

ה'צימאון' להלל צייטלין: 'מבקשי אלהים' כמצב אמונה בספרות התחייה

שרגא בר־און

חיים דתיים של סימני שאלה

אמונה אינה תכונה בינארית. קביעה זו נראית כמעט מובנת מאליה בהתייחס לשדה הסמנטי של מושג האמונה, הכולל עדויות רבות על משרעת רחבה מאוד של תופעות אמונה. צירופים כגון: 'אמונה שלמה', 'אביר האמונה', 'בעיות באמונה', 'אמונה תמימה' וכיוצא באלה מעידים על המדרגים של מצב האמונה. ספרות דתית ענפה מציגה גיבורי אמונה העומדים בהתנסויות ובניסיונות. מושג ה'ניסיון' והצלחתם השלמה או המוגבלת של גיבורים אלה, שעמדו בניסיונות ויכלו להם כאברהם, איוב, ישו, ר' עקיבא, פאולוס, יוחנן מן הצלב, חסידי אשכנז ועוד רבים במשך כל הדורות, מעידה לא רק על תכונת האמונה שלהם, אלא על קיומן של תכונות אמונה אחרות – תכונות האמונה של הנמענים של אותה הספרות – של המאמינים במיתוסים אלה.¹ 'אבירי האמונה' מפגינים שיאים של מצב מסוים. הקוראים, המתחנכים על ברכי מסורת זו, חותרים לדרגתם של בעלי הניסיון הגדולים ומעמידים את עצמם במצב אמונה נחות יותר, שאם לא כן נותרים סיפורי הניסיון ריקים ממשמעות.² למרות זאת, דיונים מושגיים ופילוסופיים

* ברצוני להודות למורי פרופ' משה הלברטל, פרופ' אבי שגיא, פרופ' רון מרגולין ויוסקה אחיטוב, ולחבריי יונתן בן הראש, נדב ברמן ואבינועם נאה על הערותיהם המשמעותיות. תודה מיוחדת לעורכת, פרופ' רחל אליאור, שסייעה בידי לתקן גרסה מוקדמת של המאמר.

1 אני משתמש כאן במונח 'מיתוס' כהגדרתו של פול ריקר: סיפור של חברה מסורתית המכונן את זהותה (P. Ricoeur, *The Symbolism of Evil*, Boston 1969, p. 5)

2 לעתים הוגים שונים מנסים להעמיד הבחנות סמנטיות בין מצבי אמונה שונים. כדוגמה קיצונית ניתן להביא את סרן קירקגור, אשר העמיד את ניסיונו של אברהם במרכז מסתו 'חיל ורעדה'. קירקגור ניסה להבחין בין תכונות שלו – תכונת האהבה – לבין תכונתו של אברהם – תכונת האמונה. תכונת האמונה היא תכונה מוחלטת המפנה עורף לתבונה ואברהם הוא גיבורה היחיד. ראו: ס' קירקגור, 'חיל ורעדה', ירושלים תשנ"ז, עמ' 31-32. אולם, הבחנה זו אינה אנליטית באשר אינה נאמנה לאופן שבו הדוברים משתמשים בשפה. למרות חשיבותה של הבחנה זו לתאוריה של קירקגור, המשתמש הרגיל בשפה היה קובע כי קירקגור, למעשה, מעיד על דרגות אמונה שונות.

רבים על אודות האמונה נוטים להתייחס לאדם כאל 'מאמין' או כאל 'חסר אמונה'. דיונים אלה מניחים לעתים שאמונה היא מצב נתון של שלמות האופפת את החיים כולם ומגדירה אותם. אחדים מגדירים אותה כיהס אל טענת אמת מוגנת,³ אחדים רואים בה תכונת אופי, אישיות או נטייה,⁴ אחרים רואים בה מצב מוחלט, שברגע שאדם נתון בו – הוא אינו נתון ללבטים, שאלות, הרהורים וספקות העולים מן המפגש עם העולם או ממפגש עם תאוריות מטפיזיות מתחרות;⁵ דיונים אחרים מתאמצים להציג את האמונה כהישג מוחלט העולה מהכרעה חד־פעמית. העמדה המפורסמת ביותר בין עמדות אחרונות אלה היא 'ההימור' של בלו פסקל.⁶ אולם בחיים, בשונה אולי מאשר בהגות הספקולטיבית, 'הטלת קוביות אחת אינה מבטלת לעולם את ההימור', כביקורתו המבריקה של סטפן מלרמה.⁷

על הספקטרום הרחב שבין כפירה לאמונה מצויה תופעה דתית מרכזית שניתן לכנותה 'בקשת האלוהים'. בקשת האלוהים היא תכונת האמונה של קבוצת 'מבקשי

3 B. Williams, *Problems of the Self*, Cambridge 1979, pp. 1–31. לניתוח עמדתו ראו: מ' הלברטל,

על מאמינים ואמונה; מ' הלברטל, ד' קורצווייל וא' שגיא (עורכים). על האמונה, עיונים במושג האמונה ובתולדותיו במסורת היהודית, ירושלים תשס"ה, עמ' 17–24.

4 חלקם, כאמרוסון ופרום למשל, מזהירים מפני נטייה זו ושתלטנותה.

5 עמדה זו מוזהה עם הניתוח הפיזיאולוגי של ויטגנשטיין. ראו: D. Z. Philips, *Wittgenstein and Religion*, Macmillan 1993.

לניתוח עמדותיו הדתיות של ויטגנשטיין ותפיסות חוקריו ראו: ד' למברגר, 'תפיסת הדתיות של ויטגנשטיין, עיון, נב (תשס"ד), עמ' 324–399. כך כותב, למשל, ויטגנשטיין: 'אדם יכול לפקפק בתחושותיו של מישור, אך לא באמונתו. אם היה פועל שמשמעו "להאמין באופן שקרי", לא הייתה לו משמעות בנוף ראשון, הווה, מדברי (חקירות פילוסופיות, ב, תרגום: ע' מרגלית, ירושלים תשנ"ה, עמ' 190). במידה רבה מאמר זה מבקש לומר את המשפט חסר המשמעות בעיני ויטגנשטיין, דהיינו להיות קולם של המאמינים החושדים בכך שהם מאמינים באופן שקרי בנוף ראשון, הווה, מדבר.

6 ראו: ב' פסקל, 'הגיגים, תרגום: י' אור, ירושלים תשל"ו, עמ' 42–57. את אותה בחירה מכרעת הציג באופן אחר ישעיה ליבוביץ במסותיו על היהדות, ראו למשל: אין דרכים לאמונה משום שהאמונה היא הביטוי העליון, אולי היחיד, לבחירתו החפשית של האדם. האדם יכול לקבל עליו עול מלכות שמים ועול תורה ומצוות, ויכול לסרב לקבלם, ואין מתודה בעולם שתוכל לכוון את הכרעתו והחלטתו זו (י' ליבוביץ, אמונה היסטורית וערכים, ירושלים תשס"ב, עמ' 11). ליבוביץ כפסקל תופס את האמונה כביטוי של החלטה בתנאי אי־ודאות. עבור פסקל המאמין מהמר על קיומן של שלל עובדות מטפיזיות, ליבוביץ מסיר את רכיב ההימור באשר ההחלטה הדתית היא החלטה שרירותית לנהל אורח חיים דתי שאין לו כל ערבות מטפיזית; ניסיון לבנות אמונה דתית מודרנית על מודל ההימור של פסקל ראו: ש' רוזנברג, 'דורנו ואמונת ישראל, שדמות, קז (תשמ"ט), עמ' 55–63.

7 כך מתרגם אריאל רטהאוז את המילה 'hasard', במאמרו "המהמר" של דוסטויבסקי ומהמרים אחרים בספרות המודרנית; א' פרוני (עורכת), המשחק: מבט מהפסיכואנליזה וממקום אחר, תל אביב 2002, עמ' 345–358, בעקבות הנרי ויינפילד. ראו: S. Mallarme, *Collected Poems*, trans. by H. Weinfield, Berkeley, Los Angeles, London 1994, p. 266 (תודה לחברי דרוו ינון על העיון המשותף בשיר ובאפשרויות השונות לתרגומו וניתוחו). והשוו לשרותיו של אברהם שלונסקי – מתוך מחזור שירים שהשראת מלרמה ניכרת בו – בשיר 'בין ודאי לאולי': 'הודאי הוא נסם בכל יום של פתאים/אוילי הוא סברו הנכלם של ידע' (א' שלונסקי, שישו סדרי שירה, ה, תל אביב תשס"ב, עמ' 130).

אלוהים'. הדרמה הדתית של 'מבקשי האלוהים' היא תוצר של פער קיומי. הם חיים בתודעת פער בין עולם חווייתי שניתן לכנותו 'האמונה הפנימית שלהם' לבין האופן שבו הם עצמם תופסים את העדויות החיצוניות. נקודת המוצא של תיאור מצב אמונה זה היא התבוננות פנימית, אינטרוספקציה. 'מבקשי האלוהים' מגלים נתון שבנפש, הם מניחים שהאל קיים באשר הם חשים את קיומו או באשר הם מוצאים את עצמם מושלכים אל מסורת שנטעה את אלוהים בלבבם.⁸ אולם, למרות ודאות ראשונית זו, הם חווים פער בין הנחת קיומו של האל לבין עדויות חיצוניות לאישור קיומו. בעקבות מ"י ברדיצ'בסקי אבקש לכנות מצב זה כ'קרע שבנפש':⁹ 'אנו מרגישים שהאל קיים, אך, למרות הציפייה, אינו בא במגע אתנו ואיננו יודעים אותו'. האל, הנחוזה באופן ברור כל כך, נותר בגדר חידה. בעיה זו, הטורדת את מנוחתה של קבוצת מאמינים זו, מובילה אותה בשלוש דרכים שונות: לחיפוש מתמיד אחר האל ולניסיונות איתור שלו בעולם; לניסיונות שונים להגדיר את מרחב הפעילות האלוהית וקשריו עם המרחב האנושי; ולהגדרה מחדשת של האל. כאשר מוצא אדם את אלוהיו או כופר בו, הרי הוא מגשר על הפער וממילא הוציא עצמו מקבוצת מבקשי האלוהים; כאשר הוא חוזר ומעיד על הפער שבין הנתון שבנפש לבין המציאות הוא ממקם את עצמו במרחב החיפוש – במצב האמונה של 'מבקשי האלוהים'.

בקשת אלוהים היא תופעה מרכזית שזכתה לניסוחים רבים בספרות הדתית. אולם, היא לא זכתה לכבוש לה מקום של ממש בדיונים הערים, העוסקים בהגות הדתית היהודית.¹⁰ דומה שהסיבה המרכזית לכך היא שתיאור מצב האמונה הזה אינו שייך

8 על המושלכות לתרבות ולשפה כנתון ראשוני של הזהות (והניסיונות להתגבר עליה) ראו: א' שניא, המסע היהודי ישראלי: שאלות של זהות ושל תרבות, ירושלים תשס"ו, עמ' 57-81. לאפיון מורכב של יחס האמונה ומצב האמונה, הסוקר גם גישות מורכבות המכילות סתירה פנימית ראו: מ' הלבטל (לעיל הערה 3), בפרט עמ' 23.

9 על אפיון הקרע שבנפש אצל ברדיצ'בסקי ראו: א' הולצמן, אל הקרע שבלב, ירושלים ותל אביב תשנ"ו, בעיקר עמ' 72-85, 274-280; על התבטאותו של המתח בביוגרפיה המחקרית והספרותית של ברדיצ'בסקי ראו: ה'נ"ל, "צמאה נפשי לאלהים לאל חי": על מקומו של הספר "חורב" ביצירת מ"י ברדיצ'בסקי", א' הולצמן (עורך), מיכה יוסף ברדיצ'בסקי: מחקרים ותעודות, ירושלים תשס"ב, עמ' 349-371 (בעיקר בסופו). על ניסיונות שונים לאפיון מצב פסיכולוגי-קיומי זה ראו: א' שבייד, לקראת תרבות יהודית מודרנית, תל אביב 1995, עמ' 167-169. שבייד קבע בסיכום דבריו: 'הוא [ברדיצ'בסקי] היה חילוני רליגיוזי בהכרה שלמה, ובמשנתו חיפש תיקון לא רק לחילוניות אלא גם לרליגיוזיות שבו (שם, עמ' 169). לדעתי, ברדיצ'בסקי, כמו מבקשי אלוהים אחרים, לא חיפש תיקון למצב זה, אלא ניסה לאשרר ולהאדיר אותו כמצב קיומי ראוי. הלל צייטלין, ההוגה המרכזי הנוהג במאמר זה, נתפס בעיני עצמו ובעיני אחרים כתלמידו של ברדיצ'בסקי (על אף הסתייגותו של ברדיצ'בסקי, ראו: א' הולצמן, הספר והחיים: מסות על מיכה יוסף ברדיצ'בסקי, ירושלים תשס"ג, עמ' 235-256).

10 גם הגות היוצאת מכלל זה לכאורה עדיין לא העמידה במרכז עיונה את מצב האמונה המתואר להלן. הבולט בהוגים אשר נתנו ביטוי ליבקשת האלוהים הוא אברהם יהושע השל. עיינו א"י השל, אלוהים מבקש את האדם, ירושלים תשס"ג; A. J. Heschel, *Man's Quest for God*, New York 1954. בחיבורים אלה ובמאמרים רבים נוספים השל טבע טרמינולוגיה פילוסופית ורגשנית חשובה לתיאור

למסגרתה הקלסית של המחשבה הפילוסופית-הספקולטיבית. זו עוסקת בדרך כלל בטענות על אודות המציאות וההכרה, המתימרות להציע פתרונות לבעיות דתיות, לאשר את הטענות הדתיות או להפריכן, ואילו תופעת 'מבקשי האלוהים' היא כל-כולה בעיה, מצב החותר לפתרון, מצב שבדרך, ולא פתרון גמור ורצוי. מסה פילוסופית או דתית מבקשת בדרך כלל להסתיים בסימני קריאה ואילו החיים הדתיים אשר באים לידי ביטוי במצבם האמוני של 'מבקשי אלוהים' הם חיים של סימני שאלה. 'מבקש אלוהים' יישב לכתוב מסה הגותית לכשיפתור את הפער שבנפש באופן כזה או אחר, אלא שבשעה זו יחדל – בהגדרה – מלהיות 'מבקש אלוהים'.

סיבה מרכזית אחרת להעדר תיאור של מצב אמונה זה במחשבה היהודית היא בעיה שאכנה 'חוסר הכנות' או, למצער, 'חוסר הנגיעה האישית' של ספרות המחשבה הדתית. מרבית הכותבים של ספרי ההגות הכללית והיהודית היו מנהיגי ציבור או שתפסו את עצמם ככאלה. התודעה העצמית של מנהיגי הציבור גררה בעקבותיה תודעת אחריות לחינוכו והתנהגותו של קהל הנמענים של כתיבהם. הכתיבה ההגותית חתרה למלא תפקיד סוציולוגי של עיצוב החיים הדתיים והזהות הדתית. מתוקף תפקיד זה, ההגות צריכה הייתה לספק פתרונות, להשיב תשובות ולא לעורר שאלות. ההוגים היהודים הגדולים תפקדו לרוב גם כמשיבים וכפוסקים; ככאלה הם נמנעו בדרך כלל מלהעיד על עצמם ועל לבטיהם ותחת זאת שירתו את הקהל וביקשו לבסס את האמונות הראויות בעיניהם. כסוכני סוציאליזציה מעין אלה, כתיבתם בלתי אישית וגם במקומות שבהם הובאו עדויות אישיות הן הובאו כדי לשרת מטרה חברתית רחבה יותר ולא לשם תיעוד עצם חוויותיו של הכותב.¹¹ אין להתפלא אפוא שתיאורים של לבטי אמונה ובקשת

המצב האמוני של 'מבקשי האלוהים', אולם הטענות העולות מן הספרים אינן מתארות בעיה אלא מציגות פתרון. הן מבקשות לאשר את האמונה. הן מתארות 'כיצד ניתן למצוא בעלמא הדין [...] את הדרכים שמובילות להכרה ודאית בנוכחותו של הקדוש ברוך הוא' (השל [שם], עמ' 25). הן מנסחות פתרון אמוני לבעיית קיומו של האל על סמך השגב והמסתורין. עבור השל, המסתורין הוא סוג של פתרון ולא מוקד של תהייה: 'רעיונותיה של הדת הם פתרון, בשעה שהמסתורין הוא בעיה' (שם, עמ' 52, ההדגשות במקור). למעשה, השל אינו מתאר את הדרמה של החיפוש אלא דרכים לאשרור אמונה בעולם מודרני המנוכר לחוויות דתיות, ולכן ניתן לראות את הגותו כאפולוגטית. כך, אף על פי שנגע בחומרים מאלפים, הוא נמנע מלתאר או לנתח את תופעת 'בקשת האלוהים'. בעקבותיו צעד א"י גרין, בקשו פני, קראו בשמי, תל אביב תשנ"ו. גרין העניק לספרו את כותרת המשנה: 'אמונתו של מחפש, אולם בספר הוא מנסח אפשרויות פוטיטיביות לאמונה יותר מאשר את מצב החיפוש.

11 ניתן היה לצפות לסגנון אחר בספרות המיסטיקה היהודית. אולם, כבר גרשם שלום הצביע בשנת 1941, בפרק המבוא על מאפייני המיסטיקה היהודית בספרו *Major Trends in Jewish Mysticism* (מהדורה שלישית, ניו יורק 1967, עמ' 15-17), על המיעוט הזעום של הספרות המיסטית האוטוביוגרפית היהודית הכתובה כעדות אישית. לואיס גייקובס אסף מבחר של עדויות על חוויות מיסטיות בספרות היהודית באנתולוגיה המיסטית שערך: *Jewish Mystical Testimonies*, New York 1976, L. Jacobs (ed.). על יומנים מיסטיים מודרניים ראו: סי שרלו, "הנשגבות מבקשות למו מילים" – יומנים אישיים של מיסטיקנים יהודים במאה העשרים, דעת, 63 (תשס"ח), עמ' 103-130; י' מאיר, "ספר החויות": על יומנו המיסטי של הלל ציטליץ וניסיונות הדפסתו לאור אגרות גנויות, על ספר, כא (תש"ע), עמ' 149-150 ובהערות שם.

אלוהים יופיעו על פי רוב בספרות חוץ נורמטיבית (חוץ הלכתית וחוץ הגותית) ואשר חלק משיאיה הובעו דווקא על ידי אליטת משנה שלא עסקה בפועל בהנהגת הציבור ובהוראה הלכתית או על ידי מנהיגים מן השורה הראשונה שכתבו 'למגירה' ודבריהם פורסמו בעל כרחם או תוך כדי עיבוד.¹²

למרות האמור לעיל, הלומד בעיון את הכתבים השונים (ובהם גם את הספרים הקנוניים) יגלה כי בקשת האלוהים היא תופעה דתית מרכזית אשר זוכה לניסוחים רבים בספרות. אולם, המסגרות הספרותיות שבהן מתואר מצב אמוני זה אינן שייכות בדרך כלל לספרי ההגות אלא לספרות וידויית¹³ ולניסוחים הפואטיים והמיתר-פואטיים בספרות הדתית וביצירה אקספרסיבית לגוניה, כגון במוזיקה, במחול ובאמנות הפלסטית. מסגרות אלה של השירה, הסיפור והוידוי, הניגון, המחול והציור, הולמות יותר את הבעת מצב האמונה של 'מבקשי אלהים'. לעומת הכתיבה ההגותית, המבע האקספרסיבי הוא אישי יותר במהותו ובסגנונו, השפה המיתר-פואטית עוסקת לרוב בתיאורים של מצבים ולא בטענות על אודות המציאות. המבעים האקספרסיביים פתוחים יותר ונשפטים על פי קריטריונים שונים מאלה שבהם נשפטה ההגות. בעוד ההגות נשפטה על פי תקפות טענותיה או על פי מידת השפעתן על האווירה האינטלקטואלית בת הזמן, הרי המבעים האקספרסיביים נשפטים גם על פי קריטריונים אסתטיים ועל פי השפעתם הרגשית על הנמענים.¹⁴

12 דוגמה מאלפת מהעת האחרונה היא פרשיית הוצאתם לאור של יומניו הרוחניים של הרב אברהם יצחק הכהן קוק. לגלגוליה הראשונים של פרשה זו, שהתחדשה לאחרונה, ראו: הראי"ה קוק, שמונה קבצים מכתב יד קודשו, ירושלים תשנ"ט, עמ' 9-10 (בהקדמה); ח' סגל, 'אורות באופל', נקודה, 113 (אלול תשמ"ז), עמ' 16-27; א' רוזנק, 'מי מיוחד מקבצים גנוזים של הרב קוק?', תרביץ, סט, ב (תש"ס), עמ' 257-291. לאפיין כתביו של הרב קוק כימונים אישיים ראו: שרלו (לעיל הערה קודמת). הרב קוק נתפס בעיני חלק מבני דורו, לפחות בתקופת עלייתו ארצה, כטיפוס גבולי, כך מעיד עליו ר' בנימין יהושע רדלר פלדמן: 'הרב קוק חי בתקופה העומדת על הגבולין ואף הוא מטיפוסי הגבולין הוא' (הרב קוק ז"ל, פרצופים: רשימות ומאמרים), ב, תל אביב תרצ"ו, עמ' 126). הרב קוק עצמו אישר זאת באוזני הסופר אז"ר, ראו: א' קלמנטסן (עורך), המחשבה הישראלית, ירושלים תר"ף, עמ' יג. לטיפול דומה יזכו כתביו של הלל צייטלין, אולם, לצערנו, אין בידינו לחזור אל המקור או אל הטיטות שכתב המחבר. לכל הפחות יש לחזור לפרסומים הראשונים של הדברים בבמות התקופה.

