

השבת של אברהם יהושע השל

דרור בונדי

ספרו של אבי על השבת, אחד מכתביו המוכרים ביותר, מעורר את הרוח שהוא יצר עם אמי בביתנו, בית שבו שרתה השבת בשקט ושלווה, רווית חגיגות. הספר מתאר ביופי רב את ההבנות של חז"ל, של הקבלה ושל החסידות על אודות חוויית השבת; הורי, יחדיו, חיו בביתנו את הכתוב בספר... בשבת גם אירע מותו של אבי. היינו אמורים ללכת יחדיו לתפילת שחרית של שבת, בי"ח טבת תשל"ג (23.12.72), אך אבי לא קם עוד משנתו... רוב העולם שאבי הכיר אינו קיים עוד. אבי היה, כפי שכתב על עצמו, "אוד מוצל מאש אירופה", והוא נהיה למתנתו של אלוהים בעבורנו. אדמת יראת השמים היהודית שבה צמח אבי היתה לשממה, אך באמצעותו ניצל עולם זה מהכחדה. בדומה לבעל שם טוב, הביא אבי את השמים לארץ, ובכתביו אנו זוכים להתגלות קדושת החיים היהודיים.¹

השבת – משמעותה לאדם המודרני² אינו רק ספר; הוא חלון: חלון דרכו נשקפת התרחשות חיה במילים מזמינות; חלון דרכו נשקף

עולם יהודי עתיק לעולמנו המערבי. כשמו כן הוא, מבקש הוא להנכיח את השבת, הגילוי המובהק ביותר של היהדות – לאדם המודרני: לאנשי המערב שלאחר ההשכלה, יהודים ולא-יהודים, מאמינים וכופרים. הוא לא מזמין את הקורא המודרני "לעשות שבת" בגטו יהודי של ד' אמות של הלכה, אלא מבקש לנשב את רוח השבת בעולמנו שכה חסר אותה.

שתי אבני פינה להגותו של השל: שורשיה בעולם החסידי הסוער של ימי נעוריו, אך מגמת צמיחתה נובעת מעליית הנאצים לשלטון בגרמניה, בירת ההשכלה המודרנית. היא שתולה על פלגי מים חיים, אך מודעת היטב לכל הרוחות הרעות שבאדם.

השל נולד להיות אדמו"ר ואף הוסמך לרבנות, אך כרכים מצעירי זמנו גזר את פאותיו ונרד לברלין ללמוד פילוסופיה מערבית. אלא שאז, בתוך שנים ספורות, העולם הנאור התגלה במלוא אפלתו: רוב הסטודנטים בכיתתו של השל הצביעו להיטלר, והוא הוכה בהלם מן ההכרה שהאדם המערבי עתיד לעמוד מן הצד, במקרה הטוב, נוכח התרחשות השואה.

ישראלים רבים רגילים לספר את אסון השואה ולקחה באופן הבא: נרצחו שישה מיליון יהודים – ולכן אנחנו חייבים להגן על עצמנו. ואילו השל חווה זאת באופן אחר לחלוטין: רצחנו שישה מיליון יהודים, אנו אנשי המערב – ולכן אנחנו חייבים לתקן את עצמנו.

הוא לא חווה את הנאציזם כתופעה זרה, אלא ככזו המצויה על רצף עם קיומו שלו. עוד ב-1938, בפתח שיחה שנשא בפני קהל של נוצרים דמוקרטיים בפרנקפורט, הביע השל את הבנתו העמוקה כי הרוע הנאצי קורא את האדם כולו לתשובה:

הכול עשויים להיות מודרכים באמצעות מילותיו של הבעל-שם-טוב: אם אדם חזה ברוע, הוא יכול לדעת כי רוע זה הופיע לפניו על מנת שהוא ילמד על אשמתו שלו וישוב בתשובה; שכן מה שהופיע לפניו קיים גם בתוכו.³

וכך, השל שהלך והפנים את התודעה המערבית, חש לפתע שגורלו של העולם המערבי תלוי ועומד דווקא בתחיית היהדות:

באותם חודשים בברלין עברתי רגעים של מרה שחורה. חשתי בדידות גדולה עם בעיותי וחרדותיי. הלכתי לבדי בערבים ברחובותיה הנהדרים של ברלין. התפעלתי מן הסולידיות של הארכיטקטורה שלה, מן הדחף הכובש והעוצמה של הציוויליזציה הדינמית. היו שם קונצרטים, הצגות תיאטרון, והרצאות של חוקרים מפורסמים על אודות התיאוריות והתגליות החדשות ביותר, והרהרתי בליבי 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. מאימתו קורין את שמע בערבית?

