ההלכה, 'עדיין לא' ו'בכל דרכיך דעהו' – בין רוזנצוויג, בובר ומורי החסידות



האם עמידה אישית ובלתי אמצעית של היחיד מול אלוהיו יכולה להתיישב עם המסגרת ההלכתית? עיון בתפיסות ההלכה של רוזנצוויג ובובר, תוך השוואה ליישומים השונים של 'בכל דרכיך דעהו' בחסידות.

אביעזר כהן

f

א. מילות הקדמה

במאמר זה אני חוזר לעסוק בתפיסת ההלכה של פרנץ רוזנצוויג,[1] ותוך כדי העיון בדבריו, ומתוך רצון להמחיש את עמדתו, אייצר מפגש בין עולמות שבמבט ראשון נראים שונים האחד מהשני – עולמו של רוזנצוויג ועולמם של כמה מהמורים החסידיים. תקוותי היא שלאחר קריאה נוספת לא רק שהתמיהה תתפוגג, אלא אדרבה – הדברים ייראו כמעט מתבקשים.

עמדתו העקרונית של רוזנצוויג ביחס לקיום ההלכה, כפי שבאה לידי ביטוי במיוחד במאמרו 'הבונים',[2] מהווה אתגר לאדם הדתי. מחד, זוהי עמדה המבקשת להוביל לעמידה ממשית מול האלוהי, עמידה לפיה קיום המצוות מהווה ביטוי לאהבת האדם את אלוהיו, המאופיינת בהיענות כאן ועכשיו ל'קריאה' האלוהית לאדם. מאידך, לעמדה תובענית זו יש מחיר לא קטן, בהיותה מכירה במצב בו האדם יכול לומר 'עדיין לא' ביחס לקיום הלכה ספציפית.[3] ניתן לומר שלפנינו אינטנסיביות דתית, המוכנה לעיתים לשלם בשל כך (!) את מחיר הפגיעה ב'חוק' הדתי. אדגיש שאינני רוצה לטעון שאצל רוזנצוויג, או לחילופין אצל המורים החסידיים שיוזכרו בהמשך, מתקיימת נטישת ההלכה, או רצון לשנותה, ממש לא! אלא, לפנינו נתינת דין וחשבון נוקב לשאלת היחס בין העמידה הבלתי-אמצעית מול האלוהי לבין העמידה בתיווכה של המסורת בעלת האופי הנורמטיבי, ונכונות לשאת בהשלכות, שאכן יהיו, של בירור זה.

כבר עתה אעיר כי התמונה מורכבת מעט יותר: כפי שנראה להלן, מעיון נוסף בכתביו של רוזנצוויג, בעיקר באגרותיו, מתברר כי למעשה הוא מציג באופנים סותרים את כוונתו במאמר 'הבונים'. כידוע, המוקד במאמר זה הוא שבכל הנוגע לעשייה הדתית, הדגש הוא על ה'יכולת' בניגוד ל'רצון'. דבריו שם לא רק מאפשרים לאדם לומר ביחס להלכה 'איננני יכול', אלא הוא מבקש להביא לכתחילה את האדם לעשייה מתוך 'יכולת', ולא כתוצאה מהכרעה רצונית, או התגברות כזו או אחרת על עצמו. במילים אחרות, המאמר מלמד כי על האדם לקיים הלכה מסוימת רק כאשר הוא 'איננו יכול שלא לקיימה'. עמדה זו מחוללת דתיות שהיא ביטוי לממשות של אותו אדם ספציפי, וככזו היא עמדה עקרונית המבקשת להפוך את קיום ה'חוק' הדתי לקיום 'מצווה'. אלא שבאופן הנראה מפתיע, רוזנצוויג מסביר באחת מאגרותיו שדבריו אלו מכוונים רק לדור של 'בעלי-תשובה', ולא לאדם שגדל בהקשר של דתיות הלכתית, שאו אז ההלכה היא המובן מאליו שלו. לאור התיאור בעל האופי הדינמי של יחס האהבה בין האל ובין האדם, הקורא מוצא עצמו שואל: האמנם יחס מעין זה חייב להתפתח באופן הלינארי האופייני לתהליך החזרה בתשובה, שלא לומר להישאר קבוע?! האמנם 'עדיין לא', ברגע שיהפוך ל'עכשיו', יישאר כך מאותו רגע ואילך? על רקע תיאורו של ה'אהבה' כממשות ולא כאמירה, רצון ואמונה, מדוע שההבחנה בין 'יכולת' ל'רצון' תהיה רלוונטית רק למי שלא גדל בהוויה היהודית? ובכלל, כיצד שיער רוזנצוויג שהתנהלות שהיא בעלת אופי אקזיסטנציאלי תהווה התרחשות המתקיימת רק בפרק זמן קצוב?![4]

כפל פנים זה של רוזנצוויג ביחס להלכה, יתחדד על רקע הדיאלוג אשר הוא מקיים עם מרטין בובר על יחסו של זה האחרון להלכה. ניתן לחוש כיצד בדבריו לבובר, גבולות עמדתו ההלכתית 'נמתחים' ואי הבהירות גדֵלה. בדבריי כאן אבקש לבאר ולפענח את עמדתו באמצעות רכישת מסגרת פרשנית, המגיעה משדה המחשבה החסידי. לאמור, לעמדת רוזנצוויג אציג מקבילה פנומנולוגית מדברי כמה ממורי החסידות, במיוחד דרך העיסוק שלהם בעקרון של 'בכל דרכיך דעהו'. אציע ששני צדדי הסתירה בתפיסתו של רוזנצוויג עשויים להוות מקבילה פנומנולוגית מרתקת לשני מושגי יסוד במחשבה ובפרקטיקה החסידית – 'מלוא כל הארץ כבודו' לעומת 'העלאת הניצוצות', החל מהופעתם של מושגים אלו במחשבת הבעש"ט ותלמידיו, עבור דרך ה'תרגום' שלהם בבית המדרש של איזביצה-לובלין.

לאמור, אני מרשה לעצמי במסגרת זאת למשוך משיחות מכחול מאוד עבות. אנוע בין עמדתו של רוזנצוויג ובין עולמו של הבעש"ט, ובהמשך אקשר זאת לשוני המתרחש בבית המדרש של רבי מרדכי יוסף ליינר מאיזביצה. בסופם של הדברים אנסה להבהיר את הדיאלוג המרתק אך המעט מעורפל, המתקיים בין רוזנצוויג ובובר סביב מאמר 'הבונים'.[5]

ב. עמדתו של רוזנצוויג על קיום מצוות: פתיחת אופקים דתיים וסתירה פנימית

לא אוכל במסגרת זו לנתח באריכות את מאמר הבונים, שלא לומר את התכתובת הענפה המלווה מאמר זה. אציג רק את עיקרי הדברים, וזאת באופן של ציטוטים קצרים היוצרים שרשרת אמירות, כדי לתאר את עמדתו של רוזנצוויג כלפי ההלכה:

1. ראשית, אזכיר את הבחנתו של רוזנצוויג בספרו כוכב הגאולה, בין 'חוק' ובין 'מצווה':

> **המצווה היא אפוא הווה טהור. אם גם כל מצווה שבעולם... היתה יכולה להיות גם חוק, מצווה אחת זאת, מצוות האהבה (="ואהבת את ה' אלוהיך"), אינה עשויה כל-עיקר להיות חוק... לפיכך, מהיותה המצווה הטהורה היחידה, הרי היא עליונה לכל המצוות... אף כל שאר הציווים, שאלמלא כך**

> **ומבחינה חיצונית יכלו להיות גם חוקים, נעשים מצוות גם הם... הכל נהפך לקיומה של המצווה האחת היחידה: לאהוב אותו.**[6]

הציווי 'ואהבת' הופך להיות התוכן של כלל המצוות, ולענייננו בעיקר המאפיין המרכזי של העמידה מול האלוהי. רוזנצוויג חוזר על הבחנה זו במכתב לבובר:

> **גם לי אלוהים אינו בבחינת נותן חוקים. הוא מְצַווה. רק האדם בעצלותו מגלגל את המצוות על ידי אופן קיומו אותן, בחוקים... גם בלא הדחיפה של 'היות מצווֶה', בלא 'אני ה".**[7]

ה'חוק' מייצג את הנורמה המחייבת את הכלל; ה'מצווה' עיקרה ביטוי לאהבה שיש בין האלוהים לאדם, שבמכתב לבובר מקבל אופן של דיאלוג בו האדם חווה את היותו מצווֶה, 'נקרא' על ידי האלוהי. ממילא העשייה הדתית, קיום ההלכה, הופכת להיות ההיענות של האדם כאן ועכשיו לפנייה אלוהית זו אליו.[8]

2. במאמרו 'הבונים' מדבר רוזנצוויג על קיום מצוות מתוך 'יכולת', לעומת קיום מתוך 'רצון':

> **צריך שההלכה שוב תהיה מִצְווה... תהיה שוב חוקת היום הזה, שבלעדי כך אין משמעות להיותה 'חוקת עולם'... אפילו ירצה האדם לעשות את 'כל' מה שבעשייה, עדיין לא קיים את ההלכה**
> **בעשייה-מרצון זו עד כדי כך שההלכה תהיה לו למצווה; למצווה שהוא מוכרח לקיימה מפני שאינו יכול שלא לקיימה.**[9]

ניתן לקיים הלכה, וזה עדיין לא ייחשב כקיום מִצְווה! ההבחנה בין הלכה הקשורה ב'רצון' ובין מִצְווה הקשורה ב'יכולת', איננה נוגעת לשאלת יכולת-הבחירה ה'טכנית'. מחד, ברור שהאדם יכול לכפות על עצמו לקיים מצוות, ואדרבה – לא פעם העולם הדתי מאופיין בדרישה לפיה על האדם להתגבר על עצמו, וזאת במטרה של קיום החוק. אלא שרוזנצוויג שואף למצב בו אין צורך לעמוד ו'לבחור', אלא קיימת התאמה בין

היכולת הפנימית ובין המעשה. רק מה שאדם איננו יכול שלא לקיים, עליו לקיימו! זאת בדומה לאדם האוהב שאיננו זקוק לשום צו חיצוני כדי להעניק למושא אהבתו, אלא הוא נותן מכיוון שמבחינתו זה המובן מאליו שלו, ואין שום אפשרות אחרת. ולהיפך, עשייה הנעשית מתוך מחויבות מהווה תנועה סותרת לאהבה, לא פחות!

