

על ביקורת שיח החמלה וערכו של דיוק: עיון בהשלכותיה הטיפוליות של הגות יהודית במאה ה-20

עינת רמון

מרצה בכירה במכון שכטר למדעי היהדות, מייסדת ומנהלת תכנית מרפא להכשרת מלווים רוחניים

הפילוסופיה המודרנית (בעיקר זו של קאנט וניטשה) הסתייגה משיח החמלה כתשתית בלעדית לאתיקה בשל עיוורונו למורכבותן של בעיות מוסריות ובשל סכנת האנוכיות הלא־מודעת הטמונה בו. מאמר זה מנסה, על כן, לבחון את ביקורת שיח החמלה כרגש שא־פריורי יש לו ערך טיפולי בהקשר לתחום המקצועי החדש המתפתח בארץ – תחום הליווי הרוחני. זאת על אף שתחום זה אינו מוגדר כתחום "טיפולי" מובהק, אלא כתחום המשיק לתחום הטיפולי. עניינו להתלוות לאדם הנמצא במצוקה תוך שימוש בכלים של לימוד משותף, תפילה, טקס, דמיון מודרך או מדיטציה. המודעות לדינמיקה הסמוייה בין מלווה רוחני לאדם שאותו הוא מלווה, חשובה בשל המפגש הבין־אישי. עם זאת, יש סכנה של שימוש לא נכון ולא מודע בכוחו של המלווה הרוחני כתוצאה ממפגש טעון בינו לבין האדם שהוא מלווה.

ראשיתו של התחום כמקצוע בעולם הפרוטסטנטי. בהשפעתן של השקפות פמיניסטיות מחד גיסא ובודהיסטיות מאידך גיסא מקושר כיום הליווי הרוחני עם חמלה. מסע בהגות היהודית המודרנית מלמד על הבעייתיות של שיח החמלה והחלופות לחמלה: ה"חסד" וה"חברותא" בתורותיהם של הוגים כהרמן כהן, פרנץ רוזנצווייג והרב יוסף דב סולובייצ'יק בהקשרן הטיפולי. בשיח החמלה לא כלול מרכיב של מודעות להעברות והעברות נגד, לתקשורת פגומה, לניגוד אינטרסים ועוד. כחלופה לשיח החמלה אציג את המושג "דיוק" של ימימה אביטל, מיסטיקנית יהודייה, הוגת דעות ומדריכה רוחנית שפעלה ולימדה בישראל בעשורים האחרונים של המאה ה-20. רוב שיחותיה מתועדות במחברותיהם האישיות של תלמידיה, ומקצתן פורסמו על ידי בנה ישי אביטל. המושג "דיוק" יכול לשמש כלי בעבודת המלווה הרוחנית. הוא יכול לסייע בעבודת המלווה הרוחני לקיים תקשורת בהירה עם האנשים והנשים שהיא מלווה, להבין את המרחק בינה לבינם, להעריך מהם הצרכים הרוחניים שלהם ולסייע להם למצוא את הכוחות הפנימיים להתמודד עם מצב קשה.

פתח דבר

בחנינת המתח בין חמלה וגבולות ביחסי מטפל – מטופל בתחום הליווי הרוחני (chaplancy, spiritual care) היא התלבטות שכל מלווה רוחני מתמודד עמה. זאת בעיקר בשל המרכזיות של שיח החמלה בספרות המקצועית של הליווי הרוחני בימינו. בחלק מהספרות המקצועית

מציין רגש החמלה את מהות המקצוע. עניינו של מאמר זה לברר את האיזון הנכון בין חמלה או כל הזדהות רגשית של המלווה הרוחנית עם האנשים שהיא מלווה לבין שמירה על גבולות והפרדה בין המלווה הרוחנית למטופליה.

אפתח בהדגמת מרכזיות רגש החמלה בשיח של הליווי הרוחני בימינו. אציין את הוויכוח בפילוסופיה בין תפיסה אתית המדגישה את חשיבות החמלה, לבין תפיסה בפילוסופיה הכללית ובפילוסופיה היהודית המודרנית שרואה את החמלה כהתנשאות מעוררת טינה. אתעכב על פיתוחו של המושג "חברותא", או "קהילה בשניים", מבית מדרשם של הוגי דעות יהודים מודרניים כהרמן כהן, פרנץ רוזנצווייג והרב יוסף דב סולובייצ'יק. אדון במגבלות של דגמים אלה בהקשר של הליווי הרוחני. אסיים בבחינת המושג "דיוק" העולה מהגותה הרוחנית-טיפולית של ימימה אביטל (1929–1999), הנלמדת בישראל מאז 1985. באותה שנה פתחה אביטל את המכון לחשיבה הכרתית בשדרות רוטשילד בתל אביב. מכון זה פעל משנת 1991 בהרצליה.

מנקודת המבט של מיפוי הסוציולוגיה היהודית הישראלית, הגותה של ימימה אביטל נחשבת אחד הביטויים של הרנסנס הרוחני של היהדות בישראל המדגישה את הפן האישי של עבודת המידות. זאת להבדיל מהרנסנס התרבותי הכולל את בתי המדרש להתחדשות היהדות בשל היותם בעלי אמירה ציבורית פוליטית לעומת תחיית הרוחניות היהודית שעניינה עבודה פנימית של האדם (שלג, 2010). המושג דיוק שפיתחה אביטל כדרך להכוונה תודעתית-התנהגותית של תלמידיה ומטופליה, מציין הפרדות מודעות בין זמנים ובין אנשים. מודעות היא התוצאה של הבנה בהירה של תהליכים בינאישיים, הבנה שהנה חיונית לליווי רוחני מקצועי. המושג "דיוק" עובר כחוט השני בהגותה הטיפולית-רוחנית של אביטל ויש בו כדי לאזן בין שיח החמלה לבין הסכנות לניכור, לביקורתיות יתר ולאדישות. אדגים גם את שורשיו של המושג דיוק של ימימה אביטל בספר המוסר *מסילת ישרים* לרמח"ל (1996). ספרו של ר' משה חיים לוצאטו, יליד פדובה שבאיטליה (1707–1746), שנדפס לראשונה באמסטרדם בשנת 1740, מסמן תפנית קדם-מודרנית של הגות המוסר היהודית המדגישה את תיקון האדם ועבודת המידות במעבר מימי הביניים לעת החדשה. מקצת תלמידיה של ימימה אביטל מעידים כי יש בתורתה תרגום לשפה טיפולית של תובנות מתוך *מסילת ישרים*. אדגים את התובנות הללו מתוך עדויות על הליווי הרוחני שהעניקה אביטל עצמה לחולים ושפורסמו לאחרונה ביומניו של פנחס שדה שהיה מטופל שלה.

המסקנה המודגשת במאמרי היא כי לעתים קרובות הדגשת יתר של רגש החמלה אינה מיטיבה עם המטופל. בליווי הרוחני המסתייע בתובנות ה"דיוק" על המלווה הרוחני לאמץ לעצמו חשיבה ממוקדת ב"כאן" ו"עכשיו", בזולת ולא באני. יש ב"אתיקה של דיוק" דמיון לדרישה המקצועית למודעות להעברה ולהעברת נגד שמופנית אל המטפלים בתחומי בריאות הנפש. אולם שורשיה מצויים בספרות המוסר היהודית, הנושאת מנעד רחב יותר של הנחיות הכרוכות במודעות לזמן ולמקום, בחידוד יכולת הקשב והבנת הנאמר ובתודעת "ואהבת לרעך כמוך" בדגש על "כמוך", כלומר שאהבת עצמי היא ערובה לאהבת אמת של הזולת. לטענתי תובנות אלו חיוניות הן לתהליך הליווי הרוחני המצריך הפרדות ברורות בין

על ביקורת שיח החמלה וערכו של דיוק: עיון בהשלכותיה הטיפוליות של הגות יהודית במאה ה-20

מטפל למטופל דווקא בשל המצבים הקשים שבהם פונים למלווה הרוחני, והן לתהליך בתכניות ההכשרה לליווי רוחני.

