

בין ענווה לצניעות

הרבי מיכאל אברהם

תוכן

- א. הקדמה
- ב. ענווה
- ג. צניעות
- ד. מה בין ענווה לצניעות

A. הקדמה

קיימת הרגשה אינטואיטיבית שיש קרובה רבה, אם לא זהות, בין צניעות לענווה. בדים אלו ברצוני הגיעו ביחס בין שתי המידות הללו, ולחזור את פשר ההרגשה הזאת. כרקו, אנסה לאפיין את שתי המידות הללו כל אחת לעצמה, אם כי, כאמור, המטרה העיקרית היא דיון בדבר היחס החדי ביניהן. אנו נרצה לחזור את ההבדלים בין שתי המידות הללו, מחד, ומאידך לנסות ולהבהיר מדוע בכל זאת ישנה הרגשה ששתי מידות אלו אכן קרובות זו לזו, ובallo מובנים.

נתחיל לדברי הרמב"ם:

דעות הרביה יש לכל אחד ואחד מבני האדם וזוו משונה מזו ורחוקה ממנו ביותה. יש אדם שהוא בעל חמה כועס תמיד ויש אדם שדעתו מיושבת עליון ואין לו כועס כלל, ואם יכעס יכעס כעס מעט בכמה שנים. ויש אדם שהוא גבה לב ביותר ויש שהוא שפל רוח ביותר ויש שהוא בעל תאה לא תשבע נפשו מהלון בתאהו. ויש שהוא בעל לב טהור מאד ולא יתאהה אפילו לדברים מעטם שהגוף צריך להן. ויש בבעל נפש רחבה שלא תשבע נפשו מכל ממון העולם כגון שנאמר אהוב כסף לא ישבע כסף. ויש מקוצר נפשו שדריו אפילו דבר מעט שלא יספיק לו ולא ידרוף להשיג כל צרכו. ויש שהוא מסגף עצמו ברעב וקוכב על ידו ואין לו אוכל פרוטה ממשלו אלא בצעיר גדול. ויש שהוא מאבד כל ממוני בידו לדעתו. ועל דרכיהם אלו שאר כל הדעות כגן מהולן ואונן וכילו ושות ואכזרי וDRAMON ורך לבב ואמץ לב וכיוצא בהן.¹

শ্বাস-হানিক পদ্ধতি অনুসরে শ্বাস নেওয়া হলে এবং শ্বাস দেওয়া হলে আবেগ মুক্ত হয়।

מילים המשויכות לעולם המידות, משמשות בהקשרים שונים לתאר כל אחד שלושת השלבים, או הרמות, הללו. ראיינו שהamilah 'כעס' מתפרשת בדרך כלל במצב נפשי או צורת הchnagot. מן הטענה שלעיל אנו למדים שכנראה קיימת גם טיה נפשית שעומדת ביסוד ההרגשה או הchnagot הוו, והיא הנקרת 'מידת הcuס', או הנטייה לכעס (אולן, ניתן לומר 'cuנסנות'). הנטייה הנפשית זו היא חלק ממבנהו של האדם עצמו, בעוד שההרגשה, כמו גם הchnagot המסויימת, הן תיאורים של מצבו של האדם ברגע מסוים שעתיד לחלוּפָן. הם אינם חלק ממנה

בஹשך דברינו, כאשר נתאר ונשווה את הצעניות או הענווה, נעשה זאת
בשלוחות חמישוריהםгалו: בנטיות אופי, בהרגשותם. ובאזורות התהגגות.

בפרק הבא נדון בענווה, וננסח לאפיין אותו אספקטים שלה שבאים לידי ביטוי כיחסים שנציג בינה לבין הצעניות. פרק ג' ידון בצעניות מסוות המוכרים, ובפרק ד' נדון ביחס בין המידות, שקיים, כפי שיתברר لكمן, בשלושת המשוררים הנ"ל. אנו נראה כי שורשו של היחס בין המידות הללו, נוצע ברובך עמוק יותר משלושת המשוררים של השרשתת המידותית שהוצעו כאן.

ג. ענווה

בפרק זה נתרכו בעיקר בתייאור ואיפיון הענווה במישור המידותית-התנagogית, ולא במישור הבהיר והמשמעותי המטא-פיזיות. שבחן כבר דשו רכיבים.⁶

ההופעה היחידה של מידת הענווה בתורה היא בספר בדבר פ"ב פס' ג' – וזהיא משא ענו מאר כל האדם אשר על פני הארץ". בשאר ספרי המקרא אופיינה הענווה, ומונקרים ענוויים פעמים רבות.

4. 'כעסנות' בדרך כלל נתפסת כתיאור אופן ההופעה של האדם הכוועט, ולא כשם למידה או נטייה כלפי עצמו. אולם על-

הרגשת כעס קבועה על מישחו היא לכאורה מצב שאנינו חולף, אבל למורת זאת ברור שהיא הרגשה ולנטית אופי. יתכן שהיא מצבעה על עצמה שלנטית או אף כלשהי, אך אין לבלב בכך. זה עדין אפשרין של מצבו של אדם זה ולא חלך ממנו עצום. כמו של חבר, ידוע שככל קניין זומן אנחנו קניין הגוך אלא קניין פירות באחת מידה קניין פירות הוא במהותו קניין זמני. אבל עקרונית יתכן מצב של בינוי פירומות יוננו הוא לא לנצח.

9. ראה מבריל וחב האנוגה. ובספר גידות ונגשות, אסא בשר ואחרון נמדר (עורכים), חושן למשפט.

נפוצה טעות בהבנת המונח 'דעתות' בלשון חז"ל. השימוש המודרני במונח זה משמנו עמדות, או השקפות עלום. בלשון חז"ל, וכן גם ברמב"ם, משמעו של המונח הזה היה מידות, כוחות נפש, נטיות אופי או צורות התנהגות?

כפי שוראים בדברי הרמב"ם הלו ישנן מידות רבות בנפש האדם. משתקף מדבריו שכמה מהן חוביות וכמה שליליות. עיקר ההלכה ברמב"ם קובע שנני אדם שונים נבדלים זה מזה ב"דעותיהם". עניינו כאן איננו בהשוואה בין בני אדם אלא בהשוואה ובקביעת היחסים בין מידות שונות. באופן עקרוני, נראה שכמה מידות שונות יכולות להתקיים בתוך نفس אחת. ישנן כאלה שהן היפות זו לוין, והיפוך זה נראה כאמור איננו אפשר את קיומן הבודיוני באוთה نفس. ברור שאוינו אדם יכול לפעמים לכעוס ולפעמים להיות רוגע, אבל כאשר אנו מדברים על הטע או הרוגע כמידות (או דעת), נראה כי קיומן ההזדי אינו אפשרי. ישנים בני אדם רגועים, וישנים כענים, אבל אדם מסוים צריך להתאפין רק באחת משתי המידות
בללו

כדי למקדד יותר את הבדיקה הזאת, נתבונן קצת בכמה דוגמאות לדברי הרמב"ם המצווטטים לעללה. המילה 'כעס' מצינית צורת התנהגות, אך בעקבות הרגשה פנימית או מצב נפשי. ב'כעס' דוחוקא, פחות סביר להבין מידיה נשנית (אם כי ישנה מידיה כזו). 'מסגר' עצמו ברעב' זהה כבר התנהגות ממש, ולא מצב נפשי וודאי לא מידיה נשנית. אמן התנהגות זו בהחלט נובעת ממירות ומצבים נשנים, אבל 'מסגר' זו מילה שמתארת התנהגות. לעומת זאת אלו, המשמעות הפחותה של המילה 'אהבה' מבטא מצב נפשי, וייתר מכך סוג אהבה, או מידיה בנפש, ופחות צורת התנהגות. נראה, אם כן, שכادر אנו מדברים על מידיה כלשיה, יש להבחין בין שלוש רמות ייוניות של בתיווחות.

1. נטיית אופי, שהוא אשר נתיחס אליה מכאן ולהבא כ'מידה'.
 2. מצב נפשי או הרגשה ברגע מסוים.³
 3. הרגשות שנגוזרת מן המצב הנפשי והנטיריה בנפש.

רשרת מסודרת בת שלושה שלבים המיצגים את שלוש הרמות הנ"ל: נתית אופי, מסקנתנו היא שככל פעילות אנושית בעלת מימד מידותי, ניתנת לתיאור על ידי

² ראה גם ברכות נח ע"א, ותוספתא פ"ז ה"ה, ובמדבר רבה פנחת פרשה כא ב' וועוד.

יש לחדר כאן את הבחנה בין השלב הזה לקורמו. בהגדרה כאן של 'הרשות' כוונתי למצוות נפשי במצב נתון, ולא לנשיות של החלק הרגשי שקיימות באדם דרך קבע. כאן מדובר על 'כעס' ולא על 'כעסנות', קודם דיברנו על כוח נפשי, ולא על מצב נפשי. הכוונה הנפשית הוא אשר יוצר את המצביעים הנפשיים הקונקרטיים כאשר האדם נמצא במצב ספציפי כלשהו. אדם נזרא (כועס), בפרט איזה בחינתם 'יעיר' ב-

ה' והאיש משה עני מאי לא שכב משא על הדבר. יזכיר ענותנוו שסבל ולא ענס והשם קינא לו.

תוספת זו של הרמב"ן מופיעה במקומות נוספים כאפיגון של מידת הענווה, אף שהשיסוג המקובל שלו הוא 'המעביר על מידותיו'. זהה מידת שעליה אמרו חז"ל: הנעלבן ואין עלבן שומען חרטון ואין משיבן. עושם אהבה ושמיחן ביסורין, עליון הכתוב אומר 'ואהביו עצת המשמש בגבורתו' (ר' בבלוי יומא כג ע"א).

בדרכ כל מידת זו קשורה לאיסור נקימה ונטריה, אולם כאן מדובר בשורש הנטיה לנוקם ולנטור. אדם עניינו אינו חש צורך (וגם אם ח) והוא מנשה להתגבר על כך לענות לחורפיו, ומילא גם עניינו נוקם ונטר. במשמעות של השרשת מידת הענווה. במקומות ובמים מצוין הענווה מופיעה כאשר בקהלו, דואג לו ומושיע אותו. במקרים אלו לא ברור באופן פשוט האם הכוונה לאדם האומלל, או לזה המצוי במידת הענווה, ואולי לשניהם. אפילו מפורטים במידת הענווה כלל לא מופיעים במקרא.

תיאור דומה למידת הענווה מופיע בספר חסידים (עמ' קפ"ה):

מעשה בחסיד אחד שהיה אחד מבישו ומדבר לו דבריהם רעים. אמרו לו הקהל ענפה לנו נזיפה ונגוזר עליו חרם. אמר להן אל תעשו. אמרו נעשה בשכビル שלא יעשה לאחרים. אמר להם מני תלמדו וכן תעשו, שאני סובל ואני נתן לכם להתקוטט. בשכビル כך משתמשו את חרטתכם מני נבל כל היום מכול מתרף ומגדף אל תשים לב לכל דבריו. הרי כתיב והאיש משה עני מאי מכל האדם... גם כאן רואים שפירוש את ענותו של משה כמו ששומע חרטתו וambilג ואני מшиб.

