

אברהם יצחק גרין

## אברהם יהושע השל: תרגום החסידות עבור האדם המודרני

**מ**קובל לראות את אברהם יהושע השל כהוגה דתי יהודי-אמריקני. פעילותו ההגותית והחינוכית התרחשה בעיקר בהקשרה של היהדות האמריקנית. יצירותיו הבשלות התפרסמו בארצות הברית, והשפעתו הגדולה ביותר הייתה על אמריקנים, נוצרים ויהודים כאחד. במישור הציבורי, השל ייזכר בייחוד לאור חברותו עם מרטין לותר קינג, צעדו לציודו של קינג בסלמה ("רגלי התפללו...!"), ותפקידו המרכזי בהתנגדות למלחמת וייטנאם. בנוסף למפעל חייו האדיר כתיאולוג וכחוקר יהדות, הוא תרם תרומות חשובות ליחסי יהודים-נוצרים, בייחוד בקשר לוועידת הוותיקן השנייה שהחליטה על שינוי יחסה של הכנסייה ליהודים, לחינוך דתי, ולעיצוב דמותה של הרבנות הלא-אורתודוקסית באמריקה. השל היה בין הראשונים (לצד אלי ויזל) שנשאו את קולם למען מצוקתה של יהדות רוסיה, שנים רבות לפני שהנושא נהיה לעניין יהודי בינלאומי. עבורנו, תלמידיו, היו הוא ומרטין בובר שני האישים בעלי ההשפעה האינטלקטואלית-תיאולוגית הרבה ביותר, ומודלים לחיקוי לתנועת ההתחדשות היהודית, שראשיתה ב"חבורות" של סוף שנות השישים. השל סייע לנו לשחזר את תחושת הרוחניות בתוככי היהדות ולבטא אותה בבהירות. תרגומה של דתיות זו – דתיות של תובנה רוחנית ורגישות – לדתיות הכוללת ציווי ועשייה הייתה משימתו הגדולה ביותר של השל, ונותרה כזו אף עבורנו.

אולם השל, הן האדם והן ההוגה, עוצב למעשה באירופה. כאשר הגיע לארצות הברית ב־1940 בהיותו בן 33, שלושת מוקדי ההשפעה שעיצבו את חייו כבר ניצבו במקומם: העולם החסידי של ילדותו, הקהילה האינטלקטואלית, היהודית ברובה, של ברלין והדיסציפלינות שנלמדו באוניברסיטה, וההתנסות של חמש שנות חיים, שסופם בגירוש, בגרמניה הנאצית. כמובן, הארץ שבה חי במחצית השנייה של חייו המשיכה להשפיע עליו וללטש את הגותו. אולם, כך

שזכו לכך מכוח ייחוסם, אף שרק מעטים מהם שימדו את האיכויות הכריזמטיות שעשו את מייסדי השושלות לאדמו"רים.<sup>4</sup> החסידות אפוא הייתה קיימת עבור השל כמשהו השייך לעברו, כעולם שאליו כבר השתייך באופן חלקי בלבד. ואולם, נראה כי עדיין הוא הרגיש כי החסידות שייכת לו. במידת מה ניתן לראות את השל כשייך לקבוצה המיוחדת בהחלט של "אייניקלעך", בני אדמו"רים אשר למרות שפרשו מהקהילה, התגאו במורשתם החסידית והמשיכו לראות את היהדות מבעד לעיניים חסידיות. קבוצה זו כוללת דמויות מגוונות כמו ההיסטוריון שמואל אבא הורודצקי, הפסיכולוג והסופר פישל שניאורסון, הסופר יוחנן טברסקי והאוטוביוגרפית מלכה בינה שפירא.<sup>5</sup> הבנתו של השל את היהדות הייתה חסידית מבחינות רבות. בספרים שבתור ללמדו,<sup>6</sup> ובמקורות שמהם ציטט בכתיבתו התיאולוגית המאוחרת,<sup>7</sup> בלטו יצירות מקור חסידיות או יצירות מפתח בכל ספריה חסידית. ספרו השבת היא יצירה שניתן לראותה רק על הרקע של החסידות. המבואה הגדולה המובילה לאלוהים מבקש את האדם, המחצית הראשונה של חלקו הראשון: השפה של תיאולוגיית העומק, המסע דרך היראה, הפליאה והמסתורין – כולם מסתמכים על התודעה החסידית. השל שמר חיבה יתרה לחסידות, ואף נאמנות מסוימת כלפיה, במהלך שנותיו באמריקה. באותה עת שכתב את ספריו התיאולוגיים הקליסיים רבי-המכר *Man is not Alone*, 1951; *Man's Quest for God*, 1954; *God in Search of Man*, 1955), הוא גם הוסיף ופרסם בעברית מאמרים בעלי אופי היסטורי מחקרי

אני מאמין, עבור השל ההתנסות האמריקנית עצמה נראתה במידה רבה דרך עדשה זו או אחרת מבין שלוש העדשות הללו שהביא עמו מאירופה.<sup>1</sup> ורשה החסידית הייתה המרכיב הראשון בהתנסותו הטרומ-אמריקנית. השל היה נצר לכמה מן המשפחות החסידיות החשובות ביותר במזרח-אירופה. למעשה, במשך חמישה או שישה דורות לפחות כל אחד ואחד מאבותיו שימש כרבי של חסידים, כאדמו"ר. השל הצעיר התחנך על ברכי המסורת המשפחתית ואף התגלה כעילוי, הן בעיני התלמודי והן מבחינה רוחנית. בתחילה אפוא היה מקום להניח כי גם הוא יהיה לדמות משמעותית בתוך העולם החסידי. מצד אימו היה לו קשר הדוק לדודו הרבי מנובומינסק, שחצרו עברה לוורשה, ומצד אביו לרבי מקופישניץ, שריכו את פעילותו בווינה, כמו גם לחסידיות טשורטקוב והוסיאטין, ענפיה של חסידות רוד'ין, מבני בניו של המגיד ממזריטש.

שורשיהם של כל השושלות הללו נעוצים באוקראינה ובמזרח פולין; הגירת משפחתו של השל לוורשה כללה אפוא הגירה תרבותית ולא רק גיאוגרפית. בוורשה שלט הזרם החסידי השונה מאוד של קוצק וגור, זרם שאליו לא הייתה קשורה המשפחה בקשרי חיתון. אף על פי כן, כצעיר חסידי בוורשה למד השל במוסדות החינוך של גור, ואף הודרך על ידי מורה פרטי שהיה חסיד קוצקאי נלהב. כך אפוא באו לדור יחד בגשמתו של השל העולמות החסידיים השונים מאוד – עולמות שאותן כינה מאוחר יותר בחייו "מו'יבו"<sup>3</sup> ו"קוצק".

ואולם, השל הותיר את העולם הזה מאחוריו, וכמתבגר, כמעין מרד נעורים, ביקש לרכוש סוג של לימוד שמשפחתו הרחבה בהחלט הייתה מעדיפה שיוותר עליו. העולם החסידי של ורשה היה קטנטן מידי עבורו; הוא ראה את צרות האופקים שתיווצר בהכרח מתוך המאמץ הכביר שהושקע לשווא בניסיון לחסום את השפעות העולם המודרני. הוא גם תווה את התחרות והמריבות התדירות שאירעו בין מגוון השושלות החסידיות. שושלות אלו הונהגו כולן על ידי אנשים

- 1 למידע רב ומפורט על חיי השל באירופה ראו E.K. Kaplan and S. Dresner, *Abraham* Joshua Heschel: *Prophetic Witness*, New Haven 1998
- 2 נובומינסק היא ענף מאוחר של שושלות קוידנוב/לעכוויטש, חצרות ליטאיות-בלארוסיות. ההיסטוריה של השושלת הוצגה בספרו של ז' רבינוביץ, החסידות הליטאית, ירושלים תשכ"א, ובספרון (הלא-מחקרי) של א"י ברומברג, מגדולי התורה והחסידות, כרך ב, ירושלים 1963/1962. האדמו"רים מקופישניץ היו צאצאים ישירים של רבי אברהם יהושע השל מאפטא (1754/55-1825), מייסד השושלת שעל שמו נקרא השל.
- 3 סבו הגדול של השל, הרבי מאפטא, התיישב בשנותיו האחרונות במו'יבו, מקומו של הבעל שם טוב. כך היה להשל קשר משפחתי ישיר למקום שניתן לראות בו את ערש הולדתה של החסידות.