שכחתי את אלוהים – שכחתי את מעמד הר-סיני – שכחתי כי השקיעה אמורה להעסיק אותי – שמשמתי הייתה "לתקן עולם במלכות שדי". אז החלתי לומר את מילותיה של תפילת ערבית: ברוך אתה ה', אלוהינו מלך העולם, אשר בדברו מעריב ערבים.⁴

אורות הכרך סנוורו את הכול לחשוב כי רק משוגע מחפש את אלוהים עם פנס, והנה מופיעה לה לפתע שקיעה ומזכירה לו להשל שהציוויליזציה אינה הכול; והנה באה האפלה ומכה את השל בהכרה שאלוהים אבד מחייו המודרניים.

השל חש אפוא בחדות כי גאולת המערב תלויה ביהדות, אך תחושה זו לא שיקפה תודעה מתנשאת או פונדמנטליסטית, שכן הוא חווה את עצמו הן כבן-החסידות והן כבן-המערב. וכך, כמעט תמיד, השל מבקר את חוליי המערב בגוף ראשון רבים. הגותו אינה מבקשת לבטל את הישגי המדע והתרבות המערבית, אלא את רודנותם במכלול הקיום האנושי. השואה לימדה את השל שהומניזם המתבסס על מדע ותרבות לבדם אינו איתן דיו, והוא ביקש אפוא להפנות לאדם המערבי את ההומניזם של אלוהי ישראל. לפיכך, בשעה שהציונות חרדה ל"פיקוח נפש" של היהודים, השל דאג עמוקות ל"פיקוח נשמה" של היהדות, וכך כתב בסוף שנות הארבעים במאמר עברי שנשא כותרת זו:

מיליוני יהודים שנשמדו עדים הם כי כל זמן שהציווי "נְכוֹר
אֶת יוֹם הַשַּׁבָּת לְקַדְּשׁוֹ" (שמות כ, ז) לא יתקבל על בני האדם,
לא תהיה גם לדיבר "לֹא תִרְצַח" (שם כ, יב) אחיזה בחיים.⁵

בדומה לעמנואל לוינס, הכיר גם השל בחדלונה של המחשבה המערבית לעצור את השואה, אך בשונה ממנו האמין שאינו דומה "לא תרצח" הניבט מפניו של האחר ל"לא תרצח" שעולה מקדושת השבת. אף ראיית פניו של האחר לא תייצר תודעה מוסרית שתמנע את השואה הבאה; לשם כך נדרשת רוח השבת.

רוח השבת קודמת להלכותיה

השל לא ביקש להטיל את הלכות השבת על העולם המערבי, אלא האמין שהשבת היא קודם כל רוח, רוח שההלכות המקובלות שלה אינן אלא אחר מביטוייה האפשריים. האם טווח הבחירה שלנו נע על הציר האופקי שבין נאמנות שמרנית להלכה לבין התאמתה לרוח המודרנה? השל חשב שיש אפשרות אחרת לחלוטין, לפיה נאמנותנו לציר העומק של היהדות עשויה לאתגר את האדם המודרני למצוא מסילות חדשות לחייו:

היו זמנים בהם התאמתנו לציוויליזציה המערבית היתה בעייתנו העליונה. בינתיים הותאמו די... משימתנו כיום היא להתאים את הציוויליזציה המערבית ליהדות. אמריקה, לדוגמה, זקוקה לשבת... רק מתוך משמעת רוחנית שכזו יופיע גילוי חדש של הקיום האנושי. אני אומר "קיום אנושי" ולא "קיום יהודי", כיון שהיהדות, שעשויה להיות מאוד קונקרטי, משיבה לבעיות רוחניות. זו אינה סוגיה פרובינציאלית עברית.⁶

כך אפוא כותב השל ספר זה על השבת בלא להזכיר כמעט את פרטי הלכותיה, ובמקום זאת, מזמין את קוראיו לבקר ב"ארמון בזמן". כפי שאבאר להלן, הוא מבקש להציע את השבת בראש ובראשונה כתודעת זמן אלטרנטיבית, כתודעת זמן שונה מתודעת הזמן השלטת במערב.

