

מכלול

Michlol

כתב עת רב-תחומי

סדרת כנס פרדס

קודש וחול, קדושה וחילון בעולם היהודי: היבטים היסטוריים,
חברתיים ותרבותיים

בעריכת

אורה ויסקינדר-אלפר

גיליון ב Volume 2

תשע"ח – 2018



מכללה ירושלים
אגודת חינוך-אקדמית-חינוכית

עורכת:
אורה ויסקינד-אלפר

חברי מערכת:

פרופ' ג'פרי גלנץ (מכללה ירושלים), פרופ' סוזן הנדלמן (אוניברסיטת בר-אילן),
הרב פרופ' כרמי הורוביץ (מכללה ירושלים), פרופ' רלה קושלבסקי (אוניברסיטת בר-
אילן), פרופ' אפרים קנפוגל (ישיבה אוניברסיטה, ארה"ב), פרופ' יעקב כץ (מכללה
ירושלים), פרופ' יוסף ריבלין (אוניברסיטת בר-אילן, מכללה ירושלים) ופרופ' מיכאל
שמידמן (טורו קולג', ארה"ב).

עורך לשון:
דן הלוי

עיצוב ועימוד:
חווה זלצמן

המשתתפים בחוברת:

פרופ' אברהם גרוסמן, פרופסור (אמריטוס) בחוג להיסטוריה של עם ישראל,
האוניברסיטה העברית ירושלים

ד"ר ניהם רוס, מכללה ירושלים והמחלקה למחשבת ישראל, אוניברסיטת בן-גוריון
בנגב

הרב ד"ר חגי שטמלר, מרצה במכללה ירושלים ובמכללת אפרתה

הרב ד"ר צבי לשם, ראש צוות אוסף גרשם שלום לקבלה וחסידות, הספרייה הלאומית
בירושלים

הרב ד"ר יוחאי רודיק, מפמ"ר מחשבת ישראל בחינוך הדתי, משרד החינוך; מרצה
במכללה ירושלים



ISSN 2415-5764

© כל הזכויות שמורות

י"ל ע"י מכללה ירושלים בית וגן ת.ד. 16078

טל': 02-6750911 פקס: 02-6750917

דוא"ל: michlala-site@michlalah.edu

תוכן העניינים

5	אברהם גרוסמן המתח בין קדושת הארץ למעורבות בשר ודם בגאולה
23	חגי שטמלר הקדושה במשנת הרב צבי יהודה הכהן קוק
37	צבי לשם חינוך חסידי רגשי ככלי להתמודדות עם החילון במשנתו החינוכית של האדמו"ר רבי קלונימוס קלמיש שפירא מפיאסצנא
63	ניחם רוס שלוש תופעות נאו-חסידיות
81	יוחאי רודיק מגמות חילון בקרב הנוער הדתי
i	תקצירים באנגלית

פתח דבר

מכלול סדרת פרדס

קודש וחול, קדושה וחילון בעולם היהודי:
היבטים היסטוריים, חברתיים ותרבותיים

מטרתו של כנס פרדס, כנס אקדמי שנתי המתקיים במכללה ירושלים, היא לעורר עיון ודיון בנושאים בעלי חשיבות חברתית, היסטורית ותרבותית, וכן לעסוק בסוגיות העומדות במרכז השיח הציבורי והכללי, ובעולם הדתי והחרדי במיוחד. בחרנו בנושא השנתי של הכנס מתוך רצון להתמודד עם סוגיה חשובה ביותר העומדת על סדר היום: קודש וחול, קדושה וחילון בעולם היהודי. בחוברת זו מוגש אוסף של מחקרים על בסיס הרצאות שנישאו בכנס פרדס תשע"ז.

הוועדה המארגנת, כנס פרדס תשע"ז

פרופ' אורה ויסקינד-אלפר – יו"ר

הרב פרופ' כרמי הורוביץ

ד"ר זיוה קוסופסקי

הרב ד"ר חגי שטמלר

המתח בין קדושת הארץ למעורבות בשר ודם בגאולה

אברהם גרוסמן

הקדמה

גאולת ישראל בעידן המשיחי היא מאבני היסוד של האמונה היהודית, ומפורשת במקרא ובספרות חז"ל לענפיה השונים. ואולם כיצד היא תבוא לידי מימוש, בניסים על-טבעיים או גם בדרך הטבע? פולמוס קשה וממושך בשאלה זו התקיים במרוצת הדורות, החל בתקופת שיבת ציון (המאה השישית לפנה"ס) ועד ימינו אלה. אף נוצר מתח בשאלת העלייה לארץ ישראל: האם היא בגדר חובה גם כאשר הארץ נתונה בידי זרים ובעלייה אליה ובשהייה בה יש משום סכנה? המחלוקת נסבה על משמעות חזון הגאולה שבדברי הנביאים המתארים את הגאולה העתידה כאירוע ניסי על-טבעי, כגון "כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות" (מיכה ז, טו), בדומה לספר שמות (לד, י): "נגד כל עמך אעשה נפלאות", או באמירה של יהושע לעם לפני הכניסה לארץ: "מחר יעשה ה' בקרבכם נפלאות" (יהושע ג, ה) בהתייחסות לכריתת מי הירדן. הספק הוא בהבנת משמעות הכתובים הללו. האם תכליתם ללמד שקיימת חובה להמתין לניסים על-טבעיים לפני עלייה מקיפה לארץ, או שמדובר בכיטוי סמלי בלבד לבוא הגאולה? במרכז הפולמוס עומדת השאלה: האם יש מקום גם לקירוב הגאולה בדרך הטבע בידי בשר ודם, או שבמעורבות מעין זו יש משום פגיעה בקדושת הארץ ובהחלשת עוצמת הגאולה?

ייתכן שפולמוס קשה זה התעורר כבר בתקופת שיבת ציון. קשה להתעלם מהעובדה שקרוב לחמישים שנה לאחר חורבן הבית הראשון ויציאת העם לגולה (586 לפנה"ס), ולאחר שכורש נתן את הצהרתו המתירה ליהודים לעלות לארץ (538 לפנה"ס), ואף הציע להם סיוע, רק כ-42,000 יהודים עלו לארץ, לעומת מספר גדול יותר שנשאר

בגולה.¹ ההסבר המקובל לכך הוא שהחיים הנוחים בגלות הם שגרמו ליהודים רבים, ובמיוחד לאלה שהתבססו כלכלית ונקשרו בשלטון הנוכרי, להישאר בגלות, וכבר הציע ר' יהודה הלוי הסבר זה.² דברי הנביא יחזקאל אל העם בכבל: "מה לכם אתם משלים את המשל הזה על אדמת ישראל לאמר אבות יאכלו בסר ושני הבנים תקחינה", מלמדים על החשש בקרב היהודים שמא לא פסה כוס היגונים, והישיבה בארץ היא בגדר סכנה.³ הדברים הללו מזכירים את דברי המרגלים שארץ ישראל היא "ארץ אכלת יושביה".⁴ ייתכן מאוד שיש לצרף אל גורמים אלה גם את האמונה שיש להמתין בגולה עד להתרחשות ניסים המקבילים ליציאת מצרים. נושא חשוב זה על האירועים בתקופת שיבת ציון חורג מדיוננו כאן, ולא ניכנס אליו.

לא רק תפיסות אידאיות עוררו את המתח בין מעורבות בשר ודם בגאולה ובין קדושת הארץ ותלותה המוחלטת של הגאולה באירועים על-טבעיים. שיקולים פוליטיים שולבו בפולמוס זה כבר במאה השלישית לספירה, והם נמשכו במהלך כל הדורות. התפתחויות מדיניות, ביטחוניות ואידאיות נתנו את אותותיהן בתוכני הפולמוס ובעוצמתו, הן בימי-הביניים הן בעת החדשה.

תנועת ההשכלה והחילון שהתפתחו בעם היהודי באירופה בעת החדשה, התפשטות התנועה הציונית והקמת מדינת ישראל הביאו לשיאו את המתח בין תפיסת הקדושה של הארץ ובין מעורבות של בשר ודם בקירוב הגאולה. דווקא בתנועה החסידית קמו כמה מתנגדים חריפים לעלייה לארץ ולהקמת מדינת ישראל, בהנחה שהגאולה תבוא אך ורק כנס גלוי ממרומים, וכל ניסיון לקרבה בידי הבריות הוא בגדר חילול הקודש. מטרתנו כאן איננה לסכם נושא זה, שהוא מקיף מאוד, אלא לדון בשני אירועים בלבד שהתרחשו בימי-הביניים וטרם נדונו די צורכם בספרות המחקר. ואולם, לפני שניכנס לדון בהם אתיחס בקצרה אל מוטיב "שלוש השבועות", שהשפעתו הלכה וגברה במרוצת הדורות.

* תודתי לפרופ' נ' אילן על הערותיו המועילות.

1 בתיאור מספר העולים בספר עזרא (ב, סד) נאמר: "כל הקהל כאחד ארבע רבוא, אלפים שלש-מאות ששים".

2 "כי הענין הא-לוהי עמד לחול עליהם כבראשונה, אלו נענו כלם לקריאה ושבו לארץ ישראל בנפש חפצה, אבל רק מקצתם נענו – ורבים, והחשובים שבהם, נשארו בכבל, מסכימים לגלות ולשעבוד, ובלבד שלא יפרדו ממשכנותם ומעסקיהם", ספר הכוזרי לר' יהודה הלוי, מהדורת י' אבן-שמואל, תל אביב תשל"ג, עמ' סג-סד (וראה בינתיים: ספר הכוזרי, מהדורת מ' שורץ, באר שבע תשע"ז, עמ' 89).

3 יחזקאל יח, ב.

4 במדבר יג, לב.

”שלוש השבועות” – בין בכל לארץ ישראל

כאמור, לא רק תפיסות אידאיות עוררו את המתח בין שני הגורמים הנזכרים. יותר מכול עמדה במרכז פולמוסים אלה משמעות הדרשה על ”שלוש השבועות” הנזכרת בסוגיה התלמודית בסוף מסכת כתובות (קיא ע”א), בהסתמך על הכתוב ”השבועתי אתכם בנות ירושלים” החוזר פעמים מספר במגילת שיר השירים.⁵ על פי אחת הדרשות, שבועות אלה אוסרות על העם היהודי לכבוש את ארץ ישראל מידי אומות העולם או למרוד בהן. דרשה זו הגבירה עד מאוד את עוצמת הפולמוס. מפליא הוא כיצד מסורת אגדית השפיעה במידה כה רבה על החברה היהודית, ובמיוחד בעת החדשה. לפי המסורת בתלמוד הבבלי מדובר בשלוש שבועות. ר’ יוסי בר’ חנינא – אמורא בדור השני לאמוראי ארץ ישראל – אמר: ”ג’ שבועות הללו למה? אחת שלא יעלו ישראל בחומה, ואחת שהשביע הקדוש ברוך הוא את ישראל שלא ימרדו באומות העולם, ואחת שהשביע הקדוש ברוך הוא את העובדי כוכבים שלא ישתעבדו בהן בישראל יותר מדאי”. על פי פירושו של רש”י, שם, משמעות הדרשה היא שלא ימרו באומות העולם, הן בארץ והן מחוצה לה. השבועה השלישית איננה מופנית כלפי עם ישראל אלא כלפי אומות העולם, שלא ישעבדו יתר על המידה את עם ישראל הן בארץ והן בגולה.

לעומת זאת, במדרש ארץ ישראלי, שיר השירים רבה – שנערך בארץ ישראל במאה השביעית או השמינית – מיוחסת לאותו חכם, ר’ יוסי בר’ חנינא, דעה שונה הנראית אותנטית יותר. מדובר בשתי שבועות בלבד: ”שתי שבועות יש כאן, אחת לישראל ואחת לאומות העולם. השביע לישראל שלא ימרדו בעול המלכות והשביע למלכות שלא יקשו עול על ישראל; שאם מקשים עול על ישראל, הן גורמין לקץ לבא שלא בעונתו”.⁶ לפי הנוסח במדרש שיר השירים רבה – בניגוד לתלמוד הבבלי –

5 שיר השירים ב, ז; ג, ה; ה, ח; ד. על ”שלוש השבועות” בעת החדשה ראה: מ’ ברויאר, ”עם ומדינה במשנת יצחק ברויאר”, בתוך: ר’ הורביץ (עורכת), ”ברויאר, עיונים במשנתו, ירושלים תשמ”ח, עמ’ 163–173; א’ רביצקי, הקץ המגולה ומדינת היהודים – משיחיות, ציונות ורדיקליזם דתי בישראל, תל אביב תשנ”ג; הנ”ל, ”הציבי לך ציונים לציון. גלגולו של רעיון”, בתוך: מ’ חלמיש וא’ רביצקי (עורכים), ארץ ישראל בהגות היהודית בימי-הביניים, ירושלים תשנ”א, עמ’ 1–39, ובמיוחד עמ’ 27–35.

6 שיר השירים רבה, פרשה ב, יח, מהדרות ש’ דונסקי, ירושלים – תל אביב תש”ס, עמ’ סד. משמעות דבריו היא כי עוצמת הסבל בגלות תשמש גורם לקיצור זמנה. הדרשן הושפע מהדרשה על קיצור הקץ בגאולת מצרים מ-400 שנה ל-210 שנה בשל גודל הסבל של עם ישראל. ראה: בראשית רבה, פרשה מד, מהדרות תאודור אלבק, המקורות המובאים בהערות, עמ’ 441.

אין השבועה כוללת את איסור העלייה לארץ ישראל מתפוצות הגולה אם אין בה משום "מרידה באומות העולם". זהו פרט חשוב ביותר, אך משגברה ידו של התלמוד הבבלי, שזכה בבכורה בעולם היהודי כולו כבר במאה העשירית, נשכח זכרו של המקור הארץ ישראלי.⁷

בשני המקורות האלה, הבבלי והארץ ישראלי, אין כל התייחסות לשאלה המרתקת: האם יש קשר בין השבועה כלפי עם ישראל ובין השבועה כלפי אומות העולם? דהיינו, אם הן אינן מקיימות את שבועתן ומשתעבדות יתר על המידה בעם ישראל או פוגעות בו – בטלה גם השבועה החלה על העם היהודי? כפי שנראה להלן, עניין זה תפס מקום מרכזי בפולמוס גם בעת החדשה. באופן מפתיע, בעת הגזרות הקשות והפרעות ביהודים באירופה ובארצות האסלאם בימי-הביניים נדונה שאלה זו באופן חלקי בלבד ולא תפסה את המקום הראוי לה.

במקור הנ"ל שבשיר השירים רבה מצוי דיון נרחב במשמעות השבועות הללו. הוא מלמד על התפתחות מרתקת במשמעותן. לפני הדרשה הנזכרת של ר' יוסי בר' חנינא מובאות דעות של תנאים ואמוראים הדנים במשמעות השבועות, אך בהבדל חשוב. השבועות המוצעות על ידם הן כלפי עם ישראל לברו. הוא מושבע שלא ליטוש את אמונתו גם בעת צרה. בין החכמים הנזכרים במשא ומתן שם מצויים גם כמה מגדולי התנאים והאמוראים ובהם ר' אליעזר בן הורקנוס, ר' מאיר, ר' יהודה בר' סימון, ר' אושעיא וחכמים אחרים. רק לאחר מכן מובאת דעתו השונה של האמורא ר' יוסי בר' חנינא. בעוד שכל החכמים הנזכרים בשיר השירים רבה רואים את השבועות כמתייחסות אל עם ישראל לברו ומטרתן לעודדו לשמור את אמונתו גם בעידן של גזרות קשות, מטרת ר' יוסי בר' חנינא שונה: השבועה מופנית כלפי עם ישראל, ומטרתה למנוע מרידות של היהודים כנגד אומות העולם, ובפועל: רומי. כבר העיר דונסקי במהדורתו הנזכרת: "לעיני בעל המדרש עמדו השחיתות האיזמות שבאו בעקבות המרידות ברומא". כלומר, מטרת השבועה היא לאסור את המרידות ברומאים שהביאו לאסונות קשים על היישוב היהודי בארץ. השערה זו מסתברת, והיא זו הנזכרת בתלמוד הבבלי במסכת כתובות, והיא זו שהתקבלה בידי חכמים יהודים בימי-הביניים ובעת החדשה. לפנינו תמורה מכרעת במשמעות "השבועות". בדרשות שבשיר השירים רבה אין איסור על עם ישראל לעלות לארץ ("לעלות בחומה"). מטרת דרשתו של ר' יוסי בר' חנינא היא להטיף נגד מרידות באומות העולם, ואולם לפי הנוסח שלה בכבלי מגמתה למנוע עלייה לארץ ביד חזקה. לתשומת לב רבה ראויה העובדה שבדרשה שבשיר השירים רבה – הנראית כאמור לעיל אותנטית – אין כלל התייחסות לעלייה לארץ.

7 על ניצחון התלמוד הבבלי ראה: ח"ז דימיטרובסקי, "היש ימי ביניים יהודיים", בתוך: מ' בר-אשר (עורך), מחקרים במדעי היהדות, ירושלים תשמ"ו, עמ' 257-265.

מאחר שהתלמוד הבבלי הוא שהשאיר את חותמו על חכמי ישראל שבכל התפוצות כבר בשלהי ימי-הביניים, קיבלו החכמים בימי-הביניים ולאחריהם את התפיסה הבבלית, שהביאה לפולמוס הקשה בשאלת העלייה לארץ.

שלוש השבועות הללו עוררו פולמוס חריף שנמשך בעוצמות שונות למעלה מאלף שנים, מראשית המאה העשירית ועד ימינו. אין אנו מוצאים פולמוס זה הלכה למעשה בתקופת התלמוד, וגם לא בראשית תקופת הגאונים. עובדה היא כי בשנת 614 הצטרפו היהודים לפרסים ונלחמו עימם נגד השלטון הביזנטי בארץ, כפי שיידון להלן.

אפילו החכם הבבלי פירקוי בן באבוי (סביב 800 לספירה) לא נזקק לדרשה זו שבתלמוד הבבלי בתעמולתו הקיצונית נגד ההשפעה הארץ ישראלית, אף שהוא ניסה לשכנע את חכמי ישראל שבצפון אפריקה, ואולי גם את אלה שבספרד, לצמצם את קשריהם עם היישוב היהודי בארץ ואף למנוע עלייה אליה.⁸

הנושא רחב ומקיף. כדי שלא להרחיב את היריעה, אתמקד כאן בעיקר בשתי תקופות שבהן ניתן לא רק לסכם את הדעות הקיימות אלא גם לערוך דיון מחודש במשמעות המלאה של המתח שבין קדושה וחילון ותקפותן של "שלוש השבועות", והן: תקופת הכיבוש המוסלמי הראשונה (במאות השביעית עד האחת עשרה), ממלכת הצלבנים בארץ ישראל והחורבן ההדרגתי של ממלכתם לאחר ניצחוננו של צלאח א-דין בשנת 1187.

הברית עם הפרסים והמרידה בכיזנטים

ערב הופעת האסלאם בארץ ישראל בשנת 636 השתלטו הפרסים לתקופה קצרה על ארץ ישראל וכבשוה מידי הביזנטים. זה היה אירוע דרמטי בתולדות יהודי ארץ ישראל. הם קיבלו מידי הפרסים מעין אוטונומיה למשך שלוש שנים (614–617), וניצלו הזדמנות זו לפגוע קשות בנוצרים שהיו בירושלים. ואולם, כעוצמת ההתלהבות והשמחה כן גדולה הייתה האכזבה. הברית שכרתו הפרסים עם היהודים החזיקה מעמד זמן קצר בלבד, עד שהפרסים הפרו אותה. כאשר הראקליוס, השליט הביזנטי, כבש מחדש את הארץ בשנת 629, הוא פגע אנושות ביהודי ירושלים. רבים נהרגו, ואחרים נמלטו אל המדבר. תקופה זו ענייה מאוד במקורות מהימנים ואין בידינו תיאור מפורט ומהימן של האירועים, אולם ניתן לשער שהפגיעה הקשה ביהודים הגבירה עוד יותר את החשש מהניסיון לקחת את גורלם בידיהם ולמרוד באומות ששלטו בהם. לדעת מיכאל אבי-יונה אותותיו של הכישלון ניכרו במשך מאות בשנים, וצמצמו מאוד את נכונותם של היהודים להיאבק לעצמאות בארצם:

8 ראה: 'י ברודי, ציון – בין הפרת לחידקל, ירושלים תשע"ו, עמ' 101 ואילך, ושם ספרות נוספת.

האכזבה מן התקוות שתלו היהודים בפרס מציינת אפוא את סופה האמיתי של ההיסטוריה המדינית של יהודי ארץ ישראל. משעה זו פסקה שאיפתם לחופש ולעצמאות וחדלו מלהיות כוח ממשי מבחינה מדינית. התקווה הפכה לחזון נעלה, אך בלתי-ממשי. מחוסר תקווה לעצמאות חדלה יהדות ארץ ישראל להיות נושא של רצון מדיני עצמאי והיישוב הפך לקיבוץ גלותי. היה זה אחד הרגעים הטראגיים ביותר בתולדות עמנו.⁹

אומנם באותה עת עלו וצמחו תנועות משיחיות בארץ ישראל, אך אלה היו תנועות פסיביות שהאמינו שהגאולה קרובה והיא תבוא על ידי ניסים גלויים שהולמים את תיאורי הגאולה שבמקרא. ניצחונות האסלאם נתפסו כמבשרי גאולה. אף לאחר כשלושה דורות, כשחלה אכזבה קשה גם משלטון זה, עדיין לא דעכו הציפיות המשיחיות.¹⁰

הפולמוס בין היהדות הרבנית לקראים

המאות השישית והשביעית מעטות בעדויות מהימנות המאפשרות לגלות את עולמם הרוחני והחברתי של היהודים בארץ ישראל באותה עת. על כל פנים, לא הגיעו ידיעות מפורשות היכולות ללמד על היחס אל "שלוש השבועות". כאמור, ייתכן מאוד שהספרות האפוקליפטית והתנועות המשיחיות מלמדות על מיעוט הנכונות להסתמך על מעשי בשר ודם בקירוב הגאולה. שינוי במצב זה חל באמצע המאה התשיעית, עם התפשטות הקראות בארץ ישראל. הקראים טענו בתוקף כי חובת היהודים שהוגלו בשל חטאיהם מן הארץ הקדושה לשוב אליה, להתאבל על הגלות ולבקש רחמים ממרומים לקירוב הגאולה. כך דרך העולם, כי מלך שקצף על בנו והשליכו מביתו, הבן חייב לבוא אל שער ארמון המלך, להתאבל ולהתחנן לפני המלך ששייב אותו למעמדו הקודם.¹¹ עדות מובהקת על פולמוס חריף בנושא זה שהתקיים בין חכמי הקראים ובין חכמי היהודים "הרבניים" נשתמרה בדבריו של דניאל אלקומיסי, מהוגי הדעות הגדולים של הקראות (סביב 900 לספירה), שהתיישב בירושלים:

9 מ' אבי-יונה, בימי רומא וביזנטיון, ירושלים תש"ל, עמ' 234–235. על האירועים באותה עת ראה גם: צ' ברס, "הכיבוש הפרסי ושלחי השלטון הביזאנטי", בתוך: צ' ברס ואחרים (עורכים), ארץ ישראל מחורבן בית שני ועד הכיבוש המוסלמי, א, ירושלים תשמ"ב, עמ' 328–349.

10 ראה: י' אבן-שמואל, מדרשי גאולה, ירושלים תשי"ד (וראה בינתיים במבואותיהם של ע' עיר-שי וה' ניומן, במהדורה השלישית, ירושלים 2017).

11 על פי אחת הדעות במסכת כתובות, קיא ע"א, גם תפילות ותחנונים ככוונה יתרה לקירוב הגאולה הם בעייתיים: "שלא ידחקו את הקץ – שלא ירבו בתחנונים על כך יותר מדאי" (רש"י, שם, ד"ה: "ושלא ירחקו").

הלא זה מנהג כל העולם, אם יקצוף אדם על אדם הלא יבוא הנקצף [אל] הקוצף להתחנן לו, והבן הנקצף יבוא אל שער אביו [...] הלא עליו להיות באבן ולשנות את בגדיו] ולהמנע מן תענוגי השרים עד שישמע המלך וירצה בו וישיבהו אל כבודו [...] ועתה אחינו יש' (=ישראל) בכל עריכם על זאת חגרו שקים ספרו והלילו כי לא שב אף ה' מ[מנו]. ודע כי הנבלים אשר בישראל [מדבריים] זה לזה: אין עלינו לבוא לירושלם עד שיקבצנו כאשר השליכנו, וזה דבר המכעיסים.¹²

ברור שבכיטוי "הנבלים אשר בישראל" כוונתו לחכמי ישראל שבזמנו, ובמיוחד לחכמי בכל שחששו שמא כל פעולה אקטיבית שינקטו, כולל עלייה מרובת אוכלוסין לארץ ישראל לשם תפילות ותחנונים, גם בה יש משום חילול הקודש. יש להמתין עד לבוא הגאולה ממרומים באותות ובמופתים גלויים.

עדותו של אלקומיסי המתייחסת אל זמנו מהימנה בעיקרה, שהרי "הרוצה לשקר ירחיק את עדותו". הוא לא היה מעז להעלות טיעון מעין זה אילו לא היה בו יסוד של אמת, מפני שקל היה לסתור את דבריו. זאת העדות החשובה ביותר על קיום פולמוס בין היהודים לקראים סביב שנת 900 לספירה בנושא דיונו כאן. יתר על כן, אלקומיסי הוא החשוב מבין הוגי הדעות הקראים שפעלו באותה עת שנוקק לנושא זה. אך היו חכמים קראים נוספים שהטיפו לעלות לארץ ולקונן על חורבות ירושלים ולצפות לגאולה: "הספרות הקראית הקדומה, וביחוד במאה העשירית, מלאה קריאות לאחיהם שבמזרח, שישבו בעיקר במחוזות הפרסיים, כי יקומו ויעלו לירושלים".¹³ כל אלה מלמדים על עוצמת הפולמוס ועל החשש בעולם הרבני מ"שלוש השבועות", אף שלא שימשו מרכיב מפורש בפולמוס עם הקראות.

השתיקה הרועמת

באופן מפתיע אין במקורות שהגיעו אלינו מתקופת הגאונים במאות השביעית עד האחת עשרה התייחסות של ממש לעניין "שלוש השבועות" בפרט, ולשאלת העלייה לארץ ישראל בכלל. המקום שנושאים אלה תפסו בספרות לענפיה הוא מצומצם, ובמיוחד בהשוואה לעיסוק המרובה בנושא זה החל במאה השתים עשרה. כך למשל כמעט שלא נדונו בספרות ההגות שאלות ככרות משקל כגון מדוע נבחרה ארץ ישראל, מהן מעלותיה המיוחדות ומהי משמעות קדושתה; במיוחד היינו מצפים לדיון

12 J. Mann, "A Tract by an Early Karaite Settler in Jerusalem", *JQR* 12 (1921–1922), pp. 282–283

13 מ' גיל, ארץ ישראל בתקופה המוסלמית הראשונה, תל אביב תשמ"ג, עמ' 505. השווה: "ארדר, מרכזיותה של ארץ ישראל בחוגי הקראות הקדומה", ציון ס (תשנ"ה), עמ' 37–67.

בשאלה האם יש חובה לעלות אליה גם בימי-הביניים. קרוב לחמש מאות שנה (המאות השביעית עד האחת עשרה) איננו מוצאים אלא דיון זעום בשאלות אלה. אפילו חכמי ישראל שנמנו עם הזרם הנאו-אפלטוני, ובהם יצחק ישראלי, דונש בן תמים, יוסף אבן צדיק, ואף רב סעדיה גאון, רב שמואל בן חפני, ר' שלמה אבן גבירול ור' בחיי אבן פקודה בעל "חובות הלכות" כמעט שלא נזקקו לה.¹⁴

הדיון בגורלו של עם ישראל ובתהליך הגאולה בספרות האפוקליפטית, בפיוטים לסוגיהם ובשירת החול אין בהם כדי לסתור קביעה זו. כך למשל בתחינותיו של רב סעדיה גאון ובפיוטיהם של חכמים אחרים הם מתלוננים על גורל עם ישראל וסבלו בגלות ומבקשים גאולה בציון, אך אלו הם בגדר דיבורים כוללים ולא דיון של ממש במשמעות קדושתה ומקומה של ארץ ישראל, וכבר אפיין ר' יהודה הלוי את הדברים הללו כמי שנאמרו מן השפה ולחוץ: "אין הדברים שאנו אומרים בתפילותינו 'השתחוה להר קדשו' [...] וכדומה, כי אם כדבור התכי וכצפוף הזרזיר, כי בלא כִּנְת הלב אנו אומרים דברים אלה או דומיהם".¹⁵ ואכן, היה זה ר' יהודה הלוי שפתח נושא זה לדיון מעמיק ולפולמוס רציני בחברה היהודית לקראת אמצע המאה השתים עשרה, הן בספרו "הכוזרי" הן בשירת הקודש ובשירת החול שלו.¹⁶

כיצד ניתן להבין שתיקה רועמת זו, ובמיוחד כאשר תופעת העלייה לרגל לארץ ישראל הן של יהודים, הן של מוסלמים והן של נוצרים הייתה שכיחה ברוב התקופות הנדונות כאן?¹⁷ כלום ייתכן שנושא "שלוש השבועות" והאיסור "לעלות בחומה" ו"לדחוק את הקץ" הם שגרמו לכך? האומנם הכול ציפו לישועות ממרומים בלבד ודחו מכול וכול כל ניסיון אנושי לקדם בפועל את הגאולה? אין במקורות שהגיעו אלינו כדי להשיב על שאלות חשובות אלה.

14 הדיון של רס"ג בשאלת תהליך הגאולה בספרו "אמונות ודעות" איננו סותר קביעה זאת. הוא עוסק בעידן המשיחי ולא בנושאים הקשורים לזמנו. הוא הדין בדבריו של רב האי גאון. ראה: א' גרוסמן, "מקומה של ירושלים בספרות האפוקליפטית", בתוך: י' פראוור (עורך), ספר ירושלים – התקופה המוסלמית הקדומה, ירושלים תשמ"ז, עמ' 236–248.

15 ספר הכוזרי (לעיל, הערה 2), עמ' סד, ובמהדורת שורץ (לעיל, הערה 2), עמ' 90.

16 ראה מה שכתבתי על עניין זה בספרי תמורות בחברה היהודית בימי-הביניים, ירושלים תשע"ז, עמ' 23–19.

17 על העליות לרגל לארץ ישראל ראה: י' פראוור, תולדות ממלכת הצלבנים בארץ ישראל, א, ירושלים תשל"א,³ עמ' 48–44; מ' גיל, ארץ ישראל בתקופה המוסלמית הראשונה (לעיל, הערה 13), עמ' 499–516.

ההתעוררות במאה השתים עשרה ומניעיה

תמורה גדולה בשאלת העלייה לארץ ישראל חלה במאה השתים עשרה. ייתכן שכבר בסוף המאה האחת עשרה ניתן לגלות את ראשית התמורה בפירושו של רש"י למקרא.¹⁸ על כל פנים, לקראת אמצע המאה השתים עשרה היא מופיעה בעוצמה ניכרת בהגותם של כמה מחכמי ישראל שבספרד, ובעיקר במשנתו של ריה"ל. הוא עסק בנושא זה בהרחבה בספר "הכוזרי" בדברו על מעלותיה, על בחירתה ועל חובת העלייה אליה, והעלה רעיונות מקוריים בנושאים הללו. גם בשירתו הוא הקדיש לה מקום נרחב, ואף עלה בפועל לארץ, כשהוא מנסה להשפיע על אחרים ללכת בעקבותיו.¹⁹ מאלפת היא העובדה שעניין שלוש השבועות לא נזכר בדיוניו של ריה"ל בסוגיה זו, אולי משום שעלייה של אנשים בודדים לא היה בה משום "מרידה באומות".

זמן קצר לפני ריה"ל, בראשית המאה השתים עשרה, הביע ר' אברהם בר חייא דעה שונה לחלוטין. בר חייא, מחשובי חכמי ישראל שבספרד בזמנו, התעלם מהתפיסה המקובלת על מקומה המיוחד של ארץ ישראל בעידן הגאולה. מדבריו עולה שהיהודים אינם צריכים לעלות לארץ אלא להישאר במקומותיהם בגולה, כי ארץ ישראל עתידה להתפשט על כל העולם. הכול יתרחש בדרך של ניסים גלויים בלא מעורבות של בשר ודם:

ויהיו כל מיתי ישראל אשר בכל מדינה ומדינה עולים מקבריהם בגורלם וממלאים מקום משכנותם אחר אבידת הגויים וכליתם מכל המדינות, ולא ישאר מרשעי האומות אדם אחד, ויהיו ישראל העומדים יורשים את משכנות האומות. ומפני זה פזר הקב"ה את ישראל בין האומות בכל משכנות הארץ, כדי שיהיו לעתיד לבא בעמדם מקברותם יושבים במקומם ומישבים כל משכנות הארץ ותקרא כל ארצות העולם ארץ ישראל. אז תתרחב ארץ ישראל רוחב גדול עד שתהיה ממלאה את כל העולם.²⁰

18 ראה: א' גרוסמן, "ארץ ישראל במשנתו של רש"י", שלם ז (תשס"ב), עמ' 15–31.
 19 מ' גיל וע' פלישר, יהודה הלוי ובני חוגו, תעודות מן הגניזה, ירושלים תשס"א, במיוחד עמ' 251–257, 472–475; י' יהלום, "יהודה הלוי במעגלות ארץ ישראל על פי מאספי שיריו במצרים", שלם ח (תשס"ט), עמ' 65–87; צ"ע פרידמן, חלפון ויהודה הלוי, ספר הודו ד (א), ירושלים תשע"ג.
 20 אברהם בר חייא, מגלת המגלה, ברלין 1924, עמ' 110; מ' אידל, "על ארץ ישראל במחשבה היהודית המיסטית", בתוך: ארץ ישראל בהגות היהודית בימי-הביניים (לעיל, הערה 5), עמ' 193–214. שנים מעטות לפני שכתב אברהם בר חייא את דבריו הביע רש"י עמדה הפוכה. ראה: גרוסמן, "ארץ ישראל במשנתו של רש"י" (לעיל, הערה 18).

דברי הנביאים על הגאולה העתידה בארץ ישראל, התיאורים המפורטים בספרות האפוקליפטית והדיון בתלמוד בסוף מסכת כתובות על הגאולה בארץ – כולם נעלמו כלא היו. הוא הדין בדיון בתלמוד שם על גלגול מחילות. הפסיביות המוחלטת של היהודים בעידן הגאולה מאלפת. ייתכן מאוד שהשפעת העיקרון המובע ב"שלוש השבועות" אף היא תרמה את חלקה לכך. שאלת השתיקה עד המאה השתים עשרה עולה במלוא חריפותה לנוכח ההתעסקות המרובה בנושא זה בספרות הקראית הנזכרת ובחברה היהודית במאות השתים עשרה – שלוש עשרה.

את שתיקת הישיבה הבבלית והמקורבים אליה אנו יכולים לנמק בתחרות עם הישיבה הארץ ישראלית, שבאה לידי ביטוי חריף בתעמולתו של פירקוי בן באבוי. לדבריו הגאולה עתידה להתחיל בבבל, ולא בארץ ישראל. הוא טען שהרומאים גזרו "גזרות שמד" על בני ארץ ישראל, וכי בארץ נהגו במנהגי השמד מאות שנים, וסיים "ולא הניחו מנהג השמד עד היום".²¹ לא הזכרתי כאן אלא מקצת מטיעוניו האבסורדיים. הן מעידות על עוצמת החששות מהשפעתה של ארץ ישראל על התפוצות.

