

על "מות אלוהים" ותחיית המתים בהגותו של השל

דרור בונדי

בהספד שנשא על הרב סולובייצ'יק, הציג הרב זקס כמה ציטוטי מפתח שמהם עולה כי רבו הזדהה עם יוסף הנותר לבדו מכל בית אביו, וחש כמי שנושא על כתפיו את זיכרון העולם שאבד בשואה. בניסוח חריף תיאר הרב זקס את תחושת רבו כי ההלכה עצמה נרצחה בשואה וכי עליו מוטלת האחריות להקים אותה לתחייה:

עלינו להבין כי עבור הרב השואה לא הייתה רק טבח של שישה מיליון יהודים. היה זה טבח של התורה עצמה, כביכול, עולם-תורה שלם ממנו צמח הרב, ממנו עלתה התורה... עלו בלהבות... אני מאמין כי הרב סולובייצ'יק היה מעורב בלא פחות מאשר תחיית המתים, השבתו של עולם מת לחיים... ההלכה זכתה לניצחון על המוות. עולם הישיבות שנהרס באכזריות כה רבה, חי בשנית.¹

במאמר זה* אבקש להציג באור דומה את אברהם יהושע השל, בן זמנו ומקומו של הרב סולובייצ'יק.² כשם שהזדהה הרב יוסף רב סולובייצ'יק עם דמותו של יוסף הצדיק, כך הזדהה אברהם יהושע השל עם דמותו של אברהם אבינו, וכמו שחש הרב סולובייצ'יק

* לזכר משפחת סבתי שאבדה בשואה.

1 J. Sacks, 'A Hespel in Honor of Rav Soloveitchik', M. A. Bierman (ed.), *Memories of a Giant*, Jerusalem & New York 2003, pp. 290-291 (כמו תרגום זה, אף כל המקורות מהגותו של השל מופיעים בתרגום שלי, גם כאשר כבר קיים תרגום. ומכל מקום, ההפניה לפי מספרי העמודים שם).

2 R. Kimelman, 'Rabbi Joseph B. Soloveitchik and Abraham', *Joshua Heschel on Jewish-Christian Relations*, *Modern Judaism*, 24, 3 (2004), pp. 251-271

דרור בונדי
לומד בבית
המדרש של בית
מורשה וכותב
דוקטורט על
הגותו של השל
באוניברסיטת
בריאילן

ביחס לחורבן עולם הישיבות של נעוריו ולמותה של ההלכה, כך גם חש השל ביחס לחורבן עולם החסידות של נעוריו ול"מות אלוהים". אפתח את המאמר בהצבעה על הזדהות זו, ואחר אגש לבאר את משמעותה העמוקה באמצעות קריאה צמודה של המסה האחרונה שכתב השל בחייו.

א. אלוהי אברהם

אברהם יהושע השל נולד בשנת 1907 בוורשה ונפטר מן העולם בשנת 1972 בניו יורק. משפחתו החסידית ציפתה כי יהיה לאדמו"ר כאביו, אך בתודעה האמריקנית הוא נצרב כנביא הקורא לצדק חברתי בשם אלוהים; עמיתיו לבית המדרש הקונסרבטיבי תמהו מה לחסיד ביניהם, אך עבור שותפיו הנוצרים לתחיית הדתיות ולעשייה החברתית היה לנציגה האותנטי של היהדות. השל היה יוצר פורה ביותר וכתב שירה והגות, מחקר ופרשנות. ספריו הרבים כוללים פילוסופיה מקורית שלו, כמו גם פרשנות המשתרעת על פני מגוון תולדותיה של היהדות: תנ"ך ואגדה, רמב"ם וחסידות. בעשור האחרון של חייו גילה מעורבות עמוקה בשאלות חברתיות: הוא היה ממובילי המאבק למען זכויות השחורים בארצות הברית ומראשוני המאבק למען היהודים שמעבר למסך הברזל; הוא ייצג את היהדות בשיח הבינ-דתי מול הכנסייה הקתולית, וחש כי אחריותו כאזרח אמריקני מחייבת אותו להוביל מחאה ציבורית כנגד מלחמת וייטנאם. אך מעבר לכל זאת, מעבר למגוון פניו ופעליו של השל, מעבר לזוויות השונות שמהן ראו אותו בני-זמנו, דומה כי הוא עצמו ראה את ייחודו באופי הליכתו לפני אלוהים. כך ביאר אברהם יהושע השל את דברי המדרש על אודות אברהם אבינו, במילים הנראות כרומזות גם כלפי עצמו:

בורא עולם אינו חש בבית בעולם, על מבואותיו האפלים מלאי הסבל, האטימות והמרי. על נח נאמר: "את האלהים התהלך נח" (בראשית ו, ט), ולאברהם אמר אלוהים: "התהלך לפני" (בראשית יז, א). אמר המדרש: "משל לאוהבו של מלך שהיה משתקע בטיט עבה. הציץ המלך וראה אותו. אמר לו: עד שאתה משתקע בטיט עבה הלך עמי. זה הוא שכתוב 'את האלוהים התהלך נח'. ולמה אברהם דומה? לאוהבו של מלך שראה את המלך מהלך במבואות האפלים. הציץ אוהבו והתחיל מאיר עליו דרך החלון. הציץ המלך וראה אותו. אמר לו: עד שאתה מאיר לי דרך החלון, בוא והאר לפני". העולם היה מכוסה בחשכה, אך אברהם הביא את האור שהאיר את נוכחותו של אלוהים.³

השל מבאר את המדרש באמצעות משפט שהוא מוסיף לפניו ומשפט שהוא מוסיף לאחוריו. מה ייחודו של אברהם? נוח, כצדיקים רבים בדורות קדומים, זכה לתשועת ידו של אלוהים. אף שהיה שקוע בהבלי העולם, ראה אותו אלוהים, הושיט לו יד והצילו. אך אצל אברהם המצב הפוך – עתה אלוהים הוא המצוי בחושך, ואילו אברהם, פנס בידו, מבקש להאיר את האור שישבו ויאיר את אורו של אלוהים, מהלך לפני אלוהים ומאיר לו את הדרך להופעה מחודשת של אורו שלו.

3 אלוהים מבקש את האדם, תרגם ע' מאיר-לוי, ירושלים תשס"ג (להלן: אלוהים מבקש), עמ' 125.

מהי אותה חשכה המסתירה את פניו של אלוהים בעידן המודרני? כרכים מבני-זמנו, אף השל חי נוכח חשכת אושוויץ, נוכח אש הכבשנים שבה אבדו אמו ושלוש אחיותיו, ועמן כל עולמו הרוחני והתרבותי.⁴ כך שב ושילב בכתיבת הגותו שלו תרגום מפתיע⁵ למדרש הידוע על אודות אברהם אבינו המגלה את אלוהים כבעליה של "בירה דולקת":

כיצד הגיע אברהם לוודאותו כי קיים אלוהים שאכפת לו מן העולם? אמר רבי יצחק: אברהם "נמשל לאדם שהיה משוטט ממקום למקום, ולפתע ראה ארמון בלהבות. 'האם ייתכן כי אין מי שאכפת לו מן הארמון?' התפלא האדם. עד שהביט בו בעל הארמון ואמר: 'אני הוא בעל הארמון'. בדומה לכך, התפלא אברהם אבינו, 'האם יעלה על הדעת כי העולם בלא מורה דרך?' הבחין בו הקדוש ברוך הוא ואמר: 'אני הוא מורה הדרך, אדון העולם'". העולם עולה בלהבות, הרוע מאכלו. האם אפשרי הדבר שאין אף אחד שאכפת לו?⁶

נוכח עולם הבורע ברוע, משתאה אברהם שמה אין אף אחד שאכפת לו, שמה האדם נותר לברו, ואין בידו אלא כישלונותיו המחפירים.⁷ ושוב, השתאותו של אברהם אבינו מאירה נוכח בערת העולם, עד שאלוהים מפתיע ומגלה לו את פניו. ואולם, יש לשים לב כי בציטוט זה משפטו האחרון של השל עצמו נותר בשאלה שאינה מלווה בהתגלות. ומכל מקום, השל חש כי אפלת פניו של אלוהים לא החלה בשואה, וכי אלוהים נעדר כבר לפני התרחשותה. הן כך כבר כתב ניטשה:

האם לא שמעתם על המשוגע שהדליק פנס באור יום מלא, ורץ אל כיכר השוק בעורו צועק בקולי קולות: "היכן אלוהים? היכן אלוהים?". מכיוון שרבים מן האנשים שם לא האמינו באלוהים, נשמע צחוק רם מסביב... "אני אומר לכם. אנחנו הרגנו אותך - אתם ואני! אנו כולנו רוצחיו!"⁸

ניטשה חש כי רק משוגע מחפש את אלוהים בעזרת פנס, נוכח תרבות שלמה שחדלה להאמין באלוהים, נוכח הנאורות שהאפילה על אלוהים. ואולם, לעומת המשוגע של ניטשה, שתוהה על היעלמותו של אלוהים באור יום, המדרש שמביא השל עומד נוכח

4 על יחסו של השל לשואה בספרו אלוהים מבקש את האדם, ראו ד' בונדי, איכה? - שאלתו של אלוהים ותרגום המסורת בהגותו של אברהם יהושע השל, ירושלים תשס"ח (להלן: איכה?), פרק ד.

5 אף שהשל נעזר בתרגומים קיימים, פעמים רבות הוא שינה מן התרגום הקיים כך שבעצם תרגומו יש משום מעשה פרשנות. למרות זאת, התרגומים הקיימים לעברית הסתפקו בהבאת המקורות כלשונם והשמיטו את פרשנותו של השל ששוקעה בתרגום מקורותיו. דוגמה מובהקת לכך היא המדרש שיוכא מיד, אשר תורגם על ידי השל בספרו אלוהים מבקש את האדם בשני תרגומים שונים (כפי שאראה להלן), אך בתרגום הקיים לעברית הוכא המדרש בשני המקומות בלשונו המקורית.

6 אלוהים מבקש, עמ' 290.

7 השל ראה בנאציזם תופעה אנושית ביסודה (כבחירת האדם להיות "לא-אנושי"), לה עלול מטבעו האדם באשר הוא אדם, יהודי כגרמני. כך ציין בפתח שיחה שנשא בפני קהל של קווייקרים (זרם נוצרי אנטי-מסדי ומאמין בשוויון) גרמנים בשנת 1938 (את ההרצאה ערך ופרסם באנגלית ב-1943): "הכול עשויים להיות מודרכים באמצעות מילותיו של הבעש"ט: אם אדם חזה ברוע, הוא יכול לדעת כי רוע זה הופיע לפניו על מנת שהוא ילמד על אשמתו שלו וישבו בתשובה; שכן מה שהופיע לפניו קיים גם בתוכי" (*Moral Grandeur and Spiritual Audacity*, New York 1996, p.).

8 פ' ניטשה, המדע העליון, תרגם י' אלדר, תל אביב תשמ"ה, עמ' 274, 356-357.

