

גירעון של אור

מנחם נאבת

שבר, תוהו, חסר, היעדר תכלית, אי-הלימה, עוני הדתי, "לא-כלום", פרוורסיה; אלה מקצת מן המילים והמושגים העומדים בליבה של טרילוגיה מאת ישי מבורך המבקשת להעמיד תיאולוגיה יהודית של שארית. הגות זו, המבקשת להכיר בחטא במקום לנסות לתקנו, להצדיקו או להכחישו, מייצרת תיאולוגיה שבורה ופסימית, ומובילה בסופו של דבר – בניגוד לכוונותיו המוצהרות של מבורך – לאדישות פוליטית ומוסרית

ספטמבר 2022

מה תורמת הדת לעולם? מה תורמת לנו היהדות? שאלות אלו ניצבות לפתחה של הדת בחברה הקפיטליסטית העכשווית; אלו הן שאלות חשדניות, כמעט קנטרניות, אבל גם סקרניות, בחשבון אחרון. יש לדת המופרטת הזאת הון כלשהו, וכל שנותר לנו הוא לזהות ולהגדיר אותו, לאפיין אותו ולשווק אותו. הדת מקבלת מובן כ"הון" וכדבר מה "תורם". בכך היא מוסטת מכל מגע עם שאלות אמת כלשהן. באשר לדתיים עצמם, התשובות מגוונות. יש מי שבוחרים באפשרות הניתוק וההיבדלות מהלכי הרוח האופנתיים כסוג של תרבות נגד, פעמים רבות כאופוזיציה עקרונית שאינה מנוסחת דיה. אבל בקוטב האחר יש נטייה הדומה לזו המופיעה בהלך הרוח היהודי-ישראלי הכללי, והיא ניסיון לדבר את הדת ואת היהדות בפרט כדבר מה "ערכי", מחובר, או לחלופין "שמרני" ו"מסורתי" וכן הלאה. הנטייה הזאת מתעלמת לעיתים מן המחויבות החריפה, הקשיחה והתובענית שבאורח החיים האורתודוקסי - המצוות, ההלכה, האמונה ללא כחל ושרק - ומנסחת אותה באופן קולח ונוח יותר לשיווק נרחב. להתעלמות הזאת יש מחיר פנימי לא מבוטל.

בצומת הזה צומחת הגותו המאתגרת של ישי מבורך. מבורך הוא הוגה דתי מקורי מרתק ושערורייתי שפרסם בשנים האחרונות טרילוגיה תיאולוגית בהוצאת רסלינג. שמות הספרים לבדם כבר מסגירים את המגמה: **תיאולוגיה של חסר: על אמונה שלאחר התוהו, היהודי של הקצה: לקראת תיאולוגיה של אי-הלימה, וארון העדות: חזרתו של המודחק האחרון.** השבר, התוהו, החסר, היעדר התכלית, אי-ההלימה, העוני הדתי, ה"לא-כלום", הפרוורסיה; אלה מקצת מן המושגים, המילים והמונחים שאותם מבקש מבורך לנתח באופן שופע ומאתגר.

בניגוד לספרות המוכרת של הגות דתית ויהודית שבה אנו מורגלים כיום, כזאת הנעה מן האפולוגטיקה והאריזה הטובה, דרך הפרשנות המחקרית ועד קולות ליברליים יותר המבקשים לעגן את הדת במקום נוח ואפשרי מבחינת המציאות המודרנית, הליברלית והניאו-ליברלית, ספריו של מבורך אינם מוותרים על שום כיוון. הם מושחזים, פעמים רבות עוקצניים, ובעיקר נמנעים מלנטות לסוג כלשהו של הרמוניה רעיונית, אידיאליזציה או קיטש. הדת של מבורך היא דיסהרמונית, נושאת בתוכה שבר מתמיד, קרע, חסר, והיא דת שהמצע שלה הוא "עני". היא מתמודדת עם פרורסיות ונוירוזות פנימיות המוצגות כאינהרנטיות לה. מבורך אינו עוסק בתיאולוגיה כתיאור של שלמויות טוטליות, אלא מבקש לחשוב את התיאולוגיה, מתוך האמונה עצמה, כְּמה שנושא בתוכו מלכתחילה דבר מה "לא בריא". וכך, בעקבות מורו הרב שג"ר, שטען כי "אין אפשרות לאחוז בדת בלי הגרעין המיסטי שלה [...]. מיסטיקה - לא במובן של חוויה מיסטית, אלא אופן קיום שהאדם תופס אותו כממשות",^[1] דוחק אותנו מבורך אל הפינה ומבקש להכריח אותנו לחשוב על האיום האינהרנטי שבכוח הדתי עצמו:

לא תיתכן אחיזה באותיות התורה שאינה גורפת עימה גם את המחוזות האפוקליפטיים-רדיקליים של אותיות אלו. ומכאן מודעא רבה לאורייתא לכל אותן תנועות יודו-ליברליות ומסגרות של התחדשות יודו-חילונית או יודו-ציונית: לא תיתכן אחיזה בדת שאינה תופסת עימה בעל כורחה גם את העוקץ המאיים שלה שדוחק אל עבר העוני הדתי של "ההתמסרות והטוטליות"; אל הנקודה הקשה של הנוירוזה והכפייתיות.^[2]

מבורך אינו נמנע מלסנוט ישירות באופי של צריכת התרבות היהודית בישראל כיום:

במדרשות ישראליות קדם-צבאיות, במכוני מחקר, בערבי פיוט ושירה, במרחבי שיח פורוליסטיים של יהדות מתקדמת, בקבלות שבת בצליל ובאומר, בהתכנסויות של תפילה שוויונית ומכילה, בעיתות לימוד משותף בגובה העיניים - מחשבים לעצמם המשתתפים כי להם השלטון על האות אשר נלמדת או מבוצעת; שיכולים הם לשמור מרחק של ביטחון ללא פגע ממנה ולחלופין לדמיין אותה כנקייה וזכה מכל ממד מפגע.^[3]