- 4 השפעתו של הרבי מקוצק היא שגרמה להשל לתהות על אודות תקפותה של הסמכות החסידית העוברת בירושה. ייתכן שתהייה זו עלתה בו כבר בשנות נעוריו, כאשר בחר לפנות לכיוון אחר, על פני האפשרות לרשת את אביו כאדמו"ר. לדיון על תפקיד האדמו"ר, הכולל דיון כנה בהעמדת הפנים ("חיקוי") וסכנותיה, ראו בספרו של השל קאצק, למשל עמ' 423 ואילך; 438 ואילך.
- 5 אני אסיר תודה לנחם רוס על שיחתו שממנה עלתה תובנה זו. פישל שניאורסון השפיע באופן ישיר על השל, כפי שהובא על ידי קפלן ודרונר (לעיל הערה 1 וראו במפתח של ספרם). כך אף הלל צייטלין (1871-1942), הכותב הניאור-חסידי החשוב הראשון. צייטלין הורחק על ידי רוב החסידים בוורשה; כולל חסידות גור, אך היה קרוב לרבי מנובומינסק, אשר סביב שולחנו בוודאי פגש בו השל הצעיר. לדיון בעניין ראו במאמרי "Three Warsaw Mystics", בתוך: ר' אליאור וי' דן (עורכים). קולות רבים: ספר הזיכרון לרבקה ש"ץ אופנהיימר (מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, יב-יג), ירושלים, תשנ"ז, כרך ב, בחלק האנגלי, עמ' 1-58.
- 6 במקורות אלו נכללו יצירותיו של המקובל מאיר אבן גבאי (נולד ב-1941), שני לוחות הברית של רבי ישעיהו הרביץ (השל"ה הקדוש, 1565?-1630), הפרק "עמוד התפילה" מתוך ספר בעל שם טוב, וקדושת לוי של רבי לוי יצחק מברדיצ'ב, ועוד.
- 7 בנוגע לדרך שבה השתמש השל במקורות בכתיבתו התיאולוגית ראו את עבודת הדוקטור החשובה M. Marmor, *Heschel's Rhetoric of Citation: The Use of Sources in God in Search of Man*. Hebrew University, 2005

שבין אלוהים לאדם, הצורך האנושי לאלוהים, והשאלה האם לאלוהים יש איזוהו צורך בנו. כמי שרותק תמיד על ידי הטענה כי כל אדם נברא בצלם אלוהים, השל התבונן עמוקות בטבע האנושות ובתפקיד הקהילה והמנהיגות. תוך חיפוש אחר נקודת הקשר הפנימי בין החברה האנושית לאלוהי, הוא בתן מחדש והבהיר את מקומם של הנבואה, ההתגלות המצוות, כמו גם את מקומו של המענה האנושי לכל אלו בתפילה ואת כוחם של המעשים. למרות שכל השאלות כבדות המשקל הללו הופנו מנקודת מבט יהודית ספציפית, בדרך כלל תנ"כית, הן מוקמו בהקשר אנושי אוניברסלי, כשהן מופנות אל הקורא הלא-יהודי והיהודי כאחד.

האוניברסליות של השל – כולל העובדה שהוא נאהב והוערך על ידי קוראים לא-יהודים כה רבים – היא שעשתה אותו לתופעה אמריקנית-ייחודית. קוראים רבים חשו כי השל איננו עוד אפולוגטיקן או מגן של המסורת, אלא אדם בעל התנסות ורוחנית אותנטית, המושרשת בעומק הרקע החסידי שלו. אך מה למד השל מן המסורות החסידיות, אותן ידע לעומקן, ביחס לנושאים מרכזיים אלו של הגותו העתידית? מהי משמעות הטענה כי השל היה דמות גיאוגרפית-חסידי? השל מיקם את עצמו כנציג רהוט של המסורת היהודית הקלסית בשלמותה. הוא למד ולימד את הרמב"ם והאברבנאל, כמו גם את הבעש"ט. עבודתו האקדמית הראשונה הוקדשה לנביאים, שקדמו באלפי שנים להבחנה בין "חסיד" ל"מתנגד". הוא סירב להיות ביקורתי בגלוי כלפי איזוהו היבט של המסורת. בהיותו בשיחה עם נוצרים ויהודים כאחד, השל ראה עצמו כדבורה של התורה במובנה הרחב, של אמונה באלוהים המושרשת במקרא, של דבר ה' ושל יראי ה'. הוא מעולם לא התייחס לעצמו כ"מיסטיקן", וכנראה קיבל את הסטיגמה התרבותית השלילית למילה הזו ששלטה בשנות הארבעים והחמישים באמריקה. למרות שכתב מאמרים מחקרניים על ראשית תולדות החסידות, הוא לא מיקם את עצמו בתפקיד מגן התנועה, והתנגד לניסיון לדחות אותו לשוליים כנציג "התנועה המיסטית". הוא סלד מכיתותיות וראה מעבר להבחנות המגזרים והזרמים. אף שהיה קרוב למנהיגות התנועה הקונסרבטיבית, הוא היה ביקורתי כלפיה כפי שהיה כלפי האורתודוקסיה, הרפורמה והחילוניות. הוא לא נקרא למערכה, ואף לא רצה להיות לוחם החסידות על חשבון איזושהי תנועה אחרת. ואולם, עדיין ישנו, כך ברצוני לטעון, אפיון חסידי מובחן לפילוסופיה היהודית של השל. כיצד אפיון זה מוצג בהגותו, ובאלו דרכים, אם ישנן כאלו, השל יצא מגדרו כדי לערוך טרנספורמציה או אוניברסליזציה לאפיון החסידי הזה?

המענה לשאלות הללו מוכרח לעשות שימוש בכל מגוון הכתבים של השל, שראו אור בארבע שפות ובמשך כל חייו ולאחריהם. ואולם, ליצירה הראשונה

מדוקדק על ראשית תקופת החסידות.<sup>8</sup> כמובן, התעניינות מחודשת זו בשורשים הקרובים שלו עצמו חודדה גם בעקבות תחושת האובדן הקשה שלאחר השואה. בשנת 1944, כאשר התבהרו ממדי אובדנה של יהדות אירופה, הוזמן השל על ידי הנהגת יווא – המוסד המדעי למחקר יידיש, שניטע מחדש בניו-יורק לאחר שנעקד מווילנה – לשאת דברי זיכרון. הרצאה נהדרת זו של יידיש עשירה ופיוטית (פורסמה ביידיש ב-1946 כמותרת "די מיזרח-איראפעישה תקופה אין דער יידישער געשיכטע"), הורחבה ותורגמה לאחר מכן לאנגלית ויצאה ב-1950 לאור כספרון *The Earth is the Lord's*.<sup>9</sup> ביחד עם תמונותיו של רומן וישניאק, שפורסמו בספר *Polish Jews*,<sup>10</sup> הייתה יצירה זו ל"קדיש" המשמעותי ביותר על השואה עבור רוב יהודי ארצות הברית במשך קרוב לעשרים שנה. ביצירה זו השל מתגבר על כל שמץ של ריחוק, הן גיאוגרפי והן ביקורתי, שהותירו השנים בברלין בינו לבין עולם ילדותו.

בשנים הראשונות שלאחר השואה ראה השל את עצמו כאחד מן האחרונים שעדיין הבינו את העולם שאבד; הוא היה כניצול היחיד בסיפורו של איוב, אשר בא ואומר: "ואמלטה רק אני לבדי להגיד לך" (איוב א, טו). העובדה שאימץ לעצמו מחדש את שמו השני "יהושע" במהלך המלחמה או מיד לאחריה, לאחר תקופה שבה חתם "אברהם העשל" – שינוי שיצור ליהודי פולין אסוציאציה מיידית לשמו של אדמו"ר – הייתה בוודאי חלק מכך, מן הרצון לעשות מחדש את גלימת המורשת המשפחתית. להשל הייתה גישה מעורבת ביחס להופעתן המחודשת של תצורות החסידות בניו-יורק שלאחר המלחמה. הוא נותר קרוב ברמה האישית לקרוביו שניצלו מן השואה (כמה מהם הגיעו לפניו לאמריקה), ממנהיגיה של קהילה זו, אך לא נכנס עמם לדין ודברים ביחס לשאלות של ערכים דתיים וסדרי עדיפויות.

