

# מחקרי חסידות, חברה ועוד

רחל אליאור

ראש החוג למחשבת ישראל, האוניברסיטה העברית

## אינדקס ותוכן העניינים

"קונטרס ההתפעלות" לר' דוב בער שניאורסון, קרית ספר נד, ב (תשל"ט): 391-384.....	עמוד 7
"המחלוקת על מורשת חב"ד", תרביץ מט א/ב (תשמ"ם): 166-186.....	עמוד 15
"המאבק על מעמדה של הקבלה במאה הט"ז", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, א, א (תשמ"א): 177-190.....	עמוד 36
"לדיאלקטיקה של שלמות וגילוי", דעת 9 (תשמ"ב): 13-23.....	עמוד 50
"מקומו של האדם בעבודת השם החב"דית", דעת 12 (תשמ"ד): 47-55.....	עמוד 61
"ויכוח מינסק", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, א, ד (תשמ"ב): 179-235.....	עמוד 70
"על גליא רזא: תשובה לביקורת", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ג (תשמ"ד): 493-506.....	עמוד 127
"מקובלי דרעה", פעמים 24 (תשמ"ה): 36-73.....	עמוד 141
"הזיקה שבין קבלה לחסידות: רציפות ותמורה", דברי הקונגרס העולמי התשיעי למדעי היהדות חטיבה ג, ירושלים, (תשמ"ו) 1986: 107-114.....	עמוד 160
"ייחודה של התופעה הדתית בספרות ההיכלות: דמות האל והרחבת גבולות ההשגה", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ו (א-ב) תשמ"ז: המיסטיקה העברית הקדומה, (עורך י' דן): 13-64.....	עמוד 168
"תמורות במחשבה הדתית בחסידות פולין: בין "יראה" ו"אהבה" ל"עומק" ו"גוון", תרביץ סב, ג, (תשנ"ג): 381-432.....	עמוד 220
"רבקה ש"ץ אופנהיימר ומחקר החסידות", מדעי היהדות, 32 (תשנ"ב): 71-74.....	עמוד 246
"נתן אדלר והעדה החסידית בפרנקפורט: הזיקה בין חבורות חסידיות במזרח אירופה ובמרכז במאה היח", ציון נט, א, (תשנ"ד): 31-64.....	עמוד 251
"בין ההיכל הארצי להיכלות השמימיים; התפילה ושירת הקודש בספרות ההיכלות וזיקתן למסורות הקשורות במקדש", תרביץ סד, ג (תשנ"ה): 341-380.....	עמוד 269
"תורת הגלגול בספר גליא רזא", מחקרים בקבלה בפילוסופיה יהודית ובספרות המוסר וההגות מוגשים לישעיה תשבי במלאת לו שבעים וחמש שנים, (בעריכת י' דן ו' הקר), ירושלים תשמ"ו: 207-239.....	עמוד 290

"מלוא כל הארץ כבודו" ו"כל אדם": בין תחייה רוחנית לתמורה חברתית בראשית החסידות", עלי שפר, מחקרים בספרות ההגות היהודית מוגשים לרב אלכסנדר שפרן, (בעריכת מ' חלמיש), רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן תש"ן: 29-406..... עמוד 323

"הבעש"ט וראשיתה של התנועה החסידית", דמויות מופת בהיסטוריה היהודית, (עורכים י' דן וי' באומל), תל אביב 1991 (תרגום לרוסית), נוסח עברי: ספרייה לאומית אוסף שלום, מס. 6836.7..... עמוד 335

"הזיקה המטאפורית בין האל לאדם ורציפותה של הממשות החזיונית בקבלת האר"י", קבלת האר"י (בעריכת ר' אליאור וי' ליבס), ירושלים: האוניברסיטה העברית תשנ"ב: 47-57 [מחקרי ירושלים במחשבת ישראל כרך י, ירושלים תשנ"ב: 47-57]..... עמוד 352

"והר ציון טבור הארץ", ארץ ישראל: מחקרים בדיעת הארץ ועתיקותיה [ספר טדי קולק], כרך כח, ירושלים תשס"ח, עמ' 1-13..... עמוד 358

"תורת הנפש", לקסיקון התרבות היהודית בזמננו, (בעריכת פ' מגדס פלור וא' שפירא) תל אביב: עם עובד תשנ"ג: 533-541..... עמוד 385

"חינוך לתרבות בחברה רב תרבותית", בתוך: חינוך לתרבות בחברה רב תרבותית, (בעריכת מ' בר לב), ירושלים: האוניברסיטה העברית: בית ספר חינוך, קובץ ט, תשס"א: 41-50..... עמוד 394

"הקדמה", הרעיון המשיחי מאז גירוש ספרד, קובץ מאמרים של ר' ש"ץ-אופנהיימר, ירושלים: מאגנס תשס"ה: ז-כד..... עמוד 404

"חנוך בחרתה מבני אדם" – חנוך סופר הצדק והספרייה של "הכהנים בני צדוק"; מסורת הכהונה, ספריית המגילות והמאבק על הדעת, העדות, הכתיבה והזיכרון", על בריאה ועל יצירה במחשבה היהודית, (עורכים ר' אליאור ופ' שפר), טיבינגן: מור-זיבק 2005: 15-64..... עמוד 422

"הזרמים והמחלוקות בתקופת הבית השני" בתוך: זמן יהודי חדש: תרבות יהודית בעידן חילוני, כרך ראשון, ירושלים: כתר 2007, עמ' 182-190..... עמוד 472

"מגילות מדבר יהודה ומסורת המרכבה: הזמן המקודש, המקום המקודש והפולחן המקודש" בתוך: ספר זיכרון לגרשם שלום במלאת עשרים וחמש שנים לפטירתו, (עורך י' דן), המכון למדעי היהדות על שם מנדל, האוניברסיטה העברית בירושלים, ירושלים תשס"ז, כרך א, עמ' 106-31. מחקרי ירושלים במחשבת ישראל כ (תשס"ז)..... עמוד 482

"הדיבוק: בין העולם הנגלה לעולם הנסתר: קולות מדברים, עולמות שותקים וקולות מושקעים", דרך הרוח, ספר היובל לאליעזר שביד, (עורך י' עמיר), מחקרי ירושלים יח-ט, האוניברסיטה העברית בירושלים: מכון מנדל למדעי היהדות ומכון ון ליר, 2005: 499-536..... עמוד 558

"בין 'היש' ל'אין' - עיון בתורת הצדיק של ר' יעקב יצחק החוזה מלובלין", צדיקים ואנשי מעשה: מחקרים בחסידות פולין, (בעריכת ר' אליאור, י' ברטל וח' שמרוק), ירושלים: מוסד ביאליק, תשנ"ד: 167-218..... עמוד 596

"יש ואין-דפוס יסוד במחשבה החסידית", משואות, מחקרים בספרות הקבלה ובמחשבת ישראל מוקדשים לזכרו של פרופ' אפרים גוטליב, (בעריכת מ' אורון וע' גולדרייך), ירושלים מוסד ביאליק, תשנ"ד: 53-74..... עמוד 648

"מיסטיקה, מאגיה ואנגלולוגיה - תורת המלאכים בספרות ההיכלות", מנחה לשרה: מחקרים בפילוסופיה יהודית וקבלה מוגשים לפרופ' שרה הלר-וילנסקי, (בעריכת מ' אידל, ד' דימנט, ש' רוזנברג) ירושלים: הוצאת מאגנס, תשנ"ד: 15-56..... עמוד 670

"קבלת האר"י, שבתאות וחסידות: רציפות היסטורית, זיקה רוחנית וזהות נבדלת", קולות רבים, ספר הזיכרון לרבקה ש"ץ-אופנהיימר, (בעריכת ר' אליאור ו' דן), כרך ב, ירושלים: האוניברסיטה העברית תשנ"ו: 379-397 [מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, כרך יג, תשנ"ו: 379-397].....עמוד 692

'נוכחות נפקדות', 'טבע דומם', ו'עלמה יפה שאין לה עינים', לשאלת נוכחותן והעדרן של נשים בלשון הקודש, בדת היהודית ובמציאות הישראלית", אלפיים 20, תש"ס, תל אביב: עם עובד: 214-270. המאמר ראה אור בנוסח מקוצר בתרגום לאנגלית (להלן מס. 61) ונדפס בעברית בשלוש אסופות: (1) התשמע קולי? ייצוגים של נשים בתרבות הישראלית, (בעריכת י. עצמון), ירושלים: מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד, תשס"א: 42-82 ;

(2) "עלמה יפה שאין לה עינים" - נשים בלשון, בדת ובתרבות היהודית", ברוך שעשני אשה? האשה ביהדות - מהתנ"ך ועד ימינו, (בעריכת ד' יואל, מ' ליבוביץ ו' מזור), תל אביב: ספרי חמד 1999 : 37-56;

(3) 'נוכחות נפקדות', 'טבע דומם', ו'עלמה יפה שאין לה עינים', לשאלת נוכחותן והעדרן של נשים בלשון הקודש, בדת היהודית ובמציאות הישראלית", בתוך תרבות היהדות החילונית - הגות חדשה בישראל, (בעריכת י' מלכין), ירושלים תשס"ו, 153-214.....עמוד 703

"גילוי וכיסוי בלשון" ושפת האין והיש, בתוך: על "גילוי וכיסוי בלשון", (בעריכת ז' שמיר וא' לוז), רמת גן: אוניברסיטת בר אילן, תשס"א: 113-127.....עמוד 765

"ספר דברי האדון" ליעקב פראנק; אוטומיתוגרפיה מיסטית, ניהיליזם דתי וחזון החירות המשיחי כריאליזציה של מיתוס ומטפורה", החלום ושברו: התנועה השבתאית ושלוחותיה - משיחיות, שבתאות ופראנקיזם, (עורכת ר' אליאור), דברי הכנס הבינלאומי השביעי לחקר תולדות המיסטיקה היהודית לזכר גרשם שלום, ירושלים תשס"א, כרך ב: 471-548. (מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, כרכים טז-יז, 2001).....עמוד 780

"עיונים במחשבת חב"ד", דעת 16(תשמ"ו): 133-177.....עמוד 858

"על קדושת הזמן וקדושת המקום", גבולות של קדושה, בחברה בהגות ובאמנות, (עורכים א' בילסקי וא' שנאן), ירושלים: כתר 2003: 86-96.....עמוד 903

"ספרות ההיכלות והמרכבה; זיקתה למקדש, למקדש השמימי ולמקדש מעט", רצף ותמורה, יהודים ויהדות בארץ ישראל הביזנטית-נוצרית, (עורך י' לוין), ירושלים: יד בן צבי, תשס"ד : 107-142.....עמוד 914

"בין 'התפשטות הגשמיות' לבין 'התפשטות האהבה גם בגשמיות' - הקיטוב בין התפיסה הרוחנית לבין המציאות החברתית בהווה החסידית", כמנהג אשכנזי ופולין : ספר היוכל לחנא שמרוק, (בעריכת י' ברטל, ח' טורניאנסקי וע' מנדלסון), ירושלים: מרכז זלמן שזר, תשנ"ג: 209-241 נדפס שנית בקובץ: צדיק ועדה: היבטים היסטוריים וחברתיים בחקר החסידות, (בעריכת ד' אסף), ירושלים: מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל, תשס"א: 463-495.....עמוד 950

"פורים - מסכות, תחפושות, רדיפות והמרות - בין אסונות לשמחות, מה עוד מסתתר מאחרי קריאת המגילה במרחבי ההיסטוריה", ספר מיכאל: בין הזמן הזה לימים ההם, מחווה למיכאל בהט, (עורך) אבי שגיא, ירושלים: כתר 2007, עמ' 277-290.....עמוד 983

"מחזורי הזמן האלוהי, מסורת המרכבה והמאבק על הלוח", אורים, (עורכים א' בילסקי, א' מנדלסון וא' שנאן), ירושלים 2005: 92-118.....עמוד 997



"משמעותו המשתנה של המונותאיזם בדת היהודית בשלהי העת העתיקה" בתוך: שלושה פנים לאחד, עורכת, ג'ון גודניק ווסטנהולץ, מוזיאון ארצות המקרא ירושלים תשס"ז, עמ' 10—13.....עמוד 1018

"היחיד והיחד - המאבק על הזיכרון המשותף ומקומם של קולות חלופיים בכינונה של ההיסטוריה" בתוך א' שנאן וא' בילסקי עורכים) יחיד ויחד, ירושלים תשס"ז, עמ' 54-68.....עמוד 1034  
"פרשת כי תצא: צעקה הנערה המאורשה ואין מושיע לה": גורלה של הנאנסת במקרא ובשירה של דליה רביקוביץ", בתוך: הוגים בפרשה, פרשת השבוע כהשראה ליצירה ולהגות היהודית לדורותיה, (עורך נ. רוטנברג) ירושלים: מכון ון ליר ומשכל, תשס"ה: 2005: 576-592.....עמוד 1049

"תמורות במושג האל במחשבה היהודית": מגוון דעות והשקפות בתרבות ישראל, (בעריכת ד' כרם), האגף לחינוך התיישבותי, חוברת ב, (תשנ"ב): 13-35 [נדפס בשנית בקובץ יהדות חופשית, חוברת מספר 11-12 אוקטובר: 1997: 30-37] [נדפס בשלישית בקובץ תרבות היהדות החילונית - הגות חדשה בישראל, (בעריכת י' מלכין), ירושלים תשס"ו, 382-395.....עמוד 1060

"ר' יוסף קארו ור' ישראל בעל שם טוב: מטמורפוזת מיסטי, השראה קבלית והפנמה רוחנית", תרביץ סה, ד (תשנ"ו): 671-709.....עמוד 1074

"רבקה ש"ץ ומחקר החסידות", דבר 22.5.1992 (יט באייר תשנ"ב): 26.....עמוד 1094

"ישעיה תשבי וחקר החסידות", דבר, משא, 10 ביולי 1992 (ט' תמוז תשנ"ב): 26.....עמוד 1096

"האם לא אפשרית גם אמת אחרת" [ביקורת על ספרו של פנחס שדה, איש בחדר סגור, לבו שבור ובחוזק יורדת אפלה, אמרות ותורות של מנחם מנדל מקוצק], הארץ, תרבות וספרות 26.3.93: ד' ניסן תשנ"ב.....עמוד 1099

"מידה מסוימת של ענוה", על הקריאה ביצירת ספרות ועל הדרכים לבקרה, [תגובה לדברי דן מירון] הארץ, תרבות וספרות, כא באב תשנ"ד: 29.7.94: 8.....עמוד 1101

"מציאות במבחן הבדיון: החלום במחשבה המיסטית – חירות הפירוק והצירוף", מגוון דעות והשקפות על החלום בתרבות ישראל (עורך ד' כרם) ה, האגף לחינוך התיישבותי (תשנ"ה): 63-79.....עמוד 1102

"הלוח היהודי והזמן המיסטי, לוח השנה העברי, חוג בית הנשיא לתנ"ך ולמקורות ישראל, ה, ירושלים (תשנ"ו) 22-42.....עמוד 1111

"צוהר תעשה לתיבה: שפה, זיכרון ותרבות, גשר בין קוראים חילונים לספרייה היהודית", רבגוני: מסגרת למחשבה ולזהות יהודית בזמננו, 1, מכון ון ליר ירושלים (תשנ"ז): 16-22 [המאמר ראה אור גם ביהדות חופשית 10 (1996) עמ' 6-9].....עמוד 1132

"האל המשתנה", שיחה עם אבי כצמן, שאלות על אלהים - דיאלוגים, (בעריכת י' הס, א' כצמן ואחרים), ספריית שורשים –הד ארצי 1998: 149-164.....עמוד 1139

"בין יהדות לדמוקרטיה – רשות היחיד וחובת הרבים", רבגוני: מסגרת למחשבה ולזהות יהודית בזמננו 2, ירושלים: מכון ון ליר (תשנ"ח): 11-18.....עמוד 1148

"לחשים קמיעות וקברי צדיקים", [ביקורת על ספרו של יגאל אריכא, קבלה מעשית], ידיעות אחרונות, המוסף לשבת-תרבות ספרות ואמנות, כה בסיוון תשנ"ח 19.6.98: 26-27.....עמוד 1156

"הבן המפונק ואמו המפוכחת" [ביקורת על הספר: "גרשם שלום ואמו, מכתבים 1917-1946", תשנ"ח]; ועל הספר: גרשם שלום, מחקרי קבלה, תל אביב תשנ"ח], ידיעות אחרונות, המוסף לשבת תרבות ספרות ואמנות, 15 בינואר: 1999 כז בטבת תשנ"ט.....עמוד 1158

"המאבק על החירות ושבועת השביעיות של מועדי דרור", הארץ, תרבות וספרות, ערב פסח, 2001 6.4 :  
ה 1 ..... עמוד 1160

"שבת: קדושת הזמן וקידוש החירות", בתוך: היום השביעי, יוצרים ישראלים כותבים על השבת שלהם,  
(עורכים מ' גרזי וב' צימרמן), תל אביב: משכל 2001: 189-199 ..... עמוד 1162

"נביאות במקרא ובמסורת חז"ל, נקודות מבט משתנות", יהדות חופשית 25, אביב "18-  
20:2002 ..... עמוד 1168

## "קונטרס ההתפעלות" לר' דוב בער שניאורסון

מאת

רחל אליאור

קונטרס ההתפעלות, חיבורו המעמיק של ר' דוב בער שניאורסון, בנו של ר' שניאור זלמן מלאדי, אודות עיקרי עבודת האלהים החב"דית, זכה לרישום ביבליוגרפי<sup>1</sup> שלא עמד על הבעיות הביבליוגרפיות המענייניות הכרוכות בהדפסתו הראשונה ובשלוש מהדורותיו השונות. ש. דובנוב רשם בספרו 'תולדות החסידות': "קונטרס ההתפעלות להנ"ל (ר' דוב בער) חמ"ד תקפ"ה" (דובנוב עמ' 391), וכמוהו רשמו גליצנשטיין<sup>2</sup> והברמן<sup>3</sup> ללא הערה. קרוב לדאי שזו טעות הנובעת מאי הבהירות במיקומן ובמספרן של הנקודות שמעל לאותיות הפ"ק ופעל ידיו תרצה. ואמנם הנקודות שמעל לתיבה הראשונה והאחרונה מטושטשות או מרחפות בין האותיות, אולם בדיקה מדוקדקת מראה שבמלה תרצה מנקודות האותיות ת' ו-ה, ובמלה ופעל יש ארבע קבוצות של נקודות, לאמור כל ארבע האותיות של המלה עולות בחשבון, ומכאן שהערך המספרי הוא תקצא = 1831<sup>4</sup>.

מעבר לשאלת החישוב המספרי של הפ"ק שני טעמים עימדי לשלילת אפשרות הדפסתו של הספר בשנת תקפ"ה, וטעם אחד המאשר אפשרות כזו. הנימוק הראשון הפוסל את האפשרות שהספר נדפס בשנת תקפ"ה נעוץ בדברי המלבי"ם של המהדורה הראשונה המזכיר את ר' דוב בער בברכת המתים. ר' דוב בער נפטר בט' כסלו תקפ"ח (1827)<sup>5</sup>, ועל כן לא יתכן שהספר המזכירו בברכת המתים נדפס בתקפ"ה, שלוש שנים לפני מותו.

בדף השני של הקונטרס מובאים דברי המוציא לאור שמואל מבית לוי המעידים שזו ההוצאה הראשונה של הספר. בשל העניין בדבריו אביאם במלואם:

"אמר המלה"ד היית רבים וכן שלמים מתאווים ומשתוקקים שיצא לאור דברי קדשו של המחבר זללה"ה<sup>6</sup>, כי דבריו מאירים את העינים ומפקחים את הלב בהתבוננות דברי אלקים חיים לכל מי שרוצה וחפץ באמת, ואם כי מהראוי ליקח הסכמות מגאוני הזמן על

1 א. מ. הברמן, 'שערי חב"ד', בתוך עלי-עין מנחת דברים לזלמן שוקן, ירושלים תשי"ב, עמ' 293-370, סעיפים 232-235, 91 (להלן הברמן); ש. דובנוב, תולדות החסידות, ת"א תש"ך, נספח א': בחינת המקורות לתולדות החסידות, עמ' 391 סעיף 99 (להלן דובנוב); ח. ד. פרידברג, בית עקד ספרים, כרך ג', עמ' 904, סעיף 629 (להלן פרידברג); Louis Jacobs, *Tract on Ecstasy*, London 1963 (להלן ג'קובס); שמעון גליצנשטיין, רבי דובער שניאורי וצ"ל הנשיא השני של חב"ד — תולדות חייו ומפעליו, ת"א תשי" (להלן גליצנשטיין).

2 גליצנשטיין, עמ' ק, סעיף 9: קונטרס ההתפעלות, חסר מקום דפוס, תקפ"ה; ורשה תרכ"ה (צ"ל: תרכ"ח).

3 הברמן, סעיף 232. בסעיף 231 רושם הברמן "...ועין קונטרס תורת החסידות עמ' 28". קונטרס תורת החסידות לאדמו"ר יוסף יצחק שניאורסאהן מונה ברשימת ספריו של ר' דוב בער את קונטרס ההתפעלות ומציין לידו (חמ"ד תקפ"ה, ורשא תרכ"ח בס' לקוטי ביאורים).

4 פרידברג רשם נכונה תקצא, אולם לא עמד על כך שיש שתי מהדורות בשנה זו וראה להלן. ג'קובס, שתרגם את קונטרס ההתפעלות, לא עמד על כך אף הוא.

5 ראה ח. מ. הילמאן, בית רבי, ת"א 1965, עמ' 204. 6 ר' דוב בער.

ס' חדש אשר עדיין לא בא בדפוס ובפרט על דברים העומדים ברומו של עולם, וכן יש ת"י (תחת ידי) הסכמות מגדולי הדור, אך מחמת הוצאות הדפוס וגם מטעמים הכמוסים לא יכולתי להדפיסם. ואמרתי אשר הכל ידעו כי ראויין הדברים למי שאמרן, ונכריין דברי אלה הספר שהם שייכים להמתבר כי כבר יצא מונוטין שלו בעולם בספריו הקדושים אשר כבר יצאו לאור<sup>7</sup> המפורסם לכל אנשי דורנו והמפורסם א"צ (אין צריך) ראייה, ובכן בקשתי מכל אחב"י (אחינו בני ישראל) שבל ישיגו את גבולי להדפיס הס"ק (הספר הקדוש) הזה עד שנת תרי"ח לפ"ק כי יש בידי הסכמ' ואיסור ע"ז (על זה) מקדושי עליון... כה דברי המוציא לאור שמואל מבית לוי" (הפזור שלי ר. א.).

הנימוק השני לאיחור תאריך ההדפסה של המהדורה הראשונה של קונטרס ההתפעלות מבוסס על דברי המו"ל המובאים לעיל, בהם מבקש הוא שלא ישיגו גבולו עד שנת תרי"ח, לאמור, שלושים ושלוש שנים משנת תקפ"ה, או עשרים ושבע שנים משנת תקצ"א — מספר שנים הגדול בהרבה מעשר השנים המקובלות בבקשות מעין אלו. אם נחסר עשר שנים משנת תרי"ח נגיע לשנת 1848, או אם אף נחסר עשרים שנה, עדיין יהא זה אחרי שנת תקצ"ז 1837, השנה בה גזרה מלכות רוסיה על סגירת כל הדפוסים העבריים בתחומה (מלבד דפוס ראם בוילנא ודפוס וורשא ויוזעפוף)<sup>8</sup>.

המהדורה הראשונה של קונטרס ההתפעלות המצויה בידינו נדפסה אם כן, ככל הנראה, בקניגסברג, כפי שכבר ציין הברמן, בבית דפוס שהוקם בתקופת 'גזירת הדפוסים' — תקופה בה הוקמו דפוסים עבריים במדינת פרוסיה, בערים הסמוכות לגבול מדינת ליטא, כמו קניגסברג, מעמעל ודנציג. דפוסים אלו נועדו מלכתחילה ליהודי רוסיה, והנוהג היה שלספרים שנתכוננו להעבירם לרוסיה כחוק, הדפיסו שערים רגילים עם שם המדפיס ומקום הדפוס ותאריך נכון. אולם היו ספרים שמתעמים שונים נועדו להבריה את הגבול, ולאלו הדפיסו שערים ללא מקום דפוס ותאריך, ופעמים הרבה הדפיסו תאריך מזויף, הקודם בשנים רבות את תאריך ההדפסה, כדי להטעות את מפקחי הדפוס. לסוג זה שייכים שני הדפוסים הראשונים של קונטרס ההתפעלות<sup>9</sup>.

כנגד שני הטעמים הכרונולוגיים לאיחור זמן הדפסת קונטרס ההתפעלות אחרי מות מחברו ואחרי 'גזירת הדפוסים', קיימת דעה סותרת, המייחסת את הוצאת הקונטרס לאור לר' דוב בער עצמו. בביוגרפיה החברתית הרשמית "בית רבי" נאמר — "במשך השנים התחיל רבינו להוציא לאור הדפוס חבוריו הקדושים אשר בהם יברר וילבן כל דרכי העבודה הדק היטב דק מן הדק וביחוד בספרו קונטרס ההתפעלות וספריו שער התשובה והתפלה ג' חלקים<sup>9</sup> אשר

7 ספריו של ר' דוב בער שנדפסו עד תקצ"א הם: (א) שערי אורה, קאפוסט תקצ"ב. ראה הברמן סעיף 275. (ב) ביאורי הזהר, קאפוסט תקצ"ו. ראה הברמן סעיף 15. (ג) שער התשובה והתפלה, שקלאב תקצ"ז. ראה הברמן סעיף 271-272. (ד) דרך חיים ותוכחת מוסר השכל, קאפוסט תקצ"ט. ראה הברמן סעיף 27. (ה) נר מצוה ותורה אור, קאפוסט תק"פ. ראה הברמן סעיף 129. (ו) אמרי בינה, קאפוסט תקפ"א. ראה הברמן סעיף 7. (ז) עטרת ראש, קאפוסט תקפ"א. ראה הברמן סעיף 192. (ח) והנחש היה ערום (נדפס ללא שער), קאפוסט(?) חש"ד (קודם תקפ"ו). ראה הברמן סעיף 37. לאור העובדה ששבעה מתוך שמונת הספרים של ר' דוב בער שנדפסו בחייו, נדפסו בדפוס משפחת יפה בקאפוסט אין זה סביר להניח שהיה מדפיס ספרו קונטרס ההתפעלות בזולקרי(?) או בקניגסברג(?) בתק"פ.

8 ראה: ת. ליברמן, 'הדפוס הראשון של ס' ערבי נחל', קרית ספר, ל"ז (תשכ"ב), עמ' 532. בדפוס ראם, שנותר דפוס עברי יחיד בכל רוסיה, לא ניתן היה בשנים ההן להדפיס ספר חסידי, ולמעשה גם ספרים לא חסידיים, מלבד ספרי קודש חיוניים.

\*8 תודתי נתונה למר חיים ליברמן שהואיל בטובו לכתוב אלי אודות הדפוסים העבריים בפרוסיה ודפוס קונטרס ההתפעלות. וראה מאמרו הנ"ל בקרית ספר ל"ז.

9 שער התשובה והתפלה נדפס בשקלאב בתקצ"ז. בשער הספר כתוב: "שער התשובה והתפלה אשר הועתק מגוף כתיבת יד קדשו של כבוד... מוהר"ר דובער שיח"י... וניתן רשות מכבוד קדשו שיח"י להדפיסם. נדפס פה ק"ק שקלאב... לפרט אם יהיה נידחק בקיצה הישמים משם יקביצ' (תקצ"ז) לפ"ק".

בהם יגלה מצפונות כל איש ואיש... כשהוציא לאור חבוריו פשט הרא"ה (הרב אהרן הלוי)\*<sup>9</sup> את ידו לבדוק בדק הבית ולחלוק על תורת הבית של רבינו כו'. וביחד הרבה להשיג על ספרו שער היחוד<sup>10</sup> הנקרא בשם קונטרס ההתבוננות וכתב ע"ז מכתב ארוך וחזק<sup>11</sup> ובסוף המכתב כתב שספר קונטרס ההתפעלות עדיין לא שלח יד בו וכשישלח יד בו ימצא יותר ויותר, אך רבינו ג"כ לא טמן ידו בחיקו כי ידיו רב לו כו' ופשט בעה"כ (בעל הבית) את ידו לחזק בדק ביתו"<sup>12</sup>.

קונטרס ההתפעלות נתחבר סמוך מאד לזמן עלייתו של ר' דוב-בער לכס נשיאות חב"ד (תקע"ג-ד), כפי שמסתבר מההקדמה, ויתכן שהוא חבורו הראשון<sup>13</sup>. ידוע שהיו העתקות רבות ונוסחים שונים לכתבי חב"ד השונים, ובכלל זה לקונטרס ההתפעלות<sup>14</sup>, ור' אהרן הלוי דאי ראה את הקונטרס בכתב-יד. ניתן להניח שבדבריו של הילמאן אודות ההוצאה לאור בדפוס של הקונטרס עוד בחייו של ר' דוב בער אין ממש ושהוא ביססם על קריאה מוטעית של התאריך כפי שמצינו אצל הביבליוגרפים.

מכל האמור לעיל אנו למדים שקונטרס ההתפעלות לא נדפס בתקפ"ה או בתקצ"א, אלא אחרי גזירת הדפוסים בתקצ"ו, ואם נחשב לפי דברי המו"ל בעניין השגת הגבול עד שנת תרי"ח, הרי שהקונטרס נדפס בתקצ"ח-1838 לכל המוקדם, או בתר"ח-1848 לכל המאוחר.

\*9 אהרן הלוי בן משה הודויץ מסטארושלה, תלמידו המובהק של ר' שניאור זלמן מלאדי מחבר "שערי היחוד והאמונה" (שקלאב תק"פ) ו"שערי העבודה" (שקלאב תקפ"א). ר' אהרן היה ברפולגאטא של ר' דובער על מילוי מקומו של רש"י עד שנת תקע"ג ומאז ואילך ידועה יריבות בין השנים על אופן הפרשנות הנכון לתורת רש"י בכלל ועל דרכי עבודת ה' בפרט. ראה אודותיו אצל ח. מ. הילמאן, בית רבי, ת"א 1965, עמ' 133-135, 186-191; Jacobs, *Seeker of Unity*, N.Y. 1966; ובעבודת הדוקטור שלי 'תורת האלוהות ועבודת השם בדור השני של חסידות חב"ד', האוניברסיטה העברית בירושלים, תשל"ו.

10 שער היחוד הוא חלקו השני של ספרו של ר' דוב בער — "נר מצוה ותורה אור" (קאפוסט תק"פ) וידוע גם כקונטרס ההתבוננות כפי שנגק שמו בהקדמת הספר. ראה ס' נר מצוה ותורה אור, מהד' אוצר חסידיים, ליובאביטש 1974, שער היחוד דף א ע"ב. וראה הברמן, סעיפים 129-131, עמ' 325-326. מר חיים ליברמן הודיעני במכתבו הנ"ל שקונטרס ההתבוננות נכתב בתקע"ד ע"פ כתב-היד שבגנוזי ליובאביטש, ותודתי נתונה לו בזה.

11 מכתב כזה לא הגיע לידינו, והילמאן אינו מפרט.

12 ח. מ. הילמאן, בית רבי, עמ' 190.

13 ג'קובס סובר שהקונטרס התחבר בערך ב' 1814 וראה בתרגומו עמ' 28.

14 בחלק ניכר מספרות חב"ד הנדפסת מצויה הערה האומרת שיש צורך בהדפסה מוסמכת ומוגהת של התורות השונות, משום שבידי החסידים היו קונטרסים שונים של התורות שבכ"פ שכל שומע כתב כפי הבנתו, עובדה שתרמה למחלוקות העיוניות בדבר ההבנה הנכונה של הדברים. כבר בתניא (סלאויטא תקנ"ר-תקנ"ז) נאמר בהקדמת המלך (רש"י) מעבר לדף השער: "אך ביודעי ומכירי קאמינא הם כל אחד ואחד מאנ"ש שבמדינותינו וסמוכות שלה אשר היה דיבור של חיבה מצוי בינינו... אליהם תסוף מלתי ולשוני עט סופר בקונטרסים אלו הנקראים בשם לקוטי אמרים... והנה אחר שנתפשטו הקונטרסים הנ"ל בקרב כל אנ"ש הנ"ל בהעתקות רבות מידי סופרים שונים ומשונים הנה ע"י ריבוי ההעתקות השונות רבו כמו רבו הט"ס (הטעויות סופרים) במאד מאד ולזאת נדבה רוחם של אנשים אפרתים... להביא את קונטרסים הנ"ל לבית הדפוס מנוקים מכל סיג וטיס ומוגהים היטב...". עוד ראה מכתבו של ר' דוב-בער המובא ב"מאה שערים" (ראה הברמן סעיף 170 עמ' 333) עמ' יא"ג; בספרו של א. ח. גליצנשטיין, עמ' 168-169; ובספרו של ש. גליצנשטיין דף מט. אצל האחרון חסר משפט אחד מהמהדורה המקורית. וראה מאמריו של ח. ליברמן א. 'אגרת אדמו"ר הזקן ו"צדקה כנחל איתן"', ספר הק"ן, ירושלים 1969, עמ' 66. ב. 'לעגנודע און אמת וועגן די חסידישע דרוקערייען... אין אוקראינע, היסטוראלאנד און ליטע...'. יחא בלעטער, 34 (1950). כ"כ ראה: א. צ. הילמאן, אגרות בעל התניא — תקנות דלאזני; "התמים", חוברת ב', עמ' לב ואילך; ודבריו של א. מ. הברמן במבוא ל"שערי חב"ד" אודות "מעתיקים לכל סוגיהם (ש)הפיצו תורת רבותיהם עוד לפני שנתפרסמו בדפוס", שם עמ' 293.

לאחר בדיקת עותקי קונטרס ההתפעלות בספריית שוקן ובאוסף מהלמן שבבית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי, הסתבר לי שבשנת ופעל ידי תרצה לפ"ק נדפסו שתי מהדורות של קונטרס ההתפעלות על ידי שמואל מבית לוי. במהדורה הראשונה הופיע הפ"ק בבירור — על האותיות נדפסו כוכבים וחשובון הפ"ק הוא תקצ"א — בעוד שבמהדורה השנייה, זו הנמנית בד"כ בטעות כראשונה, מופיעות נקודות בין האותיות והן שהסבו הטעות בחישוב<sup>15</sup>. המהדורה הראשונה (עם הפ"ק המכוכב) משובשת מאד, ובעותקים שבדקתי מופיע בה לוח טעויות, מה שאין כן במהדורה השנייה (עם הפ"ק המנוקד) של שנה זו<sup>16</sup>. ואכן, בהוצאה השנייה חלק מהטעויות של המהדורה הראשונה תוקנו, אולם אין בה אף רמז שאמנם שנייה היא ודף השער מהמהדורה הראשונה המצוטט לעיל מופיע אף בה. ככל הנראה יצאו עוררין על המהדורה הראשונה ששיבושה רבים מספור והמו"ל מיהר לגנוזה ולהוציא מהדורה שניה מבלי לציין זאת. להלן כמה דוגמאות של שיבושים המצויים במהדורה א' (המכוכבת) ונעלמו מן המהדורה השנייה (המנוקדת):

ונכרין דברי אלה הספר שהם שיכים להמחטר (דבר המלביה"ד)	ונכרין דברי אלה הספר שהם שיכים להמחטר (דבר המלביה"ד)
"דמשמע שבלתי הדביקות..." (דף ב)	"דמשמע שבלתי הדביקות..." (דף ה)
"ואי אפשר לפרש" (שם)	"ואל אפשר" (שם)
"וישנו גם בכל אחד מישראל בכל חד לפום..." (שם)	"וישנו גם בכל א' מישראל בכל חל דפום..." (שם)
"כאשר ישמע איזה דבר בענין איזה התבוננות באלקים כמו במאמר חסובב..." (שם)	"כאשר ישמע איזה דבר בענין איזה התבוננו, באלקים כמו במאמר חסובב..." (שם)

המהדורה המתוקנת רחוקה מלהיות נקיה משיבושים אולם אין ספק שהיא טובה מהראשונה. בין שתי המהדורות כמה הבדלים טיפוגרפיים המקלים על הזיהוי וההבחנה ביניהן:

— במהדורה הראשונה (קניגסברג?)<sup>17</sup> ספרור משני צדי הדף והיא מונה לו עמודים. במהדורה השנייה (זאלקווא?)<sup>17</sup> ספרור רק בצדו האחד של הדף והיא מונה יח דפים, המסומנים בטעות: א"ד ט"כא.

— במהדורה הראשונה כתוב בדף הראשון אחרי ההקדמה 'קונטרס ההתפעלות', בעוד שבמהדורה השנייה כתוב 'קונטרס ההתפעלות'.

— במהדורה הראשונה כוכבים על האותיות. במהדורה השנייה נקודות בין האותיות בצורה של סגול הפוך (···).

— במהדורה הראשונה ציור אשכול ענבים בסוף דברי המלביה"ד. במהדורה השנייה ציור שלושה פרחים שם.

— במהדורה הראשונה לוח טעויות. במהדורה השנייה אין לוח טעויות.

— במבנה הטיפוגרפי של העמודים יש הבדלים קלים בלבד בתחילת השורות ובסופיהן.

15 המהד' הראשונה דשומה אצל הברמן, סעיף 233 (בבית הספרים סימנה S58 A2078); המהד' השנייה דשומה בסעיף 234 (שייכת לאוסף מהלמן וסימנה R75 A1230).

16 בעותק השייד לאוסף מהלמן חסר הדף האחרון — שער הבחירה ח עד ט ע"א. בעותק שבדקתי בספריית שוקן מצויים הדפים כולם אולם אין לוח טעויות. בדף האחרון של שתי המהדורות של שנת תקצ"א מובאים דברי המעתיק: "אך זאת אבקש מאנשים אשר בס' הזה יהי' קוראים שבאם יהי' ח"ו נמצא איזה שגיאה, לבל יאשימו, יען העתקתי מס' ישן בכ"י שהי' בלוי וקרועה".

17 ע"פ הברמן סעיפים 233-234.

יחד עם קונטרס ההתפעלות נדפס בשתי המהדורות הנ"ל גם 'קונטרס קטן מעניני בחירה' לר' דוב בער ומדברי המלבי"ד ברור שיצאו יחדיו ואין כאן כריכה מקרית.<sup>18</sup> בשערים של שני הקונטרסים מוזכר ר' דב בער ללא ברכת החיים או המתים ועל כן איננו יכולים להסתייע בהם בקביעת תאריכים. אולם שלא כקונטרס ההתפעלות, שבו צויין "ס' חדש אשר עדיין לא בא בדפוס", הרי ב'קונטרס קטן מעניני בחירה', שנדפס עמו צויין "נדפס בשנית"<sup>19</sup>. הברמן מביע ספק אם אמנם היתה קיימת הוצאת שקלאב של הקונטרס השני ומניח שהדברים האמורים בשער הקונטרס מכוונים לספר 'שער התשובה והתפלה'<sup>20</sup> שחלקו השני הוא 'קונטרס קטן מעניני בחירה' שנדפס שם בשם 'שער הבחירה'.

בד"כ כרוך 'קונטרס ההתפעלות' ראשון ו'קונטרס קטן מעניני בחירה' שני, אולם בספריית שוקן מצויה מהדורה בה כרוכים השנים בסדר הפוך: הראשון הוא קונטרס קטן מעניני בחירה לפרט ובחרת בחיים, והקונטרס השני הוא קונטרס ההתפעלות לפרט ופעל ידיו תרצה. הפ"ק של קונטרס קטן מעניני בחירה עולה 1721 וברור שהוא מוטעה ואי אפשר להסתייע בו באשר לקביעת תאריך. בעותק זה יש טעויות בספרור הדפים — דף יא בא אחרי דף יח ובין שני הקונטרסים "רשימת ר"ת הנמצאים בספרים אלו ולוח הטעות" המתייחס לשני החבורים.

המהדורה השלישית של קונטרס ההתפעלות נדפסה בספרו של ר' הלל מפאריטש<sup>21</sup> 'ליקוטי ביאורים'<sup>22</sup> בורשא תרכ"ח. בשער הספר: "ליקוטי ביאורים... מבאר מאמרי אדמו"ר הגדול... דובער זצ"ל א) גוף קונטרס ההתפעלות מהנ"ל עם שני ביאורים סובבים מהדו"ק (מהדורה קמא) ומהדו"ת (ומהדורה נתינא)... כל אלה עבד הלוי הוא הרב... הלל בהרב ר' מאיר הלוי ז"ל... אור תורתו זרח רוב שנותיו בק' פאריטש... ולבסוף ימי הופיע רוח קדשו בק' באברוסק יע"א... הובא לביה"ד ע"י חתנו הרבני מוה' רפאל מרדכי נ"י בהרב ר' ברוך שמואל ז"ל. ע"פ כו"ר (כוח ורשות) נכד הרב הנ"ל. ה"ה האברך ושנין מוה' פנחס הלוי נ"י<sup>23</sup> בדפוס הרבני נתן שריפטגיססער<sup>24</sup> שנת תרכ"ח לפ"ק". מהדורה זו טובה לאין ערוך מהמהדורות הקודמות וברור שבידי ר' הלל מפאריטש, תלמידו של ר' דוב בער, היה נוסח מדויק ושלם של הקונטרס. חשיבותה של מהדורה זו נעוצה בכך שנדפסת בה הקדמה תקרויה "הקדמה מקונטרס ההתפעלות", שאינה נמצאת במהדורות הקודמות, או הבאות. ההקדמה היא מכתב בן שישה עמודים<sup>25</sup> של

18 "מודעה — בקשתי מכל אחבניי (אחינו בני ישראל) כאשר יהי קוראים בספרים הללו וימצאו מלה שלול ההבנה או טעויות אחרים... והאל הטוב יכפר בעדי ויגמול חסד עמדי ועם כל אשר המה בעוזרי) (להוציא לאור שני הציורים האלה למען זכות הרבים...".

19 "והנה זה ימים כבירים אשר היה נדפס בעיר שקלאב והראשונים כבר אולו ואינם נמצא אפילו אחד בעיר, ע"כ הדפסנוהו שנית וזכות המחבר יגן עלינו ועל כל ישראל עד עולם...".

20 ראה הברמן סעיף 242-246 ובסעיף 244 טעות קונטרס קטן מעניני בחירה וצ"ל בחירה וראה הערה 8 לעיל.

21 הלל בן מאיר הלוי מפאריטש (נפטר בתרכ"ד) תלמיד מובהק לר' דוב בער ולר' מנחם מנדל הצמח צדק. מחבר 'פלה הרמון' ו'ליקוטי ביאורים'; ראה אודותיו, בית רבי, עמ' 206-209, ובהקדמת 'פלה הרמון'.

22 ראה הברמן סעיף 91.

23 מכאן ואילך נמחק בדפוס הצלום ירושלים תשל"ד של הוצאת מקור.

24 על דפוס נתן שריפטגיסר ראה ח. ד. פרידברג תולדות הדפוס העברי בפולניה ת"א 1950 עמ' 111-112.

25 פתיחת כל המהדורות האחרות של קונטרס ההתפעלות היא — "בהיות מבואר במכתבי הראשון...". אך רק במהדורת תרכ"ח מופיע מכתב זה בראש הקונטרס. דובנוב מתייחס למכתב: "קונטרס ההתפעלות עם מכתב ר' דובער ע"ד הדיב שבכת החב"ד...". עמ' 391 סימן 99. לדבריו של מר ח. ליברמן ההקדמה הראשונה שהדפיס ר' הלל היא "המכתב הראשון" הנוכח בהתחלת ההקדמה שבשני הדפוסים הקודמים. מכתב ראשון זה לא היה בידי מדפיס שני הדפוסים הקודמים, ולכן הדפיס רק את המכתב השני. "מכתב ראשון" זה נכתב בשנת תקפ"א, כפי שראה מר ליברמן בין כתב-היד של ספריית ליובאביטש, והואיל בטובו להודיעני.

ר' דוב בער לחסידין, הכולל תוכחה חריפה בדבר הדרכים הרעות בהם הולכים המפרידים בין העבודה הרוחנית לעולם החומרי, ופולמוס אודות מקומה של ההתבוננות, לאור הטעות שבפסילת התפעלות המח ומהתפעלות הלב.<sup>26</sup> המכתב הוא מעין בירור מוקדי הפרובלמטיקה שבשלה נכתב קונטרס ההתפעלות הבא להעמיד דברים על דיוקם באשר לדרכי עבודת השם החב"דיות, והוא חלק מהפולמוס על הסמכות לפרוש תורת רש"י.<sup>27</sup> המכתב השני במהדורה זו, זה המצוי בפתיחת קונטרס ההתפעלות בכל המהדורות האחרות, מובא כאן בהבדלי נוסח (עיין בעמוד הנדפס ממול); אין אלו שינויים מקריים, אלא שינויים העומדים בסימן דה-פרסונליזציה, לאמור, במקומות בהם מדבר ר' דוב בער בגוף ראשון, או כלפי כתובת ברורה במהדורת ליקוטי ביאורים (תרכ"ח), נמחקים הדברים במהדורות האחרות. במהדורת תרכ"ח מסיימת ההקדמה בקטע שהבאנו להלן, בעוד שבשתי המהדורות הראשונות נוסף קטע הפותח בלשון "אך אהובי אחי ורעי כל השלמים אתי בנפש". קטע זה הוא סיום גוף הקונטרס ולא סיום ההקדמה, וכך נדפס במהדורת ר' הלל מפאריטש. בהשוואה בין שתי המהדורות מסתבר שבדף סו ע"ב של מהדורת תרכ"ח מסיימים קונטרס ההתפעלות המקביל לנוסח המהדורה הראשונה על שתי גרסותיה, ומשם ואילך מופיע הקטע הפותח בלשון "אך אהובי אחי ורעי..." המצוי בהקדמת המהדורה הראשונה בלבד. המדפיס של המהדורה הראשונה הקדימו והכניסו אחרי ההקדמה, כנראה לשם חסכון בניר, שאילו היה מדפיסו במקומו היה צריך להוסיף דף אחד, ומכיון שאחרי ההקדמה נשאר מקום פנוי מספיק לקטע זה עקרו ממקומו והכניסו אחרי ההקדמה.<sup>27</sup>\*

מהדורת ורשא תרכ"ח — מהדורת ליקוטי באורים — נעשו שני צילומים; האחד בהוצאת מקור (תשל"ד), שטרחו כאמור להשמיט את שנת הדפוס המקורית, שם המדפיס ומקום הדפוס, והשני — מהדורת צילום ששמרה על נוסח השער המקורי, אולם העלימה את שם המו"ל ואת שנת הדפוס. הספר הגיע לספריה הלאומית בשנת 1974. שתי מהדורות הצילום כמעט זהות, מלבד בתבנית.

המהדורה הרביעית של קונטרס ההתפעלות יצאה שמונה שנים אחרי המהדורה השלישית, היא מהדורת ורשא תרל"ו: "קונטרס ההתפעלות... בדפוס הרבני מוה' נתנאל דוד זיסבערג<sup>28</sup> נ"י בהרב המנוח מוה' משה צבי ז"ל וורשא בשנת תרל"ו". מהדורה זו מבוססת על המהדורה השנייה, לאמור מהדורת תקצ"א עם הפ"ק המנוקד, ומלבד הבדל בסידור הדפים ובספרורם אין שינויים מהותיים. בספריית שוקן מצוי עותק של קונטרס ההתפעלות במהדורת תרל"ו עמו כרוכים ארבעה קונטרסים נוספים שנדפסו בבתי דפוס שונים: מלכיאל<sup>29</sup>, מתוק מדבש<sup>30</sup>, אבקת רוכל<sup>31</sup> וקונטרס

26 דיון מפורט במכתב זה במאמר המצוי עמי בכתובים — "המחלוקת על מורשת חב"ד".  
27 לכסאו של רש"י טענו ר' אהרון הלוי מסטארושלה תלמידו המובהק של בעל התניא (ראה בית רבי 133). ולפי גרסות אחדות גם אחיו של ר' דוב בער, משה, שבעקבות עליתו של ר' דוב בער לנשיאות חב"ד המיר את דתו. ראה פסח רוזרמאנן, השקפה כללית על הצדיקים והחסידים, "השחר" תרל"ה, עמ' 101, ובית רבי ח"א, עמ' 113.

27\* הדברים מבוססים על מכתבו של ר' חיים ליברמן, וראה מאמרו 'דפוסי קורץ' — שושן סודות, סיני סה, חוברת ג'ד, הערה 46.

28 על בית הדפוס של נתנאל זיסבערג ראה פרידברג: תולדות הדפוס העברי בפולניה, עמ' 113.

29 מלכיאל חברו חכם מחכמי הקדמונים והובאו מקצת דבריו לתהלה ולתפארת בספר הקדוש של"ה דף ק ע"ז ע"ב... בדפוס הרבני מוה' נתנאל דוד זיסבערג נ"י... ורשא תרל"ו (מאחרי השער כתוב 1874).

30 מתוק מדבש... חברו... יצחק פרחי מירושלים... בדפוס יעקב ב"ר שלמה נ"י הערשענהורן והרבני... משה נ"י שנייד מעסיר בלובלין בשנת תרל"ד לפ"ק.

31 ספר אבקת רוכל... שם המחבר נעלם מזה הספר ועיין בסדר הדורות שמכונה בשם הרב רבי מכיר תלמיד רבינו יהודה בן הרא"ש ז"ל: הובא לביה"ד ע"י... אהרון ארלאווסקי במוה' יואל זצ"ל מו"ס בורשא. ורשא תרל"ו.



בִּרְסֵה תִּקְפִּי'ה' (?) — תִּקְצִי'א (?)

ביותו מבורא בממלכתו הראשון מאשר רבים מאנ"ש יצאו, והדשים  
גבוהים ומתעשים בכמה מיני שדות בורכז קבלות דאז באר  
חיתרה ועבדה שבמה וכל מן הקצה אל הקצה ממש לאמר לאור  
חשק ורחשק מצד המעט  
תעסוק והרדילות  
המחשבות מצד התעופות הקלקול, שיצא מרביב  
הממלכתמה לחתולל ואומרים רוי לי כי יש סודות באמתת  
המעבדה (מתעשים) איצ וולותם עד שפשל טעות ממור מן הקצה  
(אל הקצה) אשר צר לי מאד בזה בחיית

שמונה ב'נא' - שאליץ כמה דברים בזה שא"א לסבול ולקבל דבריהם המוטעים (קבוע) לזם כמו ה'לכה פסוקה'. וזה מבינה התלמידים שא"א שמשו כל צרכם לשתות מים הרעים הממרים.

אמארת מזה חזקה <sup>8</sup> דואק לפרש לבאר היטב  
... ולאות ההכרח מאד לפרש לבאר הכל (בפרטים) למען  
בוקר סודיק וכו'. והעיקר להעמיד דלקיים

[illegible]

גוססה ורשא מרכ"ח  
 בעז"ה לכללות אנ"ש<sup>1</sup> רמדינמנו מאדמ"ר דובער זצוק"ל

בבג"מ<sup>2</sup> זיע"א

בנוכחים ונכוחים בכמה מניינים שעתיד ברור להם קצת דאגה<sup>8</sup> באר  
היותם במאור במתנבי הראשון מאשר רבים מאנשי צינים ג' חשבים  
לחושד ולחושד אור מצד מינוס הירצה ואצל מינוס חפסס והקצרות  
עיקר מצד הסתעפות הקלילות שייצא מרובי הירדנים.

המתחמקים להחזיק באומרים רוי כ"י, כי סודות באמתות  
תעבורה ומסעים א"ע, ולולתם עד שנפל טעות גמור מן הקצה כ"י  
ישל צר לי מאד מזה בהיות ת ש ל י ל ח ל ב י ושאלין  
מנני כמה מאג'ש דברים בזה שאא " לסכל ולחלל דבריהם

מבוססים על שאלות כמו הלכה פסוקי, והיו מסיבת החלמידים  
שאלה שמשו כל רמן נסמטצפו לשחור מיה הרעיד הממזרים  
ממזמרי שמצוה וחובה ל' דואא לפוש ולבאר היטב בכל  
ענינים החלוקים בכל דרכי העבודה במחא ולכ... ע"פ

הנביא מרדכי בן<sup>1</sup>, והעיקר להחמיד ולקיים עמך חובן.  
 כוונת רצון הק' (רדש) של האמור<sup>2</sup> ז"ל באר תורתו  
 והוה כל המנהגים מנצחיים לכל<sup>3</sup>  
 ומכלית המלכות והמלשך אמת שיקבע בנפשם אור חיי עולם  
 ואלוהים שהוא עני גלוי אלקות בנפשם בפי<sup>4</sup>  
 ופיהם ובריות :

אנשי שלומנו. 2 נשמחו בגני מורמנו. 3 דברי אלקים חיים — השם הבהיר לותרות החסדות. 4 "ל שבוהות. 5 את עצמם. 6 שא-אפשר. 7 בני אדם. 8 "ל וחובה. 9 אוני אבי מורי רבני. 10 השה שער שפר של ר' אורון הליז מסיבדו של שער המור. שיאונה שם דנס: שער הידוד זאמונה... הכניז גז הקדד ויסוד אמוני... מורי אורון הליז שלישי"א האדוד המיוחד שבהמירי רבינו הגדול... קשי"א חדרו כבחה שפרו' (תקיש) לפי.

**הזרדך כבבה 'שמר' (חק"פ) לפ"ק.**

"קונטרס ההתפעלות" לר' דוב בער שניאורסון

קטן מעניני בחירה<sup>32</sup>, עם דף שאינו מצוי בכל העותקים של מהדורה זו הכולל דברי המעתיק ורשימת ראשי תיבות הנמצאים בספרים האלו.

קונטרס ההתפעלות זכה לפרפרזה מתורגמת בידי אהרון מרקוס<sup>33</sup> ב־1898 ב־Krakauer jüdische Zeitung<sup>34</sup> ולתרגום לאנגלית בידי לואיס ג'קובס<sup>35</sup> שהשתמש במהדורת ליקוטי ביאורים כיסוד לתרגומו, והגיה ע"פ כתב יד של הקונטרס המיוחס ל"חזור" של ר' דוב-בער. לתרגום נוספו מבוא וביאורים. הקונטרס זכה אף לתרגום לצרפתית בידי ז'ורז' לוויט<sup>36</sup>.

32 שער הבחירה כרוך בראשיתו בבלבול עמודים, העמוד השני נתחלף בראשון והשער משובש.

33 ראה דבריו אודות קונטרס ההתפעלות בספרו החסידות, הוצאת נצ"ח, ת"א תשי"ד, עמ' 122.

34 ראה G. Scholem, Bibliographia kabbalistica, item 785.

35 ג'קובס (עיין לעיל הערה 1).

36 *Lettre aux Hassidim sur l'extase*, introd. et notes par Louis Jacobs, traduit (de l'anglais) par George Levitte, avec la collaboration de Edith Ochs, Paris, Fayard, 1975.

# המחלוקת על מורשת חב"ד

מאת

רחל אליאור

[א]

עם פטירתו של ר' שניאור זלמן מלארי בשנת תקע"ג התעוררה מחלוקת על ירושת ההנהגה. הטוענים למילוי מקומו של רש"ז היו שלושה; בנו הבכור ר' דובער (תקל"ד – תקפ"ח),<sup>1</sup> בנו השלישי ר' משה (תקמ"ד – תרל"ח),<sup>2</sup> ותלמידו המובהק ר' אהרון הלוי משטראשיעליה (תקכ"ז – תקפ"ט).<sup>3</sup>

השאלות השנויות במחלוקת בעולם החב"די היו רבות, אך ניתן למקדן בשלושה נושאים:

- א. מי זכאי למלא את מקומו של רש"ז.
- ב. בידי מי נתונה הסמכות לפרש תורותיו של בעל התניא ולפרסם התורות שנתרו בכתב.
- ג. כיצד יש לפרש עבודת השם החב"דית מעבר לעמדות המוצגות בתניא.

התשובות לשאלות אלו רחוקות היו מבהירות חר"משמעת. בדברים המוצעים להלן נעשה ניסיון לעמוד על מוקדי הפולמוס הפרסונאליים והאידיאולוגיים, באמצעות עיון בכמה תעודות וכתבים בהם ניתן ביטוי למחלוקת.

הספרות החב"דית אינה מרחיבה את הדיבור על תקופה זו להוציא דבריו המרומזים של הביוגראף החב"די, חיים מאיר הילמאן, בעל 'בית רבי'.

לשם הבהרת דבריו, המגלים טפח אורות בני רש"ז והמכסים טפחיים בדבר ר' משה, אביא שתי עדויות נוספות של סופרים שאינם נמנים על קהילת חב"ד, פסח רודערמאן<sup>4</sup> ואפרים

\* המאמר מבוסס על פרק מעבודה לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה על הנושא: 'תורת האלהות ועבודת השם ברור השני של חסידות חב"ד' (ירושלים תשל"ו). העבודה נכתבה בהדרכתה של פרופ' דבקה ש"ץ-אופנהיימר. תודתי מקרב לב נתונה לה על שעזרה עמדי בלימודי בלב חפץ ופתחה בפני את שעריה של החסידות.

1 ראה: ח"מ הילמאן, בית רבי, ברדיטשב תרס"ב, עמ' 181 ואילך [להלן, בית רבי]; ש' גליצנשטיין, רבי דובער שניאורי הנשיא השני של חב"ד – תולדות חייו ומפעלותיו, תל-אביב תש"י; א"ח גליצנשטיין, ספר התולדות אדמו"ר האמצעי, כפר חב"ד תשכ"ח.

2 ראה: בית רבי, עמ' 113; אר"ז, האסיף, ה (ווארשה תרמ"ט), עמ' 163–180; פ' רודערמאן, השתר, ו (ווינץ תרל"ה), עמ' 101.

3 ר' אהרון הלוי בן משה הורוויץ משטראשיעליע בעל הספרים שערי היחוד והאמונה, שקלאב תק"פ, שערי העבודה, שקלאב תקפ"א, עבודת הלוי, לבוב תר"ב. ראה: Louis Jacobs, *Seeker of Unity*, New-York 1966 ובריסרטאציה שלי.

4 ראה: ש' רובנוב, תולדות החסידות, תל-אביב תשל"ה, עמ' 402, נספח א, סעיף 161.

דינארד.<sup>5</sup> הדי הפולמוס המגיעים אלינו מספרות ההשכלה, מסייעים להבחין במימדיו בדור השני לחסידות חב"ד.

וכך נאמר ב'בית ירבי' –

הג' הוא הר"ר משה זלה"ה... בחיי רבינו נ"ע היה חוזר הד"ח [הדברי חסידות] של רבינו בלשונו הזהב ממש כנתינתן כו' וגם היה רושם הדברים כמו שהן... בהקדמת השו"ע<sup>6</sup> כשנרפס פעם הראשון תיכף אחר פטירת רבינו היה הוא ג"כ חתום בין בני רבינו וכן היה חתום עמהם על הקדמת והסכמת התניא בשנת תקע"ד<sup>7</sup> כשנרפס בצירוף האגה"ק [אגרת הקודש] שהוסיפו אז ע"פ הסכמת בני רבינו נ"ע. הנעשה עמו אח"כ ידוע. והיה עג"נ [עגמת נפש] רב. לרבותינו ולאנ"ש. וכעמל רב הצילוהו... ומאז לא נודע מקומו איה הוא... ככלל היה נמצא סביבות ערי קיוב זיטאמיר וגם בטשערקאס ראו אותו כמ"פ אצל הרה"ק ר' יעקב ישראל.<sup>8</sup> וגם בטשערנאביל אצל הרה"ק ר' אהרון<sup>9</sup>... ועוד סיפרו לנו ממנו הרבה ענינים נוראים.<sup>10</sup> פשר דבריו המרומזים של הילמאן מסתבר בדבריו של פסח ורדערמאן, חסיד חב"ד שהפך למשכיל, והעלה זכרונותיו:

הצעיר ר' משה היה, כאשר יספרו החסידים, טוב תואר מאד ואביו אהבו על כל בניו, על כי ידיו היה רב לו בתלמוד ובפוסקים... ואחרי הסתלקות הזקן חפץ הוא למלאות מקומו, אך אחיו ר' דוב בער, אף כי כמעט אף מה לא ידע בנגלה אבל כוחו גדל כנסתר ובצביעות וע"י דרכים נסתרים הדיח את אחיו מדחי אל דחי, הוציא עליו שם רע, כי התגאל כפת בג העכו"ם וכי יאהב בת אל ניכר... וככה מררו חייו עד אשר פרק עולו והמיר את דתו ולבסוף יצא מדעתו ומת באחד מבתי החולים במוסקווי.<sup>11</sup>

5 ראה: ר' צייטלין, קרית ספר, לייפציג 1891 – 1895, עמ' 64 – 65; י"ד, הסיפור החסידי, ירושלים 1975, עמ' 196 ואילך.

6 השו"ע של רש"י נרפס לראשונה בקאפוסט תקע"ד. ודאה נוסח ההקדמה וההשמטות במהדורות השונות: א"ח גליצנשטיין, ספר התולדות, ר' שניאור זלמן מליאדי, כפר חב"ד תשל"ח, עמ' 161 – 168.

7 ראה: א"מ הברמן, 'שערי חב"ד', עלי-עין. מנחת-דברים לשלמה זלמן שוקן, ירושלים חשי"ב, עמ' 309, סעיף 52.

8 יעקב ישראל מטשארקס בנו של ר' מרדכי מטשרנובל (תקנ"ד – תרל"ז) וחתנו של ר' דובער מלובאביץ. ר' אהרון מטשרנובל (תקמ"ז – תרל"ב), בנו של ר' מנחם נחום מטשרנובל.

10 בית רבי, עמ' 113 – 114. גירסה חבדית נוספת מצויה ב'ויכוח מינסק' (חמ"ד חש"ד). הגיע לכתי-הספרים הלאומי בתשל"ב בדפוס מכונת-כתיבה ללא ציון שם המחבר. מתוכן הדברים מסתבר שהמחבר הוא ר' יוסף יצחק שניאורסון, האדמו"ר הששי לבית חב"ד. נאמר שם שבשנת תקע"ז סיע ר' משה ביד אחיו האדמו"ר האמצעי במו"מ עם הקיסר אלכסנדר 'ולכן היה אחיו הר"מ שידע הרבה שפות מכלכל הענין ובא בדברים עם שרי המלוכה שזה גרם אח"כ לויכוח הדתי שתוצאותיו הי' אשר הוכרח להתעלם וב"ב העתיקו מושבם לאה"ק ת"ר' (שם, עמ' יא). מחקר מפורט אודות 'ויכוח מינסק' מצוי עמי בכתובים.

11 ורדערמאן, ראה לעיל, הערה 2, עמ' 101. ראה גם: א' גוטלובר, זכרונות מימי נעורי, מהדורת ר' גולדברג, ירושלים 1976, עמ' 151.

ידוע שגדולי יריביה של החסידות מתוכה יצאו ואכן מדת האוביקטיביות אינה נר לרגלי הכותב, אולם היותו חסיד חב"ד בנעוריו מקנה תוקף מסוים לדבריו, גם אם לא לרוחם. בספר 'משגי עורים', ראשית השכלת החסידים בתקופת ראדקינזאהן ותוצאותיה בספרות החיים' (סט. לואיס תרע"ט), מביא המחבר האנטי-חסידי אפרים דינארד תיאור נוסף של פרשה זו:

אבל ר' זלמן עזב אחריו שני בנים, הבחור משה, איש יודע ספר, אשר חשב כי לו יאחה לרשת כסא אביו, תחת אשר אחיו הצעיר<sup>12</sup> דובער היה עם הארץ ואיש מזימות. ובדעתו כי בעיר מושב אביו לא תיכון מלכותו, יעץ כי שם ידעוהו כולם, כי לא לו למלא מקום אביו, הלך למרחוק וישתקע בעיר ניעזין פלך צערניגוב, עיר מלאה חסידים בורים... ואחיו משה אשר ראה כי אחיו הצליח במזימותיו לשכת על כסא אביו, והוא נשאר כערער בערכה, התקצף ויעזוב את עמו ודתו ויסתר מעין רואים.

השראת תנועת ההשכלה, שגילתה עירנות למשמעותה החברתית של החסידות, ועיקר כוחה היה בהוקעת החסידות בהגשמתה האקטואלית, עולה מדרך כתיבתו של דינארד. על כן ניתן לייחס לדברים ערך מסווג בלבד. אולם מכלל הדברים נראה שגורלו הטראגי של ר' משה קשור היה בשאלת מילוי מקומו של אביו ר' שניאור זלמן.

המחלוקת בין שני האחים, אם אכן נסמוך על העדויות המובאות לעיל, נסתיימה עם עזיבתו של ר' משה את העולם החב"די, אולם לא כן המחלוקת עם ר' אהרון הלוי, תלמידו של רש"ז. במחלוקת זו היו שזורות אידיאולוגיה<sup>13</sup> וסמכות הפירוש בצד פניות אישיות, וגם אחרי שנקבעה עובדת ישיבתו של ר' דובער על כסאו של רש"ז בשנת תקע"ד לא נסתתמו הטענות; רבים מחסידי רש"ז סרבו להכיר במרותו של ר' דובער, חלקם הפכו לחסידיו של ר' אהרון, חלקם עברו לחצרות קרלין, לכו"כין וקוידאנוב וחלקם נותרו ללא רב.<sup>14</sup> גם אחרי קביעת העובדות בשאלת ההנהגה ממשיכים ר' אהרון ור' דובער ומפרסמים קונטרסים וספרים בהם מתפלמסים הם על דרך עבודת השם החב"דית ועל מורשתו האמיתית של ר' שניאור זלמן. יחודה של ההתמודדות נעוץ בעובדה שהיא נערכת על מהות המיסטיקה החב"דית, אולם אינה מסתפקת בכירור המשמעויות התיאורטיות, אלא נותנת את הדעת על ההשלכות החברתיות, האתוס והריטוס הנובעים מהפרובלמאטיקה הרוחנית.

ההיסטוריוגרפיה החב"דית מעדיפה להסיט את תחום הפרובלמאטיקה הפנימית אל עבר המחלוקת הכללית בין חסידים ומתנגדים ולהתעלם מצדדיה האידיאולוגיים מכל וכל; יש

12 לר' שניאור זלמן היו שלושה בנים — דובער, חיים-אברהם ומשה. ובאן טועה דינארד וחושב שר' משה הוא הבכור ולא היא.

13 לעיקרה של הטענה שהמחלוקת בין ר' דובער ור' אהרון היתה בעלת משמעות אידיאולוגית, הפנתה פרופ' ר' ש"ץ חשומת הלב בסמינר שלה על תורת חב"ד בשנת 1974.

14 ראה בית רבי, עמ' 151 — 152.

בידינו עדות מעניינת של האדמו"ר השישי לבית חב"ד, ר' יוסף יצחק שניאורסון, המפרש את המחלוקת על הירושה ככרוכה בתנועת ההתנגדות לחסידות. בשל העניין הרב בפירוש, אביא הרברים באריכות כפי שנדפסו בעתון החב"די 'התמים' בשנת תרצ"ה:<sup>15</sup>

בין המנגדים לתורת ודרכי החסידים היו שתי פלוגות: פלוגה אחת רגזנית וחושדת בכשרים<sup>16</sup> ופלוגה שניה מתונה ובעלת משפטים במשפטי השכל האנושי.<sup>17</sup> מעשיה של הפלוגה הראשונה הרגזנית ידועה ואין עניין במכתב זה לבא בדברים אודותה. אמנם הפלוגה השניה המתונה הנה הערות אלו<sup>18</sup> וכדומה להם היו יסוד התנגדותם לתורת החסידות ודרכי החסידים. ברור הראשון להתגלות והתפשטות תורת החסידות חב"ד — בימי רבנו הזקן היתה הפלוגה השניה כמוסה, והעיקר היה פלוגה הראשונה הרגזנית אשר בשני הנצחונות של החסידים בשנת תקנ"ט ותקס"א<sup>19</sup> הושפלה כבודה של פלוגה ראשונה והתחילה להתרקם פלוגה השניה, ובמשך כעשר שנים תקס"ב — תקע"ב התחילו להתרועע עם החסידים ולהעריך ויכוחים שונים. אין לכחד כי בכמה מקומות פעלו חלישות בלמוד תורת החסידות... ברוב המקומות של אנ"ש השתמשו המנגדים בעלי פלוגה השניה באגרות הקדש של הוד כ"ק רבנו הזקן... בכל מקום המבאר במעלת למוד גליא שבתורה, אשר בזה הסבירו לחסידים כי גם הוד כ"ק רבנו אומר אשר ראשית כל צריכים לשמור זמני הלמוד בש"ס ופוסקים. במשך השנים

- 15 התמים, א (ורשה תרצ"ה<sup>2</sup>), עמ' יח, יט, כא. נוסח שלם של המכתב נדפס בקונטרס לימוד החסידות, נא, ברוקלין 1976. עורכי 'התמים' מציינים שאין באפשרותם להרפס ראש המכתב וסופו כשל אריכותם. הקונטרס הוא מענה של האדמו"ר יוסף יצחק למכתב בו נשאל אודות: 'שתי החששות שהעיד: א. בענין כבוד שמים; ב. דא"א לנבאר לעמוד על בודים של דברים... אשר כזה והדומה לזה היה טענותיהם של המתנגדים המחונים בימי קדם.' [כל ההדגשות באגרות שלי — ר"א].
- 16 הכוונה למתנגדים שכראשם עמר הגר"א.
- 17 בסיום מכתבו מוסיף האדמו"ר רמז נוסף לגבי כתה שניה זו ואין בידי לקבוע באופן חד-משמעי למי מתייחסים הרברים:

בעת ההיא אשר פלוגת המנגדים הרגזנים כמעט שנכחדה, ובכל אופן נצטמצמה בקרב חוג ידוע לשנאה כבושה הנה אז גדלה הפלוגה השניה המתונה המקשים על תורת ודרכי החסידות, לא לקנות ח"ו כ"א אליבא דאמת, אבל בשאלות כאלו המקררים כל ענין הלמוד בתורת החסידות וההתעסקות בדרכי החסידות והכל במתינות ובקפידות דשכל אנושי הגס; כל השאלות וההערות נסכו על שני צירים: א. שלא לעסוק בנסתרות; ב. דעת האדם לא תוכל לעמוד על בורין ועלול לטעות וח"ו יפריד בין הרבקים. תודה לאל עליון אשר השאלות וההערות לא עשו דושם כלל וכלל, כי בכל עת ועת נמצאו מגדולי החסידים אשר מצאו החשובות אמית' על כל שאלה והערה (התמים, לעיל, הערה 15).

- 18 עיין: לעיל, הערה 15.
- 19 הכוונה לגאולת רש"ז ממאסרו בשנים אלו וביטול העלילות על תורת החסידות (קונטרס לימוד החסידות, עמ' 7). ראה גם: בית רבי, עמ' 52 — 69, 73 — 74.

הם הנה הרבה מתלמידי החדרים של הוד כ"ק רבנו הזקן היו נוסעים וסובבים בכל העיירות וגם הוקמו ועדים מקומיים וגליליים להשגיח בעינא פקחא. וגם המנגדים שלחו שלוחי חרש בין החסידים והיתה מלחמה פנימית ידועה רק ליחיד סגולה<sup>20</sup> ובכמה מקומות באו לירי התקשות פנימית כי שניהם הן החסידים והן המנגדים — לא חפצו שיגלו בחוץ. ובאתה המלחמה<sup>21</sup> בקיץ תקע"ב בחדש מנ"א ובלבלה את העולם. הוד כ"ק רבנו הזקן עזב את ליאדי. ויותר על שנה עבר עד עת בוא הוד כ"ק אאזמ"ור אדמו"ר האמצעי חזרה למדינת רוסיא הלבנה. כשנשקטה המלחמה בחורף תקע"ג התחילו המנגדים לשלוח שלוחי חרש בעיירות של אנ"ש לעשות תעמולה לקרר לב החסידים שלא יתקשרו אל הוד כ"ק אדמו"ר האמצעי. ומבואר במ"א [במקום אחר] הענינים שנעשו בזה, וכשראו אשר במקצוע זה לא יצליחו, היה תקוותם אשר גם בבוא הוד כ"ק אדמו"ר האמצעי הנה כפי שידעו תכונת נפשו בענווה ומהלך נפשו בדברי רכות, ימצאו להם דרכים איך לבצע מזימתם... הוד כ"ק אדמו"ר האמצעי צווה לכל אנ"ש בכל מקומות מושביהם לבלתי יבואו בוויכוחים עם המנגדים<sup>22</sup> משוב ועד רע... הפקודות הנמרצות האלו פסקו בסכינא חריפא כל יחס וקשר בין המנגדים והחסידים. וחברי הפלוגה השניה של המנגדים נוכחו לדעת כי תקנתם להדיח החסידים מלמוד החסידות נכזבה. צל תקנה נשאר לפני המנגדים והוא לסכסך במפלגת החסידים ע"י אמצעיות המקושרים לתלמידי הוד כ"ק רבנו הזקן. הרה"ח [הרב החסיד] ר"א [רב אהרון] משטראשעלע והרה"ח ר' שלמה פריידעש.<sup>23</sup>

ניתוח העובדות ההיסטוריות הקשורות במחלוקת החסידים והמתנגדים, חורג מתחום ענינו של מאמר זה, והדברים מובאים כדי להצביע על האינטרפרטאציה החבד"ית הכורכת את הפולמוס בין ר' אהרון ור' דובער במלחמתם של המתנגדים לחסידות. דרך ראייה זו מתעלמת ממוקדי המחלוקת הרוחנית, ומטעמיה של 'מלחמת הירושה' ומייחסת את ההתרחשויות למעורבותו של גורם שלישי המשתמש באנשי חב"ד, בר' אהרון ור' שלמה פריידעש — כדי לסכסך במפלגת החסידים. נדבך נוסף למגמה זו נמצא בכיוגראפיה החבד"ית של ש' גליצנשטיין:

20 ראה: 'ויכוח מינסק' (לעיל, הערה 10).

21 בקונטרס לימוד החסידות בנוסח המקביל נאמר 'ובאתה מלחמת רוסיא צרפת', שם, עמ' 8.

22 על יחסו של ר' דובער למתנגדים. יש ידיעות מעניינות במכתב אחר של האדמו"ר יוסף יצחק. ראה:

התמים, א, ורשה תרצ"ה, עמ' כא. הערה נוספת בנידון ראה גם: מ' בודק, סדר הדורות מתלמידי

הבעש"ט, לובלין תרפ"ז, עמ' 38 — 39, והשווה להערתה של ר' ש"ץ, החסידות כמיסטיקה, ירושלים

תשכ"ח, עמ' 50, הערה 37.

23 שלמה פריידעש משקלאב נמנה על חסידיו הגדולים של בעל התניא והיה מחותנו של הצמח צדק.

שאיפתו של רבי דובער היתה להגשים בפועל מפעליו של אביו... ברם כשאחז הצדיק דרכו לפעול ולעשות למען הרמת קרן ישראל... נתקל בקשיים עצומים. הסבה לכך נעוצה במסיבות הזמן ותהפוכותיו. מלחמת נפוליון השאירה אחריה חורבן והרס... חצר הרבי שבלאדי נהרסה עד היסוד. משפחת הרבי היתה מנותקת מהעולם החסידי זמן מסוים, ורבי דובער שעלה זה עתה על כסא אביו לא היה במקום קבוע. סמכותו טרם נתפרסמה בין החסידים לרגלי חוסר אמצעי תחבורה וקשרי דאר יעילים. טבעי הדבר שבמצב אי נורמלי זה בתוהו ובוהו ששרר אז יופיעו בעלי מדנים בלתי אחראיים שמגמתם היתה לסכסך ולהביא לידי פילוג ומחלוקת. מעשיהם הזדוניים הצליחו והספיקו להעמיד את ר' אהרון הלוי מסטארושילה (תקכ"ו – תקצ"ט) (צ"ל תקפ"ט – ר"א) נגד הרבי דובער. קשה מאד להתמצא בפרטי הדברים הקשורים באותו מאורע, נסתפק רק כמה שידוע בין החסידים בנוגע על כך: ר' אהרון הלוי מסטארושילה היה מגזע היחוש, דור שמיני לבעל השל"ה הקדוש, שקדן עצום ובעל כשרונות נפלאים מתנהג בפרישות ובקדושה, דרך עבודתו היתה ברעש, בהתפעלות והשתפכות נפש...<sup>24</sup> כשלושים שנה עמד ושימש לפניו [לפני רש"י] ורבו קרבתו בחבה יתירה והיה חבר דבק מאח לרבי דובער. למדו יחד נגלה וחסידות והוא היה מהתלמידים המיוחדים "דעיילי בלא בר" וחזר על דברי החסידות ששמע מפי רבו בתוספת ביאור והסבר משלו... בסוף ימי הרב נתקררו היחסים בינו ובין משפחת הרבי ומסיבה זו עזב את העיר לאדי והלך לגור בעיר אשווע, ורק לעיתים קרובות הלך ללאדי לבקר אצל הרב... אחרי פטירת הרב טרם שנקבע מקום משכן כבוד הרבי החדש, והדבר גרם לתסיסה בין החסידים, הדיעות היו מחולקות בנוגע לבחירת המקום, אז הניעו את ר' אהרון להכריז על עצמו כרבי ולפנות לאנ"ש בדרישה שיהיו סרים לשמוע ממנו דברי חסידות והם קבלוהו לרב עליהם והתחילו לעשות לו נפשות, פעולה שגרמה פירוד בעדת החסידים שבימי רבם הזקן חיו כמשפחה אחת.<sup>25</sup>

הצגת העובדות מסיטה את מוקד הפרובלמאטיקה מן התחום העיוני אל התחום החברתי, וכאה לכסות על העובדה, שהיו עוררין בקרב חוגים רחבים על יכולתו של ר' דובער למלא את מקום אביו<sup>26</sup> מחד גיסא, ולהצניע את הצדדים האידיאולוגיים, שהיו כרוכים במחלוקת, מאידך

<sup>24</sup> המסורת החב"דית על דרך עבודתו של ר' דובער אומרת: "עבודתו היה נפלא מאד, תפלתו היה כחשאי ובלי שום תנועה והזזת אבר כלל. ובפנימיותו היה מתלהב כשלהבת מתלהבת ולא היה נראה ונגלה לחוץ כלל" (בית רבי, עמ' 181).

<sup>25</sup> ש' גליצנשטיין (לעיל, הערה 1), עמ' לט – מא.

<sup>26</sup> ספרו של ר' יעקב קיראנר 'ספורים נוראים' מוקדש להזמנת טענות נגד הנהגתו של ר' דובער בשל 'כורחות'



גיסא. ההיסטוריוגרפיה החב"דית, המעוניינת בהארמוניזאציה ורציפות, מאירה רק חלק מן הפרשה, אולם רמז להריפות הרבנים בזמן התרחשותם נמצא במכתבו של אחי רש"ז, ר' יהודה ליב מיאנוביץ, <sup>27</sup> אל ר' אהרון הלוי: <sup>28</sup>

לכב' אהובי ידידי וידיד עליון כו'

הנה לשמע אוזן נשמע לי ועתה עיני ראו מכתבו אשר כתב למקצת אנ"ש, לא אוכל להתאפק עצור במלין בתוכחת מגולה הטובה מאהבה ... רק לדבר זה יסלח לי האדון כו' שמכותלי דבריו ניכר שכאן מצא בע"ח כו' ולהחזיר העטרה כו' ולא זו הדרך כו'... וגם למה תצא זאת מלפניו להרבות מחלוקת בישראל. וגם מה שהתנצל א"ע [את עצמו] במכתבו שהוא מלא רודף ואינו מתכון אלא שלא יהיה נדרף ח"ו אין זה מתקבל על הדעת כאשר שמעתי... שְׁכָהוּת מעכ"ת בלארי, מחשיב עצמו לנדרף שאחיו ורעיו רחקו ממנו... ולא עוד אלא כמה שמחשב א"ע [את עצמו] לנדרף נהפוך הוא להיות רודף ולדבר תועה על כבוד אדוני ב"א [בן אחי] הרב שי[חיה] ולבא לסכל מליו מלין קדישין כו', מה שכאמת נהפוך הוא. וכידוע בחיי הרב אהמו"ר [אחי מורי ורבי] נ"ע [נחום ערן] שעל בנו כ' הרב מוהר"ר [מורנו הרב רבי דובער] שיחי' הסכים מאד שידרוש וגם דרוש דרש במקומו ובפניו. ואפי' [לו] דברים שהם כבשוננו ש"ע [של עולם] שלא רצה רבינו הק' נ"ע לגלותם לפני כל ובנו הרב מוהר"ר שיחי' דרשם שלא ברצונו ואמר ע"ז מה אעשה דור דור ודורשיו אמרו ואפשר שהגיע הדור לדורו של בני וברורחתי לא הייתי דורש וכו' וזוהי יראה המשכיל עד היכן הדברים מגיעים שהחזיקו לקנו שי' לדורש הדור... ורב לי' כבוד וגדולה שמחזיקים אותו [ר' אהרון] במעלה רמה ונשאה על כל תלמידי הרב נ"ע אלא שמנשאים את ב"א הרב שיחי' יותר ממנו. ואם מר הוא רישא ה"ה [הלא הוא] רישא דרישא כאשר מעכ"ת בעצמו הורה לו שהוא מרחיב דעתו במילי דחסידות יותר ממנו... וגם כי כך היא המדה להיות הבן ממלא מקום אבותיו ובממלא מקום אבותיו פיר"שי שאין באחיו גדול ממנו וכ"ש [וכל שכן] שאין בכל המדינה גדול ממנו... ועד כה דיברתי מרוב שיחי' ויגוני כו' ומחמת אהבתי אותו לזאת הרביתי דברי ואתו הסליחה כידוע למעכ"ת שאני לא אויב לו ולא מבקש רעתו ח"ו רק מה שבלבי עצור כיקוד אשיחה... ואולי יכנסו דברי באוזניו...

בנגלה כביכול. ראה: רודערמאן (לעיל, הערה 2) ובית רבי, עמ' 151 – 152, אודות חסידיו של רש"ז שעם פטירתו התנגדו לאדמו"ר האמצעי, ראה: שם, עמ' 199 – 201; ובזכרונותיו של גוטלובר (לעיל, הערה 11), עמ' 152.

27 על ר' יהודה ליב מיאנוביץ ראה: ד"צ הילמאן, אגרות בעל התניא, ירושלים תשי"ג, עמ' נח, ובית רבי, עמ' 109 – 110.

28 מובא בקיצור בבית רבי, עמ' 189. חעודה נוספת מחקופה זו היא מכתבו של ר' פנחס משקלאב, המובא שם, עמ' 188.

מכתבו המעניין של ר' יהודה ליב, המגלה טפח ומכסה טפחיים, מצביע על מחלוקת קשה בין 'נורפים' ו'נרדפים' שבצדה חליפת-מכתבים אודות שאלת מילוי מקומו של רש"ז. הנימוקים אותם מעלה מהרי"ל מיאנוביץ בדבר זכותו של ר' דובער למלא מקום אביו — הם בבחינת 'נאמנים פצעי אוהב', אולם מנוסת הדברים ניכר שר' יהודה ליב אינו בטוח במדת שכנועם של דבריו משום שר' אהרון, ששהה שלושים שנה במחיצת רש"ז ובנו, ודאי ידע יותר מכל אדם אחר היכן הדברים עומדים בסוגיה זו.

ש' גליצנשטיין מציין 'שדבריו של הרי"ל העלו אמנם חרס. כנראה שאצל הר"א מסטארושילה גמלה הרעה שלו יאה האצטלה והוחלטה אצלו הקביעות בזה הענין וקשה היה לו להפרד מכסא הרבנות ואולי היתה בזה גם ידם של יחזי הפירוד. על-כל-פנים נהג ברבנות בערך חמש-עשרה שנה'.<sup>29</sup> הילמאן אף הוא מסכם את הסוגיה ברוח זו ואומר 'אך כל דברי יושר לא הועילו ומעשה שטן הצליח שהבערה לחלק יצאה חלק גדול מאנ"ש דבקו בהרה"ק [בהרב הקדוש] רבינו אהרון הלוי נ"ע וקבע דירתו בעיר שטראשיעליע (פלך מאהליב) ומשם הפיץ מעינותיו חוצה ע"פ דרכו הקודש שסלל לו'.<sup>30</sup>

בסיכומם של הדברים אפשר להצביע על שלוש נקודות מבט עיקריות על המחלוקת:

א. הגירסות החב"דיות מתקע"ג — תקע"ד מתמקדות באספקט האישי של הפולמוס, ומטעימות את שאלת מילוי מקומו של רש"ז כשאלה המרכזית. המחלוקת העיונית נרמזת בשולי הדברים בלבד.

ב. הגירסה המאוחרת של אדמו"רי חב"ד כורכת המחלוקת עם תנועת ההתנגדות בפרספקטיבה היסטורית רחבה, מפרשת ההתרחשויות כתוצאה ממגמה חיצונית להפיל חסידות חב"ד מבית על ידי מחלוקת פנימיות ומעדיפה לעבור בשתיקה על הויכוח האיריאולוגי הפנימי.

ג. כותבי הביוגראפיות החב"דיות המאוחרות מתעלמים מטעמי המחלוקת — אישיים ורעיוניים כאחד, מחליקים את פני הדברים ברצותם להדגיש את הרציפות הלא מעורערת של השושלת החב"דית מימי דש"ז עד עצם היום הזה, ותולים את הפרשה בהתרחשויות חיצוניות מקריות גרידא.

גם אם התרכז הפולמוס בראשיתו באספקטים הפרסונאליים, אין ספק שאחריתו היתה בעלת אופי איריאולוגי מובהק. שלבו הראשון הסתיים בקביעה עובדתית — ר' דובער חזר ללובאוויטש בתקע"ד והמשיך למלא את מקום אביו, ואילו ר' אהרון הקים חצר בשטארושעליה. אולם בספריהם ממשיכים השניים להתדיין בחריפות על הדרך הנכונה לפרש את תורת רש"ז וכידי מי נתונה סמכות זו.

## [ב]

המקורות המבטאים צדיקו השונים של הפולמוס הם 'קונטרס ההתפעלות'<sup>31</sup> ו'קונטרס ההתבוננות'<sup>32</sup> של ר' דובער, ו'פתח ומבוא שערים'<sup>33</sup> והקדמת 'שערי העבודה' של ר' אהרון. קונטרס ההתפעלות וקונטרס ההתבוננות הם קונטרסים פולמוסיים, שעוררו עניין רב מחד גיסא והתקפות חריפות מאידך גיסא. הילמאן מעיר ב'בית רבי':

במשך השנים התחיל רבינו להוציא לאור הדפוס חבוריו הקדושים אשר בהם יכר וילבן כל דרכי העבודה הדק היטב דק מן הדק. וביחוד בספרו 'קונטרס ההתפעלות'<sup>34</sup>... כשהוציא לאור חבוריו פשט הרא"ה [הרב אהרון הלוי] את ידו לבדוק את בדק הבית ולחלוק על תורת הבית של רבינו כו' וביחוד הרבה להשיג על ספרו שער היחוד הנקרא בשם 'קונטרס ההתבוננות' וכתב ע"ז מכתב ארוך וחזק ובסוף המכתב כתב שספר 'קונטרס ההתפעלות' עדיין לא שלח יד בו וכשישלח יד בו ימצא יותר ויותר.<sup>35</sup>

קונטרס ההתפעלות נדפס לראשונה בתקצ"ח לערך, דהיינו כעשרים שנה אחרי הדפסת ספריו

31 קונטרס ההתפעלות שנחבר בתקע"ד נדפס בראשונה ללא ציון מקום דפוס ועם שנת דפוס מזוייפת. בדפוסיו השונים כרוכות בעיות ביבליוגרפיות שונות עליהן עמתי במאמרי 'קונטרס ההתפעלות', קרית ספר, נד (תשל"ט), עמ' 384 – 391. לקונטרס ארבע מהדורות רשומות: (א) חמ"ד תקצ"א [?] (כנראה תקצ"ח); (ב) חמ"ד (תקפ"ה) תקצ"א [?]; (ג) ורשה תרכ"ח; (ד) ורשה תרל"ו, ומהדורות נוספות מאמחות הוצאת תרל"ו. ראה: הברמן (לעיל, הערה 7), סעיפים 91, 232–239. הקונטרס זכה לפאראפראזה מתורגמת לידידי בידי אהרון מרקוס, (*Krakaver Jüdische Zeitung* (1898). במרכן תורגם לאנגלית בידי גייקובס: Louis Jacobs, *Tract on Ecstasy*, London 1963. המהדיר לא מציג את הבעיות הביבליוגרפיות הכרוכות בדפוסיו השונים של הקונטרס ולא ירד לעומקו של הפולמוס שבשלו נכתב קונטרס ההתפעלות. הקונטרס תורגם גם לצרפתית בידי George Lévitte מתרגומו האנגלי של גייקובס: *Lettre aux Hassidim sur l'extase*, introd. et notes par Louis Jacobs, traduit (de l'anglais) par George Lévitte, avec la collaboration de Edith Ochs, Paris, Fayard, 1975.

32 קונטרס ההתבוננות שנחבר בתקע"ד קרוי אף 'שער היחוד' והוא נדפס בספרו של ר' דובער נר מצוה ותורה אור' (קאפוסט תק"פ). על הספר ראה: גליצנשטיין (לעיל, הערה 25), דף צג; הברמן (לעיל, הערה 7), עמ' 325 – 326; ח"ד פרידברג, בית עקד ספרים, תל-אביב תשי"א, עמ' 445, סי' 346. יש גירסה האומרת שקונטרס ההתבוננות חובר כתוספת לקונטרס ההתפעלות ונדפס בחייו של מחברו, וראה כמבוא לספרו של גייקובס (לעיל, הערה 31).

33 פתח ומבוא שערים הוא הפרק הראשון בספרו של ר' אהרון הלוי 'שערי היחוד והאמונה', שקלאב תק"פ, בו פורש הוא את העקרונות המנחים את בחיבתו ואת הדיעות אותן הוא בא להדיים.

34 מדבריו של ח"מ הילמאן מסתבר שקונטרס ההתפעלות נדפס בחייו של ר' דובער. אולם המהדורה הראשונה הידועה לנו היא מהדורת תקצ"ח [?] ו'ד' דובער נפטר כידוע בתקפ"ח (בדברי המביא לבית' הדפוס הוא מזכר בברכת-המתים). כבירור שאלה זו עסקתי במאמר הנזכר בהערה 31.

35 בית רבי, עמ' 190.

של ר' אהרן<sup>36</sup> אולם נושאי הויכוח היו ידועים ונידונים בריש גלי לפני הדפסת הספרים, באמצעות כתיב יד שהיו נפוצים מאד בין החסידים.<sup>37</sup> בספריו של ר' אהרן מובאות טענות רבות המתפלמסות עם דעותיו של ר' דובער בלהט רב, ודומה שקונטרס ההתפעלות הוא תשובה להאשמותיו של ר' אהרן, אם כי לא שלו בלבד. הקונטרס כתוב ברוח הצטדקות, בנימה אישית מאד ובמקורו נכתב כאיגרת לחסידים.

בטרם נפנה למהותו של הפולמוס על ההתפעלות ולהסכרת טיבה, יש לציין שאין בידינו תורות ברורות של רש"ז<sup>38</sup> בסוגיה זו; בתניא לא נדונה שאלת ההתפעלות, וספריו האחרים של רש"ז נדפסו זמן רב אחרי השנים בהן נכתבו הקונטרסים אודות המחלוקת.<sup>39</sup> בשל אופן הפצתה של תורת חב"ד, ע"י איגרות ושליחים, נוצרו גירסאות שונות של תורות חשובות, בעייה עליה נתן רש"ז את הדעת עוד בחייו, כפי שמשחבר 'מחקנות דלאנזי' ומהקדמת התניא.

כבר בהקדמת המלקט לתניא<sup>40</sup> נאמר 'והנה אחר שנתפשטו הקונטרסים הנ"ל בקרב כל אנ"ש הנ"ל בהעתקות רבות מידי סופרים שונים ומשונים הנה ע"י ריבוי ההעתקות שונות רבו כמו רבו הט"ס (הטעויות סופרים) במאד מאד...'<sup>41</sup>

עם פטירת רש"ז החלו ויכוחים שונים על המשמעות המדויקת של התורות שלא נדפסו בתניא ובראשן התורות אודות העבודה במוח ובלב, כשכל המתפלמסים תולים העילה לויכוח בריבוי הגירסאות של תורת רש"ז; פירושים שונים שהתבססו על ידיעה איווטית כביכול של

- 36 שערי היחוד והאמונה שקלאב תק"פ; שערי העבודה, שקלאב תקפ"א.
- 37 על דרך ההפצה של תורת חב"ד בשנים אלה דאה: ח' ליברמן, 'לענענא און אמת וועגן די חסידישע דרוקערייען אין אוקראינה ורוסלנד', יו"א בילעטר, לד (1950).
- 38 במפתחות ספר התניא ערך 'התפעלות' אינו מופיע כלל.
- 39 לקוטי תורה, זיטומיר תר"ח; תורה אור, קפוט תקצ"ז; וראה הערת הברמן. ספר הקן, ירושלים תשכ"ט, עמ' 143, סעיף 67. ושם, עמ' 144, סעיף 76.
- 40 דאה: הקדמת המלקט לתניא (סלויטא תקנ"ז-תקנ"ז) ובמכתבו של ר' דובער המובא במאה שערים, בריטשבר תרע"ג, עמ' יא"ג, דאה גם: ד"צ הילמאן, אגרות בעל התניא, תקנות דלאנזי עמ' נח-נט.
- 41 ראה: ח' ליברמן, 'אגרת אדמו"ר הזקן וצדקה כחל איתן', ספר הקן, עמ' 66:

באגרותיו לאנ"ש... היה אדמו"ר הזקן נוהג לפעמים לפתוח את האגרת בדברי תורה ולסיימה בענין שבשבילו פנה באגרת זו לאנ"ש, ואם הענין היה מסוג כזה שהפרסום לא היה יפה לו לא היה מפרטו באגרת אלא רק מרמז עליו ומוסר את הפרטים בע"פ לשליח, או מוכ"ז בלשון התקופה ההיא, שהיה מוליך את האגרת לאנ"ש. הלה היה מסבב במקומות שאנ"ש מצויים שם, בא לעיירה — מוסר את הדברים שבע"פ ומראה את האגרת. אנ"ש מעתיקים לעצמם את האגרת והשליח הולך לדרכו... בדרך זו היו מצויים בידי אנ"ש כמה וכמה העתקות מכל אגרת...

תורת חב"ד גרמו ל'קלקולים' ו'טעויות'. המבוכה ששררה בנדרון הניעה הן את ר' אהרון והן את ר' דובער לפרסם הגירסה המוסמכת של הדברים על-פי השקפתם. בהקדמה לקונטרס ההתפעלות מביא ר' דובער את גירסתו שלו למבוכה וסיבותיה, ומציע תשובותיו לשאלות המנסרות בחללו של העולם החב"די:

היות מבואר במכתבי הראשון<sup>42</sup> מאשר רבים מאנ"ש ישנים גם חרשים נבוכים ומוטעים בכמה מיני טעות בדרכי קבלת דא"ח [דברי אלוהים חיים] באור תורה ועבודה שבמדות ולב מן הקצה אל הקצה ממש לומר לאור חושך ולחושך אור מצד מיעוט הידיעה ומצד מיעוט העסק והרגילות ועיקר מצד הסתעפות הקלקולים שיצא מריבוי הדרשנים המתחכמים להתהלל ואומרים רזי לי כו' כי יש סודות באמיתת העבודה ומטעים את עצמם ולזולתם עד שנפל טעות גמור מן הקצה כו'. אשר צר לי מאד מזה בהיות שתולין הכל כי ושואלין ממני כמה מאנ"ש דברים כזה שא"א לסבול ולהכיל דבריהם המוטעים שנקבע כמו הלכה פסוקה וזהו מסיבת התלמידים שלא שמשו כל צרכן שנסתעפו לשותת מים הרעים הממיתים ומאבדים את הנפש. ע"כ אמרתי שמצווה וחובה עלי דוקא לפרש ולבאר היטב בכל פרטי ופרטי ענינים החלוקים בכל דרכי העבודה במוח ולב... למען לא יטעה הטועה בדרך ולא יטעה לזולתו...<sup>43</sup>

ד' דובער יוצא נגד מציאותן של תודות איזוטדיות שיוחסו לרש"ז. ועל-כן דואה הוא צורך לפרש בגלוי את גידסתו לאופן העבודה המתבקש מתורת חב"ד. במכתב אחד של ד' דובער המובא ב'מאה-שערים'<sup>44</sup> מפורשת בעיה זו במלים חדיפות:

אהובי אחי ורעי ה' יודע שכוונתי רצויה ולכי ונפשי מד לי מאד ממה שבחנם ממש נפל טעות וקשי בד"ח [בדברי חסידות] להיותם סבה צומחת לקרר לב הכל ועל כן היה מגמתי להביא ד"ח בכתב ול' [שון] מדברת מדא"ח של אאמו"ר ז"ל כל דבר הנצרך לכאו"א [לכל אחד ואחד] כפי מקומו ושעתו בלתי יבואו עוד בנסתרות ורזין דק הכל יהיו יכולים לקבלו וכמבואר ומוכן הכל בכל הספרים הנדפסים...

42 מתייחס למכתב המובא בראש מהדורת ורשא תרכ"ח של קונטרס ההתפעלות שאינו מובא במהדורה הראשונה. המכתב נכתב בתקע"ד. והוא אחד משלושת המכתבים ששלח ר' דובער לחסידיו בראשית ארמו"דותו.

43 הקדמת קונטרס ההתפעלות, ורשה תרכ"ח, דף ד ע"א.

44 מאה שערים, עמ' יא – יג. דאה: הברמן (לעיל, הערה 7), עמ' 333, סעיף 170. המכתב מובא גם בספרו של גליצנשטיין (לעיל, הערה 25), דף מט. אצל האחרון חסר משפט אחד מהמהדורה המקורית ועתה לריק היה יגיעתי ממש ועי"ז [ועל זה נאמר] וחכמת המסכן בזויה ודבריו אינם נשמעים.

ב'פתח ומבוא שערים' מוסיף ר' אהרון זווית נוספת לטעמו של הצורך בכתיבה מוסמכת של תורת רש"י:

והנה עתה אחר שנסתלק האור למעלה ותורותיו הקדושים אשר היו נשמעים מפיו הקדוש נ"ע נשארו ככתובים על הנייר אשר השומע את דבריו הקדושים רשם את הדברים בכתב דברי' ככתבן כל אחד לפי הבנתו. והנה אנכי הרואה ראה ראיתי את עני עמינו הנתונים בצרה מצד טרדת הפרנסה... אשר מזה נתמעטו הלככות החפצים לדרוש ה'... אשר ע"כ יש לחוש הרבה שכאשר ירצה לידע ולהבין ולהעמיק בתורתו של אדמו"ר הקדוש נ"ע הכתובים בכתב ידמו לו הדברים המבוארים שם בביאור עפ"י משל כפשוטן בלי שיהיה נשמד ח"ו מהתנאים הנ"ל ולא די שיהיו לו הדברים בלא יועילו, אדרבה יכול להגיע לו הפסד ח"ו מהחששים המבוארים לעיל: הנה כל זה נתתי אל לבי כל הדברים האמורים לעיל להזהיר את המבינים ומעיינים בכתבי תורתו הקדושים של רבינו הקדוש נ"ע להיות נזהרים ונשמרים בזה ובפרט לאותם שלא שמעו בעצמם מפיו הקדוש וגם יש מי ששמע ולא הבין כראוי...<sup>45</sup>

מרוח דבריהם של ר' אהרון ושל ר' דובער ניכרת המבוכה הרוחנית בעולם החב"די עם פטירת רש"י, מבוכה הנובעת מריבוי הגירסאות הכלת-מוסמכות לפשר עבודת השם החב"די מחד גיסא, ומרגישות רבה לךקויות השונות שבכונת העבודה ותכליתה מאידך גיסא. בהמשך הדברים ננסה לעמוד על פרשת הדרכים העיונית בה נפלגים השניים. טענתנו תהיה שלפנינו פולמוס על אפשרויותיה של החשיבה המיסטית והמסקנות שנקרא האדם להסיק מתכליתה של עבודת-השם.

'התפעלות' הוא שמה החב"די של ההשגה הרוחנית המיסטית האמורה לבטא את פסגתה של עבודת-השם. שלא כמושג הדבקות החסיד שהועמד במרכז עבודת-השם לכל אורך הדרך<sup>46</sup> מראשיתה האקזיסטנציאלית עד לאחריתה הקוואיטיסטית<sup>47</sup> עומדת ההתפעלות בסוף הדרך.

הדיון בהתפעלות בספרות החב"די<sup>48</sup> קשור בדיון ב'עבודת הלב' ו'עבודת השכל', או

45 פתח ומבוא שערים, עמ' 26 (לפי ספרור שלי - ר"א). לפתח ומבוא שערים אין פגינאציה.

46 ראה דיון מפורט על הדבקות: ג' שלום, 'דבקות' או 'התקשרות אינטימית עם אלהים' בראשית החסידות, דברים בגו, תל-אביב 1975, עמ' 325 - 350.

47 ראה: 'החסידות כמיסטיקה' (לעיל, הערה 22), ערך 'קוויאטיזם' באינדקס.

48 בלקוטי ביאורים' של ר' הלל מפאריטש, תלמידו של ר' דובער, מובאת התייחסות לעמדת רש"י - 'יבאר בר"כ ענין 'והשבת אל לבבך' (דב' ד:לט), שהוא ענין ההתפעלות הנמשך מן ההתבוננות ודעת בגדולת ה' שע"ז נאמר וידעת כו' ואומר שעיקר כוונת אדמו"ר הזקן נכג"מ [נשמחו בגנדי מרומים] הי' להדריך לכללות ישראל שיהיה עיקר התפעלותם התפעלות חיי אלוה ולא התפעלות חיי בשר' (לקוטי ביאורים, דף ד ע"ב), כנגד עמדה זו יש גירסה האומרת שרש"י שלל כל התפעלות

בשאלה איזה יסוד נפעל באדם המגיע לכלל שיג ושיח רוחני, זה האמוצינאלי או זה הרצינאלי.

הוויכוח אינו נטוש על מושג זה או אחר, אלא על דרכים שונות בעקרונות תפיסת עבודת-השם, כששאלת ההתפעלות הפכה להיות מוקד המאבק בין נושאי דברה של החרות המיסטית לבין נושאי דברה של הסמכות שבמורשת.

המתפלמסים מעמידים למבחן ארבע שאלות עיקריות:

א. אפשרות ההשגה באלוהות (הריאליות שבהשג הדתי ביחס לאיפטימוס של אמיתות ההווה).

ב. מקומם של השכל והרגש בעבודת-השם.

ג. היחס בין אמיתות המציאות האלהית להתגלמותה הגשמית.

ד. התביעות שהאדם צריך לתבוע מעצמו לאור אפשרויות ההשגה, ותפיסת מהות המניעות שבדרכו.

ר' דובער ור' אהרון חלוקים על תכלית עבודת-השם ועל דרכי השגתה, בהתייחסם למכלול השאלות הכרוכות בסוגיה משתי נקודות מוצא שונות – ר' דובער מעגן דבריו בתפיסה אנתרופוצנטרית ור' אהרון יוצא מהנחה תאוצנטרית. נסוחו המעניין של ר' דובער בקונטרס ההתפעלות אודות תכלית עבודת-השם: 'זהו כל מגמתי מנעורי לכל אהובי ומבקשי דא"ח באמת שיוקבע בנפשם אור חיי עולם לתכלית המכוון שהוא ענין גלוי אלקות בנפשם ככ"ח [בכל חד] לפושי"ד [לפום שיעורא דיליה]...'<sup>49</sup> עומד בנגוד לנסוחו של ר' אהרון אודות תכלית העבודה הנתפסת כהשגת מהותה האלוהית של המציאות באמתת הוויתה, השגה הנענית לרצון האלוהי של התגלות כ"ש מחד גיסא, ובטול ה"ש מאידך גיסא.

בניגוד לר' דובער המעונין בגילוי האלוהות בנפשו של האדם, מעונין ר' אהרון במימוש הכוונה האלוהית של התגלות וביטול בורזמניים במציאות:

כי אי אפשר שיתגלה איך שה"ש עצמו כמו שהוא הוא אלקות, כ"א בהתבטל אלו הבחי' הנ"ל... כי כל זמן שיש איזה שייכות לבחינת שכל והשגה ובחי' דמיון באיזה ערך ומהות, וגם בקעומ"ש [בקבלת עול מלכות שמים] באופן ששייך לאיזה ערך דמיון, אין להעריך ה"ש עצמו אלקות.<sup>50</sup>

להבנת מוקד הויכוח מנקודת מבטו של ר' דובער אביא להלן את עיקר ההקדמה של קונטרס

ומונה אח הויכוח הידוע כינו וכן ר' אברהם מקליסק כשייך בעקיפין לסוגיה זו. ראה: ג'יקובס (לעיל, הערה 31), עמ' 10. על הויכוח בין רש"י לר' אברהם מקליסק ראה: י' בדאור, קרית ספר, א (תרפ"ד), עמ' 140–152, 226–238.

49 קונטרס ההתפעלות, דף ד ע"א.

50 עבודת הלוי, הפטרת יתרו, דף מג ע"ב.

ההתפעלות הכתובה בלהט, בכאב, וברוח פולמוסית נכונה לקרב מחד גיסא, ובהצטדקות והתגוננות מאידך גיסא. הדברים סבוכים בשל העובדה, שר' דובער מכיא את דעותיו ואת טענות בני הפלוגתא שלו, מעורבות זו בזו, ורק בסופם של הדברים אפשר להבחין בין היסודות שהוא מחייב ובין אלו שהוא שולל —

והנה עתה העת אשר ההכרח וחובה עלי לפרש שיחתי הטוב לפני כללות אנשי שלומינו בדברים שיסודי דברי חסידות נשענים עליהם, אשר רבים כמעט כולם מגדול ועד קטן מטעים את עצמם לילך בדרך עקלתון אשר לא ישכון בהם אור אלקים בשום אופן. וסיבת הטעם להטעות והבלבול הזה בא מצד ב' דברים. האחד מחמת ההרחק מעסק ד"ח הגם ששמע הרבה, אבל מפני מיעוט העסק וטירדת העולם אשר גורם להקבלה והקליטה שלא יוקלט בנפשו ולבבו באופן הנאות לפי אמת לאמתו עד שלא נודע לו מה לעשות בזה... מה לעשות בתפלה בכל אשר שמע והבין דברי אלקים חיים, הרי אין לו חבור מה ששומע ומבין וענין העסק בהם כלל וכלל. וגם אותם שיודעים איך לעסוק בהם טועין ומטעין את עצמם בכמה מיני טעות ושטותין עד אשר יצאו מדרך האמת לגמרי. כמו נידון המבוכה שמתפשטות בכל אנשי שלומינו בענין ההתכוננות אם יעמיק דעתו ויצליח כמוחו יאסור יאסור גמור לנפשו בבחינת ההתפעלות בלב לגמרי וכמו חתיכה דאיסורא ממש מצד כמה טעמים כללים שנדמה לו עפ"י השמועה שההתפעלות תפסיד ההשכלה וגם יאסור איסור גם ההתפעלות לגמרי במוח עד שיחשוב כל מחשבות חוץ או נרדם וישן כידוע לכל אשר מודה על האמת ולמה נכחד דברי אמת כאלה... ולזאת לשלום מר לי מר אשר ראיתי בעיני ושמעתי באזני טעות ושטות כזה אשר הוא מן ההיפוך להיפוך שהרי עיקרי ויסודי ד"ח היקרים מפז כו' שיהיו נקבעים בנפש במוח ולב בבחי' התפעלות דוקא הן בהתפעלות המוח הנקרא האזנה טובה... והן בהתפעלות הלב אח"כ כמ"ש והשבות אל לבבך (דב' ד' לט). וזהו אלקי בקרבי ממשנ! כלל חד לפום שיעורא דיליה, כידוע לכל מי שמתחיל בד"ח ולזה מה מאד מר לי מר כאשר אני רואה במתהלכים בתפלה מפינה לפינה בטרדת המחשבה פנויה ויבשה מכל בחי' התפעלות, שלדעתי ברור שלא נגה אליהם אור ה' מעולם והם יודעים שאין ההתפעלות במוח איסור אדרבה זהו עיקר וכן ההתפעלות שבלב, שאסורוהו כנבלה מחיים יחשב כי נבלה עשה בישראל להתפעל התפעלות וחמדה בלב, עד שיעצק צעקה פתאומית, אם בקול מרירות, או בקול חרדה, יראו הכל יתמהו וישחקו נערים ממנו, עד שיבוש ויקבל תשובה שלמה לעצור ברוחו ולא ישמיע את קולו, רק ישב וירדם במחשבה וישן כו'.

ועתה אהובי על מי האשמה הזאת להדית רבים מהתעוררות בלב להו' אחד אם בתשובה בבחי' מרירות ומכש"כ בהתפעלות אלקות שבלב מצד איזה התכונות, יהיה איך שיהיה לפום שיעור דיליה כו'. הלא על ראשי עם שבמנין



הבקיאים יותר בדברי חסידות כמחשבתם לאסור ההתפעלות מכל וכל כו' וע"ז יהיה דוה לב אאמו"ר ז"ל נ"ע כל ימי חייו כי רבים חללים הפילה ועצומים מאד כל הרוגיה שנפלו מאד וירדו למטה מטה עד שאומרים נואש לנפשם לגמרי כו' וד"ל. ולזאת אהובי אחי כל החרדים לדברי אמת האלה יתנו נא לכם לשוב מדרכם הרעה הנוטה ומטה לאדם לדרכי הנפילה מעט מעט... חי ה' וחי נפשי כי כל ידעי ומכירי מנעורי אשר כמו טבע הוטבע בנפשם כל עניני דברי חסידות והורגלתי בהם ביותר ואני בקי באנשי שלומנו בכל דרכיהם מימי ומנעורי לא זוה דכיור של חיבה בין אהובי ורעי אשר כנפשי מכל עיר ומנן — הנראה או נשמע להם מפי עצמי דבר הרע הזה המקלקל ומפסיד את הכל, אדרבה, כל מגמת לבבי הי' שיהי' נקבעים דברי אלקים חיים בהתפעלות הלב דוקא שזהו עיקר בחינת גילוי אלקות בכנסת ישראל. וזהו יסוד ושרש המביא תכלית השלימות שיהיה בימות המשיח במהרה בימינו כידוע לידעי נאמנה כי רחמנא לְבָא דְקָא בעי וכל הלככות דורש ה'... רק סיבות הטעות הזה בא לחסרי הדעת והשוטים בדברי חסידות, ומפני מיעוט הידיעה אשר מפי השמועה חד מחבריה נודע להם הכלל שההתפעלות גשמי' המורגשת בלב הוא מדרכי חסידות הישנים!]<sup>51</sup> אשר אסרוהו לגמרי פיגול הוא לא ירצה כו'.

ובאמת מה מאד טעו וטח עיניהם מראות עיקר ההפרש הגדול כמו מחושך לאור אשר באמת התפעלות המורגשת בלב בצעקה גשמית בלי כוונה כלל וכלל רק להרים קול ע"ז נאמר נתנה עלי בקולה על כן שנאתיה (יד' יב:ח) כי לבו כל עמו כלל בצעקה הזאת, ולא ע"ז נאמר צעק לכם אל ה' כו' ויצעקו כו' ולא לה' הוא צועק רק להשמיע קולו או לדחות מחשבה זרה כו' וכה"ג (וכהאי גונא) וגם אם מחמת כי יחס לבכו יבוא לכלל התפעלות ממש בלב אין זה לה', רק בחינת התגלות לבו בלבד. וכאשר יודה על האמת כל איש המורגל בזה אך איך עשו לאור חושך לומר שההתפעלות אלוקות שבלב שהוא הצעקה אל ה' כמ"ש ויצעקו אל ה' (תה' קו:ה) דהיינו אם הוא מחמת שמתכוון בה' אחד איך שנפשו דחוקה בתכלית מיד יתמרמר לבו בקרבו בחשוכה וככ"ה עד שצעק בצעקה פתאומית בלי כוונה לצעוק שזהו אמיתת החשוכה בכל לב מעומקא דלְבָא וזהו עיקר ויסוד התשובה והתפלה שנק' שפיכת הנפש כידוע וכו' או אם מחמת שמתכוון גם מעט התכוונות בסופכ וממלא כו' מיד יתפעל לבו באהבה מודגשת בלב בשר לחשוק ולהתדבק בה' אחד בבחינת חדרה ושמחה וכה"ג הרי זה עיקר המצוה באהבה אלקות והוא הנק' אור גלוי אלקות בלב כנס"י אשר זהו באמת עיקר התכלית... ר"ל בהתפעלות המוח וכידוע לכל מתחיל

51 מעניין שהטעון בדבר הסתמכות על 'דרכי חסידות ישנים' נחשב כטעם לפגם בדור הרביעי לחסידות בחברה הרואה עצמה ממשיכת החסידות 'הישנה', חברה בה המקודדות אינה נמנית דווקא על ערכיה המועדפים, אלא להפך, האוטוריטטיביות שבמורשת היא מקור תוקפן של התביעות הדתיות.

בדברי חסידות הדורש ומבקש קרבת אלקים... וא"כ איך ישימו אור לחושך טוב ברע כו' ואדרבה כל שהתפעלות הזאת ביותר — מורגש בצעקה גשמית הנה ודאי זהו מצד אמינות הקליטה והקבלה אור האלקות בלבו היטב עד שצעק... והוא מ"ש אני בער כו' בהמות הייתי עמך (תה' עג:כב) למטה מן הדעת ועכ"ז הייתי עמך בדביקות נפלאה לה' דוקא ולא התפעלות חמימות הלב שלא לה' כלל וד"ל.<sup>52</sup>

קונטרס ההתפעלות נכתב למען קביעת דרך אחת המפקיעה את כל הנסיונות הדתיים האחרים בשאלת הדבקות מכלל סמכות אמינות ותוקף, והוא פריה של מלחמה על סמכות דתית המבקשת להשאיר את החוויה המיסטית במסגרת אוטוריטה דתית קונפורמיסטית ולשלול את חופש החוויה הדתית. גוף קונטרס ההתפעלות, המכיל נתוח של דרגות ההתפעלות והאקסטזה, מתאר השלבים המדוייקים בהם חייב המתבונן לעבור כדי שלא לטעות בהתפעלות שוא ולסטות אל עבר התנסויות שאינן בתחום המבע הדתי הקבלי המסורתי.

שלילת ריבוי דרכי העבודה, גווניה ואפשרויותיה ומיסוד דגם אחד של התפעלות אמתית, אליה מגיעים בדרך אחת ויחידה במסלול קבוע מראש, מביא את ר' דובער לפסול כל פירוש אחר משלו. הרומז לתחומי התנסות אי־קומוניקטיביים או הכופר באוטוריטטיביות של העבודה המוגדרת והציפיות המוסכמות והמובטחות.

בהקדמה לקונטרס, אשר חלקה הובא לעיל, עוסק ר' דובער במישור האישי של תפיסה זו ודן ב"ריבים אשר כמעט כולם מגדול ועד קטן מטעים עצמם לילך בדרך עקלתון, ובמבוכה השורה בקרב החסידים בשאלת דרכי השגת 'ההתפעלות' — באמצעות צורות ההתבוננות השונות. המבוכה מתמקדת בשאלת מקומם של המוח והלב בעבודה הדתית כשר' דובער יוצא כנגד אלו האוסרים 'התפעלות הלב' מכאן וכנגד אלו האוסרים על 'התפעלות המח' מכאן, ומגן על עצמו בפני הטענה שהוא יוזמם של איסורים אלו, ומפרש זאת כאי־הבחנה בין האמיתי והכוזב.

ההבחנה בין האמיתי והכוזב בשאלת 'התפעלות הלב' מיוסדת על בחינת מושא העבודה ו'לא לה' הוא צועק, רק להשמיע קולו', כלומר העבודה האמתית מותנית בהיותה מכוונת כולה לאל ובשכחה עצמית, ולהפך, העבודה הפסולה היא זו המעמידה פנים שהיא מכוונת לאל, בעוד שלאמיתו של דבר היא מכוונת לעובר עצמו.

52 הקדמה לקונטרס ההתפעלות, בתוך 'ליקוטי ביאורים לד' הילל מפאריטש', ורשה תרכ"ח. מהדורה זו היא הטובה ביותר. מלבד הבדלים בסדר הקונטרס, פיסוקו והגהתו משיבושי שתי המהדורות הקודמות, יש הבדלים נוספים בין המהדורות שאינם פרי שגיאות דפוס אלא הגהות עריכה המדגישות האספקט האישי במהדורת תרכ"ח וממתנות עד כדי מחיקה במהדורת תקצ"ח [?] וראה 'הקדמה מבעל המחבר' במהדורת תקצ"ח [?] כנגד דף ד ע"א במהדורת תרכ"ח. למשל הפסקה במהדורה הראשונה 'אשר צר לי מאד כזה בהיות שכמה ב"א שואלים כמה דברים בזה שא"א לסבול...' מובאת במהדורת תרכ"ח 'אשר צר לי מאד מאד מזה בהיות שתולין הכל בי ושואלין ממני כמה מאנ"ש...'

ההגדרה למצב האמיתי היא 'העדר הרגשת עצמותו לגמרי בהתפעלות אלהות המורגש בלב בשר'.<sup>53</sup> ההגדרה להתפעלות מזויפת מובאת בהרחבה תוך כדי התייחסות למישורים שונים:

ולעומת זה ממש הוא ענין התפעלות לב בשר החיצוני ברחיחה והתלהבות זרה הבאה מרחיחת הדמים בלבד אשר לא באש ה' כלל וכלל כ"א התגלות לבו ובשרו בחמימות רשפי אש להחם א"ע במה שידגיש בחי' התפעלות והיא מוטעית מאד מאד... עד שיבוא לבחי' הבלי שוא ושקרים וכזבים מאד... ועז"נ לא יחפוץ כסיל כתבונה כי אם בהתגלות לבו (משל' יח:ב) בלבד. וכידוע לכל ואריכות הדברים בזה אך למותר כי מוכן לכל מי שטעם טעם אמיתי בדא"ח פעם ושחים שתשנא נפשו מאד דרך שקר ומוטעה כזה שלא תסכלנו כלל מצד בחי' הגסות וההתפשטות חיצונית המסתעף אח"כ מדביקות זרה הזאת.. והנה ההבחנה בזה איך שהם ב' הפכים ממש מן הקצה כו' זהו המוכן לכל יודע טב טעם ודעת בד"ח אבל בדיכוי פרטים הנמצאים בזה זה הנעלם מרוב מביני מדע גם בגדולים שבהם עד שישימו חושך לאור ואור לחושך ממש כידוע לי ברור שיש רבים שמטעים א"ע שמדמים כנפשם בהתפעלות לב בשר בהרגשה האלוהית והוא באמת הרגשה גופנית בלבד...<sup>54</sup>

ההבחנה בין אקסטזה פיזית ואקסטטיות רוחנית מחודדת כאן עד למאד, תוך כדי הדגשה שאין אלו רק שני מצבים שונים, אלא שגם יש הרבה שלבים ביניהם, שהם בבחינת בור כרוי לנופל, הן בקוטב הפיסי והן בקוטב הרוחני, כשבמעלה הדרך מוצב אופטימום של 'הסרת הייש לגמרי' ואין אמת בלתי.

ר' דובער מגדיר את כל סוגי הטעויות האפשריות בין שני הקטבים של התפעלות אמיתית ומזויפת וחודר לתחומי הרוח תוך כדי הבחנה דקה בין השגה ודמיון, המיוסדת על אמונתו בתפיסה האבסולוטית האחת של ההתפעלות האמיתית השוללת כל אחרת:

ויש בזה מדרגה היותר פחותה והוא שאינו מתפעל רק מבחי' הרוחניות של ההשגה והוא רק דמיון שוא מכח המדמה שבבינה שבנפשו שלמטה הרבה מן ההשגה שמזה באה סיבת כח הכוזב המדומה מחמת בלבול כלי המוח או מהתגברות רתיחות הדמים עד שמטעה א"ע ביותר ושם אור לחושך וחושך לאור ומתפך ומבלבל ומערב שקר ואמת יחד והוא הטעות הנמצא ביותר באנשי שלומינו שמדמים זה להתפעלות אלהית שבהסבר ההשגה שלמעלה מגוף ההשגה כנ"ל שרחוק הערך ביניהם מן הקצה אל הקצה כאור וחושך ממש.<sup>55</sup>

53 קונטרס ההתפעלות, דף יא ע"א.

54 קונטרס ההתבוננות, דף ט ע"ב; י ע"א.

55 קונטרס ההתפעלות, דף לו ע"א; לח ע"א.

ר' אהרון יוצא חוצץ נגד כל מסכת הטענות, אותן מביא ר' דובער, ובראשן נגד הטענה בדבר ההישגים הדמיוניים המוחלפים בהישגים אמתיים, על יסוד דחייתו העקרונית את האולטימאטיביות שבתביעותיו של ר' דובער ברוח 'הכל או לא כלום'. ר' אהרון טוען שאין אדם יכול לצפות כלל להישגיות מוחלטת בתחום הרוח, אולם העובדה שאינו יכול להשיג אינה פוטרת אותו מן המאמץ. ר' אהרון טוען ליחס יות מוחלטת המתירה מרחב רוחני גדול בעבודה בהתפעלות ולא לטוטאליות הפוסלת ההשגה החלקית או ה'מזויפת' כביכול, משום שכל תחושת אופטימום בעבודת-השם אינה אלא דמיונית!

ר' אהרון מבסס טענתו בדבר הלגיטימציה של כל שלב משלבי ההתפעלות — גם זו הרחוקה משלמות של הסרת ה'ש' — על דברי רש"י שהסכים להתפעלות של כל אחד ואחד לפי יכולתו:

והנה הגם שכתבתי לעיל בשם אדמו"ר נ"ע שהעבודה הוא לברר הרגשת ה'ש מצד עצמו, עכ"ז היו כל דבריו הקדושים תמיד לקרב הלבבות ולאמת כל ההתפעלות של כאו"א [כל אחד ואחד] לפום שיעורא דילי, שכל יפול לב האדם עליו מאחר שעיקר העבודה וההתפעלות יהי' באופן להסיר הרגשת עצמו שבעבודה בכדי שלא יהיה התערבות טו"ר [טוב ורע] אשר ע"כ יחוש שההתפעלות שמתפעל יש בה ג"כ הרגשה מצד עצמו ואהבתו היא בחינת דמיון ואינה מבוררת כל צרכה ואינה אמיתית, אשר ע"כ לא יתבונן בשביל ההתפשטות שיהיה נרגש האהבה בלב אשר ע"כ היה [רש"י] מאמת כל האהבות [!] ובל יחוש לדמיון וכאשר כל ספרו הקדוש מיוסד ע"פ כי קרוב אליך הדבר מאד בפיך ובלכבך לעשותו וכאשר יראה המעין בס' הקדוש [של רש"י] אשר כל דבריו הם לקרב ההתפעלות של כל אחד ואחד בכל האופנים, ולא לרחק ח"ו... הגם שצריך לברר הרגשתו כ"ז נצרך לידיעה בכדי שידע כאו"א כנפשו כפי ערך עבודתו לפי ערכו להסיר התערובת לפי ערך שכלו וכ"ז היא העבודה, ומלחמה זו היא כתפילה ובמלחמה פעמים יכול לנצח ופעמים אינו יכול לנצח וכי בשביל זה לא יעשה מלחמה כלל? נמצא יתגבר שכנגדו לגמרי וישאר תחת יד הסטרא אחרא לגמרי שהיא הנפש הבהמית, וגם הניצוח זה הוא לכ"א לפי ערכו שיש כמה מדרגות לאין מספר, דהיינו מה שלפי דמיון העובד הוא מסיר הרגשת עצמו, לגבי הגבוה ממנו במעלה נחשב זה הרגשה גמורה מצד עצמו, כי יש מדרגות לאין מספר שכל ביטול ההרגשה של התחתון במדרג' נחשב להעליון ממנו להרגשה גמורה כמאה"כ וכיד הנביאים אדמה (הושע יב:יא) ומבואר בר"מ [ברעיא מהימנא] דאיהו נחית לכל חד וחד כפו' דמיון דילי והנ' הדמיון הוא הבחי' הרגש' שעדיין לא ביטל ה'ש שלו בשלימות רק ביטולו הוא לפי דמיונו... אבל כל הנביאים היתה נבואתם באספקלריא שאינה

מאירה<sup>56</sup> שהשגתם ה' בהתלבשות בחי' יש, דק שהיו מבטלים לפי דמיון שלהם ואעפ"כ נאמר בהם ואדאה את הוי' ממש, ובודאי היה ערך ביטולם לגבי ביטול של מרע"ה [משה רבנו עליו השלום] בבחי' הרגשת ה' ואעפ"כ נגלה הוי' ב"ה ממש בבחינת אופן ביטולם שהוא בחינת הדימיון! וכן תדין מזה לכל המדרגות שלמטה מן הנביאים ומכ"ש בכל נפש מישדאל שכאו"א לפי דמיונו הוא אמת, כי לזה היה תכלית הבריאה שיתגלה אלקותו ית' דייקא מצד הדמיון, כי תכלית כל הבריאה הוא לגלות אלקותו ית' אפילו מצד ה' ומצד ה' יש מדרגות לאין מספר רק מצד אמיתית הכל הוא אמת, כי הדמיון הוא ג"כ כוחו יתברך הנחית בבחי' דמיון דכאו"א וכמבואר בר"מ... וע"ז אמרו רז"ל לא עליך המלאכה לגמור ואין אתה בן חורין להבטל ממנה [אבות ב:טז] דהיינו שהאדם הוא מוכרח תמיד בעבודתו לייגע את עצמו יגיעה עצומה דייקא ביגיעת הנפש עם הבשר בכדי לגלות אהבתו המוסתרת בהתגלות הלב ע"פ התכונה והדעת, ולא עליו לגמור שיהיה בשלימות רק כאו"א לפי ערכו.<sup>57</sup> דק שזוהו עבודת כל אחד ואחד מישדאל להעמיק דעתו באיזה אופן לבטל נפשו אפילו בבחינת דמיון, כי אפילו בבחינת הדמיון הוא אמיתי מצד השורש, כי מצד העצם הוא באמת אין עוד מלבדו ולגבי יתברך אין הנפש הבהמית מסתרת כלל נמצא הדמיון ג"כ אמת.<sup>58</sup>

טיעונו המעמיק של ר' אהרון מיוסד על ניתוח פסיכולוגי דק בצד הסקת מסקנות מהתפיסה האקסמיסטית השוללת ישות מן העולם, העומדת ביסוד תורתו.<sup>59</sup> ניתוח דבריו משקף את המתח העצום שבין תפיסתו לתפיסת ר' דובער, דווקא בשל העובדה שחפצם הוא אחד — דבקות אמיתית המותנית ב'הסרת הרגשת עצמו' — אך הדרכים להשגתו שונות בתכלית השינוי.

ר' דובער טוען לסילופה של העבודה בפירושה המצוי ומגדירה בשלילה כפדי-דמיונם של העובדים הטועים ומחליפים בין ההתפעלות האמיתית האחת, לכזב המצוי בדמיונם. ר' אהרון טוען כנגדו שלרש"ז היה חפץ בכל מיני ההתפעלות ובכל גילויי האהבה והדבקות בכל שיעור ושיעור. התפיסה העקרונית אומרת שקיים מרחב עשייה חיובי בין ההימצאות בתוך ה' ובין הסרתו המוחלטת, כשאי-השגה מיידית של סוף הדרך אינו שולל כלל וכלל את המאמץ. וכשם שר' אהרון אומר: 'ובמלחמה פעמים יכול לנצח ופעמים אינו יכול לנצח, וכי

56 כנגד משה שנבואתו היתה באספקלריא מאירה וביטולו היה ביטול ההרגשה כעצם.

57 הקדמת שערי העבודה, דבור המתחיל 'והנה הגם שכתבתי'.

58 שם, שער התפילה, פרק מ, דף סח ע"א.

59 כי אין נמצא בעולם מהות אחר וזולתו... כי לא יש מהות ועצם אחר מבלעדו כ"א מצד כליהם והסתרתם נגלים לבחינת מהותם, אבל בעצם אינם מהות כלל כי הוא יתברך מהות כל המהותים ואין במציאות מהות אחר וזולתו (שערי היחוד והאמונה; שער כללות היחוד, דף ט ע"א).

בשביל זה לא יעשה מלחמה כלל? שלילת שלבי הבינים פירושה כניעה מלכתחילה להשארות בתוככי הַיֵּשׁ, לשלטון הס"א והנפש הבהמית — מצב דברים המפקיע כל יסודות עבודת האלוהים ותורת האלוהות של ר' שניאור זלמן ופירושה בנוסח ר' אהרון. ר' אהרון תוקף הבעיה מנקודת מבט פסיכולוגית האומרת שתחום המוחלט בהשגה האנושית רחוק מלהיות טוטאלי, ולאמיתו של דבר הווית המוחלט אצל האחד אינה אלא היחסיות אצל רעהו — או השגת הסרת הַיֵּשׁ והרבקות אצל האחד 'לגבי הגבוה ממנו במעלה, נחשב זה הרגשה גמורה'. ההכרה בקיומן של 'מדרגות לאין מספר, שכל ביטול ההרגשה של התחתון במדרגה נחשב להעליון ממנו להרגשה גמורה' שולל מיניה וביה את תפיסתו של ר' דובער החפץ בהסרת הַיֵּשׁ המוחלטת ובהתפעלות אלוהית בעלת טופס אחד, משום שאם האופטימום יחסי אין לשפוט אותו על-פי מעלה אחת בלבד.

כל אחד ואחד לפי דמיונו הוא אמת' היא הכרזה השוללת אבסולוטיות בקביעת דפוסי ההתנסות בחוויה האקסטטאטית ובמאמצי הסרת הַיֵּשׁ, ומוותרת מלכתחילה על הצורך להשאיר את החוויה המיסטית במסגרת סמכות מוצקה. זו הטענה המבטאת את העקרון בשמו נלחם ר' אהרון בשאיפותיו של ר' דובער, המבקש אוטוריטאטיביות זו לעצמו.

מנקודת המבט האלוהית כל הבריאה היא אילוזיה, ודמיון השגתו של המתבונן הוא בעל תוקף משום שהַיֵּשׁ אינו מסתיר לאל כלל וכלל. מנקודת המבט האלוהית הברואים קרובים אליו תמיד והמחיצות קיימות מנקודת המבט האנושית בלבד. כך מפרש ר' אהרון את דבריו של רש"י על הפסוק 'כי קרוב אליך הדבר מאד' (דב' ל:יד) ואומר 'רק שזה עבודת כל אחד ואחד מִיִּשְׂרָאֵל להעמיק דעתו באיזה אופן לבטל נפשו אפילו בבחינת דמיון, כי אפילו בחינת הדמיון הוא אמיתי מצד השורש, כי מצד העצם הוא באמת אין עוד מלבדו. ולגבי יתברך אין הנפש הבהמית [=מחיצות הַיֵּשׁ] מסתרת כלל וכלל נמצא הדמיון ג"כ אמת'.<sup>60</sup> בבחינת מקומו של רעיון יחסיות הַיֵּשׁ הנראה לעין במסכת ההנחות העקרוניות שהוצעו במחשבה החסידית בסוגיית יחסי עליונים ותחתונים, ניתן לומר שזוהי מסקנה קיצונית של 'השְׁוִיָּן' שהניח המגיד ממזריטש בין 'מעלה' ו'מטה' על יסוד החוקיות הרוחנית המשותפת להוויות כולן. תפיסת הַיֵּשׁ כאילוזיה, העומדת ביסוד תפיסתו של ר' אהרון, הופכת את הסרתו למאמץ הנמצא בתחום האנושי בלבד, מאמץ נעדר משמעות מנקודת המבט האלוהית, משום שמבחינתה אין הוא קיים מלכתחילה.

הענין התיאוצנטרי השולט בתורתו של ר' אהרון, ובחינת ההישגים האנושיים מנקודת המבט האלוהית ומנקודת המבט האנושית, מפנה את מקומו אצל ר' דובער לאינטרס אנתרופוצנטרי דומיננטי, ולעיצובה של דרך עבודת אלהים אחת המפקיעה מכלל תוקף את המורשת החסידית של 'בכל דרכיך דעהו'.<sup>61</sup> הרלאטיביות הנובעת מתפיסת המציאות

60 ראה לעיל, הערה 58.

61 דא: צוואת הריב"ש, כפר חב"ד חשל"ה, דף א, פסקה א; דף יז, פסקה צד.

כאילוֹזיה ותודעת האפסות האנושית הנובעת ממנה, אינה מניחה מקום בתורתו של ר' אהרון לייחוס משמעות רבה מדי להישג האנושי, בעוד שהאבסולוטיות הסכמאטית המוצעת בידי ר' דובער קובעת מערכת מדויקת של תביעות וציפיות, שוללת בחירה בין גוני עבודה שונים וקובעת קני-מידה חד-משמעיים לאמיתותה של העבודה.

תפיסת העבודה בהתפעלות המובאת אצל ר' דובער מצויה בין הפסגה — 'התפעלות אלוהית' ולא התפעלות חיי בשר' ובין מיצרי השגתה המאוימים בעבודה שאינה אמיתית, בכניעה להתפעלות מזויפת או בהסתפקות באשליה של השגת הדבקות, אם כמודע ואם בשל קוצר השגה.

קנה המידה אותו מציב ר' דובער לשלביה השונים של השגת הדבקות, הוא מידת המודעות ליישות העצמית והחיצונית, מימד בו מעוניין גם ר' אהרון עד מאד, אולם בעוד שר' אהרון מעוניין באספקט האקוסמי של הסוגיה, מתרכז ר' דובער באספקט האנתרופוצנטרי שלה הנבחן בחלקי-הנפש השונים.

קצרה היריעה מלפרוש את כללה של מסכת הטיעונים המצויה בכרכים עני-הכרס של 'שערי היחוד והאמונה', 'שערי העבודה', 'קונטרס ההתפעלות' ו'נר מצוה ותורה אור', אולם הצבעה על כמה מהשאלות שעמדו על הפרק בחיי העדה החב"דית יש בה עניין להבנה מעמיקה יותר של פניה הרבגוניים של התנועה החסידית, על הרגישות הרוחנית הרבה ששררה בה, ועל השתקפויותיה החברתיות של מודעות זו.

## המאבק על מעמדה של הקבלה במאה הט"ז

מאת

רחל אליאור

התפשטותה של הקבלה במאה השש-עשרה והתבססותה בקהילות ישראל השונות לאחר גירוש ספרד מן המודעות הנה<sup>1</sup>. לאחרונה נתן המחקר את דעתו על מהות הפולמוס שבין הקבלה לבין ההלכה בתקופה זו<sup>2</sup>. מן הדברים עולה בבירור המסקנה כי מעמדה החדש של הקבלה נקנה לה במאבקים לא מעטים עד שהותר העיסוק בה<sup>3</sup>, כן מתבררות השלכותיו של עיסוק זה על חיי יום יום של האדם מישראל.

עדות רבת עניין לכמה מצדדיו של הפולמוס על מקומה של הקבלה בתקופה זו נמצא בדבריו של בעל גלי-ארזא<sup>4</sup>, מקובל אנונימי בן המאה הט"ז, שכתב את חיבורו בשנים ש"ב–ש"ג<sup>5</sup>. שאלת מקום כתיבתו של הספר לא הוכרעה, משום שהמחבר העלים זאת מאתנו. אף לא מצאנו שום עדות אחרת הנוקבת

1 ראה G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, N. Y. 1941 pp. 245–251.

2 ראה י' כ"ץ, "ייחסי הלכה וקבלה בדורות שלאחר התגלות הוזהר", דעת 4 (תשמ"ב), עמ' 57–74; מ' בניהו, "ייחוס הקבלה עם ההלכה", דעת 5 (תשמ"ב), עמ' 61–116.

3 י' תשב"י, "הפולמוס על ספר הוזהר במאה השש-עשרה באיטליה", פרקים, ספר השנה של מכון שוקן, ירושלים תשכ"ז–ח, עמ' 156–157.

4 ספר אנונימי שחלקים ממנו מצויים בכתבי יד רבים השונים בעריכתם. כשליש ממנו נדפס במאהלוּב תקע"ב. הנוסח השלם של הספר מצוי בכתב יד אוקספורד–בודלי 1820 (opp. 104). על הספר ראה ג' שלום, קרית ספר ב' (תרפ"ה), עמ' 119–124; הנ"ל, שבתאי צבי והתנועה השבתאית בימי חייו, תל-אביב תשי"ז, עמ' 47–49; הנ"ל, "אברהם בן אליעזר הלוי", מאמר משרא קטרין, ירושלים תשל"ח, בעריכת מ' בית אריה, עמ' 19; י' תשב"י, "הפולמוס על ספר הוזהר" (הערה 3 לעיל), עמ' 156–157; רחל אליאור, "לשאלת מקום חיבורו של ספר גלי-ארזא", עלי ספר. י' (תשמ"ב) (בדפוס).

5 כ"י אוקספורד בודלי 1820 דף קנ ע"א.



בשמו של המקום בו נכתבו הדברים. ג' שלום שיער שהספר התחבר בצפת.<sup>6</sup> לעניות דעתי יש מקום לחלוק על הנחה זו, ולהציע את יוון ותורכיה כמקום חיבורו של גליא-רזא.<sup>7</sup> השערה זו נסמכת על כמה רמזים בדבר מקום מושבו של המחבר, הנזכרים בכתבי היד של הספר, אך בראש וראשונה על הנוסח המיוחד של ברכת המינים שלו,<sup>8</sup> שיכולה היתה להיכתב רק במקום בו לא היתה צנזורה נוצרית ושדוגמתה מצאנו רק בנוסח המחזור הרומאניוטי — המחזור הקדום שנהג באיזור יוון ותורכיה.<sup>9</sup>

אם נקבל את ההנחה שגליא-רזא התחבר באיזור זה, יש עניין בבחינת הפולמוס על מעמדה של הקבלה ובכירור מושאי מאבקה בחלק זה של הפזורה היהודית אחרי גירוש ספרד. יש בידינו כמה עדויות בדבר עמדתם לגבי הקבלה של רבני הקהילה הרומאניוטית<sup>10</sup>, שאת נוסח תפילתם הביא בעל גליא-רזא, ושל רבני קהילות המגורשים<sup>11</sup> בקושטא ובשאלוניקי.

עיקרי הדברים בסוגיה מצויים בשו"ת ר' אליהו מזרחי<sup>12</sup>. שם מובאים דבריהם של ר' אליהו מזרחי, ר' תם ו' יחיא ור' אליא הלוי. הם נתבקשו לחוות דעתם בשאלת מנהג חזרת שלוש המלים שבסוף קריאת שמע, מנהג שמקורו בזוהר, במדרש הנעלם לרות. בתשובותיהם השיבו השלושה באופן עקרוני על שאלה שעניינה פסיקה הלכתית צרופה, לאורה של הלכה העולה מספר הזוהר<sup>13</sup>. שלושת הרבנים דיברו בשבח הקבלה בעבר, אולם הסתייגו ממשמעויותיה לזמנם, חלקו על סמכותה ההלכתית של הקבלה והתנגדו לחידוש דינים על פיה.

6 ראה הערה 4 לעיל.

7 לבירור מפורט של הסוגיה ראה אליאור (הערה 4 לעיל).

8 "והנוסחא היא זאת לכופרים או למשומדים אל תהי להם תקוה וכל המינים והמלשינים כרגע יאבדו" כ"י בודלי 1820 דף עא ע"א.

9 על מחזור רומניא ראה ד' גולדשמידט, מחקרי תפלה ופיוט, ירושלים תשל"ט, עמ' 122—152.

10 בדור הראשון אחרי הגירוש עמדו בראש הקהילה הרומאניוטית ר' אליהו מזרחי, רבה של קושטאדינא בעל שו"ת ראם, ר' אליא ב"ר בנימין הלוי בעל זקן אהרן (קושטא תצ"ד), רב ק"ק רומניא בקושטא, שהדפיס בקושטא בשנת ר"ע סדר תפלות השנה למנהג קהלות רומניא, ור' אברהם ירושלמי, מהדיר סדר התפילות.

11 רבם של המגורשים היה ר' תם ו' יחיא מקושטאדינא בעל תמת ישרים. ראה עליו קורא הדורות, מהדורת קאסעל, ברלין תר"ו, לד.

12 שו"ת ר' אליהו מזרחי, קושטא ש"כ, סימן א' דף ב ע"א ובמהדורת ירושלים תרצ"ח, סימן א' עמ' יא-יב. השווה י' כ"ץ (הערה 2 לעיל), עמ' 61—63 ומ' בניהו (הערה 2 לעיל), עמ' 70—71.

13 ראה בניהו (הערה 2 לעיל), עמ' 70 וי' תא-שמע, "אל מלך נאמן — גלגולו של מנהג", תרביץ לט (תשל"ז), עמ' 194—198.

ר' אליהו מזרחי שלל את העיסוק בעל ההשלכות המעשיות בקבלה, משום שראה את דברי המקובלים כרמזים נסתרים לעולמות עליונים. הוא הסיק מכך, שאי אפשר לכלל ישראל ללמוד הלכה מן הקבלה, ואי אפשר לראות בה מקור יצירה ריטואלי:

"כל דבר ודבר שלא הוזכר לא בתלמוד בבלי ולא בתלמוד ירושלמי ולא דברו בו הפוסקים אשר מפיהם אנו חיים ועליהם אנו סומכים כל עניני הדת בכלל ואין אנו יכולים להכריח בו, אע"פ שבעלי הקבלה דברו בו מפני שדבריהם אינם אלא על צד הרמז שמרמזין הם לעצמם שהיו בקיאים על זה אבל בזמנינו זה שבעונות הרבים אין אנו מכוונים בתפילותינו להרמזי במה שראוי להרמזי והלואי שהיינו מכוונים על פשט דברינו היוצאים מפינו אין אנו יכולים להכריח העם בדבר מהדברים הרמזים לעליונים ולא שמענו בזמנינו לשום אחד מבעלי הקבלה הגדולים והמפורסמים שיכריחו את העם באותן הדברים הרמזים לבעלי הקבלה לדברים עליונים כשלא דברו בהם חכמי התלמוד והפוסקים הבאים אחריהם"<sup>14</sup>.

סיוג תחום השפעתה של הקבלה למקובלים בלבד, והפקעת מעמדה לצורך פסיקת הלכה או חידוש מנהג, מרמזים על ניסיון שאכן נעשה להרחיב תחומיה של הקבלה אל עבר האקטואליה. החרפת העימות נוצרה עם הדגשת שאלת תקיפותה של הקבלה בתקופה הנדונה, כאשר מנהגים קבליים התפשטו ואיימו לתפוס את מקומן של הלכות פסוקות. ר' אליהו הלוי, רבו של קהל רומניא, ניסה להיתלות באי־הבהירות של עולם המחשבה הקבלי כתירוץ בפני הסתמכות על הקבלה לצורך פסיקת הלכה אקטואלית:

"לבקשת הרב יצ"ו נדרשתי לחוות דעי אף אני שאע"פ שמנהג מבטל הלכה וכמה דברים הניחו החכמים דלא כהלכתא כדי שלא לבטל המנהג כל שכן בדברי חכמי הקבלה אשר חכמתם בזמנינו מציאותה קשה ואין אדם יכול לרדת לסוף דעתם ואין כח באדם לבטל מנהג או הלכה ע"פ גזירתם"<sup>15</sup>.

העימות שבין המנהג הקבלי לבין ההלכה שנרמז בדברים אלה, קיבל ביטוי חריף בתשובתו של ר' תם ׳ן יחיא, שהכניס נימה פרסונאלית מובהקת לוויכוח. הוא שלל את העיסוק בקבלה, שלדידו מיועד ליחידי סגולה. את העוסקים בה

14 שו"ת רא"ם ירושלים תרצ"ח, סימן א' עמ' יא. והשווה מ' בניהו (הערה 2 לעיל), עמ' 70.

15 שו"ת רא"ם, עמ' יב. והשווה בניהו שם.

בזמנו תיאר כ"עמי ארצות". דבריו הבוטים אודות "הריסת פינות התורה" מרמזים על מישורי ההתמודדות השונים בין הקבלה לבני הפלוגתא שלה, "בעלי התלמוד":

"הקבלה היא חכמה רמה איומה כנדגלות בה סתרי תורה ליודעי פשר דבר... אך בזמנינו זה אפס המדע הזה וסתרי תורה נעלמו מעיני כל. לא ידע אנוש ערך החכמה הנשגבה הזאת וכל המחזיק בה יקרה לו מההיזק והסכנה חלק רב... ודי לנו במה שהורונו חכמי הקבלה האמיתית המסכמת מכל צד בפירוש התורה ומצוותיה והיא הנקראת תורה שבע"פ ובדברים אלו אנו מחוייבים להתעסק ואחרי דבריהם לא נשנה, אחת דתו להמית כל אשר ימרה פיהם... אך יתר הרמזים אשר בהם בלו ימיהם חכמי הקבלה עם היותם מסתרי ומענייני המושכלות לא צווינו עליהם כי אלו נשארו להתעסק בהם יחידים סגולה... וזה בזמנים אשר היו לפנינו... ולא כל הרוצה ליטול את השם יטול ובזמנינו זה תם זכות אבות ואין מחזיק בצדק בחכמה הזאת אדרבא הם הורסים פינות התורה ועמודיה יתפלצון... ורבים מעמי הארץ מתיירים באומרים סוד ה' לנו מורשה לנו המים העליונים לא לכם בעלי התלמוד ההולכים בחושך ולבם בל עמם, טח מראות עיניהם והדבר אין בהם, חכמים הם להרע לנפשם כי החזיקו במה שקצרה יד שכלם ורוצים לעלות במעלות אין בידם ספק להגיע אל תכלית... והיה להם למוקש ואם איש מבני ישראל ירצה לעיין בקבלה ראוי לעשותה כלי חמדה לעצמו יבין מה שיבין באימה ביראה ברתת ובזיע כאיש המהלך על הגחלים, לא יחזיק טובה לעצמו להורות לזולתו ליחיד וכ"ש לצבור כי תצא מזה תקלה להרוס חומות התורה ולפרוץ גדר, יתפאר במה שלא יבין ויטעה בהתחלות התורה ושורשיה יבוא לידי מינות ויתרחק ממחוז חפצו והיא קרבת אלהים נוח לו שלא נברא כל שכן וכל שכן לשנות מדרש ולבטל הלכה חלילה וחס" <sup>16</sup>.

לבד מן הטענה השוללת את התקיפות ההלכתית של הקבלה כמקור פסיקה אקטואלי, עולה מן הדברים טיבם של המתפלמסים. העמדת בעלי התלמוד כנגד בעלי הקבלה, ותיאור האחרונים כיהירים מאחזי עיניים המעמידים פני מבינים בסודות שנגנוז, מרמזת על חריפות הוויכוח ועל השלכותיו בשאלות סמכות והנהגה. דבריו הנחרצים של ר' תם י' יחיא נכתבו לשם יצירת חיץ בין הקבלה לבין ההלכה. חיץ כזה אמור היה לשלול מן הקבלה עמדת סמכות פרשנית, להביא

16 שם, וראה בניהו, עמ' 70–71 וכ"ץ, עמ' 71.

למניעת חדירת מנהגים קבליים לקהילות תורכיה ויוון, ולסכור את הפתח בפני חדירתה לעולם המעשה, ההלכה והעבודה.

דברי הקיטרוג על הקבלה ועל העוסקים בה לא נותרו בלא מענה. דומה שלא יקשה למצוא לשונות משותפים בין הדברים שהובאו לעיל לבין דברי הביקורת של בעל גליא-רזא. המחבר יצא להגן על מעמדה של הקבלה ומשמעותה הרוחנית ביחס לעולם ההלכה, ולתבוע את עדיפות הקבלה על פני הפשט בפרשנות ההלכה ובפסיקה.

בעל גליא-רזא היה בן בית בספרות ההלכתית, ומקורותיו ההלכתיים היו המקורות הקדומים.<sup>17</sup> יש מקום להניח שהוא אף הכיר את חוגו של ר' יוסף קארו, שראשית מפעלו ההלכתי היתה בתורכיה, בה ישב ארבעים שנה,<sup>18</sup> ודומה שהוא אף הכיר את ספרות הפסיקה הצפתית.<sup>19</sup> מאמרי ההלכה מובאים בגליא-רזא בדרך מגמתית מובהקת, המדגישה את הזיקה לקבלה ומבטאת את עניינו של המחבר בהתמודדות עם כוחות הרע.<sup>20</sup> עניינו בהלכה לא נבע מתוך רצון של חידוש בהיגד הלכתי או בצורכי הפסיקה, אלא בהבהרת משמעותה האמיתית של ההלכה על ידי העלאת דרך הראייה הקבלית. אין בדבריו חידושים הלכתיים, אלא מתן טעמים חדשים להלכות ידועות או נקיטת עמדה בשאלות

17 בעל גליא-רזא מיעט לנקוב בשמות מקורותיו, לבד מספר הזוהר והתיקונים אותם הירבה להביא ביראה ובהערצה מופלגת, הזכיר המחבר כמקורות קבליים את הרקנאטי (כ"י אוקספורד 1820 דף לו ע"א, צא ע"ב ועוד), ספר הקנה (שם דף א ע"א, קטו ע"ב), רמב"ן (שם סה ע"א); שערי אורה (שם כט ע"א); מדרש משלי (לט ע"ב) ותפלת ר' נחוניא בן הקנה (שם לט ע"ב, קטו ע"ב ועוד). הוא לא הזכיר את בעל מנחת יהודה, ממנו הירבה לצטט ואף לא את מקורותיו ההלכתיים.

18 ראה ישראל תא-שמע, "יוסף קארו", האנציקלופדיה העברית כט, ירושלים תשל"ז, עמ' 27–28. בשנת 1522 החל בכתיבת בית יוסף בתורכיה ועסק בחיבורו כעשרים שנה. הספר נדפס בונציה ש"י כשלוש שנים לפני כתיבת גליא-רזא.

19 בשאלות הלכתיות שנויות במחלוקת הכריע גליא-רזא כבית יוסף. וראה למשל גליא-רזא, מוהילוב תקע"ב, דף ג ע"ב, בשאלת חיוב אמירת תפילת עלינו לשבח בכל מקרה. והשווה טור אור"ח סימן תקצא ובית יוסף על הנ"ל. בשאלת חיוב אמירת ויכולו השמים בליל שבת ג' פעמים, הגדון בגליא-רזא דף ו ע"א, השווה טור אור"ח סימן רסה, רעא וכנגדם ערוגת הבושם מהדורת אורבך ח"ד, ירושלים תשכ"ג, עמ' 106–107, וראה שו"ע סימן רסה סעיף א, ז. בסוגיית השתיה שעה אחת קודם התפילה ראה גליא-רזא כה ע"ב, והשווה טור אור"ח צג ולעומתו שו"ע שם סימן צג סעיף ג.

20 ראה למשל גליא-רזא, מוהילוב תקע"ב, דף ג ע"ב בעניין עלינו לשבח; דף ה ע"א – ז ע"א בעניין הנתינה לסיטרא אחרא, י' ע"ב דיני נטילת ידיים וויקתם לטומאה ובמקומות רבים נוספים.

הלכתיות שנויות במחלוקת, על פי פרשנות קבלית הרואה בספרות ההלכה חלק מספרות הסוד.<sup>21</sup>

אגב דיון בסוגיה השנויה במחלוקת של יבום וחליצה<sup>22</sup> תקף המחבר אנשים "שאינם חפצים ליכנס בדברים נעלמים ועוברים עליהם כמי שעובר על גחלים":

"ואין כוונתי להאריך יותר בראיות לאנשי קשה עורף וכל דא הוא בשביל שאינם יכולים לסבול הדברים העמוקים...<sup>23</sup> ואפי' שראיתי שיש בינינו אנשים קשה קדל...<sup>24</sup> שאינם חפצים ליכנס בדברים נעלמים דאינון סודות היבום וחפצים יותר לחלוץ מליבם ולכן אני קורא לאותם שאינם חפצים ליכנס בדברים העמוקים שהם טעמי המצוות וכוונת התפילות וסדרי תורה והם מתפשטים את עצמם מהדברים הנעלמים ואלין ראוי לקוראם בשם פעולתם בית חלוץ הנעל...<sup>25</sup> חלוץ הנעל חשבונם פר"ט ר"ל אותם שאינם רוצים לחקור ולדרוש על כל דיבור ודיבור מסדרי תורה אלא לעבור עליהם כמי שעובר על הגחלים...<sup>26</sup> ואינם רודפים אלא על הכללות... ולכן אינו תימה אם הולכים רוב העולם אחרי הדברים שאין בהם טורח ועמל אלא על דרך הפשט"<sup>27</sup>.

שאלת היבום והחליצה היתה אחת השאלות העיקריות בהן נפלגו מקובלים ובעלי פשט, משום שכאן התנגשו ענייני אמונות ודעות עם הכרעה הלכתית עקרונית.<sup>28</sup> המקובלים, שהאמינו בגלגול נשמות, חייבו יבום לשם גאולת נשמת

21 והשווה גליא-רוא (הערה 20 לעיל), דף ח ע"ב: "ועתה אכתוב לך רמזים שהשגתי כפי קוצר דעתי כדי לתת סמך למה שכתבתי לעיל שהשיעורים שתקנו רז"ל כלם הם ע"פ הסוד... וצריך להאמין באמונה ברורה שכל השיעורים שתקנו לנו החכמים בכל המצוות שהם רמזים לענינים גדולים עליונים רוחניים...".

או הסברו לנטילת ידיים על דרך הסוד: "ונמצא שקליפה מסאבא מתבטלת ע"י כח דיליה ממש וכן צריך שכוחותיו ממש יבעטו באדוניהם ויבטל אותו וזוהמתו ולכן ראוי הוא לשפוך מים על ידיו עם יד שמאלא על יד ימינו כדי שהשמאל יבטל כח סטרא דיליה דאיהו סטרא שמאלא ואח"כ יטול הכלי מיד שמאלא ויזרוק מים עם ימינו...". שם, דף י ע"ב.

22 ראה א' גוטליב, "ויכוח הגלגול בקנדיאה במאה ה"ו", מחקרים בספרות הקבלה, תל-אביב תשל"ו, עמ' 372–396 ו' כ"ץ (הערה 2 לעיל), עמ' 67–69.

23 והשווה לשונו של ר' אליא הלוי — "חכמי הקבלה אשר חכמתם בזמננו מציאותה קשה ואין אדם יכול לרדת לסוף דעתם" — שהובאו לעיל.

24 קשי-עורף.

25 השווה לענין בית חלוץ הנעל, א' גוטליב (הערה 22 לעיל) עמ' 381.

26 השווה לביטוי זה את דבריו של ר' תם ו' יחיא שהובאו לעיל.

27 כ"י אוקספורד-בודלי 1820 קלח ע"ב.

28 ראה א' גוטליב, "ויכוח הגלגול בקנדיאה" (הערה 22 לעיל) ו' כ"ץ (הערה 2 לעיל), עמ' 67–68.

האח הנפטר, שעתידה להתגלגל בבן שיוולד מן הזיווג החדש<sup>29</sup>. את החליצה פסלו מכל וכל.

בעל גליא־רוא, שהעמיק בחיבורו בתורת הגלגול, ייחס חשיבות רבה ליבום והפך זאת לקריטריון עקרוני, המבחין בין בעלי הפשט שהעדיפו חליצה משום שלא חפצו "להכנס בדברים נעלמים" לבין המקובלים שחייבו יבום בשל הפרשנות הקבלית של הדיון. יש לדייק ולהבחין שהפולמוס אינו בין הלכה לקבלה אלא שהוא התמקד בפרשנות ההלכה, האם הפשט יהא המנחה בפירוש משמעות ההלכה או שהקבלה תתפוס מקום זה.

שני הצדדים הוסיפו נופך של ביקורת חברתית חריפה למחלוקת האידיאית, וזיהו אתוס עם השקפה דתית. בעל גליא־רוא הבחין בין המקובלים, להם קרא בלשון הוזהר "מחצדי חקלא המתעסקים בחכמת האמת לשם שמים", לבין בעלי הפשט "שעושים מלימוד התורה קורדום כדי לאכול מהם":

"הה"ד מגיד דבריו ליעקב והפירוש הוא שכל מי שלומד שלא לשם שמים אלא ברמאות כדי להראות שהוא אדם גדול ומרמה העולם שגרים ליה דבר פשטים מה שאכל פיו לפשט הוא פה שט ומי הוא אומר בכה ומי אומר בכה כל אחד אומר כפי מה שישג בשכלו כך מוציא מפיהו ודא הוא מגיד דבריו ליעקב שהם דברי תורה שבכתב אבל תוכיות הדברים והסתומים שהם חוקיו ומשפטים אינם משפיעים מגידים אותם אלא לישראל לאותם שהם יש"ר א"ל ר"ל ישר עם אל שהם לומדים כדי לדעת גודל תורתנו הקדושה ומצוותיה וחוקותיה הנוראים וטעמיהם וסתריהם וכל דא מביא לאדם לעבוד את רבו ביראה של אהבה ולעסוק בתורה ובמצוותיה לשמם ולא לעשות קורדום כדי לאכול מהם ולהתגאות בהם כי לא נתנו אלו הסודות אלא ליראיו"<sup>30</sup>.

עיון בביקורת הנוקבת על לומדי תורה שלא לשמה, המפרשים את הכתוב על פי שרירות לבם, בשעה שנעלמה מהם משמעותם הסודית האמיתית של הדברים, מלמד שכתובת הפולמוס אינה בעלי תהלכה דווקא אלא בעלי הפשט. פשט משמעו גישה פרשנית הבאה לבאר את פסוקי המקרא לפי הוראתם ההגיונית הפשוטה, אולם משמעותו העמוקה כאן היא הפקעת דרכי הביאור האחרות. במחצית המאה ה־ט"ז ידועה מרכזיות מושג הפשט בישיבות שאלוניקי,

<sup>29</sup> רמב"ן על התורה בראשית לח, ת, דברים כה, ו, וזהר ח"ג קע"ז ע"א.  
<sup>30</sup> כ"י אוקפורד-בדולי 1820 דף קלג ע"א. השווה לביקורת על לימוד תורה שלא לשמה בדור גולי ספרד, יוסף יעבץ, אור חיים (ציילום), לובלין תרע"ב, בתוך ספרי יעבץ, ירושלים תשכ"ב, עמ' 8, 11.

כפי שעולה מספרי בני חוגו של ר' יוסף טיטאצאק<sup>31</sup>, השאיפה להעמיק בהבנת הטקסט המקראי על דרך הפשט היתה משותפת לפרשני חוג שאלוניקי ולממשיכיהם בצפת<sup>32</sup>. אולם מושג הפשט בחוגו של הרי"ט לא היה רק דרך פירוש מסוימת, אלא תיאור כללי של מצבו הראשוני של הטקסט העומד להתפרש, בחינת מלותיו והקשריהן האפשריים<sup>33</sup>. המפרש חייב היה לדקדק בכתובים ולבדוק את תרומתה של כל מלה לפירוש הפסוק, ללמוד מן הסטיות והחריגות מחוקי הלשון והתחביר את משמעות הייתורים וכוונותיהם<sup>34</sup>. ההשקפה העומדת ביסודה של שיטה זו, שניתן להעמיד את המקרא למבחן ראציונאלי של ביקורת טקסט, סתרה את אשיות האמונה הקבלית בדבר קדושת התורה כביטוי ללשון האלוהית בעלת המשמעויות האינוסופיות<sup>35</sup>. לויכוח בין בעלי הפשט לבעלי הקבלה הצטרפו מתפלמסים רבים<sup>36</sup>, אולם מעטים היו נחרצים כל כך בדעתם כבעל גליא-רוא, שראה את העיסוק בפשט כהתייחסות ראציונאלית שרירותית לדברי קודש, אותה כינה על דרך הגנאי "כפי מה שהשיג בשכלו" בשעה שטען טענה עקרונית ש"אין די הפשט לבארו כהוגן אלא עם סודותיו ותעלומיו":

- 31 ש' שלם, "המתודה הפרשנית של רבי יוסף טיטאצאק וחוגו", ספונות ספר יא (ספר יון א), "ירושלים תשל"א-תשל"ח, עמ' קלב-קלג; ח' בנטוב, "שיטת לימוד התלמוד בישיבות שאלוניקי ותורכיה", ספונות יג (ספר יון ג), "ירושלים תשל"א-תשל"ח, עמ' עו; ש' שלם, רבי משה אלשיך, "ירושלים תשכ"ו, עמ' קטו-קכח. וראה לדוגמאות מפורטות שלם, ר' משה אלשיך (הערה 31 לעיל), עמ' קכ.
- 32 שלם, המתודה הפרשנית... (הערה 31 לעיל), עמ' קלב. והשווה ח' בנטוב (הערה 31 לעיל), עמ' עו, שהבחין בין שתי משמעויות המונח פשט בספרות החידושים: "(א) שם נרדף ללשון הגמרא כלומר המלים הפשוטות השטוחות ומונחות לפנינו, כנראה מלשון קורא ופושט... (ב) פשט במובן פירוש מה שכתוב, כלומר המובן שמספקות לנו כל המלים במשפט בהתאם למשמעותן הקבועה והרגילה. המונח פשט אינו עומד כאן בניגוד לדרש אלא בניגוד לדיק שהוא המובן מכלל הלשון, מבין השיטין, שאין המלים הכתובות מספקות אותו לנו ישירות".
- 34 שלם, המתודה... (הערה 31 לעיל), עמ' קלג. והשווה ח' בנטוב (הערה 31 לעיל), עמ' ל-לג, שדן בספרו המתודולוגי של ר' יצחק קאנפאנטון שהשפיע רבות על חכמי שאלוניקי. שם נאמר "שתדקדק הלשון היטב ותשתדל אם יש בו ייתור לשון או כפל ענין... ונשמרת לצמצם לשונו ולהוציא בענין שלא ישאר בו מלה מיותרת... וכן תעשה בלשון המשנה והגמרא שתדקדק בלשונם ולא יהיה דבר מיותר וכל שכן בתורתנו הקדושה שניתנה מפי הגבורה ושהיא מדברת בלשון קצרה וכוללת". וראה שלם, ר' משה אלשיך (הערה 31 לעיל), עמ' קב-קו.
- 35 וראה ג' שלום, "משמעותה של התורה במיסטיקה היהודית", פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, "ירושלים תשל"ו, עמ' 52-66.
- 36 והשווה מ' בניהו (הערה 2 לעיל) עמ' 75, והמקורות שנזכרו בהערה 31 לעיל.

"להראות לכל שלא יש בתורתנו הקדושה יתור דברים ואפילו אות אחת שאין בה תלי תלים של הלכות ולכן נקראת תורה תמימה משיבת נפש למבין סודותיה ולא לאותם שהוכו בסגורים ואומרים כי אין המקרא יוצא מידי פשוטו ועושים מן הפשט עיקר ואני אומר ג"כ שהוא אמת שאין המקרא יוצא מבואר מידי פשוטו ור"ל שאין די הפשט לבארו כהוגן אלא עם סודותיו ותעלומיו ואזי משיבת נפש למבין וידע דעת ועיניו פקוחות... " 37.