13 על הספרות והסוגה הוידויית בתרבות הכללית והיהודית ראו: T. Field, *Form and Function in the Diary Novel*, Totowa, New Jersey 1989, pp. 30-53; ש' ורסס, מגמות וצורות בספרות ההשכלה, ירושלים תש"ן, עמ' 249-260; א' אופז, תעודה ויצירה, תל אביב 1996. על כתיבה תאולוגית ופילוסופית וידויית ראו: א' שגיא, אתגר השיבה אל המסורת, ירושלים תשס"ג, עמ' 30-32; על הוידוי כמוסד חברתי בעלייה השנייה והשלישית ראו: מ' צור, 'הקבוצה האינטימית', שדמות, לט (סתיו 1971), עמ' 62-68. על רכיבי הוידוי בכתבתו של צייטלין ראו להלן.

14 לניסוח חד של הבדלים איכותיים אלה בין ההגות לבין הספרות ראו: מ' קונדרה, אמנות הרומן: מסה, תל אביב תשס"ב, עמ' 29-48. על איכות השפעתה של הספרות לעומת הפילוסופיה עיינו מ"ק נוסבאום, צדק פואטי: הדמיון החברתי והחיים הציבוריים, תל אביב תשס"ד. נוסבאום מבקשת להעמיד את האיכויות הספרותיות לרשות החינוך המוסרי. דהיינו לגייס את הספרות לשירותה של האתיקה. לעומת זאת,

'בקשת אלוהים' בתקופת התחייה והתהייה

היצירה העברית בשלהי המאה התשע עשרה וראשית המאה העשרים, בתקופה של עליית מגמות וזרמים מגוונים: ספרות ההשכלה המאוחרת, ספרות חובת ציון וספרות דור התחייה, ושל יצירה פלסטית חדשה בציור ובפיסול – נתפסת לעתים כיצירה של מרד, כביטוי קרע ושבך מול המסורת ומול אמונתם של שלומי אמוני ישראל שבכל הדורות.¹⁵

התופעה המתוארת כאן היא הפוכה. הספרות מאתגרת את הפילוסופיה וחושפת התלבטויות ודרכי חיים שקשה להביאן לידי ביטוי בהגות הפילוסופית. אם כי התלבטויות אלה אינן זרות לחלק גדול מן הפילוסופים, כפי שאבקש להדגים במשורה להלן תוך כוונה להרחיב ולהקדיש דיון מפורט לחלקם במסגרת אחרת.

15 ברוך קורצווייל היה מבקר הספרות הנחרץ והנוקב ביותר בשיפוט הספרות העברית החדשה כספרות מרד חילונית, ואפיין אותה כאנטי־יהודית. ראו: ב' קורצווייל, ספרותנו החדשה: המשך או מהפכה?, ירושלים ותל אביב תש"ך. במאמרים אלה התיימר, בדרך כלל ללא הצלחה, להציג עמדה תיאורית 'אובייקטיבית' לכאורה. על טיבו של הפרויקט הביקורתי ניתן לעמוד מאגרתו לעגנון שבה הביע עמדה שיטתית נחרצת: 'אני דן באובייקטיביות קרה על סימפטום מסוכן מאד של חיינו הרוחניים ודווקא משום שאני שולל שלייה מוחלטת את התנועה הזאת [...] מצווה אני לגלות את הסיבות העמוקות של מחלה זו ששמה "כנעניות", היינו כל דרך הציונות ודרך ספרותנו ברובה הובילו לפאתולוגיה זו של הרוח היהודית. מכאן ואילך מנה את מיטב הכותבים העבריים (ראו: ב' קורצווייל, קורצווייל, עגנון, אצ"ג – חילופי אגרות, רמת גן תשמ"ז, עמ' 36). עמדות אלה היו שנויות בוויכוח מר כבר בעת פרסומן. ניתוח מבריק של מסגרת הויכוח התרבותית ושל עמדת קורצווייל ראו: מ' גולצ'ין, ברוך קורצווייל כפרשן של תרבות, רמת גן וירושלים תשס"ט, בעיקר עמ' 140-146, 158-187; תיאור הרמוניסטי יותר פרש דוד כנעני: 'הקרע היה עם הדת אבל לא עם שאר מרכיבי המורשת הלאומית. אם לא קיבלו חבריה על עצמם עול מלכות שמים, לא קיבלו את עול המצוות המשמעות ממנו. אולם כשהמדובר במסורת, לא היה כאן שבר כי אם רציפות, רציפות תוך סלקציה: על המורשת התרבותית הגדולה למעט מצוות מעשיות' (העלייה השנייה העובדת ויחסה לדת ולמסורת, תל אביב 1976, עמ' 32). גם גישה זו נראית כוללת מדי. אליעזר שביד הציע טיפולוגיה משולשת, של עמדת מרד שוללנית, עמדת מרד שחיפשה אלטרנטיבות בתוך המסורת היהודית, ועמדה ששאפה להמשכות בתוך המהפכה (לקראת תרבות יהודית מודרנית [לעיל הערה 9], עמ' 156). שורה של מחקרים משנת השמונים ואילך שמה דגש על הויקה למסורת ותיארה שלל יחסים דיאלקטיים למסורת. ראו למשל: ש' אבינר, 'הציונות והמסורת הדתית היהודית: הדיאלקטיקה של גאולה וחילון', ש' אלמוג, 'ריינהרץ וא' שפירא (עורכים), ציונות ודת, ירושלים תשנ"ד, עמ' 9-18; י' ארו, 'תנ"ך ומסורת יהודית בתנועת הפועלים היהודית', מ' מישקיןסקי (עורך), סוציאליזם יהודי ותנועת הפועלים היהודית במאה ה-19, ירושלים תשל"ו, עמ' 117-141; ש' אלמוג, 'החלוציות כתרבות חלופית', ציון, נח (תשנ"ג), עמ' 329-346; הנ"ל, 'ערכי דת בעלייה השנייה', ציונות ודת, שם, עמ' 285-300; א' דן יחיא, 'חילון שלייה וחייב: תפיסות של היהדות המסורתית ומושגיה בציונות הסוציאליסטית', כיוונים, 8 (תש"ם), עמ' 29-46; ב' ערפלי, 'המהפכה היהודית והמקרא – ברדיצ'בסקי וטשרניחובסקי קוראים בתנ"ך', א' הולצמן, ג' כ"ץ וש' רצבי (עורכים), מסביב לנקודה, מחקרים חדשים על מ"י ברדיצ'בסקי; י"ח ברנר, א"ד גורדון, עיונים בתקומת ישראל, שדה בוקר תשס"ח, עמ' 31-67; י' שלמון, 'חדש ימינו כקדם – מיתוס ציוני', מ' אידל וא' גרינולד (עורכים), המיתוס ביהדות: היסטוריה, הגות ספרות, ירושלים תשס"ד, עמ' 207-221; א' שפירא, 'המוטיבים הדתיים של תנועת העבודה', ציונות ודת, שם, עמ' 301-328; מ' זעירא, קרועים אנו: זיקתה של ההתיישבות העובדת בשנות העשרים אל התרבות היהודית, ירושלים תשס"ב. מתח זה, בין מגמותיה של הציונות בדור התחיה וההשראה שהוא עשוי לספק לימינו, עומד גם ביסוד ספרו המיוחד של א' בודנהיימר, בזכות החבר מפלונסק: מסעותי עם שלמה צמח ודוד בן־גוריון, [בני ברק] תש"ע.

תפיסה זו, שמעולם לא יצאה מגדר מחלוקת,¹⁶ נכונה באופן חלקי בלבד. היטיב לנסח זאת גרשם שלום בשיחותיו עם אהוד בן עזר:

הציונות מעולם לא הכירה את עצמה עד לסוף – האם היא תנועת המשך ורציפות, או תנועת מרד. מראש היו בציונות, מעצם התחלת הגשמתה, שתי מגמות סותרות לגמרי בתוכה [...] האם הציונות היא תנועה המבקשת את המשך המסורת היהודית של כל הדורות, או שהיא באה להכניס שינוי בתופעה ההיסטורית הנקראת יהדות, בפנימון הקרוי יהדות [...] ההתנגשות בין שני הגורמים הללו פעלה בציונות ופעלה גם ביהדות הגולה.¹⁷

כפי שסיכם זאת אבידב ליפסקר באמצעות אוקסימורון – לפנינו 'מסורת של מהפכה' ומרד, ולא תמיד מרידות של ממש מבחינת תוכן.¹⁸ קביעה זו מקבלת משנה תוקף מתוך בחינה היסטורית של חילופי האמונות והדעות ואורחות החיים במסורת היהודית. דומה שתיאור מדויק יותר של המפנה המודרני בספרות העברית שעד דור התחייה ועד בכלל יתאפשר באמצעות הבחנתו של אבי שגיא בין 'מסורת' למסורתנות.¹⁹ התפיסה העצמית של הספרות היהודית והעברית כ'ספרות חדשה' מהווה הפניית עורף לאתוס של 'מסורתנות' – דהיינו תליית החדש בישן, אולם אין בו בהכרח התנתקות מן ה'מסורת' עצמה, בהתייחס הן לתכניה המסוימים הן לתנועת ההתפתחות המאפיינת אותה. לצד מופעים של מרד במסורת ושל התנתקות ממערכת האמונות והדעות המסורתית, של הפניית עורף לבית אבא ולצד מופעים של כפירה מוצהרת, חלק הארי של יצירה רחבה זו עוסק באופן מודע בבקשת אלוהים. רבים מן האמנים בתקופה זו תפסו את עצמם

16 בר הפלוגתא המובהק של קורצווייל בנדון זה היה שמעון הלקין. ראו: ש' הלקין, 'אמונה וגישושי אמונה בשירה העברית החדשה', בצרון (תשכ"ו), כרך נג, כנס בתוך: דרכים וצדי דרכים בספרות, ירושלים תש"ל, עמ' 138-154; וראו שם גם עמ' 155-184; הנ"ל, מוסכמות ומשברים בספרותנו: י"ב שיחות על הספרות העברית החדשה, ירושלים תש"ם. בשיחותיו הדגיש הלקין את הנאמנות למסורת תוך ניסיון להשתלבות במרחב הספרותי האירופי; על המונח 'תקופת התחייה והתהייה' ראו: ד' מירון, בודדים במועדם, לדיקונה של הרפובליקה הספרותית העברית בראשית המאה העשרים, תל אביב תשמ"ח, עמ' 23.

17 א' בן עזר, אין שאננים בציון, תל אביב 1986, עמ' 296-297.

18 א' ליפסקר, 'המרד? נרטיב היסטוריוגרפי מוצא, א' הירשפלד, ח' חבר ו' לוינסון (עורכים), ספרות ומרד (מחקרי ירושלים בספרות עברית, כב), ירושלים תשס"ח, עמ' 3-30; על האופי הפרדוקסלי של מרד מתוך מסורת ראו: הנ"ל, 'מבוא' לספרה של נ' סדן-לובנשטיין, הסיפור של שנות העשרים בארץ ישראל, ירושלים תשנ"א, עמ' 10. עמדה מעין זו פיתח באופן רפלקסיבי ביחס לאמונה ולמורשת אברהם שלונסקי, אשר הגדיר את מצב האמונה כעמידה מול האל כך: 'במוליות הזאת – סודה ויסודה של האמונה בניגוד לת [...] זוהי אותה אפיקורסות גדולה, שהיא הרליגיוזיות האמיתית' (י' בהט, אברהם שלונסקי: חקר ועיון בשירתו והגותו, תל אביב וירושלים תשמ"ב, עמ' 86; פורסם לראשונה בטורים, 15.4.1938); דיון על טלטלת הניגודים אצל שלונסקי ראו: ה' ברזל, שירת ארץ ישראל, תל אביב תשס"א, עמ' 231-267.

19 א' שגיא, אתגר השיבה אל המסורת, ירושלים תשס"ג, עמ' 15-29.

כ'מבקשי אלוהים' ותיארו באופנים מגוונים מצב אמונה זה. כתמונת ראוי לטענתו הביקורתית של קורצווייל, שאפיין את ספרות ההשכלה והתחייה כספרות בעלת אופי חילוני-אנטי דתי וקבע ש'במידה רבה, בשים לב לשורשיה [הספרות העברית החדשה] היא ספרות הבעיה הדתית';²⁰ דומה שניתן לאפיין חלק ניכר מן היצירה העברית כספרות בקשת אלוהים. חמוטל בריוסף עמדה על ביטוייה של המיסטיקה היהודית בספרות העברית בשלל מחקרים ותלתה את התופעה בהשפעות הנאו-מיסטיקה המזרח אירופית בשלהי המאה התשע עשרה:

חלוקת המפה למטריאליזם ולאידיאליזם ברוסיה לא היתה עניין תיאורטי; היא יצרה ברוסיה שתי תנועות מהפכה – האחת מטריאליסטית, המרקסיזם לגונווי השונים, והאחרת אידיאליסטית-ניאו-מיסטיקית, תנועת חיפוש האלוהים. החלוקה הזאת של המפה ברוסיה היא שיצרה בסוף המאה התשע עשרה את ההבחנה בין תנועות תחייה יהודית מטריאליסטית: הציונות המדינית, הבונד והסוציאליזם הציוני, ובין תנועת תחייה יהודית רוחנית, שהיו בה גם ציונים וגם לא ציונים, גם דתיים וגם חילונים: אחד העם, ברדיצ'בסקי, א"ד גורדון, בובר, הרב קוק והלל צייטלין.²¹

דומני שקביעה היסטורית זו גורפת וכוללת בתוכה אישים בעלי מגמות ומקורות יניקה שונים. לענייננו חשוב בייחוד להבחין בין תפיסות כגון אלה שרווחו בתנועה הניאו-מיסטיקית הרוסית שזיהתה עצמה כתנועה של מחפשי אלוהים, אשר טענו ליכולת למצוא את האל ולגאול באמצעותו את האדם ואת החברה; לבין 'בקשת אלוהים' יומרנית פחות, שלא הטיפה לגאולה באמצעות הזיקה למסורת דתית, אלא ראתה את המסע הרוחני כמסע ללא סוף, ללא גאולה.²²

20 קורצווייל, ספרותנו החדשה (לעיל הערה 15), עמ' 110.

21 ח' בריוסף, 'מה קיבל יוסף חיים ברנר מהלל צייטלין?'; מסביב לנקודה, הולצמן, כ"ץ ורצבי (לעיל הערה 15), עמ' 177. לפירוט מחקרה ראו: ח' בריוסף, מיסטיקה בשירה העברית במאה העשרים, תל אביב 2008.

22 השוו למשל את התייחסותו העוינת והמפורשת של ברנר ביחס לזרם 'מבקשי אלוהים' המזרח והמרכז אירופי ב'רגשים והרהורים [על מחפשי אלוהים], הפועל הצעיר, תמוז תרס"ט (=כל כתבי ברנר, ג, תל אביב תשמ"ה, עמ' 369-376), לביקורתו החיובית על המאמר 'שכינה' של צייטלין ב'דפים מפנקס ספרותי', הד הומן, אייר תרס"ח (=כל כתבי ברנר, ג, עמ' 211-212) ולבקשת האלוהים כפי שהתגלמה בראשית החסידות: 'מחולליה ומוריה וכן המעריצים שנהו אחריה היו מיסטיקאים, הווה אומר אנשים מחפשי דרך לאלוהים, אנשים המרבים להרהר על יחסם להווייה ועל התחליפים שבחייהם ועל המקומות שהם תופשים בעולמות השונים' (י"ח ברנר, הכתבים הידיים, בעריכת י' בקן, באר שבע תשמ"ה, עמ' 209. ההדגשה שלי). התייחסויות ביקורתיות נוספות לתופעת 'מבקשי אלוהים' שאינה נובעת מגישה מטריאליסטית בהכרח ראו: ד' כנעני (לעיל הערה 15), עמ' 68-70. בריוסף עצמה מייחסת שניות לברנר, ראו: ח' בריוסף, קריאות ושריקות, ירושלים תשס"ה, עמ' 287-288. על הסתייגותו של צייטלין עצמו מן התופעה בעקבות שטוב ראו בהמשך הדיון כאן.

כך, גם בספרות העברית קל לזהות קולות 'אמוניים-חילוניים' אשר קראו לאימוץ של מושגי אמונה או של רכיבי אמונה מן העבר כדי שישתרו את התחייה. אזכיר כאן רק שניים מן מהמפורסמים יותר והמשפיעים יותר שבחבורה, אשר גינצבורג, 'אחד העם', ואהרן דוד גורדון. אחד העם הדגיש את הרכיב המחייה של האמונה באלוהים עבור הלאומיות הישראלית:

כל דבר שפעולתו בחיים ניכרת, אף אם מצד עצמו אינו אלא ציור דמיוני, הרי הוא 'מצוי' אמיתי, ריאלי, במובן היסטורי. לפיכך, גם מי שאינו מאמין במציאות האלוהות כשהיא לעצמה, אינו יכול לכפור במציאותה בתור כוח היסטורי ריאלי; והיהודי לאומי, אפילו הוא כופר בעיקר, אינו יכול לאמור: 'אין לי חלק באלוהי ישראל', באותו הכוח ההיסטורי שהחיה את עמנו והשפיע על תכונות רוחו ומהלך חייו במשך אלפי שנה. מי שבאמת אין לו חלק באלוהי ישראל, מי שאינו חש בנפשו שום קורבת רוח לאותו 'העולם העליון', שבו השקיעו אבותינו את מוחם ולבם בכל הדורות וממנו שאבו את כוחם המוסרי – יכול הוא להיות אדם כשר, אבל יהודי לאומי איננו, אף אם הוא 'דר בארץ ישראל ומדבר בלשון הקודש'.²³

אחד העם מסגיר כאן את כפירתו במציאות ראלית של האל, אולם הוא דורש לדבוק באידאה מושגית (ולא ראלית) של אלוהים, בגלל ההשפעה ההיסטורית שלו על אופני חייה של האומה, ולוקק את משמעויותיה הלאומיות של אידאה זו. שונה ממנו באופן קוטבי א"ד גורדון, אשר בחשבוננו עם עצמנו עורך דין וחשבון אישי-קולקטיבי עם יחס האמונה, וכמו בכל כתביו מוצא בלבו פנימה את היחס הדתי הלוהט במלבוש חדש:

היחס הדתי הוא דבר קיים, נצחי, בנפש האדם. הוא היחס היותר עמוק בנפש האדם [...] בכל מקום שיש נפש עמוקה ויחס עמוק אל החיים, כלומר קודם כל אל חיי הטבע בלי אמצעי, שם יש יחס דתי, בין אם יש שם אמונה באלהים,

23 אחד העם, 'תורה מציין', כל כתבי אחד העם, ירושלים ותל אביב, תשכ"ה, עמ' תח. דבריו נכתבו במהלך הפולמוס הציבורי שכונה 'מאורע ברנר'. ראו, נ' גוברין, מאורע ברנר: המאבק על חופש הביטוי (תרע"א-תרע"ג), ירושלים תשנ"ה. עוד על תפקידו המרכזי של אחד העם בפולמוס זה ראו: ס' זיפרשטיין, נביא חמקמק: אחד העם ומקורות הציונות, תל אביב תשנ"ח, עמ' 296-308, והשוו: 'גולדשטיין, אחד העם: ביוגרפיה, ירושלים תשנ"ב, עמ' 341-345. על יחסו המורכב של אחד העם לסוגיית הזהות היהודית ויחסה למסורת ראו: ר' חבלין, מחוייבות כפולה: זהות יהודית בין מסורת לחילון בהגותו של אחד העם, בני ברק תש"ס; ד' איזנברג, 'אחד העם ומשנתו באספקלריה של היהדות הדתית והאורתודוקסית', כיונים, 21 (תשמ"ד), עמ' 31-53; ד' ברניר, 'במבוכן הזהות היהודית הקיומית', כיונים, 29 (תשמ"ו), עמ' 115-129; ג' כ"ן, הרוח הלאומי, הנורמטיביות ואופיה החילוני של מחשבת אחד העם, דעת, 54 (תשס"ד), עמ' 47-68; 'גולדשטיין, 'יחסו של אחד העם לדת באספקלריה היסטורית, ש' אלמוג ואחרים (עורכים), תמורות בהיסטוריה היהודית החדשה, ירושלים תשמ"ח, עמ' 159-168.

