

הבדידות כמרכיב מרכזי בחווייה הדתית

דב שורץ

לכדידות משמעויות שונות. בראש ובראשונה כדידות עניינה שלילי: הצבת חיץ בין האדם לזולת. חיץ כזה איננו בהכרח פיזי ואיננו נמדד בקנה מידה מרחבי. יכול אדם לשהות בחברת אנשים רבים ולחוש בודד. החיץ שבין האדם לזולת יכול לנבוע מהעובדה שאדם איננו יכול להעביר את רגשותיו או את דעותיו ומחשבותיו לזולת מפני ששפתו לקויה, כלומר מתוך ליקוי בדרכי ההבעה. וייתכן שהעברה לזולת איננה אפשרית מפני שאדם איננו מסוגל להביע את מה שהוא חש או חווה. הווי אומר, שקוצר היכולת בהבעה יכול לנבוע מכך שכל פרט הוא ייחודי, וייחודיות זו איננה ניתנת להעברה. לפי הנחה זו, הסובייקטיביות האנושית מעצם הגדרתה אינה מאפשרת קשר בין-סובייקטיבי. כאן הבדידות מתגלית כאפיון של התודעה האנושית או של הקיום האנושי. אפיון זה מתבלט ביותר לנוכח הקיום מודרני ומנוכר.¹ אם כן השאלה היא, האם על האדם להיאבק בבדידות הנתונה הזאת או לאמץ אותה? אין ספק שבדידות מעיקה על הקיום, וכשהיא איננה מופנמת כראוי היא יכולה להתירגם למונחים פתולוגיים. אמנם במסגרת זו אנו עוסקים בבדידות כחווייה תודעתית או קיומית ולא בממדים הפסיכולוגיים שלה. אולם האם בכלל אפשר להתגבר עליה? אם אכן הבדידות היא חוויה מיוסרת ורווית סבל, האם אפשר לחיות עמה בכבוד? האם תקשורת בין-סובייקטיבית נידונה לכישלון מעצם הגדרתה? ואפשר גם להציג את הצד הנגדי של הדיון בבדידות כאפיון קיומי: החברה היא בגדר נתון. התאגדות חברתית

1 בהגות הקיומית הבדידות נידונה במישורים אחדים: א. כביטוי של ניכור; ב. כבעיית הזולת; ג. כמאפיין של הסובייקט הייחודי; ד. כביטוי למאפיין הדיאלוגי של הקיום. מכל מקום הבדידות נתפסת כחווייה המאפיינת את הקיום.

עלולה לפגום בחוויית הבדידות ולטשטש אותה. כלומר, הממד האובייקטיבי של חברה יכול לבוא על חשבון הסובייקט.

הספרות הפילוסופית הפנומנולוגית והאקזיסטנציאליסטית דנה בבדידות בהרחבה.² בדיון הבא ברצוני להציג זוויות ראייה אחדות לבדידות כחוויה המעוגנת בעולמו הדתי של האדם ובהגות היהודית. בדיון זה מתקיים מפגש בין האישיות ומאפייניה הקיומיים ובין ההגות והפרשנות המופשטות.



בהגות העתיקה ובהגות ימי הביניים נתפס האדם כיצור חברתי. אריסטו קבע בספרו **האתיקה לניקומכוס** כי "האדם מדיני בטבעו", וקביעה זו הפכה נכס צאן ברזל בהגות של ימי הביניים.³ הרמב"ם, למשל, השתמש בה כדי להבהיר את המגמות החברתיות שבתורה.⁴ החברה הופכת לצורך, והבדידות נתפסת כליקוי ולא כחלק הכרחי מהווייתו של האדם. הגויים יהודים בתקופה זו נאבקו נגד שתי מגמות שאיימו לקדם את הבדידות כחוויה אידאלית:

א. זרם הצופיות באסלאם, שנטה למיסטיקה והטיף לפשטות ולפרישות חברתית.
 ב. המגמה הפילוסופית של אבן באג'ה, פילוסוף מוסלמי שפעל במאה השתים-

עשרה בספרד, שטענה כי שלמות שכלית אפשרית אך ורק מתוך התבודדות. אולם שתי הגישות גם יחד עמדו על היתרונות של ההתבודדות מצדה השלילי: חברת בני אדם מעכבת את הפרט מהשגת השלמות הדתית-הספיריטואלית או האינטלקטואלית. כמובן, שתייהן לא ראו בבדידות ערך עצמאי או מאפיין של האדם כאדם. העמידה מול העולם הנוצרי, שקידם את אידאל הנזירות, אף היא יצרה התנגדות בעולם היהודי לפרישות קיצונית. על כן רבי יהודה הלוי, למשל, ציין בספר הכוזרי (ג, א) שאף בני הנביאים לא התבודדו אלא בחבורות. וכיום, כשהנבואה איננה קיימת כלל, אף להתבודדות "קבוצתית" כזו אין מקום. גישתו זו של רבי יהודה הלוי השאירה חותם על ההגות היהודית החל משלהי המאה הארבע-עשרה.⁵

דוגמה חשובה לשלילת הבדידות היא דיונו של הרמב"ם בהקדמה לפירוש המשנה. הרמב"ם דן בתכלית האדם, והסיק כי תכליתו של האדם היא להיות מוסרי וחכם. החוכמה שהרמב"ם הציב כאידאל בפני האדם השלם איננה שקולה למה שאנו מייחסים כיום לאינטלקטואליזם. הרמב"ם תבע שליטה מוחלטת בכל המדעים ללא יוצא מן הכלל; ידיעת המדע לשם הידיעה. שליטה מרבית במכלול המדעים מחייבת התמסרות מוחלטת. אבל התמסרות כזו היא נחלת יחידים. וכי כמה אנשים התמסרו באופן מוחלט לחוכמה במאה השתים-עשרה, עת נכתבו הדברים? וכמה מתמסרים היום - עת שידיעה מוחלטת בכל ענפי המדע איננה אפשרית - באופן מוחלט לידיעה לשם ידיעה? מכל מקום, הרמב"ם הניח מראש שבודדים בכל דור מקיימים את האידאל של

