבת לכל החיים. ההגות הדיאלוגית איננה מציעה אתיקה נאיבית של טוב שמתמצית בפתיחת הלב לאחרים ולעצמנו, אלא צומחת מתוך מודעות עמוקה לגורמים ולתנאים שמייצרים סבל וניכור בעולמנו, לאופנים בהם הסבל מתמסד ומתמצק לתוך התרבות, החברה והפוליטיקה. האתיקה הדיאלוגית, בוודאי בגרסתה הבודהיאנית, הנה אתיקה רדיקלית אשר מתהווה ומתחדשת כאסטרטגיה אמיצה שמבקשת ליצור שינוי בסדר הדברים הקיים כדי לבנות עולם טוב יותר, עולם שיש בו פחות דוקה או ניכור, עולם שמציע לכולם את תנאי האפשרות לשחרור.

אסטרטגיה שכזו, אשר מתייחסת למרחב העצום שבין תיקון אדם לתיקון עולם בהכרח תהיה מאוד רחבה. נגעתי בפרק האחרון באידיאלים חברתיים אפשריים לבודהיזם דיאלוגי והספרות הענפה של הבודהיזם המערבי מציעה תשובות שונות לסוגיה הזו. הצבעתי על היחס לאידיאלים הללו כווקטורים של התכוונות שמובילים לשכלול האידיאל ולבחינה מתמדת של אופני ההגשמה האפשריים.

פרק זה עוסק באסטרטגיה להגשמתו של אידיאל זה וליתר דיוק בתפקידו של החינוך באסטרטגיה של הבודהיזם הפוליטי והמערבי. לשם כך הוצג בפרק הקודם לא רק אידיאל החברה, אלא גם אידיאל האדם. התבוננות על אידיאל זה מבהירה כי נדרשת אסטרטגיה רחבה מאוד משום שהיא מתייחסת לא רק לאידיאלים ומטרות של תיקון עולם, אלא גם לאידיאלים ולמטרות של תיקון אדם, אשר מותאמות לעידן הנוכחי. מהסיבות האלה בחרתי להתייחס בעבודה זו לנדבך שנתפס בעיניי כיסודי ביותר לאסטרטגיה חינוכית בודהיסטית - הכשרת מחנכים ומחנכות ברוח הבודהיזם הדיאלוגי, רוחה של **החמלה והאהבה הרדיקלית**.

בחירה זו אינה מקרית היא נאמנה לאופנים בהם פעל הבודהה עצמו ורבות מהמסורות הבודהיסטיות לאורך ההיסטוריה. למעשה, ניתן לטעון כי האידיאל הבודהיסטי מחייב אסטרטגיה ממוקדת אדם. הדרשות המוקדמות מספרות כי לאחר שהתעורר, הקדיש הבודהה זמן כדי להכשיר שישים מורים אותם שלח ללמד

⁹⁵⁸ גישת האקומי הפסיכולוגית מציגה את המושג 'נוכחות אוהבת' (Loving Presence), כנוכחות הנכונה עם עצמנו ועם האחרים. Kurtz, Ron, Loving Presence For Therapists, retrieved from: "Hakomi Education Network" site, August 17th, 2019: <https://hakomieducationnetwork.org/about-hakomi/articles/loving-presence-for-therapists/>

בכל רחבי הארץ. הוא יכול היה לנסות לחזור לארמון, לתפקידו כנסיך, ולנסות להפיץ את תורתו באמצעים פוליטיים, אך בחר לעסוק במה שניתן להתייחס אליו כהכשרת מחנכים. כאשר אידיאל האדם מורכב כל כך, כאשר אידיאל האדם דורש תהליכי לימוד והתמרה עמוקים כל-כך, נדרשת הכשרה אינטנסיבית של אלה שאחראים להגשמתו. חדר הניתוח המשוכלל ביותר, הוא ערימת חפצים ריקה ללא הכירורג המומחה. המכשור המדעי המשוכלל ביותר לא יניב תוצאה ללא חוקרת מוכשרת שעושה בו שימוש. באותו אופן כל האמצעים לחינוך בודהיסטי-דיאלוגי לא יועילו ללא המחנכת הנכונה. ישנה חשיבות לפיתוח תכניות לימודים, אמצעים טכנולוגיים וטכניקות מדיטיביות מותאמות לעולם החינוך בן ימינו. אך ראשית יש להבהיר כי אלה תמיד יהיו משניים להכשרת המחנכים והמחנכות. היות שמדובר בנושא שאינו מודגש די הצורך, ולאור קוצר היריעה, בחרתי להתמקד בהכשרה פדגוגית-קלינית.

הכשרה פדגוגית-קלינית: הכשרתם של אנשי חינוך מתמצה בשלוש או ארבע שנות לימודים גבוהים באוניברסיטה או במכללות ההוראה והמשכן בהשתלמויות שיהיו בדרך-כלל דיסציפלינריות ובמקרים אחרים חסרות קשר הכרחי וברור לעבודה החינוכית. הכשרת מחנכים ברוח הנדונה כאן תהיה דומה יותר להכשרתם של פסיכולוגים קליניים, הכשרה שכוללת לא רק תואר, אלא גם פרקטיקום ארוך ולאחריו שנות התמחות והדרכה, ובנוסף את החובה לעבור תהליך טרנספורמציה אישי משמעותי שמקביל לתהליך שהם מבקשים להציע לחניכיהם. תפיסת התפקיד של מטפלים מניחה כי נפשו של המטפל היא 'כלי העבודה' שלו ולכן תהליכי ההכשרה, הלימוד והחקירה הם אינסופיים וצריכים להמשיך להתקיים גם לאחר סיומו הרשמי של תהליך ההכשרה ולדרוש פרק זמן משמעותי מסדר יומו של המטפל. תפיסת התפקיד של המחנכת הדיאלוגית דומה ומחייבת תהליכי הכשרה, הדרכה והשתלמויות דומים.⁹⁵⁹

חשיבותה של האסטרטגיה:

שיטה חינוכית שלמה תציע התייחסות לכל רבדי המציאות – הקיומית והחברתית. הפרדיגמה של צבי לס מציגה ארבעה רכיבים להתייחסות כזו וגורסת כי שיטה חינוכית שלמה היא בעצם אידיאולוגיה. כך, כל שיטה שלמה תציע דיאגנוזה של המציאות - ניתוח שמסביר את המציאות ויוצק בה משמעות ואחריה תציע אסכטולוגיה או אוטופיה - אידיאל, מצב נשאל, פתרון לבעיות שהציפה הדיאגנוזה. האסכטולוגיה יוצקת אף היא משמעויות משום שהיא מעניקה כיוון, אמונה ותקווה שיש מה לעשות כדי להתמודד עם המציאות. הרכיב השלישי הוא האסטרטגיה: איך מגיעים מהמצב הנתון, הבעייתי, אל המצב הנשאל.⁹⁶⁰

ככל שהאסטרטגיה ברורה יותר, ככל שהיא תיתפס בת-הגשמה ורלבנטית לתנועה מהמצב הנתון למצב הנשאל, כך יגבר כוחה של האידיאולוגיה. למעשה, פעמים רבות האסכטולוגיה תהיה רחוקה ועמומה, אולם הבהירות באשר למה שצריך לעשות בהווה היא שתיתן לאידיאולוגיה עוצמה. עניין זה רלבנטי במיוחד לאסטרטגיות אוטופיסטיות בהן האסכטולוגיה תהיה תמיד בגדר מדומיין. כך לדוגמא, גישה חינוכית שממוקדת ב'צמצום פערים חברתיים', גם אם האסכטולוגיה שלה תיתפס ראויה ומדויקת, לא תהיה מפתה אם אין הרבה שאפשר לעשות כדי להגשימה (אם למשל, הכל תלוי בפוליטיקה הגלובלית כך שאין מה לעשות ברמה הלוקאלית). אחד הזיכרונות המכוננים שלי נוגע לתקופה בה עבדתי בעמותה שעסקה בצמצום פערים בשדה החינוך. באחד הימים עסקנו בסיכום שנת הפעילות והתבוננו בסיפוק על תוצאות עבודתה של העמותה: מאות פעילים שעבדו עם אלפי ילדים בפריפריה הגיאוגרפית והחברתית של המדינה. רצה הגורל

⁹⁵⁹ הבחירה בפסיכולוגיה קלינית היא רק דוגמה ואין בכוונתי לעשות אידיאליזציה של הכשרה זו. היא רלבנטית בשל משך ההכשרה, בשל תהליכי ההתמחות וההדרכה ובשל תפיסת התפקיד והקשר ההכרחי עצמי-תפקיד. חלק מהנדבכים הללו נמצאים גם בהכשרה של טייסי קרב או כירורגים, יתרונה של ההקבלה הזו מקורה בסעיף האחרון.

⁹⁶⁰ הרכיב האחרון הוא הקולקטיב – האוכלוסייה אליה מתייחסת האידיאולוגיה – רכיב זה פחות רלבנטי לדרך הבודהיסטית שהקולקטיב שלה אוניברסלי. יכולים היינו לומר שהקולקטיב בהקשר הפדגוגי, ובמיוחד לאור הדגש בו בחרתי כאן, היא המורים והמורות. אולם בהתייחס לאידיאל האדם שהצגתי בפרק הקודם מובן כי טענה שכזו איננה מתאימה. ראינו עוד, לעיל, כי הבודהיזם מוסיף נדבך נוסף לפרדיגמה של לס: המקור, הסיבה למצב הקיים. לס, 2000, עמ' 217-254.

וכמה ימים אחר-כך התפרסם דו"ח אי-השוויון השנתי שהראה שהפערים החברתיים התרחבו בשל כמה החלטות של הממשלה. התחושה של היעדר קשר הכרחי בין האסטרטגיה לאסכטולוגיה היא בסיס החולשה של אידיאולוגיות חינוכיות. מחקרים על פרישתם של מורים טובים מעבודה חינוכית מראים כי רבים מהם פורשים בשל תחושת חוסר משמעות.⁶¹ לרבים מהם ישנה דיאגנוזה לא-רעה של הבעיות והכשלים של מערכת החינוך, לרבים ישנה גם אסכטולוגיה של מערכת חינוך טובה, אולם המרחק העצום בין דיאגנוזה לאסכטולוגיה מחד, והתחושה שהאסטרטגיה היומיומית לא גורמת להתקדמות אמיתית מאידך, גורמים לייאוש, לתחושת חוסר משמעות ולפרישה.⁶²

לעומת אלה, גישה חינוכית שמסתפקת באסכטולוגיה צנועה אך מציעה אסטרטגיה איתנה תהיה מפתה יותר. ניקח לדוגמה את גישת החינוך המתחרת של דני לסרי הגורסת כי בית הספר הממלכתי חסר תקווה ומציעה אסטרטגיה של פעולה מחוץ לזרם הממלכתי.⁶³ האסכטולוגיה של גישה זו צנועה בהרבה מתפיסת 'צמצום פערים', אך מכיוון שהיא בת-השגה ומכיוון שהאסטרטגיה שלה בהירה ומלאת עצמה תהה זו גישה מפתה יותר. הגישה של 'צמצום פערים' עלולה ליצור חוויה שבה השליטה נתונה בידי כוחות עלומים ומרוחקים – הממשלה, השוק הגלובלי, כוחות הכלכלה הנסתרים – והיא מותירה אותנו חסרי אונים. השנייה, לעומת זאת, מציעה מוקד שליטה פנימי – הקמה והשתלבות במסגרות חלופיות, בלתי תלויות, שבהן ניתן ליצור מציאות שונה בתכלית. גם בתפיסה של לסרי ישנם רכיבים אוטופיסטים – שינוי המציאות מתרחש היכן שניתן ליצור אותו, אולם עוצמתה נובעת מעוצמת הדיאגנוזה שמתייחסת למחלות הכרוניות של מערכות החינוך הממלכתיות מחד, ומיעילותה ובהירותה של האסטרטגיה מאידך.

אסטרטגיה יעילה תפגוש באופן מדויק את החרדה משבירתו של העצמי, מחולשה, מכישלון ותציע תפיסה-עצמית של כוח, עֶצְמָה, אֶזְרָה ובמיוחד אי-תלות: לא משנה מה עושים האחרים, אנחנו תמיד נשארים בשליטה. הגישה של צמצום פערים מעוגנת בפדגוגיה הביקורתית שזוכה בדרך כלל למקום של כבוד בקרב סטודנטים לחינוך והוראה. בה בעת, החינוך הממלכתי נעשה שמרני יותר והפערים החברתיים מתרחבים. הפרספקטיבה שמוצעת כאן מציעה הסבר ברור: קשה מאוד להחזיק תפיסה ביקורתית במערכת החינוך הממלכתית. מעטים המחנכים והמחנכות הביקורתיים שיצליחו לשרוד בתוכה, חלק מהם יתיאשו ויפרשו, חלק יעברו למסגרות חלופיות דוגמת זו של לסרי, אחרים יוותרו מראש על הפרקטיקה החינוכית והיתר ירפו מהאידיאולוגיה ויתמסרו לפרקטיקה היומיומית. ההסבר לכך הוא שהגשמה של פדגוגיה ביקורתית בבית ספר משמעה חוויה מתמדת של הפסד וכישלון. הפסד למערכת המתועשת, ההישגית, הבנקאית, ממוקדת הציונים, כישלון בהשגת מטרות העל של שחרור ושינוי חברתי. ההפסד והכישלון מובילים לתחושת אובדן שליטה אל-מול עצמתה הדורסנית של המערכת והאינרציה ההישגית, שבתורה מובילה לפליאה אבסורדית שמקורה בחוסר ההבנה של הסטיכיה הזו. כדי להיאבק במיקוד השליטה החיצוני יאלצו מחנכים ביקורתיים לפרוש או להתמקם בחלקים 'חברתיים' של בית הספר – כיתות הסיוע למשל. שתי האפשרויות האלה מאפשרות מיקוד שליטה פנימי ואליהן מצטרפת אפשרות השכחה האידיאולוגית. את הפרישה ניתן למקם בתוך מרחב האנומיה החברתית הכללית של המודרנה: אינני יכול להשפיע על מערכות גדולות, אבל אני בהחלט יכול לנסות לשלוט על חיי הפרטיים, על הקריירה שלי, המשפחה שלי. החיים

⁶¹ פרידמן וגביש מראים את מרכזיותה של תחושת חוסר המשמעות בתהליכים של שחיקה, מלצר מדגים את מרכזיות הפער בין ציפיות למציאות: פרידמן, יצחק, גביש, בלה, שחיקת המורה התנפצות חלום ההצלחה. ירושלים: מכון הנרייטה סאלד, 2003. מלצר, ש., קונפליקטים ושחיקה בעבודת המורה, חיבור לשם קבלת תואר "דוקטור בפילוסופיה", אוניברסיטת חיפה.

⁶² המחקר מראה גם כי ככל שהמורה הוא יותר אידיאליסט, כלומר עם ביקורת נוקבת יותר על המציאות מחד, ועם תפיסה אוטופית מאידך, כך גבוהים יותר סיכוייו להישחק: Friedman, Itzhak, High and low burnout schools: school culture aspects of teacher burnout, The journal of educational research, 1991, 84 (9), Pp. 325-333.

⁶³ לסרי מגדיר עצמו כפדגוג דיאלוגי ועוסק גם בחינוך פתוח. בפסקה כאן ביקשתי להדגיש את הבחירה שלו לעבוד מחוץ למערכת ואת ההיגיון בבסיס גישה זו. הרחבה על גישתו של לסרי ניתן למצוא במאמרו חינוך מתחרת או בספרו 'פינוקיו יורד מהפסים': לסרי, דני, חינוך מתחרת, נשלף ב-1.10.19 מ: http://www.dialogit.org/archives/1944#_ftn1

האינדיבידואליסטים מציעים מיקוד שליטה פנימי ואסטרטגיה בהירה - קשר ברור בין פעולה לתוצאה. אולם הבחירה האנומית לוותר על האידיאולוגיה מותרת צלקת של חוסר אונים בכל מה שמשתרע מעבר לפרטי ומנתקת את האדם מהקהילה, מהמשמעות ולכן מעצמו. התייחסנו לכך בהרחבה בפרקים הקודמים, וניתן להתייחס לתופעה זו כהתגשמות של מועקת המודרניות במערכת החינוכית.

בקונטקסט הזה אפשר להתפעם שוב מהגיונו של בובר (בהמשך לחסידות), שמדגיש כי "הבא לתקן יתחיל בו בעצמו". מעשה התיקון – אדם-עולם - הכרחי שיהיה זמין תמיד. זמינות זו מאפשרת שמירה מתמדת על מוקד שליטה פנימי, תיקון האדם הוא לא רק ראשית הדרך, אלא גם הבסיס הבטוח. היכולת להחזיק אידיאולוגיה הומניסטית בימים של פופוליזם והידלדלות-רוח לא יכולה להישען רק על אסכטולוגיה הומניסטית של חירות, שוויון ואחוות-עמים. ככל שחולפות השנים נבואתו הדטרמיניסטית של מרקס נדמית פחות ופחות נגישה.⁶⁴ רק מעטים מצליחים לאחוז בה בעוז ואצל רבים מהם נראה כי מדובר באילוץ ערכי - הם אווזים רק בגלל חוסר יכולת נפשית להגר לאידיאולוגיה האינדיבידואליסטית - וניכר כי האילוץ הזה מוליך למיאוס גובר כלפי המציאות הסרבנית, כלפי האידיאולוגיה המתחרה וכלפי ההמונים, עבורם הם מבקשים חירות ושוויון, ומהם הם דורשים אחווה. אחרים, וראוי לומר שמדובר ברוב, אווזים ברפיות באותם ערכים הומניסטיים מבלי לשים לב לעובדה שהאסטרטגיה האינדיבידואליסטית-קפיטליסטית בה הם מנהלים את חייהם עומדת בסתירה עצומה לאותם ערכים עצמם.

כדי להיות מסוגלים לאחוז ביציבות באידיאולוגיה הומניסטית נדרשת אסטרטגיה הומניסטית ברורה ונגישה, שמציעה כלים זמינים להתמודדות בכל רגע ובכל מצב.⁶⁵ בנקודה זו ברור גם יתרונה הסגולי של הדרך הבודהיסטית בעת הזו: דרך שיטתית שמציעה מתודה חילונית עשירה של תיקון אדם.⁶⁶ הדרך הבודהיסטית מציעה למחנכים הביקורתיים מיקוד שליטה פנימי ואסטרטגיה נגישה ויעילה במעשה התיקון. המיקוד בתיקון האדם, ב-יכל המציל נפש אחת, מאזן את החלומות החברתיים הגרנדיוזיים ונותן משמעות גם לפעולות הקטנות לכאורה. מדובר אפוא, לא רק במתודה אלא בתפיסה א-דואלית שאיננה מוותרת על החלום, אך גם מייחסת חשיבות רבה להווה. אולם פרק זה, בשונה מקודמו, אינו מוכן להסתפק רק בגישה הכללית לחינוך כאסטרטגיה ומבקש גם להציע כלים פרקטיים להתמודדות עם המציאות הסרבנית. המתודה, בהקשר זה, איננה רק מתודה משום שהיא חלק מהאסטרטגיה שמאפשרת את המשך התהליך. הניתוח לעיל מחדד ומחזק את ההעדפה שלא להתמקד בדמותו של בית ספר בודהיסטי או מערכת חינוך בודהיסטית. שלא לצייר אסכטולוגיות מדומיינות שיכולות להתגשם רק כיוצא מן הכלל שאינו מעיד על הכלל, או לשמש כקונסטרוקציה מדומיינת שרק מזכירה עד כמה המציאות עגומה. האסטרטגיה המוצעת ממוקדת בדמותם של המחנך והמחנכת, המורה והמורה, האקטיביסטים הבודהיסטיים שמבקשים לתקן את העולם בתוך 'החומר הסרבני' שמתמשך מאז ימיו של בובר ועד היום. להתמקד באידאל של מחנך ומחנכת שאינם חוששים מדרך ארוכה.

למעשה, עבודה זו מתמקדת בשני הקצוות: הפרק הרביעי וחלקו הראשון של הפרק החמישי הציגו את האסכטולוגיה הבודהיסטית הכללית כשיטה חברתית-פוליטית, ואילו המשכו של הפרק החמישי והפרק השישי מציגים את אידאל האדם שיכול להגשים את התפיסה הזו במציאות משתנה ואת האסטרטגיה

⁶⁴ הלכה למעשה ישנה תנועה מתמדת של התקדמות לעבר נבואתו של מרקס, בוודאי אם נשווה את המצב הנוכחי למצב ב-1848, אולם היות שמדובר במעין טנגו ומכיוון שאנחנו נמצאים כרגע ב'צעד אחורה', קשה לשים לב לכך, להחזיק תפיסה על-זמנית שרואה את המציאות בתוך קונטקסט זמן רחב כל-כך ומוצאת אופטימיות אסטרטגית גם בהווה המאתגר.

⁶⁵ האסטרטגיה הגרמשיאנית, לדוגמא, על כל יפיה, כרוכה בהפעלה מתמדת של הדמיון – דמיון של הגשמת האסכטולוגיה, דמיון של הרשת של 'סוכנים חשאי' בכל מרחבי החברה שאני חלק ממנה, מבלי שיהיה לי מפעיל או קבוצת התייחסות קונקרטית. אולי מסיבה זו הגורמים המרכזיים שמצליחים להפעיל גישה זו הם גורמים קהילתיים כמו אלה שקיימים בתנועות הבוגרים הקהילתיות.

⁶⁶ אתגרו של הבודהיזם הפוליטי, המעורב חברתית, לשזור את הדרך הזו בתפיסה חברתית ברורה וקוהרנטית לזו הפנימית.

להכשרתו של אדם שכזה. אסטרטגיה שכזו צריך שתכיל שני רכיבים מרכזיים: מחד, דרכים וכלים של עבודה פנימית, שיהיו זמינים תמיד (ולא רק כחלק מתהליך הכשרה), מאידך, דרכים וכלים של עבודה בעולם ובאופן ספציפי בשדה החינוך. כלים שיובילו להפחתתה של הדוקהה, הניכור, והריכוז העצמי ולהגדלת שביעות הרצון, הרווחה, החמלה, האהבה והדאגה לאחרים.

אין בכוונתי להצביע כאן על אופנים הכרחיים שיאפשרו להגשים את האסטרטגיות הנדונות בבית הספר או בארגון חינוכי אחר, אלא להציג את האסטרטגיות היסודיות להכשרת מחנכים ומחנכות ברוח הפדגוגיה הדיאלוגית הבודהיסטית: את האסטרטגיה הבודהיסטית לעבודה פנימית שכוללת פרקטיקות שונות ובראשן הפרקטיקה המדיטיבית; ולהציג את האסטרטגיות החינוכיות המרכזיות הנדרשות לפדגוגיה דיאלוגית בודהיסטית – ובראשן ההקפה.

כשהתחלתי לכתוב את הדוקטורט הכשרה שכזו נראתה כמו דמיון רחוק ואולי אפילו מנותק מהמציאות. מאז, עלתה המציאות על כל דמיון, זכיתי להיות חלק מהבאתה לארץ של השיטה הפדגוגית 'הזמנה לנתינה', (Call to Care), ששזורת יחד הכשרת מורים ומורות בתוך בתי הספר ברוח עקרונות היסוד הבודהיסטים, עבודה עם תלמידים ועם הקהילה. חבריי שהמשיכו את תהליך הפיתוח הקימו את 'המרכז לחינוך קשוב ואכפתי' שמקיים כבר היום השתלמויות מורים, הכשרת צוותים חינוכיים ותהליכים של ליווי בתי ספר בתהליכים של הגברת הקשב והחמלה.⁹⁶⁷ אם נקבל את ההנחה שתנועה זו תמשיך ותתרחב, ניתן לדמיין את האפשרות להכשרה מקיפה של מחנכים ומחנכות ברוח הפדגוגיה הדיאלוגית הבודהיסטית. פרק זה מבקש להציג את מוקדיה של הכשרה שכזו.

מאידיאל לאסטרטגיה - קבלה, חמלה ו-selflessness בבית הספר:

נדבך מרכזי בהכשרת מחנכים דיאלוגית-בודהיסטית הנו אופן המפגש עם העולם, עם המציאות המאתגרת. העבודה הפנימית צריכה להיות מכוונת אל המפגש עם העולם, אל היכולת לשמר את אותו מוקד שליטה פנימי, גם כאשר אנחנו פועלים על ועם מציאות קשה ומנוכרת, גם כאשר חלקים נרחבים של המציאות אינם בשליטתנו. בסוף הפרק בו קורא קן ג'ונס לתרגול מהאיאנה בחיי היום-יום הוא מציג מקרה מבחן של ריקות בפעולה בתוך בית ספר. מרתק לראות עד כמה המציאות באנגליה אותה מציג ג'ונס דומה לזו הישראלית.⁹⁶⁸ ברוחו של לס אפשר לפרק את מקרה המבחן לשני חלקים:

דיאגנוזה: "אף אחד מאלה שלומדים או מלמדים ב'בית הספר' של הסמסארה, אינו מטיל ספק באופן בו המציאות טופחת על פניך. קחו לדוגמא בית-ספר 'אמיתי' – תיכון מתפורר בלבה של עיר. רבים מהמורים ומהתלמידים חווים התנגדות מרה וכל יום עלול להיות עבורם גיהנום.... כל אחד מהם בנה לעצמו דימוי מנטאלי של בית הספר כדי למצוא הגיון בחוויה וכדי להסביר לעצמם את תפקידם בו... באמצעות כל המשמעויות המשותפות (או המתבדלות) הללו, אלה שעובדים או משתתפים בביה"ס חווים אותו כמציאות מוצקה אשר זוכה לתיקוף ואשרור הדדיים". הדיאגנוזה שג'ונס מציע מבחינה בדוקהה שיוצרת המציאות החומרית ואת האופנים בהם התודעות מייצרות את הדימוי או הדימויים המנטאליים של 'בית-ספר' שהופכים עבורם למציאות מוצקה. הוא ממשיך: "היות שבית הספר הוא חוויה חזקה כל-כך עבור כולם, ניתן להבין מדוע הם אינם מודעים לאופן בו הצורך הקיומי בעצמי בטוח, צובע את החוויה כך שכמעט תמיד הם יחוו את ההתנהגות שלהם כתגובות למציאות החיצונית אתה עליהם להתמודד... ההתנהגויות האלה מחריפות את עיצוב המציאות של חיי בית הספר דוגמת משמעת קשוחה שצומחת מתוך תודעת-מצור". מקורה של הראיפהקציה הזו - של 'בית-ספר' - בצורך קיומי בעצמי בטוח, בתחושה החבויה של שברירותו

⁹⁶⁷ בדומה לכך, מכון מודע מטפח מודל של 'בית ספר סגול', בית ספר שהתרגול והאתיקה של תשומת הלב, mindfulness, מרכזיים בו.

⁹⁶⁸ Jones, 2003, Pp 20-21.

של העצמי. חוסר המודעות לצורך הזה מוביל לראיפיקציה מחד ולתגובתיות שנתפסת כהכרחית מאידך. התגובות הללו מעצימות ומחריפות את הדוקה הראשונית. כך, למשל, ההחפצה הראשונית הקיימת בכל מערכת גדולה, מעוררת בתלמידים התנגדות - הצורך בעצמי בטוח ובעל ערך הופך את ההחפצה לבלתי נסבלת. התגובה היא ניכור: ניכור לבית הספר, לתכניו ולסוכניו - המורים והמורות. אלה מצדם, יבקשו בדרך כלל להחזיק דימוי עצמי של ערך ומשמעות, התנהגותם המנוכרת של התלמידים, ניכורם ללמידה ולמורים, מאיימים על הדימוי העצמי הזה והתוצאה היא יצירתו של דימוי של התלמידים כעצלים, חסרי משמעות ונטולי רסן. כדי להחזיק דימוי של משמעות אין ברירה אלא להטיל מצור על תודעותיהם העצלות והמבולבלות ולהכריח אותם ללמוד - לטובתם הם. כך נולדים הדימויים המוצקים של ה-'תלמיד' המצוי ושל ה-'מורה' המצוי. מקרים שיוצאים מהכלל הזה רק מחזקים אותו, מקרים של תלמידים, מורים שאינם פועלים כך ייחסו לתכונות ייחודיות של אותם פרטים, ולא לפוטנציאל האפשרי. כך למשל, הפרדיגמה היא שתלמידים הם עצלים וחסרי סקרנות, פרט ליוצאי דופן ייחודיים, כאשר הייחוד הוא פרסונלי ואינו מעיד על הנורמטיבי.

באופן הזה, ממשיך גיונס, מתרחשת ההתמסדות של שלושת הרעלים אל תוככי בית-הספר, השחקנים בו והדימוי שלהם: "...בית הספר עצמו הופך להגשמה, למבקר של 'שלושת השרפות' - תאוה, אלימות ובורות קיומית: כל אחד נאבק כדי להשיג מה שהוא יכול מהסיטואציה, מלא בעויות וזעם; עיוור מלהבחין במקורות האישיים של המצבים המנטאליים השליליים הללו שהופכים את המציאות העגומה לקשה אף יותר". לאחר שהדגיש את הפן המנטאלי-רוחני של הסיטואציה, מדגיש גיונס כי "בה-בעת, בלתי אפשרי להכחיש שבית הספר ממומן בחסר, המורים והמורות עובדים יותר מדי עבור שכר מועט מדי והמבנה מט-לנפול".⁹⁶⁹

אסכטולוגיה - אידיאל המורה: האוטופיה, המצב הנשאף על-פי גיונס ממוקד באידיאל המורה: "למרות זאת, ישנם כמה מורים ומורות בעלי יכולת רבה יותר להיפתח למציאות העגומה והכואבת של בית הספר הסמסארי, להרשות לעצמם לחוות פחד וכעס מבלי לחמוק. קבלת המציאות בלב פתוח נותנת להם את הכוח לעשות מה שניתן לעשות מתוך גישה חיובית. הם פתוחים ומלאי חמלה כלפי מצבם הקשה של עמיתיהם ושל התלמידים. באופן פרדוקסלי, למרות שהם פתוחים יותר מכל האחרים למציאות הדהויה של עבודה בבית הספר הזה, המציאויות האלה הן עבורם ריקות מצורך אישי: הן נטולות מהות, משתנות ובעלי משמעויות מקריות. הם מרשים לעצמם להרפות ולהיות מעורבים במציאות הזו מתוך תשוקה, אך לא באופן אישי: הם מזהים ומרפים מההרגל למצק את המציאות שם בחוץ כדי שיהיה משהו קשה, בר-נגיעה שאל-מולו הם יכולים להגדיר את עצמם. הם בעלי רוח קלילה. ניתן לנהל את זה - ישנן אפשרויות!"⁹⁷⁰

גיונס מדגיש את המודעות האוטופיסטית לדוקה שנותנת את הכוח לפעול, את החמלה האוניברסלית - לא רק לתלמידים אלא גם לעמיתים ואת ידיעת הריקות שמאפשרת להרפות מהצרכים האישיים ולפעול מתוך תשוקה, ארוס חניכי. להבין שביטויי הניכור אינם אישיים, אינם מופנים כלפיי, אלא כלפי הדימוי של 'מורה'. הריקות הזו בוראת את מרחב הקלילות ונופחת רוח של אופטימיות, שום דבר אינו מוצק, הכל מנומאיה (תוצרי התודעה), יש מה לעשות.

מתווה הפרק: לאורו של אידיאל המורה שמוצג כאן ניתן להתייחס לכמה נדבכים של הכשרה נדרשת: נדרשת היכולת "להיפתח... להרשות לעצמם לחוות פחד וכעס", ולהישאר "פתוחים ומלאי חמלה". למחנך הבודהיסטי נדרשת אסטרטגיה שתאפשר את העבודה הפנימית הזו ואת המוטיבציה הבסיסית של החמלה, את היכולת להרפות מבלי לוותר על ההכרח המעורבות, את היכולת לפעול "מתוך תשוקה אך לא באופן

⁹⁶⁹ Ibid, Pp 20-21.

⁹⁷⁰ Ibid, Pp 20-21.

אישי" שמאפשרת את הקלילות והאופטימיות. לדידו של ג'ונס התרגול הבודהיסטי, דרך ההתמרה הבודהיסטית, היא שמעוררת את ההתפתחות הנפשית שמאפשרת התנהלות כזו. דרך ההתמרה הבודהיסטית הוצגה לכל אורך עבודה זו, **בפרק האסטרטגי אבקש להתייחס בעיקר, (אך לא רק), לפרקטיקה המרכזית של העבודה הפנימית במסורת זו – התרגול המדיטטיבי.**

המודעות לרוח הזמן משמעה שאין די בהסתפקות בכלים הבודהיסטים ה'כלליים', כי נדרשת אסטרטגיה שמאפשרת מפגש עם הדוקהה כפי שהיא מופיעה בימים אלה, אסטרטגיה למפגש עם מקורותיה הממוסדים והתרבותיים של דוקהה. נובע מכך, כי הכשרת מחנכים דיאלוגיים בודהיסטים תחייב מחד גיסא **יצירתה של מודעות חברתית-פוליטית**, הבנה של השורשים והביטויים של דוקהה במציאות של ימינו שתאפשר התמודדות אתה. מאידך גיסא, היא תחייב אסטרטגיות להתמודדות עם הניכור ועם הריכוז העצמי הנרקיסטי. בחלק הזה אצמיח את התובנות מתוך ההגות הדיאלוגית שמציעים אסטרטגיות חינוכיות להתמודדות עם תופעות אלה ובתוכן: ההקפה וההנכחה (ניכוח). השילוב בין הפרקטיקות הללו למודעות החברתית-ביקורתית מבשילה לתפיסה של 'חמלה רדיקלית' שיוצר חן למפרט.

אפתח את הפרק בהתייחסות לאסטרטגיות הדיאלוגיות, אמשיך בהתייחסות לפרקטיקות מדיטטיביות של עבודה פנימית שבסיסן מדיטציית תשומת הלב (sati בפאלי הידועה יותר כ- Mindfulness), ומשם אמשיך בהתייחסות לפרקטיקות נוספות של עבודה פנימית שמטרתן לטפח את היכולת שלנו להתחבר לאחרים, לממש את אותה הנכחה, את אותה חמלה רדיקלית עם האחר.

אפתח את הפרק בהתייחסות לאסטרטגיות הדיאלוגיות, אמשיך בהתייחסות לפרקטיקות מדיטטיביות של עבודה פנימית שבסיסן מדיטציית תשומת הלב (sati בפאלי הידועה יותר כ- Mindfulness).

6.1 התרחבות עד ריקות - ההקפה כלב הפדגוגיה הדיאלוגית: קריאה בודהיסטית

של מרטין בובר:

"אדם שנתנסה ניסיון כזה יהיה מרגיש מכאן ואילך בכל פגישה הרגשה כפולה...."

ניסיון קיצוני זה עושה את האחר לנוכח לו לתמיד...

לאחריו לא תיתכן עוד פעולה של הסובייקטיביות בלבד,

שכן העושה לא יוכל לשאתה".⁹⁷¹

מטרות החינוך הדיאלוגי:

בפרק הקודם הצגתי את הפילוסופיה הדיאלוגית ואת אידיאל האדם/המחנך שמציג בובר לאור הגות זו. בפרק זה אבקש להציג באופן רחב יותר את התפיסה הפדגוגית הדיאלוגית ולהתייחס למטרות ולאסטרטגיה של תפיסה זו.

בפרקים הקודמים הצגתי בפירוט את הדגש של בובר על **נוכחות, Being** (פרק 4) ועל **זיקה, התקשרות**. ללא ספק אפשר להתייחס לאלה כאל שתיים ממטרות העל של הפדגוגיה הדיאלוגית והן הודגשו לעיל בהרחבה. בפרק זה אציג מטרות ומוקדים נוספים לחינוך דיאלוגי ואתייחס לאופנים בהם מוקדים אלה מתכתבים עם מטרות העל. בנוסף, אתייחס למטרות ואופנים בהכשרת מחנכים לפדגוגיה דיאלוגית. מסיבה זו פתחתי עם הציטוט החשוב ביותר לפרק זה, ציטוט המתייחס ל'ניסיון הצד שכנגד' – ציטוט זה לא רק מבהיר עד כמה חשובה חוויה מתמירה זו בתהליך החינוכי, אלא שהיא גם מבהירה באופן חד וצלול את מהותה של הזיקה

⁹⁷¹ בובר, 1963, עמ' 254.

הבובריאנית, את העובדה שעבור בובר, האדם השלם מרגיש תמיד את האחר נוכח, תמיד יודע את האחר. זהו אדם שמרגיש בכל פגישה הרגשה כפולה – את עצמו ואת האחר. התוצאה של החוויה הזו, הנה מצב שבו כבר לא תתכן סובייקטיביות בלבד, משום שיש ידיעה של האינטר-סובייקטיביות. האדם לא יכול לשאת יותר סובייקטיביות מנותקת.

בובר כתב חיבורים בודדים בנושא חינוך וארשה לעצמי לומר שהוא לא יצר אסטרטגיה חינוכית שלמה וישימה. אולם בחיבורים האלה הוא העמיד את פיגומי יסוד איתנים לתפיסה חינוכית דיאלוגית שמגדירים הן את מטרות העל והן את דמות המורה הדיאלוגי. פיגומים אלה יחד עם ההגות הדיאלוגית והפוליטית הנרחבת שלו, מאפשרים לנו להמשיך את מלאכת התרגום והיצירה של פדגוגיה דיאלוגית.

בספרו 'חינוך אמפתי כביקורת הניאו ליברליזם' מציג חן למפרט יצירה אליה ניתן להתייחס כהמשך תרגום של הפדגוגיה הדיאלוגית לכדי פרקטיקה חינוכית ממשית שמתאימה לימינו.⁹⁷² בתחילת הספר כורך למפרט רכיבים פוליטיים שמופיעים בהגותו של בובר, אך לא מודגשים בכתביו החינוכיים ומציג פדגוגיה דיאלוגית ביקורתית, בהמשך הוא מציג את מושג 'החמלה הרדיקלית' כפרקטיקה חינוכית של אמפתיה והנכחה; ואת תפיסת 'בית הספר החונך' כמרחב ממשי שבו יכולה פרקטיקה זו לבוא לידי מימוש. אציג אפוא תחילה את מטרות הפדגוגיה הדיאלוגית לפי בובר ובהמשך את האסטרטגיות שמציע למפרט.

6.1.1 פדגוגיה דיאלוגית כפדגוגיה של יצירתיות, חירות ואחריות:

בהצגת מטרות הפדגוגיה הדיאלוגית אתייחס בפרק זה בעיקר למאמרו המרכזי של בובר בנושא: 'על המעשה החינוכי'.⁹⁷³ מאמר זה הנו עיבוד של נאום שנשא בובר ב-1925 בוועידה שנושאה 'פיתוחם של כוחות הבריאה אשר בילד'.⁹⁷⁴ בובר, שהיה נואם מרכזי בוועידה, פתח את נאומו בשלילה מוחלטת של כותרתה והמשיך בביקורת על החינוך הפרוגרסיבי בן זמנו שהעמיד במרכז את חירותו של הילד. טענתו היסודית של בובר הנה שחירות נטולת כיוון עלולה להוביל לאותן מועקות של המודרנה ובתוכן בדידות, ניכור והיעדר משמעות. הפדגוגיה הדיאלוגית אף היא פדגוגיה של שחרור, אולם היא משחררת מהבדידות והאנומיה לטובתן של שותפות וזיקה אנושיים לטובתה של חירות חיובית שיוצקת משמעות לחיים האנושיים. בהמשך הנאום בובר אינו חוסך שבטו גם מהחינוך המסורתי, אולם הפולמוס עם החינוך החופשי חשוב כדי להבחין את הפדגוגיה הדיאלוגית מגישות פרוגרסיביות אחרות ובתוכן גם הפדגוגיה הביקורתית.

מקורו של הפער בהבדלי הגישות בין הפילוסופיה הדיאלוגית כפילוסופיה קו-אקזיסטנציאליסטית לבין ההגות האקזיסטנציאליסטית עצמה וביתר שאת ביחס למושגים 'חירות' ו'אותנטיות'. התייחסתי לעיל לפולמוס אודות הקדימות בין קיום למהות ולתשובה אונטולוגית אפשרית לסוגיה זו מצדה של ההגות הדיאלוגית. בעל המעשה החינוכי מתפלמס בובר עם תפיסת החירות שעומדת ביסוד ההגות האקזיסטנציאליסטית.

יעקב גולומב טוען כי הנחת היסוד של ניטשה אודות 'מות האלוהים' עומדת בבסיס "...הרפתקת הרוח האקזיסטנציאליסטית, הקובעת, בעיקר באמצעותו של סארטר, כי אכן האדם הוא האלוהים, וכי חירותו המוחלטת ועוצמתו העצמית חייבת להחליף את הסמכות האלוהית הדתית והמטאפיזית".⁹⁷⁵ ההגות הקיומית החילונית מניחה היעדר מוחלט של אלוהות שמהווה את בסיס הקושי הקיומי האנושי שכן

⁹⁷² אינני טוען כי למפרט רואה עצמו כמתרגם או ממשיך דרכו של בובר, כוונתי היא שכך ניתן להתייחס להגותו ולשיטה החינוכית שהוא מציג.

⁹⁷³ בובר, 1963, עמ' 237-261. חיבור מרכזי נוסף אליו אתייחס הנו 'על חינוך האופי' שנכתב חמש עשרה שנים מאוחר יותר (1939).

⁹⁷⁴ הוועידה הפדגוגית הבינלאומית השלישית, היידלברג, 1925.

⁹⁷⁵ גולומב, 1990. פרק א': כרטיסי ביקור של הוגי הקיום.

משמעותו **בדידות** עצומה של האדם בהווייתו **וחירות** עצומה עד כדי בחילה אצל סארטר. אצל קאמי בהיעדרו של האל – "סיבת הסיבות" – העולם נותר **נטול היגיון** והקיום האנושי מתברר כנטול אפשרות למשמעות. המוות מהווה סוף מוחלט וא-רציונאלי לחיים והקיום כולו הופך לאבסורד.⁹⁷⁶ הפתרון הניטשיאני אותו מאמץ סארטר הנו האלהת האדם: בהיעדרו של אל חיצוני הופך האדם עצמו לאל ומעשה ההארה העצמית חדל מלהיות מלאכה של פרשנות גרידא והופך למעשה של בריאה. מעשה הבריאה הנאמן לעצמו הוא האותנטיות הסארטריאנית. גולומב מתייחס לתפיסת חירות זו כנקודות שיא של הנרקיסזם האנושי וטוען כי מקסם העצמה הזה מסביר "מדוע הפכה הפילוסופיה הקיומית לזרם האינטלקטואלי הפופולארי והמשפיע ביותר במאה העשרים".⁹⁷⁷

ניתן לראות את הקונטרסט הרב שקיים בין ביטויים אלה של ההגות האקזיסטנציאליסטית לבין הפילוסופיה הדיאלוגית. החירות העצומה שלובה בבדידות עצומה, היעדר הגיון ומשמעות. בהגות הדיאלוגית לעומת זאת, ניתן למצוא משמעות ובוודאי שאין כל בדידות. העולם אולי אינו הגיוני עבורנו, אולם אנחנו חלק מקולקטיב, חלק מרשת מתהווה שחוה את אי-הנחת הזו והיותנו חלק מהרשת הזו יוצק משמעות לחיינו שמתבטאת היטב בקוגיטו הסולידרי לקאמי, מהלך מחשבתי שבו קיומו של האבסורד ותנועת המרד אל-מולו הן ההוכחה לקיומו של 'אנחנו' (ראו לעיל). אצל קאמי, המחיר של 'אנחנו קיימים' הוא בהכרח גבולות האנושיים, בהבנה שהחירות אינה אינסופית. למעשה, חוויית היעדרה של החירות הוא חלק מחוויית האבסורד וחוסר ההיגיון של הקיום - ידיעת הגבולות והמוגבלויות. קאמי מבקר את הנרקיסזם הסארטריאני ומתייחס אליו כ-'חמיקה', מהלך של התכחשות לאבסורד הקיומי משום שהאלהת האדם פירושה ביטולו של האבסורד.⁹⁷⁸ בובר מבקר, אף-הוא, את ההגזמה בכל הקשור לחירות ובמיוחד את הדגש על חירות נטולת כיוון כאידיאל נכסף, כאסכטולוגיה. הוא משרטט את המרחב הדיאלוגי תוך שלילת שני הקצוות: הוא שולל את הרדוקציה האידיאליסטית של המציאות לתוך האדם, היחיד, הבודד מחד; ומאידך את הרדוקציה הסינתטית של המציאות כולה ל'כוליות' אחת.⁹⁷⁹ הוא מבקש להותיר את המציאות על כל חלקיה ולהבחין בחלקים השונים של הקו-אקזיסטנציה: הטבע, בני-האדם והמצויים הרוחניים.⁹⁸⁰ ההתבוננות הרחבה הזו על המציאות מבהירה כי לחירות האנושית יש גבולות ומפריכה את הטענה שבידי האדם כוחות בריאה.⁹⁸¹

המושג המשקף את חירותו של האדם לדידו של בובר אינו בריאה אלא יצירה. את יכולת הבריאה – יצירת יש מאין - מייחס בובר לטרנסנדנציה, ממלכת האדם הנה ממלכת היצירה 'מתן צורה',⁹⁸² לקיים. בובר מגדיר גבולות ליצירתיות אך הוא גם מייחס לה חשיבות עצומה ויותר קרוב לאקזיסטנציאליזם. בד-בבד הוא מדגיש שהרצון או היצר ליצור הנו יצר עצמאי שאין לגזור אותו מיצרים אחרים. באמירה זו מובלע פולמוס עם הגישה הפסיכואנליטית שמנסה לעשות רדוקציה של האנושיות ושל היצרים האנושיים ליצר אחד, בשעה

⁹⁷⁶ אל-בר א., 2008, עמ' 41-42, בהתבסס על קאמי (1978) עמ' 23-35 (הפרק 'חומות האבסורד').
⁹⁷⁷ גולומב, 1990, פרק א'.

⁹⁷⁸ הטענה למשמעות אינהרנטית והמגבלה על החירות מבהירה עד כמה היה קאמי רחוק מהאקזיסטנציאליזם הסארטריאני ומסבירה את סירובו לחסות תחת ה'אקזיסטנציאליזם'.

⁹⁷⁹ כפי שמסביר רוטנשטרייך בהנגדה להיגל, ראו רוטנשטרייך, 2010, עמ' 2.

⁹⁸⁰ בובר מתייחס לשלוש רשויות: הזיקה עם הטבע, עם בני האדם ועם המצויים הרוחניים, (ברגמן, 2010, עמ' 258).

⁹⁸¹ מפרספקטיבה חילונית ניתן לומר שלקו-אקזיסטנציה ישנו מעמד טרנסנדנטי ואצל בובר היא מכוונת אל ה'איתה הנצחי'. פרספקטיבה בודהיסטית חילונית תיזהר מייחוס טרנסנדנציה להתהוות התלויה ותדגיש את ריקותה, אולם מתבקש לציין שישנם זרמים בודהיסטים רבים שאינם רואים סתירה בין מתן מעמד טרנסנדנטי לתופעות, ל'דהרמה', לאופן שבו הדרכים מתרחשים ולחוקיות שעומדת בבסיס הדברים. ייחוס מעמד שכזה הוא חלק מההתייחסות לדהרמה כאל 'אמת' שהיא מעבר לפתרון למצוקה הקיומית. ניתן למצוא התייחסות כזו גם אצל בודההדסה התהרוואדי והאופן בו הוא מתייחס לחוק הקרמה, וכמובן בזרמים של הבודהיזם הטיבטי. (מאמר בו בודההדסה אומר זאת במפורש: *Buddhadasa Bhiku, The A, B, C of Buddhism*, Chaiya: Suam moke, 1998. גישה זו היא חלק מיסודות השיח בדיאלוג הבין-דתי שלו.

⁹⁸² מקור כל ההתייחסות להלן: בובר, מ., *על המעשה החינוכי*, בתוך: *בסוד שיח – על האדם ועמידתו נוכח ההווה*, ירושלים: מוסד ביאליק, 1963, עמ' 237-242.

שהאדם, לתפיסתו, מורכב ומגוון יותר.⁹⁸³ היצירה אינה רק מופע של יצר יסודי יותר והיא דבר שהאדם לא יכול להימנע ממנו מבלי להתכחש לעצמו ולאנושיותו.⁹⁸⁴

יצירה בגבולות המוסר. לאחר שהגדיר את היצירה **כיצר לחולל דבר**,⁹⁸⁵ מבחין בובר בין יצר לתאוות אחרות הוא מגדיר ככוח שמביא לפגיעה באחרים, לחטא, לחטיפה. יצר היצירה לא מחטיא ואינו חוטף, אלא **מְחַוֶּה**. דגש זה הוא רמז נוסף לפולמוס של בובר עם רעיונות ניטשיאניים: ראינו לעיל את ביקורתו על האלהת האדם לכדי בורא; ואילו כאן, ההבחנה בין יצר לבין תאוות מצטיירת כביקורת על הרצון לעוצמה, אותו מגדיר ניטשה כא-מוסרי, מרחב מוסרי שבו החמלה, למשל, איננה הכרחית.⁹⁸⁶ בובר לעומת זאת מתייחס ליצירה כאל יצר "שאפילו יגאה ויתגבר בכל שיעור שהוא, לעולם לא יעשה תאוות, משום שאינו מכוון כלל נגד 'חזקה' אלא כנגד עשייה בלבד". היצירה הנה מימוש מלא של האנושיות, יש בה להט אך לא להיטות. היא יצר אך לא תאוות, "עם שיתנו ליקר זה להשתלשל ולפעול ללא מעצור, כלום לא תצלח בידיו סוף-סוף התהוות דמותו של איש-האדם...?"⁹⁸⁷ נובע מציטוט זה שיצר היצירה הנו על פי בובר היצר למימוש עצמי – היצר להגשים את דמותו האנושית. ההומניזם הבובריאני מניח כי הגשמה שכזו לא יתכן שתבוא במשולב עם פגיעה באחר, שכן מימוש אותנטי של העצמיות יהיה כרוך תמיד במימוש של הזיקה הקו-אקזיסטנציאלית עם האחרים ולכן כרוכה באי-פגיעה בהם.⁹⁸⁸ הגישה ההומניסטית עומדת גם בבסיס ההנחה שהצורך/יצר הזה, קיים באופן שווה בכל בני האדם. אמנם ישנם כאלה אשר מביאים את הכושר ליצור לידי **שלמות** דרך העיסוק באמנות, אומר בובר, אך אין פירוש הדבר שהיצר והכושר לא מצויים בכל בני האדם.

ההגות הדיאלוגית מצטיירת אם-כן כהגות של גבולות, בהקשר לניטשה ומרקס כותב קאמי כי יש מקום עבור כולם במרחב היצירה האנושי "בתנאי שיבינו כי הם מתקנים איש את רעהו, וכי יש גבול תחת השמש המרסן את כולם. כל איש יגיד לרעהו שאין הוא אלוהים; ובכך יתם הרומנטיזם".⁹⁸⁹ הגבול המרסן אותנו, הוא אמנם חלק מהאבסורד, אבל הוא גם חלק מהקשר ההדדי בין כולם. חירות אינסופית פירושה בדידות ואנומיה, חירות המוגבלת על ידי זיקה היא לכאורה חירות מוגבלת, אולם הלכה למעשה היא איננה כזו משום שהיצירה האנושית תמיד תהיה מכוונת אל הקיום השלוב. ליאו מסי אמנם מוגבל על ידי חוקי הכדורגל ועל ידי חבריו לקבוצה, אולם רק כך אפשר לשחק כדורגל. מהפרספקטיבה הדיאלוגית, ההוגים האקזיסטנציאליסטים מפנטזים על משחק כדורגל נטול חוקים בקבוצה של איש אחד ולא מבינים שהחוק המוסרי, מחד, והקהילה, מאידך, מייצרים ומרחיבים את שדה היצירה. לדידו של בובר, היצירה, פסגתה של ההגשמה העצמית האנושית, הכרחי שתהיה מיטיבה.

חירות חיובית ויצר ההתקשרות:

בובר מייחס חשיבות עצומה ליצר היצירה: "הכוח השופע וחודר בכל ישותו כולה של האדם, זה כוחם של חיים מחוללי-דברים",⁹⁹⁰ ומתייחס אליה כתנאי הכרחי לקיום האנושי. אולם מייד אחר כך הוא פונה

⁹⁸³ הוא מתייחס לליבידו ומתפלמס עם פרויד אך גם עם הגישה הסוקרטית שיש בה רדוקציה לארוס.
⁹⁸⁴ ניתן לראות פה קרבה בין תפיסתו של בובר לבין ההומניזם המרקסיסטי ולדרך שבה ההומניזם הזה מגדיר את אנושיות האדם. הוויכוח על הליבידו מהדהד כמובן גם לפולמוס בין מרכזה לפרום אליו התייחסתי לעיל. אצל בובר ניתן לזהות פה גם התייחסות דתית המניחה כי יצירותיות האדם הנה שיקוף של כוחות הברואה של היש הטרנסנדנטי.

⁹⁸⁵ בובר, 1963, עמ' 240.
⁹⁸⁶ אני מתייחס לכתיבתו ב'מעבר לטוב ולרוע', למשל אפוריזם 201. ניטשה, פרידריך, מעבר לטוב ולרוע; לגנאלוגיה של המוסר, ירושלים ותל-אביב: שוקן, תשכ"ח.

⁹⁸⁷ בובר, 1963, עמ' 240-241.

⁹⁸⁸ במאמר/נאום עצמו בובר אינו מתייחס להנחות היסוד הקו-אקזיסטנציאליסטיות ומסתפק בהצבת הטענה לבדה.

⁹⁸⁹ קאמי, א. האדם המורד, 1999, עמ' 255.

⁹⁹⁰ בובר, 1965, עמ' 242.

להבהיר כי היא לא יכולה בשום-אופן להיות תנאי מספיק משום "שיש לייחס חשיבות מכרעת לא לשחרור ששחרר יצר מן היצרים, אלא לכוחות הפוגשים אותו את המותר מכבלי: לכוחות המחנכים"⁹⁹¹ ומזהיר:

"חינוך שאינו עומד אלא על תיקון היצר לחולל דבר,

עתידי להמשיך על בני-אדם בדידות חדשה רבת ייסורים ביותר"⁹⁹².

בחלק הזה, ממשיך בובר להציג את הפדגוגיה הדיאלוגית כקונטרסט לפדגוגיות הפרוגרסיביות והאקזיסטנציאליסטיות של החירות. בובר לא כופר בחשיבותה של היצירה, בשלב הראשון הוא מבקש לכפור במושג 'בריאה' ולשים גבולות ליצירה האנושית. בשלב השני הוא מבקש להבהיר כי יצירה לא יכולה להיות מספקת לכשעצמה. באותו אופן שההארה העצמית איננה מספיקה ונדרשת התבוננות על מערכת הזיקה, כך בשדה החינוך נדרשת גם ההתבוננות הרחבה. היצירה הנה חלק מיחסי הזיקה של האדם והיא לא יכולה להיות מנותקת מהקיום-השלוש עם רשויות הזיקה של האדם עם בני האדם האחרים, עם המצואים הרוחניים ועם הטבע. פיתוח הכוחות? העצמה? – בהחלט, אך כתנאי מקדים למשהו אחר: העצמה אחראית, אשר לוקחת אחריות לא רק על פיתוח כוחות היצירה אשר בילד, אלא בעיקר על ניתובם של כוחות אלה. אין זה מספיק להעצים את הילד, יש לדאוג שהוא ישתמש בתבונה בכוחות אלה. זוהי האחריות החינוכית. האלטרנטיבה, מבהיר בובר, הנה אנשים המממשים את עצמם ויוצרים בבדידות תהומית, חדשה ו"רבת ייסורים ביותר" משום ש:

"היצר לחולל דבר כשהוא לעצמו אין בידו להביא לידי שני דברים, הצריכים לבנינם של חיי-אדם אמיתיים: לידי שיתוף ולידי עמידה בזיקת גומלין"⁹⁹³.

ניתן להבחין כי המהלך האנטי-רדוקטיבי של בובר מתמשך אל-תוך הגדרה זו. לאדם ישנם יצרים מרובים אשר נבדלים באופן מהותי עד שבלתי אפשרי לכנסם תחת כותרת ליבידיאנית אחת. כל אחד מהם מהווה תנאי הכרחי אך לא מספיק להגשמה אנושית שלמה. היצר לחולל דבר, הצורך בשיתוף והצורך בזיקת-גומלין⁹⁹⁴ והוא מבהיר:

"לעשות דבר – על כך גאוותו של בן-תמותה, אבל להיות תלוי בעבודה משותפת,

ענווה זו שלא מדעת של היות חלק ושותף היא שורש חיותו עלי אדמות"⁹⁹⁵.

בציטוט זה יוצר בובר קשר בין יצירה לתחושת גאוה - תחושת העצמיות המלאה והמתגשמת, אולם תחושה זו איננה תנאי מספיק לתחושת חיות, חוויית התלות ההדדית התופסת את היצירה העצמית כחלק מזיקת יצירה שלמה שבה אני חלק, שותף, היא, היא על פי בובר שורש החיות. היצירה, היכולת לחולל דבר, הנה מקור לגאוה ובגאוה זו יש חוויית עצמה ותחושת חיות. אולם המחשבה שהיצירה הנה המימוש הבלעדי של החיות היא כבר אשליה מעוותת שמצויה אולי בשורשו של הנרקיסזם האנושי. מקור האשליה בצרות המבט, בחוויה שלי את עצמי כמכלול. בעיוורון למערכת הקשרים ההדדית שהיא-היא מקור החיות האנושית. תפיסת העצמי כמכלול והסימון של היצירה כמקור החיות מביא לאובססיה יצירתית שלעולם לא תוכל להביא להזנה מלאה של החיות. המאמר הזה הוא היצירה שלי ואם אתעלה בכתיבתו אוכל להרגיש גאוה, אך כדי להרגיש **מי**, עלי לתפוס את היצירה הזו כחלק ממכלול שבו אחוזים יחד בובר, ניטשה, משתתפי הוועידה בהיידלברג, המורים שלי, התלמידים שלי... "משנכנס האדם הפועל לתוך עניין, שבו הוא

⁹⁹¹ שם, עמ' 242

⁹⁹² שם, עמ' 243.

⁹⁹³ שם, עמ' 242.

⁹⁹⁴ הפולמוס של בובר בנושא זה אינו רק עם ניטשה או פרויד, אלא גם עם ההגות המרקסיסטית שקידשה את היצירה מתוך תשומת-לב שאינה מספקת לשני הצרכים האחרים. למעשה, הויכוח באשר לרדוקציה של היצרים מתכתב גם עם הגישה שסוקרטס מציג במשתתף. ⁹⁹⁵ בובר, 1965, עמ' 242.

מוצא ומקיים שותפות של מפעל עם בני-אדם אחרים, שוב אינו הולך אחרי היצר לחולל דבר בלבד.⁹⁹⁶ מרגע שהצורך בשיתוף מתחיל להתגשם באדם, הצורך ביצירה מאבד את בלעדיותו. זאת משום ש"עשייה-של-מפעל היא מהווה 'חד-צדדי'. כאן שרוי כוח באמצעותו של האיש, מכאן הוא יוצא, טובע עצמו בחומר, הנה עלה המפעל ועמד בחינת דבר, התנועה הגיעה אל קצה, היא נתכנסה בכיוון אחד, מחלום-הלב אל העולם, נתכנסה ונעמדה". היצירה הנה אפוא אקט חד-צדדי, פעולה שיוצאת מהאדם אל העולם, פעולה בה מפעיל האדם כוח – מוציאו מעצמו ויוצר תנועה. הכוח הזה, התנועה הזו, מרגע שהיצירה הסתיימה מתכנס ועומד. ישנה עצירה של התנועה, בלימה של הכוח, ללא התחדשות. מחדד בובר: "כל זמן שהוא שוהה אצל המפעל, יוצאת ממנו נפש ולא נכנסת",⁹⁹⁷ כלומר יצירה נטולת-שיתוף הנה יצירה שיש בה רק השקעה של אנרגיה ללא מקורות של התחדשות – כוחות הנפש, תנועת הנפש יוצאים החוצה, אך דבר לא נכנס. "האדם בחינת מחולל בודד הוא", מסכם בובר, "הוא משיב לעולם אבל אינו פוגש אותו עוד".⁹⁹⁸ התמונה העולה מהתיאורים הללו איננה תמונה של בדידות בלבד, אלא גם תמונה של סזיפיות שוחקת. האדם המחולל יוצר מחלבו ודמו, משקיע את כוחו, מניע את תנועת היצירה, אך אינו מקבל תהודה, נפש יוצאת ממנו ואינה נכנסת. התמונה הזו נעדרת חוויה של התחדשות, של תנועה מתמשכת, של חיים. היצירה הלבדית יש בה גאווה, הגדיר בובר, אך אין בה חיות: התנועה, תנועת החיים, נעצרת. "רק כשמישהו תופס את ידו, לא בחינת 'בורא' אלא בחינת ברייה בת-מינו אובדת בעולם, כדי ליעשות לו שלא בתחום האמנות בן-לוויה, ידיד, אוהב, הוא יודע בלבו את ההדדיות וקונה בה חלק". תפיסת האדם של בובר מניחה כי אפילו האמן הנעלה, זה שהביא את היצר לחולל דבר, את כושר מתן הצורה לידי שלמות הנו "ברייה אובדת בעולם". ללא הדדיות הוא נדון לבדידות דוממת, נטולת תנועה והתחדשות. בשלב זה שוזר בובר את תפיסת האני-אתה שלו לתוך הנאום ומכריז:

"לא יצר לחולל דבר מביא אותנו לידי דעת אמירת-האתה אלא יצר ההתקשרות".⁹⁹⁹

במשפט זה מכריז בובר על קדימותו של יצר ההתקשרות על פני היצר לחולל דבר, משום שרק השני עשוי להביא ללימוד 'אמירת-האתה'. נדגיש שוב כי בובר אינו מפחית בחשיבותו של היצר לחולל דבר. על-פי ברגמן, היצירה הנה אחד האופנים המרכזיים של הזיקה, או ליתר דיוק האופן שבו מתגשמת הזיקה עם המצויים הרוחניים.¹⁰⁰⁰ הקו-אקזיסטנציה איננה רק עם בני-האדם האחרים שאפשרו את היצירה, אלא גם עם מצויי הרוח: "הקונצפציה של מפעל הגותי או אמנותי אינה פעולה סובייקטיבית שנשמתו של היוצר, אלא 'דמות עולה לפני האדם ואומרת: עשני מלאכת מחשבת, לא ספיח נשמתו הוא אלא תופעה המופיעה לפני נשמתו ותובעת ממנה את הכוח הפועל'". מפעל היצירה עצמו הנה תופעה עמה מצוי האדם ביחסי זיקה, גם אל-מולה צריך הוא ללמוד את אמירת-האתה. היא עולה מול האדם כאידאה ותובעת ממנו להוציאה מהכוח אל הפועל. "על האדם ההוגה, על האמן היוצר לבצע את אב-הדיבור 'אני-אתה' לגבי הדמות המופיעה".¹⁰⁰¹ הגדרה הזו ממחישה לנו את סדר הקדימויות: ליצר השיתוף וההתקשרות קדימות לוגית על-פני היצר לחולל דבר, משום שהיצירה הנה אחד האופנים של הזיקה. מעשה יצירה שאינו רואה את עצמו בפרספקטיבה הקו-אקזיסטנציאליסטית שבה מצויות גם היצירה כתופעה וגם המצויים האחרים, מותירה את האדם היוצר בבדידות אטומיסטית. יחסי היצירה שלו הם יחסי אני-לז אינסטרומנטליים שאין בהם שום התחדשות והם לא יכולים להוות מקור חיות לאדם.

⁹⁹⁶ שם, עמ' 242.

⁹⁹⁷ שם, עמ' 242-243.

⁹⁹⁸ שם, עמ' 243. סדר הציטוט שונה מסדר ההופעה.

⁹⁹⁹ שם, עמ' 243.

¹⁰⁰⁰ ברגמן, ש.ה., החשיבה הדו-שיחית של מ. בובר, בתוך: בובר, מ., בסוד שיח – על האדם ועמידתו נוכח ההווה, ירושלים: מוסד ביאליק, 1963. עמ' כ"ו.

¹⁰⁰¹ שם, עמ' כ"ו.

בגישה האקזיסטנציאליסטית הקלאסית, היצירה הנה אמירת 'האני' של האדם. דרך היצירה מזהה האדם את עצמו, מאיר על עצמו. היא אופן של הפירוש העצמי. אך בובר מבהיר כי ללא אמירת 'האתה' העולם יוותר מנוכר, אינסטרומנט, אובייקט מוחפץ וכך גם האדם הפועל בו. מעשה היצירה המדויק הוא מעשה של זיקה, זיקה עם המצויים הרוחניים שיש בה גם את הזיקה של האדם לעצמו שכן: **"רוח בגילוי האנושי הוא מענהו של האדם, שהוא עונה לאתה שלו"**.¹⁰⁰² אם האדם לא ילמד את 'דעת אמירת-האתה' הוא יוותר מנוכר לא רק לאחרים, אלא גם לעצמו ואף ליצירה. היכולת לומר 'אני' שעשויה להתגשם בתהליך היצירה, ללא הידיעה כיצד לומר 'אתה' תותיר את האני במעגל סגור ללא תנועה, ללא חיות. בבדידות עומדת. בובר תולה זאת בעובדה שיצר ההתקשרות הנו "יצר גדול יותר מכפי שיודעים וסבורים גורסי הליבידו", הוא: **"התשוקה שהעולם יהיה לנו בחינת איש נוכח, היוצא לקראתנו כשם שאנו יוצאים לקראתו, הבוחר אותנו ויודע אותנו כשם שאנו בוחרים ויודעים אותו, המתאשר בנו כשם שאנו מתאשרים בו"**.¹⁰⁰³

'שחרור כוחות היצירה אשר בילדי' עשוי אפוא להוות מטרה חינוכית ראויה, כל עוד ברור שאחריותו של המחנך אינה מסתכמת בשחרור הכוחות הללו, אלא גם בתשומת לב לניתובם של כוחות אלה לאור התובנה שישנם יצרים נוספים וכי ישנו יצר חזק מיצר היצירה – יצר ההתקשרות. והוא ממשיך ואומר: **"אין שחרור הכוחות עשוי לשמש אלא מקדמה בלבד לחינוך. הרי סוף-סוף אין הכוונה ב'כוחות הבריאה' הטעונים 'פיתוח' ליצר לחולל דבר לבדו; הם המהווים את הספונטאניות של האדם. דעת זו, שאין לדכא את הספונטאניות הצעירה, שיש לפתוח לה שתתן מה שבידה ליתן, היא דעת המאפשרת את החינוך האמיתי – ברם, כלום יש בידה גם לאשש אותו?"**¹⁰⁰⁴

בובר מתייחס ל'שחרור הכוחות' כהקדמה לחינוך, ומזכיר שוב שהכוחות אשר בילד אינם רק היצירה. אולם בובר מוסיף כאן דגש משמעותי באשר ליצירה ומבהיר כי הכרחי "לפתוח לה שתתן מה שבידה ליתן", משום שהיצירה היא דעת אשר מאפשרת את החינוך האמיתי אותו הוא הגדיר כ-"דעת אמירת-האתה", במשפט זה מבהיר בובר את מה שטען ברגמן מעלה, כי דבריו על היצירה אינם רק מס שפתיים לבאי הוועידה וכי הוא מייחס לה חשיבות רבה בתהליך החינוכי הדיאלוגי.

הדגש על החירות, על היצירתיות ובעקיפין גם על האוטנטיות הנו דגש חשוב לפדגוגיה דיאלוגית בודהיסטית. כאשר אנו מדמיינים חינוך בודהיסטי תוך התייחסות לעקרונות היסוד שהוצגו עד כה, לא ברור מה מקומה של החירות במוסד חינוכי שכזה, לא ברור מה מקומה של יצירה. בובר מבהיר ללא כחל ושרק כי ההתקשרות, הזיקה, נמצאות במקום הראשון בסדר העדיפויות, ועדיין ניכר כי הוא מייחס חשיבות רבה ליצירה ולחירות הנכונה. הדגש על התקשרות מצוי בתואם לערכים בודהיסטים של אהבה, חמלה ונדיבות. הדגש על יצירתיות מפתיע לכאורה. לא פגשו אותו באופן אקספליציטי בחלקים קודמים של העבודה. יכולים היינו לומר כי הוא שזור היטב בעצם היצירה של ההגות הבודהיסטית, בגמישות הבודהיסטית, בהשתנות של דרך זו במפגש עם תרבויות חדשות וכמובן, בסט המגוון עד להתפקע של פרקטיקות תרגוליות. ובכל זאת, המציאות הזו איננה מציאות מוצהרת.

המושג העיקרי שעשוי, להבנתי, להתכתב עם מושג היצירתיות הנו המושג 'אופאיה' – אמצעים מיומנים. בהמשך לרז הגדרתי אופאיה כ"חכמה מעשית או אמצעים מעשיים... מגוון אמצעים שיתאים לכל סוג של

¹⁰⁰² בובר, 1963, עמ' 29.

¹⁰⁰³ שם, עמ' 243.

¹⁰⁰⁴ שם, עמ' 244.

אדם ולכל סוג של הלך רוח, וזאת על פי המפגש שבין מורה ותלמיד מעין 'חנוך לאדם על פי דרכו' ¹⁰⁰⁵ וגם הדלאי לאמה מדגיש את מקומה של אופאיה בהוראה. ¹⁰⁰⁶

ניכר כי בדומה למושג החמלה בבודהיזם הקדום, יצירתיות מודגשת בעיקר בהקשר לדמותו של המורה ולא מודגשת כדיספוזיציה כללית. ההסבר לכך עשוי להיות ההנחה, אליה מתייחס הדלאי לאמה, לפיה יצירתיות (אופאיה) תתפתח באופן טבעי במהלך הדרך הרוחנית, באותו אופן בו הניח הבודהה ההיסטורי שחמלה תתפתח באופן טבעי כך שאין הכרח בפיתוחה הישיר. הזן בודהיזם היפני, לעומת זאת, ידוע בדגש שלו על יצירה ויצירתיות שמתבטאת גם בתרגול וגם ביצירה אמנותית שבה תרגול תשומת הלב הבודהיסטי פגש את האמנות היפאנית. פרקטיקות אמנותיות שונות ובתוכן שזירת פרחים, ציור, שירה או גינון, הן מרחב לתרגול תשומת לב מחד, אך גם זיקה עם המצואים הרוחניים, מאידך. שירת הייקו בפסגתה משקפת נוכחות ברגע השזורת בתוכה גם תובנה של ריקות. כך מתרגם יואל הופמן את מצואו באשו: ¹⁰⁰⁷

בְּרִיָּה עֵתִיקָה:

צִפְרָדֶּעַ קוֹפֶצֶת

צִלִּיל מִים.

ההייקו הנודע משקף נוכחות מלאה, תשומת לב מלאה לרגע כמו שהוא, אולם הסיפא שלו, 'צליל המים', משקף את התוצאה של אותה פעולה. הפשטות, הסתמיות, מנכחות את הריקות של הקיום, את הככות. זה פשוט כך. הצפרדע קופצת, נשמע צליל. אין פה ניסיון להפרזה פומפוזית, אין פה האדרה של הטבע, אין כל רומנטיקה, ישנה תשומת לב מלאה שמבחינה ברגע במלואו ולכן חוזה גם בריקותו. השיר הפשוט הזה מצליח להנכיח את שני הדברים בו-זמנית ונושא אותנו למחוזות הא-דואליים של ריקות וצורה.

הגמישות הבודהיסטית מקורה בהבנה שלתרבויות שונות ולתנאים שונים נדרשות דרכים שונות. הבודהיזם היפאני חייב היה להתגשם תוך מפגש וסינתזה עם האמנות והיצירה היפאנית, באותו אופן שהבודהיזם במערב לא יכול שלא לקיים דיאלוג עם הפסיכולוגיה. פדגוגיה דיאלוגית בודהיסטית במערב בן זמננו לא תוכל להיות דומה לחינוך במזרים של טיבט והיא תשאב תכנים וערכים מהמערב, אך גם מזרמים בודהיסטים שונים. בעבודה זו כמעט שלא התייחסתי לזן-בודהיזם, אך אין לי ספק שהמשך התרגום והיצירה של פדגוגיה דיאלוגית בודהיסטית תוך התייחסות ליצירה יסמך במידה רבה על תכניו.

מטרתו העיקרית של בובר במאמר הייתה למקם את החירות והיצירתיות בתוך הקשר. להבהיר שהחינוך לחירות והחינוך ליצירה תמיד יהיו שניים לחינוך להתקשרות, מחד, ומאידך, שהם תנאי חשוב לפדגוגיה דיאלוגית. בנוסף, מבהיר בובר שהחירות והיצירה הדיאלוגית שווה בתוך מרחב מוסרי. שני הדגשים הללו מתאימים מאוד לפדגוגיה בודהיסטית, אך סביר להניח שיצירה בהקשר של הבודהיזם כדרך, תהיה יצירה שמגויסת להגשמת הדרך ואפשרה לאחרים, אמנות שהיא כשלעצמה אופאיה שמושכת אנשים ונשים אל הדרך ויוצרת בהירות על אפיה של הדרך. זוהי אמנות, יצירה, שקרובה יותר לשירת ההייקו שתוארה לעיל, וליתר האמנויות שמקדשות את תשומת הלב והריקות, סוג אחר של אמנות 'מגויסת' ניתן למצוא בציור הטינקות הטיבטי שמתייחס לרעיונות ותכנים בודהיסטים.

מתבקש להדגיש שההתייחסות ליצירה כאל פרקטיקה חינוכית מרכזית בפדגוגיה דיאלוגית בודהיסטית היא לא פחות מדרמטית. הלה מרחיבה במידה רבה את הפרקטיקות החינוכיות הבודהיסטיות ויש לה את היכולת לשאת את הפדגוגיה הבודהיסטית אל הזרם המרכזי של החינוך. שיעורי חינוך גופני יכולים להפוך לפרקטיקה בודהיסטית, שיעורי אמנות כמובן, אך גם שיעורי ספרות, כאשר יש בהם תשומת לב ומודעות

¹⁰⁰⁵ רז, 2006, עמ' 25.

¹⁰⁰⁶ למשל: הדלאי לאמה, 2004, עמ' 67-68.

¹⁰⁰⁷ הופמן, יואל, "לאן נעלמו הקולות" - שירי הייקו וסיפורי זן, מסדה, 1980.

למאפייני הקיום. מי שבחר לקרוא את צ'יכוב יודע עד כמה נוכחת בסיפוריו המודעות לארעיות ואפילו, במידת מה, להיעדר העצמיות.¹⁰⁰⁸ עד כמה הם מכוונים ליצירתה של חמלה. חלקים נרחבים של תכנית הלימודים במקצועות הרוח המתכתבים עם אותם 'מצואים רוחניים' יכולים להיות מרחב של פדגוגיה דיאלוגית בודהיסטית ובלבד שלא תהיה היאחות ב'בודהיזם' של תכנית הלימודים, אלא בעקרונות היסוד לבדם. 'ד"ר רייה' של קאמי מציע אידיאל אנושי בן זמננו שקרוב במידה רבה לאידיאל הבודהיסטית. למעשה, תכנית הלימודים כולה הנה אפשרות להוראה של תשומת לב, יצירתיות וריקות. מתמטיקה מחייבת תשומת לב ערה, הפיזיקה במהותה מפנה את המבט אל הריקות וכך גם הגיאוגרפיה אם בוחרים ללמד אותה בהקשר שכזה.

למעשה, מה שהופך את תכנית הלימודים לפדגוגיה בודהיסטית הוא היצירתיות של המורה, והיכולת האוטופיסטית לשים לב לנדבכים בודהיסטיים של תכנית הלימודים ולשים את הדגש עליהם. אם נהיה נאמנים לבובר, הרי שהמטרה החשובה באמת היא לאפשר לתלמידים ולתלמידות לחוות יצירתיות, לתת מקום ל-'יצר לחולל דבר', כתנאי הכרחי להתפתחותה של סובייקטיביות שאינה מנוכרת לעצמה אשר תוכל, בהמשך, לפגוש את האחרים.

פדגוגיה של אי-כפיה:

בהצבת היצירה כמטרה חינוכית מתרחב הספקטרום החינוכי הדיאלוגי במידה עצומה עד שהוא יכול להתגשם כמעט בכל מרחב חינוכי. מסיבה זו בדיוק ביקש בובר להזכיר כי הוא משני בלבד למטרת העל של הפדגוגיה הדיאלוגית – הזיקה. על כך הפולמוס של בובר עם החינוך הפרוגרסיבי והאקזיסטנציאליסטי. הפולמוס הזה רלבנטי לחינוך הפרוגרסיבי בן ימינו אך נדמה שהוא מנותק מהשיח החינוכי המרכזי שבו יש ביקורת רבה על היעדרו של חינוך ליצירתיות. אולם גם בימיו של בובר החינוך הפרוגרסיבי לא היה הזרם הממשי המרכזי. בובר מבחין בין שני סוגים של חינוך: הפדגוגיה המסורתית, "בית הספר הכופה", אשר מתעלמת מהשפעתה של הכפייה על הילד ועל חינוכו; והפדגוגיה החדשה, אשר נאבקת בכפייה ולמעשה מגדירה את עצמה על דרך הניגוד ל'בית הספר הכופה' ומתעלמת מחשיבותם של הקשרים ההדדיים והאינטראקציה המתרחשת בכיתה.

התנהלות שכזו מאפיינת את הנטייה הבינארית להגדרה עצמית על דרך הניגוד. אם בית הספר 'הרגיל' הוא בית ספר כופה, גוזל חירות, בית הספר 'המתקדם' יגדיר עצמו על דרך ההיפוך ויחרוט את החירות על דגלו. מסיבה זו מבקש בובר לערער על הנחת היסוד המושגית המניחה כי היפוכה של הכפייה היא החירות והוא אומר: "ניגודה של הכפייה לא חירות היא אלא התקשרות" לדידו, "כפייה היא מציאות שלילית, והתקשרות היא המציאות החיובית; חירות היא אפשרות".¹⁰⁰⁹ התקשרות היא היפוכה של החירות והחירות היא רק אפשרות. אפשרות שעשויה לעודד התקשרות, אך היא לא ההפך מכפייה. דברים אלה של בובר עלולים להיראות מוזרים ואפילו מרתיעים בתרבות שמקדשת את החירות. קידוש היצירה כשהוא כרוך בהתייחסות לחירות כאפשרות מהדהדת למרקס ולקומוניזם שהגיע בעקבותיו. לכן חשוב להסביר עד כמה התנגד בובר לכפייה, אליה הוא התייחס כעוול שהאדם יודע לזהות ומרגיש בכל נימיו. אותו עוול שגורם לאדם של קאמי למרוד. הכפייה היא המופע הקיצוני ביותר של יחסי אני-לו - מצב של ניכור אולטימטיבי שבו האחר מדכא אותך, מגביל אותך, מתייחס אליך כאל עצם. הרצון להיפטר מכפייה זו הוא שמוביל לאינדיבידואליזם הקיצוני, הבודד והמבודד ממנו מזהיר בובר. ניגודה של הכפייה "הוא לא חירות מגורל, מטבע, מבני-אדם, אלא התקשרות עמו עם הגורל, עמו עם הטבע, עמהם עם בני האדם".¹⁰¹⁰ בובר לא מתייחס פה לחירות

¹⁰⁰⁸ בהקשר של הקפריזיות של התודעה האנושית – ראו למשל בסיפור 'לישון'.

¹⁰⁰⁹ בובר, 1963, עמ' 247.

¹⁰¹⁰ שם, עמ' 247.