המאפיין של 'מעביר על מידותיו' שמוסיפים ורב"ן ור"י החסיד נראה מרתק לכת יותר מזה של האבן עזרא. כאן נדרשים כוחות נפש גדולים יותר של התגברות. אולם נראה שהמידה של הענווה כהיפוך מן התנשאות היא הבסיסית יותר. זה הכוח הנפשי העומד גם בסיסודה של ההעברה על המידות. ניתן להבהיר על המידות למרות הרגשת קיפוח ופגיעה. זהה הבלגה, סבלנות וסבלנות המצויה רק במישור החתנהgoti, אולי אפילו מתווך שיקולים פרוגמטיים (למשל מי שאינו רוצה להציג כנעלב או שאינו רוצה לקלקל את העולבים בו, או אפילו מי שאינו רוצה להרבות מהЛОוקת שנראית כמעולה יותר מבחינה מוסרית). אולם המעביר על מידותיו כתוצאה לכך שאין בו התנשאות וכלין כל איננו נפגע, הוא המבטא תוכנה נפשית, או מידת, נעה יותר. נדמה שדברי הרמב"ן אכן מוסיפים עוד עומק לפירוש האבן עזרא, אולם מידת היסודית יותר היא זו המתוארת דזוקא אצל האבן עזרא. מסתבר שזויה גם כוונת רשי" שפירוש בקצרה: "ענו – שפל וסבלן".

ברוך כלל, ענווה במקרא היא מצב של אדם, ורק בהופעות מעטות ברור למגורי שזוהי מידת אופי. כמה דוגמאות שכחן מופעה הענווה באופן ברור כמידה, או תוכנה, הן בספר בדברי י"ב ג': "והאיש משה ענו", תhilim מ"ה ה': "על דבר אמרת ענווה", משלוי ט"ז ל"ג: "יראת ה' מוסר חכמה ולפני כבוד ענווה", משלוי י"ח י"ב: "ולפני כבוד ענווה", ומשלוי כ"ב ד': "עקב ענווה יראת ה' עשר וכבוד וחיים".

יש עוד מספר מקומות שבהם המשמעות אינה ברורה. רוב הופעתה של הענווה במקרא הן תיאור למצו של אדם. בדרך כלל מצב של עניות, ואולי באופן כללי יותר מצב של אומללות, שהענוות היא מקרה פרטי שלו. מעניין שפעמים מספר ישנה אפילו הופעה של קרי וכתיב בין עניות וענוויות.⁷

רוב ההופעות במקרא אין מאפשרות באופן פשוט להבין מהי המשמעות של מידת הענווה. במקומות ובמים מצוין הענווה מופיעה בקהלו, דואג לו ומושיע אותו. במקרים אלו לא ברור באופן פשוט האם הכוונה לאדם האומלל, או לזה המצוי במידת הענווה, ואולי לשניהם. אפילו מפורטים במידת הענווה כלל לא מופיעים במקרא.

הבנייה ראשונית במחותה של מידת הענווה, ניתנת ללמידה מудותה של התורה על מהה מתואר כ"ענו מכל האדם אשר על פניו האדמה"⁸. ענותו של משה מצוינה שם כנגד תלונותיהם של מרים ואהרן בדבר התנסאותו עליהם, שהרי גם בהם דבר יישמע ה' (גם הם נבאים).

בהתאם לכך, פירשו שם המפרשים את מידת הענווה כחוור התנשאות (ר' למשל ابن עזרא שם), ככלומר שהקב"ה משב למרים ואהרן שכן בתלונותם ממש. רמב"ן (ומפרשים אחרים), לאחר שבביא את דברי האבן עזרא, מוסיף שם שענותו של משה הייתה זהה שascal אף כshedibro בפניו ולא ענה להם, וכך קינא לו ה', וזה לשונו שם:

וטעם והאיש משה ענו מאי להגיד כי ה' קינא לו בעבור ענותנוו כי הוא לא ענפה על ריב לעולם אף אם ידע. ור"א מפרש ואמר כי הוא לא היה מכחש גדולה על שום אדם ולא יתגאה במעלותו כלל אף כי על אחיו והם חוטאים שמדברים עליו בחינם. אבל בספר ר' נתן אומר אף בפניו של משה דברו בו שנאמר וישמע

7. ראה תhilim ט יג, יב, משלוי ג לד, יד כא, טז יט. והפרק (כתיב עניות וקרי עניות): ישעו זב ז, ותihilim ט טיט.

8. מעניין לשים לב לעובדה שאת התורה כותב משה עצמו, ואם כן הוא מעיד על עצמו שהוא ענו מכל אדם על פניו האדמה. זה מוכיח לנו את אמרתו התמהזה לכוארה של ר' יוסף שתידון בהמשך, שכשר נפטר רבי ואמרו עליו שמשמעות רביה בטללה ענווה, נור בהם ר' יוסף בטענה שהוא עזינו עזינו ריביה

אבל לא ענוו. מבחינת הענוו אין כאן כלל פגיעה, וכך אין הוא תוהה מיתחו שלחה לו פגיעה זו¹¹.

יתכן שזה פשר החילוף במקרא בין ענוותה לענוות. הענוו צריך לחיות בתודעה שהוא עני וחסר כל. עני מנכסים רוחניים ומתקנות הרואיות לכבוד. הוא צריך להיות בתודעה של אדם שאן לו 'נכסים' כאלו, שהוא חסר כל במובנים הללו.

עד כאן במידה של 'מעביר על מידותיו' כביטוי לענוו. ברור שגם מי שחולקים לו כבוד יכול להתייחס לכך באותם מישוריהם. אדם יכול למחות על כך מתוך אי הכרה אמיתית בערך עצמו, או מתוך ענווה מזופת, שאף לה יש אמן ערך. בקבועה נורמה נוכנה בחברה כמו הסכילות שתיארנו קודם לכן, אלא שזו עדין אינה ענווה ממש, ואולי במידה רבה ההפק ממנה.

לעומת כל זה מצינים רבים את העובדה שהאדם צריך להכיר בערך עצמו, ודוקא מתוך כך להיות ענוו. וכן כתוב הנצי"ב מולוזין ב'העמק דבר' בדבר ש: ולא משום שהוא שפל בעצמו ואינו מכיר בעצמו שאינו ראוי לזה הצעיר והערדר הכבוד. אלא משמעות ענוו שהוא מתנהג בליך חשש על כבודו.

עליה המוסר האריכו לחדר נקודה זו. בס' 'לב אליו' א' רצ'ד מביא בכך דעה ממש רבנו עצמו, שעליו כתובה התורה (שכאמור הוא עצמו הכותב אותה): "לא כן עבדי משה בכל ביתך נאמן הוא, פה אל פה אדרבר בו, ומראה ולא בחידות, ותמונה כי יביט"¹², וזה לשונו:

אוו לו לאדם שאינו מכיר את ליקוי נפשו וMagnitudeו וליקוין, הרי אינו יודע מה עליו לתakan. אך אוו לו שבעתים אם האדם אינו מכיר את כוחות נפשו וסגולותיו,iao או אפילו את כל עבודתו אינו מכיר.

מעניין לציין את דבריו של ר' מנדי מקוצק לגבי השאלה מדוע בחר הקב"ה בהר סיני כדי לחת עליו את התורה. אם הוא חיפש מקום נמוך (ענוו) היה יכול לחת אותה בעمق או במישור. ר' שניאור זלמן מלאריך¹³ מוכיח מכאן שבאדם צריכה להיות מעט גבירות לב ולא רק שלמות וענווה, שם לא כן לא יכול להמשיך ולעבד בדרכיו. ר' מנדי לעומתו טען שבמישור אין כל רשותה שהיא ענוו, שהרי אין לו במה להתגאות. הקב"ה חיפש הר שיחיה בכל זאת ענוו. הקב"ה אינו מחפש אדם ללא מעלה, אלא אדם עם מעלות שבכל זאת שומר על ענותו וביננו מתגאה.

11. וראה בפי' הגור"א על משלו טו 'חוותת היה כל גבה לב', שכח בן על מידת הגאותה. כמו כן הוא מסביר שם שגאותה היא מידת באופיו גם אם היא לא באה לידי כל ביטוי מעשי בפועל.

12. וראה עוד ביאור יהל' ג פרשת שמיני, ובשם ר' ירוחם ממיר בספר 'מרכזי תורה ומוסר' פרק יג

תיאור זה מזכיר את הסיפור הידוע של ר' מנדי מקוצק שהגיע אליו מישחו והתלונן על כך שהוא בורה מן הכבוד ובכל זאת הנו' איננו רודף אחריו. ועל כך עונה לו ר' מנדי שכנראה כאשר הוא בורה הוא מביט לאחור (על מנת לוודא שהכבוד אכן רודף אחריו). כוונתו לומר ש"לבrho מה הכבוד" אינה המעלת העולינה. עליונה ממנה היא ההרגשה שכלל בשווון نفس אל הכבוד. במקרה כזה הבורה אינו טורה אפילו להבט לאחור. מי שפרש את המאמר שהborrowה מן הכבוד רודף אחריו, כהבטחה, או כתיאור הדרך היילה ביותר להשיג כבוד, יתכן שהוא אכן מעביר על מידותינו, אבל הוא עושה כן רק כדי שיעיריכו אותו יותר. למעשה ישנה כאן רדיפה סמייה אחר כבוד, שהיא היפוכה של הענווה כמידה.

אצל משה ובינוי, תיאור העברה על מידותיו נובע ממידה של חוסר התנסאות ואיהכורה בכבוד, ולא מתרן שיקול פרוגמטי זה או אחר. כאן רואים אנו השלכה ברורה של ההבחנה בין צורות התנהגות של ענווה לבין מידת הענווה. שתי מידות הפוכות לגמרי בנפש יכולות להתקטא באותה צורת התנהגות.

הרברים מפורשים על ידי ר' חיים מולוזין וזה לשונו¹⁴:

עיקר הענווה לא ורק מה שאדם צריך לקבל עליו עלבונות ולקים זלמקלי נפשי תידום, אלא שוגם לבבו יחשוב שאין נחשב לכלום לעומת הפתחות שבאנשים. וגם אם הוא בר מדרישה חכם וירא שמים – יזכור כי לפי שלו ותוכנותו לא עבד את ה' מספיק. יוכל להיות כי השפל שבאנשים לפי כשרונותיו ותוכנותיו הדרות עמל יותר ממנו. אך אם האדם בלבו יחזיק את עצמו לעצום וגוזל, הגם שלמעשה ינהג בדרכו ענווה ויסבול עלבונו – עליו הכתוב אומר: 'בפיהם יכזו ולבם לא נכו'.

וכן כתוב הרומ"ק¹⁵:

עיקר הענווה היא, שלא ימצא בעצמו [בלבון] ערך כלל, אלא יחשוב שהוא אין, עד שהיא הוא בעיניו הברירה השפלה שככל הבראים בזוי ונמאס מאד, ויחשוב העידרו טוב מן המציגות, ובזה יהיה מרגיש בעת שמכבים אותו כאילו הדין עם, והוא הנבזה אשר עליו האשם.