מרכזיותו של מושג הייתור בישיבות שאלוניקי בתקופה הנדונה נזכרה בהרחבה במחקר. גם אם המושג הובן על ידי בעל גליא־רזא שלא כרוח, אין ספק שהקדיש לו ולהשקפה העומדת בבסיסו פרק נכבד בפולמוסו. כנגד שיטתם של בעלי הפשט, שהבחינו בין סיפורים בעלמא לבין חלקים בעלי חשיבות, הציע המחבר מיתודה עקרונית שהישוותה מבחינת קדושה את חלקי התורה כולם והפקיעה את הפרשנות שהתבססה על ייתורים וחיסורים, משום שחלקי התורה כולם צופנים סודות והלכות:

"וכל הטורח הזה אני מקבלו בסבר פנים יפות כדי להראות שאין בתורתנו הקדושה דברי סיפורים בעלמא ולא דברים ריקניים ה"ו כי כל דבור ודבור מליא סגולתין ומרגלן כי לא דבר ריק הוא ואם לרואה נראה רק הוא ממנו 38... צריך שנאמין אמונה ברורה שכל סיפורי ועניניה הם סודות נוראות ושלא יש נקודה שלא יש בה תילי תילים של הלכות כי על כן נקראת תורת ה' תמימה" 39.

הניסיון של ביקורת המקרא בכלים ראציונאליים, אשר העלה את מושג הייתור וקבע דירוג שרירותי לחלקי התורה השונים, עורר את התנגדותו העזה של בעל גליא־רזא. הוא לא נלאה מלחזור על התנגדותו לעיקרון פרשני זה, ומלהדגיש חוזר והדגש את שלימותה הבלתי נחלקת של "תורת ה' תמימה": "וא"ת [ואל תאמר] שיש דברים בתורה מיותרים ה"ו אלא צריך שנאמין אמונה ברורה שלא יש תג וקץ שאין בה תלי תלים של הלכה" 40.

37 כ"י אוקספורד-בודלי 1820 דף עה ע"ב. והשווה גליא־רזא, מאהלוב תקע"ב, לו ע"ב.

38 כ"י אוקספורד-בודלי 1820 דף ע ע"א. השווה ר' יהודה חייט הקדמת מנחת יהודה, מנטובה ש"ח, ודבריהם של ר' יוסף יעבץ ור' יצחק עראמה שדנו בשאלה מדוע מספרת התורה דברים שלכאורה מוטלת חשיבותם בספק, ג' נגאל, "דעותיו של ר' יוסף יעבץ על פילוסופיה ומתפלספים", אשל באר שבע, ירושלים תשל"ו, עמ' 286–287.

39 גליא־רזא, מהלילוב תקע"ב, כב ע"א.

40 כ"י אוקספורד-בודלי 1820 דף ע ע"א.



ההתנגדות לפשט ולפרשנות הראציונאלית לא היתה רק התנגדות בעלמא, אלא היה בה משום ביטוי למלחמתו של בעל גליא-רזא על מקומה של הקבלה כפרשנות הספיריטואלית בעלת התוקף של ההלכה בכלל, ועל מעמדה בשאלת היצירה הריטואלית בפרט:

"ובהיות שכתבתי על ענין נפילת אפיים שצריך להטות לסטרא ימינא ולהפיל פניו על ימינו והבאתי ראיות על דא וראיתי אנשים שהיו מלעיגים על דא וכל דא הוא שאינם חפצים להתעסק ברוי דאורייתא ולענין (!) בספרי דחכמתא עילאה ואינם עוסקים אלא בפשטים ודורשים בהם כל אחד ואחד כפי שהשיג שכלו ואין מבקש לדעת אם יש איזה סוד בדברי הפוסקים שפסקו כך וכך לדעת טעם בדבר"<sup>41</sup>.

עניין נפילת אפיים<sup>42</sup> היה עשיר במשמעויות קבליות עוד לפני קבלת האר"י, שם קנה את פרסומו כריטואל מסוכן<sup>43</sup>. אולם משניסה בעל גליא-רזא לפסוק הלכה בזכות נטייה לצד ימין על פי פרשנות קבלית, נענה בביקורת בעלי הפשט ולעגם. עניין נפילת אפיים הוא דוגמה לניסיון של פירוש ההלכה והמנהג על פי הקבלה, שבו היה מעוניין המחבר, ושנגדו יצאו רבני קושטא ושאלוניקי כשתחמו תחומים בין הלכה וקבלה. דוגמאות נוספות לפירוש דינים על פי משמעותם הסודית מצויות לרוב בגליא-רזא, החל בדיני הדלקת נרות חנוכה וכלה בדיני מקוה. אין הם באים לפסוק הלכות חדשות אלא לפרש את ההלכה הקיימת על פי הקבלה. ניסיון לפרש את המנהגים על פי הסוד היה בבחינת הכנסת יסוד חדש לעולם הפסיקה ההלכתי. אולם אין זו אלא המסקנה המתחייבת מטענתו העקרונית של בעל גליא-רזא, שהמצוות משוללות טעמים ראציונאליים מכל וכל:

"ואע"פ שבזאת החכמה [בקבלה] נמצאים דברים זרים אל השכל כמו שאמר האלוהי רבי שמעון עליו השלום לאו כל מוחא סביל האי וג"כ לא נאמר שדבר רק הוא אלא אם יראה לאדם שהוא רק הוא ממנו ר"ל ששכלנו אינו יכול להבינו כמ' דאתמר וכדומה לזה יש לפרש בפסוק שאמר דוד המלך עליו השלום נטיתי לבי לעשות חקך (תהלים קיט,

41 שם.

42 ראה זוהר ח"ג כז, רמא. ח"ב קכט, זוהר חדש תרומה נב, והשווה י' ליבס, פרקים במילון ספר הזוהר, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, ירושלים תשל"ז, עמ' 94, 122. עוד ראה ר' מנחם רקאנטי, פירוש על התורה על דרך אמת ויניציאה רפ"ג, פרשת קורח.

43 י' תשבי, תורת הרע והקליפה, ירושלים תשכ"ה, עמ' קכח-קל; ר' ש"ץ "פירושו של הבעש"ט למומור ק"י", תרביץ מב (תשל"ג), עמ' 174 הערה 42.

קיב) ור"ל כי מפני שהחקים אין להם טעם בדרך שכל היה מבקש דע"ה לדעת אותם ע"ד הסוד וצריך על כרחינו לנטות לבנו לחקור ולדרוש וללמוד בסתרי החכמה הזאת הנשגבה כדי להבין מעט מעט עד שנתרפא מן הסגורים ויפקחו עיני לבנו ואז נוכל לעשות מטעמים לחוקיו כאשר אהב וזאת החכמה נקראת תלמוד וראוי לכל בעל שכל להתעסק בה בהיות שאינו יודע יום הפקודה ומתי ישלחו בעדו... ובזהר על קרא דכתיב כי יקרא קן צפור לפניך לשם תראה כמה הפרש יש בין העוסקים בזהר ובחכמת הקבלה לאותם העוסקים במשנה כי המקרא והמשנה אינם אלא חנוכי הקבלה ופרוודור ליכנס בטרקלין... ואין רשאי ליכנס שום אדם לשם אלא למאן דעסק בתורה ובמצוות לשמה ואם אין האדם יודע סוד המצוה אין יכול לעשותה לשמה" <sup>44</sup>.

בעל גלי-ארזא המשיך במאבק הרוחני שהחל בו בעל הקנה והפליאה בשאלת תפיסת הקבלה כמקור התוקף הרוחני למצוות וכטעמן הסודי. וזא הרבה לדבר בחריפות כנגד "רוב מבני עמינו שעושים מצוות ואינם יודעים סודם אלא נראה להם שהם מנהגים שנהגו אבותינו ואינם מבקשים יותר חקירות" <sup>45</sup>. הפקעת החוקים והמצוות מתחום השכל אל תחום הסוד <sup>46</sup>, והמסקנה שאי ידיעת משמעותן הסודית של המצוות ושל ההלכה הנגזרת מהן, מונעת קיום מצוות כהלכתן, היא פריז של הלך רוח קיצוני ביותר, שחותם של התמודדות ניכר עליו. כאן נטל בעל גלי-ארזא במידה רבה מדבריו של ר' יהודה חייט <sup>47</sup>, בעל מנחת יהודה, על מערכת האלקות שצונזרו בדפוס מאנטובה שי"ח, ונדפסו רק במהדורות פריז שי"ח של הספר <sup>48</sup>: "נטיתי לבי לעשות חוקיך וכו' כי מפני

44 כ"י אוקספורד-בודלי 1820 טז ע"א-ע"ב.

45 גלי-ארזא (הערה 39 לעיל) כב ע"ב.

46 השווה ר' אליה מגינזאנו, אגרת חמדות, מהדורת א' גרינוף, לונדון 1912: "כל המצוות הם רמזים לעינים נוראים מסתרי המציאות אשר לא לחנם נתנו ואפילו הספרים שיראה לפי פשטם תועלת בהם".

47 מנחת יהודה, ביאורו של ר' יהודה חייט למערכת האלקות, נתחבר באיטליה בין השנים רנ"ה-רנ"ח והוא מן החיבורים הקבליים החשובים ביותר בדור הגירוש. חיבורו השפיע על שורה ארוכה של מקובלים שנטלו ממנו פעמים רבות מבלי להזכירו בשמו. ראה א' גוטליב, מחקרים בספרות הקבלה (הערה 22 לעיל), עמ' 422-424 ומ' אידל "סדר הלימוד של ר' יוחנן אלימנר", תרביץ מז (תשל"ט) עמ' 330.

48 יש הבדלים ניכרים בנוסח הקדמת מנחת יהודה בין מהדורת מאנטובה שי"ח למהדורת פריז שי"ח. במהדורת מאנטובה ניכרת ידה של הצנזורה, היהודית כנראה, שמחקה כל רמז אנטי נוצרי ומשפטים שנויים במחלוקת דוגמת אלה המובאים בפנים.

שהחוקים אין להם טעם בדרך השכל צריך בהם לנטות הלב על כרחו להאמינם ולעשותם"<sup>49</sup>.

בעל גליא-רזא הושפע רבות ממנחת-יהודה, שנתחבר כחמישים שנה לפני שכתב את ספרו. הוא אף הביא קטעים ארוכים מהקדמתו ככתבם וכלשונם, מבלי שציין את מקור הדברים<sup>50</sup>. אין בקירבה זו כדי להתמיה. ר' יהודה חייט ובעל גליא-רזא היו מקובלים בני דור הגירוש. שניהם היו שותפים בהתמודדות על מעמדה של הקבלה, ובהרחבת תחומה ראו עניין אידיאולוגי ואקטואלי שכן ראו, כמו רבים מבני דורם, בעיסוק בקבלה בכלל ובספר הזוהר בפרט, משום קירוב ביאת הגואל:

"ואם יאמר האומר כמו שאמר נעמן הלא טוב אמנה ופרפר הלא ארחץ בהם וטהרתי כך יש אנשים שאינם חפצים ליכנס בזאת החכמה באומרם הלא טוב לנו לדרוש ברבים ושנדע מדרשים ואגדות ונעשה לנו שם ובוזה נשיג כבוד ומעלה ונכסים ועצה שכונתו היא לעשות מדברי תורה קורדום לאכול מהם בעה"ז ואינם יודעים כי (המועט)<sup>51</sup> המושג מן הדרושים הנשגבים הוא יותר גדול התועלת מהרב המושג מדברים בלתי נשגבים<sup>52</sup> ואשרינו ומה טוב חלקינו שזכינו אל ספר הזוהר מה שלא זכו קדמונינו שקטנם עבה ממותנינו כמו רב האי גאון והר"ן אליעזר מגרמישא ורב ששת גאון והרמב"ן והרשב"א והראב"ד ע"ה שנתחכמו בחכמה הזאת ולא טעמו מדבשו של בוצינא דנהורא רשע"ה כי בזמנו [צ"ל כי בזמנם] לא נתגלה עד דור האחרון שאנחנו פה היום וראיה לזה התיקונים<sup>53</sup> אמר אליהו ז"ל לרשע"ה ר' כמה זכאה אנת דמהאי חבורא דילך יתפרנסון כמה עילאי עד דאתגליא לתתאי בסוף יומיא ובגיניה ושבתם איש אל אחוזתו ואיש אל משפחתו תשובו (ויקרא כה) ר"ל הנה מבואר מכאן כי בזכות העוסקים בו יבוא גואלינו ב"ב [במהרה בימינו]<sup>54</sup>.

49 הקדמת מנחת יהודה, פיררה שי"ח. להקדמה אין עימוד.

50 ראה י' תשבי, "הפולמוס על ס' הזוהר" (הערה 3 לעיל), עמ' 156.

51 כך בנוסח הקדמת מנחת יהודה ב ע"ב משם לקוחים הדברים.

52 שם, "בדרושים השפלים".

53 תיקוני זוהר, סוף תיקון ו. והשווה רע"מ, נשא קכד.

54 כ"י אוקספורד-בדלי 1820 טז ע"א, והשווה הקדמת מנחת יהודה ב ע"ב. הסיום שם שונה מעט: "הנה מבואר מכאן שהחבור הזה היה עתיד להיותו גנוז ובאותו זמן יתהנו ממנו העליונים והם המלאכים עד שיבא דרא בתראה שאז יתגלה לתחתונים ובזכות העוסקים והמתטפלים בו יבא משיח כי תמלא הארץ דעה את יי בסבתו אשר זה יהיה סבה קרובה לביאתו" מנחת יהודה ב ע"ב.

משקלם ההיסטורי של דברי התיקונים והשפעתם על התפשטות הקבלה ומקומו של ספר הזוהר מכאן, ועל עיצוב החזון המשיחי והציפייה לגאולה מכאן, מן המפורסמות הנה.<sup>55</sup>

אף במקום מושבו של בעל גליא־רזא לא היה המאבק על מעמדה של הקבלה נטול נימה משיחית, ומחברנו חשב שבשל הנסיבות ההיסטוריות הגיעה שעת גילוי סודות הזוהר. כמקובלים אחרים בני זמנו חי בעל גליא־רזא בתחושה ברורה של קירבת קץ הימים,<sup>56</sup> ובשל העיתוי ההיסטורי נטל רשות לפרסם את גילוי וליאבק על הפצת הקבלה כדרך לקירוב הגאולה:

ובהיות שנתעוררתי לגלות אלו הסודות אגלה אותם כפי קוצר דעתי ולא אמנע מלגלות כל מה ששימו בלבי כי הרבה פעמים אמרתי ביני לבין עצמי איך אגלה מה שלא רצו לגלות הקדמונים שקטנם היתה עבה ממתיני והייתי עומד כך יום או יומיים ולא הייתי רוצה לכתוב אותו הסוד הבא בלבי והיה מכשכש בלבי ולא היה לי נחת רוח עד שהייתי כותב בספרי הלז וע"כ קראתי שם הספר הלז גליא־רזא שמספרו רנ"ב וסימן לדבר בר"ן יחד כוכבי בקר וכו' והמבין יבין מר"ל [מה רוצה לומר] ויריעו כל בני אלקים אלו הן האבות שחפצים שיתגלו אלו הסודות באחרית יומיא שכך מצינו שאמר אליהו ז"ל לר"ש ע"ה שבאחרית יומיא קרוב לביאת הגואל יתגלו מלין אלין ולכן שמתי בלבי לגלות לכל הבאים לבית מלוני ואם שגיתי אסמוך במה דכתיב באהבתה תשגה תמיד" <sup>57</sup>.

המסקנה שהסיק בעל גליא־רזא שאיסור גילוי הסודות בטל לנוכח קירבת העידן המשיחי משותפת לו ולמקובלים נוספים.<sup>58</sup> בעקבות ר' יהודה חייט הטעים כי "האבות חפצים שיתגלו אלו הסודות באחרית יומיא", והציב בבירור את מטרתו כקירוב ביאת הגואל. הוא אף הוסיף ואמר כי שמו של הספר, לבד מהיותו רמז למהותו הגילויית, עולה בגימטריה של הפסוק בעל המטען המשיחי המפורסם — "ברן יוֹד כוכבי בוקר"<sup>59</sup>. את התאריך ההיסטורי שעבר זמנו הפך לתאריך בעל משמעות מטא־היסטורית, המבשרת על חפצם של

55 "תשבי, 'הפולמוס על ס' הזוהר' (הערה 3 לעיל), עמ' 154.

56 ראה הקדמת מנחת יהודה ופסק ר' יצחק מלאטיש בראש הזוהר מנטובה שי"ח כרך א ו ע"א והשווה ד' תמר, "הציפיה לשנת של"ה באיטליה", מחקרים בתולדות היהודים בא"י ואיטליה, ירושלים תשל"ג, עמ' 11—38, ו' תשבי (הערה 3 לעיל) עמ' 141, 154, 155.

57 גליא־רזא (הערה 20 לעיל) לג ע"א.

58 הקדמת מנחת יהודה.

עליונים בגילוי סודות. הוא אף הוסיף וביאר סודות הקשורים בקץ הימים  
ספר הוזהר בחר שלא לבארם :

"ובהיות שראיתי שר"ש [ר' שמעון בר יוחאי] ע"ה לא רצה לבאר  
בעתה אחישנה נתעורר לבי לגלותו כפי קוצר דעתי שכך קבלתי  
עלי שכל מה שיתעורר לבי בין ברזי דאורייתא בין ברזא דפורקנא לא  
אמנע עצמי מלכותבם... " 60.

הפולמוס על מעמדה של הקבלה אחרי גירוש ספרד מורכב היה מרבדים  
רבים—נדדנו בו שאלת מעמד הקבלה בפרשנות ההלכה, זיקתה אל הפשט,  
היותה מקור השפעה בעיצוב מנהגים, ומאבקה לרכוש תוקף בהכרעות הלכתיות  
לאור הפרשנות הרוחנית החדשה שהציעה. הניסיון לזווג בין הקבלה להלכה  
נבע בראש וראשונה מן האמונה כי ביסודה של ההלכה גנוז הסוד, וחובה  
על היודעים זאת להסיר מסווה מן "העורים ההולכים בחשכה". אולם, כאמור,  
אין כאן רק ויכוח אידיאולוגי על מקומה של הקבלה בפרשנות ההלכה, או על  
הזיקה בין השתיים, אלא יש בדברים ביטוי להשקפה שהרחבת תחומיה של  
הקבלה והפצת ידיעתה להלכה ולמעשה יביאו לקירוב ביאת המשיח, דומה  
שזה היה הדחף לגיסיון לכוונן לה מעמד חדש, ולפרוץ מן התחום של האמונות  
והדעות לתחום של עולם המעשה וההלכה.

59 בעל הקנה קבע שבשנת רנ"ב יבוא הגואל, וראה ספר הקנה, פאריצק תקל"ו,  
דף יח ע"ב. והשווה ח"ה בן ששון, "גלות וגאולה בעיניו של דור גולי ספרד",  
ספר היובל ליצחק בער, ירושלים תשכ"א, עמ' 276. עוד ראה ס' התמונה, לעמברג  
תרנ"ב, יד ע"א ברברי הפרשן. והשווה Silver, *Messianic Speculation in Israel*,  
New York 1927, pp. 105-106.  
60 כ"י אוקספורד-בודלי 1820 קיד ע"ב.

## רחל אליאור

### לדיאלקטיקה של שלמות וגילוי \*

#### א

תנועת החסידות על זרמיה השונים מציגת פעמים רבות באנתרופוצנטריות העומדת במסד שיטתה, בזיקתה העמוקה לאדם, ובהעמדתו במרכז ענינה. ברצוני לתאר שלוחה אחת של החסידות, מבית המדרש התב"ד, החורגת מהמכנה המשותף האנתרופוצנטרי, והמעמידה את משנתה על בסיס עיוני שונה לחלוטין. הדברים אמורים בתורתו של ר' אהרן הלוי מסטארושלה, תלמידו המובהק של ר' שניאור זלמן מלאדי, מחברם של 'שערי היחוד והאמונה' (שקלאו תק"ס), 'שערי העבודה' (שקלאו תקפ"א) ו'עבודת הלוי' (לבוב תר"ב)<sup>1</sup>. תורתו של ר' אהרן הלוי, שלא זכתה לחסות התב"דית ולאישורה, מושתתת על עמדה תיאוצנטרית המחליפה את הענין באדם וביחסו אל העולם והאלוהים, בנסיון הבנת רצון האל והשגת נקודת הראות האלוהית של ההויה.

\* המאמר מבוסס על פרק מעבודה לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, "תורת האלוהות ועבודת השם בדור השני של חסידות חב"ד", האוניברסיטה העברית, ירושלים תשל"ו.

1 ראה למשל י' תשבי — י' דן, חסידות, האנציקלופדיה העברית, כרך יו, תשכ"ה, עמ' 774; ג' שלום, 'דביקות או התקשרות אינטימית עם אלהים בראשית החסידות', דברים בנו, תל-אביב תשל"ו, עמ' 325.

2 ר' אהרן בן משה הלוי הורוויץ סגל מסטארושלה (1766 אורשוה — 1828 סטארושלה). ראה על אודותיו, ח"מ הילמאן, בית רבי, ברדיטש'ב, ח"א, עמ' 134—135, ח"ב עמ' 6—20; מ' טיטלבוים, הרב מלאדי ומפלגת חב"ד, ורשא 1910, ח"ב עמ' 86; רחל אליאור, תורת האלוהות ועבודת השם בדור השני של חסידות חב"ד, דיסרטציה, ירושלים תשל"ו, עמ' 3—25.

3 ראה 'שערי היחוד והאמונה', הקדמה; "ספר שערי היחוד והאמונה... הכינו וגם חקרו ויסדו אדמו"ר הרב הגדול... אהרן הלוי שליט"א האחד והמיוחד בתלמידיו רבינו... מו"ה שניאור זלמן נ"ע אשר יצק מים על ידיו שלוש שנה ולא זו מחבבו עד שגלה לו כל תעלמת חכמתו וכל רז לא הוא אנסי ליה וכל דמיטמרין אתגליין ליה".

4 שני הספרים הראשונים נדפסו בחיי מחברם, בעוד השלישי, אסף דרשות, נכתב אחרי מותו על יסוד רשימות תלמידיו. ראה א"מ הברמן 'שערי חב"ד', עלי עין, ירושלים תש"ח — י"ב, ערכים 190—191, 278, 279; י' תשבי, הרעיון המשיחי והמגמות המשיחיות בצמיחת החסידות, ציון, לב, (תשכ"ו), עמ' 38 הערה 171.

5 ראה הילמאן, בית רבי, ח"א, סז ע"א; Louis Jacobs, Seeker of Unity, New York 1966; ר' אליאור, המחלוקת על מורשת חב"ד, תרביץ, מט (תשמ"ז), עמ' 166—186.

תורת האלהות של ר' אהרן הלוי, הנכתבת כפירוש ל'תניא' מכאן, וכמבוא לעץ-חיים מכאן, מושתת על תפיסת עולם אקוסמיסטית<sup>6</sup> מובהקת המכירה בקיומה של ישות אחת, זו האלהית, ורואה בכל מציאות אחרת מציאות אילוזיונית: "כי אין נמצא בעולם מהות אחר זולתו... כי לא יש מהות ועצם אחר מבלעדו כ"א מצד כליהם והסתרתם נגלים לבחי' מהותי[ם], אבל כעצם אינם מהות כלל כי הוא ית' מהות כל המהותי ואין במציאות מהות אחר זולתו ית'".<sup>7</sup>

תפיסת המציאות המוחלטת של האלהים, המפקיעה ישות מכל היות אחרת ומתמצה בפורמולה "שאין דבר הוץ ממנו"<sup>8</sup>, מקורה בתורתו של ר' שניאור זלמן מלאדי המבחינה בין קיום לישות — לדברים הנראים בעינינו נפרדים מאלוהות יש קיום אבל אין ישות, והמציאות הנראית לעין אינה אלא בבחינת 'שקר גמור'<sup>9</sup>.

הרעיון האקוסמיסטי שעבר אל רש"ן מבית מדרשו של המגיד ממזריטש<sup>10</sup>, נדון ב'תניא' ומוצה בתודעת אי קיום העולם כישות עצמאית — מציאותו של העולם הנראה לעין מותנית במציאותו של היסוד המקיים אותו, קרי: האלהים, וזו הישות היחידה. שאלת קיומם של הנפרדים נעוצה בדרך ראייתם ע"י האל: אם מנקודת המבט האלהית אין כל קיום עצמי לתחום שמחוץ לה, ממילא מבחינת האל תפיסת המציאות כנפרדת ממנו היא אילוזיונית — "אצל הקב"ה הרי אין הנבראים והעולמות מהות גבול ממנו ח"ו, כי אין זולתו יתברך וכל הנמצאים נמצאו מאמית[ת] המצאו"<sup>11</sup>... לגבי עצמותו ב"ה שלא בבחי' המשכה הרי אין לתאר להעולמות איזה מציאות מאחר שהוא פשוט בתכלית הפשיטות ושוה בתכלית ההשוואה ואין לשער עולמות אצלו כלל"<sup>12</sup>. לתפיסה האקוסמיסטית נוספה כאן הטעמה אפיסטמולוגית. ר' אהרן מצביע על העובדה שלמרות שאמיתת המציאות אחת

6 ר' אהרן אומר מפורשות שספריו הם פירוש והרחבה ל'תניא', אם כי תורתו תורגת במידה רבה מתורת 'ליקוטי אמרים'. יש להצביע על כך שר' אהרן אינו מתיחס לספרים אחרים של רש"ן, אלו הנמנים במחקר כ"פנים הפנימיות" של תורת חב"ד. "תורה אור" (קפוסט תקצ"ז) נדפס בשע-עשרה שנה אחרי הדפסת ספריו של ר' אהרן ותשע שנים אחר מותו, ולקוטי תורה (זיטמיר תר"ח), עשרים שנה לאחר מותו. לשאלת כתבי רש"ן ומעמדם ביחס לתניא, ראה מ' חלמיש, משנתו העיונית של ר' שניאור זלמן מליאדי, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית תשל"ו, עמ' 13—31.

7 "ואתה המעיין אחרי העין היטב בהשכל בשערים האלו יגלו לך שערי היחוד והאמונה האמיתיות ויהיו לך מבוא ודרך בשערי הע"ח [העץ חיים] להבין דברים הסתומים". שערי היחוד והאמונה, שער קטנות וגדלות, פרק כ"א, כד ע"א. (הפגיניציה משובשת לחלוטין, וצ"ל: פרק כה, ל ע"א, והוא הדף האחרון של הספר).

8 אקוסמיזם — תפיסה השוללת ישות מן העולם. המצאת המונח מיוחסת לשלמה מימון, שכינה את שיטת שפינוזה, שיטה כופרת במציאות העולם — שיטה אקוסמית. וראה יחוס המושג לשיטת חב"ד — G. Scholem, Major Trends in Jewish Mysticism (New York 1941) p.341.

9 שערי היחוד והאמונה: שער כללות היחוד, פרק ב', ט ע"א.

10 שם; ג ע"א.

11 "ואף שנראה לנו העולמות ליש, הוא שקר גמור" (1). תורה אור, וילנא תרנ"ט, תשא, פו ע"ב. והשווה תניא, וילנא תרצ"ו, פרק כא, כו ע"ב.

12 ראה ר' ש"ץ, אנטיספיריטואליזם בחסידות — עיונים בתורת רש"ן מלאדי, מולד 171—172 (1962), עמ' 516.

13 שערי העבודה; שער התפלה; פרק ז', יב ע"ב.

14 שם; פרק ל', ג ע"א.

היא — אחדות הישות האלהית על התגלויותיה השונות שאינן בעלות קיום ישותי משל עצמן, תיתכנה מספר נקודות מבט על אמיתותה של מציאות זו — נקודת המבט האנושית שאינה יכולה להמנע מלהסיק את אמיתות המציאות מן המציאות הנראית לעין ובהכרח טרעה, ר' אמיתות המציאות האמיתית" זו הנתפסת מנקודת המבט האלהית. ניסיון היישוב בין שתי נקודות מבט אלו, או ההתמודדות עם הסתירה שבין המציאות הנראית לעין לבין המציאות האמיתית, והבנת אופן היחוד האלהי במציאות הגבולית משתי נקודות המבט, הוא תכליתה של עבודת אלהים.

"העולה מכל דברינו הנ"ל שצריכין אנו להעריך באין סוף ב"ה ב' בחי' דהיינו בחי' א' מצד עצמותו ובחינה שני' מצד העולמות, דהיינו שמצד עצמותו אין לתאר אליו ב"ה שום בחי' חילוקי דרגין ואיזה פעולות מצד פשיטותו ב"ה ומצד העולמות מוכרחים אנו להעריך בבחי' צמצום האור ובחי' אצילות הכוחות ממנו ית' אשר נמצא בכל פרט ואין לך דבר במציאות שלא נעשה ע"פ כוננו ית' והתמשכותו בהם בפועל ממש רק שמתייחד בהם ולא נשתנה בהם, וזהו ההערכה שמצד העולמות הנגלים לנו להתחלקות אעפ"כ מוכרחים אנו לתאר יחודו ית' בכל ההתחלקות כלי שינוי. אבל בבחי' הערכה שמצד עצמותו הגם שנתמשך בהם ונתצמצם בהם ומייחדם הכל ביחוד עצום... אין לתאר לגבי עצמותו ב"ה שום חילוק והבדל כלל ולומר הגם שנחלקו לדרגין מתחלקין אך אעפ"כ הוא אחד בהם ; כ"א שמשותף בהם בתכלית ההשוואה ע"י כוחו ית' אשר אינו בערך השגה ותפיסה כלל... והנה בהערכה השני' שהוא מצד העולמות בזה יש ב' בחי' דהיינו כמו שהם לגבי ית' וכמו שהם לגבי דידן וצריכין אנו להעריך ולתאר שלגבי דידן נראים לגבול ויש ונפרד אבל לגבי ית' הם מיוחדים ביחוד עצום בלי שינוי כלל".

משמעה של ההשגה הדרערכית הבאה כאן לידי ביטוי הוא מעבר מתפיסה אונטולוגית של המציאות ועולם הספירות לתפיסה אפיסטמולוגית, לאמור תפיסתן כישויות אלהיות מתחלפת בתפיסתן כקני-מדה אפיסטמולוגיים של העלם וגילוי בבחינות השונות של ההכרה האנושית.

תורתו של ר' אהרן מתמודדת עם פשר המציאות, חרף תשתיתה האקוסמיסטית הטוענת לשלילת אמיתותו של העולם והפוטרת עצמה משאלת טעם המצאו. יש כאן ניסיון לתת את הדעת על שאלת הזיקה הקורלטיבית שבין האל לעולם, מנקודת ראות של אקוסמיזם דיאלקטי הכופר בקיום העולם כישות ורואה בו פן תכליתי של הישות האלהית מחד גיסא, וביטוי לפרובלמטיקה של ההשגה מאידך גיסא.

## ב

בעיון בתורתו של ר' אהרן ניכרים הלכי מחשבה הידועים בתולדות הדתות כפנתאיסטים וכפנאנתאיסטים. פנתאיזם<sup>15</sup>, כידוע, פירושו זיהוי האל עם כוליותה של המציאות שעה שהעולם הוא הביטוי השלם לסבעו של האל, שהוא אימננטי בלבד ולא טרנסצנדנטי.

15 שערי היחוד והאמונה ; שער הספירות ; פרק לב, מה ע"ב — מז ע"א.

16 ראה הערך אלהים ; האנציקלופדיה העברית, כרך ג, עמ' 471—478.

17 השקפה הקובעת כי הכל מצוי באלהים אף כי האל אינו זהה עם העולם, וטוענת לתודעה אלהית כקשורה בזמן, לאמור האל הוא נצחי אך לא נצחי בלבד. בצד מהותו הנצחית מציאותו הממשית השלמה כוללת תהליכים שבזמן. על השקפות פנאנתאיסטיות שונות ראה הערך אלהים, עמ' 467—475, 453—467, 470—467.



הפנאנתאיזם<sup>17</sup> שונה מן הפנתאיזם בכך שהוא רואה את האל לא רק כאימננטי אלא גם כטרנסצנדנטי, אך זוהי טרנסצנדנציה יחסית של השלם לגבי חלקיו — השלם הוא יותר מחלקיו אך כולל אותם בתוכו, ולכן אין לחלקים קיום בלי השלם אך אין גם קיום לשלם בלי חלקיו, כלומר אין לדבר על קיומו של האל בלי העולם כשם שאין קיום לעולם בלי האל.

עניננו כאן הוא לבאר את טיבה של הזיקה שבין האל לעולם בתורתו של ר' אהרן ולטעון שהוא מציג תפיסה פנתאיסטית — פנאנתאיסטית הרואה בעולם גילוי עצמות האל מחד גיסא, וקובעת ששלמות האל וגילוייה מתנים במציאות העולם מאידך גיסא, גם אם כל אלו אינם אלא בחינות שונות של ההכרה האנושית המנסה להבין האחדות האלוהית. לצורך הדיון אנו מגדירים כפנתאיסטית כל שיטה התופסת את המציאות כישות אחת שכל מרכיביה הם אופנים, תופעות או פרויקציות שלה, וכך מעמיד ר' אהרן את פני הדברים: "כי אור עצמותו ית' הוא בכל העולמות ובכל בחי' כוחות המתחלקי' נמצא חיות' של כל העולמות שהוא אורו ית' הנמשך דרך הכלים האלו, הוא הכל בשוה, ומצד עצמותו שוה התמשכותו ית' בשמים ובארץ ובכל חילוקי דרגין בהשוואה גמורה בלי חילוק והבדל כלל...<sup>18</sup> ידוע שא"ס ית' נק' שלמותא דכולא דהיינו שכולל כב"י [כבודו יתברך] כל ההשתלשלות מריש כל דרגין עד סוף כל דרגין...<sup>19</sup> והוא יתברך נמצא בכל פרט מריש כל דרגין עד שילשול קטן שבים... הוא מהווה ומחלקם ובראם הכל בכוחו יתברך"<sup>20</sup>.

באשר לחלקה הראשון של הטענה, דהינו תפיסת העולם כגילוי עצמות האל, אומר ר' אהרן שהמציאות מצויה בתוך האלוהות והאלוהות מצויה בכל המציאות ומאוחדת בה; "דהנה כל הנמצאים אשר בעולם המה כמוסים בעצמותו ית' בכח א' בבחי' השוואה"<sup>21</sup> גמורה, כי יוצר הכל הוא ואין דבר שחוץ ממנו, ואין נסתר מנגד עיניו והוא ית' נמצא בכל המציאות בכחו הטהור ב"ה דהיינו שכל המציאות מוכרחי' לחיות בכח עצמותו ב"ה בכל הפרטים כי הוא המהווה ומכחו יצא להתגלות"<sup>22</sup>.

מעצם ראית המציאות ככמוסה בישות האלהית ותלויה בה, ומתפיסת הגברים כאופני תוויה של האלוהות עולה ראית העולם כבטני של חלק משלמות האל, שהרי אם הכל אלוהות וביטוי להוויה האלהית, הלא כל הנמצא משקף הרצון האלהי היווני וביטוי. המעבר מפנתאיזם המזהה את הבורא עם הבריאה ורואה בכל הנמצא אל הבא לידי ביטוי בהגדרה "אבל דרך כלל צריך לדעת מאחר שאין דבר בלעדו ואין זולתו כלל נמצא כל המציאות הכל הוא מעצמותו ב"ה כי אין דבר שחוץ ממנו" — לפנאנתאיזם אקוסמיסטי האומר שכל הנמצא הוא באל, אולם בד בבד שולל קיום של ממש מן העולם, מתחולל בדבריו של ר' אהרן: "נמצא איהו תפיס בכולהו עלמין וכל העולמות וכל המציאות הכל הוא עצמותו לבדו ב"ה ... אבל לגבי המאציל ב"ה הרי כל המקבלים אינם עצם נבדל ח"ו ממהותו מאחר שאין זולתו כלל"<sup>23</sup>.

18 שערי היחוד והאמונה; שער כללות היחוד, פרק ב, ג ע"ב — ד ע"א.

19 שם; פרק ו, כא ע"א.

20 שם; פרק יח, לו ע"ב.

21 ראה להלן. תעתיק המלה 'השוואה' שונה במקומות שונים בספרי ר' אהרן.

22 שערי העבודה; שער התפלה; פרק כט, גא ע"ב.

23 שערי היחוד והאמונה; שער היחוד והאמונה; פרק טו, יט ע"ב — כ ע"א.

המושג החב"די המקפל בתוכו את התפיסה הפנאנתאיסטית הוא מושג ההשוואה הכרוך בשאלת שמירת האחדות האלהית המוחלטת בכל אופני ההויה, או בהבנת השיון המהותי של המציאות האלוהית בכל העולמות.

רעיון ההשוואה עבר גלגולים רבי ענין במחשבה הקבלית מקבלת גירונה עד לגלגולו החב"די. ג' שלום ניתח ב'ראשית הקבלה' את התפתחות רעיון הטרנסצנדנציה והאימנציה המיסטיות של אלהים בתורת ר' עזריאל. שם נאמר שבראשית גילוי הוציא האל 'כח נבדל' המפריד בין האל וכל שאר הנמצאים. אולם כח זה אינו גודר בפני האפשרות של אחדות שלמה בנקודה הקרויה אצלו 'השוואה' — 'איה מקום ההשוואה הזאת? והוא אומר במקום שכל הנמצאים מסלקים מעליהם את השוניות ומגיעים עד האפס ובו הם משתווים בשרשם"<sup>24</sup>. ניתוחו של שלום מעלה שר' עזריאל משתמש במושג ההשוואה כדי להסביר את אופי הזיקה המתמדת בין המציאות לאל — "מציאותם המיוחדת של הנמצאים אין לה איפא אופי אלהי, אבל מציאות זו גובלת בכל רגע בתוהו האפיסה שיש בה מן האלהי"<sup>25</sup>.

החוקיות של זהות ההפכים והתלכדותם באין הופכת בתורתו של ר' אהרן לדיאלקטיקה החלה בעולמות כולם מנקודת המבט האלהית. הציר הדיאלקטי של אחדות ההפכים מתרחב והופך לכח ההשוואה "הכולל כל חילוקי העולם בכח אחד". בתורתו של ר' אהרן מבטא רעיון ההשוואה את אופן המציאות האלהית בהויה — "אבל דרך כלל נקרא בחי' המשכתו בכל פרטי הדרגין בבחי' השוואה"<sup>26</sup>, ואת האספקט הפנאנתאיסטי שלה — "אשר בכח השוואתו כלולים כל העולמות בכל פרטיהם"<sup>27</sup>, "הוא כוחו ית' שבבחי' השוואתו וכח שלימותו יתברך הכולל כל חילוקי העולם בכח א' ובהשוואה"<sup>28</sup>, דהיינו, הבנת אופן מציאותו של העולם באלוהות מחד גיסא ואופן מציאותה של האלוהות בפניה השונים של המציאות מאידך גיסא.

ר' אהרן מסייג את המסקנות המתבקשות מההדאה שבשיון אופני מציאות האל, על ידי הדגשת העדר יכולת ההבנה האנושית להשיג את כח ההשוואה: "כי הוא ית' שוה בתכלית ההשוואה אפילו מצד העולמות, ואיך הוא כח השוואתו זה לא נודע ולא מושג ונעתק מההשגה"<sup>29</sup>. קוצר ההשגה האנושי הופך את הטרנסצנדנציה מביטוי מהות האלוהות למושג של הכרה ומותר ללא ערעור את ההדאה האקוסמיסטית באחדות המוחלטת בכל אופני ההויה.

כל הקונטקסט של בעית השינוי במהות האלהית בגילוייה בעולם, עומד באור אחר לאורה של תפיסה זו: ההתמודדות חדלה מלהיות עקרונית והופכת לענין שבסיבור האזון ולמענה לדעות קבליות סותרות: "ומזה תבין מה שתמצא בדברי המקובלים שמעריכין יחודו ית' בכמה מיני ערכי' מובדלים... אל תטעה להבין שינויי היחוד מצד עצמותו ית' המתמשך בהם שאין התגלות יחודו שוה בכל האצילות כאשר ראיתי רבים טועי' בזה

24 ראשית הקבלה, ירושלים תש"ח, צמ' 139.

25 שם.

26 שערי היחוד והאמונה; שער הספירות; פרק ל, מג ע"ב.

27 שערי העבודה; שער התומצ' ; פרק כב, לד ע"ב.

28 שערי היחוד והאמונה; שער היחוד והאמונה; פרק יד, יח ע"ב.

29 שם; שער קטנות וגדלות; פרק יט, טו ע"א. (הפגינציה בפרק זה משובשת לחלוטין — על מספר רב של דפים אין מספר, ואף מספרי הפרקים מוטעים, מראה המקום דנו הוא בפרק יט שלפני פרק כ').

להעריך שינויים אלו מצד עצמותו כי ח"ו להעריך מצד עצמותו ית' איזה שינויי, א"כ תעשה חילוקים ח"ו והבדלי בעצמותו ית', אשר זהו עוון פלילי כמ"ש אני ה' לא שנית (מלאכי ג')... שהראשון והאחרון הם בהשוואה גמורה מצד עצמותו ב"ה, וכמה מקראות המורים על השוואתו ית' בכל הבחינות כ"א [כי אם] כל ההערכות האלו וחילוקיהם המה הכל מצד הערכתינו<sup>30</sup>.

עם הפקעת בעית השינוי באלוהות מכלל התמודדות מהותית, בשם קוצר ההשגה האנושי, מתרכז הדיון בפשר ההתגלות או בגילוי ההשוואה. להשוואה — כזיקה הדיאלקטית שבין האל לעולם — דרגות השגה שונות המזוהות עם מצבים שונים בהסטוריה הקוסמית לוגית. מצבים אלו מובחנים מנקודת הראיה האנושית אולם מאוחדים ברזמנית מנקודת המבט האלהית.

גילוי ההשוואה בפרטים, או המעבר מן האינסופיות אל הסופיות בשלב הראשון, ואיחודה במקורה האלהי, בשלב השני, הוא הציר סביבו מתרחשת ההתגלות האלהית: "והנה כל עיקר הכוונה הוא כדי שיתגלה השוואתו ב"ה בפרעל ממש דהיינו שיתגלו כל המציאות והדרגין בפ"מ [בפרעל ממש] בהתגלות כל פרט בפ"ע [בפני עצמן] ואעפ"כ יתאחדו ויתחברו בערכם, דהיינו שיתגלו למהותים נבדלים ואעפ"כ יהיו מיוחדים"<sup>31</sup>.

השלימות האלהית באה לידי ביטוי באמצעות פרדוקס זה של אחדות וריבוי בקטגוריה אחת — של מציאות ישים נפרדים המאוחדים על אף הדיפרנציאציה. ר' אהרן מנסה לפרש את המציאות ע"פ החוקיות הפרדוקסלית של ההויה האלהית המתאפינת במהותה כורכת ההפכים המשווה את היש והאין, ובהויתה הבלתי מושגת בכלי התודעה האנושית<sup>32</sup>. גילוי ההשוואה בהפך ההויה האלהית ואיחודה במקורה בו זמנית, היא כוונת האלוהות לדעתו של ר' אהרן, והוצאתה אל הפרעל של כונה זו היא ההסטוריה של המציאות האלהית.

30 שם; שער כללות היחוד; פרק כח, נד ע"א — ע"ב. בדבריו על בעית השינוי מושפע ר' אהרן מדברי ר' משה קורדובירו בסוגית האחדות והשינוי בספירות במסגרת בחינתו את הויות בעצמות וכלים. רמ"ק הרוצה למנוע תפיסת שינוי בעצמות האלהית בבחינותיה השונות מחד גיסא ולהמנע מתפיסה נומינליסטית גרידא של הספירות מאידך גיסא, מציע תפיסה כפולה של הספירות הרואה את ספירות הכלים כסובסטנציות שמתחולל בהן שינוי, ואת ספירות העצמות כמציאות בהן באופן אימננטי, כשאין מתחולל בהן שינוי — "ואין שינוי בעצמות המתפשט בהן בעצם אלא במקרה לעין הרואים, רוצה לומר לפי המקבלים לא לפי עצמם" (פרס רימזים, "ירושלים תשכ"ב, ד"צ מונקאטש, "שער עצמות וכלים, פרק ד, יז ע"ב). בעית תפיסת האינסוף כפועל, בד בבד עם תפיסתו כמי שאין בו שינוי נפתרת בידי רמ"ק באמצעות שינוי השאלה — עצם תפיסת השאלה כיצד הוא פועל יש להפכה לשאלה, כיצד אנו תופסים את פעולותיו.

31 שערי היחוד והאמונה; שער אורות וכלים; פרק ה, ה ע"ב.

32 ג' שלום מצביע על הקרבה בין תורת ר' עזריאל על האין סוף המאחד את התמורות וסוד היש והאין המשתנים בו, לבין תורתו של גיקלאוס קואנוס על האל שהוא בחינת Coincidentia Oppositorum ומביא את דברי יונהס רויכלין: "הוא נקרא אין סוף כלומר אינסופיות והוא דבר עליון שאינו גיתן להשגה מצד עצמו... והוא כביכול האלוהות המוחלטת ביותר השוכנת בהשוואתה הגמורה כשהיא סגורה בעצמה... והוא בלי הבדל היש והאין והוא כולל בתכלית הפשיטות ובבחינת אחדות נבדלת וחפשית כל מה שנראה לשכלנו כדבר וסתירתו או דבר וניגודו וזה אמנם עובר את שכלנו שאינו יודע לצרף בתוך הפרניציפ שלו את ההפכים בדרך השכל". ראשית הקבלה עמ' 145—146.

גילוי ההשוואה — המעבר מן האינסופי לסופי — נעשה ע"י צמצומים. אין מדובר כאן בצמצום במובנו הלוריאני אלא בצמצום בחינת העולם, הקרוב לתורה הקורדובריאנית, לאמור, צמצום כאופן של גילוי ולא צמצום כהסתלקות.

"בכדי לגלות שלימותו והשוואתו ב"ה אשר אינו בערך השגה כלל כי כח השוואתו ב"ה לא תושג כלל מכמה טעמים: א' שהוא אינו בערך השגה כלל; ושנית מצד שאין זולתו כלל למי יגלה; אשר על כן בכדי לגלותה היו צמצומים] רבים דהיינו לצמצם גילוי השוואתו עד שיתגלה כח היש והגבול שבכח המשתווה עם עצמותו ב"ה"<sup>33</sup>.

לפורמולה "התגלות כח היש" מטען לוריאני נכבד מבחינת תכנה, והיא מחליפה במדה מסוימת את מושג הדין ומקומו בתהליך הבריאיה ומניעה — "אשר כל עיקר הנתגלה בעולמות בבחי' נפרד הוא מצד ההסתרה הגמורה והוא כח הס"א שהם המקור להתגלות היש בבחי' נפרד"<sup>34</sup>.

הראיה הכפולה של היש כביטוי לרצון האלהי מכאן וכמבע לכוחות הדין והסטרא אחרא מכאן, קשורה בתפיסה הקבלית הכורכת מושג הפעילות עם מושג הדין, ומעוגנת בתפיסה הדיאלקטית של ההעלם וההתגלות. כן אמורים הדברים בדרך הראיה הכפולה של ההויה מנקודת המבט האלהית והאנושית תוך כדי רמיזה על האופי הקסטרופלי הכרוך בבעית הצמצום. מרכז ענינו של ר' אהרן אינו באספקט זה של הדברים, אולם מודעותו לתכנם הלוריאני בצד נטיתו לפירוש הקורדובריאני מאירת עינים היא.

הצמצום נתפס כבחינה של הגשמת האלוהות את שרשי הדיפרנציאציה שבה הטמונים בתוך האחדות הבלתי מושגת, שהרי הטענה היא שאופן ההתגלות האלהית הוא הצמצום, אך, טעמו נעוץ ברעיון הדיאלקטי של השלמות האלהית כאיחוד ההפכים.

## ג

יחודו של הטעם שמביא ר' אהרן לבריאיה — גילוי השלמות האלהית — חורג מן ההשקפה המקובלת המסבירה את טעם הבריאיה ברצון האל להיטיב לברואיו, ומתאפיין בהבט הפנתאיסטי הרואה את התהליך הקוסמי כהשלמת אספקטים של הישות האלהית, היכולים לבוא לידי ביטוי רק בבריאיה<sup>35</sup>, משום שהנבראים נתפסים כאופני הויה של האלהות.

אנו שבים כאן לחלקה השני של הטענה שהוצגה לעיל, לאמור, שלמות האל וגילויה מותנים במציאות העולם — ולמשמעותה בתורתו של בעל "שערי היחוד והאמונה"; מושג השלמות, המתפרש בד"כ כפסיביות טרנסצנדנטית הנעדרת שינוי, תנועה או רצון באלוהות, הופך במשנתו של ר' אהרן למוטיבציה האקטיבית של תהליך הבריאיה ולפשר יחסי האל והעולם.

ההויה נתונה בדיאלקטיקה מתמדה בין התגלות האל ביש ובין החזרת יש זה למצבו הכוחני. דהיינו התגלות השלמות האלהית מותנית בחוקיות הכפולה והמנוגדת של המעבר מישות מופשטת לישות המצויה בפועל (= התגלות מצד ההיפוך והתבחנות) והחזרת הישות אל הכוחניות וביטול הויותה הנפרדת (= חזרה להשוואה ולאחדות). השלב הראשון

33 שערי היחוד והאמונה; שער הספירות ויחוד; פרק לה, גב ע"א — ע"ב.

34 שם; שער אורות וכלים; פרק כב, כט ע"ב.

35 ראה W. R. Inge, Christian Mysticism, Meridian Books, N. Y. 1956, pp. 117—119

מותנה בצמצומים והשלב השני בביטול ובניהיליזציה של המציאות — אקוסמיזם. "וכל עיקר המכוון הוא לגלות כח השוואתו ב"ה אפילו לגבי דידן, דהיינו לגלות רצונו ית' דייקא מצד היש, אך בכדי לגלות רצונו ית' מצד היש מוכרחים אנחנו לבטל היש הנגלה ונפרד למקורו"<sup>36</sup>.

"כי עיקר תכלית הכוונה היתה מאתו יתברך בכדי לקשר ולייחד בחינות התגלות העולמות אשר נגלו ליש גמור ושיתגלה כבודו יתברך ואלקותו דוקא מסטרא דתתאין כי בזה נגלה שלימותו ית' האמיתי מה שלא נגלה ע"י התקשרותו יתברך בבחינת יחודו"<sup>37</sup>. גילוי השלמות האלהית מותנה בהתגלות בהיפוך, כלומר מירב הגילוי האלהי אפשרי רק באמצעות יצירת ישות הפוכה למהות האלהית. אם האלהות אחדותית הרי שמירב גילוייה יהיה בהויה מפורדת, אם אפיונה הוא האין גבוליות הרי שתכונה זו תבוא לידי ביטוי מקסימלי בהויה גבולית.

כח היש האלהי הפך להסתרה והיפוך אחרי צמצומים רבים במסגרת הכונה האלהית להגשים את שרשי הדיפרנציאציה שבה. כשנבוא לעיין בטעמה של כונה זו, לאור משמעותה של השלימות, נראה קרבה רבה בין השקפתו של ר' אהרן ובין כמה מההשקפות הפנתאיסטיות.

איננה בספרו על המיסטיקה הנוצרית אומר — "כן אפשר לראות כפנתאיסטית כל שיטה התופסת את התהליך הקוסמי כהתהוות ריאלית של האל"<sup>38</sup>. ר' אהרן אומר שגילוי שלמותה של האלוהות מחייב את תהליך הבריאה, המאפשר לה להתגלות בכל מימדיה ובחינותיה, היינו מימוש האלוהות את עצמותה על ידי בריאת העולם, והשלמתה את עצמה ע"י גילוייה ביש וביטולו של יש זה בד בבד: "אך עיקר הכוונה היתה מאתו ב"ה לגלות שלימותו; וכאשר הוא בכוחו ית' אינו בערך גילוי כלל לכן הוצרך להיות הצמצום מאור א"ס ב"ה אורו הגדול המשתווה בשיווי גמור עם סוף המעשה, בכדי שיהיה יכול להתגלות שורש גילוי היש ומקום להתגלות הדרגין"<sup>39</sup>.

כאמור השלמות האלהית מורכבת משני קטבים, ואלו זהים בלשון המושגים הקבלית לשבירה ותקון. המפנה בו הופכת האחדות האלהית לנמצאים גשמיים נפרדים חל בשבירה, הנהיה בתורתו של ר' אהרן עם השלב הראשון של הצמצום, ומיצוי גילוייה של השבירה הוא הרע. השלב השני, החזרת היש אל האלוהות, זהה למצב התקון.

"והנה בחי' גילוי הזה כולל ב' בחי'. א' הוא לגלות כח הדרגין בבחינתם ופריטתם והבדליהם ובחי' שני' הוא כח התחברותם ויחודם, מעין התחברות כח השוואתם, והבחינה הראשונה שהוא גילוי הפרטים בבחינתם נק' בחי' שבירה, דהיינו הסתלקות האור שהוא הגילוי מא"ס ב"ה השווה בכדי שיתגלו כל פרטי אופני הבחי' לברם בבחי' פירודים והבדלים, ובחי' שני' שהוא כח התחברותם היא נק' בחי' תיקון"<sup>40</sup>.

ההתבססות על המוטיבים הלוריאניים, הפשטתם והטענתם במשמעות חדשה, מניחה לר' אהרן לקבוע עמדה עקרונית ביחס לתפקיד הנבראים בתהליך המימוש האלהי, אך שלא

36 שערי העבודה; שער התפילה; פרק כ, לט ע"א.

37 שערי היחוד והאמונה; שער קטנות וגדלות, פרק י"ט, (אין עימוד, וצ"ל: כב ע"א).

38 Inge, Christian Mysticism, p. 118—119.

39 שערי היחוד והאמונה; שער הספירות ויחודם; פרק לג, מח ע"א.

40 שם, שער אורות וכלים; פרק ו, ה ע"ב.

כבקבלת האר"י בה השבירה שייכת לתחום התאוסופי, בו אין לאדם נגיעה, אצל ר' אהרן האדם נוטל חלק בשני השלבים משום ששניהם לא נשלמו. לתפיסה העקרונית של השגת השלמות האלהית ע"י החוקיות הכפולה של התגלות ביש ובהיפוך וחזרה למצב ההשוואה והאחדות, מתוספת ההנחה הקובעת שהאלוהות לא השלימה את מימוש כוונותיה בזמן הבריאה ואף לא את מלוא גילוייה, והותירה את השלמת מימוש ההתגלות האלהית לאדם.

"אבל עצם כוונתו ית' לא נתגלה בעת הבריאה, כי עצם הכוונה הי' בשכיל תוספת ההתגלות דהיינו שיהי' נגלה כח עצמותו ב"ה הנמשך בבחינת רצונו ית' והוא בחינת או"א [אבא ואמא] עילאין<sup>41</sup> שהם בחי' כח הנעל' בבחי' התגלות רצונו ית' הנגלה בכח השוואתו ב"ה, לא היה אז התגלות בחי' זו, כי עיקר התגלות בחי' זו הוא ע"י עבודת האדם שהוא ע"י העלאת מ"ן<sup>42</sup> בבחינת אתערותא דלתתא, או נמשך מ"ד<sup>43</sup> בבחינת תוספת אור מבחינת א"ס בעצמו ב"ה וכמו שמבואר בע"ח שבעת הבריאה היה הבירור ממלכין קדמאין, המובח[ר] נתברר בבחי' האצילות, ומה שלא היה יכול להתברר בבחינת אצי' נתברר בבחי' בריאה... וכן מה שלא היה יכול להתברר כלל נעשו סיגים והם הקליפות וס"א והם נקראים מותרי מלכים שלא נתבררו; והנה לכאורה הוא תמוה ואינו מבין מה שאמר שלא היה יכול להתברר, וכי יש חסרון בחיקו או מניעת היכולת ח"ו אצלו ית'? הלא הוא כל יכול אשר אין זולתו ואין דבר שחוץ ממנו, וא"כ איך אמר שלא היה יכול להתברר, אבל הענין הוא הית' שעיקר תכלי' כוונת הבריאה היה שיתגלה כח שלימותו ית' מכל הספירין דהיינו דווקא בבחינת גבול בבחי' מחולקים ואעפ"כ יהיה נגלה בהם יחודו, ועוד זאת שיהיה התגלות יחודו ואלקותו ית' מצד הס"א דייקא [!...] ובחי' כוונתו ית' שיהיה נגלה דווקא בחי' ההיפוך שהוא ס"א כדי שיהיה נגלה כבודו בבחי' יחודו דווקא מצד ההיפוך בכדי לאכפייא ס"א ולא הפכא חשוכא לנהורא דוקא אשר מצד כוונתו ית' בבחי' שבירת הכלים הוא שיהיה התגלות אלקותו ית' דוקא מצד ההיפוך<sup>44</sup>.

ההשקפה הנאה כאן לידי ביטוי רואה ברע את פעלו של הקב"ה שהמציא את היפוכו כדי ששלמותו תתגלה בבטול ההיפוך. תפיסת הרע כצורך הקדושה, מרחיקה לכת בהעזתה; הבסיס הצר של ההשקפה הטיליאולוגית הלוריאנית<sup>45</sup> הרואה ברע מכשיר המתהווה ביד האלהות, ובשבירה כוונה מחושבת מראש של המאציל למען קיום הרע לצורך הנהגת העולם, הופך במשנתו של ר' אהרן לרע הנצרך לאלוהות לצורך גילוייה היא, כחלק ממימוש שלמותה, ולא לשם הנהגת העולם.

לעבודת האדם תפקיד מכריע בכונה האלהית להתגלות מצד ההיפוך החשך וההסתרה, הוא זה האמור למשוך את האלוהות למעמקי היש, לעזור לה בגילוי עצמותה בתחום

41 בקבלת האר"י "אבא" ו"אמא" הם שני ה"פרצופים", כינויין של ספירות בעולם הנקודים הנבנים מחדש מספירות חכמה ובינה אחרי השבירה. הם מולידים ומקיימים את שני הפרצופים התחתונים ועיר אנפין ונוקבא.

42 מ"ן — מין נוקבין — מעשי התחתונים המעלים אל השכינה את ניצוצות הקדושה וגורמים להתעוררות השפע שלה המעורר את תשוקת ועיר אנפין — כח הזכר.

43 מ"ד — מין דוכרין — מי הזכר — השפע היורד מכח הזכר, בעקר ז"א, בעת היווגו ומפרה את כח הנקבה — השכינה.

44 שערי היחוד והאמונה; שער קטנות וגדלות; פרק טו, יח ע"א — ע"ב.

45 ראה י' תשבי, תורת הרע והקליפה, ירושלים תשכ"ה, עמ' מג.

"ההיפוך" והפרוד. האדם נקרא לרדת למעמקי היש, להוריד את האלוהות מטה מטה, בשם רצונה להתגלות.

"כי הנה ידוע כי כל הירידות הם לצורך עליות"<sup>46</sup> (מכות ז ע"ב) כי עיקר הכוונה היתה מאתו יתברך שיתגלה אלוקותו ית' דייקא מצד ההיפוך והחושך והסתרה... וכל הירידות הנה מצד הגבורות, וחטא אדה"ר הוא על ידי בחי' הגבורות והנה אם אדה"ר לא היה חוטא בעה"ר, הרי לא היה מקום לגילוי הס"א כלל; כי היה מעלה את כל העולמות אליו יתברך ע"פ ביטולו העצמי (!)... אבל בחינה זו היה מצד החסדים אבל לא מצד הגבורות, כי ההתגלות מצד הגבורות הוא דייקא מצד שיתגלו כל הפרטים בגילוי גמור, כל פרט ופרט דייקא בבחינת ההיפוך, ובכיסולם ואתכפיי (א) שלהם ואתהפכותם בזה יתגלה יותר שלימותו ית' בפ"מ [בפועל ממש] ובזה יתגלה יותר גילוי עצמותו ב"ה דייקא כמה"כ [כמאמר הכתוב] מי יתן טהור מטמא <sup>47</sup>... ולזאת היתה תכלית כוונת הבריאה, כי בזה הבחינה היה עיקר גילוי התורה באו"ה (באסור והתר) וכשר ופסול וטומאה וטהרה אשר זה הוא דייקא מצד התגלות הרע, ובזה יתגלה רצונו יתברך... וכן יובן דרך כלל שכל הגלויות הם ירידה לצורך עליה<sup>48</sup> דייקא, דהיינו לברר ולהעלות כל פרטי היש, אשר ע"כ היה התגברות הס"א בכדי שישראל ימשיכו אלוקותו ית' להכניעם להס"א בבחינת דייקא והם הם הגזירות והסייגים דרבנן... ובזה הוא גילוי יותר מעצמותו ב"ה דייקא מצד ההסתרה... שכל מה שנתמשך בהסתרה יתירה בזה הוא גילוי יותר מכה עצמותו ב"ה<sup>49</sup>.

הירידה לעמקי ההסתרה כתנאי לשלמות ההתגלות האלהית, ותפיסת שיאה של התגלות זו כמאבק עם הסטרא אחרא, מעמידה את האדם בפני ציווי עשיית הרע בשם האל. ומבקשת העדפת אתוס ספיריטואלי המחייב עשיית הרע על פניו של הציווי המקובל האוסר זאת מכל וכל.

בשם ההנחה האומרת שכל שהמעמקים אליהם נקראת האלוהות לרדת בשל חטאי האדם עמוקים יותר, כן גדלה התגלותה, נקרא האדם להוריד את האלוהות מטה מטה בחטאיו ולסייע לה בתכליתה ל"התגלות בכל הסטריין": "כמו למשל המלך המזהיר את העם שלא יעשו דבר זה, כ"א יעשו זאת יגרומו שהמלך יהיה מוכרח לירד ממקום כבודו במדרגות הפחותות כמו בשוק של בורסקי ובמקומו המטונפץ והנה הגם שירד מכבודו למקומות האלו, אדרבא מראה שם גדולתו ומהפך שם ג"כ את המדרגות הפחותות להתגלות שם כבודו ובזה הוא גילוי כבודו יותר..." "אשר זה מורה כב"י [כבודו יתברך] שהוא ית' נתן כח להרע כו' והכל לכוונה עליונה זו, אשר עיקר הכוונה הוא דייקא שיהיה גילוי אלוקותו ית' בכל הפרטים ואופנים... ע"כ בזה תבין שכל מה שהיתה ירידה יותר בזה נתגלה מכה עצמותו יותר"<sup>50</sup>.

46 על מקום הביטוי בחסידות — ראה מאמרה של ר' שץ: פירושו של הבעש"ט למזמור ק"ז בתהלים, מיתוס וריטוס של ירידה לשאול, תרביץ מב (תשל"ג), עמ' 157, 159, 167.

47 על מקומו של המושג בשבתאות, עיי' ג' שלום — מצוה הבאה בעבירה, כנסת ה' (ת"ש), עמ' 369 ואילך; י' תשבי מעיר שבמאמרים ממין זה נפתח פתח רחב להלך הרוח האנטינומיסטי ששרר בתנועה השבתאית ולתורות על קדושת החטא.

48 לפתוחו של הרעיון בקבלת האר"י, ראה תורת הרע והקליפה, ח"ד פרק ג'. בחסידות הרעיון קשור בד"כ לירידה להעלאת ניצוצות הנעשית ע"י הצדיק.

49 שערי העבודה; שער התורה והמצוות, פרק יט, כט ע"ב — ל ע"א.

50 שם, שם, פרק יט, ל ע"א — פרק כ, לא ע"א.

ר' אהרן מרגיש שהוא מתהלך על קצה תחום המותר, וממהר לסייג דבריו במשפט שלמעשה רק מדגיש היכן מוקד הדברים — "אך עם כל זה הבחירה היא ביד האדם כי מפי עליון לא תצא הרעות כי הגם שהירידה הוא לצורך עליה, עם כל זה חס וחלילה לירד בכונה בשביל עליה<sup>51</sup>."

ר' אהרן מציג שלוש מערכות דיאלקטיות כפולות ערכים — המגמה האלהית כפולת המטרות של התגלות והתבטלות, ההשגה הכפולה מנקודת המבט האלוהית והאנושית, ושתי הפנים של עבודת השם — גילוי היש וביטול היש.

העבודה המתבקשת מן האדם לשם מימוש השלמות האלוהית מעוגנת בהענות לכפל הרצון האלהי של היווי היש כביטוי לרצון האלהי להתגלות, לבין החזרת היש למקורו וביטולו כביטוי לרצון האלהי להתאחד; האדם נקרא להמשיך ההויה האלהית בתחתיות היש ע"י עבודה בהיפוך ועבודה בתורה ומצוות מכאן, ולהחזיר היש למקורו האלהי על ידי ביטול, העלאת ניצוצות, ודבקות מכאן.

שתי המגמות — המשכת האלוהות ביש, וביטול היש אל האלוהות שלובות זו בזו ללא הפרד, ומימוש הכונה האלוהית נעשה רק ע"י מיצוי הניגוד בין השתים: "כי באמת עיקר כוונתו יתברך להיות כבודו ואלקותו ית' בבחינת עשיה<sup>52</sup> דוקא, כי ע"י בחינת עשי' נגלה כבודו יתברך ויחודו מצד שבעש' הוא היש הגמור... וכאשר מבטלין העשיה אליו יתברך וממשיכין רצונו יתברך בעשיה, בזה יגלה כבודו בגילוי גמור<sup>53</sup>."

51 שם.

52 עשיה, הרביעי מעולמות אבי"ע, עולמנו.

53 שערי היחוד והאמונה; שער היחוד והאמונה; פרק י"ח, כה ע"ב.



## מקומו של האדם בעבודת השם התב"דית

התנועה החסידית התפרסמה באהבת האדם שלה ובזיקתה העמיקה אליו.<sup>1</sup> אף המחקר המדעי הגדירה פעמים מספר כתנועה בעלת עמדה אנתרופוצנטרית מובהקת.<sup>2</sup> אולם עיון בספרותה של החסידות יעלה, שמן הדין לסייג בבהירות את גבולותיה של הגדרה זו, שדומה שלעמים היא מסיחה את הדעת מן המוקד האמיתי של המתשבה החסידית — מן התאוצנטריות.<sup>3</sup>

מן הראוי להבחין בין שני האספקטים של מושג מרכזי זה בחקר החסידות. מ' בובר העלה את הטיעון האנתרופוצנטרי כמסקנה מהנחתו בדבר הפיכת הקבלה לאתוס בחיי העדה החסידית, ואף הסיק מסקנות מרחיקות לכת מהנחה זו באשר למעמדו של האדם וזיקתו לאל ולעולם.<sup>4</sup> ג' שלום הציע מונח זה בתארו את החסידות כתנועה בה לבשו מושגי עולם הקבלה הטרנסצנדנטיים לבוש פסיכולוגי.<sup>5</sup> והסיק מסקנות חשובות מהזיקה בין הפסיכולוגיה לתאוסופיה<sup>6</sup> בדיונו בפונקציה החברתית של הרעיונות המיסטיים בהתהוות החסידות.

אולם מן הראוי להדגיש שקבלת הטיעון האנתרופוצנטרי כמסקנה העולה מהפיכת המושגים המטפיסיים והטרנסצנדנטיים למושגים פסיכולוגיים אימננטיים, תקיפה במישור

- 1 עיין מ' בובר, בפרסד החסידות, ירושלים תשכ"ג, פרק שביעי.
- 2 עיין ג' שלום, "דבקות או התקשרות אינטימית עם אלהים", דברים בגו, תל-אביב תשל"ו, עמ' 325; "י' תשבי" דן, חסידות, האנציקלופדיה העברית, יו, תשכ"ה, עמ' 774; ג' שלום, "הבלתי מודע ומושג קדמות השכל", דברים בגו, עמ' 357.
- 3 פעמים רבות נלמדת אנתרופוצנטריות זו מהשלכת רטרופקטיבית משלבים מאוחרים בהתפתחות העדה החסידית ומהשתקפותה של היהיה זו בסיפור החסיד. עיין בפרסד החסידות, עמ' כד—כה, והשווה, דברים בגו, עמ' 366—369.
- 4 בפרסד החסידות, עמ' כב—כז, קו. לביקורת מעמיקה על תפיסתו של בובר עיין ר' ש"ץ, "אדם נוכח אלהים ועולם במשנת בובר על החסידות", מולד, 149—150 (תשכ"א), עמ' 596—609; ג' שלום, "פירושו של מרטין בובר לחסידות", דברים בגו, עמ' 361—382; הנ"ל: "דבקות", דברים בגו, עמ' 338—339.
- 5 ג' שלום, דברים בגו, עמ' 353. ועיין ר' ש"ץ, החסידות כמיסטיקה, ירושלים תשכ"ח, עמ' 104.
- 6 ג' שלום, "החסידות — השלב האחרון", בתוך: פרקים בתורת החסידות ובתולדותיה, בעריכת א' רובינשטיין, ירושלים תשל"ח, עמ' 43.

האפיסטמולוגי בלבד. לאמור, אין להתליך כלל עיקר טענות אלה עם הטיעון לאנתרופוצנטריות אקזיסטנציאלית<sup>7</sup> או לזיקה הומאנית לשמה. המרכזיות שיוחסה לאדם בתפיסה זו אינה בבחינת קיומיותו האונטית וזיקתו לעולם, אלא בבחינת השגתו את האללוהות וזיקתו אליה.

שלמה מימון, שהיה עד ראייה לצמיחת החסידות, היטיב לתאר זיקה זו, והעמיק להבין את השינוי הרוחני העמוק שהתחולל לגד עיניו:

עבודת אלוהים אמיתית עומדת, לדעתם, על תפילה בכונת הלב מתוך אמוץ כל הכוחות ובטול היש לפני אלוהים, שכן אין האדם לפי תכליתו ויעדו יכול לדבריהם להשיג את שלמותו העליונה אלא בשעה שהוא רואה עצמו לא כבריה בפני עצמה הפועלת את פעולתה לעצמה כי אם ככלי שרת של האללוהות<sup>8</sup>.

תהא זו טעות להסמך את טענת האנתרופוצנטריות ל'אהבת האדם' במישור המוסרי, ההומאני או האקזיסטנציאלי. הספרות העיונית של הדורות הראשונים במחנה החסידי, בה נתגבשה האידיאולוגיה של התנועה, בכתבי תלמידי הבעש"ט, המגד ממזריטש ובני חוגו, אינה יודעת כלל על אהבת אדם זו שכן היא רוויה כולה אהבת אלהים<sup>9</sup>. היחס לאדם מצטיין באינדיפרנטיזם, בסוריון נפש<sup>10</sup>, בביוזי הווייתו האקזיסטנציאלית<sup>11</sup> ובהתעלמות ממאוריו הארציים, מחד גיסא; והיחס לעולם עומד בסימן הסחת הדעת והספיריטואליזציה של המציאות, מאידך גיסא<sup>12</sup>. כל זיקה אקזיסטנציאלית הופכת להיות

7 השווה דבריו של שלום על "האכסיסטנציאליזמוס הדתי" במשנתו של בובר, דברים בגו, עמ' 364.

8 ש' מימון, היי שלמה מימון, ת"א תשי"ג, עמ' 133.

9 עיין צואת הריב"ש, בתוך שבחי הבעש"ט, מהד' ב' מינץ, ירושלים תשכ"ט, עמ' רכז. "ומטב לדבק עצמו למעלה בהעלמות בבורא ית' שהוא העיקר ולא לדבק בטפל ... ויחשוב תמיד וידבק עצמו כבורא יתברך באהבה נמרה שהוא טוב יותר מכל דבר שבעולם, שכל דבר טוב שבעולם הכל מורשש בו יתברך, ויחשוב שאני רוצה תמיד לעשות לו נחת רוח ולעבוד אותו תמיד ותמיד תהיה מחשבתו רבוקה בעולם העליון בו יתברך".

10 "שויתי ה' לנגדי תמיד. שויתי לשון השתנות בכל דבר המאורע הכל שוה אצלו בין בענין שמשבחים ב"א אותו או מבזין אותו ... ויחשוב שהוא מבני עולם העליון ולא יהיו תשובין בעיניו כל בני אדם הדרים בער'ו כי כל העולם כולו הוא כגרגיר חרדל נגד העולם העליון, ויהיה שוה בעיניו אם יאהבוהו או ישנאוהו כי אהבתם ושנאתם אין כלום". צואת הריב"ש, שם, עמ' רטו-רטז. על משמעות שייכות האדם לעולם העליון בתורת המגיד, עיין ר' ש"ץ, החסידות כמיסטיקה, עמ' 153.

11 "ולא יסתכל כלל בעיניו עוה"ז ולא יחשוב בהם כלל, כדי להפריד את עצמו מהגשמיים כי בהסתכלותו בעוה"ז מגשם עצמו". צואת הריב"ש, שם, עמ' רטו. והשוה ליקוטי כתר שם טוב (מהד' מינץ הג"ל), עמ' קעה-קעז, בדבר חובת האדם לשבר את הטבעיות ולצאת מארציותו בדרך למולדתו האמיתית בארץ העליונה.

12 עיין בעדותו של שלמה מימון: "עבודת אלוהים שלהם היתה הפשטת הגשמיים כלומר הסחת מחשבותיהם מכל הדברים שבעולם חוץ מאלוהים ואפילו מן האני הפרטי שלהם, והתאחדות עם אלוהים". היי שלמה מימון, עמ' 139. ראה דיון נרחב בכל הסוגיה, ר' ש"ץ, החסידות כמיסטיקה, פרקים א-ג, יא-יג; הג"ל: אדם נוכח אלוהים ועולם במשנת בובר, מולד, 149-150 (תשכ"א), עמ' 596-609. לניתוח שונה של זיקת האדם לעולם בדרך אל האלוהים, עיין מ' בובר, בפרס החסידות, עמ' ט-יט.

נטולת משמעות<sup>13</sup> בתורה בה הציווי העקרוני הוא על מגע מהותי עם אלוהים בלבד. החסידות גיבשה תורה תאוצנטרית מובהקת, שבה חל ניתוק מושלם של החיים הדתיים מתחום הצרכים הגשמיים, ומתחולל המעבר לעבודה רוחנית טהורה התובעת פניית עורף לעולם לשם ייחוד עם האל<sup>14</sup>. הנתעלמות מן הסיטואציה האקזיסטנציאלית הופכת לציווי עקרוני המתנה את האוריינטציה המיסטית, שענינה פריצת גדרי היש והתאחדות עם האל<sup>15</sup>. התודעה הדתית החדשה, היונקת מהנחות קוויאטיסטיות ואקוסמיסטיות, בה כל מעייניו של האדם מכוונים ליציאה מגדרי היש, להתפשטות הגשמיות, להתעלות מעל לטבע ולזמן, וכל תכליתו של האדם היא לבטל את המציאות ולהשיבה לאין, אינה אנתרופוצנטרית כל עיקר אלא היא תודעה תאוצנטרית מובהקת.

תורה המדגימה בצורה מובהקת חריגה מן המכנה המשותף והאנתרופוצנטרי, היא תורתו של ר' אהרן הלוי מסטארז'לה<sup>16</sup> (1766–1828) — תלמידו המובהק של ר' שניאור זלמן מלאדי, מחברם של 'שערי הייחוד והאמונה', 'שערי העבודה' ו'עבודת הלוי' — שמשנתו כולה עומדת בסימן העיון התאוסופי והאתוס המעמיד את האדם לשירות האל.

תורתו של ר' אהרן הלוי מושתתת על עמדה תאוצנטרית, המחליפה את העניין באדם וביחסו אל האל והעולם, בניסיון גרוע של פענוח החוקיות הדיאלקטית של הרצון האלוהי והעמדת האדם לשירות האל לאורה.

התאוסופיזציה של האתוס המוצעת במשנה זו, מיוסדת על תפישת עולם אקוסמיסטית<sup>17</sup> השוללת מהות אונטית מן העולם, והגורסת שאין העולם קיים קיום של ממש. המציאות הנראית לעין אינה אלא אשליה, שכן יש רק ישות אחת, זו האלוהית, בעוד שכל הויה אחרת אינה אלא מציאות אילוזיונית או שלבי השגה שונים של המהות האלוהית האחת. ר' אהרן מקדיש חלקים נכבדים מעיונו, לבחינת משמעות הטענה בדבר המציאות המוחלטת של האלוהים המפקיעה ישות מכל הויה אחרת, וקובע בפתח דבריו:

כי אין נמצא בעולם מהות אחר זולתו... כי לא יש מהות ועצם אחר מבלעדו,  
כי אם מצד כליהם והסתרתם נגלים לבחינת מהותם, אבל בעצם אינם מהות כלל,  
כי הוא יתברך מהות כל המהותים ואין במציאות מהות אחר זולתו ית'<sup>18</sup>.

13 "ישם עצמו כמי שאינו... והכוונה שיחשוב כמו שאינו בעולם הזה". צואת הריב"ש, שם, עמ' רכב. על האנרכיזם החברתי הטמון בהלך מחשבה זה, עיין ר' ש"ץ, החסידות כמיסטיקה, עמ' 147–156.

14 את משמעות הפנייה אל מחוץ לעולם בדרך אל האלוהים, על מסקנותיה הרדיקליות, היטיב להבין ר' חיים מוולוז'ין בביקורתו הנוקבת על החסידות. עיין נפש החיים, שער ד פ"ח. וראה ר' ש"ץ, החסידות כמיסטיקה, עמ' 156.

15 "והאדם צריך לפרש את עצמו מכל גשמיות כל כך עד שיעלה דרך כל העולמות ויהא אחרות עם הקב"ה עד שיבוטל ממצאות ואז יקרא אדם". מגיד דבריו ליעקב, מהר"ר ש"ץ, ירושלים תשל"ו, עמ' 38–39. להקשר העקרוני של הדברים, עיין ג' שלום, דברים בגו, עמ' 349–350; ר' ש"ץ, החסידות כמיסטיקה, עמ' 128.

16 עיין ר' אליאור, תורת האלהות בדור השני של חסידות חב"ד, ירושלים תשמ"ב, עמ' 3–24; L. Jacobs, Seeker of Unity, London 1966.

17 על המונח 'אקוסמיזם' עיין ש"ה ברגמן, הפילוסופיה של שלמה מימון, ירושלים תרצ"ב, עמ' 148–164. על אקוסמיזם במחשבה החסידית עיין ג' שלום, דברים בגו, עמ' 347. על ייחודו בתפיסה החב"דית ראה ר' ש"ץ, אנטיספיריטואליזם בחסידות, מולד, 171 (תשכ"ג), עמ' 516; ר' אליאור, תורת האלהות (הערה 16 לעיל), פרק א.

18 שערי הייחוד והאמונה, שקלוב תק"פ, שער כללות הייחוד, פ"ב, ט ע"א.

ר' אהרון ממצה כאן את המסקנות ממורשתו של ר' שניאור זלמן מלאדי, שטען לתפיסת המציאות המוחלטת של האל, המבטלת קיומן של ישויות אחרות. טענה זו התחלקה לשתיים, מחד גיסא נדרשה בלהט רב הפורמולה "כי אין דבר חוץ ממנו"<sup>19</sup> כמסקנה מההבחנה בין קיום לישות — לדברים הנראים בעינינו נפרדים מאלהות יש קיום המותנה בחיות האלוהית, אך הם משוללי ישות<sup>20</sup>, שכן יש רק ישות אחת זו האלוהית; ומאידך גיסא נוסחה הטענה ששימשה בסיס לאתוס החסידי המתחייב מן התפיסה האקוסמיסטית: "ואף שנראה לנו העולמית ליש הוא שקר גמור"<sup>21</sup>!

התפיסה האקוסמיסטית מלמדת שאמיתת המציאות אחת היא — הישות האלוהית על התגלויותיה השונות המשוללות קיום ישותי משל עצמן מחוץ לאחדות ההויה, או בלשון אחרת, מאומה אינו קיים לאמיתו של דבר לבד מן האלהות, שהרי כל קיום מובחן אינו אלא אילוזיה אפיסטמולוגית. אולם מצויות כמה נקודות מבט על אמיתת מציאות זו; נקודת המבט האנושית שאינה יכולה להמנע מלהסיק את תפישת המציאות המוטעית — הפרדה בין יש לאין — מן המציאות הנראית לעין, ולעומתה נקודת המבט האלוהית אשר לדידה מאוחדים ההפכים ושרים הניגודים והיא המשקפת את אמיתת המציאות:

והנה בהערכה שהוא מצד העולמות בזה יש ב' בחינות, דהיינו כמו שהם לגבי יתברך וכמו שהם לגבי ידדך, וצריכין אנו להעריך ולתאר שלגבי ידדך נראים לגבול יש ונפרד אבל לגבי יתברך הם מיוחדים ביחד עצום בלי שינוי כלל<sup>22</sup>.

הבנת הויקה האונטית של מדות היש האין מנקודת המבט האלוהית, ומיצוי משמעות המיצוע האפיסטמולוגי של הויות היש הנראה לעין, בצד גישור בין שתי נקודות המבט על אופן הייחוד האלוהי ביש — הוא התפקיד המיועד לאדם, והוא תכלית עבודת השם. ההתמודדות עם הסתירה שבין אמיתת המציאות לבין תדמיתה האילוזיונית, או בין קוצר ההשגה שבהתייחסות למציאות הנראית לעין לבין הבנת מקורה האלוהי, נערכת במסגרת ברור מעמיק של משמעות הכוונה האלוהית להתגלות ביש, על-פי התוקיות שעוצבה בתאוסופיה הלוריאנית<sup>23</sup>.

בתיאור, המיטיב לבטא את האופי הפרדוקסלי של התודעה המיסטית, מציע ר' אהרון את הפרשנות החדשה למיתוס הלוריאני:

אשר לזה היה הצמצום<sup>24</sup> וההסתרה בכדי להסיר ההסתרה (י) ולגלות אלקותו ית' דייקא מצד בחינת היש וגם אפילו מצד המנגד<sup>25</sup> ולא שיהיה באמת איזה מנגד ח"ו נגדו, כי אין זולתו ית', רק מצד ההסתרה נגלה בחינת התיפוך. והנה ע"כ

19 עיין תניא, ליקוטי אמרים, וילנא תרצ"ז, פרק כא, כו ע"ב. והשווה שערי הייחוד והאמונה; שער הייחוד והאמונה, פרק טו: "אבל דרך כלל צריך לדעת מאחר שאין דבר בלעדו ואין זולתו כלל נמצא כל המציאות הכל הוא מעצמותו ב"ה כי אין דבר שחוץ ממנו".

20 עיין ר' ש"ץ, אנטסיפיריטואליזם בחסידות (הע' 17 לעיל).

21 תורה אור, וילנא תרנ"ט, פ' תשא, פו ע"ב.

22 שערי הייחוד והאמונה, שער הספירות וייחודן, פרק לב.

23 G. Scholem, MAJOR TRENDS in Jewish Mysticism, New-York 1967, pp. 244-286

24 ראה הערה קודמת. למשמעות המושג ראה עור' י' תשבי, תורת הרע והקליפה בקבלת האר"י, ירושלים תשכ"ה, עמ' כח-לא, נה-סא.

25 תרגום של המושג הארמי "סטר-אחרא".

היתה בחינת השבירה<sup>26</sup> שהוא הסתלקות האור בכדי שיתגלה בחינת היש ובחינת ההיפוך, והנה ידוע מארז"ל שישאל עלו במחשבה ובשבילם גברא העולם דהיינו ההעלם וההסתרה מצדו ית' כדי שהם יתפכו את ההסתרה ויגלו אלקותו יתברך דייקא מצד היש ומצד ההיפוך<sup>27</sup>.

אין כאן המקום להאריך במשמעות הטנספורמציה האפיסטמולוגית שהתחוללה במשמעויותם של משגי המיתוס הלוריאני<sup>28</sup> בתורה זו, אך מכל מקום שיעורו של העניין כאן הוא בהצבת דיאלקטיקה חדשה ביחסי האל והעולם, לפי שקיום העולם מתנה את גילוי האלוהות ומימשה השלם כשם שהאלוהות היא תנאי קיומו המוחלט של העולם. האסכולה התאוצנטרית, מיסודו של בית המדרש החב"ד<sup>29</sup>, קבעה שהזיקה בין האל לעולם ולאדם נסבה סביב רעיון גילוי האלוהות<sup>30</sup>: "כל עיקר הכוונה הייתה מאתו יתברך בשביל הגילוי, דהיינו שיהיה נגלה ייחודו ית' והגילוי הוא דייקא מצד הזולת והיש"<sup>30</sup>. משמעות גילוי הייחוד מוגדרת כמימוש השלימות האלוהית ההופכת להיות לציר הדיאלקטי המרכזי של החיים האלהיים:

שעיקר כוונתו יתברך הוא שיתגלה שלימותו יתברך בכל העולמות כמו שנתבאר לעיל אבל בחינת התגלותו יתברך בבחינת כוונתו הפנימיות שהוא פנימיות רצונו המוסתר בתוך בחינת הכלים האלו לא נתברר בעת הבריאה כי זה תלוי בעבודת האדם... כי עיקר תכלית הכוונה היתה מאתו יתברך בכדי לקשר ולייחד בחינות התגלות העולמות אשר נגלו ליש גמור, ושיתגלה כבודו יתברך ואלקותו דקא מסטרא דתתאין כי בזה נגלה שלימותו ית' האמיתי מה שלא נגלה ע"י התקשרותו יתברך בבחינת ייחודו ית' כמ"ש וידעת היום והשבות אל לבבך כי ה' הוא האלקים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת אין עוד (דברים ד לט), דהיינו שיתייחד בחינת הויה שהוא ייחודו ית' מצד כחו ית', אשר אצלו יתברך אין שינוי כמ"ש אני הויה לא שניתי (מלאכי ג ו) עם בחינת אלקים<sup>31</sup> שהוא הצמצום שמצד העולמות, וע"י ייחוד הויה עם אלקים בזה נגלה כח השוואתו ית' דייקא כי מצד ייחודו ית' בבחינת ייחוד הכלים המיוחדים אצלו ית' לא נגלה כבודו ושלימותו מצד היש כ"א שהעולמות בטלים ונכללים בייחודו... אבל בבחינת התגלותו ית' דווקא מצד

26 למשמעות המושג עיין "תשבי, תורת הרע והקליפה, עמ' כא—גב.

27 שערי העבודה, פתח התשובה, יד ע"ב—טו ע"א. והשווה רש"י, תורה אור, ברוקלין 1978, פ' בראשית, ה ע"א: "בהיות כי תכלית ירדת והמשכת אור אלקותו ית' שנמשך להתלבש בנבראים ולהחיותו ע"י צמצום דשם אלקים כנ"ל ע"י שיהיו מתחיים באופן שהם בחינת יש ונפרד, הוא בשביל שאצ"כ יתבטל היש לאין... וזהו נח"ר לפניו ית' שיהיה יש ושיתבטל ובזאת דוקא הוא חפץ!"

28 לענין טנספורמציה זו עיין: G. Scholem, The Neutralisation of the Messianic Element in Early Hasidism, Journal of Jewish Studies, 20 (1969), pp. 25-55; "תשבי —" דן, (הערה 2 לעיל), עמ' 772—773.

29 עיין ר' אליאזר, לדיאלקטיקה של שלימות וגילוי, דעת, 9 (תשמ"ב), עמ' 13—23.

30 שערי העבודה, שער התפילה, פרק ב.

31 בחינת הויה מבטאת במשנתו של ר' אהרון את אחדות היסודות השונים ואת הכרת הישות הבטלה בשורשה. בחינת אלהים — ספירת מלכות — מסמלת את ההעלם המפריד למראית עין בין מרכיבי אחדות ההויה.

הצמצום בבחינת יש גמור וע"י בחינת ההיפוך, אשר בטלים אפילו מצד ההיפוך, בזה נגלה כח השואתו ית' אשר אין זולתו כלל אפילו מצד העולמות וכמבאר"ל [וכמבאר לעיל] ולכן מבואר בדרו"ל ובזה"ק [בזהר הקדוש] שבחינת הויה אלקים הוא שם מלא והוא נקרא שמא שלים כי בזה נתגלה שלימותו האמיתי וכמבאר"ל בשערים הקודמים שניקרא השלימות הוא נגלה דייקא מצד הדיחוק וההיפוך (!)... ולכן נאמר באדם ריצר הויה אלקים את האדם שבחינת בריאותו הוא משם מלא בבחינת יחוד הויה אלקים אשר ע"כ בבחינת יחוד הזה ועבודה זו וביטול מצד היש דוקא בזה נגלה פותנו האמיתית ובה נתוספו אורות בכלים מה שלא נגלה בעת הבריאה.<sup>32</sup>

ייחודה של המוטיבציה לבריאה לפי השקפה זו — גילוי על דרך ההיפוך כמימוש השלימות האלוהית — חורג במידה ניכרת מן ההשקפה האנתרופוצנטרית המקובלת הרואה 'ברצון האל להיטיב לברואיו, את טעם הבריאה'.<sup>33</sup>

משנעני במשמעותה של מוטיבציה זו נגלה שביסודה עומד הפרדוקס. שכן שלימות משמעה גילוי האל בהפך מהותו, לאמור ביש, בגשמי, במציאותי, במובחן וברע מחד גיסא; והכללתו של הגילוי המובחן (היש) במקורו העליון, הרוחני, (באין) מאידך גיסא. לפי תפיסתו של ר' אהרון ביטוי מוחלט של האלוהות אפשרי רק בצורה הפרדוקסלית של מציאותה בתוך ההרעה המנוגדת ביותר למהותה: "כוונת הבריאה ה' מאתו ית' בכדי שיתכלל עילא ותתא מכל סטריין דהיינו שיהיה התגלות שלימותו ית' דייקא מצד היש ומצד ההיפוך".<sup>34</sup> שלימות היא ביטוי בו-זמני של מימדיה המנוגדים של התגלות האלוהית, הבאים לידי ביטוי בשתי המגמות של התגלות ביש מכאן וביטול היש מכאן.

כל ההויה כולה מצויה במסגרת יחסים דיאלקטיים מתמידים בין התגלות האל ביש והתזרת יש זה למצבו הרוחני, או בין היווי היש כביטוי לרצון האלוהי להתגלות לבין החזרתו למקורו וביטולו כביטוי לרצון האלוהי להתעלם, שכן השלימות האלוהית באה לידי ביטוי באמצעות הפרדוקס של אחדות וריבוי בקטיגוריה אחת, או התפשטות דיפרנציאטיבית והתאיינות בו-זמנית.

האדם ניצב בפני הפרדוקס הדיאלקטי של שני רצונות אלוהיים סותרים — הרצון להתממש והרצון להתאין, או בטרמינולוגיה הקבלית, הרצון להאציל והרצון להצטמצם. מעמדו של האדם בעולם ויעודו נגזרים מן הריתמס האונטולוגי הכפול של התבחנות והתאחדות או מן הצורך להדרש לשני רצונותיו הסותרים של האל.

האתוס המוצב בפני האדם עומד בסימן הדיאלקטיקה שבשני המימדים של הרצון האלוהי, ולפיכך העבודה הנתבעת ממנו נושאת אופי כפול: מחד גיסא נקרא האדם לסייע בהמשכת האין אל היש ולתת ביטוי לדיפרנציאציה הנגזרת מן הרצון האלוהי

32 שערי היחוד והאמונה, שער קטנות וגדלות, פרק יט. על זיקת הדברים להשקפה הפנתאיסטית הרואה את התהליך הקוסמי כהתהוות ריאלית של האל, או כגילוי אספקטים של הישות האלוהית הבאים לידי ביטוי בבריאה בלבד, עיין ר' אליאור, תורת האלוהות בדור השני של חסידות חב"ד, פרק א-ב.

33 עיין עץ חיים, ורשא תרנ"א, שער הכללים, פרק א. ועיין תורה אור, פ' בראשית, ד ע"ב, לפירושו של רש"י את הפורמולה האנתרופוצנטרית.

34 שערי העבודה, פתח התשובה, פרק י'.

להתייחד בעולם, ומאידך גיסא נתבע האדם לקחת חלק בהחזרת היש למקורו באין וביטול הווייתו הנפרדת.

האספקט הראשון בא לידי ביטוי בעבודה בתורה ומצוות ובפרקטיקה הלוריאנית של ה'בירורים', המסמלות את הקונקרטיזציה של המהות האלוהית<sup>35</sup>; והאספקט השני, הממשיך את התפיסה הקבלית בה מגדרת תכלית עבודת האדם כתיקון הפגם בעולמות עליונים וחשבת הדברים לשרשם האלוהי, בא לידי ביטוי בעבודה המסמלת את החזרת הישות לכוחניות, דקונקרטיזציה, הנעשית על ידי ביטול היש, דביקות, השתוות, התפעלות<sup>36</sup> ופרקטיקות ספיריטואליסטיות דומות נוספות.

מיצויו של המימד האחד בא לידי ביטוי בירידה לעמקי היש וההיפוך (מימוש האלוהות), בעוד שמיצויו של השני משמעו חריגה מגדרי היש (איון האלוהות).

עבודת אלוהים זו, על זיקתה לכפל הפנים של הרצון האלוהי, אינה מוצבת כרשות אלא מגדרת כחובה, ומתוארת כהעמדת האדם לשירות האל, שכן, כאמור לעיל, "פנימיות רצונו המוסתר... לא נתברר בעת הבריאה כי זה תלוי בעבודת האדם"! השלמת מימוש ההתגלות האלוהית נותרה בידי האדם<sup>37</sup>. התביעה לשני האופנים של עבודת השם מיוסדת על ההנחה, שהאלוהות לא השלימה את מימוש רצונה בעת הבריאה ואף לא השלימה את מלוא גילוייה, והיא שרויה במצוקה המתוארת בפסוק "במסתרים תבכה נפשי"! (ירמיה יב יז) שעה שההענות ל"בכיה" זו היא בעבודת האדם היכול לחלץ האל ממצוקתו.

משמעות עבודת השם בהחזרת היש אל האין או כספיריטואליזציה של הקונקרטי, נדונה במחקר בהקשר חסידי רחב<sup>38</sup>, כשנטען בבירור שההפשטה מגשמיות וביטול היש, הפנמת המציאות וביטולה בצדה של הקונטמפלציה האקסטטית — כל עניינם הוא פריצת גבולות היש. אולם האספקט השני, המושג האין אל היש, הנושא בתורה זו אופי ייחודי לא נחקר כמעט כלל.

כאמור לעיל, האלוהות חפצה בגילוייה השלם, שמשמעו התגלותה בהפך הווייתה. עיקר כוונת האל היתה להתגלות דווקא מצד 'ההיפוך החשך וההסתרה', ועל כן עבודת השם המתייחסת לרצייה זו ענינה ירידה למעמקי היש לשם המשכת האלוהות בהפך מהותה על ידי מעש' האדם<sup>39</sup>.

35 וראה, למשל, שניאור זלמן מלאדי, לקוטי תורה, וילנא תרס"ד, דרושים לראש השנה, סג ע"א: "אך העיקר הוא להמשיך אלהותו ית' למטה להיות לו דירה בתחתונים שזהו דוקא תכלית הבריאה לזכור תמיד ולהתבונן שמלא כל הארץ כבודו ולהאריך בזה... אך איך הוא ההמשכה הוא ע"י תורה ומצות". ועיין עוד שם.

36 על ביטול היש, דביקות, התפעלות, וספיריטואליזציה, עיין ג' שלום, דברים בגו, עמ' 325—350; ר' ש"ץ, החסידות כמיסטיקה, מפתח. לייחודם החב"די של מושגים אלה, עיין ר' אליאור, תורת האלוהות, מפתח, בערכם.

37 על האדם כעוזרו של אלהים, ראה בובר, בפרסד החסידות, עמ' סד. ועל השקפתו בדבר "אלהים רוצה להיות זקוק לאדם במפעל ההשלמה של הבריאה", עיין שם, עמ' יח. על 'הכפיה' הספיריטואליסטית שבעבודה זו על "עניין ההשפלה למטה במצות מעשיות שהם עניינים הגשמיים", ראה דבריו המעניינים של רש"י מלאדי, ליקוטי תורה, פ' שלח, עמ' מא.

38 עיין הערה 36 לעיל.

39 עיין הערה 27. והשווה דברי רש"י: "כי זהו תכלית בריאת העולמות מאין ליש כדי לאהפכא מבחי' יש לבחי' אין". תורה אור, פ' ויצא, כב ע"ב.

'המשכה', או ההתמדה עם האקזיסטנציה, נעשית באמצעות חיוב החטא במחשבה תחילה בשם אהבת אלוהים ולמען מימוש הרצון האלוהי.

כאן מתנסחת שיטה המתרגמת את הפורמולה התאוסופית הקבלית, "העולם סיבת התגלות והתגלות סיבת העולם"<sup>40</sup>, לנוסחה המתנה את חוקיות התגלותה של האלוהות במעשי האדם, שכן רק הוא לבדו יכול להוריד את האלוהות אל הפך הויותה. מוית ראייה אחרת אפשר להציג אתוס זה כניסוח של שיטה, התופכת את עשיית הרע להתניית גילוי הטוב, או הרואה בחטא מעשה ידי אדם כורת מטאפיסי לגילוי האלוהות. כמסקנה מהשקפה זו נקרא האדם לרדת למעמקי היש להוריד את האלוהות מטה מטה בשם רצונה להתגלות. האדם נתבע להעמיק תרור אל היש, הן במעשי מצוות והן בחטאים לשם העמקת תחום המשכת האלוהות, שהרי, כאמור, ככל שעמוקים יותר המעמקים אליהם נקראת האלוהות לרדת כן גדלה התגלותה.

כי הנה ידוע כי כל הירידות הם לצורך עליות כי עיקר הכוונה היתה מאתו יתברך שיתגלה אלוקותו ית' דייקא מצד הדיפוך והחושך והסתרה ולאכפאי לס"א ולא הפכא חשוכא לנהורא ומרירו למתקא דייקא, וכל הירידות המה מצד הגבורות, וחטא אדה"ר הוא על ידי בחינת הגבורות הנה אם אדה"ר לא היה חוטא בעץ הדעת, הרי לא היה מקום לגילוי הס"א כלל כי היה מעלה את כל העולמות אליו יתברך ע"פ ביטולו העצמי (!) והיו העולמות מתקשרים ביחוד נפלא אצלו ית'... אבל בחינה זו היא מצד החסדים אבל לא מצד הגבורות, כי ההתגלות מצד הגבורות הוא דייקא מצד שיתגלו כל הפרטים בגילוי גמור כל פרט ופרט ודייקא בבחינת הדיפוך, ובביטולם ואתכפייא שלהם, ואתהפכותם בזה יתגלה יותר שלימותו ית' בפ"מ [בפרעל ממש], ובזה יתגלה יותר גילוי עצמותו ב"ה דייקא כמאמר הכתוב מי יתן טהור מטמא (איוב יד ד)... וכן כתיב אם תוציא יקר מזולל (ירמיהו טו יט)... וכמבואר בזהר כד אתכפייא ס"א אסתלק יקרא דקוב"ה ולזאת היתה תכלית פונת הבריאה, כי בזה הבחינה היה עיקר גילוי התורה באו"ה [איסור והיתר] וכשר ופסול וטומאה וטהרה אשר זה הוא דייקא מצד התגלות הרע, ובזה יתגלה רצונו יתברך (!)... וכן יובן דרך כלל שכל הגלויות הם ירידה לצורך עליה דייקא דהיינו לברר ולהעלות כל פרטי היש, אשר ע"כ היה התגבורות הס"א בכדי שישאל ימשיכו אלוקותו ית' להכניעם להס"א בבחינת דייקא הם הם הגזירות והסייגים דרבנן וגם להמשיך גילוי אלוקותו ית' ע"י מצוות דרבנן אלו ובזה הוא גילוי יותר מעצמותו ב"ה דייקא מצד ההסתרה ובזה הוא התגלות רצונו וחכמתו ית' בכל הפרטים, ומה מוכרח להיות התגלותו יתברך ביתר שאת וביתר עוז... שכל מה שנתמשך בהסתרה יתירה בזה הוא גילוי יותר ממה עצמותו ב"ה ובזה יתבררו ויתלבנו כל הפרטים בבחינת גילוי א"ס ב"ה הן מצד ההמשכה בבחינת קום ועשה והן בבחינת הלא תעשה בבחינת סור מרע, באתכפייא ס"א בזה יהיה יותר גילוי כבודו ית' ביתר שאת ולכן כל ירידה לצורך עליה.<sup>41</sup>

40 פרדס רימונים, קראקא שנ"ב, ל ע"א. ועיין י' בן שלמה, תורת האלוהות של רמ"ק, ירושלים תשכ"ה, עמ' 95-98.

41 שערי העבודה, שער התורה והמצוות, פרק יט, כט ע"ב-ל.



הדיאלקטיקה שבהתניית ההתגלות בהווית ההסתרה, או ראיית הרע כתנאי לשלמות ההתגלות האלוהית, היא רבת משקל בתורתו של ר' אהרון, המבטל את השניות המסורתית בין טוב ורע, בהציבו את יסוד הרע כהכרח מטפיסי לגילוי האלוהות. אולם אין כאן עניינו בנייתו המשמעותית התאולוגית של הדברים, אלא בהשלכתם על האתוס הנתבע מהאדם. משמעותה של עבודת ה' המתחייבת מתפיסה זו, נמדדת בקונפליקט בפניו ניצב האדם, הנקרא לבחור בין הציווי הספיריטואלי של עשיית הרע בשם הרצון האלוהי להתגלות, לבין האתוס הנומיסטי-אורתודוקסי האוסר עליו לחטוא. בסיומם של הדברים דלעיל הובאה הסתייגות המיטיבה להדגיש את הפרובלמטיקה שבפניה ניצב האדם:

אך עם כל זה הבחירה היא ביד האדם כי מפי עליון לא תצא הרעות כי הגם שהירידה הוא לצורך עליה, עם כל זה חס וחלילה לירד בכוונה בשביל עליה.<sup>42</sup>

האדם נקרא לסייע לאלוהות בגילוי עצמותה בתחום היש, ההיפוך והנפרד, כשהדגש אינו על ספיריטואליזציה של המציאות אלא על הורדת אלוהים אליה. אין כאן הסתלקות מן היש אלא ירידה למעמקי, אין כאן העלאת היש אלא גילוי האלוהות בו. "אשר זה מורה כב"י שהוא ית' נתן כח להרע כו' והכל לכוונה עליונה זו, אשר עיקר הכוונה הוא דייקא שיהיה גילוי אלוקותו ית' בכל הפרטים ואופנים... ע"כ בזה תבין שכל מה שהיתה ירידה יותר בזה נתגלה מכח עצמותו יותר".<sup>43</sup>

כמסקנה מדיאלקטיקה זו נקרא האדם לרדת למעמקי היש לשם הורדת האלוהות מטה מטה בשם רצונה להתגלות. (במלים אחרות, לחטוא בשם רצון האל המתגלה, כנגד הציווי האוסר על החטא, של האל המתעלם).

עיונו של ר' אהרון במעמדו של האדם ובפשר קיומו, אינו נכתב מתוך אינטרס פסיכולוגי או אנתרופוצנטרי, אלא מנקודת מבט תאוסופית, הדנה במעמד האדם ביחס לכוונה האלוהית. האדם נתפס ככלי שרת למטרה האלוהית של התגלות באמצעות ההיפוך, וכבימה להתרחשות המטמורפוזות של ההויה האלוהית העלמית להיות בת גילוי, מכאן; ושל התזרת ההויה הנגלית למקורה הישותי, מכאן. המכמעות של האנתרופוצנטריות מתפוגגת לאור הדומיננטיות של האקוסמיזם החסידי, ששוברו הוא תאוצנטריות מופלגת, שכן אין מקום לעיון בעולם שהוא אילוהי ובאדם שתפקידו להכיר במהות האילוהינית עד כליונה ולהעמיד עצמו לשירות האל עד כלות. לגישה האנתרופוצנטרית, בה מאופיינת הספרות החסידית, אין כל מקום במשנתו של ר' אהרון, ששם את עיקר מעייניו בשלימות האלוהית וזנה את העניין בהשתלמות האנושית.

## ויכוח מינסק

מאת

רחל אליאור

### מבוא

שעה שאנו באים לעיין בפניה של ההיסטוריה החסידית מצויים לפנינו חמישה סוגי מקורות עיקריים<sup>1</sup>:

- א. ספרות הדרוש החסידית.
  - ב. ספרות אגרות עשירה שנכתבה בידי מנהיגים חסידיים שונים.
  - ג. ספרות הפולמוס בין חסידים ומתנגדים.
  - ד. ספרות הסיפורים החסידית.
  - ה. היסטוריוגרפיה חסידית שנרשמה מלכתחילה כמסורת משפחתית של חצרות צדיקים או מסורות סיפוריות של מקורבים.
- במקורות מן הסוג הראשון, הגוונים עובדות היסטוריות בעלות עניין בהקדמות הספרים ובהסכמות, ומגלים את מהותה הרוחנית של התנועה בספרים עצמם, השתמש המחקר המודרני שעה שבא לבחון את ייחודה הספיריטואלי של התנועה החסידית ולאפיין את דפוסי החברתיים והאידיאולוגיים. מחקרים אלה מיוסדים על קריאה המתייחסת לספרות הדרוש והעיון כאל תעודה דתית האוצרת את גוניה השונים של הפרובלמטיקה של ההיסטוריה האידיאית שעצבה את התנועה החסידית. המקורות מן הסוג השני והשלישי זכו לעיון אינטנסיבי ולפרספקטיבה היסטורית במסגרת המחקר הענף בפולמוס שבין החסידים למתנגדים ואף עמדו במשך השנים בבחינה מדוקדקת חוזרת וגושנית בידי חוקרים ומלומדים רבים. פרסומה של ספרות האגרות בדורות השונים למדנו את מידת הצנזורה הפנימית בחוגי החסידים<sup>2</sup> ופרסומה של ספרות הפולמוס אף הוא כידוע לא היה נקי

1 לסקירה של הספרות החסידית על מאפייניה וחלוקתה ראה י' תשבי וי' דן, חסידות, האנציקלופדיה העברית, יז, תשכ"ה, עמ' 816–820.

2 רוב האגרות החסידיות זכו לפרסום חוזר וגשנה, אולם המהדירים השונים נטלו חרות לעצמם להשמיט ולגנוז קטעים שלמים 'מפני השלום' ו'מפני כבוד צדיקים',

מעריכה מגמתית. במחקר זה נקבעה הלכה שמן הראוי לפרסם כל חומר העוסק בסוגיה הנידונה, גם אם מידת האותנטיות שלו שרויה בספק<sup>3</sup>, שכן הנסיבות ההיסטוריות הביאו לגניזה מגמתית של חלק לא קטן מן הפרסומים הנוגעים בדבר<sup>4</sup>, ופרסומן של עדויות שנשתקעו, גם אם שנויות במחלוקת, עשוי לשפוך אור על הדברים.

שעה שאנו באים להגדיר את טיבו של הסוג הרביעי קשה עלינו לתחום גבולות מדויקים<sup>5</sup> שכן מאות קבצי הסיפור החסידי המוקדם והמאוחר עשויים להכלל בו ואין ספק שאלפי עמודים אלה אוצרים בתוכם אסמכתות היסטוריות ומסורות ראויות לתשומת לב, בצד ספרות א־היסטורית של שבחים ומעשי נסים שנצטרפה אליה ספרות מסחרית שזכתה לפרסום רב שלא היתה ראויה לו<sup>6</sup>.

גם אם נפסול לעדות היסטורית חלקים ניכרים מהסיפור החסידי המאוחר, מביית מדרשו של רודקינזון וחבריו, יהא זה משגה לנקוט הכללה זו על הסיפור החסידי כולו, שרבים מכרכיו משמרים מסורות אותנטיות וראויים לשמש כמקור היסטורי משעה שאפשר להבחין בין השכבה המקורית לבין העריכה הספרותית המאוחרת. יחד עם זאת יש לתת את הדעת על כך שגם קבצי סיפורים בעלי זהות ושלשלת מסירה ידועה שזכו לחותמת של אותנטיות ולתשומת לבם של ההיסטוריונים עמדו לא פעם במבחן הספק בחוגי החסידים עצמם, ועדותו הבוטה של פ' רודרמן, משכיל שיצא מחוגי חב"ד, ראויה לתשומת לב:

"את ספר שבחי הבעש"ט, לפי דברי חסידי חב"ד, בדא איזה מתנגד או אפיקורוס, לחלל את שם הבעש"ט בכזבים ובדברים קלי הערך לפי ערך קדו-

צנזורה פנימית זו גרמה פעמים רבות להבנה מסולפת לחלוטין של תוכן האגרות. דוגמאות לכך אפשר לראות בהדלי הגירסות השונות של אגרות רש"י בבית רבי בריטש, תרס"ב, באגרות בעל התניא, ירושלים תשי"ג, ו'באיגרות הקודש' לעמברג תרי"ט, והשווה עתה מאמרו של א' קופפר, תעודות חדשות בדבר המחלוקת בין רש"י ור' אברהם מקליסק ור' ברוך ממזיבו, תרביץ מז' (תשל"ח). יש להדגיש שהדברים באשר לצנזורה פנימית בפרסום האגרות וגרסותיהן המגמתיות השונות, אמורים לגבי חלקה המכריע של ספרות זו.

3 ראה מ' וילנסקי, חסידים ומתנגדים, ירושלים תש"ל, (להלן וילנסקי), א, עמ' 327, 334, 337, ב, עמ' 22 עמ' 350.

4 וילנסקי, א, עמ' 23, 34.

5 החוקרים חלוקים על מעמדה של ספרות השיחות ביחס לסיפור החסידי וראה מ' בובר, אור הגנוז, 'ירושלים תש"ז, מבוא, ו' תשבי ו' דן, חסידות, עמ' 819.

6 ראה דבריו המרומזים של בובר "במחציתה השניה של המאה הי"ט חלה התפקדות הספרותית המעבדת בלהג רב מוטיבים מסורים ומטליאה אותם במוטיבים בדויים מן הלב לסוג גרוע של בלטריסטיקה עממית". אור הגנוז עמ' 8. לדברים מפורשים בסוגיה זו ראה י' דן, הסיפור החסידי, ירושלים 1975, עמ' 189 וג', נגאל, הסיפורת החסידית תולדותיה ונושאה, ירושלים תשמ"א, עמ' 28-31 וביבליוגרפיה שם.

שתו"ז.<sup>7</sup> פריה של ההתחבטות סביב "ההיסטוריות" של שבחי הבעש"ט והאותנ"טיות של מסורות סיפוריות אחרות היה פרסומה של "גניזת חרסון" וכבר עמדו החוקרים על כך שכל ענינה של הגניזה החרסונית היה ניסיון להענקת ביסוס היסטורי לכל הנאמר בשבחי הבעש"ט.<sup>8</sup> מעמדה של ספרות הספורים כמקור היסטורי הועמד לבחינה כבר בחוגי החסידים וידועות לנו דוגמאות לא מעטות של הסתייגויות מן הסיפור החסידי, במחנה החסידי עצמו.<sup>9</sup>

חרף האמור לעיל, דומה שלמרות 'הלבושים' הרבים בהם הסתתר הסיפור החסידי, אין מקום לפסילה נחפזת של חטיבה ספרותית מגוונת זו כמקור היסטורי שכן גם אם בחינות רבות מוקשות ומוטלות בספק עדיין מצויים בידינו קבצים לא מעטים של מסורות נאמנות, עדויות של תלמידים על רבותיהם ובנים על אבותיהם שהתגבשו בצורות ספרותיות שונות הנכללות תחת ההגדרה הרחבה של הסיפור החסידי. תחום זה זכה לעיון מגוון בפניו השונות אולם טרם נערך הנסיון המקיף למצות את הטמון בו ולחרוץ את דינו מנקודת מבט היסטורית.

לקטיגוריה החמישית, המשיקה בכמה נקודות לקודמתה, אני מבקשת להסב את תשומת הלב משום שלעניות דעתי יש להקצות לה מקום בין החיבורים הראויים לתשומת לבו של חוקר החסידות ושל ההיסטוריון חרף העובדה שחלקם של הדברים נכתב מתוך מגמתיות מסויימת וחלקם לוקה בחוסר חוש היסטורי ובהסתמכות על מקורות שנויים במחלוקת. יתרונה של ספרות זו, שרבות מגרעו-תיה כאמור, שהיא משמרת אטמוספירה רוחנית מסויימת המאפשרת פתיחת צוהר לעולמה של החסידות מנקודת מבטה היא. אין להתעלם מן העובדה שזו היא אף נקודת מבטם של כותבים שכבר עמדו במבחן הפולמוס והביקורת במידה זו או אחרת ודבריהם אינם נטולי פניות.

על סוג זה נמנים בעיקר ההיסטוריוגרפיה הברצלובית המוקדמת והמאוחרת<sup>10</sup>

7 "השחר", ו, וויען (תרל"ה) עמ' 92 הערה 2.

8 G. Scholem, Major Trends in Jewish Mysticism. New York, 1941, p. 423 n. 15

9 ראה דבריו המאלפים של ח"מ הילמאן, בית רבי, הקדמה, ודברי ר' שמריהו בן ר' לוי יצחק שניאורסון בהקדמה לספרו של מ' טיטלבוים, הרב מלאדי ומפלגת חב"ד, ורשה תר"ע-תרע"ג, וראה דבריו החריפים של ר' חיים אלעזר שפירא האדמו"ר ממונקטש, בספרו דברי תורה, מונקטש תרפ"ט, אות כה: "ספר זה (שיחות חיים) אם כי יש עליו הסכמת גדולים מהותו וגורלו כרוב ספרי מעשיות ותולדות כאלה, אשר רובם מבולבלים ומבלבלים ומעורבים כזוכים ודמיונות ולא דייקו לכוון האמת ולהבחין בין גברא לגברא" ושם אות עה "ואמת כי סיפורי מעשי הצדיקים האמיתיים הם גורמים ליראת שמים — לעומת זה התגברו הכוזבים ומדפיסים ספרים מלאים סתירות ושקרים והמה מבלי ומחריבי עולם...". השווה ג' נגאל, הסיפורת החסידית עמ' 24-25.

10 עיין מ' פייקאז, חסידות ברסלב, ירושלים 1972, עמ' 16.

ופרסומיה של חסידות חב"ד שנתנה דעתה לתיעוד היסטורי ולהעלאה על הכתב של מסורות משפחתיות, ועליהן אני מבקשת לייחד את הדיבור.

מסורות אלה התפרסמו באריכות על ידי ר' יוסף יצחק שניאורסון, האדמו"ר הששי לבית חב"ד, במאמרי על אבות החסידות שנדפסו ב"התמים" ורשה (תרצ"ו—ט) ובכמה גירסאות חלקיות נוספות בידיש ובעברית בספרי השיחות, בלקוטי דבורים ובמהדורה איווטריית "ותר בחיבורו" דברי הימים ההם" שראה אור בהעתקת מכונת כתיבה במספר עותקים מצומצם בירושלים בשנת 1962. חבורים אלה המבוססים כאמור על מסורת משפחתית בת כמה דורות של בית שניאורסון ומסורות של תלמידים ומקורבים, כוללים זה בצד זה עובדות היסטוריות, סיפורי אגדה, עדויות ראייה ומקורות מאוחרים, ואינם עשויים מקשה אחת. חלק מן העובדות המתוארות לעתים אינו עומד במבחן הביקורת הן מצד הצגה בלתי מדויקת של המאורעות המתוארים והן בהערכה לקויה של פירוש העובדות ומשמעותן, אולם לפי עניות דעתי חרף ההסתייגויות המנויות לעיל, יש מקום לעיון ביקורתי בהיסטוריוגרפיה זו המלכדת מסורות שונות ממקורות מהימנים וממקורות מסופקים, ופרשנות אנכרוניסטית בצד ראייה מקורית ומעמיקה, לשם חשיפת הגרעין ההיסטורי הטמון בה והפרספקטיבה החסידית הייחודית שלו. ספרות זו מעניקה לנו את היכולת לעמוד על היחס שבין המסורת החסידית 'הפנימית' לבין הצגתה בעריכה 'חיצונית' אובייקטיבית, ולבחון את השתקפות ההיסטוריה של החסידות בעיני ההיסטוריוגרפיה החסידית.

על כתיבה המאוחרים של חסידות חב"ד הוטל צלו של החשד משעה שנתנה חסותה ל"גניזת חרסון" שהתפרסמה ב-1917.<sup>11</sup> אדמו"רי חב"ד יצאו להגן על אמיתותם של המכתבים כמה וכמה פעמים<sup>12</sup> חרף מודעותם לפסילת הגניזה בידי החוקרים, ביניהם אף מקורבים לחוגי חב"ד<sup>13</sup>, שכן לא יכלו לחזור בהם בפומבי מדבריו של האדמו"ר רבי שלום דובער שטעה לראות במכתבים מכתבים אותנטיים.<sup>14</sup> ראוי לציין שאין כל קשר בין "גניזת חרסון" האנונימית הבאה להמציא אימות "היסטורי" לראשית החסידות ולהאיר את דורו של המגיד ממזריץ

11 עיין ש' דובנוב, תולדות החסידות, ת"א תרצ"א, עמ' 425, ג' שלום, ק"ס א, עמ' 104, 261. לסקירה מעודכנת של שלביה השונים פרשה זו ולמסקנות שאינן נטולות פניות, ראה י' רפאל, גניזת חרסון, סיני פא (תשל"ז) עמ' קכט—קנ. ושם ביבליוגרפיה מפורטת של המחקרים בסוגיה.

12 עיין עתה אגרות קודש, בעריכת ש"ד לזין, ניו יורק תש"מ, עמ' תסט—תפז, ודומה שמתחילה להסתמן נסיגה מהעמדות התקיפות שננקטו בעבר בסוגיה.

13 וראה מחקרו המפורט של ד"צ הילמן שנדפס בסוף ספרו, אגרות בעל התניא ובני דורו ותשובתו לדברי האדמו"ר מלובביץ ב"הספר" (כתב עת לביבליוגרפיה) כ/ג (תשט"ו) עמ' 32—42.

14 עיין התמים (תרצ"ה) עמ' ט.

הלוטה בערפל, באמצעות מכתבים מזוייפים של תלמידיו, לבין ההיסטוריוגרפיה החב"דית המביאה זכרונות משפחתיים בעלי שלשלת מסירה מפורטת שמקורם באמצע המאה הי"ח ואילך, מפי אישים שזהותם ידועה וספריהם מצויים בהישג יד. מורי וחסידי חב"ד הרבו לספר בקורותיהם של ר' שניאור זלמן מלאדי, בנו וממשיכיו וסביר מאד להניח את קיומה של מסורת רצופה של היסטוריה משפחתית מעין זו בעל פה ובכתב.

אין כל דמיון בין מכתבי הגניזה לבין מאמר "אבות החסידות", לא בסגנון, לא במקורות לא במגמתיות ולא ברקע ההיסטורי. וודאי שאין לדון מסורת משפחתית מובהקת הנמסרת מאב לבן לאורה של פסיאודו-היסטוריה כגון "גניזת חרסון". הכלל העולה מן האמור לעיל, שכמעט כל מקורותיה של ההיסטוריה החסידית, לסוגיהם השונים, צריכים להיות נידונים מתוך מידה של זהירות ועיון ביקורתי שכן, להוציא את ספרות הדרוש, כל שאר המקורות העומדים לרשותנו נתערבו בהם המציאות עם הדמיון, האוביקטיביות עם המגמתיות, צנזורה פנימית והשמטות מכוונות, רבדים שונים של קדימה ואיחור, אותנטיות וזיוף, לעתים פריו של המקרה ולעתים ידה של עריכה מכוונת והיענות לצרכי השעה, אולם כל אלה הם מרכיבים חיוניים בפניה הרוחניים ובהתפתחותה של החסידות ויש לקרוא מקורות אלה — בזהירות המתבקשת מן ההסתייגויות המנויות לעיל — בקריאה המתחשבת בחומר זה כבמורכבותה הרבגונית של יצירה דתית הנותנת מבט ברטרופסקטיבה היסטורית לבחינות חיוניות של דו פקחיים החסידי.

#### א

הפולמוס בין החסידים והמתנגדים זכה למחקר מעמיק ולתיעוד מאלף בידיהם של כמה מטובי החוקרים<sup>1</sup>. אולם מטבע הדברים עסק המחקר בצד הרשמי יותר של הפולמוס, לאמור, בחרמות ובגזירות בתי הדין בקהילות הגדולות, בספרות המתנגדית המודפסת, ברישומים בפנקסי הקהילות ובאגרות שנגעו בפולמוס אשר נכתבו בידי גדולי הרבנים. אולם אל לנו לטעות ולחשוב שזו התמונה כולה. אין בדינו ידיעות על כל אותם מפגשים לא רשמיים בין חסידים ומתנגדים ועל רקמת היחסים שנבעה מחרמות אלה. עיון בתעודות הרשמיות מלמד על רמזים למאורעות נוספים שאין בדינו ידיעה על מהותם המפורטת, כגון: חרם

1 עיין מ' וילנסקי, חסידים ומתנגדים, א-ב, ירושלים תש"ל (להלן: וילנסקי) ושם בעמ' 19—21 סקירת הניסיונות הקודמים לתיעוד הפרשה. שם, ב, עמ' 363—368 ביבליוגרפיה מקיפה של הספרות הנוגעת לפולמוס. ש' דובנוב, תולדות החסידות, תל-אביב תשל"ה, עמ' 107—169, 243—289.

אוסטרהא<sup>2</sup>, חרם ויסאקי<sup>3</sup>, ויכוח שקלאב<sup>4</sup> ויכוח מוהילוב, ויכוח מינסק<sup>5</sup> ודומיהם. רמזים אלה מלמדים שהיריעה היתה רחבה יותר מזו הידועה לנו כיום. בשנים בהן התנהל הפולמוס היו עימותים שונים בין שני המחנות, התנהלו ויכוחים בכתב ובעל-פה שרק חלקם הגיע לידינו, ונכתבה ספרות רחבה יותר מזו המצויה בידינו<sup>6</sup>, משום שהחסידיים טרחו להשמיד את כתבי הפלסטר של המתנגדים<sup>7</sup> ומאוחר יותר ניסו להשכיח את המחלוקת מעיקרה. ניסיון לעיין בפרשייה מעין זו שנזכרה במרומו אך מהותה לא נודעה מוצע להלן. המחלוקת בין החסידיים למתנגדים בשנים תקל"ב—תקע"ה הטביעה את רישומה על צמיחת החסידות והתארגנותה, ואנו מוצאים את הדיה שזורים בקורותיהן של הקהילות היהודיות במזרח אירופה בתחומים רבים.

רוב התעודות העוסקות במחלוקת מקורן במחנה המתנגדי<sup>8</sup> ואילו המחנה החסידי לא הירבה לפרסם כתבים בעניין זה<sup>9</sup>. רובן של התעודות החסידיות מזמן המחלוקת הן איגרותיו של ר' שניאור זלמן מלאדי<sup>10</sup> והתיעוד ההיסטורי העיקרי של הפולמוס במחנה החסידי מצוי היה בחוגי חב"ד שאף עמדו במרכז של המחלוקת. חסידות חב"ד נדרשה לכתיבת ההיסטוריה של צמיחת החסידות בכלל ושל המחלוקת בין החסידיים למתנגדים בפרט, ועיקרי הדברים מנקודת

2 על חרם אוסטרהא ראה וילנסקי, שם, א, עמ' 26; ב, עמ' 122—127; ג' שלום, "דמותו ההיסטורית של ר' ישראל בעש"ט", מולד, יא (1960), עמ' 351.

3 וילנסקי, שם, א, עמ' 23; ב, עמ' 130.

4 על-פי המסורת החב"דית היו בשקלאב שני ויכוחים בתקל"ב ובתקל"ז. ד"צ הילמן, אגרות בעל התניא ובני דורו, ירושלים תשי"ג, עמ' 13, קעה; ח"מ הילמאן, בית רבי, ברדיטשב תרס"ב, עמ' 4 הערה ג, 8, 13; א"ח גליצנשטיין, ספר התולדות רבי שניאור זלמן מלאדי, כפר חב"ד 1978, עמ' 209.

5 מ' רודקינזון, תולדות עמודי חב"ד, קניגסברג תרל"ו, עמ' 20, סיפר על ויכוח במאהליב עם ר' סעדיה תלמיד הגר"א בשנת תקמ"ב לערך. על ויכוח במינסק ראה וילנסקי (לעיל, הערה 1), א, עמ' 23.

6 וילנסקי, שם, א, עמ' 23 ועמ' 32.

7 שם, עמ' 34.

8 שם, עמ' 16.

9 מאלפת הערתו של ההיסטוריון החב"די ח"מ הילמאן אודות ספרו של צוויפעל שלום על ישראל: "ובחלק הב' קבץ כל הכתבים והחרמות של המנגדים וחירופיהם על רבותינו וזה ג"כ אך למותר הוא לפרסם שגגתם של הרבנים הגדולים וטובים שבוה צריך רק לגלות כאצבע ולכסות מאה אלפים אמה. ובפרט עתה שהם בעלמא דקשט שבודאי לא ניהא להו בזה", בית רבי (לעיל, הערה 4), הקדמה עמ' 5.

10 וילנסקי (לעיל, הערה 1), א, עמ' 16. על ר' שניאור זלמן מלאדי (תק"ה—תקע"ג), ראה הקדמת בניו לשולחן ערוך, קאפוטט תקע"ד; מ' פרומקין, שבחי הרב, לבוב תרכ"ד; תולדות עמודי חב"ד (לעיל, הערה 5), והמקורות הנזכרים להלן, הערה 11.

הראות החב"דית מצויים בספריהם של הילמאן, טייטלבוים והילמן<sup>11</sup> ובמאמר "אבות החסידות" של ר' יוסף יצחק שניאורסאהן, האדמו"ר השישי לבית חב"ד<sup>12</sup>. במאמרים אלה הובאו זכרונות המיוסדים על מסורות משפחתיות ועל סיפוריהם של זקני חסידי חב"ד מאמצע המאה ה"ח בדבר ראשיתה של החסידות, ויש בהם אף ניסיון לאינטרפרטאציה היסטורית של ראשית המחלוקת בין החסידים והמתנגדים על-פי ההשקפה החב"דית.

בהוכירו את מאמר "אבות החסידות", ציין וילנסקי ש"בין השאר אנו למדים על ויכוח שנערך בין החסידים למתנגדים במינסק בו השתתף גם ר' שניאור זלמן. ברם זכרוננו של ויכוח זה אינו בא בכל הספרות הפולמוסית שלנו"<sup>13</sup>.

בספרו של א"ח גליצנשטיין — ספר התולדות — רבי שניאור זלמן מלאדי \*<sup>14</sup> נדפס פרק בשם "ויכוח מינסק" ללא הערה כל שהיא על מקור הדברים והקשרם. תעודה זו לא זכתה לתשומת לב החוקרים ואני מבקשת עתה לדון בה לאור מציאת נוסחה המקורי, כפי שסופר בידי האדמו"ר יוסף יצחק. בספרו של גליצנשטיין מובאים הדברים בעריכה לשונית "מודרנית" במחיקת הקטעים בהם מדבר האדמו"ר בגוף ראשון ובהשמטת ייחוס חלקו הראשון של המעשה לאדמו"ר יוסף יצחק ומשפחתו ובתרגום קטעי הידיש לעברית ללא כל ציון לכל הנ"ל. שלא כבחלקים אחרים של ספרו בהם מצויין מקור הדברים בכתבי חב"ד השונים בפרק זה אין אף הערה המרמזת למקור הכתוב. בנוסחנו, המספר הוא האדמו"ר יוסף יצחק המביא מסורת משפחתית בגוף ראשון, בעוד שבנוסח גליצנשטיין מובאים הדברים בגוף שלישי, וכמה הערות אישיות של המספר, אינן מובאות כלל. עתה עלה בידי למצוא גירסה שונה מעט המרחיבה את הדיבור בפרק זה של יחסי החסידים והמתנגדים, תוך כדי דיון בדרכי הפצת החסידות בדור תלמידי המגיד

11 הילמאן, בית רבי (לעיל, הערה 4); מ' טייטלבוים, הרב מלאדי ומפלגת חב"ד, ורשא תרע"ד; ד"צ הילמן, אגרות בעל התניא ובני דורו (לעיל, הערה 4).

12 המאמר "אבות החסידות" נכתב בראשונה כסידרת מכתבים שכתב האדמו"ר יוסף יצחק מליובאביטש בשנת תרצ"א לאחד מחתניו. הדברים מבוססים על מסורת ששמע מפי אביו האדמו"ר שלום דובער. הוא שמע ורשם בשנים תרנ"ח-תרנ"ט. אביו קבלה מפי זקנו, אבי אביו, בשנת תרל"ו. זקנו שמע את הדברים מפי חסידי רש"ז והאדמו"ר האמצעי. המאמר נדפס פרקים פרקים בחוברות התמים, ורשא (תרצ"ו-תרצ"ח), חלקו בכותרת "אבות החסידות", חלקו תחת הכותרת "מכתבי אדמו"ר מוהריי"צ" וחלקו בכותרת "ליקוטי רשימות מהיומן". בשנת 1975 יצאה מהדורה מקובצת של עתון התמים בכפר חב"ד, בשני כרכים.

13 וילנסקי (לעיל, הערה 1), א, עמ' 23.

\*13 א"ח גליצנשטיין, ספר התולדות רבי שניאור זלמן מלאדי, ברוקלין 1976 (צילום מהדורת תשכ"ז) דפים עה-צג. יש לשים לב שפרק ו, ויכוח מינסק הנ"ל, במהד' תשכ"ז, אינו מופיע במהדורות תשל"ח ח"א הערוכה ע"פ חלוקה אחרת של פרקים, עם הוספות והשמטות.



ובשלב התארגנות החסידית למלחמה במתנגדים מחד גיסא ובתורף הטענה המתנגדית, עשר שנים לאחר פרוץ הפולמוס, מאידך גיסא.

בשנת תשל"ב הגיעה לבית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי בירושלים חוברת דקה המונה יא עמודים, כתובה במכונת כתיבה, נטולת ציון מקום הדפסה, שנת דפוס, שם מחבר ושם הוצאה ובכותרתה מצוין: ויכוח מינסק<sup>14</sup>. המחבר האנונימי הוא ככל הנראה האדמו"ר יוסף יצחק שניאורסאהן מחבר מאמר "אבות החסידי דות", וויכוח מינסק אינו אלא חלק נוסף של המאמר, כפי שעולה מן ההפניה המצויה בכותרת<sup>15</sup>.

בפרק זה סקר ההיסטוריון החב"די שלושה נושאים: (א) תולדות התארגנותה של תנועת חב"ד בשנים תקל"ו—תקמ"ג; (ב) המחלוקת החסידית על דרכי הפצת תורת המגיד בידי ר' שניאור זלמן מלאדי [להלן רש"ז]; (ג) ויכוח בין חסידים למתנגדים במינסק בשנת תקמ"ג<sup>16</sup>. נעמוד בקצרה על הרקע לכל אחד מן העניינים הנדונים.

## ב

חסידות חב"ד ייחסה חשיבות רבה לאירגון שיטתי של הלומדים ושל דרכי הלימוד וראתה בהם את היסוד להפצת החסידות<sup>17</sup>. התארגנות זו, או בלשון

14 מספרה בבית הספרים הלאומי S272A3083.

15 "ענין בהתמים ח"ב מדף מ"ג עד אחר דף נ"ה, ובחוברת ד' מדף כ"ז עד אחר דף מ"ב, ובחוברת ה' דף ל"ו עד אחר הפסקא הראשונה המסתיימת 'תורת החסידות ודרכי החסידים' ואח"כ זה". וראה עוד התמים, ה (תרצ"ו), עמ' לו—לז. דברים אלה אינם מובאים במהדורת גליצנשטיין, הפוסח כאמור על פרטי המסורת המשפחתית ונסיבות מסירתה.

16 וילנסקי הסיק מדבריו של ר' יוסף יצחק שהויכוח נערך זמן קצר לאחר חרמות תקל"ב. ראה וילנסקי (לעיל, הערה 1), א, עמ' 30 הערה 12, אולם מוויכוח מינסק עולה שהויכוח נערך בשנת תקמ"ג. בהתמים, ד (תרצ"ו), עמ' 5, מובאים דבריו של ר' יצחק אייזיק רבה של ויטבסק (תקכ"ח—תרכ"ו/ז) שהיה מתלמידי רש"ז והאריך ימים משך כל ימי אדמו"ר האמצעי, אדמו"ר הצ"צ; ואדמו"ר מוהרש"ב והיה מחשובי בעלי המסורת החב"דית:

חמישים ושמנה וחצי שנה מלפנים ראיתי את כ"ק אדמו"ר (רש"ז) בפעם הראשון במינסק בקיץ תקמ"ג בעמדו בויכוח של תורה בקרית בירת המנגדים ארזי הלבנון אדירי התורה. מי שלא ראה המחזה ההוא או במינסק לא ראה מאורות התורה באופן נעלה כזה, הכנסיה ההיא היתה הכנסת הגדולה שבדור ההוא. אז בהכנסה דמינסק באו גדולי התורה אשר בכל הגליל וגם מסולתה ושמנה של גאוני הזמן אשר בגלילות ווילנא סלוצק ושקלאו.

על ר' יצחק אייזיק ראה עוד בית רבי (לעיל, הערה 4), עמ' 149, 164, 175; התמים, ד (תרצ"ו), עמ' כח—מב.

17 וראה דבריו של ר' יוסף יצחק "מאז ומקדם תפסו ההסתדרות והתעמולה מקום חשוב מאד במחנה החסידים", התמים, ב (תרצ"ו), עמ' מד.

חב"ד "הסתדרות ותעמולה", נערכה בשני שלבים. בשלב הראשון בשנים תקל"ג—תקל"ו הקדיש רש"י, שהיה מופקד על הפצת החסידות בליטא ורייסן על-פי החלטת אסיפת תלמידי ר' דובער ממוריטש בשנת תקל"ב<sup>18</sup>, את כל מעייניו להפצת תורת המגיד על-ידי ייסוד מרכזים חסידיים חשאיים וגלויים.

כשלש שנים לערך—משנת תקל"ג עד תקל"ו היה רבינו חזקן עסוק בנסיעות שונות למקומות שונים לבקר את מצב תלמידי הה"מ [= הרב המגיד ממוריטש] ואופן עבודתם בהמרכזים אם מתאימה היא למה שסידר ועד ההנהגה. נסיעותיו אלו היה לפעמים בגלוי ולפעמים בחשאי ואז ביקר בחשאי את שקלאו מינסק ווילנא<sup>19</sup>.

בשלב השני עסק רש"י בהפצת חסידות חב"ד. בשנת תקל"ו ייסד את המרכז בליאזנא<sup>20</sup> ובצדו בנה רשת מסועפת של מרכזי לימוד והדרכה בחסידות. הוא קבע קניימיה מדוקדקים לקבלת מצטרפים למחנה החסידי<sup>21</sup> ויסד "מרכזי בחינה" לעמידה על טיבם של חסידים חדשים אלה<sup>22</sup>. אנשי הקשר בין המרכז בליאזנא ו"המרכזים" בעיירות רוסיה הלבנה היו גבאי המעמדות<sup>23</sup> שקשרו בין "מורשי המרכזים" לבין ר' יהודה ליב מיאנוביץ<sup>24</sup>, אחי רש"י, שהיה המורשה הכללי. במרכז בליאזנא היו "חדרים"—כיתות לימוד בדרגות שונות לחסידים נבחרים, בהן השתלמו בתורת החסידות. הכיתות נוהלו בידי שלושת אחיו של רש"י ותלמידיהם היו מתחלפים מדי חודשים מיספר. תלמידי חדרים אלה הופקדו

18 על אסיפת תלמידי המגיד בתקל"ב ראה אגרות בעל התניא (לעיל, הערה 4), עמ' רסט, קעה.

19 התמים ב (תרצ"ו), עמ' ג.

20 שם.

21 ראה ויכוח מינסק, עמ' ב. והשווה תקנות דלאזני, אגרות בעל התניא (לעיל, הערה 4), עמ' נח. תקנות דלאזני התחברו בידי זקני חסידיו של רש"י על-פי הסכמתו וכנראה התקנות הראשונות נערכו בשנים תק"מ—תקמ"ג ובמשך השנים נתוספו תקנות חדשות. ראה התמים, ב (תרצ"ו), עמ' לב. קביעתו של הילמאן שהתקנות נתחברו בתקנ"ג מוטעת משום שרש"י עסק בהדרכת הלומדים שנים רבות קודם לכן וראה בתעודתנו.

22 ויכוח מינסק, עמ' א.

23 ראה תקנות דלאזני, אגרות בעל התניא (לעיל, הערה 4), עמ' ס, ועוד בעניין זה להלן.

24 ר' יהודה ליב אחי רש"י היה רב ביאנוביץ, חיבר ספר שארית יהודה, וילנא תר"א, וכתב את דרושי התורה אור ואת ההוספות לסידור התפילה של רש"י. על מעמדו בעניין הגהת תורות רש"י ראה תקנות דלאזנא, אגרות בעל התניא, שם, עמ' נח. עוד ראה הקדמתו של ר' דובער לשו"ע או"ח; התמים, ב (תרצ"ו), עמ' נא; הרב מלאדי ומפלגת חב"ד (לעיל, הערה 11), עמ' 1; בית רבי (לעיל, הערה 4), עמ' 109—110.

על הפצת החסידות מבחינה אידיאולוגית ואירגונית ורבים ממנהיגיה של חסידות חב"ד באו משורותיהם.<sup>25</sup>

האירגון החסידי השיטתי העניק צביון ייחודי לתנועה והיה ממאפייניה החשובים, כפי שהיטיב להגדיר זאת מ' פייקאז: "ביקורתם של מורי החסידות מתייחדת מביקורתם של חכמים אחרים... עמדותיו של צבור אנשים שגמר אומר לא להסתפק בהטפות מוסר ובמחאות בלבד, אלא לשנות את פני הדברים מעיקרם על ידי התארגנות בתאים חברתיים דתיים חדשים והתלכדותם מסביב לאישיות מנהיגה".<sup>26</sup> התלכדות חברתית זו סביב אידיאה ספיריטואלית ותנופתה האירגונית ייחדו את החסידות והיו ללא ספק מן הגורמים העיקריים שעוררו את ההתנגדות החריפה כלפיה. ההתנגדות במסגרות אירגוניות חדשות, שתיאורן המפורט מובא בתעודתנו, וההנהגה החסידית שמכוחה ינקה ממקור שונה בתכלית מסמכות הרבנים, היוו את מוקדי הכוח שמאחורי התפשטותה הרחבה של התנועה.

## ג

התפשטות החסידות בדורם של תלמידי המגיד ממזריטש עמדה בסימן המחלוקת מבית ומחוץ. בצד המחלוקת המתנגדית ורדיפות החסידים בשנות השבעים והשמונים של המאה ה"ח, פרצו גם מחלוקות ופולמוסים בין פלגיה השונים של החסידות.

ר' מנחם מנדל מוויטבסק<sup>27</sup> עמד בראש ההנהגה החסידית בליטא ורייסן אחרי פטירתו של ר' דובער המגיד ממזריטש בשנת תקל"ג. משעלה לארץ-ישראל בשנת תקל"ז, לא מינה תחתיו ממלא מקום ונשמרה בידי סמכות ההנהגה, כפי שעולה בבירור מן המכתבים ששיגרו אליו החסידים ורבותיהם בעניינים רוחניים וגשמיים ובשאלות סמכות והנהגה.<sup>28</sup>

25 את "החדרים" הראשונים סידר רש"ז בשנת תקל"ו, שנת הכתרתו ל"נשיא ליטא" בידי תלמידי המגיד, ואת החדרים השניים סידר בשנת תקל"ח כשחזר מנסיעתו עם רבותיו בדרכם לארץ-ישראל. ראה התמים, ב (תרצ"ו), עמ' ג הערה ב; עמ' נא-נב.

26 מ' פייקאז, בימי צמיחת החסידות, ירושלים תשל"ח, עמ' 383. פיוור שלי וכן שאר פיוורים בגוף המאמר.

27 ר' מנחם מנדל מוויטבסק (תצ"ט-תקמ"ח) מצעירי תלמידיו של הבעש"ט ומתלמידיו המובהקים של המגיד ממזריטש הפיץ את החסידות בליטא. ישב במינסק, בהורודוק שברייסן ובוויטבסק. אחרי פטירת המגיד קיבל את הנשיאות על חסידי רייסן וליטא ובתקל"ז עלה לארץ-ישראל. תורתו ואיגרותיו קובצו בספר פרי הארץ, קאפוסט תקע"ד. ראה אודותיו בית רבי (לעיל, הערה 4), עמ' 19, 24 ואיגרת הקדש, ח"ש מספר ליקוטי אמרים, לעמברג תרע"א.

28 מכתביו של ר' מנחם מנדל מוויטבסק נדפסו במקומות רבים ובמהדורות שונות

חלק מחסידיו, שריחוקו של רבם היה קשה עליהם, ביקשו להם מורה בהישג יד ורצו לפנות לצדיקי פולין, אולם קודם לכן שטחו בפניו את התלבטויותיהם בשאלה זו. מתוך תשובותיו של ר' מנחם מנדל, שנמנה על הספיריטואליסטים הקיצוניים שבין תלמידי המגיד, אנו למדים על ההתפלגות בעדה החסידית בין מצדדי ההנהגה הרוחנית שחייבו את הוראת תורת החסידות מעמדה ספיריטואלית, בנוסח החסידות בראשיתה שהכירה ביכולת כריזמאטית של הצדיק בתחום הרוחני בלבד, ובין מצדדי ההנהגה הצדיקית שהדגישו את הזיקה הגשמית בין הצדיק לחסידיו ופירשו את תורת הדביקות החסידית כאמונה בצדיק:

ועל דבר אשר העמיקו שאלה אם הגבה למעלה איזה איש צדיק עליהם מן המפורסמים [ל] גדולי הצדיקים ולהביאו למדינות רוסיה שיוּרם הדרך אשר ילכו בה לכן אחרי אשר בעצתי ישאלו... עד בשחק נאמן עלי כי אוהב אני את כל הצדיקי' [המפורסמים] שבמדינו' [רוסיה] וואלין וליטא וכולם לא נחשדו בעיני ח"ו... אבל אם לי ולקולי תשמעון החפצים לירא את ה' יספיק להם מעט הכמות ורב האיכות המבואר באגרת הלז על זמן מה. וזמן מה יתקרבו אל הצדיקים והחסידים [ה"] הרבנים השלימים המבוארים לעיל... ואי"ה לשנה הבע"ל יודיעוני מערכם וממעמדם... וזה ברור אצלי אפי' יהיה מי שיהיה לרב לכם כל דרכיו לא יסכנו לפניהם ותאבדו דרך ה' ובכן חלילה לכם מעשות זאת שהרי מנוער נשאתי אתכם ומכיר אני בכם יותר מאבותיכם... ומובטחני בכל הסרים למשמעתי... שלא להשיג כ"כ בגשמיות הענינים כ"א לפנימיות<sup>29</sup>.

במכתב אחר החריף ר' מנחם מנדל את התנגדותו והוסיף "לכן אין דעתי נוחה באנשי שלומינו ההולכים לבקש להם רב במקום אחר להבין בדברים המסורים

שהביאו המכתבים בנוסחים מקוטעים ושלמים. בין השאר נדפסו בפרי הארץ, קאפוסט תקע"ד; אגרת הקדש — דברים מאת רמ"מ מויטבסק, מעזירוב תקנ"ד; ליקוטי אמרים, לעמברג תרע"א; איגרת הקדש, לעמברג תרי"ט; ברוך דוד הכהן, חיבת הארץ, ירושלים תרנ"ז; א"מ לונץ, מאסף ירושלים, ה (תרס"א); ברכת הארץ, ירושלים תרס"ד; ואגרות בעל התניא (לעיל, הערה 4). ראה על כמה מדפוסי של איגרת הקדש ח' ליברמן, אהל רח"ל, ניו יורק תש"מ, עמ' 59—60, ולהערות על האגרות ראה: י' הילפרין, העליות הראשונות של החסידים לארץ ישראל, ירושלים תש"ז, עמ' 50—79.

פרי הארץ, ירושלים תשל"ד, עמ' 6 והגהות על-פי אגרת הקדש, ח"ש מספר ליקוטי אמרים, לעמברג תרע"א, עמ' ז — ת ואגרות בעל התניא (לעיל, הערה 4), עמ' יט—כ. עורך לקוטי אמרים, ר' בנימין שמרלר, השמיט קטעים מהאיגרות מפני כבוד הצדיקים.

ללב שהוא עניין החכמה והאמונה שלא נתנה אלא מרועה אחד ללמוד וגם מי יודע מי הוא זה הרב"<sup>30</sup>.

חסיד המגיד ברוסיה הלבנה לא היו אמונים על ההנהגה "הצדיקית" שהתבססה בפולין בחצרותיהם של ר' ברוך ממזיבוב, ר' אלימלך מליזאנסק, מרדכי מלכוביץ, ר' מנחם מנדל מרימאנוב, בית קרלין-סטולין ור' מרדכי מטשרנובל, אלא על הנהגתם של מורים בעלי יכולת כריזמאטית בתחום הרוחני בלבד, שעסקו בלימוד החסידות ובהוראת תורתה ולא נתנו דעתם על אחריות לספירה החומרית של עדתם. ר' מנחם מנדל חשב שמוטב שלא יסגלו בני עדתו את ההנהגה הצדיקית העוסקת גם בצרכיה הגשמיים של העדה, משום שכספיריטואליסט מובהק התנגד לדרך זו שהשמיטה את הקרקע מתחת לעבודת השם החסידית בנוסח המגיד, שביקשה את ביטול היש וההשתוות ביחס לאקזיסטנציה והחליפה את מידת הביטחון באלוהים במידת הביטחון בצדיק. ר' מנחם מנדל הסתייג מההנהגה הצדיקית שהבטיחה סיוע בתחומים גשמיים ובמכתבו לרש"ז קבע נחרצות את עמדתו בסוגיה:

מובטחני בו ית' שיגביה כנשר קנם יבא הטוב מ"מ ואנחנו לא נדע מה נעשה כ"א אל ה' עינינו והיא נתנה לנו היא לעזור את ישראל ע"פ תורת ה' משיבת נפש משא"כ [=מה שאין כן] עזרת הגופים אין בידינו... אבל כבר הובטחנו כי אין מחסור ליריאי ודורשי ה' לא יחסרו כל טוב.<sup>31</sup>

ר' מנחם מנדל לא הסתיר את כפירתו ביכולת הצדיק לסייע בגשמיות, ומתח ביקורת עקרונית על הצדיקים המציגים עצמם כמתווכים בין האדם ואלוהיו בשאלות קיומיות:

בושת פנים כסתנו כי התחת אלקים אנו. היו היה דבר השם ביד הבעל שם<sup>32</sup> ויגזור אומר ויקם, אחד היה, ומקדמונים לא קם כמוהו ואחריו על עפר מי יקום, הגם שכמה גדולי צדיקים בדורינו פה להם וידברו את אשר יבטחו (יבשרו), לא כן אנכי עמדי.<sup>33</sup>

30 פרי הארץ, עמ' נא. והשווה איגרת הקדש — ליקוטי אמרים מכתב ה: "ועצתנו היעוצה שלא ירעישו את העולם במס"ע ומריבה לנסוע למקומות רחוקים לבלות ימיהם בביטול תורה ותפילה כי הדרך ממעטת את השם".

31 פרי הארץ, עמ' נ. על המתח בין היסוד החברתי ליסוד המיסטי בהנהגה הצדיקית, ראה ר' ש"ץ, "למהותו של הצדיק בחסידות", מולד, יח (תש"ד), עמ' 370—371. ש' אטינגר, ההנהגה החסידית בעיצובה, דת וחברה בתולדות ישראל והעמים. תשכ"ה, עמ' 121—134.

32 הכוונה לר' ישראל בעל שם טוב.

33 איגרת הקדש, ח"ש מספר ליקוטי אמרים, מכתב ז, עמ' 21. וראה י' תשבי, "הרעיון המשיחי והמגמות המשיחיות בצמיחת החסידות", ציון, לב (תשכ"ז), עמ' 30.

הסתייגות מן ההנהגה הצדיקית שהיתה משותפת לר' מנחם מנדל מוויטבסק ורש"ז מלאדי ולספיריטואליסטים אחרים בין תלמידי המגיד, לא היתה עניין שבתרעומת אישית גרידא, אלא נבעה מהתפלגותן של תפיסות דתיות עקרוניות שונות. בירורו הטיפולוגי של יוסף ויס בדבר חסידות של מיסטיקה וחסידות של אמונה<sup>34</sup>, על אף ההסתייגויות שנמנו בו, כבר הצביע אל-נכון על המסקנות האקזיסטנציאליות השונות שעלו בזרמים הרוחניים השונים בעדה החסידית. אין ספק שתפיסת העולם הפנאינטיסטית-אקוסמיסטית של רש"ז<sup>34</sup> שהתאפיינה בתפיסה אפרסונאלית של האל בצד הנחת יסוד של קירבה רבה בין האלוהות לאדם, חייבה מסקנות שונות בהוראה והנהגה מאשר תפיסת העולם התיאיסטית טראנסצנדנטית ואנטי-ראציונאלית של מחיבי "חסידות האמונה" שחשו בתוהו בין התחום האלוהי והתחום האנושי וביקשו סיוע בגישור על תוהו זה, מידי הצדיק. בתורותיהם של כמה מתלמידיו של המגיד ובראשם ר' אלימלך מליזאנסק, רווחה התיאוריה שהצדיק אחראי לא רק לתחום הרוחני של העדה אלא גם למצבה החומרי והתגבשה תיאולוגיה מעמיקה בסוגיה זו<sup>34</sup>.

המתח בין הפירושים השונים של תורת המגיד על מסקנותיהם החברתיות והרוחניות, הטביע את חותמו על מסכת היחסים של הפרשנים ועל התגבשות דפוסי הנהגה חדשים.

במכתביהם בשנים תקל"ח-תקמ"ד הפצירו ר' מנחם מנדל מוויטבסק ור' אברהם מקאליסק ברש"ז ליטול את ההנהגה של חסידי רוסיה הלבנה כדי לגדור את הפריצה שנוצרה.

וכבר כתבתי אליו באריכות... ולא באתי כ"א בתוספת אהבתו במכתב יד עצמי להעיר צדקו ותורת אלקיו בלבו לא תמעד אשוריו למה תאמר נסתרה דרכי מה' לפרנס את ישראל לאביהם שבשמים להורות הדרך ומי כמוהו מורה בכל מדינותם כי נר מצוה ותורה אור הולך ואור עד נכון ואינם צריכים לנביא וחזוה כי לא נביא וחזוה אנכי וה' אור לו רק חזק ואמץ ובטח בה' ורעה אמונה כי רועה נתנו ה' מה ה' שואל מעמו כ"א ליראה למדה את בני ישראל היטיב להכניס בעול מלכות שמים ותורה ועבודה תכבד העבודה עליהם ואל ישעו בדברי שקר והבאי פרנסתם<sup>85</sup>.

34 י' ויס, "חסידות של מיסטיקה וחסידות של אמונה", ערכי היהדות, תל-אביב תשי"ג עמ' 81-90.

34א ראה ר' ש"ץ, אנטיספיריטואליזם בחסידות, מולד כ (תשכ"ג) עמ' 516, ר' אליאור, תורת האלוהות ועבודת השם בדור השני של חסידות חב"ד, עבודה לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית בירושלים תשל"ו, עמ' 26 ואילך.

34ב ראה ד' ש"ץ לעיל, הערה 31.

35 פרי הארץ, עמ' מט-נ. במכתביהם של רמ"מ מוויטבסק ור' אברהם קאליסק חוזרים

לבד ממכתבי ההפצרה לרש"ז, שלא חפץ במישרה זו, שיגרו מכתבים שהאיצו בחסידיהם לקבל את סמכותו.

וגם זאת אשר כתבנו בשנה דאשתקד שאל יצא איש ממקומו כי אם איש אחיו תעזורו ויאמרו חזק. ובפרט כי ת"ל [= תודה לאל] כי חננך ד' ויש להם כל במדינתם פלא יועץ (רומז לר' שניאור זלמן) וגם שם אל תרגילו בזה כי אם פעם במקרה בכדי שלא להגדיל הקנאה כי אם הייתם שומעים מכבר שלא להתנהג בנשיאות כאשר כתבנו כמ"פ [= כמה פעמים] לא הייתם באים לנסיונות כמו אלו.<sup>36</sup>

ממכתב זה ודומיו עולה בבירור תמיכתם של ר' מנחם מנדל מוויטבסק ור' אברהם מקאליסק ברש"ז בצד הסתייגותם מעצם הצורך ב"נשיאות", או בהנהגה צדיקית. רש"ז המשיך בדרכם של רבותיו וראה עצמו כמורה שעיקר עניינו הוראת תורת החסידות והפצתה ברבים, ונמנע ככל יכולתו מלעסוק בצרכים גשמיים של עדתו ומכל-שכן להאציל על העיסוק בעניינים גשמיים הילה רוחנית:

רוב הבאים לליאונא על הימים הנוראים... כל אחד הביא עמו חבילות חבילות של שאלות ושאלות עצות שלו ושל אנשי ביתו בהנוגע לצרכיהם

ונישנים דברי הסכמה והסמכה למנהיגותו של רש"ז. ראה שם, עמ' גז, סב, סה ואגרות בעל התניא (לעיל, הערה 4), עמ' י. 36 אגרת הקדש, ח"ש מספר לקוטי אמרים מכתב ג' עמ' ו' והשווה אגרות בעל התניא, שם, עמ' י, כו—כז ושם עמ' לה—לו:

אגרת רמ"מ מוויטבסק טבריה תקמ"ח אהובינו אחינו מה אנו שואלים מאתכם כ"א לאהבה את אהובנו כבוד הרב חביבנו ידידינו האמיתי מעולם, אשר נפשנו קשורה בנפשו כ"ק מוהרש"ז נ"י הגדול מאחיו גדלו משל אחיו, כולכם חייבים בכבודו, שהרי כמה יגיעות יגע וכתת רגליו הרחק נדוד נע ונד זמן טובא למען שמוע דברי אלקים חיים ואותו משחנו להיות מורה צדק במדינתם שלא תהיה עדת ה' כצאן אשר אין להם רועה.

ואלמלא הוא רצו ליתן ראש אחר עליהם שאפילו אם היה צדיק גמור, גלוי וידוע לפני וברור לי כשמש שבדאי מרה באחרונה ה' תהי' ואפיקורסות הרבה ה' גורק בתלמידים. כי יודע אני וזוכר את כל החסידים במדינתם (הן) לטוב (והן) למוטב כי לא מכל אדם יכולים לקבל. שהרי זה הסוג נקרא חכם הלומד מכל אדם... וכן בנד"ד חששנו מאד אשר לא ידעון לשונו ודרך צדיקים אשר יקבלו עליהם לא ידעו ולא יבינו בחשיכה יתהלכו וימוטו כל מוסרי ארץ.

לזאת אמרנו שום ישימו עליהם מקרב אחיהם כמוהם הוא כבוד הרב חביבי הנ"ל שהשליך נפשו אחר גוו לכתת רגליו לדרוש את ה' ונעשה עפר תחת רגליו צדיקים לשמע דבר ה' הקר בעיניו, ומי כמוהו מורה רב במדינתם וכי הוא אוהב לבק מאח, בכל לבבו נאמן, וכשר וצדיק וישר הוא.

הגשמיים, רביה"ג [= רבינו הגדול] ממאן לענות על רוב השאלות ואומר כי עיקר עסקו הוא בהנוגע לתורה ודרכי עבודה ויצו להודיע ולפרסם אשר אלו הדורשים עצות בדברים גשמיים לא יוציאו תוצאות לבוא לליאונא כי לא יענה להם<sup>37</sup>.

כמה מתלמידיו האחרים של המגיד הכתירו עצמם כצדיקים ועסקו בצרכים הגשמיים של עדתם והתנגדותו של רש"ז לדרך זו לא נעלמה מעיניהם. מטבע הדברים, הביאו התפיסות השונות בדבר מהות ההנהגה החסידית שצמחו על רקע התפשטותה של התנועה, למתיחות ומחלוקת בין המחנות השונים. רש"ז לא נמנע מלנסח את התנגדותו העקרונית לתורת הצדיק על השלכותיה הגשמיות, ויריביו לא היססו מלתקוף את דרכי הנהגתו:

איגרת של רש"ז בעניין זה מובאת בויכוח מינסק:

לבי יעצבני על הידיעה הקלה כי רק הצדיק הוא מעלה הכל לגבוה ושכנתי בתוכך (זכריה ב' יד) ועמך כולם צדיקים כתיב (ישעיה ס' כ"א) דעתי חזקה כי החובה להורות דרך לרבים, בצורנו אבטח וממנה לא אוזו חי נפשי אשר פה היא דעת עליון עוזרנו (אולי צ"ל: מורנו) נ"ע<sup>38</sup>.

רש"ז התנגד לתפיסת המנהיג כצדיק המתווך בין האדם לאלוהיו והטעים ברוח התפיסה החסידית שהאלוהים שוכן בכל בני האדם והשגתו נתונה לכולם והוסיף בשנינות שאין צורך בצדיקים שיעלו את עבודת האדם משום ש"עמך כולם צדיקים".

כחלק מהתנגדותו לתפיסה ה"צדיקית" שייחסה מעמד רוחני נפלה ליחידי סגולה, שאף רש"ז להפיץ את תורת המגיד ברבים ולהפקיעה מחזקתם של יחידים שהשתמשו בידיעתם "האזוטרית" או בסמכות שנבעה ממנה שלא כדין. רש"ז

37 ויכוח מינסק, עמ' ג. והשווה "וגם אורחים הבאים אף שאינו משיב על שא' גשמיות אבל בעניינים רוחניים הוא מחווה דעתו הקדושה", שם, עמ' ד. והשווה אגרות בעל התניא (לעיל, הערה 4), עמ' סא:

אהובי אחיי ורעיי מאהבה מסותרת... ההיתה כזאת מימות עולם ואיה איפא מצאתם מנהג זה באחד מכל ספרי חכמי ישראל הראשונים והאחרונים להיות מנהג ותיקין לשאול בעצה גשמיית כדת מה לעשות בעניני העולם הגשמי, אף לגדולי חכמי ישראל הראשונים כתנאים ואמוראים אשר כל רז לא אנס להו... כי אם לנביאים ממש... כי באמת כל עניני אדם, לבד מדברי תורה וי"ש אינם מושבים רק בנבואה...

ראה גם מ' בובר, בפרס החסידות, ירושלים-תל אביב תשכ"ג, עמ' לג לניתוח מהות ההנהגה החסידית.

38 ויכוח מינסק, עמ' ג.



פירש בהרחבה את יסודותיה הקבליים של התורה החסידית ודיבר בתורות הוזהר והקבלה הלוריאנית בפרהסיה למורת רוחם של כמה מחבריו. "דעתי חזקה כי החובה להורות דרך לרבים" (לעיל) היא הכרזה נחרצת נגד כמה מתלמידי המגיד שטענו לעומתו שגילה סתרי תורה בראש חוצות. במכתבו של ר' אברהם מקאליסק, שנכתב כעשר שנים אחר פטירת ר' מנחם מנדל, תוארה ברטרנספקטיבה מורת רוחו מדרכו של רש"י בפרוש תורת המגיד ומדרך הפצתה ברבים שסתרה את המסורת החסידית לדעתו של הכותב:

וכשאני לעצמי לא מצאתי קורת רוח ממה דעייל כת"ר חמה מגרתיקה, דהיינו להלביש דברי הה"ק ממזריטש שהן המה דברי הבעש"ט בתוך דברי קדוש האר"י ז"ל הגם שהכל הולך אל מקום אחד, לשון תורה לחוד ולשון חכמים לחוד, ובפרט מפני הסכנה שבעוה"ר שהגשם יורד ונוקב, ולא אכשיר דרא ע"כ ותבחר לשון ערומים, וממילא אתגליין להבינו דרכי היראה והאמונה לזכך הגוף והמדות שיהיה בלתי לה' לבדו... ורואה אני את הגולד מזה ח"ו...

ורביבי השמן בנר הוא ח"ו סיבה לכבותו... וכך היה מנהג רבותינו היו נשמרים ונזהרים מאד דבריהם שלא להשמיע לרוב החסידים ורובם ככולם כל אחד בדברו מוסר ולהכנס בברית אמונת חכמים... וכל גדולי הדור שהיו בזמנינו זה נצטערו מאד על פרסום ובפרט מורי הרה"ק מוה"ר מנחם מנדל נ"ע קודם הסתלקותו נצטער הרבה מאד על פרסום, ממש תלש שער ראשו ע"ז<sup>39</sup>.

תוצאותיה של הפצת תורת המגיד על יסודותיה הקבליים בריש גלי מתוארות במכתבו של ר' אשר מסטולין, שהיה חלוק על דרכו של רש"י, וראה עצמו נפגע מיחסו של רש"י לצדיקי פולין:

והם אלפי אלפים וכמעט מדינה שלימה שאינם מדברים רק רזין דאורייתא וסודות וחכמות בחוץ ובמבואות וכו' השליכו אמת ואמונה ארצה ומדברים תועה על קדושי עליון לקדושים אשר בארץ

39 חיבת הארץ, ירושלים תרנ"ו, ע"א-ע"ב, והשווה אגרות בעל התניא (לעיל, הערה 4), עמ' קה ואגרת הקדש, ח"ש מספר ליקוטי אמרים, מכתב ל"ו. השווה לענין מורת הרוח מפרסום דברי קבלה וחסידות ברבים, גליצנשטיין ספר התולדות, תשל"ו, עמ' כט. "הרב הקדוש רבי פנחס מקאריץ — מספר רבנו הזקן — היה מנגד לשיטת מורנו ורבנו לדבר דברי תורה בפרסום, באמרו שדברים רמים ונישאים כאלו צריכים והירות...". והשווה התמים ב (תרצ"ו) עמ' מט והתמים ח (תרצ"ח) עמ' נ.

המה חלקם בחיים והן אשר בחיים חיותם שיזכו לביאת הגואל, הכל אצלם כקליפת השום ולבזותם, ופקרו במצוות מעשיות ובפשטות תורה<sup>40</sup>.

לוויכוח על טיב ההנהגה ודרכי הפצת תורת החסידות נוספה גם מחלוקת אידיאית שראשיתה נעוצה היתה כבר בשנת תקל"ז אחרי נסיעת ר' מנחם מנדל ור' אברהם מקאליסק לארץ-ישראל. בהתוועדות הראשונה של תלמידי המגיד, אחרי נסיעת רבותיהם לארץ-ישראל, בוהלין בשנת תקל"ז<sup>41</sup>, טענו כמה מן התלמידים נגד רש"ז כפי שעולה מהתיאור להלן:

אין אתנו יודע בפרטיות מגיסעה זו אבל זאת אנו יודעים כי בהתוועדות הלזה באו החבראי קדישא בטענות על רביה"ג [= רבינו הגדול] על אשר סלל לו דרך חדשה לעשות בירורים בקרב הרוצים להתקרב ובוחר רק באלו שיש להם ידיעה בלימוד וגם אלו אי"ל [= אין להם] רשות לבוא רק למועדים קבועים. לא כן — טענותם — היתה הנהגת מורם ורבים... ויותר יצא נגדו הרה"ק ר' שלמה מקרלין<sup>42</sup> שהיה בקירוב מקום יותר לרוסיא הלבנה ולכן ידע יותר מכל הסדר שהנהיג רביה"ג. רביה"ג הרציא בפרטיות מכל אשר הנהיג וסידר... החבראי קדישא אמנם לא נסתפקו בזה וראו בהנהגתו איזה נטיה מדרך הסלולה לפי קבלתם ויחליטו לכתוב את כל פרשת העניין לחברם הרה"ק רמ"מ מהאראדק<sup>43</sup>.