במשמעה הפוליטי, אלא לחירות האינדיבידואליסטית של ההתנתקות מהעולם ומבני האדם. החוויה המכוננת של הדיכוי והכפייה יוצרות מעין תגובה פוסט-טראומטית של רצון להינתק. יחסי הדיכוי של האחר כלפי, חווית הבדידות, הניכור, הזרות, הביאו לתגובת נגד קיצונית של רצון להתרחק, לפרוש. יחסי הדיכוי יצרו אשליה לפיה אותן חוויות של אי-נחת ביחסים עם האחר ייעלמו ברגע שאתנתק מהאחר ואעמוד ברוש העצמי. אך בובר בא ומבהיר כי זו טעות, חירות שכזו לא מהווה מצב קיומי חדש המבטל את המצב הקודם – הדכאני. האדם שמאס בכפייה והתנתק מיחסים עם העולם ימצא שהוא דן את עצמו לסבל חדש, מסוג אחר, לאותה בדידות חדשה ורבת-ייסורים.

"חירות", הוא כותב, "אני אוהב את פניה המתברקים... לבי לה לחירות, אני מוכן ומזומן כל שעה להילחם עליה... הריני אוהב את החירות, אבל אין אני מאמין בה. היאך יכולים אנו להאמין בה לאחר שהצנו בפניה! היא הברק של כלל המשמעויות – של כלל-האפשרויות".¹⁰¹¹ בציטוט יפהפה זה מצטייר בובר כלוחם חירות, אוהב חירות; אולם הדגש החשוב הוא שהוא אינו מאמין בה משום שהחירות לבדה היא רק אפשרות או ליתר דיוק כל האפשרויות כולן. היא הכרחית, אך היא לא סדר יום. היא אנרגיה שיכולה להתגשם באופנים שונים, ולא כל אופן הגשמה יהיה טוב ומיטיב. היא חיונית ובעתיד יש להילחם עליה, אך היא איננה מטרה לכשעצמה, היא רק פוטנציאל ולכן "אין אנו רשאים לעשות את החירות תורה או תכנית".¹⁰¹² החירות, לדידו, היא שלב בדרך להתקשרות: כדי ליצור יחסי זיקה "צריך להיעשות תחילה בלתי-תלוי. ברם אי-התלות מעברה היא ולא בית-מגורים", היא חשובה כל עוד אנו זוכרים שהיא שלב.

ניתן לראות שלמרות קדימותה הלוגית של הזיקה, הרי שבסדר הפעולות החינוכי, סביר שנידרש להתחיל בחירות, שכן ה"חירות היא נפש המאזניים הרועדת, נקודת האפס הפורייה". להתחיל אך לא לסיים, לכן מסכם בובר: "חירות בחינוך – היא היכולת למעשה-ההתקשרות. אי אתה בטל הימנה וכשהיא לעצמה אינה בשימוש; בלעדיה לא יצליח הדבר אבל גם לא על ידיה... היא עדות אישור לאותו כוח-בראשית עצום, שלהוציאו אל הפועל אינה יכולה אפילו להתחיל" – כוחה של הזיקה.¹⁰¹³

הפדגוגיה הדיאלוגית הנה אפוא פדגוגיה של חירות כפוטנציאל. פוטנציאל שמאפשר זיקה. קשה לומר היכן בדיוק משתרע התחום שבו נתייחס לחירות כאל פוטנציאל ולא כמטרה, כאשר הזיקה מוגדרת כמטרת העל. מסיבה זו מבקש בובר להבהיר את הכרחיותה של החירות מחד ואת גבולות המשחק. את הכפייה הוא מותיר מחוץ לשדה החינוך הדיאלוגי. החינוך הדיאלוגי הנו אפוא חינוך ששואף להימנע מכפייה ודיכוי.

ניתן היה לחשוב כי מדובר בדגש מובן מאליו, אך למעשה אין זה כך. הפדגוגיה הביקורתית שמוגדרת לעתים כ'פדגוגיה של שחרור' עלולה להגיע לכפייה. אם התלמיד הוא סובייקט שנתון ללחצים העצומים של ההווה הקפיטליסטית ולא יכול להשתחרר מכבליה, הרי שעל המנחה המשחרר מוטל העול לשחררו בכוח.¹⁰¹⁴ פדגוגיה מרקסיסטית או קומוניסטית עלולה להתייחס לתלמיד כאל 'חייל' בשירות המהפכה. כאשר האסכטולוגיה מבטיחה כל-כך, הדיכוי של היחיד לטובת האוטופיה עלול להיתפס כזניח. בובר, כבר ב-1925, (וביתר שאת ב-1947), מבהיר כי החירות במשמעה כאי-כפייה איננה נתונה למשא ומתן.

לא מדובר בעניין קטן. למעשה, מדובר בפער עצום אשר מפריד בין מתרגלים בודהיסטים לבין מערכת החינוך הפורמאלית. הנטייה להימנע מדיכוי של האחר והמוסר של אי-הפגיעה סביר שיצרו קושי במערכת חינוך דכאנית. הדיכוי שאנו מוצאים היום במערכות החינוך לא מתקיים בשמה של חירות, אלא בשמו של אושר אפשרי אשר תלוי בהישגים ובהצלחה לימודית. אנחנו מדכאים את תלמידנו וכופים עליהם את הלמידה

¹⁰¹¹ שם, עמ' 247-248. ההדגשה שלי.

¹⁰¹² שם, עמ' 248.

¹⁰¹³ שם, עמ' 248.

¹⁰¹⁴ אינני טוען, חלילה, שזו הייתה כוונתו של פריירה, אלא לאופן בו כמה ממשיכיו פירשו את אותו שחרור.

לטובתם שלהם, כדי שלא יפסידו את 'מפתחות ההצלחה' שמציע להם בית הספר. הנחת המוצא היא שהילד והנערה אינם בוגרים מספיק כדי לקבל החלטות על חייהם וכי על המורים והמורות להיות 'המבוגר האחראי' שמאלץ אותם ללמוד, גם אם זה בניגוד לרצונם.

יחד עם ביקורת זו, אדגיש כי אין לי ספק לגבי הכוונות הטובות של מרבית המורים והמורות. אין לי גם ספק שמדובר באחד האתגרים הגדולים של החינוך בן ימינו שנוגע לקונספציות העמוקות ביותר של התרבות שלנו באשר לילדות. ואחרי כל זה, עבודת ההוראה בביה"ס הכללי בימינו הנה עבודה שיש בה אלמנט משמעותי של דיכוי ודרישה עצומה לקונפורמיות. דיכוי שמשתרע להבנתי מעבר למה שבובר מתיר לנו כאן. חשוב יותר, מדובר בדיכוי שקשה לשאת אותו למי שמורגל בחירות ונון-קונפורמיות. מהסיבה הזו מחנכים אידיאליסטים רבים פורשים מעבודת ההוראה (ראו לעיל) ומאותה סיבה בדיוק, מתרגלים רוחניים נמנעים מפרקטיקה זו. המרחב הנוח, הטבעי, הנו המרחב של חינוך וולונטרי כפי שמגדיר זאת ראובן כהנא,¹⁰¹⁵ מרחב אותו ניתן למצוא, למשל, בתנועות הנוער. זהו גם החינוך הבודהיסטי שאנחנו פוגשים בבתי הספר היום: מדובר בסדנאות וולונטריות או בהדרכת מיינדפולנס שבה המנחה נמנע מלקחת תפקיד במערכת הדכאנית ומותיר את עצמו מחוץ למערכת.

6.1.2 אחריות אלטרואיסטית מתמירה – החופש להיות אחראי:

"חיים מתוך חירות הם אחריות אישית

או שהם מעשה-ליצנות פאתטי".¹⁰¹⁶

הנטייה להישאר מחוץ למערכות דכאניות עומדת בסתירה לאידיאל הבודהיסטי שהוצג בפרק הקודם. הבודהיסט המעורב חברתית נדרש לחדור ללב לבן של המערכות הדכאניות כדי לשנותן, כדי להיות סוכן של שינוי. הבהרה זו מציבה מגבלה מוחשית על החירות כמטרה. החירות הדיאלוגית איננה חירות של *laissez-faire*, חירות נאו-ליברלית של איש הישר בעיניו יעשה. החירות הדיאלוגית בדומה לחירות הבודהיסטית מכוונת אל עבר ההווה השלובה. חיי החופש הדיאלוגיים הם חיים של שירות. "חיים פריכים אלה שבין הלידה ובין המיתה" אומר בובר, "יכול שיהיו בית תכלית: אם דו-שיח הם"¹⁰¹⁷. הזיקה, ההתקשרות, הדו-שיח הם שיוצקים תכלית ומשמעות לחיים, המצואים, התופעות, קוראים לנו מסביר בובר, כשאנו חווים, הווים ויודעים אותן אנחנו בבחינת נקראים.¹⁰¹⁸ הדו-שיח הוא האפשרות לענות: במחשבה, באמירה, בעשייה, ביצירה ובהשפעה. מענה זה הוא האחריות.

טענה זו מחדדת ומבהירה את רוחב היריעה של מושג הדו-שיח. לא מדובר בהכרח במפגש, ב'שיחה אישית' חינוכית, אלא באופן של לקיחת אחריות. זוהי לקיחת אחריות מיוחדת, לאו דווקא שכלתנית, לקיחת אחריות שצומחת מתוך חוויה של האחר, מתוך הקשבה והיענות לקריאה - לקיחת אחריות שהיא מענה.¹⁰¹⁹ דו-שיח אי אפשר שישתפק בחוויית התופעות, בהארה, התבוננות או פרשנות, קשב אמיתי פירושו מענה ולקיחת אחריות על התופעות ועל העולם.

הפולמוס בין פרוטוקולים טיפוליים מבוססי מיינדפולנס לפרוטוקולים מבוססי חמלה הוליד מחקרים שביקשו להשוות את מידת החמלה שהתפתחה בכל אחד מהקורסים הללו. אחד המחקרים הפגיש בוגרים של שני הקורסים עם סיטואציה בה אדם זר נזקק לעזרה בשעה שהם מיהרו להגיע למפגש. הפער בין בוגרי

¹⁰¹⁵ כהנא, ראובן, פורמאלי.

¹⁰¹⁶ בובר, 1963, עמ' 248.

¹⁰¹⁷ שם, עמ' 248.

¹⁰¹⁸ השתמשתי לעיל בביטוי 'מצויים' שלקוח מבובר, לצרכי ניסוח, אשתמש להלן שימוש חלופי בתופעות ומצויים למרות שלא מדובר במילים נרדפות. "כל זמן שחווים אנו דבר, בבחינת נקראים אנו: תוך מחשבה, תוך אמירה, תוך עשייה, תוך יצירה, תוך השפעה יש בידינו להיות אנשים עונים" (שם).

¹⁰¹⁹ אני מדגיש זאת כדי להבחין את מושג האחריות הבובריאני מזה של לוינס. אך לא כאן המקום להרחיב על כך.

קורס החמלה לבוגרי קורס תשומת לב היה זניח, אך בוגרי שני הקורסים הצטיינו במענה, בתגובה חומלת, לעומת קבוצת הביקורת.¹⁰²⁰ אנשי המיינדפולנס רואים במחקרים כגון זה הוכחה לכך שחמלה, מענה, הם תולדה ישירה של קשב פתוח. לכך ניתן להוסיף את העובדה שאחד הדברים שמשתפרים באופן הדרמטי ביותר בתרגול מיינדפולנס הוא הקשרים הבין אישיים. התפתחותו של קשב אמיתי, תשומת לב נכונה, תביא את האדם למצב בו הוא יותר קשוב לצרכים ולרצונות של האחרים, נוכחות תוליד בהכרח מענה. יתכן שמהסיבה הזו בחר בובר שלא להדגיש את נושא האחריות מחוץ למרחב החינוכי-טיפולי. כאשר אחריות הופכת לאתוס היא עלולה להפוך לפטרנליזם. אחריות פטרנליסטית עלולה בהמשך להפוך לכפיה ולהחפצה. לאור הסכנות האלה ולאור העובדה שאחריות ספונטנית הינה נביעה הכרחית של נוכחות וזיקה, הרי שעדיף להדגיש את אלה ולתת לאחריות הטבעית, הנענית להתפתח. האחריות לדידו של בובר הנה "הידלקות זו של הענייה שלנו באותו 'ניצוץ' של הנפש, התלקחותה של הענייה לדיבור הנדחק אלינו במפתיע, קרויה בפניו בשם ה'אחריות'".¹⁰²¹ המענה של האחריות הוא התלקחות שמתרחשת במפגש עם האחר, המפגש השלם, הנוכחות ההווה עם האחר הנה סיטואציה דליקה, האחריות במטאפורה הזו איננה עניין וולונטרי, היא לא עניין של אתוס, היא עניין הכרחי כאשר ישנה התקשרות אמיתית.

פולמוס דומה קיים גם בין זרמים בודהיסטים, אנשי הבודהיזם המאוחר יטענו שחמלה ספונטנית עלולה להיות מוגבלת, צרה, כזו שאינה מודעת להיקפי הסבל ואי-הנחת, במיוחד אם המתרגל חי בתוך בועה חברתית ואינו רואה את כל היקף הדוקהה. בנוסף על כך, קשב הוא ארעי ומשתנה בשעה שעמדה קוגניטיבית של חמלה, תחזק נטייה לאחריות ולמענה גם כאשר תשומת הלב איננה גבוהה. הבודהיזם המערב מוסיף כי אפילו התעוררותה של חמלה קשובה ונענית, אם זו לא כרוכה בחוכמה ובהבנה פוליטית עלולה להוביל לטוב לב של שוטים אשר מתעלם ואפילו לוקח חלק בעוול. מפרספקטיבה ביקורתית, המורה החומל אשר מנסה לעזור לתלמידה על ידי חיזוק הפחד שלה מהחיים כדי שתלמד יותר, הוא שותף פעיל-סביל בעוול.

כאשר אנו כורכים את הפרויקטים השונים בהם עסק בובר, עולה דמות של מחנכת מודעת פוליטית, מחנכת שלוקחת אחריות גם על אחריותו של האחר,¹⁰²² כלומר, לא רק שהיא עצמה הרימה את מבטה והבחינה בהיקפי הסבל, לא רק הרימה מבטה בשנית והבחינה בגורמים החברתיים, התרבותיים והפוליטיים שמעצימים, מנציחים ומייצרים את הסבל, אלא שהיא רואה את שליחותה בהרמת המבט של תלמידה ותלמידותיה.¹⁰²³

החינוך לאחריות פה איננו עניין של סוציאליזציה או של שמירה על הסדר החברתי. האחריות לדידו של בובר היא זו שהופכת אותנו לבני אדם והיא חיונית לאדם עצמו. משבר המשמעות ומועקות המודרנה לא נובעים מנוכחותו או היעדרו של אל, אלא מהניתוק מהעולם ומהאחרים שהיה ועודנו תולדה לא הכרחית של החילון. אם, לעומת זאת, "הקריאה מגעת ובאה אלינו והמענה חוזר ובא ממנו, שוב יש מקום לחיי אנוש בעולם, ולו יהיו הללו שבורים כאשר יהיו",¹⁰²⁴ המענה נותן לחיים משמעות, גם אם מדובר בחיים שבורים, פריכים וארעיים.¹⁰²⁵ בובר מדגיש שוב את קוצר ידו של האדם, אך הוא מזכיר זאת בהקשר של עצמתו הנובעת

¹⁰²⁰ כ-50% בשתי הקבוצות, לעומת 15% בקבוצת הביקורת. ראו: Condon, Paul & Desbordes, Gaelle & Miller, Willa & Desteno, David, Meditation Increases Compassionate Response to Suffering, *Psychological science*, 24, (10), 2125-2127, 2013.

¹⁰²¹ שם, עמ' 249. (בענייה הכוונה למענה).

¹⁰²² התפיסה של אחריות על אחריותו של האחר שאולה מלווינס. ראו: לוין, 1982, עמ' 77-72.

¹⁰²³ אני מתייחס פה להרמות המבט שהוצגו בפרקים הקודמים – הרמת המבט הראשונה, של החמלה, שמבחינה באוניברסליות של הדוקהה ומבקשת למצוא פתרון לדוקהה של כל היצורים כולם, והרמת המבט השנייה שרואה את הגורמים והתנאים החברתיים לדוקהה, רואה את הדוקהה בתוך הקשר, ומבקשת לתת פתרון גם לגורמים ותנאים אלה.

¹⁰²⁴ בובר, 1963, עמ' 249.

¹⁰²⁵ ובובר ממשיך: "אנו שרויים ועומדים באחריות על רשות זו מרשויות החיים שהופקדה בידינו ושמירתה עלינו, שיכולים אנו להשיב עליה תשובה תמה וכדין - עם כל קוצר ידינו - היינו: הרשות שיש לנו זיקה אליה ואנו עוסקים ומתעסקים בה בזו", (שם), (249).

מאחריותו: האחריות המלאה כלפי הרשויות איתן נמצא הוא בזיקה. האחריות מתחילה בדו-שיח, בעצם המענה, אך המענה אינו סופה. מעשה היצירה הנו מענה לתופעות הרוחניות הדורשות מאתנו הוצאה מהכוח אל הפועל. המענה לקריאה זו הנו האחריות הרוחנית ויש לנו אחריות דומה גם כלפי הטבע ובני-האדם. אם בתחילת הנאום הייתה עלולה הזיקה, ההתקשרות, להצטייר כחובה שלנו כלפי עצמנו, הרי שפה מתבהר שהזיקה משמעה גם חובה ומענה כלפי כלל התופעות. כאשר אנו מקשיבים לתופעות המקיפות אותנו, מקשיבים לקריאה, מאפשרים לה להגיע אלינו ומאפשרים למענה לחזור מאתנו אנו עשויים לענות 'הנני'.¹⁰²⁶ לאחר שהגדיר את האחריות פונה בובר להגדיר את המעשה החינוכי בהקשר זה: "מכאן אתה אומר: המעשה החינוכי הוא בבחינת נזירות נעלה: נזירות של שמחה, צורך אחריות על רשות-חיים שהופקדה בידינו, שעלינו להשפיע עליה אבל לא לכפות את עצמנו עליה".¹⁰²⁷ במשפט קצר זה מלהטט בובר בין הרעיונות השונים אליהם התייחסנו ומבהיר את היחסים בין חירות להתקשרות: האחריות היא לא הכרח, היא לא שליחות אלטרואיסטית, היא צורך. המגבלות שמשתה עלינו האחריות, הנן נזירות של שמחה. ההגבלה העצמית, הסיגופים, בהם כרוכה לקיחת אחריות על האחרים, הנם סיגופים של שמחה, של מענה לצורך פנימי שאינו פחות מצרכי החירות, אנחנו מאפשרים לעצמנו להתלקח. מאפשרים לניצוץ להידלק. הגדרה זו הולמת את השמחה והאושר שהם תולדה של חמלה נכונה, של בודהיזם ושל נדיבות. הדללי לאמה מרבה לטעון כי אלטרואיזם הוא האגואיזם הנכון ביותר, משום שכאשר אנחנו מקדישים את חיינו לכל האחרים אנחנו מוצאים משמעות ושמחה.

אם הדברים היו פשוטים לא היה צורך לומר אותם שוב ושוב. מועקות המודרניות מוכיחות כי לכל הפחות בעת הזו, (וכנראה מעולם), אלטרואיזם איננו ברירת מחדל. בהקשר זה ניתן להתייחס אל המעשה החינוכי כמעשה של תיקון המחנך, משום שבמעשה החינוכי ישנה קריאה לאלטרואיזם: כאשר תופעה, רשות-חיים, מופקדת בידינו, מסביר בובר, יש לנו לא רק חובה או הכרח להיות בזיקת-אחריות כלפיה, אלא צורך. אחריות היא ביטוי של הצורך בהתקשרות ושיתוף כאשר אנו מופקדים על תופעה. כאשר מופקדים בידינו ילד, ילדה או קבוצה יש בידינו לא רק חובה כלפיהם, אלא שמתעורר בנו צורך ממשי באחריות על אותה רשות "שעלינו להשפיע עליה אבל לא לכפות את עצמנו עליה, לא מתוך רצון השררה ולא מתוך האירוס".¹⁰²⁸ הצורך בהתקשרות שמתבטא במעשה החינוכי כצורך באחריות מובחן כאן הן מהצורך בחירות ויצירה והן מרצון השררה, הרצון לעצמה. בכך ממשיך בובר את התפיסה של ריבוי צרכים שמתנגדת לרדוקציה של הצרכים.

אם נקבל את טענתו של בובר, הרי שמעשה חינוכי שמשלב עמדה קוגניטיבית אלטרואיסטית – בודהיזם – עם הצורך באחריות שמתעורר באופן ספונטני, יכול להפוך למרחב בו הנטייה האלטרואיסטית הולכת ומתפתחת. מהפרספקטיבה הזו ניתן לנתח את התופעה של שחיקת מורים כתופעה בה מתעורר אצל המורים הצורך לאחריות והם מגשימים אותו, אך מצפים לתמורה ומתאכזבים בהיעדר תמורה והכרת תודה. בתמורה אני מתייחס הן לתמורה חומרית, אך גם לתמורה רוחנית בדמותה של חוויית משמעות, החוויה שיצרתי שינוי בעולם. גישה אלטרואיסטית שלמה מתייחסת ליכולת להגשים את הצורך באחריות ובהתקשרות כתמורה מספקת ועשויה לשים קץ לאכזבה ולשחיקה. כאשר עמדה כזו שזורה בתפיסת עולם אוטופיסטית, עשוי להיווצר חוסן שמאפשר להתמודד עם תלאותיו של המעשה החינוכי והחברתי. אלא שבעמדות קוגניטיביות אין די, משום שרבים ורבות מאתנו זקוקים לתוצאות ממשיות, מוחשיות ולא יכולים להסתפק אפרירי באוטופיזם. ההתייחסות לתיקון המידות של המורה במעשה החינוכי כאל תוצאה רצויה

¹⁰²⁶ "לרוב הרי חירשים אנו לקריאה או מכניסים את פטוטנו לתוכה".

¹⁰²⁷ שם, עמ' 252.

¹⁰²⁸ בובר, 1963, עמ' 252.

הנה נדבך חשוב של החינוך הדיאלוגי, אולם התוצאה הממשית החינוכית של פדגוגיה זו הנה הזיקה המקיפה עם החניכים וההבנה כי זיקה זו הנה מרחב טרנספורמטיבי משמעותי.

6.1.3 הכשרת מחנכים לזיקה – 'ניסיון הצד שכנגד' והתעוררות האהבה:

תיקון המידות מתבטא לא רק בהרחבתה של האחריות וההתכוונות האלטרואיסטית, אלא גם במודעות ועבודה עם הרצונות והצרכים שמגבילים את הכוונה הזו. ראינו קודם-לכן, שבובר התייחס לשתי מסורות של חינוך: הפדגוגיה המסורתית-סמכותנית; והפדגוגיה החדשה-חופשית. לפדגוגיה המסורתית הוא מייחס את רצון השררה ואילו לפדגוגיה החופשית הוא מייחס את הארוס.¹⁰²⁹ הארוס בפרשנותו של בובר איננו 'האהבה' הטהורה משום שכרוך בו "החשק להיות נהנה מן הבריות", משום ש"האירוס הוא בחירה, בחירה מתוך משיכת הלב".¹⁰³⁰ בובר פוסל הן את 'יצר השררה' והן את הארוס כנקודת מוצא לחינוך ומגדיר את החינוך כ'נזירות נעלה' שהצורך המניע אותה הוא הצורך באחריות. אולם הוא מזהיר "מפני הטעות בתפיסת אופיו הנזירי-הענייני של מעשה-החינוך כאילו הוא רחוק מרחק מופלג מיצר-השררה ומן האירוס".¹⁰³¹ היצרים הללו, יצר השררה ויצר האהבה, מצויים בכל בני האדם ואיך נשמור על אותה 'נזירות-נעלה' איך נדע כי אנו מונעים בידי הצורך באחריות ולא בידי אותם צרכים אחרים שמימושם פוגם במעשה החינוכי?

בהקשר זה חוזר בובר לצניעות החינוכית שעומדת בבסיס התיקון, "תיקון-תמיד בדרך הענווה, שהיא סגולתו של המחנך". רצון-השררה עלול להוביל לדיכוי החניכים כפרטים, כתופעות העומדות בפני-עצמן, ואילו הארוס – יצר האהבה, עלול להוביל להעדפת חניכים מסוימים על פני אחרים, לרצון לנפות לעצמנו חניכים ספציפיים. תיקון הארוס עם מידת-הענווה מוביל לראייה ש"הווייתם וככותם של כל חניכיו הן העובדה המכרעת... שכן הוא הדבר, שהמרבה וריבוי-הפנים של הילדים נגלים עליו כפני הבריאה עצמם".¹⁰³² בפסקה הזו מתייחס בובר ליכולת לראות את הילד באשר הוא, כהתגשמותו של 'האתה הנצחי', היכולת, אליה התייחסתי בפרק הקודם לראות את הילד על כל הפוטנציאל שלו, בשונה מההתייחסות לילד ההווה כעניין גמור.¹⁰³³

ניסיון הצד שכנגד כחווית סף:

אך כיצד ניתן להגיע לאותו תיקון מידות? כיצד נוכל לפתח את מידת-הענווה הזו? לטפח את צורך-האחריות במקום שבו מצויים רצון בשררה או יצר של אהבה מעדיפה? בנקודה זו מציין בובר ניסיון המצטייר כחוויה מתמירה (טרנספורמטיבית). הוא מסביר כך:

"לא ביד הכנסייה בלבד סף-בוהן שבו משתנה האדם או שנעשה לשקר. כדי שיהיה אפשר בידו לעבור את המעבר מספירה לספירה, מעבר המתחדש והולך כל יום תמיד, עליו לעבור אותו פעם אחת מעבר גמול ולסגל לעצמו פעם אחת את תמציתו של מעשה החינוך".¹⁰³⁴

¹⁰²⁹ מתבקש לציין שאת רצון השררה הוא מייחס לניטשה, מסמני ההגות האקזיסטנציאליסטית. את האירוס החינוכי הוא מייחס בדין לאפלטון. אולם לתפיסתי בדרך בה הוא מגדיר ארוס באדם הוא חוטא חטא-חמור לכוונתו המקורית של אפלטון ב'המשתה'.¹⁰³⁰ שם, עמ' 251-252. הסתייגות: אפלטון מתייחס לארוס כאל הרצון "להוליד בפה". היפה בהקשר זה הוא האדם עצמו (החניך) וכן המדינה, שהחינוך הוא אחד המפעלים המכוונים אותה. החשק ליהנות מהבריות והבחירה מתוך משיכת הלב מוצגות בדיאלוג כשלב בדרך לראיית היפה כשלעצמו שמתעלה מעבר לחשקים. הגדרות אלה נכונות למשמעות הקלאסית של ארוס, אולם כל הניסיון של סוקרטס במשתה היא ליצור מושג חדש של ארוס – ארוס נעלה – שמתעלה מעל הגדרות בסיסיות אלה.

¹⁰³¹ שם, עמ' 252-253.

¹⁰³² שם, עמ' 251.

¹⁰³³ לתפיסתי גם סוקרטס, במשתה, מכוון למדרגה זו בדיוק שהיא ראיית היפה כשלעצמו בכל מקום ובכל דבר. לשם מכוון האירוס הסוקראטי, והדברים אליהם מתייחס בובר הם רק שלבים בדרך לאירוס הזה. למעשה, יכול הייתי לטעון כי בובר חוטא פה באידיאליזציה משום שהוא לא מציג נתיב הדרגתי לפיתוח היכולת לראות את הילד בכוחו ודורש מאתנו לעשות זאת לאלתר. סוקרטס לעומת זאת, מציע דרך פיתוח הדרגתית.

¹⁰³⁴ בובר, 1963, עמ' 253.

בובר מציג פה חוויית-סך שעשויה להביא לשינוי דרמטי בנפש האדם – 'מעבר מספירה לספירה'. גם אם המעבר מספירה רוחנית אחת למשנתה הנו מעבר מתחדש תמיד, הרי שיש נקודת מעבר ראשונית שמביאה לסיגול ההתכוונות החינוכית. זו לא רק נקודת מעבר, אלא גם צומת. כלומר, זוהי חוויה שמתרחשת אצל אנשים באופן ספונטני, והאופן בו היא מתרחשת קובעת עם האדם ישתנה ויתפתח או יהיה לשקר. אל המעבר המיטיב של החוויה הזו מתייחס בובר כאל נקודת סף שאחריה סיגל לעצמו המחנך את תמציתו של מעשה החינוך. מדובר במעבר טרנספורמטיבי-רוחני שעצמתו מתוארת במושגים דתיים והוא אף מושווה לתהליכים דתיים. אך "כיצד הוא מתרחש הדבר?"

"יש מעשה ניסיון יסודי, המזעזע לפחות את ביטחונם של איש האירוס ושל איש השררה, ברם עתים יש בו יותר מזעזוע: **בכוח-התכה רב הוא פורץ ונכנס לפני-ולפנים של היצר. יש שיבה של היצר, שאינה עוקרת אותו כלל, אלא משנה את שיטת התכוונותו.** שיבה זו יכול שתהא נגרמת על-ידי הניסיון היסודי, שבו מתחיל המעשה החינוכי כעצמו ועליו ייכון. הריני מכנה אותו בשם 'ניסיון הצד שכנגד'".¹⁰³⁵

בובר מתאר כאן חוויה, ניסיון בעל עצמה אדירה, שמחולל טרנספורמציה **ביצר עצמו**. לא מדובר בעקירה של היצר, היצר נותר עומד על כנו, אך **ההתכוונות שלו משתנה**. את היצר ניתן לדמיין כמתכת כבדה אותה בלתי אפשרי לעקור. לניסיון הצד שכנגד כוח התכה רב כל כך, שהוא פורץ ונכנס לתוככי היצר וגורם לשינוי פנימי שלו. היצר המשתוקק לשררה או לאהבה עשוי כעת להיות צריך לאחריות, לזיקה.¹⁰³⁶ הניסיון הזה הוא הניסיון שבו מתחיל המעשה החינוכי. זו נקודת ההתחלה, עליו ייכון המעשה החינוכי – בלעדיו אי-אפשר. מדובר אפוא בניסיון, בחוויה, יסודיים כל-כך שהם הכרחיים למעשה החינוכי. **בבואנו להגדיר מטרות מעשיות למעשה-החינוכי של הכשרת המחנכים, יכולים היינו לשים בראש הרשימה את ניסיון הצד שכנגד.**

האופן בו מתוארת הטרנספורמציה של ניסיון הצד שכנגד מהדהדת לאופני ההתייחסות של המסורות הטנטריות (נְגְ'ריאנה) להתמרת התודעה. התהליך של התמרת התודעה איננה עניין של ביטול והכחדה של יצרים ותשוקות, אלא, ראשית, של שינוי הכיוון שלהם. ההשתוקקות לא יכולה להיעלם בן-רגע, אך ניתן להתמיר את ההשתוקקות החושניות בהשתוקקות להתעוררות או בהשתוקקות להרבות טוב. השילוב של שתי אלה מגולמות בבודהיציטה ומהפרספקטיבה הזו בודהיציטה היא תשוקה חליפית, סובלימציה, תשוקת-מעבר. בדרך לשחרור המוחלט מהתשוקות אנו עוברים דרך תשוקת ביניים שעוזרת לנו להרפות כליל מהתשוקות. אולם גם ספרות המהאיאנה אינה מתייחסת לפיתוח בודהיציטה ברמתה הבסיסית כמובן מאליו.

נדרש תהליך שמתואר בספרות הלם-רים שמביא להתפתחותה של חמלה מספקת מחד, ושל ההבנה שהפתרון השלם לאתגרי הקיום הנו התעוררות.¹⁰³⁷ בובר אינו מתייחס כאן להתפתחותה של בודהיציטה אלא לחוויה בסיסית הרבה יותר – הידיעה של הקרבה, השותפות, האחוה שלי עם האחר. הידיעה שאני והאחר איננו נפרדים. ידיעה שאחריה החפצה איננה עוד אפשרות וכמובן גם אלימות או פגיעה. 'ניסיון הצד שכנגד' הוא הבסיס להתפתחותה של חמלה, של מוסר, של אחריות שאינם שכלתניים, אלא פנימיים. בבואו לתאר את ניסיון הצד שכנגד נותן בובר שתי דוגמאות: "אדם מרים יד על חברו, שנעמד דום. והנה מתרחש פתאום על המרים יד, שמכה זו שהוא מנחית על חברו הוא עצמו מקבלה. אותה מכה גופה שקיבל האחר, הנעמד

¹⁰³⁵ שם, עמ' 253

¹⁰³⁶ "שיבתו של רצון-השררה ושיבתו של האירוס משמען מתן דו-שיחיות לזיקות הנכרעות על-ידיהם; ולפיכך דווקא משמען הוא היבלעותו של היצר בתוך ההתקשרות אל העמית ובתוך האחריות עליו בחינת רשות-חיים מסורה ביד אדם ומופקדת בידו". (שם, 255).

¹⁰³⁷ כדי להבין זאת נדרשת קודם לכן ההבנה שהקיום הוא אתגר, דוקקה, והשלבים הראשונים על הלם-רים כוללים גם התבוננות והעמקה בתובנות הללו, כהכנה לפיתוח בודהיציטה. ההתייחסות לשלושת מרחבי התרגול וההבחנה בין המרחב המצומצם, נטול בודהיציטה, למרחבים הגבוהים יותר הוא מושג יסודי במסורת המהאיאנה. ניתן למצוא התייחסות לכך, למשל, Gyatso, Tenzin, The Fourteenth Dalai Lama, *Illuminating the Path to Enlightenment*, Canada: Thubten Dhargye Ling, 2002.

דום". אנו רואים שמדובר בחוויה מעשית, קונקרטית של קו-אקזיסטנציה. אני חווה את המציאות גם מתוך חברי, "הרף-עין נקנית לו דעת המערכה המשותפת מן הצד שכנגד", להרף-עין האדם חווה את המציאות מן הצד-שכנגד. חוויה זו היא צומת הדרכים:

"מה מעשה יעשה? הוא מחריש את נפשו או שהיצר שב בשיבה".¹⁰³⁸

אל-מול החוויה הזו ישנן לרוח שתי אפשרויות, אפשרות אחת היא תיקון ושינוי של היצר כדי מצב שבו היצר נובע מתוך המערכה המשותפת והופך ליצר-התקשרות; האפשרות השנייה היא החרשת-הנפש, זהו השלב בו עלול האדם להיעשות לשקר. השקר הוא מעשה של החרשה, הפסקת ההקשבה, השקיעה פנימה, אטימת הנפש לקולות המקיפים אותה. בנקודה זו האדם לא יוכל עוד לשמוע את הקולות הקוראים לו, ובוודאי שלא יוכל להשיב 'הנני'. השקר הוא ההתכחשות לאנושיות שלנו שמהותה היא היותנו חלק מהוויית הגומלין; זוהי פעולה אקטיבית – החרשה, היאטמות לקולות. עוד לפני שנדבר על הצד החיובי של ההתמרה צריך לשהות רגע בצד השלילי, המתכחש, המִתְחַרֵשׁ. הבחירה באופציה הזו נובעת מכך שהחלופה מסוכנת מדי. ילד שהיה קרוב של אלימות, לא ירצה לחוות את האחוה עם האלים, אחווה כזו רק תוסיף לכאב העצום גם כך. מהצד השני, מיכל ברנע אסטרטג מתייחסת לאנשים שבאים אל העולם מתוך מודעות אינטואיטיבית לזיקה, חווים את כאבי העולם כולו עד כדי צורך להתנתק, לשים חומה, לחסום, להחריש.¹⁰³⁹ כאשר ישנה מודעות לקשר ההדדי, אלימות הופכת בלתי נסבלת. כיצד ניתן לשאת פגיעה של איבר אחד בآخر? אצל בובר, אדם הרים יד והתעורר לזיקה או שלא התעורר, ואם לא התעורר, סביר שיכה שוב – פיזית או נפשית. האלימות הזו מנתקת לא רק את המִפְּה, אלא גם את אלה שפוגשים את האלימות ולא יכולים לשאתה.

המרחב החינוכי צריך, אפוא, לא רק לאפשר את התנאים לזיקה וחמלה, אלא גם להיות מרחב בטוח של אי-אלימות, מחד, ומאידך, מרחב שמציע דרכים לחיות עם אלימות, גם לאחר שהתעוררה חמלה. המרחב החינוכי לא יכול להיות סטירילי לחלוטין משום שאז לא תהיה בו משום הכנה להוויית העולם, אך הוא צריך להיות מרחב שבו חוויית הצד שכנגד תוביל אל האמת. המשימה החינוכית היא לא רק אִפְשׁוֹר של 'חוויית הצד שכנגד', קודם לכן, נדרשת פעמים רבות פרימה של חוויות טראומטיות שהובילו להחרשה. תרגול חמלה מחד, ופיתוח 'אופקשה' – השתוות הנפש מאידך, עשויים להיות מרחב מכין שכזה שעשוי לאפשר התרחשותה של ניסיון הצד שכנגד. בובר מציג גם דוגמה חיובית של ניסיון הצד שכנגד: "גבר מלטף אישה, הנענית לליטופיו. והנה מתרחש עליו, שהוא מרגיש את המגע הרגשה כפולה: עוד הוא מרגיש אותו בכף ידו וכבר בעורה של האשה".¹⁰⁴⁰

בובר מתייחס פה לחוויה פיזית ממש. של ידיעת האחר מבפנים, הרגשתו הפיזית של האחר. הוא בוחר להתייחס פה לקצה השני, מעשה האהבה. יש גם דוגמאות קיצוניות פחות, כאשר אנחנו רואים אדם יקר חוטף מכה, לפעמים נרגיש גם אנחנו את הכאב, אפילו באותו מקום. טענתי בפרקים קודמים שחמלה אמיתית היא מצב שבו אנחנו מרגישים ממש את כאבו של האחר. הדימוי הבודהיסטי העתיק מתייחס לענבל שמהדהד בלבנו יחד עם לבו של האחר ואילו המדע בן ימינו מתייחס לנוירוני מראה. בכל אחד מהמקרים מדובר על היכולת להרגיש את האחר מבפנים. בובר טוען שחוויה שכזו, כשהיא מלווה במודעות, הנה חוויית סף טרנספורמטיבית: **"מכאן אי אתה אומר, שאדם שהתנסה ניסיון כזה יהיה מרגיש מכאן ואילך בכל פגישה הרגשה כפולה כמותה של זו".**¹⁰⁴¹

¹⁰³⁸ בובר, 1963, עמ' 253
¹⁰³⁹ לצד אפשרות זו היא מתארת, כמובן, את האפשרות להישאר פתוח ולכאוב וכן את האפשרות לפתח את הצידו הנפשי כך שהנפש אינה משלמת עוד מחיר כבד עבור הפתיחות ואף יוצאת נשכרת ממנה. אתייחס לאלה להלן. ראו: ברנע-אסטרטג, מיכל, אנשים עדינים - התבוננות בודהיסטית ופסיכואנליטית בעדינות, ת"א: רסלינג, 2018.
¹⁰⁴⁰ בובר, 1963, עמ' 253.
¹⁰⁴¹ שם, עמ' 253.

אדם שהתנסה בניסיון הצד שכנגד יחוה מאותו רגע את המציאות בהרגשה כפולה. התפתחה בו היכולת, נולדה בו המודעות לתחושה הפיזית והנפשית של האחר. ומרגע שמודעות זו נולדה היא מוטמעת בו. כעת גם ברורה יותר הנטייה להחריש – במצב שמתאר בובר יש כל כך הרבה רגישות, האדם הופך ססמוגרף לכאביהם של אחרים, התפתחה בו היכולת להרגיש את כאבם של האחרים, ואם זו אינה מלווה ביכולת להרגיש גם את שמחותיהם מחד, וביכולת להכיל את הכאב, מאידך, הרי שתהיה זו חוויה בלתי נסבלת. נובע מכך שהכשרת מחנכים שמכוונת אל חוויית הצד שכנגד, הכרחי שתבנה גם את התשתית הזו. בדרך הבודהיסטית מאוזנת החמלה עם תבונת הריקות אשר עומדת בבסיס 'השתוות הנפש'. האימון הבודהיסטי הוא גם דיוק של החמלה, פיתוחה של 'חמלה נכונה' שאין בה הזדהות יתר, אך גם לא נפרדות. לבסוף, תרגול חמלה כרוך בתרגול של כל ארבע איכויות הלב שכוללות גם אהבה, השתוות הנפש ומודיטה – שמחה מפרגנת – אותה יכולת לשמוח בשמחתם של אחרים. התרגול השלם הזה שכולל גם אימונים וגם לימוד בונה את התשתית ההכרחית לפתיחות אליה קורא בובר. בלעדיה, עלול המחנך לפתח פתיחות, אך לפתח במקביל גם שבריריות יתר וחוסר יכולת להכיל את קשיי העולם. אם ניקח בחשבון שהמעשה החינוכי הוא מפגש מתמיד עם קשיים אלה, הרי שהכשרת מחנכים שאין בה הכנה לכך תהיה לא רק חסרה, אלא חסרת אחריות ותוביל לסבל, שחיקה ופרישה. אחת השאלות המעניינות היא האם מדובר באמת בחוויית סף שאין ממנה חזרה, או שמא, במידה שחוויית הצד שכנגד מביאה לחוויה של הצפה וסבל, ניתן לסגת ממנה, להחריש. בובר טוען שאין זה כך:

"ניסיון קיצוני זה עושה את האחד נוכח לו לתמיד: נתרש מעשה עירוי, שלאחריו לא תיתכן עוד פעולה

של הסובייקטיביות בלבד, שכן העושה שוב לא יוכל לשאתה".¹⁰⁴²

משפט זה מתאר את חוויית הצד שכנגד, את החוויה השלובה - מעשה עירוי, מעשה מזיגה, האחר נמזג לתוך החוויה והפך להיות נוכח תמיד. ביני לבין האחר ישנו עירוי – דמי-דמו, דמו-דמי. עירוי מתמיד שמבטל את האפשרות לנפרדות. לא תתכן כבר אפשרות של סובייקטיביות שמנותקת מהאחר, האדם שיודע את העירוי לא יכול לשאת זאת. הוא חווה את הקו-אקזיסטנציה, את הקיום ההדדי, השלוב, המזוג, והוא לא יכול לשאת עוד פעולה מתוך נפרדות.

כל עוד האדם חווה עצמו כנפרד הייתה יכולה פעולה כזו לבוא בחשבון, מרגע שנחוותה האינטר-סובייקטיביות אין זה עוד בגדר האפשר. מאותו רגע נוכחת תמיד חוויה כפולה שלא יכולה עוד לאפשר ליצר השררה או ליצר אהבה של האירוס לבוא לידי ביטוי. שני היצרים הללו מעוגנים בהווה של נפרדות שיוצרת רצון לקשר מעוות עם האחר. קשר שמתייחס לאחר כ'לז', שמשתמש באחר – דרך שררה או דרך תשוקה. חוויית הצד שכנגד, מרגע התהוותה וכאשר היא נוכחת, מתמירה את היצרים הללו ליצר היחיד שאפשרי מתוך תובנה הזיקה – יצר ההתקשרות, ובהקשר החינוכי ההתקשרות והאחריות.

בובר מבין שהחוויה האנושית הבסיסית, הדרך שבה רובנו מכירים את העולם אפרירי היא דרך נפרדות של הסובייקטיביות. במצב הבסיסי איננו מבחינים בקו-אקזיסטנציה. הוא מציג בפנינו חוויה טרנספורמטיבית שבה עשויה ההכרה לעבור תיקון, לפתח את אותה ראייה כפולה שמבחינה בקיום השלוב. חוויה מתמירה שלאחריה מבחינים בשינוי התנהגותי מקיף שכן האדם לא יכול עוד לשאת פעולה שאיננה מעוגנת בקו-אקזיסטנציה. הוא מבהיר שחווייה שכזו, ניסיון שכזה הם הכרחיים למעשה החינוכי. הם נקודת ההתחלה של המעשה החינוכי ועליהם הוא נכון. אינני טוען, (ולהבנתי גם בובר), שיצר השררה והאירוס האנוכי נעלמים. אולם לאחר ניסיון הצד שכנגד, מימוש של יצרים אלה יהיה כרוך בכאב, בחריקה, משום שהם יהיו

¹⁰⁴² שם, עמ' 253-254. ההדגשה שלי. בספר כתוב 'האחד', אך לדעתי מדובר על טעות העתקה וצריך להיות כתוב 'האחר' שכן הכוונה היא להתמוטטותה של הסובייקטיביות דרך חוויית האחר.

מצומדים לידיעת האחר שהפך נוכח תמיד. למעשה יכול הייתי לטעון שניסיון זה מייצר דוקה חדשה, היצרים הישנים אולי נחלשו, אך אם נניח שהם לא נעלמו לחלוטין, הרי שכעת, בכל פעם שהאדם פועל מתוכם הוא חווה קושי וכאב. מרגע שהתרחש תיקון היצר, מוסיף בובר, היצרים הישנים מותמרים ומשתנים, הרצון בעצמה, כאשר הוא צומח מתוך הראיה המקיפה של האינטר-סובייקטיביות, הוא ההנהגה – פסגתה של האחריות, ואילו **"האירוס המקיף אהבה הוא"**. גם הביטויים הללו של יצר ההתקשרות עלולים להיות כרוכים בכאבי גדילה.

מהם גבולותיה של מנהיגות אחראית ונטולת עצמיות? כיצד היא מתקיימת בתוך מרחב אינדיבידואליסטי-אגואיסטי? כיצד היא חושבת את עצמה? מהם גבולותיה של האהבה נטולת האנוכיות? מתי חוזר המחנך הבודהיסטי לביתו? מה מבחין בין ילדיו שלו לבין כל יתר ילדי העולם שמזוגים כולם בעירוי הדדי אינסופי? השליחות שנולת כאן, שליחות של אהבה, אחריות ומנהיגות, מחייבת קונספציה קוגניטיבית מובחנת שבלעדיה ייווצר בלבול עם האתוסים הרווחים, היא זקוקה לאוטופיזם מחד, היא זקוקה לידיעה שהעירוי לא זורם רק בין זרועותיהם של הילדים, אלא גם בין זרועותיהם של אינסוף שליחים ושליחות – בהווה, בעבר ובעתיד. לימודה של שליחות זו צריך אפוא להיות נדבך מרכזי בהכשרה לזיקה. אם נקבל את טענתו של בובר כי מדובר בחוויית סף דרמטית, משנת חיים, הרי שאם אנו מזמנים אנשים לחוויה שכזו, הרי שעלינו לעשות זאת מתוך אחריות ומתוך ניסיון להציע לא רק את החוויה, אלא גם את הכלים שמאפשרים התמודדות עם השלכותיה.

6.1.4 ההקפה כבסיס הפדגוגיה הדיאלוגית – התרחבות של חמלה:

המונח 'הקפה' הוא אחד המושגים המרכזיים בתורת החינוך ובאתיקה הבובריאנית ובובר מבהיר כי: **"יסוד ההקפה... הוא הוא המכונן את זיקת החינוך"**.¹⁰⁴³ בבואו להגדיר את ההקפה מתאר אותה בובר כחווייה השלמה של ניסיון הצד שכנגד: **"הקפה היא ניכוחו המלא של הכפוי, של החשוק, של 'בן-הזוג', ולא ניכוח בדמיון אלא בכוח ממש של הישות"**.¹⁰⁴⁴ ההקפה הנה אפוא חוויה ממשית, לא מדומיינת של האחר. אני לא 'חושב' איך האחר חושב או מרגיש, אלא ממש חווה את האחר; חווה את המערכה המשותפת, המעורה, מרגיש את אותה 'הרגשה כפולה', יודע את האינטר-סובייקטיביות. התיאור הזה מגדיר את ההקפה כיסוד קריטי לא רק לזיקה החינוכית, אלא לכל סוג של דו-שיח. נדרשת אפוא חקירה מעמיקה של מושג זה. העובדה כי ישנו בלבול רב לגבי משמעותו מחזקת את הצורך הזה.¹⁰⁴⁵ בהירות שכזו חיונית במיוחד בתקופה שבה המונחים 'דיאלוג' ו'פדגוגיה דיאלוגית' מרודדים פעמים רבות לעצם קיומו של קשר אישי, לעצם החריגה מההוראה הפרונטאלית. חשוב להדגיש ולהראות כי בובר כיוון לסוג אחר של קשר, זיקה, חיבור. חיבור שלא בהכרח נוצר בסיטואציה של 'שיחה אישית'. למעשה, הוא יכול להתרחש גם במהלך מפגש כיתתי משום שהזיקה הבובריאנית נוגעת למהותו של החיבור ולא בהכרח לצורתו. נדרשת העמקה במושג זה גם כדי להבין באופן מדויק את כוונתו של בובר וגם על מנת להכיר ולהבין את האופנים בהם ניתן לתפיסתו לקיים ולממש זיקה שכזו. לכך אוסיף כאן את הפרספקטיבה הבודהיסטית למושג ההקפה ולאופנים בהם ניתן לממשו.

¹⁰⁴³ שם, עמ' 255

¹⁰⁴⁴ שם, עמ' 254

¹⁰⁴⁵ ירון וקורצווייל, אליהם אתייחס בהמשך מתייחסים אליו כאל אחד המורכבים והקשים: קורצווייל: "המושג הקפה הוא בוודאי אחד הקשים ביותר בהגותו של בובר", קורצווייל, צ', מרטין בובר והמחשבה החינוכית המודרנית, י-ם ות"א: שוקן, 1978, עמ' 18. ירון: "המונח 'הקפה' הוא אחד המושגים המרכזיים (והקשים) בסוד-השיח הבובריאני", ירון, קלמן, החינוך כדו-שיח, בתוך: טלמון, ש., ירון, ק., יוסף, ע., (עורכים), כאן ועכשיו: עיונים בהגותו של מ. מ. בובר, ירושלים: הוועד הבינדתי ומרכז בובר, 1989. עמ' 168.

קלמן ירון מציג את ההקפה במושגים דומים לאלה שבהם מתוארת חוויית הצד שכנגד: "היכולת לפתח בו-זמנית תחושה כפולה של הנכנסים לדו-שיח: תחושת עצמך ותחושת זולתך... עד כדי 'דיעתנו' את זה'... ידיעה במשמעותה המקראית".¹⁰⁴⁶ זהו מצב נפשי ייחודי של קשר עמוק עם האחר שנוכחת בה גם תחושה עצמית, ידיעה עצמית וגם תחושה של הזולת שמובילה לידיעה עמוקה של האחר ושל עצמנו. אולם ישנן גם פרשנויות אחרות של מושג זה. הפירוש עמו אבקש להתפלמס הנו הפירוש של כהן ושרמר, הוגי חינוך המתייחסים להקפה כאל סוג של זיקה - הזיקה הייחודית למעשה החינוכי - זיקה חד-צדדית שאיננה הדדית.¹⁰⁴⁷ בספרו רחב ההיקף 'משנתו החינוכית מרטין בובר',¹⁰⁴⁸ מתייחס אדיר כהן אל ההקפה כאל 'יחס חינוכי', כאל סוג של זיקה בה "המורה בלבד חש ויודע את הצד שכנגד".¹⁰⁴⁹ כלומר ההקפה בפרשנות זו הנה זיקה חד-צדדית ייחודית למעשה החינוכי. כהן לא מציג את המושג בפרק המציג את תורת הדו-שיח של בובר,¹⁰⁵⁰ ומתייחס להופעתו ב'על המעשה החינוכי' כאל "נעימה חדשה וחשובה לתורת האני-אתה של בובר".¹⁰⁵¹ באמירה זו מקופלת ההבנה אודות חשיבותה של ההקפה להגות הדיאלוגית, אולם האופן בו הוא מגדיר אותה בהמשך ממסגר אותה כמושג שרלבנטי להגות החינוכית בלבד. בהגדרת ההקפה בספר משתמש כהן במושגיו של בובר עצמו, כך שההגדרה נותרת מעורפלת,¹⁰⁵² אולם הוא שב ומדגיש את חד-צדדיות. הוגים אחרים, מדייקים יותר בהגדרת ההקפה, אולם באופן מפתיע ההסבר למושג קצר ושטוח. קורצווייל מדגיש שמדובר באחד המושגים הקשים של בובר, ובכל זאת הוא נמנע מלרדת לעמקו ומתאר אותו בעיקר במילותיו העמומות של בובר מבלי שהוא מתאר את הטווח המלא של ההקפה כפי שהיא מוצגת ב'על המעשה החינוכי'.

אינני מבקש, חלילה, לגנות את חוקריו החשובים של בובר, אלא להבהיר עד כמה רחוקה ההקפה מהחוויה היומיומית האנושית, עד כמה היא רחוקה מהשיח החינוכי. מעשה ההקפה הוא כמעט מיסטי והוא ללא ספק רחוק מלהיות אינטואיטיבי. הדיאלוג עם הדרך הבודהיסטית עשוי לשפוך אור על מושג זה ועל האופנים בהם ניתן לממשו. למעשה, קורצווייל עצמו מבהיר את ייחודה וחריגותה של ההקפה והוא מתייחס אליה כאל 'יכולת' וכ'הבנה' שאיננה הבנה רגילה, אלא הבנה של הוויה. הוא מיטיב גם לתאר את פרייה של ההקפה: הקבלה הבלתי מותנית של האחר ואישור קיומו כפי-שהוא. אך הוא אינו מסביר מהי אותה הקפה **לכשעצמה**, אלא רק את העובדה שהיא דורשת יכולת ושתוצאותיה הן הבנה וקבלה.

מטרתי כאן היא להראות **שהקפה הנה מצב-הכרה**. מצב הכרה שהנו תנאי-הכרחי **לכל** זיקה דו-שיחית, אך אינו זהה עמה. הזיקה היא תוצאה של מפגש שנוכחת בו הקפה, מסיבה זו נדרשים שני מושגים - לסיבה ולמסובב - אך אין פירוש הדבר כי ההקפה מתארת בהכרח מצב של זיקה חד-צדדית. התרגום העברי של המושג המקורי 'Umfassung' כ'הקפה' עשוי להסביר את הבלבול, משום שהתחושה האינטואיטיבית שמושג זה מייצר היא תחושה של חד צדדיות, מצב בו האחד 'מקיף' את השני. הלכה למעשה כוונתו של בובר במושג הגרמני הנו למצב הכרה שמקיף את כל מרחב הדיאלוג - אני והאחר - את כל מרחב העירוי. אולם השימוש במושג הקפה יחד עם העובדה שהוא מודגש בכתביו החינוכיים יוצרים את הבלבול.¹⁰⁵³ אראה אפוא להלן,

¹⁰⁴⁶ שם, עמ' 168.

¹⁰⁴⁷ להלן אתייחס לפרשנות של כהן בלבד. פרשנות דומה של שרמר ניתן למצוא במאמרו בקובץ 'כאן ועכשיו - עיונים בהגותו החברתית והדתית של מ.מ. בובר', עמ' 147. מפאת קוצר היריעה נמנעתי מלפרט כאן בגלל הקרבה הרעיונית. אולם אי אפשר להתעלם מהעובדה ששני פרשנים מרכזיים של בובר בשדה החינוך מפרשים כך.

¹⁰⁴⁸ כהן, א., 'משנתו החינוכית של מרטין בובר', ת"א: יחדיו, 1976.

¹⁰⁴⁹ אני מתייחס להצגת ההגות של בובר במאמר על קורצווייל, כהן, א. הדיאלוג הקורצוויילי: דיאלוגים של אהבה, בתוך: אלוני, נ., (עורך), דיאלוגים מעצימים בחינוך ההומניסטי, ת"א: הקיבוץ המאוחד, 2008, עמ' 161.

¹⁰⁵⁰ המבוססת על הגותו היסודית המופיעה ב'אני-אתה'.

¹⁰⁵¹ שם, עמ' 367.

¹⁰⁵² שם, עמ' 368.

¹⁰⁵³ Umfassung. ידידי יפתח גולדמן ניסה לעזור לי בפרשנות המילולית של המושג המקורי של בובר, Umfassung. על-פי גולדמן, מושג זה מחולק לתחילית UM ולמילה Fassung. פסוג זה לא רק מסגרת. זה גם מתורגם כ-"A collected state of the mind". תחילית אסוף. התחילית UM עשויה לרמז להתאספות-הדדית. להיות בהתאספות עם האחר או בעצם להיות בנוכחות עם האחר.

כי מצב ההכרה המקיף הנו נדבך חיוני בכל זיקה דו-שיחית ובתוכה זיקת הידידות, בה מתקיימת הקפה דו-צדדית. ב'על המעשה החינוכי' מדגיש בובר את חשיבותה של ההקפה בזיקת המחנך, אולם אין זה אומר שהיא ייחודית למצב זה. למעשה, בובר מבחיר זאת באופן מפורש באותו מאמר באומרו:

"זיקה של שני אנשים, הנכרעת אם במעט אם ברב על יסוד ההקפה, ראויה שתיקרא בשם 'זיקה של דו-

שיח'"¹⁰⁵⁴.

ובכל זאת ישנה חד-צדדיות בהקפה: מהגדרת ההקפה כמצב-הכרה עולה, שהקפה הנה עניינו של האדם והיא בלתי-תלויה בהכרח באחר.¹⁰⁵⁵ הזיקה הדו-שיחית מתוארת על פי רוב כמצב הדדי, ואילו אל הזיקה החינוכית מתייחס בובר כאחד מכמה מקרים ייחודיים שבו ישנה לגיטימיות להיות בהקפה שאינה דו-צדדית. יש בכך רמז חשוב להבנת ההקפה: העניין עשוי להיראות מוזר, אולם אם נקבל במלואה את הגדרתו של בובר לניסיון הצד שכנגד, הרי שההקפה היא עניין מאוד אינטימי של ידיעת האחר. אינטימיות שכזו, ידיעה של האחר מבפנים, נתפסת על ידי בובר כפעולה חודרנית שאינה לגיטימית כאשר אין הסכמה הדדית לכך. כאשר האדם האחר נענה לי אף-הוא בתודעה-מקיפה, הרי מתקיימת זיקת-ידידות שהנה מצב אותו ניתן להגדיר כ'הקפה הדדית'. כאשר האחר לא נענה או לא יכול להיענות, הרי שמתקיימת זיקה חד-צדדית. העובדה שבובר התייחס לאפשרות שכזו רק בהקשר מקצועי (זיקת המחנך או הרופא), מקורה בסירובו של בובר לכפות זיקה דו-שיחית על אדם בוגר ומצביעה על תפיסת השוויון העמוקה שלו. אך אין בה כדי לבטל את הרעיון שהקפה הנה הפתיחות הראשונית בה ניגשים לכל מפגש עם האחר.¹⁰⁵⁶

זיקת המחנך: כדי להסביר את זיקת המחנך, מציג בובר שלושה סוגים של זיקה דו-שיחית:¹⁰⁵⁷ הראשון, זיקה אותה ניתן לכנות רוחנית, הנה: "ניסיון הקפה מופשט אבל הדדי"; השני, זיקת המחנך: "ניסיון הקפה מוחשי, אבל חד-צדדי", והשלישי, זיקת הידידות, "הקפה ממשית הדדית". ניתן לראות כי ישנם שני פרמטרים מכוננים לזיקה: הפשטה מול ממשות; וחד-צדדיות מול הדדיות. הזיקה המופשטת "מתייחסת לאדם רק בחינת אישיות רוחנית ועל כורחה שמסיחה היא את דעתה מן המציאות המלאה של מהותו וחייו".¹⁰⁵⁸ חשוב לשים לב להגדרה זו משום שהיא מבחירה את מהותן של זיקת המחנך ושל זיקת הידידות שמוגדרות בדרך ההנגדה כמוחשיות, כלומר מתייחסת למציאות המלאה של חיי האחר ולא מתייחסת אליו כיצור רוחני גרידא. זיקת הידידות הנה זיקה הדדית שבה שני הצדדים מתייחסים זה לזה במלוא ממשותם. הזיקה הרוחנית וזיקת הידידות שתיהן זיקות הדדיות. בזיקה המופשטת אינני מתייחס לאדם שמולי כאדם ממשי או כמוחשי, אלא כבן-אנוש, בדיוק כמוני. זו איננה התבוננות אינסטרומנטלית או מנוכרת, אני **רואה** את האדם האחר, אך אני רואה רק את הצד הרוחני שלו מבלי להיכנס לפרטים המוחשיים והקונקרטיים של חייו, כפי שאני עושה עם ידידי. בידידות, לעומת זאת, שהנה "הקפת הגומלים האמתית של נפשות בני-אדם", מתקיימת, "היוועדות ההקפה הממשית וההדדית".¹⁰⁵⁹

לגבי התרגום לאנגלית: ירון מתרגם inclusion. אבל במילון המונחים של בסוד שיח, inclusion מתורגם כ – התכללות, והמקור הגרמני למושג זה הנו einschliessung ולא Umfassung. התרגום של Umfassung במילון הוא כ – embracement – חביקה או enclosure – הסתגרות. התרגום כ-inclusion – הכלה, מרמז למצב חד-צדדי שקשור לפרשנות המוטעית אליה אתייחס להלן. התרגום כחביקה, embracement, מזמן הטעיה אף הוא כי היא נתפסת כמצב שבו בהכרח מישו חובק מישו אחר. בתרגום הישיר שגולדמן הציג של 'התאספות-הדדית' שאף היא מצב הכרה, יש יתרון, פרט לעובדה שהקפה לא חייבת להיות הדדית. היתרית מתרגם אפוא כ'התאספות עם האחר'.

¹⁰⁵⁴ שם, 254.

¹⁰⁵⁵ הוכחה נוספת מאני ואתה: "זיקה יכול שתהא קיימת אף כשאדם, שאני אומר לו 'אתה' אינו שומע זאת בתוך ידיעה-ניסיון שלו. שכן מרובה הוא האתה על ידיה שיוודע הלו", אני ואתה עמ' 8.

¹⁰⁵⁶ אין אני מקיף את האחר אם אין הוא חפץ בכך. אני עשוי לנסות ליצור עם האחר זיקה דיאלוגית של אני-אתה, אך אם הוא לא נענה לי, אינני כופה עצמי. דומה הדבר לכל מחווה של ידידות: אני עשוי להציע לאחר מחווה בפוגשי אותו, אך בה-במידה שלא אכפה עליו מחווה זו, לא אכפה עליו הקפה, שכן תהיה בכך משום התנשאות וחפצון של האחר. יהיה בכך חוסר ראייה של רצונו של האחר כאדם שלם ועצמאי ולכן 'מעשה קלָזָה'.

¹⁰⁵⁷ שם, עמ' 256-258.

¹⁰⁵⁸ שם, עמ' 257.

¹⁰⁵⁹ חשוב לשים לב, שבובר איננו מקל ראש בחשיבותה של הזיקה הרוחנית. הוא מונה אותה בתוך שלושת סוגי הזיקה הדו-שיחית ובכך מייחס חשיבות גם לזיקה מופשטת שאף היא אירוע של מפגש הדדי בין שני בני-אדם.

זיקת המחנך היא זיקה מוחשית. אני רואה את החניך שלי ראייה שלמה, הוליסטית, על כל חלקי ממשותו והיא מחייבת היכרות. אינני מסתפק בהתבוננות עליו כיש רוחני או אינטלקטואלי, אני מקיף את כל מציאות חייו. אולם מדובר בזיקה דו-שיחית שרשאית להיות חד-צדדית. החד-צדדיות אף מגבירה את חשיבות המוחשית. לאורך כל הנאום מזהיר בובר מפני הסכנה של ההשפעה החינוכית, הסכנה "שהמחנך יבצע את השפעתו ואת מעשה בחירתו לא מתוך מציאותו של החניך, אלא מתוך עצמו ומתוך מושג החניך שטבע לעצמו".¹⁰⁶⁰ הסכנה היא אפוא מצב שבו המחנך עושה את המעשה החינוכי לאורה של אידיאה של החניך או מתוך גחמותיו ויצריו שלו, ולא מתוך המציאות והממשות של החניך. שרירות-הלב הזו של המחנך מוסברת כמעט תמיד "בהיעדרו או בשיתוקו הארעי של פועל-ההקפה".¹⁰⁶¹ כלומר, ההקפה לא רק חשובה כשלעצמה, כמטרה, אלא גם כאמצעי שמגן עלינו מפני כל סוג של החפצה וכפייה בתהליך החינוכי. זיקת ההקפה של המחנך את החניך צריכה אפוא להיות מוחשית ומתמידה – חוזרת ומתחדשת תמיד. על המחנך לחוות את מציאותו של החניך באופן מתמיד על מנת לקיים את המעשה החינוכי. זהו נדבך יסודי של האחריות החינוכית:

"אדם שנועד להשפיע על הווייתם של יצורים הפתוחים להשפעה, חייב להרגיש ולחזור ולהרגיש את עשייתו זו... **מן הצד שכנגד**. הוא חייב להיות גם בעבר השני... להיות בתחומה של הנפש האחרת שהוא מקביל אותה, ולא נפש מופשטת... אלא... הנפש הממשית בכולה של אדם יחיד ויחיד זה, העומד לפניו, השרוי יחד עמו בסיטואציה משותפת של 'חינוך' ושל 'התחנכות'".¹⁰⁶²

זיקת המחנך לא יכולה אפוא להיות זיקה רוחנית או מופשטת, לא יתכן מיצוע של האישיות הקונקרטית של הילד לידי אישיות רוחנית כללית. כדי להכיר את הגבול של מעשה החינוכי, כדי לדעת שאינו עושה מעשה חינוכי של שרירות או גחמה, כדי לתת למעשה החינוכי כשרות, מחויב המחנך בזיקת-הקפה מלאה וממשית עם החניך. עליו לחוות את חווייתו של החניך באופן מלא, עליו לחוות את עצמו דרך עיניו של החניך. לדעת איך הוא עצמו, כמחנך, נחוה בידי החניך, "רק כשהוא קולט מעבר השני את עצמו ומרגיש את עצמו 'מה טעם טועמים בו'... הוא מחדש את כשרותו הפאראדוכסלית". פרדוקסאלית משום שכשרות זו לא ניתנת על-ידי החניך עצמו, אלא על-ידי מעשה ההקפה, באמצעות ההתבוננות האוטנטית במעשה החינוכי דרך עיניו של החניך, דרך חוויית הצד שכנגד. אולם הגדרת ההקפה מבהירה לנו שהכשרות ניתנת הלכה למעשה בזכות היכולת להתבונן בו זמנית בכל הטווח ההדדי של הזיקה – מחנך וחניך. היכולת לראות באופן ממשי את הקשר ההדדי מחנך-חניך. מסיבה זו מוגדרת זיקה זו חד-צדדית. גם אם החניך עצמו מפתח את כושר ההקפה שבא לידי ביטוי בזיקתו עם המחנך, הרי שאין הוא יכול להקיף את הקשר הזה במלואו, הוא לא יכול לראות את התהליך החינוכי. "המחנך עומד בשני קצותיה של הסיטואציה המשותפת, ואילו החניך עומד בקצה האחד בלבד".¹⁰⁶³

כאשר החניך מפתח את היכולת "להטיל את עצמו אל העבר השני ולהרגיש משם", מסתיימת הזיקה החינוכית או שהיא הופכת לזיקת-ידידות.¹⁰⁶⁴

¹⁰⁶⁰ שם, עמ' 257. הוא נותן כדוגמה את פסטאלוצי אליו הוא מתייחס כאחד מ'אצילי החינוך', אולם גם אצלו עלולה השרירות להתערב בקלות ברצייה.

¹⁰⁶¹ שם, עמ' 257.

¹⁰⁶² שם, עמ' 257-258.

¹⁰⁶³ שם, עמ' 257-258.

¹⁰⁶⁴ בנקודה זו ניתן למצוא סתירה בהגותו של בובר. ניתן לשוות מצב בו מקיים החניך קשר הקפה שלם עם המחנך, בו הוא רואה ומבין את המעשה החינוכי, ועדיין מדובר יהיה בזיקה חינוכית. דווקא ההגדרה של בובר את המעשה החינוכי כסיטואציה משותפת של 'חינוך' ושל 'התחנכות', דווקא הדגש על תיקון האדם המתמיד של המחנך, על המחנך כ-'שלם שאינו מושלם' (ביעל חינוך האופייני), על החינוך-העצמי של המחנך (להלן), פותח פתח לזיקה חינוכית מודעת. לזיקה הדדית שאיננה ידידות. חד-הצדדיות של המעשה החינוכי נובעת לתפיסתו מהגדרתו של המעשה החינוכי כ-'משרה וחוק' (להלן) – המחנך מחויב לזיקה זו, למעשה החינוכי - תמיד. החניך אינו. יש ותיווצר זיקת-חינוך הדדית, אך לא תהא זו זיקת ידידות, משום שהמחנך מחויב להתמיד בה ואילו החניך אינו. כאשר החניך מפתח ידיעה של התהליך החינוכי הוא הופך להיות אוטונומי במעשה החינוכי. מאותו רגע הוא בוחר במחנך

הקפה, הנכחה ואמפתיה: אם הזיקה, ההתקשרות היא העניין החשוב ביותר בקיום האנושי, הרי שההקפה היא היכולת החשובה ביותר של האדם ובמיוחד של המחנכת אשר נדרשת לשהות בהקפה גם באופנים שאינם ספונטניים או הדדיים. הקפה הנה לפיכך **מצב ההכרה** אליו עלינו לשאוף הן כמחנכים והן כבני-אדם והיא הפרקטיקה החשובה ביותר בפדגוגיה הדיאלוגית.¹⁰⁶⁵ זהו מצב ההכרה מתוכו אנו ניגשים לכל מעשה-זיקה עם אדם אחר.¹⁰⁶⁶

יחודו של ההקשר החינוכי הנו שיש למחנך הזכות והחובה לקיים הקפה עם החניך ושמדובר בסוג ייחודי של הקפה. רק כאשר המחנכת מצויה במצב של הקפה יוכל להתרחש מעשה החסד או ה'קסס' של הזיקה אותו מתאר בובר; רק כך תוכל להתקיים ההשפעה החינוכית אליה הוא מתייחס.¹⁰⁶⁷

קלמן ירון מציע פרשנות להקפה שיש בה גם הסבר לעובדה שמושג זה אינו מופיע בהגות מוקדמת של בובר. הוא מתייחס להקפה כאל מושג קרוב למושג 'ניכוח' (make present) של הזולת, מושג שגור אצל בובר, שזוכה ב'על המעשה החינוכי' להרחבה באמצעות מושג חדש. בשונה מכהן, הוא מדגיש שהקפה, למרות חד-צדדיותה, היא דו-שיחית בכולה וכי יש לה את הפוטנציאל לגשר על היעדר ההדדיות. ההקפה מאפשרת למצב חד-צדדי, להפוך לדו-שיחי,¹⁰⁶⁸ עד לאותו רגע בו יכול החניך "להטיל את עצמו אל העבר השני ולהרגיש משם", הרגע בו מסתיימת לידו של בובר זיקת המחנך.¹⁰⁶⁹

המעבר הזה, המהלך, בו הופכת הקפה חד-צדדית להקפה הדדית דו-שיחית הוא מפתח להבנתו של החסד שבהקפה. בפרק הקודם הדגשתי את יכולתה של המחנכת הדיאלוגי לראות את החניך כאדם שלם כיכולת הכרחית. הקפה היא מצב בו הנוכחות עם החניך מאפשרת לחניך לחוש ולחוות את הראיה הזו 'מבפנים'. האופן בו הוא לומד, מתוודע ויודע את שלמותו. אם נחזור לדימוי של ההקפה כעירוי, הרי שמרגע שהתרחש העירוי הכרחי שתיווצר הרגשה הדדית: הזיקה החינוכית אמנם מתחילה באופן חד-צדדי אולם מרגע שישנו עירוי, גם הצד השני מרגיש בו. כאשר המחנכת מצויה במצב התודעה המקיף היא חווה את המרחב הדיאלוגי כולו, נוכחותה של המחנכת במרחב זה כמו קוראת לחניך לחוות את אותו מרחב. התהליך של ההתמקמות במרחב הזה, פיתוחה של ההכרה המקיפה, תחילתו בהתמקמות בנקודות במרחב. בבואו לתאר את השפעת ההקפה על המחנך אמר בובר, כי בעת ההקפה הוא: "קולט מעבר השני את עצמו ומרגיש את עצמו 'מה טעם טועמים בו'".¹⁰⁷⁰ מההגדרה הזו אפשר ללמוד גם על התהליך שעובר החניך עצמו. הנקודה הראשונה שיחווה החניך היא חווית עצמו מהעבר השני – דרך עיני המחנכת, וההרגשה של האופנים בהם המחנך רואה וחווה אותו, כלומר גם החניך עצמו ירגיש 'מה טעם טועמים בו'.

חן למפרט מייחס לרגע הזה איכויות רדיקליות משום שהרגע הזה הוא רגע היוולדה של הסובייקטיביות האוטונומית וה'רחם שבו היא צומחת ומתפתחת. מאחר שהניכור הוא אתגרה הגדול של הפדגוגיה הדיאלוגית ומאחר שהשפעתו ההרסנית של הניכור הנה ניכורו של האדם לעצמו ואבדן הסובייקטיביות, הרי שעירורו של הסובייקטיביות הוא המהלך החינוכי החשוב ביותר, מהלך שמקבל משנה תוקף ככל שהניכור העצמי חריף יותר. למפרט מתייחס אל לתהליך החינוכי בו מתעוררת הסובייקטיביות כאל 'הנכחה', שהנה לידו מטרת העל של החינוך. "בבסיס העשייה החינוכית", טוען למפרט, "קיימת מחויבות רדיקלית לאדם,

ובתהליך החינוכי, או שאינו. הוא יכול להתחייב אך הוא אינו מחויב. המחנך מחויב תמיד ויותר מכך, הוא מחויב תמיד לזיקת ההקפה. בתהליך הלימוד של הזיקה, ההקפה והדו-שיח על ידי החניך, נוכל לדמיין גם מצב ראשוני בו תתרחש למידה של זיקה דו-שיחית עם המחנך עצמו, אך בשל בוסריותה של ההתנסות תתרחש בה נסיגה והתחדשות. המחנך נותר איתן ומחויב בשעה שהחניך בודק ומתנסה ועדיין ישנה הדדיות.

¹⁰⁶⁵ כמו שיבחר אבנון להלן.
¹⁰⁶⁶ או עם כל רשות אחרת. בהקשר הנוכחי אני מבקש להדגיש את הרשות של בני-האדם.

¹⁰⁶⁷ בובר, 1963, עמ' 257.
¹⁰⁶⁸ ירון, ק., החינוך כדו-שיח, עמ' 169. ההתייחסות להקפה היא בעמודים 170-168.

¹⁰⁶⁹ בובר, 1963, עמ' 258.
¹⁰⁷⁰ שם, עמ' 258.

הבאה לידי ביטוי במוכנות להנכיח את הזולת, את הילד כאדם שלם.¹⁰⁷¹ כמו אצל לווינס, זוהי מחויבות אפיסטמית שקודמת לכל אידיאולוגיה או השקפת עולם. היא איננה "פועל יוצא מהאידיאולוגיה ההומניסטית של המודרניות, אלא מתקיימת כהוויה אוניברסלית, על-זמנית, המונחת בבסיס היותנו אנושיים, כלומר היותנו יצורים המסוגלים לאמפתיה, להגדרה עצמית, לאהבה ולמימוש רק באמצעות זולתנו".¹⁰⁷² (שם). הנחות המוצא הקו-אקזיסטנציאליות הן שיוצרות את המחויבות לילד כאדם שלם וממקמות את ההנכחה כמטרת העל הכרחית של המעשה החינוכי. במובנה הרחב מתייחסת ההנכחה לכל תהליך התעוררותה של הסובייקטיביות "טיפוחם של בני האדם כפרטים", טיפוח אשר מתרחש על ידי יצירתם של קשרים אנושיים משמעותיים אשר מאפשרים קבלה הדדית וכבוד לזולת. נוכחותו של הזולת כאחר הוא שמאפשר לאדם להרגיש בעל ערך, משום שהרגשת הערך היא תמיד היות בעל ערך עבור הזולת, ולכן בתוך התהליך הזה לומד האדם "להכיר את עצמו כבעל ערך, לפתח תובנה עצמית, להעניק משמעות לחייו, לממש את עצמו, להיות אינדיווידואל, להיות חופשי, להיות אדם".¹⁰⁷³

חוויית ההקפה, הנה לדידו של למפרט בסיסה של ההנכחה. זהו הרגע בו מתעוררת הסובייקטיביות, מרימה את מבטה, ומתחילה לחוות את עצמה, את האחרים ואת עצמה דרך האחרים. לאחר רגע מכונן זה יכולה הסובייקטיביות להתפתח בדרכים נוספות. למפרט מבהיר כי הנחות היסוד הקו-אקזיסטנציאליסטיות לגבי העצמי עומדות בסתירה להנחות התרבותיות המודרניות ולכן ישנה גם מחלוקת חריפה באשר לדרך בה מתפתחת הסובייקטיביות. למפרט מבקש אפוא להפריך את ההנחה המודרנית לפיה זהות עצמית יציבה וקבועה הנה תנאי לקשר מיטיב עם הזולת. השערת הנגד שלו קובעת כי:

"כדי שה'אני' שלנו יהיה יציב, או כדי שבכלל יהיה לנו 'אני',

אנו צריכים קודם כל להרגיש את הזולת".

ה'אני' הוא פרי של אינטראקציה בינינו לבין הזולת, הוא נבנה בתהליך אינטר-סובייקטיבי. כדי שההבניה של ה'אני' תוכל להתרחש יש לזהות את האופן בו הזולת מתבונן בנו. כלומר, כדי לפתח תחושת עצמי יציבה על האדם לפתח מסוגלות "להיכנס 'לעורו של הזולת', לחוש את תחושותיו ולהתבונן מבעד לעיניו".¹⁰⁷⁴ אל המסוגלות הזו מתייחס למפרט כאמפתיה. היציאה מחוץ לעצמנו, חוויית המציאות דרך עיניו של האחר, היא שמאפשרת לנו להתבונן על עצמנו מבחוץ, וההתבוננות זו היא שיוצרת את החוויה של "'אני' ממשי ונפרד, 'אני' המתקיים בעולם מבעד לעיניים של מישהו אחר". בד-בבד, מפגיש אותנו התהליך האמפתי עם הסתכלות אחרת על המציאות, האופן שבו האחר מתבונן עליה. החוויה מבפנים של 'אני' שמתבונן על המציאות באופן דומה אך שונה, היא הבסיס ליצירתו של 'אני' נפרד.¹⁰⁷⁵

לידתה של הסובייקטיביות מותנית אפוא באמפתיה וההקפה היא שמאפשרת את התעוררותה, את היכולת לחוות את המציאות דרך עיני האחר וכתוצאה מכך היכולת לטעום את טעמנו מבעד לעיני האחר. האמפתיה, לפי למפרט, הנה איכות אנושית שניתנת אפרירי, ההקפה יוצרת את התנאים להתעוררותה. אולם כדי שחוויה זו תהיה מיטיבה, הכרחי שהאחר יתבונן עלינו בעיניים אוהבות אשר רואות את השלם ואת הפוטנציאל. היא "מכוונת כל כולה לקבלתנו כישות שלמה, ייחודית ובעלת ערך כשלעצמה".¹⁰⁷⁶ ההנכחה השלמה הנה אפוא שילוב של הקפה ושל ראייה של האחר כשלם ובעל ערך. חשוב להדגיש זאת משום שהגדרה שכזו מבהירה שאין די באהבה שרואה את החניך כשלם, אך גם אין די בהקפה. אהבה שכזו (ראיית הילד כשלם), לא תוביל בהכרח לאותה הרגשה עצמית שהיא הבסיס לתחושת 'אני' מובחנת ולתחושת ערך

¹⁰⁷¹ למפרט, 2008, עמ' 12.

¹⁰⁷² שם, עמ' 12.

