

א"י השל

וההגות החסידית

עבודה בגשמיות כתביעה מוסרית טוטלית*

ציפי קויפמן

אברהם יהושע השל קשור להגות החסידית ולהוויה החסידית הממשית בכמה זיקות משמעותיות: בייחוסו, באורח חייו בילדותו ובנעוריו, בחווייתו הדתית, בהגותו האישית ובכתיבתו המחקרית. השל נולד למשפחה חסידית וקיבל חינוך חסידי מסורתי. מצד אביו הוא היה צאצא של המגיד ממזריץ' וכן של ר' אברהם יהושע השל מאפטא, ומצד אמו היה צאצא של ר' לוי יצחק מברדיצ'ב. בצעירותו התייתם השל והיה נתון להשפעת דודו אחי אמו שהיה קרוב לתורת הרבי מקוצק.¹ במחקרי החסידות שלו, שהיו פרי עיסוקו בחסידות בשנות חייו האחרונות, הוא דן בבעש"ט ובחבורתו,² וכן הקדיש שני ספרים לר' מנחם מנדל מקוצק.³ בתחילת ספרו על קוצק *A Passion for Truth* מעיד

ד"ר ציפי קויפמן
היא עמיתת
מחקר במכון
שלום הרטמן
ומרכזת עמיתה
בבית מדרש
'סדר נשים' במכון

* מאמר זה הוא עיבוד של הרצאה שניתנה במכון שלום הרטמן בירושלים בתשרי תשס"ט, כנס "לחשוב אלוהים מחדש - כנס ללימוד כתביו והגותו של אברהם יהושע השל".

1 על תולדות חייו של השל ראו הקדמתה של רבקה הורביץ למהדורה העברית של: אברהם יהושע השל, אלוהים מבקש את האדם - פילוסופיה של היהדות, תרגם עזן מאיר-לוי, ירושלים תשס"ג, עמ' יז-כ.

2 מאמריו העבריים על ר' נחמן מקוסוב, ר' פנחס מקורץ, ר' גרשון מקוטב ור' יצחק מדרוהוביץ' מכוונסים (בתרגום לאנגלית) באסופה הזאת: Samuel H. Dresner, *The Circle of the Baal Shem*, *Tov - Studies in Hasidism*, Chicago 1985.

3 Abraham J. Heschel, *A Passion for Truth*, New York 1973; אברהם יהושע העשל, קאצק - אין גערזאנגל פאר אמתדיגקייט, תל אביב 1973. לפירוט מלא בנוגע למחקרי החסידות של השל ולדיון בתרומתו להבנת החסידות ראו: Steven T. Katz, 'Abraham Joshua Heschel and Hasidism', *Journal of Jewish Studies*, 31, 1 (1980), pp. 82-104.

השל על השפעת החסידות עליו מצעירותו, ומתאר את המתח שבין שני המודלים החסידיים שמהם ניוזן: הבעש"ט מצד אחד, והרבי מקוצק מצד שני.⁴ במאמר זה לא אדון בהתייחסויות המפורשות של אברהם יהושע השל להגות החסידית ולמחקרו על אודותיה, כי אם אתמקד בתמה חסידית משמעותית אשר דומני כי אפשר להבחין בנוכחותה בפילוסופיה של היהדות של השל, גם אם הוא עצמו אינו מצביע בבירור על שורשיה החסידיים.⁵ התמה שאני מבקשת לבחון היא עבודת ה' בגשמיות וזיקתה לרעיון האימנציה האלוהית, נושא נרחב ורב משמעות בהגות החסידית בראשיתה וכן בזרמים מסוימים בדורות מאוחרים יותר.⁶ אבקש לבחון את יישומה של תמה זו ופיתוחה על ידי השל בעיקר בספרו **אלוהים מבקש את האדם**. דומני כי יש בכך כדי לתרום להבנת עולמו הדתי של השל בכלל, ומקומו של המעשה הדתי - המצווה ומה שמעבר לה - בפרט.⁷

בחלק הראשון אדגים את הנושא מתוך ההגות החסידית ואצביע על כמה נקודות משמעותיות הסוככות סביב הדרישה לקיום דתי טוטלי וחובק כול, שבו כל מעשה וכל רגע יכולים וצריכים להיות מוקדשים לשם שמים. בחלק השני אצביע על תרגום אפשרי של רעיונות אלו לשפה דתית מודרנית ולתכנים מודרניים בכתיבתו של השל; מוקד השאיפה הטוטלית יהיה התביעה המוסרית, נושא שכידוע ביחס אליו היה השל לא רק נאה דורש אלא גם נאה מקיים.

חלק א: אימנציה אלוהית וטוטליות דתית בראשית החסידות

והנה כמו שיש כ"ב אותיות בדבור תורה ותפלה כך יש בכל עניני החומר והגשמי שבעולם ג"כ וגם כן כ"ב אותיות שבהם נברא העולם וכל אשר בו... רק

- 4 *A Passion for Truth*, עמ' 82-3.
- 5 חוקרי הגותו של השל מתלבטים בנוגע למתח בין המודל הבעש"טני ובין המודל הקוצקאי ובשאלה אם הכרע השל בין שני המודלים. אלכסנדר אבן-חן, לדוגמה, בספרו **קול מן הערפל - אברהם יהושע השל, בין פנומנולוגיה למיסטיקה**, תל אביב תשנ"ט, סבור כי השל מבטא בהגותו תנודתיות בין שני המודלים וכי "נפשו של אברהם יהושע השל נתונה במתח ומאבק מתמיד" (שם, עמ' 115) בין שתי המגמות שמבטאות דמויות אלו. לעומתו סבור סטיבן כץ (לעיל, הערה 3) כי באחרית ימיו נואש השל מפעילותו בעולם, וכי האופטימיות הבעש"טנית מתחלפת אצלו בספק קוצקאי ובתחושת אבסורד, והם המכריעים את הכף בתחושתו הקיומית ובחוויותו הדתית של השל בערוב ימיו (שם, עמ' 91-98). מכל מקום במאמר זה אתמקד בתמה מרכזית הנוכחת אצל הבעש"ט וממשיכיו ולא אצל קוצק, ובנוכחותה של תמה זו בהגותו של השל. על השל וחסידות ראו גם לאחרונה, Moshe Idel, 'Abraham J. Heschel on Mysticism and Hasidism', *Modern Judaism*, 29, 1 (2009), pp. 80-105; Arthur Green, 'Abraham Joshua Heschel: Recasting Hasidism for Moderns', *Modern Judaism*, 29, 1 (2009), pp. 62-79.
- 6 ראו: ציפי קויפמן, **"בכל דרכיך דעהו" - תפיסת האלוהות והעבודה בגשמיות בראשית החסידות**, רמת גן תשס"ט; הנ"ל, **"כי מלאכיו... לשמרך בכל דרכיך" - החוזה מלובלין על עבודה בגשמיות**, קבלה, 16 (תשס"ז), עמ' 259-298.
- 7 ייתכן כי יש בכך גם כדי לחזק את המגמה להגדיר את השל כנאו-חסיד. ראו, למשל, Joseph H. Lookstein, 'The Neo-Hasidism of Abraham J. Heschel', *Judaism*, 5, 3 (1956), pp. 248-255, וראו ביקורתו של אבן-חן (לעיל, הערה 5), עמ' 215 הערה 393.

שהאותיות מלוכש בחומר עניני העולם בכמה כסויין ולבושין וקליפות ובתוך האותיות שורה רוחניות הקב"ה הרי שכבודו ית' [ברך] מלא כל הארץ וכל אשר בה לית אתר פנוי מניין[ה] כמבואר בתיקונים רק שהוא בהסתרה וכאשר אנשי הדעת יודעין מזה ההסתרה אינו אצלם הסתרה.⁸

פסקה זו מדברי ר' יעקב יוסף מפולנאה, מבכירי תלמידי הבעש"ט, מייצגת את התמה החוזרת בשלל וריאציות הן בדרשותיו הרבות של ר' יעקב יוסף עצמו והן בכתבי רבים מההוגים החסידיים. תפיסת האותיות כביטוי לאימנציה האלוהית בתוככי העולם הגשמי מושתתת על תפיסת הלשון ששאלה החסידות ממגוון מקורותיה הקבליים,⁹ תפיסה שלפיה הדיבור האלוהי אינו מצומצם רק לרגעי הראשית שבהם נברא העולם במאמר, אלא ממשיך לקיים את כל הבריאה כולה בכל רגע ורגע. דיבור זה הוא שכונן את הריבוי בעולם באמצעות צירופי אותיות, שהן האטומים הרוחניים המרכיבים את ההוויה. במאמר לעיל מבואר כי באותיות "שורה רוחניות הקב"ה", וכך למעשה מצויה נוכחות אלוהית בכל דרגות הקיום: החל ב"דבור תורה ותפלה", בתחומים המקודשים, וכלה ב"כל עניני החומר והגשמי", בתחומי החולין. אמנם בתוככי החומר והגשמי קשה יותר לזהות את הנוכחות האלוהית, שכן היא מסתתרת תחת "כמה כסויין ולבושין וקליפות", אך חשיפת האלוהי שתחת מעטה החולין מותנית בידיעה, בפעולה הכרתית אנושית (שאף היא ניתנת להתפרט לדרגות שונות, שראשיתן בידיעה שכלית חיצונית ושיאן בחווייה המיסטית, בידיעה במובן החיבור העמוק).