3. עשייה מתוך 'יכולת' מובנה שהאדם נענה לקול מפנימיותו, מישותו:

> **לתלות את הדבר ביכולת אין פירושו אלא לתלות בישות... רק האדם עצמו יודע מה יש ביכולתו לעשות. רק אוזנו שלו עשויה לשמוע את קול ישותו, שלו הוא חייב לציית.[10]**
>
> **מה ששומע האדם בלבבו כלשון אדם שלו, הוא הדבר היוצא מפי האלוהים.[11]**

ה'יכולת', תחושת ההכרח, משקפת את קולה של הישות, ואילו ה'רצון' משקף את קולה של התבונה.[12] האדם מתואר כמי שאיננו בוחר אלא נענה, מגיב לסיטואציה אליה נקלע. במצב זה, אין האדם עומד מול כמה אפשרויות שביניהן הוא יכול לבחור, אלא ישותו, המזוהה עם האלוהי שבו, מנתבת אותו כלפי אפשרות אחת ויחידה.

כבר בשלב זה ראוי להעיר כי עשיית מצוות באופן קיומי זה, מעוררת את החשש מה יקרה אם כל אחד ואחד יקבע לו את דרכו לפי יכולתו, והממד האובייקטיבי ייעלם. לפנינו פגיעה בהיבט המוחלט של המערכת ההלכתית, ובמקביל מתעוררת בעיה במישור החברתי, באפשרות קיומם של חיי קהילה. במונחי ספר (ומבנה) **כוכב הגאולה,** נוכל לנסח בעיה אחרונה זו באופן הבא: האם ה'התגלות' (תוכן חלקו השני של הספר) עלולה לסתור את ה'גאולה' (נושא החלק השלישי)?! שהרי ה'יכולת', כמו גם ה'אהבה' כממשות, הינן ביטוי לעולמו האישי-פנימי של האדם; במובן זה, בהתגלות האדם עומד עמידה בלתי-אמצעית מול אלוהיו. לא רק שהדבר עלול להוביל להתנגשות עם החברה שסביבו, אלא שבעת ההתגלות האדם 'משהה' את היותו שייך לחברה מסוימת. השתייכות זו גופה נראית כתנאי מוכרח להופעת 'גאולה', שהרי עבור רוזנצוויג העולם, קרי הציבור, זוכה לגאולה. בסמוך אחזור לשאלה זו, ולאפשרות שהיא פותחת בכל הנוגע לשאלה 'מהי קהילה?'.

4. את הרעיונות הללו אנו פוגשים עוד לפני פרסום מאמר 'הבונים', במכתבו הארוך של רוזנצוויג לרודולף הַאלו בתאריך 27.3.22. הַאלו ייצג את העמדה הדתית הקלאסית לפיה בקיום מצוות יש או 'הכול' או 'לא כלום',[13] ואילו רוזנצוויג מסביר באריכות את ההצדקה לקיום אותו 'משהו':

> **איני בא לטעון, שהמשהו שלי ראוי שישמש מופת לאחרים. אך מופת יש בכך, שאזרתי עוז... לחיות במשהו שלי. בפרטיו אי אפשר שישמש מופת. הרי אני רק בתחילת הדרך. מה ייצא מזה אינני יודע ואינני רוצה לדעת... אנו נתחיל במעשים. את העקרונות אפשר נמצא אנו, או אחרים, לאחר מכן...**[14]

> **אתה רואה אפוא: אין כאן, כפי שאתה סבור, אפשרות בחירה... עלינו להתקדם ברצון כברת דרך לקראת "ההכרח הפנימי"... במקום שבו קיימת יכולת, יתחבר אליה בקלות גם ההכרח, וביום בהיר אחד לא יוכל האדם לפעול בצורה אחרת, כך הוא מגיע אל משהו טבעי, אל ה"משהו" הטבעי שלו.**[15]

ואכן, מקריאה ביומניו ואיגרותיו של רוזנצוויג אנו למדים על 'הליכתו' שלו: על מצוות שלא קיים 'עדיין' ולאחר זמן החל לקיימן,[16] או לחילופין על מצוות שלא הספיק לקיימן. לאלה המחפשים את הדרך חזרה לחיים יהודיים, רוזנצוויג איננו מציע 'מה' – עקרונות מופשטים – אלא 'איך'. ההיענות ל'הכרח פנימי' הופכת את ההתרחשות לדבר אישי המשקף הוויה נוכחת כאן ועכשיו, ולכן 'מה יצא מזה אינני יודע'. עשייה זו מתוארת כעשיית הדבר ה'טבעי', עשייה שיש בה הלימה בין הפנים לחוץ.

5. רוזנצוויג, המודע לכך שדבריו הנעדרים כל הגדרה פורמלית אכן עלולים להישמע כשרירותיים,[17] מבקש לטעון שאדרבה, להיפך:

> **היכולת כפוסק אחרון – למראית עין זוהי תכלית ההפקרות, אולם לאמיתו של דבר מלוא הרצינות... אחרי ככלות הכל, לא הרצון הוא הבוחר אלא**

> **היכולת. אמנם, משיכולה היכולת לעשות, שוב אין היא יכולה שלא לעשות; היכולת הופכת כורח.[18]**

אפשר לבוא בטענות לאדם רק כאשר הוא בוחר, ולדרוש ממנו שיבחר אחרת, או שייקח אחריות על בחירותיו. אבל כאשר האדם טוען 'אינני יכול', ממילא אי אפשר לבוא אליו בטענה, כי את אשר הוא עושה או נמנע לעשות הוא עושה מתוך הכרח. הכרה עמוקה זו, לפיה במקום ה'הכרח' האדם פוגש את הרצון האלוהי ממנו, או לחילופין שזוהי נקודת האותנטיות, משותפת לעוד כמה וכמה הוגים, ובפרט אלו מבין האקזיסטנציאליסטיים-הדתיים.[19] אמנם, תנאי הכרחי לחיים על פי 'יכולת' הם הכנות והמודעות העצמית העמוקים.

הקביעה לפיה 'משיכולה היכולת לעשות, שוב אין היא יכולה שלא לעשות' ניתנת להתפרש כמתארת את הקיום בהווה, או לחילופין כמתייחסת לעשייה מכאן ואילך. להבנתי רוזנצוויג מתייחס בעיקר לאפשרות הראשונה, הגם שלהלן בסעיף 7, אראה את הופעת האפשרות השנייה בדבריו שלו לרוזנשטוק!

6. ברצוני עכשיו להראות כיצד ה'התגלות', שהינו המצב שבו ההלכה הפכה למצווה, משתלבת עם מה שרוזנצוויג מגדיר כ'גאולה'. נחזור לדבריו להַאלו:

> **אותו עקרון עתיק ימים, שנקבע לפי הכתוב "וְאֶת מִשְׁפָּטַי אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה אֹתָם הָאָדָם וָחַי בָּהֶם" (ויקרא י"ח, ה) – 'וחי בהם ולא שימות בהם'[20] – עקרון זה חייב היום... לעמוד מעל קיום המצוות שלנו. הרי מה שיכול האחד לעשות אין השני יכול לעשות, דבר שבשביל האחד הוא חירות, בשביל השני הוא כפייה. ואף על פי שדרכי היא רק דרכי שלי, הריני עצמי אח לכל אדם ההולך בדרכו שלו. אך בתנאי שהוא הולך.[21]**

על האדם להיות נכון לשמוע את המצווה עליו. בהיות האדם מצוי במצב של 'שמיעה', אין הוא יודע מראש להיכן תוביל אותו דרכו. העמידה מול האלוהי משמעה ששום דבר איננו מובן מאליו. להיות נוכח, הינו מצב שבו אין תנאים מוקדמים, ויהא אשר יהיה (='קיום'). ולכן כדבריו שם

לעולם ה'עקרונות' יופיעו אחר כך (=ה'מהות'), כפי שכל התרחשות מובילה לניסיון הרפלקסיבי להגדיר התרחשות זו.