¹⁰⁷³ שם, עמ' 110.

¹⁰⁷⁴ שם, עמ' 168.

¹⁰⁷⁵ שם, עמ' 168.

¹⁰⁷⁶ שם, עמ' 124.

עבור הזולת. מאידך, ברורה הסכנה שבהקפה שאין בה אהבה לאחר כשלם. אין ספק שבובר כולל במושג ההקפה החינוכי את שניהם ויבעל המעשה החינוכי הוא מקדיש תשומת לב רבה לטוהר ודיוק כוונותיו של המחנך. למעשה, נוכל לטעון, שהסכנה שבהקפה שאיננה ספוגה באהבה היא שמנחה את בובר להזהיר מפני הקפה חד-צדדית שאינה חינוכית, מחד, ולהניח, מאידך, משקל רב כל-כך על דמותו של המורה כאדם שלם, אוהב, שמעמיד את טובתו של החניך בראש סדר העדיפויות שלו. ובכל זאת, האופן שבו מבנה למפרט את מושג ההנחחה מדייק את כוונותיו של בובר, מחד, וממקם את ההקפה בתוככי תהליך חינוכי רחב ושלם יותר של צמיחתה של אינדיבידואליות, מאידך. הדיוק המושגי מוסיף בהירות נוספת להבנה של חולשתה של 'אהבה' שלא מועברת דרך מעשה ההקפה האמפאטי אלא באופנים חיצוניים אליה נהוג להתייחס כ- 'העצמה'. אהבה שכזו לא תוביל להתפתחותה של תחושת ערך אמיתית, משום שהיא תבנה ותחזק זהות עצמית מנותקת. היא עשויה להצמיח תחושת פוטנטיביות, אך ללא התחושה של החיבור לזולת, היא תהיה אנומית, מנותקת ולא תציע אפשרות למצוא משמעות.¹⁰⁷⁷

ההנחחה, לדיו של למפרט, היא לא רק פעולה אתית, אלא גם מעשה פוליטי משום שהיא היפוכה של ההחפצה, היא לא מוכנה לקבל "את ההתבוננות על האדם כעל סחורה, היא איננה מסכימה להתייחס לאדם באופן פרגמנטי, היא איננה מקבלת אותו כמכשיר למימוש אינטרסים או מטרות אישיות". מעצם היותה, מעצם ההתבוננות המקבלת, מייצרת ההנחחה ערך עבור הילד. לכן עבור למפרט היא גם הפרקטיקה המרכזית של הפדגוגיה הביקורתית: "עצם ההתבוננות בזולת, עצם הנכונות לקבל את האופנים השונים שבהם הוא מרגיש וחושב את המציאות, הם יצירה של ערך חדש".¹⁰⁷⁸

הקפה – מצב ההכרה של המחנכת!

העיסוק בהנחחה מבהיר את חשיבותה ומרכזיותה של ההקפה במעשה החינוכי והוא מחייב העמקה נוספת במושג זה ובאופן בו ניתן לממש אותו ולהכשיר אליו. טענתי המרכזית הנה שמצב ההכרה של המחנך במעשה החינוכי נעדר מהשיח החינוכי. לא רק מהשיח החינוכי הכללי שמתמקד בהוראה, אלא גם מהשיח החינוכי הפרוגרסיבי ובתוך כך השיח החינוכי שמתמקד באהבה או דיאלוג. מצב הכרה אין פירושו מה אנחנו חושבים או מאמינים על החניך, או אפילו האופן שבו אנחנו תופסים או רואים אותו. מצב הכרה משמעו האופן שבו אנחנו הוֹנִים אֶתוֹ. אהבה, כשהיא נוכחת במפגש עם החניך, יכולה להיות מצב הכרה שאי אפשר להגזים בחשיבותה. אבל בובר ולמפרט מבהירים לנו כאן שהיא איננה מספיקה, היא תנאי הכרחי אך היא רחוקה מלהיות תנאי מספיק. גם הדיאלוג, כפרקטיקה, רחוק מלהספיק. בשיח החינוכי מתייחסים לדיאלוג כאל מפגש אותנטי, קשוב, מכבד. הדגש הוא על עצם המפגש, על הקשב המכבד. אולם מצב ההכרה המקיף איננו מצב הכרה של קשב, אלא מצב הכרה אמפתי של הרגשה הדדית. במילותיו של קורצווייל, מדובר על מצב שבו יכול "האדם" להטיל את עצמו במקומו של הזולת ולחוש לא רק מה שהוא עצמו חש אלא גם מה שחש בן-שיחו".¹⁰⁷⁹

הפסקה האחרונה חשובה בהקשר הבודהיסטי משום שהיא מבהירה כי קשב, תשומת לב, mindfulness או נוכחות לא יכולים להיות מספיקים. לא זו-אף-זו גם האהבה ואפילו החמלה אינן מספיקות אם הן מופנות לאחר באופן חיצוני. שלושת האיכויות האלה חשובות: ההקפה עשויה להיות תוצאה של תשומת-לב אוהבת, היא יכולה להיוולד מתוך נוכחות שספוגה בחמלה, מדובר באיכויות חיוניות לחינוך דיאלוגי, אולם בובר מבהיר לנו לאן ובאיזה אופן יש לכוון. קלמן ירון מתייחס לניכוח או להקפה כאל כישרון: "כישרון

¹⁰⁷⁷ אלא אם כן תהליך ההעצמה מתרחש אצל אדם שיש לו נטייה בסיסית לזיקה וקשרים הדדיים. ראו הבחנתו של למפרט בין תחושת ערך לבין דימוי עצמי (שם) ובין זהות אישית ודימוי עצמי (שם, עמ' 121).

¹⁰⁷⁸ שם, עמ' 124.

¹⁰⁷⁹ קורצווייל, 1978, עמ' 18.

ההתכנסות לתוך האחרות... עד כדי היוועדות עם הוויית האחר, מבלי לאבד אף כחוא זה מן המודעות העצמית שלך". בהגדרה זו ניתן למצוא אישור לתפיסה לפיה הקפה הנה מצב-הכרה. השימוש במושגים היוועדות ביחס לאחר, ומודעות ביחס לעצמי, מבהירים זאת. במצב הכרה זה כלולות בו-זמנית מודעות ביחס לעצמי, והיוועדות עם הוויית האחר. אולם המשך ההתייחסות של ירון להקפה מבהירה כי בהגדרה לעיל יש קושי: הגשר בין הקפה לזיקה, מסביר ירון, נוצר "באמצעות ה'הקפה' (החד-סטריט) של המורה את תלמידו, מתוך ההנחה שהלה מצדו אינו מסוגל להקיף את אישיותו של המחנך".¹⁰⁸⁰ תמונת הדמיון שיוצרת פסקה זו בשל השימוש בשם הפעולה '**להקיף**' היא של הקפה פיזית. התלמיד אינו מסוגל להקיף את המורה, ולכן המורה מקיף את שניהם. והרי הגדרתו של ירון עצמו משמעה שבהקפה אין שום מצב שבו אחד 'מקיף' את האחר, שמעשה ההכרה הוא מעשה של ידיעה הדדית. ירון אמנם מדגיש את ההיוועדות עם האחר מבלי לאבד את המודעות העצמית, אך ניתן לפרש את דבריו כאילו מעשה ההקפה הוא מעשה שבו אני מקיף-יודע את האחר מבלי לשכוח את עצמי, ואילו הדגש של בובר בהקפה הוא על מעשה העירוי, על הבו-זמניות, על חוויית ההדדיות.

את ההגדרה המדויקת ביותר למושג ההקפה מצאתי אצל אבנון: "כאשר מדובר ברשות הבין-אנושי, יחס של זיקה מצביע על יכולת להביט תוך **מודעות** להיותי ניבט. זו היא תמצית **ההקפה**, מילה שמתארת את היחס המיטבי העשוי להתקיים בין אדם ועולם, בכל הרשויות".¹⁰⁸¹ פסקה קצרה זו, והסתירה בינה לבין הגדרתו של כהן באותו ספר, היא שעוררה אותי לחקור את מושג ההקפה. אבנון מבהיר פה שני דברים, ראשית הוא מבהיר באופן חד וברור שההקפה איננה ייחודית למעשה החינוכי. שנית, הוא מבהיר שהיא איננה ייחודית לזיקה חד-צדדית. לבסוף הוא מבהיר שהיא מבוססת במודעות ובמבט, כלומר שהיא מצב הכרה.¹⁰⁸²

הקפה כהתרחבות - בין הקפה לאמפתיה: כדי להעמיק ולחקור את ההקפה נחזור למושגיו של בובר שמשלבים את המושגים הקפה וניכוח. בתחילת הדברים הצגתי את הגדרתו של בובר לפיה "הקפה היא ניכוחו המלא של הכפוי, של החשוק, של 'בן-הזוג', ולא ניכוח בדמיון אלא בכוח ממש של הישות".¹⁰⁸³ משפט זה מבהיר שבמושג ההקפה מבקש בובר ליצור מושג ספציפי יותר ממושג הניכוח או ליתר דיוק להבהיר כי ההקפה היא אופן של ניכוח - ניכוח ממשי של האחר. מיד לאחר ההגדרה מבהיר בובר שאין לקשר את ההקפה לכינוי 'דל-התוכן' אמפאטיה "שעניינו **ההרגשה** לעצם אחר".¹⁰⁸⁴ בובר מתייחס למושג אמפאטיה שהיה שגור בימיו, מושג שהשתנה מאז באופן חד, (בין השאר בהשפעתו של בובר). חשוב אפוא לקרוא את ביקורתו של מושג זה ואת ההבחנה שהוא עורך בין אמפאטיה להקפה לאור הגדרתו הראשונית של מושג זה. הדגש של בובר בהבחנה הנו שהרעיון של אמפאטיה הנו מצב שבו אדם מנסה או מתיימר להרגיש בתוך עצמו את האחר, ניסיון להפנים את האחר. בובר שולל את התפיסה הזו הן משום שיש בה התרחקות של האדם מעצמו והן משום שיש בה ביטול של נוכחות. האמפאטיה על-פי בובר משתייכת לעולם הלז משום

¹⁰⁸⁰ שם, עמ' 169-170.

¹⁰⁸¹ אבנון, ד., דיאלוג הבובריאני: מפגשים אישיים, לימוד אנושי, בתוך: אלוני, נ., (עורך), דיאלוגים מעצימים בחינוך ההומניסטי, ת"א: הקיבוץ המאוחד, 2008. עמ' 154. הדגש במילה מודעות הוא שלי.

¹⁰⁸² השאלה שנותרת פתוחה לאור הגדרה זו נוגעת להגדרה של ההקפה כ'יחס'. טענתי לעיל שאין להתייחס להקפה כסוג של זיקה. אולם להבנתי כוונתו של אבנון במושג שלי הנה שההקפה הנה 'מצב ההכרה המיטבי העשוי להתקיים בין אדם ועולם בכל הרשויות'.

¹⁰⁸³ בובר, 1963, עמ' 254.

¹⁰⁸⁴ שם, עמ' 254, ההדגשה שלי. בחירתו של בובר להנגיד 'הקפה' ל'אמפאטיה' עלולה ליצור בלבול, שכן אמפאטיה נתפשת כסוג של זיקה ולא כמצב הכרה. אולם בובר מגדיר אותה כ"הרגשה לעצם אחר" תוך שהאדם מתרחק מעצמו. בובר מתאר אפוא מצב הכרה שלא רק שאינו מתאר זיקה, אלא שהוא מתאר ביטול-זיקה, לכן הוא שולל אותו. הקפה עשויה להיות מצב ההכרה אליו מכוונים חסידי האמפאטיה: מצב שבו אני מצליח לחוש את האחר. ברם-אולם, מבהיר בובר, לא קיימת לחוש את האחר בנפרד מהסיטואציה הנחווית, והמחיקה של העצמי בניסיון האמפאטי יוצרת עיוות נוסף. הדרך היחידה לחוש את האחר, הנה על-ידי הרחבת ההכרה כדי שתכיל גם את האחר יחד עם העצמי, את הטווח המלא של הזיקה. יוצא אפוא, שגם דרך הנגדת המושגים אנו למדים שהקפה הנה מצב הכרה.

שאיננו נוכחים בהווה של הסיטואציה, אלא מייצרים הסתכלות **במקום** סיטואציה. במקום להיות נוכחים כאן ועכשיו, בתוך מציאות, אנחנו עוצרים את המציאות יוצאים מתוכה לטובת התבוננות סינטטית ומדומיית באחר. ההנגדה לאמפתיה מבהירה גם את טיבה של ההקפה:

"התרחבותה של המוחשיות של עצמו, מילויה של הסיטואציה שנחיתה, נוכחות גמורה של המציאות,

שבה נוטלים חלק".¹⁰⁸⁵

ההקפה איננה מצב שבו אני מנסה לחוות או להרגיש את האחר, תוך התרחקות מעצמי, אלא מצב שבו אני מרחיב את החוויה שלי כך שהיא תכיל הן את ההרגשה העצמית והן את הרגשת האחר בו-זמנית. אליבא דה-בובר זוהי **הרחבה של הנוכחות בסיטואציה**, העמקה של הנוכחות במציאות ההווה. אינני מנסה להיכנס לנעליו של האחר, אלא לחוש את הטווח המלא שכולל את עצמי, את האחר ואת הזיקה המתקיימת בינינו. זהו דגש חשוב באשר לאופן בו מתפתחת ההקפה. אם אמפתיה היא הניסיון להרגיש את האחר שבו אני מפנה את תשומת הלב החוצה, הרי שההקפה היא מצב שבו תשומת הלב הפנימית מתרחבת עד שהיא מכילה גם את האחר. פיתוחה של ההקפה תחילתו בתשומת לב 'למוחשיות של עצמו' והרחבתה. היא חייבת להתחיל בנוכחות עמוקה שמתרחבת. כאן מתבהרת מהותה של ההקפה כניכוח: ניכוח של האחר שתחילתו בנוכחות מלאה שלי עצמי. חוויה בה 'עצמי' מתרחב ומנכיח או חווה את האחר באופן ממשי. מתקיימת בה הרגשה של האחר, אך האחר אינו 'עצם'-לז, אלא אתה שמורגש מתוך חוויה ממשית ולא מתוך דמיון. אל-מול הגדרת ההקפה מתבהרים דלותה ועיוותה של האמאפתיה בעיניו של בובר: במקום חוויה נרחבת שכזו, אני מתנתק מהסיטואציה, מתנתק מעצמי, ומנסה לחוות את האחר בתוכי, ניסיון שיהיה, לפי בובר, בהכרח מדומיין.

דגש זה מחזיר אותנו לסוגיה באשר ליחס בין הקפה לזיקה ולמקומה של ההקפה בזיקה דו-שיחית שאינה חינוכית. ראינו לעיל שבובר משתמש במושגים שונים כדי לתאר את ההקפה: חוויה, הרגשה, ניכוח, נכחות. ראינו גם שההקפה איננה זיקה. טענתי לעיל כי הדרך הבהירה ביותר לתאר הקפה הנה כמצב הכרה שבו הנוכחות מתרחבת עד שהיא כוללת בתוכה את האחר ומהווה הגשמה של הטווח-המלא של הזיקה. מצב הכרה זה הוא המכריע אם זיקה הנה דו-שיחית אם-לאו. כאשר אחד מהשותפים לזיקה מצוי או שרוי בהקפה, מתקיימת זיקה דו-שיחית, קל וחומר כאשר שני הצדדים שרויים בה. בובר מתאר את ההקפה כתהליך שבו מתוך זיקה ראשונית כלשהי (לאו דווקא דו-שיחית), שכוללת מכנה משותף, אחד מהשותפים לזיקה "חי את המהווה המשותף גם מצד האיש האחר, בלי לקפח על-ידי כך משהו מן הממשותף".¹⁰⁸⁶ בציטוט זה מדגיש בובר את הכרחיותה של זיקה ראשונית, אך מדגיש גם שהקפה יכולה להתרחש גם כאשר רק אחד האנשים מצוי במצב ההכרה המקיף. לכך מוסיף בובר: "זיקה של שני אנשים, הנכרעת אם במעט אם ברב על-ידי יסוד ההקפה, ראויה שתקרא בשם 'זיקה של דו-שיח'".¹⁰⁸⁶ כלומר ההקפה היא היסוד שהופך את המפגש למפגש של דו-שיח, של זיקה, של אני-אתה. ציטוט זה מחזק את הטענה לעיל לפיה ההקפה הנה התנאי ההכרחי שמאפשר ומגדיר את הזיקה, אך היא אינה זהה לה. הדגש של בובר על ההקפה בהקשר לזיקת-המחנך שהנה חד-צדדית יש בה כדי לבלבל ולגרום לנו לחשוב שההקפה קשורה בהכרח לחד צדדיות.¹⁰⁸⁷ אולם מצב ההכרה המקיף, כפי שמבהיר זאת אבנון, הנו מצב ההכרה המיטבי העשוי להתקיים בין אדם ועולם בכל הרשויות.

אפילו ממש עכשיו, האם אני, האם הקורא, חווים את הטקסט הזה, את רעיונותיו של בובר 'מבחוץ', או שמא אנחנו חווים אותו מתוך התרחבות של עצמיותנו. הניסוי הזה מבהיר את ההבדל בין 'קריאה אמפטית'

¹⁰⁸⁵ שם, עמ' 254

¹⁰⁸⁶ שם, עמ' 254

¹⁰⁸⁷ בלבלול שמוביל אפילו להתעלמות מאמירות סותרות מפורשות של בובר באותה פסקה עצמה.

של טקסט לקריאה מקיפה. בקריאה האמפטיית אנחנו מנסים להבין את הטקסט דרך עיניו של הכותב – מתוך מציאות החיים שלו, התרבות, ההיסטוריה, ההקשר; כחלק מהקורפוס השלם של הכתיבה שלו. 'קריאה מקיפה' תהיה קריאה בה קריאת הטקסט, המפגש עם רעיונותיו, צומחת מתוך נוכחות עמוקה של הקורא בתוך עצמו שמתרחבת אל תוככי הטקסט. סביר להניח שבקריאה שכזו יהיו יסודות אמפטיים, אולם קריאה שכזו תהיה בראש ובראשונה מפגש עם הטקסט שיש בו חוויה כפולה – של הקורא ושל הרעיונות – מפגש שחייב יהיה להוליד רעיונות חדשים, הבנות חדשות, תובנות חדשות. היות שההקפה היא מצב ההכרה, מצב ההווה, שבו האחר (ולכן גם האני) מתממש כ'אתה' ולא כ'לז'. הניסיון להימצא במצב הכרה זה הנה פרקטיקה מהותית לא רק לפדגוגיה הדיאלוגית אלא לאורח-החיים הדיאלוגי כולו. הדגש על הקפה מצביע על דגש חינוכי נוסף. אם ההקפה היא התרחבות של נוכחות, הרי שהנוכחות, היכולת להיות נוכח בהווה, להרגיש את עצמנו, הנה יכולת קריטית שהנה תנאי הכרחי להתפתחותה של הקפה ולכן של זיקה. בצומת הזה מתברר העושר של המפגש בין בובר לבין הבודהיזם. הדרך הבודהיסטית מציעה טכניקות סדורות לפיתוח נוכחות, תשומת לב, קשב, Being. בובר מבהיר כיצד נוכחות-הווה שכזו יכולה להפוך לזיקה, להתרחב, להקיף ולהפוך לפרקטיקה אישית ופוליטית של תיקון אדם-עולם.

הקפה, אהבה ואחריות: ראינו לעיל כי מצב ההכרה המקיף הוא שמייצר את הזיקה הדו-שיחית, הזיקה ללא חציצה. באני-אתה מבהיר בובר כי זיקה שכזו בהכרח "כונסת בתוכה גם פעולה בנכח שלפנינו"¹⁰⁸⁸. היא איננה מתמצה במצב הכרה, אלא מחייבת פעולה כלפי האחר. פעולה זו, בזיקה עם הרשות של החיים עם הטבע הנה האמנות.¹⁰⁸⁹ בזיקה עם הרשות של החיים עם המצויים הרוחניים, פעולה זו הנה פעילות מסתורית שאני נוטה לפרשה כדבקות, כמיהה או ערגה אל האתה-הנצחי.¹⁰⁹⁰ ברשות של החיים עם בני האדם פעולה זו הנה אהבה אותה מגדיר בובר כך: " ...האהבה אחת היא. הרגשות הם לי בבחינת 'שלי', ואילו האהבה מתרחשת. הרגשות שוכנות בלב האדם, ואילו האדם שוכן באהבתו... אין האהבה דבקה באני... היא שרויה בין האני ובין האתה... מי שחווה בה, בפניו מתפרדים בני-אדם וניתקים מעל תרכובתם בעסקי-העולם; צדיקים ורשעים, חכמים וכסילים, יפים ומכוערים, נעים והולכים זה אחר זה למציאות של ממש ולא אתה הקיים והזוה"¹⁰⁹¹.

האהבה איננה פעולה מכוונת, אלא פעולה שמכונסת בזיקה. כאשר מתקיימת זיקה ללא-חציצה, האהבה הנה תוצאה שנובעת באופן ספונטני ולא פעולה סינטטית שאדם פועל על אובייקט. היא לא רגש, אלא משכן, היא לא ממוקמת אצלי אלא שוהה במרחב העירוני שבין אני ואתה. השיח החינוכי מרבה להתייחס למקומה של האהבה בחינוך. פעמים רבות מתוארת האהבה כמצב-ההכרה הנשאר, ואילו בובר מבהיר כי מצב ההכרה הנשאר הנו ההקפה. הקפה שמולידה את הזיקה שמביאה בתורה את האהבה. האהבה היא שמביאה את האחריות שכן:

"האהבה היא אחריותו של אני על אתה".¹⁰⁹²

¹⁰⁸⁸ בובר, בסוד שיח (אני ואתה), 1963, עמ' 12.
¹⁰⁸⁹ "כי הזיקה ללא-חציצה כונסת בתוכה גם פעולה בנכח שלפנינו, דבר זה מתגלה באחת משלוש הדוגמות: המעלל הישותי של האמנות הוא הגודר את גדרו של המקנה, שבו הדמות נהיית למעשה-מלאכה. הנכח בא אל מילואו ומתקיים על-ידי הפגישה, על-ידיה הוא נכנס לעולם החפצים". (שם, עמ' 11-12).
¹⁰⁹⁰ וניתן גם היה לומר האהבה לאתה-הנצחי, או האהבה לאל, אולם בובר בוחר שלא להשתמש במושגים אלה: "האמן במגיה הפשוטה של החיים, בעבודת העולם, ויתברר לך, מה כוונתה של אותה צפייה, של אותה הצצה, של העריגה של הברייה" (שם, עמ' 13).

¹⁰⁹¹ שם, עמ' 12
¹⁰⁹² שם, עמ' 12

בובר משנה אפוא את סדר הפעולות הפנימי. המעשה החינוכי (כמו-גם) המעשה האנושי, איננו מתחיל באחריות או באהבה, אֶלָּה תוצאות. המעשה החינוכי מתחיל בהקפה – בנוכחות שמתרחבת והופכת להנכחה של האחר.¹⁰⁹³ בובר מציע אם-כן את האלגוריתם הבא:

נוכחות הווה ← אשר מתרחבת לכדי הקפה ← שמולידה את הזיקה ←

שמעוררת את האהבה ← שמִתְרַגֶּמֶת לפעולה בְּנֶכֶח – לאחריות.

מפרספקטיבה בודהיסטית גם אם התהליך הזה נכון, הרי שאפשר להצמיח אותו מכיוונים שונים. אחריות לאחר עשויה להפוך לאהבה שתאפשר בהמשך זיקה (אחרי המעשים נמשכים הלבבות). באותו אופן, תרגול ופיתוח אהבה לאחר עשוי להוביל להתפתחותה של אחריות או להופעתה של זיקה. למעשה, האהבה עשויה להיות הבסיס שמאפשר ומעודד את התרחבותה של הנוכחות לכדי הקפה. אחת הביקורות על מסורת הויפשינא ובוודאי על מסורת המיינדפולנס הנה שהאימון בנוכחות עשוי לעורר נעם שכזה שהוא יוביל לריכוז עצמי וימנע את 'הרמת המבט' של האהבה והחמלה.¹⁰⁹⁴ מפרספקטיבה בודהיסטית יש כאן שורה של דיספוזיציות אותן יש לפתח כדי לעורר את התהליך השלם אליו מתייחס בובר.¹⁰⁹⁵ ההגדרה הבובריאנית מצביעה על וקטור מדויק מפרספקטיבה בודהיסטית, אשר מתייחסת לאחריות כתולדה ישירה של אהבה 'נכונה' ואל אהבה כתולדה הכרחית של ידיעת ההווה השלובה, ידיעה שנוכחת במצב התודעה המקיף. התהליך הפדגוגי השלם צריך לכלול אם-כן גם קוגניציות, 'ידע' אודות ההווה השלובה וגם דרכים שונות לחוות אותה מתוך זיקה, (עם שלושת הרשויות). תהליך פדגוגי שלם ינסה לעורר חוויות של זיקה אצל החניך שעדיין לא פיתח איכות של נוכחות או כושר הקפה. משום שלהקפה החינוכית ישנו הפוטנציאל לעורר חוויית זיקה גם בתודעה שטרם בשלה לכך. התוצאה של ההקפה היא ההנכחה - התעוררותה של סובייקטיביות שתוכל להמשיך ולהתאמן בנוכחות ובהקפה כדי לחוות זיקה מתוך עצמה.

מהפרספקטיבה של למפרט, התעוררותה של אמפתיה תהיה נדבך הכרחי של התהליך הזה. אין מדובר בתהליך ליניארי של פיתוח דיספוזיציות אלא בשורה של דיספוזיציות וחוויות אותן יש לפתח ולטפח. אהבה, מפרספקטיבה בודהיסטית היא גם דיספוזיציה וגם חוויה. היא מוגדרת כאיכות אותה אפשר לפתח, אולם התפתחותה השלמה משתרעת מעבר ל'יתכונה' והופכת להיות מצב ברירת המחדל של התודעה. הקאנון הפאלי מתייחס ל'אהבה' ו'חמלה' כ'משכנים שמיימיים', משכנים בהם שווה התודעה הערה. הגדרה זו קרובה לזו הבובריאנית לפיה האהבה איננה שלנו, היא 'מתרחשת' והאדם שווה בה, לא להפך. היא איננה עניין של האני אלא 'שרויה בין האני ובין האתה'.¹⁰⁹⁶ האהבה בתיאור הזה היא משכן בו שוכנת התודעה במצב ההקפה, דרכו עוברים אל המרחב אני-אתה. אולם העובדה שהאהבה השלמה, האהבה שיודעת באופן שלם את הוויית הגומלין השלובה, הנה משכן, אין פירושה שאין אפשרות לפתחה כדיספוזיציה. נדרשת הבחנה בין תהליך הפיתוח של האהבה בו היא מהווה דיספוזיציה שמושפעת מחוויות של הקפה וחוויות הצד-שכנגד, לבין שלמות האהבה בה חדלה האהבה להיות תכונה והופכת להיות משכן.

האלגוריתם הבובריאני חשוב גם משום שהוא ממקם את המושגים השונים על רצף אפיסטמי שמבהיר את טיבם באופן מדויק: הוא מבהיר שהאהבה 'הנכונה' איננה תיאורית, איננה חוויה חיצונית, אלא תולדה של חיבור עמוק, של עירוי הדדי בינינו ובין האחרים; שהאחריות הנה אחריות שמקורה באהבה. תקצר היריעה מלחקור את הפולמוס בין בובר ללווינס, אציין רק את החשש של בובר (להבנתו) מאפיסטמולוגיה של אחריות שאין בה בהירות לגבי שורשיה האוהבים של האחריות. את החשש מאפיסטמולוגיה של אהבה שלא

¹⁰⁹³ סדר פעולות הכרתי זה שופך אור גם על הפולמוס של בובר עם לוינס באשר לסוגיית האחריות.

¹⁰⁹⁴ ראו פרק 2.

¹⁰⁹⁵ מעניין להתייחס לרשימות בודהיסטיות של דיספוזיציות שגם אליהן ישנה התייחסות ליניארית וא-ליניארית. כך למשל 'שבעת גורמי ההתעוררות', Saptā Bodhyāṅga – למרות פרשנויות שמתייחסות להתפתחות ליניארית של הגורמים, אין עוררין על כך שניתן ורצוי לפתח כל איכות בפני עצמה.

¹⁰⁹⁶ בובר, 1963, עמ' 13.

מבהירה מהו טיבה של אהבה זו, לא מבהירה שאהבה נכונה מעוגנת בחיבור עמוק, בקשר שבמהותו הוא קשר לא רק עם האדם הספציפי אלא עם ההווה השלובה כולה, קשר שמכוון אל 'האתה הנצחי'. מחקרים על מנהיגות מראים שהדיקטטורים הגדולים של המאה העשרים באמת אהבו את העמים שלהם, מאו אהב את העם הסיני וסטאלין את הרוסי, ובכל זאת הם לא הססו לטבוח בכה רבים מהם. אם נאמין לכנות כוונותיהם הרי שהם באמת האמינו שהם עושים את הדבר האחראי בטווח הארוך.¹⁰⁹⁷ אהבה ואחריות שאינן מעוגנות בזיקה, בחיבור עמוק, עלולות להוביל לבלבול שכזה. ומה שנכון לגבי מאו או סטאלין עלול להיות נכון גם לגבי המורה בביה"ס שפוגעת בתלמיד הספציפי מתוך דאגה לכיתה כולה, או אפילו מתוך דאגה אחראית לעתידו שלו. כאשר האהבה הזו מעוגנת בזיקה, כאשר ישותה של המורה מרגישה ויודעת את ישותו של התלמיד, כאשר היא חווה את הפגיעה יחד אתו, היא פשוט לא תוכל לעשות זאת, אלא במקרים שהיא תהיה משוכנעת ללא כל ספק שמדובר בעניין הכרחי.

6.1.5 החינוך העצמי – ביטולם של האידיאלים והמטרות:

"אין מידה וכלל מוצק לחינוך, ומעולם לא היו. כל המכונה כך הייתה תמיד רק מידתה של תרבות מסוימת, של חברה מסוימת, כנסיה מסוימת, דור מסוים".¹⁰⁹⁸

בפרק הקודם התייחסתי בהרחבה ל'תיקון האדם' של המחנך. בפרק זה התבהרה חשיבותו של 'ניסיון הצד שכנגד' בתיקון זה. ראינו כי מדובר בחוויה טרנספורמטיבית יסודית שמניעה תהליך בו הופך קשר ההקפה להתחדשות-מתמדת של תיקון מתוך התבוננות וחוויה של הקיום-השלוב. בסוף נאומו מרחיב בובר את ההגדרה הזו ומתייחס לאחריותו של המחנך, למה שהוא מכנה 'חינוך-עצמי'. החינוך-העצמי הנו תולדה של האחריות החינוכית; האחריות על 'רשות-חיים' אחרת שהנה אחריות עצומה שמחייבת אותנו. בובר מתייחס לחינוך-עצמי כדבר הנראה בלתי-אפשרי, אך למעשה נתון בידנו במעשה החינוכי. חינוך-עצמי, מסביר בובר, לא יכול להיות תולדה של התעסקות עצמית אלא של התעסקות בעולם: מעצם המעשה החינוכי, מעצם ההתעסקות בעולם, לומד המחנך ומבין מה נחוץ ומה חשוב. המעשה החינוכי משמש פה הן כמקור מוטיבציה והן כמקור של חוכמה והבחנה בין עיקר וטפל: **"כוחות העולם, שהחניך צריך אותם לשם בניין ישותו – דין שהמחנך יארה אותם מתוך העולם ויכנסם בנפשו"**.¹⁰⁹⁹ המחנך מבחין במה שדרוש לחניך, בורר מה שחשוב מתוך 'מגוון העולם' ואוסף את הכוחות החשובים 'לבניין ישותו של החניך' לתוך נפשו.

יכולים היינו לטעון לסתירה חריפה בין דבריו אלה של בובר לבין הדרך הבודהיסטית. האם 'חינוך עצמי', תיקון האדם, לא יכול להיות עניין של התעסקות עצמית? האם הוא מחויב להיות תולדה של התעסקות בעולם? למעשה טענה זו סותרת טענות אחרות של בובר באשר ליחס הדיאלקטי שבין תיקון אדם לעולם. לסתירה זו יכולים להיות שלושה הסברים אפשריים: ראשון, לפיו בובר אכן סותר את עצמו, שני לפי ישנו הבדל בין 'תיקון אדם' לבין 'חינוך עצמי' והשלישי לפי בובר מנסה, בצייטוט לעיל להוסיף נדבך ייחודי לתיקון האדם.¹¹⁰⁰ המשך דבריו של בובר שופך אור על סוגיה זו: בקריאה ראשונה נדמה כי קיימת סתירה בין הציטוט לעיל לבין השפעה באמצעות הוויה שראינו לעיל, שהרי פה מדובר על הכנסתם של כוחות לתוך הנפש. ובובר אף מוסיף: **"חינוך בני-אדם בידי בני-אדם משמעו-ברירה מתוך העולם הפועל ביד אישיות"**. ניכר כי הוא מייחס פה חשיבות לתכני הנפש של האדם, לאישיותו, אולם אז מגיעה ההבהרה למה מתכוון בובר בכוחות-נפש ובאישיות בפילוסופיה הקו-אקזיסטנציאליסטית:

¹⁰⁹⁷ פופר, מיכה, מנהיגות כריזמטית ואבדן הזהות העצמית, רמות, 1998.

¹⁰⁹⁸ בובר, 1963 עמ' 259.

¹⁰⁹⁹ שם, עמ' 259.

¹¹⁰⁰ אזכיר שמוקד הפרקים הללו אינם בפולמוס עם בובר, אלא בדיאלוג שמטרתו לראות אילו חלקים של ההגות והפדגוגיה הדיאלוגית הבוריאנית רלבנטיים לפדגוגיה בודהיסטית. ראו להלן התייחסות לסוגיה זו.

**”המחנך כונס את הכוחות הבונים שבעולם. בו בעצמו, שהוא מלא העולם...
הכוחות הבונים לעולם אחדים הם, הם העולם בהתקשרות, עולם שפניו לאלוהים.
המחנך מחנך את עצמו להיות כלי להם לכוחות הבונים”¹¹⁰¹**

המחנך, ככל אדם, הוא העולם כולו. החינוך-העצמי פירושו שהוא כונס את כוחות העולם בעצמו, באישיותו, בנפשו. אך המחנך איננו יש נפרד, מבודד, אטומיסטי. עצם יכולתו לָארות את כוחות-העולם לתוכו נובעת מהווייתו כמלא-העולם. כאשר בובר שח על 'כוחות' הוא לא מדבר על כוחות אישיות או כוחות נפש בהשתמעותם האינדיבידואליסטית, הפרטית, הסוגדת לעצמי¹¹⁰² אלא על כוחות כלליים ולכן ספציפיים (אחדים). כוחות אלה הנם למעשה 'העולם בהתקשרות' – העולם כאשר הוא מצוי בזיקה, הם אופנים שונים של כוח אחד, אליו מתייחס כאן בובר כ'אלוהים'. בין אם נתייחס לאלוהים יחיד, לאלוהות פנתיאיסטית או אפילו לטבע ככוח אתאיסטי, בכל מקרה מדובר על הגדרה של כוח ראשוני, שהוא מקור הכוחות כולם. כוח שיכול לספק כל שנדרש לאדם או לחניך. ההגות הדיאלוגית של בובר איננה כונסת את ההווה כולה לתוך אותו כוח, אולם אצל בובר, כל זיקה פְּנִיה לאותו כוח יסודי. בכל פעם שאנו מצויים בזיקה אנו מתקשרים עם מה שאני התייחסתי אליו כ'קו-אקזיסטנציה' ומה שבובר מכנה כאן 'אלוהים'. תרומה אפשרית של ההגות הבודהיסטית למחשבה הדיאלוגית הוא בכך שהיא מציעה פרשנות נטולת אלוהות להגותו של בובר¹¹⁰³ אותה 'הווה שלובה', אותה 'קו-אקזיסטנציה' שאף היא ריקה. הרקמה שמתהווה שוב ושוב, הרקמה בה שלובים הדברים כולם, אשר משתנים ומתהווים מרגע לרגע. הדרך הבודהיסטית מסרבת לתת מעמד אלוהי לרקמה הזו. למעשה, סירוב זה הנו אחת הדרכים המרכזיות בהן היא מבחינה את עצמה מדרכים אחרות. 'ההווה השלובה' איננה ה'פְּרָהמֶן', העצמי העליון, אליו העצמי הפרטי מתמזג¹¹⁰⁴ הדרך הבודהיסטית היא דרך של פירוק בה היחיד מבין שהוא חלק מעניין הרבה יותר גדול, שהוא שלוב בתוך התהוות רחבה בהרבה. אולם להתהוות הזו אין מעמד טרנסנדנטי והתרגול אינו מכוון להתמזגות אלא לפירוק מתמיד של העצמי ושל ההווה. לראייה מתמדת של הריקות. אולם היעדרה של טרנסנדנציה אין פירושו היעדרם של חוקים במציאות הצורנית. כוח המשיכה מתקיים בין מסות באותו אופן שבו ישנם כוחות פסיכולוגיים שמגדירים את האינטראקציה בין התודעות המתהוות באופן שלוב והדדי. למעשה, עצם ההגדרה של 'התהוות גומלין תלויה' מגדירה את קשרי הגומלין וההשפעה ההדדית הללו, אשר מתבטאים, למשל, בחוק הקרמה. אולם השפעות אלה נוכחות גם באופן בו מתהווה הפרט. ישנן מסורות בזרם התהרואדה בהן התרגול לא כולל כמעט שום לימוד קוגניטיבי. הנחת המוצא הנה שהתובנה, וְיִפְסָנָא, תצמח באופן אוטומטי מתוך התרגול, אותו ניתן להגדיר בהקשר זה כנוכחות בלתי-מפריעה בהווה השלובה. כאשר האדם מרפה מה'עצמי', כאשר הוא מרפה ממחשבות רגשיות וקוגניטיביות, התבונה כמו חודרת אליו והוא יכול לראותה בצלילות. אנחנו מתייחסים לכך כאל השראה או מוזה, אך מקורן של אלה בנוכחות בלתי מפריעה בהווה השלובה. בהשאלה מסוקרטס יכולים היינו לטעון שההרפיה הזו מאפשרת לנו לצאת מהמערה ולצפות בדברים לאורה של השמש.

בובר, מגדיר זאת בצורה מפורשת יותר: החינוך העצמי של המחנך מטרתו לאפשר לו להפוך לכלי לכוחות הבונים, לְמַאפֶּשֶׁר, למתווך של הכוחות-הבונים. בובר אינו מתייחס לטרנספורמציה חד-פעמית או מיידית, אלא לתהליך מתמשך, מתחדש, של תיקון, של נוכחות, של **התרחבות הזיקה לעבר ההווה השלובה**. בכל רגע של הוויית-זיקה, מתקיים מפגש עם הכוחות הבונים, אולם מפגש זה אין הוא בהכרח מלא או מתמשך.

¹¹⁰¹ שם, עמ' 259.

¹¹⁰² פה חייבים להוסיף – במשמעותן הניטשיאנית של העל-אדם, ראו עמ' 260.

¹¹⁰³ ניתן להניח שמסיבה זו מצא פרום בית מחשבתי בהגות זו לאחר שנפרד מהאלוהות

¹¹⁰⁴ אני מתייחס פה לטענת הוודנטה ההינדואיסטית לפיה האטמן הוא הברהמן. טענה שלגביה התפלמס זרם זה עם המחשבה הבודהיסטית במשך מאות שנים.

לכן על המחנך להמשיך ולכנס את הכוחות הבונים בנפשו, להמשיך ולטפח את אישיותו כאישיות של זיקה, אישיות ההווה בזיקה, המתרחבת לידיעת הכוחות הבונים. כלומר, ככל שנוכחותו של המחנך מתרחבת אל-עבר ההווה השלובה, גדלה ידיעתו אותה, ידיעתו את הכוחות הבונים, ביניהם אלה הנדרשים לחניך. המעשה החינוכי, המאמץ המודע, המחויב, המוגדר, ליצור זיקת הקפה עם החניך, הוא לא רק מקור האחריות והמחויבות לחינוך-העצמי, אלא שהוא גם התהליך עצמו של החינוך-העצמי - זיקתו של המחנך אל העולם היא שמאפשרת לו לעשות את המעשה החינוכי, לארות את העולם לתוכו. ההתרחבות הזו מאפשרת למחנך להפוך "להיות כלי להם לכוחות הבונים". מעשה ההקפה הומשל קודם לכן לעירוי של תודעות שבהן נוצרים 'כלים שלובים' נפשיים. רעיון 'החינוך העצמי' מבהיר כי העירוי לא מתרחש רק בין אדם לחברו, אלא גם בין האדם להווה כולה, התרחבות הזיקה של המחנך, מאפשר לכוחות הבונים לפעול דרכו, הופכת אותו לכלי דרכו מגיעים הכוחות הבונים אל החניך.

טענות אלה יכולות להישמע מיסטיות, ויש בכך מן האמת, אולם הן אינן רחוקות מחוויות מוכרות של השתנות וזרימה דוגמת אינטראקציות של אמנויות הבמה, בהן המפגש עם הקהל גורם להתעלות של האמן. חלקנו מכירים חוויות התעלות שכאלה בכתבה ובובר מדבר כאן על חוויות שכאלה במעשה החינוכי. בסופו של דבר ישנה משמעות עצומה לפרשנות של החוויה. חוויות התעלות שכאלה עלולות להיחוות דרך פרדיגמה נרקיסטית לפיה 'אני מתעלה', פנומנולוגיה שתגביר ריכוז עצמי נרקיסטי, יהירות ותלות בחוויות הללו ובתנאים להתהוותן, פרדיגמה שניה תפרש זאת כהתמזגות של אני פרטי לתוך העצמי הכללי או האלוהי, ואילו הפנומנולוגיה שמוצגת כאן מניחה כי התרחשה התרחבות של הזיקה עד ידיעת הקו-אקזיסטנציה ופעולה של הקו-אקזיסטנציה על הסובייקט שהתרחב, פעולה שמשפיעה על המחנך עצמו כמו-גם על חניכו. הדרך הבודהיסטית בוחרת כמובן בפרשנות שאינה מרוכזת בעצמי, אך גם בכזו שאינה ממקדת את תשומת הלב בעצמי כללי, אלא ממשיכה את מלאכת הפירוק המתמדת עצמי-עולם. בתנאים ובנסיבות מסוימים, עשוי האדם להתרחב כדי להפוך כלי לכוחות הבונים, אולם כוחות אלה אינם רמז לקיומה של ישות טרנסנדנטית והיכולת לכנוס אותם, לאסוף אותם, לארות אותם לטובתו של החניך בוודאי שאינה הכשר להאלהתו של הכנוס.

אידיאל מופשט: בובר לעומת זאת, מפרש פרשנות רליגיוזית ומביא את הדליברטיביות שלו לשיאה: "השאלה הנשאלת וחוזרת ונשאלת: 'לאן לחנוך, לשם מה?'" הוא אומר, היא שאלה שמקורה בדיוקן פרטיקולרי של גיבור – 'הנוצרי', 'הגיטלמן', 'האזרח' או 'החלוץ'. אולם הוא מבקש לנתץ את כל הדיוקנאות. ליתר דיוק, הוא מתאר מעין דטרמיניזם היסטורי שהוביל לשבירתם של כל הדיוקנאות עד שאין ברירה אלא לגשת לדיוקן היסודי ביותר: **"לא שירת אלא את צלם אלוהים בלבד"**. צלם אלוהים הוא ה'לאן' היחיד האפשרי לחינוך בעידן הפוסט-מודרני של השתברות הדיוקנאות, "לאן" שאינו בהגדרה אלא במעשה בלבד".¹¹⁰⁵ במשפט זה מתברר טיבו של 'המעשה החינוכי': המעשה החינוכי הוא הזיקה. זיקה זו כוללת הן את הזיקה המקיפה את החניך, והן את הזיקה לעולם שמאפשרת למחנך לארות ולכנוס את הכוחות הבונים לנפשו. פרקטיקה שכזו מהדהדת באופן מובהק לתפיסת הריקות: אין דמות-אידיאל אחד של מחנך, האידיאלים הם רק פיגומים, 'דיוקן מטושטש', המחנך מתהווה בהתאם לצרכיו של החניך, בהתאם לצרכיהם של החניכים כולם. אידיאל המחנך הבודהיסטי מתאר דמות שאינה רק גמישה ולא נאחזת, אלא כזו שמתהווה-מחדש ומשתנה-תמיד מתוך המפגש עם צרכי העולם, עם צרכי החניכים. ישנן כמובן דיספוזיציות ובתוכן, למשל, חמלה כמצב הכרה מקיף וכהתנהגות, או כמו תפיסת הריקות והמתינות, המשחקיות והגמישות שהיא יוצרת. ובכל זאת מדובר באידיאל מטושטש כדבעי שיכול להתגשם בדמותו

¹¹⁰⁵ שם, עמ' 261

של מחנך קורצ'קיאני חומל לא פחות משהוא יכול להתגשם בדמותו של פקיד כוחני במשרד החינוך. פקיד שמבאלה שהצליח לחדור למסדרונות הכוח על מנת לפורר את הכוח ולהיאבק בעול. זוהי, כמובן, דליברטיביות מרוסנת, לצד החמלה והריקות מרחף עקרון העל של הזיקה מעל המעשה החינוכי כולו, ולכן גם העקרונות של נוכחות-הווה, של התרחבות מקיפה. הגמישות, לעומת זאת, איננה עקרון על, באותו אופן ש'דוקהה' לא יכולה להיות עקרון-על. אלה הן עובדות מציאות קיומיות – האדם שמתמסר לזיקה לקו-אקזיסטנציה הוא אדם שמתגשם, מתהווה, מתחדש בתוכה. ובכל זאת, בובר טורח לכתוב זאת, משום שפיגומים נחוצים, נחוצות דיספוזיציות שיסייעו לנו לטפס אל הזיקה. נחוץ הפיגום שמבהיר למחנך את הצורך להתגמש, להשתנות, להיות פתוח לשינויים. חשובים הדגשים על אמפתיה וחמלה, ובלבד שנוכח שכל האידיאלים, המטרות, הדיספוזיציות – אינן אלא פיגומים.

6.1.6 פדגוגיה דיאלוגית בודהיסטית - מנוכחות-הזֶוּה לפתיחת הלב:

אי-עשייה כמטרה – הכשרה לנוכחות-הזֶוּה: כתיבתה של פדגוגיה דיאלוגית סדורה, כמו מעשה החינוך עצמו, הנה אפוא משימה פרדוקסאלית, משום שהיא לוקחת את "כל שקיים במקום אחר רק בחינת חסד, המקופל בתוך קפלי החיים", והופכת אותה ל"משרה וחוק". מסיבה זו עונה בובר לשאלה על מטרות החינוך כך: **"אם בכלל יש תשובה כזאת – רק תשובה שבעשייה. עשייה המתרחשת בדמות אי-עשייה"**.¹¹⁰⁶ מטרות החינוך נולדות מתוך הזיקה, הזיקה עם החניך, הזיקה עם העולם, ה'עירוי', והחזרה אל החניך. פרשנות שכזו מבהירה את התשובה הפרדוקסלית לכאורה של בובר – עשייה שכזו הנה אי-עשייה. הזיקה איננה 'עשייה', היא נוכחות. פרשנות שכזו מבהירה את כל טיעוניו של בובר באשר לסבילותו של המחנך במעשה החינוכי – הוא לא אוהב אלא שוהה באהבה, הוא לא מחנך, אלא נותן לחינוך להיעשות על ידו.¹¹⁰⁷ מהי אפוא מטרתה של הכשרת מחנכים/ות? מהי מהותו של החינוך העצמי? מהו הפיגום הנדרש? **"המחנך מחנך את עצמו להיות כלי להם לכוחות הבונים"**.¹¹⁰⁸ האימון החינוכי הוא אימון בהרפיה, שהיא עצמה אי-עשייה, הרפיה בה מאפשר המחנך לכוחות הבונים לפעול דרכו ולכן גם לעצב אותו. במכוון או שלא במכוון מציג לנו פה בובר אלגוריתם של התפתחותה של היכולת לזיקה, אלגוריתם מורכב שפשוט יותר לנסחו תוך שילוב פרקטיקות ומונחים בודהיסטים:

- ← תחילתו של התהליך בניסיון הצד שכנגד,
- ← אשר הופך ליכולת, יכולת ההקפה, יכולת ההתרחבות של הנוכחות. היכולת לחוש, לדעת, מבפנים, את האחר אליה אפשר להתייחס כיכולת של אמפטיה או חמלה עמוקה.
- ← התרחבות זו איננה מתמצה בהתרחבות אל האחר הפרטיקולרי, היא חייבת להשתרע אל עבר הקו-אקזיסטנציה כולה - **התרחבות אל ההווה השלובה**.¹¹⁰⁹ התרחבות זו מקבילה לאימון הבודהיסטי **בריקות** שמכוון לידיעה חווייתית של **התהוות הגומלין ההדדית**.
- ← התפתחותה של יכולת ההקפה-ההתרחבות והעמקתה מחייבת אימון **בנוכחות-הווה**.
- ← השילוב בין האימון באי-עשייה שבתרגול הנוכחות לבין ההתרחבות המקיפה אלי הווה-שלובה מאפשרת למחנך **להרפות מ'עצמו'** כדי להפוך לכלי לכוחות הבונים. שלב נוסף בתרגול של ריקות – **ריקותו של העצמי**, (או אן-אטמן).
- ← תוצאתה ההכרחית של הזיקה היא **האהבה**, אשר מחייבת **'אחריות'** – פעולה אוהבת של אחריות לאחר.

¹¹⁰⁶ אני מתכתב פה עם דבריו של בובר על הפרדוקסליות של המעשה החינוכי עצמו (שם, עמ' 257).

¹¹⁰⁷ "האיש שפעולה זו נעשית על-ידי, ומוטב שנאמר האיש שנותן לה להיעשות על ידי" (שם, עמ' 257).

¹¹⁰⁸ שם, עמ' 259.

¹¹⁰⁹ משום שזהו תנאי הכרחי לכך שהמחנך יוכל לברור מתוך העולם עבור החניך (שם, עמ' 259).

בובר מתייחס מפורשות למבוכתו ומצוקתו של המחנך לאחר שחווה את ההקפה. היכולת לכנוס את העולם איננה אוטומטית, אולם הדבקות בהקפה מאפשרת לו להפליג ולהעמיק בה, היא מאפשרת לו לחוש את צרכיו של החניך ולהתחיל לאפשר לעולם להתכנס דרכו אל החניך. זוהי הפלגה שמאפשרת פרק דרך נוסף "מזה ולמעלה" שמאפשרת לו להבין את העבודה האמיתית לה הוא נדרש:

← "להידבק במידותיו של האל הנסתר שאינו לא נודע".¹¹¹⁰

בובר מציב כאן אתגר לקורא החילוני. האידיאל הוא 'צלם אלוהים' העמום והמטרה של החינוך העצמי (ולכן של החינוך כולו) היא 'להידבק במידות האל'. פרשנות דתית תטען כי בובר מציע למעשה דרך חדשה לעבוד את האל – לא דרך פולחן, מצוות או לימוד, אלא דרך זיקה לשלושת הרשויות ובראשן, בעת הזו, 'האחרים'. אך מה יעשה הקורא החילוני? מה תעשה המחנכת החילונית שמוצאת קסם רב בהגותו של בובר אך לא יכולה להגדיר כמטרתה החינוכית להידבק במידותיה של ישות שהיא אינה מאמינה בה, או לחנך לאור אידיאל שאינו קיים עבורה?

הדיאלוג בין ההגות והפדגוגיה הדיאלוגית לבין הדרך הבודהיסטית מאפשר לא רק להפוך את הרעיונות הבודהיסטים המופשטים על חינוך עצמי לפדגוגיה סדורה, אלא גם להציע פרשנות חילונית לתפיסותיו הרליגיוזיות ולהחזיר לעולמנו את הרוחני מבלי להפוך למיסטי - להחזיר את הקסם מבלי לדרוש אמונה. במעשה כזה עלינו להיות ישרים, לא מדובר פה בחילוניות מוחלטת: התיאור הבסיסי של חוויית ההקפה מתאר חוויה כמעט-מיסטית של הרגשת האחר, לכל הפחות ניתן לטעות שמדובר בחוויה שזרה לחוויית המפגש היומיומי והצבתה כמטרה דורשת לכל הפחות אמון. אמון זה עשוי להיות נחלתו של מי שחווה את אותו 'ניסיון הצד שכנגד', שחווה אינטואיטיבית את ידיעת האחר. מסיבה זו עירורו של ניסיון הצד שכנגד הנו מטרה חינוכית מרכזית, ומאחר שהוא דורש נוכחות-הווה, מאחר שהוא דורש מודעות, מאחר שהוא דורש חמלה בסיסית, הרי שגם אלה מטרות מרכזיות, משום שהן מהוות תשתית לניסיון הטרנספורמטיבי המשמעותי ביותר.

מפרספקטיבה בודהיסטית תרגול הריקות של הרפיה מה'עצמי', של היפתחות להוויה השלובה מוביל לידיעה של עצמנו כחלק מהקו-אקזיסטנציה. בידיעה הזו נולדת הא-דואליות שבה אי אפשר יותר להתייחס לעצמי משום שהוא תמיד חלק מתהווה ותלוי בתוך רשת תלות-הגומלין המתהווה, ובכל זאת אפשר להתייחס לחלק הזה כעצמי בכל רגע בו הוא נחוה. העצמי הזה, כמו שהראיתי בפרקים הראשונים, הוא גמיש, משתנה, מתהווה לאור התנאים והנסיבות. אם הוא מחנך והוא יודע את צרכיהם של חניכיו הוא ישתנה בהתאם. בהגות הבודהיסטית השהייה בריקות היא חוויה טרנספורמטיבית. נושרים בה לא רק גבולות העצמי, אלא גם מגבלות העצמי. השהייה בריקות, ידיעת העצמי כחלק מהקו-אקזיסטנציה, גורמת להתעוררותן של שמחה, חמלה ואהבה שאינן תלויות בדבר; בלתי-תלויות לא רק משום שהן לא נאחזות באדם כזה או אחר, אלא משום שהן מצב מנטאלי אפריורי של יחס בין אברים שונים של אותה רקמה. לכן מתעוררת אתם גם היציבות המנטאלית, האיזון הנפשי, השתוות הנפש – אופקשה.¹¹¹¹ השהייה בריקות היא גם הבסיס להתעוררותה של חכמה ואף להתעוררותה של אופאיה – 'אמצעים מיומנים' – החכמה המעשית באשר לדרכים בהן ניתן ונכון ללמד את הדהרמה.

מבחינה פסיכולוגית מדובר בטרנספורמציות תמוהות, בלתי מוסברות. כיצד בדיוק מתעוררת אותה חוכמה? הלוגיקה של ההתעוררות הרגשית מוכרת יותר; אדם שהשתחרר מהתחושה של גבולות בינו לבין האחרים ופיתח תחושה עמוקה של אחווה עם האחרים, הגיוני שישנה באהבה ובחמלה, לכך מכוונות רבות ממסורות

¹¹¹⁰ שם, עמ' 261

¹¹¹¹ התייחסתי כאן לארבעת המשכנים השמימיים, Brahma Vihara.

האהבה והחמלה במערב. אדם שהשתחרר מהיאחזות בעצמי ומההיאחזות בהיסטוריה, בהווה; שמצליח להתבונן על המציאות מהפרספקטיבה של האינסוף, הגיוני שישה בשלווה ובשמחה. לכך מכוונת ההגות הסטואית, לכך מכוון גם סוקרטס. טרנספורמציות שכאלה ברור שיש בהן פיתוח של חכמה קיומית, אך האם היא מחייבת גם התפתחותה של אינטליגנציה שיודעת להבין את כל זה או את פיתוחם של אמצעים מיומנים – של יכולות – שמאפשרות ללמד אחרים? מדוע? באותו אופן שניסיון הצד שכנגד הנו ניסיון הכרחי כדי שתוכל להתפתח אמונה בהקפה, הרי שחוויות של התעוררות של חכמה, אינטליגנציה וכישורים הנן הכרחיות להתעוררות אמונה בכך. למעשה, הן לא הכרחיות עבורנו, משום שהאמונה בלוגיקה של ההתפתחות הרגשית ובלוגיקה של התפתחותה של תבונה קיומית מספיקה לנו די צרכינו. כמו האל, גם הקו-אקזיסטנציה נסתרת אך אינה לא נודעת. **והמידות ה'רגשיות' של אהבה, חמלה, שמחה, אופקשה, מחד, ידועות לנו. מאידך, ידועה גם המידה של חכמה קיומית** שבידיעת הארעיות, הריקות והדוקה – שלושת מאפייני הקיום. קפיצת האמונה נדרשת בהמשגה המהאיאנית של שלושת המאפייני הקיום כחלק מארבעת 'חותמי המציאות'. לשלושה הקודמים מצטרפת ידיעת נירואנה בתור מצב אולטימטיבי של התודעה האנושית.¹¹¹²

← מפרספקטיבה בודהיסטית לחוויות רגשיות של נירואנה, **'ניסיון הנירואנה'**, ישנו מעמד דומה לזה של ניסיון הצד שכנגד הבובריאיני בתהליך פיתוחה של אמונה ובתהליך הספיראלי של ההתעוררות והיא חייבת, אפוא, להיות מטרה בהכשרת מחנכים בודהיסטית. כעת אנחנו מבינים גם, את פרדוקס החירות הבובריאיני אתו פתחנו, 'האוטונומיה האמיתית של האדם' היא האוטונומיה שבזיקה השווה בהוויה השלובה. זוהי חירות שיודעת הן את גמישותו של העצמי והן את זיקותיו. גם את חופשיותו וגם את גבולותיו. לכן היא "אינה בוגדת ומנכרת עוד", זוהי חירות מדויקת שלא מציעה את שאי אפשר להציע – איננו יכולים להתגבר על המוות, על הארעיות, על התלות בגורמים ובתנאים, על התלות באחרים. אך האחרים הם לא מגבלה, הם חלק מאתנו, שזורים בנו, ולכן זוהי חירות שאינה יכולה לִנְכֹּר, "אלא נוהגת באחריות", לא מתוך תפיסת צדק, אלא מאותה סיבה שאנחנו אוכלים, משום שכאשר אני יודע את עצמי כחלק מההוויה השלובה, ברורה לי אחריותי להוויה השלובה כולה.

"האדם, הנברא", מסכם בובר, "אינו יכול לברוא", במשפט זה הוא סוגר מעגל עם תחילת הנאום ומבהיר היבט נוסף של חירות הזיקה, ידיעת גבולותינו, **"אבל יכול הוא, יכול כל אדם לפתוח את לבו של עצמו ואת לבם של אחרים לדבר הבריאה"**.¹¹¹³ במשפט זה מסכם בובר את המעשה החינוכי: מעשה של פתיחת לבנו שלנו ואז פתיחת לבם של אחרים לבריאה, או בתרגום כאן, להוויה השלובה. החירות הצנועה, שיודעת את מקומה, היא גם חירות שיש בה אמונה שפתיחת הלב תוביל לתהליך של התפתחות ופיתוח שלמות. אצל בובר היא נושאת אופי דתי,¹¹¹⁴ אולם למעשה ניתן לגזור את האמונה הזו גם מהאמונה ההומניסטית לפיה האדם טוב מיסודו, אשר מאמינה שהעולם יכול להיות טוב יותר. ציינתי בפרק הרביעי את ביקורתו של פרום על פרויד שבסיסה בטענתו של פרום שתחרות איננה הכרחית, שליבידו יכול להיות גם אהבה לא אנוכית וכי אהבה שכזו היא אחד היצרים-צרכים של האדם. אצל פרום, כמו בבודהיזם, פתיחת הלב, האהבה, היא בסיס להתפתחות ופיתוח שלמות גם ללא אלוהים.

הכותרת האחרונה טענה לביטולם של האידיאליזם והמטרות, ישנם רק הקפה כמטרה ו'צלם אלוהים' כאידיאל שיש "להידבק" בו. אולם הריסון של הדליברציה מתיר לנו להגדיר מטרות לתהליך החינוכי הדיאלוגי שמאפשר זאת, נותן את התנאים להקפה. מאפשר לנו לזהות את הנודע בצלמו של 'האל הנסתר'.

¹¹¹² הדלאי לאמה, 2004, עמ' 40-28.

¹¹¹³ בובר, 1963, עמ' 261.

¹¹¹⁴ "...יכול הוא לקרוא לבורא, שיציל את צלם דמותו וישלימהו". שם, עמ' 261.

טענתי לעיל שהאלגוריתם של התעוררותה והתרחבותה של ההקפה מחייב **נוכחות-הווה**, מחייב **חמלה** ו**אהבה** עמוקות עד כדי **אחריות** וכרוך ב**שהייה בריקות** תוך **הרפיה מהעצמי**. אלה, יחד עם ניסיון הצד שכנגד, מחוללים את ההקפה. הפדגוגיה הדיאלוגית הבודהיסטית נטולת האל מוסיפה לאלה את חוויית ה**נירוואנה** כנדבך מרכזי בפיתוח האמון בדרך ובהתעוררותן של המידות הטובות.

כדי לצייר הכשרת מחנכים שלמה מפרספקטיבה בודהיסטית אנסה עתה להציג את המדיטציה הבודהיסטית כמרחב שבו נולדות איכויות אלה שהן התנאי המאפשר להתעוררותן של הקפה וזיקה. תקצר היריעה מלתאר את שלל הפרקטיקות המדיטיביות הבודהיסטיות שמצוינות כאן, אתיחס כאן לפרקטיקה המדיטיבית הבסיסית של מדיטציית ויפשינא כפי שהיא מתוארת בבודהיזם הקדום. הבחירה בפרקטיקה הזו נובעת מפשטותה ונגישותה לתודעה המערבית. פשטות זו מתבטאת בתרגום המרכזי שלה למערב, תרגול 'מיינדפולנס'. היות שמדובר בתרגול רווח, העדפתי להציג באופן שלם את מקורותיו הבודהיסטיים ואת הספקטרום המלא של תרגול בודהיסטי יסודי זה.

6.2 מדיטציה - פיתוח נוכחות מתרחבת עד כדי ריקות – מדיטציית ויפשינא כמודל

של עבודה פנימית בדרך הבודהיסטית:

פתיחה: פרק זה יתמקד, כאמור, בתרגול של ויפשינא (בפאלי ויפסנא), כמו שהוא מוצג בבודהיזם המוקדם וליתר דיוק בדרשה על ביסוס תשומת הלב – הסטיפתהאנה סוטר¹¹¹⁵. הנחת המוצא של פרק זה הנה שתרגול תשומת לב – mindfulness – במשמעותו הרחבה, הנו מתודת יסודית בפיתוח נוכחות ומודעות שהן הבסיס להתבוננות וחקירה – פנימה והחוצה – חקירה שמאפשרת את חוויית הקו-אקזיסטנציה. הנוכחות, המודעות הן הבסיס ליכולת להיות בנוכחות ולאפשר נוכחות לאחרים, יכולת ההתרחבות, היציאה מהמסגרת העצמית אל-עבר ההקפה, הנה המשכה של הנוכחות כשהיא פוגשת באחר. מהפרספקטיבה הבודהיסטית יכולת או ליתר דיוק איכות זו מתפתחת גם בתרגולים של איכויות הלב, אך גם מתוך מודעות עמוקה לעובדה שהעצמי הוא בלתי נפרד, אן-אטמן, משום שהוא קשור באופן הדוק לכל האחרים. בובר מציג דרישה לנוכחות-הווה, הדרך הבודהיסטית מציעה פרקטיקה שמאפשרת אימון בנוכחות שכזו. אימון שבשיאו מוביל לשהייה בריקות ומכוון להרפיה מהעצמי ולחווייה של נירוואנה אליה התייחסתי לעיל כתנאי הכרחי להתמסרות לתהליך. ההנחה הבודהיסטית הנה שנוכחות-הווה בריקות תוביל בהכרח להתעוררותן של חמלה ואהבה. החמלה הנכונה, תפתח בתורה ותהפוך לחמלה בפעולה – חמלה שלוקחת אחריות מלאה על כל האחרים. תהליך זה עשוי להתרחש גם בכיוון ההפוך, כאשר חמלה שהתעוררה מולידה הבנה של ריקות ויכולת מתפתחת לנוכחות.

פרק זה עוסק באסטרטגיה, הכרחי אפוא להדגיש כי מפרספקטיבה בודהיסטית, אין אפשרות להתייחס למדיטציה כאל פרקטיקה או 'כלי' גרידא. בהתייחסות שכזו יש רדוקציה משום שהמדיטציה משתרעת על כל הטווח שבין עקרון יסוד לפרקטיקה מעשית. את הא-דואליות הזו מבהיר דוגן זנגי באומרו: **"אתה יושב במדיטציה לא על מנת להיות בודהה, אלא כי אתה בודהה"**.¹¹¹⁶ המדיטציה היא אחד הסמלים המרכזיים של התרבות הבודהיסטית, היא ללא ספק גם כלי, אך מפרספקטיבה בודהיסטית יש להתייחס אליה בראש ובראשונה כאל עקרון יסוד משום שהיא נתפסת הכרחית להגשמה הבודהיסטית השלמה.¹¹¹⁷ בפתח העבודה

¹¹¹⁵ סטיפתהאנה סוטה, MN10, בתוך: ארבל, 2016, עמ' 93-113. קרן מתרגמת מפאלי ומתייחסת לסוטה. אני משתמש בעבודה בתעתיק סנסקריטי ולכן סוטה.

¹¹¹⁶ ציטוט של דוגן אצל רז, 2006, עמ' 87.

¹¹¹⁷ הלכה למעשה ניתן לדמיין דרך בודהיסטית שאין בה מדיטציה. למעשה, זו בדיוק הייתה הדרך שהוצעה ומוצעת להמונים בדרום מזרח אסיה. אולם גם במקרה זה, ההתייחסות לכך היא כאילוץ של זמן ויכולת ולא על ויתור. גם במקרה זה המורים עצמם לא ויתרו על המדיטציה.

כתבתי כי היא איננה בלעדית, אך אין פירוש הדבר כי היא איננה הכרחית. לדידו של הבודהה האימון המדיטטיבי הנו נדבך שאין בלתו באימון המשולש. כאשר טענתי שהיא אינה בלעדית ביקשתי לטעון כי אין זה הכרחי לפתוח את התהליך עם מדיטציה, אולם הספרות הבודהיסטית מבהירה כי הליכה שלמה על הדרך הבודהיסטית מחייבת מדיטציה. מסיבה זו מדיטציה, גם אם לא תהיה נדבך הכרחי בכל פדגוגיה בודהיסטית, סביר להניח שלא תוכל שלא להיות חלק מהכשרת מחנכים בודהיסטית.

הדליברטיביות המרוסנת משמעה שאיננו מוותרים על אף עקרון יסודי, ובכל זאת בבואנו ליצור שיטה חינוכית עלינו לבחון גם מה מועיל ומה אפשרי. מדיטציה, ובוודאי מדיטציות מעמיקות דוגמת אלה שיוצגו בפרק זה, לא תמיד יוכלו להיות מתאימות לכל הקהלים אליהם מופנה החינוך הדיאלוגי. הדיאלוגיות, הדליברטיביות משמען נכונות להשתנות עבור החניכים, לאור צרכיהם ויכולותיהם. אולם היות שמדובר בעיקרון יסודי שהוא גם כלי חינוכי, מדיטציה תהיה נדבך הכרחי של הכשרת מחנכים ומחנכות כמי שמחויבים להכיר את הדרך השלמה, או, לכל הפחות לעבור תהליך זיקה שלם - מנכוחות הווה ועד פתיחת הלב. לדימוי המוכר שמתייחס לעקרונות היסוד של ריקות ובודהיציטה כאל שתי כנפי ציפור, אני מבקש אפוא להוסיף כאן את המדיטציה כאסטרטגיה מרכזית: עיניה המרוכזות של הציפור שמתבוננות על המציאות ואל האופק, מאזנות את החמלה והחוכמה ומנתבות אותן בכיוון הנכון, אל עבר השחרור ופתיחת הלב.

הערה מתודולוגית ומתווה הפרק: ישנן מגוון דרכים מדיטטיביות אליהן ניתן היה להתייחס, בחרתי להתייחס לתרגול ויפשינא משלוש סיבות מרכזיות: ראשית, פשטותו של תרגול הנוכחות הבסיסי, mindfulness, שמאפשרת להנגיש אותו לקהלים רחבים. שנית, העובדה שכבר כעת מדובר בכלי, בטכניקה, במתודה שהולכת ונעשית רווחת בשדה החינוך. שלישית, העובדה שמדובר בתרגיל שמהווה בסיס לנוכחות הווה, בסיס לפדגוגיה דיאלוגית בודהיסטית; ורביעית, העובדה שישנה יכולת להציג את הדרך הזו באופן שלם אך מתוחם שמותאם להיקף העבודה הזו. הסיבה האחרונה היא היכרותי עם תרגול זה הן כחוקר, הן כמתרגל והן כמורה. היות שאנחנו מתייחסים פה להכשרת מחנכים/ות, לפרקטיקה, חשבתי שמן הראוי שאציע כאן את השיטה שאותה אני מכיר ויודע באופן העמוק ביותר. פרק זה ממוקם מיד לאחר הפרק על פדגוגיה דיאלוגית ומציג את תרגול הנוכחות המתרחבת שבו יפשינא ככלי או שיטה של פדגוגיה דיאלוגית, אולם אינני מתכוון להסתפק בכך. בכוונתי להציג בפרק זה את מלוא ההיקף של תרגול ויפשינא ולהתייחס לאופנים בהם תרגול זה מביא למימושן של יתר עקרונות היסוד והמטרות שהוצגו לעיל. מדובר, אפוא, בפרק העומד בזכות עצמו. לבסוף, בכוונתי להציג את תרגול הויפשינא, כפרקטיקה, בתוך ההקשר התרגולי הבודהיסטי הרחב יותר, כלומר את המרחב התרגולי והקונספטואלי בו ממוקם תרגול הויפשינא.

6.2.1 בסיסי ההתמרה – התבוננות לימוד ופעולה:

בתרבות הפופולרית מרבים להתייחס לנשימה ולגוף כאובייקטים של מדיטציית תשומת לב (בסנסקריט: סמירטי). אולם הדרשה על ביסוס תשומת הלב, הדרשה המרכזית עליה מבוסס תרגול הויפשינא, מתייחסת לארבעה מושאים מרכזיים של תשומת לב. הגוף הוא אמנם הראשון שבהם, אך במרכז התרגול עומדת תשומת הלב לתודעה ולאופני הפעולה שלה וכן תשומת הלב למציאות הקיומית כפי שהיא מופיעה בתהליכים של גוף-תודעה. ישנה התבוננות פנימית-חיוויית על הרעיונות הבודהיסטים כפי שהם מופיעים בחוויה מרגע לרגע: על דוקהה, מקורותיה, סיומה והעובדה שישנה דרך; או תשומת לב פנימית לארעיות וההשתנות של המציאות, לאי-הנחת המאפיינת את המציאות המותנית ולהיעדר העצמיות המוצקה של הדברים כולם.¹¹¹⁸

¹¹¹⁸ המושא הרביעי של תשומת הלב הוא 'דנה', התחושות האוטומטיות של נעים, לא נעים וניטראלי שמהוות בפסיכולוגיה הבודהיסטית בסיס לתגובתיות, להשתוקקות ולהיאחזות. היות שמדובר במושא פחות אינטואיטיבי אינני מרחיב אודותיו כאן. להרחבה ראו: אל-בר וארבל, 2016, וכמובן בדרשה עצמה, ארבל, 2016, עמ' 104-102.

לכל הרעיונות האלה התייחסתי בפירוט בחלקים הקודמים של העבודה, תפקידו של פרק זה לשפוך אור על האופנים הממשיים בהם ניתן לקיים התבוננות שכזו. על אסטרטגיית ההתבוננות-חווייה המרכזית. הבסיס להתבוננות הנה תשומת לב הולכת ומתפתחת אשר מביאה לפיתוחם של ריכוז, יציבות ואיסוף של התודעה. איסוף זה (סמאדה), מאפשר העמקה של ההתבוננות ועלייתה של תובנה (ויפשינא). בעמודים הבאים אבקש להציע סדר מושגי ושיטתי בעולם של תרגול הויפשינא. אך לפני שאעשה זאת אבקש למקם אותה בהקשר הרחב של עולם ההתמרה הבודהיסטי: תהליך ההתמרה יכול להתרחש בכל רגע ובכל מצב. הוא יכול להתרחש כשאנו יושבים על הכרית ומתרגלים מדיטציה, אך לא פחות הוא יכול להתרחש במפגש עם תלמיד, בתוך מערכות יחסים, בבית חולים או בהלוויה. בסיס ההתמרה בבודהיזם הנו ה'הבנה הנכונה' – הראייה הצלולה של המציאות – וזו מתעוררת מתוך אירועי חיים שונים, או, פשוט, כשאנחנו מתבוננים בצלילות על המציאות. בשנים בהן התעמקתי בהגותו של אלבר קאמי, דמיינתי את קאמי הצעיר, בשנות העשרים לחייו, שוכב לו בחדר דחוס, חולה שחפת. מה עובר בראשו של מי שהיה ספורטאי מחונן ומתקשה לפתע לנשום? מה קורה בהמשך לאב לתאומים קטנים כשהוא נאלץ לחיות בבידוד במשך שנתיים? כיצד השפיעה מחלתו של קאמי על הגותו, על תובנת האבסורד, היעדרו של היגיון בעולם, כיצד היא בראה בו את המודעות למוות ואולי גם את חוסר הנכונות לחמוק מן המוות.¹¹¹⁹

מפרספקטיבה בודהיסטית, החוכמה ה-'בודהיסטית' איננה בודהיסטית כלל, היא שייכת לכל אלה שרואים בצלילות את שלושת מאפייני המציאות: ארעיות, דוקחה, אן-אטמן. היא יכולה אפוא לצמוח בשדות שונים ובדרכים שונות, לאור אירועי חיים שונים. אולם אסטרטגיה חינוכית לא תוכל לסמוך על מקרה ועל מקרים; נדרשת דרך, נדרש תהליך מובנה במידת האפשר שמוביל לפיתוחה של חוכמה. נדרשת גישה שתאפשר התבוננות צלולה על המציאות הקיומית. איננו יכולים לסמוך על חוויה מקרית של ניסיון הצד שכנגד, עלינו ליצוק את התנאים לכך. ג'ק קורנפילד נוהג להתייחס להתעוררות כ'תאונה', אולם, הוא מדגיש, כדי שהתאונה תתרחש, צריך לעלות על הכביש. האימון בנוכחות, האימון במודעות לארעיות שמובילה להבנת היעדרה של עצמיות ולהתעוררותן של אהבה וחמלה הן נהיגה שכזו על הכביש שעשויה להוביל להתעוררות מהסוג הבודהיסטי או הבודהיסטית. אולם התנאי הראשון לראייה הצלולה היא פיתוח היכולת להתבונן. היכולת להתבונן היא שמבחינה בין אלה שהחיים 'קורים להם' לבין אלה שהחיים הם עבורם מסע של התבוננות, העמקה ולימוד. בין אלה שחומקים מניסיון הצד שכנגד, לבין אלה שנותרים באמת.

שלושה אימונים: בטרם נעמיק בחקירה של ההתבוננות, יש למקמה במרחב האימון הבודהיסטי: "בראותנו שטבען של כל ההתנסויות בקיום המעגלי הוא סבל", כותב הדלאי-לאמה:

"עלינו לפתח שאיפה אמיתית לשחרור מכל זה. מונעים בידי שאיפה זו, עלינו להתחיל ללכת בדרך של שלושת האימונים: האימון במוסריות, האימון בריכוז והאימון בחוכמה. מבין השלושה האלה, תרופת הנגד שתסלק את הרגשות המטרידים היא החוכמה המבינה את היעדר-העצמי. לשם כך, עלינו להשיג תחילה, כבסיס, את היציבות המנטאלית של הריכוז, ודבר זה תלוי בשמירה על מוסריות טהורה. לכן, אנו זקוקים גם לאימון במוסריות. בשלב ההתחלתי, יש לתת עדיפות לתרגול המוסריות; זהו הצורך המידי".¹¹²⁰ הדלאי-לאמה מציג את התהליך בו מתפתח האימון המשולש. מטרת-העל היא החוכמה המבינה את הריקות והיעדר העצמיות אותה הצגתי לעיל כדרך בו מפרשת הדרך הבודהיסטית את אותה נוכחות חופשית בקו-אקזיסטנציה. כדי לפתח את החוכמה אנו זקוקים ליציבות המנטאלית שפיתוחה תלוי במוסריות טהורה. לכן, תחילתו של

¹¹¹⁹ אני מתייחס פה למושג ה'חמיקה' של קאמי שטוען שכל ההוגים האקזיסטנציאליסטיים מזהים את האבסורד הקיומי ואז חומקים ממנו בדרכים שונות (אל התקווה, אל משמעות, או אל האלוהות ובתוכה האלהת האדם). תיארתי לעצמי, שאדם ששוכב חולה במחלה שעשויה להיות סופנית יתקשה יותר מאחרים להרפות מהמודעות לאבסורד, לחמוק ממנו. כך אירועי חיים מקריים מעצבים את ההבנה.
¹¹²⁰ הדלאי לאמה, 2000, עמ' 113.

התרגול באימון המוסרי; ובאמת עבור בודהיסטים רבים בעולם התרגול המרכזי הנו התרגול המוסרי שנתפס כבסיס להתפתחות הדרך. הנחת היסוד פה היא שרק כאשר התודעה שקטה כתוצאה מחיים מוסריים נולדת האפשרות לפתח ריכוז מדיטטיבי עמוק (סמאדה), שהוא תנאי לפיתוח והטמעה של חוכמה מדיטטיבית (ויפשינא).¹¹²¹ עולה מכך כי המדיטציה משתרעת על כל טווח האימון הבודהיסטי. היא כלי מרכזי באיסוף התודעה או ריכוז (סמאדה), אך היא גם עומדת במרכז התרגול של פיתוח החוכמה באמצעות תרגולים מדיטטיביים של התבוננות ובאמצעות תרגולים אליהם ניתן להתייחס כקונטמפלטיביים או אנליטיים.