ואפילו באין שם אמונה באלהים, ואפילו כשיש שם שלילת החיים [...] האדם, בשעה שנפשו מתערטלת ומשתחררת מכל המוסכם והמקובל, מכל המושכל והמחוכם, מכל הבלי בני אדם, בשעה שהוא רואה את הטבע ערום, את החיים ערומים, – הרי הוא על כרחו מתייחס אל הכל ביחס דתי. היחס הדתי הרי הוא עצם היחס הערום, המעורטל מכל מה שחוצץ בין נפש האדם ובין נפש העולם, ייחוד שלם [...] אבל אל המדרגה העליונה מגיע היחס הדתי, בשעה שהאומה באה לידי מצב כזה. זהו בעצם אותו המצב הנפשי הלאומי, שבנפש הדורות הקדמונים, שהיו יותר קרובים אל הטבע מצד הנפש, אבל לא די קרובים מצד ההכרה והידיעה, הצטייר בצורת גילוי אלהים. ובוה יש אמת, אבל אמת נפשית, שאין לתרגמה ללשון ההכרה תרגום קבוע, כי אם תרגום מתחדש לפי התחדשות הלשון ההיא [...] ומכאן אתה רואה [...] עד כמה רחוקים אנחנו עוד מן הדרך, שהאדם (אם באמת יש אדם, כמו שאנחנו רוצים ויכולים לצייר לנו) היה צריך ללכת בה [...] חוקרים או מתווכחים על דבר אלהים, אם יש אלהים, או אין אלהים, ואין רואים, כי אלהים, אל אמת, השכל הנעלם, אינו דבר שבהכרה, כי אם דבר שביחס נפשי. היחס הנפשי העמוק, התהומי – הנה ההשגה שיש לאדם באלהים [...] יותר לא ישיג האדם, ומה שהוא משיג יותר – אין זה אלהים.²⁴

אולם, גם אם 'אחד העם' וא"ד גורדון שונים זה מזה מבחינת יחסם הנפשי אל ה'אלהות', הרי שניהם טוענים טענת אמונה פוזיטיבית. שניהם מאמינים כי הם מבינים את התפקוד של היחס הרליגיוזי בחיי אדם, רותמים את האלוהים, על פי הבנתם, לפרויקט הגאולה האישי והלאומי ואף הופכים את האמונה לקריטריון שיפטי להשתייכות לתנועה הציונית. למרות חשיבותן הרבה של עמדות אלה, אני מבקש להוציא אותן מכלל דינונו בתופעת 'בקשת האלוהים', שבבסיסה עומדת בעיית אמונה ולא פתרונה, תהייה ולא פרוגרמה.

עם זאת, אין ספק כי הבחנתה העקרונית של ברי"סוף בשתי המגמות ביצירה העברית המתגבשת תקפה ועומדת, ולעתים דרה בכפיפה אחת ביצירותיו של אותו יוצר.²⁵ הלכתי

24 א"ד גורדון, 'האומה והעבודה', כתבי אהרן דוד גורדון, א, תל אביב תשי"ז, עמ' 351-352. על עולמו של גורדון ועל יחסו לאלוהים ולאדם ראו בקצירת האומר: א' שביד, היחיד, עולמו של א.ד. גורדון, תל אביב תש"ל; א' שפירא, אור החיים ביום קטנות, משנת א. ד. גורדון ומקורותיה בקבלה ובחסידות, תל אביב תשנ"ז; ע' רמון, חיים חדשים: דת אימהות ואהבה עליונה בהגותו של אהרן דוד גורדון, ירושלים תשס"ז.

25 כך למשל בולטים שני היסודות בכתביו של ברנר. השוו למשל את המניפסט של 'המעורר' לביקורתו הנחרצת על מחפשי האלוהים. לדיון מרתק במתח זה ראו: א' גלסנר, 'קנים חכמים ונערים מרדנים', <http://www.notes.co.il/arik/43429.asp> (כפי שהופיע ב-27.7.2010); א' שגיא, להיות יהודי: י"ח ברנר כאקסיסטנציאליסט יהודי, תל אביב תשס"ז, עמ' 73-135; מתח זה עשוי לתרום להבנת

הרוח הנאורוֹמנטיים בהגות ובשירה, הדגש על כוחו ומבעו של היחיד, הלגיטימציה לחרוג מנורמות ההתנהגות וההבעה הקהילתיים, חברת הצעירים המתהווה והתוססת, בעלת היחס הדו־ערכי למשפחה ולקהילות האם, חשבון הנפש האישי והקולקטיבי מול המסורת והרחבת גבולות התרבות והזהות היהודית – תרמו כולם לפרץ יצירה רליגיזוּי אשר ביטא לעתים תכופות את מצב האמונה של 'מבקשי האלהים'. מצב זה אינו מאמץ דוגמות או הנחות דתיות מן העבר כמובנות מאליהן – אך אין רחוק ממנו מן הכפירה. רבים מיוצרי התחייה התיימרו אף ליותר מכך – הם התיימרו להציע פרשנות חדשה למסורת היהודית. חלק לא מבוטל מן היצירות החשובות בספרות התחייה עוסקות בלבטי הקטרוג והאמונה של צעירים יהודים. כך, למשל, אפיין י"ל פרץ את התחייה במסתו 'זרכים המרחיקות מן היהדות', שעוסקת בתהליך החילון וההתבוללות של צעירים יהודיים:

'תחייה' מלה קטנה, אחת ויחידה, ובלא תוספת, בלא תנאים של זמן ומקום [...] מלה קטנה וגרעין היא, שממנו עתיד לצמוח ולעלות לעולם, עולם יהודי [...] ואדירה וגאה היא המלה הזאת, ולא חדשה; הרי זה דבר הנביאים הישן! דבר המשיח!²⁶

י"ל פרץ ראה ב'תחייה' את התשובה היהודית ל'רוצחי האלוהים והדת':²⁷ אם אני מחפש את יהדותי, הריני מחפש אותה למעני, הריני מחפש אותה בעתיד, על יסוד החומר בעבר של יצירה [...].²⁸

סופרים מאוחרים יותר הציעו פרשנות ברוח 'מבקשי האלוהים' לגיבורי תרבות מן הדורות הקודמים. גיבורים עתיקים מן העבר הרחוק, בני הקהילות שבגולה, בהם הוריהם של חלוצי ההתיישבות, וגיבורי ספרות, הן סופרי השכלה כ"ל גורדון ומנדלי מוכר ספרים הן בני העליות החלוציות שהפכו למיתוס בן דור – נעשו חלק ממושאייה של היצירה העברית החדשה. סמלים דתיים, בהם בתי הכנסת העתיקים, התפילות המסורתיות, תשמישי הקדושה ואין צריך לומר – הספרות היהודית לכל רבדיה, הפכו לחומרי יצירה של הספרות העברית החדשה. בתהליך מיזוג האופקים של יוצרי התחייה עם הספרות המסורתית הלכה והסתמנה אידאליזציה של המצב האמוני של 'מבקש האלוהים', מצב של קרע שבנפש. כך, ניתן לראות בתחיית בקשת האלוהים תחייה

השפעתו המגוונת של ברנר על בני דורו ועל בני הדורות הבאים, השוו: ג' גוברין, צריבה: שירת התמיד לברנר, תל-אביב תשנ"ה. דוגמה מאלפת אף יותר היא זו של שלונסקי אשר חלק מכתביהו המסאית מטריאליסטית במובהק ואילו יצירתו השירית מאופיינת בתפיסה מיתו־פואטית חריפה ורוויה בסימבוליקה מטפיזית שמרכזה חיפוש האלוהים. עליו ראו: בהט (לעיל הערה 18), עמ' 71-93.

26 י"ל פרץ, 'אבני פינה', כל כתבי י"ל פרץ, תרגם ש' מלצר, תל אביב תשכ"ו, כרך ח, עמ' שח.

27 שם, עמ' רצו.

28 שם, עמ' שי.

דתית מבית המדרש היוצר של בני התרבות היהודית והעברית החדשה, וניתן לראות בו תחייה של עמדה מדרשית ביחס לכתובים ולגיבורים קדומים הנתפסים מעתה לא כ'אבירי אמונה' אלא כ'אבירי בקשת אלוהים'.

תופעה זו חוצה את הסכמות הדיכוטומיות המקובלות, המבחינות באופן גם בין 'דתיים' ו'חילוניים', 'מאמינים' ו'כופרים' ואף בין 'יהודים' ו'גויים'. היא אינה מתפענחת על בסיס שאלת קיום המצוות או סממנים סוציולוגיים כאלה ואחרים. 'בקשת האלוהים' בתקופת התחייה יכולה להתפרש כמעין מוקד שסביבו התגבשו חוגים ספרותיים ועשייה ספרותית שהסטריאוטיפים המקובלים (לעתים גם בספרות המחקר) אינם מתאימים לה. בין 'מבקשי האלוהים' ניתן למנות דמויות על כל מעד הדמיוניים וההשתייכויות הפוליטיות והפוליטיות-ספרותיות של בני דור התחייה – אישים כ'ל פרץ, מ"י ברדיצ'בסקי, ח"ג ביאליק, הרב אי"ה קוק, אז"ר, ר' בנימין, א' שלונסקי, אצ"ג, י"צ רימון, א' המאירי ועוד – נתנו כולם ביטוי עז ביותר למצב האמונה המתואר לעיל.

הצימאון – הלל צייטלין

דומה שהלל צייטלין הוא ההוגה היהודי שהעמיד את מצב האמונה של 'בקשת האלוהים' במרכז יצירתו וניסח אותה באופן החד ביותר. 'בקשת האלוהים' מבריחה את יצירתו של צייטלין בכל הטלטלות הביוגרפיות ושינויי ההשקפות שעברו עליו. בעקבות רשימה אוטוביוגרפית קצרה של צייטלין²⁹ נטו חוקרים שונים לפתח מודל קווי לתיאור חייו: מבית חסידי, עבור בתקופת כפירה, חיפוש דרך לאמונה ועד אמונה שנושאת אופי של תמימות שנייה.³⁰ אולם, דומה שיש מידה רבה של צדק דווקא בדבריו של ישעיהו וולפסברג, הגורס כי: 'משנת ר' הלל אינה "קב ונקי". מסובכת, רבת מעלות ומורדות

29 ה' צייטלין, 'קיצור תולדות', כתובים, כח (תרפ"ח), עמ' 1-2 (מצוטט כאן מתוך: הני"ל, ספרן של יחידים: כתבים מקובצים, ירושלים תש"ם, עמ' 4-1).

30 ש"ב אורבאך, תולדות נשמה אחת: הלל צייטלין, האיש ומשנתו, ירושלים תשכ"ג; הני"ל, 'מגילת חייר', ספר צייטלין, בעריכת " וולפסברג וצ' הרכבי, ירושלים תש"ה, עמ' 9-61. השו גם למעין הספד לציטלין של ש"ב אורבאך, 'הלל צייטלין – חיים של מבקש ה', בתוך: תשובה ושבים, הגות, ג (תש"ם), עמ' 123-130. לתיאור הביוגרפיה הרוחנית ראו: ש' בר סלע, בין סער לדממה: חייו ומשנתו של הלל צייטלין, תל אביב תשנ"ט; A. Green, 'Three Warsaw Mystics', ר' אליאור ו' דן (עורכים), קולות רבים: ספר הזיכרון לרבקה ש"ן-אופנהיימר, ב (=מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ג), ירושלים תשנ"ו, חלק אנגלי, עמ' 1-58; מאיר (לעיל הערה 11). זו גם ההנחה המובלעת במאמרו של ע' אבלמן, 'בסבך האמונה והכפירה – על ראשית דרכו הרוחנית של הלל צייטלין', קבלה, טז (תשס"ז), עמ' 129-150, הני"ל, 'הגעועים ליפ: אסתטיקה ומשיחיות בכתבי הלל צייטלין', חוליות 10, 2006, עמ' 515-542 (בייחוד בעמ' 516-517) ובדבריו של מ' ברניקר, 'ניטשה והסופרים העבריים, י' גולומב (עורך), ניטשה בתרבות העברית, ירושלים תשס"ב, עמ' 148-149.

היא. בעולמו הפנימי של צ'ייטלין יש משום בחינת "סדר זמנים קודם לכן", בחינת תהו ובהו.³¹ אחדות הפכים סבוכה זו שהיטיבה לנסח בהרצאתה רבקה ש"ץ-אופנהיימר: 'אדם שהיו בו הפכים היה הלל צייטלין: קנאי וסוער, צנוע ומצלף, קפדן ורחב אופקים, לוחם ובוכה, ידע את העושר הרוחני ואת החדלון ואוזלת היד'.³² כפי שאפרט להלן, דומני שביחס לכתביו יש לאמץ מודל התפתחותי ספירלי שמתרקם סביב הציר המרכזי של בקשת אלוהים. את הטלטלות הביוגרפיות העזות של צייטלין ואת הדגשים השונים של פעילותו הציבורית יש לבחון כהתייחסות שונה כלפי אותן הכרות וכלפי אותו מצב אמונה בסיסי, העומד ביסוד יצירתו הענפה.

את המתח המאפיין את יצירתו היטיב לנסח מיכה יוסף ברדיצ'בסקי: 'שכינה למראשותיו של הסופר החושב הרגשני הזה, שכינה למראשותיו ומלאכייזעם עומדים לפניו וגודרים בעדו את הדרך [...] אין מנוחה לרוחו ולרחשי לבבו'.³³ צייטלין ניסח את מצב האמונה של בקשת האלוהים בדרכים שונות, וכחלק מעיוניו ותחושותיו סביב מוקד זה אף ניסה לעדן אותו או להיחלץ ממנו בזמנים שונים. צייטלין הרבה לכתוב, וכתבתו התאפיינה בארכנוות המשלבת הבעה אקספרסיבית ובקיאיות רבה במקורות יהודיים מסורתיים וחדשים ובהגות הכללית, תוך שהוא מרבה לרמוז להם. אולם, דווקא במסה קצרה בשם 'הצימאון', שפורסמה בתר"ע, ניתן לראות מניפסט מדויק מאוד של 'מבקש אלוהים'.³⁴ במסה זו נקט לשון קצרה והדוקה יחסית ולא הרבה לרמוז למקורות. לפיכך, ראוי להקנות למקורות שנרמזים במסה זו משקל יתר. כפי שהעיד צייטלין עצמו יצירה זו היא 'הרכבה מיוחדת של מחשבה ושירה',³⁵ והיא נושאת אופי אישי ויודיי. כאמור לעיל, רכיבים אלה של הוידוי והסגנון המיתו-פואטי הולמים במיוחד את הניסיון לתאר את 'בקשת האלוהים'. בדבריו על לב שסטוב ובעקבות ויליאם גיימס ייחס צייטלין ערך רב לוודיזים כלבה של החוויה הדתית (ואף של הספרות והפילוסופיה):

ספרי האמנים הגדולים חשובים הם בעיניו עד כמה שהוא רואה בהם וידויים אמתיים. אמן גדול ואמתי הוא זה, שיודע לספר בבהירות ואמתיות מפליאה

31 וולפסברג, בתוך: צייטלין, ספרן של יחידים (לעיל הערה 29), עמ' טז.
 32 ר' ש"ץ-אופנהיימר, 'דרכו של הלל צייטלין אל המיסטיקה היהודית, כיוונים, 3 (תשל"ט), עמ' 81-91.
 כפי שאדגים להלן, דבריה המדויקים והקולעים של ש"ץ-אופנהיימר הוצאו מהקשרם כשצוטטו כתומכים לכאורה במודל ההתפתחותי הקווי בהגותו של צייטלין.
 33 מ"י ברדיצ'בסקי, 'הלל צייטלין, כתבי מיכה יוסף בן-גוריון [ברדיצ'בסקי]: מאמרים, תל אביב תש"ך, עמ' רכה. המאמר בכללו הוא מאמר ביקורת נוקב על סגנונו של צייטלין ועל העדר תוכן מנומק בכתביו.
 34 ה' צייטלין, 'הצימאון', ספרות, כרך א, קובץ ד (תרס"ט-תר"ע), עמ' 141-160. ההפניות כאן מן המהדורה השנייה והומינה יותר לקוראים: הנ"ל, כתבים נבחרים, ב: מחשבה ושירה, ורשה תרע"ב, עמ' 165-184.
 י' פיקמן אשר ערך כתבים אלה לא הכניס בהם שינויים משמעותיים ומסה זו ניתנה בדיוק כבראשונה.
 35 ה' צייטלין, דבר לעמים, חזון על גויים ועל ממלכות, עקרי תורת בני נח ושירות תפילות על שלום העולם ועל שיבת השכינה למקומה, ורשה תרפ"ח (מצוטט כאן מתוך: הנ"ל, ספרן של יחידים: כתבים מקובצים (לעיל הערה 29), עמ' 126).

את כל מה שבתהומות נפשו ואת כל מה שבשמי נפשו. ספרי פילוסופים גדולים ואמתיים גם הם אינם בעיניו אלא ספריידידי גדולים, אף על פי שהפילוסופים הגדולים ההם בודאי שלא כונו לכתוב ספריידידי. גם האמנים, מלבד כשהם כותבים 'ידידיים' בפרוש אינם מכוונים לכתוב ספריידידי. אבל הכוונה לחוד ואמת החיים לחוד. הידידיים מבצבים מכל דף ודף [...] כי אפשר ללמוד מה שהוא דתי בעומק אמתותו רק מתוך ידידי אמת, ודווקא מתוך ידידי האנשים, שהם דויים וסחופים, מוכים ונענים בייסורי גוף ונפש עצומים, וגדולה מזו – דווקא מידידיים של אלה ש'הציצו ונפגעו' [...].³⁶

דבריו אלה נכונים ביתר שאת לגבי כתיבתו שלו, ולאורם יש להבין את המסה שלפנינו כניסוח ההתלבטויות הפילוסופיות והדתיות שלו כוידוי אישי.

בין הכותרות

כותרת ראשית ושתי כותרות משנה ניתנו למסה זו בפרסומה הראשון בקובץ 'ספרות' של דוד פרישמן.³⁷ בין כותרות אלה ניכר הקרע שבנפשו של צייטלין בין הישן לחדש, בין נאמנותו למסורת היהודית לבין היותו בן בית בזרמים ההגותיים והספרותיים של הדור. בכותרתה הראשית של המסה – 'הצימאון' – מופיע הרמז השקוף לתהלים מב, ג: 'צִמְאָה נִפְשִׁי לְאֱלֹהִים, לְאֵל חַי'. כפי שניווכח להלן, קל לראות במסה כולה דרשה על שני הפסוקים המפורסמים ממזמור זה, שליוו את צייטלין בכתיבתו המגוונת לאורך שנים.

כותרת המשנה האחת שהופיעה בגוף המאמר – 'חזון לב' – מאפיינת את הז'אנר ואת סגנון הכתיבה של המסה: ההגות מובעת כאן בגוף ראשון והיא מתרגמת תרגום ספרותי את הפילוסופיה העיונית בנושאי האמונה שאליה נחשף צייטלין, ומגיבה כלפיה תגובה הגותית בלבוש פואטי. במהלך החיזיון צייטלין פוגש דמויות שונות

36 ה' צייטלין, 'מתהומות הספק והייאוש (על החתירה העצומה של לב שסטוב)', התקופה, כ (תרפ"ג), עמ' 444-425; שם, כא (תרפ"ד), עמ' 369-379 (הציטוט מעמ' 442-443). כונס כמאמר אחד בעריכה מופלגת של א' צייטלין תחת הכותרת: 'חיפושי האלוהים של לב שסטוב'. ראו: ה' צייטלין, על גבול שני עולמות, תל אביב תשל"ו, עמ' 69-102. לצורך הנוחות והזמינות, במקום שאין שינוי נוסח בולטים, הציטוט וההפניות למקור זה. הציטוט לעיל עמ' 89-90. עוד על הווידי קקריטריון שיפוטי לאיכות ספרותית אצל ברדיצ'בסקי וברנר ראו: ד' סדן, מדרש פסיכואנליטי: פרקים בפסיכולוגיה של י"ח ברנר, ירושלים תשנ"ו, עמ' 38-44. אולם השו: מ' ברינקר, עד הסימטה הטבריינית, תל אביב תש"ן, עמ' 29-64, המציג עמדה הפוכה תוך שהוא מזהה את הווידי כ'רטוריקה של כנות'.

37 גם במקדה של המסה 'שכינה' שפורסמה בקובץ 'ספרות', כרך א, קובץ א, ורשה (תרס"ט-תר"ע), עמ' 67-84 תוכן דומה, ולעומתה המסה השלישית שפורסמה באותה תקופה באותה אכסניה (שם, כרך א, קובץ ב, עמ' 33-82) – 'יופי של מעלה' – נושאת אופי פרויטיבי יותר. כללו של דבר הרצוא ושוב של צייטלין מאפיין גם את התקופה שעליה מוסכם כי במרכזה עומדת בקשת האלוהים.

המציגות לו עמדות תרבותיות מגוונות בנוגע לאלוהים ולאמונה בו. האנשה זו של ההצעות הספקולטיביות מקנה לתפיסות הפילוסופיות פנים וגוף והופכת את רב השיח האמוני על אודות האלוהות למעין רב שיח חי בין מאמינים וכופרים. שיבוץ כחלק מחזיון מפנה את הדיון מן המישור הספקולטיבי, בעל היומרות האובייקטיביות, למישור אישי.³⁸ הניתוח של שמעון הלקין בדבר מקום החזיונות באוטוביוגרפיה של יוצר נכון במשנה תוקף לגבי המסה הנדונה:

לא זו בלבד, שה'חזיונות' מטבע ברייתם מעמידים דמויות רבות ושונות, שבעיצובן אולי יש רמזים בלבד לתכונות נפש של היוצר עצמו [...] העיקר הוא שגם הזמני-החולף שהולידם גם העומד הקיים שבהם עד היום מתמזגים עד כדי נתינת אוטוביוגרפיה רוחנית, שתחנותיה מרובות, אך מסילתה על שני פסיה מושכת הלאה הלאה מתחילתה, כאילו לפי תוכנית נעלמה.³⁹

יתרה מזו, הצירוף 'חזון לב' ממקם את הכתיבה על הרצף המסורתי העתיק של דברי חזון ונבואה, אולם בה בעת הוא תולה את החזון בהתבוננות אישית אינטרוספקטיבית. המהלך הזה נוטע את צייטלין בשני העולמות – בעולם המסורתי, בחברת חוים מחד גיסא ובעולם המודרני בחברת המרגישים מאידך גיסא. ודוק, אין בעמדה זו בכדי להבליט את הפער בין הנביא המודרני לבין הנביאים הקלסיים. צייטלין תופס גם את תופעת הנבואה הקלסית מתוך האופק של ההווה ומעמיד את שתיהן גם יחד, לא על מפגש עם אל הטרונומי אלא על חוויה דתית פנימית, שאותה הוא מזהה עם עמידה מעבר לגבולו של העולם הרגיל. מצב זה הוא המכונה חזון לב.⁴⁰

38 צייטלין מתאר התפתחות זאת מחיבוריו הביקורתיים למאמרים הפיזיים, כהתקרבות 'לאט לאט אל עצמייתי הרוחני הפנימי' (קיצור תולדותיי ולעיל הערה 129), עמ' 3.