על מנת לחדר את הנקודה, כדאי לציין כי יש שבאיaro שמידה זו ניתנת להיקנות על ידי ההבנה שגם העלבונות הם מן הקב"ה, ואדם אינו יכול לפגוע בו אם באמת לא מגיע לו. זה הי תליית מידת ה'העbara על מידותיו' באמונה בהשגתו של הקב"ה. מסקונתו כאן היא שמי שנזקק בכלל לטיעון זה עדין אינו ענוו. הוא מאמין גדול,

ההשוואה בין ענווה לעניות מקבלת כאן גוון שיש לו השלוות גם על תפישת עניות. עני הוא מי שמרגישי עצמו עני. כמוו שעניר הוא השמה בחלקו וללא דזוקא מעיל נכפים, כך העני הוא מי שמרגישי בחוסר, ולאו דזוקא מי שיש לו באמת חוסר. אנו מכירים דוגמאות רבות מהחאים להבנה זו. ישנן משפחות שמצبن האובייקטיבי ייינו נזוב יותר מאשר משפחות מזוקה. ובכל זאת אין מוגדרות ככאלו, ואCMD"ל.

גם הענווה היא הרגשה, שהתוכנות שישנן בר אינן ראויות לכבוד, ולא הידרן של חכונות אלו בפועל, ואפלו לא הידרנה של ידיעה בדבר קיומן של תוכנות אלו. כך הר יכול להיות עניין, אם הוא חי בתודעה של מישור. מישור אמיתי אינו עניין, אלא יכול להיות כזה¹⁹.

מסקנתנו עד כאן היא שאדם צריך להכיר היבט את מעלותו וחסרונותו, הדורישה של מידת הענווה ממנו היא רק במישור של הערכת העובדות ולא במישור של יביעו ואפילו לא במישור המודעת לערכו החובי.

לכארה, אנו מגיעים כאן למידה המכונה אצל החסידים 'השתווות'. תיאור אופייני לאביב וצמחי במקביל ליבואו יזכיר,²⁰

'שיותי ה' לנגיד תמי' שיותי לשון השמות, בכל דבר שיארע לו יהיה הכל שווה אצלו, בין בעניין שמשבחין אותו בני אדם, או מbezין אותו, וכן בכל שאריו דברים, וכן בכל האכילהות שאוכל מעודנים בין שאוכל שאריו דברים הכל יהיה שווה בעניינו, כיון שהופר היצור הרע ממנו מכל וכל.

מידת ההשתנות כפי שמתוארת כאן היא רחבה יותר ממידת הענווה. יש כאן השתנות ביחס לכל יצור או הרשאה. זהה במובנים ובaims המתה של העולם הרגשי האינטלקטיבי של האדם, וחוסר התധוקות לכל דבר שאינו לו לונטי לעבודות זה/. זהה עבودת ה' של המשתווה. כאן, אנו מתארים את מידת הענווה בהשתנות לגבי רגשי גאנזה, בעס, או עלבן.

דומני כי יש בענוהה הפק מידת ההשתנות. אדם בעל עולם רגשי מות, לא צריך שלא להעניק את מעלוותיו כדי לא להיפגע. הוא חסם את יכולת ההיפגעות שלו. אנו מדברים כאן על עבודה הפוכה למגרי. אין לנו ביצר ההיפגעות ובכוח הזהה בנפש. זהה בראיה של הקב"ה שאסור לנו להמית אותה. מה שאנו צריכים לעשות הוא להבין שאין לנו כלל ממה להיפגע. ההערכה שלנו את מעלוותינו היא שצרכיה להשתנות. ושוב, אין בכונתי שלא נعيין את מעלוותינו אלא שלא נדרוש עבורו כרבב יicker מעזמננו ומאחרים. ברור לנו צרכים להיות מודעים לכך שאלו מועלות

19. הוא כנובן יכול להיות גאותן (שלא בצדק), ונמצאו למדים שגוארה איננה בהכרת הפק הענוה
זאת "

יש כאן במודלים ובדים תכונה כללית של מידות רבות. למשל, מידת הסובלנות והפתיחות איננה רואיה לכל ציון אם הסובלן אינו מאמין בעמדה שוניה משלו. אין כל רצואה להיות סובלן ופתוח כאשר אין לך זמן כל עמדת אהזה. גם לענווה אין כל ערך אם אין בה להטגאות. ענווה של אדם חסר מעילות (כליל החסרונות) אין בכלל רבנות¹⁴.

זוהי הסיבה מדוע הדרויות שחו"ל בוחרים לציין כסמל לענווה, היו בדורך כלל אנשים בעלי תורה וגדרלה גם יחד. אברהם¹⁵, משה, עוזרא והלל¹⁶. ורבבי¹⁷.

בדברים אלו נראה לכואורה ההפק הגמור מן הדרישה של 'תומר דברוה' ו'ירוח חיים' הנ"ל. אנו רואים שהאדם דוקא מצווה להכיר במעלו ויתרונותו. נראה, אם כן, שהענווה וההעברה-על-מידותיו לא יכולה לנבוע מן האופי הפנימי, אלא רק להיות ברמת התנהגות החיצונית. כך נראה גם מן הניסוח של הגז"ב לעיל, שעיקר הענווה הוא רק לחתנג בלי חש על כבודו. מתיior זה נראה שבמינוח שהגדנו בפרק הקודם הענווה היא רק התנהגות ולא מידיה.

על אף כל זאת אין כאן כל סתירה. כדי להיפגע ולהיעלב אדם צריך להכיר את מעלהתו, אולם אין זה מספיק. הוא צריך גם להעריך אותן ולהקפיד על אחרים שניגנו בהן כבוד. רק אם שני אלו קיימים, אדם יוכל להיפגע מחברו. נראה אם כן, שאדם צריך להכיר היטב את מעמדו, יתרונו וחוותו, גם לעומת האחרים שבביבו. כל זה הוא ברמת העובדות, שאם לא כן הוא אינו אלא שוטה. מה שאדם מצوها מצד מידת הענוהה הוא שלא יתיחס לדברים אלו כמעלוותא שבגללה מגיע לו כבוד. ככלומר ההערכה שלו את מעלהתו אלו היא ש策ריכה להיעלם, ולא עצם ההכרה בה¹⁸.

14. נדרים לה ע"א אמר ר' יוחנן אין הקב"ה משרה שכינהו אלא על גיבור ועויר וחכם ונער, וכולן ממשה...ך' הדבר גם לגבי בעלי השרה שהיא מהפשת בפרשיות יתרו, וכך גם לגבי כהן גדול. יתרון של הדרישות לחכמה יופי ונער וגבורתו אין אלא דרישות מקידימות לעונוה. ללא כל אלו אין כל ממשות לעונוה. רק מי שיש לו כל אלו נחשב עוננותו במועל והארה"

15. ברכות וע"ב.

17 **חומרה ממן ע"א**

ר' חיים מולוזין שציטטנו לעיל, נימק דרישת זו בכך שאדם לא עושה כל מה שהוא יכול להגיע אליו עם תוכנותיו ו舍לו, וכן אין לו להתוגות בהישגיו. כך משתמש גם מרביבנו יונה שכותב²⁴:

בעיני האדם יקטן הכל כנגד מה שהוא חייב בעבודת ה', על כן יכנע ויעבד בהצעע, ולא יחמוד כבוד על מעשיו הנכבדים, ולא יבקש שיפארותו על פעלו, ויסתרם מדעת הבריות כפי יכולתו.

רבנן בן זכאי אומר²⁵: "אם למדת תורה הרבה אל תחזיק טוביה לעצמך כי לך נוצרת". יש כאן אמרה מרותקת לכת יותר מזו של ר' יונה ור' חיים מולוזין לעיל. ר' חיים כתוב שהענווה מבוססת על כך שאין עדין מי שהגיע למדרגה שיכול היה להגיע לפִי תוכנותיו וכשרונותיו (שכלו ותוכנותו). כאן אנו רואים שאף אם הגיע האדם תיאורטית לכל מה שיכול היה להגיע, אל לו להחזיק טוביה לעצמו כיון שלכך נוצר. וזה דבר טבעי ומתבקש כלפי הקב"ה שברא בו את 'שכלו ותוכנותו' אלו. אין דושר לעצמך הכרת הטוב כאשר אתה פשט פורע חוב שהנקח חיב. הכרת הטוב מגיעה ונדרשת לאדם שעשה מעל המוטל עליו על פי הדין היבש. ככל מדעך מגיעה והשוויה שארם שמציע את חובותיו המוסריות-צדדיות, איןנו הענווה מבוססת על ההכרה שארם שמציע את חובותיו המוסריות-צדדיות, איןנו עושים מאומה מעבר לחובה הבסיסטית המוטלת עליו. העובדה שאחרים אינם תמיד חוב פשוט וטבעי לעצמי ולקב"ה שכרא אותו.

אמרת הגمرا²⁶:

אמר ר' חייא בר אשי אמר רב תלמיד חכם צריך שיש באחד ממשמונה שבשミニית ומעטרה לייה כי סאסא לשכלהה. אמר רב בא בשמטה דעתה ביה ובשmeta דעתה ביה [בנידוי למי שיש בו גאה ובמי שאין בו]. אמר ר' נחמן בר

יצחק לא מינה ולא מקצתה. מי יותר מאשר דכתיב "תועבת ה' כל גבה לב?"

VIDOU Sharamb²⁷ ורבינו יונה²⁸ וכן הרא"²⁹ פסקו בר יצחק (ר' ליקמן בפרק ה'). ובשם הגרא³⁰ מובה דשםינית שבשミニת, הכוונה פרשה שמינית בתורה (וישלח) פסוק שניינו שם: 'קתוני מכל החסדים'. ככלומר שתלמיד חכם צריך לזכור שאפלו אם יש לו זכויות רבות הרי הוא אכל שכין על ידי ריבוי חסדי ה' עמו,

24. שער תשובה א' כ"ד.

25. אבות פ"ב.

26. סוטה ה ע"א.

27. הלכות דעתות פ"ב ה"ג.

28. על אבות פ"א מ"ג.

29. ארחות חיים א'.

ולא חסרונות, ולידיוע שכח צריך להיראות אדם שבנרי נכוון. ההערכה שלנו צריכה להתרכו במישור המוסרי-ערבי, ולא במישור הגאווה. אנו צריכים להיות מודעים לערך המוסרי והערבי שלנו כבניים כן, ובכל זאת לא להחזיק (ולדרוש מאתרים להחזק) לעצמנו טוביה על כן. זהו סוג של השתוות, אלא שהיא נעשית רק במישור המנטלי, ולא הרגשי. זהה אכן עבודות דרך ר' יוסף ור' נחמן²¹.

רק בעקבות החילוק הזה אנו יכולים להבין את ר' יוסף ור' נחמן²²:

משמעות רב כי בטללה ענווה ויראת חטא. אמר ליה ר' יוסף לתנא לא חיתני ענווה דאייכא Ана. אמר ליה ר' נחמן לתנא לא תתני יראת חטא דאייכא Ана.

ר' נחמן ור' יוסף הכירו היטב את מעלותיהם, ובכל זאת לא החזיקו טוביה לעצם. הם הגיעו עד למרגמת ההשתאות בתהומותם אלו. לר' יוסף לא מפריע כלל בידין על מידת הענווה להציגו על כך שהוא עצמו מצוי במידה זו. ההתייחסות שלו היא עובדתית ומוסרית, לא גאותנית²³. רוב בני האדם לא היו אמורים משפט כזה, וזה איננו נובע בהכרח מהיותם ענווי ארץ, אלא פשוט מכושה. איננו נמצאים עדין ביחס לשתוות כלפי הגאווה, אף כשהנו מצילים להתגבר עליה במידת מה. במונחיו של ר' מנדיי הינו אומרים שר' יוסף ור' נחמן לא טורחים אפילו לבסוף מן הכלבור.