כל הטריטוריה של מבורך צבועה בצבע העז הזה. הוא מבקש ללא הרף להשיל את המסכה מאידיליית "החיים הטובים" או "הבריאים" הרווחת כיום בשיח הדתי, ומנסה לחשוף את הסיכונים, האיומים והסטיות החנוקות מאחורי המבנה הבטוח בעצמו, בתוך מה שנראה כעשייה מתמדת שמסוגלת לפתור את הכול בפעלתנותה. וכך, בראש ובראשונה ביחס להלך רוח דתי שכזה, כותב מבורך:

בעת הפצתו של המדווה הרע - האפילה, הפגם, התקלה והכישלון - בחייו של אדם הוא הופך להיות נתון למניפולציה דוחקת לשינוי ("זירוז"); הוא מתבקש "לטרוח בבישולים" ולהשתדל עבור היות ראוי יותר: תאכל נכון, תקרא תהילים, תמחזר אריזות, תשתה תה מרווה, תבדוק מזוזות, תקום מוקדם יותר, תישן מוקדם יותר, תבוא בזמן, תלך בסוף, תנשום עמוק, תחשוב חיובי, תהיה אופטימי, תאמין בטוב, תטבול במקווה, תהיה צמחוני, תשתחרר מינית, תיתן

צדקה, תשתתף במחאה, תדרוש שוויון, תקנה ויטמינים, תרכוש סריג, תבלה בצימר, תלמד דף יומי, ובשום פנים ואופן אל תיקח תרופות. כתגובה לכך רבי צדוק מציע את הישיבה בחושך שאיננה אלא "עכבה ושביטה מהשתדלות".^[4]

את ה"שביטה מהשתדלות" מזהה מבורך, בעקבות ההוגה החסידי ר' צדוק הכהן, עם המטרה היסודית של השבת: אופן היות המאפשר "בזבוז", עשייה של אי-עשייה, או "פסיביות אקטיבית" (בלשונו של סלבוז' זיז'ק, אשר נראה כי מבורך עוקב אחריו ברבים מצומתי מחשבתו, בעיקר כאשר מדובר בפרוורסיה דתית). זהו זמן שמתנגד לשינוי ולקדמה, זמן שמוותר על מה שדוחק להזדריז, להתממש, להיות אקטיבי, להשתתף וכן הלאה. הזמן השבתי הזה הוא הזמן התיאולוגי. לדעת מבורך הוא מבחין בין מה שחוסה תחת הקטגוריה של ה"צדיק", מי שעושה מה שצריך לעשות, אקטיבי בלי להיכשל, ובין ה"חסיד", מי שהטוב שלו נובע מן החושך, מן הפסיביות, מן המכשול - החטא הבלתי נמנע, ומן השבר התיאולוגי שביסוד ההוויה הדתית בעיניו. התיאולוגיה הזאת מבקשת שוב ושוב להראות עד כמה הביטחון העצמי האופטימי המזוהה פעמים רבות עם הספירה הדתית הוא אשלייתי, ומהווה למעשה כיסוי להוויה משוברת באופן רדיקלי.

ובמובן הזה אנו חוזרים לאחור, אל אותה שאלה בדבר "תפקידה" של הדת בעולם מחולך ומופרט. מבורך מסרב לעקוף את השאלה ולהתייחס לדת כאל הון תרבותי וסמלי. במקום זאת הוא מבקש לעסוק בשאלת הממשות התיאולוגית ולהתמודד עם החיצים שמפנים אליה מבקריה המודרניים. הוא חוזר אל שאלות שרבים ביקשו לשכוח אותן או להתעלם מהן - שאלות הקשורות לדת לאחר מות האל, דת פוסט-חילונית, ובעיקר לדת לאחר השואה. השאלה החשובה מבחינת מבורך היא כיצד עלינו להבין את המומנט התיאולוגי ש"נשאר" לאחר שהוא היה אמור להיעלם. הדת חוזרת כרוח רפאים לאחר שהייתה אמורה להתבטל ולהתנדף בעשן אושוויץ ומייזנק ובחדרי המחקר המדעי והטכנולוגי. העובדה שה"שווקים הרוחניים" מציעים דיבורי טוב, אמונה, גאולה, תפילה, התגלות והשגחה כיום, היא בעיני מבורך "פרויקט של הכחשת שואה, לא פחות".^[5]

לדידו של מבורך, ובעקבות רבי נחמן, תפילה אפשרית רק כאשר יש פגם בכוונתה, כשהיא נגועה במחשבות זרות ונתונה בהתעלמות ובעצימת עיניים ממצואות של הסתר פנים ועוול שאין לו שיעור. לדידו, את התפילה, הדת והאמונה יש לקרוא ולעשות "ללא כל תקווה ועתיד".^[6] הנקודה החשובה והמפתיעה היא שמבורך אינו מבקש לחלץ מכאן איזושהי אמת חילונית שחושפת את היעדר התועלת של התפילה ואת היחסיות של האמונה וחוסר הרלוונטיות שלה, אלא בדיוק את ההפך. בעיני מבורך, העובדה שרוחות הרפאים של הדת צצות שוב ובאות לידי ביטוי ב"שארית" הזאת, באותה "אמונה נפולה" המתקיימת מתוך חבות,^[7] מגלה כי בתיאולוגי יש אמת מושרשת וחזקה הרבה יותר מכפי שיכולנו לחשוב, כזאת שעודפת את כל הציפיות ה"ליברליות", כזאת שמתגלה דווקא מבעד לאותה "הכחשת שואה" ומגלה כי התיאולוגי קשור לכל הופעה של מציאות, בלי כל קשר לאיומים שנשמעים כלפיה וכלפי הבטחותיה. במובן הזה, התפילה אחרי השואה "היא פרוורסיה ולא ברבריות".^[8] הדתי הוא פרוורטי. הדת אמיתית הרבה יותר מן המטרות והאידיאלים שהיא עשויה לספק.

