

גחלת לוחשת | אבינועם סטילמן החוויות הדתיות ומחקר הדת אצל ר' היל צייטלין

כיוישב בית המדרש, שנמצא כעת באקדמיה המערבית, אין לי מנוס מלחתחוקות אחר האפשרות של חקירת היהדות, מתוך זהות היהודית והחוויות הדתיות הקשורות בה. כמה שאלות יסוד עומדות בפני: האם באפשרות להיות "אובייקטיבי" ביחס ליהודים? האם אובייקטיביות במקרה זה היא בכלל אידיאל שראוי לשאוף אליו? מצד שני, איך אפשר להיות בעל יושר אינטלקטואלי בלי להסתכל על היהדות ישירות? אולי יש דרך מחקר "יהודיות" שתאפשר התאמאה בין "כלי" המתודולוגיה המחקרית לא"רות" החוויה היהודית?

בכתביו של ר' היל צייטלין הי"ד מצאתי לי הרבה שסלל דרך המתחילה לענות על קושיות אלה. חלק מהיחסו הרוחני, צייטלין קרא את ספרו הגדול של ווילאם ג'יימס, "החוויות הדתיות לסוגיה" (1903), שהוא בעל חשיבות רבה בהתפתחותה ה"מדעית" של מחקר הדת. ב-1913, צייטלין הגיע לג'יימס במאמנו "בחבון הנשמה". כפי שנראה בהמשך, צייטלין תיאר ברגישות את העמדת הנפשית של האדם הדתי העומד נוכח מחקר הדת המדעי.

צייטלין שב את הגישה המתודולוגית שלו במרומז ובמפורש מהקבלה (בעיקר דרך החסידות) מחד, ומהפילוסופיה המערבית מאידך, בעיקר מהדיאלקטיקה של האידיאליזם הגרמני. הקוווטי שעין במאמנו יתרום לבחינה מוחודשת של המתחים בין האותנטיות החוויתית והאובייקטיביות המחקרית, ושל התוצאות הפוריות של מתח זה.



הביבוגרפיה והפילוסופיה של הילל צייטלין אינן ניתנות להפרדה. על כן, אסקורו בקצרה את המסע שעבר: מצער קנאית לחושב עצמאי, ולאחר מכן למורה ותלמיד של הקבלה.¹ צייטלין גדל במשפחה חב"דית וקיבל חינוך יהודי יסודי. הוא נודע כעילוי, ומתאר את עצמו בילדותו כדתי אדוק ביותר. לעומת זאת בצעירותו למד פילוסופיה, מדע וביקורת המקרא. הוא הצטרכף לאונגרד הספרותי של יהודי מזרח אירופה, ופרסם חיבורים בעברית על שפינוזה, ניטהה ואחרים. לאחר מספר שנים, חזר צייטלין לחיים מסורתיים יותר, והקדיש את כישרונו תיו הספרותיים ללימוד זהה וחסידות, וליצירת חבורות של מבקשי רוחניות. צייטלין המשיך לחיות ולעבד בorporה עד סוף הטרגי, בידי הנאצים ב-1942. לפי האגדה, צייטלין הלך אל מותו כאשר הוא עטוף בטלית ותפלין ומחזק בידו את ספר הזוהר.

מאמרו של צייטリン "בחכינו הנשמה" הודפס בorporה בתחום "נתיבות": بما חפשית לעוני הרים והספרות". "נתיבות" השתיכה להשכלה היהודית הלא אורתודוקסית, הלאומית-תרבותית. מיכה יוסף ברדיצ'בסקי – ההוגה הציוני הרדייקלי – השתתף בה, יחד עם שורה ארוכה של אינטלקטואלים חילונים שהבינו עניין בחסידות ובミיסטייה. בתחילת, מאמרו של צייטリン נועד להיות "הפרקם הראשונים בספר" על החוויות הדתיות של היהודים, אך ספר זה לא יצא לאור.² צייטリン כתב את המאמר בראשית חזרתו למסורת, וממנו עלתה המתה שבין האמפריציזם לבין הדתיות אשר התריד את צייטリン רבות. צייטリン משבח את עבודתו המדעית של ג'יימס, אולם באותה עת קובע כי היא לא מספקת מבחינה רוחנית:

ישנם אף ספרים שנכתבו על הדת ב"רוח מדעית", אבל עוד חסר העיקר
— מדע.