39 ש' הלקין, דברים וצידי דברים בספרות, תל אביב תשמ"ד, עמ' 102. הדברים נאמרו במקום כביקורת על ספרו של נתן ביסטריצקי.

40 כך למשל הוא מתפלמס עם העמדה הגורסת שהנבואה בטלה בפרק המסאי 'ההתגלות', על גבול שני עולמות (לעיל הערה 36), עמ' 36-40. הוא מתאר את החזונות הומינים לאדם המודרני באמצעות אותם דימויים בדיק שבהם משתמשים הנביאים הקלאסיים, מקובלים וחסידים וחותם את המסה: 'כל האמור למעלה [...] מאושר ומקוים לא רק על ידי מורי הדתות ומשוררי האמונה, כי אם גם על ידי עדותם של אלפי בני אדם, שחיו בתקופות שונות ובזמנים שונים' (שם, עמ' 44). על מהותה האינטרוספקטיבית של האמונה נאמר: [...] ואולם גם אז האדם – אדם הינהו. ההארה האלוהית, גילוי השכינה, שערי שמיים אשר יפתחו, מראות אלהים אשר יראו, כל אלה יתכללו, יתאחדו ויתמזגו עם נפשו של אדם, ליבו ובשרו ("מבשרי אחזה אלוה" – לפי פירושם של חסידים), מיוג, טיבעו, תכונות' (שם, עמ' 114). ניתוח מעין זה בא כבר במסתו 'שכינה' (לעיל הערה 37, עמ' 69), שם זיהה את הנבואה עם בריאת אלוהים על ידי האדם (ויהי זה הושמט על ידי א' צייטלין כשערך את 'על גבול שני עולמות'). בחיבורו המאוחר יותר, 'ספרן של יחידים', הוא מבחין בין 'אינטואיציה' של פילוסופים ואמנים, חזון תענועים של חולי רוח וראיה אמיתית של 'בני עליה', המחפשים גנוי נסתרות' (ה' צייטלין, ספרן של יחידים, ורשה תרפ"ח, עמ' 20). בנייתו התופעה הוא עוקב אחר תורת הנבואה של הרמב"ם ורואה בחזונות בני העלייה אינטואיציה שכלית המולבשת בדמיון. גם כאן מפורש שנביאים אלה קיימים בכל דור. ניסיון יסודי

כותרת משנה אחרת (שלא נמצא לה מקום בכתביו המכונים של צייטלין) ניתנה ב'לוח-התוכן' במאסף 'ספרות': 'מכתבי אחד התועים'. כותרת זו רומזת לרומן הגדול, אחד מסיפורי ההשכלה המכוננים, 'התועה בדרכי החיים' לפרץ סמולנסקי.⁴¹ בבחירת שתי הכותרות המתוות את המתח שבין משורר תהלים לבין סופר ההשכלה הידוע – צייטלין חושף את תפיסת עולמו הדיאלקטית. בכל כתביו צייטלין טוען לאחדות הניגודים המופיעה בדמות האמונה והכפירה. ב'קיצור תולדותי' צייטלין מעיד מפורשות על כך שלהכרת אלוהים אמיתית הגיע דווקא דרך שופנהאור, הרטמן וניטשה, 'הכופרים הגמורים והמוחלטים לכאורה'.⁴² את הספרו לסופר התחייה י"ח ברנר הוא מתחיל בהצגת עימות עם בר פלוגתא

יותר לדרוש את המקראות עצמן ברוח זו ראו: שם, עמ' 31-36. על תפיסתו של צייטלין כנביא אמת וכנביא שקר ראו: ש"ץ-אופנהיימר (לעיל הערה 32), עמ' 83-85; 'י מאיר, רבי נחמן מברסלב: צער העולם וכיסופי משיח, ירושלים תשס"ו, עמ' 22, ובהערה 106 שם, ועמ' 37. צייטלין עצמו ערך את 'ספר החיונות' שלו ('הנ"ל באיגרת אל פ' לחובר, גנוים, ג, תל אביב תשכ"ט, עמ' 185-187, ובה הוא בוחר להשוות את ימנו המיסטי ל'ספר הווהר'). ודוק, גם את התנערותו של צייטלין מייחוס זה הוא בוחר לנסח באמצעות הפרדוקס הרטורי של הנביא עמוס: 'לא נביא אנכי ולא בן נביא' (צייטלין, דבר לעמים [לעיל הערה 135], עמ' 126). במסה 'הצימאון' (לעיל הערה 34) מופיע הצירוף 'חזון לב' כתיאור של העמדה הפילוסופית. בהקשר זה הצירוף נדרש לגנאי כספקולציה לא אותנטית או כמשאלת לב, לעומת חזון הלב של צייטלין עצמו. צייטלין אינו חריג מבחינה זו לא בעמדה הנבואית שהוא מייצג ולא בפרשנות התופעה הנבואית כאינטרוספקציה והאונה לקול הפנימי. על התודעה הנבואית בספרות ההשכלה והתחייה ראו: ט' כהן, 'משליח ציבור לנביא – גלגולי תפילות ונבואות בשירת ההשכלה', ספר השנה למדעי היהדות והרוח, רמת גן תשמ"ט, עמ' 61-82; 'י פיכמן, 'שירה ונבואה', שירת ביאליק, ירושלים תשי"ג, עמ' קא-ק; על הדגמה של שימוש במוטיבים חזיוניים הנושאים חזון בספרות היהודית מודרנית רחבה ראו: ה' ברול, חזון וחזיון, תל אביב תשמ"ח; א' קומם, 'ההתגלות ופשרה: בין שלונסקי לביאליק', ע' שביט (עורך), ספר שלונסקי ב, תל אביב תשמ"ח, עמ' 225-242; ר' שוהם, סנה בשר ודם: פואטיקה ורטוריקה בשירתו המודרניסטית והארכיטיפית של אורי צבי גרינברג, שדה בוקר תשנ"ז, עמ' 81-21; ח' חבר, בשבי האוטופיה: מסה על משיחיות ופוליטיקה בשירה העברית בארץ ישראל בין שני מלחמות העולם, שדה בוקר תשנ"ז. כך סיכם זאת צבי מרק ביחס לטיפולו של עגנון בתופעת 'גילוי אליהו': 'החיפוש אחר גילוי אליהו וגילוי אלוהים צריך להתרחש מתוך תפיסה שהאלוהים תמיד נמצא כאן ועכשיו בכל אחד ואחד ועל האדם מוטל לגלות אותו. גילוי אליהו בנוי על תהליך נפשי והכרה פנימית, ומפגש חיצוני בלבד עם אליהו לא יחולל אותו' (צ' מרק, 'מה בין סיפורי לאותם שכל יד כותבת', ראשית, א [תשמ"ט], עמ' 223-224). ניתן לראות בפעולתו של עגנון ניסיון להחדיר תפיסה זו אל מסורת הסיפור החסידי. על המודוס הנבואי בספרות יידיש ראו: א' גוברשטרן, קסם הדמדומים: אפוקליפסה ומשיחיות בספרות יידיש, ירושלים תשס"ג, עמ' 24-59, ודיונים פרטניים לרוב בהמשך הספר. על המגמות הנבואיות בהגות היהודית ובספרות בתקופת התחייה ראו: א' שביד, 'מיסטיקה נבואית בהגות היהודית של המאה העשרים', דעת, 29 (תשנ"ב), עמ' 83-106. הני"ל, נביאים לעמם ולאנושות, ירושלים תשנ"ט. ביקורת על תפיסתו אלה ראו: ב' קורצווייל, בין חזון לבין האבסורד: פרקים לדרך ספרותנו במאה העשרים, ירושלים ותל אביב תשכ"ו, בהקדמה ולאורך הספר; הני"ל, ביאליק וטשרניחובסקי, ירושלים ותל אביב תשל"ה, עמ' 164-165. ביקורת סטירית על ימרות אלה ראו: א' קריב, עטרה ליושנה, תל אביב תשי"ז, עמ' 192.

41 צייטלין מעיד על הקריאה בכתביו סמולנסקי והשפעתם עליו, ראו: קיצור תולדותי (לעיל הערה 29), עמ' 1.

42 שם, עמ' 2-3.

אנונימי הטוען: 'עד מתי תרבה לספר בשבחיו של כופר זה?'⁴³ כתשובה לטענה זו צייטלין מתאר את ברנר ברמיזה למשל המערה של אפלטון, כגיבור טרגי המבקש לשבור את קיר המרתף החשוך כדי להכניס אליו אור. בסיום השיחה שואל אותו בן שיחו: 'והאלוהים?' עונה לו צייטלין: 'מי שחי באופן זה הרי יש האלוהים בלבו [...]'.⁴⁴ באמצעות כותרת המשנה מזהה צייטלין את עצמו כ'אחד התועים' בחברת הגיבורים האחרים, שקנו להם שם דווקא ככופרים וכמקדמי תהליכי כפירה וחילון בחברה היהודית. אם בקריאה ראשונה נראה המהלך הפטרנליסטי של צייטלין ביחס לכופרים אלה כאפולוגטי, הרי הזיהוי העצמי שלו כ'אחד התועים' ממקם אותו ואותם בנקודה אחרת. להבנתו של צייטלין, הכפירה אינה מהלך מתודי בדרך להכרת האלוהים, אלא חלק בלתי נפרד מהפנומנולוגיה של אמונה כנה בת הזמן, אמונתו של מבקש אלוהים, התועה בדרכו.

צייטלין בונה למסה מסגרת שלמה של תעייה. הוא פותח את המסה בוידוי של 'מבקש אלוהים': 'תעייתי בדרך. בקשתי את אלוהי'.⁴⁵ אולם, הוא אינו מגיע למחוו חפצו גם בסוף החיבור. חתימתה של המסה מעין פתיחתה – התעייה אינה מסתיימת בהגעה למחווין חפץ או בתשובה:

ואתע במישור גדול, אשקע במחשבות תהום ואשיח עם נפשי:

- מה שם אלוהיך, אשר אותו תבקש?

- ... אינני יודע כל שם לאלוהי. אינני יודע גדר לו...

- ומה שחו לך ההרים?

- רק את אשר אני מבקש.

- ומה אתה מבקש?

- עוד לא ידעתי שם לזה.

- ואיך קוראים לזה בני האדם?

43 ה' צייטלין, 'י"ח ברנר: ערכים וזכרונות, התקופה, יד-טו (תרפ"ב), עמ' 617.

44 שם, עמ' 620; מעניין להשוות דיאלוג בדיוני זה לדיאלוג של צייטלין עם הרב קוק אולם שם העמדות הוחלפו. צייטלין מסתייג מאהדתו של הרב קוק לכופרים בני דור התחייה בעוד הרב קוק מזכיר לו את הספרו על ברנר. ראו: 'אובסי, י.ח. ברנר, מאמרים ורשימות, ניו יורק תש"ז, עמ' קעט. דברים אלה תמוהים לאור הסגוריה המפורשת שצייטלין מלמד על הכופרים בשם הבעש"ט ב'ספרן של יחידים' – מהלך שנראה לא פחות נועז מהעמדות שנקט בתקופה זו הרב קוק. השוו ל"בן הראש, "בין קדושת הדומיה לניגון השתיקה" – היחס לכפירה במשנתם של ר' נחמן מברסלב והראי"ה קוק; אקדמות, יט (תשס"ז), עמ' 93-113.

45 ה' ציימאון (לעיל הערה 34), עמ' 165. מוטיב המסע והתעייה דומיננטי בספרות התחייה. ראו: מירון (לעיל הערה 16), עמ' 382-429; ב' הרשב, שירת התחייה העברית, כרך א, 'ירושלים תש"ס, עמ' כ-כז; ש' ורסס, הקיצה עמי: ספרות ההשכלה בעידן המודרניזציה, 'ירושלים תשס"א, עמ' 385-407; ח' נוה, נוסעים ונוסעות: סיפורי מסע בספרות העברית החדשה, תל אביב תשס"ב. יש לזכור שבספרות המסורתית יש לכינוי 'תועים' משקל שילילי קיצוני והוא מיוחס דרך שגרה לבעלי דתות מתחרות ובעיקר לנוצרים.

- פלא.

[...]

- ומה דרכי 'פלאך' ואיזו הדרך עולים אליו?

- עוד לא ידעתי. הבה אבקש.

תעייתו זו של צייטלין אינה ייחודית בספרות התחייה. הן הזרמים המשכיליים בשלהי תקופת ההשכלה הן הזרמים הנאו־רומנטיים בספרות התחייה האדירו את מצב התעייה – מצבם של גיבורים טרגיים. אולם בעוד בספרות ההשכלה המאוחרת, דוגמת 'התועה בדרכי החיים' ו'קבורת חמור' לסמולנסקין, 'הדת והחיים' לברוידס או 'מסעות בנימין השלישי' לאברמוביץ, גיבורים טרגיים אלה תועים מדחי אל דחי באשמתה של סביבה מושחתת ומנוכרת בעוד הם נושאים תסביכי נאורות, המפנה עורף להווה היהודי הירוד או מבקשת לתקנו, הרי ניתן לאפיין הן את המגמות הראליסטיות הן את המגמות הנאו־רומנטיות בספרות התחייה כמעוניינות בדילמות הקטרוג והאמונה של היחיד ובעיקר בדינמיקה הפסיכולוגית המושפעת מחוויותיו הביוגרפיות. הגיבור הבודד עובר מסעות זהות וחניכה, תוך שהוא מתלבט בלבטים פנימיים. תיאור ביקורתי חריף של מפנים אלה ניסח לימים המבקר אברהם קריב:

'עיקר דרכנו בעולם הסיפור שלנו החל מימות ההשכלה ועד לתקופה ארוכה אחריה אנו עושים תחילה בקרב עדה של 'אנשי מעשה' לפי דרכם – רמאים, צבועים, אנשי זדון ציידים נפשות; אחריה באה עדת חדלי מעש וחדלי אישים, בטלנים, מבלי עולם ואנשי תרמיל למיניהם (חוץ מאותו מין העניים שעליהם רוקמת אגדת העם את סיפוריה הנפלאים); וכשאנו הופכים דף ועוד דף באה עדה חדשה של תלושים ואובדי דרך, אכולי שעמום, אכולי ייאוש, שאין בכוחם לא לחיות ולא למות.⁴⁶

מסתו של צייטלין יונקת משני הזרמים כאחד. בגוף ראשון הוא מתאר את תעייתו שלו – תעייה אישית של אדם הנתון ללבטי האמונה. אולם, במוקד הדיון לא עומדת הפסיכולוגיה הפרטית וגם לא אירועים ביוגרפיים – אלא התמודדות עם הגות ספקולטיבית המבקשת לבסס את האמונה ונדחית חזור ושנה.

46 א' קריב, עטרה ליושנה, תל אביב תשי"ז, עמ' 13. לתיאור יסודי ומורכב יותר וביקורתי פחות של מעתקים אלה ראו: מירון (לעיל הערה 16), עמ' 115-429; הרשב (לעיל הערה קודמת), עמ' ט-ט. על התודעה ההיסטורית הגלומה במאבקי ההשכלה המאוחרת ראו: ש' פיינר, השכלה והיסטוריה: תלודתיה של הכרת עבר יהודית מודרנית, ירושלים תשנ"ה, עמ' 403-457.

מסעו של 'מבקש האלוהים' עובר בתחנות שבהן הוא פוגש נציגים של פתרונות תרבותיים מגוונים לבעיית האמונה. דומה שצייטלין מתחיל את מסעו בעמדה האקטואלית ורבת ההשפעה ביותר לזמנו ועבורו – 'מות האלוהים'. שתי הדמויות הראשונות מציעות לו להכיר במות אלוהיו. הראשונה – 'עלם שחור עיניים וזהב תלתלים וסביביו פרחי זיו ועלמות חן מבשר לו על מות כל האלים. ניתן לזהות עלם זה עם דיוניסוס, ואת בשורתו עם ההשפעה הניטשיאנית המוצהרת על צייטלין.⁴⁷ אולם צייטלין איננו עוקב כאן אחרי המימד הדיוניסי שפיתח ניטשה, אלא מנצל אותו כנציג של עמדה צעירה והולכת ומתפתחת בראשית המאה באירופה; זו עמדה הדוניסטית, ומות האלוהים משמש בה כלי לפריקת מטעני העבר המעיק ולהתרכזות בהווה. הפוכה ממנו הדמות השנייה, זו של המדען הטוען למות האלוהים וכל המטפיזי גם יחד בשם המדע הפוזיטיביסטי. דמות זו מוצגת כ'זקן קרח, יושב בקתדרה וסביביו שלדים, עצמות, גידים'. זקן זה יודע להפנות אותו ל'גל הקבר' שתחתיו קבור אלוהים, אך צל אפל מרחף מעליו ו'פרחי מוות ומשוררים תועים בין העצים וקוטפים את הפרחים ומיסטיקים מדברים עם הצל'. גם המאגיה והמיסטיקה מכירות, למעשה, במות האלוהים ומנהלות את ענייניהן מול הצל שעל קברו. ייתכן, שוב בהשפעת פרידריך ניטשה, שיש לראות את הזקן הקירח כבן דמותו הנערצת-נלעגת של עמנואל קאנט הזקן. היינריך היינה ראה בקאנט, כידוע, את מחולל התהליך של מות האלוהים. אולם, הזקן שצייטלין פוגש בחזונו מבשר לו גם על מות שארית המטפיזיקה שהותיר אחריו קאנט, ובה 'קבר הדבר כשהוא לעצמו',⁴⁸ ואף של תפישות

47 השפעתו של ניטשה על צייטלין מוצהרת בכל כתביו, אם כי לצד ההערצה המוצהרת צייטלין מגיב לניטשה בשני אופנים נוספים: האחד, בביקורת ותודעת התפכחות מניטשה (ראו מאמרו: 'אדם עליון או אל עליון, בתוך: על גבול שני עולמות ולעיל הערה 136), עמ' 49-68 [פורסם במקור כ'ביקורת האדם לחקר עולמו הפנימי של פרידריך ניטשה', משוואת: מאספים לשאלות הזמן, לדברי עיון וספרות, א, בעריכת מ' גליקסון, אודסה תרע"ט, עמ' 237-258]), והשני, באמצעות פירוש של ניטשה כדמות מבקש אלוהים תחת מעטה הכפירה בהשראת שסטוב: 'מבעד לכפירה הקיצונית החיצונה של פרידריך ניטשה, הכרתי את מבקש האלהים בארץ עד לכדי שיגעון' (קיצור תולדותי ולעיל הערה 129), עמ' 3; כך אופייני למשל: 'אתה רואה כעס והתמרמרות, ומבעד לכעס הוא ולהתמרמרות היא – געגועים עזים להמיית נפש מאין כמוהו (שם, עמ' 50). כפי שאראה להלן, 'הצימאון' משלב שתי מגמות אלה. עוד על עמידתו בסימן ניטשה ראו: בר סלע (לעיל הערה 30), עמ' 81-102; בריןקר (לעיל הערה 30), עמ' 148-149. ש"ץ-אופנהיימר (לעיל הערה 32), עמ' 82, המסכמת: 'לא עזב את תורתו של ניטשה עד שחזר ופירשו, כמי שהתגבר על הייאוש ועל התהומיות ללא מוצא של האכזיטטנציה האנושית. והשוו גם ל' גולומב, 'הלל צייטלין מ"על אדם' אל "אל עליון" או מניטשה אל "ספר הזוהר", דעת, 56 (תשמ"ה), עמ' 135-151. עוד על כתיבתו של צייטלין על ניטשה ראו: אבלמן, הגעגועים ליופי (לעיל הערה 30). על השפעתו של ניטשה על התרבות העברית עיינו בקובץ המאמרים: 'גולומב (עורך), ניטשה בתרבות העברית, ירושלים תשס"ב.

48 הצימאון (לעיל הערה 34), עמ' 165.

