

מבוא רעיוני

בספר זה אבקש לברר, מהי משמעותו של מושג האמונה בתורתו של ר"נ מברסלב. בירור מושג האמונה כשלעצמו הוא משימה פילוסופית ותאולוגית מורכבת, התובעת תיחומים והבחנות בין המאמין לבין האמונה, בין אקט האמונה לבין תוכן האמונה ועוד. עבודת בירור והפרדה זו מחויבת בעקבות השימוש התכוף והשגור במושג זה במשך אלפי שנות דתיות, שהעמיסו על המושג שכבות של משמעות והקשרים המקשות על זיהויו ועל הבנתו. ר"נ התייחד בין ההוגים היהודים לאורך ההיסטוריה בעיסוקו האינטנסיבי בנושא האמונה: בביאור המושג, בקישורו למושגים אחרים ובהעמדתו במרכז משנתו. המחקר הרב שנערך בהגותו של ר"נ הניב תובנות חשובות לגבי מושג האמונה במשנתו, והן תשמנה כנקודת המוצא של החקירה הנוכחית.

מהי האמונה?

פאול טיליך מקדים לספרו "דינמיקות של אמונה" (1957) הערה זו:

קשה למצוא מילה בשפה הדתית, הן זו שבפי התאולוגים והן זו שבפי כלל המאמינים, שנתונה ליותר אי־הבנות, עיוותים והגדרות מפוקפקות מהמילה "אמונה" (faith). זו שייכת לאותם מונחים הזקוקים לרפואה בטרם ניתן יהיה להשתמש בהם כדי לרפא את האדם. כיום המונח "אמונה" פרודוקטיבי יותר לעניין מחלה מאשר לעניין הבריאות. הוא מבלבל, מטעה ומייצר לחלופין סקפטיות ופנטיות, התנגדות לאינטלקטואליות וכניעה לרגש, דחיית הדת המקורית ושעבוד לתחליפים.¹

בבואו לתאר את הדינמיקות של האמונה מבקש טיליך לסלק את שכבות המשמעות שהועמסו על מושג זה עם השנים. טיליך מזהה את האמונה ככלי שניתן להשתמש בו לריפוי והתחזקות, וטוען כי השימוש הנוכחי במילה זו מזוהם ונגוע במידה כזו,

שאפשרויות אלו אבדו ואינן. טיליך טוען, כי המשקל הרב שיש למושג זה הוביל, בהעדר הבנה נכונה שלו, לדיספוזיציות מעוותות ולרעות חולות בעקבותיהן. בספרו הנ"ל מייחד טיליך דיונים לעיוותים ולרדוקציות השונים שנעשו למושג האמונה במהלך הניסיון לזקק את משמעותו בתחומי הפילוסופיה, התאולוגיה ועוד. עם כל זאת מסיק טיליך, שכל דיבור על האמונה, כולל זה שבספרו שלו, פתוח לטעויות ולפרשנויות שגויות של מושגי האמונה.²

באמצעות חקירת הבעיות שעליהן מצביע טיליך ניתן להתחקות אחר מקורם של השיבושים השונים שחלו לאורך השנים במושג "אמונה". לצורך התחקות זו ניתן להציע תיאור של האבולוציה של המושג. מושג האמונה נעשה שגור כפי כול, בעקבות תיאורי התנ"ך, כיחס שבין האדם והאל.³ יחס זה מתואר בתנ"ך כתופעה רגעית, המתרחשת בעקבות אירוע מסוים, נס או התגלות. עם הזמן נעשה ניסיון להפנים את הרגעים ההרואיים הללו ולהתוות על פיהם אורח חיים. המעבר של אירוע האמונה מיחס ספונטני וייחודי לאורח חיים יומיומי ומכוון צמצם את האמונה לדוקטרינה שיש להשיג ולהנחיל לדורות הבאים.

בהפיכתה של האמונה לאורח חיים בטל הצורך בהצדקה או בהנעה עצמית כזו שהייתה בסיטואציה הראשונית שכוננה את האמונה אצל המאמין. יוצא אפוא, שעצם ההנחלה של האמונה מדור לדור ואף מרגע ההתגלות לרגע שאחריו מהווה את האקט של האמונה.

אם נקבל את התיאור הזה של אבולוציית מעשה האמונה ואם לאו, מעשה האמונה מופיע בעיני מאמינים רבים ככזה שאיננו נותן מקום להרהר אחריו, שכן הרהור שכזה נתפס כפגם בשלמות האמונה. הואיל ואקט האמונה הוא המשכת התקיימותה בשלמותה, כל הפסקה ברצף הזה, לשם שאלה או הרהור, נתפסת כרגע של אי-אמונה וממילא פוגמת בשלמותה. כפי שציין טיליך, המונח עצמו משמש לצורך התנגדות לאינטלקטואליות ולהתחמקות מניסיון להבנת המציאות. כל אפשרות של חקירה על האמונה נעלמת מתוקף הציווי שניתוסף לה – להאמין ללא ספקות וחקירות.⁴ בהעדר חקירה ודיאלקטיקה של המאמין והאמונה הפכה האמונה למושג ריק והצהרתי גרידא, שמונתה פעמים רבות בדיספוזיציות של כפיפות ושל פתיות. העדר אופק של חקירה אף הוביל להתניית האמונה בתנאים חיצוניים לה ולעירוב עם מושגים אחרים מתחום היחסים שבין האדם והאל.

2 שם, עמ' 126.

3 תיאורים כמו "והאמין בה" ויחשבה לו לצדקה" (בראשית טו, ו), "ויאמינו בה" ובמשה עבדו" (שמות יד, לד).

4 כשל זה הוא דוגמה מובהקת לתוצאה של הדינמיקה שאבי שגיא מכנה "האמונה כפיתוי". דינמיקה זו, שהיא פנומן פנים-דתי, האחיזה באמונה עצמה עלולה להביא את המאמין האוחז בה לפתח עמדה שהיא לכאורה דתית, אך למעשה נתפסת כשליילית מנקודת מבט דתית. ראו על כך שגיא תשע"ב, עמ' 165-270.

בעיית אי-ההבנה של מושג האמונה איננה תאורטית בלבד. תכיפותה של העשייה הדתית מובילה למפגשים מגוונים של האדם עם מושג האמונה. מפגשים אלה מייצרים תהיות וחקירות על המושג, חרף כל ניסיון למנוע או להשתיק חקירות מעין אלו. העדר אופק חקירה נכון של המושג מביא לשיבושים ולאיבוד המובנות של האמונה, וכך נוצר מצב שבו אלמנט מרכזי בחיים הדתיים מתקיים כמסמן בלבד. החלל שנוצר מהעדר מובן לאמונה מתמלא ברעיונות מעורפלים, וחויית האמונה נותרת ללא בסיס.⁵

עיקר תרומתו של טיליך לענייננו היא הצבתה מחדש של השאלה: מהי האמונה? (what is faith).⁶ ניסוח זה של טיליך, המתרכז במהות האמונה, מבקש לסלק את מה שהוא ראה כטעויות שגורות בהבנת האמונה, היינו העיוות האינטלקטואלי, הוולונטריסטי והאמוציונלי של משמעות האמונה,⁷ ולפתוח מחדש את השאלה בדבר מהותה של האמונה עצמה. יתר על כן, ניסוחו של נושא הדיון באופן זה מוביל לעיון באמונה כדבר המנותק מתוכן ספציפי. ואכן התשובה שהוא נותן לשאלתו זו היא הגדרת אמונה אוניברסלית העשויה להתממש על ידי כל תוכן שהוא, כפי שנראה להלן.

בדומה לכך, בתחומי המחשבה היהודית נעשה ניסיון עכשווי לחלץ מתוך המכלול העשיר של תולדות האמונה את מושגי האמונה ומופעיהם השונים. הספר "על האמונה: עיונים במושג האמונה ובתולדותיו במסורת היהודית", המציג תמונה מורכבת של תופעת האמונה בכלל והיהודית בפרט, מרכז דיון שיטתי במושגי האמונה סביב השאלה: מהי האמונה?