השל"ה על פרשת עקב²⁴, הביא מן הגמ' הזו ראייה להשתאות, שהשבח והגנאי היו שווים בעיניהם. וכן נראה בספר 'חובות הלבבות' שער יהוד המעשה, המביא סיוף באחד החסדים ששאל את חברו: הנשותות? ככלומר ההצעה למרגמה שהשבח והגנאי שוים בנפשך? אמר לו אם כן. אמר לו אם כן, עדיין לא הגעת למלעת הענווה. אמן נראה שזו הטעות שהגדנו כאן (המנטלית) ולא הטעות של בעל ליקוטים יקרים' (הרגשית).

אם אכן אנו מכירים במעלותינו ויתרונוינו, וגם אין לנו שוברים מן היסוד את הנטיה הקיימת ברגש שלנו להיפגע כשפוגעים בנו (cmshtowim haChasidim), אין נסbir לעצמנו מודיע אין להחזיק לעצמנו טוביה על כן. סוף סוף אנו לא רק מכירים במלעות שיש לנו, אלא גם בהיותן של המעלות הללו טובות, כמו שנתבאר.

21. סוטה מט ע"ב.

22. בהערה לעיל ראיינו שגם שם ורבנו כאשר הוא כותב בתורה לא כן עבדי משה בכל ביתו אכן הוא ומתאר עצמו כענו מכל אדם על פני הארץ' אומר דברים דומים לר' יוסף ור' נחמן. אמן הדברים אלו נאמרו מפני הגבורה דרך דרך ולא משה עצמו אמרו, וכן צריכים אנו את ר' נחמן ור' יוסף שלימדונו מידה זו.

וממילא אין לו כולל במה להתגאות. פירוש זה של הגר"א דומה מאד להגדרתנו לעיל לשורשה של מידת הענווה.

נמצא שהביסוס של דרישת האדם מעצמו לענווה הוא בן שני שלבים: 1. אם עדין לא מיצח את כל יכולתו וכשרונותו, אין לו במא להתגאות. 2. גם אם מוצע כמה מכשונותיו, זהה חובה טבעית שהוא חייב לקב"ה ועצמו כצלם אלוקים³².

יש לשים לב שאין כאן תכילתית או נימוק מודיע מידת הענווה היא מעולה. יש כאן אמרה מדוע נכון לכל אדם להיות עניוי. השאלה מדוע ענווה היא מידת טוביה בנפש והשאלה אחרת. היה מכיון לומר שאפילו אם אין במא להתגאות סוף סוף מה יכול להיות רע במעט גאויה. מקובלנו שהענווה כמידה היא מידת מעולה כשלעצמה, אולם אלו אין בהכרת הטיבות לך. אנו כאן רק מציעים על כך שאין לאדם במא להתגאות. וזה גם סוג הרגש, שעל האדם להרגש, שיביל אותו לנ hogג בענווה. אדם צריך להרגש שהוא רק מלא חובה פשוטה, וממילא לא יתרגה.

נמצא שהתנאות של ענווה באה לביטוי מלא כאשר אדם מבילג ואינו עונה לפוגעים בו (מעביר על מידותיו), וודאי כשהינו דורש לעצמו כבוד. אמן התנאות זו יכולה לנבוע גם ממניעים שונים מאשר ענווה, אך רק כאשר היא באה מתוך הרגשה של ענחנו מה³³, היא מבטאת ענווה של ממש. כאן אין הבלגה, אלא חוטר דחפי להגביב. אמן הידרו של הדחף הזה אינו נובע מחוסר הכרה במעלותיו של האדם, וודאי לא מתוך המתה של עולמו הרגשי ונטויתו הטבעית (התוות קיזונית), אלא מתוך בלימה שלהם על ידי ההבנה שהאדם רק מלא את חובתו הפוטה.

"יתכן שבזה יובן מודיע מוצגת הענווה כיסוד ליראת שמים ויראת חטא במרקא ובמקומות רבים בחז"ל. במשל נאמר: "עקב ענווה יראת ה' עשר וכבוד וחיקי"³⁴. ובקבotta כך איתא בבריתא דרי' פנחס בן יאיר, שענווה מוליכה ליראת חטא". אם האדם העני ישנה תחושת חובה פשוטה בכל מה שהוא עושה, ברור שלא יהיה לו שום רצון לחטא. נמצא שגם הענווה כשורשה מוליכה ליראת חטא.

ראינו כאן תיאור של שרשרת המידות שתוגדרה בהקמה: מידת הנפש שmobilita להרגשה, שבאה לידי ביטוי במעשה (או התנאות).

³¹ גאויה על דברים שאינם הישגים רוחניים, אינה שייכת כלל לפגמים במידת הענווה. זהה פשוט טעות, או בעיה באמונה ובהשקפת העולם. ענווה פוגמה וזה גאויה על יתרונות והישגים של אמת.

³² ראה בבלוי חולין פ"ט ע"א.

³³ משל כי כב ד.

עיר כאן, בהמשך לדברינו בפרק הקודם, שרשות זו היא דרכיוונית. כמו שהמידה קובעת את ההרגשה וההתנאות, כך גם הדרך להגעה ולהפנים את המידה זו בנפש ובנפש האדם, היא על ידי פיתוח תודעה והרגשה של הישגים כמיולי חוב טבעי, וזאת, בין היתר, על ידי מעשים של התנאות ענוותניות. במשמעות התכלית והערך של מידת הענווה הארכו רבים וגם טובים, וכך ברצוינו כאן קצר.

בעל 'חוות הלבבות' מקדיש לענווה את שער הכניעה. כבר מן המינוח 'כנעיה' ניתן ללמדו שרכינו בחו'י שם דגש על הענווה כחוות האדם למקומם. מתוך הכניעה לבורא וההבנה של שפלותו לעומת גודלות הבורא, מגיע האדם לקרבת הבורא, ומתחוכה גם להתנאות של ענווה כלפי הבריות שבסביבו. יש כאן דגש נוסף של מידת הענווה באופן שבו עומד האדם, או תופס את עצמו, בעומדו מול הבורא.

נראה שיש כאן נקודת מוצא השונה מן השתים שהעלינו קודם לכן. ראיינו החthicויות שאדם אין מוצא אותה הנסיבות והנסיבות שלן, והואינו שאפילו כשהוא מוצא אותן לו להשתבח בכך שכן זו חובתו הפשוטה. כאן רואים אנו התייחסות לאותן יכולות וכיישורים עצם, שהחשווה לבורא הם נראים כ舍פים וחסרי ערך.

לכארה, קשה להזדהות עם הרגשה כזו, שהרי אני מושה עצמי לבורא אלא לאנשים כמותי. אין טעם למדוד את כישורי ביחס לבורא העולם. מאותה סיבה קשה מאר להגיע מתוך השוואה כזו להרגשת שפלות שתיהה משמעותית ביחס של האדם לאנשים בסביבו. נראה שניתן למצוא כאן את העובדה שהיכולות שמצוות בי נטעו בי על ידי בוראי, וכך אין לי במא להתגאות. ניזולן והוציאן לפועל, כאמור, הן חובי האלמנטרית, וכך אין כל סיבה להתגאות. חזנו, אם כן, לנקודת המוצא.

המחשبة היהודית במשך ההיסטוריה, שמה דגש גדול והוליך על הענווה באופן עמידה מול הבורא, אלא שזה כבר נוגע למשמעות המטאфизיות של הענווה (בטיס להשראת שכינה, לקניין חכמה, תורה ויר"ש), ובזה אין לנו דנים כאן.³⁵

נסכם כעת את הפרק הנוכחי הדן בענווה. מידת הענווה קיימת רק אצל מי שהוא בעל יתרונות וכיישורים, והוא גם מכיר בערכם, אפילו אם הוא בעל רגש אנושי עז שנוטה להיפגע ולדרוש כבוד לעצמו. דרישת הענווה היא שלמרות כל זאת אלו לאדם ליהיס ערך של חסיבות או כבוד לכישורים והישגים אלו נ עבר להכרתו בהם. זו הגדרתנו הבסיסית למஹה של מידת הענווה. בעקבות מידה כזו בנפש, האדם חי בהרגשה שאין בהישגו מואמה מעבר לקיום חובה אלמנטרית שלו כלפי בוראו,

ולכן במשמעות ההתנהגות הוא אינו דורש לעצמו כבוד, הוא מעביר על מידותיו, אינו כועס או נגעה וכו'.

ג. צניעות

מידת הצניעות היא נושא של ספר זה, ולכן אסתפק כאן בדינון תמציתתי יותר, שימושו מבוא לפך הבא.

הצניעות כמעט אינה מוזכרת במקרא. במקה³⁶: "הגיד לך אדם מה טוב ומה הרחוק דרוש לך, כי אם עשות משפט ואהבת חסד והצען לכת עם אלוקין". ועוד במשל³⁷: "בא זדון ויבא קלון ואת צניעים חכמה". בניגוד למושג 'ענווה' שנדרן בפרק הקודם, בשתי ההפעות הללו במקרא ר' ברור שהמושג 'צניעות' מציין מידת ולא מצב.

בספר משלוי 'בא זדון ויבא קלון ואת צניעים חכמה' שלמה המלך רצה לומר כי עם הזדון הדינו מי שאינו צנווע והוא נקרא זדון לא בושה להיות מתפעל מן הבירות וזה נקרא זדון לב. וכך האדם הוא כך בא קלון וחופה אליו כפי מידתו אשר נמשך אחריו שהוא רוחק מן הכבוד ולפיכך ייבא קלון. זאת צניעות חכמה כי מי שהוא בצדנויות נמשך אחריו החכמה, כי החכמה ראוי לה הצדנויות.

רוזאים כאן שצדנויות היא 'להיות מתפעל מן הבירות'. וכן זה הוא הזדון שהוא חוסר בושה, או עצות. בחז"ל גם רוזאים שהצדנויות הם אלו שמנועים מעצם לזוות שפתאים³⁸, ככלומר שמתנהגים לפי האופן שבו רואים אותם. וזה הצד הראשון שרואים בשורשי הצדנויות.

הצד השני של הצדנויות סותר לכאן רואיה הראשון. הצדנויות מחייבת גם בהדרי חדרים. כאן ברור שאין העניין בושה מן הזולות, ונראה בעליל שיש כאן שורש עמוק יותר. הצדנויות בהקשר זה היא דוקא חוסר היפulingsמן מן הזולות. אדם עושה את מעשיו לא כדי שאחרים יאמרו, או לא יאמרו, עליו משחו, או מכיוון שאחרים מסתכלים עליו כך בצורה זו או אחרת. אדם עושה את מה שרואיו לעשות רק מכיוון שכך ראוי.

נראה שגם מגמה המיועדת ליצור דוקא חוסר התחשבות בתתייחסותו של הזולות. לדוגמה, הצדנויות שמוסיפה כלימוד תורה ועשיות מצוות בסתר, מרמות על מגמה של בניית אדם אוטונומי הפועל מכוח עצמו ולא נפעיל על ידי מה שראוים, אומרים, או חושבים, האחרים. אדם שפועל בסתר עשויה באופן טהור לגמרי את מה שהוא אכן חשוב לנו. וכך ר' בר בוא וראה כמה צנואה אשה זו שלא הכיר בה בעלה. אמר לו ר' חייא זו דרכה בכך, אלא כמה צנווע אדם זה שלא הכיר באשתו".