במבט לאחור על יצירתו הבשלה של השל, היינו אומרים כי נושאי המפתח של כתיבתו המורכבת הן נשגבות מסתורי הקיום, כפי שהם נחווים, נחגגים ומאותרים על ידי התודעה הדתית השואלת. הוא ביקש ליצור פנומנולוגיה בעלת השואה של החיים הדתיים, החגה סביב נושאים כגון היחסים ההדדיים

8 מחקרים אלו נאספו ותורגמו לאנגלית תחת הכותרת: *The Circle of the Ba'al Shem Tov*, edited by S. Dresner, Chicago 1985. שניים משלושת הספרים התיאולוגיים הקלסיים תורגמו לעברית: אלוהים מבקש את האדם, 2003; התפילה: תשוקת האדם לאלוהים, 2016. בשיחה פרטית אתי בעת השרפה הגדולה שאכלה הרבה מאוסף הספרים של הסמינר התיאולוגי בניו-יורק, אמר השל מתוך דמעות "שם עולה באש הביוגרפיה שלי על הבעל שם טוב".

9 תורגמה לעברית ככותרת שמים על הארץ.

10 R. Vishniac. *Polish Jews: A Pictorial Record*, New York 1976

של שליחותו בעולם. זה גם סוג של ניסוח מוכר בתורות של צדיקים אחרים. השל הצעיר לא ניכס את הנוסח הזה בקלילות. השורה חושפת שהוא רואה את עצמו כמי שיש לו שליחות להביא את המודעות הדתית לאחרים. הרעיון של "הסרת המסווה" של אלוהים "המסתיר את עצמו בעולם" הוא דרך חסידית מדויקת של ראיית מערכת היחסים אלוהים-עולם, והוא בא כאן לידי ביטוי בחדות רבה יותר מאשר בכתביו המאוחרים של השל.

אך ההצהרה על שליחותו של השל הצעיר מתקשרת גם לתהלים צו, יא, "אור זרוע לצדיק", אחד מהפסוקים המצוטטים ומתפרשים בתדירות רבה ביותר בספרות החסידית. האור האלוהי גנוז, זרוע באדמה, קבור מאחורי מסכת הטבע, מחכה לצדיק שיחשוף אותו. אני כאן, אומר השל, "לזרוע את זרע הראייה", לעזור לאחרים לגלות את האור הגנוז. רבי אמיתי הוא מי שיכול לגלות את האור ולעשותו נראה לאחרים. זו היא שורה שהבעש"ט יכול היה להשתמש בה היטב כלפי עצמו.

למחברי התנ"ך, נביאים ומשוררי תהילים כאחד, היה ברור שפלאי הבריאה הם עדות ראשונית למעשה ידיו של אלוהים. לשם דעת אלוהים נדרש להעריך את מעשי ידיו ולהוקירם. ראייה זו של העולם הגשמי ויפיו כעדות לאלוהים צומצמה באופן משמעותי בתקופת התלמוד, וניתן לומר שהמקובלים והחסידים כאחד ביקשו להשיבה על כנה. המקובלים (אני מתייחס כאן לקבלת הספירות של המאה השלוש עשרה) עשו זאת באמצעים סימבוליים: הטבע זכה לשבח והלל הודות לעובדה שדימויים של עולם הטבע, שבדרך כלל נלקחו מדימויי הגוף של תהילים או שירי השירים, כלולים במקבץ הסמלים שהשתמשו בו לתיאור היבטים של העצמי האלוהי: ספירות הן נחלים ונהרות, עצי אגוז וגינות; היבטים של האלוהות מתוארים כחמה ולבנה, כשמים וארץ, וכו'.

בחסידות שיקום מעמדו של הטבע נעשה באופן ישיר לחלוטין, ללא צורך בגישור סימבולי. כל העולם הוא מסווה או מסכה, המסתירים מבעד את אורו האדיר של אלוהים. החסידות שרה את תהילותיה של הבריאה, ובמיוחד על היער, שהיה מציאות כה ממשית בנוף המזרח אירופי של המאה השמונה עשרה. זהו היער שאליו נמלט הבעש"ט בילדותו מן החיידר כדי להיות לבד עם אלוהים; זהו היער של מעשיות רבי נחמן, שבו אתה יכול ממש לאבד את עצמך ולמצוא את עצמך. וזהו היער של השל הסטודנט, אשר מכסה את ראשו ביראת קודש ביצאו להליכה בין עצי היער המקומי, ואשר כותב בשיר "חבר אני ליערות":

אתה נשמה בעילום שם  
אילן חביב שלי...

של השל שראתה אור בוורשה ב-1933, אסופת שירים דער שם המפורש: מענטש,<sup>11</sup> חשיבות מיוחדת. כבר הכותרת עצמה, שיש לתרגמה "השם המפורש": אדם", נותנת את הטון של הומניזם דתי שכה מאפיין את כל כתבי השל. תמות ספציפיות רבות שפותחו מאוחר יותר הופיעו לראשונה בשירים שנאספו בספרון, שכה ניכר באופיו האישי והחושפני ביותר.

ניתן לראות את חשיבות שורשיו של השל בחסידות בחמישה היבטים. ראשית, יצירתו חסידית בכך שהיא טוענת לתחושת פליאה ביחס לאלוהים, ממלא כל עלמין. ההכרזה התנ"כית "מלוא כל הארץ כבודו!" זו של הזוהר "לית אתר פנוי מיניה!" נהיו לשני ביטויי הקוד של התודעה החסידית. זהו לב התוויה החסידית של הבעש"ט, שסבילו התגבשה כל תורת החסידות: לא קיימים זמן או מקום שבהם לא ימצא אלוהים על ידי מי שיש לו את ההכשרה הפנימית והאומץ לפקוח את עיניו לראות.

כך כתב רבי מנחם מנדל מצ'רנוביל:

אף שמהותו אי אפשר להשיג, כשידעו שיש אלוה מצוי יעשו כל מעשיהם לשם שמים, לקיים "בכל דרכיך דעהו" (משלי ג, ו) וליחד את עצמם אליו יתברך. כי אין זולתו ואפס בלתי ולית אתר פנוי מיניה, כמאמר "מלוא כל הארץ כבודו" (ישעיהו ו, ג). אך שכבודו נקרא לבושין, שמלוא כל הארץ לבושיו, שמלובש בכל דבר.<sup>12</sup>

לראות זאת, ולהראות זאת לאחרים, זו היא שליחותו של הצדיק. האזינו לתיאורו העצמי הנועז של השל הצעיר בשיר "המנון אינטימי":

אני באתי לזרוע את זרע הראייה בעולם,  
להסיר את המסווה מעל אלוהים, המסתיר את עצמו בעולם.

כמו שורות רבות בשיריו של השל, גם את זו יש לקרוא בעיון רב. לשורה ביידיש "כ'בין געקומען זייען זען אין דער וועלט" יש עוצמה ותעוזה כבירות. הנוסח "אני באתי" מקושר למקורות לגבי הבעש"ט, המסבירים את משמעותה

11 לתרגום לאנגלית לצד המקור היידי ראו *The Ineffable Name of God – Man*, Translated by Morton M. Leifman, New York 2004. תרגום נוסף, קדום יותר, בלא ציון שם המתרגם ובסגנון של "תרגום חופשי" נעשה על ידי זלמן מ' שחטר (הדפסה פרטית, 1973), וראה אור מחדש בתור, *Human – God's Ineffable Name*, trans. by Zalman M. Schachter-Shalomi, Boulder, CO, 2012. התרגומים שיופיעו להלן הם שלי.

12 מאור עינים, בראשית, ירושלים, תשע"ב, עמ' כב.