2 ראו למשל P.E. Pfuetze, *Self, Society, Existence*, New York 1954; W.A. Sadler, *Existence and Love*, New York 1969.
 3 ראו י' דורזון, **אוצר המשלים והפתגמים, ירושלים תשל"ט**, עמ' 24, סעיף 261. והשוו, C. Lord, 'Aristotle's Anthropology', C. Lord & D.K. O'Connor (eds.), *Essays on the Foundations of Aristotelian Political Science*, Berkeley, LA & Oxford 1991, pp. 49-73.
 4 ראו **מורה הנבוכים**, ג, כז.
 5 ד' שוורץ, 'פרישות קיצונית וסגפנות במשנתו של חוג פרשני הכוזרי בפרובאנס בראשית המאה ה-11', **מחקרי ירושלים במחשבת ישראל**, יא (תשנ"ג), עמ' 79-99.

רכישת החוכמות. זהו נתון הנגזר מהחוכמה האלוהית, ואין להקשות עליו. כל פרט יכול לבחור אם הוא נכלל במיליארדים שאינם מממשים את עצמם או בחכמים שאפשר למנות אותם על אצבעות כף יד אחת.

הרמב"ם הוסיף ושאל: אם כן, מה תכליתם של המוני בני האדם שאינם מממשים את עצמם ואינם מתמסרים לידיעת החוכמות? שאלה זו תקפה לאור המדע האריסטוטלי, שבו הסיבה התכליתית הכרחית להבנת הפעילות הטבעית. אחת מהתשובות שענה הרמב"ם היא, שהאדם השלם, המתמסר ללימוד החוכמות, נזקק בטבעו לחברה. "ומשום כך הומצאו ההמון, להיות לחברה לאנשי המעלה"⁶. כלומר גם האדם השלם, המתמסר באופן מוחלט לרכישת החוכמות, נזקק לחברה. כך הסביר הרמב"ם את הדרישה לכיבוש הדרגתי של הארץ. גירוש מידי של שבע האומות היה יוצר מצב של מעט אנשים בשטח נרחב, והבדידות מסוכנת לאדם. התשובה האחרת לשאלת תכלית ההמון הייתה, שההמון יוצר תשתית כלכלית וסביבתית שהאדם השלם מתקיים בה. והנה הרמב"ם קובע שהתועלת החברתית "אדרבה, חשובה היא מן הראשונה" (שם). כלומר סכנת הבדידות היא המאיימת ביותר על האדם. ייתכן שהרמב"ם התכוון לבדידות כסכנה להישרדות. אבל אפשר שרמזו לאיום של קריסה נפשית ללא המעטפת החברתית. הבדידות היא אויב הקיום.

הדיונים בסוגיית הבדידות נגעו במקומה הממשי של החברה בחיי הפרט ובעצם הצורך בה. כאשר האדם נמצא במסגרת החברתית ממילא הוא איננו בודד. אמנם שכלתנים במשך הדורות נזקקו לשאלת היכולת לחינוך המונים. האליטיסטים שבהם התייאשו מהאפשרות לחנך את הכלל, וכך פעלו מתוך תחושה מתמדת שאין הם מובנים. אך לכל היותר אפשר לכתוב זאת "בדידות אינטלקטואלית". תפיסת הבדידות כמאפיין של האדם, ללא תלות בקיומה של סביבה חברתית, היא נחלתה של ההגות הקיומית בעידן המודרני. כלומר יכול אדם להיות בודד גם כשהוא מוקף המונים, מאחר שמדובר במאפיין קיומי יסודי.



הבדידות בהגותו של הרב סלובייצ'יק

הוגה שראה בבדידות מאפיין יסודי של הקיום הוא הרב יוסף דוב הלוי סלובייצ'יק (להלן הרי"ד). במחצית השנייה של שנות החמישים של המאה שעברה נשא הרי"ד שורה של הרצאות במכון לבריאות הנפש בניו יורק. בהרצאות אלה נדרש הרב לדיסציפלינה הפסיכולוגית, ובהן גם הניח את היסודות להכרת הקיום הקונקרטי. אחת ההרצאות הללו הייתה איש האמונה הבודד, שלאחר מכן התפרסמה כמאמר. הרצאה זו עוסקת במישרין בבדידות כמאפיין של הקיום וכחוויה. אישיותו של הרי"ד התערכה בהגות, והתוצאה היא תיאור נאמן של מאפייני הקיום הממשי. חוויית הבדידות מעוגנת באישיותו הדיאלקטית של הרי"ד. מצד אחד הבדידות נכפתה עליו ומצד שני הוא

6 מתוך הקדמות הרמב"ם למשנה, מהדורת הרב י' שילת, ירושלים תשנ"ב, עמ' ס. וראו ד' שוריק, אמונה ותבונה: דרכי הוויכוח בהגות היהודית בימי הביניים, תל אביב תשס"א, עמ' 65-66.