> **... דרכי, מן ההכרח שתהיה דרכי שלי... ואילו ידיעתי... אסור שאמנע עצמי מדעת כל הליכה חיה בדרך יהודית, מדעת כל מה שמופיע באופק ראייתי, בהווה ובעבר. ועלי לאהוב אותם אהבת אחים... לא מן ההכרח הוא, שיהיו דרכי שלי. אולם עלי ללמוד לחוש את הזיקה שבין דרכם לבין דרכי. עלי ללמוד לאהבם – הם 'כמוני'... וממילא אין סכנה שדרכי תוליך אל הבדידות. בזה שהיא מחוברת, על ידי הכוח הטבעי של הלמידה לכל שאר הדרכים... ייתכן שעוד תשוב ותחצה אותה דרך ראשית, אני מאמין כי אמנם יעלה ויבוא הדבר... דרכינו האישיות הן עבודת הכנה המתאימה לכך.**[22]

מצב של גאולה מתואר כמפגש בו הדרכים מתחברות למרות שונותם! מצב בו ההכרה העמוקה שדרכי שלי הינה מוחלטת עבורי, ובו זמנית שדרך זו איננה דרכו של הזולת, ואין בכך כדי להחליש את זיקתי ומחויבותי לדרכי שלי. ולהיפך, דרכו של הזולת היא דרכו, וככזו עלי לא רק להכילה אלא גם לאהוב אותה, בהיות שמתקיים ה'איך' המשותף: איך לממש קיום יהודי. האמון בעצמי, בהתגלות אלי, הופך להיות אמון בזולת ובדיאלוג שיש לו עם האלוהי, דיאלוג העלול להיות שונה לגמרי מזה שלי.

7. ועכשיו לסתירה בהגותו של רוזנצוויג: עד כה פגשנו עמדה עקרונית, שבמוקדה ה'יכולת', הנכונה תמיד ועבור כל אדם. ניתן היה לומר שלפנינו תיאולוגיה דתית הממירה את התוכן הקבוע והמוחלט במפגש החי המתרחש בעולמו הפנימי של האדם הדתי. והנה במכתבו לחברו אויגן רוזנשטוק בתאריך 25.8.24, שנכתב רק כחודש לאחר דבריו לבובר בהם פתחנו, הוא מצהיר שדבריו רלוונטיים רק עבור דור של 'בעלי תשובה':

> **את החוק היהודי כללי... אינני מעמיד אפילו בסימן שאלה. בעיית 'הבונים' היא הרבה יותר מצומצמת;**

> **זו בעיה של דור אחד או, לכל היותר, של מאה שנה.**[23]

מפגש ממשי, קיומי, חוקת היום הזה, שעיקרו יחס האהבה בין האל ובין האדם, איננו מתפתח באופן לינארי, ובעיקר איננו ניתן לחיזוי מראש. הרי רוזנצוויג מדמה את הקיום מתוך 'יכולת' לאהבה, וביחס לאהבה טען בתוקף כי כל אהבה אמיתית מתחדשת מרגע לרגע, ואין בה התייחסות ודאגה לעתיד. ממילא המצווה היא הביטוי הנראה לעין של אהבה זו של אלוהים, וזו איננה יכולה להיות חוק. הרי שהסתירה מובנית: גם בני זוג נשואים, הנאמנים ומחויבים אחד לשני, אינם אוהבים כל הזמן, ואעז לומר כי אינם יכולים לאהוב באופן הזה. המושג אהבה איננו תיאור של מערכת היחסים אלא של הממשות, כפי שרוזנצוויג עצמו לימד שבעת אמירת 'אני אוהב אותך' – באותו רגע אינני אוהב.[24] כמו כן, האמנם חייו של אדם שנולד דתי ובחר לחיות חיי הלכה הם רצף מתמשך של 'יכולת'?!

ממילא יש להקשות ולשאול: מדוע חשב רוזנצוויג שבתוך כמה שנים עמדתו לא תהיה רלוונטית?! או מכיוון אחר, נדמה כי ההבחנה בין 'הלכה' ו'מצווה' תקפה גם ליהודי הדתי, ולא רק ליהודי השב בתשובה. ובניסוח מעט שונה: בהיות ה'יכולת', וכמו כן ה'מצווה', מתקיימות במרחב ובזיקה של כנות ואותנטיות, כיצד ניתן לראות בהן התרחשות סטטית? הרי מעצם טיבן הן נכונות רק לשעתן?!

כדי לענות על שאלות אלו אעצור כאן, ואעשה דילוג היסטורי ותרבותי אל עולם המחשבה החסידי.

ג. לשאלת חידושו של הבעש"ט: מה בין 'מלוא כל הארץ כבודו' ובין 'העלאת הניצוצות'?

המחשבה החסידית, בעת עיסוקה בחידה הנצחית אודות זיקת האלוהות לעולם, הציפה את טיעון האימננציה באמצעות שני מושגים: א) 'מְלֹא כָל הָאָרֶץ כְּבוֹדוֹ' (ישעיה ו' ,ג) – משמעותו של מושג זה היא שההוויה רוויה בנוכחות האלוהית. טענה זו מעמידה בסימן שאלה את כל הגבולות, לאו דווקא האונטולוגיים אלא בעיקר הערכיים, את הגבולות שבין אסור ומותר, טוב ורע. ובכך היא מערערת את התשתית שעליה נבנית הדרישה הדתית הנורמטיבית. ב) 'העלאת הניצוצות' – כל תופעה במציאות מכילה בתוכה חיות אלוהית, שאלמלא חיות זו היא לא הייתה קיימת.

מכיוון שהחסידות מתעניינת בקיום, הרי שלרוב ההגות העיונית היא רק המסמן, בעוד שה'חיים' הם המסומן. לכן אך טבעי היה שטיעון האימננציה יצא מכלל פילוסופיה גרידא. הנגזרת ההתנהגותית המובהקת של רעיון האימננציה היא 'בְּכָל דְּרָכֶיךָ דָּעֵהוּ' (משלי ג' ,ו), או בניסוח אחר – 'עבודה בגשמיות'.[25] עיקרו של המושג מלמד שהעמידה מול האלוהי איננה מתרחשת באמצעות קיום מצוות בלבד, וכי על האדם להפנות את כל עשיותיו, כולל מעשי החולין, לעבודת האל. ההכרה כי האלוהות והקדושה אינן ברות תיחום מובילה לקיום דתי אינטנסיבי, ובעיקר טוטאלי.

אלא שעלינו לדייק ולהבחין בין המושג 'מלוא כל הארץ כבודו' ובין המושג 'העלאת הניצוצות', למרות שלא פעם שני מושגים אלה נתפשים כחופפים.[26] 'מלוא כל הארץ כבודו' קשור על פי התיאור הקבלי לשאלת הצמצום האלוהי, אותו אירוע ראשוני המאפשר את הופעת העולם שהינו 'אחר' מהאלוהי. ואילו המושג 'העלאת הניצוצות' קשור לאירוע שבירת הכלים, אירוע דרמטי שהתרחש לאחר מכן, בעת שהמציאות התקשתה להכיל את האור שהאל ביקש להחדיר לאותו חלל פנוי שנוצר לאחר הצמצום.

אדגיש, שתי האמירות הללו סותרות האחת את השנייה. האמירה 'מלוא כל הארץ כבודו' מתארת עולם שבו האלוהי שרוי בכל, עולם שאין בו מקום לטענה היררכית, ובכך יוצרת השוויה של המציאות. לכן לא פלא שעבור הבעש"ט מתבטלות ההבחנות הקטגוריות של תחום החולין לעומת תחום הקודש, בין התלמיד-חכם לאדם הפשוט, ובין הגוף לנפש. ברמה סימבולית נוכל לטעון שלפנינו הופעה של קיום המסומן ב'עץ-החיים'. לעומת זאת, הטענה בדבר 'העלאת הניצוצות' משמרת את ההבחנות היסודיות של הקיום: קודש וחול, רוח וחומר. במובן זה 'עץ הדעת טוב ורע' עשוי להוות מסמן ראוי. האלוהי הינו רק ניצוץ המצוי בתוך הלא-אלוהי, ויש להציל ולהעלות ניצוץ זה. במובן זה הלא-אלוהי איננו מהווה מושא לדיאלוג, הוא לכל היותר מהווה אמצעי בדרך למטרה.[27]

שני המושגים הסותרים הללו מופיעים בתורת הבעש"ט, כפי שזו מצוטטת בדברי תלמידיו. נעשו לא מעט ניסיונות ליישב סתירה זו, שאין כאן המקום לפרטם.[28] בהקשר הנוכחי ארשה לעצמי רק להתמודד ברמיזה קלה עם הופעת הסתירה באמצעות דברי רוזנצוויג במאמר 'המחשב החדש'. המורה החסידי הציג את הגותו באמצעות הדרשה, שהיא מדיה שעל-פה. העובדה שהדיבור הינו מדיום שונה מהכתיבה,

עשויה להבהיר מדוע איננו מוצאים בדרשות השונות מהלך פילוסופי מהודק. הדרשה הינה ייצוג של ה'הווה'; עיקרה הוא הנכחת האדם המדבר, ומטרתה לעורר ואפילו לחולל קונברסיה אצל השומע. ככזו, הדרשה עשויה להיות לא קוהרנטית, להכיל בתוכה פערים, ועם זאת להיות בעלת נפח.[29]

בתודעה הפנים-חסידית, ובעקבות כך אצל חלק מהחוקרים, חידושו הגדול של הבעש"ט היה ההצבעה והלימוד של 'מלוא כל הארץ כבודו'.