מן התיאור המרומז אפשר אולי ללמוד על ויכוח אידיאי מכאן ועל התנגדות לשיטתו של רש"ז בבחירת תלמידיו ובהפצת תורתו מכאן, אולם אין ספק שעיקרו של הוויכוח עם ר' ברוך ממזיבו<sup>44</sup> ושורשיה של המחלוקת שפרצה אחר פטירתו של ר' מנחם מנדל בין ר' אברהם מקאליסק ומצדדיו לבין רש"ז<sup>45</sup>, נעוצים היו כבר בראשית דרכו והיו משולבים בכל הפולמוסים האחרים על טיב ההנהגה

40 אגרות בעל התניא, שם, עמ' קפה וראה הערותיו של הילמן, אגרות בעל התניא, שם, עמ' קפו—קפז; ז' רבינוביץ, החסידות הליטאית, ירושלים תשכ"א, עמ' 61.

41 על פגישת תקל"ז של תלמידי המגיד ראה: ח' גליצנשטיין, "בזכות ארצנו הקדושה", ספר הקן, ירושלים תשכ"ט, עמ' 123 וויכוח מינסק, עמ' ב.

42 על ר' שלמה מקרלין תלמידו של ר' אהרון מקרלין ראה דובנוב, תולדות החסידות (לעיל, הערה 1), עמ' 157; ז' רבינוביץ, "מן הגניזה הסטולינאית", ציון, ה (ת"ש), עמ' 244; הנ"ל, החסידות הליטאית (לעיל, הערה 40), עמ' 93. וראה עתה ר' מונדשיין, מגדל עז, כפר חב"ד תשמ"מ, עמ' קסא לענין המתח בין רש"ז לר"ש, ובעמ' שעד—שעה על המחלוקת בין רש"ז ושאר תלמידי המגיד.

43 ויכוח מינסק, עמ' ב.

44 ראה בית רבי (לעיל, הערה 4), עמ' 81, 83. מגדל עז עמ' קעא—קעב.

45 ראה י"א בראור, "על המחלוקת שבין הרש"ז מלאדי ור' אברהם הכהן מקאליסק", קרית ספר, א (תרפ"ד—תרפ"ה), עמ' 143—144; 227; אגרות בעל התניא (לעיל,

ברוחניות ובגשמיות ועל ההסתר והגילוי הנדרשים בהוראת החסידות. כאשר ר' אברהם מקאליסק רמו בשנת תקנ"ז על טעמי ביקורתו את שיטת רש"י, דומים הדברים לדברי הביקורת שהוטחו ברש"י בשנת תקל"ז: "הלא זאת מראש בסתר דברתי אל לבי מ כמה שנים בראותי ובשמעי בהתנהגות הרב מוהר"ר שניאור זלמן והדרכותיו לבני אדם ולא ערבו לי כלל וכלל אשר לא כן ראיתי ושמעתי מרבותיה"ק נ"ע"<sup>46</sup>.

לביקורת על שיטת רש"י בביאור תורת המגיד והבעש"ט על-פי הקבלה הלור-יאנית, ניתוספה ביקורת עקרונית על שיטתו התיאוסופית ועל העדפת העיון האינטלקטואלי על-פני העבודה באמונה פשוטה ובמצות.

על-פי המסורת החב"דית, סברו ר' אברהם מקאליסק ומצדדיו "שהעבודה תהיה רק במדות ובאמונה פשוטה לבד וריבוי התבוננות באלקות אין נצרך ואדרבה רבוי הידיעה באלקות אם לא תפעול מדות בהתגלות הלב תפסו זה לחסרון. אבל רבינו תפס הידיעה באלקות לעיקר"<sup>47</sup>.

ההיסטוריוסופיה החב"דית הציבה את שיטת רש"י בדבר העיון התיאוסופי באלוהות, ההעמקה וההתבוננות, כנגד תפיסתו של ר' אברהם מקאליסק שנמנה על המעמיקים בבעיות האמונה:

כי כל עניינינו הוא להשפיע מוחין בחסידים ולא לדקדק כל כך על מדות רק שבזה הקפיד רבינו שיהיו החסידים שלמים במחדו"מ [= במחשבה דבור ומעשה] היינו שיהיו שלמים בחב"ד ונה"י [= חכמה בינה ודעת, נצח הוד יסוד], ועל חג"ת [= חכמה גבורה תפארת] לא הקפיד כ"כ [= כל כך] שאם יש מדות בהתגלות הלב מה טוב אבל אין זה לעיכובא כ"כ [עיי' בתניא פרק י"ו] וע"ז [= ועל זה] חלקו אז הקאליסקער והלעכעוויצער...<sup>48</sup>.

הערה 4), עמ' קה; החסידות הליטאית (לעיל, הערה 40), עמ' 62. וא' קופפר, תעודות חדשות בדבר המחלוקת בין רש"י ורא"ק ור' ברוך ממזיבז, תרביץ מז (תשל"ח) עמ' 230.

46 אגרות בעל התניא, שם, עמ' קסז. וראה הרב מלאדי ומפלגת חב"ד (הערה 10 לעיל) ח"א עמ' 137–144, 231, 238.

47 בית רבי (לעיל, הערה 4), עמ' 87. וראה ביקורתו של ר' חיים חייקא מאמדור חיים וחסד, ירושלים תשי"ג, עמ' ר, רא, והערתה של ר' ש"ץ, החסידות כמיסטיקה, ירושלים תשכ"ח, עמ' 47. הערה 24. עוד השווה מכתב רש"י לר' אברהם מקליסק בעניין האמונה הפשוטה, אגרות בעל התניא סימן קג, ו'תעודות חדשות' (הערה 45 לעיל) עמ' 236.

48 שם, והשווה ר' ש"ץ, "אנטיספיריטואליזם בחסידות", מולד, כ (תשכ"ג), עמ' 513–516. ברש"י תמכו ר' ישראל פאלצקער, ר' נחום מטשרנובל, ר' לוי יצחק מברדיטשב, ר' זושיא מאניפאלי, אחיו ר' אלימלך מליזאנסק והמגיד מקונויץ. על מתנגדיו נמנו ר' שלמה מקרלין, ר' אשר מטטולין, ר' ברוך ממזיבז ור' אברהם מקאליסק.

המחקר הטיפולוגי בזרמיה השונים של החסידות כבר העמידנו על הזיקה שבין 'חסידות של אמונה' לבין האמונה בצדיק. גם התפיסה האימפרסונאלית המוצהרת של רש"י, העולה מסירובו לעסוק בזיקה הגשמית בינו לבין חסידי והתנגדותו להנהגה הצדיקית, עלתה בקנה אחד עם עמדתו הרוחנית בדבר הקירבה הגדולה שבין האל לאדם, המאפשרת בוודאות להגיע לישות האלוהית הגנוזה בנמצאות באמצעותה של המיסטיקה הקונטמפלטיבית.

הכלל העולה מדברינו ששלושה נושאים שימשו עילה לפולמוס שראשיתו בתקל"ז וסופו עם פטירת ר' אברהם מקאליסק בשנת תק"ע: (א) הנהגת העדה בדרכי עבודת אלוהים המגידית לעומת ההנהגה בנוסח הצדיקי שנטלה על עצמה את הדאגה לצרכיה הגשמיים של הקהילה החסידית; (ב) שאלת הדרך הראויה להוראת תורת המגיד שנכרכה עם דרך הפצתה של תורת החסידות וביאור יסודותיה הקבליים ברבים, כנגד ההסתייגות מגילוי הדברים ושמירת התורות בסוד בידיהם של יחיד סגולה; (ג) הוויכוח בין שיטת העיון התיאוסופי והמיסטיקה הקונטמפלטיבית בה נקטה חסידות חב"ד — "ריבוי הידיעה באלוה" הות", לבין שיטת החולקים עליה, אנשי דתיות האמונה, שהקדישו תשומת לב לסוגיות אקזיסטנציאליות וביקשו "עבודה במדות ובאמונה פשוטה לבר".

לשלוש השאלות השנויות במחלוקת נוספה שאלת רשות ההנהגה החסידית בליטא וברוסיה הלבנה כפי שבאה לידי ביטוי בוויכוח על גביית כספי "המע" מדות" עבור רבני החסידים שישבו בארץ-ישראל. על-פי המסורת החב"דית, נעשתה הנסיעה לארץ-ישראל בעצה אחת עם כל תלמידי המגיד והוחלט באסיפת תקל"ז שהחסידים ידאגו לפרנסת העולים ושרש"י יהיה האחראי הכללי לגביית הכספים ושליחתם:

לפי הסדר שהוחלט באסיפת החבריה קדישא בשנת תקל"ז בשעת קבלת ברכת פרדה מאת חברים הרה"ק הרמ"מ הנה (א) כולם מקבלים עליהם לכלכל את רבותינו הנוסעים לאה"ק ומשפחותיהם, (ב) כל חבר מהחבריה הוא נשיא במקומו ובגלילו, (ג) רבנו הגדול נכתר לנשיא ליטא... (ד) רביה"ג נתמנה לנשיא הנשיאים בהנוגע לתמיכת רבותינו שבאה"ק, וגם למסדר החבריה על משך ה' שנים<sup>49</sup>.

בגביית כספי המעמדות טמון היה כוח רב ומידה ניכרת של יוקרה וסמכות הנהגה כפי שעולה בבירור מן המכתבים הרבים שהוחלפו בעניין זה.<sup>50</sup>

49 ויכוח מינסק, עמ' ג והשווה התמים, ב (תרצ"ו), עמ' ג.

50 ראה לעיל, הערה 28. רוב המכתבים של ר' מנחם מנדל ור' אברהם מקאליסק עוסקים בעניין זה. על המחלוקת בעניין ה"מעמדות" ראה בית רבי (לעיל, הערה 4), עמ' 14, 85–87; ש' דובנוב, "החסידים הראשונים בארץ ישראל", פרס, א (תרנ"ב); הנ"ל, תולדות החסידות (לעיל, הערה 1), עמ' 134; רבינוביץ, החסידות הליטאית

מנהיגים חסידיים אחרים לא הכירו בעליונותו של רש"ז, ובמינויו כאחראי לגביית כספי המעמדות, וממכתבים מאוחרים בפולמוס זה שנמשך עד פטירתו של ר' אברהם מקאליסק בתק"ע עולה הסתייגות מעמדתו של רש"ז:

כי באמת לא היה דעתנו נוחה מעולם שתהיה הנהגת ארץ ישראל מסורה בידו (בידי רש"ז) אך הוא פעל ועשה עד שהעביר כל הנהגותינו ומעמדותינו על ידו והייתי מוכרח למלאות רצונו במכתבים שלא לפי דעתי ורצוני וגם לכתוב לו קבלות יתר על כדי דמיהן למען חיות נפשות אביוני הארץ המסורים בידו.<sup>51</sup>

לא עלה בידי למצוא תימוכין למסורת החב"דית לפיה רש"ז נתמנה ל"נשיא הנשיאים בהנוגע לחמיכת רבותינו שבאה"ק", אולם גם אם אכן כך היה, רבים חלקו על מעמדו. ר' ברוך ממזיבון, ר' מרדכי מלאוכביץ ור' אשר מסטולין במרכזים החסידיים ברייסין ובליטא, ור' אברהם מקאליסק בארץ-ישראל חלקו על-כך שרש"ז נבחר לממונה בלעדי, כפי שעולה מדבריו של ר' אשר מסטולין:

"שבפירוש הותנה שיומסר לידי כל כסף הקדשים ואי"ה נביא להם קבלות מארץ החיים".<sup>52</sup> המחלוקת בעניין זה לא שככה ומכתבו של ר' אשר מסטולין, קול קורא על ארץ ישראל, שנכתב בין השנים תקס"א—תק"ע תיאר בדברים בוטים את תוצאות הסיכסוך בדבר הסמכות לאיסוף כספים לטובת ארץ-ישראל:

היות שנמצא בכל עיר וכפר מחלוקת קרה ועדתו שירצו גם הם בכהונה גדולה לעצמם ולטובתם שאומרים לרע טוב ויעורו זדון לבם הרב ויתרשלו ידי המחזיקים במצוה זו בטענת עניי עירך. וזה בא בטענת מוחזק למה לא מסרו לו התאמצות של מצוה זו והיה מתנהג בה כשורה יותר ויותר מהמה הזהרו מאנשים כגילם...<sup>53</sup>

אין ספק שהוויכוח על העניינים הכספיים משולב היה בוויכוח האידיאולוגי<sup>54</sup> ובביטוייו החומריים, והראיה—שהחולקים על רש"ז בשאלות רוחניות היו גם

(לעיל, הערה 40), עמ' 61—65; טיטלבוים, הרב מלאדי ומפלגת חב"ד (לעיל, הערה 11), פרק טו; בראור (לעיל, הערה 45), עמ' 144 ואילך; אגרות בעל התניא (לעיל, הערה 4), עמ' יא—יב, קסב—קעא, קעו—קעז.

51 אגרות בעל התניא, שם, עמ' קע והשווה שם, עמ' קסז—קעא.

52 רבינוביץ, החסידות הליטאית (לעיל, הערה 40), עמ' 65.

53 שם, עמ' 64.

54 א"י בראור כבר עמד על כך שחשיבות רבה במחלוקת זו על כספי המעמדות נודעה דווקא לרקע העיוני, ואף התפלמס על כך עם כהנא והורודצקי וראה קרית ספר א (לעיל, הערה 45), עמ' 143—144, 227.

החולקים עליו בשאלות גשמיות: אלה שנגדם יצא רש"ז בעניין ההנהגה הצדיקית הם אלה שטענו נגדו בשאלות חלוקת כספי המעמדות. תקופת התפשטות החסידות בדור תלמידי המגיד לא עמדה בסימן ההרמוניה ואחדות הדעות אלא בסימן עיצוב ייחודי של קהילות חסידיות שונות שהטעמו יסודות שונים של אסכולת המגיד ממזריטש, על-פי נטיות רוחם של מנהיגיהן והתפלמסו על שאלות רוחניות וביטוייהן בחיי יום-יום.

ד

בשנת תקל"ב החלה המלחמה המאורגנת בחסידות, משעה שתלמידי המגיד החלו להפיץ את תורת רבם ברוסיה הלבנה ובלیتא<sup>55</sup>. בראש תלמידי המגיד עמדו ר' מנחם מנדל מוויטבסק ור' שניאור זלמן מלאדי שהפיצו את החסידות בליטא וברייסן<sup>56</sup> ונתקלו בהתנגדות חריפה של הגאון מוויילנא ותלמידיו. בשנת תקל"ב הוטל בוויילנא חרם על ה"כת החדשה" ונשלחו איגרות לקהילות בליטא וברייסן בעניין זה. תיאורי חדירת ה"כת", הכרוזים, האיגרות והחרמות נדפסו בקונטרס זמיר עריצים וחרבות צורים (אלקסניץ תקל"ב)<sup>57</sup>.

בין החסידים נחלקו הדעות אם יש לנדות נידוי שכנגד ולהשיב מלחמה שעה<sup>58</sup> או שיש לפייס, להסביר, להתווכח ולנסות לשנות את רוע הגזירה. בראש המחנה שרצה להסביר את משמעותה של החסידות, להפריך את טענות המתנגדים ולהתפייס עמדו ר' מנחם מנדל מוויטבסק ור' שניאור זלמן מלאדי שאף ציוו על חסידיהם להאריך רוחם ולנהוג במתינות<sup>59</sup>. בשל העובדה שמרכזי המתנגדים היו בליטא ורייסן — תחומם של ר' מנחם מנדל ורש"ז בהפצת החסידות — הוסכם ששניהם ינסו לבוא עמם בדברים.

55 עיין וילנסקי (לעיל, הערה 1), א, עמ' 27—74.

56 בית רבי (לעיל, הערה 4), עמ' 11—12, 24. על הפצת החסידות בליטא ראה החסידות הליטאית (לעיל, הערה 40), עמ' 4—17.

57 על הקונטרס, עריכתו ומחבריו ראה וילנסקי (לעיל, הערה 1), עמ' 27—35.

58 רודקינזון (לעיל, הערה 5), עמ' 22; בית רבי (לעיל, הערה 4), עמ' 9: "נתועדו התלמידים (תלמידי המגיד) לטכס עצה בעצמם ולא מצאו שום עצה רק להפך החרמות שמחרימים אותם שלא כדת על המחרימים בעצמם כי כן הדין". וראה דובנוב, תולדות החסידות (לעיל, הערה 1), עמ' 127. וראה "התמים" ב (תרצ"ו) נט וגליצנשטיין, התולדות 1976, עמ' קא, שעד.

59 ראה מכתב רש"ז לאנשי קהילת אושאץ: "מודעת זאת בארץ הרעש הגדול שבמדינתנו ועת צרה היא ליעקב . . . ועל כן זאת העצה היעוצה על כל הארץ לקיים מה שנאמר חבי נא כמעט רגע עד יעבור זעם . . . ובגלל הדבר הזה השמרו בנפשותיכם מלהתיצב נגד הקמים עליכם כדי להתפלל במנין מיוחד", טייטלבוים, הרב מלאדי ומפלגת חב"ד (לעיל, הערה 11), עמ' 38 והשווה מכתבו הפייסני של ר' מנחם מנדל, אגרות קודש, עמ' 18 והילמאן, אגרות בעל התניא (לעיל, הערה 4), עמ' ה—ז.

ר' מנחם מנדל ורש"ז ניסו להתראות עם הגאון מווילנא בשנת תקל"ז<sup>60</sup> ובאותה שנה היה ויכוח בין חסידים ומתנגדים בשקלאב שהשתתפו בו רש"ז ור' אברהם מקאליסק<sup>61</sup>, אולם הגר"א סירב לראותם ואף התנגד לוויכוחים פומביים עם החסידים שהחשיבם למינים. רש"ז ור' מנחם מנדל ניסו להכשיר את הקרקע לפגישות ולוויכוחים נוספים על-ידי כתיבת איגרות למתונים שבין רבני המתנגדים בליטא וברוסיה הלבנה<sup>62</sup>. ניסיונות הפיוס לא עלו יפה וככל הידוע לנו לא הצליחו החסידים לערוך ויכוחים פומביים נוספים. בשנת תקמ"א חידש קהל וילנא את חרמות תקל"ב בעקבות הדפסת תולדות יעקב יוסף (קארעץ תק"מ) והתפשטותה של תנועת החסידות, ושלה שליחים לקהילות ליטא כדי לעורר לחידוש המלחמה בחסידים. קהילות רבות פירסמו כרוזים וחרמות ברוח זו והרדיפות החמירו במידה ניכרת ונשאו אופי קיצוני<sup>63</sup>. הנידוי המוחלט בשנת תקמ"א שהיה חריף הרבה יותר מחרם תקל"ב, שביקש לסגור את בתי התפילה החסידיים ולפזר את מגייניהם הנפרדים, הביא לתגובה במחנה החסידי.

על-פי גירסת ויכוח מינסק, שלא מצאתי לה סיוע במקורות אחרים, ניסה ר' שניאור זלמן מלאדי להקל על רוע הגזירה על-ידי ניסיון נוסף להביא לוויכוח פומבי בו יווכחו המתנגדים שטענותיהם חסרות שחר. אולם בשל ניסיונו הכושל בוויכוחים קודמים נקט הפעם בתחבולה. הוא ביקש ליצור מצב שבו חוגי המתנגדים ייזמו את הוויכוח, ולשם כך שלח שליחים חשאיים שהעלימו את חסידותם ודרשו בקהילות כמגידיים מתנגדים וייעצו לדרוש ויכוח עם החסידים.

בחורף תקמ"ב נתייעץ רבנו עם אחיו הרה"צ [= הרב הצדיק] הרי"ל [= הרב יהודה ליב]<sup>64</sup> והר"ר מרדכי על אודות ויכוח עם המנגדים וייסד תעמולה בזה... בסוף חודש סיון שנה זו נסע עוד הפעם לוואהלין לאסיפת

60 ראה בית רבי (לעיל, הערה 4), עמ' 13. לדברי רבינוביץ, רש"ז ור' מנחם מנדל יצאו לוויילנא בשנת תקל"ה (1775) לערך, להפגש עם הגאון שסירב להיפגש עמם, החסידות הליטאית (לעיל, הערה 40), עמ' 26.

61 בית רבי, שם, עמ' 8, 13. וראה הערתו של וילנסקי על העדר תיעוד מקהילת שקלאב, חסידים ומתנגדים (לעיל, הערה 1), א, עמ' 23–24 והשווה החסידות הליטאית, שם, עמ' 26.

62 ראה בית רבי, שם, עמ' 15–18, אגרות ר' מנחם מנדל מוויטבסק לחכמי וילנא ולחכמי ליטא ורייסן ואיגרות רש"ז בעניין זה, עמ' 37. וראה לגירסה מתנגדית לעניין הוויכוחים וילנסקי, שם, ב, עמ' 219.

63 על חרמות תקמ"א הנודעים גם כ"חרמות ירד זעלווא" ראה וילנסקי, שם, א', עמ' 101–121 ודובנוב, תולדות החסידות (לעיל, הערה 1), עמ' 138–150. לנקודת המבט החסידית השווה בית רבי (לעיל, הערה 4), עמ' 34–36, והשווה גנזי נסתרות ירושלים תרפ"ד, סימנים פז–פח.

64 ראה לעיל, הערה 24.

החבריא ק' [דישא] <sup>65</sup> ... באסיפה זו גילה רבנו את דעתו ע"ד [= על דבר] מצב הענינים בהווה בהנוגע להמנגדים ויחווה דעתו כי ביכולת החבריא קדישא לעמוד בויכוח נגדם ... ויספר להם כי הוא יצא במכ[תב] גלוי בנדון זה ... אבל לא כן היה דעתם של החבריא הק', אשר התנגדו מעודם ע"ז, וידרשו כי יעריכו חרם על המנגדים. אמנם רוב החברים הי' נגד זה ולפי שעיקר המנגדים ראשיהם ומנהיגיהם הי' במדינת ליטא לכן הסכימו כולם לדעת רבנו לצאת בויכוח עם המנגדים ... בחזירתו מאסיפה זו נסע דרך מינסק ויתעכב בה למען סדר את דבר הויכוח עם המנגדים ... וזה דבר הסדר : מב' המרכזים שווינציאן וסמיליאן יבחרו ז' או ח' אברכים נקובים בשמותם אשר יסבבו בגלילות וילנא קאוונא, מינסק, ויעשו תעמולה בין המנגדים לדרוש את הכת שיבואו לעמוד לויכוח להשיב על השאלות אשר ישאלו מהם המנגדים מן התורה בראיות ברורות מש"ס ופוסקים. ממרכז דובראוונא יבחרו אברכים ... אשר יסבבו בגלילות שקלאו ומאהילוב (רוסיא הלבנה) לעשות תעמולה הנ"ל. ההחלטה הנזכרת הובאה לפעולתה בדיוק, הודיעו למרכזים ויבחרו את הנועדים לנסיעות התעמולה וירשמו להם את מקומות ביקורם ויצאו לדרכם. כחדש ושתיים סבבו הצירים במקומות אשר התוו להם, בבואם לאיזה מקום הי' מכינים עצמם בשם "מגידי" וידרשו מעל הבימה במוסר ויר"ש [= ויראת שמים] הי' אומרים חי[דושי] תורה ודרך אגב דברו גם אודות הכת הפורשת כנפיים ואין עצה ואין תבונה נגדה רק לקרוא את ראשי' לויכוח שיענו על דרכיו מש"ס ופוסקים וייעצו אשר צריכים לבוא בכתובים עם ווילנא ושקלאו שיזמינו את ראשי הכת לויכוח <sup>66</sup>.

לדברי ההיסטוריון החב"די הכריע הגר"א בעקבות דרישת "מרכזי" המתנגדים בוויילנא ובשקלאב "שלא ידרשו ויכוח עם הכת, אבל אם הכת תדרוש אזי מחוייבים ע"פ תורה להשיב להם" <sup>67</sup>.

בחדש אייר תקמ"ג הודיע רש"ז שבשבת נחמו יבוא לעיר מינסק ויתעכב שם כמה שבועות ו"כל אשר לו שאלה או תמיהה על החסידים ומנהיגיהם (אולי צ"ל מינהגיהם) יבוא אליו והוא מוכן להשיב על הכל בראיות מן ש"ס ופוסקים" <sup>68</sup>. בית הדין של מינסק קבע ויכוח של פלפול בענייני תורה עם רש"ז, דבר שהיה לרצון לו משום שרצה להפריך האשמות המתנגדים בדבר בורותם של החסידים

65 הכוונה לאסיפת תלמידי המגיד ממזריטש בשנת תקמ"ב שנערכה כנראה בעקבות חרמות תקמ"א.

66 ויכוח מינסק, עמ' ד-ה.

67 שם, עמ' ה.

68 שם.



בנגלה וזלזולם בלימוד תורה. בהתוועדות ראשי המתנגדים ביום שקדם לוויכוח התירו את החרם והנידוי משנת תקל"ב שחל על כל תלמידי המגיד והגוהים אחריהם.<sup>69</sup>

בראש בית הדין המתנגדי עמדו ר' צאלקע, מתלמידיו הראשונים של הגר"א<sup>70</sup>, ור' זעמיל סטוצקער<sup>71</sup> ראש הישיבה בקאבילניק, שהיה אף מקובל ומתלמידיו של ר' יחיאל הלפרין בעל סדר הדורות. לפני הפגישה עם רש"ז נועדו ראשי המתנגדים ולפי תיאורו של ר' יצחק אייזיק מוויטבסק<sup>72</sup> שהיה באותה עת במחיצת רבו, ר' זעמיל סטוצקער, ראו בוויכוח חלק מן המלחמה בשבתאות: "פתח ר' צאלקע בקול בוכים וידבר לפני הנאספים ע"ד התחדשות כת המינים ואשר מעשה שטן מצליח ונמשכים אחריהם הרבה אנשים וגם הרבה לומדים ויודעי תורה ויר"א על פניהם, ורק בטעות נמשכים אחרי דעות משובשות שלהם ואחד מהנאספים קרא ע"פ את רשימת החטאים של הכת"<sup>73</sup>.

החשד שעלה מן הדברים שהחסידיים אינם אלא ממשיכיהם של השבתאים, קיבל חיווק נוסף בשלב השני של הוויכוח, אחרי שרש"ז עמד בהצלחה רבה ב"בחניה" הלכתית. עם סיום מענהו לשאלות בית הדין, שאל כמוסכם כמה שאלות הלכתיות את חברי בית הדין, ואלה לא מצאו עליהם תשובה. ר' צעלקא פנה אל רש"ז והודיעו במישרין את טענות בית הדין נגד החסידיים:

"בשם הבי"ד ובשם הגאונים הנאספים פה הנני דורש מן הרב של הכת שיתן מענה ברורה ע"פ תורה על מנהגים החדשים אשר הנהיג הוא וחביריו, כי חושדים אנו אותם בשרש פורה ראש ולענה ה"ש צ [= השבתאי צבי] ימ"ש [= ימח שמו]"<sup>74</sup>.

ההאשמה בשבתאות לא היתה חדשה ובתעודות מחוגי המתנגדים<sup>75</sup> ומחוגי

69 שם, עמ' ח.

70 שם, עמ' ח. השוה גליצנשטיין, התולדות 1976 עמ' צד, שם מביא גירסה שמשתתפי הויכוח היו ר' אהרון יעקב ראש ישיבת סלוצק, ר' מנחם שלמה ראש ישיבת מינסק ור' זעמעלע סטוצקער.

71 ר' זעמיל או ר' זעלמעלא סטוצקער היה דודו אח אמו של ר' יצחק אייזיק מוויטבסק וראה התמים, ד (תרצ"ו), עמ' כח, לב-לג, ואולי הוא ר' זלמלי הנזכר בין תלמידי הגר"א, ראה ר' קלוזנר, וילנא בתקופת הגאון, ירושלים תש"ב, עמ' 20.

72 ראה לעיל, הערה 16.

73 ויכוח מינסק, עמ' ח.

74 שם, עמ' ס.

75 ראה זמיר עריצים וחברות צורים, כתב ה: "ופשתה הצרעת הנושנת", וילנסקי (לעיל, הערה 1), א, עמ' 62, ויתכן שאפשר ללמוד זאת גם מרמזים בכתבים בוד של הקונטרס. השווה הקדמת ר' יוסף שטיינהרט, זכרון יוסף, פיורדא תקל"ג, והקדמת ר' ישראל לבל לספר הויכוח, ורשא תקנ"ח. ר' דוד ממקוב, זמיר עריצים, תקנ"ח, דף יב; שבר פושעים, דף יג-יד, לו, עז.

החסידים<sup>76</sup> נשארו עדויות עקיפות, מרומזות וישירות אודותיה. אין ספק שחשש זה הוא שעמד מאחורי ההתקפות על שינוי המינהגים החסידי. חשש זה הסתבר על רקע קיומם של ספיחי השבתאות בפולין וברוסיה וצמיחת התנועה הפראנ-קיסטית<sup>77</sup>, אולם בדרך כלל לא הובאו הדברים בלשון בוטה כל-כך אלא ברמזי רמזים, לבד מן הדברים שיוחסו לגאון מוילנא שהובאו במצרף העבודה: "ומפיו הק' שמענו בפירוש על הכת שלכם שהם מכת ש"צ ימ"ש ואסר להתחתן עמכם ולעיין בספרכם כו"<sup>78</sup>.

בכתבי החרמות אין זו הטענה המרכזית וקשה למצוא את עקבותיה בדפוס<sup>79</sup>. המקטרגים נתפסו לשינויי המינהגים מבלי לפרש את הרקע שעמד מאחורי הדברים. ומעניין שבויכוח בעל-פה, עשר שנים לאחר ראשית הרדיפה המאור-גנת, זו היתה הטענה העקרונית שהועלתה. רש"ז סירב לענות על ההאשמה בשבתאות וטען שעל-פי החלטת בית הדין הותנה מראש שהוא צריך להשיב על אשר ישאל, ושואליו צריכים להשיב על השאלות אשר ישאל, משום שביקש שדייני בוויכוח על מהות החסידות יהיו אלה שיוכלו להשיב על קשיותיו בענייני הלכה:

76 ראה בית רבי (לעיל, הערה 4), הקדמה עמ' 6, 8 ומכתבו של ר' שניאור זלמן מלאדי לאנשי קהילת מאהלוב בו לגלג על האשמת החסידים בשבתאות "ואדרבה בזאת תתנחם נפשם כאשר שגם אני נתתי שמחה בלבי מעת אשר שמעתי שהם מגמגמים (מגזמים) בשקרים גדולים יותר מכפי שהדעת טועה בהוציאם עלינו שם רע כת ש"ץ ימ"ש וכה"ג אשר כל השומע יצחק להם וכל בית ישראל מקטן ועד גדול מכירים כי שקר בימינם", בית רבי, שם, עמ' 50. טייטלבוים (לעיל, הערה 11), עמ' 230, 231, אגרות בעל התניא (לעיל, הערה 4), עמ' קיא. והשוה קופפר (לעיל הע' 45) המציע פירוש שונה לאגרת זו.

77 לזיקה בין שבתאות וחסידות ראה דובנוב, תולדות החסידות (לעיל, הערה 1), עמ' 24—28; 111; ג' שלום, "עוד על ר' אדם בעל שם", ציון ז (תש"א), עמ' 89—93; הנ"ל, "מצוה הבאה בעבירה", כנסת, ב (תרצ"ג), עמ' 364; הנ"ל "התנועה השבתאית בפולין", מחקרים ומקורות לתולדות השבתאות וגלגוליה, עמ' 115; י' תשבי, "בין שבתאות לחסידות", כנסת, ט (תש"ה), עמ' 268 והערה 169; מ' בובר, בפרדס החסידות (לעיל, הערה 37), פרקים ב—ג; א' רובינשטיין, "בין חסידות לשבתאות", בר אילן, ספר השנה, ד—ה (תשכ"ז), עמ' 324—339.

78 בית רבי (לעיל, הערה 4), הקדמה, עמ' 8. והשווה שבר פושעים, "והגאון ר' אליה אמר עליהם שהכת הזאת מקליפות נוגה שיש להם איזה מידות טובות בנגלה ותוכם מלא אפיקורסות מכת הש"צ", שבר פושעים דף עז, וילנסקי (לעיל, הערה 1), ב, עמ' 178—179 וראה שם, עמ' 386.

79 "ההאשמה בשבתאות היתה חמורה מאד. אבל למעין בכל הספרות הפולמוסית שיצאה ממחנה המתנגדים יתברר שהאשמה זו הושמעה רק ברמזי דברים, ומתקבל הרושם שהמתנגדים חששו להטיל דופי זה ביריביהם בפה מלא", וילנסקי שם, א, עמ' 18.

על אשר שאלוני כבר עניתי ועכשו הנני מוכן ומזומן לשמוע את אשר ישיבו לי על שאלותי ואח"כ אשיב בעזה"י תשובה ברורה על החשדים שחושדים אותנו ואוכיח אי"ה מן התורה שדרכנו אמת וצדק. אנכי קיימתי פסק בי"ד והנני דורש ע"פ תורה כי גם הצד השני יקיים פסק בי"ד ויענה על כל שאלותי בעניני התורה.<sup>80</sup>

דברי רש"י עוררו סערה ומחלוקת בין חברי ביה"ד ולבסוף פסקו שעל שאלות הרב ישיבו בפעם אחרת ובישיבה זו יבררו את דרכי החסידים. רש"י השיב בעצמו על השאלות ששאל, בביאור קבלי משמו של המגיד ממזריטש, וחברי בית הדין ענו כנגדו: "שדרכי הקבלה הם סכנה גדולה ורבים חללים הפילה... וע"פ הידיעות שישנם אצל הבי"ד נחשדת הכת הזאת בדברים שבות<sup>81</sup> ולכן מכריזים אנו בשם התורה ובשם גדולי ישראל שהכת הזאת היא נגד התורה"<sup>82</sup>. פסיקת בית הדין עוררה מורת רוח בשל נסיבותיה ואופיה המתחמק, והביאה לכך שמתנגדים רבים עברו למחנה החסידי. החסידות הרחיבה את תחומי התפשטותה וככל הידוע לנו לא ניסה רש"י לבוא בדברים פעם נוספת עם ראשי המתנגדים בוויכוח פומבי. סיום הפרשה, כפי שהובא בהתמים, מתאר את ניצחונו של רש"י ואת משמעותו לגבי התפשטות החסידות:

החסיד הרי"א [= ר' יצחק איזיק מוויטבסק] מספר בארוכה על דבר התוצאות הגדולות של הויכוח במינסק אשר כ"ק [= כבוד קדשו] רבינו הזקן הפיח רוח החסידות בכמה עשירות מגדולי הגאונים אשר החליטו לבחור את הזקנים שבהם ולשלחם להגר"א נ"ע לפעול כי יבטל את החרם אשר הכריזו על החסידים ומנהיגם הגאון מליאזנא. ולכל לראש הרכוש הגדול אשר רכש כ"ק רבינו הזקן בוויכוח ההוא אשר כארבעים מנינים אברכים אשר רובם היו מבני עליה המפורסמים בגלילות ווילנא, בריסק, סלוצק, מינסק ושקלוב בשם טוב... נצמדו לכ"ק רבינו הזקן מהם אשר באותו מעמד הלכו אחרי לליאזנא ומהם אשר באו אחרי כן ורובם ככולם נספחו לעדת החסידים.<sup>83</sup>

80 ויכוח מינסק, עמ' ט, וראה שם, עמ' ו.

81 ברור שנפלה טעות דפוס ולפי העניין אולי צריך להיות "דברי שבתאות" או "דברים שבדת".

82 שם, עמ' ט.

83 התמים, ה (תרצ"ו), עמ' לו. השווה יוסף יצחק שניאורסון, ספר השיחות התש"ד

עמ' 45—49.

ה

ויכוח מינסק הוא עדות יחידה במינה בספרות החסידית, שלא נותרו בה תיאורים רבים של עדי ראייה, אודות הפולמוס בין החסידים למתנגדים בשנותיו הראשונות. כאשר אנו באים לבדוק את מהימנות הקונטרס יש להביא בחשבון שההיסטוריונים החב"דים אינם היסטוריונים אובייקטיביים ודרך תיאור הדברים לוקה לעיתים במגמתיות<sup>84</sup>, לעיתים בהסתמכות על מקורות מפורקים<sup>85</sup> ולעיתים בסתירות כרונולוגיות שקשה ליישבן<sup>86</sup>. אולם במיקרה דידן, האדמו"ר יוסף יצחק הסתמך בתיאור פרשה זו על מסורות משפחתיות ועדות של עדים מהימנים הנוגעים בדבר, הידועים לנו אף ממקומות אחרים, כגון ר' יצחק אייזיק מוויטבסק תלמידו של רש"ז ור' אבא מצאשניק תלמידו של ר' אהרון הלוי מסטארושלה. סיפורו של ר' יצחק אייזיק מוויטבסק סופר לאדמו"ר יוסף יצחק מפי אביו ר' שלום דובער בשם אביו זקנו ר' שמואל, בנו של הצמח צדק. ר' יוסף יצחק העלה את הדברים על הכתב בשנת תרצ"א וציין ששמע את הדברים והעלה אותם על הכתב בראשונה בשנת תרנ"ח—תרנ"ט בשעה ששמע מפי אביו, ואביו קיבלם מפי זקנו בשנת תרל"ו. סבו, ר' שמואל, שמע את הסיפור אודות הוויכוח של שנת תקמ"ג מפי ר' יצחק אייזיק עצמו, בשנת תר"ג. ר' יצחק אייזיק סיפר מה שראה בעצמו ומה ששמע מפי דודו ר' זעלמעלא מסטוצק (על-יד מינסק)<sup>87</sup>. המקור השני, דבריו של ר' אהרון הלוי מסטארושלה<sup>88</sup>, תלמידו

84 דבריו של ח"מ הילמאן על ספרו של צוויפעל שלום על ישראל שהובאו לעיל, בהערה 9, מאלפים בסוגיה זו של כתיבת היסטוריה מגמתית. יחד עם זאת יש לציין ששני הכותבים העיקריים במחנה המתנגדים, ר' דוד ממקוב ור' ישראל לבל, רחוקים היו מלהיות היסטוריונים ברי סמך. בדברי שניהם נפלו טעויות רבות בדבר תאריכים ושמות מקומות, שלא לדבר על מגמתיות מוצהרת בתיאור החסידים. 85 לענין "גניזת חרסון" שפורסמה בהתמים, ראה דובנוב, תולדות החסידות (לעיל, הערה 1), עמ' 425—433; ד"צ הילמן, אגרות בעל התניא (לעיל, הערה 4), עמ' רמ—רעד. להשקפה אחרת בעניין זה ראה מכתבו של ר' יוסף יצחק על הגניזה, התמים, כפר חב"ד 1975, א, עמ' 11—13, וי' רפאל, "גניזת חרסון" סיני, פא (תשל"ז), עמ' קכט—קנ.

86 במאמר "אבות החסידות", התמים, ב (תרצ"ו), עמ' מה, דיבר ר' יוסף יצחק על ויכוחי הבעש"ט עם הפראנקיסטים וטען שעם פטירת הבעש"ט בתק"כ "החלו המנגדים לצאת נגדם במלחמת תנופה". ככל הידוע לנו ההתנגדות המאורגנת החלה בשנת תקל"ב וכנראה שדברי ר' יוסף יצחק מבוססים על גניזת חרסון המוויפת. בויכוח מינסק הזכיר את פגישת ר' משה בנו הצעיר של רש"ז, עם הקיסר אלכסנדר ושרי המלוכה בשנת תקע"ז, בעוד שידוע שר' משה עזב את העולם החב"די בערך בשנת תקע"ד אחרי פטירת רש"ז ועליית האדמו"ר האמצעי וראה להלן.

87 התמים, ה (תרצ"ז), עמ' לו.

88 ר' אהרון הלוי מסטארושלה (תקכ"ו—תקפ"ט) גדול תלמידי רש"ז, בעל הספרים

המובהק של רש"י, על ויכוח מינסק הובאו מפיו של ר' אבא מצאשניק<sup>89</sup> שנמנה על זקני החסידים. ר' אהרון היה במינסק בעת הוויכוח כשהיה בן שבע-עשרה לפי עדותו, והתאריכים מתאימים משום שר' אהרון שנולד בשנת תקכ"ו היה בן י"ז בשנת תקמ"ג.

רוב האנשים שנזכרו בוויכוח מינסק ניתנים לזיהוי היסטורי ורוב העובדות ניתנות ליישוב. הקושי העיקרי הוא בתיאור עמדתו של הגאון מוילנא שעל-פי חיבורנו הסכים לוויכוח ואף נטל חלק בבחירת המשתתפים. דברים אלה סותרים את התיאור המקובל של עמדת הגאון שהצטיינה בחריפותה וידוע סירובו המוחלט להידבר עם החסידים ועמידתו בראש הרדיפות נגדם.<sup>90</sup>

לא עלה בידי למצוא את זכרו של ויכוח מינסק במקום כלשהו בדפוס או בכתב-יד, להוציא את דבריו של האדמו"ר יוסף יצחק במאמר "אבות החסידות" ובמסורות מאוחרות משמו בספרו של גליצנשטיין ובתעודה שלנו, והעדרו בולט במיוחד במכתבו של ר' שניאור זלמן משנת תקנ"ו למניין החסידי מוילנא שהפציר בו לבוא לוילנא ולהתווכח עם הגאון. רש"י השיב שטרם רבות בעניין הוויכוחים ולא עלה בידו והוא מנה במכתבו את נסיונותיו בעבר, הזכיר את מסעו לוילנא עם ר' מנחם מנדל מוויטבסק ואת ויכוח שקלאב אולם לא אמר דבר על ויכוח מינסק.<sup>91</sup> יחד עם זאת בשנים אלה התנהלו ויכוחים כדוגמת הוויכוח במינסק בין חסידים למתנגדים כגון ויכוח שקלאב בשנת תקל"ב שהשתתפו בו רש"י ור' אברהם

שערי היחוד והאמונה, שקלאב תק"פ; שערי העבודה, שקלאב תקפ"א; עבודת הלוי, לבוב תר"ב. ראה אודותיו: ר' אליאור, "תורת האלוהות ועבודת השם בדור השני של חסידות חב"ד", עבודה לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה של האוניברסיטה של חסידות חב"ד" (ה' 34), ובספרו של L. Jacobs, *Seeker of Unity*, New York 1966.

<sup>89</sup> בראש ספר עבודת הלוי לר' אהרון הלוי מסטארושלה מובאת הסכמתו של ר' צבי הירש בהרב מוהר"א ז"ל, מ"צ דק"ק צאשניק, ויתכן שראשי התיבות מוהר"א מתפרשים מורנו הרב ר' אבא מצאשניק, ור' אבא דגן הוא בנו של ר' צבי הירש הנקרא על שם אביו. ר' אבא סיפר שראה את ר' אהרון מסטארושלה (1766–1828) כשהיה בן י"ג שנים. בפיסקה שאהריה סיפר הכותב שבשנת תרס"ד (1904) נתן לו ר' אבא העתקה מן הדרוש שאמר רש"י במינסק, שנמצא בעזבון חותנו. גם אם נאמר שראה את ר' אהרון בשנה האחרונה לחייו, מסתבר שנולד ב-1815 לערך ואם כך ב-1904 היה בן 89 וזכה לאריכות ימים מופלגת.

<sup>90</sup> ראה ש"י פין, קריה נאמנה, וילנא תר"כ; י"ה לעווין, עליות אליהו, וילנא תרט"ז; ש"י יצקן, רבנו אליהו מוילנא, וורשא תר"ס; י' קלויזנר, וילנא בתקופת הגאון (לעיל, הערה 71), וראה וילנסקי (לעיל, הערה 1), א, עמ' 42, 50 ועוד שם ב, עמ' 370 במפתח.

<sup>91</sup> האיגרת נדפסה בסוף ספר מצרף העבודה, קניגסברג תרי"ח, וראה אגרות בעל התניא (לעיל, הערה 4), עמ' צה–צה. על "מצרף העבודה" ראה י. מונדשין, על-ספר ה (תשל"ח) עמ' 165–175. הערתו של א' רובינשטיין בבקורתו על ספרו

מקאליסק<sup>92</sup>, ויכוח ויטבסק<sup>93</sup> בין רש"ז ובית הדין של ויטבסק, שזכרו נשמר רק במסורת החב"דית והוויכוח בפראגה בין ר' לוי יצחק מברדיטשב ור' אברהם קצנלבוגן רבה של בריסק<sup>94</sup>.  
 אין סיבה להטיל ספק במהימנות התיאור על פרטיו ההיסטוריים ובסבירות קיומו של ויכוח מעין זה ואולי פירסום התעודה יביא לאימותה של פרשה זו ממקום אחר.

של וילנסקי הנ"ל, קרית ספר, מז' (תשל"ב), עמ' 367 בדבר ספק במהימנות האיגרת אינה נראית ומצויים כתבי יד הב"דיים מוקדמים של איגרת זו.

92 ראה לעיל, הערה 4.

93 ראה א"ח גליצנשטיין, ספר התולדות (לעיל, הערה 4), עמ' 181.

94 וילנסקי (לעיל, הערה 1), א, עמ' 122.

# ויכוח מינסק

(א) עי' בהתמים ח"ב מדף מ"ג עד אחר דף נ"ה, ובחוברת ד' מדף כ"ז עד אחר דף מ"ב, ובחוברת ה' דף ל"ו עד אחר הפסקא הראשונה המסתיימת "תורת החסידות ודרכי החסידים" ואח"כ זה: בעת ההיא<sup>1</sup> סדר רביה"ג<sup>2</sup> מכתב כללי ע"ד קביעת מעמד<sup>3</sup> להחזקת רבותיה"ק<sup>4</sup> שנסעו לאה"ק ת"ו<sup>5</sup>, ויבחר בג' אברכים בעלי כשרונות וישלחם על המדינה לקבוע המעמדות. ונוסף לזה הושת עליהם במסעם זה לעשות נפשות לחסידות כלו' לעורר ע"ד לימוד החסידות, כי כמעט בכל עיר כבר הי' אז אברך אחד או ב' מאלו אשר כבר ישבו בליאזנא<sup>6</sup>.

התמסרות בלתי מוגבלת רואים אנחנו בקרב תלמידי רביה"ג, כל צו ופקודה מרבנו נעשה בזהירות ובחריצות היותר נמרצה ובדיק היותר גדול, ו' מקומות

\* הטקסט הועתק בשלימותו וכלשונו. ביארתי את ראשי התיבות ותיקנתי את שגיאות הדפוס בהערות. שינויים משמעותיים בין מהדורתנו לבין נוסח גליצנשטיין צוינו בהערות. שלוש השורות הראשונות במהדורתנו אינן מופיעות בנוסח גליצנשטיין (להלן גליצנשטיין).

1 בחדש שבט תקל"ח חזר ר' שניאור זלמן לליאזנא, אחרי ששב ממסעו עם ר' מנחם מנדל מוויטבסק וחבורתו שעלו לארץ-ישראל באדר תקל"ז. רש"ז גמר גם הוא בדעתו לעלות לארץ-ישראל וחזר בו מכך רק על גבול פולין—וואלאכיה. ראה שו"ע של רש"ז, שקלאו תקע"ד, א, בהקדמה; התמים, ב (תרצ"ו), עמ' נב; ח"מ הילמאן, בית רבי, ברדיטשב תרס"ב, עמ' 14, 22.

2 רבינו הגדול, רש"ז. בנוסח גליצנשטיין, בכל מקום בו נזכר במהדורתנו 'רבינו הגדול', מובא, 'רבינו הזקן'.

3 "מעמד" או "מעמדות" — אירגון גביית הכספים עבור החסידים שעלו לארץ-ישראל. ראה בית רבי (לעיל, הערה 1), עמ' 14 והשווה איגרת ר' ישראל פאלאצקער, אגרות קדש מארץ ישראל, ברדיוב תרפ"ז, עמ' 16.

לכן אחינו בני ישראל... הלא לכם ולנו לבנות את בית אלהינו. ועל כל ישראל לחזק ישיבת ארץ הקדש. תיקר נא בעיניכם נפש אחיכם האומללים... אשר הערו את נפשם למות והפקירו עצמם בכל מיני הפקר... והתעוררו למצוה רבה כזו להחיות עם רב מישראל ולהאכילם ולהשקם ולהלביש ערומים למען ישבו על אדמת הקודש לעורר חסד עליון... על כן חושו לעשות מעמד ומצב לגבות נדרים ונדבות לשלוח להם עוד במ נשמתם.

4 רבותינו הקדושים. הכוונה לר' מנחם מנדל מוויטבסק, ר' אברהם מקאליסק, ר' ישראל פאלאצקער וחבורתם שעלו לארץ-ישראל בתקל"ז בעקבות אסיפת תלמידי המגיד ממזריטש בשנת תקל"ו, ראה בית רבי (לעיל, הערה 1), עמ' 14 והתמים, ב (תרצ"ו), עמ' נ.

5 לארץ הקודש תבנה ותכונן.

6 ליאזנא, עיר קטנה ברוסיה הלבנה על גבול פלך מוהילוב ופלך ויטבסק, היתה עיר הולדתו של רש"ז. על המרכז החב"די בליאזנא לפני תקל"ח ראה התמים, ב (תרצ"ו), עמ' נ.

- לכחינה<sup>7</sup> הגביל רביה"ג בשביל אברכים הרוצים לבא לליאזנא<sup>8</sup>: א) ליעפעל, (ב) דוברואוונא, ג) סמיליאן, ד) אוללא, ה) שווינציאן, ו) יאנאוויטש.
- בכ"א מהמקומות הללו ישב איש מיוחד מורשה מאת רביה"ג לבחון את האברכים אם מתאימים המה לפי ההוראות שנתן רביה"ג.
- בכל מקום בחינה לא יהי' יותר משהשה שבעה אברכים, והיו צריכים להתעכב במבחן לא פחות מב' שבועות, ואזי הי' מכתב מהממונה שמתאימים המה.
- כל אלו האברכים שישבו בליאזנא בשנת תקל"ו—ז לא הי' להם הרשות לבא לליאזנא על מנת להתעכב שמה כ"א פעם אחת בשנה<sup>9</sup>, מלבד את המגין וגבאי המעמדות ימצא מי שהוא מהאברכים שהוא עוסק בתורה ועבודה וראוי לקירוב מיוחד, אזי ינתן להם רשות לבא עוד פעם נוסף במשך השנה.
- ע"פ בקשת ג' הצירים הנ"ל ניתן להם הרשיון אשר אם ימצאו בדרכם איוה בחור טוב אשר יחפוץ לנסוע לליאזנא הרשות בידם לקרבו ולמסרו ע"י א' דאברכים מיושבי ליאזנא, ואחר אשר ילמד אצלו כחדש או שנים לתת לו הרשיון לבוא לליאזנא.
- ע"ד חג הפסח סידר רביה"ג את תל' החדרים<sup>10</sup> הנ"ל איש איש על מקומו וענין לימודו, ומן הפסח ועד חה"ש<sup>11</sup> הי' על הרוב סגור בחדרו.
- עד חה"ש נאסף סכום גדול להחזקת רבותינו שבאה"ק ת"ו, ע"י האברכים הנ"ל אשר הצליחו במלאכתם וקבעו מעמדות, גם רכשו לב הלומדים הרבנים השוביים<sup>12</sup> והמלמדים, ומצאו בתוכם הרבה גדולים וטובים אשר חפצו לנסוע לליאזנא, באופן אשר על חה"ש נאסף בליאזנא קהל רב.
- איוה ימים אחר חה"ש ערך רביה"ג הגרלה, מי מהאברכים יזכה בגורל להוליך לאה"ק ת"ו את תרומת הכספים להחזקת רבותינו שבאה"ק, וב' אברכים זכו בגורל זה.
- ע"פ הוראת רבנו קובע אחיו הר"ר משה<sup>13</sup> ג"ע שעור בגפ"ת<sup>14</sup> עבור
- 7 רש"י קבע תקנות מפורטות בדבר אורחות חיים, דרכי תפילה ומתן צדקה שנדרשו מאלה שרצו להצטרף לחסידי חב"ד ודרש אישור בכתב מן הגבאים אנשי המרכזים החב"דים כתנאי לקבלת רואי פניו. השווה תקנות דליאזנא, ד"צ הילמן, אגרות בעל התניא ובני דורו, ירושלים תשי"ג, עמ' נח—סט.
- 8 ראה אבות החסידות, התמים, ב (תרצ"ו), עמ' ג ותקנות דליאזנא שם, עמ' לב, לה.
- 9 שם.
- 10 ראה הערה 25 במבוא.
- 11 חג השבועות.
- 12 השוחטים ובדקים.
- 13 לר' שניאור זלמן היו שלושה אחים, ר' יהודה ליב מיאנוביטש, ר' מרדכי מארשא ור' משה מליפלע. ר' משה היה רב בעיר באיעב בפלך מוהילב ובליעפלע בפלך ויטבסק וברודניא הסמוכה לליאזנא. ראה התמים, ב (תרצ"ו), עמ' נא ובית רבי (לעיל, הערה 1), עמ' 110.
- 14 גמרא פוסקים תנ"ך.



הבחורים שבאו ללמוד. בחדש תמוז יצאה כת האברכים הראשונה שבאה <לליאזנא> אחר דחה"פ, ועל מקומה באה כת שני' כחוק הנ"ל אשר רק ב' ג' חדשים יכולים האברכים להתעכב בליאזנא. אחיו של רבנו, הרה"צ מהרי"ל<sup>15</sup> ור' מרדכי<sup>16</sup> ג"ע<sup>17</sup> מנצחים על השגחת והדרכת האברכים ולימודם.

ועיר ליאזנא לבשה צורה אחרת לגמרי<sup>18</sup>, אותם הבע"ב<sup>19</sup> התגרנים הגסים והפשוטים, נהפכו לבני זבולון מחזיקי אהלי יששכר, הבנים הצעירים התחילו לשקוד בתורה, והבנות הביעו חפצן להנשא לבני תורה.

הבחינה הנ"ל עם הד' שנתוספו במשך הקיץ הזה, (א) בעשענקאוויץ, (ב) קלעצק, (ג) קיידאן, (ד) מאהילוב, נעשו במשך הקיץ למקומות מרכז אשר משם יצאה הוראה למקושרי רביה"ג בכל המחוזות ההם.

הצירים וכן מורשי המרכזים באים בכתובים ומרציאים מכל הנעשה בכל מקום, והכל בא לידי המורשה הכללי הוא אחי רבנו הרה"צ מהרי"ל ג"ע.

בר"ח מנ"א<sup>20</sup> הודיעו ע"י הצירים והמורשים אשר האורחים הבאים לליאזנא יכולים להתעכב שם רק שבת אחת, ובחדש תשרי רק על מועד א', ר"ה, יוה"כ, חה"ס, ושמע"צ<sup>21</sup> ואפי' אלו שיביאו מזונות עמהם לכל משך ימי היותם בליאזנא אין להם מ"מ<sup>22</sup> הרשות להתעכב יותר מזמן הנ"ל אם לא מגבאי המעמדות או המנין או מורשה שיותן להם רשיון מיוחד על הזמן הדרוש להם לענייני עבודתם<sup>23</sup>.

על כל צער הגנו רואים את כחו של רבנו בהסתדרות ותעמולה<sup>24</sup>.

התעמולה וההסתדרות לגובה היותר אפשרי במצב העת ההיא, כי כ"א<sup>25</sup> השתתף בכל לבו ומאודו להביא תועלת לתכלית הנרצת.

15 הרב הצדיק מורנו הרב יהודה ליב.

16 ר' מרדכי פוזנער אחיו השני של רש"י היה ממונה על ה"חדרים" שבליאזנא וסייע בידי דש"י בהדפסת הש"ס בסלאוויטא תקס"ח. ראה בית רבי (לעיל, הערה 1), עמ' 110; התמים, ב (תרצ"ו), עמ' נא; אגרות בעל התניא (לעיל, הערה 7), קפט-קצא.

17 נוחם עדן.

18 לתיאור מפורט של בחירת ליאזנא למקום מושבו הקבוע של רש"י ולשאלת יחסיו עם הקהילה שהתחייבה לתמוך בחסידים, ראה התמים, ב (תרצ"ו), עמ' נב-נח.

19 הבעלי בתים.

20 בראש חודש מנחם אב.

21 ראש השנה, יום הכיפורים, חול המועד סוכות ושמני עצרת.

22 מכל מקום.

23 השווה תקנות דליאזנא, התמים, ב (תרצ"ו), עמ' לב-לט.

24 חסידות חב"ד ייחסה חשיבות רבה להפצת החסידות בצורה שיטתית ורש"י הקדיש זמן רב לעניין זה כפי שעולה מן המסורות החב"דיות. ראה התמים, ב (תרצ"ו), עמ' מד, נ בדבר יסוד המרכזים החשאיים והגלויים בערי רוסיה הלבנה ובליטא.

25 כל אחד.

ובהגיע חדש תשרי נהרו המונים המונים לליאזנא, מהם בעגלות ומהם רגלי, רבנים, שובי"ם מלמדים, וסתם בע"ב, וקנים בינונים וצעירים, והמורשה הכללי הרה"צ מהרי"ל שם פקודות לשמור על הסדר בדבר זמן הדהתעכבות כאמור ויחד עם זה לדעת פרטי מהותו של כאו"א<sup>26</sup> מהבאים ומה אפשר לפעול על ידו בעירו ומקומו.

(ב) ואין כל פלא אשר התעמולה בחדש תשרי בתוככי קהל גדול שבא מפניות שונות הביא תוצאות טובות בהנוגע להתפשטות לימוד תורתו של המגיד מליטא<sup>27</sup>.

וכרוזא נפיק אשר בחורף זה<sup>28</sup> לא יבא שום אדם לליאזנא עד אחר חה"פ<sup>29</sup> חוץ מהאברכים הבאים לקבל סדר בלימוד<sup>30</sup>.

איש לא ידע סיבת הדבר אבל לא הרהיבו לשאול מה טעם בדבר, גם אחי של רבנו כולם כאחד היתה דעתם בטלה לדעת עליון מורנו הגדול כעבדים פשוטים ממש.

ובהגיע חדש מ"ח מסר רבנו פקודות שונות לאחיו הרה"צ מהרי"ל ויסדר את בני החדרים הנ"ל וסדר לימודם של האברכים, ויבחר לו ג' אברכים ויצא עמם לדרך באמרו אשר בעוה"י<sup>31</sup> יבא על חה"פ חזרה לביתו לליאזנא.

נסיעתו זו של רבנו הגדול היתה בקשב<sup>32</sup> עם אשר נבחר להיות מסדר כללי<sup>33</sup> של תל' הה"מ<sup>34</sup> נ"ע ולכן עשה מסעו לוואהלין למקום אשר יעדו החבריא קדישא להתועד.

אין אתנו יודע בפרטיות מנסיעה זו, אבל זאת אנו יודעים כי בהתועדות הלזו

26 כל אחד ואחד.

27 רש"ז היה "נשיא ליטא" על-פי החלטת אסיפת תלמידי המגיד בשנת תקל"ו ועוד בנעוריו כונה הליעטוואק שבחבורת תלמידי המגיד. ראה מ' רודקינזון, תולדות עמודי חב"ד, קעניגסברג תרל"ו, עמ' 14. במהד' גליצנשטיין, במקום "לימוד תורתו של המגיד מליטא" כתוב לימוד תורת החסידות ברחבי ליטא. שם עמ' פ.

28 בשנת תקל"ח וראה התמים, ב (תרצ"ו), עמ' נב.

29 חול המועד פסח.

30 על קבלת סדר הלימוד מפי רש"ז בשנים תקל"ו—תקל"ז ראה התמים, ב (תרצ"ו), עמ' נב.

31 בעזרת השם יתברך.

32 טעות דפוס וצריך להיות בקשר. במהד' גליצנשטיין, 'קשורה'.

33 בשנת תקל"ז היתה אסיפה כללית של תלמידי המגיד בוואהלין והוחלט בה על נסיעת ר' מנחם מנדל ור' אברהם מקאליסק לארץ-ישראל, על בחירת רש"ז לנשיא החסידים במדינת ליטא ועל בחירתו ל"מסדר הכללי" — "מורשה מאת הרה"ק ר' אברהם (בנו של ר' דובער ממזריטש) וכל החבריא קדישא — אשר כח ורשות לו לעשות בעצמו ולתת פקודות לכל המרכזים כפי אשר ימצא לנחוץ לטובת הענין", התמים, ב (תרצ"ו), עמ' נ.

34 הרב המגיד ממזריטש.

באו חבריא קדישא <sup>35</sup> בטענות על רביה"ג על אשר סלל לו דרך חדשה לעשות בירורים בקרב הרוצים להתקרב ובוחר רק אלו שיש להם ידיעה בלימוד <sup>36</sup> וגם אלו אי"ל <sup>37</sup> רשות לבא רק למועדים קבועים. לא כן — אענותם <sup>38</sup> — היתה הנהגת מורם ורבים הה"מ נ"ע, ויותר יצא נגדו הרה"ק ר' שלמה מקרלין <sup>39</sup>, שהי' בקירוב מקום יותר לרוסיא הלבנה, ולכן ידע יותר מכל הסדר שהנהיג רביה"ג.

רביה"ג הרציא בפרטיות מכל אשר הנהיג וסדר והביע דעתו הק' אשר מבלי הכנס בויכוחים על אודות כללות ההנהגה שלפי קבלתו מהה"מ הנה צריכים להגביר עניני הלימוד בהסברא וביאור, הנה במדינת ליטא זוהי הדרך היחידה אשר תביא אל המטרה הנרצית <sup>40</sup>.

החבריא קדישא אמנם לא נסתפקו בזה וראו בהנהגתו איזה נטי' מדרך הסלולה לפי קבלתם ויחליטו לכתוב את כל פרשת הענין לחברם הרה"ק רמ"מ מהאראדאק <sup>41</sup> לאה"ק ת"ו.

כחצי שנה התעכב רבנו בנסיעה זו ויבקר במקומות שונים, וכנראה מאחת מאגרותיו הק' נצטער מאד על הניגוד הפנימי נגד שיטתו האמונה (האמורה). אבל נוחם מצא בזה שאיזה מהחברים, ה"ה <sup>42</sup> הרה"ק ר' נחום מטשערנאביל <sup>43</sup>,

35 כינוי לתלמידי המגיד ממזריטש. בין המשתתפים היו ר' שלמה מקארלין, ר' לוי יצחק מברדיטשב, ר' נחום מטשערנובל, ר' זושיא מהאניפאלי ור' אלימלך מליזאנסק.

36 טענה זו מתאשרת בפירוט בתיאור העולה מתקנות דלאוני מאגרות רש"ו וממאמר "אבות החסידות" וראה התמים, ב (תרצ"ו), עמ' לב—לט, נא—נב.

37 אין להם.

38 טעות דפוס וצ"ל: טענותם. טענו, בנוסח גליצנשטיין.

39 ראה הערה 42 במבוא. המחלוקת בין רש"ו וצדיקי פולין שנדונה לעיל, נעוצה היתה בדברים אלה של ר' שלמה מקרלין.

40 טענת תלמידי המגיד נגד רש"ו היתה שכוון מחדש את האליטאריות הלמדנית, אשר לה התנגדה החסידות, על-ידי התניית לימוד החסידות והפצתה בלימוד הלכתי-עיוני מסורתי מכאן ובסדרים קפדניים של קבלת תלמידים בקיאים מכאן. תשובתו של רש"ו היתה שבליטא הלמדנית, מעוזה של ההתנגדות, דווקא הלמדנות והביאור העיוני ייטיבו לשרת את המטרה של הפצת החסידות. לפרטי שיטת הלימוד שהנהיג רש"ו ראה התמים, ב (תרצ"ו), עמ' נא.

41 הוא ר' מנחם מנדל מוויטבסק שכונה גם ר' מנדלי האראדקער על שם עיר מושבו הורודוק שביריסקן. כאמור לעיל, גם אחר עלייתו לארץ-ישראל בתקל"ז נותר נשיאם של חסידי רוסיא הלבנה ועמד עמם בקשר של איגרות ושלחים ונחשב לפוסק במחלוקתיהם.

42 הלא הם.

43 ר' מנחם נחום מטשערנוביל מאוקראינה (ת"צ—תקנ"ח) תלמידו של המגיד ממזריטש, בעל מאור עינים, סלאויטא תקנ"ח. ראה אודותיו דובנוב, תולדות החסידות, תל-אביב תשל"ה, עמ' 199—200; שם הגדולים החדש, ורשה תר"מ, עמ' נט.

הרה"ק ר' לוי יצחק מברדיטשוב<sup>44</sup>, הרה"ק ר' זושיא מאניפאלי<sup>45</sup>, ואחיו הרה"ק ר' אלימלך<sup>46</sup>, ועוד כה' ו' חברים החזיקו בדעתו הק', אבל לצערו ראה אשר מעין הקדש מתפרד לנחלים שונים.

בנסיעתו זאת ביקר את היכלי הקדש, ציוני קברי מורנו הבעש"ט והה"מ נ"ע, וסיפורים רבים מתהלכים בקרב החסידים בהנוגע לביקורים אלו.

במסעו זה ביקר רבנו גם את עיר מאהילוב שעל נהר דניעסטר, מקום אשר נתעכב שתי שנים<sup>47</sup> בשעת נסיעת הרה"ק הרמ"מ וסיעתו לאה"ק ת"ו.

ביקור זה גרם לו עונג רב, ותהי לטפה של נופת לצערו הנ"ל, יען כי מצא שם גדולים טובים מגרעיני הזרע אשר נטע שם בהיותו שם בפעם הראשונה וימצא לנכון לייסד שם מרכז ויבחר את א' מג' האברכים שנסעו אתו וישאירו שמה ויעמים עליו עבודת הנהלת מרכז זה.

בחזירתו נסע דרך באראנאוויטש, ווילנא, (מבלי להתעכב שמה) שווינצאן, דאנענבורג, פאלאצק, וויטעבסק.

בבואו לשווינצאן שלח את אחד מאברכיו חזרה לוויילנא ויצווהו להיות יושב בסתר שמה<sup>48</sup> ולומד עם שנים אברכים מקומיים אשר נתקשרו לרביה"ג.

ואת האברך השני שיגר לליאזנא עם מענה לאחיו הרה"צ מהרי"ל<sup>49</sup> על מכתבו ממצב האברכים היושבים בליאזנא והידיעות שנתקבלו במשך החורף מכל המרכזים.

כנראה מאחת מאגרות ק' של רבנו הסבו לו הידיעות שקבל מהגרי"ל עונג לרבנו, במכתבו הוא מתאר במלות קצרות את התלאה אשר מצאתהו בדכו<sup>50</sup> בענין הכללי (הכוונה על הידיעה של החבריה הנ"ל) והמצב הטוב שמצא

44 ר' לוי יצחק מברדיטשוב (ת"ק-תק"ע) מגדולי תלמידי המגיד, בעל קדושת לוי, סלויטא תקנ"ח, ומראשי הלוחמים במתנגדים. ראה אודותיו תולדות החסידות, שם, עמ' 151, 193-199; ז' רבינוביץ, החסידות הליטאית, ירושלים תשכ"ח, עמ' 14 וח' ליברמן, "סדר הרבנות של ר' לוי יצחק מברדיטשוב", אהל רח"ל, ניו יורק תש"מ, עמ' 66-68.

45 ר' זושיא מהאניפאלי אחיו של ר' אלימלך מליאזנסק נפטר בתק"ס, ראה אודותיו בית רבי (לעיל, הערה 1), עמ' 124 וסדר הדורות החדש, ירושלים תשכ"ה, עמ' 31-32.

46 ר' אלימלך מליאזנסק בעל נועם אלימלך, לבוב תקמ"ח, מחשובי מפיצייה של החסידות בגליציה ובפולין, ראה אודותיו תולדות החסידות (לעיל, הערה 43), עמ' 178-188.

47 ראה בית רבי (לעיל, הערה 1), עמ' 24.

48 רש"י הקים מרכז חשאי בוויילנא שהיתה מרכז ההתנגדות והשווה י' קלויזנר, וילנא בתקופת הגאון, ירושלים תש"ב, עמ' 24-25.

49 מורנו הרב יהודה ליב.

50 טעות דפוס וצ"ל בדרכו.

בטעריקש מאהילוב ואשר הידיעות שקבל הביאו לו קורת רוח והתעכבותו בשווינצאן מפיגה צערו.

ע"י הציר האברך הנ"ל הוא מודיע לאחיו כי יבוא לביתו רק ימים אחדים לפני החג, ומזרו להשיב למרכז דובראוונא את הסכמתו לעשות מרכז חשאי בשקלאוו, ולמרכז סמיליאן את הסכמתו לעשות מרכז גלוי בדיסנא, ויצווהו להודיע ולפרסם אשר אורחים לא יבואו לליאונא עד חה"ש הבא עלינו לטובה. בבואו לליאונא מצא את תל' ב' החדרים הנ"ל במצב טוב, את הסדר אשר מסר להם בלימוד שמרו בדיוק.

(ג) וידיעה נתקבלה אשר השלוחים, ב' האברכים שהובילו הכסף לאה"ק נוסעים חזרה ובידיהם מכתבי ק' מרבותינו שבאה"ק, ואשר על חה"ש יבואו לליאונא.

הידיעה הלזו פרשה לה כנפים וכרוזא נפיק לכל גבאי הקדש אשר ישתדלו לגבות את המעמדות, וכסף התרומה יביאו על חה"ש הבע"ל לליאונא ואשר אחרי חה"ש ישלחו שלוחים נוסעים לאה"ק פעם שני.

אורחי עיר ליאונא קבלו בשמחה רבה את פני רבינו, והרבה מאנשי העיר שמו לבם לקחת להם חתנים מהאברכים הלומדים, ולפי המסורה הנה הי' במשך הקיץ הזה כארבעים חתונות, והם הם ראשי האבות משפחות החסידים בניהם ואנשי מעשה בעיר ליאונא בדורות הבאים.

בבוא המשולחים מאה"ק הביאו מכתבי ברכה מאת הרה"ק הרמ"מ נ"ע ומכתבי סדר בהנהגה והדרכה, מחזיק כללי לרביה"ג<sup>51</sup>, וכנראה אשר זה התייחס יותר אל התמנותו של רביה"ג בתוך מסדר כללי.

המשולחים סיפרו אשר בבואם לחוף גהר הדניעסטר פגשו בב' אנשים מתכוננים לעלות לאה"ק ת"ו ויספרו כי נוסעים המה בשליחות אל הרה"ק הרמ"מ וכי מובילים המה... מכסף התרומה מגליל וואלין<sup>52</sup>.

לפי הסדר שהוחלט באסיפת החבריא קדישא בשנת תקל"ז<sup>53</sup> בשעת קבלת ברכת פרדה מאת חברים הרה"ק הרמ"מ הנה: א) כולם מקבלים עליהם לכלכל את רבותינו הנוסעים לאה"ק ומשפחותיהם, ב) כל חבר מהחבריא הוא נשיא

51 ראה אגרות בעל התניא (לעיל, הערה 7), עמ' י, טו—כו; פרי הארץ, ירושלים תשל"ד, עמ' מט—נ.

52 על כספי התרומות מגליל וואהלין היה ממונה ר' מנחם נחום מטשרנובל וראה רבינוביץ, החסידות הליטאית (לעיל, הערה 44), עמ' 61—65 ואגרות בעל התניא (לעיל, הערה 7), עמ' יא—יב, קסב—קעא, קעז—קעז.

53 ר' מנחם מנדל עלה לארץ־ישראל באדר תקל"ז. מן הדברים עולה שהתקיימה אסיפה כללית של תלמידי המגיד טרם צאתו, בנוסף על הפגישה בתקל"ז שבה הוחלט על נסיעתו. ראה התמים, ב (תרצ"ו), עמ' נ.

במקומו ובגלילו, ג) רבנו הגדול נכתר <sup>53</sup>א לנשיא ליטא והמרכזים מהאראדאק. פאלאצק, קאליסק, וליובאוויטש נמסרים לו, ד) רביה"ג נתמנה לנשיא הנשיאים — בהנוגע לתמיכת רבותינו שבאה"ק <sup>54</sup>, וגם למסדר החבריא על משך ה' שנים. ובנסוע הצירים בפעם הראשונה — בשנת תקל"ח — עם כסף התרומה סרו לעיר טשערנאביל אל הרה"ק ר' נחום, כי אליו הובאו כספי התרומות מגליל וואלין עם רשימות המתנדבים ומשם נסעו לדרכם לאה"ק.

ולכן הידיעה מנסיעת צירים מיוחדים מוואהלין לאה"ק עשתה רושם עז, אבל מ"מ <sup>55</sup> הסדר לא הופרע והכל נעשה במועדו, הרבה מגבאי המעמדות באו בעצמם לליאזנא ויביאו אתם את כספי המעמדות עם הרשימות, ואלו שלא יכלו לבא בעצמם שלחום ע"י נוסעים ובזמן המוגבל היתה ההגדרה, ויסעו הנוסעים דרך וואלין כדאשתקד ויבואו עד טשערנאביל, והי' מחסור בכסף התרומה (?) מצב הדברים בתוככי החבריא קדישא ציער את רבנו מאד ויבא בכתובים את חבריו הצדיקים (הרמ"נ) <sup>56</sup> הרלו"י <sup>57</sup> וכו' ויגלה להם את עצרו <sup>58</sup> הפנימי.

בא' מאגרות הק' הוא כותב: לבי יעצבני על הידיעה (הדעה) הקלה כי רק הצדיק הוא מעלה הכל לגבוה <sup>59</sup>, ושכנתי בתוכך <sup>60</sup>, ועמך כולם צדיקים כתיב <sup>61</sup>. דעתי חזקה כי החובה להורות דרך לרבים <sup>62</sup>, בצורנו אבטח, וממנה לא אזוז חי נפשי אשר פה היא דעת עליון עוזרנו (מורנו) נ"ע. ומורנו הרה"ק הרמ"נ מטשערנאביל כותב במרירות על הפירוד אשר נראה בין החבריא ועל אשר... החברים מתרברבים, והוא מגלה דעתו הק' ודעת קדש חבריו — כי"ב — איש מחזיקים בשיטת רבנו

53 א במהדורת גליצנשטיין, נבחר.

54 לא עלה בידי למצוא אישור למסורת חב"דית זו על-פיה רש"י נתמנה לנשיא הנשיאים בהנוגע לתמיכת רבותינו שבאה"ק. מן המכתבים החריפים שהוחלפו בזמן המחלוקת בדבר גביית כספי המעמדות נרמז שלא היה מינוי אלא השתלטות: "כי באמת לא היה דעתנו נוחה מעולם שתהיה הנהגת ארץ ישראל מסורה בידו (רש"י), אך הוא פעל ועשה עד שהעביר כל הנהגותינו ומעמדותינו על ידו...". אגרות בעל התניא (לעיל, הערה 7), עמ' קע, והשווה שם עמ' קסז—קעא. עוד ראה לעניין זה רבינוביץ (לעיל, הערה 44), עמ' 64—65 וא' יערי, שלוחי ארץ ישראל, ירושלים תשי"א, עמ' 265.

55 מכל מקום.

56 הרב מנחם נחום מטשרנובל. ראה אגרות בעל התניא (לעיל, הערה 7), עמ' מז. הרב לוי יצחק מברדיטשב. הוא תמך ברש"י בוויכוח זה וראה מכתבו לר' אברהם מקאליסק, בית רבי (לעיל, הערה 1), עמ' 85, התסידות הליטאית (לעיל, הערה 44), עמ' 62 ואגרות בעל התניא (לעיל, הערה 7), עמ' קעב.

57 טעות דפוס וצריך להיות צערו.

58 ראה במבוא ב.

60 זכריה ב יד.

61 ישעיה ס כא.

62 ראה במבוא ב, בדבר חילוקי הדעות על דרכי הפצת תורות המגיד.

בשינויים קטנים, ומבקש את הרה"ק הרמ"מ שיחווה דעתו הק' ואשר כדי <sup>63</sup> שישלח ציר מיוחד בשביל זה.

כנראה מאגרות הק' של רבותינו שבאה"ק, מיהרו או להודיע להרה"ק ר' ישראל פאלאצקער <sup>64</sup> אשר יסע לליאזנא וליובאוויטש (להרה"ק ר' יששכר דוב מליובאוויטש) <sup>65</sup> ושניהם יתחברו עם רביה"ג ואחם עמם כל בני החבריה הק' שמחזיקים בשיטת רביה"ג להכריע את המיעוט המנגד.

רוב הבאים לליאזנא על הימים הנוראים מהחגים ה' רבנים, שובי"ם, מלמדים ובני תורה, כל אחד הביא עמו חבילות חבילות של שאלות ושאלות עצות שלו ושל אנשי ביתו בהנוגע לצרכיהם הגשמיים, רביה"ג ממאן לענות על רוב השאלות ואומר כי עיקר עסקו הוא בהנוגע לתורה ודרכי עבודה ויצו להודיע ולפרסם אשר אלו הדורשים עצות בדברים גשמיים לא יוצאו תוצאות לבוא לליאזנא כי לא יענה להם.

כל תשומת לבו הוא נותן אל האברכים והצעירים ובמשך שלושת השנים תק"מ—ג עשה נסיעות קצרות בגלילו ויתעכב בכל מקום כשבוע ויותר.

בעת ההיא נתברו יושבי הכפרים ומחזיקי בתי מלון על פרשת הדרכים ובאם הדרך — קרעטשמעס <sup>66</sup> — וישלח רבנו הגדול שלוחים לכל הישובים לפקח על לימוד הנערים ועשרות אברכים הוא עושה למלמדים בכפרים וישובים ויסדר להם את אופן עבודתם בכפרים ויגביל את משכורתם, ויצווה על יושבי הכפרים וישובים למלאות (זאת).

(ד) באחת מאגרות הרה"צ הגרי"ל אחי רבנו למוכסן אחד אשר החזיק ב' כפרים ג' נהרות וז' קרעטשמעס, הוא כותב אשר רביה"ג מצווה עליו שכל הארענדעס <sup>67</sup> יתן רק ליהודים ואשר לא יסתפק בזה שיש בישובו מנין וגם

63 טעות דפוס וצ"ל: כדאי, וכך במהד' גליצנשטיין.

64 ר' ישראל בן פרץ פאלאצקער שנסע עם ר' מנחם מנדל בתקל"ז, שב מארץ-ישראל לרוסיה בשנת תקל"ח ועמד לימינו של ר' שניאור זלמן מלאדי וסייע בידו באירגון המרכזים החסידיים. ראה פרי הארץ מכתבים ראשונים; ש' דובנוב, "החסידיים הראשונים בארץ ישראל", פרדס, ב (תרנ"ג), עמ' 206; איגרות בעל התניא (לעיל, הערה 7), עמ' ז; מ' רודקינזון, ספורי צדיקים, לבוב תרכ"ה.

65 ר' יששכר דוב מליובאוויטש נמנה על תלמידי המגיד ולאחר מכן קיבל מרותם של ר' מנחם מנדל מוויטבסק ורש"ז. נפטר בשנת תקמ"ו. משנת תפ"ה ישב בליובאוויטש ולפי המסורת החב"דית זכה לראות את הבעש"ט בשנת תק"ט, והיה רבו של בעל התניא בילדותו. ראה איגרות בעל התניא, שם, עמ' לא; י' אלפסי, החסידות, תל-אביב תשל"ד, עמ' 227.

66 ראה אגרות בעל התניא, שם, עמ' כה.

67 הארענדעס או אורענדע, זכות חכירת גביית המסים מן המלכים הפולניים או מהממשלה והנסיכים הליטאיים תמורת תשלום מראש לאוצר המדינה. ראה אגרות בעל התניא, שם, עמ' עד—עה; ס' לייכטר, "תולדות הקהילה היהודית במינסק", מינסק עיר ואם, [תל-אביב] תשל"ה, עמ' 31.

שו"ב ומלמד רק הוא מחוייב לסדר עם שכיריו שבכל ישוב יהי' אברך שילמוד עם הנערים ושיתנו לו עבו"ז<sup>68</sup> דירה והצטרפותו ובגלל זאת יברכהו ה', ומכלל הן אתה שומע לאו.

במשך ג' שנים הללו הצליח רביה"ג מבית ומחוץ, בליאונא ישוב מספר גדול של אברכים בסדר הרגיל, המרכזים עבדו בחריצות גדולה, ובהרבה עיירות כפרים וישובים וקרעטשמעס ישוב רבנים שובי"ם ומלמדים וכ"א מלא את תפקידו.

בשנה ההיא כבר הי' לו לרביה"ג איזה מאות תלמידים מהאברכים אשר ישוב חליפות כאמור, משנת תקל"ו ועד תק"מ ועד בכלל, וגם אורחים הבאים אף שאינו משיב על שא' גשמיות אבל בענינים רוחניים הוא מחווה דעתו הק' כאמור במכ' קדשו לאנ"ש דאושאץ משנת תק"מ<sup>69</sup>.

אחרים מחסידי הרמ"מ מהאראדאק<sup>70</sup> והר"א מקאלישק<sup>71</sup> שהי' רגילים לקירוב גדול, ואשר העיקר שם הי' זקנים ואת הצעירים האברכים לא היו מכניסים בשעת אמירת תורה, לא יכלו לסבול את הסדר החדש של רבנו לקרב בקירוב גדול את הצעירים והאברכים<sup>72</sup>.

בין האחרים הללו הי' גם בעלי צורה ומביני מדע אשר שגו ברואה ובלא נתכוון נעשו סעד לאלו אשר התחילו לנגד לרבנו, וא' מהם הי' חיים הנזכר במכ' רבנו לאנ"ש דאושאץ (נדפס בספר בית רבי)<sup>73</sup>.

בינתיים נתחדדו מאד היחסים בין המנגדים והחסידיים, כי החרמות שנעשו

68 עבור זה.

69 על מכתב רש"ז לקהילת אושאץ ראה בית רבי (לעיל, הערה 1), עמ' 33; מ' וילנסקי, חסידים ומתנגדים, א, ירושלים תש"ל, עמ' 296—297. כנראה שר' יוסף יצחק טעה כאן והחליף באיגרת אחרת משום שמכתב רש"ז לקהילת אושאץ אינו עוסק בתשובה על עניינים גשמיים או רוחניים אלא במתינות המתבקשת לאור רדיפות המתנגדים.

70 ראה לעיל, הערה 41.

71 על ר' אברהם מקאלישק ראה א"י בראור, "על המחלוקת שבין הרש"ז מלאדי ור' אברהם הכהן מקאליסק", קרית ספר א (תרפ"ד—תרפ"ה), עמ' 142—159, 226—238: אגרות בעל התניא (לעיל, הערה 7), עמ' כו, נ—נה, קה—קסד—קפ.

72 באיגרתו של ר' אברהם מקאליסק שנכתבה מארץ-ישראל בין השנים תקנ"ד—תקנ"ו לחסידיו ברוסיה הלבנה, הוא מפיסס אודות נוהגו של רש"ז לקרב את הצעירים: "ואל יפלא בעיניהם כי כבוד רב חביבי שיחי' (רש"ז) מקרב לקצתם ומתייחד עמהם להשיאם עצה הוגנת להם כי זו היא העצה היעוצה לקרב את החדשים אשר מקרוב יבואו ומדלת העם אשר אינם כל כך בני תורה כי אי אפשר בלאו הכי והחכמה מאין תמצא להם אם לא על ידי הנהגה זו", אגרות בעל התניא (לעיל, הערה 7), עמ' נו.

73 בית רבי (לעיל, הערה 1), עמ' 33 וראה לעיל, הערה 69. ההערה בדבר הדפסת המכתב בבית רבי נשמטה במהדורת גליצנשטיין, המעלים את כל המקורות.



בווילנא, בזעלעוו<sup>74</sup> (על היריד באסיפה גדולה שהיתה שם) מינסק<sup>75</sup>, בריסק<sup>76</sup>, סלוצק<sup>77</sup>, שקלאוו<sup>78</sup> ועוד נתפרסמו בכל המקומות והתחילו להראות פעולתן. בחורף תקמ"ב נתייעץ רבנו עם אחיו הרה"צ הרי"ל והר"ר מרדכי על אודות ויכוח עם המנגדים וייסד תעמולה בזה כאשר יסופר להלן, ובסוף חדש סיון שנה זו נסע עוד הפעם לוואהלין לאסיפת החבריא ק'<sup>79</sup> שהוגבלה להיות באמצע חדש תמוז, בנסיעה זו התעכב רבנו בוואהלין רק כב' שבועות וימהר לחזור הביתה.

באסיפה זו גילה רבנו את דעתו ע"ד מצב העניינים בהווה הנוגע להמנגדים<sup>80</sup> ויחווה דעתו כי ביכולת החבריא קדישא לעמוד בוויכוח נגדם, ואשר לבו סמוך ובטוח בחסדי השי"ת ובזכות מורנו הבעש"ט והה"מ נ"ע שינצחום ויספר להם כי הוא יצא במכ' גלוי בנדרו זה.

אלו מהחבריא שהי' מחזיקים מכבר בשיטת רבנו בשמעם פרטי הרצאת רבנו בהנוגע להתפשטות לימוד החסי' בקרב האברכים והצעירים, אף כי לא הי' שלמים אתו עמו בכל פרטי עניני ההדרכה לגלות ריבוי האור כזה לצעירים מ"מ שמחו מאד בשמעם, וגם הגיעו אליהם שמועות טובות מטערישע מאהילוב, מיאסי, וקאלארעסט אשר גם שם נתפשט לימוד החסידות בקרב האברכים. אבל לא כן הי' דעתם של החבריא הק', אשר התנגדו מעודם<sup>81</sup> ע"ז וידרשו

- 74 על החרמות נגד החסידים בוויילנא ובזעלעוו בשנת תקמ"א ראה וילנסקי (לעיל, הערה 69), עמ' 101—120.
- 75 לא ידוע לנו על חרם במינסק ואולי מתכוון לכרוז חרם קהל פינסק מיריד זעלעוו באלול תקמ"א. פינסק היא קהילה בפלך מינסק וראה וילנסקי, שם, עמ' 114.
- 76 חרם בריסק הוכרז על ידי ר' אברהם קאצינלבוויגן רבה של בריסק, באלול תקמ"א ביריד זעלעוו, וראה וילנסקי, שם, עמ' 115—118.
- 77 על חרם ראשי קהל סלוצק, ראה וילנסקי, שם, עמ' 118.
- 78 לא ידוע על חרם שקלאב בתקמ"א ואולי טעה הכותב והתייחס לחרם שקלאב הידוע כ"תקנות קהל שקלוב" מתקמ"ז וראה וילנסקי, שם, עמ' 154. לדברי ר' יוסף יצחק, לפי המסורת החב"דית בשנת תק"ל נוסד הוועד הראשון בשקלאב לפעולה נגד חסידים הבעש"ט וראה התמים, ב (תרצ"ו), עמ' סב—סג. והשווה דבריו של וילנסקי בעניין קהל שקלוב, שם, עמ' 23—24.
- 79 לא ידוע ממקורות אחרים על אסיפת תלמידי המגיד בתקמ"ב אולם מסתבר מן הכתוב שנערכה בעקבות חרמות תקמ"א הנזכרים לעיל.
- 80 בכתבי חב"ד קוראים למתנגדים "מנגדים" והשווה התמים, א (תרצ"ה), עמ' לג והתמים, ד (תרצ"ו), עמ' לא.
- 81 בין תלמידי המגיד היו שרצו לפתוח במלחמה נגדית כבר בעקבות חרמות תקל"ב והתנגדו לכוח ראשם ולהתפייס ולכן מרמזים הדברים. ראה בית רבי (לעיל, הערה 1), עמ' 8—9 שם הובאה מסורת חסידית לפיה נתכנסו תלמידי המגיד ממזריטש בביתו ורצו להחרים את המתנגדים בשנת תקל"ג אלא שהמגיד עיכב בעדם.

כי יעריכו חרם על המנגדים<sup>82</sup>, אמנם רוב החברים הי' נגד זה ולפי שיעקר המנגדים ראשיהם ומנהיגיהם הי' במדינת ליטא לכן הסכימו כולם לדעת רבנו לצאת בוויכוח עם המנגדים, ובפרט לאחר שעשה מעשה.

באסיפה ההיא דנו ג"כ ע"ד תמיכת רבותינו שבאה"ק ויחליטו אשר גליל וואהלין ישלחו את כספי התרומה בפני עצמם.

בשנה זו נגמרו הה' שנים של התמנות רבנו בתור מסדר כללי<sup>83</sup> וימאן רבנו לקבל עליו עוד הפעם התמנות זו מבלי הבט על הפצרת חבריו הרה"ק הרמ"נ מטשרנאביל ועוד.

(ה) בחזירתו מאסיפה זו נסע דרך מינסק ויתעכב בה למען סדר את דבר הויכוח עם המנגדים כפי אשר סדר עוד בחורף העבר עם אחיו הנ"ל, וזה דבר הסדר :

מב' המרכזים שווינציאן וסמיליאן יבחרו ז' או ח' אברכים נקובים בשמותם אשר יסבבו בגלילות ווילנא, קאוונא, מינסק ויעשו תעמולה בין המנגדים לדרוש את הכת<sup>84</sup> שיבואו לעמוד לויכוח להשיב על השאלות אשר ישאלו מהם המנגדים מן התורה בראיות ברורות מש"ס ופוסקים.

ממרכו דובראווונא יבחרו אברכים נקובים בשמותם אשר יסבבו בגלילות שקלאוו ומאהילוב (רוסיא הלבנה) לעשות תעמולה הנ"ל. ועל שבת נחמו יבואו שלושת אברכים — המפורשים ברשימה — למינסק בחשאי ויחכו על ביאת רבנו בחזרתו מוואהלין.

ההחלטה הנוכרת הובאה לפעולתה בדיוק, הודיעו להמרכזים ויבחרו את הנועדים לנסיעות התעמולה וירשמו להם את מקומות ביקורם ויצאו לדרכם.

כחדש ושתים סבבו הצירים במקומות אשר התוו להם, בבואם לאיזה מקום הי' מכינים<sup>85</sup> עצמם בשם "מגידים" וידרשו מעל הבימה במוסר ויר"ש<sup>86</sup>, הי' אומרים חי' תורה ודרך אגב דברו גם אודות הכת הפורשת כנפי<sup>87</sup> ואין

82 כאמור לעיל, היו חסידים שנטו לגמול בחרם נגדי, ואף באסיפת תקמ"ב ניתן ביטוי לעמדה זו, אולם החרם לא יצא אל הפועל ולא ידוע לנו על חרם חסידי לאורך כל שנות המחלוקת.

83 ראה התמים, ב (תרצ"ו), עמ' נ.

84 כינוי שגור לחסידים בכל כתבי המתנגדים שהיה בו משום רמז לכת שבתאי צבי, והשווה וילנסקי (לעיל, הערה 69), עמ' 59: "כתת חשודים", עמ' 72, עמ' 104, עמ' 116: "ולקחו את עצמם לצד מינות כת שבתאי צבי, שם רשעים ירקב". והשווה להלן, ויכוח מינסק, עמ' ט. בנוסח גליצנשטיין במקום ל"דרוש את הכת", "שהם יתבעו את הכת", עמ' פה.

85 טעות דפוס וצריך להיות: מכנים.

86 ויראת שמים.

87 יש כאן מישחק מלים פורשת—פורשת והשווה לביטוי זה נזד הדמע, [מעמעל] תרכ"ב מאמר א פרק א עמ' ה. ח' ליברמן חשב על פי מסגרת השער שמקום הדפוס היה קניגסברג, ראה במאמרו, כיצד חוקרים חסידות בישראל ? בצרון שנה טז כרך

עצה ואין תבונה נגדה רק לקרוא את ראשי' לויכוח שיענו על דרכיו (דרכיהם) מש"ס ופוסקים, וייעצו אשר צריכים לבוא בכתובים עם ווילנא ושקלאוו<sup>88</sup> שיזמינו את ראשי הכת לויכוח.

התחילו מתקבלים ידיעות אשר מכמה ערים ועיירות כותבים לוויילנא ושקלאוו בדרישה להזמין את ראשי הכת לויכוח במקום אשר יגבילו ראשי המנהיגים בוויילנא ושקלאוו. המרכזים החשאים שבוויילנא ושקלאוו<sup>89</sup> הודיעו אשר בין המנגדים שם שערורי' גדולה כי נתקבלו הרבה מכתבים מקהלות רבות הדורשים להזמין את החסידים לויכוח, וכבר ערכו כמה אסיפות בנדון זה ועדיין לא באו לידי שום החלטה.

אחר חה"פ נתקבלה הידיעה ממרכז החשאי דוויילנא אשר שקלאוו היא נגד ויכוח עם הכת ווילנא להיפך היא עבור הויכוח, והגר"א<sup>90</sup> ז"ל הכריע אשר לא ידרשו ויכוח עם הכת, אבל אם הכת תדרוש אזי מחוייבים עפ"י תורה להשיב להם<sup>91</sup>.

הי' אחדים אשר יעצו לדרוש מאתם בכתב וגם החסידים ישיבו בכתב, ובכן יהי' מפורסם בכל העולם מעשיהם הלא טובים כי בכתב יכולים לכתוב כ"מ שאומרים עליהם מבלי לחקור אם אמת הדבר או שקר, ובטח לא ידעו החסידים מה לענות כי מגיין יודעים הם גמרא.

הצעה זו נשלחה לשקלאוו ואחרי אסיפה שדנו בזה בכובד ראש השיבו בשלילה מב' טעמים: א. שיכולים לכתוב רק מה שנודע בביורור וחלק גדול הוא שקר כי הם קרובים יותר אל מקומות החסידים ויודעים כי במה שאומרים עליהם יש חלק דברים של שקר ויש דברים שיש בהם קורטוב של אמת והשאר הגזמה; ב. כי בין החסידים ישנם מופלגים בתורה ובקיאם בבבלי וירושלמי וכו'. בחדש אייר ממלא רבנו ידי אחיו הרה"צ מהרי"ל להודיע לאנ"ש<sup>92</sup> כדברים האלה: כי לבו ידאב במאד על מצבם של אנ"ש הקשה מרוב הרדיפות<sup>93</sup>

לב (תשט"ו) עמ' 113 הערה 1. ג' שלום תקן דבריו על פי טפסים אחרים ראה ג' שלום, הפולמוס על החסידות ומנהיגיה בס' נוד הדמע, ציון כ (תשט"ו) עמ' 74 הערה 3, וכן תוספת דבריו של ח' ליברמן, כיצד חוקרים חסידות בישראל? בצרון שנה יז כרך לד (תשט"ו) עמ' 122.

88 מרכזי המתנגדים. מוויילנא יצא החרם הראשון בתקל"ב וקהל שקלאב נמנה אף הוא על ראשי הרודפים וראה לעיל, הערה 78.

89 רש"י ייסד בשנת תקל"ח מרכזים חשאים של חסידי חב"ד בוויילנא ובשקלאב. ראה ויכוח מינסק, עמ' ב.

90 הגאון ר' אליהו.

91 דברים אלה אינם עולים בקנה אחד עם הידוע לנו על עמדותיו של הגאון מוויילנא שנידה והחרים את החסידים וסירב לבוא עמם בדברים.

92 אנשי שלומינ.

93 כתוצאה מחרמות תקמ"א ביריד זעלווא שהיו חריפים לאין ערוך מחרמות תקל"ב

וידוע הוא ברור כי רק דיבה הוציאו עלינו לפני שרי תורה ואשר ע"כ החליט לפנות בכתב כללי לכל הקהלות אשר על ש"ק נחמו יבוא לעיר מינסק<sup>94</sup> ויתעכב שם שבועות ב' או ג' וכל אשר לו שאלה או תמיהה על החסידים ומנהיגיהם יבוא אליו והוא מוכן להשיב על הכל בראיות מן ש"ס ופוסקים. ידיעה זו נשלחה מיד לכל המרכזים ועל ידם לכל הישובים והקיבוצים ובמשך כאיזה שבועות נודע (הדבר) בכל המקומות.

המרכזים החשאיים מוילנא ושקאלו הודיעו כי הידיעה ע"ד הויכוח במינסק הלמה ראש בעלי הריב. אמנם הגר"א הגיד דעתו<sup>95</sup> שצריכים לשלוח צירים בעלי דעה ויצווה להודיע בשמו לשקלאו שצריכים להתוכח.

על חה"ש באו הרבה אורחים מפינות שונות וכולם כאחד ספרו דבר הרדיפות הגדולות מן המנגדים על אנ"ש וגרמא בנוזקין בעניני פרנסה<sup>96</sup>.

(ו) גם גבאי הקדש של צדקת אה"ק התאוננו כי לרגלי המצב הקשה בפרנסה חסר הרבה לעומת השנה העברה, דבר שגרם צער גדול לרבנו ויעשה לע"ע<sup>97</sup> הלאה מיחידים למען מלאות את הסכום החסר ושילח בידי הצירים לאה"ק.

אחר אשר שלח את השלוחים עם כסף התרומה לאה"ק ת"ו יצא לדרכו לאסיפת וואהלין כנ"ל ויסע בחזרה דרך מינסק כאמור, בבואו למינסק מצא כבר הרבה אורחים מהמנגדים אשר באו אל הויכוח, גם קבל הזמנה מבית הקהל לבוא לעמוד בדיון, וימאן רבנו לבוא לבית הקהל ויאמר כי יבא לאחד המקומות

כפי שעולה מהשוואת נוסחי החרם, גברו הרדיפות והנוזקים: "והוסיפו בחרם גדול שלא יהיה להם שום מנין בית התפלה, ושלא יתנו להם לינת ליל ואסרו לנו משחיתם ולעשות מו"מ עמהם ולהתחתן עמהם ולהתעסק בקבורתם וקבורת חמור יקברו ומצוה על כל ישראל ללחם מלחמת מצוה זו", וילנסקי (לעיל, הערה 69), עמ' 105. והשווה תיאור תוצאות החרם מנקודת מבט חסידית: "הרודפים יצאו לרדוף את אנ"ש ושערי הרחמים על אחיהם סגרו. ואנ"ש הוכו מהם ומהמונם בהכאות וחרמות ושמתות בלי חמלה וחנינה כלל", בית רבי (לעיל, הערה 1), עמ' 35. ראה מכתב רש"ז לקהל מאהילוב, בית רבי, שם, עמ' 45—51, ודובנוב (לעיל, הערה 43), עמ' 161—165. המלים "מרוב רדיפות" אינן במהד' גליצנשטיין. 94 במינסק היושבת על הגבול בין ליטא ורייסן היה מרכז חסידי עוד לפני תקל"ב ור' מנחם מנדל מוויטבסק ישב בה בסוף ימי המגיד ממזריטש והיה ידוע בתעודות המתנגדים כר' מנדל ממינסק. ראה דובנוב, שם, עמ' 113 ובית רבי, שם, עמ' 12. על מינסק ואירגון היהודים בה ראה לייכטר (לעיל, הערה 67), עמ' 7—73, ועל החסידות במינסק ראה ב"צ גרשוני, "היהדות הדתית מוסדותיה ואישיה", מינסק עיר ואם (לעיל, שם), עמ' 97.

95 ראה לעיל, הערה 91. לא מצאתי סימוכין בספרים הדנים בתולדות הגאון מוילנא לדברים אלה.

96 ראה לעיל, הערה 93.

97 לעת עתה.

אשר הרבה אנשים יוכלו להיות נוכחים, בעת הויכוח ועפ"י הוראת ב"ד הוגבל מקום הויכוח לאחד הבתי כנסיות.

רבנו פנה אז אל הבי"ד בבקשה היות שא"א להתווכח עם קהל גדול של מאות אנשים, אשר ע"כ הוא מציע אשר המתווכחים יהיו רק אלו אשר ישיבו לו על הקושיות שיציע להם באיזה סוגי' ויפרשו לו הדברים כראוי המה יהיו המתווכחים.

הבי"ד ענה כי יעיינו בדבר, ויקראו לאסיפה חשאית ואחרי משא ומתן ארוך החליטו אשר תחילה ישיב רבנו על השאלות אשר יציעו לפניו ואח"כ יוכל רבנו לשאול את שאלותיו בדברי תורה. בינתיים באו למינסק איזה מאות איש ממקושרי רבנו ממקומות רחוקים לבד מהמרכזים הקרובים, ורבנו הגיד לפניהם תורה בבית הכנסת ובהיות הבית כנסת פתוחה לכל, באו לשמוע גם הרבה מהמנגדים ובהם כאלו אשר קו שיוכלו למצוא בדבריו משהו להתגולל עליו.

התורה פעלה רושם רב על כל השומעים והמנגדים לא מצאו ידיהם ורגליהם, והתפשטה השמועה בעיר כי ראש הכת אמר תורה משיחתן של שרפי קדש והלחיב את כל הלבבות וכה נתגלגלו הדברים מפה לפה, וכל אחד הוסיף נופך משלו עד שהגיעו הדברים לנוסח כזה שהרב של החסידים בעת אמירתו תורה נראו שרפי מעלה עד כי היו כאלה שנלהבו באש של מעלה פתגם בפי ההמון התחיל מהלך שהרב דחסידיים הוא בע"ש<sup>98</sup> ומשמשו שרפי קדש. אבל הלומדים ובני תורה רוח אחרת היתה אתם שמיעת התורה פעלה עליהם באופן נפלא ובתוך הגיעה תשובת הבי"ד אשר אחר שבת קדש יובחרו סגל חבורת לומדים אשר יבחנו את הרב בסוגיות שונות.

במינסק לא הי' עדיין מגין של אנ"ש ולפי שבעת ההיא כבר הנהיג רבנו את נוסח התפלה שלו<sup>99</sup>, מצאו פרנסי הקהלה לנכון לתת מקום לתפלה לרבנו ולהאורחים שבאו עמו שיוכלו להתפלל שם כחפצם.

במינסק הי' מתפללים וותיקין ולכן לעת תפלתו של רבנו, בשעה התשיעית כבר היו המתפללים אחר סעודת ש"ק, ויתקבץ קהל רב לשמוע אל הרינה ואל התפלה של רבנו הגדול והחסידים.

רבנו הגדול התפלל וגם קרא בתורה בעצמו והי' דיקן גדול גם בניגוני הטעמים מה שהפליא את השומעים.

98 בעל שם.

99 רש"ז הנהיג נוסח תפילה מיוחד מוגה על-פי סידורים רבים והכניס שינויים בסדר התפילה. בשנת תקס"ג הדפיס בשקלאב סידור תפילה בנוסח שערך והגיה וראה בית רבי (לעיל, הערה 1), עמ' 167—170; אגרות בעל התניא (לעיל, הערה 11), עמ' קכ—קכד; א"מ הברמן, "שערי חב"ד", עלי עין — מנחת דברים לשלמה זלמן שוקן, ירושלים תשי"ב, סעיפים 135—177. רשימת השינויים מובאת בספרו של רודקינזון (לעיל, הערה 27), עמ' 97—110.

על הרוב ה' רבנו הגדול קורא בתורה בעצמו בנגינה מדויקת בדקדוק רב לפי חוקי הדקדוק, מספרים אשר אף כי מבטאו ה' אשכנזי ולא ספרדי מ"מ ה' ניכר במבטאו<sup>100</sup> הבדל בין ע' לא' ובין ח' לכ' כדרך הספרדים. בעת קריאתו בתורה ה' עומד לימין מכוסה בטליתו על פניו ולא היו רואים רק הדיקנא קדישא והעולה לתורה ה' עומד לשמאלו, מספרים אשר לפעמים ה' מגביה טליתו ומסתכל בהעולה לתורה, כמה פעמים אירע שהעולה ה' מתעלף מרוב פחד.

חסידי רביה"ג היו מספרים שמי שזכה להיות מהקוראים בתורה כאשר רביה"ג ה' קורא בתורה זכה לאור גדול.

המניין של רבנו ה' מתפלל מלה במלה, תפלת החול היתה נמשכת כשעה וחצי ולפעמים שעה ושלישית רבעי שעה ותפלת ש"ק כפליים ויותר מלבד זמן קריאת התורה.

הסדר היפה, המשמעת של החסידים והמקיף הכללי של התורה והעבודה עשה רושם גדול על הקהל שנאסף לראות ולשמע מהנעשה בבית הכנסת שרביה"ג מתפלל בו.

במשך יום הקיץ הארוך נתפשטה השמועה בעיר ואין כל פלא אם לעת סעודה השלישית נתקבץ<sup>101</sup> גדול אשר לא הכילו כותלי ביה"מ<sup>102</sup> ועוד טרם בא רביה"ג החליטו להוציא את הבימה מבית הכנסת למען יוכל כל הקהל לשמוע את תורת רבנו, רבים מהנאספים מחו זה ואמרו שאין לעשות כן בשבת מפני טלטול, משא, ואהל, אבל מרוב הנאספים לא נשמע קולם, וכעודם מדברים והבימה כבר נשאת החוצה.

מהחסיד ר' אבא ז"ל מצאשניק<sup>103</sup> שמעתי אשר אביו<sup>104</sup> ראה (כמה) פעמים את רבה"ג ואח"כ ה' מקושר לבנו כ"ק אדמו"ר האמצעי<sup>105</sup>, וחזונו ה' מקושר להרה"ק ר' אהרן מסטארישטעלע<sup>106</sup>.

(ז) ר' אבא זה בהיותו בן י"ב שנים נתארש, וכאשר הגיע לבר מצוה לקחו

100 טעות דפוס וצריך להיות במבטאו.

101 חסרה מלה — קהל, וכך במהד' גליצנשטיין.

102 בית המדרש.

103 על ר' אבא מצאשניק ראה התמים, א (תרצ"ה), עמ' פ; שם, ח (תרצ"ח), עמ' ח—ט. במהד' גליצנשטיין נוספות כאן המלים (מספר כ"ק אדמו"ר מוהרי"צ).

104 כנראה הוא בנו של ר' צבי הירש מצאשניק שהסכמתו הובאה בראש ספר עבודת הלוי, לבוב תר"ב.

105 האדמו"ר האמצעי הוא ר' דבער (תקל"ד—תקפ"ח), בנו הבכור של ר' שניאור זלמן מלאדי. ראה עליו בית רבי (לעיל, הערה 1), עמ' 183—204; א"ח גליצנשטיין, ספר התולדות אדמו"ר האמצעי, כפר חב"ד תשל"ח; L. Jacobs, Tract on Ecstasy, London, 1963.

106 ר' אהרן הלוי בן משה הורוויץ מסטארושלה (תקכ"ו—תקפ"ט), תלמידו המובהק

המיו"ל"ח<sup>107</sup> לסטארשעלע ולפי שחותנו הי' מקורב גדול שם לכן<sup>108</sup> גם הוא להתקרבות.

מענין מאד סיפורו על דבר היותו בפעם ראשונה ביחד עם המיו"ל"ח אצל הרה"ח<sup>109</sup> ר' אהרן זצ"ל הנ"ל.

דבורו של ר' אהרן — סיפר ר' אבא — הי' להבת אש וכאשר הי' מזכיר שם רביה"ג הי' עומד מלא קומתו וזמן פסק מלדבר מרוב דביקות.

את התורה שאמר הרה"ח הר"א<sup>110</sup> זצ"ל אינו זוכר וגם לא הבין אותה כ"א ראה ושמע ולפי דבריו "האט זיך אריינגעזעצט יר"ש אין הארצען"<sup>111</sup>.

וכשנכנס עם המיו"ל"ח אל הרה"ח הר"א זצ"ל סיפר להם הרה"ח הר"א "ווען מיר זיינען גיווען זיבעצען יאהרן האבען מיר זוכה גיווען צו זעהן דעם הייליגען רבי'ן, מיר זיינען גיווען פון דער חברי' וועלכע זיינען גיקומען קיין מינסק און האבען זוכה גיווען צו זעהן דעם רבי'ן אין דעם מעמד ומצב פון א שר צבא ד'"<sup>112</sup> והתלהב ורץ בחדרו אנה ואנה ודבר לעצמו, געטליכקייט, הייליגקייט<sup>113</sup>, איי איי וכה שהה<sup>114</sup> זמן ארוך ואח"כ המשיך סיפורו ע"ד הויכוח אז במינסק.

טויזנטער מענטשען זיינען דאן געווען אין מינסק אופין שול הויף<sup>115</sup> און ווען דער הייליגער רבי איז ארויף אויף בימה איז גיפאלען א פחד אלקי אויף אלעמען און מען איז גישטאנען אזוי ווי די אידען זיינען געשטאנען לעבען בארג סני<sup>116</sup>.

של רש"ז, מחברם של הספרים שערי היחוד והאמונה, שקלאב תק"פ; שערי העבודה, שקלאב תקפ"א; עבודת הלוי, לבוב תר"ב. ראה אודותיו ר' אליאור, "תורת האלוהות ועבודת השם בדור השני של חסידות חב"ד", עבודה לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה של האוניברסיטה העברית בירושלים, תשל"ו. L. Jacobs, *Seeker of Unity*, New York 1966.

107 המיועד להיות חותנו.

108 חסרה מלה, במהד' גליצנשטיין, זכה.

109 הרב החסיד.

110 הרב אהרן.

111 התישבה יראת שמים בלבבות. (נקבעה יראת שמים בלבבו) במהד' גליצנשטיין אין מובא המקור ביידיש.

112 כשהיינו בני שבע-עשרה שנה זכינו לראות את הרבי הקדוש. אנחנו היינו מהחבריא שבאנו למינסק וזכינו לראות את הרבי במעמד ומצב של שר צבא ה'.

113 אלוהות, קדושה.

114 טעות דפוס וצ"ל: שהה.

115 שולחיוף היה כינויו של בית המדרש הגדול שהיה בית הכנסת המרכזי במינסק. השולחיוף, היה מרכז היהדות במינסק והיה רחב ידיים והכיל בקרבו מקום לאלפי מתפללים. ראה ב"צ גרשוני (לעיל, הערה 94), עמ' 88—89.

116 אלפי אנשים היו במינסק בחצר בית הכנסת וכשהרבי הקדוש עלה על הבימה נפל פחד אלקי על כולם וכולם עמדו כמו שהיהודים עמדו בהר סיני.

און — סיפר ר' אבא בשם הרה"ח ר' אהרן — ווען דער רבי האט אנגיהובען די תורה מיט די וערטער שמע ישראל איז דער גאנצער שול הויף גיווען פארהאפט פון דער הייליגער התלהבות, דאס רבינ'ס אויסזען און זיין קול זיינען גיווען מאויס' דיג און אויף אלעמען איז געפאלען א אימה ופחד של יר"ש<sup>117</sup>.

בשנת תרס"ד באחד הימים בהיות רוחו של ר' אבא טובה עליו נתן לי העתקה מן הדרוש שאמר אז רביה"ג במינסק כפי אשר מצא בהניירות של עובדו חותנו ז"ל שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד, שמע ישראל א איד דערהערט אז הוי' אלקינו, אז כחנו וחיותינו איז שם הוי', יו"ד חכמה, ה' בינה, ו' מדות, ה' מלכות, ה' אחד ווי אלץ איז מיוחד באחדות גמורה.

נאר דאס איז דאך אלץ מצד הנשמה וואס איר השגה איז רא' אלקות במוחש, אבער אז די נשמה קומט אראפ אין גוף, און אפי' אז מוחו איז ממולא מיט תורה איז דאס אלץ אין השגה<sup>118</sup>, איז די עצה היעוצה תשובה לאהפכא חשוכא דהשגה לנהורא דהתפעלות הלב.

וכאשר יתבונן האדם שנשמתו והוא שליחי הקב"ה להאיר את חשך העב הכפול ומכופל דעוה"ז<sup>119</sup> הגשמי ולעשותו בעבודתו בתורה ותפי' וקיום המצוות באהוי"ר<sup>120</sup> לכלי לאלקות כדכתיב גר הוי' נשמת אדם<sup>121</sup>, כמו שהנר מאיר חשך הבית, כן הנשמה ע"י העבודה דתומ"צ<sup>122</sup> מאיר חשך העולם, וע"ז כתיב והי' ברכה בקרב הארץ<sup>123</sup> להמשיך בחי' ברוך הוי' מן העולם להיות גילוי שם הוי' מעלמא דאתכסיא לעלמא דאתגליא, וגילוי זה הוא שיהי' התפעלות<sup>124</sup> בלב האדם מקרב איש ולב עמוק לצאת הנפש מנחתיקה ולהיות כלתה נפשי להוי' וזהו הוי' אחד.

וכאשר האדם יעמיק דעתו שעה ארוכה כי מצד הנשמה אין שום מגיעה בעבודה זו אלא שגופו החומרי ושכלו הגס והקר מעכבו, ויעמיק להתבונן בגודל עונש

117 כשהרבי פתח התורה עם המלים שמע ישראל, כל הנאספים בשולהויף (חצר בית המדרש) היו חדורי התלהבות קדושה. מראה הרב וקולו הטילו יראה ועל כולם נפלו אימה ופחד של יראת שמים.

118 אך זה הכל מצד הנשמה מה שהשגתה (של הנשמה) זו רא' אלקות במוחש, אבל כשהנשמה יורדת לגוף, אפילו אז מוחו ממולא עם תורה, הכל הוא רק בהשגה.

119 דעולם הזה.

120 באהבה ויראה.

121 משלי כ כז.

122 דתורה ומצוות.

123 בראשית יב ב.

124 התפעלות, שמה החב"די של ההשגה הרוחנית המבטאת את פסגתה של עבודת השם. וראה ר' דובער, קונטרס ההתפעלות, ורשא תרכ"ח; ר' אליאור, "המחלוקת על מורשת חב"ד" תרביץ, מט (תש"ס), עמ' 177 ואילך.



של שליח המלך שמעוות שליחותו וגודל עוצם ההיזק שגורם בכל עניני המלוכה ובפרט בשליחותו של ממה"מ<sup>125</sup> הקב"ה אשר בגלל זאת יתרחק מהיכלא דמלכא עילאה ויבלא<sup>126</sup> בגלגולים רבים, ואז עוד כולי האי ואולי, וכתיב היום לעשותם<sup>127</sup> הנה יתלהב ויתלהט בלהבת שלהבת בצעקה פנימית אליך הוי' נפשי אשא<sup>128</sup> ושב ורפא לו<sup>129</sup>.

החסיד ר' אבא כשהי' מספר לי<sup>129</sup> סיפור זה, הי' מתלהב כולו והי' אומר כי אף שאח"כ זכיתי לראות את אדמוה"מ<sup>130</sup> ולהתקשר לאדמו"ר בעל הצ"צ<sup>131</sup> מ"מ לעולם לא אשכח את אשר ראיתי ושמעתי אז מפי החסיד — א חסיד, א צדיק, א קדוש וטהור, אבער ניט קיין רבי<sup>132</sup> — הר"ר אהרן, כשחזר את מא' רביה"ג הנ"ל, הי' בשעה ההיא כמו בשמעו דבר ה' יוצא מפי קדש הקדשים רביה"ג, וכאשר סיים <ר' אהרן> את המא' אמר און פון יעמולט אן זיינען מיר צוגיבונדין<sup>133</sup> בקשר של קיימא.

ש"ק ההוא טיהר את האויר במינסק ופעלה השפעה מרובה על כל הקהל וביותר על בני התורה, וביום הראשון יצא כרוז מטעם הבי"ד כי ביום השלישי יהי' ויכוח של פלפול בעניני תורה עם רבם של הכת.

(ח) הרה"צ ר' יצחק אייזיק<sup>134</sup> בהר"ד<sup>135</sup> ז"ל — נולד בסמילאוויטש בשנת

125 מלך מלכי המלכים.

126 טעות דפוס. צריך להיות ויבוא.

127 דברים ז יא.

128 תהלים כה א.

129 ישעיה ו י.

129א במהד' גליצנשטיין במקום 'לי', (מספר הרבי מוהרי"צ נ"ע).

130 אדמו"ר האמצעי.

131 צמח צדק, האדמו"ר השלישי לבית חב"ד, ר' מנחם מנדל בן ר' שלום שכנא (תקמ"ט—תרכ"ו), נכדו של רש"ז בן בתו דבורה לאה וחתן בנו האדמו"ר האמצעי.

ראה בית רבי (לעיל, הערה 1), עמ' 219 ואילך.

132 אבל לא רבי. איני יודעת למה הכוונה.

133 ומאז ואילך אנחנו קשורים בקשר של קיימא.

134 על ר' יצחק אייזיק אב"ד ויטבסק (תקכ"ח—תרכ"ז) ראה הערה 16 במבוא. ר' יצחק אייזיק נתן הסכמתו לשולחן ערוך של רש"ז, לליקוטי תורה זיטאמיר תרי"א, לספרו של ר' אהרן הלוי מסטארושלה עבודת הלוי, לבוב תר"ב, ולסדר תפלה של רש"ז, ורשא תרכ"ז. בשער ספרו פני יצחק, ווילנא תרס"ט, נאמר: "הרב הגאון הגדול... יצחק אייזיק בהר"ד... אשר היה אב"ד וגשיא עדת ישראל בק"ק ויטבסק כשמונים שנה. שנותיו כמאת שנה והיה תלמיד מובהק לאדמו"ר הזקן".

135 שם אביו של ר' יצחק היה ישעיה כפי שעולה מקורותיו המפורטות בהתמים, ד (תרצ"ו), עמ' כח—מב. אולם בבית רבי כתב יצחק אייזיק בהר"ד אב"ד ויטבסק כמו בתעודה שלנו. בהסכמתו לליקוטי תורה, זיטאמיר תרי"א, חתם ר' יצחק אייזיק במזהר"ם בהר"ד ובהסכמתו בעבודת הלוי חתם יצחק אייזיק בהר"ר אב"ד דק"ק וויטעפסק, וכך אף בהסכמתו על סדר תפלה לרש"ז, ורשא תרכ"ז, בשער ספרו

תקכ"ח והי' רב ואב"ד בעיר וויטעבסק ונפטר שם בן צ"ח שנה בשנת תרכ"ו, וכ"ק אאזמו"ר <sup>136</sup> מוהר"ש <sup>137</sup> נסע לוועטעבסק ללוותו לבי"ע <sup>138</sup> כי ידידות גדולה היתה ביניהם — סיפר להוד כ"ק אאזמו"ר מוהר"ש אשר אז בשנת תקמ"ג הי' הוא בן ט"ו שנה והי' ת' מובהק אצל הראש-ישיבה ר' זעמיל סטוצקער <sup>139</sup> — מי הוא לא אדע, כ"ק אאזמו"ר הי' מספר שכשהי' ר' אייזיק הנ"ל מזכירו פלעגט ער זיך פארגיין <sup>140</sup>, (להעיר שבקובצי התמים במאמרי אבות החסידות שם באריכות יותר) <sup>141</sup> — ומפני שהי' מן התל' המובהקים אצלו לקחו ר' זעמיל אתו יחד עם עוד חמשה תל' לנסוע למינסק אל הויכוח, ר' זעמיל כבר הי' אז זקן בן שמונים וגאון מפורסם, ומבלי הבט על זקנותו נסע יותר על מאה וויארסט בכדי לנסות את רבן של הכת.

אם יזכני השי"ת — אמר לתלמידיו — להציל את רבן של הכת מרשת של מינות שנפל בה בטעות — כי לפי התורה שאומרים בשמו ניכר שהוא למדן ורק מעשה שטן הוא שנפל למינות — אז בבואי לעזה"ב אדרוש עוד נתח לויתן בעבורי <sup>142</sup>.

בבואינו למינסק — סיפר הרה"ח ר' אייזיק לכ"ק אאזמו"ר — כבר הי' שם הרבה אורחים שבאו עפ"י צווי הגר"א וקריאת חכמי מינסק, וכן הרבה מהחסידים, וביום ב' לביאתי בא גם רביה"ג אבל היתה אזהרה גדולה אלינו שלא ללכת אליו ולא להפגש עם אנשיו, והעובר יוקנס <sup>143</sup>.

פני יצחק, וילנא תרס"ט, כתוב יצחק אייזיק בהר"ד ואין מתפרש שמו של אביו. וכנראה הטעות נפלה בדברי ר' יוסף יצחק שכן בשו"ת שלו חותם ר' יצחק אייזיק בהר"ד. ככל הנראה בהר"ד הוא שם משפחה ולא ראשי תיבות של שם האב, ובתרגום לרוסית בשער ספרו פני יצחק הפך שמו לר' יצחק בוגורד ואני מודה לפרופ' שמעון אברמסקי שהסב את תשומת לבי לכך. בספרו של י' מונדשיין, מגדל עז, כפר חב"ד תש"מ, עמ' כה מתפרש שם אביו, משה. ואינו מציין התסמכתא לכך. <sup>136</sup> אדוני אבי זקני מורי ורבי. סבו של ר' יוסף יצחק הוא ר' שמואל בן ר' מנחם מנדל הצמח צדק. במהד' גליצנשטיין נשמטו המלים וכ"ק אאזמו"ר.

<sup>137</sup> מורנו הרב רבי שמואל.

<sup>138</sup> לבית עולמו.

<sup>139</sup> ר' זעמיל סטוצקער רבה של קאבילניק היה דודו של ר' יצחק אייזיק מוויטבסק בעל דודתו אחות אמו והיה תלמידו של ר' יחיאל הילפרין בעל סדר הדורות במינסק וראה אודותיו בהרחבה התמים, ד (תרצ"ו), עמ' לב—מב. המלים 'מי הוא לא אדע' נשמטו ממהד' גליצנשטיין. כל המשפט מהערה <sup>139</sup> עד הערה <sup>141</sup> נשמט שם !

<sup>140</sup> היה מאבד נשימתו (?)

<sup>141</sup> ראה לעיל, הערה <sup>139</sup>.

<sup>142</sup> בעבור זה.

<sup>143</sup> כל הקטע אינו מצוי במהד' גליצנשטיין! וגם המשפט בקטע הבא — הרה"ג ר' אייזיק היה קוראם בשם ולא אדע אם ביאר גם מהותם אנוכי קבלתי רק השמות הללו — הושמט.

ביום השני היתה התועדות גדולה מן האורחים הגאונים, והזקנים שבהם ישבו בראש, בין הזקנים ביותר: — הרה"ג ר' אייזיק הי' קוראם בשם ולא אדע אם ביאר גם מהותם, אנכי קבלתי רק השמות הללו, — ר' צאלקע, ר' שמעון'לע, ור' זעמיל הנ"ל, ר' צאלקע הי' מהלומדים הראשונים אצל הגר"א<sup>143</sup> בהיותו צעיר לימים, הי' בקי בש"ס רש"י ותוס' בע"פ באותיותיהם ממש, והי' קצר הראות ורוב לימודו הי' בע"פ בקול ובזמרה כקורא בספר, ר' שמעון'לע הי' בקי בבבלי בטוב אמנם עיקר גאוניותו הי' בירושלמי ורמב"ם וגם הי' בעל סברא גדול, ור' זעמיל נוסף על גאוניותו וגודל שקידתו הי' איש תמים, לא הי' מסתכל חוץ לד' אמותיו ולא שח שיחה בטלה מימיו, ר' זעמיל — סיפר הרה"ג ר' אייזיק — הי' בקי גם בקבלה כי ישב כחמשה שנים בתור פרוש בשיבתו של הגאון ר' יחיאל בעל סדר הדורות במינסק<sup>143</sup> ולא עברה עליו לילה א' שלא הי' קם לחצות, ומשבת לשבת לא טעם טעם בשר.

על ההתועדות הנ"ל התיירו ראשית כל הנידוי שנידו בשנת תקל"ב<sup>144</sup> את כל תל' הה"מ ממיעזריטש וכל הנוהים אחריהם, אח"כ פתח ר' צאלקע בקול בוכים וידבר לפני הנאספים ע"ד התחדשות כת המינים<sup>145</sup> ואשר מעשה שטן מצליח ונמשכים אחריהם הרבה אנשים וגם הרבה לומדים ויודעי תורה ויר"א<sup>146</sup> על פניהם ורק בטעות נמשכים אחרי דעות משובשות שלהם, וא' מהנאספים קרא ע"פ את רשימת החטאים של הכת.

ושלוחים באו מן הבי"ד ויודיעו להועידה מהנעשה בעיר, כי הרבה בני תורה אימשכי אבתרייהו ואשר הרב של הכת אמר תורה ב' פעמים, והראה מעשה כשפים כי בעת אמירתו נראו מלאכים, גם ישנם עדים כי חללו את הש"ק בפרהסיא כי טלטלו את הבימה מביהכנ"ס אל החצר.

ר' זעמיל בכה בכי רב על הצרה הגדולה, אח"כ החליטו מי ומי יהי' הבוחנים את הרב בלימוד ויסדרו את כל דברי הנסיון שיבחנהו, וגם החליטו אשר יום הויכות יהי' יום צום ואמירת סליחות.

<sup>143</sup> לא מצאתי את שמו ברשימת תלמידי הגר"א וראה י"ה לעוין, עליות אליהו, ורשה תר"ע, עמ' כח—ל.

<sup>144</sup> ר' יחיאל בן שלמה הילפרין (1660—1747) בעל סדר הדורות (קארלסרוהא תקכ"ט) ואב"ד מינסק בשנים תע"ב—תק"ב, ייסד ישיבה בהלוסק ואחר-כך העתיק מושבו למינסק. על ישיבתו במינסק וסדרי הלימוד בה ראה התמים, ד (תרצ"ו), עמ' לג ובן ציון גרשוני (לעיל, הערה 94), עמ' 91.

<sup>145</sup> בשנת תקל"ב החלה המלחמה המאורגנת בחסידים עם הטלת חרם בוויילנא אחרי פסח תקל"ב על ה"כת" ומשלוח איגרות לקהילות ליטא, רייסן וגליציה בהן נתבקשו לצאת בעקבות קהל וילנא. וראה וילנסקי (לעיל, הערה 69), עמ' 27—74.

<sup>146</sup> בשם זה נקראו החסידים בכתבי המתנגדים וראה וילנסקי, שם, עמ' 106, 115.

<sup>146</sup> ויראת אלהים.

היום הגדול בא, הבי"ד בא אל מקום הנועד, רביה"ג בא בלוית ב' אחיו הגאונים הנ"ל וגם איזה מהחסידים הבאים בימים והרבה אברכים צעירים. בבוא רביה"ג פנו לו מקום ללכת אל מקומו שיעדו לו טרם גשתו למקומו כו', חיל ורעדה אחזתנו — סיפר ר' אייזיק — בשמעי את קולו הרועד באמרו הפסוק ואני ברוב חסדך<sup>147</sup> וכשהגיע למילת ביראתיך נפל פחד על כל הנמצאים באותו מעמד, אח"כ ישב רבנו על א' הספסלים שעמד קרוב למקומו ויאמר את המזמור קל"ד בתהלים, ובגמרו עמד וילך אל מקומו המיועד לו.

נפלאתי — סיפר ר' אייזיק — לראות כי גם שעה א' לבנה לא נראה בוקנו. אחרי כן נגשו אל הבחינה והנסיון, שארך כח' שעות, ורבינו השיב על כל השאלות במחק שפתיים ובשפה ברורה.

(ט) הגדולים הבוחנים נתפלאו על עומק שכלו ותוקף זכרונו ובקיאותו הנפלאה להגיד כל דבר בלשונו.

ככולתם לבוחנו, אמר רבנו אשר יש לו איזה ענינים בלימוד וחפץ להרציא אותם לפני הגאונים הבוחנים.

לשמע שאלות רביה"ג הוטל סער בין הלומדים והבי"ד הכריז המשך הויכוח נדחה ליום המחרת, ועכשיו יתפללו מנחה בקריאת ויחל כי הבי"ד וכל המשתתפים בויכוח מתענים על אשר הוכרחו לשבת יחדיו עם מי שהי' בנידוי מכבר.

נשבר ונדכה מן התענית — סיפר ר' אייזיק לכ"ק אאזמו"ר — בא מורי ר' זעמיל אל האכסניא, ועייף ויגע מן העיונים הגדולים במשך היום ויאמר לתלמידיו כי כנסי' זו היתה מעין לשכת סנהדרין, ואשר הרב של הכת הוא גדול בתורה ובעל מוח חריף ורחב אבל כפה"ג איזה דבר רע קרה לו ר"ל<sup>148</sup>.

אחרי אשר טעם מעט אמר לכולנו שלא יכול לתפוס היטב שאלותיו של רבן הכת וע"כ חפצו מחר בבקר להתראות אחר ותיקין עם חבריו ר' צאלקע ור' שמעון'לע.

השמועה התפשטה כי רבן של החסידים השיב על כל השאלות ששאלו אותו, אבל על השאלות ששאל הוא את הגאונים לא מצאו מענה ודחו הדבר ליום השני והתרגשות גדולה נראתה בין הלומדים המנגדים.

ביום השני אחר תפילת ותיקין התועדו הגאונים לישא וליתן ביניהם על מצב הדברים בכלל ועל שאלותיו של רבינו בפרט.

ר' זעמיל התעסק בשאלותיו של רבינו ואחרי העיון התאנח ויאמר שהרב שלהם הוא חריף גדול ובעל סברא גדול ואשר הוא אינו מוצא ישובים לשאלותיו. בינתיים בא צירי<sup>149</sup> הבי"ד ויאמר כי שמועה נתפשטה בעיר אשר הרב של הכת נצח ואשר ע"כ מוכרח הדבר להתאסף קודם חצות ולסדר תשובות נכונות

147 תהלים ה ח.

148 רחמנא ליצלן.

149 צריך להיות ציר.

על כל שאלותיו. הגאונים נתאספו יחד ויתפלפלו ביניהם ובשעה הרביעית הלכו כולם אל מקום המיועד לייכות, הביה"מ ה' כבר מלא מפה לפה, ושליח הבי"ד הלך להזמין את הרב.

בהכנס רביה"ג הושלך הס בביה"מ, רבינו נהג כדאמול וביישבו על מקומו עמד ר' צאלקע ויכריז: בשם הבי"ד ובשם הגאונים הנאספים פה הנני דורש מן הרב של הכת שיתן מענה ברורה ע"פ תורה על מנהגים החדשים<sup>150</sup> אשר הנהיג הוא וחביריו, כי חושדים אנו אותם בשרש פורה ראש ולענה הש"צ ימ"ש<sup>151</sup>.

רביה"ג עמד על מקומו ויאמר: ע"פ החלטת הבי"ד הותנה בינינו שמראש הנני צריך להשיב על השאלות אשר ישאלוני הגאונים הנאספים, וצריכים להשיב על השאלות את אשר אשאל, על אשר שאלוני כבר עניתי ועכשיו הנני מוכן ומזומן לשמוע את אשר ישיבו לי על שאלותי ואח"כ אשיב בעזה"י תשובה ברורה על החשדים שחושדים אותנו, ואוכיח אי"ה מן התורה שדרכנו אמת וצדק, אנכי קיימתי פסק בי"ד והנני דורש ע"פ התורה כי גם הצד השני יקיים פסק בי"ד ויענה על כל שאלותי בענייני התורה.

סער גדול קם בין חברי הבי"ד, אלו אומרים שלא להתווכח בסברות באנו כ"א לברר את הדרכים החדשים אשר הנהיגו החסידים, והללו אומרים שצריכים תחילה להשיב על שאלות הרב.

לסוף אחרי שעה ארוכה של קטטה ומריבה הכריז הבי"ד כי ע"פ דינא בגמ' שמעתתא בעי צלותא ואין הזמן גרמא, ע"כ החליט הבי"ד כי על שאלות הרב יתראו הגאונים בזמן אחר ועכשיו יבררו את הקושיות שישנן על דרכי הכת.

רביה"ג קם ממקומו ויאמר: גאוני ישראל! שמעתתא דא / שדוחים בקנה / מרפסן איגרי כדפרש"י במקומו בקידושין ס"ג ע"ב, בפעם הראשון כשבאתי למורי הה"מ ממזריטש שאלתי ענין זה שהצעתי לפניכם ויען אותי כזה: ויחזור את המענה של הה"מ עם ביאור ארוך שנמשך זמן ארוך.

הבי"ד וחביריו מצאו עצמם נעלבים והגאון ר' שמעון'לע יצא בדרוש ארוך ויבאר שדרכי הקבלה הם סכנה גדולה ורבים חללים הפילה<sup>152</sup>, ומצינו גדולי

150 לטענה זו בדבר המינהגים החדשים שהנהיגו החסידים החוזרת בכל החרמות, השווה וילנסקי (לעיל, הערה 69), עמ' 45: "נחלקים מתוך העדה... מאכין זיך מנהגים חדשים..."; שם, עמ' 40: "ידעתי שונות מכל עם הישראלי"; שם, עמ' 50: "המחדשים מקור נפתח לבית ישראל במינהגים שונים", ועוד.

151 השבתי צבי ימח שמו. החשדת החסידים בשבתאות עמדה מאחרי הרדיפות והחרמות כפי שעולה מדברי הגאון מווילנא, וראה בית רבי (לעיל, הערה 1), עמ' 8.

152 לעניין הגבלת העיסוק בקבלה בעקבות המשבר השבתאי וספיחיו הפראנקיסטים ראה חרם ועד הרבנים בברודי בזמן הפולמוס נגד הפראנקיסטים בתקט"ז. באותו חרם הוטלו הגבלות חמורות על לימוד הקבלה בכלל ובייחוד על לימוד קבלת

התנאים ומ"מ נפגע (נפגמו) בדעות, וע"פ הידיעות שישנם אצל הבי"ד נחשדת הכת הזאת בדברים שבות<sup>153</sup>, ולכן מכריזים אנחנו בשם התורה ובשם גדולי ישראל שהכת הזאת היא נגד התורה.

(י) כרגע נהפך הביהמ"ד לים זועף והרעש הולך וגדל. הייתי אז בעל-כח גדול — סיפר ר' אייזיק לכ"ק אאזמו"ר — ודחקתי עצמי בין המריבים ולא יכולתי לעמוד על דבריהם, הללו צועקים מדוע לא ביררו את הטענות, והללו צועקים כי מנודים המה ואסור לבוא עמם בדברים.

קשה לתאר את הרושם הלא טוב שעשה הדבר על בני התורה והרבה מהאברכים שהי' באותו מעמד החליטו לנסוע אל רבינו ולהתקשר אליו. מורי ר"ז אומר שהתנהגו עם החסידים שלא כדון, ומצטער ע"ז מאד ורואה הוא שהרבה שקרים טפלו על החסידים.

זאת היתה הפעם הראשונה — אמר הרה"ג ר' אייזיק — אשר שמעתי מפי מורי השם חסידים כי בכל עת הי' מרגלא בפומי' "הכת רחמנא לישובן".

מורי זעמיל שבת אז במינסק, ושיחה היתה לו בענין זה עם הגאון ר' חנוך העניך שיק משקלאוו<sup>154</sup>, ושיניהם החליטו כי לא טוב עשה הבי"ד עם ההכרזה הנ"ל, והגאון ר' העניך שיק אמר מיין פנחס<sup>155</sup> זאגט אז ער וועט אוועק פארען צו די חסידים.

אנכי — סיפר הרה"ג ר' אייזיק — הייתי עוד אצל מורי ר' זעמיל לערך ג' שבועות, ואח"כ גיליתי את אזורו שבדעתי לנסוע לליאזנא אל הרב של החסידים, כ"ז<sup>156</sup> שתק ולא השיב מאומה וכעבור איזה ימים נתן לי את הסכמתו ויברכני על דרכי.

האר"י, שלא הותר העיסוק בה אלא אחרי גיל ארבעים. ראה י' תשבי, "הרעיון המשיחי והמגמות המשיחיות בצמיחת החסידות", ציון, לב (תשכ"ו), עמ' 4, 25, ומ' בלבן, לתולדות התנועה הפראנקית, א, תל אביב תרצ"ד, עמ' 126—135.

153 טעות דפוס ולפי העניין נראה שצריך להיות "שבתאות" או דברים שבדת. ובמהד' גליצנשטיין שם שלוש נקודות.

154 ר' חנוך העניך שיק משקלאב, נכדו של בעל התוספות יום טוב, היה רבה של שקלאב ומראשי המתנגדים. ראה אודותיו א"ח גליצנשטיין, ספר התולדות (לעיל, הערה 105), עמ' 172, 204.

155 ר' פנחס רויזעס משקלאב, בנו של ר' חנוך העניך שיק התקשר לרש"י בעקבות ויכוח מינסק והיה תלמיד מובהק שלו. נמנה על כותבי תורתיו של רש"י ועל מנהיגי חב"ד. ראה אודותיו בית רבי (לעיל, הערה 1), עמ' 140; התמים, ב (תרצ"ו) עמ' סג; שם, ח (תרצ"ח), עמ' כד, כה, כח. וראה: מאמרי אדמו"ר הזקן — הנחות הר"פ ז"ל, ברוקלין תשי"ז, עמ' קצא. לגירסות אחרות השווה גליצנשטיין (לעיל, הערה 105), עמ' 132—133, 167. וגליצנשטיין, התולדות 1976, עמ' קי שם עולה שהיה חסיד רש"י כבר משנת תקל"ט, ארבע שנים לפני ויכוח מינסק.

156 כמה זמן.

אחרי חה"ס באתי לליאונא ואז מצאתי עוד איזה אברכים שהכרתים במינסק שם בעת הויכוח, גם באו איזה אברכים משקלאוו וביניהם ר' <sup>157</sup> בנו של ר' העניך שיק הנ"ל, ולמדתי שם כל החורף לא כשאר האברכים שלמדו רק ג' חדשים כחוק הקצוב.

דודנו הגאון מהרי"ל, אחי רביה"ג, סיפר לכ"ק אאזמו"ר הרה"ק בעל צ"צ אשר בעת הויכוח במינסק הנה ביום הראשון הי' בשמחה גדולה יען כי הכינו קושיות גדולות עצומות ועיונים גדולים אבל כ"ק רבינו השיב על הכל בשפה ברורה וביום השני כאשר חזר ושאל את שאלותיו נתכעסו המגידים מאד וכאשר סיפר את תשובת הה"מ ממיעזריטש על שאלותיו נתיישרו ושמעו בהקשבה. ואז בפעם הראשונה ראיתי — סיפר הגרי"ל — את גודל בקיאותו של כ"ק אחי, ואחינו ר' מרדכי אמר לי אילו באנו לשמוע אלא דב"ז <sup>158</sup> דיינו.

תלמידו הגדול של רבינו ה"ה הרה"ח המפורסם לשם ולתהילה ר' פנחס שיק משקלאוו הנ"ל, כ"ק אאזמו"ר בעל צ"צ אמר עליו שהי' בור סיד שאינו מאבד טפה והי' מדייק בלשונו של כ"ק רביה"ג, באוצר כתבי היד שלנו ישנו ספר אחד כתבים הנחות <sup>159</sup> שלו <sup>160</sup> אבל אינם כתב ידו ממש. כ"ק אאזמו"ר אדמוהא"מ בנו של רביה"ג הוא הי' כתב בשני אופנים א: הדרושים כמו שאמרם אביו כ"ק רבינו אבל כתובים בסגנון ארוך יותר מכמו שכתבם ר' פנחס הנ"ל, ב: ביאורים על המאמרים, הביאורים הי' בשני אופנים א: מה ששמע מכ"ק רביה"ג פעם על שאלותיו ופעם על שאלת הלומדים האברכים המחונכים על ידו או שאלות אחותו פריידא <sup>161</sup>. ב: ביאורי עצמו. דודינו הרה"ח ר' משה <sup>162</sup> — בן זקונים של רביה"ג — תמונת האותיות של כתב ידו דומה לכ"י של ר' משה דודינו מהרי"ל וכ"ק אדמוהא"מ, אמנם סגנונו הוא אחר, ומעלה נפלאה יש בהנחותיו שעפ"י הרוב רשום על כל מאמר הזמן שנא'. כ"ק אאזמו"ר בעל צ"צ, תמונת האותיות של כתב ידו בעת ההיא דומה לתמונת כ"י של דודינו מהרי"ל ודרוש עיון גדול להבחין ביניהם.

157 נשמטה מלה, צריך להיות פנחס וראה לעיל, הערה 155.

158 דבר זה. כאן מסתיים ויכוח מינסק במהדורת גליצנשטיין, שם עמ' צג.

159 הנחות הוא שמן החב"די של תורות האדמו"ר הנכתבות בידי המניחים, החסידים שקיבלו על עצמם לזכור את המאמר, לרשמו ולנסחו.

160 הנחותיו של ר' פנחס נכתבו בשנים תקנ"ד—תקס"ד לערך. בינתיים יצאו לאור כספר — מאמרי אדמו"ר הזקן הנחות הר"פ ז"ל, לעיל, הערה 155.

161 על פריידא בתו של רש"י, ראה בית רבי (לעיל, הערה 1), עמ' 114 ואיגרות בעל התניא (לעיל, הערה 7), עמ' רלה—רלז.

162 ר' משה (תקמ"ד—תרל"ח) צעיר בניו של רש"י, חלק על דרכו של אחיו ר' דובער אחרי פטירת רש"י ועזב את העולם החב"די. ראה עליו בית רבי, שם, עמ' 113; אר"ז, האסיף, ה (ווארשה תרמ"ט), עמ' 163—180. פ' רודרמנאן, השחר, ו, (ווייען תרל"ה), עמ' 101 ור' אליאור (לעיל, הערה 124), עמ' 166—168.

חמשה המניחים האמורים ה' בחמשה זמנים שונים, הראשון ה' דודינו הרה"צ מהרי"ל בשנים הראשונות של נשיאות רבינו עד שנת תקנ"ה לערך, השני הרה"ח ר' פנחס משנת תקנ"ד עד שנת תקס"ד לערך, השלישי כ"ק אדמוהא"מ משנת תקנ"ה לערך, הרביעי כ"ק דודינו ר"מ<sup>163</sup> משנת תקס"ג לערך, החמישי כ"ק אאזמו"ר בעל צ"צ משנת תקפ"ה לערך<sup>164</sup>.

ולולא השריפות הנוראות — ל"ע — אשר עשו שמות בעת ההיא בערים הקטנות ה' נשאר לנו כעת עשרות אלפי כ"ק, אבל לדאבון לבנו נאבדו בעת השריפות השונות כמה מאות כרכים וכמה מאות חבילות של כתבי יד קדשם של הוד כ"ק רבותיה"ק כמבואר בא' ממכתביי המדבר בארוכה על האבידות הללו — חבל על דאבדון.

(יא) דורו של רביה"ג הוא דור ג' לתורת מורנו הבעש"ט ושיטתו, ודור ראשון לתורת החב"ד. שלושה דורות אלו אחוזים זב"ז כטבעות בשרשרת, ע"פ מכתבי הגניזה החרסאנים<sup>165</sup> הנה ח' שנה נתעכב רבנו מורה הה"מ ממיצוריש אצל מורו הבעש"ט במעזיבו ובמשך זמן זה הוא עוסק בעבודה"ק<sup>166</sup> בהתפשטות תורת רבו ושיטתו, ולערך במשך זמן זה נוסע רביה"ג למיצוריש ועוסק בעבודה"ק בהתפשטות תורת רבו הה"מ.

ביאתו של כ"ק רבינו האמצעי לליובאוויטש והתיישבותו שמה בשנת תקע"ד<sup>167</sup> כשור מלחמת נאפאלעיון, הרעישה את כל חבל מדינת רוסיה הלבנה וליטא ושמש חסידות חב"ד התחיל לזרוח בכל תוקף עינו הדרתו.

בחדשים הראשונים להתיישבותו בליובאוויטש נתוספו הרבה אלפים חסידים כמבואר באחת מרשימותי כפי ששמעתי מפי אנשים אשר אבותיהם ה' באותו מעמד.

163 ר' משה. ראה לעיל, הערה 162.

164 רש"ז נפטר בתקע"ג ומכאן שבשנת תקפ"ה לא יכול היה הצמח צדק להניח מאמריו ואולי הכוונה למאמרי אדמור האמצעי.

165 מכתבי הגניזה החרסוניים פורסמו בהתמים א—ח (תרצ"ה—תרצ"ח). על גניזת תרסון ראה ש' דובנוב, "אגרות הבעש"ט ותלמידיו אמת או זיוף", קרית ספר, ב (תרפ"ו), עמ' 204—211. תולדות החסידות (לעיל, הערה 43), עמ' 425—433; אגרות בעל התניא (לעיל, הערה 7), עמ' רמ—רעב. להשקפה אחרת בעניין ראה "קטעים ממכתבי כ"ק אדמור שליט"א (מנחם מנדל שניאורסאהן) אודות הגניזה החרסונית", התמים, מהדורה מקובצת כפר חב"ד 1975, חלק ב, עמ' 851—855. וראה עתה אגרות קודש בעריכת ש"ד לוין, ניו יורק 1980 עמ' תסט—תפ.

166 בעבודת הקודש.

167 אחרי פטירת רש"ז בתקע"ג היתה מחלוקת על מילוי מקומו שנסיימה בהתפלגות מתנה חסידיו. חלקם פנו לר' דובער שקבע מושבו בליובאוויטש בשנת תקע"ד וחלקם פנו לר' אהרון הלוי מסטארושלה. ראה בהרחבה על עניין זה אליאור (לעיל, הערה 124).



כב' שנים לערך אחרי התיישבותו בליובאוויטש נחלה והוכרח לנסוע בשנת תקע"ו ע"פ ציווי הרופאים לקארלסבאד, בנסיעה זו בחזירתה עבר דרך כמה ערים וכפרים מקומות מושב אחב"י<sup>168</sup> ויירא ויתבונן אשר מצבם הכלכלי ברע הוא ויערוך בחזירתו מקארלסבאד מכ' גלוי בהצעה לאנ"ש על אודות ההכרח להתעסק בעבודת האדמה ומלאכות יד<sup>169</sup>.

ובשנת תקע"ז בקיץ בנסוע אלכסנדר הא' קיסר רוסיא מפטרבורג לקיוב דרך וויטעבסק ובאבינאוויטש — זו האחרונה היתה אז עיר המחוז של ליובאוויטש — הוזמן גם כ"ק אדמוהא"מ להיות בין הבאים לקבל פני הקיסר.

כ"ק אדמוהא"מ השתמש בהזדמנות זו ויגש לפני הקיסר בקשה להיטב מצב אחינו הכלכלי, ולתת להם שטחי אדמה לעבודה ולשמירה ולתת להם האפשרות להתיישב במקומות אשר יתנו להם חבל אדמה, כ"ק אדמוהא"מ לא ידע שפת המדינה, ולכן הי' אחיו הר"מ, שידע הרבה שפות, מכלכל הענין ובא בדברים עם שרי המלוכה שזה גרם אח"כ לויכוח הדתי שתוצאותיו הי' אשר הוכרח להתעלם וב"ב העתיקו מושבם לאה"ק ת"ו<sup>170</sup>.

בקשת כ"ק אדמוהא"מ נתמלא, וכעבור כאיזה חדשים הודיעוהו כי יצא דבר מלכות: א) לתת שטחי אדמה בחבל חערסאן חנם אין כסף למושבות בשביל אחב"י לפי מכסת הנפשות. ב) לתת לכל משפחה סכום ידוע לבנין בתים ורפתים. ג) להושיב בכל מושבה רופא ובית מרקחת ורופא בהמות הכל ע"ח הממשלה על משך ה' שנה מיום הווסד המושבה. ד) הנוסעים לחבל חערסאן להתיישב על האדמה הנה ימי נסיעתם ממקום מושבם עד בואם לאחוזתם מחויבים כל פקידי הערים מהכפרים שיעברו דרך שם להספיק להם קמה לאנשים ותבן ומספוא לבהמתם. בשנת תקע"ח מעתיקים כבר מאות משפחות ממקום מגורם החדש אל המושבות או כמו שקראו להם אז סטעפעס<sup>171</sup>.

168 אחינו בני ישראל.

169 על מכתב זה ראה בית רבי (לעיל, הערה 1), עמ' צג הערה א. התמים, ב (תרצ"ו), עמ' יט.

170 ידיעה זו אינה עולה בקנה אחד עם המסורות החב"דיות והאחרות בדבר עזיבתו של ר' משה בן רש"ו את משפחתו לפני שנת תקע"ז לאור המחלוקת על הירושה. ראה אליאור (לעיל, הערה 124), עמ' 166—168. ר' משה היה חתום עם ר' דובער ור' חיים אברהם על ההסכמה להדפסת איגרת הקודש של רש"ו בשקלאו תקע"ד, ועל הדפסת השולחן ערוך בשקלאו תקע"ד, אולם במהדורות האחרות אינו מופיע בין החותמים וראה למשל במהדורת סידליקאו תקפ"ו, שם נדפסה הקדמת הרבנים בני הרב, על-פי דפוס שקלאו תקע"ד, אלא שבין החתומים חסר שמו של ר' משה. ראה בית רבי, שם, עמ' 133—114. לגירסה החב"דית ראה גליצנשטיין, ספר התולדות 1976, עמ' שנו—שנח.

171 השווה מכתבו של ר' דובער שצילומו מכתב-יד נדפס בהתמים ב (תרצ"ו), עמ' יח ובספר תולדות אדמור האמצעי (לעיל, הערה 105), עמ' 13. העתקתו נדפסה בבית

בקיצ תקע"ט קיים כ"ק אדמוהא"מ את הבטחתו ויסע להמושבות לפקד את הנודדים ויתעכב אצלם איזה חדשים וירומם את מצב רוחם.

ט"ו שנים של נשיאות כ"ק אדמוהא"מ הם דור של תורת חב"ד ברובם הי' שנות מנוחה ועבודה רבה בלימוד תורת החסידות בהתפשטות באין מפריע דבר, כי דבר לא היה לו לכ"ק אדמוהא"מ עם המנגדים ופקודה יצאה מלפניו לכל אנ"ש שמושבותיהם אשר דבר לא יהי' להם עם המנגדים מטוב עד רע <sup>172</sup>.

אמנם בשנת תקפ"ו הלשין איש א' את כ"ק אדמוהא"מ כמכסופר ב"בית רבי" איזה חדשים עיכב א' הפקידים את כתב המלשינות עד אשר סוכ"ס אחר חה"ס תקפ"ו נאסר <sup>173</sup> ויובא לוויטאפסק אמנם ע"פ השתדלות הדר' המומחה הייבינטאל מוויטעפסק לא שמוהו בכלא כ"א בא' הדירות אשר בבית הפקידות המרכזי תחת משמר מזויין, וביום א' יו"ד ימים לחדש כסלו שנה ההיא יצא לחופשי לשמחת לב כל מעריציו אנ"ש אשר קבעו את היום ההוא חג לדורות.

כעשרים שנה עבד כ"ק אדמוהא"מ עבדה"ק בהתפשטות תורת חסידות חב"ד עוד בחיי אביו כ"ק רביה"ג, והעמיד תלמידים הרבה לאלפים ובמשך ימי נשיאותו זרחה שמש חסידות חב"ד בכל חוקף עוז הדרתה.

מכל דרוש שהי' אומר הי' מעתיקים הרבה אלפים עקזעמפלרים והי' שולחים לכל מקומות אנ"ש, החסיד ר' צבי הירש שו"ב מייאנערוויטש <sup>174</sup>, זקנו של ר' שלמה חיים שו"ב מליובאוויטש סיפר לכ"ק אאזמו"ר אדמו"ר מהר"ש אשר בליובאוויטש והעיירות הסמוכות — רודניא, דאברעמיסל, קאלישק, ויאנאוויטש — היו יותר מב' מאות אברכים ובחורים שהי' עוסקים בהעתקת מאמריו של אדמוהא"מ.

ובט"ו שנות הדור השני של תורת החב"ד נתפשטה ה... <sup>175</sup> בכל מרחבי המדינה וחוצה לה וביותר כאשר נתפשטו ספריו הגדפסים — הלא המה רשומים בס' "בית רבי" — ואלפים ורבבות מב"י נהנו לאורם.

רבי, שם, צג. בכל המקומות אין מובא תאריך למכתב חשוב זה ומן הדברים בתעודתנו עולה שנכתב אחרי תקע"ט, משום שאומר "וכאשר ראה ראיתי בעצמי בהיותי בשטעפעת עבודת היהודים עם נשיהם וילדיהם עוסקים בשדות" ובייכוח מינסק נאמר שביקור זה היה בקיץ תקע"ט.

<sup>172</sup> על יחסו של ר' דובער למתנגדים ראה התמים, א (תרצ"ה), עמ' כא; י"י שניאור-סון, קונטרס לימוד החסידות, ניו יורק תש"ז, עמ' 8—14; מ' בודק, סדר הדורות מתלמידי הבעש"ט, לובלין תרפ"ז, עמ' 38—39.

<sup>173</sup> על מאסרו של ר' דובער ראה בית רבי (לעיל, הערה 1), עמ' 198—200 והתמים, ב, (תרצ"ו), עמ' עז, פא—פד.

<sup>174</sup> אולי טעות דפוס וצריך להיות יאנאוויטש.

<sup>175</sup> נשמטה מלה בדפוס אולי צ"ל החסידות.

## תשובה לביקורת

ד' תמר, מהדורה ביקורתית של גליא רזא, מחקרי ירושלים במחשבת ישראל  
ב (תשמ"ג) עמ' 645–655

מאת

רחל אליאור

גליא רזא, חיבור קבלי-חזיוני ממחצית המאה הט"ז, שיוחס לר' אברהם תלמיד האר"י, נשתמר בכתבי יד רבים בעריכות שונות ונדפס בחלקו בנוסח משובש במאה ה-17 תקע"ב. שם מחברו ומקום חיבורו אינם מצויינים במפורש בספר עצמו. בשל אנונימיות זו הועלו השערות שונות באשר לזהות מחברו ולמקום חיבורו<sup>1</sup>. הספר נשתמר בנוסח שלם בכתב יד אחד בלבד, כ"י אוקספורד הספריה הבודליאנית Opp<sup>1</sup> 104 (קטלוג נויבאור 1820) שאת חלקו הראשון הוצאתי לאור בהוצאה ביקורתית בשנת תשמ"א<sup>2</sup>. במבוא למהדורה זו הצעתי את מקום חיבור הספר בתוגרמה<sup>3</sup>, ונמנעתי מלזהות את מחברו שכן אין בידינו עדויות חד-משמעיות העשויות להכריע בקביעת זהות המחבר. בבקרתו על מהדורת גליא רזא<sup>4</sup>, מבקש דוד תמר להציע את מקום חיבור

- 1 מ' שטיינשנדר, "מאמר על ר' אברהם הלוי", אוצר נחמד ב (תרי"ז), עמ' 153–156; ג' שלום, "המקובל ר' אברהם בן אליעזר הלוי", קרית ספר ב (תרפ"ה–תרפ"ו), עמ' 119–124; הנ"ל, שבתאי צבי והתנועה השבתאית בימי חייו, א, תל-אביב תשי"ז, עמ' 47–49; י' תשבי, "הפולמוס על ספר הזוהר במאה השש-עשרה באיטליה" פרקים, א, (תשכ"ז–תשכ"ח) עמ' 156–157; ר' אליאור, "המאבק על מעמדה של הקבלה במאה הט"ז", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל א (תשמ"א), עמ' 177–190; י' תשבי, "לבעיות ספר גליא רזא", ציון מח (תשמ"ג), עמ' 103–106.
- 2 רחל אליאור, גליא רזא, הוצאה ביקורתית עפ"י כתבי יד עם מבוא חילופי נוסחאות ומראי מקומות, מפעלי המחקר של המכון למדעי היהדות של האוניברסיטה העברית בירושלים, סדרת פירסומים; א, ירושלים תשמ"א.
- 3 וראה עתה י' תשבי, לבעיות ספר ג"ר (הערה 1 לעיל) עמ' 103–104.
- 4 ד' תמר, "מהדורה ביקורתית של גליא רזא", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, כרך ב (תשמ"ג), עמ' 645–655.

הספר כמצרים ולבדוק שוב את ההשערה שר' אברהם הלוי ברוכים הידוע כר' אברהם תלמיד האר"י הוא מחבר גליא רזא, השערה שנדחתה מטעמים שונים בידי מ' שטיינשניידר, ג' שלום ז"ל, ויבלח"א י' תשכ"ב.<sup>5</sup> הוא מעלה את האפשרות שר' אברהם ברוכים חבר את הספר כמצרים בטרם היה לתלמידו של האר"י. כמבוא להוצאה הביקורתית הוספתי על העובדות הידועות והשיקולים הרלבנטיים לשאלת זהותו של המחבר, את עדותו של בעל גליא רזא בשנת ש"ג — "ואני עתה כבן פ' שנים"<sup>6</sup> עדות זו שנעלמה מעיני החוקרים, מפריכה את אפשרות חבורו בידי ר' אברהם הלוי ברוכים ששמש את רמ"ק והאר"י והאריך ימים עד שלהי המאה ה"ז.<sup>7</sup> תמר הציע<sup>8</sup> לדחות את עדות כתב היד, שהוא כ"י יחיד של חלקים אלה של גליא-רזא, בדבר גילו של המחבר, על פי דבריו של שלום<sup>9</sup> "וגם זאת אעיר כי אין כל רמז בספר ג'ר שמתחברו היה זקן מופלג" אולם הוא שכח לציין שבשעה שנכתבו דברים אלה בשנת תרפ"ה כתב-יד אוקספורד אופנהיים 104 (נויבאור 1820) לא היה לנגד עיניו של שלום כפי שצויין במפורש בדבריו<sup>10</sup>. בשעה שהערתי את תשומת לבו של פרופ' שלום ז"ל לשורה זו, בדבר גילו של המחבר, חזר בו מקביעתו וכתב "חן חן לך על הציון לגילו של בעל ספר גליא-רזא שמשום מה נתעלם ממני והוא מעמיד את שאלת המחבר באור חדש"<sup>11</sup>.

- 5 עיין הערה 1 לעיל.
- 6 כ"י אוקספורד — הספריה הבודליאנית אופנהיים 104 (קטלוג נויבאור 1820) דף קמה ע"ב. לדפים יד ע"ב-מ ע"א, צ ע"א-קעד ע"ב אין מקבילה בכתבי היד האחרים ועיין ר' אליאור, גליא רזא (הערה 2 לעיל) עמ' יז-כא.
- 7 על ר' אברהם הלוי ברוכים בעל "תיקוני שבת" (נרפס בסוף ראשית חכמה הקצר, ויניציאה ש"ס) עיין מ' שטיינשניידר, קטלוג הספרים העבריים בספריה הבודליאנה עמ' 699 סעיף 4260; הנ"ל, המזכיר, כרך XVI (1876) עמ' 58; הנ"ל; אוצר נחמד ב (הערה 1 לעיל), עמ' 154-157; הנ"ל Z.F.H.B. (1905) שנה ט, עמ' 121; ג' שלום, קרית ספר, ב (הערה 1 לעיל), עמ' 105, 108-109, עמ' 269; א' ל' פרומקין, אבן שמואל, וילנ"א תל"ד, עמ' 43; הנ"ל, תולדות חכמי ירושלים, ירושלים תרפ"ט, כרך א, עמ' 62, 123, ג, ע 45; מ' בניהו, תולדות האר"י, ירושלים תשכ"ז, מפתח שמות האישים בערך ברוכים, אברהם הלוי; אנציקלופדיה יודאיקה, כרך 2 עמ' 142; ש' אסף, "אגרת נוספת של ר' שלמה שלומיל מדרוניץ", קובץ על יד ג/יג, (ת"ש), עמ' ככב-קכד; ש"ז שכתה, Studies in Judaism 2nd Series, Philadelphia 1908, 11, pp. 243-244, 276-7, 289.
- 8 תמר, מהדורה ביקורתית (הערה 4 לעיל) עמ' 646.
- 9 קרית ספר ב (הערה 1 לעיל) עמ' 124.
- 10 שם, עמ' 120.
- 11 מכתב מן ה-8 לפברואר 1981.

ללא קשר לשאלת גילוי של המחבר (שאי אפשר להכריע בה כאמור בשל העדר כתבי יד אחרים של חלק זה של הספר) – בשל יחוס גליא רזא לר' אברהם תלמיד האר"י<sup>12</sup> בכמה מכתבי היד מן המאה ה-17, אכן שקלתי בשעתו את האפשרות שר' אברהם הלוי ברוכים שבא מן המגרב<sup>13</sup> כתב את הספר לפני בואו לצפת, וזאת בשל תוכנו הכולל חומר רב בתורת הצירוף. הואיל ובמחצית הראשונה של המאה השש-עשרה היה מרכז קבלי חשוב בדרעא שבמרוקו<sup>14</sup> שם נתחברה ספרות קבלית בהשראת תורת הצירוף<sup>15</sup>, בחנתי את אפשרות זיהויו של ר' אברהם ברוכים שבא מן המגרב לצפת עם בעל גליא רזא, אולם השוואת כתביו של ר' אברהם<sup>16</sup> עם גליא רזא לא הניחה מקום לאישושה של סברה זו. בעל גליא

12 ר' אברהם הלוי ברוכים הידוע גם כר' אברהם מוגרבי, ר' אברהם הלוי הזקן ור' אברהם תלמיד האר"י הם אדם אחד וראה הערתו של שלום, מבוא למאמר משרא קטרין, ירושלים תשל"ח, עמ' 17 הערה 42. ועיין קונפורטי, קורא הדורות, מהדורת קאסעל, ברלין תר"ו, דף מ ע"ב; החיד"א, שם הגדולים, וורשא 1876, עמ' 9, ר' אברהם הלוי ברוכים; ר' חיים ויטאל, ספר החזיונות, ירושלים תשי"ד, עמ' מט, קל, ריט, רלד, רנב; ר' אליעזר אזקרי, ס' חרדים, ויניציאה שס"א, מח: חיים ויטל, שער רוח הקדש, ירושלים תרע"ב, דף ה ע"א, ו ע"ב, ח ע"ב, יא ע"ב, עו ע"ב; שער הגלגולים, ירושלים תרע"ב, כג ע"א סט ע"א; אליהו די ידאש, ראשית חכמה, ונציה של"ט שער הקדושה פ"ב; נפתלי בכרך, עמק המלך, אמשטרדם ת"ח, הקדמה שלישיית פ"ב, דף קט ע"ב; החיד"א, דבש לפי, ליוורנו, אלי"ך שרה"ל לפ"ג, דף י ע"א סעיף ט"ז; דף נג ע"א – ע"ב סעיף ה; דף עד ע"ב סעיף מד; חמדת ימים, ליוורנו תקכ"ג, ח"א פ"ב דף יב ע"ג; קב הישר, וילנא תרל"ח, פרק מח, פרק צג; וראה דברי אזקרי בספר חרדים דף נא "כן שמעתי מפי החכם ר' אברהם הלוי שראה במדרש כתיבת יד בארץ המערב". ועיין י"מ טולדאנו נר המערב, ירושלים תרע"א, עמ' 109; ויטל, ספר החזיונות עמ' ה-ו.

14 על מרכז קבלי בדרעא אנו למדים מעדויותיהם של בני התקופה וראה דרך משל עדותו של אברהם עלון מדרעא. מדרש הנעלם על מגלת רות, ויניציאה, בשנת אדונינו הדוכס ג'רוננימו פריאולי יר"ה... (השכ"ו) שם בהקדמה "אני הצעיר שבחבורה אברהם... בן... שלמה יצ"ו המכונה עלון אשר ארץ מולדתי במערב בעיר גדולה של חכמים ושל סופרים נהר דרעה..." והשווה י' קנפנטון, דרכי התלמוד, ויניציאה, השכ"ה, בהקדמה, ופירוש מגלת אשורוש לזכריה ו' סרוק, ויניציאה שכ"ה, בהקדמה. עוד ראה אברהם בן יצחק אלוף מסדאן, הגלות והפדות, ויניציאה השצ"ד, בהקדמה. עיין חיד"א, שם הגדולים, אות ח סימן לח; עיין ספר החזיונות עמ' ה ו; י"מ טולדאנו נר המערב, ירושלים תרע"א, עמ' 91, 109. אני מקווה להרחיב על מקובלי דרעא במקום אחר.