חמלה והיסטוריה של ערכים בליווי הרוחני

עד לשנים האחרונות לא זוהה הליווי הרוחני עם רגש החמלה דווקא. בעולם המערבי, ובייחוד בארצות הברית, התפתח מקצוע הליווי הרוחני מן הרגע שבו ריצ'ארד קבוט, רופא במסצ'וסטס שהיה גם פילוסוף במקצועו, חבר לכוהן דת פרוטסטנטי בשם אנטון בויון כדי לפתח יחד את תכנית ההכשרה הראשונה למלווים רוחניים במסצ'וסטס בשנת 1924. זו הייתה תכנית CPE (Clinical Pastoral Education) הראשונה (Brooks Holifield, 1983). הצלחתה ניכרה בכך ששיחותיהם של תלמידי התיאולוגיה עם החולים שיפרו את מצב החולים.

לימודי הליווי הרוחני נעזרו מראשיתם בלימוד מקרים או שיחות מתוכננות עם האנשים שליוו המלווים הרוחניים. במסגרת לימודים זו, בניגוד ללימודי התיאולוגיה, נלמד ה"אדם כטקסט". התבוננות רפלקטיבית בהליך הליווי הרוחני (Leas, 2009) באמצעות התכתוב הפכה לגרעין ההכשרה המקצועית הקבוצתית. זאת בנוסף ללימודי דת קודמים, שעות עבודה קלינית והדרכה אישית. יצוין כי מתן תקווה נתפס כקו העיקרי המאפיין ליווי רוחני של חולים. בויון, מייסד CPE, מדגיש כי תפקיד המלווה הרוחני (שבהקשר ההיסטורי ביצעו אותו כוהני דת פרוטסטנטים) הוא להרחיב את ההסתכלות על החיים ועל העולם (Boisen, 1936) ולייצג את האהבה והאחוה, שהן אוניברסליות במהותן ושבלעדיהן אין הפרט יכול לחיות (שם). המלווה הרוחני העתידי, כך כתב בויון ב-1936, יהיה "מי שמייצג את ההישגים המוסריים הנעלים של המין האנושי הזקוק תמיד להגנה מוקפדת ולאזכור של הפוטנציאל והאפשרויות הבלתי ממומשות הגלומות בו ומזוהות עם רעיון הא-לוהות" (שם, עמ' 286).

לימים זכה הליווי הרוחני לתמיכתם של אנשים מעולם הרפואה, שהידועים שבהם הם ויקטור פראנקל ואליוזבת קובלר-רוס. הגותו של פראנקל היא אכן מקור השראה לליווי הרוחני ברחבי העולם. היא מדגישה את הערך הרוחני של החוסן האנושי גם נוכח סבל גופני, השפלה ואכזריות, כפי שפראנקל למד על בשרו במחנות ההשמדה של הנאצים (פראנקל, 1970). קובלר-רוס מדגישה בספריה על עבודה עם חולים סופניים ואנשי הצוות הרפואי את ערך התקווה, ולו גם תקווה צנועה לרגיעה, למשמעות ולשכירת חומות הבדידות (קובלר-רוס, 1978).

ניתן להבין מדוע כשמונים שנה לאחר פתיחת תכנית CPE הראשונה במסצ'וסטס התארגנו יחידים ומוסדות בישראל במאמץ לגבש את מקצוע הליווי הרוחני במדינת ישראל על בסיס ישראלי אותנטי. זאת בעידן פוסט-מודרני שמתאפיין בהתרחקות מן הדתות המסורתיות, ברבות-תרבותיות ובמיסטיקה של ה"עידן החדש". לאור הרגישות הרבה בישראל בסוגיות דתיות, בחרו מובילי רשת הארגונים לליווי רוחני בישראל (לימים "האגודה לליווי רוחני בישראל") להגדיר את המלווה הרוחני במנותק מזהותו הרעיונית, האקדמית או הדתית.

בניגוד להיסטוריה של המקצוע בארצות המערב, בהן המלווה הרוחני היה בעל תפקיד דתי, אל למלווה הרוחני/ה הישראלי/ת לזהות עצמו/ה כמחזיק/ה בתואר דתי כזה או אחר בעת ההתמחות או העבודה במוסד ציבורי שאינו מזוהה עם השקפת עולם ייחודית (רמון, 2013). ב"מסמך עקרונות ההכשרה" שגיבשו ואימצו המלווים הרוחניים בישראל בשנת 2011, הודגש כי "תובנות היסוד של מקצוע הליווי הרוחני הן ערך חיי כל אדם, ערך שמחת החיים ושמחה על היותנו בחיים, ו/או הדגשת משמעות החיים או הכרת ההזדמנות שפותח בפנינו הסבל ו/או סוף החיים. תובנות אלו 'עומדות' ביסודה של החשיבה הרפואית, החינוכית והחברתית" (רמון, 2012, עמ' 2). שוב, לא החמלה, כי אם ערך החיים ומשמעות החיים המתחדדת לאור הסבל האנושי הם המוקד של הליווי הרוחני.

דומה שיותר ויותר אנו נתקלים בספרות מקצועית בת זמננו המזהה את מהות הליווי הרוחני עם הערך חמלה. חמלה מוגדרת כנכונות לסבול עם הזולת (Boschman, 2011; Puchalski, 2001). יש לשער כי זיהוי ליווי רוחני עם חמלה הנו תוצאה של שתי השפעות תרבותיות בנות זמננו: השפעת הבודהיזם על המערב והשפעת הפמיניזם המערבי את ערכי הדאגה לזולת על פני ערכים של גבולות וסמכות (נודינגס, 2012; De Silva, 1994). במאמר עדכני שסוקר את הגישות לחמלה בטיפול בכלל, מדגישים הכותבים את ערך החמלה בליווי הרוחני ומחדדים את הקשר בין הבודהיזם לחמלה בליווי הרוחני (Taylor & Walker, 2012). עם זאת, הערך חמלה מוגדר במאמר באופן גמיש ורחב יותר. לפי הגדרה זו, חמלה אינה מייצגת רק או בעיקר "נכונות לסבול עם הזולת", אלא גם נוכחות, הקשבה, החזקת יד, התחברות לרגע, אהבה, דאגה לזולת, אמונה באפשרות שהאדם המקבל את הליווי יגיע לשלמות ולהשלמה ועוד מגוון רחב של ערכים ורגשות (שם).

מכאן שריבוי המשמעויות המיוחסות למושג "טיפול חומל" (compassionate care), הופך אותו שם נרדף לכל ההיבטים המקצועיים בליווי הרוחני: נכונות להתאבל, יחס כן ואמתי לזולת, התייצבות לצד המטופל, ועוד. נראה כי מנעד זה רחב של משמעויות למושג חמלה בליווי הרוחני אינו מסייע לברר מהי בדיוק חמלה בהקשר זה ומהם גבולותיה. לצורך הגדרה מדויקת יותר של המושג חמלה בליווי הרוחני בהקשר תרבותי-ישראלי ובחינת מגבלותיו והשלכותיו, אתייחס כעת לחמלה במחשבה היהודית המודרנית (על רקע הדיון בחמלה בפילוסופיה הכללית). היות שכל מחנך-מדריך יהודי בתחום הליווי הרוחני מסתמך על הוגים יהודיים, לצד תאורטיקנים בתחום החינוך והפסיכולוגיה, בכתובת עבודת הגמר שלו (לדוגמה, Kalish, 2008; Freeman, 2011), ההגות היהודית חיונית להבנת הליווי הרוחני.

ביקורת שיח החמלה במחשבה המודרנית ובמחשבה היהודית המודרנית

דוגמה לתפיסה אתית נוצרית שהציבה את החמלה מעל ה"חוק" השכלתני, מצויה במשל ה"שומרני הטוב" (לוקאס י', 11) בברית החדשה. המשל מספר על אדם שנשדד, הוכה והוטל על אם הדרך, אך טופל ונסעד, לא על ידי הכוהנים והלוויים נציגי הממסד ההלכתי

על ביקורת שיח החמלה וערכו של דיוק: עיון בהשלכותיה הטיפוליות של הגות יהודית במאה ה-20

וה"חוק" של חז"ל (אפרון, 2004; Roberts, 2011), אלא על ידי עובר אורח אקראי, ה"שומרוני הטוב".