אימץ אותה מתוך בחירה. בשורות הבאות בכוונתי להעמיק בחוויית הבדידות בהגותו של הרי"ד מאחר שחוויה זו מאפשרת לעמוד על הממדים הדיאלקטיים והפילוסופיים באישיותו של הרב מחד גיסא וללמוד על טיבה של בדידות בעולם מודרני מאידך גיסא.⁷

אנו מניחים מראש את עצם מעורבותה של האישיות בהגותו של הרי"ד. אני רוצה לפתוח, מתוך יומרנות מסוימת, בהצגת שלושה גורמים שניצבו ב"תת-מודע" של הרי"ד בשעה שחיבר את הגותו. את הלגיטימציה לחקר אישיותו של הרי"ד אני שואב ממנו עצמו: הרי"ד הקדיש מאמץ רב לחקר האישיות (למשל בספר *מן הסערה*) מתוך שילוב חוויותיו האישיות. כן הצהיר על עצם הכתיבה כפעולה תרפויטית בפתיחת *איש האמונה הבודד*. שלושה גורמים מניעים את ממד העומק של האישיות בכתיבתו הפילוסופית של הרי"ד:

א. **המדען וראש הישיבה**. המסורת המשפחתית המאיימת והמעיקה, לאמור דמויותיהם של הסבא (ר' חיים מבריסק), הדוד (ר' זאב סולובייצ'יק) והאב (ר' משה סולובייצ'יק). באיש ההלכה צייר הרי"ד בקווים עדינים אך החלטיים את דמותם המעוצבת והנוקשה של אבותיו. דמות זו חופפת את דמותו של המדען ומתלכדת עמה (על פי האידאליזם ההכרתי של הרמן כהן והגישה הקונבנציונליסטית בפילוסופיה של המדע): היא חיה בעולמה ההכרתי, שאין מעבר לו ולא כלום. פעילותם של הלמדנים המופלגים של משפחת סולובייצ'יק נגזרת באופן מוחלט מתבוננתם ומהכרתם, ואין הם חורגים ממנה כלל. למדנים אלה בזים לעולם החוץ-הכרתי, לאמור החוץ-למדני. מבחינתם רק הלימוד הנהוג בישיבות הליטאיות הוא אמת מידה של אמת ושל עובדותיות. כל מה שמחוץ לו, למשל פסיקת הלכה או חוויה רגשית, הוא מעורפל וקלוש בעיני הלמדנים, ולפיכך הם אדישים אליו לחלוטין.⁸

כאמור דמות הלמדן ממשפחת סולובייצ'יק חופפת את דמות המדען. לכאורה מדובר בהמרת העולם המתמטי-פיזיקלי המופשט של המדען בעולם הלמדני המופשט של סדרי העיון בישיבות הליטאיות. אולם בעיני הלמדן אין שום המרה, מאחר שהוא נסמך על מסורת הגר"א, דהיינו שהלימוד העיוני בישיבות מושתת על הכרה מופלגת של המדע. כמו כן הרי"ד ערך רדוקציה של ההלכה לשיעורים ולמידות, כלומר לממד המתמטי-פיזיקלי שלה. בקיצור, איש ההלכה, שהוא הלמדן איש בריסק, שותף לאלוהים ביצירת עולמות (הכרתיים), ואף יותר מכך.

דמות המדען מקיפה ומעיבה על כל פועלו הרעיוני של הרי"ד. על אף נטיותיו ההגותיות השונות לחלוטין, הנוטות לכיוון הקיום המיוסר והקרוע, נאלץ הרי"ד שוב ושוב להתחשב בדמות המדען בעלת האישור העצמי, הנוכחת בכל אישיות ללא אפשרות להיפטר ממנה. היא מופיעה בקוטב הגאון **בוביקשתם משם**, בדמות איש ההדר (Majestic Man) **באיש האמונה הבודד** ובמקורות רבים אחרים בכתבי הרי"ד. כמאמר האחרון נאלץ הרי"ד להודות שלדמות המדען או ראש הישיבה מבריסק יש לגיטימציה (הציווי "פרו ורבו"), וכי היא רכיב הכרחי של האישיות. הדיאלקטיקה שצייד בה הרי"ד בכל תקופות הגותו נובעת גם מהיעדר אפשרות להיפטר מדמות

7 יוכוח רחב יריעה בשאלת משקלה של האישיות בהגותו של הרי"ד התפרסם בתוך כתב העת *The Review of Rabbinic Judaism*, 12, 2 (2009).

8 ראו ד' שורץ, *הגותו הפילוסופית של הרב סולובייצ'יק*, א, רמת גן תשס"ח.

המדען. דמות המדען מעיקה על הרי"ד. ההידרשויות האישיות של הרי"ד לחוויותיו במאמרים שפרסם נוטות כמעט תמיד לחוויית הסופיות, הבדידות והייסורים. חוץ מבאיש ההלכה, המוקדש כולו לדמותו של המדען-הלמדן, הרי"ד משתף את הקורא בחוויות הקיומיות שלו (מחלתו, מחלת אשתו ופטירתה וכיוצא באלה).

ב. היהדות האחת. כתלמיד חכם ידע הרי"ד שיהדויות רבות יש, ופנים רבות לה ליהדות. הרציונליסטים מול המקובלים; המתנגדים מול החסידים; החרדים מול אנשי הצינונות הדתית; האורתודוקסיה מול הקונסרבטיביזם והרפורמה וכן הלאה. יתר על כן: המציאות החברתית והדתית של הקהילה היהודית באמריקה מנפצת כל אשליה של יהדות הומוגנית. אבל הרי"ד היה מהמכוננים של דגם האורתודוקסיה המודרנית מפני שכל ימיו נאבק במציאות אכזרית זו. מבחינתו יהדות בבחינת תורה מסיני יש רק אחת. כיצד התמודד הרי"ד עם הניגוד הזה שבין הפנים (הומוגניות) ובין החוץ (הטרוגניות)?