אפלה ונמנע מטענת הרצח.⁹ בהתייחסות אחרת של השל ל"מות אלוהים" בתודעה המודרנית נראה כי הוא מסכים שלפחות ניסיון לרצח אכן אירע:

יש בתרבות המודרנית, עם כל הברכות שהביאה לעולם, מעין ניסיון לעשות נקמה באלוהים. אחרי שחטא האדם הראשון ואכל מעץ הדעת, נאמר: וישלחהו אלהים מגן עדן ועבד את האדמה אשר לוקח משם, ויגרש את האדם. מה עשה האדם? בנה לו גן עדן משלו והוא שולח ומגרש את האלוהים מן העולם.¹⁰

מה פשר האמירה "אלוהים מת"?¹¹ בתשתית החשיבה המודרנית, כפי שהתפתחה מזרמי העומק של החשיבה המערבית - ובייחוד מההבחנה הקטגוריאליסטית סובייקט-אובייקט - נמצאת תודעת היסוד של "האני במרכז". משמעה המיידי של תודעה זו, כפי שהיטיב לחדר ניטשה, אינו רק שאלוהים אינו רלוונטי אלא שהוא פשוט אינו נוכח, נעדר. שכן אם אין לאדם אלא מה שענינו רואות, רק מה שקטגוריות ההכרה שלו מאפשרות לו להשיג, הרי שאלוהים איננו אלא "מושג אנושי" ואינו זוכה עוד לקיום עצמי וראשוני. "אלוהים" שכזה איננו עוד "חי וקיים"; נקודת מבטו אבדה לחלוטין ומבטו הנוכח והדינמי חדל ללוות את הקיום האנושי. גם אם "אלוהים" ממשיך להופיע על שפתיו של האדם הדתי, "אלוהים" שכזה כבר איננו אל חי.¹²

"מות אלוהים" כעבור השל לא היה עניין דתי גרידא וכרוך היה מניה וביה באובדן ערכים כללי, שאפשר את הצלחת הנאציזם. כך כתב השל על מניעיו לכתיבת עבודת הדוקטורט שלו - "ההכרה הנבואית":

מה דחף אותי לחקור את הנביאים? באווירה האקדמית שבה ביליתי את שנות לימודיי... התשובות שהוצעו מנותקות היו מן הבעיות... אדישות לסיטואציה שבה טוב ורע נעשו לא-רלוונטיים, שבה הלך האדם ואיבד את רגישותו לקטסטרופה ומוכן היה יותר ויותר להשעיית עקרון האמת... ההכרה שהמטבעות המתאימים אינם ניתנים להשגה במסגרת השימוש המקובל - היא שדחפה אותי לחקור את מחשבת הנביאים... לנוכח הכשל הטרגי של התודעה המודרנית, חסרת היכולת למנוע את חורבנה שלה, התבהר לי כי הבעיה

- 9 פרפראזה למשל של ניטשה אפשר למצוא גם בספר שירת הנעורים של השל, דער שם המפורש: מענטש (יצא בתרגום לאנגלית: *The Ineffable Name of God: Man*, trans. M. M. Leifman, London & New York 2004; להלן: **השם המפורש: אדם**), בשירו 'הנשכח': "אדם, נשכח מכל - / כפנס דולק באוריים, / הם שכחו לכבותו..." (שם, עמ' 41). בשירו קורא השל את הסיטואציה שתיאר ניטשה ככזו המייתרת את קיום האדם דווקא.
- 10 "על יחרודו של הקיום היהודי", מולד - ירחון מדיני וספרותי, טו, 108-107 (1957), עמ' 242, וכן ראו *Man is Not Alone: A Philosophy of Religion*, New York 1951 (להלן: **האדם אינו לבדו**), פרק 16.
- 11 על משמעות "מות אלוהים" בתודעה המודרנית ראו א' שגיא, **אתגר השיבה אל המסורת**, תל אביב תשס"ג (להלן: **שגיא, אתגר השיבה**), עמ' 27-28. לביקורת התופעה ראו א' ברקוביץ, **אמונה לאחר השואה**, תרגם א' מלצר, ירושלים תשס"ו.
- 12 ראו ש' פכטר, "אל תקרי חרות אלא חירות" - תפיסת התורה כציווי וכטבע', **מעליות**, יט (תשנ"ז), עמ' 205-216, הטוען כי בעידן המודרני גם תודעה "דתית" היא תודעה חילונית: "המאפיין את הלך המחשבה במאות האחרונות הוא מרכזיותו ההולכת וגוברת של האדם, מקום שפעם היה שמור לאלוהים. מעתה האדם יוצר את תמונת עולמו וערכיו והכל חג סביב זכויותיו ומימוש העצמי. באווירה שכזו אלוהים אינו ממלא מקום מרכזי בחיי האדם, אף אם הלה מקיים את מצוות הדת. במילים אחרות, תודעתו של האדם המודרני - ואדם זה יכול להיות גם אדם דתי - היא חילונית" (עמ' 205-206).

הפילוסופית המשמעותית ביותר של המאה העשרים היא מציאת מערכת חדשה של הנחות עומק... גילוי דרך אחרת של חשיבה.¹³

אף שהשל ראה בתודעה המודרנית את הפתח שדרכו הופיעה השואה,¹⁴ הוא לא ביקר את התודעה המודרנית כעומד מבחוץ. בצעירותו הוא עצמו עזב את חצר החסידות הצרה ופסע אל עבר העולם המודרני הרחב; אף בכגרותו עיקר מעייניו נתונים היו להצלת העולם המודרני מעצמו. גם בעניין זה הזדהה השל עם אברהם אבינו, ההולך מארצו וממולדתו האילית (ובה בעת גם מבית אביו) כדי להורות את דרך ה' לעולם כולו:

כבן-חורין מוכרח היהודי לקבל על עצמו אחריות עצומה. הדבר הראשון שנאמר ליהודי הוא: אינך יכול להרשות לעצמך ללכת עם הזרם; רתום עצמך, קבל עליך עול מלכות שמים... אברהם פתח במרד כנגד אביו ואלילי זמנו. ייחודו העמוק לא התגלה בהיותו לויאלי וקונפורמיסט, אלא בעומדו מן-העבר-האחר וביוזמתו. הוא זכה לאהבתו של ה' לא מכוח עבודת-האל של אבותיו אלא מפני שהוא לימד את בניו "ושמרו דרך ה' לעשות צדקה ומשפט" (בראשית יח, יט).¹⁵

השל הכיר היטב את התודעה המודרנית, על מעלותיה ומגרעותיה, ודומה כי אף חווה אותה במלוא עוזה, עד כדי משבר זהות. כך גם סיפר על ימי נעוריו כסטודנט בברלין:

באותם חודשים בברלין עברתי רגעים של מרה שחורה. חשתי בדידות גדולה עם בעיותי וחרדותי. הלכתי לבדי בערבים ברחובותיה הנהררים של ברלין. התפעלתי מן הסולידיות של הארכיטקטורה שלה, מן הדחף הכובש והעוצמה של הציוויליזציה הדינמית. היו שם קונצרטנים, הצגות תאטרון והרצאות של חוקרים מפורסמים על אודות התאוריות והתגליות החדשות ביותר, והרהרתי בלבי אם ללכת לראות את מחזהו החדש של מקס ריינהרט או ללכת לשמוע הרצאה על אודות תורת היחסות.

לפתע פתאום הבחנתי כי השמש שקעה, הערב ירד.

מאימתי קורין את שמע בערבית?

שכחתי את אלוהים - שכחתי את מעמד הר סיני - שכחתי כי השקיעה אמורה להעסיק אותי - שמשמיתי היא "לתקן עולם במלכות שדי". אז החילתי לומר את מילותיה של תפילת ערבית:

ברוך אתה ה', אלוהינו מלך העולם, אשר בדברו מעריב ערבים...¹⁶

מן הפסקה הראשונה ניכרת שייכותו התרבותית של השל באותם הימים; הפסקה השנייה, במובנים רבים, היא אבן-הפינה הביוגרפית של הגותו. בניגוד לרושם ראשוני שעשוי להיווצר, פסקה זו אינה מתארת רגע של הארה, של הופעת אלוהים, אלא

13 *The Prophets, Perennial Classics, New York 2001, p. xxvii* (להלן: הנביאים).

14 כך אף טען בהמשך הרצאתו בפני הקווייקרים, וראו *הוד מוסרי*, עמ' 210-212.

15 *The Insecurity of Freedom, New York 1966, pp. 13-14* (להלן: אי-ביטחונה), וכן ראו שם, עמ' 67. בה בעת, כמובן, ביקר השל את הדעות הקדומות ואת השיפוטיות כלפי החסידות, וראו, למשל, שם, עמ' 241.

16 *Man's Quest for God: Studies in Prayer and Symbolism, New York 1954, p.96*

בדיוק להפך. אמנם הצעיר המסנוור כולו מנאורותיה של התרבות המערבית נושא לרגע את עיניו מעל אופקיה של הציוויליזציה העירונית ומבחיץ בשקיעת השמש, במרום, בעובדת קיומה של הבריאה מעבר למבני התרבות האנושית. זאת ועוד, נשיאת עיניים זו אף מזכירה לו את יראתה' – מאימתי קורין את שמע בערבית.¹⁷ ואולם, היזכרות זו יותר משהיא מנכיחה את אלוהים, מעוררת היא את תשומת לבו של השל לעובדה כי אלוהים אינו נוכח בחייו. "שכחתי את אלוהים" – בהשל הצעיר מכה ההבנה שבעצם איבר את דרכו, שקיומו בעולם המודרני שכוּח־אל.

ועם כל זאת הדליק השל פנס והאיר לאפלה שכיסתה על אלוהים. במקומות בולטים בהגותו חלק השל בחריפות על הגישה הרווחת בהגות הדתית-מודרנית שקיבלה את ריחוקו של אלוהים כעובדה סופית והסתפקה במציאת מזור לאדם הדתי באמצעות תחליפים. כך, למשל, אף שחלקים ניכרים מהגותו הבשלה מוקדשים להצגת חוויית הדתיות היהודית, לנתיוח תודעת הפליאה והמסתורין, השל אינו מסתפק בכך ומבקש להתעלות מן הדתיות כחוויה לכדי מענה ממשי לפני אל חי וקיים.¹⁸ ואמנם, גם בכך חש הזדהות עם אברהם אבינו, החר באמצעות פנסו אחר אורו של אל חי:

כל שהיה ביכולתו של אברהם להשיג בכוחו היו הפליאה וההשתוממות; הידע שיש אל חי ניתן לו מאת אלוהים. אין תחליף לאמונה, אין אלטרנטיבה לנבואה, ואין ממלא מקום למסורת... עלינו להבין שאמונתנו אינה רק מושא-אכפתיות שלנו, אלא גם שלו; שיותר משחשוב רצוננו להיות משוכנעים באמונתנו, חשוב רצונו של אלוהים בכך... לאורם המלאכותי של הגאווה ושל הסיפוק העצמי לעולם לא נוכל לראות את הודו. רק באורו נראה אור.¹⁹

אמונה אינה התכוונות אנושית, הכרעה רצונית, היסק שכלי, סערה רגשית, או דמיון מודרך. אמונה היא מענה ותשובה לפנייתו של אל חי, חריגה דיאלוגית מצרות אופקיו של הסובייקט האנושי כלפי נקודת מבטו של ה"סובייקט המוחלט". אלוהים מבקש את האדם – כך קרא השל לספרו הפילוסופי הגדול, ובכך ראה את תורף הגותו. השל שב והביע את תכלית הגותו, את המעבר מתודעת הפליאה לעמידה לפני אל חי, באמצעות מדרש על אברהם אבינו, ולמרבה ההפתעה שוב ציטט את מדרש "בירה דולקת" – אך הפעם בתרגום שונה:

כיצד הגיע אברהם לוודאותו כי קיים אלוהים שאכפת לו מן העולם? לדעת חז"ל, אברהם "נמשל לאדם שהיה משוטט ממקום למקום, ולפתע ראה ארמון מלא אור. 'האם ייתכן כי אין מי שאכפת לו מן הארמון?' התפלא האדם. עד שהביט בו בעל הארמון ואמר: 'אני הוא בעל הארמון'. בדומה לכך, התפלא אברהם אבינו, 'האם יעלה על הדעת כי העולם בלא מורה דרך?' הבחיץ בו הקדוש ברוך הוא ואמר: 'אני הוא מורה הדרך, ארון העולם'. מתוך פליאה – כך החל אברהם לבקש את אלוהים.²⁰

17 כך דורש השל פסקה זו בעקבות רבי לוי יצחק מברדיצ'ב, בהמשך דבריו, שם, עמ' 98.
 18 ראו איכה?, פרק ג.
 19 אלוהים מבקש, עמ' 121-122.
 20 אלוהים מבקש, עמ' 88.

תרגום המדרש הידוע על אודות אברהם אבינו משובץ פעם נוספת באלוהים מבקש את האדם, אך הפעם מילותיו שונות ומשמעותו שונה. עתה לא הכרת היעדרו של אלוהים מן העולם היא המבוא להתגלותו, אלא דווקא תחושת הפליאה נוכח עולם המאיר במסתורין אלוהי היא שמקרכת את הפתעת התגלותו הישירה של אלוהים. תודעת הפליאה אינה תחליף לאלוהים, אלא שאלת מבוא להיתכנות התגלותו (ושוב, המשפט שמוסיף השל לאחר ציטוט המדרש נותר בשלב הפליאה ואינו טוען להתגלות). בקריאה ראשונה עומד הקורא ומשתומם: כיצד (אם בכלל) מתיישבים שני תרגומים כה שונים של מדרש "בירה דולקת"? האם העולם בווער או מאיר? האם בעל הארמון הוא המאיר את העולם או שהמלך מהלך במבואות האפלים? מי הוא אברהם יהושע השל ומהו פשר הגותו?

ב. חסידות נעוריו בבסיס הגותו של השל

אף השל הכיר במתח זה בהגותו, ואת ספרו האחרון על הרבי מקוצק, שאותו מסר לרפוס ימים ספורים לפני מותו, פתח בהקדמה אוטוביוגרפית המזהה את שורשיו של מתח זה במחלוקת פנים-חסידית שממנה הושפע.