נאו־קאנטיאניוּת.⁴⁹ קל לדמיין מדען קירח זה היושב בקתדרה מוקף שלדים, עצמות וגידיים כמעין מלאך מוות המביא לקבורה לא מכובדת את האלוהים וכל רוח.⁵⁰ הדמות הבאה שפוגש צייטלין היא של המשורר. המשורר קובע שהאדם הוא האלוהים. תפיסה רומנטית זו מזהה את האלוהים לא כישות בפני עצמה אלא כתוצר רוח גאוניות האדם. המשורר ממליץ לציטלין לאמץ גישה זו ולהיפטר מהמסע המפרך בעקבות האלוהים: 'פסל לך אלהים מרוחק, והיה בחרות אפך בו – ושברתו. ואם צר לך ואם מר לך – ופסלת מרוחק אלוה אחר יפה שבעתיים מן הראשון'. המלצה זו מזכירה את העמדה הצינית לגבי הדת, המיוחסת במסורת היהודית לאריסטו ומנוסחת בספר הכוזרי במכתם המושם בפיו של הפילוסוף למלך כוזר: 'בדה לך דת'. ציר עקבי מחבר בין תפיסה זו לבין ביקורת הדת המודרנית נוסח שפינוזה, מרקס ודומיהם. לפי תפיסות אלה, הדת אינה אלא המצאה אנושית פרגמטית, בדרך כלל מניפולטיבית, לקידום אינטרסים אנושיים. אולם, בעוד ביקורת הדת המודרנית מתמקדת באינטרסים הפוליטיים שהמצאת האלוהים והדת משרתת – הרי המשורר שציטלין פוגש מתאר את האלוהים כיצירה פואטית, המשרת מטרות אסתטיות לצורך השגת שלוות נפש. השליטים יוצרים את אלוהים כדי לבסס את שליטתם בהמון, המשוררים יוצרים את אלוהים במר נפשם, כדי להוסיף יופי ונחמה לחיים – אלה כאלה ממציאים את אלוהים, ולמעשה יוצרים להם פסל מסכה כדמותם וכרצונם. למעשה, משורר זה מציג את האופציה הנאו־רומנטית לשיבה אל האלוהים. אלוהים המפוסל על ידי אדם, שניתן לסגוד לו וניתן לנתצו. אל זה משרת את 'האסתטי' – אם להשתמש בטיפולוגיה של קירקגור. יש לשים לב להעלאתה של אופציה זו ודחייתה על ידי צייטלין, מפני שלעיתים ייחסו לכתיבתו המוקדמת של צייטלין עצמו אופי נאו־רומנטי שלכאורה נסוג ממנו. לאור העלאת האופציה הנאו־רומנטית ודחייתה, ברור שאין להבחנה זו על מה שתסמוך.

הדמות הרביעית מבקשת להניא את צייטלין מחיפושו בשמן של טענות פנתאיסטיות בלבוש רומנטי.⁵¹ 'למה תבקש את האלהים מחוצה לך, והלא האלהים בך, במרוץ דמך

49 צייטלין כתב ביקורת על עמדות אלה לצד הערכה על עצם המפנה המוסרי ביחפושי האלוהים של לב שסטוב, על גבול שני עולמות (לעיל הערה 36), עמ' 83–84.

50 דומה שבוהו חבר גרשם שלום לביקורתו של צייטלין על 'מדע הדת' לפחות בתקופה זו. ראו: ג' שלום, 'הרהורים על חכמת ישראל', הנ"ל, דברים בגו, בעריכת א' שפירא, תל אביב תשמ"ב, עמ' 385–403. למרות זאת, שלום הסתייג פעמים רבות מהבחירה של צייטלין בכתיבה רגשנית ולא מדעית.

51 תיאור פואטי זה מזכיר את תפיסתו של הראי"ה קוק, שהחלו להתפתח ולהתפרסם בשנים אלה ממש בארץ ישראל. השניים היו בקשר אך ניתוח של הדומה והשונה בצמיחת תפיסת האמונה שלהם עדיין לא נעשה. דומה שבדברים אלה צייטלין מתנער מפתרונות אמוניים נוסח הרב קוק. הסתייגות זו מזכירה את דברי הביקורת של י"ח ברנר על הרב קוק (לעניין זה ראו: ש' בר און, 'למי התרבות הישראלית', מקור ראשון, מוסף שבת, י"ב אלול תשס"ה, 16.9.2005, עמ' 4). להערות על הקשר בין השניים בתקופה מאוחרת יותר ראו: בר סלע (הערה 30 לעיל), עמ' 208, הערות 213–214; י' מאיר, 'תשוקתן של נשמות

[...] בכל תנועה ותנועה, בכל רגש קל, בכל זעזוע [...] בכל כוכב, בכל פרח [...] בהררי עד ובגריגיר חול [...] בכל תראה את אלהיך, והוא – הכל.⁵²

לאחר מכן צייטלין פוגש את נציגי שלוש הדתות המונותאיסטיות. הזקן היהודי, 'עטוף בטליתו ומוכתר בתפיליו וסביביו ספרים רבים אין קץ', מציע לו לוותר על חיפוש אלוהי ההווה ולדבוק באלוהי העבר הגלום בספרים. לעומתו, הנזיר הנוצרי, 'תמים כיונה מבחוץ וערום כנחש מבפנים', מציע לו להאמין בבן ולהיושע. בצאתו לרחוב הוא פוגש את בני שלוש הדתות ואלה מציעים לו לפנות למוסדות הדת או לכוהני הדת שבמקומם אלוהים שוכן.

את כל ההצעות המגוונות הללו צייטלין דוחה בשם החוויה, האותנטיות בעיניו, של תועה הדרך. כל אלה שניסו להורות לו דרך: 'טרם ידעו את התהום וטרם יראו את השאול [...] יודעים הם אלהים של שיטות ושל דתות ושל דברים. ואולם אינם יודעים אלהים, שאליו קוראים בשעה שאובדים את הכל [...] ואני את הכל אבדתי ואשמע קול קורא אלי מתהום הנצח: בקשני נא!'

מבקש האלוהים מסרב לקבל את מותו. אדרבה, הוא שומע קול העולה מן התהום המורה לו לבקש. התגלותו של אלוהים באה לידי ביטוי אחד ויחיד – צו שמורה לסרב לפתרונות הספקולטיביים והממסדיים שמציעה התרבות ליחיד. הוא ממשיך בתעייתו – בקשתו תוך עמדת סירוב לצורות החיים האתאיסטיות, הפילוסופיות-מנוכרות, הנאו-רומנטיות-פשוטיות והדתיות-מוסדות כאחד.⁵³

צמאה נפשי

בעקבות הסירוב עוזב צייטלין בחזיונו את חברת בני האדם ופונה אל המדבר. ההתרחשות של מבקש האלוהים במדבר מהווה מעין פירוש לפסוק מתהלים מב, ב: 'כִּאֵל תִּעְרַג עַל אֶפְיָי מִיָּם כִּן נַפְשִׁי תִעְרַג אֵלַיךְ אֱלֹהִים'. במזמור, הצמאה הוא מטפורה לצימאון של המשורר לאלוהים בעת משבר. בפירושו של צייטלין הופכת המטפורה למטונימיה: 'הנה צמאה נפשי לאלהים'. בכתיבה מאוחרת בהרבה יחזור צייטלין ויבהיר את כוונתו המטונימית בשימוש בפסוקים אלה: 'אנו משתמשים בצירורים הלקוחים מן החושים והחושות [...] געגועים לאלוהים – "צמאה נפשי לאלהים" [...] ביטויים אלה אינם – כמו שחושבים אחרים – משל ומליצה, כי

אל השכינה, דרך הרוח: ספר היובל לאליעזר שביד, ב (מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ט), ירושלים תשס"ה, עמ' 771-818.

52 הצימאון (לעיל הערה 34), עמ' 166.

53 צייטלין מאריך בתגובות קיומיות השוללות את ההצעות הספקולטיביות בהמשך המסה. מתגובתו עולה חיפוש אחר אלוהים חיים הנתון בקשר חי עם אדם ועולם: 'צמאה נפשי לאל חי, יודע, אוהב וכל יכול!' (שם, עמ' 172).

אם ציורים מדויקים מעתקים מן החושים החיצוניים אל השכליים ואל החושים הפנימיים.⁵⁴ באמצעות מוטיב הצמא מנתח צייטלין בפרוטרוט את הפנומנולוגיה של 'מבקש האלוהים':

הנה צמאה נפשי לאלהים. הולך אני לבקשהו. ואולם גם טרם אמצאהו – אדעהו. יודע אני את החסר לי, יודע אני אל מה נפשי הומיה...⁵⁵
 עוד טרם אטעם מן המים אשר לפני, עוד טרם אדע את טיבם, ואולם ידוע אדע, כי צמא אני להם.

ואם גם ייבש הנחל, ואם גם כל מעין ונחל יבש ייבש – צמאונני לא יחדל. ואם גם אדמה כי דבר המים – הגה ריק הוא, כי חזון המים – חזון שוא הוא, גם אז לא יחדל צמאונני.

אם יש מים בעולם ואם אינם, צמאי ישנו בודאי.
 אין הצמא יודע 'יש' ו'אין'. הצמא יודע רק את החסר והלך ילך לבקשהו.
 אם גם אשמע ללהג בני־חלוף האומרים 'אין אלהים' – צמאונני לאלהים לא יחדל.
 אם אין אלהים מחוצה לי, הנה ישנו – בצמאונני.
 ואולם הצמא הוא תמיד לדבר החסר, לדבר שמחוי, ולכן אם גם האלהים בקרבי הוא יושב ולא מחוצה לי, הנה תמיד אערוג אליו כאל דבר היקר לי מנפשי ועומד הוא חוץ לנפשי, במרחק אין קץ ממני, וללכת אליו אני צריך ולבקשהו בכל ימי חיי.⁵⁶

ניתוח תודעת הצמא מהווה ניתוח של מצב האמונה. האמונה מתגלה למאמין כמצב פרופוזיציוני. זיהוי האמונה כטענה פרופוזיציונלית דוחה את התשובות האמוניות שהוצעו לו על ידי המשורר, הפנתאיסט והוויטליסט – האמונה מציגה את עצמה כמוסבת אל האלוהים שמצוי מחוץ לאדם. אולם, במקד האנליזה של הצמא עומדת תודעת החסר. האדם צמא למפגש עם אלוה שאיננו, שעדיין לא פגש. כללו של דבר, מטונימית הצמא מסיטה את הדיון על אודות האלוהים מהספקולציות על טיבו של האלוהים לדיון על מצבו של המאמין. היא עושה זאת מבלי לאבד את מושא האמונה ולשקוע לסוליפסיוזם פסיכולוגי. כשם שהצמא למים חש בחסרון המים, כך הצמא לאלוהים חש בחסרון אלוהיו.

כאמור, נקודת המוצא למסע התעייה של צייטלין היא מות האלוהים של ניטשה. ניתוח של מצב האמונה בהתבסס על תופעת הצמא היא ניסיון להתמודד עם האתגר

54 ה' צייטלין, ספרן של יחידים: 'עומק רו', זך מחשבה וכשרון הנהגה ומעשה לנשמות בודדות המצפות לישועת עולמים בשנים אלה של "עקבתא דמשיחא", ורשה תרפ"ח, עמ' 17.

55 צייטלין מרבה להשתמש בשלוש הנקודות. כאן אני מביא אותן כחלק מן הציטוט, המועתק מהמסה ללא השמטות.

56 הצימאון, עמ' 168 (ההדגשות במקור).

הניטשיאני. קל להבחין שמבקש האלוהים הצמא של צייטלין מכוון את דבריו ישירות אל מול ביקורת הדת הנוקבת של ניטשה:

מה רבים הם הממשיכים עדיין בהיקש: 'החיים היו ללא נשוא באין אלהים'... – מכאן בהכרח שמצוי אלהים!... לאמתו של דבר אין כאן אלא זאת: מי שהרגיל עצמו בדימויים אלה אינו רוצה בחיים בלעדם: משמע שלגביו ולגבי קיומו ייתכן ואלה הם דימויים שבהכרח – אך מה היומרה הזאת שבהצהרה, שכל מה שהוא הכרח לקיומי אף מצוי הוא בהכרח! כאילו קיומי שלי הוא דבר שבהכרח!⁵⁷

צייטלין נמנע מלהסיק ממצבו על אודות קיומו של האל. הוא מנתח את האינטרוספקציה עצמה ואת ההנחות הגלומות בה על אודות האלוהים. האינטרוספקציה הופכת את הטענות על אודות מות האלוהים לבלתי רלוונטיות. צייטלין אינו מתכחש לאפשרות שטענת האמונה תופרך; אדרבה, הוא אינו טוען כלל טענת אמונה! אין למאמין ערבות לקיום ריאלי של מושא האמונה; יתרה מזאת, ניתוח תודעת המאמין ממקד את מצב האמונה ביחס כמעט אבסורדי: יחס בין כמיהתו של המאמין לבין העדרו של אלוהיו. הדרמה של האמונה היא בחוסר הסיפוק. חוסר זה דורש שימלאוהו ומניע אותו לפעולה, פעולה שהיא משימת חיים – בקשת אלוהים.

חזון הנשמות בהיכל האמת

במרכזה של המסה בא חלום בתוך חלום, חזיון בתוך חזיון. צייטלין מייחד סצינה זו ומרמז בכך למסורת התרבותית של מסעות שמימיים לגילוי נסתרות ולקונבנציה הספרותית של חלומות נבואיים.⁵⁸ ההלך התועה נרדם במדבר וחולם על עלייתו של נשמות תועות וביקורן בהיכל האמת השמימי. קשה שלא לקשור את תמונת הנשמות הסובבות מסביב להיכל האמת השמימי למיתוס האפלטוני המפורסם בדיאלוג

57 פ' ניטשה, דמדומי שחר, תרגם י' אלדר, ירושלים ותל אביב תשל"ח, עמ' 166 (החיבור פורסם בשנת 1886).

58 ניתן לראות בכך רמז למסורת סוד יהודית של ירידה במרכבה למן ספר יחזקאל כמו גם למסעות מודרכים כגון האינאיס לורגיליוס והקומדיה האלוהית של דנטה. קונבנציה זו אינה זרה גם בספרות העברית החדשה, ראו: ש' ורסס, הקיצה עמ', ירושלים תשס"א, עמ' 387-390. יל"ג, כסופרים אחרים, השתמש בקונבנציה ככלי סטירי, אולם דומה שצייטלין רחוק מכך. צייטלין עצמו מייחד מקום לדיון על טיבם החזיוני של חלומות בכמה ממאמריו. ראו: ספרן של יחידים (לעיל הערה 54), עמ' 21-27; על גבול שני עולמות (לעיל הערה 36), עמ' 40: 'החלום הצרוף. בחלום-חזיון-לילה, בעת מנוחת הנפש ותרדמת החושים, כשהאדם מתכנס אל תוך הויתרו היותר טבעית, היותר עצמית ופנימית [...] בעיתות החלום, ולו גם לפעמים רחוקות מאוד, הוא חי בעולם שלמעלה מן ההכרה, בעולם הנוגע באלוהות. צייטלין מבקש להתמודד עם התאוריה הפסיכואנליטית שרואה בחלום ביטוי של תת-הכרה, ולכן משתמש בצירוף 'למעלה מן ההכרה' ומדגיש אותו.

'פידרוס'. אפלטון מתאר את חתירתן של הנשמות אל האמת אשר נמצאת בשמיים⁵⁹. הנשמות נאבקות ביניהן על הצצה באמת ובעקבות מידתה של הצפייה באמת הן זוכות למנות אושר או סבל. נשמה אשר הגיעה לתצפית מלאה באמת לא תדע עוד סבל, לעומת זאת, נשמה אשר זכתה רק להצצה חטופה מאבדת את כושר מעופה ונדונה לגורל אנושי, התואם את זיכרון האמת שנחרט בה. הסבל האנושי הוא תוצר כנפיה הקצוצות של הנשמה. אולם, חוויות אנושיות הנוטלות חלק באמת מעוררות אותה ומפיחות חיות בכנפיה אשר מתחילות לצמוח בהשראת הזיכרונות, וכך הנשמה מפנה את מבטה אל האמת והולכת ומתעלה.

החווה של צייטלין נרדם וזוכה לראות זני מרכבה. אולם שימושו של צייטלין במיתוס האפלטוני הוא אירוני. צייטלין מהפך את התפקיד המסורתי של זאנר החזיונות. בעוד במסורת התרבותית החזון הנבואי בכלל והחזון המודרך בפרט מוסרים אינפורמציה סודית המפענחת את סודות המציאות, כפי שעושה המיתוס האפלטוני, הרי בחזיונו של צייטלין הנשמות סובבות סביב היכל האמת ואינן מסוגלות לרכוש כל אינפורמציה חדשה או הגעה אל האמת. צייטלין ממקד את התמונה בנשמות הקרובות ביותר לאמת; והנה, דווקא הכופרים למיניהם מאופיינים כקרובים ביותר לאמת. מה שזיכה אותם בתארים אלה הוא היותם מבקשי אלוהים. נשמותיהם הן נשמות של מאמינים שבקשתם, הבלתי מתפשרת והבלתי ניתנת להשגה של האמת, הביאה אותם לידי סוגים שונים של כפירה: 'את האמת בקשו, ולתעות ולבקש – לא חפצו. יותר מדאי פחדו מן התעיה. ומרפיונם ומפחדם לקחו להם את ה'יודאי' הראשון ולפשוהו בגדי קודש, לבושי אלוה'.

הטענה הגלומה בחלום זה, העומד במרכז המסה, היא שעל המאמין נגזר להיות מבקש אלוהים בחייו וכנראה גם לאחר מותו. אין ביכולתו, גם לא בחלומו או בחזיונו, להגיע לאמונה שתספק את בקשתו. מבקש האלוהים סובל עלי אדמות לא בגלל התרחקותו ממקור האמת, אלא בהתאמה לעולם האמת. המאמינים המצויים אינם מאמינים, למעשה, באל אלא באילולי לבם שבדו להם. מכל בני התמותה, הקרובים ביותר לאמונה היו דווקא הכופרים. האינטואיציה הכופרת של המסרבים לאמונה המקובלת היא אינטואיציה אמונית נכונה שנוטה לכיוון שגוי. חטאם של הכופרים נעוץ בכך שנחפזו לאמץ פתרון מתוך פחד לשהות בחללן של התהייה והתעיייה. בעלמא דקשוט, בהיכל האמת, תזוקק אמונתם. תהליך הצירוף הזה, שהנשמות עתידות לעבור, הוא תהליך דו־ערכי – תהליך רווי אושר ורווי סבל. מחד גיסא, הוא מכיל את האושר שבעמידה על האמת; מאידך גיסא, הוא רווי רגשות אשמה על הטעות והכפירה שהיו מנת חלקן של הנשמות בחיים. אולם, וזאת לדעת, אפילו במעמד זה שבחזון לא יגיעו הנשמות לעמידה על האמת במלואה. היכולת שלהם לשמור על אינדיוידואציה מותנית בכך

59 אפלטון, פידרוס, 245-252 (סטפנוס), תרגום י"ג ליבס, כל כתבי אפלטון, ג, ירושלים ותל אביב תשנ"ח, עמ' 376-385.

שייכנסו רק להיכל החיצוני אך לא יבואו להיכל הפנימי, באשר בהיכל האמת הפנימי הן תתאינה. איון זה פתוח לפירוש. האם צייטלין החזיק בתפיסה שהאמת אינה ניתנת לברור ולהשגת האדם או אולי אינה בנמצא כלל. ש"ץ אופנהיימר היטיבה לקשור את השקפתו של צייטלין בוויכוח הקבלי על 'הצמצום' וייחסה לציטלין – בדומה לרבי נחמן – אימון של מושג הצמצום כפשוטו, ההופך, בלשונו של יוסף וייס שהיא מצטטת, את 'הקושיא' ל'מקומו של העולם'.⁶⁰ אלא שהחזיון בעולם האמת נושא את הצמצום במובן זה ממש גם לעולמות העליונים ומרחיב אותו לכדי דיכוטומיה הקובעת שכל עוד קיימת אינדיווידואציה הרי הכרת האמת, הכרת האל, אינה אפשרית.

ההעפלה אל ההר והירידה ממנו

כך, מסעו של מבקש האלוהים לא תם. החזון היה ואיננו. בניגוד לקונבנציה הספרותית שבה חזון מחולל המרה מלאה של הידע או של האישיות, הרי במסה זו החזון אינו אלא עוד פרק במסע ולא תשובה אמונית נחרצת. דעתו של התועה, המבקש את אלוהיו, לא נחה בגילוי המלאכי שאדם לא יוכל להגיע לאלוהים בחייו, שאף בן תמותה לא יוכל לעמוד על האמת. גם חזיונות הלב הם חלק מרכיבי התודעה האמונית לגווניה ולא פתרון ללבטים השכליים והנפשיים.

לאחר היקיצה ממשיך התועה במסעו. האלטרנטיבה שעוד נותרה לו היא ההמלצה על תפיסות המצויות בדתות מזרח אסיה על איון התודעה והרצון האנושי, הנגזרות במסה זו מתורת הרצון הפסימית של שופנהאואר. אולם, גם זו אינה צולחת בידו. הגיבור עולה אל ההר בנתיב מסוכן שאיש לא ידעו ומגלה שם שלא ניתן להגיע לינורונה. התפכחות זו מן העפלה אל ההר דומה לזו המתועדת אצל ניטשה:

הר זה מעניק לכל הסביבה שהוא שולט עליה קסם ומשמעות מכל הבחינות: לאחר שאמרנו וחזרנו ואמרנו דבר זה מאה פעמים ואחת, כה נתקפחה תבונתנו וכה רבתה תודתנו כלפיו, עד כי נעשינו מאמינים שהוא עצמו, מעניקו של הקסם ההוא, מן ההכרח שיהא הדבר המקסים ביותר של הסביבה – וכך אנו מעפילים אליו ומתאכזבים. לפתע פתאום הוא עצמו וכל הנוף מסביבנו, שרועים תחתנו, כנפוגי קסם; כי הנה זה שכחנו, שיש גדלות, כשם שיש טוב לב, המבקשת לא להיות ניבטת אלא ממרחק מסוים, ובשום פנים ואופן לא מלמעלה כי אם רק מלמטה – רק כך יש בה כדי לפעול.⁶¹

משהתאכזב מהעלייה אל ההר הוא ירד ממנו. ירידה זו מן ההר, המהווה פרפרזה

60 ש"ץ אופנהיימר (לעיל הערה 32), עמ' 85-86.