.36. ו.ח

.37. י.א.כ

.38. יומא לט ע"א

.39. סותה מט ע"ב

.40. למשל בבא בתרא נח ע"א וברש"י שם שצנווע הוא מי שאין בו עוזת פנים להכוות על קברו של אביו. וישלח ס"ו ור' ע"ה עצצא דינה).

ודוחפת. הסתרת העצמי היא לצורך מימושו ובנינו, ולא כפי שאולי נראה במבט ראשון, עזרתו ובכימתו מפני גורמים חיצוניים.

כיסוי האיברים המכוסים וחוסר רברבות מורים אף הם על מגמה כזו. אדם לא מחלבש כפי מה שמצוים ממנו, או כפי מה שייחסבו עליו, אלא כפי מה שהוא באמת. המלבוש צריך להיות פונקציוני, בעיקר על מנת לכנות, להגן ולהסתיר, ולא כמטרה עצמה על-מנת שייראו אותו.

אם אמם ננים דברינו, אנו רואים שיש בנסיבות שתי מגמות סותרות. האחת היא להתחביש מאחרים, ככלומר להיות נפעל על ידי גורמים חיצוניים, והשנייה היא דוקא לא להתפעל מאחרים. המשותף לשתי המגמות הללו במשורר ההתנהגותי הוא ההסתירה. אבל בשורשן אליהם מגמות הפותחות: האחת עוצרת את אני העצמי מהתגלות, והשנייה יוצרת ודוחפת, בונה אותו כגורם עצמאי ובבעל עצמה. האחת סבליה, והשנייה פעילה. נראה שהמליה 'circumstances' משמשת בouple משמעות מידותי רך בכלל הדמיון של ההשלכות ברובד התנהגותי.

בימינו נראה שתשתי המשמעויות הללו מתערבבות. הנוגג בחוסר צניעות בראשות הרבים אינו חסר במידת הבושה שלו מאחרים, שהוא זהה נורמה מקובלת. במובנים רבים יש כאן דוקא הנגה שנעטلت על ידי הזולת. הליכה לפי אופנה כלשהי היא הליכה עם הזום, ובכחלה יש בה היפulings על ידי הזולת.

יש הרגשה שבכל זאת נכוון לומר, שאדם הולך בחוסר צניעות בראשות הרבים הוא חסר בושה. בנוסף, נראה שקביעת נורמות ההליכות מוחלטות לצניעות, מרימות גם היא על ערך שהוא מעבר להתחשבות או אי התחשבות בזולת. יש סטנדרטים מוחלטים לצניעות. בזוז שלא כל הסטנדרטים הם כאלה, אבל גם ברור שישנם כאלה. ציוויל הצניעות אינם רק נזירים מן הזרה הקיימת של רשות הרבים, יש כאן מגמה ברורה גם להשפייע על רשות הרבים.

נראה, אם כן, שגם הבושה אינה מוגדרת רק על ידי הנורמות של החברה. מי שהולך בחוסר צניעות, גם במקומות שכולם נוהגים כך, אינו נחשב כצנווע. וראי שלא גרע מצניעות בחדרי חדרים, שם אף אחד אינו אומר עליין מואה.

מכאן עולה שבסה היא מושג בעל רכיבים מוחלטים, בסה אינה בהכרח מפני מישחו אחר. יוצא, אם כן, שהצד הראשון של הצניעות אינו עומד מול, או בניגוד לו. השני, כיון שהוא שמי שרוצה לא להיות נפעל על ידי סביבתו צריך ללכת דוקא באופן צנווע. בימינו שורר מצב אבסורדי שההילכה הצנעה עצמה לפעמים מבышת, ואם כן, יש בעצם ההליכה הצנעה דוקא מימד של אוטונומיה, של חוסר בושה ואו-סור היפulings מן החברה החיצונית.

האחרים, אלא אם כן הם עצם עוגנים לדרישות הצניעות. ככלומר ההיפulings היא הצד המשני של הצניעות, והאוטונומיה היא הצד העיקרי שלו.

נראה שניתן להעמק את ההגדרה הוו לצניעות. ההיפוך המקובל לצניעות הוא פריצות. פרוץ פירושו חיצוני. בדרך כלל כשפרוצים ממוקם כלשהו עושים זאת החוצה. לעיתים נשמעות הצעות, הגינויות לאורה, האומרות שניתן להגיע למצב פחות פרוץ וייתר צנוע על ידי יותר גורף של כל איסורי הצניעות⁴⁵. לטענתם של אלו, כאשר יהיה ייחש טבעי יותר ליחסים ביניהם למשל, יהיה פחות מתח ותהיה פחות נתניה לפרוץ גדר⁴⁶. תוהיה אז אפשרות לפrox בAFX חפשי את האנרגיות העצירות בנו, וכך הן פחות ייתו לפרוץ ללא שליטה.

אף אם ההנחות שביסוד ההצעה הוו נכונות, דבר שלענ'ד הוא בספק רב⁴⁷, קיימת אכן טעות בסיסית בהבנת מהותה של הצניעות. מטרתה של הצניעות אינה פירוק האנרגיות היצירות של האדם, אלא להפוך: אגירתן ושמירה על עצמתן, לשם שימוש בהן בכיוונים מוגעים.

לדוגמא, הפסיכואנליה של פרויד טוענת לחשיבותו של יציר המין כמנוע למיגון רחב של פעילויות אנושיות⁴⁸. אם האנרגיה הוו לא תהיה במלוא העוצמה, איזה הכוח וההנעה של האדם בכל מכלול חייו יפחטו בצורה ממשמעותית. כיבו מוקור האנרגיה הוו הוא כיבוי המנווע של האדם. הצניעות דורשת מן האדם לעמוד את עצמו בכמה כיוונים, כדי שיוכל להשתמש באנרגיות הללו באפיקים הרצויים במלוא העוצמה.

ודוגמא חזקה לכך רואים במסכת סנהדרין⁴⁹, שם מתואר שאנשי הכנסת הגדולה בטלו את היצור של עריות, ובאותו זמן חיפשו ביצה בת יומה לחולה ולא מצאו בכל ארץ ישראל. ופי רשי שפיראו אותן שהיו גמורות ביום הקודם לא יצאו. ביטול יצד

45. בדומה לטיעון המציע להתר שימוש בסמים ממכרים כדי שלא יהיו בבחינת 'מים גנובים', כך גם להתר פרונוגרפיה ופריצות.

46. אמנם, אבר קטן יש באדם מרעיבו שבע ומשבעו רעב, ואכם'.

47. כאשר הנורמות תהיינה יותר שלותRosn, רצונו של האדם לפרוץ גדרות יצטרך למצואו את ביתיו במקומות קיצוניים עוד יותר. תמיד תהיה פריצת גדר, השאלה היא מהו גובה הגדר הנפרצת. כיוון, כאשר גדר נמוכה מאד, כמעט הכל מותר, אדם שורצה למתחות או לפרוץ גדר מסיבה זו או אחרת צריך לעשות פרובוקציות, או מעשים קיצוניים מאד. וזה הסיבה לכך שהנורמות האמנוניות של דביס שמדוברים בפומבי הולכות ומתדרדרות. מחה תהייה לגלות מעט משערה. אם הגדר היא שאשה חייכת לכוסות לגמרי את דרכה, או פריצת הגדר יכול להיעשות רק על ידי הסרת המגינים הזה (אם להיות לבושה במשהו מינימלי), או פריצת הגדר יכול להיעשות רק על ידי הריסת החדרים. לא למעליה מכך). ראה העותי על האמנות בהמשך הדבירים.

48. לכן אצל פרויד מוגדר יציר המין (ה'יליבידו') כיצר החיים (ארוס), מול יציר המות התוקפנות וההרס (תנטוס').

לשים לב שמידת הצניעות איננה שורש למידות האחרות כשלעצמה, אלא לעובודה המוסרית למען שיפרין ובניתן. אין כאן יחס בין מידות שונות, אלא תנאי לעובודה על המידות.

בדור זה, שבו מימוש עצמי הוא ערך עליון ומובן מalto, נראה שדווקא ניתן להגיע ליתר עומק בהבנת מידת הצניעות ובעובודה עליה. ההסתתרות של הצנוע היא בבחינת 'סתור' על מנת לבנות.⁵²

כעת ניתן לנסות ולגעת במשמעות המטא-פיזית העמוקה יותר של הצניעות. בכל עצם בעולם אנו מבחינים בין הדבר כשלעצמו (נוואמונה במינוח של קאנט), לבין הדבר כפי שהוא מופיע לעינינו (פנומנה). בשפה האリストטלית וזהי הבדיקה בין החומר לבין הצורה. במשמעות זו החומר הוא גובה מן הצורה (לא כמו בשימוש המהרי' למשל), זהו הדבר היחולי לפני שמתיחסים לצורתו המסתימת. וזה היה עצם (=עצמותו) עוד לפני צורתו והופעתו לפני חוץ (=מאפייניו). הנזיר הירושלמי מבאר שהדבר כשלעצמו זהו עולם הבריאה הקבלי⁵³, בעוד שהצורה היא עולם היוצרה. ההרכבה של שניהם יוצרת את החפש כפי שהוא מכירinos אותו בעולם העשייה. הצורה היא האופן שבו החפש נראת כלפי חוץ, והחומר הוא כפי שהוא 'באמת'.

לפי זה נראה שצניעות היא עיסוק ב'חומר' של האדם (במוננו הגבוה), באדם כשלעצמו. פריצות היא עיסוק בצורתו החיצונית, כפי שהוא נראה לסובבים אותו. החומר, או הדבר כשלעצמו, הוא דבר שנשתר מעיני המתבונן. בלשונו של הנזיר נאמר שניתן רק 'לשם' אותו (במונון של 'הගיון השמעי' במשנת הנזיר), או 'להזין' לו, ולא 'לראות' אותו⁵⁴.

52. סתרת בנין היא הסתורתו ולא מהיקתו. לכן היא קרויה 'סתירה'. מיסבה זו דרושת ההלכה במלואות שבת שיתה סתור על מנת לבנות. ההסתורה אינה על מנת להעלים את הדבר מן העולם, אלא על מנת לבנות טוב יותר (ביבלי שבת ל"א הגמ' דושרש סתור על מנת לבנות במקומו. לומר לבנות את אותו דבר עצמו, ולא סתם להשתחש באבנים כדי לבנות ממשו אחר. סתרות דבר היא חלק מן השיפור שלו עצמו). גם סתרות דבריו של מישחו עדיפה להיעשות מתחוך ורצון לבנות ביחסו טוב יותר, ולא לשם הרס והשפלת. גם כאן ציריך סתור על מנת לבנות. כל מונחי הסתירה הם העלמה שלא על מנת לאין, אלא על מנת לבנות ולשפּר. כך גם הסתתרותה הנדרשת מן האדם הנווג בצעירותו.

53. בראה מתארת יש מאין. יצירתיות עצמה היא בראה. לעור לה צורה והי יצירה. לכן עולם הבריאה הוא עולם הדברים כשלעצמם, וועלם יצירה הוא יצירתיות הצורות שלהם (=עולם האידיאות האפלטוני). תוצאות הצירוף של שני אלו הוא עולם העשייה.