התשובה ברורה: הרי"ד נקט את המתודה הפנומנולוגית הדתית. הפנומנולוגיה הדתית חותרת להכרת המהות של הדת. מבחינתה הדת היא בראש ובראשונה סוג של תודעה מהותנית. תודעה זו היא בעלת התייחסויות עצמאיות לאלוהים, לעולם ולאדם. תודעה זו אף מושתתת על הנחות יסוד שהאדם הדתי מקבל וחווה אותן. הפעילות הדתית ה"חיצונית" היא ביטוי של התודעה הדתית. הפנומנולוג הדתי עוסק בפעילות זו ככל שהיא משקפת את המהות הדתית התודעתית, המאפיינת את האדם הדתי בתור שכזה. הפנומנולוגים מתאמצים לתאר את מאפייני התודעה הדתית הסובייקטיבית. הרי"ד היה פנומנולוג דתי במובהק, אף על פי שהתנגד להגדרה הסובייקטיבית המוחלטת של התודעה. כלומר הוא סבר כי קיימת תודעה מהותית של הדת, וכי היהדות מתארת תודעה זו באופן המאוזן והשקול ביותר. תיעוד הוראתו של הרי"ד בישיבה-אוניברסיטה בשנות השלושים של המאה שעברה מלמד שכובד המשקל של עניינו היה פנומנולוגי.⁹ מבחינתו של הרי"ד התודעה הדתית היא בעלת משקע הומוגני אובייקטיבי וסובייקטיבי. הרי"ד טען שרכיבי התודעה הדתית העמוקה הם הומוגניים, וכי בהתבטאותם החיצונית (ההיסטורית) הם משתנים ונעשים מגוונים. לדידו אותו רכיב דתי עמוק של חוויית הדבקות הוליך את הרמב"ם לתפיסת הדבקות האינטלקטואלית מחד גיסא ואת האר"י לתפיסת הדבקות המיסטית מאידך גיסא. הגישה הפנומנולוגית מאפשרת להתעלם מההיסטוריה האכזרית והלא מתפשרת, לשים אותה בסוגריים, כדבריו של הוסרל, ולנכור בעמקי התודעה הדתית האחדותית. כך עשו מקס שלר ורודולף אוטו, וכך עשה גם הרי"ד.

הבנת המניע הזה מאפשרת פתרון חידה נוספת. כפי שהראיתי בספריי,¹⁰ הרי"ד נקט את המתודה הפנומנולוגית בשנות הארבעים של המאה העשרים, ובאמצע שנות החמישים נקט גם את הגישה האקזיסטנציאליסטית. אולם עד סוף ימיו המשיך ליצור גם במתודה הפנומנולוגית. מדוע לא זנח הרי"ד מתודה זו? מסיבה פשוטה: הפנומנולוגיה של הדת מאפשרת תפיסה הומוגנית של היהדות. מעתה היהדות היא אחת, והופעותיה ההיסטוריות הן רבות. הרי"ד הוסיף לבניין התודעה נתון נוסף, שהפנומנולוגים של

9 כך עולה למשל מבחינה בפילוסופיה משנת 1936 שהתפרסמה לפני חודשים אחדים באתר <http://text.rcarabbis.org>

10 הגותו הפילוסופית של הרב סולובייצ'יק, כרכים א-ב, רמת גן תשס"ח.

הדת לא שיערו אותה: הוא קבע רובד אובייקטיבי לתודעה הסובייקטיבית, והוא קיום המצוות.¹¹ בעיניו נתפסות המצוות המעשיות כגורם מאזן ומווסת של התודעה הדתית. אולם מה שחשוב הוא ההיתלות בפנומנולוגיה של הדת, כזרם שהתחקה אחר אושיות התודעה הדתית, כדי ליצור תדמית של יהדות אחת.

ג. האירועים הקטסטרופליים של המאה העשרים. כבר עסקו הביוגרפים וההיגורפים של הרי"ד בהשפעת השואה וקום מדינת ישראל על האוריינטציה הפוליטית והפילוסופית של הרי"ד. אולם עומק ההשפעה עדיין לא התמצה. כידוע השתייך הרי"ד ל'אגודת ישראל' ובעקבות השואה עבר לשורות ה'מזרחי', לאמור לציונות הדתית. ההגות החרדית איננה מחייבת זהות פילוסופית. אין לה תשתית דוגמטית קשיחה, והיא מסתפקת בהקפדה יתרה במצוות, בשלילת הציונות או באדישות לה ובאמונת חכמים. לא כן הציונות הדתית. תנועה זו קמה כתנועה בעלת עקרונות דוגמטיים מובהקים, כגון פרשנות משיחית להווה (גאולה) וארץ ישראל כעיקר אמונה. השתייכות לציונות הדתית מחייבת מסגרת תאולוגית ודוגמטית. מסגרת כזו מעיקה על הרי"ד. כל כך למה?

קודם כול יש לזכור שהשתייכות ל'מזרחי' משמעותה הייתה בידוד מרצון ממוקדי ההנהגה התורנית. וכבר דיברו רבים במבע הבהיר שהרי"ד העניק לכך בדרשותיו הציוניות. הוא כתב:

כאשר נוסד המזרחי בתרס"ב, קיימו מייסדי תנועתנו את ה'לך לך מארצך ממולדתך ומבית אביך', מפני שמי שהצטרף למזרחי כמעט והורחק מהמולדת ומבית האב הרוחני שלו. היינו בודדים, כשם שיוסף, בעל החלומות, היה בודד בין אחיו שצחקו לו. גם אותנו חשדו אחינו בהרבה עבירות והביטו אלינו מרחוק. הם התייחסו אלינו כמו שאחי יוסף טיפלו בו.¹²

תודעת הברידות נכפתה מעצם ההשתייכות לציונות הדתית. אולם הטענה שלי היא, כי לתודעה זו שורשים עמוקים הרבה יותר מאשר עצם ההשתייכות הפוליטית והתמורה האידאולוגית. לי נראה כאמור, כי המסגרת התאולוגית של הציונות הדתית היא המותירה את הרי"ד בין המצרים.