> **החסידות אחרית ההתגלות לפני המשיח אשר יבוא במהרה בימינו, וראשית זריחת קוי אור קדושתו היא, עיקר ההתגלות המשיחית נכללת בפסוק "ומלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים", ויסוד תורת הבעש"ט זצ"ל נכללת בהפשט אשר גילה בקדשו על הפסוק "מלוא כל הארץ כבודו"... הכריז בקדשו ואמר לא בלבד שבתוך כל דבר מדברי העולם חיות אלוהית נמצא, ועל חיות הזה גשם הארץ סובב ומסתיר, רק גם הגשם וגם הארציות רק לנו כגשם נראה, ובאמת הכל אלוהות, וצריכים רק עינים לראות וגוף המתקדש, ואז כשאתה מסתכל על העולם, אתה מביט על אלוהים ואלוהים עליך, מלוא כל הארץ כבודו, אף הארציות הלבוש והכלים מלאים הארת כבודו יתברך הם, והוא הראשית של "ומלאה הארץ דעה" וכו' אשר יקוים בביאת המשיח במהרה בימינו, שגם הארץ תמלא דעה את ה'.[30]**

הרבי מפיאסצנה מקפיד להדגיש שהחידוש של הבעש"ט איננו רעיון 'העלאת הניצוצות' ('לא בלבד שבתוך כל דבר...'), אלא שעיקרו של הפסוק מלמד ש'באמת הכל אלוהות'.[31] לאמור, בעוד שהתפיסה של 'העלאת הניצוצות' משמרת היררכיה, המתחילה בהבחנה בין 'חיות אלוהית' ובין 'ארציות', וכלל הנגזרות העולות מכך, הרי שהבעש"ט לימד שכל הקיים שווה מבחינה ערכית! טענה זו מאפשרת את הופעת ה'סובייקט' במובן המדויק של המושג, ה'אחר' הנטול כל השוויה והשוואה לאחרים, שלא לומר שאיננו מהווה עבורם אובייקט. אצל רוזנצוויג ה'סובייקט' עליו אני מדבר מומשג באמצעות המונח 'עצמיות',

שעבורו מופיע בעת הלידה השנייה של האדם.[32] למבט זה אודות השוויה יש נגזרות רדיקליות שעוד אתייחס אליהן בהמשך.

ד. 'בכל דרכיך דעהו' – שתי פרקטיקות ושני פירושים לחסידות

מהסתירה אותה תיארנו עולה ממילא כי פרקטיקה הנגזרת מ'מלוא כל הארץ כבודו' תהיה שונה מפרקטיקה הנגזרת מהטיעון אודות 'העלאת הניצוצות'. במילים אחרות, אופי העבודה הגשמית, ה'בכל דרכיך דעהו', ישתנה לאור נקודת המוצא של המורה החסידי – האם שפתו היא 'מלוא כל הארץ כבודו', או שמא 'העלאת הניצוצות'.[33]

לפניכם תיאור טיפולוגי של כל אחת מהפרקטיקות:

1. 'מלוא כל הארץ כבודו': ההנחה האלוהית מתבטאת בעת קיום 'בכל דרכיך דעהו', כך שעשייה נורמטיבית-פורמלית איננה רלוונטית, וממילא קיום המצוות איבד את ייחודו. לא המעשה כשלעצמו הוא העיקר, אלא המודעות של העושה, ומכאן שאין כל הבדל בין המצוות המעשיות לבין שאר המעשים, כי אדרבה – המצוות צריכות להפוך גם הן ל'בכל דרכיך דעהו'. האדם פועל מתוך 'עת לעשות לה", שהמשכו הוא 'הפרו תורתך'. אמנם נהוג לטעון שזו עמדה אנטי-נומית מובהקת, אבל אני מציע שזו עמדה א-נומית, שעיקרה השהייה של הנומוס, ולא עמדה המנהלת דיאלוג עימו.[34] ההתכוונות להיענות לרצון האלוהי, לקיום עשייה לה', לשמיעת 'הקריאה האלוהית לאדם',[35] היא מיניה וביה היסח הדעת מההלכה. אסביר: לפנינו הכרה שרצון ה' איננו זהה להלכה, וכי הרצון עשוי להתגלות מחוץ למרחב ההלכתי.[36] מה שהאלוהי רוצה מאדם מסוים כאן ועכשיו איננו זהה עם מה שהאלוהי רוצה מכולם כל הזמן. לאור זאת, הסיומת 'הפרו תורתך' היא נגזרת אימננטית לעובדה שאין האדם מחפש בהלכה את רצון ה', והיא לאו דווקא באה לומר שהאדם יעשה עבירה! האדם עשוי לעשות מעשה העולה בהלימה מלאה עם ההלכה, אלא שהלימה זו תהיה 'מקרית', בהיותו מכוון כאמור לרצון האלוהי ולא לחוק האלוהי.

בעולמה של החסידות היה זה רבי מרדכי יוסף (רמ"י) ליינר מאיזביצה שעמדתו אודות 'הכל בידי שמיים' היא 'תרגום' מרתק לטענת 'מלוא כל הארץ כבודו' של הבעש"ט. האחרון מבקש לסגור את הפער בין האנושי לאלוהי, או בשפת משל הארמון,[37] להפגיש בין בן המלך לאביו. בכך

הבעש"ט ממחיש למעשה כי הצמצום הוא שלא כפשוטו. לעומתו, רמ"י מבקש לזהות ברצון העמוק שבאדם ביטוי לאלוהי שבו. רמ"י מציע את ראיית הלא-מודע כגילוי אלוהי, או בשפתו שיש חפיפה בין הרצון האלוהי לרצון האנושי, ובכך יש למעשה רצון אחד העומד בבסיס הקיום.[38] בשפה פשוטה: מה שהאדם רוצה, זה מה שאלוהים רוצה שירצה. מטרת העבודה הדתית היא ההכרה (ההארה) שאמנם זה כך, כבר בהווה, או לפחות כתנועה של רטרוספקטיבה, קרי מעשה של תשובה.

הוראה זו מפקיעה את הדיכוטומיות הדתיות הרווחות. בעוד שהתביעה ההלכתית תופסת את האדם כ'אובייקט' ופונה אליו ב'מה', הרי שב'בכל דרכיך דעהו' יש ביטוי להיותו 'סובייקט', ל'איך', וליכולת שלו להעניק לקיומו הממשי משמעות דתית. זו תביעה לעבודה בגשמיות מלכתחילה.

זוהי פרשנותו של בובר לחסידות,[39] שכן בובר טען כי נוכחות זו של האל מאפשרת, ולמעשה מחייבת, את האדם למפגש עם האל דרך העולם, דרך היום יום.[40] להלן אחדד שהיום יום, שאיננו בהכרח בעל אופי 'יהודי', מאפשר לבובר לדבר על 'דתיות-חסידית' שהיא בשורה לעולם בכלל, ולא רק לעולם היהודי.

2. 'העלאת הניצוצות': במקביל לקיומה של עבודה דתית המתרחשת בתחום החובה והאיסור על ידי תורה ומצוות, קיימת תשומת לב והתמודדות עם הניצוצות הפזורים בהוויה. בהיות שאין תופעה בעולם שאין בה 'ניצוץ' אלוהי המקיימה, שאם לא כן לא הייתה קיימת, נדרשת עבודה המכוונת לגאול, לחלץ, להעלות את הניצוץ ולהשיבו למקורו. אלא שלא רק בתחום ה'מותר', החולין, יש צורך ב'בכל דרכיך דעהו' כדי להעלות את הניצוץ, אלא לעיתים אף בגילויים האסורים. עובדה זו מובילה לכך שבמצבי קצה מופיעה לפנינו התנהגות אנטי-נומית, הקרויה בשפה הדתית 'עבירה לשמה'. המגע עם האסור נעשה לשם שמיים. נשים אל לב, המונח 'עבירה' מלמד על נתינת דין וחשבון למערכת הנורמטיבית, כך שבפועל הגבולות הפורמליים לא מתפרקים. וכך למרות שהמעשה נעשה 'לשמה', בהיותו עבירה, אנו שומעים שהוא עדיין דורש כפרה! מייצג מובהק של עמדה זו עשוי להיות רבי צדוק הכהן מלובלין, שבכך (ולא רק) תורתו שונה מתורת רבו בעל ספר מי השלוח שהוזכר קודם לכן.[41] ביטוי נוסף לאי-הפירוק של הגבולות הם אותם דיונים הלכתיים ביחס לשאלה מי ומתי יכול לעשות 'עבירה לשמה', דיונים שהתפתחו אצל המפרשים ופוסקי ההלכה בעקבות הופעת המונח בסוגיה אודות יעל אשת חבר הקיני.[42]

זו פרשנותו של גרשם שלום לחסידות, שמצא בה את התביעה לצירוף (קתרזיס) החיים הריאליים. העבודה-בגשמיות להבנתו איננה ביטוי ליחס חיובי אל המציאות הקונקרטית, אלא דרך להתנתק ממנה על ידי ריקון הנוכחות האלוהית שבה.