התיאולוגיה שיש לחלץ מכאן היא אפוא תיאולוגיה של חסר, תיאולוגיה של שבר. זאת תיאולוגיה פסימית. אם הדת הצליחה לשרוד כ"שארית" גם אחרי כל השערוריות הגדולות כלפי התיאולוגי, זה בהכרח אומר שהתיאולוגי אינו אובייקט כלשהו שאפשר לחשוב אותו מבעד לרעיונות וממילא גם להכחיש אותו כאשר אנו מגלים שהאובייקט הזה מת. להפך, התיאולוגיה מופיעה בהכרח כפירוק. מבורך מציע אפוא דקונסטרוקציה של התיאולוגיה: אם חשבנו שמאחורי התיאולוגיה קיים בהכרח רצון לזהות שלמות אלוהית, אזי התשובה לכך היא שאין שלמות כזאת. התפילות והמצוות שורדות רק משום שיש אופק תיאולוגי כזה; תיאולוגיה ששורדת ללא תיאולוגיה. אם אלוהים מת והתפילות עדיין ממשיכות, הרי זה רק מפני שחלק בלתי נפרד מקיומו של אלוהים הוא מה שנתפס כמותו שלו עצמו. "מות האל כחלק מן החיים הדתיים עצמם".^[9] ככזה בדיוק, מתוך החושך, הוא מופיע כאלוהי.



מבורך כמעט שאינו מצטט ספרות הנתפסת כספרות ההגות היהודית הקנונית, כמו ההגות היהודית בימי הביניים וזו המודרנית, ואינו מתדיין עימה. הרמב"ם **במורה הנבוכים** למשל אינו מצוטט, ואם הרמב"ם מצוטט הרי זה מתוך הקשרים הלכתיים מסוימים.

בהקשר של ההגות היהודית, הדמויות הנוכחות ביותר אינן כאלה שעסקו בהגות או בפילוסופיה באופן שיטתי אלא דמויות קצה מן העולם החסידי שעסקו בדרשנות רדיקלית, בעיקר ר' נחמן מברסלב ור' צדוק הכהן מלובלין. דמויות אלו נוכחות לכל אורך ספריו של מבורך ויש בכוחן להסביר את ההיבט הרדיקלי, הדרשני והמפותל שלהם. ספריו, כמו אותן דמויות, אינם מתכתבים כלל עם הסוגיות המעסיקות פילוסופים בתחום הדתי והתיאולוגי. הגותו היא בראש ובראשונה דרשנות. דרשנותו בנויה על הבזקים, רעיונות ואופני הסתכלות, שיוצרים יחד תמונת עולם שאפשר לראות אותה כעקבית.

חשיבותה של ההגות החסידית האזוטרתית שאליה פונה מבורך היא בעיקר ב"איפכא מסתברא" הרדיקלי שהיא מאפשרת. לדרשנות יש יתרונות שבמובנים רבים הם גם חסרונות. היא מאפשרת רדיקליות שפעמים רבות קורסת לכדי פעלול מחשבתני. היסוד ה"משוחרר" שבדרוש מאפשר לפעול עם הרבה פחות דין וחשבון. הפעלולים המחשבתניים וה"תמימים" הללו של מבורך, בעקבות אותם הוגים חסידיים, מלווים את הגותו לכל אורכה. כך למשל, העובדה שהדת בכל זאת "נשארת" לאחר השואה מתוך חוסר מובן אינה מעידה בעיניו על כך שהדת לא רלוונטית מכיוון שנכשלה בתפקידה ואיבדה את מובנה; בה בעת, היא גם אינה מעידה על כך שלא נכשלה בתפקידה ושיש בה דבר מה רחב ועמוק יותר ברוחה של תיאודיציה כזו או אחרת. היא מעידה על אפשרות שלישית: הדת רלוונטית דווקא בגלל אותו כישלון (!). הדת אכן נכשלה, ולכן היא מוכיחה את האמת שבה. אם האלוהי מופיע כמוגבל, כחסר, כשבור, כבלתי שלם, אין זה אומר שאיננו מבינים מספיק את האלוהי, או למצער שהאלוהי אינו רלוונטי, אלא "איפכא מסתברא", כפי שראינו: הדבר מוכיח שאלוהים קיים. אלוהים אכן מת, אבל הישרדותה של הדת על ממדיה ה"ממאירים", למרות ניסיונות ההסרה המדעית-תרפויטית של "האובייקט השפיר" התיאולוגי בידי מבקרי הדת,^[10] מוכיחה כי חיותו של אלוהים גדולה הרבה יותר מחייו ומותו בפילוסופיה ובתרבות.

כדי לאפשר את העקשנות ה"רדיקלית" הזאת, מבורך אינו מסתפק רק בדרשנות החסידיית אלא מבקש לשאול מושגים מן הפילוסופיה הפוסט-סטרוקטורליסטית ובעיקר מן הפסיכואנליזה של לאקאן. שימושים אלה חיצוניים למדי, כמו בכלי עבודה, ואין בהם עיסוק פילוסופי של ממש. משחקי מסמן ומסומן מופיעים לכל אורך הטרילוגיה; לפי מבורך, המסמנים הדתיים - המצוות, הסוכה, המצה, התפילין, השופר, הציצית, התפילה והדבקות באלוהים - קיימים בפני עצמם, כמסמנים ללא מסומן.

גישה זו באה לידי ביטוי סביב אחת הדמויות הנוכחות ביותר בספר, פרנץ רוזנצווייג, שמבורך משתמש במוטיבים מן ההגות שלו ובעיקר במכתביו. השימוש במושג השארית של רוזנצווייג, המבטא את הליך התשובה המקורי שלו - "אני נשאר אפוא יהודי"^[11] - משמש את מבורך לכל אורכה של הטרילוגיה כדי לדבר על היהודי שנשאר אחרי הכול; היהודי שנותר עם המסמנים שלו, אותיות התורה והמצוות, ללא תלות בשלמותו של אלוהים.