מוטיב מרכזי בהגותו של הרי"ד היא שלילת המטפיזיקה. כל ישותו של הרי"ד היא זעקה נגד הסברים כוללניים להנהגתו של אלוהים ולניווט ההיסטוריה בידי ההשגחה העליונה. אמנם בהגותו הפנומנולוגית הסתקן הרי"ד בנוגע לסוגיות מטפיזיות, אולם הן מעולם לא נתפסו כהיגדים אונטולוגיים חוץ-תודעתיים. ההסברים הכוללניים נחקרו ככל שהם מבטאים רכיבים תודעתיים ותורמים לבניין התודעה הדתית. כזכור, הפנומנולוגיה שמה בסוגריים את המציאות החוץ-תודעתית. בהגותו האקזיסטנציאליסטית של הרי"ד לחלוטין את ההסברים התאולוגיים הכוללניים גם כרכיב תודעתי. השאלות היחידות שפילוסוף צריך לשאול את עצמו הן שאלות המשמעות, לאמור מה המשמעות של אירוע היסטורי כזה או אחר או אירוע אישי כזה או אחר.

11 J. Sacks, 'Rabbi J. B. Soloveitchik's Early Epistemology: A Review of *The Halakic Mind*', *Mind*, Tradition, 23, 3 (1988), pp. 75-87.

12 חמש דרשות, תרגם ד' טלזנר, ירושלים תשל"ד, עמ' 19. ראו ד' שורץ, אמונה על פרשת דרכים: בין רעיון למעשה בציונות הדתית, תל אביב תשנ"ו, עמ' 172-176.

ההשתייכות לציונות הדתית הייתה אפוא אנטיזה לחירות המחשבתית של הרי"ד. ההעקה של מסגרת זו ניכרת בכך שהרי"ד השתמש בעל כורחו בביטויים מטפיזיים. למשל, הוא כינה את קום מדינת ישראל "נס", אף שמעולם לא חשב שבן אנוש יכול לפרש את דעת עליון ולקבוע התערבות אלוהית ממשית בהיסטוריה.¹³ הוא דרש דרשות ציוניות שבהן נקט לשונות תכליתיים על הפעילות האלוהית כשלעצמה, אף שלא באמת התכוון לכך. הרי"ד שילם את מחיר תמיכתו בתנועה הציונית לא רק בתחום שבו הודה במפורש, לאמור ריחוק מבית אבא ומעולם הלמדנים. הרי"ד שילם גם מחיר פילוסופי, בכך שהיה חייב לנקוט שפה שהיא מס שפתיים למסגרת הרעיונית שאליה השתייך בעל כורחו. ההודאה בצדקת הרעיון הציוני גבתה אפוא מחיר גבוה מהרי"ד, והייתה מהגורמים המעצבים את הגותו. המעמסה של הרעיון הציוני-הדתי מחייבת תפיסה אחדותית וקולקטיבית של האומה. המוטיב של אחדות ישראל עובר כחוט השני בכתבי הוגים ציונים-דתיים, ולעתים הוא הנחה אף את קברניטיה הפוליטיים של האומה בהכרעותיהם. ברעיון הקולקטיביות יש משום התנגשות עם הבדידות כחוויה מכוננת של האישיות.



הרי"ד נבדל אפוא ממשפחתו, מהמחנה החרדי שבו צמח ומקהילות רבות בארצות הברית. איש האמונה הבודד הוא ניסוח רעיוני לחוויית הבדידות ולמקומה בחיים הדתיים בעידן המודרני. אדם הראשון שסיפורו מתנסח בפרק ב שבספר בראשית (להלן האדם השני) הוא יחיד ומיוחד. קיומו מעומת עם קיומו של איש ההדר המדען, שסיפורו מתנסח בפרק א בבראשית (להלן האדם הראשון). הרי"ד תיאר את האדם השני כבודד, מפני ששאלות המשמעות והתכלית המטריות אותו אינן מטרידות את האדם הראשון. בעיניו של האדם הראשון, האדם השני איננו מובן. אבל מעבר לתחומי העניין המקוטבים, ההבחנה הקיומית בין שני האנשים עמוקה הרבה יותר. האדם הראשון הוא בעל צורך חברתי כמו זה שאנשי העת העתיקה וימי הביניים עמדו עליו. הוא איננו חווה את הבדידות, ובעיניו היא סכנה ולא חוויה. לעומת זאת, נקודת המוצא הקיומית של האדם השני היא הבדידות. הא כיצד? האדם השני מודע לכך שכל פרט הוא סובייקט ייחודי, שייחודיותו איננה טרנזיטיבית. כל פרט הוא יחיד ומיוחד, ואיננו ניתן לחיקוי או להעברה. מעצם ההגדרה הקשר עם הזולת הופך בלתי אפשרי. אם הייחודיות היא פרטית לאדם המסוים הזה, הפרט האחר איננו יכול להכירה ולהתוודע אליה. יתר על כן: אם אכן הייחודיות היא אישית ופנימית, הפרט אינו יכול להיות מודע כלל לאפשרות של תקשורת בין-סובייקטיבית. וכי מדוע שידע על עצם האפשרות להתוודע אל הזולת? הרי מרחב האישיות שלו מרוכז כולו בייחודיות העצמית שלו.

