

# שיבתו של פנחס שדה אל היהדות

גדעון כ"ץ

## א. מבוא

בתחילת דרכו הספרותית, בספרו החיים כמשל, כתב פנחס שדה על היהדות בהתרסה.<sup>1</sup> הוא העדיף את הנצרות על פניה, והדיון בסמליה ממלא עמודים רבים בספרו ובשיריו בני הזמן. משנות השבעים ועד לפטירתו עסק שדה באינטנסיביות הולכת וגוברת ביהדות. יומן מסעותיו בארץ ישראל מכיל בעיקר הרהורים על גיבורי המקרא.<sup>2</sup> משנות השמונים שקע שדה בעריכת ספרי דת המיועדים לציבור החילוני. הוא פרסם אוספי סיפורים חסידיים המיוחסים לבעל שם טוב, לרבי נחמן מברסלב, לרבי מנחם מקוצק, וכן קובץ תפילות וסיפורים עממיים יהודיים.<sup>3</sup> המחקר המועט שעסק ביצירתו של שדה, וחלק

1 שם משפחתו המקורי של שדה היה פלדמן. הוא נולד בפולין, בלבוב, ב־1929 ונפטר ב־1994. בשנת 1951 פרסם את ספר שיריו הראשון, משא דומה. במהלך השנים פרסם סיפורים לילדים (בשמות העט דן אורן, יריב אמציה, ש' פנחס ואחרים), מסות, רומנים, קטעי יומן וספרי שירה. בשנת 1958 פרסם את ה'אוטוביוגרפיה' שלו החיים כמשל. ספר זה עורר תגובות רבות, לא רק בגלל העובדה שאדם כה צעיר כתב 'אוטוביוגרפיה', אלא בגלל זיקתו לנצרות והריחוק המופגן מבעיותיה של החברה בישראל. מחלוקת עזה התעוררה גם אחרי שפרסם בשנת 1973 את ספרו התמסרות ובו מכתבי אהבה שכתבה אליו נערה ששמה חבצלת חבשוש. 'יצירות פרוזה אחרות של שדה: על מצבו של האדם (תל-אביב 1967), מות אבימלך ועלייתו השמימה בזרועות אמו (ירושלים 1969), נסיעה (ירושלים 1971), להלן: שדה, נסיעה) ונסיעה בארץ ישראל והרהורים על אהבתו הנכזבת של אלוהים (ירושלים ותל-אביב 1974, להלן: שדה, נסיעה בארץ ישראל). הוא פרסם גם כמה קובצי שירה. הטקסטים הדתיים ששדה ערך לציבור החילוני מצוינים בהערה 3. עד כה לא נכתבה ביוגרפיה על שדה. הקורא יכול למצוא פרטים על חייו ועל יצירותיו בספרי המחקר שנכתבו עליו (פרטיהם מופיעים בהערה 4).

2 שדה, נסיעה בארץ ישראל.

3 פנחס שדה, ספר הדמיונות של היהודים: סיפורי עם, ירושלים ותל-אביב תשמ"ג; הנ"ל, ספורי הבעש"ט, וגם קצת שיחות שלו בענייני אלהים ואדם, תכלית החיים, צערם ושמחם, ירושלים 1987; הנ"ל, אשתי, אהובתי, בואי ונרקוד: ספר שני של סיפורי הבעש"ט וגם קצת שיחות שלו בענייני אלוהים ואדם, תכלית החיים, צערם ושמחתם [נבחרו ונערכו ונוספה עליהם אחרית דבר בידי פנחס שדה] ירושלים 1988 (להלן: שדה, אשתי אהובתי); הנ"ל, איש בחדר סגור, לבו שבור ובחוג יורדת

מדברי הביקורת שנכתבו על ספריו, ציינו את עיסוקו האינטנסיבי בשנותיו האחרונות בחיבורי דת יהודיים, אבל טענו שיחסו אל היהדות לא השתנה שינוי עקרוני. בכלל, הכול מדגישים ששדה מבטא בכל יצירתו אותם רעיונות.<sup>4</sup>

אכן, כל שנותיו שדה הוסיף לבטא את הרעיונות שהציג בתחילת דרכו ובמידה מסוימת גם דבק באותן דמויות מופת (בעיקר הפילוסוף פרידריך ניטשה, המשורר פרידריך הלדרלין, והסופרים הרמן הסה וקנוט המסון). אולם הטענה השגורה ששדה דבק באותם רעיונות כל דרכו, מחמיצה התפתחות החשובה לא רק להבנת יצירתו, אלא גם להבנת תפקידו כ'שמש הספרים', כפי שכינה את היותו עורכם של ספרי דת, כלומר כמתווך בין היהדות ובין הציבור החילוני.

מטרתי במאמר היא לבחון זאת. הדבר ייעשה בשני חלקים עיקריים. הראשון הוא פנימי, וארון בו בעיסוקו של שדה ביהדות. טענתי המרכזית היא כי בהחיים כמשל שדה מתאר תפיסה שאפשר לכנותה 'תיאולוגיה פרטית'. עיקרה מנוסח ברעיונותיו שהאדם קיים לברו בתוך אלוהים, שהוא חלק מחלום קוסמי סתום. שדה מדגיש בקנאות את ההבדל שבין קיומו הבודד והאותנטי של היחיד מול האלוהים ובין החיים החברתיים, ובמידה רבה העולם החיצון בכללו.<sup>5</sup> בהחיים כמשל היהדות נתפסת כגילוי מובהק של החיים החברתיים. היא מתוארת כהוויה זרה לנפש היחיד, המחניקה את חייו ואת הרגש

אפלה, ירושלים ותל-אביב 1993 (להלן: שדה, איש בחדר סגור); הנ"ל, ענני: מבחר התפילות והפיזטים של עם ישראל מאז הברית בין הבתרים ועד עתה, ירושלים 1987 (להלן: שדה, ענני); הנ"ל (עורך), רבי נחמן מברסלב: תיקון הלב, סיפורים, חלומות, שיחות, ירושלים ותל-אביב 1982 (להלן: שדה |עורך|, רבי נחמן מברסלב).

4 שני הספרים שפורסמו על שדה הם: צבי לוז, המציאות האחרת: שירת פנחס שדה, ירושלים ותל-אביב תשס"א (להלן: לוז, המציאות האחרת); משה גנן, אני נושא את שירי אל הרעב לרוח: פנחס שדה והשירה הדתית, ירושלים תשס"ד. רשימה מלאה של מאמרי ביקורת שהתפרסמו בעיתונות מופיעה אצל גנן, עמ' 145-152. ביקורת על עיסוקו של שדה ברבי נחמן מברסלב מופיעה אצל מנדל פיקו, 'הנחמנידע ו"תיקון הלב" (שדה וההתעניינות הסלפנית בר' נחמן מברסלב)', סימן קריאה, חוב' 16-17 (1983), עמ' 335-343. לוז מתאר את יחסו של שדה ליהדות כך: 'על פני השטח הסתמנה לכאורה תמורה, חיוב חדש של מקורות היהדות וקבלת השראתם, אך בעומק הדברים נתקיימה התמדה של עיקרון מכוון אישי הנשמר בעינו בכל התמורות. ההתחדשות לא היתה אלא חילוף של מקורות השראה – יהודים במקום נוצריים – אבל ההשראה עצמה נותרה בצביונה שלה'. לוז, המציאות האחרת, עמ' 220. ראו גם את דבריו של אורי ברנשטיין, המובאים אצל לוז, שם, עמ' 11.

5 שדה לא היה היחיד שביטא את רתיעתו מענייני הציבור בשנות החמישים. עמדה כזאת אפשר למצוא אצל יהודה עמיחי, נתן זך וא"ב יהושע. ראו, אבנר הולצמן, 'הספרות העברית', בתוך: צבי צמרת וחנה יבלונקה (עורכים), העשור השני: תשי"ח – תשכ"ח, ירושלים תשס"א, עמ' 268. בכל זאת, רתיעתו של שדה יוצאת דופן. היא מוסברת בקטגוריות מטפיזיות או תיאולוגיות (ולא משנה כרגע מה ערכן בעינינו). זו אינה רק עייפות מחיי קולקטיב תובעני וקריאה לשחרור ממנו, אלא משהו עמוק יותר. מכל מקום, אינדיבידואליזם קנאי זה היה דימויו העיקרי של שדה בעיני מבקריו ומקיריו. ראו, ברוך קורצוויל, 'האוטוביוגרפיה של פנחס שדה', הארץ (להלן: קורצוויל, האוטוביוגרפיה), 30.1.1959; אליעזר שביד, 'האמנם כמשל? על החכ"מ לפנחס שדה', משא (להלן: שביד, האמנם כמשל), 26.12.1958; יותם ראובני, פנחס שדה: דיוקן, תל-אביב 2002 (להלן: ראובני, דיוקן), עמ' 6.

הדתי האמיתי. הבחנה זו אינה אופיינית לדברים שהתפרסמו משנות השבעים ואילך. שדה הוסיף לתפוס את האדם כמי שקיים בכדידות מול האלוהים באותה מידה של אסרטיביות, אולם היהדות לא הייתה מנוגדת לעולמו עוד. להפך, הוא שקע בטקסטים יהודיים וביטא בעזרתם את רעיונותיו הדתיים. שדה נשאר, אפוא, נאמן לתיאולוגיה הפרטית שהציע מתחילת דרכו, אבל ניסח אותה בעזרת המסורת הדתית היהודית שהוא שב אליה.