הקשר זה הוא גם ניסיון להטעין מחדש את הדיון עם פאולוס. אם פאולוס מאשים את היהדות הפרושית בדבקות בעבר, ב"אות" המתה, בחוק היבש, בהלכה הסתמית, בבשר ובחומר, וכל זאת בניגוד להחייאת ההווה דרך הרוח, הברית של הלב שמציעה הנצרות, הרי מבורך מקבל את ההתקפות וממילא את ההנחות של פאולוס, ואומר: אכן כן. אנו דבקים באות, וזה כל העניין. הנוצרי בעיני מבורך הוא זה שהתגלגל לתוך הקיום המודרני בדמות הדרישה המתמדת ל"הווה", הסירוב לעבר, הניסיון להתחדש, להרגיש, לחוש מחדש, לחוות ולבטל את הקיום "הסתמי" של המצוות. היהודי לדידו של מבורך הוא אכן היהודי של האות, וכל ניסיון לחמוק מכך אל איזושהי התחדשות חווייתית היא הונאה. היהודי אינו נזקק לאמונה ב"משהו", נוסח הדוגמה הנוצרית, מכיוון שהוא אינו כבול בהתחדשות החוויה של ההווה האופיינית לנצרות ולהתגלותו של משיח. ההתגלות של היהודי התרחשה בעבר, ומאז הוא נוצר אותה בזיכרון ומתעקש עליה. מבורך משווה זאת להתמדת הזוגיות בשל ההבטחה וברית העבר שהופיעה בחוויית הגילוי שבתקופת האירוסין.^[12] הוא מבין את האמונה היהודית כנצירה של העבר, של ההתגלות בסיני, ולא כניסיון למימוש חוזר ונשנה של חיים (זוגיים) חווייתיים שאינם מתמצים אלא בחוויית התגלות המופיעה כל הזמן מחדש בהווה, כהתגלות אישית ייחודית ופרטית בליבו של המאמין. עבור מבורך, "מכבש הלחצים" המופעל על המאמין הדתי כיום, בדמותם של מנייני קרליבך, קבלת שבת ישראלית, פסטיבלי פיוט וכיוצא באלה, אינו אלא ניסיון לחוות התגלות מן הסוג הנוצרי-פאוליני.^[13]

ברור אפוא מדוע בניגוד לנטייה המקובלת במחשבת ישראל להתמקד ברציונליסטיים של ימי הביניים או בחקר הקבלה, שמאפשרת לצייר יהדות "תבונית" או למצער יהדות "מיסטית", מבורך פונה אל אפיק אחר לחלוטין - האפיק החסידי הרדיקלי. אפיק זה מאפשר לו לחשוב את היהדות כסוג של דבקות עיקשת באמונה, במסמנים, באותיות, במצוות, בתוך עולם שבו כל זה נראה כלא רלוונטי, כארכאי, כחסר קדמה, ומבלי להסביר זאת מבחינה תבונית.

בהקשר הזה מופיע מושג מפתח בהגותו של מבורך: ה"תקיעות". התקיעות התיאולוגית, העקשנית, היא המסבירה את חיי האמונה טוב יותר. "תקיעות" זו חוברת מבחינות רבות לחתרנות כלפי כל מה שנראה מהודק, שיטתי, לוגוצנטרי. מבחינה זו מבורך אינו מחדש; החזרה אל השיח היהודי דווקא מתוך ביקורת על הלוגוצנטריות מוכרת היטב מן הפילוסופיה של הוגים כמו ז'אק דרידה וז'אן פרנסואה

ליוטאר, מביקורת הטוטליות של עמנואל לוינס ועוד. שיח זה משתמש בטרנסצנדנטי המוחלט המוכר במחשבת היהדות, שבא לידי ביטוי דווקא בפרטיקולרי, בחיי מצוות וכיוצא באלה, ושמאפשר פתח למחשבת ה"אחרות", להחלפת המודוס הלוגוצנטרי במודוס אחר (אתי אצל לוינס, דקונסטרוקטיבי אצל דרידה). אף שמבורך אינו עושה שימוש של ממש בהוגים אלו ומעדיף את לאקאן ורונווויג, בסופו של דבר הכיוון מוכר מן ההקשר הזה.

הסיבה לכך שמבורך בוחר בכיוון שונה היא שבסופו של דבר יש הבדל ברור בינו ובין ההגות הקורצת אל דמויות כמו הרב שג"ר. בהגות זו מדובר על פתיחות של המחשבה, על ניסיון להיפתח אל אחרות רדיקלית וטרנסצנדנטית, ניסיון לפרק שוב ושוב כדי לתפוס את מה שחומק ונתפס כשוליים, ניסיון לתפוס את ה"הבדלים"; ואילו מבורך מדבר רק על צידו האחר של המטבע - על "תקיעותו" של היהודי במערכת הסמלית שלו, שבאה לידי ביטוי בהיסטוריה הפנימית שלו ובשפה הייחודית לו. הדבר מובן: בניגוד לדרידה, ליוטאר או לוינס, ששאלת ההלכה והמצוות לא הטרידה אותם יתר על המידה והם השתמשו ביהדות כבפתח לאפיק מחשבה רחב יותר, מבורך "תקוע" עם המצוות. כל רציונליזציה של המצוות ברוח "טעמי מצוות" נתפסת בעיניו כאפולוגטיקה שמבקשת להיות "רלוונטית" ו"ליברלית". בעיני מבורך המצוות תקועות, ודווקא התקיעות הזאת היא המקנה להן את משמעותן:

הכוונה-טעם במצווה עושה "גירעון של אור" היות והיא מרחיקה את האדם מן העצמות הציוויות שלה; קרי, מהיותה בעלת מסה קריטית המושכת את הסובייקט המצוי בסביבתה. במילים אחרות, אין טעם לעשיית המצווה זולת הכפייתיות שמצווה זו כופה את האדם אליה והממד הדתי של המצווה הוא הממד הלא-תבוני המצוי בה - ההידחפות של האדם להיענות לה. רציונליזציה פסיכולוגית, רוחנית או מוסרית, אינה אלא ניסיון להימנע מהמגע עם הממד הזה שבמצווה ובשפה הדתית.^[14]

ההתעקשות על התקיעות הזאת היא שמובילה בסופו של דבר את מבורך גם אל הפרויקט התרבותי שלו, שהוא אנטיטזה לשיח של קדמה ליברלית, "בזבוז משאבים" בלשונו. את הפרויקט הזה הוא מייחס דווקא לטיפוס היהודי, החסידי, בעל התפילה, שמתפלל בלי להבטיח. משמעותה של התפילה, לדידו של מבורך, היא חוסר התכלית שלה. ושוב אותו "איפכא מסתברא": אם יש משמעות לתפילה, הרי היא בכך שאין לה כל משמעות. ובלשונו של מבורך:

בעל התפילה נכנס ליישוב ומערער את הסדרים שלו. הוא מרבה בדברי התעוררות, אך הפלא ופלא, אין הוא מבטיח דבר - לא עולם הבא נוסח דרשנים חרדים; לא חיים נכונים ועמוקים סביב שולחן השבת המאיר והמשפחתי נוסח דוברי הציונות הדתית; גם לא חיבור לאוצר של מורשת לאומית חביבה ומחכימה נוסח מורי ההתחדשות היודו-חילונית. מה שבעל התפילה מעורר עליו הינו חוסר התכליתיות של הקיום. "שבאמת אין שום תכלית" - לא חומרית, לא רוחנית, לא דתית - אלא רק "לבלות", דהיינו "לבזבז ימיו". [...] כלומר, בעל התפילה וחבורתו מציבים את עצמם כמעוררים ומערערים על ידי הצגת קיום שמתנגד לקדמה, קיום של צדקה ובזבוז משאבים.