כיצד יעלה על הדעת לתאר את השבת בלא הלכותיה? האין יסודה של היהדות בהלכה, בפרטי הלכות בעלי אופי טוטאלי,

שלכל היותר ניתן להמשיג מתוכם את האידאה שמנחה אותם? כך סבר, למשל, הרב סולובייצ'ק,⁷ ולכן טען כי על אף יופי כתיבתו הפיוטית של השל, אין הוא נוגע ביסוד השבת:

בעבר פילוסופיה יהודית וההלכה היו שני דברים נפרדים. הן היו מנותקות. האמת היא, שיש רק דבר אחד, ודבר זה הוא ההלכה... קראת את ספרו של פרופ' א' י' השל "השבת"?... זהו ספר יפפה, לא כן?... למה הוא קורא "שבת"? – ל"ארמון בזמן". זהו רעיון של משורר, זהו רעיון נהדר. אולם מהי השבת? שבת זה ל"ט מלאכות ותולדותיהן. רק מתוך ההלכה, ולא מתוך שירה, יש לבנות את התיאוריה של השבת.⁸

ואולם, השל חלק על הרב סולובייצ'ק בחריפות:

היהודים התרחקו מן המסורת כאשר פסקו לראות את הקשר בין הבעיות הפועמות בלב האדם ובין התורה והמצוות, בין הנוף ובין בית הכנסת, בין שקיעת החמה לברכת מְעַרְיב עַרְבִים, בין השבת לחידת הזמן. צמצום היהדות לתוך רשות ההלכה – עם כל יראת הכבוד שאנו רוחשים לה – היתה אחת מתוצאות הגלות שאין לברך עליה ברכת הטוב והמיטיב... אלה הדוגלים בדברי חז"ל: "מיום שחרב בית המקדש אין לו להקב"ה בעולמו אלא ד' אמות של הלכה" – שוכחים שאין הדברים האלה ביטוי של ניצחון אלא להפך, ביטוי של צער ויגון על שרגלי השכינה נדחקו מתוך העולם הגדול של חידות האדם והטבע.⁹

חידת הזמן והזמן הקדוש

מהו זמן? כאמור, טענת היסוד של השל היא שהשבת מייצגת חוויית זמן ייחודי, תודעה שמפתיעה לחלוטין את קטגוריות המחשבה המערביות. ואולם, דווקא משום כך, השל אינו ממשיג את הזמן השבתי בגוף הספר, ובמקום זאת מזמין אותנו להתנסות בו בעצמנו באמצעות מסע בין פרקיו. רק באחרית דבר של ספרו מתיר השל לעצמו לנסח באופן ישיר את אופיו של הזמן השבתי, ואף זאת בסגנונו הפיוטי והמזמין. אין דרך אחרת להבין חווייה אלא מתוך התנסות בה, מתוך מסע שעומק הבנתו תלוי בעומק מעורבותנו.

ועם זאת, אנסה לשרטט כאן את גבולות הגזרה המושגיים של מסע הספר, למען יקלו על משתתפיו למצוא את מסלולו. מה בין הזמן המערבי לזמן השבתי? השל טוען כי בעוד המערב מתייחס לזמן מנקודת המבט של המרחב, השבת משקפת ראייה של הזמן מנקודת המבט של הנצח. לשם הבנתה של הנגדה זו ניזכר לרגע בפעם האחרונה שבה היינו תקועים בפקק והרגשנו ש"הזמן נשרף". מדוע הרגשנו כך? מפני שלא התקדמנו במרחב לקראת מחוז חפצנו. בלא תנועה במרחב מאבד הזמן את כל ערכו בעינינו, אנשי המערב. כך למעשה כבר ניסחו זאת הפיסיקאים הקלאסיים: זמן שווה דרך חלקי מהירות. ומכאן, שאם הדרך אפסית הרי שגם "הזמן נשרף".

ואולם, מה קורה בשבת? "אֵל יֵצֵא אִישׁ מִמְּקוֹמוֹ בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי" (שמות טז, כט) – בשבת אין תנועה במרחב, ואכן, לעתים חשים אנו כיצד אנו תקועים ביום זה, מנוכרים זה לזה, בשעמום הולך וגובר. התורה, לעומת זאת, מתארת יום זה כ"קדוש", אך כיצד ניתן לקדש את זמן הכלום, זמן של אפס תנועה ואפס יצירה? אין זאת אלא