ממילא קל להבין מדוע ניתן לראות בתורה החסידית נועזות דתית, ובתנועה החסידית בראשיתה ניסיון לבצע התחדשות או אפילו רפורמה דתית. אלא שמבט דיאכרוני על התנועה החסידית מלמד כי מתרחש תהליך שבו שני המושגים עוברים תהליכי טשטוש: הקביעה הרדיקלית של הבעש"ט הולכת ונעלמת, והמונח 'מלוא כל הארץ כבודו' נדחק הצידה ונשאר לכל היותר כפאתוס חסידי. במקביל, מושג 'העלאת הניצוצות' מצטייר כמסגרת הפרשנית לפרקטיקה החסידית.[43] מה שמלמד כי בשלב הרפלקסיה, כדרכה של רפלקסיה, חוזרת ומופיעה ה'שפה', הסדר הסימבולי בניסוחו של לאקאן. לכך יש להוסיף כי בעת המעבר בין מורה לתלמידים מתרחש תהליך אימננטי שבו הוויה הופכת להבנה. עם הופעת המודעות העצמית, גם בשל הצורך להתמודד עם ביקורת, עצם הצורך להגדיר ולהמשיג יציף מתחים סמויים, דבר שיוביל למגמות מרסנות, ולאמירות מסייגות ומסתייגות.

ה. 'בכל דרכיך דעהו' מתממש בתורת בובר ורוזנצוויג

חובה עלי להדגיש שבמחקר כבר הוצעה השוואה בין המהלך החסידי הזה ובין הוגים יהודים מודרניים, אלא שאת המקבילות ל'בכל דרכיך דעהו', כנגזרת של 'מלוא כל הארץ כבודו' (ופחות של העלאת הניצוצות) מצאו דווקא אצל הוגים כמו הראי"ה קוק ואפילו אברהם יהושע השל, בהיותם מדגישים את ההלכה כביטוי לדתיות היהודית, ולא אצל בובר, ואפילו לא רוזנצוויג.[44]

לאור המהלך שהצעתי הרי יובן בעליל מדוע טענתי היא במובן מסוים הפוכה: אם אמנם קיימת אפשרות לביצוע 'בכל דרכיך דעהו', הרי שהיא תופיע בעולם בו קיום החוק הדתי איננו נתפס כמייצג המובהק והבלעדי של עמידת האדם מול האל. לכן בפועל רק הוגים כמו רוזנצוויג ובובר, שאינם מחויבים לתפיסה הלכתית כזו, יכולים לממש אפשרות זו, כפי שרק המורים החסידיים היותר רדיקליים יכלו לממש את הפוטנציאל של חזון הבעש"ט.

כדי להשלים את התמונה, למרות שלא אוכל להידרש לכך באריכות, אתאר את יחסו העקרוני של בובר לקיום המצוות,[45] ואסתפק בשתי דוגמאות:

1.

> **אין אני יכול להתוות את הקו המפריד בין התגלות ובין 'לך לך', ששני אלה הם בלתי נפרדים; וגם לא בין ההתגלות לבין 'אנוכי ה' אלוהיך' (שמות כ', ב); אבל מוכרח אני להתוותו בין התגלות לבין 'לא יהיה לך [אלוהים אחרים על פני]' (שם, פס' ג). ידעתי גם ידעתי, שהאדם שציין את מקום עומדו לאמור 'אנוכי עומד בין ה' וביניכם' (דברים ה', ה) לא יכול היה שלא להוסיף ולומר: 'לא יהיה לך אלוהים אחרים'. אבל זה שלא יכול היה שלא לומר לך ולי את זאת, הרי זאת היא העובדה – ודווקא משום שבדין, בתורת דין (=חוק), נאמר לי דבר זה – אשר מכוחה נכסף אני לגאולה. והיא העובדה אשר בשלה לא אוכל לקבל לכתחילה את 'החוקים והמשפטים', אלא חייב אני לשאול ולחזור ולשאול כנגד כל אחד ואחד מהם: האמנם דבר זה נאמר אלי, ובדין נאמר אלי? אמור מעתה, שלעיתים אני יכול למנות עצמי 'עם' ישראל זה שאליו יוצא הדיבור, ולעיתים, לעתים רבות מאוד, איננני יכול. ואם יש דבר שאני יכול לקרוא בחיי שלי בשם 'מצווה', ולא בלב ולב, הרי הוא עצם הדבר הזה, שכן אני עושה וכן אני חדל.**[46]

בובר טוען לא פעם שהתגלות איננה תוכן אלא נוכחות ('כוח'),[47] ועדיין לנוכחות זו יש השלכה קיומית, שלא לומר שבשלב הרפלקסיה אכן יופיע תוכן. לכן בובר מבין לגמרי את המעבר המתבקש בין הדיבר הראשון לשני, שדרך אגב מסמן במסורת היהודית את הופעתן של המצוות בכלל (ולאו דווקא של איסורי 'לא-תעשה'). ובכל אופן, למרות 'ההיגיון' שבדבר, עלינו לשים לב שאין הוא מקבל מעבר זה כמעבר מוכרח או כמעבר האפשרי היחידי. בובר עומד מול המצוות (ולא רק

מולן) ומנהל עימן 'דיאלוג'. את האופן שבו הוא נעמד מולן יש להבין כעמידה כנה של האדם מול בוראו, בו הוא מברר לעצמו האמנם מצווה זו נאמרה אליו. בשפה כללית יותר, בובר מבקש לברר בכל דילמה, אותה הוא מזהה עם 'הקריאה האלוהית' אליו, מה נדרש ממנו כאן ועכשיו?

.2

> **אינני מאמין שהתגלות היא אי פעם מתן חוקים; ובעובדה שתמיד היא מתגלגלת במתן חוקים, אני רואה את העובדה של המרי האנושי, את העובדה של האדם. אין אני יכול לקלוט עובדה זו בתוך רצוני ובאותה שעה להיות בכל זאת קשוב לדיבור ולשעתו.**[48]

בובר טוען שלא ניתן להמיר מפגש ממשי עם האלוהי לסדרה של חוקים מכאן ואילך. המגע הבלתי-אמצעי עם הרצון האלוהי, שהינו כאמור מגע קונקרטי המתרחש בהווה לאדם מסוים, לא ניתן להמרה למערכת של חוקים קבועים. יש בכך סתירה עם העמידה המבקשת בכל רגע לשמוע את דבר ה' לאדם. יש בכך לא רק חוסר נכונות של האדם לחיות חיי 'הקשבה', אלא אולי גם עצלות או חוסר אמונה בעצמו.

עמדה זו מחזירה אותנו להבחנתו המכוננת של בובר בין דתיות לדת,[49] לפיה **דתיות** היא 'רגשו של אדם, המתחדש לעולם... רגש ההתפלאות וההערצה שבאדם לכך, שמעבר לחילופיותו ותלותו קיים משהו מוחלט... משא נפשו של האדם, לבוא במגע חי עם אותו מוחלט'; ואילו **בדת** 'נקבע קִבְּען של הלכות ומצוות ונמסרו לכל הדורות הבאים'. עבורו מתקיים פער בין מושגים אלו, כי לא פעם אין בדת 'תשומת לב לַדתיות המתחדשת והולכת והשואפת לדמות חדשה'.[50]

מנקודת המבט ההלכתית בובר נאשם כמי שלא קיים הלכה, וממילא כמי שלא נקרא אדם דתי, אלא שגם כאן 'עולם הפוך ראיתי'. אדרבה, עמדתו של בובר יוצרת דתיות אינטנסיבית, שהרי בכל אשר הוא עושה הוא בבחינת 'מצווה ועומד'. חיים של 'בכל דרכיך דעהו' אינם מאפשרים תחום של חולין, של מותר, תחום אינדיפרנטי מבחינת הקיום הדתי. במישור היחסים של זיקת 'אני-אתה', ההנחה היא שהמפגש עם ה'אתה הנצחי' הוא חדש בכל רגע ורגע. פגישה זו היא מעין ציווי אלוהי בו האדם חש שהוא 'נקרא' על ידי ה'מצב' לפעולה כזאת או אחרת.[51]

ו. רוזנצוויג ובובר כשני פירושים לבשורה החסידית

ועתה לנקודה אליה מוליך כל המהלך, ומתוך רצון לחדד ולהבהיר את טענתי לאורך המאמר: אחזור לסתירה בהגותו של רוזנצוויג, ואפענח אותה בזיקה לאותן שתי פרקטיקות חסידיות. אעשה זאת תוך הצצה קצרצרה בתופעה מעניינת המתרחשת סביב מאמר 'הבונים', שהיה המוקד העיוני בחלקו הראשון של מאמרי. מאמר 'הבונים' נכתב כמכתב פתוח וכפנייה של רוזנצוויג לבובר, אך למעשה לא זכה לכל תגובה מסודרת ופומבית מצידו.[52]

אמנם סביב 'הבונים' מתקיימת תכתובת בין האישים, אלא שגם שם אנחנו פוגשים תגובה מסויגת של בובר לכל הניסיונות של רוזנצוויג הדוחק בו להבהיר מהו השוני הקיים ביניהם, אם בכלל. תגובה מינימלית זו נראית מוזרה למדי ממבט ראשון, הן בהתחשב בעובדה שמדובר בשני אנשים שנעשו חברים קרובים, והן במישור הציבורי; הרי בובר היה איש-רוח שלא נרתע מלהביע דעתו בנושאים יהודיים חשובים.