מוקדה של השאלה "מהי האמונה" מתייחס אל מצב התודעה של המאמין ולא אל תוכני התודעה הדתית [...]. הפניית המבט אל מצב התודעה מעלה, בין היתר, את השאלות הבאות: במה נבדלת ומתייחדת "אמונה" מ"דיעה" או מ"השערה"? [...] אם האמונה היא יחס המאמין אל האל, במה שונה יחס האמונה מיחסים אחרים אל האל כמו אהבה, יראה, תשוקה ועוד?⁸

ייחוד המקום לשאלה בדבר מהות האמונה וטיבה מאפשר את העיון במושג במנותק מתכניו. עיון כזה מעורר שאלות ובירור מושגים, המעשיר את השפה הדתית ומחזיר למושגים את ערכם הראשוני, זה שדרש את הטבעתם מלכתחילה. בעקבות "שחרור" האמונה משליטתן של תנועות שאינן מהותיות לה, כמו אינטלקט, רצון ורגשות, וניתוקה מתכנים ספציפיים, ניתן לגשת לעריכת פנומנולוגיה של האמונה.

5 דוגמה דומה ניתן למצוא בדיונו של היידגר במושג ה"היות" (being). הוא מצביע על כך שדיונים של הפילוסופיה היוונית על המושג הניחו את המצע להעדר כל אפשרות לברר אותו ותרמו להשכחת עצם השאלה על אודותיו. הטריטוריאליזם של המושג ושגירתו "הפנימו" את משמעותו, ולמעשה הוא נותר ללא בירור ואף ללא כל שאלה לגביו. ראו היידגר 1962, עמ' 21.

6 טיליך 1957, עמ' 1.

7 ראו טיפולו בשלושה עיוותים אלו בחלק השני של הספר, שם, "What Faith is Not", עמ' 30-40.

8 על האמונה, מבוא. ראו גם מאמרו של משה הלברטל בספר זה [הלברטל 2005], עמ' 11.

אמונה כמצב ואמונה כ"דרך"

טיליך הציע תשובה לשאלתו: "האמונה היא מצב של אכפתיות מוחלטת (Ultimate Concern) ". האדם, מסביר טיליך, מוטרד ונדרש לדברים רבים, ובעיקר לדברים הנחוצים לעצם קיומו. מעבר לכך האדם נדרש גם לדברים רוחניים. כל אחד מהדברים הללו יכול לקבל אצל האדם או אצל קבוצת אנשים אכפתיות מוחלטת, התובעת את הכניעה המוחלטת מהאדם המסכים לה, תוך הפיכת כל הדברים האחרים לכפופים לתביעה זו או לדחויים בשמה.⁹

טיליך מדגים את דבריו באמצעות המשטרים הלאומניים של זמנו, "שעשויים לשמש כמעבדות מחקר להבין את משמעות האכפתיות המוחלטת בכל ההיבטים של הקיום האנושי כולל הפרט הקטן ביותר בחיי היומיום [...] הכול מתרכז באל היחיד – האומה, אל שמתברר בוודאות כשד, אך מראה בכירור את אופייה של האכפתיות המוחלטת".¹⁰ האמונה מבוררת אצל טיליך כתנועה סטריילית של התרכזות מוחלטת כלפי מושא מסוים. אמונה זו אקסקלוסיבית, כלומר, היא דוחה מושאים אחרים מפני המושא המסוים שהיא מופנית אליו. לדברי טיליך תוכן האמונה חשוב לאין שיעור לגבי חייו של המאמין, אך הוא אינו חשוב כלל לגבי ההגדרה הפורמלית של האמונה.¹¹

תשובה נוספת לשאלה "מהי האמונה" מציע בובר בספרו "שתי דרכי אמונה".¹² בובר מפריד אף הוא בין האמונה לבין תכניה בניסיון לברר כיצד אנו "מכירים את האמונה עצמה".¹³ בובר מבחין בין שני סוגי אמונה. הוא טוען, שגם אם יש תכנים רבים לאמונה אנו מכירים את האמונה עצמה בשתי דרכים בסיסיות: האמונה ב- והאמונה ש-. שני סוגי האמונה הללו אינם נתמכים בהיגיון של המאמין, שאינו אלא פונקצייה מסוימת של טבעו, אלא מהווים תנועה של מכלול הווייתו של המאמין. בובר מדבר על האמונה ב- כאמונתו של עם ישראל העתיק, ומגדיר אותה כהתמדה באמון.¹⁴

בובר מבדיל בין האמונה של עם ישראל, האמונה ב- שמתקיימת במתן אמון באל ובכברית עמו, לבין האמונה ש-, שאותה הוא מבין כאמונה המקורית של הנצרות. האמונה הישראלית היא תנועה הממשיכה ומתמידה במתן אמון, ואילו זו הנוצרית היא תנועה של תפיסת דבר, שעד כה לא נחשב אמת, כאמת עבור המאמין החדש. האחרונה אינה מתאפשרת אלא באפנות (modality) של קפיצה.¹⁵ הבנתו של בובר את האמונה בצורות

9 טיליך 1957, עמ' 1.

10 שם, עמ' 2.

11 שם, עמ' 4.

12 בובר 1951.

13 שם, עמ' 7.

14 שם, עמ' 8-10. ראו גם הלברטל 2005; שם הוא מפתח ומערך את אפשרויות האמונה הללו.

15 שם, עמ' 10-11. לעיון משווה בין תפיסת האמונה של בובר לבין זו של קירקגור ראו אוסין גנני 1998.

שונות הנובעות במקורן מדתות שונות מכירה בכך שלאמונה יש "דרך" מסוימת, קרי אֶפְנוֹת של התקיימות. כלומר גם אם האמונה מופיעה בצורה מסוימת כמו "התמדה באמון", הרי היא מיוחדת לקבוצת המאמינים שבקרבה היא התפתחה ושאותה היא מנחה.¹⁶

בהבחנתו את האמונה הישראלית כדרך של "התמדה באמון" מבין בובר, בניגוד לטיליך, את האמונה כתנועה המתקיימת על ידי המאמינים בתוך המציאות. על פי טיליך, המאמין ואמונתו נכרכים יחד בהידרשות המוחלטת של המאמין כלפי מושא אמונתו, והלה מפעיל ומקדם מושא זה למרות העולם והמציאות. תנועת האמון-אמונה של בובר היא תנועה מורכבת. מחד גיסא היא מופנית כלפי המציאות, ומאידך גיסא הגדרתו את אקט האמונה כהתמדה וכהישארות רואה את המציאות כמרכיב של האקט עצמו; כלומר המאמין על פי בובר מקיים את אמונתו בתוככי המציאות ובכפיפות לתנאיה, ואילו אצל טיליך האקט פועל חיצונית על המציאות. במקום אחר מודגשת אצל בובר תנועה זו של המאמין ביחס אל המציאות בטענה כי "אמונה" אינה רגש שבנפשו של האדם, אלא כניסה שלו לתוך הממשות, לתוך הממשות כולה, בלי קיצוץ וכלי צמצום.¹⁷ יש להדגיש כי האמון של בובר איננו אמון שיקרה דבר מסוים, גאולה או כדומה, אלא אמון כלפי המציאות המתרחשת. במילים אחרות, אמון של קבלת המציאות ונכונות לפעול בתוכה כפי שהיא ועל פי התנאים שהיא מכתובה.¹⁸

האמונה במחקר החסידות

רוב החוקרים, במיוחד בחמישים השנה האחרונות, מיעטו לטפל בסוגיית האמונה בחסידות. רון מרגולין מסביר, שבין הגורמים לתופעה זו ניתן למנות את הטענה הרווחת, שהאמונה בחסידות זהה לאמונה בקבלה ובספרות המוסר שקדמו לה. סיבה נוספת היא התקבלותה של התזה שבמאמרו של יוסף וייס "חסידות של מיסטיקה וחסידות של אמונה".¹⁹ על פי מאמר מכוון זה ההגות החסידית של המגיד ממזריטש ותלמידיו אינה עוסקת בשאלות האמונה, ואלה נותרו מנת חלקה של חסידות האמונה אליבא דווייס, היא חסידות ברסלב. כנגד הגורם הראשון טוען מרגולין, שהחסידות כתנועה דתית המתמודדת עם הלכי הרוח של העת החדשה וראי עסקה בבעיות שהחלו להטריד במשנה תוקף את כלל תושבי אירופה בעת ההיא, שאלות האמונה והכפירה בהשגחה האלוהית על העולם. כנגד הגורם

16 בובר כותב מפורשות בהקדמתו לסיפורי רבי נחמן באופן זה לגבי המיסטיקה: "הכוח של המיסטיקה היהודית מוצאו בתכונה מקורית של העם שיצר אותה, בהמשך נחרטה בה גם השפעת גורלו" (בובר 1988, עמ' 4).