61 פ' ניטשה, המדע העליון, תרגום " אלדד, תל אביב תשמ"ו, עמ' 192.

על ירידתו של זרתוסטרא מן ההר,⁶² איננה נושאת את בשורת מותו של אלוהים כמו בכתבי ניטשה. הגיבור יורד מן ההר כשרוח בשורה מפעמת בו, אולם אין זו בשורה אמונית־פוזיטיבית אלא הזמנה לבקשת אלוהים כפי שעולה מן הציטוט החותם את המסה, שהובא לעיל: 'עוד לא ידעתי. הבה אבקש'.

מות המורה או הנסיגה מבקשת האלוהים

היו מי שסירבו לקבל את ירידתו של צייטלין מן ההר ללא גילוי אלוהים ותורתו. כך, בניסוחו המחודש של שמחה בונים אורבאך, תלמידו של צייטלין, שונה סופה של המסה תכלית שינוי:

מתוך בדידותו האיזומה בהרים, מתוך חרדת האפלה, מתוך רעד הגובה הנורא שמע צייטלין את קול אלקים חיים, אלקי החסד והטוב, השופעים חיים, ברכה, רחמים לכל באי עולם. מתוך השבר הגדול של נשמתו הפצועה, מתוך תוגתו הגדולה מצא צייטלין את האמת של שמי מרום ועמקי תהום כאחד, את הסינתיזה שבין השאול והשמים, של עומק הפסימיות ועומק האמונה; הוא מצא את דרכו אל הנעלם הגדול, הנעלה מעל כל חפץ אנושי, שאיפת אנוש וגעגועי אנוש... וביחד עם איתני עולם אלה של ההרים רוצה הוא לרדת אתם יחד מטה, להשקות, להשפיע, להשביע... את אשו החדשה רוצה הוא לשאת אל אחיו העומדים לרגלי ההר. אז ירד הלל צייטלין מן ההר ושני לוחות הברית בידו...⁶³

תדמיתו של מורה אהוב ומשפיע נתונה בידי ממשכי דרכו, בניו ותלמידיו ובידי פרשניו. דברים אלה נכונים כפליים בהתייחס להוגה רגשני בעל סגנון פואטי כצייטלין. במידה רבה בנו, אהרן צייטלין, ותלמידו, שמחה בונים, ביקשו להציב זכר לצייטלין כמורה רוחני שסימני הקריאה בתורתו רבים מסימני השאלה. בהסתמך על הרשימה האוטוביוגרפית הקצרה (והעמומה למדי בהקשר זה) של צייטלין – 'קיצור תולדותי' – הם תיארו את התפתחות מחשבתו כעל ציר לינארי. בעקבותיהם נהוג להבחין בארבע תקופות בהתפתחות הגותו של צייטלין: שנות הילדות התמימות בבית חסידי־חב"ד, שנות בגרות שאופיינו בכפירה (או זכה צייטלין לכינוי 'אתאיסט בתפילין'), שנות תעייה וגישושים רוחניים שהחלו בעקבות פרעות קישנייב ב־1903 והתעצמו לאחר פרעות 1905 והמשיכו עד מלחמת העולם הראשונה; ולבסוף – המרת לב, אשר

62 דומה שכבר אצל ניטשה (ובודאי אצל צייטלין), הירידה מן ההר ובשורת מות האלוהים מהוות תמונת ראי לירידתו של משה מהר סיני ושבירת הלוחות – מוטיב נפוץ בחברה היהודית והנוצרית של התקופה. ודבריו מרמזים לדרשה מן ההר של ישו במתי פרק ה.

63 שיב אורבאך, תולדות נשמה אחת, (לעיל הערה 30), עמ' 75. אורבאך משבח בכתובתו את דברי צייטלין בתוך ניסוחיו המחודשים אשר מנסים לחקות את סגנונו של מורהו.

זיכתה אותו לכאורה בתמימות שנייה והפכה אותו לבעל תשובה בהשפעת מוראות מלחמת העולם הראשונה. תקופה זו נמשכה עד רציחתו ב־1942. לשם טוויית הציר הקווי שִׁיכתב שמחה בונם את סיומה של המסה ואהרן צייטלין ערך מחדש בשינויים רבים את כתבי אביו כך שהשקפות שנתפסו בעיניהם כספקניות מדי מותנו. אולם, המעיין בפרסומים המקוריים של צייטלין יגלה שתיאור זה לקוי, אם לא שגוי באופן מוחלט. אכן, צייטלין ובני שיחו מעידים על התחזקות עמדות של כפירה ושל אמונה במהלך השנים בכתיבתו הענפה ובפעולתו הציבורית. אולם, השוואת התכנים העולים מהגותו תגלה שלא התפתחות כרונולוגית לפנינו, אלא ביטויי פרקים שונים במסעו הבלתי פתיר של 'מבקש אלהים'. במסגרת זו תקצר היריעה מלנתח את כלל הגותו של צייטלין. על כן, את הדיון להלן אבקש לערוך סביב מוטיב 'הצימאון' כפי שבא לידי ביטוי בכתביו המאוחרים יותר. מוטיב זה המשיך לעמוד במרכז כתיבתו והתכתב עם הרעיון המרכזי שהועלה במסה שפורסמה, כאמור, בתר"ע.

כשלוש שנים לאחר פרסום 'הצימאון' כתב צייטלין את 'בחביון הנשמה':⁶⁴ ניתן לראות במסה זו בכללה מסת ביקורת על ספרו של ויליאם ג'יימס: 'החוויה הדתית לסוגיה'.⁶⁵ על אף הערכתו הרבה לתיעוד החוויה הדתית ואיסוף הווידויים של המאמינים על פי שיטתו של ג'יימס, הוא הסתייג משלל החוויות הדתיות שנפרשו בספר (אף שהוא מייחס אמינות לעדויות) בשם 'האמת בשבילי'.⁶⁶

[...] ועדיין צמא ושוקק אנוכי: מי ישקני מים מבאר האחד?...]

רבים, רבים מאד הם הגוונים אשר הראני דזיימס, אבל רבים, רבים מאד הם גם האלים אשר הראני.

ואני את האחד אני מבקש.

ואני, על הר סיני עמדו אבותי.

ואני, אחד מבניהם של אברהם, יצחק ויעקב.

ואבותי, בשעה שקפצו לתוך הלהבה או בשעה שפשטו צווארם לשחיטה, קראו:

'שמע ישראל ד' אלהינו ד' אחד'.⁶⁷

כך, בשם המסורת היהודית ואמונת אבותיו ומתוך ניסיון לראות בתופעות הדתיות השונות ביטוי של תופעה יסודית אחת, ביקר צייטלין את הפלורליזם המתבטא בחיבורו

64 ה' צייטלין, 'בחביון הנשמה', נתיבות: בימה חפשית לעניני החיים והספרות, ספר ראשון, ורשה תרע"ג, עמ' 205-235. נערך תחת הכותרת 'החוויה הדתית וגילוייה', בתוך: על גבול שני עולמות (לעיל הערה 36), עמ' 9-44. ההפניות למקור זה.

65 ר' ג'יימס, החוויה הדתית לסוגיה: מחקר בטבע האדם, תרגום י' קופליביץ, ירושלים תשי"ט.

66 על משמעותה של האמת בשבילי ראו: א' שגיא, קירקגור – דת ואקסיסטנציה: המסע של האני, ירושלים תשנ"ב, עמ' 15-22; על אפיונה של הגות אישית ראו: הנ"ל, אלבר קאמי והפילוסופיה של האבסורד, תל אביב תש"ס, עמ' 41-48.

67 על גבול שני עולמות (לעיל הערה 36), עמ' 14.

של ג'יימס. אולם, למרות ההסתייגות מן המסקנה הרב גונית צייטלין ייחס משקל נכבד לשיטתו של ג'יימס ולווידויי האמונה המופיעים בספר. דומה שבעקבות קריאת ספרו של ג'יימס והתייעוד של החוויה הדתית לסוגיה ניסה צייטלין עצמו להיחלץ ממצב בקשת האלוהים. בניגוד לרוח הדברים ב'הצימאון' שבו 'מות האלוהים' הוא אתגר ממשי עבור המאמין, הרי ב'חוויה הדתית וגילוייה' מוצגת אופציה זו כפגומה ביסודה מבחינה אתית ומבחינה אסתטית:

עולם בלא אלוהים אינו אלא מפלצת. אורות גוועים; כוכבים נופלים; כוחות ענק אובדים לריק; חמס ושווד וטרף; יונים בפרסות העיט; דם, דם ודם; צעקה משבר רוח; בכי ויללה או דמעות נחנקות; בושת ועלבון ואין־אונים; תניקות נעתקים משדי־אמם; רבבות נספים בלא משפט; אכזריות ועריצות; שמי ברזל, ארץ נחושה וליבות אבן; זרות ויתמות ובדידות; בני־אדם צועקים ואינם נענים, בוכים ואין שומע; ברואים אין־קץ מפרפרים בין החיים והמוות; מלחמת הכל נגד הכל; החזקים מכרסמים ומגרמים את החלשים, וגם הם, החזקים, עדי־אובד; רעבון־נצח, צימאון שאינו פוסק... מי ימנה ומי יספור את כל הרע וההבדל והכיעור שבוה העולם, שהכל מתפעלים מ'יופיו', מ'טובו' ומה'ארמוניה' שבו?⁶⁸

תוך ליקוט תמונת העולם הקטסטרופלית מדברי הנביאים, מעולם הדימויים הנוצרי ומן המיתולוגיה⁶⁹ צייטלין מבקר את העמדה האתאיסטית כעמדה בלתי מוסרית שלא ניתן לשאת אותה.⁷⁰ אולם, גם אם עולם ללא אלוהים הוא מפלצתי ובלתי נסבל, עדיין לא הוכח שאין זה העולם שלנו, שבו אנו חיים; עדיין לא ניתן להוכיח מכאן דבר על העמדה ההפוכה – לפיה קיים אלוהים. על פער זה צייטלין מנסה להתגבר באמצעות שני מהלכים הנסמכים על ספרו של ג'יימס. האחד הוא איתור החוויה הרליגיוזית כחוויה יסודית שיש לתת בה אמון. קיומו של אלוהים אינו 'רק הרעיון היותר גאוני, כי אם גם ההרגשה היותר גאונית של האדם'.⁷¹ בכך מגולם הצעד הראשון שבו צייטלין חורג מן החוויה האישית לחוויה כלל אנושית בסיסית. הרגשת קיומו של האל החיצוני אינה

68 שם, עמ' 21.

69 נראה שמעבר לתמונה שצוירה ב'הצימאון', יש לייחס את 'רעבון־נצח, צמאון שאינו פוסק' בעולם ללא אלוהים גם למיתוס של טנטלוס. כאן יש לעמוד על פרדוקס המאפיין פסקה זו, שרבות מדוגמאותיה השליליות לקוחות דווקא ממיתוסים המניחים את קיומו של אלוהים. צייטלין מעולם לא טען שעולם עם אלוהים הוא עולם הרמוני יותר, ההבדל הוא כי בעולם זה יש מקום לזעקה נשמעת ולתקוות גאולה (שדומה שלא תגיע להגשמתה לעולם).

70 דיון זה תפס מקום נכבד בביקורת המודרניות בשלהי המאה התשע עשרה וראשית המאה העשרים, שגם בו מילאו הספרות הרוסית (בעיקר סביב יצירות דוסטויבסקי) והגותו של ניטשה תפקיד מרכזי. לדיון על ביקורת המודרניות הניטשיאנית ראו: ר' אבירם, 'החילון כמבוא לצמיחתו של האדם האחרון: ביקורת המודרניות של ניטשה', ד' סטטמן וא' שגיא (עורכים), בין דת למוסר, רמת גן תשנ"ד, עמ' 75-94.

71 על גבול שני עולמות (לעיל הערה 36), עמ' 22.

חוויה פרטית, ואינה רעיון שאותו ניתן להמציא, אלא חוויה יסודית של האדם. אולם, כפי שכתב ב'הצימאון' גם בחוויה זו אין משום אשור של הנתון החיצוני. את זאת ניסה להשיג צייטלין באמצעות היסק נוסף:

מהלך מחשבתי כזה הוא: אפשר לקרוא תגר על כל מין יראה וחסידות בעולם, אפשר לכפור בכל מיני החקירות וכל מיני ה'צריך' שלהן, אבל אי אפשר לפקפק באמיתות העדות, אי אפשר לפקפק בכך, שאלה האנשים הרגישו יראה שלא מעלמא הדין ופחד אלהים אשר מי יכלנו, ושהציצו במה שמעבר לגבול. הפשטות, הבהירות והתמימות, שבהן מתוארות ההרגשות הקדושות של אנשים אלה, מעידות על אמיתות ההרגשות ההן, טבעיותן וערכן המוחלט. ולפי שאצל כולם האובייקט אחד הוא וקירבתו של האובייקט ההוא מתוארת בריאליות גדולה כל-כך, הרי יש להרגשות ההן לא רק ערך פסיכולוגי, כי אם גם ערך קוסמולוגי.⁷²

צייטלין מבקש לחרוג מן הפסיכולוגיה לקוסמולוגיה בהתבסס על דגם של עדות. בדומה לעדות הנגבית בבית משפט, אשר זוכה לאישור כמצביעה על מצב הדברים בעולם בהתאם לעמידתה בפני פרודורות של אישור והפרכה, כך גם החוויה הדתית מעידה על מצב דברים בעולם. התואם המלא של העדויות, התייחסותן לאותו אובייקט וחויית הקרבה לאובייקט – עשויה להעניק לחוויה הדתית ערך אונטולוגי. ודוק, ממש כשם שעדות משפטית אינה מניחה שכל באי עולם שותפים לאירוע ומסוגלים להעיד עליו, כך גם החוויה הדתית נבחנת לא באוניברסליות שלה אלא בכושר של בעלי החוויה להעיד באופן דומה על האירוע והאובייקט העומד במרכז עדותם.

מכאן הגיע צייטלין אל הפרק החותם את המסה, בשם 'ההתגלות'. פרק זה מהווה את תשובת המשקל לעולם המפלצתי ללא האלוהים. במהלכו צייטלין טען שההתגלות היא אופציה חיה עבור כל אדם ודרגותיה תלויות במידת ההכנה של האדם ובמידת ההיענות האלוהית. השכינה המשתתפת בצערו של האדם הקורא לאלוהים מביאה להיענותו של אלוהים,⁷³ או אז מתקבלת תמונת ראי לעולם שהאל הפנה לו עורף: 'ומלך-הכבוד קם מכיסא – דין ויושב על כיסא – רחמים ומרבה מחילה לחטאים וסליחה לפושעים ונותן שפע וברכה לכל נברא וחיים לכל חי ונשיקת – אוהב לאהובים ולחם – שמיים לרעבים ומים – עליונים לצמאים ואור ליושבים בחושך ובשורה טובה לנרדמים וצהלה לאבלי עולם'.⁷⁴

72 שם, עמ' 32-33.

73 בקטע זה צייטלין עוקב אחר פירושים קבליים למגילת אסתר, המעתיקים את הדרמה האנושית למרחב התאורגי.

74 על גבול שני עולמות (לעיל הערה 36), עמ' 39. תיאור זה מבוסס, כמובן, על מדרשים המתארים את דינו של האל בכל יום, בימים הנוראים ובימות המשיח כדוגמת בבלי, עבודה זרה ג ע"ב; ועל הביטוי הליטורגי בפיוט המקדים לייג מידות בסליחות: 'אל מלך יושב על כסא רחמים'.

אם כן, לכאורה מצא צייטלין את אשר ביקש. שלוש שנים בלבד לאחר שאפיין את מצב האמונה של 'מבקש האלוהים' (ולא עשר שנים כמקובל בביוגרפיה הסכמטית) הגיע, לכאורה, צייטלין לסוף המסע וגילה את האלוהים. הצימאון נפתר באמצעות 'מים עליונים' מ'מלך הכבוד'.

אלא שטיעונו אלה של צייטלין בדבר הערך הקוסמולוגי של החוויה הדתית, מציאת האל וההתגלות המתמדת נתונים בתוך מסגרת רחבה יותר. את המסה פתח צייטלין בעדות ביוגרפית על מצב האמונה שהיה שרוי בו בעת כתיבתה, שלדעתו אפשרה את תיעוד החוויה הדתית ממרחק רפלקסיבי: 'רק יחידי סגולה הם, אשר יוכלו להעיד על הדת, והם: אנשים, אשר לפנים בערה בהם השלהבת, ועתה כאילו כבתה הלהבה, אבל עוד "גחלת לוחשת בערמת הדשן".'⁷⁵ דומני, שלאור עדות זו יש לקרוא את המסה כעוד התבוננות של צייטלין, אולי אפילו כמשאלת לב ולא כניסוח של השקפה פוזיטיבית על אודות האל והתגלותו. אולם, אין די בהקניית משקל להלך רוחו של צייטלין בעת כתיבת המסה. במסה עצמה דווקא בשיאה, בעת שצייטלין פרש את דרכי ההתגלות האלוהית בעולם, הוא שילב את תנועת החיפוש המתמיד והצימאון. את זאת עשה למצער בשני אופנים: ראשית, אפיין את תופעת הנבואה וצמצם אותה לרגעים חווייתיים נדירים, קצרים ביותר ובלתי ניתנים לביטוי ושנית מיקד את חוויית הנבואה עצמה בגעגועים לאל:

כל מיני המחזות והמראות והגילויים היו רק בבחינת, 'ברק המבריק', בבחינת 'מטי ולא מטי', בבחינת 'נוגע ואינו נוגע'. וכבר אמרו: 'אם רץ ליבך – שוב לאחור.'⁷⁶ שהרי עצם העניין גנוז – מי יודע בו?⁷⁷ השער החמישים משערי-בינה

75 שם, עמ' 11.

76 צייטלין מצטט כאן מתוך ספר יצירה א, ד (בכתיב יד ובדפוסים מופיע בגרסאות שונות: 'לאחור', 'לאחד', 'למקום'). כידוע, שורשיה של מטפורה זו להכרת האמת קדומים ביותר, ובתקופות מאוחרות היו משותפים גם לורמים רציונליסטים (באותו הדימוי משתמש, למשל, הרמב"ם בהקדמה לימורה נבוכים). דומה שצייטלין מצטט אותו ברוח הפירוש החסידי שהכיר מספר התניא, ליקוטי אמרים, פרק ג, שם משולבים המוטיבים השונים שבמרכז המסה: ' [...] אך יש עוד בחי' אהבה העולה על כלנה [...] היא אהבה כרשפי אש [...] על ידי תגבורת יסוד האש אלהי שבנפש האלהית וזוה באה לידי צמאון וכמ"ש "צמאה לך נפשי" ואח"כ לבחי' חולת אהבה ואח"כ לידי כלות הנפש ממש כמ"ש "גם כלתה נפשי" [...] בבחי' רצוא ושוב שהיא בחי' אהבה עז וזו כשלהבת היוצא מן הבוק. אם נכונה השערה זו – הרי מוטיב הצמאון גנוז בדבריו אגב הרמז לתניא. כבר במאמרו המוקדם 'יופי של מעלה' (לעיל הערה 36), הציג צייטלין תפיסה זו ברוח בעל התניא, ראו: על גבול שני עולמות (לעיל הערה 36), עמ' 154, שם מוטיב הצמא מופיע במפורש. השוואמרה של ר' ש"ץ-אופנהיימר (לעיל הערה 32).

77 צייטלין מוסיף: 'עצם העניין גנוז מי יודע בו' ממש כשם שבעל התניא המתיק סוד: 'זאי אפשר לבאר ענין זה היטב במכתב רק כל איש נלבב ונבון המשכיל על דבר ומעמיק לקשור דעתו ותבונה בו' – 'ימצא טוב ואור הגנוז בנפשו המשכלת כל חד לפום שיעורא דיליה' (והלא זוהי התורה שפיתח צייטלין בפרטרוט במסה זו). גם עניינין של השורות הקודמות העוסקות במתח שבין אוניו-מיסטיקה ואיון עצמי לבין חיי אדם פעילים מקבילים בשני החיבורים.

לא ניגלה אפילו למשה,⁷⁸ אפילו לדעת העליונה, לדעת דמלגאו,⁷⁹ יותר נכון: הוא ניגלה למשה בבחינת פלא, בבחינת איידיעה, בבחינת סתימא-דכליסימין...⁸⁰

למעשה, צייטלין כמעט טוען כאן טענה והיפוכה. מחד גיסא, הנבואה זמינה לכל מבקש אלוהים, ומאידך גיסא, הנבואה לעולם אינה הגעה אל האלוהים עצמו. מראות הנבואה וקולותיה הזמינים לאדם המבקש, הם לעולם הדים קלושים של המפגש עם האלוהי: הרמיזה לתורת כליון הנפש החב"דית,⁸¹ ועוד יותר מכך לפירוש הקבלי על בעיית ההשגה של משה, מעידות על כך שמבקש האלוהים נותר בבקשתו וכי מחוץ חפצו חסום בפניו, כפי שהטיב לנסח זאת ביאליק בשירו 'הציץ ומת', שנכתב כשלוש שנים לאחר פרסום המסה של צייטלין:

ושער החמישים, האחרון – אהה, אל מסתתר –
מה רחוק עדיין!⁸²

מתח זה בין התגלות לריחוק ניכר במיוחד כאשר צייטלין מונה את עשרת האופנים שבהם חווה האדם את הנוכחות האלוהית. חמשת האופנים הראשונים הם פוטיביים למדי – האדם מגלה את האל בטבע, בסמליות האירועים, ברמזים כאלה ואחרים, בחלומות נדירים ובמצפון. לכל אלה ניתן לייחס תוכן התגלותי. אולם, התופעה השישית

78 מבוסס על דברי התלמוד הבבלי, ראש השנה כא ע"ב, בפירושה הקבלי (המסתמך על ספרות ההיכלות) ומעתיק את המימרא מן המישור הנואטי למרחב העליון.