שיבה זו אל היהדות הייתה חלק ממהלך רחב יותר בחייו, שבו הוא הבליט את השתייכותו לחברה הישראלית ולמסורת היהודית והיה גא בתרומתו למלחמת השחרור. הוא ביקש מאלוהיו רחמים – בהיותו חולה בסוף ימיו – בזכות אבותיו, שומרי המצוות.<sup>6</sup> פיוס כזה יכול להיחשב דוגמה נוספת למהלך טיפוסי בחיי יוצרים יהודים. בתחילת דרכם הם מבקרים בחריפות את היהדות ובכגרותם הם מביעים את אהדתם כלפיה ומתאמצים לפרש אותה בדרכים ייחודיות (מיכה יוסף ברדיצ'בסקי ואחד העם הם דוגמאות לכך). אפשר שתהפוכות כאלה אינן אופייניות רק לאנשי רוח. מנחם בריןקר סבור שהן שייכות לעצם הניסיון לגבש זהות חילונית. לדעתו אצל החילונים פועל מעין כוח גרוויטציה המושך אותם אל זהותם היהודית העתיקה, בניגוד לרצונם ולתפיסתם החילונית.<sup>7</sup> המקבל את טענותיו של בריןקר יסבור כי מה שנראה כשיבתו המאוחרת של שדה ליהדות הוא חלק ממאבקו של כל יהודי חילוני במסורתו הדתית.

לא אשווה פה בין שדה ובין יוצרים אחרים, ולבטח אינני מתיימר לברר מהי התבנית המשותפת לביוגרפיות של כמה אנשי רוח יהודים. זהו אחד מהקשרי הדיון במאמר ולא נושאו. ענייני העיקרי בחלקו הראשון של המאמר הוא בירור היחס שהתקיים בעולמו של שדה בין היהדות ובין מה שכיניתי 'התיאולוגיה הפרטית'. אסביר בו מה הניגוד שיש ביניהן בהחיים כמשל, וכיצד תיאולוגיה זו הולכת ונעשית 'יהודית', כלומר מובעת בתכנים יהודיים.

החלק השני של המאמר מתבונן מבחוץ בעיסוקו של שדה ביהדות. כידוע לכול, הקרע עם המסורת מעסיק אישים בתרבות העברית כבר למעלה ממאה שנים;<sup>8</sup> הוא גם מטריד רבים מאנשי הרוח הישראלים. הם משיבים על השאלות מהי זיקתו הרצויה של החילוני אל היהדות ואיזו משמעות ימצא בה, בדרכים שונות. יש הסבורים שחילוניות כרוכה בהתנכרות אל היהדות ושעל קשייה של יצירת זיקה מחודשת אל המסורת צריך להתגבר בויתור נחרץ עליה. דרך אחרת, ובעלת נוכחות רבה במיוחד בתרבות הישראלית, יש

6 ראו, חיים גורי, 'אתה הולך לדרך בעולם', דבר, 4.2.1994.

7 לראיה הוא מציין שפישל לחובר קרא לפרק העוסק במעבר של סופרי ההשכלה לאידאולוגיה לאומית 'דרך התשובה', שמשנה סנה ביקש מבנו שיאמר עליו 'קדיש', וכי הארגון החברתי הלוחם לזכויות האדם נקרא 'בצלם'. ראו, מנחם בריןקר, 'ללא דוקטרינה: ייחודו של החילוני היהודי', בתוך: רוביק רוזנטל (עורך), שורש הדברים: עיון מחורש בשאלות עם וחברה, ירושלים 2005, עמ' 56.

8 ראו, למשל, אליעזר שביד, לקראת תרבות יהודית מודרנית, תל-אביב 1995 (להלן: שביד, לקראת תרבות יהודית מודרנית); הנ"ל, שלוש אשמורות, תל-אביב 1964; אבנר הולצמן, אל הקרע שבלב: מיכה יוסף ברדיצ'בסקי, שנות הצמיחה (תרמ"ז-תרס"ב), ירושלים 1995.

בניסיון להציג את היהדות כתרכות. הציבור החילוני מוצג כמי שהיהדות שייכת לו ולא רק לאורתודוקסים, בפירושו אותה בקטגוריות היסטוריות ואסתטיות.<sup>9</sup> הגישות האלה מבטאות תרבויות חילוניות שונות בישראל. עיסוקו של שדה ביהדות מצוי בהקשר זה. הוא ליווה את חיבורי הדת שפרסם בהקדמות או באחריות דבר מפורטות, ובהן ניסה לקרב את קוראיו אל הטקסטים האלה.<sup>10</sup> כדבר ברור מאליו הוא הניח שקוראיו הם מן הציבור החילוני. בעשותו כן לא התכוון שדה להחזירם בתשובה וגם לא תפס כך את עצמו. בשמשו מעין מתווך, הוא הציע לקוראיו גישה אל היהדות שאפשר לכנותה 'רוחנית'. מאפייניה הם אלה: (א) האלוהים או היש הטרונסצנדנטי אינו נתפס כמקור של סמכות, אלא כמין רקע המגלה את קיומו המסתורי של היחיד; (ב) תוכני המסורת היהודית אינם נתפסים כבעלי משמעות ציבורית ונורמטיבית ואין להם שום ממד ממסדי. זו יהדות פרטית המתקיימת בין היחיד ובין האל שטבעו תואר זה עתה.

גישה רוחנית זו אינה רחוקה מן המגמות הרווחות בעשרים השנים האחרונות, הקרויות 'העידן החדש'. מבחינה זו שדה ויוסף שכטר יכולים להיחשב למבשריה.<sup>11</sup> על כל פנים, גישתו של שדה ליהדות אינה דומה לגישות שתוארו זה עתה. היא אינה מבטלת את המשמעות הדתית של היהדות (כהצעתם של אנשי 'היהדות כתרכות') ומוכן שאינה מתנכרת לה (כהצעתם של שוללי היהדות). אסביר אילו ערכים חילוניים הוא מביע בגישתו אל המקורות, ומדוע ההבדלים בין גישתו ובין הגישות האחרות הם בעלי משמעות רבה. שדה הרבה לכתוב טקסטים לא־בדיוניים. הוא התראיין ארוכות, פרסם מסות בעיתונים, כתב הקדמות נרחבות לחיבורי הדת שערך וגם שלושת ספריו, המכילים קטעי יומן ווידויים, היו בראש ובראשונה זירה לביטוי מחשבותיו.<sup>12</sup> אני מתמקד כאן בטקסטים אלה ובפעילותו של שדה כאיש מחשבה. יש להעדפה זו שלושה טעמים: (א) טקסטים אלה לא זכו עד היום לדיון כלשהו;<sup>13</sup> (ב) הם מרכזיים אצלו ולו מפני שהוא מבטא בשאר יצירותיו את הרעיונות המנוסחים בהם; (ג) השפעתו בתרבות הישראלית קשורה לא מעט

9 אדון בכך ביתר פירוט בחלק ד של המאמר.

10 בכך הוא משתייך לעורכים או למתרגמים הפועלים כסוכני רעיונות בכתבם הקדמות צדדיות כביכול. מקרה מעניין כזה בתרבות העברית יש בתרגום האתיקה של שפינוזה. דנתי בכך במאמרי: Gideon Katz, 'In the Eye of the Translator: Spinoza in the Mirror of the Ethics' Hebrew Translators', *Jewish Thought and Philosophy*, Vol. 15, No. 2 (2007), pp. 39-63

11 המחנך ואיש הרוח יוסף שכטר נולד ב־1901 ונפטר ב־1994. הוא לימד בבית הספר הריאלי בחיפה ושם התגבש חוג תלמידיו הקרויים 'שכטריסטים'. חוג זה היה גרעין מקימיו של היישוב יודפת. למחקר מקיף על שכטר ראו, ישעיהו תדמור, *ההתכוונות לאלוהי שבאדם: חינוך אקזיסטנציאלי-ידי במשנתו של יוסף שכטר*, תל-אביב תשנ"ד (להלן: תדמור, *ההתכוונות*).

12 *החיים כמשל, נסיעה, נסיעה בארץ ישראל*.

13 לוו, *המצאות האחרת*, אינו עוסק בזה. פולמוסים רבים התעוררו סביב יצירתו של שדה וגם סביב מאמריו השונים.

אליהם. מעמדו נקנה בזכות החיים כמשל, שהיה אחד מ'ספרי הפולחן' הראשונים בתרבות הישראלית, וגישתו ליהדות בוטאה במסות שצירף לחיבורים שערך.

הדיון במאמר זה ערוך מן המוקדם אל המאוחר ומן הפנים אל החוץ, מעיון ביצירתו אל בירור מקומו בתרבויות החילוניות בישראל. אתחיל בעיון בהחיים כמשל, החיבור הראשון ששדה פרסם בסוג הטקסטים שאנו עוסקים בהם כאן. בסעיף זה אבחן את ביקורתו של שדה על היהדות, את רתיעתו מחיי החברה בכללם, ואראה כיצד הם משולבים בהלוך רוחו הדתי. בסעיף ג אדון בעיקר במסות ששדה צירף לחיבורי הדת היהודיים שערך. מן הדברים שם יובן כיצד התיאולוגיה הפרטית מובעת בעזרת סמלים ודמויות השאובות מן המסורת הדתית. שלושת הסעיפים הראשונים מהווים את חלקו הראשון של המאמר (כפי שתואר למעלה). הסעיף האחרון, סעיף ד, הוא חלקו השני. אסביר בו את הקירבה בין הלוך הרוח הדתי ששדה מבטא בכתביו ובין תרבות חילונית, כיצד הוא יכול להיות מופנה בטבעיות לקהל קוראים חילוני, ומה מקומו בריבוי התרבויות החילוניות בישראל.