17 בובר 2000, עמ' 221.

18 עיון פנומנולוגי חשוב נוסף במושג האמונה הוא זה של ג'וליה קריסטבה 2004. העיון שלה, שהוא באוריינטציה פסיכואנליטית, חשוב במיוחד בשל החקירה האטימולוגית שהיא מבצעת (שם, עמ' 59-65).

19 מאמר זה נדפס לראשונה ב-1950. ראו וייס 1974, עמ' 87-95.

השני טוען מרגולין, שהיבטים מסוימים בחסידות ככללותה הם היבטים של סוגיות האמונה, והם "נוגעים לשורש הווייתם של כל זרמי החסידות".²⁰

במאמרו "דבקות או התקשרות אינטימית בראשית החסידות"²¹ טוען גרשם שלום, שהחסידות מתייחדת בכך שהיא שינתה את מקומה של הדבקות באל והציבה אותה כנקודת מוצא. הוא מבסס טענה זו על מימרה שהובאה בשם הבעש"ט, "שהאמונה היא דבקות הנשמה בקדוש ברוך הוא".²² בטענה זו מונחת התפיסה, כי האמונה המדוברת בפי הבעש"ט היא מושג מובן מאליו, שמתוקף סמכותו כעקרון יסוד ביהדות ניתן להצמיד אליו ערך אחר, הדבקות במקרה זה, ובכך להרים את מעמדו.

בדיונו המחודש בסוגיית האמונה בחסידות מנתח מרגולין את מימרת הבעש"ט באופן אחר. בשונה משלום, שזיהה במימרה זו מיקום מחדש של ערכים, הנשען על הנחות מוקדמות כמושג האמונה, מרגולין מנתח את המימרה כמעניקה משמעות חדשה למושג האמונה עצמו, ורואה על פי מימרה זו את הדבקות כמפתח חדש להבנת המושג "אמונה". בניתוחו מעלה מרגולין שתי משמעויות עיקריות לקביעה זו, הגדרתית-תיאורית והוראתית, הלכה ומעשה. למעשה על המאמין לחיות חיי דבקות באל בכל דרך אפשרית. להלכה עולה כאן הגדרה של מהות האמונה כדבקות מחשבתית.²³

בעקבות גישתו של מרגולין לעיסוק במהות האמונה בחסידות ייעשה ניסיון בספר זה לפתוח לדיון את מושג האמונה בהגותו של ר' נחמן, מתוך הנחתו במרכז העיון כשהוא לעצמו וללא הנחות מוצא. הוא ייבחן כאלמנט שהמאמין מפעיל ומופעל על ידו, כממלא את הפער בין האדם למציאות וכתנועה של התמקמות של האדם בתוך המציאות. ראשית אסקור את מה שהעלה המחקר בנושא זה.

כנזכר לעיל, החוקר יוסף וייס העלה חלוקה חדה בין שתי שיטות בחסידות, ולעומת החסידות של מיסטיקה מבית מדרשו של המגיד ממזריטש ראה בחסידות ברסלב מודל ראשי לחסידות של אמונה. חלוקה זו הציבה את נושא האמונה בכתבי ר' נחמן כנושא שאי אפשר להתעלם ממנו, ולכן העיסוק בו – ולו רק בדרך לנקודות חקירה אחרות בענייני ר' נחמן – עשיר ומגוון. אפיונה של ההגות הברסלבית על ידי וייס כ"דתיות האמונה, שמוטיבים אכסיסטנציאליים אדירים פועלים בה"²⁴ הניח את המצע לניתוחים משווים בינה לבין שיטות חסידיות אחרות, לניתוחים ספרותיים בנימה אקזיסטנציאליסטית ואף לכתובת ביוגרפיה מקיפה ומעמיקה על חיי ר' נ.²⁵

20 מרגולין 2005.

21 שלום 2008, עמ' 241-243.

22 ראו תולדות יעקב יוסף, פרשת כי תבוא, אות א', ועוד במקומות רבים.

23 מרגולין 2005, עמ' 331-339.

24 וייס 1974, עמ' 95.

25 גרין 1981. נראה כי גרין, שאימץ את הבחנתו של וייס בדבר אופייה האקזיסטנציאליסטי של תורת האמונה של ר"נ ואף העמיק אותה, כתב את הביוגרפיה של ר"נ מתוך עמדה זו. הוא מסביר כי בניגוד

תיאורו החד של וייס את האמונה הברסלבית כאקזיסטנציאליזם דתי נטול מיסטיקה ספג ביקורת מצדדים שונים. פייקאז' ואף גרין, שהלך במידה רבה בדרכו של וייס בביוגרפיה שכתב, טוענים כי וייס התעלם מביטויים מיסטיים רבים בכתבי ר"נ, הסותרים את ההגדרה שהציע לאמונה של ר"נ.²⁶ גם תשבי ודן טענו, שההבחנות בין חסידות של מיסטיקה וחסידות של אמונה "רופפות וחלקן מוטעות מיסודן",²⁷ וראו בר"נ חלק בלתי נפרד מעולם החסידות, שהוא עולם מיסטי ביסודו. רון מרגולין וצבי מרק טענו, כי הנחת המוצא הגורסת שקיימת דיכוטומיה בין תפיסות אקזיסטנציאליסטיות לבין מיסטיקה אינה נכונה, וכי מיסטיקה ואקזיסטנציאליזם דתי אינם מפקיעים בהכרח זה את זה.²⁸ לעומתם שאול מגיד חוזר אל העיון באקזיסטנציאליזם של ר"נ, בעקבות וייס, ומפנה את תשומת הלב לאמונה הברסלבית ב"חלל הפנוי" – בקשת האל במציאות שהאל נעדר ממנה.²⁹ מרדכי פכטר, במאמרו "לסוגיית האמונה והכפירה במשנת ר' נחמן מברסלב", מבקש לפענח את הרגשתו של ר"נ את נושא האמונה באמצעות הסמלים הקבליים, ומבין את האמונה של ר"נ, שלא כמו וייס, כמצויה מעבר למבחן הרציונליות.³⁰ הטיפול המשמעותי והמקיף האחרון בתורת ר"נ קובע באופן חד-משמעי, כי תורה זו נטועה עמוק במחשבה המיסטית. בספרו "מיסטיקה ושיגעון ביצירתו של ר' נחמן מברסלב" מבקש צבי מרק להחזיר ולמקם את תורתו של ר"נ, בדומה לתפיסה הישנה של חקר החסידות מבית מדרשו של גרשם שלום, בעולם המיסטיקה. מרק מתחקה אחר "היעד המיסטי העומד במרכז השקפת עולמו" של ר"נ, שהוא השאיפה להתאחדות עם האל, ומרכז את הנושאים השונים בהגותו של ר"נ סביב יעד זה.³¹ נוכח היעד המיסטי מאבד מושג האמונה את המרכזיות שלו, והוא מובן אצל מרק כדרך להגיע אל היעד –

להוגים חסידיים אחרים, כמו רש"ז מלאדי, שהעמידו שיטה תאולוגית ברורה ונהירה, תורתו של ר"נ איננה שיטתית, אך מאידך גיסא, ושוב בשונה מרש"ז, ר"נ "נמצא" בתוך תורתו והן משמשות תיעוד למצבי רוחו ומחשבותיו בזמנים שבהם הוא מסר אותן. לפיכך על הביוגרף של ר"נ לרדת לעומק מחשבתו כדי שיוכל לכתוב את הביוגרפיה, מה שאין כן אצל אחרים דוגמת רש"ז. גרין תולה זאת בגישתו ה"קיומית" של ר"נ (עמ' 279-280). מאידך גיסא, בהסכירו מדוע כתב ביוגרפיה של ר"נ טוען גרין כי זו הכרחית כדי להבין את התופעה הדתית הייחודית שהיא הצדיק המיוסר ר"נ (עמ' 13-14). יש כאן לכאורה ביצה ותרנגולת. "הימצאותו" של ר"נ בתורתו וההשפעה ההדדית של חייו על תורתו ולהפך, כנובעת מהלך הרוח האקזיסטנציאליסטי של ר"נ, הביאו את גרין לכתוב את הביוגרפיה של ר"נ כדרך להבין את תורתו ובכך לחזור ולהבין את חייו. באופן עמוק נראה שזה מה שהניע את ר' נתן, תלמידו המסור של ר"נ, לתעד את חייו של ר"נ בפירוט חסר תקדים בהגיוגרפיה החסידית.