מה הביא לתמורה הגדולה במאה השתים עשרה ולאחריה? כיצד שאלת ייחודה של ארץ ישראל ושאלה העלייה אליה הפכו לנושא שעורר פולמוס חריף וזכה לדיון נרחב ביצירתם של חכמי ישראל באותה עת? מסתבר שהגורם העיקרי הוא האידאולוגיה הצלבנית וכיבוש ארץ ישראל בידי הצלבנים בשנת 1099. התעמולה הנוצרית ראתה בכיבוש הארץ ובשחרורה מידי המוסלמים קיום נבואות הגאולה שבספרי הנביאים. לטענתה, הנבואות הללו כלפי עם ישראל מתייחסות אל הנוצרים, שהרי הם "ישראל האמיתי" (verus Israel). הצלבנים אף תיארו את ניצחונותיהם כניסים שנעשו להם ממרומים.²²

מועקת היהודים הייתה גדולה. מפלת הצלבנים בשנת 1187 בידי צבאו של צלאח אדיין נתפסה על ידי היהודים כנס משמיים. כגודל המועקה כן היה גודל השמחה במחנה היהודי.²³ תחושות אלה של המועקה והשמחה הן, לדעתי, הגורם המרכזי לריבוי העיסוק במקומה של ארץ ישראל ובמשמעותה גם בזמנם של כותבי הכרוניקות, כפי שיובא להלן. באופן מפתיע היו מחכמי ישראל שראו בצלאח שליח

21 ב"מ לוין, "משרידי הגניזה", תרביץ ב (תרצ"א), עמ' 396–397. על הפולמוס של פירקוי בן באבוי ראה א' שפיגל, "לפרשת הפולמוס של פירקוי באבוי", בתוך: ש' ליברמן ואחרים (עורכים), ספר היובל לכבוד צ' וולפסון, ירושלים תשכ"ה, עמ' רמג-רעד.

22 ראה למשל י' פראוור, תולדות ממלכת הצלבנים בארץ ישראל (לעיל, הערה 17), עמ' 131–148; נ' אילן, "הדים ליחסו של רבי אברהם בן הרמב"ם לנוצרים על פי פירושו לבראשית לו", בתוך: י' ארדר, א' ברקת ומ' פוליק (עורכים), תעודה כט (=ספר הזיכרון לפרופ' משה גיל) (בדפוס), ובייחוד בדיון ליד ההפניות להערות 27–37.

23 על עוצמת המועקה היהודית באותה עת ראה בספרי תמורות בחברה היהודית בימי-הביניים (לעיל, הערה 16), עמ' 19–43, ובמיוחד עמ' 27–32.

ממרומים, והוענקו לו תארים המצויים בדברי הנביא ישעיהו למלך המשיח. בין השנים 1216-1218 ביקר ר' יהודה אלחריזי בארץ ישראל. הוא סיפר כי בביקורו פגש באחד מתושבי ירושלים, ושם בפיו את המילים הבאות המתארות את צלאח כשליח של ההשגחה העליונה להושיע את עם ישראל מידי הנוצרים:

אמרת: ואיך היתה סֶפֶת ביאתם אל המקום הזה? אמר: כי האל קנא לשמו / ויחמול על עמו / ואמר: לא טוב להיות בני עשו היכל קדשי ירושים / ובני יעקב משם גרושים פן יאמרו הגוים בקנאה / זנח האל בנו בכורו בשנאה / והרים בן הגרושה למעלת הנשואה / ולא יוכל לבכר את בן-האהובה על פני בן השנואה / ויער א-להים את רוח מלך ישמעאלים בשנת ארבעת אלפים ותשע מאות וחמשים ליצירה / ונחה עליו רוח עצה וגבורה / ויעל הוא וכל חילו ממצרים / ויצר על ירושלים ויתנֶה ה' בידו ויצו להעביר קול בכל עיר / על כל רב וצעיר / לאמר: דברו על לב ירושלם / לבוא אליה כל הרוצה מזרע אפרים / אשר ישאר מאשור וממצרים / והנרחים בקצה השמים.²⁴

מטבעות הלשון שבהן השתמש אלחריזי מעידות שהוא דימה את צלאח למלך הפרסי כורש, המכונה בנבואת ישעיהו "משיח". אחת משליחותיו של כורש הייתה לגאול את עם ישראל ולהשיבו לארצו. המכנה המשותף לכל המקורות שראינו עד עתה מן המאה השנים עשרה הוא תפיסת הגאולה כמעשה של ההשגחה העליונה ולא של בשר ודם. כן הוא גם במקורות של חכמי ישראל בגרמניה שנכתבו במאה השנים עשרה. כך, למשל, תיאר ר' אפרים מבון את שמחתו בשנת 1148 כאשר הגיעו אליו ידיעות על מכה שספגו הצלבנים במסע הצלב השני. הוא כרך זאת עם ליקוי חמה שהיה באותה עת, ובו הוא ראה אות מבשר גאולה ממרומים לכישלון הצלבנים:

ויהי בראש חודש כסליו בשנת תתק"ח הוכתה ולקתה החמה כשעבר כנגד שלישי היום, ונראה בתוכה כתבנית אופן עגלה. וכמה מראות היו בה, אדום וירוק ושחור. וכנגד שעה אחת היתה כן, ואחר כך שבה לקדמותה. ונודע לנו אחרי כן, כי בו ביום נלחמו האדומים עם הישמעאלים ונפלו האדומים [...] ואל קנוא ונוקם יראה לנו נקמה משניהם, מאדום ומישמעאל, כאשר עשה לפרעה ולכל מצרים.

מדבריו עולה שהוא ציפה לניצחון המוסלמים. גם במקום אחר סיפר על שמחתו על אי-הצלחת הצלבנים במלחמתם באותה שנה:

ברוך המקום ברוך הוא, ברוך עושה נסים לישראל עמו [...] שנפלה מריבה בין עם של אדום אשר בירושלים, ותרב קנאה ושנאה בינותם עד שמסרו את הארץ למושל

24 י' אלחריזי, תחכמוני, מהדרות י' יהלום ונ' קצמוטה, ירושלים תש"ע, עמ' 264; א' יערי, מסעות ארץ ישראל, רמת גן 1976, עמ' 67.

הדין (=א-דין) ומלך ישמעאל. ויקח את ירושלים ואת כל הארץ מהלך ג' ימים עד עכו ועד ככלל [...] ועדיין ירושלים וכל הארץ היא ביד מלך ישמעאל זה חמש שנים עתה. ברוך מרחם על עמו.²⁵

מפלת הצלבנים בידי המוסלמים מוגדרת כנס שעשה הקב"ה לעם ישראל. ר' אלעזר בר' יהודה, בעל "הרוקח", ממנהיגיה המובהקים של חסידות אשכנז, בדבריו על גזרות נגד היהודים בגרמניה בשנת 1187, תיאר ליקוי חמה שהתרחש באותה עת כאות ממרומים לניצחון המוסלמים על הנוצרים בקרב חיטין:

ובעוד שהיינו באותה צרה ראו כל העולם מופת בשמש. בתתקמז לפרט בערב ראש השנה בבוקר ראינו כי השמש היה קטן כחצי ירח והיה חשוך מאד, ולאחר כך האדים וכל הארץ כאילו ירוקה כולה, ולבסוף שליש היום נתמלא השמש. ולאחר החג לפני חנוכה שמענו, כי ישמעאלים יצאו ממקומם וכבשו את עכו והרגו כל העם הנמצא בה, ולקחו כל המקומות סביב לירושלם מעכו ועקרון עד לירושלים. ובערב ראש השנה, ביום אשר לקה השמש, הרגו הישמעאלים באומה זו האשכנזים יותר מן ד' אלף גבורי חיל.²⁶

ליקוי החמה משמש אות ומופת להתערבות שמימית באירועים ובפגיעה בצלבנים. האמונה בתופעות טבע ובחלומות כמבשרי גאולה או חורבן הייתה מקובלת על אנשי ימי-הביניים ככלל.²⁷ אין בידי לקבוע בבירור אם הרצון להגדיל את עוצמת "הנס" הוא העומד מאחורי התיאורים הנזכרים, או שגם רישומן של "שלוש השבועות" בא כאן לידי ביטוי.

הפולמוס בין בעלי התוספות לחסידי אשכנז

מחלוקת עזה פרצה בין כמה מבעלי התוספות הגדולים בסוף המאה השתים עשרה ובין הוגי דעות שנימנו עם חסידי אשכנז. אחד מתלמידי ר' יצחק בן אברהם (ריצב"א) – ראש ישיבת דמפייר (Dampierre-Sur-Aube) בסוף המאה השתים עשרה – הביא מדבריו רבו קביעה מפליאה על החובה של בשר ודם לפעול למען קירוב הגאולה על ידי עלייה לארץ ישראל:

25 ספר זכירה לר' אפרים ב"ר יעקב מבון, א"מ הברמן (מהדיר), ספר גזירות אשכנז וצרפת, עמ' קכב, קל.

26 הברמן, שם, עמ' קסא.

27 על האמונה באותה עת בתופעות טבע ובחלומות כמבשרי גאולה או חורבן ראה למשל B. Ward, *Miracles and the Medieval Mind*, London 1982, pp. 32–33; S. Kruger, *Dreaming in the Middle Ages*, Cambridge 1922, pp. 151–163.

ולאחר שנתיישבו בירושלים חכמים מד' רוחות וחסידים ויראו [כך!] השם, ויגלה משיח ביניהם ועל פי חכמים וחסידים וידבקו בו ויתאבקו בעפר [...] ואל יעלה [על] לב אדם לומר, שיגלה מלך המשיח על ארץ לא טהורה [...] ואל ישגה אדם לומר שיגלה בארץ ישראל בין הגוים [...] אלא דבר ברור שיבא בארץ ישראל. תופשי התורה והחסידים ואנשי המעשה מד' רוחות העולם, אחד מעיר ושנים ממשפחה, איש איש [אשר] נשאו לבו ונצנצה בו רוח טהרה והכשר חיבת הקודש. ואחר כך יגלה ביניהם מלך המשיח [...] ואשרינו אשר נתקיים מקרא זה, כי רוח ממרום מתערה על הכשרים לעלות לציון. ואל יעלה על לב אדם לומר במצרים נגאלו אבותינו בכבוד גדול וביד רמה וזרוע נטויה ובשפטים גדולים. עוונותינו גרמו לנו אלה.²⁸

בדברים אלה באה לידי ביטוי תפיסה חדשה שהמשיח יתגלה בארץ ישראל רק אם היא תהיה מיושבת תחילה בידי יהודים. תפיסה זו מובעת שם בעוצמה רבה בדברים נוספים:

וכאשר ירבה הקהל בארץ ישראל ויתפללו בהר הקודש ותעל שוועתם השמימה ויגלה מלך המשיח ביניהם, וקיבץ שאר נדחי גלויות, כי ישמעו ישראל לאמור נגלה מלך המשיח [...] ויתקבצו אליו מארבע רוחות העולם גיבורי ישראל, ויעש חיל גדול ויכה מנציבי ישמעאל ואדום שבירושלים, ויגרש הערילים ממנה.

לא מצאנו מקבילה לדעות אלה בקרב חכמי ישראל באירופה הנוצרית באותה עת, ולא ברור מה הניע את ריצב"א להעלות רעיון כה מקורי וכה מהפכני. משמעותו האקטואלית הייתה כי היהודים בכל אתר חייבים לעלות לארץ אם ברצונם לקרב את הגאולה. המשיח לא יתגלה בארץ ישראל אלא אם תחילה ישוּבו אליה היהודים. יש כאן "עלייה בחומה" וקירוב הגאולה בידי בשר ודם באופן מובהק, והתעלמות מוחלטת מהרעיון המובע בבסיס של "שלוש השבועות". ייתכן מאוד שבכית המדרש בדמפייר עלו רעיונות אלה הן בשל תפיסות משיחיות שנבעו, כאמור, ממפלת הצלבנים בידי צלאח, והן מתוך תחושה שביחס המפלה והמשפיל של היהודים באירופה באותה עת הפרו אומות העולם בבירור את השבועה שהופנתה אליהם שלא לשעבד את העם היהודי יתר על המידה.²⁹

28 כתב יד דרמשטט Codex Or. 25. לנוסח שלם יותר ראה: א' גרוסמן, "ניצחונות צלאח א-דין וההתעוררות באירופה לעלייה", בתוך: י' בן-אריה וא' ריינר (עורכים), וזאת ליהודה – ספר יובל ליהודה בן פורת, ירושלים תשס"ג, עמ' 376–377. ראה גם י"י יובל, שני גויים בכטנד, תל אביב 2000, עמ' 277; א' ריינר, עלייה ועלייה לרגל לארץ ישראל 1099–1517, חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה של האוניברסיטה העברית בירושלים, תשמ"ח, עמ' 5.

29 לדעת יובל, הציפייה לגאולה בסוף האלף החמישי היא שהניעה את הציפייה לגאולה בשנת 1240. ייתכן מאוד שאף ציפייה זו תרמה את חלקה, ואולם נראה לי שראוי לצרף את מפלת הנוצרים לפני צלאח כגורם כבד משקל, שהרי האירועים המובעים בפי תלמיד ריצב"א נאמרו לקראת סוף המאה

ואכן, באירופה באותה עת התחולל אירוע מרשים ביותר מבחינת הנכונות של חכמי ישראל לעשות פעולה ממשית למען קירוב הגאולה. הכוונה היא ל"עליית שלוש מאות הרבנים" שהתרחשה בראשית המאה השלוש עשרה, ובראשה עמדו ר' שמשון (הר"ש) משאנץ ור' יהונתן הכהן מלוניל, שניים מהגדולים שבחכמי ישראל באותה עת. ייתכן מאוד שגם ריצב"א נמנה עם העולים לארץ ישראל, אך הוא נפטר בדרך בשנת 1210.³⁰ זו הייתה תנועת עלייה גדולה בהיקפה המעידה על תמורה מהפכנית בתפיסת מקומה של ארץ ישראל בתודעה של כמה מן הגדולים שבין בעלי התוספות באותם ימים. במהלך המאה השתים עשרה התרחשו אירועים נוספים המעידים על תמורה ביחסם של חכמי ישראל אל ארץ ישראל ואל העלייה אליה, ועל ההתעלמות מהסייגים שהטילו עליהם "שלוש השבועות". ואולם התעוררות זו, שמצאה את ביטויה הן בדברים שבכתב והן במעשים, עוררה את זעמם של חוגים מסוימים בחסידות אשכנז. הם יצאו בתקיפות רבה שאין כמותה נגד העלייה לארץ ישראל בטרם בוא הגאולה ממרומים. אין לכני אדם רשות "לזרז" את בוא הגאולה על ידי מעשיהם. אחד הדרשנים שנמנו עם חוג זה נטל את הכתובים המתארים את האיסור לעלות אל הר סיני לפני מתן תורה ואף לא לגעת בו (שמות יט, יב-יג) כמרמז גם על האיסור לעלות לארץ ישראל בטרם עת:

"והגבלת את העם סביב" – מסביב ירושלים וסביב ארץ ישראל. "השמרו לכם עלות בהר" – רמז, השביע את ישראל שלא לדחוק את הקץ ושלא לעלות לארץ ישראל קודם הזמן, וכת' "השבעתי אתכם..." וזהו "השמרו לכם עלות בהר", בהר זו ארץ ישראל והר הבית, "ונגוע בקצהו" – רמז שלא יגעו לבנות בו את בית המקדש קודם זמנו. ד"א "ונגע בקצהו" – שלא ידחקו את הקץ ולא ידחקו. וזהו "ונגע בקצהו" – בקץ. "כל הנוגע בהר מות יומת" – כל הממהר לעלות לארץ ישראל מות יומת. "לא תגע בו יד כי סקול יסקל" – כל הממהר לא יחיה כל העולה קודם הקץ. שבעוד הגלות לא יצאו לחפשי. "במשך היוכל המה יעלו בהר" – רמזו, אימתי יצאו ישראל מגלותם ויעלו לארץ ישראל, כשימשוך היוכל...³¹

השתים עשרה, ולכל המאוחר בראשית המאה השלוש עשרה. שתי מסורות הגיעו אלינו על תאריך פטירתו של ריצב"א: 1199, 1210. השני הוא המסתבר. ראה: א"א אורבך, בעלי התוספות, ירושלים תש"מ, עמ' 270-271, ובדיון שם מתואר מעמדו הבכיר של ריצב"א באותה עת. ראה גם מאמרו של עמנואל, בהערה הבאה.

30 על עליית שלוש מאות הרבנים ראה: E. Kanarfogel, "The Aliyah of 'Three Hundred Rabbis' in 1211: Tosafist Attitudes towards Settling in the Land of Israel", *JQR* 76 (1986), pp. 191-215, ושם ספרות נוספת. על האפשרות הסבירה שגם ריצב"א נמנה עם העולים ונפטר בדרך ראה: ש' עמנואל, ר' יחיאל מפריס: תולדותיו וזיקתו לארץ ישראל", שלם ח (תשס"ט), עמ' 86-99.

31 כתב יד ספריית אוקספורד-בודליאנה, מספר 945 ברשימת נויבאוואר, דף 106ב. ההדגשה שלי. הכותב הוא ככל הנראה ר' אליעזר הדרשן מווירצבורג, נכד ר' שמואל החסיד. על מקור זה ראה:

במקור זה מפורש כי "שלוש השבועות" הן המקור להתנגדות לעלייה לארץ. התקיפות הרבה והאיומים על העלייה בטרם בוא הגאולה ממרומים מעידים עד כמה עשו רושם הטיעונים של בעלי התוספות הנזכרים והטפתם לעלייה לארץ, שבלעדיה לא יתגלה מלך המשיח. רק מי שחש מאוים יכתוב דברים כה חריפים.

יש להניח שהפולמוס באשכנז נמשך במהלך המאה השלוש עשרה, ויש לקשור אליו אירוע רב-משמעות הקשור בניסיון העלייה לארץ ישראל של ר' מאיר בר' ברוך (מהר"ם) מרוטנבורג וחבורתו מחמש קהילות בגרמניה, שמנתה ככל הנראה עשרות משפחות. דנתי בנושא זה בפירוט במקום אחר, ולא אשוב לעסוק בו כאן.³² ברור שמהר"ם היה מודע לעומק המשמעות של החלטתו לעלות בניגוד לרצון הקיסר הגרמני רודולף הראשון ובניגוד לעמדתם התקיפה של חסידי אשכנז. לא רק האהבה העזה לירושלים שפיעמה בליבו הניעה אותו לעלות לארץ ישראל, אלא גם חישוב שנעשה בדעה שקולה וצלולה כי עליו, כמנהיגה של יהדות אשכנז, לעשות מעשה ולא לשבת בחיבוק ידיים. מצב היהודים באנגליה ובצרפת היה גם הוא ככי רע, ולא ניתן היה לראות בהן מקום מקלט ליהודי גרמניה.³³ מפלת הצלבנים בארץ ישראל, לעומת זאת, נתפסה כאות ממרומים המעיד כי המקלט ראוי לו שיהיה בארץ ישראל ובירושלים. אהבה עזה של שנים מרובות לירושלים מצאה לה שעת כושר לצאת מן הכוח אל הפועל. יש להניח שמהר"ם סבר שניסיון העלייה שלו ושל חבורתו יקרב את הגאולה. סביר מאוד שהוא הושפע מעמדתם הנזכרת של בעלי התוספות בצרפת, כולל

י"מ תא-שמע, כנסת מחקרים – עיונים בספרות הרבנית בימי הביניים, א, אשכנז, ירושלים תשס"ד, עמ' 254–260. טענתו של תא-שמע שם, שהייתה הסתייגות עקרונית של חכמי ישראל באשכנז באותה עת מעלייה לארץ ישראל, איננה נראית לי. הדעות באשכנז באותה עת בנושא זה היו חלוקות, וראה להלן הדיון בעמדתו של מהר"ם מרוטנבורג.

32 א' גרוסמן, "זיקתו של מהר"ם מרוטנבורג אל ארץ ישראל", קתדרה 84 (תשנ"ז), עמ' 63–84. על דבריי יש להוסיף את המקור החשוב באחד מפיוטי של מהר"ם מרוטנבורג המתאר את עומק תשוקתו לעלייה לארץ. על כך העירני אברהם פרנקל. ראה על כך בספרי תמורות בחברה היהודית בימי-הביניים (לעיל, הערה 16), עמ' 62–63. בעבר היו חוקרים שהטילו ספק לגבי מחוז חפצו של מהר"ם בבריחתו מגרמניה, ואולם כיום ברור שהוא תכנן לעלות לארץ ישראל, כפי שעולה ממקור שמצאתי בכתב יד אוקספורד-בודליאנה 2240, דף 191ב. ראה על כך במאמרי הנזכר, זיקתו של מהר"ם, עמ' 74.

33 גירוש היהודים מאנגליה (1290) היה עוד בחייו של מהר"ם, וגירוש היהודים מצרפת (1306) היה שנים ספורות לאחר מותו. על הרקע לשני גירושים אלה ראה למשל ר' סטייסי, "יהדות אנגליה במאה הי"ג ובעיית הגירוש", בתוך: ד' כ"ץ ו' קפלן (עורכים), גירוש ושיבה: יהודי אנגליה בחילופי הזמנים, ירושלים תשנ"ד, עמ' 9–25; G. Langmuir, "Tanquam Servi: The Change in Jewish Status in French Law about 1200", in: M. Yardeni (ed.), *Les Juifs dans l'histoire de France*, Leiden 1980, pp. 24–33; R. Chazan, *Medieval Jewry in Northern France*, Baltimore 1973; ס' מנשה, "לשאלת גירושי היהודים מאנגליה ומצרפת", ציון נא (1986), עמ' 319–332, ושם ספרות נוספת.

מעמדתו של רבו, ר' יחיאל מפאריס.³⁴ אך אין לכרוך את מהר"ם עם תנועות משיחיות שקמו לעם ישראל במרוצת הדורות, ואשר נתלו בגואל מסוים או במועד מסוים. אין הדבר הולם את דמותו כפי שהיא מצטיירת במקורות.

אין לראות את ניסיון העלייה של מהר"ם כאירוע חסר חשיבות, כמעשהו של אדם בודד המחפש לו הרפתקה בימי זקנתו. יש לו חשיבות מרובה גם לנושא דיונונו כאן, מידת השפעתן של "שלוש השבועות" על עולמן המנטלי של הבריות. מדובר באירוע בעל חשיבות ציבורית רבה. גדול חכמי אשכנז בדורו, ואחד מגדולי חכמיה בכל הדורות, מכנס יחדיו קבוצה נכבדה של יהודים על מנת לעלות עימם לירושלים ולבנות בה קהילה יהודית, לאחר שממלכת הצלבנים מגיעה אל קיצה. כישלונם של הצלבנים לקיים את ממלכתם בארץ ישראל נתפס על ידי מהר"ם במפורש כעדות לכך שאין אחיזתם בה אלא אחיזה ארעית, ורק העם היהודי יכול לבנותה. עלייה זו של מהר"ם ואנשיו במניעיה ובלהט שלה היא המשך ישיר לעלייתם של רבני צרפת שני דורות לפני כן, ובהבדל אחד רב משמעות: בינתיים נתערערו יסודות קיומם של הצלבנים בארץ, מפלתם על כל המשמעויות הדתיות והסמליות שלה נראתה קרובה מאי פעם. ייתכן שלפי תפיסתו של מהר"ם, לא מעשה "מרידה" והתרסה כלפי גבוה על ידי דחיקת הקץ היה כאן, שהרי אומות העולם "השתעבדו בעם ישראל" במידה קשה מבעבר, אלא מעשה חיובי של מצוות עלייה לארץ ישראל על מנת לחיות בה בקדושה ובטהרה, מעשה שכלשונו "אין קץ לשכרו", ובכך למצוא מחסה ליהודים בעת צרה ולסייע בקירוב הגאולה.

מה גדול המרחק בין הצלחה ובין כישלון. אילו לא עבר המשומד קניפפא במקום הימצאו של מהר"ם באיטליה והלשין עליו, היו מהר"ם והאנשים שתכננו להצטרף אליו עולים לארץ ומקימים בירושלים קהילה של יהודי גרמניה, חשובה יותר מזו שקמה בה (ולו באופן ארעי) לאחר "המוות השחור". הם היו מבססים את היישוב היהודי הקטן שהיה בה בסוף המאה השלוש עשרה. בשל היותם קבוצה מגובשת בעלת מטען אידאולוגי עז, היה סיכוי שיצליחו לשקם את היישוב היהודי בירושלים ביתר הצלחה ממה שעשה הרמב"ן עשרים שנה לפני כן.

לעניין זה כולו יש השלכה על הדיון בעוצמת ההשפעה של "שלוש השבועות" על עולמה הרוחני של החברה היהודית. קשה להניח שהמתנגדים לעלייה בשל החובה להמתין עד בוא הגאולה כנס ממרומים לא ניצלו את כישלון העלייה ואת מאסרו של מהר"ם. הדעת נותנת שאירוע זה הפך לנושא המרכזי בשיחתן של הבריות ובהגיגיהן. עניין מיוחד יש בניסיון לשחזר את מחשבותיו והגיגיו של מהר"ם עצמו. כלום אין זה

34 על זיקתו של ר' יחיאל מפאריס לארץ ישראל וניסיון העלייה שלו, ראה: ש' עמנואל, ר' יחיאל מפאריס (לעיל, הערה 30).

סביר שהוא עצמו החל לפקפק בצדקת העמדה שבה נקט בפולמוס החריף שבין כמה מבעלי התוספות ובין חסידי אשכנז? קשה להניח שאירוע כה דרמטי שבו נפגעו בני משפחתו ועשרות משפחות של יהודים מחמש קהילות שבגרמניה, ורכושן הוחרם, לא הציק לו עד כדי הטלת ספק בצדקת מעשיו. ואולי דווקא מעשי הרשע של רודולף והירידה ההדרגתית במעמדם של היהודים חיזקו את התחושה שהנוכרים הפרו את חלקם בשבועות הללו, וממילא בטל כוחן. לא נותרו בידינו מקורות היכולים לסייע בפתרון שאלה כה מסקרנת.

הידיעות על הגיגיו ורגשותיו של מהר"ם בשבע השנים האחרונות לחייו, בהיותו במאסר במבצר אנסיסהיים (Ensisheim), הן דלות, ואין אנו יודעים מה היו תחושותיו. הרישומים על השקפותיו ועל מעשיו והנהגותיו שכתבו תלמידים מעריצים שחסו בצילו בימים עברו שוב לא היו אפשריים באותה מידה. אומנם אלה – ובמיוחד ר' שמשון בר' צדוק (בעל התשב"ץ) – רשמו דברי תורה מפיו גם בהיותו בכלא, אך מיעטו לספר על רגשותיו. האם לא הטרידוהו באותן שנות בדידות ארוכות מחשבות שמא הקדים את המאוחר, ואכן יש להמתין לבוא הזמן הראוי ובלא מעורבות של בשר ודם? כאמור, אין בידנו להשיב על שאלה מסקרנת זו, ואף לא על השאלה אם המשיך מהר"ם לומר מדי ערב בערב לפני עלותו על יצועו את מזמור קכב בתהילים "עמדות היו רגלינו בשעריך ירושלים" כבימים עברו, או שנתייאש מן התקווה לזכות ולעלות אליה.³⁵

סיכום

אחד הקווים המאלפים בפולמוס על "שלוש השבועות" הוא שהוא לא לבש אופי של דיון מופשט גרידא. הוא הושפע במידה רבה מאירועים היסטוריים במרכזים השונים במרוצות הדורות, מהירידה במעמדם המדיני, הביטחוני והחברתי של היהודים ומצמיחתם והתפתחותם של תנועות וזרמים רוחניים בחברה היהודית ומחוצה לה. בתלמוד הבבלי ובתלמוד הירושלמי כמעט שלא ניכרים עקבותיו של מוטיב "שלוש השבועות". רש"י בפירושו לשיר השירים התעלם לחלוטין מתפיסת השבועות הללו כמתייחסות אל אפיון הגאולה ודרכיה. גם הרמב"ם ב"משנה תורה" לא הזכיר עניין זה,³⁶ כשם שאין מקומו ניכר בספרות ההלכה הקלסית שנכתבה בימי הביניים.

35 אין להוציא מכלל אפשרות שהעדות של ר' שמשון בר' צדוק על אמירת מזמור קכב התייחסה לשהותו בכלא, ואם כן הוא, כי אז הייתה משמעות מיוחדת לתיבות "עמדות היו רגלינו בשעריך ירושלים".

36 ואולם ראה דבריו באיגרת תימן, איגרות הרמב"ם, מהדרות י' שילת, א, ירושלים תשמ"ז, עמ' קסו.

הדיון כאן התמקד בשניים מן האירועים הקשורים ב"שלוש השבועות": הפולמוס בין הרבנים לקראים והפולמוס בין כמה מבעלי התוספות לחסידי אשכנז. בנוסף לשני נושאים אלה יש למנות התרחשויות נוספות שבהן עניין "שלוש השבועות" תפס מקום חשוב, כגון כיבוש ארץ ישראל בידי הצלבנים וצמיחת האידיאל הצלבני, מאבקו של ר' יהודה הלוי למען העלייה לארץ ישראל, הפולמוס בין המקובלים ובין תומכי ההשכלה בספרד ובפרובנס במאה השלוש עשרה,³⁷ התפשטות ההשכלה והחילון בחברה היהודית בעת החדשה, משנתם של מבשרי הגאולה, המתח בין החסידים ובין המתנגדים, צמיחת התנועה הציונית בסוף המאה התשע עשרה ובמאה העשרים והקמת מדינת ישראל.

ככל שהעמיק והחריף הפולמוס על הרעיון הציוני ועל הקמת מדינת ישראל, הקצינו העמדות של המחנות השונים. כך, למשל, ר' יואל טייטלבוים, האדמו"ר מסאטמר (1887–1979), תיאר את הקמת מדינת ישראל כחטא החמור ביותר עלי אדמות:

כי אם נקח את כל פירצות הדור והעבירות המרובות הנעשות בכל העולם וישמו אותם בכף מאזניים אחת, ומדינה הציונית בכף מאזניים השניה, תכריע את הכל, שהוא משורש פורה ראש ולענה של אבי אבות הטומאה שבכל אבות הנזיקין שבכל העולם כולו, והן המה המטמאים את כל העולם כולו.³⁸

המתיחות הגדולה לא נבעה מהשקפות עולם דתיות בלבד אלא ינקה גם מגורמים נוספים, חברתיים ותרבותיים. אין צריך לומר שמתיחות זו עדיין שרירה וקיימת גם בימים אלה, אף אם עוצמתה נחלשה מעט. ככלל, קשה להפריז במידת ההשפעה של דרשה זו ("שלוש השבועות") על הפיצול והמתח בעולם היהודי בדורות האחרונים בין חלקים ניכרים של העולם החרדי ובין שכבות אחרות בחברה היהודית. קשה להבין כיצד דרשה בעלת אופי אגדי מובהק תפסה מקום כה מרכזי בהתפתחות הרעיון

37 ראה למשל: M. Idel, "The Land of Israel in Medieval Kabbalah", in: Idem, *The Land of Israel: Jewish Perspectives*, Indiana 1987, pp. 176–178; הנ"ל, "על ארץ ישראל במחשבה המיסטית של ימי-הביניים", בתוך: ארץ ישראל בהגות היהודית בימי-הביניים (לעיל, הערה 5), עמ' 193–214, ובמאמריהם של ש' רוזנברג, מ' חלמיש וח' פדיה בחיבור זה.

38 ויואל משה, ניו יורק תשס"ו, עמ' יא. לא נכנסתי כאן לבירור סוגיה מורכבת וענפה זו שכבר נזקקו לה חוקרים שונים ונחלקו בה הדעות, ובעיקר לגבי עמדתו של הגאון מווילנה. בין נושאי דגלם של המתנגדים להתפתחות התנועה הציונית יש למנות את האדמו"ר ר' שלום דובער שניאורסון (רשב"ב), נשיאה החמישי של חסידות חב"ד. הוא בין הראשונים שהשתמשו ב"שלוש השבועות" כמרכיב עיקרי נגד התנועה הציונית. האדמו"ר ממונקאטש, ר' חיים אלעזר שפירא (נפטר 1937), נקט אף הוא עמדה חריפה נגד הצהרת בלפור והתמיכה בציונות. ראה למשל: י' קראוס, "מדינת ישראל – אתחלתא גאולה או מעשה שטן?", בתוך: מ' רחימי (עורך), ספר עמדות, ז, היברלות וסולידריות, אלקנה תשע"ה, עמ' 169–212, ובספרות הנזכרת בהערות שם.

המשיחי בעם ישראל, כשהיא מגיעה לשיאה בפולמוס הקיצוני בחריפותו על צמיחת הציונות והקמת מדינת ישראל. אלא שנושא זה – על אף חשיבותו הרבה – חורג ממסגרת דיוננו כאן.³⁹

הקדושה במשנת הרב צבי יהודה הכהן קוק

חגי שטמלר

"אין מקום ואין רצון לדבר כי אין אני מחשיב את עצמי עד כדי כך. לעומת זה אסכים לשוחח על שיטת-מחשבת, שאותה אני מחשיב דווקא, והייתי מבקש שתהיה נחלת הרבים".¹ כך אמר הרב צבי יהודה הכהן קוק (להלן: הרצי"ה) בריאיון לעורך העיתון "הצופה", שבתי דון-יחיא, כאשר נשאל על חייו ויצירתו.

במשך שלושים שנה עמד הרצי"ה, בנו של הרב אברהם יצחק הכהן קוק (להלן: הראי"ה), בראש ישיבת "מרכז הרב", חניך אלפי תלמידים ואף השפיע על המציאות הפוליטית במדינת ישראל. השפעתו ניכרת גם היום, למעלה משלושים שנה אחר פטירתו, וזו באה לידי ביטוי בתנופה גדולה של לימוד תורה בציבור הדתי-לאומי, בתלמידיו המאיישים עמדות חינוכיות בעולם הישיבתי (ישיבות גבוהות ציוניות, ישיבות הסדר ומכינות קדם-צבאיות), בגרעינים התורניים הרואים עצמם כממשיכי דרכו החינוכית, במפעל ההתיישבות ביהודה ושומרון, ועוד. קשה להפריז בהשפעתו הגדולה של הרצי"ה על החברה בישראל. אביעזר רביצקי כותב כי הרצי"ה "זכה בחייו להשפעה ציבורית ניכרת שחרגה בהיקפה הרבה מעבר לחוגיהם של תלמידיו וחסידיו הישירים. בתקופה שאחרי מלחמת ששת הימים אף עלה בידו להטביע את חותמו האישי והאידיאולוגי על המגמות החברתיות הכלליות שהתגבשו במדינת ישראל, והצהרותיו הפומביות היו לכוח מניע ולמנוף מחולל של פעילות פוליטית נמרצת וסוחפת. גם כיום, יותר מעשור שנים לאחר מותו,² דבריו וכתביו של הרב משמשים נר לרגליהם של רבנים מאנשי הישיבות הציוניות, ועוד יותר מהם להנהגה הדתית של 'גוש אמונים' ותנועת ההתיישבות היהודית ביהודה ושומרון".³

1 ז' נוימן, תיקונים והשלמות לספר במערכה הצבורית, ירושלים תש"ן, עמ' 63.

2 הדברים נכתבו בשנת תשנ"ג.

3 א' רביצקי, הקץ המגולה ומדינת היהודים, תל אביב תשנ"ג, עמ' 112.

אבל הרצי"ה חולל לא רק מהפכה חברתית או דתית אלא, בראש ובראשונה, מהפכה הגותית. בזמן שכל "עולם התורה" לא ידע כיצד להגיב למציאות החדשה של מדינת ישראל היה הרצי"ה הראשון, ולמעשה היחיד בזמנו, שדיבר במינוחים חדשניים על כך שמדינת ישראל הינה מצוות עשה מן התורה המהווה את נקודת המעבר מן הגלות אל הגאולה, ולא ראה כל סתירה בין לימוד תורה לבין התגייסות לצבא ועיסוק ביישוב הארץ. הרצי"ה, שנדמה במחקר ובציבור בעיקר כמי שהביא את משנתו של אביו לעריכה, לדפוס ולפרסום, וכמי שהיה לאורה לאיש חינוך ומעשה, מתברר במחקר מעמיק דווקא כהוגה עצמאי המבנה שיטה פילוסופית בעלת משמעויות היסטוריות, תרבותיות וחינוכיות.⁴

הרצי"ה ייחס ממד של קדושה לא רק לעם ישראל, לתורת ישראל ולארץ ישראל, אלא גם למוסדות שהם כביכול "חילוניים" במהותם, כמו מדינת ישראל, ממשלת ישראל וצבא ההגנה לישראל. בשורות הבאות אדון במושג הקדושה כפי שהוא בא לידי ביטוי במשנתו של הרצי"ה.