### ב. היהדות והתיאולוגיה הפרטית בהחיים כמשל

שדה לא כתב הרבה על היהדות בהחיים כמשל.<sup>14</sup> הוא הביע את דעתו עליה בקטע אחד אשר משך את תשומת לבם של מבקרי הספר,<sup>15</sup> ובו תקף אותה בחריפות. במקום ההוא הסביר שדה לקוראיו מדוע קובץ שיריו הראשון, משא דומה, זכה לקבלת פנים צוננת וטען שמטרתו הייתה 'לבטא את קיומו של האדם בתוך האינסופיות. אבל קולי לא נשמע, לא הובן לחלוטין'.<sup>16</sup> לאי הבנה זו הייתה בעיניו סיבה עמוקה. היא נבעה מן הניגוד שבין היותו אדם דתי (במובן אחר מן המקובל) ובין העובדה שהיהודי 'הנהו לא-דתי מיסודו'.<sup>17</sup> הוא תיאר את דתיותו כך: 'הערך המכריע בעולמי הוא הנשמה [...] האלוהים נתן את העולם בתוך נשמתו של האדם, ובה, ביחידה, בבודדה, צפון המובן של היקום'.<sup>18</sup> ההכרה בקיומה הבודד של הנפש היחידה, המתקיימת לאמיתו של דבר רק מול האלוהים – הכרה זו היא הצידוק לאופיים הדתי של אישיותו ושל חייו. לעומת זאת היהדות היא הוויה קולקטיביסטית, ולכן אנטי-דתית:

איך יוכל מה שאיננו אישי להיות דתי? הלא החיים, שהם המלה של האלוהים, פונים אל היחיד! אבל האם יש בכתבי-הדת היהודיים איזו הכרה ביחיד? האם יש שם איזה רמז לאלמותיותה של הנשמה? היהדות לא הבינה מעולם את מושג הגאולה אלא במובן של גאולה חברתית, וזאת משום

14 מקומות שוליים יותר יש בפנחס שדה, החיים כמשל, בצירוף יומן הכתיבה של הספר, ירושלים ותל-אביב תשמ"ד, עמ' 206 (שבחי הבעש"ט), עמ' 372 (קריאתו בספרי התנ"ך).

15 בעיקר, קורצוויל, האוטוביוגרפיה; שביד, האמנם כמשל.

16 שדה, החיים כמשל, עמ' 184.

17 שם, עמ' 185.

18 שם.

שלא הבינה את מושג האשמה אלא במובן של אשמה חברתית, פלילית; היהדות לא הקימה [...] אף גאון אמתי בספרות, בפילוסופיה, או באמנות, אלא אם כן חרג הלה, במקרה או עקב רדיפות, אל מחוץ לתחומה [...]. היהדות היא אירוניה, פוליטיקה, המוניות, אפסות, מדע, חמרניות, כלומר כל מה שסותם את פי מעיין־החיים, שמקפיא את הלב וחוסם את הפתח למלכות־השמים; היא אויבת את הגדלות, את האהבה, את הגעגועים, את החן, את החטא האמתי, את האמת עצמה.<sup>19</sup>

דינה של היהדות הדחוייה הוא כדין הפוליטיקה, המדע, החומרנות. כל אלה מוצגים כאן כאויבי החיים הממשיים. הסתייגות רחבה זו אינה מבוטאת רק בסוף הפסקה שהובאה, אלא מודגשת במקומות רבים בספר. המדינה והחיים האזרחיים מציינים את מצבה של הנפש המנוכרת להווייתה האמיתית. השוטרים שלכדו את חברו מתוארים בתור 'שני כלבי־הדמים של המדינה',<sup>20</sup> ואת התרחקותו מאחת מחברותיו הוא מסכם כך: 'היא שייכת לעולם אחר, לא־מורכב ואזרחי', אשר אנשיו מתוארים בתור 'קופים, מאולפים, משכילים, ומשחתיים'.<sup>21</sup>

רתיעתו מן ההווייה הקולקטיבית – בעצם מן העולם החיצון בכללו – מתבטאת גם ביחסו למאורעות זמנו, ובעיקר למלחמת העצמאות.<sup>22</sup> הוא מתאר את עצמו ישוב בפרוץ המלחמה בעליית גג, מכונס בעצמו וביצירתו, אדיש לגמרי למה שמתחולל מחוץ לנפשו: 'למלחמה הלאומית לא היתה כל משמעות בעיני ולא ראיתי מהו שיש לי להלחם עליו'. ומיד מוסיף בהתרסה: 'לא היה איכפת לי אם ישרפו את התיאטראות, האוניברסיטאות, בתי־הדואר ומערכות־העתונים, לא היה איכפת לי אם יהיו שריה וטפסריה של המדינה נימולים או ערלים'.<sup>23</sup>

ההתנכרות הבוטה לחברה ולגורלה לא נבעה מכך שהוא נתבע לסכן את חייו למענה. היא הייתה אופיינית לו גם במצבים שלווים ובפעולות שגרה. ככל עת הוא התאמץ להפגין את הבוז שחש לחיים החיצוניים ואת ניתוקו הגמור מהם. האופן שהוא תיאר את הרגליו בקריאת עיתונים מדגים זאת. ידיעות המודפסות בדף עיתון ישן שעטף דבר מה שקנה 'טובות וחדשות בעיני כל צרכן',<sup>24</sup> אבל ביושבו בבית קפה הוא התעניין רק בידיעות השוליות: 'לי אין ענין בידיעות הראשיות [...] אני קורא את ידיעות הפטיט, הללו שעל

19 שם.

20 שם, עמ' 284.

21 שם, עמ' 470.

22 ראו את דבריו המובאים אצל אהוד בן־עזר, להסביר לרגים: עדות על פנחס שדה, הוד השרון 2002 (להלן: בן־עזר, להסביר לרגים), עמ' 137: 'אני שוכח את עצמי כאשר המהומה של העולם החיצוני, המזויף והחולף, מבלבלת אותי, מפחידה אותי ומתנכלת לי'.

23 שדה, החיים כמשל, עמ' 129.

24 שם, עמ' 191.

אודות חייהם של בני־אדם אלמוניים ועל אודות מקרים ומאורעות קטנים ומשונים.<sup>25</sup> הוא קרא את הידיעות הראשיות בעיתונים ישנים, את הידיעות השוליות הוא קרא בעיתונים חדשים – כך הפגין את התעלמותו מן המתרחש בהווה ואת ניכורו לחיי החברה.

הסתייגותו של שדה מן היהדות לא הייתה שונה מהסתייגותו מן המדינה ומן המאורעות הלאומיים המתרחשים סביבו – מכל אלה הוא נרתע בגלל היותם גילויים של הקיום הקולקטיבי. יחסו לא בוטא סתם כך. הוא הוצדק בקטגוריות תיאולוגיות. כדי להבין זאת עלינו לעמוד על קווי העיקריים של 'התיאולוגיה הפרטית'. יש לתפיסה זו שלושה מאפיינים בולטים. המאפיין הראשון הוא שהאדם קיים ביחידות מול האלוהים: 'הוא הוויה קוסמית, הוא קיים בתוך האין־סוף, זאת אומרת בתוך האלוהים; הוא אינו הוויה חברתית, הוא אינו קיים בתוך העיר או המדינה'.<sup>26</sup> המסגרות השונות שהאדם שייך אליהן אינן מהותיות לו. הכול זר לו, מלבד האלוהים. העובדה שרוב בני האדם אינם מודים בכך היא ראייה לכך שהם אינם יודעים את מצבם הממשי, ורק הודות לאירוע קיצוני, דוגמת שיגעון, הם עשויים לחרוג מחייהם הרגילים ולהבחין בו. הטענה שהאדם קיים בבדידותו מול האלוהים משתקפת גם בתכנים ששדה השמיט מן האוטוביוגרפיה המוצגת בהחיים כמשל. הוא, למשל, לא סיפר דבר על השנתיים ששירת בצבא, שכן 'מה שאין לו מובן אישי יהי־נא בטל בעינינו'.<sup>27</sup>

מאפיין שני הוא האגנוסטיות. האלוהים וההוויה בכללה הם משהו שאין להבינו. קיומו בעולם – כלומר בתוך האלוהים – מתואר כהימצאות בהוויה סתומה וחמקמקה: 'בלילות אופל ארוכים, התנדנדתי כמו ספינה מזוהר על־פני הימים המסתוריים של המחשבה, רחוק מאי ומנמל, עולה עם גלים של אושר נלהב ויורד עם גלים של עצבון מר'.<sup>28</sup> החיים מוצגים כמה שמתחולל 'בתוך גיא הערפל והמים, בצל העצים "לבושי הסתיו"'.<sup>29</sup> כך הכול נתפס: מה שמתרחש, אפילו מעשים מחוסרי ערך כמו פתיחת שער בחצר, הוא מעין 'תשובה אילמת' של האלוהים על שאלתו המתמדת של האדם.<sup>30</sup>

מאפיין שלישי הוא זה: בניגוד לדרך קיומו של האל בדתות ההתגלות, בעיקר ביהדות ובנצרות החביבה על שדה בהחיים כמשל, האל אינו תובע מן האדם דבר מה ואינו מגלה לו את רצונו במפורש. קיומו מצומצם לנוכחות טוטלית ומסתורית ולא להתגלות בפעולות ברורות. האל ששדה מתאר דומה יותר לתיבת תהודה המגלה את חידת קיומו של היחיד ופחות לישות קוסמית כול־יכולה. האל מוחש לו כמו חלום קוסמי מסתורי. משום כך, בתפיסה הדתית של החיים כמשל האל הוא הוויה סבילה. הדבר ניכר באופן שהוא מתואר.