26 פייקאז' 1982.

27 תשבי ודן תשכ"ו, עמ' 771.

28 מרק תשס"ד, עמ' 15. וראו מרגולין תשנ"ב, במיוחד עמ' 179-185, מרק תשנ"ג, במיוחד עמ' 20-27.

29 מגיד 1995.

30 פכטר 2000, עמ' 105.

31 מרק תשס"ד, עמ' 13, 15-16.

ההתאחדות עם האל, שהיא התכלית.³² ספריו העוקבים של מרק ממשיכים את קו החשיבה המיסטי במשנתו של ר"נ, ונראה כי סוגיה זו כבר התמצתה.³³ עם זאת, טיפולו הנזכר לעיל של מרגולין במהות האמונה החסידית פותח פתח לחשיבה על האמונה החסידית החורגת מתחומי הדיכוטומיה אקזיסטנציאליזם/מיסטיקה. בהתאם לביקורת על חקר החסידות בספרו "מקדש אדם" מרגולין מבקש לחזור ולהבין מחדש את מושגי החסידות דרך ההגדרות הפנימיות של השפה החסידית, ולא דרך המושגים המחקריים החיצוניים להם. לפי מרגולין המושגים מיסטיקה ואקזיסטנציאליזם אינם יכולים לבטא את מחשבת החסידות במלואה, ואין טעם לנסות לדחוק אותה אל גבולותיהם.³⁴ חקירתו של מרגולין במאמרו בנוגע למושג האמונה בחסידות פותחת אופק לחקירה שונה מחקירתו של מרק.

חקירת מושג האמונה של רבי נחמן מברסלב

בספר זה אני מבקש לעיין מחדש במושג האמונה של ר"נ. הדיון יתמקד באופן שבו ר"נ מבין ומורה את מושג האמונה כהלך רוח, כתנועה וכאפנות. כפי שאנסה להראות, האמונה בעיני ר"נ היא תנועה של אמון במציאות, המתפרטת ומבוצעת באופן מעשי לגמרי, בתוך המציאות הקונקרטי של האדם בעולמו ומתוכה. אבחנותיהם של טיליך ובובר הנזכרות לעיל ישמשו עבורי כנקודת מוצא לחקירה זו. מחד גיסא אני מאמץ את הסטריליזציה של מושג האמונה מתכנים, אפיונים ועיסוק

32 שם, "מיסטיקה של אמונה", עמ' 135-142.

33 בשנים האחרונות התפתח שיח ביקורתי כלפי המושג "מיסטיקה יהודית" (הוס תשס"ז, מגיד 2008, שפר 2009, הוס 2016) וכלפי מחקר הקבלה והחסידות. מחד גיסא, ישנה ביקורת תקיפה על השימוש במושג מיסטיקה כקטגוריה אנליטית, הואיל וזו נשענת על הנחות מוצא תאולוגיות בצורה כזו או אחרת. מאידך גיסא, ישנם חוקרי מיסטיקה יהודית המצדיקים את הגדרת התחום כמיסטיקה על אופנויות החקירה המיוחדות לה, בין השאר בטענה כי חקירה דרך דיסציפלינות אחרות תהיה רדוקציה של החומר המיוחד הנידון. בספר זה ניתן למצוא כמה מהטענות של שני הצדדים – הן ביקורת הן ניסיון להבין את הייחודיות של החומר הנידון לצד הוויתור על תיאורו כמיסטי. עם זאת, בספר ננקטת ומוצעת גישה מחקרית שונה. זו נשענת על התפכחות מסוימת מהמחשבה, ואולי האשליה, בדבר "אובייקטיביות מדעית" המצופה מחוקר במדעי הרוח והחברה, והכרה במוטיבציה האישית של החוקר, גם אם זו אינה שקופה לחלוטין, אף לא לחוקר עצמו. השלב הבא הוא לגייס את המוטיבציה וההתלהבות של החוקר למימוש אינטליגנטי החותר לגילוי אמיתותם של דברים. יש לרסן או שמה לאצור את ההתלהבות הזו, כדי שתביא תועלת. הדיסציפלינות השונות עשויות לשמש כערוצים להוביל את כוח החקירה. באופן כזה מושא החקירה זוכה לטיפול שאינו מדכא את האמירה שבו, אינו מנכס אותו לאידאולוגיה כזאת או אחרת, ואינו שולח אותו לעולמות אחרים, אלא מאפשר לו לקבל פנים וגוונים הרשים במציאות האנושית המודרנית.

34 מרגולין 2004, מבוא, ראו בעיקר עמ' 51-52.

בהצדקות האמונה שערך טיליך. מאידך גיסא אני מזהה את מושג האמונה של ר"נ כ"דרך" של אמון, כפי שבובר זיהה את האמונה הישראלית הקמאית. עם זאת אבקש להראות את הערך המוסף של מושג האמונה אצל ר"נ מעבר להבחנות אלו.

נקודת הפתיחה של וייס, בהבחנתו את חסידות ברסלב מתוך החסידות הכללית עוד לפני הבנתו אותה כאקזיסטנציאליסטית, הייתה כי האמונה של ר"נ שונה בתכלית מכל התפיסות השגורות של האמונה: "ברור, כי המושג המסורתי של האמונה אינו תופש את תוכן האמונה כפי שהוא מופיע בכתבי ר' נחמן מברסלב [...] האמונה אינה תוצאה או עובדה אינטלקטואלית, היא פרדוכס אינטלקטואלי. על כן אין האמונה בתחום המחשבה, אלא בתחום ההווה, בתחום מציאותו של אדם".³⁵ למעשה, גם תחום המחשבה נתפס אצל ר"נ עצמו בצורה שאינה בהכרח שונה אך ודאי מורחבת מעבר לתחום הקונטמפלציה המובהק. גם האמונה וגם החכמה אצל ר"נ מובנות כמצויות במרחב עשיר יותר, כמובילות ומובלות על ידי "ניגון".³⁶ הבנה זו משחררת את מושאייה, האמונה והחכמה, מהקיום ברמה האידאית אל קיום וחוויה של האדם אותם במסגרת אסתטית ובשילוב עם תחומי חיים אחרים.

הבנת שונותה של האמונה של ר"נ היא קריטית להבנת הופעתה בפני עצמה ובמנותק מהשאלות השגורות בתאולוגיה ובפילוסופיה של הדת. האמונה של ר"נ היא תנועה השוללת את תנועת האמונה הקלסית, של קבלת דברים כאמתיים והמשך החזקתם כאמת. במקום היחיד שבו מסגיר ר"נ לידי הקורא את "תוכן" האמונה הוא מסביר את תנועת האמונה כך: "שיאמין שיש מחדש ובידו לחדש דבר כרצונו".³⁷ לכאורה יש כאן הוראה להאמין במשהו מסוים; אך מתוך ההקשר, שיידון בספר זה, יתברר כי הוראת האמונה היא לא לתפוס שום דבר כנתון זה מכבר, ללא אפשרות שינוי. במילים אחרות, הוראת האמונה של ר"נ היא לא להאמין בשום דבר. דיספוזיציה שוללת זו היא שלב ראשון בלבד של האמונה של ר"נ, והיא איננה מסתכמת בסקפטיזם מרוקנת.³⁸ שלילה זו משמשת את האדם כדי להיכנס אל תוך מציאותו, לחתור למילוי משימתו, ללא חוצץ ומפסיק. הדוגמה המפורסמת למאמין שכזה אצל ר"נ היא דמותו של השני למלך המחפש את בת המלך שאברה.³⁹ סירובו של זה לקבל את הדחיות וההפרכות של הגורמים השונים, חשובים

35 וייס 1974, עמ' 142-143. שונות זו של האמונה הברסלבית הייתה הפתח הלגיטימי לניסיון הראשון להבחנה ולזיהוי של טיפוסים שונים בתוך החסידות, שיצא מבית מדרשו של גרשם שלום, אשר במחקריו ובמחקרי תלמידיו ניכרת מגמה של הכללת החסידות כמקשה אחת.

36 ראו ליקוטי מוהר"ן סד, ה. על הערכתו של ר"נ את המוסיקה והשפעתו בעניין זה במסגרת ההגות היהודית הכללית ראו שוורץ תשע"ג. ראו גם הרן-סמית 2010.

37 ליקוטי מוהר"ן ז, א.