54. שימושה הרכה של דברים נstorim. ברובם הפיזי ניתן לשמעו קולות מעבר למתחiza, אך לראות דוווקא פחותה יותר. האדם כבוי למחזה. יש לעיר כי הדברים נוכנים גם לגבי יציר העבודה זורה, שאם אותו ביטולו אנשי נהג". פעמים רבות רוחת ההרגשה שהעולם מוציא כתמצאה מכך שהנזיר משתמש בemataphorica של 'שמעיה' כדי לציין הרכה של דברים נstorim, ואcum'ל בזורה. לנושא זה ע"י בספרו של גוירל הוראה – הגינוי העברי השמעי' (וגם במאמרי הערכה שנדרשו בסופו).

העבירה שיתק את כל הפעולות בעולם. חז"ל מתראים כאן את היצור כמנוע בעל משמעות רחבה יותר מאשר עברו פעילותות מין בלבד⁵⁵.

מקורה פרטיו של עיקרון זה רואים בתיאור חז"ל את הנשים הצנויות ככאלו שמתקשחות למען בעליהן. כך למשל ב"שיר השירים רבה"⁵⁶: "מהה שנתון תחת השן ממנה היו בנות ישראל הצנויות והקשרות מתקשחות ומשוחחות לבעליהן כל מי שנה שהיה ישראל בדבר". כך גם נשי ישראל במצרים שילדו שהה בכורס אחת ממה שהיו מפתחות את בעלייתן לאחר עבודת הפרק. צניעותן של נשים אלו אפשרה להן להביא את הארגניות הללו לביטוי ביחסים עם בני זוגן.

אצ"ן, שכוכונתי כאן לתאר תופעה ורחבה יותר. כל הפעולות האנושיות מונעות על ידי הארגניות היצריות, וכן אסור לכבות אותן כזרה שהיא. על האדם לתעל אותן לכיוונים הרצויים, ולא לנטרל אותן. האפקטים שבהם תבואנה הארגניות הללו לביטוי יכולים להיות שונים לגמרי מהאפקט המקורי (רי' לקמן בדיון על תיעולו של יציר הכבוד).

מכאן למדים אנו שהצניעות היא בעלת תפקיד של בניית הארגניות הפנימיות של האדם. קודם ראיינו ששורשה של הצניעות הוא הפעולות האוטונומית של האדם שאינו מושפע ונפע על ידי זולתו. כאן אנו רואים שוזהי בניתו של האדם עצמו. במסתרים בונה האדם את עצמו ללא הפרעות מbehooz. הצניעות אינה רק התעלומות מן האחרים, אלא גם, ואולי בעיקר, התרczות האדם בעצמיותו על מנת לבנותה. וזהו כעין מתחית קפין על ידי דחיקתו וכיווצו, פועלה שאוגרת בתוכו אנרגיה פוטנציאלית רבה, אנרגיה שאמורה לפרוץ החוצה בכיוונים שאנו מייעדים לה.

במונן זה, הצניעות מהוות שורש לעובודה המוסרית ובנין כל המידות האחרות. התרבות האדם בעצמיות, ובניתה, היא אכן הפינה לעבודת המידות כולה. יש

55. תודה לידי ר' אוריאל עיטם שהזכיר לי את הגמ' והוא בקשר זה. מעוניין לציין בהקשר זה שכשר הכם מבקשים לבטל את יציר העוריות, הם עושים זאת לחצאיין, כדי לא לשתק את הפעולות בעולם כמושג". גם כשabitol לחצאיין, לכוארה היה מקום לבטל את יציר במקומות שהוא איסור, ולהשאירו רק במקומות של הтир או מזוה. שם בגמ' מתואר שabitol את חציו כך שלא יתרגה איש בקרובותיו. ורש"י שם מבאר שהחיר לנירה ולאשת אש נשוא. לכוארה יכול החכם לבקש שabitol כל יציר העוריות במקום איסור, ולא רק בקרובות. וכך נראה שפונה רק לכיוונים מוגרים, או כיווני מצה, אינו יכול לשמש מגעו שמניע את האדם. מונן שאנו הדבר אמר שיש להיכנע ליציר זה. וואים כאן בבירור שעולים לאו הירז הוה, ודזוקא במקום עבירה, אינו יכול לפעול באופןן או.

56. מכאן ברור שלאחר הביטול של יציר הוה, ואפלו לחצאיין, העולם לא נמצא במדרגה גבוהה יותר, אלא דזוקא פחותה יותר. האדם כבוי למחזה. יש לעיר כי הדברים נוכנים גם לגבי יציר העבודה זורה, שאם אותו ביטולו אנשי נהג". פעמים רבות רוחת ההרגשה שהעולם מוציא כתמצאה מכך שהנזיר משתמש בemataphorica של 'שמעיה' (ולפחות מן האספקט הזה). עם ביטול יציר הוה כבה מנוע פנימי מסוים, ואcum'ל.

בירמיה⁵⁵ כתוב: "וזא לא תשמעה במשפטים תבכה נפשי מפני גזה". ובכבל⁵⁶ למדנו מכאן שם מקום יש לו להקב"ה ו'משפטים' שמוי⁵⁷. הי"ש האמתי קיים דוקא במסתרים. הקב"ה הוא אינו נראה ואינו נתפס, כיון שהוא עצמאיות ללא צורה חזונית. עובדה זו קשורה לכך שהוא איננו נפעל על ידי מהו מבחוץ, אלא פועל באופן אוטונומי מוחלט. לפעלותו אין, כמובן, כל סיבה קודמת. אנו רואים כאן קשר בין היותו של דבר נסתר ו'צנוע', להיותו אוטונומי ופועל (לא נפעל). שני הדברים קשורים לעיסוק בעצמיות, ולא בצורה שפונה החוצה. דברים שקיים רק בחיצונית אינם ישי' אלא 'אין' שמתבזה ليس. כל דבר כמשמעותם לעצמו הוא אמתי, שקר יכול להיות רק באופן שבו הוא נגלה כלפי חוץ⁵⁸. צניעות היא עיסוק ב'יש' ולא ב'אין', באמת ולא בשקר.

הפטגם העממי 'מים שקטים חודרים עמוק' מבטא את העוצמה שבצניעות. ישנו יופי עליון יותר כאשר הוא שקט, צנוע ונסתר. פנימי ולא חזוני. בהקשר אחר, גם מהאה בעלת עוצמה היא דוקא זו שנשנית על ידי איפוק (אנדרסתיטמנט בלע"ז). דוגמא בולטת לדבר היא מהאותו של מהטמה גנדי בהודו. גם שם נוצרה עצמיות, היא העצימות הלאומית היהודית. שם התברר בצוורה מרשימה שדבר מאפק ומוסתר הוא בעל עוצמה גדולה יותר מאשר ביוטי חזוני עז ואלים ככל שהיא. זה ביוטי ליצירה אמיתית ולא חזונית בלבד⁵⁹.

הגענו לתיאור מטאפיזי של הצניעות. היא איננה רק אי היפולות על ידי אחרים. היא איננה רק בנייה של העצימות. במישור המטאפיזי, צניעות היא עיסוק במהות האמיתית ולא באופן שבו היא נראית ונתפסת⁶⁰.

55. יג ז.

56. חגיגה הע"ב

57. הכתוב באיכה ג' י' אומר: "דוב אורב הוא לי ארי במשפטים" (עי' שם ברש"י שהדוב הוא הקב"ה).

58. יוצא מן הכלל הזה מלך שעליו נאמר עז Achirudo עדי אובד'. לעתיד לבוא כשהכל יתגלה בשורשו, יתברור שכן בעצמיותו של מלך מואה, והוא ייעלם מעצמו. מלך הוא צורה ללא חומר (לא עצמיות).

59.

60. אחת הביעות עם האמנות בת ומוננו, כפי שהיא נתפסת בעיניים דתיות, היא הצניעות. זו איננה בעיה הלכתית בלבד, אלא בעיה של אופין. דרישות הצניעות אינן מחייבות את עצמת המאה אל דוקא מעצימות אותה. חזקה וחיזיון חולפת בנסיבות שב היא באה. ביטוי שקט של מהאה חorder עמוק, והוא הרבה יותר ארוך טוויה. אין כאן התנגדות למאה אלא נסיוון לעצב בצורה שונה את האופין שללה. הvice להופעתה הביעית של הriskoid 'בת שבע' ביום העצמות (תשנ"ח) איננו צריך להתנהל על המשור של המתחכבות ברגשות המיעוט הדתי, אלא בכישר של ווכחה אמונה. הינו הוא אף אמן, או אפילו מהאה, אריכה להיראות ולהתבטא, ואcum"ל. ראה גם בהערה לעיל על פריצת גדרות.

61. יש לחילוק זה קשר לחלוקת הקבלי בין חסדים לגבורות (או דינם). הדינים והగבורות הם הזרה, והחסד

במובן זה אין כל נפקה מינה מה בדיקות עושם עם העצמיות. האם בונים יכולת או כוח מסוים זה או אחר. כאן תיכנסנה כל המידות האחרות. כל עוד עוסקים בבנייה העצמי זהו עיסוק של מסתרים, עיסוק של צניעות. וזה שורש עניינו של עיסוק רוחני. לכן, כמו שראינו, גם לימוד תורה ומצוות צרכיים לביאור מושגנו.

העליה מכל האמור, שהצניעות, במובנים מסוימים, אינה בדיקת מידה, אלא צורת חיים המהווה מטרגת למידות. מובן שנגוזות ממנה צורות התרבות מסוימות כיפוי שראינו.

אם נשא להחר את הרשות המידותית שהגדנו בהקדמה, נאמר שמידת הצניעות, היא היכולת לעסוק בעצמיות ובמה שמתחייב ממנה ללא השפעה מן הזרות. להיות פועל ולא פועל. ההרגשה המלאה מצבים אלו היא תחושה שאין להדר כל עניין بما שהחברה מכתיבת לו אלא אם כן זה מתאים למחוביותיו הפנימיות. חלק מן המעשים הנגזרים מן הצניעות מתוארים בהלכות שהזכו רם מעלה.

התועלת והתכלית של הצניעות הן בעיקר היא עצמה. היכולת לבנייה עצמית היא תכלית לעצמה. ברור שמננה נגוזות כל היכולות לשיפור המידות אבל נדמה שהן אין תכליתה אלא רק פועל ווצא ממנה. פעילות אוטונומית של האדם והוא צלם אלוקים שבו ולא רק אמצעי להגעה למטרות שונות.

לאור זאת אולי יובן מדוע ציוויל הצניעות לנשים מרובים, בולטים ומהמקרים יותר מאשר אלו של הגברים. במנוחה שלנו האישה היא הזרה (דין, גבורה, צד שמאל בקבלה) והאדם הוא החומר (החסד, צד ימין בקבלה). גם בזה accm"ל, וד"ל.

לאור זה יובן גם מדוע 'את צניעים חכמה', וכן 'במדבר' פרשה ד' ר' ואיש' שכ': "זמן שהיא נהגה חכמה, ומוסרין להם את החכמה. עלי' במדבר' פרשה ד' ר' ואיש' שכ': "זמן שהיא נהגה בעצמה דת יהודית שהיא צנעה וכוה שיזאין ממנה בניס בעלי מקרא בעלי משנה". וכו', ועוד בשיחת' פרשה ד' ר' נפתח' איטה תלמיד חכם צרך שישיה צנעה.