¹ לביוגרפיה של צייטリン ראה ארתור גרין – "בתוכו ספרו" Hillel Zeitlin, "Hasidic Spirituality for a New Era : "Introduction The Religious Writings of Hillel Zeitlin," ed. Arthur Green and Joel Rosenberg (New York: Paulist Press, 2012). 1-32

² ראה Meir 16, Moshe Aryeh-Leon Waldoks, "Hille Zeitlin: The Early Years" (Ph.D., Brandeis University, 1984) 218 גריין מעיר שלמאמר הייתה השפעה אדירה על הגותו של אברהם יהושע השל. ראה ארתור גרין "Three Warsaw Mystics," רושלים במחשבת ישראל, 1996.

רק נסיוון אחד הוגן נעשה במקצוע זה, הרי הוא הספר הנפלא של ג'יימס [במקור-דזשמס] "רובי-גונים של הנסיון הדתי" [החויה הדתית לסוגיה]. ג'יימס זהו כמעט האדם היחידי אשר מצא את המפתח המדעי לשערי הדת הנעלים. הוא גלה לנו הרבה, הרבה מאוד –

ועם זאת –
ועם זאת על שעריו הנצח אנהנו עומדים ועודם סגורים ומסוגרים לפנינו.
אותם ההיכלות שפתח ג'יימס – היכלות חיצוניים הם. את ההיכלות
הפנימיים לא ראה. הוי! מי יפתח לנו את ההיכלות הפנימיים?

נרעש ונפחד אני עומד לפני העבודה הרבה שעבד אותו איש המדע הקר
והמתון, אבל עוד צמא ושוקק אנקci: מי ישקני מים מבאר האחד? [...]³

צייטלין מהלל את הצלחתו של ג'יימס, אולם מתוך דבריו השבח פורץ ביטוי מלא תשוקה, החתרה כלפי "האחד". עבודתו של ג'יימס מרשיימה, בכך שהיא הצליחה לישם עקרונות מדעיים ופסיכולוגיים על חיי הדת. אך ג'יימס – "איש המדע הקר והמתון הזה" – נכשל בהכנסת הא-ל לתמונה. צייטלין ידע מתוך ניסיונו האישי בצעירותו בה חוות "מצב של אקסטזה" אשר בה "כמעט הצליח לראות את כוח הפועל בפועל ולהדר מאבד לטבע הגוף של דברים", ושראה בצורה עקבית את "הכח האלקי אשר פועל בהם בכל זמן ואשר בלבדיו אין הם קיימים כלל".⁴ תיאורים אלו מתאימים ל"התבוננות" החב"דית, ולאהבה וליראה שהיא יוצרת. לפि צייטLIN, ג'יימס היה מסוגל לתאר חוותות דתיות, אך לא היה מסוגל ליצור אותן בתוך קוראיו. הוא לא הצליח לגעת בלביה של חוותה דתית.

צייטLIN מתאר את הדת כהיכל בעל שערים וחרדים חיצוניים ופנימיים. נראה, שבחרדר הפנימי שוכן "האחד". ג'יימסאמין הצליחה לפתוח את השער אל היכל החיצוני, אך האולם הפנימי נשאר נעלם. צייטLIN משתמש כאן במטפורה ארכיטקטורתית רוחת בספרות היהודית ובתורת הסוד. המבנים של המקדש ושל ההיכלות השמיימיות בספרות ההיכלות והמרכבה הם דוגמאות קדומות לשימושם בדים או ארכיטקטורים או מרחבים נשגבים-דמיוניים בספרות היהודית. הדימויים הללו רוחחים גם בפילוסופיה ובקבלה של ימי הביניים, כגון משל הארמן במורה נבוכים של הרמב"ם,⁵ והתייאור של רבינו יוסף ג'קיטליה בשערי

³ בחיבור הנשמה עמ' 208-209.