השל נולד לאביו, רבי משה מרדכי השל, אדמו"ר רוז'ין,²¹ ונקרא על שם סבא רבא של סבו, האוהב ישראל מאפטא. זמן מועט לפני יום הולדתו העשירי נפטר אביו, והוא עבר לחזקת דודו,²² וזה מינה לו מלמד קוצקאי. המעבר מהשפעת חסידות רוז'ין, שבה ראה השל את ממשיכת דרכו של הבעש"ט, להשפעת רוחו של הרבי מקוצק ועזעה את השל הצעיר. מה בין דרכו של הבעש"ט שנשם בילדותו לדרכו של הקוצקר שטלטלה את נערותו? תחת הכותרת "מדוע אני מוכרח לכתוב ספר זה?" הסביר השל:²³

שנים לאחר מכן הכרתי בכך, שבהיותי מודרך הן על ידי הבעש"ט והן על ידי הקוצקר, הרשיתי לשני כוחות לנהל מאבק בתוכי... באופן מוזר ביותר, גיליתי כי נשמתי מרגישה בבית עם הבעש"ט, אך מונעת על ידי הקוצקר... הבעש"ט לימדני על מכרות משמעות בלתי-נדלים; מהקוצקר למדתי להבחין בהרי אבסורד עצומים הניצבים על הדרך. האחד לימדני שיר. האחר - שתיקה.

21 סבו של השל נפטר בגיל צעיר, וסכתו לאה רחל, נכדתו של ר' ישראל מרוז'ין, נישאה מחדש לדודה, רבי רוד משה מטשורטקוב, בנו החמישי של רבי ישראל מרוז'ין. אביו של השל גדל אפוא (מגיל שמונה) בבית אדמו"ר רוז'ין, שהיה לאביו הרוחני, ובשליחותו הלך להקים חצר רוז'ינאית בוורשה, שהייתה מרכז של החסידות השונה לחלוטין שהתפתחה בפולין. להכרת דרכה הייחודית של חסידות רוז'ין - כפי שהתפתחה בדורו של השל - ראו ' ברנדס, במלכות הקדושה: ביקור בהיכלו של האדמו"ר מהוסיאטין - אדמו"ר ציוני בתל אביב, אלון שבות תשס"ו.

22 אחי אמו של השל, רבי אלטר פרלוב, היה חברו הקרוב של הרבי מגור. על דמותו ראו S. H. Dresner, 'The Contribution of Abraham Joshua Heschel', *Judaism*, 32, 1 (1983), p.62-63.

23 הספר פרסם השל מאמרים אחדים על מעגל תלמידי הבעש"ט ואף עמל על הקמתו של ארכיון לכתבי-יד חסידיים. מהלך הקמת הארכיון זכה לסיוע מצדם של אדמו"רים חשובים בניו יורק (רובם קרובי משפחתו של השל) שחתמו על מודעת תמיכה במאמציו של "הרב החסיד". לשם כתיבת הספר אף זכה השל במלגת גוגנהיים (ב'1954). ואולם, למרבה הצער, בשרפת הענק שאירעה בספריית ה' JIS ב'1966 נשרפו רבים מכתבי-היד שנועדו להשלמת הפרויקט, והשל, בדמעות זולגות מעיניו, אמר לתלמידיו ארתור גרין כי "זהו סופו של ספרי על הבעש"ט".

האחד הזכיר לי שיכול להיות גן-עדן על הארץ, האחר הכה בי עם גילוי של גיהנום במקומות שנדמו שמימיים ביותר בעולמנו. הבעש"ט הפך שעות חשכה לזוהרות; הקוצקר הקל על אומללות ושממה באמצעות התראה מראש, באמצעות תחושה מוקדמת. הקוצקר הגביל אותי, המעיט בערכן של גישות שהוקרתי. מהבעש"ט קיבלתי את מתנת הגמישות בהסתגלות למצבי סתירה... הבעש"ט נתן לי כנפיים; הקוצקר כבל אותי בשלשלאות. מעולם לא היה לי האומץ לשבור את השלשלאות ולהתמלא שמחה, בהיותי מודע לחולשותיי. לבעש"ט אני חייב את יכולתי להיות כשיכור, לקוצקר - את ברכותיה של נפש שפלה...²⁴

ואמנם, לקראת סופו של ספרו האחרון נפתר פשר הכפל של פירושי מדרש "בירה דולקת", כאשר השל מציין במפורש כי הקוצקר התייחס פעמים רבות למדרש זה ופירשו כ"ארמון בלהבות"²⁵ ואף מרחיב ומסביר את כפל הפירושים האפשריים (אף שהוא נמנע מיצירת הזיקה המתבקשת לבעש"ט).²⁶

ואם כן, שני פניו של אברהם אבינו הם שני פניו של המתח הפנימי שליווה את אברהם יהושע השל מאז ימי נעוריו. סודו של הבעש"ט בהבאת אלוהים עצמו לעולם;²⁷ כוחו של הקוצקר בחשיפת האלילים שיוצר האדם. שניהם מבקשים להביא את אלוהים לעולם - הבעש"ט בדרך חיובית הרואה פעולות אלוהים בכל; הקוצקר באמצעות שלילת השלכות כזביו של הדמיון האנושי.²⁸

הבעש"ט מזכיר לנו שוב ושוב כמה קרוב אלוהים לאדם ולכל היצורים. רב מנדל שב ומזכיר לנו כמה מנוכר וזר האדם לאמת, לאלוהים. הבעש"ט חושף לפנינו את נוכחות אלוהים, את בורא היקום בעולם; הוא מקרב את השמים אל האדם. אך לשם מה, אומר רב מנדל, בשעה ששחיתות האדם מסרבת ביוהרה לאלוהי... כאשר נשאל היכן שוכן אלוהים, ענה הבעש"ט: בכל מקום; הקוצקר השיב: היכן שנותנים לו להיכנס.²⁹

ואף על פי כן, כפל הפירושים לא נועד להביע סתירה בלתי פתירה, צמד פרספקטיבות שלא התגבש לפילוסופיה אחת. מתוך הסתירה והלבטים עלתה ונוצרה הגות בשלה ששילבה בין שני קוטבי המתח. כבר בספרו הפילוסופי הראשון - האדם אינו לבדו (1951) - הקדיש השל פרק לנושא של "אל מסתתר", ובו הציג את גישתו לשאלת היעדרו של אלוהים נוכח הרוע שבעולם, תוך שהוא משלב הפניות לבעש"ט ולקוצקר:

24 *A Passion for Truth*, New York 1973, pp. xiii-xv (להלן: **תשוקה לאמת**).
 25 **בלוהים מבקש**, פרק 10, הערה 7, השל מציין לפרשנים קודמים שנחלקו כך בפירוש המדרש, ואינו מונה עמם את הקוצקר.
 26 **תשוקה לאמת**, עמ' 272-273, וכן ראו שם, עמ' 15: "אור זהר במוז'בו", אש השתוללה בקוצק".
 27 ראו **הוד מוסרי**, עמ' 34-35: "יהודים רבים דיברו על אודות אלוהים, אך היה זה הבעש"ט שהביא את אלוהים לעם".
 28 בספרי איכה?, פרק ג, הראיתי כיצד איסוף רמזים שפירוש השל באלוהים מבקש את האדם חושף פרשנות ייחודית שלו לתורת התארים של המורה נבוכים, לכפילות לכאורה בין תורת תוארי השלילה לתורת תוארי הפעולה.
 29 **תשוקה לאמת**, עמ' 32-33.

רצונו של אלוהים להיות כאן, גלוי וקרוב; אך כאשר דלתות העולם נטרקו עליו, אמונו הופר, רצונו הומרה, הוא הסתלק, הותיר את האדם לעצמו. אלוהים לא הסתלק מבחירה שלו; הוא גורש. אלוהים בגלות... הנביאים לא שחו על אודות אל נסתר אלא על אודות אל מסתתר. הסתר פניו הוא תפקוד שלו ולא מהותו, אקט ולא מצב קבוע. כאשר העם נוטש אותו, מפר את הברית שכרת עמו, או אז אלוהים נוטש אותם ומסתיר פניו מהם. לא אלוהים הוא שמאפיל בעדו. האדם הוא שמסתיר אותו. הסתר פניו אינו ממהותו: "אֶכֶן אֵתָה אֵל מִסְתַּתֵּר אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל מוֹשִׁיעַ" (ישעיהו מה, טו). אלוהים מסתתר ולא אלוהים נסתר. אלוהים מצפה שיגלוהו, שנתיר לו להיכנס לחיינו... הבעש"ט לימדנו כי ריחוקו של אלוהים אינו אלא אשליה שניתן להפיגה באמצעות אמונתנו... יש זמנים שאין לפנינו אלא שוקת שכורה, שאין האמונה נושאת אלא זוועה. ועדיין, על אף הייסורים, על אף הפחד, לעולם איננו נכנעים לאימה מוחלטת... מעיינות נובעים במדברות הייאוש. זו היא הדרכת האמונה: "שֶׁכֶן אֶרֶץ [מתורגם: בעפר] וְרַעַה אֲמוּנָה" [ובהערה: הרבי מקוצק בפרפראזה לתהילים לו ג].³⁰

אכן, חש השל עצמו - בהשפעת הקוצקר ונוכח המורדנה והשוואה - אלוהים אינו נוכח עוד בעולם. בניגוד לרצונו של אלוהים בקרבה, גירש אותו האדם ואחר כך העלה את העולם באש. ואולם, סילוקו של אלוהים אינו נוגע במהותו - אינו רצה כפי שהציע ניטשה או טרנסצנדנטיות מרוחקת כמקובל בדתות - אלא - כפי שלמד השל מן הבעש"ט³¹ ומן הנביאים³² - פעולה זמנית³³ של אלוהים עצמו נוכח הניכור האנושי,

30 האדם אינו לבדו, עמ' 153-155. והשוו תשוקה לאמת, עמ' 18-23.
 31 אף שהשל רואה את עצמו כמי שהושפע מאוד מן הבעש"ט, הוא מודע להבדל שבין גישתו המיסטית של הבעש"ט ובין גישתו שלו שאינה מיסטית. פעמים רבות הכינוי "מיסטית" הורבק להגותו של השל בלא שהובהר מהי משמעותו של המונח. מבקריו נטו להשתמש במונח זה כדי לציין לאי-רציונליות של הגותו ולערפול האופף את כתיבתו, ואילו אוהדיו נטו להשתמש פעמים רבות במונח תוך שהם נמנעים מהגדרה ברורה יותר של פרשנותם. אם המונח "מיסט" מתקשר למונחים "אלוהות", "אניוירמיסטיקה", ו"סמליות" - הרי שמונחים אלו מופיעים בהגותו של השל כמעט תמיד בהקשרים שליליים. בהקשר זה יוצא דופן ספרו האחרון של השל תשוקה לאמת, שבו מופיע המונח "מיסט" פעמים מספר בהקשר פרשנותו של השל לגישת הבעש"ט (ראו, למשל, עמ' 75), אף שהוא מדגיש שהיא אינה פנתאיסטית (שם, עמ' 25 ו-31). בה בעת השל מדגיש כי בניגוד לבעש"ט גישתו של הקוצקר לא הייתה מיסטית (ראו, למשל, עמ' 26). השל מציין כי מחלוקת זו באה לידי ביטוי גם ברמת הנושאים והמונחים: "לחלוטין אין זכר בקוצק לתורתיו של הבעש"ט בכמה נושאים כה חשובים כגון 'אין ויש', 'המסתורין האלוהי (הצמצום)', 'כוח הפועל בנפעל', 'העלאת הניצוצות', 'העלאת מחשבות ורות', ו'המתקת הדינים בשורשים'" (שם, עמ' 79). ככלל, מסביר השל, הקוצקר לא ראה עצמו כיוורש של הבעש"ט אלא כסולל דרך חדשה, ולא מנה עצמו אלא כשביעי למגיד ממזריטש (שם, עמ' 16, וכן ראו שם, עמ' 80, על דרך קוצק כהפוכה מזו של חב"ד). מכל מקום, מכיוון שהשל ראה עצמו כמושפע משני צדדי המחלוקת, אין זה פשוט לראות בהגותו שלו מעין תרגום גרידא של אף אחת מהן.