חכמה גם היא שיכת לאגע' ימין (מעל החסד), מול הבינה (מעל הנבורה). גם היא מייצגת את היישות שבחכמה, או את החכמה עצמה. בינה היא החזאת החכמה החוצה, דבר מותך דבר, כלומר כללים 'צורניים' (פורמלים), מתמטיים, להחזאת אמיתות מתוך אמיתות קודמות, במינוח מתמטי: 'היבנה' אלו ככל הgoriya המשמשים להחזאת משפטים נגזרים (תיאוריות, שם הדעת) מתוך האבסיסיות (שהן החכמה). החכמה היא החכמה בעצמותה (הנחות והוסר) שמננה מוציאה הבינה את כל הידע (=דעת). שוב אנו רואים שצד ימין הוא היסוד, הדבר עצמו, וצד שמאל הוא העטיפה שלו והשתקפותו החוצה. לכן בדור ש'את צניעים חכמה', וגם בזה accm"ל.

עוד העשרה אהוונה שוגעת לנstor שבסתרים (=בצניעות). הכרבה, CIDOU, שרואה גם היא בדבר הטסמי מן העין. אפילו לגב הילוחות איתא בתנומואה כי תשא סי' לא' ר' פסל לך' ז'ל: "הלהוחות הראשונות על שנתנו בפומבי לפיכך שלטה בהם עין הרע ונשבתרו. וכואן אל' הקב"ה אין לך יפה מן הצניעות ש... והצעע לכת עם אלוקיך". הדבר העצנו הוא הקים. החיצוני אין לו קיום אמוני. הוא רק המאה של הדבר (הזרה) ולא הדבר עצמו (החסד). לעין הרע אין שליטה בעצמות. لكن אמרו חז"ל שמי שאינו מאמין בעין הרע היא אינה שליטה בו. דבר זה נובע מכך שעין הרע היא מזיאות של שקר, שקיומה תלוי באמונה של בני אדם, או בכך שראויים אותה' וזו צורה ללא חומר). אם לא מאמינים בה היא

כפי שכבר הזכרנו, השרשתה המדעית היא דו-ציונית. ניתן להגעה לצניעות על ידי מעשים צניעים. במשורר השכללי יש לו לאדם לההbil את ההשפעה האוטומטית של הזולות עליו, ולהסביר לעצמו שאין נפקא מינה במאה שהושכים או אומרים עליו. ידוע שבשיבות נובהרדוק היו התלמידים עושים מעשים תמהים, כמו כנסיה לבית מרocket על בקש לנקות שם מסמרים. מעשים אלו גודו כדי להגעה לדרגה רוחנית שהמצויים בה לא מושפעים ממה שאומרים עליהם.

התיאור שנייתן כאן הוא קיזוני. ברור שהאדם צריך להיות רגש במידה מסוימת למאה שביבתו חושבת ואומרת עליו. ישנה מחויבות הלכתית ברורה למנוע חילול זה. ראיינו שצניעים גם מנסים למנוע מעצם לזרות שפתים, ומכאן שהאדם כן צריך להשתלב בחברה וצריך שייאמרו מה נאים מעשו וכו'.

מסיבה זו, כתבתי לעיל שאדם צריך לההbil את ההשפעה האוטומטית עליו. גם החלטתה מתי להיותמושפע מן הזולות ומהתי להתעלם, צריכה להתקבל מתחן שיקול אוטונומי, ולא מתחן פחד או היפעות מן הזולות. כשאדם רואה שימושיו יוכיל לחילול השם יש לו להימנע מכך. אולם הוא צריך לעשות זאת בגלל החלטה שבמצב זהvr עליו לעשות ולא עקב השפעה אוטומטית, או פחד אינטלקטיבי, מהסתכלות החברה עליו. על כל אדם בהחלט להתחשב בזולת, אך עליו לעשות זאת באופן מבודק פנימית, ולא אוטומטית.

מעניין שהשימוש העצמי הנפרק בזמןנו, פעמים רבות הוא בדיק הפוך. ובמים עוסקים במימוש עצמי מתחן ציפיה של החברה מהם לעשות כן. וזה אמן מימוש עצמי אבל משורש הפוך לגמרי לצניעות. מטבחו של מימוש כזה שחואתמיד נשאה בפומבי ולעיני כל הצופים (אבסהיביציוןיזם)⁶¹, שכן לאדם בן זמנו נראה במבט שטחי שימוש עצמי הוא הפך הצניעות. מימוש עצמי שmbוס על השורש הנכון והמניעים הנכוניים⁶², לא רק שאיננו סותר צניעות, אלא הוא עצם הגדרתה של הצניעות.

באופן אחר ניתן לומר שהערך הרוח כיום בעולם הוא 'ביטוי עצמי' ולא 'מימוש עצמי'. לਮורות שלכאורה שני המושגים נראים דומים, קיים הבדל גדול ביניהם. 'ביטוי עצמי' הוא ביטויו של העצימות כלפי חוץ, בעוד 'שימוש' הוא משורש יש. זו הפיכתה של העצימות ליש, העצמתה, יצירה ובניותה, והוצאה מה מכה אל הפועל. כיום המינוחים נשמעים מתחלפים בבדיקה בוגל התופעה שהצבענו עליו. כיום המטרה היא ביטוי כלפי חוץ, היפעות, ולא יצירה ושימוש של

העצימות, באופן של אוטונומיה אמיתית. למרות החוזה האוטונומית לכארה של החברה שלנו, זהה בכל זאת היפעות ולא פעילות. בסכם כתעת את דברינו בפרק זה. ראיינו שתי מגמות שקיימות במושג הצניעות, שכן לכארה צרות זו לו. ראיינו שהצניעות מחד היא כוח עצור, בו האדם נפעל מן הזולות, בעל בושה. מאידך, ראיינו שהצניעות היא כוח בונה ופועל, שבו האדם אינו נפעל מן הזולות. כיון זה דוקא מזכיר עוזת.

לאור האמור כאן, נראה שברמה של המידה נתנית אופי נפשית (ואולי, כפי שראיינו, עוד ברמה קודמת לכוח נפשי זה, ולכוח נפשי בכלל), הצניעות היא כוח בונה ופועל המבatta מימוש עצמי. לאחר שהאדם אוטונומי ומקבל החלטות באופן עצמאי, הוא יכול (באופן נסיבות שראויה לעשות כן) לקבל החלטה להתקבש או להיפעל מן הזולות. צד זה של הצניעות קיים רק בשני הרבדים החיצוניים של השרשתה המדעית של הצניעות, הרגשות וההתנהגות. ברגע המדעית, כאמור, קיים רק הכוח הבונה והפועל. החלוקה שנעשתה בהקדמה, ובה בבחנו בכל מידה בשרשראת בת שלושה שלבים, מבירה כאן את הסתירה הקימית לכארה בין שני המובנים הסותרים לכארה של הצניעות. במובן העמוק של צניעות, בחוליה הפנימית, המדעית, של השרשת, אין כל סתירה. שם, צניעות פירושה אוטונומיה.

ד. מה בין ענווה לצניעות

בתחלתו של אמר זה, הזכרה האינטואיציה בדבר קרבה שקיימת בין מידת הצניעות למידת הענווה. נראה שהרגשה זו בא להידי ביטוי בבלבי⁶³:

אמר רב יהודה אמר רב: שם בן ארבעים ושתיים אותן אין מושרין אותו אלא למי שהוא צנעו וענו ועומד בחצי ימי ואין כועס ואינו משתמש והוא מעד על מידותיו...

נראה שבקטע זה אין מניין של מידות שונות, אלא אוסף תוכנות שכולן יחד מרכיבות ענווה וצניעות. מי שאינו כועס ואינו מעמיד על מידותיו (=כן מעביר על מידותיו) וראיינו בפרק ב' שהוא מאופיין כבעל ענווה. מי שאינו משתמש נראה מתאים יותר לתיאורו של אדם צנעו (נכns יין יצא סוד. הין מוציא דברים צנועים החוצה). האינטואיציה הקשרת את שתי המדינות זו לזו, מבוססת על כך שהענווה והצניעות, שניהם מניטים להימנע מהחטלות כלפי חוץ. במובנים רבים נחשבת התנהגותן צנעה כביטוי חיצוני למידת הענווה שמצויה בפנימיותו של אדם. לכארה, לפि

61. ר' בהערה לעיל על טיבם של האמנות כיום.

62. לאור מה שחיינו לעיל, נכון לומר שאין כל מניעים למימוש עצמי. מימוש עצמי, פירושו

ההגדרות שהקדימה, אלו שתי חוליות בשרותה מידותית אחת, שבה הצעירות היא ההתנגדות שmbטאת נטייה אופי פנימית של ענווה.

יתכן שהבנה זו תסביר מדרע מושגי צניעות נכנסו לשולחן ערוך ולהלכה המחייבת (כגון גדרי דת יהודית, בגדי אדום, הל' צניעות באו"ח סי' ר' מ"רמ"א, ועוד), בעוד שככל הזכור לי ענווה אינה מופיעה כלל⁶⁴. ההלכה בד"כ מצויה על התנגדות במישור הפרקטני, ולא על מידות מופשנות. יתרון שזוהי גם הסיבה לכך שענווה מופיעה הרבה במקרא, וצניעות מעט מאד, בעוד שאפיפונים של ענווה מופיעים בחוז"ל פחות מאשר אפיונה של צניעות.

לאור כל האמור נראה שכאן הצעירות שייכת למשור ההתנגדות, והענווה למשור המידות והאופי, ושתיין שייכות לשרשת מידותית אחת.

זה הרובד הראשון של היחס בין ענווה לצניעות.

מאידך, בפרקם הקודמים ראיינו שלכל אחת משתי המידות הללו ישנה שרשת מידותית מלאה ממש עצמה. הצעירות היא נטיה לבנות ולפתח את העצימות, ולבטל את ההתנגדות הנפעלת על ידי השפעה סביבתית. הענווה, לעומת זאת, היא ביטול הערך של התרבות שהאדם ניתן בהם, למروת הכרת השיבותם של אלו. בשני המקרים יישנו ביטוי דומה כלפי חז", באופן של התנגדות המונסה שלא להתחבלט.

נראה שבכל זאת, המינוריות של הצורה החיצונית נובעת משני מניעים שונים, והוא בעל מאפיינים שונים בשני המקרים. הענווה היא שורש להקטנת עצמי, בעוד שהצעירות היא שורש להסתחררות (לא הקטנה). ניתן להעלים את מראהו של חפץ כלשהו מן הצופה בשני אופנים: או על ידי הקטנה ממשית של החפץ, או על ידי הסתרה שלו מאחריו מחיצות (ב'MASTERIM').

בבבלי⁶⁵ מובהת, כבדך אגב, מטאפורה מעניינת לענווה:

אמרו לא כולם זהה העולם הבא, העולם הזה יש בו צורך לבצור ולדרוך, העולם הבא מביא ענווה אחת בקרון או בספינה ומניה בזווית ביתו, ומספק הימנה כפיטוס גדול, ועציו מסקין תחת התבשיל, ואין לך כל ענבה וענבה שאין בה שלושים גרכביין....

אם אין כאן טעות של המדרשים (ואולי גם אם יש כן), נראה שהmetaפורה המתאים לענווה היא ענבה. הענווה מציגה את האדם כענב, שהוא פרי קטן. מסווג בבליל⁶⁶ על שמואל הקטן שמהווה המשך בענוותנותו לעזרא והלל, וכך נראה גם

⁶⁴. אולי האיסור לילך בקומה זקופה המופיע בתקילת או"ח, שוג הו נ תפס, בצדך או שלא בצדך, כהנאה טוביה, או מעלה מיזחת, יותר מאשר כהלה מהחייבת. ישנו גם דברים שאסורים משומיו והרא, ואcum"ל.