79 נראה שגם כאן צייטלין עוקב אחר תורת חב"ד ומפרש את תיקוני זוהר יג ואת עץ חיים, שער מ, דרוש ו, המבחינים בין משה ליעקב, ומייחס למשה 'דעת מלגאו' – אך עדיין אין בה משום השגת האלוהות.

80 על גבול שני עולמות (לעיל הערה 36), עמ' 39-40.

81 על כליון הנפש בחב"ד ראו: ר' אליאור, תורת אחדות ההפכים, התיאוסופיה המיסטית של חב"ד, ירושלים תשנ"ב, עמ' 149-150; 171-175. ניתוח יסודי של האמונה במשנת חב"ד ראו: ד' שורין, מחשבת חב"ד: מראשית ועד אחרית, רמת גן תשע"א, עמ' 222-270.

82 ההבנה הדומה של המהלך המחשבתי של צייטלין ושל שירו של ביאליק (בשינוי הסימול) עשויה לרמוז על השפעה של צייטלין על ביאליק, פרשני השיר השונים ניסו להסביר את 'הבלדה' של ביאליק כמטפורה שתכליתה ארסופואטית, שדרכה ביאליק מביע את יחסו למסורת המיסטית היהודית. ב' קורצווייל הדגיש את היחס השלילי בתכלית לימיסטיקה הכובת' בספרו ביאליק וטשרניחובסקי, ירושלים ותל אביב תשל"ה, עמ' 148-172. לעומתו י' דן פירש יחס זה כהשוואת החיון השירי לחווייה המיסטית שאינה ניתנת להבעה במאמרו 'עיון ב"הציץ ומת" לביאליק, מאזנים, מ (תשל"ה), עמ' 83-87. אולם, לאור הביוגרפיה של ביאליק בעת הזאת, נראה שניתן לחשוב על האפשרות שביאליק עסק, בהשראת המקורות, בעצם החווייה המיסטית, באופן דומה לזה של צייטלין, ואת הסיום הפתוח לפרשנות הוא הותיר כך במכוון. על זיקתו של ביאליק למסורת המיסטית עיינו בכרך המאמרים: צ' לוז ו' שמיר (עורכים), על 'גילוי וכיסוי בלשון: עיונים במסתו של ביאליק, רמת גן תשס"א. אם כך אין צדק בדברי קורצווייל שטען כי 'השיר 'הציץ ומת' הוא גם גט פיטורין לשעשועים הניאר-מיסטיים [...]. ומיסטיקה יהודית מודרנית היא ניהלים גמור', שם, עמ' 164. השוו להערותיו של ה' ברזל, 'שלוסקי נגד ביאליק – אפילו, ביקורת ופרשנות, 35-36 (תשס"ב), עמ' 33-52.

היא 'כליין הנפש וגעגועי עולם'. תופעה זו אינה מציגה תוכן אלוהי; אלא דווקא את העדרו: 'מאין הגעגועים הקורעים את הלב, ההמיה אשר לא תיתן דומי לאדם ביום ובליילה? מאין הצמאון אשר ירגיש כל איש בעל נפש, צמאון עולמי, צמאון השותה את לשד האדם, צמאון אשר כל האורות שבעולם, כל העונג, הטוב והיפי שבעולם, לא ירווהו אף במעט מן המעט?⁸³

צייטלין רואה במצב אמונה זה עצמו מטונימיה לאינסוף האלוהי. כליין הנפש והגעגועים אינם חסכים מתודיים לצורכי התגלות שתפתור אותם, אלא חלק אימננטי מן הפער שבין האדם, כישות סופית, לבין האינסוף האלוהי: 'מתחבטים אנו בתאוות ותשוקות אין־קץ – והצמאון איננו פוסק במעט מן המעט. הווה אומר: לא אל מה שיש לו תחילה ותיכלה, משהו מוקף ומוגדר בטבעו וקרוב לחושינו ותפיסתנו, אנו מתגעגעים, כי אם אל מה שאין לו תחילה ותיכלה, שנמצא מעבר לכל הגבולים. מעבר לכל ה"אנושי" וה"טבעי", מעבר לכל ה"יש" וה"קיים" והנתפס.⁸⁴

כללו של דבר, צייטלין מגדיר במפורש את 'בקשת האלוהים' שלא תתמלא לעולם כמצב אמונה חיובי, כאחד מביטוייה של החוויה הדתית וכאחד מביטוייה – האוקסימורונים אמנם – של ההתגלות. במילים אחרות, נסיגתו במסה מ'בקשת האלוהים' לטובת ההתגלות הובילה אותו באופן דיאלקטי ופרדוקסלי להגדיר את 'בקשת האלוהים' עצמה, את ה'צמאון' עצמו, כהתגלות (ולא כשלב זמני).⁸⁵ אין פלא שלמצב אמונה זה צייטלין מקדיש את הדיון הרחב ביותר מבין החוויות הדתיות שהוא סוקר.

לב שסטוב

לא ניתן לעמוד על טיבו של מהלך דיאלקטי זה מבלי לעמוד על עומק השפעתו של לב שסטוב (שמו הספרותי של יהודה לייב שוורצמן; 1866–1938) על צייטלין. צייטלין הקדיש שתי רשימות לדיון במשנתו של לב שסטוב. האחת פורסמה ב'המעורר', שבעריכת י"ח ברנר, ב־1907 (לכאורה בתקופת בקשת האלוהים של צייטלין), והשנייה, שנים רבות לאחר מכן, בשנים 4–1923 (לכאורה לאחר המרת הלב ותשובתו של צייטלין). אולם, לשתי הרשימות תוכן דומה ואין הרשימה המאוחרת אלא הרחבה, העמקה והבעת הזדהות יתרה עם תפיסת עולמו הרוחנית של שסטוב. בשתייהן חלק צייטלין שבחים לשסטוב וצעד בעקבותיו בניסוח מצב האמונה שבו הוא שרוי ואשר אותו הוא רואה כראוי.

83 על גבול שני עולמות (לעיל הערה 36), עמ' 41.

84 שם, עמ' 42.

85 ואולם, גם תפיסה פרדוקסלית זו אינה ביטוי של הנסיגה מן החיפוש גרידא. היא הופיעה לא כפתרון בדיעבד לעולם בלא אלוהים אלא כתיאור חיובי שלכתחילה במסה 'השכינה':

את הרשימה המוקדמת הכתיר צייטלין (או ברנר, העורך) בשמו של מושאה: 'ל. שסטוב', לעומת זאת כותרת הרשימה המאוחרת: 'מתהומות הספק והייאוש (על החתירה העצומה של לב שסטוב)', אשר אהרן צייטלין ניסח כ'חיפוי האלוהים של לב שסטוב'. כבר ברשימה המוקדמת הכתיר צייטלין את שסטוב כממשיכו של ניטשה.⁸⁶ הוא יחס לו נאמנות גדולה יותר למגמתו של ניטשה מאשר ניטשה עצמו:

שסטוב ממשיך הלאה את פעולתו של פרידריך ניטשה... את ההריסה שאינה פוסקת...

פרידריך ניטשה השתעשע ב'אדם העליון' שלו. בקש ומצא לו אלהים חדשים, אשר היו לו לפעמים לנוחם ולמשיבת נפש ולפעמים – כסות'עיינים ותריס בפני המסתכלים ביותר...

שסטוב... אחרת הוא מבקש.⁸⁷

ניתוח זה של היחס בין שסטוב לבין ניטשה מזכיר את התכנים שהופיעו כשנתיים מאוחר יותר ב'הצימאון', שם תלה צייטלין את צערם של הכופרים בכך שלא הואילו להמשיך ולבקש ומצאו להם אלוהים חילופי לאחר שהכירו ב'מות האלוהים'. הכנות חסרת הפשרות היא תכונתו חסרת הפשרות של שסטוב, לעומת הרטוריקה השירית והגאונית של ניטשה:

בעקבותיו של פרידריך ניטשה הלך וירחיק ללכת ממנו.

ראה יותר, הציץ יותר – ויצעק!

צא וראה, שכל ספריו של שסטוב אינם אלא צעקה אחת איומה.

צרתוסטרא מלמד לבלי לדבר כי אם לשיר.

שסטוב גם הוא איננו מדבר... מנסה הוא גם הוא לשיר, אלא שגם בשירה שלו רק

צעקה אנו שומעים.⁸⁸

מן האובדן הגמור והמלא עולה הצעקה ולאחריה:

יש אשר פחד לא מעלמא הדין ותקווה לא מעלמא הדין ממלא את הנשמה.

ואמרת: יש אל מי לצעוק...

וזכרת את אלה האומרים לך: אין אל מי לצעוק. אין כל...

ואמרת: מי יודע?...

86 על בעייתיות הקישור ביניהם ראו: ברינקר (לעיל הערה 30), אולם יש לציין שצייטלין היה מודע היטב לפער שבין ניטשה לשסטוב והודה עם הקריאה הסלקטיבית של האחרון בכתבי הראשון.

87 ה' צייטלין, 'ל. שסטוב', המעורר שנה שנייה, חוברת ה (מאי 1907), עמ' 178.

88 שם, עמ' 178-179.

ותעית בישיון נצח ולא תדע ממנו מוצא ומבוא –
ובקשת משם את האלהים.⁸⁹

בשורות אלה עבר צייטלין מניסוח חופשי של תפיסתו של שסטוב לתיאור תורתו בגוף שני מתוך הזדהות עם הפוטנציאל האמוני הגלום בתפיסתו. בשורות שלאחר מכן הדגיש כי שסטוב עצמו אינו מדבר בפירוש על אלוהים. אולם, הוא מתרגם את חיפושיו של שסטוב לחיפוש אחר אלוהים. חיפוש, ששוב, אינו אמצעי מתודי למציאת אלוהים, אלא חלק מן המצב האנושי הנדון לתעייה בישיון. כך מסכם צייטלין בסוף הרשימה את ההבדל בין האתוס של ניטשה לזה של שסטוב:

‘האלהים מת! אתם המיתם אותו!’ – צעק ניטשה.
ואולם מי שאין לו כל, מי שאבד את הכל,⁹⁰ מי שתוהה ומשומם על המעשה אשר יעשה, אי אפשר לו שלא יחלום על אותו הזר והמופלא...
הוא הלא יצעק:
‘אלי אלי, למה עזבתני.’⁹¹

קשה שלא להתרשם מהדמיון המלא שבין תיאור משנתו הרוחנית של שסטוב לבין אופן עיצובה של המסה ‘הצימאון’. אמור מעתה, ‘הצימאון’ הוא ניסוח הרשימה על אודות שסטוב בגוף ראשון. דומה שהמסה ‘הצימאון’ ביקשה למלא את החיסרון שמצא צייטלין בשסטוב בהשוואה לניטשה.

שסטוב לא התעלה לדרגתו הפואטית של ניטשה – וחסר זה צייטלין ניסה לתקן. צייטלין ביקש לתאר מחדש ברוחו של שסטוב את עלייתו של זרתוסטרא אל ההר ואת הירידה ממנו בידיים ריקות – זאת עשה במסה ‘הצימאון’. תיאור זה, ששילב בין מחשבה לשירה, היה טעון פירוש והשלמה, ביאור רחב של עולם הרעיונות שהובעו בו. פירוש זה ניתן לקוראי צייטלין ברשימה המאוחרת על אודות ‘חתירתו העצומה של לב שסטוב’. רשימה זו פורשת את תולדות הפילוסופיה של קשרי האדם עם האל, כפי שתפס אותם צייטלין ומתארת את משנתו של שסטוב, המובלעת בכתביו, כהישג החשוב ביותר. גם רשימה זו הסתיימה במקורה בביקורת נוקבת על ‘מחפשי אלוהים’

89 שם, עמ' 179–180.

90 השור: ‘הצימאון’ (לעיל הערה 34), עמ' 166: ‘ואני את הכל אבדתי ואשמע קול קורא אלי ממהום הנצח: בקשני נא!...’.

91 ‘ל. שסטוב’ (לעיל הערה 87), עמ' 180. הפסוק מתהלים כב, ב. פסוק זה – המיוחס בנצרות לישו על הצלב – מיוחס על ידי המדרש לאסתר המלכה (ראו למשל: בבלי, מגילה טו ע"ב), אשר המקובלים זיהו אותה עם השכינה המקוננת על עזיבת האל. כאמור לעיל, צייטלין תיאר את השכינה המבקשת על בניה בדמות אסתר בדיונו על ההתגלות. על חשיבות הפסוק להבנת הביוגרפיה של צייטלין ראו עוד בסיום המאמר.

שהפכו למוצאיו. כאן מצטרפים לניטשה, גם סופרים־הוגים רוסים שהשיגו את מצב האמונה של בקשת האלוהים, אך מיהרו לסגת ממנו:

ניצשה, דוסטויבסקי וטולסטוי – שלושתם הציצו לרגעים לתוך עולמות אחרים. אז ראה ניצשה את החזרה הנצחית [...] אז נגע דוסטויבסקי בעולמות אחרים (וידויו של סוידריגילוב); אז הכיר טולסטוי, כי יש לקיים דברי ה' בכל החומרה הנוראה שלהם, ואז מצא לנכון לדבר על דבר הקורבן הגדול של אברהם. אבל הרגעים היקרים ההם עברו, ובעלי הייאוש הגדולים החלו לדרוש דרשות: ניצשה על האדם העליון, דוסטויבסקי על הפראבוסלביה והפוליטיקה, וטולסטוי על האמונה המושגת לשכל...⁹²

גם במקרה זה לא יכול היה בנו לשאת את נימת החיפוש, הזועקת – אם להשתמש במונחיו של צייטלין בעקבות שסטוב – מכותרת המאמר: 'מתהומות הספק והייאוש' ומתוכנו, ולכן שינה את כותרתו והדביק לו פסקת סיום, מתוך קטע ממאמרו המוקדם ב'המעורר', ההופכת את כוונתו של צייטלין על פיה.⁹³

על גבול שני עולמות

אם כן, צייטלין לא שינה את תפיסתו העקרונית על אודות מצב האמונה התואם את העולם והראוי לאדם לאחר המלחמה. אולם דומה שבכל זאת חלו שינויים משמעותיים בחייו הרוחניים של צייטלין – אחרת כיצד ניתן להסביר את עדותו הביוגרפית שפורסמה בכתב העת 'כתובים' בתרפ"ח. בעדות אמיצה זו צייטלין מעיד על שנים אינטנסיביות ביותר מבחינה רוחנית בתחילת מלחמת העולם הראשונה: 'בשנת תרע"ד ותרע"ה שרוי הייתי כמעט באותו המצב של אכסטזה שנמצאתי בו בראשית הכרתי את חב"ד. הגעתי אז כמעט למדרגה של "חווה חזיונות"⁹⁴.

לצערנו, אין בידינו לעקוב אחר תהליך רוחני זה בשנים הקריטיות ביותר. סמוך לאחר המלחמה הוציא אמנם צייטלין רשימות יומן תחת הכותרת 'על גבול שני

92 על גבול שני עולמות (לעיל הערה 36), עמ' 102. אם ביקר אישים אלה בחריפות, הרי בביקורתו על זרם 'מחפשי האלוהים' הרוסי היה חריף יותר. אלה מעולם לא עברו בתחנת הייאוש בעקבות ביקורתו של שסטוב (ראו: שם, עמ' 87-89). עם זאת, התרשם מן המומנטים של חיפוש האלוהים והשוו לעדותו של יצחק שדה (כתבים, א, תל אביב תש"ם, עמ' 168) ולדיינה של בר יוסף (לעיל הערה 21).

93 דומני שאין זה פלא שהארון צייטלין חזר שלא לכנס בעל גבול שני עולמות: את 'הצימאון' (אף שכנס בשינויים ניכרים את שני המאמרים האחרים שפורסמו ב'ספרות'), ולאחר הדברים לעיל אין צורך לומר שלא כינס את מאמר הביקורת מן 'המעורר' ולא אימץ את סופו – כפי שמתבקש היה – כדי לחתום את המסה הבלתי גמורה של אביו.

94 צייטלין, קיצור תולדותי (לעיל הערה 29), עמ' 4.

עולמות⁹⁵ שהתפרסמו ב'התקופה'. אולם, קטעי היומן שניתנו לדפוס נכתבו החל משבט תרע"ז, בעוד תקופת 'החזיונות' האינטנסיבית שצייטלין מעיד עליה ועל תיעודה ביומניו התרחשה בשנים תרע"ד-תרע"ה. קטעים אלה לא פורסמו בשעתם למרות ניסיונותיו החוזרים ונשנים להוציאם לאור, וככל הנראה אבדו לעולם.⁹⁶ עם זאת, גם קטעי היומן המאוחרים יותר עמוסים חזיונות בחלום ובהקיץ ותובנות עליהם שיש בהן כדי ללמד על יחסו האמביוולנטי של צייטלין אל תופעת החלום בכללה ואל הביטוי הרוחני המתגלה בחלום, כפי שסיכם מפורשות באיסרו חג פסח תרע"ח:

מה שאני רואה לפעמים – אפשר, שטעות הוא, אפשר, שחזון שווה הוא... אינני צריך ללעגם ולספקנותם של אחרים. גם אני רבה בי הספקנות ולפעמים – גם הלעג. אבל אני, שראיתי והרגשתי את החזיונות ההם, אי אפשר לי, בכל ספקנותי, לכחש, כי יש בחזיונותי, יחד עם הערבוב החלומי (לפי שאין חלום בלא דברים בטלים) גם הרבה מן האמת...⁹⁷

יחס אמביוולנטי זה המערב אמון עם ספקנות ולעג עולה גם מן הדוגמאות הרבות לחלומות שהוא פורש בקטעי היומן. בין חזיונותיו יש כאלה שהתבדו באופן מוחלט,⁹⁸ יש חזיונות שהוא מתלבט בפירושיהם⁹⁹ ויש חזיונות שהוא תופס כאמתות שאינן ניתנות

95 ה' צייטלין, 'על גבול שני עולמות (מתוך ספר רשימות של חולם), התקופה, ד (תרע"ט), עמ' 501-545. מצוטט כאן מתוך 'על גבול שני עולמות' (לעיל הערה 36). כותרת המאמר משקפת את תפיסתו של צייטלין המזהה את החזיונות כמקום המפגש של העולם הארצי והשמימי, וכך גם תוכנה של המסה המשלבת בין המאורעות הפוליטיים והמצבים האנושיים לבין חזיונותיו הרוחניות של צייטלין בתקופה זו. באופן דומה יש להבין את הכינויים שביקש להעניק לחבורות שביקש לייסד. 'יבנה' הם שרידי החורבן המתרגש אשר יצילו את עתיד היהדות על הארץ ויבני היכלא' הם חבורת בני העלייה שמעמידים את העולם הזה באמצעות התמסרותם לעולם העליון, בדומה לחבורת רשב"י.

96 סקירה מפורטת של הניסיונות לפרסם את היומנים ודחייתם של הקטעים שפורסמו על ידי מבקרים ושל הקטעים שלא התקבלו לפרסום על ידי מוציאים לאור ראו: מאיר, ספר החזיונות (לעיל הערה 11).

97 על גבול שני עולמות (לעיל הערה 36), עמ' 192-193.

98 כך הוא מספר על התבדות הנבואה של אחת החזויות בפריז שאתה הודהה בעצמו (השוו את היומן לכ"א שבט, על גבול שני עולמות, שם, עמ' 179-187, עם כ"ו אדר, שם, עמ' 182) – הוא פירש נבואה זו כביטוי של תקווה חזקה הנשמרת למרות התבדות הנבואה: 'כבר כלו כל הקיצים, כבר ספורתמו כל הנבואות וכל החזיונות, ובכל זאת עוד העם מאמין, עוד הוא מקווה, עוד הוא חולם חלומות, עוד הוא מתנבא! דברים אלה נכונים גם לגבי צייטלין עצמו והם ככל הנראה נסמכים על הפירושים והדרושים הרבים שנתנו לבבלי, סנהדרין צ ע"ב: 'אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן: תיפח עצמותיהן של מחשבי קיצין, שהיו אומרים: כיון שהגיע את הקץ ולא בא – שוב אינו בא. אלא חכה לו, שנאמר אם יתמהמה חכה לו'. כידוע, מסורות רבות קושרות את חוויית הקץ עם תחושת קטסטרופליות אקוטית. על ביטויים אלה בתולדות עם ישראל בעת החדשה ראו: א' רביצקי, חירות על הלוחות, תל אביב תשנ"ט; כמו כן ראו: חלומי על קנטור (ד' חוה"מ פסח, עמ' 188-189). חלום זה כלל פענוח קץ באמצעות גורל תורה באמצעות אישה בטי"ו בשבט תרע"ז (שם, עמ' 176-177).

99 ראו סוף כ"א שבט (שם, עמ' 179); על הלצים בחלומות י"ט אדר (עמ' 180-181); על מועד קץ נוסף – איסרו חג פסח (שם, עמ' 192).