אם אבקש לתמצת את תגובותיו של בובר באותם מכתבים, אומר שעולה מהן כי הסוגיה הזו מעוררת בו רגשות עזים, בהיותה נוגעת ליסוד פנימי עמוק ואינטימי: '"הבונים" שלך הניעו קירות ליבי... את הדבר – לעומקו – שיש לי לומר לך יכול אני להוציא רק מן הגנזך הסודי של האישיות',[53] וכן כי "באל-יחד זה שרויה לי ישותי".[54] ממילא בובר מעדיף שלא להתבטא, עד כמה שאפשר, בעניין זה: 'ואולם העניין עצמו הוא חמור יותר משאתה חושב, כי לדידי, ולכך אין אתה נותן את דעתך... **הרשה לי לבטא זאת בלשון יבשה כזאת בלי להוסיף על כך מלה**'.[55]

הסתירה בהגותו של רוזנצוויג נובעת מהמרווח הקיים בין המסמן למסומן, או בשפתו של לאקאן – המרווח שבין המרחב הסימבולי והמרחב הממשי. פרנץ רוזנצוויג, לאחר שהחליט לחיות כיהודי,[56] הגדיר את שאיפתו לדעת ולחיות את יהדותו באופן שבו 'שום דבר יהודי בל יהא זר לי'. הוא רואה עצמו כמי שאיננו יכול שלא לחיות בתוך עולם יהודי. זה הבית שלו, או לפחות הבית שלידו נטה את אוהלו (כדבריו ליוסף פראגר).[57] זהו עולמו הסימבולי, זוהי 'שפתו'! קיום המצוות היה בעיניו הבסיס לחידוש חיים יהודיים, כי לשיטתו, קיום מצוות הוא משהו שהיהודי במפגשו עם אלוהים איננו יכול להימנע מלעשותו.

הכרעתו של רוזנצוויג ש'לא יהיה עוד תחום-חיים, שהוא פנוי מן המצוות',[58] מגדירה לא רק את אופי הקיום היהודי, אלא לא פחות מכך את עולמו שלו. מיד אראה שזו נקודת שוני מהותית בינו ובין בובר. ממילא, כיהודי המפגש שלו עם החוץ הינו מפגש של 'העלאת ניצוצות', ושמא לא במקרה, גם אם לא בכוונה, רוזנצוויג משתמש דווקא בביטוי זה ב'כוכב הגאולה'.

ואילו עבור בובר, תמיד רק ה'איך' חשוב ולא ה'מה', גם לא ה'מה' היהודי! עולמו של בובר מבקש לגעת בממשות, אותה ממשות חמקמקה המתקיימת מעבר למסמן, לשפה, ולכן עליו לשתוק נוכח השאלות של רוזנצוויג. עבור בובר גם מאמר 'הבונים', המציע התממשות של 'אהבה', מצוי כולו בתחום היהודי, בהיותו נותן דין וחשבון ל'חוק' היהודי, אותו כזכור הוא ביקש להמיר ל'מצווה'.

אחדד: רוזנצוויג מפרש באופנים שונים את דבריו במאמר 'הבונים'. למעשה, הוא מעלה שתי אפשרויות: מחד, דבריו לרוזנשטוק לפיהם בסופו של דבר ה'יכולת' תהפוך להיות מובנת מאליה, ומכאן שאין הוא מציב שאלה ביחס לחוק האלוהי. מאידך, הגם שמאמר 'הבונים' עוסק ב'דתיות יהודית', הנה בדבריו לבובר הוא הולך צעד נוסף, בעת שהוא מסכים שיש להפריד בין ההתגלות 'אנכי ה' אלוהיך' לבין ההלכה 'לא יהיה לך אלוהים אחרים על פני'. הדבר מקביל לביקורת שלו על בובר בכל הנוגע לשאלת הלגיטימציה והחשיבות של 'אני-לז', ומאידך דבריו שבכל הנוגע לעצמו הרי שהוא כוסף לחיי 'אני-אתה'.[59]

פרשנותו הכפולה של רוזנצוויג לדבריו, שלא לומר 'ניסיונות ההתקרבות' שלו לעמדת בובר, מציפה אמירות סותרות, 'גמגום' הגותי, הגורם לי למקם אותו במקביל לרעיון 'העלאת הניצוצות'. ואילו בובר שייך באופן חד וברור לחידושו של הבעש"ט אודות 'מלוא כל הארץ כבודו', כמו גם ל'תרגום' של רבי מרדכי יוסף מאיזביצה לחידוש זה. הדתיות מתרחשת עם ההכרה שהאלוהי מדבר אל האדם דרך נסיבות החיים הקונקרטיים, ועל האדם להיות מוכן להיענות לקריאה זו.

אלא שבאופן ריאלי עלינו לחזור ולזכור כי גם עולמו של הבעש"ט איננו בנוי רק מ'מלוא כל הארץ כבודו', כפי שעולמו של האיזביצאי גם הוא איננו רק עולמו של 'יהודה' וקיום של 'עת לעשות לה'.[60] הבעש"ט ורמ"י מכירים באופן עמוק שחיי האדם מתקיימים ברצוא ושוב. נדמה לי שלהכרה זו שותף גם בובר בדבריו על זיקת אני-אתה כחיי רגע, כזיקה המתקיימת רק לזמן קצר, וזאת בשונה מאני-לז. ממילא עלינו להכיר כי

מורים אלה ביקשו להכיר לנו אפשרות של קיום דתי אחר, גם אם רגעי קיום אלה רגעיים או אפילו נדירים. יתרה מכך, ייתכן ועיקר כוונת בובר הייתה לחולל תמורה בזיקה אני-לז, על רקע ההתנסות באני-אתה;[61] בהקבלה, רמ"י ביקש לחולל תמורה בעולמו של יוסף, באמצעות הצפת דמותו הטיפולוגית של יהודה. התנסות זו מותירה רושם שימנע מהאדם לחזור לאיכות הרגילה של קיום בעולם של אובייקטים. בשפה החסידית: 'מלוא כל הארץ כבודו' מונע מהאדם להעניק ערך מוחלט לאיזשהו עולם אידיאולוגי, היררכי. אחרי ההכרה כי ניתן לנהל דיאלוג עם האלוהי בכל דבר, אי אפשר להתייחס למציאות באופן נוקשה ומשמר היררכיה. זאת גם אם בסופו של יום, אנו חיים בפועל בעולם שעיקרו מורכב ו'מנוהל' מהבחנות ערכיות. המבט הרגיל לבחון את העולם דרך עיני המתבונן, מכיר בהיות הזולת 'סובייקט' שכזה הינו 'אחר', ושאת שונותו עליו להכיל.[62]

[1]ראו את מאמרי: 'על קיום ואי קיום מצוות מתוך 'יכולת' – אקסיסטנציאליזם דתי במשנתם של ר' מרדכי יוסף מאיזביצה ופרנץ רוזנצוויג', בתוך: חביבה פדיה ואפרים מאיר (עורכים), **יהדות: סוגיות קטעים פנים זהויות – ספר רבקה**, באר שבע תשס"ז, עמ' 525-575 (להלן: כהן, מצוות מתוך יכולת). וראו את הפירוט הביבליוגרפי שם, בעיקר בהערה 56. מאז נכתבו עוד מחקרים בנידון, ובהקשר הנוכחי ברצוני לציין את הדיון בתוך ספרו של אהוד נאמן, **אמר ואש**, אלון שבות תשע"ו, עמ' 301-308.

[2]המאמר פורסם באוגוסט 1924 בירחון 'Der Jude' שבובר היה עורכו. מאמר 'הבונים' מצורף לקובץ **נהריים – מבחר כתבים,** ירושלים תשכ"א, עמ' 80-93.

[3]הדהוד לאמירה המפורסמת של רוזנצוויג כאשר נשאל האם הוא מניח תפילין. ראו פראנץ רוזנצוויג, **מבחר אגרות וקטעי יומן** (עורכת: רבקה הורביץ), ירושלים תשמ"ז, עמ' 228 (להלן: **מבחר אגרות**), וכן דבריה של הורביץ במבוא לספר, עמ' סז. ביטוי מינימלי זה מכיל בתוכו שניות שראוי להבהיר ביתר אריכות, בהיותו מהווה פרשנות תמציתית של מאמר הבונים!

[4]הצבעתי על סתירה זו כבר בעבר, ראו כהן, מצוות מתוך יכולת, עמ' 547 הערה 96 באריכות. כן ראו עמיר, **דעת מאמינה**, תל אביב תשס"ד, עמ' 296-297.