א

ראשית דבר, יש לחלק בין תפיסת הקדושה כמות שהיא אצל הוגים שאינם יהודים לבין תפיסת הקדושה כמות שהיא אצל הוגים יהודים, כפי שמציין זאת יוסף דן, מאחר שהגדרת הקדושה במחשבה המודרנית מבוססת כולה על התפיסה הנוצרית הרואה בקדושה תחום נבדל ונפרד,⁵ בניגוד לתפיסה היהודית המבקשת לראות את הנוכחות האלוהית ולהחיל את ממד הקדושה על כיכר המציאות כולה.

בין ההוגים שאינם יהודים נוכל למנות את ויליאם ג'יימס, המגדיר בספרו "החוויה הדתית לסוגיה" (The Varieties of Religious Experience) את הקדושה כ"שם הקיבוצי לפריה הבשל של הדת באופיו של אדם", ומאפיין את הקדושה בקווים כלליים כמצב שבו האדם מרגיש כי הוא נתון בתוך חיים רחבים יותר מאשר העניינים הפעוטים והאנוכיים של העולם הזה, מכיר במציאותו של כוח עליון ונכנע ברצון לשלטונו, חש חירות ורוממות רוח כאשר גבולות האנוכיות שלו נמוגים, ומרגיש הרמוניה עם הסביבה עד כדי היענות לדרישות הזולת. כתוצאה מכך מגיע האדם הקדוש לידי תענוג בפרישות ובהקרבת עצמו למען אותו כוח עליון, פחדיו נעלמים ותחתם מופיעה שלווה נפש, הוא מתרחק מזוהמת חיי החולין ומתמלא ברגשות של רחמים

4 ראה ח' שטמלר, עין בעין – משנתו של הרב צבי יהודה קוק, עלי תשע"ו. על היחס שבין משנת הראי"ה לבין משנת הרצי"ה ראה שם, נספח 2.

5 דן, על הקדושה, ירושלים תשנ"ז, עמ' 27.

כלפי הבריות ואהבה לכל אדם באשר הוא;⁶ ורדולף אוטו, הטוען בספרו "הקדושה" (Das Heilige) כי הקדושה היא בגדר של דבר שאינו ניתן לביטוי (arretion, כלומר שרוי מחוץ לתפיסה המושגית האנושית), השייך לתחום הנומינוזי (Numinous), כאשר הצד הנסתר שבאל הוא "הדבר השונה לחלוטין" (Das Ganz Andere) מן העולם הסקולרי ואשר מהווה מציאות נפרדת באופן טוטלי,⁷ ומירצ'ה אליאדה, הטוען בספרו "הקודש והחול" (The Sacred and the Profane) שהקדושה היא הפך החולין (profane), אלא שהיא מתפרצת אל תוך המציאות ומבקשת לה מקום במרחב, וכך המקום המקודש נעשה מנותק לחלוטין מן הסביבה החולית.⁸ הוא משתמש במושג hierophany כדי לציין את הקודש שנחשף ושעל ידו האובייקט נעשה ל"משהו אחר", בה בשעה שבאופן פרדוקסלי אותו אובייקט מקודש ממשיך להיות חלק אינטגרלי מסביבת החול.⁹ ההגדרות של הוגים אלו מבוססות, כלשונו של דן, "על החוויה המיסיונרית הנוצרית: הקדושה חודרת אל תחום החולין, מקדשת אותו וגודרת אותו בפני החולין המוסיף לשרור מסביב".¹⁰

בהשקפה היהודית, לעומת זאת, הקדושה אינה שייכת למציאות נומינוזית מרוחקת ואחרת (Das Ganz Andere), אלא פעמים רבות היא מציינת דווקא את היכולת להיות קשור אל הא-לוהות מתוך המציאות הטבעית.¹¹

אומנם, בין ההוגים היהודים ישנם רבים הרואים בקדושה מושג אינסטרומנטלי, ולפיהם הקדושה אינה אלא פועל יוצא של מעשי האדם, הנדרש לחקות את א-לוהים (Imitatio Dei). בין אלה אפשר למנות, לדוגמה, את הרמב"ם,¹² וכדורות האחרונים את הרב שמשון רפאל הירש,¹³ מוריץ לצרוס,¹⁴ הרמן כהן,¹⁵ הרב יוסף דב סולובייצ'ק,¹⁶

6 ר' גיימס, החוויה הדתית לסוגיה, ירושלים תש"ט, עמ' 178.

7 ר' אוטו, הקדושה, ירושלים תשנ"ט, עמ' 8, 10-11.

8 M. Eliade, *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*, New York 1961, p. 26

9 Ibid, pp. 11-12, 26

10 דן, על הקדושה (לעיל, הערה 5), עמ' 29.

11 מקס קדושין (Kadushin) הגדיר זאת כ"מיסטיקה נורמלית" (Normal mysticism), מאחר שביהדות לא מדובר על מיסטיקה המנותקת לחלוטין מכל ממד ארצי אלא דווקא על כזו הקשורה קשר הדוק לחוויית החיים היומיומיים. ראה M. Kadushin, *The Rabbinic Mind*, New York 1952, pp. 194-272, ושם במפתח, בעמ' 385, לפי ערך Normal mysticism.

12 ר' הורביץ, יהדות רבת פנים, באר שבע תשס"ג, עמ' 465.

13 הרב ש"ר הירש, פירוש על התורה, ירושלים תשס"ב, עמ' שב; S.R. Hirsch, "Jesaias und seine Welt", *Jeschurun* 9 (1863), S. 5

14 M. Lazarus, *Ethik des Judenthums*, Frankfurt am Main 1898, S. 176, 210

15 ה' כהן, דת התבונה ממקורות היהדות, ירושלים תשל"ב, עמ' 133, 146, 289, 333.

16 הרב י"ד סולובייצ'ק, איש ההלכה, ירושלים תשל"ט, עמ' 41-48, 90-91; הרב י" שרלו, "קדושת המקום במשנתו של הרב סולובייצ'ק", בר אילן כח-כט (תשס"א), עמ' 251-267.

עמנואל לוינס, ¹⁷ אברהם יהושע השל, ¹⁸ הרב אליעזר ברקוביץ ¹⁹ ואחרים, כאשר הקיצוני שבאסכולה האינסטרומנטלית הוא ללא ספק ישעיהו ליבוביץ. ²⁰
 הרצי"ה, לעומת זאת, נמנה עם ההוגים היהודים (ובראשם ריה"ל²¹) הרואים בקדושה מושג אונטולוגי, ולפיהם הקדושה אינה נובעת ממעשה כזה או אחר אלא מדובר במציאות אימננטית החלה באופן היררכי במקום, בזמן ובאדם.

ב

הקדושה היא אבן היסוד במשנתו של הראי"ה, ²² והיא נתפסת (בהמשך למשנתו הקבלית) בדרך דיאלקטית: לא רק כמציאות טרנסצנדנטית ונבדלת, "נומינזית" כלשונו של רודולף אוטו, אלא גם ככזו התובעת את זיכוכ המציאות והעלאתה. ²³ חיי קדושה הם חיים של שלמות ושל אחדות ²⁴ שאין בהם סתירה בין הרבדים השונים שבמציאות, ואם אומנם יש סתירות בין הקודש לבין החול, הרי שהן – בלשון הראי"ה – מתיישבות

- 17 ז'ואל הנסל, "אחריך" – מושג הקדושה בפילוסופיה של עמנואל לוינס", דעת 30 (תשנ"ג), עמ' 5-12; ז'ורז' הנסל, "אתיקה ופוליטיקה בהגותו של עמנואל לוינס", בתוך: ז'ואל הנסל (עורכת), עמנואל לוינס בירושלים, ירושלים תשס"ז, עמ' 119-156; ש' ויגודה, "קדושה כאתיקה לאור משנתו הפילוסופית של עמנואל לוינס", בתוך: נ' רוטנברג (עורך), הוגים בפרשה: פרשת השבוע כהשראה ליצירה ולהגות היהודית לדורותיה, תל אביב תשס"ה, עמ' 297-308.
- 18 א"י השל, השבת: משמעותה לאדם המודרני, תל אביב תשע"ב, עמ' 29, 47-48, 132, 140-147.
- 19 הרב א' ברקוביץ, מאמרים על יסודות היהדות, ירושלים תשס"ד, עמ' 33, 58.
- 20 י' ליבוביץ, "ייחודו של עם ישראל", פתחים 33 (תשל"ה), עמ' 25; הנ"ל, רציתי לשאול אותך פרופ' ליבוביץ: מכתבים אל ישעיהו ליבוביץ וממנו, ירושלים תשנ"ט, עמ' 237-254, 397, 477; הנ"ל, שבע שנים של שיחות על פרשת השבוע, ירושלים תשס"ו, עמ' 293-294, 401, 477, 958.
- 21 הורביץ, יהדות רבת פנים (לעיל, הערה 12), עמ' 466.
- 22 הרב ד' כהן, מבוא לספר אורות הקודש, ירושלים תשמ"ה, עמ' 18. יש להבחין בין קודש לבין קדושה – ראה למשל הרב ש"י כהן, "הקודש והקדושה – בין ישראל לעמים במשנת הרב ותלמידיו", ישועות עוזו, ירושלים תשנ"ו, עמ' 118-124.
- 23 ראה הראי"ה, אורות הקודש, ב, ירושלים תשמ"ה, עמ' שיז: "הקודש עצמו, אור העולם, העומד למעלה מהטבע, מהגופניות והחברתיות, תובע הוא, מהעולם בכלל ומישראל הפזור והשבור בפרט, את הדקיון של הטבע, הפשטות, הבריאות, הנורמליות שבחיים, בהרגשה, בשכל, בהתפעלות".
- 24 ראה מ' בוכר, בין עם לארצו, ירושלים ותל אביב תש"ה, עמ' 155. נ' רוטנשטיין, עיונים במחשבה היהודית בזמן הזה, תל אביב תשל"ח, עמ' 43, כותב כי אצל הראי"ה הקדושה אינה רק מושג ערכי הקובע "את שראוי שיהיה, ראוי שיקויים, ראוי שידריך את המעשים ואת הכוונות", אלא הקדושה היא גם מושג ישותי: היא מחברת ומאחדת את סך כל הפרטים כולם ומביאה לידי עולם ערוך ובעל ליכוד ותכלית. גם י' בן שלמה, "קודש וחול במשנת הרב קוק", קולות רבים ב (תשנ"ו), עמ' 499, מציין כי במשנת הראי"ה מושג הקודש – בניגוד למושג החול השולל את הממד הערכי מן העולם הטבעי – הרי הוא כוח הפעולה המעניק לו את הממד הזה, והוא השואף לאחדות שבין תחומי המציאות השונים.

"ברום עולם, במכון קודש הקודשים"²⁵. ממילא, "החיים הרגילים אינם מתבטלים מתכונתם, השיג והשיח האנושי הרגיל, חיי הגוף היחיד, וחיי החברה, הנימוס והכבוד, אינם מתטשטשים, אבל הם עולים במעלה אידיאלית"²⁶. לכן, כותב הראי"ה, "המגמה האחרונה בחיים היא הקדושה"²⁷, כאשר האדם הקדוש אינו "נבדל ונפרש" אלא "חי הוא וכל חייו קודש קודשים, חיי חיים הם"²⁸.

אפשר לראות כיצד תפיסת הקדושה אצל הראי"ה עומדת בניגוד לתפיסה הרואה את מהות הקדושה "ביסוד האחר לגמרי שבה"²⁹, ובלשונו: "מלחמה תמידית היא בין היהדות ובין אומות העולם. היהדות אומרת: קדושת האדם צריכה ויכולה להיות יחד עם החיים הטבעיים [...] אולם דעת אומות העולם היא כי קדושה דרכה להיות נפרדת מהחיים הטבעיים, והטבע היא היפך הקדושה ומתנגדת לקדושה"³⁰.

הראי"ה כותב על "הנורמליות שבחיים"³¹, אבל יחד עם זאת היה מודע למתח השורר בפועל בין הקודש לבין החול. "הקודש והחול הם שני דברים שאין להם שום קשר"³² ובמקום אחר הזהיר מפני טשטוש התחומים: "ההבדל בין קודש לחול, עובדות הן, טשטוש צורתם הוא חורבן"³³. אומנם ההבדלים הללו הם, בסופו של דבר, "דברים עוברים", והכול יתעלה אל הקודש, אלא שבינתיים, בעולם הזה, עלינו להיזהר ולהבדיל ביניהם.³⁴

יחד עם זאת, במציאות ההווית יכולים אך ורק יחידי סגולה, בעלי "רוח נדיבה", העוסקים "במערכי הרזים, בהעלאת הניצוצות המפוזרות ככל עמקי הקליפות" –

25 הראי"ה, אורות הקודש, ב (שם), עמ' שיא.

26 שם, עמ' רצב.

27 שם, ג, עמ' יג.

28 שם, ב, עמ' רצז.

29 בן שלמה, קודש וחול (לעיל, הערה 24). ראה גם צ' ירון, משנתו של הרב קוק, ירושלים תשל"ד, עמ' 108 הע' 4.

30 הראי"ה, שמועות ראי"ה, ירושלים תרצ"ט, עמ' סג. עוד על מושג ה"קדושה" במשנת הראי"ה ראה בן שלמה (שם); ר' גרבר, "קדושים תהיו' לאור השקפת הראי"ה קוק", הוגים בפרשה: פרשת השבוע כהשאלה ליצירה ולהגות היהודית לדורותיה, תל אביב תשס"ה, עמ' 352–366; ירון (שם), עמ' 107–130; מ"ז סולה, "מושג הקדושה בישראל", שנה בשנה, תשל"ל, עמ' 242–253.

31 הראי"ה, אורות הקודש, ב (שם), עמ' שיז.

32 הראי"ה, מאמרי הראי"ה, ירושלים תשמ"ד, עמ' 470.

33 הראי"ה, אורות הקודש, ב (שם), עמ' שיב.

34 שם. ראה גם שם, עמ' שנד: "הקודש והחול זה מול זה עומדים, הבדלתם נכרת מאד, ועם כל זה הננו רואים ביניהם אהבה ואחוה, שלום ורעות. הקודש מתנשא ומתעלה, מתרומם בהדר שיגובו, ושופע ויורד וחודר מטה מטה בגדולת ענוותנותו, והחול מתמלא עדנה ועז, ושמח הוא להיות משמש לקודש, מתמלא מזיו הדרו ומתעטר בפארו". ראה גם ירון, משנתו של הרב קוק (לעיל, הערה 29), עמ' 111–112.

הם ורק הם³⁵ רשאים לעסוק "ברעיון הגדול של התהפכות הכל לקדושה גמורה ומוחלטת". זוהי "אחת מהתעודות של התגלות רזי תורה בעולם", היינו: "להשקיף גם על החול מתוך האספקלריא של קודש, לדעת שאין באמת חול מוחלט בעולם".³⁶ אולם, רזי עולם אלו לא נועדו אלא ליחידים, ובוודאי שאין לגרום לכך שיתפשטו וידעו מהם רבים.³⁷

ג

הרצי"ה ראה את עצמו כאחד מאותם יחידים סגולה.³⁸ לכן, אם אצל הראי"ה שורר מתח בין הקודש לבין החול, עד כדי אמירה כי "הקודש והחול הם שני דברים שאין להם שום קשר" ואזהרה מפני "טשטוש צורתם" העלול לגרום לחורבן, הרי שאצל הרצי"ה אפשר לראות אלמנטים נועזים יותר, מלאי ויטאליות, המשקיפים על החול מתוך אספקלריא של קודש, עד כדי קריאת שם קדושה על מוסדות שהם ביסודם "חילוניים". אומנם, בפני שומעי לקחו מיתן הרצי"ה את דבריו. כך, למשל, אמר באחד משיעוריו שבו נדרש להגדרת התחומים:

מה הוא קודש ומה הוא חול? [...] כל המציאות כולה נובעת מן המקור הא-לוהי, העולם הזה וכל העולמות [...] ישנה השתלשלות משמי מרומים לתחתיות ארץ. ישנה שלשלת, ואם כן, ישנן מדרגות מציאות [...] ישנם חלקי מציאות שנוצרו, נבראו, קרובים למקור, וישנם חלקי מציאות רחוקים. במציאות של העולם הזה, רוב המציאות היא נמוכה, היא חול, אבל ישנם חלקי מציאות שהם קרובים בערך המציאותי שלהם, בטבעם ובמהותם, למקור החיים, לאמיתת הימצאו. אם כן, קדושה אינה תואר אלא ערך מציאות.³⁹

כאמור, מדובר בשיעור שנמסר על ידי הרצי"ה לתלמידים שרובם סיימו זה עתה את

35 ראה ב' איש שלום, הרב קוק בין רציונליזם למיסטיקה, ירושלים תשמ"ד, עמ' 229–249.

36 הראי"ה, אורות הקודש, א (שם), עמ' קמג.

37 שם, עמ' פו.

38 ראה למשל הרצי"ה, אור לנתיבותי, ירושלים תשמ"ט, עמ' כא: "כמה פעמים אמר לי [הראי"ה] לרשום דברי בדפים שנשארו חלקים בפנקסאות כתיבותיו ולהעתיק מכתבי אגרותי בתוך פנקסי העתקות אגרותיו הקדושות, ולא העזתי לעשות כן בקביעות". הרצי"ה ממשיך וכותב כיצד עודד אותו אביו "במאמרו של רשב"י ראיתי בני עליה וכו' אני ובני הן". כוונתו לדבריו של רבי שמעון בר יוחאי: "ראיתי בני עלייה והן מועטין, אם אלף הן – אני ובני מהן, אם מאה הם – אני ובני מהן, אם שנים הן – אני ובני הן" (תלמוד בבלי, סוכה מה ע"ב).

39 הרצי"ה, מתוך התורה הגואלת, ירושלים תשמ"ג, ג, עמ' יז. "קדושה אינה תואר אלא ערך מציאות", כלומר הקדושה אינה אינסטרומנטלית כי אם אונטולוגית.

בית הספר התיכון, ולכן כמחנך נזהר הרצי"ה מלבלבל את תלמידיו והקפיד לחלק בין אותם חלקי מציאות ה"קרובים למקור" והנקראים בשם "קודש" לבין אותם חלקי מציאות "רחוקים" הנקראים בשם "חול".

אולם, בינו לבין עצמו ראה עצמו הרצי"ה כשייך לאותם יחידים הרשאים, כלשון הראי"ה, "להשקיף גם על החול מתוך האספקלריא של קודש" ולעסוק "ברעיון הגדול של התהפכות הכל לקדושה גמורה ומוחלטת".⁴⁰ ובאמת, בתוך חדרי מחשבתו הפנימיים זיהה הרצי"ה את הא-לוהות עם המציאות.

ניתן לראות זאת בכיורוד בכתבי שחרותו של הרצי"ה, בהם מתגלה נטייה מסוימת לטשטש את הגבולים, עד אשר הראי"ה ראה צורך להזהירו על כך. הרצי"ה כותב לאביו (ב' אייר תרע"ו) את הדברים הבאים, הנובעים, כפי שהוא כותב בהמשך המכתב, מ"רום פסגת ההכרה המסתורית":

ערך מהות כלליותה של האומה מתבלט ומתגלה בזה, שבתכונת אורגניותה ממלא ומקדש בה רוח ד' את כל פרטיה הממשיים, אידיאליותה הא-להית [ממלאת ומקדשת] את כל נבכי ריאליותה [...] תכלית עמק אותו החבור הפנימי היסודי של הקדש והחול והאידיאליות והריאליות והכלליות והפרטיות נמצא לנו ברום פסגת ההכרה המסתורית, שבטבעה רואה היא את הכלליות ממלאה באורה ועוזה את כל הפרטיות כולה ומחיה אותה בנשמתה, ואת הפרטיות דבוקה ואחודה בכלליות וכלולה בה, את הריאליות מלאה ומוארה ומקוימה בשפע האידיאליות ואת האידיאליות ריאלית ממשית ומוחשת, החול חי ומקודש בכח הקדש, והקדש מאוחד ומחובר בישע השפעתו את החול, והכל מלא ומתמלא רוח אל עליון ואליו שב, וגבולי העולמות ופירודיהם הולכים ומטשטשים על פיה [ההדגשה שלי], במצבה הבריא והטהור, לא בדלדול של שלילה וחולשה אלא ברוממות של חיוב עשיר ותקף.⁴¹

40 הראי"ה, מאמרי הראי"ה (לעיל, הערה 32), עמ' 470. בדומה לכך, גם רבי חיים מוולוז'ין, בספרו נפש החיים, בני ברק תשמ"ט, כותב כי באמת "לית אתר פנוי מיניה [...] ו'אין עוד מ'בדו' יתברך ממש" (ג, ב), אלא שדבר זה הוא "מצידו" של הא-לוהים, ואילו אנו, בני האדם, "מצידנו", מחויבים להיזהר בזה, "וגם לא הורשינו ליכנס כלל להתבונן בינה בזה הענין הנורא" (שם, ו), מחשש שמא יטשטש האדם בין התחומים ויבטל את הגבולות ומתוך כך "יכווה חס וחלילה" (שם, ג). אבל מבחינה עיונית טהורה – "ודאי האמת, שמצידו יתברך, גם עתה אחר שברא וחידש העולמות ברצונו, הוא ממלא כל העולמות והמקומות והבריות כולם בשווי גמור ואחדות פשוט, ו'אין עוד מ'בדו' כמשמעו ממש" (שם, ד). השקפת עולם זו המאיינת את היש אל מול הא-לוהות היא "ודאי האמת", כלשונו, אלא שהוא מדגיש כי העיון בדבר זה אפשרי "לחכם ומבין מדעתו פנימיות הענין בשיעורא דליבא לבד" (שם, ג).

41 הרצי"ה, צמח צבי, ירושלים תשנ"א, עמ' קח.

אין כאן קודש לעומת חול, כאשר הקודש העליון משתוקק לחול במציאות התחתונה,⁴² אלא הכול אחוז זה בזה ומסורג זה בזה: הכלליות ממלאה את הפרטיות והפרטיות אחוזה בכלליות, הריאליות מוארת מן האידיאליות והאידיאליות נעשית ריאלית, החול מתקדש על ידי הקודש והקודש מתאחד עם החול, "וגבולי העולמות ופירודיהם הולכים ומטשטשים!"

כעבור כמה שנים (י"ז סיון תר"פ) סיפר הרצי"ה לאביו על אחד המורים בפתח-תקווה שדיבר על החלוצים "החילונים" והשתמש ביחס אליהם במילה "הם". "אז הרגשתי בי צורך להעיר על זה לקהל", והרצי"ה, כפי שהוא כותב לאביו, אכן עמד לפני כולם ואמר כי "אין כאן 'הם' ו'אנחנו', [אלא] כולנו עובדים עבודת ישראל וארצו, שהיא לנו עבודת ד', ו'הם' עוסקים בזה מצד שאנו כולנו אחד, ולא מצד שיש פירודים אצלם מאיתנו". אמנם " 'הם' פורשים מתורה", אבל בסופו של דבר אנשים אלו "הינם העובדים והעוסקים עכשיו".⁴³ הרצי"ה לשיטתו, כפי שראינו קודם לכן את אשר כתב כי רוח ד' ממלא ומקדש "את כל פרטיה הממשיים" ו"את כל נבכי ריאליותה", ואין זה משנה מי הם העוסקים במלאכה – שומרי מצוות או מחללי שבתות.

הראי"ה רואה לנכון להעיר לרצי"ה על דברים אלו בהסתייגות מסוימת (א' דראש חודש תמוז תר"פ): "אם שיש מקום למזיגה של קודש וחול, המקום של צורך השמירה של הגבולים הוא כעת עדיין רחב מאוד, ודווקא על ידי נתינת המרחב לכל כח בחוגו, יתבררו הדברים יותר".⁴⁴ הראי"ה לשיטתו דורש זהירות רבה בשמירה על גבול הקודש ועל גבול החול, על מנת שכל כוח לא יטשטש וימסמס את זולתו.⁴⁵ מחשבה זו, בדבר ההתגלות הא-לוהית בהווה כולה עד כדי החלת קטגוריית הקדושה בתוך מציאות החולין גופא,⁴⁶ מובילה אותנו להגדרתו של הרצי"ה את מושג הקדושה.

42 ראה מדרש תנחומא, נשא, טז: "בשעה שברא הקדוש ברוך הוא את העולם נתאוהו שיהא לו דירה בתחתונים".

43 כ"י מתאריך יז' סיון תר"פ.

44 הראי"ה, אגרות הראי"ה, ד, ירושלים תשמ"ד, עמ' סג-סד. בגלל סמיכות תאריכי האיגרות (איגרת הרצי"ה מתאריך יז' סיון תר"פ ואיגרת הראי"ה מתאריך א' דראש חודש תמוז תר"פ), ומאחר שאין בידי איגרות נוספות של הרצי"ה המתוארכות בין שני התאריכים הנזכרים, אני משער כי באיגרת זו התייחס הראי"ה לדברי הרצי"ה הנ"ל. דבריו של הראי"ה בנוגע ל"נתינת המרחב לכל כח בחוגו" מתאימה לתפיסת "אחדות ההפכים" שלו, כפי שמראה זאת א' רוזנק בספרו סדקים, תל אביב תשע"ג. ראה למשל אורות, ירושלים תשמ"ה, עמ' עב, פסקה יט.

45 אין להסיק מדבריו של הראי"ה כאילו לא ראה את הרצי"ה כשייך לאותם יחידים סגולה הרשאים "להשקיף גם על החול מתוך האספקלריא של קודש" ולעסוק "ברעיון הגדול של התהפכות הכל לקדושה גמורה ומוחלטת". ייתכן שתגובתו של הראי"ה נבעה מכך שמדובר היה בדברים שנשא הרצי"ה לפני הקהל הרחב, בשעה שדברים אלו מתאימים אך ורק ליודעי ח"ן.

46 השווה הראי"ה, אורות (שם), עמ' פח: "הקודש שבחול, שירד עד לידי חולין הגמורים, הוא יותר נשגב וקדוש מהקודש שבקודש, אלא שהוא מסתתר הרבה". ראה על כך אצל י' גלמן, "ציון

ד

הרצי"ה יוצא חוצץ נגד ההסתכלות השטחית המזהה את הקדושה עם "חולשת כח ורפיון מציאות", בה בשעה שבאמת "היא מזדהה דווקא עם הגבורה והעוז"⁴⁷. אין לטעות ולזהות את הקדושה עם דיכאון וכפיפות קומה,⁴⁸ מסכנות ודלדול של חיים,⁴⁹ אלא, אדרבה, דווקא בתקופתנו, שאותה זיהה הרצי"ה כתקופה של תחייה ושל גאולה,⁵⁰ "הולכת ומתגלית שאיפת הגבורה והעוז, החיל והחוסן של הבראת החיים הישראליים ושכלולם",⁵¹ שכן "תואר הקדושה הוא הקיום המלא והמשוכלל של המציאות, 'קדוש לעולם קיים אף צדיקים לעולם קיימים'".⁵² במקומות ובהקשרים רבים הדגיש הרצי"ה ואמר כי הקדושה אינה עומדת בניגוד למציאות, היא "אינה ביטול וחולשת מציאות, אלא, אדרבה, שכלול מציאות, נצח ותוקף מציאות, גדלות ואמיתיות מציאות",⁵³ ובלשונו:

הקדושה במובנה השלם אינה מיעוט המציאות אלא שלמות המציאות, שכלול המציאות, גדלות המציאות. הזכרנו את הפתגם של חז"ל: "קדוש לעולם קיים".⁵⁴ מה המובן של קיים? – מציאותי! יש כאן ביטוי חזק וחרیف: "לעולם קיים" – כלומר מציאות שבמציאות, קיים ממש, קיים באופן גדול, קיים לעולם, קיים לנצח. מה זה "קדוש"? קיים מאוד, קיים חזק מאוד, והמקור הקיים ממקור עולם העולמים, ממקור מלכות כל העולמים. כך אנו מבינים את המילה "קדוש".⁵⁵

ירושלים: המדינה היהודית על פי הרב אברהם יצחק קוק, עיונים בתקומת ישראל 4 (תשנ"ד), עמ' 505–514.

47 הרצי"ה (לעיל, הערה 38), עמ' רעו.

48 שם, עמ' רעח.

49 הרצי"ה, שיחות הרב צבי יהודה על התורה, ירושלים תשנ"ג, ויקרא, עמ' 238.

50 ראה שטמלר, עין בעין (לעיל, הערה 4).

51 הרצי"ה (לעיל, הערה 38), עמ' רעח.

52 הרצי"ה (לעיל, הערה 38), עמ' רעו.

53 הרצי"ה (לעיל, הערה 49), ויקרא, עמ' 239.

54 תלמוד בבלי, סנהדרין צב ע"א. ראה גם הרצי"ה (שם), בראשית, עמ' 216: "על פי רוב אנשים רגילים להבין, מתוך הסתכלות שטחית, שהחול הוא המציאות הממשית מפני שהוא נתפס על ידי החושים. אך לא זו האמת. אמנם החול הוא גם כן מציאות, חלק מהמציאות, מעין מציאות, אבל חז"ל מדגישים: 'קדוש לעולם קיים'. תכלית הקיימות והמציאות הוא הגדר של הקדושה. גם לחול יש מציאות אבל הקודש הוא המציאות שבמציאות – יסוד המציאות". ראה גם ז' נוימן, "קדוש לעולם קיים": מושג הקדושה במשנת הרב צבי יהודה", שמעתין 183 (תשע"ג), עמ' 53–70.

55 הרצי"ה, שיחות הרב צבי יהודה על אורות – ארץ ישראל והמלחמה, ירושלים תשס"ו, עמ' 32–33 הע' 13.

מכאן נוכל למנות כמה היבטים ותיאורים במושג הקדושה של הרצי"ה.⁵⁶ אתיחס אליהם לא כאל היבטים שונים אלא כאל תיאורים המצטרפים זה לזה:

- קיימות⁵⁷
- אמיתת המציאות, המציאות שבמציאות, יסוד המציאות⁵⁸
- הקיום המלא והמשוכלל של המציאות⁵⁹
- מציאות ממשית ריאלי⁶⁰
- שלמות המציאות⁶¹
- מציאות אובייקטיבית, עובדתית, ממשית לאין ערוך מכל הממשויות המוחשות על ידינו⁶²
- קיימות גדולה ואדירה, שיא הקיום והקביעות⁶³
- שכלול מציאות, נצח ותוקף מציאות, גדלות ואמיתיות מציאות⁶⁴
- תוקף המציאות⁶⁵
- המציאות האמיתית, המציאות החזקה⁶⁶

ככלל, הוויטאליות נוכחת מאוד בחייו של הרצי"ה ובהגותו הפילוסופית, והוא נראה כמי שמבקש ליישם בחייו הוא ובדרכי ההוראה שלו את הוויטאליות שעליה כתב וחשב באופן רעיוני. כך, ניתן למצוא עדויות רבות של תלמידיו על אודות השיעורים שנתן אשר שמוות את הדגש לאו דווקא על התכנים שלימד הרצי"ה אלא על כך שהיו אלה שיעורים מלאי חיים. הם מתארים את התנועות שהחווה, את מבט עיניו, את הרמת הקול והדפיקות על השולחן. ההתפעמות של תלמידים אלה הייתה מן החיים שרחשו בכל אותם שיעורים. הרצי"ה הקפיד לקרוא בכל יום עיתון ולראות

56 יש להבחין בין "קודש" לבין "קדוש". ראה הרצי"ה (לעיל, הערה 49), שמות, עמ' 269: "יש מדרגות בקדושה. 'קודש' הוא כינוי לד'. רבוננו-של-עולם נקרא קודש, כפי שנאמר על משה רבינו: 'שומע מפי הקודש' (מדרש הגדול, שמות לה, יט). 'קודש' הוא יותר מ'קדוש'. קדוש הוא תואר, וקודש הוא אבסולוטי. מן הקודש מתגלה משהו קדוש. קיימות מדרגות: קודש, קדוש, קדושה"; ובקצרה בלשונו של הרב דוד כהן, מבוא לספר אורות הקודש (לעיל, הערה 22), עמ' 18: "הקודש מתגלה בקדושה".

57 הרצי"ה, הגדה של פסח, ירושלים תשס"ו, עמ' 12-15.

58 הרצי"ה (לעיל, הערה 49), בראשית, עמ' 216.

59 הרצי"ה (לעיל, הערה 38), עמ' רעו.

60 הרצי"ה, לנתיבות ישראל, בית אל תשס"ג, ב, עמ' שסא.

61 הרצי"ה, מאורות הרצי"ה, אלקנה ורחובות תשע"א, א, עמ' רלט.

62 הרצי"ה, פעמים, ירושלים תשס"ז, עמ' קעא.

63 הרצי"ה (לעיל, הערה 49), בראשית, עמ' 255.

64 שם, ויקרא, עמ' 238.

65 הרצי"ה, שיחות הרב צבי יהודה על אורות – ישראל ותחיתו, ירושלים תשס"ח, עמ' 147.

66 שם, עמ' 148.

מה התחדש בחיים הישראליים, וכאשר קרא על שדות מוריקים או על יהודי שעלה לארץ ישראל – התרגש מאוד. החיים הם שריגשו אותו, ואת החיים הוא שם במוקד משנתו (ההדגשות שלי): "חיים שאינם א-להיים אינם חיים"⁶⁷, כתב הרצי"ה, ודווקא הנביאים, שזכו להתדבק במקור החיים, דווקא "הם חיים, אוהבים את החיים, מכירים את החיים ורואים את חזות החיים". באופן לא מפתיע, אחד ממאמריו המרכזיים נושא את הכותרת "החיות הישראלית"⁶⁸. השאלה כיצד מעניקים ויטאליות לחיים הישראליים מקבלת את תשובתה מן הזיקה הפנימית לחיים הא-לוהיים: "מהות כנסת ישראל היא א-לוהית [...] זוהי מציאות של שייכות חיים לחיים הא-לוהיים, וְאַתֶּם הַדְּבָקִים בְּד' אֱ-לֹהֵיכֶם חַיִּים כְּלַכֶּם הַיּוֹם"⁶⁹. עם ישראל הוא מעין גילוי מציאות החיים האלוהיים"⁷⁰.

הרצי"ה מבקש לחולל מהפכה דתית של ממש: לא עוד "קדשים תהיו"⁷¹ רק בבחינת "פרושים תהיו"⁷²; לא עוד שאיפה טראנסצנדנטלית "אל מעבר", כפי שמקובל במחשבה הכללית; אפילו לא מדובר במציאות החיה יחד עם החיים הטבעיים ומרוממת אותם במעלה אידיאלית, כפי שהוא במשנת הראי"ה; אלא מדובר בתוקף ובעוצמה של חיים המחברים באופן טוטאלי אל המציאות!

אומנם כבר רבי משה חיים לוצאטו מדבר על מדרגת הקדושה ככזו שבה אפילו המעשים הגשמיים "חוזרים להיות ענייני קדושה ממש"⁷³, אלא ששם מדובר על יחידים סגולה, שרק לאחר שעברו את "המסלול המפרך" של עלייה במידות הזהירות, הזריזות, הנקיות, הפרישות, הטהרה, החסידות, הענווה ויראת החטא – רק אז יוכלו להעפיל למדרגת הקדושה. אבל כאן הדברים שונים לחלוטין: הרצי"ה ייחס ממד של קדושה לא רק ליחידים כאלו ואחרים אלא לעם ישראל בכללותו, ומתוך כך הוא ייחס קדושה אף למוסדות שהם כביכול "חילוניים" במהותם, כמו מדינת ישראל, ממשלת ישראל וצבא ההגנה לישראל, אף על פי שאת אלה הקימו "חילונים" גמורים שפרקו מעליהם עול תורה ומצוות!

67 הרצי"ה (לעיל, הערה 41), עמ' כד.

68 הרצי"ה (לעיל, הערה 60), ב, עמ' רפה-רצד.

69 דברים ד, ד.

70 הרצי"ה (לעיל, הערה 39), עמ' קלז.