⁴ שם 2. התיאור (הרטרוספקטיבי) של חוותה של זרימה תמידית של כוח א-לוהי לתוך היקום מראה בצורה ברורה את ההשפעה של החשיבה החסידית הפנתאיסטית, במיחוד בטרמינולוגיה של חב"ד.

⁵ חלק שלישי, פרק נה.



אורדה פרק ראשון, על עליית התפילה דרך הספרות או ההיכלות. נראה, צייטלין שואב השראה גם מהמשל המפורסם שלימד הבועל שם טוב על המלך שבנה ארמון באחיזות עיניהם. כל הניגש אליו נדרש לעبور דרך שערם (שם נמצאים אוצרות) ובן המלך הוא זה שהצליח לעبور את כל המהיצות המודומות ולהגיע ישר למלא⁶. צייטלין מתחקה אחר הבועל שם-טוב: הוא מותר על החדרים החיצוניים, התיאורים המדעיים, כדי להגיע לשירות פנימה אל המלך, האב, הקב"ה. צייטLIN לא מתעלם מקיומן של החומות החיצונית – הוא משבח את גיימס על תיעוד החדרים החיצוניים. אך בשביל צייטLIN, חקר הדת לא יכול להסתפק במיפוי של מבנה ההיכל, הוא חייב להביאו לכך, שהחויה הדתית תהיה אפשריתשוב בעידן המודרני.

כיצד המדע של הדת יכול לשמר על אמינות אובייקטיבית ועדין לאפשר חוות סובייקטיבית של האל? בשביל צייטLIN, התשובה לא תלואה בשאלת ה"אין", אלא בשאלת ה"מי" – מיהם הרואים "ליצור מדע של הדת":

רק ייחידי סגולה הם אשר יכולים להעיד על הדת, והם: אנשים אשר לפנים בערה בהם השלהבת, עתה – כמו כבתה הלהבה, אבל "עוד גחלת לווחשת תחת ערמת הדשן". יודעים הם את לידת הדת ואת חבל הלידה מעצם ומכשרם, אבל באותה שעה וחוקים הם מן השלהבת היא עד שיש להם פרספקטיבה. באופן זה הרי הם עדים ודינם, נשפטים וושופטים, בעלי אמת סובייקטיבית ובועל אמת אובייקטיבית גם יחד [...] ⁷

רק מי שנמצא בפנים ובחרוץ, המרגיש ריחוק מהדת אך גם קשור אליה, רק הוא יכול לחזור בצורה אמיתית את הדת. צייטLIN עצמו היה אחד מאלה, על פי תיעודו העצמי. צייטLIN איבד את האמונה, אבל בו זמנית הוא ידע מה איבד. ה"גחלת" של חי הדת עדין בערה בתוכו, אם כי הייתה מוסתרת על ידי השפעות חיצונית – ה"דשן", שמכסה את הגחלת. השימוש המטפורי ב"עוד גחלת לווחשת תחת ערמת הדשן" מעלה אסוציאציות ורכות מתוך הספרות היהודית. משפט זה הוא ציטוט מפורש משירו של חיים נחמן ביאליק, "המתמיד", העוסק בהתמדה של החיים היהודיים לנוכח הרדייפות. הדימוי של גחלת נמצא כבר בספר יצירה: "שללהבת קשורה בגחלת",⁸ ובתוורת הסוד המאוחרת יותר ביטוי זה מובן כמטפורה להאצלת הספרות, השונות אבל לא נפרדות מהאין סוף. בסופו של

⁶ בן פורת יוסף, פרשת מקץ. וראה את ניתוחו של נתנאל לדרבוג בספר סוד הדעת, עמ' 32-34.

⁷ בחיבור הנשמה, עמ' 206.

⁸ ספר יצירה, פרק א, משנה ו.