[5]בובר עודד את רוזנצוויג לכתוב ולפרסם את המאמר בירחון 'דר יודה' בו שימש כעורך. ראו בובר, **חילופי אגרות** ב, ירושלים תש"ן, עמ' 179-180, שם מסביר בובר מדוע לא צירף למאמר הערת סיום משלו. כן ראו שם אגרת 159, הערה 1 של המהדיר. סביב המאמר קיימת תכתובת מרתקת בין האישים, ראו אצל בובר שם, עמ' 174-181 (אגרות שמספרן 153-160).

[6]**כוכב הגאולה**, עמ' 209, בפסקה 'המצווה והחוק'.

[7]האגרת מתאריך 16.7.24 ראו רוזנצוויג, **מבחר אגרות**, עמ' 325-326 (אגרת 332); בובר, **חילופי אגרות** ב, עמ' 180-181 (אגרת 160).

[8]הדגש הוא על הקיום בהווה ולכן מדבר רוזנצוויג על נוכחות, או על החוק ההופך למצווה 'אשר אנכי מצוך **היום**'. ההיבט האקזיסטנציאלי מובן מאליו.

[9]**נהריים**, שם, עמ' 88.

[10]שם, עמ' 92.

[11]**כוכב הגאולה**, עמ' 185.

[12]ה'יכולת' לעומת ה'רצון' הינה הבחנה המפרידה בין האקזיסטנציאליסט הדתי לאקזיסטנציאליסט הלא-דתי בהתאמה! הראשון נענה למה שהוא מגלה בהווייתו, לעצמיותו, ואילו השני יוצר, מתוך חירות, את עולמו.

[13]רודולף האלו חזר בתשובה בהשפעת רוזנצוויג, ומערכת היחסים ביניהם הייתה מאוד טעונה. אזכיר כי לפרק זמן קצר האלו שימש כראש בית המדרש שיסד רוזנצוויג בפרנקפורט, לאחר שבשל מחלתו נאלץ רוזנצוויג לפרוש מתפקידו.

[14]לפנינו ביטוי מובהק ל'קיום הקודם למהות' המאפיין את המחשבה האקזיסטנציאלית.

[15]**מבחר אגרות**, עמ' 225-230. ראו מקבילה מעניינת של רעיון זה במאמרו של רוזנצוויג 'השכלה הרבה אין קץ', בתוך **נהריים**, שם, בעיקר בעמ' 183-184, בפסקה 'אל כל דבר גדול'.

[16]כבר בהקשר לאמירת 'עדיין לא' מעיר רוזנצוויג כי ביום אירוסיו לאדית האן (6.1.20) 'שעות אחדות לאחר מכן הפך ה"עדיין לא" שלי ל"עכשיו"' (**מבחר אגרות**, עמ' 229). כן ראו את עדותו על עצמו באגרת לגרטרוד אופנהיים בתאריך 29.9.20 (הציטוט מתוך ספרו של אפרים מאיר, **כוכב מיעקב**, ירושלים תשנ"ד, עמ' 43): 'החגים נחוגו כאן יפה מאוד. **אנו הולכים ו"מתאדקים" צעד אחר צעד**, פשוט מפני שהציווי "זה אסור וזה אסור" הכרחי כמו גדר לגן'. השוו לדבריו באגרת אל אדית האן ב-13.1.20 (שבוע אחרי האירוסין!), **מבחר אגרות** עמ' 184: 'הובהר לי לגמרי מתוך המכתב, שאינני צריך להירתע מלאכול כל דבר מחוץ לבית. למעשה כלול כבר דבר זה במה שאמרתי לך זה מקרוב: הבדל כן, הפרדה לא. **אנו רוצים בית, לא גטו**. אצלנו, כל יהודי שיוזמן – יוכל לאכול, אבל אנחנו רוצים שגם נוכל ללכת לבית כל נוצרי המזמין אותנו'.

[17]ואכן, הוגו ברגמן, שביקש ללמד את מאמר הבונים כאפשרות ממשית לחיים יהודיים, תיאר שבמהלך הלימוד המשותף עלתה שאלת השרירותיות עד שהפכה מכשול. ביומניו אנו מוצאים כי 'רוזנצוויג אינו מספיק בהיר', וכן כי הגיע למסקנה 'עד כמה בלתי בטוחים הם היסודות של רוזנצוויג – כיסודות של דת **משותפת**'. ראו את הציטוטים של יומני ברגמן אצל עמיר, **תגובות ארץ ישראליות להגותו של פרנץ**

רוזנצוויג – עקיבא ארנסט סימון, שמואל הוגו ברגמן, ברוך קורצווייל, יצחק יוליוס גוטמן, דיסרטציה, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשנ"ד, עמ' 194.

[18]**נהריים**, שם, עמ' 92-91.

[19]ראו את בובר אודות הכרח וחירות בתוך **אני ואתה** (מהדורת פלשמן), ירושלים תשע"ג, חלק ג פיסקה 8. בהקשר החסידי בו אני דן ראו **מי השלוח** ב, זבחים קב ע"ב, ד"ה 'אמר רבא', עמ' רט. ובכלל, זוהי משמעותם של חיים ברובד ה'ידיעה' (לעומת ה'בחירה'), בפרט בהגותו של תלמידו רבי צדוק הכהן מלובלין.

[20]מבוסס על אמירת חז"ל רווחת המופיעה לא פעם בתלמוד הבבלי (ראו לדוגמה יומא פה ע"ב; עבודה זרה כז ע"ב) ובספרות המדרשית.

[21]**מבחר אגרות**, עמ' 227-226.

[22]שם, עמ' 227.

[23]שם, עמ' 328. לכן רוזנצוויג ממשיך ואומר שדבריו לא יהיו רלוונטיים לבנו רפאל, בשל היותו גדל לתוך עולם יהודי שבו ההלכה נוכחת: 'לגבי רפאל, למשל, לא תהיה עוד בעיה זו בכלל, אם אדית לא תגלה חולשה. הוא כבר יעמוד בתנאי הברירה הנורמלית של אדם החי על פי ההלכה, כלומר: קיום ההלכה או המרת הדת...'.

[24]**כוכב הגאולה**, עמ' 209-208. רוזנצוויג מבחין שם בין מילת חיווי (מתארת) למילת היווי (יוצרת, מכוננת).

[25]ראו בנושא זה את עבודתה הגדולה של ציפי קויפמן, **בכל דרכיך דעהו – תפיסת האלוהות והעבודה בגשמיות בראשית החסידות**, רמת גן תשס"ט.

[26]נדמה שהן המורים החסידיים והן חלק מהחוקרים וכותבי תולדות החסידות טשטשו את השוני בין המושגים ומשתמשים בהם כמונחים סינונימיים.

[27]ראו מאמרי 'אימננציה', בתוך: **אור חוזר: החסידות וערכיה** (בעריכת: אידל, קישלובסקי ואחרים), הקובץ בשלבי פרסום בהוצאות אוניברסיטת בר-אילן ומגיד.

[28]במסגרת הנוכחית לא אסקור בפניכם את הניסיונות במחקר לפתור סתירה זו, ולכן לא אזכיר במפורש את שמות החוקרים עימם אני מנהל דיאלוג.

[29]בכנס שעסק בפרשנות (***BAJS Annual Conference 2019***, 'What is Commentary?' Oxford University 24.7.19), הצעתי לראות בדרשן החסידי מקבילה לצייר האימפרסיוניסט, שככזה מבטא בדרשתו את הרושם שהטקסט הקאנוני חולל בו באותה הזדמנות, בלי להיות מוטרד משאלות כגון קוהרנטיות (עם דרשות קודמות).

[30]ר' קלונימוס קלמן שפירא מפיאסצנה, **מבוא השערים,** ירושלים תשס"א, פרק ג, עמ' ריד.

[31]אחד הכלים המרכזיים בהם השתמש הבעש"ט כדי ללמד ולהמחיש תורה זו הוא משל הארמון: משל המתאר מציאות קונצנטרית שבמרכזה מצוי המלך, וההגעה אליו דורשת מעבר של חומות המקיפות אותו. במשל זה, המתכתב לגמרי עם משלו המפורסם של הרמב"ם ב**מורה הנבוכים** ח"ג פרק נ"א, מתחולל שינוי דרמטי ברגע שהבעש"ט טוען שהחומות הן אשליה וקיומן הוא אחיזת עיניים! ראו על סוגיה זו בהרחבה אצל ציפי קויפמן, **בכל דרכיך דעהו**, עמ' 35- 36, 103-111.

[32]ראו **כוכב הגאולה**, עמ' 106-107, וכן שם עמ' 110. וכן ראו על כך את דברי אהוד נאמן, **אומר ואש**, עמ' 35-37.

[33]אינני מכיר התייחסות לטענה זו, הנראית בעיני כה מתבקשת. לדוגמה, קויפמן בעבודתה הגדולה על המונח 'עבודה בגשמיות' הציגה מודלים רבים הנוגעים לשאלת היחס בין עבודה בגשמיות להלכה, בעיקר בכל הנוגע לשאלת הקדימות, שלא לומר שאלת הלגיטימיות, של קיום עבודה דתית זו; אך לעובדה שאני מעלה כאן לא מצאתי אצלה התייחסות. בסמוך אטען שהבחנה זו מצויה בלב המחלוקת בין גרשם שלום למרטין בובר בכל הנוגע לשאלת אופייה של הבשורה החסידית.

[34]אנחנו פוגשים כאן מקבילה ל'השהיית האתי' של קירקגור בפרשנותו לעקידה.