71 ויקרא יט, ב.

72 ראה ויקרא רבה כד, כ: "אמר הקדוש ברוך הוא למשה: לך אמור לישראל בני כשם שאני פרוש כך תהיו פרושים כשם שאני קדוש כך תהיו קדושים", ובפירוש רמב"ן, ירושלים תש"ך, על ויקרא יט, ב, הרחיב את הפרישות מעבר לאיסורי עריות והחיל זאת על התורה כולה: "הכתוב [...] צוה בדבר כללי שנהיה פרושים מן המותרות, ימעט במשגל [...] ויקדש עצמו מן היין במיעוטו [...] וכן יפריש עצמו מן הטומאה [...] וגם ישמור פיו ולשונו מהתגאל ברכווי האכילה הגסה ומן הדבור הנמאס".

73 רמח"ל, מסילת ישרים, ירושלים תשמ"ח, פרק כו.

קדושה אמיתית ענינה לרומם את ערך המציאות כולה.⁷⁴
ואני קשור בקשר קודש, קשר קדושה, קשר חיים וקשר נשמה למדינה.⁷⁵

74 הרצי"ה (לעיל, הערה 49), ויקרא, עמ' 182.
75 הרצי"ה, שיחות הרב צבי יהודה על ארץ ישראל, ירושלים תשס"ה, עמ' 259.

חינוך חסידי רגשי ככלי להתמודדות עם החילון במשנתו החינוכית של האדמו"ר רבי קלונימוס קלמיש שפירא מפיאסצנא

צבי לשם

הביוגרפיה של רבי קלונימוס קלמיש שפירא וחזונו לחידושה של החסידות

אחד האדמו"רים המרתקים של המאה העשרים היה רבי קלונימוס קלמיש שפירא (להלן: רבי קלונימוס) מפיאסצנא, שחי בוורשה בין שתי מלחמות העולם ונספה בשואה בחשוון תש"ד.¹ הוא נולד בגרודזיסק בי"ט באייר תרמ"ט, לאביו רבי אלימלך מגרודזיסק, שנחשב זקן אדמו"רי פולין.² אביו נפטר כשהיה בן שנתיים והוא התחנך אצל אחיינו (המבוגר), האדמו"ר ר' ירחמיאל משה מקוזניץ.³ כילד התפרסם בשקדנותו ובקדושתו.⁴ כשהגיע לגיל מצוות התארס עם רחל חיה מרים, בתו של רבי ירחמיאל

- 1 מאמר זה הוא הרחבה של פרקים מתוך עבודת הדוקטור שלי: בין משיחיות לנבואה: החסידות על פי האדמו"ר מפיאסצנא, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן תשס"ח, ושל הרצאה שנתתי בכנס "פרדס" במכללה ירושלים, אדר תשע"ז.
- 2 על רבי אלימלך מגרודזיסק ויחסיו עם אדמו"רים אחרים ראה מ' וונדר, "תשובת רבי אלימלך מגרודזיסק לרבי חיים מצאנז", סיני פא (תשל"ז), עמ' קסד-קסח. רבי אלימלך חיבר שני ספרים, דברי אלימלך ואמרי אלימלך.
- 3 על החיים בחצרו של הרב ירחמיאל משה ראה מ' שפירא, מדין לרחמים, ירושלים תשכ"ט. הספר תורגם לאנגלית בידי N. Polen, *The Rebbe's Daughter*, Philadelphia 2002.
- 4 א' סורסקי, "מתולדות האדמו"ר הקדוש", נספח לחובת התלמידים, תל אביב תשנ"ב, עמ' רס. אף על פי שאי אפשר לברוק את "קדושתו" של הילד באופן "מדעי", חשוב לשים לב לדמותו כפי שהיא משתקפת בתודעה של החסידים עצמם. רוב הפרטים הביוגרפיים לקוחים ממאמר זה, על אף הסגנון

משה, ובגיל שש עשרה נשא אותה לאישה. בתרס"ט, כשהיה בן עשרים, נפטר חותנו, והוא התמנה לאדמו"ר פיאסצנא שליך ורשה. בתרע"ג נפטר רב העיר, ואנשי העיר לחצו על רבי קלונימוס לקבל על עצמו גם את רבנות העיר. בהתחלה הוא סירב, אך בסופו של דבר נכנע ללחצים והיה לרב העיר פיאסצנא. אחרי מלחמת העולם הראשונה עבר רבי קלונימוס לגור בעיר ורשה, אבל המשיך לכהן גם כרבה של פיאסצנא. בוורשה כיהן כחבר באגודת הרבנים. הוא נהג לחזור לפיאסצנא כל שנה משבת נחמו ועד לשבת בראשית.

רבי קלונימוס היה נצר לשושלת חסידית של גדולי פולין. בין אבותיו נמנים רבי אלימלך מליז'נסק, החוזה מלובלין, רבי ישראל המגיד מקוזניץ והרב קלונימוס קלמן הלוי עפשטיין, בעל "מאור ושמש", שעל שמו נקרא. אדמו"רים אלה השפיעו מאוד על תפיסתו החסידית. כמו כן הוא הושפע מאוד מכתבי אביו, רבי אלימלך, ומחותנו, הרב ירחמיאל משה מקוזניץ. בנוסף לאלה הושפע רבי קלונימוס גם מספר ה"תניא" ומספר "בית אהרן" (של רבי אהרן השני מקרלין, גם הוא קרוב משפחתו), והוא מרבה לצטט מהם.⁵

בוורשה היה רבי קלונימוס פעיל בכמה תחומים, ביניהם כאדמו"ר לחצר חסידית, כמחנך וכראש ישיבת "דעת משה" שהקים, כעסקן הקהילה החרדית וכמחבר ספרים. רבי קלונימוס היה פעיל ב"אגודת שומרי שבת" וייסד את "ההתאחדות המרכזית של הסוחרים היהודים" על מנת להילחם בחילול השבת בעיר. הוא עסק בלימוד תורה (כולל קבלה),⁶ בעבודת ה', וכאדמו"ר – בעזרה ובהדרכה לחסידיו. הוא היה מסור מאוד לחסידיו, ופעם אמר: "רבי שאינו מוכן לילך לגיהנום כדי להציל חסיד שלו מרדת שחת – אינו רבי כלל".⁷ הוא נחשב כבקי ברפואה, ורופאים התייעצו איתו.⁸ בתרפ"ג ייסד בוורשה את ישיבת דעת משה (ע"ש חותנו) ומאז התמסר לישיבה, שהפכה להיות ישיבה חסידית גדולה מאוד והתחנכו בה במשך השנים אלפי תלמידים. רבי קלונימוס היה מעורב מאוד בנעשה בישיבה, החל מהלימודים ועד לשידוכים לבחורי הישיבה. הוא ראה את ייעודה של הישיבה בהוצאת "בני עלייה". הישיבה הייתה הראשונה בפולין שכללה פנימייה, והחסידים ראו בה מעין תקדים לישיבת חכמי לובלין.⁹

שלו שמזכיר קצת את ספרי "שבחי צדיקים".

5 על השפעת המקורות האלה על הגותו ראה לשם, בין משיחיות לנבואה, עמ' 264–267.

6 על יחסו של רבי קלונימוס לקבלה בכלל, ולספר הזהר בפרט, ראה בין משיחיות לנבואה, עמ' 143–129.

7 סורסקי, מתולדות האדמו"ר הקדוש (לעיל, הערה 4), עמ' רעא.

8 את הידע הרפואי רכש בקריאה של ספרי רפואה. לפי האדמו"ר מפיאסצנא הנוכחי, הרב קלמן מנחם שפירא, נכדו של אחיו, כשהיה במקום שאסור היה ללמוד בו תורה קרא ספרי רפואה ופסיכולוגיה.

9 על הישיבה ראה ש' שטמפפר, "ישיבות חסידיות בפולין בין שתי מלחמות העולם", בתוך: ע' אטקס, ד' אסף, י' ברטל וא' ריינר (עורכים), במעגלי חסידים, ירושלים תש"ס, עמ' 365. על עלון

רבי קלונימוס נחשב לפדגוג ומחנך מקורי וחשוב, ובשנת תרצ"ב הוציא לאור בוורשה את ספרו "חובת התלמידים", ספרו היחיד שיצא לאור באופן רשמי בחייו,¹⁰ ובו כתב ישירות אל התלמיד החסיד הצעיר בגוף שני. הספר עשה רושם גדול גם בישיבות ליטאיות ובישיבות המוסר.¹¹

בהתקפה הנאצית על ורשה, בתחילת שנת ת"ש, נפגע בנו יחידו, ר' אלימלך בן ציון, מפצצה גרמנית, והועבר במצב אנוש לבית החולים. שם, כשבאו קרובי המשפחה לבקרו, התפוצץ פגז נוסף וממנו נהרגו כלתו וגיסתו של רבי קלונימוס. בסוכות נפטר בנו, ולאחר כמה שבועות גם אימו. מכיוון שאשת רבי קלונימוס נפטרה ממחלה כבר בתרצ"ז נשאר רבי קלונימוס רק עם בתו, רעכיל יהודית. היא נשלחה לטרבלינקה ונרצחה בתש"ב. בתקופת הגטו בוורשה המשיך להנהיג את עדתו בגטו ודרש בו דרשות. לפני שגורש מהגטו ונרצח הוטמנו רוב כתביו בכד באדמת הגטו כחלק מארכיון "עונג שבת" של ההיסטוריון עמנואל רינגלבלום, ושם נתגלו לאחר המלחמה ופורסמו.¹² לאחר חיסול הגטו בסוף המרד, בתש"ג, הועבר רבי קלונימוס למחנה ריכוז ליד לובלין, ונרצח בד' בחשוון תש"ד.¹³

רבי קלונימוס היה שילוב מיוחד של ישן וחדש. מצד אחד הוא היה אדמו"ר חסידי במלוא מובן המילה שהנהיג את חסידי חצרו ופעל להחדרת שמירת המצוות, האמונה וערכי החסידות, ומצד שני היה מנהיג שחי בקשר הדוק עם המציאות המשתנה,

הישיבה, "הכרם", שהופיע לראשונה בכסלו תרצ"א, ראה ד"ח זילברשלג (עורך), ספר זכרון קודש לבעל אש קודש, ירושלים תשנ"ד, עמ' 113–132.

10 חיבוריו האחרים הם: בני מחשבה טובה, שהופץ בשנות העשרים לחסידי הקרובים ויצא לאור בתל אביב תשל"ג; הכשרת האברכים, שנכתב בערך בתרצ"ה, מבוא השערים, שנכתב בערך בתרצ"ז, ויומנו האישי, צו וזרוז, פורסמו ביחד, תל אביב תשכ"ב. דרשותיו לפרשת השבוע ולחגים מלפני השואה פורסמו בדרך המלך, ירושלים תשנ"א, ודרשותיו מגטו ורשה פורסמו תחת הכותרת אש קודש, ירושלים תש"ך, ובמהדורה ביקורתית (בעריכת ד' רייזר) בשם דרשות משנות הזעם, ירושלים תשע"ז. על הכתבים ראה לשם, בין משיחיות לנבואה (שם), עמ' 14; רייזר, דרשות משנות הזעם, כרך א, עמ' 25–74.

11 הרב הלל צייטלין כתב מאמר ביקורת נלהב על הספר בשם "אדמו"ר – אמן פדגוג", שמופיע בספרו של צייטלין ספרן של יחידים, ירושלים תש"ם, עמ' 241–244. סך הכול הגיעו לידינו שבעה ספרים שחיבר האדמו"ר, חלקם ספרי דרוש והאחרים ספרי חינוך והדרכה. על כתביו ראה בין משיחיות לנבואה (שם), עמ' 5–14.

12 על תהליך ההטמנה, הגילוי, העריכה והפרסום של כתבים אלה ראה ד' רייזר, דרשות משנות הזעם, ירושלים תשע"ז, עמ' 25–61.

13 מתנהל ויכוח בין החוקרים היכן הוא נרצח. לפי פולן (N. Polen, *The Holy Fire*, Lanham 1994, pp. 154–156) הוא נרצח במחנה העבודה טרניקי ליד טרבלינקה, ראה שם גם עמ' 185 הע' 27; סורסקי כותב במאמרו שבסוף אש קודש, עמ' 28, "במחנה ריכוז שבקרבת לובלין", ולפי אסתר פרבשטיין רבי קלונימוס נרצח במחנה העבודה בודזין שבאזור לובלין (א' פרבשטיין, בסתר רעם, ירושלים תשס"ב, עמ' 435).

שכללה השפעות מודרניות של חילוניות, השכלה ומפלגות חילוניות וציוניות. כל אלה השפיעו באופן מכריע על חלקים גדולים של העם היהודי שהקשר שלהם לדת המסורתית נחלש. תופעה זו בלטה בעיקר בקרב הנוער, שהרבה מהם, כולל צעירים ממשפחות חסידיות, התנכרו לקהילה הדתית ועברו תהליך של חילון. לכן בכל ספריו אנו מוצאים ביטויים חריפים לבעיות הדור, כולל עוני ואנטישמיות, ולזול בקיום מצוות – ובעיקר חילול שבת, ובעיות קשות בשדה החינוך.

לדעתו של רבי קלונימוס, החסידות מוזמן איבדה את יופייה וירדה מגדולתה. במקום החיוניות והרעננות של ראשית התנועה היא הפכה ללא יותר מקבוצה חברתית המזוהה על ידי לבוש מסוים, מנהגי תפילה מיוחדים וקשר שטחי לאדמו"רים. לחסיד הממוצע אין מושג מהי המשמעות האמיתית של החסידות כדרך מיוחדת בעבודת ה'. עקב כך, ערכים מרכזיים בעולם החסידי נשכחים, או נשמרים בצורה חיצונית ושטחית. מובן שבמצב כזה, שבו האידאולוגיה החסידית כה נחלשת, קל יותר לנוער לעזוב את הקהילה על מנת לחפש אלטרנטיבה דתית או פוליטית שנראית משמעותית ורלוונטית יותר לחייו.

רבי קלונימוס נלחם נגד תופעות אלה דרך הפעילות הציבורית שלו כאדמו"ר, כראש ישיבה וכמחנך, ובאמצעות ספריו. בכתביו הוא הציע הגדרה תאורטית של החסידות וגם תוכנית פרקטית ומפורטת ליישום. בתוך ההגדרה התאורטית נמצאת תאוריה היסטורית של התפתחות החסידות וזיקתה לנבואה ולזרמים קדומים של הקבלה, חידושי של הבעל שם טוב וזרמים בתוך החסידות. הוא מרבה לכתוב על נוכחותם של ניצוצות קדושים בכל המציאות, ורואה בחסידות חזרה אל הנבואה שתופיע מחדש כחלק מתהליך הגאולה.¹⁴

הפן הפרקטי של תוכניתו כולל שיטה חינוכית לנערים, תפקיד הרבי ויחסי הגומלין שלו עם חסידיו הקרובים ועם פשוטי העם. הוא מדבר על נסיעה לצדיק, על ההקמה מחדש של "החברייא הקדושה", שיקום מוסד ה"קעסט" לאברכים,¹⁵ תפילה, תלמוד תורה, "מדיטציה" ותרגילי דימוי מודרך, ניגון וריקוד, ותפקידה הרוחני של האישה. שיטתו החינוכית מתחילה מהנוער ומגיעה לאברכים, שהם אמורים להיות העילית של החברה החסידית. אלה אמורים להתחבר יחד בקבוצות סודיות של עובדי ה'.

במאמר זה אעסוק במצב הדתי והחינוכי של יהדות פולין בשנים שבין שתי מלחמות העולם כפי שהוא משתקף בכתביו של רבי קלונימוס. אראה שרבי קלונימוס ראה בדורו משבר רוחני וחינוכי חמור מאוד ופיתח מגוון תגובות ושיטות להתמודדות עם הבעיה, ובמיוחד בשדה החינוך. כמובן אין לראות בשיטתו

14 ראה לשם, בין משיחיות לנבואה, עמ' 76-91.

15 הביטוי "אכילת קעסט" היה כינוי לתופעה שבה הורים או חותנים של אברכים צעירים פרנסו אותם במשך כמה שנים על מנת לאפשר להם לעסוק בתלמוד תורה ללא דאגות כלכליות.

תגובה לבעיה גרידא, אדרבה, יש לראותה כחלק ממהלך רוחני כולל לחידוש פני החסידות; עם זאת אין להתכחש לכך שרבי קלונימוס גם השתדל להתמודד עם מציאות קשה, מציאות שהוא זיהה ותיאר בפתחות ובכנות רבה. לבסוף נהרהר על ההשלכות של שיטתו החינוכית גם בשדה החינוך העכשווי. למרבה הפלא אפשר לגלות קווי דמיון בין חלק מהקשיים החינוכיים שהיו בפולין בשנות השלושים של המאה שעברה ובין אלה שקיימים במדינת ישראל בראשית המאה העשרים ואחת.

הרקע ההיסטורי:

ירידת הדת והחסידות בפולין לאחר מלחמת העולם הראשונה

דעה נפוצה בין החוקרים היא שהחסידות המאוחרת איבדה הרבה מהחידוש ומהיופי הפנימי שהיו לה בראשית דרכה.¹⁶ גם מתוך העולם המסורתי הושמעה ביקורת דומה. כבר לפני התקופה שאנו דנים בה כתב הרב קוק באיגרת בשנת תרס"ח: "אפילו החסידות, שכל יסוד הוויתה בעולם היה להאיר את האור האלקי בעשירות ובזריחה מבהקת בכל לב וכל מח, שנתה את טעמה, והיא הולכת עכשיו רק בדרך החרדות הפשוטה, עד שאין בינה ובין המתנגדות מאומה".¹⁷

גם ההוגה ר' הלל צייטלין, שחי בוורשה באותה תקופה של רבי קלונימוס וכתב על ספרו "חובת התלמידים",¹⁸ הרגיש במצב הזה, ולכן עשה תוכנית משלו ל"חידוש החסידות", ככוונה לכונן "חסידות דלעתיד לבא". כך הוא כותב:

מפני שהחסידות שבימינו אלה התרחקה הרבה מחסידותו של הבעש"ט – ובמה? – פשוט. אין עוד בחסידות שבימינו אותו העוז, אותו המרץ, אותה החיוניות הרעננה שבשלוש האהבות של הבעש"ט. כלום אין החסידים של עתה מדברים על כל אותם הדברים הנשגבים של הבעש"ט? כן. מדברים. אבל מה הם עושים? [...] העושים מן החסידות דבר שבחיצוניות גרידא; הלומדים ומתפללים בלא טעם; הרודפים אחר העושר והכבוד לא פחות מאלה שאינם חסידים; המעריצים ומקדישים את ה"רביים" שלהם ומבטלים את יתר ה"רביים" וחסדיהם [...] החושבים את עצמם

16 ראה, למשל, גרשם שלום (G.G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, New York 1974, p.) "its decay into a political instrument of reactionary forces" (32). ראה גם מ' פייקאז', חסידות פולין, ירושלים 1990, עמ' 37–80.

17 הרב א"י הכהן קוק, אגרות הראי"ה, א, ירושלים תשנ"ב, עמ' קסא.

18 להשוואה בין שיטותיהם של רבי קלונימוס ושל ר' צייטלין ראה לשם, בין משיחיות לנבואה, עמ' 196–221.

לקדושים וטהורים ואת כל אלה שאינם מתנהגים כמוהם בכל דבר – לרשעים וטמאים; המרבים בקנאות שאינה צריכה וממעטים באהבת ד' טהורה; הרודפים את בני הנעורים בעד כל דבר קטן, מרחקים אותם ודוחפים אותם בזה בידיים לכתות השמאליות, להריסה, לכפירה.¹⁹

מן הראוי לציין שהיום יש גם שכותבים בסגנון של רומנטיזציה של התקופה. דוגמה מאלפת לכך נמצא בדברי האדמו"ר מסלונים, הרב שלום נח ברזובסקי (בעל הספר "נתיבות שלום"), בספרו "קונטרס ההרוגה עליך":

נעורר ונעלה כאן את זכרון ירושלים, את זכר מקור הקדושה שנתברכנו בו עת היינו שרויים בגולת אירופה, ואשר הוכחד ללא שריד באכזריות כה איומה. נמסור לדורות יבואו את רשמי אותה תקופה רבתי הוד ותפארת, עת היתה יהדות התורה והחסידות בשיא התפתחותה ושגשוגה [...] יהודים קדושים ופשוטים בתכלית, יהודים ברי-לבב אשר את כל ישותם אפפה אך אורה רוחנית.²⁰

לעומת זאת, דעתו של רבי קלונימוס נכתבה בזמן התרחשות האירועים ולא במבט לאחור. מדבריו במקומות רבים יוצא תיאור דומה יותר לזה של הלל צייטלין הנ"ל, תמונה של קהילה במשבר רוחני עמוק שפגע בכל שכבות העם היהודי בפולין, כולל בחסידים.²¹

19 ה' צייטלין, ספרן של יחידים, ירושלים תש"ם, עמ' 45-46.

20 הרב ש"ח ברזובסקי, קונטרס ההרוגה עליך, ירושלים תשמ"ח, עמ' 21. נכון שהרב ברזובסקי כותב על התקופה בדיוק לפני השואה ורבי קלונימוס כתב בשנות השלושים, אבל לכאורה המצב הרוחני שרבי קלונימוס תיאר לא השתפר, וסביר להניח שאף החמיר. כיום יש גם דעה מאוזנת יותר בקרב חלק מהחוקרים המדברת על "רנסנס" חסידי בפולין בין המלחמות לצד הירידה הדתית הכללית. ראה ד' רייזר, "חסידות המאה העשרים וניצני הנאו-חסידות", דעת 54 (כסלו תשע"ב), עמ' 27-31.

21 כך מתאר נחמיה פולן את המצב שעמד בפני רבי קלונימוס ("Sensitization to Holiness"), N. Polen, *Jewish Action* [Winter 1989-90], pp. 30-31.

"The period between the two World Wars was a time of revolutionary change for Jewish family life in Poland [...] The processes of Polonization and secularization were affecting the youth in particular, so that parents steeped in tradition were often viewed by their children as being hopelessly backward. In addition, the shift of population to the large cities brought new pressures and tensions to the *Hassidic* movement [...] The *Hassidic* milieu was quite different from the largely rural setting of the movement's pristine youth. Warsaw, for example, was known as the 'Paris of Eastern Europe', it boasted a vibrant cultural life [...] Even for those youngsters who could not or did not wish to assimilate into Polish society, the many active Jewish youth movements provided an avenue for political activity as well as a nurturing environment, a surrogate home. These socialistic, Zionist, Yiddishist, and other youth movements were largely secular in nature and served as a vehicle of escape [...] Defections were becoming increasingly common even in *Hassidic* circles. Finally, when we recall the extreme poverty which prevailed in the Jewish community... we get some glimpse at the problems which faced the *Hassidic* educator. It must also be noted that the *Hassidic* movement had undergone changes since its

לאור דבריו במקומות רבים יש לשער שרבי קלונימוס דאג מאוד לעתיד הקהילה היהודית המסורתית והחסידית.

במקומות רבים בכתביו רבי קלונימוס עוסק בתופעת החילון ובבעיות החינוכיות והרוחניות שבאו בעקבותיה. אסקור כמה מהם על מנת להבין לעומק את המצב כפי שראה אותו רבי קלונימוס, ולאחר מכן אעמוד על הפתרונות שהוא הציע. ב"חובת התלמידים" רבי קלונימוס מתאר את המצב האמוני של הדור הצעיר:

ועל זה יודה לבנו ותסמר שערות ראשנו, בראותינו את הדור הצעיר, איך יצא נתכפר [כלומר, נעשו כופרים] ודעותיו דעות של כפירה, רחמנא ליצלן, אין בו לא אמונה, לא יראה ולא תורה, שונאים את ה' יוצרם ואת ישראל עבדיו. מנהלי וראשי הישיבות הנמצאים בראשם ורבים בתוך ישיבותיהם ותלמידיהם, אשר לצערנו רק בחורי חמד נגד עיניהם, מתנחמים [...] אבל יושיטו נא אלה את ראשם חוץ מארבע אמות של ישיבותיהם, ויראו נא את ההמון הגדול החפשים רחמנא ליצלן [...] בתי המדרש שהיו מלאים לומדי תורה נתרוקנו, ותחתם נתמלאו אגדות וחבורות אשר מטרתם כפירה [...] אף בעלי המלאכה והסוחרים אשר לפנים אף לא היו לומדי תורה, מכל מקום יהודים נאמנים היו, ועכשיו כבני הנער כפרו [...] והאם נסתפק בקמץ התלמידים אשר בישיבותינו בלבד, האם זה הוא העם ישראל כלו.²²

רבי קלונימוס אינו דואג רק לצעירים שאינם נמצאים במסגרת ישיבתית. הוא גם חרד לעתידם של בחורי הישיבה עצמם:

והאם גם בתלמידי ישיבותינו כבר בטוחים אנו [...] הן אמת שהתלמידים שכבר הגיעו לכתות הגבוהות, ובפרט אותם שכבר הגיעו להוראה ואת כרסם מלאו בתורה ועבודה, בהם כבר בטוחים אנו יותר, בעזרת ה', שישארו בהיכל קדשו ובעבודת הקדש. אבל האם כולם יגיעו לכתות הגבוהות, כמה מן התלמידים אשר בכתות הנמוכות אי אפשר להם להמשיך את לימודיהם הלאה, ויוצאים ברצון או באונס למסחר או למלאכה [...] ובמה אנו בטוחים שלמחרת בעזכם את הישיבה או לאחר זמן קצר, לא יתפקדו ולא יחללו את השבת חס ושלוש, כאשר עינינו בעוונותינו כבר ראו.²³

early days [...] By the twentieth century, the appellation *Hassid* often had more to do with attachment to a specific community, adherence to its modes of dress and loyalty to its leader, than with the fostering of inner spirituality as taught by the Ba'al Shem Tov and his disciples".

22 חובת התלמידים, עמ' יב.

23 שם, עמ' יב-יג.

רבי קלונימוס מנתח את התהליך הפנימי של הנער העוזב את האמונה ואת שמירת המצוות, ומציע שיטה חינוכית חדשה בתגובה למצב הקשה:

על פי רוב אין הנער סר מדרכי ה' בפעם אחת, לא מחלל שבת בפעם אחת, אף אינו יוצא מבית המדרש לטרטיראות, להבדיל, פתאם. הגמרא (שבת קה ע"ב) אומרת: "כך אמנותו של יצר הרע, היום אומר לו עשה כך ולמחר עשה כך" וכו'. בהשקפה ראשונה מתקבל הרשם מגמרא זאת שאיננו מתחיל מיד בעברות החמורות, אלא בהדרגה הולך מהקל אל הכבד, אבל במציאות גם טרם שבא למעשה הראשונה הקלה ביותר, גם בדעתו פנימה המשבר לא נעשה פתאם ובפעם אחת, רק לפני שנה או יותר התחילה דעתו להתפצע מעט [...] רבותיו ואף חבריו היותר קרובים אינם מכירים בו אז שום השתנות, אך מעט מעט הפצע מתעמק בנפשו ומתרחב במחשבתו מנפש ועד בשר מכלה, ופתאם קול רעש נשמע, והוא עזב את בית אלקים ונפל לבאר שחת, רחמנא ליצלן.²⁴

במקומות מספר רבי קלונימוס מצביע על לחץ כלכלי²⁵ וחברתי כגורם העיקרי לעזיבה של צעירים את הישיבה, ובעקבות כך גם את הדת. בדרשה לחג שבועות תרצ"ד רבי קלונימוס כותב:

זאת היא אחת מעיקרי הסיבות שבחורי ישראל נשחטים, בהיותם יחד עם פורקי עול במסחר, מלאכה בבית וברחוב, עד שנדמה להם שלא יפה להם מבלתי היות כהפושעים [...] אם לא ילכו בעקבותיהם.²⁶

ובדומה לכך גם ב"אש קודש", בדרשה לראש השנה ת"ש:

עתה בעתים הללו יכולים לאמור בצדק, שמן בני הנעורים אשר מתפקדים וסורים מדרך הטוב ר"ל רבים יותר מפני שרואים מאחרים שעושים כן, מאשר אלו שסורים מפני פתוי יצה"ר בלבד [...] כי אם לאו לא יחשב לחכם, רק לכני דור הישן וכדומה.²⁷

ובדרשה לפרשת בלק, ת"ש:

באם נכשל אחד מן הבחורים בני תורה ועוזב את חבריו עם תורתם, ונעשה בעל מלאכה או סוחר וגם יצא חוץ לשיטה ר"ל, הסבה היתה שנפגמה אמונתו והתחיל לחקור ולחשוב מה יהיה תכליתו מאין יקח פרנסה וכדומה.²⁸

24 שם, עמ' יז.

25 ראה לדוגמה שם, עמ' עא, קכא.

26 דרך המלך, עמ' שע.

27 אש קודש, עמ' ז.

28 שם, עמ' נז-נח.

אבל מצד שני ראוי לציין קטע אחר מ"אש קודש", פרשת עקב תש"א, שמצביע על מגמה הפוכה, לפחות עד השואה:

זה כמה שנים שבנים רבים מאבות חרדים לדאבון לבנו נתרחקו מתורה ומדרך אביהם ונעשו חפשים ר"ל, אבל לעומת זה נתן ד' בלב בנים מאבות הדיוטים שמעצמן יתקרבו לתורה אף עמדו בנסיונות ובלבד שיהיו בני תורה וחסידים [...] משא"כ עתה בחורים המתרחקים ישנם הרבה מרוב צער ועוני, אבל בחורים מאבות הדיוטים שיבאו להתקרב אין גם אחד, פשוט מפני [...] שאין בתי מדרשים ושטיבלעך שהם היו מושכים ומעוררים עד עתה את בחורים כגון אלו לתורה ועבודת החסידות, וגם פשוט סיבת כל ההתרחקות עתה הם רק צרות ישראל המרות כ"כ.²⁹

הקטע האחרון ייחודי בכך שרבי קלונימוס מדגיש, לצד תופעת החילון בקרב בני הנוער, גם תופעה של "התחזקות" דתית וחסידית. לא מדובר בתנועה של "חזרה בתשובה" כמוכן המודרני, כי נערים אלה באים ממשפחות דתיות, אלא שהן "הדיוטיות" (כלומר שאבותיהם אינם בני תורה). אבל "עתה" "אין גם אחד" שיתקרב. ההתרחקות מתורה בתקופת השואה היא כמעט טוטאלית, אבל זה כבר נושא לדיון נפרד. ראוי לציין שדווקא בתקופה הקשה של השואה אנו מוצאים שרבי קלונימוס מתגעגע לתקופה שלפניה. עם כל הקשיים שהיו אז, מתברר למפרע שהמצב הרוחני היה יחסית טוב.³⁰

אחד הקטעים המטלטלים ביותר נמצא בדרשה לשבת תשובה תרצ"ז, שרבי קלונימוס נשא בבית מדרשו בפיאסצנא. הדרשה מתמקדת בבעיה של חילול השבת, שכנראה הייתה נפוצה אז בפיאסצנא, ובעוד בעיות רוחניות הקשורות לכך. לאחר דברים על קדושתו וחיבתו של יום השבת, רבי קלונימוס מתלונן:

כך עלתה בימינו, שבעירנו שהיתה תמיד עיר חרדית, נצטרך לדרוש בדבר חילול שבת, ונצטרך לבקש יהודים אל תשמדו את עצמכם.³¹

29 שם, עמ' קיב.

30 על המחקר על הגותו ופעילותו של רבי קלונימוס בתקופת השואה ראה בין משיחיות לנבואה, עמ' 43-55. מאז נכתבו עוד מאמרים חשובים, ראה ד' רייזר, דרשות משנות הזעם: דרשות האדמו"ר מפיאסצנא בגטו ורשה, ת"ש-תש"ב / רבי קלונימוס קלמיש שפירא, ירושלים 2017; J. Diamond, "The Warsaw Ghetto Rebbe: Diverting God's Gaze from a Utopian End to an Anguished Now", *Modern Judaism* 30 (3) (2010), pp. 299-311; D. Seeman, "Ritual Efficacy, Hasidic Mysticism and 'Useless Suffering' in the Warsaw Ghetto", *Harvard Theological Review* 101 (3-4) (2008), pp. 465-505.

31 הדרשה נדפסה בדרך המלך, עמ' שעז, ללא תאריך, אבל גם מופיעה בספרו של רבי קלונימוס שלוש דרשות, תל אביב תשמ"ה (דרשה שנייה), תחת התאריך תרצ"ז. דרשת שבת שובה תרצ"ו,

לדברי רבי קלונימוס, הבעיה נובעת בעיקר מתפיסה מוטעית לגבי מהותה של השבת. במקום לראות בשבת "יום של ה', יום של עוה"ב של טהרה וקדושה", כל אחד רואה בשבת רק "את השבת ליום המנוחה שלו [...] לכן לפני לא הוצרכו לדבר ולעורר בדבר שמירת השבת", מה שאין כן עכשיו.

לאחר מכן רבי קלונימוס מביא תיאור מרשים של האווירה של שבת ששררה פעם בעיירה פיאסצנא:

כ"א רץ למקוה לטהר את נפשו מבלי חלי וכתם. כי כך אמרה התורה שמקוה מטהרת. ושב לביתו והדליקו את נרות השבת [...] ממש כאילו יכלו לכנות שיש ב' מיני יהודים. יהודי של חול ויהודי של שבת. וכשיצאתי מלפני שנים בלילות השבת בעיר, ושמעתי קולות שונים מחלוני ישראל. מזה נשמע קידוש, ומזה נגינה של זמירות, מזה העברת הסדרה שנים מקרא ואחד תרגום. ומזה שבחן איש את בנו בחומש או בגמרא שלמד בחדר. ונדמה שכל אלו הקולות והנגינות הקדושות כשנשמעות יחד בשמים נגינה ושרי אחד נשמע מהם [...] אין השבת דבר פשוט רק לנוח אלא טעם והרגשה עלאה יש בה. שרק בינו ובין בני" סוד הוא, וא"א לפרשה ולא להודיעה לאחר [...] כל השבת הוא ענין התרוממות קדושה והרגשה עילאה, שרק ביני ובין בני" אות היא לעולם וא"א לפרשה לאחר, ולא שבשבת לבד מרגיש האיש שנתעלה שוב מכפרי לבן מלך, מגסות ובערות להתרוממות טהרה וקדושה. אלא גם בכל השבוע רשימה של קדושה זו נשארת לו [...] אבל עתה שירד השבת גם אצל שומרי השבת, שבת רק יום של מנוחה היא, ולשתות שכר. כל האיש הישראלי ירד, ויש בוגדים שגם מנסים לחלל את השבת ח"ו, כי חושבים שרק להם לברם נמסר השבת.³²

אין כאן רק תיאור עובדתי בעל חשיבות היסטורית, אלא ניסיון לעורר געגועים ותחושה שאבד משהו יקר, וניסיון להכניס את השומע לממד חווייתי של ה"טעם של פעם" של אווירת השבת שאבדה.

גורם נוסף במצב של חילול שבת הוא הבעיה החינוכית החמורה:

ועתה ישנם בחורים שכ"כ התרחקו מעם ישראל ותורתו ואינם יודעים מאומה מן התורה.³³

הזלזול בשבת הוא רק חלק מתמונה רחבה יותר של הירידה הרוחנית של הדור. רבי קלונימוס גם מביע ביקורת נוקבת על ההורים בכלל, ועל האימהות בפרט, שאינם

שהתפרסמה בוורשה באותה שנה בתרגום ליידיש, ואחר כך כררשה הראשונה בשלוש דרשות, מתמקדת גם בזלזול בדיני טהרת המשפחה.

32 שם, עמ' שעז-שעה.

33 שם, עמ' שעט.