שתודעת השבת עולה מיחס אחר לזמן, יחס המאפשר לקדש את הזמן דווקא כאשר נמנעים מתנועה במרחב. אם נתקעתם בפקק עם האדם האהוב עליכם, תוכלו לחוש כיצד דווקא עצירת הריצה במרחב מאפשרת לכם להיפגש בזמן מסוג אחר: לא זמן ש"נשרף", אלא רגע שעומד מלכת. כאשר אנו חורגים מעצמנו איש כלפי רעהו, באכפתיות או באהבה, נוצר רגע של זמן אחר בינינו; נוצר זמן בעל ערך עצמי ולא גרף מדידה גרידא. מבט המנסה לאחוז במרחב תמיד יהיה בזמן עבר, ברפלקטיביות על המציאות; ואילו כאשר מביטים עין בעין מצויים בתוך זמן מתהווה. ושבת היא אף יותר מכך, היא זמן קדוש, הווה שהתייחד עם הנצח, "זכר למעשה בראשית". אמונה בכריאת העולם אינה עיקרון תיאולוגי בו אנו מקבלים על עצמנו את סמכותו של "המדען העליון"; היא חוויה דיאלוגית של פליאה נוכח הנשגב, של תדהמה נוכח עצם קיום העולם, של אחוות האדם והטבע נוכח אביהם המשותף.¹⁰ בכל שבת מתנסים אנו מחדש ברגע הקדוש של השבת הראשונה: ברגע שבו חשים כיצד אלוהים מביט בעולם עין בעין; כיצד הקיום שלי ושל העולם שמולי אינו מובן מאליו אלא מתחדש בכל רגע במבטו הבורא; כיצד כל רגע הוא חריגת הבורא כלפי בריאתו. וכך מתגלה לפנינו זמן קדוש:

בהיות האדם עד לפלא שבבריאה – הפלא שבמעבר מהריק המוחלט אל ההווה הממשית – הוא חש בנוכחות הנותן בנתון, ומבין שמקור הזמן הוא הנצח, ושסוד ההווה הוא הנצח שבתוך הזמן... אם האדם לבדו, הזמן חומק ממנו; עבור אדם עם אלוהים, הזמן הוא נצח במסווה. הבריאה היא

שפת אלוהים, הזמן הוא שירת אלוהים, והדברים שבמרחב הם העיצורים שבשיר. לקדש את הזמן פירושו לשיר את התנועות יחד עם אלוהים.¹¹

אין כאן אפוא דחייה של המרחב מפני הזמן אלא הפיכת היחס שביניהם: לא הזמן הוא אמצעי למדידת התנועה שבמרחב, אלא המרחב הוא המתנגן בזמן, נברא מתוך הקשר שבין הבורא לבריאתו. ולכן, אף שההנגדה בין שתי תודעות הזמן שבה וחוזרת לכל אורכו של הספר, כבר מתחילה השל מבקש להדגיש שהוא אינו מבקש אלא להשיב את היחס הראוי שביניהן.¹²

ומכל מקום, ניסוחה החד של תודעת הזמן האלטרנטיבית אינו מגיע אלא לקראת סופה של האחרית דבר. בגוף הספר נדרש הקורא לצלול למסע חווייתי, שאף מבנה הספר אינו מעניק לו תמרורי מבנה ברורים. הספר מחולק לשלושה חלקים נטולי שם, הכוללים עשרה פרקים שכותרותיהם הפיוטיות אינן תורמות להבנת מבנה הספר. זאת ועוד, שלושת החלקים אינם בנויים זה על זה, אלא מציעים שלושה מסלולי מסע שונים לשם ההתנסות בתודעת הזמן היהודית.

החלק הראשון: מסע המנוחה

וכך, אם כותרת הפתח דבר היתה "ארכיטקטורה של הזמן", הרי שהחלק הראשון נפתח בפרק המזמין את הקורא להיכנס למסע ממשי ב"ארמון בזמן". כיתר המסעות, אף כאן כתיבתו של השל פיוטית ומילותיו מזמינות את הקורא להתנסות, אך מעבר לכך

נראה שברקע המסע הראשון נמצא דיון פילוסופי בנוגע למשמעות ה"מנוחה".

מנקודת מבט מערבית קלאסית, העולם מתחלק באופן חד בין מרחב חומרי לתודעת ההכרה, בין האובייקט הפסיכי לסובייקט האקטיבי. לגישה זו, מנוחה היא העדר תנועה המאפיין את החומר הדומם ולא את האדם העושה וחושב. ומכאן, שלנוח משמע לאבד את צלם אנוש: איני חושב משמע איני קיים. ואמנם, גם כאשר אנו, אנשי המערב, מצדיקים מנוחה, הרי זה משום שהיא תתרום לאפקטיביות של עבודתנו בעתיד. בעולם של מרחב, עליך לכבוש לך את מקומך.