25 שם, עמ' 193.  
26 שם, עמ' 414.  
27 שם, עמ' 174.  
28 שם, עמ' 128.  
29 שם, עמ' 127.  
30 שם, עמ' 155.

דיבורו של האלוהים נשמע כמו 'שתיקת האדמה! שתיקה תהומית, עמוקה מכל עמוק, הרת סוד'.<sup>31</sup> גם האופן ששדה מתנחם בקיומו של האל מבליט את סבילותו: 'מה הייתי בלי אלוהים? איך יכולתי להיות בדר [...] בלי ההרגשה שיש מי השומע אותי בתוך הדומיה, המבין אותי בתוך אי־ההבנה, האוהב אותי בתוך אי־האהבה, היודע את יסורי־לבי?'<sup>32</sup> האל ששדה נשען עליו הוא סביל – שומע, מבין, אוהב ויודע אותו. הוא מכיל אותו בדממה, באהדה ובקירבה. שום סמכות ופעילות אינן ניכרות בו.

שלושת המאפיינים של התפיסה הדתית ששדה ניסח בהחיים כמשל הם אפוא יחידותה של הנפש, אגנוסטיות ואופיו הסביל של האל. מאפיינים אלה אינם שלושה עניינים שונים. אמנם שדה לא עסק בבידור הזיקה ביניהם, אבל הזיקה הזו פשוטה. סבילותו של האל משקפת את היותו בלתי נודע. אילו היה האל מבוטא בפעולות ברורות, היה נעשה מעצם כך ידוע במידת מה. עמימותו וסתימותו מתלכדות אפוא עם סבילותו. יתר על כן, האל והעולם הכלול בו נתפסים כמשהו בלתי מוכן וסביל. משום כך, בהיותם תווך סתום וזר הם מבליטים את קיומו של היחיד. הוא בעצם הדבר היחיד הנגיש. האלוהים והעולם נעשים רקע לקיומו. על כל זה מורה הצירוף 'תיאולוגיה פרטית'.

דבר זה בולט בתיאור נקודות המפנה בחייו הרוחניים. קריאתו הראשונה בספר כה אמר זרתוסטרא היא מקרה מובהק כזה.

ערב אחד הרגשתי לפתע תשוקה עזה לקרוא ספר. מכיון שהספריה כבר ננעלה הלכתי אל הספרן וביקשתי שיתן לי את המפתח. פתחתי את דלת הספריה, נכנסתי, ונמצאתי יחידי בחדר הדומם. שעה ארוכה עמדתי והסתכלתי כה וכה על הספרים הרבים שהיו ערוכים בתוך הארונות, עד שמבטי נתקל בספר עבה אחד שהיה על המדף העליון, מתחת לתקרה. חשתי משיכה מוזרה לקחת את הספר הזה, אף כי מעולם לא שמעתי את שמעו ולא הגיע אלי שם המחבר. הצבתי את הסולם, עליתי ונטלתי את הספר, נערתי את האבק שהצטבר עליו במשך השנים שלא נגעו בו יד, פתחתיו והחילותי קורא בו. עברה שעה, אולי יותר, והספרן שהחל דואג למפתחו, בא לספריה. הוא מצאני עומד על ראש הסולם כשהספר הפתוח בידי ולחי רטובות [...] ראיתי בדפוס, שחזר על גבי לכן, מחשבות ורגשות שהיו כמחשבותי ורגשותי שלי, שביטאו באופן כל כך מושלם את מצב נפשי, שנכתבו כאילו במיוחד למעני. לפתע חדלתי מהיות בודד בעולם, הייתי כאיש שמצא, לאחר ימים ארוכים של עצב וגעגועים סתומים, את האהבה שעליה חלם.<sup>33</sup>

31 שם, עמ' 451.

32 שם, עמ' 223.

33 שם, עמ' 70-71.



כל המתרחש כאן קרה מחוץ לחברה. הספרייה סגורה. איש לא סיפר לו דבר על ניטשה או על משהו הקרוב לזה. מה שהתחולל בקרבו נעשה מכוח כוחות סתומים הפועלים בו ומכוח זימון מקרים מסתוריים. הוא הרגיש פתאום 'תשוקה עזה לקרוא'. בתוך הספרייה הוא 'חש משיכה מוזרה לקחת את הספר הזה'. כל זה כיוון אותו אל הספר, אל מציאת מחשבות שנכתבו 'במיוחד למענו'. על זיווג חד פעמי זה רמז האבן המצטבר על הספר: הוא נועד לשדה כפי ששדה נועד לו. בדרך דומה מתוארות גם היכרויותיו של שדה עם ספרים חשובים אחרים. מכוח 'תחושה מסתורית', ומבלי שידע קודם לכן דבר מה, הוא נמשך אל שירי הדרלין.<sup>34</sup> הברית החדשה נגלתה לפניו במקרה, על כר הדשא, בשעת ערב מאוחרת, כאשר הרוח פורעת את דפי הספר.<sup>35</sup> לכל המאורעות האלה – שתוארן כהתרחשויות גורליות – יש דגם אחד. מחוץ לחברה, כמו בעיוורון, שדה הובל לקראת ספר שקריאתו היא נקודת מפנה בחייו. מאחורי התרחשות כזאת עומד זימון מקרים קוסמי סתום. ההתוודעות מתוארת כמו 'בחירה אלוהית', אולם עיקרו של מאורע זה אינו בהבחנה במהות אלוהית כלשהי, וגם לא בשליחות אל החברה, אלא אך ורק בתוצאותיה האישיות – בהבניית עולמו הרוחני. האלוהים או העולם מתגלה במאורעות מפליאים המתרחשים בנפשו והנשקפים בהתגבשות עולמו.

שלושת המאפיינים של העולם הדתי בהחיים כמשל כרוכים אפוא זה בזה. הם מתבטאים בהתרכזותו של שדה ביחיד השקוע בעצמו, המנותק מן העולם החיצוני. הסתייגותו מן היהדות ורתיעתו מחיי החברה מוצגות כמסקנתה הפשוטה של תיאולוגיה פרטית זו: היחיד קיים לבד, כלול בהוויה אלוהית סתומה ודמוית חלום. כל השאר נתפס כמה שמשכיח ממנו את האמת הזאת.

### ג. מתיאולוגיה פרטית ליהדות פרטית

כפי שכבר צוין, עיסוקו של שדה ביהדות היה חלק מהכרה הולכת ומתחזקת בשיוכו הלאומי. הוא שייך את יצירתו לעולם היהודי ואף פיתח סלידה מאוחרת מן הנצרות.<sup>36</sup> החיים כמשל נראה לו 'ספר יהודי מובן הקלאסי של ספרי יהדות' ואפילו ההסתייגות ממנו תוארה כחלק מחיי היהדות, שכן בתוכה 'היו מלחמות איומות בין יהדות אחת לשנייה'.<sup>37</sup> הוא כתב באהדה מרומזת על הציונות,<sup>38</sup> וזמן קצר לפני פטירתו התגאה בהשתתפותו

34 שם, עמ' 256.

35 שם, עמ' 71; יוסף מונדי, שיחות בחצות-לילה עם פנחס שדה, תל-אביב 1968, עמ' 30.

36 שדה תיאר לראובני, דיוקן, עמ' 33, כיצד זרק מביתו את כל הטקסטים הנוצריים מתוך מניע אשר 'בא לי פתאום באופן ספונטני' ונעשה לו ברור לגמרי כי 'הנצרות היא בעצם הסרטן שבתוך היהדות'.

37 ניסוח אחר יש בדברים שאמר בתחילת שנות השבעים ומופיעים אצל בן-עזר, להסביר לדגים, עמ' 141: 'לפעמים נרדמה לי שיש בי, באופיי, וממילא בכתיבתי, איזה ריכוז קיצוני ביותר של תכונות הגזע היהודי, משהו שמגיע עד למקורות הקדומים ממש, עד לתקופות התנ"ך. באופן כזה אולי מצבי בתוך היהודים של היום הוא כמצב היהודים בתוך העולם הגוי'.

38 שדה, אשתי אהובתי, עמ' 200-201.