15 עיין מרדכי בוזגלו, מעינות חכמה, כ"י קופנהגן גולדשמידט 3, כ"י מוסד הרב קוק 1386; כסף צורף, טולדנו, נר המערב, עמ' 109; פירוש על שיעור קומה מאחד מקובלי דרעא כ"י ניו יורק J.T.S. 1869; כ"י ניו יורק J.T.S. מס. 1805 דף 46 ב"כתב בס' קדמון כ"י משם מקובלי דרעא ז"ל" ועיין יוסף בן נאיים, מלכי רבנן, ירושלים תרצ"א, דף יב ע"א, פז ע"ב.

16 תיקוני שבת, בסוף ראשית חכמה הקצר לר' יעקב פויטו, ויניציאה ש"ס; הנהגותיו של ר' אברהם ברוכים נתפרסמו על ידי ש"ז שכטר, Studies in Judaism, pp. 297–298, (הערה 7 לעיל). והציטוטים המובאים ממנו במסורות הצפתיות השונות ובספרות קבלית מן המאה 16–17 (עיין הערה 12 לעיל).

רזא היה מקובל "נדרף", בעל דחף אפוקליפטי עז, שכתב בהשראת חלומות וחזיונות. הוא נלחם על הפצת הקבלה ונאבק על מעמדו של הזוהר וראה בשנות הששים של המאה הט"ז — בסמיכות רבה לזמן חיבור הספר בשנים ש"ג–ש"ג — את מועד הגאולה הצפויה<sup>17</sup>. דיוקנו של ר' אברהם הלוי ברוכים המצטייר מן המסורות הצפתיות, מחיבורו "תיקוני שבת" ומהנהגותיו הידועות לנו, אינו הולם כלל וכלל את דמותו של בעל גליא רזא כפי שהיא עולה מספרו. השוואת נושאים הנידונים בשני החיבורים, כגון: תפיסת השכינה, חוקי הגלגול, טעמי הגלות ואופי הגאולה, הריטואלים הדתיים הכרוכים בשבת ופירושי הפסוקים — מעלה בכירור שאלו חיבורים שנכתבו בידי שני מחברים נפרדים בעלי מוטיבציה ותפיסת עולם שונות, סגנון אופייני ומקורות השראה שונים<sup>18</sup>.

יחוס גליא רזא לאברהם הלוי ברוכים שהוא בלתי סביר מבחינה כרונולוגית, לפחות לפי עדות כתב היד השלם של הספר, ובלתי אפשרי מבחינת ניתוח רעיוני וסגנוני של החיבורים הנידונים — אינו נתמך על ידי אף עדות מן המאה הט"ז

17 עיין ר' אליאור, "המאבק על מעמדה של הקבלה במאה הט"ז", (לעיל הערה 1), עמ' 177–190. על דמותו של בעל ג"ר עיין במבוא למהדורה (הערה 2 לעיל) עמ' ג–טז.

18 עיקרי דבריו של בעל גליא רזא בסוגיות אלה הבאתי במאמר "תורת הגלגול בגליא רזא", ספר היוכל לכבוד פרופ' ישעיה תשבי (ראה הערה 24 להלן), וכאן רק ארמוז לדעתו של בעל גליא רזא הסובר שהגלגול בכלל והגלגול בבעלי חיים בפרט הוא חלק מן המאבק בין הקב"ה לסטרא אחרא והוא נתפס כאקט של חסד, המיועד לשם הצלת עם ישראל והעברתו לשמיטה הבאה. עיין גליא רזא (הערה 2), עמ' 89. בעל "תיקוני שבת" לעומת זאת מנסח את תפיסת הגלגול שלו בהקשר אחר לגמרי: "המוציא מרשות היחיד לרשות הרבים בשבת הוא הוציא השפע והברכה ממדת מלכות ללילית הרשעה ודומה חטאו למוציא ש"ז לבטלה שהוא חייב מיתה לשמים... אוי לנפשו כי גמל אותה רעה שבשעת יציא נשמתו מקבלת אותה לילית הרשעה ומורידה אותה לגיהנו' ואח"כ תתגלגל נפשו בבהמות טמאות" (תיקוני שבת יג ע"ב). כלומר שעה שבעל גליא רזא רואה בגלגול חסד רואה בעל תיקוני שבת בגלגול עונש. ההקשר בו נדונה תורת הגלגול בג"ר הוא הקשר אסכטולוגי בעוד שבתיקוני שבת מובא הענין בהקשר הקבלי של העונש על הוצאת שכבת זרע לבטלה. נקל להשוות את השוני שבפירוש הפסוק ארבעה מלכים את החמישה (בראשית יד 9) המובא בסוף "תיקוני שבת" "ארבעה מלכים את החמישה הם ארבע אותיות השם הגדול את החמשה הם חמש אותיות המלוי הרביעי שהוא בן עזר ארבע מלכים אותיות יהוה את החמשה אותיות אלהים דכתיב ה' הוא האלהים" (שם דף יח ע"ב) עם פירושו של בעל גליא רזא המקריש לפסוק זה דיונים ארוכים וראה כ"י בודלי 1753 צז ע"ב–קב ע"א וסכמו שם "הרי לפניך בכירור שכל אלו המלחמות היו כדי לשלוט סטרא ימינא על סטרא שמאלא ועל סטרא דמסאביתא" (שם קא ע"ב) והשווה גליא רזא (הערה 2) עמ' 7–18 לענין תפיסת השבת המפורשת עם באריכות עם תפיסת השבת בתיקוני שבת דף יב–יט. גם אם ההקשר הטקטואלי של שני החיבורים שונה במהותו ובהקפו, ניכר שהאינטרסים הרותניים המנחים אותם שונים לגמרי, והמסקנות אותן הן מסיקים יונקות ממקורות שונים.

ככל שידיעתנו מגעת. אין חיבור מתקופה זו המעיד על מציאותו של גליא רזא במגרב, במצרים או בצפת, או על ר' אברהם הלוי כמחברו, והצעתו של תמר שהספר חובר בידי ר' אברהם ברוכים בשנות היותו במצרים<sup>18</sup> אינה אלא השערה בעלמא שאין לה אישוש מכל מקור אחר. אין הדעת נותנת שר' אברהם הלוי ברוכים שהאריך ימים עד שלהי המאה ה"ז הסתיר את חיבור גליא רזא במשך כחמישים שנה, כשם שאין זה סביר ששינה את נימת כתיבתו וסגנונה שינוי מכריע שיבאר את ההפרש בין הסגנון הייחודי של גליא רזא והסגנון האופייני של בעל תיקוני-שבת. עתה הוסיף פרופ' תשבי את הידיעה החשובה שבחוגי המקובלים הלוריאנים במאה ה-17 היתה מסורת שג"ר הוחרס על-ידי האר"י, מה שמערער עוד יותר את האפשרות שחובר בידי ר' אברהם ברוכים שנמנה על מקורביו של האר"י, כפי שמעידות המסורות הצפתיות, ומכל מקום גליא רזא לא היה מקובל אצל ממשיכי המסורת הלוריאנית ואלה לא יחסוהו לר' אברהם ברוכים<sup>18</sup>.

לשאלת מקום חיבור הספר — ד' תמר הביע תמיהה על שאפשרות חיבור הספר במצרים לא הועלתה במבוא, הואיל וחשבון השטרות הנזכר בגליא רזא<sup>19</sup> — הנדון במבוא כעדות לזיקת המחבר למזרח בכלל — מעיד לדעתו על זיקה מכרעת של הספר למצרים בפרט, וכך כותב הוא: "היכן נשתמר חשבון השטרות במזרח?... אני איני יודע על חשבון השטרות בזמן ההוא אלא במצרים ובתימן. עצם האיזכור של חשבון השטרות דיו להכריע לדעתי לצד הדעה שהספר נתחבר במצרים"<sup>20</sup>. הכרעתו החפזה של תמר המפשטת את השאלה המורכבת של מקום חבור גליא רזא לכלל הכרזה נטולה כל בסיס עובדתי — ראויה להפרכה מפורטת. נפתח בקביעה שהמנין המקובל על בעל גליא רזא אינו מנין השטרות אלא המנין הרגיל ליצירה כפי שעולה בבירור מעיון בספר<sup>21</sup>. איזכור מנין

18 איני יודעת מנין למד תמר את העובדה שאברהם ברוכים היה במצרים. עובדה זו אינה עולה מן המקורות הידועים לנו.

18א עיין הערה 3 לעיל.

19 עיין גליא רזא, כ"י בודליא-אופנהיים 104 (להלן כ"י ב) דף קנ ע"א.

20 תמר (הערה 4 לעיל) עמ' 648.

21 המנין ליצירה נזכר בעשרות מקומות בעוד שמנין השטרות נזכר פעמים ספורות ולצרכי השוואה בלבד. מרכזיותו של המנין המקובל ליצירה עולה במפורש מדברי בעל גליא רזא המובאים כדילוג בין שואל דמיוני המקשה על בחירת תאריך מסוים ליצירה לבין המחבר המתרץ בחירתו: "יש לשואל לשאול מה ראית לעשות כל בנייניך שיבואו לחושבן תתק"ס... מאין באו אליך אלו החשבונות... מה התקשרות יש לאלו החשבונות... עם ענין חשבון קץ הפלאות... ועוד קושיא אחרת עצומה מה ראית שכל מה שבנית על ענין הגאולה שעשית יסוד מכל החשבונות על ה' אלפי' שי"ב [ליצירה!] ומה ראית שלקחת הפרט

השטרות לא נעשה כמנין נהוג ולא הובא בשל מוסכמה מקומית זו או אחרת, אלא בשל אינטרס אסקטולוגי שהנחה את המחבר לעסוק בהשוואת תאריכים ומועדים בכל שיטות הכרונולוגיה המקובלת, כשם שניכר מדבריו:

ויש לנו היום מהגירוש של ספרד ס"ב שנים ומן עדן השטרות יש לנו היום אלף תתס"ד שנים — ויש לנו היום ה' אלפים שי"ב ליצירה... ואנחנו יש לנו היום אלף תתס"ד לשטרות שהם ה' אלפים שי"ב ליצירה ויש לנו תקוה בעזה"י שבשנת יש"י יבא בן יש"י... ואנחנו היום לפרט אלף תתקע"ד לחורבן בית ראשון... ואנחנו היום ה' אלפים שי"ב ליצירה ותשים עליהם יב שנים נמצא שבשנת ה' אלפים [ש]כ"ד יהיה בית המקדש בעזה"ו ועברו י"ב נשאר י"ב עדיין ואשרי המחכה ושיוכה לכל דא...<sup>22</sup>

אילו היה מנין השטרות המנין היחיד הנזכר בגליא רזא שמא היה מקום לטענתו של תמר, אולם מנין השטרות מובא כאחד מכמה מנינים מקובלים לצורך השוואת תאריכים בלבד. בעל גליא רזא ייחס חשיבות רבה למספרים בכלל ולתאריכים בפרט. הוא מונה ליצירה, למבול, לחורבן, לגירוש, לשמיטה, להולדת אברהם, לשטרות ולמנינים נוספים<sup>23</sup> הואיל ולשיטתו במספרים גנוזים סודות נסתרים

הקטן שי"ב יותר מחשבון אחר... כ"י ב דף קיג ע"א. המנין ליצירה נזכר בדף קיד ע"א; קיד ע"ב; קיז ע"א; קיח ע"ב; קכג ע"א; קמ ע"ב; קמז ע"ב; קמה ע"א; קמו ע"א; קמז ע"ב; קמט ע"א—ע"ב; קנה ע"ב; קס ע"א; קסב ע"ב; קסה ע"ב; קסו ע"א; קסו ע"ב; קעא ע"ב; ובמקומות נוספים.

22 ראה הערה 19 לעיל. [נפלה טעות בהעתקה וצ"ל שכ"ד ולא כ"ד ליצירה] על שיטות המנין השונות הנזכרות כאן עיין ח"י בורנשטיין, "תאריכי ישראל", התקופה ח (תר"פ—תרפ"א) עמ' 281—338 על מנין השטרות עמ' 290—321, 323—326; ט עמ' 261. ועיין שם כרך ט עמ' 202—230. 245—254. כמה מן התאריכים הנקובים אינם עולים בקנה אחד. עיין גליא רזא (הערה 2), עמ' 7, הערה 42.

23 ועיין גליא רזא, כ"י ב לדוגמאות למנין מזמן חורבן בית ראשון שם דף קמ ע"ב; קמט ע"א; קנ ע"א—ע"ב; למנין מחורבן בית שני שם דף קנה ע"ב; מנין ליציאת מצרים קמב ע"א "ואנחנו היום לפרט מציא' מצרים ב' אלפי' תתס"ה נשאר עור טו שנים שחייבים (המקטרגים) ללכת עמנו ואח"כ יסתלקו למקומם הראוי". לדוגמאות למנין מזמן המבול ראה דף קמז ע"א; קמה ע"א; קמח ע"ב; קמט ע"א—ע"ב; כגון "שנת ה' אלפים שי"ב ליצירה יהיה שנת ג' אלפים תרנ"ו למבול" (קמט ע"ב) ועיין עוד דף קנא ע"א; קנה ע"ב; קסו ע"ב. דוגמאות למנין השטרות דף לר ע"א; לר ע"ב; דף קנ ע"א; קסו ע"ב. על המנינים ההיסטוריים הנזכרים ועל שיטות המנין השונות ותחומי תלותן בזמן ומקום עיין בורנשטיין (הערה 22 לעיל): א"א עקביא, סדרי זמנים, תל אביב 1943, עמ' נח—סו; צ' יפה, קורות חשבון העיבור, ירושלים תרצ"א.



ובתאריכים צפונים רמזים אסכולוגיים. הוא מרבה להשוותם לצרפם ולפרשם על פי עקרונות הגימטריה, הנוטריקון, תורת הצירוף והסימבוליקה הקבלית במסגרת חישובי הקץ ונסיגנות הפיענוח של ההיסטוריוסופיה הקבלית הגנוזה בספור המקראי<sup>24</sup>. דוגמא מאלפת לדרך שימוש במנין השטרות בהשוואה למנינים האחרים נמצא בפירושו להעלאת עצמות יוסף ממצרים:

להוציא את בני ישראל מבין המצרים (איכה א ג) אשר אנחנו פה היום שהוא שנת ה' אלפים שי"ג ליצירה... שהם ג' אלפים שס"ו למבול וג"כ ג' אלפים רס"ו ליצחק מן המבול וג"כ ב' אלפים תרס"ו [למבול] מן יציאת מצרים וג"כ אלף תרס"ו מן השטרות הרי לפניך ד' פעמים סימן ס"ו שחשבונו סדר ור"ל שישתנה סדר עולם במלכות שד"י שהוא שנת ה' אלפים שד"י שנים ואז יהיו ג' אלפים שס"ו לתולדות אברהם וג' אלפים רס"ו לתולדות יצחק ב' אלפים תתס"ו מן השטרות<sup>25</sup>.

מנוסח הדברים עולה בבירור שאין מנין השטרות המנין היחיד או המנין הקובע, כשם שבקש תמר להציג זאת, אלא רק אחד מכמה מנינים מקובלים אחרים, שמשמעותם הכרונולוגית משנית למשמעותם האסכולוגית. הציפיה האקוטית לביאת המשיח והענין בחישובי קצין הם שהביאו את בעל גליא רזא להתאים את המנינים השונים למועדי הגאולה הנלמדים מן הזוהר:

אבל מה שאמר ר"ש ע"ה (ר' שמעון עליו השלום) הוא באופן אחר וז"ל באַלף שתיאה בשתיין ושש יתגלה משיחה בגלילאה (זוהר א קיט ע"א) ועיינתי כפי קוצר דעתי והוא שהנבנתי (!) מתוך דבריו שלא רצה ית' לגלות מאי זה זמן מתחיל זה החשבון והנבנתי שחשבונו מתחיל מחשבון השטרות שיש לנו היום שהוא ה' אלפים שי"ב [ליצירה!] ומחשבון השטרות הם אלף תתס"ד עד אלף תתס"ו נשארו ב' שנים ולכן אמר באלף שתיאה בשתיין ושש למספר קטן מן השטרות שהם ס"ו יתגלה משיחה בגלילא (גליא רזא הערה 2 עמ' 118).

24 ועיין לסוגיה זו ר' אליאור, "תורת הגלגול בגליא רזא", ספר היובל לכבוד פרופ' ישעיה חשבי – מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, כרך ג (תשמ"ד), עמ' 207–239.

25 כ"י ב דף קסו ע"ב. גם כאן טעויות העתקה, המלה 'ליצחק' ו'למבול' בשורה השלישית נראות כטעויות העתקה.

25 גליא רזא (הערה 2) עמ' 118. לפי לוח לששת אלפים שנה מיסודו של א"א עקביא ירושלים תשל"ו, ה' שי"ב ליצירה עולה לשנת אלף תתס"ג לשטרות ולא כגרסת בעל גליא רזא בפנים.

מדברים אלה עולה בכירור שהשימוש במנין השטרות נובע מתוך אינטרס אסכולוגי דומיננטי, ומן ההתחקות על התאמה מספרית בין חישובי הקץ הזוהריים לחשבונות התיארוך המקובלים. מכל מקום נוסח זה של חישוב, על פי מנין השטרות, או עצם ידיעתו ואיזוורו במסגרת של חישובי קצין, ודאי אינם מלמדים בהכרח על חיבור הספר במצרים, אלא על ענינו של המחבר בהתאמת השיעורים השונים, על פי תורת הצירוף, לחשבון הגאולה הזוהרי. ההנחה שעמדה ביסוד שיטתו של בעל גליא רזא היא, שהשיעור הנרמז בשיעור קומה מתפענח על פי אותה חוקיות שלפיה נלמדים השיעורים האחרים רוחניים כגשמיים; שיעור קומה ושיעורי המקוה כמו שיעורי הגאולה וכלל השיעורים הרמוזים בתורה ובדברי חז"ל, מידות מספרים ותאריכים<sup>26</sup>, מתפענחים על פי חוקיות אחת רוחנית וארצית הרמוזה בזוהר והמתיחסת לעבר המשתקף בספור המקראי, להווה של המציאות בגלות תחת שלטון הסטרא אחרא, ולעתיד הקרוב בו תתרחש הגאולה. העניין בתאריכים על פי שיטות הספירה השונות, וההתעמקות במשמעות המטאפיזיקלית של הזמן על מניניו השונים, ובסודם של השיעורים הנרמזים בתורה ובדברי חז"ל, נבעו מציפיה אקוטית לביאת המשיח ומנסיונות פיענוח החוקיות של מועדי הגאולה, על שלביה השונים הרמוזים בתאריכים ההיסטוריים. בעל גליא רזא פרש מסכת מורכבת של חישובים, המתיחסת למועדים "ההיסטוריים" של הגאולה, המקבילים להתרחשויות הרוחניות השמימיות התלויות בשיעורים רוחניים וגשמיים, ובמאבקים דואליסטיים בין הסטרא אחרא לסטרא דקדושה. מכלול הספור המקראי מתפרש כארכיטיפ מספרי וסמלי לתאריכי הגאולה העתידה, וההשקפה המנחה היא שכל הנרמז בכמות ארצית דן למעשה באיכות שמימית, ומרמז

26 "ועתה נתחיל בזה" בשיעור קומה ובשיעור מקוה לרוחניים ולגשמיים" (גליא רזא, הערה 2 עמ' 25) "ונמצא ששיעורי המקוה רומזים לחשבון השנים מקיום העולם הזה" (שם עמ' 56) "ומכאן יש לנו ששיעורי המקוה הכמותיים נתקנו על פי הסוד וצריך להאמין באמונה ברורה שכל השיעורים שתקנו רז"ל ככל המצוות שהם רמזים שרומזים לענינים עליונים רוחניים" (שם, עמ' 30). "ומכאן אנו רואים ששיעורי הכמותיים יסודם תלויים בשיעורי הרוחניים כי לא לחינם גזרו רז"ל כל השיעור" שעשו אלא ע"י הסוד... שהמקוואות העליונים הם רוחניים ושיעורם באיכות והתחתונים הם גשמיים ושיעורם בכמות" (שם 56). עיין כ"י ב דף קכז ע"א-ע"ב; "כ"י אוקספורד הספריה הבודליאנית 526 (קטלוג נויבאור, 1753) דף כג ע"ב, דף מ ע"ב. והשווה כ"י ב דף קלב ע"א-ע"ב: "כל אלו הדברים אינם צריכים אלא לגשמיים כי הרוחניים אינם צריכים מאלו המידות והשיעורים אלא בגוף כמותיים ואנו רואים שבכל מקום שהתורה נתנה שיעור ומדה הכוונה האמיתי נהיה כדי להדמות התחתונים אל העליונים ולהקריבם אל הרוחניים ולדברים עליונים... ולכן באתי לגלות המקורות מאלו השיעורים והמדות כפי מה שעינתי מספרי הזוהר".

במישרין ובעקיפין למועדי הקץ ולביאת המשיח. בשל אינטרס זה הביא המחבר את מנין השטרות, כמו את כל המנינים האחרים, שיכלו לאשש על פי תורת הצירוף את ההנחות האסכטולוגיות על פרשנותן הקבלית.

השואת שיטות התיארוך השונות היתה מקובלת במאה ה"ט ואיזכור מנין השטרות במסגרת זו היה נפוץ במקומות רבים לבד ממצרים ותימן שם היה מקובל כמנין הדומיננטי. יש בידינו עדויות חשוכות בנות התקופה שהשוואת המנינים השונים, בנוסח דומה לזה המצוי בגליא רזא, היתה בבחינת ענין מקובל ומבוקש בקהילות יהודיות רבות. בספר "תקון יששכר"<sup>27</sup> שנכתב במחצית המאה ה"ט בידי ר' יששכר בן מרדכי<sup>28</sup>, נמצא עדות מכריעה בסוגיה זו.

27 תקון יששכר והוא ספר עיבור ותקופות לעולם חלילה חזרות... והמוערר... כריניהן וטעמיהם... והפסקות למנין העולים לקרות בתורה כל השנה ספורות בפרשי' פרורות גם כפולות... כל הסדר'... (והמשניות!) נרפס כמצות הנכון כה"ר שלמה בכמר בנימין ׳ ריי נר"ו. וראה א' יערי, הדפוס העברי בקושטא, ירושלים, תשכ"ז. מס. 166 ו"ה הקר, "רפוס קושטא במאה השש-עשרה", ארשת ה, (תשל"ב) עמ' 486, סעיף 166; "מ טולרנו, נר המערב, עמ' 108-109; הספר נרפס לראשונה בקושטא רינא בשנת שכ"ר (על פי הרישום הביבליוגרפי המקובל אם כי מחברו טוען שנרפס בסלוניקי וראה להלן) ונרפס שנית בשם "עיבור שנים" בויניציאה של"ט. יש הבדלים ניכרים בין המהדורות, ויש חלקים הכלולים רק בנוסח ונציה. שער ונציה:

ספר עיבור שנים ותקופות לעולם חלילה חזרות משנת הרצ"ט ליציר' מתחילו' וער סוף העולם משלימות וחבור הסדרים ופורון כמנהג ארץ ישראל והחצות ועוד הנהגות הקריאות בכל הזמנים והמוערות פרשיותיהן והפטירותיהן (!) כדיניהן וטעמיהן כולם מבוארות והפטירות כל השנה בו כתובות על סדר כל הסדרים המה מסוררות ובסופו כתובים מפתחות כל פרקי השיתא סידרי והמשניות. את הכל חבר וסדר כמה"ר יששכר בן החכם ר"מ ה"ר מרדכי ׳ סוסאן נר"ו מערבי הוגה בעיניו נמרץ כיר ה' הטובה עלינו ע"י הצעיר יצחק טריוס יצ"ו שנת את מי אש"לח לפ"ך... פה ריניציאה.

הספר נפוץ טרם הרפסתו בהעתקות שונות כפי שעולה מדברי הקדמתו במהדורת ונציה של"ט והמחבר שינה את נוסחו ועדכנו כמה פעמים ער קרוב לשנת שכ"ו. בהקדמת מהדורת ונציה מזכיר ר' יששכר ׳ סוסאן את מהדורת קושטאדינא: "אמר המתקן... החכם כה"ר שלמה בן ר"י יצו הרפס זה הספר בשאלוניקי משנת השכ"ד ליצירה וחסר ממנו קצת לשונו בכמה מקומות..." יש לשים לב שבנוסח קושטא שכ"ד מתיחסים החשבונות לשנת ה' שכ"ד ואילך, בעוד שבנוסח ונציה של"ט מתיחסים החשבונות לשנת הרצ"ט ואילך, כלומר בנוסח הדפוס המאוחר של"ט מצוי הנוסח המוקדם של כתב היד וכדפיס הראשון (שכ"ד) מצוי הנוסח המאוחר. ועיין ׳ בן יעקב, אוצר הספרים, ווילנא 1880, עמ' 429 בערך עבור שנים, וראה א"ל פרומקין, אבן שמואל, וילנא תרל"ט, על ספרו של ר' יששכר ׳ סוסאן: "הספר היקר הזה התנוסס לתפארת אצל בני הדור וענינו היה נחנך מפני המחלוקות הרבות שעבר באלו הזמנים כחשבון הקביעות והשמטות שנחלקו בס רבים מחכמי ישראל ברור ההוא". ועיין הערה 31 להלן.

28 על יששכר בן מרדכי ׳ סוסאן מערבי עיין קורא הדורות (לעיל, הערה 12), לו ע"ב; הקדמת

יששכר ן' סוסאן נולד בפאס שבמארוקו בראשית המאה ה־17 ועלה כסביבות רפ"ז-ר"צ לירושלים, בה גר שנים מספר ולמד בישיבתו של ר' לוי ן' חביב. לאחר מכן התגורר בצפת ובשל מצוקה כלכלית עזבה בשנת רצ"ט ונרד בקהילות השונות. בנדודיו הגיע למצרים, סלוניקי, קושטא, וונציה ולמקומות נוספים. בשנה זו החל לחבר את ספרו "תיקון יששכר", הידוע אף כספר "עבור השנים" וסיימו בשנת ש"ו, השנה בה חזר לצפת. בספר כלל עדויות רבות על מנהגי הקהילות אותן הכיר ובהן שהה, ועל שיטות המנין לצרכי עיבור, שמיטה וסדרי פרשיות הנהוגות בהן. ב"תיקון יששכר" מצויה הקדמה מפורטת המבארת את המקורות ההלכתיים לשיטות המנין השונות, והסוקרת את הספרות הקודמת העוסקת בענייני תאריכים ועיבור. ההקדמה כוללת את תיאורי נסיבות חיבורו של הספר, העוסק בהשוואת שיטות התיארוך השונות, קביעת שנים מעוברות ושנות שמיטה ומתארת את גלגוליו של מחברו ואת מנהגי הקהילות בהן נדד. בתיאור הנסיבות שהניעו את ר' יששכר לכתיבת הספר נאמר<sup>29</sup>:

וגם בקצת מקומו' שעד עתה עברתי בהם היו הרבה אנשים מפצירים בי ושואלי' ממני לתקן להם תיקון כזה הענין לשני' רבות שיהיה רחב כתיאור הטב כי אמרו שספרי העיבור המצויים בינינו אינם יודעים לבקש ולמצא בהם שנת רצונם בלתי מודיעם איזו היא קביעת שנת כך וכך ליצירה או למנין אחר שרגילין בו כגון לשטרות<sup>30</sup> כי אין להם בכך

תיקון יששכר (הערה 27 לעיל); מ' שטיינשנדר, קטלוג הבדליאנה, עמ' 1061–1063 סעיף 5282; הנ"ל; המזכיר, כרך XVI (1876), עמ' 59 הערה 3; מרגליות, קטלוג כתבי היד העבריים של המוזיאון הבריטי, עמ' 540 סעיף 1115; א"ל פרומקין, אבן שמואל, עמ' 52; הנ"ל, תולדות חכמי ירושלים, ח"א, עמ' 77–78, ושם הערה 2 של א' ריבלין; א"מ לונץ, ירושלים, ח"ו, תרס"ד, עמ' 208–209; י"מ טולדנו, נר המערב עמ' 108–109. בשנות השבעים של המאה ה־17 שב ר' יששכר ן' סוסאן לצפת ובה חיבר תרגום ערכי לתורה וסיימו ב־1573. עיין קטלוג מרגליות של כה"י במוזיאון הבריטי סעיף 1115 כ"י O.R. 5434. ועיין עמ' 542 שם. וראה עתה קטלוג התערוכה — Hebrew Manuscripts from the sassoon collection, an exhibition in the British library 1982 — 7. יששכר ן' סוסאן, תרגום ערכי לתורה, מתוארך 1571–1573 צפת. מספר כתב היד OR. 14020A and B אני אסירת תודה לפרופ' ש' אברמסקי מלונדון שהפנה את תשומת לבי לכתב יד חשוב זה עליו אני מקווה להרחיב במקום אחר. על כתב יד זה והמשכו ראה ד"ש ששון, אהל דוד, אוקספורד 1932, עמ' 63–72 שם מובאת הקדמתו רבת העניין של כתב היד.

29 ס' עבור שנים, ויניציאה של"ט דף ג ע"ב.

30 בהקדמת הספר במהדורת קושטנרינא המשפט "או למנין אחר שרגילין בו כגון לשטרות" אינו מופיע. וראה הערה 32 להלן.

על מציאות מנין השטרות במאה ה־16 במצרים, בארץ ישראל, בבבל ובמקומות שונים

לוחות בסימנים את זה מודיעות, לכן בקשו ממני לתקן להם ספר בזה הענין ולכתוב בלוחותיו גם מגין השנים ליצירה בצד סימני הקביעה למען ימצא כל מבקש בו בנקל שנת רצונו.

מדברים אלה עולה שבמחצית המאה ה"ז, בתקופה בה התחבר גליא רזא, מגין השטרות והשוואת מנינים אחרים עמו היו בכחית נוהג מקובל בקהלות שונות, וזאת על פי עדותו של מחבר שהרכה לנדוד ושייחד ענינו לקביעת תאריכים ומנינים, ולהשוואת שיטות התיארוך השונות. בפנינו אל קוראיו הוא אומר:

ואם תרצה לדעת מתי יהיה שנת השמטה<sup>31</sup> או בכמה שני' אתה עומד לשטרות, והוא מה שתמצא עוד היום בקצ' מקומו' שכותבי' המנין בשטר' וכן אפילו בכתוב' וגטין שנת כך וכך לשטר'<sup>32</sup> כמו שאנו כותבי' המנין בהם שנת כך וכך ליציר' או בכמה שני' אתה לחרבן בית המקד' השני... ודע לך כי באלו החשבוניות של החרבן והשטרות ראיתי לוחות רבים תלויים בכתבי כנסיות משתבשים מהם שכתוב

במזרח ובמערב אומר בורנשטיין (הערה 22 לעיל) עמ' 313 "ובכן היה מגין שטרות מנהג פשוט בכל ארצות המזרח". אחרי הדיון בביטול מגין השטרות במצרים במאה ה"ז בידי הרב"ז כותב הוא שם — "גם בארצות המערב ששם לא נתפשט המנין לשטרות היו חכמי ישראל יודעים אותו אם מדברי התלמוד... וכן מדברי הגאונים... או מספרי הערביים שהיו משתמשים בו לרוב ובפרט בספרי חכמת התכונה ולכן אנו מוצאים פעמים הרבה לחכמי ישראל שבמערב שהם כותבים בצד תאריך הכריאה שהיה נהוג אצלם גם את מגין השטרות לשם מטרות ידועות".

31 לענין הבעיות שבקביעת השמיטה במאה השש־עשרה שו"ת הרלב"ח, ויניצאה שכ"ה, סימן קמג, דף רמט ע"א—ע"ב והשווה תיקון יששכר דף ה לענין קביעת השמיטה בארץ ישראל בשנת הרצ"ט. ועיין אליעזר אזקרי, ספר חרדים, חמו"ד [לעמברג תרי"ט] דף נז ע"א דף "מפני שיש ספק לחכמים בשנת השמיטה שהרי כל ישראל נהוג כרמב"ם לענין שמיט' כספ' ולעבודת קרקע בשביעית אלא מפני הבורים המפרישים ולא ידעו דעת מתי שנת השמיטה הנוהגת בישראל ואין ראוי לעשות כן אלא לחקור מן החכמים היודעים מתי היא". השוב שו"ת המבי"ט, ויניצאה שפ"ט, ח"א סימ' כא ועיין מ' בניהו, "תעודה מן הדור הראשון של מגורשי צפת", ספר אסף, ירושלים תשי"ג עמ' 118—122.

32 במהדורת קוטאש שכ"ד בהקדמה (דף ה ע"ב לפי ספירה שלי, להקדמה אין עימוד) נאמר: "ואמרו לי כמה אנשים בני תורה מארצות המזרח שעוד היום בכל ארצותיהם אין כותבין המנין בשטרותיהם וכתובותיהן וגטיהן אלא לשטרות והיה שגור בפהם המנין לשטרות וכמו שכתבנו יותר ממנין היצירה שבוה הורגלו ובוה לא הורגלו ונמצא שגם במגין השטרות שכתבנו יש קבלה ומעשה". והשוה מהדורת וניציה דף ו ע"א (נדפס בטעות ה). על יסוד פסקה זו והכרעתו של ח"י בורנשטיין (הערה 30 לעיל) כתבתי במבוא שחשבוני השטרות נשתמר במזרח. נראה שר' יששכר נ' סוסאן שהיה במצרים, כפי שעולה מדבריו בספר בדף ע"ב, לא התכוון למצרים בלבד הואיל ונקב בשם ארצות המזרח בכלל.

בהם על שנתינו שנת הרצ"ט ליצירה שהיא שנת אתס"ט לחרבן ושהיא שנת אתתמ"ט לשטרות. ומהם שכתבו שהיא שנת אתת"ן לשטרות ושנת את"ע לחרבן... ויש גורעין ויש מוסיפין<sup>33</sup>.

מנוסח הדברים ניכר שבמחצית הראשונה של המאה הט"ז היחס בין שיטות המנין השונות ומועדי התאריכים השונים לא היה ברור כל צורכו, והשימוש במנין השטרות היה רווח במקומות שונים לשם דיוק הגהה והשוואה, ולא רק כמנין בפני עצמו<sup>34</sup> כפי שנהג במצרים ותימן. הוכחה מכרעת לכך שדברים אלה תקפים אף לתחום בו התחבר גליא רזא לפי השערותנו, לתוגרמה, נמצא בפירוש דברי בעל "תיקון יששכר" הנ"ל: "דע כי באלו החשבונות של החרבן והשטרות ראיתי לוחות רבים תלויים בבתי כנסיות".

בספריה הלאומית מצויים לוחות קיר ממחצית המאה הט"ז ואילך שנדפסו בקושטא או בשלונקי. המונים באותה שיטת מנין משונה המצינה את המנינים כולם, המצויה בגליא רזא. בלוח קיר שנדפס בקושטא בשנת שי"ט (1558/9)<sup>35</sup> מצוי הנוסח "עשה ירח למועדים יראת יי היא אוצרו... השנה שנת חמשת אלפים

33 הקדמת ס' עיבור שנים דף ד ע"ב-ה ע"א בנוסח קושטניא השנה הנזכרת לחשבון היא שנת השכ"ד ויש שינויי נוסח קלים בקטע המצוטט. וראה שם דף ז ע"א לענין אי הבהירות בשיטות המנין השונות ולמציאותן של שיטות מנין אלטרנטיביות: "לכן אם תראה חשבונות אלו בלוחות אחרים משתנים כמו שאמרתי שראיתי שלמה שאני מונה בלוחותי אינם מסכימים לא תחוש למיניהם ולא תאבה לחשבונותיהם ותסמוך על מה שאני מונה לך לא פחות ולא יותר ומי שאינו חושש אלא שמונה ברצונו לפי שהודגל בו הוא מנגד בלא דעת".

34 מהספר ניכר כדאית שמינין השטרות הוא מנין מוכר וידוע ושהוא מצוי בשימוש הלכה למעשה, ועיין שם עמ' דף ה ע"ב, ו ע"א. והשווה לדבריו של עזריה מן האדומים שכתב את מאור עינים באיטליה בין השנים של"א-של"ג, וציין בהקדמתו "שנה זו שהיא חמשת אלפים של"א למנינו ואלף תתפג לשטרות" מאור עינים, ויילנא תרכ"ו. עמ' 3 ובדיונו על התאריכים השונים ועל ההשתלשלות ההיסטורית של מנין השטרות כתב – "אין בזמן הנמשך מראשית מלכות היונים שהוא המנין לשטרות עד היום הזה אין בכל חכמי ישראל ויתר האומות מחלוקת נחשבת... המנין השטרות הנמנה לנו הרי הוא ישר ומקובל לכולי עלמא כי בכל חכמי הגויים והיהודים אין מונה בו מספר עקרי להוסיף או לגרוע... תצרף... וחסר כאמור ישאר המקובץ אלף תתפ"ג כפי הסך עצמו הנמנה לשטרות בלוחותינו..." מאור עינים עמ' 253. בהקדמתו של המסכים ל"תיקון יששכר", – ר' אהרון אשכנזי, מתאר הספר בלשון זו: "בו מולדות וקביעות לכל השנים נסדרות כמנין ליצירה ולחורבן ולשטרות, וסדרי כל השנים פשוטות ומעוברות".

35 לוח קיר שמספרו בביה"ס הלאומי R 75 A 895. לדברי ד"ר מהלמן נדפס באותיות שונצ'ינו בקושטא, ראה י' מהלמן "הדפוס העברי בקושטא מאת אברהם יערי הערות ותוספות", קרית ספר, מג (תשכ"ח) עמ' 579, השלמות סעיף 2.

ושלוש מאות ויט לבריאת עולם... אלף תתכ"ד לראשית מלכות יון אלף תתסט לשטרות וחתימת חזון אלף תרצ"ט לראשית מלכות חשמנאי... קסד לגלות ישראל מצרפת כ"ה לגלות ספרד תתקסו לישמעאלים אלף תקנט לנוצרים". בלוח קיר משנת שכ"ח (1567/8)<sup>36</sup> שנדפס בקושטא או בשלוניקי מתוארכת השנה בנוסח זה: "יערב עליו שיחי... שנת השכח... 2 אלפים תרעב למבול... ב אלפים תתקס ללידת משה רבינו... אלף תתקץ לחרבן בית ראשון... אלף תקפ לראשית מלכות יון אלף תתעח לשטרות וחתימת חזון... אלף תקס"ה לנוצרים... עו לגלות פורטוגל". אין ספק שהיה זה נוסח רווח במאה הט"ז הואיל ואנו מוצאים לוחות כאלה המזכירים את המנינים השונים ואת מנין השטרות בתוכם במנטובה ובשלוניקי ובמקומות נוספים<sup>37</sup>. עובדה זו מפריכה את טענתו של תמר שאזכור מנין השטרות מלמד שהספר נכתב במצרים ואת כל ההנחות האחרות הנסמכות על טענה זו.

שאלת מקום חיבור גליא רזא כרוכה במאבק על מעמד הקבלה ובשאלת התפשטות הזוהר<sup>38</sup>, בפולמוסים בין מקובלים ובעלי פשוט ובזיקה לפרשנות קבלית של ההלכה, בפירוש האסכטולוגי של ההיסטוריוסופיה המקראית ובהתפשטות אמונת הגלגול במאה הט"ז<sup>39</sup>, ואין לה ולא כלום עם מצרים של

- 36 מספרו בביה"ס הלאומי R 75 A 896 ועיין ק"ס מג עמ' 579 סעיף 3 בהשלמות.
- 37 בלוח קיר קרוע ופגום משנת ש"ח שסימנו בבית הספרים הלאומי L 2216 מצוי הנוסח "... ושלוש מאות ושמונה לבריאת עולם... (קרוע) נח לשטרות וחתימת חזון אלף מג לחתימת התלמוד... תקנ"ד לישמעאלים אלף תקמ"ח לנוצרים". השווה נוסח לוח קהל סיסיליאנו ברמשק, משנת הש"ו, המובא משם יצחק חבר, ונדפס בפירוט בתיקון יששכר (מהר" ונציה) ז ע"ד. בלוח שנדפס במנטובה בשנת ש"ל וסימנו בביה"ס הלאומי L 2168 נמצא אותה שיטת מנין והשוה הערתו של בעל מאור עינים עמ' 249 "וזהו כי המנין לשטרות ולמלכות היונים המפורסם אצלנו מלוחות הכנסת..." ובלוח שנדפס בשנת ה'שע"ב בשלוניקי שסימנו בביה"ס L 369 נמצא את כל המנינים מן הבריאה, המבול, הפלגה, מלכות יון, מנין השטרות וכדומה. השווה, י' הקר, "כרוניקות חדשות על גירוש היהודים מספרד", ספר זכרון ליצחק בער, ירושלים תשל"ט חשמ"א, עמ' 202 הערה 6.
- 38 ראה אליאור, המאבק על מעמדה של הקבלה (הערה 17 לעיל) וגליא רזא הוצאה ביקורתית. (הערה 2 לעיל) עמ' ז-ח. ועמ' 62-65, 157 על הפולמוס עם המלעיגים על הזוהר ראה אליאור, תורת הגלגול הגליא רזא (הערה 24 לעיל)
- על גינוי השוללים את הזוהר בגליא רזא ועל הלכי רוח אנטי זוהריים בסביבת המחבר ראה י' תשבי, לבעיות ספר גליא רזא (הערה 3 לעיל), ואליאור (הערה 17 לעיל), עמ' 182, 188-190. וראה גליא רזא (הערה 2) עמ' 27 "וכרי שלא יאמרו בני נשא כי מלכי הוצאתי אלו העניני' והוא בהיות כי לא ראו האור הבהיר דברי רשע"ה (רב שמעון עליו השלום) ואפילו שראו הם עוברים על דבריו כעובר על הגחלים..."
- 39 ראה הערה 24 לעיל.

המחצית הראשונה של המאה הט"ז, בה בעיות אלו לא הטביעו את חותמן ולא היו רלבנטיות לעולמה הרוחני. ככל שדיעתנו מגעת הלכי רוח אנטי קבליים לא רווחו במצרים במאה הט"ז. יחד עם זאת אין זה מן הנמנע שהמאבק על מעמד הקבלה שהתחולל באיטליה ובתוגרמה הטביע את רישומו בעקיפין אף על הקהילה היהודית שם. אולם דומה שניתן לומר בוודאות שאין במצרים פולמוס על הזוהר בתקופה זו, וגינויו המפורש וודאי וודאי שאינו מצוי שם, ועל כן רוח המאבק כנגד מגני הזוהר ושולליו<sup>40</sup> והסניגוריה על מעמד הקבלה הנושבת בין דפי גליא רזא, אינה יכולה לצמוח בקונטקסט רוחני היסטורי זה, וסבירות חיבורו שם אינה עולה בקנה אחד עם הנתונים העולים מן הספר עצמו.

40 והשווה גליא רזא כ"י ב דף קיא ע"ב: "ובהיות ששמעתי שקצת אנשים המתחכמים בעיניהם ומלעיגים על אלו רזי תורה ומרגלן דנפקו מפומא דכוצינא דנהורא בחכרין דמהירין בוהר הרקיע ונהירין בנהורא דשמשא בחוקפו".



# מקובלי דרעה

## רחל אליאור

### א. מבוא

ממחציתה השנייה של המאה ה-16 ואילך נמצא במקורות שונים בארץ-ישראל ובצפון-אפריקה עדויות על 'מקובלי דרעה', 'חכמי דרעה', 'מקובלי דרעה הקדמונים', 'מנהג מקובלי דרעה' וכיוצא באלה צירופים המצביעים על קיומו של חוג מקובלים בעל מסורת ייחודית בדרעה שבמארוקו. בחינה מפורטת של מסורות אלה מעלה שמדובר ככל הנראה בשתי קבוצות: האחת – מזוהה מבחינה היסטורית, בת המאה ה-16; והשנייה – אנונימית, הקדומה לה בזמן.

שלושה מאפיינים בולטים מצויים במסורות אלה:

(א) זיקה בין דרעה וחכמיה להתגלות הזוהר.

(ב) הרגשת העתיקות והקדמות של המסורות המובאות משם מקובלי דרעה.

(ג) צביון ייחודי למסורות המובאות משם מקובלי דרעה בני המאה ה-16: המסורות הקשורות בשמם מתאפיינות בזיקה לכוחות אוקולטיים, ביריעה על-חושית, בראיית עתידות, בגילוי אליהו, בהשגת רוח הקודש וחישובי קץ.

בטרם אדון באישוש ההיסטורי של מסורות אלה ובבירורים הכדוכים במקום וכיושבו, אעיר כי ביטויים הכורכים חוגים קבליים עם איזור גיאוגרפי מסוים אינם נפוצים בתקופה זו. אף במקומות שהם מרכזים ללימודי קבלה במאה ה-16, איננו מוצאים בדרך-כלל מסורות משם חכמיהם, נוסח מקובלי-אדריאנופול, או מקובלי מאנטובה, שכן אקסקלוסיביות גיאוגרפית לא היה בה טעם בעולם שאחרי גירוש ספרד, אשר סימן-ההיכר המובהק בו היה אי-היציבות והעדר הרציפות. לפיכך, יש אפשרות להסיק מהצירוף 'מקובלי דרעה', כי נמצאו חוגי מקובלים במגרב בשלהי המאה ה-15 ולאורך המאה ה-16 שלא היו שרויים בטווח השפעתם המיידית של גולי ספרד, אלא גיבשו ושמרו מסורת קבלית שקדמה להשפעה הדומיננטית של מקובלי דור הגירוש שהגיעו למארוקו.

### ב. גילוי הזוהר בדרעה

בשנות הארבעים של המאה ה-16 מביא ר' משה קורדובירו ב'אור יקר', פירושו המקיף על הזוהר והחקונים,<sup>1</sup> סקירה רבת עניין על משמעות התגלות הזוהר בהקשר המשיחי.

1 עיין: בן-שלמה, עמ' 9-10; יונה, עמ' 15, בערך אור יקר; חיר"א, שם, ערך אור יקר; זק, עמ' 164, הערה 4.

הוא מביא בסוף דבריו מסורות שונות בדבר גילוי הזוהר, שחלקן נתפרסמו באורח מקוטע ומשובש ב'אור החמה' לר' אברהם אזולאי.<sup>2</sup> כותב הרמ"ק:

וכן היה במציאות גילויי נס ופלא שאין מי שידע אודות גלויי ויש בזה דרכים רבים. יש מי שאומר שמצאו ישמעאלי עובד אדמה במערה במירון ומכרו לבשמים ורוכלים לכוון התבלים, ומצאו חכם אחד מתושבי דרעה בארץ ישראל בעיר צפת חוב"ב מפורד ומפורד וקרוע וקבצו וטרח כמה טרחות... והלך על כל חנויות הרוכלים מוכרי בשמים ותבלים וקנה מהם כל מה שנשאר בידם שמכד להם עובד אדמה ישמעאלי שמצאו במערה, והעתיקו ונמצא בו חסרונות הרבה מזה שנאבד וכלה ונקרע ונפור ואין בזה הכרח ולא ראייה. רק שמצינו שבארץ דרעה במדינות המערב היה עיקר מציאות הספר ומשם נתפשט אלינו וכבר חקרו על העניין בימים קדמונים בידי הר' משה די ליאון ובימי ר' שמואל דמן עכו בעל ספר מאירת עינים ככתוב בספר מעשה החסידים אשר לי.<sup>3</sup>

דבריו המאלפים של קורדובירו, המעידים על ההתלבטיות בשאלת מוצא ספר הזוהר ומקורו, מלמדים על הקשר הכפול שהיה רווח במסורת צפת בין דרעה ובין הזוהר. הם כוללים מצד אחד סיפור אגדי על מציאתו בידי 'חכם אחד מתושבי דרעה בארץ ישראל בעיר צפת', ומצד אחר השקפה מקובלת, שלפיה 'מצינו שבארץ דרעה... היה עיקר מציאות הספר ומשם נתפשט אלינו'. הרברים מתייחסים למקום הימצאו וגילוי של הספר בשלהי המאה ה-13 וראשית המאה ה-14, ולא למקום חיבורו. שכן, המסורת הקבלית מייחסת כידוע את חיבור הזוהר לרשב"י וקובעת את גניחתו לפרק-זמן ארוך ואת גילוי 'כדור אחרון', מבלי לציין את מקום הגילוי. יתכן שלפני קורדובירו עמד ספר דברי-הימים של ר' יצחק דמן עכו בנוסחו השלם, שלא הגיע לידינו, ושמה משם נטל את מסורת השיוך לדרעה. שכן הוא מציין בסוף דבריו ב'אור יקר', אחר איזכורה של דרעה, שר' יצחק (שמואל) מעכו כבר חקר על אודות מציאות הזוהר וסיומם של דבריו, שאינו מצוי בידינו כיום אך היה לגד עיני רמ"ק בספר מעשה החסידים, מלמד, שהתחקותו של ר' יצחק על מוצא הזוהר ומקום התפשטותו לא נסתיימו בספרד.<sup>4</sup> ר' יצחק הגיע בנודדיו לצפון-אפריקה ולסביבות דרעה,<sup>5</sup> ואולי יש מקום להניח שאכן

2 עיין: שלום, ספור, עמ' 166; תשבי, הזוהר, ח"א, עמ' 34; זק עמ' 175, הערה 41. השוה: שלום, כתבי-יד, עמ' 49.

3 חיקוני הזוהר, עם פירוש אור יקר, כרך ב, עמ' קד. ההדגשות במובאה הן שלי, וכך כל ההדגשות במובאות שבמאמר זה. על דברי ר' יצחק דמן עכו, בעל 'מאירת-עינים' בחקירת מוצא הזוהר – עיין: תשבי, הזוהר, עמ' 28-33. שמואל הוא שם אביו של ר' יצחק, וצ"ל ר' יצחק בן שמואל מעכו, ואין ספק שהכוונה לדברי בעל 'מאירת עינים'.

4 עיין: זכות, עמ' 88-89; שלום, רמד"ל; תשבי, הזוהר, א, עמ' 28-33. לפני כל המחברים הנזכרים לא עמדו דברי רמ"ק ב'אור יקר', שהיו ספונים בכתב-יד מודנה, עד לפני שנים ספורות.

5 תודתי נתונה לדר' עמוס גולדרייך, שהודיעני כי מצא במחקריו על אודות ר' יצחק מעכו, שאכן

ראה שם כתבי־יד של הזוהר, וציין זאת בספר דברי הימים שעמד לפני קודרובירו. משתי המסורות המובאות אצל קודרובירו עולה, שרווחו ידיעות על קשר רצוף בין דרעה לארץ־ישראל מתקופת גילוי הזוהר ואילך, ושהגירסה בדבר 'עיקר' מציאות ספר הזוהר בדרעה היתה מקובלת בצפת.

מסורות נוספות על מקובלים קדמונים ועל ספרי קבלה קדומים ידועות לנו מכתבי־יד מגרביים מן המאה ה־16 ומהעתקים המאוחרים. בכתבי־יד אנונימי מן המאה ה־16, שחובר בצפון־אפריקה (כתבי־יד ששון 921), נאמר בראשיתו: 'מודעת זאת בכל הארץ מודעה רבא להודיע ולהודע איך ספר זה הוא לאחד קדוש מדבר ממקובלי דרעה הקדמונים וצ"ל'.<sup>6</sup> כתב־היד הוא פירוש על התפילות, הכולל מובאות רבות מן ספר הזוהר ומסורות רבות מן הקבלה במאות ה־13 וה־14, ולהלן נדון בפירוט בתוכנו ואפיונו. לפי שעה אציין, כי מובאות בשם 'מקובלי דרעה הקדמונים' או 'ס' קדמון כ"י משם מקובלי דרעה' מצויות אף בכ"י ששון 919, בכ"י ניו־יורק בית־המדרש לרבנים 1805, ובכ"י ניו־יורק בית המדרש לרבנים 1869.

כל המסורות האלה, שידונו בפירוט להלן, מתייחסות ככל הנראה למקובלים שחיו קודם המאה ה־16 ותיארוכך כרוך בבעיות הביבליוגרפיה הקבלית והפסאודואפיגרא־פיה שבה, ואין להחליפן עם העדויות המתייחסות למקובלי דרעה מן המאה ה־16, שבהן נדון בסעיף הבא.

## ג. ייחודו של המרכז הקבלי בדרעה במאה ה־16

במחקר הקבלה צוינה בקצרה העובדה, שדרעה אשר במערב הפנימי היתה מרכז קבלי חשוב באמצע המאה ה־16. ואכן עדויות ברפוס ובכתבי־יד מעלות, שבחקופה זו התנהלה פעילות קבלית אינטנסיבית באזור זה. בדרעה הועתקו כתבי־יד קבליים, נתחברו ספרים כתורת הצירוף ובקבלת הצירופים,<sup>7</sup> נערכו אנתולוגיות קבליות

היה בצפון־אפריקה והגיע עד איפראן (על מקומה וסמיכותה לאזור — עיין: הירשברג, ארץ, עמ' 168 ומפה בעמ' 171; טולידאנו, נר, עמ' 5, 95, 219). ספרו של ר' יצחק 'אוצר החיים' נתחבר כנראה בצפון־אפריקה. וראה תלונתו שם על הגייתם המשובשת של הקדברים העלגים (שבט בני אילג? מקום בשם אילג הוא סמוך לאיפראן — עיין: שם, המפה בעמ' 171), שוראי אין לה משמעות מחוץ לצפון־אפריקה. כמעט כל כתבי־היד של כתביו המאוחרים של ר' יצחק מקורם בצפון־אפריקה — עיין: גולדרייך, עמ' שסח.

על כ"י ששון 921 — עיין: אהל דוד, עמ' 894; שלום, אהל, עמ' 170-171; וראה להלן, בהרחבה בפרק על כתבי־היד, על 'פירוש התפילות לאחד ממקובלי דרעה הקדמונים'.

על דרעה כמרכז קבלי — עיין: טולידאנו, נר, עמ' 109; שלום, קבלה, עמ' 69. על העתקת כת"י קבליים — בשנת שכ"ח הועתק בדרעה ספרו של ר' יוסף ג'יקטיליה, 'שערי צדק' (כ"י מקברידג', 1521, תצלום בכתב־היד הלאומי, ס' 17458), בקולופון של 'שערי צדק' כתב המעתיק: 'ותשלם כל המלאכה פה כפר מוגיאת היושבים על נהר דרעה בשבת כג' יום לאחר שכת שנת השכ"ח ליצירה ע"י צעיר החלמידים אשר... נקרא אברהם בר מסעור אסקידא'. בסיום כה"י כתב 'תם ונשלם בעזר בורא עולם והסופר לא יק לא היום ולא לעולם עד שיעלה חמור כסולם שיעקב אבינו חלם'. בחקופה זו לערך הועתק בדרעה גם 'ספר שערי אורה' (כ"י הרב קוק 1386, תצלום

ופירושים על התפילות,<sup>8</sup> ונתגבשו חוגי מקובלים בעלי ייחוד. כתב־היד שהגיעו לידינו מתקופה זו מלמדים על היווצרותה של ספרות המשמרת מסורות קבליות חשובות מן המאות ה־13 וה־14 מחד גיסא ומגבשת דפוסים קבליים שאינם ידועים לנו ממקורות מקבילים מאידך גיסא. העדויות ברפוס ובכתבי־יד שהגיעו עדינו מלמדות, שלמקובלי דרעה יוחס צביון ייחודי ומעלה דתית ורוחנית יוצאת דופן. עדות מאמצע המאה ה־16, המתייחסת לחכמי דרעה בני אותו זמן, היא עדותו של ר' אברהם גאלאנטי ב'ירח יקר', המובאת ב'זהרי חמה' לר' אברהם אזולאי. עדות זו דנה במשמעות מנהגים הרווחים במגרב, על־פי פירושם של חכמי דרעה. שם נאמר: 'ושמעתי משם חכמי דרעה שלכך בכל ארצות המערב מנשקים האצבע יותר משאר האצבעות לפי שהוא כנגד תיבת הויה'.<sup>9</sup>

האנונימיות ולשון ההכללה בהתייחסות לחכמי דרעה מתחלפות בשנות השבעים בהתייחסויות ספציפיות. בדברי ר' חיים ויטאל ב'ספר החזיונות' נזכרים ר' מסעור כהן, שבא מן דרעה, ואברהם אבשלום, שישב שם:

שנת לד [של"ד] בא הר' מסעור כהן<sup>10</sup> מן דרע"א אל צפת וסיפר לי כי בצאתו משם הלך להפטר מן חכם גדול יודע עתידות הר' אברהם אבשלום<sup>11</sup> ואמר לו: לחיים ולשלום. ואמר לו: פירוש הדברים הם: שיבא אצלי, אני חיים, ויתן

בכיה"ס הלאומי, ס' 20892) כמצוין בהקדמה לכתב־היד. על חיבורים בקבלת הצירופים, כגון 'מענות חכמה' לר"מ בוזאגלו — ראה להלן.

כ"י ששון 921 (ראה הערה 6 לעיל). דומה שפירוש התפילות על־פי הקבלה היה ז'אנר מקובל במאה ה־16 בדרום המגרב. השווה: ס' היכל הקדש 'באר סדר תפילות כל השנה וסודן וכוונתן ומה שתלוי בהם משאר המצוות... מי שיחפץ היותו בן מדומים ישכון... ישקוד על דלתי חכמים... ויידרף אחד בעלי הקבלה... הספר התחבר בשנת של"ה, ביר' ר' משה בר מימון אלבאז מעיר תאורדאנת בעמק הסוס. לפי הקדמתו חיבר את הספר בכפר אקא שכחבל דרעה. בעמ' ג בהקדמתו, המחבר מלקט את כל המקומות בספר הזוהר המתייחסים לתפילה, כצד מקורות קבליים נוספים הדנים בעניין זה. הספר נרפס בידי יעקב ששפורטש באמסטרדאם ת"ג — עיין: חיד"א שם, מערכת ספרים, אות ה, סעיף כה, בערך היכל קדש; והשווה: חלמיש, המקובלים, עמ' 233.

ראה: גאלנטי, דף קה: חיד"א, שם, אות א, סעיף אברהם גאלנטי; מערכת ספרים, אות ז, סעיף זהרי חמה; תשבי, אזולאי, עמ' 259 הערה 11, וכן עמ' 197. תדיתי נתונה לד"ר ברכה זק, שהיפנתה תשומת לבי לדברי בעל 'ירח יקר'.

על ר' מסעור כהן מדרעה — עיין: ויטל, דף ה, סעיף ט; גליס, עמ' דעג; טולידאנו, נר, עמ' 109 ועמ' 112 הערה 20; שלום, שטר, עמ' 138; חלמיש, המקובלים, עמ' 221-222; אסף, אגרת, עמ' קכה-קכו; בניהו, תולדות, עמ' 72; חמד, האר"י, דף קער הערה 25. במקורות ובציורים הביבליוגרפיים לעיתים קיים בלבול בין מסעור מדרעה, מסעור אזולאי, מסעור המערבי, מסעור מצליח בן גואשוש ומסעור סגי נהור. ר' מסעור דנן הוא הידוע כמסעור כהן, מסעור מדרעה, או ר' מסעור המערבי, בעוד שכני משפחת אזולאי אינם כוהנים. לפיכך יש לפחות שני רכי מסעור, שהגיעו מצפון־אפריקה לצפת במאה ה־16. ועיין: קונפורטי, דף מ ע"ב; בן־נאיים, דף פג ע"ב; חיד"א, שם, בערכו.

ברפוסים אחרים של ס' החזיונות שמו נזכר כאברהם שלום — וראה: טולידאנו, נר, עמ' 109; בן־נאיים (דף יב ע"ב) קורא לו אברהם שלם.

לי שלום משמו. ונתן לו כל הסימנים אשר בן, ושהייתי בחור אחד דר בצפת. ואמר לו: אמור לו משמי כי הוא משיח בן יוסף וילך לירושלים וישכון בה... ואחר שנה ראשונה תחל רוח ה' לפעמו... וימלוך עליהם וילמדם תורה. ואחר כך אני אלך שם ואני אהיה משיח בן דוד והוא יהיה משיח בן יוסף משנה שלו...<sup>12</sup>

חכמי דרעה הנזכרים וחכמים אחרים המצוינים במקומות נוספים ב'ספר החזיונות' קשורים כולם בחזיונותיו המשיחיים של ר' חיים ויטל, בפראקטיקות אוקולטיות שונות נוסח 'שאלה בהקד' והגדת עתידות, ובהשגה מיסטית נוסח 'גילוי אליהו' והשגת 'רוח הקודש'.<sup>13</sup> חיד"א ציין, שב'ספר החזיונות' השלם שהיה לנגד עיניו נזכר, כי חיים ממערב הפנימי מעיר דרעה כתב בספר החזיונות שהיה נגלה אליו אליהו וזכור לטוב והיה יודע עתידות והיה שולח שלומות למהרח"ו וצ"ל ומחזק לבו.<sup>14</sup> אפיון דומה של גילוי אליהו למקובל נוסף ממקובלי דרעה מצויין אצל חיד"א בערך מעיינות חכמה: 'חיבר חכם חסיד מהר"ר מרדכי מעיר דרעה בקבלה והיה נגלה אליו אליהו הנביא זכור לטוב ונגנז הספר'.<sup>15</sup>

לאורך של מובאות אלה, דברי י"מ טולידאנו ב'נר המערב' על מקובלי דרעה עולים

12 עיין: ויטל, עמ' ה, והערותיו של בן-מנחם שם. להקשר המשיחי של הדברים — ראה: תמר, חלומותיו, עמ' 211-229; תמר, מחקרים, עמ' 120; ועיין בניהו, חולדות, עמ' 258.

13 עיין: ויטל, סעיף י, יא, ועמ' רנז. לעניינם של מושגים אלה — עיין: שלום, פרובאנס, עמ' 59-64. להקשרם במאה ה-16 — ראה: ורבלובסקי. מעניינת הערתו של משה ב"ר יצחק אדריי בהקדמה לספר 'שפה ברורה': 'אנכי הצעיר מילדי העברים אשר במערב הפנימי מרוקוס יע"א עיר של חכמים ומקובלים עצומים אשר נגלה להם אליהו ז"ל כמה פעמים' — ראה: טולידאנו, שריד, עמ' 79; חלמיש, המקובלים, עמ' 223.

14 חיד"א, שם, אות ח, סעיף לח. ועיין: ויטל, עמ' סו, על ר' חיים המוגרבי שנגלה לרח"ו בחלומו; מלכי רבנן, דף לו ע"ב. עוד ראה: מיכל, עמ' 376, ערך חיים מעיר דרעה.

15 על 'מעיינות החכמה' — ראה: חיד"א, מערכת ספרים, אות מ סעיף קטן. חרף דברי חיד"א שהספר נגנז, כתב-היד מצוי בידיו בכמה וכמה עותקים: כתב-יד קופנהאגן 195 (גולדשמידט 3) (תצלומו בביה"ס הלאומי, ס' 5521), כתב-יד הרב קוק (ספריית יהודה, אוסף כתב-היד 372) 1386 (סימן תצלומו בביה"ס 20892) וכתב-יד בניהו, אוסף פרטי. וראה: טולידאנו, המלכות, הקדמה; בן-נאיים, כבוד מלכים, עמ' יד. על ר' מרדכי מדרעה, הוא ר' מרדכי בוואגלו בעל 'מעיינות החכמה' — עיין: טולידאנו, נר, עמ' 109; בן-נאיים, פו ע"ב-פז ע"א. איני יודעת על מה מיוסדת קביעתם של טולידאנו ובן-נאיים בדבר עלייתו לארץ ושיבתו בצפת. אין הדבר עולה מכתב-היד הידועים לנו ומן המסורות הצפתיות הנדפסות. עוד ראה: חלמיש, המקובלים, עמ' 222; שלום, יודאיקה, עמ' 542. שלום וחלמיש חוזרים על הקישור המוטעה שהציע בן-נאיים כ'מלכי רבנן' בין 'פירוש התפילות לאחד ממקובלי דרעה הקדמונים' ובין ר' מרדכי מדרעה. אולם ר' מרדכי בוואגלו הוא מחברו של 'מעיינות החכמה' ולא עורכו של פירוש התפילות (כ"י ששון 921). וראה גם להלן. בכתובתה של בת משפחת בוואגלו, שהייתה לנגד עיני, מצוין כמנהג המערב ייחוסה של הכלה ופירוט שמות בני משפחתה לדורותיהם עד אחד-עשר דורות, ובסוף הדשימה נאמר: 'הרב הגדול והמופלג עמוד הימני פטיש החזק המקובל האלוהי שהיה נגלה אליהו ז"ל בכל שעה כמוהה"ר מרדכי זצוקלה"ה בעל מעיינות החכמה המכונה אבוואגלו'. אני אסירת תודה למרת מסעודא-גלדיס פימיניטה לבית אבוואגלו ולמר יצחק פימיניטה על שהעמידו לרשותי את תצלום נוסח הכתובה.

בקנה אחד עם מסורות כנות התקופה ומקבילותיהן בכתב-יד ובדפוס. אלא שיש להסתייג מקביעתו בדבר כוואה של קבוצת מקובלים מדרעה לצפת, שכן חל ערכוב בדבריו בין המקובלים שנתורו בדרעה ובין אלה שהגיעו לצפת הנזכרים במקורות הצפתיים בני התקופה. ואלה דבריו:

כימים ההם נקבצו וכאו שם בצפת קבוצה של חכמים מקובלים ובעל-ריון מנגב מאורקו מחבל דרעה (Dr'aa) שבה מצאה אז חכמת הקבלה קן לה, ורכים גם התפארו כי נגלה להם אליהו וכי ידעו לספר עתידות, מהם זכרנו כבר שם האיש מסעוד מצליח בן גואשוש חוזה עתידות, וכן חיו עוד שם החכמים האלה, רבי מסעוד הכהן, שאולי הוא בעצמו מסעוד מצליח הנזכר, ורבי מסעוד זה יחד עם חלמיד חכם אחד כאו בשנת של"ז<sup>16</sup> לצפת ויספרו עוד על 'חכם אחד גדול הדור ויודע עתידות ושמו רבי אברהם שלום בדרעה', גם רבי חיים מדרעה ורבי מרדכי מדרעה, שניהם היו עוד ידועים אז למגידי עתידות ושנגלה להם אליהו, וכל אלו יצאו כנראה בזמן אחד ויחישבו בצפת, והאחרון רבי מרדכי חיבר ספר מעיינות חכמה ונגנז. שם בצפת התודעו החכמים המקובלים האלה לרבי חיים ויטל הנודע והוא סיפר בשבחים.<sup>17</sup>

כאמור, דברי טולידאנו על מציאותם של מקובלים בדרעה במאה ה-16 מאוששים ממקורות שונים, אלא שדבריו בדבר כוואה של חלק ממקובלים אלה לצפת, אותם שאינם נזכרים ב'ספר החזיונות' לרח"ו, אינם עולים מן המקורות הידועים לנו. שתי שאלות עולות מן העדויות המצויות בידיו: האחת היא מה היחס בין מקובלי דרעה במאה ה-16 — הן אלה שהגיעו לצפת והן אלה שנתורו במגרב — ובין אותן מסורות בדבר מציאות ספר הזוהר בדרעה ו'מקובלי דרעה הקדמונים'; והשנייה היא איזו מידה של אישוש היסטורי בכתובים ניתן למצוא למסורות קבליות משמם. ולפשרו של ייחודם כבעלי רוח-הקדש, גילוי אליהו וכיו"ב.

16 על מסעוד מצליח בן גואשוש — ראה: טולידאנו, נר, עמ' 91. יוסף הכהן, בעל 'ספר דברי הימים', ששמע על השרפים אחד אל אערב ומוחמד אל מהרי, ממשפחת מוחמד הנביא שישבו בדרעה, מוסיף כי איש יהודי ניבא לשרף מוחמד את גדולת השושלת השריפית שתקום ממנו, וכנראה הכוונה למסעוד בן גואשוש הנ"ל — ראה: הכהן, יוסף, ח"ב, קלד ע"ב; הירשברג, תולדות, עמ' 316; והשווה: סלושץ, עיונים, עמ' 151. אליבא דויטל עלה גואשוש לארץ-ישראל בשנת של"ד.

17 טולידאנו, נר, עמ' 109, הערות 10-16. יצוין, כי במאה ה-16 הייתה תנועת עלייה ניכרת מן המגרב אל ארץ-ישראל, וידועה קהילת המערבים בצפת בתקופה זו — השווה: בן סוסאן, תיקון, דף סא, דף ע"א; גם בספר החזיונות לרח"ו וברשימות תלמידי האר"י בשער הגלגולים ניכר חותמם של עולי המגרב. ודאי גם צמיחת המרכז הקבלי בצפת השפיעה על התגברות העלייה. (ראה גם מאמרו של אברהם דוד בחוברת זו — המע.)

דרעה, דרעא, או דרע, הוא שמו של עמק פורה בדרום מארוקו,<sup>18</sup> אחד מנאות המידבר שבאזורים הגובלים בצחרה מעבר להרי האנטי-אטלאס. באזור זה חיו יהודים כמשך תקופה ארוכה, שראשיתה אינה ידועה. במחקר יהדות המגרב מקובלת ההנחה, שהישוב היהודי בדרעה הוא עתיק יומין ובאזורי תאפילאלת ואשדות הדרעה נמצאו יהודים משנים קדמוניות. יש הגורסים, שתהליך היווצרותה של הקהילה היהודית הִכְרָכִית התרחש בתקופה שבין תום השלטון הרומי ובין הכיבוש הערבי, ויש מסורות המקדימות זאת עוד יותר, מכל מקום יהודי המגרב ראו בעמק הדרעה את 'ערש הממלכה היהודית' בימי הביניים המוקדמים, ומסורת זו זכתה לכיורים נרחבים בספרות המחקר. קהילות יהודיות קדומות בדרום המגרב ככלל ובדרעה בפרט היו קיימות אפוא בזיכרון ההיסטורי הקולקטיבי של יהודי מארוקו, וקרוב לודאי שהצירוף 'מקובלי דרעא הקדמונים' הרווח ככתב-היד, כנזכר לעיל, היה אפשרי מלכתחילה בשל מסורות אלה, שידעו על ישוב יהודי קדום בעמק הדרעה ועל רציפות קיומה של קהילה יהודית באזור זה במשך מאות שנים.<sup>19</sup>

בתעודות מן הגניזה שנדונו בשנים האחרונות כלולות ידיעות רבות על סחר של היהודים בדרום המגרב בין המאות ה-9 וה-11. דרעה היתה אחד ממרכזי הסחר הטראנס-צחרי והיתה בה קהילה יהודית בתקופה זו. היהודים החזיקו בחלק ניכר מהסחר שבין נאות-המידבר בצפון הצחרה (דרעה) ובין החוף הצפון-אפריקאי ומצרים. הגיאוגרף הערבי יאקוט (1179-1229) ציין, כי רוב הסוחרים בעמק הדרעה בשנות 1200-1220 היו יהודים. ממקורות אחרים אנו יודעים על ישוב יהודי בדרעה

18 יש תעתיקים שונים לשם המקום. המשורר משה דרעי (ראה עליו, להלן, הערה 23) במאה ה-12 חזרו את השם ומאייחו: 'וגר אני וחושב שם, ואם באמת — הורי ורשעי במערב, כמו אזרח בארעא הם בדרעא במלכות פס' — ועיין פינסקר, עמ' מז. כך גם כותב 'עזרא וסות אקרעה' עלי דרעה' — ראה הערה 25 להלן. על דרעה — ראה: טולידאנו, נר, עמ' 13, ובמפתח בערך דרעא, וואר א-דרעה; הירשברג, מארץ, עמ' 105-113; הירשברג, תולדות, עמ' 90-91, 104, 266; הירשברג, ברברים, עמ' 321; קורקוס, יהודי, עמ' עה-עז; קורקוס, מחקרים, מפתח, ערך דרעא. אנציקלופדיה יודאיקה, כרך 6, עמ' 190; בזאנסנו, עמ' 184-186; קטלוג, עמ' 286, בערך דרע; הירשברג, המיוחדים, עמ' 139, הערה 18.

דרעה נמנתה עם המרכזים החשובים של הסחר הטראנס-צחרי, שביניהם היו מרכזים יהודיים גדולים, כמו: תאפילאלת, איראן, תאחרת ועוד (ראה הערה 20 להלן). אין אנו יודעים על מקום הימצאו המדויק של הישוב דרעה. בימינו זהו שמו של נהר, אשר לאורך העמק שלחופיו היו שורה ארוכה של כפרים, ובהם יהודים. עיר המחוז של עמק הדרעה היא תאמגרות. עיין: כפרים, עמ' 94-95, 127, 178, 181. לחיאור של עמק הדרעה וכפריו — ראה: פינקרפלד, עמ' 98. להיסטוריה של דרעה — עיין: לבציון והופקנס, לפי המפתח, עמ' 446, בערך Dara.

19 עיין: אביטבול, הקדמה; השווה סקירתו הביקורתית של שוראקי, קורות, עמ' 37-67; וכן ד' קורקוס, יהודי, עמ' עה-עז; הירשברג, תולדות, ח"ב, עמ' 27; הירשברג, מארץ, עמ' 110; סלושץ, נפוצות, עמ' 50; טולידאנו, נר, עמ' 13, 20, 26, 31, 35, 91, 224-221, 231. למחקר ההיסטורי-ארכיאולוגי בסוגיה זו — ראה: גאטפוסה, עמ' 66-39; מתיישבים, 2 בנוב' 1953; מאזל, עמ' 135 — 141; ד'קמנייה, עמ' 140-141; קורקוס, יהודי, עמ' עה-עז; לארדו, עמ' 110-114.

במאה ה-11, שכן מר דונש ממדינת דרעה נזכר בשו"ת הרי"פ וכני דרעה נוספים נזכרים בתעודות מן המאה ה-11 בגניזה.<sup>20</sup>

מן המאה ה-12 יש עדויות מגוונות המעידות על שגשוגו של הישוב היהודי בדרעה. המחבר האנונימי של כתאב אל איסתיכחאר כותב במאה ה-12 בלשון תלונה על מעמדם של היהודים: 'אבל עתה הם הסוחרים שבכל המדינה המחזיקים בעושר בעיקר בעיר פאס ובדרעא ואני עצמי ראיתי הרבה מהם שאומרים היו עליהם שהיה להם עושר רב ועמדה מכובדת'.<sup>21</sup>

איגרת תימן של הרמב"ם, המתייחסת למאורעות שהתרחשו בשנות העשרים של המאה ה-12 מלמדת אף היא בעקיפין על ישוב יהודי בדרעה, שמנה תלמידי-חכמים בתקופה זו. באיגרתו כותב הרמב"ם: 'כי לפני חמישים שנה כיום הזה או קרוב לכך בא אדם חסיד ומעולה חכם מחכמי ישראל ושמו כמ"ר משה דרעי בא מדרעא אל ארץ אל נדלס ללמוד תורה מפי ר' יוסף הלוי מ' מיגאש'.<sup>22</sup>

אותה פריחה כלכלית ורוחנית<sup>23</sup> של הישוב היהודי בדרעה הגיעה לקיצה במאבקים שבין המורכטון למווחידון במאה ה-12.<sup>24</sup> בקינה הידועה של ר' אברהם מ' עזרא 'אה

20 עדויות על ישוב יהודי בנאות המדבר בצפון הצחרה, במאות ה-9 — ה-11 — עיין: לבציון-סג'למסה, עמ' 253-263. על חלקם של היהודים בסחר הטראנס-צחרי — ראה: הירשברג, היסטוריה, עמ' 138; השווה: לב ציון, סג'למסה, עמ' 259-260. במאות ה-11 — ה-13 חלה ירידה בחלקם של היהודים בסחר זה, אף שחלק ממנו היה בידם, וזאת כתוצאה מרדיפות וגזירות בימי המורכטון והמווחידון. דרעה נמנתה עם מרכזי הסחר הזה עד גילוי אמריקה. ביבליוגרפיה מקיפה על יהודים בצפון הצחרה במאות 11-12 — ראה: לבציון, סג'למסה; ראה עוד: סלושץ, נפוצות, עמ' 50. עדויות מהגניזה — ראה: רי"ף, עמ' 253, סימן תמג; והשווה: יוסף מ' מיגאש, סימן מט. עיין הערת הרכבי לסימן תמג, עמ' 392. בסוף המאה ה-11 חתם ר' אברהם ב' יעקב דרעי ראשון במעשה בית-דין של פוסטאט, וכן בעדות מסוף שנת 1103. על יהודים בדרעה במאה ה-11 — עיין: הירשברג, תולדות, עמ' 84. ראוי לציין, שהתנועות הדתיות החשובות במאות ה-11 וה-12, המורכטון והמווחידון, מוצאן מקרב הִכְרָכִים בעמקי הדרעה והסוס בדרום המגרב.

21 קורקוס, יהודי, עמ' עז (הדברים מובאים בתרגומו). על חיבור זה — עיין: לבציון, כתאב, עמ' 201-217; המובאה בדבר עושרם של יהודי עמק הדרעה בשלהי המאה ה-12 — ראה: לבציון והופקנס, עמ' 140 (בתרגום אנגלי); פאניאן, עמ' 165-166 (בתרגום צרפתי).

22 איגרת תימן — ראה: פרימאן, עמ' 9, סימן ז; הלקין, אגרת, עמ' 99-103; הירשברג, תולדות, א, עמ' 86-89, עמ' 348 הערה 44; עדותו של הרמב"ם מתייחסת לשנת 1122, או 1127. הוא הכיר במצרים תלמידי-חכמים נוספים מדרעה — עיין: אסף, מקורות, עמ' 165-166; גוטהייל, עמ' 174-177. אל ר' יוסף מ' מיגאש נהרו תלמידים ממארוקו, ומעריה הדרומיות דווקא, כגון סג'למסה ודרעה — עיין: יוסף מ' מיגאש, עמ' 93, 101, 137; וראה: הירשברג, היסטוריה, עמ' 349; הירשברג, תולדות, עמ' 263, 386.

23 באמצע המאה ה-12 חי במצרים המשורר הקראי הגדול משה בן אברהם דרעי, מדרעה — עיין עליו: דוידסון, המשורר, עמ' 297-308; דוידסון, אוצר, ד, עמ' 445-447; פינסקר, עמ' מז; הרכבי, עמ' 392; דוידסון, ריואן; הלקין, אגרת, עמ' 101; הירשברג, תולדות, עמ' 266 הערה 87. על משורר נוסף מדרעה, ר' משה בן אדונים מארץ דרעה — עיין: פינסקר, עמ' קה; כהנא, דרעי.

24 על כיבושי המווחידון ויחסם לישוב היהודי — עיין: הירשברג, תולדות, עמ' 89, 348; קורקוס, האלמוחדון, עמ' 137-160; טולידאנו, נר, עמ' 31-38. למקורות עבריים על התקופה — השווה: קורקוס, האלמוחדון, עמ' 138-139; הלקין, עמ' 101-110.

ירד על ספר רע מן השמים', בנוסחה מן הגניזה שפירסם שירמן. מוקדשות כשלושים שורות לקהילת דרעה:

איך נחרב/המערב/ורפו כל ידים/ואוי ירד/על ספר/רע מן השמים/עיני עיני יורדה מים/מי רעה על דרעה/אשר באו בתחילה ביום בא צר/חושך צר/עליה ואבלה ולכד עיר/ ויעיר /חמתו על הקהילה/קהלת אל/ישראל/סגולת שוכן מעלה/קהל ישרים/וכשרים/הוד תורה וגדולה/וחיש צדם/ ולכדם/ביום זעם וחלחלה/25.

עוד נזכרים בקינה זו ויכוחים דתיים ונסיונות השמר של המייחדים המוסלמים ונמנים נסיונות קידוש השם, רדיפות וטבח. במכתב משנת 1148, שנמצא בגניזה, כתב שלמה הכהן בפוסטאט, שקרוביו מאזור סג'למאסה נמלטו לדרעה,26 שכן מכל ערי המורכטון שהצטרפו למרד נותרו רק דרעה ומכנסא.

האלמוחידין החריבו את הקהילות היהודיות בדרעה ובתאפילאלת, וגורל היהודים באזורים אלה היה לוט כערפל. יש היסטוריונים הגורסים, שכל הקהילות היהודיות באזור הוכרחו להתאסלם, ורק עם ראשית שלטון השושלת המרנית בשלהי המאה ה-13 חזרו המתאסלמים האנוסים ליהדותם,27 אולם טענה זו והיקף חלוצה לא הוכחורו הצורך, ויש מקום לסברה שנתר ישוב יהודי רצוף בדרום המגרב גם אחרי גזירות המייחדים. כידוע, חקר ההיסטוריה של קהילות ישראל בדרום המגרב מתאפיין בחוסר איזון בולט — מחד גיסא יש עיסוק רחב בראשית הנוכחות היהודית באזור ובתקופת הפריחה של הישוב היהודי עד מחצית המאה ה-12, ומאידך גיסא שורת דממה מן המאה ה-13 ואילך.28 אין בידנו מחקר היסטורי על אודות התקופה שבין חורבן הקהילות בידי האלמוחידין, ששלטו בשנות 1146 ו-1269, ובין בואם של גולי ספרד ב-1391 וב-1492; גם עיקר המחקר על התקופה שלאחר הגירוש מתייחס לצפון המגרב ומרכזו וכמעט אינו דן בדרומו. לפיכך, השאלה בדבר קיומו של ישוב יהודי

25 על הקינה — ראה: טולידאנו, עמ' 35-36; כהנא, קובץ, עמ' 131-132, 140-143; 'סוֹט אקֶרָה / עלי דרעה / אשר לפנים נתפשה / וביום שבת וכן עם בח / שפכו דמם כמים (עמ' 142); דרידסון, אוצר, 1301; אהל דוד, עמ' 905, כ"י ששון 931. הקינה בנוסח שירמן — ראה: שירמן, קינות, עמ' לא-לה; ועיין: הירשברג, תולדות, א, עמ' 89-91; השווה: הירשברג, שקיעת, עמ' 42-43. במכתב נאמר: 'מר יעקב ... אחי אבי, ומר יהודה בר מר פרחון ואחיו והם כעת בדרעה, לאחר שלקחו כל מה שהיה עמהם. ואין אנו יודעים לאחר מכן מה היה גורלם ולא נותרו בכל ארצות המראבטים ליתר החאראגים מלבד דרעה ומכנסה' — ראה: טולידאנו, אגרת, עמ' 449-458; אהל דוד, עמ' 394-396; הירשברג, מייחדים, עמ' 134-153. לעניין התאמת התאריכים בין קינת הראב"ע לבין מכתבו של ר' שלמה בן יהודה והמקורות הערביים — עיין: הירשברג, מייחדים, עמ' 140; הירשברג, שקיעת, עמ' 43 (לעניין הסדר הכרונולוגי של רדיפות המייחדים); הירשברג, מקומה, עמ' 107-112.

27 ראה: קורקוס, יהודי, עמ' עו; טולידאנו, נר, עמ' 32-38; הירשברג, מייחדים, עמ' 134-153; וראה, לעומת זאת: סלושץ, נפוצות, עמ' 54-59; קורקוס, האלמוחידון, עמ' 137-160; קורקוס, המרינים; והשווה: שוראקי, קורות, עמ' 75.

28 עיין: נהון, עמ' מא-מב.

רצוף באזור זה מן המאה ה-12 ואילך בעינה עומדת. בסג'למאסה (תאפילאלת), שאינה רחוקה מדרעה, היו יהודים במאה ה-13, כפי שעולה מעדויות עקיפות ממקורות מוסלמיים ונוצריים, ויתכן שניתן להקיש מכך אף על ישוב יהודי שהיה בדרעה בתקופה זו. הגיאוגראף יאקוט כתב, כאמור, שכשנות 1200-1220 רוב הסוחרים שכדרעה היו יהודים, מכאן שנתרה קהילה יהודית מובחנת גם אחרי הגזירות, במאה ה-13. ידוע על ר' יצחק דרעי שכא בשנת 1285 מדרעה לכארצלונה, ועוכדה זו מאשרת את קיום הזיקה והקשר בין דרעה לספרד בתקופה זו, קשר שראשיתו במאה ה-11 וה-12. עוד ידוע שמו של המשורר יהודה בן שמואל בן דראע, שחי כנראה במאה ה-13 או בראשית המאה ה-14.29

הירשברג ציין, שבמקורות שונים שוב נזכרים יהודים בדרעה החל מן המאה ה-16, ואנו יכולים להוסיף בודאות שגם מן המאה ה-15. אין כל סיבה להניח, כי אלה היו מתיישבים חדשים, אלא קרובה יותר ההשערה שהיה בדרעה ישוב יהודי רצוף מורכב מצאצאיהם של הנדרפים.30 ידועות אף עדויות ספורות, שייחוסן הכרונולוגי אינו ברור כל צורכו, המתייחסות לישוב יהודי אחרי חורבן הקהילות בידי האלמוחידין. אולם ניתוח התעודות מזמן בואם של מגורשי ספרד למארוק מעלה בכירור את עובדת קיומו של ישוב יהודי ותיק בדרום המגרב שתושביו אינם נמנים עם המגורשים. יתכן שהעדות המאוחרת ביותר על אותה תקופה, שאין עליה כמעט שום ידיעה, מצויה בקינה אנונימית ממחזור מנהג פאס שפירסם שירמן. ועיקרה מוקדש לכיבוש אוראן בידי הספרדים ב-1509. כדרכם של מקוננים מתחיל המשורר-המקונן בתיאורן של גזירות קודמות וסוקר את רדיפות היהודים בספרד, פורטוגאל ומארוקו, שקדמו לכיבוש אוראן. לאחר תיאור גזירות קנ"א (1391), בא קטע המתייחס לרדיפות בדרום המגרב: 'תחילה אנשי המערב... / הרגו יחד איש ואשה / וחללו ספרי תורה... / ואחריו בדרעה קם אויב / והרס כל בית התפילה / וגם שמו עליהם חוקים רעים וקשים כלי חמלה'.31 אם אין הדברים מתייחסים לרדיפות האלמוחידין ואם אנו רשאים לייחס רציפות היסטורית לתיאור הגזירות, הרי שהרס בתי-התפילה בדרעה אירע אחרי שלהי המאה ה-14, ומכאן שהיה שם ישוב יהודי בתקופה זו.

עם גירוש סביליה בשנת קנ"א ועם פתיחת החוף הצפון אפריקאי לקשר עם אירופה

29 עדויות ממקורות מוסלמיים ונוצריים — ראה: לבציון, סג'למאסה, עמ' 262 הערות 36-37, עמ' 263; דברי יאקוט — ראה: קורקוס, מחקרים, עמ' 321; על ר' יצחק דרעי — ראה: קורקוס, מחקרים, עמ' 35; על יהודה בן שמואל בן דראע — ראה: חזן, עמ' קלח-קמ. 30 הירשברג, ארץ, עמ' 110, עדויות על ישוב מן המאה ה-15 באזור זה ידועו להלן (סמוך להערות 73-74).

31 ראה: שירמן, עמ' סט; קינה אנונימית זו מצויה במחזור לפי מנהג פאס, ללא תאריך — ראה: שטינשניידר, לייזן, עמ' 308-309, מס' 94; הירשברג, תולדות, עמ' 296-297. הירשברג מעיר (בהערה 28), שאולי הקינה מתייחסת לראשית המאה ה-16, סוף תקופת שלטון בני מרין, אולם הדברים מובאים בין תיאור רדיפות קנ"א (שורות 13-17) לתיאור גירוש ספרד ופורטוגאל (שורות 35-26), ולפיכך הם בין שנת 1391 ל-1492, לאמור במאה ה-15.

כמאה ה-14 וכיסוס שלטונם של בני השושלת המרנית, הגיעו גלי הגירה יהודית מספרד למגרב. מגורשי גזירות קנ"א התיישבו כידוע באלג'יריה ולאורך החוף וכמעט לא הגיעו לריכוזי היהודים באטלאס העילי ובמורדותיו המשתפלים לעבר הצהרה — אזורים שהגיישה אליהם היתה קשה ביותר. יחד עם זאת יתכן, שבודדים הגיעו גם מעבר להרי האטלאס לעמקי הסוס והדרעה, אף שאיננו יודעים זאת כודאות. אולם מגורשי ספרד בסוף המאה ה-15, שהגיעו בגלי הגירה גדולים ויסדו קהילות חשובות כפאס, כמכנאס, כתטואן, כסלא, כארזילה, בלאראש, כרבאט, כספי, כתלמסאן ובאזראן ואף הדרימו למרכז הארץ.<sup>32</sup> לא הגיעו ככלל לדרומה הרחוק של המדינה אל מעבר להרי האטלאס ולמורדותיו. תחום השפעתם הוגבל בכיור עד מראכש, כפי שעולה מדבריו המפורשים של ר' יהודה בן עטר, המוכאים ב'כרם חמר':

ותקנה שתקנו ק"ק פאס המגורשים מקאסטיליה — גירי אבתריה כל עדי המערב חוץ מתפיללת ואגפיה, ומרכש יש ויש כל משפחה לפי מנהגיה, דהיינו אותם שהיו מזרע המגורשים עושים כמנהג ההוא, ושאר המשפחות יש שעושין מנהג המגורשים ויש כדת.<sup>33</sup>

דברי הר' בן עטר, המתייחסים להבדלים שבין מנהג תושבי הארץ הותיקים למנהג קהילות המגורשים בדיני כתובה, מוציאים במפורש את תאפילאלת ואגפיה — לאמור, את העמקים של הרי האנטי-אטלאס ואזור הצהרה, אשרות הדרעה והיז — מתחום השפעתם של המגורשים. שכן יוצאי ספרד, שהעדיפו להתרכז בערים לאורך החוף ובמרכזים העירוניים הגדולים בפנים הארץ, לשם שמירת ייחורם וברילותם, לא הדרימו לשם וחותרם הרוחני לא הוטבע באזורים אלה. לקיומו של ישוב יהודי ותיק בדרעה ובאגפיה של תאפילאלת מתייחסים גם דברי ר' חיים גאגין. בראשית המאה ה-16, בעקבות הויכוח הידוע על בדיקת הטריפות בין המגורשים לתושבים, מזכיר הרב גאגין ב'קונטרס עץ חיים' את המנהג הנוהג בקהילות הותיקות ב'דרעא וכן כמתוז תודג'א ומחוז סוס'.<sup>34</sup> היינו קיומו של ישוב יהודי בדרעה ובדרום המגרב — ישוב

32 על גירוש קנ"א, גירוש סביליה, בהקשרו המגרי — ראה: הירשברג, תולדות, עמ' 285. בין מגורשי קנ"א הגיעו קבוצות גולים לדרום המגרב ולפניותיו המבודדות, כגון הכהנים מדברו שנזכרו כקהל יוצאי סביליה, ויתכן כי גם משפחת פרץ שהגיעה עד לאודי דאדס, הסמוך לדרעה, היא ממגורשי קנ"א ולא ממגורשי רנ"ב — עיין: פרץ, הקדמה; טולידאנו, נר, עמ' 70; קורקוס, יהודי, עמ' עז; הכהן, שלמה, הקדמה. על יסורי המגורשים בכוואס למגרב — ראה: חייט, הקדמה; סרוק, הקדמת המחבר; גאגין, עמ' 100; גרץ, נר, עמ' 369-371; טולידאנו, נר, עמ' 49-60; כסא מלכים, עמ' 398-401; קורקוס, יהודי, עמ' נה-קיא; עובדיה, עמ' 21-26, 100; הירשברג, תולדות, פרק ז; אדרוטיאל, קבלה, עמ' 101-114.

33 מיד אחר גירוש ספרד התארגנו מגורשי קאסטיליה שבמדינת פאס לקהילות מיוחדות, ושנתיים לאחר הגירוש נתקנו תקנות בנושא הקידושין, כדי להגביר את פיקוח הקהילה וסמכותה בנושא זה. התקנות נתקבלו על-ידי כל קהילות המגורשים, 'להיות נוהגים בהן כל ימי עולם' — עיין: אנקאווא, סעיף קמב, דף כו ע"א.

34 פירוש האזורים שבהם השפיעו המגורשים — ראה: טולידאנו, נר, עמ' 69-70; הוא מוציא את

ותיק השומר על מנהג יושבי הארץ מימים ימימה — שהיה מצוי מעבר לחוג השפעתם של קהילות המגורשים, היה בבחינת עובדה ידועה למגורשים וכני-דורם במגרב.<sup>35</sup> יש בירינו עדויות רבות לבדילותן של קהילות דרום המגרב ולייחורן; לכך שבאזור זה, שלא פקדו אותו גלי הגירה ולא הוטבע עליו חותם המגורשים, נשתמרו מנהגים, רפואי תרבות ומסורות עתיקות יומין. בין המנהגים הללו נציין את נוסח הגדה של פסח הנאמר בדרום ובו תוספות שונות על הנוסח המקובל; וכן מנהגים שונים הקשורים בשבתות, בחגים וכמועדים, כגון: בראש-השנה, בערב יום הכיפורים, כפודים, בשבת הגדול, בערב פסח ובפסח, בשבועות ובערב חשעה באב.<sup>36</sup> השאלה הנשאלת היא,

אזורי הדרום מכללם. והשווה: קורקוס, יהודי, עמ' עא, שלדבריו: 'כלל התושבים התערבו במגורשים בערים אבל קהילות מגורשים לא נמצאו באטלאס ככפרים שבמזרח וברום'. המנהגים בדרעה, תודג'א וסוס — ראה: טולידאנו, עמ' 57-58. ושם בעמ' 58-68 מובא חלק נכבד מ'קונטרס עץ חיים'; השווה: עובדיה, עמ' 100. 'קונטרס עץ חיים' מצוי בכ"י ניו יורק כיהמ"ד אוסף בן נאיים, 87 (ס' 24364) דף 1א-30ב.

35 על דרעה כמאה ה-16 — עיין: הירשברג, היסטוריה, עמ' 270 הערה 2. לעדויות מאותה מאה על ישוב יהודי משגשג בתארגנאלה, תאכוחסנת ואלמאמן כעמק הדרעה — ראה: קורקוס, יהודי, עמ' עז, המביא את עדותו של מארמול, היסטוריון ספרדי, ששהה באפריקה באמצע המאה ה-16. על מנהגים שנשתמרו — ראה: שוראקי, מצב, עמ' 167. על מנהגים מיוחדים לדרום — עיין: טולידאנו, נר, עמ' 215. בכ"י ששון 921 מצוין נוסח תפילה ייחודי לדרעה (ראה להלן). לנוסח כתובה בתאפילאלת וברוב ערי הדרום השונה מכתובה מנהג קאסטיליה — הנוהגת במארוקו ככלל — עיין: זכות אבות, סימן עה; וראה: טולידאנו, שריד, סעיף ב, עמ' 7-8. בתרגום קטע מפירוש התפילות לרבינו מיימון אבי הרמב"ם, הוסיף המתרגם, ר' דוד הסבכוני מסאלי:

כתב רבינו מיימון בן יוסף בחיבורו על התפילות בלשון ערבי... 'אין להקל בשום מנהג ואפילו מנהג קל...' [מכאן לשון ר' דוד הסבכוני] ומכלל המנהגים ההם התפוחים שמשליכים בשבועות מג' הביהכנ"ס ולוקטים אותם התינוקות וכן מנהגנו בדרעא (Draa) להשליך החתן על הכלה התפוחים בשבועות... וכן מנהגנו לזלזל מים קצתם על קצתם [עיין: טולידאנו, נר, עמ' 215, ובהערה י' וגם נוהגים לאכול מאכל עשוי מבצק חטים כתולעים (מן אטריות) שקורים לו פדאויש וכן מניחים עוגות מצות מפסח עד העצרת ואוכלים אותם בסעודת הבוקר בשבועות, וכן מנהגנו ב"ד ניסן לאכול הראש ומאכל מעשה קדרה הנעשה מקמח כעין גרעיני האפונים שקורין לו ברכוכים עם חמאה וחלב לסעודת הבקר ביום פורים ועושים לשבת הגדול הריפות מחטים וכלים חדשים לפסח וקָרָה חרשה לר"ה ודלעת הנקרא קָרָא ודבש ומסדרין בטבלא רמונים ותמרים ורובקָיא והוא תלחן וכלשון ערבי חילבון וכיוצא בוולתם, ומתקנים עופות ותרגולים צלויים ומבושלים לסעודת יום הכפורים לפניו ולאחריו. ותבשיל עדשים בערב ט"ב.

בכתב-יד ששון 921, עמ' 297 נאמר:

סדר לית שבת אחר סעודה שלישית בשירות וזמירות יש מקומות קורין בני עורה והקיצה... ויש מקומות קורין שלש עשרה יסודות בשיר ארון חברו רבי יוסף בן אברהם שליח ערת בורגוש והוא מתחיל בשם האל יסוד כל היסודות אני מזכיר שלש עשרה יסודות ובכל מקום קורין אלפא ביתא דתמניא אפי' והיא אשרי תמימי דרך... ואחריהם וסמוך לה ט"ו שיר המעלות כסדרן ואחריהם לשלמה אלהים משפטן וג' ואחר זה המזמור בארץ דרעה קוראין ומשלימין עשרה מזמורים ראשן לשלמה אלהים וגו' וסופן הבו ליי' בני אלים ויש לסרורם סוד ובמקומות אחרים כפי מנהגם קורין מזמורים אחרים.

ועיין: אהל דוד, עמ' 895; השווה: חלמיש, המקובלים, עמ' 224, הערה 83. למנהג קהילות המערב להוסיף על נוסח התפילות המקובל — עיין: זיר, עמ' 25. שיר על שלוש-עשרה יסודות חיבר גם ר' מוסא'ן מחפוטא (עיין להלן הערה 39) לנוסחי תפילה מגרביים מן המאה ה-16 — השווה: אלנאק; ולנוסח קבלת שבת — השווה כ"י ששון 921, דף מז ע"ב.

יחודיות זו ומסורות עתיקות אלה, הקודמות בעליל להשפעת מגורשי ספרד — לאיזו תקופה הן מתייחסות?

דומה שהעדויות ורמזי הדברים שנותרו בידינו מצביעים על סכירות מסויימת להנחה שהיה קיום רצוף של ישוב יהודי בדרעה במשך מאות שנים. לאור הנחה זו אפשר לשער, שמסורות קבליות והלכיות שמקורן בספרד ובפרובאנס מן המאה ה־13 מצאו את דרכן אל מעבר להרי האטלאס, אם בידי שליחים, כגון ר' יוסף בן אברהם שליח עדת בורגוש או ר' יצחק מעכו, אם בידי תלמידים שהלכו מדרעה ללמוד בספרד ושבו אליה, כגון בני חוגו של ר' מיגאש, ואם באמצעות קשרי מסחר בין דרום המגרב לספרד. לפיכך יש מקום לכדוק את המסורות על אודות מקובלי דרעה הקדמונים ומציאותו של הזוהר באזור זה בראשית המאה ה־14.

## ה. עדויות מן המאה הט"ו והמאה הט"ז

משלהי המאה ה־15 ומן המאה ה־16 מצויות עדויות מגוונות, שחלקן נדון לעיל וחלקן ידון להלן, בדבר קיומה של קהילה יהודית בעלת ייחוד בדרעה.

בקובץ הקבלי 'מאור ושמש', אשר ערך יהודה קוריאט, ובו חיבורים קבליים חשובים שנשתמרו בצפון־אפריקה, ובתוכם ספר 'מעין חכמה' ו'ספר המלכות', מצויים כמה רמזים המאפשרים להניח כי דרעה הייתה מקום חיבורם. ב'מעין חכמה' שכתפיתח הקובץ בא משפט מליצי, הכולל את איזכור שמה של דרעה בנוסח המקובל אצל יושביה ובציון מרכאות באותיות שמה: 'ספר מאור ושמש יאיר הדרו ואורו הזך צח ומצוחצח במרומו... והא לכם זרע הפרד"ס ליהנות מטובו ריחו וטעמו דע"ה נה"ד חמה וסהר ליראי ה' וחושבי שמו, המה הגיבורים המיתחים שם כבוד מלכותו ממקומו'. נוסח דומה חוזר אף בדף יד ע"ב של מאור ושמש כפתיתח 'ספר המלכות', הכלול בקובץ זה, ונאמר בו: 'אמרתי אחכמה בשבילי דשמיא דנהירין לחכימיא וספריא כשבילי דנה"ר דע"ה'.<sup>37</sup>

דומה שאין זה רק השימוש הרווח במליצה התלמודית (כבלי, ברכות נח ע"ב), שכן הגרשיים המצוינים בנה"ר דע"ה הם אלה המצויים אף באיזכורים של מקום זה כחיבורי תושבי דרעה, כגון בהקדמות לספריהם של אברהם עלון ושל אברהם אלוף מסראן, המכנים עצמם 'זעירי מנה"ר דע"ה', או מציינים את מקום הולדתם במליצה — 'עיר גדולה של חכמים ושל סופרים נה"ר דע"ה', או נהר דעה.<sup>38</sup>

37 ראה: קוריאט. על הקובץ 'מאור ושמש' — עיין: גוטליב, עמ' 248; וראה: בן־נאיים, כבוד מלכים, דף יא ע"א.

38 עיין: שטיינשניידר, בודליאנה, טור 708, סעיף 4304, 'אתרים בני המקום כתבו נהר דע"ה או נהר דע"ה', כמו שנרמז על ידי אברהם אלוף מסראן בספרו הגלות והפרדות ונציה שצ"ד. בהקדמה כתוב 'זעירי מנה"ר דע"ה אברהם מסראן'. ראה: סרוק, והשווה הקדמת המביא לבית־הדפוס, אברהם עלון מדרעה, המציין את מקום הולדתו — נה"ר דע"ה; וראה: דרכי התלמוד, המלכה ה"ה מציין בפירושו נהר דעה (ועיין להלן).

ואף זו יש יסוד להניח כי 'ספר המלכות' נתחבר בדרעה, בידי ר' דוד הלוי, במאה ה־16. שכן, כפי שהודיעני בטובו הרב שלמה עמר, מצוי בידי כתב־יד שלם של ספר זה, הכולל הקדמה ובה מצוין בכירור, שהמחבר הוא ר' דוד הלוי. בהקדמה לכה"י, שהייתה לנגד עיניי בנוסח מודפס לעיון חטוף, מציין ר' דוד, כי הוא בא מפאס, שם למד לפני הרב יהודה עוזיאל, לדרעה, בה היו חכמי הלכה וקבלה, ושם למד עם ר' מוסא בן מחפוצה.<sup>39</sup> הזיקה לר' עוזיאל מתארכת בכירור את ר' דוד לשלהי המאה ה־15 וראשית המאה ה־16, ויש לקוות שכתב־היד יפורסם ויעמוד במלואו לרשות החוקרים. שתי עובדות נוספות, שלא הושם אליהן לב, מטות את הכף להנחה כי 'ספר המלכות' התחבר בדרעה בידי דוד הלוי במאה ה־16.

האחת — קרוב לוודאי, שהחיבור 'כסף צרוף' שאבד, אך היה בכרך כתב־יד שהיה לנגד עיני י"מ טולידאנו, והוא תיאר אותו כחיבור 'על חכמת הצירוף ובו כ"ד חלקים אך כהכ"י לא נשלם הספר ונמצא רק איזה פרקים הראשונים', הוא מקביל ל'ספר המלכות' או עומד בזיקה קרובה אליו. שכן, לדברי טולידאנו 'בהקדמתו כותב המחבר כי עבר לפאס וקיבל מכתב מהרב הגדול ר' יהודה עוזיאל ומשם הלך לעיר דרעה וימצא חן בקהל עם עיר דרעה ובעיני השר של העיר'.<sup>40</sup> דברים אלה מקבילים במידה רבה לנאמר בהקדמה ל'ספר המלכות' שבכ"י עמר.

השנייה — בדף יד ע"ב של 'מאור ושמש', שמצויה בו הפתיחה ל'ספר המלכות' הנדפס, מצויין:

אמרתי אחכמה בשבילי דשמיא דנהירין לחכימיא וספריא כשבילי דנה"ר דע"ה והיא רחוקה כשמי מרומא. מי יתן ויהיו עיני ולבי שם כל הימים רבים וכן שלמים ברוב אמים. לתור בחכמה תורה סתומה, אשר גבלו ראשונים... חקר אלוה ימצא בראשית כל פרי האדמה מאר"ש תצמח ישועה בכוס"ף צרוף שמות ודזין וצפונות. מלאכת צור"ף שופרא דצירופי דנא דספרא רבא ויקירא ספר המלכות...<sup>41</sup>

39 ר' מוסא בן מחפוצה (הנזכר גם ב' מחפוצה) ידוע כמחבר 'שלש עשרה עיקרי יסוד תורתנו בדרך משל ומליצה'. כתב־היד של חיבור זה הועתק בידי יהודה בן אברהם קוריאט בשנת תצ"ו, והוא מצוי בתוך פנקס כרוך מקטעי כתב־יד שונים מן המאות ה־18 וה־19, שערך ר' רפאל בן שלמה בן צור, אב"ד פאס. כת"י ירושלים, ביה"ס הלאומי Heb8<sup>4492</sup>, עיין: טולידאנו, נר, עמ' 107; בן־נאיים, דף פא. על משפחת בן מחפוצה — עיין: קורקוס, מחקרים, עמ' 136.

40 ראה: טולידאנו, נר, עמ' 109, הערה 10.

41 ראה: קוריאט, דף יב ע"ב. 'ספר המלכות', ב'מאור ושמש', בדפים יד ע"ב–כ ע"ה, הוא חיבור בקבלת הצירופים המיוחס לר' דוד הלוי או לר' אברהם הלוי. בכ"י בריטיש מחיאן 749 (קטלוג מרגליות, ח"ג, עמ' 27–28) מיוחס החיבור לר' דוד הלוי. על המחבר וחיבורו — ראה: שלום, אברהם, עמ' 109–110. ג' שלום קבע, כי 'ספר המלכות' נתחבר בשנת 1400 בערך, על ידי המקובל דוד הלוי מטויליה — ראה: שלום, אנציקלופדיה; ודבריי לעיל מפריכים את קביעתו. והשווה: שלום, קבלה, עמ' 65; טולידאנו, אוצר, עמ' 210–211.

אין להחליף את 'ספר המלכות' שב'מאור ושמש' עם 'ספר המלכות' שהוציא לאור י"מ טולידאנו (קובלנקה תר"ץ) וייחסו לר' דוד הלוי. 'ספר המלכות' (תר"ץ) הוא קובץ המכיל כמה



הזיקה בין 'כסף צרוף' ל'שבילי דנה' דע"ה כמילים מודגשות בגרשיים ובין 'ספר המלכות' וקבלת הצירופים — מניחה מקום להשערה, ש'ספר המלכות' הנדפס ב'מאור ושמש' הוא ספר 'כסף צרוף'.

אחזור עתה לקובץ 'מאור ושמש', שכלול בו (בדף יב ע"א) שיר על עשר ספירות עם פירוש ארוך, הקרוי 'מעין חכמה', ונוכרים בו ארבעה מקובלים, שאינם ידועים לנו, ולהם שמות מגרביים אופייניים, שונים משמות המגורשים, ויחכן שיש מקום לקשרם עם מקובלי דרעה. ואלה שמותיהם: 'הרב אהרון' יוסף' יבגי ז"ל שקיבל מרבתי ומסר לחבירו הר' מסעוד' טביב והר' סעיד' ברוך ביטון והר' מסעוד' מרדכי ביטון זכר כולם לחיי עד.<sup>42</sup>

עדות חשובה על קיום ישוב יהודי בדרעה כתקופה זו, שמנה תלמיד-חכמים וסופרים, מצויה בדברי ר' אברהם עלון.<sup>43</sup> בראשית שנות השישים של המאה ה-16 עלה אברהם בן שלמה עלון מדרעה דרך מצרים לצפת<sup>44</sup> ואוצר כתבי-יד ברשותו. בשלהי שנות השישים נסע לונציה והוציא לאור כמה ספרים מכתבי-יד שהיו תחת ידיו, כגון:

חיבורים מתקופת הזוהר של הקבלה מסוף המאה ה-13 וראשית המאה ה-14. חיבורים אלה נמצאים באותו סדר בקובץ הקבלי בכ"י פאריס 841 (ועיין הערה 37 לעיל).  
ג. שלום שיער, שאולי נפל שיבוש בשם אהרון' יוסף' יבגי — דאה: שלום, עשר, סעיף 15. אולם משפחת' יבגי ידועה לנו — דאה: בן נאיים, דף יז ע"ב. מחבר זה מכנה בטעות אהרון בן יוסף בן רבני (עיין: שם, כבוד מלכים, דף יא); חלמיש, המקובלים, עמ' 212, בערכו. טביב אינו שם הנוכר בין שמות המשפחה של בני מאורקו — דאה: טולידאנו, נר, עמ' 75-76. ואולי נפל שיבוש, וצ"ל' טבול. ביטון הוא שם רווח ובני משפחה זו ידועים במאה ה-16 בפאס (עיין: בן נאיים, דף טז ע"א; טולידאנו, נר, עמ' 75) אולם המקובלים בני משפחת ביטון הנוכרים ב'מעין חכמה' אינם מוזכרים בספרים הנ"ל. מסעוד הוא שם נפוץ בקרב יהודי צפון-אפריקה. במאה ה-16 איננו מוצאים 'מגורשים' שנקראו בשם זה (עיין: קורקוס, יהודי, עמ' סא; והשווה לטבלות השמות — קורקוס, מחקרים, עמ' 140-183, ועמ' 222). שלום ציין שם, כי אין בשיר או בפירוש שום סימן מקבלת האר"י, ויתכן שהוא מהמאה ה-16 או ה-17. הרמזיה בכותרת החיבור (דף א): 'והא לכם זרע הפרד'ס ליהנות מטובו ריחו וטעמו דע"ה נה"ר חמה וסתר לירידי ה' ולחושבי שמו' (עיין הערה 38 לעיל) — אם אין אלה דברי המלכה"ד — מניחה מקום להשערה שיש כאן רמזיה למקובלי דרעה. גם שם החיבור, 'מעין חכמה', עשוי לאזכר את שם החיבור העיקרי שנחבר בדרעה — 'מעיונת החכמה' לר' מרדכי בוואלו (ראה עליו להלן).

עלון הוא שם רווח למדי בין יוצאי המגרב — השווה: שובע שמחות, עמ' 49; עלון, פיוטים. למקור השם עלון — ראה: טולידאנו, נר, עמ' 9, והערה ב; והשווה: קורקוס, מחקרים, עמ' 140. על אברהם עלון — עיין: שטיינשניידר, בודליאנה, עמ' 708, סעיף 4304; עמ' 543, סעיף 3502; עמ' 2328, סעיף 14. והשווה: הקדמת עלון לספרו של זכריה' סרוק; טולידאנו, נר, עמ' 110; בן נאיים, ז ע"ב; חלמיש (המקובלים, עמ' 230) מנה את אברהם עלון בחלקה השני של רשימתו (מקובלים שהעדות עליהם רופפת), אולם אברהם עלון שהוציא לאור ספרים לא-מעטים והרחיב על קורותיו בהקדמותיהם, יש עליו עדות מוצקה, אף שספק אם היה מקובל. אין להחליף את אברהם בן שלמה עלון, המלכה"ד מדרעה בן המאה ה-16, עם אברהם עלון בעל הפיוטים על צדיקי מאורקו, שהירבה להדפיס בקאזבלאנקה וכפאס בראשית המאה ה-20 קצירות ופיוטים לזכרם של מקובלי המערב — ראה: עלון, שמחה; עלון, פיוטים.

יהודי דרעה עלו לצפת דרך מצרים — השווה דברי הרח"ע לר' מסעוד מדרעה: ויטל, עמ' הו; ודברי אברהם עלון, לפיהם בא לצפת דרך מצרים 'להדפיס ספרים אחרים ספיד גורתם שנשאר לי מפליטת יתר ספרי ונכסי אשר אכלו הישמעאלים במצרים בתעלוליהם' — דרכי התלמוד, בהקדמה. והשווה: טולידאנו, אגרת, עמ' 462-463.

'אזהרות' לר' שלמה'ן גבירול, 'דרכי התלמוד' לר' יצחק קאנפנטון, 'מדרש הנעלם' על מגילת רות ואחרים. כשעריהם של כל הספרים שהוציא לאור נאמר, כשינויים קלים:

אני הצעיר שבחבורה הדל כאלפי שבטי ישראל אברהם בן לאדוני איש חיל רב פעלים אבי כה"ר שלמה יצ"ו ידיע עלון, אשר ארץ מולדתי במערב עיר גדולה של סופרים ושל חכמים נהר דרעה והיום הזה נתישכתי בעיר הקדש צאפת<sup>45</sup> בין רבנן בין מלכי קדם גאוני עולם לחגור איזור הזריות והתריצות והמריצות להקריב אל הדפוס הספר הזה עם ספרים אחרים ספיר גזרתם לקרבן אשה לשולחן של מלכים אשר נשאר לי מפליטת יתר ספרי ונכסי אשר אכלו הישמעאלים במצרים בתעלוליהם ונכליהם וערמומיו תיהם...<sup>46</sup>

אברהם עלון הירבה לנדוד בין שנות השישים לשנות השמונים של המאה ה-16, כפי שעולה מההקדמות לספריו ומרשימות משפחתיות של משפחת עלון שנותרו בכ"י פארמה.<sup>47</sup> בנדודיו הגיע מדרעה למצרים, לצפת, לונציה, לקושטא ולאדריאנופול. לפיכך דבריו על אודות דרעה כעיר גדולה של סופרים וחכמים ראויים לתשומת לב מעבר לשגרת המליצה, שכן סביר להניח שבתוקף נדודיו היה לו קנה-מידה להעריך מרכזי חוכמה ותורה. גם אוצר כתבי-יד ברשותו שהביא מדרעה מאשש את דבריו על מציאות סופרים וחכמים בעיר זו. עדותו הולמת אפוא עדויות אחרות בדבר קיום מרכז קבלי באזור זה.

צאפת — כך ב'דרכי התלמוד', מהדורת ונציה שכ"ה ומהדורת מנטובה ש"ס; והשווה הקדמת מדרש הנעלם על מגילת רות, ויניציאה שכ"ו.

דרכי התלמוד, הקדמת המלכה"ד. הספרים שאברהם עלון ההדיר, הביא לכית-הדפוס קריסטופולו די זאניטי, והוציא לאור מכתבי-יד שהיו ברשותו הם: (א) דרכי התלמוד שעשה הגאון הרב... יצחק קאנפנטון, ויניציאה שכ"ה — מעבר לדף השער: 'אני הצעיר... אברהם בן... שלמה יצ"ו ידיע עלון אשר ארץ מולדתי במערב עיר גדולה של סופרים ושל חכמים נהר דרעה'. במהדורת מנטובה ש"ס של ספר זה כתוב בהקדמה: נהר דעה. (ב) פירוש מגלת אחשוורוש לרב המובהק החכם השלם כמהר זכריה בן סרוק... ויניציאה [שכ"ה]. לספר זה התקין אברהם עלון ציונים ומפתחות והקדים הקדמה — עיין: בניהו, היחסים, עמ' 91-92. (ג) מדרש הנעלם על מגלת רות, ויניציאה שכ"ו; הספר קרוי גם מדרש רות החדש — עיין: שטיינשניידר, בודליאנה, עמ' 543, סעיף 3502; קאולי, עמ' 29. (ד) אזהרות לר' שלמה'ן גבירול עם ביאור הר' יוסף הלועז, ויניציאה שכ"ו (מכורך עם ישיר-משה) — עיין: שטיינשניידר, בודליאנה, עמ' 2328, מס' 14, 6916; שטיינשניידר, אוצרות, עמ' 88. לנוסח הכתיבה נהר דרעה — השווה שטיינשניידר, בודליאנה, עמ' 708, סעיף 4304; בפירוש מגילת אחשוורוש כתב עלון נה"ר דרעה, בדרכי התלמוד מהד' מנטובה כתב נהר דעה (ועיין הערה 38 לעיל).

בראש כ"י פארמה 1375 (2108) (תצלום בכיה"ס הלאומי ס' 13327) מובאת רשימת לידות ופטירות בני אברהם בכ"ר שלמה עלון, שנכתבה באדריאנופול ובקונסטנטינה בין השנים של"ג-ש"כ. בכ"י פארמה 1376/6 (2126) (תצלום בכיה"ס הלאומי ס' 13345), המקביל בחלקו לרשימה הקודמת, מציין ר' אברהם עלון את הולדת בנו בכורו יצחק: 'ואלה תולדות יצחק בן אברהם בכ"ר שלמה עלון יצ"ו מנהר דרעה שבמלכות הסרף העומד פה קוצטאנטה עיר רבת'. דרעה הייתה ערסה של שושלת השרפים הסעדים, ולכך מרמזים דברי אברהם עלון על מלכות הסרף. עיין: קורקוס, יהודי, עמ' עז-עט; טולידאנו, נר, פרק ט.



בין המקובלים תושבי דרום המגרב, שבעמקי הרי האטלאס, בתקופה זו יש למנות את: ר' משה בן מימון אלכאז מתארודאנת בעל 'היכל הקדש' ו'פרח שושן', ר' מרדכי בן דוד הסבעוני, ר' יצחק הכהן בעל 'גינת ביתן', ור' יעקב אפרגאן בעל 'מנחת חרשה'. לכר מהמקובלים המוגדרים במפורש כאנשי דרעה, יש מקובלים שמוצאם משם הוא על דרך ההשערה, והם: ר' אברהם הלוי ברוכים, הידוע כאברהם הלוי מגרבי, ור' יוסף נ' טבול, אשר לדברי ג' שלום, יתכן שמוצאו מדרעה. לשני אלה אולי אפשר עוד להוסיף את ר' עלאל בן אלחאיק מתלמסאן, שאליו שלח ר' אברהם סבע את פירושו על עשר הספירות.<sup>48</sup>

ראוי לשוב ולהדגיש, כי המקובלים בדרעה ובדרום המגרב פעלו במנותק מחוגי המקובלים בצפון המגרב, שנמנו עם קהל גולי ספרד והתושבים הותיקים,<sup>49</sup> קרוב לורא, שפעולת המקובלים בדרום אף קדמה לבוא המגורשים מספרד לצפון-אפריקה. במאה ה-16 נתקיימו מסורות קבליות מקבילות בצפון המגרב ובדרומו, שהיו בלתי תלויות זו בזו ועיצבו רמות רוחנית וצביון מיסטי ייחודי בכל מרכז ומרכז. עם זאת לא מן הנמנע שהיו קשרים בין מקובלים בודדים מקהל המגורשים למקובלי דרעה. דומה שאחד המאפיינים העיקריים של הקבלה בדרום המגרב הוא אי היחשפותה למפגש שבין הקבלה לפילוסופיה ולתרבות הרנסאנס. מפגש זה אשר התפתחות הקבלה במאות ה-14 וה-15 עמדה בסימנו בכל אירופה מספרד עד תורכיה, פירותיו הובאו למגרב בידי מגורשי ספרד. הוא השפיע לאיטו על הקבלה בצפון המגרב אולם כמעט שלא הגיע עד דרעה, ששימרה את נוסח הקבלה מן המאות ה-13 וה-14, בצביונה הקדום מחד גיסא, ופתחה עניין מיוחד בקבלת הצירופים ובקבלה חזיונית מאידך גיסא.<sup>50</sup>

## ו. המסורות על מקובלי דרעה

המסורות שנשתמרו ממקובלי דרעה מתפלגות לעדויות על אודותיהם בכתבים של מקובלי המאה ה-16 מכאן ולכתבייד שנכתבו בידי מקובלי דרעה מכאן. במכלול

48 על מקובלים אלה — עיין: שלום, שטר, עמ' 149, הערה 35; שלום, עשר, עמ' 504; והשווה: חלמיש, המקובלים, בערכיהם.

49 בין המקובלים שהגיעו למארוקו לאחר גירושי ספרד ופורטוגאל נותרו בה פרקי זמן שונים היו: אברהם אדוויטאל בעל 'אבני זכרון', שמעון נ' לביא בעל 'כחם פז', יוסף בן משה אלאשקר בעל 'צפנת פנח' ו'רפואת הנפש', אברהם סבע בעל 'צדור המור' ו'צדור הכסף', אפרים אלנקאה מתלמסאן בעל 'שער כבור ה', יהודה חייט בעל 'מנחת יהודה' ואחרים. עיין: חיר"א, שם, בערכם; והשווה: טולידאנו, נר, עמ' 81-88; ראוי לציין, שהפעילות הקבלית האינטנסיבית בצפון המגרב לא זכתה לאהדה חד-משמעית, ובספריהם של מקובלי מארוקו מצויות עדויות על הלכידות אנטי-קבליים מובהקים — עיין: בן לביא, הקדמה, דף יא ע"ב, כג ע"ב, קעא ע"ב; אדוויטאל, אבני, עמ' 155; מנחת חרשה, עמ' 33-35; וראה: חלמיש, היצירה, עמ' 31. (בסוגיה זו אני מקווה להרחיב במקום אחר.)

50 עיין: אידל, חליוה, עמ' 119-121.

הראשון רב משקלו של היסוד המיסטי חזיוני והממד האוקולטי, בעוד שהמכלול השני מצטיין ברפוסיו השמרניים והמסורתיים ובעירוב של עובדות היסטוריות עם מסורות אנונימיות פסיאודואפיגרפיות.

כתבי-יד המתייחסים למקובלי דרעה מתחלקים לשתי קבוצות:

בקבוצה האחת — כתבי-יד שנכתבו בדרעה, או שמצויים בזיקה אליה, המלמדים על מציאותן של מסורות קבליות קדומות מן המאה ה-13 והמאה ה-14, שהיו בידי מקובליה. אין זה מן הנמנע שיושבי דרעה, שעמדו בקשר עם ספרד במאות ה-11 וה-12, כפי שצוין לעיל, שמרו על רציפות הקשר אף בתקופת התפשטות הקבלה, והביאו עימם בשובם לדרעה את מסורת הקבלה בספרד. כואו של יצחק דמן עכו בראשית המאה ה-14 מספרד לדרום המגרב מאשר את סבירותה של הנחה זו בדבר אפשרות הקשר בין המרכזים של יצירת הקבלה בספרד לחוגי המקובלים בצפון-אפריקה. שמות נוספים בעלי אופי ספרדי מובהק, כגון ר' יוס טוב אשכילי (מסביליה) ור' אברהם שליח ערת בורגוש הנוכרים כבעלי מסורות קבליות שהובאו לדרעה, מניחים מקום לחיזוק ההנחה בדברי קיום קשר בין שני מקומות אלה בשלהי המאה ה-13 וראשית המאה ה-14. מסורות אלה, שזהות מחבריהן ומקורם נתעלמו ברובם עם השנים, נתקדשו בידי יושבי המקום, נשמרו ונעתקו על-ידיהם, יוחסו לעיתים למקובלי דרעה כאופן כללי או למקובלים מסוימים בה באופן פרטי. ייחוס מסורות אלה למקובלי דרעה אינו בא ללמד על חיבורן שם, אלא על השתמרותן ומציאותן שם, בדומה לדברי ר' משה קורדובירו על הזוהר: 'עיקר מציאותו שם ומשם נתפשט אלינו'. בקבוצה השנייה — כתבייד קבליים שנחתכו בידי מקובלי דרעה מראשית המאה ה-16, העומדים בסימן קבלת הצירופים. עם קבוצה זו נמנים החיבורים שבחלקו הראשון של 'מאור ושמש'; 'ספר המלכות' לר' דוד הלוי; 'מעיונות החכמה' לר' מרדכי בוזאגלו; וכן חיבוריהם של ר' מוסאן 'מחפוטא ואברהם בן מסעור אסקירא בעל 'גנוי מלך'. בבירור הזיקה שבין מחברים אלה, דומה כי ר' דוד הלוי למד בדרעה עם ר' מוסאן 'מחפוטא, שנותר ממנו בידינו ראשיתו של שיר קבלי, המצוי בקובץ של: חידושים וליקוטי דינים, רשימות היסטוריות, פיוטים, סגולות ורשימות משפחתיות — שערך ר' רפאל בן שלמה נ' צור, אב"ד פאס. בדף 272 ע"א-ע"ב של הקובץ מצוי שיר, שבכותרתו מצוין 'שלוש עשרה עיקרי יסוד תורתנו בדרך משל ומליצה להחכם חסיד ועניו ומקובל ר' מוסאן 'מחפוטא זצ"ל'. בן נאיים וטולידאנו ציינו, שכן מחפוטא היה מחכמי פאס, חי סביב שנת ש"ל (1570) ונזכר בדברי ר' משה אסולין מפאס. י"מ טולידאנו מציין, כי תלמידו של ר' דוד ואולי אף של נ' מחפוטא היה ר' מרדכי בוזאגלו בעל 'מעיונות חכמה', וקרוב לוראי שר' אברהם ב"ר מסעור אסקירא בעל פירושו 'גנוי המלך' על 'ספר המלכות' נמנה אף הוא עם חוג זה.<sup>51</sup>

## 1. כתבי-יד ששון 921 (תצלום כביה"ס הלאומי מס' 9362)

כתבי-יד זה, שנתחבר בדרעה במאה ה-16, הוא פירוש על התפילות ועל-פי תוכנו הוא אנתולוגיה של מקורות הלכתיים וקבליים מתקופות שונות, המתייחסים לתפילה. זה חיבור אנונימי, שמו ושם מחברו אינם ידועים, שנערך ונכתב בידי אחד ממקובלי דרעה, ונעתק בידי שמואל הלוי אבן יולי.<sup>52</sup> על ייחוסו של הכותב-העורך אומר המעתיק בראש הספר:

מודעת זאת בכל הארץ מודעה רבא להודיע ולהודע איך ספר זה הוא לאחר קדוש מדבר ממקובלי דרעה הקדמונים וצ"ל, ולפי רוב הענוה את שמו לא הגיד והיה העלמ"ה. והוא פירוש התפילות לשכחות ור"ח מידי חדש בחדשו ומידי שבת בשבתו נהרא נהרא ופשטיה פושט והולך גם לרכות ע"ד אמת<sup>53</sup> וצדק. אף הוא היה מתכוין להורות את הדרך ילכו בה ואת המעשה אשר יעשון ואחיא תוך תוך לקט ציבחר מיכא ציבחר מיכא מס' ארחות חיים לרכינו אהרון הכהן אשתורק וז"ל<sup>54</sup> ומס' התמיד לרכינו ראובן בר חיים צבי זלה"ה<sup>55</sup> הכ"ר איש

52 עיין: אהל דוד, עמ' 894; שלום, ששון, עמ' 170; יוסף ו' נאיים ראה את כה"י בבית עקד הספרים של משפחת אבן צור — ראה: בן-נאיים, דף לד; וכן דף פו ע"ב-פו ע"א, בערך מרכזי מדרעא; כ"י ששון 921 מיוחס למאה ה-16 בידי בעל כתב-היד, מחבר אוהל דוד, וכי"ר ג' שלום, שכתב על אודותיו: 'ספר חשוב זה נתחבר כנראה בסוף המאה ה-16 ועל כל פנים לאחר הרפתת ספר המוסר (רצ"ז) לר' יהודה כלץ עם הגהותיו של משה כלץ'. בן נאיים מאחר את זמן חיבור הספר למאה החמישית — עיין שם. כתבי-יד ששון 921 הועתק בידי שמואל הלוי ו' יולי במאה ה-17, ככל הנראה. במבוא ל'ספר התמיד' (ראה: בן חיים, וכן הערה 55, להלן) מצוין שם המעתיק ר' שמואל הלוי בן יולי, שחי בעיר מכנאס בשנת תק"ץ. ויתכן שהיו כמה מעתיקים בני משפחה בשם זה — השווה: טולידאנו, נר, במפתח, בערך שמואל ו' יולי. שמואל ו' יולי הוא המעתיק של כ"י ניו יורק 1805; עוד העתיק את אגרת נתן העזתי על המרת שבתאי צבי — נוסח המצנפת, כ"י פריס כ"ח H 197 A/2 (המאה ה-17); העתיק את ספר דרשותיו של יהודה הכהן מפאס, שהתחבר בשנת שמ"ט, והעיר בכ"י ניו יורק כהמ"ל RAB 416 (מאה יז). והשווה: בן נאיים, דף מה ע"ב. שיד לכבודו של שמואל הלוי אבן יולי חיבר יצחק בן אברהם אסכאב, והוא מצוי בכ"י ניו יורק כהמ"ל 1273/3 דף 111-118. הערה שלו מצויה בפירוש עשר ספירות, כ"י פאריס 842/5 דף 122-124 (והראן רכ"ד [?]); וראה: שלום, עשר, עמ' 508, מס' 93. בן-נאיים כותב בערכו (דף קא ע"ב) שהיה מחכמי מכנאס, בחצי האחרון מהמאה ה'ו, והוא שהדפיס את ס' הרר וקנים וחיבר ספר קול כלה פ"י מסכת כלה בכ"י. ודומה שהיו כמה אנשים בשם זה.

53 על דרך אמת — הכוונה, שהספר כולל פירושים קבליים.

54 ארחות חיים לד' אהרון הכהן מלונלי, פירנצי תק"י, יצא לאור בידי יצחק רי פאס. בהוצאות השונות של הספר מצוין שם המחבר כאהרון הכהן מלונלי ולא אשתורק, העורכים לא ידעו כי פרקים ניכרים מן החיבור מצויים בנוסח קדום בכ"י ששון הנ"ל. עיין: חיד"א, שם, אות א, סעיף קל, רבינו אהרון הכהן מלונלי; בן-יעקב, עמ' 51, סעיף 984; מיכל, עמ' 143-144.

55 'ספר התמיד לרכינו ראובן בן חיים (רבו של הרב המאירי) יוצא לאור בפעם ראשונה על פי כתב יד יחיד בעולם שמצאתי במאורקו בעיר מכנאס עם מבוא והערות מאת יעקב משה טולידאנו'. הומנה תרצ"ה. למהדיר לא היה ידוע שמו המלא של המחבר ראובן בר חיים צבי, כפי שמוכא בנוסח כה"ה הנ"ל, ואף לא מציאותן של מוכאות רבות מן הספר בכ"י זה. עיין: בן-יעקב, עמ' 656, סעיף 632; חיד"א, שם, אות ח, סעיף סב; מיכל, עמ' 573, סעיף 1179; טולידאנו, אוצר, עמ' 207; בן-מנחם, עמ' 394.

צעיר עני ונכה רוח מדבר משחיו' אדם להכל דמה עפר מן האדמה, עבר לצורי וגואלי שמואל הלוי אבן יולי ס"ט.

... זה הספר לשמו לא ידעתי אכנה והוא כלול מכל וכל על עניני תפלות השנה ומנהגה כולו ורובו מס' ארחות חיים והוא כלול מפרסם ה"כ דברי המתאבק תחות עפרא רתחות סנדליא נע"ס ס"ט.

שני הספרים שציין המעתיק בהקדמתו, 'ספר ארחות חיים' לר' אהרון הכהן אשתורק ו'ספר התמיד' לר' ראובן בר חיים צבי — ספרי מנהגים מן המאה ה-13 שעמדו לפני המחבר בנוסחם המלא — משקפים את הספרייה ההלכית העשירה שעמדה לפני הכותב, מקורות הלכתיים אחרים וספרי מנהגים הנזכרים בפירוש התפילות כוללים את: הר"מ מקוצי, הר' שמחה מאשפירא, בעל האשכול, 'ספר המנהיג' ו'שבלי הלקט'. בצד הספרייה ההלכית הרחבה מן המאה ה-13 נזכרים בכתב-היד מקורות קבליים רבים מן המאות ה-13 וה-14: לבד מספר הזוהר, המצוטט ונזכר בתדירות, נזכרים חיבורים רבים של ר' משה די ליאון כגון 'משכן העדות', 'סוד ההבדלה' ו'סוד המלבוש'; 'ספר הכהיר', 'מראות הצובאות', 'תיקוני זוהר', הנקראים כפי המחבר 'זוהר הרקיע', 'קבלת האחים הכהנים', 'ספר מסורת הברית' ו'אגרת היחוד', 'ספר הקנה' ועוד. דרכו של עורך פירוש התפילות היא לציין את מקורותיו, ככל שיריעותיו מגיעות, והאיל והוא נזקק לאסמכתות במסורות השונות בקביעת השתלשלות המנהגים ובפירוש דיני התפילה וזיקתם למסורת הקבלית. לבד ממקורות קדומים ומסורות הלכתיות וקבליות מספרד ומפרובאנס, מביא המחבר פעמים מספר מחברים בני תקופתו: 'ספר המוסר' ליהודה כלץ ו'שולחן ערוך' לר' יוסף קארו.<sup>56</sup> אם כי אין זה מן הנמנע שאלה הן אינטרפולאציות מאוחרות או תוספות מעתיקים.

כתב-היד הוא למעשה אנתולוגיה של מקורות קבליים והלכיים מן המאה ה-13 ואילך, שמשוכצים בו מנהגים הרווחים בדרעה ובארצות המערב. תוך ציון התאמתם למנהגים המצויים בספרי קבלה שונים. מסורות משם מקובלי המאות ה-13 וה-14, חלקן אנונימיות, מעורבות עם מסורות מבני תקופתו של המחבר.

חשיבותו של כ"י ששון 921 היא בכך, שלצדן של מסורות ההלכה והקבלה הספרדיות והפרובאנסאליות בנות המאות ה-13 וה-14 הוסיף המחבר מסורות ושמועות מפי מקובלי דרעה בני המאות ה-15 וה-16. הוא מונה בדבריו בהקשר עם

56 דוגמאות לאיזכורם של כתבים אלה בכ"י ששון 921: בעל האשכול — עמ' 208; שבלי הלקט — עמ' 210; הר' שמחה מאשפירא — עמ' 254; הר"מ מקוצי — עמ' 245 (ספרים אלה התחברו במאה ה-13, ועיין: שבלי הלקט השלם, ניו יורק תשכ"ו, בהקדמה); זוהר הרקיע — עמ' 197; ספר הבהיר — עמ' 264; משכן העדות — עמ' 226; ציוני — עמ' 226; ספר מסורת הברית — עמ' 260; ספר המוסר — עמ' 255 (ועיין: שלום, ששון, עמ' 170 והערה 52 לעיל); שולחן ערוך — עמ' 378. עוד נזכרים בכתב-היד: יצחק אבואב בעל מנורת המאור, ר' יוסף בן מאיר, ר' יהודה בן יקר, ר' יהושע בן מאיר הלוי, הריטב"א, ר' יונה, ר' יצחק אלפאסי, ר' שמואל בן משה, ר' יצחק בן גיאת ורבינו פרץ — מתקופות שקדמו לזמן חיבור פירוש התפילות.

מסורות דרעה את: אברהם אבן מוחא, יוסף בן שלמה הגלילי, לוי בן משה ו' אליה.  
יוסף בן חניה, ויוסף בן יום טוב מסביליה, שדר בפאס.  
נוסח הבאת דבריהם ועדויות חופפות ומקבילות מניח מקום לקבוע את קשריהם עם  
דרעה במאות ה-15 וה-16. בבירור זהותם וזיקתם לדרעה אעסוק להלן.  
בפירוש התפילות מובאות כמה עדויות שמיעה מפי אומריהם, ונוסח עריכת  
הדברים מניח מקום לסברה שהשומע והרושם הוא המחבר העורך, ולא המעתיק. בדף  
רלט נאמר: 'ע"כ [עד כאן] פירוש קצר קצרתיו מפירוש ארוך שמעתי מפי רב יוסף  
ברבי יום טוב ז"ל אשכילי<sup>57</sup> דר בפאס כשבא אצלנו לדרעה בכפר תינוולין<sup>58</sup> יצ"ו  
בענין קטרוג הלכנה<sup>59</sup>.

במקום אחר בכתב-היד, כתיאור מנהגי קבלת-שבת ומשמעותם הקבלית ובסיכום  
המסורות השונות בדבר חיוב ושלילת התחלת 'תפילת ליל שבת בקדיש כמו שעושיין  
בלילי ימות החול', כתב המחבר:

וכן ראיתי כמה חכמים גדולים בחכמה ובשנים אין מתחילין כי אם ברכו וכן  
בענין הקדוש היינו אומריין שבת נקדש קודם ויכלו וכן אומריין קצת בני אדם  
שבת נקדש יום הששי ויכלו השמים וגו' וכך שמעתי מהר' אברהם אבן  
מוחא שכך קבל מהר' יוסף בן שלמה הגלילי<sup>60</sup> וגם כן כתוב כך בזוהר  
ובספרי המקובלים ושמעתי ממנו כי כך קבל מהחכם הזה הנזכר שקבל מרבו  
שאין מתחילין בתפלת ליל שבת בקדיש<sup>61</sup>.

נראה כי ר' יוסף בן יום טוב אשכילי ור' אברהם ו' מוחא היו בני תקופתו של מחבר כ"י  
ששון 921, שכן מנוסח הדברים עולה, כי מחבר פירוש התפילות שמע בעצמו דברים  
מפי ר' יוסף בן יום טוב אשכילי בדרעה ומפי אברהם ו' מוחא וכי יוסף בן שלמה  
הגלילי היה אף הוא בן זמנם. היות יוסף בן שלמה הגלילי ואברהם ו' מוחא בני תקופה  
אחת והשתייכותם לחוג שעסק בנוסחם הקבלי של המנהגים עולה גם ממסורת

- 57 ר' יוסף ברבי יום טוב אשכילי — אפשר ששמו מעיד על היותו צאצא למשפחת הריטב"א (שחי  
בספר עד ראשית המאה ה-14), אם כי לא ידוע לנו על ענף ממשפחתו במגרב. עיין: אידלברג;  
בן-נאיים, הכותב בערכו (דף נח ע"ב), בהתייחסו לפירוש התפילות, משער שהוא בנו של ר' יום  
טוב אשכילי מפאס, שחי במאה ה-14, בין 1540 ל-1640 (עיין עליו — שם, דף נו).  
58 תינוולין הוא כפר בעמק הדרעה — עיין: הירשברג, ארך, עמ' 109, ומפה שם; וראה: דרעה,  
אנציקלופדיה יודאיקה, ו, עמ' 190.  
59 כ"י ששון 921, עמ' 391. מעבר לדף כתוב: 'עד כאן מס' הזקן' ואינו יודעת פשרו של שם זה. ספר  
בשם זה נזכר אף בכ"י ששון 919 — ועיין אברמסקי, כ"י מס' 7, סעיף 34.  
60 משפחת אבן מוחא ידועה ברשימות שמות המשפחה של רבני המערב — עיין למשל: טולידאנו,  
נר, דף פה ע"ב; קורקוס, מחקרים, עמ' 144. אין להחליף את אברהם ו' מוחא עם אברהם ו' מוסא  
(עיין הערה 86 להלן). ד"ר מ' חלמיש הודיעני בטובו, כי בכ"י לונדון בה"ד 121, דף עד ע"ב,  
כתוספת ליגית ביתן שנתחבר בסביבות דרעה, מצוי איזכורו של ו' מוחא. אני אסירת תודה לו  
על ציון זה. על יוסף בן שלמה הגלילי — ראה להלן הערה 66.  
61 כ"י ששון 921, דף מו ע"ב.

המובאת משמם בכ"י ניו יורק ביהמ"ד 1805: 'כתב בס' קדמון כ"י משם מקובלי דרעה  
ז"ל, וז"ל: שאל ר' יוסי הגלילי את ר' אברהם בן מוחא, מדוע אין אנו מניחין תפילין  
בט"ב כי אם התפלה של יד ואין מניחין תפלה של ראש. והשיב לו...<sup>62</sup>  
2. כתב-יד ששון 919 הוא אנתולוגיה מקיפה של ספרות קבלית, הדומה באופיה  
לקבצים הקבליים שנכתבו בצפון המגרב במאה ה-16, כגון: 'ספר אבני זכרון' לר'  
אברהם אדרוטיאל, 'צפנת פענח' לר' יוסף אלאשקר ו'מנחה חדשה' לר' יעקב  
אפרגאן.<sup>63</sup> אנתולוגיה זו כוללת חומר קבלי, שמוצאו מספרד מן המאות ה-13 וה-14,<sup>64</sup>  
בצד חומר צפון-אפריקאי מן המאות ה-15 וה-16.<sup>65</sup> בחיבור זה נזכר ר' יוסף ב"ר  
שלמה הגלילי ובכמה מקומות מובאות מסורות משמו.

ר' יוסף ב"ר שלמה הגלילי<sup>66</sup> נזכר בכתב-היד הנדון בשני מקומות בלשון המניחה

- 62 עיין: חלמיש, המקובלים, עמ' 208, אברהם בן מוחא; כ"י ביהמ"ד לרבנים ניו יורק מס' 1805, דף  
46 ע"ב, מעתיק כ"י זה הוא ר' שמואל ו' יולי, המביא מסורות משם מקובלי דרעה גם בכ"י ששון  
921, שאותו העתיק. עוד מוזכר ר' אברהם ו' מוחא בכה"י ביה"ד לונדון 121 (תצלומו במכון  
לתצלומי כ"י בביה"ס הלאומי מספר 4787), שכלולים בו: חיבורו של יצחק בן אברהם כהן, 'גנת  
ביתן'; חיבור בקבלה מאת יוסף בן אברהם ו' שבת; 'פרח שושן', ביאור על ההגדה, למשה בן  
מימון אלבאז (בעל היכל הקדש) — כולם חיבורים שנתחברו בדרום המגרב בתאורדאנת  
ובסביבות דרעה, בשלהי המאה ה-16. בחיבורו של יוסף בן אברהם ו' שבת, דף עד ע"ב, נאמר:  
'כפי קבלת ר' אברהם בן מוחא שקבל מרבי יצחק קצבי ז"ל. משפחת אל-קצבי נזכרת בין שמות  
המשפחה של יהודי מארוקו — עיין: טולידאנו, נר, עמ' 77. והשווה למשפחת בן קצבי —  
טולידאנו, אגרת, עמ' 454.  
63 כתב-יד ששון 919 כולל חלקים של 42 חיבורים קבליים, אשר רבים מהם אבדו ומצויים רק  
בקובץ זה. הוא נכתב במאה ה-16, בכתב-יד מגרבי, ומעיד על הגיוון והאינטנסיביות של לימודי  
הקבלה בצפון-אפריקה בתקופה זו. כתב-היד מייצג ספרייה קבלית עשירה, הכוללת קבלה  
ספרדית מן המאות ה-12 עד ה-14 וקבלה צפון-אפריקאית מן המאות ה-15 וה-16. על כתב-יד  
ששון 919 — עיין: אהל דוד, ח"ב, עמ' 1010-1017; שלום, ששון, עמ' 171; ועתה עיין:  
אברמסקי, כ"י 7. על החיבורים הכלולים בו — עיין: שלום, כתב-היד, עמ' 83-84; שלום, אבני,  
עמ' 259-276, 457-465; חלמיש, היצירה, עמ' 29; וראה: טולידאנו, נר, עמ' 108; בן-נאיים,  
דפים סב-סג ע"ב. 'מנחה חדשה' מאת יעקב הצורף אלאפרגאן, בן יצחק המכונה אבן סנה, נתחבר  
בשנת ש"ט בכפר אקא במחוז תאורדאנת בעמק הסוס, סמוך לעמק דרעה. המחבר היה תלמידו  
של ר' משה אלבאז בעל 'היכל הקדש' — עיין זעפרני, ברייחאי, עמ' 367.  
64 כה"י כולל, בין השאר, חיבורים מאת: ר' עזריאל מגירונה, יוסף גיקטיליה, יצחק בן שמואל  
מעכו ('אוצר החיים'), יצחק בן יעקב הכהן, 'כתר שם טוב', 'מראות הצובאות' ויהודה בן נסים בן  
מלכא. (על פירושו לספר 'יצירה' — ראה: ווידה).  
65 בכתב-היד כלולות מובאות: מגינת ביתן (עיין: חלמיש, היצירה, עמ' 33 והערה 16), מקבלת  
יוסף בן שלמה מדרעה, מדברי ר' אברהם סבע (ראה: שלום, עשר, עמ' 504), מקבלת מרדכי בן  
דוד הסבנוני (עיין: אלבאז) וזא אל בן אל חיק ושמעון הכהן בן אלהרדא.  
66 עיין: אהל דוד, עמ' 1012; חלמיש, המקובלים, עמ' 216. לזיקה משוערת בין יוסף בן שלמה  
הגלילי ממדינת צפת לתלמיד אבולעפיה, ששמו שלמה הכהן ב"ר משה הכהן הגלילי — ראה:  
אידל, ארך, עמ' 119. ייחוס זה אינו נראה לי סביר, הן משום שר' יוסף בן שלמה הגלילי אינו נזכר  
ככהן במקומות המביאים דבריו והן משום דבריו המובאים על סמך עדויות שמיעה וראייה,  
הקרובות כמדומה למאות ה-15 וה-16 וזיקתו לאברהם ו' מוחא. במאה ה-13 ידוע לנו על יוסף בן  
גליל ממארוקו, והוא נזכר: בשו"ת הרשב"א ח"א, סימנים אלף קסו ואלף קפה; חיד"א, שם,  
טולידאנו, נר, עמ' 41. ואולי הוא הוא זה המתייחס לתלמיד אבולעפיה. ועוד מצינו נזכר: עלי

מקום לסברה, שחי בתקופתו של המחבר והעורך או בסמיכות רבה אליה, שכן דומה שאפשר להסיק עדות שמיעה וראייה מן הדברים: 'לה"ר יוסף בר שלמה גלילי שהיה בארץ דרעא אמנם נקבר בתאדלה<sup>67</sup> היא פשתאלה וזה לשונו מכתבת ידו בעמוד אחד משלושת העמודים שהיה כתב בדף אחד<sup>68</sup>. במקום אחר כתב-היד מציין עורך האנתולוגיה: 'אמר החכם המקובל ר' יוסף בר' שלמה ז"ל גלילי ממדינת צפת<sup>69</sup> אף שהעדויות על אודותיו עשויות להיות מאוחרות, ראוי לציין שהחומר המיוחס לו אינו שייך לקבלת המאות ה-15 וה-16 אלא משקף קבלה קדומה מזה וחיבורים פילוסופיים מזה. דומה שיש להבחין בין העדויות על המקובל ר' יוסף בר שלמה הגלילי מדרעה ובין החיבורים המיוחסים לו, שכן חיבורים אלה הם אנונימיים, קדומים ואינם מפרי עטו, בעוד שהוא תואר כאישיות היסטורית הממוקמת בחוג חברתי מסוים, שמקום קבורתה ידוע ושכתב-יד שלה נפוצים.

ייחוס חיבורים קבליים אנונימיים למקובלי דרעה בכלל ולר' יוסף בר שלמה הגלילי בפרט מצוי בכתב-יד מגרביים נוספים, כפי שנראה להלן.

3. כ"י ניו יורק ביהמ"ל 1869 הוא קובץ קבלי מצפון-אפריקה מן המאה ה-18, ומובא בו חיבור שבכתרתו מצוין: 'מספר כתב יד קדמון לאחד ממקובלי דרעה הקדמונים ואת שמו לא הגיד — פירוש שיעור קומה'.

4. כ"י ניו-יורק ביהמ"ל 1805 הוא קובץ ליקוטים קבליים מן המאה ה-18, ובכתרת כתב-היד נאמר: 'כתב בס' קדמון כ"י משם מקובלי דרעא...'<sup>70</sup> החיבור שפירסם ג' שלום בשנת תרפ"ז כסודותיו של יעקב בן יעקב הכהן, או כפירוש שיעור קומה לר' יעקב בן יעקב הכהן, הוא החיבור המצוי בכתב-יד ניו יורק ביהמ"ל 1869 (לעיל, סעיף 3) בשם 'פירוש שיעור קומה לאחר ממקובלי דרעא הקדמונים', והוא זהה לטקסט המצוי בכ"י ששון 921, עמ' 397.<sup>71</sup>

הגלילי בין הקדושים הקבורים במערת איפראן, שאינה רחוקה מדרעה — ראה: בן-נאיים, דף קב; הירשברג, ארץ, עמ' 169.

67 תאדלה היא עיר במרכז מאורוק — עיין: הירשברג, תולדות, ב, עמ' 432, בערכה; טולידאנו, נר, מפתח רשימת המקומות, עמ' 235, בערכה. פאשתלה אינה ידועה לי במאורוק.

68 כ"י ששון 919, עמ' 69-70; וראה: אברמסקי, סעיף 14; אהל דוד, עמ' 1012.

69 בכ"י ששון 919, עמ' 50 נאמר:

אמר החכם המקובל ה"ר יוסף בר' שלמה ז"ל גלילי ממדינת צפת, אמר הפילוסוף נשגבה ממנו רעת הישות... מפני שהיא למעלה מכל דבר ואין לה תכלית וסוף והיא למעלה מהשכל ואינה ממינו כי אין לה חברה עם דבר פשוט או מורכב... וסוקראט האלהי אמר בתחנוניו אינך רחוק ממני להרים קולי אליך ולא קרוב ממני להסתפק בלחשי והגיון לבי לפניך ולא מכון לצד מכל צדדי כי אם אעמד נכתך כי הקרבה והמרחק יש להם מדה ואין מדה ביני ובינך הכל מתאחד עמי ומקיף אותי יותר משכלי ונפשי ע"כ.

עוד ראה: כ"י ששון, עמ' 69-70. ר"ר מ' אירל זיהה את הציטוט בעמ' 50 כלקוח מ'ערוגת הבושם'. אני מודה לו על שהעירני על ייחוס זה.

70 כ"י ניו יורק ביהמ"ל 1805, דף 46 ב; כ"י ניו יורק ביהמ"ל 1869, סיום כה"י.

71 על תוכנו של פירוש זה ועל הזהויות בין כ"י ששון 921 ופירושו של ר' יעקב הכהן בנוסח ג' שלום (עיין: שלום, קבלות) — ראה: אירל, הספירות, עמ' 250-251. ושם לא צוינו מקבילותיו במסורות דרעה שבכ"י ניו יורק 1869.

נקודת אחיזה היסטורית ודאית יותר מצויה בידינו בדבר לוי בן משה נ' אליד, שנזכר בכ"י ששון 921, בסמיכות לאברהם אבן מוחא ויוסף בן שלמה הגלילי (לעיל, סעיף 1). ר' לוי נ' אליד חי בחלק הראשון של המאה ה-15 בדרעה, משפחתו היתה מיוחסת ובעלת מעמד נכבד בדרעה באותה מאה. הוא ידוע כמחברם של שאלות ותשובות, קונטרס כריני טרפות וספר עיבור.<sup>72</sup> בניו, ר' יוסף ור' חלפתא, יסדו חבורה לשם עלייה לארץ-ישראל, שכללה מלבדם את חותנו של ר' לוי נ' אליד הוא ר' אהרון בן סלימאן בן סמחון, את ר' שמואל בן מרדכי בן אבו אל טכול ואת ר' אהרון בן שלמה בן מלכה.<sup>73</sup> משו"ת הרשב"ץ ומן המחקרים בתולדות העליות לארץ שדנו בפרשה הנזכרת לא נודע סופה של תוכנית העלייה של חבורה זו, אולם בשנים האחרונות פירסם מ' בית אריה קולופונים של כתב-יד עבריים שהועתקו בירושלים, ומהם עולה שר' יוסף בנו של ר' לוי נ' אליד מדרעה אכן הגשים את תוכנית העלייה והגיע לירושלים בסוף המאה ה-15.<sup>74</sup> משפחתו אינה ידועה כמשפחת מקובלים דווקא, אולם קורותיה מאשרות את עובדת קיומו של יושב יהודי בדרעה באותו זמן. ויתכן שהשמות שנזכרו קודם לכן בסמיכות לשמו, יוסף בן שלמה הגלילי ואברהם נ' מוחא, אף הם מתקופה זו.

72 טולידאנו, נר, עמ' 47, מציין: 'רבי לוי בן אליד מעיר דרעה רב וגדול שחי בסוף המאה השנית, הוא חיבר ספר בעיבור השנים גם השאר אחריו שאלות ותשובות וקונטרס כריני טרפות ומהם ניכר כי היה בקי בתלמוד ומורה מוסמן'. וראה: בן-נאיים, פ ע"א; בן סוסאן, סוף מאמר א, מציין: 'ובקשתי כעבור אחר [אחר] שתקן רב גדול אחד החכם רבי לוי בן אליד ז"ל מהמערב שהיה מצוי בירי'. והשווה מהדורות ונציה של ספר זה; דף ר; וראה: בן זרקא, בהקדמה על ספר שו"ת כ"י מר' לוי בן אליד וקונטרס כריני טרפות שהדפיס שם. על היותו מדרעה — עיין: דוראן, א, סי' נח, טעם א; 'תשובה לוהרן אל החכם ר' חלפתא יצ"ו בן החכם ר' לוי בן אליד נ"ע ממקום דרעא' (הכתוב) אליד מתחלף לעיתים עם נ' וואליד — והשווה: בן וואליד, ושם בתשובה אליו סימן נח, בענין התרת נדר העלייה לארץ כתב ר' צמח דוראן על אודותיו: 'מפורסם בכל אותם גלילות שהוא אדם חשוב וגדול מכל בני עירו בחכמה ובכשרון המעשה וביחס'.

73 על פרשה מעניינת זו, המעידה על הקשר בין דרעה לארץ-ישראל עוד בחלקה הראשון של המאה ה-15 — עיין: טולידאנו, נר, עמ' 47; קוק, חלפתא, עמ' 109-110; קוק, עיונים, ב, עמ' 146-149. דוראן, א, סי' נח; בן-נאיים, דף כ ע"א. אין להחליף את ר' חלפתא בן ר' לוי נ' אליד עם ר' חלפתא רחב"ס בר' יעקב, הנזכר במכתבו של ר' משולם מוולטירה כאחד מדייני הקהילה בירושלים בשנת רמ"ב — ראה: משולם מוולטירה, עמ' 77. התייחסות אל ר' שמואל בן מרדכי בן אבו אל טכול — ראה: שלום, שטר, עמ' 149.

74 אני אסירת תודה למר עורר עירישי, אשר הסב תשומת לבי לכתב-יד שהעתיק ר' יוסף בן ר' לוי נ' אליד, ואף העמיד לרשותי את העתקי הקולופונים מהגהות ספר הישוב, ג, המותקן עתה לרפוס, בהוצאת יד בן-צבי. שמו של ר' יוסף נ' אליד, בנו של לוי נ' אליד מדרעה, שעלה לירושלים בשלהי המאה ה-15, נזכר בקולופון פירוש ר' בחיי בן אשר לבמדבר דברים, כ"י פאריס (ראה: בחיי בן אשר) ושם נאמר: 'נשלם על ידי אני צעיר התלמידים ורב הנדודים יוסף ברכ"ה (בן רבינו כבוד החכם) ר' לוי זלה"ה ברכ"ה ר' משה זלה"ה ר' לוי הקדוש זלה"ה בן אליד והיתה השלמתו יום שני ששה עשר יום לחדש כסלו שנת חמש אלפים ומאתים וחמישים ואחת שנה בירושלים עיר הקדש [29.11.1490]'.<sup>75</sup>

נשלם... על ידי אני הצעיר יוסף ברכ"ה ר' לוי... ר' משה... ברכ"ה ר' לוי... בן אליד בחדש תמוז י"ל שמונה ועשרים יום בו משנת נטע ארן ליצירה בירושלים עיר הקדש. ועיין: בית אריה, עמ' 273-274. קולופון אחר של ר' יוסף בן לוי נ' אליד הועתק בארם צובה בשנת 1488 — ראה: אוקספורד, דף 130 ע"א; ועיין: אשתור, עמ' 246, 515-516.

מן האמור עד כאן נמצאו למדים. כי למסורות הקבלה כדרכה מן הקבוצה הראשונה, יש שני מאפיינים: האחד — כתב־היד המזכירים את מקובלי דרעה באופן אנונימי כחוג ייחודי ובאופן מפורט כבעלי זיהוי שמי וכבעלי מסורות ותורות, ונוקבים בשמות של דמויות שיש מידה סבירה של אישוש היסטורי לקיומן בשלהי המאה ה־15 ובראשית המאה ה־16; והשני — הבאת מסורות קבליות קדומות מקבלת ספרד ופרובאנס מן המאות ה־13 וה־14, בשם 'מקובלי דרעה הקדמונים'.

## ח. כתבים על קבלת הצירופים

המכנה המשותף לקבוצה השנייה של כתב־היד שנתחברו כדרכה הוא עניינם בקבלת הצירופים. לקבוצה זו שייכים ספרו של ר' מרדכי כוזאגלו 'מעניות החכמה', ספריו של ר' דוד הלוי 'ספר המלכות' ו'כסף צרוף', ואולי אף חיבוריהם של ר' מוסאן' מחפוטא, ושל ר' אברהם בר' מסעוד אסקירא מדרעה.

נדון לפי שעה בחיבורו של ר' מרדכי כוזאגלו, 'מעניות החכמה', הנמנה עם קבוצה זו. שכן, כתב־היד השלם של 'ספר המלכות', המיוחס לר' דוד הלוי, אינו מצוי לפנינו (כאמור לעיל); ואילו מחיבוריו של ר' מוסאן' מחפוטא מצוי בידינו ראשיתו של פיוט בלבד בשם 'שלוש עשרה עיקרי יסוד תורתנו בדרך משל ומליצה' (פיוט בשם זהה מיוחס לר' יוסף בן אברהם שליח כורגוס, כ"י ששון 921); וחיבורו של ר' אברהם בר' מסעוד אסקירא, 'גנוזי מלך', לא הגיע לידינו, אם כי יתכן, שהחיבור הקרוי 'גנוזי המלך', המצוי באוסף ניו יורק להמן 211 (סימנו כמכון לתצלומי כה"י, 24556), העוסק כרמזים ובגיטריות על המלה בראשית ובפירושים קבליים — הוא חיבורו של ר' אברהם בר' מסעוד.

ר' מרדכי כוזאגלו נמנה עם תלמידי ר' דוד הלוי, שהיה ממגורשי ספרד, בא לדבר ולדרעה ונקבר בתאמגרות בירת עמק הדרעה.<sup>75</sup> חיבורו של ר' מ' כוזאגלו, 'מעניות

75 ר' דוד הלוי מסביליה בא עם מגורשי רנ"ב לדברו ואח"כ לעמק הדרעה. טולידאנו (נר, עמ' 48) קבע את זמנו בין המאה השנייה לשלישית, ציין ששמו ר' דוד הלוי מעיר תאמגרות בעמק הדרעה וציין שהוא מחבר 'ספר המלכות', שחיד"א מזכירו בשם 'הגדולים', בערך צירוף ומלכות. (חיד"א כותב: 'ס' המלכות חיבורו רבינו דוד הלוי תמ"ך כ"כ ספר הצירוף כ"י ובמקום אחר, ציין חיד"א, שראה כ"י בחכמת הצירוף שנוכר בו 'ספר המלכות', שחיבר ר' דוד הלוי תמ"ך. ראה: חיד"א, מרבר, יח ע"ג, אות חכמת הצירוף). טולידאנו קבע, שכה"י הנ"ל, על י"ב דרכים בחכמת הצירוף, נדפס בחלקו בספר 'מאור ושמש' לר' יהודה קוריאט, בדפוס יב ע"ב כג ע"א (ועיין הערה 37 לעיל) ומתוך הדברים שבאו בכ"י 'ספר הצירוף' בשם 'ספר המלכות' לר' דוד הלוי תמ"ך ניכר, שר' דוד הלוי חי במאה השנייה. עיין: טולידאנו, נר, עמ' 48, הערות כו-כו. טולידאנו החליף את 'ספר המלכות' לר' דוד הלוי בספר אחר, שכינהו בטעות 'ספר המלכות' והוציאו לאור, והוא לאמיתו של דבר אנתולוגיה במאות ה־13 וה־14 (ראה הערות 37, 41 לעיל) וחזר בו מטעותו — ראה: טולידאנו, אוצר, במבוא. בן־גאיים (דף כו) קובע את זמנו של ר' דוד למאה השנייה לאלף השישי וכותב בפסקנות, שחיבר את 'ספר המלכות' בחכמת הצירוף. הוא גם מזכיר כ"י ישן של חידה מדוד הלוי. טולידאנו (נר, עמ' 48) מזכיר בקשה שלו. פיוט משלו — ראה: שובע שמחות. בן־גאיים (כו ע"ב) מזכיר ר' דוד הלוי גוסף, הקרוי מול אדרע (הצריק מדרעה).

החכמה', העוסק בקבלת הצירופים, מצוי בכתב־יד אחדים.<sup>76</sup> הקדמתו המאלפת מלמדת: על מרכזיות חוכמת הצירוף בקבלת דרעה, על דפוסי עיסוק בקבלה במקום מושבו ועל מציאותם של מושגים קבליים כחוג זה, שאינם ידועים לנו ממקום אחר. וזו 'הקדמת המחבר זלה"ה' ל'ספר מעניות החכמה':

אלה מעניות החכמה המרחפת על מי מנוחות ונחלי עדן ירוצון בשכל משכיל ונבון אשר עזרו השי"ת להכנס כחדרי שכיות הקבלה הפנימית<sup>77</sup> המתפשטת

הקבור במחוז מראכש, ויתכן שהכוונה לאותו ר' דוד, שטולידאנו אומר שהוא קבור כדרכה — ראה: טולידאנו, המלכות, בהקדמה. יצוין, כי חיד"א לא קבע במפורש שזהו ר' דוד הלוי הקבור בתאמגרות שכדרכה. טולידאנו הכי מסורת משם הר' חביב טולידאנו, שלפיה, ר' דוד הלוי ז"ל, ממגורשי סביליה שבא לדברו ונפטר כדרכה, היה מורו של ר' מרדכי כוזאגלו בעל 'מעניות החכמה'. ראוי לציין, כי בפירוש התפילות כותב המחבר בן המאה ה־16: 'מצאתי במכתב יד הר' דוד הלוי ז"ל הקבור בארץ תאמגרות גר מארץ דבר' — ראה: כ"י ששון 921, עמ' 398 — מבלי לציין שהיה מחבר 'ספר המלכות' (והשווה: אהל דוד, עמ' 896). באוצר גנוזים' כתב טולידאנו, שראה במכנסא בשנת תש"י 'ספר המלכות מר' דוד הלוי עם פירוש גנוזי המלך מר' אברהם ב"ר מסעוד אסקירא וכולו כעניני צירוף וקטעים ממנו נדפס בס' מאור ושמש'. מכאן נוכח לדעת, שהספר בשם זה שנדפס בקאזאבלאנקה איננו 'ספר המלכות' אלא ספר אחר. חיווק לטענת יחוס הספר לר' דוד הלוי מדרעה יש בשמו של המפרש שנוכר אצל טולידאנו — אברהם בר' מסעוד אסקירא. עליו ידוע שהעתיק בשנת שכ"ח את 'שערי צדק' של גייטליה, בכפר מוגיתא שבדרעה (ראה הערה 7 לעיל). טולידאנו שב וחוזר על קביעתו, שר' דוד היה ממגורשי סביליה בשנת קנ"א. אולם כבר הראינו לעיל את הפירכה שבקביעה זו, שכן נוכר הרב יהודה עזיאל מפאס כמורו (עיין עליו: טולידאנו, נר, עמ' 61, 66; בן־גאיים, דף נא ע"א). פינקרפלד (עמ' 98) מתאר את קבר הצדיק דוד הלוי בעמק הדרעה, שעולים אליו לרגל בל"ג בעומר יהודים מכפר הסביבה ומערי מארְוֹן כולה. על־פי מסורת ששמע פינקרפלד, הוקם בית־הכנסת שליך הקבר לפני כארבעים שנה, בידי יצחק אלמליח מקאזאבלאנקה, לכבוד דוד הלוי שבא מארץ־ישראל ונפטר כדרכה. בקטלוג כתב־היד של בית־הספרים הלאומי צוין ר' דוד הלוי בחיבורים הבאים:

(1) הלכה ראשונה שחבר הה"ר דוד הלוי זצ"ל על סדר ד' חיות, כ"י ניו־יורק ביהמ"ל Mic. 1855/2 דף 103א. בסופו של כה"י נאמר: 'ומתבאר באריכות בספר המלכות' (סימנו במכון לתצלומי כ"י 10953).