לעומת גישה זו, השל מבקש להזמיננו להיכנס לשבת כארמון שבזמן, להתנסות במנוחה בעלת משמעות חיובית ועצמית:

היום השביעי הוא ארמון בזמן אותו אנו בונים. הוא עשוי נשמה, שמחה ואיפוק. המשמעת, באווירת הארמון, מזכירה את הקרבה לנצח. אכן, יפעת היום באה לידי ביטוי דווקא במונחי המניעה והשלילה, כפי שאת המיסתורין של אלוהים הולם לבטא בדרך שלילת התארים (via negationis), בקטגוריות של תיאולוגיית השלילה, לפיה אין ביכולתו של האדם לומר מה הוא אלוהים, אלא רק לומר מה אלוהים איננו... כיצד יעלה בידי האדם לבטא את הכבוד האלוהי נוכח הנצח, אם לא באמצעות הדממה הנוצרת מהגבלת המולת פעולות החולין? הגבלות אלו הן כשירה עבור זה היודע כיצד לשהות בארמון עם המלכה.¹³

השל רומז כאן לדבריו של הרמב"ם במורה נבוכים (א, נט), הטוען שככל שאדם מבין כמה לא ניתן לתאר את אלוהים, כמה ניתן לומר רק מה הוא לא, כך דווקא מתגברת השגתו החיובית את אלוהים. רבים התקשו בדברי המורה, ואפילו התנסו בעובדה הפוכה: שככל שאלוהים מורחק מהאדם, כך הוא הולך ונעדר. ואולם, השל מסביר כי הרמב"ם התכוון להעביר את האדם ממצב של הכרה שתלטנית למצב של מודעות של קשב, ממונולוג של הבעה לדיאלוג של מענה.¹⁴ אם אתגר הקיום הוא להגביר את אחיזת תודעת ההכרה במרחב החומרי, הרי שידע משמעו שליטה, וזו נמדדת בכמות התיאורים. ואולם, אם אתגר הקיום הוא להיפתח בפני תודעה אחרת, הרי שידע משמעו קשר, המעמיק והולך כעומק הקשב וההיענות.

בדומה לכך, גם מנוחת השבת החיובית עולה מאיסורי המלאכה. אכן, ביטול היצירה האנושית משמעו בטלה כאשר האדם ניצב לבדו מול המרחב, אך משמעו קשב כאשר האדם עומד לפני בורא המרחב. איסורי המלאכה אינם מותירים ריק, אלא להיפך – בונים ארמון, מביאים את האדם לחוש בנוכחות השורה עמו, האכפתית כלפיו.

כאן מתגלה גם השבת כגילוי של יסוד הגותו של השל, של "המהפך הקופרניקאי" שהיא מחוללת. יסוד המחשבה המערבית ב"אני", וממנה יוצאת תורת ההכרה לדון במידת אחיזתו בעולם, וכך גם מחשבה דתית-מערבית אינה יכולה להכיר באלוהים אלא כ"אובייקט המוחלט" שמעבר להכרה. המחשבה היהודית, לעומת זאת, נפתחת בהתגלות, בפניית ה"סובייקט המוחלט" לסובייקט האנושי:

מה יהיה גורלו של עולם שאין בו שבת? יהיה זה עולם שאינו מכיר אלא בעצמו, או באלוהים המעוות כדבר, או בתהום המפרידה בין אלוהים לעולם; עולם ללא חזון הנשקף מחלון בנצח שנפתח אל הזמן.¹⁵

אין כאן אפוא הדגשת החוויה על פני השכל, אלא הדגשת הקשב על פני השליטה. כשם שאהבה זוגית חורגת מהתאהבות, מתעלה מן הרגש שבתוכי אל קיום דיאלוגי, אל תחושת האכפתיות ההדדית שבינינו, כך גם האמונה אינה "חוויה של אדם דתי" אלא חוויה של זוגיות עם אלוהים.

ועתה, ממשיך מסע הפרק, משעה שהבנו כי מסענו מתרחש בתוככי ארמון שבזמן, נוכל גם לחוש ב"אהבת השבת" המרחפת באווירו ובייחוד הרוח והחומר המתרחש בין כתליו. בעולם של מרחב, מתקיימת חלוקה חדה בין רוח לחומר, והתודעה הדתית נהפכת לצימאון רוח האדם; ואילו בארמון של זמן – שם מגלה האדם את עצמו והנה כולו עומד לפני אל חי ואכפתי:

השבת היא המתנה היקרה ביותר שהאנושות קבלה מבית האוצר של אלוהים. בשיגרת השבוע אנו סבורים שהרוח רחוקה, ומקבלים את עולה של היעדרות רוחנית. בניסיון להימנע מלהגיע לידי כך, האדם עשוי לפנות אל אלוהים בבקשה להשרות עליו מעט מרוחו האינסופית. בשבת, הרוח היא זו הפונה אל האדם ואומרת: קבל נא כל טובי...¹⁶