32 והשוו הנביאים, עמ' 374 ואילך, הכוללים דיון שכותרתו "סוד הכעס באכפתיות".
 33 בספרו השבת (The Sabbath: Its Meaning for Modern Man, New York 1951) פיתח השל גישה ייחודית ל"זמן", ולפיה דווקא ברגע של "זמן" נפגשים אלוהים ואדם, הנצח והזמן. על פי המשמעות שקיבל הזמן בגישות רבות במסורת הפילוסופיה המערבית, קישור הזמן לאלוהים משמעו קישור האל לחומר, הגשמת האל. ואכן, ישנם הוגים דתיים-מודרניים שהציעו לראות את כל האמונה בהשגחת אלוהים בהיסטוריה כ"מצוות אמונה", אף על פי שאין זו אמת מציאותית; "אמת הלכתית" המכוננת את האופן שבו איש ההלכה מביט במציאות, אך לא כאמת ביחס למציאות עצמה (ראו א' גולדמן, מחקרים ועיונים - הגות יהודית בעבר ובהווה, ערכו ד' סטטמן וא' שגיאי, ירושלים תשנ"ו, עמ' 360-366). לעומתם, הציע השל משמעות אחרת של זמן, המתרחשת ברגע שבו מתגלה בורא עולם

או "גלות השכינה"³⁴. אלוהים ביקש את האדם - ביקש מפגש בוגר, הדדי ואינטימי, שותפות בגאולת העולם - אבל מכיוון שהאדם דחה את רצונו של אלוהים, הסתיר גם אלוהים את פניו במבואות האפלים. במהותו נותר אלוהים אל חי ואכפתי - "אל מושיע" - ואף שכעת הוא נעדר מן העולם - "אל מסתתר" - הסתר פניו רווי האכזבה מביע אכפתיות מהותית זו.

בדומה לבעש"ט מצפה גם השל לאלוהים חי ואכפתי, בדומה לקוצקר הוא מודע בחריפות לכך כי עדיין אלוהים נעדר בשל התודעה המודרנית; בדומה לבעש"ט הוא רואה את העדר אלוהים כפעולה שלו ולא כמהותו; בדומה לקוצקר הוא מחדר את היעדרותו של אלוהים כדי להביא להתגלותו. יש לראות בעיניים פקוחות את המבואות האפלים, לדעת כי אין לך אלא אור קטן של פנס, אך להאיר בעזרתו ולצפות לאורו של אלוהים.

זהו האתגר הכבד שהניע את חייו של השל - להאיר למבואות האפלים ולהשיב את אורו של אל חי. בכל הפינות שפנה השל בחייו ביקש לשוב ולעמוד לפני אל חי: בהגותו ביקש להזמין את קוראיו למפגש עם אל חי, להצביע על הרלוונטיות של הקיום התנ"כי, לטהר את מבטו של האל החי מסיגים שדבקו בו, להבהיר את משמעותה של ההתגלות, ולהביא לתחיית המעשה הדתי כמעשה של ייחוד ואכפתיות; במחקריו ובפרשנותו ביקש לחשוף את נוכחותו של האל החי במגוון מקורותיה של המסורת היהודית, כמו גם את הביקורת על אודות היעדרותו;³⁵ אף בפועלו החברתי והבין-דתי

חש כי הוא נענה לבקשתו של אל חי ומיישם את האכפתיות של אלוהים לאדם.

**הצבעתו של השל על
התגלותו של אלוהים, כמו
גם על היעדרו, מחדדת
את העובדה כי אלוהים
חיים לא היה בעבורו מושג
פונדמנטליסטי, אלא דווקא
להפך - אישיות חיה, אישית
ולא־אנושית**

הצבעתו של השל על התגלותו של אלוהים, כמו גם על היעדרו, מחדדת את העובדה כי אלוהים חיים לא היה בעבורו מושג פונדמנטליסטי, אלא דווקא להפך - אישיות חיה, אישית ולא־אנושית, החורגת מן המונחים "דת", "חוויה" או "הלכה". אלוהים עצמו מתגלה וקורא להתחדשות הקיום הדתי והאנושי, להליכת האדם בדרכיו - לתחיית התודעה הדתית. אלוהים אינו "מושג דתי" אלא אל מבקש, חי; אף שכעת הוא נעדר, אלוהים

אינו מרוחק ועסוק בעצמו, אלא אל אכפתי, המבקש את האדם באשר הוא שם, ויוצא לקראת ישראל כחתן לקראת כלתו.³⁶

לאדם. ברגע כזה הזמן איננו עוד תופעת לוואי של המרחב, אלא להפך - היקום עצמו מופיע כנברא בזמן, כבריאה מתמדת, כהתגלות של אלוהים לאדם. להרחבה ראו איפה?, עמ' 103-108.

34 רעיון "גלות השכינה" התפתח במיוחד במחשבת חז"ל, והשל בספרו תורה מן השמים באספקלריה של הדורות (כרך א, לונדון וניו יורק תשכ"ב; כרך ב, לונדון וניו יורק תשכ"ה; כרך ג, ניו יורק וירושלים תשנ"ה; להלן: תורה מן השמים) ייחד לכך דיונים ארוכים ואף הראה את מקורו של הרעיון בבית מדרשו של רבי עקיבא. כמוכן, רעיון זה פותח ביותר בקבלה ובחסידות, ולענייננו, ראו תשוקה לאמת, עמ' 32: "עבור הבעש"ט המודעות לגלות השכינה בין בני האדם היתה למקור של חדרה מתמדת, של צער עמוק. בניגוד לכך, המחשבה על אלוהים בגלות לא נמצאה באמירותיו של הקוצקר...".

35 והשוו, למשל, תורה מן השמים, א, עמ' xliv-xlvi.

36 על משמעות ההתגלות, המסורת ובחירת עם ישראל בהגותו של השל ראו איפה?, פרק ה.

הגותו של השל ייחודית ביותר. היא מכירה עמוקות בהעדר אלוהים מחיינו כאנשים מודרניים, ואף רואה זאת כעובדה הכרוכה בפעולה של אלוהים עצמו, וממילא ככזו המציבה סימן שאלה נוקב (ואלוהי) כלפי הקיום הדתי בזמננו. בה בעת מסרבת הגות זו להסתפק במציאת תחליפים דתיים להיעדרו של אלוהים – לא ההלכה ולא הרב, לא תרבות דתית ולא חוויה דתית, יוכלו למלא את החלל שנוצר. הגות זו מבקשת לכונן מחדש את האמון שהופר בין האל החי לאדם החי, והותיר את שניהם בניכור ממית. אין זו הגות של "תמימות שנייה"³⁷, כמו שזו הגות המבקשת הופעה מחודשת של התמימות הראשונה, של אמון האמונה.³⁸

ועם זאת, דומה כי בספרו האחרון, שהתפרסם רק לאחר מותו, ביטא השל את גישתו בחריפות יתרה המחדרת עוד יותר את ייחודיות הגותו. אם ביצירותיו המרכזיות עובד "מות אלוהים" לכדי "היעדרו באפלה" או "גלות השכינה"³⁹, הרי שבספרו האחרון קיבל משמעות נוקבת יותר.

ג. המסה 'הקוצקר ואיוב' בספר תשוקה לאמת – קריאה צמודה

תשוקה לאמת שייך לז'אנר הכתיבה הפרשני-אישיותי המאפיין את הספרים הגדולים שפרסם השל בעשור האחרון לחייו.⁴⁰ חלקו הראשון של הספר מפגיש את הקורא עם שני מוריו הגדולים של השל: הבעש"ט והקוצקר. לשם יצירת מפגש זה, השל אינו מרבה בפירוט ביוגרפי-היסטורי או בניתוח תורות חסידיות, אלא מפרט את קטגוריות

37 שלא כהגדרתה על פי מ' רוזנק, צריך עיון: מסורת ומודרנה בחינוך היהודי בזמננו, ירושלים תשס"ג, עמ' 116-119.

38 ראו איכה?, עמ' 221-223.

39 אמנם כבר בסוף פרק 16 של האדם אינו לבדו ניתן למצוא נימה חריפה יותר כאשר השל מצטט את כל פרק מר בתהלים, המקצין לקראת סופו לאמירה "עוֹרָה לְמָה תִּישָׁן אֲדֹנָי הַקִּיצָה אֶל תִּזְנַח לַצֶּחַח". ניסוחים קיצוניים ל"מות אלוהים" אפשר למצוא גם בשירת הניעורים של השל. כך, למשל, כותב השל בשירו 'התאבדות' (משנת 1933): "כוכב של בין-השמשות נדלק / שני קרניה העכורות של פתיליית גז, / כעין נרות השעווה הניצבים על ראשי הגופות. // לילה, שא דברך! של מי הקינה, של מי התוגות / שהרוח שורקת לאוזנו, / להפריע את מנוחתנו, לנקוב את לבנו? // לרגליו של סולם המדרגות האפל, היכנשהו ברחבי החצר / הם אוספים את השאריות העקובות מרם / את שייריה של ההתאבדות... // ובאוויר, ללא הפסק, נשמעת / זעקתו האחרונה: / 'לא אסלח לכם על סבלי!' // כולנו עבדנו שכוה אלוהים / אך לעתים, מכל חלון, כאילו מן הגרדום, / באה הזעקה המרטיטה, המעוררת, התובעת: / 'לא אחרל מלהושיט / אלפי ידיים מתחננות אליכם... / אתם, המיליונים, מדוע אינכם עוזרים?' (השם המפורש: אדם, עמ' 37). וכן ראו שם בשורות הסיום של שירו 'מיליוני עיניים, כבויות': "יש לי אחריות כלפיך גם אני, / ותביעה כלפיך: הרגש! / כמונו, כמוני. / שאם לא כן, אשוטט לכל עבר ואצרח / שאלוהים שכח את לבו אצלי..." (שם, עמ' 41).

40 אף שהשל ראה את עצמו כפילוסוף, כפי שמציינות כותרות המשנה של שתי יצירותיו החשובות, רפרוף קל בארבעת הספרים הגדולים שחיבר בעשר שנותיו האחרונות מגלה עובדה מפתיעה – יצירות גדולות אלו מתייחסות כולן למקורות קודמים מובחנים, וליתר דיוק – לאישים היסטוריים. בעבודת הדוקטורט שלי – 'גישתו הפרשנית של אברהם יהושע השל' – אבקש להראות כי גישה זו אינה חותרת לתיאור היסטורי גרידא של דמות, אך גם אינה מסתפקת בהצבת ארכיטיפ, או בשימוש בדמות כאמצעי רעיוני. פרשנותו של השל מבקשת להיחשף לנקודת מבטה הרוחנית של הדמות ההיסטורית, לפגוש את הדמות מבעד למגוון אמירותיה, לקיים "דיאלוג של מענה" עם "בעל השמועה העומד לנגד עיניו".

המחשבה ואופני החיים של שני הצדיקים המנוגדים ומעמיד את קורא ספרו לפני שתי נקודות המבט. חלקו השני והעיקרי של הספר מוקדש להשוואה בין נקודת מבטו של הקוצקר לזו של סרן קירקגור. רובו הגדול של חלק זה מצביע על קרבה עמוקה בין שני ההוגים ברמת "תאולוגיית-עומק"⁴¹, אך בסופו הוא מחדד את ההבדלים הקיימים ביניהם ברמה התאולוגית. לאחר שני חלקים אלו מוסיף השל פרק שונה - 'הקוצקר ואיוב'.

אל חדרו הסגור של הקוצקר, הנאבק באלוהים בשם אלוהים

כבר בשער הפרק 'הקוצקר ואיוב' מוסיף השל הערת שוליים המבהירה את אופי השונה:

פרק זה אינו הצגה של השקפות הקוצקר, אלא, ליתר דיוק, מסה על בעיית אמונה מרכזית הפוסעת בעקבות אמירותיו.⁴²

כלומר, פרק זה שונה מאופיו הפרשני-אישיותי של שאר הספר, ואף שהוא מושפע מדרכו של הקוצקר, הוא נכתב כהגות ולא כפרשנות. שורות הפתיחה של הפרק מבהירות מדוע הוא עדיין שייך לספר פרשני על הקוצקר, אך בה בעת מדוע יש כאן הגות יותר מאשר פרשנות:

מה היו הבעיות שהטרידו את הקוצקר במשך עשרים שנותיו האחרונות, שבמהלכן שהה בבידוד? לא ניתן לשער תשובה ודאית לכך. מתוך אמירותיו באירועים הספורים שבהם עזב את תאו, נוכל רק לנחש שהוא היה מיוסר מן התעלומה הנוכחית-תמיד: למה אלוהים מאפשר רוע בעולם?⁴³

בעשרים שנותיו האחרונות בחר הקוצקר להסתגר בחדרו, לנטוש את תפקידו כאדמו"ר ולהתנתק מחסידיו.⁴⁴ ספר היסטורי על הקוצקר יתמקד בגורמי התבודדות זו ובהשפעותיה ויימנע מלהיכנס למתרחש בחדר הסגור, אך ספר פרשני-אישיותי המבקש להפגיש את קוראיו עם הקוצקר אינו יכול להימנע מכך וניצב בפני פרדוקס. מחד גיסא, הלא אף בהיותו סגור בחדרו, חי שם הרבי מקוצק, ואף אם גבלו חייו בשיגעון הם מזמינים פרשנות אישיותית. מאידך גיסא, מכיוון שהקוצקר בחר להתבודד ולהסתגר, כיצד ניתן להיפגש עמו? לפיכך, אין כאן אלא מסה - הבנויה על אמצעי ספרותי חריף - שבה מבקש השל ללכת בעקבות הקוצקר אל תוך חדרו הסגור, לעמוד לפני מבטו, שאינו מביט עוד בפני אדם.