מוחים נגד העבירות של ילדיהם, כי הם כבר התייאשו מהמצב בבית, ומגלה שקיימת אפילו תופעה של ילדים ממשפחות חרדיות הלומדים בבתי ספר נוכריים:

שמירת השבת ירדה פה הרבה לדאבוננו, לא שמירת שבת בלבד רק גם שמירת המצוות, ויש אבות אשר רואים בניהם מחללים שבת או עוברים שאר עבירות ר"ל ושותקים. ואם לפעמים מזכירים עצמם שיש בורא עולם, ולא לעולם יחיו וסוף אדם למות, ומה יענו לאחר מאה שנים ליום הדין על שרואים בניהם או בנותיהם יוצאים ח"ו לתרבות רעה ושותקים ואינם מוחים. נאנחים הם ואומרים ומה נעשה, כך הוא העולם הזה מוכרחים לשתוק ולסכול [...] ולבית יעקב אלו הנשים צריכים לאמר, הרבה הרבה ירדתן ממעלתכן, אם אז לא רציתן לתת את הנזמים, לברכה נכתב לכם עד עולם. עתה החלק הגדול מירידת התורה עליכן. רואות אתן איך בניכן בביה"ס הנכרי. ואין אתן עוזרות להקים או לקיים את ביה"ס היהודי. ומה יהיה הסוף מזה [...] דורות של הפקר. דורות ודורי דורות של מחללי שבת ועוברי עבירה ח"ו, והכל יהיה נמשך מהתרשלותכן, שלא רציתם לעמוד בפרץ ולגדל את בניכם ובנותיכם לתורה ומצוות.³⁴

המצב התדרדר כל כך עד שהגיע להתנגשות חזיתית בין רבי קלונימוס לתושבי העיר, ועקב לחצו בעניין שמירת השבת "זכה" אפילו לאיומים מצד גורמים מסוימים בקהילה:

הדבר הגיע לידי כך, עד שאני כאשר התחלתי פה לעסוק בעניני תקוני שבת, שלחו לי שילשינו עלי בעניני משרד הרבנות שלי, אבל בערים שוטים, בזה הם רוצים להפחידני, שאחדל מלעשות תקונים למצוות ה'. האם רק את משרת הרבנות בלבד מוכן אני להפקיר בעד ה', הלא גם את צוארי מוכן אני להפקיר [...] התיקונים גם העונשים שעונשים בדבר שמירת שבת הם כמו התוכחה בתורה [...] כונת התורה לקרב את ישראל שלא יעברו ולא יענשו. אף אלה שעברו עד עתה כונתנו לקרבם שמעתה ישובו.³⁵

רבי קלונימוס מסיים קטע זה של הדרשה בהשוואה בין היהודים והנוצרים ויחסם הרציני יותר של הנוצרים ל"יום השבתה" שלהם:

אוה"ע שיום השבתה שלהם הוא רק יום מנוחה כ"כ משתדלים לשמור אותו, עד שאפילו ליהודי אינם נותנים לחללו, מפני שיוודעים שהגוי כשיחלל את יום השבתה שלהם את כל עמם שובר ומחלל הוא, ואנו ישראל שיום השבת שלנו יום קדושה הוא, ימצאו יהודים שהם בעצמם יחללוהו [...] פה בעירנו בתורת רב,

34 שם, עמ' שטט-שפ. על יחסו של רבי קלונימוס לנשים דנתי ב"עיונים בשיטתו הרוחנית", עבודה לקבלת תואר שני, טורו קולג', ירושלים תשס"ג, עמ' 10-12.

35 דרך המלך, עמ' שפ.

כשרואה אני כזאת, לא שנאה מתעוררת בקרבי. רק רחמנות על הבן הזה ששורף את נפשו באש.³⁶

ומה הוא הפתרון? אין ספק שבראש ובראשונה יש צורך לחזק את החינוך התורני, ובין היתר גם את מעמדם של ההורים והמחנכים. בנוסף לכך רבי קלונימוס גם מציע להקים חבורות של לימוד תורה בשבת:

למה תעבור את השבת לריק עשו לכם חבורות ללמוד בהם. אותם שיכולים ילמדו יחד בעצמם, ושאינם יכולים יקחו להם רבי והוא ילמד עמהם חומש משניות מדרש עין יעקב וכו'. גם הבחורים לא יתביישו לעשות חבורות כאלה. בוושה היא ללכת בטל ולדבר כל השבת דברים בטלים [...] כל יהודי פיאסצנא צריכים להתחבר לחבורות ללמוד בשבת. בין הזקנים בין הבחורים [...] הלמוד בחברה נעים מאשר הלומד יחידי [...] ומה שלא יעלה ביד היחיד תעלה ביד החברה לגמור וללמוד.³⁷

בדרשה הנ"ל אנו שומעים הדים מדרשת שבת שובה שנשא רבי קלונימוס שנה לפני כן, בשנת תרצ"ו.³⁸ שם בנוסף לחילול השבת ובעיית החינוך רבי קלונימוס תוקף בחריפות גם את ה"השכלה" ואת המפלגות החילוניות. הוא מזכיר עוד תחומים שבהם הוא רואה התנהגות דתית בלתי הולמת, וביניהם הכשרות,³⁹ טהרת המשפחה וחוסר צניעות בלבוש הנשים, כולל זלזול בכיסוי ראש. הוא גם מזכיר בעיה של שנאת חינם בקרב יהודי פיאסצנא, נושא שהוא חוזר אליו גם בדרשת שנת תרצ"ז.⁴⁰ בנוסף לניסיון להשפיע על הפושעים ב"דרכי נועם" רבי קלונימוס גם דורש מהקהל להפעיל עליהם לחץ חברתי של "הרחקה".⁴¹

36 שם. ביקורת בסגנון דומה נמצאת גם בספרות ההלכה של האחרונים מאותה תקופה. לדוגמה ראה ערוך השלחן, תל אביב (ללא שנה), אורח חיים, ג, תקנא, כג.

37 דרך המלך, עמ' שעח-שעט. ראה גם על היחס בין היחיד ובין הכלל במסגרת הקבוצות לעבודת ה' של רבי קלונימוס, בני מחשבה טובה, עמ' 54-59. ראה גם צו וזרוז, פרק מה.

38 הדרשה הודפסה באידיש על ידי "חברי הקהילה העברית דפיאסצנא" בוורשה תרצ"ו, ואחר כך על ידי 'ועד חסידי פיאסצנא' בתל אביב ללא ציון תאריך, ולבסוף בתרגום לעברית כחלק משלוש דרשות (לעיל, הערה 31), עמ' ה-לא.

39 על הזלזול בכשרות בכלל, ועל צריכת בשר לא כשר בפרט, על ידי יהודים בערים הגדולות בפולין בשנות השלושים ראה א' קניאל, "בין חילונים, מסורתיים ואורתודוקסים: שמירת מצוות בראי ההתמודדות עם 'גזרות הכשרות', 1937-1939", גלעד כב (תש"ע), עמ' 75-106.

40 דרך המלך, עמ' שעח-שעו.

41 שלוש דרשות, עמ' יט, כב. דוגמה דומה לגישה קשוחה זו נמצא באגרת שנכתבה בשנת תר"ץ. שם הוא מייעץ לאברך שאחותו נעצרה כקומוניסטית לא להשתדל עבורה, "אם באמת כ"כ גרועה היא". זכרון קודש לבעל אש קודש (לעיל, הערה 9), אגרות, עמ' 9. יש לציין שדוגמאות אלה נראות לנו כ"יוצאות מן הכלל שמעידות על הכלל" של גישה כללית "מקרכת" יותר של רבי קלונימוס.

גם בספרו "מבוא השערים", שנכתב בערך בשנת תרצ"ז, הנושא של ירידת החסידות, ובמיוחד בקרב הנוער, ממשיך להיות מרכזי.⁴² כאן רואים שבנוסף להשפעה רוחנית של ההורים על ילדיהם יש גם השפעה (במקרה זה שלילית) של הנוער על הוריהם. ההורים לפעמים אפילו נתקפים בדיכאון עקב ההתדרדרות הרוחנית של ילדיהם, ובסופו של דבר זה גורם גם לירידה רוחנית אפילו אצל ההורה החסיד:

ישנם זמנים שאין האישי ישראל יודע אם חי הוא, ועל בנינו ובנותינו קם השטן בדמות מפלגות, להרעיל את נפשם ולטמא את גופם במינות ושאר עברות מזהמות ומגנות רחמנא ליצלן. ישנם בתים שבשעה שהאב הבא מן המקוה והתפלה מלובש במלבושי שבת בליל שבת, רוצה להתעורר בלהב קדושת ד' וקדושת השבת בעשית הקדוש, בנו בשעה זו מעשן פאפיראס רחמנא ליצלן, או קורא ספר מספרי עגבים המטמאים מנפש ועד בשר רחמנא ליצלן, או משיחים הבנים זה עם זה מהטינופת שקראו או ראו בבתי טיאטראות [...] והאב הרואה, לבו מתכווץ ומחשבותיו מתדלדלות, מכל התלהבותו נופל ומשמחת רוממותו מתעצב, מתחלה כועס ומתמרמר אף קץ בחייו, וברבות הימים מתרגל בנפילתו [...] ואם לפעמים יזכור את ימיו העוברים שהיה אברך חסיד בן תורה ורוצה להתעודד ולהתעורר, שוב נופל.⁴³

עוד בעיה המחלישה את החברה החסידית היא אי ההבנה הבסיסית בהגדרת המושג "חסידות", ומה היא דורשת מה"חסיד":

אם ירצה מי להיות חסיד על ידי שילמד בספרים, ויבין בדעתו לברך את החסידות, ולא יעשה את עצמו [...] לחסיד, אז אף בקצה החסידות לא יגיע, וכן גם אם לא יסע אל הרבי [...] ואת יחודים הללו לא יעשה, גם הוא אינו חסיד. וירידת החסידות בדורנו, עד שישנם גם הרבה חסידים שלא ידעו מהי חסידות.⁴⁴

על מנת לשפר את המצב הזה כתב רבי קלונימוס בהרחבה בספריו, ובמיוחד ב"מבוא השערים", על ההגדרה של החסידות, כולל הנושא של הנסיעה לרבי שהוזכר כאן. לדעתו של רבי קלונימוס, החברה החסידית נחלשה גם בגלל מחסור באברכים. הבעיה נבעה בעיקר מהמצב הכלכלי החמור וחוסר היכולת של ההורים לתמוך בבניהם וחתניהם כדי שימשיכו ללמוד תורה גם לאחר הנישואין, וגם מהעלאת גיל הנישואים. אבל יחד עם הבעיה הכלכלית, להורים הייתה בעיה בסיסית בתפיסה. לו היו ההורים

42 לא הבחנתי בהבדלים משמעותיים בנושא זה בין ספרי רבי קלונימוס עצמם. ההבדלים בין הספרים קשורים יותר להבדלי גיל ורמה של הקורא. ראה גם א' שביד, בין חורבן לישיעה, תל אביב 1994, עמ' 110.

43 מבוא השערים, עמ' מא, א – מא, ב.

44 שם, עמ' לט, ב.

מבינים את חשיבות הדבר, הם היו ממשיכים את המנהג של "אכילת הקעסט" (ראה לעיל, הערה 15). אבל ההורים לא הבינו את זה, וזה היה גורם נוסף למחסור באברכים ולהחלשת הקהילה. לדעתו של רבי קלונימוס, חידוש ה"קעסט" היה חיוני ביותר:

מלפנים היתה כל עקר החסידות בהאברכים, הם ישבו זמנים רבים אצל רבם, מרוחו עליהם האציל ואת עצמם בחסידות קדשו אף את סביבותיהם [...] מפני שהיו פנוים יותר כי היו סמוכים על שלחן חותניהם, ומן הבחורים קדם נשואיהם לא לקחו ליסוד החסידות מפני שעוד קטנים היו כי אז בני ט"ו וי"ח נשאו [...] ודוקא בנשוי עקר החסידות. אם כן גם עתה שמצוק העתים לדאבוננו ובעונותינו הרבים הבחורים מתאחרים להנשא, טוב הדבר וישועת ד' היא שהם עוסקים בחסידות, אבל את מקום האברכים אין הם ממלאים, ואם חס ושלום לא יהיו לנו אברכים הפנוים לעבודת ד' על ידי החסידות, כל החסידות תהיה חס ושלום מתמעטת וחסרה.⁴⁵

רבי קלונימוס מסיים את ספרו זה בקריאה נרגשת לחזק את מעמדם של האברכים על ידי חידוש הקעסט:

ומעתה אתה אברך חוץ מזה ששמעתה מזוה"ק ע"פ סוד,⁴⁶ גם בעצמך כבר הראת לדעת שהחסידות רק באברכים תלויה, כי לעבוד את ד' בשב ואל תעשה לכו, שלא לעבור עבירות ולקיים המצות, מוכשרים הזקנים יותר מן האברכים, אבל להכניס את כל חמימות התרגשות, התפעלות אף הדמיון האנושי אל בית ד' [...] האברכים הכח העלומים בעלי החמימות, התרגשות, התפעלות ודמיון אנושי יותר מוכשרים. והאם עבודה כזו עם תרגוליה, אפשרים, אם לא לאברכים על שלחנות אביהם פנוים מכל מלאכה ומסחר [...] את הקעסט בעזרת ד' צריכים לחדש, ואברכים חסידים צריכים לעשות, ואת החברייה ליסד, את כל העולם לקדש ומעינות הבעש"ט וצ"ל החוצה יפוצו ואת ביאת המשיח בחמלת ד' בזה נקרב. ומעומק לבי אני מתחנן לד', אנא אב הרחמן המרחם גם על בניו השפלים [...] וראו כל עמי הארץ כי שם ד' נקרא עלינו ויאמרו ד' אלקי ישראל מלך ומלא כל הארץ כבודו.⁴⁷

המעלה הרוחנית של האברכים אינה נובעת בעיקר מגילם ומבגרותם. בכך יש לזקנים יתרונות מסוימים עליהם. אלא מעמדם כנשואים צעירים, בנוסף לזמן שיש להם להפנות ללימוד ולעבודת ה', גם מעניק להם יתרון חשוב בתחום הרגש, החמימות

45 שם, עמ' לו.

46 ראה שם בשם הזהר לפרשת נשא: "אדם כללא דדכר ונוקבא [...] דמאן דאתחבר דכר ונוקבא אקרי אדם [...] שמלפנים היתה כל עיקר החסידות בהאברכים". זה הסוד שרבי קלונימוס מרמז אליו כאן, שרק אברך נשוי מסוגל לעבוד את ה' על דרך החסידות כראוי. על יחסו של רבי קלונימוס לחכמת הקבלה בכלל, ולספר הזהר בפרט, ראה לעיל הערה 6.

47 שם, עמ' נט, א.

והדמיון, ומכשיר אותם במיוחד לסוג העבודה שרבי קלונימוס מבקש להנחיל. בהקשר של התוכנית להתמודד עם המצב הירוד של החסידות, רבי קלונימוס דן בנושא של "החברייא הקדושה" (קבוצות לעבודת ה'), שלדעתו חייבים לחדש על מנת לייצר חברה חסידית אמיתית. מדובר בחבורות של חסידים מבקשי השם שייפגשו בסודיות כמה פעמים בשבוע על מנת ללמוד תורה ולעבוד את ה' ביחד, לפי השיטה החסידית המיוחדת של רבי קלונימוס.⁴⁸ עוד דרך לחזק את החסידות היא לשפר את מצב הנסיעה לחצרו של הרבי. חסידים רבים אינם נוסעים כלל לחצרו של רבם, ואם הם נוסעים הם עושים זאת במצב רוחני ורגשי לא מתאים, ולכן אינם מפקימים תועלת מהמפגש עם הרבי, זאת בניגוד למצב שהיה בעבר:⁴⁹

גם החסידים שנוסעים בהתקשרות ובשאיפה לקבל חסידות [...] גם אותם החסידים נסיעותם ושהיותם שם אין לדמות להחסידים ונסיעותם אשר מלפנים, ובפרט לישיבתם בבית רבם עם יתר החסידים עם פעולות עצמותם. ובשביל זה לא בלבד שעתה עצם החסידות ירד, רק גם הרבה מן פעולותיה נשכחו, ולא בלבד הפעולות הפנימיות שבתוך לב ונפש החסידים ונסתרות בקרבם, רק גם הרבה מן פעולות חיצוניות שעשו כדי לעורר את נפשם ואת התפעלותיהם הפנימיות גם כן נשכחו. ואף אותן שלא נשכחו, הרבה מהן נראות בעיני החסידים אשר בדורנו למותר ואין נותנים לב להן.⁵⁰

אחרי תיאור ארוך ומפורט של הנסיעה של החסיד לרבו בעבר⁵¹ רבי קלונימוס מסיים את הקטע בתיאור הנסיעה החסידית הנוכחית:

מתוך עצבות ונפילה זו [על המשבר הרוחני של ילדיו] יש אשר יזכיר א"ע ואומר אסע אל הרבי שלי על שב"ק, הרבה שבתות עוברים שטרדותיו וצרותיו מעבירות אותו מבלי אשר יוכל לבצע את רצונו זה. וכשכבר נוסע מתי נוסע, ביום וא"ו לעת

48 זה הנושא המרכזי בספרו "בני מחשבה טובה", ומופיע גם בפרקים שלמים בספריו "הכשרת האברכים" ו"מבוא השערים". על קבוצות אלה ראה בין משיחיות לנבואה, עמ' 151–202. בעתיד אני מקווה לפרסם מאמר מקיף בנושא.

49 דברי רבי קלונימוס על הנסיעה לצדיק מבוססים בעיקר על דברי מאור ושמש, פרשת ויחי, עמ' קלט (בשם ר"מ מנשכ"ז), ופרשת שמות, עמ' קנב. ראה גם בין משיחיות לנבואה, בפרק על היחסים בין הרבי ובין החסיד, עמ' 118–128.

50 מבוא השערים, עמ' מב, ב – מג, א.

51 אפשר לראות בתיאור הזה סוג של תרגיל דמיון מודרך. הדמיון המודרך היה אחת מהשיטות המדיטטיביות של רבי קלונימוס. זה נושא נרחב מאוד בהגותו, ואין כאן המקום להאריך בו. על השיטה ראה בין משיחיות לנבואה, עמ' 223–238. ראה גם ד' רייזר, המראה כמראה, לוס אנג'לס תשע"ד, עמ' 110–186, וכן ר' וקס, להבת אש קודש: שערים לתורתו של האדמו"ר מפאסצ'נא, אלון שבות תש"ע, עמ' 123–165.

ערב ובמוצשב"ק כבר ממחר א"ע לשוב [...] ואיך הוא שם בכל השבת, יש שבלייל שבת עיף הוא ובראשו כמו רחים רועש מרעש השוק, המסחר והבית שלו אשר נס מהם, ואינו נותן לב כי הוא חסיד ואצל רבו עתה נמצא, אף אם רבו אומר תורה, או שישן הוא אז, או אם גם ער הוא, אינו יכול לתת לב [...] אינו יודע מה רבו מדבר [...] חסידות, יראה עילאה, תתאה, אהבה, לתקן, לזכך א"ע, הרגשה, ספירות, אשר רק מרגיזים את רוחו ולא יותר [...] ובמוצשב"ק ממחר א"ע למסור את הפתקא [...] ואין לדרכו [...] לפעמים שרעיונות עוד יותר גרועות מבהילות אותן, ורעיונות אשר קצוותיהן באפיקורסות ר"ל נוגעות [...] עתה כמו שהייתי קודם נסיעתי כן אני גם עתה. ויהי כעבור איזה חדשים וחבריו שואלים אותנו אם שוב יסע על שבת, עונה הוא להם תירוצים שונים מבלי אשר יסע, ובלכו חושב לא ראיתי מה הועלתני אז בנסיעתי, אף בגשמיות לא ראיתי שיוטב מצבי כ"כ מאז.⁵²

מן הראוי לציין שגם האנטישמיות החריפה ששררה בפולין בתקופה זו תרמה את חלקה למצב הקשה של הקהילה:

מה נענה אנן במצבנו מצב ישראל האיום כיום, אשר צרותינו לא מאורעות הבאות רק לפרקים בלבד, רק תמידיות הן לנו, ותוקפות אותנו מן הבוקר עד הערב ומן ערב עד הבוקר. חשך השמש בעדנו, אף אויר נשימתנו הורעל ח"ו להרעיל את גופנו ולשרוף את נפשנו, כאילו אין מקום בעולם בעדנו [...] תמיד בכל צרותיו עכ"פ מקלט היה לנו [...] לא כן עתה כל העולם כמעט עלינו קם, זה את הגרון לעיני כל אלינו ירים, וזה מן הצדה בחניתו לדקרנו יארב. זה יגרשנו ובקול רוצח צורח עלינו ירעם, לכו זרים מגבולי, וזה את דלתות ארצו בעדנו יסגור, לאמור אל תעזו גרים גרורים את אדמתי לפסוע. כל עם במנוחתו ישקוט, בדשן ארצו יתענג ובטובה ישמח, ואנו מושחרי פנים ומבוהלי לב מטולטלים, ובפחד וצרה, בזה וחרפה נרדפים. ואין מנוס, כל רגע מסוכנה לנו, וכל בוקר בצרות חדשות מבקרנו.⁵³

בקטע הזה, שנכתב בערך בשנת תרצ"ז, כבר אפשר להבחין בניצני השואה שתבוא להרוס כליל את הקהילה היהודית בפולין. לסיום הנושא של המצב הרוחני הירוד של דורו, נביא את דבריו הנרגשים של רבי קלונימוס מ"מבוא השערים", אף הוא בערך משנת תרצ"ז:

ועתה בעונותינו הרבים חסרנו את כל אלה, ולא הרבי והחסידים לכד יבכו את המחסר והדלות הזוה, רק גם כל בית ישראל יבכו ותזע כל עין דמע, כי תחת אשר עבודת החסידים אשר מלפנים, עטרת תפארת ישראל, היתה בעבודה עלאה לגלות ולהלל את שם קדשו לקדש גם את כל דבר נמוך בקדשת הקדוש ישראל ולקרב

52 מבוא השערים, עמ' מא, א – מב, א.

53 שם, עמ' נה, א.

את ביאת משיח צדקנו במהרה בימינו [...] עתה צריכים החסידים עבודה עם עצמם שישארו יהודים נאמנים פשוטים, וכמה עבודה צריכים הם בביתם שגם בניהם, נשיהם ובנותיהם פשוט יקימו המצוות ולא יעברו עברות חס ושלוש [...] למה זה נתפלא כל כך על העזיבה אשר במחנה ישראל על ההפקרות וחוצפת דור החדש.⁵⁴

בתיאורים אלה אנו עדים למצב שבו החברה המסורתית בכלל, והחסידית בפרט, עומדת בסכנת התפוררות על ידי לחצים חיצוניים ופנימיים כאחד. מבחוח היה צורך להתמודד עם המצב החדש שנוצר בעקבות מלחמת העולם הראשונה. בין תוצאותיה ההרסניות היו העברת החברה החסידית לערים הגדולות, אנטישמיות ומצב כלכלי קשה ביותר, שבין היתר גרם לתלמידים רבים לעזוב את הישיבות בגיל צעיר מאוד. בו בזמן, השפעות ההשכלה והמפלגות החילוניות למיניהן החלו לפגוע בכל שכבות החברה, ובעיקר בנוער, העתיד של האומה. רבי קלונימוס ראה במצב זה מימוש של דברי חז"ל "בעקבתא דמשיחא חוצפה יסגין",⁵⁵ אבל הוא לא היה מוכן להשלים עם המצב כלל ועיקר. הסימנים של המשבר נראו בחילול שבת, בזלזול במצוות כמו כשרות, טהרת המשפחה וצניעות, וגם ב"מצות שבין אדם לחברו" ובשנאת חנם. המשבר הכללי בחינוך, ובמיוחד תהליך החילון של בני הנוער, היווה סימן למשבר חינוכי עולמי, אבל גם ביטוי למצב ההיחלשות של החסידות עצמה, שהתבטאה גם בכך שלא קיימו ערכים בסיסיים של החסידות כמו "החברייא הקדושה" ו"אכילת הקעסט". הקשר בין הרבי וחסידיו התרופף, כולל ירידה בתחום של "נסיעות אל הרבי", וכמו כן הקשר בין החסידים ובין עצמם. בסופו של דבר החסיד הממוצע לא הבין כלל מה היא החסידות, וחשב רק במונחים חיצוניים כמו לבוש. לא היו לו שום כלים להתמודד עם לחצי המודרניות ולהישאר נאמן לתורה ולעבודת ה' על פי תורת החסידות. במצב כזה לא הייתה שום אפשרות שהחסיד יוכל להגשים את הדרישות הרוחניות המרחיקות לכת של רבי קלונימוס. ללא מהפכה רוחנית-תודעתית לא היה כל סיכוי לכך, ולכן ביקש רבי קלונימוס לחולל מהפכה חסידית כללית בכל שכבות החברה.

ברור שמצב כה קשה דרש תוכנית חינוכית-חברתית חסידית חדשה. רבי קלונימוס הקדיש את חייו, מפעלו החינוכי וכתביו להכנתה ולהפצתה של תוכנית זו, הכוללת ניסיון להגדיר את החסידות באופן שיטתי וברור, ובדרך שהיא תוכל להתאים את עצמה לצרכים של החברה המודרנית מבלי לפגוע בנאמנות לערכי התורה וההלכה ובקיום מצוותיה. כעת נפנה לדיון במשנתו החינוכית של רבי קלונימוס כחלק מרכזי בתוכניתו להילחם בתופעת החילון שבדורו.

54 שם, עמ' מו, א.

55 חובת התלמידים, עמ' סא, על פי משנה סוטה ט, טו.

לימוד התורה וחינוך חסידי רגשי

ראשית כול חשוב לציין שמשנתו החינוכית של האדמו"ר איננה רק תגובה לבעיה. בראש ובראשונה היא נובעת מתפיסת עולם רוחנית-חסידית שלמה, וכחלק מתוכנית כוללת להתחדשותה של החברה החסידית כולה. לכן, לפני שניגש לדיון בשיטה החינוכית של רבי קלונימוס כתגובה לירידה הרוחנית שתיארנו, נעמוד בקצרה על הגישה הכללית שלו לנושא של תלמוד תורה.⁵⁶ מהו יחסה של החסידות ללימוד תורה לפי רבי קלונימוס? הוא קובע "שלא די לימוד התורה בלבד, רק צריכים גם להיות חסיד וזהו העיקר. ובמה החסידות תלויה, בלב, רחמנא לבא בעי, ובמה זוכים לחסידות וללב, ע"י מסירת נפש".⁵⁷

אין להסיק מכאן שרבי קלונימוס אינו דורש התמדה רבה בלימוד תורה, ההפך הוא הנכון, כפי שניתן לראות למשל ב"בני מחשבה טובה" ב"סדר הדרכה וכללים":

מאד מאד הוי זהיר שלא תלך בטל אף רגע [...] עשרה רגעים של בטלה יהי' בעיניך כעבירה חמורה רח"ל, בעד בטלה אתה משלם בחיידך, כי הזמן שבטלת חלק של שנות חיידך היה חלף ועבר, ולא תחיה בו עוד [...] בטלת איזה זמן יהיה בעיניך שחתכת חתיכה מלבך והשלכתו לפני הכלבים. בשעה שאי אפשר לך ללמוד חשוב בתורה, הדרכה וחסידות, אף בשעת חזרת התפלה [...] ומכש"כ בשעה שאתה הולך בשוק תהי' מחשבתך ולבך קבועים באיזה דבר תורה.⁵⁸

גם בספר "חובת התלמידים" נמצאים קטעי עידוד רבים ועצות בקשר להתמדה וניצול הזמן, וגם לזה יש קשר ישיר לעבודת החסיד ולמצב החסידות:

מה תועיל לך חסידותך אם תבטל על ידיה מזמני התורה, ומה תרויח בנפשך המגלה אם בתורה לא תעמל, ואף אל החסידות לא תבוא, כי לא עם הארץ חסיד [...] האם מחנה החסידים אשר בכל דור ודור עניים מלומדי תורה מאשר שאר המחנות בישראל, ואם בדורות אשר לפנינו רק לא פחותים היו בני התורה אשר בין החסידים מאשר בין שאר ישראל לפי מספרם, עתה בדור הזה רואים בעליל כי עוד יגדל המספר בני תורה אשר בחסידים על זולתם. כלומר, בדור הזה היורד רחמנא לצלן, לא נפחת כל כך מספר בני התורה ולא יגדל כל כך מספר המתרחקים מה'

56 על השיטה החינוכית של רבי קלונימוס ראה וקס, להבת אש קודש (לעיל, הערה 51), עמ' 243-267. ראה גם מ' הרמן, היחס לבני הנוער בחסידות בתקופה שבין מלחמות העולם, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן תשע"ה, עמ' 130-170.

57 הכשרת האברכים, עמ' כב, ב.

58 בני מחשבה טובה, עמ' 53.

ומתורתו מבין דור הצעיר במחנה החסידים מכפי ערך שאר מחנות ישראל.⁵⁹

ראוי לציין שרבי קלונימוס שם דגש על הלימוד "בעיון" במסגרת החינוכית גם ככלי להשגת הדבקות: "מי שלומד בעיון [...] זה הוא עיקר למוד התורה שזוכים להתדבק על ידה בה".⁶⁰

בפרק האחרון של "מבוא השערים" רבי קלונימוס עוסק בעיקר בענייני חינוך. שם יש שתי קביעות חינוכיות חשובות הקשורות למצב הנוער והחינוך הירוד של הדור. הראשונה קשורה לתוכני הלימוד, והשנייה לדידקטיקה. באשר לתוכני הלימוד, יש צורך דחוף לחבר ספרים בסגנון חדש, ספרים שהנוער יוכל יותר "להתחבר" אליהם. הם חייבים לעסוק יותר ב"רוחב" מאשר ב"עומק". זה נכון הן בקשר ללימוד גמרא, והן בקשר לחסידות עצמה:

עתה, שעיקר הדיבורים אשר צריכים לדבר בחסידות, ועיקר הספרים אשר בעלי המחברים צריכים לחבר היא בהתרחבות החסידות, יותר מאשר בהתעמקות בה. גם בנגלה שכתורה כך הוא. הן אמת שהבן תורה שכבר מלא כרסו בתורה, הוא כאשר מוצא במפרשים יותר התעמקות ורואה בגמרא, רש"י ותוספות שכליות יותר עמוקות, יותר חשקו מתעורר להתמיד בתורה, אבל האם יועילו שכליות העמוקות, לנערים העוזבים את לימוד התורה מפני שאינם רוצים או אינם יכולים להתאמץ ולהתיגע בה. והאם נתקן את עזיבתם ונקרבם לתורה ע"י שנוסיף לחבר להם חיבורים ביותר התעמקות, אם רוצים להועיל להם אז צריכים לחבר בשבילם חיבורים בהתרחבות והתפשטות התורה, שיקל להם מתחילה אף במעט יגיעה להבין את דברי הגפ"ת, ואז כאשר יטעמו ויראו כי טובה היא, גם יתאמצו ויתגעו אף יתעמקו. כן הוא גם בחסידות, עתה צריכים להשתלשל לפי הדור, כי מה יעלה לנו כאשר נדרוש להם דברים עמוקים מרזי עולמות החסידות, אם לא יבינו, ואם יבינו רק בשכלם לבד תשאר הבנתם ולא יתאמצו להתקדש ולהעשות חסידים בכל עצמותם.⁶¹

59 חובת התלמידים, עמ' קיט.

60 שם, עמ' נח. לאור דבריו כאן ובמקומות נוספים בחובת התלמידים, קביעתו של סלומון אלמקיאס-זיגל שרבי קלונימוס ממליץ ש"מוטב ללמוד בשטחיות ולא בעיון כדי לא לחשוב הרבה", נראית מוזרה ביותר. ראה ס' אלמקיאס-זיגל, משנתו הדתית חינוכית של האדמו"ר ק"ק שפירא, עבודת דוקטור, האוניברסיטה החופשית של ברלין, ברלין 2002, עמ' 191.

61 מבוא השערים, עמ' נד, ב. מעניין שחלק מהטיעונים של רבי קלונימוס כאן בקשר להוראת הגמרא עדיין נשמעים היום בדיונים ערכיים ופדגוגיים בתחום החינוך, בעיקר בקשר להוראת התלמוד בישיבות התיכוניות. אין כאן המקום לדון בנושא החשוב הזה, וראה: Z. Blobstein (Leshem), "The Spiritual System of the Rebbe of Piaseczneh: Implications for Contemporary Jewish Education", in: D.J. Derovan (ed.), *Spirituality Today*, Jerusalem 2002, https://www.academia.edu/30399325/The_Spiritual_System_of_the_Rebbe_of_Piaseczneh

המשך הדיון של רבי קלונימוס קשור יותר לאופן ההוראה מאשר לתוכן ההוראה. לפי דבריו על המחנכים לחפש שיטות חינוכיות חדשניות על מנת לקרב את התלמיד:

האין גם חובה עלינו להקל להם דרכם אל דרך הקודש, ולא בתוספת עמקות לבד בדברי קודש משלימים את חובתנו אנו עתה, אף לא בתוספת הבנה לבדה, רק גם בהרכנת הקודש אל הבאים להתקדש, ובהקלת חינוכי העבודה אל הבאים לעבוד, חובה עלינו לבקש ולמצוא לפניהם אופנים ודרכים אשר על ידם יקל להם לשוב אל קדושתנו ועבודת החסידות אשר לנו מאז. יפסיעו נא פסיעה קטנה אחר פסיעה קטנה, עקב בצד אגודל, ופתאום יאירו עיניהם וישמחו לבביהם מאור התורה ונוגה החסידות אשר יבהיק לפניהם.⁶²

כאן ניתן לראות את החוש הפדגוגי של רבי קלונימוס, שעל מנת לקרב את התלמיד מוכן "להתפשר", לפחות בתחילת הדרך, על מנת להקל עליו ולמשוך אותו. גם זה קשור לאופי ה"עממי" של החסידות על פי תפיסתו. אילו התעניין רק בחינוך לבני עלייה לא היה עליו לחפש דרכים חדשות כדי למשוך גם תלמידים חלשים. אבל מכיוון שהוא אינו מוכן לוותר על אף תלמיד, ורוצה לשמור תלמידים רבים ככל האפשר במסגרת הישיבה למשך הזמן הארוך ביותר האפשרי, אין הוא מפחד מחידושים, לא בתוכני החינוך וגם לא בשיטות ההוראה.

עיקר דיון הפדגוגי של רבי קלונימוס נמצא בהקדמה לספרו "חובת התלמידים", הנושאת את הכותרת "שיח עם המלמדים ואבות הבנים".⁶³ נעיין בכמה מהדיונים בהקדמה זה. נתחיל בהגדרתו של רבי קלונימוס את המונח "חינוך":

שלמה המלך אמר במשלי (כב, ו) חנוך לנער ע"פ דרכו גם כי יזקין לא יסוד ממנה. זה הוא עיקר החנוך שלא בלבד בשעה שהנער נער ויד אביו עודה תקיפה עליו ישמע לו ויעשה כמצותיו, רק גם כשיגדל והוא ברשותו, אף כי יזקין לא יסוד

על הדרישה של רבי קלונימוס לספרות חסידית קלה ונגישה יותר אפשר לציין את הספר שלו "חובת התלמידים". גם חלק מספריו של ר' הלל צייטלין, וספר "תנאי הנפש להשגת החסידות" של הרב מנחם אקשטיין נכללים בקטגוריה הזאת. על ר"ה צייטלין ראה בין משיחיות לנבואה, עמ' 196-216. על ר"מ אקשטיין ראה ד' רייזר, המראה כמראה (לעיל, הערה 51), עמ' 225-236. בדור שלנו אפשר להצביע על ספרי "נתיבות שלום" לאדמו"ר מסלונים שממלאים תפקיד זה, ובמידה מסוימת גם על התרגומים הרבים של ספרי חסידות לאנגלית ולשפות נוספות ועל מפעלי הפצת הספרים של חסידי חב"ד וחסידים ברסלב, שבין היתר גם מוציאים לאור ספרות חסידית "עממית".

62 מבוא השערים, עמ' נה, ב.

63 מעניינת העובדה שרבי קלונימוס הדפיס הקדמה זו יחד עם הספר, וכנראה לא חשש מהאפשרות (הסבירה ביותר) שגם התלמידים יקראו אותה.