אולם החל מסוף המאה ה-18 ובמהלך המאה ה-19 התחזקו בפילוסופיה האירופית הכללית מגמות המבקשות להעמיד את המעשה המוסרי על עיקרון שבניגוד למוסר הנוצרי, אינו מציב את החמלה במרכז (Schneewind, 1994). הפילוסוף עמנואל קאנט (1724–1804) ביקש לקבוע כלל אחיד ורציונלי למוסר המדגיש את ערך החובה, שכן יש מצבים שבהם אדם עשוי לחמול על מי שלא ראוי לחמול עליו, או לקבל דבר מה בתמורה לחמלה. קאנט תבע מכל אדם לברר אם התנהגות זו או אחרת היא טובה או רעה לו "כל אחד היה מתיר לעצמו" לנהוג על פיה (קאנט, 1986, עמ' 69).

החלופה הרציונלית למוסר החמלה ביקשה ומבקשת לפתור את היחסיות והנזילות המכשילות את מוסר החמלה ולהבהיר מהו המעשה הטוב הנדרש מן האדם. הקושי בפתרון שאלה זו נעוץ בכך שזולת האמירה שהטוב הוא מה שמסב לבני אדם הנאה ואושר, תוך שימת דגש בעיקר על היחיד (Schneewind, 1994), מתקשה האתיקה המודרנית ויותר ממנה האתיקה הפוסט-מודרנית להציב עוגנים כלשהם.

ניטשה מציע ביקורת אחרת, החושפת את הממדים הרגשיים הלא מודעים של החמלה. לדבריו החמלה היא ביטוי ל"מוסר עבדים" (ניטשה, 1975, עמ' 186–187). הרחמים או החמלה מחפים לשיטתו על יהירותו של מי ש"מעניק" אותם ומייצרים בקרב מושאי רגשות אלה "אסירות תודה ממושכת" שסופה עוינות עמוקה וטינה (שם, עמ' 188). החלופה שהציע ניטשה למלכוד הפסיכולוגי של החמלה היא "תחושת השפע, העוצמה המבקשת לעבור על גדותיה" (שם, עמ' 187). נתינה מתוך גודש ושפע מפרקת לשיטתו את המלכוד האלים הגלום ברגש החמלה.

דווקא הרמן כהן (1848–1918), הפילוסוף היהודי-גרמני ואחד ממניחי היסודות לפילוסופיה היהודית המודרנית, ביקש לבקר את תורת המוסר הכללית של דורו המתנערת מעקרון החמלה. הוא סבר שתורת המוסר היהודית הנבואית מבוססת על החמלה וביקש להעמידה תחת תורות המוסר הרציונליות (הנשענות על העקרונות של קאנט) או האנוכיות (המסתמכות על ניטשה) בעידן המודרני. כך הגדיר כהן את החמלה בספרו *דת התבונה ממקורות היהדות* (כהן, 1971), ספר שנכתב בערוב ימיו ופורסם לאחר מותו, והניח תשתית למחשבה היהודית הפילוסופית בעת החדשה (שביד, 1999):

הנביאים וכן משוררי התהילים הגיעו לידי הראייה החברתית, שהעוני הוא הסבל הגדול של מין האדם [...] שהעוני, לא המוות, הוא החידה האמתית של חיי האדם [...] הדכדוך שהתודעה סובלת בסבל, יכול שיהיה גם תוצאה של השפעות גופניות [...] הסבל הוא רגש ממשי [...] שיש לראותו ולהשיגו גם כעובדה מכריעה של התודעה, כרגש הממלא את התודעה האנושית כולה. [...] הסבל הוא גם כאב. [...] רק הסבל החברתי הוא סבל רוחני. (כהן, 1971, עמ' 171–173)

המבקשים לשאוב מכהן הנחיה לשילוב החמלה בטיפול רפואי או בליווי רוחני, צריכים לזכור שהוא המעיט בערך סבלם של המתמודדים עם חולשת הגוף והנפש לגווניה. הוא

סבר כי חרדת המוות היא "חידה [...] שרק בידי המסתורין לפותרה" (שם, עמ' 172). לעומת זאת, העוני, כך טען, הוא שיקוף של האדישות האנושית בין אדם לאדם והוא הבעיה החברתית ב"ה"א הידיעה" שלפותרונה נדרשו תורת ישראל ונבואת ישראל (שביד, 1999). כהן ביקש להסביר כי המשימה האנושית הנגזרת מן האמונה הנעלה היא לשבור את חומות האדישות והניכור ולהפוך את העני לרע. "שאני לעצמי אפס ואין אם איני משתלב בו" (כהן, 1971, עמ' 173). כלומר ההזדהות המוחלטת שלי עם העני – הוא ה"אחר" האולטימטיבי – מבטאת את נכונותי לראות את גורלי שזור בגורלו, את קיומי מותנה בגורלו. לשיטתו של כהן, ההזדהות המוחלטת היא, אם כן, מהותו של המסר הנבואי. בדברים אלה, בין היתר, "ענה" כהן לקאנט וטען כי ניסוח חוקי מוסר תבוניים שווים לכל נפש לצורך הסדרת התנהלות החברה אינו מספיק. כל עוד קיימת אדישות רגשית לאדם הסובל, אנו ממשיכים לייצר סבל וכאב נוראים ביותר. לפי כהן, האדם הסובל סבל רוחני מבקש בראש ובראשונה מענה לבעיית הניכור. הוא מבקש למגר את האדישות כלפיו. על כן, רק "צורת פעולת גומלין" של חברותא (שם) יכולה לשמש לו מזור. מהותה של אותה חברותא מבית מדרשם של נביאי ישראל היא החמלה: "אין החמלה באה אלא לגלות לי שהאחר, יותר משהוא אחר – אני הוא" (שם, עמ' 177). בדומה לפוצ'לסקי (Puchalski) החוקרת את תפקיד הרוחניות ברפואה בימינו, גם כהן מזהה את החברותא עם החמלה, עם ההזדהות המלאה עם סבלו של האחר.

ראוי לציין כי ממשיכיו של הרמן כהן בתולדות המחשבה היהודית המודרנית, הפילוסוף היהודי-גרמני פרנץ רוזנצווייג (1886–1929) ומייסד האורתודוקסיה המודרנית בארצות הברית הרב יוסף דב סולובייצ'יק (1903–1993), הסתייגו מההתעלמות של כהן מן האתגרים הקיומיים-רוחניים הכרוכים בסבלו של הגוף ובהתכלותו. רוזנצווייג הדגיש כי "מן המוות, מאימת המוות, מתחילה כל הכרת המכלל" (רוזנצווייג, 1970, עמ' 45); ואילו סולובייצ'יק כתב: "הלם הייסורים, פרט לזה שהוא מביא את האדם לעמוד אל נוכח האין, פותח בפניו ממד נוסף של קיום: הבדידות" (סולובייצ'יק, 2004, עמ' 115). אולם שניהם המשיכו בפיתוח מושג החברותא, בהעברתו מהקשר הישיבתי המקורי של לימוד גמרא בזוגות של תלמידי חכמים לתבנית של מענה רגשי-רוחני וקהילתי לחרדת המוות. החברותא מפגישה "איש את רעהו" (רוזנצווייג, 1970, עמ' 366) באמצעות הנוהג היומיומי של "חוק התורה" המעביר אותנו "מן העולם הזה אל העולם הבא", ימות המשיח (רוזנצווייג, 1970: שם, עמ' 420–421). סולובייצ'יק כתב על ה"חסד" אשר "משמעו קיום של קהילה בת שני אנשים (או יותר), החשים זה את צרותיו ושמתיו של זה, המעניקים לאחר מה שכל אדם מחשיבו כרכושו היקר ביותר: שמחה, צער, גאווה וכיוצא באלו" (סולובייצ'יק, 2004, עמ' 173). יוצא אם כן שבמסע לבירור מקומה של החמלה כערך מקצועי-מוסרי בליווי הרוחני, מתגלה המענה שנותנים פילוסופים יהודיים מרכזיים למצוקת האדם בדמות מודל ה"חברותא" היהודית, שהיא פיתוח של מושג החמלה וההליכה מעבר לו. מודל ה"חברותא", המופיע כבר בכתבי כהן ומורחב בכתבי רוזנצווייג וסולובייצ'יק, יכול לפתור את בעיית ההתנשאות של החומל על הנחמל ולנטרל את פוטנציאל הטינה של הנחמל כלפי החומל שניטשה התייחס אליו. רוזנצווייג, סולובייצ'יק וגם כהן מעבירים את המודל