38 השוו עם דבריו של ניטשה: "פילוסוף שב לאיתנו בדרך שונה ובאמצעים אחרים: הוא שב לאיתנו בניהיליזם, למשל. האמונה שאין אמת בכלל בגדר הנמצא" (ניטשה 1986, פסקה 598).

39 סיפורי מעשיות, מעשה מאבדת בת מלך. סיפור זה זכה לפירושים והתייחסויות רבות בספרות ברסלב ובמחקר. ראו סקירתו של אלשטיין 1984, עמ' 45-66 וכן אצל אסף 2000.

וגדולים ככל שיהיו, במהלך משימתו, מהווה מודל למאמין הברסלבי. פרשנות ברסלבית מבינה את הדמויות המיתיות המבקשות להניא את השני למלך מהחיפוש הפנטסטי שלו "לטובתו" כסמכויות תורניות אמתיות שעוצרות לפעמים את האדם מעבודת האל. בנקודה זו צריך להוסיף עוד נדבך כדי להבין את מלוא היקף פעולתה של האמונה אצל המאמין של ר"נ. תנועת האמונה מופנית כלפי כל פרט במציאותו של האדם, והיא השער של האדם להגיע אליה. אין לאמונה זו מושא אחד שכלפיו המאמין מתכוונן; כל המציאות כולה, לפרטיה ולתנועותיה, היא מושאה של האמונה. כלומר לא זו בלבד שהאמונה אצל ר"נ איננה אקסקלוסיבית, היא אף אינקלוסיבית. מושא האמונה איננו דוחה מושא אחר. יתר על כן, האמונה על פי ר"נ מובנת כתנועה של התפשטות, ולכן המאמין, בתוקף אמונתו, מפעיל אותה על כל עניין ועניין במציאות. תנועת התפשטות זו היא אפשרות של האמונה, כלומר האמונה מתפקדת כגשר בין דברים במציאות, והיא גם חיוב המוטל על המאמין. הבנה זו היא למעשה קומה שנייה על גבי אחד מחידושיה התשתיתיים של תנועת החסידות להפעיל את האמונה על כל עניין. המציאות האלוהית הנוכחת בכול היא חידוש של ראשוני החסידות, ובעקבותיו הם הורו שאפשר לעבוד את האל בכל דבר. ר"נ לקח את הקביעה הזו והורה "להאמין" אותה, כלומר להתנסות בה בבחינת הוויה ולא לקבלה כנתון או כידע, שעל פיהם ניתן לפעול. בכך עשה ר"נ לחסידות מה שהחסידות עשתה לקבלה, כדברי בובר: הפיכה לאתוס. ארחיב בזאת להלן.

מבחינה פנומנולוגית, מבחינת מושג האמונה בהופעתו, המאמין הברסלבי אינו "חושב" את אמונתו אלא הווה דרכה. הוא איננו מפעיל תבניות חשיבה דוגמטיות של אמונה או תודעה מסוימת כלפי המציאות שלו, אלא מתקיים באמצעות האמונה. המאמין מוצא את עצמו במציאות, מבין את הקשרי חייו, מבסס את היחס אל הסובבים אותו ופועל במציאות באמצעות האמונה. מושג האמונה כאמון במציאות מובן כשהייה והשתרשות מתוך פתיחות אל המציאות ומיאון כלפי כל התקבעות ודעה קדומה. המאמין הברסלבי איננו מבצע "קפיצת אמונה" קירקגורדית, כטענתו של וייס, אלא "עובר באמונה" ומתנסה בתוך המציאות, ואפילו זו נטולת האל לגמרי.⁴⁰

ר"נ, שהיה בן הדור השלישי לחסידות, אמר: "אצל העולם אמונה הוא דבר קטן, ואצלי אמונה הוא דבר גדול מאוד."⁴¹ התייחסות ה"עולם", קרי המון העם ובמידה רבה גם מנהיגים חסידיים ואחרים, אל האמונה נראתה לו כמתעלמת מחשיבותה האמתית. ר"נ, הפותח את אחת מתורותיו המרכזיות במילים "העיקר הוא האמונה", מבין את

40 ליקוטי מוהר"ן, סד. לניתוח מקיף ומעמיק את תופעת "עבודה בגשמיות" בחסידות ראו קויפמן תשס"ט, בייחוד עמ' 165-248.

41 שיחות הר"ן, לג.

האמונה כאלמנט יסודי, שבו הכול תלוי.⁴² העיקריות של האמונה איננה מסתכמת עבור ר"נ בעולם הדתי של האדם, קרי תפילה ומצוות, אלא בכלל מציאותו. הניסיון הבסיסי ביותר של האדם לקיים את חייו הגופניים תלוי באמונה, החל באפשרות להתפרנס וכלה באפשרות לחיות חיים בריאים ולהתמודד עם מחלות. האמונה עבור ר"נ נמצאת בכל תחומי החיים האנושיים והקונקרטיים ביותר. האמונה המדוברת אצל ר"נ היא תנועה של פתיחות למציאות והתקשרות עמה ועם פרטיה, התמקמות במרחב הקונקרטי של ההתרחשויות של היום-יום, והסתעפות טוטלית של המאמין עצמו באפשרויות שלו.

החסידות כקבלה שהפכה לאתוס

תפיסת האמונה של ר"נ המתוארת כאן עולה בקנה אחד עם משמעות החידוש הגדול של תנועת החסידות כפי שהציג אותו מרטין בובר במחקריו. בובר תיאר את החסידות כ"דת האמת", כזו שהדתיות המאפיינת אותה מעניקה תוכן חדש ומשמעותי למצוות ולתורות העוברות במורשה מדור לדור.⁴³ מרגולין מזהה שלושה היבטים שבובר הצביע עליהם כמצדיקים תואר זה:

- החסידות כדרך המחייבת את העולם, כרוחניות ראליסטית ואקטיביסטית.
- ביטול ההבחנה בין אימננטיות וטרנסצנדנטיות, והמאמץ להעצמת החיים כמגע עם האלוהות.

- המעבר מתאוסופיה ומגנוסיס קבליים לתורת חיים.⁴⁴

שלושה היבטים אלו מאפיינים עבור בובר את חידושה של החסידות כתנועה חדשה ופורצת דרך, הן מבחינה דתית כללית והן מבחינת היחס ל"אחות הגדולה", תורת הקבלה. עבודתו של בובר בתחום החסידות החלה במבוא קצר שכתב לספרו בגרמנית "סיפורי רבי נחמן" (1906).⁴⁵ נראה שמפגשו זה עם הגותו של ר"נ השפיע על הבנתו הכללית את החסידות.⁴⁶ בהתאם לכך, הרוחניות הראליסטית והאקטיביסטית של החסידות אליבא דבובר מקדשת את המציאות ואת חיי היום-יום ומבקשת למצוא במציאות הקונקרטי גופא את

42 ליקוטי מוהר"ן תניינא, ה. כך גם בשיחות הר"נ, רסא: "כתיב: 'רגלי עמדה במישור במקהלים אברך ה'.' 'רגל' הוא בחינת אמונה שעליה עומדים כל המידות וכל התורה כלה, כמו שמוכא במקום אחר וכמו שאמרו 'בא חבקוק והעמידן על אחת וצדיק באמונתו יחיה'. כי האמונה יסוד ושרש כל התורה והעבודה, וצריך שיהיה האמונה ברורה וזכה בלי שום ערבוב שלא תהיה בבחינת ערב. ואמונה היא צינור כל ההשפעות וכל הברכות כמו שכתוב: 'איש אמונות רב ברכות'".

43 בובר תשמ"ד, עמ' 70-79. מרגולין 2004, עמ' 15.

44 שם, עמ' 16-21.

45 Martin Buber, *Die Geschichten des Rabbi Nachman*, Frankfurt 1906; ראו בובר 1988.

46 בובר מזהה שם את ר"נ כ"אחרון המיסטיקאים", וככל הנראה רואה בהגותו את שיאה של התנועה ה"מיסטית אקטיביסטית" של הבעש"ט, כפי שראה זאת ר"נ עצמו. ראו פרשנותו של מרגולין לקביעה זו של בובר, מרגולין 2004, עמ' 22 הערה 7. על השפעת ר"נ על בובר ראו שם, עמ' 73-75.