טקסט מייצג זה מעלה שתי נקודות משמעותיות: האחת, כי הנוכחות האלוהית מצויה בכול, ועל כן האדם יכול לפגוש את האלוהי בכל תחום מתחומי החיים ללא הגבלה. השנייה, כי חשיפת נוכחות זו מותנית ברצון, בבחירה, בידיעה וכמעשה האנושיים. ביטוי חריף לבחירה האנושית כיצד להתבונן במציאות, וליכולת האנושית לראות את מה שמעבר לכיסויים וללבושים, מצוי באחת מדרשותיו של ר' מנחם נחום מצ'רנוביל. הדרשה פותחת בקושיה לכאורה: מצד אחד אומר הכתוב "שאו מרום עיניכם וראו מי ברא אלה" (ישעיה מ, כו), ומצד אחר תובעת ההלכה מהאדם שלא להגביה את מבטו שמא ייתקל במראות לא ראויים, כפי שמספרת הגמרא על רב "שהיה שח עיניו ולא היה מסתכל חוץ לד' אמות בכדי שלא יפגם ראותו".¹⁰ והפתרון לסתירה:

שכל דבר שבעולם נברא לצורך האדם והאדם לעבוד קונו וכל מה שברא הקב"ה בעולמו לא בראו אלא לכבודו (אבות פ"ו) נמצא בכל דבר יש כבוד של הבורא ובהסתכל האדם בכל דבר ומבין כבוד הבורא הרי מתייחד עם הכבוד ואז מתקן הדבר ההיא... וזהו שאו מרום עיניכם שרשאי אתה להגביה ולישא

8 ר' יעקב יוסף מפולנאה, תולדות יעקב יוסף, ירושלים תשל"ג, פרשת בראשית, עמ' כב.
9 ראו לדוגמה: משה אידל, אברהם אבולעפיה - לשון, תורה והרמנויטיקה, ירושלים ותל אביב תשנ"ד, עמ' 21-22; Moshe Idel, *Absorbing Perfections*, New York 2002, pp. 352-389, 439-448; רחל אליאור, 'פניה השונות של החירות - עיונים במיסטיקה יהודית', אלפיים, 15 (תשנ"ח), עמ' 9-119, בעיקר עמ' 32-46, 76-95; יוסף דן, על הקדושה, ירושלים תשנ"ז, עמ' 109-110, וראו הפרק כולו על 'לשון הקודש, לשון האדם והלשון המיסטית', שם, עמ' 108-130; גרשם שלום, פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, ירושלים תשמ"א, עמ' 39-40, 45-46; ישעיה תשבי, משנת הזהר, ירושלים תשכ"ב, כרך א, עמ' קנג-קנד.

10 ר' מנחם נחום מצ'רנוביל, מאור עיניים, ירושלים תשמ"ט, לקוטים, עמ' רסה.

עינים לרום באופן שכל דבר שתראו אז ראו מי ברא אלה ר"ל [רוצה לומר] שע"י שתראו כבוד הבורא ומי בראם והמציאם ובאופן אחר לא אלא צריך להיות שח עינים.¹¹

הוזה אומר, הקריטריון המבחין בין התביעה לצמצם את המבט בד' אמות ובין התביעה להגביה ראות ולהקיף את העולם כולו במבט הוא היכולת לראות את המציאות ראייה רוחנית. מי שעיוור לרוחניות או מתכחש לה צריך להיות שח עיניים, ואילו מי שמזהה את כבוד הבורא בכל פרט ופרט בעולם לא זו בלבד שהוא רשאי להגביה עיניו, אלא שבהתבוננות זו יש בכוחו לייחד ולתקן את העולם.

האימנציה האלוהית המנוסחת בדרשה זו בלשון של כבוד, על פי "מלא כל הארץ כבודו" (ישעיה ו, ג), באה לידי ביטוי פעמים רבות בשיח הממוקד בניצוצות קדושים השרויים בהוויה העולמית ובדרישה להעלאתם, כפי שמודגם בדרשה אחרת של ר' מנחם נחום מצ'רנוביל:

וזהו פרשה קטנה שכל כו' בכל דרכיך דעהו (ברכות סג). דעהו לשון יחוד כמו וידע אדם כל מעשיך יהי' [ו] לשם שמים הן באכילה... ולזה מוכרח אדם לילך אל מקום אשר הניצוצות המה שמה להעלותם וזהו שאמר הבעש"ט ז"ל מה' מצעדי גבר כוננו ודרכו יחפץ (תהלים לו, כג) והוא כפל מצעדי ודרכו ואז"ל כי מה' מצעדי גבר כוננו כי מה שמוליך השם את האדם לאיזו מקום ע"י מבוקש שיש לאדם לזה המקום אבל ודרכו יחפץ כי השם רוצה לתקן האדם שם להעלות ניצוצות הקדושות שבמקום הזה וזהו ודרכו יחפץ כי השם חפץ דרכו ולא מבוקש שיש לאדם שם וכשמעלה הניצוצות הקדושות אז נעשה יחוד בין שני שמות הוי"ה ואדנ"י... שורש הדברים שצריכים אנחנו לקדש את מעשינו ולקיים בכל דרכיך דעהו היינו לייחד את ה' שיהיו כל מעשינו לשם שמים.¹²

הנוסחה "בכל דרכיך דעהו" שמקורה בפסוק במשלי (ג, ו) חוזרת שוב ושוב כתיבה לדתיות טוטלית. אפשר לעקוב אחר הדרך הפתלתלה שעוברת נוסחה זו, מהמובאה במסכת ברכות, ועד הופעותיה השונות בכתבי פרשנים ודרשנים, אצל הוגי ימי הביניים, בספרי הלכה, קבלה ומוסר ועוד. בהגות החסידית זכה ביטוי זה להרחבה ולתפוצה שאין כמותה, וזאת בשל הלימתו את הרעיון הבסיסי של תביעה לכוליות דתית על אופני ביטוייה השונים והסותרים.¹³

בדרשה לעיל מודגש המובן הקבלי של נוסחה זו, מובן שלפיו בכל דרך, קרי בכל מעשה אנושי, ובכלל זה אכילה ושתייה והליכת אדם ממקום למקום לצורכי עסקיו, אפשר וראוי לפעול למען הייעוד הקבלי של ייחוד. הייחוד בהקשר זה הוא זיווג ההיבט הזכרי (קודשא בריך הוא) והנקבי (שכינה) באלוהות. באופן מילולי מתפרקת המילה "דעהו" לרכיבים "דע" [את] ה' [ספירת מלכות, שכינה] [עם] ו' [ו] קצוות - ספירת תפארת והספירות הסובכות אותה המכוננות יחד את פרצוף זעיר אנפין, קוב"ה]. בשיח הלוריאני המצוי בתשתית של דרשה זו נעשה הייחוד על ידי העלאת ניצוצות קדושים

11 שם.

12 מאור עיניים, פרשת ויקהל, עמ' קכח.

13 קויפמן, בכל דרכיך דעהו (לעיל, הערה 6), עמ' 173-225.

שנפלו בשבירה ואשר מפוזרים בכל העולם. כל תנועה אנושית, מתברר, מופעלת על ידי האל כשליחות אישית לגאולת ניצוצות. בהקשר זה מצטט ר' מנחם נחום מצ'רנוביל את דרשת הבעש"ט שלפיה הקב"ה הוא השולח את האדם לדרכו ("מה' מצעדי גבר") והוא החפץ בהליכתו ("ודרכו יחפץ"), כדי שהלה יעלה ניצוצות קדושים לצורך תיקון וייחוד. בסוף הדרשה מדגיש ר' מנחם נחום את ההיבט הרצוני האנושי הנדרש, כפי שמוכן מהפסוק "בכל דרכיך דעהו". לאמור, הקב"ה חפץ בדרכו של האדם, כאמור, אך העלאת הניצוצות ופעולתה בעליונים מותנית ברצונו ובכוונתו המודעת של השליח היוצא לדרכו, שכן "שורש הדברים" הוא ההתכוונות האנושית: "שצריכים אנחנו לקרש את מעשינו ולקיים בכל דרכיך דעהו היינו לייחד את ה' שיהיו כל מעשינו לשם שמים".

בדרשה זו שב וחזור הרעיון בדבר הנוכחות האלוהית המצויה בכול, אף שהמינוח שונה והאימנציה מתבטאת בניצוצות קדושים ולא באותיות. בדרשות רבות אחרות של ר' מנחם נחום מצ'רנוביל נמצא מינוחים לוריאניים פחות, קונקרטיים פחות ומופשטים יותר, כגון שימוש באמרה "לית אתר פנוי מניה" או כדיבור על חיות אלוהית הנוכחת בעולם. לא כאן המקום להרחיב בנוגע למשמעויות השונות המיוחסות להתנסחויות השונות¹⁴ באשר לאימנציה האלוהית. לענייננו די לציין כי הטרמינולוגיות השונות משמשות בערבוביה בדרשותיהם של צדיקים חסידים, וכי דרכים שונות מוצעות אצל אותו הוגה, ולעתים באותה דרשה, באשר לאופן מימוש האידאל החובק כול של "בכל דרכיך דעהו". מכל מקום, הסכמה נרחבת מצויה באשר לאידאל עצמו.

הנוכחות האלוהית השורה בכל אתר ואתר והתובעת מהאדם לזהותה, להעלותה ולתקן את המציאות על מכלול רבדיה שוללת את קיומו של מרחב ניטרלי, ומניחה אחריות תמידית על כתפי האדם. הדבר מתבטא לדוגמה בדרשה הבאה:

אל תפנו אל האלילים. ודרשו חז"ל (שבת קמט). אל תפנו אל מדעתכם, יש להבין זה על פי שאמר אא"ז [אדוני אבי זקני] זללה"ה על פסוק וסרתם ועבדתם אלהים אחרים פירוש וסרתם תיכף כשסר האדם מדביקות מחשבתו בהשי"ת [בה' יתברך] ועבדתם אלהים אחרים אזי עובר אלהים יחשב חלילה, הגם שדבריו צריך לפני ולפנים מכל מקום לפי קט שכלי אבאר בקיצור כי האדם העובר ה' בכל דרכיו ומקיים (משלי ג, ו) בכל דרכיך דעהו שעושה הכל בדעת כמו אכילה ושתיה ושינה ודיבוריו עם העולם בכדי לקרבו או בכדי להסיר ממנו העצבות או בכדי פרנסתו להחיות את נפשו בכדי שלא ימנענו מלעבוד ה' ואם הוא עושה זאת בדעת אזי הכל נעשה עבודת הקודש... וכשעושה מעשיו חלילה שלא בדעת והשכל אזי נמשל כבהמות נדמה אף דברים טובים שעושה הם דברי שטות ולאולת יחשב... ושורש הדברים הוא ענין עמוק כי הכל הוא לבוש השכינה כביכול וניצוצות קדושות אשר ירדו מטה ובדעת הוא מעלה אותם לשורשן, והוא שאמר הכתוב אל תפנו וגו' פירוש אל מדעתכם היינו מדעת לא תפרושו עצמכם מן האל כי אם ח"ו תפרושו רגע אחד מדביקות המקום ברוך