אם חשבנו כי המחשבה האתאיסטית-מטריאלית היא העשויה להביא אותנו לחוג סביב הציר של של היעדר המשמעות, של היעדר התכלית, וכי הדת מבקשת להחזיק במשמעות, ברוח, בתכליות, מבורך אומר בדיוק את ההפך. האדם הדתי מחזיק בחוסר המשמעות ומתמיד בו, מתעקש. האדם הדתי, לפי מבורך, הוא שממשיך לפטפט את היעדר התכלית. כל עיסוקו הוא עיסוק מתריס. האדם הדתי חי בשכונות העוני והמצוקה המטפוריות, בניגוד לאדם הבורגני החי את חיי הנוחות שלו במגדלי פאר במרכז העיר, כי "הדת, כמו העניים הנכשלים, נוצרת במרחב שמתנגד לקדמה. גם העני וגם הדתי עומדים סביבות האין-תכלית, מקיימים בגופם את חוסר האונים של קיום חסר פרודוקטיביות מאשרת ומאושרת".^[16] יש אידיאל בחיי העוני, הממשיים והמטפוריים, בשל העובדה שהם מאפשרים קיום אבסורדי באמת. ההתעקשות על חוסר התכלית אינה "אמונה למרות האבסורד" או "בגלל האבסורד", כפי שאפשר למצוא במסורות נוצריות מסוימות; אמונה כזאת עדיין ניחנת בהדר כלשהו, ההדר של האמן או האינטלקטואל. מבורך רוצה אפוא את הכלוך, את העוני, רחוק מכל רמז לבורגנות, מודעת או לא מודעת.^[17]



הפן הביקורתי של מבורך מוביל אותנו לסתירה. הרושם הוא כי השיטה המניעה אותו יכולה להתמצות בסירוב העיקש והמתמיד לכל הופעה של אופק תכליתי כלשהו, דבר מה שיכול להוביל לעשייה, לאקטיביות, לאמונה שיש בה אופטימיות ולשאפיות טובות, חס וחלילה. ובלשונו: "התנגדות לטוב".^[18] הביקורת שלו נוקבת ומוחצת: בכל אלה יש תמיד מן ההונאה העצמית, מעצימת העיניים. יש צורך במעט "תמימות" כדי לשאוף הלאה ולהאמין. הדבר היחיד שנוותר הוא היעדר אמונה, היעדר משמעות, היעדר תכלית ופסיביות.

הבעיה היא שמבורך הוא תיאולוג, ולכן הוא עסוק בתחום שמלכתחילה בנוי מאופק מסוים של תכליתיות. קולות פסימיים, פסיביים, מלנכוליים - שאינם מאמינים עוד באפשרות למצוא מחדש את אלוהים או את האובייקט האבוד בסימן, באות, במילה ובמצווה - אינם חסרים. הפן המעניין בהגותו הוא האופן שבו הוא קושר את הלך הרוח הפסימי והדיכאוני לתיאולוגיה. חוסר התכלית הוא מצב היסוד של התיאולוגי ולא התגובה לו בנפש המאמין. אז מהי אפוא התיאולוגיה של מבורך? מהי האמונה בעולם שבו לאמונה אין כל נפח? הדבר היחיד שיש בה הוא העיסוק באותו חוסר תכלית, ובעולם הסמלי המרוקן מכל מה שמעניק לו תוקף.

אם כן, מבורך מנסה להיות יותר תמים מתמים ולאמץ איזו תמימות חסידית המטרימה את כל הביקורות הללו. אולם זהו אימוץ מלאכותי לחלוטין, שכן התמימות ממנו והלאה. תיאולוגיה שכזאת היא פסגת האפשרויות של הביקורת כלפי כל דבר שהיה יכול להיראות רציני בדת. יש בכך משחק פשוט: המשמעות של הדת היא בהיעדר המשמעות שלה.

מבורך מנסה מפעם לפעם להתמודד עם הבעיה הזאת בדרכים שונות. נראה כי הוא מבקש לדבר על "עובדות". יש "עובדה תיאולוגית". יש אמונה, נוכחות מסוימת שקיימת כאמונה. אבל אם ה"עובדה" התיאולוגית חסרת כל תכלית או אופק, מדוע יש להחזיק בה? האם יש משמעות בקבלת הביקורת בדבר היעדרו של האל מהעולם, תוך פלפול הטוען כי זה כל העוקץ של התיאולוגי?

מה שמבורך מציע בסופו של דבר אינו אלא להיות נאיבי יותר מן הנאיבי, דהיינו לקבל את החסר המוחלט ולחיות איתו, לחיות אותו. בשל כך אי-אפשר לבקר את מבורך עצמו, מכיוון שהוא יאמץ את הביקורת בחום; היא חלק אינטגרלי מכל העניין. הטענות של תנועת החילון כלפי הדת נכונות לגמרי, אבל בעיני מבורך זאת סיבה דווקא לאמץ את הדת. מדוע? אין מענה. כאן אנו נחשפים לכשל המהותי בהגותו. מבורך אינו פוסק מלסנוט בטוטליות, בהֶרְחָנָה, בדיבור המושגי, במחשבה שהכול יכול להתנקז למבנה ארכימדי ולוגוצנטרי. כל אלה נתפסים בעיניו כמקור הרוע, אולם הם שבים אלינו בצורה כזו או אחרת בדיון שלו על הטוטליות של החסר.