על ביקורת שיח החמלה וערכו של דיוק: עיון בהשלכותיה הטיפוליות של הגות יהודית במאה ה-20

ההיררכי מיסודו של החמלה והחסד, לתבנית של "קהילה בת שני אנשים". בכך נפתרת עקרונית השאלה המוסרית המטרידה של ההיררכיה. תפיסה זו תואמת את רוח הקוד האתי של המלווים הרוחניים בישראל שהזכרנו לעיל. קוד זה מדגיש את אי-ההיררכיה כמאפיין חשוב של הליווי הרוחני בישראל ומחדד את ההתלוות של אדם לאדם בהקשרים של מצוקה מתוך המפגש ההדדי של התלוות זו.

מורכבויות של מודלים רגשיים:

החמלה או החברותא בהקשרים של ליווי רוחני

אולם האקלים הלא-מנוכר המצמיח תובנות רוחניות שהן גם תוצאה של ניתוח רגשי או מחשבתי בליווי הרוחני ולא רק של חמלה ורגש הזדהות עם הסבל (Frawley-O'Dea & Sarnat, 1998), מחייב גם ריסון ותיעול רגשות ותובנות של המלווה הרוחני בהתאם לתפקידיו השונים. מבחינה זו גם תפיסת המלווה הרוחני כ"חברותא" או כ"קהילה של שני אנשים", קל וחומר תפיסתו כמי שמזדהה עם סבלו של הזולת, אינן מספקות מענה להסתייגות מתפיסת החמלה כבעייתית בהקשרי הליווי הרוחני. זאת משום שמערכות הבריאות או הסעד נדרשות כיום ל"מדד שיחייב התבוננות פנימית חוזרת ומעמיקה על תכלית חייו" של אדם (מוזס, 2006, עמ' 110-111). לעתים, כפי שמנסח זאת האתיקאי פיטר סינגר, "ציות לצו המצפון", ודאי לצו החמלה או לצורך בחברותא, פירושו לעשות מה שאומר "הקול הפנימי". במקרים אלה, פירוש הדבר "לוותר על אחריותך כסוכן רציונלי ולהימנע מלהביא בחשבון את כל הגורמים הרלוונטיים ומלפעול על פי מיטב השיפוט ביחס למה שראוי או פסול לעשות בנסיבות הנתונות" (סינגר, 2009, עמ' 302). מן הטעם הזה אנו נתקלים במצבים שבהם הכרעה מוסרית-טיפולית המתבססת על הזדהות רגשית עלולה להוביל את המטפל לסכך בלתי רצוי ובלתי מוסרי. דוגמאות אפשריות למקרים שהחמלה או החברותא עלולות להעביר את האדם על שיקול דעתו הרציונלי, הן חמלה על עובד שהתרשל בתפקידו, או על מטופל אחד המזיק למטופל אחר, או העלמת מידע מן המטופל בשל חמלה עליו או על בני משפחתו שעלולים להתקשות להתמודד עם המציאות וכתוצאה מכך לחבל באופן לא מודע באיכות הטיפול שמעניקים להם או ליקיריהם (לוי, 2008). שיקולים רגשיים בלבד עלולים להתעלם מחשיבה ערכית שלפיה "תיקון וטובת הכלל הוא [...] ראש לכל התקנות והגזרות ואין דין היחיד עומד כנגדו [...]". כפי שניסח זאת, בדומה לסינגר, הרב זכריה פרנקל, הוגה הדעות היהודי וחוקר המשנה בן המאה ה-19 (פראנקל, 1923), חמלה יתרה עלולה במצבים מסוימים להמיט אסון על החברה או על היחיד.

כלל גדול בכל מערכת טיפולית רגשית, הן בספרות המקצועית והן ביישום של הליווי הרוחני, הוא אם כן ההבחנה בין המלווה הרוחני, עולמו הרוחני וצרכיו לבין האדם שהוא מלווה. יש להיזהר מהשלכת עולמו הרוחני של המלווה הרוחני על זה של האדם שהוא מלווה. בספרה על יישום גישות פוסט-מודרניות בליווי רוחני מדגישה דוהרינג את המורכבות של רגש ההזדהות בהקשר של הליווי הרוחני (Doehring, 2006). אחת הסכנות

של הליווי הרוחני היא השאיפה להתמזגות, המתרחשת שעה שהמלווה הרוחני "נספג" בחוויה של האדם שהוא מלווה. מוסר החמלה או מודל החברותא דווקא מעצימים סכנה זו. הזדהות יתר יכולה להקשות על המלווה הרוחני להיות מודע לרגשותיו האישיים. כתוצאה מכך עלול להתערער האיזון הנדרש לצורך הגשת ליווי רוחני שיוכל לשפר כך או אחרת את מצבו הרוחני של האדם שמקבל את הליווי (שם).

מכאן שגם אם מחצית המשוואה המדגישה את ההזדהות, האהבה והחברותא היא נכונה וראויה בהקשר הטיפולי, אין בה "בלמים" מספקים שיוצרים את המודעות הנדרשת ליצירת האיזון בין הזדהות והפרדה, איזון שהוא חיוני כל כך ליצירת תהליך טיפולי אחראי ויעיל. בלשונו של ויניקוט, המשימה הטיפולית היא ללמד את האדם "לשרוד ביחסים אחדים שאכן מתקלקלים קצת", יחסים שמעוררים מעט כעס והתפכחות, "אבל איכשהו כולם נשארים בחיים וביחסים טובים" (ויניקוט, 2013, עמ' 143). יתרה מזו, אין ספק שהדרכה של מלווים רוחניים או אנשים מן המקצועות הטיפוליים מותנית ביכולתם של המדריכים להפריד בין עצמם לבין מודרכיהם ולמקד את ההדרכה במודרך ולא בצורכי המדריך (Barton & Rangald, 2002). גם כאן אתיקה של חמלה, חברותא או "אני-אתה", המבטאת התמזגות ואשליית התאחדות בין המדריך למודרך, עלולה להיות בעייתית בלשון המעטה. תמר קרון מסכמת את סכנת הסימביוזה בין המטפל למטופל ובין המדריך למודרך כדלקמן:

למרות היות המטרה המוצהרת של הטיפול עזרה וריפוי לפונה לטיפול, הרי ביחסים שבין מטפל למטופל יש פוטנציאל עצום והרסני של כוחנות. [...] גם המדריך ה"טוב" יכול להיות כוחני ולשלוט בגורל מודרכיו, בלקיחת עמדה פטרונית ו"סמכותית נאורה". התקשורת הזו, שאיננה מדוברת, ופעמים רבות איננה ממש מודעת ואינה נמצאת במרכז תשומת הלב, מועברת לשדה הטיפולי במלוואה. המודרך עלול לשחק בפגישה הטיפולית את אותו משחק כוחנות עם מטופליו. הוא מעביר את יחסי הכוחות שהכיר בהדרכה אל מטופליו.