אלה, כדי לעבוד אותו, ועל ידי זה מאס כל תענוגי עולם הזה, אז הוצרך השם יתברך להתגלות לו ולהראותו כי הוא יתברך הוא בעל הבירה.<sup>14</sup>

הן בהעלאת הפליאה כמפתח לצמיחת התודעה הדתית והן בהבדלת הגישות המדעיות לטבע מאלו של איש הדבקות, השל נאמן לשורשים אלו של חסידות פולין. אף שחסידות איז'ביצא התנתקה מחסידות קוצק, פסקה זו משקפת נאמנה את מסורת קוצק/גור שבתוכה השל התחנך כנער.

השל ההוגה הבשל, המשקיף אל נוף התרבות האמריקנית, הוטרד באופן עומק מתהליך חילון התודעה בקרב יהודים מודרניים (ואנשים מודרניים בכלל). השל ביקש ליצור מחדש עבור אנשים מודרניים חיים יהודיים המרוכזים באלוהים. לדידו של השל, השאלה הדתית הממשית והמוחלטת הייתה השאלה הרלוונטית היחידה. כיצד אנו מתעוררים לנוכחות אלוהים בחיינו, לאכפתיות החמה והרחומה של אלוהים כלפינו? כיצד נעיר את עצמנו להיענות לקריאה האלוהית? ומה אנו עתידים לעשות בנוגע לכך?

פיתוח ה"דעת", קשב דתי אמיתי שתודר עמוק יותר מאשר ההבנה האינטלקטואלית, הוא הנושא המרכזי של יצירות רבות מראשית החסידות<sup>15</sup> וניתן לראותו גם כמטרת כתבי השל. השל רצה שהיהודים יחוו את אלוהים במלאות רבה יותר, ופחות יתביישו לשוחח אל אלוהים ועל אלוהים כאחד. על מנת להוביל אותם לכך, היה עליו לכתוב על ענייני תיאולוגיה באופן שמעורר רגש ותשוקה, בדרך הממחישה את אמונתו בשעה שהוא מסביר אודותיה. בשל כל זאת, ניתן לומר לפחות באופן מטפורי, שכתבי מוריה הרחוביים של החסידות היו פתוחים לפני השל. "השיכרון האלוהי", שהפך את השל לכה ייחודי בין ההוגים הדתיים של המאה העשרים, הגיע אליו ישירות מן החסידות, מתורותיה ומן הדוגמא שהיא היוותה כשנוצרה מחדש באופן נוסטלגי.

היבט שני של חסידותו של השל הוא ההבנה שלו כי אלוהים, קיומו של אלוהים וההשגחה האלוהית, אינם ניתנים להוכחה. אף שראה את עצמו כפילוסוף (נקודה לוחכות ארוך בין תלמידיו ובין מבקריו), פיתוח טיעונים בדרך הלוגיקה לא היה הצד החזק שלו. למעשה, השל ראה את עצמו כמי שמעורב בגאולת המילה "פילוסופיה" עצמה מידיהם של אלו שהפכו אותה לקרת רוח ו"אובייקטיבית".

14 מי השילוח, תוריע [הגש שלי].

15 ראו עתה במאמרי A. Green, "Da'at: Spiritual Awareness in a Hasidic Classic", in *Religious Truth – Essays in Jewish Theology of Religions*, A. Goshen-Gottstein (ed.), New York 2018

כאשר אני פוסע קלות את היער  
איך נעשה אני מעין אילן!  
"סבא! סבא!", קורא אני אל עץ האורן  
צאצאך בא אליך

המקור ביידיש ל"אילן אהוב שלי" הוא "סערצע מיינס, אָ בוים!". הבחירה במילה הסלבתית "סערצע" ל"חביב" היא יוצאת דופן; היא מהדהדת את רבי לוי יצחק (ואולי את ר' משה לייב מסאסוב), שנודע כמי שהשתמש במונח הזה במשל על השיכור החביב שקרא לכולם "סערצע". כאן אהבה זו מתרחבת עוד, אל עולם הטבע.

ייתכן כי עקבותיה של תחושת הפליאה שהשל כה היטיב להבינה כבסיס לכל התודעה הדתית, מוליכות היישר לאברהם אבינו, כפי שהוא מתואר בפסקה ממדרש בראשית רבה, שהשל ציטט מספר פעמים:

משל לאחד שהיה עובר ממקום למקום וראה בירה אחת דולקת [מונח זה התפרש בדרך כלל כ"ארמון עולה בלהבות", אך השל עמד על כך שניתן גם לפרשו כ"ארמון מלא אור"]. אמר: תאמר שהבירה זו בלא מנהיג? הציץ עליו בעל הבירה, אמר לו: אני הוא בעל הבירה. כך לפי שהיה אבינו אברהם אומר: תאמר שהעולם הזה בלא מנהיג? הציץ עליו הקב"ה ואמר לו: אני הוא בעל העולם.<sup>16</sup>

הנהגה דבריו של רבי מרדכי יוסף מאיז'ביצא (נפטר ב-1853/1854) במקור חסיד של הרבי מקוצק – על פסקה זו:

הנה כתוב [בסידור] "עושה חדשות וכו' המחדש בכל יום [מעשה בראשית] וכו'". והאומנם לפי פשיטא מה חידוש יש באם מחדש בכל יום? או גם ההתחדשות יעשה הרגל?! ומה חידוש יש? אך העניין בזה כי השם יתברך עושה מההרגל חידוש, שמתחדש ויבא פליאה בלב המייחלים לו על כל דבר לאמור "מי ברא אלה?". כמו אברהם אבינו, עליו השלום. שהיה העולם מתנהג כמה שנים קודם שבא אברהם אבינו, עליו השלום, לעולם, ולא היה מי שישאל ויתפלא על הנהגתו. ובלב אברהם אבינו, עליו השלום, היתה פליאה גדולה מאוד. "תאמר שהבירה בלי מנהיג?", "מי הוא בעל הבירה?". וכשראה הקב"ה כי שאלתו לא היתה כדרך מחקרי הטבע רק כי רצה באמת לדעת מי ברא

יתברך לקרב כל האומות אליו יתברך על ידי בני ישראל [...] כיון שהם שלוחים לקרב כל הברואים אליו יתברך.

זה שכתוב "וידבר אלהים את כל הדברים האלה לאמר: אנכי ה' אלהיך" (שמות כ, א-ב) [...] והמכוון שבני ישראל יאמרו וימשכנו אותן הדיברות מדרגה אחר מדרגה עד שיתקרבו כל הברואים. כי חיות הכל בתורה. ותיקון הכל בכח התורה. וזה שכתוב לאמר שצריך כל אדם מישראל להעיד בכל יום על הבורא יתברך, כמו שאומרים "שמע ישראל" פעמיים בכל יום. ודברים אלו מאירין לכל העולם ולכל הברואים [...] וזהו ענין תורה שבעל פה שכתוב "חיי עולם נטע בתוכינו" שנבללו דברי תורה בנפשותם [...] היינו שנעשו מעצמות בני ישראל תורה.<sup>17</sup>

כאן החסידות, על פי רוב פרשנות פרטיקולריסטית ואקסקלוסיבית ביותר של היהדות, נוטה קרוב מאי פעם אל הקצה האוניברסלי. התורה שבעל-פה היא התורה שאנו מדברים, בהכריזנו לפני העולם על אמיתתו של אלוהים בכל יום. השל, קורא נלהב של השפת אמת, היה עולץ במציאתה של פסקה כזו. זו היא רמת העדות שכל יהודי מסוגל לה, נשיאת עדות יומיומית אל העולם – לא רק להאמין אלא להעיד ולהישבע. או, במילותיו של רבי נחמן מברסלב: "אני הוא ה'דע מה שתשיב לאפיקורוס!"<sup>18</sup> רבי נחמן מתכוון שחיינו עצמם, לא רק תורותינו, משמשים להפרכת טענות הכופרים. השל היה מסכים לכך שהחיים עצמם הם עדות. וכך גם קירקגור, שאליו התייחס השל בהערכה כה רבה, עד כדי השוואתו לרבי מקוצק.

הנקודה השלישית היא שהשל ידע שהעולם זקוק לדמויות דתיות בעלות כריזמה רבה. לאנשים כאלו יכולים להיות כוח עצום והשפעה רבה על הסובבים אותם. השל הנער צמח וטופח על ידי סיפורים על אנשים כאלו, "עם חלב אמי", כפי שנהג לומר. כמובן, במסורת החסידית הקלסית כוחם הטרנספורמטיבי של מילותיו של הצדיק משפיעות לא רק על אנשים אלא גם על אלוהים. "הקדוש ברוך הוא גוזר גזירה וצדיק מבטלה"<sup>19</sup> היא מימרה תלמודית שצוטטה רבות ועמדה ביסוד האמונה החסידית העממית בעילות תפילותיהם של האדמו"רים מחוללי הנסים.