ממנה. כי החנוך לא צווי לבד הוא, שמצוה את בנו או תלמידו עשה כך וכך, גם לא הרגל בלבד הוא, שמרגילו לעשות מעשים טובים, יותר גדול ויותר פועל מן הצווי ומן ההרגל הוא החנוך, ושני אלה הצווי וההרגל רק כלי תשמישו הם [...] כדי לחנכו בדרך ה'. כי את תיבת חנוך [...] הוא לשון התחלת כניסת האדם או כלי לאומנות שהוא עתיד לעמוד בה [...] על ההכשרה אשר נמצאה בכח בקרב האדם למלאכה זו או זו [...] תיבה לעצמה היא תיבת חנוך, ונאמרה על הוצאת ההכשרה אשר באדם או בכלי מן הכח אל הפועל, אם לא מוציאה תשאר בהעלם וצריכים אנו להוציאה ולחנך את האיש הזה שיעשה לבעל מלאכה זו [...]

וכשנאמרה תיבה זו על חנוך הבנים, אז הכונה היא לגדל ולפתח את טבעו והכשרתו של הילד שנמצאה בו במדה קטנה או בכח ובהעלם לבד ולגלותה. וכיון שהאיש הישראלי עוד בילדותו רוח ה' נשמת ש-די טמונה וגנוזה בו, צריכים לגדל ולחנך אותו להוציאה לגלותה ולהפריחה והיה ליהודי נאמן עובד את ה', בתורתו מעצמו יחפץ, ומדרכו גם כי יזקין לא יסור, והמצוה אף המרגיל אינו בטוח שהבן או התלמיד המצווה והמתרגל יעשה כמצותו, גם כשיגדל ויהיה ברשות עצמו. ועל זה צוה שלמה המלך חנוך לנער וכו', תחנכו, אל קרבו תחדור, ואת קדושת הישראל אשר בו בהעלם תגלה, ורק אז גם כי יזקין לא יסור ממנה.⁶⁴

כאן ניתן לראות כמה הבחנות והגדרות חשובות לא רק לגבי השאלה מה הוא החינוך, אלא גם מה אינו חינוך. החינוך, לפי ספר משלי, נמדד לפי התוצאות לתווך ארוך: האם התלמיד יישאר יהודי נאמן ובן תורה גם לאחר שיעזוב את המסגרת החינוכית, או לא. לכן, הוראה שטחית המבוססת על "ציווי" או על הקניית "הרגלים" לתלמיד אינה באמת חינוך, כי היא תקפה רק כל עוד התלמיד נמצא עדיין ברשות הוריו או מוריו. כשהוא יגדל לא יהיה מי שיצווה עליו ללמוד תורה, להתפלל ולקיים מצוות. לגבי ההרגל, הוא טוב למסגרת שבה אין התנגשות חזיתית עם דרישות מתחרות, אבל בחור ישיבה שלומד תורה רק מתוך הרגל ולא מתוך דחף פנימי לא ימשיך ללמוד כשיהיה עסוק במלחמת הפרנסה וכדומה.⁶⁵ לא כן ה"חינוך" האמיתי, שהוא מבוסס על גילוי הנשמה האלוקית של הילד והפיכתה מפוטנציאל טמון למציאות גלויה וממשית. רק אז יהפוך התלמיד ל"יהודי נאמן עובד את ה', בתורתו מעצמו יחפץ", וימשיך כך גם כשיהיה מבוגר ברשות עצמו.

64 חובת התלמידים, עמ' ז-ח.

65 על המוטיבציה הלימודית של בחורי ישיבה בכלל, ושל "מתמידים" בפרט, ראה מאמרו של מ' ניסן, "תפיסת הראוי כבסיס הנעה: חקר מקרה הישיבה", בתוך: מ' ניסן וע' שרמר (עורכים), מעשה בחינוך; קובץ מחקרים לכבוד שלמה פוקס, ירושלים תשס"ה, עמ' 417-442.

הקושי ביישום רעיון חינוכי נשגב זה נובע מהמצב המיוחד של הדור הצעיר. רבי קלונימוס מנתח את המצב הפסיכולוגי של הילד בדורו, ומסיק מניתוחו השלכות ברורות לגבי קשיי החינוך ופתרונם:

עלינו לבאר בראשונה מה החלוק בין דור לדור, למה ברורות הקדומים לנו כל חנוך שהוא היה מועיל, תלמידי כל מלמד ובני כל אב רובם ככולם היו עובדי ה', ולא כן עתה. הסבה הפשוטה והעיקרית היא, שהנוער קם וחושב את עצמו לאיש בטרם בא מועדו. לא השערה בדויה אנו אומרים בזה, כי גם כל העולם מקונן עתה על זה,⁶⁶ ולא את הטעם והסבה באנו בזה לבאר, למה קם הנוער, אבל כך היא העובדא, רוח שטות זה עבר על בני הנוער לחשוב את עצמו לאיש בדעת ורצון, בעוד בו דעת מהופך ורצון בוסר ומר, ועוד הודיעו לנו חז"ל מראש (סוטה מט ע"ב) בעקבות משיחא חוצפא יסגא...

ושתים רעות נמשכות מזה, א' שבשביל זה על כל מדריך מלמד ומחנך מביט הנער כעל עריץ זר, שבא למשול עליו ביד חזקה ולשלול ממנו שלטון עצמותו דעתו ורצונו, ומין התנגדות אף שנאה מתעוררת בקרב הנער פנימה, אל מלמדיו ואביו, עד שאינו נותן לב לשמוע את דבריהם ואיך לקלטם בלבו, רק איך להתפטר מהם ולצאת מן ידיהם.

והב' שאפשר גדולה פרצתה מן הא' היא, שבראשונה שאישיות הילד ועצמותו לא מהרו להתגבל ולהתגדל בעודו בוסר, גם הרגשותיו ודעותיו ובכלל כל השקפותיו ושאיפותיו לא מהרו להתפתח קודם זמנו, מין נייר חלק היה הילד בנפש טהורה לקבל את הצורות ואת הדבורים אשר ירשמו עליו מוריו ורבותיו, והם באמת ספו לו כתורא, ולא דבורים בלבד רק גם את נפשותיהם בו הכניסו ועל נפשו חרתו. והיה כאשר התחילו אח"כ נצני נפש הילד הרגשותיו ושאיפותיו מעט מעט להתנצץ, מצאו כבר נער דשן בדושנה של תורה ושמן משמן משחת קודש, והיו הן נצני הרגשותיו ושאיפותיו עוד לכח מוסיף ולנשמה יתירה להצמיח ולהוסיף על התורה ועבודת ה' אשר הכניסו בו רבותיו, בהם התחנך ובקדושתם התגדל. לא כן עתה שאישיות ועצמות הילד ממהרת להתגבל ולהתגדל קודם זמנו גם שאיפותיו דעותיו והשקפותיו ממהרות להתפתח בעודן בוסר מרים וארסיים, ובהן מתחיל הוא להתבונן ולחקור בכל דבר (אף בדברים שאסור לו) כאיש לעצמו, ולהתרגש ולהתפעל בהתרגשות לא מבושלה, והאם אפשר שמן הדעת שלו וההתרגשות והתפעלויות ארסיות, תתקמנה שאיפות והשקפות לא פסולות ורעולות.⁶⁷

66 מכאן רמז ברור שרבי קלונימוס קרא ספרי פסיכולוגיה או ספרי חינוך, או שלפחות קרא מאמרים פופולריים שעסקו בנושאים חינוכיים כלליים.

67 חובת התלמידים, עמ' טו-יז.

לפי הבנת רבי קלונימוס, בדורו קשה להצליח בחינוך הבנים הרבה יותר מכפי שהיה בדורות עברו. ומדוע? לפי תפיסתו עיקר הבעיה של הדור הצעיר נובע מתופעה פסיכולוגית של "התבגרות בוטרית"⁶⁸. ילדים מגיל צעיר רואים את עצמם כמבוגרים. רבי קלונימוס מזהה שתי השלכות חינוכיות הרסניות ביותר שנובעות מהמצב הזה. הראשונה היא שהתלמידים אינם מוכנים עוד לקבל את מרותם של הוריהם ומלמדיהם. המבוגרים נראים בעיני הילד כרודנים אכזריים שכל מגמתם להפריע לילד לחיות את חייו לפי רצונו. ההשלכה השנייה, שלדעתו של רבי קלונימוס אפילו קשה יותר מהראשונה, היא שמכיוון שהילד רואה את עצמו כמבוגר אין הוא מוכן לקבל את הערכים והדעות של הדור הקודם. הוא כבר מחליט לעצמו, לפי תפיסתו הילדותית, מה נכון ומה לא נכון. במצב כזה קשה מאוד למחנכים להשפיע על התלמיד ולהחזיר בו את ערכי התורה והחסידות.

פתרונו של רבי קלונימוס לבעיה סבוכה זו הוא מקורי ומפתיע. יש להעביר את שרביט החינוך ואחריות ההדרכה הרוחנית מהמחנך אל התלמיד עצמו:

לא די ללמד את הנער רק שחוב עליו לשמוע לקול המחנך ותו לא, כי לא יועיל בזה בלבד, כי לסוף יראה את רבו למתנגדו ועריץ זר עליו כנ"ל. העיקר הוא להכניס בלבו דעה זו, שידע שהוא, הנער בעצמו הוא עיקר המחנך, לא קטן ונער הוא, רק נצר מטע ה' בכרם ישראל הוא, ועליו הטיל ה' חוב זה לגדל ולחנך את נצר זה, את עצמו לעץ גדול עץ החיים ולעשותו לעבד ה' צדיק וגדול בתורה.⁶⁹

רעיון זה, שעל התלמיד לקחת אחריות על עצמו, ובעצם על עתידו של כלל ישראל, הופך לרעיון מרכזי לכל אורכו של ספר "חובת התלמידים". פעם אחר פעם רבי קלונימוס מזכיר לתלמיד את חובתו לעצמו ולעמו, ודורש ממנו להפוך את ה"בגרות" שלו לדבר ממשי וחיובי בכינונו של דרכו כבחור ישיבה חסידי.⁷⁰

ובכל זאת, ההורה והמורה כמובן אינם נעלמים משדה החינוך. חלק מאחריותו של התלמיד לחנך את עצמו הוא גם להפנים את תורתם. ואיך עליהם להעביר לו אותה? נסיים בדיון קצר במרכיב העיקרי של החינוך החסידי לדעתו של רבי קלונימוס, והוא החינוך הרגשי. לא מדובר רק בתכנים חינוכי לתפוס את התלמיד. לפי רבי קלונימוס נושא הרגש הוא מרכזי בעבודת ה' החסידית,⁷¹ ולכן הדרכה בדרך זו חייבת להתחיל מגיל צעיר:

68 כיום, בעידן האינטרנט, המצב נראה קשה פי כמה מזה שתיאר רבי קלונימוס.

69 שם, עמ' יט.

70 ראה לדוגמה עמ' לב-לד, לט, נט, סד ועוד.

71 ראה בין משיחיות לנבואה, עמ' 66-67; וקס, להבת אש קודש (לעיל, הערה 51), עמ' 95-123. ראוי לציין שכמחצית מהפרקים בספר "הכשרת האברכים" נושאים את השורש רג' כחלק מהכותרת.

זהו העיקר בתורת החסידות שלא יסתפק האיש בשכלו לבד אשר קובע בעבודה, כי ההתקשרות אשר בשכל לבד אינה קשר של קיימא, יכול הוא לשעבדו ולדעת ברור בשכלו שרק את ה' צריך הוא לעבוד בכל פרטי מחשבה דבור ומעשה שלו, ומ"מ לבו וכל גופו רחוקים, את כל נפשו וחיות גופו צריך הוא לקשר, צריך לחדור אל נפשו להעלותה ולעוררה שתתלהב בכל מצוה בתורה ובתפלה, תתענג בעונג רוחני ותשמח בה, וכשמקשר גם את נפשו אף היות גופו אז חוץ מזה שהמצות והעבודה שעושה, יותר עילאות הן ויותר קדושות, עוד זאת, בטוח הוא יותר שיוכל לעמוד נגד יצרו ולא יקרע מן מקור החיים ויושלך כל כך מהרה אל הבאר שחת על ידי פתוי יצרו.⁷²

כאן רבי קלונימוס מתאר את העבודה החסידית כעבודה "הוליסטית" שכוללת לא רק את השכל אלא גם את הגוף והרגש.⁷³ הוא מדבר במונחים כמעט אכסטיים של שמחה, התלהבות ותענוג בלימוד תורה, תפילה וקיום המצוות.⁷⁴

סיום

בניגוד למה שמקובל לחשוב בחוגים דתיים וחרדיים כיום, יהדות פולין עברה משבר רוחני וחינוכי חמור מאוד לפני השואה עקב גורמים רבים וביניהם עיור, עוני, אנטישמיות, תרבות מערבית וכמובן המפגש עם המודרנה, כולל ההשפעה של מפלגות וארגונים חילוניים למיניהם – ציוניים, בונדיסטיים, סוציאליסטיים ועוד. בספרי האדמו"ר מפיאסצנא אנו עדים לבעיות בתחום הדתי: זלזול בשמירת שבת, כשרות וטהרת המשפחה, חוסר הקפדה בדיני צניעות, התקפות על הסמכות הרבנית, ובעיקר – בעיות בשדה החינוך. מצד שני, חשוב לציין שרבי קלונימוס לא רק מגיב למשבר. יש לו תוכנית שלמה לחידושה של החברה החסידית על כל מורכבותה. עם זאת לדעתי חובה עלינו, המחנכים של היום, לבדוק היטב האם ניתן לתרגם את שיטתו החינוכית

72 חובת התלמידים, עמ' כא-כב.

73 על ה"עבודה בגשמיות" במשנתו של רבי קלונימוס ראה מאמרי, "האור שבדפנות הכלים: העבודה בגשמיות בהגותו של רבי קלונימוס קלמיש שפירא מפיאסצנא ומקורותיו העיקריים", אסיף – תנ"ך ומחשבה ד (תשע"ז), עמ' 148-170.

74 על ההתרגשות וההתלהבות במשנתו של רבי קלונימוס ראה בין משיחיות לנבואה (לעיל, הערה 1), עמ' 66-68. על החשיבות הפסיכולוגית של רגש ו"ריגושים" לנפש האדם ראה דברי רבי קלונימוס בצו וזרו, פרק ט: "נפש האדם אוהבת להתרגש. לא על שמחה לבדה רק גם סתם להתרגש אוהבת היא. אף להתרגש בעצב ובכיה רוצה היא [...] חוק וצורך הנפש היא כשאר חוקותיה [...] רק האיש המשלים חקה זאת בעבודה ובהתרגשות התורה והתפילה שומר נפשו. משא"כ מי שעבודת קדשו בלא התרגשות [...] או שתבקש לה הנפש התרגשויות אחרות וזולות, אף של עבירה להשלים חקה, או שסוף כל סוף תחלה אחת ממחלות הנפש, מחוסר אחת מצרכיותיה".

של רבי קלונימוס למציאות החינוכית-חברתית שלנו, ואם כן, איך מוציאים לפועל "תרגום" זה בהתחשב בהבדלים הרבים שקיימים בין פולין של שנות השלושים של המאה שעברה לבין מדינת ישראל של המאה העשרים ואחת.⁷⁵

75 ראה ספרו של הרב ש"ג רוזנברג (שג"ר), בתורתו יהגה: לימוד גמרא כבקשת אלוקים, אפרת תשס"ט, וראה גם מאמרי, "The Translation of Chassidic Educational Philosophy", Z. Blobstein (Leshem), "Into the Contemporary Educational Landscape", פרויקט סיום בבית ספר מנדל למנהיגות חינוכית, ירושלים תשס"ג, https://www.academia.edu/7107024/Translation_of_Chassidic_Educational_Philosophy_into_the_Contemporary_Educational_Landscape.

שלוש תופעות נאו-חסידיות

ניחם רוס

מטרת המאמר שלפנינו היא להציג בקצרה שלוש תופעות מודרניות של חיבה לחסידות מיסודו של רבי ישראל בעל שם טוב. בכל אחת מן התופעות הנאו-חסידיות שאסקור כאן אסתפק בהצבעה על דמויות מייצגות, ואין כאן יומרה לנתח לעומקה אף אחת מהן כשלעצמה. בהצגתן של התופעות הללו זו לצד זו אצביע על נקודות הפרדה משמעותיות המגדירות אותן כשלוש תופעות שונות, אך בה בעת אציין את התועלת הפורה שבהשוואתן זו לזו. כוונתי לכך שחרף ההבדלים אפשר לזהות גם מכנה משותף רב-משמעות בין התופעות הללו. המכנה המשותף הראשוני והבסיסי ביותר שעליו יתבסס הדיון בתופעות השונות עניינו הבעת אהדה מודרנית לחסידות, דהיינו מבט חיצוני על החסידות מכיוונם של מי שלכאורה לא היינו מצפים שהחסידות תקסום באופן מיוחד לעולמם, ודאי לאלה שאינם מזהים עצמם כלל כבשר מבשרה והשייכים לתנועה.

כתיבה נאו-חסידית בספרות התחייה הלאומית

התופעה הראשונה היא הפנייה הספרותית האוהדת כלפי החסידות בכתביהם של סופרים והוגים בתר-מסורתיים.¹ במהלכה של המאה התשע עשרה החסידות הולכת ומתבססת ביהדות מזרח אירופה ונתפסת כמחנה אחד מוגדר, הצובר כוח גדל והולך, בין המחנות היריבים שם. ההבדלים בין המחנות נקבעו גם על רקע תגובות שונות

1 לדיון באפיונה של מגמה זו ראה גם: J. Dan, "A Bow to Frumkinian Hasidism", *Modern Judaism* 11 (1991), pp. 175–193, וכן בהרחבה בספרי: נ' רוס, מסורת אהובה ושנואה: זהות יהודית מודרנית וכתיבה נאו-חסידית בפתח המאה העשרים, באר שבע תש"ע. על המגמה הנאו-רומנטית בכללה בספרות העברית בת התקופה, ראה א' ברתנא, תלושים וחלוצים: התגבשות המגמה הנאו-רומנטית בספרות העברית, ירושלים ותל אביב 1983.

כלפי המודרנה. המחנה הרלוונטי לענייננו הוא של הנמשכים אחרי רעיונות ההשכלה. כיצד אפוא התייחסה ספרות ההשכלה היהודית לחסידות? בדרך כלל נתפסה החסידות כתופעה אנטי מודרנית. בעיניהם של נציגי מחנה המודרנה, או שוחרי החדשות, ביהדות מזרח אירופה, נתפסה החסידות כמחנה יריב מובהק. גם מן הבחינה הגאוגרפית נתפסה החסידות כמתוחמת לאזורים הפחות מודרניים של יהדות אירופה בכללה: היא אינה צולחת מערכה את הגבול של מזרח אירופה, ונתפסת כשייכת לעולם הקדם מודרני. בעיירה המזרח אירופאית הטיפוסית נוצר מאבק אקטיבי בין הבודדים הפונים להשכלה ולמודרנה, לבין קהל חסידים המנסים לדכא את הפנייה אל המודרנה וההשכלה.

גם המשכילים משיבים לרודפיהם באותו מטבע. חלק חשוב של ראשיתה של הספרות המודרנית העברית והיידית במזרח אירופה הוקדש לחסידות כאויב. בעניין זה חשוב לציין את סוגת הסאטירה כאחד מכלי הנשק הספרותיים הבולטים במאבק ההשכלה להשחרת דמותה של החסידות. התדמית החשובה בהקשר זה היא קודם כול שהחסידות איננה מודרנית, אלא ההפך הגמור. בהקשר זה הציגה הסאטירה המשכילית את החסידות כתופעה של שרלטנות, צביעות ורמאות מצידו של הרבי ומקורביו, ולאידך גיסא תמימות, בערות ואף גסות-רוח מצידם של החסידים הפשוטים.

והנה, לאחר עיסוק ספרותי מודרני מפורש ועוין כנגד החסידות בספרות ההשכלה של רוב המאה התשע עשרה, החלה תמורה, או אף מהפך, של אהדה ואף רומנטיזציה של החסידות בעמדותיהם של כמה מסופרי המודרנה היהודית, בעיקר החל מראשיתה של המאה העשרים. אבל שורשי התופעה הספרותית הזו נעוצים כמה עשורים קודם לכן. אפשר להצביע על תופעות המבשרות את השינוי כבר בשנות השישים של המאה התשע עשרה. באותו עשור פורץ מבול של ספרוני שבחים חסידיים בדפוס, והספרונים הללו זוכים להצלחה ספרותית בשוק הספרים. יוסף דן טען שכמה מראשי המחברים והמהדירים המרכזיים שהחלו בכך, בדגש על דמותו המרכזית והמעניינת של פרומקין, היו למעשה סופרים שפניהם החוצה ולא אל החסידים פנימה, ועל כן יש לראות את התופעה המו"לית הזו כתופעה חוץ-חסידית מודרנית.

תקדים רלוונטי חשוב שהופיע אף הוא בשנות השישים של המאה התשע עשרה הינו ספרו המפורסם של אליעזר צוויפל "שלום על ישראל", הקורא לכריתת שלום בין המחנות היריבים ביהדות מזרח אירופה: המתנגדים, החסידים והמשכילים, על בסיס הכרה בערך הייחודי של כל אחד מהם למרקם הכולל. צוויפל היה כשר מבשרם של נציגי המודרנה ביהדות מזרח אירופה, וכתיבתו האוהדת ומלאת ההערכה כלפי יסודותיה המרכזיים של החסידות סימנה תפנית ספרותית בולטת ומהדהדת.

וכך, בהדרגה, כמותית ואיכותית, הנמשכת לאורך הרבע האחרון של המאה התשע עשרה, אנו מגיעים לפתח המאה העשרים ב"רפובליקה הספרותית" העברית והיידית המודרנית. בתקופה זו כבר ניתן לדבר על מגמה רחבה, זרם מרכזי בין סופריה

הבולטים של התקופה, הפונים לאופנת כתיבה מודרנית אוהדת כלפי החסידות. מדוע זה קורה? אחד ההסברים לכך הוא האזכרה מן ההשכלה, המובילה לתנועת מטוטלת אל תופעות הפוכות להשכלה, כמו החסידות, כמייצגת תכונות חיוביות שההשכלה איבדה והעלימה. תחושתם של בני דור התחייה היא שתקופת ההשכלה הסתיימה, ורגישויות חדשות, ספרותיות ואידאולוגיות כאחת, מחייבות בחינה מחודשת של היחס הספרותי המודרני כלפי מורשתה ההיסטורית, הרעיונית והעממית של התנועה החסידית.

יצירתו הנאו-חסידית של י"ל פרץ היא אחת הדוגמאות הבולטות לכך ביהדות מזרח אירופה.² הוא מוציא לאור קובצי סיפורים הנאגדים יחדיו תחת הכותרים "חסידיש", וכן "מפי העם". הכותרות הללו מעידות על המגמה החיובית שהוא ראה בחסידות: החסידות כנושא רלוונטי הראוי ליצירה ולהתבוננות, וכמייצגת אותנטית של העם. יש לזכור כאן את הרקע של תפיסה כלל אירופית בת הזמן, הן במרכז והן במזרח אירופה, המוצאת ערך חיובי בשיבה ספרותית, רומנטית ופולקלורית אל העם, ואל אוצרותיו העממיים. פרץ גם מדגיש את תשומת הלב החסידית אל היהודי הפשוט ואל מצוקותיו, ואינה מוותרת עליו. גם כאן הדבר נעשה על רקע רגישות פוליטית אקטואלית של מלחמת המעמדות ומאבקי הסוציאליזם. דגש אחר ביצירות אלו של פרץ הוא על ההבחנה בין "אנו", היהודים הפולניים, לבין "הם", ה"ליטוואקס" (היהודים הליטאיים). במילים אחרות, פרץ ביקש להצביע על אחווה מקומית משותפת עם החסידות, כתופעה פולנית מול ה"ליטוואקס" עם התרבות המרוחקת והשונה של יהדות ליטא. הוא גם ניסה לבטא בסיפורי החסידות שלו סוגת כתיבה אירופאית אופנתית אחרת: סימבוליזם.

כך, למשל, יצירתו של פרץ "משנת חסידים" (1894), המתארת בשפתו של החסיד המעריץ את חתונת בתו של ר' נחמן, פייגא.³ במהלך החתונה מתברר לחסיד כי חתנו החדש של הרבי הוא למדן מתלמידי הגר"א. חלקו של החתן בחתונה בהרצאת דבר תורה למדני מפולפל, ואילו חלקו של החותן, הוא הרבי, מתבטא בריקוד קדוש. הרבי לוחש באוזנו של החסיד כי את כל דברי התורה שמסר החתן הלמדן בפלפולו מבטא הוא עצמו דרך הרגליים, באמצעות הריקוד. היצירה מבליטה תדמיות רומנטיות של החסידות, כאלה הקוסמות בעיניו של מתבונן מודרני: החסידות כמקדישה את תשומת ליבה הרוחנית ליהודי הפשוט, או החסידות כמציגת חלופה רוחנית יהודית לדגש הלמדני האינטלקטואלי של היהדות המתנגדת.

דוגמה אחרת לכתיבתו הנאו-חסידית של פרץ מגלמת יצירתו המפורסמת "אם לא למעלה מזה". גם כאן מופיע "ליטוואק" במעגלם של חסידים: הוא עוקב אחר

2 על כך ראה בהרחבה בספרו של ש' ניגר, י"ל פרץ ויצירתו, תל אביב 1961, עמ' קלו-קנו, וכן בספרי, נ' רוס, מרגלית טמונה בחול: י"ל פרץ ומעשיות חסידים, ירושלים תשע"ג.

3 משנת חסידים – כל כתבי י"ל פרץ, תל אביב תשכ"ו, כרך ב: חסידות, עמ' נו-סב.

הרבי החסידי שנעלם מן השטיבל והחסידים סבורים שהוא נמצא במרום; במהלך המעקב אחר הרבי מגלה הליטוואק כי למעשה הצדיק עסוק במתן בסתר לאלמנה ענייה הקופאת מקור. אמור מעתה: קסמה הרומנטי של החסידות איננו נעוץ בדרגתו המטפיזית של רבי העולה למרום, אלא דווקא ברגישותה האנושית המוסרית ההומנית, המגולמת ברבם של החסידים המקדיש עצמו למצוקותיה של היהודייה הפשוטה ועוזר לה.

כדוגמה מובהקת נוספת למגמתו הנאו-חסידית של י"ל פרץ ניתן להצביע על היצירה "בין שני הרים". אף כאן זהו העימות העקרונות בין החסידות למתנגדות. במרכז העלילה עימות רוחני ומנטלי בין הלמדן הגאון מבריסק לבין תלמידו הבורח מן הישיבה והופך לרבי חסידי, בשל הסתייגותו מהדרך העיליתנית הלמדנית של הגאון. בניגוד לזה האחרון, הרבי החסידי מבקש לספק מענה רוחני לרוב היהודים הפשוטים. שיאה של היצירה בשני היריבים המתבוננים יחדיו בריקוד החסידים במרחבי הטבע כחלק מחגיגת "שמחת תורה". כשהגאון שואל את תלמידו "היכן תורתך?", הרבי החסידי עונה לו: "תורתי פרושה כאן לנגד עיניך: בריקודם של החסידים בטבע".

מקרה קיצוני עוד יותר של אהדה ספרותית חיצונית ומודרנית מובהקת מהווה כתיבתו הנאו-חסידית של מיכה יוסף ברדיצ'בסקי. על רקע תדמיתו ומסריו המפורסמים של ברדיצ'בסקי המבוגר אפשר להיות מופתעים מפנייתו הרומנטית אל החסידות, שהרי הוא זה שדרש את חילונה של היהדות המודרנית והטיף לסטייה ערכית משמעותית מן העבר. אבל ב"ספר חסידים" שלו (ורשה, 1899) נשמעת אהדה רומנטית כלפי החסידות לאחר שהמחבר כבר שנה ופירש מבית אביו החסיד והפך לסטודנט בברלין, שוחר עתיד אחר ושונה לתרבות היהודית. ברדיצ'בסקי הוא בנו של רב בעל אוריינטציה חסידית, שהולדתו האישית הייתה במז'יבוז'. אבל לאחר שפנה מערבה, אל האוניברסיטה בברלין, הוא כותב ב"נשמת חסידים" (שם, עמ' 5-20): "לו יהי חלקי עמהם". באותה מסה הסביר מדוע החסידות משוכחת בעיניו כהשראה מודרנית: "זרה היתה החסידות חדשה מקרוב באה ורוח חדשה מנשבת בה באופן שלא שיערו [...] אבל כמעט קט התאזרחה באופן שהם כבר קיבלו את השם 'מתנגדים' ". זו סיבה עיקרית לרלוונטיות האטרקטיבית שהוא מצא בחסידות מזווית מבט מודרנית, שהרי כמוה מבקש אף ברדיצ'בסקי לכצע מהפכה בתרבות היהודית בת הזמן: כמודרניסט הצומח בערוגתה של היהדות הוא מחפש תקדים למהלך מוצלח של הטמעת חידוש זר לתוך המסגרת היהודית המקורית. החסידות מספקת מודל להצלחה במבצע הזה, והוא מעוניין לחקות את הרנסנס הזה.

הדמות המפורסמת ביותר בהקשרה המודרני של האהדה הספרותית הנאו-רומנטית כלפי החסידות היא מרטין בובר. ראשית מפעלו הספרותי בנושא החסידות הייתה

בגרמנית: תרגום חלק ממעשיות ר' נחמן מברסלב (פרנקפורט 1906) ואחר כך הצגה גרמנית של שבחי הבעש"ט (פרנקפורט 1910), ספרים שזכו להצלחה עצומה בגרמניה. במסה "דרכי אל החסידות" בובר מסביר מדוע פנה אל החסידות: החסידות אינה מבקשת לעניין אדם המצוי מחוץ לגבולותיה, אבל היה בה משהו המבקש לפרוץ החוצה. לדעתו הדרך הרוחנית המיוחדת של החסידות מציבה בשורה אוניברסלית הרלוונטית לפתרון המחלה של האדם המודרני.

לאחר עלייתו לארץ ישראל המשיך בובר לכתוב על החסידות ולהגישה מחדש לעיונו של היהודי המודרני, והפעם בשפה העברית. במסגרת זו ניתן לציין את "אור הגנוז" בעברית (ירושלים תש"ז) – האנתולוגיה רבת ההשפעה שלו לסיפורי חסידים, את "דרכו של אדם על פי תורת החסידות" (ירושלים תשי"ז) – סדרת הרצאותיו הקצרות ברדיו, ועוד קודם לכן את הרומן ההיסטורי "גוג ומגוג" (ירושלים תש"ד), המתמקד בדמותם של היהודי הקדוש מפשיסחא ורבו, החוזה מלובלין.

דמות חשובה אחרת היא זו של הלל צייטלין, אף הוא מבית חסידי, שנתפך והפך לעיתונאי וסופר, אך בהדרגה הפך לחוזר בתשובה ואף לחסיד-למחצה. תוך כדי כך הוא קרא ל"חסידות שלעתיד לבוא" (בספרו: ספרן של יחידים, ירושלים תש"ם, עמ' 46–47). בחזונו תשוב לתחייה החסידות הישנה של הבעש"ט ותעמוד על יסודות המותאמים לדורנו; שוב אין בחסידות של ימינו אותו העוז והמרץ. צריכה היא עתה להתרחב: על ישראל להיות אור מאיר גם לעמים. עתה יש לבקש את אור התורה בכל חידוש באומנות ובמדע. לימים הפכו כתביו הנאו-חסידיים, בראש ובראשונה אלה שנכתבו לאחר חזרתו המלאה בתשובה, לחיקה של האורתודוקסיה בכלל, ושל ההווייה החסידית הפנימית בפרט, כמקור השראה להחייאה דתית עיונית של החסידות גם בתקופות וביבשות אחרות, ועל חוגים אחרים כאלה אפרט בהמשך.⁴

בבסיס הקסם הספרותי הזה עמדו תרמיות ספציפיות של החסידות, והדגשת נקודות שדימו למצוא בחסידות כהד למגמה מודרנית. הם מתיימרים לדבר בשמה של החסידות ולהציג ערכים מודרניים מובהקים. זאת ועוד, קסמה נעוץ בכך שהיא מציבה חלופה ליהדות הרבנית. אדרבה, זיהויה של החסידות כקול מבשר את התפנית המודרנית מן היהדות הרבנית. יש פה מסורת אהובה, אך לצידה מסורת שנואה, והכתיבה האוהדת מבטאת יחסי אהבה-דחייה כלפי המסורת. רוב הסופרים הללו אומנם דיברו בשבחה ובנוסטלגיה, אך בדרך כלל בהחלט לא ברצון ממשי ואישי להצטרף בפועל לתנועה החסידית עצמה. כיצד הגיבו חסידים ושומרי אמוני ישראל לתופעות הספרותיות הללו? חלק לא שמו לב לזהותו של המחבר ודימו לקרוא את

4 להשוואה חלוצית של חזונו עם תופעות נאו-חסידיות שתיוונה להלן, ראה גם: צ' לשם, "חסידות דלעתיד לבוא: האם מתגשם החזון של ר"ה צייטלין בחסידות או בניו-חסידות של ימינו?", הרצאה בכנס צייטלין, תל אביב תשע"ז. תקציר: <https://www.academia.edu/32886819>.

הסיפורים של פרץ או של בובר כסיפורי חסידים רגילים; חלק אחר מצאו שבח בכך שספרות ההשכלה שינתה את פניה ועתה מדברת בשבחנו. אך אחרים גינו את הורדת החסידות לאלמנט ספרותי, או אף הטייתה ודיכובה המסלף למסרים אפיקורסיים חדשים.⁵

ניו-אייג' רוחני ביהדות אמריקה החוץ-אורתודוקסית

Jewish Renewal Movement (או: התנועה להתחדשות יהודית) היא זרם, או שמא: "אנטי זרם", ביהדות החוץ-אורתודוקסית בצפון אמריקה. צמיחתה על רקע מגמות של ניו-אייג' אמריקאי, מורשת שנות השישים ותרבות-הנגד הליברלית והאקספרימנטלית בת התקופה. בכלל ניסיונה של תנועה זו לקדם התחדשות יהודית מודרנית מסוג זה, מזהים כמה מראשי הדוברים בתנועה נאו-דתית יהודית זו נצנוץ יהודי מוקדם לתרבות שכנגד: החסידות מיסודו של הבעל שם טוב. אף כאן המדובר בתופעה של יהודים מודרניים שאינם חיים בחצרות חסידים, וחלקם הגדול איננו מקפיד על מחויבות מעשית לשמירה קפדנית של ההלכה על כל פרטיה ודקדוקיה. מורים רוחניים אלה, מראשי דובריה של Jewish Renewal Movement, מבקשים להעמיד את הקבלה היהודית בכלל, ואת החסידות בפרט, כמקורות השראה וחינוך מפורשים: ניסיון להתחקות אחר פרקטיקות מיסטיות יהודיות ולשוב ולבצען, החיאה של סיפורי חסידים ועיון בדרשות חסידיות, השמעת מוזיקה וניגונים חסידיים, וחתירה אישית מתמדת ומפורשת אחר קשר יהודי דתי אקטואלי וישיר עם הא-לוהים, באמצעות ההשראה החסידית והקבלית.⁶

בשונה מן הכתיבה הנאו-חסידית של סופרי דור התחייה הלאומית בפתח המאה, כאן המדובר בתופעה מאוחרת הרבה יותר (לערך החל משנות השישים של המאה העשרים), השייכת במובהק לזירה היהודית של צפון אמריקה ולשפה האנגלית, והיא יישומית, רוחנית, ואף דתית-ספיריטואלית ממש ולא רק ספרותית או נוסטלגית. זאת ועוד, התחדשות יהודית זו קושרת הדוקות בין ההשראה החסידית הספציפית לבין עולמה המיסטי והא-רציונלי של הקבלה בכללה – מגמה שונה באופן בולט מניסיונם הקודם של כמה סופרים מודרניים באירופה להפריד בין הדגש התאורגי והמטפיזי בקבלה, כמייצגת אווירה ימי ביניימית חסרת רלוונטיות, לבין הדגש העממי והוויטאלי של החסידות כתנועת התחדשות ומרד.

5 ראה על כך בהרחבה: נ' רוס, "תגובה חסידית ואורתודוקסית לכתיבה נאו-חסידית", דעת 68–69 תש"ע, עמ' 237–275.