האפשרות למפגש של האדם עם האל. המפגש עם האל ייתכן דווקא עם העצמת החיים וקיומו של האדם במלאותם. הבנת החסידות כאור כזה שונה לגמרי מהתפיסה ששלטה בבית מדרשו של גרשם שלום, כפי שזו האחרונה באה לידי ביטוי בספרה של רבקה ש"ץ-אופנהיימר "החסידות כמיסטיקה"⁴⁷.

בובר טוען, כי הגבולות שקבעה המחשבה הדתית שלפני החסידות אינם עומדים בפני הרצון החזק של החסידות למפגש. גבולות אלו מאותגרים שוב ושוב על ידי המחשבה החסידית, המנסחת מחדש את התיחומים השונים, ויוצרת בכך מפגשים חדשים. החידוש של החסידות כלפי התאוסופיה הקבלית משמר ומכבד, אך עם זאת מסיט לגמרי את מרכז הכובד ביחס אליה. היחס לקבלה הופך מקבלת הידע המיסטי כהכרה אובייקטיבית של העולמות העליונים לשימוש בידע זה ובחינתו מחדש דרך התנסות (experimentation) אקטואלית וקונקרטיית בו, בחיי היום-יום. השאיפה להיכרות עם האלוהות והקרבה אליה עברה מהתקיימות במישור האפיסטמולוגי גרידא, שבו ידיעה שכלית על האל סימנה את היעד, להתקיימות במישור חיי היום-יום, שבו תחושת הקרבה מתגלמת דרך המציאות הגשמית והקונקרטיית.

הבנות מקיפות אלו של החסידות ושל חידושה מרוכזות בתיאורו של בובר את החסידות כ"קבלה שהפכה לאתוס"⁴⁸. מגופי ידע אזוטריים הופכת הקבלה למנחה ומובילת חיים, מפעילות עיונית אפיסטמולוגית מופיעה הקבלה כעת בכל מערכות החיים כהתנהלות חיה. לטענת בובר, החסידות

מעמידה את תכלית החיים על המציאות הפועלת של "עכשיו" ו"כאן" ואינה סובלת התמלטות זו, שהאדם מתמלט מאינסופיותו המטרידה של הרגע לתוך סדר מוחזק בשווה של מצוי וראוי.⁴⁹

בובר טוען שם, שאת לב לבה של החסידות לא ניתן למצוא בתורות כתובות, משום שעיקר החסידות אינו תשובה לשאלה מה לעשות, אלא איך לעשות ואיך לחיות את החיים הדתיים. תשובה לשאלה איך נכון לחיות בכל רגע נתון את חיי התורה על פי החסידות לא ניתן להעביר, אלא במסירה אישית ממנהיג לעדה ובייחוד ממורה לתלמיד.⁵⁰ גרשם שלום ביקר את הבנתו של בובר את החסידות ותלה אותה בקריאת המקורות הלא נכונים. הוא טען שהיא נתמכת – "וכלל לא תמיד!" – על ידי "עולם האגדה החסידית" העממי וההמוני, שאינו מייצג את ה"תאולוגיה של אבות החסידות".⁵¹

47 ש"ץ-אופנהיימר תשכ"ח.

48 בובר 1988, עמ' 10.

49 בובר תשכ"ג, עמ' סו-סז.

50 מרגולין 2004, עמ' 21.

51 שלום תשל"ו, עמ' 366-368, 378.

מרגולין מגן בספרו על תוכנותיו של בובר ומעגן אותן היטב בתורות החסידיות של אבות החסידות כמו ר' יעקב יוסף מפולנאה ורבי פנחס מקוריץ, ואף אצל המגיד ממזריטש, שנטה יותר למה שכונה במחקר "תפיסות מיסטיות". מרגולין טוען, כי התאולוגיה החיובית שמתאר בובר כמקור יניקתה של התפיסה החסידית את חיוב העולם מקורה בתפיסות חז"ל שנוסחו בשיטתיות עם השנים, בין היתר על ידי הרמב"ן.⁵² הפרצה שהייתה קיימת בטיעונו של בובר בנושאים אלה נוצרה בשל אופי כתיבתו – כתיבה הגותית ומסאית ללא מחקר מפורט. פרצה זו נסגרה באופן יסודי במחקרו המקיף של מרגולין.⁵³

גלגול מעניין של אבחנתו של בובר כלפי החסידות, שיש בו כדי להאיר את הבחנת החסידות כזו שהפכה את הקבלה למיתוס, קרה אצל אחד משומעי לקחו של בובר, חבר החוג הפרגאי – פרנץ קפקא.⁵⁴ קפקא טען על יצירתו כי יכולה הייתה להפוך "לכלל תורת סוד חדשה, כמין קבלה".⁵⁵ האלמנטים של חידוש ומסורת משמשים כאן בכפיפה אחת. מחד גיסא קפקא מדבר על תורת סוד חדשה, ומאידך גיסא הוא מגדיר זאת כקבלה. קפקא מבין את הקבלה החדשה שלו כגאוניות "שתשקע מחדש את שורשיה במאות השנים הקודמות, או שתברא מחדש את מאות השנים הקודמות ובכל אלה לא יכלה כוחה, אלא מעכשיו ואילך רק תתחיל לשגשג".⁵⁶ כלומר, אחת היא אם מדובר ב"השתקעות מחדש" או ב"בריאה חדשה", גאוניות זו מסתעפת בתוך ההיסטוריה היהודית, זו שהייתה וזו שעתידה לבוא.

רעיונו של בובר בדבר הפיכת הקבלה לאתוס מקבל בדבריו של קפקא פנים מעשיות ותיאור של אפנות. קפקא מבין את המורכבות של הפיכה שכזו, דרך הבעייתיות של העירוב של עבר, הווה ועתיד. גאוניות ההווה אינה יכולה להתעלם מהעבר, שאם כן, זו אינה קבלה. עליה למצוא את עצמה בדרך זו או אחרת בתוך העבר, אך לא כהסבר ותאוריה חותמים, אלא ככוח התחדשות המשגשג הלאה. הבנתו של קפקא את הגאוניות הזו כקבלה, כעיקרון ממשיך של תרבות המתמידה בחידוש פניה, מוותרת על האלמנט האזוטרי של הקבלה, ומבינה את רעיון המהפכה שעליו מדבר בובר כתהליך המלווה את כל ההיסטוריה היהודית.⁵⁷ עם הבנה זו ניתן לסגור מעגל עם הבנתו הכללית של בובר את

52 מרגולין 2004, עמ' 431.

53 ראו סקירתו של מרק על ספרו של מרגולין, מרק תשס"ז, עמ' 244.

54 על המפגש רב המשמעות של החוג הפרגאי עם בובר ראו מאור 2010, עמ' 101-153. על קפקא ובובר בפרט ראו שם, עמ' 125-130.

55 קפקא תשל"ט, 16.1.1922, עמ' 170. הוא טוען שזה היה קורה "לולא באה הציונות ונתמצעה בינתיים" (שם). ייתכן שגרשם שלום ראה אף הוא, וללא אופצייה חלופית כמו שמציע קפקא בהמשך דבריו, את הציונות כזו שדחקה לשוליים את האתוס החסידי.

56 שם.

57 ראו על כך בלום 2010, עמ' 4-5. בלום מונה את קפקא עצמו בשרשרת הפרשנים "העושים סייג לתורה" ורואה בו, בהתאם להגדרות של קפקא עצמו, את "החריף והמטריד מכל החכמים המאוחרים של מה שעתידי להיות המסורת התרבותית היהודית של העתיד" (שם, עמ' 5).