41 "תאולוגיית-עומק" הוא אחד ממונחי היסוד בהגותו של השל. וראו אלוהים מבקש, עמ' 7: "נושא התאולוגיה הוא התוכן שבו משוכנע המאמין. נושאו של מחקר זה הוא אקט השכנוע של המאמין. מטרתו לבחון את עומק האמונה, את המצע שמתוכו צומח השכנוע. את המתודה שמשמשת בו אפשר לכנות תאולוגיית-עומק". להבנת משמעות המונח ראו גם במאמרו של השל 'תאולוגיית-עומק', שנדפס בספרו אייביטשונה, וכן איכה?, פרק ב.

42 תשוקה לאמת, עמ' 261.

43 שם, עמ' 263.

44 בספרו קאצק: אין געראנגל פאר אמתדיקייט, תל אביב תשל"ג, פרק 16, טוען השל כנגד אמיתות ההיסטורית של אירוע כיבוי נרות השבת שיוחס לרבי'ה מקוצק ונועד להסביר את פשר "כליאתו", וכן ראו תשוקה לאמת, עמ' 155. לסקירת מקורותיה של אגדה זו בכלל, וחלקו של השל בדחייתה בפרט, ראו M. M. Fairstein, 'The Friday Night Incident in Kotsk: History of a Legend', *Journal of Jewish Studies*, 34, 2 (1983), pp. 179-189.

כבר במהלך עיקרו הפרשני של הספר נדרש השל לשאלת התבודדותו של הקוצקר, ואף אז, מלבד טענתו על מאיסתו של הקוצקר בהמון חסידיו כגורם לבחירה בבידוד,⁴⁵ העלה השערות אחדות על תכליתה של ההתבודדות,⁴⁶ וסיים בקצרה בבחירת האחרונה שבהן:

ההיפותזה שלי היא שהתבודדות זו היוותה היסט של חזיתות מלחמתו, מעריכת הקרב כנגד האדם לעימות עם אלוהים.⁴⁷

מילים ספורות אלו ברמת ההשערה הפרשנית, היו בסיס למסה ההגותית שחותמת את הספר. אף שלאורך כל הספר הפגיש השל את קוראיו עם ביקורתו של הקוצקר כלפי האדם בשם אלוהים, עתה מבקש הוא להפגיש אותם עם ביקורתו של הקוצקר כלפי אלוהים - ואף זאת - בשם אלוהים.⁴⁸

האם רק את האדם יש להאשים? הקוצקר העביר את שבט ביקורתו על חבריו לאנושות. אך האם העברת שבט זו עצמה אינה מכוונת תוכחה כלפי בוראם?... בפרטיותו, מעבר לטווח הראייה של תלמידיו, בבדידותו הלוהטת, הוא היה מעורב בקרב נוסף, קרב עם אלוהים, קרב למענו של אלוהים.⁴⁹

בתחילת ספרו חידד השל את גישתו של הקוצקר באמצעות מדרש חז"ל התולה את בריאת האדם בניצחון החסד על האמת. כדי לברוא את האדם הכריע אלוהים בוויכוח בין השניים - והשליך את האמת לארץ. השל הסביר כי בניגוד לבעש"ט, שהמשיך את מהלך הבריאה בחסד, ביקש הקוצקר להיאבק בשקר האנושי:

הקוצקר ידע כי האמת שוכבת קבורה, נחנקת בקבר, אך היא נותרה בחיים. האמת רוצה לצאת לאור, אך האדם אינו מאפשר את הופעתה.⁵⁰

45 תשוקה לאמת, עמ' 231.

46 אחת מן ההשערות שהשל מעלה לפני שהוא בוחר באחרונה היא שהקוצקר חש בבדידותו של אלוהים רצה להזדהות עמה. הצעה זו עלתה גם בדיון קודם בספר, וראו שם, עמ' 213: "האם הוא חש שבעולם כה מנוון, אלוהים עצמו היה לברז? והאם עזיבתו את העולם אירעה מפני שהוא חשב כי משימתו היא להשתתף בבידודו של אלוהים?" והשוו לתחושתו של הרב סולובייצ'יק במסתו 'איש האמונה הבודד', 'איש האמונה, ירושלים תשנ"ב, עמ' 10: "מתוך בדידותי... גוברת בי התודעה - שאפשר לתארה על ידי פאראפרזה של דברי פלוטינוס על התפילה - כי העבודה הזאת לה מתחייב אנוכי, איש בודד וגלמוד, היא לרצון לפני ה' המצוי בבדידות אינסופית וקדושה". על אף קרבת הניסוחים, קיימת הבחנה מהותית ביניהם. אצל הקוצקר של השל נובעת בדידותו של אלוהים מטבעו של האדם, וקוראת לו לחרוג מאופיו ולעמוד לפני מבטו של אלוהים לקרבה משותפת, ואילו אצל הרב סולובייצ'יק בבדידותו של אלוהים נובעת ממהותו כאחר-מוחלט, והאידיאל האנושי הוא ללכת בדרכיה של בדידות זו.

47 תשוקה לאמת, עמ' 234.

48 על הנביא כמי שלעתים קורא תיגר על אלוהים בשם אלוהים ראו אלוהים מבקש, עמ' 213-215.

49 תשוקה לאמת, עמ' 264-266.

50 שם, עמ' 13. בהמשך דבריו (שם, עמ' 22) מראה השל כי לצד תחושתו של הקוצקר כי האמת חיה בקבר, הוא חש כי בני האדם מתים בחייהם: "אנו נחנקים מחוסר אותנטיות. כתוצאה מכך, אדם מת בעודו בחיים. מי יכול לדבר על תחיית המתים כאשר החיים עצמם נהיו למוות?... בגסותם וביהירותם נושאים בני האדם נאומים עזימצח... אך הם מתים, בעוד שהאמת, אף שהיא נקברה בקבר, חיה. לפעמים קול זועק ממעמקי האדמה, ומתי מעט יחידים מבודדים נאנחים ומתייפחים... על כל בני-אנוש להיאבק עם השאלה: האם אני חי בעולם של רוחות?... רבים מן האנשים המאכלסים את מה שנקרא 'העולם' אינם חיים באמת. מה שהנך רואה, אמר הקוצקר, הן רוחות... בכל מקום שיש מהומה, המון, אתה מוצא אותם... הם עושים עסקים והולכים לקונצרטים... אך לעולם אינם מכירים בכך שהם חיים בעולם של רוחות".

ואולם, במסת הסיום שלו מוסיף השל שאלה כלפי מעלה שעלתה בקוצקר בעקבות המדרש:

כל העולם רעד כאשר אלוהים קרא: "לא תשא את שם ה' אלהיך לשוא ובתרגום לאנגלית: [falsely] (שמות כ, ז). כיצד אפוא יכול היה אלוהים להשליך את האמת לארץ? הייתה זו שאלה נוראה, בייחוד עקב ההיתר שניתן לבני האדם לרקוד על קברה של האמת. מדוע קיבל האדם את תפקיד הריקוד השטני תוך מניעת קימתה של האמת לתחייה?⁵¹

בחדרו המבודד מגיעה אפוא תשוקת האמת של הקוצקר לשיאה ומופנית עתה גם כלפי מעלה. האמת והטוב כרוכים יחדיו, כשם שהשקר והרוע כרוכים זה בזה. ולכן, כשמו של הפרק, כך אף תוכנו מוליך את הקוצקר בעקבות איוב לא רק לדיון עקרוני בשקר אלא גם לעמידה נוכח אימי השואה.⁵²

עם זאת, להשל חשוב לציין גם שני הבדלים שייחדו את הקוצקר – שסלד מחיקויים – מקודמו. ההבדל הראשון נוגע לתכלית השאלה: איוב זעק נוכח גילויי הרוע בעולמו של אלוהים, אך הקוצקר מזהה כנגד השקר האלוהי שאפשר את הופעת הרוע. ההבדל השני נוגע לאופן הבעת השאלה: איוב ביטא זאת בספר שלם, ואילו הקוצקר זעק מקרבו, ואף זאת בחדרו הסגור.⁵³

הבעש"ט מצטרף לחדר הסגור

במפתיע, לאחר דיון ההשוואה בין איוב לקוצקר, מוסיף השל אמירה אקטואלית שלו, נועזת ביותר, החורגת מרמת הדיון שלפניה:

ניתן להמשיך את האנושות לכבלים האוסרים את ידיו של אלוהים. זעקת איוב של ימינו ראויה שתהא לשחרר את אלוהים מכבלינו.⁵⁴

51 שם, עמ' 280.
 52 בפרק הסיכום של הספר – 'הקוצקר כיום' – השל מציג את הרלוונטיות של הקוצקר לזמננו. בין מגוון "ההתייחסויות" של הקוצקר לאירועי זמננו בולטת התייחסותו לשואה, המופיעה לקראת סוף הספר (תשוקה לאמת, עמ' 321–323): "הקוצקר לא יכול היה לחזות את האסון שאירע לבני עמו במהלך השואה... ואף על פי כן, נראה כי הייתה לו מודעות חדה לסכנה הנוראה שברשעות האנושית. הוא אולי לא היה מנתח את טבעה הדינמי של הרדיפה, אך הוא היה מודע עמוקות לכך שבעולם של שקרים זוכה השטני לשלטון בלתי-מרוסן. לו הוא היה חי בשנות הארבעים, השואה לא הייתה מפתיעה את נשמתו... במאה התשע-עשרה הוא היה דמות נישאה, גלמוד בייסוריו ובהודו כאחד. ואולם, רוחו, טעמי ניגונו הם כאלו של עידן פוסט-אשוויץ".
 מעניין להשוות דברים אלו לדבריו של י' בן שלמה בספרו "שירת החיים" – פרקים במשנתו של הרב קוק, תל אביב 1996, עמ' 88, בנוגע לרלוונטיות של הרב קוק לאחר השואה: "תורה אופטימית כזאת מעוררת מחשבות קשות בלבנו היום: מה היה הרב קוק אומר על השמדת היהודים בדורנו? האם היה מוצא 'ניצוץ' חיובי אף בגילוי הקיצוני הזה של הרוע? אין לי תשובה לשאלה הזאת. הרב ידע שיש רע בעולם, הוא הכיר גם את ראשית הנאציזם, אבל לא היה יכול לדעת לאן זה יוביל. העמדה המטאפיזית שלו מחייבת אותו לומר שעקרון הטוב פועל גם כאן. שאם לא כן, עליו לשנות את כל התורה שלו מיסודה... אם אמנם היה עושה כך, או על אף הכל ממשיך להחזיק בשיטה הכוללת שלו – לא נוכל לדעת, כמובן".

53 השתיקה הרועמת, שלילת מילים רווית אמירה, אפיינה רבות מאמירותיו של הקוצקר. כך, למשל, מביא השל בשמו הסבר להדרכת ההלכה שלא לזעוק על רפואת חולה בשבת – שכן צרחה מושקתת חזקה מכל הבעה במילים (תשוקה לאמת, עמ' 281).

54 שם, עמ' 282.

המלך אסור ברהטים, שאינם אלא בריאת האדם על קברה של האמת. אך שלא כקוצקר בחדרו הסגור, המוחה כנגד כזב הבריאה, מוסיף עתה השל מעצמו וקורא לנו, בעקבות השואה, להתעלות על אנושיותנו שהתגלתה במלוא קלונה ולאפשר לאלוהים להיות אלוהים. אלוהים אמנם אסור בכבלים, אך עלינו מוטלת האחריות לשחררו, שכן נטייתנו השתלטנית היא היא כבילתו.