להכחשה.¹⁰⁰ יחס דומה מגלה צייטלין לתפילותיו. לצד תפילה על חברו שנענתה¹⁰¹ וגרמה לו לחתום את וידויו היומי בפסוק: 'קרוב ד' לנשבריי לב ואת דכאירווח יושע', הוא מרבה להתפלל ולקונן על זעקות שאינן נענות.¹⁰² את הרפלקסיה העצמית החודרת ניסח צייטלין בפירושו באיגרת שהריץ לעגנון בשנת 1938 שפורסמה לאחרונה על ידי יונתן מאיר:¹⁰³

יש לי עוד ספר, ששוקן היה צריך באמת להוציאו והוא ספר יומי שני (מראשית שנת תרע"ו עד עתה), שיש בו תיאור חיים-פנימיים של מבקש דרך למלך המשיח, ספר מענין מאד למקובל, לחוקר, לפסיכולוג, למשורר ולכל קורא מבקש אלקים ומבקש צדק.¹⁰⁴ אם שוקן שמח כ"כ בכתב יד של איזה שבתאי שחי לפני מאות שנים, מדוע לא ישמח גם ביצירתו של אדם מודרני, שיש לו גם הוא מגע ומשא תמידי עם עולמות עליונים רחוקים? ושביחד עם זה הוא יודע לנתח ולבקר את כל ההופעות הטנסצנדנטיות וחי הוא באותה שעה זו בעולם חלוני שבחלונני...¹⁰⁵

הזיהוי של צייטלין את עצמו כמבקש דרך וזיהוי קהל היעד האוהד עם מבקשי אלוהים וצדק; יתרה מכך, עצם ההשוואה הכנה – גם אם הצינית והממורמרת – לכותב שבתאי ובנוסף לכך, עדותו האישית על הרפלקסיה המורכבת והביקורתית על חוויותיו הטנסצנדנטיות – כל אלה מעידים שצייטלין שרוי היה באותו מצב אמונה של 'מבקשי אלוהים' גם בזמן זה וגם מתוך הפרספקטיבה המאוחרת.¹⁰⁶

לאור קטעים אלה נראה כי ניתן לעמוד על השינוי המשמעותי שצייטלין מתייחס אליו ברשימתו האוטוביוגרפית. לצד חזרה ללימוד אינטנסיבי בשנות ישיבתו בוורשה ומיקוד הלימוד במקורות תורניים (על חשבון הקריאה בספרות כללית, אם

100 על התגלות הנצי"ב וספרו שלא פגש מעודו לפני כן (ד' חוד"מ פסח, עמ' 190); על כיבוש נקודות בארץ ישראל על ידי האנגלים וכיבוש פינסק על ידי הגרמנים ראו: אסרו חג פסח (שם, עמ' 192).

101 ראו: סוף אסרו חג פסח (שם, עמ' 193).

102 ראו, למשל, ה' צייטלין, 'תפילות', התקופה, יב (תרפ"א), עמ' 370-372. תפילות אלה ואחרות כונסו (ואף תורגמה אחת) על ידי ע' אבלמן ו' מאיר, 'געגועים לאין סוף: תפילות הלל צייטלין', מסכת, ז (תשס"ח), עמ' 99-132.

103 מאיר, ספר החזיונות (לעיל הערה 11), עמ' 167.

104 הצירוף כאן הוא פרפרזה לישעיהו נא, 1. לא כאן המקום להרחיב על המשמעות האתית של בקשת אלוהים הנרמות בדברי צייטלין.

105 צייטלין אל ש"י עגנון, איגרת ראשונה, 1938, בית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי בירושלים, המחלקה לכתבי יד, ארכיון עגנון, 5:2276.

106 ניתן כמובן לפטור דברים אלה כנימוקים רטוריים לצורכי שכנוע לשם פרסום החומרה. אולם, הנימה הווידיית המתפרצת שמלווה גם בביקורת ישירה ושאינה מסתירה את המתח המשיחי שבו שרוי צייטלין משכנעת שהדברים כנים.

כי לא במקומה) ולצד החמרה עצמית בסגנון 'בעלי המוסר'¹⁰⁷ מפרוץ מלחמת העולם הראשונה והחוויות הקטסטרופליות שליוו אותה, ניכר בקטעים אלה מעבר מכתבת חזון קונבנציה ספרותית, המתרגמת את הפילוסופיה לפואטיקה, לעיסוק וכתובה על אודות חזיונותיו הממשיים שלו ולניתוחם.¹⁰⁸ ואולם, גם בהם לא נסוג צייטלין ממצב האמונה המרכזי שאפיין את כתביו הקודמים. גם מפנה זה טבוע בחותמה של 'בקשת האלוהים', כפי שמעידה מטפורת הצימאון החוזרת גם ברשימות יומניות אלה:

ומסביב -

גם רעב ללחם, גם צמא למים, גם לשמוע דבר ד'.¹⁰⁹
היש לי הזכות לקרוא אליך, אתה, אשר אין לך שם? האמנם יש לי, החוטא, הנבזה והמלא בושא וכלימה, הזכות לצעוק אליך?
אתה ידעת מכאובי, אתה ידעת את נהמת־לבי, ואנחתי ממך לא נסתרה. הביטה וראה את עוניי, הביטה וראה חרפתי!¹¹⁰

כללו של דבר: דומה שגם את החוויות המגוונות שגבלו באקסטזה שחוה צייטלין עם פרוץ מלחמת העולם הראשונה יש לכנס תחת מצב האמונה של בקשת האלוהים. 'בקשת האלוהים' היא אותה סינתזה ברוח שסטוב בין 'עומק הפסימיות ועומק האמונה' שצייטלין מעיד עליה ברשימתו האוטוביוגרפית.

ספרן של יחידים

מפנה נוסף שאפיין את פעולתו של צייטלין בשנים שלאחר המלחמה הוא הניסיון לחרוג מעמדת המבקר החברתי ולנסות לפעול בשדה החברתי באופן אקטיבי.¹¹¹ חיבורו 'ספרן של יחידים' שפורסם בתרפ"ח נועד להוות אבן שואבת עבור בני עלייה לצורך כינונה של 'חסידות שלעתיד לבא' ולצורך תיקון עולם, שכן צייטלין תלה תקוות מפליגות ביכולתו להוביל לתיקון עולם. תקווה זו הפכה גורלית ביותר עם עליית היטלר לשלטון.¹¹² חיבור

107 חלק מיזמנו של צייטלין נראה כיומן מוסרי, שבו הוא רושם לעצמו 'הנהגות' ו'אזהרות' ומפרט את עמידתו בהם. על הסוגה ראו: שרלו (לעיל הערה 11).

108 כפי שהראה מאיר (לעיל הערה 40, עמ' 39), מגמה זו אופיינית גם לעיסוקו בחסידות. ניכר שגם משנתו החסידית בחיבורים אלה מתארת את מצב האמונה שנדון כאן. החיבור היסודי בין תורת החסידות, ובפרט חסידות ברסלב, לבין מצב אמונה זה מופיע כבר בפתח רשימתו הקצרה על אודות לב שסטוב שפורסמה בהמעורר.

109 זו פרפרזה על עמוס ח, יא ההופכת על פניו את פשט הפסוק ומקנה לו משמעות מרירה בייחוד.

110 אור ליום ד' אדר תרע"ז, על גבול שני עולמות (לעיל הערה 36), עמ' 180.

111 על ניסיונות אלה ראו: מאיר (לעיל הערה 40), עמ' 32-39.

112 ראו: ה' צייטלין, דממה וקול, הגיונות תוכחות, גלויי נשמה וכסופי משיח, ורשה תרצ"ו. אין זה המקום לניתוח יסודי של מסה מורכבת זו. תפיסת עילוי העולם המשלבת את הפעילות הדתית עם העשייה

זה, שתכליתו המפורשת הייתה לשמש מניפסט לתנועה החדשה, נשא אופי פואטי ואף כלל פרק ארוך בסגנונו של 'ספר הזוהר' בארמית. דומה שצייטלין הביא כאן לידי מיצוי את מגמתו לפיתוח חזון קבלי-חסידי חדש. חזון עצמאי שאיננו פירוש לדברי קודמיו ואיננו הצגה של משנה ספקולטיבית, אלא מעין התגלות וזהרית חדשה שתביעה לפעולה גנוזה בה. הקורא בעיון את 'ספרן של יחידים' יגלה כי אותה נימה ממש של תעיה ובקשת אלוהים מלווה את המניפסט החדש. צייטלין פתח את ספרו באותה קריאת 'אֵיך':

אלהי, אלהי, אלהי מעוזי, אלהי אהובי, אנה אפנה? אנה אלכה?...
איך, אורח המוציא מן הגלות? איך, אורח המוביל לעיר הקודש?¹¹³

קולו הפנימי של צייטלין עונה אמנם ונושא דברי ניחומים. דברי ניחומים אלה תלויים בקיבוצם של אותן דמויות: 'אשר לבכם דואג תמיד ובוכה תמיד; אשר בבת צחוקכם מורגש הכאב של קדוש מעונה; אשר בכל דבר מדבריתם מורגש הצער על ישראל הקרוע ושסוע.'¹¹⁴ הזמנה זו לא נועדה כדי לגאול אותם כליל מן הצער נוסח שסטוב. גם לתוך דברי העידוד והגיוס בשפת הזוהר לחבורת 'בנה' שביקש להקים, הוא שיגר בסוגריים את התביעה להיות 'מאנין תבירין', דהיינו 'כלים שבורים'.¹¹⁵ לצד ההנחה הקבלית הורה על הנהגה אנטי-נימוסית של שינוי מטבע התפילה מ'ייחוד קודשא בריך הוא ושכינתיה' ל'ייחוד קודשא בריך הוא וישראל',¹¹⁶ והעלה על נס את זעקתו הפנימית של הנאנק תחת עול הגלות, שאינו מתפלל את תפילת הקבע, אך 'זעקתא פנימאה דיליה, דבטשא בכל אוירין, בקעא כל רקיעין ותברא כל כותלין דפרזלא', שאינה אלא אותה זעקה שהוא תולה בחיפושי האלוהים של שסטוב.¹¹⁷ גם הערכתו של צייטלין למורדים

הפוליטית הבאה בה לידי ביטוי קרובה ברוחה לתפיסת העלאת העולמות של הרב קוק. ראו: ב' איש שלום, הרב קוק: בין רציונליזם למיסטיקה, ירושלים תש"ן; ת' רוס, 'מושג האלוקות של הרב קוק, דעת, 8 (תשמ"ב), עמ' 109-128; שם, 9 (תשמ"ב), עמ' 39-70; " כאהן, האמונה האלהית: שיטתו הפנתאיסטית של הרב קוק – מטאפיזיקה, תאולוגיה, מיסטיקה, ירושלים תשס"ה.

113 ספרן של יחידים (לעיל הערה 54), עמ' 5 (בדילוגים).

114 שם, עמ' 7.

115 שם, עמ' 9.

116 מפנה זה ראה צייטלין כמכריע ועליו הוא מעיד כמעבר מתאולוגיה של חיפוש שבמוקדה בקשת אלוהים אינדיווידואלית לתאולוגיה שבמוקדה בקשת אלוהים לאומית: 'הדבר הזה – דברי שלי הוא [...] קול נשמתי יחידתי [...] מצד זה הרי ספרי זה דומה ליצירותי כגון "השכינה", "יופי של מעלה", ו"הצמאון" [...]. בכל זאת שונה הוא ספר זה [...] תכלית שינוי. ב"שכינה" והיצירות הדומות לה הבעתי את כל מה שהגידה לי נשמתי אני בהתנגעה "אל אשר לא מכאן" [...]. ובספרי זה, ב"דבר לעמים" אני מביע את אשר הגידה לי נשמתי בהתמוזה כולה עם הנשמה הכללית של ישראל' (דבר לעמים [לעיל הערה 35], עמ' 126).

117 בולטים כאן כמובן השימוש בשפת הזוהר והאנלוגיה לסיפור החסידי על בן הכפרי שמחלל את היום הקדוש בחלילו. ניתן לראות כאן הקצנה של פעולת התיקון שבסיפור החסידי. כאן האדם אינו מתפלל כלל ואינו מגיע לבית הכנסת, אך צעקתו היהודית – תפילה היא.

שבישראל נותרה בעינה, ומכאן היפוך היחס המתגלה בינם לבין שלומי אמוני ישראל, שיראתם את אלוהיהם מצוות אנשים מלומדה, אם לא למטה מזה.¹¹⁸ כשצייטלין פנה ל'בני היכלא', קבוצת העילית שביקש לייסד מתוך כלל בני 'בנה' – פנייה שהייתה מכוונת לרגישים שבחבורה – הוא לימדם תפילת עניים:

צלותא פנימאה במלין פשיטין דפשיטין ועם דא – נוקבין ויורדין עד התהום...
צלותא דעניא דתביר לביה, ועם דא – כסופין שלהובין דברא למחזי סבר אפוי
דאבוהי.¹¹⁹

ודוק, באמונתו אין הבן רואה את אביו אלא כוסף לראותו. אף שנוסח התפילה שצייטלין מציע לבני היכלא נשמע כפוזיטיבי, הרי הפרפרזה על נוסח הסליחות המסורתי, תוך המרתו מנוסח התפילה עצמה לתיאור איכותה של תפילת בני היכלא, נועדה להפוך את תפילת הקבע לתפילת רחמים. תפילה מיוסדת על הגעגועים האינסופיים למפגש עם האלוהי, לגילוי הפנים המוסתרות. בשלב זה שילב צייטלין בחיבור המאוחר את הקטע 'חושים נסתרים' שנכתב בתרפ"א.¹²⁰ בקטע זה מובעת המטפורה המרכזית שמנחה את בקשת האלוהים, מטפורת הצמא: 'אנו משתמשים בציורים הלקוחים מן החושים והחושיות ... "געגועים לאלוהים" – "צמאה נפשי לאלוהים" ... ביטויים אלה אינם – כמו שחושבים אחרים – משל ומליצה, כי אם ציורים מדויקים מעתקים מן החושים החיצוניים אל השכליים ואל החושים הפנימיים.¹²¹ כך גילה צייטלין כי חיבוריו המוקדמים ובהם 'הצימאון' אינם מליצות נאר־רומנטיות כי אם חוויה מטונימית לחלוטין למצב האמונה שבו היה שרוי ואותו ראה כרצוי.¹²² יתרה מזו, גם הפרוגרמה שנבנתה ברוחו של הבעש"ט מלמדת 'שצריך לאהוב את המקום באהבה שיש בה צמאון עצום'.¹²³ יחד עם הבעש"ט הוא כלל שורה של הוגים ספיריטואליים¹²⁴ אשר כולם ינקו את תפיסתם ממשורר תהלים: 'כאיל תערוג על אפיקי מים כן נפשי תערוג אליך אלהים... צמאה נפשי לאלהים לאל חי מתי אבוא ואראה פני אלהים...'¹²⁵

118 ספרן של יחידים (לעיל הערה 54), עמ' 11-13.

119 שם, עמ' 16.

120 ראו: על גבול שני עולמות (לעיל הערה 36), עמ' 45-48.

121 ספרן של יחידים (לעיל הערה 54), עמ' 17.

122 כאמור לעיל, הבחנה זו, שחוקרים שונים נקטו בה, אין לה על מה שתסמוך. יש לשים לב לדמיון המלא בין המסה 'הצימאון', שצייטלין עצמו שלל בה את הצעת 'המשורר' לברוא לו אלוהים ברוח נאר־רומנטית בדיוק מאותם טעמים שמופיעים במסתו המאוחרת. ההבחנה בין נאר־רומנטיקה לכאורה לבין חוויה אותנטית היא כלי אפולוגטי לצורך אחיזה במודל ההתפתחותי בהגותו של צייטלין.

123 ספרן של יחידים (לעיל הערה 54), עמ' 50.

124 דוגמת רס"ג, הרוקח, ר' יהודה חסיד, ר' ישראל נגארה, ר' חיים בן עטר (המונגדים לחכמי השכל. ומעניין כי את רס"ג כולל צייטלין בחברת חכמי הלב בעוד ר' בחיי נמנה עם הרציונליסטיים).

125 שם, עמ' 51.

כללו של דבר, גם במאמר זה, שתכליתו לכאורה הייתה מעשית לחלוטין, צייטלין לא התפתה להציע פתרון גמור ורצוי לחידת החיים. לצו האלוהי 'לך לך' הקנה פירוש אקטואלי, כצו המורה לאדם להתנתק מקיבעונויותיו, אך מבלי לסמן את היעד: 'אין האלוהים אומר לאדם: שם ושם היא הארץ הדרושה לך'.¹²⁶ תהליך החיפוש אחר 'הארץ אשר אראך' מתואר כך: 'על ידי בטול בא האדם להשגה – ועל ידי ההשגה, לבטול עוד יותר, וכה הולך הדבר וחוזר ונשנה עד לאין סוף, כי "כן רצונו יתברך, שבעולם הזה יהיה רק יגיעה ולא מנוחה"'.¹²⁷

במקום אפילו: זעקת ילד מעונה

שמע ישראל

'שמע ישראל' – זעק יהודי לאלוהיך ולעולם רחוק ומתנכר:

אלהי... האינך רואה את סבל עמך

וייסורי נושאי תורתך?

האם טרם הגיעה אליך הזעקה של ילד מעונה,

צפור נרדפת שנורקה מקינה החם,

צפור שנרדפת על ידי כלבי פרא...?

שרגא בר סלע תרגם שיר אחרון זה של צייטלין מתקופת ישיבתו בגטו ורשה.¹²⁸ בשיר זה גלום חלק ניכר ממשנתו של צייטלין בשנים אלה, והיא קיבלה משנה תוקף לאור נסיבות השמדת העם היהודי באירופה. מפעלו של צייטלין להצלת עצמו, להצלת העם ולתיקון האנושות עמד על פי התהום. בימיו האחרונים ביטא צייטלין את זעקתו של הילד המעונה. השיר 'שמע ישראל' דורש את הפסוק המקורי ואת הקריאה הליטורגית תוך שהוא מהפך אותה. 'שמע ישראל' אינה עוד פניה לעם שיכיר באמונת הייחוד. הקריאה 'שמע ישראל' הופכת בשיר (כמו גם בליטורגיה העממית) לפניה אל ה' שיתבונן ויביט אל עמו. הילד תואר כאן בתארים מעין אלה שיוחסו לשכינה בחיבורו המוקדם והאופטימי של צייטלין: 'ובין עשבים השכינה שושנה היא, ובין ציפריין – יונה, ובהיכלא קדישא דילה היא אמא קדישא, ולאדם היא תפארת וחמלה ועזרה משמי-שמיי-קדם, וממליצה היא על בניה ומגינה עליהם ואומרת: ייכנס החץ בי ואל יפגע בבני'.¹²⁹

126 שם, עמ' 28.

127 שם, עמ' 30. הציטוט שצייטלין מביא הוא מספרו של הרב מנחם, 'אל אלתר, שפת אמת' לפרשת לך-לך, פיוטרקוב תרס"ה, עמ' 42.

128 בר סלע (לעיל הערה 30), עמ' 285.

129 על גבול שני עולמות, (לעיל הערה 36), עמ' 39.

כעת, כשהיבטי בילדי הגטו ובעולם המפלצתי שחיו בו, לא נותר לצייטלין כי אם לזעוק לרחמים, ועדיין, האמין צייטלין, יש אל מי לזעוק. הסירוב לעולם ללא אלוהים חוזר ומוליד את הזעקה שבשמה פעל כל ימיו.

המודל ההתפתחותי בתיאור הביוגרפיה הרוחנית של צייטלין, שהתעצם לאחר רציחתו, תיאר את חזרתו בתשובה של צייטלין בתבנית ילדותו האכסטטית שעליה העיד ב'קיצור תולדותי'. אולם, עם עלייתו של היטלר לשלטון מסר צייטלין עדות נוספת על ילדותו, שיש בה כדי להאיר את רשימתו הביוגרפית:

עודני ילד כבן עשר ואני בוחר שעה שאין אבי בביתי ואין כל איש זר בבית, ואני פותח את ספר התהלים וקורא ושופך דמעות בקראי בתהלים כ"ב, ל"ח ועוד.

הרגשתי רגש של הקלה אחר שבכיתי למדי בקריאת המזמורים ההם.

קורא אני: 'אלי, אלי, למה עזבתני' ובוכה,

קורא 'תפלה לעני כי יעטוף' ובוכה...

אינני יודע עוד מה טיבו של אדם המרגיש עצמו עזוב מאלהים... ואינני יודע עוד מה זה היות נרדף על לא חמס ומעונה בידי רשעים, ואני לבי קרוע לקרעים על עניים של כל אלה.¹³⁰

עדות זו מבהירה מה היה תוכנה של החוויה האקסטטית שחווה צייטלין בצעירותו. היא מגלה כי כבר במוקד חוויית הדבקות הילדית של צייטלין עמד החסר, הניתוק, בקשת הקרבה שאינה מתמלאת. עוד לפני שידע את הרדיפות היה לבו קרוע ומפעל חייו הוקדש לרפלקסיה מתמדת על הקרע שבנפש. כללו של דבר: התפתחותו הביוגרפית והרוחנית של צייטלין נעה כל חייו סביב ציר 'בקשת האלוהים'. יהי זכרו ברוך.

130 דממה וקולי' (לעיל הערה 112), עמ' 15 (=ספרן של יחידים: כתבים מקובצים [לעיל הערה 129], עמ' 59).