החסידות כ"דת האמת", הממשיכה אותה "רליגיוזיות" שהפיחה חיים בהלכה ובמסורות הדתיות היהודיות והפכה אותן למשמעותיות באופן אישי עבור בניה.⁵⁸

החסידות כהפנמה ועיצוב של חיים פנימיים מרגולין ממשיך ומפתח את עיסוקו של בובר במהות החסידות ומזהה מכנה משותף לתורות של הוגים שונים בראשית החסידות, והוא עיסוקן בחיי הדת הפנימיים ועיצובם. עקרון ההפנמה של החיים הדתיים הוא העיקרון האקטיביסטי של החיים הדתיים, שאליו חתרה חקירת החסידות של בובר. ניסיונו של בובר למצוא את האופן שבו הקבלה הופכת לאתוס בחסידות, הניסיון למצוא מקורות רוחניים לאלו המחפשים התחדשות רוחנית בזמנים מודרניים, מקבל ניסוח מפורט ומעשי בפיתוח מושג ההפנמה אצל מרגולין. דרך תגובת הנגד של גרשם שלום להצעותיו של בובר ניתן לקבל פרספקטיבה רחבה יותר של האתוס החסידי ומשמעות ההפנמה שבעקבותיו. כאמור לעיל, חקירת החסידות של בובר ספגה ביקורת קשה מצד גרשם שלום ותלמידיו.⁵⁹ נראה כי תורף המחלוקת ביניהם מצוי בתפיסת האקטואליות והרלוונטיות של החסידות לעת המודרנית. בובר ניסה למצוא בחסידות אפשרות להמשכת רצף ותיק של התחדשות יהודית תרבותית, שאותה הוא כינה מיסטיקה ובה ראה את הניסיון האחרון שממנו אפשר להמשיך הלאה. מאידך גיסא שלום, שראה גם הוא את החסידות כ"שלב אחרון" של המיסטיקה היהודית, וכך הוא מציג אותה בספרו הגדול *Major Trends in Jewish Mysticism*, מנסה לבחון את החסידות כאקורד אחרון של המיסטיקה, שאין עוד אחריו. עיקר מבטו של שלום על החסידות, לפיכך, הוא כעל מושא היסטורי שמצריך עיון ממרחק על מנת להשיג את האובייקטיביות הדרושה.⁶⁰ יתר על כן, הקשר הקרוב שמוזהה שלום בתולדות החסידות בין המיסטיקה ובין המאגיה, נקודה שבובר דחק הצדה בניסיונו להראות פנים אקטואליות של החסידות, מרחיק אף הוא את האפשרות של תחייה חסידית בעת המודרנית. היעדר האמונה בנסים בחברה המודרנית אינו מאפשר את הרוח החסידית, שמותנית אליבא דשלום באותה תמימות ראשונית. שלום טוען כי עם התקדמות הדורות בחסידות הומרה העשייה המאגית ועמה גם התאוריה החסידית בסיפורים, ומאז הרוח החסידית נשענת אך ורק על הסיפור. בכך, דרך אגב, הופך שלום את החסידים עצמם לנושאי תודעת הדעיכה של התנועה, שמקובלת אצל החוקרים. יש לציין שדברי הסיכום של ספרו של שלום הנ"ל מסתיימים בנימה אמביוולנטית:

58 מרגולין 2004, עמ' 15. וראו בובר תשמ"ד, עמ' 70-79.

59 ראו על כך בהרחבה אצל מרגולין 2004, עמ' 27-33.

60 ראו חילוקו בין "היסטוריון מסכם" לבין "היסטוריון מעורר" ב"דרכו של היסטוריון עברי, על בן-ציון דינור", שלום תשל"ו, עמ' 514. עוד על עמדתו של שלום ראו מרגולין 2004, עמ' 40.

הסיפור עדיין לא נשלם, עדיין לא היה להיסטוריה, החיות הנסתרת הכמוסה בו יכולה להתפרץ מחר, בכס או בי... האם עתיד הגורל לזמן לנו נתיב מיסטי שיצמח מן הזעזוע הגדול המסעיר עתה את העם היהודי בעומק רב יותר מאשר בכל דורות הגלות? אני כשלעצמי מאמין בקיומו של נתיב כזה. אלא שהדיבור עליו אינו נחלתם של פרופטורים. הוא שמור לנביאים בלבד.⁶¹

מחד גיסא שלום מאמין באפשרות, ומאידך גיסא הוא מרחיק את עדותה. כך או אחרת, שלום זיהה את פוטנציאל ההמשך של החסידות כסיפור שבו יש חיות נסתרת שעשויה "להתפרץ" בתוקף אסונות היסטוריים ותו לא. זוהי הבנה "משיחית" של תנועת החסידות, שאינה רואה את החסידות כאופצייה של היום-יום אלא כחלק משידוד מערכות היסטוריות. עבור בובר, מאידך גיסא, החסידות מציעה סדר יום מחשבתי ופרקטי ממשי. הסיפורים החסידיים שהוא מגיש לקורא המערבי המודרני אינם מדווחים על מאגיה ואינם מובילים ל"אמונה תמימה", אלא הם מוסרים תובנות חיים קיומיות ומובילים לחיים עמוקים ומלאים במציאות. החקירה הא-היסטורית של בובר את החסידות מבקשת ללקט את "החיות הנסתרת" של החסידות ולהנגישה כאפשרות קיומית אישית אקטואלית. מרגולין מפתח את הרעיון הזה, ומציג את ההפנמה של חיי הדת כתהליך שבו הידע הקבלי הופך להתנסות. התנסות זו היא כפולת פנים, שכן יש בה מרכיב של מפגש בוחן עם המינוחים והרעיונות ובדיקת אמתותם מצד אחד, ועיצובם בהתאם לעולמו הסובייקטיבי של המתנסה עד להפנמה "מלאה" של הדברים מצד שני. ההפנמה של חיי הדת איננה חוויה המתרכזת בעצם המפגש הרגשי או האינטלקטואלי של האדם עם ידע או תופעה. ההפנמה היא מעשה של בניין ועיצוב של האדם הפנימי, שבו משתתפים ממדים רבים ככל שניתן של האדם, המושפעים ברמות שונות ממעשה בנייה זה, ונושאים עמם מכאן והלאה את חותמו. מרגולין מזהה בניין זה כאידאל שהציבו ראשוני החסידות – מקדש האדם.

מרגולין ניתח את מהות האמונה בחסידות מתוך הבנה כי הבעש"ט ביקש להתמודד עם הקשיים הרציונליים שחווה המאמין בהשגחה פרטית וביכולת לשנות את הטבע. התמודדות זו הביאה את הבעש"ט לנסח תפיסת אמונה אקטיביסטית, ולבטל בכך את נקודות התורפה שבבסיס עמדת האמונה. בעקבות זאת ראה הבעש"ט את האמונה כתפילה.⁶² תפיסה זו מציבה את האמונה בעמדה של עשייה, המניעה את המאמין לפעולה בעולם ולציפייה לנסים, המערערת על הדטרמיניזם וחושפת את המאמין לאפשרות שונה. בעקבות מחקריהם של בובר ומרגולין אני מבקש בספר זה לברר את מושג האמונה של ר"נ ולהבינו דרך הדינמיקה של הפיכת הקבלה לאתוס וכדרך של אמון במציאות, המבוצעת כהפנמה ועיצוב אישיים.

61 שלום 2008, עמ' 20-22.

62 מרגולין 2005.

האמונה של ר"נ כ"דת האמת" מושג האמונה של ר"נ, כפי שאציג אותו בספר זה, מפגיש יחד שני אלמנטים חשובים של "דת האמת" אצל בוכר: הגדרת האמונה כ"התמדה באמון", והכרה ללא הימלטות ב"אינסופיותו המטרידה של הרגע".

הבנתו של ר"נ את מושג האמונה, בין השאר דרך הקריאה הפשוטה של הפסוק "שָׁכַן ארץ ורעה אמונה"⁶³, מובילה אותו לארגן את מושג האמונה כדבר מתמשך, חי ונוכח, שיש להישאר בו ואתו.⁶⁴ הקבלת האמונה לארץ, שבה יש לשכון, מקבילה את המאמין לאל השוכן במציאות ופוגש בה את עצמו. ההוראה לאדם לשכון בארץ מובנת לר"נ כקריאה הבאה נגד מהותו הטורנסצנדנטית של האדם, שבגינה הוא נוטה באופן "טבעי" לפרוח באוויר, ומורה לו להתמיד בארץ ולהתנהל בארציותו. פעילות השכינה והרעייה של האדם, עם כל המטען המדרשי והקבלי שצברו מושגים אלו בהגות היהודית, מארגנת בפרשנותו של ר"נ את מהות האמונה. הצבת האמונה כפעילות של התמדה והשתכנות בארציות קוראת למאמין להישאר עם האינסופיות של ה"כאן ועכשיו". כדברי בוכר, המאמין נקרא לשאת את האמונה בלי להימלט למבנים קבליים, אך גם בלי להימלט להסברי חכמות הטבע, המקטינים את הרגע בניסיון לתרבת אותו ולהפוך אותו לנסבל. בקריאה זו של הפסוק יש כדי לשמש דוגמה לדרכו ההרמנויטית של ר"נ – לא לוותר על החיוניות המקראית לטובת פרשנות שתהלוך את מושגי האמונה השגורים.⁶⁵ ר"נ שואב ממנה, על ידי שהייתו והתמדתו עמה באינסופיותה, את הנימות הדרושות להתחדשות ויטליות אקטואליות. זיהויו של בוכר את החסידות כ"דת האמת" מקבל ביטוי רב עצמה בפרויקט האמונה של ר"נ:

- האמונה היא פעילות של חיוב עמוק של העולם ומלחמה רבת פנים בשלילתו, הן כנגד החוקרים ומדעי הטבע הדטרמיניסטיים, השוללים מהעולם את אפשרויותו האינסופיות, והן כנגד "המפורסמים של שקר", המקטינים את האופק האנושי ומזימים את המפגש עם האל.
- האמונה קוראת תיגר על התיחומים השונים בין קודש לחול, אימננטיות וטרנסצנדנטיות, הנשגב והיום-יום, מסתערת עליהם שוב ושוב, מנסחת אותם מחדש ומפרה את הסטטיות שלהם.
- האמונה מסיטה את המאמין מעמדת מקבל ידע ומסורת להתנסות חיונית וארצית בהם. המאמין אינו מחזיק בידע או בחכמות, קבלה או חיצוניות, אלא פורס את ידיו בחיפוש מתמיד ופתוח אחר אפשרויותיו.