חשיבות הלימוד על הדרך: אולם החוכמה על הדרך הבודהיסטית איננה מתפתחת רק באימון המדיטטיבי. חלק גדול מהספרות העוסקת בבודהיזם וחינוך מתמקדת במדיטציה ובמיוחד בתרגול מדיטציית Mindfulness (תשומת לב או קשב). מחקרים נוספים מתמקדים במתודה המדיטטיבית-קונטמפלטיבית הייחודית לבודהיזם ולאופנים בהם היא עשויה לשמש כלי בהגשמה של מטרות ראויות בחינוך האופי או בחינוך של המידה הטובה.¹¹²² הפירוק של הדרך הבודהיסטית ל'פילוסופיה' ו-'כלים' מבהיר את הצורך להדגיש עד כמה זר הפירוק הזה למחשבה הבודהיסטית. בתרבות המערב רווחת תפיסה לפיה הדרך הבודהיסטית היא כל-כולה דרך חווייתית, התנסותית, נטולת תוכן. לאור זאת, חשוב אפוא להדגיש כי מרבית הזרמים הבודהיסטיים מייחסים חשיבות רבה מאוד גם ללימוד: "לימודים", מבהיר הדלאי לאמה, "הם כאור המאיר את חשכת הבורות, והידע הנובע מהם הוא הנכס העליון... הידע משול לצבא גדול, שבסיועו נמחץ את הכוחות של מגרעותינו. ידע זה מאפשר לנו להגן על עצמנו מביצוע פעולות שליליות... רק ידע ותרגול, המוקדשים להסרת הרגשות ממטרידים, יביאו את האושר הנצחי של ההארה".¹¹²³

הלימודים והתרגול המדיטטיבי מוצגים כאן כשתי תנועות משלימות עד כדי כך שהדלאי לאמה מבהיר כי, "ללא הידע של הדהרמה, לא נגיע להגשמה", (שם). המקור של המיתוסים הוא כנראה בדגש הבודהיסטי על חכמה מעשית: "הדהרמה שאנו לומדים מיועדת לכך שנחיה על פיה... הלימוד נעשה לשם מימוש הלכה למעשה". הבודהה ההיסטורי מתייחס לידע הנדרש להתעוררות כאל 'חופן של עלים' בתוך היער העצום של הידע. תפיסה זו משמשת נוגדן להשתוקקות לידע ולכבוד הרב שנותנים אנשים לידע חסר תכלית, בחברה ההודית הקדומה או בימינו. מפרספקטיבה בודהיסטית, חלק גדול מהידע שאנשים רוכשים משול לידע המתייחס לצללים במערה של אפלטון ולדרכים הנכונות לפרשן. מדובר בעיסוק בידע מעוות על צללים מעוותים וכוזבים. הידע החשוב ביותר הוא הידע הנוגע להתמרת התודעה ולשחרור מדוקה. העובדה כי מדובר בידע ספציפי, 'חופן של עלים', לא הופך אותו בהכרח למועט. מסיבה זו הבודהה ההיסטורי עצמו לימד כל כך הרבה, בדרכים מגוונות עד שרק הדרשות המיוחדות לו יכולות למלא מדף ספרים שלם. הפרשנות לדרשותיו יכולה כבר למלא ספרייה שלמה ואנחנו זקוקים לה משום ש"אילוף התודעה בלבד אינו מספיק: צריך שלאדם יהיה גם ידע של התורה הבודהיסטית".¹¹²⁴ היחס המבטל כלפי לימוד מקורו אס-כן ביחס מבטל כלפי ידע חסר טעם וכלפי ידע שהוא תיאורטי בלבד, מקורו בדרישה לשלב לימוד ותרגול שמאפשר הטמעה, עיבוד והפנמה של התיאורטי. החכמה, הידע, מדגיש טל, נדרש כבר מהשלב הראשון כדי שנעלה על הדרך וכדי שנדע לאן אנו הולכים. החוכמה היא גם היעד וגם התרגול המכין. הלימוד במסורת

¹¹²¹ ראינו לעיל שפיתוח של חלקים מהחוכמה, וללא ספק פיתוח הריכוז יכולים להתרחש גם ללא פיתוח מקדים של השלמות המוסרית, ומסורות מקבילות מראות שאין הדבר הכרחי. הסוּטרה על עירור האמונה במהאיאנה הדגישה אמנם את הסכנות שבתרגול שכזה, אך בעצם האזהרה יש מן ההוכחה לכך שזה אפשרי.

¹¹²² דניאל ווקי מציג תפיסה של 'חינוך טרנספורמטיבי' בה עושים שימוש ב'כלי' הבודהיסטי על מנת להטמיע רעיונות וערכים פילוסופיים ממסורות שונות ואצל בראון ניתן למצוא את המושג 'חינוך קונטמפלטיבי'. ווקי, 2008. בראון, 2005.

¹¹²³ הדלאי לאמה, 2000, 21.

¹¹²⁴ ציטוט של צונג קאפה אצל הדלאי לאמה, 2000, 34.

נעשה בדרכים שונות: קריאה, שמיעה או התפלמסות. כך נרכש הידע הבסיסי המאפשר לצאת למסע, ידע אותו יש לחדש לכל אורך המסע, בכל פעם שתנאי השטח משתנים ומתחדשים.¹¹²⁵

ברשימת ה-'כלים' הבודהיסטיים התייחסתי לעיל ללימוד, למדיטציות שמטרתן איסוף התודעה ולמדיטציות שמטרתן פיתוח חוכמה. כל אלה מתכנסים לאסטרטגיות של עבודה פנימית שאליהם יש להוסיף גם מדיטציות שמטרתן פיתוח מצבים מנטאליים מיטיבים, (אהבה, חמלה). מאידך, ישנה האסטרטגיה של 'תרגול בפעולה' שכולל בתוכו הימנעות מגרימת נזק, (האימון המוסרי), ועשיית טוב, (פעולה נדיבה, פעולה של חמלה). אציג אפוא להלן את האסטרטגיה המדיטטיבית היסודית של תרגול ויפשינא. האסטרטגיה המדיטטיבית כוללת בתוכה מספר נדבכים אליהם יש להתייחס. ישנה ההבחנה בין מדיטציה שמטרתה איסוף התודעה וייצובה (שמאטה), לבין מדיטציה שמטרתה פיתוח חוכמה (ויפשינא). מסורת הויפשינא שאציג להלן כוללת בתוכה מדיטציות של איסוף התודעה שמטרתן פיתוח שמאטה, בבסיס התרגול מצויה מדיטציית תשומת לב (mindfulness) והיא כוללת גם מדיטציות שמטרתן הגות (קונטמפלציה) ברעיונות ובתמות הבודהיסטיות. אציג את הטכניקות הללו במפורד ולבסוף אראה כיצד כל אלה מתכנסות יחד לכדי שיטה אחת.

6.2.2 (הת)בוננות - פיתוח וטיפוח התודעה – בהאנונא (מדיטציה):

"התודעה מאירה את האמת על-ידי תשומת-הלב שהיא מקדישה לה.

אין התודעה מושא ידיעתה, היא ממקמת בלבד, היא האקט של תשומת הלב"

אלבר קאמי¹¹²⁶

מדיטציה – מהי ומה אינה?

"אין כמעט חלקים אחרים של תורת הבודהה שהובנו בצורה כה מוטעית כפי שהובנה המדיטציה, גם בקרב בודהיסטים וגם בקרב לא בודהיסטים. ברגע שמוזכרת המילה מדיטציה, אנשים חושבים על בריחה מעיסוקי היומיום, על כניסה לתנוחה מסוימת, כמו פסל... על שקיעה בשרעפים... או בטרנס מיסטי. המשמעות של מדיטציה בודהיסטית אמיתית אינה בריחה שכזו, כלל ועיקר". באמירה זו פותח ואלאפולה ראהולה את הפרק בספרו הדן במדיטציה.¹¹²⁷ מדיטציה הנה אסטרטגיית התמרה שיש בה מן החידוש במערב והיא מוכרת בעיקר כְּצוֹרָה. צורה חיצונית שמאפיינת מגוון עצום של טכניקות מדיטטיביות. אנו יודעים שמדובר על אדם שיושב בג' זקוף ובעיניים עצומות, זהו גם הדימוי המרכזי בו מוצג הבודהה. אולם אין לנו דרך לדעת מה מתחולל בפנים. מה התוכן של הצורה? מסביר ראהולה: "המילה מדיטציה היא תחליף דל ביותר למונח המקורי בהאנונא, שמובנו 'אימון' או 'פיתוח', כלומר אימון התודעה או פיתוח מנטאלי".¹¹²⁸ כפי שראינו לעיל, הלימוד וההקפדה על כללי המוסר נתפסים (גם) כתרגול מכין לתהליכים של ריכוז שמביאים ליציבות מנטאלית, שמאפשרים בתורם פיתוח תובנה או חוכמה אשר יודעת את המציאות הקיומית כהווייתה. בהוואנה הנה מחד, הטכניקה המרכזית בה מתרגלים על מנת לפתח ריכוז – משמעות מנטאלית; ומאידך, הטכניקה המרכזית בה מטפחים חוכמה. התנאים האידיאליים לאימון התודעה הנם כשיש מינימום של גירויים חיצוניים לתודעה. מצב המושג על ידי עצימת העיניים ומציאת תנוחה יציבה ורפויה ככל האפשר, מכך נגזרת הצורה המוכרת (שאינה בלעדית).¹¹²⁹

¹¹²⁵ טל, 2006, 76.

¹¹²⁶ קאמי, 1978, עמ' 49.

¹¹²⁷ ראהולה, 2004, עמ' 94.

¹¹²⁸ שם, עמ' 95.

¹¹²⁹ כדי לאמן את התודעה ולהתמקד בה, נדרש מנח גוף שבו לא תהיה נטייה להירדם מחד (כמו שכיבה) ומאידך, לא נצטרך להקדיש תשומת-לב לתנוחה. זו הסיבה שבשלה נהוג לשבת בג' זקוף ובשיכול רגליים. הגו הזקוף שומר על ערנותו; הישיבה

הבהרה נוספת נוגעת לביקורות הפנימיות כלפי המדיטציה שמגיעות מתוך הבוהיזם כמו ביקורתו של וימלקירטי או ביקורת של כמה ממורי הזן הגדולים. ביקורות אלה מגיעות על פי רוב למערב מחוץ לקונטקסט שמקבל את מרכזיותה של המדיטציה. הביקורת מטרתה לדאוג שלא תהיה הצמדות כלפי המדיטציה אך לא לבטלה. כך למשל, לאחר פירוט הביקורות שהשמיעו מורי זן על מדיטציה מבהיר רז: "ועם זאת אין בבוהיזם זרם המדגיש את אימון המדיטציה בישיבה כמו זרם הזן, ומכאן שמו". זן פירוש מדיטציה.¹¹³⁰ ישנם סוגים רבים של מדיטציה, בהוואנה, סוגים שונים של טכניקות לפיתוח וטיפוח התודעה. רק בעולם הבוהיסטי ניתן למנות מדיטציות שממוקדות בתהליכים אנאליטיים וקונטמפלטיביים, מדיטציות בהן מתבצעת ויזואליזציה או דמיון מודרך, מדיטציות ריכוז, מדיטציות של תשומת-לב ומדיטציות שמטרתן טיפוח מצבי תודעה מיטיבים (כמו אהבה או חמלה).¹¹³¹ על כל נוכח להוסיף כי מדיטציות בעלות שמות זהים מוצגות אחרת על-ידי זרמים השונים ואף בקרב אותו זרם. לצרכיה של עבודה זו אפתח בהצגת שתי מדיטציות מרכזיות אשר רווחות במרבית הזרמים ושהצגתן עשויה ליצור בהירות לגבי המדיטציה כאסטרטגיה. אציג אותן על סמך ההגות של מסורת התהרוואדה שמציעה לדעתי בהירות הראויה להצגה ראשונית.¹¹³² מקובל להתייחס לשני סוגים עיקריים של בהוואנה:

- **שמאטה בהאוואנה** - מדיטציה שמטרתה פיתוח הכשרים המנטאליים ואיסוף התודעה. בעמודים להלן אתייחס לחליפין לשמאטה ול**סמאדהי**, האימון באיסוף התודעה ובריכוז שמוביל לשמאטה.¹¹³³
- **ויפשינא בהאוואנה** - מדיטציה שמטרתה פיתוח חוכמה.

עוד בטרם אפרט באשר לכל אחת מהשיטות, אציין כי לא קיימת דיכוטומיה מוחלטת בין השיטות. מדיטציה שמטרתה פיתוח כשרים מנטאליים אשר מתמקדת במושא כמו אהבה או ריקות, תביא לפיתוח החוכמה; בה-בעת, בשעה שאנו עוסקים במדיטציה שמטרתה פיתוח החוכמה, אנו מחזקים את הכשרים המנטאליים שלנו. גם כשהאתלט מפתח סיבולת לב-ריאה הוא מחזק את שריריו, וגם בשעה שהוא עושה תרגילי כוח הוא מחזק את הסיבולת. השאלה היא מה מטרת-העל של התרגול ומה חשוב יותר. מה המוקד והתכלית. אציג להלן את תרגול מדיטציית ויפשינא במסורת הבוהיזם הקדום. לאור זאת אציג את מדיטציית שמאטה אציג כחלק מתרגול זה:

6.2.3 תשומת לב (mindfulness), סמאדהי והרהור – ויפשינא כתרגול שלם:

המילה ויפשינא מורכבת מהתחילית המעצימה 'וי' ומהשורש פִּשִּׁינָא שמשמעו התבוננות או ראייה. יחד המשמעות היא לראות לעומק, לראות בבהירות או 'התבוננות צלולה'. הכוונה היא לראייה צלולה של טבע המציאות.¹¹³⁴ באנגלית מתורגמת ויפשינא כ- Insight, ובעברית כ'תובִּנָה'. התרגום העברי עלול להיות מטעה משום שלא נוכחת בו פעולת ההתבוננות כמקור לתובנה. הבוהה לא בחר במושג 'מדיטציית-חוכמה', אלא בחר לתאר מדיטציה זו כמה שניתן לפרשו כתיאור פעולה – 'התבוננות צלולה'. "תכליתה של מדיטציה זו אינה שהייה בשלווה, אלא ראיית המציאות נכוחה. כלומר... (לראות) את ההשתנות הבלתי פוסקת של התופעות כולן, את היעדר עצמיותן של התופעות ולפיכך גם את היעדר הסיפוק שבניסיון להיאחז בתופעות

בשיכול רגליים, לאלה שמורגלים בכך, מאפשרת הרפיה כמעט מלאה של הגוף והשרירים. כך נוצר מנח שבו הגוף והשרירים רפויים באופן מקסימאלי ואין נטייה לישנוניות.

¹¹³⁰ רז, 2006, עמ' 193-194: "... ועם זאת, אין בבוהיזם זרם המדגיש את אימון המדיטציה בישיבה כמו זרם הזן, ומכאן שמו".
¹¹³¹ רז, 2006, 193.

¹¹³² כך לדוגמה, ההצגה בסוטר על עירור האמונה במהאיאנה לעיל שמאחדת שמטה וויפשיאנה מבוססת על היכרות עם התרגולים כתרגולים נפרדים. הצגה שכזו תיצור בלבול שכן הגיוני לפתוח בהצגה בסיסית.

¹¹³³ ניתן לשים לב שגם במקרה זה וגם בוויפשינא, השם ניתן לפי התוצאה ולא לפי תהליך הפיתוח.

¹¹³⁴ התחילית וי גם עשויה לשמש כתחילית. אם מתייחסים למושג כך, הרי שמשמעותו – לראות באופן מובחן. שילוב של שתי המשמעויות מותיר את המושג על פנו שכן הרעיון העומד בבסיסו הוא לראות את המציאות באופן בהיר ומובחן.

החולפות וחסרות העצמיות".¹¹³⁵ תכליתה של ויפשינא הנה אפוא פיתוח חוכמה, שמה מצביע על האופן בו מתבצע פיתוח החוכמה - ההתבוננות הצלולה על התופעות. אולם למעשה, ויפשינא, כמו שמאטה, לא מתארות פרקטיקה או תוצאה סופית, אלא מצב תודעה: "ויפשינא איננה טכניקה של מדיטציה. זו איכות של התודעה: היכולת לראות אירועים באופן בהיר ברגע ההווה. (מדיטציית) תשומת-לב אמנם עוזרת בטיפוח ויפשינא, אך אין בה די לפיתוח ויפשינא עד לנקודה של שחרור מוחלט. טכניקות וגישות נוספות נדרשות אף-הן. באופן מיוחד נדרשת לכידות של ויפשינא יחד עם שמאטה – היכולת ליישב את התודעה באופן נינוח. בהתבסס על מומחיות שכזו, מיושמות שמאטה וויפשינא לתוכנית מיומנות של חקירה המכונה 'קשב מעמיק' (yoniso manasikara), המכוונת אל כל החויות: חקירה של כל המתרחש לא במושגים של אני/ לא-אני או קיום/ אי-קיום, אלא במושגים של ארבע אמיתות האצילים..."¹¹³⁶

בהצגת תרגול הויפשינא אתייחס במידה רבה למאמר ביקורתי של ט'ניסרו, נזיר מערבי שהנו מבכירי החוקרים והמתרגמים של הקאנון הפאלי לאנגלית. ט'ניסרו מדגיש שויפשינא איננה טכניקה אלא איכות של התודעה. הוא מתייחס לשלוש טכניקות הנדרשות כדי להביא את ה'התבוננות-הצלולה' לנקודה של השחרור המוחלט: שמאטה, איסוף התודעה עד פיתוח האיכות של שהייה בשלווה; מדיטציית תשומת-לב (mindfulness); ומדיטציה אנליטית המכונה 'קשב יסודי' או קשב מעמיק - yoniso manasikara. ט'ניסרו מתפלמס עם גישות במחקר המדיטציה הבודהיסטית אשר רואות במדיטציית תשומת-לב חזות הכל ומניחות שפיתוח תשומת-לב פתוחה יביא באופן ספונטאני לשחרור מוחלט. על פי ט'ניסרו, ללא מדיטציות אנליטיות שחוקרות באופן יסודי את התופעות עלולה להיות בורות. מטרתו של המאמר להדגיש, מחד, כי מדיטציית תשומת-לב לא יכולה להספיק; ולהבהיר, מאידך, את חשיבותן של שיטות נוספות ובעיקר של מדיטציית שמאטה ושל שיטות אנליטיות-סיסטמטיות (יוניסו מנהסיקרה). אתייחס אפוא לשלוש הטכניקות אליהן מתייחס ט'ניסרו ואחר-כך לטכניקה שמאגדת בתוכה את שלושת התרגולים.

מדיטציית תשומת-לב (Mindfulness): על פי קונץ: "מדיטציה הנה מושג אירופאי המתייחס לשלושה דברים שונים, אשר תמיד מובחנים על ידי הבודהיסטים עצמם, כלומר: תשומת-לב, ריכוז וחוכמה. הקשר ההדדי בין השלושה אינו תמיד מובן באופן מידי למערביים שאינם מכירים את המסורת והטרמינולוגיה... (מדיטציית) תשומת-לב הכרחית לשלבים ההתחלתיים".¹¹³⁷ קונץ מתייחס למדיטציית תשומת-לב כמדיטציה שיוצרת את התנאים המאפשרים פיתוח של ריכוז ותובנה. הוא מציג את חשיבותה בתוך התפיסה הליניארית של חמשת מקורות העוצמה:¹¹³⁸ מאמץ הנו תנאי הכרחי לפיתוח תשומת-הלב שהנה תנאי לפיתוח ריכוז. כאשר מתפתח ריכוז ובנוכחות תשומת-הלב מתקיימים התנאים המאפשרים לצמיחת חוכמה. תשומת-לב מהווה אפוא גורם מאפשר ותנאי הכרחי לפיתוח של ריכוז וחוכמה. סטגנציות במדיטציה נובעות על פי גישה זו מעודף מאמץ או מעודף ריכוז, תשומת-הלב הנה הכוח המאזן בין המאמץ לריכוז והיא אף-פעם לא מצויה בעודף. תשומת-לב הנה אפוא גורם מרכזי בפיתוח התודעה משום היא לא רק גורם מאפשר אלא גם גורם שמאזן בין הפקטורים המאפשרים. היא נחוצה לכל אורך הדרך. את הקשר בין שלושת הכשרים המנטאליים נהוג לדמות לגרזן: משקלו של הגרזן – הכוח שלו – הנו המאמץ, הלהב הנו הריכוז ואילו תשומת-הלב הנה הגורם המכוון. כדי שתפתח חוכמה, יש למקם את הריכוז באופן מדויק

¹¹³⁵ טל, 2006, 71. טל מתייחס לשלושת המאפיינים של הקיום על פי תורת הבודהה: ארעיות; העדר-עצמיות; ודוקהה. ¹¹³⁶ התרגום וההדגשה שלי: Thanissaro Bhikkhu, *One Tool Among Many - The Place of Vipassana in Buddhist Practice*, נשלף ב- 21/10/19 מ: <https://www.accesstoinight.org/lib/authors/thanissaro/onetool.html> ¹¹³⁷ קונץ, 1997, עמ' 16-17. ¹¹³⁸ חמשת מקורות העוצמה (Bala) – אמונה (סדהא), מאמץ נלהב (ויריה), תשומת לב (סטי), ריכוז (סמאדהי), חוכמה (פניא). על פי הויסודי מאנה, קיים קשר ליניארי בין החמישה. אמונה הנה תנאי להתחלת התרגול שמביאה אותנו להשקיע מאמץ. המאמץ מופנה בתחילת הדרך לפיתוח תשומת-לב שהנה תנאי מאפשר לפיתוח ריכוז וחוכמה. הפיתוח של מקורות העוצמה הוא מעגלי. פיתוח החוכמה מביא להגברת האמונה (בשיטה או במורה) שמביא להגברה במאמץ הנלהב וכו'.

שוב ושוב, זו הפונקציה של תשומת הלב. צריך גם לאזן בין כוחו של הגרון וחדותו להשגת תפוקה מקסימאלית. עודף כוח ללא חדות יביא לתוצאות עלובות, כמו שחדות רבה ללא עוצמה לא תוכל להביא לתוצאה המקווה. תשומת הלב דואגת לפיתוח ומינון מאוזן של שני הרכיבים הללו. תשומת-לב מרוכזת המתבוננת על המציאות, על התופעות היא האיכות המביאה לחוכמה – ויפשינא.

תשומת לב לנשימה: כדי להסביר למה הכוונה במדיטציית תשומת-לב אתייחס למדיטציה הידועה והרווחת ביותר בתורת הבודהה: מדיטציה של תשומת-לב לנשימה.¹¹³⁹ אתאר אותה באמצעות הוראות התרגול שנותן ראהולה. הציטוט מעט ארוך, אך הוא חיוני להבנת הכוונה ב'תשומת לב לנשימה':

"נשמו פנימה והחוצה כרגיל, ללא כל מאמץ או מתח. עכשיו מקדו את תשומת לבכם בשאיפה ובנשיפה; הניחו לתודעתכם להתבונן בנשימתכם, פנימה והחוצה; אפשרו לתודעתכם להיות ערנית ודרוכה בנשימה פנימה והחוצה. כאשר שואפים, לפעמים השאיפות הן עמוקות, לפעמים לא. זה כלל לא חשוב. נשמו באופן רגיל וטבעי. הדבר היחיד החשוב הוא, שכאשר אתם שואפים שאיפות עמוקות, עליכם להיות מודעים לכך שאלה שאיפות עמוקות. במלים אחרות, על התודעה להיות כה מרוכזת בנשימתה, עד שתהיו מודעים לכל התנועות והשינויים בה. שכחו את כל הדברים האחרים, את כל מה שנמצא סביבכם; אל תרימו עיניכם ואל תביטו בדבר... אחרי תקופה מסוימת תוכלו להתנסות בתחושה של שבריר השנייה שבו תודעתכם כולה מרוכזת בנשימה, כאשר אינכם שומעים אפילו את הצלילים הקרובים, כשהעולם החיצוני אינו קיים מבחינתכם. שבריר השנייה הזה הוא חוויה כל כך מדהימה, מלאת אושר, מלאת שמחה ושלווה... זה הרגע שבו אתם מאבדים את עצמכם לחלוטין במודעות לנשימה".¹¹⁴⁰

תשומת-לב היא כאמור תנאי מאפשר לריכוז. רז מתאר את ההתבוננות בנשימה כך: "בעזרת התבוננות בנשימה אנחנו מחוברים אל אחת משתי הפעולות הבסיסיות של הגוף-רוח שלנו. המתאמן מתבונן בה, מתוודע אליה לכל פרטיה. הנשימה היא עכשיו, לא קודם, לא אחר כך. השאיפה אינה מחזיקה באוויר היוצא. אם תרצו זו כל התורה. בנשימה – שאלות של שליטה או חירות, ספונטניות או פעולה מכוונת, ועוד שאלות כגון אלה – מאבדות את תקפותן. בהתבוננות ממושכת בנשימה אנחנו מאבדים גם את תקפות השאלה של זהות ה'נושם' את הנשימה. אפילו קיומו של ה'נושם' נעלם; היושב הוא פשוט נשימה".¹¹⁴¹ התיאור של רז הוא תיאור של התבוננות צלולה שיש בה תשומת לב שמהווה בסיס לפיתוח חוכמה: ארעיות, נוכחות בהווה, העדר השתוקקות, ויתור ואף היעדר-עצמיות. את כל אלה, מסביר רז, ניתן לראות ולחוות באופן ישיר כשאנו מתבוננים בנשימה. תשומת-הלב לנשימה היא התנאי המאפשר והיא מאופיינת כפי שמדגיש זאת ראהולה בתשומת-לב מתמשכת לאובייקט נבחר, התבוננות מעמיקה וחקרנית באובייקט. מודעות מתמדת לכל מה שמתרחש עם האובייקט. תשומת-לב בסיסית נדרשת לכל פעולה יומיומית, אפילו להכנת כוס תה. האימון בתשומת-לב מתאפיין בהישארות עם אותו אובייקט לאורך זמן, בהעמקה החקרנית באובייקט ובשקיעה המוחלטת לתוכו עד שאנו 'שוכחים' את עצמנו' כשמתבטלת ההבחנה סובייקט-אובייקט לטובת חוויה של תהליך. חוויה שכזו עשויה להיות מוכרת לרבים מאתנו - חוויה של שקיעה מוחלטת במושא עד שאנו שוכחים את עצמנו. זה קורה לעתים במהלך פעילות גופנית (ריצה, ריקוד) או כשאנו שקועים לחלוטין בתהליך של יצירה או פתרון משוואה. לאימון בתשומת-לב שני מאפיינים ייחודיים בהקשר זה; האחד הוא העובדה שהחוויה איננה מקרית אלא מהווה חלק מהאימון; השני הוא העובדה שאין לה חשיבות לכשעצמה, אלא כבסיס בלבד להמשך האימון על מנת להעמיק את תשומת הלב, לפתח ריכוז או לפתח חוכמה. מטרת האימון

¹¹³⁹ אנאפאנסטי, על-פי ראהולה, 2004, עמ' 96.

¹¹⁴⁰ ראהולה, 2004, עמ' 97. ניתן לשים לב לכך שהתיאור שנותן ראהולה לחוויה של ריכוז עמוק בנשימה, הנו תיאור של השקיעה הראשונה בסמאדהי הכוללת גיל, שמחה ושלווה, אך זוהי גם החוויה המתעוררת כבר בשלב של 'ריכוז כניסה', access concentration.

¹¹⁴¹ רז, 2006, עמ' 194.

אינה להגיע לחוויה אקסטטית של שמחה, חדווה וברכה, זהו שלב בלבד שאף עליו ועל השלכותיו אנו מתבוננים, בתשומת לב: "הקשב הפתוח הוא המאפיין העיקרי של האימון בתובנה... באימון זה, המתבונן... אינו נאחז בדבר ואינו מגרש דבר אלא שוהה עם כל התופעות שהייה פשוטה, בהירה, לא מבחינה, לא ערכית, לא מנתחת ולא שופטת", מסכם טל.¹¹⁴²

סַמַּאדְהִי או 'שמאטה בהאנונא':¹¹⁴³ למושג 'סמאדהי' משמעות כפולה. הוא בה-בעת השלישי מבין שלושת האימונים וגם איבר בתוך אימון זה. האימון בסמאדהי כולל בתוכו: מאמץ נכון, תשומת-לב נכונה וריכוז – סמאדהי – נכון. במשמעותו הצרה משמעו אפוא ריכוז; במשמעותו הרחבה, כאימון, הוא כולל בתוכה פיתוח כלל הכשרים המנטאליים. "בסוג אימון זה", מסביר טל, "מתרכז המתאמן באובייקט כלשהו, חיצוני או פנימי (לדוגמה דסקית צבעונית או מחזור הנשימה), ובתוך כך עובר בזה אחר זה דרך שורה של מצבי נפש שונים".¹¹⁴⁴ במסורת התהרואדה מתייחסים ל-40 אובייקטים של מדיטציית ריכוז (קַאמַהֶתְהַאנָה) המתאימים לשלבים שונים של תרגול ולאנשים בעלי נטיות שונות.¹¹⁴⁵ על פי קונץ, מבין ה-40 רק שני אובייקטים מועילים בכל הנסיבות לכל בני האדם: 'מַאִיטְרִי' – אהבה ידידותית¹¹⁴⁶ ותשומת-לב או התבוננות במוות.¹¹⁴⁷ עם זאת, כדי לשקוע בריכוז עמוק נדרשים האובייקטים הפשוטים יותר, שאין בהם רכיבים של מחשבה, כמו למשל הנשימה.¹¹⁴⁸ תרגול הריכוז מטרתו להחזיק או לתפוש את האובייקט הנבחר בצורה שלמה ללא כל הפרעות או הסחות.¹¹⁴⁹ הריכוז אותו יש לרכוש מוגדר כריכוז חד-נקודתי או כשקיעה מוחלטת.¹¹⁵⁰ המושג ריכוז פה, משמעו נוכחות שלמה ובלתי-מופרעת עם אובייקט, באופן שאובייקט זה הוא כל מה שנתפס על ידי התודעה. אם האובייקט הוא תחושה בגוף יצומצם מיקוד התודעה לנקודה קטנה ככל האפשר ולתחושות מעודנות ככל האפשר; אם האובייקט הוא דסקית כחולה, כל מה שנחוה בתודעתנו הוא הדסקית הכחולה, ללא כל הפרעות וללא כל הסחות.

מהדוגמאות שנתנו עד כה ברור שהאובייקטים של סמאדהי הם מגוונים: מצבים רגשיים (כמו אהבה ידידותית – 'מַטְהָה'); אובייקטים של התבוננות בתשומת-לב (כמו המוות);¹¹⁵¹ אובייקטים מכשיריים (של חפץ, כגון דסקית כחולה); ואובייקטים בגוף (כמו הנשימה). ישנם סוגים נוספים של אובייקטים, המטרה בהצגת המגוון היא ליצור בהירות באשר לאופיו של הריכוז בסמאדהי – מיקוד חד-נקודתי באובייקט, שקיעה מוחלטת בתוכו. אנו יכולים לשקוע ולהתמקד בסוגים שונים של אובייקטים. הרעיון אותו יש להבין הוא המיקוד החד באובייקט, הנוכחות המלאה עמו, שקיעה בו. הצורך בריכוז שכזה מוסבר בדימוי של

¹¹⁴² טל, 2006, עמ' 71.

¹¹⁴³ על פי גונרטאנה, (1988), מושגים אלה למרות שמשמעותם המילולית אינה זהה, משמשים כסינונימים וניתן להשתמש בשניהם באופן חליפי (ראו גונרטאנה, 1988, פרק 1, תת-פרק: Jhana and Samadhi; גם טל מציין זאת (2006, עמ' 70). Gunaratana, Henepola., *The Jhanas in Theravada Buddhist Meditation*, Kandy: Wheel: Buddhist Publication Society, 1988. Retrieved from "Access to Insight" 24/4/19: <http://www.accesstinsight.org/lib/authors/gunaratana/wheel351.html>

¹¹⁴⁴ טל, 2006, עמ' 70-71.

¹¹⁴⁵ Kammatthana, התעתיק בפאלי. 'אובייקטים של מדיטציה'. רשימת 40 האובייקטים מצויה בוויסודימאגה בפרק ה-III שעוסק בריכוז. על פי בהיקו ניאנמולי אין אזכור למושג זה באופן הזה בקאנון הפאלי, אלא רק בוויסודימאגה (בתוך: בודהאגוסה, 1999, עמ' 90).

Buddhaghosa, *The Path of Purification: Visuddhimagga*, Bhaddantacariya & Bhikkhu Nanamoli (trans.), Seattle: BPS Pariyatti Editions, 1999.

¹¹⁴⁶ מַטְהָה על פי טל: "אדיבות ואהבה חסרת גבולות... הבאה לידי ביטוי ביחסי אנושי טובים, ברוחב לב וביכולת הכלה נעימה של התנהלותו של האחר" (טל, 2006, 79). באנגלית מתורגמת מטה כ – loving kindness. ראהוזה מגדיר: "אהבה נדיבה שאינה תלויה באני ואינה תלויה בדבר" (ראהוזה, 2004, 15).

¹¹⁴⁷ Conze, Edward, *Buddhist Meditation*, New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers Pvt., 1997, Pp 14-15.

על-פי גונרטאנה, 1988, פרק 2, תת-פרק: The Good Friend and the Subject of Meditation.

¹¹⁴⁹ האטימולוגיה של המושג סמאדהי מבהירה זאת: קַמַּא – להחזיק או לתפוש, דְּהִי – באופן שלם, מתוכלל, יחד.

¹¹⁵⁰ שקיעה, absorption, כך מתוארים המצבים המכונים ג'הנה. שקיעה לתוך האובייקט מחד, פנימה לתוך התודעה מאידך. ריכוז בנקודה אחת – one-pointedness בפאלי: ekkagata.

¹¹⁵¹ המושג בפאלי הנו Anussati משמעותו תשומת לב קונטמפלטיבית, תשומת לב של הרהור (מורכב מ – anupassana: התבוננות; ומ – sati: תשומת-לב). התרגום המתאים ביותר נראה לי התבוננות.

התודעה לקוף מקפץ ובלתי-נשלט: התודעה, על פי הפסיכולוגיה הבודהיסטית, מאופיינת בתזזיתיות, חוסר-רוגע והעדר-מיקוד. לכן היא לא מסוגלת לשקוע באובייקט נבחר, להתייחד עם הווייתו. הצורך בהשקטת התודעה ובהשקעתה באובייקט נבחר ברור, הוא נצרך כדי לבצע כל פעולה מורכבת החל מתרגיל בחשבון הדורש החזקה של מספר מספרים בזיכרון ועד להשחלת חוט במחט. אולם הריכוז הנשאף פה הנו 'קביעות שלווה' – שמאטה: שהייה עם האובייקט בקביעות, שקיעה בו, מתוך שלווה – ללא שהתודעה תִקָּפֵץ. הדלאי-לאמה מסביר זאת כך: "אם נהרהר בכך לרגע, נגלה שבאופן רגיל, התודעה שלנו אינה ממוקדת כלל. אנחנו חושבים על משהו ואז, לפתע, אנחנו מגלים שדעתנו הוסחה משום שמהו אחר צף ועלה בתודעתנו. המחשבות שלנו רודפות אחר דבר כזה או אחר, ללא הרף, משום שאין בנו את משמעת ההתמקדות. מה שנשיג באמצעות המדיטציה, אם כן, הוא היכולת למקם את תודעתנו על דבר נתון ולמקד בו את תשומת-הלב שלנו מרצוננו החופשי... באמצעות היכרות כזו, נתקרב יותר ויותר לנשוא המדיטציה שלנו ונרגיש קרבה אליו"¹¹⁵².

תהליך השקיעה באובייקט המדיטציה מתואר באופן מפורט בספרות הבודהיסטית. תיאורו עשוי לשפוך אור על הכוונה בריכוז 'חד-נקודתי': בתחילת תהליך המדיטציה, בשלב בו אנו מנסים להפנות את תשומת-הלב אל האובייקט, עדיין ישנן מחשבות אודות האובייקט שמסייעות לנו להתכוון אליו. כאשר מתרחשת השקיעה הראשונית באובייקט מתעוררת בתודעה התלהבות והנאה (1). שלבים מתקדמים בתרגול מתוארים ככאלה בהם כל פעילות מחשבתית נעלמת בהדרגה (2). לאחר מכן ההתלהבות מתפוגגת לתוך שלווה פנימית עמוקה (3) ואחר-כך נטמעת גם תחושת ההנאה ונותרת רק השלווה (4). בשלב זה התודעה מרוכזת לחלוטין בנקודה אחת שהיא מודעות פשוטה של השתוות-נפש.¹¹⁵³ מצב זה מהווה בסיס להמשך האימון בריכוז אליו לא אתייחס כאן.¹¹⁵⁴

ארבעת השלבים שתוארו לעיל, עשויים להיות מובנים אינטואיטיבית. הם מתרחשים כאשר קיים ריכוז מוחלט, שקיעה מוחלטת באובייקט. יהא זה רעיון, משוואה או תבָּשִׁיל. הכניסה למצב מנטאלי של נוכחות מלאה עם אובייקט בו אנו מגלים עניין מלווה ברגשות של התלהבות והנאה. זו, על-פי הפסיכולוגיה הבודהיסטית, הסיבה שאנו אוהבים להיות מרוכזים. עם-זאת, פעולה יומיומית שכזו, גם אם יש בה אימון של ריכוז, אין בה בהכרח אימון במשמעת. זאת משום שהנטייה ביום-יום עשויה להיות לבחור באובייקט אותו אנו אוהבים וְלְהִישָׁאֵר אתו כל עוד קיימות התלהבות והנאה. האימון במשמעת קשור לריכוז מתמשך באובייקט, ללא תלות בתגובות הנעימות וללא תלות בחיבתו הראשונית אליו. האימון המתקדם בריכוז ובמשמעת קשור גם לשחרור הדרגתי של ההיאחזות בהתלהבות ובהנאה כחלק מתהליך המיקוד והחידוד של הריכוז.¹¹⁵⁵ חשוב להדגיש כי אני מתאר פה בקיצור נמרץ ובאופן שטוח תרגול שבפועל דורש, על-פי הספרות הבודהיסטית, ימים ושבועות רצופים של אימון.

¹¹⁵² הדלאי-לאמה, 2004, עמ' 14-15.

¹¹⁵³ השתוות-הנפש – תרגום של המושג 'אופקה' הבודהיסטי. פירושה איזון נפשי, שוויון נפש, תודעה מאוזנת. באנגלית מתרגום equanimity. התכנים מבוססים על טל, 2006, 70-71. התהליכים המתוארים הם תהליכי הפיתוח של 4 הגיחות הצורניות, כפי שהן מתוארות בקאנון הפאלי ובמהאסטיפתהאנה סוטה, (22DN).

¹¹⁵⁴ ראו: קונץ, 1997. הפרק על סמאדהי הוא הפרק השלישי. בעמוד 113 מתוארים שמונת השלבים שאל ארבעה מתוכם התייחסתי כאן.

¹¹⁵⁵ חשוב להדגיש כי אֵינְנִי מנסה לטעון שהחוויית אותן תיאורתי הן חוויות של סמאדהי. הקטע הבא של קונץ מחדד זאת: "הפונקציה שלה (של מדיטציית הסמטה) מבוססת על ההנחה שלתודעה שלנו יש שני חלקים נפרדים: עומק שהנו שלו ושקט; ופני-שטח שהנם מוטרדים. שכבת פני-השטח נמצאת בסערה ותסיסה. קיים, עם-זאת, מרכז שהנו די יציב בתחתית התודעה, מעבר לתודעה המודעת כמו-גם הלא-מודעת כפי שפסיכולוגים מערביים מבינים אותה. הסערה נגרמת על ידי שלושה סוכנים עיקריים: 1. החושים, 2. התאוות, הרצונות והתשוקות, ו-3. חשיבה דיסקורסיבית. כדי להביס את האויבים של ההשקטה הרוחנית, נדרשת אפוא נסיגה של החושים מהאובייקטים שלהם, באותו אופן שבו הצב מסיג את כל גפיו; להפסיק לרצות כל-דבר שהוא; ולחתוך את החשיבה הדיסקורסיבית" (קונץ, 1997, 17-18).

ראהולה, בהתייחסו לשמאטה-בהאוונא טוען כי "אין היא הכרחית להגשמת הנירוואנה".¹¹⁵⁶ טקסטים אחרים, כמו הסוטרות על עירור האמונה במהאיאנה, טוענות לעומת זאת כי: "מעולם לא היה מקרה בו אדם רגיל, מבלי שתרגל סמאדהי, היה מסוגל להצטרף לקבוצה של אלה המיועדים להתעורר".¹¹⁵⁷ ההסתייגות של ראהולה כמו של מורים בודהיסטים נוספים משמאטה-בהאוונא נובעת מביקורת על הנטייה להתמקד בתרגול שיטה זו באופן בלעדי. שיטה שאין ביכולתה להביא לשחרור מדוקה אלא רק לשלווה ואושר זמניים משום שהיא איננה מביאה לשירוש ההשתוקקות.¹¹⁵⁸ עם זאת, מורים רבים במסורת התהרוואדה מתייחסים לשמאטה כנדבך הכרחי בתרגול בשני שלבים מרכזיים: התרגול הראשוני בו יוצרים את הריכוז ההתחלתי הנדרש לפיתוח חוכמה וכן בשלבים מתקדמים של התרגול.¹¹⁵⁹ שהסוטרות על עירור האמונה במהאיאנה, כמו-גם מורים רבים מאסכולת התהרוואדה לעומת זאת טוענים שהתרגול צריך להיות תמיד בו-זמני – שמאטה ויפשינא.¹¹⁶⁰ נוכל אס-כן לסכם, כי מדיטציית שמאטה הנה שיטה חשובה ומרכזית בתרגול, עם זאת, קיימת הסכמה על חשיבותה היתרה של מדיטציית ויפשינא המשמשת לטיפוח חוכמה.¹¹⁶¹

6.2.4 קונטמפלציה: יוניסו מאנהסיקרה – מדיטציה של 'קשב מעמיק':

"כללית, מבין שני סוגי המדיטציה, הייתי אומר כי נראה שלמדיטציה

האנליטית השפעה גדולה יותר על יצירת התמרת הלב והתודעה".¹¹⁶²

ראינו שפיתוח תשומת-לב מהווה תנאי הכרחי לפיתוח ריכוז. לאחר השלב הראשון בו נבנה הריכוז באמצעות תשומת-לב, מאופיינת השקיעה בסמאדהי בזניחה של תהליכים מחשבתיים וקוגניטיביים ובשקיעה עמוקה יותר ויותר לתוך האובייקט. מדיטציות אנליטיות של חקירה המכונות 'קשב מעמיק' משמרות רכיבים של חשיבה, אם כי מדובר על הלך-מחשבה שונה מזה שאנו משתמשים בו ביום-יום. הלך מחשבה מתבונן שיש בו קשב והעמקה; שיש בו נוכחות עם האובייקט, הישארות אתו; חדירה מתבוננת וסבלנית לתוכו. 'יוני' הוא רחם. 'יוניסו' פירושו 'מהרחם' או 'מהמקור' והכוונה היא ליסודיות – לירידה לשורשם של דברים. הביטוי 'יוניסו מאנהסיקרה' פירושו קשב או תהליך מחשבתי שיווירד לשורשם של דברים. קשב סיסטמתי, יסודי.¹¹⁶³ מדיטציה של 'קשב מעמיק' הנה אפוא מדיטציה קונטמפלטיבית שחוקרת את מושאה עד היסוד באופן שיטתי.

תהליכי טיפוח של 'קשב מעמיק' מתמקדים בחקירה ישירה - חווייתית של תופעות אשר מצויות בתחום החוויה ולא לחקירה תיאורטית. כך למשל, אם נחקור את מושג ארבע אמיתות האצילים, נבחר להתמקד בחוויות אישיות של אי-נחת אותן חוונו, או, עדיף, חוויות אי-נחת שאנו חווים ברגע זה ממש. נתבונן בעיון על חוויית אי-הנחת - נלמד אותה; נחפש אחר מקור אי-הנחת; נבחן באילו דרכים עשויה אי-הנחת

¹¹⁵⁶ ראהולה, 2004, 95.

¹¹⁵⁷ ציטוט זה מתוך החלק הרביעי של הסוטרות, בפרק על תרגול הסיוס:

There has never been a case in which an ordinary man, without having practiced this samadhi, was still able to join the group that is entitled to become Tathagatas.

¹¹⁵⁸ על-פי ראהולה, 2004, עמ' 95.

¹¹⁵⁹ אני מתייחס כאן לתרגול ויפשינא לפי המסורת של מהאסי סאיאדו המבוססת על הויסודי-מאנה לבודהגוסא. ראו:

Mahasi Sayadaw, *Satipatthana Vipassana*, Kandy: Wheel: Buddhist Publication Society, 1990.

¹¹⁶⁰ "כעת, אם הוא מתרגם 'סיוס' (סמטהא) בלבד, אזי תודעתו תשקע בשביעות-רצון עצמית והוא יהיה עצל; הוא לא יחנה מביצוע מעשים טובים ויתרחק מהתרגול של החמלה הגדולה. חיוני, אפוא, לתרגל גם התבוננות-צלולה (ויפשינא)". הסוטרות על עירור האמונה במהאיאנה; פרק 4; בסוף הפרק על סמטהא – תרגול ה'סיוס'.

¹¹⁶¹ קונץ מתאר זאת כך: "מצאתי שלמתחילים יש את הקשיים הגדולים ביותר בהבנה של ההבדל היסודי בין טראנס (התוצר של סמטהא) לבין חוכמה. הם לא רואים שלטראנס אין, כפונקציה שלו, את ההגברה של החוכמה. אדם שיוצא מטראנס אינו חכם יותר אלא מהופנט (entranced). ניתן לומר שיש מתח מסוים בין שני סגנונות הגישה, ובמצב קיום מסוים, רוב האנשים יהיו חייבים להתמחות רק באחד." (קונץ, 1997, 17).

¹¹⁶² הדלאי לאמה, 2004, 21.

¹¹⁶³ על פי ה-Pali English Dictionary, בהוצאת ה-Pali Text Society.

להסתייג; ונתרגל באופן שיביא לסיומה. כך למשל, אם אנו יושבים במדיטציית נשימה וחשים בכאב ברגלינו, הכאב הזה הוא האובייקט המתאים ביותר לחקירה: נבחן באופן יסודי את אי-הנחת שעולה בנו כשעולה כאב, נבדוק את מקורותיה, נבחן מתי אי-הנחת גוברת ומתי היא פוחתת ונבדוק אם ישנם תנאים בהם היא נעדרת, 'מסתיימת'. כך למשל, נגלה שבזמן של הרדמות או אפילו נדידה של המחשבות איננו חווים את הכאב, תשומת לב שכזו מצביעה על יכולתה של התודעה להתמקד באובייקטים אחרים ולא לחוות כאב, אפילו כזה שיש לו בסיס פיזיולוגי. נוכל להבחין בקשר בין הפחד מהכאב או ההתנגדות לכאב לעצמתו של הכאב ואולי גם נוכל לחוות מצב בו הכאב נוכח מבלי שמוצמדת אליו חוויה של אי-נחת. הדרך הבודהיסטית גורסת כי במהלך מדיטציה אנו עשויים לגלות ששקיעה מוחלטת באובייקט של תשומת-לב - בנשימה או בכאב עצמו – עשויה להביא להפגת אי-הנחת הקשורה לכאב. אנו עשויים להבחין גם שהפחתה של ההזדהות עם הכאב כ'עצמי' או 'פְּקָאב שלי' מביא להפחתת אי-הנחת. הכאב שהנו לכאורה אובייקט לא רצוי, הופך במדיטציית תשומת-לב למושא של חקירה. מדיטציית ויפשינא מאופיינת בקשב פתוח שאינו דוחה שום תופעה. כל תופעה שעולה בתודעה, יכולה להיות אובייקט. אין בכאב רכיב שלילי אינהרנטי, אי-הנחת נחוות בגלל דחיית הכאב כלא רצוי וההשתוקקות להיפסקותו. מדיטציית תשומת-לב אינה דוחה את הכאב ומתייחסת אליו כתופעה ככל התופעות אותה יש לחקור בקשב מעמיק.

בחוויות שכאלה יש למידה מעשית, חווייתית של ארבע האמיתות. לא מדובר בתיאוריה אלא בהתבוננות ממשית בדוקה ובמקורותיה, בעובדה שכאב הופך לדוקה רק כאשר ישנה התנגדות, השתוקקות או היאחזות. פרוצדורות קונטמפלטיביות שכאלה משמשות בעבודה עם אנשים שסובלים מכאבים כרוניים, פרוצדורות דומות שעובדות עם כאב נפשי הוכחו כמועילות בעבודה עם הפרעות דיכאון וחרדה.¹¹⁶⁴ התייחסות זו מדגישה את היחס בין תרגול להגשמה הקיים בתרגול ויפשינא. ההתייחסות האובייקטיבית לכל מושא של התודעה, כמושא לתשומת-הלב החקרנית היא גם תרגול של התבוננות וחקירה וגם הגשמה. מכאן הטענה כי בתהליך הפיתוח של התבוננות צלולה מתרחשת בהכרח גם הגשמה צלילה זו.

אחד ההבדלים המרכזיים בין מדיטציה שמטרתה ריכוז לבין מדיטציית 'קשב מעמיק' הנה שמטרתו המרכזית של השנייה היא החקירה. כך, אם חוונו כאב והצלחנו לפוגג אותו בעזרת שקיעה בריכוז, נבחר לאחר זמן לוותר על המשך השקיעה בריכוז על מנת לבחון שוב את אי-הנחת כאובייקט מחקר. על מנת להתבונן על תהליך ההתפוגגות ולהבין אותו, על מנת להתבונן, להבחין ולהבין כיצד אי-הנחת עולה שוב ומהם הגורמים שמביאים לעלייתה. המטרה פה היא החקירה הנכונה שיוצרת הבנה ולא הריכוז. המשחק פה אינו משחק של הפחתת כאבים בעזרת פיתוח ריכוז. יש לכך ערך רב, אולם היות שהבודהה ההיסטורי התייחס לריכוז כאל איכות שמאופיינת בארעיות, הרי שהיא לא פותרת את הבעיה היסודית עם הכאב. לכן הכרחית החקירה שמובילה לראיה הצלולה ולכן ראוי לוותר על הריכוז, על עינוגיו כמו-גם על האופנים בהם הוא מפחית כאב פיזי ונפשי כדי לקיים חקירה.

קשב מעמיק הנו אפוא קשב חקרני לתופעות המצויות בהווה, כדי שהחקירה תאופיין באיכות של 'התבוננות-צלולה' על המציאות, נדרשים כמובן תשומת-לב וריכוז בסיסיים. כדי לראות את ההשתנות המתמדת והארעיות בתהליך הנשימה נדרשת תשומת-לב רבה לנשימה. כדי לחוות התפוגגות של כאב נדרש כוח ריכוז. אולם אלה נדרשים ברמה המאפשרת את תחילת החקירה. הריכוז ותשומת הלב הנם אפוא תנאים מאפשרים הכרחיים לקשב המעמיק שמביא לפיתוחה של חוכמה. מורים שונים מלמדים שילובים שונים של שלושת השיטות לעיל. חלק מהמורים טוענים שנדרשת יכולת ריכוז גבוהה מאוד לפני שמתחילים לתרגל

¹¹⁶⁴ הדוגמה הבולטת ביותר הוא הפרוטוקול של ה-MBCT – Mindfulness Based Cognitive Therapy. ראו: Teasdale JD, Williams S, Segal Z & al, Metacognitive awareness and prevention of relapse in depression: empirical evidence. *J Consult Clin Psychol*, 2002; 70: 275-287.

'קשב מעמיק', אחרים טוענים שמספיק ריכוז ראשוני בלבד כדי להתחיל בתהליכי חקירה וכי המינון צריך להיות מותאם לתלמיד, לנטיותיו, לכמות הזמן שעומד לרשותו וליכולותיו. דוגמה שמדגימה זאת היא ההוראה של אג'האן בודההדאסה מתאילנד, ממחדשי הוראת הויפשינא במאה העשרים, בודההדאסה מלמד דרך מלאה שכוללת שמאופיינת בדגש רב על פיתוח סמאדהי, בנוסף הוא מלמד 'דרך קיצור' שמותאמת לאלה שאין להם אפשרות או זמן ללכת בנתיב הארוך. בדרך הזו, לאחר פיתוח רמה יסודית של ריכוז ישנו מעבר למדיטציות של קשב מעמיק.¹¹⁶⁵

האובייקטים של החקירה בקשב מעמיק הנם הרעיונות המרכזיים בתורת הבודהה, כאשר ההתייחסות אליהם היא כאל רעיונות פסיכולוגיים או קיומיים. תפיסת הארעיות יכולה להיות עניין אונטולוגי, אך מהפרספקטיבה הזו היא בראש ובראשונה עניין קיומי ולכן חלק מהחווייה. ט'ניסרו מדגיש כי החקירה במדיטציית 'הקשב המעמיק' תתבצע תמיד דרך הפרדיגמה של ארבע אמיתות האצילים אך נראה להלן כי קיימים מושאים נוספים של חקירה.¹¹⁶⁶

תהליך ההתמרה שמצטייר מהשיטות השונות, ובתוכן ההוראה של בודההדאסה, תחילתו בלימוד ראשוני של ארבע אמיתות האצילים כאשר במקביל או מיד אחר-כך מתרגלים פיתוח של תשומת-לב וריכוז ראשוניים. לאחר-מכן ניתן להמשיך למדיטציית 'קשב-מעמיק' ולחקור את ארבע האמיתות דרך חוויה ישירה. דרך התבוננות על חוויות ממשיות של אי-נחת; חקירה של הסיבות הגורמות להן; וחוויה של סיום אי-נחת שבאה בעקבות יישום והגשמה של האימון, חוויית הסיום הנה שיא של תהליך ספיראלי שעומד בפתח המשך ההליכה על הדרך (האמת הרביעית). החקירה מחזקת את ההבנה וההפנמה של ארבע האמיתות שמאפשרת הגשמה שלהן בפועל, בדיוק באופן בו מתאר זאת בצ'לור. כך למשל, הבנה ישירה של ארבע האמיתות תוביל ליחס סבלני יותר לסבל ולכאב שיאפשר התבוננות ממוקדת יותר בכאב, שקיעה בו כאובייקט והתבוננות חקרנית על הגורמים והתנאים בהם הוא נוצר ונעלם. הגשמה זו יש בה מן החיזוק של התרגולים בתשומת-לב, ריכוז וחקירה, שמאפשרים בתורם, העמקה נוספת ברעיונות הללו עד ההגשמה המלאה. בין השיטות השונות קיימים אפוא יחסים הדדיים של העצמה.¹¹⁶⁷ אם אנו מתבוננים על התרגול המשולב של מדיטציית תשומת לב ומדיטציית קשב מעמיק, הרי שהשילוב של שתיהן, בהתבסס על שמאטה, יוצר את איכות התודעה עליה דיבר ט'ניסרו: היכולת לראות אירועים באופן בהיר ברגע ההווה: התבוננות-צלולה - וי-פשינא. חשוב להדגיש שאיכות זו היא, בפני עצמה מדיטציה ולא תוצר או תוצאה. איכות, משום שבנוכחותה ממשיך תהליך הפיתוח והטיפוח של התודעה, מה שמשיב אותנו להגדרה של מדיטציית ויפשינא כהתבוננות שהיא אימון והגשמה.

6.2.5 סיכום - סטיפתהאנה-ויפשינא:

לאחר שפרקנו על תרגול הויפשינא לשלושה חלקים, נתבונן כעת על גישות שמתייחסות לתרגול זה באופן הוליסטי: הסטיפתהאנה סוטר, "הדרשה על כינון תשומת הלב", היא אחת הדרשות המרכזיות במסורת הבודהיסטית. ראהולה גורס כי זו "הדרשה החשובה ביותר שנשא אי פעם הבודהה על פיתוח התודעה

¹¹⁶⁵ Buddhādāsa Bhikkhu, *Mindfulness with Breathing*, Chaiya: Evolution/ Liberation, 1987.

¹¹⁶⁶ ט'ניסרו, 1997. בטענותיו מתבסס ט'ניסרו על הסאפאסאנוה סוטר, הסוטר על (ניקוי) כל הזיהומים (MN 2) קרן ארבל מתרגמת Asavas זיהומים. התרגום הנפוץ באנגלית הנו taints שפירושו זיהומים. ט'ניסרו מתרגם fermentations – מתסיסים. ככלל מדובר על האופן בו ניתן לנקות את הגורמים שמערפלים את התודעה.

¹¹⁶⁷ בהקשר זה מתבקש להזכיר את תהליך הפיתוח של שבעת הגורמים של ההתעוררות. לפי תפישת הפיתוח של הפקטורים הללו תשומת לב וחקירה של אובייקטים של דהרמה המלווים במאמץ מביאים לפיתוח של סמאדהי שהולך ומעמיק עד ליצירת ריכוז חד-נקודתי והשתוות הנפש. (שבעת הגורמים: תשומת-לב, חקרנות לאובייקטים, מאמץ נלהב, גיל, הנאה, שלוה (שלושת המאפיינים של שקיעה בסמאדהי שכאשר הם מזדקקים נוצר ←), ריכוז, השתוות הנפש.

(מדיטציה).¹¹⁶⁸ ואילו טל, מפרספקטיבה רחבה יותר, מבהיר כי זהו "אחד הכתבים הבודהיסטים המכוננים, (שבו) מתוארות בפירוט רב שיטות המדיטציה הבסיסיות של מסורת התהרואדה".¹¹⁶⁹ למעשה, גם מסורות אחרות מושפעות מההוראה בדרשה זו. בדרשה מתייחס הבודהה לארבעה מוקדים, מסגרות התייחסות, אליהן יש לכוון את תשומת-הלב.¹¹⁷⁰ ארבעת המוקדים הם: הגוף; התחושות הגופניות (וֶדָנָה); התודעה; ומושאי התודעה (דהרמות). בהקשר לתשומת-לב לגוף מציין הבודהה את תשומת הלב לנשימה כתרגול הראשון בסוטרות ומקדיש לו פירוט נרחב. אובייקט מרכזי נוסף אליו מתייחס הבודהה בהקשר לגוף הוא ארעיותו וסופיותו. בסדרה של תשעה הרהורים - תשע מדיטציות - המכונים 'הרהורי בית-העלמין'¹¹⁷¹ מיושמת מדיטציית קשב מעמיק כשהמתרגל מתבונן על גופות במצבי ריקבון שונים וחושב: "גוף זה הוא בעל טבע זהה; הוא יהיה כמו זה; אין הוא יכול לחמוק מגורל זה".¹¹⁷² התבוננות זו נעשית לאחר שהמתרגל בחן את הטבע של גופו וראה שהוא מורכב מאברים ומיסודות שונים והתבונן על גופות במצבים שונים וחזה בעתידו הפיזי של הגוף. התהליך המתואר פה הוא תהליך חקירה בה מתרחשת בחינה של ארעיותו של הגוף תוך התייחסות ספציפית לסיומו ההכרחי - המוות. בתוך התבוננות זו מקופלים גם היעדר העצמיות של הגוף, כמו-גם העובדה שאין בו נחת לאור ארעיותו, לאור סופו הצפוי ולאור העובדה שאיננו שולטים על התהליך הזה ולכן גם על הגוף.

המוקד השני הוא תחושות הגוף, וֶדָנָה. הכוונה כאן איננה לתחושה הפיזית הבסיסית אלא לרובד עמוק ויסודי יותר של החוויה: הבודהה מבחין בין שלושה סוגי תחושות - תחושה גופנית נעימה; תחושה גופנית לא-נעימה; ותחושה גופנית ניטרלית שאיננה נעימה או לא נעימה. ההתבוננות בתחושות היא חלק מתהליך של פירוק העצמי למרכיביו על פי הפסיכולוגיה הבודהיסטית, משום שהתחושות הן רובד תודעתי של תגובה אוטומטית לכל אובייקט חושי, שמפעיל את יתר חלקי התודעה ומעורר את התהליך של השתוקקות והיאחזות.¹¹⁷³ תשומת הלב לודנא היא גם תרגול של תשומת לב, אך יש בה גם חלקים קונטמפלטיביים שצומחים מהמודעות לפירוק של החוויה למפגש חושי-גופני שלאחריו עולה תחושה גופנית שמלווה בעלייתה של תגובה רגשית של השתוקקות או דחיה. ההתבוננות בתהליכים האלה שמתמצה בהנחיה להתבונן על 'ודנא כודנא', מכוונת להבנה שמדובר בתהליכים אוניברסליים ולהפסקת ההיאחזות בכל אחד מהמוקדים - בגוף, בודנא, בתודעה או בתהליכי התודעה. הבשלת התרגול מתוארת בסוטרות כשלב שבו ישנה התבוננות אובייקטיבית 'בגוף כגוף', לא הגוף שלי, אלא פשוט גוף עם תהליכי גוף. התייחסותי באריכות בפרקים הקודמים לאופנים בהם ההיאחזות בגוף או בתודעה כ'אני' או 'שלי' מובילה לדוקהה, ראיית היעדר העצמיות - אן-אטמן - או הריקות של תהליך הגוף-תודעה הנה תובנה מרכזית שמתרחשת מתוך תשומת לב שחדלה להזדהות עם מושאה. יש גופים שנתפסים כיפים, יש כאלה שפחות, יש כאלה עם נטיה להשמנה ואחרים עם נטיה לרזון, ללא ספק כולם נתונים למחלה והיכולת שלנו לשלוט על זה מוגבלת. חלק מהגופים נוטים לחלות יותר, חלק יחלו במחלות קשות, וללא ספק כל הגופים סופם למות. הטרנספורמציה אליה מכוון תרגול הויפסנא מתרחשת ברגעים שאנו מצליחים לראות את הגוף שלנו בצלילות הזו. לראות את 'הגוף כגוף'. באותו אופן, חלק מאתנו נוטים להשתוקקות, משמע עולות בנו תגובות חזקות של נעם אל-מול

¹¹⁶⁸ בספר מתורגמת המילה mindfulness כ- 'קשב'. בחיבור זה העדפתי את דרך התרגום של רו: 'תשומת-לב'. ראהוזה, 2004, עמ' 96.

¹¹⁶⁹ טל, 2006, עמ' 70.

¹¹⁷⁰ ראוי לציין כי קיים פולמוס על התרגום כמו גם על הפירוש המדויק של המושג סטיפתהאנה. יש המתרגמים, בדומה לראהוזה - כינון תשומת הלב (Soma Thera למשל). טניסרו מתרגם Frames of Reference - מסגרות ההתייחסות. לתרגומים השונים ראו 10MN בתוך: <http://www.accesstoinsight.org/tipitaka/mn/index.html>

¹¹⁷¹ לחלוקה מסודרת של הסוטרות לריפלקסיות והמדיטציות השונות מומלץ לגשת לתרגום של סומא טהרה: <http://www.accesstoinsight.org/tipitaka/mn/mn.010.soma.html>

¹¹⁷² הסטיפתהאנה סוטרות, 10MN, בתרגומו של צ'רניאק, בתוך: ראהוזה, 2004, עמ' 138.

¹¹⁷³ אני מתייחס כאן לחמשת המצרפים (סקנדהה) שמרכיבים את הקונסטרוקט אליו אנו מתייחסים כעצמי - גוף, תחושות גופניות, תפיסות והמשגות, התניות; והכרה. לפירוט ראו: רו, 2006, עמ' 18.

אובייקטים מסויימים שמלוות בהשתוקקות רבה ובהיאחזות. ההשתוקקות וההיאחזות הללו ילוו פעמים רבות בביקורת עצמית נוקבת ואפילו בשנאה עצמית.

הפרספקטיבה של הסטיפתהאנה היא פרספקטיבה שמתייחסת לכל זה כאל תופעה – 'ודנא כודנא'. אנחנו לא עצבנו את שרשרת התגובות הזו, יש לנו עליה שליטה מסויימת והתרגול מכוון בדיוק לשם, אבל תחילתו של התהליך בהפסקת ההזדהות הביקורתית עם הודנא ועם התודעה כ'אני' או 'שלי'. הקבלה הרדיקלית וחוסר ההזדהות יכול להוביל גם להפחתת ההשתוקקות לתחושות גופניות נעימות והדחייה כלפי תחושות גופניות לא נעימות, מה שיחליט את ההיאחזות. אולם תהליך השחרור הזה מדומה לתהליך ההרדמות: אם מנסים יותר מדי השינה רק בורחת. כדי להצליח להפחית את ההזדהות נדרשת הקבלה הרדיקלית אשר מתייחסת לתופעות כאל תופעות.

מוקד ההתייחסות השלישי הוא התודעה. ההנחיות פה הן ללמוד לזהות ולהבחין בין מצבי תודעה שונים והיפוכם. להכיר לדוגמה: "תודעה אחוזת השתוקקות כאחוזת השתוקקות, תודעה נטולת השתוקקות כנטולת השתוקקות". גם חקירה זו מכוונת לפירוק התפיסה הקשיחה של עצמיות על ידי התבוננות בהשתנות. התודעה היא רצף של מצבים משתנים היא יכולה להיות דבר והיפוכו. היא לא 'חכמה' או 'לא חכמה'. לעתים היא מבולבלת ולעתים היא נטולת בלבול. חקירה זו מכוונת להיכרות של התודעה דרך הדימוי של מים שיכולים להיצבע בצבעים שונים, אך הצבעים אינם המים והזיהוי של המים ככחולים אינו ער לעובדה כי הצבע אינו המים כי אם מצב של המים. הנחת המוצא היא שעצם המצב שבו ישנה התייחסות לתודעה (או לגוף) כתופעה משתנה, ללא הזדהות, עצם היכולת להתבונן עליה, הנה פרוצדורה מתמירה משום שהיא קוטעת את ההתנהגות האוטומטית. יכולים היינו לומר שתרגול ויפשינא הוא תרגול שבו נעשה חיזוק משמעותי של האיכות המתבוננת, איכות של תשומת לב אובייקטיבית שמתבוננת באופן אובייקטיבי על תהליכי הגוף תודעה מבלי להגיב אליהם.¹¹⁷⁴ תשומת הלב האובייקטיבית, המתבוננת, החוקרת, הנה איכות שיש בה אפריורי פחות הזדהות עם מושאי ההתבוננות שלה ולכן את הפוטנציאל להוביל לתובנה של הריקות. מפרספקטיבה בובריאנית זוהי נוכחות שמתייחסת לסובייקט כתופעה בין כלל תופעות הקו-אקזיסטנציה ולכן מרפה מההתמקדות בו כמרכזי, הרפיה זו היא שמאפשרת את ההתרחבות אל עבר הידיעה והחישה של הקו-אקזיסטנציה, הזיקה, שתהיה מלווה באהבה אחראית. הבודהיזם הקדום מניח שתהליכים אלה יהיו אוטומטים, בשעה שהמהאיאנה מניחה כי נדרשת הנחיה שקוראת להרמת המבט ולתנועת ההתרחבות.¹¹⁷⁵

המוקד האחרון הנו תשומת-לב למושאי התודעה. הבודהה מתייחס לחמישה מושאים: הארבעה הראשונים מתארים פונקציות ואופני פעולה של התודעה. זוג מושאים ראשון מתייחס לחקירה והיכרות של מצבים תודעתיים שמעכבים את פיתוח התודעה (חמשת המכשולים), ולחקירה של מצבי תודעה, איכויות תודעה שפיתוחן והופעתן במדיטציה תביא להתעוררות (שבעת הפקטורים של ההתעוררות). החקירה צריכה להתמקד גם בתופעות שנתפשות כמעכבות, גם במכשולים כמו שעמום, עצלות או כעס; וגם בהיכרות וחקירה של תופעות – מצבי תודעה - שנתפשות כמיטיבות כמו שמחה או חדווה. העובדה שאלה גם-אלה מושאים לחקירה מחזקת את רוח ההתבוננות האובייקטיבית והקשב הפתוח הנדרש בויפשינא. זוג מושאים שני בוחן את הרכיבים המצרפיים שמרכיבים את הקונסטרוקט אליו אנו מתייחסים כ'עצמי'. הפסיכולוגיה הבודהיסטית מפרקת את ה'עצמי' לחמישה רכיבים והבודהה מבקש מאתנו לחקור בקשב מעמיק את האופן בו פועלים מצרפים אלה. ניתן להבחין כיצד גם ההתבוננות עצמה וגם מושאיה מזמנים שוב ושוב תרגול של 'קשב מעמיק', יוניסו מאנהסיקרה, חקירה של התודעה, של אופני פעולתה, של מצרפיה, של עובדת היותה

¹¹⁷⁴ אציין שכך בדיוק מגדיר ג'ון קאבט זין את האיכות הבסיסית של מיינדפולנס. ניתן לראות כי הלכה-למעשה מדובר בהגדרה של תשומת לב מתמירה שמאפיינת את ההתבוננות של ויפשינא ומצביעה על כוונותיו המקוריות של קאבט זין.
¹¹⁷⁵ ראו פרק 2.

פאזל המורכב מחלקים שונים שהיא איננה אף אחד מהם. ההתבוננויות הללו, תשומת הלב הזו, הקונטמפלציה הזו, עומדת במרכז התרגול בדרשה.

המושא האחרון של התודעה והמושא האחרון של הסוטרנה הנו ארבע אמיתות האצילים. אי-נחת; הגורמים לה; סיומה; והדרך.¹¹⁷⁶ במקומו את ארבע האמיתות בסוטרנה מצביע הבודהה על כך שארבע האמיתות הן למעשה מושאים של התודעה. חוויית הדוקהה (אי-נחת) היא מושא של התודעה; הגורמים לדוקהה הם מושא של התודעה; סיום הדוקהה, נירוואנה, הנה מושא של התודעה; וגם הדרך היא מושא של התודעה. ישנם זרמים הרואים בכך רמז לגישה אידיאליסטית של הבודהה, אחרים מסתפקים בהבהרה כי לא מדובר בלימוד אונטולוגי אלא בלימוד קיומי-מעשי שממוקד בחוויה האנושית ובאופנים בהם ניתן להשתחרר מדוקהה. לדידו של ט'ניסרו ארבע האמיתות הן הפרדיגמה המחשבתית של החקירה של קשב מעמיק. הן מופיעות בסוף הדרשה, אך למעשה הן מגדירות את כל הדרשה כולה ואת כל התרגול כולו. ההתבוננות כולה היא התבוננות חוקרת בדוקהה, במקורותיה, בסיומה ובדרך. במסורת התהרוואדה מקובל להתייחס ל'אנפאנסטי סוטרנה' – הדרשה על תשומת הלב לנשימה – כדרשה מרכזית שמשלימה את הסטיפתהאנה ומגדירה את תרגול המדיטציה הבסיסי והרווח ביותר במסורת זו שבתוכו מתרחש הן פיתוח תשומת-לב והריכוז אך גם תרגול הקשב המעמיק ולמעשה המתודעה בה ניתן לתרגל, להתבונן ולהתייחס לכל ארבעת מסגרות תשומת-הלב:¹¹⁷⁷ מדיטציית אנפאנסטי – 'תשומת-לב עם הנשימה' היא הטכניקה והמושא הראשונים שמציין הבודהה בדרשה על כינון תשומת-הלב. היא גם אחד מהאובייקטים הבודדים שיכולים להביא להגשמה מלאה של תרגול הריכוז – סמאדהי.¹¹⁷⁸ סיבה נוספת למרכזיותה של שיטה זו לפי המסורת היא פשטותה, זמינותה והקלות היחסית בה ניתן לראות בתוכה את הקשרים בין גוף לתודעה. בהתבוננות בנשימה ניתן להבחין באופן מיידי בשינויים בנשימה כאשר מצב התודעה משתנה ובקשרים ההדדיים בין נשימה לתודעה, בין נשימה לגוף ולכן גם בין גוף לתודעה. עובדה זו הופכת את הנשימה לאובייקט חשוב של יוניסו מאנהסיקרה, שכן באמצעות הנשימה ניתן להתבונן על ריקותם של חמשת המצרפים.

תשומת לב כדרך חיים: הדרשה יוצרת מסגרת תיאורטית: היא פותחת אפוא בפירוט ארוך של מדיטציית תשומת-הלב לנשימה – שיטת הפיתוח המרכזית; ומסיימת בחקירה של קשב-מעמיק לארבע האמיתות – הקונספציה המרכזית של המחקר. הסוטרנה מציינת אמנם כי פיתוח עד לרמה של שלמות של תשומת לב; חקר מושאי התודעה; וריכוז הכרחי על מנת להגיע להתעוררות,¹¹⁷⁹ ובכל זאת, בוחר הבודהה לכנות את הסוטרנה בשם 'כינון תשומת-הלב'.¹¹⁸⁰ יש להניח שיש לכך מספר סיבות: הראשונה היא שתשומת הלב הנה התרגול היסודי בכל אחת מהמדיטציות האחרות. השנייה היא שהיא מהווה גורם המאזן בין מאמץ יתר לריכוז יתר בכל תהליכי הפיתוח של התודעה. הסיבה האחרונה והמרכזית הנה שטיפתהאנה ויפשינא על פי הבודהה היא דרך חיים ולא תרגול במובנו הפורמאלי. בפרק על תשומת הלב לגוף מתייחס הבודהה לתשומת לב לכל פעילויות היום-יום – כל מנחי הגוף, כל הפעולות היומיומיות – מבט, התכופפות, נשיאה של חפצים, אכילה, שתייה, הטלת צואה או שתן. הליכה, עמידה, ישיבה, הרדמות, התעוררות, דיבור,

¹¹⁷⁶ בסטיפתהאנה סוטרנה ישנה התייחסות לקונית לארבע האמיתות. במאה-סטיפתהאנה סוטרנה, גרסה נוספת של הסוטרנה (22DN), קיימת התייחסות נרחבת ומקיפה לחקירת ארבע האמיתות.

¹¹⁷⁷ על פי ראהולה, 2004, עמ' 96. האנפאנסטי סוטרנה ובה הוראות התרגול למדיטציה זו – MN118. ראו ראהולה, 2004, עמ' 96-98 וכן לפי על פי בודההדאסא בהיקו: Buddhadāsa, 1987.

¹¹⁷⁸ על פי קונץ, 1997, 70; וכן: גוראנטאנה, 1988. פרק 2, תת-פרק: The Good Friend and the Subject of Meditation, (אין עמוד מדויק היות שמדובר במאמר ווב).

¹¹⁷⁹ שלושת הרכיבים הללו הם שלושה מתוך שבעת גורמי התעוררות. שבעה גורמים אותם יש לפתח עד שלמות על מנת להגיע להתעוררות. מעבר לשלושה מופיע 'מאמץ נלהב' שהוא כמובן תנאי לפיתוח התודעה. בנוסף קיימים עוד שניים שהם חלק מתהליך הפיתוח של הריכוז המושלם – שלבים של השתקעות בסמאדהי (גיל או שמחה; ושלווה), השתוות-הנפש הגורם האחרון שנתפשת על פי היוסודי-מאנה כתוצר הכרחי של ריכוז מושלם (קונץ, 22-17).

¹¹⁸⁰ הבודהה או ממשיכיו כמובן. בכל מקרה יש פה בחירה של המסורת.

שתיקה. מודעות בהירה בכל רגע. ארבע האמיתות אליהן הוא מתייחס בסוף הסוטר הנה הפרדיגמה המחשבתית באמצעותה מציע הבודהה לחקור את כל התופעות כחלק מדרך חיים זו. הבודהה מדגיש כי פיתוח ריכוז הנו כלי בלבד שחייב להיות משולב בתרגול חוכמה וטוב לב.¹¹⁸¹ חוכמה או ויפשינא הן איכויות של התודעה ואף הן אינן יכולות להיות דרך חיים. הבודהה בוחר בַּתְנַאי המכונן איכויות אלה – תשומת-הלב – ושם אותו במוקדה של דרך החיים הבודהיסטית. על כך אומר מורה הזן האקואין:

”מהי מדיטציה אמיתית? זה לעשות כל דבר – שיעול, בליעה, נפנוף ידיים, תנועה, דום, מילים, מעשים, הטוב והרע, שפע ובושה, רווח והפסד, נכון ולא נכון – לקואן אחד ויחיד.”¹¹⁸²

6.3 מתשומת לב להקפה:

תשומת הלב המתמדת הופכת את כל פעילויות החיים למושא של חקירה נבונה בדרך להתעוררות. בובר, פרום והוגים של הבודהיזם בן זמננו, קוראים לדגש רב יותר על תשומת לב למפגש שלנו עם האחרים. נפנוף ידיים, מילים, מעשים, טוב ורע... כולם נעשים מול האחר. בובר מזמין אותנו להיות בתשומת לב עמוקה, מתרחבת, מקיפה, עם האחר. לדעת את המערכה המשותפת שלו ושלנו.

למעשה, ניתן למצוא עדות לקריאה דומה גם מצדו של הבודהה. אחד ההגדים הסתומים בסטיפתהאנה מתייחסת להתבוננות 'פנימית וחיצונית' בגוף, בודנא, בתודעה ובתופעות. מהי התבוננות חיצונית? קל יחסית להבין למה הכוונה בהתבוננות חיצונית בגוף, בנשימה, בארעיות, בהשתנות, בדעיכה ובמוות – התבוננות מבחוץ על הגוף שלי, התבוננות חיצונית על גופם של אחרים. אך מהי התבוננות חיצונית בודנא? כיצד אנחנו יודעים אם תנועת התודעה הראשונית של האדם במפגש עם אובייקט הייתה של נעם או היעדרו? מהי התבוננות חיצונית בתודעה ובמושאייה? האם זו פשוט התבוננות פסיכולוגית שמנתחת את התנהגותם של אנשים ורואה מתי תודעתם טבולה בהשתוקקות או מיאוס? מתי נוכחים המכשולים, גורמי ההתעוררות או ארבע האמיתות? גם אם נניח שזו התשובה, כיצד ניתן להתבונן מבחוץ על חמשת המצרפים? על תהליכי התודעה המעודנים ביותר? פרשנות אחרת הנה שמדובר בידיעה של החיצוני מבפנים, ידיעה דומה לזו הנולדת בהקפה. פרשנות שכזו אינה נפוצה במערב משום שכמו תכניו העמוקים של בובר יש לה ניחוח מיסטי. אולם היא מצויה בהלימה רבה לאופן שבו מתואר הבודהה ההיסטורי (ובודאי הבודהיסטות במהאיאנה), האופן שבו הוא ידע את תודעתם של תלמידיו. היא הולמת את ההגדרה המלאה של אופאיה – אמצעים מיומנים – כאיכות שמתפתחת ובבסיסה היכולת לדעת את האחרים ולדעת, לכן, כיצד אפשר ללמד אותם ולקדם אותם על הדרך. למעשה, הטענה היסודית שרק תודעה של בודהה יכולה להבין באופן מלא קרמה של אדם מבחירה עד כמה חודרת ראייתו-ידיעתו של הבודהה את האחר על פי המסורת.¹¹⁸³

פרשנות שכזו מאירה את הדרך הבודהיסטית באור שאינו רווח במערב, אור שעלול להיתפס כמיסטי, שיש בו ידיעה פנימית של האחרים. ההתבוננות על האחרים אינה מתמצה בהתבוננות גופנית או פסיכולוגית. אנחנו לא מתבוננים רק על גופות או מנתחים את ההתנהגות של אחרים מפרספקטיבה בודהיסטית, אנחנו מרגישים, חשים ויודעים את האחרים מבפנים.

¹¹⁸¹ שוב: קריטי להתעוררות, תנאי הכרחי, אך לא תנאי מספיק ואפילו תנאי שיש בו סכנות: הדרך הבודהיסטית מזהירה מתרגול סמאדהי שאינו מאוזן עם תרגול חוכמה. על פי הפסיכולוגיה הבודהיסטית, רמות גבוהות של ריכוז מביאות כתופעות לוואי קְשָׁרִים מיוחדים כמו הכושר לקרוא מחשבות, יכולות של כריזמה או יכולות פיזיות יוצאות דופן. עלייה של כשרים שכאלה שלא מלווה בחוכמה ובטוב-לב עלולה להוביל לחמדנות, יהירות והיקשרות לעולם החומרי – לתהילה ולרווח. עיסוק בריכוז לבדו עלול להוביל ליתר שביעות-רצון עצמית ולעצלנות. ריכוז לא יכול אפוא להיות דרך חיים, אלא כלי בלבד, בפיתוח חוכמה. להתייחסות נרחבת לסכנות אלה, ראו: הסוטר על עירור האמונה במהאיאנה, פרק 4, בתת-הפרק העוסק בפיתוח ריכוז. לפירוט נוסף על כוחות-תודעה שכאלה והיחס של מסורת שונות אליהם ראו גם: קונץ, 1997, 33.

¹¹⁸² בתוך: רז, 2006, עמ' 193.

¹¹⁸³ אין זה משנה לעניינו אם מדובר על קרמה במובן של גלגולים קודמים או במובן הפסיכולוגי. בכל מקרה מדובר על ידיעה של האדם לפני ולפנים.