6 להרחבה ראה: S. Magid, "Jewish Renewal: Toward a 'New' American Judaism", *Tikkun* 21,1: 57–60 (2006).

צריך לציין כאן את פעילותם של אישים ספציפיים שעמדו על האובניים שמהם נולדה המגמה האמריקאית הנאו-חסידית המיוחדת הזו, וחלקם אף הנהיגו והובילו אותה. בין המשפיעים על לידת התופעה הזו אפשר להצביע על פעילותו המוזיקלית והרוחנית של הרב שלמה קרליבך, "הרבי המרקד", שהשמיע בקונצרטים פומביים לא רק מלודיות חסידיות מסורתיות אלא ביקש להעביר לשומעיו הרבה מרוח היידישקייט המסורתי – עם דגש דתי מובהק של קשר רוחני אל הא-לוהים, כמוכן בשירת פסוקים מן המקורות אך גם בסיפורי חסידים ובדברי תורה קליטים. המסר לקהל שומעיו המודרני היה שהדברים רלוונטיים אף להם, באשר הם. לכן, ללא תלות הכרחית בשאלת שייכותו האורתודוקסית של הרב קרליבך עצמו, הבשורה החסידית שלו חלחלה והשפיעה גם על צעירים יהודיים דוברי אנגלית שהגיעו – וחלקם גם נותרו – מחוץ לעולמה של האורתודוקסיה. כך הפכו נדבכים חסידיים מקוריים – מוזיקה חסידית, סיפורי חסידים, ובעיקר הווי ורגישות ספציפית של "יידישקייט" רוחני חסידי ומזרח אירופאי – למזון הדתי והיהודי הרלוונטי לעולמם האקטואלי המודרני של שומעיו. לימים, בעיקר לאחר פטירתו, הפכה מורשתו הנאו-חסידית גם לספרות כתובה, אם בשכתוב דבריו בקונצרטים שונים ואם בלקטים ספרותיים מאוחרים של חסידיו.⁷ הרב קרליבך השתייך למעגלים של מוזיקאים וצעירים בוגרי דור הסיקסטיז (שנות השישים של המאה העשרים) באמריקה, על תרבות הביטניקים, ההיפים, ההתנסות בסמים, רומנטיקה של התקרבות לטבע ושחרור ממסגרות, התנסויות רוחניות אקלקטיות, ותרבות "העידן החדש" (new age). מתוך מעגל שלם של יהודים צעירים שהושפע משירתו ומדמותו, היו לא מעטים שחזרו בתשובה שלמה, למחצה או לרביע, אם אל יהדות ההלכה והאורתודוקסיה, ואם בדרכים שונות ואף חלקיות – תוך שמירה טיפוסית על הווי הסיקסטיז והשפעתו על אופייה של יהדותם, ויניקתם מן החסידות בכלל זה. חלק חשוב בתחילת פעילותו של הרב קרליבך נגע לשליחות של החזרה בתשובה, או פעולת "קירוב" מכוונת, בהשראתו ובברכתו, או אף בשליחותו, של הרבי (השישי) מלובביץ'. במסגרת זו סבב הרב קרליבך בקמפוס האוניברסיטאות באמריקה, וניסה בעיקר לעניין סטודנטים יהודים במורשתם ובזהותם הדתית דרך הקונצרטים המוזיקליים.⁸

7 לדוגמאות בשפה האנגלית: R. Zivi (ed.), *Rebbe Nachman Says: The Teachings of Rabbi Nachman of Breslov as Taught by Rabbi Shlomo Carlebach zfl*, Jerusalem 2011; K. Serkez (ed.), *The Holy Beggars' Banquet: Traditional Jewish Tales and Teachings of the Late, Great Reb Shlomo Carlebach and Others in the Spirit of the 1960's, the 1970's, and the New-Age*, Northvale, NJ 1998.

8 על כך ראה: Y. Ariel, "Hasidism in the Age of Aquarius: The House of Love and Prayer in San Francisco, 1967–1977", *Religion and American Culture* 13(2) (2003), pp. 139–165; Idem, "From Neo-Hasidism to Outreach Yeshivot: The Origins of the Movements of Renewal and

בהקשר זה פעל לצידו ואיתו "שליח" נוסף, חב"די במוצאו ובהשכלתו החסידית: ר' זלמן שחטר-שלומי. אדם זה יהפוך למנהיג של ה-Jewish Renewal Movement חוץ-אורתודוקסי באמריקה ברוח הניו-אייג'. שחטר שלומי הפך ל"רבי כריזמטי ומורה רוחני המעביר לשומעיו את הרוח החסידית. ניתן אולי לומר על שני ה"שלוחים" הללו בפעילות "קירוב הרחוקים" בקמפוסים ברחבי אמריקה כי לא זו בלבד שהם השפיעו רבות בקירוב סטודנטים יהודים מודרניים אל היידישקייט והדת היהודית, אלא גם לאיך גיסא הושפעו הם עצמם, שני השלוחים, מן האווירה האנרכית המיוחדת של תרבות הסיקסטיו, בכיוון בלתי אורתודוקסי. במיוחד בלט זלמן שחטר-שלומי בהתאמה החדשה שביצע למורשת החסידית שביקש לשדך לסינקרטיזם דתי חדש, לקיחת יסודות מן המיסטיקה והרוחניות היהודית המסורתית ושילובם ביחד עם זיקה לשלל מגמות רוחניות כלל עולמיות, כמו מדיטציה, דתות המזרח (בדגש על זן בודהיזם), צופיזם אסלאמי וכן הלאה. שחטר שלומי קרא בספריו במפורש ל"שינוי פרידגמת" החשיבה היהודית המסורתית, פרדיגמה ישנה שאופיינה בהסתגרות ובניתוק מתרבויות ודתות נוכריות, אל שינוי שכיוונו במגמת התעוררות דתית ורוחנית סינקרטיסטית ומשותפת. בשונה מהדגש העממי-משהו של הרב קרליבך שבפני קהל שומעיו התמקד במוזיקה חסידית ובמעשיות חסידים, פנה זלמן שחטר-שלומי אל הצד העיוני והספיריטואלי עצמו, אל רעיונות חסידיים וקבליים והתאמתם למגמות אנרכיות ליברליות ואוניברסליות הרבה יותר. השפעתו הציבורית קשורה גם בעלייתן של "חבורות" אלטרנטיביות ללימודי יהדות ולתפילה בציבור, כאנטיתזה לבתי הכנסת הממוסדים, הבורגניים, והשמרנים יותר של הקהילות היהודיות באמריקה.⁹

לבסוף אציג כאן את ארתור (ארט) גרין כמייצג שלישי של התופעה האמריקנית, שדמותו חשובה ומרכזית גם כיום בהנהגתה הרוחנית של תנועת ה-Jewish Renewal Movement בכלל, ובפרט ביניקתה המפורשת מן המורשת החסידית. ארט גרין מרבה לכתוב על דמותה ואופייה של "יהדות רדיקלית" מזן מודרני חדש, חוץ-אורתודוקסי במובהק, ובה בעת כזו המתמקדת בפן הרוחני והדתי של המורשת היהודית, ונדרשת באופן ישיר ומשמעותי אל המורשת החסידית מיסודו של הבעל שם טוב. לצד הזדהות המובהקת של גרין עם מכלול טיפוסי שלם של ערכים תרבותיים ופוליטיים המגדירים את המחנה הדמוקרטי הליברלי באמריקה בת זמננו, לרבות קשריו הביוגרפיים של ארת' גרין עצמו עם מורשת הסיקסטיו באמריקה, לפנינו גם חוקר חסידות מובהק, המלמד בקביעות את מורשתה מתוך כתביה (את הדוקטורט שלו על הביוגרפיה של ר'

Return to Tradition", in: B. Huss (ed.), *Kabbalah and Contemporary Spiritual Revival*, Beer Sheva 2011, pp. 17-37

9 על זיקתן של ה"חבורות" לצמיחת המגמה המתוארת כאן, ראה: C. Weissler, *Making Judaism Meaningful: Ambivalence and Tradition in a Havurah Community*, New York 1989

נחמן מברסלב ערך גרין לספר חשוב ונפוץ: בעל הייסוריין). כמו שחטר-שלומי לפניו, אף גרין מבקש להתאים מחדש יסודות מהמורשת החסידית והקבלית כך שיהלמו את מכלול הגישויותיו, ערכיו ולבטי אמונתו של היהודי החדש, החוץ-אורתודוקסי. ושוב, אף גרין מבקש למקד את ההשראה החסידית במישור רליגיזי מובהק, וגם כחלופה יהודית אותנטית השונה באופן ברור מן הדרך המתנגדית המקובעת, זו של האורתודוקסיה הדוגמטית וההלכתית. אם קודם הצבעתי על הרב שלמה קרליבך ור' זלמן שחטר-שלומי כאפיק מתווך אחד של מסירה ישירה מן החסידות המקורית אל היהדות האמריקאית החוץ-אורתודוקסית, הרי שהביוגרפיה של ארט גרין מאששת גם את האפיק הזה (גרין למד מפיו של שחטר-שלומי בשלב הפורמטיבי של ה"חבורות" בבוסטון), אך גם מצביעה על אפיק פרסונלי נוסף של תיווך ומסירה ישירה מן החסידות המקורית אל הרוחניות היהודית החדשה באמריקה: דמותו של אברהם יהושע השל, מורהו הרוחני הנערץ של גרין בסמינר התאולוגי לרבנים (ה-JTS) בניו יורק.

הגם שתופעה נאו-חסידית זו שייכת באופן ברור למרחב הצפון אמריקאי, ניתן לאתר מעט ניצוצות של הדיה וגלגוליה גם במרחבים גאוגרפיים אחרים. כך למשל, בארץ ישראל מצוי גרעין לא קטן של תלמידי ומעריצי הרב שלמה קרליבך, חלקם חוזרים בתשובה אורתודוקסיים שעלו לארץ (כמה מהם אף הקימו יישוב משלהם); כמו כן נמצאים כיום בארצנו גם "סניפים" מעטים (בעיקר לא "רשמיים") של תנועת ה-Jewish Renewal Movement העכשווית, לרבות שימוש ניו-איגי' מובהק במורשתה של החסידות למטרות דתיות רוחניות חוץ-אורתודוקסיות. חלק ניכר מן השותפים בארץ במסגרות ארעי שכאלה הם עצמם אנגלו-סקסים המחוברים בדרכים ביוגרפיות ותרבותיות רבות אל הנעשה בהקשר זה מעבר לים.

"חסידות חדשה" בבית מדרשה של הציונות הדתית

תופעה אחרת היא האהדה החדשה לחסידות מן המגזר הציוני דתי כאן בישראל, שבעבר ידועה הייתה בכינוי "חבקו"ק" – חב"ד, ברסלב, קוק (אולי גם: קרליבך). כוונתי להשפעתם של זרמים חסידיים שונים על עולמם התורני של בני תורה ציוניים, שהפנימו את המודרנה בדרכים רבות ושונות. פנים שונות לתופעה בית מדרשית זו: כך למשל, החסידות הופכת למקצוע עיוני תורני בפני עצמו, הנלמדת בחוגים ציוניים-דתיים שאינם שייכים באופן טבעי אל חצרות התנועה החסידית פנימה.

כמה רבנים, חוקרים ועיתונאים שניסו לתהות על מקורה של תופעה זו בעולמם של בתי מדרש ציוניים נטו להציגה כמהפכה ואף כמרידה הבאה מלמטה, מן הצעירים. הללו פונים אל המורשת החסידית כחלק מהבעת אי-נחת מן הדרך התורנית הרגילה

המוצעת בפניהם. דווקא הצעירים חשים שמצפים מהם לעמוד בסטנדרטים קולקטיביים שאינם לרוחם. בהקשרו של בית המדרש הציוני-דתי הישן משמשת פנייה מודרנית אל החסידות לא רק מהלך חיובי דתי של התחזקות רוחנית באפיק חדש, אלא גם הבעת שלילה, חוסר שביעות רצון מהכיוון הדתי השגור, תחושת ריקנות רוחנית שהגמרא אינה עונה עליה.¹⁰ אך כיום יש לומר כי "גדיים נעשו תיישים", והמשיכה התורנית בציונות הדתית לעולמה של החסידות לא פסקה אלא התגברה והתרחבה מאוד. כיום תופעה ציונית-דתית זו כבר זוכה למגוון בתי מדרשות "חסידיים" מוכנים ומוצהרים משלה, כך שאולי בשונה מראשיתה של התופעה, כיום לא רק שישנו עגל (הצעיר) הרוצה לינוק, אלא שיש כבר פרה (מסגרת ממוסדת) הרוצה להניק. יחד עם זאת, חלק משמעותי מן המניע המרדני הראשוני שמשך מלכתחילה את הצעיר המודרני אל המורשת החסידית דווקא מתעמעם ומרוכך כאשר החסידות מוצעת מראש "מלמעלה" על ידי בתי המדרש הממוסדים עצמם, כחלק אינטגרלי שלהם, והרמוני עם המחויבות ההלכתית הנוקשה וסדר היום המובנה שלימוד התלמוד במרכזו.

אם כן, בעשורים האחרונים צומח מגוון שלם של ישיבות ציוניות חדשות, ואף מדרשות ציוניות דתיות לנשים, שהמורשת החסידית היא חלק חשוב ומפורש של עולמן ועיוןן הדתי. לענייננו כדאי להפריד בין התופעה המגזרית הזו, שאיננה יוצאת את גבולותיה הברורים של הציונות הדתית, לבין תופעה ישראלית נאו-חסידית ניכרת אחרת (שבה לא אעסוק כאן כלל), של טשטוש הגבולות המגזריים, המבוצע בדרך כלל על ידי חוזרים בתשובה ה"חוצים את הקווים" ועוברים למחנה הדתי וחונים באופן מלא או חלקי בחלקת חסידי הבעש"ט, ואף מצטרפים בפועל לאחת החצרות הנוחה במיוחד לקלוט אותם, בדגש על חסידיות חב"ד וברסלב. אבל ענייני כאן דווקא בחוגים שאינם מצטרפים אל התנועה החסידית בת זמננו באופן מובהק, ואינם רואים עצמם בשר מבשרה אף בשעה שהם שואבים מלוא חופניים מרוחה וממורשתה.

גם כאן אפשר להצביע על אישים ספציפיים כמייצגים פנים שונות של נאו-חסידות מסוג זה. כך למשל חוגי השפעתו ומעגלי שומעי לקחו של הרב יצחק גינזבורג – חוזר בתשובה חב"די ממוצא אמריקאי, המקושר לאידאולוגיה המתנחלית, ואף בזווית פוליטית רדיקלית ביחס לערבים. חלק חשוב ומכריע בשומעי לקחו, לרבות שיעוריו בחסידות, משתייך לציונות הדתית בישראל, בדגש על הגוון החרדי-לאומי. לא מעטים מהם מוצאים קסם לא רק בערכים ובמסרים השייכים לעולמו החסידי והחב"די, אלא גם בשילובם האקטואלי והעיוני בעמדות ציוניות אקטיביסטיות השייכות לזירה הפוליטית של מפעל ההתנחלות. אף כאן, לא שייכותו הספציפית של הרב גינזבורג

10 הרב י' עמיטל, בין התחברות למחויבות: חמש שיחות, אלון שבות 2003. עוד ראה: נ' רוס, "המתקפה על החסידות החדשה בישיבות הציונות הדתית", בתוך: י' ידגר, ג' כ"ץ וש' רצבי (עורכים), מעבר להלכה, באר שבע 2014, עמ' 65-107.

למעגלה הפנימי של החסידות עצמה (במקרה שלו: חב"ד) היא החשובה לענייננו, אלא השפעתו החסידית הישירה על חוגים חוץ-חסידיים מודרניים, מבית מדרשה של הציונות הדתית. חלק מן "הזרזרים ההולכים אל העורב" ומייחדים את השפעתו אל מחוץ לקהל החסידים הם נציגיה של אידאולוגיית שוליים, המורדת בבתי המדרש הממסדיים ובאיזונים והבלמים האופייניים לחשיבתה של הציונות הדתית הבורגנית. דוגמה לכך היא השפעת הרטוריקה החסידית על מי שמכונים "נערי הגבעות" ביהודה ושומרון שחתרנותם כלפי הממסד ושלטון החוק, כמו גם חריגתם מן הדרך של דור ההורים, ואף פנייתם למעשים של אלימות, מקבלת הצדקה דתית בסיועו של הרב גינזבורג ושל המורשת החסידית בארצות החדשה.

להדגמת מכלול התופעות הנאו-חסידיות הנושבות בבתי מדרש ישראלים מודרניים יש לציין כאן דמות חשובה ומשפיעה לא פחות: זו של הרב שג"ר, מי שנחשב לרעיונות המודרנה (והפוסט-מודרנה) לעומקן, וחתר לשלבן בעולמו התורני והחסידים. בשונה מהרב גינזבורג, הרי שבנוגע לתלמידיו וממשיכי הרב שג"ר זוהי מגמה הקרובה יותר למרכז הכובד הפנימי של בתי המדרש הציוניים, היינו מורשתו הספציפית של הרב קוק. השילוב המיוחד המתקבל הוא הפריה הדדית ומתמדת בין המורשת החסידית ורעיונותיה לבין המורשת הרעיונית של הרב קוק.¹¹ ראוייה לציון הגותו הספציפית של הרב שג"ר, שאינה רק מחדירה את העיסוק בחסידות לבתי מדרשם של יהודים מודרניים הרחוקים מדופק חיה התנועתית הפנימי, אלא גם מבקשת במפורש להפנים ערכים מודרניים (ופוסט-מודרניים), רעיונות אוניברסליים מתרבות המערב, תוך שילובם והכלתם יחד עם האפיק הדתי הספציפי של תלמידיו וממשיכיו של הבעל שם טוב. ספציפית, הרב שג"ר התעמק באופן מיוחד במשנתם ובמורשתם של חוגים חסידיים המפגינים מקוריות מחשבתית יוצרת, בשורה קיומית רוחנית ותעוזה תאולוגית נון-קונפורמיסטית, דוגמת ר' נחמן מברסלב או ר' צדוק הכהן מלובלין. אולם ההכרעה המודעת להפנות את מבט הירושה הציונית-דתית אל המכלול החסידי משתקף בעיסוקו הרחב גם במורשתן הדתית של דמויות נוספות ומגוונות מגלריית הצדיקים החסידית.

לא ראי זה כראי זה...

לאחר שהצגתי (כמובן רק על קצה המזלג) את שלוש התופעות הנאו-חסידיות המודרניות הללו, נוכל מעתה לנסות לערוך השוואה ביניהן. חשוב קודם כול לעמוד על כך שלפנינו שלוש תופעות שונות. ראשית, הצבעתי על פערי המיקום הגאוגרפי

11 ראה למשל א' צוריאלי, "הדרך לארץ ישראל: חזון החסידות המתחדשת לאור תורת הראי"ה קוק", גלות יב (תשס"ג), עמ' 39-53.

והכרונולוגי המבדיל בין שלוש התופעות שתוארו כאן: מזרח ומרכז אירופה בפתח המאה העשרים, ארה"ב מאז שנות השישים של המאה העשרים, וארץ ישראל במפנה המאה העשרים ואחת. אך הפער בין התופעות הללו איננו רק מרחק טכני, במרחבי העשורים השונים והיבשות השונות, המבדילים זו מזו, אלא פער מהותי. אינו דומה עולמם של סופרים בעלי גירסא דינקותא ישיבתית (וחלקם חסידית) שפרקו עול, שנו ופירשו מעולמה של המסורת, דוגמת מ"י ברדיצ'בסקי או י"ל פרץ ורבים דוגמתם, לעולמם הדתי והלא-אורתודוקסי של יהודי אמריקה מן הזן הליברלי והניו-אייגי' בוגרי דור הסיקסטיוז, או לעולמם התורני אורתודוקסי של צעירי הציונות הדתית בבתי המדרש.

בהתאמה לפערים אלו, ניתן לזהות את השפעת ההבדלים גם בעצם טיבה של האהדה המחדשת אל מורשתה של החסידות. כך, למשל, האם יש כאן ניסיון מודרני לשחזר את היבטיה הציבוריים, החיצוניים ומסגרתה הטכנית של התנועה החסידית? בניגוד לכתיבתם של סופרים נאו-רומנטיים המתרפקים על החסידות כתופעת עבר רחוקה, הרי שבזרם ה-Jewish Renewal Movement האמריקאי המדובר בחוגים המבקשים בחייהם האישיים להחיות בפועל ממש משהו מהווייתה הציבורית והקהילתית של החסידות, אף כי רק באופן מצומצם ומתוחם ולא בהחייאה של המסגרת החסידית בכללותה. כך, למשל, ראויה לציון מיוחד תופעה של רבני (ואף רבניות) קהילות יהודיות חוץ-אורתודוקסיות העוטים על עצמם אצטלה כלשהי של "רבי" במובן החסידי. קל וחומר בנוגע להחייאת משהו ממסגרותיה של החסידות בישיבות "חסידיות" חדשות בעולמה של הציונות הדתית בישראל: אומנם בדרך כלל לא מדובר בכניסה מלאה וממוסדת אל התנועה החסידית פנימה, אך קיימים כמה היבטים ציבוריים או סממנים חיצוניים (עריכת "טיש", חגירת "גרטל" בתפילה, "ניגון" בית מדרשי משותף) הזוכים לעיתים להחייאה בפועל ממש. אגב, אפילו השטריימל זכה לייצוג אנקדוטלי ולא טיפוסי, הן ב-Jewish Renewal Movement האמריקאי (על ראשו של ר' זלמן שחטר-שלומי) והן בישיבות הציונות הדתית (על ראשו של הרב מנחם פרומן).

הפער בהחייאת הזיכרון החסידי בין שלוש התופעות ניכר גם בשאלה: האם ישנה זיקה פעילה עם חוגים פנים-חסידיים ממש? כאמור, סופרי אופנת הכתיבה הנאו-חסידיה במזרחה של אירופה היו ברובם יוצאי ירך היהדות המסורתית, והכירו אישית ובאופן ישיר, לעיתים קרובות ממש מבפנים, את עולמם של חסידים. אולם רק מעטים מתוכם (למשל, הכותבים הלל צייטלין, שמואל אבא הורודצקי, מרדכי זירי לאנגר, ושנים לאחריהם גם אליעזר שטיינמן) שמרו גם בבגרותם על זיקה אישית וממשית עם חצרות חסידים, בעת כתיבתם הספרותית על אודות החסידות ועולמה. סופרים כמו מ"י ברדיצ'בסקי, י"ל פרץ או מרטין בובר התרחקו בעצמם מקרבתם של

רביים וחצרותיהם, ולא במקרה.¹² במקרה של ה-Jewish Renewal Movement ביהדות צפון אמריקה יש להבחין באופן חד בין זיקתם החסידית הישירה של כמה ממיילדי ומנהיגי התופעה הזו (הרב קרליבך, ר' זלמן שחטר-שלומי) לבין ציבור שומעי לקחם, הזוכה בתיווכם להכיר ולהוקיר את המורשת החסידית. אלה האחרונים בדרך כלל אינם מכירים לעומק את ההווי החסידי המקורי, וחייהם הדתיים אינם קשורים בזיקה לחסידים רגילים מן השורה. שונים הדברים ביחס לחלק מנציגיה של "החסידות החדשה" בציונות הדתית. הללו קרובים ונגישים יותר, באופן טבעי, לדופק חייה של התנועה החסידית בישראל בת זמננו, ולחלקם קשרים ישירים יותר עם חסידים, ואף עם רביים.¹³

לעריכת החלוקה וההבדלה בין שלוש התופעות הנאו-חסידיות שנסקרו כאן חשובה עוד יותר שאלת ההפנמה הדתית של המורשת החסידית. במילים אחרות, האם בכלל מדובר בניסיון מודרני לשאוב מן החסידות השראה דתית דווקא? האם שלושת החוגים הללו מעוניינים בכלל בהתחדשות דתית כמו חסידית? כאן יש להבדיל בין התופעות הדתיות בנות זמננו, אם באמריקה ואם בארץ ישראל, לבין אופנת הכתיבה ה"חסידית" בספרות התחייה של פתח המאה העשרים. כלומר, דגש דתי מובהק אכן מצוי בעיקר בשתי התופעות הנאו-חסידיות המאוחרות: "חבקו"ק" בציונות הדתית ו-Jewish Renewal Movement באמריקה. לעומת זאת, את הכתיבה הנאו-חסידית הספרותית אין לזהות עם התעוררות רליגיוזית דווקא. אומנם, לא כל סופרי המגמה הנאו-חסידית ברוח דור התחייה החליפו את המוקד הדתי המובהק של הבשורה החסידית המקורית. יצירותיהם ה"חסידיות" של מרטין בובר או הלל צייטלין מדגישות את הפן הרליגיוזי המובהק של החסידות, גם כמוקד העיקרי בהשראה אקטואלית של מורשתה. אך לעומתם ניתן לאפיין חלק גדול אחר של היצירות הספרותיות הנאו-חסידיות בספרות דור התחייה וממשיכה (למשל ש"י עגנון) כנאו-רומנטיקה ספרותית אסתטית, או אף כהשראה להתחדשות יהודית תרבותית, ולא בהכרח כניסיון השראה דתי.

ניסיונם של כמה סופרים לנתק את ההשראה האקטואלית של המורשת החסידית מהקשרה האמוני-דתי ניכר גם ביחס לניסיון להעמיד את קסמה של החסידות כתופעה תרבותית עצמאית החורגת מן הרקע והדגש המטפיזי של אמונתה, קרי הבסיס הקבלי

12 ראה במיוחד לעגו של יצחק נחום טברסקי (נדפס אצל ד' אסף, נאחו בסבך, ירושלים תשס"ו, עמ' 317-348) לסיסתו הריקה של ברדיצ'בסקי על החסידים "לו יהי חלקי עמהם" – כשהיא נכתבת בידי של חסיד לשעבר שעקר עצמו פיזית מהווייתה החסידית של מולדתו במזרח אירופה, והוא מתרפק עליה ממרחק בטוח, בשבתו על ספסלי האוניברסיטה בברלין.

13 אפשר למשל לחשוב על הרבי ישראל פרידמן בן שלום (1923-2017), המכונה האדמו"ר מפאשקן, נכד הרבי מבוהוש, שהיה גם ראש ישיבת הסדר ציונית בנתיבות.

המובהק של החסידות. אחדים מסופריה המודרניים של הכתיבה הנאו-חסידית בדור התחייה (למשל: מ"י ברדיצ'בסקי הצעיר או י"ל פרץ) ביקשו לערוך הפרדה ערכית בין הדגש התאורגי והמטפיזי בקבלה, כמייצגת אווירה ימי ביניימית חסרת רלוונטיות ושלילית ביסודה, לבין קסמו החיובי של הדגש הדתי האנטי-תאורטי, העממי והוויטאלי של החסידות כתנועת התחדשות ומרד. הפרדה כזו ביצע אפילו מרטין בובר המאוחר, הגם שרצה לשאוב השראה רוחנית רליגיוזית מן החסידות, אבל כזו שאינה מחייבת את היהודי החדש לאמץ או להאמין בתשתית המטפיזית המקורית, קרי זו הנשענת על תמונת עולמה של הקבלה. לעומת זאת, הן תנועת ההתחדשות היהודית (Jewish Renewal Movement) באמריקה והן ישיבות "החסידות החדשה" בעולמה הישראלי של הציונות הדתית, שתיהן קושרות הדוקות בין ההשראה האקטואלית החסידית הספציפית לבין עולמה המיסטי והא-רציונלי של הקבלה בכללה. במיוחד משמעותית הישענותם ושימושם התכוף של תאולוגים חוץ-אורתודוקסיים, דוגמת שחטר-שלומי וארט גרין, במושגים תאוסופיים רבים וספציפיים מתוך עולמה של המיסטיקה היהודית בכללה (למשל ארבע עולמות אבי"ע, עשר ספירות שונות, וכו' וכו').

הצד השווה שביניהם...

לאחר שטרחתי להבדיל בין שלוש התופעות הנאו-חסידיות הללו, עדיין חשוב לעמוד גם על מכנים משותפים המקשרים יחדיו את החייאתה המודרנית של החסידות מכיוונים שונים. חרף הפערים המשמעותיים בין שלושת החוגים, התקופות והיבשות שמהם יצאה אהדה חוץ-חסידית מודרנית, לשלושתם משותפים הדגשים ספציפיים הראויים לתשומת לב.

ראשית, ניתן להצביע על זיקת השפעה ישירה בין התופעה הספרותית המוקדמת מבין השלוש, אופנת הכתיבה הנאו-רומנטית של דור התחייה, לבין שתי התופעות הנאו-חסידיות בנות זמננו. לאמור: הן החייאתה המודרנית העכשווית של המורשת החסידית באמריקה והן החייאתה המודרנית בישיבות הציונות הדתית קשורות ומושפעות מהספרות המודרנית האוהדת שנכתבה על החסידות מאז אופנת הכתיבה הנאו-רומנטית. כך, למשל, כתביו של הלל צייטלין על החסידות, חזונו להחייאתה ולהופעתה של "חסידות חדשה" ומודרנית, קריאתו לשילובה של רליגיוזיות יהודית חסידית בעולמנו התעשייתי והמנוכר, כמו גם הביוגרפיה היידית הנשכחת שלו ושאר מסותיו על ר' נחמן מברסלב – כל אלה, או למצער רובן, נתנו את אותות השראתם הישירה בקריאתו הנאו-חסידית של ארט גרין לשילובה של המורשת החסידית במסגרת

ה-Jewish Renewal Movement החוץ-אורתודוקסי בימינו.¹⁴ אך בראש ובראשונה צריך להצביע על כתביו החסידיים של מרטין בובר כחוליית ההשפעה הספרותית המשפיעה ביותר בהנגשתה הראשונית של החסידות לקורא המודרני, הן על דמויות בבית מדרשה של הציונות הדתית (דרך "אור הגנוז" העברי של בובר) והן על דמויות המשתייכות ל-Jewish Renewal Movement החוץ-אורתודוקסי בצפון אמריקה. כך, למשל, אפילו אברהם יהושע השל, שהכיר היטב מבית אבא, ולעומק רב, את התנועה החסידית עצמה, אף הוא הגיע ליהדות ארצות הברית גם לאחר השלב הגרמני של הביוגרפיה הרוחנית שלו, לאחר היכרות ישירה עם האופן שבו תיווך מרטין בובר בין היהדות, ובכללה החסידות, לבין עולמם השונה למדי של יהודים מערביים מודרניים. גם דמויות מרכזיות במגמה נאו-חסידית דתית מודרנית בישראל בת זמננו, קראו בהחלט את "אור הגנוז" וגם את "גוג ומגוג" של בובר. מחברים דתיים-מודרניים במדינת ישראל שהוציאו לאור אנתולוגיות משלהם של סיפורי חסידים התייחסו, הן לחיוב והן לשלילה, לתקדים המפורסם של "אור הגנוז", ובכך הסגירו את השפעתו עליהם.¹⁵ אולם כאן אני מבקש להעיר לא רק על מוקדי ההשפעה הישירה ממש, אלא על דמיון ושותפות במובן רחב הרבה יותר. יש לתת את הדעת על המכנה המשותף התרמיני המאלף בין תופעות נאו-חסידיות שונות אלו באופן הצגתה של החסידות וקסמה המודרני החדש. הנה כמה היבטים נאו-חסידיים שיש בהם מכנה-משותף לשלוש התופעות שנסקרו כאן:

[1] ניצוץ מודרני:

יומרה לאתר בתנועה החסידית המקורית ניצוץ כמו-מודרני. ההתמקדות המיוחדת בחסידות דווקא איננה מקרית. גם סופרי התחייה, גם ההתחדשות הרוחנית החוץ-אורתודוקסית וגם בבית המדרש המודרני של הציונות הדתית דימו לזהות דווקא בחסידות משהו הדומה לרגישותו של האדם המודרני, או למצער הצביעו על רלוונטיות אקטואלית מיוחדת שיש למורשת הזו להציע דווקא למצוקותינו ולמצבנו המיוחד כיהודים מודרניים. מן הצד השני, ודאי שאף אחד מן החוגים הללו לא טעה באופייה הקדם-מודרני, שלא לומר אנטי-מודרני, של התנועה החסידית הממוסדת עצמה. משום

14 ראה למשל את האנתולוגיה שלו מתוך כתביו של צייטלין: A. Green (tr. and ed.), *Hasidic Spirituality for a New Era: The Religious Writings of Hillel Zeitlin*, J. Rosenberg (prayers int. and tr.), Z.M. Schachter-Shalomi (foreword), New York 2012.

15 כדוגמה מעניינת לתגובת שלילה למורשתו החסידית של בובר מצידו של סופר דתי מודרני בישראל, ראה: מ' אוריין, חסידות באספקלריא של מרטין בובר: סקירה ביקורתית, חיפה 1970; כאן נרתם מאיר אוריין למלחמה ספרותית ישירה כנגד סילופו החוץ-אורתודוקסי של מרטין בובר באופן הצגתה של המורשת החסידית. בה בעת, אוריין עצמו תרם את תרומתו לכתובה דתית ישראלית נאו-חסידית בספרו על השרף מקוצק, וכן בספריו על התנועה החסידית בכללה.

כך זהו בדרך כלל ניסיון חדש לאמץ את הקסם החסידי מבלי לזנוח את המורשת ומבלי יומרה להצטרף באופן ממשי וגמור לחצרותיה של התנועה החסידית המקורית.

2] סלקטיביות:

כפילות זו באופן תפיסתה של המורשת החסידית המקורית מובילה בשלושת החוגים הנאו-חסידיים שנסקרו כאן נטייה לסלקטיביות מסוימת מתוך כלל עולמה ומורשתה של החסידות. אין חוזרים אל החסידות באופן טוטאלי, אלא מפנים את הזרקור אל הנדבכים הרלוונטיים והאקטואליים ביותר. כך, למשל, ניתן דגש מחודש ומיוחד למדף סיפורי החסידים, לעיתים אף בשונה מן החסידים עצמם המבכרים באופן ברור את מדף ספרי העיון החסידי והדרוש התורני, ומעניקים בדרך כלל רק כבוד משני אל ספרוני המעשיות. הסלקציה המודרנית הזו ניכרת אף במדף מעשיות החסידים עצמו: היהודי המודרני יעדיף בדרך כלל לפסוח, לפחות במקצת, על הדגש ההגיוגרפי המובהק של ספרות שבחים זו, כי עיקר עניינו בהפיכתן של המעשיות הללו לתורה עיונית ממש. כך כמובן גם בנוגע לספרות העיון החסידית לגווניה ולענפי חצרותיה השונים ואף היריבים, שהמתרפק המודרני מדפדף בה עם פחות מחויבויות משפחתיות חזקות ל"אנשי שלומנו" כאלה או אחרים מתוכה. משום כך בחירתו של היהודי החדש בספרי הדרוש החסידי הספציפי תהיה סלקציה רעיונית שעניינה רלוונטיות והזדהות אישית: פופולריות מחודשת ויוצאת דופן דווקא לליקוטי מוהר"ן, או לענף פשיסחא עד איז'ביצא, וכל כיוצא בזה.

3] רוח "העידן החדש" (new age):

אינני מתכוון לומר כי כל התרפקות מודרנית על המורשת החסידית פירושה בהכרח זיקה אל תרבות ניו-אייג'ית, אבל בכל אחת משלוש התופעות הנאו-חסידיות שנסקרו כאן ניתן להצביע על קיומם של אוהדים מודרניים שחיבתם אל החסידות כרוכה בזיקתם האישית לרוחות האופייניות של ה"עידן החדש" (new age). בראש ובראשונה הדברים נכונים כלפי התופעה האמריקאית החוץ-אורתודוקסית של ה-Jewish Renewal Movement, אבל היא קיימת בהחלט גם בנאו-חסידות של חוזרים בתשובה המצטרפים לחסידות בישראל, ואף בכתיבתם של נאו-חסידים השייכים יותר ל"חבקר"ק". בהקשר זה אפשר לציין, למשל, את העניין המודרני החדש במקורות החסידיים המקבילים לשיטות של מדיטציה ודמיון מודרך.¹⁶ גם היבטים נוספים של ניו-אייג'יות והלכי רוחה של הרומנטיקה, דוגמת דגש ערכי על שיבה אל הטבע ואל

16 למשל חוגים דתיים המעוניינים בההדרתם המחודשת של הספרים החסידיים של הרבי מפאסצ'נא או של ר' מנחם אקשטיין, הממליצים על שיטות דומות. ראה למשל ד' רייזר, "דמיון עצמי, חסידות וקוגניציה", בד"ר 31 (תשע"ו), עמ' 111-126.