(קרון, 2000, עמ' 126-127)

רגשות הזדהות יתרה טומנים בחובם באופן לא מודע "שליטה, כפייה או סימביוזה" (שם, עמ' 127). כדי למנוע את ההתרחשות הכוחנית וההרסנית הסמויה האורבת לכל תבנית מוסרית-טיפולית שאינה מחייבת מודעות ל"מידת הרוחק" הנדרשת, מדגישה קרון את מרכזיות תחום ה"ביניים" או ה"הוויה השלישית". תחום הביניים הוא "מרחב קיומי" או "קול פנימי" המייצגים את היצירה המשותפת של התהליך הטיפולי (שם, עמ' 122; וראו גם ויניקוט, 2013). קיומה של יצירה משותפת זו מותנה ביכולת של המטפל או המדריך "לראות בתוכו לא רק את המרפא שבו, אלא גם את הפגיעות שלו. רק אז יכול הוא להחזיר למטופל הפגוע את המרפא, את המטפל הפנימי שלו. רק מתוך הנגיעה בפצע יוכל הכוח המרפא להתעורר" (קרון, 2000, עמ' 124).

קרון לומדת את מאפייני תחום ה"ביניים" דווקא מבובר, שהושפע אף הוא באופן דיאלקטי מכהן ומאהרן דוד גורדון גם יחד (שפירא, 1994). היא מפרשת את מושג האני-

על ביקורת שיח החמלה וערכו של דיוק: עיון בהשלכותיה הטיפוליות של הגות יהודית במאה ה-20

אתה של בובר באופן שלדעתי שונה מן ה"פשט" הפילוסופי של כתביו, כ"מתרחש בין אחד לבין אחר" (קרן, 2000, עמ' 121). אך בין אם פרשנותה את בובר מדויקת מבחינה פילוסופית-היסטורית (פטנאם, 2012) ובין אם היא גולשת אל מעבר למשמעותה הפילוסופית בהקשר של הדיון באתיקה של הטיפול הפסיכולוגי, דבריה של קרן מציעים פתרון לשאלה היכן מקומו של מוסר ההזדהות שיסודו בחמלה, באהבה, באכפתיות, בחסד, בחיבור קהילתי, בחברותא או בכל רגש מוסרי "מאחד". כפי שניסח זאת ויניקוט, "תחום הבינים מתאפיין בצמיחה משותפת של המטפל והמטופל כפי שהאם מתאימה עצמה לתינוקותיה ולילדיה וצומחת עמם. תחום זה הנו מחוץ לחיי שני השותפים לקשר המתמלא במשחק יצירתי ושימוש בסמלים" (ויניקוט, 2013, עמ' 126-127). הגדרתו זו של ויניקוט טובה, אך היא אינה מעניקה כלים מספקים להגדרת האיזון בין חמלה והזדהות לבין הצבת גבולות. כפי שנראה להלן, תורת הנפש היהודית כפי שפותחה על ידי ימימה אביטל במושג "דיוק" (על יסוד ספרות המוסר היהודית מתקופות ימי הביניים והרנסנס), מעשירה את התוכן הפנימי של "תחום הביניים" שקרן מתייחסת אליו בעקבות ויניקוט ובובר ומגדירה את התנאים להתקיימותו.

המושג "דיוק" בתורתה של ימימה אביטל כתנאי חיוני לחברותא בליווי הרוחני

פסח קראוס, שהיה המלווה הרוחני הראשון שפעל במקצוע זה בהתנדבות (בטרם התפתח המקצוע בישראל) ולאחר עלייתו לישראל כותב בספרו *למה דווקא אני?* :

אני יודע מניסיוני שלי, שאדם נכה עולה על הדרך המובילה למימוש עצמו כשהוא מקבל את מגבלתו ושוב אינו משווה את עצמו למי שלא נפגעו ולאדיאל המקווה. ברגע שאדם מבין שהדימוי העצמי שלו מושך אותו כלפי מטה כשהוא עורך השוואות, הוא מסוגל להשיל את המטען העודף הזה, להתרכז בהיבטים החיוביים והיצירתיים שלו ולתת ביטוי לייחודו. (קראוס וגולדפישר, 1995, עמ' 71)

הספר מתאר את עבודתו של קראוס כמלווה רוחני בבית חולים לחולי סרטן ממוריאל סלואן קטרינג בניו יורק. קראוס, שהיה בעצמו נכה עקב תאונה בילדות, העיד בספרו (שם) כי יכולתו כמלווה רוחני "להושיט יד לאדם סובל" נבעה מן המודעות לנכותו הפיזית שבדיעבד "הייתה אחת המתנות – מתנה מרה, אולי – שהקב"ה העניק לי" (שם, עמ' 49). קצרה היריעה מלסכם ולהסביר במסגרת מאמר זה את כל תורת ימימה אביטל (להלן: אביטל) וכל מושגי היסוד שלה. אביטל לא הותירה אחריה כתבים בדפוס. רוב דבריה נאמרו בשיחות עם תלמידיה כהדרכה אישית לכל אחד ואחת מהם, והתלמידים העלו אותם על הכתב. במאמר אסתמך אך ורק על מקצת החומר שפורסם על ידי בנה. לענייננו חשובה תורת החשיבה ההכרתית המעמידה כלים מקצועיים למלווה הרוחני. ראשית על המלווה "להתרכז בהיבטים החיוביים" (קראוס וגולדפישר, 1995, עמ' 71) שלו ושל האדם שהוא מלווה, כפי שתיאר פסח קראוס את תהליך הליווי הרוחני שעבר הוא עצמו ושכזכותו הפך

למלווה רוחני. שנית יש לדייק ביחס שבין אדם לרעהו ובין המלווה הרוחני לאדם שהוא מלווה.

מהו ה"דיוק" לשיטתה של ימימה אביטל? "דיוק כלפי עצמו", היא מדגישה, הוא "להבין את הניתן" במציאות ובחומר – התורה שהיא העבירה בשיחותיה. "לאפשר להבנה לפעול" וגם "להוסיף מהבנה אישית" (אביטל, עמ' 3). ההפרדה היא כלי יסוד בדיוק. "הפרדה נחוצה. [...] לכבד את המקום האישי שלך וגם את שלו, אין זו הבנה פשוטה. להכיר במקום האישי מאפשר לקבל את עצמך כפי שאתה, [...] לקבל אותו כפי שהוא" (שם, עמ' 5). הדיוק הוא כלי לתיקון הנשמה. הוא משול אצל ימימה אביטל ל"שקלא וטריא", המשא ומתן הפנימי של שיטת הלימוד המסורתית של התלמוד. זהו מצב קוגניטיבי של "רצוא ושוב" המבטא התקדמות ונסיגה בדרך של קושיה-תירוץ-קושיה על התירוץ וכן הלאה (ליפשיץ, 2012). אביטל מדמה את האיטיות שבה נלמד הדיוק ל"שקלא וטריא" בבית המדרש התלמודי. בהקשר של חידוד יכולת הדיוק באמצעות חשיבה הכרתית לפי ימימה אביטל, מדובר במצב תודעה ההולך ומשתפר הודות להתבוננות במתרחש, הבנה ופעולה על סמך ההתבוננות, או בלשונה של ימימה אביטל עצמה: מקשיבה-מבינה-עונה. טיפוח חשיבה מתבוננת זו דומה לסיסמה השגורה בתהליך ההכשרה לליווי רוחני כתהליך של פעולה-רפלקציה-פעולה (action-reflection) (Schön, 1983). התוצאה של הדיוק היא היכולת לא לדחות את עצמנו ואף לא את אחרים (שם). דיוק משמעו גם שהבנת אדם את מהות אישיותו וחייו נפרשת ומתבהרת אט-אט. לא כל התובנות של אדם בנוגע לחייו יכולות להיות נהירות מידית. "זה מתקשר עם זמן דיוק" (אביטל, עמ' 12). משמעות האמירה שהדיוק חל גם על הזמן, היא שעלינו לעמול על היכולת להפריד בין מה שמתרחש כעת לבין מה שהתרחש בעבר. הדיוק קשור לרעיון שאדם חייב "לא לסתור את דמותו" כלומר להעניק יחס טוב וחיובי לעצמו (שם, עמ' 11), לא להצטדק נוכח התקפות, לא "להחסיר מעצמו" ועם זאת לא להחסיר גם מערך הזולת.