בשיח המערבי על תשומת לב על נוכחות ישנו דגש עצום על המפגש עם הטבע, עם הרגע. חוויית התנועה כאשר אנחנו בתשומת לב, אכילה בתשומת לב, התבוננות ותחושת גלי הים, העצים. ישנם תיאורים של חוויות מיסטיות של התמזגות עם הטבע, לחוות את הטבע מבפנים. חוויה שבה אין סובייקט שצופה באובייקט, אלא חוויה של התמזגות או א-דואליות בין אדם וטבע. מסיבות שונות רומנטיקה שכזו עודנה מקובלת בזירות שונות במערב. תיאורים דומים של חוויה בהקשר של המפגש עם אחרים רווחים פחות,¹¹⁸⁴ אך הם מצויים בהלימה עם האופן בו מתוארת הידיעה של הבודהה בדרשות הקדומות ובוודאי שהיא הולמת את התיאורים של מאסטרים של הבודהיזם המאוחר.

הכשרת מחנכים ופיתוח האיכויות ללא גבול – 'איכויות הלב' (Brhama Vihara):

פרשנות שכזו משיבה אותנו לדיון על הכשרת מחנכים/ות דיאלוגית בודהיסטית. ההכשרה עשויה להתחיל בתרגול, אימון של נוכחות, אימון של תשומת לב, mindfulness. היא תכלול גם 'תרגולים קונטמפלטיביים' שמצביעים לעברן של ארעיות, ריקות ולכן גם התהוות גומלין-הדדית – הוויה שלובה. ההתכוונות הזו, ההפניה להרמת המבט, ההפניה להתבוננות 'פנימית וחיצונית', תיצור את התנאים לעלייתה של 'התרחבות', הופעתה של תודעה מקיפה. הדגש על הזיקה, על הדיאלוג, משמעם כי לא תהיה זו הפרקטיקה הדיאלוגית היחידה, אולם אפשר להניח שהיא תהיה מרכזית, יסודית ומכוננת בתהליכי ההכשרה.

אחד הביטויים הטעונים ביותר בסטיפתהאנה סוטרנה הנו ההתייחסות של הבודהה אל הדרך הזו כ'אקה-גטה', מילולית 'דרך אחת'. ישנם פרשנים אשר מפרשים זאת כך, קרן ארבל מתרגמת 'נתיב ישיר' וישנם פרשנים אשר מתייחסים אל 'הדרך האחת' ולכן היחידה. פולמוס זה אינו עניינה של עבודה זו, אולם כל הפרשנויות כולן מסכימות כי הבודהה התייחס לדרך הויפסנא כאל דרך שעשויה להוביל לשחרור מלא, להתעוררות מלאה. התעוררות מלאה כוללת לא רק תשומת לב או נוכחות, היא כוללת בתוכה את הפיתוח של כל יתר האיכויות שפורטו להלן ובתוכן אלה המכונות 'האיכויות ללא גבול', היא כוללת בתוכה פיתוח של אהבה, חמלה, שמחה מפרגנת והשתוות נפשית שמקורה בהבנה עמוקה של הריקות. הבנה שיש בה ידיעה של ההווה השלובה שהיא בתורה המקור לאהבה, לחמלה ולפרגון שאינו עוד פרגון חיצוני.

הדרך הבודהיסטית מציעה טכניקות ומדיטציות שונות לפיתוח איכויות אלה. ההתייחסות לחלק מהן בעקיפין באופן עקיף ויריעתה של עבודה זו צרה מלהכיל 'מדריכים' לכל סוגי המדיטציות הבודהיסטיות. אולם ישנה חשיבות להדגשה של קיומן של מדיטציות שמטרתן המוצהרת היא עירור חמלה ואהבה ללא-גבול ושממוקדות במיסוס הקשר בין העצמי לאחר. הנחת המוצא של שיטות אלה היא שבאותו אופן שבו התמוססותו של העצמי, מובילה להתעוררותו של חמלה ואהבה, כך גם עירורו של אהבה וחמלה מוביל להתמוססות העצמי. הפרשנות שהצעתי ל'פנימי וחיצוני' ואפילו פרשנות מוגבלת יותר של ביטוי זה משמען שהרמת המבט אליה קורא הדלאי לאמה,¹¹⁸⁵ איננה התפתחות מהאיאנית אלא עיקרון יסוד שמצוי כבר בהגות הבודהיסטית הקדומה. ההזמנה לראות את ה'גוף כגוף', את ה'תודעה כתודעה' וכו', היא לא רק קריאה לראיית היעדר העצמיות אלא גם קריאה לתשומת לב לאוניברסליות, לקיומם של גופים נוספים, תודעות נוספות, תופעות נוספות, דוקהה נוספת. בפרשנות זו דוקהה היא תופעה אוניברסלית עליה יש להתבונן פנימית וחיצונית. התבוננות שכזו היא-היא הרמת המבט והיא מקורה של החמלה.

¹¹⁸⁴ אפשר להתייחס לרעיונות כמו 'העברה', או הזדהות השלכתית כתפיסות פסיכולוגיות רווחות בהן מתרחשת ידיעה פנימית של האחר. מסיבות שונות רעיונות אלה לא חדרו באופן עשיר מהשיח הפסיכולוגי אל התרבות ובכל מקרה, גם בשיח הפסיכולוגי ההתייחסות אליהן אינה מיסטית. הנחת המוצא היא שהמפגש האינטימי עם האחר יוצר מצב שבו רגשותיו של האחר מתעוררים בי עד כדי כך שאינני יודע שמקורם באחר. פרשנויות רווחות מתייחסות לקיומם של 'נירוני מראה' – מגננון מוחי שמאפשר לנו להרגיש את האחר. ההסבר המדעי עשוי להפחית את המיסטיקה, אך הוא עדיין מאשר את הטענה המדהימה לפי יש לנו יכולת להרגיש את האחר מבפנים. ההשלכות של תפיסה זו והעובדה שדווקא זו לא חדרה לתרבות הפופולרית היא עניין למחקר המשך.

¹¹⁸⁵ ראו פרק 2

בדרשות של הבודהיזם הקדום החמלה לא מודגשת כחלק מתהליך הלימוד אולם היא נוכחת פעמים רבות כאשר הבודהה שולח את תלמידיו הבשלים ללמד ובהחלטתו של הבודהה עצמו ללמד.¹¹⁸⁶ דרך אחת לפרש זאת היא כאיכות שמתפתחת אוטומטית בתהליך ההתעוררות עד שאין צורך לציין. אופן פירוש שני הוא כאל איכות שנוכחותה בלימוד היה כה מרכזי עד כי לא נדרשה כל התייחסות אקספליציטית לכך. 'אני מלמד רק דוקה והדרך אל סוף הדוקה' משמעו כי הבודהה לא מוכן לעסוק בשום דבר פרט לחמלה, מה עוד צריך להוסיף? ובכל זאת, רבות מהדרכים שצמחו בהמשך הדגישו את החמלה כעקרון יסוד וכאיכות מרכזית אותה יש לטפח ולפתח באמצעות תרגול ישיר.

כאן נדרשת התייחסות לחמלה בהקשר של מושג ההקפה: בובר מבהיר כי הקפה אינה אמפתיה במשמעה העתיק – 'כניסה לנעליו של האחר' – משום שיש בכך משום ביטול של חלק מהחווייה. ההקפה היא ידיעה של שני זוגות הנעלים – אלה שלי ואלה של האחר (לכל הפחות). הדלאי לאמה מתייחס לשלוש רמות של חמלה – חמלה כרגש של רצון להביא סוף לסבלו של האחר, חמלה מעשית בה מתרגם הרגש לפעולה, וחמלת נטולת מושא.¹¹⁸⁷ ניתן לראות קרבה בין התפתחותה של החמלה כאן להתפתחותה של האהבה לכדי אחריות אצל בובר. החמלה המפותחת – המעשית – יודעת את האחר כחלק ממני ומבקשת לפעול, לקחת אחריות, באותו אופן בו הייתי פועל אל-מול סבלי שלי. כשאני חש את סבלו של האחר מבפנים, אינני יכול להסתפק עוד ברגש והחמלה הופכת לפעולה. הרמה השלישית – חמלה נטולת מושא – היא מצב בו יש חמלה אשר יודעת את הריקות, מפסיקה להיאחז בסובייקט פרטיקולרי ומבקשת לפתור את בעיית הדוקה האוניברסלית בדרכים היעילות ביותר. מצב כזה של חמלה מקביל למצבו בו ניבטות פניו של ה'אתה הנצחי' בפניו של בן-השיח, אני חש לא רק את האחר, אלא את כל הוויית-הגומלין כולה. זהו מצב שמקביל למצב זיכרון כל הפנים כולם אצל לוינס. למצב בו ניצב אדם מול הקו-אקזיסטנציה וידיעתה מעוררת בו אהבה, חמלה ואחריות שאי אפשר לה להיות מתוחמת לסובייקט פרטיקולרי. היא מתגשמת תמיד סביב צורה, סביב פרט, אולם התנועה שלה, ההוויה שלה הנה הוויה כללית.

מסורת הויפשינא התהרואדית מניחה כי התעוררות שכזו הנה תולדה הכרחית, ספונטנית, של התרגול, של ראיית המציאות כהווייתה, של ההבנה השלמה של ארבע האמיתות. אולם נדרשת הבחנה בין הפרקטיקה של תרגול ויפשינא לבין דרך החיים הבודהי סטית. הסטיפתהאנה סוטר מתארת את התרגול של מדיטציית ויפשינא, תרגול שעשוי להיות תרגול של מדיטציה אחת או של שבע שנים.¹¹⁸⁸ אולם קריאה בקורפוס הדרשות המוקדמות של הבודהה מבהיר לנו כי דרך החיים הבודהיסטית כוללת נדבכים רבים שאינם מופיעים בדרשה זו. כך, דרך החיים הבודהיסטית הבסיסית כוללת בתוכה גם תרגול מוסרי, ודרשות אחרות מדגישות את החשיבות של פיתוח האיכויות ללא-גבול. ציינתי קודם את 'הדרשה לגודתה' ואת 'הדרשה על מה שמשחרר', אולם הפסגה של דרך החיים הבודהיסטית מופיעה בדרשה על ההתכוונות האוהבת, המטא-סוטר, בה מתייחס הבודהה לפיתוח ההתכוונות האוהבת כאל מטרת העל של התרגול הבודהיסטי: **"כשם שאם תגונן על ילדה היחיד גם במחיר חייה שלה, כך בדיוק יש לטפח תודעה מלאה בהתכוונות אוהבת ללא גבול לכל היצורים החיים"**.¹¹⁸⁹

¹¹⁸⁶ אינני טוען שהחמלה נעדרת מהדרשות המוקדמות. ישנן דרשות אשר מתייחסות לפיתוח האיכויות ללא גבול כדרך בפני עצמה, בעלת מעמד דומה לתרגול ויפשינא, ריקות או סמאדהי (הדרשה לגודטה, SN IV. 295-7), הדרשה על מה שמשחרר מוונות שישנה יסודות לשחרור – ויפשינא ותרגול ריקות הם שניים מהם ואילו ארבעת היסודות האחרים הם האיכויות, (AN. III. 290-2).

¹¹⁸⁷ הדלאי לאמה, 2004, עמ' 68-70.

¹¹⁸⁸ בסוטר הבודהה מבטיח התעוררות למי שיתרגל כך שבע שנים, לאחר מכן הוא מקטין את טווח הזמן עד שבעה ימי תרגול. להבנתי הוא מכוון כאן לתרגול רציף של ויפשינא. במסורת התהרואדה מקובל לערוך טריט של 3 שנים ומייחסים חשיבות גם לפרק של שלושה חדשים כפרק רציף.

¹¹⁸⁹ הדרשה על ההתכוונות האוהבת, MettaSuttam, SN 143-152. ראו: ארבל, 2016, עמ' 29-31.

בקריאה ראשונה אנו עלולים לחשוב שהדימוי של אהבת האם מתאר את עצמתה של ההתכוונות האוהבת, עיון מדוקדק בדרשה מבהיר כי הבודהה ממשיך את נכונותה של האם להגן על בנה היחיד, לעצמת הנחישות והדבקות בתרגול הפיתוח של ההתכוונות האוהבת. זו העצמה הנדרשת, זה עד כדי כך חשוב. משום שמי שמתרגל את "תשומת הלב הזאת", חי "דרך החיים הנעלה כאן ועכשיו", מחד, ומאידך, "לבטח לא יוולד שוב מרחמה של אם".¹¹⁹⁰ הבודהה מתייחס כאן לאהבה כתשומת לב שמימושה מביא להגשמתה המיידית של דרך החיים הנעלה. זוהי תשומת הלב הנכונה, השלמה. זו ולא תשומת לב שלווה עד כדי ניתוק או אדישות. תשומת הלב הנכונה הנה תשומת לב שיוצעת את ההווה השלובה, נוכחת בקו-אקזיסטנציה ולכן היא נעלה, לכן היא גם שלווה, אך לא באופן מנותק: תשומת הלב הנכונה היא הנוכחות המתרחבת על הוויית הגומלין כולה. לא זו אף זו, בציטוט האחרון מבהיר הבודהה כי מי שיתרגל כך יגיע לרמת ההתעוררות השלישית, לכל הפחות.¹¹⁹¹ הבודהה איננו מבטיח שחרור מלא לאלה שמתרגלים את תשומת הלב הזאת, אך הוא מבטיח רמה גבוהה מאוד של התעוררות. הבטחה זו מהדהדת להכרח בתרגול ויפשינא ושמאטה אליו התייחסתי בתחילת הפרק, אך היא מבהירה גם עד כמה נתיבי השחרור האחרים עשויים להיות משמעותיים ואפקטיביים מפרספקטיבה בודהיסטית.¹¹⁹²

מבלי להידרש להכרעה בסוגיה המורכבת באשר לאופיו של התרגול הבודהיסטי המוקדם, נוכל לומר ללא ספק כי הכשרת מחנכים במערב תכלול בתוכה לא רק תרגול מבוסס ויפשינא - תרגולים של תשומת לב, נוכחות וקונטמפלציה - אלא גם תרגולים שמכוונים ישירות לפיתוחן של איכויות הלב, להתרחבות של הלב, אל אותה יכולת עליה מדבר בובר, היכולת לפתוח את לבנו שלנו ואת לבם של אחרים לדבר הבריאה.¹¹⁹³

6.4 סיכום – מהקפה לאהבה ודיקלית – לקראת פדגוגיה דיאלוגית של התעוררות

חברתית:

6.4.1 חמלה ודיקלית – מהקפה לשינוי חברתי יסודי:

הפרספקטיבה הביקורתית הבהירה כי פתיחת הלב הנבונה והשלמה משמעה התבוננות ומודעות מלאה לגורמים ולתנאים שמייצרים סבל. זהו הבסיס של התיאוריה הביקורתית הבודהיסטית שהצגתי בפרק הרביעי.

חן למפרט כורך באופן יפהפה את הפדגוגיה הדיאלוגית הבוריאנית עם הפדגוגיה הביקורתית במושג 'חמלה ודיקלית'. העבודה שהוא מציג בספרו 'חינוך אמפתי כביקורת הניאו-קפיטליזם' מציעה לא רק דרך להבין את בית הספר של ימינו מהפרספקטיבה הזו, אלא אף מציעה חלופה משמעותית.

מושג זה כולל בתוכו את החמלה כמצב הכרה מרכזי, מכונן, בו מצוי המחנך, ואת הרדיקליות הפוליטית – את המחויבות שמקורה בחמלה לחניכים, המחויבות להקל על מצוקותיהם בכל דרך אפשרית ובתוך כך על ידי שינוי המציאות הפוליטית. החמלה הרדיקלית משתרעת על כל הטווח שבין פעולה חומלת אל-מול מצוקתו של תלמיד פרטיקולרי ועד שינוי חברתי שמטרתו הפחתת מצוקה שנובעת מהשיטה הפוליטית, הכלכלית והחברתית.

¹¹⁹⁰ שם, עמ' 29-31.

¹¹⁹¹ זה שאינו חוזר ולכן לא ייוולד שוב מרחמה של אם.

¹¹⁹² להרחבה בנושא ראו אל-בר וארבל, 2016, החיבור 'מה לימד הבודהה'.

¹¹⁹³ טענה זו מצויה בהלימה עם הדרכים בהן מתפתחת תנועת המיינדפולנס במערב, בישראל המיקוד במיינדפולנס עודנו מרכזי, אולם בארצות הברית ישנה נוכחות גוברת של תרגולי חמלה עצמית מבוססי בודהיזם ושל דרכים משולבות - תשומת לב של חמלה-עצמית (Mindful Self Compassion). עובדה זו נכונה גם באשר לאופנים בהם משתלבים רעיונות אלה במערכות החינוך. הזכרתי לעיל כי התכנית החינוכית שפותחה ב-Mind & Life Institute, אחד המוסדות המרכזיים שעוסק במפגש בין בודהיזם למדע המערבי הנה תכנית שמבוססת על הפדגוגיה של האכפתיות ושוזרת יחד תרגולי חמלה ומיינדפולנס.

למפרט מגדיר מחדש את המחויבות החינוכית כך:

I. **הבעיה:** "מצוקתם של ילדים", מבהיר למפרט צריכה להיתפס כבעיה החינוכית המרכזית ו"כאתגר האנושי הראשון במעלה של המחנך".

II. **מקור הבעיה** לדידו של למפרט, מקור מצוקתם של ילדים הן "פרוצדורות שבאמצעותן יוצר בית הספר, או לחילופין משמר ואינו מונע את אותה מצוקה".

III. **הפתרון (המעשי)** שהוא מציע הנו התייחסות **לקשר האישי** "כבסיס להנחה וליצירת דימוי עצמי של 'היות בעל ערך' לילד ולמבוגר". כמו אצל בובר, המטרה היא הנכחה והפרקטיקה שמאפשרת הנכחה ופיתוח דימוי עצמי בריא הנה הקשר האישי אשר מועמד במרכז המעשה החינוכי. ולכן:

IV. **הדרך**, היא מחויבות לכל השינויים "המבניים, האירגוניים, והתוכניים בעבודת בית הספר שיאפשרו את האינטראקציה מורה-תלמיד".¹¹⁹⁴

מהפרספקטיבה של תיאוריה ביקורתית בודהיסטית ישנו פה דגש יתר על מבנים ופרוצדורות, שעולה ממנו ניחוח של הפחתה בחשיבותה של התודעה. מפרספקטיבה בודהיסטית ובובריאנית יש פה דגש יתר על בנייתו ופיתוחו של דימוי עצמי, על חשבון פירוקו של העצמי. חשוב אפוא למקם את דבריו של למפרט בתוך הקשר, ולזכור שהפרדיגמה הזאת מגדירה את האופן בו צריך להתייחס ולשנות את בית הספר בן-ימינו. ראינו לעיל רמזים לתפיסתו האונטולוגית של למפרט אשר חורגת ממישור ההווה ומצויה בהלימה רבה לדיאלוגיות הבודהיסטית והבובריאנית.

הגדרתה של החמלה הרדיקלית ממחישה זאת. בבסיסה של החמלה הרדיקלית מצויה ההנחה "כי בכל אחד מאתנו מצויים הן היכולת להכיר ולזהות את מצוקת הזולת והן הדחף לפעול להקלת אותה מציאות". "חמלה", מבהיר למפרט, הנה "סוג יסודי ובסיסי של הכרה אנושית" אשר מגדיר את האנושיות "החורגת מעבר לרגש ספציפי, וככזו היא אוניברסלית".¹¹⁹⁵ למפרט מתייחס לחמלה כאל איכות אנושית יסודית אשר משותפת לכל בני האדם. החמלה הרדיקלית היא חמלה מעשית, אקטיבית. כפעולה חינוכית היא ממוקדת בהנכחה של הזולת, ובניסיון לפעול לשינוי המציאות עבורו. המחנכת במודל של למפרט איננה מחויבת רק להנכחה ולהקפה: כאשר היא פוגשת את מצוקותיהם של התלמידים במעשה החינוכי, כאשר היא יודעת אותן ואת מקורותיהן, הרי שהמחויבות החומלת מחייבת אותה לפעול לשינויים של מקורות אלה כדי למנוע מצוקה. אם נתבונן על ארבע המחויבויות, הרי שהאחריות הראשונה תהיה למאבק ומרד בפרוצדורות שיוצרות או מאפשרות את שימורה של המצוקה, המשולבים במאבק כדי לאפשר אינטראקציה מורה-תלמיד. מחנכת שכזו תתייחס לחירות ושוויון כאל תכלית בית הספר ואל העבודה החינוכית כאל "פעולה חברתית-פוליטית לצמצום פערים", מחד, ומאידך, ליצירת שינוי פנימי שנאבק "בניכור, במסחור ובדחייה החברתית של ילדים".¹¹⁹⁶

החמלה הרדיקלית כפדגוגיה דיאלוגית, שמה בראש סדר העדיפויות את הזיקה ואת הפחתת הניכור, אך היא מציעה אסטרטגיה שמתמקדת ביצירת התנאים לזיקה זו ובהרחבתם, ובמקביל במניעה של מצוקות ובתוכן הניכור. תוספת שחשוב לשים לב אליה היא מיקומו של צמצום הפערים במוקד העבודה החינוכית. הגותו של למפרט ראויה לתואר 'פדגוגיה ביקורתית' יותר מזו של בובר משום שהיא שמה במרכזה את המדוכאים. זהותו הסוציאליסטית של בובר אינה מבצבצת מבעד לכל כתביו החינוכיים ורבים מהם עשויים להיתפס בראש ובראשונה רוחניים. כדי להבין את בובר כפדגוג ביקורתי נדרשת התייחסות לחלקים אחרים

¹¹⁹⁴ למפרט, 2008, עמ' 13-14.

¹¹⁹⁵ שם, עמ' 19.

¹¹⁹⁶ שם, עמ' 20-21.

של הגותו שהדגישו זאת. טענתי לעיל כי להבנתי העניין נובע במידה רבה מכך שכתביו החינוכיים יסודיים ולכן יש בהם יסוד נאיבי, אפשרות נוספת היא, כמובן, שהוא לא חשב שהמעשה החינוכי חייב להתמקד במדוכאים וביקש להציע פדגוגיה שנכונה לכולם.

כפי שראינו מטרת ההנכחה אצל למפרט הנו עירורה של הסובייקטיביות. עירור זה מתרחש בין השאר על ידי חוויית החמלה והאהבה של המחנך שמעוררת בחניך תחושת ערך ופוטנטיות: "זהו ההבדל בין מי שמרגיש שהוא מעורר רגשות של אהבה וחמלה בזולתו, ובעקבות זאת יכול לחוש אותם כלפי אחרים". הזיקה שמקורה בהנכחה מאפשרת לאדם להפוך לאדם שלם, כלומר אדם שיודע לאהוב ולחמול. איכויות שרלבנטיות למדוכאים אך רלבנטיות גם למחנכים ומשני עולם. סוגיה זו עומדת במרכז הפולמוס הניאו-מרקסיסטי, במוקד התהייה האם למקד את החינוך בסוכני השינוי שצומחים באליטה או באוכלוסיות המדוכאות.

מרכזיותו של הדימוי העצמי: למפרט מסביר שהתעוררותה של הסובייקטיביות מותנה בקיומו של דימוי עצמי בסיסי של 'היות בעל ערך', דימוי זה רווח בקרב ילדי האליטה ולכן לשיטתו ההנכחה פחות קריטית עבורם.¹¹⁹⁷ הבנה זו משמעה לדידו מחויבות מוגברת דווקא למדוכאים אשר זקוקים נואשות לאותה הנכחה. לדידו של בובר, הדיכוי חובק כל משום שהניכור חובק כל. הניכור חובר את כל אותם החיים בעולם הלזים, אותו ריחוק מזיקה, אותו ריחוק מ'האמת הנצחית'. מפרספקטיבה בודהיסטית לעומת זאת ישנו יתרון להעדפת אותם אלה 'שמעט אבק על עיניהם'. כשהבודהה ההיסטורי יצא ללמד את תורתו המורכבת הוא החל עם המתרגלים המוכשרים ביותר מתוך תקווה שאולי בתוכם הוא ימצא כאלה שיבינו את תורתו ויוכלו להתמודד עם התרגול המורכב שהיא מציעה. העבודה עם אותם מתרגלים נבחרים היא שאפשרה לו לייצר את נבחרת החלומות של שישים המתרגלים הערים שיצאו ללמד בכל רחבי הודו. היא שיצרה את התנאים לאפשרור הדרך גם להמונים.

הוויכוח פה אינו רק ויכוח פרקטי בין זרמים שמדגישים הכשרה של סוכנים או 'אינטלקטואליים' כדרך מעשית במהפכה, אלא גם ויכוח תפיסתי לגבי מהותו של הסבל ולגבי היחס לסבל הפיזי בתוך מפת הסבל. אולם הלכה למעשה, למפרט אינו מדגיש את העוני, אלא את דיכוי של הדימוי העצמי ולכן דיכוי של היכולת להיות נוכח, היכולת לחוות משמעות, היכולת לאהוב ולחמול. אלה אשר מסיבות מבניות נעדרים לחלוטין את אלה, צריכים לדידו של למפרט לעמוד בראש סדר העדיפויות.

גישה זו מבהירה כיצד מתגבר למפרט על בעיית הסובייקט. המדוכאים אינם נתפסים אצלו ככלי בדרך למהפכה. המהפכה אינה אחריותם הבלעדית של המדוכאים או של האינטלקטואליים. היא משימה משותפת חובקת כל שמקורה לא בתפיסת צדק או בתפיסה של 'נכון', אלא בחמלה. חמלה שהיא תולדה של נוכחות ערה ולא של תיאוריה: "תודעה מהפכנית" אינה עוד נקודת מוצא שממנה יש להבנות הכרה בנחיצותו של שינוי, אלא תוצאתו של תהליך הכרתי-רגשי המתחיל במפגש בלתי אמצעי המקפל בחובו 'חמלה רדיקלית' ושמוביל באופן אקטואלי לפירוק ולעיצוב מחודש של המציאות עבור הזולת".¹¹⁹⁸ זוהי אם-כן גישה חברתית שאינה מרפה לרגע מהחמלה, אינה מרפה לרגע מתשומת לב מהאחר אשר מובילה לידיעת מצוקותיו ולהתעוררותה של אחריות. למפרט מבקר את בובר על פני לוין: האחריות איננה המצב האפיסטמי האפריורי, אלא תולדה של הזיקה. גם אם יש לה קדימות אונטולוגית, הרי שכשהיא מתרגמת לאתיקה, לאופן התנהלות בעולם היא צריכה להיות תוצר ולא נתון אפריורי. האחריות היא תולדה של חמלה מתמדת

¹¹⁹⁷ הוא מצטט את 'הקול השותק' כדי להסביר כי הפנטסיה הספרותית או הקולנועית של "הילד הדחוי והמושפל אשר מדמיין לעצמו הורה אוהב המצוי במקום אחר", אינה אלא פנטסיה רומנטית ואילו "במציאות ילדים מאמינים למי שדוחה אותם. הם כל כך מאמינים עד שאין ביכולתם לדמות עצמם 'בעלי ערך'". למפרט, עמ' 119. ציטוט של הקול השותק עמ' 104-103.
¹¹⁹⁸ שם, עמ' 154.

לאחר שמתעוררות לאורה של נוכחות מתמדת עם האחר, כך ניתן להישמר מהפיכת הסובייקט לאובייקט: "המחנך... אינו נתפס בהכרח כמי שמתחייב לשינוי העולם או אפילו להבנה וחשיפה של יסודותיה הדכאניים של המציאות הניאו-קפיטליסטית. המחנך הוא פשוט אדם, אדם המקבל לגיטימציה לממש את יכולתו ההכרתית והרגשית להתבונן בזולתו"¹¹⁹⁹. כלומר, למפרט, פדגוג ביקורתי של התנגדות לניאו-קפיטליזם, אינו דורש מהמחנכת לצאת למעשה החינוכי מעמדה ביקורתית.

תפיסה זו נובעת מאמון עצום, כמעט אמונה, בכוחה של החמלה. השינוי החברתי אינו מוצג פה כמטרה אלא כנביעה הכרחית של נוכחות עם מצוקה: **"האמפתיה ובמיוחד במופעה כ'חמלה', עשויה להסתבר ככלי רב עוצמה ביצירה של מציאות חינוכית אלטרנטיבית משום שהמפגש האנושי באמצעותה מוביל בהכרח להתבוננות ביקורתית על המציאות, ובמקרים רבים כולל גם את ההכרח לפרקסיס של שינוי חברתי"**.

החמלה, לא רק שהיא מובילה למעשה ההנכחה, לשחרור דרך שינוי הדימוי העצמי וחווית הסובייקט, אלא שהיא יוצרת שינוי במחנך גורמת לו לפתח התבוננות ביקורתית ובמקרים רבים יוצרת הכרח לפעולה של שינוי חברתי. משום שהנוכחות המתבוננת עם האחר "כאשר היא ממקסמת את הכושר האנושי לחוש ולחשוב את כאבו של הזולת, ממילא תכלול את הרצון לשינוי וממילא תוביל במקרים רבים לחשיפה של חוסר אנושיות, של דיכוי ושל חפצון"¹²⁰⁰.

6.4.2 הכשרת מחנכים/ות לחמלה ורדיקליות:

הכשרה לרדיקליות: הבודהיזם המעורב חברתית אותו הצגתי לעיל לא יכול לקבל את הנחותיו של למפרט. מסיבות חברתיות ונפשיות שונות הרמת המבט המקווה איננה הכרחית (ראו לעיל). נוכחות, ואפילו נוכחות עם האחר ומצוקותיו, לא תוביל בהכרח להתעוררותה של חמלה רחבה. כאשר יש קהות רגשית אפריורית נוכחות ואפילו חמלה ראשונית, עלולות להוביל לניתוק והתנתקות. זאת ועוד, חמלה, גדולה ככל שתהיה לא תוביל בהכרח להתבוננות ביקורתית על המציאות ובוודאי שלא לפרקסיס של שינוי חברתי. בהתייחס לדימוי שהצגתי, אדם מלא חמלה יכול להתמקם ליד הבור שבו נופלים ילדים ולנסות להציל אותם או לרפא אותם אחרי שנפלו, מבלי לשאול שאלות על הרקע החברתי והמבני בו נוצר הבור. הוא עלול להיות שקוע כל כך במצוקה המיידית, האקוטית ולא להתפנות לחשוב לרגע על הגורמים, יש פה גם עניין של נטייה. לבסוף, מבנה העל של הניאו-קפיטליזם הוא מורכב ומסועף כל כך שאפילו אדם שירים את מבטו, עלול שלא להבין את המציאות לאשורה ויניח, למשל, שמדובר רק בעניין בירוקרטי בו אשמה הפקידות. אם הבור הוא ביה"ס הדכאני, אדם כזה עלול להאשים את המורה הפרטיקולרי, את המנהל או את 'משרד החינוך', מבלי להבין את הנסיבות הרחבות יותר אותן מבין למפרט היטב.

דני לסרי, המחנך הדיאלוגי שמדגיש אף-הוא את השילוב בין נוכחות לביקורת החברה, מגיע למסקנות שונות לחלוטין מאלה של למפרט. לסרי קורא לפעול בעיקר מחוץ למערכת החינוך בבתי ספר שהם ברובם אליטיסטים. לאחר שנים רבות של עבודה חינוכית הוא שינה את עמדתו ונתן 'הכשר' רעיוני לעבודה בבתי הספר הרגילים כפעולה חומלת, אם נקבל את ההנחה שפעולה שכזו לא יכולה לשנות דבר. הוא מדמה חמלה שכזו לפעולתן של אחיות רחמניות במחנה שבויים, הן לא יכולות באמת לעזור לשבויים להשתחרר משביים או לשנות את מצבם ובכל זאת יש בכך אקט אנושי לגיטימי לדידו.¹²⁰¹ למפרט מסרב לוותר על הרדיקליות, על השאיפה לשנות מבנים חברתיים קיימים על ידי השתלבות במוסדות קיימים ושינויים בהתאם ליכולתנו. הוא לא מוכן לוותר על השאיפה ליצור חברה מופת, או לכל הפחות להיאבק עליה. הרדיקליות של למפרט

¹¹⁹⁹ שם, עמ' 119

¹²⁰⁰ שם, עמ' 119

¹²⁰¹ התייחסתי לחיבור הזה של לסרי בפתיחת הפרק השישי, ראו לעיל.

איננה ביקורת חברה סתמית, אלא השאיפה לשנות את המבנה החברתי מהיסוד, איש איש במקומו ובהתאם ליכולותיו, מתוך בהירות לפיה השינוי המשמעותי ביותר מתרחש בנפשו של החניך, כאשר מתרחשת הקפה. **הכשרה דיאלוגית-ביקורתית חייבת להכיל בתוכה אפוא הכשרה לרדיקליות. היא חייבת לעודד את הרמות המבט, את ההתרחבות. היא חייבת לתת כלים מחשבתיים שמאפשרים לנתח את הנסיבות החברתיות-מבניות מבלי שהבנה זו תעורר ייאוש. היא חייבת לתת כלים שמאפשרים להתגבר על המכשול המרכזי לעלייתה של חמלה ולהתעוררותו של פרקסיס של שינוי חברתי – תחושת חוסר היכולת. הראיתי לעיל שאחד המכשולים המרכזיים בפני התעוררותה של חמלה הנה התחושה שאין לי מה לעשות עם סבלו של האחר. ידיעת סבלו של האחר מבלי שיש לי מה לעשות מעוררת באדם האמפטי רגשות קשים דוגמת אשמה, אבדן שליטה, חוסר אונים. האדם הסביר מבקש להימנע מכך. התייחסתי לעיל ליכולת הנפשית לפתח 'חמלה נטולת מושא' או חמלה שרואה את הריקות ומתגברת על תחושות אלה. צדה השני של עבודה נפשית זו היא פיתוח היכולת לעשות, היכן שאפשר. דימויו העצמי של המחנך צריך לכלול בתוכו את תחושת הפוטנטיות לעשות שינוי חברתי.**

גם אם נקבל את ההנחה הפסיכולוגית הבודהיסטית לפי מיומנויות שכאלה יתפתחו באופן ספונטני בתהליך ההתעוררות, הרי לא נבון להמתין לכך, במיוחד לאור העובדה שתחושת היעדר יכולת עלולה לגרום לאדם לחוש אשמה וחוסר אונים רבים כל כך עד שהוא יפסיק לתרגל-לחנך.

התמשכות ההכשרה - קהילת מחנכים/ות – השראה ו-"On Job Training"

תחושת היכולת יכולה להיות מעוגנת בחוויה אישית של יכולת שעשויה לצמוח מתוך התנסות בפרקסיס של שינוי חברתי, אולם המודל בר-הקיימא הנו מודל בו המחנך הוא חלק מקהילה של שינוי חברתי, קהילה שיש לה פרקסיס. מצב כזה מתמודד עם השונות בין המחנכים והמחנכות. אידיאל המחנך הדיאלוגי-רדיקלי הנה הכשרה יומרנית שדורשת טרנספורמציה עמוקה בשדות רבים – נוכחות, חמלה, הקפה, אחריות, צניעות, אך גם שינויים בתפיסת המציאות לכיוונים של ריקות, אן-אטמן, הבנה של דוקהה ומקורה, היכרות עם סיומה, דרך אוטופיסטית. המחנך יהיה תמיד במצב של 'שלם שאינו מושלם', אך נדרשת שלמות מסוימת כדי להתחיל במעשה החינוכי.

התייחסתי בהרחבה לנושא הקהילה בפרק הקודם, התוספת כאן קשורה ישירות לפרקסיס הרדיקלי – להיות חלק מפרקסיס רדיקלי, גם אם אני עצמי מצוי בפרקסיס חינוכי שאין בו רדיקליות חיצונית, גם אם אני עצמי לא חווה פוטנטיות בהקשר הרדיקלי או נרתע ממנה מסיבות שונות. כאשר אני חלק מקהילה של פעולה רדיקלית, נוכחותם של הכוחות הרדיקליים, נוכחותו של הפרקסיס, נוכחותה של יזמות חברתית רדיקלית, משמרת את הפעולה הרדיקלית כאפשרות, כעניין אפשרי. היא מרחיבה את מעגל האפשר מצד אחד ומשמרת את מעגל המודעות החברתית מאידך. הקהילה מציעה השראה ומעגלי אפשרות בכל תחומי המעשה החינוכי, בכל מקום שבו היחיד חלש יותר הוא מקבל אפשרות להשראה והשלמה מהקהילה, בכל מקום בו היחיד חזק הוא הופך לעוגן, משען והשראה לאחרים. קהילת מחנכים שכזו היא לא רק הוויה חיה של התהוות-תלויה, אלא גם שדה לאימון בזיקה. האימון בזיקת הידידות מחלחל כמובן לזיקה החינוכיות ובחזרה. עולה מכך שהקהילה היא לא רק מרחב הפעולה, אלא שהיא הלכה למעשה מרחב ההכשרה האוטופיסטי – מרחב ההכשרה המתמשך, המתחדש תמיד, המתחלף, המעמיק.

צורותיה של הקהילה רבות ולא כאן המקום, וגם אין צורך, להגדיר צורה פרטיקולרית של קהילת מחנכים. יכולה להיות זו קהילת חיים, דוגמת קיבוצי המחנכים הסוציאליסטיים שפורחים בישראל בעשורים האחרים, זו יכולה להיות קהילה של בוגרי 'המכון להכשרה חינוכית פדגוגית-דיאלוגית' וזו גם יכולה, כמובן, להיות קהילת מחנכי ומחנכות של בית ספר. הדגש הוא המעשה החינוכי כמעשה קהילתי, דגש על קהילת

המחנכים והמחנכות, דגש על קהילה זו כקהילה של זיקה ופעולה. מרחב שבו הגיבור יכול להרפות מהאני ולהתמסר לאנחנו.¹²⁰² היא מרחב שמאפשר למחנכת לעבור את התהליך אליו קורא למפרט, תהליך שבו ההתבוננות האמפטית והחומלת בזולת מאפשרת "יצירה מחדש של תודעה עצמית", מאפשרת "מעבר מהתבוננות לפעולה של שינוי המציאות", משום שהיא מאפשרת למתבונן עצמו להשתנות.¹²⁰³

חמלה במקום 'מקצועיות' – פרקסיס יצירתי במורטוריום: האמירה של למפרט היא לא רק אמירה של אופטימיות אלא גם אמירה באשר לסדר העדיפויות של הכשרת מחנכים דיאלוגית-רדיקלית. כשאנחנו מתבוננים על הכתיבה של למפרט (וגם על הפרקסיס שלו), מובן שאין בהם כל ויתור על רדיקליות. הספר עצמו וכתבים אחרים של למפרט, גדושים בביקורת החברה ובחקירה עמוקה של הדיכוי החברתי ושל המבנים שמאפשרים אותו. ובכל זאת בבואו להגדיר סדר חשיבות של המעשה החינוכי הוא שם בראש המדרגות את הנוכחות, ההנכחה והחמלה שהופכת רדיקלית. תפיסה זו מקורה באופן בו הוא מגדיר חמלה ובמחקר ההיסטוריוסופי של החמלה: "החמלה, במובן של היכולת להתוודע אל כאבו של הזולת, היא תופעה אוניברסלית. כל האנשים מסוגלים להרגיש את כאבו הממשי של האחר... היא מופיעה בכל התרבויות במהלך ההיסטוריה האנושית", גורס למפרט.¹²⁰⁴ החמלה היא תכונה אנושית בסיסית, והיא ההוכחה לטוב האדם ולהיותו יצור חברתי – אני חומל משמע לא רק כי ה'אנחנו' קיים, אלא גם כי אנחנו טובים.¹²⁰⁵ הוא מתייחס אליה כאל הבסיס והיסוד של הקריאה הרדיקלית לשינוי סדרי עולם, לתיקון עוולות ולמאבק על זכויות, משום שהחמלה יודעת לזהות עוול, משום שהיא "מבליטה את מקומו הכואב וסובל" של החלש. למפרט אינו נאיבי. הוא מודע לשימוש ציני בחמלה כדי לרכז דיכוי, כדי "להסתיר את אופיים הבלתי מוסרי של מנגנוני שליטה חברתיים". הוא גם מודע לשימוש של הדתות הגדולות בפרקטיקות של חסד וחמלה כבסיס לפעילות מסיונרית, ובכל זאת העובדה שדתות כמו הנצרות והבודהיזם ייחסו למייסדיהן את החמלה כמימוש נעלה של הדת, מהווה עבורו מקור לאותה אופטימיות באשר לטבע האדם. למפרט מציע ניתוח ביקורתי של ההיסטוריה של החמלה כפרקטיקה וכרעיון כשהוא מתייחס גם לאופנים בהם שמשה החמלה חלק ממבנה-העל הדכאני. הוא מצביע על האופנים בהם שיח של צדק וזכויות אדם החליפו את החמלה ועמדו בבסיס יצירתה של הסוציאל דמוקרטיה האירופאית. ההווה הניאו-קפיטליסטית, מסמלת לדיו את סופה של מדינת הרווחה ושל רעיון הצדק החברתי. ובדיוק מהסיבה הזו הוא מתייחס לחמלה כמצב תודעה-פעולה רדיקלי: "זניחותה של החמלה במודניות", הוא מסביר, קשורה לשתי הנחות יסוד תרבותיות: "האחת, טבעם האגואיסטי של בני האדם ותיאורם כאורגניזמים המונעים על ידי הצורך לסיפוק צרכים עצמיים", והשנייה היא ההנחה "בדבר צורך בזהות עצמית קבועה כתנאי לקשר עם הזולת",¹²⁰⁶ הנחה אשר דוחה את אפשרותו של קשר אמפטי. **רגש של חמלה, פעולה של חמלה, הנם אפוא, כשלעצמם, פעולת התנגדות כלפי ההווה הניאו קפיטליסטית.**¹²⁰⁷

אחת ההשלכות ההרסניות ביותר של ההנחה השנייה, מסביר למפרט, היא שקשר אמפטי, "היכולת האנושית להזדהות, להכיר ולחוות את כאב הזולת", מקבל יחס של השלכה תודעתית או תסבוכת רגשית. אנחנו לא אמורים להכיר ולחוות את סבלו של הזולת, משום שהזולת חיצוני לנו ואנחנו לא אמורים להרגיש זאת או לנהוג כך. מרתק לשים לב לביקורתו המדויקת של למפרט: "בני אדם 'נורמליים', הוא כותב:

"אינם אמורים לעזוב את גופם ו'להעתיק' את עצמם לתוככי הנפש של אנשים אחרים"

¹²⁰² אני מתייחס פה לכותרת מסוף הפרק החמישי.

¹²⁰³ שם, עמ' 155-154.

¹²⁰⁴ שם, עמ' 15.

¹²⁰⁵ אני מתכתב פה עם הקוגיטו הסולידרי של קאמי שהוצג לעיל.

¹²⁰⁶ שם, עמ' 161-160.

¹²⁰⁷ יש להניח שזו הסיבה שלמפרט מוכן לשמוט את הרדיקליות כתנאי סף. הוא מניח שחמלה עקבית לא תוכל שלא להוביל לרדיקליות משום שהיא כשלעצמה התנגדות. נראה להלן שהוא מתייחס לחמלה כמצב הכרה מקיף ולא כרגש בעלמא.

כשהוא משמיע את קולה של הביקורת החברתית הוא גם מציע לנו בדרך היפוך את הגדרתו העמוקה למעשה החמלה – זהו מעשה שבו אנו עוזבים את גופנו ומעתיקים את עצמנו לתוככי נפשו של האחר. פעולה שיש בה גם יציאה מעצמנו וגם כניסה אל תוככי נפש האחר. בחברה המערבית, טוען למפרט, לא מדובר בהתנהגות מקובלת, הכניסה לתוככי נפשו של האחר מתפרשת כחודרנית. גם כשזה נעשה במסגרת תפקידית, פסיכולוגית למשל זה נעשה באופן חלקי ומבוקר, תחת הדרכה, אחרי שנים של אימון ותוך שמירה על "הגבולות הראויים בין ה'אני' ל'זולת'".¹²⁰⁸ טענה זו משיבה אותנו אל הביקורת על השיח והמנגנון הפסיכולוגי שמנהל את המישטור הזה. הפעולה הנפשית הפשוטה של חמלה או הקפה, אחד מבסיסי האנושיות שלנו, הופכת להיות אסורה, חודרנית, מסוכנת. מותר לעשות זאת רק באופן חלקי, בזהירות, ולא לכולם. המישטור הזה הנו אחד מבסיסי הניכור הניאו-קפיטליסטי משום שהוא מבטל את האפשרות לידידות. גם עם ידידי עלי להיזהר שלא להיות חודרני מדי ולא להתעסק בחומרים כואבים מדי, כי הרי 'אינני איש מקצוע'.¹²⁰⁹ יוצא מזה שמבטלת האפשרות לפגוש באופן מלא את עובדת החיים הראשונה בדרך הבודהיסטית – לפגוש דוקהה. משום שדוקהה, במיוחד כאשר היא עמוקה, הפכה להיות עניין מקצועי שאסור לנו להתעסק אתו (או אפילו לראותו בלבד). באופן פרדוקסלי הניכור הזה, שמירת המרחק הזו, הוא שעומד בבסיס הדוקהה הפוסט מודרנית של הבדידות ובבסיס הדוקהה של חוסר המשמעות שנובעת ממנה. אסור לנו לגעת באחרים, להרגיש אותם, להיכנס לתוככי נפשם. היות שאסור לנו להרגיש את מצוקותיהם אנחנו גם לא יכולים לשמוע את הקריאה לפעולה רדיקלית שתשנה את מצבם, החמלה – מקור המשמעות – לא יכולה להתעורר ואנחנו נותרים בודדים מבלי שיש מישוהו שמותר לו להרגיש אותנו ולגעת בנו.

המחקר הפסיכולוגי מתייחס ל'הפרעות דיכאון וחרדה' כמגיפה חדשה שהולכת ומתחזקת במאה העשרים ואחת ופוגעת כבר היום באחד מכל ארבעה. אולם השיח הפסיכולוגי שדורש 'מקצועיות' בהקשר הנפשי הוא חלק מהמנגנון שמייצר את הדיכאון, את הבדידות, מכיוון שהאיסור לגעת ולהיות נגע, הטאבו הרגשי, הוא אחד ממקורות העצב והחרדה. במקביל, הריכוז העצמי שהופך הכרחי כאשר אסור לנו לגעת, להרגיש ולדעת אחרים עשוי להיות המקור לעלייה בשכיחותה של הפרעת האישיות הנרקיסטית. המדינה המודרנית, מבהיר למפרט, לקחה אחריות מלאה על פתרונות לחלשים ולנזקקים ויצרה "הליך רציונלי של שירות 'מקצועי' לכל תחושה סובייקטיבית של כאב או סבל. אם הוא פיזי – יש רופא; אם הוא נפשי – יש פסיכולוג; אם הוא חברתי – יש עובד סוציאלי וכך הלאה, אך מה שחשוב הוא שכולם פועלים בתוך הליך רציונלי, כלומר מקצועי, ולא בכפוף לנטיות רגשיות אמפטיות". הרציונליות המקצועית היא חלק מהליך ההכשרה של בעלי המקצוע, כאשר תחושות של חמלה-יתירה או הזדהות מעידים על 'חוסר מקצועיות'. בעלי מקצועות העזרה לא אמורים 'להביא את העבודה הביתה'. הטיפול בחלש ובנזקק הועבר לבעלי מקצוע שעושים אותו כעבודה. ההתמקצעות הזו, שמה קץ לאפשרות לתחושת שליחות שבה מצוקתו של האחר הופכת להיות משימה לה האדם מקדיש את חייו. אינני טוען, חלילה, שאין צורך בגבולות, אולם מיקומם של הגבולות במרחב של 'עבודה' מול 'חיים פרטיים', משמעה שאני מבקש לנתק את חיי הפרטיים ממעגל השליחות והמשמעות. מהפרספקטיבה הזו, שחיקתם של אנשים מקצועות העזרה נובעת לאו רק מהקושי בעבודה, אלא דווקא מהניסיון להרחיק ולהפריד את עצמם מהמצוקה, מהניסיון לגדר את החמלה.

אינני מתכחש לרעיון של 'תשיות חמלה'¹²¹⁰ במלאכת הטיפול, אלא למקרים אחרים שיהיה קל להסביר אותם דווקא מתוך שדה החינוך שאינו עמוס במפגש עם טראומות קשות. ובכל זאת אם נתעכב על האבחנה

¹²⁰⁸ שם, עמ' 161

¹²⁰⁹ גם בובר נוהר ולא נותן לגיטימציה להקפה חד-צדדית במערכות יחסים שאינן תפקידיות. הזיקה צריכה להיות הדדית. אולם אצל בובר הזיקה המקיפה היא שמגדירה חברות אמת. לבסוף, הפרספקטיבה הבודהיסטית היא לווינסית יותר. בודהיציטה משמעה לקיחת אחריות גם על אחריותו של האחר, ואם אחריות זו משמעה הקפה חד-צדדית, הרי שזו לגיטימית.

¹²¹⁰ תשיות חמלה, Compassion Fatigue, מצב שבו המפגש עם הטראומה של המטופל מעורר במטפל סימפטומים של טראומה שניונית שמקורה בחמלה למטופל ובהזדהות אתו.

הזו 'תשישות חמלה', Compassion Fatigue, הרי שמפרספקטיבה בודהיסטית תשישות שכזו תיווצר רק כאשר אין אימון מספק בחמלה נכונה, אימון שבבסיסו היכולת לנוע בין מיקוד טוטאלי באחר לבין זיכרון הריקות, תנועה שמגנה עלינו מפני הזדהות יתר. מפרספקטיבה בודיאינית מדובר בחמלה שבה האדם שכח את עצמו ונכנס כל כולו אל האחר והיא נובעת לא מעודף חמלה אלא ממיקומה של החמלה, מהעובדה שחוק הכלים השלובים של מעשה העירוי נעדר מהמפגש. הקורא עשוי לחשוב שפרשנות שכזו של בעיה נפשית חריפה, טראומה שניונית, כאשר הכותב אינו מומחה לרפואת הנפש היא שרלטנית וחסרת אחריות ואילו הטענה כאן היא ש'מקצועיות היתר', המקצועיות שהופכת את החמלה לעניין מקצועי ומרחיקה ממנו את הפרט היא המקור הפרדוקסלי לכאב. בין השאר משום שאפילו אנשי המקצוע של החמלה כבולים לאתיקה שבה לא ראוי להביא את הכלים הללו הביתה. מדוע להרחיק כלים מועילים ומיטיבים מהבית? משום חודרנותם. התפיסה הזו חוסמת את האפשרות לאימון בחמלה בבית, מקטינה את האפשרות לזיקת ידידות¹²¹¹ והופכת את החמלה למרחב נפשי שבו פוגשים בעיקר כאב, תפיסה אשר מפחיתה את האפשרות להופעתו של מצב אחר מעולם הטיפול והשחיקה - 'סיפוק חמלה' (Compassion Satisfaction) אשר מהווה גורם מגן מפני שחיקה, סיפוק שמופיע כאשר יש חמלה מדויקת שמצליחה להביא תועלת.¹²¹² מפרספקטיבה בודהיסטית 'חמלה נכונה' היא חמלה שעצם הופעתה, עצם האימון בה, עצם הניסיון לעזור הנם הצלחה ללא תלות בתוצאות. **חווית הזיקה כשלעצמה, ההכרה המקיפה, היא חוויה מרפאת באופן בלתי תלוי בכלים המקצועיים של האחר**, היא כשלעצמה מפחיתה עצב וחרדה. מקצועיות היתר בולמת את הופעתה של התנהגות אנושית אותנטית זו ומעמיקה את האנומיה, הכאב והחרדה.

התמקצעותו של בית הספר והרחבת מקומם של גורמי טיפול מקצועיים במעשה החינוכי היא דוגמה נוספת להתרחקותו של המעשה החינוכי מהזיקה. בכל בית ספר ישנה יועצת, ישנה פסיכולוגית, וכאשר דברים חורגים מהנורמה הפשוטה, 'ניהול האירוע' מועבר לאחריותם. המחנך נותר עירום מיכולת נפשית, מהיכולת לגעת בחומרים העמוקים שמעסיקים את עולמם של הילדים. הוא נותר טכנאי שבמקרה הטוב מנהל את התהליך הלימודי, אך לא רשאי לגעת בליבת חייהם של תלמידיו.

בתחילת דרכי כמורה לפילוסופיה בתיכון, כאשר לימדתי אקזיסטנציאליזם, נאלצתי לדווח על כל אמירה "אובדנית" בכיתה, כל אמירה שרמזה להרהורים על מוות. אפשר לתאר שכמעט בכל קבוצה אינטימית שלמדה את קאמי הובעו מחשבות שכאלה, התלמידים הרי חושבים אותן. כאשר התלמיד יודע שכל שיתוף שכזה יגרור שיחה עם היועצת (לכל הפחות), הוא יעדיף להמשיך להסתיר – מחבריו, ממוריו. המחשבות תישארנה. המחקר הפסיכולוגי העדכני מראה ששיחה על הדברים האלה היא דווקא גורם מגן מפני אובדנות, גורם שמפר את הבדידות של מחשבות האבדן, פותח את האפשרות לפגוש אהבה וחמלה, לפגוש כתובת להתיעצות. הבירוקרטיזציה של הנפשי מפחיתה את הסיכוי לעיסוק שכזה במעשה החינוכי ומעצימה את הבדידות. היא מפחיתה את נכונותם של התלמידים להיחשף, את הנכונות של מחנכים לגעת בחומרי נפש, שלא לדבר על הניסיון להרגיש ולדעת את התלמיד, לשהות ב'תוככי הנפש' של התלמידים.¹²¹³

הגדרת התפקיד המקצועית של המורה שעולה מהפסקאות, אפילו ההגדרה של 'מחנכת', מסבירה את מקורותיה של שחיקת המורים: כאשר מקצועיות משמעה הפרדה בין האישי למקצועי, כאשר החמלה והאהבה שמתעוררות במעשה החינוכי נדרשות לעצור, נדרשות להיות מוגבלות ו'תחומות'. כאשר מקצועיות

¹²¹¹ אינני יודע איך בובר היה מתייחס לדברי כאן, שכן גם בובר טען שזיקת ידידות חייבת להיות הדדית ולעולם אין לכפות על האחר הקפה בניגוד לרצונו מחוץ למעגל המקצועי. הביקורת שלי כאן היא על השיח שמגביל את האפשרות לזיקת ידידות הדדית, מעלים זיקה שכזו כאפשרות תקפה, ומתנגד גם להקפה שכזו במעשה החינוכי.

¹²¹² El-bar et al., Compassion fatigue, burnout and compassion satisfaction among family physicians in the Negev area - a cross-sectional study, *Israel Journal of Health Policy Research*, 2013, 2: 31.

¹²¹³ לאחר בירור הנושא התברר לי שחובת הדיווח נוגעת אך ורק להבעה של מחשבות ממשיות ומעשיות על התאבדות ואינן חלות על כל מחשבה על מוות או על כל התייחסות רומנטית אליו.

משמעה חוסר יכולת לגעת ולשוחח על האיש, שלא לדבר על לחוש ולדעת את האיש, מופשט מעשה החינוך ממהותו העמוקה ומחלקיו המוחשיים, מהמגע שלו עם מה שחי בתלמיד, מגע שמחיה את מה שחי בו.

בפרק הרביעי התייחסתי לעצם הנכונות להיות בנוכחות, Being, כאל עמדה רדיקלית. למפרט הדגיש את הרדיקליות של ההקפה והחמלה עצמן עוד טרם התהוותה של פעולה פוליטית. רדיקליות שמקורה בעצם הנכונות לפגוש פגישה אינטימית מקיפה, פגישה שיש בה ערעור על המסד הניאו-קפיטליסטי. משום שבמפגש הזיקה נוכחת אמירה של המחנך שהוא עצמו, ולכן התלמיד, כל אדם, אינו בהכרח, אגואיסט, אינו מונע רק על ידי צורך לסיפוק עצמי. שגם הוא וגם התלמיד אינם צריכים להיות מערכת סגורה ומהודקת טרם המפגש עם האחר, ששלם שאינו מושלם הוא טוב דיו. זוהי הרדיקליות של החמלה המקיפה, האופן בו היא מהווה ערעור.

חונכות גנרטיבית: לכך מוסיפים בובר והבודהיזם את 'החינוך העצמי': אופאיה, אמצעים מיומנים, מתפתחים גם לאורו של צורך. המעשה החינוכי כמעשה של יצירה, כאמנות, צריך להיות מעשה בו גבולותיו של המחנך מתרחבים כל העת. הם צריכים להתרחש בתוך מרחב חופשי, מרחב של מורטוריום כמו שמגדיר זאת ראובן כהנא, שבו ניתן להתנסות. ללא ספק נדרשת אחריות אך נדרש גם מרחב חופשי של אימון, מרחב שיש בו הדרכה קבועה, חשיבה עם עמיתים. הדרכה שבבסיסה ההנחה לפיה כדי שחינוך יהיה יצירה הוא צריך להשתרע תמיד מעבר לגבולותיו הנוכחיים של המחנך. למפרט מייחס חשיבות חינוכית עצומה לפיתוח תחושת "היות בעל ערך" בקרב ילדים. תחושת זו היא תחושת משמעות שמצויה בבסיס יכולתו של אדם להתייחס לעצמו ולזולתו כסובייקט ולהיות משמעותי עבור אחרים. לפי למפרט, זהו צורך קיומי, אפריורי המתקיים בכל אדם¹²¹⁴. למחנך תפקיד "גנרטיבי" לדבריו של למפרט, כלומר תפקידו ליצור דבר חדש בעולם, היינו תחושת ערך אצל הנער. תהליך שדורש פעולה בעולם - דרך עשייה, הנכחה, שיחה מיטיבה. תחושת הערך קשורה בדימוי שהילד מפתח על עצמו. הדימוי העצמי מתבסס על השיקוף שהוא מקבל מעיניהם של אחרים. תחושת הערך העצמי קשורה לפער שבין הדימוי העצמי בו אני אוחז, לבין הדימוי הנשאר שהייתי רוצה שיהיה לי על עצמי. למפרט טוען שאת תחושת הערך העצמי ניתן לעצב בשני אופנים מרכזיים: האחד, דרך פעולה המשנה את מציאות חיי ואת חיי זולתי ומייצרת אצלי תחושת מסוגלות והשפעה. השני, דרך היכולת לאהוב ולהיות נאהב, מה שבתורו מעצב את היכולת שלי לתפוס את הזולת כסובייקט.

למפרט מצייר קשר בין שלושה מושגים: תחושת ערך, דימוי עצמי וזהות אישית. הזהות האישית הנה תחושת השייכות שיש לי למסגרות זהות חיצוניות דוגמת מגדר, לאומיות, דת, מקצוע וכו'. דרך השייכות החיצונית היחיד יכול לפתח לעצמו הקשרים פוזיטיביים או נגיטיביים ביחס להקשר ההיסטורי-חומרי של קטגוריות הזהות שלו. כלומר, במידה שאני משייך את עצמי לקטגוריית זהות בעלת הקשר חיובי, לשיוך זה יש יכולת לבנות את הדימוי העצמי שלי. כלומר, הנרטיב האיש הזהותני הנו חלק מעיצוב הדימוי העצמי, כלומר, האופן בו אנחנו תופסים ומספרים את סיפור חיינו ובתוך כך היותנו משמעותיים לאחרים והיותנו אוהבים ונאהבים. למפרט מתייחס לתיאוריית שלבי ההתפתחות של אריקסון, בה ישנם 8 שלבי התפתחות שעל הילד לצלוח על מנת להפוך להיות מבוגר בריא. השלב בו מתגבשת הנטייה לבנות זהות אישית הוא גיל ההתבגרות. למפרט כותב: "התנאי לפי אריקסון, ליכולתנו לגבש זהות אישית, היא הכריכה יחד של כל מופעי האני הפזורים בעבר, בהווה ובדימוי של העתיד, לכלל רצף בעל משמעות"¹²¹⁵. תפקידו השלישי של המחנך אם כן הוא להצליח לעזור לחניך לקשור בין החלקים השונים של הזהות שלו לכדי "סיפור עצמי" המסביר לו את חיי ובאמצעותו מטעין אותם בתחושת משמעות וערך. גם ויקטור פראנקל מתייחס לעיצוב

¹²¹⁴ למפרט, 2008, עמ' 107.

¹²¹⁵ שם, עמ' 127.

הדימוי האישי דרך חוויית הייחוד בעולם - כלומר כאשר אדם חווה שהוא אינו ניתן להחלפה, כאשר יש ערך מיוחד בקשרים המסוימים שיש לו ובפעולות המסוימות אותן הוא פועל - באפשרותו להרגיש תחושת ערך.¹²¹⁶ בכך פראנקל מחזיר אותנו לדבריו של למפרט - כי באפשרותו של אדם לעצב את הדימוי העצמי שלו דרך שינוי המציאות ודרך להיות אוהב ונאהב.

תחושת הערך היא הפרמטר החשוב ביותר עבור למפרט, היות שהיא תוצר של הפער בין הדימוי העצמי לבין הדימוי העצמי הנשאר, חיוני לצמצם את הפער הזה. הצמצום של הפער נעשה בהנכחה (1), כאשר החניך חווה את עצמו דרך עיני המחנך האוהב אשר רואה אותו את כל מה שהוא יכול להיות. חוויה זו משנה את הדימוי העצמי ומצמצמת את הפער. אולם העשייה הבית ספרית איננה מסתכמת בהנכחה, יש בה גם עשייה ולמפרט מצביע על סוגי עשייה שיחזקו את הדימוי העצמי ויביאו לצמצום הפער (2). גם החוויה של היות נאהב (3), גם אם לא מדובר על הנכחה, יוצרת שינוי בדימוי העצמי. הדרך הרביעית בה מצטמצם הפער הוא דרך הנרטיב הזהותי, דרך סיפור אישי של ערך, סיפור אישי שיוצר דימוי עצמי חיובי, קרוב יותר לזה הנשאר (4).

הגישה האוטופיסטית מציעה דרך חמישית שבה האיזון מתרחש על ידי קבלה רדיקלית של העצמי כפי שהוא עכשיו לצד הרפיה וריכוך של העצמי הנשאר (5). לימוד ותרגול של תפיסת הריקות ושל חוק הקרמה מחזקים נטייה זו. אל בודהיציטה ניתן להתייחס כאל ניסיון להסיט את תשומת הלב מתחושת העצמי אל צרכי העולם. המצב בבודהיציטה הנו מצב שבו אתה מבין שמצבו של העולם - מצבם של כל האנשים האהובים - כל כך גרוע, עד שלא משנה מה מידת היכולת שלך, אתה מתגייס לעזור ומפסיק לחשוב על עצמך. בהקשר דגן ניתן היה לומר שבמקום לנפח את תחושת הערך של העצמי, אנחנו מנפחים את תחושת הצורך לממדים שבהם תחושת המשמעות של כל פעולה קטנה זועקת ובהירה מחד, כמו גם תחושת הזהות-השייכות - לכל מרחב שיש בו סבל וקושי. גם הפרדיגמה הבודהיסטית שהצגתי בפסקה האחרונה מבוססת על הטענה שתחושת ערך חיונית לפעולה בעולם וחיונית למעשה החינוכי.¹²¹⁷ חיזוק תחושת הערך תהיה אפוא נדבך הכרחי בהכשרת מחנכים בודהיסטית. המגוון האנושי והמגוון של הפרקטיקות הבית ספריות, משמען שהכשרת מחנכים דיאלוגית צריך שתכיל נדבכים מכל חמשת הדרכים לעיל. זו החמישית תהה הכרחית, אולם הדרכים האחרות עשויות להיות עמודי תמך שיחזקו אותה.

6.4.3 סיכום – אסטרטגיה להכשרת מחנכים ומחנכות דיאלוגית-בודהיסטית:

החונכות הגנרטיבית מציעה הלכה למעשה מבנה חדש לבית הספר.¹²¹⁸ למפרט מציע שלושה ויתורים ושלושה "אימוצים". הוא מציע לוותר על הקניית ידע כמטרת העל של בית הספר (1) לטובת אידיאולוגיה של שחרור; לוותר על שיטות ההוראה הנוכחיות (2) לטובת חונכות גנרטיבית; ועל התלות (העקיפה) מורה-תלמיד (3) לטובת דאגה כמחויבות יסוד.¹²¹⁹ מניסוח זה ניתן להבין עד כמה חורגת החונכות הגנרטיבית ממעשה הזיקה לבדו. החונכות הגנרטיבית היא השיטה החינוכית והיא כוללת שלל פרקטיקות שמאפשרות יצירת ערך ובתוכן תהליכי הוראה-למידה שמטרתם שחרור ויצירת ערך. בין הפרקטיקות האלה יכולים היינו להתייחס לפרקטיקות שונות כגון למידה מבוססת פרויקטים (PBL) ולשלל פרקטיקות אחרות מבית המדרש הפרוגרסיבי. אולם עבודה זו אינה עוסקת בפרקטיקות. במישור האסטרטגי, החונכות הגנרטיבית מבהירה שמטרתן של כל פרקטיקות ההוראה הנה בראש ובראשונה יצירתו של ערך. גם ידע עשוי ליצור ערך

¹²¹⁶ פראנקל ו. , האדם מחפש משמעות, הוצאת דביר, תל אביב, 1981, עמ' 210-214.
¹²¹⁷ יכולים היינו לומר שבגישה הפסיכולוגית יש להגדיל את העצמי כדי שירגיש פוטנטי לפעול בעולם, בזו הבודהיסטית מתבוננים בצלילות בעולם וצרכיו, עד שאלה גדלים לממדים בהם לא משנה מהו גודלו של העצמי, הפעולה עדיין הכרחית.
¹²¹⁸ למפרט, 2008, עמ' 109.
¹²¹⁹ שם, עמ' 191-192.

ומשמעות. ידע שכזה יהיה בהחלט מוצדק, אולם פרקטיקות שמרחיקות את האדם מתחושת ערך יהיו פסולות, הן משום שזו מטרת העל ומשום שהמחויבות לדאגה היא-היא מחויבות היסוד, לפני כל מחויבות אחרת.¹²²⁰

לאורה של החונכות הגנרטיבית ניתן להבין את החמלה הרדיקלית בשתי דרכים: זהו מצב ההכרה של המחנך, מצב ההכרה מתוכו הוא יוצא אל המעשה החינוכי, מצב ההכרה בו הוא שואף לפגוש את התלמיד; וזהו גם ההתכוונות הבסיסית למעשה החינוכי שמתבטאת בחמשת הפרקטיקות שהוצעו לעיל. מהרדיקליות נגזרת גם פרקטיקה שישית, של ניסיון ליצור שינוי פוליטי בכל מרחב אפשרי (6). הרדיקליות מעוגנת בדאגה החומלת לתלמיד, מהשאפה היסודית לאפשר לו להיות את החיים השלמים להם הוא ראוי. ההכשרה לחונכות הגנרטיבית היא החלק המעשי בהכשרת מחנכים בודהיסטים והיא צריכה להיות קשורה לתכנים ולמטרות של מוסד החינוך הרלבנטי. החונכות הגנרטיבית כמטרה, או ליתר דיוק הגנרציה כמטרה, ממקמת באופן ברור את כל הפרקטיקות כולן כנתונות לדליברציה לאור עקרונות היסוד שמעמיד למפרט: טיפוח תחושת הערך, הדאגה לאדם והמחויבות לשחרורו. ההגשמה בפועל תהיה שונה בבתי ספר שונים, בתקופות שונות ובמוסדות שונים.

- אסטרטגיה להכשרת מחנכים ומחנכות דיאלוגית-בודהיסטית תכלול אם-כן את הנדבכים הבאים:
- היא תכלול בתוכה פיתוח של ארבעת המאפיינים של 'לוחם השמבאלה', של המתרגל המעורב חברתית:
1. **פרקסיס של תיקון אדם** ובתוך כך **מדיטציה**, כפי שהוגדרה בפרק 6.2.
 2. הבנה של התודעה האנושית שתהיה פתח **לחקירה של התרגול** כפי שהיא עולה מפרק 6.2 ומההתייחסות לתודעה ולתרגול בפרקים הקודמים.
 3. **פרקסיס של תיקון עולם** – שיהיה מעוגן בהבנה של חוק הקרמה. פרקסיס שכזה צריך שיהיה מובנה בתהליכי ההכשרה על מנת שאתגרי הפעולה בעולם אל-מול עקרונות היסוד יוכלו להיות מושא לחקירה, שיחה ובידור. העובדה שמדובר בחקירה מתמדת הכשרה שכזו מתאימה גם לתהליכים של הכשרה תוך-כדי עבודה (On Job Training), ולתהליכים של השתלמות. פרקסיס שכזה הנו תולדה של הרעיונות שהוצגו בפרקים השלישי והרביעי, אולם האתגר של פעולה חברתית בודהיסטית בת-קיימא מעוגן באוטופיזם הבודהיסטי והבובריאני שהוצגו בפרק החמישי.
 4. **חקירה אינטלקטואלית של החברה** – חקירה שכזו היא הבסיס להבנה של המבנים החברתיים, הכלכליים והפוליטיים שמייצרים סבל ושמחה בעולם ושל אופנים בהם ניתן לעשות שינוי חברתי, תוך דגש על מקומו של המעשה החינוכי בפרקטיקה הזו. חקירה זו היא הבסיס לפוטנציאל הפיכתה של החמלה לרדיקלית. הפרק השלישי והרביעי בעבודה זו מציעים מעין סילבוס, או מבנה-על להכשרה שכזו.
 5. **קהילת מחנכים ומחנכות** תהיה הגשמה של הנדבך הקהילתי והיא חיונית ליכולת של כוחות אלה להמשיך למרות לחץ והתנגדות. קהילה היא כלי לשינוי מערכתי ורחב היקף, אך היא גם השינוי עצמו משום שהיא מחזקת את תחושת הערך – אינני לבד אל מול הכוחות החברתיים העצומים, אנחנו יחד, מחזקים זה את זה, ממשיכים, מנסים. על הקמת קהילה שכזו להתרחש כבר בתהליך ההכשרה כדי להפכה ליציבה ובת-קיימא.
 6. **המרחב הרעיוני הבודהיסטי-דיאלוגי עוטף את ההווה הזו** – את התרגול, את תיקון העולם, את החקירה ואת הקהילה. מרחב רעיוני זה, כפי שהוא מנוסח בפרקים על עקרונות היסוד, צריך להיות חלק מההכשרה האינטלקטואלית של המחנכים והמחנכות, אך הוא צריך גם לפגוש את התרגול ולצמוח יחד

¹²²⁰ פירוט נרחב על שלושת האימוצים, ראו בפרק הרלבנטי של למפרט, עמ' 217-192.

אתו. תכנים אלה לא יוכלו להיות אפוא רק עניין לקורסים והרצאות, אלא יהיו שזורים בתהליכי העבודה הפנימית. הפרק הראשון והשני מציגים בפירוט את המרחב הרעיוני הזה.

7. **ההוויה המקיפה, יכולת ההנכחה והחמלה הרדיקלית** הנם מטרות מרכזיות של תהליך ההכשרה של מחנכים ומחנכות בודהיסטים-דיאלוגיים. בשעה שאפשר לחשוב על פרקטיקות אחרות של שינוי חברתי בהן נדבך זה אינו הכרחי, הרי שבמעשה החינוכי כפי שהוא הוצג כאן מדובר בנדבך שאין בלתי והוא הוצג בהרחבה בפרק 6.1. הכשרה שכזו קשורה קשר ישיר לקהילה לומדת שהיא קהילה אינטימית (5) ולהבנה עמוקה של הרעיונות הבודהיסטים שמקורה בסעיפים 6 ו-1.
8. **ההכשרה הספציפית למעשה החינוכי תכיל גם את החונכות הגנרטיבית** ואת האופנים בהם חונכות שכזו תתבטא בפרקטיקות חינוכיות שונות.

האסטרטגיות היסודיות להכשרת מחנכים ומחנכות ברוח הפדגוגיה הדיאלוגית הבודהיסטית

יצירתה של מודעות חברתית-פוליטית, הבנה של השורשים והביטויים של דוקה במציאות של ימינו שתאפשר התמודדות אתה.	עבודה פנימית: אסטרטגיות בודהיסטיות ואחרות לעבודה פנימית שכוללות פרקטיקות שונות ובראשן הפרקטיקה המדיטטיבית – דרכים וכלים של עבודה פנימית, שיהיו זמינים תמיד.
חמלה רדיקלית כמוטיבציה יסודית – השילוב בין הפרקטיקות של הקפה וההנכחה (ניכוח) לבין מודעות חברתית-ביקורתית מבשיל לתפיסה של 'חמלה רדיקלית' שממוקדת הן בחברתי והן באישי.	הקניית אסטרטגיות חינוכיות לפדגוגיה דיאלוגית בודהיסטית – ובראשן ההקפה – דרכים וכלים של עבודה בעולם ובאופן ספציפי בשדה החינוך.

סוף דבר:

מה תהיה אפוא דמותו של חינוך בודהיסטי במערב בן ימינו?

יכולים היינו לומר כי החלק הראשון, ה'בודהיסטי', מתאר את תיקון האדם הנדרש, החלק השני - ה'חברתי' - מתאר את תיקון העולם הנדרש לאור הבודהיזם המערב חברתית והבודהיזם הפוליטי, הפרק החמישי מתאר את העמדה הנפשית של המחנכים לתיקון אדם-עולם זה - גישה דיאלוגית-אוטופיסטית שנובעת מהדרך הבודהיסטית-חברתית, ואילו הפרק השישי מציג קווי מתאר של הכשרה שמכוונת לעמדה שכזו. אולם הפרדיגמה של הבודהיזם המערב מסרבת להסכין לחלוקה שכזו, לאבחנה שכזו, לחיתוך שכזה. האדם מפולש בחברה שמתפלשת לתוככי נפשו של האדם. ההוויה אכן מעצבת את התודעה, אך העולם הוא אך ורק יצירה של התודעה - מנומאיה. תודעות מעצבות את העולם. עיצוב זה יוצר אמנם מוסדות - פיזיים, חברתיים או תפיסתיים - אולם גם המוסדות הללו מותנים על ידי תודעות, מעוצבים על ידן, ולכן גם יכולים להשתנות על ידן. תפיסה זו היא הבסיס לאופטימיות הבודהיסטית, אופטימיות שאינה מתכחשת למורכבות: למורכבותה של החברה האנושית, למורכבות התודעה וליחסים ההדדיים חברה-תודעה שמייצרים מכפלה של מורכבות. הדרך היחידה להבין את הקיום הוא באמצעות הפרדיגמה של התהוות הגומלין ההדדית התלויה, פרדיגמה שמצביעה על ההשתנות, ומודעות ללא-הרף לאינסוף הקשרים ההדדיים, התנאים והנסיבות.

לחלק השני, ה'חברתי', יש אפוא משמעות עצומה בתיקון האדם. הוא מבקש לתאר את הגורמים והתנאים בהם מתעצבת התודעה האנושית במערב בן ימינו ומכאן אפשר להסיק אודות האפנים בהם היא יכולה להשתנות. תודעה שהתעצבה במרחב של תרבות צריכה שמעודדות השתוקקות, בתרבות בה הולכת ופוחתת הנטייה לנוכחות, תהיה שונה מתודעה שהתעצבה בתרבות שמגנה מסחר, בזה לכסף או מקדשת אלטרואיזם. כל אלה גורמים ותנאים שמשפיעים על התודעה ומעצבים אותה, גורמים ותנאים שמגדירים אופני תרגול ייחודיים לאורם של תרבות וזמן. אולם האדם הוא לא רק בן-תרבות. תפיסת האדם והפסיכולוגיה הבודהיסטית מניחה מאפיינים אוניברסליים על-זמניים של התודעה האנושית. היכולת לאהוב ולחמול, חוויית אי-הנחת, הרצון לברוח ממנה, והאופנים בהם השתוקקות זו מרעילה את התודעה ומערפלת אותה. תפיסה חברתית-פוליטית בודהיסטית הנה תפיסה הומניסטית שמניחה כי האדם טוב ביסודו, מבלי להתעלם מהאופנים בהם נוטה טוב זה להיעקר ולהזדהס. לא הכל יפה בידי שמיים, ולא הכל מתנוון בשל החיים החברתיים,¹²²¹ האדם הוא יצור מורכב ולכן כך גם החברות אותן הוא מעצב.

תפיסת אדם שכזו הכוללת טענות על מהותו של האדם כמו-גם על האופן בו הוא משתנה, תעצב תפיסה פוליטית. הראיתי כאן, בהמשך להטם, כי התיאוריה הביקורתית בניסוחה הפרומיאני היא בעיניי הנוסח המדויק ביותר של תפיסה כזו. השילוב של תפיסה פוליטית ושל תפיסת אדם יוצר תפיסה חינוכית מותאמת זמן.

פדגוגיה דיאלוגית בודהיסטית היא פדגוגיה ביקורתית שמניחה כי שינוי חברתי לבדו לא יוכל להביא לסיומו של הכאב האנושי ככאב קיומי, זוהי גם פדגוגיה רוחנית-קיומית שמניחה כי עבודה פנימית בלבד לא יכולה להיות מספיקה משום שהמיקוד העצמאי הסוליפיסטי אשר מונח בבסיסה של עבודה כזו מוטעה, מטעה ולכן מוביל לתוצאות לא רצויות. פדגוגיה אשר מניחה כי על אף שהאתגר הקיומי מקורו בתודעה, הרי שמשום שאנחנו חיים ופועלים בעולם, הדרך לשחרור עוברת באופנים בהם אנחנו מתייחסים אל ותופסים את האחרים, משום שהריכוז העצמי כתנועת נפש, מתגשם בעולם באותו אופן שבו האהבה השלמה הופכת לפעולה. טענות אלה שמבוססות על 'חוק הקרמה' מבהירות שהפעולה בעולם, תיקון העולם, הוא לא רק

¹²²¹ אני מתייחס פה למשפט שפותח את 'אמיל' לרוסו. "הכל יפה בידי שמיים, הכל מתנונה בידי אדם". התרגום כך הוא ממהדורת 1944 בתרגום אשר בן ישראל ובהוצאת דב בר אהרונסון.

חלק מהתרגול הפנימי אלא הגשמה הכרחית שלו. תרגול פנימי שמכוון להפחתה של ריכוז עצמי, שנאה, ותאוה ולהגברתם של אהבה, חמלה ופירגון, יתגשם בהכרח בעולם. אולם פעולת ההגשמה היא לא רק תוצאה, היא יכולה להיות גורם שמניע וקטור הופכי, היא יכולה לעורר רגעים שבהם מתגשם זה שטרם התפתח. הפעולה בעולם היא כשלעצמה טרנספורמציה. היא צריכה להיות מוקד פעולה לא רק בקרבם של מחנכים ומחנכות, אלא גם חלק מהתהליך החינוכי. ההתייחסות לתיקון העולם כתרגול, אינו מפחית בחשיבותו, אלא ממקם אותו כהגשמה של התמוטטות המחיצות בין אני לאחר. כהגשמה שיש בה פתח להבנת הקשר-ההדדי הקו-אקזיסטנציאלי.