ואכן, מיד לאחר משפטיו הנועזים, מוסיף השל ומצטט פירוש של הבעש"ט (המוכנס אף הוא לפתע לחדרו הסגור של הקוצקר!) לאגדה המפורסמת על אודות משה רבנו החוזה בהוצאה להורג של רבי עקיבא. האגדה מספרת כי משה שאל "זו תורה וזה שכרה?!", אך אלוהים השיב לו: "שתוק! כך עלה במחשבה לפניי!". בדרך

כלל נתפרשה תשובתו של אלוהים כדחיית כל ניסיון אנושי לתאודיצייה, כהבנה שעל האדם לשתוק נוכח הסתר פניו של אלוהים. ואולם, לבעש"ט קריאה אחרת: "שתוק! כך הוא (רבי עקיבא) עלה במחשבה לפניי". כלומר, כאשר אדם מוסר את נפשו, באהבת אלוהים, אלוהים יכול להעלותו מן האגוצנטריות האנושית לרמת המחשבה שלו, לראיית העולם מנקודת מבטו של אלוהים.⁵⁵

המסה אפוא הולכת ומחריפה. השל ממשיך וטוען כי הקוצקר עצמו התנגד לראיית השתיקה כמענה המוחלט, וביקש להמיר את השתיקה בשיר. הסברו של השל למהותה של המרה זו מתעלה כאן הוא עצמו לכרי שירה, החוגגת את ניגוניה של החסידות:

הניגון החסידי... חגג את נישואי ישראל לאלוהים. חייב אדם לשמח חתן וכלה; זאת ועוד, מתבקש כי יביא מתנה. אך איזה סוג של מתנה יתאים? - שיר, שכן החיים היו שיר... לא ניתן להביע במילים תשובות למבוכה המוחלטת. המענה קל יותר באמצעות שיר... שירה משמעה העלאת עצמך מעל לכל המילים והרעיונות לממלכת המחשבה הטהורה. "כך עלה רבי עקיבא במחשבה". אדם אינו יכול לשיר שירת אמת באמצעות חזרה על ניגון ישן. "אלוהים אוהב מקוריות", אמר רב מנדל; על האדם לשיר שיר חדש בכל עת.⁵⁶

השל שזור כאן את פירושו של הבעש"ט לשתיקה שנדרשה משה רבנו עם דרישתו של הקוצקר להתחדשות. שירה חדשה היא שירה שהמירה שתיקה; שירה שמילותיה - אם בכלל נוספות הן על הניגון - מבקשות להביע את המחשבה הטהורה שהתגלתה בשתיקה, בשתיקת האני מראשוניותו בעומדו לפני מבטו הבורא של אלוהים.

האם בשירת השתיקה המתחדשת תמיד נמצא אפוא פתרון לבעיה? האם כה בקלות מחליץ הבעש"ט את השל מחדרו הסגור של הקוצקר? מילותיו הבאות של השל מבהירות שאין כאן פתרון קסם, אף לא חזרה טריוויאלית לדרכו של הבעש"ט. השל מוסיף ומצטט את מילותיו האחרונות של רבי חנוך מאלכסנדר, תלמידו של הקוצקר, שנפרד

55 שם, עמ' 282-283. פירוש של השל עצמו לאגדה זו, דומה אך שונה משל הבעש"ט, מופיע באלוהים מבקש, עמ' 57. לביאור דבריו שם ראו איכה?, עמ' 173-175.

56 תשוקה לאמת, עמ' 284.

מן העולם בסיפור קיצוני.⁵⁷ הסיפור מספר על קוזק רוסי שנכנס לבית חסידי בפולין ופנה לבעל הבית בשאלה "האם אתה בעל הבית [khazyayen ברוסית]?", אך היהודי לא הבין רוסיית, ואשתו הבינה שהקוזק מבקש חזן, מבקש מהיהודי לשיר. היהודי החל אפוא לזמר את הפיוט 'בני היכלא',⁵⁸ אך הקוזק איבד את סבלנותו והחל להכותו. שוב נעזר היהודי באשתו שהסבירה: "הוא רוצה שיר אחר! שיר חדש!". לאחר ציטוט הסיפור, מוסיף השל את פירושו:

האם רב מנדל חש שהקוזק, שאינו אלא ה', כעס ולכן נהג עמנו קשות? האם זו היא הוראה שהוא נכשל מלהבינו? האם זה בכלל בכוחנו לשיר את השיר שהקוזק חפץ לשמוע? ... שמא אלוהים הכול-יכול מכוון את העולם באמצעי זעם מפני שהוא מתעב את דרך עבודתנו אותה במנגינותינו השחוקות, הישנות. האם רב מנדל היה אפוא בחיפוש אחר שיר חדש, דרך חדשה, שאותה לא יכול היה למצוא?⁵⁹

השל אינו חותר אפוא לשיבה פשוטה לדרך הבעש"ט, אלא הולך בעקבות הקוצקר, נוכח זעמו של אלוהים (המתגלה בהיעדרותו), לחפש שיר חדש. בה בעת הוא תוהה שמא הקוצקר עצמו נותר בחיפוש, סגור בחדרו, ולא מצא דרך חדשה. האם אחרי שבא עם הקוצקר לחדרו ואף משך עמו לשם את הבעש"ט, יוכל השל לצאת מן החדר לקראת דרך חדשה בעבודת ה'?

הקוצקר של השל וקאמי

מסתו של השל ממשיכה את מסעה בדיון מפתיע נוסף, העורך השוואה בין מדרש חז"ל ופירושו הקוצקאי ובין המיתוס המיתולוגי של סזיפוס (תוך רמיזות ברורות למשמעות שקיבל בהגותו של קאמי, אף שהשל אינו מזכירו בשמו).

השל מציין כי הקוצקר דן עם תלמידיו במדרש המספר על מלך ששכר פועלים למלאות במים חביות מחוררות. הפועל הטיפש ביטל את התועלת שבעבודה, אך הפועל החכם אמר: "ודאי ישלמו לי על עבודתי, שהרי ברור שמשמעות העניין היא שהציות שלי חשוב למלך". הקוצקר פירש לתלמידיו שהפועל החכם הבין שמילוי החביות נראה חסר משמעות, ועל כן הניח שהיעד אינו למלא את החביות אלא למלא את חפצו של המלך.

השל מפרש לקוראיו את דברי הקוצקר, תוך שהוא משתמש במונחו הטעון של קאמי - "האבסורד" (במובן שייחד לו קאמי לא לסתירה לוגית אלא לחוסר משמעות קיומי נוכח הפער שבין התודעה לעולם):

מה הוא התכוון למסור לתלמידיו? שכל מאמצינו לשווא הם, כשפיכת מים לחביות מחוררות? מה שהשגנו עשוי להיות חסר משמעות, החיים עשויים להיות אבסורד, הבל הבלים. אולם, אנו מוכרחים לפעול, זהו רצון אלוהים... סזיפוס הכיר בחוסר התועלת שבמשימתו ועדיין התעקש להתמיד בביצועה מתוך אומץ מלנכולי. בדומה לכך, במשלו של רב מנדל הפועל החכם הבין

57 כזכור, מסה זו היא בעצם "מילותיו האחרונות" של השל כהוגה.

58 פיוט שחיבר האר"י לסעודה שלישית, ובחסידות רואים את שירתו כרגע של קרבת שיא לאלוהים.

59 תשוקה לאמת, עמ' 285.

לא רק את האבסורדיות של מילוי החביות הפגומות אלא גם את הנקודה של ביצוע רצון אלוהים.⁶⁰

גם כאן בולט הרמיון בין הקוצקר לקירקגור, והשל אומר זאת על אתר. אף קאמי בספרו זיהה את רגישותו של קירקגור לשאלת האבסורד התהומית, אך ביקר את קפיצת האמונה שלו כבריחה מן השאלה.⁶¹ ואכן, דומה כי דברי השל מגיבים לביקורתו של קאמי ומציבים את גישת הקוצקר כאלטרנטיבה:

אם להציע פירוש-מחדש להשקפת הקוצקר, לדידה של התודעה האנושית אכן מסע החיים נראה כאבסורד; ואולם, ממש כפי שאנו מוכרחים לבטל את אנוכיותנו בבואנו לחשוב על אודות אלוהים, כך אנו מוכרחים לחרוג מן התחושה הערכית שלנו בבואנו להעריך את מסע החיים. במצב של אמונה אנו מקבלים שקיימת משמעות מעבר לאבסורד, משמעות שהיא על-רציונלית... כל פעולתנו המוסרית תלויה במבוי סתום זה. העולם כפי שאנו תופסים אותו נכשל בסיפוק תקוותנו שהטוב יכול להיכבש באמצעות מאמציו המוסריים... תוקפן של ההכרעות המוסריות עומד אך ורק על ציות לאלוהים. הקטגוריה העליונה הפתוחה בפני האדם היא אפוא הצו. והמענה העליון הפתוח בפני האדם הוא הציות.⁶²

הקוצקר של השל אינו מבקש לחדר את האבסורד רק לשם קפיצת האמונה. התבונה האנושית מובילה ומובלת לאבסורד, ומכאן אף לאובדן ערכים מוחלט באין יכולתה להאמין ברבר, אך האם היא ניצבת בעולם לכדה? הקוצקר של השל מבקש לקיים את האבסורד אך בה בעת להתעלות עליו לעמידה לפני נקודת מבטו של אלוהים, לפני צו טרנסצנדנטי כבסיס המוסר. שלא כקירקגור, אין כאן הנגדה בין היגיון לאמונה, ובין מוסר לאלוהים. האדם אינו נדרש להכריע בין תבונתו ובין קפיצה אל המעבר, אל אמונה באלוהים סותרת היגיון וחיים, אלא נענה לאלוהים (בדומה למענה-לאחר הלוינסי)⁶³

60 שם, עמ' 287.

61 'א קאמי, המיתוס של סזיפוס - מסה על האבסורד, ירושלים תשל"ט, עמ' 33-34.

62 תשוקה לאמת, עמ' 287-289.

63 הקוצקר במסתו של השל קרוב מאוד להגותו של לוינס, אף שנראה שהשל לא הכירה. למחקר הראשון והמפורט שעמד על קרבה מפתיעה בין הגותו של השל להגותו של לוינס ראו E. Meir, 'La notion de révélation dans "la théologie des profondeurs" de Heschel et la métaphysique éthique de Lévinas', G. Rabinovitch (ed.), *Abraham J. Heschel - un tsaddiq dans la cite*, Paris 2004, pp. 153-186. בדומה לחידושו של לוינס, גם השל עומד על מקור טרנסצנדנטי למוסריות. אכן, כפי שלא ניתן לאחוז בפניו של האחר הלוינסי, כך לא ניתן לראות את פניו של אלוהים. אבל כפי שפניו של האחר הלוינסי תובעות אחריות כלפיו, כך פניו של אלוהים קורנות אכפתיות מוחלטת לאדם. ואולם גם הבדל נוקב כאן - אם האחר הלוינסי ציווה על האדם "לא תרצח", הרי שאליבא דהשל, אלוהים מורה לאדם "והלכת בדרכיו". בהקשר זה מתחדדת משמעות דברי השל במסתו פקוח נשמה - מכבשונה של ההווה היהודית, ניו יורק תש"ט, עמ' יג: "מיליוני יהודים שנשמרו עדים הם, כי כל זמן שהציווי 'זכור את יום השבת לקדשו' לא יתקבל על בני האדם, לא תהיה גם לדברה 'לא תרצח', אחיזה בחיים". ומכל מקום, נראה כי הקוצקר של המסה, החסר את השפעת הבעש"ט על הגותו של השל עצמו, המדגיש את שלילת אלילות העצמי ואת המענה לצו האחר על פני האכפתיות האלוהית, מתקרב ללוינס עוד יותר.