וככל קשר אף השבת תלויה ועומדת בחיוניותו כמו גם במימושו. מחד גיסא, יש להיזהר מלהאיל את הלכות השבת – כשם שמתנת יום הנישואין אינה תחליף לאהבה עצמה – ומאידך גיסא, יש לזכור שרוח בלא מימוש פורחת וחולפת. בשבת, העונג והמשמעת אינם ניגודים חדים, אלא שני צדדיו של מטבע אהבת השבת. מתוך כך, ממשיך מסעו של החלק הראשון אל פרקו השני, ומסביר שהארמון שבזמן שוכן "מעבר לציוויליזציה", לא במאבק מולה ולא בתוכה. בהקשר זה, "ציוויליזציה" הוא מונח סוציולוגי הבא לתאר את החברה האנושית במובנה הרחב ביותר: מערך של יחסים הדדיים שהאדם בונה אל מול הטבע. ואולם, האם עלינו לבחור תמיד בין טבע לתרבות? האם בניין הציוויליזציה תלוי בחורבן הטבע, ולהיפך? כך הוא אמנם בעולם המרחב, ואילו הארמון שבזמן מגלה כי לאדם מערכת יחסים גם עם מקור הטבע, וממילא כי ניתן לקיים אחווה עמוקה עם הטבע:

השבת, אם כן, היא יותר מאשר פשרה או הפוגה במלחמת הקיום. השבת הינה מודעות עמוקה להרמוניה ולאחדות השוררות בין האדם לעולמו. נוכחות השבת יוצרת תחושה עמוקה של סימפטיה לכל הדברים, תחושת שותפות ברוח המאחדת את מה שבשמים ואת מה שבארץ. כל אשר יש בו ניצוץ אלוהי, מתאחד עם אלוהים. זוהי השבת – האושר האמיתי של כל היקום כולו.¹⁷

מעבר לכך, נראה כי שם הפרק רומז גם כנגד גישתו של מרדכי קפלן (1881–1983) – הוגה שהשפעתו על יהדות ארה"ב הלכה וגברה

באותה עת – כפי שתוארה בספרו "היהדות כציוויליזציה" (1934).¹⁸ קפלן היה רב ומחנך שומר מצוות שחש כיצד המחשבה המודרנית אינה מאפשרת עוד להחזיק בעיקרי האמונה של היהדות – ובכללם בדמות האל – ובה בעת קרא באופן הרואי (ויש שיאמרו, טרגי) להמשיך ולקיים את היהדות כציוויליזציה. למשל, לא ניתן עוד להתפלל לאלוהים, אך יש להמשיך ולקיים את התפילה כאירוע תרבותי בעל חשיבות רבה לחינוכו ההומניסטי של האדם. לעומת קפלן, השל מבקש להצביע על משמעותה האוניברסלית של היהדות דווקא "מעבר לציוויליזציה", דווקא כחלון דרכו משתקפת אכפתיות אלוהית, החורגת מתרבות אנוש.

החלק השני: מסעו של רשב"י – אל מערתו, וממנה אל השכינה

אם ברקע המסע הראשון עמד דיון פילוסופי, הרי שברקע המסע השני ניצבת התרחשות היסטורית. במסע זה מצטרפים אנו למסעו האגדי של רבי שמעון בר יוחאי, המשקף את תהליך עיצובה של השבת מתוך המאבק בין רומא לירושלים.

החלק פותח בציטוט מעובד של האגדה המפורסמת על בריחתו של רשב"י למערה מפני הרומאים, ולכלל אורכו עוסק בפירושה. לפי פירושו של השל, אגדה זו רואה את המרד ברומאים לא כמאבק לאומי אלא כמאבק תרבותי-רוחני.¹⁹ מחד גיסא, ניצבת הציוויליזציה האדירה של רומא, המקדשת את המרחב ברוחה ובמעשיה ואף רואה אותו כנצחי, ומנגד, ניצבים קנאי יהודה – המיוצגים כאן בדמותו של רשב"י – הבוחלים במרחב ואינם רואים כנצחית אלא

את התורה שבשמים. זהו תורף ביקורתו של רשב"י בראשית האגדה, וזוהי הסיבה העמוקה שהוא מוצא את מקלטו במערה, כולו שקוע בתורה, עד כי הוא מתקשה לצאת ממנה.

ואולם, אוטופיה קנאית ומפורסמת זו נקטעת בסופה של האגדה, וזאת, דווקא על ידי בת-קול מן השמים, השבה ומצווה על רשב"י ובנו לצאת מן המערה. יציאה זו אינה מובנת מאליה, שכן האב ובנו מתקשים להשלים עם חיי העולם הזה, ורק לבסוף מתיישבת דעתם כאשר הם פוגשים בזקן הרץ בערב שבת ושני הדסים בידי.