אין עוררין שפדגוגיה בודהיסטית תהיה מעוצבת על ידי חמלה: על ידי המודעות לאי-הנחת הקיומית (דוקהה) כעקרון יסודי, ועל ידי השאיפה להביא לסיימה – אצלנו ואצל האחרים. אין עוררין שהיא תייחס לחינוך המוסרי ערך עליון, שהיא תשאף לתת כלים של איסוף התודעה ושהיא תשאף לבסס בקרב חניכיה חוכמה אשר רואה את המציאות כהווייתה. ארבע האמיתות, אליהן אני מתייחס למעשה בפסקה זו הן עקרון יסודי בודהיסטי. אולם הבדלה בין המודע מבחין בכך כי ישנו הבדל חד בין חוויית הדוקהה בחברה אגררית, לבין זו של החברה בת זמננו. חמלה נכונה, תדרוש מודעות לשונות הזו על מנת להציע התמודדות מדויקת יותר אתה. ראיית המציאות כהווייתה לא תסתכם אפוא, בראייה של שלושת מאפייני המציאות – ארעיות, היעדר עצמיות מהותית ודוקהה, אלא תשאף גם לראות את המציאות החברתית ואת האופנים בהם המפגש בין המציאות הקיומית והחברתית מייצרים דוקהה, מחד, אך גם מייצרים, מאידך, דרכים להתמודד אתה. אל החמלה אשר רואה את שני רבדי המציאות הללו התייחסתי, בהמשך ללמפרט, כחמלה רדיקלית, חמלה שיש בה שאיפה למיגור הסבל גם ברמה הקיומית וגם ברמה הפוליטית. בהמשך לבובר ופרום טענתי כי מוקד הדוקהה בן ימינו הוא בניכור – ניכורו של אדם לעצמו, לאחרים ולטבע. מסיבה זו אחד האופנים המרכזיים של חמלה רדיקלית, של פדגוגיה דיאלוגית הנו הזיקה, הקשר העמוק לאחר, קשר אשר יודע את הוויית הגומלין, ידיעה שתוצאתה ההכרחית היא אהבה ואחריות. אולם מעשה הזיקה תחילתו ב-'נוכחות-הווה' כפי שמגדיר זאת בובר, שהיא הבסיס ל'הנכחה' ולהקפה - ליכולת של המחנך לזמן את החניך לנוכחות ולזיקה. לזמן את החניך למודעות משותפת להוויית הגומלין, לשהיה בהווה השלובה. גישה זו הנחתה את הפרק השישי אשר מתייחס להכשרת מחנכים ומחנכות אשר רואים בזיקה עמוקה שכזו מטרה חינוכית עליונה, זיקה עם שלושת הרשויות – עם האחרים, עם הטבע ועם יצירות התרבות האנושית שעומדות בלב-לבו של כל קוריקולום. פדגוגיה שכזו תוכל אפוא להתממש בכל מוסד חינוכי, מול כל תוכן, ובלבד שהתוכן יהיה בראש ובראשונה הזמנה לזיקה. בתנאי שהזיקה תעמוד במרכז המעשה החינוכי. זיקה שיש בה ידיעה של הוויית הגומלין, של הקו-אקזיסטנציה.

ניתן להתייחס לידיעה זו כאל הנקודה הארכימדית של המעשה החינוכי הבודהיסטי-דיאלוגי. "הרמת המבט הבודהיסטית" אליה התייחסתי בפרק השני והשלישי, מעוגנת בהבנה של הקשר העמוק בינינו לכל האחרים שהוא הבסיס לחמלה האישית והפוליטית. היא גם הבסיס לתרגול של הריקות – ההרפיה המתמדת מתפיסות עצמי כובלות ומערפלות. ההרפיה היא תוצאה של היווכחות ישירה בארעיות ובהשתנות מחד, ובידיעת הזיקה מאידך. כאשר ישנה הבנה של מלוא עומקה של תפיסת הזיקה הבובריאנית, נחשפת ההבנה שיש בה לא רק מפגש, לא רק התרחבות, אלא גם התרוקנות. התרוקנות האשליה של עצמי נפרד, אוטונומי, סוליפיסטי. ההבנה שאין שום אפשרות לחשוב או להתייחס לעצמיות שכזו. התרגול המדיטטיבי הוא פתח, נקודת מבוא לנוכחות ולזיקה. הוא גם מרחב התבוננות על מאפייני המציאות היסודיים, ובכל זאת בחרתי כאן להתייחס אליו כאל נדבך שאיננו הכרחי. הוא עשוי להיות נדבך חשוב

ותומך בהכשרת המורים המתוארת כאן, הוא עשוי להיות המשך טבעי של דרך של נוכחות והקפה, אך אין הוא הכרחי כנקודת ראשית.

בשורות האחרונות רמזתי לאופנים בהם יכולה פדגוגיה דיאלוגית בודהיסטית להתגשם בבית הספר, המפעל החינוכי המרכזי של זמננו. פדגוגיה שכזו יכולה להתרחש בכל מקום שבו יש מחנך וחניכים. בכל מקום בו ישנו מחנך אשר מכוון לזיקה. בכל מקום בו יש טבע, בכל מקום בו ישנם אחרים, בכל מקום בו יש רוח. תכנית לימודים שמקדשת את המפגש עם הטבע דרך מדעיו, עם הרוח דרך מדעיה, דרך האמנות ודרך הגוף, תהיה תכנית דיאלוגית. תכנית שבה מתרחשת זיקה לא רק בין מחנך וחניכיו, אלא גם בין בני אדם לעולם כולו. זוהי פדגוגיה בו 'החומר' הופך להיות מושא לזיקה, מרחב לחיבור שתחילתם בנוכחות.

בסופה של הדרך אני חוזר לפרום ולטענת הבסיס שלו, אשר מתייחסת אל האהבה כפתרון לבעיות המין האנושי. האהבה היא שנותנת את הכוחות למציאת הדרך המתאימה במפגש עם העולם הסרבני והמאתגר, עם המוסדות על קשייהם. החמלה שמתעוררת במפגש עם כאביהם של החניכים מעצימה את הכוחות הללו ומעוררת את החיפוש אחר דרכים יצירתיות שיביאו לסוף הסבל.

האהבה והחמלה הן שמוליכות אותנו אל "החינוך העצמי" הבובריאני. כאשר מתעוררת ההבנה שהנוכחות ההווה, המקיפה היא הבסיס הרוחני לחינוך העצמי נוכחות שכזו הופכת להכרח.

משפט זה מבהיר את מורכבותה של פדגוגיה דיאלוגית בודהיסטית. הוא גם מבהיר את מורכבותה של הכשרה לקראת פדגוגיה שכזו. למעשה הוא מבהיר כי בדומה לחינוך העצמי, גם תהליך ההכשרה של מחנכים ומחנכות שכאלה הוא תהליך ספיראלי, מתחדש תמיד, שאין בו נקודת סוף. זהו תהליך הכשרה ואימון מתמיד שיש בו העמקה מתמדת והרחבה מתמדת של ההבנה של האדם, של החברה, תהליך מתמיד שיש בו התרחבות של הנפש-תודעה ושל יכולתיה שמקורה באהבה וחמלה לעצמנו, לחברינו ולחניכינו כולם.

תהליך שיש בו שאיפה הולכת וגוברת להרבות טוב, להרחיב את הטוב בעולם, שאיפה הולכת וגוברת להפחית ולהחליש כל סוג של סבל, בכל דרך שיש בידינו, מתוך הבנה עמוקה של מקומנו ושליחותנו בעולם. פדגוגיה בודהיסטית תניח שתהליך שכזו הוא השליחות והמקצוע לא רק של המחנכים, אלא של כל בני האדם – השאיפה להפחית סבל ותעתוע בנפש-תודעה, כדי שנוכל להפחית סבל ותעתוע בכל סביבותנו באופנים המועילים ביותר.

נספח א': הצגה מקוצרת של הדרך הבודהיסטית והבודהיזם המערבי

1. פרדיגמה אנליטית לקיום: ארבע השאלות של הבודהה - (וגם פרלוד לדיאלוג בין הדרך הבודהיסטית לתיאוריה-ביקורתית) –

כדי להציג את הלך הרוח הבודהיסטי אתייחס ל'ארבע אמיתות האצילים' אליהן מקובל להתייחס כלב הלימוד הבודהיסטי, לימוד שמציג את עקרונות היסוד המשותפים לכלל הזרמים הבודהיסטיים.¹²²² אראה להלן כי המושג 'אמיתות האצילים' הוא כנראה מוטעה,¹²²³ אך אין בכך בכדי לערער את העובדה כי לימוד זה יוצר את קווי המתאר של הפרדיגמה הבודהיסטית – את האופן שבו מתייחסת ההגות הבודהיסטית לקיום האנושי. ארבע השאלות אליהן מתייחס הבודהה הנן: (1) מהי הבעיה האנושית?; (2) מה מקורה או שורשה של הבעיה?; (3) מהו המצב הרצוי? מהו הפתרון לבעיה?; ו- (4) וכיצד, באיזה דרך, ניתן להביא לפתרון הבעיה?

מטרתו המרכזית של פרק זה להציג בפני הקורא/ת הן את התשובות של הבודהה לארבע השאלות – את הלך- הרוח הבודהיסטי והן את הפרדיגמה האנליטית שמציעות ארבע השאלות של הבודהה. אציין כי ישנה אמנם הסכמה באשר לארבע השאלות, אולם כל מסורת מפרשת אותה אחרת. הפרשנות להלן מושפעת ממקורות שונים, אך היא ממוקדת בפרשנות של הבודהיזם המוקדם, בהמשך העבודה אציע גם פרשנויות אחרות. כדי לחדד ולהבהיר את כוונת הבודהה ואת מהותה של הפרדיגמה, אציג את תשובותיו של הבודהה תוך דיאלוג עם גישות-יסוד של התיאוריה הביקורתית.¹²²⁴ שיח זה יציע לנו הקדמה עדינה ואינטואיטיבית אל- תוך המרחב הדיאלוגי שבין בודהיזם ומחשבה ביקורתית ויצביע על נקודות קרבה ומרחק בין הגישות.

1.1 דוקהה - בעיה קיומית אוניברסלית - ומקורה:

השאלה הראשונה מתייחסת לאופן שבו מגדירה כל תפיסה את הבעיה האנושית. הגדרה זו יוצרת הבחנה בין פילוסופיות קיומיות שונות: ניתן לחוש בהבדל שבין הגדרת הקושי האנושי כ'אנגסט' או 'אבסורד' לעומת הגדרתו כ'ניכור' או 'נפרדות'. המושגים הראשונים מפנים את המבט אל מצבו הפנימי של האדם, בשעה שהאחרונים מפנים את המבט אל מצבו בתוך הקשר רחב יותר. מכיוון אחר, תשובות לשאלת הבעיה האנושית יכולות להתקיים בשדה החברתי-מדיני במנותק מבעיה קיומית ראשונית ולהגדיר למשל שהבעיה האנושית הנה אי-צדק, לאומנות או חינוך כושל.

גישות כאלה מרמזות לכך שהפרט חווה אי-נחת אישית, אך הן ממקמות את מלוא תשומת-הלב בתופעה החברתית שמייצרת את אי-הנחת. מהפרספקטיבה הבודהיסטית מיקום שכזה יוביל בהכרח לפרשנות מעוותת של המציאות באופנים שאדגים להלן. הבודהה מבקש להסב את תשומת-הלב הראשית אל הבעיה כפי שהיא מתקיימת במישור-החוויה של הפרט.

(1) 'דוקהה': התשובה הבודהיסטית לשאלה זו הנה שהקיום האנושי מאופיין בחוויה של אי-נחת. מושג אי-הנחת הבודהיסטי – 'דוקהה' – הנו מושג רחב אשר מכיל בתוכו הן ממדים חיצוניים והן ממדים קיומיים-

¹²²² הרחבה אודות עקרונות היסוד והמתודולוגיה שמובילה להתוויה שלהם בפרק הראשון.

¹²²³ וללא-ספק יש בו אלמנט מוטעה בהקשר האנטי-מטאפיזי של הבודהיזם. ארחיב על כך בפרק הראשון.

¹²²⁴ בהמשך להטס (2004) ולאגר אני מתייחס לתיאוריה ביקורתית כאשכול תיאורטי שאינו מוגדר דווקא על ידי הקשר שלו ל'שושלת' המרקסיסטית, אלא להגדרה רחבה יותר של סנטימנט של ביקורת-חברתית אשר בא לידי ביטוי בשדות רבים, (פמניזם, פוסטקולוניאליזם, תיאוריה קווירית וכו'). ראו:

Agger, B., Critical Social Theories: An Introduction, Boulder: Westview Press, 1998.

ההוגים הביקורתיים אליהם אתייחס – בובר, קאמי ופורס – לא רק שאינם רואים עצמם חלק מהשושלת המרקסיסטית אלא שהם אף מבקרים את התיאוריה המרקסיסטית ואת האופנים בהם היא התפתחה באשכולות פרנקפורט למשל. עם זאת הם שותפים משמעותיים ל'גישא' אנטגוניסטית וביקורתית כלפי בעיותיה העמוקות של התצורה החברתית בת-ימינו' (לפירוט ראו בפרק הרביעי של עבודה זו).

פנימיים של אי-נחת. הזדקנות, מחלה ומוות הם דוקהה, אך גם עצב, מרידות, כאב, מועקה וייאוש. דוקהה היא העובדה שאנחנו לא מקבלים את מה שאנחנו רוצים ומקבלים את מה שאנחנו לא רוצים. אולם חוויית הדוקהה היא חובקת-כל והיא מתייחסת גם לחוויות אותן אנו מתייגים כחיוביות. הדוקהה המקופלת בחוויות אלה הנה הדוקהה של הארעיות: העובדה שכל דבר טוב סופו להיגמר והעובדה שאנו יודעים זאת ונאחזים באובייקט הארעי. פרידה היא דוקהה, אך גם מערכות-יחסים, בשל ארעיותן, בשל העובדה שהן תמיד נתונות לפרידה, הן דוקהה.¹²²⁵ דוקהה הנה אפוא מאפיין מכונן של החוויה האנושית אשר הופך את הקיום למשהו שקשה לשאת. בבעיה הזו בדיוק מבקש הבודהה לטפל. הוא מתייחס לדוקהה כרכיב מכונן אך לא אינהרנטי. רכיב שמכונן את החוויה האנושית המבולבלת אשר אינה רואה את המציאות באופן צלול ובהיר. הבנה של הגורמים לדוקהה, מסביר הבודהה, עשויה לאפשר את שירושה.

בטרם ניגש להתייחסות למקורות הדוקהה נתייחס לפרדיגמה: מהפרספקטיבה הבודהיסטית תורות אשר מתמקדות בקושי שמחוץ לחוויה – קושי חברתי למשל, או תורות שמתייחסות למקורות הקושי מבלי להתייחס לנטייה האפריורית לחוות קושי, יהיו תורות מוטות. תורות שכאלה יעמיסו את אי-הנחת האנושית כולה על אובייקט חיצוני או על בעיה חיצונית וידרשו לאור זאת, טיפול אקוטי בבעיה זו.

אם נתבונן דרך הפרדיגמה הזו על הלוך-הרוח המרקסיסטי, נראה שמרקס הצעיר בנה לוגיקה לפיה הבעיה האנושית היסודית הנה התנכרות האדם לעצמו שמקורה באי-שוויון. חוליית הקישור בין הבעיה למקור הנה 'ניכור העבודה'. ניכור זה מקורו באי-שוויון והוא מוביל בהכרח להתנכרות האדם לעצמו. מרקס מתאר כאן תהליך פסיכולוגי שבו ניכור העבודה מתרגם להתנכרות האדם לעצמו – תהליך שבו מצב שמקורו חיצוני הופך בתהליך השלכה והרחבה למצב פנימי.¹²²⁶ הצגה מפורטת שכזו מאפשרת הרהור וערעור על הנחות-היסוד המרקסיסטיות ובחינתן אחת-לאחת. כך למשל נוכל לתהות האם אכן מתמצה הבעיה האנושית בניכור ולאור-זאת, לתהות האם פתרון בעיית הניכור על ידי מיגור אי-השוויון יביא בהכרח לפתרון הבעיה האנושית.

רוחב-היריעה המרקסיסטי מאפשר לנו לבחון את הנחותיו של מרקס ואת הלוגיקה שלו, אולם הגות ביקורתית שאין בה את הפירוט הזה, הגות שנקודת הראשית שלה הנה טענה אפריורית שאי-השוויון כשלעצמו הוא הבעיה, אינה מאפשרת זאת. מהפרספקטיבה הבודהיסטית גישות חלקיות שכאלה עלולות ליצור שני סוגים של עיוותים. הסוג הראשון הנו סכנת הִשְׁקָחָה של בעיות-היסוד אתן מנסה שיטה להתמודד. שכחה כזו עלולה להביא לאבסורד שבו שיטת-מחשבה מחזקת ומגבירה את הבעיה היסודית כשהיא מנסה להתמודד עם השלכותיה. אם אנחנו שוכחים שטיפול רפואי מטרתו להתמודד עם בעיית החולי ולהביא לבריאות אנחנו עלולים לנסות להרוג נגיף שפעת בעזרת הקרנות רדיואקטיביות. גם אם נצליח להרוג את הנגיף ספק אם אדם שענינו בראשו היה חפץ בטיפול שכזה. המקבילות ההיסטוריות לטיפול אגרסיבי שכזה במקורות הניכור מוכרות וטענתי כאן היא שבהירות תפיסית אשר מתייחסת לכל רכיבי הפרדיגמה עשויה להציע צלילות מחשבה ובהירות שיטתית לכל תפיסה אשר מתיימרת לטפל בבעיות הקיום האנושי.¹²²⁷

דוגמה קיצונית-פחות הנה ביקורת רווחת על הפדגוגיה הביקורתית אשר מתארת תהליכים של החפצה של תלמידים ותלמידות בשם השינוי החברתי. ביקורת זו גורסת כי מחנכים/ות ביקורתיים/ות אינם מתייחסים לתלמיד או לתלמידה כאל סובייקט אוטונומי וייחודי אלא כאל אובייקט אותו יש לשחרר בדרך לשחרור

¹²²⁵ המישור השלישי והמעודן ביותר של דוקהה מתייחס לנטייה של התודעה לִנְכֵס ולהיאחז באובייקטים כשייכים לעצמי מהותי וקבוע. היות שלא רק האובייקטים ארעיים, אלא גם העצמי נטול מהות וקביעות נוצרת חוויה מתמדת של אי-נחת הנובעת מההשתנות המתמדת של העצמי. פסקה זו מתייחסת לתיאור של דוקהה בִּדְהָמָצ'קָפּוֹטְנָה סוּטְרָה – הסוּטְרָה על הנעת גלגל הדהרמה, SN.5, התרגום בתוך צ'רניאק, א., כתבים נבחרים, בתוך ראהולה, 2004, עמ' 120. בסוּטְרָה ישנה התייחסות ישירה לסוג הראשון והשלישי. החלוקה לשלושה סוגים של דוקהה מופיעה אצל ראהולה, (2004), בפרק על דוקהה.

¹²²⁶ אני מתייחס לאופן בו מציג זאת מרקס ב'על העבודה המנוכרת', בתוך: מארקס, ק., כתבי שחרות, ת"א: ספרית פועלים, 1977, עמ' 118-130.

¹²²⁷ אני מתייחס כמובן לנסיגות הקומוניסטים לפתור את בעיית האי-שוויון תוך ויתור מוחלט על ערכי יסוד מרקסיסטים.

החיים המושלמים. הן מתייחסות רק לשאלות השלישית והרביעית ולכן, מפרספקטיבה בודהיסטית מוטעות ומטעות.¹²³² התבוננות על ההגיון הניו-אייגי, לדוגמה, מבחירה שאין כל-קושי להגדיר בעיה: הגיון זה מציג מצב אנושי אידיאלי אליו ניתן להגיע. הוא מצביע בעקיפין על בעיה: מסיבות שונות נמנעת מבני-אדם רבים החוויה של חיים מושלמים שהרי אילולא-כן, לא היה כל צורך להציג דרך או להשיח. אולם אופן ההצגה הניו-אייגי (הרווח) אינו מציג זאת כך, ופונה מיד לעיסוק בפתרון. אם מדובר היה בזרמים איזוטריים של הניו-אייגי בלבד הייתה בעיה זו זניחה. אך אם נקבל את הטענה הגורסת שהניו-אייגי מצויה בתואם להגיון של האתוס הקפיטליסטי הניאו-ליברלי הרי שיש לנו תופעה רחבה הרבה יותר ועל-כן מרתקת.¹²³³

אעסוק בנושא זה בהרחבה בחלקה השני של העבודה, אך כבר כעת ניתן להבחין כי החמיקה של ההגיון הקפיטליסטי מהגדרה של בעיה ושל מקור אוניברסליים הנה כשלעצמה פרקטיקה מפרידה, מרחיקה ומנכרת.¹²³⁴ אווה אילוז מראה כי בהגיון הקפיטליסטי, הפתרון והדרך - ה-'בריאות' והדרך הנכונה לחיות את החיים - הם אוניברסליים, ואילו הבעיות הן פרטיות, פרטיקולריות ודורשות עבודה אישית דיפרנציאלית.¹²³⁵ הפירוק מתחיל אפוא כבר באופן בו מוצגות הטענות. פרשנות זו מדגישה פן נוסף של הפרדיגמה הבודהיסטית - האוניברסליות שלה: הבעיה, המקור והפתרון משותפים לכולם.¹²³⁶ פרום כמתורגמן של הדרך הבודהיסטית לשפת המערב מנסח את הטענה הזו בצורה חריפה הרבה יותר: האדם המערבי, הוא טוען, משלם 'מס שפתיים' למטרות כמו אושר, חירות או הנאה "אך למעשה אף אחד אינו יודע לשם מה הוא חי; (האדם המערבי) נעדר כל מטרה, למעט המשאלה להימלט מחוסר ביטחון ומבדידות".¹²³⁷ המטרות אותן מציע הקפיטליזם לא רק שאינן ברורות, אלא שהן גם לא ישימות. המטרה היחידה שנותרת בהירה היא ההימלטות מהאופנים בהם מתבטאת דוקה בחיים המודרניים - בדידות וחוסר-ביטחון. תופעות אליהן מתייחסת הפסיכולוגיה כ'פתולוגיות' (דוגמת דיכאון או חרדה), נתפסות על-ידי פרום כתולדה של אבדן דרך רוחני והעדר מגע עם מציאות רוחנית.¹²³⁸ ההגיון הקפיטליסטי לא רק שאינו מתמודד עם דוקה, אס-כן, אלא שהדחיקה של דרך שמתמודדת עם מקורותיה הרוחניים-נפשיים

¹²³² בהשאלה מקאמי ניתן לטעון ששיטות כאלה פונות ל'חמיקה' עוד בטרם עצרו להגדיר אבסורד. ¹²³³ אם נתבונן על טענתה של אווה אילוז לפיה האתוס הקפיטליסטי בן זמנו מגדיר את כולנו כחולים, הרי שנדמה שהאתוס הקפיטליסטי מתכנס אל תוך הפרדיגמה של ארבע האמיתות. אולם הלכה-למעשה, ההגיון המוזר שמייצר הקפיטליזם שונה לחלוטין. בהגיון הקפיטליסטי הניאו-ליברלי אין בעיה ואין מקור. ישנו מצב נשאר אותו מגדירה אילוז כ'הגשמה עצמית' שהוא המצב הבריא. אם ורק-אם אנחנו לא מצליחים להגיע למצב הנשאר, אז (ורק-אז) אנחנו חולים. כלומר, בניגוד לפרדיגמה הבודהיסטית, הבעיה איננה אוניברסלית אלא פרטיקולרית. תהליך האוטומיזציה הקפיטליסטי מתחיל בהפרטה של הבעיה האנושית: הפרודה האנושית מתבוננת החוצה ומבחינה שיכולם בסדר, כולם בריאים, כולם מגשימים. כולם חוץ ממני. לי יש בעיה: אישית, ייחודית, שקשורה להיסטוריה הפרטיקולרית שלי ולנרטיב שהתבנה בי. אילוז, אווה, גאולת הנפש המודרנית, ת"א: הקיבוץ המאוחד, 2012.

¹²³⁴ אני שואל את המושג 'חמיקה' מהביקורת של קאמי על תורות שחומקות מהאבסורד האינהרנטי לטובת טענות אודות גאולה. ¹²³⁵ ולכן גם הטיפול יהיה על-פי רוב פרטי ופרטיקולרי. מסיבה זו מתייחסת אילוז אל הפרקטיקה הפסיכולוגית כסוכנות של תהליכי הפירוק הקפיטליסטים.

¹²³⁶ הגדרה זו מזמינה כמובן ביקורת אנטי-הומניסטית כלפי הבודהיזם. אולם תפקידו של פרק זה הנו להציג את הפרדיגמה, לאו דווקא לצדק אותה. מהפרספקטיבה הזו ההגיון של הניו-אייגי בדומה לאביו הקפיטליסטי הוא הגיון מטעה ומבודד. הגיון שמגביר את ההשתוקקות אל הבלתי-מושג - אל "החיים הטובים" שלא יכולים להתממש במציאות של דוקה. הבידוד והאוטומיזציה מובילים לריכוז יתר בעצמי שמשמש כמגבר לסבל. שברירותיו של העצמי אליה מתייחס הבודהה, כמו-גם התפיסה לפיה העצמי מצוי תמיד במערכת גומלין-הדדית עם כל הסובב אותו הופכים את הריכוז העצמי האגואיסטי-סוליפיסטי למנבא הכרחי של דוקה. ההגיון הקפיטליסטי/ניו-אייגי לא רק שאינו מפחית סבל, אלא שהוא בהכרח מגביר אותו. מעניין יהיה אפוא להתבונן בהמשך על האופנים בהם מושפע הבודהיזם המודרני מהגיון זה.

¹²³⁷ סוזוקי, פרום, דה-מרטינו, זן-בודהיזם ופסיכואנליזה, ירושלים: א. רובינשטיין, 1975, עמ' 125-126. (התפרסם לראשונה ב-1960 בניו-יורק בהוצאת הארפר את רוו). Fromm, E., *Psychoanalysis and zen Buddhism*, In D. T. Suzuki, E. Fromm, & R. de Martino (Eds.), *Zen Buddhism and psychoanalysis*, (pp. 77-141). London: Souvenir Press, 1974. P. 79.

¹²³⁸ בניגוד לאילוז פרום אינו רואה את הבעיה בפסיכולוגיה עצמה אלא בעובדה שהפסיכולוגיה אימצה והטמיעה את ההגיון הקפיטליסטי. לדידו של פרום הפסיכולוגיה אם היא מיושמת כהלכה, "יכולה להיות צעד לעבר הארה" (שם וביתר-שאת בפרק 'ערכים ומטרות בתפיסתו הפסיכואנליטית של פרויד', עמ' 129-136). ראו גם: Taylor, C., *A secular age*, Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007. p. 620.

של אי-הנחת, מייצרת אופנים חדשים של אי-נחת שעשויים להסביר את השכיחות הגוברת של דיכאון וחרדה.¹²³⁹

את הפתרון לבעיה האנושית והדרך מציג פרום כך: "התפתחותו של האדם דורשת את יכולתו להתעלות מעל הכלא הצר של האגו שלו, חמדנותו, אנוכיותו, נפרדותו מהזולת, כלומר... מהבדידות הבסיסית שלו". נראה (להלן) את קרבה הרבה בין ההמשגה הפרומיאנית לזו של הבודהה.

1.1.1 פתרון ודרך: מהפכנות או אוטופיזם?

(3) **התשובה שנותן הבודהה לשאלה השלישית** קשורה קשר הדוק לאופן בו מוגדר מקור הבעיה. אם מקור אי-הנחת הנו השתוקקות שמקורה בהבנה מעוותת של המציאות, צמא שאינו יודע רוויון, הרי שהפתרון הבודהיסטי יוגדר באמצעות מושגים שמתייחסים ישירות לשני רכיבי המקור. אמת האצילים השלישית – הפתרון, מתוארת בהקשר זה כנירואנה. מצב זה מתואר כ- "היעלמות מוחלטת וחידלון של הצמא... ויתור עליו, זניחתו, שחרור ממנו וניתוק ממנו".¹²⁴⁰ הבודהה מציע לפתור את הבעיה בשדה שבו היא נוצרת ואם הנטייה להשתוקקות היא מקור הבעיה הרי שיש לכבותה. מושג שני של פתרון הבעיה הוא מושג ההתעוררות – **בּוּדְהִי** – והוא מתייחס להתעוררות מהמצב המבולבל של הבנה-מעוותת של המציאות הקיומית, התעוררות מן האשליה דרכה אנו תופסים את המציאות באופן אינטואיטיבי. אנו נידונים למרדף מתמיד ולהשתוקקות מתמדת.

אם נשוב אל הפרדיגמה שמתוות ארבע השאלות, הרי שהצגת האמת השלישית חושפת סוגיה הנוגעת ליחסים בין השאלה הראשונה לשלישית. את תשובותיו של הבודהה לשתי השאלות הללו ניתן לאפיין כקיצוניות או רדיקליות. אי-נחת מוצגת כמאפיין מכונן של הקיום האנושי המקיף הן את המציאות הפנימית והן את החיצונית, הן את החוויה החומרית והן את זו הנפשית. מאידך, הפתרון, אף-הוא קיצוני: 'שחרור מלא', 'התעוררות', 'כיבוי' או 'הכחדה' הם מושגים חריפים. המתח בין שני הקצוות עלול להצטייר כבלתי-נסבל – המציאות היומיומית, ה'מצוי', טובלת בביצה של דוקה ואילו הרצוי, ה'התעוררות', נוצצת על פסגתו של הר. המרחק בין שני הקצוות ואורכה של הדרך עלולים להיתפס כבלתי-נסבלים, עצומים ומכריעים. הוא מעורר את השאלה כיצד ניתן לגשר על המרחק בין שני הקצוות כמו-גם תהיה באשר לאופייה של התשובה לשאלה הרביעית המתייחסת לאופנים באמצעותם ניתן להגיע מהמצוי לרצוי, 'הדרך' בשפתו של הבודהה.¹²⁴¹

מרטין בובר מבחין בין שני סוגים של אידיאולוגיות. לאחת הוא מתייחס כמהפכנית ואת השנייה הוא מגדיר כ'אוטופיסטית'. הסוציאליזם המרקסיסטי, המהפכני, מבקש על-פי בובר להביא לשינוי רדיקלי במבנה החברתי מבלי להתחשב בנסיבות ואילו הסוציאליזם האוטופיסטי פועל עם הנסיבות ומתוך שאיפה להביא לשינוי שעשוי להתאים לנסיבות אלה. הסוציאליזם המהפכני מנסה לכוון את האוטופיה הסוציאליסטית כאן ועכשיו בתוך המציאות החברתית הקונקרטית, ואילו הסוציאליזם האוטופיסטי מנסה להגשים את עקרונות היסוד של האוטופיה בתוך מציאות חברתית מורכבת של מקום וזמן.¹²⁴² האסטרטגיה

¹²³⁹ עד-כדי התייחסות ל'הפרעות' אלה כמגיפה. הפסיכיאטר סרוואן-שרייבר מתייחס לעליה מתמדת בשכיחות של הפרעות דיכאון וחרדה בעשורים האחרונים עד לכדי שכירות של למעלה מ-20% בשנים האחרונות. סרוואן-שרייבר, דויד, ללא פריד, ללא פרוץ, ת"א: מטר, 2004. פרק המבוא.

¹²⁴⁰ הדרשה על הנעת גלגל הדהרמה, דְהִמְצִ'קְפֻן־סְטֵנָה סוּטְרָה. התרגום בתוך: צ'ריניאק, א., כתבים נבחרים, בתוך ראהולה, 2004, עמ' 120.

¹²⁴¹ מפרספקטיבה שכזו התפיסה הבודהיסטית עצמה עלולה להפוך גורם נוסף בהגברת ההשתוקקות (לנירואנה) והדחייה (כלפי סבלות-החיים). המשפט האחרון הוא כמובן פרדוקסלי. 'השתוקקות לנירואנה' לוקה במעגליות: השתוקקות לכיבוי ההשתוקקות. אוורסיה לדוקה, תשיג מהפרספקטיבה הבודהיסטית את התוצאה ההפוכה – הגברת הדוקה. השתוקקות או דחיה ביחס לדוקה ממחזרים את מקורה. לכן חשובה כל כך ההתייחסות לפרדוקס זה.

¹²⁴² הצגת הגישה האוטופיסטית בפרק זה מתייחסת לפרק ב' של 'נתיבות באוטופיה' – 'היסוד האוטופי בסוציאליזם'. בובר, מ., נתיבות באוטופיה, ת"א: עם-עובד, תש"ז. עמ' 22-15.

המרקסיסטית הנה אפוא אסטרטגיה מהפכנית: אסטרטגיה שמבקשת להפוך את הסדר הקיים. האסטרטגיה האוטופיסטית מתנערת מהמשגה של 'מהפכה' ובוחרת ב'רציפות', שבתוכה אין מהפכה אלא הפקה, חשיפה והרחבה של מציאות שנתגדלה כבר עד למידתה האפשרית". זוהי אסטרטגיה של יצירה של מקום עבור האוטופי, בשביל ה'נשאף', "כדי שיבוא לידי התמלאות מחר".¹²⁴³

את הפער בין שתי האידאולוגיות ניתן למקם ביחס שלהן לשאלה הראשונה והשלישית: הדיאגנוזה של המצב החברתי בשתי התורות דומה. שתייהן מבחינות בעיוותים שבסדר החברתי, בעוול ובאי-הצדק. אולם בשעה שהאידאליזם המרקסיסטי המהפכני דוחה אותם לחלוטין, הרי שהאוטופיזם הבובריאיני שואף להרפות מתנועה נפשית של דחייה כלפי המציאות. מדובר בנקודה מעודנת שדורשת הסבר. דחייה ושנאה אינן יכולות להוביל לתיקון מדויק, על-פי בובר, משום שהן מעצימות את הניכור וסותרות את אופיו של התיקון המבוקש. האוורסיה, השנאה וביטוייהן המעשיים יוצרים פער בלתי-ניתן-לגישור בין מטרה לדרך בהגות המרקסיסטית. פער שהופך לדידו של בובר את האידאולוגיה המרקסיסטית לשגויה בהכרח. אם הבעיה היא אי-צדק והפתרון הוא חברה צודקת, הדרך חייבת להיות אף-היא דרך של צדק. בובר דורש קוהרנטיות בין הרכיבים השונים של האידאולוגיה. לדידו המטרה לא יכולה לקדש אמצעים שסותרים אותה.¹²⁴⁴

1.1.2 פדגוגיה של דוקה:

הדרך בה מסביר סטיבן בצ'לור את ארבע אמיתות האצילים עשויה להבהיר נקודה זו. בצ'לור מתייחס לארבע האמיתות לא כשיטה-מחשבתית אלא כתיאור פדגוגי של תהליך מדיטטיבי. לא כארבע 'אמיתות' יסודיות של התורה הבודהיסטית אלא כארבע תובנות חווייתיות שמתארות את התהליך שמתרחש בתרגול הבודהיסטי: הכרה ראשונית באי-הנחת מאפשרת התבוננות בה והבנתה; ההתבוננות באי-הנחת ובדרכים בהן היא מתהווה מאפשרת הבנה של מקורותיה, (בורות שמובילה להשתוקקות); ההבנה של המקורות והתבוננות בהם יוצרת את התנאים לרגעים של כיבוי ההשתוקקות וחוויה של נירוואנה; החוויות הללו הן נקודת היציאה לדרך הבודהיסטית, לדידו של בצ'לור.¹²⁴⁵ זהו תהליך ספירלי, מתחדש-תמיד שנקודת המוצא שלו היא דוקה. רק נוכחות **עם** הדוקה עשויה לאפשר את התהליך של ארבע האמיתות והיא נקודת-הראשית המתמדת של הדרך. הציפייה להיעלמות הדוקה לא רק שאיננה הגיונית אלא שהיא אף פוגעת ביכולת ליצור שינוי: היא מערפלת את האפשרות להבין את הבעיה ומקורה ולכן גם את הפתרון והדרך שקשורים לאופן בו מתקיימת הבעיה.

תפיסת-עולם שמתנתקת מהתבוננות-מתמדת בבעיה אליה היא מתייחסת ומתמקדת רק ביצירת פתרון תהיה חייבת להציע פתרונות שהולכים ומתרחקים מהמציאות וקשייה. הפתרונות הללו יהיו מנותקים מהמציאות ולכן, בסבירות רבה, לא-ישימים. במקביל, המיקוד בפתרונות מדומיינים והפניית-המבט מהבעיה תוביל בהכרח לאוורסיה גוברת כלפי הבעיה. מעגל הקסמים שנוצר בהתנהלות שכזו הוא מעגל של ניתוק גובר-והולך מהמציאות לטובת דמיונות אוטופיים, תוך שאט-נפש גוברת מהמציאות הדיסטופית. מעגל הקסמים הזה עשוי להסביר את הנכונות המהפכנית לבחור בדרך שמנותקת כל-כך מעקרונות-היסוד

¹²⁴³ שם, עמ' 20.

¹²⁴⁴ שם, 20: "ואילו הסוציאליזם ה'אוטופי', הלא-מארכסיסטי רוצה בדרך שהיא שווה במהותה למטרה: הוא ממאן להאמין בכך, שיש לסמוך על ה'קפיצה' העתידה לבוא ולעשות בינתיים את ההיפך ממה ששואפים לו."

¹²⁴⁵ Batchelor, Stephen, Secular Buddhism, in: *Journal of Global Buddhism*, Vol. 13, 2012. Pp: 87-107.

ניתן למצוא התייחסות מקבילה אצל שולמן שמתייחס אליהן כאל ארבע 'תצפיות' אשר מתרחשות במהלך מדיטציה. ההקבלה היא בהתייחסות לארבע האמיתות באופן אותו ניתן להגדיר כפדגוגי או תהליכי, זאת בשונה מההתייחסות אל האמיתות כאל אמיתות אונטולוגיות או אפיסטמולוגיות. ראו: Shulman, E., *Rethinking the Buddha - Early Buddhist Philosophy as Meditative Perception*, Cambridge University press, in press.

של האוטופיה: הסבל הכרוך בפער הגובר והולך בין מציאות לאוטופיה הופך בשלב מסוים כה גדול עד שכל אמצעי שעשוי להביא להיפסקותו נראה כשר.

יחס זה לדרך משפיע גם על האופן בו מתייחסים למציאות הנוכחית, ל'מצוי'. בשעה שהתפיסה המהפכנית דוחה את המציאות באופן מוחלט הרי שבתפיסה האוטופיסטית המצב הנוכחי, המעוות, נתפס כבסיס ממנו צריכה להתחיל הדרך. זהו החומר שאתו עובדים. החומר ממנו, ורק ממנו, ניתן להתחיל בעיצוב האוטופיה. לדידו של בובר, ההתבוננות-החוזרת בעיוות החברתי ב'עיקולו של המעוקל' היא נדבך הכרחי בתהליך היצירה של החזון והאוטופיה. העיוות החברתי, ה'מעוקל', לא רק שאינו 'רוע', אלא שהוא מקבל פה ניחוח חינוכי. ה'מעוקל' הוא חלק הכרחי מהפדגוגיה של השחרור משום שההתבוננות בו מכשירה את הנפש לפיתוח חזון.¹²⁴⁶

המחשבה האוטופיסטית מצביעה על האופנים בהם הלך-רוח זה רלבנטי לכל גישה מהפכנית. לדידו של אלבר קאמי, האוטופיה אינה אפשרית. עובדה-קיומית זו מהווה עבורו הוכחה לנואלותה של הגישה המהפכנית. האווריסה המהפכנית כלפי המציאות הקיומית היא זו שבבסיס הנטייה המהפכנית לאלומות שרק מגבירה את אי-הצדק והכאב בעולם. היא הבסיס לחוסר היכולת שלה לעבוד עם המציאות ובהתאם למציאות. האווריסה מטילה צל שמונע התבוננות בהירה על המציאות, התבוננות שמהווה תנאי הכרחי למלאכת התיקון מהפרספקטיבה האוטופיסטית.

1.1.3 תיקון והגשמה בדרך הבודהיסטית:

ההגדרה הזו של 'תיקון' מפנה אותנו לפער ביחסן של שתי הגישות לתשובה השלישית. מבחינתו של מרקס האוטופיה הסוציאליסטית היא הצעה מעשית לפעולה אותה ניתן לממש באמצעות מהפכה. עבור בובר הציור האוטופי הוא מקור השראה למלאכת התיקון. מקור השראה שמגדיר מחדש בכל עת את החזון, אך אין אפשרות לממשו כפי-שהוא.¹²⁴⁷ זהו ציור מתחדש-תמיד המתהווה בכל זמן בתואם למציאות החיה והנושמת של התקופה. מלאכת היצירה הנה אפוא מלאכה של תיקון המציאות הקיימת לאור החזון. לא מלאכה שבה 'עולם ישן עד היסוד נחריבה' כדי ליצור מחדש, אלא מלאכה שפועלת עם החומר הקיים ומתוכו – תיקון. לתפיסת התיקון מוסיף בובר את רעיון 'ההגשמה' שהנה התהליך שבו עקרונות-היסוד של האוטופיה הופכים גשמיים-ממשיים בתוך המציאות הקונקרטית, בתוך "החומר הסרבני".¹²⁴⁸ תפיסת ההגשמה משלימה את תפיסת התיקון: היות שמלאכת התיקון היא אינסופית, היות שהיא אינה צועדת לקראת רגע מהפכני, מייחס הסוציאליזם האוטופיסטי חשיבות רבה להווה ודוחה את הקרבת ההווה לטובת מחר מושלם. עולה מכך שאת האוטופיה יש להגשים כאן ועכשיו למרות התנאים או נכון יותר: עם התנאים. תפיסה זו קוהרנטית לאופן בו מבין בצילור את ארבע האמיתות. לדדו, ההגשמה הבודהיסטית, נירוואנה, אינה נקודת סיום אלא חוויה מתחדשת שמתרחשת בכל רגע בו נעדרות בורות והשתוקקות.¹²⁴⁹ אולם המתח בין מהפכנות ואוטופיזם, בין סיום להגשמה מתקיים גם בתוך השיח הבודהיסטי והוא אחד המרחבים בהם מתקיימת הבחנה בין דרכים בודהיסטיות שונות.

האמת הרביעית אודות דרך (4) מתחילה אם-כן בהפניית-המבט אל הדוקה ומקורותיה, אל-מול נטייה להתכחשות אליה כמאפיין קיומי. תפיסת ההגשמה עלולה לשחק לידיו של הסנטימנט המתכחש ולעודד הדחקה והכחשה של דוקהה. המיקוד בניסיון לחוות נירוואנה כאן-ועכשיו ברגע הנוכחי, עלול להוביל

¹²⁴⁶ הדימוי של המעוקל והתהליך הפסיכולוגי שתחילתו בהתבוננות במעוקל וסימומו בציור האוטופי מצוי בעמ' 15.

¹²⁴⁷ באשר לאופן שבו מגדיר בובר את האופן בו שב ונוצר החזון הסוציאליסטי ראו: בובר, 1947, עמ' 15-16.

¹²⁴⁸ שם, 22.

¹²⁴⁹ ראוי להדגיש כי פרשנות זו איננה עומדת בקנה אחד עם הפרשנות המקובלת של נירוואנה או עם האופן בו היא מתוארת בקאנון הפאלי.

להדחקה והכשרה של דוקהה. תפיסת התיקון התהליכית לעומת זאת, עלולה לשחק לידי הנטייה לאוורסיה והתנגדות למציאות הדואבת: הקיום מקולקל, מעוות, לכן צריך לתקן אותו. התבוננות חוזרת ונשנית בסבל ומקורותיו עלולה להוביל תודעה לא-מיומנת לנטייה מהפכנית – לרצון להיפטר מדוקהה ומהאוורסיה אליה, על ידי הכחדה של העצמי שחוה שוב-ושוב השתוקקות, (ולא את ההשתוקקות עצמה). מודעות לנטייה של התודעה לעוות רעיונות בהתאם לנטיות האישיות עומדת בבסיס הדיאלוג בין הנדבכים השונים של הדרך בתורה הבודהיסטית. אחד החידושים החשובים של צונג-קהפה הוא הניסיון לשלב בין דרך מדורגת שהנה דרך של תיקון לבין התרגול הטנטרי אליו ניתן להתייחס כתרגול של הגשמה.

אולם עדויות לדיאלוג שכזה ניתן למצוא כבר בתיאור האמת הרביעית: הקונספט של 'דרך' מהדהד לתפיסה תהליכית של תיקון, תהליך ארוך טווח של פיתוח וטיפול. אולם התבוננות על רכיבי הדרך מצביעה על ממדים של הגשמה בתוך הדרך. כך התרגול של 'התכוונות נכונה' מדגיש התכוונות של וויתור (renunciation, letting go) ואי-היאחזות.¹²⁵⁰ אל הנכחה של התכוונות שכזו ניתן להתייחס כאל הגשמה: רגע של אי-היאחזות הנו רגע נטול-השתוקקות, זהו רגע של חוכמה. בהעדר השתוקקות לא יכולה להיות נוכחות של דוקהה וישנה אפוא הגשמה של נירוואנה. אתייחס בהרחבה לנושא זה בחלקה השלישי של העבודה, אך כבר עכשיו ניתן לזהות יחס דיאלקטי בין תיקון להגשמה. האימון, התהליך, הדרך, יוצרים את תנאי האפשרות לרגעים של הגשמה וההגשמה מעצימה ומחזקת את התהליך, את מלאכת התיקון.¹²⁵¹ אופן ההצגה הקלאסי של האימון במדיטציה, ממקם גם אותה במרחב התיקון. מדיטציה מעצם הגדרתה היא תהליכית, היא מתייחסת למושג 'בהווה' בו השתמש הבודהה שמשמעותו פיתוח וטיפול. אולם אם נתבונן למשל על האופן בו מוצג התרגול הרי שזהו תרגול שמחייב נטישה רגעית של השתוקקות והיאחזות.¹²⁵² בדומה לתרגול של התכוונות נכונה, גם תרגול שכזה עשוי להביא לרגעים של הגשמה. טענתו של מאסטר הזן דוגן לפיה אני מתרגל לא כדי 'להפוך לבודהה', אלא משום שאני בודהה מתיישבת אף היא עם תפיסה זו.¹²⁵³ בטקסט הוא מתאר תהליך שתחילתו בלימוד עצמי אשר מבשיל לרגעים של הגשמה בהם נושרת חוויית הנפרדות של העצמי. רגעי 'השרה' שכאלה הנם רגעים של נירוואנה – הפסקה, כיבוי. אלה מאפשרים את השיבה המחודשת להתבוננות על המציאות, את הלימוד ה'עצמי' שמתחיל על-פי בצ'לור בלימוד הדוקהה ומקורותיה.¹²⁵⁴

¹²⁵⁰ דהאמהצ'קפוטנה סוטה.

¹²⁵¹ משל בודהיסטי בן ימינו מתייחס להתעוררות כאל תאונה – אתה לא יכול לתכנן אותה. אבל אתה יכול להיכנס למכונית, לעלות על הכביש ולקוות לטוב. במשל הזה הנהיגה על הדרך מדומה למלאכת התיקון; רגעים בלתי-תלויים של תאונת-התעוררות מתרחשים משום שאנחנו על הדרך וללא קשר הכרחי לאופן בו פִּינוּנוּ או תכננו את האימון שלנו. באופן הזה משרת התיקון את ההגשמה. (כך מתייחס גם בובר להתרחשות של זיקת אני-אתה: יש בהם גם 'רצון' וגם 'חסד').
הגיון דומה ניתן לראות גם באימון השני – האימון במוסר. העיקרון-המסדר בבסיס האימון המוסרי הנו עקרון אי-האלימות או אי-הפגיעה והוא מוצג באופן בהיר שנוגע לכל תחומי החיים. באימון במוסר ניתן לראות הנכחה של התעוררות: התודעה הערה אשר מכירה בהתהוות-הגומלין ההדדית ובאורגניות של הקיום איננה יכולה לפגוע. אורח-חיים של אי-פגיעה הנו אפוא הגשמה של התודעה-הערה. ההגיון הפסיכולוגי במקרה זה התנהגותי: הוויה של הגשמה או מעשה של הגשמה הוא מעשה שאחריו עשוי "להימשך הלב". ההגשמה יוצרת את התנאים לתיקון: ההגשמה המוסרית יוצרת את תנאי האפשרות לחוויה של התהוות-גומלין, לחוויה של הקיום-השלוש משום שמתקיימת בה אי-השתוקקות. יש בה את הפוטנציאל לקריסה של חומות של חשדנות, עוינות ורצון-רע, לטובת פתיחות, רצון-טוב ואהבה. חוויה רגעית זו, מאפשרת דיוק של מלאכת התיקון התהליכית משום שבהירות באשר לאופיו של המצב הנפשי אליו מכוונת הדרך מאפשרת דיוק של האימון בה.

¹²⁵² למשל, הדרך בה הוא מוצג במהא-סטיפתהאנה סוטה, DN-22.
¹²⁵³ התרגול עצמו, כדי להצליח, מחייב הלך-רוח של הגשמה. איננו יכולים לכפות או לדחוק הגשמה, אך אנחנו יכולים לנסות לנטוש מצבי תודעה של השתוקקות, דחייה והיאחזות, רגעים של נטישה או וויתור שכאלה הנם רגעים של הגשמה. דוגן מציע למעשה שהתהליך המתקן של 'לימוד-העצמי' פירושו ההכרחי הוא גם הגשמה של 'שכחת-העצמי'. הוא אומר: דוגן, אצל רז, עמ' 197. הרחבה אודות תפיסה זו בעמודים 194-197. רז, י, 'זן בודהיזם – פילוסופיה ואסתטיקה', ת"א: משרד הביטחון, 2006.
¹²⁵⁴ אצל דוגן, החוויה הא-דואלית של העדר-נפרדות מתייחסת להתעוררות. אדגיש שוב כי הפרשנות של בצ'לור רחוקה מהפרשנות הבודהיסטית המקובלת ולמעשה עם חלק ניכר מכתבי הקאנון הפאלי.

1.1.4 סיכום: אלטרואיזם וחמלה בדרך הבודהיסטית -

מטרתו של פרק זה הייתה להציג את הלך-הרוח הבודהיסטי כפי שהוא מתבטא בארבע אמיתות האצילים. הראיתי לעיל שישנה חשיבות לא רק לתכנים של 'ארבע האמיתות', אלא גם לאופן הצגתן וליחסים הפנימיים ביניהן. את אלה הגדרתי כ'פרדיגמה של ארבע האמיתות' אשר מאפשרת הבחנה אנליטית בין שיטות-מחשבה על-פי תשובותיהן לארבע השאלות.

אחד ממאפייניה הייחודיים של הפרדיגמה הבודהיסטית הנה בהתייחסות ל'בעיה אנושית' כנקודת-ראשית מחשבתית וההבחנה בין בעיה זו לבין מקורה. הדיאלוג בין החשיבה הבודהיסטית לשיטות-מחשבה אחרות הדגים כיצד ההתייחסות לשני המאפיינים הללו יוצרים הבדלים עצומים בין השיטות. הדיאלוג וההתבוננות על שיטות ביקורתיות באמצעות הפרדיגמה הבודהיסטית יוצרים פרספקטיבה פרשנית באמצעותה ניתן להבחין בן הגישות. הדיאלוג מציע גם מרחב פרשני לדרך הבודהיסטית, דוגמת הצפת השאלה באשר לאופייה של האוטופיה הבודהיסטית - הנירוואנה. האם התיאור המפורט והקונקרטי של נירוואנה מטרתו ליצור מקור השראה 'אוטופיסטי' או שמדובר בחזון ל'מהפכה-פנימה' אותה יש לממש בהקדם.¹²⁵⁵

אם משווים את הפרדיגמה הבודהיסטית לפרדיגמות אנליטיות אחרות דוגמת זו של לם, בולטת נוכחותה של השאלה השנייה כשאלה שמפנה את המבט פנימה.¹²⁵⁶ תורות חברתיות וקיומיות רבות מתארות קושי בקיום האנושי. אולם עובדת-קיומו של קושי אישי אינה מחייבת פתרון פנימי. בדומה למהלך המרקסיסטי היא עשויה להזמין פתרון פוליטי ששואף ליצור התמודדות מערכתית עם הקושי האישי. ניסיתי להראות כאן שבהירות וצלילות באשר למקורות הקושי ישפיעו על האופן בו מתפתחת שיטת-מחשבה. אם נקבל את ההנחה האוטופיסטית שחווית הניכור איננה נובעת רק מתנאי הייצור והעבודה אלא קשורה גם לאופן בו נוטים בני-אדם לחוות את המציאות אפריורי,¹²⁵⁷ הרי שפתרון שמתמקד בחיצוני בלבד לא יציע התמודדות שלמה עם הבעיה האנושית. השיטה הבודהיסטית ממקדת את תשומת-הלב בתודעה-האנושית: הבעיה מתוארת בראש-ובראשונה כבעיה פנימית-תודעתית. המקור הוא בתודעתנו המתעתעת ולכן גם הפתרון חייב להיות פנימי: כיבוי ההשתוקקות.¹²⁵⁸

לאורה של ההפניה העקבית פנימה, עשויה מרכזיותו של התרגול המוסרי בדרך הבודהיסטית להפתיע.¹²⁵⁹ אולם התבוננות צלולה על ארבע האמיתות מבהירה כי התייחסות שכזו תהיה מוטעית וכי אין כל הטיה במרכזיותו של התרגול המוסרי: מקור הדוקהה הנו בלבול באשר לטבע-הקיום. נדבך מרכזי של הבלבול הנו אשליית הקיום העצמי הנפרד אשר מובילה להשתוקקות לקיום. בהקשר הזה ניתן אפוא להתייחס לשחרור מהסבל ככיבוי של ההשתוקקות לקיום כעצמי נפרד.¹²⁶⁰

בדרך הבודהיסטית, השחרור מהנפרדות, איננו מפנה אותנו לעברה של ישות שבתוכה כולנו מוכלים.¹²⁶¹ כיבוי ההשתוקקות לקיום נפרד לא נעשה על-ידי התאחדות. תהליך השחרור פה הוא תהליך של פירוק והוא

¹²⁵⁵ מבלי להתיימר לענות לשאלה זו בשלב זה, ראינו שאל 'ארבע האמיתות' ניתן להתייחס כאל ארבע עובדות קיום 'אוטולוגיות' אך ניתן גם לפרש אותן כהנחות לתהליך תרגולי/ פדגוגי של התבוננות והעמקה ספירלית בחוויה של ארבע האמיתות.

¹²⁵⁶ לם, 2000, אליו התייחסתי בהרחבה לעיל.

¹²⁵⁷ התייחסתי לעיל לטענותיו של פרום בנושא. טענות דומות ניתן למצוא גם אצל בובר וקאמי.

¹²⁵⁸ רז מסביר זאת באופן בהיר: "הטענה החזקה שמביא הבודהה אל פתחנו היא שהסבל בא לא בשל סיבות קוסמיות, בשל חטא קדמון, בשל חטאינו לאלוהים או בשל יחסי כוחות כלכליים או מעמדיים; מקור הסבל הוא בתודעתנו המתעתעת. הסבל מתחיל אצלנו. הסבל מתעצם אצלנו. והסבל אינו מסתלק, כי אנחנו מייחסים אותו ל"עולם" – לפוליטיקה, למזג האוויר, לגורל, לבני הזוג שלנו, למצב הכלכלי. תורת הבודהה מחזירה לפתחנו את האחריות לסבל, אבל היא מביאה לפתחנו גם את אחריות הריפוי. אם מקור הסבל הוא בתעוועי התודעה, גם מקור הריפוי הוא באימון התודעה", רז, 2006, 16-17.

¹²⁵⁹ אם נתעלם ממרכזיותו של התרגול המוסרי, ניתן היה לטעון שהדרך הבודהיסטית הנה דרך סוליפיסטית: הבעיה, מקורה וסיומה פנימיים. הדרך פנימית אף-היא ובמרכז לימוד ושקיעה מדיטיבית-מנותקת פנימה.

¹²⁶⁰ רז ממשיך: "הסבל, אם כן, נובע מפער שבין המציאות כפי שהיא לבין ציורי המציאות שלנו, ובמיוחד ציור האגו שלנו והצמא הגדול לספק את צרכיו ואת תשוקותיו". ההמשגה המתייחסת ל-'השתוקקות לקיום' מצויה כבר בסוטה על הנעת הדהאמה, שם היא מנוסחת כ'צמא להתקיים ולהתהוות', (כך בתרגום של צ'רניאק אצל ראהולה, 2004, עמ' 54-55 ששונה מהנוסח של טל, 2006 שהבאתי לעיל).

¹²⁶¹ תיאורית או פנתיאיסטית

מוגדר במושגי היסוד של הדרך: אָג-אטמן ויריקות, שמתארים את העדרותה של עצמיות נפרדת וקבועה. מושגים אלה מבהירים כי לא קיים 'עצמי' שמתאחד ולא קיימת ישות שלתוכה מתאחדים. ניתן להתייחס אך ורק לאקולוגיה רוטטת של קיום-שלוש שבתוכה אין משמעות ל'עצמי' בנפרד מהאקוטופ.¹²⁶² כיצד יכולה אפוא תורה שכזו להיות סוליפסיסטית?¹²⁶³

תיאור זה של הדרך הבודהיסטית מנהיר את מרכזיותו של התרגול המוסרי לדרך הבודהיסטית. אולם הדגש האגואיסטי נוכח באופן בולט ברבים מרכיבי הדרך. הוא מצוי בתפיסות היסוד הקיומיות-פסיכולוגיות הטוענות להעדר-עצמיות נפרדת וקבועה (אָג-אטמן), והוא מקופל בהנחות המוצא של חוק הקרמה ושל האימון בהתכוונות נכונה ובאי-פגיעה.¹²⁶⁴ למעשה הדרישה היא רחבה הרבה יותר והיא מתוארת בדאמהפאדה כך: **"המנע מרע, עשה טוב, טהר את התודעה"**.¹²⁶⁵

הימנעות מעשיית רע היא השלב הראשון – המינימליסטי, השלב השני הוא עשיית טוב, התרגול הפנימי של טיהור התודעה ממוקם שלישי.¹²⁶⁶

חלק מרכזי מהתפתחותו של הבודהיזם המאוחר – המהאיאנה – הנו היצירה של בהירות לגבי מרכזיותה של ההתכוונות האלטרואיסטית בדרך הבודהיסטית.¹²⁶⁷ אל-מול פרשנות סוליפסיסטית מוטעית מדגישים הוגים כמו הדלאי לאמה ותיק נא-האן את הקשר לאחרים ואת התרגול החברתי של החמלה. הדלאי לאמה גורס כי 'התכוונות נכונה' הנה התכוונות אלטרואיסטית של חמלה¹²⁶⁸ והיא חייבת להיות נדבך יסודי ומכונן של התרגול:

"יצירה וטיפוח הכוונה האלטרואיסטית הוא דבר יסודי כל-כך,

עד שהוא מכיל בתוכו את כל היסודות המהותיים של כל שאר התרגולים הרוחניים".¹²⁶⁹

שני ההוגים שמים דגש רב על התהוות הגומלין-ההדדית כמאפיין יסודי של המציאות הקיומית ועל ההתעוררות כהבנה של מציאות זו. אל התהוות הגומלין מתייחסים כאל צדו השני של מטבע הריקות. זרמים שונים בבודהיזם הדגישו קצוות שונים בהתאם לתרבות ולרוח הזמן – הקצה המפרק, הדח-קונסטרוקטיבי מחד, והקצה המחבר, האקולוגי, ההדדי.¹²⁷⁰ יש להניח שבתקופות של קהילתיות וערבות-הדדית, תקופות

¹²⁶² הרטט הוא רטט הארעיות והחולפיות שבו אין משמעות לעצמי נפרד אך גם אין משמעות לאקוטופ ללא חלקיו. בתפיסת הריקות גם ה'אקוטופ' ריק מקיום עצמי נפרד וקבוע. ה'אקוטופ' לא מקבל בתורה הבודהיסטית מעמדי יישי – ישות, אף הוא שברירי.

¹²⁶³ ולאחר שזה נאמר הכרחי לציין את הביקורת של הבודהיזם המאוחר על מסורות של הבודהיזם הקדום. הבודהיזם המהאיאני גורס שהאופן שבו מוצגת הדרך בבודהיזם המוקדם עלול להוביל להבנה מוטעית ולמיקוד סוליפסיסטי בתיקון האישי והפרטי. ביקורת זו מתמקדת לא רק בבעיה המוסרית של תפיסות שכלאלה אלא בעיקר בחוסר האפקטיביות שלהן. אם נקבל את העיקרון הבובריאני לפיו הדרך צריכה להיות דומה למטרה, הרי שישנה בעיה בדרך שבה אני דואג כל הזמן לעצמי, לשחרור שלי, כאשר המטרה היא להתעורר לתוך מציאות שבה אין 'עצמי', אין 'שלי' ואין נפרדות ביני-לבין-אחר. תרגול ממוקד-עצמי ייצור נטייה פנימית אגואיסטית שתהיה, מן-הסתם, לרוץ בדרך לשחרור מהאגו. הביקורת פה היא ביקורת פדגוגית, שיטתית. שטוענת שחוסר הבהירות באשר לטיבה של הדרך עלול ליצור בלבול. [Gyatso, Tenzin, The Fourteenth Dalai Lama, The World of Tibetan Buddhism: An Overview of Its Philosophy and Practice](#), Boston: wisdom Publications, 1995.

¹²⁶⁴ מתיאור שכזה עולה כי ארבעה מתוך שמונת רכיבי הדרך הנם רכיבים שעוסקים באופן מובהק ביחס שלנו לסובבים אותנו. כך בתיאור של ההתכוונות הנכונה במהא-סטיפתהאנה סוטה: "ומה, בהיקהו, היא התכוונות נכונה? החשיבה על פרישות, חשיבה על אי אלימות, אי שנאה וכעס, החשיבה על אי פגיעה, זו נקראת התכוונות נכונה". DN 22, (בתוך: שוורץ, 2004. שוורץ משתמש במושג 'חשיבה' נכונה, טל מתייחס ל'השקפה' נכונה – אני מתרגם כאן 'התכוונות' נכונה).

¹²⁶⁵ Avoid Evil, Do Good, Purify the Mind, This is the teaching of all Buddhas. (Dhammapada 183).

¹²⁶⁶ בסוטרות של המהאיאנה, דוגמת 'התעוררות האמונה במהאיאנה' מופיעים הסברים לסדר הקדימות התרגולי הזה.

¹²⁶⁷ רז, 2006, 24-26. התרגול המהאיאני על-פי רז שם את החמלה האקטיבית כפרקטיקה מרכזית של התרגול. בהמשך לדלאי-לאמה (להלן) אני מתייחס להתכוונות של החמלה כהתכוונות אלטרואיסטית לאור הדגש על רוחותם של אחרים.

¹²⁶⁸ הכוונה לבודהיציטה כפי שמגדיר אותה הדלאי-לאמה, ראו:

גיאצו, טנזין, הדלאי לאמה ה-14, **התמרת התודעה – הנחיות ליצירת חמלה**, תל אביב: ידיעות אחרונות, 2004, עמ' 51.

¹²⁶⁹ הדלאי-לאמה, 2004, 53. אם אנו מתייחסים לבודהיציטה כאל 'התכוונות נכונה' שהנה נביעה ישירה של 'ההבנה הנכונה' של המציאות הקיומית, הרי שהיא מכילה בתוכה את כל האימון בחוכמה ששאר האימונים הם נביעה שלו. התכוונות זו, הנה אפוא הגשמה של החוכמה מרגע התרגול הראשון. היא הגורם שהופך כל פעולה לפעולה של התמרת התודעה, (הדלאי לאמה, 2001, 119).

¹²⁷⁰ על-פי תפיסת הריקות שני הקצוות הללו לא רק שאינם סותרים, אלא שהם משלימים. ראו הרחבה בפרק השני ולדוגמא אצל: Newland, G., [Introduction to Emptiness: As Taught in Tsong-kha-pa's Great Treatise on the Stages of the Path](#), Ithaca: Snow Lion Publications, 2009, Pp. 32-39.

בהן תפס עצמו הפרט בראש ובראשונה כחבר בקהילה, היה צורך בדגש יָתֵר על דה-קונסטרוקציה. בעידן של אטומיזציה ואינדיבידואליזם מבקשים מנהיגים בודהיסטים רבים להדגיש את החיבור והקשר-לאחרים שהוא צדה השני של העדר-העצמיות. התפיסה האורגנית מתייחסת אל כל 'עצמי' כאל רכיב בתוך האקוטופ. אהבה, חמלה ודאגה-מעשית מוצגות כתגובה טבעית לתובנה של הקשר-לאחרים.

חמלה, מצטט רז את הבודהה הנה "מה שגורם ללבו של האדם לרעוד בשל צעריו של האחר". "זוהי הפעולה" ממשיך רז, "שבאה בשל ההיענות למה שהוא איבר אחר בגוף הכולל".¹²⁷¹ לחמלה ישנם שני ממדים: ממד רגשי שיוצר שאיפה להקלה בסבלם של האחרים וממד של פעולה. הגדרתה הבודהיסטית של חמלה הנה אפוא: מחשבה ורגש המאופיינים בשאיפה מחד וברצון מעשי ומחויב מאידך, לעשות מעשה על מנת להקל על סבלם של אחרים ולסייע להם להשיג שחרור מהסבל.¹²⁷²

הגישות שמוצגות כאן מעמידות את ההתכוונות החומלת ואת הפעולה של החמלה במרכז הדרך הבודהיסטית. אולם גם הדגש על חמלה, אלטרואיזם או מוסר איננו מפחית מהטענה לפיה הדרך הבודהיסטית מתייחסת בראש ובראשונה לתודעה. הבעיה האנושית, מקורה ופתרונה – בתודעה. זו אמנם לא בעיה אישית ולכן אנו מחויבים לטפל בסבל הכללי (חמלה) ובוודאי שלא להוסיף לו (מוסר), אולם זירת-הפעולה המרכזית הנה התודעה. התרגול של החמלה ובוודאי שהתרגול המוסרי יתייחסו פעמים רבות אל עולם החומר ואל החוץ – אל אופנים בהם נוצר סבל בעולם, אולם הבודהיזם נבחן מגישות אלטרואיסטיות אחרות במתן קדימות לשינוי התודעה (ראו להלן ובחלק השלישי של העבודה).

2. בודהיזם מעורב חברתית, פדגוגיה ביקורתית ודרך הבודהיסטוּה – 'הבודהיסטוּה'

חוזר לעולם'

הבודהיזם המעורב חברתית משכלל את הטיפול במקורות החיצוניים של הסבל וגורס כי באותו אופן שעלינו להיות אפקטיביים בבואנו לטפל במצוקות הפנימיות, כך עלינו להיות נבונים ואפקטיביים בבואנו לטפל במקורות חיצוניים של סבל. גישה זו גורסת כי האופן בו מובנה העולם החיצון משפיע לא רק על הסבל החומרי אלא שהוא מביא גם להעמקה של השתוקקות, דחייה ובלבול פנימיים. מלחמות מביאות לא רק למוות, פציעה ורעב. הן מביאות גם להעמקה של השנאה, ההשתוקקות והבלבול. המקורות הללו של דוקהה דורשים אפוא טיפול ושירוש. באותו אופן שבו מבקרים זרמים אוטופיסטיים את המיקוד המרקסיסטי בחיצוני, מבקר הבודהיזם-המעורב זרמים בודהיסטיים שמתעלמים ודוחקים את החיצוני וממקדים את התרגול כולו בפנימי.

בעמודים הבאים אציג באופן ממוקד את הבודהיזם המעורב-חברתית בתוך ההקשר של הפרדיגמה הבודהיסטית בכללותה ותוך התייחסות ספציפית לבודהיזם הטיבטי. זאת על מנת להציג את המרחב הרעיוני בו עשויות להתקיים תיאוריה ופדגוגיה ביקורתית בודהיסטית.

רוברט הטס מגדיר את הבודהיזם המעורב-חברתית כ-"תרגום של בודהיזם אל תוך ה'מערב' בתנאים של גלובליזציה".¹²⁷³ הבודהיזם המעורב מבקש לבחון כיצד משפיעה ההווה המערבית על האופן בו מכוונת התודעה במערב, על הדרך בה נחוות דוקהה בימינו ועל האופנים בהם ניתן להציע להביא לשחרור או הקלה של דוקהה. הבודהיזם המעורב-חברתית אינו יכול לקבל את הטענה הביקורתית הקיצונית לפיה תודעת

¹²⁷¹ רז, י., בתוך: ראהולה, ו., מה שלימד הבודהה, תל-אביב: כתר, 2004, 15. הציטוט של הבודהה אף הוא משם. ההדגשה שלי.

¹²⁷² הדלאי לאמה, 2004, עמ' 67-68.

¹²⁷³ ההגדרה של הטס רחוקה מלהיות מספקת או מדויקת. הבודהיזם המעורב איננו תופעה מערבית, אלא תופעה חוצת-גבולות. היא מדויקת בכך שזוהי אכן משימה מרכזית של הבודהיזם המעורב במערב. אתייחס לכך בהרחבה בחלק השלישי של העבודה. Hattam, 2008, PP. 109-136.

הסובייקט מכוננת ברובה על ידי ההוויה הקפיטליסטית.¹²⁷⁴ מאידך-גיסא, אין הוא יכול לקבל תפיסות בודהיסטיות קיצוניות אשר מניחות כי על ההתמודדות עם דוקה להתרחש אך ורק בשדה התודעה ולא בשדה ההוויה. ניתן אפוא לאפיין את הבודהיזם המעורב כתפיסה אשר מתייחסת לשני השדות: הפנימי-אישי, השדה של 'תיקון-האדם' והחברתי-כללי, השדה של 'תיקון העולם'.

דיויד לוי, אחד ההוגים המרכזיים של החשיבה החברתית הבודהיסטית, מראה כיצד 'שלושת הרעלים', (תאוה, שנאה ובלבול [delusion] שהנם הגורמים הנפשיים לדוקה), עוברים תהליך של התמסדות לתוך הקפיטליזם הניאו-ליברלי. ההתמסדות הזו, כך לוי, יוצרת מנגנונים שמעצימים ומנציחים ניצול של בני-אדם, מעודדים מלחמות והרג ומכוננים בלבול אנושי.¹²⁷⁵ לתהליך ההתמסדות משמעות כפולה: ראשית, ניתן למצוא בו רמזים לאופייה של דוקה במערב. יש להניח כי תודעה אשר לוקחת חלק בתהליכים של ניצול-הדדי מתמשך או של בלבול צרכני מאורגן תושפע מהם. שנית, ההתמסדות מביאה ליצירה של מה שלוי מכנה 'דוקה קולקטיבית' אשר דורשת התייחסות בשדה החברתי. היחסים הדיאלקטיים בין הוויה לתודעה מביאים את לוי ליצור תיאוריה חברתית א-דואלית. תיאוריה חברתית שמתמודדת עם הדוקה הקולקטיבית אך מבירה כי "בניגוד למרבית התיאוריות של השינוי החברתי אשר מתמקדות במהפכה חברתית, גישה בודהיסטית מדגישה את הצורך בטרנספורמציה אישית כחלק מטרנספורמציה קולקטיבית".¹²⁷⁶

2.1 מודעות חברתית-ביקורתית בודהיסטית:

הבודהיזם המעורב כולל בתוכו קבוצות רבות בכל רחבי העולם אשר מנסות להגשים את האידיאל הזה בדרכים שונות. אחת הקבוצות המרכזיות במערב היא אחוות השלום הבודהיסטית, ה-Buddhist Peace Fellowship (BPF), שמאגדת בתוכה בודהיסטים ממסורת שונות ומזרמים שונים. ב-2012 יצאה ה-Buddhist Peace Fellowship בקמפיין קונטרברסלי תחת הכותרת "The System Stinks". אל-מול נטייה בודהיסטית כללית לרכות ועדינות זכה הקמפיין לביקורות רבות הן בשל הסגנון השלילי והן בשל התכנים הביקורתיים שנתפסו כא-בודהיסטיים. בבואם להסביר את הבחירה, הבהירו מנהיגות הארגון את הצורך להציג באופן חד ובהיר את הקשיים והבעיות שקיימים בשיטה הפוליטית הקיימת כמקור ליצירת סבל עצום ממדים ברחבי העולם. התרגול המוסרי הבודהיסטי בימינו, הסך טענו, לא יכול להתמצות עוד בהתנהלות 'טובת-לב'. נדרשת פעולה מערכתית לטיפול בסבל – 'דוקה' – שיוצרות מערכות.

הקונטרברסיה הזו מבהירה את עומק האתגר בפניו עומד התרגול הבודהיסטי בעת הזו ומחדד את השאלה מה פירוש 'להיות בודהיסט' בעולם דמוקרטי-גלובלי. מהו תרגול מוסרי בעידן של הקפיטליזם הניאו-ליברלי? מה משמעותה של פעולה חומלת, של אחריות-אוניברסלית או של 'Policy Of Kindness' כמו שמגדיר זאת הדלאי לאמה?

אחוות-השלום הבודהיסטית גורסת שהאתיקה הבודהיסטית איננה מאפשרת להתעלם מעוולות ממוסדים ושיטתיים אשר קיימים בבסיס המערכות הדמוקרטיות והגלובליות. טוב-לב, חמלה או פעולה מוסרית שמתקיימות במנותק מההקשר המוסדי הופכות לפעולות ריקות שלעתים לא רק שלא מביאות לתוצאות מיטיבות, אלא אפילו משרתות עוול ממוסד. הדרישה הבודהיסטית לאזן את החמלה בחוכמה, הם גורסים,

¹²⁷⁴ זוהי הנחת היסוד בבסיס 'הוויה מעצבת תודעה'. אני מתייחס פה לביקורת על תפיסה שיש בה עודף דטרמיניזם עד שלא נותר בה מקום לרצון חופשי. הטם מתייחס אליה כ'סוציולוגיזציה', (ראו הטם, 2004, עמ' 249-244).

¹²⁷⁵ Loy, David., Money, Sex, Karma – Notes For a Buddhist Revolution, Bostom: Wisdom publications, 2008. Pp. 87-94.

¹²⁷⁶ Loy, 2003, 197.

משמעה לא רק תובנות אפיסטמיות לגבי מאפייני הקיום, אלא גם תובנות סוציולוגיות לגבי חברות ומערכות והאופן שאלה מייצרות ומעצימות סבל. דיויד לוי, מהוגי הדעות הבולטים של האחוה, גורס שמקורות הדוקהה – תאוה, שנאה ותעתוע – עברו בחברה הגלובלית תהליך של מיסוד.¹²⁷⁷ הטיפול בסבל בהקשר שכזה לא יכול להתקיים עוד אך ורק במישור האישי או הפסיכולוגי, אלא מחייב טיפול מערכתי.

תיאור המציאות של עוול ממוסד רלוונטי כמובן גם למערכות-חינוך או ל'תעשיית החינוך' שצמחה במאה האחרונה. התפיסה של ביקורת-החברה עליה מבססת אחוות-השלום הבודהיסטית את טענותיה רלוונטיות לא רק למוסדות כלכליים, אלא גם למערכות החינוכיות ויוצרת אפשרות לפדגוגיה ביקורתית. הנחת המוצא של הפדגוגיה הביקורתית, מסביר חן למפרט, הנה שתפקידן העיקרי של מערכות החינוך אינו להיטיב עם הילדים, לסייע להם להתפתח, או אפילו להקנות להם השכלה. מטרות החינוך המוצהרות והתפיסה של החינוך המיטיב הן יעדי-משנה במקרה הטוב או מיתוסים שקריים במקרה הרע. הלכה-למעשה הפונקציה העיקרית של מערכות החינוך הנה פונקציה דפאנית. הפדגוגיה הביקורתית מתייחסת לסוגים שונים של דיכוי: זרמים נאו-מרקסיסטים מדגישים את האופן בו משמשות מערכות חינוך כדי "לשמר, לחזק, ובמובנים רבים לדאוג לשעתוק של פערים מעמדיים". תהליכים אלה, אשר מאפשרים להנציח מעמדות של אנשים "עניים, חסרי-אונים ושותקים".¹²⁷⁸ הדיכוי אותו מתאר למפרט בהמשך למרקס ופריירה לא יכול להתמצות בדיכוי כלכלי משום שהצרכים הכלכליים-ריבודיים מחייבים את המערכות החינוכיות "להכשיר בני אדם לחיות בהווה מנוכרת ונטולת משמעות". צרכים אלה הם שמבנים את בית הספר כמרחב שבו מאמנים תלמידים "לוותר על שאיפותיהם, להבליג על כאבם, בדידותם ודיכויים, ולהשלים עם היותם חסרי ערך חברתי", (שם). באופנים הללו הופך בית ספר מכשיר חברתי מרכזי שבו מתרחש תהליך שלילת האנושיות - הדה-הומניזציה – אותו מתאר פריירה.¹²⁷⁹

הוגים ביקורתיים אחרים מדגישים היבטים אחרים של דיכוי שמתרחש בבית הספר. קוזול לדוגמה, מדגיש את הסוציאליזציה הלאומית שמתקיימת במערכות חינוכיות: על-פי תפיסה זו תלמידים הולכים לבית הספר לא לטובתם הם, אלא לטובת האומה. שם הם לומדים שלא להפריע לדפוסי עוול שהם רואים סביבם, לא לשאול, לא להטיל ספק ולא לערער בין-השאר כדי שיוכלו "להרוג לפי פקודה ולישון שמונה שעות ללא צער".¹²⁸⁰

המחקר וההגות הביקורתיים בוחנים כיצד משמש בית-הספר כמרחב בו מתרחשים דיכוי והדרה על פניהם השונים. פרט לדיכוי הכלכלי-חברתי ישנה התייחסות גם לדיכוי מגדרי, אתני, תרבותי או מיני. הגות זו יוצרת תמונה של בית הספר כמוסד שהפונקציה המרכזית שלו הנה חברות. 'אדוני-החינוך' על-פי גישה זו הנם כוחות אדירים של שימור וְשִׁעָתוּק אשר מבקשים לשמר את הסדר-החברתי הדכאני או להשתמש בבית-הספר כמרחב אינדוקטריני.¹²⁸¹ מערכות חינוכיות, בדומה למוסדות אחרים בדמוקרטיה, משלמות מס-שפתיים לרעיונות כמו חירות, אינדיבידואליזם או מריטוקרטיה. אולם הלכה למעשה הן משמשות כלי לדיכוי, קולקטיביזם רעיוני וְשִׁעָתוּק.¹²⁸²

ניתן לשרטט בבהירות את הפער בין הבודהיזם-הביקורתי לבין זרמים בודהיסטיים אחרים על-ידי ניתוח היחס שלהן למדיטציה Mindfulness שמשלבת בשנים האחרונות במערכות חינוכיות. מדיטציה

¹²⁷⁷ Loy, D., The Three Poisons Institutionalized, in: *Tikkun* 22(3), May/June, 2007, Retrieved 26/4/16 from: http://www.buddhistchannel.tv/index.php?id=8,4046,0,0,1,0#.Vx9iA_krJD8, p. 87-89.

¹²⁷⁸ למפרט, 2008, 9-10.

¹²⁷⁹ תהליכים ממוסדים של דה-הומניזציה שהנם תוצאה של משטר לא צודק. פריירה, 1981, (פדגוגיה של המדוכאים), בפרק הראשון.

¹²⁸⁰ ציטוט של גיונתן קוזול אצל: כהן, אדיר, *החינוך החופשי*, ת"א: רשפים, 1983, עמ' 177-147.

¹²⁸¹ המשגה של 'אדוני-החינוך' וההבחנה בין אדונים שונים ובתוכם 'החברה' לקוחה מצבי לם, 2000, (בפרק השביעי: אידאולוגיות ומחשבת החינוך, עמ' 217-254).

¹²⁸² ניתן לראות כמובן את הקרבה לתפיסה הביקורתית של פרום שהובאה לעיל.

Mindfulness או 'קשב פתוח' הנה אחד האופנים המרתקים בהם מהגרות פרקטיות בודהיסטיות למערב.¹²⁸³ מדיטציה זו מוצגת כפרקטיקה טיפולית ניטראלית אשר מביאה להפחתת מתחים, לשיפור ביכולות קשב וריכוז, ולהגברה של האפקטיביות ושביעות הרצון האישית.¹²⁸⁴ גישה טיפולית זו צמחה בבית-הספר לרפואה של מסצ'וסטס והיא מעוגנת באופן מהודק במחקר מדעי רפואי, נוירולוגי, פסיכולוגי וחינוכי.¹²⁸⁵ רבים בעולם הבודהיסטי רואים בגישה זו הגשמה יפהפייה של עקרון החמלה והגירה מיטיבה של מדיטציות בודהיסטיות אל תוך החברה המערבית תוך השענות על האתוס המדעי. טבעי אפוא, שבשנים האחרונות נעשים ניסיונות רבים לשלב תרגול Mindfulness במערכות חינוכיות בארץ ובעולם.