בהקשר זה מעניין לציין כי באופן מפתיע הקוצקר של השל מזכיר בדבריו גם נימות ליבוביציאניות. ליבוביץ הביע התנגדות חריפה להגותו של השל, וראו רצייתו לשאול אותך, פרופ' ליבוביץ - מכתבים אל ישעיהו ליבוביץ וממנו, ירושלים, 1999 עמ' 165. ייתכן כי אילו הכיר ליבוביץ את הגותו של השל לעומקה, ולא כפי שהיא נודעה באמצעות חלק מאוהדיה ומבקריה, הוא היה נמנע

ונתבע לקפיצה אל עשיית מצוותיו, מכוננות האתיקה.⁶⁴

מאבק עם הקוצקר בשם הקוצקר על תחייתה של האמת

האם כאן הגיע מסע המסה ליעדו? שוב השל מפתיע, ומסיים את הדיון באבסורד בשאלה פתוחה שתוהה על מסקנת הקוצקר בפירושו למדרש:

אך האם אפשרי הדבר שטעינו בהבנת מטלת המלך? שכוונתו הייתה כי אנו נתקן את החביות במקום שנמשיך ונשפוך מים לכלים שבורים?⁶⁵

כאן שב וכולט המהפך. השל אמנם נכנס לחדרו החשוך של הקוצקר, עומד לפני מבטו הנאבק באלוהים, ומבאר את דבריו, אך אז, מדליק פנס ומאיר למבואות אפלת האבסורד בתקווה שאפשר לתקן את העולם מיסודו. אכן, בריאת העולם כרוכה בשבירת הכלים, בצמצום אורו של אלוהים, אך אולי אלוהים זקוק שנפתיע אותו ונציע איזשהו תיקון עמוק ויסודי שיאפשר לו להאיר את העולם מחדש?

שאלה זו היא המבוא לגישתו של השל עצמו ההולכת ומתבארת בהמשך המסה. לאחר שחדר לחדרו של הקוצקר והשתתף עמו במאבקו מול אלוהים בשם אלוהים, ניגש עתה השל להיאבק עם הקוצקר בשם הקוצקר:

האם זו היא המילה האחרונה, המסקנה הסופית שהקוצקר הגיע אליה: אין היגיון, אין תקווה, מלבד ציות? האם יעלה על הדעת שהוא, שתמיד תבע נועזות, התנגדות, יבוא לבסוף לתמוך בציינות, בכניעה? האין זו התכחות לכל משמעות – לומר ”אמן” למה שנראה כהעדר משמעות?⁶⁶

השל כואב את הסתגרותו של הקוצקר, את המאבק הנואש שניהל בבדידותו, ומבקש פתרון אחר לבעיית הרוע והאבסורד. כפי שסיים את הדיון באבסורד בשאלה אלטרנטיבית, כך גם ניסח את כותרת המשנה הבאה במסה – ‘הפתרון מצוי בבעיה’. בעיית האבסורד, או בעיית השקר האלוהי, בלשונו של הקוצקר של השל, נוסחה כבעיה סופית ומוחלטת. השל אינו מוכן לקבל ניסוח סופי זה, ונאבק כנגדו בשם האמת המוחלטת:

רק דבר אחד היה בעל משמעות – האמת – ולחיות בנאמנות לאמת משמע, בראש ובראשונה, לא להוליך שולל את העצמי לכדי אמונה שלניצחונות השקר יש ערך נצחי.⁶⁷

בשנת 1972 השל כבר הכיר היטב את ניסוחיה השונים של הפוסט־מודרנה, את הייאוש מן האמת שקנה לו אחיזה ביסודות תרבות זמננו. ואולם, הוא סירב לקבל את מותה הסופי של האמת, נאבק עם הקוצקר על פרשנות מדרש החביות המחוררות, והציף את הקורא בשאלות המבקשות לעורר אותו לאבסורדיות של תודעת האבסורד עצמה.

מביקורתו הקיצונית.

64 כבר באלוהים מבקש את האדם (1955) – שספק אם נכתב מתוך היכרות עם המיתוס של סייפוס (שראה אור בצרפתית בשנת 1942, אך תורגם לאנגלית רק ב־1955) – הציע השל את קפיצת המעשה על פני קפיצת האמונה של קירקגור, וראו אלוהים מבקש, עמ' 223–224.

65 תשוקה לאמת, עמ' 289.

66 ש.ם.

67 ש.ם.

לדבריו, זעקת האבסורד הקיומי מניחה בעומקה משמעות, שהלוא ללא קיומה אין משמעות גם לזעקה על העדר המשמעות; בתוך הבעיה אפוא מצוי הפתרון:

קיימת סתירה מוזרה בין העלאת האשמה בידי האדם בשם האמת על אודות העדר האמת; טיעון שכזה יכול להיות בעל משמעות רק אם הוא מניח מראש את נוכחותה של האמת. האם אין ייסורינו על פני קברה של האמת בבחינת ראייה לחייה ולעוצמתה של האמת?⁶⁸

כיצד חיה האמת בשעה שאנו עומדים על קברה? אין זאת, אומר השל, אלא עדות לכפל פרספקטיבות. מנקודת המבט האנושית

אכן האמת מתה - ו"אתם ואני כולנו רוצחיו!".
ואולם, בעומק הקיום האנושי, מעבר להשגתה של הכרת האדם, דוקרת אותו תחושת ודאות שקיימת נקודת מבט נוספת - נקודת מבטו של אלוהים. חייו של האדם, הנאמן לעומק אנושיותו, מעידים על דבר-מה הסותר את הכרתו באבסורד: החיים נתבעים למשמעות. על אף האבסורד הגלוי נוכח החביות המחוררות, נוקבת את חיי האדם תחושה כי הוא נשכר כאן לשם איזו תכלית; כי אמנם הוא שליח ששכח

את שליחותו ואת משלחו, אך שולחו עודנו ממתין ומצפה למילויה של השליחות. ועדיין תוהה הקורא: האם האמת מתה או חיה? כאן מתעלה הגותו של השל לשיאה:

מה שמוביל משמעות לבעייתנו הוא ההנחה שאלוהים ומשמעות, כפי שאנו מבינים אותם, הם היינו הך... האם יעלה על הדעת שאלוהים שהוא אמת היה מתעה אותנו? אמת אינה יכולה לשקר - בכך לא יכול להיות ספק. ישנה משמעות, אף שהיא נעלמת מאתנו. האמת קבורה, ועמה המשמעות. יהודים האמינו תמיד בתחיית המתים. נשמתה של האמת חיה בהיעלם, ויום אחד אף היא תקום לתחייה.⁶⁹

האמת מתה, האבסורד החריב כל משמעות, אף אלוהים נעדר אל תהום הנשייה.⁷⁰ אך אברהם יהושע השל מאיר בפנס לאפלה, ומאמין בתחיית המתים.

משיח פילוסופי לבירור תאולוגי - על בעיית הרוע והגאולה

כאן כבר מציץ יעדה של המסה, אך השל מבקש לפרש כמה מהבזקי דבריו טרם ישוב לחדד את תכליתם. הוא מודע היטב לתמיהה הרבה, אם לא לדחייה המיידית, שהמילה "אלוהים" מעוררת בלב כל קורא מודרני, ובה בעת לאנחת הרווחה, אם לא ללעיסות

68 שם.

69 שם, עמ' 291.

70 לאחר אמירתו החריפה על תחיית האמת מוסיף השל פסקה (הנראית לא קשורה) על דרכו של הקוצקר להסתפק ברמיזות רעיונותיו החריפים כדי ששומעיו יתעלו בעצמם. דומני שבכך השל מתכוון לרמזו לקורא על רמזיו שלו.

הדביקה, שהיא מעוררת בלב הקורא הדתי. לאחר הדיון הפילוסופי שבו הפתיע לפתע עם המילה "אלוהים", הוא ניגש עתה להפתיע גם את הניסוחים התאולוגיים:

תאולוגים נוטים לפתוח את התאוריות שלהם במושג של מהות אלוהים ואז להמשיך להוכיח את קיומו או פשוט לרדוף בכך. ואולם, אמונה באלוהים אינה עולה דרך תאוריה אנתרופוצנטרית, אלא ברגעי הלם של מודעות לקיומו. אלו מובילים להבנת מהותו. מציאותו של אלוהים קודמת לכל האידאות והערכים המושגים על ידי האדם. אין זו אלא טעות לפתוח במודל אנושי ואז לבקש להתאים לו את אלוהים.⁷¹

אדם המחפש את אלוהים ומוצא אותו אינו מגלה אלא השלכה אנושית, שכן אלוהים אינו מתגלה לאדם אלא כמי שקודם לו – "ובצאתי לקראתך לקראתי מצאתיך".⁷² אפילו המושג "מוחלט", או ה"מעבר לאנושי", אינו הולם את אלוהים, שכן מעצם טבעם כמושגי אנוש הם מותירים את האדם סגור בעצמו. השל מתנגד לאנתרופוצנטריות; רק עמידה לפני מבטו של אלוהים – לפני מבטו שלו ולא לפני מבטך האנושי – היא שתאפשר את התגלות דרכיו שלו.

השל ממשיך להעמיק את משמעות דבריו על אודות כפל הפרספקטיבות באמצעות הבהרת משמעותם ביחס לבעיית הרוע. הוא מסביר כי זהו החוט השוור את התמודדויות המסורת היהודית עם בעיית הרוע:

המחברים התנ"כיים ניגשו לבעיה [של הרוע] משוחררים מכל נטייה רגשית וללא דוגמות רציונליסטיות, בחיל ורעדה ומלאי פליאה ואהבה אליו, המהמם בנדיבותו... קונספציה זו אינה שוללת כל הבנה של אדם לדרכיו של אלוהים. היא רק אומרת כי בשעה שכמה מן הדרכים הללו נראות כאבסורד מנקודת מבטו של האדם, הן בכל זאת בעלות משמעות בעיני אלוהים. במילים אחרות, המשמעות המוחלטת של דרכי אלוהים אינה בלתי תקפה מפאת אייכולתו של האדם לתופסה; אף ייסוריני אינם מושתקים מפאת הוודאות שאי-שם בצפונות לבו של אלוהים ממתינה תשובה. כדי להבין את אלוהים, אנו מוכרחים לדלות מחשבה מן השעבוד הקונספטואלי הקטלני ולהפנות אותה בחזרה לאורך דרכה של הבנה נפלאה-מתיאור, להשיב אותה לשורשיה.⁷³

"כי לא... דרכיכם דרכי" (ישעיהו נה, ח), אומר אלוהים, אך "והלכת בדרכיו" (דברים כח, ט), אומרת התורה. לא ניתן לאדם להיות אלוהים, אך ניתן לו לעמוד לפני אלוהים לרגע של נבואה, לחרוג ממחשבתו האנושית במענה כלפי התגלותו של אלוהים, ולזכות להבזק מחשבתו המורה את דרכיו, את כיוון יישומן העקרוני.

ברם, תוהו הקורא, לו יצויר כי אכן מבריק הברק לרגע, מה פשר הבזק מחשבה קטוע בהעדר ראיית ההקשר הכולל? וכי ישנה מחשבה שאינה חלק ממערכת מושגים? מודע היטב לשאלות אלו ממשיך השל ומעמיק את מחשבתו:

71 תשוקה לאמת, עמ' 292.
72 שורה זו של ריה"ל עומדת במרכזו של פרק 13 באלוהים מבקש, המרחיב בעניין זה.
73 תשוקה לאמת, עמ' 293.

אין אחד שיוכל להכחיש את מציאותה של חרדתנו נוכח העדר המשמעות בחיי אנוש. היא עולה מציפיינו המתוסכלת כי אי־שם חייבת להיות משמעות. תזזיתיות זו וזעקה זו הן עצמן סימן למובן ומשמעות. לטעון כי זעקת האנושות אינה אלא גל בודד של מובנות באוקיינוס אינסופי של נונסנס, יהא לדון אותה כשחצנית. תכליתנו אינה לבוא לידי פתרונות מוחלטים לכל הבעיות אלא למצוא את עצמנו כחלק מהקשר של משמעות...⁷⁴

התשוקה האנושית למשמעות מעידה בעצם קיומה על זיקה כלשהי למשמעות, זיקה שחוללה את המתח שממנו עלתה התשוקה למשמעות. אילו היה האדם סגור במגבלות הכרתו ולא היה נפעם לרגע ממבטו הנסתר של אלוהים, לא היה זועק כל כך למצוא את פשר קיומו. ואמנם, בה בעת, הבלח הצצתו של אלוהים, המעורר סערה זו, הוא גם המעניק תקווה כי הוא חלק ממבט כולל, ממשמעות מוחלטת. כאשר אין לאדם אלא הכרתו האנושית, הוא אכן נזקק למערכת מושגית ארוגת סיבתיות כדי שמחשבותיו השונות יקבלו מובנות; במסגרת ההכרה האנושית אין אלא מובנות יחסית וסגורה, ההופכת לאבסורד בעימותה עם העולם. ואולם, היפתחות לרגע למבטו של אלוהים מטיילה זוויית מבט, שהיא מקור תקווה למשמעות החיים.