⁶⁵. כתובות קיא ע"ב.

נקרא 'קטן'. אמנם מהתיאור שלמעלה נראה שאין זו סתם קטנות בלבד, אלא היוטו של האדם היחיד אחד מתוך רבים, עטוף מתוך אשכול ענבים. ההכרה בהיות, למרות היחוד, אחד מרבבים היא שיכולה להביא אותו לענווה. לכן האדם העני הורא 'קטן', המתוור כ'ענבה'.

לעומת זאת, המטאפורה המתאימה לצניעות היא אולי רימון. "כפלח הרימון רקתן מבעד לצמתך"⁶⁷, נאמר על הרעה שמצוינה את רקתה מאחוריו צמתה. ברימון כל הענבים ינסם, אבל הם מabhängig הקליפה המהוסתה המגינה עליהם ומטירה (מצניעה) אותם. הצעירות אינה מתייחסת לאדם קטן, אלא כמוסתר.

ראיינו כי ההסתורה, שהיא תוצאה של מידת הצעירות, מטרתה לבנות את האופי והבנייה הנפשי הפנימי של האדם, את העצימות שלו. לעומת זאת, הקטנה, שהיא תוצאה של מידת הענווה, היא מיעוט הערך של הבניין שנבנה. כפי שראינו לעיל (בפרק על הענווה), מיעוט הערך הזה אינו במישור המוסרי-ערבי, שהרי על האדם להיות מודע לחשיבות המידות הטובות וההישגים הרוחניים כשלעצמם. המיעוט הזה נעשה רק במישור של חשיבות עצמית עקב קיומם של ההישגים הרוחניים הללו אצלו עצמו, או ביחס לדרישת גמול או תביעה להכרה בבניין הזה מצדם של אחרים. מיעוט הערך הזה הוא בראש ובראשונה בעיני האדם עצמו, ורק אחר כך בעיני אחרים. המיעוט בעיני אחרים הוא אמצעי שנועד לעזור לאדם להשיג תודעה כזו אצלו עצמו. לעומת זאת, ההסתורה שבצעירות, כל כולה נועדה להסתיר מפני الآخر ולא מפני האדם עצמו. ההסתורה מן الآخر, כאמור, נועדה דזוקא כדי לבנות את המודעות של האדם לבניין הפנימי של עצמיותו.

בצורה חרדה יותר, ניתן לומר שהצעירות היא מידה ש'יבונה' משהו, בעוד שהענווה היא מידה ש'הורסת'. הצעירות בונה את העצימות, בעוד שהענווה הורסת את הערך (במבנה הנ"ל) של הבניין הזה.

זהו רובד שני של היחס בין שתי המידות הללו.

ניתן להבחין ברובד נוסף של יחס בין שתי המידות הללו, מהותי יותר, אם נראה את הצעירות לא כמידה, אלא כמנגנון מידותי כללי. ראיינו שהצעירות במבנה המלא כלל איננה מידה, אלא צורת התיחסות כללית לעצירה של נטיה יצירה, או סוג כלשהו של כוח, או אנרגיה רוחנית. עצירה זו נועדהחזק את האנרגיה הנפשית הזו, ולא, כפי שנראה לכואורה במבט שטхи, לכבות אותה. חיזוק האנרגיה נועד לכך שלאחר הבנייה נח על את האנרגיה הזו לכיוונים הרצויים. בדרך כלל, צניעות משמשת במובן זה ביחס لأنרגיות של המין, וכך ביטוייה הם הסתרה או עצירה של אספектים הנוגעים ליצר או لأنרגיה הזו. והוא השימוש הרווח של מושג

ענווה זו מעוררת קושי בדברי הרמב"ם. הרמב"ם קובע שבמידת הענווה יש להווג באופן קיצוני, ככלומר לא בדרך האמצע. יש להיות עניו באופן טוטלי, ולא נטייה לכבוד (=גובה לב) כלל. וזו לשונו⁶⁸:

ויש דעתו שאסור לו לאדם לנוהג בהן בלבוניות אלא יתרחק מן הקצה האחד עד הקצה الآخر, והוא גובה לב. שאין דרך הטובה שהיא אדם עני בלבד אלא שהייה שפל רוח ותהיה רוחו נזוכה למאדר. ולפיכך נאמר במשה ובני ענו ממד ולא נאמר ענו בלבד. וכפרא ציוו חכמים ממד הוא שפל רוח. ועוד אמרו שכל המגביה לנו כפר בעיקר שנאמר רום לבך ושכחת את ה' אלוקיך. ועוד אמרו בשמתא מאן דאית ביה גסות הרוח ואפילו מקצתה.⁶⁹

נראה מכאן שאין מקום כלל לבנות אנרגיה נפשית של כבוד, שהרי אין בכלל כיון חובי שניתן לתעל אליו את האנרגיה העצורה הזו. אם כן, נראה לכארה שלא ניתן לחתוף את הענווה כפי שהצענו לעלה, כאמור של צניעות שפועלת על יצר הכבוד, על מנת לבנות אותו ולהפנוו לאפיקים חוביים. נראה שלפי הרמב"ם אין כלל אפיקים חוביים שכallow.

נראה לי שניתן לנצל אנרגיה של כבוד עצור גם במובנים רחבים יותר מאשר כבוד בהקשרים חוביים בלבד (שכאמרו לפי הרמב"ם הנ"ל כלל אינם קיימים). אנרגיה כזו היא מניע משמעותי לפעולות שונות לגמרי של האדם. מעין מה שפרויד טען לגבי היצר, או האנרגיה, המינית, ניתן לומר גם לגבי הכבוד (וכך חשב אדלר). הכבוד יכול לשמש אנרגיה המניעת פעולות שאינן נראות כלל קשורות למישורים של כבוד (למשל: אין כבוד אלא תורה), זהה אנרגיה שהאדם ישתחש בה לכיוונים שונים בתכלית. דווקא אם הוא יבזבזו אותה על רדיפת כבוד, ייכבה אותה. מטרת הענווה, לפי הסתכלות זו, היא לאגורר את האנרגיה הזו ולתעל אותה לכיוונים הללו⁷⁰.

לסיכום, ראיינו שלושה מישורי יחס בין צניעות לענווה. המישור הראשון מבחין שהצניעות כלל אינה מידת. זהה ההתנגדות החיצונית הנגזרת ממידת הענווה. רובד התיחסות זה שם את שתי המידות הללו על שרשרא מידותית אחת. במישור השני, השני, הבנו את שתי המידות הללו כמידות, שלכל אחת מהן שרשרא מידותית

68. רמב"ם דעת פ"ב ה"ג.

69. מקורו של הרמב"ם היא הגמara בסוטה ה ע"א שצוטטה לעלה בפרק ג, עי"ש.

70. גمراה בברכות ז ע"ב, הגמara אומרת שהקובע מקום להפלתו ונקרא מתלמידיו של אברהם אבינו, וכשהוא נפטר אומרים עליו אי עניוי אי חסדי מתלמידיו של אברהם אבינו. כמשמעותם בגם זו עולה מיד השאלת מה הקשר בין קביעות מקום בתפילה למידת הענווה. יתכן שניתן להבין שמידת הענווה בהקשר זה פועלה כמו צניעות. היא בונה את האני. יצירת המקום שלוי היא יצירת מעמד קבוע מול "

הצניעות, אך זה רק מובן מצומצם שלה. ניתן לראות בצדנויות אוון פעולה כללי יותר.

הצביעו על כך, שפרויד טען כי האנרגיה (היצר) של המין היא המנווע שמניע את האדם בפעילויות רבות ומגוונות שלו, בתחוםים שונים בהכרח קשורים למה שאחננו היינו מגדרים כיוצר המיני. כיובי יצר המין הוא כיבוי האדם, גם בהקשרים שונים לחלווטין מן ההקשר המיני. لكن הצדנויות איננה אמורה לכבות את האנרגיה הזאת.

ישנן אסכולות נוספות בפסיכולוגיה, שתולות את המנווע האנושי באנרגיות מסווגים אחרים. יש שתלו זאת ברצון לכבוד (אדLER), או ברצון למשמעות (ויקטור פרנקל), וכן הלאה. גם אם לא נקבל את הקביעה הטוטלית של כל אחת מן האסכולות הללו שטענות שליטה דומיננטית של אחד הכוחות הנפשיים, והיותו המנווע הבסיסי בה"א הידעה, ברור בכל מקרה שישנן אנרגיות מסווגים שונים שמניעות את האדם.

לכל סוג אנרגיה כזו ניתן להגדיר צניעות משלו. זהה הסתרה, או אכירה של אותה אנרגיה, שנועדה לבנות את האנרגיה הנפשית הזו, על מנת לתעל אותה לאפיקים חוביים ורצויים. זהה התיחסות לצניעות לא כמידה מסוימת, אלא ככוח מידה.

אם ניטול לדוגמא את האנרגיה של הרצון האנושי לכבוד (הmenoוע האנושי על פי אדלר), אופן הצניעות שנגדר ביחס אליה בדיקת מידת הענווה. הענווה היא מקרה פרטני של צורת הפעולה, או אופן הפעולה שקרוינו לו צניעות, כאשר הוא מופעל על יצר הכבוד. צריך לעוזר את יצר הכבוד, לא כדי לכבות אותו, אלא כדי לתעל את האנרגיה הזו לאפיקים חוביים.

למעלה, כאשר דנתי במושג החסידי של 'השתווות', טענתי שמטרת הענווה איננה להמית את הנטייה להיפגע מעלבונות שמוטחים באדם, אלא לבסס תחושה שאין ממה להיפגע. אין נטייה להמית את עולמו הרגשי של האדם שהוא אלוקית, אלא לשמר אותו ולכונן אותו נכון. הנטייה להיפגע, קשורה בטבורה לרצון לכבוד. למעשה מעשה מה שנאמר שם הוא שמטרת הענווה אינה נטרול ופירות של כוחות נפשיים, אלא שימור וטיפול שלהם. זו בדיקת טבעתנו כאן. הענווה היא מידה 'הורסת' רק לגבי נטיית האדם להחזיק טיבותה לנפשיה, ולא באשר למקורותיה של נטייה זו. נמצאו למדדים שהענווה היא הפעלת המידה היסודית של הצדנויות של הכבוד.

זה הרובך השלישי של היחס בין ענווה לצניעות.

שלימה מושלמת, מן הנטיה הנפשית עד למעשה. כאן הצעניות שבסמה כמידה, אבל רק במבנה הצר (בקשר היחסים שבינו לבינה). מישור היחס השלישי קבוע שהצעניות כלל אינה מידה במובן המקובל, אלא אופן פעולה מידותי. במובן זה, הענווה אינה אלא מקרה פרטני של צניעות. בהחלט צפוי שתהיינה עוד מידות (פרט לענווה) שיהו דוגמאות פרטיות לאופן הפעולה של הצעניות. שלושת מישורי היחס הללו מבטאים שלוש התייחסויות שונות אל הצעניות: כהנתנהגות, כמידה, ולבסוף, במישור העמוק והמהותי ביותר, כאופן פעולה מידותי.