דבר, נראה שתורתו של הבعش"ט על "ירידה לצורך עלייה" מעצבות את המודל של צייטLINן לחוקר האמת:

והחיות רצוא ושוב, כי תענוג תמיד נעשהطبع ואינו תענוג, לכך האדם עולה ויורד בעבודת ה' יתברך כדי Shi'ihah תענוג שהוא עיקר בעבודת ה' כמו ששמעתי ממורי.⁹

הבעש"ט מדגיש שאי אפשר להיות תמיד במצב של "עליה" לקרהת הא-ל. הרי אפילו עליה למרום הופכת לשגרה, ואני מהסוגלת להישאר חיונית. הבעש"ט מצטט את התיאור של חיות הקודש מיחזקאל, "רצוא ושוב", תנואה תמידית – אולי אף בו-זמןית – של התקרובות והתרחקות מהקב"ה. בכך נוצר התענוג אליו האדם משתווק. הבעש"ט נותן המכחשה נוספת לרצוא ושוב" בדיםו של להבה: אפילו כשןופל מדריגתו יהיה דבוק בכוון במחשבה קטנה כי לפעמים יש גם כן קטנות למעלה, בדעירות אנטפין, ומה שאותה הקטנות יבוא לגדלות, כמו בಗחלים, אם יהיה ניצוץ אחד שנשאר יכול לנפח בהם הרבה, עד שהוא מדורגה גדולה, לאפוקי אם לא יהיה אף ניצוץ קטן לא יכול לנפח אש, אך אם לא יהיה דבוק במחשבה קטנה תמיד בו יתברך, יכבה נשמהו לغمרי חס ושלום.¹⁰

צייטLINן מסתכל במבט חסידי על המסע האישי שלו. ביקורתו על הדת הייתה כמו נשיפה על האש: למראות שהיא כיבתה את דבקותו עם האל, בסוף, אש האמונה – חזקה בצורה מבורתה יותר. הלידה מחדש של הרוחניות – אחרי מות האמונה – דומה מאוד לטיפוס הפסיכולוגי "המלנכולי" במחקרים של ויליאם ג'יימס. אותו טיפוס מאבד בתחילת תחילת את בטחונו, אך בסוף הוא מוצא את גאוותו במן "לידיה מחדש". ג'יימס מציג את טולסטיוי כדוגמה מובהקת של תהליך "הלידה מחדש". הוא מצטט את טולסטיוי, המתאר כיצד איבד את אמוןתו בעולם, עד שכמעט התאבד. על המשבר של טולסטיוי כותב ג'יימס:

המשבר שבא בחיו התבטא בזה שהביא סדר במערכות נפשו, שגילה את מולדתיה ואת תעוזת האמיתית, ושבrho מועלם השקר למקום שבו ניגלו לו לדעתו אורחות האמת.¹¹

⁹ בעש"ט על התורה פרשת נח, יב. חולדות יעקב יוסף, תזריע, דף צב, ב. ראה גם דגל מהנה אפרים על פרשת וירא, שמצטט את הבעש"ט.

¹⁰ בעל שם טוב על התורה, פרשת נח, נג. ליקוטים יקרים דף ט"ו ע"ב, ובכתר שם טוב דף כ"א ע"א בשינוי לשון.

¹¹ החוויה הדתית לסוגיה, עמ' 122.



והאיש הסובל, אם נגאל-הרי נגאל על-ידי דבר שנראה לו כlidah שנייה, כחויה הכרחית ממנו יותר עמוק מכל אשר נודע לו עד כה.¹²

ציטלין מציין, שהציטוט מה"ירדיי" של טולסטי הוא אחד הציטוטים היחידים מספרו של ג'ים שבאמת "יקרים ליבו".¹³ שרוגא בר-און מפתח את הרעיון שציטלין ממש מודל של "lidah שנייה": הוא מצבב את ציטלין כהתגלמות של "מבקש האל" התמייד, שלא מצא מנוח. בר-און מציע כך:

מודל של התפתחות ספראלית יותר מתאים [לציטלין]. מודל ספראלי, שמסתובב סביב ציר של החיפוש [אחר האל]. התזוזות הגדולות בביוגרפיה של ציטלין וגם ההתקמידויות השונות של הפעילות הציבורית שלו צריכים להיבחן כביטויים שונים של אותו מצב אמוני בסיסי, אשר גם עומד בלבו של היצירות הספרותיות המגוונות שלו.¹⁴