אחוות השלום הבודהיסטית, לעומת זאת, מתייחסת לתופעה של מדיטציית Mindfulness כאל ביטוי של האופן בו פרקטיות בודהיסטיות הופכות לכלי דכאני בשירות הקפיטליזם. מורים בודהיסטים עוסקים כיום בהוראת Mindfulness לחיילים/ות הצבא האמריקאי, למנהלים/ות בתאגידים ולתלמידים/ות בבתי-הספר. הבודהיזם-המערב תוהה האם תופעות אלה אכן משמשות להפחתה של סבל אישי או שמא ההפך הוא נכון. שמא הן משמשות ליצירה של חיילים טובים יותר על-פי ההגדרה המערבית: כאלה שיכולים 'להרוג (טוב יותר) לפי פקודה' ולישון ללא מתח.¹²⁸⁶ ליצירה של מנהלים/ות-תאגידים טובים יותר שיכולים לעסוק באופן ממוקד יותר בדה-הומניזציה של האדם-העובד¹²⁸⁷ או של תלמידים 'טובים' יותר, מאומנים יותר בשתיקה, בוותור על שאיפות, בהבלגה על כאב ובנשיאת סבל. הפרדוקס שעולה מהפסקה האחרונה הוא ברור: אותם ערכים נשגבים בתיאוריה הבודהיסטית: שתיקה, וותור, הבלגה, נשיאת-סבל עלולים בתוך הקשר מערכתי לשמש כלי של שליטה ודיכוי.

אחוות השלום הבודהיסטית מתייחסת אל הלימוד המנותק של טכניקות Mindfulness כאל פרקטיקה תעשייתית בשירות התאגידים. באתר ובחומרי הלימוד של האחוות מתייחסים אליה בשם הגנאי - McMindfulness כדי להבהיר כי מדובר בשיטה תעשייתית שבדומה להמבורגרים וצ'יפס לא באמת מזינה את הנפש, אלא רק מגבירה את הדוקה ומקורותיה.¹²⁸⁸ האחוות רואה בהגירה של מדיטציית הקשב-הפתוח לבדה תופעה מדאיגה אשר משמשת כדי לטשטש ולהרגיע אובייקטים מנוכרים ולאפשר להם להמשיך בתפקוד מקסימלי כפועלים, יצרנים או תלמידים. Mindfulness על-פי גישה זו הנה ורסיה נוספת של 'אופיום-להמונים' כמו הדת, תקשורת ההמונים או חופש-היתר בשימוש בחומרים על מנת להרגיע תלמידים מפריעים.¹²⁸⁹ הנכונות של בודהיסטים מערביים לנתק את הטכניקה המדיטטיבית מהקונטקסט הרחב של התרגול הבודהיסטי, ובמיוחד מהתרגול המוסרי-אלטרואיסטי, כמו-גם ההתגייסות האדירה כדי להפיץ את הטכניקה נתפסת על-ידי האחוות כבלבול מוחלט. אנשי ה-Mindfulness, גורסת האחוות, אינם מבינים כי הם משרתים את ההגמוניה הקפיטליסטית ולא רק שאינם מביאים להקלה בסבל אלא, בסופו של יום, להגברתו. המרד - ההתנגדות האינסטינקטיבית והנבונה שעולה בנו כשאנו פוגשים סדר חברתי מעוות -

¹²⁸³ אתייחס להלן למושג Mindfulness באנגלית כדי לתאר את הפרוטוקולים הטיפוליים שצמחו מתוך המחקרים של ג'ון קאבאט זין ואחרים. זאת כדי להבחין ממדיטציית תשומת-הלב הבודהיסטית על כל רוחבה. אין בכך כדי לרמוז על שיפוטיות אלא אך ורק על המשגה שמטרתה לתת לקוראת/ה בהירות לגבי השיטה המדוברת.

¹²⁸⁴ הפרוטוקול הבסיסי MBSR שימש להפחתת מתח, לחץ ולהתמודדות עם כאב כרוני. פרוטוקולים שפותחו בהמשך התמקדו בהתמודדות עם הפרעות דיכאון וחרדה. בעשור האחרון גובר השימוש בהקשר החינוכי על מנת להתמודד הן עם הפרעות חרדה והן על מנת לטפל בבעיות קשב וריכוז.

¹²⁸⁵ ישנם היום מאות מחקרים איכותיים בתחום מבכירי החוקרים בענפים אלה עד כדי התייחסות ל-Mindfulness כאופנה עכשווית במדע בן-ימינו. רפרנס לגיון קבאט זין – Full catastrophe living או נייר מסכם עדכני.

¹²⁸⁶ אני מתכתב כאן עם הציטוט של קוזול לעיל.

¹²⁸⁷ ההתכתבות פה היא עם פריירה. המאמר הביקורתי העיקרי בהקשר של Mindfulness בכלל ובהקשר התאגידי בפרט הוא של Loy, D., [Can Mindfulness Change a Corporation?](http://www.buddhistpeacefellowship.org/can-mindfulness-change-a-corporation/) <http://www.buddhistpeacefellowship.org/can-mindfulness-change-a-corporation/> retrieved: 21/5/13.

¹²⁸⁸ שוב אפשר לשים לב לבוטות בה נוקטת אחוות השלום הבודהיסטית כדי להעביר את רעיונותיה. מנקודת ראות ביקורתית ניתן לייחס את הבוטות הזו לאימוץ של תפיסה אשר מפצלת בין טוב לרע. ראו הרחבה להלן.

¹²⁸⁹ הכוונה לריטלין והכוונה לשימוש-יתר ולא-דווקא לשימוש כשלעצמו. הרפרנס לפרקטיקה המדיטטיבית כ'אופיום' להמונים' מהדהדת לביקורת של סלבי ז'יז'ק על ה'בודהיזם המערבי' אליה אתייחס בהרחבה בפרק הרביעי.

מטופלת על-ידי טכניקה התנהגותית. טכניקה שמאפשרת לאובייקטים האנושיים להמשיך לתפקד בשלווה ללא מחאות-חברתיות או שחיקה שמפחיתה פריון. הטכניקה הבודהיסטית חוברת כאן לטכניקות פסיכולוגיות אחרות, אשר מבנות התייחסות לכעס, תסכול וניכור כאל בעיה פנימית-אישית תוך התעלמות מהגורמים החברתיים שמייצרים עול ודיכוי. ביקורתה של אחוות השלום הבודהיסטית על תנועת המיינדפולנס מקבילה לביקורתה של אווה אילוז על הפרקטיקה הפסיכולוגית, שתיחן מפנות אותנו לטיפול פנימי תוך וויתור ושמיטה של הצורך לטפל גם בגורמים החיצוניים לבעיה. אילוז טוענת שעצם ההפניה הזו פנימה, תוך התעלמות מהתנאים החיצוניים, הנה חלק ממבנה-העל הניאו-ליברלי שמונע אפריורי את האפשרות לשינוי-חברתי.¹²⁹⁰

דיויד לוי ומנהיגיה האחרים של אחוות השלום הבודהיסטית יוצרים אפוא תפיסה של ביקורת-חברתית שמבוססת על הערכים הבודהיסטים אך שואבת גם רעיונות ותובנות מהמחשבה החברתית המערבית. הבודהיזם, הם טוענים, לא יכול להתעלם מהידע שהתפתח אודות האופנים בהם מכונן סבל במערב. אם הוא יעשה כן, הוא עלול בקלות להפוך לסוכן של סבל בניגוד גמור למטרותיו החומלות. התיאוריה הביקורתית משקפת לבודהיזם כי כוונה-טובה ורצון-טוב אינם תנאי מספיק לעשיית טוב.¹²⁹¹ חמלה אמיתית, גורסים אנשי האחוה, היא להשתמש בידע הזה כדי להביא תועלת אמיתית לעולם.

2.1.1 לקראת תיאוריה ופדגוגיה ביקורתית-רוחנית בודהיסטית:

ביקורת זו משרטטת עבורנו את המרחב בו שוהה השאלה בדבר 'חינוך בודהיסטי'. האתיקה הבודהיסטית קוראת לתרגול של אי-אלימות,¹²⁹² לתרגול של אלטרואיזם, נדיבות וחמלה. אולם מה פירושה של חמלה בחינוך אם אנו מקבלים את הטענה הביקורתית לגבי הפונקציות האמתיות של מערכות-חינוכיות? האם תתכן אי-אלימות בסיטואציה בה המורה מהווה סוכן (מודע או לא-מודע) של דיכוי? קבלה של הנחות היסוד הביקורתיות משמעה שנדרשת תפיסה חינוכית-בודהיסטית מקיפה אשר מתייחסת לנדבכים השונים של המעשה החינוכי. תפיסה חינוכית שמפגישה בין דרך-החיים הבודהיסטית הבסיסית לבין התובנות הביקורתיות ומציעה אופנים מתאימים לחינוך בודהיסטי מודע. ההגות של הבודהיזם המערב עשויה להוות מצע מתאים לתפיסה חינוכית שכזו, משום שהיא מבקשת להחזיק בשני הקצוות: כזרם בודהיסטי אין הבודהיזם המערב מבקש לבטל את הפניית המבט פנימה: ההתבוננות והפעולה פנימה נותרות מרכזיות בפרקסיס המערב. אך הבודהיזם-הביקורתי איננו מוכן לוותר גם על המבט והפעולה 'החוצה' – בעולם – ועל הדרישה 'לחמלה-נכונה' – חמלה שענינה פקוחות והיא רואה את המציאות החברתית המורכבת בתוכה היא פועלת. עמדה זו דורשת כמובן חקירה מעמיקה שתבחן האם א-דואליות שכזו אפשרית ובהנחה שכן, מהם תנאי האפשרות לקיומה.¹²⁹³ כבר במבט ראשון ניתן לראות כי ישנם קשיים במפגש בין פדגוגיה ביקורתית לבין התפיסה הבודהיסטית. בבואו להבהיר את מהותה של הפדגוגיה הביקורתית מבהיר גובר כי הפדגוג הביקורתי נוקט בדרכי "הערמה וחתרנות" מוגבלות" (2002, 141). גם אם נסכים שגובר מכון לערמה מוגבלת ומתונה, הרי שערמה שכזו עומדת בסתירה להיבטים דאונטולוגיים באתיקה הבודהיסטית.¹²⁹⁴ אולם הקושי הבודהיסטי אל-מול

¹²⁹⁰ אילוז, 2012, עמ' 11-13.

¹²⁹¹ ראו גם התייחסותו של סלוט למנגנונים חברתיים 'נוקשים' שמייצרים סבל באופן (כמעט) בלתי-תלוי בסוכנות האנושית, (עמ' Slott, M., Can you be a Buddhist and a Marxist? In: *Contemporary Buddhism*, Vol. 12, No. 2, November 2011, PP. 347-363.

¹²⁹² הבודהה מתייחס לאי-פגיעה - Non-harm, אך כיום מקובל להתייחס לאי-אלימות. ניתן לשים לב שאי-פגיעה היא גישה מחמירה יותר, כך שאינני רואה בעיה להתייחס לאי-אלימות.

¹²⁹³ בהמשך ללוי אני מתייחס לא-דואליות ולא לדיאלקטיקה, אסביר זאת בהמשך.

¹²⁹⁴ אינני מתכוון לטעון כי האתיקה הבודהיסטית הנה דאונטולוגית. למעשה ישנה קונטרורסיה לגבי הקטגוריה המתאימה. מרבית החוקרים (ובראשם Keown, 1992) מתייחסים לאתיקה הבודהיסטית כתואצתנית (תועלתנית). אחרים מניחים כי מדובר

התיאוריה והפדגוגיה הביקורתית איננו מתמצה רק בהיבטים שיטתיים שלה, אלא בהרמנויטיקה של החשד ובנטייה לדואליות שרווחת בהגות הביקורתית. הפיצול הדואלי יוצר הבחנות: 'עשירים'-'עניים', 'מדכאים'-'מדוכאים'. ההרמנויטיקה של החשד נוטה לייחס כוונה רעה, הדואליות החשדנית נוטה לפצל בין חמלה רבה ל'מדוכא' לבין שנאה ל'מדכא'.¹²⁹⁵ הפילוסופיה הבודהיסטית שמניחה קו-אקזיסטנציאליזם שמשמעו אחוות-שותפים לדוקהה, איננה יכולה להסכין עם הבחנות שכאלה. לבסוף, תיאוריה ביקורתית בודהיסטית איננה יכולה לקבל את הנחות המוצא החומרניות של הוגים ביקורתיים רבים לפיהן יש קשר ישיר והכרחי בין מצב כלכלי למצב רוחני או את הטענה שהוויה מעצבת בהכרח תודעה.

מאידך-גיסא, ראינו לעיל שהאלטרנטיבה לעמדה הביקורתית הנה תפקוד אפשרי כסוכן של דיכוי או לכל הפחות התמודדות לא אפקטיבית עם הסבל האנושי. המחנך או המחנכת הבודהיסטית-הביקורתית מוצאים עצמם, אפוא, בעמדה בלתי-אפשרית שבה כל אחד מאופני הפעולה שעומדים לרשותם הנם בלתי-אפשריים ועומדים בסתירה לאתיקה הבודהיסטית.

הקושי הזה עשוי להסביר את העובדה שמעט מאוד מתרגלי בודהיזם פונים לעבודה חינוכית-חברתית ואף-פחות מהם לעבודה בתוך מערכות חינוכיות, המורכבות גדולה מדי: העמדה הביקורתית-חומרית איננה מצויה בהלימה לאתיקה הבודהיסטית מחד, ומאידך, העמדה הרוחנית הלא-מודעת לוקה בעיוורון כלפי המציאות וגם לא מציעה פרשנות הולמת לתנאים הקשים של השדה החינוכי והחברתי. אולם ההימנעות מהשדה החברתי-חינוכי היא בדיוק הגישה האסקפיסטית ממנה מנסים אנשי אחוות-השלום הבודהיסטית להזהיר. נהייה של מתרגלים בודהיסטים אל שולי החברה ואל המרחבים הא-פוליטיים הבטוחים ונטולי הדילמות לא תביא להפחתת הסבל בעולם: המערכות ימשיכו להתקיים ולייצר סבל והפרקטיקה הבודהיסטית לא תוכל להיות אלא מרחב המשמש להפגה זמנית-מלאכותית של הסבל או גרוע מכך לכלי שרת של עוול מערכת.

ההגות העדכנית של הבודהיזם המערבי שואפת אפוא להציע גישה באמצעותה ניתן לשהות בתוך שבין אידיאליזם מהפכני דואליסטי לבין ניהיליזם אסקפיסטי; בין פיצול-חשדני לבין טוב-לב של שוטים. האונטולוגיה הבודהיסטית הקו-אקזיסטנציאליסטית¹²⁹⁶ מניחה חוויה של אי-נחת אשר מתרחשת בתוך מארג של קיום. ההתייחסות לאי-הנחת כמאפיין של הקיום מבהירה כי אין אפשרות לאוטופיה בעולם החומר בטווח הנראה לעין ובכל מקרה מרחב ההשפעה והשליטה שלנו על העולם החיצוני מוגבל. הפעולה החברתית מתרחשת מתוך מודעות לתחום-האפשרות המוגבל של הפעולה האנושית, מתוך מודעות לכך שלא קיימת אפשרות לסיים את מלאכת התיקון, כי "לא עליך המלאכה לגמור"¹²⁹⁷ וכי עצם ההשתוקקות 'לגמור' היא כשלעצמה מקור לסבל. מלאכת התיקון, כשמה, היא מלאכה מתמדת – מהפכה מתמדת. או, כפי שממשיג זאת בובר "רציפות מהפכנית, ביתר דיוק: (רציפות שבתוכה אין מהפכה אלא הפקה, חשיפה והרחבה של מציאות שנתגדלה כבר עד למידתה האפשרית".¹²⁹⁸

גישה צנועה שכזו של פעולה מתוך מודעות למגבלות העצומות בהן שרויה הפעולה האנושית עלולה להוביל לקיצונות ההפוכה, הניהיליסטית. מה טעם יש לפעולה האנושית אם היא מוגבלת כל-כך? המודעות למגבלות הכוח יכולה להוביל לתחושות של ייאוש, אימפוטנטיות ואפיסת כוחות. עבור המהפכנים, דחיית ההווה,

במטה-אתיקה שמקבילה לאתיקה של המידה הטובה (ראו ווקי, 1999). עם זאת ישנם **רכיבים** של האתיקה הבודהיסטית שהנם רכיבים דאונטולוגיים אשר מניחים כי מחוץ לנסיבות מיוחדות ויוצאות דופן יש להימנע ממעשים מסוימים (רצח, גניבה, שקר) באופן שקרוב למוחלט.

¹²⁹⁵ הדואליזם הזה אינו מאפיין את כלל הפדגוגים הביקורתיים. בכתביו של פריירה ניכרת הבנה של ההדדיות של הדיכוי. אולם גם פריירה מקבל את הדואליזם החומרי המרקסיסטי אליו אני מתייחס בהמשך.

¹²⁹⁶ בלתי אפשרי כמובן להתייחס ל-האונטולוגיה הבודהיסטית. הכוונה כאן לאונטולוגיה הקו-אקזיסטנציאלית אותה מציגים הזרמים וההוגים אליהם מתייחסת עבודה זו ובראשם הדלאי-לאמה וטיק נאט האן. ראו להלן.

¹²⁹⁷ "הוא היה אומר, לא עליך כל המלאכה לגמור, ולא אתה בן חורין ליבטל" (רבי טרפון: פרקי אבות ב, יט-טז).

¹²⁹⁸ בובר, תש"ז, עמ' 20. רפרנס ראשון לנתיבות.

שנאת המדכאים וההשתוקקות לאוטופיה הם מקורות עצמה. אולם התרגול המעורב לא יכול להיות ניוון ממקורות מגבירי-דוקהה. במקומם מציע התרגול המעורב תרגול תשומת-לב, (Mindfulness) לייאוש, למקורותיו, לסיומו ולדרך לסיומו.¹²⁹⁹ מהצד השני מדגיש הדלאי לאמה את החשיבות של פיתוח חמלה כמניע לפעולה.¹³⁰⁰ חמלה, בהקשר הבודהיסטי, הנה מצב תודעה של קריאה פנימית לפעולה אל-מול חוויה של סבל. קריאה זו לא חייבת להיות מושפעת מטווח ההשגה האפשרי. עבודה, הפעולה החומלת היא הכרח דחוף שאינו תלוי בתוצאות. דימוי נפוץ של החמלה הבודהיסטית משווה אותה לרגש שחשה אם שרואה את ילדה סובל. אם שכזו תשאף, כמובן, להביא לפתרון שלם של סבלו, אולם גם בהעדר אפשרות לפתרון שלם היא לא תוכל להימנע מפעולה חומלת לנוכח סבלו של בנה. דימוי זה מבהיר כי העדר האפשרות להבטל ממלאכת התיקון איננה עניין של ציווי חיצוני אלא של קריאה פנימית.¹³⁰¹

פיתוח חמלה הנו אפוא נדבך מרכזי בתפיסת התיקון של הבודהיזם-המעורב. תודעת-החמלה מאפשרת הכלה של המורכבות אשר מאפשרת פעולה נחושה ועקבית של תיקון עולם למרות המודעות-המתמדת לטווח ההשגה המוגבל של פעולה זו. גישה זו מדגימה את ההזנה ההדדית בין תהליכים של שינוי פנימי לבין כאלה של שינוי חיצוני. האימון בחמלה הוא שמאפשר המשכיות מתמדת, נחושה ואנרגטית של פעולה חיצונית בעולם.¹³⁰²

בעשור האחרון הולכת ונוצרת ספרות בודהיסטית אשר מנסה להתמודד עם אתגרי המפגש בין הגישה הביקורתית לגישה הבודהיסטית. מנהיגים בודהיסטים כמו הדלאי לאמה וטיק נאת-האן שמים דגש רב על ערכים של שלום, אי-פגיעה, טוב-לב וחמלה בכל שדות החיים ובתוכם השדות המערכתיות. הוגים אקדמיים-מערביים כמו קנט קראפט ובמיוחד דיויד לוי שמים דגש רב על ההבנה של האופן בו פועלים מוסדות ומערכות ועל האופן שבו על הבודהיזם המעורב להתייחס אליהם.

בפרויקט שאפתני מנסה רוברט הטם, (2004), ליצור תיאוריה ביקורתית בודהיסטית או בודהיזם ביקורתי-חברתי.¹³⁰³ הטם מתייחס לעבודה מוקדמת של אריך פרום, מאבות התיאוריה-הביקורתית ומתרגל בודהיסטי, שניסה להציג תיאוריה שכזו מבלי להצהיר על כך. הטם מציג תיאוריה-ביקורתית בודהיסטית אשר מבוססת על הגותו של הדלאי לאמה ועל מסורת הגלוק של הבודהיזם הטיבטי. עבור הטם, התיאוריה הביקורתית הכרחית לבודהיזם-המעורב משום שהיא מאפשרת הבנה של שדה הפעולה החברתי והפוליטי כך שניתן יהיה להגשים בו חמלה שמביאה להקלה אמיתית של סבל. הבודהיזם מצדו, מציע אופני-הווייה ופרקטיקות פנימיות שמאפשרות פעולה עקבית ונחושה גם לנוכח מגבלות הפעולה האנושית. התפתחותה של ספרות זו היא שמאפשרת להציע פדגוגיה ביקורתית-בודהיסטית אשר מצויה אף היא במרחב הא-דואלי שבין התיאוריה הביקורתית לבין הדרך הבודהיסטית. אציג זאת בהרחבה בחלק השני של העבודה.

הבודהיזם המעורב והמחשבה החברתית הבודהיסטית אינם מנותקים ואינם עומדים בפני עצמם. זוהי הגות אשר מעוגנת במסורות הבודהיסטיות הגדולות ושותפים לה מתרגלים/ות ממסורות שונות. רצוי אפוא מיקוד בזרם ספציפי של הבודהיזם המעורב, תוך התייחסות להגות היסודית עליה הוא נסמך. קראפט מעיד כי "רבים מתייחסים אל הדלאי לאמה כאל התמצית של הבודהיזם המעורב-חברתי".¹³⁰⁴ כזוכה פרס נובל לשלום, עוסק הדלאי לאמה בקידום של רעיונות של אי-אלימות, אלטרואיזם וחמלה המעוגנים בבודהיזם-המעורב ואף ביישומם הלכה-למעשה בתפקידו כמנהיג הפוליטי של העם הטיבטי. אולם הדלאי לאמה הוא

¹²⁹⁹ זוהי התבוננות על ארבע האמיתות כפי שהן מתבטאות בחוויית הייאוש. התבוננות על אופן של דוקהה שעולה בפעולה המיטיבה בעולם. תרגול כזה של Mindfulness הנו, ע"פ הבודהיזם המעורב תרגול שלם. תרגול שתחילתו בפעולה המוסרית, כאשר המדיטציה מגיעה רק בשלב השני.

¹³⁰⁰ אני מתייחס פה לגישתו של הדלאי-לאמה לתרגול המעורב.

¹³⁰¹ אני מתכתב פה עם החצי השני של הפתגם לעיל – "ולא אתה בן חורין ליבטל ממנה"

¹³⁰² והפעולה החומלת בעולם מצדה, מניעה את האימון הפנימי.

¹³⁰³ Hattam, pp. V-VII (introduction)..

¹³⁰⁴ Kraft, 2000.

בראש ובראשונה מנהיג רוחני בודהיסטי שכתב ספרי פרשנות עדכניים המתייחסים למקורות הקלאסיים של מסורת הגלוק. בנוסף על כך הוא מקדיש תשומת-לב לקשר ולדיאלוג בין הרעיונות הבודהיסטיים הקלאסיים לבין תפיסות העולם של המערב וביצירת שיח השואב מהבודהיזם ומתאם לחיים במערב בן-ימינו. עיון בהגותו מצביע על כך שהיא עשויה לשמש גשר חשוב בין הפילוסופיה העתיקה לבין רוח הזמן ולסייע במלאכת התרגום החינוכי. הגות זו מציעה לנו מיקוד ב'ים הבודהיסטי', ובמקביל שומרת על רוחב יריעה תוך התייחסות לשתי מסורות בודהיסטיות רלבנטיות: הבודהיזם המערבי וזרם הגלוק. העובדה שהטם מתייחס אף-הוא למסורות אלה מחזקת את הבחירה במוקד זה.

2.1.2 בין תיקון אדם לתיקון עולם - דרך הבודהיסטוה:

"Engaged Buddhism entails both inner and outer work.

We must change the world,

We must change ourselves,

And we must change our-selves in order to change the world.

Awareness and compassionate action reinforce each other."

Keneth kraft¹³⁰⁵

ולאחר שנאמר כל-זה, פדגוגיה בודהיסטית אי-אפשר שתהיה חברתית בלבד. העיסוק המחקרי המועט בפן החברתי-פוליטי של חינוך בודהיסטי הופך אותו לדגש משמעותי של עבודה זו.¹³⁰⁶ משמעותי, אך לא בלעדי. הניסיון לצייר סקיצה של פדגוגיה בודהיסטית הוליסטית דורש התייחסות הן לפרקטיקות ה'פנימיות' והן לפרקטיקות ה'חיצוניות' – לטווח המלא של הדרך הבודהיסטית. חשובה לא-פחות תהיה הבהירות באשר לאופן בו נפגשים שני הממדים הללו של הדרך הבודהיסטית. למפגש זה ניתן להתייחס כממד שלישי של חינוך בודהיסטי.

'דרך הבודהיסטוה' כפי שהיא מוצגת על-ידי הדלאי לאמה מציעה התייחסות נרחבת ומקיפה לטווח המלא של הדרך: לפרקטיקות הפנימיות; לפעולה החומלת בעולם; ולמפגש הא-דואלי ביניהן. מסיבה זו, עשויה דרך הבודהיסטוה להוות מקור עשיר לתרגום וליצירה של פדגוגיה בודהיסטית רוחנית-חברתית.¹³⁰⁷ אציג זאת בהרחבה בהמשך העבודה.

המוטיבציה העומדת בבסיס דרך הבודהיסטוה הנה 'תודעת ההתעוררות' - בודהי-צ'יטה – אשר מנוסחת על-ידי הדלאי לאמה כ'שאיפה להגיע להתעוררות למען טובת כל היצורים החשים'.¹³⁰⁸ הגדרה זו כוללת בתוכה שני היבטים – ההיבט של השאיפה להתעוררות וההיבט האלטרואיסטי של מחויבות לכל היצורים החשים. השאיפה להתעוררות (בודהי) מוגדרת כמטרת התרגול גם בבודהיזם הקדום ובהגדרה המסורתית של האמת הרביעית. החידוש של דרך הבודהיסטוה הוא בהיבט השני – האלטרואיסטי. ניתן לשים לב מהאופן בו מגדיר הדלאי לאמה בודהי-צ'יטה שהוא נותן קדימות להיבט האלטרואיסטי. ההתעוררות היא בראש ובראשונה למען. חשיבות ההתעוררות איננה גאולה או שחרור אישי, זו פשוט הדרך הטובה והאפקטיבית ביותר להביא תועלת. השאיפה האלטרואיסטית בבודהי-צ'יטה מקורה בחמלה לכל היצורים החשים.

¹³⁰⁵ Kraft, 1999, p. 10.

¹³⁰⁶ מרביתה של ההגות העוסקת בחינוך מנקודת-ההשקפה הבודהיסטית מתייחסת לפרקטיקות פנימיות-רוחניות תוך התייחסות מצומצמת בלבד לפן החברתי. על-פי רוב ההתייחסות תהיה לסילה – המוסר הבודהיסטי – בלבד. במרבית המחקרים אין התייחסות לחינוך חברתי-פוליטי בודהיסטי. ראו להלן בסקירת הספרות.

¹³⁰⁷ העובדה שהטם בוחר אף-הוא להתייחס להגות זו כמרחב של מפגש עם התיאוריה הביקורתית מועילה אף היא.

¹³⁰⁸ הדלאי לאמה, התמרת התודעה, 2004, עמ' 51.

בודהיציטה כוללת אפוא שני ממדים משלימים אותם ניתן לקטלג באופן גס כפנימי וחיצוני. הממד הפנימי, זה של 'תיקון-האדם' נוגע לתהליכים ותרגולים אותם הגדיר קראפט, (בציטוט לעיל), כ'שינוי-עצמי'. בהקשר הבודהיסטי שינוי-עצמי פירושו תנועה לכיוון התעוררות. הממד החיצוני של 'שינוי-העולם' נוגע לקשר וליחס לאחרים. אלה מאופיינים באלטרואיזם ובממד המעשי של חמלה שהגשמתה הנה 'תיקון העולם'. הקשר בין הממדים מוגדר על-ידי קראפט בהקשר חיצוני: "אנו חייבים לשנות את עצמנו בכדי שנוכל לשנות את העולם", אולם בהקשר של דרך הבודהיסטוה היינו יכולים לומר גם את המשפט ההופכי 'אנו חייבים לעסוק בשינוי העולם בכדי שנוכל לשנות את עצמנו'.

דרך הבודהיסטוה לא מקבלת את החלוקה הדיכוטומית בין 'פנימי' ל'חיצוני' מכמה טעמים. טעם ראשון קשור לתפיסה לפיה ההתפתחות הרוחנית אינה מתרחשת רק באמצעות פרקטיקות פנימיות ומדיטטיביות. נדיבות, מוסר, סבלנות ומאמץ-נלהב מוצגים כתרגולים הכרחיים בדרך להתעוררות. מאידך, התרומה לאחרים – תיקון העולם – לא מתרחשת אך ורק דרך פעולות חיכוניות שכן המדיטציה מטרתה העליונה להביא תועלת. מטרתם של התרגולים הפנימיים הנה להגיע להתעוררות 'למען כל היצורים החשים'. עולה מכך שלא קיים קשר חד-ערכי בין פרקטיקות פנימיות והשאיפה להתעוררות, בה-במידה שאין קשר חד-ערכי בין פרקטיקות חיכוניות והמוטיבציה האלטרואיסטית. למעשה מתקיימים פה קשרים צולבים בין מוטיבציות ופרקטיקות כך שההבחנה הדיכוטומית מתמוססת. התבוננות יסודית יותר על תפיסת הבודהיציטה ממוססת את האפשרות לדיכוטומיה לחלוטין משום שההתכוונות ומצב-ההכרה העומדים בבסיס הפרקטיקות כולן זהה – החמלה האלטרואיסטית. הגדרת הבודהיציטה כ-'התעוררות למען', נותנת קדימות למוטיבציה האלטרואיסטית שמקורה בחמלה. זו עומדת הן בבסיס התרגולים הפנימיים והן בבסיס הפעולה בעולם. עובדה זו מבהירה את המרכזיות של ההתכוונות בתרגול הבודהיסטי: ישנו פער עצום בין תרגול מדיטטיבי שמקורו בשאיפה אלטרואיסטית לכזה שמקורו בשאיפה לשחרור אישי, בה-במידה שישנו פער עצום בין פעולה בעולם שמטרתה התעוררות לבין כזו שמטרתה שינוי העולם.

תפיסה זו מבהירה את האופן בה מתהווה הא-דואליות: בתרגול של דרך הבודהיסטוה לעולם איננו נוטשים את העולם. גם כשאנו מתכנסים לפרקטיקה 'פנימית' ועוצמים את עינינו אנו נושאים את העולם עמנו. מאידך-גיסא, לעולם איננו מוותרים על הפניית-המבט פנימה, על ההתבוננות, בדרך להתעוררות - גם כשאנו פועלים בעולם אנו זוכרים שמטרת-העל של הפעולה הנה התמרת-התודעה בדרך להתעוררות. התודעה השלמה הנה אפוא תודעה בה מצויות בו-זמנית שתי מוטיבציות מושלמות – המוטיבציה האלטרואיסטית להביא תועלת והמוטיבציה להגיע להתעוררות. אולם תודעה שלמה זו איננה מובנת מאליה ופיתוחה הנו תהליך ארוך אליו מְכוונת ספרות הלם-רים. בתרגול המוקדם קיימת כמובן הבחנה בין פנימי לחיצוני וישנו ניסיון להביא את ההתכוונות הצולבת לתוך הפעולה. להביא התכוונות אלטרואיסטית של חמלה למרכז התרגול הפנימי והמדיטטיבי; להביא התכוונות של התעוררות לתוך הפעולה האלטרואיסטית של החמלה. למעשה, פיתוח ה'התכוונות הנכונה' – בודהיציטה – הנה מטרת-העל של התרגול המוקדם.¹³⁰⁹

הלוגיקה הא-דואלית מקבלת ביסוס אונטולוגי באמצעות תפיסת התהוות הגומלין-ההדדית. תפיסה זו, כפי שהיא מוצגת על-ידי הדלאי לאמה, שוללת את האפשרות לקיומם של ממדים נבדלים. זוהי אונטולוגיה המגדירה כי אין אפשרות להתייחס לקיום נפרד, ל-'עצמי' שמובחן מהאחרים וטוענת לקיום-שלו, או, ליתר

¹³⁰⁹ אל הדרך לפיתוח תודעת-ההתעוררות, להגיע לשלמות של בודהיציטה, מתייחסים כדרך הבודהיסטוה. 'בודהיסטוה' הוא אדם אשר לקח על עצמו את המחויבות להגיע להתעוררות שלמה למען טובת כל היצורים החשים לאחר שפיתח בודהיציטה. אולם בפועל, מקובל להתייחס לדרך הבודהיסטוה כאל הדרך בה מתרגל כל אדם בעל התכוונות זו גם אם טרם הגיע לשלמות של בודהיציטה. ספרות הלם-רים מתארת בפירוט את דרך הבודהיסטוה החל מהשלבים הראשונים והיסודיים ועד לשלבים הגבוהים של התרגול.

דיוק, הוויה-שלובה, (Inter-Being), שמצויה בהתהוות-תלויה והדדית (Dependent Co-Arising).¹³¹⁰ ההתעוררות מעצם הגדרתה לא יכולה לעולם להיות עניין פרטי או אישי משום שהיא התעוררות לתוך התובנה של הוויה-שלובה. הדואליזם בין עבודה פנימית לחיצונית יכול אפוא להתרחש רק בתודעה רלטיביסטית שאיננה רואה בבהירות את המציאות אולם מהפרספקטיבה הבודהיסטית היא מלאכותית וחלקית.

בציטוט של קרפט לעיל ניתן לראות כיצד מתבטא הדואליזם מושגי. קראפט מבחין בין מודעות (awareness) אליה הוא מתייחס כאל לב הפרקטיקה הפנימית הבודהיסטית, לבין פעולה של חמלה כמייצגת של תיקון-העולם. בהבחנה זו ישנו כמובן יסוד של אמת. המדיטציה הבודהיסטית הבסיסית מאופיינת בתרגול של מודעות והפעולה המעורבת מאופיינת חמלה, אולם חשוב לשים לב שמדובר בתיאור שנוגד את התפיסה שהוצגה לעיל: תיקון-העולם יכול ואף ראוי שיתאפיין באיכות של מודעות באותו אופן בו חמלה לא מאפיינת רק את הפעולה בעולם אלא גם את התהליכים הפנימיים של תיקון האדם. ובכל זאת בבואנו לחשוב על פדגוגיה בודהיסטית-חברתית ברור שיהיה צורך ליצור בשלבים הראשונים הבחנה שתהיה דומה במידת-מה לזו שעורך קרפט. אולם חשוב יהיה לשמור על הבהירות לפיה הלכה-למעשה מדובר בתרגול א-דואלי שדורש פיתוח הדרגתי של התכוונות נכונה.

2.1.3 א-דואליות בפעולה - חמלה רדיקלית:

התפיסה של 'חמלה רדיקלית' אותה מציג חן למפרט (2008)¹³¹¹ הנה דוגמא מרתקת לאופן שבו עשויות חמלה ומודעות לבוא לידי ביטוי במעשה החינוכי. בדומה להמשגה הבודהיסטית מאפיין למפרט שני ממדים לחמלה רדיקלית: מחד, חמלה כ-'מצב-תודעה', אופן שבו אנו תופסים ומתייחסים לאחרים ולעצמנו.¹³¹² מאידך, כוללת ההגדרה התייחסות לחמלה כרגש-מעשי שמגלם בתוכו ציווי פנימי לפעולה. באותו אופן בו מבחין בובר את מושג ההקפה ממושג ה'אמפתיה' הפסיכולוגי מבהיר למפרט כי חמלה איננה רגש בעלמה או הזדהות-ריקה. 'חמלה נכונה' היא כזו שמובילה אותך לפעולה מעשית של הקלה על כאב. ניתן לראות בהגדרה זו שני ממדים של חמלה אליהם התייחסנו לעיל: חמלה כמצב-הכרה שהנה הבסיס המוטיבציוני של בודהיציטה; וחמלה-מעשית כרגש מעורר פעולה. הגדרה א-דואלית זו מאפשרת ללמפרט להציע את התובנה לפיה מצב-תודעה של חמלה רדיקלית הוא שמאפשר **הנכחה** של התלמיד (2008, 154). למפרט כפדגוג-ביקורתי גורס כי במצב-התודעה הביקורתי מגולמת סכנה של הכללה ואובייקטיפציה של התלמיד. התלמיד איננו אדם לשעצמו אלא אובייקט למעשה החינוכי-פוליטי. באותו אופן עלול התלמיד בפדגוגיה בודהיסטית להפוך לאובייקט של 'מסע-צלב' של עירור העולם (awakening). על-פי למפרט החמלה-הרדיקלית כמצב-תודעה של המחנך הביקורתי יוצרת הגנה מפני סכנה זו. הפסיכולוגיה הבודהיסטית תסביר זאת בכך שבמצב-תודעה זה מצויות באופן אינהרנטי מודעות ונוכחות-הווה של המחנך עם התלמיד הקונקרטי ברגע הזה. מצב התודעה של החמלה הנו מצב של נוכחות **עם** התלמיד ולא של פעולה **על** התלמיד.¹³¹³ מודעות (awareness) הנה אפוא נדבך אינטגרלי מחמלה-רדיקלית ולכן נדבך הכרחי בתיקון-העולם. היא מצויה אמנם בבסיס התרגול הפנימי, אולם יש לה חשיבות קריטית גם בתרגול החיצוני. דוגמה זו מבהירה כיצד מתקיים משפט הסיכום של קרפט: "and we must change our-selves in order to"

¹³¹⁰ המושג השלם אליו אתייחס בעבודה הנו interdependent co-arising שהנו האופן בו מתרגם טיק נאט-האן את המושג פרטיטה סמוטפאדה.

¹³¹¹ למפרט, 2008.

¹³¹² אשר דומה במידה רבה לאופן בו מגדיר בובר הקפה. לתת רפרנס.

¹³¹³ ניתן לזהות פה שוב, כמובן, את הקרבה לתפיסת ההקפה לבובר. בהגדרת החמלה הרדיקלית כ'נוכחות עם' יש קרבה לזיקת אני-אתה או לזיקה המקיפה או לכל הפחות לשלב ביניים השואף אליהן.

change the world. – השינוי הפנימי בא לידי הגשמה בעולם בהווה המידי כאשר התרגול של המודעות מאפשר את מצב-ההכרה ואת הפעולה המעשית שהנן 'חמלה-רדיקלית'.
דוגמה זו מצביעה על האופנים בהם עשויה התורה הבודהיסטית בכלל ודרך הבודהיסטוּוּ בפרט להיתרגם כפדגוגיה מעשית או כבסיס לאקטיביזם. כדי לתרגם את הרצף הזה לפדגוגיה תיִדרש הבהרת מושגים והרחבה באשר לעקרונות היסוד שהוצגו לעיל באופן ראשוני.

סיכום: בעמודים אלה הצגתי את המציאות הקיומית שמציע הבודהה: חוויית הדוקהה ומקורותיה האפיסטמיים. הצגתי גם את הפתרון שהוא מציע למציאות הקיומית הזו (נירוואנה) ואת הדרך שמובילה מהמצוי לרצוי. חלקה הראשון והשני של העבודה יכללו אפוא הרחבה של מושגים אלה, הצגה של הדרך הבודהיסטית תוך דגש על דרך הבודהיסטוּוּ של **הבודהיזם הטיבטי**. בנוסף יוצגו בו הנחות היסוד הפסיכולוגיות שמעצבות את הדרך, ובראשן חוק הגורם והתוצאה הבודהיסטי – חוק הקרמה.
כדי להסביר את תודעת-ההתעוררות (בודהיציטה) תיִדרש הצגה של תפיסות-היסוד של מהפכת המהאיאנה: תפיסת ה'ריקות' לפיה לא קיימת אפשרות להתייחס לקיום-עצמי נפרד וקבוע; והאספקט המשלים שלה – תפיסת 'התהוות הגומלין-התלויה' לפיה האופן שבו ניתן להתייחס לרעיון של קיום הנו כהתהוות מתמדת ותלויה המצויה ביחסי גומלין הדדיים רצופים. טיק נאת האן משתמש בביטוי 'קיום-שלוּב' (Inter-being) כדי לתאר את המציאות הקיומית הזו. אונטולוגיה זו בשילוב עם אופן החוויה הרגיל של המציאות מציגים קיום-שלוּב של חוויית דוקהה שהיא המקור **לחמלה-הגדולה** שהנה יסוד שני של מהפכת המהאיאנה, חמלה-גדולה שמצויה בבסיס תודעת-ההתעוררות ודרך הבודהיסטוּוּ.
בחלקה השני של העבודה אתאר את האופן בו מתורגמים עקרונות-יסוד אלה לבודהיזם-מעורב חברתית. הצגה זו תאפשר לי להציג אפשרות לתיאוריה חברתית-ביקורתית בודהיסטית שמעוגנת בבודהיזם המעורב חברתית ובהגותו של הדלאי לאמה.
כל אלה יאפשרו לי בחלק השלישי של העבודה להציג אידיאלים בודהיסטים בני-זמננו ומטרות חינוכיות לאורם.

נספח ב': הפוליטיקה של האבסורד והמרד – תפיסתו הפוליטית של אלבר קאמי וביקורתו על המרקסיזם

מתווה:

- א. הביקורת המוסרית.
- ב. הביקורת המטאפיזית.
- ג. הפוליטיקה של האבסורד (הסוציאליזם הקהילתי)

"שום דבר על האדמה הזאת אינו ראוי שייקנה במחיר דמו של אדם"

ז'אן ז'אק רוסו¹³¹⁴

מבוא: "לאחר מותו של מרקס", כותב קאמי, "שמרו אמונים למתודה שלו רק מיעוט של תלמידיו. המרקסיסטים שעשו היסטוריה הניחו ידם דווקא על הנבואה ועל בחינותיה האפוקליפטיות של הדוקטרינה כדי להגשים מהפכה מרקסיסטית באותן נסיבות אשר מרקס חזה מראש כי מהפכה לא תוכל להתחולל בהן. אפשר לומר על מרקס, כי רוב תחזיותיו התנגשו בעובדות, דווקא בשעה שנבואתו ריכזה אמונה גוברת והולכת. הסיבה פשוטה הייתה: התחזיות נעשו למועד קרוב ואפשר היה לבדוק אותן. הנבואה מתכוונת למועד רחוק מאוד, ונהנית ממשוהו הקובע את כוחן של הדתות: חוסר האפשרות להוכיח את הדברים. כשנתמוטטו התחזיות, נותרה הנבואה כתקווה יחידה. מכאן התוצאה שהנבואה שולטת לבדה בהיסטוריה שלנו. המרקסיזם ויורשיו יבחנו להלן – רק מנקודת הראות של הנבואה." (קאמי, 1999, 156-157).

מוקד הביקורת של קאמי על מרקס דומה לזה של פופר, אך מישורי הביקורת שונים: שניהם תוקפים את הניסיון לניבוי ההיסטוריה בתורתו של מרקס. בשעה שפופר תוקף בראש ובראשונה את הטענה למדעיות של "הסוציאליזם המדעי" אותו הוא מכנה היסטוריציות, מבקר קאמי את התוקף המוסרי והמטאפיזי של נבואה זו. שתי הביקורות משלימות זו את זו, ובימים בהם הפוסט-מרקסיזם מקבל את טענתו של פופר במלואה¹³¹⁵, מעניין להתמקד במישורי הביקורת של קאמי.

ההיסטוריה מראה, ועל כך העיד קאמי (לעיל) כי מתקני העולם אינם מתעמקים בדקויות. היטלר כנראה לא הבין את כתבי ניטשה על בוריים וגם למתודה היסודית של מרקס שמרו אמונים רק מיעוט של תלמידיו. הסכנה של היאחזות בנבואה היסטורית מוסיף אפוא לרחף ולהיות רלבנטי גם היום כשפסה התקווה ל'מדעיות' של נבואה שכזו, משום שהנבואה – **עצם ההיאחזות בעתיד אוטופי שהנו טוב יותר מההווה - היא על פי קאמי שורש הסכנה.**

בסוף פרק 22 בחברה הפתוחה ואויביה אומר פופר: "הקיצוניות המוסרית הזאת של מרקס היא שמסבירה את השפעתו: וזו כשלעצמה עובדה מעודדת. הקיצוניות המוסרית הזו עודה חיה. תפקידנו הוא לשמר את קיומה, למנוע אותה מהליכה בדרך שבה תהיה הקיצוניות הפוליטית שלו חייבת ללכת." "המרקסיזם המדעי" מת. תחושת האחריות החברתית שלו ואהבתו לחופש צריכות לשרוד." (2003, 414). על כך היה משיב קאמי

¹³¹⁴ בתוך קאמי, 1999, 96.

¹³¹⁵ הכוונה לפוסט-מרקסיזם כפי שמגדירים אותו לקלאו ומוף בספרם: "הגמוניה ואסטרטגיה סוציאליסטית". מגדיר זאת היטב פילק בהקדמה לספר. (בתוך: לקלאו, א., מוץ, ש., הגמוניה ואסטרטגיה סוציאליסטית לקראת פוליטיקה דמוקרטית רדיקלית, ת"א: רסלינג, 2004)

כי יש להיזהר בכל קיצונות או להט מוסרי. יש להיזהר בכל קיצוניות כשהעניינים מגיעים לנבואה – כל קיצוניות מוסרית המובילה להיאחזות בעתיד היסטורי טוב על חשבון ההווה. את הנבואה המרקסיסטית מייחס קאמי לפרדיגמה המשיחית הנוצרית. בהמשך ליאספרס הוא טוען: "ראיית ההיסטוריה האנושית כאחידה לחלוטין, מחשבה נוצרית היא' הנוצרים היו ראשונים בראיית חיי-אדם ומהלך-המאורעות כהיסטוריה הנפרשת מראשיתה אל תכלית... הפילוסופיה של ההיסטוריה נולדה מראיה נוצרית." (קאמי, 1999, 157).

יתכן שהמשיחיות המרקסיסטית מקורותיה בנצרות, יתכן גם שמדובר בנטייה פסיכולוגית שחוזרת על עצמה בדתות השונות, במרבית האידאולוגיות וגם בחיי היום-יום – **הנטייה להיאחז בעתיד על חשבון ההווה**. כנגד נטייה זו יוצא קאמי וזהו ביקורתו המטאפיסית על מרקס ועל כל מרד הנאחז בהיסטוריה. להלן אסקור את ביקורתו המוסרית של קאמי על מרקס ואחר-כך את ביקורתו המטאפיסית:

א. ביקורת מוסרית:

"האוטופיה נתנה את העתיד במקום האלוהים. היא מזהה אפוא את העתיד עם המוסר; הערך היחיד הוא המשרת עתיד זה. מכאן שכמעט תמיד הייתה האוטופיה כופה וסמכותית. כאוטופיסט אין מרקס שונה מקודמיו האיומים, וחלק של תורתו מצדיק את יורשיו." (קאמי, 1999, 173).

בנבואה האוטופית מצוי אפוא הביסוס לכפייה וסמכותיות. מרגע שזיהינו את העתיד האוטופי עם המוסר, מרגע שרק בעתיד זה מצוי הצדק ניתן להצדיק כל אמצעי שמקדם את החתירה למטרה זו. בהיאחזות זו בעתיד ניתן להסביר את קלות-הדעת בה מגנה מרקס את הדמוקרטיה, את נכונותו של מרקס לשימוש בכוח הזרוע ואת יחסו למוסר, בהמשך לפופר, את קלות הדעת הזו לאופטימיזם המרקסיסטי, אך קאמי יזהיר פה מפני אותו אופטימיזם. האופטימיזם הזה הוא ההיאחזות הזוחחה באוטופיה: "לגבי הקורבן ההווה הוא הערך היחיד, והמרד – הפעולה היחידה. כדי להתקיים חייבת המשיחיות לקום נגד הקורבנות. ויתכן כי מרקס לא רצה בכך, אלא שזו אחריותו שעלינו לבחון אותה: בשם המהפכה הוא מצדיק את המאבק, המגואל בדם מעתה, במרד לכל צורותיו (קאמי, 1999, 174). קאמי איננו מחמיר עם מרקס, אך ביקורתו מפנה אותנו אל האחריות שבזחיות הנבואית: "ודאי, שמן הדין היה להדגיש את התביעה המוסרית המונחת ביסודו של החלום המרקסיסטי. אכן ראוי לומר לפני הבחינה של כשלון המרקסיזם, כי התביעה המוסרית היתה גדולתו האמיתית... פסוק אחד משלו, והפעם ברור וחותר, נוטל לעולם מתלמידיו המנצחים את הגדולה וההומניות שנפלו בחלקו: "מטרה הזקוקה לאמצעים לא-צודקים אינה מטרה צודקת." (שם, עמ' 174-173).

תקצר היריעה מלתאר את הביקורת המוסרית על המרקסיזם. לעיל ציינתי את הזלזול בדמוקרטיה, את הנכונות להסכין לדיקטטורה ואת הנכונות להשתמש בכוח הזרוע. נוסף לאלה מעלה קאמי ביקורת נוספת: "לדידו (של מרקס) שליחותו ההיסטורית של הקפיטליזם וצידוקו הם בהכנת התנאים לדרך-יצור גבוהה יותר... על כן הוא ממליץ לנהוג סובלנות במדינה הבורגנית, ואפילו לסייע בבניינה, במקום לחזור ליצור מתועש פחות... ההגיון של עמדה מעין זו מחייב לקבל כל גורם העשוי להגדיל את מצוקת הפועלים. אין לתת בידי הפועל שום דבר, כדי שבאחד הימים יהיה בידו הכל." (קאמי, 1999, 171-169). נקודה זו מוצאת ביטוייה בביקורתו החדה של מרקס על הסוציאליזם הרפורמיסטי אותו הוא מכנה במניפסט "סוציאליזם בורגני".

סוציאליזם זה ביקש... "להבאיש ריחה של כל תנועה מהפכנית בעיני מעמד-הפועלים, על-ידי ההוכחה כי לא שינוי פוליטי זה או אחר, אלא רק שינוי תנאי-החיים החומריים, היחסים הכלכליים, עשוי להביא לו תועלת. אך בשינוי תנאי-החיים החומריים אין סוציאליזם זה רואה בשום פנים ביטול יחסי-הייצור הבורגניים, אשר ייתכן בדרך מהפכנית בלבד, אלא שיפורים מנהליים, המתחוללים על יסוד יחסי-הייצור אלה, כלומר, שאינם

משנים ולא כלום ביחס שבין ההון והעבודה-השכירה, אלא לכל המוטב מצמצמים לה לבורגנות הוצאות שלטונה ומפשטים את משק-המדינה שלה." (המניפסט, III, 2).

קאמי מסכם: "...המטריאליזם בן-ימינו סבור כי יש בידו להשיב על כל השאלות. אולם כמשרתה של ההיסטוריה הוא מרחיב את מלכות הרצח ההיסטורי, ומשאיר אותו ללא-צידוק, להוציא את הצידוק בעתיד, המחייב גם הוא אמונה. שני הפתרונות (המטריאליזם ההיסטורי והנצרות) מחייבים לחכות, ובינתיים אין החפים מחטא מפסיקים למות. זה עשרים מאות שנים לא פחתה כמות העוול בעולם. שום גואל לא בא, לא אלוהי ולא מהפכני. אי-צדק מוסיף להיות דבק לכל מכאוב, אפילו למוצדק ביותר בעיני הבריות." (שם, 253).

ב. הביקורת המטאפיסית:

I. ההנחה המטאפיסית של קאמי – קיום אבסורדי:

בפסקה לעיל מקופלת גם הנחתו המטאפיסית של קאמי – הנחתו לגבי טיב הקיום האנושי. הוא מוסיף: "יכול אדם לכבוש בקרבו כל מה שעשוי להיכבש. וחייב אדם לתקן בבריאה כל מה שעשוי לתקון. ולאחר שיעשה, עדיין ימותו ילדים שלא בדין, גם בחברה המושלמת. גם בפגת מאמציו יכול אדם להתכוון רק להפחתה כמותית של הייסורים בעולם. אבל אי הצדק והמכאובים יוסיפו להתקיים, ויהיו מצומצמים כאשר יהיו, יוסיפו להיות שערורייה." (שם, 252-253).

פסקה זו מחדדת את ההבדל המהותי בין הפילוסופיה המטריאליסטית לבין פילוסופית האבסורד – הנחות היסוד המטאפיסיות על הקיום, על העולם ועל החברה האנושית: הייסורים הנם מאפיין אינהרנטי של הקיום, הם יוסיפו להתקיים תמיד. כל מה שניתן לשאוף אליו הוא צמצום כמותי של אי-צדק והמכאובים. ההיסטוריה האנושית רצופה זה עשרים מאות שנים (לפחות) בהבטחות שווא לגאולה ובינתיים אין החפים מחטא מפסיקים למות. שום גואל לא בא, לא אלוהי ולא מהפכני.

התקפתו המרכזית של קאמי על הנבואה המרקסיסטית קשורה למשיחיותה. לעצם ההנחה שיתכן עולם שכולו טוב, שתתכן 'מנוחה נכונה' - מצב של הרמוניה ושלמות. לעצם ההנחה שפתרון חומרי יביא מזור לחוללי האנושות. כפילוסוף של האבסורד מניח קאמי שהקיום האנושי הנו קיום אבסורדי. האבסורד ש"נולד מעימות זה בין הזעקה האנושית לבין השתיקה חסרת-ההגיון של העולם"¹³¹⁶ הנו מאפיין מובנה של הקיום. **הפער הנו פער שאינו ניתן לגישור.** בניגוד למטריאליזם ההיסטורי קאמי איננו מאמין בהיתכנותו של מצב של פתרון של האבסורד.

II. ההנחה המטאפיסית המטריאליסטית של מרקס:

יצירה, שחרור ודיכוי במרקסיזם: את המטריאליזם המרקסיסטי ניתן לבחון על סמך התייחסותו של מרקס אל בני המעמדות השונים במניפסט: "הפרולטרין אין להם דבר משלהם לבטחו, עליהם להשמיד את כל הביטחונות הפרטיים." (המניפסט, I); "הפרולטרין אין להם דבר להפסיד בה זולת כבליהם. להם עולם ומלואו לזכות בו." (המניפסט, IV). מרקס מניח פה שאדם עני – אין לו דבר. ללא תנאי הקיום המטריאליים החיים אינם חיים והם חסרי ערך. החיים עצמם, אהבה, משפחה או מולדת¹³¹⁷ הם חסרי ערך ללא החומר. בביקורתו על הסוציאליזם הקהילתי (המניפסט, III, 3) הוא טוען כלפי ההוגים האוטופיסטים כי: "אין הם מוציאים עדיין את התנאים החומריים **לשחרור** הפרולטרין..." – על סמך כל הקטעים הנ"ל ניתן ללמוד כי

¹³¹⁶ ההגדרה בתוך: קאמי, 1978, עמ' 35.

¹³¹⁷ "הפועלים אין להם מולדת. אין ליטול מהם את שאין להם." (המניפסט, II)

השחרור היחידי האפשרי הוא שחרור חומרי. ערכים רוחניים כגון אלה שנזכרו לעיל הם חסרי משמעות באופן יחסי, כאשר האדם כבול חומרית.

עמדה זו מוצדקת על בסיס ההנחה המטריאליסטית כי "...בני אדם מגיעים למה שהם והם שונים איש מרעהו לא בשל עקרונות פנימיים קבועים של טבעם - שכן אין בנמצא עקרונות כאלה - אלא באמצעות העבודה, שאינם יכולים להימנע מלעשותה אם רצונם לספק את צורכיהם." (יורמסון, 1967). אם נקבל את ההנחה כי ייחודו ומהותו של האדם בכושרו ליצור ולעצב את הטבע, כושר שמתבטא בעבודתו של האדם, הרי שניכור האדם מעבודתו, הוא ניכור ממהותו – דיכוי המלא. ההנחה המטריאליסטית גורסת כי דיכוי החומרי של האדם על שני פניו (דיכוי היצירה ודיכוי כלכלי), לא משאיר בידיו של האדם ולא כלום.

עמדה זו מקבלת חיזוק בהתנגדותו של מרקס לכל שיטה שמנסה להביא לשיפור כל בני החברה ולא מתמקדת בפרולטריון ובפרט בביקורתו כלפי הסוציאליסטים האוטופיסטים ו"רצונם לשפר את מצבם החברתי של כל בני החברה, גם של אותם ששפר עליהם חלקם." (המניפסט, III, 3). אלה ששפר עליהם חלקם, אינם ראויים אפוא לשיפור מצבם. השחרור והדיכוי הם חומריים – רק על ידי שיפור המצב החומרי יכול אדם להשתחרר, כל הפרמטרים האחרים הם חסרי חשיבות: אופיום להמונים, תודעה כוזבת או מוסד אותו יש לבטל¹³¹⁸.

חשוב להדגיש, בהמשך לפופר, כי המטריאליזם ההיסטורי הוביל את מרקס להנחה כי הפוליטיקה היא חידלת אוניס – בניין העל נקבע לחלוטין על ידי הכלכלה והרמה הטכנולוגית. הפוליטיקה איננה תחום אוטונומי אלא פונקציה בלבד של היחסים הכלכליים. קבלה של גישה זו הופכת כל ניסיון לשינוי פוליטי לעקר.

לאורה של הערה זו קשה להתעלם מרידודו של האדם לתפקודיו החומריים גרידא כפי שהוא מתבטא במניפסט.¹³¹⁹

III. דיון:

"יש רק מעמד אחד של בני אדם, מעמד בעלי הזכויות.

הכל כאחד יהיו נדונים למות באחד הימים." (קאמי, 1977, 71)¹³²⁰

אל מול האבסורד הקיומי האינהרנטי והבלתי ניתן לגישור, מציע מרקס מטריאליזם ופתרון. אל מול גישה כי בקיום האנושי והחברתי ישנו אי-נחת רוחני מובנה, מציע מרקס גישה לפיה הייסורים הם תולדה של מצב חומרי. ההנחה החומרית יוצרת את התקווה לפתרון חומרי שמצטייר עבור מרקס כאפשרי.

טעונים מטריאליסטיים כגון אלה רלבנטיים גם בימינו וקאמי, כבר ב-1951, נותן שתי דוגמאות לאבסורד כפי שהוא בא לידי ביטוי בחיים החברתיים-פוליטיים: "כל קולקטיב לוחם חייב לצבור את הכנסותיו במקום לחלקן. הוא צובר כדי להגדיל את כוחו. בין שהוא בורגני או סוציאליסטי, הרי דוחה את הצדק למועד מאוחר יותר, למען הכוח בלבד. אולם הכוח מתנגד לכוחות אחרים. הוא מצטייד ומתחמש מפני שאחרים מתחמשים ומצטיידים. אין הוא מפסיק לצבור ולא יפסיק לעולם עד שיבוא אולי היום שבו ישלוח לבדו בתבל. לתכלית זו עליו להתנסות במלחמה. עד אותו היום מקבל הפרולטר בקושי את הדרוש לו לקיומו...הרצון לשלוח בא במקומה של השאיפה לצדק, העמיד תחילה פנים שהוא מזדהה עמה, אחר כך

¹³¹⁸ הכוונה למשפחה, המניפסט, II.

¹³¹⁹ בניגוד לכתבים מוקדמים של מרקס.

¹³²⁰ חשוב לשים את המשפט הזה בהקשר. קאמי כתב את השורה הזו בהקשר להוצאות להורג, כפי שניתן לראות להלן אין קאמי גורס כי קיים מעמד כלכלי אחד בלבד, אך הוא בהחלט גורס כי קיימת אחווה של כל בני המוות.

סילק אותה אל ירכתי ההיסטוריה, כדי שתצפה עד אשר לא יהיה עוד מושא לשליטה על פני האדמות." (קאמי, 1999, 182, 188).

בשל האבסורד כפי שהוא בא לידי ביטוי בפוליטיקה הכוחנית "המהפכה ההיסטורית מחויבת לפעול תמיד מתוך תקווה, הנכזבת בלי הרף, להגיע לקיום של ממש באחד הימים..." (קאמי, 1999, 209). והשלכותיה של תקווה זו: "במצוות הניהיליזם פנתה המהפכה עורף למקורות המרד שלה. האדם ששנא את המוות ואת אלוהי המוות, שנואש מהתקווה לבלות את המוות ביקש להיגאל באלמוות של המין האנושי.... הזמן דוחק אפוא, השכנוע מחייב פנאי, הידידות – בניין שאין לו קץ: הטרור הוא אם כן הדרך הקצרה אל האלמוות." (קאמי, 1999, 205).

בפסקה קצרה זו מקופלים עולם ומלואו: במשפט הראשון מצביע קאמי על הצורך האנושי במהפכה – הצורך במהפכה כתוצר של אותו אבסורד – כניסיון חומרני להתמודד עם האבסורד הבלתי ניתן לנשיאה. האדם שנותר ללא אל אל-מול פני המוות, מבקש גאולה באלמוות של המין האנושי – אותה החברה הרמונית ומושלמת, אליה עשויה להוביל המהפכה. אל מול צורך זה עולה במשפט השני הרצון בדחיפות – בהשגה מהירה של המטרה. אל מול אותו אלמוות, אותה אחדות למי יש זמן לגינונים של מוסר? האם יש זמן לשכנוע או לבניין ידידות? לכן יטען קאמי, "כל מהפכן סופו מדכא או כופר." (שם, 207). לא רק לנין, אלא כבר מרקס עצמו סירב לבטל את זמנו על מוסר, שכנוע או ידידות. למרקס אין כל ידידות עם הבורגנות והוא מתנגד לאוטופיזם משום ש "יש רק לרדת לסוף שיטתם, כדי לראות בה את התוכנית הטובה ביותר שבגדר האפשר בשביל החברה הטובה ביותר שבגדר האפשר... לפיכך פוסלים הם כל פעולה פוליטית, בייחוד פעולה מהפכנית. רוצים הם להשיג את מטרתם בדרכי-שלום ומבקשים – באמצעות ניסויים קטנים שסופם, כמובן, כשלון, לפלס, בכוח הדוגמא, דרך לאוונגליון החברתי החדש." (המניפסט, III, 3).

אל מול התקווה המשיחית, כיצד נסתפק ב"תוכנית הטובה ביותר שבגדר האפשר"? אלימות היא הכרח וניסויים קטנים שמטרתם שכנוע הם חסרי תוחלת. לכן, "רוח בלהות מהלכת על פני אירופה – רוח הבלהות של הקומוניזם... לזרא היא לקומוניסטים להעלים את השקפותיהם וכוונותיהם. הם מכריזים בגלוי, כי מטרותיהם ניתנות להגשמה אלא על-ידי **הפיכה-בזרוע** של כל משטר-החובה הקיים. יגורו להם המעמדות השליטים מפני מהפכה קומוניסטית. הפרולטרם אין להם דבר להפסיד בה זולת כבליהם. להם עולם ומלואו לזכות בו. פרולטרם של כל הארצות התאחדו!" (המניפסט, המשפטים הראשון והאחרון). המניפסט מתחיל ומסתיים בטרור – הוא פותח ברוח הבלהות ומסיים באיום ובהבהרת המטרות האלימות.

ג. הפוליטיקה של האבסורד – הסוציאליזם הקהילתי

אל מול התקווה המהפכנית המרקסיסטית מציגה פילוסופיית האבסורד תקווה חיוורת המתמקדת בציווים אתיים: "אכן המרד אומר לה, ויוסיף לומר לה (למהפכה ההיסטורית) בהרמת קול, כי ראוי לנסות לפעול, לא כדי להתקיים באחד הימים, לעיני עולם שהוא לכלל הסכמה, אלא למען אותה הוויה מעורפלת המתגלה כבר בתנועת ההתקוממות... מוסיף המרד הנאבק עם ההיסטוריה, כי במקום להרוג ולמות כדי ליצור את היצור אשר אין אנו כמותו, ראוי לנו לחיות ולאפשר לחיות כדי ליצור מה שהננו" (קאמי, 1999, 209). קאמי, יותר משהוא אומר הן לשיטה פוליטית מסוימת מדגיש את הלאו הליברלי-רפורמיסטי: "לאדם שמורות אפוא אפשרויות של פעולה ומחשבה ברמה האמצעית, שהיא רמתו. כל מפעל יומרני יתר על המידה מתגלה כמלא סתירות... הפוליטיקה אינה דת, או שהיא הופכת לאינקביזיציה... כל תפקידן של החברה והפוליטיקה הוא להסדיר את ענייני הכל, כדי שכל יחיד ייהנה מהפנאי ומהחירות הדרושים לחיפוש משותף זה." (שם, 252).

הסוציאליזם האוטופיסטי (הקהילתי) הזרם הסוציאליסטי ששואב מפילוסופיית הקיום מנסה להציע אמירה פוליטית מפורשת יותר. דווקא מרקס בהתקפתו על ה"האוטופיסטים" הגדיר זרם זה היטב: "אמנם יודעים הם כי בתוכניותיהם מייצגים הם בעיקר את האינטרס של המעמד העובד בתורת המעמד הסובל ביותר. רק מבחינה זו, של המעמד הסובל ביותר, קיים לדידם הפרולטריון... יש רק לרדת לסוף שיטתם, כדי לראות בה את התוכנית הטובה ביותר שבגדר האפשר בשביל החברה הטובה ביותר שבגדר האפשר... לפיכך פוסלים הם כל פעולה פוליטית, בייחוד פעולה מהפכנית. רוצים הם להשיג את מטרתם בדרכי-שלום ומבקשים – באמצעות ניסויים קטנים שסופם, כמובן, כשלון, לפלס, בכוח הדוגמא, דרך לאוונגליון החברתי החדש." (המניפסט, III, 3).

אל-מול האבסורד שווים כל בני האדם בורגנים ופרולטרים ויש לנסות ולשפר את תנאי החיים של כולם, שכן "המצאות האנושית בכולותה סובלת מריחוק זה מהיחיד ומהעולם. חוליו של האיש האחד הופך להיות **מגפה קולקטיבית**" (קאמי, 1999, 22). בספרה החברתית הפרולטריון הוא המעמד הסובל ביותר ולכן יש לדאוג לו ראשון שכן: "האנשים שאינם מוצאים מנוחה לא באלוהים ולא בהיסטוריה, דנים את עצמם לחיות למען אלה, אשר, כמותם, אינם יכולים לחיות: למען המושפלים." (שם, 253). ניתן לשים לב לדגש הרב ששם קאמי **לאחווה** ולידידות¹³²¹.

הניסיון הפוליטי הוא ניסיון **סבלני** ליצור את החברה הטובה ביותר שבגדר האפשר. לניסיון זה מביא קאמי תימוכין היסטוריים: "במשך מאה וחמישים שנה ידעה צרפת ארבע מהפכות עקובות מדם ומספר של התקוממויות. באותו פרק זמן, הגשימה אנגליה בלא התקוממות אחת דמוקרטיה סוציאלית, שאין עליה עוררין, המתקדמת ביותר היום בעולם יחד עם הסקנדינבים. המהפכה איננה אפוא תכלית, היא איננה יכולה להיות מוקד לאמונה, היא אמצעי בשירות הצדק והאמת. אם איננה משרתת את תכליותיה, כפי שהדבר נראה ברגע זה, יש להכיר בכך ולומר זאת." (מתוך מכתב שנכתב בין השנים 1950-1952).

דרכיו של ניסיון פוליטי זה הנן דרכי **השלום והמוסר**, הן משום שאין דבר בעתיד שיכול להצדיק מוסרית את הרצח והן בשל רצון בעקיבות בין מטרה לדרך. מרטין בובר היטיב לתאר תפיסה זו: "...התהום (במרקסיזם) שבין השינוי שיתרחש ביום מן הימים, אחרי ניצחונה המוחלט של המהפכה, ובין הדרך אל המהפכה ובתוך המהפכה, דרך שהיא מצוינת בצנטרליזם גמור שאינו סובל ראות מיוחדת ולא יזמה מיוחדת. חזונויות כדרך נעשית בהפיכה מסתורית לרבגוניות כמטרה, הכרה כדרך נעשה בהפיכה מסתורית לחירות כמטרה. ואילו הסוציאליזם ה"אוטופי" הלא-מארקסיסטי **רוצה בדרך שהיא שווה במהותה למטרה**: הוא ממאן להאמין בכך שיש לסמוך על ה"קפיצה" העתידה לבוא ולעשות בינתיים את ההפך ממה ששואפים לו... אין הוא מאמין בקפיצה האחר-מהפכנית, אבל הוא מאמין ברציפות מהפכנית, ביתר דיוק: ברציפות, שבתוכה אין מהפכה אלא הפקה, חשיפה והרחבה של מציאות שנתגדלה כבר עד למידתה האפשרית." (1946, 20).

בפוליטיקה של האבסורד אליבא דה קאמי "כל תפקידן של החברה והפוליטיקה הוא להסדיר את ענייני הכל, כדי שכל יחיד ייהנה מהפנאי ומהחירות הדרושים לחיפוש משותף זה. שוב אין להציג את ההיסטוריה כמושא פולחן, אין היא אלא אפשרות..." (קאמי, 1999, 252).

הפוליטיקה של הסוציאליזם הקהילתי מוסיפה על כך את אותם "ניסויים קטנים... לפלס, בכוח הדוגמא, דרך לאוונגליון החברתי החדש." (המניפסט, III, 3). ניסויים אלה הם הניסויים האנרכיסטיים להקים פדרציות עלי פדרציות של קהילות מופת שבהן יתגשמו הערכים אותם נרצה לראות באוונגליון זה. בקהילות אלה, טוען בובר, עשויה להיווצר אותה סולידריות בה מדבר קאמי: "חיי צוותא אמיתיים בין אדם לחברו לא ישגשו אלא במקום שם בני האדם חיים בצוותא את דברי חייהם המשותפים, מתייעצים עליהם בצוותא,

¹³²¹ דגש שהנו תמה מרכזית בספר כולו ולראיה הקוגיטו במבוא: "אני מורד משמע אנו קיימים" (1999, 23)

מנהלים אותם בצוותא במקום שבו קיימות שכונות אמיתיות, גילדות עבודה אמיתיות... עלינו לבנות מתוך אי-רומנטיות גמורה, כאנשים החיים היום ממש, חברותא אמיתית בתוך החומר הסרבני של ימינו". (1946, 21-22).

גישה רפורמיסטית וסבלנית זו מבקשת: "...להכיר את האדם כמו שהוא כיום ואת התנאים כמו שהם הכרה לא-משוחדת ולא-דוגמטית, ומתוך הכרה זו להכין תכנית לשינוי האדם ולשינוי התנאים כאחד, כדי להתגבר על הסתירות שבמהות הסדר החברתי שלנו. נקודת המוצא של כיוון רוחני זה היא מצבה הממשי של החברה הקיימת." (1946, 19).

בציטוט זה ניכר הפער בין המטריאליזם להגות הקיום: בפוליטיקה של האבסורד, בלתי אפשרי להסתפק בשינוי התנאים החומריים. תיקון האדם הכרחי אף-הוא. זאת בתנאי שקיימת ההבנה ש"חובה על הרוח להכיר את הגבולות שמעבר להן אין הוא רשאי לכפות את עצמו." (1946, 146)¹³²².

סיכום: "קאליאֵב וחבריו בעולם כולו...בחרו בכלל היחיד שהוא מקורי כיום, ונתנוהו לנו כדוגמה: ללמוד לחיות ולמות, ולסרב להיות אל, כדי להיות אדם." (קאמי, 1999, 255).

קאמי כידוע לא היה אוטופיסט. פרט לתפישות הפוליטיות שלו שהוזכרו לעיל, בוחר קאמי בדגש האתי של העשייה הפוליטית. הסוציאליסטים האינדיבידואליסטים אליהם מתייחס קאמי לעיל, חיים לאורו של האבסורד ופעולתם הפוליטית ניזונה מתובנת האבסורד. הם מתייחסים לפעולה הפוליטית כאל מסעו של אודיסיאוס בו הדרך היא מטרה לא פחות חשובה מהיעד עצמו: "אנו נחבר באיתאקה, בארץ הנאמנה, במחשבה הנועזת והצנועה, בפעולה הבהירה, בנדיבות האדם המבין. העולם הוא אהבתנו הראשונה והאחרונה תחת השמש. אחינו נושמים את אוויר השמים שלנו, והצדק חי. עתה נולדת השמחה המופלאה העוזרת לחיות ולמות, ואנו מסרבים מעתה לדחותה למועד מאוחר יותר." (שם, 255).

והוא מסיים: "בשעה זו, כאשר כל איש מאתנו חייב לדרך את קשתו...בשעה זו שבה נולד סוף-סוף אדם, ראוי להניח לתקופה ולאירועי ההתבגרות שלה. הקשת נדרכת, העץ מחריק. בשיאה של הדריכה יזדנק ממעופו חץ ישר, אשר אין קשה כמוהו ואין כמוהו חופשי." (שם, 255-256).

סיום: ביקורתו של קאמי על המטריאליזם ההיסטורי רלבנטית גם לימינו- הימים שאחרי ההתבגרות וההתפכחות הפוסט-מודרנית הכואבת. דרכו של השמאל המתחדש, מעלה את החשש מחזרה על שגיאות העבר ומשובה של הנטייה החומרית להיאחז בעתיד על חשבון ההווה.

עדות לכך ניתן למצוא הן בשמאל הרדיקלי והן בתנועות הנוער הסוציאליסטיות¹³²³. נבואת העתיד המושלם אל-מול עולם מנוכר שבה בכוחה המהפנט בכדי לפתות את המהפכנים הצעירים.

הניסיון הסבלני, הסיזיפי, המוסרי, המתמקד בדרך, איננו מספק לקאדר הצעיר והרומנטי את הניצחונות המיוחלים, את התקווה והגבורה הרומנטיים של המהפכה.

אם נקבל את ביקורתו של קאמי, הרי שמטריאליזם – בין אם הוא היסטורי ובין אם לאו – יוביל בסופו של דבר אל הטרור ולכל הפחות להקרבת המוסר בהווה למען העתיד.

קבלה של האבסורד הקיומי, תבוא לידי ביטוי הן במעשה הפוליטי אך גם בחינוך. החינוך החברתי, בדומה למעשה התיקון החברתי, לא יכול לעשות הבחנה בין מטרה לדרך. מצוקת השמאל והצורך הנואש להרחיב את שורותיו עלולים לפתות אותנו להשתמש בתפוח המהפכני. אך בתהליך הקמתם והרחבתם של אירגונים חברתיים עלינו להיות נאמנים לדרך בהכשרת החניכים ובהכשרתנו את עצמנו. עלינו

¹³²² מובן מאליה שהכוונה **איננה** לשינוי כוחני או כפוי, אך תקצר היריעה מלתאר את תיקון האדם בהגות האוטופיסטית
¹³²³ שמתיימרות להגשים את הסוציאליזם האוטופיסטי ונאחזות בכל זאת בנבואה משיחית.

להיזהר ולא להציג את איתאקה כאילו היא כאן מעבר לגלים. עלינו להכשיר מתקני עולם שכמו קאליאָב בחרו "בכלל היחיד שהוא מקורי כיום, ונתנוהו לנו כדוגמה: ללמוד לחיות ולמות, ולסרב להיות אל, כדי להיות אדם." כולם מוזמנים לתקן את העולם ובלבד "...שיבינו כי הם מתקנים איש את רעהו, וכי יש גבול תחת השמש המרסן את כולם. כל איש יגיד לרעהו שאין הוא אלוהים; ובכך יתם הרומנטיזם." (שם, 255).

בתזה ה-11 נגד פוירבאך טוען מרקס כי עד היום "הפילוסופים אך פירשו באופנים שונים את העולם, אך העיקר הוא לשנותו." (מרקס, 1845). על כך ניתן להשיב בהמשך לקאמי: מאז מרקס הפילוסופים אך שינו את העולם, אך העיקר הוא (גם) לשנות את עצמך.

השינוי-תיקון העצמי והחינוך אליו הוא אפוא האתגר של הסוציאליזם הקיומי. הסוציאליזם הקיומי הקהילתי רואה בחיי הקבוצה האינטימית דרך לתהליך פנימי-רוחני זה.

נספח ג': שלוש גישות לבודהיזם מעורב חברתית: רציפות, התפתחות או פרשנות מחודשת?

ההגדרה של הבודהיזם המעורב חברתית מפרקת את התרגול הבודהיסטי לשלושה רכיבים: שינוי העולם; שינוי עצמי; ודיאלקטיקה שמצביעה על הקשר בין השינוי העצמי לשינוי עולם והיא מצביעה על אחד המתחים או הצירים לאורכם מתהווה בודהיזם-מעורב: המתח בין פסיביות לאקטיביות שמקורו במתח לגבי מהותו של העולם החיצוני: ריקות, צורה או מרחב א-דואלי שאינו ריקות ואינו צורה. גישות אידיאליסטיות שמאופיינות בשלילת העולם יגרסו שאין טעם בפעולה בסמסארה פרט לפעולה אשר משרתת שחרור ממנה. גישות קיצוניות של 'תודעה בלבד' יטענו כי אין טעם בכל פעולה פרט לפעולה אשר ממוקדת בתודעה עצמה. טיק נאט-האן מאתגר את הגישה הזו כשהוא מקשה:

"כאשר כפר מופצץ, וילדים ומבוגרים סובלים מפציעות ומוות, האם יכול בודהיסט לשבת

בדממה במקדשו הבלתי-מופצץ?" (1987: 35).¹³²⁴

שאלה זו מגדירה באופן בהיר את הדילמה שהצגתי לעיל: היכן עובר הגבול בין התרגול הפנימי לבין הפעולה בעולם. באילו נסיבות מחויב בודהיסט לקום ממקלטו הבטוח ולהתערב בעולם? באיזה מינון? לסוגיה זו תשובות שונות בתוך הבודהיזם-המעורב ומחוצה לו. באופן גס ניתן להגדיר שלוש קטגוריות: זרמים ששמים דגש על התרגול האישי/ פנימי תוך התעלמות מ'הבלי העולם', זרמים בהם מתקיימת פעילות מסוימת של מעורבות בעולם וזרמים הגורסים כי "התפתחות רוחנית ומסירות למרדף אחרי עולם הומני יותר **חייבים** לצעוד יד-ביד".¹³²⁵ במאמר פופולרי מתארת דיאנה ווינסטון את האופן בו זרמים שונים בבודהיזם כיום מתייחסים אל המעורבות החברתית ואת הדילמות שמזמן זרם זה לתרגול. מצדו האחד של המתרגל מוצגת עמדתם של מורי הויפאסנה שלה בתאילנד שהפצירו בה להתמקד בשחרור מהסבל ולהתעלם מהבלי העולם הזה. מהצד השני, היא מציגה יחסו של הדלאי-לאמה לסוגיית הקשר האפשרי/הכרחי בין פוליטיקה ווינסטון שהחלה את דרכה הבודהיסטית בעולם הויפאסנה, לא Dharma is service לדהרמה באומרו "הצליחה למצוא בו שקט ומצאה את עצמה לבסוף מאמצת את הגישה אותה מתאר הדלאי-לאמה. ווינסטון לא מצאה הגיון בתפיסה תהוואדית שדוחה את קיום העולם ולא הבינה כיצד גישה זו מתיישבת עם הציוויים הבודהיסטים המוסריים אליהם היא התחייבה. כיצד הרכיב של "עשה טוב"¹³²⁶ מתיישב עם Chinese tanks were rolling over students at Tianamen Square the same week I was taking my first precepts and committing to Buddhist practice."¹³²⁷

ניתן לשים לב לפער בין הקושי שהעלה טיק נאט-האן לבין זה שמעלה ווינסטון. טיק נאט-האן מתייחס למציאות לוקאלית-גיאוגרפית שבה חבל הארץ בו מתרגל הנזיר הבודהיסטי עובר התקפות. ווינסטון מתייחסת לתהליכים גלובליים שהתרחשו מאות קילומטרים מהמנזר בו היא תרגלה. סוגיית המעורבות החברתית והיקפה מתחדדת אפוא בעולם גלובלי שאחרי מהפכת המידע. האם יכול בודהיסט לשבת בדממה באולם מדיטציה כאשר הוא יודע על עשרות מוקדי מלחמה בעולם בכל רגע נתון? כשהוא יודע שכל שלוש שניות מת אדם בעולם מרעב; כשהוא יודע על מאות ואלפי מקרים של עוול, אי-צדק ו אלימות; כאשר יש לו,

¹³²⁴ בתוך הטם: 20

¹³²⁵ Swearer, D., 1996: 212. ההדגשה שלי

¹³²⁶ "To avoid all evil, To do good. To purify one's mind. This is the teaching of all the Buddhas." Dhammapāda, XIV, 5.