אף פירושו של השל לאגדה מגיע ליעדו רק עם התעמקותו במוטיב אחרון זה. השל מרחיב על משמעות מעשהו של הזקן כהקבלת פני כלה, ומסביר כיצד הבנת השבת כזיווג הנצח והזמן היא שאפשרה לרשב"י לראות בחיוב גם את עולם המרחב.

אגדת רשב"י הגיעה אפוא ליעדה, אך כאן רק מתחילה העמקותו של השל בתורת רשב"י. במחצית השנייה של חלק זה, השל מצרף לאגדה מספר אמירות ממשיות של רשב"י, כדי לטעון שלאחר כישלון מרד בר-כוכבא הוא פיתח משנה עמוקה המכריזה על זיווג השבת וישראל, הנצח והזמן. המרד לכינון מחדש של מקדש המרחב נכשל, אך עם ישראל אינו אבוד, שכן השבת היא מקדש בזמן. השכינה ששרתה במקדש שורה עתה בשבת.²⁰

ושוב, בדומה למסע הראשון ובהתאם ליסוד הגותו של השל, ההבדל העיקרי שהוא מציין בין קנאותו של רשב"י לבין משנתו החדשה נעוץ בגילוי ש"אלוהים מבקש את האדם". בתחילה ראה רשב"י הפרדה חדה בין הרוח לחומר – בין השמים לארץ, בין התורה לעולם – אך לאחר שיצא מן המערה חולל את ה"מהפכה הקופרניקאית":

משנת רבי שמעון מרמזת, כי היחסים בין האדם לבין הרוח אינם חד-סיטריים; קיימת השפעה הדדית בין הרוח לאדם. לשבת אין רק משמעות משפטית; השבת איננה רק מצב מסוים בתודעה, או דרך של התנהגות; השבת היא תהליך המתרחש בעולם הרוחני. בראשית הזמנים היתה כמיהה אדירה, השבת השתוקקה אל האדם... לשבת יש משמעות עבור האדם ועבור אלוהים. כמו כן, לשבת יש יחס מיוחד כלפי האדם וכלפי האלוהים, שכן השבת היא אות לברית שנכרתה בין השניים.²¹

השבת אינה רק הלכה או תרבות – מערכת מושגית או אורח חיים העומדים בסתירה לעולם החול; השבת היא מהפכה הטוענת שיסוד הקיום בפניית אלוהים ומענה האדם. ולפיכך, שבת היא זמן קדוש של קשר: רגע שבו אלוהים גילה את אמונו – ומענה האדם הצדיק אמון זה. ראיית השבת ככלה או כמלכה אינה בגדר סמל מופשט, אף לא מעין מתווך:

הצגת השבת כ"מלכה" או כ"כלה" איננה האנשה של השבת, אלא הדגמה של תואר אלוהי, המחשה של הצורך האלוהי באהבת האדם; אין היא מייצגת את ישותו של אלוהים אלא את נוכחותו, את יחסו לאדם.²²

לשני המסעות אפוא תכלית זהה, אך כיוונים הפוכים. בעוד שהמסע הראשון ביקש לבנות את הארמון שבזמן מעבר לציוויליזציה המערבית, הרי שהמסע השני ביקש להוליך את

הקנאות הדתית ממצב של בדלנות למצב של ייחוד. הראשון הציב סולם מן הארץ לשמים; השני הראה כיצד מלאכי אלוהים עולים ויורדים בו.

החלק השלישי: מסע אל קיום השבת כמעין עולם הבא, אל קדושת השבת כנשמה יתרה

ועתה אפשר לחגוג את השבת. בחלק השלישי אנו מוזמנים למסע אל קיום השבת וקדושתה. חלק זה נפתח בפרק 7 – הפרק הפיוטי ביותר בספר – המצייר לפנינו את התרחשות כניסתה של השבת, החל באווירת ההכנה ביום שישי, דרך שירת קבלת השבת, וכלה בברכת "השכיבנו" של תפילת ערבית. גם מי שמעולם לא שמר שבת יכול לחגוג כאן אותה בפעם הראשונה; וגם מי שמעולם לא חילל את השבת נדהם כאן מעומק החוויה שלא ידע על קיומה, או שלא הצליח לנסחה כך.