אחד הדברים הטורדים את המנוחה בהגות דתית כמו זו של הציונות הדתית של תלמידי הרב קוק היא התחושה שאין דרך להתדיין על ההנחות שלה ואין דרך לחלוק עליה, מכיוון שכל טענה שמתווכחת על התזה או חולקת עליה מאומצת על ידי הקוקיסטים כחלק מן הפסיפס האידיאליסטי והאידיאולוגי וממלאת בה את משבצת האנטי־תזה, אנטי־תזה ההכרחית למהלך כולו. נראה שהגותו של מבורך צומחת מתוך הוואקום שנוצר בעקבות דעיכתו של הקוקיזם בציונות הדתית, בעקבות משברי האידיאולוגיה הגדולים המלווים אירועים כמו ההתנתקות ומזמינים רוחניות חדשה מסוגים שונים. אולם ככל שמבורך מנסה להיחלץ מן האידיאליזם הדתי ובוודאי מן העולם הציוני דתי של מחשבת הרב קוק, נראה ש"רצח האב" הזה רודף אותו בהגותו עצמה, ויש תחושה שהוא פשוט חוזר לאותו המקום, רק במהלך מורכב יותר. ההבדל המהותי בין המבנה הקוקיסטי המוכר למבנה שמציב מבורך הוא שהאידיאליזם הדתי מציע בסופו איזושהי תכלית. במבנה של מבורך, לעומת זאת, הפסגה היא הלא כלום, החסר והשבר. מכאן ואילך הוא מציג את כל המעז להציע דבר מה כמי שבסופו של דבר עסוק בהונאה עצמית, כחלק מערמת הונאות אינסופית המובילה בסופו של דבר להונאה הגדולה ביותר: התיאולוגיה. בסוף, מבורך ממתין לכולם בסיבוב. רק תביע איזושהי אמונה, אופטימיות או תקווה דתית, וכבר תהפוך מושא לביקורת.

בדברו על חיים של קיום מצוות, מבורך טוען:

בהם היהודי סופח בצורה דיפוזיט אל חיינו את המאוויים, הרצונות, המשאלות, ההתעקשויות והדחפים של אלוהים. את המסמנים והמחוות שלו [...] . היהודי אוהב בלולב, בציצית, בתפילין, בגביע [...] , בכיור בשרי וחלבי, בכלי המקדש [...] , בקידוש, בהבדלה, באכילת מצה בהסבה בשיעור כזית [...] , ובעוד מי יודע כמה מסמנים ומחוות מביכים יותר ופחות שקיימים עבורו כסינטום [כלומר סימפטום שחסר את סיפור-העל שלו, את הקשרו ההיסטורי והטלאולוגי].^[19]

אולם קשה להבין מדוע מבורך נופל שדוד בפני ההנחה המובנת מאליה כי מדובר ב"מסמנים ומחוות מביכים". למען האמת, זהו אימוץ של תפיסה ליברלית-חילונית. דווקא בעומדו בפני ביקורת מבחוץ נותר מבורך עירום, ללא כל כלי נשק. לפתע כל חושי הביקורת שלו נעלמים ומתפוגגים. כך חכמי הדת חיים, בעיניו, בצל הפחד והחשש המתמיד כי אמת גדולה כלשהי תפרוץ ותערער את הסדר הדתי הנוכחי: "אולי יתגלה שבאמת יש אלוהים על כל המשתמע מכך".^[20] מבורך מבקש להניח כמובן מאליה כי הדתי חי בהכחשת האמת בדבר אינותו של אלוהים. ה"מסמנים", המצוות, מאפשרים לאדם הדתי לחיות בעולם שבו מקיימים יחסי אהבה עם אלוהים, יחסים שמטשטשים ומדחיקים את הצורך בשאלת

השאלה: יש או אין אלוהים? אבל בנקודה זו שוב מתגלה חולשה בחוש הביקורת שלו, כאשר הנחות היסוד החילוניות-ליברליות מופיעות בפניו ללא סימני שאלה. כאן המקום לשאול: ואולי היהודי הדתי מאמין באמת באלוהים?



כל זה מוביל למה שהוא בסופו של דבר הבעיה החמורה ביותר בספריו של מבורך: הבעיה האתית-פוליטית. בכל ספריו יש הרפיית ידיים שיטתית מן הפעילות האתית, הרפיית ידיים שהיא על סף הניהיליזם, שלבסוף נסוגה להצדקה פתלתלה של העוול ו"החטא". רוח זו קשורה לאותה "התנגדות לטוב" של מבורך. מכיוון שהוא רואה בכל שאיפה לטוב הונאה של ממש, ובמילים "תיקון עולם" הוא רואה יומרנות ילדותית, אין לו אלא להתנגד לכל דיון הקשור להכרעות מעשיות. עולם המעשה של מבורך קיים רק כ"מעשה קוף בעלמא", כלשון ההלכה, וככל שהמעשה הוא חסר כוונה פנימית, דהיינו חסר הזדהות, כך הוא טוב יותר. מעשה טוב הוא רק כזה הממשמש בחוסר תוחלת ב"אותיות", במרכיבי המעשה הטכני וחסר הטעם. ברור אפוא כי כל הכרעה הטעונה שיפוט, הזדהות, שיקול דעת ערכי, אתי או פוליטי, נתפסת בעיניו כבעייתית.