במלחמת העצמאות.<sup>39</sup> הוא תיאר את מניעיו כעורך אנתולוגיית התפילות: 'הייתי בבחינת "את אחי אני מבקש", אחי הקדומים'.<sup>40</sup> בסופה של אנתולוגיה זו הוא שיתף את קוראיו בתפילותיו וסיפר על נסיעה לכותל המערבי. הוא תיאר את עמידתו שם כך:

קראתי קצת בלחש מתוך ספר תהלים. מי אני שאדבר במלותי שלי. יואילו מלותיו של משיח ה' לדבר בעדי. אחר-כך, בכל זאת, אמרתי מה בקשתי. ולא בזכות עצמי ביקשתי, כי מה זכותי, אלא בזכות סבי ואבותיו, שהיו אנשים צדיקים וקיימו כל המצוות. אף זאת, שנדרתי כי אם תענה תפילתי אעשה כפי שנדרתי כל ימי חיי. ורשמתי את בקשתי המפורשת על פתק ושמתיו בין אבני הכותל, כי כך נהגו הבאים לכאן מדור לדור ולא טוב אנכי מאבותיו.<sup>41</sup>

שיבתו של שדה אל היהדות לא הוגבלה להכרתו הלאומית או להסתופפותו בין אבותיו בשעה שהוא עמד מול הכותל. הוא ניסח את רעיונותיו הדתיים – אשר תוארו בסעיף הקודם – בעזרת המסורת היהודית. גיבורי יהדותו (נחמן מברסלב, הבעש"ט ואחרים) מתוארים לפי האידאלים של החיים כמשל (שיוחסו שם לעצמו או לחבריו האמנים). בשולי חיבורי הדת שערך הוא פירש כמה מהסיפורים שהובאו בהם ויוצק לתוכם את עולמו הדתי. תכנים כאלה הוא הציג גם בדרך שגורה אצלו, בהתוודות בפני הקורא ובספרו לו על קורותיו בזמן עריכת הטקסטים. רעיונותיו הדתיים מוצגים אפוא בפירוש סמלים ודמויות הלוקחים מן המסורת הדתית או בגילוי עולמו בזמן שעסק במסורת זו. נראה כמה דוגמאות לכך. בראיונותיו במהלך השנים חזר שדה על רעיונותיו של ניטשה על גדולתו של האמן, על חייו האוטנטיים ועל ריחוקו מן החיים החברתיים.<sup>42</sup> העולם נועד לשמש את היוצר: 'הציבור, ההיסטוריה, מאורעות הזמן ותופעות החיים, הם חומר, או במילה אחרת: משל, המוצג לנגד עיני האמן האמיתי'.<sup>43</sup> הוא ניסח את אידאל האמן של ניטשה – שבמקורו הוא טעון במשמעות אנטי-דתית קנאית – במושגים דתיים: 'אני רוצה

39 ראו הערה 6.

40 שדה, ענני, עמ' 247.

41 שם, עמ' 232.

42 ברוחו של ניטשה המוקדם (נוסח 'הולדת הטרגדיה'). טענותיו של שדה הם עיבודים פופולריים, ואיני מוצא שום טעם לדרון בהבחנות שיש אצל ניטשה ובשאלה מה בדיוק קלט שדה ממנו.

43 בן עזר, להסביר לרגים, עמ' 74. ראו גם עמ' 76: 'אלוהים משתמש במוות בכמין מכשיר של צדק עליון, על-אנושי, כדי למחוק את כל הטפל ולהותיר רק את העיקר, את המשמעות, את הנצח'. וכן, שדה, נסיעה, עמ' 29: 'היה לעולם מה שהגן, מה שהיית. לעולם היה נאמן לחלוט-נעוריק'. דוגמה נוספת להתבטאויות כאלה יש בדברים הנאמרים על לאונרדו דה וינצ'י, שם, עמ' 61: 'זה האיש שהיה אדיש לכל מושג ה"מוסר" הציבורי [...] זהו מוסר של בני-אדם הזוכרים בשעת יצירתם – כמו בכל שעה אחרת בחייהם – את קיומם החד-פעמי בתוך היקום, את הרצינות והמסורתי של מצבם'.

להיות נאמן לחיים. זה קנה המידה שלי. אין לי דרך אחרת לבוא במגע עם אלוהים [...] זה המגע היחיד שיש לי עם האלוהות, שאני לא יודע עליה שום דבר.<sup>44</sup>

האידאל הניטשיאני הזה נטען אפוא מלכתחילה במשמעות דתית במחשבתו של שדה, ועם התקרבותו אל היהדות הוא בוטא בשפה דתית יהודית. הוא ניסח את הניגוד בין הגאון ובין החברה במילותיו של רבי יהודה הלוי, 'עבדי זמן עבדי עבדים הם, עבד ה' הוא לברו חופשי'.<sup>45</sup> ניגוד זה בין האמן הגאון והנאמן לעצמו ובין החברה העוינת מופיע שוב ושוב במסות שצירף לטקסטים החסידיים שערך. לאורו, למשל, פורש הסיפור על שני שדים המלגלים על ניגוניו של הבעש"ט ועל הילדים שבחברתו. מזיקים אלה סימלו בעיני שדה את עיונותה של החברה לגדולי הרוח. הם הושו למבקריהם הארסיים של גאוני רוח (המלחין יוהן סבסטיאן באך והמשורר ג'ון קיטס, למשל). אמנם אישים אלה הצליחו להתגבר על מבקריהם, אבל יוצאי דופן רבים וחלושים יותר נרמסו. זה פשר לעגם של השדים לילדים. רשימת המסה מפגינה נאמנות אליהם: 'הם היו ידידי נעורי, ואני נושא את זכרם, את הוותם. להם, לא לחברה, לא למדינה, לא לתרבות, נתונה נאמנותי. הם המצפון שלי. שנים רבות לאחר מותם, לאחר יסוריהם. הם עומדים כצללים לצדי, בלתי נראים, שותקים, מוסיפים עדיין לחלום עמי את חלום-נעוריי'.<sup>46</sup> האידאל הניטשיאני של חיי יצירה אותנטיים נעשה אפוא גרעין משמעותו של הסיפור על הבעש"ט, ולאורו הוסבר גם המניע לעסוק בסיפור זה. באופן כזה ביטא שדה את האינדיבידואליות הקנאית שלו – נטייה נושנה שהובעה בחיים כמשל – בשפה 'יהודית', בסיפורי חסידים ובעזרת אישי דת.

הניגוד בין האיש הדגול ובין החוץ העוין או הטפל הוא המאפיין העיקרי ששדה מצא בחייו של רבי מנחם מקוצק. הוא הרהר בהסתגרותו הממושכת בחדר ביתו והסביר אותה כך:

העיקר כאן הוא עולמו הפנימי של אדם, במקרה הנוכחי של מנחם מנדל, מאבקו הנפשיים [...] הטפל הוא הפנים החיצוניות, המושגים החברתיים, הספקולאציות הפסיכולוגיות (או הפסיכיאטריות), העזובה, העכברים. וכי מה זה חשוב אם היו שם עכברים או לא. בעולם של חידה, של חסר, של געגועים, של מוות, של התפוררות לעפר, לאבק קוסמי, לאין, או אולי, מי יודע, אולי אף של איזו ישועה לא משוערת, לא מובנת, מה כבר מעלים או מורידים כמה עכברים.<sup>47</sup>

44 ראוני, דיוקן, עמ' 36.

45 שדה, אשתי אהובתי, עמ' 211-212.

46 שם, עמ' 208.

47 שדה, איש בחדר סגור, עמ' 10.

הבעת אהדה להסתגרות מפני העולם, הרעיון שהוא מעלים את החיים האמיתיים – דברים אלה הם חלק מעמדה אגנוסטית שאפיינה, כזכור, את התיאולוגיה הפרטית של שדה. הכול שתום; זהו 'עולם של חידה'. הלוך רוח כזה, ערפל המסתיר את כל הדברים, את העולם ואת האלוהים, הודגש בשוליהם של סיפורי החסידים האחרים. גם דמותו של רבי נחמן מברסלב צוירה בנימה כזאת: 'כאשר הוא מביט מכאן, מתוך הוויית העולם הזה, על היס האינוסופי של המוות המשתרע לפניו, הוא מביט אבל אינו רואה מאומה, כי מכאן אי אפשר לראות מאומה'.<sup>48</sup> הלוך רוח כזה ניכר גם בספרו על עצמו, במעין שרטוטים המובאים בסוף חיבורי הדת שערך. למשל, הוא כתב על תפילה אחת שהתפלל בכותל וסיכמה כך: 'איני יודע אם התרחש משהו בעקבות מה שבאתי והתפללתי [...] או אם לא היה זה אלא שוא וריק'. כך זה כי בחיים ובמוות 'אי אפשר ולא יהא אפשר לדעת מאומה'.<sup>49</sup> מחשבות כאלה עלו בו במהלך שוטטותו ברחובות ערים זרות – אלה זיכרונות המובאים בסוף סיפורי הבעש"ט.<sup>50</sup> עמדה כזאת מתגלה גם בפירושו למקומות מסוימים במקרא.<sup>51</sup>

מאפיין נוסף של התיאולוגיה הפרטית הוא אופיו הסביל של האלוהים (החשוב, כפי שאפשר לנחש כבר כעת, להבנת פנייתו של שדה לציבור החילוני). כזכור, שדה לא ביטא זאת במפורש בהחיים כמשל. הדבר השתמע מהלוך רוחו הדתי. העמידה מול אלוהים פירושה הבחנה בקיומם החידתי של האדם ושל הדברים. האל לא נתפס בתור ישות פועלת – כפי שהוא בדתות ההתגלות – המגלה את רצונה ומצווה על מאמיניה להיענות לו. הוא, כזכור, מעין תיבת תהודה המגלה את המסתורין שבעולם. מאפיין זה, אופיו הסביל של האל, ניכר בגישתו הכללית של שדה אל תוכני היהדות. הם נתפסים כאוסף סמלים המבטאים את חידת הקיום ואינם מובנים עוד כתוכן המעיד על פעולות אל. זהו אוצר שאין לו בעלים. אפשר להביע בעזרתו את חוסר הידיעה, את קוצר הימים, את בדידותו של היחיד ואת הבלותם של החיים המתחוללים מחוץ לו. הוא אינו נתפס כמסורת דתית שעיקרה דבר האל הפונה לעמו.