17 שפת אמת, יתרו תר"מ.

18 חיי מוהר"ן, תיח. לדיון באמירה זו ראו בספרי בעל היסורים: פרשת חיי של ר' נחמן מברסלב, תל אביב (תשמ"א).

19 ראו מועד קטן, טז ע"ב.

מאלו שהיו כה אחוזים באגליזה של הטיעון וב"ריחוק" ביקורתי עד שאולצו להיות אינדיפרנטיים לזוועות תקופתנו. האישיות האמונית אינה מפתחת טיעונים אלא מעידה. אלוהי החסידות, עם כל הניסוחים הפנתאיסטיים, גם הוא אלוהי אברהם, לא אלוהי אריסטו. עבור אלוהים זה, אין שום משמעות לפוסטולטים, הנחות של התבונה. אלוהי אברהם הוא אלוהי האמונה החיה, לא אל שיש להניח את קיומו מסיבה פילוסופית.

כאן השל ניצב בניגוד לניאורקאנטיאניות של תקופתו. הוא לא תר אחר אל שקיומו ישמש כהנחה או כהשערה כדי לספק בסיס לצווים מוסריים מוחלטים. למען הסר ספק, השל מאמין שהקיום הממשי של אלוהים בהחלט טובע צווים מוסריים מוחלטים. ואולם, ממשות האמונה באה ראשונה, והיא כה ממשית עד כי איש האמונה יכול להעיד עליה, אף מוכרח לכך, עם שאמונה זו לא ניתנת להוכחה. יצירתו וחיייו של השל כוננו יחדיו עדות כזו, עדות שעליה כתב באחד משיריו המוקדמים:

כמה פעוטה היא מנחתי,

מתנתי, דרכי להוקיר.

מה אוכל לעשות

מלבד ללכת ברחבי העולם ולהישבע,

לא רק להאמין – אלא להעיד ולהישבע.

היהודי כעד שמעיד על גדולתו של אלוהים הוא מפתח למסורת של חסידות גור. החגים מתוארים לעיתים תכופות בשפת אמת, ספר היסוד של חסידות זו, כזמנים של נשיאת עדות ייחודית, תוך קישור המונח "מועד" ל"עד".<sup>16</sup> בנו של מחבר הספר, רבי אברהם מרדכי מגור, שהיה האדמו"ר, כשהשל למד במוסדות החינוך של הזרם, ציין ששתי פסקאות הסיום של התפילה היומיומית "עלינו לשבח" מתחילות שתיהן באות ע' ומסתיימות שתיהן באות ד', חלקי המילה "עד", ומתפקדות כשני העדים הנדרשים להעיד על כנות תפילותינו. הן מעמם הר סיני עצמו והן קריאת שמע שבכל יום נתפסים במסורת של גור כרגעים של עדות אוניברסלית.

השם יתברך בחר לו בני ישראל לחלקו. והיה עולה על הדעת כי על ידי זה נתרחקו האומות. אבל באמת אדרבא זו עצה עמוקה של הבורא

16 עור על חסידות גור ראו בספרי *idem, The Language of Truth: Teachings from the Sefat Emét, Philadelphia 1998*

מכתב חרות על הלוחות, באש שחורה על גבי אש לבנה. ותורה שבעל פה מה שנמסר למשה רבינו עליו השלום על פי פירושה, "כל שתלמיד ותיק עתיד לחדש". נמצא שעיקר תורה שבעל פה ניתנה לנו כפי מה שהצדיקים שבדור יפרשו את התורה כן יקום. וזה כח הגדול שמסר לנו הבורא ברוך הוא מחמת אהבתו ובחירתו לעמו ישראל. וכפי רצונם מהתורה כך מתנהגים כל העולמות. וזהו מה שאמרו חכמינו ז"ל (מועד קטן, טז ע"ב): הקדוש ברוך הוא גוזר גזירה והצדיק מבטלה.<sup>20</sup>

סביר לומר שזה מה שהשל ביקש לעשות למען תקופתו שלו: להיות הקול הכריזמטי ששרד מן העולם הקודם והגיע לעולם החדש, כשהוא שב ומבטא בבהירות את אמיתתה של תורה בשפה חדשה עבור דור חדש. עם פרסום האדם אינו לבדו, השל קיבל על עצמו התחייבות שלא לברוח מן היעד של להיות מורה לדור כולו, כמה שלא יהיה קשה ומאיים. המורשת שהוא הותיר מאחוריו בוורשה אכן שבה ופגשה בו. קוראים מעמיקים של מאמרו של השל "האמין ברמב"ם שזכה לנבואה?" התפתחו להפנות את השאלה אל מחבר המאמר. האם השל חשב על עצמו כדמות נבואית? היו בהחלט דרכים שבאמצעותן פיתח את הדימוי הזה, בייחוד לאורך שנות השישים, תקופת השיא של האקטיביזם שלו על בימת ההיסטוריה. התובנה של אליעזר שביד<sup>21</sup> כי מחקר הנבואה נהיה נושא מרכזי לעיון אצל ההוגים היהודים המודרניים (כגון אחד העם, בובר, ולאובק), אשר ייחלו לעטות מחדש את אדרת הנביא אך לא העזו לעשות זאת, בוודאי תקפה גם ביחס להשל, אולי אף יותר מאשר ביחס לאחרים.

התחום הרביעי של השפעה חסידית ברורה היא אמונתו הגדולה של השל במידות החסידיות של החסד והשמחה כמפתח לחיים רוחניים. כאשר שמענו את השל קורא פסקאות ידועות מהתולדות יעקב יוסף או קדושת לוי על ה"מוכח" הראוי – המביא אנשים לשוב אל אלוהים "בדרך החסד" במקום באמצעות איומים קשים – הבנו שהשל ראה את תפקידו שלו באותו אופן. הוא מעולם לא גער ביהודים על כך שלא היו שומרי מצוות, אלא ניסה להראות להם את האור והיופי שהוא מצא בחיים הדתיים. הוא הבין שהמשימה המוטלת

עם זאת, נראה בבירור שהשל לא היה האדם שיקבל אמונה זו באופן מילולי מדי. ללא שום מרד, לפחות ברמה זו, הוא לעולם לא יכול היה לעזוב את ורשה. בהיותו מחונן היטב בהשקפה החסידות הביקורתית של הרבי מקוצק, הוא ראה טענות כאלו כנושאות מידות שונות של מהימנות. מאוחר יותר, כמובן, הוא גם היה שותף לטראומה הפוסט-שואאתית, כאשר טענות כאלו נראו חלולות כל כך, שהוא לא יכול היה לעמוד מאחוריהן. אך אין זה אומר שהשל נטש את האמונה החסידיית בהנהגה כריזמטית ובתפקידה בקהילה הדתית האנושית. אחרי הכול, חלק ניכר מחייו האינטלקטואליים הוקדשו לנביאים, לתוויותיהם עם אלוהים, למסר שלהם. קשה לדמיין שדמיוניהם של צדיקי החסידות, ובייחוד זו של הרבי מקוצק, לא חלפו בראשו בשעה שקרא את הנביאים והעריך את מקומם ותורתם. אני מבקש להציע שלנביאים היה תפקיד דומה עבור השל לזה שהיה לצדיקי החסידות בכתביו של בובר. כל אחד מההוגים הללו נדרש להביט הרחק – בובר אל מזרח אירופה החסידית; השל אל העבר הרחוק של ישראל הקדומה – לשם מציאת דוגמאות לדמויות קדושות וכריזמטיות ששני האישים שאפו להיות, וששני האישים ידעו עד כמה הן נדרשות לימינו אלו. צדיקי החסידות היו קרובים מדי להשל מכדי שישתמש בהם כדוגמה הראשית שלו; הוא הכיר יותר מדי את קטנות המוחין שפגעה בדורות האחרונים שבהם מכדי להעניק להם סוג של הקדשה רומנטית שבובר המרוחק יותר יכול היה להעניק להם. אחרי הכול, השל יכול היה להיות בעצמו רבי חסיד, אך בחר שלא להיות. ואולם, השל בחר להקדיש לדמותו של הנביא את עבודת הדוקטור שלו בברלין 1936 ואת אחד מספריו המרכזיים (*The Prophets*) ב-1962. דמות זו, המדגישה את חווית הפאתוס של אלוהים וההזדהות עמו כליבת התופעה הנבואית, וודאי מהדהדת דמויות דתיות כאלו, כפי שהשל הכיר אותם בקונטקסט החסידי. הכמיהה החסידי לנבואה אמיתית חיה גם בהשל.