(2) ככ"י ניו יורק להמן 343 (סימנו בכיה"ס 24688) הכולל חותמות שבעה כוכבי לכת וחשובת רב האי, מובא בסוף ציטוט כלהלן 'מצאתי בס' החשק בכתב־יד הה"ר יוסף גבאי הנודע די לא רינא ... ואני דוד הלוי הוספתי בו אות חית חרם לאויב ולשונא'.

(3) ס' המלכות, אוסף מוסיף 11/2 (סימנו במכון לתצלומי כתב־יד 22839) (על חכמת הצירוף). ס' המלכות כ"י לונדון 749/7 (סימנו במלכ"י 5003) (כמו הנדפס במאור ושמש).

ס' המלכות חכמת הצירוף כ"י ירושלים מוסיף 13814 (סימנו במלכ"י 22956).

76 עיין הערה 5 לעיל. והשווה לדברי טולידאנו, המלכות, בהקדמה, כי בהקדמת כתב־יד של 'מעניות החכמה' שעמד לגד עניני נכתב, שר' מרדכי כוזאגלו הוא מחברו. טולידאנו, שראה כמה כתב־יד של הספר ומובאות ממנו בכתבי חכמי המערב, תמה על חיד"א, שציין כי 'מעניות החכמה' נגזו. לפיכך שיער שיש שני ספרים בשם 'מעניות החכמה', שאחד מהם נוכר בספר 'שמות הקדוש' לאחר מחכמי המערב (ולא עלה בידי להתחקות על ספר זה), המזכיר את 'מעניות חכמה' לר' יוסף בן מרדכי בן מנדיל מדרעה. ואפשר שספר זה הוא שנגזו. שם זה לא מצאתי ברשימות חכמי המערב, לעומת זאת, בן־גאיים (דף צח ע"ב) מזכיר את נחמיה בר ישראל מנדיל מארץ דרעא או נחמיה מנדיל בר ישראל.

77 הקבלה הפנימית היא מונח המתייחס לדרגה אוטורית של פירוש קבלי הקשור בידיעת שמות וברוח־הקודש, מונח מוכר לנו מכתבי ר' יוסף הכא משושן הכירה וירוע אף ממקובלים נוספים,

ומתגלה על ידי חכמת הצירופים<sup>78</sup> אשר סודם אמ"ש חכמ"ה צמרכ"ד<sup>79</sup> למספר בני ישראל י"ב אשר כל מי שנגלו אליו שערי הגוונים<sup>80</sup> הנוראים האלה הוא אמר זה אלי ואנוהו אלהי אבי וארוממנהו אשר עין בעין נראה אתה ה' לכל משכיל ומבין בחכמה הזאת המאירת עינים מאור הבהיר בשחקים ואין כל אדם יכול להשיגה כי אם לאחר שממית עצמו עליה ולזאת החכמה כיוונו רז"ל יגעת ומצאת תאמין ומיץ חלב יוציא חמאה בח"ך מ"ה חכמ"ה ועל החכמה הזאת נאמר כי רבים חללים הפילה זה שאינו מגיע להוראה ומורה, ועצומים כל הרוגיה זה שמגיע להוראה ואינו מורה והגבול אשר גבלו ראשונים הוא עד ארבעים שנה ושלא כדעת הרב החייט ז"ל...<sup>81</sup> עד דאמרו כבשים ללבושך דברים שהם כבשונן של עולם דבש וחלב תחת לשונך וכ"ש החכמה הנפלאה הזאת המתגברת ומתרחבת לאין תכלית וממנה יכול האדם לדבר מ"ט פנים טהור ומ"ט פנים טמא על דרך ענג נג"ע וגם יכול להוציא על כל אות ואות מן התורה אלף אלפים ורוב רבי רבבות פנים ופנים אין קץ ותכלית הן בפשטים הן בדרשות וגימטריאות ורמזים וסודות ושמות הקדש וקבלה פשטית וקבלה פנימית ובבואה דבבואה וקבלה מעשית<sup>82</sup> אמנם אין כל אדם

כמו ר' משה די ליאון ר' יוסף ג'קטיליה, כאחת מארבע שיטות הפרשנות בטעמי המצוות: על דרך הפשט, ע"פ רז"ל, על דרך הקבלה, על דרך הקבלה הפנימית. עיין — למשל, יוסף משושן, מצווה יד: 'הא לך טעם ציצית על דרך הקבלה הפנימית'. מצוה טו: 'ועל דרך הקבלה הפנימית המזוהה רומז סוד מסודות התורה'. והשווה דברי ר' משה די ליאון (המובאים בכ"י ששון 921 עמ' 242) 'הואיל והיינו כפירוש זה תדע לך כי החכמים העליונים אשר נחה עליהם הרוח בעלי השמות המפורשים, הם על כל מלאכת הקדש, בהיותם מפרשים בסוד דרכי האמונה כפי הקבלה הנתונה אשר בסני ניתנה פירשו בסוד האותיות וכתריהן כפי מעלת החכמה הפנימית אשר מועטים הם היותם בני העליה העליונה אותם היודעים כה...'

78 על 'מלאכת הצירוף שהיא מלאכה רבה וגדולה המביאה את הקדושים לידי רוח הקדש' — עיין: שלום, כתבייד, עמ' 32-33, 50-51, 90-91, 227-228; שלום, זרמים, עמ' 133; חיד"א, שם, מערכת ספרים, ערך צורף; ספרין, דף ריא, ערך צירופים; ג'קטיליה, גנת, דפים פכ-פד; קורדובירו, פרדס, חלק שני דף סח ע"ב-עב ע"א; אידל, אבולעפיה, עמ' 69-71, 255-256; לאופי המאגי של השימוש והצירוף של שמות האל — שם, עמ' 129-133.

79 אמ"ש חכמה צמרכ"ד: אמ"ש — שלוש אמות, שלוש אותיות היסוד, המסמלות את שלושת היסודות, אוויר מים ואש — עיין: ספר יצירה, פרק א משנה ח, פרק ב משנה א. צמרכ"ד הוא צירוף הרוח בקמיעות ומשמש כסגולה, היוצא מצירוף סופי חמשת הפסוקים הראשונים בפרשה הראשונה של בראשית. ועיין: שלום, קמיע.

80 שערי הגוונים — השווה: בריית מנוחה, דף כט ע"א; ועיין קורדובירו, פרדס, שער הגוונים, דף נט ע"א-סא ע"א; עוד ראה: שלום, כתבייד, עמ' 57-58.

81 ר' יהודה החייט הוא מחבר 'מנחת יהודה' (נדפס עם מערכת אלוהות, פיררה שי"ח). בחיבורו זה וכן בשאלותיו לר' יוסף אלקסטיל לא נזכר האיסור ללמוד קבלה לפני גיל ארבעים — ראה: אליאור, גליא, עמ' 64; על האיסור הנדון — ראה: אידל, לתולדות (במיוחד הערה 69).

82 חלוקה זו של סוגי הקבלה אינה ידועה לנו ממקום אחר, וכמה מן המושגים אינם מצויים בכתבים הקבליים הנפוצים במאה ה-16. לעניין קבלה פנימית — עיין לעיל הערה 77, בבואה דבבואה — השווה בבלי יבמות קכב ע"א; גיטין סו ע"א, יומא פד ע"א, עבודה זרה מז ע"א, כריתות ו ע"א. הוראתו הקבלית של הביטוי אינה ידועה לי. המקובלים אינם נוהגים בדרך-כלל לנקוט בביטוי 'קבלה מעשית', אולם השווה דברי בעל כף הקטורת המובאים אצל: טולידאנו, שריה,

רשאי ליכנס למעיונות החכמה הזאת כי אם אשר מלא כסרו מן המקרא והמשנה והגמרא והרינין איסור והתר שמא ואסור דרשות דברי אגדה דברי משל ומליצה ויועד בטיב דרך ארץ ויהיה עניו וסבלן שומע חרפתו ואינו משיב ואח"כ צריך לידע מפתחות הצירוף על כ"ד פנים הנודעים בזאת החכמה<sup>83</sup> וצריך לקבל מפתחות הצירוף מפה אל פה ויצא לו שום סוד מסודות אשר הם אסורים לגלותם מחמת איסור ונקראים... (ריק בכה"י) ויחתום בדברים כמ"ש דוד הע"ה בלבי צפנתי אמרתך, אני הצעיר שבמשפחתי כשהייתי בן ל"ו שנה התחלתי לכתוב קונטרסים ראשון מספר שערי אורה<sup>84</sup> וכבר צמחו בזרועי יותר מי"ב כועות מליאות ליחה סרוחה קרובים ליסורין של איוב ושאלתי את פי הזקנים הבאים בימים אמרו לי הם אסוף ידיך עד ימי הזקנה כי אינך רשאי ליכנס לשער הקדש בימי בחורותיך על כן זחלתי ואירא מלהתקרב אל פתח אהל הקדש עד עמדי על משמרת הזקנה והשיבה והחשק והאהבה דולקת בקרבי כאש בוערה שלהבת יה ונחליתי מאד מרוב תשוקת האהבה וטרדות הזמן מושכים אילך ואילך חמר גמל ועשיתי מן העיקר עיקר ומן הטפל טפל על כן התחלתי ספר זה על דרך הניקוד הנקרא אש נשמה כמו שהנשמה מניעה את הגוף והעיקרית כן אותיות התורה חומר והניקוד צורה<sup>85</sup> והתחלתי מלמעלה למטה שלא כדרך קצת מקובלים שמתחילין ממטה למעלה ואני המגלה הסוד שניתי מדרך המקובלים ז"ל לסיבה ידועה כי הנשמה אשר התחלתה מן המקור עליון ומשתלשלת מלמעלה למטה דרך הר העברים אלימלך לנעמי להר שפר ולמחלון וכליון ורות וע"כ קראתי לזה החיבור ספר מעיונות החכמה הנעלמה מעיני כל הדורות הללו אשר עליה נאמר ארוכה מארץ מדה ורחבה מני ים וכל רואה חיבור אינו תלוי בעיון יאמר עליו דאמות לאויל חכמות וחכמה זו תלויה בקולמוס כי רוח הקדש

עמ' 69-71: 'הקבלה מעשית הם השכעות המלאכים... ואותה חכמה של ההשכעות נסחרת בתוך ספרים ישנים נושנים וכן קבלה איש מפי איש'.

83 השווה: מאור ושמש, מעין חכמה, הכולל כד פרקים, דפים א-יד ע"ב; והערותו של טולידאנו, נר, עמ' 109 הערה סו, על כה"י של חכמת הצירוף בכ"ד חלקים:

והנה אעיר פה כי מזה כמה שנים בא לידי כ"י ישן שנאבד אח"כ מאתי והוא כרך עב שהכיל ענינים שונים. וכיניהם ס' כסף צורף על חכמת הצירוף וכו' כ"ד חלקים, אך בהכ"י לא נשלם הספר ונמצא רק איהו פרקים הראשונים. ובהקדמתו כותב המחבר כי עבר לפאס וקיבל מכתב מהרב הגדול ד' יהודה עוזיאל ומשם הלך לעיר דרעא וימצא חן בקהל עם עיר דרעא ובעיני השר של העיר. הספר נכתב כלשון צח ובסגנון יפה מאד ובתוכו כותב שחיבר עוד ספרים ומזכיר שם לרוב מספרו 'סגלת המלכים' שבו יבאר מיני האבנים מחולפי המזג... ואשער כי הס' כסף הצירוף הנז' לאחר מתכמי דרעא שזכרתי פה.

84 העתקת כתיב ר' יוסף ג'קטיליה היתה מקובלת בדרעה במאה ה-16 (השווה הערה 7 לעיל). נראה שהעתקת כתבייד קבליים נחשבה בבחינת 'כניסה לשער הקדוש' וראשית לימודי הקבלה, ולפיכך היתה מוגבלת בגיל וברשות הזקנים, כנאמר בהמשך הדברים.

85 על תפיסת הניקוד בקבלה ומקומה בתורת הצירוף — עיין: שלום, קבלות, עמ' 265-268; ג'קטיליה, גינת, חלק שלישי, חלק הניקוד, עמ' פה-צט: ג'קטיליה, פנימיות; פירוש החייט, דף כ ע"ב-כה ע"א.

שורה על הקולמוס<sup>86</sup> כשהשכל פנוי והלב טהור וחומר והולך אחר זאת החכמה המשתלשלת ע"י הצירוף הנזכר בחיבורי זה ואמרתי בלבי להוציאה מהכח אל הפועל ע"י הקולמוס ואולי יזכו בה רבים והיה כל מבקש ה' יבא אל אהל החכמה הזאת חכמת הצירוף והתחלתי מן נקוד קמץ. הרחמן יעזורי למלאה חפצי ואהבתי מהחכמה הזאת ולזכות הרבים על ידי או"ר נאם עבדא דרבנן מרדכי כוזאגלו זל"ה.<sup>87</sup>

למעטים הם החיבורים הקבליים, אשר מחברם משתף את קוראיו בפרטי כניסתו לעולמה של הקבלה ופורש בנימה אינטימית את ביטוייה החיצוניים, הפיסיונומיים והחברתיים של האזוטריקה הקבלית, כפי שעושה זאת בעל 'מענינות החכמה', פירוט חלקיה השונים של הספרות הקבלית, סיווגם ודירוגם, בנוסח המוצע על-ידי ר' מרדכי כוזאגלו בהקדמה אף הוא אינו שגור, לא כל שכן רמיזותיו לפנים האזוטריקה של הקבלה (בנוסח 'אשר כל מי שנגלו אליו שערי הגוונים הנוראים האלה הוא אמר זה אלי ואנוהו... אשר עין בעין נראה אתה ה' לכל משכיל ומבין בחכמה הזאת'), או לפניה המאגיות העל-ראציונאליות (בנוסח 'וכל רואה חיבור אינו תלוי בעיון... וחכמה זו תלויה בקולמוס כי דוח הקדש שורה על הקולמוס').

ר' מרדכי כוזאגלו היה ידוע, כאמור לעיל, כבעל השגה רוחנית וכמי שזכה לגילוי אליהו. דבריו על אודות האופי האוטומאטי, התלוי בהשראה עליונה, של כתיבת הסודות הקבליים על-ידי קולמוס ששורה עליו רוח-הקודש, עולים בקנה אחד עם האופי המאגי של קבלת הצירופים התלויה בגילוי, מסורת ויריעת סודות השמות, שבהם מתמקד עניינו. אין ספק כי בחוגו של ר' מרדכי נחשבה קבלת הצירופים, או חוכמת הצירוף, לעיקרה של חוכמת הקבלה ולפניה האזוטריקה ביותר. קדושתה, כוחה, סכנתה וסודיותה, של קבלת הצירופים, שהיו מותנים בהשגת רוח-הקודש, במסירה כעל-פה ובידיעת נוסחי השמות — היו מאפייניה הבולטים. יתכן שהעלאה שיטתית של הדברים, שנחשבו לממד האזוטרי ביותר של הקבלה, והרמיזה לאופיים האקסטאטי הם שגרמו לגניזת הספר.

המושגים שבהם נוקט המחבר — 'קבלה פנימית', 'חוכמת הצירופים', 'שערי גוונים', 'בבואה דבבואה', 'קבלה פשטית', 'קבלה מעשית' ואחרים — מלמדים על גיוון ועושר של מסורות קבליות, שעמדו לפני מקובלי דרעה, ומרמזים על עניין ער בקבלה כמישוריה הספקולאטיביים והאקסטאטיים כאחת. מן הנרמז בדבריו ר' מרדכי

כוזאגלו אפשר ללמוד על רפואי העיסוק בקבלה בדרעה במאה ה-16, על תחומי ההיתר והאסור, על הגבלת גיל הלומדים ועל הגבלת ההעתיקה של כתבי-יד קבליים, על התניית העיסוק בקבלה בקניית השכלה תורנית והלכתית של 'המקרא המשנה הגמרא הדינין איסור והיתר שמא ואסור דרשות דברי אגדה דברי משל ומליצה'; כמו גם במידות ובענווה ('וידוע בטיב דרך ארץ ויהיה עניו וסבלן...') וכלמידת המסורת האזוטריקה מפה אל פה. הספר הרן בניקוד בדרך הקבלה, בשמות קדושים ובצירופים — עומד בויקה ל'ספר המלכות' לר' דוד הלוי, ומושפע ככל הנראה במידה מסוימת מקבלת אבולעפיה ומקבלת ר' דוד בן יהודה החסיד, אם כי כלולות בו מסורות שקשה להתחקות על מקורן. הצירופים והגיטריות העומדים במרכז עניינו כרוכים בגילויים ובהשגה חזיונית, הן כאמצעי והן כתכלית. לאמור, הם מושגים בחיזיון ובהתגלות מחד גיסא ומשמשים כאמצעי לגילוי נסתרות והשגת חזיונות מאידך גיסא, בצד תפיסתם כביאורים למקראות מכאן וכפרשנות המסורת הקבלית מכאן.

תפיסת סודות הצירופים כהתגלות אלוהית אינה מוגבלת רק למקומות שבהם צוין המקור האלוהי במפורש, אלא דומה שכלל החלומות, המראות, הפירושים הקבליים וביאורי הפסוקים שנסתברו ל'מקובל האלהי בעל גילוי אליהו' נתפסו כגילוי דבר אלוהים.

אל המקור האלוהי של גילויי חוכמת הצירוף ואל תפיסת סודות השמות וניקודם, כדבר אלוהים הנגלה למקובלים וכאמצעי להשגת רוח-הקודש — מתייחס גם הממד האוקולטי בעדויות על מקובלי דרעה במאה ה-16, המשתתף באיפיונם כבעלי תכונות כאריזמאטיות ועל-טבעיות.<sup>88</sup> רובם תוארו כמי שזכו לגילוי רוח-הקודש וכבעלי חזיונות, או בעלי גילוי אליהו, המחוברים בידיעת עתידות וביכולת לחולל ניסים, וצוינו כבעלי כוחות אוקולטיים וכמי שזכו לגילוי נסתרות, כאמור לעיל.

מקובלים אחרים מן המגרב, שמחומו מוצאם אינו ידוע ויתכן שאף הם עומדים בויקה למקובלי דרעה, כמו ר' יוסף נ' טבול ור' אברהם הלוי ברוכים, נודעו אף הם כמי שזכו בגילוי שכינה ובהשגת רוח-הקודש.<sup>89</sup>

<sup>88</sup> כאריזמה כהוראה של תכונות אישיות הנובעת מחסד אלוהים, שבגללה נכדל פרט מכלל האנשים ונוהגים בו כבעל תכונות על-טבעיות — ראה: וזכר, עמ' 9-32. בעולם המגרב חסד זה הוגדר כביטויים 'רוח הקודש' או 'גילוי אליהו'. והשווה: טולידאנו, נר, עמ' 109. על הקדושה המיוחדת לכרי סמכא בתורת הנסתר בעולם המגרב ועל הילת הצדיקות הכרוכה בכך — עיין: זעפני, פרופיל.

<sup>89</sup> עיין: שלום, שטר, עמ' 147, הערה 35. על היות נ' טבול בעל השגת רוח-הקודש, משתמע מחלומם של ר' חיים ויטל ב'ספר החזיונות' ומדברי תלמידו שמשון באקי — עיין: שלום, שטר, עמ' 151. שלום תיאר את נ' טבול כמילים: 'היה בו גם כח השגה כענינים נעלמים, כשרונות אוקולטיים וגם כח סכום והרצאה שיטתית'; וציין, שעל שום תלמיד אחר מתלמידי האר"י לא באה עדות שהשיג רוח הקודש או שתלמידיו ראו אותו כבעל רוח'ק' (עיין: שם עמ' 149-151). על זיקתו לדרעה — ראה לעיל. וראה גם: גליס, ב, עמ' עח-עט. על ר' אברהם הלוי ברוכים וגילוי השכינה שזכה לו — עיין: תקוני שבת, בהקדמה; אסף, אגרת, עמ' קכ; חיר"א, שם, בערכו, אח, א, סימן סט; אליאור, תשובה, עמ' 494-497 והערות 10-12.

<sup>86</sup> עיין: בניהו, נ' מוסא; על כתיבת הקולמוס ועל רוח הקדש התלויה בקולמוס — שם, עמ' נח-סד. 'סוד נפלא לקדושת הקולמוס... בשם חכמי מערב בשם החכם השלם כמה"ר אברהם אלקלי' מובא בכתבי ירושלים 8330 דף 238 ע"ב. והשווה יהודה אלכוטני, סולם העליה, בתוך: שלום, כתבי יד עמ' 227-228, ועמ' 75 שם.

<sup>87</sup> להקדמת 'מענינות החכמה' — השווה ההקדמה 'לגנת ביתן', ספרו של המקובל ר' יצחק בר אברהם הכהן, כ"י גאסטר 720, Or. 10521 (מספרו במכון לתצלומי כתבי יד 7883), עמ' 84-86. הספר התחבר בסמוך לדרעה במאה ה-16.

ריבוי זה של מקובלים בעלי רוח-הקודש באזור זה, שדומה כי אין לו מקבילה במקומות אחרים, אומר דרשני: נראה שיש מקום לתת את הדעת על הקבלה פנומנולוגית מעניינת בין דפוסי המיסטיקה המוסלמית הֶכְרֶכְרִית, שצמחה במאה ה-16 בעמק הדרעה ובהרי האטלאס, ובין אפיוניהם האוקולטיים של מקובלי דרעה בתקופה זו. באמצע המאה ה-16 נתעוררה בעמק הדרעה בין שבטי הֶכְרֶכְרִים תנועה דתית מיסטית, שהצטיינה בריבוי קדושים, הידועה כתנועה השריפית.<sup>90</sup> ותנועה זו צמחה סביב מנהיגים דתיים — מאראבוטים — שהיו מיסטיקונים בעלי כוחות על-טבעיים.<sup>91</sup> זרם דתי קנאי זה והשושלת הסעדית שכראשו שאבו עידוד מחוזה-עמידות יהודי, מסעוד בן מצליח גואשוש, שהתנבא כי מנהיג התנועה מוחמד שיח' יכבוש את מארוקו, כמסופר לעיל. אמנם אין אישוש למסורת זו ממקורות ערביים, אולם היא מעידה על הקו המיוחד את יהודי דרעה ועל זיקתם לתחייה המיסטית-פוליטית שהתרחשה בעולם המוסלמי-הֶכְרֶכְרִי בדרום המגרב.

העולם המוסלמי-מגרב-הֶכְרֶכְרִי במאה ה-16 הצטיין בריבוי קדושים, מאראבוטים, שהיו מחוננים בסגולות כאריזמאטיות על-טבעיות ואלה באו לידי ביטוי ביכולת לחולל ניסים ולחזות עתידות. המאראבוטים היו בעלי מעמד של קדושה כשל היותם מחוננים בִּכְרָה — מעין רוח-הקודש, או חסד שמימי, הצופן בחובו כוחות טמירים.<sup>92</sup> דומה שאין זה רחוק מן הדעת להניח השפעה תרבותית מסוימת ויחסי גומלין, ולו רק פנומנולוגיים, בין ריבוי מגירי העתידות, בעלי רוח-הקודש ובעלי החזיונות שבין מקובלי דרעה, ובין ריבויים בעולם המוסלמי הֶכְרֶכְרִי כאותו מקום ובאותה תקופה.<sup>93</sup> במחקר תרבות יהודי המגרב רווחת ההנחה, שאין לדבר על יחסים או השפעות הדדיות בתחום התרבות האינטלקטואלית בין יהודים למוסלמים באזור זה.<sup>94</sup> שכן זו היתה מושחתת על כתבי-הקודש של כל אחת משתי העדות. אולם בתחום האוקולטי-מיסטי יתכן שיש מקום לבחון מחדש תפיסה זו.<sup>95</sup>

90 התנועה השריפית, כראשות השושלת הסעדית, נתעוררה בין שבטי הֶכְרֶכְרִים באזור דרעה והיתה תנועה עממית דתית שבאה כריאקציה לכיבושי ספרד ופורטוגאל בצפון-אפריקה. עיין: קורקוס, 'יהודי, עמ' עז-עז; הירשברג, תולדות, עמ' 207-227; כראש, שריפית, עמ' 14-52.

91 על המאראבוטים בהרי האטלאס ובעמק דרעה, שהתייחסו על קבוצות שארות בעלות מעמד של קדושה וניחנו בִּכְרָה — עיין: גלנר, קדושים; גלנר, כרכים; איקלמן; שומה.

92 על הֶכְרָה ומרכזיותה בעולם הדתי הֶכְרֶכְרִי — עיין: רוטה; וסטרמארק; גירן, עמ' 44-50; שנער, עמ' 38.

93 על הסביבה הֶכְרֶכְרִית, אשר היתה אפופה אווירה של מיסתורין בגלל העיסוק הרב של המאראבוטים בזאווית (מיכנים שבהם הגו קדושים אלה בתורת המיסטיקה המוסלמית) והשפיעה בדרך כלשהי על יהודי הדרום — עיין: כראש, תולדות, עמ' 177.

94 עיין: זעפרני, 'יהודי, עמ' 235; שנער, עמ' 48.

95 דוגמה לקשרים בין יהודים לגויים בחזיון הקץ וכדיעת עתידות — עיין: בן-נאיים, דף פ"א; והשווה: שוקד, משררה, עמ' קט-קיא. לדברי שוקד (עמ' קיא): 'ארגון החיים הדתיים של יהודי הרי האטלאס היה שונה מאד מזה של החברה הכרכרית מוסלמית הסובבת, אולם התכונות

מחקריהם של סטילמן ושל שנער מלמדים על הכבוד הרב שרחשו היהודים למאראבוט המוסלמי בשל ראייתו העל-חושית, ידיעתו את העתיד וכוחותיו העל-טבעיים.<sup>96</sup> מחקרים אנתרופולוגיים בעת האחרונה ציינו, כי —

תכונות כאריזמאטיות של מנהיגים דתיים והופעתן במשפחות מסוימות כגון משפחות המקובלים הגדולות בואגלו, אבוהצירא ואולאי המתפתחות בתחום ההשפעה הֶכְרֶכְרִית בדרום מארוקו נמצא להן הקבלה מסוימת באופי המנהיגות הדתית של שכניהם הכרכריים שהכאריזמה היתה אצלם תכונה אישית עוברת בירושה.<sup>97</sup>

גם פולחן הקדושים המשותף ליהודים ומוסלמים בדרום המגרב תומך בגירסה בדבר קיום השפעה וקשר בין מושגי הקדושה, גילוי רוח-הקודש, כוחות אוקולטיים וראיית עתידות של היהודים ושל שכניהם המוסלמים-הֶכְרֶכְרִים. קווי הדמיון בתחום האמונות והמנהגים העממיים, הנגזרים מתפיסת כוחות הקדושה והטומאה, בין היהודים לשכניהם הכרכריים אף הם מרמזים לכיוון זה.<sup>98</sup>

דומה שאין זה בלתי סביר להניח, כי הלגיטימציה והתפוצה הרחבה שזכו לה כשרונות אוקולטיים וכאריזמאטיים בהקשר מיסטי בעמק הדרעה במאה ה-16 בעולם הֶכְרֶכְרִי מוסלמי הטביעו את רישומם אף על העולם היהודי. כן אפשר להניח, שבעלי החזונות ורואי העתידות מקרב מקובלי דרעה הושפעו במידת מה מן הארכיטיפ הכאריזמאטי של הרחיות הֶכְרֶכְרִית, שהעמידה את הֶכְרָה, את היכולת לחולל ניסים ואת ראיית העתידות במרכז העולם המיסטי דתי.

מקובלי דרעה, שמחד-גיסא הצטיינו כאמור בסגולות כאריזמאטיות ותוארו כבעלי גילוי אליהו, ומאידך גיסא עסקו בפנייה המאגיות של הקבלה, כתורת הצירופים — פעלו באקלים דתי ותרבותי שבו היו מקובלים ורווחים גילויי רוח-הקודש וייחוס כוחות טמירים לכתבי-הקודש. סוגיה זו בדבר ההשפעות ההדדיות בין המוסלמים למקובלים בדרעה, שכאן רק הצבעתי עליה, דאויה לדיון מקיף ויסודי.

הכאריזמאטיות של מנהיגים דתיים והופעתן במשפחות מסוימות, נמצא להן הקבלה מסוימת באופי המנהיגות הדתית של שכניהם הכרכריים, שהכאריזמה אצלם היתה תכונה אישית עוברת בירושה.

96 עיין: סטילמן, עמ' 62-73; והשווה דברי שנער, עמ' 285: 'עיסוקי באיסלאם המאגריבי העמידינו על החשיבות העצומה שנודעת לאמונה ולעיסוק במאגיה ובכישוף ברחבי אזור זה מימי קדם ועד ימינו... יהודי המגרב היו שותפים למוסלמים בהרכה מן האמונות והמנהגים הללו ובעיקר כאמונה בשרים בעין הרע ובכישוף'.

97 שוקד, קיום, עמ' 96; שנער, עמ' 285-302. על הקשר בין 'ברכה' המוסלמית ו'זכות אבות' היהודית — עיין: שוקד, משררה, עמ' קיא.

98 פולחן קדושים — עיין: בן עמי; אמונות ומנהגים עממיים — עיין: פ' שנער, עמ' 285-302; הטל, לפי המפתח, הערכים: מנהגים, עין הרע, פולקלור, שדים.



בדרעה הצטרפו ארבעה מרכיבים עיקריים, אשר עשוה מרכז קבלי שהטביע את חותמו על המגרב ומחוצה לו: (א) קיום ישוב יהודי רצוף באזור במשך מאות שנים, שעמד בזיקה להתפתחויות הרוחניות בספרד ובפרובאנס מן המאה ה-12 ואילך.  
(ב) מציאותם של כתבייד קבליים בעמק הדרעה שכללו מסורות מקבלת ספרד מן המאות ה-12 עד ה-14, מהתקופה הסמוכה לראשית התפשטות הקבלה, והתפתחות חוגי מקובלים באזור זה, אשר שימרו, קידשו ולמדו את כתבי-היד הקבליים, מבלי שהיו חשופים להתמודדויות של הקבלה עם הפילוסופיה ועם תרבות הרנסאנס.  
(ג) זיקה בין חוגי המקובלים בדרעה למקובלים בני ספרד וארץ-ישראל, שהביאה לפריחתה של יצירה קבלית בצד שימור מסורת קבלית קודמת.  
(ד) קיום בסביבה פְּרָבְרִית־מוסלמית, אשר גיבשה דפוסים דתיים־מיסטיים שעמדו בסימן הכאריזמה והאוקולטיזם, יריעת העתידות והחזיונות — דפוסים שהשפיעו, ככל הנראה, אף על צנינום של המקובלים היהודים תושבי האזור.

## הפניות ביבליוגראפיות

- אביטבול  
אברמסקי  
מ' אביטבול (עורך), קהילות ישראל בדרום המגרב, ירושלים תשמ"ב.  
C. Abramsky, 'A Further Ninety Seven Highly Important Hebrew Manuscripts from the Collection of David Solomon Sassoon', December 1984, Sotheby's Catalogue.  
אדרוטיאל, אבני  
אדרוטיאל, קבלה  
אהל דוד  
אוקספורד  
אילד, אבולעפיה  
אילד, ארץ  
אילד, הספירות  
אילד, חליוה  
אילד, לתולדות  
אידלברג  
איקלמן  
אלבאז  
אליאור, גליא  
ג' שולם, 'ר' אברהם אדרוטיאל, ספר אבני זכרון', קרית ספר, 1 (תרפ"ט-תר"ץ), עמ' 259-276.  
אברהם אדרוטיאל, 'השלמת ספר הקבלה לאברהם אדרוטיאל', סרר החכמים וקורות הימים, אוקספורד תרמ"ח.  
D. Sasson, *Ohel David* — Catalogue of the Sassoon Hebrew and Samaritan Manuscripts, Oxford 1932.  
כ"י אוקספורד-בורל 313. סימנו במכון לתצלומי כ"י עבריים 17232.  
מ' אידל, 'כתבי ר' אברהם אבולעפיה ומשנתו', עבודה לקבלת התואר דוקטור של האוניברסיטה העברית, ירושלים תשל"ו.  
— — —, 'ארץ ישראל והקבלה במאה השלש-עשרה', שלם, ג (תשמ"א), עמ' 119-126.  
— — —, 'הספירות שמעל לספירות', תרכ"ץ, נא (תשמ"ב), עמ' 239-280.  
— — —, 'ר' יהודה חליוה וחבורו ספר צפנת פנח', שלם, ד (תשמ"ד), עמ' 119-148.  
— — —, 'לתולדות האיסור ללמוד קבלה לפני גיל ארבעים', *AJS Review* Vol. 5, (1980) (חלק עברי), עמ' א-כ.  
ש' אידלברג, 'לתולדות הריטב"א', סיני, מ (תשי"ז), עמ' מא-מו.  
D.F. Eickelman, *Moroccan Islam*, Austin 1976.  
ר' משה אלבאז, היכל הקרש, אמסטרדם ת"ג.  
ר' אליאור, גליא רזא — הוצאה ביקורתית, מפעלי המחקר של המכון למרעי היהדות, ירושלים תשמ"א.

אליאור, תשובה

אלנאקר  
אנקאווא  
אסף, אגרת  
אסף, מקורות  
אשתור

בזאנסנו  
כחיי בן-אשר

בית-אריה

בן-ואלד  
בן-זרקא  
בן-חיים  
בן-יעקב  
בן-ליבא  
בן-מנחם

בן-נאיים  
בן-סוסאן

בן-עמי  
בן-שלמה  
בניהו, היחסים  
בניהו, 'ן מוסא

בניהו, תולדות  
בר-אשר, שריפית  
בר-אשר, תולדות

ברית מנוחה  
גאגין

גאטפוסה

גאלנטי

גוטהייל

גוטליב  
גולדרייך

גייקטיליה, גנת  
גייקטיליה, פנימיות

- — —, 'תשובה לביקורת', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ג (תשמ"ד), עמ' 493-506.  
ר' אברהם אלנאקר, זכור לאברהם — מחזור קטן יום הכפורים, ליורנו 1544.  
ר' אברהם אנקאווא, 'כרם חמר', ב, בתוך ספר התקנות, ליורנו תרל"א.  
ש' אסף, 'אגרת נוספת של ר' שלומיל', קובץ על יד, ג (יג), ת"ש, עמ' קיז-קלג.  
— — —, מקורות ומחקרים בתולדות ישראל, ירושלים תש"ו.  
א' אשתור, תולדות היהודים במצרים ובסוריה תחת שלטון הממלוכים, ב, ירושלים תשי"א.  
ז' בזאנסנו, 'עמק הדרע', חיי היהודים במארוקו, קטלוג, מוזיאון ישראל, ירושלים תשמ"ג, עמ' 184-186.  
פירוש ר' בחיי בן-אשר לבמרכר דבריים, כ"י פאריס, הספרייה הלאומית, II Heb. 229 רף 122 ב: III רף 260א. סימנו במכון לתצלומי כ"י עבריים 27830.  
מ' בית-אריה, 'כתבייד עבריים שהועתקו בירושלים או עליידי יוצאי ירושלים', פרקים בתולדות ירושלים כימי הביניים, ירושלים תשל"ט.  
ר' יצחק בן-ואלד, שו"ת ויאמר יצחק, ליורנו תרט"ו.  
ר' שמעון בן-זרקא, זכחי תרועה, ליורנו תרע"ב.  
ר' ראובן בן-חיים, ספר התמיד, מהדורת י"מ טוליראנו, הומנה תרצ"ה.  
י"א בן-יעקב, אוצר הספרים, וילנא 1880.  
ר' שמעון 'ן לביא, כתם פז, ליורנו תקנ"ה.  
נ' בן-מנחם, 'תיאורם של עשרים כתבייד', ארשת, ב, ירושלים תש"ך, עמ' 378-407.  
יוסף בן-נאיים, מלכי רבנו, ירושלים תרצ"א.  
ר' יששכר בן-סוסאן, תיקון יששכר, ונציה של"ט; מהדורה עם שינויים, קושטאנינא שכ"ד.  
י' בן-עמי, הערצת הקדושים בקרב יהורי מרוקו, ירושלים תשמ"ד.  
י' בן-שלמה, תורת האלהות של ר' משה קורובור, ירושלים תשכ"ה.  
מ' בניהו, היחסים שבין יהורי יון ליהורי איטליה, ת"א תש"ם.  
— — —, 'ר' אברהם 'ן מוסא ובנו משה — מראשי המרכזים בקבלת האר"י בצפון אפריקה', מיכאל, ה, ת"א תשל"ח, עמ' ט-קלג.  
— — —, תולדות האר"י, ירושלים תשכ"ז.  
ש' בר-אשר (עורך), היהודים במרוקו השריפית — פרקים בתולדות היהודים במרוקו במאה ה-16 ועד ימינו, ירושלים תשל"ז.  
— — —, 'היהודים באפריקה הצפונית ובמצרים', בתוך תולדות היהודים בארצות האסלאם, ירושלים תשמ"א, עמ' 121-195.  
ר' אברהם מרימון הספרדי, ברית מנוחה, ירושלים תשי"ט.  
ר' חיים גאגין, 'קונטרס עץ חיים', בתוך נר המערב, ירושלים תרע"א, עמ' 58-68.  
J. Gattefosse, 'Juifs et chrétiens du draa avant l'islam', *Bulletin de la Société de préhistoire du Maroc*, No. 3-4 (1935), pp. 39-66.  
ר' אברהם גאלנטי, 'ירח יקר', בתוך זהרי חמה לאברהם בן מרכי אולאי (ונציה ת"י), מונקש תרמ"א.  
R. Gottheil, 'Some Responsa of Maimonides', *Gaster Anniversary Volume*, London 1936, pp. 174-177.  
א' גוטליב, מחקרים בספרות הקבלה, ת"א תשל"ו.  
ע' גולדרייך, 'ספר מאירת עינים לר' יצחק רמן עכו' — מהדורה מרעית, עבודה לקבלת התואר רוקטור של האוניברסיטה העברית, ירושלים תשמ"א.  
יוסף גייקטיליה, גנת אגוז, אמסטרדם 1763.  
[יוסף גייקטיליה], מאמר על פנימיות התורה המיוחס להרמב"ן, נדפס ע"י ג' שלום קרית ספר (תרפ"ט-ץ), עמ' 410-414.

—, 'Profil intellectuel du lettré juif et de son congénère musulman, au Maghreb', *musulman, au Maghreb*, 29-7. 1983, רמת-גן, עמ' 7-29.

ב' זק, 'למקורותיו של ספר חסד לאברהם לר' אברהם אזולאי', קריית ספר, נו (תשמ"א), עמ' 175-164.

D. Jacques-Meunie, 'Notes sur l'histoire des populations du Maroc-Saharien', *Revue de l'occident musulman et de la Méditerranée*, No. 11 (1972), pp. 137-150.

א' חזן, 'רבי יהודה בן רבי שמואל בן דראע משורר קדום ממרוקו', סיני, צב (תשמ"ג), עמ' קלח-קמט.

ר' חיים יוסף דוד אזולאי, מדבר קדמות, לעמברג תר"ל.

—, שם הגדולים, ורשא תרל"ט.

ר' יהודה חייט, מנחת יהודה, בתוך מערכת אלהות, פירא ש"ח.

מ' חלמיש, 'היצירה הקבלית במארוקו', פעמים, 15 (תשמ"ג), עמ' 29-46.

—, 'המקובלים במארוקו', ממזרח ומערב, ב (תשמ"מ), רמת-גן, עמ' 235-205.

י"מ טולידאנו, 'אגרת משנת ש"א', *HUCA* 4 (1927), עמ' 449-458.

—, אוצר גנוזים, ירושלים תש"ך.

י"מ טולידאנו (מהדיר), ספר המלכות, דאר ליביצא (קובלנקה) תר"ץ.

—, (מהדיר), ספר התמיד לראובן בן חיים, הומנה תרצ"ה.

—, נר המערב, ירושלים תרע"א.

—, שריד ופליט, תל-אביב 1957.

S. Jona, *Catalog der ebräischen Handschriften der Kgl. Bibliothek in Modena*, Belovar 1883.

ר' יוסף נ' מיגאש, שו"ת, ורשא 1870.

ר' יוסף הבא משושן הבירה, טעמי המצוות, כ"י קיימברידג (Dd. 4.2.5).

ר' יצחק אדרעי, 'שפה כוונה', בתוך שריד ופליט, תל-אביב 1957.

ספר יצירה השלם, ירושלים תשכ"ה.

קונטרס שנרפס בסוף מלכי רבנן, ירושלים תרצ"א.

ד' כהנא, 'על המשורר הקראי דרעי', השלם, יג (תרס"ד), עמ' 435-442.

—, 'ר' אברהם נ' עזרא', קובץ חכמת הראב"ע, ורשא תרנ"ד.

נ' בן-נחם, 'תיאורם של עשרים כתבי-יד', ארשת, ב (תש"ך), עמ' 398-401.

*Villes et tribus du Maroc*, 9 (1931), pp. 94-181.

A. Laredo, *Berbers y Hebreos en Marruecos*, Madrid 1954.

*Corpus of Early Arabic Sources for West African History*, edited and annotated by N. Levtzion and J.F.P. Hopkins, Cambridge 1981.

N. Levtzion, 'The Twelfth Century Anonymous Kitab al Istibsar, a history of a text', *Journal of Semitic Studies*, 24 (1979), pp. 201-217.

—, 'The Jews of Sijilmasa and the Sahara Trade', *Journal of Semitic Studies*, 24 (1979), pp. 201-217.

קהילות ישראל, 'היהודים של ירושלים תשמ"ב', עמ' 253-263.

J. Mazel, *Enigmes du Maroc*, Paris 1971, pp. 135-141.

L. De Marmol, *Descripcion general de affrica*, Granada 1573.

מדרש הנעלם על מגילת רות, ויניציאה ש"ו.

ח' מיכל, אור החיים, ירושלים תשכ"ה.

יעקב בר יצחק אפרגאן, מנחה חרשה, כ"י ליברפול 12044 (ס' 14584).

מסע משולם מולטרה, הוצאת א' יערי, ירושלים תש"ט.

A.F., 'Les premiers habitants de la vallée du Draa?', *La vie Marocaine*, 23 (Nov. 1953).

ד' נהון, 'דיווח וסכום', בתוך קהילות ישראל בדרום המגרב, ירושלים תשמ"ד, עמ' מא.

זעפרני, פרופיל

זק

דק-מנייה

חזן

חיד"א, מדבר

חיד"א, שם

חייט

חלמיש, היצירה

חלמיש, המקובלים

טולידאנו, אגרת

טולידאנו, אוצר

טולידאנו, המלכות

טולידאנו, התמיד

טולידאנו, נר

טולידאנו, שריד

יונה

יוסף נ' מיגאש

יוסף משושן

יצחק אדרעי

יצירה

כבוד מלכים

כהנא, דרעי

כהנא, ראב"ע

כסא מלכים

כפרים

לארדו

לבציון והופקנס

לבציון, כיתאב

לבציון, סגילמאסה

מאזל

מארמול

מדרש הנעלם

מיכל

מנחה חרשה

משולם מולטרה,

מתיישבים

נהון

C. Geertz, *Islam Observed*, New Haven 1968.

י' גליס, אנציקלופדיה לתולדות חכמי ארץ-ישראל, ירושלים תשל"ז.

E. Gellner, 'Political and Religious Organization of the Berbers of the Central High Atlas', in *Arabs and Berbers*, Lexington 1973, pp. 59-66.

—, *Saints of the Atlas*, London 1969.

ר' יצחק בן אברהם הכהן, כ"י גאסטר 720 10521 OR. (מספרו במכון לתצלומי כתבי-יד 7883).

ה' גרץ-שפ"ר, דברי ימי ישראל, חלק ו, ורשא תרס"ב.

E. Doutte, *Magie et Religion dans l'Afrique du Nord*, Alger 1909.

י' דאווידאן, אוצר השירה והפיוט, ד, (ניו יורק) תרצ"ג.

י' דודון, 'דיואן משה דרעי הקראי', חורב, ג (תרצ"ז), עמ' 28-42.

—, 'על המשורר הקראי משה דרעי', מדעי היהדות, ב, ירושלים תרפ"ז, עמ' 297-308.

ר' צמח דוראן, שו"ת יכין וכועז, ליוורנו מבשר.

ר' יצחק קנפנטון, דרכי התלמוד, ונציה שכ"ה.

Draa, *Encyclopedia Judaica*, vol. 6, p. 190.

א' הטל, יהדות צפון-אפריקה — ביבליוגראפיה, ירושלים תשל"ג.

ח"ז הירשברג, מארץ מבוא השמש, ירושלים תשי"ז.

H.Z. Hirschberg, 'The Problem of the Judaized Berbers', *Journal of African History*, 4 (1963), p. 313-339.

—, *A History of the Jews in North Africa*, 2 vols., Leiden 1974.

ח"ז הירשברג, 'על גזירות המייחדים וסחר הדור', ספר היוכל ליצחק בער, ירושלים תשכ"א, עמ' 134-153.

—, 'מקומה של אפריקה הצפונית בימי הגאונים', חורב, יג, ניו יורק (תשי"ט), עמ' 71-121.

—, 'שקיעת המאגרב', מחקרים ביהדות — ספר היוכל לדוד קוטלר, תל-אביב 1975.

—, 'תולדות היהודים באפריקה הצפונית, א-ב', ירושלים תשכ"ה.

יוסף הכהן, ספר דברי הימים, אמסטרדם תצ"ג.

ר' שלמה הכהן, ויחל שלמה, קובלנקה תרפ"ט.

א"ש הלקין, אגרת תימן לרבנו משה בן מימון, ניו יורק תשי"ב.

—, 'לתולדות השמר בימי האלמוחדין', בתוך — *The Joshua Starr Memorial Volume*, New York 1953, pp. 101-110.

א"א הרכבי, זכרון לראשונים, ברלין תרמ"ז.

M. Weber, *The Theory of Social and Economic Organization*, New York 1947.

י"א ווידה, ר' יהודה נ' מלכה, 'כתאב אנס ותפסיר', רמת-גן תשל"ד.

חיים ויטל, ספר החזיונות, מהדורת א"ז אשכולי-נ' בן מנחם, ירושלים תשי"ד.

E. Westermarck, *Ritual and Belief in Morocco*, London 1926.

R.J.Z. Werblowsky, *Joseph Karo — Lawyer and Mystic*, Philadelphia 1980.

ש' זיו, 'מחזות פתיחות ל"כרון שאמר" לימים נוראים כמנהג המערבים', זכור לאברהם, ירושלים תשל"ב, עמ' 25-35.

ר' אברהם זכות, ספר יחסין, מהדורת פיליפאווסקי, לונדון ועדינבורג 1857.

ר' אברהם רפאל בן יהודה קוריאט, שו"ת זכות אבות, פיסא תקע"ב.

H. Zafrani, 'Une Qessa de Tingir, Hymne à Bar Yohay', *REJ*, Vol. 127 (1968), pp. 366-382.

—, *Les Juifs du Maroc*, Paris 1972.

גירץ

גליס

גלנר, כרברים

גלנר, קדושים

גנת ביתן

גרץ

דוטה

דוידסון, אוצר

דוידסון, דיואן

דוידסון, המשורר

דוראן

דרכי התלמוד

דרעה

הטל

הירשברג, ארץ

הירשברג, כרברים

הירשברג, היסטוריה

הירשברג, מייחדים

הירשברג, מקומה

הירשברג, שקיעת

הירשברג, תולדות

הכהן, יוסף

הכהן, שלמה

הלקין, אגרת

הלקין, שמד

הרכבי

וובר

ווידה

ויטל

וסטרמארק

ורבלובסקי

זיו

זכות

זכות אבות

זעפרני, כ"י-יוחאי

זעפרני, יהודי

מ' שטיינשניידר, אוצרות חיים, רשימת ספרי חיים בן יוסף מיכל, המבורג תר"ח.

M. Steinschneider, *Catalogus Librum hebraeorum in Bibliotheca Bodliana*, Berlin 1852-1860.

—, *Catalogus Codicum Hebraeorum Bibliothecae Academiae Lugduno Batavae*, Leyden 1858.

ח' שירמן, 'קיעות על הגוידות בא"י, אפריקה וספרד', קובץ על יד, ירושלים תרצ"ט.

ג' שלום, 'המקובל ר' אברהם בן אליעזר הלוי', קרית ספר, ב (תרפ"ה-תרפ"ו) עמ' 101-141, 269-273.

—, 'ספר אבני זכרון', קרית ספר, ו (תרפ"ט-תר"צ), עמ' 259-276; ק"ס ז (תר"ץ-תרצ"א), עמ' 457-465.

—, 'קבלה', האנציקלופדיה העברית, כרך כט, עמ' 71-136.

G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, New York 1965.

—, 'Kabbalah', *Encyclopedia Judaica*, vol. 10, col. 489-653.

—, 'כתיב יידי בקבלה, ירושלים תר"צ.

—, 'ספור בלתי ידוע על מציאת ספר הזוהר', קרית ספר, א (תרפ"ד-תרפ"ה), עמ' 163-168.

—, 'מפתח לפירושים על עשר ספירות', קרית ספר, י (תרצ"ג-תרצ"ד), עמ' 498-515; תרצ"ד, עמ' לט-נג.

—, 'הקבלה כפרובאנס, הרצאות בעריכת ר' ש"ץ, ירושלים תשכ"ג.

G. Scholem, *Kabbalah*, Jerusalem 1974.

—, 'קבלות ר' יעקב בן ר' יעקב הכהן, מדעי היהדות, ב (תרפ"ז), עמ' 165-293.

ש' קליין, 'על אודות קמיע וכתבתו [ביקורת] קרית ספר, א (תרפ"ד), עמ' 35.

—, 'האם חבר ד' משה די ליאון את ספר הזוהר? מדעי היהדות, א (תרפ"ו), עמ' 16-29.

—, 'שטר התקשרות של תלמידי האר"י, ציון, ה (ת"ש), עמ' 149-160.

G. Scholem, 'D.S. Sassoon, Ohel David, Catalogue of the Sassoon Hebrew and Samaritan Manuscripts, קרית ספר, י' (תרצ"ג-תרצ"ד), עמ' 169-171.

פ' שנער, 'יסודות מאגיים בתכשיטנות המגרבית בעת החדשה', פעמי מערב — מחקרים על יהדות צפון-אפריקה, ירושלים תש"ס, עמ' 285-302.

ד' תמר, 'האר"י והר"ח' כמשיח בן יוסף, ספונות, ז (תשכ"ג), עמ' קסז-קעז.

—, 'חלומותיו וחזיונותיו המשחיתים של ר' חיים ויטל', שלם, ד (תשמ"ד), עמ' 211-229.

—, 'מחקרים בתולדות היהודים בא"י ובאטליה, ירושלים תשל"ג.

ר' אברהם הלוי, תקוני שבת, בתוך ראשית חכמה הקצר לר' יעקב פייטו, ויניציאה ש"ס.

י' תשבי, 'יחסו של ר' אברהם אזולאי לקבלות הרמ"ק והאר"י', חקרי קבלה ושלוחותיה, ירושלים תשמ"ב, עמ' 255-267.

—, 'ופ' לחובר, משנת הזוהר, א, ירושלים תש"ט.

## אוצרות

שטיינשניידר,

בודליאנה

שטיינשניידר, לידן

שירמן

שלום, אברהם

שלום, אבני

שלום, אנציקלופדיה

שלום, זרמים

שלום, יודאיקה

שלום, כתיב יידי

שלום, ספור

שלום, עשר

שלום, פרובאנס

שלום, קבלה

שלום, קבלות

שלום, קמיע

שלום, רמז"ל

שלום, שטר

שלום, ששון

שנער

תמר, האר"י

תמר, חלומותיו

תמר, מחקרים

תקוני שבת

תשבי, אזולאי

תשבי, הזוהר

נ' סטילמן, 'מוסלמים ויהודים במרוקו, דרכי תפיסה, תרמיות וסטריאוטיפים', בתוך היהודים במרוקו השריפית, ירושלים תשל"ז, עמ' 62-73.

נ' סלושץ, נפוצות ישראל באפריקה הצפונית, ירושלים תש"ו.

N. Slutches, *Etudes sur l'histoire*, Paris 1906.

ר' א"צ ספרין, אור עינים, ח"א, קאמרנא 1882.

ר' זכריה י' סרוק, פירוש מגילת אחשוורוש, ונציה שכ"ה.

ד' עובדיה, פאס וחכמיה, א-ב, ירושלים תשל"ט.

אברהם עלון, פיוטים למעלת הצדיקים מערי המערב, קובלנקה תר"ס.

—, שמחה וששון ליהודים, קובלנקה תש"ה.

E. Fagnan, 'Kitabel Istibcar', *L'Afrique septentrionale au 12<sup>e</sup> siècle*. Constantine 1900.

ש' פינסקר, לקוטי קדמוניות, וויען תר"ך.

י' פינקרפלד, כתיבה כנסת באפריקה הצפונית, ירושלים תשל"ד.

א"ח פריימאן, תשובות הרמב"ם, ירושלים תרצ"ד.

ר' יהודה ב"ר יוסף פרץ, פרח לבנון, ברלין תט"ו.

A.E. Cowley, *Catalogue of the Hebrew Printed Books in the Bodleian Library*, Oxford 1929.

ר' דוד קונפורטי, קורא הדורות, מהדורת דוד קאסעל, ברלין תר"ו.

ש"ח קוק, ר' חלפתא וסיעתו, מזרח ומערב, א (תר"פ), עמ' 109-110.

—, עיונים ומחקרים, ב, ירושלים תשכ"ג.

ר' משה קורדובירו, תיקוני הזוהר, עם פידוש אור יקר, ב, ירושלים תשל"ג.

—, פרדס רמונים, ירושלים תשכ"ב.

יהודה קוריאט, מאור ושמש, ליוורנו תקצ"ט.

ד' קורקוס, 'לאופי יחסם של שליטי האלמוחרון ליהודים', ציון, לב (1967), עמ' 137-160.

—, 'יהודי מארוקו מגירוש ספרד ועד אמצעה של המאה הט"ז', ספונות, י (1966), עמ' נג-קיא.

—, מחקרים בתולדות היהודים במארוקו, ירושלים תשל"ו.

D. Corcos, *Studies in the History of the Jews of Morocco*, Jerusalem 1976.

D. Corcos, *The Jews of Morocco under the Marinides*, *JQR* 54 (1963/4), pp. 271-287; 55 (1964/5), pp. 53-81, 137-150.

א' מולר-לנצט (עורכת), חיי היהודים במארוקו, קטלוג מוזיאון ישראל, ירושלים תשמ"ג.

ר' יצחק אלפאסי, 'שו"ת הרי"ף', בתוך זכרון לראשונים, ברלין תרמ"ז.

ר' שלמה בן אדרת, שו"ת רשב"א, לבוב תקע"א.

ר' צדיקיה בן אברהם הרופא, שבלי הלקט השלם, ניו יורק תשכ"ו.

(אברהם אלמליח), שובע שמחות, אלגיר 1890, ליוורנו ת"ר.

J. Chaumeil, 'L'histoire d'une tribue Maraboutique de la Anti-Atlas', *Hespéris*, 39 (1952), pp. 197-212.

מ' שוקד, 'משררה אישית לרב ממונה, שנינויים כמעמד המנהיגות הדתית בקרב יהודי הרי האטלס', בתוך יהדות צפון-אפריקה במאות י"ט-כ', ירושלים תש"ס, עמ' קט-קיט.

—, 'קיום יהודי בסביבה בִּרְכִית', פעמי מערב, ירושלים תשמ"ג, עמ' 107-96.

A. Chouraqui, *La condition juridique de l'Israélite marocaine*, Paris 1950.

א"נ שוראקי, קורות היהודים בצפון-אפריקה, תל-אביב 1975.

## סטילמן

סלושץ, נפוצות

סלושץ, עיונים

ספרין

סרוק

עובדיה

עלון, פיוטים

עלון, שמחה

פאניאן

פינסקר

פינקרפלד

פריימאן

פרץ

קאולי

קונפורטי

קוק, חלפתא

קוק, עיונים

קורדובירו, אור

קורדובירו, פרדס

קוריאט

קורקוס, האלמוחרון

קורקוס, יהודי

קורקוס, מחקרים

קורקוס, מרינים

קטלוג

רי"ף

רשב"א

שבלי הלקט

שובע שמחות

שומה

שוקד, משררה

שוקד, קיום

שוראקי, מצב

שוראקי, קורות

## הזיקה שבין קבלה לחסידות – רציפות ותמורה

רחל אליאור

שאלת יחסה של החסידות למורשת הקבלית הוצבה כשאלה בעלת חשיבות עקרונית הן על ידי חוגי החסידים<sup>1</sup> והן על ידי החוקרים<sup>2</sup>. השאלה התבקשה בשל ההקשר ההיסטורי-רעיוני בו צמחה התנועה החסידית ובשל השימוש הרחב בטרמינולוגיה וקבלית ביצירת הוגיה<sup>3</sup>. החסידות ראתה עצמה כמתייחסת על המחשבה הקבלית הן בהצגתה כלפי חוץ והן בתפישתה הפנימית, יחד עם זאת תהו החסידים על ייחודה של החסידות לעומת הקבלה הלוריאנית מבחינת הפירוש האידיאי ומבחינת משמעות השינוי שבין חוגים קבליים של יחידים סגולה ובין תנועה חברתית רעיונית רחבת היקף. התשובות המקובלות נטו לתיאור רצף אידיאי בין המחשבה הקבלית למחשבה החסידית שעה שהשינוי בחוג הפניה - מאיזוטרי לאקזוטרי - הוסבר כהליך הדרגתי של גילוי וחשיפה גדלים והולכים של רזי הקבלה. שתאם את הרחבת חוג פניית<sup>4</sup>.

דוגמא להתלבטות בשאלת משמעות השינוי האידיאי בין הקבלה לחסידות ופשר התמורה בחוג ההתייחסות, נמצא במסורת משלהי המאה ה-18, המיוחסת לר' צבי הירש מזידטשוב;

"הגאון בעל ספר קצות החושן<sup>5</sup> ז"ל שאל את פי הרב בוצינא קדישא מוהר"צ מזידטשוב ז"ל, מה יום מיומיים שמיום שנתגלה הבעל שם טוב ז"ל רבו החסידים המחזיקים בו, והלא הבעש"ט ז"ל גם הוא התחקה על שרשי ויסודי דברי האר"י ז"ל, ולא מצאנו כזאת אחרי האר"י ז"ל עצמו שתהיה כת מיוחדת דבקים בו, ומה זה חידש הבעש"ט בשורש החסידות הזה עד שהמשיך אחריו עדה גדולה וכתות כתות בכל עיר ועיר: והשיב לו הרה"ק מוהר"צ ז"ל... כי הנה רשב"י וחביריו היו הראשונים אשר פרסמו וגילו בס' הזוהר הקדוש... מעט מסוד ה' ליראיו והעלימו דבריהם מאד מאד, עד אשר נתגלה עולם התיקון דור רבינו האר"י ז"ל הוא בא לפרסם ולספר את אשר העלימו רשב"י וחביריו ז"ל, אך כל דבריו הקדושים של האר"י ז"ל הם בעניני האורות העליונים ובעולמות עליונים ולא כל מוחא סביל דא, כי כל דברים הם בשמים למעלה למעלה, וברוחניות הענינים ולא רבים יחכמו, עד אשר קם אדונינו מורינו ורבינו רבן של כל בני הגולה הקדוש איש אלהים הבעל שם טוב... הוא גילה את האלוהות גם בעולם השפל התחתון הזה בכל פרט ופרט באדם התחתון, שאין בו שום דבר, לא שום אבר ולא שום תנועה מה שלא יהיה לבוש לכח אלוהי הסמיר ונעלם וגנוז בו, וכן בכל הדברים הנמצאים בעולם ולית אתר פנוי מיניה... וכל אדם נברא בארץ התחתונה לגדולות ונפלאות, לעשות בתחתון ולרמוז בעליון, והורה לנו איך לקשר את עצמו בדביקות הש"י ב"ה בכל פעולות... ובזה הביא לנו את המלך לעינינו המלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא"<sup>6</sup>.

דבריו של ר' צבי הירש מזידטשוב מבקשים ליצור שלשלת של סמכות רוחנית פנוימאטית של בעלי המסורת הקבלית מכאן וליצור רצף אידיאי בין קבלה וחסידות מכאן. השלבים השונים של העלם וגילוי במסורת

הקבלית נבדלים במידת התייחסותם למימד הטרנסצנדנטי והאימננטי של ההווה האלוהית ודרגת התגלותם להשגת האדם. בהבדל זה, אליבא דהרב מזידיטשוב, נעוץ השינוי בין קבלה וחסידות. להלן נדון במשקלה של טענה זו אולם קודם לכן נסכם בקצרה את העמדות הרווחות במחקר. מתוך קבלת טענת הרציפות הפנימית במסורת המיסטית, שנטבעה בנוסחה, רשב"י-האר"י-הבעש"ט, הציעו החוקרים עמדות עקרוניות שונות בשאלת יחסה של החסידות לקבלה:

עמדה אחת גורסת כי למעשה לא נשתנה דבר עם הופעת החסידות ואין לראות בה נדבך רעיוני חדש שכן אין היא אלא המשך טבעי לקבלה<sup>7</sup>. בעלי עמדה זו, גרסו שהחסידות אינה רואה עצמה כלל כתרומה רעיונית מובהקת בתחום המסורת הקבלית העיונית אלא לכל היותר כפופולריזציה של היסודות הקבליים או כאתוס שצמח בצדה של הקבלה<sup>8</sup>. העמדה השנייה גורסת שהחסידות מציעה התחדשות עיונית בתחום המחשבה הקבלית מתוך תודעת הרציפות של היותה חוליה בשלשלת המסורת המיסטית, ושהיא רואה עצמה כפרשנות מסוימת של קבלת האר"י - לכל הפחות - או כהתמודדות יוצרת עם שאלות תיאוסופיות מובהקות של המחשבה הקבלית - לכל היותר<sup>9</sup>.

דומה שמוסכם על הכל שהחסידות מקדשת את המסורת הקבלית ושהיא יונקת ממנה השראה, מושגים ומינח, אולם עדיין לא ניתנה הדעת במידה מספקת על אופן שימושה של החסידות במסורת הקבלית - האם אמנם מטענת הרציפות אכן אפשר להסיק שהיא רואה עצמה כקבלה, או כנדבך נוסף במורשת הקבלית, או שמא היא אופן חדש של חיים דתיים היונק לגיטימציה מן המסורת הקבלית, או אפשר שראוי לחפש נתיבי מחשבה אחרים המציעים זיקה עקרונית בין המחשבה החסידית למקורותיה הקבליים.

בטרם נדון בשאלה מן הראוי לסייג את דברינו ולציין שהתנועה החסידית, שהתקיימה במשך למעלה ממאתיים שנה בגלגולים רבגוניים, מאפשרת מעט מאד אמירות נחרצות התקיפות לגבי מכלול פניה ההיסטוריים והאידיאיים שכן מבחינה רעיונית מצויות בה תפיסות שונות ומנוגדות בכפיפה אחת. אפשר להציג פתרונות שונים לשאלה המתייחסים לפרקים שונים בהיסטוריה החסידית ולזרמים האידיאיים המגוונים המרכיבים את התנועה, ויש אף מקום לשקול את הביטויים הסוציולוגיים החדשים לאידיאות הדתיות ולזיקות הגומלין המשתנות שבין המסורת הקבלית לתודעה הדתית החדשה שעיצבה התנועה החסידית, אולם כאשר אנו מבקשים את ייחודה של ההגות החסידית ביחס למורשת הקבלית, דומה שאפשר להתוות כמה קוים שהותירו את רישומם על התפתחותה הרעיונית של התנועה בהסתעפויותיה השונות.

טענתנו היא שלאמיתו של דבר כמה מחידושיה העקרוניים של המחשבה החסידית עומדים בסתירה לתפיסות היסוד של המחשבה הקבלית ואין לטעות בשיתוף המושגים ולהחליפם בזהות משמעות ובשיתוף באינטרסים. התנועה החסידית השתמשה במסגרתה של המורשת הקבלית בראש ובראשונה כבסיס לגיטימציה לחירות לחפש במחשבה הדתית, וכחותר לעצב סדרי עדיפויות ספיריטואליים חדשים ולשנות שינוי מכריע בתודעה הדתית מתוך הסתמכות על קדושתה של הקבלה. אין היא ממשיכה את האינטרס התיאוסופי-תיאורגי של המחשבה הקבלית אלא היא מגבשת אינטרס דתי חדש.

ראוי להסב את תשומת הלב לעובדה שמתנגדיה של החסידות, לא התרשמו כלל ועיקר מטענת הוגי הדעות החסידיים בדבר הסתנפויות על המסורת הקבלית ויניקתם ממנה. להפך, הם ראו בפירוש החסידי של המחשבה הקבלית כפירה ואפיקורסות<sup>10</sup>. אין מדובר כאן במימד החיצוני של שינוי מנהגים והתאגדות חברתית אלטרנטיבית, אלא במישור העקרוני של המחשבה הדתית ובמודעות לסכנה הגנוזה בתפיסה החדשה<sup>11</sup>.

במכתבו של ר' שניאור זלמן מלאדי לקהל וילנא על אודות המחלוקת הרעיונית בין החסידים למתנגדים נאמר: "אשר זאת תפיסת הגאון החסיד על ספר לקוטי אמרים ודומיו אשר מפורש בהם פירוש ממלא כל עלמין ולית אתר פנוי מיניה כפשוטו ממש ובעיני כבודו היא אפיקורסות גמורה לאמר שהוא יתברך נמצא ממש בדברים שפלים ותחתונים ממש ולפי מכתב מעלתם על זה נשרף הספר הידוע<sup>12</sup>". הערכת משקלה של העמדה האימננטית – "אשר מפורש בהם פירוש ממלא כל עלמין... כפשוטו ממש" היא העומדת במוקד המחלוקת האידיאית, שכן המחשבה הקבלית הטרנסצנדנטית לבשה משמעות אימננטית חדשה בפירושה החסידי והביאה לתמורה במשמעותם של המושגים הקבליים. המתנגדים, שפעמים רבות נמנו על חוגי המקובלים, לא קיבלו כאמור את טענת ההסתמכות על המקורות הקבליים, או את טענת הרצף וההמשך שבין הקבלה לחסידות ולא העניקו לגיטימציה לחסידות לאורן, אלא להפך – טענו לסילוף המחשבה הקבלית בפירושה החסידי. להתמודדות בשאלה זו ולבעייתיות שהיתה טמונה בהסתמכות החסידית על תורת הקבלה בכלל ובפיתוח רעיון האימננציה בפירושו החסידי בפרט, היו הדים רבים<sup>13</sup>. דברים אלה מביאים אותנו לעיקרה של הטענה החסידית-המסיטה את מוקד הדיון מן המורכבות התיאולוגית של התיאוסופיה הקבלית – מעולם הספירות והסימבוליקה המיסטית – לעבר טענת האימננציה. הנחת היסוד של המחשבה החסידית היא הנחת האימננציה או הנחת נוכחות האל השווה בכל נמצא; בכל דבר, בכל מעשה ובכל מחשבה שרוי היסוד האלה<sup>14</sup>. למרכזיותו של רעיון האימננציה בחסידות הוסבה תשומת לב זה מכבר, אולם דומה שטרם הובהרה היטב טענה שהנחת האימננציה – הגורסת שויון עקרוני באופן המציאות האלוהית בעליונים ובתחתונים, מפקיעה מכל וכל את טעמה של ההיררכיה הקבלית בכלל ואת טעמו של הדואליזם הלוריאני בפרט, ומבטלת את משקלה האונטולוגי של תורת הצמצום כשם שהיא מפריכה את משמעותו של עולם הספירות ואת הטרנסצנדנטליזם הקבלי. ודאי נוכל למצוא בספרות הקבלית הענפה את רישומה של התפיסה האימננטית<sup>15</sup> אולם ראוי להטעים שהחסידות מתייחסת על המסורת הלוריאנית דוקא, זו המסורת הקבלית שהוגיה ומפרשיה הסיקו ממנה את רעיון הטרנסצנדנציה המוחלטת של האל.

ההשקפה האימננטית בהוראתה החסידית מיוסדת על ביטול ההבחנה הישותית בין יש ואין והעברתה למישור האפיסטמולוגי. טענת השויון המוחלט של הישות האלהית בכל גילויי המציאות נבחנת לאור הקריטריון של גילוי והעלם והופכת משאלה של ישות לשאלה של השגה<sup>16</sup>.

דבריו של ר' יעקב יוסף מדגימים את חשיבותה הראשונה במעלה של הנחת היסוד האימננטי ואת משמעות שינוי התודעה הנגזר ממנו, לאמור, את מחויבותו של האדם לחשוף את היסוד האלהי בכל דבר ודבר, להכיר באחדותה של המציאות חרף הפרטיקולריות הנראית לעין ולבטל בהכרתו את קיומם הנפרד של הדברים:

"והענין כי האדם מחויב להאמין כי מלוא כל הארץ כבודו יתברך לית אתר פנוי מיניה וכל מחשבות של האדם יש בו מציאותו יתברך וכל מחשבה הוא קומה שלמה... ואם אינו מאמין בזה... מקצר ח"ו במציאותו יתברך"<sup>17</sup>. "מלוא כל הארץ כבודו (ישעיהו) ואין דבר גדול או קטן נפרד ממנו, כי הוא המצוי בכל המציאות כולם..."<sup>18</sup>.

דברים אלה ודומיהם, המצויים פעמים אינספור לארכה של הספרות החסידית, הגורסים את טענת האימננציה האלהית או את טענת מציאותו השווה של האל בהווה הגשמית ואת מחויבותו הבלתי מסויגת של האדם להשיגה, מפקיעים את תפיסת הטרנסצנדנציה הקבלית ואת טענת היחס שבין אינסוף לספירות שכן אין בספרות החסידית עניין אמיתי בדינמיקה של הספירות או בשאלת עצמות וכלים או במרחבי הקיום השונים של העצמות האלהות הנסתרת והנגלית, על פי המורשת הקבלית<sup>19</sup>.

התפתחות המחשבה החסידית עומדת בצלה של טענת האימננציה הבלתי מסויגת והשלכותיה על המשקל המכריע שמייחסת החסידות לכוחה של מחשבת האדם<sup>20</sup>. לדבריו של ר' דובער, המגיד ממזריטש, המיוסדים על הנחת מציאות האל השווה בכל נמצא, אין כל בסיס במחשבה הקבלית אלא להפך הם מפיקים אותה מכל וכל:

"ובאמת במה שהמחשבה של האדם מחשב, שם הוא האדם עצמו [!] ובאמת מלא כל הארץ כבודו ולית אתר פנוי מיניה וכל מקום שהוא האדם ימצא שם דביקות הבורא יתברך שמו מהמקום אשר הוא שם כי לית אתר פנוי מיניה... ובכל מקום הוא אלהות"<sup>21</sup>.

בתפיסה מעין זו אין מקום לענין במבנה הספירות ובהירארכיה שלהן או לאינטרס בדרגות השגה מוגבלות ובייחודים ספציפיים שכן הטוטליות של "בכל מקום הוא אלהות"<sup>23</sup>, "ויחשוב בכל עת שכל דבר שיש בעולם הכל מלא מהבורא יתברך"<sup>24</sup>, "בכל דרכיך דעהו"<sup>25</sup>, "הקב"ה רוצה שיעבדוהו בכל האופנים"<sup>25</sup>, "בכל מקום שאדם מחשב שם הוא"<sup>26</sup>, "דכל דבר הוא מהתפשטות הקב"ה"<sup>27</sup> וכיוצא באלו 'בכל' לעשרות - מפקעה את הענין באושיות המחשבה הקבלית ההירארכית, הסמלית והאיזוטריה, התוחמת תחומים בין הוויות שונות שמימיות כארציות. אין לטעות בשימוש בפורמולות הקבליות ובאיזכור שמות הספירות שכן שעה שכל מחשבה וכל מעשה הם אלהות או ייחוד, הרי שמחשבה מסויימת או מעשה ספציפי מאבדים מעדיפותם וממשמעותם<sup>28</sup>.

ר' יצחק אייזיק מקמרא, מחשובי ההוגים החסידים, נקט לשון בוטה בפירושו לדברי הבעש"ט:

"כל אשר תמצא ידך לעשות בכחך, עשה... כי אם לא תאמין בזה שיש בכל הדברים מציאות השם יתברך ותוכל לייחד ייחודים עם כל ההווה שבעולם, עם כל המלאכות ומשא ומתן ואכילה ושתייה... אזי בהכרח מעשה וחשבון ודעת וחכמה שלך בשאול. עכ"ל"<sup>29</sup>.

הטרנספורמציה שחלה במושג ייחוד מיטיבה להמחיש את טענת שמירת המינוח הקבלי וריקונו מתוכנו בשל אינטרס חדש; ייחוד במסורת הקבלית ענינו ריטואל הפועל בעולם העליון, הנאמר בנוסח מסויים, הקשור בתפילה או במצוה ידועה, בזמן קבוע ובכוונה לספירה מסויימת או לזיווגן של ספירות מסויימות. החסידות משתמשת במושג זה כביטוי לכיסופים לחדירה להויתה האלוהית של המציאות מבעד למעטיה הגשמיים ולביטול תפיסה פרטיקולרית של ההווה. דבריו של ר' יעקב יוסף ממחישים את הפער שבין המושג הקבלי-התיאורגי המתייחס לעולמות עליונים ובין ההוראה החסידית היונקת מתפיסת האימננציה ומשינוי התודעה:

"מלא כל הארץ כבודו ואין דבר גדול או קטן נפרד ממנו, כי הוא המצוי בכל המציאות כולם, ולכך יכול האדם השלם לייחד ייחודים עליונים אפילו במעשיו הגשמיים הן מאכל ומשתה ומשגל ומשא ומתן ודבריו הגשמיים שבינו לבין חבירו"<sup>30</sup>.

הייחוד החסידי ענינו חשיפת היסוד האלוהי במציאות הגשמית על יסוד טענת האימננציה, והוא רחוק ממקורו הקבלי-התיאורגי המכוון לפעול בעולמות עליונים, מרחק רב.

כל הקרוב אצל המחשבה הקבלית יעריך אל נכון את משקלה המכריע

של התפיסה הדואליסטית ואת חשיבותה העקרונית במערכת המחשבתית

זו<sup>31</sup>. החלוקה האונטית שבין קדושה וקליפה ובין הטוב והרע בהווה

האלוהית ובהשלכותיה על המציאות הגשמית, היא מאשיותיה של המחשבה

הקבלית והיא אף זו העומדת בתשתית תפיסת הייחודים והכוונות ובפתוחיה

השונים של תורת הרע הקבלית.

התורה החסידית בשאלת הרע רוקנה את התפיסה הדואליסטית מתוכנה

שכן אין תפיסת האימננציה החסידית עולה בקנה אחד עם הפילוג הדואליסטי

באלוהות ובעולם. בתורה החסידית אין לרע קיום עצמי מחוץ למחשבת האדם והמאבק בין הקדושה לקליפה הוגבל לתחום ההכרתי-פסיכולוגי של נפש האדם בלבד. אין בזרמים העיקריים של המחשבה החסידית התמודדות רצינית עם תורת הרע הלוריאנית אלא במקומה מוצעת התודעה שהרע אינו קיים קיום עצמאי ואין הוא אלא שלב הכרתי בפריצת המעטה האילוזיוני בדרך להשגת אמיתות הדברים האימננטית<sup>32</sup>. ביטוייה הידוע של טענה זו מצוי במשל המחיצות<sup>33</sup> המגדיר תפיסת רע חדשה המתנסחת בפורמולה "ובאמת הכל הוא אחיזת עיניים" – לאמור, נשללת הוויה ישותית מן הרע ומתבטלת ההתמודדות עם הרע במישור האונטי, שעה שמוצגת הטענה העקרונית שאין קיום לשום הוויה אחרת מלבד ההווה האלוהית, וכל דבר אחר אינו אלא קוצר השגה ואחיזת עיניים<sup>34</sup>. המרחק בין תורת הרע הקבלית, הן זו הזהרית והן זו הלוריאנית – המבוססות על תפיסה אונטית של הרע ועל מאבק עמו – לבין התפיסה החסידית הרואה בו רק קוצר השגה ואחיזת עיניים ונלחמת בו על ידי שינוי התודעה, הוא מרחק מהותי שאינו ניתן לגישור על ידי מושגים.

תורת הצמצום הלוריאנית, היונקת מתפיסת הרע הקבלית<sup>34</sup>, עוברת אף היא טרנספורמציה מהותית. אין בין הצמצום הלוריאני ובין הצמצום החסידי קרקע אידיאית משותפת אלא שיתוף טרמינולוגי בלבד. ר' שניאור זלמן מלאדי אומר מפורשות שלא יתכן צמצום כפשוטו בשל טענת האימנציה: "והנה מכאן יש להבין שגגת מקצת חכמים בעיניהם ה' יכפר בעדש ששגו וטעו בעיונם בכתבי האר"י ז"ל והבינו ענין הצמצום המוזכר שם כפשוטו – שהקב"ה סילק עצמו ומהותו ח"ו מהעוה"ז... והנה מלבד זאת שאי אפשר כלל לומר ענין הצמצום כפשוטו... על הקב"ה... וז"ש בתיקונים תקון נ"ז דלית אתר פנוי מיניה לא בעילאין ולא תתאין"<sup>35</sup>.

אין כאן המקום לסקור את התפתחותה של תפיסת הצמצום כפשוטו ושלא כפשוטו ואת הסינתזה החסידית בין תפיסת הצמצום כהעלם, מבית המדרש הקורדובריאני, לבין הטרמינולוגיה הלוריאנית<sup>36</sup> ולפיכך רק נאמר שהסתירה בין פשטה המפורש של תורת הצמצום ובין האינטרס האימננטיסטי החסידי, הביאה לאיסור לעסוק בספרות הקבלית נוסח "ומזה הטעם ציווה ה'בעש"ט שלא ללמוד ס' הקבלה כי מי שאינו יודע להפשיט הדברים מגשמיותן מתגשם מאד ע"י לימוד זה כשנותן ציור בעניות דעתו לאלוקותו יתב' לפי מדות פרטים"<sup>37</sup>, מחד גיסא, ולפתרונות דיאלקטיים מורכבים נוסח תורת הצמצום החדש<sup>38</sup>, מאידך גיסא<sup>39</sup>. תהליך מעניין של הכחשת עיקרה של תורת הצמצום מתחולל במחשבה החסידית: מורי החסידות ידעו שדברי האר"י על הצמצום נאמרו על תהליכים שלפני האצילות שהרי הצמצום הוא תנאי האצילות, אולם בשל העדפתם את תורת האימנציה שינו את פשטה של התורה הלוריאנית לגמרי. כבר משנת המגיד ממזריטש קובעת שאין צמצום כפשוטו בחינת הסתלקות אלא הכוונה היא לצמצומו של אלהים לתוך העולם ולמחשבת האדם. צמצום אין ענינו תהליך באלוהות אלא דרגה של גילוי והעלם בהשגה האנושית<sup>39</sup>. אולם רק בדור תלמידי המגיד ותלמידיו תלמידיו נאמרו דברים בוטים על הפער שבין התורה הלוריאנית על ההסתלקות ותפיסת האלוהות הטרנסצנדנטית ובין האינטרפרטציה החסידית שלה הגורסת אימנציה מוחלטת; "כאשר ראיתי טועים בדעת לכנות ולתאר הצמצום שלא בבחינת בריאה ומתארים הצמצום באצילות וקודם האצילות כי הם מבינים כל דברי הקבלה בהגשמה עצומה ומבינים הצמצום כפשוטו, דהיינו שבכדי לברוא עולמו צמצם את עצמו כבודו יתברך בבחינת הסתלקות האור; אשר חס וחלילה להרהר מצד עצמותו יתברך שום צמצום! אשר אין צמצום לפניו יתברך כלל... ובחינת הצמצום הוא היפוך הייחוד אשר שרשו מיוחד –



אשר אין בכוחו יתברך מצד עצמו שום שינוי ופעולה וצמצום אפילו לאחר התהות הנבראים<sup>40</sup>.

"ומה גם לגודל דקות הענינים ועוצם ההעלם... ויכולים לטעות באלה ולהעריך ח"ו איזה מהות בעצמותו יתברך כאשר קרה זה למקצת מקובלים האחרונים המתחכמים להעריך באלו המקומות איזה בחינה אפילו קודם הצמצומים ופשיטא אחר הצמצומים, ולהבין הצמצום כפשוטו שכב"י צמצם עצמו וזה עוון פלילי וגדול עוונם מנשוא"<sup>41</sup>. כאמור, יחסה של החסידות לתורת הצמצום הלוריאנית, מורכב ומסובך; הסתירה הגלויה שבין טענת האימנציה, לבין טענת הצמצום כהסתלקות בפשטה הלוריאנית, הביאה לפיתוח דיאלקטיקה סבוכה הנשענת על התורה הקורדובריאנית של צמצום כהעלם - אולם המחויבות החסידית המפורשת היא לקבלה הלוריאנית: את 'עץ חיים' יוצאים הם לפרש ולא את 'פרדס רימונים' ועל כן הם מנסים ליישב בין הטרנסצנדנציה הלוריאנית ובין האימנציה החסידית.<sup>42</sup> השני שחן הקדמה תורת הצמצום מראש (המחשבה) - (המאמר) חסידות: חסידות אינה מאה דעין כמילתו ה'ח' הא' סכן פסאחא והאונציה היא מחשבה יחודה של המחשבה החסידית, הנכספת להכרת האחדות האלהית במציאות מן הטעם האימננטי, הוא בכך שהיא מעצבת תפיסת מציאות המתבססת על שתי הנחות בוגדות - האימנציה של האלוהות, מבחינת אמיתות המציאות ומנקודת המבט האלהית, והטרנסצנדנציה שלה - מנקודת מבט של הנמצאים ומבחינת הניסיון הריאלי. אלא שהמחשבה החסידית קובעת שלאימנציה משמעות ישותית, בעוד שלטרנסצנדנציה מציאות הכרתית בלבד והיא קיימת רק מבחינת קוצר ההשגה האנושי. בתורה החסידית הטרנסצנדנציה אינה ישותית אלא קוצר השגה אנושי, הואיל ומנקודת המבט האלהית יש שיוויון מוחלט בכל גילויי המציאות השונים. הניסיון להתמודד עם הפרדוקס שבין האימנציה - העקרונית, התיאורטית, הישותית, הנכספת אך הבלתי מוחשית, לבין הטרנסצנדנציה - בה מתנסים ואותה מכחישים, או בין האמת מנקודת המבט האלהית בנוסח "הרי אין העולמות תופסים אצלו יתברך לאיזה מהות כלל מצד אמיתותו יתברך אשר אין זולתו כלל"<sup>43</sup> ובין מוגבלות ההשגה החושית - הרואה בעולט הויה נפרדת וחוצצת בין האדם לאל - נפתר, בשעה שהנעלם הופך למושא אמונה, והגלוי, המוחש והאמפירי הופך לאילוזה. הסירוב להכנע לגבולות ההשגה החושית ויצירת מתודות שונות להפיכת המציאות המוחשית לנעדרת ממשות, בטולת משמעות ואילוזיונית, הם העומדים בתשתית ההגות החסידית.

ההתמודדות החדשה היא עם חשיפת היסוד האלהי הגנוז בהויה ועם התגברות על פני קוצר ההשגה האנושי השכוי במראית העין, ולא עם היסוד הקבלי-תיאורטי של השפעה בעולמות עליונים, או עם המחשבה הקבלית הדיאלקטית על ביטוייה הסמליים. מתוך הטענה שהישות היחידה היא זו האלהית וכל 'היש' הוא רק מראית עין, מַעֲסָה, קוצר השגה ואילוזה, זנחה החסידות את ההתמודדות במישור האונטולוגי כמו את העניין בתיאוסופיה הקבלית. מושגי היסוד של ההגות הקבלית-שבירה, תיקון, צמצום, ייחוד וכיוצא בהם, קבלו הוראה חדשה אשר פעמים רבות הופכת לגמרי את משמעותם ומעמידה בקונפליקט חמור את המקור הקבלי עם הפרשנות החסידית הכפופה לאינטרס דתי שונה.

אין בדברים אלה משום כוונה להטיל ספק בעומק הזיקה החסידית למקורות הקבליים ובזיקה המסורתית המקדשת את מושגיה של הקבלה, אלא להצביע על כך שהתרחשה תמורה עקרונית ביחס למסורת הקבלית מתוקפו של אינטרס דתי חדש. אין בחסידות אימוץ מושגים קבליים כפשטם וכרוחם אלא להפך, מכלול המחשבה הקבלי מואר באור חדש לאווה של העמדה האימננטיסטית. המבטלת את משמעותה העקרונית של ההירארכיה הקבלית ומפקיעה את משמעות הדואליזם המיסטי. המחשבה החסידית אינה נדבך

נוסף של המסורת הקבלית חרף הרציפות הטרימינולוגית, אלא שינוי עקרוני בפשרם של המושגים בשל אינטרס דומיננטי חדש, המחליף פעמים רבות עיון תיאוסופי בהתמודדות אפיסטמולוגית כפתרון לבעית האימנציה. יתירה מזאת, חירות היצירה הדתית שנטלה לעצמה התנועה החסידית והאינטנסיביות הרוחנית העצומה ש באה בה לידי ביטוי, אכן ינקו מראייתה את עצמה כהמשך של המחשבה הקבלית, אלא שהשינוי בעמדה העקרונית ביחס שבין אל ועולם, ביטול הדואליזם והיותור על השפעה על עולמות עליונים בצד הטעמת ההתמודדות עם חשיפת היסוד האלהי הגנוז בהויה מבעד למראית העין, חוללו תמורה מעמיקה בדפוסי המחשבה המיסטית והניבו יצירה חדשה המסתתרת לעתים בלבושה של הטרימינולוגיה הקבלית הקודמת.

## הערות

1. עיין הקדמת ר' שלמה מלוזק, מגיד דברי ליעקב, מהדורת ר' ש"ץ-אופנהיימר, ירושלים תשל"ו, עמ' 1-2. השווה הקדמת ר' אהרון הלוי מסטרושלה, שערי היחוד והאמונה, שקלאו תק"פ, פתח ומבוא, ספרים, עמ' 13-14 (פגינציה שלי, ר.א.): ר' שמעון מנחם מענדיל, ספר בעל שם טוב, ירושלים תשל"ה, קונטרס מאירת עינים, ו ע"א, יב ע"ב-יג ע"א.
2. מ' בובר, בפרס החסידות, ירושלים ות"א, תשכ"ג, עמ' צא-צו, G. SCHOLEM, MAJOR TRENDS IN JEWISH MYSTICISM, NEW YORK (להלן זרמים) 338-339, 335, 327-329, pp. 1967; ר' ש"ץ-אופנהיימר החסידות כמיסטיקה, ירושלים תשכ"ח, מבוא, עמ' 11-13; (להלן החסידות כמיסטיקה), י' תשבי-י' דן, תורת החסידות וספרותה, האנציקלופדיה העברית, כרך יז, ירושלים תשל"א עמ' 769-775 (להלן תשבי-דן).
3. עיין י' כץ, מסורת ומשבר, ירושלים תשל"ח, עמ' 247-283; ש' דובנוב, תולדות החסידות, ת"א תרצ"א, עמ' 4-8, 24-36, 52-59; בי"צ דינור, במפנה הדורות, ירושלים תשל"ב, עמ' 83-227.
4. עיין הקדמת ר' שלמה מלוזק (הערה 1 לעיל) וניתוח עמדתו אצל שלום, זרמים, עמ' 339 ואצל ש"ץ, החסידות כמיסטיקה, עמ' 11-12.
5. ר' אריה ליב בן יוסף, הספר נדפס בתקמ"ח.
6. ספר בעל שם טוב, בשם ספר דברי צדיקים, זולקוא תקס"ו. ראה קונטרס מאירת עינים דף יב ע"ב - יג ע"א. (הערה 1 לעיל).
7. ראה שלום, זרמים, עמ' 327-329, 338-339.
8. מ' בובר, בפרס החסידות, עמ' קו; שלום, זרמים עמ' 339, 342, 344.
9. ראה החסידות כמיסטיקה, עמ' 11-13; תשבי-דן, עמ' 769 ואילך.
10. עיין נוסח דברי הגאון מוילנא, מ' וילנסקי, חסידים ומתנגדים, ירושלים תשל"א, עמ' 188 והשווה עמ' 50-51; ד"צ הילמאן, אגרות בעל התניא ובני דורו, ירושלים תשי"ג, עמ' צה-צח.
11. ראה דברי ר' חיים מוולוז'ין, נפש החיים, ווילנא תרל"ד, שער ג עמ' 58-63. ר' חיים היטיב לעמוד על סכנת האנרכיזם הגנוז באוריינטציה המיסטית בפירושה החסידי והבחין בין הנחות היסוד החסידיות (אקסמיזם אימננציה, השוואה) אחר, ובין האתוס שנלמד מהנחות אלה, לו התנגד בתקיפות, ואכמ"ל.
12. אגרות בעל התניא, עמ' צז-צח ועיין עוד שם. השוה ח"מ הילמן, בית רבי, ברדיטשוב תרס"ב, פרק יב, עמ' 40-44.
13. חסידים ומתנגדים, עמ' 58, ב עמ' 83 והשווה דברי ר' יוסף שטיינרט, זכרון יוסף, פיורדא תקל"ג, הקדמה: "והמה מדברי תורת האמת בטלים ומבטלים אחרים קטנים וגדולים, מטיילים בפרס יומם ולילה, עוסקים תמיד בספרי הקבלה והיא להם לתקלה... ויעיין עוד שם.
14. עיין 19-21, S. SCHECHTER, STUDIES IN JUDAISM, VOL I, 1896, p. 19-21, שלום, זרמים, עמ' 347, 336; תשבי-דן, עמ' 775; החסידות כמיסטיקה, מפתח עמ' 188 בערך אימאננציה אלוהית, תולדות יעקב יוסף, ירושלים תשל"ג, עמ' כב.
15. עיין י' בן שלמה, תורת האלוהות של ר' משה קורדובירו, ירושלים תשכ"ה, עמ' 299-304; שלום, זרמים עמ' 347.

16. עיין ר' אליאור, תורת האלוהות בדור השני של חסידות חב"ד, ירושלים תשמ"ב, עמ' 25-60.
  17. יעקב יוסף מפולנא, בן פורת יוסף, קארעץ תקמ"א, דף נ ע"ב-ג והשוה צוואת הריב"ש, מהדורת אוצר חסידים, ברוקלין תשל"ה עמ' 45.
  18. יעקב יוסף מפולנא, תולדות יעקב יוסף, קארעץ תק"מ, פרשת בהעלותך, דף קלז ע"ג.
  19. השוה החסידות כמיסטיקה עמ' 45.
  20. על מקומה של המחשבה בהגות החסידית עיין החסידות כמיסטיקה, עמ' 110-128.
  21. ר' דב בער ממזריטש, לקוטי אמרים, קארעץ תקמ"ד דף כו ע"ב. ועיין המקור לתפיסה זו בדברי הבעש"ט בתולדות יעקב יוסף סט.
  22. ראה הערה 21 לעיל. ועיין צוואת הריב"ש, (הערה 17 לעיל), עמ' 50.
  23. צוואת הריב"ש עמ' 26.
  24. עיין שם עמ' 31, 36, 54.
  25. שם שם עמ' 1-2.
  26. צוואת הריב"ש עמ' 21.
  27. צוואת הריב"ש עמ' 42.
  28. ראה כ"ץ, מסורת ומשבר, עמ' 274, 255-254, והשוה זרמים עמ' 276-278.
  29. היכל הברכה, לבוב תרי"ח, פ' ויצא דף קפא ע"א.
  30. תולדות יעקב יוסף, פרשת בהעלותך, דף קלז ע"ג.
  31. עיין: תשבי, משנת הזוהר, א, ירושלים תשי"ז, עמ' רפה-שפ: י' תשבי, תורת הרע והקליפה, ירושלים תשכ"ה.
  32. ראה ר' ש"ץ, פירושו של הבעש"ט למזמור קז-מיתוס וריטוס של ירידה לשאול, תרביץ מב (תשל"ג); אליאור, תורת האלוהות, עמ' 244-288; תשבי-דן, עמ' 773.
  33. למשמעויותיו של 'משל המחיצות' ומשלים דומים לו עיין ר' ש"ץ פירושו של הבעש"ט, עמ' 181-183; י' ויס, ראשית צמיחתה של הדרך החסידית, ציון ט"ז, עמ' 97-98. 34 א
  34. על תורת הצמצום הלוריאנית עיין שלום, זרמים, עמ' 273-260; תשבי, תורת הרע והקליפה, פרקים א-ב.
  35. תניא, וילנא תרצ"ז, שער היחוד והאמונה, עמ' 165.
  36. ראה מ' סטילבוים, הרב מלאדי ומפלגת חב"ד, ורשה תרע"ג, ב, פרק ב, ועיין אליאור, תורת האלוהות עמ' 61-77.
  37. מנחם מנדל שניאורסון, דרך מצוותיו, פולטאוו תר"ע, דף קטו ע"ב.
  38. עיין אליאור, תורת האלוהות, עמ' 61-77.
  39. עיין החסידות כמיסטיקה, עמ' 123-124 ובמפתח לפי הערך צמצום.
  40. ר' אהרון הלוי, שערי היחוד והאמונה, שער כללות היחוד, פרק כב דף מג ע"א.
  41. שם פרק כו, דף נא ע"א-ע"ב.
  42. על הצהרת המחוייבות לקבלה הלוריאנית ועל המגמה לפרש את קבלת עץ חיים עיין, אליאור, תורת האלוהות, עמ' 371-375, 384-385.
  - 34 א. ר' יצחק אייזיק מקרמנא, אוצר החיים, לבוב תרי"ח, פרשת נשא, מצוה שס"ג-שס"ד. השוה כתר שם טוב, ברוקלין 1981, סעיף נא:
- "משל למלך רב ונורא חכם גדול ועשה באחיזת עיניים מחיצות רבות סביב... והמלך נורא מאד ואור פני מלך מאיר בכל העולמות עד תחתית התהום, מאיר אור אין סוף, רק הכותלים והשומרים מסתירים אור פני המלך ושוולחין מחשבות ורעות, קושיות והתרחקות מן המלך ובאמת הכל הוא אחיזת עיניים, כי באמת כשידע אדם... דאלופו של עולם הוא בכל תנועה אזי יתפרדו כל פועלי און. והענין כי האדם מחויב להאמין ולידע ידיעה ברורה כי מלא כל הארץ כבודו ולית אתר פנוי מיניה, וכל המחשבות והסתרות וכתלים הבאין ומכסין על השכל יש גם בהם מציאותו יתברך וכל מחשבה הוא קומה שלימה וכל המחשבות והסתרות העולין כולם באים שיתקן את עצמו, ואותם, ואם אינו מאמין בזה הוא מקצר באמונת מציאת השם יתברך..."

## רחל אליאור

### ייחודה של התופעה הדתית בספרות ההיכלות דמות האל והרחבת גבולות ההשגה

מחקר ספרות ההיכלות בעת האחרונה נוטה להטעים את הנחת ריבוי המסורות הבאות לידי התלכדות בעריכות השונות של ספרות זו שהגיעו לידינו<sup>1</sup>. מגמה פלורליסטית זו בהערכת חלקיה השונים של ספרות ההיכלות, הנתמכת מצדדים שונים<sup>2</sup>, מחזקת את הנטייה הרווחת להדגיש את הצורך בביורר טקסטואלי מפורט של המרכיבים השונים של מכלול ספרותי זה<sup>3</sup> ולהתמקד בבחינת הזהות העריכתית של החטיבות השונות המצויות בכתבי היד של ספרות ההיכלות<sup>4</sup>.

יש אף המרחיקים לכת וטוענים שעד למיצוי הביורר הטקסטואלי וחריצת משפט בשאלת העריכה מן הראוי להמנע מלנסות ולנתח את ייחודה של מסורת ההיכלות ולהתוות את מאפייניה הפנומנולוגיים<sup>5</sup>.

דומה שמן הראוי לסייג מגמה זו ולקבוע שחרף החשיבות הרבה הנודעת לקביעת הזיקה הטקסטואלית בין המסורות השונות ולביוררן של הזהויות העריכתיות המצויות בכתבי היד השונים של ספרות ההיכלות ויחסן לריבוד ההיסטורי ולהתפתחויות האידיאיות — אין להפריז בתביעת מיצוי הביורר הטקסטואלי ולשלול בשלה את נחיצות הביורר הפנומנולוגי.

דומה שהעיון במסורות השונות הנמנות על ספרות זו מעלה בביורר חותם של צביון רוחני מסויים ותכנים משותפים אופייניים, המתגבשים לכלל תופעה דתית ייחודית הניתנת לעיון ולהגדרה גם מבעד לאי הבהירות העריכתית.

כל דיון בעולמם הרוחני של יוצרי ספרות ההיכלות ועורכיה כרוך בקשיים רבים שכן כאמור שאלות רבות הקודמות לאיפיון פנומנולוגי טרם הוכרעו. הרקע ההיסטורי והזיקות הדתיות של אותם חוגים בהם נוצרו והתפתחו מסורות ההיכלות והמרכבה, שרוי בתחום הספק יותר מאשר בתחום הודאי, וקשיי שאלות העריכה של הקורפוס הספרותי ויחס חלקיו השונים, בצד בעיית הזיקה הפנימית בין החטיבות השונות והשפעות חיצוניות על גיבושן, סבוכים ורחוקים מהכרעה חד משמעית.

יחד עם זאת חרף אי הבהירות ההיסטורית והערפול ביחס לתיחום תחומים במישור הטקסטואלי וקשיי ההתמודדות עם שאלות עריכה ותיארוך, נהיר לקורא בספרות זו שהוא אינו מחזיק בידו לקט מקרי של קטעים ומסורות, אלא, קובץ של

טקסטים בעלי מאפיינים משותפים ההופכים אותם למכלול דתי-רוחני בעל חותם מובהק. דומה שהקורפוס הספרותי המצוי בידינו משקף בלשונן של מסורות מגוונות ובעריכות שונות תופעה דתית בעלת ייחוד אופייני<sup>6</sup>, ודומה שייחוד זה אינו נובע מסגנון ועריכה אלא מהתייחסות חדשה לשאלות מהותיות במחשבה הדתית ומגיבושם של אינטרסים רוחניים חדשים. עיון במסורות ההיכלות, שעיקרן מצוי עתה במקובץ במהדורות הסינופטיות של פטר שפר<sup>7</sup>, יחשוף כמה הנחות יסוד המצויות לארכן ברמות שונות, יצביע על מכנים משותפים המתייחסים לרוב חלקיהן, ואולי יגדיר מימד מסויים במפנה הרוחני העולה מדפיה של ספרות זו<sup>8</sup>. ניסיון ההתחקות על כמה מקרים אלה, המוצע במאמר זה, נערך מתוך מודעות לעובדה שמכלול ספרות ההיכלות משקף גיוון, ריבוד ודיפרנציאציה של חוגים ומסורות, המפקיע את האפשרות לקבוע אמות מידה אחידות להערכתו, יחד עם זאת דומה שמכלול זה מגובש סביב תודעה דתית חדשה ומשקף מפנה בהתייחסות למושג האל, ולפיכך הצבעה על תוים ייחודיים ומאפיינים עקרוניים המשותפים למסורות השונות, עשויה להאיר את המפנה ולנסח קריטריונים העשויים לסייע בהערכת התגבשות המיסטיקה העברית הקדומה.

שעה שאנו באים להעריך את תוי ייחודה של מסורת ההיכלות והמרכבה ולעין בכמה מגילוייה מן הדין להקדים ולקבוע שאין לנו כאן עניין עם תופעה דתית כוללנית המזדהה עם ממשות חייו של האדם או הבאה לידי ביטוי בכלל הנהגתו הדתית, אלא עם תופעה אליטיסטית מוגבלת בחוג פנייתה, המשקפת את ראשיתה של הרפלקסיה הדתית התיאוצנטרית ואולי אף את ראשיתו של ניתוק האינטרס הדתי מן התחום הריאלי וההיסטורי.

בשל אופיה התיאוצנטרי אין ספרות זו מעוגנת בביטוי דתי חיצוני ואין פניה לחוגים רחבים אלא להיפך, דומה שעיקרה ורובה של מסורת ההיכלות רחוק מההווה הארצית של חיי הדת מרחק ניכר<sup>9</sup>.

התו הבולט של ספרות ההיכלות כתופעה דתית הוא העתקת האינטרס הדתי מן התחום הארצי-היסטורי אל התחום השמימי המטא-היסטורי. אוריינטציה תיאוצנטרית זו הממקדת את חיי הדת בשמים ולא בארץ, המייחדת את ענינה לעולמות עליונים, להירארכיה השמימית, ולגיבוש מימדים שונים לדמות האל — מיוסדת על ההנחה הכפולה הגורסת שלהווה האלהית יש מימד צורני-ויזואלי בר השגה ושהאדם, בתנאים מסוימים, יכול להשיג באלוהות, לעלות לשמים, לחזות באל ולצפות במרכבתו ואף לשוב ולהעיד על החזיון ופשרו.

התפיסה הדתית הממקדת את עיונה בהירארכיה השמימית, בדמות האל ובהשגתו, בתיאור עולמות עליונים וסדריהם<sup>10</sup> ובעיצוב דפוסים להתבוננות וצפייה בהם, מיוסדת על ארבע הנחות יסוד:

(א) הכללת קניית דעת בעולמות עליונים והתעמקות במושג האל במסגרת החיוב הדתי<sup>11</sup>.

(ב) הנחת אפשרות העליה לשמים ושיבה ארצה לאדם בחייו<sup>12</sup>.

- (ג) ייחוס משמעות דתית לראיית האל וצבא השמים והנחת אפשרות השגתם.  
 (ד) התוויית דרכים מיסטיות ומגיות להגשמת האינטרס הרוחני החדש והחיוב הדתי הכלול בו.

הערגה לצפיה בעולמות עליונים והתביעה הדתית שהתייחסה לקניית דעת בתחומים אלה היו מעוגנות בהנחה שידע זה אכן ניתן לרכישה בתנאים מסויימים ושעולמות אלה שרויים בגבול השגת האדם ומצויים בתחום קומניקטיבי של הניסיון האנושי. הידיעה על עולמות עליונים, הכוללת בחינות שונות שידונו להלן, אינה נקנית בספקולציה עיונית אלא בהתנסות מיסטית ובעדות אודותיה, שכן מקורה בעליה לשמים, בחזון או בהתגלות<sup>11</sup>, ולפיכך ההנחה העומדת ביסוד הדברים היא שתיתכן עליית בן אנוש לשמים, או שתיתכן צפיה במרכבה השמימית ועדות על תוכנה של התנסות זו עם שיבתו של החוזה, ומכללא מסתבר שהחזיון השמימי שרוי להשגת האדם ונגדר, לפחות בחלקו, במושגים כרי תפיסה. ייחודן של ספרות ההיכלות ומסורות המרכבה הוא בקביעה שראיית האל וצפייה במרכבה מצויים בתחום ההשגה האנושית וביוזמתה אולם יתירה מזו, בתשתיתה מונחת הקביעה שהאל וצבא השמים הם בעלי צורה, בעלי דמות, בעלי הוויה הניתנת לצפייה, בעלי מימדים האפשריים לראייה ובעלי בחינות ניתנות להשגה<sup>12</sup>.

הכרעה תיאולוגית זו חשיבותה ראשונה במעלה וממנה נגזרת תפיסת עולמם של בעלי ההיכלות המורכבת מהתייחסות חדשה לדמות האל ומתפיסת גבולות השגה שונים.

תפיסת האל בספרות ההיכלות חורגת מתפיסת המסורת המקראית<sup>13</sup> ומהתפתחויותיה המאוחרות. חריגה זו מצויה בהנחה שתיתכן התגלות אלוהית לאדם בעקבות פעולה היוזמה בידי, שהתגלות זו אינה מבטאת פעולה אלוהית, דיבור או גילוי רצון כמקובל במקרא, אלא היא נודעת במראה או בחזיון נשגב נטול דיבור. האל וצבא השמים, הנגדרים במושגים שמהותם שמימית ועל חושית, שרויים בתחום הראייה וההשגה האנושית. אפשרות השגתו של האל, המוסכמת לכאורה בספרות זו, הופכת את הדיון בדמות האל, במהותו, בגילוי, באפשרות צפייתו, במלאכיו, בהיכלותיו, בשמותיו ובאפשרות השימוש בהם, לגליטימי ומקובל, לאמור, מוצעת התייחסות בין האדם לאל שאינה מיוסדת על התגלות שעיקרה גילוי רצונו המוחלט של האל ודברו, או על ההתגלות החד-פעמית במעמד הר סיני ובגיבושה בתורה ומצוות, אלא על דרך אחרת המבוססת על ודאות הסתכלותית ועל צפיה במרום בעלת אופי מיסטי אינדיבידואלי. הצפיה השמימית והשגת ההתגלות, מותנות בעבודת אלהים החורגת מתחומי העיון הספקולטיבי ומגדרי התורה והמצוות. מותווית מתודה המבוססת על הכנה אסקטית<sup>14</sup>, שימוש מאגי<sup>15</sup> וחוויה מיסטית-קונטמפלטיבית<sup>16</sup> ומתגבש ריטואל המחקק את הריטואל השמימי<sup>17</sup> ומבטא את גבולותיה החדשים של ההשגה הדתית.

הערכת המפנה שהתחולל בזיקה שבין האדם לאל ובתפיסת האל החדשה מעוגנת בתמורה במושג ההתגלות. התגלות האל במקרא מתרחשת כידוע ביוזמת האל ובתחום הארצי; האל מתגלה לבני האדם בארץ. שכן אין מושג ההתגלות המקראי כולל אדם העולה למרומים, ואין לאדם שההתגלות באה עליו שום השפעה עליה. ראשיתה ותכליתה של ההתגלות תלויות באל. לעומת זאת בספרות היהודית שנתגבשה לאחר חתימת המקרא, ההתגלות היא פרי יוזמתו של האדם, תיאורה, תכנה ושלביה מיוסדים על עדויותיהם של יחידי סגולה שעלו לשמים וצפו באל או בצבא השמים בעת עליה זו<sup>18</sup>. התמורה המתגבשת בהתייחסות לאלהות הנגלית בפני העולים למרום באה לידי ביטוי בספרות ההיכלות, שאינה מתייחסת לאל הנגלה לאדם בתחום הארצי ובמשמע ההיסטורי, אלא רק לאל שהתגלותו היא פרי יוזמת האדם, שמהותו מיוסדת על עדות החוזה, ושתחומה הוא תחום המרכבה השמימית. ראוי להטעים שהעניין באל מתמקד בחזונו ובכיסו ההירארכי למכלול הנשגב של צבא השמים, ולא לרצונו, לתוכן דבריו, או למשמעות הדתית הנגזרת מהם בממד הארצי. היינו, עיון בחזון הדמות האלהית מלמד שאין משתקף בעת הירידה למרכבה עניין מובהק בדבר האל ובתורתו, אלא בתיאופניה פיגורטיבית נטולת דיבור. האינטרס הדתי מתמקד בחזיון המלך ביפיו ובמימדיו השונים המעוגנים בהויה השמימית ולא בהשלכתם הארצית.

התמורה בהתייחסות לדמות האל מורכבת מכמה רבדים העומדים בצלו של הניסיון לגבש דמות חדשה של האלוהות החורגת מתפיסת האל המקראית ומפירושה המקובלים במחשבת חז"ל. אין צריך לומר שעולם המקרא אינו עולם הומוגני ושמשתקפים בו רבדים המציינים תקופות יצירה שונות ואינטרסים דתיים שונים, אולם אם נקבל את ההגדרות המחקריות המקובלות הגורסות ש"חז"ל קיבלו מהמקרא את ההשקפה על אלוהות על-מיתולוגית ועל-טבעית, האל הוא רוח ולא בשר, נשללה באופן מוחלט כל אפשרות לסמל את האל על ידי יצור כלשהו על האדמה או על ידי צבא השמים"<sup>19</sup> ומטעמות "שמהותה הפנימית והשרשית של האידאה הישראלית: הויה אלהית על-מגית ועל-מיתולוגית רצון אלהי עליון"<sup>20</sup> — נוכל לעמוד על עומק השינוי שהתחולל בחוגים בהם נוצרו מסורות בעלי ההיכלות. אם התפיסה המקראית המתוארת לעיל מתגלמת בפסוק "ואל מי תדמיון אל ומה דמות תערכו לו" (ישעיה מ יח), לאמור, הפקעת ההשגה באל מיכולת בן אנוש ומתחומי דימויו וכל שכן מחיוב דתי בעיון בדמות האל ובצבא השמים, הרי שהתמודדות החדשה בספרות ההיכלות מתגלמת בדברי ר' עקיבא בהיכלות זוטרת: "כביכול כמותינו הוא והוא גדול מכל וזהו כבודו שנותר מפנינו..."<sup>21</sup>

ספרות ההיכלות המונחית בכוחו של דחף דתי עז, אינה נרתעת מהכללת האל וההויה השמימית בתחומי שיעור, מידה, צורה, דימוי, הויה אורית, תבנית אנתרופומורפית וכיו"ב מימדים החורגים במידה ניכרת מתחומי "ואל מי תדמיון אל ומה דמות תערכו לו".

הניסיון לדון במהות האל, בגילוי ובהעלמו, להתוות לו צורה ולהציב יחס מסויים בינו לבין האדם מכאן ובין צבא השמים מכאן, משתקף בצורות שונות במסורות ההיכלות, והוא תשתיתו של המאמץ המיסטי להתקרב ולצפות בהיות אלהיות.

מחקר מחשבת חז"ל ופירושיהם לתפיסות המקרא העלה את מורכבות שאלת ההתייחסות לדמות האל. מחד הועלתה ההבחנה בדבר העדר רעיון ההפשטה במקרא<sup>22</sup> ומאידך צוינה ההשקפה המקבלת את האנתרופומורפיות התנ"כית כפשוטה, לעומת המגמה לעריכת אליגוריזציה של אנתרופומורפיות זו<sup>23</sup>, אולם המחקר כמעט שלא נתן דעתו לתפיסת האל העולה מספרות ההיכלות המרחיבה את גבולות ההויה השמימית ומרכיבה, המעזה לצור צורה ולשער שיעור לאל, הממשיכה את המסורת האנתרופומורפית מחד גיסא, ומחוללת תמורה בהתייחסות לגבולות ההשגה האנושית, מאידך גיסא.

בספרות ההיכלות מתגבשת תפיסה רב מימדית של האל ונגדרת תבנית חדשה להויה האלהית המבוססת על ההנחה, שהאל שרוי בפסגתה של הירארכיה קבועה של רקיעים, היכלות, מלאכים, אופנים וגשרים, מרכבות ושומרים, נהרות אש וקושרי כתרים<sup>24</sup>, כשכולם הופכים להיות מרכיבים בהויה האלהית בדרגות שונות של קרבה וריחוק לאל עצמו, או בדרגות שונות של גילוי וחציצה להשגת האדם. יחד עם זאת אותם מימדים הנמנים בדמות האל, מצויים בשיעורים שונים אף בצבא השמים וכלל ההויה השמימית, ולפיכך בצד התמורה בדמות האל ובמימדיה ובצורת התגלותה לאדם, מתרחשת הרחבה ניכרת של מושג השמים וההויה השמימית, הממתנת במידה מסויימת את הבעיתיות הכרוכה בייחוס המימדים החדשים לאל.

דמות האל העולה מספרות ההיכלות היא דמות רב מימדית המתוארת מבחינות דו משמעיות: מקורה של הידיעה על כל אחד ממימדי ההויה האלהית הוא בעליה לשמים, בירידה למרכבה או בכניסה לפרדס — לאמור בניסיון מיסטי — ובעדותם של החוזים, יחד עם זאת לכל אחד ממימדים אלה, שנחשפים בחויה המיסטית, מקבילה בחינה מסוימת בריטואל החדש ובעבודת השם נוסח יורדי המרכבה, הנושאת לעתים אופי מאגי-תיאורי. ההויה השמימית בכלל, ומהות האל בפרט, על פי השקפתם של בעלי ההיכלות, מורכבת מחמשה מימדים ברי התייחסות: שם; שיעור; יופי; רז; כבוד. נזהה בקצרה כל אחד ממימדים אלה מבחינת הגדרת האל ולאחר מכן מבחינת הריטואל של יורדי המרכבה המתייחס אליו. בחלקו השני של המאמר נדון בכל אחת מבחינות אלה בהרחבה ונתייחס לתפישת ההשגה הנגזרת מהן.

שם — שם האל, שמותיו וכינויו הנסתרים והנגלים הם המרכיבים המהותיים של הדמות האלהית. השם גונז את המהות האלהית הניתנת להשגה. מהות האל זהה לשמו ולפיכך ידיעת השמות משמעה ידיעת מהות האל<sup>25</sup>. השם, המורכב מאותיות, הינו בעל מימד הניתן להשגה לפחות בחלקו הצורני והוא מהותה



וחיותה של כל הויה המצויה במרום בהיות השמות האלהיים נאצלים לכל מרכיביה של הישות השמימית.

**שיעור** — שיעור קומה מתייחס לגודל האינסופי של האל הנמדד בכפולות של העולם והשמים, בשיעורים פסיים כביכול שהנם מטאפיסיים למעשה. שיעורים אלה מוצגים בתבנית אנתרופומורפית<sup>26</sup> ולכאורה הם בעלי מימד קומוניקטיבי בהיותם מורכבים מגדלים ומספרים ידועים. יחד עם זאת ראוי לתת את הדעת על כך שלכל צבא השמים שרים ומלאכים רקיעים גשרים ומרכבות — שיעורים אסטרנומיים העומדים ביחס קבוע איש לרעהו. המידות המתייחסות לכלל המרכבה הן אותן מידות בהן מתואר האל — פרסאות, מהלך שנים, שיעור העולם מסופו ועד סופו, גובה ורוחק וכיו"ב<sup>27</sup>.

**יופי** — האל וצבא השמים מתוארים כבעלי יופי רב שאין משלו — יופי קוסמי על-חושי. תיאורי היופי והשגב מוסבים פעמים רבות על המלאכים כמשקפים אפס קצהו של היופי והזוהר של ההויה האלהית בחינת קל וחומר. עיקר חשיבותו של מימד זה הוא בהנחה שלא לא ולמרכבתו מהות נראית לעין, הנגדרת במושגי יופי קומוניקטיביים אם גם על-חושיים<sup>28</sup>.

**רז** — המימד הדינאמי של האלוהות שהוא סוד הבריאה וסודו של עולם או הכח המפעיל את ההויה. מימד זה משקף את הידיעה המטאפיסית של ההויה הפיסית "רזי חכמה... רזי עולם וכל סדרי בראשית" המצויה בשמים ומופקדת בשיעורים שונים בידי המלאכים ונגלית לחוזים בצורת שמות ואותיות<sup>29</sup>.

**כבוד** — ההירארכיה השמימית הנשגבת, מבנה המרכבה וטקסיה ודמות היושב עליה, והיחס הקבוע שבין מרכיביה או הצד התבניתי והטקסי של ההויה השמימית במימדס היוזאלי הניתן לצפיה ולימוד<sup>30</sup>.

דומה שכל ההויה השמימית מיושב המרכבה ועד שומרי פתחי ההיכלות מעוצבת בהשראתן של בחינות אלה בשיעורים שונים כשהגבוה מאציל לנמוך ממנו משמו, אותיותיו, כוחו, חותמו, כבודו, שיעורו, יופיו, רזו וכיו"ב בשיעור הולך ופוחת על פי שיטה אחת, או ציון של סדר קבוע בו מימדים אלה הולכים ומתעצמים מלמטה למעלה על פי שיטה שנייה. דומה שאין בחינה מהותית נבדלת בין הגבוה לנמוך ממנו במעלה, אלא בחינה כמותית המשתקפת במעמד הקבוע בהירארכיה השמימית ובגבולות יכולת ההשגה בעולמות עליונים<sup>31</sup> ועל כן יורדה במרכבה וראית מלך ביופיו מתייחסות למכלול השמימי על שמותיו, שיעוריו, יופיו, סדרו וכיו"ב ולא רק לאל עצמו.

המעבר מתחום ההתנסות הארצי לשמימי כרוך בהתוודעות לבחינות השונות המרכיבות את מהות האל ודומה שעולמם של בעלי ספרות ההיכלות ויורדי המרכבה מעוצב בהתייחס לחמשה מימדים אלה:

**שם:** המאמץ המיסטי מכוון לרכישת ידיעת שמות האל ושמות צבא השמים הנגזרים משמו, שכן השם מייצג את האלמנט המיסטי מאגי וגנוזה בו המשמעות הכפולה של הויה הנודעת רק בהתגלות שמימית בפסגת החויה המיסטית מכאן,

ושל המפתח המאגי לחזרה לעליה לשמים מכאן. השבחים, המרכיבים חלק ניכר מספרות ההיכלות, מכוונים להזכרת השם ולחזרה טקסטית על שמותיו הסודיים של האל<sup>32</sup> והשימוש המאגי-תיאורי בשמות לשם עליה בהיכלות או הכפפת כוחות שמימיים לרצון האדם, רוח אף הוא בספרות זאת, כידוע זה מכבר<sup>33</sup>.

שיעור: העיון בשיעור קומתו של האל או ידיעת מידותיו האינוסופיות, מייצגים את המימד שאין לרדת לחקרו ולתפסו בדמיון או בשכל האנושי ועל כן, בהיותו נעלה מהשגה, יש לשננו מבלי להבינו ויתכן שהשינון עצמו נתפס כפעולה מאגית ריטואלית. "כל היודע שיעורו של יוצרנו..." היא הפורמולה המתייחסת למימד הנשגב מהשגה ואולי האגנוסטי של שיעור קומה.

יופי: אל מימד היופי של האל ולפעת מרכבתו מכוונת צפייתו של יורד המרכבה בחינת 'לראות מלך ביופיו'. יש להטעים שמדובר בראה על חושית של יופי על חושי המושגת בחזון והיא מתייחסת לשגב ולנוראות נוסח MYSTERIUM TREMENDUM. ראה זו עומדת במבחנים חמורים של עמידה על פשר החזיון השמימי ואיננה רק חזות עין, היא מותנית במאמץ אסקטי ניכר וביכולת ויתור על פירוש אינדידואלי של מראה המרכבה.

רז: הרז המשקף את החוקיות האלהית הנסתרת המפעילה את העולם, את החכמה הכוללת כל ואת תפיסת ההווה כצופנת סוד וכנפעלת על ידי שמות אלהיים<sup>34</sup>, מוצג בקטיגוריה של ידע שניתן לרכשו בעליה לשמים. לרכישת ידע זה מכון המאמץ המיסטי-מאגי של לימוד נוסחאות השמות, ההשבעות, החותמות וכיו"ב, והוא מתייחס בד"כ לרזים המופקדים בידי המלאכים בעלי החותמות ושומרי ההיכלות ולא לרז של האל עצמו.

כבוד: ידיעת ההירארכיה השמימית ופרטי מבנהו של עולם המרכבה על דרגות הקרבה והריחוק מן האל, עוצמתם של מרכיביה השונים ותפקידיהם הטקסיים כמו אף כוחם ושמותיהם ביחס למקורם האלהי — היא ידיעה שניתנת ללמידה ולשינון על פי תיאוריהם של יורדי המרכבה. דומה שמטרתה היא השגבת האל בחינת קל וחומר ועמידה על המימדים האינוסופיים והעל-חושיים של האלוהות, הנגדרת כביכול באות, במספר ובמראה.

המימד המיסטי-מאגי של רכישת השמות על פניו הדינמיים והתיאורגיים, בצד המימד האגנוסטי של ירידה לאינוסופיות של השיעור האלהי, הודאות ההסתכלותית של אפשרות ראיית האל ומרכבתו ותרומה למימד האסתטי של התבוננות ביופיו הנשגב, ותיאורו בשבחים, שינון ההירארכיה השמימית וטקסיה כביטוי לעיון בכבוד, והמימד הגנוסטי-ספקולטיבי של התחקות על הרז, מבטאים את חמש הבחינות אליהן מתייחסת עבודתו של יורד המרכבה: (1) ידיעת השמות ואמירת השבחים ("עלינו לשבח לאדון הכל"); (2) שינון מימדי שיעור הקומה האלהי ("כל היודע שיעורו של יוצרנו", "לתת גדולה ליוצר בראשית"); (3) צפיה ביופיו של האל ("לראות מלך ביופיו"); (4) הסתכלות בכבוד ("להסתכל בכבודי"); (5) התחקות אחר הרזים ושימושם ("לגלות לך רזי עולם"). יחד עם

זאת, יש להטעים שכל אחד מהמימדים הנדונים מגלם מימד חיצוני ופשר פנימי, או מישור ידיעה קומוניקטיבי, המבוסס על עדות החושים ועל גיבושה במסורת ריטואלית, לעומת מישור ידיעה נעלה מהשגה של פשר החזון, משמעות צירופי האותיות, אינסופיות המימדים וכו' ולפיכך אין הידיעה מפיקה את המימד המיסטי או את היות תורה זו תורת סוד.

מאלפת העובדה ששעה שבעל ספר חנוך מביא את דברי האל בדבר האדרת חנוך והשגבתו לישות שמימית הוא מציין שהקונברסיה התחוללה בחמשה מימדים: שם, שיעור, יופי, רז וכבוד, לאמור חמשה מימדים אלה הם מאפייניה של ישות שמימית ומקורם אלהי:

**שם:** "קראתיו בשמי יי קטן... שבעים שמות יש לו למטטרון שנטל הב"ה משמו והניחן לו למטטרון... שבעים שמות נטלתי משמותי וקראתיו בהן"<sup>35</sup>.

**שיעור:** חנוך הופך למטטרון שעה שהוא מקבל שיעור שמימי: "תרום קומתו בכל רומי הקומות שבעים אלפים פרסאות" בנוסח אחד או "ורוממתי והגבתי כשיעור ארכו ורחבו של עולם"<sup>36</sup>, בנוסח שני.

**יופי:** מתחוללת קונברסיה של אש, זיו וזוהר וחנוך מקבל לבוש הוד הדר וכתר מלכות: "הפכתי בשרו ללפדי אש וכל עצמות גופו לגחלי אש שתי מראות עיניו כמראה הבזק... הבהקתי פניו כאור זיו השמש וזוהר עיניו כזיו כסא הכבוד. שמתי לבושו הוד והדר וכסות מעילו פאר... ונתתי עליו מהדרי והודי ומזיו כבודי"<sup>37</sup>.

**רז:** גילוי הרז חותם את תהליך ההאדרה: "וכל רז ורז גיליתי לו באהב וכל סוד וסוד הודעתיו"<sup>38</sup>.

**כבוד:** נקבע מקומו של מטטרון בהירארכיה השמימית, והוגדרו עוצמתו, סמכותו וסדר הכפופים לו בצד תפקידו הטקסי: "קבעתי כסאו בפתח היכלי... וכל שר ושר העמדתי לנגדו ליטול ממנו רשות... ושר על כל שרים עשיתיו משרת לכסא כבודי היכל ערבות לפתוח לי דלתותיהם וכסא הכבוד לסלסל"<sup>39</sup>.

היינו, המעבר מההויה הארצית לשמימית היה כרוך בהנחלת חמשת המימדים המייחדים את מושג האל והמרכבה השמימית. מאמץ רכישתם של מימדים אלה בשיעורים שונים של ידיעה והתנסות, מאפיין את עבודתו של יורד המרכבה, השואף כביכול להפוך בעת ירידתו במרכבה, לבריה שמימית, ולו להרף עין.

## שמות

חלקן המכריע של מסורות ההיכלות, על גיבושיהן השונים, משקף ייחוס משמעות ראשונה במעלה לשמות האלו<sup>40</sup>. השמות נתפסים כעצם הסובסטנציה האלהית, ודומה שהם המימד הראשון במעלה של הדמות האלהית הנתפסת כמערכת של

שמות בעלי קיום ישותי<sup>41</sup>. דבריו של ר' ישמעאל, משמו של ר' נחוניא בן הקנה, מיטיבים לגלם את המפנה התיאולוגי שבתפיסת השם כעצם הסובסטנציה האלהית: "הוא שמו ושמו הוא, הוא שהוא ושמו בשמו"<sup>42</sup>. לאמור, אין השם משמש כינוי ותואר לאל או אופן פניה ליטורגי אלא מבטא את היותו, עצמותו, כוחו ומהותו.

ראשוני המקובלים היטיבו לעמוד על ייחודה של התפיסה המתגלמת בדברים אלה ואף הביאו אותם כלשונם<sup>43</sup> בשל חשיבותם לתפיסת השם כסובסטנציה. ראוי לעיין בדבריו של ר' יעקב בן יעקב הכהן הכותב בפירושו למרכבת יחזקאל בהתייחס למסורת ההיכלות: "שמות של מעלה הם עצם ממש וכוחות אלהיות ועצמם עצם אור החיים... ואין השם נפרד מעל העצם ולא העצם מעל השם, כי אל העצם ממש נדבק השם שאם לא יהיה העצם לא יהיה השם... ועל כן אל תטעה בכל השמות של מעלה שהם דבר בלי עצם כי כלם כחות שכליות אלוהיות חצובים ממחצב האור המופלא..."<sup>44</sup>

המשמעות התיאולוגית הגנוזה בייחוס הויה עצמית לשמות האל אינה מתייחסת בספרות ההיכלות לאל בלבד, שכן בצד התמורה המתחוללת בתפיסת השם האלהי כסובסטנציה, מתרחש תהליך של הפיכת השם לשמות וייחוס משמעותו בחינת ישות לכלל מרכיבי ההויה השמימית: כשם שאין שם אחד המבטא את עצמות האל, אלא מוצע מכלול עצום של שמות, כך אף אין השם מיוחד לאל בלבד אלא השמות האלהיים הם נחלת כלל ההויה השמימית בשיעורים שונים. השמות בהויתם הסובסטנטיבית הם מקור הכוח, היצירה, הבריאה והקיום של ההויה השמימית והארצית כאחת<sup>45</sup>, דומה שהם נאצלים מן האל למשרתיו בהירארכיה יורדת, לאמור כל הקרוב יותר אצל האל מקבל ומשיג חלק גדול יותר משמותיו. הזיקה בין השמות האלהיים לנושאים השמימיים אינה נהירה כל צרכה ואף היחס בין השמות השונים – "שמות", "כינויים", שמות "מפורשים" ו"נסתרים", אינו מחוור כליל<sup>46</sup>. גם דו המשמעויות שבין השם לפשרו, או בין הערך הקומניקטיבי לכאורה הגלום באותיות ובין המהות הפנימית הנסתרת הנעלה מהשגה, אינה מתפרשת בנקל, אולם אין ספק שהתפיסה הדתית הבאה לידי ביטוי בספרות ההיכלות יונקת מן התמורה הכפולה במהות ובהיקף כמו מן המתח שבין השמות הנגלים ומהותם הנסתרת, או בין היותם כעצמות אלהית ובין גיבושם במכנה משותף בין העולם השמימי והשגת האדם.

הזיהוי בין מהות האל לשמו<sup>47</sup> הופך את ידיעת השמות לידיעת אחד ממימדיה של המהות האלהית, שעה שפריסת ההיקף של ייחוס השמות כמהות לכלל המרכבה השמימית, מרחיבה את תחומה של הצפיה בהויה האלהית ובנושאי שמותיה השונים. הרחבה זו של מניין של היות שמימיות בעלות שם, מותירה תחום השגה ומרחב ריטואלי המתייחס לשמות ושימושם, החורג מגבולות האיסור של צפיה באל עצמו ושימוש בשמו<sup>48</sup>, שהרי מימדים אחרים במרכבה השמימית שרויים לו לצופה ומצויים בתחום השגתו.

האינטרס הדומיננטי בחלקים ניכרים של ספרות ההיכלות הוא ידיעת שמות האל, שמות מלאכיו, וכינויי חלקי מרכבתו. בפרקים רבים של ספרות זו נמצא עדויות על שמות אלה ואף על מסורת השתלשלותם<sup>49</sup>. הכמיהה הדתית של יורדי מרכבה סובבת סביב גילוי השמות הנסתרים בשל ארבעה טעמים עיקריים:

- א. בשל היות השם מגלם בחינה עצמותית במהות האלהית.
- ב. בשל היות השם מרכז הטקס השמימי ועיקרה של עבודת המלאכים, אותה שואף יורד המרכבה לחקות<sup>50</sup>.
- ג. בשל היות השם בחינת סולם עליה מיסטי ליורדי המרכבה<sup>51</sup>.
- ד. בשל משמעותו המאגית והתיאורגית של השם<sup>52</sup>.

על המימד הראשון הרחבנו דברינו לעיל ולפיכך נטעים כאן רק את חשיבותו של המכנה המשותף בין ההווה השמימית לאנושית הגלום באותיות השם: השם על היותו הנסתרת, האינסופית והנצחית – נגדר באותיות השרויות להשגת האדם מבחינה צורנית גם אם לא מבחינת פשרן האלהי. יחד עם זאת ידיעתו הרציונאלית של האדם אינה מובאת בחשבון לעניין הבנת השם, חרף שיתוף האותיות בין מרכיבי השם האלהי ללשון האנושית, שכן כל השמות הנזכרים בספרות ההיכלות נודעו לצופים בעת העליה במרכבה והם פריה של התגלות: "זה השם שנגלה לר' עקיבא שהיה מסתכל בצפיית המרכבה וירד ר' עקיבא ולמדו לתלמידיו"<sup>53</sup>.

צירופי האותיות השמימיים הנגלים כשם בעל משמעות ועוצמה אינסופית ליחיד סגולה בעת צפיה במרכבה, נותרים כפורמולות נטולות פשר ועטויות סוד לשאר יורדי מרכבה, החייבים בשינונם נטול המשמעות כתנאי לעליה.

המימד השני – הזכרת השם כעיקרו של הטקס השמימי עולה בבירור מתיאורים חוזרים ונשנים בספרות ההיכלות: "והנער הזה ששמו מטטרון מביא אש חרישית ונותן באזני החיות כדי שלא ישמעו את קול הדובר של הקב"ה ואת שם המפורש שהנער ששמו מטטרון מזכיר אותה שעה בשבעה קולות בשמו החי והטהור והנכבד והנורא"<sup>54</sup>.

המלאכים מזכירים את שמות האל בשעת אמירת ההמנונות וזמרת השבחים מדי יום ביומו, ודומה שאמירת השם היא חלק מרכזי בעבודתם<sup>55</sup>. קרוב לודאי שהזכרת השם במרומים הוראתה תיאורגית, שכן החזרה הקבועה בעלת האופי הפולחני על השם שמיוחסים לו כוחות בריאה ועוצמה אינסופית אינה יכולה להיות נטולת משמעות. הבחינות העיקריות בעבודת המלאכים כגון אמירת שבחים, הזכרת שמות, קשירת כתרים [=צירופי שמות] שמירת חותמות וכיו"ב, קשורות אף הן בשמות ומהוות את אחד ממוקדי ענינם של יורדי המרכבה ונושא לחיקוי הפולחן השמימי בעבודתם של בעלי ההיכלות. שירות המלאכים אותן שומע יורד המרכבה ואותן הוא משחזר בירידתו, הן פריה של הצפיה במרכבה וביטוי לתחושת השגב והיפעה של החויה החזיונית, אולם עיקרן הוא השמות בגיבושיהם השונים כרו, חותם, השבעה וכדומה. המקור השמימי של ההמנונות,

ייחודה של התופעה הדתית בספרות ההיכלות דמות האל והרחבת גבולות ההשגה

השמות, סדרי אזכרת השם, ידיעת החותמות וסדר השבחים, בצד המגמה לחקות את הפולחן השמימי על כל פרטיו, החל בטקסי ההטהרות דרך השתתפות באמירת הקדושה עם המלאכים וכלה בהזכרת השם ובשימוש ברו ובחזרה על ההמנונות שנוצרו בידי המלאכים, הם שמעצבים את הריטואל החדש שמתגבש בחוגי בעלי המרכבה.<sup>56</sup>

הכניסה לפרדס או הצפיה בחזיון השמימי של ר' עקיבא, שהיא החוויה הארכיטיפית של עליה לשמים בחלק ניכר של ספרות ההיכלות — העלתה מימדים שונים של ההווה השמימית ההופכים לנקודת מוצא מיסטית-מאגית לשאר יורדי מרכבה:

השמות, השבחים, הריזים, ההימנונות, החותמות וההשבחות הם פריה של התגלות שהעדות עליה נמסרה מפי יורדי מרכבה, וכולם הם מימדים שונים בעבודת המלאכים: עבודתם של בעלי המרכבה היא בבחינת *IMITATIO DEI*, חיקוי הפולחן השמימי על בחינתו הטקסית-פורמלית מכאן ועל מהותו השמית מכאן<sup>56</sup>. דומה שהמטרה, ראיית מלך ביופיו וצפייה במרכבה, מותנית בחיקוי הטקס במרום ובשימוש בשמות שמקורם שמימי. אין ספק שבעבודתו של יורד המרכבה יש משום השראה של הטקס השמימי ואולי אף ניסיון להפוך בעצמו לבכיה שמימית ויש בה ביטוי למגמה להקנות פרספקטיבה שמימית-מלאכית לעבודת האדם בבחינתה התיאוצנטרית המכוונת לעולמות עליונים.

מאלפת היא העובדה שכל שמעיקרו היה תוכן החזון ומהות ההתגלות שנגלו ליחיד סגולה, הופך לסולם מיסטי-מאגי המגובש בריטואל, המתנה את הירידה במרכבה: מקומו של השם כאמצעי לעליה מיסטית ומשמעותו המאגית-תיאורגית שלובים זה בזה. שתי בחינות אלה מעוגנות בהנחה שבשם גנוז כוח אלוהי בהוויתו הנסתרת, אולם גם ללא ירידה לעומק משמעותו זו הוא מהווה אמצעי לעלייה לשמים ולהשבחות מאגיות בהוויתו הנגלית הגלומה באותיות<sup>57</sup>.

נוסחאות שגורות בספרות זו כגון "שם שמשביעין בו" "שוב אני קוראך בשם גדול מכל שמותיך" או "בשמותי השבעתיך"<sup>58</sup> וכיו"ב המתייחסות הן לירידה למרכבה והן להורדת כוחות עליונים, מבטאות את העקרון המאגי של תפיסת השם כאמצעי לעליה לשמים ולהכפפת כוחות עליונים, בהיותו מגלם כוח שאין הבנת פשרו מתנה את שימושו. השם במתכונתו הידועה ליורד המרכבה, הוא הגשר הקומוניקטיבי בין 'הרוז' ל'שימוש' או בין הידע המיסטי ותוכן ההתגלות מחד, לפרקסיס המאגי-תיאורגי, מאידך<sup>59</sup>. הוויתו האלהית הנסתרת של השם מתרגמת לנוסחאות שאין מנסים להבין את פשרן אולם בוטחים בכוחן להוות סולם עליה מיסטי-מאגי.

זיהוי השם עם המהות, המתגבש בספרות ההיכלות למכלול משמעויות מיסטיות מאגיות ותיאורגיות, מתרחב ומתייחס למכלול ההווה השמימית ההופכת לבעלת שמות אלהיים. תהליך משולש זה של ייחוס משמעות דתית ראשונה במעלה לשם האל, הרחבת התחולה של מימד זה לכלל ההווה השמימית, ועיצוב

הריטואל הדתי בהשראת מקום השמות בעבודת המלאכים, מטביע את חותמו על תפיסת עולמה של מסורת ההיכלות ועל עבודתם של יורדי מרכבה.

### שיעור קומה

חשיבותה העקרונית של תורת שיעור קומה והמפנה הדתי אותו היא מגלמת נידונו בהרחבה במחקר ספרות ההיכלות<sup>60</sup>. אף מקומה ההיסטורי וקשריה לפרשנות החדשה של שיר השירים מבית מדרשו של ר' עקיבא זכו לדיון רחב, אך כידוע השקפות החוקרים נחלקות על משמעותה ועל מושאה ואף על נקודת המוצא הפרשנית של תורה זו<sup>61</sup>. חרף חילוקי הדעות אין ספק שחשיבותה של תורת שיעור קומה טמונה בעובדה שהיא מהווה ניסיון לדון במושאה של המיסטיקה – בדמות האל – ולא בהשתקפויותיה השמימיות המשניות או בגבולות השגת האל בתבנית המקראית. תורת שיעור קומה מגלמת ניסיון דיאלקטי לצור צורה לאל ולהתוות לו דמות מחד גיסא, ולבטא את מהותו הנשגבת מהשגה והרחוקה ממושגי אנוש, מאידך גיסא.

דמות האל המתוארת בשיעור קומה היא דמותו של יהוה יי אלהי ישראל הכרוכה בתפיסה החדשה של שיר השירים<sup>62</sup>. לדמות האלהית מיוחסים שלשה מימדים:

- א. צביון אנתרופומורפי הבא לידי ביטוי ביחוס איברים דמויי אברי אנוש לאל ובקביעת פרופורציה מבנית קבועה המקבילה לדגם הפיסי, אם גם בהגדלה אדירת מימדים [קומה]<sup>63</sup>.
- ב. שיעור ומידה ומבנה יחסי קבוע הנמדד בפרסאות אם כי מהות המספרים ושיעורם היא אינסופית [שיעור]<sup>64</sup>.
- ג. שמות שהוראתם נסתרת, המורכבים מצירופי אותיות ידועים המתייחסים ביחס קבוע לכל אחד מאברי גוף האל [השם]<sup>65</sup>.

בקטעי שיעור קומה שהגיעו לידינו<sup>66</sup> המבטאים התייחסות לאספקט פיגורטיבי של אל בעל דמות, לעתים נכללים שלשת האלמנטים, איבר שיעור ושם ולעיתים רק שניים מהם איבר ושם או איבר ושיעור<sup>67</sup>. יתכן שיש כאן שלבי התפתחות שונים והתלכדות של כמה מסורות<sup>68</sup> ואולי אין אלה אלא השמטות מעתיקים מכוונות או שלבים בבקריה בעלת משמעות של חלקי הטקסט השונים, אולם מכל מקום בחינות אלה של האל מתייחסות להויה האלהית הנעלה ביותר ולא למימד זה או אחר שלה כגון מלאך או שכינה או יוצר בראשית, כפי שסברו לעתים מפרשיה המאוחרים של משנת שיעור קומה, ואף כמה מן החוקרים<sup>69</sup>.

הטיפולוגיה האנתרופומורפית, השיעורים האסטרנומיים והשמות הנסתרים המתייחסים ליוי אלהי ישראל במשנת שיעור קומה אינם נודעים ליורדי מרכבה בצפייתם, הואיל והם מגלמים מימדים החורגים בשיעור ניכר מגבולות התפיסה

האנושית, הן של עיני רוח וודאי של עיני בשר<sup>70</sup>; כל המימדים האלה מיוסדים על עדות שמיעה מפי מטטרון או מפי שרתורה, לאמור על עדותה של בריה שמימית המתווכת בין האינוסופיות האלהית לגבולות השגת האדם: "אמר מיטטרון רחימא עדות זו אני מעיד ביוי אלהי ישראל שרום קומתו כשהוא יושב על כסא הכבוד ק' וי"ח פרסאות, רוחב עינו עומר היה רום קומתו ר"ל וס רבבות פרסאות רוחב עין ימין ג' רבבות וג' אלפים פרסאות וכן לעין שמאלו מזרוע ימינו ועד זרוע שמאלו ע"ז רבבות פרסאות לכך נאמר האל הגדול הגיבור והנורא קומתו מלא כרסה של אש הובג שמה קווצותיו כקומתו... גלשרב שמו. עינו אחת רואה מסוף העולם ועד סופו וניצוצין יוצאין ממנה אור לכל הבריות..."<sup>71</sup>

חרף העובדה שקטעי שיעור קומה שהגיעו לידנו משובשים במידה רבה, ניכר בעליל, שעניינם הוא תיאור אספקט פיגורטיבי של אל בעל דמות. תיאור חזון היושב על הכסא, על פי עדות המלאכים, בדמות אדם עליון נורא מימדים, בעל הויה אורית ושיעורים קוסמיים, מבטא את הדיאלקטיקה שבין הגשמה והאנשה כביכול לבין השגבה והאדרה והרחקת האל מגבול השגת האדם למעשה. הקונסטרוקציה של החזיון האלהי באמצעות איברים שיעורים ושמות כמו השימוש בתיאורי הזיו והאור והפונקציות של האיברים (יושב/רואה) ודאי אינה תומכת בטענה שהאלוהות נטולת דמות, אלא להיפך, תורה זו מאששת את התפיסה המהותית בספרות ההיכלות הגורסת שלא ליש דמות ותמונה, צורה וגודל, שם ומספר<sup>72</sup> גם אם כל אחד ממרכיבים אלה חורג במהותו האינוסופית מגבולות השגת האדם<sup>73</sup>.

היינו, גם אם מידותיה של הדמות האלהית הן אינוסופיות הרי הפרופורציות בין איבריה מושתתות על הדגם האנושי, גם אם מרכיביה של דמות זו הם אש וזיו ברק ולפידים ניצוצות ונגוהות, הרי שהם מתייחסים לתבניתם של איברים הידועים לאדם ולמושגים הלקוחים מתמונת עולמו ולמימדים נוסח ימין, שמאל, גובה ומרחק, המקרבים כביכול היות אלה להשגה האנושית.

המתח שבין הדימוי האנתרופומורפי לכאורה של האלוהות לבין מימדיה הנשגבים מהבנה, או בין השיעורים האינוסופיים לבין ביטוייהם הנגדרים בקני מידה שאפס קציהם שרוי למחשבה האנושית, כמו היחס הדיאלקטי בין קירוב הלשון והרחקת העדות, הוא שמגלם את ייחודה של תפיסה דתית זו<sup>73</sup>.

המעבר מראיית האל המקראית נוסח "אני ראיתי את ה'" שאינה כוללת רפלקסיה על פשר המראה, אל ראית האל נוסח 'שיעור קומה' הכוללת הגדרת מימדיה הפיגורטיביים והמופשטים של האלוהות, מתחולל בתיווך הראיה המלאכית: שיעור קומתו של האל נלמד כאמור מפי שר-עליון, שכן אין אדם יכול להשיג במישרין בחזיון האלוהי ובפשר מרכיביו: הן במסורות המיוחסות לר' עקיבא והן במסורות המיוחסות לר' ישמעאל, אנו מבחינים בהרחקת העדות; הרוואה את האל במלוא שיעורו, המתאר את צורתו והמעיד על פשרו של 'שיעור קומה' הוא מלאך ולא אדם: "אמר ר' עקיבא אמר לי מטטרון שמשא רחימא שרא



רכא דאסהודותא מעיד אני עדות זו ביהוה אלהי ישראל... שרום קומתו כשהוא יושב על כסא הכבוד מאה ושמונה עשר אלפים רבבות פרסאות. רוחב עינו עומד היה רום [קומתו] וס' רבבות פרסאות. רוחב עין ימינו שלש רבבות ושלשת אלפים פרסא וכן לעין שמאלו"<sup>74</sup>.

דווקא בספרות זו נערכת ההבחנה בין היכולת האנושית לראות את האל ובין אי-היכולת להשיג את מהות המראה ופשרו שלא באמצעות מיצוע של הראיה המלאכית: ראוי לתת את הדעת על כך שהראיה בדרך כלל נגדרת כדפוסים המקראיים, בעוד שהעיון החדש בדמות האל לובש צביון לשוני ייחודי הכורך 'לימוד' ו'שיעור' בהבנת החזיון האלוהי ומעצב את תורת שיעור קומה: "אמר ר' ישמעאל אני ראיתי מלכו של עולם יושב על כסא רם ונישא וכל חיילותיו עומדים וכל צבא מרום שבשמים משתחווים ניצבים עליו מימינו ומשמאלו"<sup>75</sup>. אמרתי לו לשר תורה ר' למדני שיעורו של יוצרנו ואמר לי שיעורו של יוצרנו ואמר לי שיעור קומה"<sup>76</sup>.

'ראיית האל' לובשת פנים מורכבות בחלקיה השונים של ספרות ההיכלות, פעמים היא נתפסת כנחלת האדם ופעמים כזכותם הבלעדית של מלאכי עליון"<sup>77</sup>. כך הם פני הדברים אף בשאלת היחס בין השגת המלאכים להשגת האדם בכלל המרכבה, השרויה באי בהירות, פעמים דומה שהשגתם של יורדי מרכבה נעלה מהשגת המלאכים"<sup>78</sup>, ופעמים דומה שהשגת מטטרון או שר תורה נשגבת לאין ערוך מהשגת האדם. מכל מקום, בפרקי שיעור קומה שהגיעו לידנו המתיחות שבין 'ראיית האל', שהיא משאת הנפש המיסטית, ובין אי היכולת לרדת לפשרו של החזיון הנשגב מבינת האדם, נפתרת על ידי הצבת גורם מתווך הרואה ומפרש כאחת — בדמות מטטרון: בסיום הנוסח הארוך של שיעור קומה"<sup>79</sup> אומר מטטרון: "עד כאן ראיתי רום ידידיה דמרי עלמא..." אלה הם דברי הסיום בתיאורו של מטטרון את הדמות האלהית הפותח במלים: "אמר מיטטרון רחימא עדות זו אני מעיד ביוי אלהי ישראל שרום קומתו"<sup>80</sup>. היינו, הן הראיה והן פירושה, העדות, מיוחסים למטטרון או לשר תורה, המבארים את פרטי שיעור קומה ליורד המרכבה בשעת עלייתו השמימה.

דומה שאימת ההגשמה שבייחוס צביון אנתרופומורפי לאל ודימויו במושגים הנגזרים ממימדים אנושיים, לא הטילה את חיתיתה על בעלי מסורת שיעור קומה, המפרטים בהרחבה את חלקי הגוף האלהי ומתארים את פעולותיו"<sup>81</sup>. יתכן שכאלה הם פני הדברים משום שנהיר היה להם שתוכנו של תיאור זה מרחיק את האל מגבולות ההשגה ואינו מקרב אותו, שכן האנתרופומורפיות שלכאורה אינו אלא שגב, האדרה והרחקה של דמות האל למעשה. אין שיעור קומה בא ללמד על קשר ישיר בין אדם לאל"<sup>82</sup> אלא על ריתוק נורא אינסופי הנמדד במרחקי היקום ובדימויים מיתיים נוראיים"<sup>83</sup>. שלושת המימדים המסתברים לכאורה, איברים, מידות ושמות — הנודעים מפי המלאכים — נשגבים למעשה מהשגת האדם ובאים להורות על אינסופיותה של המהות האלהית, או על הפער הישותי האמיתי בין המשותף המושגי שלכאורה.

דומה ששיעור קומה מגלם את המימד הטראנסצנדנטי – הנעלה מהשגה, בתפיסה דתית הפותחת את שערי ההשגה בכל ההוויות השמימיות האחרות. הפקעתו מגבול ההתבוננות האנושית, אינסופיות מימדיו וחיוב המיצוע המלאכי בהשגתו, אינה מקרית אלא באה לסייג מישור שאינו שרוי להשגה האנושית בתפיסה דתית הרואה את הרקיעים וההיכלות המלאכים והמרכבה כמצויים בתחום השגת האדם.

הכמיהה הדתית החפצה בהתבוננות באל ובידיעת מרכיביה של המהות האלהית, מסתפקת למעשה בשינון הפורמולות חסרות הפשר של המידות האינסופיות והשמות הסתומים שתוכנם נשגב מהשגה ככל שנוגעים הדברים לאל עצמו. אולם עצם הגדרתם של מרכיבים אלה משמשת אמת מידה לחזיונות השמימיים של יורדי המרכבה ולבסיס תפיסתה של כלל ההווה השמימית הנגדרת במידה, בתכנית ובשם, השרויה להשגת האדם<sup>84</sup>.

### יופי

בתשתיתה של ספרות ההיכלות מצויה ההנחה שלא ולמרכבתו מהות נראית לעין, הנגדרת במושגי יופי קומוניקטיביים לכאורה, חרף העובדה שמהותם היא על חושית.

ייחוס יופי לאל ולצבא השמים מותנה בהנחה שההווה השמימית מגובשת במימד צורני הניתן לראיה, שהתואר יופי יכול להתייחס אליו. יופי הנגדר כודאות הסתכלותית הניתנת לראיה, כפי שהוא מוגדר לכאורה בספרות ההיכלות, אינו יכול להיות א-מורפי ולפיכך אם יש תפיסת יופי באלוהות ממילא יש לה גם צורה המתגבשת בצלם דמות או תכנית.

בלשונם של כעלי ההיכלות באה לידי ביטוי קרבה עמוקה בין השגב והיופי או בין המימד הדתי למימד האסתטי: "מלך מלכי המלכים... המסובב בקשרי כתרים מוקף בענפי נגידי נוגה שבענף הודו כסה שמים, הדרו יופיע במרומים ומיופיו יתבערו תהומות ומתוארו יתבערו שחקים"<sup>85</sup>... דומה שאנו עדים למגמה של הפיכת מושגים ורעיונות, שאינם נגדרים בהכרח במימד צורני, לדימויים פיגוראטיביים מדויקים בעלי צורה מובהקת המצטיינים במימד ויזואלי ובשיעורים הנסמכים על קריטריונים חושיים<sup>86</sup>.

מושגים כגון רקיע, אופן, כנף, מלאך, מרכבה, הנזכרים במקרא פעמים רבות כבעלי משמעות סתמית<sup>87</sup> ולא כבעלי צורה ומימד מוגדרים<sup>88</sup>, הופכים לבעלי זהות מפורטת וביטוי פיגוראטיבי מדויק.

יתכן שתמורה זו מרמזת על התפנית הדתית המתבטאת בספרות זו, מעבר לנטיה של הרגש הדתי להתגלגל בדימויים, שכן בהיותה מבטאת את הצורך לאפיין בצורות ובדימויים רבי יופי את ההוויות השמימיות הנעלות מהשגה, היא מעידה על טיבה של הנהיה הדתית הממקדת מעיניה בשמים ושואפת לצור להם

צורה הנגדרת בשיעור, בתבנית, בהירארכיה וביופי. ביטויים כגון "יופיות המרכבה" 'לראות מלך ביופיו' 'מיופיו יתבערו תהומות', מגלמים התייחסות ליופי בהקשר שמימי<sup>89</sup>. אין ספק, שיש בספרות ההיכלות ביטוי לכמיהה להתייחסות לשמים כאל הויה בת צורה הנגדרת בדימויים המסתכרים לאדם. דומה שההויה השמימית במסורת זו שרוייה במישרין ובעקיפין להשגתו של האדם, כאשר היא עוטה צורה מוחשית הנגדרת בגודל, יופי, מבנה ופרופורציה ויתכן שכדי להקנות את עוקצה של התפנית, התחוללה ההרחבה העצומה של יחוס המימדים האלהיים, מהותיים וצורניים כאחת, לכלל ההויה השמימית.

נראה שיצירת הוויות חדשות בעלות מימד ויזואלי בצבא השמים — היכלות, גשרים, פרגוד, מלאכים, סוסים, שומרים וכיו"ב<sup>90</sup>, עונה לצורך לצור צורה לכלתי נראה, ולצפות בצורות נראות לעין של מי שמהות הוויתם נעלה מהשגה. יחד עם זאת ראוי לתת את הדעת על כך שדפוס התיאור ואמות המידה של היופי השמימי אינם חורגים במידה רבה מאיפיונים שנזכרו כבר בחזון יחזקאל<sup>91</sup> אלא שבעוד שביחזקאל התיאור כללי ואינו מנוסח ביחסים מפורטים הרי שבספרות ההיכלות יש העמקה, הרחבה ופירוט וקביעת יחס מדויק מספרי והירארכי בין המרכיבים השונים.

המגמה לתצפית מפורטת ומדויקת במרומים ולהשתקעות במציאות השמימית, בצד היכולת והרצון לתארה במימדים צורניים, הן סימן היכר מובהק של ספרות ההיכלות החדורה יראת כבוד דתית ליופי ולשגב והמקנה משמעות דתית ומימד מיסטי ליכולת הבעתו.

שני מושגים טעונים כירור בהוראתם החדשה בספרות ההיכלות — הגדרת טיבו של היופי מכאן והגדרת טיבה של הראיה ביופי זה מכאן. תכלית הירידה במרכבה מוגדרת פעמים רבות בספרות ההיכלות באימרה — "להסתכל במלך ביופיו" או "לראות מלך ביופיו" ושגרת הלשון הנשנית במסורת זו כורכת ראייה והסתכלות אנושית ביופי האלהי. מקורו של הצירוף הוא בפסוק "מלך ביופיו תחזינה עיניך" (ישעיה לג יז) שנתפרש כבר במדרש כראיית השכינה<sup>92</sup> והפך בספרות ההיכלות לכיטויה של הערגה המיסטית ולתכליתה מחד גיסא<sup>93</sup> ולענינה של זכות ההשגה והטרנספורמציה מראה חושית לראיה על-חושית, מאידך גיסא<sup>94</sup>.

'ראית מלך ביופיו' מבטאת את ההכרעה התיאולוגית הכפולה של יחוס דימוי צורני הנגדר ביופי להויה השמימית בכלל ולא בפרט, מחד גיסא, ולקביעה העקרונית של אפשרות ראייתה של הדמות האלהית בראיה כזו או אחרת, מאידך גיסא. יורד המרכבה אינו מתייחס לממשות אלהית נטולת צורה ודמות אלא צופה בהויה שמימית המגובשת בדימוי צורני העונה לקריטריונים על-חושיים של יופי. יש העזה רבה ופריצת דרך בייחוס מימד היופי לאלוהות ובהגדרתו במונחים צורניים כרי השגה לכאורה, אולם עיון מדוקדק בטיבה של הגדרת היופי ובתיאוריה של ההויה השמימית על פיהם, יעמידנו על כך שהיופי בספרות

ההיכלות הוא יופי קוסמי, שמערכת מושגיו לקוחה מיפעתו של החלל ומעוצמת כוחות הטבע ביקום<sup>95</sup>. היופי אינו בא להעניק מימד אסתטי למושגים מופשטים או לסייע בהאנשתם וקירובם להשגה אלא להפך, הוא בא לבטא את השגב הנורא, את ה-*MYSTERIUM TREMENDUM* של ההויה האלהית, את נוראותה, אינסופיותה ונעלותה מהשגה חושית<sup>96</sup>. תיאורי האורות המסנוורים, האש הלוהטת, המימדים האינסופיים, ריבואות המלאכים, הקולות הנוראים והמורכבות הבלתי אפשרית לתפיסה אנושית, הופכים את ההתכוונות כשגב השמימי למעוררת אימה ולמותנית בקונברסיה על-חושית או לנמנעת לגמרי: "ועיני כל בריה אינה יכולה להסתכל בו... והרואה אותו אוחות מחזרות לגלגלי עיניו... כי אש היוצאת מאת אדם המסתכל היא מלהטת אותו והיא שורפת אותו"<sup>96</sup>. בספרות ההיכלות מושג היופי השמימי בא לידי ביטוי בעיצוב פרפורציות חדשות של גודל, של יופי, של סימטריה ושל עוצמה, הנכללים בעיצוב מימדים מיתיים לישויות שמימיות.

תיאורו של מטטרון בספר חנוך מיטיב לבטא את מושג היופי החדש המורכב משיעורים החורגים מגבולות ההשגה האנושית, ממימדים מיתיים בלתי נתפסים ומאנלוגיה לעוצמתם של כוחות היקום והחלל: "הניח הקב"ה ידו עלי וברכני... ורוממני והגבבהתי כשיעור אורכו ורחבו של עולם, והעלה לי שבעים ושתים כנפים, שלשים וששה כנפים מצד אחד ושלשים ושש מצד אחר וכל כנף וכנף כמלוא עולם, וקבע בו שלש מאות ששים וחמשת אלפים, וכל עין ועין כמאור הגדול, ולא הניח ממין של זיו ולא ממיני זוהר תאר יופי שבח אורות שבעולם שלא קבע ביי"<sup>97</sup>.

שיעורים פנטסטיים אלה המתייחסים למלאך אחד מבין רכבות, שגדלו כגדלם של שבעים ושניים עולמות ואורו זורח בעוצמה של 365,000 שמשות, אינם אלא בבחינת קל וחומר לשיעור וליפעה האלהיים, ומגלמים את הפרדוקס עליו מושתתת תפיסת היופי – כביכול יש כאן טיפולוגיה אנתרופומורפית ומושגים מוגדרים של דמות ותמונה, אולם למעשה יפעה קוסמית זו, גם כתבניתה הצורנית, מתייחסת למימדים על-חושיים החורגים אלף מונים מגבולות ההשגה האנושית. מתכונת זו דומה למתכונת שיעור קומה שנדונה לעיל על הקירוב שלכאורה בהאנשה ובלשון, ועל ההשגכה והאדרה, מעבר לגבולות ההשגה, שלמעשה אין העין האנושית יכולה לראות מלאך "שרום קומתו מהלך שני אלפים וחמש מאות שנה"<sup>98</sup> ואף לא לחזות במי ש"זיוו דומה למראה ברק ומקיפין להן סוכות זיו סוכות זוהר סוכות אור" או במי "שתארו כלפידים ויופיו כבזיקים והודו כגחלים הדרו כחשמלים נגהו כאור נוגה"<sup>99</sup>, הואיל ואין ההשגה האנושית מוכשרת לתפיסת היקפים מעין אלה. ואכן אומר ר' עקיבא "מי יוכל להרהר בשבעה היכלות ולצפות בשמי שמים ולראות חדרי חדרים ולומר אני ראיתי חדרי יי"<sup>99</sup>.

תיאורי היופי השגורים בספרות ההיכלות הם תיאורי יופי קוסמי והדימויים מתחסיים ליפעת היקום ולמימדים על-חושיים: "וכל אחת ואחת [מחיות הקדש]

קשורים בראשה שני אלפים כתרים וכל כתר וכתר כקשת בענן וזיוו כזיו גלגל [חמה] וניצוצין היוצאין מכל אחד ואחד כזיו כוכב הנוגה במזרח"100.

הניסיון לתאר את הנשגבות האלוהית באמצעות ציור ההירארכיה השמימית על אינסופיותה זיוה ועוצמתה, מאפיין חלקים ניכרים של ספרות ההיכלות: תיאורים אלה החורגים בעליל מכל תפיסה חושית, אינם מבוססים על ראייה אנושית אלא על עדותם של מלאכים שנשמעה לחושים, או על עדויות של צופים ספורים יחיד סגולה, שהתחוללה בהם קונברסיה על-חושית, שהפכה אותם לבריות שמימיות. תיאורי יופי מעין זה ושיעורים מעין אלה ועוצמת אור זיו וזוהר שכזו — ההופכים את הנורא והאדיר לבר תיאור, והיוצרים את תיאור החזיון השמימי הנשגב באמצעות סכימה הירארכית של דימויים ויזואליים — חורגים מהשגת האדם כפי שמיטיבה הפורמולה הרווחת בספרות זו לבטא — שאין כל עין יכולה לראות ואין כל פה יכול לדבר"101 ולפיכך בחלק ניכר של ספרות ההיכלות העורגת לראות מלך ביופיו להלכה, מובע היותו על ראיית מלך ביופיו, למעשה: היותו על ההתמודדות עם הישות העל-אנושית המסונרת ביופיה, שנבצר מן האדם לשאת את עוצמת היותה ויפעתה, מתחולל בצד כינון הקביעה העקרונית, שהישות האלהית היא אכן בעלת צורה המגובשת במימדים ניתנים לראיה, אלא שלא לראיה אנושית אלא לזו העל-אנושית. יורדי המרכבה ככלל מתארים את מה שאינם רואים"102, על פי עדות שמיעה מפי המלאכים או מפי צופים יחיד סגולה. יופיו של האל, צורתו, ודמותה של היפעה השמימית הופכים לנושא השבחים ולא לנושא הצפיה, לנושא של תיאור עקיף המבטא את השגב הנורא על פי עדות שמיעה, ולא למושאה של הראיה.

ר' ישמעאל בס' היכלות שומע מפי מטטרון את פרטי יופין של ההויות — היכלות, מלאכים וגשרים — ומשנן תיאור זה ומשמיעו לתלמידיו: אין הוא טוען שראה אותן אלא ששמע את תיאורן. כשם שב'מעשה מרכבה' שומע הוא מפי ר' עקיבא או מפי ר' נחוניא את תארים של ההיכלות השמימיים.

בצד ההכרעה בדבר היות היופי מימד מהותי של האלוהות, המגלם בעת ובעונה אחת את הווייתה הצורנית העל-חושית מכאן ואת השגב והנוראות שבהויתה האינסופית מכאן, מתגבשת בספרות ההיכלות הבחנה חותכת בין ראייה חושית לראיה על-חושית: לעומת תפיסת ההויה השמימית כמוחשיות חזיונית ברורה ומפורשת המגולמת בתפיסת היופי, ניצבת ההתמודדות עם הישות השמימית הנוראה שנבצר מבין תמותה לשאת את נשגבותה ועוצמת יופיה.

ראית מלך ביופיו' בספרות ההיכלות, מתייחסת להתנסות על-ארצית על-חושית, המתרחשת בשעה של גילוי או הארה, או בשעה שמתחוללת קונברסיה באדם המעבירה אותו מתחום ההשגה האנושית לתחום השגה אלהי. ההסתכלות החזיונית, היכולה לתפוס שפע אינסופי של פרטים בבת אחת באחדות ציורית, ניתנת ליורד המרכבה ההופך לבריה שמימית, או שמא ראית השגב השמימי היא המחוללת תמורה דתית עמוקה היכולה לגשר בין החושי לעל-חוש.

המימד האסתטי המביע את יופיה של ההויה השמימית במונחים הקרובים לאלה של תפיסת החושים, אינו אלא כסות לעובדה שכל מימדי היופי המתוארים בספרות ההיכלות הם על-חושיים וחורגים ממימדי העולם ומגבולות ההשגה החושית<sup>102</sup>. עניינו של היופי כאמור הוא לבטא את הנשגבות השמימית באמצעות מתן דימוי צורני להירארכיה השמימית על אינסופיותה, והוא חורג מיכולת הראיה הישירה של האדם, אולם לא מיכולת התיאור העקיף המבוסס על עדות המלאכים והחוזים שהתחוללה בהם מטמורפוזה על חושית.

היופי הופך לאמת מידה להתבוננות בשמים ולביטוייה של החויה המיסטית, שעה שעדויותיהם של יחיד סגולה על מהות היופי השמימי אינן נותרות בתחומה של החויה האינדיבידואלית אלא הופכות ל'עובדה אובייקטיבית' ולתבנית התייחסות למציאות המטפיסטית.

### ראיית האל

ספרות ההיכלות מושתתת על ההנחה שלאל ולצבא השמים דמות וצורה. עיון בחיבורים השונים ובפרגמנטים הכלולים בה חושף התלבטות בשאלת אפשרות הצפייה בדמות האלהית כנגד הכמיהה העזה לראות מלך ביופיו, ומתח שבין ייחוס דמות לאל ובין האיסור לחזות בדמות זו. שתי מגמות, המיוסדות על מסורות מקראיות ומדרשיות בדבר אפשרות ראיית האל<sup>103</sup>, מבטאות את המתחות שבין האיסור לערגה המיסטית.

מחד גיסא נדונה המסורת בדבר איסור ראיית האל<sup>104</sup> ומאידך גיסא מובאות המסורות המקראיות המעידות במפורש על ראיית האל בידי האדם ללא סייגים בנוסח "ראיתי את ה' יושב על כסאו וכל צבא השמים עומד עליו מימינו ומשמאלו"<sup>105</sup>.