הוא אזי יחשב לאילילים כמו שאמר אא"ז זללה"ה על וסרתם ועבדתם אלהים אחרים כנ"ל.¹⁵

ר' אפרים מסדילקוב, נכדו של הבעש"ט, מצטט דרשה של הבעש"ט ומציע לה את פירושו. בפירושו הוא נעזר שוב בנוסחה "בכל דרכיך דעהו" ומציע לה שתי הבנות. הראשונה תואמת את הניסוח הרמב"ם של שאיפת הטוטליות הדתית, ולפיה יש לעשות כל מעשה "ברעת", הווה אומר, מתוך התכוונות מודעת לערך גבוה יותר שמשרת המעשה: אכילה ושתייה כדי להחיות את נפש האדם כך שיוכל לאחר מכן לעבוד את ה', שיחת חולין כדי לקרב רחוקים או לצורך פרנסה וכדומה. באופן זה משורשרים כל המעשים אלו לאלו במדרג עולה של ערכיות, ששיאה ידיעת ה' הרמב"ם¹⁶ בהמשך קובע ר' אפרים מסדילקוב ש"שורש הדברים" עמוק יותר, ומבאר את הרמב"ם באמצעות קבלת האר"י. על פי הבנה זו, מכיון ש"הכל הוא לבוש השכינה", והניצוצות האלוהיים פזורים בכל ההוויה, ישנה אפשרות - ודרישה - להידבק באל בכל רגע ורגע מחייו של אדם. אי קיום הדבקות, הרף עין של הסרת האל מדעתו של אדם, של העדר כוונה לשם שמים, הוא מניה וביה ביטוי של עבודת אלוהים אחרים. התביעה לעבוד את האל בגשמיות¹⁷, כלומר לקיים דעת אלוהים (על מגוון מובניה: המימוני, הלוריאני ואחרים) ולהתכוון לשם שמים באכילה, שתייה, שינה, מלאכה, שיחת חולין וכדומה ולא רק במעשים המוגדרים כמעשים דתיים או מקודשים, שוללת את קיומו של מרחב חולין ניטרלי, שאינו מצווה אך גם אינו איסור, שאין בו עבודה דתית אך גם לא חילול הקודש. בשל התביעה הטוטלית למודעות לאימנצייה האלוהית ולשאיפה לדבקות מתמדת באלוהות, הופכת התנתקות מדבקות לכיטוי של עבודת אלוהים אחרים. כוליותה של הנוכחות האלוהית אינה מותירה מקום לדבר מה חוץ-אלוהי, ועל כן כל התייחסות שלכאורה אל מציאות חוץ-אלוהית היא פגיעה באחדות האלוהות ונתפסת כהתייחסות לאלוהות חלופית.

לאור דרשות אלו ורבות נוספות הופכת תמונת העולם הדתית מתמונה המבחינה בין מרחב החולין ובין איים של קדושה המשובצים בו: שבת וחג, תפילה ולימוד תורה,

15 ר' אפרים מסדילקוב, דגל מחנה אפרים, ירושלים תשנ"ד, פרשת קדושים, עמ' קסב-קסג.
 16 ראו: הקדמות הרמב"ם למשנה, הקדמה למסכת אבות (שמונה פרקים), פרק ה, עמ' רמא-רמד; רמב"ם, משנה תורה, ספר המדע, הלכות דעות, ג, ג. כן ראו קויפמן, בכל דרכיך דעהו (לעיל, הערה 6), עמ' 192-196.
 17 על עבודה בגשמיות ראו לדוגמה: יוסף וייס, 'ראשית צמיחתה של הדרך החסידית', ציון, טז (תשי"א), עמ' 46-105, ובייחוד עמ' 61-68, 100; מרטין בובר, בפרדס החסידות, תל אביב תשכ"ג, עמ' ג' יד, כא, לז-לח, מ-מא, נו, פט-צ; גרשם שלום, 'פירושו של מרטין בובר לחסידות', דברים בגו, תל אביב תשל"ו, עמ' 361-382, בעיקר עמ' 372-380; הנ"ל, "דבקות" או "התקשרות אינטימית עם אלקים" בראשית החסידות (הלכה ומעשה), דברים בגו, תל אביב תשל"ו, עמ' 325-350, עמ' 338-343; רבקה שץ-אופנהיימר, החסידות כמיסטיקה, ירושלים תש"ם, עמ' 71-72; ישעיה תשבי, 'עקבות רמח"ל במשנת החסידות', חקרי קבלה ושלוחותיה, כרך ג, ירושלים תשנ"ג, עמ' 961-994, בעיקר עמ' 967-968; רחל אליאור, "מלא כל הארץ כבודו" ו"כל אדם", בין תחיה רוחנית לתמורה חברתית בראשית החסידות, משה הלמיש (עורך), עלי שפר, רמת גן תש"ן, עמ' 29-40, בעיקר עמ' 36-38; עמנואל אטקס, בעל השם - הבעש"ט: מאגיה, מיסטיקה, הנהגה, ירושלים תש"ס, עמ' 151; רשימה זו היא מדגמית בלבד. סיכום הגישות המחקריות השונות לעבודה בגשמיות ועיון נרחב בסוגיה זו ראו אצל קויפמן, בכל דרכיך דעהו (לעיל, הערה 6), עמ' 236-392.

מצווה וחובה - לתמונה הפורשת מרחב רציף ותובעני, כעין יבשת שלמה של קודש ומעשה דתי שאין מנוס מכוליותה.

שאלת השאלה מהן השלכותיה של העלאת ההווה החולית לכדי הווה מקודשת פוטנציאלית על מעמדם של המעשים הדתיים הנורמטיביים: האם מעמדה של אכילה מתוך העלאת הניצוצות זהה למעמדה הדתי של תפילה? האם זיהוי האותיות האלוהיות בתוככי שיחת החולין שווה בערכה ללימוד תורה? שאלות כגון אלו העסיקו את הצדיקים החסידיים שתמכו בתביעה לעבוד את האל בגשמיות, והם הציעו מגוון תשובות שונות וסותרות. יש דרשות המתייחסות לעבודה בגשמיות כהתמודדות שבדיעבד עם עולם החולין שאי אפשר להתנזר ממנו לחלוטין, עמדה שממקמת בבירור את העבודה בגשמיות בדרגה נמוכה יותר מזו של המצוות, לעומת דרשות שמהן עולה הדרישה הברורה לעבוד את ה' בגשמיות לכתחילה. בדרשות מסוימות נאמר שהעבודה הדתית הנורמטיבית במצוות עולה בערכה על עבודה בגשמיות, ובדרשות אחרות נאמר ההפך, דהיינו שדווקא העבודה באמצעות עולם החולין היא בעלת ערך דתי גבוה יותר. ישנן דרשות המשוות את מעמדה של העבודה הנורמטיבית עם זה של העבודה בגשמיות, ויש כאלו הרואות בעבודה בגשמיות אמצעי לקיום המצוות, ועוד.¹⁸

במדרג מייצג ובלתי ממצה זה הצבעתי על תמה מרכזית המצויה בהגות החסידית בראשיתה של התנועה ובזרמים מרכזיים בה בדורות מאוחרים יותר. תמה זו כוללת תפיסה חזקה של אימננציה אלוהית, דרישה מהארם לחשוף נוכחות זו, להעלות ניצוצות, לתקן את המציאות, לחבר ולייחד, דרישה שפירושה הוא תביעה לטוטליות דתית שאין בה מקום ניטרלי ופנוי מעבודת ה', כאשר אכילה ושתייה, שינה ופרנסה, נסיעה, שיחת חולין, התבוננות בעולם וכל עשייה של חולין עשויות וצריכות להפוך לעבודת האל בגשמיות.

בחלק הבא אנסה להראות כיצד מיתרגמת תמה זו לשפה חסידית מודרנית בספרו של אברהם יהושע השל אלוהים מבקש את האדם - פילוסופיה של היהדות, מבלי שהוא יוצר זיקה ישירה בין הרעיונות שהוא מנסח ובין מקורותיהם החסידיים. יש להדגיש כי איני מתיימרת לטעון שהדרשות החסידיות הן המקורות הבלעדיים למשנתו הפילוסופית של השל בכללה, ואף לא בהקשר של נושא הדיון הנוכחי. אף על פי כן סבורני שהן מהוות תשתית משמעותית - המצטרפת למקורות השפעה נוספים - לרעיונותיו.

זאת ועוד, במאמר זה איני מבקשת אך ורק לחשוף את השורשים החסידיים ואת מקורות ההשפעה על הגותו של אברהם יהושע השל. מטרתי המרכזית היא להבין את רעיונותיו של השל עצמו כפי שהוא מנסחם. לצורך כך, דומני שזיהוי ממד אחד של רעיונות אלו, קרי, היותם מעין תרגום מודרני של תמה חסידית מרכזית, יכול להצביע על עושרם ועל מורכבותם ולברר את עומקם כשהם לעצמם.

חלק ב: אימנציה אלוהית וטוטליות דתית בפילוסופיה של השל

א. אימנציה אלוהית

נוכחות האל התמידית חוזרת ומופיעה בדבריו של השל באופנים שונים, ובסמוך אליה מופיעה על פי רוב קריאה לחשוף נוכחות זו, להכיר בה ולהגיב כלפיה:

כאשר הסתרתו אדם וחוה מפני קול ה' בגן, קרא אליהם אלוהים ואמר: אִיכָה (בר' 9 ג). קריאה זו נשמעת שוב ושוב. זהו הד חרישי של קול רך וקטן, קול שאינו מבוטא במילים ואינו נתפס בקטגוריות של השכל. זהו קול של מסתורין בל יתואר, קול דממה דקה המכיל בתוכו אותה תעלומה ואותו הוד שיש בכבודו המלא את העולם. הקול מעוטף דומייה; הוא טמיר ושלֵו. אך דומה כאילו היו כל הדברים כולם הדה הקפוא של השאלה אִיכָה. האמונה צומחת מתוך יראה, מתוך ההכרה שאנו חשופים לנוכחותו של אלוהים... הדת כולה היא שאלתו של אלוהים ותשובתו של האדם. הדרך אל האמונה היא הדרך של האמונה. הדרך אל אלוהים היא הדרך של אלוהים.¹⁹

כבוד ה' מלא את העולם, ורוחו מרחפת על פני המים. ישנם רגעים שבהם, על דרך לשון התלמוד, שמים וארץ נושקים זה לזה. ברגעים אלה מתרוממת הרעלה המסתירה את פני האופק הידוע, ומתגלים לעינינו הדברים הנצחיים בזמן... הקול שנשמע במעמד הר סיני לא יידום לעולם. ובתרגום אונקלוס לרב' ה' 19 מצאנו: 'את הדברים האלה דבר ה' אל כל קהלכם בהר... קול גדול שלא פסק'.²⁰