בעקבות קריאה שלו בכתבי ר' צדוק הכהן טוען מבורך כי כל דבר טוב חייב לעבור דרך החטא.^[21] וכך, בדברו על דוד ואוריה החיתי ובהשוואת פרשה זו לשיבה בארץ ישראל, הוא מבאר כי המעבר בחטא הוא הכרחי. טענתו זו פותחת בהבחנה עמוקה וחשובה. הוא מבקש להתנגד לניסיון לנקות את המצפון דרך רעיונות של תיקון ושל התחלה מחדש. הפסוק "וחטאתי נגדי תמיד", שנאמר בהקשר של דוד, מלמד כי דוד אינו מנסה לנקות את המצפון ולהסתתר מחטאו; התשובה איננה נעוצה בשינוי, אלא בהפנמה של קיום החטא. אולם במין קפיצה רעיונית, מבורך טוען כי אי-אפשר אחרת וכי כל פעולה טובה נבנית בהכרח מתוך החטא והרוע. במובן מסוים, דוד היה חייב לחטוא וארץ ישראל יכולה להירכש על ידי ישראל רק באמצעות נישול של אחרים. מדוע זה חייב להיות כך? זאת תפיסת התיאולוגיה של "אי-ההלימה" שמבורך מציע. העיקרון הזה אומר שכל מצב חייב להיות לא הולם. הראוי וההולם אמור להידחות; ההולם הוא נוצרי, פאוליני, שייך ל"ברית הלב" של פאולוס. היהודי הוא לא הולם; הוא יודע שאי-אפשר בלי החטא. בעיני מבורך, הניסיון להשתחרר מן החטא - לפעול בלא חטא ובלא כישלון - אינו אלא פנטזמה של משיחיות שקר. ולכן גם הניסיון לפתור ולהשתחרר מן ה"תקיעות", לחשוב על מוצא, הוא ניסיון פתטי. צריך להישאר "תקוע" באין מוצא ובמצב "מינורי" מבחינה מוסרית. התיאולוגיה של מבורך אינה מדברת על הצדקת החטא, אלא להפך - על אימוץ ההכרח שבחטא.

כאן אנו שבים אל הפרדוקס המלווה את כל הגותו של מבורך. אם ל"בלתי הולם" אין כל נקודת יחס, מה גורם לו להיות עדיין בלתי הולם? במילים אחרות, הטפתו של מבורך ל"תקיעות" מתמדת בבלתי הולם אינה אלא הכשרה מתוחכמת של ה"בלתי הולם".

מבורך מודע היטב לשערוריות האתיות העולות מדבריו, והוא מנסה להתמודד עימן. הוא מרבה לכתוב על כך ש"ניתן להאשים את האמור כאן כניסיון לאשרר אדישות מוסרית או פוליטית",^[22] אבל תשובותיו בסופו של דבר אינן אלא בנוסח זה: לא מדובר בהצדקת החטא, אלא להפך, בהבנה שהוא

הכרחי וחייבים לחיות עימו. ושוב עולה מלחמתו ביומרה לכוון אידיאות של צדק. אולם מלחמתו זו מובילה בהכרח אל אותה "אדישות מוסרית או פוליטית" שהוא מנסה לבדל את עצמו ממנה.

מבורך מרבה לעסוק בספריו בהיבטים פוליטיים הקשורים למדינת ישראל וליחסיה עם הפלסטינים. בקטעים מבריקים, כהרגלו, הוא מנתח את המצב באופן מקורי ומבחין בין מדיניות ההדחקה של הציונות החילונית, זו של '48, ובין ההכחשה הציונית דתית של '67 ומפעל ההתנחלויות, ומזהה עקרונית בין שתיהן מפני ששתיהן מבקשות ליצור מרחב נקי מחטא: הציונות החילונית מאשרת את המודוס החילוני שלה באמצעות דמיון של הלימה "נורמלית" בין עם, מולדת ולשון ומדחיקה את אי-ההלימה בין העם למולדת ואת קיומו של הפלסטיני ("כנען ההיסטורי"), ואילו מפעל ההתנחלויות מהווה עדות מתמשכת ל"ניצוח" האחר, במונחיו של מבורך, ולא-ההלימה התיאולוגית בין העם לארצו, ומונע את הכחשת האחר הערבי ומחיקתו מהמרחב (למרות הניסיונות הבלתי פוסקים לברוח מהתיאולוגי אל החילוני-ציוני בעזרת ייצור מנגנונים לנרמול הקיום היהודי במרחב).^[23] מבורך מנתח באופן מושחז את ה"היפר-אתיקה" המתנחלית, את רוח ההתנדבות ופעולות החסד והצדקה שנעשות הרבה מעבר לממוצע, ומנסה לטעון כי זהו חלק ממנגנון פיצוי מוסרי, הכחשה ומחיקת הפלסטיני מתוך יומרה להראות כי ה"טוב" נמצא כאן.^[24] אך המודחק יהיה חייב לשוב כרוח רפאים, ומדינת ישראל חייבת להתמודד עם העוול.

אולם מהי ההתמודדות עם העוול, בעיני מבורך? אין מדובר בניסיון לתקן, לפשר, לחשוב פוליטית, לפעול למען עתיד טוב יותר, שכן העתיד והטוב הם מילים גסות ונכנסים כולם לממד ההכחשה שהוא החטא הקדמון. האפשרות היחידה היא אפוא מצב ה"תקיעות"; עלינו להכיר בהכרח שבעוול ולא לנסות לפוגג אותו באמצעות פתרונות. הכיבוש הוא חטא, אבל ככזה הוא הכרחי, בלתי נמנע. מבורך סונט ולועג בסרקזם מושחז לכל הניסיונות הפוליטיים שנעשים בהקשר זה אולם כאשר הוא נדרש לומר מה צריך לעשות - הוא חוזר במעומעם לרעיון התקיעות וה"פתיאלוגיה" ומסביר במילותיו של ר' צדוק כי "יודעי בינה לעיתים [...] אין להם עניין קבוע, רק צופים בכל עת באותו עת מה יעשה".^[25]

מבורך מושפע מתפיסתו של ר' צדוק שלפיה התשובה אין פירושה לקיחת אחריות על הפעולות אלא דווקא ההבנה שהאחריות היא בידי האל, דהיינו שהחטא אינו באחריות האדם. ההכרה הזאת - הציוניות כלפי היומרה של האדם לחשוב שהוא אחראי, ולכן חטאו הוא כְּשֶׁל באחריות שלו - היא התשובה. לפי מבורך, החטא אינו אלא המחשבה שיכול היה להיות האחרת וההתמסרות ליוזמה ולבחירה.^[26] אם כן, מדינת ישראל חייבת להיות מנשלת, כי זה ממהותה; החטא הוא המחשבה שניתן להיות כאן בלי לנשל.