63 תהלים לו, ג. ראו לדוגמה ליקוטי מוהר"ן ז, עט, קכט.

64 מבחינה זו מושג האמונה של ר"נ משלב בתוכו שתי תנועות שיש התופסים אותן כסותרות: נאמנות ופתיחות. על האפשרות של נאמנות הלכתית פתוחה ודינמית ראו שגיאת תשע"ב.

65 וזאת בניגוד לפירושי רש"י, מצודות ומלבי"ם לפסוק זה.

האמונה כאתוס חסידי של האיש הישראלי

על פי תפיסת בובר את החסידות כהפיכת הקבלה לאתוס אני מבקש לבאר את מושג האמונה של ר"נ דרך הבנתה כביצוע של עקרון ההפיכה הזו. דרך מושג האמונה עצמו, בהופעותיו השונות אצל ר"נ, ודרך הבנתו כאפנות פעולה, ר"נ "מוריד בגלגול" את רעיונות הקבלה אל תוך חיי היום-יום. האמונה עבור ר"נ, המבין אותה כתפילה, היא האפשרות להפנים את הערכים והתובנות שפיתחו המקובלים, כאשר תהליך הפנמה זה מגיע לשיאו בהפיכתו לעצה מעשית, המתרגמת את החכמה לעשייה. יתר על כן, אצל ר"נ לא רק הקבלה הופכת לאתוס, בבחינת הפיכת "תורה" ל"מעשה"; גם המקראות והתלמודים ואף מקורות מיתיים "מובהקים", כמו אגדות רבה בר בר חנא, מטופלים על ידי ר"נ באופן כזה שמצליח למצוא בהם עצות מעשיות לחיים. בדומה לפעילות הפרשנית של חז"ל במדרשי ההלכה דורש ר"נ את המקורות השונים, ממימרות שהמחשבה היהודית מרבה לעסוק בהן ועד לפסוקי מקרא לא מוכרים, ומוצא בהן הלכות למעשה. בפעילות זו מצליח ר"נ לממש את עקרון ההפיכה לאתוס מעבר לגבולות ששרטט בובר עצמו. בובר לא הצליח לראות את העיקרון שלו מתממש במפעלם של חז"ל, ותפס את התנהלותם כפי שמקובל לתפוס במחקר הסוציולוגי את תנועת האורתודוקסייה באירופה, כמי ש"נתכוונו להרחיק כל דבר זר ליהדות ומסכן את קיומה, אלא שתכופות אף הרחיקו את היהדות החיה"⁶⁶.

בספר זה אני מבקש לפרט את האתוס של ר"נ לאיש הישראלי, שבדומה לגישתו של בובר מתעורר מתוך מושגי הקבלה ואף ממושגים קדומים יותר כמו מדרשי חז"ל, והופך לדרך חיים חיונית ואקטואלית. על פי אתוס זה, שאת דרכי ביצועו ר"נ מפרט ומסעף בתוככי המציאות על רבדיה השונים, פוגש האיש הישראלי בסופו של דבר, שהוא גם תחילתו של דבר, בראש השנה את עצמו, יושב על הכיסא.

אופן התעוררותו של האתוס של האיש הישראלי של ר"נ, מתוך האפשרויות המיתיות המתוארות במקורות השונים, מובן בספר זה כפעילות האמונה של ר"נ עצמו. הדיון יתחקר אחר מקורותיו של ר"נ, ויראה כי מדובר בתהליך של הפנמת המקורות, עיבודם האישי לכדי תפיסת עולם והתעוררות לעשייה והתנהלות קונקרטיות. פירוט האתוס של ר"נ יועיל להראות את הדינמיקה של הפיכת הקבלה או מקורות יהודיים אחרים לאתוס, ואת האופן שבו הללו מופנמים ומקבלים את מקומם החדש כמעצבי תרבות יהודית אקטואלית. קו מאפיין נוסף של האתוס שמציב ר"נ, המקרב אותו לתפיסת החסידות של בובר, הוא העמדתו את האיש הישראלי במרכז וייעוד אתוס זה לכל אחד.⁶⁷ ייעוד האתוס לכל אחד מישראל מפקיע את תלותו של היחיד – הן בעבודת האל שלו והן באופן הנהגתו את

66 בובר תשמ"ד, עמ' 77.

67 למעשה, ביעודו את האתוס לכל "איש ישראלי" חורג ר"נ לכאורה מגבולות המקור שמשמש אותו לעיצוב אתוס זה, והמדבר רק על "צדיקים"; ראו ליקוטי מוהר"ן תניינא א, א. נראה כי ר"נ התייחס

חיינו בכלל – בדמות הצדיק. דווקא ר"נ, הידוע בפיתוחיו המעמיקים והמפליגים לתורת הצדיק, משחרר את היחיד אל האינדיבידואליות שלו ומורה לו, שדווקא באמצעותה הוא יוכל להגיע אל קרבת האל הגדולה ביותר, כמשה רבנו.⁶⁸ הגשמת האתוס מפגישה את האיש הישראלי עם חיינו ועם עולמו בהתאם למידת המעורבות שלו במציאות ובהתאם לרמת האחריות החברתית שהוא נוטל על עצמו. המעורבות והאחריות, התלויות ברגישות ובערנות של האדם למציאות העולמית הקונקרטיית, הן תנאי האפשרות של הגשמת האתוס, והן לפי ר"נ מכלול התנהלותה של האמונה.

במהלך הספר אבקש להראות, כי גם בנושא האינדיבידואליות של האדם ר"נ טוען לעמדה קיצונית יותר מזו שזיהה בובר בחידושה של החסידות. בעוד האחרון טוען, שגם התאוות והדחפים של האדם, על פי החסידות, אינם "רע", והצדיק והטהור עושה מדחפיו "מרכבה לאל",⁶⁹ אצל ר"נ האיש הישראלי הופך את דחפיו ותאוותיו למרכבתו שלו.

במלוא הרצינות לכתוב בישעיהו ס, כא, "ועמך כולם צדיקים לעולם יירשו ארץ". השוו עם המהפכנות של קאנט, כפי שמסביר זאת ירמיהו יובל: "מהפכת קאנט מציבה את הסובייקט האנושי במרכז המטאפיסי, כגורם קובע ומכוון ביחס לעולם ובתוכו" (קאנט 2013, עמ' 23).

68 ר"נ אף מזהיר את היחיד, בדרכו לקיום האתוס של האיש הישראלי, שישים לב למפורסמים ולצדיקים ולהשפעתם ולנצלה בצורה נכונה; ראו שם, א, ג. נמנעותה הטוטלית של ההיתלות בצדיק אצל ר"נ מובאת במסורת הזאת: "כידוע לא ציוה רבנו במפורש לשואל לאמר לו שיעשה כך וכך בדוקא והגיעו הדברים עד כדי כך שאזר מוהרנ"ת כוח ושאל לרבנו: 'רבי!! וכי אתם יכולים להפקיד אדם?' 'רבי!! איר קענט מפקיר זיין א מענטש?' ענה רבנו ואמר לו: 'אכן כך, אכן כך!' 'טאקי אזוי, טאקי אזוי!' (שיח שרפי קודש, חלק ו, כה).

69 בובר 1988, עמ' 13.