בשתי המובאות האלה מתייחס השל לשני קולות המהדהדים בחללו של עולם ללא הפוגה: שאלת "אִיכָה" ששאל האל את אדם בגן עדן ש"כל הדברים כולם" הם "הדה הקפוא". כלומר, באנלוגיה לרעיון הקבלי והחסידי של האותיות האלוהיות הנוכחות בכל דבר בעולם, השל מצייר תמונה המזהה בכל דבר בעולם כעין הקרשה של שאלת "אִיכָה" המהדהדת בעולם, הווה אומר, פנייה אלוהית תמידית אל האדם. קול נוסף המהדהד תמידית הוא אותו "קול גדול" של מעמד הר סיני, שגם הוא על פי הפשט היה ייחודי, התגלות חד-פעמית, ועל פי הדרש²¹ על גלגוליו השונים ואימוצו על ידי השל, זהו קול תמידי המנסר וקורא לאדם.²² הקול הדינמי מסתתר בתוככי הדברים הקפואים, הנצחיות מסתתרת בתוך הזמן. הנוכחות היא תמידית ואי-סופית,²³ אך חשופה על ידי

19 אלוהים מבקש את האדם (לעיל, הערה 1), עמ' 109. ההדגשות כאן ובמובאות הבאות במקור. שם, עמ' 110.
20 ראו בעניין זה, לדוגמה: שלום רוזנברג, "ההתגלות המתמדת" - שלושה כיוונים, משה חלמיש ומשה שוורץ (עורכים), התגלות אמונה תבונה, רמת גן תשל"ו, עמ' 131-143, בעיקר עמ' 140-141.
21 אם כי תמידיותו של הקול אינה מעידה בהכרח על זהותו המוחלטת בכל רגע ורגע, כפי שעולה מדברי השל על ייחודה של הנבואה המתאפשרת בתקופות מסוימות בלבד. ראו: אלוהים מבקש את האדם, עמ' 103-104. וראו גם אבן-יהן (לעיל, הערה 5), עמ' 62-63, 103.
22 עוד על הנוכחות האלוהית ראו: אלוהים מבקש את האדם, עמ' 64-67, 90, 112-117 ועוד. כן ראו אצל אבן-יהן (לעיל, הערה 5), עמ' 34-38, 43-45.

האדם מותנה בהסרת הרעלה, בייחודיותו של רגע נתון שבו חווה האדם את מה שמצוי בכל מקום ובכל רגע, ועם זאת נותר ייחודי לאיין-סוף.²⁴ השל משתמש בלשון של "כבוד",²⁵ "נצח", "רוח" ו"קול" לביטוי האימנציה האלוהית, כולם ביטויים מופשטים או על גבול המופשט, שלא כמו כמה מהמושגים החסידיים ("אותיות", "ניצוצות"), אך הוא אינו חותר לידיעה שכלית אבסטרקטית, כי אם לחוויה מפעימה המתרחשת עם הסרת הלבושים של עולם החולין, של מגבלות הזמן והמרחב.

יש להדגיש, כי נוסף על העובדה שהרעיון החסידי בנוגע לאימנציה האלוהית מהדהד בדבריו של השל מבלי שהלה מפנה במישרין למקורות החסידיים, אפשר למצוא בכתביו התייחסות למרכזיותו של רעיון זה בחסידות. בספרו *A Passion for Truth* מתאר השל את תפיסת הנוכחות הבעש"טנית, תוך שימוש במונחים דומים לאלו המופיעים במשנתו הפילוסופית.²⁶

כפי שמדגיש אלכסנדר אבן-חן, דרכו הפילוסופית של השל והתמודדותו עם תורות ההכרה המקובלות לא מנעו ממנו להתייחס לאלוהות כבעלת קיום ממשי וקשר ממשי עם העולם ועם האדם. השל, שאימץ לדבריו את שיטתו של הוסרל המוקדם, הגיע דרך הפנומנולוגיה אל מעבר לגבולות התודעה האנושית. האל כחי, קיים ונוכח ולא כמושג מופשט הוא מושא שאיפתו של השל, ומתוך העיון הפילוסופי הפנומנולוגי שלכאורה מגביל את הדיון לתופעות כפי שהן קיימות בתודעת האדם מגיע השל אל העולם כשלעצמו הנחשף בפני האדם ואל הממד האלוהי הטמון בעולם. בכך עולות השאיפות המיסטיות והשיטה הפנומנולוגית בקנה אחד בעולמו של השל.²⁷

ב. דרישה איין-סופית – טוטליות דתית

הנוכחות האלוהית האיין-סופית תובעת מן האדם תגובה איין-סופית, וטומנת בחובה פוטנציאל איין-סופי לעשייה דתית משמעותית:

ישנה קריאה נצחית בעולם: אלוהים דורש מן האדם לענות, לשוב, להגשים. משהו נדרש מן האדם, מכל אדם, בכל זמן. בכל פעולה ופעולה אנו נענים לאלוהים או מתריסים נגדו, שבים אליו או מתרחקים ממנו, מגשימים את המטרה או מחטיאים אותה. החיים הם רצף איין-סופי של הזדמנויות לקדש את המחולל, לפדות את כוחו של אלוהים משלשלאות הפוטנציאל, לשרת מטרות רוחניות.

24 למהותה של החוויה הרגעית של המפגש עם האל במשנתו של השל ראו: ציפי אברהמוב (קויפמן), 'קדושת הזמן בהגותו של אברהם יהושע השל – בין ריאליזם לנומינליזם', עבודה לשם קבלת התואר מוסמך, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשנ"ח, עמ' 40-44, וההפניות שם.

25 ראו הדיון הממוקד בפרק 8 בספר *אלוהים מבקש את האדם*, עמ' 63-67.

26 ראו *A Passion for Truth*, עמ' 6, 18-19, 24-33.

27 ראו בהרחבה: אבן חן (לעיל, הערה 5), עמ' 14-21, 56-62. וראו להלן הערה 44. חוקרים אחדים התמודדו עם שאלת השימוש שעושה השל בפנומנולוגיה של הוסרל. לסקירה בנושא זה ראו: דרור בונדי, איכה? – שאלתו של אלוהים ותרגום המסורת בהגותו של אברהם יהושע השל, ירושלים תשס"ח. בונדי עצמו סבור כי אין להבין את הפנומנולוגיה של השל על פי אחד השלבים בהתפתחות משנתו של הוסרל, שכן השל פיתח פנומנולוגיה ייחודית שבונדי מכנה אותה בשם "פנומנולוגיה של מענה". מתודה זו מתייחסת אל ה"תופעות" כאל "חלונות", ומנסה להבין תופעה במונחיה שלה, באמצעות האזנה מתמסרת והיענות להתרחשות המקיפה את האני.

כשם שיש בנו יצר לחיות כך יש בנו יצר לשרת מטרות רוחניות החורגות מן האינטרסים שלנו... נוסף על הצורך שלנו באלוהים יש בנו צורך לשרת את מטרותיו, ולמטרות הללו יש צורך בנו.²⁸

קריאתו התמידית של האל, סבור השל, מטילה על האדם דרישה תמידית - "מכל אדם, בכל זמן". כפי שראינו לעיל בדרשות החסידיות, כך גם אצל השל, התחום הניטרלי אינו קיים עוד, שכן גבול דק חוצץ בין דבקות באל ובין דבקות באל זר - בלשון הבעש"ט; בין היענות לאל ובין התרסה כלפיו, בין הגשמת המטרה ובין החטאתה - בלשונו של השל. בהמשך הוא טוען כי "ההלכה היא במובן מסוים מדע של מעשים. עניינה המרכזי אינו בשאלה כיצד עלינו לעבוד את קוננו בדגע נתון, כי אם בשאלה כיצד לחיות עמו בכל רגע ורגע".²⁹ בדברים אלו מרחיב השל את המושג "הלכה" ומכליל בתוכו את כל תחום החולין, באופן שאינו מותיר מרחב נטול עשייה מקודשת. בספרו *A Passion for Truth* חוזר השל ומדגיש כי הבעש"ט תבע מחויבות דתית מעשית בכל רגע ורגע, המתבטאת בחיי החולין ובהעלאתם, ולא בפרישה ובהתנזרות מהם.³⁰ דומני כי בהפנימו את התביעה הבעש"טנית לטוטליות דתית מאמץ השל את רעיון העבודה בגשמיות - אמנם בשינוי מהותי, כפי שאראה בהמשך.

רצוני להעז ולומר כי השל אף מרמז בדבריו לרעיון הניצוצות הקדושים השרויים בעולם ומצפים לגאולתם, במובן זה שהוא אינו ממקד את המבט אך ורק באדם החותר לתיקון עולם, כי אם גם בעולם המצפה לתיקונו. קביעתו כי "למטרות הללו יש צורך בנו" עניינה קריאתו של העולם לאדם שיפעל. תביעתו "לפרות את כוחו של אלוהים משלשלאות הפוטנציאל" ראויה להיקרא כניסוח מודרני ומופשט של הדרישה החסידית להעלות ולפרות את ניצוצות הקדושה האלוהיים מתהומות השבירה. רעיון זה בא לידי ביטוי גם בהמשך דבריו של השל:

האדם והמטרות הרוחניות עומדים ביחס של הדדיות זה לזה. היחס למטרות אנוכיות הוא חד-סטרי: האדם זקוק לחם, אך הלחם אינו זקוק לאדם. שונה הדבר בנוגע למטרות הרוחניות: צדק הוא דבר שראוי לעשותו, וצדק זקוק לאדם. תחושת המחויבות מבטאת מצב שבו אידאל מסוים ממתין כביכול להגשמתו... פעולות דתיות נחוות כמושאים של מחויבות, כתשובות לוודאות שמשוה נדרש מאיתנו, משוה מצופה מאיתנו. מטרות דתיות זקוקות למעשינו.³¹

בנקודה זו מעניין לשים לב להיסט שיעסיק אותנו בהמשך דברינו: אם בהגות החסידית היה גם הלחם זקוק לאדם, שהרי בלחם - כבכל מאכל ומשקה, כבכל חפץ או פעולה בעולם - שרויים ניצוצות קדושים, נוכחות אותיות קדושות המצפות להעלאתן,³²

28 אלוהים מבקש את האדם, עמ' 231.