[35]בניסוחו הכה מדויק של בובר. ראו את החלק הקרוי כך בספר מרטין בובר, **בסוד שיח,** ירושלים תשמ"א, במיוחד בפסקה 'היחיד באחריותו', שם עמ' 189.

[36]או אז רואים כמה המונח 'רצון ה'' מדויק. הרצון ככזה נעדר סיבתיות מוקדמת, ולכן איננו נכנס תחת שום סדר!

[37]כפי שכבר הערתי, משל הארמון שימש כלי פדגוגי מרכזי שבאמצעותו לימד הבעש"ט את רעיון 'מלוא כל הארץ כבודו'.

[38]אני כמובן דוחה את הפרשנות הדטרמיניסטית שרווחת ביחס לספר מי השלוח. מאז פרסם יוסף וייס את מאמרו המפורסם 'תורת הדיטרמניזם הדתי לר' יוסף מרדכי לרנר מאיזביצא', **ספר היובל ליצחק בער**, ירושלים תשכ"א, עמ' 447-453, וייחס לרמ"י תפיסה דטרמיניסטית-דתית, הרי שפרשנותו זו הפכה להיות נקודת המוצא של דיונים כה רבים הן במחקר והן בבית המדרש. זאת למרות שמשום מה התעלמו הקוראים מדברי וייס בסוף מאמרו, שם הוא טוען שלמעשה שההיבט החשוב בעולמו של רמ"י הוא מה שהוא מכנה 'אנרכיזם-דתי'. להיבט זה ייחד וייס את מאמרו, Joseph, Weiss. 'A Late Jewish Utopia of Religious Freedom', ***Studies in East European Jewish Mysticism and Hasidism*** (ed. D. Goldstein), London & Portland 1997, pp. 209- 248, וביטוי נרחב לכך ניתן למצוא אצל רחל אליאור, 'תמורות במחשבה הדתית בחסידות פולין – בין 'יראה' ו'אהבה' ל'עומק' ו'גוון', **תרביץ** סב, ג (תשנ"ג), עמ' 381-432. בעבודת הדוקטורט שלי התייחסתי לכך באריכות, ראו כהן,

תודעה עצמית בספר מי השלוח ככלי לקיום הזיקה אלוהים-אדם, אוניברסיטת בן גוריון תשס"ז, במיוחד בפרק החמישי.

[39]מרתקת העובדה שכך מסביר בובר את המושג 'העלאת הניצוצות'! במילים אחרות, בובר עצמו לא הבחין בין שני המונחים. ארשה לעצמי לטעון כי להבנתי, בובר הוא אכן פרשן נאמן לעולמו של הבעש"ט, ולאו דווקא לעולמה של החסידות, והמדייק בדבריי יבחין בזאת בנקל.

[40]המחלוקת בין בובר לגרשם שלום אודות החסידות היא מן המחלוקות המפורסמות במחשבת ישראל, ונכתב רבות על ויכוח זה, עד כדי הגדרתו כויכוח החשוב ביותר בתחום עולם המחשבה היהודי במאה ה-20. ריכוז דברי בובר ושלום ניתן למצוא בקובץ **השלב האחרון – מחקרי החסידות של גרשם שלום** (עורכים: דוד אסף ואסתר ליבס), ירושלים תשס"ט, עמ' 325-357, ובהמשך שם את מאמרו של שלום רצבי, 'מביקורת לשלילה: גרשם שלום על תפיסת החסידות של בובר', המסכם מחלוקת זו.

[41]ראו לדוגמה **צדקת הצדיק**, אות קכח; שם, אות רא; **תקנת השבין**, סימן ה, "וזהו", עמ' 21; שם, סימן י, "אבל", עמ' 78.

[42]נזיר כג ע"א-ע"ב; הוריות י ע"ב. ראו על כך בספרו של נחום רקובר, **מטרה המקדשת את האמצעים**, ירושלים תש"ס, לאורך פרק ב, וכן כהן, **תודעה עצמית**, עמ' 343 ואילך.

[43]כאמור, אפילו בובר השתמש במונח זה כדי לתאר את העבודה החסידית (כלומר, השתמש במונח הלא נכון כדי לתאר מהי להבנתו חסידות). אין צריך לומר שאפילו ביצוע 'העלאת הניצוצות' הפך להיות פרקטיקה ששמורה רק לצדיקים, ולא לחסידים עצמם. ראו כדוגמה מייצגת את ההסתייגות של רבי שניאור זלמן מלאדי בספרו **תניא** פרק כח, מהיכולת של החסיד לממש את רעיון העלאת המחשבות!

[44]ראו ציפי קויפמן, 'א"י השל וההגות החסידית – עבודה בגשמיות כתביעה מוסרית טוטלית', **אקדמות כד** (ניסן תש"ע), עמ' 137-155.

[45]ראו את מאמרו מאיר העיניים של שלום רצבי, 'מצוות ואורתודוקסיה בהגותו של מ"מ בובר', **עיונים בתקומת ישראל** 10 (תש"ס), עמ' 641-671. כמו כן אני ממליץ בחום לקרוא את מאמרו של אדמיאל קוסמן "'Ehyeh Asher Ehyeh': The Importance of the Biblical Passage (Exodus 3) for Understanding the Buber-Rosenzweig Dialogue Regarding the Place of Halakhah in Modern Jewish Life," (transl. by Martin S. Cohen) in: "***Ehyeh Asher Ehyeh***" (ed. David Birnbaum and Martin S. Cohen; Matrix, New York: 2019), pp. 329-380.

[46]כלומר, משמעות המילה 'מצווה' היא אותו צו כללי להאזין לכלל דברה של המסורת, ולבחון היכן נאמרו הדברים גם אלי, במצבי היום (ואם כן 'אני עושה'), והיכן לא נאמרו דברים אלו אלי (ואם כן 'אני חדל'). בובר, **חילופי אגרות** ב, עמ' 177.

[47]ראו את תיאורו של בובר, **אני ואתה,** ח"ג פיסקה 17: 'האדם המקבל אינו מקבל "תוכן", אלא נוכחות, נוכחות בתור כוח. הנוכחות והכוח הללו כוללים שלושה דברים, שאף שאינם נפרדים באמת, בכל זאת אפשר לראות בהם שלושה דברים שונים...'.

[48]בובר, **חילופי איגרות** ב, עמ' 175.

[49]ראו מרדכי מרטין בובר, 'דתיות יהודית', בתוך: **תעודה ויעוד** א, ירושלים תשמ"ד, עמ' 70-79.

[50]שם, עמ' 70.

[51]ראו קוסמן, 'מעין הקדמה', בספרו: **נשיות בעולמו הרוחני של הסיפור התלמודי**, הקיבוץ המאוחד תשס"ח, בעיקר בעמ' 27.

[52]ראו את הערת המהדיר, בובר, **חילופי אגרות** ב, עמ' 152, הערה 3, לגבי העובדה שבובר לא כתב מעולם תשובה. הגם שיש להזכיר כי רוזנצוויג היה מודע לקושי הגדול של בובר לענות: 'ניסיתי לכתוב את ה'בונים' כך שלא תעלה מכך החובה לענות' (רוזנצוויג באיגרת לבובר, שם, עמ' 152 אגרת מס' 137).

[53]שם**,** עמ' 152.

[54]בהמשך האגרת שצוטטה לעיל, שם**,** עמ' 175.

[55]שם, עמ' 177 (איגרת מס' 155).

[56]'אני נשאר איפוא יהודי', ראו אגרת אל רודולף אהרנברג מתאריך 31.10.13, **מבחר אגרות**, עמ' 39-40.

[57]אגרת אל יוסף פראגר 24.7.25, **מבחר אגרות,** עמ' 350.

[58]**הבונים**, עמ' 87.

[59]ראו אגרת אל מרטין בובר, ספטמבר 1922**, מבחר אגרות,** עמ' 272 (האגרת מופיעה גם בתוך בובר, **חילופי אגרות** ב, עמ' 111-115).

[60]כל העוסק בתורת איזביצה יודע את ההבחנה הטיפולוגית בין יהודה ליוסף, שהיא היא הבסיס לספר כולו.

[61]אני ממליץ בחום לקרוא את דברי הילרי פטנאם, 'מה באמת אומר 'אני ואתה'', בתוך: **פילוסופיה יהודית כמדריך לחיים,** ירושלים תשע"ב, עמ' 51-61.

[62]ביחס להשלכה הקיומית והחינוכית של עמדה זו (כולל שאלת היכולת לנהל דיאלוג עם דתות אחרות), עסקתי בסיומו של מאמרי 'האינדיווידואציה ושאלת הסובייקט בספר מי השלוח', בתוך: **אל העצמי – תהליכי אינדיבידואציה ומעברי חיים**

(עורכים: ד' נוב וב' כהנא), ירושלים תשע"ד, עמ' 335-384, ראו שם פיסקה יא (עמ' 377) ובעיקר בדברי ה'נספח' שם עמ' 381-384.

תגיות:

מי השילוח פרנץ רוזנצווייג

מרטין בובר הלכה חסידות

עבודה בגשמיות

© כל הזכויות שמורות לישיבת שיח יצחק 2019

Created by Winsite