התנודות הדתיות של ציטלין אינן חד כיווניות. המתודה של ציטリン מצריכה תנועה תמידית ואפילו סימולטנית של רצוא ושוב אל הא-להים. לגישה הדינמית הזאת קיים הדוח בביוגרפיה שלו, אך היא מבוססת גם במתודות הפילוסופיות. ציטלין משווה את הגישה שלו לenthalik הדיאלקט של ההכרה העצמית, שפותח באידיאליזם הגרמני. הביטוי המרכזי לדיאלקטיקה של המודעות הוא ספרו הגדל של הגל, "הפנומנולוגיה של הרוח". על מנת ליצור את הפנימיות שלו, הסובייקט עובר מעולם שבו אין הבדל בין סובייקט פנימי לאובייקט חיצוני, לתודעה בה הוא רואה את האובייקטים מסביבו כנפרדים. תוך הגיעו לתודעה זאת הוא מתחילה לראות את עצמו כאובייקט, הוא עובר שלב זרות כלפי עצמו, ואז מגיע לתודעה עצמית תקיפה ובריאה – ואפילו שמחה. ציטלין מיישם את המודל הדיאלקטי כך:

הרי הפרוצס [enthalik] הדתי של אלה מעין הפרוצס העולמי במיתא פיזיקה האשכנזית: ה"אני" (לפי פיכטה) או ה"שכל העולמי" (לפי הגל) או ה"בלתי מכיר" (לפי הרטמן) חפץ לראות את עצמו או להכיר את עצמו והוא יוצר את האובייקטים ובתוכם הפרוצס של הסתכלות מודרגנת באובייקטים הוא שב לאט לאט אל עצמו מזוקק ומבורר ומכיר. מעין זה הוא הפרוצס הנפשי של אלה הרוחקים-קרובים שהזוכהתי: מציריים הם

.103 שם, עמ'

Zeitlin, "Hasidic Spirituality for a New Era : The Religious Writings of Hillel Zeitlin." 146

Shraga Bar-On, "Hillel Zeitlin in Search of God: An Analysis of Zeitlin's Meditation 'the Thirst'," in Faith: Jewish Perspectives, ed. D. Schwartz and A. Sagi (Boston: Academic Studies Press, 2013

להם את האמת הדתית שלהם כאיוֹ היהת זו האחרונה איזה דבר חיצוני, דבר שאין להם כל נגיעה אליו, מסתכלים הם בה ולמדים לדעת עיקריה ויסודותיה, מה שהיא הנה לפי עצמותה ומהותה האמתית ומה שנדרבק בה מן השקר והמוגנה, ומתווך הסתכלות הטהורה, הבינה הירושה והביקורת החրיפה, התכופה והתמידית, הם שבים לאט אל עצם מטווריהם ומוזקים.¹⁵

ה”מטפיזיקאים האשכנזים” נותנים תשתיית פילוסופית לאינטואיציות החסידות של צייטLIN לגבי הדת. הפנימיות של החוויה הדתית מונעת את התודעה העצמית הדתית: הרי האדם אינו יכול לבחון את עצמו אלא מבחוּן, מבחן מערכות דתיות ומחוּן לתודעתו. כדי שאדם יוכל לבחון את הדת בצורה ביקורתית באמת, הוא חייב להסתכל בצורה חיצונית אל תוך פנימיות ליבו, הוא חייב לראות “אמת דתית” כאובייקט חיצוני לחוויתו. בעניין צייטLIN, ביקורת הדת קשורה לביקורת עצמית, מכיוון שהדת נמצאת בחווית הסובייקט. הסובייקט מחייב מה שקרי ומכוער בדת, אך הפגמים שבדת מושרים ממש גם בתודעתו של הסובייקט. הניתוח החיצוני הביקורתי לא רק מבורא את הדת, אלא גם מאפשר לסובייקטים לחזור ”אל עצם מטווריהם ומוזקים“. למרות צייטLIN מצין במפורש את הgal, פיכטה והרטמן, ניכר גם רעיון יסודי מהתורת הארוי שנפוץ בחסידות: העלתה הניצוצות החבויים בתוך הגשמיות. אם נתאר את העלתה הניצוצות במונחים דיאלקטיים, נגיד שהניצוצות הם פנימיים ושהקליפות הן חיצונית. כאשר האדם מעלה את הניצוצות, הוא ”מרזיא“ אותם מהקליפות החיצונית, והם מתגלים. הניצוצות הופכים לחיצוניים בעצמם, במובן זה שהם לא חבויים מאחורי מסך, בתוך הקליפות. למרות זאת, הם אינם חיצוניים במובן השילילי, אלא הם גלויים ומAIRים בבהירותו.¹⁶