29 שם.

30 *A Passion for Truth*, עמ' 6, 19, 24-25.

31 אלוהים מבקש את האדם, עמ' 231. בספרו *A Passion for Truth* מצוי ניסוח דומה לגבי העלאת ניצוצות קדושים אצל הבעש"ט: "it is as if all worlds, above and below, are full of" "expectancy, of sacred goals to be reached" (עמ' 19).

32 ראו, לדוגמה: "והאותיות של התורה הוא רקוע בכל העולמות ובכל הברואים והמעשים והמאכלים, והאותיות הם הטעם של הדבר. וכן אותיות דג הם החיוני והטעם של הדג, והאותיות בעצמן הם נק' אוכל" (רב בער ממזריץ', מגיד דבריו ליעקב, מהדורת רבקה ש"ץ-אופנהיימר, ירושלים תש"ן).

אצל השל טמון הפוטנציאל הממתין למימוש ב"מטרות רוחניות", ב"אידאל", וכפי שנראה בהמשך הכוונה היא בעיקר לעקרונות מוסריים המצפים ליישום בעולם. שינוי כיוון זה הוא משמעותי מאין כמוהו ויש בו ביטוי מופלא ליציאת תוכן חדש בתבניות ישנות, תוכן שיכול לעורר שוב את הלהט הדתי ולהעניק משמעות לקיום דתי בהקשר התרבותי והחברתי שבו חי השל.

ג. דת ודתיות, תאולוגיה ותאולוגיית מעמקים

השל מתלבט בשאלה שנזכרה לעיל גם בהקשר החסידי: מהם יחסי הגומלין שבין המצוות, ההלכה במוכנה המצומצם המנוסח, דרך משל, בשולחן ערוך לר"י קארו, ובין התביעה האינְסופית, ה"הלכה" שמנסח השל שעניינה "כל רגע ורגע". בתשובתו המורכבת הוא מנסה לשלב וליצור איזון בין הדת המחייבת והממוסדת, הקהילתית והנראית לעין, ובין הדתיות האישית, החווייתית והמשמעותית שאליה הוא כמה.³³ מתח זה בין דת לדתיות תואם את הבחנתו התשתיתית של השל בין תאולוגיה ובין תאולוגיית המעמקים, הבחנה הקיימת לדעתו בכל דת. התאולוגיה עוסקת בדוגמה, בכתבי הקודש ובריטואל, ואילו תאולוגיית המעמקים עוסקת בלבו של הקיום הדתי - בפנימיות, במהות האמונה, ברגעי ההארה הייחודיים שבהם פוגש האדם באל דרך כל העטיפות החיצוניות המעסיקות את התאולוגיה. תאולוגיית המעמקים, טוען השל, עניין לה בספונטניות, בייחודיות, בהזדהות הפנימית ובתוכנה הרגעית, היא אינה ניתנת לקידוד או לתמלול ומשרה תחושה של אייבהירות וחוסר יציבות. היא מדברת אל היחיד ולא אל הציבור ועל כן מאחדת בין ציבורים שונים של מאמינים. התאולוגיה היא המכלילה והמפשטת, המחפשת חוקיות וקביעות ופונה אל הציבור.³⁴ בניסוח אחר מדבר השל על הדפוס הדיאלקטי הקיים במחשבה ובאורח החיים היהודי: דיאלקטיקה של כוונה ומעשה, קבע וספונטניות, אחידות ואינדיבידואליות, הלכה ואגדה, חוק ופנימיות, המילה ומה שמעבר למילים ועוד - כל אלה מקיימים קוטביות שרק לעתים רחוקות אפשר לשמור על שיווי המשקל בין הפכיה.³⁵

השל מתמקד ב"רגעים", בחוויות חד־פעמיות שבהן נחשף האדם למופלא, רגעי תובנות מפעימים שבהם מוותר האדם על כל תואנה של הכרת העולם: "בשיאם של רגעים כאלה מתברר לנו בוודאות גמורה שיש לחיים משמעות, שהזמן הוא יותר מצל

לקוטים חדשים, עמ' 408), וכן רבים.

33 במתח שבין דת לדתיות דנו הוגים רבים. ראו לדוגמה: Georg Simmel, *Sociology of Religion*, trans. Curt Rosental, New York 1959, בעיקר עמ' 11-13, 24-27, 58-60, 74-75; מרדכי מרטין בובר, 'דתיות יהודית', *תעודה ויעוד - מאמרים על ענייני היהדות*, כרך א, ירושלים תשכ"ג, עמ' 70-79; ויליאם ג'יימס, החוויה הדתית לסוגיה - מחקר בטבע האדם, תרגם יעקב קופליביץ, ירושלים תשכ"ט. ג'יימס מבחין בין הדת המוסדרת ובין הדת האישית (עמ' 22-26) ומתמקד בהמשך ספרו בדת האישית. אמנם יש להדגיש כי הממד האישי אצל השל אינו נגזר מן האני הסובייקטיבי, עולמו הפנימי וכמיהותיו, כי אם מושתת במובן מסוים על היות האני אובייקט - מושאה של פנייה הזוקקת מענה. וראו בהרחבה אצל בונדי (לעיל, הערה 27), פראקס א, ב.

34 ראו מאמרו: A.J. Heschel, 'Depth Theology', *The Insecurity of Freedom*, Philadelphia 1966. מעניין לציין כי בובר במאמרו 'דתיות יהודית' (לעיל, הערה 33) מכנה את היהדות אשר הדתיות חיה בקרבה בשם "יהדות המעמקים", בדומה לתאולוגיית המעמקים של השל. ראו גם: אלוהים מבקש את האדם, עמ' 7-8. ראו גם אברהמוב (לעיל, הערה 24), עמ' 64-68.

35 אלוהים מבקש את האדם, עמ' 269-270.

עובר".³⁶ הוא מדבר על הצצה, הבזק, על "רגעים שהם כרעם בנשמה",³⁷ ועיקר מהותם היא חוויית הממשות והמשמעות המוחלטת, חוויית המפגש עם האלוהי. רגעים אלו הם מושאה של תאולוגיית המעמקים של השל.

מה זיקתם של רגעים אלו לעשייה הדתית הנורמטיבית? האם חוויה דתית מרכזית ורגעית זו מתרחשת דווקא בזמן תפילה או לימוד תורה, ואם לאו – מה ערכם של המעשים הדתיים שאינם ספונטניים ועוצמתיים כחוויה זו, ביחס לחוויה הדתית הבלתי אמצעית? ועוד: האם רגעים ספונטניים ונדירים אלו באים לידי מימוש אך ורק באמצעות העשייה הדתית הנורמטיבית, או שמא יש ערוץ נוסף במציאות למימושם?

השל מתאר תנועה בלתי פוסקת בין הממוסד לספונטני, בין הציבורי לאישי, בין הקבוע לרגעי. לדבריו, "רק ברגעים הללו, הרגעים שאנו חיים במדרגה של הנשגב מלשוננו, רק ברגעים אלה מוענקת לקטגוריות הדתיות ולפעולות הדתיות משמעות הולמת".³⁸ למעשים של אהבה, טוען השל, יש משמעות רק בעיני המאהב. האוהב המביא תשורה לאהובתו עשוי שלא לחוש באותו הרגע ממש את עוצמת רגשת אהבתו, ומעשהו יקבל את משמעותו מכוח התחושה הרגעית שחש קודם לכן, בשעה שלא היה עסוק בפועל במעשה המבטא את אהבתו באופן חיצוני. הרגש והחוויה הספונטניים הם קדם-סמליים וקדם-מושגיים, ואינם יכולים להיות מתואמים באופן מלא עם הלשון הסמלית של המושגים והמעשים הדתיים. על כן משמרות הפעולות הדתיות הנורמטיביות את זכרן של החוויות ומשחזרות אותן בהדרגה הקלוש.³⁹

כנגד זה קובע השל כי "המטרה של עבודת אלוהים ושל שמירת המצוות היא לחזק את עירנותנו ולזקק את הערכתנו לממד המסתורי",⁴⁰ וכן "מהי תכליתו האמתית של קיום המצוות אם לא לפתח רגישות לרוחו של האל?"⁴¹ כלומר, באנלוגיה למצבו של האוהב המבטא את אהבתו, עשוי מעשה האהבה לא רק לשקף או לשמר את זכרה של חוויית האהבה שנחווה בהבזק רגעי קודם לכן, כי אם גם להצית חוויה מחדשת תוך כדי המעשה המעניק לאהבה ביטוי חיצוני או אחרי. שיאו של המפגש עם האל הוא אפוא בלתי תלוי במישרין בעשייה הדתית הנורמטיבית. חיים במסגרת הדתית ההלכתית מעודדים את האדם לתור אחר מפגשים בלתי אמצעיים, ומסייעים לו הן לעורר את החוויה הדתית והן לבטא ולשמר אותה. כל רגע נדיר של הסרת הלבושים

36 שם, עמ' 106.

37 שם, עמ' 110.

38 שם, עמ' 106.

39 האופי הקדם-מושגי והקדם-סמלי של הרובד הראשוני של ההכרה הוא המאפשר להשל לעקוף את המגבלה האפיסטמולוגית הקאנטיאנית שלפיה אין ביכולת התבונה האנושית להשיג את הדברים כשלעצמם ועליה להסתפק בניתוח עולם התופעות. טענתו היא שרובד ראשוני זה הקודם לחשיבה המושגית מתחולל מפגש עם הממשות כשלעצמה, וכך קודמת הכרת האל הממשית באמצעות תובנות רגעיות קדם-מושגיות וקדם-סמליות להמשגה ולהסמלה הן במישור התאולוגי והן במישור המעשה הדתי. ראו אבן-חן (לעיל, הערה 5), עמ' 26-30. וראו לעיל, הערה 27.

40 אלוהים מבקש את האדם, עמ' 109.

41 שם, עמ' 258. וראו עוד שם, עמ' 277, 280-281. ראו גם: Arnold Eisen, 'Re-Reading Heschel', *Modern Judaism*, 9, 1 (1989), pp. 1-33, במאמרו זה, העוסק בתפיסת המצוות של השל, מבקר איזון את מה שהוא מזהה ככשלים הבסיסיים בתפיסה זו. הוא מזהה את התמודדותו של השל כיהודי מודרני עם התביעה ההטרונומית של המצוות כוריאציה על נושא ההעסק הגויים יהודיים מודרניים נוספים, ממנדלסון דרך הירש, גייגר, כהן, בוכר ורוזנצוויג ועד סולוביצ'יק.