אפשר לסכם את מה שנטען עד כה כך: שדה הביע את המאפיינים של התיאולוגיה הפרטית ב'שפה יהודית'. הלכי הרוח המצויים בעולמו הדתי, שתוארו בהחיים כמשל – הבלטת היחיד, אגנוסטיות ואופיו הסביל של האל – לא היו חדשים, אבל החל בשנות השבעים ואילך הוא ניסח אותם בעזרת סמלים ודמויות הלקוחים מן המסורת הדתית היהודית. התמורה הזאת לא הייתה שכתוב בלבד. היה בה משהו נוסף. כזכור, האל הסביל והעולם הסתום – שני אלה מסתכמים בהדגשתו של היחיד. הוא הדבר הנגיש בתווך החלומי והחמקמק. משום כך, כפי שציינתי בסעיף ב, כדאי לתאר את עולמו הדתי של שדה בתור 'תיאולוגיה פרטית'. פרטיות זו נותרה בעינה גם כאשר שדה ניסח את

48 שדה (עורך), רבי נחמן מברסלב, עמ' 251-252.

49 שדה, ענני, עמ' 236.

50 שדה, אשתי אהובתי, עמ' 219-220.

51 לתשובתו של האלוהים למשה 'אהיה אשר אהיה'. ראו, שדה, נסיעה בארץ ישראל, עמ' 19.

רעיונותיו בעזרת תכנים דתיים יהודיים. תוצאת הדבר היא שהוא ניסח לקוראיו מין 'יהדות פרטית'.

דבר זה הודגש כבר בספרו **נסיעה בארץ ישראל**. חלק גדול מן המסופר בו נסוב על ביקור בזירת מאורעות מקראיים. המגע עם הדמויות האלה לא נעשה דרך תווך קולקטיבי כלשהו. אין אלה סיפורים לאומיים, הקשורים לאמונות דתיות משותפות. עיקרם הוא המגע האישי בינו ובין דמות נצחית, המוזכרת במקרא ושנוכחותה מוחשת בעמידתו מולה, זה מול זה, בהיותם לבדם. כך תואר ביקורו בקבריהם של אבנר בן נר ('הוא שוכב, ואני עומד בחדר, ובינינו דממה')<sup>52</sup> ושל שמשון.<sup>53</sup> באותו אופן הוצבו גם סיפורו של הבעש"ט והמסה הנכתבת עליו 'לאחר כמאתיים שנה, בתל-אביב, בקיץ 1987'.<sup>54</sup>

ביטוי ברור ל'יהדות פרטית' זו יש בספר התפילות שערך שדה. שמו של הספר מבליט זאת: **ענני בלשון יחיד במקום 'עננו' שבלשון התפילה**. בזה מצוין המאמץ העיקרי של שדה כעורכו של ספר התפילות. הוא מצמצם את התפילה לחוויה אישית. מעמד התפילה הוצג לקוראיו מבעד לתכנים פרטיים (הדמעות שבעיני אמו 'הן המושג היחידי שיש לי על תפילה').<sup>54</sup> מגמה זו השתקפה גם בעריכתו ובתיאור העדפותיו. בעיניו בשעת התפילה, 'אותם קדמונים, והאבות ביחוד, ראו את עצמם ברגע כזה כעומדים לבדם בעולם לנוכח אלוהים'.<sup>55</sup> התפילות שכונסו בקובץ שערך מבטאות את הלוח הרוח הפרטי הזה: 'במיטבה, בנכונותה, אין אותה שירת-הקודש משהו תקני, ציבורי, בלתי-אישי, היא שירה אישית אמיתית'.<sup>56</sup> לפיכך אין לספר התפילות שלו משמעות ציבורית. אין זה סידור או מחזור, ואף לא נכללה בו תפילה חשובה כתפילת שמונה-עשרה: 'מה שבחתי היה מה שעורר בי תחושה של השתאות, של קסם, של יראת-כבוד, תחושת של "מה נורא המקום הזה" או מה יפה המקום הזה. במלים אחרות, ענייני האמתי היה בתפילה כביטוי של אמונה אישית, של הארה נפשית, של יצירה רוחנית. כאשר לתפקיד החברתי או הפסיכולוגי של התפילה, הנה באלה [...] לא היה לי עניין כלל'.<sup>57</sup>

אם כך, התקרבותו ליהדות לא הסתכמה בניסוח התיאולוגיה הפרטית של החיים כמשל בשפה יהודית. היא ביטאה מין 'יהדות פרטית'. כשם שהתיאולוגיה הפרטית של שדה אופיינה בהשתקעותו ביחיד, כך גם דרך עיסוקו ביהדות. התכנים היהודיים – זכרן של דמויות היסטוריות, תפילות, הרהורים על סיפורים מקראיים וחסידים – צומצמו לנפש היחיד ומשמעותם האמיתית מצויה רק בה. דבר זה משתקף בביקורתו על היהדות. כזכור, **בהחיים כמשל הוצגה היהדות בתור 'כל מה שסותם את פי מעיין-החיים'**. עם התקרבותו

52 על אבנר בן נר ראו, שדה, **נסיעה בארץ ישראל**, עמ' 46. על שמשון ראו, שם, עמ' 54.  
 53 שדה, **אשתי אהובתי**, עמ' 194.  
 54 שדה, **ענני**, עמ' 226.  
 55 שם, עמ' 242.  
 56 שם, עמ' 248.  
 57 שם, עמ' 247.

אליה הוגבלה ביקורתו לצדה הממסדי, המאורגן, של היהדות. בראיון לענת לויט במאי 1985, הסביר שהתקפתו בעבר על היהדות נבעה מכך: 'הפריע לי כל דבר ממוסד, שנעשה בחבורה'.<sup>58</sup> הוא נרתע מכך, מפני שהדת היא 'הרחף האנושי הנצחי לבוא במגע מתחדש תמיד עם מהות ההווה'.<sup>59</sup> הסטטיות זרה לה: 'אלוהים אינו מתגלה כלל וכלל בצורות הקבועות ועומדות, במצוות ובמסורת; זאת היא הסתרתו. אדרבא, הוא מתגלה, במובן מה, רק על-ידי תנועתו ותזוזתו, כלומר, על-ידי התנועה והתזוזה של האדם המבקש להבין אותו'.<sup>60</sup> בקיצור, התמסדות הדת היא בעצם סילופה. זה הטעם לרתיעתו מאורח חיים הנוסד על 'שלטון התורה וההלכה', ולטענתו שהנבואה פסקה עם מיסוד התורה.<sup>61</sup> את מובנה האמיתי הוא הותיר למתחולל בעולמו של היחיד בלבד.<sup>62</sup>

סוף דבר, שדה הוסיף לבטא אינדיבידואליזם רדיקלי. בהחיים כמשל הוא הציג תיאולוגיה פרטית הזרה ליהדות, לתרבות ולחברה הישראלית. עם התקרבותו אל היהדות הוא ניסח את האינדיבידואליזם הזה בעזרת תכנים יהודיים. הלוך רוחו נותר פרטי כשהיה בהיותו מכוון אל היחיד, הקיים כביכול מחוץ לחיי החברה, אבל לשונו היהודית הקנתה לו בהכרח משמעות רחבה יותר: היא הפכה אותו לתוכן תרבותי המשותף לרבים. הוא לא נבנה עוד על אבות רוחניים שנבחרו רק לפי טעמו (הלדרלין, ניטשה, המסון ואחרים), אלא על התבוננות באבות היסטוריים שהיו נטועים בעולמו כשם שהם נטועים בעולמם של קוראיו, ולא דווקא בגלל טעמיהם והעדפותיהם.<sup>63</sup>

## ד. עיסוקו של שדה ביהדות וריבוי התרבויות החילוניות בישראל

שדה הועיד את חיבורי הדת שערך לציבור החילוני. הוא תיאר את עבודת העריכה כך: 'היה נראה לי כאילו אני לוקח מישהו, שהיה תקוע בתוך איזה גטו חרדי [...] ואעביר אותו לקורא החילוני כדי שהוא יוכל לקרוא אותו כמו ספרי מופת חילוניים, כמו פסקל או "טריסטן ואיזולדה"'.<sup>64</sup> ברור היה לו שספרים אלה מתאימים לעולמם של החילוניים. אבל מה, בעצם, הופך אותם לשייכים לתרבות החילונית כאילו זה דבר המובן מאליו, ובעיקר אם מי 'שמעביר אותם לקורא החילוני' הוא מי שמבליט את המשמעות הדתית בהקדמותיו? שאלה זו מעניינת יותר כאשר מביאים בחשבון את העובדה שלא רק שדה חשב כך. ספריו הודפסו בהוצאות חילוניות (שוקן וכרטא) ונמכרו בחנויות חילוניות. אם

58 ענת שם-אור לויט, 'המהות האבדנית של חיינו', דבר, 3.5.1985.

59 בן-עזר, להסביר לדגים, עמ' 140.

60 שדה (עורך), רבי נחמן מברסלב, עמ' 253.

61 שדה, נסיעה בארץ ישראל, עמ' 99-100.