מגע ישיר עם האדמה, או האדרתה של הספונטניות כערך אנושי חיובי, או אף דיבורים מעורפלים על "האקולוגיה של היקום", ניסיונות לתרגומה של הקבלה לשפה ניו-אייג'ית המיועדת לשיווקה האוניברסלי גם בקרב הגויים, או שילוב דיונים מיסטיים עם הדרכה וטרמינולוגיה קיומית בשאלה "מה זאת אהבה" – כל אלה מופיעים לא רק במרכז עולמם הרוחני-חסידי של ה-Jewish Renewal Movement אלא גם אצל דמות מרכזית במגמה הנאו-חסידית התורנית של הציונות הדתית: הרב יצחק גינזבורג שנזכר לעיל. דומני כי בהקשר הציוני-דתי העכשווי, היסוד הכמו ניו-אייג'י הבולט ביותר הוא העניין המיוחד שנודע לכתבים חסידיים הנוגעים בפרקטיקות כמו מדיטטביות, כמו אלה של הרבי מפיאסצ'נא.

אולם מכלול הדגשים הללו אינו רק מאפיין רב עניין של המתרפקים החדשים על החסידות, אלא אף הסבר מסוים לתפיסתם את תרומתה המיוחדת של החסידות לאדם המודרני, בדומה למקומן של אמונות ונטיות ניו-אייג'יות בכלל המאתגרות את נוקשותו של הרציונליזם המודרני, המדע והרפואה הקונבנציונליים, את ניתוקו של האדם מן הטבע וסגולותיו בעידן הטכנולוגי, את הצורך האנושי המחודש בהדרכה רוחנית ובמדריכים כריזמטיים, ואת רעבונו של היחיד למשמעות ולהשתייכות פעילה במסגרת רוחנית משותפת. בה בעת, כמו ניו-אייג'יות בכלל, לא מדובר בהפניית עורף טוטאלית אל תרבות המודרנה אלא בהעשרתה וסיוגה. כיוון שניו-אייג'יות היא תופעה שעיקרה ושיאה במחציתה השנייה של המאה העשרים, קשה להצביע על נוכחותה בספרות הנאו-חסידית של דור התחייה, אף שוודאי ניתן לזהות שם תופעות מקבילות במקצת, ברוח תקופת "קץ המאה" (Fin de siècle): הדגשה על זיקה חסידית ישירה לעולם הטבע, למצוקתו של היחיד וכן לחוסר-נחת מן הדגש הטוטאלי הניתן בתרבות המודרנה על האינטלקט, על חשבוננו של עולם הרגש והנפש.

4] חלופה יהודית כשרה ליהדות הרבנית-תלמודית:

במינונים שונים של הבלטה והטעמה ניתן להצביע בשלוש התופעות הנאו-חסידיות על בחירה בחסידות כאלטרנטיבה, שלא לומר אופוזיציה, לדרך הרבנית הלמדנית וההלכתית השגורה. בהקשר זה שכיח ניסיון מודרני להבליט את השוני העקרוני בין שיטתה הרוחנית של החסידות לשיטתה של היהדות הרבנית הרגילה. לאמור: אין כאן רק ניסיון לשאוב השראה רוחנית מרעיון חסידי ספציפי ותו לא, אלא ניסיון לשאוב השראה מן החסידות כדרך מוגדרת ושונה מדרכים רוחניות אחרות בתוך מסגרתה של המסורת היהודית הדתית. בשלוש התופעות הנאו-חסידיות שנסקרו כאן בולטת מאוד ההנגדה המפורשת שמבצעים אוהדיה המודרניים בין החסידות ההיסטורית לבין הדרך הדתית האחרת, זו של הרבנים המתנגדים. הבלטה זו של הפער והשוני היא מפורשת ומובלטת, שכן כאן נעוץ חלק חשוב מקסמה האטרקטיבי

של החסידות: היותה חלופה רוחנית לגיטימית, בת-פלוגתא פנים-יהודית ליומרת הבלעדיות הדתית של הדרך הרבנית התלמודית השגורה והמקובעת. כנגד זו האחרונה זוכה החסידות לתדמית סוערת, אנטי-ממסדית, נועזת ואקספרימנטלית, מקורית ועמוקה באופן מיוחד. אפילו בהקשרה של האהדה הישיבתית לחסידות בבתי מדרשה של הציונות הדתית, אומנם אין בדרך כלל ניסיון להציג את החסידות כחולקת על הדגש ההלכתי האורתודוקסי, אבל בהחלט מושם דגש ערכי על חשיבותם של יסודות דתיים נוספים, לצידה של ההלכה: רחמנא ליבא בעי, בכל דרכיך דעהו, רגש ולא רק שכל – ועוד סיסמאות או דגשים חסידיים מוזכרים כאן כדי לחדד את ייחודה הדתי של החסידות, בשונה מן הדרך המתנגדית הלמדנית הרגילה. דומה כי התדמית הזו היא מפתח חשוב בהבנת תחייתה המודרנית של החסידות בעיניהם של מתרפקים ואוהדים חדשים, המצויים מחוץ למעגלה פנימה ואינם מבקשים לעקור עצמם באופן טוטאלי אל תוך מסגרתה הישנה.

מגמות חילון בקרב הנוער הדתי

יוחאי רודיק

שלום בודק. אני לא יודעת מי אתה ומה אתה עושה, ואם תמשיך לקרוא את זה בכלל. אבל תדע שאני, ולא רק אני, במצוקה. אני רוצה להתקרב לה', אני רוצה חיי רוח אבל מה שלומדים במקצועות הקודש זה בשביל הבגרות. במקום להתקדם אנחנו טובעים עוד בעולם מגעיל של גסות וסיגריות והתמכרות לתאוות... אין תוכן ומשמעות בחיים והכל כל כך מגעיל. מערכת החינוך לא מבינה כמה כח יש בידיים שלה. היא יכולה לכוון את הכח הזה שננסוק לגבהים או שנתרסק, שנמשיך בחיי האין משמעות הללו. חיים שהם לא כלום ומורידים אותי עוד ועוד עד שכבר לא יהיה ממני כלום. שכבר לא יהיה מה לעשות.

שורות אלו נכתבו לפני שנים מספר כפרי עטה של תלמידה בסוף מבחן הבגרות במחשבת ישראל.¹ ניתוח מעמיק של תוכן המכתב מעורר שאלות מהותיות ויוצר תובנות חשובות בהקשר של התופעה המדוברת הנקראת "דתל"שים" (דתיים לשעבר) או "דתל"פים" (דתיים לפעמים...):

א. כיצד ניתן להבין את עזיבת הדת וקיום המצוות על ידי בוגר או בוגרת של החינוך הדתי, אחרי אלפי שעות לימוד של מקצועות הקודש והווייה רוחנית שכל מהותה "חינוך לאמונה בקב"ה, לאהבת ה', ליראת שמיים ולחיי תורה ומצוות"²?

ב. מדוע בחרה התלמידה לכתוב את מצוקותיה, מחשבותיה ושאפיותיה דווקא למעריך הבחינות האלמוני במשרד החינוך, שאיננו מכיר אותה וסביר מאוד

1 מפמ"ד מחשבת ישראל, כתב המאמר, מבקש בכל שנה ממעריכי בחינות הבגרות להציג בפניו התבטאויות חריגות ומשמעותיות שתלמידים כותבים בסוף מבחן הבגרות.

2 מתוך חזון החמ"ד. חזון החמ"ד מורכב מחמישה יסודות: בין אדם לעצמו, בין אדם לעמו, בין אדם לאלוקיו, בין אדם לארצו ולמדינתו, בין אדם לזולתו.

שגם לא יוכל לעזור לה? יתרה מכך, האם אין לתלמידה הורים, מורים, רבנים, מדריכים ויועצים או שותפים אחרים שיכולים לעזור לה במצוקתה? להושיט לה יד תומכת ועזרה זמינה?

ג. מהי התדמית החיצונית והפנימית של הכותבת? האם מדובר בתלמידה פורקת עול שכל עולמה תאוות העולם הזה, או שמדובר בתלמידה בעלת שאיפות רוחניות גבוהות? אם אכן האפשרות השנייה היא הנכונה, מה מערכת החינוך יכולה לעשות כדי להעניק לה "טיפול מונע" ולחזק את כוחותיה הנפשיים?

כדי להחריף את השאלות ולהרחיב את יריעת החשיבה, אצטט מכתב קצר נוסף שנכתב, כמו המכתב הראשון, בסוף בחינת הבגרות. יש לשים לב כי מדובר בשתי תלמידות בגיל זהה שלמדו במסגרת החינוך הדתי. להלן לשון המכתב השני:

רציתי להודות מאוד על השיעורים הנפלאים הללו, החומר המדהים הזה, שכל כך מילא אותי, חיזק אותי מבחינה רוחנית ועבודת ה' שלי נהייתה משמעותית וחזקה יותר. זכיתי אני וזיכה אותי הקב"ה בחיים כאלה טובים ומשמעותיים, חזקים ועוצמתיים.

נפתח את הדיון בדברי הראי"ה קוק, רבה הראשי הראשון של ארץ ישראל:

התכונה של יראת שמים מצד עצמה לית ליה מגרמיה כלום, ואי אפשר לה להיות מתחשבת בין הכשרונות ומעלות הנפש של האדם. היא כשהיא לעצמה עלולה להוריד את האדם ואת האנושיות כולה לעמקי תהומות, כשם שהיא עלולה להעלותם למרומי שחקים [...] על כן יראת שמים מתרוממת לא כל כך על פי העסק במעמקי עצמה, כמו שהיא מתמלאה על ידי מה שממלאים אוצרה בכל דעת וכשרון [...] בכל מידה נכונה.³

הרב קוק מדגיש בדבריו כי "יראת שמים" היא מעין כלי שהגדרתו ואופיו מותנים בתוכן שניצוק לתוכו. בחיי היומיום אנו עדים, לצערנו, למעשי רצח וטרור שהכוח המניע אותם הוא "יראת שמים". יראת שמים כזו תוריד את העולם ותדרדר אותו מבחינה מוסרית. לעומת זאת, יש חינוך ליראת שמיים שכל מהותו לרומם את האנושות ולתקן עולם במלכות שדי. להבדיל, גם במערכת החינוך הדתי כל המוסדות שואפים באופן אמיתי לחנך ליראת שמיים. בד בבד, אופי החינוך להשגת מטרה זו מתבטא באופן שונה בכל מוסד: היחס למצוקותיו ולשאלותיו של התלמיד, תוכן חומרי הלמידה, היחס בין חופש לכפייה, מתן לגיטימציה לתרבות המערב ולמודרנה בכלל ומרכיבים חינוכיים נוספים, ייחודיים לכל מוסד בפני עצמו.

3 הרב א"י הכהן קוק, אורות הקודש, ג, ירושלים תשנ"ד, עמ' כג.

להבדלים השקפתיים וחינוכיים אלו קיימת משמעות רבה כגורמים בתהליך החילון, כמפורט להלן.

נדגים את הדברים על ידי מקורות מספר. הסופר יזהר סמילנסקי שרטט באחד ממאמריו את ההבדל בין האדם החילוני והדתי בשאלת האחריות ולגיטימיות החיפוש הרוחני:

להיות חילוני, זה להיות בעל תביעה לריבונות על חייו. בלתי מחוייב מראש למצוות או לחיובים שלא באו מהכרעתו והסכמתו האוטונומית של האדם. החילוני הוא מי שמקבל עליו עמידה מתמדת במצב מהפכני. אין לו את מי להאשים. כל האחריות עליו. האחריות ומחירה, אבל גם האחריות וריבונותה [...] הדתי המצוי אינו מחפש. הוא כבר יש לו. עליו רק לקיים, רק לציית, רק לעשות כמצווה. לכל היותר לפרש סתירות [...] מי שידיו מלאות הוא לא יוכל לקחת עוד. רק מי שידיו ריקות יוכל לקחת – כשימצא. מבחינה זו, אשרי הידיים הריקות [...] הן יכולות לקחת כשימצא. ידיו הריקות של החילוני – הן יתרונו. הן עשויות לחיפוש, וכשימצא יקח.⁴

המציאות מלמדת כי בניגוד לאבחנה המתוארת לעיל, האדם הדתי מחפש ואיננו מסתפק רק ב"ציות עיוור". יש המחפשים דרכים כיצד להעמיק ולהעצים את אמונתם ואת קיום המצוות שלהם בלי להפסיק לשמור מצוות מסוימות. לעומתם, יש שבודקים את מידת הזדהותם עם מצוות מסוימות ובוחרים מה נראה להם נכון לקיים מבחינה אישית.

התהליך המדובר, שניתן להגדירו "מדתיות מצווה לדת של זהות"⁵, מתרחש בקבוצה חברתית מוגדרת שעיקרה אוכלוסייה איכותית ומוכשרת בוגרת מוסדות החינוך הדתי לסוגיו השונים. מדובר בצעירים בשנות העשרים לחייהם שמתחילים להתמודד עם שאלות של זהות אישית והגדרה עצמית באמצעות עולמם הדתי העכשווי. לתופעה זו תורמות שתי התפתחויות בלימודי המחשבה בשנים האחרונות. ההתפתחות הראשונה היא לימוד מוגבר של כתבי חסידות וכתבי הרב קוק שכולטת בהם המגמה האינדיבידואליסטית ובקשת החוויה הנפשית. ההתפתחות השנייה היא מגמה גוברת של לימוד פילוסופיה כללית והעצמת הביקורתיות והחשיבה העצמית, כמרכיב חשוב במוטיבציה לקיום מערך המצוות.

בעבר, במסגרת תפקידי כמפמ"ר מחשבת ישראל בחינוך הדתי, ביקרתי בשיעור מחשבת ישראל באחת האולפנות. נושא השיעור היה קטע מספר ה"כוזרי" פרי עטו

4 י' סמילנסקי, "העוז להיות חילוני", בתוך: א' וולפנזון (עורך), הישראלי כיהודי, יהדות וציונות בחינוך, תל אביב 1977.

5 ראה ע' פישר, "מדתיות מצווה לדת של זהות", עיתון מקור ראשון (מוסף שבת), ד' טבת תשע"ד (30.12.11).

של ר' יהודה הלוי. במהלך השיעור שאלה תלמידה את המורה שאלה אישית מהותית ותשובת המורה, בנוכחותי, הייתה: "אם את שואלת שאלה כזו הנפש שלך חוטאת". בתקופה שבה אנו עדים לחיפוש עצמי ורצון להבנת שורשי המצוות, תשובה מעין זו גורמת נזק רב ומהווה במקרים רבים תמריץ לעזיבת הדת. יתרה מזו, אם נעיין בתולדותיהם של אבות האומה הישראלית נמצא את מוטיב השאלה כמרכיב חשוב בעולם ההתפתחות הרוחנית שלהם. אברהם אבינו, אבי האומה הישראלית, תרם לעולם האמונה את ערכה של השאלה:

ולא היה מי שישאל ויתפלא על הנהגתו ובלב אברהם עליו השלום היה פליאה גדולה מאור [...] היינו שאברהם הכיר מעצמו כי יש מנהיג בעולם [...] כי התשוקה שבא ללב אברהם אבינו גם כן לא היה רק ממה ששלח לו השם יתברך בלבו.⁶

באופן דומה אנו מוצאים גם אצל ר' עקיבא את שאלת השאלות בתחילת צעדיו הראשונים בעולם התורה:

בן 40 שנה היה ולא שנה כלום [...] הלך הוא ובנו וישבו אצל מלמדי תינוקות [...] והיה לומד והולך עד שלמד כל התורה כולה. הלך וישב לפני ר' אליעזר ור' יהושע. אמר להם: פתחו לי טעם משנה. כיוון שאמרו לו הלכה אחת הלך וישב בינו לבין עצמו. אמר: אלף זו למה נכתבה? בית זו למה נכתבה? [...] חזר ושאלן והעמידן בדברים.⁷

לימים אנו מוצאים במשנת הראי"ה קוק והוגי דעות חשובים נוספים אמירות חדות וברורות ביחס לערכם של השאלה והחיפוש במסגרת ההתפתחות האמונית. נצטט בעניין זה את דברי הראי"ה קוק שכתב בספרו "אורות הקודש":

מי שאין נפשו משוטטת במרחבים, מי שאינו דורש את אור האמת והטוב בכל לבבו, איננו סובל הריסות רוחניות, אבל אין לו גם כן בנינים עצמיים. הוא חוסה בצלם של הבנינים הטבעיים, כמו השפנים שהסלעים הם מחסה להם. אבל האדם, מי שנשמת אדם בקרבו, נשמתו לא תוכל לחסות כי אם בבנינים שהוא בונה בעמלו הרוחני.⁸

הצורך בהסברה שורשית של יסודות האמונה וההעמקה בפרטים הוא צורך יסודי בתקופתנו כ"טיפול מונע" למגמות החילון. מעקב אחרי התבטאויות של דת"שים מלמד כי חוסר תשובות וחוסר התייחסות לשאלות היו בין הגורמים לעזיבת הדת:

6 האדמו"ר מאיזביצ'א, מי השילוח, פרשת תזריע.

7 אבות דר' נתן, פרק ו.

8 הרב א"י הכהן קוק, אורות הקודש, ב, ירושלים תשנ"ד, עמ' שיד.

אני מאמין שאם לא הייתי עף מהשיבה הייתי נשאר דתי [...] לימדו אותנו טקסטים, לימדו אותנו סממאות ולא אמונה [...] בישיבה התייחסו לשאלות שלי בדרך מאוד לא מבינה. אמרו לי שיש תשובות אבל הן לא לגיל שלי [...] התשובות הללו לא סיפקו אותי [...] אמרתי לעצמי: אם התורה היא תורת אמת אז למה אין תשובות?⁹

שמעון לב, דתל"ש, בוגר סיירת מטכ"ל, ליקט בספרו "ושיודע לשאול"¹⁰ מונולוגים של ארבעה עשר נערים ונערות שהפסיקו לקיים מצוות ומתארים בשיחה חופשית את הרקע ואת הגורמים לכך על פי תחושתם האישית. אחת הנערות תיארה שיחה אחת משמעותית שקיימה עם אביה, פעם אחת בחיים, אחרי שאחותה נפטרה:

אבל זה היה כאילו "אני אנסה להקשיב לך", אבל הוא לא הקשיב. הוא שמע את מה שאמרתי אבל לא הקשיב. הוא זה שדיבר רוב הזמן ואמר לי: "תשמעי, את צריכה לחשוב כך. את צריכה להרגיש כך..." מבחינתו זו אמונה אבסולוטית. הוא לא מבין שאצלי זה לא ככה. אני לא באה מנקודת מוצא שיש אלוקים והתורה זאת התורה שאני צריכה ללכת לפיה. אני צריכה לדעת בכלל אם יש אלוקים [...] הוא – לא ישתנה רק בגלל שאלות של אמונה, אני – כן יכולה להשתנות.¹¹

ניתוח התוכן של הדברים מלמד שתי תוכנות חשובות. הראשונה היא הצורך בהקשבה אמיתית לנערים ולנערות; הקשבה המבוססת על רצון לשמוע ולרדת לעומק דעתו של הזולת ללא שיפוטיות וביקורת. התוכנה השנייה מדגישה את הצורך לכנות את בניין האמונה מיסודותיו הראשוניים הכוללים את עצם ההוכחה והדיון במציאותו של בורא עולם ומנהיגו. פעמים רבות, כולל במוסדות להשכלה גבוהה, אני נתקל בפרחי הוראה הבקיאים היטב בסוגיות של עם ישראל וארץ ישראל, אולם מלאי ספקות ביחס לקיומו של בורא עולם.

בהקשר אחר סיפר אחד הנערים, כמונולוג אישי, את השפעתו של שיעור תנ"ך "רלוונטי" על השקפת עולמו ואמונתו:¹²

באופן רשמי עזיבתי את הדת התחילה ממאמר של אלכסנדר דונט שנקרא "קול מתוך האפר". זה מאמר של מי שהיה באושוויץ, הוא פורסם ב"שדמות" (ביטאון התנועה הקיבוצית) אני כבר לא זוכר. מאמר מאוד חזק בנושא השואה. מאמר האשמה נגד אלוקים (חס וחלילה – י"ר). המורה שלי הביא את המאמר כשלמדנו את ספר איוב. זו הייתה הפעם הראשונה שנתקלתי במצב כזה [...] לא שאלו אותי

9 ש' פישרמן, נוער הכיפות הזרוקות, אלקנה תשנ"ט, עמ' 59.

10 ש' לב, ושיודע לשאול, תל אביב תשנ"ח.

11 שם, עמ' 135.

12 שם, עמ' 32.

"יש אלוקים ועכשיו מה, למה, כמה", אלא "עכשיו אין אלוקים, מה עושים עם זה הלאה?". אני זוכר את זה עד היום, כי זה השפיע עלי כנראה לא במקרה.

בעידן של למידה משמעותית והדגשת הצורך ברלוונטיות לחיבור לימוד הקודש לחיי היומיום אנו עדים ל"עודף פלורליזם", ונמצאים מורים שחושפים את תלמידיהם לראשונה למאמרים מורכבים בעלי השפעה הרסנית על עולם האמונה הפנימי. אינני שולל כמובן הרחבה והבאת מאמרים רלוונטיים, אבל יש לזכור כי אוכלוסיית התלמידים מגוונת ונדרשת הכנה יסודית לפני חשיפה בלתי מבוקרת. הצורך בחיבור אישי לחומרי הלמידה הוא גורם חשוב ביותר בתהליך עזיבת הדת. הראי"ה קוק כתב על כך בספרו "אורות התורה" את הדברים הבאים:

ישנם שיצאו לתרבות רעה מפני שבדרך לימודם והשלמתם הרוחנית בגדו בתכונתם האישית המיוחדת. הרי שאחד מוכשר לדברי אגדה וענייני ההלכה אינם לפי תכונתו לעסוק בהם בקביעות, ומתוך שאינו מכיר להעריך את כשרונו המיוחד הוא משתקע בענייני הלכה כפי מנהג המורגל, והוא מרגיש בנפשו ניגוד לאלה העניינים שהוא עוסק בהם מתוך שההשתקעות בהם אינה לפי טבע כשרונו העצמי. אבל אם היה מוצא את תפקידו וממלאו, לעסוק בקביעות באותו המקצוע שבתורה, המתאים לתכונת נפשו, אז היה מכיר מיד שהרגשת הניגוד שבאה לו [...] לא בא מצד איזה חיסרון בעצמם של הלימודים הקדושים והנחוצים הללו, אלא מפני שנפשו מבקשת מקצוע אחר לקביעותה בתורה, ואז היה נשאר נאמן באופן נעלה לקדושת התורה.¹³

העיקרון המדובר, כגורם לעזיבת הדת, אינו מתבטא רק בחומרי הלמידה בעל חשיבות באופן כללי לדרך עבודת ה' של הנוער. טשטוש ההבדלים, וחוסר המודעות לצורך בתשומת לב אישית לכל תלמיד, מהווים גורם חשוב בדיון המדובר. הראי"ה קוק התייחס לדברים אלו בספרו "אורות התורה":

כל אדם צריך לדעת שקרוי הוא לעבוד על פי אופן ההכרה וההרגשה המיוחד שלו, על פי שורש נשמתו, ובעולם הזה, הכולל עולמים אין ספורות, ימצא את אוצר חייו. אל יבלבלוהו תכנים שוטפים אל תוכו מעולמות זרים שאינו קולטם כהוגן [...] הוא צריך לרכז את חייו בעולמותיו הוא.¹⁴

המשמעות המעשית של דברים אלו היא הצורך ביצירת מוסדות שיאפשרו התאמה אישית של תוכני הלמידה וההוויה החברתית לאישיותו של התלמיד. במקביל נדרשת מודעות לקבלת "האחר" – התלמיד שאינו הולך בתלם הקבוע וזקוק למסגרת מותאמת.

13 הרב א"י הכהן קוק, אורות התורה, ירושלים תשנ"ד, פרק ט פסקה ו.

14 הרב א"י הכהן קוק, שמונה קבצים, ירושלים תשס"ד, קובץ ד, ז.

פאראנק מרגוליס חקרה נושא זה במסגרת ספרה "היוצאים – מדוע דתיים עוזבים את הדת"¹⁵ וכתבה בהקשר זה:

רבים עזבו את הדת כי חשו שאינם יכולים לממש או לבטא את עצמם בעולם הדתי שהכירו [...] דרישות הקונפורמיזם נעשות בעייתיות במיוחד כשילדינו אינם יכולים לעמוד בהן, כשאנו מגיבים באופן קיצוני לחריגה מהתלם [...] ל-41% בישראל ול-63% בתפוצות היו תחושות שליליות ביחס ללחץ שהופעל עליהם ללכת בתלם.¹⁶

לעניות דעתי, אחת הדרכים להתמודדות עם החילון היא להראות שהדת והאמונה היהודית אינן מצומצמות בין כותלי בית המדרש אלא מקיפות את החיים כולם. הנער והנערה שירגישו כי עולם האמונה איננו סוגר בפניהם את התפתחותם האישית, בתחומים יחודיים, אלא אדרבא, פותח בפניהם תחומים רבים כחלק מעבודת ה', לא יראו סתירה בין האמונה לבין האומנות. ביטוי חריף לעובדה זו נתן בשעתו הרא"ה קוק בכתביו:

מה שאין אלוקים מושג כי אם מתוך הדת, זה הפיל את העולם בעומק השפלות. האלוקים צריך שיהיה נודע מכל החיים, מכל ההויה וממילא יהיה ידוע בכל החיים ובכל ההויה [...] אלוקים איננו בתוך הדת כי אם באותה מידה שהדת חדורה ממה שהוא למעלה מן הדת [...] תורת חיים שלנו היא ההתגלות האלוקית המתגלה מכל ההויה [...] הקודש והחול הוא חילוק מצד הדת. הדת תשים משטרה על ענייני הקודש ותניח ידה מענייני החול [...] האלוקים הוא מתגלה מן הכל, מתוך הקודש ומתוך החול.¹⁷

לימים הדגיש הרב נריה, בהספרו על הרב קוק, את תרומתו המיוחדת של רבה הראשי הראשון של ארץ ישראל לאותם צעירים שעברו עליהם ימי גאות ושפל וצעד קטן הפריד ביניהם לבין היטמעות בעולם החילוני:

הוא הצליח ראשית כל בנו, אותנו הציל! אלמלא מחשבותיו ודבריו, דרכיו ומעשיו הרי גם אנו היינו בין התועים והמתעים. גם אנו חס ושלום היינו מתרחקים והולכים. "אנו" זה כולל ציבור גדול ורחב. כי עברו עלינו ימי גאות ושפל והיינו מסוערים עד תהום הנפש. כי נמשכנו בכוחות איתנים אל מעבר למחיצות, מחוץ לתחומים, ואיש לא האיר את דרכינו לאמור לנו זו הדרך לכו בה [...] והוא (הרב קוק – י"ר) היה הראשון אשר דיבר אלינו בשפה חדשה, ואשר הראה לנו כי המחיצות שנראו לנו צרות, מקיפות הכל וכי התחומים רחבים. כל שאיפותינו וחזון לבכנו ומשאת

15 פ' מרגוליס, היוצאים, אשקלון תשע"ז.

16 שם, עמ' 331-333.

17 הרב א"י הכהן קוק, קבצים מכתב יד, ב, ירושלים תשס"ח, פנקס הרפים א, 20, עמ' מט.

נפשנו, את הכל נוכל למצוא בפנים, בתוך תחומי המחשבה האלוקית [...] ואין סתירות ואין ניגודים.¹⁸

החידוש המרכזי בדברים אלו, כמו בכל המקורות והנחות היסוד שכתבנו לעיל, הוא שלא ניתן להמשיך ולהפטיר כאשתקד בהתעסקות עם בעיות החינוך של תקופתנו, אלא יש צורך בחשיבה חינוכית ויצירתית שתחבר את נפשותיהם של הנערים והנערות אל עולם האמונה בדרכים מגוונות, בהמשך ובמקביל לחינוך המסורתי. אסיים דיון חשוב זה בתקווה ובחזון. בשעתו ערך כותב השורות כנס של מורי מחשבת ישראל. במסגרת הכנס הזמנתי בחור צעיר, בוגר ישיבה תיכונית בירושלים, לתאר את הגורמים והתהליך האישי שעבר עד שהחליט להפסיק לקיים את מצוות הדת היהודית. לאחר הרצאתו, נוכח העובדה שחלק ממחנכיו, מורי מחשבת ישראל, ישבו בקהל, כתב הדתל"ש מחשבות מספר באתר האינטרנט שלו:

רציתי שכל הדתל"שים יהיו אתי ויקבלו את החיבוק העצום הזה מהרבנים של מחשבת ישראל מכל הישיבות והמוסדות. רציתי שהכנות יעמדו מול המורות שלהן, שהללו יעצרו את השיעור והויכוח ופשוט יאמרו: אנחנו אחים, בואו נתחבק רגע ואז נמשיך. שכל האבות יחבקו את הילדים שלהם. שלא יאמרו דבר [...] ויבכו קצת, ויטהרו לפני שכל אחד חוזר למסע המפרך שלו שאין בו רחמים ואין בו חמלה.¹⁹

18 הרב מ"צ נריה, "ישראל עם קדושים קומו... למהפיכה", בתוך: ח' פורת (עורך), והיה כנגן המנגן, ירושלים תש"ס (במקור נכתבו הדברים כהספד של הרב נריה על הרב קוק זצ"ל).

19 הדובר הוזמן על ידי כותב שורות אלה לשוחח עם מורי ומורות מחשבת ישראל בכנס הקיץ בשנת תשע"ה.

Michlol

מכלול

Pardes Conference Series

Dialogues on Jewish Creativity, History, Halakhah, Thought and Culture

Edited by
Ora Wiskind-Elper

Volume 2
2018



Michlol – Pardes Series • Vol. 2, 2018

Michlol

Editor:

Ora Wiskind-Elper

Hebrew editor:

Dan Halevy

Typesetting and Layout:

Hava Salzman



ISSN 2415-5764

© All rights reserved

Published by Michlalah College

Bayit Vegan, Jerusalem P.O.B. 16078, Israel

Phone: (972-2) 675-0708 Fax: (972-2) 675-0917

e-mail: michlala-site@michlalah.edu

Michlol – Pardes Series • Vol. 2, 2018

CONTENTS

- Avraham Grossman The Tension between the Sanctity of the Land of Israel
and the Involvement of Flesh and Blood in Redemption
- Hagay Shtamler The Concept of Holiness in the Thought of
Rabbi Zvi Yehuda HaCohen Kook
- Zvi Leshem Emotional Hasidic Education as a Response to
Secularization in the Writings of R. Kalonymus
Kalmish Shapira of Piaseczna
- Nicham Ross Three Neo-Hasidic Phenomena
- Yochai Rudick Trends of Secularization among Jewish
Religious Youth
- English Abstracts

The Tension between the Sanctity of the Land of Israel and the Involvement of Flesh and Blood in Redemption

Avraham Grossman

The redemption of Israel in the Messianic era is one of the cornerstones of Jewish faith. How will this redemption, promised by the Bible, be realized? In supernatural miracles alone or naturally?

Throughout the generations, the sages of Israel fiercely debated this issue, which also affected the question of migration to Israel. In the words of the prophets, redemption is described as a miraculous event, and this means that the redemption must be awaited, and that no political or military actions should be taken to bring it closer. Political considerations were incorporated into this debate in the third century and continued throughout the generations. The tension stemmed from religious, cultural and social considerations. At the center of the polemic was the sermon on the “Three Oaths” mentioned at the end of Tractate *Ketubot*. Dramatic developments in this debate arose in the Middle Ages and in the Modern Era. The spread of the Zionist movement and the establishment of the State of Israel exacerbated the controversy. Opposition to migration to Israel and to the establishment of the State of Israel was particularly intense in the Hasidic movement.

In this article I will discuss only two major events in this debate that have not yet been sufficiently treated: “The Three Oaths” and the migration to the Land of Israel in the twelfth century and its historical motives.

**The Concept of Holiness in the Thought of
Rabbi Zvi Yehuda HaCohen Kook**

Hagay Shtamler

In this article I wish to examine the concept of holiness as it appears in the teachings of Rabbi Tzvi Yehuda HaCohen Kook. As opposed to Western philosophers (e.g., William James, Rudolf Otto and Mircea Eliade), who consider the divine as separate from reality, Jewish philosophers and thinkers bring it to bear on reality — what Max Kadushin terms as “normal mysticism”. Some thinkers perceive holiness as an instrument that does not necessarily involve a sequence of deeds by human beings commanded to imitate God, while others view holiness as an ontological concept that deals with reality. Both Rabbi Avraham Yitzhak HaCohen Kook and his son are of the latter group. Rabbi Kook spoke of the demand of the sacred to purify reality and raise its level, though he warned against blurring the boundaries between the holy and the non-holy. Rabbi Zvi Yehuda, on the other hand, considered himself among the exceptional individuals qualified to view the non-holy from the perspective of the holy; he identified reality with the holy. Blurring the boundaries, he defined the holy as a truer and more complete reality. This viewpoint enabled him to apply the term ‘holy’ to seemingly non-holy institutions, such as the State of Israel and the Israel Defense Forces; he placed them on levels designated for the ‘beginning of redemption’.

Emotional Hasidic Education as a Response to Secularization in the Writings of R. Kalonymus Kalmish Shapira of Piaseczna

Zvi Leshem

R. Kalonymus Kalmish Shapira of Piaseczna was one of the outstanding Hasidic leaders in interwar Poland. In addition to his role as a Hasidic rebbe, R. Shapira was active in Warsaw as a Rosh Yeshivah, an educator and author and as an activist on behalf of the religious community. He was murdered in the Holocaust in November 1943.

In this article I explore the religious and educational situation of Polish Jewry in the interwar period as it is reflected in the writings of R. Shapira. He viewed his generation as suffering from a severe educational and spiritual crisis and responded with a wide variety of tools, including a highly articulated educational program. This is not to say, however, that his approach was merely a response to crisis. Rather, it was part of a developed plan for renewing Hasidic life in general, including the spiritual training of young people. It is clear that R. Shapira identified a serious problem, which he discussed with unusual openness in many of his works. After detailing the educational aspects of R. Shapira's approach I will offer some reflections on the applicability of his system to the current educational scene, which bears certain surprising similarities to the reality to which he was responding.

Three Neo-Hasidic Phenomena

Nicham Ross

This article presents three modern instances of affection for Hasidism. In considering them side by side, I would like to point out significant points of difference that define them as three separate phenomena, but at the same time I will note the fruitful benefit of mutual comparison. The most basic common denominator they share is the expression of *modern* sympathy for Hasidism: that is, a view of Hasidism from the outside, on the part of individuals whom one might not expect to be particularly sympathetic to Hasidism, as an ideology so alien to their own worldview.

Trends of Secularization among Jewish Religious Youth

Yochai Rudick

How are we to understand the abandonment of religion and *mitzvot* by graduates of religious education, after thousands of hours of Jewish studies and spirituality whose entire substance is education to belief in God, love of God, fear of heaven, and a life of Torah and *mitzvot*? This paper considers aspects of this wide-spread contemporary phenomenon and suggests ways in which the Israeli educational system might contend with it more effectively. It emphasizes the need to build a structure of faith on the most fundamental of foundations, including discussion and demonstration of the existence of the One who created the universe and guides it. Practical implications include the need to create institutions that will enable personal adaptation of subject matter and social milieu to the personality of the student; in parallel, an ethos of accepting “the other” is needed — in this case, of accepting the student who does not exactly toe the line and who needs a personalized framework. The discussion concludes with a call for creative educational thinking that will forge links between the souls of young people and the world of Jewish faith in a wide range of ways as part of and in parallel to traditional religious education.