והשיפת הנוכחות האלוהית התמידית השרויה בעולם, כל קשב חטוף הקולט את ההד הקפוא של "אִיָּה" או של "אנכי", מעצימים את הכמיהה לרגעים נוספים ואת הקשב לקולות הרוחשים מתחת לפני השטח, ומעוררים חוויות נוספות.

מדבריו של השל עולה מצד אחד בבירור רצונו לשמר את מעמדן של המצוות, אך מצד שני ברור גם מיקומן המחודש בהייררכיה: רגעי החוויה שאינם בהכרח רגעי המצווה הם המהותיים.⁴² השל מוטרד מהפיכת מוסדות, אישים, אורחות חיים וכתבים לבעלי מעמד מקודש באופן שמאבן את האמונה ומקבע את הערכים. גם מצווה יכולה להפוך לעבודה וזה כאשר מיוחס לה מעמד מוחלט והיא הופכת מכלי למטרה.⁴³ המצווה היא אך אזכור החוויה לצד פוטנציאל לעירור חוויה מחודשת במהלכה או אחריה. בספרו *A Passion for Truth* מייחס השל לבעש"ט חשש זה מאיבון הדת ומקיום מצוות כפעולה חזרתית וחסרת ספונטניות ומשמעות.⁴⁴ אין ספק כי הלהט הדתי הבעש"טני שינק השל עם חלב אמו פפע והופנם בכל ישותו, כפי שניכר בין השאר גם במשנתו הפילוסופית בספרו **אלוהים מבקש את האדם**.

אך עתה יש לשוב ולהדגיש כי המצווה הנורמטיבית אינה ערוץ בלעדי למימוש מעשי וחיצוני של התובנות הרוחניות, שהרי - כאמור לעיל - האדם נתבע לעשייה דתית בכל רגע ורגע. מהי אפוא העבודה הדתית הנדרשת מעבר לתרי"ג מצוות? מהי עבודה בגשמיות אליבא דהשל?

ד. עבודה בגשמיות – תביעה מוסרית טוטלית

כפי שנרמז קודם לכן, דומה כי עבור השל הדרישה המוסרית האינסופית היא-היא הקוראת לאדם בכל רגע ורגע לפעול למימושה. כאשר מדבר השל על "מטרות רוחניות" אין כוונתו רק לייחוד קוב"ה ושכינתיה ולתיקון עולם הספירות, כי אם בה בעת לאידאלים כגון צדק וחסד המצפים ליישומם בעולם הזה. זוהי העבודה בגשמיות שאין אתר פנוי ממנה. השל יוצר קשר ישיר בין אותם "רגעים" שנזכרו לעיל של חוויית הממשות האין-סופית, ובין הפנייה המיידית של מי שחווה אותם לעבר זולתו: "ייתכנו רגעים שהם כרעם בנשמה, ובהם האדם אינו רק נתמך ומודרך בידו רבת התעלומות של הקדוש ברוך הוא, אלא גם לומד כיצד לסעוד ולהדריך בריות אחרות".⁴⁵ דומה כי מושג המשמעות הוא המרכזי בהקשר זה: החוויה הדתית היא חוויה רבת עוצמה של ממשות מוחלטת והיא מעניקה משמעות ודאית לאדם החווה אותה, לעולם שבו הוא ניצב, ולאל הנגלה אליו. התביעה המיידית הנגזרת מכך היא להעניק משמעות זו לברואים

42 מעמדן האיתן והמרכזי של המצוות במשנתו של השל מציב פער ברור בינו ובין בובר, על אף הקרבה האישית והרעיונית ששררה ביניהם. ראו בעניין זה אצל כץ (לעיל, הערה 3), עמ' 90-91. על השל ובובר ראו גם Edward K. Kaplan, 'Sacred Versus Symbolic Religion: Abraham Joshua Heschel and Martin Buber', *Modern Judaism*, 14 (1994), pp. 213-231.

43 **אלוהים מבקש את האדם**, עמ' 258. וראו אבן-חן (לעיל, הערה 5), עמ' 140. בתחילת ספרו (עמ' 3) מציב השל על מיסודה של האמונה ואובדן חיוניותה כעל אחד הגורמים המרכזיים לדעיכת מעמד הדת בעת החדשה. אבן-חן טוען שבעייתיות זו היא אחת הסיבות המרכזיות לכתיבת הספר (עמ' 68). בנוגע לשורשיה החסידיים של תפיסה זו של הסכנה שבעבודה הדתית הנורמטיבית עד כדי הפיכתה לעבודה וזה, ראו ציפי קויפמן, "כעובד לעובדא זו" - אל זר ועבודה וזה בהגות החסידית, אקדמות, יט (תשס"ז), עמ' 87-104, בעיקר עמ' 94-100.

44 *A Passion for Truth*, עמ' 9, 48-47.

45 **אלוהים מבקש את האדם**, עמ' 110.

האחרים, להנכיח משמעות בעולם באמצעות יחס מוסרי לזולת. אדם הפונה לרעהו והמכיר בו כישות בעלת קיום משמעותי מבטא זאת באמצעות עשייה מוסרית. המעשה המוסרי מעניק ערך וכובד למי שהיה עד כה שקוף וחסר משמעות בעיני סובביו. כך מתברר כי למעשה, לפנים מהתאולוגיה העוסקת בדרך כלל בכתבי הקודש, באמונות ובמעשים הדתיים, מצויה תאולוגיית המעמקים העוסקת במהות האמונה – אך גם במהות המעשים או במעשים מהותיים. הווה אומר, לשיטתו של השל מובילים רגעי המפגש הנדירים והייחודיים של האדם עם האל לא רק לגילום בעשייה הדתית הנורמטיבית, אלא בראש ובראשונה למימוש בעשייה דתית מוסרית ספונטנית וחובקת כול.

מגמה זו של דתיות מעשית טוטלית מצויה בכתביהם של הוגים מודרניים נוספים. אבן-חן עמד על הדמיון המסוים הקיים בין שאיפתו של פרנץ רוזנצוויג, המתבטאת במאמרו 'הבונים', שלא יישאר שום תחום פנוי מן המצווה, שכל רגעי החיים כולם יהיו ביטוי לחוויית המפגש בין האדם לאל,⁴⁶ ובין כמיהתו של השל לקיום דתי חובק כול. דומני כי דוגמה קרובה יותר מצויה בהגותו של הרב קוק, אשר בדומה להשל – ושלא כרוזנצוויג – צמח על ברכי המסורת החסידית והכיר היטב את המערכת ההלכתית הנורמטיבית, לצד המגמות החסידיות הקוראות לעבוד את האל בגשמיות.⁴⁷ הרב קוק התייחס למוגבלות תחום חלותן של המצוות, ובדומה להשל שאף אף הוא להרחבת המעשה הדתי אל המרחב האינ-סופי של העשייה המוסרית.⁴⁸

שאלת המחויבות המוסרית מעסיקה את השל רבות. בחלק השלישי בספרו אלוהים מבקש את האדם שכותרתו 'מענה' – תגובת האדם לקריאה האלוהית שתוארה בחלק השני 'התגלות' – חוזרת שוב ושוב הקריאה המוסרית כתביעה כמעט זהה לתביעה הדתית לעשייה ולהגשמה. במהלך המשוחח עם קירקגור, קובע השל כי "היהודי מתבקש לבצע קפיצה של המעשה, ולא קפיצה של האמונה. הוא מתבקש לחרוג ממעשיו,

46 אבן-חן (לעיל, הערה 5), עמ' 157-158. ראו פרנץ רוזנצוויג, 'הבונים', נהרים, תרגם יהושע עמיר, ירושלים תשל"ח, עמ' 80-93.

47 זאת שלא כרוזנצוויג, השואף לטוטליות של קיום מצוות בטרם הכיר מספיק את המערכת כולה, כפי שהוא מעיד על עצמו, לדוגמה, במכתבו ליצחק ברויאר מיום 28 במרס 1924 (פראנץ רוזנצוויג, מבחר אגרות וקטעי יומן, בעריכת רבקה הורביץ, ירושלים תשמ"ז, עמ' 319-320, וראו במבוא מאת רבקה הורביץ על יחסו של רוזנצוויג להלכה בכלל ועל 'הבונים' בפרט, שם, עמ' סב-סט). עובדה זו ניכרת גם ממיעוטן ומתוכנן הדל משהו של הדוגמאות המובאות על ידו במאמר 'הבונים' להרחבת תחומה של המצווה ("אכילה לפי מנהג ישראל תכלול גם שמירה מעולה על כל אותם התבשילים המסורתיים שעברו מדור לדור...") – 'הבונים', עמ' 87, (ועוד).

48 ראו אברהם יצחק הכהן קוק, אגרות הראי"ה, ירושלים תשנ"ה, כרך א, אגרת פט, עמ' צז: 'הצד המוסרי שצריך להמצא בתור נדבה ואהבת חסד הוא צריך לעולם להיות לו משקל נודע לפי הערך המוסרי הכללי החיובי, כערך האויר החופשי לעומת הבנינים והמעשים הקולטוריים הממלאים אותו, שא"א שלא ישאירו בעבורו מקום רחב מאד... ואין לשער גדול ההפסד, שהיתה התרבות האנושית סובלת, אם אלה המדות הנעלות היו נקבעות בקבע חיובי". כלומר, החובות המוסריות האוטונומיות, טוען הרב קוק, הן רחבות לאין-סוף ומספרן עצום לאין שיעור יותר מזה של החובות הנורמטיביות המעוגנות בהלכה. וראו על כך בהרחבה במאמרו של יהודה עמיטל, 'משמעותה של משנת הרב קוק לדרונו: היסודות המוסריים בתפישתו הלאומית', בנימין איש שלום ושלום רוזנברג (עורכים), יובל אורות – הגותו של הרב אברהם יצחק הכהן קוק זצ"ל, ירושלים תשמ"ח, עמ' 333-342. הראי"ה קוק השתמש גם הוא בנוסחה "בכל דרכיך דעהו" בהקשר זה, וראו: אברהם יצחק הכהן קוק, מוסר אביך, ירושלים תש"ן, פרק ב (תודתי לחיים וידל על הפניה זו).