ואולם, ממשיך הקורא ומתרעם (וגם השל מציף את שאלתו), אף אם תיתכן הבנה שכזו, מה תכליתה וכמה תועלתה? אם אחר כל המסע הארוך לא נותר האדם אלא עם הבזק של מחשבה ותקווה למשמעות כוללת, מה יש לו עתה לעשות מלבד לנוח בשלווה ולבטוח באלוהיו הנעלם? האם לכך חותר השל? תשובתו של השל מלמדת כי הוא חותר להפך הגמור. קבורת האמת לשם בריאת האדם לא נדרשה בגלל טבעו השקרי. היא הוסתרה כדי שתוכל להיכרא אנושיות מבקשת אמת.⁷⁵ אף שהתכוונות אנושית חוצצת בעד אורה, היא מבליחה לרגעים ומכה בתודעה, מעוררת את חיפושה מחדש, מניעה את האדם לאחרייתו, לעשייה.

מי שאמר "ויהי אור" הוא מקור האור, אף שהוא אינו מופיע במלוא אורו לאדם שעייניו הוכו בעיוורון. אכן, אפלה רבה שוררת בעולם, אך דחיית משמעותן של קרני האור המבליחות לרגע אך תגביר את החשכה:

הפלא הוא, שבשעה שמאמצינו בעלי המשמעות מובילים לעתים לאבסורדים, הוענקו לנו גם הזדמנויות אינסופיות לבצע פעולות עשירות במשמעות. בראשית היה כאוס, עד שה' אמר "יהי אור!", והכאוס מוגר בחלקו, אך בחלקו הוא נותר על עומדו. למרבה הצער, לקחנו את האור כמובן מאליו והבענו את ספקותינו עקב האפלה המתמשכת שעטפה אותנו.⁷⁶

מיעוט האור האלוהי מאפשר לאדם חירות אדירה ומטיל עליו אחריות עצומה; בידו להבעיר עולם ומלואו, ואלוהים זקוק לשותפותו כדי להאיר עולם ומלואו. השל מסביר כי בעייתו של איוב לא הייתה הניגוד בין הצדק האלוהי ובין נוכחות הרוע בחיי האדם, אלא בין כול־יכולתו של אלוהים ובין מאמצי האדם לגבור עליו. אלוהים בורא עולם,

74 שם, עמ' 294-295.

75 ראו שם, עמ' 296-297.

76 שם, עמ' 296.

וביד האדם להחריבו? אכן, מסביר השל את גישת התנ"ך, כפי שחורבן העולם תלוי באדם כך אף גאולתו:

הרעיונות המרכזיים של התנ"ך הם הברית בין אלוהים לאדם והשפעת מעשה האדם על יחסו של אלוהים כלפיו. השגחה אינה מגדל שן שמימי או נישה שמעבר להשגת כל מה שבן-אנוש חושב, אומר, או עושה. בעולם שבו אלוהים מוכחש, שבו ממרים את רצונו - האמת מבוזה, הרחמים מושלכים מאחרי גב, האלימות זוכה לתשואות... המודעות ההולכת וגדלה למצוקה הטרגית של ההיסטוריה מולידה את האינטואיציה כי לאדם הייתה אחריות כלפי אלוהים כפי שלאֱלוהים הייתה אחריות כלפי האדם.⁷⁷

להשל חשוב אפוא להדגיש כי ניסוחיו התאולוגיים אינם מבקשים תשובה שתניח את דעת הצער האנושי; תכלית דבריו היא החדרת תודעת האחריות המשותפת של אלוהים ואדם, ההבנה העמוקה כי אלוהים זקוק לכל מעשה אנושי קטן. זהו משמעותה של הגאולה המשיחית:

אין האכפתיות שלנו נתונה ללימוד זכות על אלוהים אלא, אדרבה, לשימת סוף לרוע, סוף לאפילפסיה של נוכחות אלוהים. בשעה שאיוב שאל מדוע יסבול החף מפשע, הנביאים התמסרו לשאלה מתי הסבל ייפסק. מעמדנו העכשווי אינו אלא זמני; באחרית הימים, בימות המשיח, אז יהיה סופם של הכוזב והאלימות, כמו גם של המוות... ואולם, ציפייה גרידא עשויה להיות דחיית פירעון, הליכה במקום, השהיית המענה שלנו לאתגר. המשימה היא כי לעולם לא נשכח שבאמצעות כל מעשה מקודש שאנו עושים, באמצעות כל מילה שאנו מקדשים, באמצעות כל מחשבה שאנו שרים, אנו תורמים את חלקנו הצנוע לצמצום הצער ולקידום הגאולה.⁷⁸

גלות השכינה ותחיית המתים

ניסוחים אלו של השל עשויים לשוב ולהישמע מוכרים למצוי במסורת הקבלית והחסידית, ואכן מיד השל ממשיך ומסביר את רעיון השתתפות השכינה בצער האדם, את המחשבה מבית מדרשו של רבי עקיבא שהלכה ופותחה בקבלה כי אלוהים ואדם אינם רק שותפים לעשייה אלא גם למצוקה.

ואולם, כאן שב ועולה חידושו הקיצוני של השל. אם בחורבן המקדש וגלות ישראל גלתה גם שכינה, כיצד משתתפת עתה השכינה בשואה וב"מות אלוהים" בתודעה המורדנית? כאן חוזר השל לחידושו הרדיקלי כי בדור כזה הנושא אינו עוד גלות אלא תחיית המתים:

החיים בזמננו היו חלום בלהות עבור רבים מאתנו, שלווח הייתה לאפיזודה חולפת, שמחה לזיוף. מי יכול היה לנשום בזמן שבו האדם היה עסוק ברצח העדות הקדושה לאלוהים שישה מיליון פעמים? ועדיין, אלוהים אינו זקוק לאלו המשבחים אותו בשעה שיש מצב של אופוריה. הוא זקוק לאלו המאוהבים

77 שם, עמ' 297-298.

78 שם, עמ' 299.

בו בשעה של צער, שלו ושלנו כאחד. זו היא המשימה: כלילה האפל ביותר להיות בטוח בשחר, בטוח בכוח להפוך קללה לברכה, ייסורים לשיר... ללכת דרך הגיהינום ולהמשיך לתת אמון בטובו של אלוהים - זהו האתגר וזוהי הדרך...

להתראות נוחות, שלום שלוה. אמונה היא ראשיתם של הרחמים, רחמים עבור אלוהים. כאשר הלב מתפקע מאנחות הכאב של אלוהים, אז אנו נסערים מן המודעות שמעבר לכל האבסורדיות קיימת משמעות, אמת, אהבה... הכאב עז כמוות, אכזרי כקבר. אך אולי יהיה זה בקבר, מקום משכנה של האמת, שמותנו שלנו יאיץ במשהו את תחיית המתים.⁷⁹ לפעמים אנו מוכרחים להאמין בו כנגד רצונו, להמשיך לשאת עדות אף על פי שהוא גנו את עצמו.⁸⁰

השל נכנס עם הקוצקר לחררו האפל, ועומד כאברהם בשעתו נוכח בערת השואה והעדר אלוהים. השכינה, נוכחות אלוהים בעולמנו, נרצחה ונקברה. אלוהים נעדר מן העולם, מבטו החיוני קפא, דרכיו אבדו; השגחתו על ההיסטוריה הושחתה והושקתה, וכנסת ישראל עלתה השמימה באש הכבשנים.

עתה לא ניתן עוד לשוב לדרכו של הבעש"ט, לראות את העדר אלוהים כפעולה של גלות השכינה; עתה נדרשת התחדשות עמוקה, תחיית מתים - האחריות הרדיקלית המוטלת עלינו היא תחיית השכינה. דווקא מפני שה' הוא אל חי, מבקש את האדם, הרי שחיינו גם תלויים ועומדים; אך כבורא עולמות (ומחריבן) קיומו מתעלה על המוות, ונוכחותו עתידה לקום לתחייה. עלינו ללכת בדרכי ה' אף שהוא נמנע מלכת, להיענות למצוותיו טרם שמענו זאת ממנו, להתפלל בשבח נוכחותו תוך השתתפות כאבל על מותה ובציפייה לתחייתה.⁸¹

כיצד אפשר להתפלל לאלוהים אחרי אושוויץ? כדרך אבותיו החסידים, מסיים אף השל את שורות הגותו האחרונות בסיפור. הוא מספר על ידידו שלמה זלמן שרגאי, ששהה בשליחות בפולין שאחרי השואה ועלה על רכבת לפריז לנסיעה ארוכה. ביושבו בתאו הוא ראה מן החלון יהודי אביון שלא מצא מקום על הרכבת והזמינו לשבת עמו. שרגאי ניסה לדובב את אורחו, אך הלה לא דיבר. מכיוון שהיה יהודי שומר מצוות התפלל שרגאי ערבית ושחרית, אך היהודי האביון נמנע גם מכך. לבסוף, כאשר היום כמעט חלף לחלוטין, הם החלו בשיחה. אמר הבחור: "לעולם לא אתפלל עוד מפני מה שאירע לנו באושוויץ... כיצד יכול אני להתפלל? לכן לא התפללתי כל היום". בכוקר למחרת שרגאי שם לב כי הבחור פתח את חבילתו, הוציא טלית ותפילין והחל

79 ראו מאמרו של השל 'המוות כשיבה הביתה', הוד מוסרי, עמ' 366-378.

80 תשוקה לאמת, עמ' 301-302.

81 לחידוד עדינות ניסוחים אלו ראו הנביאים, עמ' 409-411. בעמודים אלו השל מחדד את ההבחנה בין הפאתוס האלוהי בתורת הנביאים לפסיון (Passion) האלילי של עובדי העבודה זרה, באמצעות בחינת הפולחן הפגאני של מות האל ועבודת הקמתו לתחייה. בעוד שמות האל הפגאני מבטא את חולשתו, הרי שאלוהי התנ"ך, בורא שמים וארץ, אינו אלא מגלה מעורבות רגשית במעשה האדם. צערו של אלוהי התנ"ך נובע מרחמיו כלפי האדם או ממחאתו המוסרית כלפי מצבו; הוא אינו קורבן לגורל; עבודתו אינה פולחן סמלי אלא השתתפות בקריאתו לצדק ואמון. ומכל מקום, השל מסיים שם את דיונו בשורה הבאה: "התכלית המקורית של מעשי המסתורין של הפסיון הייתה לאפשר לאל המת לקום שנית, מחשבה שהינה אבסורד ודחייה כאחד עבור התודעה התנ"כית".

להתפלל. כששאל אותו שרגאי לפשר השינוי, השיב הבחור: "לפתע הייתה לי הארה וחשבתי כמה בודד מוכרח אלוהים להיות; ראה עם מי הוא נותר. השתתפתי בצערו".

במקום סיכום:⁸²

עצבות גדולה. איננו מכירים אותך עוד. מקיימים דיון על זיהויך בחורג או בשגרתי ולא מאפשרים לך לזהות אותנו. מילים מילים אלפי מילים חוצצות עם עצמנו בפניך. חוויות, ניתוחים, ריגושים, איוונים, והיכן שאלתך שלך?

מרוב מילים אני מבולבל ואיני מוצא מילים עבורך. מתי אשוב וְאֶרְאֶה לַפְנֵיךָ?
מתי אחוש במבטך שלך עליי או עמי?

אני מנסה להזכיר לעצמי במילים וברעיונות, ולא...

אמשיך לחיות ואנסה לחיות באופן שיאפשר לי להיפתח למבטך.

אתה חסר. מבטך חסר. הבורא מעשה בראשית בכל יום. לא מילים. לא המילה "אתה". למי אני מתגעגע? אליך. אני זוכר רגע שלך? אולי רק שמעתי על כך מאחרים. אלו שחשו שהוא בורא אותם, שהוא נוקב את קיומם. מה המילים האלה בכלל?

והבוקר נפגשתי עם חבר ואמרנו זאת ישירות: אלוהים מת. הבהרנו את מגוון העדויות - הן מעולם הכפירה והן מריח המוות הנודף מן העולם הדתי.

"אלוהים" הוא אמר משמעו מוות. הרוחניות רזה. חיפוש אלוהים מוליך לאובדן החיים.

הסכמתי לחלוטין. הייתי בצומת הזה, ובחיתי בביטוח חיים.

אלוהים חיים, אֵיכָה? איך נטשת צאנך? איך כיחשת בריתך? אכן, עליך הרגנו כל היום, אך נשיבנו אליך ונשובה, חיה ימינו כקדם.

אנו לא נוכל להחיותך. כל שנוכל הוא לחיות באופן שמזמין את תחיית אמונך. ומי יודע?

82 תודתי נתונה לחבריי לסדנת כתיבת הגות יהודית של מכון ון-ליר, ולחבריי לסדנת חינוך בבית המדרש של בית מורשה.