וכל זאת אינו אלא פתח לפרק הבא, המאיר לפתע את חגיגת השבת ומכתיר אותה כ"מעין עולם הבא", המתקיים כאן בתוככי העולם הזה, ודווקא מתוך הזיווג הקדוש שבין הרוח לחומר:

אם אין האדם יודע כיצד לטעום טעמה של השבת בעודו בעולם הזה, אם אין האדם החל להוקיר את הנצח, לא יעלה בידו להכיר את טעם הנצח בעולם הבא. מר הוא גורלו של אדם, חסר ניסיון, אשר בהגיעו לשמים לא יהיה מסוגל להבחין ביופיה של השבת... ההבחנה בין חומר ורוח איננה ההבחנה העיקרית במחשבה היהודית. החשובה ביותר מבין

ההבחנות היא זו שבין הקודש והחול... הלכות השבת מנסות להפנות את הגוף ואת הנפש אל מימד הקדושה.²³

וכך, בפרק 9, עולה ומופיעה לפנינו קדושת השבת כקדושה שבזמן. מה בין מקום קדוש לזמן קדוש? כאמור, העיסוק במרחב משקף את נטייתו השתלטנית של האדם, ולפיכך, "מקום קדוש" משקף בדרך כלל את רצונו של האדם לשלוט על אלוהים. השל מסביר אפוא שגם קידוש המקום המופיע בתנ"ך ובמסורת היהודית אינו נובע אלא מאילוין, מהכרה בחולשת האדם: אם בני-ישראל משתחווים לעגל הזהב – ניתן להם משכן, שיעדן מעט את נטייתם הפאגנית. ובה בעת, מדגישה התורה, כי קדושת השבת גבוהה מקדושת המשכן, כי יש להתעלות אל קדושת הזמן, אל קדושת רגעי הקשר והאכפתיות.²⁴

ומי שהגיע לסוף המסע זוכה בפרק 10 ל"נשמה יתרה", לרמת קיום אחרת, לתודעה עמוקה מבעדה משתקף העולם כולו בשבתיות. וכאן לא תם המסע. לכל שבת יש מוצאי שבת – ומה יעשה האדם עם צאת הנשמה היתרה?

לכן, מסיים השל את הפרק עם התובנה ששמירת השבת מחוללת חירות עמוקה ואף מולידה באדם תשוקה לרגעי הזמן. אכן, בימות החול פוגשים אנו בעולם הזה ולא בעולם הבא, בעולם המוליך אותנו פעמים רבות לתשוקות כיבוש ותאוה. ואם כן, כיצד ניתן לצוות ולקוות לאכפתיות, להתעלות, בעולם שכזה? כאן מתגלה השבת לא רק כעולם אחר, אלא גם כעולם המעניק לנו תקווה בהיותנו בעולם הזה. הרהודה של הנשמה היתרה – מאפשר להפיח רוח גם בימות החול; נוכחות אלוהים שחווינו בשבת היא שמדריכה

אותנו להקים את השכינה מעפרה ביתר ימות השבוע, לפעול לתיקון עולם במלכות שדי.

השבת של השל ואנחנו

כאשר אבי הרים את גביע הקידוש שלו בלילות שבת, עצם את עיניו, ופצח בברכת הקידוש על היין – חשתי תמיד בסערת רגשות. הוא בירך בתפילתו על היין ועל השבת בניגון משפחתי מקודש ועתיק, ואני הרגשתי שהוא מברך גם את חיי ואת חיי כל הנוכחים. אני נוצרת רגעים אלו בלבי... היה לנו מנהג ייחודי אחד בשולחן השבת: אבי קיבל במתנה מגיסו, הרבי מקופשניץ, שני מחזיקי בשמים מכסף, קלועים וארוכים, שבהם שמר ענפי הדס ועלי איקליפטוס. אף שבדרך כלל מריחים בשמי הרחה ומברכים עליהם רק בברכת ההבדלה במוצאי שבת, אנו נהגנו להריח בשמים ולברך עליהם בעת הקידוש, כדרך החסידות... רק לעיתים נדירות הלך אבי לבית כנסת בערב שבת, והוא העדיף להתפלל בבית.²⁵

בלבו ובביתו המשיך השל לקיים את קדושת השבת שאת רוחה ביקש לנשב לרחובות העולם המערבי, אך לתפילת קבלת השבת, שכה היטיב לשורר עליה בספרו, לא מצא מניין ששייב את נפשו. ואולי דווקא בעת הזו, ודווקא כאן, בארץ התנ"ך, תמצא לה לפתע רוח השבת את נתיביה, תבוא בשערי לבבות פתוחים להתעלות ואחדות, ותכונן את השמים על הארץ, את הארמון בזמן.