לעשות יותר ממה שהוא מבין כדי שיבין יותר ממה שהוא עושה".⁴⁹ ומהו המוקד של עשייה זו? הווה אומר "האדם הופך להיות ער לטיב האמיתי של חייו במעשיו. רק בהם מתחווה לו יכולתו להזיק ולפגוע, להרוס ולהשחית; להפיק אושר ולהעניקו לאחרים; להקל את חרדת הזולת או להחמירה",⁵⁰ ובמקום אחר "בכוחנו לשקף את אהבת אין-סוף של אלוהים בתוך מעשי חסד וצדקה",⁵¹ וכן "אלוהים נמצא באופן בלתי אמצעי במקרא ובמעשי חסד יותר מאשר בהרים וביערות".⁵² כלומר, הפנייה אל הזולת היא לב לבו של המעשה הדתי.

אמנם ישאל השואל, ובצדק, האם קיים יחס פשוט בין ה"מקרא" ובין "מעשי חסד" שהסמיך השל במובאה הקודמת; האם מהמקרא מנשבת דרך קבע רוח של חסד, צדקה ורחמים? האם ההלכה – כתביעה דתית הטרונומית – אינה סותרת לפעמים את התביעה המוסרית הקוראת לאדם מלבו? השל התייחס למורכבותה של בעיה זו⁵³ וקרא להתמודדות מורכבת עמה. מצד אחד הוא מדבר על "הכשל שדוקטרינת האוטונומיה טומנת בחובה"⁵⁴ בהניחה שיצר לב האדם אך טוב מנעוריו. מצד שני הוא מתייחס ל"קטעים קשים במקרא"⁵⁵ שמעלים תהייה באשר לוודאות שהאל חנון ורחום, ומבקר עמדות שאינן מבחינות בין הנצחי לזמני. השל סבור כי "הפילוסופיה של הדת חייבת ללחום בשתי חזיתות: עליה לנסות לנכש את תפיסתו המוטעות של הפונדמנטליסט ולצנן את בטחונו המופרז של הרציונליסט".⁵⁶ הוא קובע כי ההתגלות מרחיבה את אופק ההכרה האנושית ואינה באה להחליפה: "התורה היא הזמנה לרגישות, קריאה להבנה מתמשכת".⁵⁷ וכל זה משום שאמות המידה המוחלטות שוכנות מעבר לאדם ולא בתוכו.⁵⁸

מכל מקום, השל קובע כי השאלות הבסיסיות של האתיקה: מה עלינו לעשות, כיצד עלינו להנהיג את חיינו, הן גם השאלות הבסיסיות של הדת. אך בשעה שלדירה של האתיקה אלו שאלות אנושיות, לדירה של הדת אלו שאלותיו של אלוהים, ועל כן בשעה שהשאלה האתית נוגעת למעשים מסוימים, נוגעת הגישה המכונה בפיו "מטה-אתיקה" לכל מעשיו של אדם ובכלל זה למהות העשייה עצמה, לזכות הפעולה של

49 אלוהים מבקש את האדם, עמ' 224. ראו הדיון של השל ב-leap of faith אצל קירקגור בספרו A Passion for Truth, עמ' 184-187. מדברי אלכסנדר אבן-חן עולה כי במושג הקפיצה אל העשייה מכוון השל אל המצוות הנורמטיביות בלבד – אבן-חן (לעיל, הערה 5), עמ' 155. לעניות דעתי, אף כי הפרק שבו נדון נושא זה אצל השל פותח בדיון במצוות, קשה להתעלם מהמשכו הישיר המשרטט דרישה טוטלית לעשייה דתית אין-סופית, המתכתב עם רעיון העבודה בגשמיות, והמטעים את ההיבטים המוסריים המרכזיים בדרישה זו.

50 אלוהים מבקש את האדם, עמ' 225.

51 שם, עמ' 230.

52 שם, עמ' 246.

53 התייחסות מדוקדקת לשאלת יחסי הדת והמוסר ובחינת אזורי העימות הפוטנציאליים והממשיים שביניהם ראו אצל דניאל סטטמן ואברהם שגיא, דת ומוסר, ירושלים תשנ"ג.

54 אלוהים מבקש את האדם, עמ' 236.

55 שם, עמ' 213.

56 שם, עמ' 217.

57 שם.

58 ראו בעניין זה הדיון אצל בונדי באשר למתח שבין התגלות למסורת לעיל, הערה 27, עמ' 201-212. כן ראו אייזן (לעיל, הערה 41) באשר למתח שבין אוטונומיה להטרונומיה אצל השל. (למעשה יש לשים לב לכך שמדובר במשולש יחסים, שכן המונח "הטרונומיה" יכול לחול הן על המקרא, ההלכה או המסורת והן על רצון האל כמושג מסדר גבוה יותר. ואין כאן המקום להאריך).

האדם בעולם החובקת שאלות של ניצול, ייצור וצריכה, כיבוש הטבע והשחתתו ועוד.⁵⁹ אין להקל ראש ברגש הכה מרכזי במשנתו של השל על התביעה המוסרית האין-סופית. דגש זה אינו מובן מאליו במשנותיהם של הוגים רבים, ובכלל זה בספרות המכונה "ספרות המוסר" לאורך ההיסטוריה היהודית, העוסקת בתחומים דתיים שונים כמעט ללא נגיעה לאתיקה, וכן בהגות החסידית החוזרת ומטעימה את הדרישה לטוטליות של עשייה דתית אך אינה מכוונת בהכרח אל הזולת בסבלו.

יש קשר מהותי בין החוויה הרגעית, בין התובנה החד-פעמית שבהסרת הרעלה מעל המציאות ובמפגש בין האנושי לאלוהי, ובין העשייה המוסרית, כפי שמופיע בחיבוריו השונים של השל. השל קובע כי החוש המוסרי מתהווה בתחושת האחדות של האדם,⁶⁰ באשר האדם מבין כי להיות פירושו להיות עם שאר בני אנוש, ושלמעשה "his existence is coexistence".⁶¹ ככל שמודעותו הרוחנית של האדם גבוהה יותר, טוען השל, כך מרובות תובנותיו וזיקותיו, הוא מעורב באין-ספור דרכים במרוצתם של אירועים אין-סופיים, ועל כן מידת רגישותו ודאגתו לזולת גבוהות יותר. בנוכחות הבורא האחד חש האדם את אחדות הבריאה, ומתוך תחושת אהבת האל מסוגל האדם להפנות את אהבתו לברואיו.⁶² השל רואה זיקה ישירה ומיידית בין התובנות למעשים: "For every new insight we must pay a new deed".⁶³ בהתנהגותו המוסרית של האדם הוא מחקה את בוראו, כפי שראינו לעיל, ולטענת השל מתחבר האדם ברגעי התובנה אל שורש המוסריות האלוהית, שהיא נוכחותו התדירה של האל אצל בראויו, אשר האדם הופך לשותף לה לרגעים. השל כותב כי קדושתו של האל, שעל האדם להידמות לה ("התקדשתם... כי קדוש אני"), באה לידי ביטוי בהנהגה המוסרית. אדם שחווה פגישה אמיתית ומשמעותית עם האל חווה בו זמנית מפגש משמעותי עם זולתו ועם העולם, כאמור, ומתוך תודעה זו הוא מסוגל ללכת בדרכיו של האל, להיפגש באופן אמיתי עם כל המצוי בתוך הזמן ברגע ההווה כנוכח, לקבל ולהעניק משמעות ייחודית בהתנהגותו המוסרית כלפי הנוכח מולו, ובכך להתקדש.⁶⁴ במידה מסוימת נתפסת עשיית הטוב על ידי השל כתוצאה הכרחית של תודעת האחדות, אלא שתודעה זו רגעית ונדירה.

גדולתו של השל בהקשר זה היא יכולתו להציע בסיס דתי ורוחני איתן למרכזיותה של התביעה המוסרית וזאת מבלי להזדקק לרדוקציה של הדת אל המוסר, כבמשנתם של כמה הוגים בני תקופת ההשכלה.⁶⁵ החוויה המיסטית, הדתיות העוסקת בראש

59 אלוהים מבקש את האדם, עמ' 226-227. ראו בעניין זה גם בספרו: השבת - משמעותה לאדם בימינו, תרגם יהודה יערי, ירושלים [חש"ד], עמ' 19-11, 37-42.

60 Abraham J. Heschel, *Man is not Alone*, New York 1951, עמ' 119, 206 ועוד.

61 Abraham J. Heschel, *Who is Man*, California 1965, עמ' 44.

62 אלוהים מבקש את האדם, עמ' 129.

63 *Who is Man*, עמ' 46.

64 אלוהים מבקש את האדם, עמ' 230.

65 ראו, לדוגמה, אליעזר שביד, תולדות ההגות היהודית בעת החדשה, ירושלים תשל"ח, עמ' 267-271, בנוגע למשנת אברהם גייגר ש"חזר והעמיד את החיים הדתיים על המוסריות הצרופה... [שכן] הרגש הדתי מזדהה עם הרגש המוסרי" (עמ' 267), ועוד אחרים. לדוגמה נוספת ראו: הרמן כהן, דת התבונה ממקורות היהדות, תרגם צבי וויסלבסקי, ירושלים תשל"ב. כהן קובע כי "מצוות אלוהים היא הביטוי הדתי שאינו רשאי לסתור את חוק-היסוד של האוטונומיה" (עמ' 352) וכן "החוק של אלוהים אין בו משום ניגוד לאוטונומיה של הרצון המוסרי" (עמ' 366).