ההתלבטות בין אפשרות ההשגה המוגבלת, איסוריה וענשיה, ובין הכמיהה להשגה מיסטית ולצפייה במרכבה, עומדות בצלן של המסורות המקראיות הסותרות בדבר ראיית האדם וטבעות בחותמן של המסורות המדרשיות בדבר ראיית המלאכים.

בספרות ההיכלות נמצא את רישומן של מסודות הגורסות את אפשרות ראיית האל על פי שגרת הלשון המקראית בצדן של מסורות הגורסות את נמנעותה של ראייה מעין זו, ומסורות ביניים הדנות בהתבוננות אפשרית אך אסורה, מחד גיסא, והשקפות האומרות שהצפייה אפשרית אך מותנית בסייגים שונים, מאידך גיסא. אולם, כל המסורות בדבר ראיית האל מושתתות על ההנחה שיש לאלוהות מימד צורני הניתן לראיה, בין אם הוא שרוי לצפיית האדם ובין אם לאו, ומשקפות תודעה דתית המאשרת תפיסת הויות על חושיות במעין ראייה חושנית. המסורת הגורסת העדר אפשרות הסתכלות באל נתמכת בהשקפה הרבנית הקובעת שאף הקרובים ביותר לאל אינם יכולים לחזות בו<sup>106</sup>. מן המגמה הקובעת

שאף הבריות השמימיות אינן יכולות לחזות באל ושקיים גבול שמעבר לו אין היתר ראייה, נלמדת בחינת קל וחומר, הגבלת השגת האדם על פי השקפה אחת, וגדולת מעלת האדם על פני השגת המלאכים על פי השקפה שנייה<sup>107</sup>.

הדיון המפורט בספרות ההיכלות על אלה שאינם יכולים לראות מעלה את ההשערה שרקעו הוא מציאותה של טענה סותרת בדבר אפשרות הצפייה באל. טיבה של הסכנה שבפריצת גבולות האיסור, ונשגבות דמות האל מכל ראייה, אנושית ושמימית, נדונים בהרחבה: "ועיני כל בריה אינה יכולה להסתכל בו [בחלוק האל] לא עיני בשר ודם ולא עיני משרתיו, והמסתכל בו והמציץ והרואה אותו ואחזות מחזראות לגלגלי עיניו, וגלגלי עיניו מפלטיץ ומוציאין לפידי אש והן מלהטיץ אותו והן שורפין אותו כי אש היוצא מאת אדם המסתכל היא מלהטת אותו והיא שורפת אותו"<sup>108</sup>.

מטמורפוזת האש הנוראה המתחוללת בצופה מזכירה במידה לא מעטה את תיאורי ההשגבה של בריות אנושיות לשמימיות נוסח חנוך שהפך למטטרון ויתכן שיש כאן משום רמז לקונברסיה המיסטית ולא רק לעונש הנורא, אולם נהיר למעיין בעדויות מעין אלה שאיסור הראיה, הנמנעות והצפיה כרוכים זה בזה ומגלים את המתח בין הנהיה המיסטית לצפות בחזיון השמימי ובין האיסור הכרוך בו. שתי העמדות מושגות על ודאות הסתכלותית המעידה על החזיון האלהי — בין אם היא נחלת המלאכים או נחלת האדם. הקביעה בדבר אי היכולת לראות מכאן, וההסתכלות האסורה מכאן, מיוסדת על מושג היופי העליון המבטא את נוראות המראה והיפעה הנשגבת: "יופיו נאה מיופי גבורות, הדרו מעולה מהדר חתנים... המסתכל בו מיד נקרע, המציץ ביפיו מיד משתפך כקיתון"<sup>109</sup>.

הסתירה שבין "כל בריה אינה יכולה להסתכל" ובין "והמסתכל", מלמדת שהאיסור והעונש אינם שוללים את אפשרות ההסתכלות אלא להיפך מצביעים על כך שלא ליש דמות הניתנת לצפיה, על כך שיש מסתכלים ו'מציעים' חרף האיסור והעונש, ואף על כך שהבריות השמימיות מסתירות מפני מראה האל בשל אימת ההסתכלות: "מיד הם עומדים כולם באימה ביראה ברתת ובזיע בטהרה... ומכסים בכנפיהם את פניהם לבל יכירו דמות אלהים השוכן במרכבה"<sup>110</sup>.

במסורות ההיכלות מובא בשם ר' עקיבא דיון בשאלה העקרונית של מהות ההשגה האפשרית באלוהות וגבולות הראיה, וניכרת התלבטות בין משמעותם הסותרת של הפסוקים: "ומן יכיל לפרושי ומן יכיל לחזויו מן קדמת דנא, כת' כי לא יראני האדם וחי. ותנינינתיא כתי' כי ידבר אלהים את האדם וחי ותליתתאה כתי' ואראה את יי יושב על כסא"<sup>111</sup>.

המשך הדיון בשאלת אפשרות ראיית האל דן בזהותם של רואי הכבוד ובאופן הראייה ומשקף את ההתלבטות בין 'העשיה' בדעבר — הצפיה, ההצצה, הירידה למרכבה — ובין אי אפשרותה העקרונית נוסח 'לא יראני האדם וחי': "קדיש עלינוי אומ' כמראה הבזק אנו רואין, נביאיה אומר' בחלום חזון אנו רואין כאדם שרואה חזיון לילה"<sup>112</sup>. אפשר שנסיונות תיאור הראיה "כחלום חזון", "מראה

הבזק", כ"הצצה" או "כרצוא ושוב", מלמדים על נסיונות להצעת פשרה בין איסור הראייה לבין הראייה המיסטית המתוארת בדיעבד. לאמור, אין מדובר בראיית בשר ודם, עליה מוטל האיסור, אלא בהתנוצצות, בראייה על-חושית, בהבזקה או בהארה רגעית, היינו בהרחקה ובערפול מושא הראייה, ובהצעת מישורי ראייה על חושיים ותנאי ראייה נוסח חלום, חזיון ונבואה: החוזה אינו 'חי' בשעת ראייתו אלא שרוי במצב מטמורפי של התעלות על חושית מכאן או במצב של חלום-חזיון מכאן. תנאי ראייה אלה מפקיעים כמדומה את תחומי האיסור ואת שלילת האפשרות להתבונן באל.

בספרות ההיכלות מצויות בכפיפה אחת השקפות המסייגות את אפשרות ההסתכלות באל והשקפות המאשרות אפשרות זו: דומה שההשקפה הגורסת אפשרות עקרונית של צפיה בעליונים, היא שהטביעה את חותמה על ספרות ההיכלות אולם הצפיה המתייחסת לכלל יורדי מרכבה נוגעת לצפיה במרכבה ולא לראיית האל; ההסתכלות באל היא נחלתם של יחידי סגולה ספורים ועדות על צפיה זו החורגת משגרת הלשון המקראית, הכוללת תוכן יחודי שנגלה בצפיה, מצויה בדברי ר' עקיבא בלבד<sup>113</sup>.

ר' עקיבא בהיכלות זוטרתו מתאר את דמות האל שנגלתה לו בשעה שעלה במרכבה, בלשון המגלה את החיפוש המגומגם אחר הדימוי שיהלום את יפעת החזיון ואת המתח העז שבין תיאור המראה ובין אי היכולת להביעו: בקטע שבראשיתו נאמר — "אמר ר' עקיבא באותה שעה שעליתי למרכבה", ומבנהו המסובך כולל דיונים בחיות המרכבה ובמבנה ההירארכיה השמימית, בלשון הצומחת מן החוויה של ההסתכלות החזיונית, מצוין לגבי האל: "הוא עצמו רומיה שרית עלמא ומלייה. שריה (שדי) בהיכלו ברזא יחיב... מסבבין רגלוהי בענני אש בבורעי אש... כעין השמש כעין הירח כעין הכוכבים כפני אדם כגפי נשר כצפורניו של ארי כקרני שור וסבר קלסתר פניו כדמות הרוח וכצורת נשמה שאין כל בריה יכולה להכיר בה וגויתו כתרשיש מלא כל העולם כלו שאין קרובים ורחוקין מסתכלין בו ברוך ומבורך שמו לעולם ולעולמי עולמי"<sup>114</sup>.

הניסיון לתפוס את הממשות האלהית בצורה הסתכלותית, מייחדת להשקפתם הדתית של בעלי ההיכלות צורת תודעה משלה במסגרת תפיסת ההתגלות: הניסיון לבטא את המימד היוזואלי של האל, הצומח מן החוויה של ההסתכלות החזיונית, מבלי להסתמך על מסורות מקראיות קודמות, מגלה התחבטות בין תיאור מופשט ופיגורטיבי בצד מודעות לקשיי ההכרה, ההסתכלות והביטוי. הניסיון לקבוע יחס הולם בין המימד היוזואלי של האל והדימויים המשקפים את הויתו הנשגבת, ובין צבינו האנתרופומורפי, עולה אף מדבריו הידועים של ר' עקיבא המשקפים ניצני מחשבה דתית מודעת לעצמה: "כביכול כמותינו הוא והוא גדול מכל וזהו כבודו שנסתר מפנינו"<sup>115</sup>.

הניסיון למצוא מכנה משותף דימויי בין האדם לאל, המרמז על צביון אנתרופומורפי ("כביכול כמותינו הוא"), עומד בניגוד להשגבה ולהאדרה



המרחיקה את האל מהשגת האדם ("והוא גדול מכל...") וטבוע בתיאורי שיעור קומה<sup>116</sup>. היינו, ההודאה בגבולות היכולת של ההשגה האנושית, מלווה בסירוב לזהות את גבולות הראיה וההכרה האנושית עם גבולות המציאות השמימית.

### כבוד

למושג האלוהות שני מישורים נבדלים בספרות ההיכלות, האחד מופשט מעיקרו הגלום בשמות, ברזים ובשיעורים, המורכבים מאותיות ושמות בהוראות שונות שאינן מחייבות בהכרח גילום פיגורטיבי, והאחר, צורני לכאורה המתייחס להויה היוזואלית של האל המורכבת מיופי נשגב מכאן ומכבוד הנגדר במושגים פיגורטיביים מכאן.

למושג כבוד בספרות ההיכלות הוראות שונות<sup>117</sup> ושימושים מתחלפים, אולם במישור המתייחס לאיפיוני האל דומה שכבוד הוא השם הכולל לעולמות עליונים שאין להם תקבולת בעולמות תחתונים, והוא היחס הקבוע בין האל לצבאות השמים, בין המרכבה והיושב עליה<sup>117</sup> א. הכבוד הוא ההירארכיה הצורנית של העולם האלהי השרויה לידעה, צפיה והסתכלות והוא אף תחומה של הודאות ההסתכלותית מבחינת יורדי מרכבה.

הכבוד הוא המהות הפיגורטיבית של המרכבה האלהית המורכבת מצורה מסוימת וממבנה מסוים, הוא ערך הניתן לתרגום ויוזואלי והוא מושא הסתכלות<sup>118</sup>. הנוסחה השגורה 'להסתכל בכבוד' המתירה לר' עקיבא לצפות מעבר לפרגוד ולהסתכל בעולם האלהי מעידה ש'כבוד' — כבהוראתו המקראית<sup>119</sup> — הוא בחינה אלהית שניתן לצפות בה, לאמור יש לה מימד ויוזואלי.

אם בלשון התנאים כבוד הוא המונח המתייחס לאל המתגלה על כסאו בתיאורי ההתגלות המקראיים<sup>120</sup> הרי שבלשונם של בעלי המרכבה כבוד משקף תפיסה דתית המבקשת לבטא את יחסה לאל בצורת ידיעה, אם גם ידיעה סכימטית, של מבנה השמים ואולי אף של 'מבנה' האל: כבוד הוא הירארכיה של מערכות נשגבות שכל אחת מהן אדירת מימדים ביחס לרעותה הנמצאת למטה ממנה בסולם ההירארכיה. לכל אחת ממערכות אלה דימוי צורני — כעין החשמל, כעין הקרח הנורא, כענני להב וכיו"ב<sup>121</sup>.

בספרות ההיכלות הכבוד מתייחס למכלול ההירארכיה השמימית הנשגבת, למבנה המרכבה וטקסיה וליחס הקבוע בין מדכיביהם או למימד התבנית והטקסי של ההויה השמימית הניתן לצפיה ולימוד.

מהנחת המבנה המפורט והמדויק של מדרג הרקיעים והבריות השמימיות מתחזרת התמורה בהתייחסות למושג האל ולהויה השמימית במסורות ההיכלות. השמים אינם עוד מושג מופשט נטול תואר הנגדר במושגי הטבע, והאל אינו שריר ביחודו במרחביהם, אלא הם בימת ההתרחשות של החזיון האלהי על שלל

מרכיביו. לעתים דומה שעניין רב לאין ערוך משתקף במרכיבי העולמות השמימיים, בפירוט האנגלולוגי<sup>121</sup> ובחזיון השמימי על יפעתו והדרו — מאשר במלך. בספרות ההיכלות נערך ניסיון מופלא של תיאור השגב האלהי באמצעות ציור ההירארכיה שבמרום על אינסופיותה, זיוה, עוצמתה ויופיה, לאמור הנורא והנאדר מובע באמצעות מדרג עצום אינסופי במידיו ובמספריו של מלאכים, בריות שמימיות, היכלות, שרים, רקיעים, גשרים, שומרים וכיו"ב. תפיסת האל מתרחבת מאל יחיד, נעלם, נשגב מהשגה, לאל וצבא השמים בעלי מימדים השווים להשגת האדם<sup>122</sup>.

שאלת מועד התווספות של ההוויות השמימיות על פרטיהן, כינוייהן, מימדיהן ושיעוריהם, לדמות האל צריכה עיון היסטורי ובדיקה השוואתית מפורטת החורגת מתחום דיונו של מאמר זה, אולם אין ספק שתמורה זו בתפיסת האל וצבא השמים היא רבת משמעות, באשר להתייחסות האדם להויה האלוהית.

התהליך הדיאלקטי של הרחבת צבא השמים והגדרת מימדים ניתנים להשגה באל ובהוויות השמימיות, מחד גיסא, ועיצוב דמות אל טרנסנדנטית מובהקת, מאידך גיסא, מתרחש שעה שמכלול צבא השמים מקבל איפיונים אלהיים של שמות קדושים<sup>123</sup>, שיעורים אינסופיים, כוחות אדירים, יופי קוסמי וכיו"ב והופך ממושג מופשט לגיבוש קונקרטי ויזואלי הניתן לצפייה. המבנה ההירארכי של הוויות בעלות תואר צורני, היוצר את החזיון השמימי הנשגב, משקף את השינוי בהתייחסות למושג האל ואת המקור לתפיסת עבודת השם של יורדי מרכבה.

## רוזים

למושג רוז מיוחסות מספר משמעויות דתיות בספרות הבתר־מקראית ומעמד דתי מרכזי נודע לו ביצירה האפוקליפטית ובספרות קומראן<sup>124</sup>. במסורת ההיכלות הרוז הוא הבחינה הדינאמית של ההויה האלהית, הכח המפעיל את ההויה והמימד הנסתר שלה. גיבושו הקונפיגורטיבי הוא בשמות, אולם הוא מבטא עקרון מופשט כגון סוד הבריאה — "רוז שנבראו בו שמים וארץ", חוקי הטבע — "חקרי מעלה ומטה", או החוק האלהי הנסתר של ההויה הנגלית.

מסורת ההיכלות מבטאת את תפיסת ההויה כצופנת סוד: "כי מופלא ומשונה ורוז גדול הוא שם שנבראו בו שמים וארץ ונבלעו ונתלו ונחתמו בו כל סדרי בראשית..."<sup>125</sup>

לרוז במסורת ההיכלות נודעות מספר משמעויות אולם עיקרו הוא החוק האלהי הנסתר של ההויה, מחד גיסא, וידיעה סודית המתייחסת לחוק נסתר, שם נסתר, פירוש נסתר, חוקיות נעלמת של ההיסטוריה או רובד נסתר של התורה<sup>126</sup>, מאידך גיסא. היינו התייחסות למימד הנסתר של ההויה הארצית והשמימית<sup>127</sup>. הרוז הוא הידיעה הכוללת כל של האל הגלומה בחוקי שלטונו הנסתרים ואולי אפשר להגדיר מימד זה כידעיה המטאפיזית של ההויה הפיסית נוסח "רוזי חכמה... רוזי עולם וכל

סדרי בראשית<sup>128</sup>, המצויה בשמים. חרף הוויתו הנסותרת של הרז ומשמעותו כידיעת סוד חוקיותם של כוחות טבעיים ועל־טבעיים, גילוי הרזים ליחיד סגולה נחשב כאפשרי במסורת ההיכלות ומקצתם נגלה לחזוים בצורת שמות ונשמע ליורדי המרכבה מפי הבריות השמימיות בעת העליה למרום. הגילוי כרוך בתהליך של קונברסיה המכשירה את הצופה לקבלת הרז ומחוללת בו תמורה מהותית: "א"ר ישמעאל כיון ששמעו אזני הרז הגדול הזה נשתנה העולם עלי לטהרה והיה לבי כמו שבאתי לעולם חדש וכל יום ויום דומה עלי נפשי כשעמדתי לפני כסא הכבוד"<sup>129</sup>.

הניסיון המיסטי המתואר כאן נתפס כריאליה רבת עוצמה ביחס לניסיון האקזיסטנציאלי וכתמורה עמוקה בכלל הויתו של החזוה. כך אף עולה מעדות אחרת של ר' ישמעאל בדבר קניית הרז המתארת את ההארה המתחוללת ואת שינוי התודעה הכרוך בגילוי: "א"ר ישמעאל שאלתי לר' עקיבא על רזו של סנדלפון... כיוון שגילה לי שמות של מלאך עמדותי וחקקתי אותן על רשות והיה אור בלבבי כאור הברק שהוא הולך מסוף העולם ועד סופו"<sup>130</sup>.

קניית הפרספקטיבה השמימית של ההויה, שהיא תוצאת הקונברסיה, מביאה ליכולת פענוח סודות המציאות הארצית והשמימית מכאן ומקנה אפשרות שימוש בצורותיו השונות של הרז מכאן. הרז שהתגלה מלכתחילה ליורד המרכבה בעת החזיון ומקורו אלהי – "ברוך הוא על כסא רם אתה שוכן בחדרי מרום... כי אתה גילית רזים ורזי רזים סתרים וסתרי סתרים"<sup>131</sup> הופך בהדרגה למסורת סודית של שמות או שבחים. הנחלת הידע שלא באמצעות עליה למרכבה, אלא בהוראה ארצית של השמות המרכיבים את הרז, רווחת במסורות ההיכלות ואולי מצביעה על המפנה בין המקור הגילויי-מיסטי של הרזים ובין הפיכתם למסורת מאגית-תיאורגית. מגוון הפעלים המבטאים את ההתייחסות לרז משקפים הן את מקורו האלהי וגילוי המיסטי והן את שימושו המאגיים והתיאורגיים:

"א"ר ישמעאל כל תלמיד חכם היודע רז גדול זה יאמר"<sup>132</sup>

"א"ר ישמעאל מי ששונה הרז הגדול הזה"<sup>133</sup>...

"אמר ר' ישמעאל אדם המשתמש ברז הזה ובשמות של מלאך שהוא כותב על רשות ומוציא על ידיהם אור"<sup>134</sup>, "לפיכך אשרי אדם המשתמש ברז זה יקדיש אותו בקדושתו וידוע סתרי בראשית... וידע הדרי שמים ומאריך חיים לחיי עולם"<sup>135</sup>.

הרזים שמקורם אלהי ומהותם אלהית הופכים לשמות המאפשרים שימושים מאגיים, עיונים ספקולטיביים, והארות מיסטיות. לעתים נזכר תוכנו של הרז כשבח המביע את הפרספקטיבה השמימית או כשיעור קומה<sup>136</sup> ולעתים המימד ה'שימושי' מאגית-תיאורגי של הרזים מאפיל על מהותו האלהית של הרז והיותו אחד ממימדי האל ומבחינותיה של ההויה השמימית, אולם הברכה הרווחת בספרות ההיכלות 'ברוך אתה יי' חכם הרזים' מטעימה את הזיקה המהותית של הרז בהויתו הנסותרת לאל.



כל אחד מחמשת המימדים הנזכרים הוא רב־פנים וחלק מהם משיק זה לזה ולעתים אף חופף בשל הזיקה בין המימדים האלהים לבין מושא הכסופים המיסטיים. לפיכך, ההוראה המסויימת של מושג זה או אחר במסורות ההיכלות עשויה להשתנות אולם התפיסה העקרונית המבחינה במימדים שונים באל המתייחסים לשמו, לשיעוריו, ליופיו, לכבודו ולידיעתו הנסתרת, עומדת בעינה ומשמשת אמת מידה לעיצובה של כלל ההווה השמימית. רב גונית השימוש במושגים השונים נובעת מכך שהם מבטאים בעת ובעונה אחת בחינה מסויימת באל ובמרכבתו מכאן, ומייצגים מימד מסוים בשאיפה הדתית של יורד המרכבה מכאן. הזיקה בין המשמעות המיסטית להוראה התיאורגית ובין המימד האלהי הנשגב לביטוי 'המואנש' לכאורה, מאפיינת את תפיסת האל החדשה. העיון בבחינות השונות של האל לא יאה שלם ללא ניסיון תיחום גבולותיה של ההכרה הדתית שעיצבה בחינות אלה:

### השגה

תפיסת ההשגה בספרות ההיכלות מיוסדת על ההנחה המשולשת שקיימת דרך בלתי אמצעית לחקר אלוה והכרתו; על כך שהשגתו של האדם רחבה לאין ערוך מגבולות נסיונו החושי והכרתו הראציונלית; ועל ההנחה של קיום מישורים פרספטיביים שונים השרויים כתנאים מסויימים להשגה האנושית. המאמץ הרוחני מכוון למעבר מתחום ההשגה האנושי התלוי בחושים אל תחומי השגה אחרים המתחנים בסגירות חושים<sup>137</sup> וביותר על פשר ראציונלי<sup>138</sup>, או במעבר אל תחומי השגה הגדורים בתחומה של ההתנסות המיסטית. ההנחה הראשונה בדבר קיומה של דרך להתבוננות באלוהות הידועה לאדם ותלויה ביוזמתו, מצויה במרומז כבר בספרות התלמודית הקוראת בשם מעשה מרכבה לדרכים איוטריות לגילוי סודות אלהים<sup>139</sup>. הספרות התלמודית לא פירשה את תוכנו של 'מעשה מרכבה' ואף לא הרחיבה את הדיבור על נתיביו אלא רק קבעה את מעמדו הגבוה בהירארכיה הדתית בהיותו כרוך בגילוי סודות אלהים הכמוסים בפני הרבים, ואת סכנת העיסוק בו בהיותו עניין ליחידי סגולה ואנשי מעלה<sup>140</sup>.

ספרות ההיכלות לעומת זאת דנה במפורט בדרכים השונות המאפשרות השגה באלוהות או 'ירידה במרכבה' עם ששמרה על האיוטריות על ידי הטעמת הסכנה הצפויה לחושים שאינם ראויים מכאן, ותביעת מעלה רוחנית נעלה כתנאי מוקדם לכל עיסוק מיסטי, מכאן<sup>141</sup>. כמו כן דנה ספרות זו במפורט במימדים השונים של החזיון השמימי או בתכנה הקומוניקטיבי של הירידה למרכבה בהסתמך על עדויותיהם של 'יורדי המרכבה' או של אלה ש"נכנסו לפרדס". בצד הדגשת שינוי זה ראוי להטעים שספרות ההיכלות עם שהיא נושאת פניה לראות מלך ביופיו להלכה, צופה במרכבה למעשה, לאמור האל הוא מושא הכסופים הדתי אולם

המרכבה, הכסא, ההיכלות המלאכים והרקיעים הם נושא הצפיה למעשה, והם הם המתוארים בהרחבה וזוכים להתייחסות מפורטת. כמעט כל ראייה או השגה הנדונה בספרות ההיכלות כפריה של חויה מיסטית או כעדותו הישירה של יורד המרכבה, מתייחסת למרכבה ולא לאל<sup>142</sup>, יחד עם זאת ראוי לשוב ולציין את הטענה שנדונה לעיל – היינו שחלק ניכר מבחינותיו של האל נאצל אף למרכבה השמימית ולפיכך בצפיה במרכבה יש אולי משום ראיית האל במידה מסוימת. ההנחה השנייה בדבר השגתו של האדם הרחבה מגבולות הכרתו הרציונאלית ונסיגתו האמפירי, מושתתת על שני יסודות מנוגדים: מחד מצוי היסוד החדשני בפריצת גדרי השגת החושים וחריגה מגבולות התודעה והרחבת תחום ההבנה השמימי השרוי לו לאדם – לאמור התגבשות אפשרות התודעה המיסטית: ומאידך מתגבש היסוד הסמכותי-נורמטיבי המעצב דפוסים קבועים וקפדניים לפשר החזיון, למשמעותו ולתנאיו – היינו ריסון תעצומות הנפש המיסטיות במסורת ספקולטיבית מוגדרת המתווה גבולותיה<sup>143</sup>.

אם נשווה בין התפיסה המקראית על גבולות ההשגה האנושית, שאינה מכירה כלל באפשרות של ידיעה אנושית בשמים התלויה ביוזמת האדם, או בהשקפה נוסח ספר איוב, הגורסת שהבנת חוקיות העולם ורצון האל נמנעת מבין אנוש מכל וכל, ובין תפיסת ספרות ההיכלות הגורסת שכל מרחבי השמים מצויים בתחום השגת האדם, ושחוקיות הנהגת העולם וסדרי המרכבה השמימית שרויים אף הם בתחום צפיתו, הרי שנבחין בתמורה המהותית שהתחוללה בהגדרת גבולות יכולת ההשגה האנושית ובתחומי תחומיו של האינטרס הדתי במסורות ההיכלות<sup>144</sup>. ההנחה השלישית בדבר קיום מישורים פרספטיביים שונים בין הארץ לשמיים מביאה בד בבד להרחבה גדולה במושג השמים, להצבת צבא השמים בתחום ההשגה האנושית ולהרחקת האל עצמו מתחום צפית האדם: עניינה של ההשגה המתוארת ברובה המכריע של ספרות ההיכלות, הוא חשיפת מדרג העולם האלהי על שמותיו, מידותיו, טקסיו, תארייו ושיעוריו וצפיה בחוקיותו הנסתרת, אולם התנאי להשגה זו הוא ויתור אפריורי על ירידה לעומק משמעותה של ההתגלות והמענות מפענוח משמעות החזיון באמות המידה של השכל האנושי. בפתיחת היכלות זוטרי מנוסחת היכולת העקרונית של האדם להשיג רזי עולם ולזכות בגילוי מיסטי מחד גיסא ומוצגת תביעת הויתור על הבנת פשרם על פי שכל אנושי מאידך גיסא:

”אם אתה רוצה להתייחד בעולם לגלות לך רזי עולם... הווי שונה את המשנה הזו... אל תבין בה מה שלא הורוך ואל תחקור אמרי שפתותיך, מה שכלבך תבין ותרדם כדי שתזכה ליפיות המרכבה”<sup>145</sup>.

הזיקה בין הגילוי המיסטי ובין הויתור על הפירוש האוטונומי וההבנה הראציונלית היא זיקה של תנאי, היינו הויתור על ההבנה העצמאית והפרשנות האישית הוא התנאי להבנה מיסטית ולגילוי יפיות המרכבה. שלילת ההבנה השכלית נתבעת כדי לפנות מקום לתפיסה על חושית של הממשות השמימית

ולפיכך דומה שעניינה של האזהרה בספרות ההיכלות הוא באיסור על פרשנות עצמאית לפשרו של החזיון השמימי הנגלה ליורד המרכבה, וביותר מודע על נסיון תרגומו של החזיון השמימי ללשון מקובלת שלא במסגרת הדפוסים המסורתיים הקבועים. ההצמדות ללשון התיאורית של חזיון יחזקאל, בספרות זו שיש בה עוצמה לשונית והבעה פיוטית יוצאות דופן, אינה נטולת משמעות אלא היא מבטאת את הכפיפות לדפוסים קבועים של תיאור החזיון האלהי. היינו, בצד ההיתר לגילוי רזי עולם, לעיסוק בשמות ולצפייה במרכבה, או בצדה של ההסכמה למתן ביטוי לכמיהה המיסטית, מוצבים איסורים בתחום סמכות הביאור והענקת המשמעות הדתית, הקובעים הלכה בתחום דפוסי התיאור ואופי הפרשנות, קונוונציות לשוניות ופלורליזם של ביטוי.

ספרות ההיכלות מבטאת את האימון באפשרות הצפייה ובהרחבת גבולות ההשגה האנושית מחד גיסא ואת אי האימון ביכולת האדם לפרש אל נכון את אשר ראות עיניו, מאידך גיסא. או בלשון אחרת היכולת המיסטית על תעצומות הנפש אותן היא תובעת, מוסכמת ומקובלת על בעלי ההיכלות, אולם יכולת ההבנה האוטונומית של פשר הדברים מסוייגת בסייגים רבים: דברי הגאונים מיטיבים להמחיש מגמה מסוייגת זו העולה ממסורות ההיכלות: "ור' עקיבא היה יותר שלם מכלן כי הציץ כהוגן וצפה כראוי והכיל דעתו אותן מראות המבהילות ונתן לו הקב"ה חיים וכל דבר שצפה חשב בו מחשבה נכונה בדעת נכונה"<sup>146</sup>. היינו, הצפייה מובנת מאליה אולם שלימות ההשגה מותנית ב'הצצה' ההוגנת ובמחשבה הראויה על פשר החזיון, ובהצמדות לדפוסים התיאוריים והפרשניים 'הנכונים' והראויים.

ספרות ההיכלות אינה עוסקת בהתפרצות אקסטטית ובפירוש האנידבידואלי האקראי אלא בקביעת תחומים ברורים של סמכות, סדר, רשות וריטואל המסייגים את יכולת הצפייה העקרונית ומתנים אותה מעיקרה. נקבעת סמכות ורשות: "מיום שניתנה רשות לישרים, לכשרים ולענוים לירד ולעלות במרכבה"<sup>147</sup>, נקבעים דפוסי עליה קבועים המותנים בהכנות אסקטיות מדוקדקות ובתנאי מעלה דתית<sup>148</sup>. מצויינת הירארכיה שמימית מפורטת במבניה וטקסיה שהיא נושא החזיון<sup>149</sup>, נקבע סדר הירידה במרכבה<sup>150</sup> ונקבעים דפוסי ביאור ופירוש למהות החזיון המתנים את צפית המרכבה בסדרה מכאן ובפשרה מכאן.

אחדות התפיסה ושגרת התיאורים של תוכן החזיון בספרות ההיכלות, שתקופת יצירתה נמדדת במאות שנים ומסגרתה מלכת מסורות שונות, מלמדת על כך שאין מותירים מרחב ספקולטיבי או דיסקריפטיבי לפשרו של החזון הנגלה ליורד המרכבה. אין כל וזסכמה לפלורליזם של תפיסה, ראייה, התבוננות ופירוש, אלא יש קביעה מוצקה של פשר החזיון, סדרו, משמעותו ותנאיו. דומה שסיפור הארבעה שנכנסו לפרדס בנוסחו בהיכלות זוטרת מיטיב להדגים את השגיאות הצפויות ואת הסכנות הטמונות בניסיון פירוש עצמאי של פשר החזיון<sup>151</sup>. "א"ר עקיבא ארבעה היינו שנכנסו לפרדס... ואלה הם שנכנסו לפרדס בן עזאי

ובן זומא ואחר ור' עקיבא. בן עזאי הציץ בהיכל ששי וראה זיו אויר אבני שיש שהיו סלולות בהיכל ולא סבל גופו ופתח פיורשאלם מים הללו מה טיבם ומת... בן זומא הציץ בזיו באבני השיש וסבר שהוא מים וסבל גופו שלא שאלם אבל לא סבל דעתו ונפגע...<sup>152</sup>

בן עזאי ובן זומא טעו בפשר מראה עיניהם והחליפו בין אמיתת החזיון — זיו אבני שיש טהור — ובין מראה עיניהם המוטעה — מים. עונשו של אלישע בן אבויה אף הוא נגרם בשל טעות בפירוש פשר הדברים, בין אם הטעות משום שהחליף בין המלאך לבוראו ובין אם ניסה לפרש באופן עצמאי את שראו עיניו וטעה לראות שתי רשויות:<sup>152</sup> «הבחנה בין מראה העין (מים מים) ובין פשרו (זיו אבני שיש טהור) בעולם השמימי, גורמת לכך שבעלי ההיכלות אינם משליכים את יחבם על השגת החושים האנושיים ביחס לפירוש החזיון השמימי, ואף אינם בוטחים ביכולת האדם לעמוד בפני הכורח לבטא במושגיו המוגבלים את אשר רואות עיניו. הטעות שחוששים ממנה ושסכנותיה מתוארות בפתח ההיכל הששי<sup>153</sup> היא טעות הנובעת מהעמדת תכני הגילוי למבחן הניסיון האנושי, או מאי-יכולתו של האדם לעמוד בפני הכורח לבטא במושגיו שלו, המבוססים על ניסיון חושי, את מה שאינו ניתן להגדרה באמות מידה אלה. המגיעים לראיה רואים הויה מסויימת של העולם האלהי אולם הם יכולים לרדת לחקרה רק עד מקום שידעתם מגעת או עד למקום שבו הם יכולים להבחין בין מראית העין לבין פשרה.

לעתים דומה שהדברים מובאים עד אבסורד שעה שמבחן ההשגה הוא הכניעה למראית עין של ההעדר: יורד המרכבה נקרא להתכחש למראה עיניו ולהכנע למטאפיסיקה נעדרת דמות לגביו, להכחיש השגתו החושית נוסח 'אל תאמרו מים מים' ולהכנע לדפוסיה של מטאפיסיקה על-חושית המתוארת לו מפי הבריות השמימיות, לגביה נאמר 'מה שאין כל עין יכולה לראות': לפיכך פעמים רבות מעידים החושים על תיאורים שנשמעו להם מפי המלאכים, ולא על מראית עיניהם. מימד מובהק של הסמכותיות המסייגת את חירות הצפיה במרכבה, מצוי בקביעת דפוסי פירוש מלאכיים לפשר החזיון הנגלה ליורד המרכבה. כאמור לעיל, בחלקים ניכרים של ספרות ההיכלות מתואר ר' ישמעאל כמי שצופה בדמויות ובטקסים שמימיים כאשר מלאך מפרש לו את משמעם. אין סומכים על יכולת האדם לפרש אל נכון את אשר רואות עיניו, ולפיכך דומה שהפירוט הרב של מבנה ההיכלות וצבאות השמים, המלאכים והטקסים — נועד להציע ליורד המרכבה את הפירוש האמיתי לאשר נגלה לו בחזיונו כמו אף את גיבוש משמעות המראה במטבעות 'נכונות' וקבועות.

הפירוש המושגי לחוויה העל-חושית ניתן בידי המלאכים ליורד המרכבה; מטטרון הוא זה המוסר את המידות והשמות של שיעור קומה לצופה, ומטטרון הוא זה המתאר את ההירארכיה השמימית לר' ישמעאל כשם 'שבת קול' שמימית היא המתארת לר' עקיבא את ההמנונות<sup>154</sup>; אפשר שיש מקום להניח שהקו המנחה

ייחודה של התופעה הדתית בספרות ההיכלות דמות האל והרחבת גבולות ההשגה

את גיבושו של האתוס הסמכותי המפרש את פשר החזון ואת חד-המשמעיות של סדרי הירידה למרכבה, מעוגן בהנחה שיורד המרכבה מחקה ומשחזר את הטקס השמימי.

כאמור בדיוננו לעיל השמות, השבחים, הרזים, השיעורים, ההשבעות, השמוש, החתומות וההמנונות, המשקפים את עבודתם של יורדי מרכבה והמובאים בספרות ההיכלות, הם פריה של התגלות ומקורם שמימי וכרוך בעבודת המלאכים. ר' עקיבא ור' ישמעאל או ר' נחוניא שמעום מפי המלאכים בעת צפייתם בטקס השמימי ותיארו אותם כביטוי למימדים שונים בעבודת המלאכים שאותה מנסים יורדי מרכבה לחקות.

המקור השמימי של תכני הריטואל וסדריו, ותפיסת ההשתתפות, השחזור והחיקוי של הטקס השמימי ועבודת המלאכים, הביאו לגיבוש אתוס סמכותי חמור וקפדני בחוגם של יורדי מרכבה המסייג את הרחבת גבולות יכולת ההשגה האנושית בתחומי השמים, שהוצעה מבחינה עקרונית במסורות ההיכלות.

בשיאה של העלייה למרכבה, כתום הטרינספורמציה מכריה חושית לבריה על-חושית ע"פ דפוסי הריטואל השמימי, מושגת אותה התבוננות פאסיבית בחזיון האלהי שאינה מסוייגת על ידי ראייה חושית והבחנה ביקורתית. בצפיה זו, שהיא מושא כיסופיהם של בעלי ההיכלות, מתגלה תוכנו של עולם המרכבה לעיני המסתכל ומתחזרת המציאות השמימית. השגה זו מותנית כאמור בהסתגרות החושים בפני קליטת רשמים חיצוניים, כיתור על הבנה וידיעה כמשמעות החזיון מעבר לפשרו המתנך בפי הבריות השמימיות, ובהתרכזותו של האדם בהסתכלות מתוך ראייה פנימית. בשל תנאים מסייגים אלה יורדי המרכבה מקבלים את ההודאה בעובדות האובייקטיביות של ניסיון ההשגה הסובייקטיבי, והעדות על ההתנסות הישירה של צופה אחד הופכת לתוכן החזיון של הצופים האחרים.

#### סיכום :

עיוננו בדמות האל ובדפוסי ההשגה הבאים לידי ביטוי בספרות ההיכלות, העלה את מורכבותה של הנהיה המיסטית ואת התמורה בהתייחסות לתפיסת האל. מסורות ההיכלות משקפות ניסיון להגדיר מימדים חדשים בעלי משמעות דתית כהויה האלהית, ומבטאות התייחסות חדשה למושג האל העולה מהרחבת תחומי ההשגה, ומן האוריינטציה התיאוצנטרית המעמידה את האל וצבא השמים בתחום צפייתו של האדם וכמוקד התייחסותו הדתית.

האינטרס הדתי מתמקד בשמים — במבנה המרכבה ובשיעור הכסא, בתואר הבריות השמימיות ובסדר ההיכלות, בטקסים ובאפיפון המלאכים, או בהגדרת היפעה השמימית והשגב האלהי במערכת מושגית השרויה לו לאדם.

מקורה של התייחסות זו הוא בהכללת ההשראה המיסטית, או הצפיה במרכבה, בתחום החשיבה הדתית ובהנחת יכולת השגה אנושית, החורגת מגבולות מסורת ההתגלות המקראית וגיבושה המקובלים.



שלש בחינות עיקריות, היונקות מן הצפיה במרכבה ומפירותיה של החויה המיסטית, מתגבשות במסורת ההיכלות, שלשתן כרוכות זו בזו ומשקפות את התמורה בהתייחסות הדתית.

- א. הגדרת מימדים חדשים בדמות האל (שיעור קומה, שמות בעלי מהות, רזים, יופי נשגב ומהות צורנית, שיעורים, הירארכיה וכו').
- ב. יישום המימדים האלהיים על מכלול צבא השמים והכוחות העליונים והענקת משמעות דתית ל'מלוא' השמימי, למלאכים ולבריות המרכבה.
- ג. עיצוב ריטואל המתייחס לבחינות החדשות בדמות האל ובהויה השמימית. היונק מן ההתגלות והצפיה בחזיון השמימי, והמשקף חיקוי של עבודת המלאכים.

מכלול היצירה הדתית במסורת ההיכלות עומד בסימן עיצוב מימדים חדשים ברי התייחסות לדמות האלהית ויחוס מימדים אלה, הנודעים בהתגלות ליורדי מרכבה, למכלול צבא השמים. הרחבת ההתייחסות הדתית מן האל ביחודו, לאל ולבריות שמימיות וכוחות עליונים כמכלול, היא מן התמורות המכריעות ביצירה זו והיא פריה של הצפיה המיסטית החושפת בפני יורדי מרכבה את מורכבותה של היפעה השמימית. הרחבה זו של תחום השמים ומושא ההתייחסות הדתית, חושפת מקורות השראה חדשים ואולי אף אפשרויות חדשות, שכן דומה שהאסור ביחס לאל, מותר ואפשרי ביחס לכוחות עליונים ולבריות המרכבה.

ההתייחסות לדמות האלהית עומדת בסימן המתח שבין השגבה והאדרה מחד גיסא והאנשה ודימוי מקרב מאידך גיסא, שכן תוכנו של הגילוי המיסטי משקף שגב נורא וריחוק אינסופי, אולם הוראתו, תיאורו ופירושו מחייבים מידה מסוימת של קירוב, דימוי והאנשה.

יש עניין רב בעובדה, שספרות ההיכלות משקפת תהליך דיאלקטי של הנחת אפשרות עליה לשמים וצפיה במלך ביופיו מחד גיסא, ומבטאת ויתור כמעט מוחלט על שמיעת ההיגד האלהי, מאידך גיסא. עיון בחזון הדמות האלהית, המצוירת במסורות המרכבה במישרין ובעקיפין, מלמד שלפנינו תיאופניה נטולת דיבור, המגלמת את ההתקרבות לשמים והתרחקות משמיעת ההיגד האלהי. ההתקרבות לאל בצפית המרכבה אין משמעה השגת דברו, תורתו או ישותו הרוחנית אלא צפיה בתיאופניה פיגורטיבית הכוללת שיעורים אינסופיים, שמות אלהיים, יופי נשגב והירארכיה מורכבת. ההתפעמות היא מן החזיון וממימדיו הניתנים להשגה, וההתייחסות הדתית מכוונת לצפיה בתיאופניה נטולת דיבור ומשוללת היגד.

מימד אחר של התקרבות לחזיון והתרחקות מן המשמעות, גלום בתפיסת ההשגה המתנסחת במסורת ההיכלות, המרחיבה את תחום הצפיה והמגדילה את תחום הבנת המשמעות. חוויות ההשגה המתוארות בספרות ההיכלות הן חוויות על-חושיות ואין לטעות בשיתוף המושגי של ראייה ושמיעה ולפרשן כפריו של

ניסיון חושי. יורדי מרכבה חווים חוויות החורגות מגבולות התפיסה החושית, צופים למרחקים בלתי אפשריים וחווים במימדים אינסופיים ומה שכביכול הוא שימוש בתפיסת החושים, אינו אלא העצמתם למימד על-חושי ועל-זמני. לפיכך יורד המרכבה יכול לראות בראיה על-חושית, אולם אין הוא יכול לבאר באופן עצמאי את פשרו של החזיון הנגלה לו, שכן אין ההשגה האנושית, המיוסדת על ניסיון חושי, הולמת את הבנת עוצמת החזיון האלהי. המרחק בין תחומי הצפייה השרויים לו לאדם ובין יכולת השגתו הוא רב, כשם שהיכולת להמנע מהשלכת התפיסה החושית על החזיון העל-חושי מוטלת בספק ועל כן המגבלות המוטלות הן בתחום פשרו של החזיון ולא במושאו ובגבולותיו. כנגד הסכנה של פירוש חושי מוטעה לחזיון העל-חושי מוצעות לאדם נוסחאות קבועות ואכן בספרות ההיכלות ניכרת חתירה לביסוס מכון ומחושב של החוויה הדתית על דגם ארכיטיפי קבוע המנוסח בתודעת המיסטיקאי עצמו, ומתגבשת תפיסה המייחסת חשיבות מרכזית למיצוע המלאכי ול'תיווך' של כוחות עליונים בהבנת פשר החזיון. שתי מגמות אלה, הן של קביעת סמכות, רשות, נוסחאות ודגמים קבועים, המסייגים את חירות הצפייה ותוחמים אותה בפשר קבוע, והן של הדגשת המיצוע המלאכי בהשגת פשר החזיון השמימי, כביטוי להגבלת ההבנה האנושית, מלמדות על המורכבות של יצירה דתית המעוגנת בהשראה מיסטית ובחירות הצפייה, והעוסקת בתיחום תחומים והצבת גבולות, מתוך מודעות לסכנה הטמונה בדתיות המבוססת על גילוי מתחדש ולא על מסורת קבועה.

הרחבנו את הדיבור בגוף המאמר על מקומם של הבריות השמימיות, המלאכים, השרים והמרכבה בתודעה הדתית המשתקפת בספרות ההיכלות, הן בחינת מקור השראה וידע ליורדי מרכבה, הן כנושא חיקוי הפולחן השמימי וכדגם עיצוב הריטואל של יורדי מרכבה, והן כגורם ממצע ומתווך בהשגת פשר החזיון האלהי. הואיל ותפיסת האל הורחבה לכלל מימדי המרכבה האלהית הרי שהצפייה מתייחסת למכלול הרקיעים, ההיכלות והבריות השמימיות והיא אכן 'צפית מרכבה' יותר מאשר 'ראית המלך'. ההקבלה בין עבודת המלאכים ועבודת האדם אולי משקפת יותר מכל את העתקת מוקד האינטרס הדתי מן הארץ לשמים ואת התמורה בהירארכית המשמעויות המיוחסת לעבודה ארצית ועבודה שמימית. הן הדיכוי המיסטי והן הדיכוי התיאורגי, הגלומים בתפיסה הדתית המשתקפת במסורות יורדי מרכבה, קשורים במעמד המלאכים שכן צפית המרכבה, וגילוי הרים, לימוד שמות האל, שמיעת השבחים, ושינון שיעורי הבריות השמימיות וסדרם, מתייחסים לעולם המלאכים יותר מאשר לדמות האל בחלק הארי של ספרות ההיכלות, וודאי שכן הוא הדבר באשר להיבט התיאורגי של שימוש בשמות, הורדת שרים, והקונצפציה של חיקוי הטקס השמימי כמנחה את הפרקטיקה התיאורגית ואת העליה המיסטית. הניסיון להתחקות אחר משמעו של ההיגד הדתי הגלום בספרות ההיכלות העלה מספר תמורות בתפיסת האל, במקומה של המרכבה במכלול ההתייחסות הדתית, ובגבולות השגת האדם והצביע על מגמה להקניית מימדים מיסטיים ותיאורגים למכלול היחסים שבין האדם לשמים.

רשימת הפניות ביבליוגרפיות ופירוט קיצורים ראה בסוף המאמר.

1. לעניין הפלורליזם של ריבוי חוגים ומסורות בספרות ההיכלות ראה שלום, זרמים, עמ' 67, 70; דן, שבעים עמ' 23; מ' סמית, עמ' 149; דן, ענפיאל, עמ' 447-448, 450; אלכסנדר, חנוך, עמ' 172.
2. עיין אליאור, היכלות זוטרת, עמ' 2-4; גרינוולד, אפוקליפטיקה, עמ' 142-149; שיפמן, ספרות ההיכלות, בקובץ זה.
3. שפר, לבעית זהות, עמ' 2; שפר, מסורת ועריכה, עמ' 180-181.
4. שפר, לבעית הזהות, עמ' 2, עמ' 12.
5. עיין הערות 3-4 לעיל, וראה לעומת זאת גרצינגר, שמות, בקובץ זה.
6. על ייחודה הפנומנולוגי של ספרות ההיכלות עיין שלום, זרמים, עמ' 40-79; שלום, שיעור, עמ' 153-172; שלום, המסתורין, עמ' 234-240; גרינוולד, אפוקליפטיקה, עמ' 98-123.
7. Peter Schäfer, Synopse zur Hekhalot—Literatur, Tübingen 1981  
Peter Schäfer, Geniza fragmente zur Hekhalot-Literatur, Tübingen 1984. (להלן, שפר גניזה).
- א7. דרך הביקורת הספרותית-היסטורית המבוססת על הפרדת חטיבות שונות, קביעת זמן והגדרת יחודן לשם תיאור תולדות ההתפתחות הרעיונית, אינה יכולה לשמש מתודה כלעדית בקורפוס ספרותי זה שחלקיו אינם ניתנים להפרדה בנקל וזיהויים העריכתי מוטל בספק. המהדורה הסינופטית של שפר משקפת בבהירות את קשיי ההגדרה של החטיבות השונות ותיחום גבולות עריכתם. לפיכך יש מקום לשקול את המגמה של חשיפת תופעות ייחודיות בעלות משקל בולט ורעיונות אופייניים, המפרים את ההגות הדתית על גילוייה השונים ועריכותיה המגוונות, מעבר לריבוד הספרותי-היסטורי והגדרת היחס בין החטיבות השונות.
8. הבאת מראי המקומות מספרות ההיכלות במאמר זה נערכה בדרך כלל על פי חלוקתו של שפר בסינופסיס. היינו, הפניה לסעיפים ללא התייחסות לכותרות החיבורים וחלוקתם במהדורות קודמות, ועיין שפר, לבעית הזהות בקובץ זה. מפתח התאמה בין מספרי הסעיפים לכותרות החיבורים וחלוקתם במהדורות קודמות, מצוי במבוא לסינופסיס. עיין סינופסיס סעיפים 81, 163, 167, 168 המדגימים את ריחוק תפיסת ההיכלות מחיי הדת הארציים ומיקודם סביב ירידה במרכבה וצפיית כסא הכבוד. וראה למשל "אמר ר' ישמעאל מה הן אילו שירות שהיה אומר מי שמבקש להסתכל בצפיית המרכבה לירד בשלום ולעלות בשלום... להיזקק לו ולהכניסו ולהביאו לחדרי היכל ערבות רקיע, להעמידו לפני כסא כבוד" (סינופסיס סעיף 81). התודעה הדתית החדשה יוצרת מלים ומושגים בלתי שגרתיים, המתייחסים לעיון בעניינים שמימיים, ועיין שלום, זרמים, עמ' 44-47.
9. הצעה להגדרת שלביו השונים של תהליך זה וזיקותיו לספרות המקראית, לספרות האפוקליפטית ולספרות קומראן ראה גרינוולד, אפוקליפטיקה, עמ' 29-72 והשווה ביקורת דן, חקר ספרות ההיכלות, עמ' 688-691.
- א9. דבריהם הידועים של ר' עקיבא ור' ישמעאל בסיום משנת שיעור קומה מיטיבים לגלם את התביעה החדשה של עיון במושג האל: "אר"י לפני תלמידיו אני ור'

- עקיבא ערבין בדבר שכל מי שיעור שער זה של יצרנו ושכחו של הב"ה מובטח לו שהוא בן העולם הבא ובלבד שהוא שונה, אותו במשנה בכל יום" (סינופסיס סעיף 953). המושגים הצצה, צפיה, ראיית מלך ביופיו, ירידה למרכבה, הסתכלות בכבוד ודומיהם מתייחסים לקניית דעת בעולמות עליונים ומעידים על אינטרס דתי חדש, הכרוך בהתבוננות בהויה השמימית. השווה גרינוולד, דעת וחזיון, עמ' 88-105, ועיין סינופסיס סעיפים 200, 227.
- דברי מדרש משלי, בנוסחו המובא אצל ר' עזריאל, בפירוש האגדות, הכולל חומר מספרות ההיכלות, משקפים במידה רבה את הגדרת המבוקש בתחום העיון בדמות האל במסורת ההיכלות: "בא לפניו מי שיש בידו תלמוד אומר לו הב"ה בני הואיל ונתעסקת בתלמוד למה לא נתעסקת במרכבה וצפית גאות, שאין לי הנאה בעולמי אלא בשעה שתלמידי חכמים יושבין ועוסקין בדברי תורה מציצין ומביטין ורואין והוגין בתלמוד הזה כסא כבודי היאך הוא עומד, רגל הראשונה למה היא משמשת, פרסה למה היא משמשת, ג' למה היא משמשת... חשמל היאך הוא עומד לכמה פנים הוא מתהפך בשעה אחת, לאי זה רוח משמש, הבזק היאך הוא עומד, כמה פנים של זוהר נראין בין כתיפיו, לאי זה רוח משמש. גדולה מכולן נגיון כסא כבודי היאך הוא עומד... כמה גשרים יש בו, כמה הפסק בין גשר לגשר וכשאני עובר באי זו גשר אני עובר... גדול מכולן מצפרני רגלי ועד קדקד ראשי היאך אני עומד וכמה שיעור פסת ידי וכמה שיעור אצבעות רגלי. גדולה מכולן כסא כבודי היאך הוא... זהו גדולתי וזהו כבודי וזהו הודי". פירוש האגדות, מהדורת תשבי, עמ' 62.
- המהדיר ציין את השינויים החשובים בין נוסח זה לנוסח המקובל. לטקסט היכלות הקרוב מאוד בעיסוקו לשאלות הנדונות במדרש משלי השווה היכלות זוטרת, מהדורת אליאור, עמ' 28-30 שורות 231-285. ראה אורבך, המסורות, עמ' כה-כז, ילינק, בית המדרש, ח"ו, עמ' 152-153; מדרש משלי, מהדורת בוכר, פרק י.
- אפשרות העליה לשמים לאדם בחייו נתפסת כיסוד מוסד בספרות ההיכלות וראה למשל נוסחים רווחים כגון, "א"ר עקיבא בשעה שעליתי וצפיתי בגבורה", סינופסיס סעיף 545; "כשעליתי למרום להסתכל בצפיית המרכבה", סינופסיס סעיף 1 והשווה שם סעיף 81, 204, 403. על השוואת הספרות האפוקליפטית והמחשבה הגנוסטית בעיצוב תפיסת העליה לשמים בספרות ההיכלות עיין שלום, זרמים, עמ' 43-46; גרינוולד, אפוקליפטיקה, עמ' 29-72; גרינוולד, דעת וחזיון, עמ' 92-98; שלום, גנוסטיציזם, עמ' 14-19.
- דוגמאות למקור הידע השמימי ראה: "א"ר עקיבא בשעה שעליתי למרכבה יצתה בת קול מתחת לכסא הכבוד": "אמר ר' עקיבא שמעתי קול יוצא מתחת כסא הכבוד אומר... והיו עולין כל יורדי מרכבה... ויורדים ובאים ועומדים ומעידים ומספרים ראייה הנוראה ומבזהלת", סינופסיס סעיפים 348, 405, 216 והשווה עוד שם סעיפים 554, 556, 557.
- עיין סינופסיס סעיף 198, 366, 376, 555.
- על תפיסת האל והתגלותו במסורת המקראית עיין י' קיפמן, תולדות, א עמ' 720-730; זליגמן, התגלות, עמ' 863-872 וביבליוגרפיה שם.
- לעניין הסולם האסקטי של סיגוף, פרישות ושינון סודות, המתנה את הירידה במרכבה, ראה סינופסיס סעיפים 299, 300, 357, 623, 638, 684-681.

- השווה גרינוולד, קטעים, עמ' 360; שפר, גניזה, עמ' 17, שורות 30-33; שלום, זרמים, עמ' 49; גרינוולד, אפוקליפטיקה, עמ' 99-102.
15. עיין סינופסיס סעיפים 300-303, 319, 204-205. דוגמה מובהקת לאופי המאגי של קביעות הריטואל ושימוש בפורמולה בסדר קבוע, משמשים הדברים הבאים: "וכיון שהיה אדם מבקש לירד במרכבה היא קורא אותו לסוריא שר הפנים ומשביעו מאה ושנים עשר פעמים בטורסוסיא... שלא יוסיף על קיב פעמים ולא יגרע מהם ואם מוסיף או גורע דמו בראשו אלא פיו יוציא שמות ואצבעות ידיו קיב יספרו. מיד יורד ושולט במרכבה", שם 204-205, והשווה סעיפים 623-625, 681, 634-639, 365. על האופי הסינקרטיסטי של השימוש המאגי ראה מ' סמית, היכלות רבתי, עמ' 153. השווה גרינוולד, ידע וחזיון, עמ' 98-100 וראה לוין, אוצר, ד, עמ' 13-14; שפר, גניזה, עמ' 165.
16. ראה שלום, זרמים, עמ' 44, והשווה סינופסיס סעיפים 557, 556, 570, 592, 411-412, 420.
17. על גיבוש ריטואל המחקק את הריטואל השמימי עיין סינופסיס סעיף 168-169 וראה דברינו להלן בסעיף הדן בשמות.
18. ראה מ' סמית, היכלות רבתי, עמ' 156-155.
19. אורבך, חז"ל, עמ' 29.
20. קויפמן, כנסת, עמ' 273.
21. סינופסיס סעיף 352. ועיין אליאור, היכלות זוטרת, עמ' 24-25, שורות 96-97 והערות עמ' 65.
22. קויפמן, תולדות, עמ' 226 ואילך.
23. ראה אורבך, חז"ל, עמ' 29-35; שלום, שיעור, עמ' 153-161; קליין, הגשמת, עמ' 5-21; מרמורשטיין, כך ב, אנתרופומורפיות.
24. לדוגמה ראה סינופסיס סעיפים 50-52, 55, 368-373, 543-518, 788, 743-769, 554, 778, 783.
25. על משמעות תפיסת השם בספרות ההיכלות והערכת מרכזיותה עיין דבריו של גרצינגר בקובץ זה וראה דברינו להלן בסעיף הדן בשמות.
26. על הערכות החוקרים את ייחודה של תפיסה קונטרוורסלית זו ראה דברינו להלן בסעיף הדן בשיעור קומה.
27. וראה למשל "ואף חיות הקדש אין מהם מקדים ומאחר מפני ששיעור קומתם כאחת ועוביים כאחת... מהלך חיות כולן חיות הקדש שיעורן כה אלפי' חלקי' משיעור של הקב"ה... ולמעלה מן החיות הקדש כיפי קשת נתונות בראש החיות וגובהות אלף אלפי ריבוא מידה כנגד השרים הגדולים". סינופסיס סעיפים 797-800. והשווה שם סעיף 33, 39 לענין "רום קומתו" ביחס לבריות שמימיות. לענין שיעור קומה של המלאכים עין אידל, תורה, עמ' 41. וראה אותיות דרבי עקיבא, בתי מדרשות ב, עמ' שסד, על שיעור קומתם של שמות האל "וכל האותיות הללו של אש הן... וכל אחת ואחת שיעור קומתו עשרים ואחד אלפים רבבות פרסאות".
28. ראה להלן בסעיף הדן ביופי. ראוי להעיר שהשימוש במושג מלאכים בספרות ההיכלות מתייחס להוראה שונה מזו המקובלת בספרות המאוחרת, שכן מלאך בספרות זו הוא כח עליון, שר או בריה אלהית שזיקתו לאל מורכבת שהרי הוא

- מחונן במרכיביה המהותיים של הרמות האלהית. הפניה למלאכים וכינוייהם מקבילים פעמים רבות לאלו של האל (נוסח "זהרריאל יוי אלהי ישראל") וההבחנה בין האל ומלאכיו אינה חד־משמעית. עיין שלום, גנוסטיציזם, עמ' 70 וראה הערתו של דן, ענפיאל, עמ' 5, המציע להשתמש במושג כוחות עליונים במקום מלאכים.
29. ראה סינופסיס סניף 14. על משמעויותיו השונות של הדו בספרות ההיכלות ובספרות מקבילה עיין להלן בסעיף על הדו.
30. למושג כבוד משמעויות דבות הן בספרות ההיכלות והן בספרות המקראית והבחר מקראית. על משמעויות היוזואלית של הכבוד בהוראתו המקראית נוסח 'מראה דמות כבוד ה' ("יחזקאל א כח) ו"כבוד ה' נראה באהל מועד" (במד' יד), "מראה כבוד ה'" (שמות כד טז); עיין שטיין; אאלן. כבוד בהוראתו ההירארכית-יוזואלית היא רק אחת ממשמעויותיו של מושג הכבוד בספרות ההיכלות וראה דברינו להלן בסעיף הדן בכבוד.
31. ראה סינופסיס סעיפים 76, 78 (שמות), 79 (דן), יופי אור וזוהר (46), 50 (שיעור) ועוד.
32. עיין שלום, גנוסטיציזם, עמ' 20-30; שלום, זרמים, עמ' 57-63, עמ' 365 הע' 93; אלטמן, שירי, עמ' 44-46. השווה סינופסיס סעיף 337.
33. עיין שלום, גנוסטיציזם, עמ' 75-83; זרמים, עמ' 56. וראה הערה 15 לעיל.
34. ראה למשל סינופסיס סעיף 14. והשווה לניסוחים כגון "כי מופלא ומשונה ורז גדול הוא שם שנבראו בו שמים וארץ ונבלעו ונבלמו ונחלו ונחתמו בו כל סדרי בראשית" (ה"ר פ"ט); "עמוד והבא כל גיבורי חבורה... ואומר להם הרוים הסתורים והכבושים נפלאות אריגת המסכת ששיכלול העולם וסלסולו עומד עליה ושיפור שמים וארץ". (היכלות רבתי יד) וראה סינופסיס סעיף 79.
35. ראה סינופסיס סעיפים 73, 74, 76, 384, 389, 781. לעניין שמו של מטטרון ושמותיו עיין אורברג, חנוך, מבוא; שלום, גנוסטיציזם, עמ' 43-55; שלום, זרמים, עמ' 68; ליברמן, מטטרון, עמ' 235-241; אלכסנדר, חנוך, עמ' 162-165; גרינפלד, מבוא, עמ' 30-32; שלום, קבלה, עמ' 377-381.
36. ראה סינופסיס סעיף 73 והשווה שם סעיף 12. השווה מסורת היכלות המובאת בילקוט ראובני בשם פרקי היכלות דר' ישמעאל: "סח לי מטטרון שר הפנים, בשעה שעלה משם למרום צוה הקב"ה אותי וציווה לי משיעור קומה שלו ע' אלף רבוא פרסאות על ע' אלף ריבוא פרסאות". ע"פ אידל, תורה, עמ' 40. וראה סינופסיס סעיף 487.
37. ראה סינופסיס סעיף 73.
38. שם שם.
39. ראה סינופסיס סעיפים 72-73.
40. על שמות האל בספרות ההיכלות עיין שלום, גנוסטיציזם, עמ' 75 ואילך; אליאור, עמ' 5; גרצינגר, בקובץ זה; על תפיסת שמות האל בעולם העתיק עיין האל, מאגיה הלניסטית, עמ' 27, ואילך; דודס, עמ' 283-322; אורברג, חז"ל, כח השם, עמ' 103-114; הנס לוי, תיאוריה עמ' 57, 239.
41. עיין סינופסיס סעיפים 71, 114, 587-591, 596, וראה אליאור וגרצינגר לעיל.

42. סינופסיס סעיף 588. והשווה לנוסחה פחות ידועה "ששמו בגבורתו וגבורתו בשמו, הוא כוחו וכוחו הוא שמו..." שם, סעיף 557.
43. ראה ר' עזריאל, פירוש האגדות, מהר' תשבי, עמ' 37, ועיין דברי ג' שלום, שם, הערה 9.
44. ראה א' פרבר, פירוש מרכבת יחזקאל לר' יעקב בן יעקב הכהן מקסטיליה, ח"א עמ' 2, ח"ב עמ' 77.
45. על תפיסת הבריאה היהודית הרואה באותיות בכלל, בדבור האלהי ובשם האל בפרט, את גורמי הבריאה עיין שלום, גנוסטיציזם, עמ' 79; שלום, זרמים, עמ' 76; תפיסה זו זכתה להרחבה משמעותית בספרות ההיכלות המטעימה את כוחם הבורא של שמות ואותיות ואת אופים המאגי בניסוחים כגון "חותם שאוסרים בו שמים וארץ", (סינופסיס 651); "אות אחת שבה נבראו שמים וארץ" (סינופסיס 389); "רו גדול הוא שם שנבראו בו שמים וארץ" (סינופסיס 79); "זין זהו שמו של הקב"ה שהוא זן ומפרנס כל יצורי כפיו" (א"ב דר"ע עמ' 414); "אותיות שנבראו בהן שמים וארץ, אותיות שנבראו בהן ימים ונהרות... אותיות שנבראו בהן כל צרכי עולם וכל סדרי בראשית כולם וכל אות ואות מפריחות פעם בפעם כמראה ברקים" (סינופסיס סעיף 16). בספרות זו מוטעם כוחו המחבר והקושר של השם ואופיו המאגי הנרמז בביטוי 'קשירת כתרים', ביטוי זה, המתייחס בד"כ לעבודת המלאכים, מתפרש כחיבור אותיות, שהרי 'כתר' – 'תגא' הוא כינוי נרדף לשם, ואף לקשירה מיוחסת משמעות מאגי. והשווה שלום, הבדלה דרבי עקיבא, עמ' 262. על פי הוראה זו של קשירת כתרים כצירופי אותיות וחיבורן, 'חותם שאוסרים בו שמים וארץ' מתייחס לשמות האוסרים/קושרים את מרכיבי הבריאה, והשווה אליאור, עמ' 78, לענין אסרא. אף סנדלפון המשביע את הכתר ועולה ויושב בראש אדונו אינו אלא אומר את השם בהוראתו התיאורגית. שם כקושר בשבועה את צבא השמים נזכר בחרבא דמשה: "כי לא בגדול מכם השבעתי אתכם אלא באדון הכל בשמו שאתם בכל צבא מרום אחוזים תפוסים אסורים כבולים בו", חרבא דמשה, עמ' 71, שו' 18-19. והשווה אליאור, עמ' 70, שורות 223-230. לעניין שם האל הכתוב על המלאכים ומהווה את מקור כוחם מכאן ואת כפיפותם לאל מכאן השווה: "שבעים שמות יש לכל אחד ואחד מהם... וכולם על שמו של הקב"ה", חנוך כט, והשווה סינופסיס סעיפים 4, 78; ועיין שלום, גנוסטיציזם, עמ' 71, 133, אורבך, חז"ל, עמ' 129, 150; גרינוולד, אפוקלי', עמ' 53-54.
46. על השמות השונים ומהותם ראה סינופסיס סעיפים 357-360, 362-365, 376, 396, 494-499. על מקומו של השם המפורש, שם בן כד, שמא רבא, ראה סינופסיס סעיפים 512-517 וראה אליאור, עמ' 77, לנוסח מקביל להבדלה דרבי עקיבא ולענין השמות. לענין שם גלוי ושם סודי השווה ה. לוי, תיאורגיה, עמ' 59, 239.
47. ראה סינופסיס סעיפים 391-392 ואליאור עמ' 5.
48. לעניין איסור השימוש בשם האל המשתקף בנוסחה הידוע 'המשתמש בתגא חלף' ופירושה התיאורגי, עיין אבות דרבי נתן נוסחה א פרק יב: שלום, גנוסטיציזם, עמ' 80-81. שלום, זרמים, עמ' 358 הערה 17; אליאור, עמ' 26 שורות 163-164 ועמ' 68 הערות לשורות הנ"ל, והשווה סינופסיס 360, 400. דוגמאות לשימוש בשמות עיין סינופסיס סעיפים 628-629, 635-636, 219, 204-205, 362, 364-365, 393.

49. סינופסיס סעיפים 397, 351, 342-337. השווה שפר, גניזה, עמ' 171.  
 50. על הזכרת השם כשיאו של הטקס השמימי בעבודת המלאכים עיין סינופסיס סעיפים 390, 399, 961 והשווה סעיף 590 — "האופנים וחיות הקדש ואופני הדר ושרפי להבה וגלגלי מרכבה בקול רעש גדול ורעם אומרים הזכרה בשם טוטרוסי יהוה מאה ושנים עשר פעמים". וסעיף 168 "וכי כמה כוח יש בכס משרתי אלהינו שאתם מזכירין ומשמיעים לו זכרון שמו ברום עולם אין חקר ואין מספר בקול ותוקף כדבר שנאמר ק.ק.ק.": השווה שפר, גניזה, עמ' 117, שורות 36-46, וסינופסיס סעיף 592. ההטהרות כהכנה לטקס העליון. אמירת השבחים, הזכרת שם האל, אמירת השירה, שמירת הנוסח, האחדות והקצב, השימוש והצפיה, הנוכחים כולם בפירוט ביחס לעבודת המלאכים והבריות השמימיות, משמשים כדגם חיקוי קפדני בעבודתם של יורדי מרכבה: כהכנה לטקס העליון המלאכים מטהרים באש וטובלים בנהר דינור (סינופסיס סעיף 54, 180-181) (ראויות יחזקאל, מהדורת גרינוולד, עמ' קכו) (ספר הרזים, מהד' מרגליות, עמ' 108) "וטובלין בנהרי טהרה", וכנגדם יורדי מרכבה מקפידים על טבילה והטהרות כהכנה לירידה במרכבה (סינופסיס סעיפים 299, 424, 572). המלאכים עוסקים בהזכרת שם האל — "שם נורא מוציאין מפני אימה ויראה שעומדין בה לפניו", (גרינוולד, קטעים, עמ' 365) "בפה אחד שמך נורא מוציאין" (סינופסיס סעיף 306), "אלף אלפים עומדים ומשרתים לפני כסא כבוד ומכתירין ומזכירין שמך" (מרכבה רבה, ג ע"ב), וכנגדם מזכירים יורדי המרכבה שמות לכל אורך העליה. ההמנונות והשבחים אותם אומרים יורדי מרכבה, מקורם בעבודת המלאכים, ועניינם בחיקיה — "א"ר ישמעאל כל השירות הללו שמע ר' עקיבא כשירד למרכבה ותפס ולמד אותם מלפני כסא כבודו שהיו משוררים לפניו משרתיו", (סינופסיס סעיף 106), או "מי שזוכה לירד במרכבה כיון שעומד לפני כסא הכבוד פותח ואומר שירה שכסא הכבוד משורר שירה כל יום ויום" (סינופסיס סעיף 260). על שבחי המלאכים ראה עוד סינופסיס סעיפים 130, 590; שפר, גניזה עמ' 191. על מלאכים המלמדים שירות ליורדי מרכבה השווה בוקס, האפוקליפסה של אברהם, עמ' 58-61. על ההקפדה על הנוסח אצל המלאכים ואצל יורדי מרכבה ראה סינופסיס סעיפים 205, 185-186, 306; שפר, גניזה עמ' 165. ראו אף ליתן את הדעת על מקומו של ה'שימוש' בעבודת המלאכים ועבודת האדם. בעבודת המלאכים נכלל השימוש נוסח "לשמש בכל יום ויום את כסא הכבוד", חנוך פ"ז, "ומשתמש אחר המרכבה וקושר כתרים לקונו", פסיקתא רבתי צז, בעוד שביחס לאדם נאמר "והמשתמש בתגא חלף" מחד גיסא, אולם נמסרת מסורת בדבר מקורו המלאכי של השימוש שניתן למשה: "וזוהו השימוש הנכבד שמסרו לו המלאכים" (שימושי תורה, ילינק, בית המדרש, א, עמ' 58-59), מאידך גיסא. והשווה לנוסחאות שימוש בשם, בדברי ר' עקיבא — "בני זההרו בשם זה שם הגדול שם קדוש הוא שם טהור שכל מי שמשתמש בו באימה ביראה בטהרה...", סינופסיס סעיף 337 וראה שם 319, 552. והשווה לנוסח שבת פח ע"א, "מי גילה לבני רז זה שמלאכי השרת משתמשים בו". על שם כסולם עליה ראה רב ר' ישמעאל, סינופסיס סעיף 586, ועיין שם בסעיפים הסמוכים לעניין תפילות המבוססות על הזכרת שמות לצורך ירידה במרכבה. והשווה פירושו של רש"י לחגיגה יד ע"ב 'נכנסו לפרדס' 'עלה לרקיע על ידי שם'.



- ונוסח מעשה עשרה הרוגי מלכות, נוסחה ב, ילינק, עמ' 21, "ובזמן שהיה רוצה לעלות לרקיע היה מזכיר את השם".
52. לאופי התיאורגי של השימוש בשמות בספרות ההיכלות ולמסורת הסינקרטיסטית בעניין זה עיין שלום, זרמים, עמ' 56; שלום, גנוסטיציזם, עמ' 54, 75; אלכסנדר, חנוך, עמ' 170-171 ושם הערה 24; גרינוולד, אפוקליפטיקה, עמ' 103-107; הנס לוי, עמ' 56-57, 235-236, גרינוולד, קטעים חדשים עמ' 365, 367, והשווה סינופסיס סעיף 337 והערות על שימוש בהערה 50 לעיל.
53. סינופסיס סעיף 337.
54. סינופסיס סניף 390 והשווה 399, 961, 676.
55. עיין מובאות הערה 50 לעיל. תשמת לב רבה הוקדשה במחקר לאמירת הקדושה בפי המלאכים ועיין וינפלד; גרינוולד, שירת; אלטמן, שירת; אולם החוקרים מיעטו לתת דעתם על העובדה שעל פי ספרות ההיכלות, הבריות השמימיות משוררות ונוטלות חלק בפולחן, החורג מן הקשר לקדושה ולתפילה, וקשור בהזכרת השמות, וראה למשל "א"ר ישמעאל מי יכול להדר ולקדש מלכות מלך העולם ולהשתמש בכותרו ולהזכיר שמו ולפאר זכרו ולהלל שבחו... וכסא כבודך מגיד (?) לפניך שירה וזמרה שיר ושבח והלל ואומר לפניך בכל יום מי כמוך מלך העולם כשמך" סינופסיס סעיף 552.
56. על ההימנונות כיצירת המלאכים עיין שלום, זרמים עמ' 57; אפוקליפסת אברהם, מהד' בוקס, פרקים 17-18: על המקור המלאכי של השבח שאומרים יורדי מרכבה ראה סינופסיס סעיף 152: "אמר ר' ישמעאל אמר לי סוריה שר הפנים ידידי, אומר לך שבחו של מלך וכסאו, לכך נאמר כסא כבודך על כרובי מעלה רוממת". והשווה בית אריה, פרק שירה, עמ' 63-66. והשווה "שבח נותנים לו כל צבא מרום כדאיתא שיליה היכלות שכל מלאכי מעלה מאספים כיתות ומשבחין לפניו תפארת וגדולה אומרים שרפים ואופני קודש" מסורת היכלות מסיודר ר' נפתלי הירץ טרווס, גיליון אה 4, ע"ב. על הטקס השמימי כארכיטיפ פולחני לעבודת יורדי מרכבה, ראה סינופסיס סעיף 797-798, 807-808, והשווה גרינוולד, שירת, עמ' 473-474. על אמירת השבח בידי מלאכים ובני אדם ראה אלטמן, שירי, עמ' 44-47; גרינוולד, שירת, עמ' 475-476; אורבך, חז"ל, עמ' 130, 159-160. על המקור השמימי של השימוש ראה הערה 50 לעיל; על המקור השמימי של הרז וגילוייו מפי המלאכים ראה אידל, תורה, עמ' 24-34.
- 56א. לעבודה שהיא חיקוי מובהק של עבודת הבריות השמימיות ראה למשל סינופסיס סעיף 564: "א"ר ישמעאל שאלתי לר' נחוניא היאך חכמתו של שר תורה, אמ' לי בשעה שאתה מתפלל הזכר שלשה שמות שמזכירין מלאכי הכבוד... וכשאתה מתפלל הזכר בסוף ג' אותיות שמזכירין חיות בשעה שצופות ורואות בארכס יהוה אלהי ישראל... וכשאתה מתפלל תפלה אחרת והזכר ג' אותיות שמזכירין לגלי המרכבה שאומרים שירה לפני כסא הכבוד". עוד השווה את מאה ושתיים עשרה השבעות טוטרוסאי שמשנן יורד מרכבה בשעת הצפיה (סינופסיס סעיף 204-205) עם מאה ושנים עשר פעמים של הזכרות בשם טוטרוסי שאומרים המלאכים האופנים וחיות הקדש (סעיף 590) (נוסח כ"י ניו-יורק). והשווה סעיפים 310, 681. על כוחם המאגי-תיאורגי של השמות בתפיסות הדתיות שרווחו בעולם העתיק ועל
- 57.

- המורשת הסינקרטיסטית בעניין זה בספרות ההיכלות עיין האל, עמ' 27-31; דורס, עמ' 292-293; אורבך, חז"ל, 103-114; גוראינף, כרך ב, עמ' 153 ואילך; שלום, גנוסטיציזם, עמ' 75-83.
58. עיין סינופסיס סעיפים 636, 637, 651.
59. הצפיה במרכבה והיכולת המאגית שלובות זו בזו ומתייחסות לשמות הן כ'חותם גדול וכתור נורא' והן כ'שם שמשביעין בו' והשווה סינופסיס סעיפים 636-637. גאסטר, שיעור, עמ' 1330-1353; ילינק, בית המדרש, כרך ו' עמ' XXXXII-XXXXIII; שלום, זרמים, עמ' 63-67; שלום, שיעור קומה, עמ' 153-186; שלום, גנוסטיציזם, עמ' 6-7, 36-42; ליברמן, משנת שיה"ש, גנוסטיציזם, עמ' 118-126; דן, חדרי עמ' 52-53; דן, שיעור, עמ' 67-73; אליאור, היכלות זוטרת, עמ' 6-7; כהן, שיעור קומה, גרינפילד, פרולוגמנה עמ' XXXIV-XXXXIII.
61. לזיקה לשיה"ש עיין ילינק, בית המדרש ו' עמ' XXXXII-XXXXIII; אורבך, המסורות, עמ' 28-1; שלום, גנוסטיציזם עמ' 37-40; ליברמן, משנת עמ' 118-126; דן, חדרי, עמ' 52-53; ליברמן, מדרשי חימן, עמ' 11-18; ולעומת זאת ראה גאסטר, מונט, עמ' 182; כהן, שיעור, עמ' 13-41.
62. עיין הערה 61 לעיל וראה להלן מובאות משיעור קומה המתייחסות במפורש ליהודה אלהי ישראל.
63. על משמעות המושג קומה עיין שלום, שיעור, עמ' 157; גרינפילד עמ' XXXIV.
64. עיין ילינק, לעיל; שלום, זרמים, עמ' 63-64; דן, שיעור, עמ' 68. על שם העצם שיעור בהוראת מידה ראה גרינפילד, עמ' XXXIV; חרבין לה (1966) עמ' 224.
65. דן, שיעור, עמ' 69.
66. לחילופי נוסח של קטעי שיעור קומה ראה סינופסיס סעיפים 376, 480-484, 688-711, 948-955. לגירסות שונות עיין כהן, שיעור טקסט, עמ' 4-25, 27-227; שפר, גניזה, עמ' 101, 115-117, 130, 132.
67. דוגמה לקטעי ש"ק הכוללים איברים ושמות ראה אליאור, שורות 125-134. דוגמה לקטעים הכוללים איברים ומידות ללא שמות, ראה סינופסיס סעיף 167. לעניין העדר המידות מחלקים מסוימים של שיעור קומה מתייחסת ההערה הידועה "אין בידנו מידה אבל השמות מגולין לנו" סינופסיס סעיף 699-949. וראה כהן, שיעור, עמ' 9.
68. השערה שא. פרבר הסבה אליה תשומת לב ושוקדת עתה על חיעודה.
69. ראה שלום, ראשית, עמ' 213, פירוש ספר הקומה: שלום, זרמים, עמ' 65-66; שלום, שיעור, עמ' 163, 168; שלום, גנוסטיציזם, עמ' 37; דן, שיעור, עמ' 71; להיסטוריה של פרשנות שיה"ש עיין אלטמן, נרבוני, עמ' 225-288; כהן, שיעור, עמ' 167-186, והשווה הערתו של ר' יהודה חיט, מערכת אלהות, דף 34 א "היאך נוכל לומר כי מן השכינה אמרו, אם היא צורה נבראת לא היה אומר עדות זה אני מעיד ביהוה אלהי ישראל".
70. שלום, זרמים, עמ' 64; דן, שיעור, עמ' 68-69. לחישובי השיעורים השונים ומימדיהם האסטרנומיים ראה כהן, שיעור, עמ' 9-10. וראה דברינו להלן בעניין ראיית האל.

71. סינופסיס סעיף 376 והשווה לנוסח ולהשמטות בפירוש ס' הקומה, שלום, ראשית, עמ' 219; אליאור, שורות 231-243 והערות עמ' 70.
72. ראה דיונו המאלף של שלום בסוגיה זו, שלום, שיעור, עמ' 153-163, וראה דברינו להלן על תפיסת היופי בספרות ההיכלות.
73. דן, שיעור, עמ' 68-70, ועיין ילינק הערה 61 לעיל.
74. לבעיית טבעה של הלשון הדתית המשתמשת באתרופומורפיות לכיטוי הנומינזי עיין אוטו, הקדושה, עמ' 60-71 ובן-שלמה, לבעיית יחודה, עמ' 85.
75. עיין סינופסיס סעיף 376 ועיין עוד שם לכלל השיעור.
76. עיין מלכים א כב יט; ישעיה ו, א.
77. סינופסיס סעיף 688.
78. ראה דברינו להלן בסעיף הדן ב'ראיית האל'.
79. על מעלת האדם ועליונותו על המלאכים ואמרות מסורות ההיכלות "האל שהוא נעלם מעיני כל בריות ונסתר ממלאכי השרת ונגלה לו לר' עקיבא במעשה מרכבה" (סינופסיס 421): וראה צרנוס, ראיית האל, עמ' 123-146; אורבך, חז"ל, עמ' 135; השל, עמ' 269. המנתחים את דברי הספרי פרק ב סימן יב בדבר המלאכים שאינם יכולים לראות את הכבוד, והשווה פרוש האגדות לר' עזריאל, עמ' 63.
80. סינופסיס סעיף 688-704.
81. סינופסיס סעיף 728.
82. עיין שלום, שיעור עמ' 156-164, 171-172; והשווה הנוסח אותו מביא הרב קפאח מכ"י תימני של ש"ק, שבסופו ניתן כיטוי חריף לקונטרברסליות האנתרופומורפית "כל אלה תועבות ונאצות גדולות ארוך המאמינו וארוך שחברו... אלהים אמת אין לו דמות ולא [ע]רך ולא רוחב ולא ארך שנאמר ואל מי תדמיון אל ואל מי תדמיוני" קפאח, תמני, דף תי, אולם השוה הערה 73א.
83. דבריו של מרטין כהן על Communion ודביקות בשיעור קומה מוטעים לחלוטין ומחטיאים את הקונטקסט הרוחני וההיסטורי של תורת שיעור קומה מכל וכל. ראה כהן, שיעור, עמ' 8-9 והשווה גרינוולד, דעת וחזיון, עמ' 96, בדבר שלילת הייחוד המיסטי בספרות זו.
84. לתפיסה הטנסצנדנטית המובהקת של האל בספרות ההיכלות עיין שלום, זרמים, עמ' 55; אלכסנדר, חנוך, עמ' 174-175.
85. הביטוי שיעור קומה אינו מיוחד לאל בלבד אלא מיוחס לבריות השמימיות. כבר בטקסט ממגילת תהלים מקומראן כח ט-י המתייחס למלאכים יש כידוע כיטוי שמאחריו עומד המונח שיעור קומה — "הגבוהים בקומתם היפים בשיעורם" ועיין גרינפילד, עמ' XXXIV. לעניין שיעור קומה של המלאכים השווה אידל, תורה, עמ' 41.
86. ראה סינופסיס סניף 253 והשווה 161-262, 102.
87. דוגמה לתיאור מפורט בעל מימדים ויזואליים וצורניים עיין סינופסיס סעיפים 554 (היכלות), 559 (גשרים), 213 (שומרים), 907-908 (שרים), 214 (סוסים).
88. וראה מושגים כמו רקיע, אופן, כנף, מלאך, בקונקורדנציה בערכיהם ולעומתם השווה לתיאורי האופנים, המלאכים הכנפים והמרכבה בספרות ההיכלות, סינופסיס סעיפים 12, 32, 39, 40, 41.

88. מלבד כחזון יחזקאל שם מצויה ראשיתה של הטנספורמציה היוזואלית.
89. לכיטוי "יפיות המרכבה" ראה לייטר, עמ' 143-145; סינופסיס סעיף 335; והשווה שפר, גניזה עמ' 103. על מושג היופי בזיקה לאל בספרות הרבנית ראה מרמורשטיין, עמ' 31-32; גרינוולד, קטעים חדשים, עמ' 358-364. והשווה סינופסיס 102 "היה אלקי ישראל שמעוטר ובא על כסא כבודו וערב ומתוק יופיו כמראה יופי זיו הדר עיניו דמות חיות הקדש".
90. ראה סינופסיס סעיפים 559, 213, 214, 907, 245-246.
91. המושגים אש, נוגה, זוהר, חשמל, ברקים, קשת, תרשיש, גחלי אור, מראה לפידים, בזק וכיוצא באלו, הרווחים בספרות ההיכלות לאיפיון היפעה השמימית, כמו הדימוי האנתרופומורפי של חיות המרכבה והאל בנוסח "ודמות פניהם פני אדם" ועל דמות הכסא-דמות כמראה אדם' לקוחים מחזון יחזקאל. אף יחוס עיניים לאין-ספור לכריות השמימיות וקולות כקול מים רבים לקוחים מתיאור הנביא, ועיין יחזקאל פרקים א' י'.
92. ראה מדרש ויקרא רבה, סדר אחרי מות, פרשה כג, סימן יג. "כדי שתזכה ליופיות המרכבה" הופכת להיות המטרה המיסטית, והשווה "כשאתה מבקש לירד למרכבה להסתכל במלך וביופיו... יזכיר שמי ויקראני מיד... ורואה גאווה מופלאה ויופי מובהק", שפר, גניזה, עמ' 103 והשווה שלום, זרמים, עמ' 44, 52-53; שלום, גנוסטיציזם, עמ' 14-16.
93. ראה סינופסיס סעיפים 407, 412, 481.
94. ראה סינופסיס סעיפים 407, 408, 409, 410, 259, ועיין להלן בסעיף הדין בהשגה.
95. דוגמאות ליופי קוסמי ראה "תארו כברקים כעין השמש כשבעה רקיעים" סינופסיס 29; "מי כיי' אלהינו חמה ולבנה מפליט ומוציא כתר ראשו כימה וכסיל וכוכב ונוגה מזרות וכוכבים ומזלות טורדין ויוצאים מחלוק שלו", סינופסיס סעיף 105. ויש לתת את הדעת שאין אלה מטאפורות אלא ניסיון תיאור.
96. לעניינו של ה"מysterium Tremendum" ולזיקתו למושג היופי השמימי עיין אוטר, רעיון הקדושה, עמ' 160-161, 134-144 וראה שלום, זרמים, עמ' 57; בן שלמה, לבעית, עמ' 89-90.
- 96א. ראה סינופסיס סעיף 102.
97. סינופסיס סעיף 12 והשווה לתיאור שרפיאל, סינופסיס סעיף 41, ולתיאור המלאכים, סעיף 29.
98. סינופסיס סעיף 39. האנסופיות המספרית שבזמן ביחס לתיאור הויות שמימיות לשם השגחה והרחקה, מצויה כבר במסכת חגיגה יג ע"א, "והלא מן הארץ עד לרקיע מהלך ה' מאות שנה ועוביו של רקיע מהלך ה' מאות שנה וכן בין כל רקיע ורקיע למעלה מהן חיות הקדש, רגלי החיות כנגד כולם קרסולי החיות כנגד כולם... למעלה מהן כסא כבוד". לשיטת מנין דומה של מהלך חמש מאות שנה בין רקיע לרקיע השווה גרינוולד, ראיות-יחזקאל, עמ' קכח-קלז והערה לשורות 103-104 שם.
99. סינופסיס סעיפים 40, 41.
- 99א. סינופסיס סעיף 554. לעניין האימה הנוראה של המראה והפחד המוטל בצופים עיין הערה 101 להלן.

100. שם סעיף 32.
101. סינופסיס סעיף 39. דוגמה לנמנעות ההסתכלות ביופי הודו ואימתו ראה סינופסיס סעיף 18; "ואינם יכולים להסתכל בי מפני הודו והדר יופי תאר נוגה אור כתר כבוד שעל ראשיו". והשווה סעיף 247-248 "וכיוון שהיה אדם מבקש לירד למרכבה היה ענפיאל השר פותח לו דלתות היכל שביעיו... והיו חיות הקדש נושאות בו חמש מאות ושתיים עשרה עיניים... ומראה עיניהם כבקרין ירוצצו חוץ מעיני כרובי גבורה... שהיו דומות ללפידיו אור ושללהבת... והיה אותו אדם זע ומזדעזע ומרתיע ומרתע ומתבהל ומעלף ונופל לאחוריו..."; והשווה סעיף 104; וראה שפר, גניזה עמ' 70.
- 101א. וראוי לעיין בהקשר זה בדברי תוספתא מגילה, כח "ר' יהודה אומר כל שלא ראה מאורות מימיו לא יפרסם על שמע, אמרו לו הרבה דרשו במרכבה ולא ראו אותה מימיהם". וראה שלום, זרמים, עמ' 358 הערה 18, והשווה צרנוס, ראיית האל, עמ' 125-130; ליברמן, תוספתא כפשוטה למגילה, עמ' 1210.
102. התבניות האנתרופומורפיות-צורניות לכאורה מקבלות מהות על-חושית שכן הטיפולוגיה האנתרופומורפית אינה אלא בסיס למטמורפוזה של אש ואור. וראה סינופסיס סעיף 19. השווה מ' אליאד, מיתוס וחלום, פרק רביעי: אליאד, השנים והאחד, פרק ראשון.
103. עיין צרנוס, ראיית האל, עמ' 126-129; גרינוולד, אפוקליפטיקה, עמ' 93-97; אורבך, חז"ל, עמ' 38-39, 111.
104. "כי לא יראני האדם וחי", שמות לג כ.
105. מלכים א כב יט והשווה ישעיה ו א, ה.
106. דברי ר' עקיבא בספרא מבטאים מגמה זו: "ר"ע אומר כי לא יראני האדם וחי אף חיות הקדש הנושאות את כסא הכבוד אינן רואות את הכבוד" ובנוסף מוגה של כ"י וטיקן "ר' עקיבא אומר הרי הוא אומר כי לא יראני האדם וחי אף חיות הנשאות אינן רואות את הכבוד". עיין ספרא, מהד' רס, ד ע"א-ע"ב; אורבך, מסורות, עמ' יט, הערה 81; והשווה פסיקתא רבתי, כ, צז ע"א, "וכי תעלה על דעתך שיודעים מלאכי השרת היכן הוא? והלא כבר נאמר ברוך כבוד ה' ממקומו (יחזקאל ג יב) ואילו מקומו לא ראו". והשווה מסורת היכלות שנשתמרה בפירוש האגדות לר' עזריאל: "וכי תעלה על דעתך שהמלאכים רואין היכן השכינה והא כתיב ברוך כבוד יי' ממקומו ולא כתי' במקומו ואפילו החיות שנושאות את הכסא אין רואות אותו שנתן הב' רקיע בינו לבינים". פירוש האגדות, מהד' תשכ"ב, עמ' 65.
107. וראה השל, תורה, ח"א, עמ' 269; ספרא, ר' עקיבא, עמ' 59; אורבך, חז"ל, עמ' 135. בדבר הדעות הגורסות שלדעת הספרא אין שום בריה, מלאכים כבני אדם, יכולה לראות הכבוד, לעומת ההשקפה הגורסת שמלאכי השרת אינם זוכים לראות הכבוד אולם 'בשר ודם המתעלה במעשיו זוכה לראות הכבוד'. והשווה צרנוס, עמ' 126-129, והשווה היכלות זוטרתי, מהדורת אליאור, עמ' 64 שורות 85-99.
108. עיין סינופסיס סעיף 102 והשווה תיאור הרקיע השביעי בספר הדרים, מהדורת מרגליות, עמ' 107: "וחילותיו עומדים לפניו ולא ישורו דמותו כי הוא נסתר מכל עין ואין מי יראנו וחי, דמותו מכל נעלמה ודמות כל ממנו לא נסתרה".
109. סינופסיס סעיף 159, היכלות רבתי, פ"ח.

110. סינופסיס סעיף 183. יש עניין בכך שהמתח בין הכמיהה לראיית האל והאיסור החל עליה, המתגלם בכיסוי הכנפיים של המלאכים ובחציצות השונות שבין שוכני המרכבה לאל (ראה סינופסיס סעיף 372) מצוי אף בעבודתם של יורדי מרכבה, והשווה הפרגוד השמימי ומחיצות האש הגדולה בעולם השמימי, לעומת 'כוכיות של אש' החוצצות בין יורדי מרכבה לבין הלומדים (סינופסיס סעיף 203).
111. ראה אליאור, עמ' 24 שורות 83-87 ועיין עמ' 64 הערות לשורות 85-99. השווה סינופסיס סעיף 350.
112. סינופסיס סעיפים 351-352 וראה שם חילופי נוסח.
113. דמותו של ר' עקיבא בספרות ההיכלות מעוצבת בהשראת דמותו של משה במימדיה המקראיים והמדרשיים. משה עליו נאמר "ותמונת ה' יביט (מדבר יב) ואודותיו מלמדת המסורת את העליה למרום (שבת פח-פט) (פסיקתא רבתי, מהדורת איש שלום, דף צז), הוא שמש מקור לדמותו של ר' עקיבא באשר לראיית האל, העלייה לשמים, גילוי הסודות, המאבק עם המלאכים, קבלת השמות וכיו"ב. וראה אליאור, עמ' 61 (בשעה שעלה משה למרום). במחזור ויטרי, הכולל מסורות קדומות הקרובות לחוגי ההיכלות, מסתיימת עלייתו של משה למרום בראיית האל "והיה מהלך מרקיע לרקיע עד שהגיע לרקיע השביעי וראה את ה' יושב על כסא רם ונישא" (מחזור ויטרי, מהדורת הורביץ, עמ' 328) וראה גרצינגר, דרשה רבנית, עמ' 139. במדרש מובאות מסורות המתייחסות לשאלה מה ראה משה מעבר להגבלה של 'לא יראני האדם וחי' – "אבל אני הייתי מדבר עם השכינה פנים אל פנים ולא כהו עיני" (דברים רבה יא ג).
114. ראה סינופסיס 356 ועיין שם חילופי נוסח וראה אליאור, עמ' 25-26, שורות 127-134, וראה הערות עמ' 67.
115. אליאור, שורות 96-97; סינופסיס סעיף 352; שלום, גנוסטיציזם, עמ' 79; שלום, זרמים, עמ' 66, 365; צרנוס 135. השווה נוסחה זו של 'הוא גדול מכל' להגדרת הנגשב הקנטאינית: 'מה שקרוי בפינו נשגב... הוא מופיע בפנינו כ"משהו שהוא לא גדול בלבד, אלא גדול מכל וכל, בהחלט מכל הבחינות". ביקורת כח השיפוט ע"פ בן שלמה לבעיית, עמ' 88.
116. ועיין בתיאור דמות האל המבטא חיפוש דימויים הולמים למה שנעלה מדמיון. סינופסיס 367, ומעניין שנוסח זה מצוי בכתב-יד ניר-יוק ואינו מצוי בכתב-היד האחרים: "קומתיה מלא כורסיית של אש דגבת גב היווג שמו, קצוותיו כקומתו דבר ברד רובג שמו ויש להם חצי בטיין גלשרב שמו ועינו אחת שהוא רואה מסוף העולם ועד סופו... וזוקקין היוצאים ממנו מאירין אוריהם לבריות, ועינו אחרת שהוא רואה לאחריו מה שעתיד להיות אנוטוסת שמו. גופו דומה לקשת וקשת כמראה אש בית לה סביב קשתו דומה קשטיא שמו... חרבו מצמצהו מצמציה שמו". השווה סינופסיס סעיף 728, וראה אליאור, שורות 231-243 והערות לשורות אלה בעמ' 70.
117. ראה שלום, גנוסטיציזם, עמ' 67-68; שלום, זרמים, עמ' 66, 46, 358 הערה 16; ליברמן, תוספתא חגיגה, עמ' 1287-1288; אליאור, עמ' 65, שורות 97-99.
- 117א. לתפיסת עולמות עליונים והיות שמימיות אצל חז"ל עיין אורבך, חז"ל, פמליא של מעלה, עמ' 115-160; ליונשטם, מה למעלה עמ' קכ.

118. על כבוד כמושא ראה פסיקתא רבתי, צו ע"א-צח ע"ב, "פתח הקב"ה ז' רקיעים ונגלה עליהם עין בעין ביופיו וכבודו ובתארו ובכתר שלו ובכסא כבודו"; והשווה גרצינגר, דרשה, עמ' 186-187. וראה נוסח מסכת היכלות, אוצר מדרשים, א, עמ' 111, "וכסא הכבוד גבוה למעלה באויר ומראה כבודו כעין החשמל" ועיין עוד שם. לזיהוי בין כבוד ומעשה מרכבה השווה ליברמן, תוספתא חגיגה, עמ' 1287-1288. בסידור ר' נפתלי הירץ טריוויס, טיהנגן ש"ך, הכולל מסורות מספרות ההיכלות, כידוע, מובאת מסורת מעניינת בפירוש להאדרת והאמונה: "הקב"ה מראה למלאכים גודל כבודו או המלאכים צריכים דעת לידע סודו וגודל כבודו שנא' אל נערץ בסוד קדושים רבה. וכפי גודל כבודו שמראה להם הם נותנים שבח שהמלאכים הם יודעים סוד" גיליון כ"ח 2 ע"ב. עוד ראה סינופסיס סעיף 198 על מושא ההסתכלות. לעניין ההסתכלות בכבוד כענין בהירארכיה האלהית השווה מדרש משלי, מהר"ב בוכר, פרק י', והשווה אורבך, המסורות, עמ' כה-כז.
119. ראה לעיל הערה 30 במבוא.
120. אורבך, חז"ל עמ' 32.
121. עיין סינופסיס סעיף 51, דוגמאות להירארכיה האלהית עיין שם סעיפים 554, 778, 783, 769-743.
- 121א. אנגלולוגיה בחינת תורה על אודות חלוקת המלאכים למעמדות וכיתות בעלי מספר ידוע ותפקיד קבוע, בעלי שמות, איפיונים ותכונות ייחודיים.
122. השווה דבריו של אורבך, חז"ל, עמ' 30-31 על דרכה של היהדות ההלניסטית בהוספת מצויי בינים, וראה אלכסנדר, חנוך, עמ' 175.
123. בספרות התנאים נשארים המלאכים באלמוניותם ואינם נקראים בשמות וראה אורבך, חז"ל, עמ' 120; בעוד שבספרות ההיכלות משתקף עניין נרחב בשמות המלאכים ובאיפיוניהם השונים והאינפורמציה בה מעוניינים יורדי מרכבה פעמים רבות היא אודות פרטי ההירארכיה השמימית — מי למעלה ממי, מה גדולתו, מה שמו וכיו"ב. בקשת הידע או עיון בכבוד מתייחסת בדרך כלל לבריות השמימיות של המרכבה ולא לאל, וראה סינופסיס סעיפים 207, 241, 245-246, 219-223.
124. על הרז ומשמעותו בספרות האפוקליפטית ובספרות קומראן עיין ליכט, מגילת ההודיות, עמ' 30, 42; דימנט; מלאכים, עמ' 21-23; שיפמן, בקובץ זה, גרינוולד, ידיעה וחזיון עמ' 100; על משמעויותיו השונות בספרות ההיכלות השווה אידל, התורה עמ' 24-40.
125. סינופסיס סעיף 166.
126. לעניין הרז כרובד נסתר של התורה עיין אידל, התורה, עמ' 32-40.
127. על תפיסת ההייה כצופנת סוד ראה למשל סינופסיס סעיף 341, "זה ספר חכמה ובינה ודעת ומחקרי מעלה ומטה צפוני תורה ושמים וארץ וסתרים" והשווה סעיף 201 וראה אליאור, עמ' 62 הערות לשורה 26. על משמעות הרז כידיעת שמות המלאכים וסדרי המרכבה ראה סינופסיס סעיפים 580-583, 586.
128. סינופסיס סעיף 14 והשווה סעיף 335 "אם אתה רוצה להתייחד בעולם לגלות לך רזי עולם וסתרי חכמה".
129. סינופסיס סעיף 680 והשווה סעיף 309, 279, 678, 656, 580.
130. סינופסיס סעיף 656 והשווה צרנוס, עמ' 136 והערות שם; שלום, זרמים, עמ' 52, עמ' 361, הערות 41-42 על הטרגספורמציה של האור והאש.

131. סינופסיס סעיף 675 והשווה שם סעיף 512 על אלהים אדון הרזים והסתרים.
132. שם סעיף 682, 687.
133. שם סעיף 705, 706. והשווה 675.
134. שם סעיף 657 ועיין שם חילופי נוסחאות. וראה סעיף 583.
135. סינופסיס סעיף 655 ועיין שם ח"נ. השווה הבטחת חיי נצח ליודעי הרוז סעיף 377.
136. עיין סינופסיס סעיף 377, 482; וראה אידל, התורה עמ' 24, 27.
137. על מתודות אסקטיות שונות המכוונות להשגת סגירות חושים עיין סינופסיס סעיפים 424, 299.
138. פתיחת היכלות וזרתתי (סינופסיס סעיף 335), מיטיבה לבטא את הזיקה בין הגילוי המיסטי ובין ההיתור על תודעה ראציונלית וראה דברינו להלן.
139. עיין שלום, גנוסטיציזם, עמ' 1-5, 9-13; גרינוולד, עמ' 73-97; ליברמן, חגיגה, עמ' 1287-1288, והשווה הלפרין, מכוא.
140. עיין סוכה כח ע"א, חגיגה פ"ב, השווה אורבך, המסורות, עמ' כה-כו, והשווה להירארכיה הדתית המצוינת במדרש משלי.
141. השווה לתביעת מעלה רוחנית, כתנאי לירידה במרכבה, את דבריו של ר' נחוניא לר' ישמעאל בדבר הראויים ושאינם ראויים לרדת במרכבה, סינופסיס סעיפים 198-200, ולעניין הרשות לעסוק בצפיית המרכבה ובראיית מלך ביופיו, סינופסיס סעיף 224.
142. חוקרי ספרות ההיכלות שדנו ב'ראית מלך ביופיו' לא עמדו במידה הראויה על הפער שבין הקונוציות הלשוניות המקראיות בדבר ראיית האל שלכאורה, ובין צפיית המרכבה הדנה בעולם השמימי, שלמעשה.
143. למשקלו של דפוס זה בהתפתחות המחשבה הדתית עיין שלום, מיסטיקה וסמכות דתית, עמ' 9-35.
144. על תרומתה של הספרות האפוקליפטית בעניין הרחבת גבולות ההשגה האנושית וגילוי סוד ההנהגה האלהית עיין גרינוולד, אפוקליפטיקה, עמ' 3, 12.
145. עיין סינופסיס סעיף 335 נוסח כתב-יד ניו-יורק; ועיין שם חילופי נוסח בין הגירסה המקובלת 'אל תבין מה שלאחריו' ובין 'אל תבין בה מה שלא הורוך'! וראה אליאור, עמ' 59-60, הערות לשורה 3. הערתו של ר' האי גאון "והרקיע שלמעלה מראשי החיות אינו גלגל אלא הוא כסא כבודו ולמעלה מכאן אין לך רשות לדרוש מן המקראות ואין בנו להסתכל משיקול הדעת", (פירוש ספר יצירה לברצלוני, עמ' 149-150), הולמת את רוחה המסייגת של ספרות ההיכלות בענין אוטונומיות הפירוש לחזיונות עליונים.
146. לוי, אוצר הגאונים לחגיגה, עמ' 15 והשווה נוסחתו הידועה של בן סירא 'במופלא ממך אל תדרוש ובמכוסה ממך אל תחקור כמה שהורשית התבונן, אין לך עסק בנסתרות' (ספר בן סירא ג יט-כ). לעניין קביעת גבולות הצפיה ותחימת הרשות לעסוק בנסתרות בצורה ראויה.
147. ראה סינופסיס סעיף 92 והשווה סעיף 224.
148. ראה סינופסיס סעיפים 198-201, 299, 424.
149. לתיאורי ההירארכיה השמימית עיין סינופסיס 554, 778, 783, 769-743, 543-518.
150. לקביעת סדרי העלייה בהיכלות השווה סינופסיס סעיפים 204-216 וראה גרינוולד,



- קטעים חדשים עמ' 358 שורות 23-25 לעניין סדר הירידה למרכבה. לענין הרשות לעלות ראה סעיפים 92-94, לאופן העלייה המוסכם ראה סעיף 203-205 ולחומרה ולהקפדה בענייני רשות ואופן השווה שם ובסעיף 224.
151. ראה אליאור עמ' 23 ועמ' 62 לשורות 42-55. לנוסחיו השונים של ספור הארבעה ראה הלפרין, המרכבה עמ' 86-92.
152. עיין סינופסיס סעיף 344-345, נוסח כ"י ניו-יורק, והשווה סעיף 408-410, וראה דבריו של שלום על היחס בין נוסח היכלות זוטרת לניוסח הבריתא, גנוסטיציזם, עמ' 14-19; השווה אורבך, המסורות עמ' יב-יז ושפר, פרדס עמ' 28-34 וראה ביבליוגרפיה שם הערה 35.
- 152א. ראה סינופסיס סעיף 597 לנוסח מעניין של ספורו של אלישע ולשימוש במלה פרדס, והשווה שפר, פרדס עמ' 26 הערה 42.
153. עיין סינופסיס סעיף 408-410; וראה ביבליוגרפיה לעניין זה שפר, פרדס עמ' 30, הערה 67.
154. ראה סינופסיס סעיפים 94, 104-106; 376; 23-33; ואולי יש מקום להצביע על ההקבלה בין הענקת 'המתנות' (שמות, רזים) למשה על ידי המלאכים באגדה, ובין הפירושים, התיאורים, הרזים והשמות אותם מציעים המלאכים לר' עקיבא ור' ישמעאל בספרות ההיכלות.

ייחודה של התופעה הדתית בספרות ההיכלות דמות האל והרחבת גבולות ההשגה

רשימת הפניות ביבליוגרפיות ופירוט קיצורים

## אלן

S. Aalen, Die Begriffe Licht und Finsternis, Oslo 1951.

## א"ב דר"ע

אלפא ביתא דרבי עקיבא, י"ד אייונשטיין, אוצר מדרשים, ירושלים 1969, ח"ב עמ' 408-414.

## אודברג, מבוא

Enoch, 3 Enoch, The Hebrew book of Enoch, ed. Hugo Odeberg, with a prolegomenon by J.C. Greenfield, (Cambridge 1928) New York 1973.

## אוטו

Rudolf Otto, The Idea of the Holy, London (1923), 1957.

## אוצר מדרשים

י"ד אייונשטיין, אוצר מדרשים, ב"ח, ניו יורק 1921, ישראל, תשכ"ט

## אורבך, המסורות

א.א. אורבך, המסורות על תורת הסוד בתקופת התנאים, מחקרים בקבלה ובתולדות הדתות מוגשים לג' שלום, ירושלים, תשכ"ה, עמ' 1-28.

## אורבך, חז"ל

א.א. אורבך, חז"ל, פרקי אמונות ודעות, ירושלים תשל"ו.

## אידל, התורה

משה אידל, תפיסת התורה בספרות ההיכלות וגלגוליה בקבלה, מחקרי ירושלים במחשבת ישראל א' (תשמ"א) עמ' 23-84.

## אלטמן, שירי

אלכסנדר אלטמן, שירי קדושה בספרות ההיכלות הקדומה, מלילה 2 (1946) עמ' 1-24 ועתה, בתוך: פנים של יהדות, ירושלים 1983, עמ' 44-67.

## אלטמן, נרבוני

A. Altmann, Moses Narboni's Epistle on Shiur Qoma, in Jewish Medieval and Renaissance Studies, ed. A. Altmann, Cambridge, Mass. 1967, pp. 225-288.

## אליאור, היכלות זוטרת

דחל אליאור, היכלות זוטרת, ירושלים תשמ"ב (מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, מוסף א).

## אליאד, השנים והאחד

M. Eliade, The Two and the One, London 1965.

## אליאד, מיתוס וחלום

M. Eliade, Myths, Dreams and Mysteries, London 1960.

## אלכסנדר, חנוך

P.S. Alexander, The Historical Setting of the Hebrew book of Enoch, J.J.S. 28 (1977) p. 156-180.

## אפוקליפסה של אברהם

The Apocalypse of Abraham. Trans. and ed. G.H. Box, New York, 1919.

## בן סירא

ספר בן סירא, מהדורת מ"ד סגל, ירושלים תשי"ט.

## בית אריה, פרק שירה

מלאכי בית אריה, פרק שירה, מבואות ומהדורה ביקורתית, דיסרטציה, חשכ"ז.

## בן שלמה, לבעיית

יוסף בן שלמה, לבעיית ייחודה של הדת בפילוסופיה של רודולף אוטו. ספר זכרון ליעקב פרידמן, בעריכת ש. פינס, ירושלים, תש"כ, עמ' 77-91.

## גודאינף

Erwin R. Goodenough, Jewish Symbols in the Greco-Roman period, New York 1953.

## גסטר, שיעור

M. Gaster, Studies and Texts, London 1925-1928, vol II. pp. 1330, Das Schiur Komah.

## גסטר, מונט

M. Gaster, Das Schiur Komah, MGWJ 37 (1893) pp. 179-185, 213-230.

## גרינוולד, אפוקליפטיקה

I. Gruenwald, Apocalyptic and Merkavah Mysticism, Leiden and Cologne, 1980.

## גרינוולד, ידיעה וחזיון

I. Gruenwald, Knowledge and 'Vision', Israel Oriental Studies, III (1973).

## גרינוולד, קטעים חדשים

א. גרינוולד, קטעים חדשים מספרות ההיכלות, תרביץ לח (תשכ"ט), עמ' 354-372.

## גרינוולד, ראויות יחזקאל

א. גרינוולד, ראויות יחזקאל, טמירין א, ירושלים תשל"ב, עמ' 101-139.

## גרינוולד, שירת

א. גרינוולד, שירת המלאכים, 'הקדושה' ובעיית חיבורה של ספרות ההיכלות, פרקים בתולדות ירושלים בימי בית שני, יד בן צבי, ירושלים תשמ"א, עמ' 459-479.

## גרינפילד, מבוא

Jonas Greenfield, Prolegomenon, 3 Enoch, The Hebrew Book of Enoch Ed. Hugo Odeberg, New York 1973.

## גרצינגר, דרשה

K.E. Grözinger, Ich bin der Herr, dein Gott, Eine Rabbinische Homilie zum Ersten Gebot, Frankfurt 1976.

## גרצינגר, שמות

K.E. Grözinger, The names of God and the celestial powers, their function and meaning in the Hekhalot Literature, בקובץ זה.

## דודס, תיאורגיה

C. Dodds (Theurgy), The Greeks and the Irrational, California 1968.

ייחודה של התופעה הדתית בספרות ההיכלות דמות האל והרחבת גבולות ההשגה

### **דימנט, מלאכים**

דבורה דימנט, 'מלאכים שחטאו' במגילות מדבר יהודה ובספרים החיצוניים הקרובים להם, ירושלים תשל"ד, דיסרטאציה.

### **דן, חדרי**

יוסף דן, חדרי מרכבה, תרביץ מז (תשל"ח) עמ' 49-55.

### **דן, חקר ספרות ההיכלות**

יוסף דן, חקר ספרות ההיכלות והמרכבה, (ביקורת על ספרו של א. גרינוולד) Apocalyptic and Merkavah Mysticism, Leiden 1980 and תרביץ נא (תשמ"ב) עמ' 685-691.

### **דן, ענפיאל**

יוסף דן, ענפיאל, מטטרון ויוצר בראשית, תרביץ נב (תשמ"ג) עמ' 447-457.

### **דן, שיעור**

J. Dan, The Concept of Knowledge in the Shiur Qomah, in: Studies in Jewish Religious and Intellectual History presented to A. Altmann 1979, ed. Stein and Loewe, University of Alabama 1979, pp. 67-73.

### **דן, שבעים**

J. Dan, The Seventy Names of Metatron, Proceedings of the Eighth world Congress of Jewish Studies, Division C. Jerusalem 1982, pp. 19-23.

### **האל, מגיה הלניסטית**

J.M. Hull, Hellenistic Magic and the Synoptic Tradition, London 1974.

### **היכלות רבתי**

היכלות רבתי, מהדורת א' ילינק, בית המדרש, ג, ירושלים תרצ"ח, עמ' 83-104, י' אייזנשטיין, אוצר מדרשים, ירושלים 1969, ח"א עמ' 111-122.

### **הלפרין, מרכבה**

David J. Halperin, The Merkavah in Rabbinic Literature, New Haven 1980.

### **השל**

א"י השל, תורה מן השמים באספקלריה של הדורות, לונדון, ניריורק תשכ"ד.

### **וינפלד**

M. Weinfeld, The Heavenly Praise in Unison, Meqor Hajjim, Festschrift fur Georg Molin, Graz 1980, pp. 427-437.

### **זליגמן, התגלות**

י.א. זליגמן, התגלות אלהים, אנציקלופדיה מקראית כרך ב, ירושלים תשל"ג.

### **חנוך**

ס' חנוך, מהדורת הוגו אודברג (עיין לעיל בערכו) ניריורק 1973.

### **חרבא דמשה**

M. Gaster, Studies and Texts, vol III, London, 1925-8 חרבא דמשה בתוך.

### **ילינק, בית המדרש**

א. ילינק, בית המדרש, חדרים א-ה (1878) ירושלים 1938.

**כהן, שיעור**

Martin Samuel Cohen, *The Shiur Qomah, Liturgy and Theurgy in pre-Kabbalistic Jewish mysticism*, New York 1983.

**כהן, שיעור, טקסט**

M.S. Cohen, *the Shiur Qomah: Texts and Recensions*, Tübingen, 1985.

**לוי הנס, תיאורגיה**

Hans Lewy, *Chaldean Oracles and Theurgy, Etudes Augustiniennes*, Paris 1978.

**לוי, אוצר הגאונים**

ב.מ. לוי, אוצר הגאונים, ח"ד, למסכת חגיגה, ירושלים תרצ"ב.

**ליברמן, חגיגה**

שאל ליברמן, תוספתא כפשוטה, חגיגה, ניו-יורק 1955.

**ליברמן, מטטרון**

Saul Lieberman, *Metatron, The Meaning of his name and his functions*.

נספח לספרו של גרינוולד, אפוקליפטיקה, עמ' 244-235.

**ליברמן, משנת שיה"ש**

ש. ליברמן, משנת שיר השירים, נספח לספרו של ג' שלום גנוסטיציזם עמ' 126-118.

**ליברמן, מדרשי תימן**

שאל ליברמן, שקיעין, מדרשי תימן, ירושלים תש"ל.

**ליונשטם, מה למעלה**

ש"א ליונשטם, מה למעלה מה למטה מה לפנינו מה לאחור, ספר היוכל לקויפמן, ירושלים תשכ"א, עמ' קיב-קכא.

**לייטר**

S. Leiter, *Worthiness, Acclamation and Appointment, Some Rabbinic Terms*, *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* XLI-XLII (1973).

**ליכט, מגילת ההודיות**

יעקב ליכט, מגילת ההודיות, ירושלים תשי"ז.

**מרכבה רבה**

מרכבה רבה, ש. מוסאיוב, מרכבה שלמה, ירושלים תשל"ב, דפים א-ו.

**מרמורשטיין**

A. Marmorstein, *The Old Rabbinic Doctrine of God*, vol II, *Essays in Anthropomorphism*, London 1937.

**סינופסיס**

Peter Schäfer, *Synopse zur Hekhalot Literatur*, Tübingen 1981.

**מ' סמית, היכלות רבתי**

Morton Smith, *Observation on Hekhalot Rabbati, Biblical and other studies*, ed. A. Altmann, Cambridge 1963.

ייחודה של התופעה הדתית בספרות ההיכלות דמות האל והרחבת גבולות ההשגה

### **סדור, ר' נפתלי הירץ**

סידור ר' נפתלי הירץ טרוס, טיהינגן ש"ך.

### **ספראי, ר' עקיבא**

ש. ספראי, ר' עקיבא בן יוסף חייו ומשנתו, ירושלים תשל"א.

### **פירוש האגדות לרבי עזריאל**

פירוש האגדות לרבי עזריאל, מהדורת ישעיה תשבי, ירושלים תש"ה.

### **פסיקתא רבתי**

פסיקתא רבתי, מהדורת איש שלום, ת"א תשכ"ג.

### **פרבר, מרכבת יחזקאל**

פירוש מרכבת יחזקאל, מהד' אסי פרבר, ירושלים תשל"ח, שיכפול.

### **צ'רנוס, ראית**

I. Chernus, Visions of God in Merkabah Mysticism, Journal for the Study of Judaism, vol XIII, (1982), pp. 123-146.

### **קאפח, תימני**

יוסף קאפח, שריד מחיבור תימני עתיק בענייני ס' שיעור קומה, יהדות תימן, מחקרים (עורכים ישעיהו וטובי) ירושלים, יד בן צבי, 1975, עמ' תז-תי.

### **קויפמן, כנסת**

יחזקאל קויפמן, ראשית אמונת היחוד, כנסת ה (ת"ש), עמ' 243-280.

### **קויפמן, תולדות**

יחזקאל קויפמן, תולדות האמונה הישראלית, ירושלים תשכ"ג, כרך א ספר ב.

### **קליין, הגשמת**

מיכאל קליין, הגשמת האל בתרגומים הארמיים לתורה, ירושלים תשמ"ב.

### **ראויות יחזקאל**

מהדורת א. גרינוולד, טמירין א. 1972, עמ' 101-139.

### **ספר הדזים**

ספר הדזים, מהדורת מרדכי מרגליות, ירושלים תשכ"ז.

### **שטיין**

B. Stein, Der Begriff Kevod-Jahweh, Enscheden 1939.

### **שיפמן, ספרות ההיכלות**

יהודה שיפמן, ספרות ההיכלות וכתבי קומראן, בקובץ זה.

### **שלום, גנוסטיציזם**

G. Scholem, Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism and Talmudic Tradition, New York 1965.

### **שלום, הבדלה**

ג. שלום, הבדלה דרבי עקיבא — מקור למסורת המאגיה היהודית בתקופת הגאונים, תרביץ, כרך נ, ירושלים (תשמ"א) עמ' 243-281.

**שלום, המסתורין**

ג. שלום, המסתורין היהודי והקבלה, בתוך: דברים בגו, תל אביב תשל"ו, עמ' 230-261.

**שלום, זרמים**

G. Scholem, Major Trends in Jewish Mysticism, New York, 1954.

**שלום, מיסטיקה וסמכות**

ג. שלום, מיסטיקה וסמכות דתית, בתוך, פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, ירושלים תשל"ו, עמ' 35-9.

**שלום, קבלה**

G. Scholem, Kabbalah, Jerusalem 1974.

**שלום, ראשית**

ג. שלום, ראשית הקבלה, ירושלים ות"א תש"ח.

**שלום, שיעור**

ג. שלום, שיעור קומה, הדמות המיסטית של האלוהות, בתוך: פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה עמ' 153-186.

**שפר, גניזה**

Peter Schäfer, Geniza Fragmente zur Hekhalot-Literatur, Tübingen 1984.

**שפר, לבעיית הזהות**

לבעיית הזהות העריכתית של ספר היכלות רבתי, בקובץ זה.

**שפר, מסורת ועריכה**

Peter Schäfer, Tradition and Redaction in Hekhalot Literature, Journal for the study of Judaism, vol. XIV n. 2.

**שפר, פרדס**

Peter Schäfer, New Testament and Hekhalot Literature: The Journey into Heaven in Paul and in Merkavah Mysticism, Journal of Jewish Studies, vol XXXV (1984) pp. 19-35.

## תמורות במחשבה הדתית בחסידות פולין - בין 'יראה' ו'אהבה' ל'עומק' ו'גוון'

מאת

רחל אליאור

מבוא

ריוקנה הרוחני של חסידות פולין התגבש סביב מספר מושגים יסודיים שבחנו מחדש את משמעות המעשה הדתי ואת ערכו. מושגים אלה, שהתהוו בחצרותיהם של צדיקי פולין ונדרגו בהרחבה בכתביהם, נדרשו בצורות שונות למתח שבין שמירת הגבולות המותווים על-ידי המסורת לבין הרחבת גבולותיה בהשראתה של המחשבה המיסטית וההתבוננות המחודשת במשמעותו של החיוב הדתי. עוד ניתן בהם ביטוי להתכוונותו הדו-ערכית של הצדיק בהפשטת הגשמיות ובהנהגת עדה בגשמיות, ולחתירתו כפולת-הפנים - לפרוץ את הגבולות הרוחניים המוסכמים, מזה, ולשמור על דפוסיו של העולם המסורתי, מזה.

ההתעוררות הרוחנית שהיתה גלומה במושגים דיאלקטיים אלה התגבשה בהדרגה החל בשלהי המאה השמונה-עשרה ולאורך מחציתה הראשונה של המאה התשע-עשרה בחוגיהם של ר' יעקב יצחק הלוי הורוויץ מלובלין ושל ר' מרדכי יוסף ליינער מאיזביצה. הוגים אלה, שהתמודדו כל אחד על-פי דרכו עם שמירת גבולות המסורת ועם פריצתם, הושפעו מיחסי הגומלין המורכבים שקיימו עם חסידות פשיסחה וחסידות קוצק, ויצרו מערכות מושגיות מגוונות המשקפות רדיקליזם מיסטי, התבוננות אנרכיסטית, חדשנות אנטינומיסטית והתלבטות ברבר משמעותה המתחדשת של המחשבה המסורתית והשלכותיה החברתיות והדתיות במציאות המשתנה.

בדברים הבאים אבחן את נסיבות התהוותם של מושגים אלה, שקראו תיגר על התפיסה המסורתית והצביעו על אופקים חדשים במחשבה הדתית, ואדון במשמעותם המתחלפת בכתביהם של ר' יעקב יצחק מלובלין ושל ר' מרדכי יוסף מאיזביצה. עוד אבחן את השפעתה של המיסטיקה הכריזמטית והשפעתם של המושגים הדיאלקטיים בתורתו של ר' יעקב יצחק על התגבשותה של ההנהגה החסידית, ואעמוד על הזיקה ההפוכה בין מחשבתו הספקנית והאנרכיסטית של ר' מרדכי יוסף לבין עמדותיו של מורו, הרבי מקוצק, ועל השלכותיה של תורה זו על המחשבה הדתית בחסידות פולין.



ר' יעקב יצחק הלוי הורוויץ - בין 'יראה' ל'אהבה'

אין חוזה כחסידות בתחלתו, ובווער מאד בארם כאש אהבתו [...] ואש מתלקחת בווער בלבו אש אהבתו יתברך. ונוגה לו סביב, לו ולהמתחברים אליו סביב.

ר' יעקב יצחק הורוויץ, זכרון זאת, מקץ, לג-לר

בבית-מדרשו של ר' יעקב יצחק הלוי הורוויץ (1745-1815), 'החוזה מלובלין', נוצקה מותה של חסידות פולין ונקבע צביונה הרוחני והחברתי.<sup>1</sup> בתקופת הנהגתו נקבע מקומה המרכזי של תורת הצדיק בהווה החסידית ונוצרה התשתית המושגית שפתחה פתח לצדיקות 'בגשמיות' ולהרחבת מעגל הפנייה החברתי, ונטבעו גם המושגים הדיאלקטיים שעמדו ביסוד ההתחדשות הרוחנית אשר התחוללה בבתי-המדרש החסידיים בפשיסחה, קוצק ואיזביצה, במחצית הראשונה של המאה התשע-עשרה.<sup>2</sup> ביסוד משנתו העמיד ר' יעקב יצחק שתי

1 על החוזה מלובלין בהיסטוריוגרפיה החסידית, ראה: מ"מ בודק, סדר הדורות החדש, למברג תרכ"ה, עמ' 61-64; א' וולר, שם הגדולים החדש, ווארשא 1864 (להלן: וולר), שם הגדולים החדש, דף ל ע"ב; י' ברגר, זכות ישראל, עשר אורות, ורשה תרפ"ה, עמ' 90; מ"מ וולר, נפלאות הרבי, בילגוריי 1911 (להלן: וולר); נפלאות הרבי: י' קורנבליט, אספקלריה המאירה, ירושלים תשל"ז. ובספרות המחקר, עיינו: ש' דובנוב, תולדות החסידות, תל-אביב תשכ"ז [תרצ"א], עמ' 215-217, 326-327. דבריו של דובנוב על החוזה, שהם מעטים וכלליים ואף שגויים כחלקם או מסתמכים על עדויות המתנגדים, רחוקים מלמצות את מורכבותה של דמותו רבתי-הפנים וראה להלן. עוד ראה: א"ז אשכולי, 'החסידות בפולין', בתוך: י' הלפרין (עורך), בית ישראל בפולין, ירושלים תשי"ד, עמ' 93-99 (להלן: אשכולי). דבריו של אשכולי, שיש בהם הבחנות מעניינות, תוכנות היסטוריות מקוריות ואפיונים חדים, אינם מותירים אפשרות בידי המעיין לבדוק את הכותב, שכן דבריו מבוססים במידה רבה על 'סיפורים מתהלכים', על מסורות שבעל-פה, על אמרות המיוחסות לצדיקים ועל סיפורי חסידים. דבריו על החוזה מלובלין הם שילוב של הכללות וקביעות נחרצות, שאינן מבוססות על ניתוח היסטורי או על עיון ביקורתי בספריו של מושא מחקרו ובקורות חייו, אלא על שימוש חסר-הבחנה במסורות סיפוריות מאוחרות. בדרך דומה כתבו גם: א"י ברומברג, החוזה מלובלין (מגדולי התורה והחסידות, יט), ר"צ ירושלים תשכ"ב; י' אלפסי, החוזה מלובלין, ירושלים תשכ"ט. א' רובינשטיין הקדיש פרק לחוזה מלובלין בחיבורו, 'ראשיתה של החסידות בפולין המרכזית' (חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה), ירושלים תשט"ז, עמ' 28-39. אולם דבריו, הכוללים שגיאות עובדתיות לא-מעטות, הם רק תיאור חלקי ושטחי של חייו ותורתו של ר' יעקב יצחק ואינם ממצים את עולמו הרוחני או את הרקע ההיסטורי והחברתי לפעילותו. על חייו של החוזה, ראה: 'קצת תולדות וסיפורים מרבינו הגה"ק המחבר', בתוך: יעקב יצחק הלוי הורוויץ, זכרון זאת, מונקאטש תש"ב, עמ' קסב-קסח; ועיינו עוד, שם, בדבריו של החוזה על עצמו, עמ' קמז-קמט. על הספר - ראה נספח א. במאמר זה, מראייה-המקום לספריו של החוזה - 'זאת זכרון', 'זכרון זאת', 'דברי אמת' - מתייחסים למהדורה המקובצת של כתביו שיצאה לאור במונקאטש בשנת תש"ב, ואשר צולמה מחדש בארץ בשנת תשל"ג. על הרקע ההיסטורי, הכלכלי והחברתי שבתוכו פעל ר' יעקב יצחק, ראה: א"י בראור, גליציה ויהודיה, מחקרים בתולדות גליציה במאה ה'18, ירושלים 1956, עמ' 141-153, 162-167, 190-191; P.R. Magocsi, *Galicia - A Historical*; 1991, pp. 92-115, 235-236; *Survey and Bibliographical Guide*, Toronto 1983, pp. 92-115, 235-236; ר' מאהרל, לתולדות היהודים בפולין, מרחביה 1964, עמ' 357-372, 395-415; ב"צ דינוב, במפנה הדורות, ירושלים תשט"ז (להלן: דינוב, במפנה הדורות), עמ' 125-131; מ' בלבן, לתולדות התנועה הפרנקית, תל-אביב תרצ"ד, עמ' 67-71, 85-91.

2 על התפנית שהתחוללה בתקופתו ברפואי ההנהגה בתנועה החסידית, ראה: Rachel Elior, 'Between Yeshu' and *Avin*: The Doctrine of the Zaddik in the Works of Jacob Isaac, the Seer of Lublin', in: Ada Rapoport-Albert and S. Zipporstein (eds.), *Jewish History, Essays in Honour of Chimen* (להלן: Elior), London 1988, pp. 393-455. נוסח עברי מורחב של מאמר זה עתיד

מערכות התייחסות לעולמו הדתי של האדם וקבע עמדה נחרצת בדבר יחסו זו לזו: מערכת נורמטיבית, המתייחסת לשיעור, גבול ודין ולכל בחינה הניתנת להגבלה ולתייחוס בהווה המוחשית ובמציאות הנגלית; ומערכת אקסטטית, מופנמת, המתייחסת למציאות מופשטת, לבחינות שאינן ניתנות למדידה בתודעתו של האדם ולהוויות נסתרות שאין להן שיעור. היסוד הנורמטיבי, המתייחס לכלל וגלום במערכת הראשונה, הוא החוק, הנתפס כ'צמצום', 'מידה', 'גבול' ו'כלי'; ואילו היסוד האקסטטי, המתייחס ליחיד-יגולה וגלום במערכת השנייה, נתפס כ'התפשטות', 'פריצת גבולות' ו'אינסופיות'. העמדה הדתית המתחייבת מהכרה ביסוד המגביל ובמערכת הנורמטיבית, מכונה 'יראה', 'ישוב הדעת' או 'שמירת חוק וגבול', ויש בה משום ציות למערכת הנתונה, אישוש ההבחנות המקובלות וכפיפות לכללים המוכתבים בידי המסורת. ואילו העמדה הדתית המתייחסת אל היסוד האינסופי ואל המערכת האקסטטית, קרויה 'אהבה', 'מסירת נפש שלא כדרך הטבע', 'השראת שכילה' ו'התפשטות הגשמיות', ויש בה משום פריצת ההבחנות המקובלות ונקיטת עמדה אקטיבית בעבודת השם, התורגת מתחומי החיוב המקובל. בתורתו של ר' יעקב יצחק נקבע יחס חד-משמעי לעמדות הדתיות השונות, המתחייבות משתי המערכות, ונקבע סדר עדיפות:

דהנה האדם צריך להיות הולך מחיל אל חיל ולית פולחנא קמי' [=לפני] קוב"ה [קודשא בריך הוא] אלא רחימו [=אהבה] ובאמת בלא יראה גם האהבה אינה כראוי [...] האהבה נקראת אהרון הכהן והנה היראה נקראת זאת [...] על שהיא נוקבא כי אינה עדיין עיקר העבודת כי לית פולחנ' קמיה קב"ה אלא רחימו, כי אם מהיראה נותן הקב"ה לאדם אהבה כי ביראה אינו יכול לעבוד את הבורא ולהודות ולהללו כי זה רצונו יתברך (זכרון זאת, חיי שרה, יב).<sup>3</sup>

דבריו של ר' יעקב יצחק הושפעו במידה מסוימת מהדיונים על 'יראה ואהבה בספרות המוסר ובמחשבת הקבלה לגווניה, אולם מסקנותיו חרגו במידה רבה מן המקובל בספרות זו. הוא מתאר בדרכים שונות את עדיפותה המפורשת של האהבה עלי-פני היראה ואת המשמעות השונה של ההתכוונות הכרוכה בה:

דהנה היראה נקרא חוקה וכן כתיב זאת חקת התורה לשון חק וגבול שלא יעבור, מה שאין כן באהבתו יתברך פעמים אינו חושש כל כך בחשש חטא כנ"ל שלא להתבלבלו מאהבתו ודבקו יתברך וגם הוא התפשטות ומסירת כל אשר לו לו ית'. ומתנהג יותר מכוחו לו ית' בלי חק, והיראה נקראת זאת שהוא נראה שאינו עובר משא"כ [מה שאין

לראות אור בספר: ח' שמרוק, י' ברטל, רחל אליאור (עורכים), צדיקים ואנשי מעשה - מחקרים בחסידות פולין, ירושלים (מוסד ביאליק) תשנ"ד, עמ' 167-218.

3 על יראה ואהבה במחשבת מיידיהיים, ראה: בחיי בן פקודה, ספר תורת חובות הלכות, מהדורת י"ד קאפא, ירושלים תשל"ג, שער הפרישות ושער האהבה, עמ' תה-תלא; י' תשבי, משנת החוזה, ב, ירושלים תשכ"א, עמ' רפ-שו.

ממדים חדשים במסורת ומרחיבה את גבולותיה. האהבה מבטאת את ההתעוררות האקסטטית, את הכמיהה לאינסוף ואת הזיקה לדמיון הדתי היוצר, המתחוללות בהווייתו של האדם בנסיבות משתנות. עוד היא מגלמת את חירות ההכרעה ואת החיות המתריסה, היונקת מפריצת גבולות ההשגה המקובלים ומהתמודדות נועזת עם רעיונות המצויים על גבול האנרכיזם והאנטינומיזם.

יראת ה' היא הביטוי לכוח המשמר ולדרך המיסודת על קבלת הנורמה ההלכתית הקבועה, המוטלת על הכלל, דרך שאינה תלויה בהתחדשות רוחנית ובמצבי־נפש משתנים אלא בהכרה דתית המונחלת במסורת לכלל העדה ובהסתמכות על החכמה העמוקה הנובעת מן העבר. אהבת ה' משקפת את הכוח היוצר, את ההתלהבות הדתית פורצת־הגבולות, המתרחשת בתחומי של היחיד, ואת ההתעוררות האקסטטית הכרוכה בהארה, בהתחדשות דתית ובהסתמכות על חכמה הנקנית מתוך ניסיון ההווה. היראה, המכונה כאמור 'חוק וגבול', 'חוקה', 'יראת שמים', 'צמצום' ו'מידה', הופכת לנקודת־מוצא של ההווה הדתית ולתשתיתה הקבועה. ואילו האהבה, המכונה גם 'דבקות', 'התלהבות', 'התקשרות', 'תבערה', 'מסירת נפש' ו'התפשטות הגשמיות', היא פריצתה של הווה זו במתכונתה המקובלת והחיותה המחודשת באמצעות התלהבות מיסטית והשראה יוצרת, הנובעת מתחושה של מגע בלתי־אמצעי עם עולמות עליונים:

כי השראת שכינה הוא האהבה, וזה י"ל אוה למושב לו, מי שהוא מתאוה לה' ית' [יתברך] הוא האהבה זה הוא למושב לו ית' מרכבה להיות השכינה שורה עליו (זכרון זאת, שופטים, קלב).

אופיה האקסטטי של האהבה, כוח היצירה הדתי הגלום בה וההתעוררות המיסטית־ארוטית המניעה אותה, בצד משמעותה האנרכית ופריצת הגבולות הכרוכה בה, מתוארים מתוך הזדהות רוחנית נלהבת בדבריו של ר' יעקב יצחק:

והנה מהאהבה הוא התלהבות לו יתברך ופשוט האהבה הוא דביקות בו יתברך כמו מי שאוהב דבר הוא חושב אותו דבר והוא תקוע בלבו, מכל שכן ברוחניות הוא בלבו מקושר באותו רוחניות [...] שעי"ד האהבה הגדולה אינו חושש עניני הגוף וכמעט מבטל עצמו מציאות [...] שעי"ד האהבה פותח הבורא ב"ה לאדם שערי חכמה [...] שעיקר רצונו יתברך מאיתנו אהבתו בלבנו ולקלס לפניו ית' [...] (זכרון זאת, בא, מח).<sup>6</sup>

עשה לך שרף תראה להתדבק בבורא ב"ה תמיד ולהבין רוממותו [...] להיות בוער בלבך כרשפי אש אהבת הבורא [...] וזה עשה לך שרף הוא התלהבות (זאת זכרון, עמ' כה).

כן אהבה היא בלב ואינו ניכר במעשיו אם מדקדק הוא במצוות כי עיקר הוא בלב אהבתו, והנה על שיראה אינה העיקר נקראת נוקבא וזאת נקראת, וזה י"ל [יש לדעת] זאת חקת התורה כנ"ל וזה י"ל ושמרת את החוקה הזאת למועדה, פי' [פירוש] לזמנה המיוחדת בעת שאין האדם בדבקות והתלהבות (זכרון זאת, בא, מט).

הנה כתיב חוקיו ומשפטיו [...] י"ל חוקיו נקראים יראת שמים, שעל ידי היראה עושה לו האדם חוק וגבול מה לעשות ומה שלא לעשות, וגם שאינו מרגיש טעם על כן נקרא חוקים לשון חוק וגבול ולשון חקיקה שמצמצם עצמו מעניניו בשביל יראת הבורא ב"ה מה שאין כן אהבה נקרא משפט שיש לו טעם בהעברות שלו [...] דהנה יש מדרגה לעבור את ה' ביראה וזה שוה לכל נפש [...] והנה מי שהוא במדרגה קטנה די לו היראה מה שאין כן לצדיקים ראויים טוב לעבור באהבה (שם, משפטים, נד-נה).

זאת היא היראה הגדולה חוקת התורה היסוד של התורה כי חוק הוא היסוד שלא לעבור ולצאת חוץ מגבול התורה כמ"ש [כמו שכתוב] חק עולם ולא יעבור (זאת זכרון, עמ' יז).<sup>4</sup>

חוקי' הם עי"ד [עלידי] היראה עושה לו האדם חוק מה לעשות ולא יותר, וכן חק הוא בלא טעם כמו שהוא היראה לבד, מה שאין כן באהבה יש לו טעם לעבודת באהבתו ובמה שמישג רוממות אל וגדול חסדו וטובו ראוי לעשות רצונו, וזה המשפט נותן להתנהג כן (זכרון זאת, שופטים, קלב).

וזה זאת היא היראה נקרא זאת כידוע שממנה באים לאהבה היא עיקר העבודות והוה היראה נוקבא מקבל האהבה כי ע"י [עלידי] יראה בא לו אהבה לקלס לפניו וזה הוא עיקר הבריאה [...] ולית פולחנא אלא רחימו (דברי אמת, שמיני, עמ' פד).<sup>5</sup>

משמעותה של ההכנה בין יראה לאהבה נעוצה בהנחת־המוצא הקובעת, שחייו הדתיים של האדם אינם מתקיימים רק לנוכח מערכות קבועות וחמומות, המונחלות במסורת מקודשת, אלא גם לנוכח מערכות משתנות, שהאדם מחדש ויוצר ברוחו, פועל באמצעותן ונפעל עלידיהן. היראה מגלמת את הזיקה המחויבת לציווי האלהי הגלום בתורה ומצוות, את דפוסי־העשייה הקבועים, המחייבים את הכלל והפרט, ואת הציות למסורת ההלכתית ההטרנומית, הנשענת על מיתוס ההמשכיות הנצחית הגלומה בעבר. לעומתה מעמיד ר' יעקב יצחק את האהבה, המגלמת את ההתעוררות הרוחנית החורגת מדפוסי־העבודה המקובלים, את חירות ההכרעה האוטונומית ואת ההתחדשות הדתית ברשות היחיד, החותרת לעצב זיקה בלתי־אמצעית בין האדם לאלהיו. התעוררות זו שואבת מן הכמיהה המיסטית לעולמות עליונים ומההשראה היוצרת הכרוכה בה ויונקת מן המחשבה הקבלית החושפת

4 על הספר - ראה נספח א.

5 על הספר - ראה נספח א.

קמי קוב"ה [קודשא בריך הוא] אלא רחיו וכן איתא בחובת הלכות [...] שזה מדרגות האבות כי הם השיגו ע"ד [עלידי] דבקותם בבורא ב"ה [ברוך הוא] גם התורה והעיקר שלהם היה הדבקות, ע"כ [על כן] אנו הלומדים מתיחסים ומבקשים מה' ית' זכות אבות שהם לא היה להם התורה אך האמת עתה אסור לבטל כלל כי זה הוא רצון אל [...] כי אם מה שצריך להתדבק בהבורא ב"ה ולהתבודד בו ודאי טוב יותר (זכרון זאת, וישב, כח).<sup>8</sup>

השניות בהתייחסות למציאות המסורתית וכפליהפנים בהווה הרתית ובדרכי עבודת השם נרמזים בהנגדה שבין 'ישוב דעת', 'כח אנושי', 'דרך הטבע', 'לימוד פשטי תורה', 'שמירת חוק' ו'יראה', מזה, לבין 'ביטול ממצאות', 'התפשטות הגשמיות', 'למעלה מכח אנושי', 'לימוד סודות התורה', 'התלהבות' הבאה 'מצד היצר הרע' ו'תבערה גדולה שלא כדרך הטבע', מזה. הם נדונים בכתביו של ר' יעקב יצחק כחלק מלבטיו בדבר גיבושה של תורת הצדיק כפולת-הפנים.<sup>9</sup> תורת הצדיק, הנענית לכפליהפנים האלה, הידוע בשם 'התפשטות' ו'הסתלקות', או 'שפיעה' ו'צמצום', והמצוי בתשתיתה של מסורת הקבלה הלוריאנית, התרקמה בזיקה למתח שבין ההתבודדות המיסטית וההתעלות הרוחנית ברשות היחיד לבין חובת ההנהגה הציבורית וההידרשות להווה הארצית ולצרכים הגשמיים של רשות הרבים.<sup>10</sup> דבריו של ר' יעקב יצחק, המשקפים את המתח בין התחדשות דתית והתעוררות אקסטטית לבין שמירת המסגרת המסורתית והמחויבות החברתית, נכתבו בשלהי שנות השמונים של המאה השמונה-עשרה, בראשית תקופת הנהגתו, בשעה שהגדיר בינו לבין עצמו את מקורות סמכותו והשראתו של הצדיק ואת תחום אחריותו. בתקופה זו הוא התמודד עם הבהרת משמעותה של ההנהגה הצדיקית וקבע שיש לה זיקה הן לעבודת היחיד ולהתעלותו המיסטית והן למסורת המקובלת ולאחריות הכרוכה בהנהגת העדה. בתודעתו נוסחה שניות זו בקצרה: 'דהנה הצדיק עיקר דירתו הוא למעלה בדביקותו ית' אך צריך גם כן לעיין בצרכי ציבור'

8 לשאלת המתח בין ההתחדשות המיסטית לסמכות המסורתית, ראה: ג' שלום, 'מיסטיקה וסמכות דתית', פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, ירושלים תשל"ה, עמ' 9–35.

9 על תורת הצדיק בחסידות, ראה: מ' בוכר, בפרסם החסידות, תל-אביב תש"ה, עמ' 30–ע; דינור, במפנה הדרות, עמ' 221–225; ג' שלום, 'הצדיק', פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, שם, עמ' 248–251; Ada Rapaport-Albert, 'God and the Zaddik as Two Focal Points of Hasidic Worship', *History of Religion*, 18, no. 4 (1979), pp. 296–325; רבקה ש"ז, 'למהותו של הצדיק בחסידות – עיונים בתורת הצדיק של ר' אלימלך מליזנסק', מולד, 18 (1960), עמ' 365–378; ג' נגאל, 'משנת החסידות בכתביו ר' אלימלך מליזנסק ובית מדרשו', חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשל"ב; הנ"ל, נועם אלימלך לר' אלימלך מליזנסק, מהדורה מרעית, ירושלים תשל"ח, מבוא, עמ' 19–24; A. Green, 'The Zaddik as Axis Mundi in Later Judaism', *Journal of the American Academy of Religion*, 45 (1977), pp. 327–347; 'ההנהגה החסידית בעיצובה', בתוך: דת וחברה בתולדות ישראל ובתולדות העמים (קובץ הרצאות שהושמעו בכנס התשיעי לעיון בהיסטוריה, חנוכה תשכ"ד), ירושלים תשכ"ה, עמ' 121–134.

10 על תורת הצדיק של ר' יעקב יצחק, ראה: אליאור, החוה, פרק ב. עוד ראה: הנ"ל; 'בין התפשטות הגשמיות' לבין 'התפשטות האהבה גם בגשמיות' – הקיטוב בין התפיסה הרוחנית לבין המציאות החברתית בהווה החסידית', בתוך: י' ברטל, ח' טורניאנסקי וע' מגדלסון (עורכים), כמנהג אשכנז ופולין, ספר יובל לחנא שמרוק, ירושלים תשנ"ג, עמ' 209–241.

והנה העיקר הוא להיות האדם בדביקות הבורא ב"ה תמיד ולהיות עולה מחיל אל חיל להרבך בו יתברך ולהשיג סודות תורתו (זכרון זאת, סוכה, קנו).

דהנה לפעמים עובדים באהבה והתלהבות גדול ולפעמים ביראה ותשובה ופשפש מעשיו, ויש מדרגה יותר עליונה מזה, שלא לחשוב עצמו כלל האיד שהוא כ"א [כי אם] בהתפשטות הגשמיות והתלהבות עצום מאד (שם, בהעלותך, קיד).

הנה האדם הרוצה לשוב בתשובה שלימה לפניו יתברך אשר נרבה רוחו אותו לזה מקורם ראוי יבוא אליו התבערה להיות בוער בלבו כאש להבה אהבתו ית' [...] ומתנהג במידות תרומיות למעלה מכח אנושי וישוב הרעת [...] דהנה מה שאדם מתנהג בשוב הרעת נקרא משפט [...] ומה שהיה הצדיק והבעל תשובה חפץ להתנהג בתבערה הגדולה שלא כדרך הטבע אינו נקרא משפט [...] רק במסירת נפש שלא כדרך הטבע (זאת זכרון, עמ' קכד–קכו).

ר' יעקב יצחק דן בהרחבה בדרכים השונות להשגת ההתעוררות האקסטטית, ביניהן דרכים בעלות נימה אנטינומיסטית, החורגות מן המסורת המיסטית המקובלת. הוא אף בוחן את הזיקה בין הכמיהה לעבודה באהבה לבין המחויבות לעולם היראה:

דהנה צריך להעלות התאוות הגשמיות להביאם לשמוח בה' על ידיהם כי כשמתעורר אהבה לאדם בעניני גשמיות יחשב רוממות אל וטובתו שבו כל הטובות ויאהב את ה' מאוד אהבה עזה ממילא מתקן הגשמיות (זאת זכרון, עמ' כה).<sup>7</sup>

דהנה פירשנו ובחטא יחמנני אמי כי תשובה נקרא צו כי ע"י [עלידה] נעשה האדם כמו שנולד עתה בריה חדשה וידוע שצריך חשק גדול לעבודת שמים והחשק בא מצד היצר הרע וזה ובחטא יחמנני אמי נותן לי חמום לה' ית' לעוכרו בהתלהבות וזה צו את אהרון ואת בניו כו' לשון זריזות וחשק שבא מיצה"ר [מיצר הרע] נקרא צו (דברי אמת, צו, עמ' פא).

הלבטים בין שמירת הגבולות המותווים עלידי המסורת לבין הרחבת גבולותיה של הדרך המקובלת באמצעות עבודה אקסטטית והסתמכות על עבודה החורגת מתחום תורה ומצוות, הנרמזת בעבר ומתממשת בהווה, מאפיינים את מכלול כתיבתו של ר' יעקב יצחק. הוא מבטא עניין מיוחד ברמויות של מיסטיקנים ומחדשים דתיים, שגילו מתוך עצמם את מקורות הסמכות המסורתית ופעלו עליה:

מי שהוא עוסק בתורה לבר ואינו יודע מדביקות הבורא ב"ה, והנה גם זה הוא טוב אך אין זה לבר גמר הכל כי העיקר הוא דביקות כדאיתא בספרים ובזהר לית פולחנא

7 לרעיונות קרובים בספרות החסידית ובמקורותיה בספרות המוסר הקבלית, השווה: מ' פייקא, בימי צמיחת החסידות, ירושלים תשל"ח, פרק חמישי, עמ' 204–268.

ההתקשרות האקסטטית, המתחוללת בהוויתו של היחיד, מתירה קריאה חדשה של המסורת וראייה שונה של המציאות, ויש בה כדי ליצור דפוסי-הנהגה חדשים ולעתים אף לסתור את הנחות-היסוד של הדרך המסורתית המקובלת.

המתח בין היסוד האקסטטי – המכונה בדבריו, כאמור לעיל, בשלל מושגים, ביניהם: 'אהבה', 'תבערה גדולה שלא כדרך הטבע', 'מסירת נפש', 'התלהבות', 'דביקות', 'התפשטות הגשמיות', 'התפעלות', 'התקשרות', 'חיות אש', 'ביטול מציאות', 'התנוצצות', 'השראה', 'שפיעה' ו'נביעה' – לבין היסוד הנורמטיבי – המכונה 'ראה' ו'שוב הדעת', 'גבול' ו'דין', 'צמצום' ו'כלי', 'לימוד תורה', 'חוקה' ו'חוק' (זאת וזכרון, עמ' קכד, קכו) – מתואר משתי נקודות-מבט: כמתח שבין פריצת גבולות, סתירת המוסכמות, התחדשות והתפשטות, לבין הצבת גבולות, שמירת הקיים, המשכיות וצמצום; וכמתח בין שיקול-דעת אוטונומי בדבר משמעותה המיסטית של העבודה, העולה מהיענות לרצון האלהי הנסתר, לבין כפיפות וציות למערכת הנורמטיבית השרירותית, המתייחסת לרצון האלהי הנגלה. האהבה היא הביטוי לדרך הדוגלת בהכרעה אוטונומית בדבר מהותו של הרצון האלהי הנסתר, בעמדה אינדיבידואלית ביחס להלכה, ובהערכה מחודשת של מהות העשייה הדתית. ואילו היראה היא ביטוי לדרך המשקפת היענות לרצון האלהי הנגלה, הגלום בפשט הכתוב, ומבטאת עמדה שמרנית ביחס לנורמה ההלכתית והסכמה עם המסורת המקובלת, הנשענת על קדושת העבר ועל מיתוס ההמשכיות.

הזיקה הניגודית בין יראה לאהבה מעוגנת גם במשמעות ההבדל בין פשט לסוד כשתי עמדות-מוצא שונות, המשקפות את רצון האל ואת זיקת-הגומלין המתחייבת ממנו. העמדה האחת מייצגת את הזיקה הדתית הממצעת והמתווכת, המתייחסת ל'לבושיו של המלך' או רואה בעיסוק בתורה הנגלית היענות לרצון האל הגלום בפשט הכתוב. ואילו העמדה השנייה משקפת את הזיקה הבלתי-אמצעית, המתייחסת ל'גופו של המלך', זו הרואה את העבודה באהבה ודביקות כהיענות לרצון האל שאינו גלום בנוסח התורה:

דהנה כתיב יעקב איש תם יושב אוהלים ללמוד תורה ומי שעסק בתורה תמיד, ולא דביקות [...] ואהבה לחשוב ברוממות אל ולעשות רצונו ולגרום תענוג לעולמות עליונים, נקרא יעקב שעוסק כמה שהוא לבוש של הסוד וכן פי' [פירוש] מ"ש [מה שכתוב] אל תראי תולעת יעקב מתי ישראל כי מי שעוסק בפשטי התורה נקרא תולעת שאין כחו אלא בפה, יעקב לשון עקב כי הוא סוף המדריגה [...] וישראל נקרא ישראל שהוא דביקות הבורא בלא לבוש כי הגם שאורייתא וקוב"ה כולא חד הוא בהסוד מגולה מה שאין כן בהפשט הוא מלבוש (זאת וזכרון, עמ' טו).

118–119. דבריו של ר' קלנימוס קלמן, בעל 'מאור ושמשי', המובאים שם – 'וראיתי כן מצדיקים גדולים שבהיותם מרבקים עצמם בעולמות עליונים והמה מופשטים ממלבושי גופניות והשכינה שורה עליהם ומדברת מתוך גרונם ופיהם מדבר נביאות ועתידות' – מוסבים על התווה מלובלין. וראה: אליאור, החווה, עמ' 448, הערה 49.

(זכרון זאת, ויצא, יט). ובנוקטו לשון מטפורית, הוא מעמת את ההתעלות המיסטית הכרוכה בהפשטת הגשמיות, המתוארת כ'נפשינו כצפור נמלטה לשון התפשטות הגשמיות כנ"ל פורח באויר ואינו חושש לעולם הזה' (זאת וזכרון, עמ' יא), עם הירידה לתחום הארציות ונטילת אחריות גשמית, הנקבעת בנוסחאות 'להמשיך שפע להעולם' (דברי אמת, מסעי, עמ' קכג), 'לבקש רחמים על ישראל [...] להמשיך טובות ישראל' (שם, בהר, עמ' צא). הפשטת הגשמיות, מזה, וההמשכה אל הגשמיות, מזה, נקבעו כנורמה ספיריטואלית המחייבת אותו בלבד והיו טבועות בחותם ההתנסות המיסטית שהוא עצמו חווה. דבריו דנו בהבהרת משמעותה של ההשראה הכריזמטית, שחונן בה, ובמתחייב ממנה לגבי דפוסי-הנהגה הצדיקית של העדה, ולא נתפסו בתודעתו כהוראה לכלל הציבור: 'כי מדרגת הדביקות אין נמצא כל כך כי אם ביחדי סגולה [...] כי יש עתים שצריך להתנהג באופן אחר כמו הוראת שעה כנ"ל וזה לשון יחיד קאי על יחדי סגולה' (שם, עקב, קלג).<sup>11</sup>

אולם משעה שנודעו דבריו ברבים, בשנות הנהגתו בשלהי המאה השמונה-עשרה ובשני העשורים הראשונים של המאה התשע-עשרה, ולאחר מכן בשעה שרשימותיו האוטוביוגרפיות ודרשותיו ראו אור בספריו 'זאת וזכרון', 'זכרון זאת' ו'דברי אמת',<sup>12</sup> הפכו תורותיו – על התכוונותו כפולת-הפנים של האדם בעבודתו ועל הבחינות האקסטטיות לעומת היסודות הנורמטיביים – לשתי מערכות היסוד במחשבה הדתית ובעבודת השם בחסידות פולין. על-פי השקפתו של ר' יעקב יצחק, העבודה ביראה, או יריעת התחום הנורמטיבי והכפיפות ליסוד המוגדר ולחוק הנגלה, בצד ההיענות למשמעותו הציבורית, מונחלות ונרכשות על-ידי 'שמיעה', רהיניו, באמצעות הידע המועבר במסורת, מצוי ברשות הרבים ומחייב את הכלל. ואילו העבודה באהבה, או ההתקשרות האקסטטית וההארה הדתית, או 'השגת רצון עליון' ו'גילוי סודות התורה', נודעות על-ידי 'ראה', או באמצעות התכוונות מיסטית ברשות היחיד. יחסי-הגומלין בין שני הממדים האלה בעולמו של האדם מוגדרים בתורתו, בלשון הקבלה, כ'צמצום' ו'שפיעה', או כ'כלים' ו'אורות', ועניינם בהגדרת היחס בין היסוד הקבוע ועומד, המונחל במסורת, בחוק ובמסגרת פרשנית קבועה, ותקף ברשות הרבים, לבין היסוד המתחדש ברוחו של האדם, החורג מכל שיעור ומידה, המצוי מעבר לטבע וטבוע בחותמה של התקשרות אקסטטית לעולמות עליונים. עוצמת החוויה האמוצינולית של ההארה, והתמורה האקסטטית שהיא מחוללת בהוויתו של נושא, מתוארות בדבריו ברמיזה לחזון יחזקאל ובזיקה לאמירת דברי תורה, הנאצלים לו משמים, לפני בני עדתו:

חיות אש ממללות פי' [פירוש] שלא ידבר כ"א (כי אם) ע"י החיות של התורה והתלהבות אהבת הבורא ב"ה הנקרא שלהבת י"ה [...] פי' שלא ידבר עד שיבוא לו החיות הגדול והתלהבות שהיא החיות אש בעצמה ממללות' (זאת וזכרון, עמ' יח).<sup>13</sup>

11 וראה גם: זכרון זאת, עקב, עמ' קל.

12 על ספריו של ר' יעקב יצחק – ראה נספח א.

13 השווה רבקה ש"ץ, החסידות כמיסטיקה, ירושלים תשכ"ח (להלן: ש"ץ, החסידות כמיסטיקה), עמ' 111–112.

העיסוק בפשט, במלבוש, או ברצון האלהי הנגלה, נכרך עם יראה, הצבת גבולות, הקפדה על מצוות, דקדוק בחומרות, אישוש הסדר הקיים ושמירה על רפוסיה של הדרך המקובלת בתוקף הכרת סמכותה העילאית של המסורת וקבלת הנחות היסוד הגלומות בה ללא ערעור. ואילו העיסוק בסדר, או ברצון האלהי הנסתר, נקשר עם קביעת דרך עצמאית, היונקת מאהבה, רביקות, התפשטות הגשמיות ומסירת נפש, דרך שהיו גלומות בה, לפחות במידה מסוימת, שלילת הנחות היסוד של דרך החיים הרווחת, והעזה לסתור את סדר הדברים הקיים ולפרוץ גבולות מוסכמים. ההנגדה והקישור בין יראה לאהבה, המשתקפים במימרה: 'כי על ידי היראה הוא מצמצם אדם עצמו, באהבה הוא מתרחב וכן מתגדל' (זכרון זאת, שקלים, עמ' נט-ס), מבטאים את המתח שבין שמירת תורה כפשוטה, דקדוק בחומרות, הצטמצמות בתחומי הסדר הקיים וציות לציווי הטרונומי, מזה, לבין אהבה, רביקות, התפשטות לתחומי מחשבה חדשים, העזה לשנות מן הנוהג המקובל והתרחקות לעבור עבירות על-פי הכרעה אוטונומית בנסיבות משתנות, מזה. ניגודים אלה משקפים את ההתמודדות, שהיתה כרוכה בהכרעה בדבר משקלם היחסי של יסודות נורמטיביים מסורתיים ויסודות ספיריטואליים חדשניים. הם גם מבטאים את הקישור הדיאלקטי שהתחולל בין קבלת סמכותו של העולם המסורתי ואחיזה בסדר הקיים לבין ההתעוררות הנובעת מהשראה מיסטית ומסמכות מתחדשת, וכרוכה בשינוי משמעות ובתמורות בסדר הדברים. הנגדה זו מיוצגת הן כהכללה המתייחסת לדרגי העבודה השונות ולעמדה העקרונית הגלומה בהן, והן כטיפולוגיה של שתי המדרגות של עבודת הצדיק, המתייחסות לעבודה ביראה כאל שמירת נוסח הכתוב כפשוטו ולעבודה באהבה כאל שינוי משמעות:

דיש שני מדרגות א' צדיק המקיים התורה כפשוטה ויש א' מאהבתו להבורא ב"ה (זכרון הוא) כבן לאב מצפה לעשות רצונו ע"כ (על כן) מקיים התורה ומצותיה כי זה ודאי רצונו וכמו א"א [אברהם אבינו] ע"ה [עליו השלום] השיג מאהבתו ורביקותו בהבורא ב"ה לעשות רצונו קיים כל התורה כידוע ונ"מ [ונראה מה] בין שני המדרגות כי מאהבתו ית' לפעמים משנה לפי אשר נראה לו וזה מקרי הוראת שעה [...] שהיה נראה לו לכבוד שמים מותר לעבור על איזה מצוה וזה היא עבירה לשמה מה שאין כן מדרגה שניה שאינו עובר מה שכתוב לא כן הוא (דברי אמת, עקב, עמ' קלג).

ההנגדה בין שתי המדרגות, בין היסוד השמרני-הטרונומי לבין היסוד האקסטי-אוטונומי, או בין שתי דרכי העבודה המכוונות יראה ואהבה, מאפיינת את כל כתיבתו של ר' יעקב יצחק, המנסה להעמיד בחינות נוספות ודרכי-ראייה שונות מאלה המקובלות ולקרוא תיגר על בלעדיותה של התפיסה המסורתית הרווחת ועל חריגותיה, כדי להפיח בה רוח חדשה ולחלצה מקיפאונה:

הנה כתיב הנה עין ה' אל יראיו [...] רהנה [יש] שעובר את הבורא ב"ה ביראה ויש באהבה, והנה מן היראה בא לאדם אהבה [...] וזה העין הוא ליראיו והוא דוקא למיחלים

לחסדו כי יש טיפשים שאינם רוצים לסור מיראה כי האהבה הוא לפעמים (כש)אינו מדרק דוקא בחומרות וכיוצא בזה [...] כי חסידות אהבה והוא בכל הנפש אפילו נוטל את הנפש ממש כנ"ל ואינו חושש דוקא בקריאת שמע ותפלה, פי' אם מזדמן לו לאחר הזמן בשביל אהבת הבורא ב"ה והוא עוסק בדבקו או בשבחים, או אם נראה לו שיפעול לפניו יתברך נחת רוח יותר אם לא יקרא קריאת שמע ותפלה, הגם שיצר הרע מוכיחו אינו חושש על שום עונש בשביל אהבת הבורא לפעול רצונו יותר, ובאמת רחמנא ליבא בעי [האל רוצה בלבבו] וגדולה עבירה לשמה, וזה כל מעשיך יהיו לשם שמים (זכרון זאת, פנחס, קבג-קכד).<sup>14</sup>

בדברים המצוטטים לעיל ניכרת עליית משקלה של התודעה הסובייקטיבית, המכריעה באופן אוטונומי את מהותה הראויה של עבודת אלהים ומעדיפה את המשמעות הרוחנית המתחדשת, העולה מכל עשייה דתית, על-פני יראת החטא והציות הדקדקני למסורת המקובלת. ההכרעה נעשית על-פי שיקולים ספיריטואליים אינדיבידואליים, המערערים את מעמדה של המסורת, שכידוע קובעת את גבולות העשייה הנורמטיבית מבלי להתחשב בשיקולים אוטונומיים מעין אלה. בדבריו של ר' יעקב יצחק משתקף מתח לא מבוטל בין הנורמה הרווחת לבין רפואי החריגה ממנה. הוא אומר מפורשות: 'והנה מי שאינו רוצה להתלמד ולזוז מיראת חטא כלל אי אפשר לו לבא לאהבה [...] כי באהבה אינו חושש כ"א [וכי אם] העיקר בלבו להבורא ב"ה' (זכרון זאת, פנחס, קכד). המערכת הנורמטיבית נדחית אפוא ממעמדה המוחלט לאורן של אמות-מידה ספיריטואליות ומיסטיות, והופכת למשנית וטפלה להתעוררות האקסטטית ולהכרעות האוטונומיות הכרוכות בה:

וזה י"ל אמר לו הקב"ה צא מעולם היראה, אינך צריך לשמור עצמך כ"כ [כל כך], טוב יותר שאתה תהיה רק עוסק בדביקות ועשיית רצונו ותהיה היראה טפלה אליך כי אהיה עמך [...] לא היה עוד היראה דוקא לגבול ושמירה כי אם באהבה העיקר (זכרון זאת, שמות, מג).

החירות הטמונה בהשקפה הספיריטואלית, המתירה לקבוע באופן אוטונומי את סולס-הערכים הרוחני ולהעמיד את מרכיביו השונים בסדר חדש, באה לידי ביטוי ממצה בתורתו של ר' יעקב יצחק. תורה זו מבוססת על חירות הבחירה בין האינטרס הנורמטיבי לבין האינטרס הספיריטואלי במכלול עבודתו של האדם, ועל קביעה אוטונומית של היחס ביניהם. דבריו משקפים בבהירות את המתח בין קבלת עולה של המסורת לבין פריצת גבולותיה, שכן בשמה של אהבת אלהים וחירות ההכרעה האישית מהו מעשה לשם שמים, או בתוקף שיקול-דעתו

<sup>14</sup> מנהג איחור התפילה מיוחס בדרך כלל לחסידי פשיסחה, אולם אין ספק שראשיתו כבר במאה השמונה-עשרה בתורת החוזה מלובלין. על איחור התפילה במסורת החסידית ועל ההתנגדות החריפה שעורר, ראה: ש"ץ, חסידות כמיסטיקה, במפתח, ערך 'תפילה', איחור זמן תפילה; מ' וילנסקי, חסידים ומתנגדים, ב' ירושלים תש"ל, במפתח, בערך 'תפילה'; שינויים בנוסח התפילה, זמניה ודרכיה.