באשר לטענה שצדיק אמיתי יכול היה לבטל את הגזרה האלוהית, בידי השל קיימת הייתה האפשרות לקרוא מחדש את הטענה הזו ברוחו של רבי לוי יצחק מברדיצ'ב, שעמד על כך שהגזרה שהצדיק יכול להפר (או אולי עדיף בהקשר זה: "לערוך לה טרנספורמציה") היא לא אחרת מאשר התורה עצמה! לא הפרתה של גזירת פורענות היא מושא כוחותיו של הצדיק, אלא הידושו הטרנספורמטיבי של המסר הנצחי של אלוהים:

הכלל גדול בעבודת הבורא יתברך שמו שאנחנו בני ישראל מחויבים להאמין בו' תורות: בתורה שבכתב ובתורה שבעל פה, שכולם ניתנו מרועה אחד [...] תורה שבכתב מסר לנו על ידי משה עבדו, נאמן ביתו,

20 קדושת לוי, יתרו [הדגשה שלי]. לדיון בתורה זו ראו מאמר A. Green, "Teachings of the Hasidic Masters", in B.W. Holtz (ed.), *Back to the Sources*, New York 1984, pp. 376ff

21 E. Schweid, "Prophetic Mysticism in 20th Century Jewish Thought", *Da'at* 29 (1992), pp. 83-106

אם יש כאן תורה גאולית, הרי היא יותר בנוגע לנו, "מושיעי האל",<sup>24</sup> מאשר בכיוון ההפוך.

התחושה הכבירה של שותפות מקודשת היא מפתח לקריאת היהדות של השל; הכבוד הפוטנציאלי של בן האנוש ומקורה הגבוה של נשמת אנוש הוא הדבר שאותו הוא מבקש לסייע לגלות. התרכזות בחטא עלולה להוות הסחת הדעת מכך. ואולם, בחירה זו עלתה מהרקע החסידי שלו, היכן ש"המצוות", שנדרשו מלשון "צוותא", הן מרכזיות, ואילו מדאגה מופרזת מחטאיו של אדם ("דאגת עוונות") יש להימנע. עבודת אלוהים בשמחה ובמלאות היא המטרה, ואילו דאגת יתר מהחטא מונעת את האדם מכך. במובן זה, השל הוא "חסיד" ביותר וממש לא "מוסרניק", למשל, בהבנת האדם שלו. השווה, למשל, את מקום החטא אצל השל למקומו אצל הרב יוסף דוב סולובייצ'יק, ותראו את ההבדל בין קריאת היהדות של "חסיד" לזו של "מתנגד".

עתה הגעתי לנקודה החמישית והאחרונה, המכוננת את לב הקריאה שלי ביצירתו של השל במבט כולל. המוטיב העוצמתי והמובהק ביותר בתיאולוגיה של השל מתומצת באמצעות הביטוי *God in Search of Man*. השל עמד לפני אלוהים שאכפת לו ממעשי האדם ושאל מושפע מהם. אלוהים בורא כל אדם בצלמו כך שנוכל למלא את התפקיד של שותפות עם אלוהים, כך שנהיה עשויים לחשוף את נוכחות אלוהים בתוך העולם ובתוך נשמותינו ולהיענות לה, בכל לב, ובראש ובראשונה במעשה. אלוהים מחכה למענה הזה.

הגעתי להבנה של המקור הספרותי של האמונה הזו באמצעות משימה שהשל נתן לי בשנים שזכיתי ללמוד עמו. מכיוון שהתעניינתי בקבלה, הוא הטיל עלי לקרוא את ספר עבודת הקודש, סוג של סיכום מקיף של הקבלה, טרם החידושים הגדולים שנוספו לה במאה השש עשרה. ספר זה נכתב על ידי רבי מאיר אבן גבאי, שנולד בשנת 1481, שרד את גירוש ספרד, וחי את חייו הבוגרים ברחבי האימפריה העות'מאנית. נושא המפתח של ספר זה, העולה פרק אחר פרק ושב ומגומק, הוא "עבודה צורך גבוה", כלומר שעבודת ה' ממלאת צורך אלוהי. הרעיון אינו חידוש של אבן גבאי, שרק לעיתים רחוקות מתבטא כהוגה מקורי. בבירור ניתן למצוא את עקבותיו מוליכות אל הרמב"ן, שהעניק אמינות לקבלה באמצעות הכללת סודותיה בפירושו לתורה שזכה לתפוצה

עליו היא לעזור לאנשים לפקוח את עיניהם באופן עמוק יותר, והוא ידע שזה לא יוכל להיעשות אלא באמצעות דוגמא אישית חיובית, לא באמצעות כעס או שיפוטיות. במובן זה אני חושב שיהיה זה הוגן לומר שהוא אכן לקח על עצמו את תפקיד הרבי, עם היסוס מסוים, עבור יהודים ליברליים. יש משהו מאוד מאוד חסידי, במובן המקורי של החסידות (לפני שהיא הפכה לנשק כנגד המודרניות ולעיתים גילתה את פניה הזעומים), הנוכח בגישה זו. החסידות מבינה כעס, אפילו כעס מוצדק, כמידה מגונה, העולה ממשיכה חזקה מדי ל"צד שמאל" או מנוכחות חזקה מדי של "מרה שחורה" במערכת. יש לעמוד כנגדו באמצעות הגברת ה"חסד" (האהבה או החמלה האלוהית) שבעטיו בסופו של דבר זכתה החסידות לשמה.

להיות חסיד משמע להיות איש חסד, מידה שהשל ניסה ליישם כדוגמה בכל חייו. ניתן למצוא זאת בכתבים החינוכיים של השל וכמובן שזה עמד בבסיס המחויבות שלו לשמיעה מחדש של קול האמונה בתנועות הלא-אלימות למען שינוי חברתי. במרטין לותר קינג הוא ראה "גבורה שבחסד" – אך לומר זאת בשפה חסידי – כלומר, את הכוח העצום השוכן בהיחבא במעשים של אהבה. כעדות שלילית לעניין, ראוי לציון מיעוט העניין הבולט שאנו מוצאים בכתבי השל ביחס לחטא.<sup>25</sup> בשעה שהשל דיבר לעיתים קרובות על "מצוות" – ועשייה ומחויבות דתית הן מפתח לשיטתו, כפי שנראה להלן – הוא הזכיר חטא לעיתים רחוקות מאוד. כאשר עשה זאת, ברור הדבר שהוא אינו מדבר על קטגוריה אונטולוגית. "עבור הנביאים, החטא אינו מוחלט, בלתי ניתן לצמצום, מצב בלתי תלוי, אלא הפרעה במערכת היחסים שבין אלוהים לאדם; החטא כמוהו כתואר הפועל, לא כשם עצם [...]"<sup>26</sup> למרות משיכה מסוימת למחשבה הנוצרית הניאו-אורתודוקסית, לאור הרצינות שבה היא מתייחסת לאלוהים ולכתבי הקודש כאחד, השל מעולם לא קיבל את רעיון המפתח של קארל בארת וממשיכיו שהאדם התמלא או "התעבר" בחטא ולפיכך הוא זקוק לישועה. כאן הוא ראה תהום פעורה בין היהדות לנצרות. למעשה, מכיוון שיש מעט היגיון בחטא, יש גם מעט צורך באסכטולוגיה בשיטתו של השל. הגאולה שאנו זקוקים לה באה באמצעות המענה שלנו לקריאתו של אלוהים ובאמצעות מעשינו הטובים. ניתן לראות ב"בריאה/התגלות/עשייה דתית" את המבנה המשולש שסביבו נכתב אלוהים מבקש את האדם.