ציר הכוח דורש את תיחומו. חיים שבהם גם תא של מחשבה אם אינו על צירו ותיחומו אינו יכול לבטא את כוחו, ולכן אין המחשבה יכולה להיות מלאת חיים מהטבעי שבה, כמו ששני צמחים שהם מתערבבים עם דמות נוספת בכיתך, דרך תלות, כדי להשיג דרך המשתנה האישי, אתה חוסם את עצמך מעצמך.
(שם, עמ' 10)

הדיוק שאביטל מתארת הנו יותר ממודעות להעברה והעברת נגד. הוא אמנם "הפרדה מכל ערוב" (שם), בעיקר מערוב שהוא "פעולה" לא מודעת שדומה לתגובה "להורה שאליו אתה מתנגד". אך כלי הדיוק משמשים את הלומדים חשיבה הכרתית לצעוד מעבר למודעות זו ולפתח סבלנות להתפתחות האישית, קשב לזולת ולעצמם (שם) ותובנות נוספות הנוגעות לדרך התקשורת הנכונה עם העצמי ועם הזולת, דרך שמונעת הפרה של היחס הטוב של האדם לעצמו ולזולתו. לשיטתה, הדיוק מביא בסופו של דבר לאיזון ולהתחזקות. הוא מביא לשחרור מן האחיזה – הרצון הכפייתי לשלוט במצב ובאדם אחר – בדרך שיוצרת "סתירה", כלומר עימות מיותר עם המציאות (כי השתלטנות לעולם

לא צולחת). הדיוק הנו השתחררות מכעסים עתיקים וחדשים ומעוינות כלפי הזולת. שיטת העבודה במסגרת לימודי חשיבה הכרתית כרוכה בכתיבה אישית של תובנות לאור ה"חלקים" שימימה מסרה לתלמידיה. המלאכה הרוחנית משמעותית לרגע שבו אדם כתב אותה, לאו דווקא ליום המחרת או לזה שאחריו. במובן זה הכתיבה היא דרך לניקוי וחידוד של התודעה לזמנה, שאין לה משמעות ביום שאחרי. בלשונה של ימימה: "רישומם של החלקים הם לזמנם. פה זה מתקשר עם הדיוק. השתדלת לדייק — הצלחת" (אביטל, עמ' 12). הדיוק מאפשר לאני "זכות קיום", מחזק את ה"מהות" הפנימית של האדם (שם, עמ' 4) ומתוך כך מסיר את ההתנגדויות לזולת (המזכיר כעסים מן הילדות) ופותח הלב לנתינה ולשמחה או אפילו לרגשות אמתיים של עצבות או שמחה (שם).

הנחת היסוד בתפיסת הדיוק של ימימה אביטל היא שמדובר בכלי שעניינו להביא את האדם עצמו לידי איזון. במובן זה, אם מדובר בהקשר מעין טיפולי, הרי שהמלווה הרוחני אינו "מביא" את האדם שהוא מלווה לחוף מבטחים של שמחת הלב, אלא מסייע בידו באמצעות כלים של דיוק לדלות מתוך עצמו את המשאבים הללו. דברי ימימה המכוונים לעבודה הפנימית העצמית שכל אדם צריך לעשות, תואמים את עבודת המלווה הרוחני בספרות המקצועית. זו מדגישה שעבודה זו אינה "מרפאת" וספק אפילו אם ניתן להגדירה עבודה "טיפולית". עבודת הליווי הרוחני מסייעת בידי החולה או בידי בני משפחתו להסיר עצמאית את החסימות המונעות מן המהות הפנימית של עצמם לשגשג, נוכח כל אתגרי המציאות. מהדהדת מהם תורתו הרוחנית של הרמח"ל *במסילת ישרים*: והנה אנחנו רואים בעינינו כמה וכמה פעמים שכבר לבו של האדם יודע חובתו ונתאמת אצלו מה שראוי לו להצלת נפשו ומה שחובה עליו מצד בוראו, ואף-על-פי-כן יניחהו, לא מחסרון הכרת החובה ההיא ולא לשום טעם אחר, אלא מפני שכבודת העצלה מתגברת עליו (לוצאטו, 1996, עמ' 80).

על פי תורת החשיבה ההכרתית של ימימה אביטל שהושפעה מתורת המוסר של הרמח"ל, האדם עצמו אמור לדלות מתוכו את המשאבים הדרושים להחלמתו. לא זו אף זו: האדם עצמו יודע מהי המשימה שעליו לבצע כדי לשפר את איכות חייו. יש אדם שמחלתו סופנית ו"החלמתו הרוחנית" כרוכה במציאת משמעות לחייו בפרק האחרון של חייו, ויש מי שבאמצעות הכלים של הדיוק — הסטת הכובד של חרדת המחלה והמוות והתמקדות בחיים — יהפכו חייו לטובים ואיכותיים ואולי אף ארוכים יותר. כך או אחרת, תהליך הליווי הרוחני המדויק הנו תמיד תהליך פנימי שהמלווה הרוחני יכול לעוררו אצל האדם שהוא מלווה, אך לא יכול לעשותו עבורו או במקומו. מובן שכדי שהתהליך יצלח, גם המלווה הרוחני, בתהליך מקביל, אינו רשאי להיפטר ממלאכת הדיוק ביחס לעצמו, לחרדותיו, לפגיעות שלו, לצרכיו הרגשיים והרוחניים ולאופן בו הליווי הרוחני של הזולת קשור בהם ומצריך על כן תודעה של היותנו כלי בדרך להטבת מצב האדם שמקבל את הליווי (Shohet, 2006 Hawkins &). תהליך הדיוק מכוון, אם כן, לתרגול מודעות ביחס לצורך בניקוי תופעות מזיקות בהתנהלות האדם כלפי עצמו וכלפי רעהו, ניקוי שמטרתו מציאת האיזון בין התקרבות להפרדה, ובלשונונו בין חמלה או "חברותא" שיש בהן הזדהות לבין גבולות נדרשים ביחסים בין המלווה הרוחני לאדם שהוא מלווה. ה"דיוק" הוא אימון

פנימי של הבחנה מתמדת בתופעות מחשבתיות או התנהגותיות שראוי לצמצמן לאט-לאט כדי לאפשר ללב לחזור לחיוניותו ולתת ל"מהות" של האדם לפרוח. שאיפה זו עומדת ביסוד היכולת המקצועית להעניק ליווי רוחני שנעזר מצד אחד בעושר הרוחני של עולמו הפנימי של המלווה הרוחני, אך מצד שני מרסן אותו כדי לתת לזולת – לאדם שמלווים – להצמיח מתוך עצמו את המהות שלו (ACPE, 2010). מודעות זו היא במידה מסוימת הערובה לפלורליזם המחשבתי הטמון ביסודות הליווי הרוחני.

הצצה לעבודתה של ימימה אביטל כמרפאה של חולים ניתנת לנו דרך יומניו של המשורר והסופר פנחס שדה שהגיע אליה לריפוי עת חלה בערוב ימיו בסרטן הריאות. עבודתה של ימימה אביטל הייתה כרוכה בחלקה ביכולות המיסטיות שלה, כגון "אישה שהייתה מרותקת למיטה והיא אמרה לה לקום, לומר 'בעזרת השם' ולפסוע בלי מקל, וכך אירע" (שדה, 2014, עמ' 246). מובן שהמדע המודרני אינו יכול להסביר תיאורים אלה בכלים שלו והם אינם יכולים להיכלל בהכשרת מלווים רוחניים או בעבודת המלווים הרוחניים העוברים הכשרה מקצועית מסודרת. אולם יש שתיאוריו של שדה את עבודתה של ימימה מעניקים תובנות לגבי האופן שה"דיוק" שיקף בעבודתה את האיזון בין החמלה או רגש החברותא לבין מקום הגבולות, ההפרדות וההבחנות שאליהם כיוונה את תלמידיה. הנה כך מתאר שדה דינמיקה של ליווי רוחני של ימימה שהיה עד לו ושיש בו כדי ללמד את האדם הממוצע הלומד ליווי רוחני כיצד לעשות את מלאכתו באמצעות הכלים הגלומים בתורת החשיבה ההכרתית:

שמעתי קטע שיחה מאחורי גבי. היא שאלה מישהו לשלומי. ענה: "יותר טוב, אבל..." היא הפסיקה אותו בנויפה: "בלי אבל. אתה תמיד מוסיף איזה אבל. עליך לשמוח על ההטבה ולקבל זאת ולקוות לטוב. לא לחפש כל הזמן מה עוד חסר. זה לא משרת כלום ולא מועיל כלום". מישהו שאל על מחלת אשתו. אמרה ימימה: "אל תדבר אתי בשעת הריפוי ותדע לך שאני לא יודעת כלום. תשאל ואז אני אתפלל. אבל אני עצמי לא יודעת כלום." [...] על אחד שלבסוף הגיע לבית חולים והודיעו לה על כך: "הוא מעדיף להישאר בחדרה מאשר לסמוך על הקב"ה. וכבר ארבע פעמים אמרתי לו זאת. וכל הזמן הוא דואג ופוחד מהמוות וממה שעלול לקרות לילדיו, כאילו שהוא קובע בעניין זה." (שדה, 2014, עמ' 251)

או:

ימימה שואלת מישהו לשלומי. יש עליו איזה מכשיר רפואי, והוא אומר כי המכשיר לוחץ אותו. ימימה: "אתה לחוד והמכשיר לחוד. הזכיר לי המסופר על רבי נחמן: כשהיה שוכב וגונח גניחות הרבה מאוד, אחר כך ענה ואמר: 'אין זה שייך לי כלל, רק אחד עומד ומה והוא במקום שהוא'." (שם, עמ' 254)

בעדויות אלו אפשר להבחין בכמה מרכיבים המדגימים את יכולת הדיוק של ימימה אביטל עצמה, שפעולותיה יכולות בחלקן להוות דגם לליווי רוחני. ראשית חכמת הענווה: היא לא ראתה עצמה כמרפאת, אלא כצינור. היבט זה עולה בקנה אחד עם תפיסת המלווה הרוחני כלא-היררכית ביסודה. כאשר המטרה היא שהאדם ימצא בתוכו את כוחות הנפש

על ביקורת שיח החמלה וערכו של דיוק: עיון בהשלכותיה הטיפוליות של הגות יהודית במאה ה-20

ללוות את עצמו לאן שחיו על פי מהותם ודרכם הייחודית מובילים אותו, היררכיה היא אשליה. כפי שמציין הרמח"ל, רק האדם עצמו יכול להועיל לעצמו. המלווה הרוחני יכול לשמש לו חברותא במציאת הדרך הנכונה לו. ההיבט השני הוא הדיוק, כלומר ההבחנה בין "מהות" ו"עומס" שבאה לידי ביטוי בעבודת המלווה הרוחני כפי שימימה אביטל הדגימה אותה, וכן "הכרת הטוב". כלים אלו המתוארים בפרוטרוט בתורתה של ימימה דומים לתיאורי המלווה הרוחני בהגותם של ויקטור פראנקל ופסח קראוס. היבט שלישי העולה מתיאורים אלה הוא שימוש בתפילה ככלי בליווי רוחני או בדמיון מודרך. היבט רביעי ואחרון העולה מתיאורים אלה של הדיוק בליווי הרוחני הוא ההרפיה, למשל הרפיה מניסיון לשלוט במצב הבריאות. יש לקבל את המציאות תוך הפרדה ביני לבין אותם מרכיבים במציאות ובכלל זה מרכיבים בתוך גופי הטורדים את מנוחת נפשי.

אנו שומעים ממלווים רוחניים העושים עבודה נאמנה עדויות שונות על כך שהם מעודדים את החולים לספר בעיקר על הטוב שבחיייהם. הם שואלים: "מה הדבר שהיית רוצה להודות עליו בחיך?". אך יותר מכול משותפת למלווים הרוחניים שמצליחים בתחום זה התודעה שהם בבחינת צינור. המלווים נדרשים לגלות ענווה והפרדה בין האני לאחר, ולא דווקא גודש של חמלה, כדי להחזיק מעמד בתפקיד ולא להיגרר בעצמם לחרדות ועצב. כך גם יוכלו לעורר אצל האנשים שהם מלווים את הכוחות הפנימיים שלהם כדי לאפשר לעצמם לבצע בדייקנות וביעילות את המלאכה הרוחנית שלהם.

סיכום

בראשית מאמר זה התבוננו במורכבויות שונות של שיח החמלה בהקשר של הליווי הרוחני. ראינו את שורשיו בהשפעת הבודהיזם על המערב ועל הליווי הרוחני במערב. שבנו והתבוננו בביקורות על שיח החמלה כשיח של הזדהות יתר שיש בצדו סיכונים לאור תורתיהם הפילוסופיות של קאנט וניטשה ולאור פיתוחים יהודיים פילוסופיים של שיח החמלה בכתבי הרמן כהן, פרנץ רוזנצווייג, הרב יוסף סולובייצ'יק ומרדכי מרטין בוכר. עמדנו על הניסיון הפורה של הוגים יהודיים להעתיק את המענה לסבל מן החמלה ל"חברותא" או להגדיר את ביטויי החמלה כ"חברותא". עמדנו על הבעייתיות שנותרה בעינה, של הזדהות יתר בין המלווה הרוחני לאדם שהוא מלווה, הזדהות שבצדה סכנת הכוחנות הלא-מודעת. לבסוף נחשפנו לכלי ה"דיוק" העובר כחוט השני בתורת החשיבה ההכרתית שמסרה ימימה אביטל בדרך של הכתבה לתלמידיה ולתלמידי תלמידיה. ההיבטים השונים של ה"דיוק" אוצרים בתוכם תובנות רבות (מעבר למודעות להעברה ולהעברת נגד) שבעזרתן יכול המלווה הרוחני לממש קשר חם, אנושי ומועיל עם מטופליו תוך הקפדה על הפרדות בין תופעות מטרידות וחיוניות, בין אני לזולת ובין עבר, הווה ועתיד ותוך הפגנת קשב, הכרת הטוב ותפילה אישית שאינה בהכרח מסתייעת בנוסח מסורתי כזה או אחר. מימוש משימה זו מותנה במתן תחושה טובה של המלווה הרוחני קודם כול לעצמו, בחמלה או בחברותא הנובעות מתחושה טובה זו, וכן בעבודת דיוק סבלנית המתבוננת בחלקים

המיותרים שלו ובמהותו הנפקחת לאורך החיים. כל אלה יחלחלו בתהליך מקביל גם לאנשים שהוא מלווה.