תשובתו של הרי"ד מרוכזת כולה בחסד האלוהי. אלוהים גילה לאדם השני את אפשרות הזיקה הבין-סובייקטיבית, לאמור יצירת קשר בין דמויות ייחודיות. אלוהים הבהיר שאפשר ליצור זיקה כזו ללא טשטוש הייחודיות, והוא גם הבהיר כיצד. שיתופו בקהילה (אני - אתה - הוא) מאפשר את התוודעות הסובייקטים זה לזה. הבדידות איננה נעלמת, שכן עדיין האדם השני איננו טרנזיטיבי. אבל אפשר להקים קהילה, שבמסגרתה אפשר להקל את סבל הבדידות. בקהילה כזו, שהרי"ד מזהה אותה עם קהילות הנבואה

והתפילה, אפשר לאמץ את הבדידות בד בבד עם המודעות לסובייקטים אחרים שאף הם חווים את בדידותם. מעתה הבדידות מתאפיינת בקיום של כבוד. בניתוח זה אימץ הרי"ד את הבדידות, וראה בה חוויה יסודית של הקיום הדתי בעולם המודרני. הבדידות איננה רק חוויה של פרט זה או אחר. הרי"ד הבהיר שהאדם הראשון והאדם השני הם שני רכיבים באישיות אחת. כלומר האדם המודרני מתנדנד בין הקיום החברתי ה"שטחי" ובין הקיום הייחודי והבלתי ניתן להעברה. לכל אדם יש ממד ייחודי, חוויה של בדידות, שהזולת ממורר ממנה בהגדרה. הרי"ד אף הבהיר את מקומה של חוויית הבדידות בחיי הזוגיות. בהרצאותיו על חיי המשפחה, שנדפסו בספר אדם וביתו, טען הרי"ד שלכל אדם שני ממדים (המסה 'הנישואין'). יש ממד הניתן להעברה לזולת וממד שאיננו ניתן להעברה כזו, והוא הפנייה המוחלטת ל"נשגב", כלומר ההתמסרות המוחלטת לאלוהי. אם אכן הממד שניתן להעברה גובר או אם מתקיים איזון בין שני הממדים, אזי מתקיימת הזוגיות, וזהו סוד הנישואין. לעומת זאת אם הממד שאיננו ניתן להעברה גובר אזי הזוגיות מתפרקת בגירושין. הפנייה המוחלטת לאלוהי מקבילה למאפיין הבדידות, אף על פי שלא מדובר באותם המאפיינים ממש. פנייה כזו היא בחירה בבדידות ואימוצה. ההתמסרות המוחלטת לאלוהים איננה מאפשרת התוודעות לזולת, במקרה זה בן או בת הזוג. תקשורת בין-סובייקטיבית בנישואין נידונה לכישלון. הנישואין מוצגים כגאולת הבדידות. אם כן, לא בכדי הקדיש הרי"ד את המסה איש האמונה הבודד לרעייתו טוניה. בהקדשתו הוא מייחס לה "הדר" ו"אומץ לב", תכונות המייצגות את שני סוגי הקיום. על כל פנים חוויית הבדידות היא רכיב בקיום הממשי, והרי"ד סבר שיש לאמץ קיום כזה אף על פי שהוא גורם סבל והעקה. הגאולה מהבדידות איננה מטשטשת אותה אלא ממסגרת אותה במסגרת קהילתית בין-סובייקטיבית.



מהיכן שאב הרי"ד את הגישה החדשנית בעולם היהודי, שיש לאמץ את הבדידות ולהכיר בהיותה קוטב סובייקטיבי שסביבו מתנודד הפרט? אינני מתכוון למקורות ההשפעה; המחקר כבר דן במקורות הפנומנולוגיים והאקזיסטנציאליסטיים שהיו בעלי השפעה מכרעת על הרי"ד. כוונתי לדחף שהביא את הרי"ד לאימוץ חוויית הבדידות. הצגנו קודם את הרקע הציוני-הדתי של הרי"ד. אבל העובדה היא, שהוא ניצב בבדידותו גם כאשר לחוויית הבדידות. ההוגים הציונים-הדתיים אינם מתמקדים בעניין זה. מדוע לא התעוררו הוגים בארץ ישראל, למשל חוגו של הרב אברהם יצחק הכהן קוק (הראי"ה), לעניין אימוץ הבדידות? אפשר רק לשער את הסיבה לדחף המאפיין דווקא את הרי"ד. הרי"ד פעל בארצות הברית, כלומר בסביבה מנוכרת. סביבה כזו איננה מאפשרת גות ממוקדת וממורכזת כמו הגותו של הראי"ה, למשל. המבנה האתני והלאומי של החברה בארצות הברית עומד במתח עם תפיסת הקולקטיב. תפיסתו של היהדות כמרכז ההוויה מאברות את טעמן לנוכח הניכור הרב-תרבותי ודתי שבארצות הברית. מעניין שגישה דומה לזו מצאנו בכתבים אישיים של הראי"ה וחוגו. הראי"ה באיגרותיו (א, קיב) הציב את ההבחנה, שבארץ ישראל הלימוד מתאפיין בתנועה "מלמעלה למטה" ואילו בחו"ל התנועה היא הפוכה. הווה אומר, חוויית הלימוד בארץ ישראל מעוגנת בהתגלות ואילו בחו"ל היא מעוגנת בעמל אישי. גישה מעין זו מתוארת בהרחבה ביומנו האינטימי של תלמיד הראי"ה, הרב דוד כהן ("הרב הנזיר"). הנזיר ביטא את ההבחנה בין חוץ לארץ

לארץ ישראל באמצעות סוגי הלימוד. בחו"ל הלימוד הוא אנליטי ודקדקני ואילו בארץ הלימוד כוללני. בחו"ל חוויית הלימוד היא אוטונומית, וכולה פרי עמלו של הלומד; לעומת זאת בארץ ישראל הלימוד ספוג בחוויית ההתגלות. ההישגים שוב אינם הישגים אישיים. הכלל חודר לעולמו של הפרט ומעצב אותו. בזיכרונותיו כתב הנזיר, כי

סוד הוא, הקשה מאד לגלות, לבד ביו"ט ושבת ובאספות מקהלות כנסת ישראל, אז גם לי כמו גילוי אלהי ישראל מחדש ומקרוב מופיע. וכן במקומות הקדושים, הכתל המערבי, וגם בחוצות ירושלים עיה"ק כולה מתגלה גילוי אלהיין ישראל לבניו, ולהיחיד, אחד מבני ישראל. אעפ"י כן, עיקר העבודה שלי עוד על הדרך הישנה, האישית. וכאן [בארץ ישראל] אני סובל.¹⁴

חוויית הלימוד שונות אפוא לחלוטין בארץ ובחו"ל. הנזיר לקח את חוויית הכלל לתחום הלימודי האינטלקטואלי. אבל התוצאה היא אינדיבידואליזם (חו"ל) מול הקולקטיביות (ארץ ישראל). יומנו של הנזיר נכתב בעיקרו בשנים שמיד לאחר עלייתו לארץ ישראל, והעלייה נתפסת כחוויה אישית קשה. אינדיבידואליזם איננו זהה לבדידות. אבל הקולקטיביות מאיימת על הבדידות כשם שהיא מאיימת על הפרטיות.