62 ברור שעמדה אנטי-הלכתית זו אינה מתיישבת עם התבטלותו האמורה בפני אבותיו מחמת אי הקפדה על קיום המצוות.

63 כפי שתיאר את היתקלותו עם ניטשה ועם הברית החדשה (ושהוזכרו בסעיף ב) כך הוא מתאר עתה הכרעותיו בנייני היהדות. ראו, ראובני, דיוקן, עמ' 62.

64 שם, עמ' 61.

כך, חיבורי הדת שערך נראו לו, לבעלי ההוצאות לאור, לבעלי החנויות ולקהל קוראים רחב כמתאימים לקהל החילוני. כמובן, קהל כזה אינו מונע את עצמו מחיבורי דת יהודיים, אבל מה גורם לו להתעניין בחיבורים אלה הנמסרים לו בתיווכו של בעל הלוח רוח דתי מופגן?

לפני שנשיב על כך עלינו להגדיר מה משותף להשקפות היכולות להיקרא 'חילוניות' (ולפיכך עשויות להתאים לתרבותם של חילוניים). להשקפה יש אופי חילוני אם היא כוללת שני עקרונות: (א) היא מבטאת את האתוס המודרניסטי שהאדם מעצב את חייו באופן אוטונומי, הן בתור יחיד הן בתור קולקטיב; (ב) היא שוללת את המסורת הדתית בתור תוכן נורמטיבי שפרשנותו נתונה בידי מונופול של פרשנים דתיים.<sup>65</sup>

עקרונות אלה מבטאים בעולמו של שדה. האתוס האוטונומיסטי ניכר בדבריו החוזרים והנשנים בזכות אידאל הגאון הניטשאני – אדם המגלם בחייו את הנאמנות לעצמיותו. הפשר הדתי ששדה ייחס לאידאל זה אינו צריך להטעות אותנו. הוא אינו מבטל את אופיו החילוני ואפילו אינו ממעיט ממנו. אמנם החיים האנושיים מוצגים אצל שדה כקיימים מול אלוהים, אבל, כפי שהוסבר בסעיף הקודם, זהו אל סביל. הוא אינו ישות טרנסצנדנטית המצווה על האדם, אלא מעין תפאורה המעניקה לחיים האותנטיים עומק בלתי מושג. במילים אחרות, גיבורו האותנטי של שדה אינו מי שמקבל עליו סמכות טרנסצנדנטית או מערכת נורמטיבית המיוחסת אליו, אלא מי שמממש את עצמיותו ובכך מבטא את רצון האל.

האתוס האוטונומיסטי התבטא גם בפעילותו של שדה כעורך. בעריכתו הוא הדגיש את כפיפותם של תוכני המסורת לשיפוטו של היחיד. הוא ברר מן המסורת לפי העדפותיו, והפקיע את מכלול הטקסטים שבחר מן הפונקציה הציבורית שלו. התפילות הועתקו מדפי הסידור אל ספר השירים. משום כך לא הלבוש החיצוני, הפיסוק והעימוד, הם שמקריבים אותן אל החילונים. פעולות כאלה הופכות את הטקסט לנוח יותר. מה שמשייך אותו לעולמו של החילוני, למה שעשוי לבטא את עולמו, הוא הגישה האינדיבידואליסטית שבה מנוסח פרויקט היצירה העצמית החילוני בעזרת שפה דתית.

גם העיקרון השני שהוזכר למעלה – כי תפיסה חילונית ניכרת בכך שהיא שוללת את המסורת הדתית בתור תוכן נורמטיבי שעל פרשנותו יש מונופול של 'מומחי דת' – מאפיין את עמדתו של שדה. זה בעצם עיקר הטענות על כך ששדה מציע לקוראיו 'יהדות פרטית'. הלוא ריחוקו של שדה מכל גילוי מימסדי של היהדות ניכר לא רק בדברי הביקורת שלו

65 השוו, למשל, אליעזר שביד, היהדות והתרבות החילונית: פרקי עיון בהגות היהודית של המאה העשרים, תל-אביב תשמ"א, בעיקר בפרק הראשון; גרעון כ"ץ, 'על תוכנו הפילוסופי של המושג "חילוניות-יהודית"', עיון, חוב' נג (תשס"ד), עמ' 236-209; Hans Blumenberg, *The Legitimacy of the Modern Age*, Cambridge, Mass. 1985; Owen Chadwick, *The Secularization of the European Mind in the Nineteenth Century*, Cambridge 1975; Richard K. Fenn, *Beyond Idols: The Shape of a Secular Society*, Oxford 2001

על היהדות. ריחוק זה בא לידי ביטוי בכך ששדה מתאר לקורא את תוכני הדת כמשהו השייך לעולמו של היחיד. בדרך כזאת נעשית היהדות בתיווכו של שדה 'יהדות פרומה', המופקעת מכל מסגרת מימסדית. לא נותרו בה שום נורמה ושום הד לציווי דתי הניכר באורה החיים. ספר התפילות שערך אינו מחזור אלא לקט שירים דתיים. אין בו זכר לחשיבות הציבור בתפילה היהודית. בקיצור, העובדה שעולמו של שדה נותר מרוכז ביחיד, גורמת לכך שהלוח הרוח הרליגינזי שלו אינו מאיים על זהותם החילונית של קוראיו המיועדים. שום זהות – מלבד זהותם הפרטית – אינה מוצעת להם אצלו.

למרות העיסוק בסמלים הדתיים וההתמקדות באלוהים שדה מציע לקוראיו 'חילונית רוחנית'. אופיה החילוני אינו מתבטל בגלל נוכחותם המסיבית של סמלים מיסטיים ושל תכנים דתיים, כיוון שזה עומד על היחס בין האדם ובין התכנים הללו ולא על עצם נוכחותם או היעדרם. האדם מוצג כמי שמעצב את עולמו הרוחני. מה שנלקח מן המסורת הדתית נלקח בגלל בחירותיו האוטונומיות ואינו מבטא את כפיפותו למסורת. בכלל, הממד הטראנסצנדנטי הכלול במאגר הסמלים הדתיים הוא בעל פונקציה סבילה למדי. הוא אינו מייצג מקור סמכות שבכוחו לצוות על דבר מה. הוא נעשה מעין אספקלריה שבעזרתה יכול האדם להבחין במעמקים של חייו.

אין אינטלקטואלים ישראלים רבים המבטאים חילוניות רוחנית כזאת. עובדה זו מעניקה לעיון ביצירותיו של שדה משמעות מיוחדת. ביטויים קרובים לכך יש, כזכור, במאמריו של יוסף שכטר, שנכתבו גם הם החל בסוף שנות החמישים.<sup>66</sup> חלק לא מבוטל מן העיסוק ביהדות במסגרת 'העידן החדש' שייך לזה.<sup>67</sup> כדי להגדיר את משמעותה של חילוניות זאת ביתר דיוק עלינו להבחין בכך שזהו דגם אחד משלושה המצויים בתרבות הישראלית.<sup>68</sup> כפי שצוין במבוא, אינטלקטואלים ישראלים – וגם הוגיה של הציונות הרוחנית – מציעים לציבור החילוני שלוש תשובות על גישתם הרצויה אל היהדות. אחת מהן יכולה להתמצות בסיסמה 'יהדות כתרבות'.<sup>69</sup> עיקרה הוא זה: מכלול התכנים

66 ראו, תדמור, התכונות. לדגם כזה יש שורשים גם בציונות הרוחנית (בעיקר בהגותו של א"ד גורדון). מה שתואר בסוף סעיף ג על האופי האנטי-מימסדי של הדת קרוב מאוד לתפיסותיו של גורדון את 'איבון הדת'. ראו, ג'דעון כ"ץ, 'היסוד החילוני במחשבתו של אהרן דוד גורדון', עיונים בתקומת ישראל, כרך 11 (תשס"א), עמ' 465-485.

67 על עניינים אלה ראו, עידו תבורי (עורך), לרקוד בשדה קוצים: העידן החדש בישראל, תל-אביב 2007; מריאנה רוח-מדבר, תרבות העידן החדש בישראל: מבוא מתודולוגי ו'הרשת הרעיונית', עבודה לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה, אוניברסיטת ברא-אילן תשס"ו; Paul Heelas, *The New Age Movement*, Oxford 1996.

68 תרומה חשובה לביורר ריבוי התרבויות החילוניות בישראל (אבל שאינה מביאה בחשבון את קיומה של 'החילונית הרוחנית') יש אצל צ'ארלס ליבמן, 'מלחמת התרבות בישראל: מיפוי מחדש', נייר עמדה, 1, אוניברסיטת ברא-אילן מאי 2001.

69 הניסיון להציג את היהדות כתרבות הוא בעל מסורת ארוכה ומורכבת במחשבה היהודית. כלולים בכך תפיסות של היהדות אצל אנשי חכמת ישראל, חלק ניכר מן הרעיונות של ההשכלה ורשימה ארוכה של אישים בציונות (הכוללים, מלבד אחד העם, את זאב ז'בוטינסקי, ברל כצנלסון, מיכה יוסף ברדיצ'בסקי,



המיוחדים לעם היהודי מתוארים בידי מבטאי השקפה זו כיצירתם העצמית של היהודים כיחידים וכקולקטיב. זו תפיסה לאומית. היצירות היהודיות (משמע היצירות שנוצרו בידי יהודים) נתפסות כקניינו של הלאום היהודי המגדיר את זהותו הרוחנית. אינטלקטואלים אלה מתאמצים לספק פירוש ספרותי או פילוסופי לתכנים דתיים, ובכך להסביר או לחזק את זיקתם אליהם או את 'בעלותם' הלגיטימית עליהם.