ובראשונה באימננציה האלוהית וכיכולת האנושית לזהות אותה, לפגוש בה ולהאזין לה, אינה מובילה לדידו לשלילת העולם, ואף לא לשלילת האדם או להמעטת ערך קיומו. כוחו של השל בנרבך הנוסף שהוא בונה על המבנה החסידי היציב התובע טוטליות דתית ועשייה אין-סופית הכרוכה בזיהוי נוכחותו המלאה של האל בעולם. השל מפנה את שימת הלב מגאולת העולם במובן הקבלי-חסידי המזהה נשמות וניצוצות קדושים בענפי האילן ובעשבי השדה, במים ובלחם, ואשר אינו מדגיש דווקא את ההיבט המוסרי של התביעה הדתית - אל מושג אחר של גאולה: תיקון עולם במשמעותו האנושית ובניסוחיה המודרניים והמעשיים כפי שמימש השל בחייו האישיים במאבקו למען זכויות האדם באמריקה, בהצטרפותו להתנגדות למלחמת וייטנאם ובהתגייסותו למען יהודי רוסיה.⁶⁶

השל אינו משתמש במושג "עבודה בגשמיות", אך יש לזכור כי זהו ביטוי מחקרי ולא מסורתי, ואף הצדיקים החסידיים לא נזקקו לו.⁶⁷ לעומת זאת, הוא חוזר לנוסחה המסורתית של "בכל דרכיך דעהו" וקושר אותה אל התביעה המוסרית הטוטלית שהוא מפתח בזיקה לתפיסתו האימננטית. באחת מהגדרותיו היפות הוא קובע: "מצווה מהי? תפילה בצורת מעשה. להתפלל פירושו לחוש את נוכחותו. 'בכל דרכיך דעהו'. על התפילה להיות חלק מכל דרכינו... באורו של המקרא הטוב הוא יותר מאשר ערך; טוב הוא עניין אלוהי, דרך אל אלוהים. לכל המעשים יש נגיעה לאלוהים; הוא נוכח בכל מעשינו... אהבת אדם היא הדרך אל אהבת אלוהים".⁶⁸ לפיכך, משמעות הקריאה "בכל דרכיך דעהו" היא הקריאה לחוש את נוכחות האל המפעפעת בהווה כולה וברגעים כולם, וחויית נוכחות זו, מפגש זה בין האלוהי לאנושי, היא מהותה של תפילה - והמעשה הדתי-המוסרי הוא גיבוש וגילום של זיקה רגעית ומופלאה זו. "דרכיך" שבפסוק הן אפוא גם דרכים ממש ולא רק מעשים; בכל מעשה המגלם את תחושת נוכחות האל פוסע האדם שוב בדרך לאהבת האל, בדרך להעצמת הנוכחות האלוהית.

ה. בעיית הניטרליות

לקראת סוף הספר מקדיש השל את אחד הפרקים ל"בעיית הניטרליות",⁶⁹ ושב ומדגיש כי "ניטרליות היא אשליה", וכי אין בנמצא מעשים ניטרליים מבחינה מוסרית. כל פעולה, טוען השל, היא "הדגמה של כוליות החיים". השל קובע כי הבעיה האמיתית של החיים היא ההתמודדות עם הניטרלי לכאורה, והוא קושר את "בכל דרכיך דעהו" לשאלת מוסריותו של התחום הניטרלי (שאינו קיים למעשה):

66 הבנה זו של אורח חייו של השל כביטוי ללהט הדתי פורץ הגבולות שבו ולגילומו בעבודה בגשמיות מוסרית שונה מעמדתו של אייזן (לעיל, הערה 41) בנושא זה. האקטיביות החברתית של השל, טוען אייזן, הייתה אך אמצעי נוסף שבבילוי להעמדת אידאל של אדם דתי עבור היהודי המודרני, כתגבור לניסיונו החוזר ונשנה בכתביו להשיב יהודים לחיק שמירת המצוות. הפרסונה הציבורית של השל, סבור אייזן, היא מודל אנושי, מהלך מחושב היטב במסגרת "פרגוגיית השיבה" של השל (שם, עמ' 24-25).

67 דומה כי את המונח הזה טבע לראשונה יוסף וייס. וראו קויפמן, בכל דרכיך דעהו (לעיל, הערה 6), עמ' 165-169.

68 אלוהים מבקש את האדם, עמ' 297.

69 שם, עמ' 301-304.

הבעייתיות של החיים אינה מתחילה בשאלה כיצד לטפל בפרחחים או כיצד למנוע עבריינות או פשעי זוועה. הבעייתיות של החיים מתחילה בהכרה, שכל אחד מאתנו כושל ביחסו אל הזולת. מעשי הזוועה החרישיים והשערוריות הלא-נודעות, ששום חוק בעולם אינו יכול למנוע, הם מקורו האמתי של הזיהום המוסרי. הבעייתיות של החיים ראשיתה, למעשה, ביחס שלנו לעצמנו: באופן שבו אנו מתמודדים עם רגשותינו, עם הקנאה, עם התאוה ועם הכבוד. יותר מכול מוטלים על כף המאזניים בחייו של אדם המעשים הניטרליים, הצרכים, ולא ממשות החטא, ממשות העוול והשחיתות. קנייננו מהווה בעיה לא פחותה מאשר תשוקותינו. המשימה העיקרית, אם כן, אינה כיצד להתמודד עם הרוע אלא כיצד להתמודד עם הניטרלי, לאמור, כיצד להתמודד עם הצרכים.⁷⁰

בקביעה זו שולל השל, כמובן, את ניטרליותו של הניטרלי, ותובע לספח אותו לתחום הקדושה, כפי שהוא קובע בהמשך כי הכול תלוי במילים "בכל דרכיך דעהו" התובעות ערנות מתמדת, הדרכה מתמדת ועשייה מתמדת. יתר על כן, בהמשך דבריו מתברר כי התחום הניטרלי לא זו בלבד שהוא מצטרף אל תחום הקדושה כשוליה הרחבים, אלא שהוא מקבל מעמד מרכזי ואף נעלה. בדומה לזה טוען השל כי

עבודת אלוהים והחיים אינם שני תחומים נפרדים. אם חיינו אינם צורה של עבודת אלוהים, אזי עבודת האלוהים שלנו נעדרת חיים. הדת אינה שמורת טבע, פיסת זמן המיועדת להתקהליות רבות רושם וחמורות סבר בימי חג ומועד... לא נקודות השיא – שאליהן אנו מגיעים ברגעים נדירים – הן המכריעות, כי אם האופן שבו אותם הישגים נדירים משפיעים על האקלים הכולל של החיים... הדת לא נועדה לאירועים מיוחדים כגון לידה, נישואין ומוות. הדת מבקשת ללמד אותנו ששום פעולה אינה שבלונית, שכל רגע ורגע הוא אירוע מיוחד. אנו מגיעים לפסגה הגבוהה ביותר של חיי הרוח לאו דווקא ברגעים נדירים של אקסטזה. הפסגה הגבוהה ביותר נמצאת במקום שבו אנו ניצבים, וניתן להעפיל אליה באמצעות מעשים יום-יומיים.⁷¹

לסיכום, השל קושר במובהק בין הנוכחות האלוהית השרויה בעולם והקוראת לאדם לזהותה ולחוות רגעים מופלאים של ממשות ומשמעות, ובין העשייה הדתית המתנודדת בין שני קטבים: קוטב הקבע והמצווה הנורמטיבית וקוטב הספונטניות של המעשה הדתי. קוטב הקבע משמר את זיכרון רגעי התובנות הנדירים ומעודד את הישנותן של חוויות דתיות אלו. קוטב הספונטניות חולש על כל התחום הניטרלי לכאורה ומפנה את חוויית הנוכחות והמשמעות אל הזולת, בתביעה לרגישות מוסרית אין-סופית שממנה נגזרת עשייה מוסרית חובקת כול. יציאת האדם מעצמו ומאנוכיותו לקראת המפגש עם האל מניעה גם את יציאתו אל זולתו, והיכולת לראות מבעד ללבושים ולשמוע

70 שם, עמ' 302. ראו גם: Abraham Joshua Heschel, 'No Time for Neutrality', Susannah: Heschel (ed.), *Moral Grandeur and Spiritual Audacity*, New York 1996, pp. 75-79. במאמר קצר זה יש התייחסות דומה לאי אפשרות קיומו של תחום ניטרלי, ולתביעה המוסרית שבכל רגע ורגע, אם כי במאמר זה מרגיש השל את מרכזיותן של המצוות כמכוננות את המחויבות המוסרית הטוטלית.

71 אלוהים מבקש את האדם, עמ' 302.

את ההד של "איִכָּה" מאפשרת לראות את האדם האחר דרך הלבושים של אחרותו ולשמוע את קולו הזועק לאמפתיה ולמענה אנושי. השל מנסח זיקה זו באופן ברור: "ככל שמדרגת ההכרה הרוחנית גבוהה יותר, כך גדלה מידת הרגישות לאחר וגדל העניין בו"⁷², שכן בראייה רוחנית הסופי לעולם אינו נבדל, וזיקתו הבסיסית תובעת מענה מעשי כלפי אלו שהוא בזיקה אליהם. בקריאת כיוון זו מסיט אברהם יהושע השל את השאיפה החסידית לעבודת האל בגשמיות, שאיפה שבניסוחיה בדרשות החסידיות מנוכרת פעמים רבות מהיהודי המודרני, אל עבר שדה פעולה רב אפשרויות הממתין לעובדי האל שיממשוהו בכל דרכיהם.

יש להדגיש, שוב, כי יהיה זה פשטני לטעון שהשל מבאר את מושג העבודה בגשמיות באופן בלעדי, שהרי התביעה הדתית שלו מושפעת ממקורות שונים ומגוונים. הזדהותו עם הנביאים, לדוגמה, היא משאב רב משמעות בהקשר זה, ואפשר לראות בפעילות המוסרית של השל חלק ממחאה נבואית.⁷³ בריאיון טלוויזיוני שנערך עמו ימים מספר לפני פטירתו הוא העיד על עצמו כי כתיבת ספרו על הנביאים שינתה את חייו, וכך אמר: "עוד מימי נעורי היתה בי אהבה גדולה ללימוד, להתבוננות, והמקום בו העדפתי לבלות את זמני היה חדר עבודתי בחברתם של ספרים, כתיבה וחשיבה. והנה למדתי מן הנביאים כי עלי להיות מעורב בענייני האדם, בענייני האדם הסובל"⁷⁴. עם זאת, הפתוס הנבואי אינו רחוק גם מעולמו של הבעש"ט, ודומה כי יש זיקה עמוקה לאורך הדורות בין הדמויות שדתייתן אינה מצוות אנשים מלומדה, מחפשי החוויה הדתית והזיקה הבלתי אמצעית לאל, המוחים כנגד הממסד על מייצגיו האנושיים ועל המערכת היום-יומית והשגורה המכוננת על ידו. במובן זה ניזון השל הן מנביאי ישראל, הן מהצדיקים החסידיים, וממקורות רבים ונוספים הנארגים על ידו לכדי לבוש רוחני שהלם את דמותו הייחודית.

72 שם, עמ' 325.

73 ראו בהקשר זה אצל אבן-חן (לעיל, הערה 5), עמ' 93.

74 א"ח אלחנני, פנחס פלאי וקארל שטרן (עורכים), חמש שיחות עם אברהם יהושע השל, ירושלים תשל"ה, עמ' 93.