22 חלק מהניתוח הזה עלה בשיחה שקיימתי עם ש"י הלד, המתייחס לכך בצורה מקיפה יותר בספרו Shai Held, *Abraham Joshua Heschel: The Call of Transcendence*. Bloomington, 2013, pp. 73-77.

23 הנביאים, עמ' 229.

24 זוהי כותרת יצירתו הדתית יוצאת הדופן של ניקוס קונצאקיס (באנגלית *Saviors of God*). היצירה ראתה אור בתרגום עברי של ארנה נחמיאס-קובוס, תל אביב 1983. השל התייחס למקורות יוצאי הדופן המופיעים בפיוט הקדום לסוכות "כהושעת אלים", מקורות המתייחסים לאלוהים כמי שהוגלה ונגאל, הן בשיעוריו והן בספרו תמ"ה.



ולתחושת השותפות האלוהית-אנושית. לפיכך, הוא בחר לערוך היסט מעניין ביותר בדרך שבה קרא את החלק הזה של המורשת הקבלית/חסידית. כאשר צדיקי החסידות דיברו על "סודות המצוות", "רזין עילאין", הם התייחסו בדרך כלל למעשים הדתיים הייחודיים כתקיעת שופר, נענוע לולב, או טבילה במקווה. צדיקי החסידות היו מתכוננים בלהט לרגעים המקודשים הללו, לעיתים קרובות תוך הפניית גב לכוונות העתיקות. ודאי שכל אלו נדרשו להיעשות לשם שמים. ברמה הפשוטה ביותר זה היה מובהר בשפה הקבלית הקלסית של "לשם ייחוד קודשא בריך הוא ושכינתיה".<sup>27</sup> השל התרשם ללא ספק מכותה של עשייה דתית כזו ומעומק הדבקות שהיא הצריכה. אך הוא ביצע מהלך מבריק וטרנספורמטיבי: השל הסכים עם המסורת החסידית שלו, שאלוהים משתוקק לכך שנקיים מצוות, שהשמים עצמם מונעים ממעשינו, אך הוא ייחס זאת בראש ובראשונה למצוות שבין אדם לחברו. אלוהים אכן זקוק לכך שתעשה מצוות – שתאכיל את הרעב, שתדאג לעני, שתתמוך באלמנות ויתומים. אלו היו תמצית המצוות

27 במונחים קבליים קלסיים, ביטוי זה התייחס להשבת האחדות שבין ההיבט הזכרי והנקבי של האלוהות, המאחדת את העולמות העליונים. אך החסידות כל כך מדגישה את איכותה הנוכחת של השכינה, עד כי ודאי הוגן לומר, לפחות בנוגע לכמה כתבים חסידיים, שנוסחת "לשם ייחוד" משמעה השבת האיחוד הבטלי מוגבל שבין העולם הזה והאלוהות. ישנו גם ייחוס משמעותי ביותר בתוך מקורות החסידות בנוגע לשאלה האם על האדם לבקש איזושהי ברכה ארצית כתוצאה מדבקות כזו. היו כאלה שהתנגדו לכל חיפוש אחר שכר חומרי תמורת עבודת ה'. ודאי שהצורה הגבוהה ביותר של עבודת ה' היא לשם שמים; עשו זאת "כעבדים כפשוטו את הרב שלא על מנת לקבל פרס", כפי שמקור חסידי קדום מפרש במכוון שלא כפשוטו את השורה הנודעת מפרקי אבות (דגל מחנה אפרים, הפטרת כי תצא [מהר" ירושלים, 1963, עמ' 253]. עבודת ה' אמיתית דורשת חוסר אנוכיות מוחלטת, כאילו לא היית קיים בעולם כלל. אך כל האמידות הנשגבות הללו מתקיימות יחדיו עם תופעת הצדיק, כפי שאנו מכירים אותה בהקשר החברתי, היבט של החסידות שגם עליו ניתן להגן אינטלקטואלית. לצדיק כל כך אכפת מן העולם, הוא כה אוהב את עמו, שהוא רוצה להשרות עליהם ברכה. זוהי הסיבה, בסופו של דבר, שהחסידות כפתה על דמות הצדיק העתיקה של היהדות לצאת ממחבואה. הצדיקים הנסתרים, הלמדו ווניקים, יכלו לקיים את העולם בתפילותיהם, בלא שאיש יכיר אותם; אולי הם יכלו לעשות זאת טוב עוד יותר לולא היו מפריעים להם בחיפוש אחר ברכתם. הכרותה על מעלות האדם הקדוש הגלוי על פני רעהו הנסתר, הייתה בדיוק דרכה של החסידות להביע את רצונה שהוא ישרת כקישור בין העולמות העליונים והתחתונים, שהוא יהיה צינור של השפע האלוהי בחיי האדם בעולם הזה. נקודה זו וכתה לחיזוק הרב ביותר על ידי רבי לוי יצחק מברדיצ'ב בדרשה שבה הנגיד בין יראת השמים של מלכיצדק, שעבד את ה' "במסירות נפש [...] כאין ממש", לבין זו של אברהם אבינו, שעבד את ה' כדי להביא ברכה לעולם הזה (קדושת לוי, לך לך). הנושא האמיתי של דרשה זו הוא הוויכוח הפנימי בחסידות בעניין זה, ודומה שמלכיצדק מתפקד כאן כממלא מקומו של רבי דוב בער ממזריטש, רבו של רבי לוי יצחק, או של חברו ומחותנו, רבי שניאור זלמן מלאדי, שנודע בסידורו להתפלל למען ענייני העולם הזה.

רחבה.<sup>25</sup> הן הרמב"ן והן אבן גבאי השתמשו ברעיון הזה במסגרת פולמוס אנטי-רמב"מי הריף, שהתנגד לקרירות של אלוהי הפילוסוף שנותר בלתי מושפע על ידי מעשי האדם במישור החומרי הנחות.

השל היה מרותק מהוויכוח שבין הפילוסוף למקובל – שקיים היה גם בלבו הוא – והוא ביקש לתור אחר עקבותיו לאחור צעד אחד נוסף, בנטעו את הוויכוח במאבק שבין שתי האסכולות הגדולות של מחשבת חז"ל המוקדמת, שאותן שרטט בספרו תמ"ה. מחלוקת רמב"ם-רמב"ן הופכת למחלוקת רבי ישמעאל-רבי עקיבא, כאשר האחרון הוא פרוטו-מיסטיקן, רומנטיקן דתי, אוהבו של העל-טבעי – כזה העומד על כך שאלוהים אכן מתווק או מוחלש באמצעות הנאמנות והמעשים של ישראל. בשעה שהשל הזדהה בבירור הן עם היבטים של רבי עקיבא והן עם היבטים של רבי ישמעאל (כפי שהוא תיאר אותם), בנושא הזה של מצוות כמעשים דתיים שיש להם יכולת להשפיע על אלוהים, הוא היה בבירור עקיבאי.

מאין הגיע להשל הרעיון הזה של הצורך של אלוהים במצוות, שזוכך בביטוי *God in Search of Man*? השל למד על סוד המצוות ועוצמתן המסתורית בעולם החסידי. האהבה והדבקות המיוחדות ששפיעו מצדיקי החסידות כלפי המצוות היא אגדתית; והשל היה מוקף בה בילדותו. אף שבדור השני של החסידות ננטשה התשתית המורכבת של כוונות האר"י, למצוות ייחודיות מסוימות עדיין התייחסו כאל מעשים קדושים רוויי מסתורין. התייחסות זו לוותה בהבנה חלקית בלבד של הכוונות שהשתמרו למצוות, אך עם ההבטחה שעשייתן על ידי הצדיק יכולה לעורר רחמי שמים ולהשפיע על הרצון האלוהי, עד כדי שינוי גזרות שנגזרו על חולים בשמים, נושא מרכזי ביותר בכוונות המקורית של הבעש"ט.<sup>26</sup>

כאמור, השל לא היה נאיבי או מאמין כפשוטו בכוחו של הצדיק לבטל גזרה משמים. אך הוא גם לא היה נכון לנטוש את התחושה הדרמטית הזו של חשיבותם הקוסמית של מעשי אנוש, שהוסיפה כה רבות לערכה של האנושיות

25 ראו רמב"ן לשמות כט, מט. מהדורת שעוועל (ירושלים, 1959-1960) מצטטת על אתר מערך של פרשני-על קבליים על הרמב"ן, כולל אבן גבאי, אך בלא הבנה מרובה. באופן כללי, הקטעים הקבליים בפירוש הרמב"ן מתפרשים לעיתים תכופות באופן שגוי במהדורה זו, תוך התעלמות מוחלטת מעוצמת השפה הסימבולית שלהם. לעניין צורך גבוה, עיינו ברמב"ן לשמות כט, מו. על הרמב"ן כמקובל ראו חביבה פדית, הרמב"ן: התעלות: זמן מחזורי וסקסט קדוש, תל אביב 2003.