האוטונומי של האדם, הועלתה התביעה לבחינה מחודשת של ערכו של המעשה הדתי הן בתחום האסור והן בתחום המותר. ר' יעקב יצחק נוטל את המושג 'עבירה לשמה', הנתפס במקורות כעבירה על מצוות מסוימות לשם קיום התורה בכללותה בנסיבות יוצאות-דופן המחייבות שיקול-דעת והכרעה של בית-דין,<sup>15</sup> והופך אותו להכרעתו האוטונומית של היחיד בינו לבין עצמו, באמצעות החלת קניי-המידה האקסטיטיים על המערכת הנורמטיבית. דהיינו, ההכרעה בין יראה לאהבה, בין הדרך המקובלת לבין הדרך המיסטית, או ההכרעה מה הוא, לאמיתו של דבר, מעשה 'לשם שמים', נעשית בשמה של אהבת אלהים מכוחה של החירות לקבוע באופן אוטונומי את רצון האל ומכוחה של ההתרסה כנגד החר'משמעות של השיקול המסורתי.

דהנה יש צריך שעובר את הש"י [השם יתברך] בדרגא דיראה ויש שיוצא ממדרגה זאת ובא לאהבתו יתברך. והנה באהבה כתיב ואהבת את ה' אלקיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאורך, ושמעתי הפי' אפילו נוטל נפשך ממש, וזה כל מעשיך יהיו לשם שמים וזה בכל דרכיך דעהו אפילו לדבר עבירה [ברכות סג ע"א], פי' שהנה יש אדם בשביל יראת חטאו תמיד אין לו שום אהבה כי תמיד דואג ומתפחד אולי חוטא בזה, והנה זה צריך לפעמים מה שאין כן כשאפשר לעבוד באהבה יותר טוב הרבה, כי זה עיקר רצונו וזה לית פולחנא קמי קוב"ה אלא רחימא [...] ואם מזכיר אותו היצה"ר באהבתו שום עבירה קטנה או גדולה להפחידו ולבטלו מאהבה יחשוב כן הלא אוהב בכל נפשך אפילו נוטל האהבה את נפשו ולא יבטל בשביל זה ובאמת אפילו עבירה לשמה גדולה (זכרון זאת, בא, מז).<sup>16</sup>

בהשקפה ספיריטואלית זו, ערכיות המעשה הדתי נקבעת על-פי הכוונה הרוחנית הפנימית שהוא משרת, ולא על-פי דפוסי העשייה החיצונית בהוראתם המקובלת ובמשמעותם המסורתית. התודעה האוטונומית היא המכריעה בין מצווה לעבירה ולא המסורת ההלכתית, הקובעת מה הם גבולות האסור והמותר. ר' יעקב יצחק מחדד את הקונפליקט שבין הנורמות האתיות המקובלות לבין הכיסופים המיסטיים, או בין הכוח המשמר לבין הכוח המחדש והיוצר במחשבה הדתית. הוא מסייג בלשון נחרצת את משמעותה של העבודה ביראה ומעדיף בביור את העבודה באהבה; הוא תובע את החירות להכריע באופן אוטונומי בין ציות למסורת ושמירת גבולות לבין נהייה אקסטיטית ופריצת גבולות:

וזה י"ל [יש לדעת] אמר לו הקב"ה צא מעולם היראה, אינך צריך לשמור עצמך כל

15 ראה: רמב"ם, משנה תורה, שופטים, הלכות ממרים, הלכה ד': 'בית דין מורים בזמן מן הזמנים לעבור על קצת מצוות כדי שיתקיימו [כולם]. לדעת הרמב"ם, עברה לשמה מחייבת שיקול-דעת של בית-דין והיא אמצעי לקיום התורה בכללותה בנסיבות יוצאות-דופן.

16 פירוש הפוסק 'בכל דרכיך דעהו' (משלי ג, 1) אפילו לדבר עברה, עיין ברכות סג ע"א. לרעיונות קרובים בספרות החסידית, השווה: צוואת הריב"ש, ברוקלין תשל"ה, סעיפים מד, מז, נראה: פייקאז, בימי צמיחת החסידות (לעיל, הערה 7).

כך, טוב יותר שאתה תהיה רק עוסק בדביקות ועשיית רצונו ותהיה היראה טפלה אליך כי אהיה עמך [...] לא היה עוד היראה דוקא לגבול ושמירה. כי אם באהבה העיקר [...] כי האהבה נקרא יוסף כנ"ל [...] וזה ובית יוסף להבה כי מאהבה בא התלהבות והאהבה מוסיף אהבה תמיד, ורצונו להוסיף תמיד תענוג לו ית' [...] שמי שיש לו אהבה גדולה לו ית' יש לו נמי היראה ממילא [...] וזה אשר לא ידע את יוסף כ"א [כי אם] האהבה העיקר, וזה מלך חדש, כי האהבה מתחדשת תמיד והנה מצד היראה לבד אינו עובר שום עבירה קלה כי מתירא, אך איתא כל מעשיך יהיו לשם שמים [...] וכן פשוט גדולה עבירה לשמה, בשביל אהבתו שמשיג שמוזה תמשוך קדוש שמו יתברך אינו חושש אפילו אם נראה חשש עבירה, והוא נקרא איש האלקים, פירושו על היראה, כי היראה טפלה לאהבה ומי שיש לו אהבה יש לו יראה ממילא (זכרון זאת, שמות, מג-מד).

בכל דבריו של ר' יעקב יצחק עולה בבירור הבלטת הניגוד בין יראה לאהבה - בין היסוד המשמר והאסור, הגלום במצווה כפשוטה, בהימנעות מעבירה, בציות למסורת ובשמירת הגבולות, מזה, לבין היסוד המחדש והפורץ, הגלום בעבודה אקסטיטית שאינה מתחשבת בגבולות האסור והמותר, בהיענות להארה אלהית חדשה ובהתכוונות רוחנית הפוטר עצמה מחשש עבירה או אף כורכת עצמה בעשיית עבירה, מזה. מושגים אלה, המשקפים את הקיטוב שבין אכיפת מוסרות המוסר והציווי לבין ההתעוררות האקסטיטית פורצת-הגבולות, ואת המתח שבין שמירת הנורמה לפריצתה, מוצגים כשני סוגים שונים של היענות לרצון האלהי, או כשתי דרכים אפשריות של עבודת השם בצד הטעמת עדיפותה של הדרך האחת על-פני השנייה:

דהנה יש ב' מיני עושי רצון הבוב"ה [הבורא ברוך הוא] יש שזהיר מחטא ועושה טוב ולומד על מנת לקיים, ויש שאין כוונתו כ"א [כי אם] שיהיה להבוב"ה נ"ר [נחת רוח], לפעמים עובר בזה ולפעמים בזה וגם לפעמים בטולה של תורה זו קיומה [מנחות צט ע"א] [...] מי שמוסר נפשו בשביל רצונו הוא קרוב אליו יותר על ידי זה [...] וצריך האדם למסור נפשו באמת להבוב"ה אך כי בתחלה אין לסמוך על גס כ"א שכל והתלהבות הלב להבוב"ה וי"ל [ויש לדעת] שגם כוונת היצה"ר לשם שמים לעזור לצדיק כדי שיתגבר עליו במסירות נפש הגם שהוא בכלל סכנה ובאמת בזה עובר הקב"ה יותר. והנה לפעמים בא לאדם יראה [...] ולפעמים טורד המחשבה את האדם כשרוצה לעבוד הבוב"ה באהבה והתלהבות הלב מזכיר לו עון ומפיל עליו עצלות ועצבות של שום עבירה ואומר לו בלבו מה אתה וכן שאר דברי מוסר שבא מצד היצר הרע שמבלבל את האדם מרצון הבורא ב"ה [...] והנה מי שעובר כן באמת אינו חס גם אם יצטרך להיות בגיהנום בשביל אהבת ה' [...] וזה איזה חסיד המתחסד עם קונו ולא למענו כלל [...] לכבוד הבוב"ה לעשות רצונו יהיה בגיהנום אם יהיה רצון הבורא ב"ה וכן באמת רחמנא לבא בעי [האל רוצה בלבבו] וכו' [ובזאת] י"ל [יש להבין] מ"ש

[מה שכתוב] בכל דרכיך דעהו אפילו לדבר עבירה [ברכות סג ע"א] [...] וכן לפעמים גם לעבירה ממש [...] וזה נקרא עבירה לשמה אך זה צריך התבוננות מאד אם אוהב להבוב"ה יותר מכל אהבה שבעולם באמת (זאת זכרון, עמ' ע-עא).

הצורך בעבודה כפולה מיוסד על הבחנה בקיומם של שני מיני רצון אלהי, שאינם עולים בהכרח בקנה אחד: זה הגלום במסורת ובתורה שבכתב, וזה הנחשף בניסיון הדתי המתחדש ובתורה שבעל-פה, המשתנה לפי העת והזמן. עוד מבוסס צורך זה על ההכרה, שהמציאות אינה מתפענחת רק באופן אחד, אלא קיימות דרכים שונות להתייחס ליסודותיה הקבועים והמשתנים. תלמידו המובהק של החוזה, ר' מאיר הלוי מסטאבניץ, בעל 'אור לשמים', מביא דוגמה משם רבו לשניות זו:

כי שתי לחם מרמז על ב' תורות תורה שבכתב ותורה שבעל פה, תושב"כ [תורה שבכתב] גליף בגליפו [גילף בגליפה] וחקק בחקיקה רק ברמז ותורה שבע"פ מוסר הקב"ה לכל דור ודור שירדשו צדיקי הדור על פיהם את התורה שבכתב כפי שכלם לפי העת והזמן. וכך שמעתי מאדמו"ר [מכבוד ארנוני מורי ורבי] הרה"ק [הרב הקדוש] מוהרי"י [מורנו הרב ר' יעקב יצחק] מלובלין פי' הפסוק ושפטו את העם ככל עת רצ"ל [רוצה לומר] לפי העת והזמן כן ישפטו ההלכה ודפח"ח [ודברי פי חכם חן].<sup>17</sup>

הדברים מבוססים על הבחנה בשתי מערכות יסוד, זו הקבועה וזו המשתנה ומתחלפת בניסיונו הרוחני של האדם: יראה ואהבה המשקפות, כאמור, היענות לשני קטבים שונים של הרצון האלהי – זה הגלוי, המגובש בתורה בנוסחה הכתוב ובציוריה החד-משמעיים, המתייחסים למידות ושיעורים, הבחנות וגבולות, וזה הסמוי, המתחדש בתודעתו של האדם הזוכה להשראה אלהית ומתייחס לדביקות ואהבה, ואין לו שיעור ומידה. הבחנה זו מתוארת בהבדל בין 'צדיק שמקיים כל הכתוב' לבין 'מי שכל עצמותו הוא לפעול רצון אל ב"ה באהבתו אותו', או בהבדל בין 'העובד רק מהכתוב וציווי' לבין 'העובד מהשכל ומהדבקות [...] מי שעובד על-ידי אהבתו יתברך שמשגי רצון אל וטובותיו ורוממותו ית' וחכמתו שאין לה שיעור והוא כאין נגדו' (זכרון זאת, פקודי, עג).

אולם עבודת האדם איננה מיוסדת רק על היענות לרצון האלהי הגלוי והקבוע, המיוצג בתרי"ג מצוות ובמסורת הכתובה, שאליו נענה האדם בדרך הסלולה, לאמור, בעבודה ביראה, ועל היענות לרצון האלהי הנסתר והמשתנה, הנחשף בדביקותו של האדם, במחשבתו המתבוננת ובהשראת הקדושה האלהית עליו, ואליו נענה האדם בפריצת גדר, בעבודת ה' על-פי דרכו ולא דווקא על-פי הכתוב, לאמור, בעבודה באהבה – עבודת האדם גם מתייחסת להבדל שבין הרצון האלהי שנגלה בעבר, שהפך לגילוי מתווך, הקבוע בנוסח כתוב ומוגדר, החתום בזמן ובמקום, בשיעור ובמידה, ומשמש תשתית ההמשכיות הנצחית שעליה נשענת

המסורת, לבין הרצון האלהי הבלתי-אמצעי, בהווה, שאין לו גילוי מוסכם ומגובש, תוכן מסוים או ביטוי חתום, אלא עצם מהותו היא ביטוי מתחלף ורפוסים משתנים, שכן פענוחו תלוי בעבודתו פורצת-הגבולות של האדם ובעוצמת אהבתו את האל. עבודה זו מותנית בנכונותו של האדם לכפור בכל מערכת ערכים מקובלת, ותלויה במידת העזתו לשלול בהכרעותיו האינדיבידואליות ובתודעתו המתבוננת כל מסגרת יציבה ומקובלת וכל מרכז נתון ומוסכם.

ברשימותיו האוטוביוגרפיות של ר' יעקב יצחק, שנכתבו בגילוי-לב וביטאו את הרהוריו בינו לבין עצמו, שלא מתוך כוונה להביאן לדפוס, ונרפסו, חרף רצונו, בניסוחן המקורי ללא השמטות וללא התערבות עריכה, עולה ביטוי אותנטי מורכב למשמעותה של שניות רב-רובדית זו בהוויתו וללבטים שהיו כרוכים בכפל-פניה של ההנהגה הצדיקית, במשמעותה המיסטית ובמחויבותה החברתית. עוד משתקפת שניות זו בדבריו על הזיקה בין ההתחדשות הרוחנית ופריצת-הגבולות לבין שמירת החוק הכתוב וההיצמדות לגבולות המסורת.<sup>18</sup> ר' יעקב יצחק ראה עצמו הן כמחדש דתי הנכסף לעבודה באהבה ודביקות, כמקובל שזכה להשראה אלהית ולהשגת רוממות-אל, וכמיסטיקן הרשאי לחדש ולשנות בתוך עולם המסורת מתוקף התנסותו המיסטית, והן כשליח-ציבור החייב להידרש לעבודה ביראה בתוקף מחויבותו להנהיג עדה בגבולות העולם המסורתי ולדאוג לצרכיה הגשמיים והרוחניים. הוא דן במקומה של שניות זו בהוויתו של הצדיק, המגלמת ממדים אלה, וקרא את מכלול הסיפור המקראי כסיפור לבטוי. נקודת-המוצא שלו היתה הקשר שקשרו הפרשנים בין עבודת הלוויים במשכן העדות לבין השראת השכינה שם, לפי הפסוק 'אלה פקודי המשכן משכן העדות אשר פוקד על-פי משה עבודת הלוויים' (שם' לח, כא). בהיותו לוי, קשר זה התפרש לו, על-פי הפסוק הנזכר ועל-פי פסוקים נוספים בספר שמות (כה, כב; כט, מה), כמוסב על עבודתו כלוי המשרת בקודש, שעבודתו בכיטול היש, באהבה ובדביקות, הופכת אותו למשכן העדות שעליו שורה השכינה, דהיינו, לצדיק שקדושת אלהים שוכנת בו, והוא מאציל מכוח אהבתו על בני עדתו:

אלה פקודי המשכן משכן כו'. י"ל [יש לדעת] דהנה הצדיק צריך לראות שני דברים. אחד שתהיה נפשו מטוהרת ומנוקה מעון ומכל הרהור רע וכיוצא בזה שיהיה מוכן להשראת קדושתו יתברך עליו ובתוכו, ועוד צריך יותר מזה לפעול השלמת רצון אל לראות להגביר קדושתו ית' בעולם ולפעול תשועת ישראל ונסים ונפלאות. וזה אלה פקודי המשכן [שם' לח, כא] לשון פקודי ה' ישרים [תה' יט, ט] פקודי המשכן להיות משכנו עלינו, משכן העדות פי' גם להיות משכנו עלינו בדרך זה לפעול נסים ונפלאות לטובת ישראל וזה עדות להשראת שכינה בתוכנו שעונה לכל קראנו. אשר פוקד כו' עבודת הלויים, הם הדבוקים בה' (זכרון זאת, פקודי, עג-עד).

אהבת אלהים האקסטטית של הצדיק הרבוק בה' והזיקה הבלתי-אמצעית שלו לעולמות עליונים הופכות בתורה זו, בתודעתו של כותבה, הן מקור לאהבה ארצית מקיפה לבני ערתי, המתבטאת בתפיסה חדשה של ההווה הגשמית, בהמשכת שפע לגשמיות, ובהאצלת נסים ונפלאות לתשועת ישראל,<sup>19</sup> והן לתשתיתה של חירות רוחנית חדשה של מי שעובד עבודה ספיריטואלית שאיננה גרורה בגררי תורה ומצוות 'כמו האבות קודם מתן תורה' או של 'מי שעובד מהשכל שלו'. חירות זו כרוכה בהבנה עצמאית של מהות הרצון האלהי ובפריצת גבולות הציווי השגור. ר' יעקב יצחק מרבה להציג מזוויות שונות את השניות המורכבת שבהווה הצדיקית, הן זו המצטיירת ביחס ההתעלות לאל ובזיקת ההאצלה לאדם והן זו העומדת ביחס לחיוב של שמירת הגבולות ולכמיהה של פריצת הגבולות:

הצדיק צריך לפעול שני דברים הן לשמשו ית' [יתברך] במה שיש לו נחת רוח כל מה שברא ית' לכבודו וקילוסו וזה ראוי להיות בהתלהבות הלב, וגם לבקש רחמים על ישראל, וזה נקרא כמו מלאך ושלוחו יתב' להמשיך טובות ישראל ע"כ [על כן] כתוב וישלח מלאך [...] וזה עושה מלאכי לענין שליחות להמשיך טובות ישראל [...] ויש לו רוח הקודש שנותן לזה לידע מה צריך וכל מה שצריך והאידך לפעול משרתיו הוא לשכחו יתברך ולפעול יחודים אש לזהט (דברי אמת, בהר, עמ' צא).

ועוד י"ל קרוב לזה דהנה יש שני מיני צדיקים אחד שהוא בדביקותו ית' ומהשגתו רוממות אל ית' בא לעבודת ולקיום התורה, וכמו האבות והקודם מתן תורה וכמו שאיתא בחובת הלבבות,<sup>20</sup> ויש פשוט שמקיים כל מה שכתוב בתורה אך זה צריך ליוהר שלא יעבור אפילו מעט מזער [...] ואפשר לומר דוקא במי שהוא צדיק במה שמקיים כל הכתוב מה שאין כן מי שכל עצמותו הוא לפעול רצון אל ב"ה באהבתו אותו. אפשר אין מדקדקין עמו כ"כ [כל כך] [...] ויעויין בחובת הלבבות הפרש מי שעובד מהשכל הוא מהרבקות מהעובד רק מהכתוב וציווי.<sup>21</sup> [...] וזה י"ל אלה פקודי המשכן, המצוות של הרבוקים בו יתברך וקדושתו שוכן בס. וכן משכן העדות ענין שני שמשרה קדושתו עליו על ידי שמקיים התורה לבד לא מהשכל שלו כי גם מי שעובד עי"ד [על-ידי] השכל צריך לקיים התורה ובלבד שלא לבטלו מדבקות. כי גם אברהם אבינו ע"ה [עליו השלום] השיג כל התורה לרצון אל. כיון שהוא רוצה לעשות רצון אל ית' יעשה התורה שהוא רצונו ית'. אך לפעמים צריך לעבור אם משיג שזה הוא רצונו ית' [...] והגם שהוא חוטא אינו חושש בהעונש ר"ל [רחמנא ליצלן]. וכן כל כיוצא בזה למשל עוד מי שהוא עובד מאור בדבקות גדול בפסוקי דזמרה ובהתלהבות גדול ופחדו הגדול

19 שם.

20 על 'עבודת האבות לפני מתן תורה, ראה: בחיי בן פקודה (לעיל, הערה 3), שער הפרישות, פרק ז, עמ' תח; ושער האהבה, עמ' תט-תכז. וראה להלן, הערה 23.

21 שם.

אינו חושש אם יעבור הזמן קריאת שמע בזה, מה שאין כן העושה מה שכתוב ולא יעבור (זכרון זאת, פקודי, עג-עד).<sup>22</sup>

בכל תורתו של ר' יעקב יצחק באים לידי ביטוי סירוב וכמיהה: סירוב להסתפק בחיי הדת השגורים, המבוססים על רצון האל בעבר, הגלום בתרי"ג מצוות ובמסורת המקובלת, ומוגררים בביטוי 'עובד בראה', 'מצטמצם' או 'מקיים כל מה שכתוב בתורה'; וכמיהה למגע מתחדש עם רצון האל בהווה, המתוארת בביטויים 'לפעול רצון אל', 'להתפשט', 'להוסיף תמיד תענוג לו יתברך', 'אהבה מתחדשת תמיד' ו'עדות להשראת שכינה בתוכנו'. בדבריו ניכר המתח הדיאלקטי בין קבלת הנורמה לפריצת הנורמה, בין ציות לחוק הכתוב ולמוסכמות המסורת בגבולות שהותו מראש, דהיינו רצון האל בעבר, לבין התווית דרך חדשה, שהאדם חושף בה, מתוך התנסותו הרוחנית ומתוך 'אהבה הרבקות והשכל', את 'השגת רוממות רצון אל', דהיינו, את רצון האל בהווה, וקובע את טיבה של העבודה המתחייבת ממנה. העבודה בראה או בשמירת תורה ומצוות נתפסת כשלב בהתפתחותו הרוחנית של האדם, שהוא ער בו לצרכיו שלו בלבד, פועל על-פי הנוסח הקבוע ומקיים את המוטל עליו מפני יראת העונש. ואילו העבודה באהבה ודביקות מתוארת כעבודתו של זה המיחל להארה מתחדשת, החפץ בהשלמת רצון האל ללא מיצוען של תורה ומצוות, ומוכן לפעול כשליחו של האל וליטול אחריות על כלל העדה, אחריות החורגת מגבולות הציווי הכתוב. עבודה זו מודגמת בעבר בעבודת האבות לפני מתן תורה, עבודה שהשיגו בה את רצון האל מתוך עומק אהבתם, ופענחו את משמעות הציווי האלהי המשתנה מתוך מכלול התנסותם, לפני שהוגדר בנוסח גלוי ומחייב, ופעלו כשליחי ציבור או כשליחי של רעיון לא מכוחה של סמכות מוגדרת אלא בתוקף השגתם והעזתם.<sup>23</sup> בהווה דרך זו מודגמת בעבודתו של הצדיק, החושף את הרצון האלהי 'לפי העת והזמן' מעבר לגבולות הציווי המסורתי והופך, בניגוד לכמיהתו המיסטית ועל-כורחו, את אהבת אלהים ואת ההתעוררות הכרוכה בהתפשטות הגשמיות לאהבה אפטרופסית, לשליחות ציבורית ולאחריות גשמית על כל צורכיהם של בני ערתי:

לך לך מארצך כו', פי' [פירוש] אתה תלך במחשבתך מגשמיות שלך פי' תהיה חפצך ורצונך שלא להתנהג בגשמיות, וממולדתך שלא תרצה לעסוק בלידה ומשגל [...] אל הארץ אשר אראך פי' הגם שמצד חפצך היה לילך ולא לעסוק בגשמיות כ"א [כי אם] שתבין שרצונו כן לעסוק גם בגשמיות (זאת זכרון, עמ' ככו).

22 השווה ההסכמה שנתן לספרו של אברהם חיים שור, צאן קדשים, לבוב תקע"א, שם הוא כותב: 'ואחר כך, כשבא לי הרבה טרחא דצבורא צרכי בני ישראל המרובים, הן לייעץ והן לתפילות ובקשות, ואני הייתי מתיירא לדחות אותם, כיוון שהשי"ת עזר לי לפעול טובת ישראל'.

23 על משמעותה של עבודתו של אברהם במחשבה החסידית ראה: A. Green, *Devotion and Commandment, The Faith of Abraham in the Hasidic Imagination*, Cincinnati 1989. ראה שם לענייננו, בייחוד עמ' 34-50. השווה דברי החוזה על האבות: 'העיקר שלהם היה הרביקות על כן אנו הלומדים מתיחסים ומבקשים מה' ית' בזכות אבות שהם לא היה להם התורה, אך האמת עתה אסור לבטל כלל' (זכרון זאת, וישב, עמ' כח).



ראברם נקרא התלהבות ודבקות גדול בהתפשטות הגשמיות [...] אך הקב"ה רצה להתפשט האהבה גם בגשמיות [...] מי שהוא בן להבורא ית' פי' שרוצה לעשות רצונו [...] לא רק בהתפשטות הגשמיות כ"א [כי אם] באותו עולם (זכרון זאת, תולדות, יז)

קירובם של בני העדה לאל באמצעות האהבה בגשמיות והאצלת השפע לעולם הארצי נתפסים בתורה זו כתכלית ההתעלות המיסטית וכמיצויה הפרדוקסלי של העבודה באהבה ובהפשטת הגשמיות, המושתתת על התנכרות לעולם הארצי. פרדוקס זה הוא המפרנס את שני פניה של ההנהגה הצדיקית ואת זיקתם הדיאלקטית:

דהנה הצדיק עיקר דירתו הוא למעלה בדביקותו ית' אך צריך גם כן לעיין בצרכי ציבור (זכרון זאת, ויצא, יט). דהצדיק מקרב את ישראל לאביהם שבשמים, וגם רואה לאשר יש להם מניעה מעשות רצונו יתברך כראוי עי"ד [על-ידי] חסרון, מה שצריך לו כמו עניות ר"ל [רחמנא ליצלן], שמעביר על דעת קונו הוא ממשיך להם צרכם (שם, ויחי, מ). כי הצדיק נקרא יוסף שרוצה תמיד להוסיף לישראל צרכם וחסד אל (שם, ויחי, מ). כל היום וגם להוסיף תענוג לו יתברך (שם, מקץ, לא). והנה צדיק מחויב להמשיך שפע להעולם כמו יוסף הצדיק הוא המשביר [...] עתה צדיק מחויב להמשיך שפע להעולם בתפילתו ומחשבתו הטובה (דברי אמת, עמ' קכג).

לדברי החוזה, ההתעלות המיסטית בדרך לאהבת אלהים, או הפיכת היש לאין, נתפסת כמקור ההנהגה הצדיקית וכיסודו של סדר חברתי חדש, המבוסס על הפיכת האין האלהי ליש גשמי, או על אהבת הבריות. שכן כנגד אהבת אלהים והתפשטות הגשמיות, המוליכות את האדם מן הארצי אל האלהי, מן היש אל האין, ר' יעקב יצחק מעמיד את האל כמי שמוליך את הצדיק חזרה מהתפשטות הגשמיות אל עדתו הארצית, או מן האין אל היש, בשמה של אהבת האדם. הצדיק, ש'עיקר דירתו היא למעלה' ו'עיקר שכנו הוא בהר קדש', נקרא לשוב 'אל הארץ אשר אראך' ושם הוא 'יכול להמשיך להעולם שפע בני חיי ומזוני' ו'להתפשט האהבה גם בגשמיות' (זכרון זאת, לך, ט), שכן זה המבטל עצמו והופך עצמו לאין יכול להמשיך אל אלה המאוחזרים עמו שפע אלהי מן האין אל היש:

דהנה פירשנו ה' מי יגור באהלך, פי' בעוה"ז [בעולם הזה] הוא מחזיק עצמו כמו גר וזה באהלך עוה"ז, כמו וימתחם כאוהל לשבת, וישכון פי' שעיקר שכינתו הירוע לו הוא בהר קדש הוא עוה"ב [עולם הבא], זה יכול להמשיך בני חיי ומזוני הוא עוה"ב [...] ולא קשה הלא אלו באים מאין, כי אין מול לישראל [...] במה שנעשה כאין בעיניו יכול להמשיך עי"ז מאין כל הנ"ל (דברי אמת, ויחי, עמ' מה-מו).

כי מדרגת הדבקות אין נמצא כל כך כי אם ביחודי סגולה [...] וזה לשון יחיד קאי על יחודי סגולה תשמרון העולם לעשות למען תחיון כי ע"י שתייה אחרות עם אותו צדיק והוא בעיניו כאין כנ"ל יש לו כח להמשיך ממזל עליון הידוע בני חיי ומזוני

[...] כי זה המזל שנוזל משם חסדים הנקראים מים בני חיי ומזוני שורש כל טוב ומכ"ש (ומכל שכן) להוסיף כי הם הוא יש מאין (שם, עקב, עמ' קלג-קלד).<sup>24</sup>

אהבת אלהים, או השלמות הדתית בהשקפה זו, היונקת מגילוי מתחדש, איננה יכולה להתממש מחוץ לחברה ולהישאר בתחומו של היחיד, אלא עיקר משמעותה טמון בנכונות לפרוץ גבולות קיימים וליצור מכוחה זיקות דתיות-חברתיות חדשות, המכוונות לאהבת האדם:

שהצדיק מקשר ומיחד קב"ה עם כנסת ישראל (דברי אמת, שמות, עמ' מז).

בני אדם שאוהבים מאד את הבורא ב"ה [ברוך הוא] אוהבים את ישראל ועל כל פשעים תכסה אהבה (שם, בלק, עמ' קיב).

כי מי שאוהב את הבורא ב"ה ומתבונן בגדולתו תמיד ומתדבק בו יתברך דרך העולמות נעשה בעיניו כאין נגדו ית' [...] כי כשהאדם רואה ומסתכל כלפי מעלה ממילא נכנע ונעשה כאין [...] ועוד המתדבק בו ית' בלבו מעיר שהוא עיקר כי רחמנא לבא בעי [כי האל רוצה בלבבו] הוא דבוק בו יתב' ואוהב אותו ית' ממילא אוהב את ישראל ואוהבים אותו כי כמים פנים אל פנים כו' נקרא בעצמו צבור [...] כי גם הוא כולל הרבה וע"כ [ועל כן] נקרא רב כי כולל הרבה וע"כ יש לו רחמנות גדול על בני ישראל ומבקש רחמים עליהם כמו כרחם אב כי הוא כוללם בשורשם (שם, ויקרא, עמ' עז).<sup>25</sup>

האהבה, או ההתעלות המיסטית הכרוכה בהפשטת הגשמיות ובהשגת הרצון האלהי המשתנה, משלימה את תכליתה בשעה שהיא מתהפכת ושבה אל הארציות, מאצילה חזרה אל הגשמיות וממחישה את ההווה האלהית: הכמיהה להשגת הרצון האלהי המשתנה משתקפת בעבודה האקסטטית, המנסחת מחדש את מהותה של עבודת אלהים מתוך תחושת קרבה בלתי-אמצעית בין הרצון האנושי לרצון האלהי. הביטוי החיצוני למשמעותה העמוקה של העבודה באהבה ודביקות - השגת הארה אלהית, יצירת מגע בלתי-אמצעי עם האל והיענות לרצונו הסמוי - גלום בנסים ובנפלאות המתרחשים בשיאה של ההתאחדות בין האל לאדם ונתפסים כמענה אלהי להתעוררות המיסטית, מענה ההופך לתשתית של התקשרות חברתית רחבה:

להיות משכנו עלינו בדרך זה לפעול נסים ונפלאות לטובת ישראל וזה עדות להשראת שכינה בתוכנו שעונה לכל קראנו (זכרון זאת, פקודי, עג-עד).

ודרך הנכון הוא להמשיך נסים ונפלאות לטובת ישראל (דברי אמת, קרח, עמ' קז).

24 למקורותיה של תפיסה זו אצל רבו של החוזה, ראה: ש"ץ (לעיל, הערה 9).  
25 על מקומה של מירת האין אצל ר' יעקב יצחק, ראה עדותו המעניינת של תלמידו, ר' מאיר מטטאבניץ, אור לשמים (לעיל, הערה 17), בשלה, עמ' כח. וראה: אליאור, החוזה, עמ' 414-420.

לפעול נפלאות להרבות כבוד שמים ולקרב לב ישראל על ידי זה לאבינו שבשמים' (שם, עמ' קח).

הנסים והנפלאות שר' יעקב יצחק מייחל אליהם – ועליפי המסורת החסידית, הנשענת על ערות תלמידיו ומקורביו, אף זכה להם במידה רבה – משקפים את הזיקה המיסטית בין האהבה והרביקות האנושית לבין ההשראה והאהבה האלהית. הם מבטאים את הפיכת הצדיק למדיום, המגלה את דבר האל באמצעות הארות וגילויים, אותות ומופתים, במקום שאסור לו לאדם להיות יוצר ומחדש מכוח עצמו בלבד ואין לו אלא להישען על סמכות עליונה. הנסים והמופתים מבטאים בתודעתו של ר' יעקב יצחק את העתקת מקור הסמכות מן הארץ אל השמים ואת התוקף לחדש ולשנות בהנהגה הדתית ובגילוייה החברתיים מכוחו של גילוי אלהי, בעת שנוצר קונפליקט בין האיסור לחדש במחשבה הדתית לבין הצורך העז לעשות זאת. עוד הם מבטאים את מהותה של זיקת הגומלין המתמשכת בין אהבת האדם לאלהי לבין אהבת האל לברואיו, זיקה המתממשת לפרקים באורח בלתי-אמצעי בהוויתו של הצדיק, המשקף את הגילוי האלהי בזמן ובמקום, בהווה, ולא רק בעבר או בעתיד.<sup>26</sup>

החוזה מלובלין פרץ את גבולות העולם המסורתי בכוחה של התעלות מיסטית, בתוקפה של השראה כריזמטית ובכוחה של העזה להעמיד מערכות מושגים דיאלקטיות, שביטאו את החתירה לשינוי ולתמורה. ההנגדה וכפלי-הפנים שניסח בין שני אופני ההווה האלהית, שתי דרכי העבודה, שני הרצונות האלהיים, בין היסודות הקבועים, השמרניים וההטרנומיים לבין היסודות המשתנים, המחדשים והאוטונומיים, ובין שני הממדים של ההנהגה הצדיקית, העמידו תשתית חדשה למחשבה הדתית ולהשלכותיה החברתיות בהווה החסידית.

בתורתו של ר' יעקב יצחק נוסחה בבהירות החירות לקבוע באופן אוטונומי את רצון האל בתוקפם של גילוי מתחדש, הארה אקסטטית והתעלות מיסטית או בכוחן של התבוננות והכרעה רוחנית בנסיבות משתנות. בצד חירות זאת, הובעה ככל דבריו הכמיהה לזיקה בלתי-אמצעית להווה האלהית, זיקה המתרחשת בהווה ואינה כפופה למיצוען של המצוות או לתיווכה של המסורת, המשקפות את רצון האל בעבר. אף טיבה של ההכרעה המתחייבת מן המגע הבלתי-אמצעי עם עולמות עליונים ומהרחבת שיקול-הדעת האינדיבידואלי, מכוחה של ההתחדשות הרוחנית ומקיומן של שתי מערכות התייחסות, נדונה בספריו ללא רתיעה וסיוג. הכרעה זו היוותה את הבסיס לתורת-הצדיק שלו ולדפוסיה ההנהגה שהגדיר וחיידש לשם הרחבת גבולותיו של הניסיון הדתי ולחילוץ מדפוסים חתומים, מסמכות קבועה ומכבלי ההשגה הרווחת.

\* \* \*

26 על מקומם של הנסים בתורתו, ראה דברי תלמידו, ר' מאיר מסטאבניץ, הדן בנושא זה בפירוט ובהרחבה. למשל: 'עוד פועל הצדיק שממשיך לישראל אותות ומופתים שלא כדרך הטבע ועי"ז נתפרנס [נתפרנס?] אלקותו ית"ש [...] ועי"ז [...] יהיה ישראל לפני ה' תמיד ויכירו נפלאותיו ויהיו רביקים בו ית"ש', (אור לשמים, מצורע, מא ע"א). על משמעותם של הנסים והמופתים בתייסתו, ראה: אליאור, החווה, עמ' 414-408.

סגולתה האנרכיסטית של החירות לפרש מחדש את המכלול המסורתי בתוקפה של התנסות מיסטית באה לידי ביטוי בולט בתורתו אגב דיון באפשרויות השינוי, החידוש והבחירה בדפוסי העבודה וההנהגה. גם אפשרויות בעלות משמעות חברתית חדשה וגם אפשרויות בעלות אופי אנרכיסטי ואנטינומיסטי, שהביאו לשינוי בגבולות האסור והמותר, נתבררו בהרחבה בתורתו ובדרושו. כל אלה הניחו את היסוד להנהגה פורצת-גבולות, שהיתה מיוסדת על התעלות מיסטית והשראה אקסטטית, הכורכת את אהבת האל עם אהבת האדם ומגייסת את התנופה המיסטית לשם שינוי סדרי ההנהגה בחברה. ההבחנה בין אהבה ליראה היתה רבת-משמעות, שכן היא שימשה תשתית להבחנה מקבילה בין הנהגה היונקת את סמכותה מהתעלות מיסטית ומאהבה אקסטטית, ויוצאת לחדש ולשנות בתוקפן, לבין הנהגה היונקת את סמכותה מן המסורת ומדרך היראה, ועומדת על שמירת הקיים מכוח הדין והחוק.

כאמור, בירורים אלה, ששיקפו שאיפה להשתחרר מן החרמ-משמעות של הציווי המסורתי ומן המרות המוחלטת של העבר על ההווה, וביטאו התחדשות דתית וערעור מוסכמות בצד חתירה להרחבת תחומי ההכרעה הרוחנית והמחויבות החברתית, נעשו מלכתחילה בינו לבין עצמו ולא נועדו להנחת הכלל אלא להנהגתו כצדיק. העבודה האקסטטית פורצת-הגבולות של הצדיק החפץ להתנהג 'בתבערה הגדולה שלא כדרך הטבע', או מכריע ש'לפעמים צריך לעבור אם משיג שזה רצונו יתברך', לא היתה בבחינת הוראת-דרך לרבים אלא התייחסה לגבי דידו בלבד, כ'חידר-סגולה', כמי ששורה עליו רוח-הקודש, כמי שמחדש מתוך התנסותו הרוחנית וראייתו העצמית את התשתית הרעיונית של ההנהגה הצדיקית, פורץ מוסכמות ומתווה גבולות חדשים. אולם הדיה של עמדה זו, שהיה בה משום הליכה עד קצה גבול המותר, ואולי אף מעבר לו, הותירו את רישומם על תלמידיו וממשיכי דרכו, והכשירו את הדרך להתמודדויות נוספות בדבר גבולות המחויבות הנורמטיבית לאור מורכבותו של הרצון האלהי ותמורותיו. תורה זו פתחה אופקים חדשים ללכטים ולספקות והעמידה תשתית חדשה שאפשרה את החירות להכריע באופן עצמאי בשאלת משקלם של מושגים שונים בעבודת ה' לנוכח רצונו המשתנה של האל, לנוכח ההבדל בין העבר להווה, וגם לנוכח המתח שבין חירות היצירה הדתית המתחוללת ברשות היחיד לבין עולה של המסורת והמחויבות לרשות הרבים.

מידת ההשפעה של השקפותיו הרדיקליות של ר' יעקב יצחק על חסידות פולין היתה גדולה לאין ערוך מזו שייחסה לו המסורת החסידית ההגיוגרפית המאוחרת. מסורת זו, אשר טוותה את דמותו בצלם של סיפורי נסים ונפלאות מזווית-ראייה אנכרוניסטית, פסחה על ספריו, ערכבה מוקדם ומאוחר והחטיאה פעמים רבות את משמעותה של תורתו, הן בזמנו והן בזמנם של ממשיכי דרכו.<sup>27</sup> אף משקלו הרעיוני של ר' יעקב יצחק היה רב לאין ערוך

27 מקורות הגיוגרפיים על החווה מלובלין, ראה בהיסטוריוגרפיה החסידית האורתודוקסית: בורק (לעיל, הערה 1), עמ' 61-64; "א קאמלהאר, דור דעה, בילגוריי תרצ"ג; א"י ברומברג, החווה מלובלין (לעיל, הערה 1); מ"מ ולדן, נפלאות הרבי; י' ברגר, זכות ישראל, עשר אורות, ורשה תרפ"ה; הנ"ל, זכרון חרושי תורה, ורשה תרמ"ג; מ"מ ולדן, אור הנפלאות, ספורים מר' יעקב יצחק הורוויץ מלובלין [חלק שלישי

מזה שייחסו לו חוקריה של חסידות פולין, אשר העריכו שחסידים אשר פרשו מחצרו והתנגדו לו, לא המשיכו את דרכו.<sup>28</sup>

פרישה חוזרת ונשנית של תלמידים מובהקים מחצר רבם וכינון של חצר חדשה בחיי הצדיק, שהם היו 'מקושרים' עמו, אפיינו את חסידות פולין והיו כרוכים במהותה הוולונטרית של ההנהגה המיסטית-כריזמטית, שלא היתה כפופה לדפוסי מינוי שגורים ואף לא לדפוסי התקשרות קבועים, וכל מהותה היתה טעונה מתח רב סביב הוכחת הסמכות וקבלת המרות.<sup>29</sup> אולם עזיבת חצר הרבי לא היתה כרוכה בהכרח במחלוקת רעיונית, בהתנגדות לתורתו או בשינוי תכנים ומגמות, אלא התאפיינה בשינוי בזיקת ההזדהות, בתמורה במסגרת בדפוסי-ההנהגה ובחוגי-פנייה שונה. בשל עובדה זו, היחסים בין הפלגים השונים היו פעמים רבות יחסים דיאלקטיים, ששמרו על הזדהות וקרבה רעיונית חרף ההתרחקות מן המסגרת החיצונית.

ר' יעקב יצחק הלוי הורוויץ, החוזה מלובלין השאיר את רישומו הן על אלה מבאי חצרו שנשארו במחיצתו שנים רבות, והפכו אחר-כך למנהיגיה של חסידות פולין,<sup>30</sup> והן על אלה שחלקו על דרכו ופרשו מחצרו, ונודעו כחסידי פשיסחה.<sup>31</sup> מורי החסידות שחלקו על דרכו הושפעו גם הם מההבחנות שהציע בין כוחות משמרים לכוחות מחדשים ויוצרים, מהמערכות המושגיות שטבע כבסיס להתחדשות דתית ומהעמדות הרדיקליות שגיבש בשאלות רוחניות. גם חידושיו בשאלות מיסטיות וחברתיות ובדפוסי-ההנהגה הטביעו את חותמם על שומעיו, ואלה הנחילו אותם בדפוסיים שונים למוריה של חסידות פולין במשך כל המאה התשע-עשרה.

ר' מרדכי יוסף ליינער – בין 'עומק' ל'גוון'

הפקפקנים והספקנים והחדשנים הם בלבד אנשי אמת, מפני שרואים את העולם כמות שהוא. לא כאותם השמחים בחלקם ושמחים בעולמם, שמחמת שמחתם הם מעלימים עיניהם מן האמת.

ש"י עגנון, 'עפר ארץ ישראל', אלו ואלו, ירושלים ותל-אביב תש"ך, עמ' רפד

מספר אהל הרב, חמוש"ד (תשכ"ט): מ' בוכר, אור הגנון, ירושלים 1977, עמ' 258–271, 482–483. עיבודים ספרותיים על דמותו של החוזה, ראה: עזריאל נתן פרענק, מבחר אגדות החסידים, ורשה תרפ"ג, עמ' 156–117; מ' בוכר, גוג ומגוג, מגלת ימים, ירושלים תש"ד; י' קורנבלוט, אספקלריא המאירה, ירושלים תשמ"ח; צבי הורוביץ, הנפילה הגדולה וח"א בטרילוגיה של משפחת הורוביץ, קרית טבעון 1973.

28 ראה: אשכולי אלפסי (לעיל, הערה 1), עמ' פח-צו. השווה, לעומת זאת, מסורת איוביצה על השפעת ר' יעקב יצחק מלובלין, להלן, הערה 34.

29 לעניין זה, השווה: מ' ובר, על הכריזמה ובניית מוסדות, ירושלים תש"מ, עמ' יב-יד, לא-לב, 157–194.

30 על תלמידי החוזה, ראה: זכרון זאת, עמ' קטו-קסח; וולדן, שם הגדולים החדש, בערכו.

31 מחלוקת לובלין-פשיסחה טרם זכתה לכירור מחקרי ממצה, אולם זכתה לתיאורים רבים בספרות הסיפורים החסידית ובספרות היפה. לסיכום המבוסס על המסורות הסיפוריות, ראה: צ"מ רבינוביץ, ר' יעקב יצחק מפרשיסחה (להלן, הערה 34). לעיבוד ספרותי של הפרשה, ראה: בוכר, גוג ומגוג, (לעיל, הערה 27). מסורות אגדיות וסיפורים על מחלוקת לובלין-פשיסחה, ראה: ולדן, נפלאות הרבי; יועז קים קריש ראקאץ, נפלאות היהודי, פיטרקוב תרס"ב; א"י אלטר, מאיר עיני הגולה, פיטרקוב תרצ"ב.

ר' מרדכי יוסף ליינער מאיוביצה (1800–1854)<sup>32</sup> בעל 'מי השלוח'<sup>33</sup> איחד בדמותו, בפרקים שונים בחייו, את תורתו של ר' יעקב יצחק הורוויץ מלובלין ואת תורת מתנגדיו אנשי פשיסחה. הוא גילם בקורותיו את התהפוכות והמתחים שהיו גלומים בהווה החסידית המורכבת, שנעה בין הקטבים של התעלות מיסטית ושל התמודדות עם עול המסורת, ופעלה כמתח שבין חירות יוצרת אינדיבידואלית, היונקת מהשראת הספרות הקבלית, לבין הנהגת עדה וזיקה לצורכי ציבור, המבוססות על המחויבות למסורת ועל פריצת גבולותיה בעת ובעונה אחת.

בנעוריו היה ר' מרדכי יוסף תלמידו של ר' יוסף מיאריטשוב, שנמנה עם בחירי תלמידיו של ר' יעקב יצחק הלוי הורוויץ, החוזה מלובלין, ועם ראשי החולקים על שיטת פשיסחה. לאחר מכן היה תלמידו של ר' שמחה בונם מפשיסחה, שנמנה עם הזרם החסידי שהחל דרכו בחצרו של החוזה מלובלין, והזדהה עם חדשנותו הדתית והחברתית, אך לבסוף חלק על דרכו ופרש מחצרו.<sup>34</sup> ר' מרדכי יוסף שהה במחיצתו של ר' שמחה בונם משנת 1819 ועד

32 ר' מרדכי יוסף ליינער נולד בטומשוב שבפלך לובלין בשנת תק"ס ונפטר באיוביצה בז' טבת תרי"ד. על אודותיו, ראה: יעקב בן מרדכי יוסף ליינער, בית יעקב, בראשית, וארשא תרנ" (1890), הקדמה, ח ע"ב-יא ע"א. ההקדמה נכתבה בידי נכדו, ר' גרשון הנדן העניך מאיוביצה-רדזין, הנודע כ'בעל התכלת', שהביא לדפוס את הספר. הוא אף ערך את 'מי השלוח' ח"א; מי השלוח, ח"ב, לובלין תרפ"ד, הקדמה (ראה להלן, נספח ב); חיים שמחה ליינער, דור ישרים, לובלין תרס"ט (להלן: דור ישרים), עמ' 12–24. לספר זה, שנכתב בידי נינו, מהדורות רבות שיש ביניהן הברלים ניכרים. במהדורות המאוחרות יותר, כגון זו של לובלין 1925, יש השמטות רבות וניכרת מגמה של טשטוש ומיתון המחלוקות והמתקת העובדות. על דמותו של ר' מרדכי יוסף ועל תורתו, ראה: אשכולי, עמ' 120–121, 125. המחקרים העיוניים העיקריים, הדנים בייחודה של תורת איוביצה, הם מחקריהם של וייס, ש"ץ ופירשטיין: י' וייס, 'תורת הטרמיניזם הדתי לר' יוסף מרדכי ליינר מאיוביצה', ספר היובל ליצחק בער, ירושלים תשכ"א, עמ' 447–453; J.G. Weiss, 'A Late Jewish Utopia of Religious Freedom', *Studies in Eastern European Jewish Mysticism*, Oxford 1985, pp. 209–248 (להלן: וייס, אוטופיה); רבקה ש"ץ, 'אוטופיזם של הרוח ותורת משה – עיונים בתורת הרבי מרדכי יוסף מאיוביצה', מולד, כא (תשכ"ג-תשכ"ד), עמ' 554–561 (להלן: ש"ץ, אוטופיזם); M. Faierstein, *All is in the Hands of Heaven – The Teachings of Rabbi Mordecai Joseph Leiner of Izbica*, New Jersey 1989 (להלן: פירשטיין, הכול). סקירה ביוגרפית – שם, עמ' 17–11. 1962 (להלן: טרונק, פולין), עמ' 56–66. מונוגרפיות המתארות את חסידות איוביצה מנקודת-מבט חסידית פנימית וכוללות עמדה אפולוגטית נטולת שיקול ביקורתי, הנוטה לטשטש את המחלוקת שליוותה את הרב מאיוביצה, ראה: י"ל לוין, 'האדמו"רים מאיוביצה' (תרפים בסדרת חוברותיו של לוין), מגילת פולין, חמוש"ד (ירושלים תשכ"ט); י' אידלמן, 'חסידות ראדזין ותולדותיה', קטיף, ט-י (תשל"ג), עמ' 294–303; ש"י שראג, בנתיבי חסידות איוביצה רדזין, א, ירושלים תשל"ב; ב, ירושלים תשל"ד; הנ"ל וא' ביק, בהיכל איוביצה לובלין, ירושלים תשל"ו; הנ"ל, במעיני חסידות איוביצה-רדזין, ירושלים 1980. המקורות המסורתיים מרגישים בעיקר את ההיבט החברתי והאנושי של תורת איוביצה, ואילו המחקר מבליט את היסודות הנוקוניפורמיסטיים בשיטתו של בעל 'מי השלוח'.

על הספר – ראה נספח ב.

על חסידות פשיסחה ראה עדותו של המשכיל בן-זמנם, יליד זאמושט: אלכסנדר צדרבאום, כתר כהונה, אודסה תרנ"ו (להלן: צדרבאום, כתר כהונה), עמ' 128–130. על שמחה בונם מפשיסחה וזיקתו לחוזה, ראה מסורת איוביצה: 'מובחר תלמידיו אשר מילא אחרי רבינו מלובלין היה רבינו שמחה בונם מפרשיסחה. הוא היה גבר חכם בעוז גדול בתורה ויראת שמים [...] ויסוד שימושו היה את הרב הקדוש מלובלין והוא חיבבו מאוד מאד והרבה למד עמו ביחוד ומסר לו סתרי תורה', בית יעקב (לעיל, הערה 32), הקדמה, ח ע"ב. עוד עיין צ"מ רבינוביץ, ר' יעקב יצחק מפרשיסחה, היהודי הקדוש, פיטרקוב 1932 / תל-אביב

להסתלקותו בשנת 1827 וראה בו את מורו המובהק. דרכה של חסידות פשיסחה, שהתאפיינה באליטיזם, בסגפנות מחמירה ובהפקרת העולם, ונטתה להתכוונות מיסטית ולביטול העצמיות, להתלהבות דתית וללמדנות, השפיעה על אורח-חיי פרק זמן ניכר. לאחר פטירת רבו עבר לקוצק והיה תלמיד-דרכו של ר' מנחם מנדל היילפריין-מורגנשטרן (1787-1859), שהיה אף הוא בראשית דרכו חסידו של החוזה מלובלין, פרש ממנו והיה חסידו של תלמידו, ר' יעקב יצחק 'היהודי הקדוש', עד להסתלקותו ב-1814, ולאחר מכן של יורשו, ר' שמחה בונם מפשיסחה. ר' מרדכי יוסף נמנה עם בחירי תלמידיו ומקורביו של ר' מנחם מנדל מקוצק, סייע בידו בהנהגת חצרו במשך שלושים-שנה וגיבש את תורתו באורח דיאלקטי עמו וכנגדו, בהשפעתו ולעומתו.

חסידות קוצק היתה חסידות אליטיסטית ומסתגרת, שהקצינה את דרכה הלמדנית והמתברלת של חסידות פשיסחה, והפנימה את היסודות הניהיליסטיים והאנרכיסטיים שהתגבשו במחשבה החסידית שקדמה לה.<sup>35</sup> חסידות זו הסתייגה מרפואי ההנהגה הצדיקית, שהיו כרוכים בפנייה לחוגים עממיים; היא פנתה בעיקר לבני-עלייה וגיבשה עמדה אינטלקטואלית בדלנית ומסתגרת. עובדה מעניינת היא, שחסידות קוצק, שגילמה את ההתנגדות לתורת הצדיק בנוסח לובלין ומתחה ביקורת על הצדיקות בגשמיות, על מקורותיה במחשבה הקבלית ועל השקפותיו של ר' יעקב יצחק הלוי הורוויץ בדבר מהותו כפולת-הפנים של הצדיק, יצרה תורת צדיק חמורה לאין ערוך, שבה אישיותו של הרב היא התורה והיא התגלמות האמת. חסידות קוצק, שהסתייגה מלימוד הקבלה, גילתה עניין רב בלמדנות מעמיקה של התורה הנגלית ובעיון מקיף בהלכה, אולם לא היססה למתוח ביקורת על הנוהג הקיים, לחרש בדרכי העבודה ולתבוע אורח-חיים מתברל, מחמיר וסגפני.<sup>36</sup>

תש"ד; הנ"ל, ר' שמחה בונם מפשיסחה, תל-אביב 1945: בובר, אור הגנוז, עמ' 395-427; אשכולי, עמ' 120-99. על ר' שמחה בונם, ראה: אשכולי, עמ' 115-118. גם כאן דבריו של אשכולי, המתווים תמונה מעניינת, הם פעמים רבות אנכרוניסטיים, מוכללים ונטולי-ביסוס, ואין בהם בירור כרונולוגי או הבחנה בערכם של המקורות השונים.

35 על חסידות קוצק, ראה: י' רוטנברג ומ' שנפלה, היכל קוצק - הרבי מקוצק וששים גיבורים סביב לו, א-ב, תל-אביב תשי"ט. עדות ראייה של בן זמנם, השווה: צדרכאום, כתר כהונה, עמ' 130-132. בני החבורה המתבודדת של חסיד קוצק, שהחזיקו בעמדות אנרכיסטיות וניהיליסטיות, יצרו סגנון חיים שעור נגדם חסרות וביקורת. הופצו נגדם שמועות כאילו פקפקו בתוקפה של ההלכה וכאילו לא קיימו מצוות ולא התפללו; והגיעו הדברים לידי כך, שהרב יעקב אורנשטיין, בעל 'שועות יעקב', שקל לאסור נישואין עם חסיד קוצק. השווה: א' מרקוס, החסידות (תרגום [מגרמנית] מ' שינפלה), תל-אביב תשי"ד [1901] (להלן מרקוס, החסידות), עמ' 247.

36 על היסודות האנרכיסטיים בחסידות קוצק, ראה: אשכולי, עמ' 122-123; על נטייתה הלמדנית, עיינו: אברהם מסאכאטשוב, אגלי טל, פיטריקוב תרס"ה, הקדמה; צבי יהודה מאמלוק, אביר הרועים, פיטריקוב תרצ"ה, עמ' לר; ראה גם: י' לוינגר, 'תורתו של הרבי מקוצק', תרביץ, נו (תשמ"ו) (להלן: לוינגר, תורתו), עמ' 421; הנ"ל, 'אמרות אותנטיות של הרבי מקוצק', תרביץ, נה (תשמ"ו) (להלן: לוינגר, אמרות), עמ' 112. רבים מגדולי התורה ומראשי פוסקי ההלכה בפולין במאה התשע-עשרה נמנו עם חסיד קוצק, ביניהם ר' אברהם בורנשטיין מסאכאטשוב בעל 'אבני הנזר', ר' יצחק מאיר אלתר מגור בעל 'חידושי הרי"ם' ור' אלעזר מפאלטוסק. אולם עובדה זו לא מנעה ממנהיגי ציבור לדרוש אותם ולהחרים. וראה: י' פאקס, רבי מנחם מנדל מקוצק, ירושלים תשכ"ז (להלן: פאקס), עמ' 55.

ר' מנחם מנדל מקוצק, שקבע את צבינה של חסידות זו, הטביע את רישומו העז על חסידות פולין, אף-על-פי שלא השאיר ספרות נרפסת או מסורת כתובה, והיה שנוי-במחלוקת במידה רבה במשך כל תקופת הנהגתו.<sup>37</sup> המסורת החסידית תיארה את דיוקנו כלמדן מעמיק, השקוע בעולמות עליונים,<sup>38</sup> ציירה אותו כסגפן בלתי-מתפשר, הנוהג במידת הרין הקשה כלפי עצמו וכלפי זולתו. דמותו התאפיינה בעיני רואיו בעוצמה כריזמטית ובכוחות נפשיים יוצאים מגדר הרגיל, והתייחדה בסמכותיות רבה, במידה מופלגת של כעס, בהטלת אימה, בחוסר-סובלנות, בזעם ותוכחה.<sup>39</sup> עוד תיארה אותו המסורת החסידית כבעל השקפה אליטיסטית וכמי שברר בקפידה את תלמידיו, דחה רבים מן החסידים וקירב בני-עלייה בלבד. הוא נצטייר כמי שתבע מן הסובבים אותו מעלה גבוהה של למדנות והעמקה אינטלקטואלית,

37 על דמותו של רמ"מ במסורת החסידית, ראה: יועץ קים קריש ראקאץ, סוד שיח שרפי קודש, לודז 1928-1931; יעקב ארטן, אמת ואמונה, ירושלים 1948; שמואל משינווה, רמתים צופים, ירושלים 1978, וולדן, שם הגדולים החדש, בערכו. על תיאוריו השונים בספרות המחקר, ראה: אשכולי, עמ' 122-125; פאקס. שני ספרים חשובים בידיהם נכתבו אודותיו: א"י העשל, קאצק, אין גרנדל פר אמסטיקייט, תל-אביב תשל"ג; פ' גליקסמאן, דער קוצקער רב, פיטריקוב 1938 (להלן: גליקסמאן; ההפניה כאן היא לנוסח העברי הנמצא ב'היכל קוצק'). גליקסמאן הביא אמרות ומסורות שרווחו בין חסיד קוצק. ספרו, הכולל חומר רב-עניין, תורגם לעברית והובא בספר 'היכל קוצק - הרבי מקוצק וששים גיבורים סביב לו' (לעיל, הערה 35). בראש ספרו מציין המחבר את טעם כתיבת הספר: 'עין ראיתי שחלק גדול מהצבור היהודי מסולף בידיעותיו אודות ארמו"ר זה וחסידיו ועורנו מאמין בהתנגדות שמלפנים לקוצק, המבוססת על בסיס כוזב ובמעשיות הכוזבות שנפוצו לפנים אודות קוצק; אולם הוא נוטה לעבור בשתיקה על מוקדי פולמוס ומחלוקת. ראה גם: י' אריגור [=] גור אריה, קוצק, תל-אביב תרצ"ו (להלן: אריגור); י' ארליך, רבי מנדל מקוצק, תל-אביב תשי"ב; י' אלפאסי, הרבי מקוצק, תל-אביב תש"ב (להלן: אלפאסי); הרבי מקוצק; י"ל לוי, בית קוצק, א. השרף - תולדות חייו של ארמו"ר הגדול מקוצק, ירושלים תשמ"מ (להלן: לוי, בית קוצק). ספרים אלה הם חיבורים בעלי אופי ביוגרפי, הכתובים מפרספקטיבה אפולוגטית בירי מקורבים לחסידות קוצק, ודבריהם הם תיאורים כלליים ללא אסמכתאות וציוני מקורות. מאמר ביוגרפי קצר, שעורר פולמוס נרחב, ראה: י' אלט [=] י"ל זלוטניק-אבירעל, 'לקורות החסידות ר' מנדל מקוצק, העברי (ניו יורק), כרך 10, חוברת 19 (1920), עמ' 9-12; הנ"ל, 'קוצק', המורחב (ורשה), כרך ב, חוברת 14 (1920), עמ' 7-10. חלק מן הספרות הנזכרת לעיל נכתבה כדי להוסיף את הטענות שהועלו במאמר זה. סקירה ביקורתית על דמותו של הרבי מקוצק ועל תורתו, ראה: לוינגר, אמרות, עמ' 109-135 וביבליוגרפיה מפורטת שם. עוד ראה: בובר, אור הגנוז (לעיל, הערה 27), עמ' 428-444 לוינגר, תורתו, עמ' 415. יש מסורות, המובאות אצל אלט (שם) ואצל אריגור (שם, עמ' 170), הטוענות שתלמידיו שרפו את ספריו אחרי מותו בשל תוכנם השנוי-במחלוקת שהיה בו משום סכנה בעיניהם, אולם הדברים אינם נראים מהימנים. והשווה מסורת קוצק המובאת אצל גליקסמאן (עמ' מד-מה), הטוענת שר' מנחם מנדל מקוצק אף פעם לא כתב כשאר צדיקי פשיסחה.

38 על למדנותו של רמ"מ ועל מרכזיות הלימוד בקוצק, ראה ההפניות בהערה 36 לעיל. עוד ראה את דברי חתנו, אברהם מסאכאטשוב, אגלי טל (לעיל, הערה 36), הקדמה; צדרכאום, כתר כהונה, עמ' 130; מרקוס, החסידות, עמ' 136, 186. והשווה: גליקסמאן, עמ' נב-נג, המביא את דברי רבה של סטשוב, מחבר שו"ת 'חבלים בנעימים', שנמנה עם חסיד קוצק, על עיקריה של חסידות זו בתודעת מקורביה: 'יסוד היסודות היה "תלמוד גדול" או קשר עליון דאורייתא - למוד תורה תלמוד ופוסקים. כל חסיד קוצק למדו יומם ולילה'. על הלמדנות שתבע מחסידיו, ראה: לוינגר, תורתו, עמ' 424-427 סעיפים 2, 3, 20, 30.

39 על אישיותו הכריזמטית, ראה בדברי תלמידו אהרון וולדן, שם הגדולים החדש, בערכו; לוינגר, תורתו, עמ' 44. על הפחד שעורר, על מידת-הדין הקשה שהיה נוהג בה ועל כעסנותו, ראה: ראקאץ, סוד שיח שרפי קודש (לעיל, הערה 37); צבי יהודה, אביר הרועים (לעיל, הערה 36); אריגור, עמ' 105-122; אלפאסי, הרבי מקוצק, עמ' נג; והמקורות המובאים להלן, בהערה 41.

וכמי שדרש שלמות מחמירה בשמה של אמת מוחלטת שיש לאחוז בה בכל מצב.<sup>40</sup> כחלק מחתירתו לאמת כפה רפואי-מחשבה בלתי-מתפשרים על הסוככים אותו והתעלם מצרכים קיומיים ונפשיים של באי חצרו. קווים קיצוניים אלה אפיינו את דרכו וזיכוהו בכינוי 'המקל המכה' ואף הפכו את אישיותו האקסצנטרית לציר התייחסות מרכזי בחצר קוצק.<sup>41</sup> ר' מנחם מנדל לא השאיר דבר בכתובים ותלמידיו אינם מביאים דברים משמו. המסורות השונות שנתרו בירינו אינן מבארות את ייחודה של תורתו ואינן חורגות מכלל התווית דיוקן ביוגרפי, שאיננו נטול-פניות.<sup>42</sup> רבות מן האמרות המיוחסות לו אינן שלו, והמסורות המביאות מימרות משמו וסיפורים אודותיו, פעמים רבות אינן מהימנות.<sup>43</sup> המלקטים השונים ייחסו לר' מנחם מנדל דברים שנאמרו על-ידי קורמיו וכרכו במימרות המיוחסות לו מושגים שנקשרו לרמויות חסידיות שונות. אף העובדות המקובלות לגבי קורות חייו מתפרשות בצורה סותרת במקורות השונים. אולם דומה שלמרות הערפול סביב המסורות והמסרים, המושג המרכזי המאפיין את תורת קוצק בעיני העדים והמספרים השונים הוא מושג האמת האבסולוטית, שיש לחתור אליה ללא פשרות ולאחוז בה בכל מצב. עניינו של מושג זה, המתגלם בתורה זו בראש ובראשונה באישיותו של ר' מנחם מנדל, הוגדר בצורות שונות, אך דומה שמשמעותו העיקרית היא חתירה לגילוי אמת אחת מוחלטת, קבועה וסמכותית, שהדרך הבלעדית להשגתה מצויה בלימוד התורה וההלכה בשקידה ובהעמקה ללא כל נגיעות ופניות.<sup>44</sup>

- 40 על השאיפה לאמת, ראה להלן, הערה 44.
- 41 על המיוזנרופיה בקוצק ועל הנהגתו המחמירה של ר' מנחם מנדל עם באי חצרו, ראה: טרונק, פולין, עמ' 57-58; אשכולי, עמ' 124; לוין, בית קוצק, עמ' ע, עא, עה, פ, פב, פה-פח; פאקס, עמ' 53, 63; אריגור, עמ' 76, 90, 103, 105-115. את הפסוק 'לא תיתן עליך איש נוכרי' דרש ר' מרדכי יוסף על ר' מנחם מנדל וביאר את משמעותו: לא תוכל לתת עליך איש נוכרי היינו אדם שמתנכר לבעיות הקטנות. על הביטוי 'המקל המכה' ודומיו, ראה: לוין, בית קוצק.
- 42 על דיוקנו, המצטייר מוויתור-הראייה של ההיסטוריוגרפיה המסורתית והרמניסטיקה, המקורבת לחוגי קוצק, לעומת הדיוקן הקונטרברסלי, המצטייר במסורות פולמוסיות מחוגי איזביצה-רדווין, ראה המקורות המצוינים בהערה 37 לעיל. ועיין גם העש (לעיל, הערה 37), ח"ב, עמ' 567-570; אלפסי, הרבי מקוצק, עמ' נ-נז, ס-סא; לוין, בית קוצק, עמ' עג-עז ופאקס. השווה: מרקס, החסידות (עין בנוסח המקור הגרמני, עמ' 309, 357), שדבריו הם בבחינת רמיזה מוקדמת לרבריו השנויים במחלוקת של 'אלזט, לקורות החסידות (לעיל, הערה 37), עמ' 7-10. וראה: 'אופטושו, ביערות פולין (תרגום מכתבי-יד מ' ליפסון), וראשה תרפ"א: והשווה: M. Faierstein, 'The Friday Night Incident in Kotsk: The History of a Legend', *Journal of Jewish Studies*, 34 (1983), pp. 179-189.
- 43 לוינגר, תורתו.
- 44 על מקומו של מושג האמת בתורתו של רמ"מ, ראה: העש (לעיל, הערה 37); גליקסמאן, עמ' מא-מב; לוינגר, תורתו: ארסן, אמת ואמונה; לוין, בית קוצק, עמ' ד, ו, לא, נז, פג, על הטטליות, ראה: שם, עמ' מח-נ; פאקס, עמ' 37, 86-87. הגדרות שונות, ראה: 'לכל אחד יש אמנם אמת משלו [...] אבל לר' מנדל הייתה אמת אחת, אמת נצחית, אמת שהיא מעל הכל, מעל המקום ומעל הזמן, שאין מערערין עליה' (אריגור, עמ' 130); 'אדם אשר כזה אינו יכול בשום פנים להסכים לפשרות, ואמנם ר' מנדל גרס התנגדות מוחלטת לשביל הזהב, לשביל האמצעי והמפשר, לכל מיני פשרה משום דרכי שלום. ובהיותו עקבי מאד הגיע מרעיון [...] ההתבדלות שלו לידי אהבת הקיצוניות, לידי השיטה שהתגלמה בסיסמה הקצרה הכל או לא כלום' (פאקס, עמ' 80). על השאיפה לאמת המוחלטת, השווה: 'ור' מנדל מקוצק ררך חרשה לפניו: הראשית תלמוד תורה לדרת לעומקה של תורה, ללא פניה, אלא לדרוש אחר האמת לאמתה [...] השנית

ר' מרדכי יוסף שהה במחיצתו של ר' מנחם מנדל מקוצק עד שנת ת"ר (1839)<sup>45</sup> אך פרש ממנו לאחר שיקול-דעת מורכב ולבטים ממושכים, שמקצתם נרמזים בעקיפין בכתביו.<sup>46</sup> הפרישה היתה בשל מחלוקת עקרונית בעניינה של ההנהגה הצדיקית, ובשל חילוקי-דעות בדבר משמעותה של תפיסת-העולם החסידית והמתחייב ממנה, בשל זיקתם השונה למקורות ההשראה הרוחנית ולמידת ההכרעה האוטונומית המותרת לאדם, ובשל הבדלי מזג עמוקים והבדל מכריע ביחסם לבני העדה החסידית.<sup>47</sup> שנות שהותו של ר' מרדכי יוסף בקוצק מכונות במסורת איזביצה 'שנות החבאת מערת עדולם' - תקופה מיוסרת שבה נכנע על כורחו להשקפות שלא היו מקובלות עליו ונגזרה עליו שתיקה מאימת רבו.<sup>48</sup> הוא דימה את שהייתו

זאת מידת אמת [...] העיקר אל תרמה את עצמך' (ארליך [לעיל, הערה 37], עמ' 8). וראה גם: 'למען להתקרב אל האמת כדי לעקור את הנגיעות והפניות העצמיות, השקיעו חסידי קוצק כוחות גדולים והשתמשו במידת הצנע לכת' (גליקסמאן עמ' מא).

45 מסורת איזביצה כורכת את פרישתו מקוצק בשנת ת"ר עם התסיסה המשיחית הגדולה שנקשרה במועד זה בהשפעת דברי הוזהר (וירא קטו) ועם הציפייה המשיחית בבית-המרדש בקוצק. לציפייה שעוררו דברי הוזהר, שהתייחסו לשנת ת"ר, השווה: א' מורגנשטרן, 'ציפיות משיחיות לקראת שנת ת"ר' (1840), משיחיות ואסכולוגיה, ירושלים תשמ"ד, עמ' 343-364. חסידי איזביצה ראו זאת כעת ההתגלות (ראה להלן, הערה 48); ראה גם: אידלמן (לעיל, הערה 32); ש"ץ, אוטונומיה, עמ' 555.

46 על שנותיו של ר' מרדכי יוסף בקוצק ראה: בית יעקב (לעיל, הערה 32), הקדמה, עמ' 16. השווה: ג"ע סטשבסקי, גדולת הצדיקים, ורשה תרצ"ד, סעיף מד, עמ' 28-29. מסורת איזביצה המאוחרת עוברת בשתיקה על שלוש-עשרה השנים ששהה בהן בקוצק, ועיין: 'ההמורס מתלמידיו מורנו רבי שמחה בונם זללה', הוא כבוד אדוני אבי זקני החסיד הגאון הקדוש מוריגו ורבינו מרדכי יוסף... הוא היה אחד במיוחד שבחרו, חר צאן קדשים של רבו אשר עשה כרשב"י ועלתה בידו' (דור ישרים, עמ' כד). או ברמזיה: 'ואחר הסתלקות רבינו שמחה בונם ז"ל שלש עשרה שנה סבל צער החבאת אל הכלים, שלא הגיע העת עדין ללמד תורה ברבים בפרהסיא ולמד תורה בצנעה ואת צנוע' חכמה עד עת בוא דבר ה' והגיע הזמן ורוח ה' החל לפעמ' (שם). ראה: וייס, אוטופיה, עמ' 210-211; ש"ץ, אוטונומיה, עמ' 554.

47 על ההבדלים המהותיים ביניהם מעידים בעלי המסורות הן מחוגי קוצק והן מחוגי איזביצה. המקורות הנזכרים בהערות הסמוכות לעיל מציינים הבדלי אישיות מובהקים, תפיסה שונה בדבר קירוב וריחוק החסידים, הנהגה תקיפה לעומת הנהגה מקרבת ונטייה לדגמי סמכות שונים, התנכרות לעומת חיבה וקירוב, וכדומה. אבל דומה שלא ניתנה תשומת-לב מספקת לעובדה שבמסורת איזביצה מודגש, שר' מרדכי יוסף הרבה לעסוק בקבלה וטרח על הפצתה וקירובה לידיעת הרבים, ואילו ר' מנחם מנדל מקוצק הסתייג מעיסוק בספרות המיסטית ומיקר את עיונו בהלכה. העיסוק בווזהר ובכתבי האר"י שימש בסיס לפרשנות חדשה של הכתובים באיזביצה. בהקדמת 'בית יעקב' (ט ע"א) נאמר על בעל 'מי השלוח': 'הוא היה הראשון אשר פתח את השער והחל ליסוד ולקבוע ביסודי קבלה האמיתית וללמד שאין שום דבר תורה שאינם שייכים לכל פרט נפש וקבע בה מסמרים נטועים... הנגלים ונראים על כנסייתנו הקדושה וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עלינו והוא היה מקובל קבלה אמיתית ביסוד אמונת הש"ת אשר קבלו ויטדו לנו ראשי החסידים'.

48 על 'החבאת מערת עדולם' ראה הקדמת 'בית יעקב', בראשית, י ע"ב, והקדמת 'מי השלוח', ח"ב, עמ' ג, הכתובות באותו נוסח: 'ואמז"ר זללה' הוא היה המיוחד בחר רבינו שמחה בונם ז"ל ששימש כל צרכו ולא מש מאהל התורה, ואחר הסתלקות רבינו שמחה בונם זללה' שלש עשרה שנה סבל צער החבאת מערת עדולם שלא הגיע העת עדיין ללמד תורה ברבים בפרהסיא ונפשו בתוך לבאים שכנה ולימד תורה בצנעה ואת צנועים חכמה עד עת בא דבר ה' והגיע הזמן ורוח ה' החל לפעמ' בשנת שש מאות לאלף השישי, היא העת אשר עליו רמו רבי שמעון בן יוחאי בווזהר הקדוש'. שלוש-עשרה השנים של ישיבתו בקוצק, שנתפשו כאמור כאיתכסא וכישיבה במערת עדולם, הוקבלו לשלוש-עשרה השנים שהסתתר רשב"י במערה מפני רודפיו ושבהלכן חיבר, על-פי המסורת, את ספר הוזהר. כאמור, רוב הביוגרפיות המודרניות על בעל 'מי השלוח' שנכתבו בחוגי איזביצה, עוברות בשתיקה על שנותיו בקוצק. ראה לעומת זאת על סכלו שם, דור ישרים, עמ' כד; לוין, בית קוצק, עמ' עז.

במחיצת ר' מנחם מנדל ל'חשך' ל'מים עמוקים' ול'העלם', ואילו את פרישתו, שלפי השקפתו לא היתה בה נגיעה אישית אלא גאולה שמימית, קבע במועד שבו 'השי"ת' אומר די' וראה בה הארה אלהית ב'אור רצון השי"ת', ו'ישועתו של השי"ת'.<sup>49</sup> לאחר עזיבתו, שעוררה כאב וזעם רב בקוצק והביאה להסתגרותו ולהתבודדותו של ר' מנחם מנדל עד סוף ימיו,<sup>50</sup> ייסר ר' מרדכי יוסף חצר משלו באיזו צורה, שם הנהיג את חסידיו על-פי דרכו במשך שלש-עשרה שנה.<sup>51</sup> והורה לבני עדתו את התורות החדשות, שכונסו לאחר מכן בספר 'מי השלוח'.<sup>52</sup> בתקופה זו פיתח שיטה, שהיתה מיוסדת על היפוכה המוחלט של דרכו של ר' מנחם מנדל מקוצק בעבודה ובהנהגה, על כפירה במושג האמת המוחלטת שלו ועל שיבה מעמיקה לשניות ולחירות ההכרעה האוטונומית, שמקורן בתורת ר' יעקב יצחק, החווה מלובלין.

הדיוקן הרוחני, העולה מכתביו של בעל 'מי השלוח' ומן המסורת החסידית אודותיו, מלמד על דמות שנצטרפו בה זה בצד זה למדנות מופלגת עם אורח-חיים סגפניי-פיזיכטי, העזה רוחנית ומחשבה מקורית, החמרה לגבי עצמו בצד אורח-רוח לזולת, סובלנות למגוון עמדות

49 כ'מי השלוח' פזורים רמזים עקיפים לתקופת ההעלם שקדמה לגילוי, המלמדים על עוצמת תחושותיו. ראה, למשל: 'חשך הוא אמון מוצנע, היינו שכתפיסנו אי אפשר להשיג גורל עמקות אורו מחמת שהוא מאד מוצנע ועמוק וזה ההעלם יכול להיות אפילו באישים גדולים אפילו בנביאים וצריך לבקש שלא יארע להם טעות חלילה ורוח אלקים מרחפת על פני המים, היינו שמשוטט האדם באלו המאורעות כמו במים עמוקים עד שהשי"ת אומר די וזהו ויאמר אלקים יהי אור היינו ישועתו של השי"ת' (מי השלוח, ח"ב, עמ' ד).

50 המעבר של ר' מנחם מנדל מן הסגפנות הקיצונית, ההתבודדות, תביעת האמת המוחלטת וההתנכרות, שאפיינו את דרכו מראשיתה, אל תחושות של 'בחילה' מהמון החסידים הפשוטים, מיונתרופיה, הפקרת העולם הזה, הסתגרות ושיגעון, היה קשור בעזיבתו של ר' מרדכי יוסף. לאחר עזיבתו של רמ"י פרש רמ"מ מן העולם, התבודד בחרו עד סוף ימיו וניתק כמעט כל קשר עם סביבתו. ראה דבריו של וולדן (שנמנה עם חסידיו קוצק) בתוך: וולדן, שם הגדולים החדש, בערכו. ראה גם: צדרכאום, כתר כהונה, עמ' 132; פאקס, עמ' 54-61. העשל (לעיל, הערה 37), ב, 568-570. על עזיבתו של ר' מרדכי יוסף ועל מחלוקת איזו צורה וקוצק בעקבותיה, עיין עור: חיים שמחה ליינער, דור ישרים, לובלין תרס"ט, עמ' 17-18 (בהנהגות לובלין 1925, עמ' לג-לד); מרקוס, חסידות, עמ' 243-244; גליקסמאן, עמ' נד, סא-סה; ארטן, אמת ואמונה, עמ' כו, קי; טרונק, פולין, עמ' 56-58; אשכולי, עמ' 124-125; פירשטיין, הכול, עמ' 15-17, אפנדיקס 89-99; אלפסי, בית קוצק, עמ' נג-נז; לוין, בית קוצק, עמ' עב-פא; הנ"ל, האדמו"רים מאיזו צורה, עמ' 31-33; על נסיבות הפרישה, ראה: פאקס, עמ' 54-61; השווה: פירשטיין (לעיל, הערה 42). יחד עם ר' מרדכי יוסף עזבו את קוצק גם ר' יהודה לייב אייגר ור' צדוק הכהן מלובלין. בראש המעצרים על הרב מאיזו צורה היה ר' חנוך העניך מאלכסנדר. על ההתנגדות לקוצק במחנה החסיד, ראה: מרקוס, עמ' 179, 183; גליקסמאן, עמ' נד; אלפסי, בית קוצק, עמ' מג-מה.

51 לעומת עמדתו הברלנית של רמ"מ בחר רמ"י בעמדה מקרבת ונודע במסורת החסידית כמי שמעולם לא רחיק איש מבית מדרשו. דרכו זו נרמזה ב'מי השלוח': 'זה רומז שלא לרחות שום נפש מישראל שיש לו תשוקה להמשך אחר ה' אף שאין לבו מבורר עדיין בשלימות אך בטח יסייע לי השי"ת ועל זה נאמר ושרת בשם ה' אלהיו', שם, (ח"ב, לו ע"א). על אישיותו ועל דרכו המקרבת, ראה: טרונק, פולין, עמ' 56-59. לכל אורכו של 'מי השלוח' פזורים דברים נוקבים נגד מידת הכעס ואין ספק שיש בדברים משום תגובה למירתו האופיינית של ר' מנחם מנדל, שנודע בזעפו ובכעסו, וראה, למשל: 'בזה מזהיר הפסוק שלא לכעוס כל כך על עוברי רצונו עד שיקר בחייו' (ח"ב, לו ע"א); 'אכן באמת כל ההלכות רומזין גם על המחשבה, כמו שלא תרצח רומז שלא ימצא שום כעס בנפש מישראל' (לו ע"ב); 'שעיקר ענין עכ"ם הוא כעס וזה הוא החיים שלו ונפשו ועיקר ענין ישראל היא לב טוב שלא נמצא בו שום כעס בעומק' (סו ע"ב). ראה גם: פירשטיין, הכול, פרק 6.

שונות והתנגדות עקרונית לסמכות כוללת ולסמכותיות בכלל.<sup>53</sup> בדבריו, המבטאים התבוננות אנרכיסטית ורדיקליות מיסטי, משתקפת נטייה בולטת לפירוש אידיאליסטי של המציאות ולתהייה על חזוניהם הנגלית של הדברים, וניכרת בהם מגמה להצבת אמות-מידה החורגות מן השגרה להערכת משמעותו של הניסיון האנושי. אולם, דומה שיחודו נבע מיכולתו ליצור עולם-מושגים מקורי הכופר בחד-ממדיותה של המציאות בסביבתו, ומהעזתו לצאת נגד התביעה הטוטלית לאמת אחת בעלת תוקף מוחלט, הנקבעת על-פי סמכות אחת, שאפיינה את דרכו של רבו וחברו ר' מנחם מנדל מקוצק. דומה שיכולתו לחשוף מתוך התנסותו הקשה בחצר רבו, ומתוך עיונו בהתנסות זו, רבדי משמעות חדשים בעולם הדתי, ומאמציו להפוך את ניסיונו האישי לתפיסת-עולם מקיפה, המציבה שורה של אמות-מידה מקוריות להגדרת תכלית עבודתו של האדם, הקנו לתורתו עוצמה רוחנית יוצאת-דופן.

דרכו של ר' מרדכי יוסף התאפיינה בהרגשת הטענה, שאין אמת חרמשמעת אחת בתפיסת המציאות, ואין אמת אחת בהבנת החיוב הדתי, בקריאת המסורת המקראית או בעבודת השם, אמת שהיא בעלת תוקף בכל זמן ובכל מקום; אלא, כנגד מסורות מקובלות, רפואי תפיסה רווחים והנחות שגורות, יש זוית-ראייה מיוחדת, התלויה במהותם של הנוגעים בדבר, בטיב הכוונה, באופי הנסיבות, במשמעות הזמן ובעומק ההבחנה בין אמיתות הדברים לבין מראית-העין שלהם. על-פי השקפתו, האדם ניצב לפני מציאות המכילה אי-סוף משמעויות, ועם זאת נטולה משמעות מסוימת, כלומר, אין בה כל נקודת-אחיזה וראית או אמת מוחלטת, שכן מהותה האלהית נסתרת מהשגת האדם ולבושה הגשמיים אינם אלא אשליה ואחיות-עניינים. לאמתו של דבר, אין האדם משיג את 'עומק' הדברים, את רבגוניותם או את אמיתותם, אלא רק את ה'לבוש' וה'גוון' העוטה אותם, או את יחסיותם המוטעית, את חזוניהם המקובלת ואת מראית-העין שלהם.<sup>54</sup> כדי להיחלץ מן המציאות שלכאורה, מן החיצוניות והתרגונית הרווחת, מאשליית הקביעות ומראית-העין, שהאדם כפוף להם, וכדי להגיע להכרה שדברים אינם מגיעים לכלל חתימה שיש עמה משמעות גמורה, הציע בעל 'מי השלוח' דרך ראייה פרדוקסלית, הסותרת את הניסיון האנושי הרווח, וניסח רפואי-מחשבה דיאלקטיים שהיה בהם כדי לערער את תפיסת-העולם המקובלת ולחשוף את ריבוי הפנים של המציאות הסמויה מן העין ואת תמורותיה.

ר' מרדכי יוסף, אשר טען, ברוחה של תורת האימנציה החסידית, למציאות בלעדית של ההווה האלהית, הפריך בתורתו את תקפותה של זוית-הראייה האנושית המצויה, המתייחסת למראית-העין של המציאות, ושלל כל משמעות מניסיונו המוחש של האדם וממעשיו.

53 על דיוקנו של רמ"י ראה: בית יעקב, הקדמה, בתוך: מי השלוח, ב: חיים שמחה ליינער, דור ישרים: וייס, אוטופיה: י"ל לוין, האדמו"רים מאיזו צורה. הצגה הרמנויסטית של הדברים, ראה: י"ל אידלמן (לעיל, הערה 32), עמ' 303-294.

54 על הפקעתה של האמת האחת נוסח קוצק ועל הטענה האיזו צורה, שאין דרך אחת, ראה: לוין, האדמו"רים מאיזו צורה, עמ' 41; ש"ץ, אוטונומיה, עמ' 556. על המונחים עומק וגוון בלשון איזו צורה, ראה: וייס, דטרמיניזם, עמ' 449; הנ"ל, אוטופיה, עמ' 225.

הנחת היסוד שלו נוסחה במימרות הפרדוקסליות 'אין שום הויה בעולם רק השי'ת לבדו' ו'רצון האל הוא תוך כל המעשים', דהיינו, הממשות האמיתית היחידה היא הנוכחות האלהית שהיא סיבת כל הסיבות ומהות כל המעשים, ואילו המציאות כהווייה נפרדת אינה ממשית אלא קיימת רק למראית-עין.<sup>55</sup> המסקנה שעלתה מתפיסה זו היתה הפחתת חשיבותה של כל עשייה אנושית וביטול גמור של משמעותה בפני שלטונו המוחלט של הרצון האלהי:

היינו שהשי' [השם יתברך] הוא תוך כל המעשים שנעשו מבריאת העולם ועד סופו ובלתי רצונו לא יעשה שום דבר (מי השלוח, ח"א, שמיני, לד ע"א).

היינו כל המעשים הנעשים בעולם נראים למעשה בשר ודם אך מהרהור והמחשבה נראים שהם מעשה השי', ובאלו הפרשיות מלמד אותנו השי' אשר המעשים הם מיד השי' והמחשבות הם מצד האדם. וכל המעשים שיעשה האדם דבר רשות על זה נאמר כי הכל בידי שמים, ומעשה המצות או היפך הם ביד השי' ורק לפעמים יתלה אותם באדם (שם, וישב, יד ע"א).

שזאת תדעו ותבינו כי כל מעשה שאתם עושים הכל הוא ממנו יתברך ובלעדו לא ירים איש את ידו ואת רגלו לעשות איזה דבר (שם, האזינו, סה ע"ב).

ובעומק, הכל בידי שמים ובחירת האדם אינו רק כקליפת השום ואינו רק לפי דעתו כי השי' הסתיר דרכו מבני אדם כי יחפוץ בעבודת האדם ובאם יהיה הכל גלוי לפניו לא יצמח בו שום עבודה (שם, קורח, נ ע"ב).<sup>56</sup>

עמדה דטרמיניסטית זו, הרואה את מעשי בני-האדם כמוכרעים על-פי כורח הרצון האלהי וחושפת את חוסר-המשמעות של העשייה האנושית ואת אשלית הבחירה וחופש הרצון, שימשה בתורתו של ר' מרדכי יוסף, בסיס לערעור על כל סמכות מקובלת, לעמדה ספקנית ולתפיסת-עולם אנרכיסטית שיצאה לחלוק על המוסכמות. לעומת המסורת המקובלת, הרואה את האדם כאחראי על מעשיו בתחום הנגלה ובעולם המעשה ואת האל כמופקד על תחום הנעלם ועל עולם המחשבה, בעל 'מי השלוח' טען שתחום הנגלה – תחום המעשים המצוות והעבירות – מופקד ברשות האל, ואילו התחום הנעלם – המחשבות – מצוי ברשות האדם. יחד עם הפיכת המוסכמות בדבר מחשבה ומעשה או בדבר יחסי האל והאדם, והפקעת הניסיון האנושי מחזונו החדר-משמעותי לכאורה, ר' מרדכי יוסף ביקש להעמיד תפיסה יחסית של

55 על משמעותה של תפיסת-העולם האקוסמיסטית, המשתקפת בדברים אלה, השווה: א' גרין, דבקות (לעיל, הערה 23) והערות שם: רחל אליאור, תורת אחדות הפכים – התיאוסופיה המיסטית של חב"ד, ירושלים תשנ"ג, עמ' 54–65.

56 על משמעה של העמדה הטרמיניסטית ועל אשלית הבחירה, ראה: וייס, דטרמיניזם, עמ' 447–451; ד' הררי, 'חירות האדם, אשליה הכרחית, דיון במשנתם של יהודה אברבנאל, דיקרט, שפינוזה והרב יוסף מרדכי לינר מאיזניצה בסוגיית הרצון', עבודת גמר בהדרכת ז' הרוי, האוניברסיטה העברית, ירושלים 1985. אני מודה לפרופ' ז' הרוי על שהסב את תשומת-לבי לעבודה זו והעמידה לרשותי.

משמעות העבר ותפיסה אניגמטית של ההווה, שכן כפר מכול וכול בממשותה החדר-משמעות של המציאות ובתוקפה של דרך אחת קבועה להערכת פשרו של הניסיון האנושי. הוא ראה ב'כל עניני עוה"ז [...] חלום הצריך פתרון' (מי השלוח, ח"א, מקץ, טז ע"ב) ותפס את הממשות החושית כהסתר והעלם, המחייבים גילוי ופענוח: שהרי לפי השקפתו, האמת האלהית, שהיא הממשות האמיתית היחידה, סמויה מן העין וכל הנגלה אינו אלא הסתרה, לבוש ומעטה שלה:

רצון השי'ת הוא להסתיר הנהגתו והאדם יוצרך להטריח עצמו בעבודה עד שיתגלה לו הנהגת השי'ת [...] וזה מה גדלו מעשיך ה' מכל מקום מאד עמקו מחשבותיך איש בער לא ידע עד שיעבור ויסבול מזה ויאיר לו ההסתר והעומק (מי השלוח, ח"ב, תהלים, מט ע"א).

ר' מרדכי יוסף שב והטעים בכל דבריו את כול-יכולתו של האל לעומת חוסר-המשמעות של עשיית האדם, ואת אמיתותה של ההווייה האלהית הנסתרת לעומת האשליה הכרוכה בניסיון האנושי הנגלה, ואמר: 'כי באמת הכל בידי שמים ואף יראת שמים ורק בעולם הזה הסתיר השי' דרכו' (שם, ח"א, וירא, ח ע"א). עוד הדגיש את ההבדל המכריע שבין עומק המשמעות של ההווייה האלהית ורבגוניותם של הרצון והמעשה השמימיים לבין אפסותה של ההווייה האנושית והבלותו של המעשה הארצי: 'כי השי' הוא הפועל כל דבר ומפעולות אדם לא יעשה שום דבר [...] כי לה' הארץ, ואין לשום אדם כח פעולה רק לה' לבדו; 'מי שהקב"ה מאיר לו ומפקח עיניו יראה שכל מעשה בני האדם לא יפעלו לשנות מעומק רצון השי' אף כחוט השערה' (שם, ח"א, בהר, מב ע"ב–מג ע"א). בשמה של הטענה, שהכול בידי שמים וכל הממשות אינה אלא מראית-עין ומציאות שלכאורה, שלל כל תוקף ישותי מן הניסיון האנושי, מן המסורת ומן המנהג הרווח, וטען שאין להם כל מעמד מהותי קבוע. לפיכך כפר בתוקפה של סמכות מוחלטת בידי אדם ובחלוקתה על הזולת וביקש שיבטל האדם בתודעתו את ממשותם המוחלטת של חייו הארציים, יפשיט עצמו מגשמיות, יסיר את לבושי הרמיון, הטעות וקוצר-ההשגה, וישאף לחיים נוכח אלהים: 'והאדם המבין בכל כי הכל הוא רק מהשי' ורק ממוצא פיו יחיה הכל זה מבין טעם בכל דבר ומגיע לחיים אמיתיים' (שם, ח"א, מקץ, טז ע"ב).

היענותו של האדם למהותה הדר-משמעות של ההווייה, המאחדת את אמיתת הרצון האלהי ואת אשלית המעשה האנושי, או היישוב בין 'באמת הכל בידי שמים' ו'המעשים הם מיד השי' לבין' 'ואין לשום אדם כח פעולה', ו'מפעולות האדם לא יעשה שום דבר' – טמונה באימוץ תודעת האי-יודאות כנקודת-מוצא להוויית האדם ובהכרה בחשיבות המהותית של הטלת-ספק כנקודת מוצא לניסיון הדתי, שכן רק הספק הוא ודאי בעולם שמופקע ממשותו ונתפס כמראית-עין. משמעותה של עמדה דיאלקטית זו, המכוונת עולם שבו הוודאות הטרמיניסטית מתייחסת לממד הסמוי מן העין, לרצון האלהי, ואילו הספקנות היחסית הופכת להיות חובתו של האדם בעולם שאין בו אלא מראית-עין, מתבארת בפירוט בפירוט המקרא של בעל 'מי השלוח'.

בתורתו של ר' מרדכי יוסף מאיוכיצה נערך ניסיון לבחון מחדש את תשתית של הסמכות המסורתית ולהבין הבנה שונה את העבר באמצעות קריאה חדשה של פשט המקרא. קריאה זו הופכת את המקרא להשתקפות על-זמנית של תמורות נפשו של האדם, קוצר-השגתו ולבטיו, ומכוננת התייחסות שבה ההווה מעצב מחדש את העבר. בנו ונכדו מעידים עליו, שלימד 'איך כל דברי תורה שייכים לכל אדם בפרט, וכל המאורעות הנזכרים בתורה הם שייכים לכל אדם ועוברים על כל נפש בכל דור ודור' (מי השלוח, ח"ב, הקדמה). משמע, הפקעתו של פשט המקרא המקובל, המתייחס לעבר היסטורי, והבנתו המחודשת בכל עת על-פי שיקול-דעתם, ניסיונם ומירת הודותם של הקוראים השונים בהווה, שכן לדבריו: 'לא את אבותינו כרת ה' את הברית הזאת כי אתנו אנחנו אלה פה היום כולנו חיים' (בית יעקב, הוספות, עמ' 504). בצד הבנה שונה של העבר, שנעשתה, כפי שנראה להלן, באמצעות העמדת אספקלריה הפוכה לעומת המסורת המקראית הרווחת, יצא בעל 'מי השלוח' לכפור במערכת הערכים המקובלת, לשלול מסגרות יציבות ולהפריך את חרממדותו של ההווה על-ידי העמדת מערכת מושגים דיאלקטית, המבוססת על הפקעת הסמכות המקובלת ועל הכרה באמת יחסית. בדבריו מובעת יחסיות ספקנית בדבר משמעותה האמיתית של המסורת, ונרמזת עמדה בוטה האומרת שאין לאמיתו של דבר טקסט מקודש סמכותי ואין גבולות מחייבים של זמן ומקום, שכן ברצון האלהי גלום עושר של משמעויות שאינו ניתן למיצוי חרמממעי בגילוי ההיסטורי או בפשט הכתוב. על-פי השקפתו, רק מחשבתו האוטונומית של האדם, החותרת להשיג את שאינו ניתן להשגה, עשויה לפרש אל-נכון את משמעו של הציווי המסורתי ורק היא קובעת את משמעותו של הרצון האלהי ואת פשרה האמיתי של הווייתו מרובת-פנים. תודעה דיאלקטית זו קרויה 'ספקות' או 'בירורים' והגדרתה היא 'יכנס לספיקות, היינו למקום שאין לו תפיסה' (בית יעקב, שמות, עמ' 5).<sup>57</sup> בדבריו מוצעת עמדה חדשה, הבאה להפוך את היוצרות בשעה שהיא משנה את תחומי האחריות, מעמידה את המסורת במבחן הספק, שוללת משמעות אחת בהבנת פשט הכתוב, וקובעת שמחשבתו של האדם, המתכוננת בעומק משמעותו של הרצון האלהי, היא המפענחת את כוונת הכתוב, את השינויים הגלומים בו ואת פשר המעשה המתחייב ממנו. לאורך כל דבריו שזורות מימרות, המשקפות את ההתרסה נגד הסמכות המסורתית המקובלת, נגד הראייה השגורה של הדברים ונגד הבנה חרמממעית של הציווי האלהי על-פי משמעותו המילולית הרווחת:

אף שדברי תורה נראים מפורשים מכל מקום לא ישיגם האדם רק כשיביט להשי'ת (מי השלוח, ח"ב, תשא, כא ע"א); שאף שאדם נוהר לקיים כל השלחן ערוך עדיין הוא בספק אם כוון לעומק רצון השי'ת כי רצון השי'ת הוא עמוק עמוק מי ימצאנו (שם,

57 על הספק בתורתו של בעל 'מי השלוח', ראה: ש"ז, 'אוטונומיה, עמ' 556; פיירשטיין, הכול, עמ' 51. על הספק במחשבה החסידית, עיין במאמרו פורץ-הדרך של י' וייס, 'ה"קושיא" בתורת ר' נחמן', בתוך: הג'ל, מחקרים בחסידות ברסלב, ירושלים תשל"ה, עמ' 109-171; ראה גם במסות המאלפת של א' גרין, 'שכל', ספקות ואמונה בתורתו של ר' נחמן', בעל היסורים, תל-אביב 1988, עמ' 276-328.

ח"ב, בחקותי, כז ע"א-ע"ב); כי פנימיות של מעשי המצות הם למעלה מהשגת האדם (שם, וארא, יג ע"א); כי באמת כל עניני תורה ומצות אין דעת האדם משגת לעומק הכונה כי באם היה יכול האדם להשיג עומק השורש אזי היה די בכונה לבד בלי פעולה (שם, משפטים, יז ע"ב); אף שהאדם הולך בד"ת [בדברי תורה] צריך גם כן להיות בספק פן אינו מקיים רצון השי' בשלמות כי רצון השם עמוק מאד (שם, ח"א, בחקותי, מד ע"ב); כי לעתיד יגלה השי' את כבודו לישראל בלי שום לבוש כי עכשו ג"כ [גם כן] נמצא זה החיים בעומק ישראל אך אינו בהתגלות רק בלבושים והלבושים הם התורה והמצות שאין יכולים לבוא לעומק רצון השם יתברך רק על ידי התורה והמצות (שם, חקת, נא ע"ב).

דבריו מיוסדים על הטענה הכפולה שקיימים שני מישורי התנסות אנושית: זה המכונה 'גוון', או 'לבוש', המשקף את מראית-העין, את האשליה הרווחת, את ההתנסות השגורה ואת המציאות המדומה בגבולות הזמן והמקום כפי שהיא נתפסת מזווית-הראייה האנושית; וזה המכונה 'עומק', או 'שורש', החורג ממראית-העין ומחזותם של הדברים ומבטא את אמיתת המציאות מזווית-הראייה האלהית. שני מישורי התנסות אלה משקפים שני רצונות אלהיים: הרצון הגלוי - הקרוי 'פשט הדברים' ומגובש בטקסט המקראי - גלום בתורה ובמצוות, משקף את הגילוי בעבר ואת התפיסה הנורמטיבית הקבועה ומצטיין בחרמממעויות; לעומתו הרצון הפנימי - הקרוי 'עומק הדברים', 'שורש החיים' או 'מוצא פי ה' - נחשף בתודעתו של האדם ומשקף את הניסיון הרוחני המתחדש בהווה ואת הרצון האלהי המשתנה המצטיין ברכי משמעויות.

בעל 'מי השלוח' שב ומדגיש לאורך כל דבריו את מורכבותה של ההתנסות האנושית, הכוללת היפוכים ותמורות, 'שורש' ו'לבוש', 'עומק' ו'גוון', 'פנימיות' ו'חיצוניות', ואת כפל-פניה של הוויית האדם, הנתבע להתייחס ליסודות קבועים וליסודות משתנים, העולים משינויים בזווית-ההשגה ומתמורות בכונה ובתכלית. מורכבותה של ההתנסות האנושית וכפל-פניה של הוויית האדם נתפסים לעומת כפל משמעויותו של הרצון האלהי בעבר ובהווה. הרצון האלהי, הגלום בתורה ומצוות, המבטא את הבחינה שבה מתגלה ומתממש כוחו הבורא של האל להשגת האדם, מופקע מחרמממעויות ומתפרש בבחינות שונות בעבר ובהווה. ר' מרדכי יוסף מטעים, שמצב דברים זה, הגלום בתמורות, היפוכים, לבושים ובירורים, אינו מתיר לאדם לאחוז באמת אחת, במרכז נתון מוסכם או בעולם שלם ומפויס, המקבל ללא סייג את חזות הדברים, אלא מחייב אותו להטיל ספק, לפענח, 'להתהפך', 'לברר', 'לזכר', או לשקול ולבחון את היחס בין אמיתת הדברים לבין כסותם החיצונית:

ואשם דברי בפיד ובצל ידי כסיתיך. היינו כשהשי'ת משים דברי תורה בלב האדם מכסהו בלבוש הנראה היפך מהדברי תורה הנמצאים בשורשו [...] שכל לבוש שנתראה הוא היפוך מפנימיות שורש נפשו [...] וזה הוא ואשם דברי בפיד ובצל ידי כסיתיך בלבוש הנתראה להיפוך מהדברי תורה הנמצאים בשורש נפשו [...] ולכן ברא אותו



השי"ת בלבושים הפכיים כי השי"ת רוצה בפעולות אדם שיעבוד להשי"ת בכח עצום ועל ידי עוצם עבודתו ותפלתו יגיע לשורש נפשו ולכן צריך האדם לחשוב דרכיו קודם שיבואו מדות הנתראים על הלבוש לתוך לבו, כי אם יתרשל האדם בזה יוכלו לבוא המדות האלו ללבו ויהפכו שורשו [...] כי ישראל אינם משוקעים בשום מדה רק תמיד מתהפכים ברגע אחת ממדה למדה כפי רצון השי"ת (מי השלוח, ח"ב, ישעיה, מה ע"א).

העמדה הגלומה בהנחה שבכל דבר קיימת אמת יחסית ובכל עניין יש דבר והיפוכו, משמעה שאין בנמצא אמת אחת, אין נקודת־אחידה מוסכמת ואין פשט חד־משמעי. עמדה זו, המשקפת את הניסיון לחלץ את הדברים מאשליית חד־משמעותם, מהוויתם שלכאורה, ואת הרצון להפקיע את התפיסות המקובלות מן החד־ממדיות השגורה שלהם, מבטאת את המגמה האנרכיסטית לערער על המפורש לכאורה ולהעמיד מערכות מושגים נוספות או סותרות בצדן של אלה הרווחות. תפיסות אלה, המיוסדות על הרב־ממדיות של הרצון האלהי, על היחסיות הגלומה בראייה הדיאלקטית של התנסותו המשתנה של האדם, ועל היפוך משמעות הכוונה והמעשה, הציווי והאיסור, מאפיינות את דרכו הפרדוקסלית והדיאלקטית של בעל 'מי השלוח' בפירוש הכתוב ובהבנת מכלול ההתנסות האנושית:

כל מעשה הראשונים אינם בלבד כפשוטם (מי השלוח, ח"ב, ישעיה, מה ע"א); כי יש בכל דבר שבא השי"ת ניצוץ קדוש רק יש בו פנימיות וחיצוניות (שם, ח"א, יתרו, כה ע"ב); היינו שהראה לו [למשה] שלא יצאו הדברים הללו משורש החיים רק הוא גוון הנראה לחיים ובשורש אין בו ממש (שם, שמות, יט ע"א); בזה מראה השי"ת לישראל שכל הענינים המה הפכים מדעת הטבע (שם, ח"ב, בא, יג ע"ב); בעניני העולם הזה אין בהם שני הפכים מתאחדים כאחד [...] לכן בשורשם המה שני הפכים ובשורשם אינם מתאחדים בעולם הזה [...] אבל בדברי תורה נמצאים כל ההפכים ומתאחדים שם כאחד לעבוד בהם את השי"ת (שם, תרומה, יז ע"ב).

לאורן של השקפות יחסיות אלה, הרואות בכל דבר פנימיות וחיצוניות, הפכים וכפל־משמעות, שורש וגוון, תמורות ושינויים, וטוענות שאין ודאות אחת ואין אמת אחת, ר' מרדכי יוסף מנסה את הטענה, שהאדם בהוויתו השגורה איננו עשוי להשיג את אמיתת הדברים, אלא אם כן יכיר שהוא נדון לחיות באי־ודאות מתמדת ובמצב של תהייה, ולפיכך יפקיע עצמו מכוחן של מראית־העין והאשליה, ויסגל לעצמו את התודעה הספקנית המתבוננת, שהיא־היא הביטוי למימוש מחשבתי של ריבוי המשמעויות, הגלומות בהוויה, בגילוייה ובכיווייה.

בתורה זו, נקודת־המוצא של עבודת האדם היא אי־ודאות וספקנות, הנובעות מאי־סוף המשמעויות של הגילוי האלהי, מיחסיותם של הזמן והמקום ומריבוי הלבושים והמהויות המונחים ביסודה של המציאות. על יסוד הנחות אלה, תבע בעל 'מי השלוח' להימנע מחריצת

משפט פסקני וביקש להטיל ספק בכל התפיסות המקובלות, שכן את אשר נתפס כברור וידוע מנקודת־המבט האנושית הוא מפריך ושולל לנוכח עומק הרצון האלהי. על־פי השקפתו, כל המוסכמות אינן תקפות לנוכח ריבוי המשמעויות, התמורות והניגודים המכוננים את הניסיון האנושי. לעומת תביעתה של המסורת המקובלת לתוקף מוחלט, המיוסד על המסורת הכתובה ועל אמת אחת הנקבעת כנורמה מחייבת, וכנגד הניסיון הרווח, המבוסס על ראייה חד־מדית ועל ציות לאמיתות קבועות המיוסדות על חוק מקודש, ר' מרדכי יוסף הציב מערכת מורכבת של אמיתות פרדוקסליות ואפשרויות סותרות, העולות לדעתו בקנה אחד עם הרצון האלהי המורכב ועם שלל גילוייו.<sup>58</sup>

לעומת ההכרה במורכבות הרצון האלהי וברב־ממדיותו, העלה ר' מרדכי יוסף את המודעות לאפשרויות שונות ומשתנות של דרכים להיענות לו, שאינן מצויות דווקא בגבולות הציווי המסורתי. הוא מבחין בין הרצון האלהי המשתקף ביסוד הקבוע לבין הרצון המשתקף ביסוד המשתנה, או בין היסוד המחייב בכל עת לבין היסוד המתחלף לפי העת והזמן. הרצון האלהי הראשון, המכונה 'לחם' ומתייחס לעולם הזה, גלום ב'דברי תורה כללים הנצרכים לכל בכל עת. לכל נפש מבלי שום שינוי ותמורה והם התרי"ג מצוות; ואילו הרצון השני, המכונה 'מוצא פי ה'', גלום בהנחיה העקרונית – 'העיקר הוא להבין בד"ת [בדברי תורה] בכל זמן את רצון ה' מה רצונו בכל רגע לפי העת והזמן':

הענין שנכתב בסיום התורה פרשה הזאת [פ' מסעי] שאינה נוהגת רק לשעה והענין בזה להראות להם לישראל כי לא על הלחם לבדו יחיה האדם כי על כל מוצא פי ה' יחיה האדם (רב' ה, ג), לחם היינו דברי תורה כללים הנצרכים לכל בכל עת לכל נפש מבלי שום שינוי ותמורה והם התרי"ג מצוות; והעיקר הוא להבין בד"ת [בדברי תורה] בכל זמן את רצון ה' מה רצונו בכל רגע לפי העת והזמן.<sup>59</sup> ומדברי תורה יצא אור ללבות ישראל שיבינו עומק רצון ה' כפי הזמן, ועי"ז נכתב הפרשה הזאת אחר סיום כל התורה בכדי להבין לישראל כי מכל התורה יוצא פרטים לכל עת ולכל זמן וכל דברי תורה הם עצות בכדי שיבין האדם באיזה דבר יחפוץ השי"ת עתה ויעסוק בה, ע"כ [על כן] נכתב הפרשה הזאת שהוא ג"כ אינו נוהג אלא לזמן (מי השלוח, ח"א, מסעי, נו ע"א).

הלחם, או היסוד הקבוע לכאורה, אינו אלא נקודת־מוצא להכנה מתחרשת לפי העת והזמן, שכן העולם הזה, שנתפס כחלום הצריך פתרון, או לחם בשיכול אותיות, אינו אלא מבוא להשגת 'מוצא פי ה' ולירידה ל'עומק החיים האמיתיים', או לחשיפת ישותה האלהית של המציאות, המותנית בהכרת מהותה האשלייתית:

58 על הרצון האלוהי כתפיסת איזכיה, ראה: וייס, דטרמיניזם, עמ' 447–453; הנ"ל, אוטופיה, עמ' 214–215; פיירשטיין, הכול, עמ' 22–28; הררי, חירות, עמ' 129–141. רבקה ש"ץ (אוטונומיה, עמ' 556) טוענת, כי תורתו של ר' מרדכי יוסף רואה באוטונומיה הרוחנית של האדם את הפירוש הלגיטימי היחיד להכנת המושג 'רצון השי"ת'.

59 השווה, לעיל, סמוך להערה 17 לדמיון לדבריו של ר' יעקב יצחק.

תשמע חלום לפתור אותו, היינו כי כל עניני עוה"ז הם כחלום הצריך פתרון וכמו שפתור לו האדם כן יקום אצלו והאדם המבין בכל כי הכל הוא רק מהש"י ורק ממוצא פיו יחי' הכל זה מבין טעם בכל דבר ומגיע לחיים אמיתיים, כמו לחם העיקר המחי' הנמצא בו הוא המוצא פי ה' ומי שאוכל פשוט כבהמה, אינו משיג מהלחם רק חיי עוה"ז והמבין כי מוצא פי ה' הוא המחי', זה ישיג חיי עולם כי לחם הוא אותיות חלם, היינו שצריך פתרון, וכן הוא כל הנאות, כי כל ההנאות והטובות שבעולם נמשלן ללחם (מי השילוח, ח"א, מקץ, טז ע"ב).

ההסתפקות בלחם, או ההיענות לרצון האלהי הגלוי, המגובש בתרי"ג מצוות, מתוארת ככניעה למראית-העין ולאשליה, וכבחירה באורח-חיים פסיבי, המתייחס לסדר קבוע שבו הרברים מוכרעים ומוכתבים באופן הטרונומי חר-משמעי על-פי ציווי מוחלט ונוסח אחר. אורח-חיים זה, המבוסס על ציות למסורת המונחלת מן העבר ועל שמירת הסדר הקיים, פוטר את האדם מלבטים ומהכרעות ומעניק לו שלוה וביטחון.

ב'מי השלוח' נמתחת ביקורת חריפה על דרך זו, המתייחסת למציאות המשתקפת בחברה שמרנית, סמכותית ומאורגנת, המושתתת על מערכת ערכים קבועה, המעניקה ודאות שלווה נטולת-ספקות. לעומתה מוצבת ההיענות ל'מוצא פי ה'', או לרצון האלהי הסמוי, הכרוכה בסירוב להיכנע לחזוניה הנגלית של המציאות ולארגונה היציב. עוד כרוכה היענות זו בנכונות להתנסות בלבטים ובספקות ובנקיטת עמדה אוטונומית מתבוננת, המתייחסת למציאות משתנה ולנורמות המתחדשות על-פי הזמן והמקום.

הניגוד הטיפולוגי בין שתי העמדות מסומל בדבריו של ר' מרדכי יוסף בפילוג המלכויות ובהברלים המאפיינים את דרכם של השבטים. אפרים מסמל את ההליכה בתלם ואת השלוה הכרוכה בה, את השיפוט הרציונלי של מניעים ותופעות, ואת האמת המושגת בשכל אנושי; ואילו יהודה משקף את הסירוב לשפוט את המציאות מתוך מרכז נתון של ערכים, את ההתבוננות ברצון האלהי הסמוי, המנחה את הדברים, את ההתלבטות, הספק וההכרעה החופשית.<sup>60</sup>

הקייטוב בין שתי הדרכים מיוצג גם בדמויותיהם של יעקב ויהודה, יוסף ויהודה, לוי ויהודה, זרח ופרץ, המשקפים בהתאמה את הניגוד שבין יראה לאהבה, ודאות לספק, שלווה להעזה, ציווי הטרונומי להכרעה אוטונומית.<sup>61</sup> רכם המנוגדת של צמדים אלה משקפת בתודעתו של ר' מרדכי יוסף את ההבדל המהותי שבין ההליכה בתלם, הציות לפשט הכתוב, העבודה בחינת מצוות אנשים מלומדה ושמירת גרדי המסורת, לבין ההארה המתחדשת,

60 על אפרים ויהודה, ראה: מי השלוח, ח"א, וישב, יד ע"ב-טו ע"א. השווה ניתוחו הטיפולוגי של וייס, אוטופיה, עמ' 218-222. וייס הראה שמסורת אינדיצה מדגישה את מוצאו של בעל 'מי השלוח' משבט יהודה ומבית דוד. אף שמו של הספר כרוך, לפי דעתו, במסורת הפרשנית הימיינימית, המפרשת את הפסוק מישעיה (ת, 1) על מי השלוח כמוסב על מלכות בית דוד. וייס (עמ' 220-222) קושר זאת לתודעה משיתית.

61 על יהודה ויוסף, ראה גם: פיירשטיין, הכול, עמ' 52-53.

החתירה להבנת משמעותם הנסתרת של הרברים וההעזה להבחין ולהכריע בין היסוד הקבוע ליסוד המתחדש. יראת ה', ביטחון, ודאות שלווה והסתמכות על פשט הכתוב, המתייחסים בהשקפה זו למציאות הקרויה 'הגוון הנראה למראה עינים' או 'גוון זר ודמיון כוזב' (מי השילוח, ח"ב, תולדות, ז ע"א), הם הביטוי לדרך הדוגלת בקבלת הנורמה ההלכתית ובהיאחזות בעולם המסורתי; ואילו אהבת ה', 'ספק', 'התפשטות', 'זיכור' ו'בירור' הם ביטוי לדרך המכונה 'עומק רצון הש"י' או 'רצון ה' באמת', הדוגלת באינדיבידואליות בדרכי העבודה, בשיקול-דעת אוטונומי, בבחירה בנורמה מתחדשת ובתפיסה מורכבת של המציאות.<sup>62</sup>

על דרכו של אפרים, המסמל את היראה, את הציות לחוק הכתוב כפשוטו, את האחיזה בנורמה המקובלת ואת שמירת הקיים, ר' מרדכי יוסף אומר בהסתייגות מאופקת: 'להביט תמיד בכל דבר מעשה על הדין וההלכה מבלי לזוז ממנו' (מי השלוח, ח"א, וישב, יד ע"ב). בעוד שאת דרכו של יהודה, המגלם את האהבה, את פריצת הגבולות, את החתירה להארה מתחדשת, את החריגה מן הנורמה ואת הכיסופים לשינוי, הוא מתאר מתוך הזדהות פנימית:

ושורש החיים של יהודא הוא להביט תמיד להש"י בכל דבר המעשה, אף על פי שרואה האידן הדין נוטה, עם כל זה מביט להש"י שיראה לו עומק האמת בהדבר כי יוכל להיות אף שהדין אמת הוא לפי טענות בעלי דינים אך אינו לאמיתו [...] וזאת הוא שורש החיים של יהודא להביט תמיד לה' בכל דבר ולא להתנהג על פי מצות אנשים מלומדה אף שעשה אתמול מעשה כזו מכל מקום היום אינו רוצה לסמוך על עצמו רק שהש"י יאיר לו מחדש רצונו ית' והענין הזה יחייב לפעמים לעשות מעשה נגד ההלכה כי עת לעשות לה' והפרו תורתך (מי השלוח, ח"א, וישב, טו ע"א).

עוצמת העימות בין שני מצבי התודעה - האהבה ועומק האמת, המתוארים כדרכו של יהודה, לבין היראה ומצוות אנשים מלומדה, המתוארות כדרכו של אפרים - משתקפת בדבריו של מרדכי יוסף בביטוי 'כי באמת אלו השני שבטים הם תמיד מתנגדים זה לזה' (שם), התנגדות המגלמת את המאבק שבין שמירת הנורמה לפריצתה והתחדשותה.

הביטחון במשמעותו הברורה של הציווי האלהי והשלווה המושתתת על קבלת סמכות ללא עוררין, בצד ההימנעות המכוונת מתהיות וספקות, באים לידי ביטוי מובהק בדרכו של יעקב:

יעקב אבינו הפריש את עצמו מכל ספק ורק בה' לברו בטח לבו (שם, ח"א, תולדות, י ע"א).

ויעקב אבינו היה תמיד עבודתו בזה יראה, היינו שהש"י משגיח על הכל [...] אף

62 השווה לרבני החוזה, לעיל, סמוך להערה 14.

שבאמת מצד הש"י יש חילוק אך מצד האדם אין לברר [...] כי כשהאדם מנהיג את עצמו להסתלק מכל ספק ולשמור מכל מעשה רע או הוא בשלוה (שם, וישב, יד ע"א).

השמירה על גדרי המסורת, ההימנעות מספקות וההיאחזות במצב הדברים הקיים, הגלומות בעבודה ביראה, נשקפות גם בדרכו של שבט לוי: 'כי שבט לוי שמרו עצמם בלי לצאת מגדר כללי דברי תורה' (שם, ח"ב, תבא, לט ע"א). 'כי כל שבט לוי הם ביראה והסתלקות מספק' (שם, ח"א, תולדות, י ע"ב). אולם עליפי השקפתו של ר' מרדכי יוסף, יש בדרך מתונה ושמרנית זו החטאה של עבודת השם האמיתית וטעם לגנאי, שכן אין היא עולה בקנה אחד עם עומק הרצון האלהי:

כי כשהאדם מנהיג א"ע [את עצמו] להסתלק מכל ספק ולשמור מכל מעשה רע או הוא בשלוה, וע"ז אמר לו הש"י כי בעוד האדם בגוף אין באפשר להתנהג בכל כך שמירה ויראה וענוה כי הש"י חפץ במעשים של האדם כי בעוה"ז צריך להתנהג באהבה ומעשה שאינה מבוררת כל כך (שם, ח"א, וישב, יד ע"א-ע"ב).

בקש יעקב לישב בשלוה היינו להשמר מכל מעשה לכל יכנוס בשום ספק, והנה זאת אין רצון הש"י בעולם הזה (שם, טו ע"ב).

השלוה והמנוחה, הנקנות תמורת ההסכנה עם מראית-העין ובמחיר ההסתלקות מספקות, ההירתעות מפריצת גדר וההשמרות מפני הלא-ידוע, השונה, האסור או החדש, כרוכות בהשקפתו של ר' מרדכי יוסף בויתור על צלמו האמיתי של האדם, הנצרך ונבחן רק בכור ההעוה, התהייה, הפיתוי, החטא, האשמה, הספקות, הייסורים, החרטה והתשובה. כל אלה כרוכים בסירוב להסתפק בתחום היראה ובמצוות אנשים מלומדה, בהעוה לחתור להשגה אחרת, הקשורה בנכונות להיענות לעומק רצונו של האל גם במחיר הפרת רצונו הנגלה. כנגד דרכו השמרנית והשקולה של לוי, ה'מורה על יראה', על ציות לסמכות ועל הקפדה יתרה שלא לחרוג מגבולות הניסיון המקובל ומתחום המותר בעולמה של המסורת, הוא אומר בצורה בוטה: 'ארור האיש אשר יעשה פסל ומסכה נאמר נגר שבט לוי כי שבט לוי שמרו עצמם בלי לצאת מגדר כללי דברי תורה' (ח"ב, תבא, לט ע"א). העמדה הראויה בעיניו, המתבטאת בנכונות להטיל ספק, לערער על היסוד הסמכותי המקובל, לצאת מגדר כללי תורה, לשקול ולהכריע מה הוא רצון ה' בנסיבות משתנות, ולחתור אל בחינות חדשות של השגה ומשמעות, מגולמת, כאמור, בדרכו של יהודה: 'ובאמת בכל מקום שהאדם מכניס את עצמו בספיקות בעבודת הש"י ובדברים הצריכים בירור אם יתברר לטוב או הוא גדול ממי שסילק עצמו מספיקות' (ח"א, תולדות, י ע"א).

הניסיון לפענח את הרצון האלהי המשתנה והמאמץ לרדת לחקרם של המניעים המונחים ביסוד ההתנהגות האנושית החורגת משורת הדין, מתוארים כחתיירה לאמת פנימית וכנסטילת חירות לפרוץ את גדרי האסור והמותר, ולהגדיר ולפרש מחדש את עבודת השם. ניסיון פענוח זה המבקש לחזור אל מעבר לתופעות שעל-פני השטח, לפרוץ את האשליה ומראית-העין

ולהגיע לאמת עמוקה ומורכבת יותר - לחתור אל ה'עומק' מבעד ל'גוון', להגיע ל'התפשטות' שמעבר ל'צמצום', להשיג את 'שורש החיים' מבעד ל'גוון הזר והדמיון הכוזב', ולראות את 'הפנימיות' המשתנה מבעד ל'חיצוניות' הקבועה לכאורה - כרוך בנכונות לנתק בין קיום תרי"ג מצוות לבין רצון האל, או בנכונות להטיל ספקות בפשרו המקובל של הציווי האלהי ובהעוה להעמיד את מרכיבי המסורת בסימן שאלה.

הספק המונח ביסוד תורתו של בעל 'מי השלוח' הוא ספק פרדוקסלי, שכן תכליתו להשיג את מה שאיננו ניתן להשגה ולחשוף את הרצון האלהי האמיתי, שאיננו בא לידי ביטוי בתרי"ג מצוות, באמצעות פריצת גדרי הרצון הגלום בפשט. כלומר, כוונתו לגלות את הרצון האלהי הנסתר במציאות משתנה באמצעות הפקעת גדריו של הרצון הגלוי במציאות קבועה, ובדרך זו לבסס עבודת אלהים מעמיקה המתעלה 'למדרגה גדולה'. ערעור על פשט הדברים, או בחינה מחודשת של המציאות באמצעות ספקות, הוא התנאי להכרה דתית עמוקה יותר, לבחינה מחודשת של התודעה ולחשיפת האמת הנסתרת החבויה מאחרי המציאות הנגלית. הדרך לחשיפת האמת הפנימית היא באמצעות פירוק וצירוף, היינו פירוק סדר הדברים הקיים על-ידי הטלת ספק, 'התפשטות', 'בירור' ו'זיכוך', וצירופו מחדש על-פי ההכרה המיסטית, המסורת הקבלית, התפיסה האנטינומיסטית וההכרעה האוטונומית, הרואות את העומק שמבעד ל'גוון', את הסתום שמעבר למפורש, או את המשמעות הרחבה של הדברים בעבר ובעתיד מבעד לגילויים בפשט הכתוב ומעבר לקוצר-השגתם בהווה. משמעותה של דרך זו היא כפולה: מצד אחד, היא מבטאת את שלילתה של אמת אבסולוטית אחת, התקפה לגבי כל אדם בכל זמן ובכל מקום, מתוך הכרת עומק הרצון האלהי בנסיבות משתנות; מצד אחר, היא משקפת את צירוף יסוד הספק לכל רובדי התנסותו של האדם, מתוך הכרה בריבוי הקטגוריות של הניסיון האנושי. עיון ספקני בחזותם של הדברים ובהגדרתם המושגית ופירוק תפיסת המציאות הרווחת באמצעות ספקות, בהרהור או במעשה, הפכו בתורתו של בעל 'מי השלוח' לתנאי להכרה דתית עמוקה ולחשיפת האמת המשתנה. דרך זו מוגדרת בדבריו כחשיפת 'עומק האמת' כ'התפשטות' וכ'התבוננות תמיד להש"י' באמצעות 'כניסה לספקות':

כי על ידי שילדו לאדם ספקות בדברי תורה על ידי זה יבוא לאמיתם (ח"א, בחקותי, מד ע"ב): כי אף שהאדם הולך בד"ת [בדברי תורה] צריך ג"כ להיות בספק פן אינו מקיים רצון השי"ת בשלמות, כי רצון הש"י עמוק מאד (שם): בכל מקום שהאדם מכניס את עצמו בספיקות בעבודת הש"י ובדברים הצריכים בירור [...] אז הוא גדול ממי שסילק עצמו מספיקות (תולדות, י ע"א).

המשמעות האנטינומיסטית הגלומה בדרך זו, שלפרקים יוצרת זהות בין 'ספקות' לחטאים, וגם בין 'התפשטות' לבין חירות היצר וגילוי עריות, נרמזת בדבריו של ר' שמואל רב אשר, בנו של ר' מרדכי יוסף, בספרו 'נאות דשא'. על-פי דבריו, הניגוד בין דרכו של יוסף לבין דרכו של יהודה הוא-הניגוד שבין שמירת הגדר לבין פריצת הגדר, שהוא אף הניגוד בין דרכה של הגלות, הכפופה לסייג היראה, לבין דרכה של הגאולה, הפטורה מכל סייגים:

כי בגלות הוא הסתרה [...] ובשעה שנקרא יעקב אזי יוסף הצדיק הוא הראש לכל ישראל כי בעת ההסתרה עצה להחמיר על עצמו ולהסתלק מן הספק אבל כשישראל יוצאים מן הגלות והם בארץ ישראל במדרגה גדולה אזי נקרא ישראל ואז יהודה הוא הראש כי מרת יהודה היא להיפך ממדת יוסף כי מרת יוסף הוא להחמיר על עצמו ושלא להכניס עצמו לספק ולהתגבר על יצריו כדכתיב את אלקים אני ירא ודבר זה הוא טוב מאד אך לא יכול לעלות למדרגה גדולה, ומרת יהודה היא להכניס עצמו לספק כמו יהודה ותמר ורוד וכת שבע [...] אבל כשיצא בת קול ממני יצאו הדברים כבושים אזי זכה יהודה למלכות ואקצר כי לא אוכל לכתוב יותר.<sup>63</sup>

דברים אלה, על הקשר בין היציאה מהגלות לבין הכניסה לספקות ולחטאים, מתבארים ב'מי השלוח' בפרשת וישב (ח"א, טז ע"א). שם מובאים דברים דומים על מעשה הזנות של יהודה עם תמר, ההופכים את החטא לכאורה ואת התרת היצרים שמלכתחילה למעשה מקודש לאמיתו של דבר ולהיענות לרצון האל בריעב, שכן החטא הגלוי לא היה אלא מצווה נסתרת, שהיתה כרוכה בייסורה של מלכות בית דוד בעבר המלכותי ובעתיד המשיחי:

כי כל הבנינים של מלכות בית דוד מנהיג הקב"ה ע"י בנינים כאלה אף שבשעת מעשה היה נראה לו שחטא, כי יהודא חשבה לזונה כי כסתה פניה, היינו שהדבר היה בסוד מהש"י וכמו שמבואר במדרש [סוטה י'] ממני יצאו הדברים כבושים היינו בסוד כבוש שנעלם אף מנביאים הבנין של מלכות בית דוד.<sup>64</sup>

בעל 'נאות דשא' אומר בלשון מפורשת שספקות הם בבחינת גילוי עריות, וקושר את חטאי העריות לסוד ייסורה של מלכות בית דוד ולעתיד המשיחי הגלום בה. החטא בתורת איזביצה הוא יחסי וסובייקטיבי ומן הנמנע לדון בו באופן אובייקטיבי, שכן ההתייחסות היא לעושה ולא למעשה. המעשה עצמו, הנתפס כחטא על-פי ה'גוון' אינו אלא מצווה על-פי ה'עומק'.

ר' מרדכי יוסף מפרש, כאמור, את פשט המקרא כסיפור העימות בין 'עומק' ל'גוון', או כמאבק בין החתירה אל האמת הפנימית לבין הכפיפות למסגרת המצווה והחוק הגלויים. הוא מבאר את המתח בין החירות להגדר ולפרש מחדש את רצון האל, הגלום בגילוי המתחדש, לבין הכניעה לסדר הרווח וההסתפקות בהכרעה הקבועה ועומדת, הנגזרת על-פי הרצון האלהי, הגלום בגילוי ההיסטורי. הדרך האחת באה לידי ביטוי באמצעות תהייה, מבוכה, ספק, 'בירור', 'התפשטות' לתחומים אסורים או שנויים במחלוקת, ירידה לעומק הדברים, קריאה חדשה של הפשט, הארה מתחדשת, הפרת המוסכמות והכרעה אוטונומית. ואילו הדרך האחרת באה לידי ביטוי באמצעות הכפפת חירותו של האדם לחוקי המציאות ההטרונומיים והימנעות מספקות

63 שמואל רב אשר מבוסקוביץ, נאות דשא, פיעטרקוב תרס"ח, וישב, יא ע"א. עוד על דרכו של יהודה, ראה שם, וזאת הברכה, נח ע"ב-סא ע"א.

64 ראה עוד לעניין זה להלן, ליד הערה 69.

ומפריצת גדר, בצד היצמדות לתורה ולהלכה, בחינת מצוות אנשים מלומדה, ו'הצטמצמות' לתחומי הידוע והמותר. ההנהגה על-פי הרצון האלהי, המתגלה לאדם בתרי"ג מצוות, או ההתייחסות לרצון האלהי המוגדר הנמצא מעבר להוויתו הסובייקטיבית של האדם, מקנה לעובר שלוה וביטחון, אולם שוללת ממנו את היכולת להגיע לעשות את 'רצון ה' באמת', שכן הדרך לפרוץ מן האמת המסורתית הקבועה אל 'עומק רצון השם' ואל 'מדרגה גדולה' או אל האמת האלהית המשתנה, היא באמצעות הספק, הבירור וההתפשטות, הכרוכים בפריצת הנורמה ובביטול סולם הערכים הרווח. הרצון להפיק את חדר-משמעותו של העבר ולהטיל ספק במשמעות המסורתית של מצווה ועבירה, לצד הכמיהה לנסות להבין מה הוא תוכנו של רצון האל בהווה באמצעות הספק והבחירה בין אפשרויות שונות, חוזרים ונשנים לאורך 'מי השלוח' והופכים לעיקרון פרשני המבאר חלקים ניכרים מן המקרא. משמעה העמוק של הכרעה זו גלום בשאלה, האם חיי הדת של האדם מבוססים רק על התייחסות לעבר, על היענות שלמה לרצון האלהי, הבא לידי ביטוי בתרי"ג מצוות, בגילוי החד-פעמי ובניסיון ההיסטורי המתואר במקרא וגלום בעולם המסורתי, או שמא הוא חייב להידרש גם לרצון האלהי המתחדש בהווה, שיש לחשוף את משמעותו מתוך ההתנסות האנושית המשתנה ופריצת הגבולות הקיימים. בהשקפה זו, הרצון הפנימי של האל, הנחשף בהווה, עשוי לסתור את רצונו שנגלה בעבר, והאדם ניצב לפני הכרעה בין היענות לרצון האלהי המבוסס על עבר מקודש ומגובש בפשט הכתוב, במציאות הגלויה ובמעשה המצוות, לבין ההיענות לרצון האלהי המתחיל להווה משתנה ולעתיד לא-ידוע, ומשקף את 'עומק' הדברים ואת משמעותם הסמויה. ההיענות לרצון הראשון, המגלם את הציווי השירותי, את ה'ראה' ואת שמירת הנורמה, בחינת 'לבושים' 'גדרים' ו'סייגים' או 'מצוות אנשים מלומדה', כרוכה בויתור על ההכרעה הוולונטרית, בעוד שההיענות לרצון השני, המגלם את המציאות הנסתרת של 'קרבת ה', 'מוצא פי ה' ו'אור ברור', או את משמעותו המתחדשת של פשט הכתוב בנסיבות משתנות, כרוכה בהכרעה אוטונומית, העשויה לחייב פריצה מן הנורמה: 'ובאמת כפי מה שהאדם מקרב עצמו לה' כן זוכה להתגלות אור ה' מבלי לבושים שהם גדרים וסייגים כי באור הברור, שם לא נמצא שום סייג ואיסור ושם כל מעשה האדם מבוררים שהם לה' (מי השלוח, ח"א, שמיני, לך ע"א).<sup>65</sup>

קיימת אפוא התמודדות בין ההיענות לרצון הנגלה ולחייב הקבוע, בתחום המעשה, המצווה בצורה הטרונומית על האדם, לבין ההיענות לרצון הנסתר ולחייב המשתנה, בתחום הפירוש והמשמעות, התלויים בהכרעתו האוטונומית של האדם. התמודדות זו באה לידי ביטוי נוקב באמרות שונות ב'מי השלוח', העושות שימוש בביטויים שהושפעו מן הטרנספורמציה האנטינומיסטית שעברו מושגים תלמודיים בעולם השבתאי:

והנה ענין במועדו מורה על מקום שהשי"ת מאיר מפורש לעיני האדם, שם מותר

65 על מקומה של האוטונומיה הרוחנית בתורת איזביצה, ראה: ש"ץ, אוטונומיה, עמ' 554-561.

לעשות אפילו נגד כללי דברי תורה, כמו שכתוב [תה' קיט, קכו] עת לעשות לה' הפרו תורתך (מי השילוח, ח"ב, בהעלותך, כח ע"ב).

בשעה שמבורר לאדם על דבר שעתה הוא עת לעשות לה' [...] אז מהצורך להפר כללי ד"ת [דברי תורה] ורק להתנהג ע"פ [על-פי] בינה שהש"י מבין לאדם (שם, ח"א, חקת, נב ע"א).

והענין הזה יחייב לפעמים לעשות מעשה נגד ההלכה כי עת לעשות לה' כו' (שם, וישב, טו ע"א).

ובכל מקום שהאדם צריך לבירורין או העצה היעוצה לו לסלק ולהסיר תחילה את כל נגיעותיו להנאתו, ואז יכרר הש"י שאף מה שעשה נגד המשפט גם זה היה טוב כי עת לעשות לה' הפרו תורתך [...] היינו במקום שהאדם מתנהג א"ע [את עצמו] נגד משפט התורה על פי עת לעשות לה' או אסור לו להנות (שם, לד, ו ע"ב).

בעולם הזה צריך להתנהג באהבה ומעשה שאינה מבוררת כל כך (שם, וישב, יד ע"ב).

אך לפעמים נמצא עת לעשות לה' [...] רק שיהיה כוונתו לשם שמים, כמ"ש עת לעשות לה' הפרו תורתך ולפעמים זה הוא רצון הש"י (שם, שלח, מט ע"ב).

וישראל מבקשים שיוכלו להתפשטות בכל חשק לבם ולא נצטרך לגדרים וסייגים כ"כ [כל כך] (שם, שופטים, סא ע"ב).

בכל דרכיך דעהו ואפילו לדבר עבירה (שם, בשלח, כג ע"א).

השימוש בביטויים אלה, שהיו טעונים מטען אסוציאטיבי היסטורי בעל משמעות אנטינומיסטית לאימבוטלת במחצית הראשונה של המאה התשע-עשרה,<sup>66</sup> משקף את המתחוות ששררה בין הלכי מחשבה שמרניים לבין הלכי מחשבה רדיקליים פורצי-גדר; הוא גם מבטא את עוצמת התסיסה שהתחוללה בתודעתם של חוגים חסידיים, שהיטיבו להכיר את המסורת ולדבוק במשמעותה הפנימית, המתפרשת להם מחדש, ועם זאת גם הרהרו על החירות שבאיי-כפיות לתבניותיו החיצוניות של העולם המסורתי, הכפויות עליהם בכורח השתייכותם לעולם זה. ביטויים אלה משקפים רצון עז להפקיע את חיובם המוחלט של דברי התורה ולערער על ההבחנה בין האסור למותר, הנלמדת מגילוי רצון האל בעבר, ומבטאים ניסיון נועז להבין מה תוכן רצון האל בהווה באמצעות ערעור הסדר הקיים, המושתת על העבר.

משמעותה של תפיסה זו מודגמת בפירוט בביאור מחדש של סיפורי החטאים במקרא.

66 ראה: ג' שלום, 'מצוה הבאה בעבירה', מחקרים ומקורות לתולדות השבתאות וגלגוליה, ירושלים תשל"ד, עמ' 9-67; הנ"ל, 'התנועה השבתאית בפולין', שם, עמ' 68-140. לדיון בזיקה בין התורה השבתאית לבין 'מי השלוח', ראה: וייס, אוטופיה, עמ' 222-231.

מגמתו של ביאור זה כרוכה בשחרור האדם ממושג החטא המסורתי, העומד ביחס לציווי מוחלט והיגרד חרמ-שמעי, ובהכרה ביחסיותם של חטאים ובמשמעותם האינדיבידואלית לעומת עומק רצון האל וכוונתו המשתנה.

ר' מרדכי יוסף, שראה בכל עניין דבר והיפוכו וניסה לחשוף את פניה הסותרים של המציאות, ביקש להשעות את חריצת המשפט על החטאים המתוארים במקרא ולפרש את שיקול-הדעת המורכב שהנחה את החוטאים. לפי השקפתו, יש לפענח את הכוונה הקדושה המסתתרת מאחרי מעשי החטא הגלויים, שהתייחסה להווה בבחינת עתיד שבו 'יגלה הש"י את כבודו בלי שום לבוש', או שבו תתבטלנה המצוות וממילא גם העבירות, ולא לעבר, שבו מתגלים רק הלבושים. החטאים מתפרשים לאורו של עומק הרצון האלהי, המתייחס לממד אל-זמני, ומשקפים אמת אחרת, המכוונת לממד נסתר הצפון בהווה מעבר לפשט, אמת השונה מזו הנראית לכאורה.<sup>67</sup>

לעתיד יגלה הש"י את כבודו לישראל בלי שום לבוש, כי עכשיו ג"כ [גם כן] נמצא זה החיים בעומק ישראל אך אינו בהתגלות רק בלבושים והלבושים הם התורה והמצוות שאין יכולים לבוא לעומק רצון השם יתברך רק ע"י התורה והמצוות [...] ולעת עתה נצטוו שהחיים יהיה בתוך לבושים היינו התורה והמצוות [...] וכ"ז וכל זה] הוא עתה כמס בהתורה ומצוות אבל לעתיד יראה הש"י זאת מבלי לבוש, כמו דאיתא במדרש [נדה סא] מצוות בטילות לעתיד לבא (מי השלוח, ח"א, חקת, נא ע"ב-נב ע"א).

חטאי ישראל, הנדונים במקרא, מתפרשים אפוא מחדש ב'מי השלוח' על-פי כוונתם הפנימית ונתפסים כמעשים בעלי משמעות דתית עמוקה, שכן הם מונחים בידי האל ומבטאים היענות לעומק כוונתו: 'ואף כל החטאים של ישראל הם בהשגחות הש"י כי ע"י זה יתגדל ויתקדש שמי' רבא, והבן כי עמוק עמוק הוא' (ח"א, וירא, ח ע"א).

עיקרון פרדוקסלי זה, הרואה בחטאים מימוש כוונה אלהית נסתרת ותולה את התמורות האנרכיסטיות ברצון האלהי הנסתר, המתגלה ליחיד-יסגולה, בא לידי ביטוי קיצוני בטענה הכפולה, שככל שהחטא גדול יותר, כן מסתתרת מאחוריו כוונה אלהית עמוקה יותר, וככל שחזונו החוטאת של עושהו מקוממת יותר, כן מסתתרת מאחוריו, לאמיתו של דבר, כוונה אנושית עמוקה יותר, המכוונת למעשה מקודש בעל משמעות מרחיקת-לכת, החוצה את גבולות הזמן והמקום. עיקרון זה מודגם באמצעות הפיכת משמעותם המקובלת של החטאים והעבירות במקרא ושינוי תכליתם, ומובא בניסוחים כוטים, המבארים את החטא הנגלה על-פי משמעותו הנסתרת, הן על דרך ההכללה, כגון: 'ענין חטא המרגלים כוונתם היה באמת לשם

67 הדוגמה המובהקת מצויה בדבריו על זמרי ופנחס, וראה להלן. ראה גם, לפי הפרשות, דבריו על יהודה ותמר, קורח ומשה ועוד. על תפיסת החטא באיזכירה, ראה: ש"ץ, אוטופיה, עמ' 556-558; וייס, דסרמיניזם, עמ' 448-453; הנ"ל, אוטופיה, עמ' 228-240; פיינרשטיין, הכול, עמ' 31-40.

רמת המעלה, הכרוכה במשיחיות ובמלוכה, לבין חטאי העריות, שפיכות דמים ועבודה זרה, חטאי ה'הרג ובל יעבור', הקשורים למשפחה זו, שהיא משפחת מלכות בית דוד:

כי אף שנראה שפרץ עושה נגד ההלכה כמו שמצינו במלכות בית דוד, ע"ז [על זה] מעיד הש"י שהוא מפני עת לעשות לה' ואף שעל המעשה היה נראה שחטא ע"ר היה גדול מחטאו של אונן מכל מקום נשמתו ה' גדולה בעומק מנשמת אונן כי ממנו נולד מלכות בית דוד, כי כל הבנינים של מלכות בית דוד מנהיג הקב"ה ע"י בנינים כאלה אף שבשעת מעשה היה נראה לו שחטא. כי יהודא חשבה לזונה כי כסתה פניה, היינו שהדבר היה בסוד מהש"י וכמו שמבואר במדרש ממני יצאו הדברים ככופים היינו בסוד כבוש שנעלם אף מנביאים הבנין של מלכות בית דוד (מי השלוח, ח"א, וישב, טז ע"א).<sup>69</sup>

הפער שבין הערכתם של המעשים על-פי הרצון האלהי הגלוי, הגלום בתרי"ג מצוות, לבין הערכתם השונה לגמרי על-פי הרצון הסמוי, המתפענח בתודעת האדם השופט את הדברים מזווית חדשה בנסיבות משתנות, בא לידי ביטוי ב'מי השלוח' גם בדיון על חטאו של אמציה מלך יהודה, שעבר את אלהי אדום והרג אלפי אנשים: 'חטאו לא היה רק לפי ערך גבול תפיסת אדם כי המבין בעניני מלכות בית דוד, כל מלכי יהודא הם החביבים אצל הש"י מאוד מאוד וכל מעשיהם לא היה כפשוטם' (שם, ויקרא, לג ע"א).

העמדה הפרדוקסלית, האומרת שהחטאים המתוארים במקרא אינם לאמיתו של דבר הפרה של הציווי האלהי הגלוי, אלא הם מעשים והכרעות הנעשים בהשראת הציווי האלהי הסמוי, הופכת בתורתו של בעל 'מי השלוח' לתשתית של תפיסה הרואה בתמורות המתבקשות בהווה ובמעשים המתחייבים מהם, המוגדרים כיציאה מגדר ההלכה, ביטוי להבנה מעמיקה של המציאות מבעד לחזוניה הנגלית בשמו של ציווי אלהי נסתר, המתייחס לפריסת הרצון האלהי בעתיד. עמדה זו מפרשת את ההכרעה האנטינומיסטית העקרונית ברוח החטאים והעבירות הקשורים ביהודה ובבית דוד לדורותיו, כהיענות אמיתית לציווי האלהי ולא כהפרה שלו:

והנה איתא בגמרא עת לעשות לה' הפרו תורתך ר' נתן אמר הפרו תורתך משום עת לעשות לה'. הענין בזה הוא כך שדברי התורה הקדושה הם בשעה שמבורר לאדם על דבר שעתה הוא עת לעשות לה' כמו אליהו בהר הכרמל אז מהצורך להפר כללי

69 השווה הפרשות השונות הנזכרות בהערה 63 לעיל. וראה גם: וייס, אוטופיה, עמ' 222. בחיבור הקבלי האנונימי, 'גליא רזא', מצויה השקפה דומה, המפרשת את חטאי הרמויות המקראיות לאורה של תכלית אלהית נסתרת הנגלית בעתיד. השקפה זו רואה בעבירות רק חטאים לכאורה, שלאמיתו של דבר אינם אלא מעשים בעלי משמעות דתית עמוקה, המכריעים את המאבק בין הקדושה לסטרא אחרא. למשמעותה של תפיסה זו, ראה: רחל אליאור, 'תורת הגלגול בספר גליא רזא', בתוך: 'דן ו' הקר (עורכים), מחקרים בקבלה, בפילוסופיה יהודית ובספרות המוסר וההגות, מוגשים לישעיה תשבי, ירושלים תשמ"ו, עמ' 207-239. על 'יהודה ו'תמר שבאה לבלבל מלכות יהודה על ידי העריות', ראה: שם, עמ' 222-223.

שמים והיה עבירה לשמה' (ח"ב, שלח, ל ע"א) והן על דרך המעשה המסוים, כגון מעשה זמרי, שיש בו ביטוי קיצוני להפיכת היוצרות:

ולא יעלה ח"ו [חס וחלילה] על הדעת לומר שזמרי היה נואף ח"ו כי מן הנואף לא עשה הקב"ה פרשה בתורה, אך יש סוד בדבר זה הדנה יש יו"ד נקודות בזנות, הנקודה הא' מי שמקשט עצמו והולך במזיד לדבר עבירה היינו שהאדם בעצמו מושך עליו היצה"ר [היצר הרע] ואח"כ [ואחרי זה] יש עוד ט' מדרגות ובכל המדרגות שניטל מהאדם כח בחירתו ואי אפשר לו להימלט מעבירה עד המדרגה היו"ד, היינו מי שמרחיק עצמו מן היצה"ר ושומר עצמו מן העבירה בכל כוחו עד שאין ביכולתו לשמור א"ע [את עצמו] יותר מזה ואז כשנתגבר יצרו עליו ועושה מעשה אז הוא בורא רצון הש"י וכענין יהודה ותמר ואיהי בת זוגו ממש וזה הענין היה גם כאן כי זמרי היה באמת שומר עצמו מכל התאוות הרעות ועתה עלתה בדעתו שהיא בת זוגו מאחר שאין בכוחו לסלק א"ע מזה המעשה... כי היא היתה בת זוגו מששת ימי בראשית (מי השלוח, ח"א, פנחס, נד ע"א).<sup>68</sup>

זמרי מוצג כמי שהעמיד עצמו בניסיון, ומעשיו כווננו לתכלית נעלה, חרף חזותם החוטאת. ואילו פנחס, שנעלם ממנו עומק יסוד הדבר שהיה בזמרי [...] שלא היה יודע עמקות הדבר רק עפ"י שכל אנושי' (שם), מוצג כמי שהחטיא את הבנת משמעות הדברים. מעשה זמרי - שעל-פי המסורת המקובלת של הבנת פשט הכתוב חטא בזנות ובחילול השם - מוצג כגילומה של עבודה מופנמת, הנענית לרצון האלהי הנסתר, או כעבודת צדיק שעמד בניסיון והתגבר על כל המדרגות, ועשה את מעשהו כי ידע בוודאות שזהו רצון האל. ואילו מעשה פנחס - הנתפס באופן מסורתי ככהן שקינא לה' וביקש למנוע חילול השם בפרהסיה וכמי שזכה לכהונה גדולה בזכות מעשה זה - מוצג כמעשה נטול שיקול-דעת של מי שפועל רק על-פי שורת הדין, על-פי המצוות המפורשות והאיסורים הנגלים, ונעלם ממנו עומק משמעותם של הדברים. פנחס נתפס כמי שטעה לראות בזמרי הצדיק נואף בעלמא ומחלל שם שמים ברבים. עמדה פרדוקסלית זו מבארת את משמעותה של התפיסה האנרכיסטית של 'עת לעשות לה' הפרו תורתך', הקובעת שלעיתים יש לעבור על מצוות מפורשות ולעבוד את ה' בעמקות, שהיא היפוכה של הבנת הפשט, שכן הפרה לכאורה של הציווי הגלוי יש בה, לאמיתו של דבר, משום היענות לרצונו הנסתר.

מיצוים הרדיקלי של הדברים הוא בניתוח הזיקה הדיאלקטית בין שני הקטבים של חטא וגדולה במעשי יהודה ומשפחתו לדורותיהם ובהצבת מתאם פרדוקסלי בין הקדושה

68 לתפיסה המסורתית, השווה: בבלי סוטה מב ע"א, סנהדרין פב ע"ב. למקורות קבליים, ראו: שם, עמ' 222. בחיבור הקבלי האנונימי, 'גליא רזא', עקבא ואת כוזבי בת צור כגלגול אשת טורנוס רופוס, שהתגיירה והעמידה את ישיבתו של ר' עקיבא, ראה: אברהם אולאי, חסד לאברהם, אלעקסנדר תקל"ח, מעין ה' נהר כה. עוד ראה: וייס, אוטופיה, עמ' 229-230; ש"ץ, אוטונומיה, עמ' 560. עוד ראה ביקורתו של פ' גליקסמאן, בתוך: הנ"ל, תפארת אדם, לודו תרפ"ג, חוברת א, עמ' יד.

דברי תורה ורק להתנהג עפ"י בינה שהש"י מבין לאדם (מי השילוח, ח"א, חקת, נב ע"א).

היסוד האנרכיסטי הגלום בדברים אלה איננו מתמצה בפרטי המעשים שמדובר בהם, אלא עיקרו מתמקד בהכללה המלמדת שדווקא המעשים שהם החריגה מן הנורמה, או המעשים המשקפים הכרעה אוטונומית הפורצת את גבולות המסורת, יש בהם ביטוי לעומק האהבה ולהיענות לרצונו של האל. שהרי עבירות וחטאים, הסותרים לכאורה את הנורמה הדתית ופורצים את גבולותיו של העולם המסורתי, הם, לאמיתו של דבר, ביטוי להבנה אנושית מעמיקה, הפורצת את הגבולות המקובלים בשעה שהיא חודרת לנבכי הרצון האלהי החורג מגבולות הזמן והמקום ויורדת לחקרו של ההיגד האלהי הסמוי, שכוונתו האמיתית ומשמעותו הנסתרת מתפענחות לה מלכתחילה, ולא רק בדעיכה כמו לכל האחרים. כדי להבהיר את דבריו, פירש ר' מרדכי יוסף את המקרא עלי-פי קטגוריות דיאלקטיות, הפורצות את התפיסות המסורתיות: הוא הציב יראה מול אהבה, את אפרים לעומת יהודה, או את שמירת הנורמה בחינת צמצום והליכה לפי שורת הדין לעומת הפקעת הנורמה בחינת פריצת גבולות והתפשטות וחתירה לעומק האמת. עוד העמיד מצווה לכאורה, שאינה אלא חטא סמוי, לעומת עבירה לכאורה, שאינה אלא מימוש הרצון האלהי הנסתר, לבוש לעומת שורש, ודאות שלווה לעומת ספק ובידור, עבודה לשעה לעומת עבודה לעתיד לבוא, חיצוניות מול פנימיות, הבנת רצון האל בעבר לעומת הבנתו בהווה, גוון לעומת עומק, או ראיית חזות הרברים והבנת משמעותם לכאורה לעומת עמידה על עומק משמעותם ועל הכוונה האלהית הגנוזה בהם למעשה.

ר' מרדכי יוסף איננו מפרש בדבריו את גבולות חלותה של דרך ראייה מעין זו, ודומה שדבריו לאורך הספר מכונים אל כלל שומעיו ללא סייגים. אולם נראה שגם הוא, כמו ר' יעקב יצחק הלוי הורוויץ, החווה מלובלין, מזהה את היכולת המובהקת לדרת לעומקו של הרצון האלהי עם עבודתו של צדיק הדור ועם זיקתה לטובת הכלל. אך שלא כמו בתורתו של ר' יעקב יצחק, המייחסת משמעות רבה להנהגה הצדיקית בפועל ולביטוייה החברתיים והרוחניים בממשות המוחשית, הצדיק בתורתו של ר' מרדכי יוסף מגלם אידיאל רוחני על-זמני, המורכב ממסכת הרעיונות הנדונים לעיל ואיננו עומד בהכרח במבחן ההנהגה במציאות החברתית הריאלית. הצדיק, או האדם הקדוש, המתואר בדבריו כביטויים 'הצדיק שהוא עמוד הדור' או 'הצדיק הוא לבוש להש"י' (מי השלוח, ח"א, תשא, ל ע"א), הוא המבין אל-נכון את העומק הגלום בפשט האירועים המתרחשים בהווה, הוא המפענח את נבכי הרצון האלהי מבעד ל'גוון', והוא המבחין בין האמת שלכאורה לבין עומק הדברים. יתר על כן, לצדיק נתונה החירות להכריע באורח אוטונומי בין הדרכים השונות, לחרוג מן המסורת המקובלת, לבחור בין יראה לאהבה, בין מצווה לעבירה, ולקבוע לפי שיקול-דעתו את הדרך שיש בה משום עשיית נחת-רוח לבוור או שיש בה משום מענה לצורכי הכלל:

והפרשה הזאת מדבר באדם קדוש שלכו מוזכר ונמשך אחר רצון הש"י שלא ירצה בשום

דבר לעשות נגד רצון הש"י וכל מה שיבא ברעתו לעשות הוא רק מרצון הש"י שישפיע לו, ולאדם קדוש כשיבוא ברעתו לעשות איזה דבר אף שיראה לעין כי הוא נגד הכלל לא יצטרך להשגיח על זה כי הוא עיקר ויסוד לכל ישראל וכל הכללים המה נגדו כפרט כמאמר הגמרא [ברכות ו ע"א] כל העולם לא נברא אלא לצוות לזה לפי שהוא עיקר. וכל העולם המה נגדו כלבושים לאדם וטובתו היא טובת הכלל בעומק אף כי לעין אנושי נראה להיפך. והוא גם רצון הש"י [...] כשיבוא לו רצון לדבר הוא בטח טובת הכלל וגם רצון הש"י (מי השילוח, ח"א, קדושים, לח ע"א).

ר' מרדכי יוסף בוחר להדגים את השלכת דבריו באמצעות הבהרת פשרה של חירות ההכרעה האוטונומית באחד הנושאים המרכזיים בפולמוס האנטי-חסידים והפנים-חסידים - איחור זמן התפילה:

הסתלקות הענן ושכינתו לא נראה רק למשה רבינו עליו השלום וכן בכל דור ודור מי שהוא צדיק הדור רואה רצון הש"י כמו שכתב [מש' י, לב] שפתי צדיק ידעון רצון, והיהודי הקדוש זללה"ה בדורו ראה רצון הש"י באיחור זמן תפלה ונסמך על מאמר הכתוב [רב' יב, ד] לא תעשו כן לה' אלהיכם, כן, רומז על קביעות בלי חיים, וכשראה רצון הש"י בזה לכן התאחר בתפלתו ונשמתו מאירה בגן עדן מזה כי כוון לאור רצון הש"י (ח"ב, בהעלותך, כט ע"א).

ניתוח טעמי שינוי המנהג הרווח מלמד שפענח רצון האל לפי העת והזמן נותן בידי הצדיק חירות שלמה להכריע בדבר טיבה של העבודה המתבקשת, מבלי להתחשב בנורמות המקובלות, ומאפשר לו, בשמה של תודעת השליחות הציבורית, היונקת מאהבת אלהים, להעדיף את השיקול הספיריטואלי על-פני כל שיקול נורמטיבי. בתורתו של ר' מרדכי יוסף מאיזיצה כמו בתורת ר' יעקב יצחק מלובלין, אהבת אלהים הרוחנית, המכוונת גם לטובת הכלל הגשמית ופטורה מכול וכול מגניעות אישיות, משמעה חירות מוחלטת להבין, לפענח ולפרש את מכלול המסורת, להקנות משמעות חדשה לפשט-הכתוב, לבחור ולהכריע בין גילויי הקבועים והמשתנים של הרצון האלהי וחופש ליצור ולשנות בהשראת ביטויי השונים, הגלויים והנסתרים. חירות זו, המאפיינת את מהותו של הצדיק ואת דמותו האידיאלית, גלומה בדמותו של משה:

ותקרא שמו משה ותאמר כי מן המים משית יהו. כי מים הם משוללים מכל גוון ורומזים לרצון פשוט וזה מורה שמשם רבינו לא היה לו שום רצון וחשק רק לאור הש"י ולא היה לו שום נגיעה משום דבר רק כל כוונתו היה לטובת כלל ישראל [...] משה לא שאל כלל ע"ז ועל זה] כי לא היה לו שום כוונה ונגיעה לעצמו רק ה' אלהינו ה' אחד, זה היה מפורש אצלו בכל רגע ולכן היה משה רבינו עליו השלום הבן חורין האמיתי שאם לא היה בן חורין אמיתי לא היה נבחר מכל ישראל לגואל [...] והוא גאל כל ישראל לפי שהיה מדוגל בחירות (בית יעקב, שמות, יד ע"ב).

## סיכום

חסידות לובלין וחסידות איזביצה גילמו, כל אחת בדרכה שלה, כמיהה עזה לחירות, בצד התרסה נגד חר'משמעותו של השיקול המסורתי ונגד תוקפה הסמכותי של המסורת המקובלת בחברה היהודית במזרח-אירופה בשלהי המאה השמונה-עשרה ובמחציתה הראשונה של המאה התשע-עשרה. שתייהן תבעו להכיר בתוקפה של הנהגה כריזמטית, היוצרת עולם מושגים חדש בכוחן של התעלות מיסטית וסמכות חזיונית, ויצאו להרחיב את גבולותיו של העולם המסורתי ולפרוץ את תחום מושגיו. שתייהן ביטאו קריאת תיגר על היסודות השמרניים בחיי הדת על-ידי העמדת סולם ערכים חדש, והביעו כמיהה מיסטית לזיקה בלתי-אמצעית אל הרצון האלהי בהווה, ותבעו להכיר באמת יחסית משתנה לעומת האמת הקבועה המוחלטת של החיוב הדתי, המעוגן בעבר. שתייהן יצרו מושג חדש של אל ותפיסה חדשה של האדם, תוך שחלקו על בלעדיותה של הדרך המסורתית, והביעו כמיהה עזה להפקעת הסמכות המקובלת באמצעות העמדת קטגוריות נוספות על אלה השגורות בעבודת השם – קטגוריות היונקות מאהבת אלהים ומהתעוררות אקסטטית, מהתבוננות ספקנית במציאות הרווחת ומחירות אנרכית לפרש מחדש את הציווי הדתי – ושלכו בצורות שונות נטיות אנטינומיסטיות ויסודות שמרניים, אהבת אלהים ואהבת אדם, תמורות רוחניות ושינויים חברתיים.

ההתחדשות הדתית בחסידות פולין גילמה מעבר מורכב, ממיסטיקה כריזמטית אל מחשבה ספקנית ותודעה אנרכיסטית. המעבר התחולל ממיסטיקה כריזמטית של רשות היחיד – שהתקמה בהווייתו של ר' יעקב יצחק מלובלין וחתרה לשינוי בכוחה של התעלות אקסטטית ובתוקפו של גילוי מתחדש, והונחלה בהדרגה, מתוך דיפרנציאציה, לרשות הרבים ויצרה הווייה של צדיק ועדה – אל מחשבה ספקנית ואל תודעה אנרכיסטית – שהתגבשו ביצירתו של ר' מרדכי יוסף מאיזביצה והתנסחו בהווייתו של עדה אליטיסטית, שטשטשה את דמות הצדיק והחליפה אותו באידיאל של חירות, ספקנות, פריצת גבולות ודיאלקטיקה רבת-פנים, המפרשת מחדש את גבולות העולם המסורתי. התחדשות זו עמדה בסימן התונית דמות מורכבת ודינמית של האל, דמות רבת-תמורות, הנפרסת בין העבר להווה, בין הממד הגלוי לממד הסמוי, בין הרצון הנגלה לרצון הנסתר, ובין הבחינה הקבועה לבחינה המשתנה. דמות זו שיקפה למעשה את תודעתו החדשה של האדם, שחתרה להעמיק במשמעותו של התמורות בהווייה ובתודעה, וביטאה את דמותו הרוחנית, הנכספת לפרוץ את עולה של המסורת ולהחיות אותה מחדש בדפוסים חדשים. עוד עמדה התחדשות זו בסימן תביעת החירות לקבוע באופן אוטונומי את רצון האל ולפרש מחדש את משמעותו בנסיבות המשתנות, תביעה שפשרה הוא צרעור על הבנה אחת, מוגדרת ומסוימת, של הנוסח הגלוי והמחייב של הרצון האלהי, כפי שנקבע במסורת, והרהור במשמעויות השונות הגלומות ברצונו הסמוי ובתקפותן היחסית.

חסידות לובלין הציבה לעומת המערכות הנורמטיביות המקובלות, שכונו 'דרך היראה

והצמצום, מערכות ספיריטואליות חדשות, שכונו 'דרך האהבה וההתפשטות'. מערכות אלה, שהושפעו מהתעוררות המיסטית ומההתנסות האקסטטית של 'החוזה', ביטאו את חירות ההכרעה האוטונומית בדבר משמעותה של עבודת ה' וכיוונו לכינון דפוס חדש של הנהגה כריזמטית ואחריות חברתית.

חסידות איזביצה נוצרה בהשראתה של התעוררות דתית, שהיתה כרוכה בניסיון אישי מורכב שהבשיל לכלל ראיית-עולם יחסית ולהוראת ספקנות קונטמפלטיבית. ר' מרדכי יוסף יצר אמות-מידה חדשות להערכת הניסיון האנושי וגיבש תפיסה דיאלקטית, שהבחינה בין 'עומק' ל'גוון' והפקיעה את ההווייה מחר'משמעותה. בתורת איזביצה נחשפו שכבות משמעות חדשות בדת המסורתית, מתוקפה של הארה חדשה ומכוחה של התנסות מורכבת, אשר יצרו תודעה רוחנית מקורית, שהתבטאה בעולם מושגים חדש בעל אופי דיאלקטי ובעל צביון אנרכיסטי. עולם מושגים זה ניתק את הווייה בין תרי"ג מצוות לבין מכלול הרצון האלהי והפקיע את חר'משמעותו של החיוב לעולם של 'פשט' ו'צמצום', 'לבוש' ו'גוון', המבטאים את רצונו הקבוע של האל בעבר ואת העבודה, מצוות אנשים מלומדה, הנענית לו בדרך היראה. ההפקעה והניתוק מלמדים על היווצרותו של ממד חדש בחשיבה הדתית, המשקף את ההתחקות אחר הגילוי האלהי המשתנה בהווה, את ההתבוננות ב'עומק הדברים' או את ההיענות לרצונו הסמוי של האל, המתפענח על-ידי אהבת האדם וחירות מחשבתו.

חסידות לובלין וחסידות איזביצה יצרו מערכות מושגיות חדשות בצדן של אלה הרווחות ועימתו 'אהבה' ו'יראה', 'התפשטות' ו'צמצום', 'דבקות' ו'תורה', 'תענוג' ו'מצוות אנשים מלומדה', 'עומק' ו'גוון', אמת ואשליה, פנימיות וחיצוניות, ספק ושלווה, זיכרון ובידור, תרי"ג מצוות ו'מוצא פי ה'". הן שיקפו בכך סירוב נחרץ להסתפק בחיי הדת השגורים, המעוגנים בסמכות העבר, וגילמו את הכוח המחדש הטמון ברחף האנטינומיסטי ואת העוצמה שבשילוב בין מיסטיקה אקסטטית לאנרכיזם פורץ-גדר, וביטאו כמיהה עזה לעצב מחדש את טיבה של ההנהגה הדתית הראויה ואת עולם מושגיה. הן גם ביקשו להשתית את הזיקה הישירה בין האדם לאל על הכרה ברצון אלהי משתנה ועל הכרה ביחסיות החיוב הדתי, על הרחבת שיקולי-הדעת האינדיבידואלי וההכרעה האוטונומית, ועל קריאה אידיאליסטית של המסורת הכתובה.

בתורתו של ר' יעקב יצחק ובתורתו של ר' מרדכי יוסף ניכרת מגמה ברורה לפרוץ את הציווי האחיד, המתייחס אל הכלל, לחרוג אל מעבר לחיים דתיים המבוססים על האות הכתובה ולחתור אל אמת פנימית, הנובעת מהווייתו של האדם הפועל לשם שמים מתוך הכרה בנסיבות משתנות. על-פי תורות אלה, אין רצון אלהי אחד נצחי וקבוע ואין בנמצא אחידות באמירה האלהית לכלל הציבור – אלא כל אדם מקבל את התורה לפי מדרגתו והיא מתפרשת לו על-פי העת והזמן. השאיפה להשתחרר מחר'משמעותו של הציווי המסורתי ומתוקפה המוחלט של עבודת העבר לגבי עבודת ההווה, מאפיינת תורות אלה, שניסחו תפיסה חדשה של רצון האל וגם העמידו לעומתה תפיסה חדשה של מושג האדם.