צייטLIN השתמש בדיאלקטיקה דומה גם לפני הפילוסופיה, ולא רק ביחס לדת. הגישה החסידית, בפרט זאת הנמצאת אצל המגיד ממזריטש ותלמידיו, מבינה בין הפנימיות והחיצונית של התופעות הגשמיות, ובבחון זה גואל את האובייקט.¹⁷ זאת בדיקת ההתייחסות של צייטLIN כלפי דמותו של פרדריך ניטשה. ב-1928 – בהיותו בן 56 – צייטLIN שירטט את מסלול חייו בספר זיכרונות קצר.

¹⁵ בחיבור הנשמה, עמ' 207.

¹⁶ ראה 88-94 Zeitlin's own account of "Raising Up Sparks," ibid.

¹⁷ ראו למשל הקדמה השניה ו”פתח הספר” של מגיד דבריו לעקב, מאת ר' שלמה מלוץק.



שם הוא קבוע שהלימוד של "הכופרים המוחלטים ביותר, לאורה", וניטהה בתוכם, עורר את חזרתו ל"אני הפנימי" ולמסורת היהודית:

[כאשר הסתכלתי] מבعد לחיצונית של כפירתו הקיצונית של פרידריך ניטהה, הצלחתי להבחן באדם אשר ביקש את אלוקים בעולם, אפילו עד לנקודת השיגעון [...] שוב שקעתי עמוק לתוכה לימוד הקבלה והחסידות והגעתי לסינטזה בין פסמיות מוחלטת לבין אמונה מוחלטת.¹⁸

ציטילין דוחה את "חיצונית כפירתו הקיצונית" של ניטהה, אך מאמץ את הכנות האינטלקטואלית של ניטהה, בה הוא רואה ביטוי לחריפוש אחר אלוהים. תפיסה ביןארית זו של פנימי-חיצוני, של קליפה חיצונית וגרעין פנימי, היא תפיסה מרכזית בתורת הסוד היהודית בפרט, ובתפיסות אזוטריות בכלל. ציטילין מתאר במבט לאחרר את הפגישה שלו עם ניטהה על ידי תבניות המחשבה שהוא פיתה בעקבות לימוד הזוהר והחסידות. תפיסתו של ציטילין גרמה לו לראות את "הפנימיות" של ניטהה, ובכך להעלות את הניצוצות של ניטהה, ולבסוף לחזור אל לימוד תורת הסוד היהודית. הדרך שבה ציטילין את ניטהה דומה מאוד לדרך בה בוחן החוקר את הדת, על ידי "ביקורת חריפה". לאחר שתפס את הפנימיות הקדושה של ניטהה, ציטילין יכול לקבל השרה מניטהה ולהחוות את אלוהים בצורה יותר אוטנטית, משוחרר מההשפעה של התרבות והמסורת היהודית.

מהשנתו של ציטילין רואיה גם הוא ל"ביקורת חריפה" – במובן של עיון שפוי – וביאור מפורט יותר על ידי חוקרים ולומדי תורה כאחד. ברור לחלוtin שאפשר לצמצם את הגישה של ציטילין אך ורק למושגים שימושיים למקורותיו היהודיים, או מאייך למקורות פילוסופיים למיניהם. אלא דווקא השימוש של המקורות הללו מראה שאצל ציטילין, הפגיעה העצמאית של האדם עם הטקסט, וייתר חשוב, עם האל, הייתה עיקר. המעד של סובייקט מול אובייקט יוצר חיזוש בשני צדדי הדיאלקטיקה – לעניינו, גם באדם הדתי וגם בדת. ציטילין קורא לחוקרים וגם לתלמידי חכמים לעמוד מול המציאות ולמוד כיצד לגעת בפנימיות בלי להישרף אך גם בלי לכבות את האש.

¹⁸ שם, עמ' 4.