26 נושא זה הוצג בצורה הטובה ביותר בידי עמנואל אטקס במחקרו החשוב *I. Etkes, The Beshit: Magician, Mystic, and Healer*, Waltham MA 2005

אל אלוהים. בקדמו את הצודק, הוא מפנה את הדברים אל רצונו של אלוהים, שבו כל המטרות מגיעות ליעדן הסופי [...] הכבוד העמוק של דבקות האדם בטוב נהיה לאוצרו של אלוהים בארץ.<sup>29</sup>

תורה ומצוות, כפי שהיהדות הרבנית הקלסית הכירה אותם, הם חלק מזה, כמוכן. אך גבולות המעשים הטובים מורחבים מעבר לכל הגבלה. השל הפך בעדינות את סדר העדיפויות. כן, המצוות הן אכן צורך אלוהי, הוא אומר, אך אלו בראש ובראשונה המצוות הללו – חיים של טוב וצדק – שאלוהים זקוק שנעשה. בעשותו כך, כמוכן, השל משיב על כנו את הקישור שבין צדיקי החסידות שהוא הכיר לבין נביאייה של ישראל העתיקה. אלוהים הזקוק לכך שנחיה חיי קודש, שנהיה עדין בעולם, באהבת חסד ועשות משפט, הוא אלוהים ששורשיו בישיעיהו וירמיהו כשם ששורשיו בבעש"ט וברבי לוי יצחק. המסר הוא מסר תנכ"י, מסר שהעולם יכול לשוב וללמוד מאיתנו, מסר שיש לשתף בו ולעשותו ממשי באמצעות צעידה בסלמה, באמצעות דיבור נגד מלחמת עוול.

השל ביקש להציל את הרעיון של "מצוות צורך גבוה" מן השמרנות המערפלת של המיסטיקאים ולהשיבו למה שהוא האמין שהיה מקורו הראשון – הדרכותיהם של נביאי ישראל. "החוליה החסרה" במכלול יצירתו של השל (אולי מפני שנותרה לא כתובה עקב מותו הפתאומי) הוא הצעד הנוסף שעוקב אחר "צורך גבוה" – שכבר הורחב מהחסידות אל הרמב"ן ורבי עקיבא – בחזרה אל ישעיהו, עמוס ומיכה.

במילים אחרות, אני טוען שגרסתו של השל ליהדות הנבואית, כולל הפאתוס שבו הנביא הודה עם רצון אלוהים, הוא ביטוי לניאו-חסידות שלו. הוא הגיע מורם במסורת החסידית שאוהב מצוות, רואה אותם כמתנת אלוהים וכאמצעים להיות בקרבתו, אפילו כמקום מפגש בין הרוח האלוהית לאנושית. המצוות אינן דרישות של השולחן ערוך או דרכים לגדור בעד היצר הרע מלהתפרץ ותו לא, אלא אמצעים שעל ידם אנו מגיעים אל הטרנסצנדנטי. כאדם שמעודו היה בעל חזון מקיף, השל מבין שמשמעות הדבר היא שאלוהים באהבתו לכולנו, בני האדם, קורא לנו לעשות מעשים טרנספורמטיביים, לפעול בדרך שבאחת תקדש את חיינו ותקרב את העולם לשלמותו. התקווה של האנושות היא שעדיין נוכל להיענות, ושיום יבוא וניענה, לקול הוה, קול שמעולם לא פסק לקרוא.

עבור השל. בעיקר דרכן נעשה אתה לשותפו של אלוהים בעולם. כאדם מסורתי, כמוכן, השל מעולם לא התכחש לחשיבות המצוות שבין אדם למקום. יצירותיו בדרך כלל שימשו כמשען להגנה עליה. אך כשמתבוננים בפסקאות העיקריות של החלק השלישי של אלוהים מבקש את האדם, בשילוב ספרו הנביאים וכמה ממאמריו, ברור שלפני הכול אלוהים מבקש מאתנו את קיום המצוות שבין אדם לחברו שממחישות הגינות אנושית, חמלה כלפי המדוכאים והנוזקים, ומענה לקול הנבואי למען השבת הצדק לעולמו של אלוהים.<sup>28</sup>

השל לוקח ברצינות רבה את השקפת העולם הקבלית/חסידית ביחס ליהדות ומצוותיה. הוא מבין שהיא נותנת עומק ומשמעות אינסופיים למעשה הדתי – שאף טענה בנוגע לחגיגה הספונטנית של נוכחות אלוהים (בובר) ואף ויכוח על אוטונומיה מול הטרנומיה (הרמן כהן) יכלו אי פעם לספק. כאן אדם עושה דבר-מה עבור אלוהים, מגיש מתנה בעלת חשיבות מסתורית ובלתי-שוער. אך היצירתיות של השל נעוצה בעדינות הגדולה שבה הוא מתייחס לנושא הזה של "המעשה", המתפקד כפסגת הפילוסופיה שלו. השל אינו מקובל; הוא אינו רוצה לומר בשום אופן מגושים או פשטני שהמצוות ממלאות צורך אלוהי. אך הוא בהחלט רוצה לומר שמעשי אנוש שנעשים בקדושה, שמעשים המבקשים להגשים את רצון אלוהים בעולם, הם מקור אינסופי לברכה עבור אלוהים ועבור העולם. הנה מילותיו שלו בנושא זה, מתוך עמודי הסיום של האדם אינו לבדו:

לבסוף, יראת שמים היא נאמנות לרצון אלוהים. בין אם רצון זה מובן או לא, הוא מתקבל כטוב וכקדוש, ומצייתים לו באמונה [...] כל מחשבותיו ותכניותיו של ירא ה' טובות סביב עניין זה, ושום דבר לא יכול להסיח את לבו או להטותו מדרכו... המחשבה המתמדת שלו על רצון אלוהים אינה מוגבלת לתחום הפעילויות, תשוקתו הגדולה היא להעמיד את כל חייו לרשותו של אלוהים. בכך הוא מוצא את המשמעות האמיתית של החיים... בדרך זו, הוא מרגיש שבכל מה שיעשה, הוא עולה צעד אחר צעד בסולם המוביל אל המוחלט. בסייעו לכל נברא, הוא עוזר לבורא. בהגישו עזרה לעני, הוא מגשים את האכפתיות של אלוהים. בהעריצו את הטוב, הוא מוקיר את רוח אלוהים. באהבתו את הטהור, הוא נמשך

28 השל מעולם לא נתן ביטוי לפן האחר הברור למדי של טענה זו, כלומר לרעיון שאלוהים זקוק לכך שתעשה את המצוות הללו מפני שאין לו דרך אחרת לבצע אותן. זה היה עשוי להיות הומניזם דתי מושלם מדי עבור השל ופגיעה עמוקה מדי באתוס המסורתי שלו. קריאתו של אלוהים אלינו לפעול, להעניק, לפתוח את ידיו לנוזק היא עצמה קריאה של אהבה, לא של אין אונים.

29 האדם אינו לבדו, עמ' 294 [למקבילה עברית לפסקאות אלו ראו אלוהים מאמין באדם, עמ' 318 ואילך. למרות זאת, פסקאות אלו תורגמו כאן לעברית מחדש].

# לָדָּה לָדָּה

עיונים ביצירתו של  
אברהם יהושע השל

בעריכת  
בנימין איש שלום ודרור בונדי



הסדרה לפילוסופיה יהודית

עורך הסדרה: פרופ' אבי אלקיים

חברי המערכת:  
פרופ' זאב הרוי  
פרופ' חנוך בן פזי