¹³²⁷ Winston, D., Dharma is Service: Taking a look at the Bodhisattva Vow, in: *Turning Wheel Magazine*, Spring, 2002.

בדומה לנזיר, כלים באמצעותם הוא יכול לסייע לקורבנות העוול? אם נקבל את הנחות-המוצא לפיהן מעורבות-חברתית בעולם סמסארי היא שדה פעולה אינסופי מחד ומאידך, גם 'לפעולה-פנימית', תרגול או שינוי התודעה ישנו טווח-אפשרות בלתי-מוגבל מתבהרת לנו עצמתו של המתח שהצגתי לעיל. ניתן לסכם את המתח הזה בשלוש שאלות מכוננות: ראשית, (1), האם פעולה-חברתית הנה חלק מהתרגול או האתיקה הבודהיסטית? שנית, (2), מהי החלוקה הנכונה? מהו היחס הרצוי בין פעולה חיצונית לבין תרגול פנימי? מהם המינונים של כל אחד מהם בתרגול הבודהיסטי? ו- (3) מהו היחס התפיסתי בין פעולה לבין תרגול? למי מהם יש קדימות? האם כטענתו של קרפט בציטוט לעיל התרגול הפנימי מטרתו לאפשר פעולה מוצלחת בעולם או שמא ההפך הוא הנכון? ניתן לראות קשרים הדדיים בין שלושת השאלות הללו, אולם הפירוק שלהן מסייע לנו להבין את מרחב הפעולה של בודהיזם-מעורב.

שלושה סוגים של תשובות:

בהתייחס לשאלות היחס בין פעולה בעולם לשינוי פנימי מוצעים שלושה סוגים של תשובות: גישה של פרשנות-מחודשת של הדרך הבודהיסטית, גישה שגורסת שה**מעצמות** הקיומית השתנתה בעולם החדש; וגישה שטוענת לרציפות וגורסת כי הבודהיזם-המעורב תמיד היה חלק מהתרגול הבודהיסטי. אסקור בקצרה את שלושת הגישות:

פרשנות מחדש: הגישה הראשונה מבקשת להוכיח שמעורבות-חברתית הנה ותמיד הייתה חלק אינטגרלי מהבודהיזם. היות שהפולמוס המרכזי של גישה זו הוא עם זרם התהרואדה, היא מבקשת להמציא הוכחות מתוך הקאנון הפאלי לכך שהבודהה עצמו עודד מעורבות-חברתית ואף היה בעצמו פעיל ומהפכן חברתי. מרטין מתייחס לאגדות הגיטאקה כתיאור של פעולות-בעולם על ידי אדם המשוחרר מעניין-עצמי אשר מדגימות את ההתנהלות של הבודהיסטיו בעולם. אופן התנהלות אשר הופך את העולם כולו לשדה של מאמץ-רוחני שבו אין כל רכיב שהוא מחוץ לדרך (מרטין, 1988: 99). הטם מתייחס לחייו והוראתו של הבודהה כגילום של בודהיזם-מעורב: הדגש על קהילתיות, על אי-אלימות ואפילו עצם הקימה שלו מעץ הבו וההחלטה ללכת וללמד. הטם גם מתאר את המהפכה החברתית העצומה שעוררה הוראתו של הבודהה בהודו של ימיו, את ההתייחסות שלו לפוליטיקה, לממשל נבון, עוני, מלחמה ושלו¹³²⁸. הוא מדגיש שהבודהה לא היה מנותק מהמציאות החברתית ומהרווחה הכלכלית של בני-האדם. טענתו של הטם הנה שההוראה של הבודהה באשר לחברה, כלכלה ופוליטיקה לא זכתה לדגש והכרה אך היא מצויה בניקאיות. הוא נותן דוגמאות שונות בהתבסס על ראהולה (1985) המראות התייחסות שוללנית לעוני, לטיפול בפשע על ידי ענישה ולחובה לשלם שכר ראוי לאלה העובדים (הטם, 2004, 164).

רבולוציה: הגישה השנייה גורסת שבעולם הגלובלי של הדמוקרטיה הניאו-ליברלית התרחש שינוי מהותי בחוויה האנושית הקיומית ולכן גם בחוויה של דוקה. גישות אלה טוענות כי הסבל האנושי מכונן היום באופנים שונים מאשר אלה שכוננו בתקופה של הבודהה ודורש אפוא אופנים חדשים של התמודדות. הוא מבקש לשלב את החוכמה והפרקסיס הבודהיסטי בתרגולים שחורגים מה'מודט המתבודד' (קרפט, 1999: 11). דייוויד לוי (Loy) מראה כיצד 'שלושת הרעלים': תאוה, שנאה ודלוזיה, עוברים תהליך של התמסדות לתוך הקפיטליזם הניאו-ליברלי. ההתמסדות הזו, כך לוי, יוצרת מנגנונים שמעצימים ומנציחים ניצול של בני-אדם, מעודדים מלחמות והרג ומכוננים בלבול אנושי. לתהליך ההתמסדות משמעות כפולה: ראשית, ניתן למצוא בו רמזים לאופייה של דוקה במערב. יש להניח כי תודעה אשר לוקחת חלק בתהליכים של ניצול-הדדי מתמשך או של בלבול צרכני מאורגן תושפע מהם. שנית, ההתמסדות מביאה ליצירה של מה שלי מכנה 'דוקה קולקטיבית' אשר דורשת התייחסות בשדה החברתי, (87-94: 2008). קרפט מגדיר זאת

¹³²⁸ הטם, 2004: 165 וראו גם ראהולה, 1985: 103-104 בפרק: social teachings of the Buddha.

כך: "תאווה, שנאה ותעתוע... צריכים להיעקר בחיים האישיים, אך יש לטפל בהם גם במציאויות החברתיות והפוליטיות. בכל רחבי העולם, מערכות כבדות-משקל גורמות לסבל באותו אופן שבו גורמים פסיכולוגיים גורמים לסבל. הבודהיזם המסורתי התמקד באחרונים; בודהיזם מעורב-חברתי מתמקד בשניהם", (1999: 10).

בגישה זו, (בשונה מהקודמת), מגולם שינוי דרמטי ואולי אפילו מהפכני בהגדרת הדרך הבודהיסטית. הגישה הראשונה הראתה שהבודהה התייחס **גם** לנושאים חברתיים ואף שלל עוני מסיבות שונות, (ובתוכן העובדה שרווחה כלכלית הנה תנאי מאפשר לתרגול). הציטוט של קרפט לעיל כמו-גם חלקים בהגותו של לוי גורסים שסבל כלכלי-מערכתי חייב להיעקר **ומייב** להיות מושא הפעולה של הבודהיזם המעורב. אל-מול קדימות ברורה לטיפול בדוקה כרכיב תודעתי - קדימות חד-משמעית לתודעה - מביעה הגישה הרבולוציונית טענה לפיה התרגול הבודהיסטי בימינו הכרחי שיהיה מעורב-חברתי והכרחי שיטפל בסבל החברתי-מערכתי. זוהי גישה לפיה הטיפול בחומר, בחיצוני, הנה נדבך מרכזי של התרגול. בהתייחס לשלוש השאלות לעיל, פרשנות קיצונית של גישה זו נותנת קדימות לשינוי החיצוני כפי שראינו בציטוט של קרפט לעיל לפיו השינוי הפנימי מטרתו לשרת את השינוי החיצוני.

הגדרתי גישה זו כמהפכנית משום שניתן לראות בה שינוי יסודי בהתייחס לעקרונות-היסוד הבודהיסטיים. גם אם נקבל את ההנחה כי אין בודהיזם אחד אלא 'בודהיזמים' מגוונים, הרי שניתן למצוא מכנים משותפים בין הבודהיזמים הללו. ביניהם קבלה של ארבע האמיתות הנאצלות לפיהן הבעיה האנושית היסודית הנה דוקה - אי-נחת או סבל - אשר מקורה בתודעתנו המתעתעת. מקורה בנטייה האנושית להשתוקקות והיאחזות ובבלבול שלנו באשר למציאות הקיומית. העובדה שמקור הבעיה והפתרון לה מצויים בספירה הרוחנית משמעה שההתמודדות עם דוקה הנה בראש ובראשונה רוחנית ולא חומרית. עולה מכך שגישה הגורסת כי הכרחי לטפל ב'דוקה קולקטיבית' או במקורות קולקטיביים של דוקה הנה גישה מהפכנית שחורגת מעקרונות-היסוד הבודהיסטיים המוכרים.

הגישה הא-דואלית (רציפות): הדלאי-לאמה מציג גישה אותה ניתן היה לתאר כדיאלקטיקה בין שתי הגישות לעיל, אך בהקשר הבודהיסטי מדויק יותר יהיה לתארה כא-דואלית. במקום אחר, מתייחס קרפט לדלאי-לאמה כאל מי שנתפס כמייצג האולטימטיבי של הבודהיזם המעורב, (קרפט, 2000). בהתייחסו למעורבות-חברתית מדגיש הדלאי-לאמה את המושגים/ ערכים של "אחריות אוניברסלית", "מדיניות של חביבות" ו"פעולה של חמלה"¹³²⁹. על-פי הטם המושג 'אחריות אוניברסלית' הנו מוקד הגותו המעורבת של הדלאי-לאמה. הטם מסביר שמושג זה הוא האופן בו בוחר הדלאי-לאמה לתרגם את המושג 'בודהיציטה' לאנשי המערב - בודהיסטים וכאלה שאינם (2008: 116). בודהיציטה בהגדרתה - 'השאיפה להגיע להתעוררות למען טובת כל היצורים החשים' - שונה באופן מהותי מ'אחריות אוניברסלית'. הפער המובהק בין שני המושגים עשוי להסביר את הגישה הרבולוציונית: אם נתייחס לאחריות אוניברסלית כליבת התרגול הבודהיסטי, הרי ששינוי חברתי עשוי להיתפס כנדבך הכרחי ובעל קדימות. אולם הגותו החברתית של הדלאי-לאמה נסמכת באופן מלא על תפיסת התרגול שלו¹³³⁰: בספר בו הוא עוסק בלב התרגול הפנימי - 'התמרת-התודעה' הוא מפרק את המושג בודהיציטה לשני היבטים: ההתכוונות האלטרואיסטית לפעול למען הכלל אשר כוללת חמלה; והשאיפה להגיע להתעוררות (בודהי) משום שזו הדרך הטובה והאפקטיבית ביותר להביא תועלת (2004, עמ' 51). שבועת הבודהיסטווה הנה שילוב של שתי המוטיבציות הללו אשר נותנת קדימות לחלק אליו התייחסתי כ-'שינוי-פנימי' או ליתר דיוק להתעוררות. דרך הבודהיסטווה מניחה

¹³²⁹ See: Dalai Lama, *Ancient Wisdom, Modern World: Ethics For a New Millennium*, London: Little, Brown & Company, 1999.

¹³³⁰ גם הטם מסכים עם קביעה זו, 2008: 116.

פעולה של חמלה בעולם שמקורה במוטיבציה אלטרואיסטית ובאחריות אוניברסלית. ניתן אפוא לראות כיצד גישה א-דואלית זו עשויה להתאים גם לתפיסה א-דואלית של 'מעורבות-חברתית'.¹³³⁴

סיכום: בפתירת הנייר הבהרתי כי ישנו קושי בהגדרת 'בודהיזם מעורב-חברתית' בהמשך הצבעתי על מתח מרכזי בהגדרת הבודהיזם המעורב, הצגתי שלוש גישות ואת המיקום שלהן על הרצף. ההבחנה בין גישות אלה אינה מוחלטת. השיח של פירוש מחדש עשוי להשתלב בכל אחת מהגישות שתוארה בהמשך. אולם בהחלט ניתן לזהות מתח ברור על הציר שבין ייחוס עדיפות לפעולה בעולם (תיקון העולם) לבין ייחוס עדיפות להתעוררות ופעולה פנימית (תיקון האדם). הפערים בין הגישות האלה הנם תפיסתיים כמו-גם מעשיים. נייר זה אין תפקידו לשפוט את מידת האוטנטיות של הגישות השונות. בכולן יש אלמנט של תרגום של הדרך הבודהיסטית למציאות המתחדשת בעולם בן-ימינו. בהמשך לשרף אטען שהמשימה המרכזית של מחקר בתחום הנה להסב את תשומת-הלב למה ש'אבד-בתרגום' או להסתמכות לא אחראית על מושגים שעוברים תרגום ותרגום-מחדש. ניסיתי לעשות זאת באופן מעודן בהתייחס לגישה הרבולוציונית שתופסת מקום מרכזי בשיח של הבודהיזם המעורב. יתכן שגישה זו היא גישה מתאימה לחברה המערבית שהנה אחד האופנים בהם ייתרגם הבודהיזם למערב. אפשרות זו רק מבהירה עד כמה חשוב לשים לב לאופנים בהם יוצרת גישה זו שינוי בדרך הבודהיסטית.

¹³³⁴ בהתבסס על גישה דומה יוצר לוי תיאוריה חברתית א-דואלית: "בניגוד למרבית התיאוריות של השינוי החברתי אשר מתמקדות במהפכה חברתית" מסביר לוי, "גישה בודהיסטית מדגישה את הצורך בטרנספורמציה אישית כחלק מטרנספורמציה קולקטיבית" (לוי, 2003 : 197).

נספח ד': לעבוד למען השלום/ טיק נאת האן¹³³⁵

מאנגלית: אסף סטי אל-בר

בכפר שזיף בצרפת, אנו מקבלים מכתבים רבים ממחנות פליטים בסינגפור, מלזיה, אינדונזיה, תאילנד והפיליפינים. מאות מדי שבוע. קריאת המכתבים מאוד כואבת אך אנו חייבים לעשות זאת. אנו חייבים לשמור על קשר. אנו מנסים לעזור כמיטב יכולתנו אך הסבל הוא עצום ולעתים אנו מאבדים תקווה. אומרים שמחצית מאנשי הסירות מתים באוקיינוס; רק מחציתם מגיעים לחופים של דרום מזרח אסיה.

ישנן נערות צעירות רבות, מאנשי הסירות, שנאנסות על ידי פירטים. אף על פי שהאנשים ומדינות רבות מנסות לעזור לממשלת תאילנד למנוע סוג זה של גנבה, פירטים ממשיכים לגרום לסבל רב עבור הפליטים.

יום אחד קיבלנו מכתב שסיפר לנו על נערה צעירה על סירה קטנה שנאנסה על ידי פירט תאילנדי. היא הייתה רק בת שנים עשרה והיא קפצה לתוך האוקיינוס וטיבעה את עצמה.

כשאתה שומע בפעם הראשונה על דבר שכזה, אתה זועם על הפירט. באופן טבעי, אתה לוקח את הצד של הנערה. כשאתה מתבונן יותר לעומק אתה רואה זאת באופן שונה. אם אתה לוקח את הצד של הילדה הקטנה אז זה קל. כל שעליך לעשות הוא לקחת רובה ולירות בפירט. אך איננו יכולים לעשות זאת. במדיטציה שלי ראיתי שאם הייתי נולד בכפרו של הפירט וגדל באותם תנאים כמוהו, אני עכשיו הפירט. ישנה סבירות גבוהה שאני הייתי הופך לפירט. אינני יכול לגנות את עצמי כל כך בקלות. במדיטציה שלי, ראיתי שתינוקות רבים נולדים לאורך המפרץ של סיאם, מאות מיד יום, ואם אנו המחנכים, העובדים הסוציאליים, הפוליטיקאים והאחרים לא נעשה משהו באשר למצבם, תוך 25 שנים כמה מהם יהפכו לפירטים. זה וודאי. אם אתם או אני הייתם נולדים היום בכפרי הדייגים הללו, היינו עלולים להפוך לפירטים תוך 25 שנים. אם אתה לוקח רובה ויורה בפירט, אתה יורה בכולנו, משום שכולנו אחראים במידה מסוימת למצב העניינים הזה.

לאחר מדיטציה ארוכה, כתבתי את השיר הזה. בשיר ישנם שלושה אנשים: הנערה בת השנים עשרה, הפירט ואני. האם נוכל להתבונן זה בזה ולזהות את עצמנו באחר?

תרגום: אסף סטי אל-בר. 81-85, Pp. Thich Nhat Hanh, *Being Peace*, New Delhi: Full Circle, 1997, Pp. 81-85.

הכותרת לשיר הנה "אנא קראו לי בשמותיי הנכונים", משום שיש לי כל כך הרבה שמות.
כשאני שומע כל אחד מהשמות עלי לומר "כן".

אנא קראו לי בשמותיי הנכונים/ טיך נאת האן

אל תאמרו שאעזוב מחר	אני, הנערה בת ה-12, פליטה
משום שאפילו היום עודני מגיע.	על סירה קטנה,
התבוננו היטב: אני מגיע בכל שניה	המטילה עצמו אל תוך האוקיינוס לאחר
להיות ניצן על ענף אביב,	שנאנסה על ידי פירט,
להיות ציפור זעירה, כנפיה עודן שבריריות	ואני הפירט, לבי עדיין איננו יכול
לומדת לשיר בקני החדש,	לראות ולאהוב.
להיות זחל בלבו של פרח	אני חבר הפוליטבירור, עם
להיות אבן-חן מחביאה עצמה בתוככי סלע.	שפע של כוח בידיי,
עודני מגיע, בכדי לצחוק וכדי לבכות,	ואני האיש אשר חייב לשלם את
בכדי לפחד וכדי לקוות,	"חוב הדמים" שלי לאנשיי.
המקצב של לבי הוא לידתם ו	לגסוס באיטיות במחנה הכפיייה.
מותם של כל אלה החיים.	השמחה שלי היא כאביב, כה חמה שלאורה
אני השפירית משנה צורתה על	מבלבלים הפרחים בכל הלכות החיים.
משטח הנהר,	כאבי הוא כנהר של דמעות, כה מלא שהוא
ואני הציפור אשר, עם בוא אביב,	ממלא את ארבעת הימים.
מגיעה בזמן לאכול את השפירית.	אנא קראו לי בשמותיי הנכונים,
אני הצפרדע השוחה בשמחה בתוך	כדי שאוכל לשמוע את כל זעקותיי ואת כל
מי הביצה הצלולים,	צחוקיי
ואני גם נחש העשב אשר,	בה בעת,
ניגש בדממה,	כדי שאוכל לראות ששמחתי וכאבי הם
מאכיל עצמו בצפרדע.	אחד.
אני הילד באוגנדה, רק עור ועצמות,	אנא קראו לי בשמותיי הנכונים,
רגליי דקיקות כמקלות במבוק,	כדי שאוכל להתעורר,
ואני סוחר הנשק, מוכר כלי נשק	וכדי שהדלת ללבי תוכל להישאר פתוחה,
קטלניים לאוגנדה.	דלת החמלה.

רשימה ביבליוגרפית:

מקורות ראשוניים:

- Asvaghosha, (attributed to), The Awakening of Faith in Mahayana (Mahayana Sraddhotpada Shastra), translated by Yoshito S. Hakeda, New-York: Columbia University Press, 1967.
Retrieved from: Zen-Buddhist Order of Hsu Yun at:
<http://www.hsuyun.org/Dharma/zbohy/Sruti-Smriti/Shastras/awakening-of-faith.html>
- Batchelor, Stephen, Translator's Introduction, in: Shantideva, A Guide To The Bodhisattva's Way Of Life (Bodhisattvacharyavataara), Dharamsala: Library Of Tibetan Works and Archives, 1979.
- Buddhaghosa, The Path of Purification: Visuddhimagga, Bhadantacariya & Bhikkhu Nanamoli (trans.), Seattle: BPS Pariyatti Editions, 1999.
- Jambukhadakasamyutta Sutta, Samyuta Nikaya IV.38, in: Bhikku Boddhi, Connected Discourses, P. 259.
- Maha-satipatthana Sutta (The Great Frames of Reference), Thanissaro Bhikkhu (translator), DN 22, 2000. Retrieved from "Access to Insight" at:
<http://www.accesstoinight.org/tipitaka/dn/dn.22.0.than.html>.
- Shantideva, A Guide to the Bodhisattva's Way of Life, (Bodhisattvacharyavataara), translated by Stephen Batchelor, Dharamsala: Library of Tibetan Works & Archives, 1993.
- Tsong-kha-pa; The Lamrim Chenmo Translation Committee; Joshua Cutler, ed. in chief; Guy Newland, ed., The Great Treatise on the Stages of the Path to Enlightenment, Volume I-III. Canada: Snow Lion, 2000, 2002, 2004.
- ארבל, ק., דברי הבוהה – תרגומים מתוך הכתבים הבוהיסטיים המוקדמים, ת"א: ההוצאה לאור של אוניברסיטת תל-אביב, 2016.
- דְּהִמְצִ'קְפוֹטְנָה סוּטָה – הסוּטָה על הנעת גלגל הדהרמה, SN 5. בתוך: שוורץ ש., (עורך ומתרגם), מה אמר הבוהה – מבחר סוּטות מתוך הכתבים הבוהיסטיים (קאנון הפאלי), הוצאה עצמאית, תל-אביב, 2004.
- מהא-סטיפתהאנה סוּטָה, DN22, בתוך: שוורץ, שי, קובץ השיחות הארוכות של הבוהה – תרגום הדיגה ניקאיה מאת שי שוורץ, בת-ים: דהמהדאנה, 2014, עמ' 391-420.
- נאגארגיונה, שירת השורש של דרך האמצע, בתרגום אביתר שולמן, ירושלים: כרמל, 2010, ציולה קאמה ויבהאנגה סוּטָה, MN 135.
- צ'רניאק, א., כתבים נבחרים, בתוך: ראהולה, ו., מה שלימד הבוהה, תל-אביב: כתר, 2004, עמ' 118-168.
- שוורץ ש., (עורך ומתרגם), מה אמר הבוהה – מבחר סוּטות מתוך הכתבים הבוהיסטיים (קאנון הפאלי), הוצאת דהמה-דאנה, תל-אביב, 2004.

- Acariya Dhammapala, A Treatise on the Paramis - From the Commentary to the Cariyapitaka, Kandy: Wheel: Buddhist Publication Society, 1978. Retrieved from "Access to Insight" at 26/9/2018 <http://www.accesstosight.org/lib/authors/bodhi/wheel409.html>
- Agger, B., Critical Social Theories: An Introduction, Boulder: Westview Press, 1998.
- Alexander, Hanan, A., Reclaiming Goodness: Education and the Spiritual Quest, Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2001.
- Arbel, Keren, The Liberative Role of Jhānic Joy (Pīti) and Pleasure (Sukha) in the Early Buddhist Path to Awakening, in: Buddhist Studies Review, VOL 32, NO 2, 2015, PP 179-205. doi: 10.1558/bsrv.v32i2.28328.
- Barad, J., The Understanding and Experience of Compassion: Aquinas and the
- Batchelor, S., Buddhism without Beliefs: A Contemporary Guide to Awakening, New-York: Riverhead Books, 1997.
- Batchelor, S., The Jewel in the Lotus: A Guide to the Buddhist Traditions of Tibet, Boston: wisdom Publications, 1987.
- Batchelor, Stephen., Secular Buddhism, in: Journal of Global Buddhism, Vol. 13, 2012. Pp: 87-107.
- Batchelor, Stephen, Translator's Introduction, in: Shantideva, A Guide To The Bodhisattva's Way Of Life (Bodhisattvacharyavatara), Dharamsala: Library Of Tibetan Works and Archives, 1979.
- Brach, Tara, Radical Acceptance: Embracing Your Life with the Heart of a Buddha, New York: Bantam Books, 2003.
- Brown, R. C., educating the warrior: a Tibetan buddhist approach to spiritual growth, In: Yust, K., M.,(ed.), Nurturing child and adolescent spirituality: perspectives from the world's world's religious traditions, USA: Rowman & Littlefield Publishers, 2005, pp. 157-170.
- Brown, R. C., Taming Emotion: Tibetan Meditation in Teacher Education , in: John P. Miller and Yoshi Nakagawa, Nurturing our Wholeness: Perspectives on Spirituality in Education, the Foundation for Educational Renewal, 2002.
- Buddhadasa Bhikkhu, Dhammic Socialism, translated and edited by Donald K. Swearer, Bangkok: Thai Inter-Religious Commission for Development, 1993.
- Buddhadasa Bhikkhu, Mindfulness With Breathing, Chaiya: Evolution/ Liberation: 1987.
- Buddhadāsa Bhikku, Democratic Socialism, in: Buddhadasa Bhikkhu, Dhammic Socialism, translated and edited by Donald K. Swearer, Bangkok: Thai Inter-Religious Commission for Development, 1993, p. 59-61.
- Buddhadāsa Bhikku, The Value of Morality, in: Buddhadasa Bhikkhu, Dhammic Socialism, translated and edited by Donald K. Swearer, Bangkok: Thai Inter-Religious Commission for Development, 1993., p. 131-138.
- Buddhadasa Bhiku, The A, B, C of Buddhism, Chaiya: Suan moke, 1998.

- Buddhaghosa, The Path of Purification: Visuddhimagga, (Bhadantacariya & Bhikkhu Nanamoli trans.), Seattle: BPS Pariyatti Editions, 1999.
- Chogyam Trungpa, Cutting through spiritual materialism, Massachusetts: Shambala Publications, 2002.
- Cohen, J., Deliberation, Tradition, and the Problem of Incommensurability: Philosophical Reflections on Curriculum Decision Making, Educational Theory, v49 n1, 1999, pp71-89.
- Cohen, J., Educating for Spiritual Maturity: Hartman'S Interpretation of Judaism as a "Religion for Adults", in: Malino, J. W., (Ed.): Judaism and Modernity - The Religious Philosophy of David Hartman, Jerusalem: Hartman, Pp. III-32.
- Cohen, J., Buber and Education: New Perspectives, paper presented in: The Annual Martin Buber Lecture and a Symposium Commemorating the Fiftieth Anniversary of His Death, Jerusalem: The Israel Academy of Sciences and Humanities, June 2015.
- Conze, Edward, Buddhist Meditation, New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers Pvt., 1997.
- Cruickshank, J., Albert Camus and the Literature of Revolt, New York: Oxford University Press, 1960.
- Davidson, R.J., & Harrington, A. (Eds.), Visions of compassion: Western scientists and Tibetan Buddhists talk about human nature, New York: Oxford University Press, 2002.
- Diller, A., How Curious Are We about Desire?, Philosophy of Education, Edited by Barbara Stengel, Urbana, IL: Philosophy of Education Society, 2007.
- Diller, A., Reflections on Educational Community: Without Identity, With Compassion, Philosophy of Education, Urbana, IL: Philosophy of Education Society, 2006.
- Diller, A., The Search for Wise Love in Education: What Can We Learn from the Brahmviharas? In: Teaching, Learning and Loving, Edited by Daniel Liston and Jim Garrison, New York: Routledge Falmer, 2004.
- Eppert, C. & Wang, H., (Eds), Cross-Cultural Studies in Curriculum: Eastern Thought, Educational Insights, New York: Lawrence Erlbaum, Taylor and Francis, 2008.
- Eppert, C., Fear, (Educational) Fictions of Character, and Buddhist Insights for a Witnessing Curriculum, In: Wang, H. & Eppert, C. (eds) Cross-Cultural Studies in Curriculum: Eastern Thought: Educational Insights. Mahwah: Lawrence Erlbaum Associates, 2008.
- Epstein, M., Going on Being: Buddhism and the Way of Change, Broadway Books, 2001.
- Ergas, O., Education and Mindfulness Practice: Exploring a Dialog Between Two Traditions. Mindfulness 10, 1489–1501, 2019, <https://doi.org/10.1007/s12671-019-01130-w>
- Frankena, William, K., a model for analyzing a philosophy of education, The High School Journal , Vol. 50, No. 1, Philosophy of Education (Oct., 1966), pp. 8-13.
- Friedman, Itzhak, High and low burnout schools: school culture aspects of teacher burnout, The journal of educational research, 1991, 84 (9), Pp. 325-333.
- Friedman, Lawrence J., The Lives of Erich Fromm: Love's Prophet, NY: Columbia University Press, Pp 165-166.

- Fromm, Erich. Beyond the Chains of Illusion: My Encounter with Marx and Freud. New York: Simon and Schuster, 1962, 50.
- Fromm, E., The Art of Being, New York: The Continuum International Publishing Group Inc, 1992.
- Fromm, Erich, To Have Or To Be, New York: Continuum, 1996
- Fromm, Erich., The revolution of hope: Toward a humanized technology, New York: Harper & Row, 1968.
- Game, A. & Metcalfe, A., The Teacher's Vocation: Ontology of Response, in: Studies in Philosophy and Education, 27, 2008, Pp. 461-473. 10.1007/s11217-008-9098-y.
- Game, A., Metcalfe, A., Significance and Dialogue in Learning and Teaching, Educational Theory 58, no.3, 2008, pp: 343–356.
- Game, A., Metcalfe, A., The Teacher's Vocation: Ontology of Response, Studies in Philosophy and Education, 27(6), 2008, pp. 461–473.
- Gebert, A., Joffee , M., Value Creation as the Aim of Education: Tsunesaburo Makiguchi and Soka Education, in: Hansen, D.,T., (Editor) Ethical Visions of Education: Philosophy in Practice, New York and London: Teachers College Press, 2007, pp. 65-82.
- Gethin, Rupert., The foundations of Buddhism, Mew-York: Oxford University press, 1988.
- Gombrich, Richard, How Buddhism began, London: Athlone Press, 1996.
- Gordon, m., Listening as Embracing the Other – martin buber's philosophy of dialogue, Educational theory, 61, 2, 2011, PP. 207-219.
- Goulah J, Ito T. Daisaku Ikeda's Curriculum of Soka Education: Creating Value Through Dialogue, Global Citizenship, and 'Human Education' in the Mentor-Disciple Relationship, Curriculum Inquiry, January 2012; 42 (1): 56-79.
- Goulah, J., Daisaku Ikeda and Value-Creative Dialogue: A new current in interculturalism and educational philosophy, in: Educational Philosophy and Theory, Educational Philosophy and Theory, doi: 10.1111/j.1469-5812.2011.00827.x, 2012.
- Gunaratana, Henepola, The Jhanas in Theravada Buddhist Meditation, Kandy: Wheel: Buddhist Publication Society, 1988. Retrieved from "Access to Insight" at: <http://www.accesstoinight.org/lib/authors/gunaratana/wheel351.html>
- Gyatso, Tenzin, The Fourteenth Dalai Lama et al, Worlds in Harmony: Dialogues on Compassionate Action, Berkeley: Parallax Press, 1992.
- Gyatso, Tenzin, The Fourteenth Dalai Lama, A Policy of Kindness: An Anthology of Writings by and about the Dalai Lama, Ithaca, NY: Snow Lion Publications, 1990.
- Gyatso, Tenzin, The Fourteenth Dalai Lama, Compassion and the Individual, Boston: Wisdom Publications, 1991.
- Gyatso, Tenzin, The Fourteenth Dalai Lama, Ethics for the New Millennium. New York: Riverhead, 1999.
- Gyatso, Tenzin, The Fourteenth Dalai Lama, From Here to Enlightenment, Boston & London: Snow-lion, 2012.

- Gyatso, Tenzin, The Fourteenth Dalai Lama, lighting the way, New-York: Snow-lion, 2004.
מתייחס למנורה
- Gyatso, Tenzin, The Fourteenth Dalai Lama, Shiromany, A.A., (ed.), The political philosophy of His Holiness the XIV Dalai Lama : selected speeches and writings, New Delhi : Tibetan Parliamentary and Policy Research Centre, 1998.
- Gyatso, Tenzin, The Fourteenth Dalai Lama, The Ethic of Compassion, in: Jacobus, L.A., (ed.), A World of Ideas: Essential Reading for College Writers, 7th edition, Boston: Bedford/St. Martins, 2006, PP. 729-738.
- Gyatso, Tenzin, The Fourteenth Dalai Lama, The Global Community and the Need for Universal Responsibility, Boston: Wisdom Publications, 1992.
- Gyatso, Tenzin, The Fourteenth Dalai Lama, The Meaning of Life, translated and edited by Jeffrey Hopkins, Wisdom, 1992.
- Gyatso, Tenzin, The Fourteenth Dalai Lama, The World of Tibetan Buddhism: An Overview of Its Philosophy and Practice, Boston: wisdom Publications, 1995.
- Hamilton, S., The 'External World': Its Status and Relevance in the Pali Nikayas, Religion, Volume 29, 1999, Pp. 73-90.
- Hattam ., R., Buddhism as a resource for reconciliation pedagogies, In the Symposium: With and against critical pedagogy: knowledge, power and the 'Buddhist imaginary', Paper presented at the Australian Research In Education Conference, Melbourne, December 2004a.
- Hattam R., Socially-engaged Buddhism as a provocation for critical pedagogy in 'unsettling times, In: Wang, H. & Eppert, C. (eds), Cross-Cultural Studies in Curriculum: Eastern Thought: Educational Insights, Mahwah: Lawrence Erlbaum Associates, 2008, Pp 109-136.
- Hattam, R., Pursuing a deconstructive subjectivity in education: the case of equanimity meditation, in: Peter Willis, Timothy Leonard, Anne Morrison, and Steven Hodge, (Ed.), Spirituality, mythopoesis & learning, Post Pressed, 2009.
- Hattam, R., Awakening-struggle: Towards a Buddhist critical social theory, Flaxton: Post Pressed, 2004.
- Hory, V.S., Liberal Education and the Teaching of Buddhism, in: Hayes, R.,P., Hori, V.S., Shields, J.M., (Editors), Teaching Buddhism in the West: From the Wheel to the Web, London: Routledge, 2002, pp. 170-192.
- Hymowitz, K. S., Ecstatic Capitalism's Brave New Work Ethic, City Journal 11, 2001, Pp. 32-43.
- Ingleby, D., Introduction, in: Fromm, E., The Sane Society, New-York-London: Routledge, 2008, Pp, xvi-Iv.
- Jones, K., Buddhism and Social Action, an Exploration, in: The Middle Way, Vol. 54, No. 2 Summer 1979, pp. 85-88. Retrieved from: <http://www.accesstoinight.org/lib/authors/jones/wheel285.html> on 3/2018.
- Jones, K., The New Social Face of Buddhism: An Approach to Political and Social Activism, London: Wisdom, 1989.

- Jones, K., The Social Face of Buddhism: A Call to Action, Boston: Wisdom, 2003.
- Kahane, Reuven, (with collaboration of T. Rapoport), The Origins of Postmodern Youth: Informal Youth Movements in a Comparative Perspective, Berlin & New York: de Gruyter, 1997, Chapter 2.
- Keown, D., Buddhist Ethics: A Very Short Introduction, Oxford: Oxford University Press, 2005.
- Keown, D., The Nature of Buddhist Ethics, New York: Palgrave, 2001.
- Kierkegaard, S., Soren Kierkegaard's Journal and papers, H. V. Hong & E.H. Hong (eds. & trans.) 6 Vols. Bloomington, Indiana University Press, 1977.
- Kraft, K., (Ed.), Inner Peace, World Peace: Essays on Buddhism and Nonviolence. State University of New York Press, 1992.
- Kraft, K., Engaged Buddhism: An Introduction, in Fred Eppsteiner, ed., The Path of Compassion, Parallax Press, 1988.
- Kraft, K., Meditation in Action: The Emergence of Engaged Buddhism, in Tricycle: The Buddhist Review 2: 3, 1993.
- Kraft, K., New Voices in Engaged Buddhist Studies, in: Queen, C., ed., Engaged Buddhism in the West, Somerville: Wisdom Publications, 2000.
- Kraft, K., Practicing Peace: Social Engagement in Western Buddhism, in Journal of Buddhist Ethics 2, 1995.
- Kraft, K., The Wheel of engaged Buddhism: A new map of the path, New-York & Tokyo: Weatherhill, 1999.
- Kurtz, Ron, Loving Presence For Therapists, retrieved from: "Hakomi Education Network" site, August 17th, 2019: <https://hakomieducationnetwork.org/about-hakomi/articles/loving-presence-for-therapists/>
- Lampert, C., Traditions of compassion, from religious duty to social activism, UK: Palgrave-Macmillan, 2005.
- Liechty, D., Principalities and Powers: A Social – Scientific Perspective, in: Ray Gingerich and Ted Grimsrud, (editors), Transforming the Powers: Peace, Justice and the Domination System, Minneapolis, Fortress Press, 2006, 39-52.
- Loy, D., money, sex, karma – notes for a Buddhist revolution, Boston: Wisdom publications, 2008.
- Loy, D., Rethinking Karma - How are we meant to understand this key Buddhist teaching?, In: Tricycle - the Buddhist Review, 17, 3, spring 2008.
- Loy, D., R., Self Transformation, Social Transformation, In: Tikkun 25(3): 54. 2010.
- Loy, D., The Great Awakening: A Buddhist Social Theory. Boston: Wisdom Publications, 2003.
- Loy, D., The Three Poisons Institutionalized, in: Tikkun 22(3), May/June, 2007. Retrieved 26/4/16 from: http://www.buddhistchannel.tv/index.php?id=8,4046,0,0,1,0#.Vx9iA_krJD8

Loy, D., What's Buddhist about Socially Engaged Buddhism, Paris: Un Zen Occidental, February/March 2004. retrieved from: <http://www.zen-occidental.net/articles1/loy12-english.html>, 9/4/2015.

Macpherson, s., The adulthood of Buddhahood: Buddhism, lifelong learning and the education of desire, International Journal of Lifelong Education, 15: 6, 455-470, 1996.

Macy, J., Dharma and Development: Religion as a Resource in the Sarvodaya Self Help Movement in Sri Lanka, Connecticut: Kumarian Press, 1983.

Macy, Joanna and Molly Young Brown, Coming Back to Life: Practices to Reconnect Our Lives, Our World. Gabriola Island, British Columbia: New Society Publishers, 1998.

Mahasi Sayadaw, Brahmavihara Dhamma, uddhasasana Nuggaha Association, 1978. in: . Part II, chap. 21: " How Jhana is achieved". Retrieved from: <http://www.buddhanet.net/brahmaviharas/>

Mahasi Sayadaw, Satipatthana Vipassana, Kandy: Wheel: Buddhist Publication Society, 1990.

Mahasi Sayadaw, The Progress of Insight (Visuddhiñāna-katha) A Modern Treatise on Buddhist Satipatthana Meditation, Translated from the Pali with Notes by Nyanaponika Thera, Sri Lanka: Buddhist Publication Society, 1994. Retrieved 30.9.18 from: <https://www.accesstoinsight.org/lib/authors/mahasi/progress.html>

Martin, R., Thought on the Jatakas, in: Eppsteiner, F. (ed.), The path of compassion: writings on socially engaged Buddhism, Berkeley, Ca: Parallax, 1988, Pp 97-102.

Martusewicz, R., (ed.), Special issue: Tsunesubaro Makiguchi (1871-1944): Educational Philosophy in Context, Educational Studies, Mar/Apr 2009, Vol. 45 Issue 2.

McDonald, K., How to Meditate – A Practical Guide, Boston: Wisdom Publications, 1984.

Miller, John P., Educating for Wisdom and Compassion: Creating Conditions for Timeless Learning, Corwin Press, 2005.

Miller, John P. and Nakagawa, Yoshi, Nurturing our Wholeness: Perspectives on Spirituality in Education, the Foundation for Educational Renewal, 2002.

Murphy, D., Martin Buber's educational philosophy, Dublin : Irish Academic Press, 1988

Nagao, G., The Bodhisattva Returns to This World, in: Kawamura, L.S., ed., The Bodhisattva Doctrine in Buddhism Waterloo, Ontario: Wilfred Laurier University Press, 1981, pp. 61-79.

Nakagawa, Y., education for awakening: an eastern approach to holistic education, Brandon, VT: Foundation for educational renewal, 2000.

Nakagawa, Y., the child as compassionate bodhisattva and as human sufferer/ spiritual seeker: intertwined Buddhist images, in: Yust, K., M., (ed.), Nurturing child and adolescent spirituality: perspectives from the world's religious traditions, USA: Rowman & Littlefield Publishers, 2005, pp. 33-42.

Napper, E., S., Dependent-arising And Emptiness: A Tibetan Buddhist Interpretation of Madhyamika Philosophy Emphasizing the Compatibility of Emptiness And Conventional Phenomena, Boston: Wisdom Publications, 2003. פרקים סרוקים אצל שולמן.

- Neiman A., Self Examination, Philosophical Education and Spirituality, Journal Of Philosophy Of Education, November 2000; 34(4): 571.
- Newland , G., Introduction to Emptiness: As Taught in Tsong-kha-pa's Great Treatise on the Stages of the Path, Ithaca: Snow Lion Publications, 2009.
- Newland, G., The Two Truths in the Mādhyamika Philosophy of the Ge-luk-ba Order of Tibetan Buddhism ,Ithaca: Snow Lion Publications, 1992. פרקים סרוקים אצל שולמן.
- Nhat Hanh, Thich, Interbeing: commentaries on the Tiep Hien precepts, Berkeley: Parallax Press, 1987.
- Nhat Hanh, Thich. Being Peace. Berkeley: Parallax Press, 1987.
- Queen, C. & King S. (Eds.), Engaged Buddhism: Buddhist Liberation Movements in Asia, Albany: SUNY, 1996.
- Queen, C., (ed.), Engaged Buddhism in the West, Somerville: Wisdom Publications, 2000.
- Numrich, p.D., Two Buddhisms Further Considered, Contemporary Buddhism, Vol. 4, No. 1, 2003.
- Rahula, W., The social teachings of the Buddha, in: Eppsteiner, F. (ed.), The path of compassion: writings on socially engaged Buddhism, Berkeley, Ca: Parallax, 1988, Pp 103-110.
- Rosenak, M., Commandments and Concerns: Jewish Religious Education in Secular Society, Philadelphia: Jewish Publication Society, 1987.
- Rosenak, M., Jewish religious education and indoctrination, in: Chazan, B., (ed.), Studies in Jewish Education, Vol.1., Jerusalem: Magnes, 1983, pp. 117-138.
- Rothberg, D., Resources on Socially Engaged Buddhism, Turning Wheel, Spring 2004, PP. 30-37.
- Santikaro, Buddhadasa Bhikkhu and His Practice of Dhammic Socialism, in: Turning Wheel: The Journal of Socially Engaged Buddhism, 2006, special issue in honor of the 100th birth anniversary of Buddhādāsa.
- Sharf, R., Buddhist modernism and the rhetoric of meditative experience, Numen, 42 (3), 2015, Pp, 228-283.
- Sharf, R., Losing Our Religion, (an interview), in: Tricycle Magazine, Summer 2007, Retrieved on 2/2/20 from: <https://tricycle.org/magazine/losing-our-religion-2/>
- Shulman, E., Rethinking the Buddha - Early Buddhist Philosophy as Meditative Perception, NY: Cambridge University press, 2014.
- Sivaraksa, Sulak, Seeds of Peace: A Buddhist Vision for Renewing Society, Berkeley: Parallax Press, 1992.
- Stanley, E. A., John M.Schaldach, J. m., Kiyonaga, A., Amishi P.Jha, Mindfulness-based Mind Fitness Training: A Case Study of a High-Stress Predeployment Military Cohort, Cognitive and Behavioral Practice, Volume 18, Issue 4, November 2011, Pages 566-576.
- Sulak Sivaraksa, Not to Exploit Ourselves or Others: The Essence of Buddhism, Unpublished Paper, 1992.

Swearer, Donald, k., The Vision of Bhikkhu Buddhadasa (preface), in: Buddhadasa Bhikkhu, Dhammic Socialism, translated and edited by Donald K. Swearer, Bangkok: Thai Inter-Religious Commission for Development, 1993, PP. 13-18.

Taylor, C., The malaise of modernity, Concord, Ont.: Anansi, 1991.

Taylor, C., A secular age, Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007.

Thanissaro Bhikkhu, One Tool Among Many - The Place of Vipassana in Buddhist Practice, 1997. Retrieved from "Access to Insight" at:
<http://www.accesstoinight.org/lib/authors/thanissaro/onetool.html> 5/2017.

Thich Nhat Hanh, Interbeing: Fourteen Guidelines for Engaged Buddhism, Berkeley: Parallax Press, 1993. Retrieved on 2/4/2014 from:
http://viewonbuddhism.org/resources/14_precepts.html.

Thich Nhat Hanh, Being Peace, New Delhi: Full Circle, 1997.

Think Sangha, Think Sangha Meeting: towards a methodology for intellectual-activist-practitioners of Buddhism, 2001. Retrieved from:
<http://www17.ocn.ne.jp/~ogigaya/tsangha/meeting01.html> 9/4/15.

Thurman, R., A., F., Meditation and Education: India, Tibet, and Modern America, Teachers College Record; v108 n9 Pp. 1765-1774, 2006.

Trungpa, C., The Path is the Goal, Boulder: Shambala Publication House, 2001.

Vokey, D., Hearing, contemplating, meditating: In search of the transformative integration of heart and mind. In C. Eppert & H. Wang (Eds.), Cross-cultural studies in education: Eastern thought educational insights, Mahwah, NJ: Lawrence-Erlbaum, 2008, pp. 287-312.

Vokey, D., Longing to connect: Spirituality in public schools, In D. Carr & J. Haldane (Eds.), Spirituality, philosophy, and education (pp. 170-184). New York: Routledge Falmer, 2003.

Vokey, D., Longing to connect: Spirituality in public schools, Paideusis, 13(2), 2001, Pp. 23-41.

Vokey, D., MacIntyre, moral value, and Mahayana Buddhism: Embracing the unthinkable in moral education, Educational Theory, vol. 49, no. 1, pp. 91-106, Winter 1999.

Weissman R & S., ...with Compassionate Understanding – A Meditation Retreat, Minnesota: Paragon House, 1999.

Wexler, Philip, Holly Sparks, New York: St. Martins Pres. 1996, Pp. 4-6.

Wexler, Philip, Reselfing after postmodernism, Current Perspectives in Social Theory, 18, 1998, Pp. 157-183.

Williams, Paul, Mahayana Buddhism: The doctrinal foundations 2nd Edition, New York: Routledge, 2009.

Williams, Paul, Altruism and Reality: Studies in the Philosophy of the Bodhicaryavatara, London: Routledge, 1997.

Winston, D., Dharma is Service: Taking a look at the Bodhisattva Vow, in: Turning Wheel Magazine, Spring, 2002. Retrieved from: [http://www.akoda.org/Attachments/Diana Winston-Dharma is Service.doc](http://www.akoda.org/Attachments/Diana%20Winston-Dharma%20is%20Service.doc) in 3/4/16

Yoshiharu N., Awareness and Compassion for the Education of Enlightenment, International Handbook of Education for Spirituality, Care and Wellbeing (International Handbooks of Religion and Education), 2009, Volume 3, Part III, 593-609.

Yust, K., M., (ed.), Nurturing child and adolescent spirituality: perspectives from the world's religious traditions, USA: Rowman & Littlefield Publishers, 2005.

אבנון, דן, הדיאלוג הבודהאיני : מפגשים אישיים , לימוד אנושי, בתוך : אלוני , נמרוד (עורך) , דיאלוגים מעצימים בחינוך ההומניסטי, תל-אביב : הקיבוץ המאוחד , 2008 , עמ' 156 – 143.

אבנון, דן, מרטין בובר : הדיאלוג הנסתר, ת"א : עם עובד , 2011.

אדו, פ., מהי הפילוסופיה העתיקה? , ת"א : אוניברסיטת תל-אביב , 2011.

אדורנו, ת.ו., והורקהיימר, מ., אסכולת פרנקפורט (מבחר), ת"א : ספרית פועלים , 1993.

אילוז, א., גאולת הנפש המודרנית, ת"א : הקיבוץ המאוחד , 2012 . (לדעתי הייתה מהדורה ב-2008. זו השניה).

אילוז, א., מדוע האהבה כואבת, ת"א : כתר , 2013.

אייל, ג (עורך), ארבע הרצאות על תיאוריה ביקורתית, תל-אביב : הקיבוץ המאוחד , 2012 , 7-13.

אל-בר, א.ס. וארבל, ק., מה לימד הבודהה? בתוך : ארבל, ק., דברי הבודהה, ת"א : ההוצאה לאור של אוניברסיטת תל-אביב, 2016. עמ' 409-341.

אל-בר, א.ס., אי-נחת, חמלה והתמרה- חקירה של תורת הבודהה כתורה חינוכית תוך דיאלוג רעיוני עם הגותו הקיומית של אלבר קאמי, עבודת MA, ת"א : אוניברסיטת תל-אביב, 2008.

אלכסנדר, ח. ובורשטיין, א., מושג התרגום בפילוסופיה של החינוך, בתוך : כהן, י., (עורך), שפות וספרות בחינוך היהודי : מחקרים לכבודו של מיכאל רוזנק, עיונים בחינוך היהודי כרך י"א, ירושלים : מאגנס, תשס"ה-תשס"ו, 2006, עמ' 354-337.

בובר מרטין, בפרדס החסידות, ירושלים : מוסד ביאליק ע"י דביר, 1964

בובר, מרדכי-מרטין, בסוד שיח : על האדם ועמידתו נוכח ההווה, ירושלים, ביאליק, 1963.

בובר, מרדכי-מרטין, דרכו של אדם על-פי תורת החסידות, ירושלים, ביאליק, 1964.

בובר, מרדכי-מרטין, נתיבות באוטופיה, תל-אביב : עם-עובד, תש"ז, 1947.

בובר, מרדכי-מרטין, על המעשה החינוכי, בתוך : בובר, מרדכי-מרטין, בסוד שיח – על האדם ועמידתו נוכח ההווה, ירושלים : מוסד ביאליק, 1963. עמ' 261-237. (נאום בכינוס הפדאגוגי הבינ"ל בהיידלברג, 1925).

בובר, מרדכי-מרטין, על חינוך האופי, תעודה ויעוד, כרך ב, ירושלים : הספריה הציונית, תשמ"ד, עמ' 366-377. (נאום בבית מדרש למורים בת"א, 1939).

בובר, מרדכי-מרטין, פגישות, ירושלים, ביאליק, 1965.

בן פזי, חנוך, עמנואל לוינס – האמנה החינוכית : אחריות, תקווה וברית, ת"א : הקיבוץ המאוחד ומכון מופ"ת, 2016.

בצלור, ס., בודהיזם ללא אמונות – מדריך עכשווי להתעוררות, אור-יהודה : כנרת, זמורה-ביתן, דביר, 2015.
ברגמן, ש.ה., החשיבה הדו-שיחית של מ. בובר, בתוך : בובר, מרדכי-מרטין, בסוד שיח – על האדם ועמידתו נוכח ההווה, ירושלים : מוסד ביאליק, 1963.

ברגמן, ש.ה., הפילוסופיה הדיאלוגית מקרקור עד בובר, ירושלים : מוסד ביאליק, 2010.

גארב, י., הטשטוש מתחיל מבפנים, ארץ אחרת, 26, ירושלים, 2005.

גובר, נ., הקונצפציה החינוכית המובלעת בתיאוריות הפסיכולוגיות, ההומניסטיות והחברתיות של אריך פרום, עבודת דוקטורט, ירושלים : האוניברסיטה העברית, 1984.

גובר, נ., הרהורים ביקורתיים על הפדגוגיה הביקורתית, בתוך: גור-זאב, א., (עורך): מודרניות, פוסט-מודרניות וחינוך, תל-אביב: רמות, 1999, עמ' 141-121.

גולדמן, י., הסוציאליזם בין פוליטיקה לאוטופיה, אור-יהודה: דביר, 2008.

גולומב, י., מבוא לפילוסופיות הקיום: אקזיסטנציאליזם, ת"א: משרד הביטחון, 1990.

גולומב, י., אביר האמונה או גיבור הכפירה?, תל-אביב: שוקן, תש"ט, 1999.

גולומב, יעקב, ניטשה: פסיכולוג העוצמה, האוניברסיטה העברית: חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, תשמ"ג, עמ' 6.

גיאצו, טנזין, הדלאי לאמה ה-14, הדרך אל החירות – עיקרי תורת הבודהיזם הטיבטי, תל-אביב: מודן, 2000.

גיאצו, טנזין, הדלאי לאמה ה-14, התמרת התודעה – הנחיות ליצירת חמלה, תל אביב: ידיעות אחרונות, 2004.

גיאצו, טנזין, הדלאי לאמה ה-14, לעורר את התודעה, להאיר את הלב, רעננה: הדים, 2001.

גלסמן, ב. ופילדס, ר., הנחיות זן לטבח – מדריך לחיים, ת"א: יבנה, 2000.

גנשה לאנגרי תאנגפה, שמונה בתים על התמרת התודעה, בתוך: הדלאי לאמה ה-14, התמרת התודעה – הנחיות ליצירת חמלה, ת"א: ידיעות אחרונות, 2004, עמ' 143-141.

דותן כ"ץ, א., השכנת שלום על פי הבודהיזם - הפילוסופיה, העקרונות והפרקטיקות כפי שהם מיושמים על ידי פעילי שלום מתוך הבודהיזם המערב חברתי, עבודת דוקטורט, אוניברסיטת תל אביב, 2018.

האן, טיק נאת, לב ההבנה – הארות על סוטרת הפראגניאפאראמיטה, ת"א: פראג, 2001.

המשתה / אפלטון, תרגום מיוונית, מבוא והערות: מרגלית פינקלברג, תל אביב: הוצאת חרגול, 2001.

ווד, ר., נושאים מן המזרח הרחוק ביצירת בובר, בתוך: בלוד, י., גורדון, ח., ובורמן, ח., (עורכים): מרטין בובר: מאה שנה להולדתו: תל-אביב: הקיבוץ המאוחד, עמ' 309-287.

וויניקוט, דונלד ו', היכולת להיות לבד, בתוך: עצמי אמיתי, עצמי כוזב, ת"א: עם-עובד, 2013, עמ' 177-170.

וויניקוט, דונלד ו', עצמי אמיתי, עצמי כוזב, ת"א: עם-עובד, 2013.

וקסלר, פ., החברה המיסטית: חזון חברתי מתפתח, ירושלים: כרמל, 2007.

וקסלר, פ., המהפכה הרוחנית צומחת מלמטה, ארץ אחרת, 26, ירושלים, 2005.

טל, י., א., בודהיזם – מבוא קצר, הוצאת מפה ואוניברסיטת תל-אביב, תל אביב: 2006.

ירון, ק., החינוך כדו-שיח, בתוך: טלמון, ש., ירון, ק., יוסף, ע., (עורכים), כאן ועכשיו: עיונים בהגותו של מרדכי-מרטין מ. בובר, ירושלים: הוועד הבינדתי ומרכז בובר, 1989, עמ' 163 – 182.

כהן, א. הדיאלוג הקורצ'קי: דיאלוגים של אהבה, בתוך: אלוני, נ., (עורך), דיאלוגים מעצימים בחינוך ההומניסטי, ת"א: הקיבוץ המאוחד, 2008, עמ' 177-157.

כהן, א., האהבה והתקווה החינוך בחברה השפויה, ת"א: רשפים, 1985.

כהן, אדיר, החינוך החופשי, ת"א: רשפים, 1983.

כהן, אדיר, מהפיכה בחינוך, ת"א: רשפים, 1983.

כהן, אדיר, משנתו החינוכית של מרטין בובר, תל-אביב: יחדיו, 1976.

כהן, יונתן, אופציות הרמנויטיות בהוראת טקסטים קלסיים: פרויד, פרום, שטראוס ובובר קוראים את המקרא, דברי הקונגרס העולמי למדעי היהדות 12, תשנ"ז, עמ' 199-187.

כהן, יונתן, דפוסים בתרגום חינוכי – מבוא, בתוך: כהן, יונתן, והולצר, א., (עורכים): דפוסים בתרגום חינוכי, סדרת עיונים בחינוך היהודי י"ג, ירושלים: מאגנס, תשס"ט - 2008, עמ' ז'-י"א.

כהן, יונתן, מחשבת ישראל לשם חינוך : האם המסורת היהודית ניתנת ל'תרגום'?, בתוך : לס, צ., (עורך), עיצוב ושיקום, ירושלים : מאגנס, תשנ"ו, 182-164.

כהן, יונתן, מן העבר אל העתיד : טקסטים והוראתם בחינוך היהודי בזמננו, בתוך : הגות בחינוך היהודי ז' תשס"ו, ירושלים : המרכז לחקר מחשבת החינוך בהגות היהודית, ליפשיץ, 2005, עמ' 47-63.

לוינס, ע., אתיקה והאינסופי – שיחות עם פיליפ נמו, ירושלים : מאגנס, תשס"ג, 1982.

לס, צבי, אידאולוגיות ומחשבת החינוך, בתוך : הרפז, י., (עורך), לחץ והתנגדות בחינוך, מאמרים ושיחות, ת"א : ספריית הפועלים, 2000, עמ' 254-217.

למפרט, ח., חינוך אמפתי כביקורת הניאו-קפיטליזם, ת"א : רסלינג, 2008.

למפרט, חן, ילדים חסרי ערך – על מחירי החינוך ההישגי, תל-אביב : מכון מופ"ת, 2013.

לסרי, דני, חינוך מחתרתי, נשלף ב-1.10.19 מ : http://www.dialogit.org/archives/1944#_ftn1

לרון, ד., ושקדי, א., התפתחות ונסיגה בתפיסת תפקיד המורה : חקר מקרה בהכשרת מורים, דפים, 41, 2006, 109-139.

מארקס, קרל, על העבודה המנוכרת, בתוך : כתבי שחרות, ת"א : ספריית פועלים, 1977, עמ' 118-130.

מיל, ג'ון סטיוארט, התועלתנות, ירושלים : מאגנס, תשל"ב.

מלצר, ש., קונפליקטים ושיחקה בעבודת המורה, חיבור לשם קבלת תואר "דוקטור בפילוסופיה", אוניברסיטת חיפה.

מרקוזה, ה., האדם החד ממדי - מסה על השיחרור, ת"א : ספריית פועלים, 1970.

מרקס, ק., העבודה המנוכרת, בתוך : כתבי שחרות, תרגום, מבוא והערות : שלמה אבינרי, תל אביב : ספריית פועלים, 1975, עמ' 124.

מרקס, קארל, אנגלס, פרידריך, מניפסט המפלגה הקומוניסטית, בתוך : המניפסט הקומוניסטי במבחן הזמן, עורך : כהן, ב., תרגום : דורמן, מ., תל אביב : הקיבוץ המאוחד, 1998, עמ' 39-64.

נוימן, אריך, המוסר החדש ופסיכולוגיית המעמקים, ת"א : שוקן, 1963.

ניטשה, פרידריך, מעבר לטוב ולרוע : לגינאלוגיה של המוסר, ירושלים ותל-אביב : שוקן, תשכ"ח.

סוזוקי, ד. ט., מבוא לזן בודהיזם, הוד השרון : אסטרולוג, 1999.

סרוואן-שרייבר, דויד, ללא פרויד, ללא פרוזק, ת"א : מטר, 2004.

פול לפארג, הזכות לעצלות, ת"א : הוצאת נהר ספרים, 2004, פתיחת הספר.

פופר, ק., החברה הפתוחה ואויביה, ירושלים : שלם, 2003.

פוקס, שמואל, פרולגמנון לפילוסופיה של חינוך יהודי, כיוונים רבים כוונה אחת, ירושלים : בית הספר לחינוך של האוניברסיטה העברית ושל משרד החינוך והתרבות, תשכ"ט, עמ' 145-154.

פלד, א., להרבות טוב בעולם – בודהיזם, מדיטציה, פסיכותרפיה, ת"א : רסלינג, 2007.

פראנקל ו. , האדם מחפש משמעות, הוצאת דביר, תל אביב, 1981.

פרום אריך, סוזוקי ד.ט. ודה מרטינו ריצ'ארד. זן בודהיזם ופסיכואנליזה : עיונים במצע המשותף שבין המיסטיקה המזרחית לבין פסיכולוגיית המעמקים המערבית, ירושלים : א. רובינשטיין, 1975. (התפרסם לראשונה ב-1960 בניו-יורק בהוצאת הארפר את רוו).

פרום, א., (עורך), הומניזם סוציאליסטי – סימפוזיון בינלאומי, מרחביה : הקיבוץ הארצי, תשכ"ז.

פרום, א., אמנות האהבה, לוד : מחברות לספרות, זמורה, 2001. (התפרסם לראשונה ב-1956 בשם The Art of Loving).

פרום, אריך, החברה השפויה, ת"א : הוצאת א. רובינשטיין, 1975.

פרום, אריך, מנוס מחופש, ת"א : דביר, 1992.

פרידמן, יצחק, גביש, בלה, שחיקת המורה התנפצות חלום ההצלחה. ירושלים: מכון הנרייטה סאלד, 2003.

פריירה, פאולו, פדגוגיה של המדוכאים, ת"א: מפרש, 1981.

פרסיקו, תומר, סוקרטס ואפיקורוס על שפת הגגס, תרבות וספרות - הארץ, 11.11.2011.

<http://www.haaretz.co.il/literature/safrut/print/1.1564182> נשלף: 10.04.2012.

קאמי, א., הדבר, תל אביב: עם עובד, 1982.

קאמי, א., הזר, תל אביב: עם הספר, 1977.

קאמי, אלבר, האדם המורד, תל אביב: עם עובד, 1999.

קאמי, אלבר, המיתוס של סזיפוס, מסה על האבסורד, תל אביב: עם עובד, תשל"ח, 1978.

קאנט, ע., הנחת יסוד למטאפיזיקה של המידות, ת"א: הוצאת ספרי עליית הגג, 2010.

קורנפילד, ג', דרך-הלב – מדריך לסכנות ולהבטחות שבחיים הרוחניים, מודן, תל-אביב, 2001.

קורצווייל, צבי, מרטין בובר והמחשבה החינוכית המודרנית, ירושלים ותל-אביב: הוצאת שוקן, 1978.

ראהולה, ו., מה שלימד הבודהה, תל-אביב: כתר, 2004.

רוזנצוויג, פרנץ, כוכב הגאולה, יהושע עמיר (תרגום), ירושלים: מוסד ביאליק והמכון על שם ליאו בק, תשל"ה.

רוטנשטרייך, נ., מבוא, בתוך: ברגמן, ש., הפילוסופיה הדיאלוגית מקירקגור עד בובר, ירושלים: מוסד ביאליק, 2010.

רז, י., הקדמה, בתוך: ראהולה, ו., מה שלימד הבודהה, תל-אביב: כתר, 2004.

רז, י., זן בודהיזם – פילוסופיה ואסתטיקה, משרד הביטחון, 2006.

רנד, י., סגנונות קיום, (Modes of Existence): הנטייה "להיות" (to be), הנטייה "שיהיה ליי" (to have), הנטייה "לעשות" (to do), בתוך: רנד, י. ושקולניק, ד., (עורכים), סגנונות קיום – היבטים עיוניים, מדעיים וניסויים, מכון מופ"ת: כליל, 2009.

שולמן, א., הקדמה, בתוך: נאגארג'ונה, שירת השורש של דרך האמצע, ירושלים: כרמל, 2010.

שרפשטיין, ב., יורמסון, ג', א., פילוסופיה, ת"א: פרידמן, ש., 1967.

תעתיקים:

אווידיה (avidya), מונח שפירושו בורות, או ליתר דיוק א-ידיעה, ההפך מידיעה ואפילו הזיה (delusion), בפאלי אוויג'ה.

אופקשה – השתוות הנפש - upekṣā, בפאלי אופקה.

אניטיה (anītya) אָרְעִיּוֹת, בפאלי אניצ'ה.

אן-אטמן (an-atman), בפאלי אנטה.

אריה סצ'ה - אמת נאצלה/ אמת נאצלת. ברבים: אמיתות נאצלות/ אמיתות האצילים.

בודדה – זה שהתעורר, כינוי לבודדה ההיסטורי הבודדה,

בודהי – התעוררות.

בודהיציטה – בודהי-ציטה – תודעה ששואפת להתעוררות – המוטיבציה, הכוונה הנכונה לתרגול ולחיים מפרספקטיבה מהיאנית

בודהיסטווה – זה שפיתוח בודהיציטה ועלה על דרך התרגול של המהאיאנה. אדם שמחוייב לחלוטין להתעורר למען טובת כל היצורים החשים.

גלוק (גלוק, גלוגפה) – הזרם בבודהיזם הטיבטי אליו משתייך הדלאי לאמה. תעתיקים נוספים: גה-לוק וגלוג. דאנה – נדיבות, שירות, תרומה.

דוקה – חריקה, אי-שביעות רצון, אי-נחת, אמת האצילים הראשונה.

הדרך כפולת השמונה – (אצל קרן ארבל: הדרך האצילה בעלת שמונת התיבים)

הינ'יאנה, Hinayana – המרכבה הקטנה, כינוי של אנשי מהאיאנה לזרמים של הבודהיזם המוקדם. כינוי שיש בו מן העלבון.

וג'ריאנה Vajrayana, מרכבת הוג'רא. מרכבה שמתייחסת להתעוררות למען טובת כל היצורים החשים כעניין דחוף, תוך שימוש בטכניקות מתקדמות.

ויפשינא, vipaśyanā, בפאלי, ויפשנא.

טנטרה – הגישה הטנטרית.

טרישנא, (Trishna), מילה שפירושה המילולי "צמא", ואת משמעותה המלאה מקובל לתרגם כ"השתוקקות".

מאיֶקְרִי – אהבה ידידותית, שאינה תלויה בדבר, בפאלי מֶטָא.

מהאיאנה (Mahayana) – המרכבה הגדולה – דרך תרגול בה השאיפה היא להביא לשחרור והתעוררות של כל היצורים החיים, בשונה משאיפה אישית לשחרור והתעוררות.

סמאדהי – איסוף התודעה, ריכוז נכון.

פרטיטיה סמוטפאדה (pratītyasamutpāda) (dependent co-arising), התהוות הגומלין המותנית, בפאלי פטיצ'ה סאמופאדה.

קרונא – חמלה אוהבת.

שוניאטה (sunyata) ריקות.

שמאטה – שהייה בשלווה..

תהרוואדה – זרם של הבודהיזם המוקדם שממשיך להיות דומיננטי בדרום מזרח אסיה.

*** המושג – well being תורגם כ'שלומות' או 'רווחה'.

Abstract: Radical Compassion – Towards a Buddhist Dialogical Pedagogy

A Translation of Socially Engaged Buddhism into a Pedagogical context.

**Written by Assaf Sati El-Bar under the supervision of Professor Jonathan Cohen
& Professor Yohanan Grinshpon**

Background: The last decade has seen a growing interest of pedagogical scholarship in the Buddhist path. This interest is multidimensional, and encompasses both the broad philosophical perspectives that underlie Buddhist teachings, and the specific spiritual practices they offer, which are investigated for their potential contribution to the educational endeavor. Many pedagogical studies of Buddhism, especially in the field of contemplative and spiritual pedagogy, focus on Buddhist practices, or on Buddhism's emphasis on inner spiritual work. Other studies weave certain aspects of the Buddhist path into a pre-existing pedagogical approach; the integration of Buddhist ideas and practices into the Pedagogy of Care is a notable example.

The aim of the present study is to offer a pedagogy grounded in the thought of contemporary Socially Engaged Buddhism and Radical Buddhism: a pedagogy for our times, one that is in dialogue with current pedagogical discourse in Israel and in the West, and at the same time grounded in the whole corpus of Buddhist teachings. We will begin, therefore, by presenting the fundamental principles of the Buddhist path, continue by discussing the ways in which these principles can be translated into the language of contemporary western culture, and conclude by outlining a pedagogy founded on those principles.

This is an interdisciplinary study, which refers to classic Buddhist thought, to contemporary Radical Buddhism and Socially Engaged Buddhism, to critical theory and critical pedagogy, and to dialogical philosophy and Dialogical Pedagogy. It is therefore by its very nature an ambitious project, whose scope is at the same time its best and worst attribute: for if we aspire to lay the foundations for a Buddhist pedagogy for contemporary western culture, we will need to closely investigate Buddhism, Western society, their interaction, and the educational endeavor. In order to carry out such an ambitious task, we need a lean and precise methodology, both careful and modest.

Basic Assumptions, Initial Hypotheses, and the conceptual framework of this study:

Buddhism is known in western culture primarily through the meditative practices of inner spiritual work. Therefore, it is often viewed as a solipsistic and even a selfish spiritual path, or at the very least, one that is tainted with self-centeredness. In fact, however, Buddhism teaches a totally altruistic care for the well-being of others, as the current Dalai

Lama claims among others, and as can be inferred from the strong emphasis of Buddhist teachings on morality, generosity, compassion and love.

A second central aspect of Buddhism is being able and willing to transform whenever it migrates into new cultures and new eras. This flexibility has led some scholars to refer to "Buddhisms", plural, rather than one "Buddhism". **The first hypothesis of the present study**, following the scholarship of Engaged and Radical Buddhism, is that the manifestation of Buddhism in current Western culture will be different from its previous historical manifestations, and will strongly emphasize society and culture. While discussing this point, Stephen Bachelor has coined the term "A Culture of Awakening", David Loy refers to an "Awakened Society", while Robert Hattam writes about "Awakened [social] Struggle". Erich Fromm has similarly claimed that the character of contemporary west requires interpersonal relations to be central to any spiritual path.

This leads to **the principal hypothesis of the present study**: that the translation of Buddhist thought into an integrative Buddhist pedagogy will result in a Dialogical Pedagogy, which emphasizes the encounter with the other, the I-Thou relationship, and the love and responsibility that it entails; that is, a Dialogical Pedagogy as it was defined by Martin Buber.

The third hypothesis is that Dialogical Buddhism, as an altruistic path, joins attention to the inner "voice of silence" with a deep attention to the voices of others, an attention manifested by the Buddhist emphasis on compassion and love. While discussing Buber's Dialogical Pedagogy we will not only focus on his emphasize on the encounter with the Other, but refer to the Dialogical Philosophy in its entirety, including Buber's critical social views.

The fourth hypothesis, following these parts of Buber's dialogical thought, is grounded in critical theory and pedagogy, which assume that an integrative pedagogy must relate to the dimensions of social and political life, and attend carefully to the interaction between the socio-political aspect of human experience and its inner, existential and spiritual aspects.

The fifth hypothesis has to do with how Buddhism relates to this same issue. Engaged and Radical Buddhism assume a non-dual relationship between Existence and Consciousness. The Buddhist path emphasizes inner spiritual work, "Tikkun Adam", the transformation of consciousness – personal, existential and spiritual processes. Radical Buddhism and Engaged Buddhism emphasize the inter-relatedness of Existence and Consciousness, and claim that the aim of political activism, and of being active in the world, is not only to bring "Tikkun Olam", but mostly to change material conditions in a

way that will necessary lead to a change of consciousness. In other words, social and political transformation is aimed not only at justice and equality, but at consolidating a social structure which will create healthier, less suffering minds. This is a principal aspect of "Radical Compassion" (see below), which is not satisfied with relieving suffering, but aspires to investigate its social and mental roots, in order to bring about a fundamental – radical – transformation, which is therefore also political.

In this view, existence determines Consciousness and at the same time Consciousness determines existence. Erich Fromm claims that Capitalist economy shapes the way we love. However, as a dialogical thinker, he is not satisfied with calling for a social transformation that will make love possible, but claims that enhancing the ability to love, the practice and the art of love (Consciousness), will necessarily result in a transformation of social structures (Existence). In a similar manner, Radical Buddhism investigates the ways in which Capitalistic Consumerism shapes desire, but also the ways in which this fundamental human lust has shaped Capitalism. These insights into the relationship between Existence and Consciousness shape the educational endeavor, and are the basis for a Buddhist Dialogical Pedagogy.

Thesis Statement: I have chosen to ground my outline for a Buddhist Dialogical Pedagogy in a term coin by Khen Lampert, "Radical Compassion". For Lampert, as for Engaged Buddhism, compassion is radical in three distinct senses: firstly, it is radical in its rootedness, in its being the aspired and realized epistemological condition: the mental state which is the aim of both spiritual practice and the educational endeavor. Secondly, it is radical in its totality, in having no limits: love and compassion see the student, the person, in their full potential, and it is this seeing that is the origin of love. It is a clear seeing that knows the yet-unrealized potential, as well as whatever is blocking its realization. Seeing these blocks does not lead to condemnation, but to compassion and love, which aspire to help the student-person fulfil their personal potential and find freedom.

These dialogical love and compassion originate in the deep solidarity which is born out of the realization of Inter-being – the natural solidarity of those whose lives are woven together. It springs from understanding the other as an integral part of myself, an understanding that has been well-formulated in Rotenstreich's concept of "Co-Existentialism" and in Camus' "Absurd Love".

The third sense in which compassion is radical is the political sense. Compassion is not a fool's love, but a wise love which looks at reality soberly, and sees all the causes, conditions and reasons for human suffering – both mental and social. Radical

Compassion, therefore, looks into all the various dimensions of the students' suffering – both mental and social – and seeks to liberate them by attending to both the mental and the political. And yet, dialogical thought makes it clear that the educational endeavor cannot be merely political, or it will become an objectifying indoctrination. The full range of educational endeavor encompasses mental dimensions and the dimensions of interpersonal encounter, as well as social, economic and political dimensions.

Methodology, Interdisciplinary, and the principal challenge facing this study:

Attempting to outline a contemporary Buddhist pedagogy is an intricate and interdisciplinary endeavor, which is necessarily challenging in many ways. It demands a familiarity with, and a presentation of, the fundamental Buddhist principles; a presentation of the zeitgeist in light of Critical Theory; and an integration of Buddhist principles into a relevant pedagogical theory. My premise is that the principal task of the present study is the integration of the whole body of relevant approaches into a structure, a theoretical foundation for a Buddhist Dialogical Pedagogy, which may serve as a basis for further research.

My primary methodology was that of cultural-educational translation. This method originates in Jewish education, which has specialized in translating ancient lore into up-to-date pedagogy. There are variations to the method of educational translation; I have chosen Seymour Fox's method, which identifies fundamental principles in the ancient thought on the one hand, examines the zeitgeist on the other, and then shapes pedagogical ideas that are based in the ancient principles but suitable for current times. The goals are then derived from the ideals, and specific practices can be derived from the goals.

The methodology of cultural-educational translation is one of the key innovations of this study in the context of pedagogical research from a Buddhist perspective. It offers a way to transform the fundamental principles of an ancient approach into an up-to-date pedagogy. Seymour Fox emphasizes the importance of the zeitgeist in educational translation, in how it changes the human Consciousness, as well as the material Existence within which the human exists. Society and culture shape the lives of people and the way they experience and interpret reality. The educational endeavor must be rooted in this human space, and aware of this space as it defines its ideals, goals and practices.

The Structure of This Work: the work was written in the department of philosophy of education, and addresses a reader whose expertise lies in this field. Therefore, the first part of this study (chapters 1 and 2) is dedicated to a thorough explanation of the Buddhist path. The second part (chapters 3 and 4) discusses Socially Engaged Buddhism and political Buddhism. These chapters offer material which is new to the Hebrew reader, and

a generally innovative analysis of Buddhism's encounter with the west, and the significance of this encounter for the creation of a Buddhist Critical Theory. The third part of the study (chapters 5 and 6) is where a Buddhist Dialogical Pedagogy is presented and discussed. The fifth chapter presents the social and human educational ideals of this pedagogy, while the sixth chapter offers a strategy for Buddhist education, and addresses the goals of teachers training in a Buddhist Dialogical Pedagogy.

Sources: the "educational translation" of an ancient lore into a contemporary pedagogy is a complex act, which must be supported by a thought that lays the necessary foundations for cultural translation: a critical thought which analyses the zeitgeist from a Buddhist perspective, and examines its effects on both human spirituality and human society. The thought of Erich Fromm – who was one of the founders of critical theory, as well as an independent Buddhist practitioner – can be used as a bridge between critical theory and Buddhism, and between Buddhist critical thought and humanistic philosophy and education. Therefore, Fromm's thought plays a central role in the current study.

In the first part of this study I rely on contemporary Buddhist scholarship and on the thought of the 14th Dalai Lama. I aspire to investigate Buddhism "on its own terms" in order to locate the timeless fundamental principles of this approach. In the second part I use the Engaged Buddhism scholarship, especially Erich Fromm and Robert Hattam, who followed Fromm and offered "A Buddhist Critical Theory". For the third part of this study I needed a philosophy which combines a spiritual humanism, a social approach, and a systematic educational approach. Martin Buber's dialogical thought is for me an exemplary instance of such an integrative philosophical-educational model, which creates a sphere of possibilities. Therefore, the dialogical pedagogy I offer relies mainly on Buber's thought, though Fromm continues to be a source of inspiration.

Contribution to scholarship: This study aims to achieve two principal aims:

- A cultural translation of the Buddhist path into a critical-dialogical thought, accomplished in the fourth chapter, which offers "A Buddhist Critical Theory".
- An educational translation of this path into a Buddhist Dialogical Pedagogy. Here I aspire to create a fruitful dialogue between Buddhist teachings and Buber's thought, and consolidate a Buddhist interpretation of Buber's complex philosophy.

Earlier, the first part of this study builds the conceptual framework that allows the following discussion to unfold. As a whole, this study presents a model of a Buddhist Dialogical Pedagogy, which is addressed even to a reader who has no prior background in Buddhist teaching.

This work was carried out under the supervision of:

Professor Jonathan Cohen – The School of Education.

Professor Yohanan Grinshpon – Department of Asian Studies & the
Department of Comparative Religion.

**Radical Compassion –
Towards a Buddhist Dialogical Pedagogy:
An Educational Translation of Socially Engaged
Buddhism in Dialogue with the Philosophy of Erich
Fromm & Martin Buber**

**Thesis for the degree of “Doctor of Philosophy”
By Assaf Sati El-Bar**

**Submitted to the Senate of the Hebrew University of Jerusalem
February 2020**

**Radical Compassion –
Towards a Buddhist Dialogical Pedagogy:
An Educational Translation of Socially Engaged
Buddhism in Dialogue with the Philosophy of Erich
Fromm & Martin Buber**

**Thesis for the degree of “Doctor of Philosophy”
By Assaf Sati El-Bar**

**Submitted to the Senate of the Hebrew University of Jerusalem
February 2020**