היהדות כתרבות היא מגמה חשובה בתרבות הישראלית. היא רווחת בקרב אינטלקטואלים ובמערכת החינוך החילונית.<sup>70</sup> מגמה אחרת היא חילוניות אוניברסליסטית או פוסט-יהודית. עיקרה בהנחה שחילוניות כנה כרוכה בהתנכרות ליהדות. חלק ממבטאי השקפה כזאת ממקדים את טיעוניהם בהתכחשותו הרצויה של החילוני היחיד אל מסורתו.<sup>71</sup> עניינם של אינטלקטואלים אחרים נתון בתחום הציבורי-פוליטי: הם טוענים שחילוניות אמיתית מחייבת את טיהורה של מדינת ישראל מסמליה הדתיים או היהודיים. אינטלקטואלים המבטאים השקפות כאלה מצביעים על היהדות כגורם מאיים, המסוכסך מעצם מהותו עם חיים מדינתיים. עמדות כאלה מובעות בדיון על 'ישראל כמדינת כל אזרחיה', וגם אצל חלק מן המצדדים במדינה דו-לאומית או ברעיון הרב תרבותיות.<sup>72</sup> רכרו של שדה שונה. ברור שהיא רחוקה מהעמדה החילונית התובעת התנכרות ליהדות. היא רחוקה גם מגישתם של מבטאי היהדות כתרבות. מה ההבדל ביניהם? עיקרו בדרכי החילון של התכנים הדתיים. מבטאי היהדות כתרבות מבטלים את משמעותה הדתית.

- 
- חיים נחמן ביאליק, מרדכי קפלן ורבים אחרים). אפשר לקרוא על תולדות הרעיון של היהדות כתרבות ועל גירסאותיו אצל שביד, לקראת תרבות יהודית מודרנית. אינטלקטואלים ישראלים המבטאים גישה כזאת הם מנחם ברניקר, ירמיהו יובל, יאיר צבן, יעקב מלכין וידידיה יצחקי (עורכי כתב העת יהדות חופשית), יהודה באואר ואחרים. דוגמאות לכך יש במאמרי הקובץ יהושע רש (עורך), כזה ראה וחסד: היהודי החופשי ומורשתו, תל-אביב 1986; מנחם ברניקר, 'גבולות מלחמת התרבות', בתוך: שמואל סטמפלר (עורך), אנשים ומדינה: החברה הישראלית, תל-אביב 1989, עמ' 276-285; עמוס עוז, 'עגלה מלאה ועגלה ריקה?', כל התקוות: מחשבות על זהות ישראלית, ירושלים 1998, עמ' 42-59; יאיר צבן, 'התרבות העברית החדשה: תשתית הזהות היהודית חילונית', בתוך: יעקב מלכין (עורך), תרבות היהדות החילונית: הגות חדשה בישראל, ירושלים 2006, עמ' 297-305.
- 70 ראו, צבי צמרת, 'אחד העם ועיצוב החינוך החילוני בישראל', עיונים בתקומת ישראל, כרך 16 (תשס"ו), עמ' 171-194.
- 71 תום שגב, 'מי חילוני?', הארץ, 25.9.1996, עמ' ב1; עידית זרטל, 'חילוניות מי יודע חיך', שם, 27.9.1996, עמ' ב1. ביטוי אחר יש אצל גלעד ברעלי, 'על תלמוד תורה שחולן', אלפיים, קובץ 17 (תשנ"ט), עמ' 9-23. דרך אגב, עמדה כזאת אינה מושמעת אך ורק בקרב אינטלקטואלים חילוניים. זו למשל גם דעתו של ישעיהו ליבוביץ', 'כיצד נחוג את חגיגנו?', אמונה, היסטוריה וערכים: מאמרים והרצאות, ירושלים תשמ"ב, עמ' 67-69.
- 72 הנה כמה דוגמאות: צבי לם, 'הדת והמציאות הישראלית', עמדה, חוב' 21, שנה שלישית, מאי 1977; יוסי יונה ויהודה שנהב, רב תרבותיות מהי? על הפוליטיקה של השונות בישראל, תל-אביב 2005; בועז עברון, החשבון הלאומי, תל-אביב תשס"ב; אורי רם, 'בוכות השכחה', בתוך: עדי אופיר (עורך), חמישים לארבעים ושמונה: מומנטים ביקורתיים, ירושלים 1999, עמ' 357; עדי אופיר, עבודת ההווה: מסות על תרבות ישראלית בעת הזאת, בני ברק 2001.

אלוהים איבד אצלם את מעמדו בתור יש עליון הקיים מחוץ לעולם. הם מטעינים את התכנים היהודיים במשמעות ארצית ומפרשים אותם בקטגוריות היסטוריות ואסתטיות. בניגוד להם מותיר שדה את קיומו של האלוהים. התכנים הדתיים אינם נעקרים אצלו ממשמעותם היסודית, אולם נעשית בהם תמורה עמוקה, שהשימוש בשפה הדתית מעמעם אותה. כזכור, אלוהים נעשה בעולמו משהו סביל. אין בו סמכות והוא אינו עוד מקור של המסורת הדתית. הוא משמש תווך שהיחיד חש בו את קיומו. בדרך כזאת האתוס של נאמנות היחיד לעצמו מובע בנימה דתית. למגמה זאת מצטרפת גם הפקעתה של המסורת מידי הסמכות הדתית והבנתה כאילו היא נועדה להיות 'יהדות פרטית'.

מדוע חשוב להבחין בין הגישות השונות האלה אל היהדות, שלא מוגזם לכנותן תרבויות חילוניות ישראליות? סיבה אחת היא ההבדלים החשובים שיש ביניהן. ההבדל בין החילוניות הפוסט-יהודית ובין שני דגמי החילוניות האחרים שהובאו כאן כולט: זו תובעת מן החילוני לזנוח את מסורתו ואילו הן עמלות להגדיר את הזיקה אליה. ההבדל ביניהן – בין היהדות כתרבות לחילוניות הרוחנית – חמקמק, אבל אינו נופל ממנו בחריפותו. אנשי היהדות כתרבות שומרים על היהדות כעל תוכן לאומי משותף, אבל מפקיעים אותה ממשמעותה הדתית. הם משייכים אותה לקולקטיב אחד בהסבירם את יצירתה ואת רציפותה בקטגוריות היסטוריות. החילוניות הרוחנית (לפחות כפי שהתבטאה אצל שדה) מותירה את משמעותה הדתית של היהדות, אבל מפרקת את זהותה הקולקטיבית. משום כך, וזו מסקנה בעלת משמעות פוליטית מפתיעה, החילוניות הרוחנית קרובה לעמדת האינטלקטואלים החילונים שוללי היהדות. שתיהן שוללות מן היהדות מעמד ציבורי כלשהו. האחת מזניחה את צדה הקולקטיבי של היהדות, כדי שלא יחבל בכוחה לשמש את היחיד; האחרת מתנגדת למעמדה הציבורי מטעמים פוליטיים.<sup>73</sup> נימוקים שונים מולידיים אפוא עמדה משותפת: היהדות אינה עוד בסיס משותף לחברה הישראלית.

כדאי לעיין בתרבויות החילוניות האלה מסיבה נוספת. להבדלים בין שלוש התרבויות החילוניות יש משמעות גורלית לחברה הישראלית, אולם הם אינם מוצגים כמעט, לא במחקר ולא בדיון הציבורי. פעמים רבות החילונים נתפסים כנושאי תרבות אחת הנאבקים בדתיים. הם מתוארים כך במסגרת הצגת מלחמות התרבות בישראל וסוגיית דת ומדינה. יתר על כן, חלק גדול מן ההתבטאויות של אינטלקטואלים ישראלים על החילוניות ועל יחסו הרצוי של החילוני ליהדות נכתב תוך פולמוס (מדומה, צריך להוסיף) עם העמדה הדתית.<sup>74</sup> בצורה כזאת קל לדמות שיש לחילונים תרבות אחת, ולהזניח את ההבדלים המהותיים בין התרבויות הקיימות בקרבם. שימת לב לכך היא פעולה חשובה. הלוא ההתנצחות הרווחת עם התרבות הדתית היא דיון עקר למדי. זהו עימות בין מחנות הרחוקים זה מזה. לעומת זאת, התרבויות החילוניות השונות קיימות בחברה הישראלית

73 דוגמאות לנימוקים כאלה יש בפריטים הנזכרים בהערה 65.

74 עמדתו על כך במאמרי: Gideon Katz, 'Secularism and the Imaginary Polemic of Israeli Intellectuals', *Israel Studies*, Vol. 13, No. 3 (2008), pp. 43-63

באופן דיפוזי: נושאייהן יכולים להימצא במשפחה אחת; אפשר להיתקל בהן על מדף אחד של חנות ספרים. הניסיון להכריע ביניהן חורג ממטרתו של מאמר זה, אולם נושאו מלמד על תרבות אחת, על החילוניות הרוחנית. לכן העיון בשיבתו של שדה ליהדות ובפעילותו כ'שמש ספרים' אינו מוגבל לכירור עולמו. בכוחו להאיר במשהו את ריבוי האופציות הכלולות בחיי הרוח של החילונים בישראל.