מקורות

- אביטל, י'. *תורת ימימה: 4 שעורי מבוא*. באר שבע: ישי אביטל, מכון תורת ימימה. אחד העם (תשי"ט). כל כחבי אחד העם. תל אביב: הוצאה עברית.
- אפרון, י' (2004). *ראשית הנצרות ואפוקליפטיקה בתולדות ישראל*. תל אביב: הקיבוץ המאוחד.
- אציל, מ' (2012). *אינטליגנציה בריאותית*. בן שמן: מודן.
- בובר, מ"מ (1959). *כסוד שיח*. ירושלים: מוסד ביאליק.
- גולמן, ד' (1995). *אינטליגנציה רגשית: על הסגולות המיוחדות לאנשים מצליחים וכיצד אפשר לטפח ולחזק אותן*. תרגם: עמוס כרמן. תל אביב: מטר.
- גורדון, א"ד (1937). *כחבי א"ד גורדון, כרך שלישי*. תל אביב: הוועד המרכזי של מפלגת הפועל הצעיר.
- ויניקוט, ד"ר (2013). *משחק ומציאות*. תרגם: יוסי מילוא. תל אביב: עם עובד.
- כהן, ה' (1971). *דת התבונה ממקורות היהדות*. תרגם: סיני אוקן. ירושלים: מוסד ביאליק.
- לוי, ז' (2008). *מחשבות על המוות בפילוסופיה ובהגות היהודית*. תל אביב: רסלינג.
- לוצאטו, רבי מ"ח (הרמח"ל) (1996). *מסילת ישרים*. ירושלים וניו יורק: הוצאת קריה נאמנה יעקב פלדהיים.
- ליפשיץ, א' (2012). *על רצוא ושוב בלימוד סוגיא תלמודית*. *שמעתין*, 182, 135–144.
- מוזס, ב' (2006). *אדם חסר פנים: משבר הזהות של הרפואה המודרנית*. ירושלים: הוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס, האוניברסיטה העברית.
- נודינגס, נ' (2012). *פילוסופיה של החינוך*. תרגם: גדי פרודובסקי. תל אביב: האוניברסיטה הפתוחה.
- נוימן, א' (1966). *משבר והתחדשות*. ירושלים ותל אביב: שוקן.
- ניטשה, פ' (1975). *מעבר לטוב ולרוע: גניאולוגיה של המוסר*. ירושלים ותל אביב: שוקן.
- סולובייצ'יק, י"ד (2004). *מן הסערה: מסות על אבלות, ייסורים והמצב האנושי*. תרגם: אביגדור שנאן. ירושלים: עמותת תורת הרב.
- סינגר, פ' (2009). *מוסר הלכה למעשה*. ירושלים: הוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס, האוניברסיטה העברית.
- פטנאם, ה' (2012). *פילוסופיה יהודית כמדריך לחיים: רוזנצווייג, בובר, לוינס וויטגנשטיין*. תרגמה: דבי אילון. ירושלים: הוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס, האוניברסיטה העברית.
- פראנקל, ר' (1970). *האדם מחפש משמעות: מבוא ללוגותרפיה*. תרגם: חיים איזק. תל אביב: דביר.
- פראנקל, ז' (1923). *דרכי המשנה: התוספתא, מכילתא, ספרא וספרי*. ורשה: צייליגולד ובנו.
- קאנט, ע' (1986). *ביקורת התבונה המעשית*. תרגמו: שמואל הוגו ברגמן ונתן רוטשטרייך. ירושלים: מוסד ביאליק.
- קובלר-רוס (1978). *לחיות עם המוות: על חשוכי המרפא והנוטים למוות, על קרובי משפחתם, רופאיהם והאחיות המטפלות בהם*. תרגמה: כרמית גיא. תל אביב: צ'ריקובר.
- קראוס, פ' וגולדפישר מ' (1995). *למה דווקא אני? התמודדות עם צער, אבדן ושינוי*. תרגמה: רחל טוקטלי. תל אביב: הוצאת ספרים אחיאסף בע"מ.
- קרן, ת' (2000). *ה'הוויה השלישית' בתלת-השיח של ההדרכה*. בתוך: ירושלמי, ח' וקרן, ת' (עורכים). *בין מדריך למודרך*. ירושלים: הוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס, האוניברסיטה העברית.
- רוזנצווייג, פ' (1960). *נהריים: מבחר כתבים*. תרגם: יהושע עמיר. ירושלים: מוסד ביאליק.
- רוזנצווייג, פ' (1970). *כוכב הגאולה*. תרגם: יהושע עמיר. ירושלים: מוסד ביאליק.
- רמון, ע' (2007). *חיים חדשים: דת, אימהות ואהבה עליונה בהגותו של אהרן דוד גורדון*. ירושלים: כרמל.

על ביקורת שיח החמלה וערכו של דיוק: עיון בהשלכותיה הטיפוליות של הגות יהודית במאה ה־20

- רמון, ע' (עורכת) (2012). עקרונות מקצועיים לליווי רוחני בישראל. רשת הארגונים לליווי רוחני בישראל. נדלה מתוך <http://www.livui-ruhani.org/uploads/Final%20Criteria%20for%20Spritual%20Care%20Giver%20July&202011.pdf>
- רמון, ע' (עורכת) (2013). קודר האתיקה למלווים רוחניים במדינת ישראל. רשת הארגונים לליווי רוחני בישראל. נדלה מתוך <http://www.livui-ruhani.org/>
- שביד, א' (1999). נביאים לעמם ולאנושות: נבואה ונביאים בהגות היהודית של המאה ה־20. ירושלים: הוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס, האוניברסיטה העברית.
- שגיא, א' (2003). אתגר השיבה אל המסורת. תל אביב: מכון הרטמן, אוניברסיטת בר אילן והוצאת הקיבוץ המאוחד.
- שדה, פ' (2014). היומנים. תל אביב: דביר.
- שלג, י' (2010). מעברי ישן ליהודי חדש: נסנס היהדות כחברה הישראלית. ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה.
- שפירא, א' (1994). הרוח במציאות: מגמות העיצוב בהגות בוכר. ירושלים ותל אביב: מוסד ביאליק בשיתוף בית הספר למדעי היהדות ע"ש חיים רוזנברג.
- ACPE (2010). Standards and manuals. *Association for Clinical Pastoral Education*. Retrieved from <http://www.acpe.edu/NewPDF/2010%20Manuals/2010%20Standards.pdf>
- Barton, C. & Ragland, A. W. (2002). Transference and countertransference in supervision. In D. A. Steer (Ed.), *The supervision of pastoral care* (pp. 193–205). Eugene, Oregon: Wipf and Stock Publishers.
- Boisen, A. T. (1936). *The exploration of the inner world: A study of mental disorder and religious experience*. New York: Harper & Brothers.
- Boschman, K. R. (2011). *Compassion in time of disaster: Understanding the role of spiritual care in times of disaster*. NAGEP spiritual care document, prepared for the National Advisory Group on Emergency Planning, Canadian Council of Churches. Retrieved from <http://www.councilofchurches.ca/cms-assets/documents/88592-742314spiritualcare.pdf>
- Brooks Holifield, E. (1983). *The history of pastoral care in America: From salvation to self-realization*. Eugene, Oregon: Wipf & Stock Publishers.
- De Silva, P. (1994). Buddhist ethics. In P. Singer (Ed.), *A companion to ethics* (pp. 58–68). Cambridge, Massachusetts: Blackwell.
- Doehring, C. (2006). *The practice of pastoral care: A postmodern approach*. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press.
- Frawley-O'Dea, M. G. & Sarnat, J. (1998). *The supervisory relationship: A contemporary psychodynamic approach*. New York & London: The Guilford Press.
- Freeman, S. (2011). The art of supervision: Canvas, song and dance. *Reflective Practice: Formation and Supervision in Ministry*, 31, 228–244.
- Hawkins, P. & Shohet, R. (2006). *Supervision in the helping professions*. Berkshire, England: Open University Press.
- Kalish, N. (2008). Encountering the other: Making space for learning. *Reflective Practice: Formation and Supervision in Ministry*, 28, 236–262.
- Leas, R. D. (2009). Anton Theophilus Boisen: His life, work, impact and theological legacy. Atlanta, GA. *Journal of Pastoral Care Publications*.

-
- Puchalski, C. M. (2001a). The art of compassionate medicine. *Hospital Physician*, 37(3), 30–36.
- Puchalski, C. M. (2001b). The role of spirituality in health care. *Baylor University of Medical Center Proceedings*, 14(4), 352–357.
- Roberts, R. (2011). Emotions in the Christian tradition. In E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford encyclopedia of philosophy*. Retrieved from <http://plato.stanford.edu/archives/sum2011/entries/emotion-Christian-tradition/>
- Schneewind, J. B. (1994). Modern moral philosophy. In P. Singer (Ed.), *A companion to ethics* (pp. 147–157). Cambridge, Massachusetts: Blackwell.
- Schön, D. N. (1983). *The reflective practitioner: How professionals think in action*. New York, NY: Basic Books.
- Taylor, C. & Walker, S. (2012). Compassion: Luxury or necessity? In M. Cobb, C. M. Puchalski & B. Rumbold (Eds.), *Spirituality in healthcare* (pp. 135–143). Oxford, UK: Oxford University Press.