הגילויים האישיים של הראי"ה וחוגו מציגים באופן משכנע את קריסת חוויית הבדידות באווירה של ארץ ישראל. דוגמא נוספת לתחושות כאלה היא קביעתו של המלחין אנדרה היירו "שם [בפריז] הייתי מלחין אינדיווידואליסט, וכאן חזרתי לקולקטיביות".¹⁵ התגבשותה המחודשת של החברה בארץ ישראל באה על חשבון אימוץ האפיונים הקיומיים של היחיד. בשנים האחרונות התפרסם מכתבו של הרי"ד, המסביר כי איננו בא לבקר בארץ ישראל בגלל פטירתה של רעייתו. אפשר שהדין בחוויית הבדידות מאיר את גישתו של הרי"ד באור חדש. כזכור הרי"ד ביקר פעם אחת בארץ ישראל בשנת תרצ"ה, ואז גם פגש בחכמיה וספג את אווירה. אפשר שביקור זה והקשר המתמיד עם ארץ ישראל וחכמיה במשך השנים הניעו את הרי"ד שלא לשוב אליה, מפני שהאקלים הרוחני שבה כופה ויתור על אימוץ חוויית הבדידות, ומחיר זה לא היה מוכן לשלם.



חדירת הבדידות לעולמם הקולקטיבי של הציונים הדתיים

הערות קצרות אלה מבהירות את ההבדל שהתגבש במשך השנים בין בדידות כאיום על הממד החברתי של האישיות ובין בדידות כחוויה המבליטה את מאפייני הקיום של האישיות. ההגות הממוקדת בבדידות כחוויה אמנם רואה בה מקור לסבל ולהיעדר זיקה בין-סובייקטיבית. אבל הבדידות נתפסת באותה מידה כחוויה שאפשר לאמץ אותה, ואפשר לגאול את האישיות במוכן זה שהסבל מקבל משמעות חדשה בקהילה

14 נדפס בתוך ד' שוורץ, הציונות הדתית בין היגיון למשיחיות, תל אביב תשנ"ט, עמ' 166.
15 דברים שנדפסו בתוך מ' זכאי וא' היירו, לאן שוחים דגי הסלמון: דיאלוג, תל אביב [1996], עמ' 81. במקום אחר אנתח אי"ה את גישתו המרתקת של היירו.

האלוהית האינטימית. אולם באקלים רוחני קולקטיבי כמו האקלים הדתי שהתפתח בארץ ישראל, הבדידות כחוויה הופכת לא מובנת וזרה לסגנון החשיבה. לו זימנו את הרי"ד והראי"ה למפגש דמויני מחודש בעניין הבדידות סביר להניח שהיינו עומדים בפני היעדר תקשורת מוחלט. לא פלא שתפיסת הבדידות כחוויה לא התפתחה ואף לא הייתה יכולה להתפתח באווירה של ארץ ישראל.

אולם לאור ההתפתחויות בעשרים השנים האחרונות בציונות הדתית בארץ ישראל מחלחלת חוויית הבדידות גם לאותו עולם שהיה קולקטיבי בעבר. התפתחויות אלה הפכו את התנועה הציונית-הדתית לפתוחה ולרחבת אופקים מתוך קריסת המסגרות הקשיחות שהחזיקו מעמד במשך עשרות שנים. כוונתי להופעת הפמיניזם האורתודוקסי, לתמורות בשיטות החינוך ובמוסדות החינוך, לחידת תרבות הפנאי המערבית החילונית לעולמם של הצעירים-הציונים-הדתיים, לפרץ אדיר של יצירתיות בתחומים חדשים (ספרות יפה, שירה, קולנוע, תקשורת) ועוד ועוד. אחד הביטויים של התמורות שעבר המחנה הציוני-הדתי הוא "גילוי" מחודש של הגות הרי"ד, ובמידה רבה על חשבון הגות הראי"ה וחגו. תהליך זה החל בשיבות לאומיות מסוימות, והתפשט גם לציבור רחב יותר. התהליך משקף גם את ההתוודעות לבדידות כחוויה. באידאולוגיה הקולקטיבית שפיתחה הציונות הדתית הופיעו פרצות, והבדידות כמאפיין קיומי של האדם המודרני נחשפת ביתר שאת.

תופעה זו משתקפת בפרץ של פרסומים המתקשרים להגותו של הרי"ד. כפי שראינו לעיל, הבדידות היא ציר חשוב שהגותו של הרי"ד סובבת סביבו. הפרסומים נחלקים לשלושה סוגים. ראשית, הרפסת חיבורים רבים של הרי"ד, שאותם לא פרסם בחייו. שנית, פרסום ספרי מבוא פופולריים להגותו. ושלישית, פרסום חיבורים שחותם הגותו של הרי"ד ניכר בהם. אציג דוגמאות אחדות, שמקצתן מתקשרות במישרין למוטיב הבדידות ואחרות מעידות על מגמה של הפצת הגות הרי"ד:

א. חיבור שחוויית הבדידות היא מוטיב מנחה בו הוא סיפור קצר שנדפס בקובץ סיפוריה של חיותה דויטש, ככה נראית גאולה (2009). בסיפור הפותח את הקובץ ("יקיצה") מתארת דויטש שני טיפוסים: האחד נתפס בתחילת הסיפור כאישיות הבודדת, המהרהרת על משמעות הקיום ועל יחידותו של האדם. השני נתפס כפונקציונלי וכשטחי. והנה העלילה מביאה אותנו לעמוד על טעותנו: יכול להיות אדם בתוך חברת המונים, להיות פופולרי ומקובל, ועם זאת לחוש בדידות של ייחודיות ("בדידות אקזיסטנציאליסטית" במינוח של הרי"ד); ויכול אדם להיות טיפוס לא חברתי, הנתפס כמעמיק וכבעל תוכנות, אך חייו יהיו שטחיים ואובייקטיביים. זוהי המשמעות של הדמויות דוד וגולי בהתאמה ב"יקיצה". אבל בניגוד לרי"ד, שאצלו ההתערבות האלוהית בקהילה מאפשרת את התקשורת בין שני ייחודיים (הסובייקטים) ואת זיווגם, בסיפור של דויטש לא מתרחש הדיאלוג האמיתי. שני הסובייקטים נותרים בסוף בבדידותם. הגילוי אמנם התרחש אך לא הדיאלוג הבין-סובייקטיבי האמיתי. וכאן מקומה של כותרת הספר ככה נראית גאולה. בעולם מודרני ופוסט-מודרני הפרשנות הגאולית מיסודו של הראי"ה שוב איננה מספיקה ומספקת: ההצלחה של הגאולה מהולה בכישלון ובדוק של עצב.

ב. חיבורי מבוא להגותו של הרי"ד אפשר לראות בספריהם של הרבנים יובל שרלו (והיו לאחדים בידך) וחיים נבון (נאחז בסבך). שמות החיבורים ותוכניהם מעידים על התמקדות בממדים הדיאלקטיים של הגות הרי"ד ועל ניסיון לתרגמם לשפה קולחת ומובנת, ללא המליצות והמונחים המקצועיים השזורים בכתביו של הרי"ד (הרב אהרן ליכטנשטיין כתב בהקדמת ספרו של נבון: "לטירון, שטרם התנסה בקריאת כתביו המחשבתיים של הרב זצ"ל, ובקושי מכיר את האדם ואת הגותו, הספר בהחלט יכול לשמש כמבוא נוח, בהיותו ענייני וקריא כאחד").¹⁶ קוטב הבדידות, גם אם אין הוא בולט במיוחד בדיוני המבואות הללו, הוא מאדני היסוד של הדיאלקטיקה בהגות הרי"ד. חיבורים אלה הם עדות מסוימת להדגשת האינדיבידואליזם והייחודיות העומדים בתשתיתה של הבדידות. הרב שרלו, למשל, כתב: "האדם פורץ את המעגל הפנימי של קיומו הבודד, ומרחיב אותו יחד עם האשה, ומאוחר יותר עם הקהילה. בכך נגאל האדם מבדידותו, והוא מוצא חלק ממה שביקש בהתקשרות עם בני אדם אחרים".¹⁷

ג. הפצת הגותו של הרי"ד חדרה גם לאקדמיה. באוניברסיטת בראילן הוקמה לפני שנים אחדות קתדרה להוראת משנתו של הרב סולובייצ'יק ע"ש נטלי ואיזידור פרידמן. עם ייעודיה של הקתדרה אפשר למנות את הפצת הגותו של הרי"ד. הקתדרה מממנת קורס יסוד ביהדות העוסק בהגותו של הרי"ד. בשנים האחרונות לימד קורס זה ד"ר מאיר מוניץ, שהתחנך בשיבת הר עציון ובאוניברסיטת בראילן. ראש הקתדרה הוא כותב שורות אלה. בשבועות הקרובים עומד לצאת לאור קובץ מאמרים בהוצאת מאגנס, העוסק בהגותו של הרי"ד, המבוסס על כנס שהיה במכון ון ליר. אירועים אלה מעידים על מגמה מובחנת המתעוררת גם בהיכלי האקדמיה, ועניינה הדיון המחודש בהגותו של הרי"ד מתוך אוריינטציה של דיון בהיבט ציבורי וסטודנטיאלי רחב.

תופעות אלה מעידות כמדומני, שהתעוררות הדיון בהגות הרי"ד בכלל ובסוגיית הבדידות ושורשיה בפרט מופיעה במוקדים אחדים. אפשר לראות בה תוצאה של פעילות מכוונת, אך באותה מידה היא ביטוי של דור, המגיב באופן שונה על המודרנה, הפוסט-מודרנה ומאפייניהן. תפיסת הבדידות בהגותו של הרי"ד מנוגדת לאוריינטציה של הגות הראי"ה, ועצם הדיון בה מלמד על חדירתה להגות וליצירה הציונית-הדתיות.



התהליכים שעמדנו עליהם קודם משקפים כאמור מגמה של התפכחות מהכר הנוח של החשיבה הקולקטיבית שאפיינה את הציונות הדתית בעבר. מסתבר שהרי"ד הקדים את זמנו בהצבת חווית הבדידות במרכז עולמו של האדם הדתי. ועוד מסתבר בדיעבר, שהאינדיבידואליזם המאפיין את החיים הדתיים בהווה נעוץ בבדידות הקיומית. התמימות הקולקטיבית נסדקה, והבדידות פרצה דרכה ביתר שאת. תהליכים אלה אינם מקילים על חייו של הציוני הדתי המודרני בארץ ישראל בהווה. אבל הם הופכים את קיומו לעשיר ומורכב הרבה יותר. 'לפום צערא אגרא'.

16 ח' נבון, נאחז בסבך, מעלה אדומים תשס"ו, עמ' 11.

17 והיו לאחדים בידך, אלון שבות תש"ס, עמ' 64.