לא נותר לנו אלא לשאול אם בסופו של דבר, כל המהלך המפותל הזה הוא אפולוגטיקה נוספת, מתוחכמת הרבה יותר, המבקשת להנציח את העוול דרך ההטפה כי כל ניסיון לפעול באופן פוליטי אינו אלא הכחשת העוול. בדיוק כפי שמבורך סונט במפעל ההתנחלויות, ובאותה מידה שהוא רואה ברוח ההתנדבות המופרזת בהתנחלויות וב"היפר-אתיקה" חלק ממנגנון ההכחשה, אפשר לומר כי הניסיון העיקש שלו לטעון כי אי-אפשר בלי העוול, החטא, הכיבוש והנישול, הוא גם כן "היפר-תיאולוגיה" המשמשת מנגנון הכחשה של העוול הכרוך במפעל ההתנחלויות. השורה התחתונה זהה.

עמדתו של מבורך אינה אלא השלמה עם הרע דרך הכרה בהכרחיותו. אפשר לראות כאן גישה פטאליסטית ברורה. ה"ככה זה" הוא מפגש מחודש עם חוסר האונים, ההשלמה, ובסופו של דבר חוסר העניין, ולפיכך - עם חוסר המוכנות לפעול ולקחת אחריות.



להבנתו, הפרי האסור בספריו של מבורך הוא החסידות. החסידות (על כל התכנים האנטינומיים בה) היא הגורם "הפרוורטי", כלשונו של מבורך, לאורך כל הגותו. ה"פתיאולוגיה" החסידית נוכחת בכל עמוד בספריו. הוא מציין במפורש את האהבה לדרשנות הפתלתלה כיתרונה של החסידות, משום שמאפשרת לומר כל מה שרק רוצים אם אנו עדיין ממשימים בחומריות של האותיות.^[27] מבורך מציין את האנרכיזם החסידי הנובע מניסיון להפוך את הסדר, להפוך את החשוב לשטותי ואת המטופש לחשוב, כנקודה המשמעותית של החסידות:

מה שמכונן את האנרכיה החסידית הוא דמותו של הרבי, אותו אחד - שקוטיק רומז שהוא "קל שבקלים"^[28] - שהחסידים בוחרים להציבו כאוטוריטה עליונה, ללא טעם לעליונות הזו. או אז, האנרכיזם כאן איננו אנרכיזם שמתכונן מעצמו, אלא אנרכיזם כלפי אחר; כלומר ביחס לאחד והיחיד אשר מולו כל סדר חברתי מתפרק.^[29]

המצב האנרכי המאוהב בהיפוך הסדר לשם מטרה זו בלבד, ושבהקשר החסידי הוא מוצג פעמים רבות כאופן מסוים של עליזות ושמחה, נובע מאותה פסימיות עמוקה המלווה את הפסיביות ואת היעדר האמונה. נפילה זו מסבירה גם נקודה נוספת: כמו בעולם החסידי עצמו, שבו העקרונות ה"אנרכיסטיים" המופשטים הם עילה ליצירת ממסד כנוע חדש דווקא בשל הרדיקליות המופשטת שלהם, כך גם אצל מבורך. הוא מקבל את המציאות הפוליטית והממסדית כפי שהיא, וכך גם את התפיסה שכל רצון או מחשבה שדברים יהיו אחרת הם בגדר אינם אלא תמימות.

הערות שוליים

[1] † אסף שרון ואיתי מור יוסף, "אי אפשר לאחוז בדת בלי הגרעין המיסטי שלה - ריאיון עם הרב שג"ר", זוהר מאור (עורך), **נהלך ברג"ש: מבחר מאמרים**, אפרת: מכון כתבי הרב שג"ר, תשס"ח, עמ' 294-295.

[2] † ישי מבורך, **ארון העדות: חזרתו של המודחק האחרון**, תל אביב: רסלינג, 2019, עמ' 88.

[3] † שם.

[4] † ישי מבורך, **היהודי של הקצה: לקראת תיאולוגיה של אי-הלימה**, תל אביב: רסלינג, 2018, עמ' 53.

[5] † ישי מבורך, **תיאולוגיה של חסר: על אמונה שלאחר התוהו**, תל אביב: רסלינג, 2016, עמ' 29.

[6] † שם, עמ' 32.

[7] † שם, עמ' 30.

[8] † שם, עמ' 164.

[9] † ארון העדות (לעיל הערה 2), עמ' 160.

[10] † תיאולוגיה של חסר (לעיל הערה 5), עמ' 31.

[11] † רבקה הורביץ (עורכת), **פראנץ רוזנצווייג: מבחר אגרות וקטעי יומן**, ירושלים: מוסד ביאליק, עמ' 39. משפט זה מבטא את החלטתו של רוזנצווייג רגע לפני הטבלתו לנצרות להישאר בכל זאת יהודי, לאחר שנחשף לדבריו לעובדה שהיהדות אינה מתה, כפי שסבר, אלא יש לה חיים. לפי סיפור ידוע, גילוי זה קשור לביקור הפרידה שלו בבית כנסת אורתודוקסי ביום כיפור, ימים מספר לפני הטבלתו לנצרות. ביקור זה שינה את דעתו וגרם לו לקבוע כי המרת דתו אינה אפשרית עוד, וכי הוא "נשאר" יהודי.

[12] † תיאולוגיה של חסר (לעיל הערה 5), עמ' 54-63.

[13] † שם, עמ' 59.

[14] † שם, עמ' 107.

[15] † היהודי של הקצה (לעיל הערה 4), עמ' 190.

[16] † שם, עמ' 191.

[17] † תיאולוגיה של חסר (לעיל הערה 5), עמ' 164.

[18] † היהודי של הקצה (לעיל הערה 4), עמ' 51.

[19] † ארון העדות (לעיל הערה 2), עמ' 44.

[20] † שם, עמ' 48.

[21] † היהודי של הקצה (לעיל הערה 4), עמ' 15-49.

[22] † שם, עמ' 32.

[23] † שם, עמ' 37-38.

[24] † שם, עמ' 38-39.

[25] † שם, עמ' 32.

[26] † ארון העדות (לעיל הערה 2), עמ' 146.

[27] † שם, עמ' 166.

[28] † יחזקאל קוטיק (1847-1921) הוא תושב השטעטל היהודי בליטא של אמצע המאה התשע-עשרה, ומבורך מביא מזיכרונותיו.

[29] † ארון העדות (לעיל הערה 2), עמ' 179.

הרב מנחם נאבת כותב ומלמד על יהדות ופילוסופיה.