ר' יעקב יצחק מלובלין ור' מרדכי יוסף מאיזביצה העמידו תורות הממצות את הקיטוב הריאליסטי בין 'ראה' ל'אהבה' ובין 'עומק' ל'גוון' - תורות המתירות חריגה מן הנורמה המקובלת, בשמה של אהבת אלהים ובשמה של החירות להבין את משמעותו מרובת-הפנים של הרצון האלהי, המתפרש מחדש על-פי התודעה האנושית המשתנה.

## נספח א

זאת זכרון' ראה אור בלמברג בשנת תרי"א (1851) מכתביד שלא נערך, צונזר או הוגה, אלא נדפס כנתינתו ללא שינויי נוסח. הקדמת המוציא לאור למהדורה זו מלמדת שהספר לא נכתב לשם פרסום והדפסה מלכתחילה אלא היה בבחינת רשימות תזכורת אישיות שהתייחסו לכותבם בלבד; והשווה הקדמת המוציא לאור של מהדורת זאלקווא תרכ"ה. 'זכרון זאת' נדפס בוורשה בשנת תרכ"ט (1869) מכתביד שהיה ברשות בנו של ר' יעקב יצחק. הספר ראה אור בלשונו המקורית של מחברו, ללא השמטות ושינויים, וללא התערבות המלכה ד' בסגנונו המיוחד. אולם כאן נוספה עריכה לפי פרשיות שנעשתה בידי נינו, ר' דוד בן משולם הלוי הורוויץ, אב"ד לומאז. הורויות המצויות בו מבחינה סגנונית ולשונית מתורצות בנסיבות הכתיבה, שהיו כרוכות בשחזור הררשה הגילויית והשראתה האקסטטית. 'דברי אמת' נדפס ב-1830, אם כי בשער הספר כתוב שנדפס בזולקווא תקס"ח (1808). בהקדמתו של ר' יצחק יעקב קאפל, נכדו של החוזה, נאמרים דברים מאלפים על נסיבות הכתיבה, על בחינותיה האוטוריות ועל מקורה האקסטטי. 'דברי אמת' כלול גם בחלקו האחרון של 'זאת זכרון' וקרוי בשם 'החידוש השלישי'.

שלושת הספרים נדפסו באופן בלתי-לוי, מאוטוגרפים של כתבייד של החוזה או מהעתקות של חלקים שונים שהיו בידי בני משפחתו, והם כוללים הנהגות, רשימות אישיות, סיכומי דרשות והערות שונות, שלא הוכנו ככתבייד לדפוס, אלא כרשימות פרטיות. על הבעיות הביבליוגרפיות הכרוכות בספריו של החוזה מלובלין, ראה: א' טויבר, [דובנוב, שמעון, תולדות החסידות], קרית ספר, ח (תרצ"א-תרצ"ב), עמ' 301-302 (חזר ונדפס בתוך: הנ"ל, מחקרים ביבליוגרפיים [תוספת מיוחדת לקרית ספר, שנה ט'], ירושלים תרצ"ב, עמ' 95); א' רובינשטיין, 'ספרי החוזה מלובלין', קרית ספר, לו (תשכ"ב), עמ' 123-126. דבריו של רובינשטיין אינם עולים בקנה אחד עם העובדות הביבליוגרפיות, וראה לעיל, הערה 2. על כתבייד שונים של החוזה ועל העתקות שנעשו בימי חייו, ראה: צ"מ רבינוביץ, היהודי הקדוש, תל-אביב תש"ך, עמ' 46, הערה 92. ספריו של החוזה מלובלין זכו לתפוצה רחבה אחרי הדפסתם, ובמאה התשע-עשרה נדפסו בכעשרים מהדורות. על מהותה יוצאת-הדופן של כתיבתו, על העדות ההיסטורית הגלומה בה ועל ייחודם של ספריו, ראה אליאור, החוזה (לעיל, הערה 2), עמ' 398-400, 444-445.

## נספח ב

תורותיו של ר' מרדכי יוסף ליינער לוקטו ונערכו לאחר מותו בידי נכדיו ויצאו לאור בשם 'מי השלוח' בשני חלקים: ח"א, וינה תר"ד; ח"ב, לובלין תרפ"ב. ר' גרשון חנוך העניך מראדוין, בעל 'התכלת', נכדו של ר' מרדכי יוסף, בן בנו יעקב, בעל 'בית יעקב', הוציא לאור את 'מי השלוח', ח"א, שש שנים לאחר פטירת סבו (ראה על אודותיו: מרקוס, החסידות [לעיל, הערה 32], עמ' 244-246). ר' מרדכי יוסף, נכדו השני, הוציא לאור את 'מי השלוח', ח"ב, שישים שנה לאחר מכן. בשער חלק א' נאמר:

ספר מי השלוח נאסף ונלקט מאשר נזכר ממאמרי כבוד אדמו"ר [...] מוה"ר מרדכי יוסף זצלה"ה ואחרי האספו ונלקח ארון הקודש נלקט שנים ושלשה גרגרים [...] למען ישאר ברכה להתנשם מדבריו הקדושים ולרוות צמאון שוקקי דבריו ולמלאות רצון שוקדי מאמרי הקדושים הובא לבית הדפוס עלידי נכדו [...] לפרט דברי קדש לפ"ק וויין, נדפס בדפוס של האדון אראלבערט דעללא טאררע.

הספר ערוך על-פי פרשות השבוע ונוספו לו ליקוטים מנביאים, כתובים וש"ס. בחלק ב' נוסף 'גיליון', שהוא השלמת מאמרים מחלק א', ו'תשלום', הכולל ליקוטים והשלמת פרטים לחלק זה. שני חלקי הספר כוללים הקדמות רבות-עניין, המעידות על אופיה השנוי במחלוקת של תורת איזביצה. שלא כמקובל, נדפסו שני הספרים בלי הסכמות. בדברי ההקדמה של נכדו, ר' גרשון, לחלקו הראשון של הספר מצויה נימה של התנצלות וביאור הקשיים שהעלאת הדברים על הכתב היתה כרוכה בהם:

כי דברי הספר הנכבד הזה לא נכתבו בחיי כבוד אדוני אדמו"ר זלה"ה כי לו אם נכתבו אז לא ספקו עורות אילי נביות מהכיל כולמו [...] והאמנם כי ידעתי כי בכמה מקומות יקשו הדברים לאנשים אשר לא שמעו ולא הורגלו בדברים כאלה, אך לא אספתי בלתי למען אנשי שלומנו המכירים ערך יקרותם.

על אופיו האניגמטי של הספר ועל זיקתו למסורת הקבלית מעיד גם חיים שמחה ליינער, בעל 'דור ישרים':

והוא היה מקובל קבלה אמיתית [...] וקבלה בסודות התורה המבוארים וכתובים בספרו הקדוש מי השלוח והרבה אשר לא יכלו לבא בביאור גלוי רמוזים ברמזים עמוקים ועוד לאלוה מלין שנמסרו רק מפה לאוזן המקובלים לכנסייתנו כל אחד לפי ערכו (עמ' כד-כה).

חלק א' נדפס, כאמור, בבית דפוס נוצרי בווינה. י' וייס (אוטופיה [לעיל, הערה 32], עמ' 210, 245, הערה 5), העלה את ההשערה, שהספר נדפס בווינה בדפוס של אראלבערט דעללא טאררע משום שמדפיסי פולין וגליציה סירבו להדפיסו על-שום תוכנו השנוי-במחלוקת.

אולם דומה שטעות בידו, שכן ספרים רבים נוספים, שלא היו שנויים במחלוקת, נרפסו בתקופה זו בווינה. השווה: ש"ז שרגאי, 'חסידות הבעל שם טוב בתפיסת איזביצה רדזין', ספר הבעש"ט, ירושלים 1960, עמ' 166, הטוען שהספר נרפס לאמיתו של דבר ביוזפוף, ועיין: M. Stienschneider, *Hebräische Bibliographie*, 6 (1863), p. 59, reference note 170 וייס גם הצביע על כך, שהספר ומחברו אינם נזכרים ב'שם הגדולים החדש', החיבור הקלסי של הביבליוגרפיה החסידית, שמחברו, אהרון וולדן, נמנה עם חסידי קוצק. על משמעות שמו של הספר, ראה: י' וייס, אוטופיה, 221-222. ייחודו של הספר עורר תשומת-לב ופולמוס כבר עם הרפסתו, והמחלוקות הממושכות שחסידי איזביצה-רדזין נטלו בהם חלק עוד חידדו את הדברים. הספר נשרף אחר הרפסתו (וראה: שרגאי, עמ' 166). עוד על אופיו הקונטרוברסלי של הספר, ראה: א"ז אשכולי, עמ' 133; ש"ץ, אוטופיה, עמ' 555; מ' פירשטיין, הכול, עמ' 7-8. בספר 'דור ישרים', שכתב נינו, נאמר: 'והניח אחריו ברכה ספר מי השלוח ועוד הרבה כתבי קודש אשר לא יצאו עדיין בדפוס' (שם, עמ' 18), וכמה עמודים לפני כן הוא מציין: 'והספר מי השלוח הוא ממה שנאסף אחר פטירתו מעט מן המעט מאשר זכרו דורשי תורתו מדבריו הקדושים והספר מי השלוח [...] נכתב בקיצור מופלג ורק שורש הדברים נכתבו מבלי מראה מקום ואריכות ביאור אך רוב דברי תורתו נזכרים וניכתבים בספר בית יעקב מכבוד בנו הרב רבי יעקב' (שם, עמ' 13). שני חלקיו של הספר יצאו במהדורה מקובצת מצולמת, הכוללת הגהות של ר' ירוחם ליינער, נינו של המחבר, והקדמת המוציא לאור, מרדכי יוסף ליינער: מי השלוח, ניו יורק (תשל"ג) תשמ"ד.

## רבקה ש"ץ-אופנהיימר ומחקר החסידות

רחל אליאור

פרופ' רבקה ש"ץ-אופנהיימר הלכה לעולמה בדמי ימיה והותירה תחושה של יתמות ואובדן בלב קרוביה ועמיתיה, תלמידיה וחבריה. לרבים מן הלומדים פתחה שערים לעולמות גנוזים כשהעלתה לראשונה, בפרהסיה אקדמית, את קולם של המגיד ממזריץ' ושל הרב קוק, את תורותיהם של ר' שניאור זלמן מלאדי ושל בעל "מי השילוח", ואת שלל קולותיהם של ספרים וסופרים שהמחקר המדעי לא הגיע עדיהם, שלשונם לא היתה שגורה בפי הקוראים והלומדים ותפיסת עולמם נותרה סמויה מן העין.

רבקה ש"ץ רחשה כבוד ואמפתיה לדבריהם ולשיקול דעתם המשתנה של יוצרים והוגים בני דורות שונים, והביעה אהבה עמוקה לשפה העברית, לסגנון, לעיצוב הלשוני ולמיקרם האסוציאטיבי והאסתטי של השפה. היא ביקשה לקיים רב-שיח בין הדורות ולהקשיב קשב דק לשאלות הרוחניות אשר עמהן התמודדו יוצרי הקבלה והחסידות ודובריה השונים של ההגות המיסטית. עוד ביקשה להטות אוזן, ולפעמים גם להטות נפש, לשאלות שפעמים רבות הסתתרו מאחורי לשון עמומה, מרומזת וצופנת סוד, לשונם של אלה שביקשו להביע את שאין לו מבע וחיפשו ביטוי לעולמות חדשים שניגלו להם בעיני רוחם. בצד ההאזנה לרופק הזמן הביאה רבקה ש"ץ בחשבון הן את ההיבט ההלכתי והן את ההיבט הלא-רציונלי, שהשפיעו על ההגות המיסטית, ותבעה תשומת לב מדוקדקת ללשון ולרוח, לעובדות ולמשמעותן. עם כל אלה יצאה לחשוף צפונות ולגלות את סתרי הכתוב, כאשר היא מביאה עימה סגולה פרשנית מובהקת ורגישות קשובה לקולו של הטקסט ולשאלותיה של הרוח היוצרת, בצד התפעמות מחשבתית ואינטואיציה חודרת. בערצמה רוחנית שנלוותה לסקרנות אינטלקטואלית ערה, בחדווה בלשית-בלשנית שחברה לראייה מפוכחת של המציאות ובלהט נפשי שהיה כרוך בשקיקה לפענח את סוד הכתוב ולעמוד על מוקד הדברים, ביקשה רבקה ש"ץ להיות "צפנת פענח" של הספריה המיסטית החסידית. כוננתה היתה להתיר את פקעת גלגוליה השונים של הלשון העברית בשיח הדורות, לגלות את סוד היצירה ומשמעותה, לחשוף את הבעיות הרוחניות שעמהן התמודדו מחבריה של הספרות החסידית ולפרש את הדברים בלשון ימינו.

רבקה ש"ץ החלה לעסוק במיסטיקה החסידית בשלהי שנות החמישים ומראשית שנות השישים פירסמה ב"מולד" שורה של מאמרים שדנו בתורת הצדיק של ר' אלימלך מליזנסק ובתורתו האנטי-ספיריטואלית של הרב מלאדי, באוטונומיה הרוחנית של חסידות איזביצה ובמיסטיקה של תורת המגיד ממזריץ'. לצד מחקרה הפרטניים, יצאה,

- \* דברים שנאמרו בערב זיכרון, במלאת שלושים לפטירתה של רבקה ש"ץ-אופנהיימר.
- 1. "למהותו של הצדיק בחסידות. עיונים בתורת-הצדיק של ר' אלימלך מליזנסק", מולד יח (תש"ך), עמ' 378-365; "אנטי-ספיריטואליזם בחסידות. עיונים בתורת שניאור זלמן מלאדי", מולד כ (תשכ"ב), עמ' 528-513; "אוטונומיה של הרוח ותורת משה. עיונים בתורת הרבי מורדכי יוסף מאיזביצה", מולד כא (תשכ"ג), עמ' 561-554; "היסוד המשיחי במחשבת החסידות. היש צביון משיחי היסטורי לרעיון הגאולה בחסידות?" מולד א [כד] (תשכ"ז), עמ' 111-105; "יודי על סף המשפחות. רב חסידי מכה על חטא", מולד ב (תשכ"ח), עמ' 24-18; "רשימותיו של חסיד אגונטיקן", מולד ה (תשל"ג), עמ' 145-135.

כבר בראשית עבודתה, להתמודד עם תפיסתו של מרטין בובר על החסידות<sup>2</sup>, ופתחה בדיאלוג נוקב ובוויכוח רחב יריעה על מהותה של החסידות ועל המתודולוגיה הנאותה של חקירתה<sup>3</sup>.

את כל אלה עשתה עוד לפני שהשלימה (בשנת 1966) את כתיבת עבודת הדוקטור שלה, שדנה ב"יסודות קוויאטיסטיים במחשבה החסידית במאה ה'18". עבודה זו נכתבה בהדרכתו של פרופ' גרשם שלום ומאוחר יותר ראתה אור בספרה **החסידות כמיסטיקה**<sup>4</sup>. ש"ץ היתה תלמידה מובהקת של שלום והנחותיו בהארת התופעה המיסטית היהודית ודרכי הביקורת ההיסטורית-פילולוגית שנקט, היוו תשתית גם לעבודתה בחקר החסידות. אולם מסקנות מחקרה הובילו פעמים רבות לחלוק על דבריו בפרטים ובכללים. כך, למשל, חרץ שלום את דינה של החסידות, בשעה שאמר: "מפתיעה היא העובדה שפרץ זה של אנרגיה מיסטית לא יצר רעיונות דתיים חדשים, ותורות חדשות של ההכרה המיסטית". ועוד הוסיף וקבע, ש"החסידות בכללותה וזהו פחות או יותר עם המיסטיקה הקודמת ובו בזמן צרה אותה מחדש"<sup>5</sup>.

ש"ץ חלקה על רציפות הזיקה שהעמיד שלום בין המורשת הקבלית ובין המשכה החסידי, ויצאה נגד טענתו בדבר העדר חידוש עקרוני בתורת החסידות<sup>6</sup>. היא ראתה בחסידות המשך לקבלה מזה, ומפנה רב משמעות מזה, שכן לדבריה יוצרי הספרות החסידית כתבו מתוך הרגשת התגלות של עולם אידיאלי חדש, אך חתרו להסביר את עצמם במסגרתה של תפיסת המציאות הלוריאנית ובלשונה של המסורת הקבלית. היא הציגה את ההיבט בין שאלות תיאוסופיות קבליות מובהקות ובין חידושי התורה החסידית, וטענה שחידושים אלה אכן נובעים מתוך המחשבה הקבלית. אך בה בעת חורגים מתוכה ומתמודדים עם אינטרסים רוחניים חדשים. היא אף קראה תיגר על הנחתו של שלום בדבר הפופולריות של המחשבה הקבלית שהתחוללה בחסידות, וכפרה מלכתחילה בפופולריות של החסידות כמערכת רעיונית. היא טענה שאין זו אלא הכללה המושפעת עדיין מעמדתה ה"בתר-משכילית" של מבקרי החסידות, שלא נתנו דעתם על רבגוניותה של היצירה החסידית, אלא מיהרו להוציא עליה משפט<sup>7</sup>. את ספרה הגדירה כ"נסיון של התבוננות ועיון בכמה מבעיותיה הרוחניות של התנועה החסידית במאה השמונה-עשרה" ובפתח דבריה אמרה, שעיקר המאמץ הוקדש לעצם קריאתם של המקורות הדרשניים של החסידות, שלא נקראו עד אז כעדות על חיי דת, או כעדות על

2. "אדם נוכח אלוהים ועולם במשנת בובר על החסידות", מולד יח (תש"ך), עמ' 597-609.

3. לחשובתו של בובר, ראה בספר לכבודו: *Philosophen des 20. Jahrhunderts; Martin Buber*.

Herausgegeben von Paul Arthur Schilpp und Maurice Friedman, Stuttgart 1963, pp. 626-635.

על המשך הוויכוח, ראה: ג' שלום, "פירושו של מרטין בובר לחסידות", **אמות**, א, חוברת ו (תשכ"ג), עמ' 29-42. מאמר זה נכתב כתגובה למאמרה של ש"ץ; נדפס שוב: ג' שלום, **דברים בגו**, תל-אביב תשל"ו, עמ' 361-382; עוד ראה: הנ"ל, **עוד דבר**. פרקי מורשה ותחיה, כינס וערך: א' שפירא, תל-אביב תש"ן, עמ' 408-415.

4. **החסידות כמיסטיקה, יסודות קוויאטיסטיים במחשבה החסידית במאה הי"ח**, הוצאת מאגנס, ירושלים תשכ"ח; מהדורה שנייה: תש"ם. תרגום אנגלי עתיד לראות אור בקרוב.

5. בתוך: א' רובינשטיין (עורך), **פרקים בתורת החסידות ובתולדותיה**, ירושלים תשל"ח, עמ' 41. G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, New York 1954, p. 338.

6. **החסידות כמיסטיקה (לעיל, הע' 4)**, עמ' 11-13.

7. **שם**, עמ' 13.

כיסופים וקונפליקטים אמיתיים של החיים הדתיים וכביטוי למעמדו של כוח דתי חי. בדברים אלה היתה קריאת תיגר, שכן עיקרו של חקר החסידות עד אז התמקד בהקשר היסטורי-חברתי, שהתנכר לערכיה הפנימיים של החסידות, שבשם, ככלות הכול, באה לעולם<sup>8</sup>. אף כמה מחוקריה של התופעה הדתית החסידית מיהרו לקבוע את מקומה של החסידות ואת משמעותה ופסחו על עריכת דיון במקורותיה בפני הקורא<sup>9</sup>. עמדות אלה הוגדרו על ידיה כ"אמירה מגבוה וממרחק ובהכללה". תחת זאת ביקשה היא להטעים את חיוניות ההתבוננות בשאלות הרוחניות שהחסידות נדרשה אליהן, והציעה להאזין לדברי החסידים עצמם כדי להבין את המערכת הסבוכה של עולמם הרוחני.

רבקה ש"ץ עשתה זאת בשתי דרכים עיקריות. הדרך האחת היתה בהצגת השאלות העיקריות, המושגים המרכזיים והרעיונות החדשים, שנדונים בספרות החסידית בת מאות הכרכים. זאת עשתה מתוך מודעות למורכבות ההווה החסידית כתופעה רוחנית-חברתית ומתוך עמידה הן על המכנה המשותף של המכלול החסידי והן על הקווים המייחדים את יוצריו השונים. פירותיה של דרך זו מצויים בספרה **החסידות כמיסטיקה ובמאמריה הרבים אשר דנים ברבגוניות היצירה החסידית ובאפיוניהם הייחודיים של יוצריה**<sup>10</sup>. הדרך השנייה היתה הדגמה מפורטת, הלכה למעשה, של התביעה להטות אוזן קשובה לשיח החסידי ולדרכי ביטוי, דהיינו קריאה צמודה בטקסט חסידי, אולי הקשה, המעורפל והאסוציאטיבי מבין הספרים החסידיים: **מגיד דבריו ליעקב**, חיבורו הגדול של ר' דב בער המגיד ממזריץ'. היא טרחה והוציאה מהדורה ביקורתית של הספר ועד היום, זהו החיבור היחיד מראשיית החסידות שזכה לההדרה ולפירוש מפורט<sup>11</sup>. בפתח דבר לספר נאמר: "צריך לתת למקורות עצמם לדבר, הן כדי להיות נאמנים לגופי התורות בנות זמנן והן כדי למנוע אוריינטציה מסולפת סביב החסידות, המותחת את היריעה של משמעותה אל ימינו בלא ביקורת מספקת"<sup>12</sup>. ההתמודדות העיקרית, אליבא דש"ץ, היא על הבנת הטקסט, על ההבחנה המדוקדקת בין המסורת הקבלית לבין האוריינטציה החדשה הגלומה בהיגד החסידי. ובלשונה שלה: "מטרתו של הפירוש היא אפוא בחינת שורשי הצמיחה של המחשבה החסידית וחשיפתם של יסודות חברתיים ואינטרסים בני-זמנם, שהדרושים משמשים להם תעמולה. זה זמן רב שהמחקר במיסטיקה היהודית פסק לראות את המערכת האבסטרקטית של דרכי החשיבה כעומדת ברוש עצמה; הפונקציה החברתית שהיא מילאה והגוונים השונים של תעמולתה נראים היום כחלק בלתי נפרד של מחקר משמעותה"<sup>13</sup>.

8. שם, עמ' 9.

9. שם, עמ' 11.

10. לבד מהמאמרים הנזכרים בהערות 1-2 לעיל, נציין עוד את מאמרה (באנגלית), "התפילה המתבוננת בחסידות", **מחקרים בקבלה ובתולדות הדתות מוגשים לגרשם שלום**, ירושלים תשכ"ח, עמ' 209-226 [החלק הלועזי]; חלקים מן הערך "חסידות", **אנציקלופדיה יודאיקה**, כרך 7, ירושלים 1971, עמ' 1407-1420; "פירושו של הבעש"ט למזמור ק"ז – מיתוס וריטוס של ירידה לשאול", **תרביץ** מב (תשל"ג), עמ' 154-184; "בעיות יסוד במחשבה החסידית", **אורות יג (תשל"ג)**, עמ' 50-60; יד, עמ' 86-96.

11. **מגיד דבריו ליעקב. מהדורה ביקורתית עפ"י כתבי-יד, עם מבוא, פירוש, הערות ומפתחות**, הוצאת מאגנס, ירושלים תשל"ו; מהדורה שנייה מורחבת ומתוקנת, תש"ן.

12. שם, עמ' ז.

13. שם, עמ' יג.

הפירוש המפורט לספר, החושף את עקרונות החשיבה המיסטית עליהם מבוססת תורת המגיד והמבאר את מבנהו האסוציאטיבי של הדרוש החסידי ואת משמעותו, יוצר גשר פרשני ומושגי בין הטקסט החסידי האניגמטי, החבוי בסבך רמזי המקורות ומסתתר בשפריר חביון, לבין הקורא בן ימינו שאינו אמון עוד על תחביר לשון הדרוש ועל פשרה המיסטית.

במשך שלושים שנה הרחיבה רבקה ש"ץ את גבולו של חקר החסידות כדיסציפלינה מדעית והרימה תרומה נכבדה לפריחה האינטלקטואלית של מדעי היהדות, שהתרחשה בבית מדרשו של גרשם שלום ובחוג תלמידיו־ממשיכי דרכו. היא היתה בעלת זכות ראשונים בהוראת החסידות בחוג למחשבת ישראל באוניברסיטה העברית, בפירסום מחקרים פורצי דרך בהבנת החסידות על זרמיה העיוניים וערכיה המיסטיים, ובההדרתו המדעית של חיבור חסידי בעל חשיבות ראשונה במעלה.

תלמידיה, עמיתיה וחבריה שזכו לשיחה ושיגה המחכים, לדבריה עשירי המבע על רב צדדיותה של התרבות היהודית ולהתעניינותה מרובת הפנים; אלה שהיו עדים לעוצמה הרוחנית שהיתה גלומה בה, למחויבות העמוקה לדרכה הרעיונית, לשפע החיים והיצירה שהאצילה על הסובבים אותה וללהט של דבריה הן בדברי תורה והן בצרכי ציבור, דואבים על לכתה בטרם עת וזוכרים את יפי רוחה.

נתן אדלר והעדה החסידית בפרנקפורט:  
הזיקה בין חבורות חסידיות במזרח אירופה ובמרכזה במאה הי"ח\*

מאת רחל אליאור

לפרופסור יעקב כ"ץ  
ליום הולדתו התשעים

בשנות השבעים והשמונים של המאה הי"ח, בשנים שבהן התפשטה החסידות במזרח אירופה והתנועה השבתאית-הפראנקיסטית קבעה את מרכזה בברין שבמורביה ולאחר מכן באופנבך שבגרמניה, קמה בפרנקפורט חבורה של חסידים. בראשה עמד נתן בן שמעון אדלר הכהן, אשר נולד בפרנקפורט ב' בטבת תק"ב (1741) וחי בה עד לפטירתו, בכ"ז באלול תק"ס (1800).<sup>1</sup> במשך שנות חייו זכה נתן אדלר להערכה מופלגת, להערצה ולאהבה. הוא נחשב לעילוי בהלכה, לדמות כריזמטית המחוונת בהשראה עליונה וליוצר דתי מקורי. בני חוגו ראו בו מקובל מעמיק, איש מופת מוסרי ומנהיג עדה.<sup>2</sup> יחד עם זאת הוא עורר מחלוקת והתנגדות בקרב בני

\* בבירור שאלות שונות הנוגעות לתעודות הנדונות במאמר זה זכיתי לסיועם ולעצתם של מרדכי נדב, חוה טורניאנסקי, בתיה ביר ודוד אסף ועל כך נתונה להם תודתי.

1 לפרטים ביוגרפיים על נתן אדלר ועל משפחתו ראה: צ"ב אייזנבאך, משנת רבי נתן, פרנקפורט דמיין תרכ"ב, בהקדמה; א"י הכהן שווארץ, דרך הנשר ותורת אמת, סאטומארע תרפ"ח, עמ' ד; מרדכי בן נתן אדלר, משפחת הרבנים אדלר (צילום וחרגום של מהדורת לונדון תר"ס), בני ברק תשנ"ג. המחבר עובר בשתיקה על פרקים שנויים במחלוקת בחייו של נתן אדלר, אבל מזכיר פרטים חשובים על משפחתו. עוד ראה: J. Unna, Nathan Ha-Cohen Adler, Guardians of Our Heritage, New York 1958; P. Arnsberg, Die Geschichte der Frankfurter Juden seit der Französischen Revolution, II-III, Darmstadt 1983, III, pp. 12-17.

2 ראה: א' וולדן, שם הגדולים החדש, וארשה תרכ"ד, דף סא ע"א-ע"ב; מ"ה הורוויץ, רבני פרנקפורט, ירושלים תשל"ב, עמ' 151-154, 156-158; ש' סופר, חוט המשולש, מונקאטש תרנ"ד, עמ' טז-כד, כו-לג, נה-נו. וראה: הנ"ל, חוט המשולש החדש, דרוהוביטש תרס"ח, עמ' 54 ואילך. בפנקס הזכרת הנשמות, הממערב, של קהילת פרנקפורט, נאמר על אודותיו: "זכור אלהים את נשמת הנשר הגדול בענקים החריף ובקי עניו וחסיד מפורסם... זה האיש ידענו... ויד ושם לשוטט בים התלמוד ולהכריע בין הפוסקים ראשונים ואחרונים ושו"ת ולא הניח דבר קטן, וגדול מרבן שמו הולך וגדל בחריפות ובקיאאות... והתנהג בחסידות ופרישות פרוש וטהור גברי בכולא שמעתא לאסוקי אליבא דהילכתא: הליכותיו קדש קדושת הגוף וקדושת תמי"ם מיום שעמד על דעתו לא עבר עליו חצות לילה בשינה ולא כבה בלילה נרו שעסק בתורה למד וקיים אמור לו תינתני ענוה ושפל ברך וביתו פתוח לרווחה לכל מאן דבעי למיעל לבה"מ (-לביית המדרש) והעמיד תלמידים הרבה... ואיתמחי גברא ואיתמחי קמיע לעזר ולסעד שריפא כמה בני אדם ורבים השיב מאון שלא ילכדו בפת מיוקשים... ויעל השמימה... ונקבר ביום ה' כח אלול תק"ס".

עירו והיה נרדף ומזוהה. בראשית שנות השבעים התקנה הקהילה היהודית בפרנקפורט תקנות נגד נוהג המתבדל, כפי שעולה מאגרת שתידון להלן. הקהילה גם פרסמה נגדו כרוזים וכתבי חרמות, בשנים 1779 ו-1789, ואף התירה פרסום של כתב פלסטר נגדו בשנת 1790.<sup>3</sup> עניינו של מאמר זה בהבהרת קורותיו של נתן אדלר ובהגדרת ייחודה של העדה החסידיה בפרנקפורט בשלהי המאה הי"ת, בכלל, ובניתוח הרקע לחרמות שהוטלו עליו ועל בני-חוגו, בפרט. הדיון יעסוק במכנה המשותף שבין החוגים השונים שנהגו על פי המסורת החסידיה הקבלית-הפייטסטית, הן מזווית הראייה של המקטרגים והמתפלמסים והן מזווית הראייה של חסידי פרנקפורט ואנשי החבורות החסידיות במזרח אירופה. כן תיבחן משמעותו של מכנה משותף זה בשלושת העשורים האחרונים של המאה, בתקופה שבה ניכרים לראשונה סימני התרופפות באחדותה של היהדות האשכנזית.

#### א. נתן אדלר ועדתו – עדויות מתנגדיו ומקורביו

נתן אדלר היה בן למשפחה מיוחסת, שישבה בפרנקפורט דורות רבים.<sup>4</sup> על פי עדותם של בני זמנו, הוא ניהן בכשרונות אינטלקטואליים בולטים, בגאונות הלכתית, בזיכרון יוצא דופן ובאישיות כריזמטית. בצד בקיאותו וחריפותו הלבדנית נטה להתעוררות מיסטית ולתפילה אקסטטית, לעיון בספרות הקבלה וליצירת ריטואלים חדשים בהשראתה.<sup>5</sup> הוא נהג במנהגי

צילום כתב יד ירושלים, בית הספרים הלאומי 4<sup>1092</sup> heb, עמ' 762. וראה גם: הורוויץ, שם, נספח ב, עמ' 270; נספח ג, עמ' 293.

3 לפרטי העניין ראה: הורוויץ, שם, עמ' 155-157; ש' דובנוב, תולדות החסידות, תל-אביב, תשל"ה, עמ' 434-441; מ"צ צובל, 'אדלר', נתן בן שמעון הכהן, אנציקלופדיה אשכול, א, ברלין-ירושלים 1929, עמ' 652-659; וראה עוד להלן.

4 ראה: דרך הנשר (לעיל, הערה 1), עמ' ד-ה; הורוויץ, שם, עמ' 151, 234-236. על פי מסורת המשפחה, השם אדלר אומץ אחרי פרעות פטמילך (1614). ראה: פנקס הקהילות, גרמניה, ג: הסן, הסן-נסאו, פרנקפורט, בעריכת ה' וסרמן, ירושלים תשנ"ב, עמ' 605-606. קודם לכן נודעה המשפחה, שאליה היו שייכים גם בני משפחת שיף, בשם קאן (Kanne). ראה: אדלר (לעיל, הערה 1), עמ' 9-8; והשווה: A. Dietz, *Stammbuch der Frankfurter Juden*, Frankfurt am Main 1907, pp. 11-13; ארנסברג (לעיל, הערה 1), ג, עמ' 12-14.

5 על גדולתו בקבלה, ראה: סופר, חוט המשולש (לעיל, הערה 2), עמ' טז-יז, כ; הורוויץ (לעיל, הערה 2), עמ' 153; דרך הנשר (לעיל, הערה 1), עמ' ו. יש לתת את הדעת על כך, שבאותה עת שבה פעל נתן אדלר, התחוללה בפרנקפורט תחייה דתית פייטסטית בעלת אופי מיסטי-אמציני מובהק. התנועה הפייטסטית (Pietism), שפעלה כתנועה פרוטסטנטית בקרב הכנסייה הלותרנית, נוסדה בפרנקפורט בשלהי המאה הי"ז ובמחצית הראשונה של המאה הי"ת, בתגובה להשכלה הרציונליסטית שצמחה בארצות הפרוטסטנטיות בתקופה זו, ומתחה ביקורת על מושגים מרכזיים של המחשבה הדתית. ייתכן שהאקלים הרוחני הפייטסטי ששרר בעיר השפיע במידה מסוימת ובדרך עקיפה גם על ההתעוררות בחוגי הקהילה היהודית. על הפייטסטים בפרנקפורט ראה: F.E. Stöffler, *The Rise of Evangelical Pietism*, London 1965; J.T. McNeill, *Modern Christian Movements*, Philadelphia 1954; עוד ראה: 'Pietism', *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, ed. F.L. Cross, London 1984, pp. 1089-1090.

חסידות ופרישות, בהשראת המסורת הקבלית, ואף נודע כבעל חזיונות וחלומות וכבקיא בקבלה מעשית.<sup>6</sup> בראשית שנות השבעים ייסד בביתו בית מדרש וכינס סביבו עדה של תלמידים וחסידים; אלה הושפעו מאישיותו ומלמדנותו ומחריגתו מהנורמות המקובלות וראו בו איש אלוהים, עושה נפלאות ובעל מופת.<sup>7</sup> בהשפעתו עסקה העדה בקבלה, קבעה הנהגות קיצוניות

6 ראה: הורוויץ (לעיל, הערה 2), עמ' 154; דרך הנשר (לעיל, הערה 1), עמ' טז; והשווה עדותו של החתם סופר, המתאר את בקיאותו של רבו בשמות הקודש: 'ועוד רגע אדבר כי שמות הקדש הם פעולות אמיתיות ממה שראיתי בעיני מאיש מופת מורי כהן צדק זצ"ל, שר"ת חתם סופר, אורח חיים, סימן קצו. מורו של נתן אדלר בקבלה עיונית ובקבלה מעשית היה אברהם אביש, או אבוש, אב"ד פרנקפורט, בן צבי הירש אב"ד מוריטש דליטא (1700-1768), בעל 'ברכת אברהם'. אברהם אביש כיהן קודם לכן ברבנות בקהילות שונות בליטא, בגליציה ובמחוז לובלין והיה ידוע כבעל-שם: 'פועל ישועות ענייני סגולות וקמיעות ורפאות'. בפרנקפורט כיהן בשנים 1759-1769. ראה: הורוויץ, שם, עמ' 123-132, 213, 229. רבות מן המסורות על אברהם אביש דומות מאוד לסיפורים על בן זמנו, הבעש"ט, המבאים ב'שבחי הבעש"ט'. כותבי קורותיו של אדלר לא נתנו את דעתם כלל על השפעתו של מורו על עיצוב דרכו. הם לא שמו לב לדפוסי התנהגות דומים ואף זהים בין הרב, שפעל לפני בואו לפרנקפורט במחוזות שבתם צמחה החסידות והיה אב"ד בערים וישניץ, לוקאבי, יאנוב דליטא, מוריטש דליטא, ריטשוואל, קארוב וליטא, לבין תלמידו איש פרנקפורט. על זיקתו לנתן אדלר ראה: דרך הנשר, שם, עמ' ו. עוד ראה: א"ח מיכלאווה, אהל אברהם, תולדות ר' אברהם אביש אב"ד ור"מ דק"ק פראנקפורט דמיין, פיעטרקוב תרע"א. שם נאמר, שבהיותו בקהילת לוקוב שבמחוז לובלין: 'נתפרסם שמו הטוב יותר ויותר ואלפי ישראל באו אליו לרפואת הנפש ורפואת הגוף ושם נכתב ספרו הקדוש פועל ישועות מקמיעות וסגולות'. ראה: שם, דף טז ע"א ועמ' 7-8, 31. מסיפורים רבים בספר זה עולה, שאברהם אביש נחשב בעיני בני דורו כמחונן בכוחות רוחניים יוצאי דופן, בדיעה על חושיות, בראיית נסתרות ובקפיצת הדרך, בגילוי אליהו וביכולת לחולל מופתים ולפעול ישועות. על ספרו 'פועל ישועות' ראה: שם, עמ' 50-54. עוד ראה: מ' וילנסקי, חסידים ומתנגדים, ב, ירושלים תש"ך, עמ' 353-355.

7 ראה: הורוויץ (לעיל, הערה 2), עמ' 154-156; והשווה: משנת רבי נתן (לעיל, הערה 1), הקדמה: 'סוף דבר כל ידעיו העידו והגידו כי איש אלוקים קדוש הוא, רוח ה' דבר בו ומלחו על לשונו'. עם תלמידיו של נתן אדלר נמנו: משה סופר (1762-1839); ראה: י' כ"ץ, 'קווים לביזוגרפיה של החתם סופר', מחקרים בקבלה ובתולדות הדתות, מוגשים לגרשם שלום, ירושלים תשכ"ח, עמ' קטו-קמז (-הנ"ל, הלכה וקבלה, ירושלים תשמ"ד, עמ' 353-386). אליעזר וואלי (Wallau, וואללוי: 1742-1821), ראש ישיבה ודיין בפרנקפורט; ראה: 'Natan Adler und sein Dajjan Leser', A. Geiger, המוזכר, ה (1862), עמ' 77-79; וראה: הורוויץ, שם, עמ' 156, 236. אברהם בינג הלוי, בעל זכרון אברהם, פרעסבורג תרנ"ב; כיהן כרב מחוז וירצבורג וכראש ישיבה שם משנת 1796 עד שנת 1838 והיה בעל השפעה רבה בדרום גרמניה. מנחם מנדל קארגי מפירדא, מחבר ספר גידולי טהרה על מקוואות, פירדא תרי"ח. אברהם אייערבך, רב בבון ואביו של מחבר משנת ר' נתן (לעיל, הערה 1). חיים דייטשמאן, אב"ד קאלין וטריבטש שבבוקמיה. משה העלישוי (Höllischau), נזכר עם רבו בחרם תקמ"ט; וראה עליו אצל גייגר, שם; יצחק אריה ווארמסער, הבעל-שם ממכילשטט; ראה עליו: מ' הילדסהיימר, זקל לייב וורמזר, בעל שם ממכילשטאט, ירושלים תשמ"ג. יוסף מאיר שנייטוך, אב"ד פריינטל ומחבר שו"ת ריב"ם שניטוך. וולף שאטין, אב"ד דיהרנפורט. שלום אולמן-חריף, בעל ספר דברי ר"ש, וינה תקפ"ט, רב בהונגריה. לייב קארלבורג. לייב עמרין, שהיה מוהל והחרם יחד עם רבו; ראה: פנקס זכור של בית הכנסת דהקדש בפרנקפורט, כתב יד בית הספרים הלאומי 1465<sup>8</sup>, דף 169. עוד ראה על תלמידיו: דרך הנשר (לעיל, הערה 1), עמ' נב-סה.

אחרי פטירתו של נתן אדלר בשנת תק"ס, עזבו רוב אנשי חבורתו את פרנקפורט. ואלם, תלמידו לייב עמרין המשיך לנהל את התפילות בנוסח רבו בבית הקרוי 'צום מוהר' שברחוב היהודים בפרנקפורט.



של פרישות וטהרה וייחסה חשיבות ראשונה במעלה לחלומות ולחזיונות. בני העדה התפללו במניין נפרד, בנוסח האר"י, ונהגו על פי נוהג דתי מתבדל, שחרג מהמנהג הרווח בקהילה מדורי דורות.<sup>8</sup>

נתן אדלר לא השאיר כל עדות כתובה. לפיכך, בציור דמותו ובהארת נסיבות חייו ניתן להסתמך רק על דבריהם של תלמידיו ובני עדתו, המעידים על משקלה של אישיותו ועל סמכותו הרוחנית, מזה, ועל עדויות של מתנגדיו ומחרימיו, המשקפות את המשמעות הציבורית שנודעה לפרסומו ולסמכותו, מזה. על יסוד הרמזים ההיסטוריים וההקשרים הרוחניים הגלומים במקורות אלה, ובהסתמך על תעודות בנות התקופה שטרם נדונו, הנוגעות במאורעות ובמשמעותם במישירן ובעקיפין, דומה שיש מקום לנסות להתוות את דיוקנו ולפענח את משמעות התופעה החסידית ואת זיקתה לקורותיו.

מקצת העדויות העוינות כוננו בחיבור אנונימי בשם 'מעשה תעתעים'<sup>9</sup> בשער החיבור נאמר בלשון בוטה: 'מעשה תעתעים, יזהיר מחברת אנשים צבועים פועלי און מעשה תעתעים, המתקדשים והמטהרים במעשים זרים וישימו עיניהם על ריעהם לפתותם באמרי שפר ככל הכתוב בספר'. הספר משקף את הלך-הרוח בקהילה בדבר המחלוקת ואת היחס אל נתן וחבורתו מצד מתנגדיהם. בין השאר נכללים בו הכרוזים וכתבי החרם שהוציאה נגדו קהילת פרנקפורט, ומובעת בו הערכה שלילית על כוונותיהם ומעשיהם של אנשי החבורה. עוד מצוי בחיבור תיאור ענין וחד-צדדי של מנהגם המתבדל של נתן אדלר וחבורתו ושל הנסיבות שהביאו לצעדים שנקטה בהם הקהילה בפרשה זו.<sup>10</sup> חשיבותו העיקרית של החיבור נעוצה

ראה: המבוגר (להלן, בסוף ההערה). רבים מתלמידיו של נתן כיהנו ברבנות בדרום גרמניה ובבוריה ופעלו בהשראת רבם, כפי שעולה מכתביהם ומעדויות תלמידיהם. וראה עתה: משה פנחס אלחנן [הילה] ונסלר, דבר אזהרה לישראל (קונטרסים – מקורות ומחקרים, 74), ירושלים תשנ"א, מבוא מאת ר' הורביץ. ממשכי דרכו בפרנקפורט פעלו בבית הכנסת נידרהוףהיים (Niederhofheim), כפי שעולה מתיאור קטלוגי של קונטרס בשם זה. ראה: קטלוג יודאיקה בירושלים – תצוגה ומכירה פומבית של ספרים עבריים עתיקים, ירושלים, סיון תשנ"ג, פריט מספר 294: 'קונטרס בית הכנסת נידרהוףהיים'. על בית כנסת זה עיין: ארנסברג (לעיל, הערה 1), ב, עמ' 29. על מנהגי בית הכנסת נידרהוףהיים ראה: ב"ש המבורגר, 'מנהגי בית מדרשו של רבינו נתן אדלר זצ"ל', מוריה, יז (תש"ז), עמ' רלה-רמה.

8 ראה: הורוויץ (לעיל, הערה 2), עמ' 153-154, 236; דובנוב (לעיל, הערה 3), עמ' 435; וראה להלן, סמוך להערות 15-20.

9 מעשה תעתעים, שיטכטי [פרנקפורט דמיין] תקמ"ט: ראה: מ' שטיינשניידר, המזכיר, ה (1862), עמ' 27; גייגר (לעיל, הערה 7), עמ' 78. גייגר קבע, שמחברו של 'מעשה תעתעים' היה לייב וועטצלאר, אחד ממשכילי פרנקפורט, וחלק על דבריהם של מ' שטיינשניידר, ו' צייטלין וא' בן-יעקב, שייחסו את החיבור לזולף היינהיים. במבוא למהדורה השנייה של מעשה תעתעים, בדפוס תרפ"ב, סקר י"י גרינואלד את ההשערות השונות בדבר זהות המחבר. עוד ראה: דובנוב, שם, עמ' 440; וילנסקי (לעיל, הערה 6), א, עמ' 324-325. ועיין: G. Scholem, 'Die letzten Kabbalisten in Deutschland', Studien zur jüdischen Mystik (Judaica, 3), Frankfurt 1973, pp. 224-226.

10 נוסח החרם השני, המובא במעשה תעתעים, עמ' 22-25, הובא גם בקובץ האנטי חסידי שבר פושעים, דפים כז ע"א-כח ע"ב, שערך דוד ממקוב. השווה: צובל (לעיל, הערה 3), עמ' 656-657; וילנסקי (לעיל, הערה 6), ב, עמ' 96; דובנוב (לעיל, הערה 3), עמ' 438. לנוסח החרם הראשון ראה: הורוויץ (לעיל,

כמועד פרסומו, בסמיכות לאירועים הנדונים ובשעה שהנוגעים בדבר היו יכולים לקרוא, למחות ולהשיב. עדויות עוינות נוספות, האחת עדות עקיפה, משנות השבעים, והאחרת, עדות ישירה, משנות השמונים, מצויות בשתי איגרות מן השנים 1773 ו-1784, שתידונה להלן.

העדויות האוהדות, המשקפות את זווית הראייה של בני חבורתו, הן מאוחרות מעט יותר ומצויות בכתבי תלמידיו, ובראשם בספריו של תלמידו המובהק משה סופר, 'יליד פרנקפורט, שהיה רבה של פרשבורג ונודע בשם 'חתם סופר'. בהספד על רבו שנשא בשנת 1801, זמן קצר לאחר פטירתו, תיאר את דיוקנו מזווית הראייה של תלמידיו ובני חבורתו. בחיבוריו השונים ובאיגרותיו הביא מחדושי של רבו ומאורחותיו.<sup>11</sup> עדויות נוספות בנות התקופה מצויות בפנקס הזכרת הנשמות, המפורסם, של קהילת פרנקפורט ובפנקס הקהילה. הערכה נלהבת של בני הדורות המאוחרים מצויה בחיבורים נוספים: חיבורו של צבי בנימין איזנברך, בנו של תלמידו של נתן אדלר, אברהם איזנברך, 'משנת רבי נתן', בביוגרפיה של החתם סופר, 'חוט המשולש', שכתב נכדו שלמה סופר; ובספרו של אברהם יהודה הכהן שוורץ, 'דרך הנשר ותורת אמת'.<sup>12</sup> על פי מקורות אלה תיאר החוקרים מזוויות שונות את דמותו של נתן אדלר, את רקעו של הפולמוס ואת עניינם של הכרוזים והחרמות שהוצאו נגדו.<sup>13</sup> שאלת הקשר בין החרמת העדה החסידית בפרנקפורט לבין מאורעות נוספים, שאירעו בסמיכות זמן ומקום, כגון החרמות האנטי חסידיים שהתפרסמו באותה עת במזרח אירופה, כבר נדונה, אבל לא הגיעה לכלל מיצוי.<sup>14</sup>

הערה 2, עמ' 155; דובנוב, שם, עמ' 436; צובל, שם, עמ' 654; וילנסקי, על פי נוסח מעשה תעתעים, שם, א, עמ' 324-326. ועיין להלן, הנוסח על פי פנקס הקהל. בקהילת פרנקפורט, שבה רב הקהילה והדיינים לא היו רשאים להכריז על חרם בלא הסכמת הקהל, מיעוטו להשתמש בחרמות והעדיפו לסלק מן הקהילה את הסורים. ראה: הורוויץ, שם, עמ' 155.

11 הספדו של משה סופר מפרנקפורט, המובא בספר חתם סופר, דרשות מרבינו משה סופר, ירושלים תשל"ד, ב, עמ' שעא-שעג, מאפיין את הדרך שבה נתפס נתן בעיני בני חבורתו: 'הספד מר על שכיבת מרנא הכהן הגדול הגאון רשכב"ה (-רבן של כל בני הגולה) החסיד מרנא נתן אדלר... עטרת ראשי רבי המובהק הגאון החסיד המפורסם הנש"ר הגדול, ומה אאריך בשבחיו הלא מפורסם בכל קצוי ארץ... ולי ראוי לבכות ולמיעבד הספידא, אני ראיתי יושב ודורש כמשה מפי הגבורה. אני רצתי אחריו מאה פרסאות ועובתי בית אמי חדר הורתי כידוע ומפורסם לכל'. ההספד כולל גם ביקורת והאשמה על יחסם של בני פרנקפורט לנתן אדלר, ועיין עוד שם. זיקתו העמוקה לרבו באה לידי ביטוי במקומות רבים בכתביו. המהדיר, יוסף נפתלי שטערן, ציין בשולי ההספד רשימה מפורטת של המקומות בשו"ת חתם סופר שבהם הזכיר משה סופר את רבו. על חידושי של נתן ראה: משנת רבי נתן (לעיל, הערה 2); חידושי חתם סופר, גיטין, חידושים ממרנא ורבנא נתן אדלער, ב, מאונט קיסקא, ניו יורק, תשכ"א.

12 ראה לעיל, הערות 1-2. הספד נוסף עליו מצוי בכתב יד אוקספורד, בדלי 145 (המכון לתצלומי כתבי יד עבריים, סי' 24769), דפים 143 ע"ב-148 ע"א. המספיד הוא פנחס בן יעקב קצנלנבוגן (נכדו של בעל י"ש מנחלין) מאייטנינג, הקרא לו: 'הגאון החסיד המקובל אלקי נתן אטלר', ומספר מקצת קורותיו בפרנקפורט ובבוסקוביץ.

13 לבד ממחקריהם של א' גייגר (לעיל, הערה 7), מ"ה הורוויץ (לעיל, הערה 2), ש' דובנוב (לעיל, הערה 3), י"י גרינואלד (לעיל, הערה 9), נ"מ צובל (לעיל, הערה 3), מ' וילנסקי (לעיל, הערה 9), י' כ"ץ (לעיל, הערה 7), ג' שלום (לעיל, הערה 9) וב"ש המבורגר (לעיל, סוף הערה 7), נתפרסמו לאחרונה מאמר המברר פרטים בחייו של נתן אדלר, שלא היו ידועים עד כה; ראה להלן, הערה 79.

14 ראה: דובנוב, שם, עמ' 441; צובל, שם, עמ' 652; והשווה: וילנסקי, שם, א, עמ' 25, 324; כ"ץ, שם, עמ' 359; וראה להלן.

עיון בנוסחים השונים של הכרוזים והחרמות, שהתפרסמו בפרנקפורט בשנים 1779 ו-1789, מעלה חמש טענות עיקריות נגד נתן וחבורתו. כדרך של טענות פולמוסיות, יש בהן תערובת של עובדות נכונות ושל גוזמאות מופרכות, ואין לקבל את הדברים כפשוטם. ואולם, השוואה בין המסורות העיוניות לאהדות מאשרת את רוב העובדות הנזכרות, אם כי עולה מהן הערכה שונה של משמעותן. הטענות העיקריות הן:

(א) שינויים מהותיים בנוסח התפילה ובאופן התפילה: הקמת מניין נפרד; שימוש בסידור האר"י; תפילה בהברה ספרדית, בקול רם ובנוסח אקסטטי; ואמירת תפילת שים שלום בערבית ובמנחה.<sup>15</sup>

(ב) שינויים בנוסח המקובל: הפרזה ניכרת בסיגופים ובתעניות, בפרישות ובחומרות, בצד הקפדה יתרה בדיני טומאה וטהרה ובדיני שחיטה. הקפדה זו הביאה לאיסור אכילה ושתייה עם אנשים שלא מכני החבורה, מחשש טריפה, ולהתבדלות מן הציבור הנוהג על פי הדינים המקובלים, מחשש טומאה.<sup>16</sup>

(ג) שינוי בנוהג הדתי הרווח וחיידוש בריטואלים המקובלים: קביעת נוסח שונה של ברית מילה; הנחת שני זוגות תפילין, של רש"י ושל רבינו תם, בבת אחת; התעטפות בטלית גדולה, השונה מן המקובל; שירת ציצית בכגדי הנשים, ואמירת ברכת כוהנים מדי יום ביומו.<sup>17</sup>

15 בעל מעשה תעתיים (לעיל, הערה 9) מתאר את התפילה בחוגו של נתן אדלר: 'חסרי לב הם, כי יבזו לרעיהם בית ישראל אחיהם על התפלה "שלום רב" בתפלת ערביהם, והמה לא כן מעשיהם, כי יתפללו "שים שלום" גם בתפלת ערבית ומנחה וירימו קול צווחה כאילו רוח ה' עליהם צלחה'; שם, עמ' 7. ראה: הורוויץ, שם, עמ' 154; והשווה: כ"ץ, שם, עמ' 358. עוד ראה: המבורגר, שם, עמ' רמא; אברהם שמחה בונם מיכלזאה, שמן הטוב, פיעטרקוב תרס"ה, עמ' 92, סעיף עת; וראה: סופר, חוט המשולש (לעיל, הערה 2), עמ' כ. וראה להלן, סמוך להערה 48, על משמעו של שינוי זה.

16 'הלא הנה כתות כתות... וחוט של חסיד משוך עליהם וכן שמם אשר קרא להם [חסידים] למען התנכר רוע מעלליהם... אוילים הם וינאצו מוסר אבותיהם לתעב בטומאת נפשם כי המציאו להם דינים שונים בטומאות ילדות וטומאות כהנים ומתכוונים למרוד ברבנים'; מעשה תעתיים, שם, עמ' 4-6. 'כי הוציאו דבה על ישראל אחיהם ויגזרו על לחמנו ועל יינותינו לבלתי אכול ממאכלינו'; שם, עמ' 9-10. והשווה: מעשה תעתיים, מהדורת גרינאלד (לעיל, הערה 9), מבוא, עמ' 8. וראה: דרך הנשר (לעיל, הערה 1), עמ' כה-כו; 'ר"א (ר' נתן אדלר) רצה לפסול השוחטים דפדפ"מ (-דפרנקפורט דמיין) ולהכניע חותם הסי"א (-הסטרא אחרא) ששורה על שוחטים פסולים'. והשווה העדות המבואת להלן, סמוך להערה 73.

17 'כי חפשו למצוא עליהם, לשים דופי במצות מילה כפי שהיא נהוגה אצלנו... וימציאו להם מילה חדשה ויצערו את הילדים בכאב אנושי'; מעשה תעתיים, שם, עמ' 10. 'כי הניחו על ראשם ב' תפלין צמודות ויאמרו כי הם אנשי חמדות ובתורה להם עשר ידות וישתבחו בעיר כי כן מעשיהם, למען יכירם כל רואיהם כי שם חסיד נקרא עליהם'; שם, עמ' 6. '...פתאים הם כי נפתה לבם על נשיהם ויעשו להן ציצית על כנפי בגדיהם'; שם, עמ' 9. לעניין מנהגי המילה שהתחדשו בחוגו של אדלר השווה: המבורגר (לעיל, סוף הערה 7), עמ' רלט, הערה 5. לנשיאת כפיים מדי יום ביומו נודעה משמעות מיוחדת. וראה: דרך הנשר (לעיל, הערה 1), עמ' כג-כד, ובהערות מראה כהן שם: סופר חוט המשולש (לעיל, הערה 2), עמ' כז; והשווה: הורוויץ, רבני פרנקפורט (לעיל, הערה 2), עמ' 154. העדויות השונות מעלות, שנתן אדלר עבר בכל יום לפני התיבה והתפלל בנוסח ספרד מתוך סידור האר"י, ואף נשא כפיו בכל יום כמנהג הספרדים. למשמעות הקבלית של נשיאת כפיים ראה: ספר הבהיר, מהדורת ר' מרגליות, ירושלים תשי"א, סי' צב, קד; זוהר, מהדורת ר' מרגליות, ירושלים תש"ח, ג, עמ' קמה-קמז. למקומה המיוחד של נשיאת כפיים במחשבה המיסטית במאה ה"ח ולחכיפות אמירתה, השווה עדותו של שמואל העליר

(ד) שינוי סדר הזמנים של חול וקודש, קביעה עצמאית של זמני כניסתם של חגים ומועדים, ונטילת חירות הכרעה בקביעת סדרי הלוח.<sup>18</sup>

(ה) שינוי בסדר העדיפויות הרוחני: עיסוק בקבלה עיונית ומעשית, בחלומות, בסודות ובחזיונות נבואיים בצורה מעוררת אימה, מתוך טענה לזיקה בלתי אמצעית לעולמות עליונים ולידע נסתר.<sup>19</sup>

שינויים אלה, שהביאו לקביעת דפוסים ייחודיים בענייני דין ומנהג, יצרו סיוג והתבדלות והפרו את האחדות המלכדת של העדה.

מן הטענות שהועלו נגד נתן וחבורתו עולים סדרי עדיפויות חדשים, נורמות אסקטיות ואקסטטיות שלא מן הנוסח המקובל, הכרה בסמכות כריזמטית, התעוררות דתית וחירות רוחנית. טענות אלה דומות ברובן המכריע לטענות שהועלו שבע שנים קודם לכן בכתבי הפולמוס ובחרמות נגד החסידים במזרח אירופה.<sup>20</sup> על משמעותו של דמיון זה נעמוד להלן. כאן רק נציין, שהדמיון הרב בטענות נובע מהערכה שלילית לגילויים היונקים מן המסורת הקבלית-החסידית-הפייטיסטית, השואבת מהשראה מיסטית ומהנהגה כריזמטית, שרווחה בחוגים איזוטריים של חסידים ופרושים בקהילות שונות במזרח אירופה ובמרכז.

מצפת על השקפתו של הגאון מוילנה: ב' לנדוי, הגאון החסיד מוילנא, ירושלים תשל"ח, עמ' ק, הערה 65. על השתלשלותה ההיסטורית של מצוות נשיאת כפיים ועל טעמי צמצומה, עיי' י' זימר, 'מועדי נשיאת כפיים', סיני, ק (תשמ"ז), עמ' תנב-תע. על העמדה שנקטו הגאון מוילנה ונתן אדלר, לחייב את הכהנים בנשיאת כפיים בכל ימות השנה, ועל טעמה, ראה: שם, עמ' תסכ ואילך. על הביקורת שעורר מנהג נשיאת כפיים מדי יום ביומו במניינו של אדלר ראה להלן, הערה 42.

18 'זה דרכם כסל להם בחשבם כי מצאו תחבולה לדעת רגע התחלת היום והלילה וישימו חשך לאור ואור לחשך ואפלה ויריבו אתנו בקבלת שבתותינו וחגיגנו ויום צום תעניתנו עת כי פנה היום לנו ואור חשך בעדנו הנה עוד היום לפי מחשבותיהם, מעשה תעתיים (לעיל, הערה 9), עמ' 8; וראה: כ"ץ (לעיל, הערה 7), עמ' 358.

19 ראה: מעשה תעתיים, שם, עמ' 17-21; הורוויץ (לעיל, הערה 2), עמ' 153; וראה להלן.

20 הורוויץ, שם, עמ' 154, הערה 25; וילנסקי (לעיל, הערה 6), א, עמ' 44-49. על משמעות השינויים הנזכרים בחרם ברודי מנקודת הראות החסידית, השווה איגרתו של שמואל שמלקע הלוי הורוויץ (1776-1778), רבה של ניקולשבורג, לגאוני ברודי בשנת תקל"ב; וילנסקי, שם, א, עמ' 84-88. דבריו של שמואל שמלקע, שנכתבו בתקופה שבה כינס נתן את חבורתו, בראשית שנות השבעים, כמענה לטענות שהושמעו בחרם ברודי, מלמדים בבירור שהחסידים ראו עצמם כנוהגים על פי מנהג האר"י וכמתמירים על פי המנהג הקבלי. לדבריו, הם: 'יראים ושלמים ההולכים על פי מנהגי האר"י ז"ל... העומדים ברומ של עולם ומקובלים מפי אליהו... העל אלה יאמרו שהם מנהגים חדשים אשר לא שיערום אבותינו'. אחרי שהוא עונה בפירוט על כל הטענות הכרוכות בשינוי המנהגים ובאופי האקסטטי של התפילה, ומבאר את השינויים המבוססים על המסורת הקבלית, הוא דוחה את גרדי האוטוריית המקובלים. כנגד ההגבלה שנקבעה בחרם ברודי, המתירה להתפלל בנוסח האר"י רק למפורסמים, הוא אומר: 'יראי השם אף שאינם מפורסמים רשות נתונה לעבוד עבודה שבלב בכל כוחו ולהחמיר על עצמו בכל מה דאפשר הן במלבושיו ועולתו אשר יעלה בית ד', אחד המרבה ואחד הממעיט ובלבד שיכוין לבו... והאמת אמר מי יודע להלך נגד החיים לעשות תחומין למעלה לחלק בין מפורסם לשאינו מפורסם'. עוד השווה: ד"צ הילמן (מהדיר), אגרות בעל התניא ובני דורו, ירושלים תשי"ג, עמ' צו-צז, ק, איגרותיו של שניאור זלמן מלאדי לחסידי ולמתנגדיו בדבר מקורה הלוריאני של התורה החסידית.

## ב. התבונה החסידית והקהילה

בחברה המסורתית, שבה נתפסה העדה כיחידה חברתית-דתית שלמה, המפגינה את אחדותה בעבודה הדתית הפומבית והרואה במסורת מוקד של זהות משותפת, לא היתה בדרך כלל אפשרות ליחידים ולקבוצות נון-קונפורמיסטיות לנהוג באורח שונה מן המקובל.<sup>21</sup> לעומת זאת, אורח החיים שהתגבש בחוגי החסידים הפייטיסטים ינק את סמכותו מן המסורת הקבלית, מההשראה המיסטית וממשקל אישיותם הכריזמטית של ראשי התבונות. הנהגים אחרי דרך זו נטלו לעצמם חירות לחדש בשמה של המסורת הקבלית ובתקופה של ההשראה המיסטית. הם פטרו עצמם מהסכמתם של בעלי הסמכות המסורתית, שכן חתרו לעיצובו של ביטוי ריטואלי על פי העולם הרוחני שהתחדש בחוגם. מגמה זו יצרה זיקה ספונטנית והתקשרות אינטימית אל בעלי הסמכות הרוחנית, שראו בקבלה את מקור תוקף המצוות והמנהג הדתי.

עוד הביאה מגמה זו לחריגה אל מחוץ לגבולותיה של הנורמה המקובלת, וגרמה לכך שיחידים וקבוצות שהשתייכו לחוגים אלה הפקיעו עצמם בהדרגה מרשות הקהילה ומסמכותה בענייני עבודת השם ופטרו עצמם מהזהרות עם כמה מערכיה הרוחניים וממנהגיה המקודשים. חוגים אלה, שחתרו להפיץ את המנהג הקבלי ואת 'דרכי חסידות', התעלמו מהריבוד החברתי-דתי הרווח, שלא עלה בקנה אחד עם תפיסתם את מהות החיוב הדתי וחלותו. על פי העמדה שהתגבשה בחוגי החסידים-המקובלים, אין החסיד-המקובל זקוק לאישור ולהסכמה מצד הקהילה לחידושי בעבודת השם הנובעים מהמסורת הקבלית, ולא עוד אלא שהוא רשאי להתמיר ולהדר במצוות ולחדש נוהג דתי שונה במסגרת 'דרכי חסידות'. שינויים אלה נעשו בהשראת העין במסורת הקבלית בכלל, ובמנהגי האר"י, שנחשבו כ'דרך חסידות', בפרט; או שהסתמכו על תוקפו של גילוי מתחדש ועל סמכות הנקנית בחזיון, בחלום או בעליית נשמה.<sup>22</sup> נתן אדלר ותבונתו, כמו החסידים במזרח אירופה, לא היו סוטים וחוטאים על פי הכרתם העצמית; הם ראו את עצמם כגושאיה של המסורת הקבלית, שאינם כפופים למרותה של הקהילה בענייני הלכה ומנהג. הם אימצו את הנחיית מקובלי צפת, שנפוצה בדפוס ובכתבי יד רבים בתקופה זו, והנהיגו את השינויים שהתחייבו ממנה: 'מי שרוצה ללמוד בחכמת האמת צריך לנהוג עצמו בדרך חסידות ולכן צריך לשמור אלו הדברים אף על פי שיש מהם מותרים מן הדין'.<sup>23</sup> רבים מאלה שנהגו בדרך זו<sup>24</sup> דגלו במסכת ערכים שהושפעה מן הספרות

21 עיי' י' כ"ץ, מסורת ומשבר, ירושלים תשי"ז, עמ' 95-98, 142-146. לתוקף של המנהג האשכנזי ראה: שם, עמ' 97.

22 לאפיזנה של החסידות הקבלית ראה: ב"צ דינור, 'ראשיתה של החסידות ויסודותיה הסוציאליים והמשיחיים', במפנה הדורות, ירושלים תשל"ב, עמ' 161-170. וראה להלן, הערה 29. למחותו של החידוש הקבלי ראה: ג' שלום, 'מסורת וחידוש בריטואל של המקובלים', פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, ירושלים תשל"ז, עמ' 118-119.

23 פיזור שלי. בספר נגיד ומצוה, אמשטרדם תע"ב, שערך יעקב צמח מכתבי חיים ויטאל, נאמר בהקדמת העורך: 'תמצא בס' זה כל המצוות והמנהגים וחסידות ותיקונים אשר יש להם סוד בספרי הרב מהר"א אל (-מורינו הרב ר' יצחק אשכנזי לוריא) זלה"ה בין בפנימיות אותה המצוה בין לתיקונה... מצינו בספרו כמה דברים שצוה ואמר שהם מותרים מן הדין כאשר תמצא לכאן והרי הם דרך חסידות וצריכים לעוסקים בחכמת האמת'. בסיום ההקדמה מובאת הכותרת 'שולחן ערוך על דרך האמת',

הקבלית והסתמכה על החזיון או על הגילוי המתחדש.<sup>25</sup> מנקודת ראותם זו, השינויים בהלכה ובמנהג נעשו ברוחו של האתוס הקבלי ובתקופה של השראה מיסטית שנאצלה ליחיד סגולה. שינויים אלה, שהיו מבוססים בחלקם על פירוש מיסטי להלכה ובחלקם על החלפת המנהג הרווח ב'דרך חסידות', התייחסו רק לבני התבונות, שפעלו בדרך כלל בהשראתה של הנהגה כריזמטית, ולפיכך לא היו טעונים כלל, לפי דעתם, הסכמה של הציבור או של הנהגתו.<sup>26</sup> בשל כך לא הכירו חברי התבונות הקבליות-החסידיות במרותם של הרבנים המחרמים, התעלמו מן החרמות והמשיכו לנהוג על פי דרכם.

ואולם, לא היתה זו רק משקלה של האישיות הכריזמטית ועוצמתה של ההשראה המיסטית שעמדו מאחורי הביטויים הריטואליים החדשים ומאחורי השינויים בנהג המקובל. המנהגים החדשים נבעו בראש ובראשונה מהתבוננות חודרת במיתוס הקבלי ומעין במסורת המיסטית. ההתפעמות מתורת הסוד, מתפיסת העולם העולה ממנה ומהחירות הרוחנית הגלומה בה, השפיעה על הפירוש המיסטי של ההלכה, על קידוש המנהגים שהתגבשו באתוס הקבלי ועל נטילת חירות ליצירה ריטואלית חדשה. כל אלה הביאו לראייה מחמירה של משמעות המעשה הדתי ולהקפדה על פרטיו על פי המסורת הקבלית, מזה, ולחירות פרשנית, להכרעה אוטונומית ולחדשנות ריטואלית, מזה. ההעמקה במשמעויותיו של המיתוס הקבלי ובאתוס המתחייב ממנו היא שעיצבה את דפוסי ההתנהגות האידיוסינקרטית של החסידות הקבלית הפייטיסטית, והיא שחוללה את ההשראה הכריזמטית ופרנסה את תכניה.

המנהגים החדשים שעיצבו חסידים אלה וההנהגות שהעלו על הכתב היו עניין ליחיד סגולה ולא חייבו את כלל הציבור, כפי שמלמדים בבירור המושגים 'הסגר', 'קלויז', 'בני עלייה', 'יחיד סגולה', 'חסידים' ו'פרושים' ודומיהם. אדרכה, האיוטריות המסורתית שאפיינה את חוגי

ושם נאמר המשפט המצוטט בפנים. המונח 'מנהגי חסידות' מובא הרבה ביחס לחוג האר"י בפי שלמה שלומל בן חיים המכונה מיינשטרל, הידוע גם כשלומיל דרזניץ, שפרסם והפיץ את מנהגי המקובלים במזרח אירופה ובמערבה. ראה: מ' בנידור, תולדות האר"י, ירושלים תשכ"ז, עמ' 48, 59, 350.

24 אשר פורטה בספרים: שולחן ערוך האר"י, נגיד ומצוה, שער הכוונות, בסידורי תפילה קבליים ובחיבורים מיסטיים רבים. וראה: דינור (לעיל, הערה 22), עמ' 159-181. להדפסתם של ספרי קבלה, לאורך המאה ה"ז ובעשורים הראשונים של המאה ה"ח, היתה השפעה מכרעת על התפשטות האתוס הקבלי מחוץ לתחומם המידי של יוצריו. גם הפצת ההנהגות הלוריאניות בכתבי יד רבים השפיעה השפעה רבה על התפשטות הנהג הקבלי. להפצת הקבלה במזרח אירופה ובמרכזה תרמו גם כתבי יד קבליים רבים שנפוצו בחוגים רחבים.

25 ראה: ג' שלום, שבת צבי, תל-אביב תשכ"ז, א, עמ' 6-60; R. Elior, 'Messianic Expectations and Spiritualization of Religious Life in the Sixteenth Century', *Revue des Etudes Juives*, CXLV, 1-2 (1986), pp. 35-49. ר' אליאור, 'תורת הגלגול בספר גליא רוא', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, א, ג (תשמ"ד: ספר תשכ"ב), עמ' 207-239.

26 למקורותיו של האתוס הקבלי ולמשמעותו ראה: S. Schechter, 'Safed in the Sixteenth Century', *Studies in Judaism, Second Series*, Philadelphia 1908, pp. 202-306; R.J.Z. Werblowsky, *R. Joseph Karo, Lawyer and Mystic*, Philadelphia 1980, pp. 38-83. והשווה: ש"ז שור, 'צופיך צפת', אורי דורות, ירושלים תשל"א, עמ' 11-30; ד' תמר, מחקרים בתולדות היהודים בארץ ישראל ואיטליה, ירושלים תשל"ל, עמ' 95-100.

הפרושים, הקדושים והחסידים הפייטיסטים, והמעלה הרוחנית והמסורית שציננה את חבריהם, עיצבו דפוס קבוע של יחסי ריחוק וקדושה, התבדלות והסתגרות, שהיו מקובלים על הקהילה ומכובדים על ידה.

כאלה היו פני הדברים כל עוד התמורות בריטואל הדתי והשינויים במנהג ובתפילה, שכוונו לשם השגת ההתעלות המיסטית, נותרו מחוץ לרשות הרבים. ואולם, במחצית השנייה של המאה הי"ח חל מפנה, עם התרופפות מוסדות החברה המסורתית והתגבשותם של חוגים שחיפשו ביטוי מובחן לייחודם הרוחני ולזיקתם למסורת הקבלית.<sup>27</sup> המפנה בעמדה האיזוטריה התחולל בעקבות הדפסת הספרות הקבלית,<sup>28</sup> התפשטות הרחבה של האתוס הקבלי והשפעתן של החבורות הקבליות הפייטיסטיות, החסידיות והשבתאיות-הפראנקיסטיות, שגרמו, כל אחת על פי דרכה, לערעור על הנוהג הקיים ולשינוי בריבוד החברתי-הדתי המקובל.<sup>29</sup> הפצתה של הספרות הקבלית, בכתבייד ובדפוס, וחדירת השפעתם של רעיונות מיסטיים אקסטיים ואקטיים קבליים לחוגים מתרחבים והולכים, הפכה את המנהגים האידיאליסטיים של מקובלי צפת לנחלתם של חוגים חסידיים שונים במזרח אירופה ובמרכז. תפנית זו גרמה להתנגשות בין המסורת המקומית של קהילות אשכנז לבין המסורת הקבלית, והביאה לשינוי המנהג ולהפרת האחדות הדתית. השינויים גרמו לתסיסה חברתית, ליצירת מוקדי סמכות חלופיים ולערעור יציבותה של הקהילה, שכן משקלם הסגולי והשפעתם של נושאי ההשקפות הספיריטואליסטיות והמיסטיות בחיי הקהילה היו גדולים בהרבה ממשקלם הריאלי.

השינוי במנהגים בהשראת המסורת המיסטית והחירות לחדש בתוקפה של סמכות רוחנית עצמאית, בצד הרצון לדקדק ולהחמיר במצוות ובדינים, גרמו ליצירת מניינים נפרדים וליציאה

27 על התרופפות מוסדות החברה בתקופה זו ראה: דינור (לעיל, הערה 22), עמ' 83-139; כ"ץ (לעיל, הערה 21), עמ' 247-283.

28 כאשר פקעה סמכותו של ועד ארבע הארצות, בשנת 1764, ונחלש תוקפם של האיסורים להדפיס ספרי קבלה, פרץ במזרח אירופה גל של פרסום ספרים בתורת הסוד. במחצית השנייה של המאה הי"ח נדפסו בדפוסים העבריים במזרח אירופה מעל למאתיים ספרים בתחום זה, קצתם מכתבי יד וקצתם ממהדורות קדומות, שקדם לכן אסר הוועד לשוב ולהדפיס. ראה: "היילפרין, פנקס ועד ארבע ארצות, ערך י" ברטל, א, ירושלים תש"ף, עמ' 205, סעיף תלב. על הדפסתה והפצתה של ספרות התיקונים הלוריאנית ועל פריחתה של הליטורגיה הקבלית והשפעתה, ראה: ז' גרים, ספרות ההנהגות, ירושלים תש"ן, הקדמה, עמ' יד-כא, 41-102.

29 על התפשטות האתוס הקבלי ועל מקובלים סגפנים בעלי תשובה במחצית הראשונה של המאה הי"ח, השווה עדותם של פנחס קצנלבוגין, יש מנחלין, מהדורת י"ד פעלד, ירושלים תשמ"ז, עמ' עז-עז, פה: ש' מימון, חיי שלמה מימון, מהדורת פ' לחובר, תל-אביב תשי"ג, עמ' 120-122, 132-134; דב בר מבולחוב, דברי בינה, בתוך: א"י בראור, גליציה ויהודה, ירושלים תשכ"ה, עמ' 203; וראה: ב"ד כהנא, תולדות המקובלים השבתאים והחסידים, ג (אבן אפל), אודיסא תרע"ד, עמ' 14-15. על חבורות חסידים שקדמו לחסיד הבעש"ט ופעלו במקביל להם ראה: J. Weiss, 'A Circle of Pneumatics in pre-Hasidism', *Journal of Jewish Studies*, VIII (1957), pp. 199-213. המתחברות לשם דקדוק במצוות בהשפעת הקבלה, ראה: י" כ"ץ, 'מעריב בזמנו ושלל בזמנו - דוגמא לזיקה בין מנהג, הלכה וחברה', ציון, לה (תשל"ל), עמ' 57-58 (הנ"ל), הלכה וקבלה, ירושלים תשמ"ד, עמ' 197-198. לתיאור ספרותי המבוסס על עיון היסטורי, ראה: ש"י עגנון, 'חסידים ראשונים', עיר ומלואה, ירושלים-תל אביב תשל"ג, עמ' 526-527.

ממעגלי עבודת השם של הקהילה. ההתבדלות והפגיעה באחדות הדתית של העדה גרמו למתח, לתחושת אי-יציבות ולערעור המסורת המקובלת, ותרמו להתרופפות סמכותו של הקהל בעניינים רוחניים. מנקודת מבטה של הקהילה, העיון המיסטי בדמות האל, ההעמקה המתבוננת בעבודה הדתית וההארה החדשה של המסורת בכוחה של השראה חזונית - שהביאו ליצירה דתית חדשה, לקביעת דפוסים דתיים מקוריים ולשינויים במנהגים המקובלים - נתפסו כערעור על המסורת, התוחמת את תחומי של הסדר החברתי והתרבותי וקובעת את אופיו; כחריגה מן הנוהג הרווח בענייני דת ודין, וכסטייה מגבולות החידוש המותר, המחייבת תגובה הולמת. הקהילה ראתה את עצמה כנושאת הערכים המשותפים של המסורת המסורתית וכממונה על שמירתה של האחדות המלכדת, ולכן יצאה כנגד התפשטות הרחבה של ההנהגות החסידיות-הפייטיסטיות. כל עוד היו אלה מנהגיה של אליטה איוטרית, שקיבלה לגיטימציה מן הקהילה, ראתה זו את הדבר בחיוב. ואולם, מן השלב שבו חרג הייחוד האידיאליסטי מתחומה של ההתפלגות החברתית-הדתית המקובלת, והפקיע עצמו מהסכמתה ומרשותה של הקהילה, ראתה זאת ההנהגה כערעור הסדר הקיים ויצאה למאבק.<sup>30</sup>

השינויים, החריגות והסטיות שגינו מחברי החרמות האנטי חסידיים ועורכי כתבי הפלסתר האנטי קבליים אינם בדרך כלל חידושים של בני זמנם. רובם ככולם מיוסדים על המסורת הקבלית והנוהג החסידי-הסגפני שרווחו זה מכבר בחוגי המקובלים ובחבורות הקדושות. דהיינו, התמורה איננה בתכני החידושים ובעצם השינוי בנוהג הדתי, שניתן בנקל למצוא להם אסמכתה בספרות המוסר הקבלית וב'שולחן ערוך האר"י, אלא בפריצת גבולותיה של האוטוריטה המסורתית, בתפוצתם הרחבה של מנהגים שיוחדו במקורם ליחיד סגולה, ובהחלתם הגדלה והולכת של שינויים שנעשו על פי הקבלה. חידושים כגון מניין נפרד, תפילה בנוסח ספרד, בגדים לבנים, מנהגי שחיטה ייחודיים, נטייה סגפנית והקפדה על חיי פרישות, קדושה וטהרה, בצד עיסוק מקיף בקבלה, נזכרים במפורש ביחס לחברי הקלויז בברודי ונרמזים אף ביחס לחבורות ולקלויזים נוספים ברחבי אירופה, שפעלו על דעת הקהילות השונות, ברשותן ובהסכמתן.<sup>31</sup> כאמור, כל עוד התרחשו שינויים אלה בתחומם המכונס של בני עלייה ולא חרגו

30 דברי הביקורת של משה מסטנוב בעל משמרת-הקדש, זאלקווא תק"ז, ושל שלמה חלמא בעל מרכבת-משנה, פרנקפורט ע"י אודר תק"א, מן המחצית הראשונה של המאה הי"ח, משקפים מחיאות זו. ראה המובאות אצל וילנסקי (לעיל, הערה 6), ב, עמ' 376-383. עוד ראה: ג' שלום, 'שתי העדות הראשונות על חבורות החסידים והבעש"ט', תרביץ, כ (תש"י), עמ' 228-240; ועיין: דינור (לעיל, הערה 22), עמ' 87, 135-139, 161, 170-180. והשווה: מ' פיקאד, בימי צמיחת החסידות, ירושלים תשל"ח, עמ' 131-141, 305-320, 338-346. האפיונים הסוציולוגיים שהוצעו במחקר עד שנות השמונים ביחס לזוהרות של המשתייכים לחוגים שנקטו בדרך הקבלית-החסידית רחוקים מלהעמיד תמונה מדויקת. עיון מדוקדק בזוהרות של נושאי האתוס הקבלי-החסיד יוכיח על נקלה את המוצא המשותף של החסידים והמתנגדים בתחומי הלומדים. יעקב חסדאי הצביע על עובדה זו ודן במשמעויותיה (ראה להלן), הערה 55, ויש עדיין מקום להרחיב את היריעה.

31 ראה: נ"מ גלבר, תולדות יהודי ברודי (ערים ואמהות בישראל, ו), ירושלים תשמ"ז, עמ' 62-73, 332; ועיין: דינור (לעיל, הערה 22), עמ' 161-162; דובנוב (לעיל, הערה 3), עמ' 121; כ"ץ (לעיל, הערה 21), עמ' 204, 254-261. וראה עתה: א' ריינר, 'הון, מעמד חברתי ולימוד תורה: הקלויז בחברה היהודית במזרח אירופה במאות הי"ח-י"ח', ציון, נח (תשנ"ג), עמ' 287-328.

מתחומם של חוגים אליטיסטיים אל עבר הציבור בכלל, לא התערב הקהל. ואולם, מרגע שהוסרו מחיצות האיוזטריות ונותקה הזיקה לסמכותה של הקהילה, וכמה מן החוגים המתבדלים אף ערערו בגלוי על אושיות הסדר הקיים ועל הריבוד הדתי-החברתי המקובל; ומשעה שבציבור הרחב החלו להפיץ את המנהגים הקבליים של החבורות הקדושות – חלה תמורה בעמדתה של הקהילה.

### ג. איגרתו של יוסף שטיינהארט על החסידים הפרושים

עדות למתיחות הרבה ולחשדות שהיו כרוכים בהתפשטות ההנהגה החסידית הפייסטיטית במזרח אירופה ובמרכזה, בשנות השבעים של המאה ה'י"ח, ולדרכים השונות שנקטו פרנסי הקהילה ורבניה כדי לצמצם את השפעתה, נמצא באיגרת שכתב יוסף שטיינהארט מפיוירדא<sup>32</sup> ליחזקאל לנדא מפראג<sup>33</sup> בה' באדר תקל"ג (1773). האיגרת נכתבה כתשובה למכתבו של רבה של פראג ומכנה את חסידי פרנקפורט 'פרושים אשר מקרוב באו'.<sup>34</sup> הרב לנדא צירף למכתבו אל

32 על יוסף שטיינהארט (שטיינהארט; 1720–1776), שהקדמתו לספר השו"ת שלו, זכרון יוסף, פיוירדא תקל"ג, נכללה בספר שבר פושעים וצוטטה בפולמוסים האנטי חסידיים, ראה: ל' לוינשטיין, 'תולדות יהודי פיוירדא', *Jahrbuch der jüdisch-literarischen Gesellschaft*, VI (1908), pp. 190–199, דובנוב (לעיל, הערה 3), עמ' 130–131; וילנסקי (לעיל, הערה 6), ב, עמ' 141–143; Y. Horowitz, 'דובנוב (לעיל, הערה 3), עמ' 130–131; וילנסקי (לעיל, הערה 6), ב, עמ' 141–143; Y. Horowitz, 'Steinhardt, Joseph ben Menachem', *Encyclopaedia Judaica*, Jerusalem 1972, XV, col. 368. יוסף למד בנעוריו בפרנקפורט, בשיבתו של יעקב בן בנימין הכהן פופערש, בעל שו"ת שב יעקב, מראשי המתנגדים לשבתאות במחצית הראשונה של המאה ה'י"ח. לאחר מכן כיהן כרב באלוס ומשנת 1763 כיהן כרבה של פיוירדא. הוא נמנה עם קבוצת הרבנים שיצאה נגד פסילת הגט מקליווא (ראה: הורוויץ [לעיל, הערה 2], עמ' 124–129), והיה מעורה בנעשה בפרנקפורט.

33 יחזקאל לנדא הכיר מקרוב את ההוויה החסידית-הקבלית, זו שפעלה ברשות הקהילה, ונודע בהתנגדותו לחסידים, אשר לדבריו 'מקרוב באו לשנות במדינות הללו מנהג אבותינו הקדושים'. הוא חשד בחסידים בקירבה לשבתאות והתנגד באופן עקרוני לקביעת נוסחאות חדשות בתפילה. והשווה ספרו: נודע ביהודה, פראג תקל"ז, סימן צג: 'ועל הרביעית אשר שאל בנוסח "לשם יתוד" אשר חדשים מקרוב נתפשט ונדפס בסידורים. הנה בזה אני משיב ע"ד (-על דבר) שאתה שואלני נוסח אמירתו, יותר ראוי לשאול אם נאמר כי טוב באמירתו. ולדעתי זה רעה חולה בדורנו ועל הדורות שלפני זמננו שלא ידעו מנוסח זה ולא אמרוהו... אבל בדורנו הזה כי עזבו את תורת ה' ומקור מים חיים, שני התלמודים, בבלי וירושלמי, לחצוב להם בורות נשברים, ומתנשאים ברום לבבם, כל אחד אומר אני הרואה ולי נפתחו שערי שמים ובעבורי העולם מתקיים, אלה הם מחריבי הדור. ועל הדור היתום הזה אני אומר: ישירים דרכי ה' וצדיקים ילכו בם וחסידים יכשלו בם' (על פי מהדורת ורשה תרנ"א). עיי' א' וורטהיים, הלכות והליכות בחסידות, ירושלים תשמ"ט, עמ' 71–72; וילנסקי (לעיל, הערה 6), ב, עמ' 88, 135, 330. והשווה: ד' שפרבר, מנהגי ישראל מקורות ותולדות, ב, ירושלים תשנ"א, עמ' קטז-קט. ראה עליו: י"א קאמעהאר, מופת הדור, מונקאטש תרמ"ג; כהנא (לעיל, הערה 29), ב, עמ' 44–46; י' הורוביץ, 'לנדא (סג"ל), יחזקאל (ה'נודע ביהודה)', האנציקלופדיה העברית, כא, ירושלים-תל-אביב תשכ"ט, טורים 941–943.

34 האיגרת נמצאת בכתב יד מספר 257 באוסף סטולין-קרלין בירושלים, וצילומה נמצא במכון לתצלומי כתבי יד עבריים שבבית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי בירושלים, סרט 49262. תודתי לתנונה למיכאל סילבר, שהפנה את תשומת לבי לתעודה זו, ולמרדכי נדב, שסייע בנדיבות רבה בקריאתה. לאחר מסירת

הרב מפיוירדא את תשובתו לנתן מאז, אב"ד פרנקפורט, שהתייחסה לחסידים הפרושים בקהילתו. האיגרת נכתבה אף בגלל שהעתק של הספר האנטי חסידי 'זמיר עריצים' הגיע לרבה של פיוירדא מתלמידו שישב בפרנקפורט.<sup>35</sup> תלמיד זה, ששמו לא פורש באיגרת, עדכן את רבו במאבק המתחולל בעירו נגד החסידים, המשנים את המנהג הרווח. באותה תקופה כתב יוסף שטיינהארט גם את ההקדמה הפולמוסית לספרו 'זכרון יוסף' (תקל"ג). בהקדמה, שנכתבה כחודשיים אחרי כתיבת המכתב, ב"ב לעומר תקל"ג, הוא מגנה את 'עדת חסידים ופרושים יבדלו במעשיהם ומנהגיהם מקהל קדושים', ויש דמיון בכמה מקומות בין נוסח האיגרת לנוסח ההקדמה. באיגרתו, הדנה כאמור בחסידי פרנקפורט ובחליפת המכתבים בעניינם, הוא מחזק את ידיו של יחזקאל לנדא על 'אשר נתן לבבו הטהור לקנא קנאת ה' צבאות לגלות ולחשוף מסתרים של:

כמה וכמה צבועים מראים עצמן כפרושים ילכו בגדולות ונפלאות מהם ובגובה לבם כל ידרשו למנהגי בני ישראל תורה הקבועים לנו מימי קדם ע"פ (-על פי) קדמונינו זצ"ל ורק יתערבו עם שונים לשנותם כפי העולה על לבבם ורוחם הגסה למען הראות פרישתם וחסידותם המדומה לפני המון עם עברים עורים עינים להם ולא יראו כי אין תוכם כבדם ולא יבינו לשוא דברם... ואשרי לפר"ם (-לפאר רום מעלתו) נר"ץ (-נטרי רחמנא ופרקי) אשר נתן לבבו הטהור לקנא קנאת ה' צבאות) לגלות ולחשוף מסתרים ועמוקות מני חשך.

יוסף שטיינהארט, שהיה בעל עניין מיוחד בשימור מנהג אשכנז ולוחם נמרץ בכל אלה שבאו לשנותו,<sup>36</sup> ראה ביחזקאל לנדא שותף לדאגתו ולמאבקו, הואיל ותקף במכתבו את החסידות, המשנה מן המנהג המקובל. הוא גילה לפניו את לבו ופירט את חששותיו ואת מעשיו בעניין זה:

ואברך את ה' כי כיונתי לדעתו הגדול רפ"מ (-רום פאר מעלתו) נר"ץ כי רע ומר עלי המעשים כאלה וכאש עצור בעצמותי זה זמן רב, אך הדאגה שבלבי לא יכולתי להשיחה בפני אחרים ורק אמרתי תמיד הלואי שאישר חיל ואבטליני' כאשר עיני מר תחזנה מישרים מן העתק כתבי ששלחתי לק"ק פפ"ד (-לקהילת קדש פרנקפורט דמיון) לאחד מתלמידי שם אשר שלח לי זה לערך שבועות שנים שהן ארבע הספר זמיר עריצים בכתב כולו מועתק מן אותו שבדפוס,

מאמרי לדפוס נדפס נוסח האיגרת במאמרו של י"א השל, 'על דרכו של הגה"ק בעל הפלאה זי"ע בפרנקפורט דמיון ותקנות קהל פפ"מ אודות הגה"ק ר' נתן אדלר זי"ע', ביול אהרן וישראל – מאסף מרכזי לתורה והלכה... של מוסדות סטאלין קארלין, ט, גליון ג [נא] (שבט-אדר תשנ"ד), עמ' קטז-קנ. המאמר מתמקד בדמותו של פנחס הלוי הורוויץ בעל ההפלאה ובפעילותו בפרנקפורט, אבל הקשר בין האיגרת הנדונה לבין פנחס הורוויץ אינו מוכח די הצורך. לדעתי מתברר המאמר שוגה בהבנת משמעות הדברים ומסתמך על הנחות לא מבוססות בשעה שהוא מסב את הכתוב על בעל ההפלאה. זמיר עריצים ראה אור באלקסנז' תקל"ב. ראה: וילנסקי (לעיל, הערה 6), א, עמ' 15–26.

35 בתקופת רבנותו של יוסף שטיינהארט בפיוירדא יצא לאור, בעידודו ובהסכמתו, 'ספר מנהגים דקהל' – תנו – פיוירדא, מנהגי כל השנה דקהילת קדש פיוירדא, פיוירדא תקכ"ז. בהקדמת המחברים צוין, שמנהגי פיוירדא נוסדו על ידי גאוני קהילת נירנברג. קהילה זו נחרבה בשנת 1499 ועם חורבנה גלו תושביה לקהילת פיוירדא ושמרו שם על מנהגם.

הנמצא אצל הראש ב"ד שם הרב המופלא מוהר"ר נתן נר"י מאז<sup>37</sup> והוא נתן לו להעתיק לשולחו ליד.

הוא צירף לאיגרתו העתק של מכתב ששיגר לתלמידו היושב בפרנקפורט, לפני שקיבל את מכתבו של הרב מפראג: 'ששלחתי בשבוע העבר טרם קבלתי כתב פר"מ (=פאר רום מעלתו) נר"י לשם'. הוא בא להעיד אפוא, שפעל באופן בלתי תלוי בעניין רדיפת החסידים, המשנים את המנהג הרווח. במכתבו הוא שיבח את תלמידו, על ששיגר לו את העתק הספר 'זמיר עריצים', והאיץ בו להמשיך ברדיפת החסידים היושבים בעירו:

חאת העתק מתשובתי אל תלמידי הנ"ל וז'ל... י"כ (ישר כחו) וחילו לאורייתא וחכאה חולקי' דהאי גברא רבא בעלמא דין ובעלמא דאתי על דיהוב לליבי' לקנא קנאת ה"צ (-ה צבאות) ליקרא דקב"ה נגד אותן הפרושים אשר מקרוב באו לשנות מנהגי בניי (-בני ישראל) תורה אשר לא שיערום אבותינו ואבות אבותינו ורבותינו קדמונינו שבמדינותינו, אין אלו אלא מן המתמידין.

מדבריו עולה, שאין לדעתו כל הבדל בין החסידים היושבים במזרח אירופה, שנגדם נכתב כידוע 'זמיר עריצים', ובין החסידים היושבים בפרנקפורט, שנגדם הוא יוצא: אלה ואלה הם 'פרושים אשר מקרוב באו', שנטלו, לעצמם חירות בשם 'פרישתם וחסידותם המדומה' ובשמה של המסורת הקבלית, לשנות מן המנהג הקיים. בהמשך דבריו הוא מעתיק מה שכתב אליו תלמידו בעניין התקנות שתיקנו בתי הדין בפרנקפורט כנגד המשנים את המנהגים:

ומדי דברי בו זכור אזכור עוד מ"ש (-מה שכתב) לי תלמידי הנ"ל בענין זה איך שהר' נתן (-מאז) הנ"ל בצירוף שארי דיינים שי' תיקנו שלא יקובל שום רב לבית המדרש דשם עד אשר יתן ת"כ (-תקיעת כף) אל האלופים גבאים דבה"מ (-דבית המדרש) על י"ב דברים המבוארים להבא דהיינו:

א. שלא יניח לא הוא ולא האנשים שבבה"מ הנ"ל אשר עמו שני זוגי תפילין יחד.<sup>38</sup>

37 בשנים 1759–1769 שימש אברהם ליסא (ראה לעיל, הערה 6), כרב ראשי בפרנקפורט. במותו נותר כס הרבנות פנוי ונתן בן שלמה מאז (המכונה בתעודות שונות גם מאס, מן, או מס), ראש הישיבה ובית המדרש, שימש כרב ממלא מקום עד שהתמנה פנחס הלוי הורוויץ בסוף שנת 1771. על נתן מאז, שהיה דמות מרכזית בקהילת פרנקפורט ומראשי רודפיו של נתן אדלר, ראה: הורוויץ (לעיל, הערה 2), עמ' 120, 135–143, 269. ספרו בנין שלמה ראה אור באופיבאך תקמ"ד, ובמכון לתצלומי כתבי יד שבבית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי בירושלים מצויים חיבורים רבים בהלכה מפרי עטו.

38 השווה מנהגו של אדלר המתואר במעשה תעתיים (לעיל, הערה 9), עמ' 15: 'ב' תפילין צמודות, וראה לעיל, סמוך להערה 17. יוסף קארו כתב בשולחן ערוך, אורח חיים, סי' לר, סעיף ד: 'לא יעשה כן להניח שני זוגי תפילין, אלא מי שמוחזק ומפורסם בחסידות'. למקורו של המנהג ולמשמעותו בווהר השווה: י' כ"ץ, 'הכרעות הווהר בדבר הלכה', תרבי"ג, נ (תשמ"א), עמ' 419–420 (-הנ"ל), הלכה וקבלה, ירושלים תשמ"ד, עמ' 48–49. וראה עתה על השתלשלותו של המנהג, על משמעותו הקבלית ועל השלכותיו ההיסטוריות: י' גרטנר, 'השפעת האר"י על מנהג הנחת שני זוגות תפילין, דעת, 28

- ב. שלא יניחו תפילין במנחה.<sup>39</sup>
- ג. שלא להניח תפילין בט"ב (-בט' באב) בשחרית.<sup>40</sup>
- ד. לעשות קשר ש"ת (-של תפילין) כמו שאנו עושין.<sup>41</sup>
- ה. שלא לישא הכהנים את כפיהם בכל יום.<sup>42</sup>
- ו. שלא להשאר בביתו כשיש מת בשכונתו.<sup>43</sup>

(תשנ"ב), עמ' 51–64. לתפוצתו של המנהג בחוגי החסידים המקובלים ולהקפדה הרבה עליו תרמו דבריו של חיים ויטל בשער הכוונות: 'מורי ז"ל בתחילה היה מניח תפילין דרש"י ור"ת ביחד והתפלל בהם תפילתו בשחרית' (דרוש ו מדרשי תפילין). והשווה: שולחן ערוך האר"י, ורשא תרמ"א, עמ' 10; יעקב צמח, נגיד ומצוה, פרעמיסלא תר"ם, עמ' לה-לו, סעיף יא. עדות ללבטים בעניין משמעותו החסידית של מנהג זה, במחצית הראשונה של המאה ה"ח, יש בדבריו של פנחס קצנלבוים, יש מנחילין (לעיל, הערה 29), עמ' שיא-שיב. על משמעותו של מנהג זה בחסידות ועל התפשטותו בשרדות רחבות, ראה: וורטהיים (לעיל, הערה 33), עמ' 78.

39 על הנחת תפילין במנחה, לעומת המנהג המקובל, ראה: נגיד ומצוה, לעמברג תרכ"א, עמ' לג, שהביא להפצתו של מנהג זה בשל ייחוסו לאר"י: 'מורי ז"ל במנחה היה מניח תפילין של ר"ת ואח"כ עשה תפילין דרש"י אצבעיים על אצבעיים... והיה מניחם במנחה'. והשווה: שולחן ערוך האר"י, הלכות תפילין, סעיפים יא-יב. עוד ראה: שכטר (לעיל, הערה 26), עמ' 294–299, והשווה: גרטנר (לעיל, הערה 38), שם.

40 כידוע מניחים תפילין בט' באב במנחה בלבד. בספר מנהגי פרנקפורט, אוסף מנהגי ק"ק פרנקפורט דמיין, שליט ערך צ' לייטנר מספרים ומכתבי"ד, חלק המועדים, ירושלים תשמ"ב, נאמר במפורש במנהגי ט' באב: 'אין מתעטפים בטלית בבקר וגם אין מניחין תפילין' (שם, עמ' קמד). על מנהג אשכנז שלא להניח תפילין בתשעה באב אלא במנחה, השווה: שפרבר (לעיל, הערה 33), ב, עמ' רנב.

41 על קשר של תפילין של האר"י, ראה: נגיד ומצוה (לעיל, הערה 23), עמ' לג; וראה: שולחן ערוך האר"י, הלכות תפילין, סעיפים ב, ג. למנהג כריכת התפילין בפרנקפורט, השווה: יוסף יוחא בן משה קאשמן סג"ל, נוהג כצאן יוסף, תל-אביב תשכ"ט, עמ' כט, סעיף ו. עוד ראה: מ"כ לרנר, 'תפילין, האנציקלופדיה העברית, לב, ירושלים-תל-אביב תשמ"א, טור 1024, לתיאור ההבדל בין הנחת תפילין של יד כמנהג אשכנז לבין מנהג החסידים.

42 על נשיאת כפיים בחוגו של אדלר מדי יום כיומו בתפילת שחרית, ראה: דרך הנשר (לעיל, הערה 1), עמ' כג-כד: חוט המשולש (לעיל, הערה 2), עמ' ב; כ"ץ (לעיל, הערה 7), עמ' 358, והשווה לעיל, הערה 17. לעומת זאת השווה מנהג פרנקפורט, ההולך אחר מנהג קהילות אשכנז: 'מנהג אשכנזים (לאפוקי ספרד) שבק"ק אמסטרדם) שאין הכהנים נושאים כפיהם אלא בימים טובים שהם ימי שמחה; נוהג כצאן יוסף, שם, עמ' פט. המסורות שהובאו משמו של האר"י על נשיאת כפיים גרמו לחידושו של מנהג זה במניינו של אדלר. תיאורו של שלומל מדרוניץ את מנהגי האר"י שנהגו בצפת בסוף המאה ה"ט תרם להפצת המנהג בנוסחו הלוריאני בחוגי החסידים המקובלים: 'בכל יום הכהנים עולין לדוכן בשם שלום, ובתענית גם במנחה'. ראה: ש' אסף, 'אגרות מצפת', קובץ על-יד, ג [יג] (ת"ש), עמ' קכו. בסידורים שנדפסו על פי מסורת האר"י מוטעמת חשיבותה של ברכת כהנים ומדגשת נשיאת כפיים יום יום. על מקורו הווהרי של המנהג ועל החשיבות הרבה המיוחסת לו, ראה: זוהר, ג, דפים קמה-קמו. על נשיאת כפיים בתפילת שחרית של חול כמנהג החסידים, ראה: וורטהיים (לעיל, הערה 33), עמ' 118–119, והערה 36. והשווה: זימר (לעיל, הערה 17), עמ' תסב-תסג.

43 על בעיית טומאת המת בשכונת היהודים בפרנקפורט ראה: הורוויץ (לעיל, הערה 2), עמ' 93–94; פנקס הקהילות (לעיל, הערה 4), עמ' 607. בני משפחת אדלר התגוררו בכניסה לגטו, בבית פינתי הנקרא 'בשער' ('An der Pfort'; נבנה בשנת 1472), ובבתים הצמודים אליו. נתן גר בבית בשם ווינדמול ('Windmühle'), שהיה שייך למשפחת אשתו, שעל פי מסורת משפחתית: 'היה חביב עליו במיוחד

- ו. שלא לילך בשער שקורין וואלטהאר<sup>44</sup> בעוד שסוף הטומאה לצאת שם.<sup>45</sup>  
 ח. שלא ילך אדם מהם לשום בה"כ (=בית הכנסת) שנושאין שם כפים בכל יום.<sup>46</sup>  
 ט. שלא לקרות הח' כמו ה'.<sup>47</sup>  
 י. שלא יאמרו שים שלום במנחה ובמעריב מלבד במנחת יום תענית.<sup>48</sup>  
 יא. לעשות מי שבירך לעולה לס"ת (=לספר תורה) כמנהגנו.<sup>49</sup>  
 יב. שלא יאמרו קדיש וברכו בערבית לאחר ש"ע (=שמונה-עשרה).<sup>50</sup>

מפני שהיה מקיף בקירות מחיצה גבוהים מאד ולכן מנעו טומאת מת מן היידיים במקרה של מוות בבתיים הצמודים. ראה: אדלר (לעיל, הערה 1), עמ' 9-8; והשווה: ארנסברג (לעיל, הערה 1), ג, עמ' 15. קרוב לוודאי שהשקפתו זו היתה שנויה במחלוקת (ועיינו: הורוויץ, שם, עמ' 93-94), וכנגדה אמורה התקנה הנדונה.

44 הכוונה כנראה למלה הגרמנית Wahltor, המתייחסת לכנסייה קטנה שהיתה קרובה לבית הקברות שליד הגטו היהודי (לפי דברי מר היינריך זימר, יליד פרנקפורט), או לשער הוואל (=צמר), אחד משערי רחוב היהודים (כפי שעולה מדברי יוסף האן, בעל יוסף אומץ, המובאים אצל הורוויץ, שם, עמ' 37). ייתכן שהדברים מתייחסים למלה הגרמנית הישנה Wallthor, שמשמעה שער בחומה. Thor הוא שער ו-Wall היא חומה. וראה: J. & W. Grimm, *Deutsches Wörterbuch*, Leipzig 1922, XIII, p. 1310.  
 45 אולי הכוונה לשער בחומת העיר הסמוך לבית הקברות (לקהילה היהודית היה בית עלמין סמוך לשער העיר, שכונה 'שער כל הקדושים').

46 כאמור, נתן אדלר נהג לשאת כפיים מדי יום ביומו בתפילת שחרית, וראה לעיל, הערות 17, 42. משמעות התקנה היא שנאסר על הלומדים להשתתף בתפילה במניין של חסידיים.

47 בספר נהג כצאן יוסף (לעיל, הערה 41), עמ' 10-10, מוקדש דיון רחב לעניין זה. והשווה: יוסף אומץ, פרנקפורט תפ"ג, ס"ה: כא: 'בקריאת הח' שאנו האשכנזים קוראין כמו ה' ג"ל פשוט דהדין עמ'. קאשמן מביא הנמקות מפורטות לנוהג זה, שרווח בפרנקפורט מתקופה קדומה, אך היה נושא למחלוקת ולהתבדלות בשנות השבעים של המאה ה'י"ח. השווה: מ' וויינריך, 'בני הית ובני חית באשכנז: הבעיה ומה היא באה להשמיענו', לשוננו, כג (תשי"ט), עמ' 85-101; D. Katz, 'East and West, khes and shin and the Origin of Yiddish', *Studies in Jewish Culture in Honour of Chone Shmeruk*, eds. I. Bartal, E. Mendelsohn & C. Turniansky, Jerusalem 1993, pp. 37\*-9\*.

48 השווה דברי בעל מעשה תעתיים (לעיל, הערה 9), המאשים את אדלר וחסידיו שהם 'מתפללים תפילת שים שלום גם בתפילת ערבית ומנחת: וראה לעיל, סמוך להערה 15, על נוהג זה במניינו של נתן אדלר. עיינו: שולחן ערוך, אורח חיים, סימן קכז, סעיף ב; והשווה למנהג פרנקפורט, הקובע בפורש: 'בכל עת שראוי להוצאת ספר תורה אומרים שים שלום דאית ב' תורת חיים... ובזמנים שאינם ראויים להוצאת ס"ת אומרים שלום רב חוץ מתפלות המוספין ונעילה'; נוהג כצאן יוסף (לעיל, הערה 41), עמ' מד, סעיף יד. על הפולמוס בעניין שים שלום ושלום רב בפרנקפורט, ראה: ש"י גייגער, דברי קהלת מנהגי תפלות ק"ק פרנקפורט ע"נ מאין, פרנקפורט תרכ"ב, המתעד את הנוהג שהיה שגור בראשית המאה ה'י"ט. על עניין זה ראה: שם, עמ' 103, 171, 196, 205. על המסורת שרווחה במשפחת תלמידו החתם סופר בעניין אמירת שים שלום ושלום רב, ראה: י" טוסיג, בית ישראל השלם, ב, ירושלים תשמ"א, עמ' רה, הערה כו. למנהגם של חסידי מורת אירופה ראה: וורטהיים (לעיל, הערה 33), עמ' 120-121, 130.

49 ראה: א' יערי, 'תפלות "מי שברך"', השתלשלותן, מנהגיהן ונוסחאותיהן, קריית ספר, לג (תשי"ח), עמ' 118-130; לו (תשכ"א), עמ' 103-118. וראה בייחוד שם, לו, עמ' 106-107. על מי שברך של פרנקפורט ראה: שם, עמ' 122. עוד ראה: גייגער, שם, עמ' 336.

50 על מנהג האר"י באמירת קדיש וברכו בערבית לאחר שמונה-עשרה, ראה: שער הכוונות, ירושלים תרס"ב, דף ו ע"ב; על המנהג החסידי השווה: וורטהיים (לעיל, הערה 33), עמ' 124, והערה 56.

תקנות אלה, שנתחברו ככל הנראה סמוך לזמן כתיבת המכתב, בשנת תקל"ב או בראשית תקל"ג, בזמן פרסומם של החרמות האנטי חסידיים הראשונים במזרח אירופה, מעידות על מאבקה של הקהילה בזניחת המנהג הרווחי.<sup>51</sup> עוד הן מעידות על טיבה של היצירה הריטואלית שהתחדשה בחוגים החסידיים ועל השינויים שהתחוללו במניינים הנפרדים. כן מלמדות התקנות על הלחץ החברתי-הדתי שהופעל על המתבדלים. ניכרת כאן כוונה ברורה להקים חיץ בין המשנים ממנהג אשכנז לבין הנוהגים על פי המסורת הרווחת ולסייג את תפוצתם של המנהגים החדשים. אין בידינו לקבוע בוודאות, שכל התקנות הנזכרות כווננו נגד נתן אדלר ותלמידיו, וייתכן שקצתן כווננו נגד מנהגים של אנשים אחרים, שלא היו קשורים בחוגו. ואולם, ההתאמה בין העדויות על מנהגיו של נתן אדלר ובין חלק ניכר מהתקנות מצביעה על זיקה ברורה ביניהן. למעלה ממחצית הסעיפים הנזכרים מקבילים במידה רבה הן למנהגים שנהגו בהם מראשית שנות השבעים בחבורתו של נתן אדלר, והן למנהגים שרווחו בעולם החסידי המזרח אירופי באותה תקופה.

בחיבור הפולמוסי 'מעשה תעתיים' (תקמ"ט) מתאר המחבר בעיונות רבה את המנהגים השונים שחידשו בני החבורה החסידית של נתן אדלר. הוא מתאר, כעד ראיה, את השינויים שהנהיגו בהנחת תפילין, בברכת כוהנים, בנוסח התפילה, בדיני שחיטה וטריפה, בהלכות טומאה וטהרה ובמנהגים נוספים, שקצתם תוארו לעיל. ואולם, ממכתבו של יוסף שטיינהארט עולה בבירור, שהשינויים והחידושים התחוללו עוד בראשית שנות השבעים, שהרי כבר אז תיקנו בפרנקפורט תקנות נגדם.

בעל 'מעשה תעתיים' מפרש את דחיית מנהג אשכנז כמרד בסמכות המקובלת ורואה בתמורות הדתיות שהשתקפו בחידושים הריטואליים משום הטלת דופי באורחותיה של הקהילה. בראשית דבריו, שאין לקבלם כפשוטם, שכן הם כתובים בלהט ובהפרזה האופייניים לכתבי פולמוס, הוא מטיח בנתן אדלר ובחבורתו האשמה בוטה, שכונתם:

להרוס מוסדי מנהגינו, לגדע שורשי קבלתינו, לבנות להם נימוסים אחרים... ובעזות מצחם ילעגו על אבותינו הקדושים ולבעלי הקבלה מתכחשים והחכמים מיסדי מנהגינו הטובים היו בעיניהם כחגבים... כי הם חכמים בעיניהם... הלא המה כתות כתות... וחוט של חסיד משוך עליהם.<sup>52</sup>

שינוי הדינים והמנהגים על פי האתוס הקבלי, בצד הדקדקנות היתרה בחומרות טומאה וטהרה וההפרזה בחסידות ובפרישות, נתפסו כהתנשאות, כעלבון וכביקורת על הנוהג המקובל. הם נתפרשו כחריגה אל מחוץ לגבולות ההלכה וכפגיעה באחדותה של הקהילה:

51 על הקפדתה המופלגת של קהילת פרנקפורט על מנהגיה, ועל זהירותה הרבה מפני כל שינוי במנהגים, ראה בספרי המנהגים של הקהילה: יוסף אומץ (לעיל, הערה 47); נוהג כצאן יוסף (לעיל, הערה 41); ספר מנהגי פרנקפורט (לעיל, הערה 40); והשווה: 'בפרנקפורט אין אומרים הפסוקים שאומרים בקהילות אחרות בעת הוצאת ספר תורה... וגם בריך שמה וכו' אין אומרים בפ"פ כי מקורו בזהר וחכמי פ"פ מנעו מלקבל קבלה; דברי קהלת (לעיל, הערה 48), עמ' 60, וראה גם עמ' 458.

52 מעשה תעתיים (לעיל, הערה 9), עמ' 3-4.

ידעו תדעו ריעי כי התחברו אנשי מרמה ללכוד חכמים בערמה בני בליעל המה ויתעצו יחדיו על ה' ועל תורתו... ויציאו מסכלותם דת חדשה, כאלו להם נתנה התורה למרשה...<sup>53</sup> המציאו להם דינים שונים ומתכוננים למרוד ברבנים... כי הוציאו דבה על ישראל אחיהם ויגזרו על לחמנו ועל ינותנינו לבלתי אכול ממאכלינו ולבלתי שתות מיין משתנו, גם לבלתי השתמש בכלינו ומעולם לא התערבו עמנו מיראתם פן יתטמאו בפת בגינו ובין נסכיננו, כי ככותים נחשבנו בפניהם וכקראים כן היינו בעיניהם.<sup>54</sup>

נבחן עתה את נקודת המבט ההפוכה, זו של המתבדלים, חברי המניינים הנפרדים, שראו את מנהגיו של הציבור כמנהג פסול וגזרו על עצמם בשל כך התבדלות חברתית שהעמידה חץ בינם ובין בני הקהילה. ביטוי מאלף לנקודת מבט זו נמצא בדבריו של יעקב יוסף מפולגא, חסיד-מקובל בן דורו של נתן אדלר, שפעל במזרח אירופה.<sup>55</sup> דבריו של חסיד-מקובל זה, שאינם קשורים במישרין לחבורת חסידי פרנקפורט, אבל קשורים לחסידות הקבלית ולמאבקה עם הקהילה באמצע המאה ה'י"ח, ראו אור בסמוך למועד שבו הוכרז החרם הראשון על החבורה. את הסיפור המקראי על ישראל והערב-רב דורש המחבר על חבורות החסידים-הפרושים המתפללים במניינים נפרדים, ומקפידים בהלכות שחיטה מזה, ועל כלל הקהל הטוען כנגדם ונלחם בהם, מזה:

העולה מזה לפי שהיו ישראל נבדלין ומפרשין מן ערב רב בתי גזוני באכילה שלא היו אוכלין מאכל א' (-אחד) וגם שלא היו מעורבין עמהם רק שהיו מתבודדים בתוך ענני ישראל ולא ערב רב, מזה יצא העגל הזה בטענה אנו נהווי בכללא עמכון רוצה לומר למה תעשו התבודדות חוץ ממנו להתפלל וללמוד בפני עצמין וגם שלא לאכול מאכל שלנו וכאשר עיני ראו ולא זר מלחמה זו תמיד במי שרוצה להתקדש ולהיות פרוש להתפלל במנין בפני עצמו מאחר שאי אפשר להתפלל בציבור שעושין מצות אנשים מלומדה וכמה טעמים כיצא בזה. ובענין אכילה לא אכשיר דרי שהכל שוחטים אפילו שאינו בקיא בהלכות שחיטה ואינו ירא שמים והוא נגד רבותינו הקדושים שהזהירו הפוסקים ראשונים ואחרונים שיהי' השוחט ירא את ה' מרבים ובפרט בענין חוש מישוש והרגשת בדיקת הסכין שהוא לפי כוונתו יראת הלב... ובדודאי הפרש ממאכלי העולם קדוש יאמר לו כי הרבה אינן בקיין בהלכות מליחה ושטיפה... ובדודאי מי שרוצה להתקדש לא יסב במסיבתו וכאשר מהרש"ל הזהיר לתלמידו בעל שלי"ה במאכל יותר מכל... והרמז לדורות על ידי שעושה עם אנשי יחידי מנין בפני עצמו וגם אינו אוכל עמהם במסיבה

53 שם, שם.

54 שם, עמ' 9-10.

55 דבריו של יעקב יוסף הכהן, בעל 'תולדות יעקב יוסף', מבוססים על מחלוקות ורדיפות שהתנסה בהן בעת שכיהן כרבה של שריגראד, בשנות הארבעים של המאה ה'י"ח. מחלוקות אלה עלו בעקבות נסיונו לשמור בעת ובעונה אחת על המנהג הקבלי הפרוש והמתבדל ועל מעמדו כרב בקהילה, ניסיון שלא עלה יפה והסתיים בהדחתו מן הרבנות. השווה: דינור (לעיל, הערה 22), עמ' 154; פיקא (לעיל, הערה 30), עמ' 391; חסדאי, 'ראשית דרכם של החסידים והמתנגדים לאור ספרות הדרוש', חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה של האוניברסיטה העברית בירושלים, תשמ"ד, עמ' 147-162.

כלל... והרמז לדורות שיעשו בית המדרש ליחידי ישראל שיהיו נפרדים מהמוני עם כי אי אפשר שיהיו בכללות אחד.<sup>56</sup>

ההתקדשות וההתעלות, שנדרשו לשם קיומו של האתוס המיסטי, הותנו בתודעתם של חוגי החסידים והפרושים בהתבודדות ובפרישות מן העולם הסובב. בעיני חוגים אלה לא היה די בנורמות הרווחות של הקהילה המסורתית בענייני קדושה, טהרה וכוונת התפילה. מידת ההקפדה המקובלת על המצוות, הדינים והמנהגים לא סיפקה את תביעותיהם הרוחניות. הם ראו בתפילה בנוסח המקובל, בשחיטה הרגילה ובאורחו ורבעו של הקהל, לפחות לפי עדותם של בעל 'תולדות יעקב יוסף' ושל בעל 'מעשה תעתיים', משום מנהגי ערב רב או מנהגי כותים וקראים.<sup>57</sup>

#### ד. החרם הראשון וההאשמה בכיתתיות

השינויים שהנהיגו בני החבורות החסידיות במזרח אירופה ובמרכז, מכוחה של המסורת הקבלית ומתוקפה של סמכות רוחנית עצמאית, נתפסו כגילוי של כיתתיות והתפרשו כמרד בסמכות הקהל.<sup>58</sup> החירות הפרשנית שנקטו בה, באשר למשמעות הפנימית של המסורת הכתובה ולתכליתה הנסגרת של העבודה הדתית, קוממה את הנהגת הקהילה וזו יצאה להעמיד סכר בפני ההתבדלות הספיריטואלית ושינוי המנהגים שנקטו המתבדלים. הנהגת הקהילה השתמשה בחרם כדי לבצר את כוחה, הגדירה את אלה שסירבו להישמע למרותה ככת ותבעה את החרמתם.<sup>59</sup>

56 תולדות יעקב יוסף, פר' נשא, ירושלים תשל"ג, ב, עמ' תס-תסא. בסיום דבריו המצוטטים לעיל אומר יעקב יוסף: 'זאני הכותב בדין הוי עובדא הנ"ל מרישא לסיפא ומרזמו למה דוקא זה האיש צוה לעשות בה"מ (-בית המדרש) בשאריגראד'.

57 הקבלנות על התבדלות בשחיטה ועל הטלת דופי בשוחטי הקהל חוזרות ונשנות בספרות המתנגדים ואף בספרות הקבלית והחסידית בת התקופה נדרשו לעניין זה. הדבר מעיד הן על החשיבות הרבה שייחסו החסידים לשחיטה על פי משמעותה באתוס הקבלי, והן על המתיחות שהיתה כרוכה בשאלות אלה. לניחות האינטרסים הכלכליים והחברתיים שהיו כרוכים במאבק על השחיטה, עיין: ח' שמרוק, 'משמעותה החברתית של השחיטה החסידית', ציון, כ (תשט"ו), עמ' 47-72; וילנסקי (לעיל, הערה 6), א, עמ' 44-49; והשווה: וורטהיים (לעיל, הערה 33), עמ' 200-208.

58 ש' אטינגר, 'הנהגה חסידית בעיצובה', פרקים בתורת החסידות ובתולדותיה, בעריכת א' רובינשטיין, ירושלים תשל"ח, עמ' 227-243, טען שהחסידות לא הפכה לכת פורשת דווקא משום שהיא לא פסלה מעולם את מי שאינם חסידים. החסידות אכן לא חתרה להתבדלות חברתית ולפסילתו של הכלל, אבל שאפה להתעלות רוחנית שהיתה כרוכה בהתבדלות דתית. דבריו של אטינגר אינם עולים בקנה אחד עם עצם קיום המניינים הנפרדים ועם ההתבדלות שנקטו בה חוגים חסידים שונים.

59 על החרם ראה: אנציקלופדיה תלמודית, י, ירושלים תשמ"ג, עמ' שמג-שסו. על משמעותו של החרם בקהילה היהודית האשכנזית ראה: כ"ץ (לעיל, הערה 21), עמ' 124-129; הנ"ל, 'שלטון ההלכה בחברה המסורתית להלכה ולמעשה', הלכה וקבלה, ירושלים תשמ"ד, עמ' 239, 246; והשווה: י' קפלן, 'עונש החרם בקהילה הספרדית באמסטרדם במאה ה'י"ח', דברי הקונגרס העולמי העשירי למדעי היהדות, א, ירושלים תש"ן, עמ' 195-201; Y. Kaplan, 'The Social Function of the Herem in the



בפנקס הקהל של פרנקפורט<sup>60</sup> נרשם נוסח החרם שהוכרו נגד נתן אדלר ובני חבורתו בבית הכנסת ביום א', ג' באלול תקל"ט (1779). עוד תואר שם הרקע להכרזה, המדגיש את ההתבדלות הכרוכה במניינים הנפרדים ואת ההתנכרות לסמכות הקהל:

כהיום דלמטה התאספו יחד הו"ה (-האלופים והגבאים) פ"מ (-פרנסים וממונים) בצירוף הו"ה גובי' (-גובים) יצ"ו (-ישמרם צורם וגואלם) איזט צום פאהרשלאג קומן<sup>61</sup>... מאחר דש ה"ה התורני כהר"ר נתן בן מהור"ר שמעון אדלר כן אחד מבני קהילתנו מודה... גיוועזן<sup>62</sup> בלי ידיעת קהל אויך<sup>63</sup> כמה פעמים מסרב גיוועזן<sup>64</sup> נגד תקנתו [?] מצוותו [?] הקהל וכל מה שנשלח לו מקהל נתן כתף סוררת בכן איזט מן קהל וגובי' יצ"ו... להכריז<sup>65</sup> בבה"כ (-בבית הכנסת) הכרוז כמבואר להבא.

והיינו הערצו רבתי עש איזט מיר בפאהלין ווארדן להכריז<sup>66</sup> בשם החברותא קדישא יצ"ו בצירוף האלופים גובים יצ"ו שאסור להם לה"ה התורני כהר"ר נתן בן מהור"ר שמעון אדלר כ"ץ ולה"ה התורני כהר"ר לוי וואלי לעשות מנין בעשרה ולהתפלל בביתם וכל מי מבני קהילתנו שילך לביתם להתפלל בביתם במנין הן בעל בית או ב"נ (-בר-נש) מקהילתנו הוא מחרם ומנודה ואותן שאינן מבני קהילתנו אם הוא בחור (-תלמיד) וועלכר אצל ר' נתן או ר' לוי ה"ה... קען ווירט מאן זעלביגה לא לכד קיין בלעט מעהר געבין זונדן אויך ווירט מאן זעלביגה קיין לינת לילה בשטטין ומגרש מקהילתנו זיין בלי שום נשיאת פנים.<sup>67</sup>

כוח הכפייה של הקהל ויכולתו לשלול את ההתאגדויות במניינים נפרדים הנוהגים במנהגים שונים ולהטיל מרות על יחידים לא עמד במבחן, כפי שעולה מן התעודה הבאה בפנקס, שנכתבה שבוע לאחר התעודה הקודמת:

Portuguese Jewish Community of Amsterdam', *Dutch Jewish History*, ed. J. Michman, Jerusalem 1984, pp. 111–155

פנקס הקהל של פרנקפורט מצוי בבית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי בירושלים, במחלקה לכתבי יד ומספרו Heb. 4° 662. לתיאור מפורט של הפנקס, ולמפתח עניינים רב ערך, ראה: מ' נדב, 'פנקס קהל פרנקפורט דמיין', קרית ספר, לא (תשט"ז), עמ' 507–516. החרם, הכתוב בלשון הקצצורית של הפנקסים, בידיש ישנה, בעברית ובארמית, מצוי בפנקס קהל פרנקפורט, דף רנ ע"א, תעודה 481. ראה גם: הורוויץ (לעיל, הערה 2), עמ' 155. במעשה תעוועים מובא הנוסח שהוכרו בבית הכנסת באלול תקל"ט (וראה גם אצל: וילנסקי [לעיל, הערה 6], א, עמ' 325–326). למשמעותו של הבידוד הדתי והחברתי של המוחרם עיין במחקרים שזכרו לעיל, בהערה 59.

והוצעה הצעה כ"י...

הודה.

גם.

סירב.

צוה להכריז.

הקשיבו רבותי, צוה עלי להכריז.

אם הוא תלמיד אשר אצל ר' נתן או ר' לוי ה"ה לא זו בלבד שלא תינתן להם עוד שום פתקה (-קביעת מקום לתלמיד או לעני לסעודת השבת), אלא גם לא תינתן להם שום לינת לילה ויגורשו מקהילתנו בלי שום נשיאת פנים.

באשר שהתורני כ"ה נתן בן שמעון אדליר כן ה"ה לא היה שומע להסכמת הקהל וגובי' (-גובים) יצ"ו ולא היה ציית להכרזה מה שנכרו בפומבי בבה"כ (-בבית הכנסת) וחדש ואסף מנין בביתו והתפלל נגד תקנת הקהל וגובי' יצ"ו בכן התאספו יחד החברא קדישא יצ"ו והאלופים גובי' יצ"ו ובצירוף הגאב"ד נר"ו (-הגאון אב בית הדין נטרי רחמנא ופרקי) ושני ב"ד (-בתי דין) יצ"ו ועלתה בהסכמה לשלוח לר' נתן ה"ה שלא יתפלל עם מנין כלל וכלל זולת בבתי כנסת שיש להם רשות מקהילתנו כרוז חרם ובה הנוסחה ששלחנו לו בהסכמת החברא קדישא יצ"ו והאלופי' גובי' ובצירוף הגאב"ד נ"י (-נרו יאיר) ושני ב"ד... ר' נתן ה"ה בחרם בפאהלין ווארדן כלל וכלל קיין מניין צו מאכן<sup>68</sup> להתפלל בעשרה. היום יום א יוד אלול תקל"ט לפ"ק.<sup>69</sup>

החרם בא להטעים את הניגוד בין הנאמנות המובנת מאליה למנהג הרווח והמקובל, לבין ההתנכרות לערכים אלה על ידי המוחרם ומניינו. הוא אף מדגיש את כפייתו של היחיד, לרבות בעל הלכה גדול כנתן אדלר, למנהג העדה המקודש מדורי דורות ולדרכה הרוחנית של הקהילה. עוד עולה ממנו הרצון לצאת ידי חובת ההלכה והמנהג הנוהגים מימים ימימה, נוכח השינויים שהציעו המחודשים מכוח סמכותן של המסורת הקבלית וההשראה הכריזמטית.

פנקס הקהל מעיד על תסיסה ומחלוקת בתקופה זו סביב ריבוי בתי הכנסת והמניינים הפרטיים, ומשקף את המתיחות הכלכלית והחברתית שנכרכה בהתבדלות הרוחנית. התעודות מצביעות על חילוקי דעות בין הקהל ובין חוגים שונים, ששאפו לעצב את אורח חייהם באופן עצמאי יותר ובחרו להתאגד במניינים נפרדים, על פי נטיות רוחניות וחברתיות שונות.<sup>70</sup> בשנת תקמ"ג נזכרים בפנקס תשעה מניינים פרטיים וניכרת התרופפות במעמד הקהל ובסמכותו.<sup>71</sup> בשנת תקמ"ט מתאר בעל 'מעשה תעתיים' כמה מן המניינים בלשון בוטה, ומאפיין את מניינו של אדלר ככת: 'אשר כבר הירבה הכת ההיא להרשיע ולהפשיע'.<sup>72</sup>

לתמורות ולשינויים במנהג הדתי, שהתחוללו בחוגי המקובלים והחסידים מתוך מניעים ספיריטואליים ומיסטיים, נודעה בדיעבד משמעות חברתית כבדת משקל. החבורות החסידיות נתפסו כתופעה כיתתית, הואיל וראו עצמן כחבורות קדושים, שדרךן מחייבת התבדלות

68 שלא לעשות שום מניין.

69 פנקס (לעיל, הערה 60), דף רנ ע"א, תעודה 482; לנוסח שונה מעט של אותו חרם ראה שם, תעודה 483. בנוסח זה ניטל ממנו התואר 'התורני'. על החרם השני חתום, ככל הנראה בעל כורחו, ידידו פנתס הורוויץ, בעל ההפלאה, שהיה רבה של פרנקפורט באותה תקופה ואחיו של שמאל שמלקע הורוויץ; דבריו של זה האחרון בזכות המנהג החסידי-הקבלי מובאים לעיל, הערה 20. השווה: ארנסברג (לעיל, הערה 1), ג, עמ' 221; השל (לעיל, הערה 34), שם.

70 על המשמעות הכלכלית של ההתבדלות הרוחנית ועל השלכותיה החברתיות עיין: נדב (לעיל, הערה 60), עמ' 513; והשווה: הורוויץ (לעיל, הערה 2), עמ' 94–109, למתיחות החברתית הרבה ולמאבקים השונים בפרנקפורט באמצע המאה ה"ח. על המאבקים השונים שהתחוללו בפרנקפורט ראה גם: י"נ השל, 'דעתם של גדולי הדור במלחמתם נגד המשכיל נפתלי הירץ וויזל', בית אהרן וישראל – מאסף מרכזי לתורה והלכה... של מוסדות סטאלין קארלין, ת, גיליון ד [מן] (ניסן-אייר תשנ"ג), עמ' קמז-קנו.

71 פנקס קהל פרנקפורט (לעיל, הערה 60), תעודות 488–490; וראה: נדב (לעיל, הערה 60), עמ' 513.

72 מעשה תעתיים (לעיל, הערה 9), עמ' 25.

חברתית, ומשום שנתפסו כפסולות את דרכו של הכלל שממנו יצאו. דבריו של בעל 'מעשה תעתיים', המתארים את חבורתו של נתן אדלר, עולים בקנה אחד עם תפיסה זו. לטענה בדבר פסילת דרכו של הציבור היו שני צדדים: מנקודת מבטם של שולליה, נתן אדלר וחבורתו ייחסו לדרכם בעבודת ה' תוקף מוחלט, תוך ערעור תוקפה של הדרך המסורתית; ומנקודת מבטם של בני החבורה, הם ראו את עצמם כנושאים של מסורת מיסטיית מקודשת, שאינם כפופים למרותה של הקהילה בעניינים שברוח ומחויבים להעמיד חץ בינם לבניה לשם קיומו הנאות של האתוס הקבלי.

### ה. נתן אדלר בבוסקוביץ

המתיחות הרבה בקהילה סביב נתן אדלר וחבורתו, הרחקתו מחיי הציבור והסכסוכים הממושכים סביב הנהגתו המתבדלת, שהגיעו עד לשלטונות העיר, גרמו לו לעזוב את פרנקפורט. שמעו של החרם שהוטל עליו לא התפשט מעבר לגבולות העיר והוא הוזמן לבוסקוביץ שבמורביה בשנת 1782, כדי לכהן שם כרב ומורה-צדק. הוא הגיע לשם בחורף 1783. גם במקום מושבו החדש הוא כינס סביבו חבורה שנהגה ב'דרכי חסידות' ופרשה מדרכי הציבור, ואף שם עורר איבה ותרעומת בשל זרות מנהגו. הוא העלה עליו את חמתה של הקהילה הן בשל טיבה של החבורה שכינס והן בשל התביעות המחמירות שהנהיג בשחיטה, שלא התחשבו במנהג המקובל. במכתב שהתפרסם לראשונה כנספח לתרגום הגרמני של 'החוט המשולש'<sup>73</sup> מתלונן אחד מראשי קהילת בוסקוביץ, 'הק' צבי הירש בהר"ב מהר"א פאסילבערג מפראג, בפני נתן מאז, אב"ד של פרנקפורט, על הנהגתו התמוהה של בן עירו, נתן אדלר. צבי הירש, שנתבקש מטעמה של קהילת בוסקוביץ לפנות בעניין זה לבית הדין בפרנקפורט, טוען במכתבו, שנתן קבע בקהילת בוסקוביץ גורמות דתיות קיצוניות, המחייבות את הכלל ללא פשרה וללא התחשבות במנהג המקובל. עוד הוא קובל שהקהילה נכשלה במינויו של רב שהוכרז עליו חרם, משום שבית הדין של פרנקפורט לא פרסם את הדברים במידה מספקת. בין השאר הוא כותב:

פאסקוויץ יום א' י"ב כסליו תקמ"ד לפ"ק

...זה שנה תמימה שראשי מנהיגי קהילתינו שמעו לקול הסירים ולעצת כסילים אשר מדעת ננערים וקבלו עליהם לרב ומ"ץ (-ומורה צדק) חד מתושבי קהילתם ה"ה ר' נתן אדלר בלי שום חקירה מחכמי הדור מקום מולדתו אחרי האיש ומעשיו רק לקול המון נתנו אונם ולשמע און תאבה נפשם שהרב הנ"ל ה' מפורסם בין אנשים נמוכי ערך אשר למראה עיניהם ישפוטו והמה ראו מעשיו וגם תמחו והם חכמים בעיניהם וסברו שהוא מעשה חסידות ואותן אנשים העבירו עליו קול במתנה לאמור ראו זה איש חכם מפלג חסיד אין דוגמתו בדורינו ח"ו (-חס ושלום) והכל יפצה פיהם... ואיתרע בנו מילתא שראשי מנהיגי קהילתינו הרכינו ראשם ונתקבל

73 האגרת התפרסמה מכתב יד ציריך Heid 192, ספרייה מרכזית, עמ' 7-8, בתרגום הגרמני של ספרו של ש' סופר, החוט המשולש: Der dreitache Faden, translated by L. Pries, Basel 1952, pp. 157-159. אני מודה ליעקב כ"ץ, שהביא את דבר קיומה של האגרת לידיעתי. פרופ' כ"ץ אמר לי, שעל האגרת נודע לו מפי ג' שלום, לאחר פרסום מאמרו על החתם סופר (לעיל, הערה 7).

עלינו ותיקף בבואו פה אתנו הרב הנ"ל החריד עלינו חרדות גדולות מכל צד ופינה וביזתו בענייני שחיטה מכוערת שהשוטט צריך להראות סכיניו להרב כל פעם בין לבהמה בין לעוף קודם שחיטה ואחר שחיטה ונעשו ממש כל הבהמות טריפה... ונודע לנו ששחיטתו בסכין רעה חלק מאד נגד דעת הרב ב"ח (-בית חדש) ושו"ץ (-שפתי כהן) ומעולם לא שמענו כזאת משום חרד על דבר ה'... ותורתו וחכמתו של הרב הנ"ל עדיין לא נודע לנו דרש בשבתות כנוהג ולא חשש לטירחא דציבורא להמתין עליו כמו שעה עד שבאו בחוריו רצים לפניו ועומד לפני ארון הקודש לערך ג' שעות ודורש ואין אתנו יודע עד מה אומר ומה מדבר שפת לא ידענו אשמע כאילו הוא מדבר ללועזות בלע"ז, וקהילתינו המפוארה היא ת"ל (-תודה לאל) מלאה חכמים.

מלבד התלונות על שהחמיר עם בני קהילתו בהוראות איסור והתר בכלל, ובדיני בדיקת הסכין ובהלכות טריפות בפרט, תלונות החוזרות ונשנות בכל ספרות הפולמוס האנטי חסידית, מעלה הכותב קובלנות נוספות. הוא קובל על דרשות בנוסח לא מובן ובאורך החורג מן המקובל, הקשורות ככל הנראה לא רק בזרות מבטאו הפרנקפורטאי של נתן אדלר, שיכול היה להקשות על שומעיו במורביה, וכן על מנהגו להתפלל בנוסח האר"י ובהכרה ספרדית ולנהוג על פי המנהג הקבלי.<sup>74</sup> הכותב מאריך בגנותו של אדלר: הוא 'עשה עצמו אלם' כאשר התבקש להפגין כוחו בחידושים ובפלפולים; סירב לדון בדברי קבלה עם אלה שביקשו לתהות על קנקנו; ועורר את הרושם 'שהבור ריק אין בו מים' - מבלה ימיו ושנותיו בהשחות ובדיקת הסכין ללא יועיל. עוד טוען הכותב נגד החבורה שנתכנסה סביב נתן אדלר:

ומה מאד נתגדל הרעש במחנינו בקרבינו מנהמת חמורים וצעקת כלבים שנתלקטו אליו אנשים רשעים אשר בילדי נכרים ישפיקו פוחזים וריקים אנשי דמים ומרמה אשר אהבתו עזה עליהם ותקוע בלבם ובוזר כאש וכל כספם וזהבם כאין נחשבו בעיניהם כדומן על פני השדה נגד אהבתו וסרים למשמעתו ביהרג ואל יעבור... נתרבה על ידו כת דוברי שקרים לצנים מספרי לשון הרע וגדול ביטול תורה.

התיאור העוין של החבורה דומה במידה מסוימת לתיאורי החבורות החסידיות במזרח אירופה בספרות הפולמוס המתנגדית. אין הוא מלמד אלא על מידת הזעם והחשד שעוררה התאגדות חברתית מתבדלת המתנכרת לערכים המקובלים, מזה, ועל אופיה של ההתקשרות הרוחנית של אנשי החבורה אל רבם, מזה.

צבי הירש מוסיף וכותב לנתן מאז, שנודע לו כי רבני פרנקפורט ובית דינה החרימו את נתן אדלר על נוהגו המתבדל, והוא תמה עליו על שלא פרסם את החרם נגדו ברבים והכשיל את קהילת בוסקוביץ במינויו:

74 השווה: שו"ת חתם סופר, אורח חיים, סי' טו; 'מורי הגאון החסיד שבכתונה מ' נתן אדלר ז"ל הוא בעצמו עבר לפני התיבה והתפלל ספרדי בסידור האר"י; והשווה: אברהם לעזונשטם מעמדן, שו"ת צרור החיים, אמסטרדאם תק"פ, קונטרס ונגינותי ינגן: זממה שהעידו על הגאון היחיד מהר"ר נתן אדלר בפ"פ (-בפרנקפורט) שהיה מתפלל ג"כ (-גם כן) במבטא ספרדי גם אני ידעתי... ושמעתי מתפלל במבטא ספרדי ומלבד זה היה הרה"ח מו"ה (-הרב החסיד מורנו הרב) נתן ז"ל יחידאה בעת הזאת בהנהגותיו נגד כל הני רבונותא שהיה בעת הזאת בק"ק פפד"מ וכולם לא נהגו כהרה"ח מהר"ר הנ"ל

אחר זה שמעתי מאנשים חכמים נאמנים שפ"מ (-שפאר מעלתו) הרב הגאון נ"ר (-נטריה רחמנא) בא אל הרב החובל<sup>75</sup> הג"ל ה"ה ר' נתן אדלר בארבע סמנין בלטותא דרבנן<sup>76</sup> ובסילוי דלא מבעי דמא<sup>77</sup> על מעשיו הרעים ודתי שונים מכל עם נגד דת תורתנו הקדושה... אך אתמהא ופליאה נשגבה על חכם שכמותו מופלג בדורו כמותו... למה לא פירסם הדבר בחוצות וערי ישראל כדי שלא יכשילו בו בני אדם ללמוד ממעשיו לפרוש מדרכי הצבור כמותו ח"ו (-חס ושלום) לפרטס א"א (-א אפשר) יכלה הזמן והם לא יכלו ואילו שמענו שום שמץ ודופי וודאי לא הי' לתקלה לקהילתנו... ובקשתי שטוחה במטותא... יצוה לחד מהמשמשים לפניו להודיענו את כל ונוכחת אם כנים הדברים שגם בקהילתם עיר ואם בישראל ק"ק פפ"מ (-קהילה קדושה פרנקפורט דמיין) בנה במה לעצמו והפריש מן הציבור ועשה כמעשי חטאת מדרכי -<sup>78</sup> נגד תורתנו ובד"צ (-ובית דין צדק) הגדול שבערים ואם אמת הדבר שהוא בלטותא ובחרם דפ"מ (-דפאר מעלתו) הרב הגאון נ"ר.

שליחה של קהילת בוסקוביץ חותם את דבריו בבקשה, שנתן מאז ישיב לו על שאלותיו: 'כדי לברר האמת כדי שלא ירבו עוד בישראל אגודות אגודות ועל הראשונים ויש לחוש שיתרבו אליו ח"ו'.

כהונתו של נתן אדלר בבוסקוביץ ארכה זמן קצר בלבד. בביוגרפיות השונות על אודותיו נקשרת עזיבתו את בוסקוביץ בשנת תקמ"ד<sup>79</sup> עם הלשנה של חוכר מס הבשר בעיר, שחומרותיו של נתן בענייני שחיטה גרמו לו נזק.<sup>80</sup> ואולם, כפי שמעיד המכתב המובא לעיל,

אבל התפללו במבטא אשכנזי כמונ'. לדברי הביוגרפים של אדלר, את המבטא הספרדי הוא למד בנעוריו מפי חיים מודע, איש ירושלים, שהתאכסן בביתו. למשמעות העובדה שנתן אדלר עצמו עבר לפני התיבה, השווה תיאורו של א"ב גוטלבר, על המציאות בחוגי החסידים: 'זלאת שהיתה החזנות דבר יקר בעיניהם (-בעיני הצדיקים) הוא, שהם עצמם היו רובם מתפללים לפני התיבה בקלות והמלות גדולות, תחת אשר לא נשמע מעולם שיהיה רב גאון בישראל עובר לפני התיבה אפילו בשעת הדחק. ראה: א"ב גוטלבר, זכרונות ומסעות, מהדורת ר' גולדברג, ירושלים תשל"ז, א, עמ' 60, ועיין שם, עמ' 59-61.

75 חובל מלשון חבלה: רב חובל הוא כינוי של סמאל בוהר. ראה: תיקוני זוהר, מהדורת ר' מרגליות, ירושלים תשל"ח, תיקון כא, דף נג ע"ב.

76 בקלת רבנים.

77 ובקצים שלא מצריכים דם (-חרם).

78 אולי הכוונה לביטוי 'דרכי האמורי', בכתב היד ובנוסח הנדפס מופיע כאן מקי, ואולי לא רצה הכותב להשלים הביטוי בשל חריפותו.

79 לרוב צוין שנתן עזב את בוסקוביץ בשנת תקמ"ז, אבל לאמיתו של דבר עזב את העיר בסוף תקמ"ד, כפי שעולה מדברי יוסף חיים פולאק, רבה של טרייביטש שבמרוסיה. ראה: א' בנדיקט, 'החתם סופר עם רבו בבוסקוביץ', מוריה, יז (תש"ן), עמ' רכו-רל.

80 על כהונתו בבוסקוביץ ועל סיומה, ראה: הורוויץ (לעיל, הערה 2), עמ' 155-156; דובנוב (לעיל, הערה 3), עמ' 437; דרך הנשר (לעיל, הערה 1), עמ' לח-מא; צובל (לעיל, הערה 3), עמ' 655-656; כ"ץ (לעיל, הערה 7), עמ' 360. וראה עתה: בנדיקט, שם. על מחלוקת עם נתן אדלר בענייני שחיטה בפרנקפורט, ראה: דרך הנשר, שם, עמ' כה: רנ"א (-ר' נתן אדלר) רצה לפסול השוחטים דפד"מ (-דפרנקפורט דמיין) ולהכניע חותם הס"א (-הסטרא אחרא) ששורה על שוחטים פסולים. על משמעותה של השחיטה החסידית ועל המחלוקות שעוררה, ראה לעיל, הערה 57.

לא רק סכסוכי כספים עם בעלי שררה או הלשנה לשלטונות של נפגעים בעלי עניין חומרי עמדו מאחורי עזיבתו המבוהלת. המתח שגרמה חריגתו מן הנורמות המקובלות, והעוינות שעוררו הדפוסים הדתיים האישיים שקבע לעצמו בקיום מצוות, בצד הביקורת הנוקבת סביב החוג שקיבץ סביבו, ערערו את מעמדו בקהילה והביאו ליצירת תנאים שבהם לא יכול היה לפעול. גילוי החרם שהוטל עליו בעיר הולדתו לא תרם מן הסתם לשלוות הרוחות בקהילת בוסקוביץ, וראשי הקהל, שראו עצמם אחראים על שמירת הנוהג הדתי המאחד את כל בני הקהילה, יצאו נגדו ונגד השינויים שהנהיג. נתן הנרדף ברח בסוף שנת תקמ"ד (1784), זמן לא רב אחרי קבלת התשובה המשווערת מפרנקפורט על המכתב של קהל בוסקוביץ, שנכתב כזכור בכסלו תקמ"ד. הוא נסע לניקולשבורג ולווינה - שם שהה כשנתיים - וחזר בשנת תקמ"ז לפרנקפורט. למרות החרם שהוטל עליו הוא שב וכינס את בני חבורתו ופתח מחדש את הישיבה ובית המדרש. ואולם, זמן קצר לאחר מכן שב ועורר את זעמם של ראשי הקהילה, ובשנת 1789 הותרם מחדש.

#### 1. ספיריטואליזם ואנטינומיזם בחוגים החסידיים השונים

המתיחות הרבה בין אנשי המניינים הנפרדים ובין הנהגת הקהילות נתעצמה על רקע טשטוש ההגדרה הרוחנית והחברתית של החסידות הקבלית, עם חריגתה של זו מרשותה של הקהילה והתגבשותה בדפוסים שונים. בכינוי 'חסיד' השתמשו הן חסידים תלמידי חכמים מובהקים, שפעלו ברשות הקהילה וישבו בקלויזים שתחת פיקוחה, הן חסידים שפעלו מחוץ לתחומה ופעלו בחבורות ובמניינים נפרדים, הן חסידים שבתאיים שפעלו בסתר, והן חסידי הבעש"ט, שניתקו מן הזיקה הישירה לקהילה מסוימת ויצרו זיקות השתייכות חדשות. ריבוי זיקות ההשתייכות של המושג 'חסיד', בצד ריבוי המשמעויות הרוחניות שלו והעדר הבחנה חותכת בין החסידים השונים, בא לידי ביטוי בהשקפה הרווחת, שראתה בנטייה לחסידות מופלגת - שהפקיעה עצמה מרשות הקהילה, שמרה על זיקה למסורת הקבלית ולא התחשבה במנהג המקובל - סימן מובהק לזיקה לתנועה השבתאית.<sup>81</sup> המתנגדים השונים חשדו, שמאחורי החזות של קדושה, פרישות, שינוי במנהגים ודקדוק במצוות, אין במניינים המתבדלים אלא מרמה, כחש ואחיות עיניים, הבאים לחתור תחת אושיות הסדר הקיים.<sup>82</sup> בשל כך נטו מתנגדיה של החסידות במזרח אירופה להאשים את החסידים בהשתייכות לתנועה השבתאית בגלגוליה השונים, להגדיר את החסידות ככת ולרדוף אותה עד חורמה.<sup>83</sup> גם גורלו של נתן אדלר הושפע במידה רבה מהאיום

81 ראה: ג' שלום, 'התנועה השבתאית בפולין, בספר: מחקרים ומקורות לתולדות השבתאות וגלגוליה, ירושלים תשל"ד, עמ' 80. והשווה: מ' בלבן, לתולדות התנועה הפראנקית, תל אביב תרצ"ד, עמ' 66-53.

82 השווה: זכרון יוסף (לעיל, הערה 32), הקדמה.

83 מן הראוי לתת את הדעת על דברי סופר קהל ברודי, שהעתיק את חרם תקל"ב: 'וכאשר הגיע האגרת

השבתאיי־הפראנקיסטי, שכן, כאמור, באותה עת ניטשטשו והלכו התחומים בין סוגי החסידים המקובלים השונים בתודעתם של המתנגדים להתפשטות האתוס הקבלי־החסיד. כל גילוי של התבדלות, שהתבטא במניין נפרד או בנוהג קבלי־חסידי שונה מן המקובל, נחשד, הותקף והוחרם, אלא אם כן קיבל את אישורה המפורש של הקהילה ומנהיגיה. נתן אדלר וחסידיו נחשדו בויקה לשבתאות והואשמו בכך במרומו, כפי שעולה ממכתבו של יוסף שטיינהארט ומדברי בעל 'מעשה תעתיים'; החרמתו היתה קשורה ככל הנראה גם להאשמה זו, כפי שנראה להלן.<sup>84</sup>

טשטוש התחומים, שנוצר במחצית השנייה של המאה ה־י"ח בין החסידים המקובלים וחסידי הבעש"ט ובין החסידים השבתאיים, והקשר בין התפשטות הקבלה ושינוי המנהגים לבין התפשטות החסידות והשבתאות, עולה גם מדבריו של בעל 'חוט המשולש'. וכך הוא מתאר את הרקע להחרמתו של נתן אדלר:

בעת ההיא ארץ רעשה והתגעשה והמלחמה גברה אז נגד החסידים בארצות פולין ורוסיה, הגאון... אליהו מוילנא זצ"ל ואיתו עוד גדולי ישראל שלחו מאמרים לכל הקהילות הגדולות בישראל לרדוף אחר החסידים ולצאת לריב נגדם בשנותם את טעמם ושינו את נוסחאות התפילה ושאר מנהגים הנהוגים... וביותר יראו ופחדו גדולי ישראל מהשתנות והתחדשות בעת ההיא, כי אז שלטו הרעז והשחיתות כת שבת' צבי ימ"ש (-ימח שמו) כפולין ובאשכנז ובני כת ההיא גם כן עסקו בספרי קבלה ברמזים וגמטריאות ועטפו את עצמם במעטה החסידות... ולא ניכר אם מן הצביים אשר שורשם פורה ראש ולענה או מן החסידים אשר אמנות אומן בלבבם המה, ויראו מן הצביים הדומים לחסידים, ומאחר שראו בהנהגת ותהלוכות אנשי ר' נתן אדלר ז"ל כמה דברים אשר דומים להנהגת החסידים ולא רצו שיתפשטו העניינים בעיר ובמדינה, על

הג"ל עדין [לברודי] ונבהל ונבהלנו מראות נעונו משמע, כי עדיין לא כתבה האש המתלקחת זה כמה שנים עדיין מרקדין כינינו חבורות רשע; וילנסקי (לעיל, הערה 6), א, עמ' 44; והשווה: גלבר (לעיל, הערה 31), עמ' 111. וילנסקי סבר שהדברים מוסבים על המחלוקת בוילנא, שהיתה ידועה בברודי (שם, עמ' 44, הערה 59), אך דומה שטעות בידו. נראה שהדברים מתייחסים לחוגי החסידים השבתאיים והפראנקיסטיים, שהוחרמו בברודי בשנים 1752, 1753, 1756, 1760. כך עולה אף מלשון הכרוז: 'אחר וניעור גווארין בקרב עמינו כתות וחבורות' (וילנסקי עצמו מביא את דברי דובנוב ודינור על כרוז ברודי כמוסבים על הפראנקיסטים: שם, עמ' 45, הערה 4). הדברים מעידים, שהחרמות האנטי חסידיים הופנו כנגד התחדשותה של התנועה השבתאית, ולא כנגד מהות מובחנת חדשה, לפי דעתם של המחרמים. קהל ברודי עמד בראש המחרמים האנטי שבתאיים והאנטי פראנקיסטיים, ומשם יצאו החרמות נגד אייבשיץ, נגד לייב פרוסניץ ונגד יעקב פראנק במחצית הראשונה של המאה ה־י"ח. דומה שווילנסקי המעיט שלא כדון במשקלה של ההאשמה בשבתאות, שעמדה מאחורי החרמות האנטי חסידיים, ראה שם, עמ' 18. גם אחרי ההחרמות בשנים 1757 ו־1759 עדיין נשארו רוב המאמינים השבתאיים בקהל ישראל, ומעשיהם בסתר ובגלוי עוררו תסיסה ומתיחות רבה. וראה: שלום (לעיל, הערה 81), עמ' 136. במעשה תעתיים מכונה חבורתו של אדלר בין השאר כ'ניוים הבאים': אנשי מרמה, בני בליעל, נביאי שקר, כת סוררת, פועלי און, מורדי אור. דומה שיש להעריך כינויים אלה לאור העובדה שהספר נדפס בשנת תקמ"ט, כאשר ישיבת הפראנקיסטים בשערי פרנקפורט כבר היתה ידועה ומפורסמת בכל הסביבה. וראה: שטיינשניידר (לעיל, הערה 9), עמ' 27.

כן ביקשו למנוע האנשים מזה, ובפראג אסר הבד"ץ (-הבית דין צדק) בעת ההיא כל לימוד הקבלה מטעם זה.<sup>85</sup>

עדויות שונות מצביעות על גילויי מתיחות בין החוגים החסידיים השונים ובין ההנהגה המסורתית לאורכה של המאה ה־י"ח. דומה שהחל בהמרה ההמונית של הדונמה בשנת 1683, החרם המחודש עליהם בשנת 1714, הפולמוסים הידועים בעשור השני והשלישי של המאה ה־י"ח בין חיון לחאגיז ובין רמח"ל למחרימיו, והוויכוח הנוקב בין אייבשיץ לעמזן בשנות החמישים של המאה – שהעידו על התסיסה השבתאית, על כוח משיכתה ועל החרדה מפניה – כל ספיריטואליזם נחשד כאנטינומיזם וכל התאגדות בעלת זיקה קבלית ונטייה מיסטית נחשדה כהזדהות שבתאית. המערכה שניהלו רבני פרנקפורט נגד רמח"ל ואייבשיץ, שנחשדו בשבתאות,<sup>86</sup> והחרם נגד הפראנקיסטים בברודי בשנת 1756; ולעומת זאת ההמרה הפראנקיסטית בלבוב בשנת 1759, ואף ההמרה הפראנקיסטית בפרוסניץ שבמורביה בשנת 1773, הוכיחו את המשך פעילותה החתרנית של התנועה השבתאית, חיזקו את עמדותיהם של המתנגדים לחסידות הקבלית ול'מנהג חסידות' והחריפו את התחדשות מפני שינויים במנהג הרווח.<sup>87</sup> ואולם, דומה שהוויכוח בין החוגים השבתאיים הפראנקיסטיים ובין החבורות החסידיות הקבליות הפך חד־משמעי בתודעתם של נושאי הסמכות הדתית והחברתית רק בשנות השבעים של המאה, שבהן החלו להתפרסם החרמות נגד החסידים במזרח אירופה, ובהן גם התפרסם החרם הראשון נגד נתן אדלר ובני חוגו.

#### ז. יעקב פראנק והחרמות האנטי חסידיים

הכרזת החרמות במזרח אירופה ובמערבה, שהחלה בתקופה זו, טרם נקשרה בפעילותו האינ־טנסיבית של יעקב פראנק (1726–1791) ובמאמצי התעמולה שלו, בשלהי שנות השישים ואחרי שהשתחרר ממעצרו בצ'נסטוחובה בשנת 1772. בתקופה זו הוא פעל להפצה שיטתית של תורתו באמצעות שליחים, איגרות וספרים.<sup>88</sup>

85 חוט המשולש (לעיל, הערה 2), עמ' כט. לנוסח האיסור להדפיס ספרי קבלה בשל הויקה השבתאית שנחתמה בה, ראה: פנקס ועד ארבע ארצות (לעיל, הערה 28), עמ' 205, סעיף חלב; עמ' 417–418, סעיף תשנ; וראה: 'היילפרין, יהודים ויהדות במזרח אירופה, ירושלים תשכ"ט', עמ' 78–87. בשנת 1746 אסר ועד ד' ארצות גם את לימוד הקבלה על מי שלא מלא לו שלוש שנה רמי שלא מלא כרסו ש"ס ופוסקים', ובשנת 1756, בעקבות החרם על הפראנקיסטים: 'החליטו לאסור עיון בספרי האר"י ובכתבי שאר המקובלים לכל איש פחות מגיל ארבעים שנה'. והשווה: גלבר (לעיל, הערה 31), עמ' 107–108. על האיסור שהתחדש, משום שהפראנקיסטים נתלו בתורת הנסתר, ראה גם: שלום, מחקרים ומקורות (לעיל, הערה 81), עמ' 123–124.

86 ראה: הורוויץ (לעיל, הערה 2), עמ' 101–109; והשווה: כהנא (לעיל, הערה 29), ב, עמ' 20–48.  
87 ראה לעיל, הערה 26; והשווה: פיקאד' (לעיל, הערה 30), עמ' 310, 324–326, 331–338.  
88 צ'נסטוחובה נכבשה בידי הרוסים באוגוסט 1772, ופראנק, שטען בפני המפקד הרוסי שנכלא על לא עול בידו, שוחרר מכלאו. על קורותיו בשנות השבעים ראה: א' קרויזנאר, פראנק ועדתו 1726–1816, תרגם נ' סוקולוב, א–ב, ורשה תרנ"ז; א, עמ' 272–273; ב, עמ' 5–16 (חלק ב של תרגומו של סוקולוב נדפס רק בחלקו במצורף לחלק א, ובעותקים ספורים בלבד); בראור (לעיל, הערה 29), עמ' 267–275;

במכתבם של ירוחם בן חנניה ליטמן משרנוביץ והאחים שלמה בן אלישע שור המקובל מרוהטין ונתן נטע, על קורותיו של פראנק ועל תורתו,<sup>89</sup> הם תיארו את התעמולה הפראנקיסטית ואת חוג התפשטותה:

גם בצאתו מטשענסטאב בשנת תקל"ג שלח אותנו, החתומים למטה, לכמה עיירות, כמו ללובלין, ללובק ולבראד ולשאר עיירות, בשליחות ממנו להודיע לכל יראי ה' למען ידעו, שיבא עת, שיזכרו כל היהודים להשמד. כי הגזירה היא מה' לבדו, יהי באיזה אופן שיהיה, ומי שיבא בצילא דמהמנותא לבית אלהי יעקב יהיה אל יעקב בעזרו, שלא יאבד עולמות, כי בצלו נחיה בגויים.

על פי ההשקפה המקובלת, שוחרר יעקב פראנק בקיץ 1772, עם נפילתה של צ'נסטוחובה בידי הרוסים. על פי הכרוניקה הפראנקיסטית, יצא פראנק לחופשי ב־21 בינואר [3] 1772 ועבר בפולין, במורביה ובוולכיה. מסעו גרם להתעוררות רוחנית ולגלי המרה.<sup>90</sup> הוא הטיל חשד בכל החוגים החסידיים ואולי אף גרם להטלת חרמות נגדם, שכן המכנה המשותף בין החסידים לסוגיהם היה דומיננטי יותר בתודעת המתנגדים מאשר ההבדלים המהותיים ביניהם.

כל החוגים החסידיים – הן המקובלים הפרושים, הן חסידי הבעש"ט ודומיהם, הן השבתאים והן הפראנקיסטים – עיצבו את השקפת עולמם בהשראת המסורת הקבלית, ספרות המוסר הקבלית וזרמיה המיסטיים-החזיוניים. על כן היו התמורות והשינויים שחוללו החוגים החסידיים דומים למדי בעיני המתבוננים מן החוץ, וקשה היה להבחין בבירור בין נאמניו של עולם הערכים המסורתי לחותרים תחתיו.<sup>91</sup> הנהגת הקהילות, שהיתה צריכה להתמודד עם המינוח השבתאי המתחדש ועם שלוחותיה הפראנקיסטיות, לא התעמקה בהבדלים המובהקים בין החוגים השונים ונקטה עמדה שלילית כוללת.

נוכחותם של הפראנקיסטים בפולין ובגליציה, במורביה ובגרמניה, לאורך שנות השבעים והשמונים,<sup>92</sup> עוררה מתח וחרדה ותחושה של ערעור תחומים. מספר המצטרפים אליהם – תומכים נסתרים, חסידים נלהבים ומומרים גלויים – היה גדול מכדי שלא יעורר את ההנהגה השלטת להגדיר את הסטייה החברתית ולהרחיק את הסוררים. החרם היה האמצעי העיקרי כדי לקבוע את גבולות הזהות המשותפת של העדה ולהעמיד חץ בפני ההתבדלות הספיריטואלית על כל גווניה, החל מבעלי האופי האסקטי-הפייסטי, עבור לבעלי הצביון האקסטטי וכלה בבעלי הזהות האנטינומיסטית.

שלום (לעיל, הערה 81), עמ' 137–138; ה' לוי, הכרוניקה-התעודה לתולדות יעקב פראנק ותנועתו, ירושלים תשמ"ד, עמ' 76–86. על מאמצי התעמולה הנמרצים שלו בסוף שנות השישים, ראה: קרויהאר, שם, א, עמ' 257; זיישלח במשך השנה 1768 המון צירים; על השליחים בראשית שנות השבעים, ראה: שם, עמ' 272–273.

89 את המכתב פרסם לראשונה בראור, שם, עמ' 272.

90 על גלי ההמרה ראה: י' גולדברג, המומרים בממלכת פולין-ליטא, ירושלים תשמ"ז, עמ' 10, 12. לכרוניקה הפראנקיסטית ראה: לוי (לעיל, הערה 88), עמ' 76.

91 ראה: שלום (לעיל, הערה 81), עמ' 113–115.

92 ראה: לוי (לעיל, הערה 88), שם.

דומה שאין זה בלתי סביר להניח, שהאיגרות והשליחים ששלח פראנק לתומכיו ולחסידיו בעיר ברודי בסוף שנות השישים ובראשית שנות השבעים<sup>93</sup> היו יכולים להשפיע, במישרין או בעקיפין, על ההצטרפות הנלהבת של מנהיגי הקהילה לחרמות האנטי חסידיים בסיון תקל"ב.<sup>94</sup> ואולם, ידוע שהגאון מוילנה החרים את החסידים בשנה זו, משום שסבר ש'כת החסידים תוכם מלא אפיקורסות מכת הש"צ (=השבתאי צבי)', כמובא בשמו בקונטרס האנטי חסידי 'שבר פושעים'.<sup>95</sup> לעומת זאת מנהיגיה של החסידות, שראו עצמם כנושאים של המסורת הקבלית וכמפרשיה הנאמנים, מחו בחמת זעם על הכללתם בתחומה של המינוח השבתאי, אך ללא הועיל.<sup>96</sup>

אם התעמולה הפראנקיסטית ומסעותיו של יעקב פראנק עלולים היו להשפיע על הכרזת החרמות האנטי חסידיים בשנת 1772 – חרמות אשר השפיעו בעקיפין על החרם הראשון נגד נתן אדלר וחבורתו – הרי התיישבותו של פראנק באופנבך הסמוכה לפרנקפורט, בשנת 1788, בוודאי שלא היתה נטולת משמעות לגבי הכרזת החרם השני על החבורה.<sup>97</sup> לאורך שנות השמונים נאבקה קהילת פרנקפורט בנתן ובחבורתו, בד בבד עם התעצמותו של האיום השבתאי-הפראנקיסטי. בסוף העשור היו כאלף פראנקיסטים במבצרו של פראנק באופנבך,<sup>98</sup> ומספרם של תומכיו הגיע לאלפים. הדעת נותנת, שעובדות אלה לא השפיעו על מיתון המאבק; אדרבה, הן הביאו להכרזת חרם שני בשנת תקמ"ט, שעלה על קודמו בקיצוניותו.<sup>99</sup>

### ח. החרם השני

הקו הבולט בעדויות הפולמוסיות משנות השמונים הוא המקום שתפסו החלומות והחזיונות הנבואיים בחוגו של נתן אדלר. העדויות השונות, המנוסחות בהפרזה פולמוסית מובהקת, מלמדות על המשמעות הרבה שייחסו בני הקהילה וחברי החבורה לחלומות ולהשפעתם: 'כי

93 ראה: בראור (לעיל, הערה 29), עמ' 272. על עלייתם של אנשי הכת בוורשה משנת 1770 ואילך, ראה: שלום, שם, עמ' 137.

94 ראה: וילנסקי (לעיל, הערה 6), עמ' 44–49, וראה עוד לעיל, הערה 83.

95 שבר פושעים (לעיל, הערה 10), דף עז ע"ב.

96 ראה: וילנסקי, שם, ב, עמ' 178–179; הילמן (לעיל, הערה 20), ס"ו 77, 83, 86; והשווה: ר' אליאור, 'ויכוח מינסק', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, א (תשמ"ב), עמ' 202–203.

97 ראה: לוי (לעיל, הערה 88), עמ' 100; ועיין במבוא של גרינאלד למהדורה השנייה של מעשה תעתיים (לעיל, הערה 9), עמ' 8.

98 עיין: פנקס הקהילות (לעיל, הערה 4), עמ' 50. על חייו של פראנק באופנבך, בארמון נסיכי איזנבורג (Isenburgischen Residenz), ראה: ש"ז שור, 'על חלי בית פראנק, רשמי אופנבך', אורי דורות, ירושלים תשל"ז, עמ' 154–166; וראה: שלום (לעיל, הערה 81), עמ' 138, ועיין שם, הערה 200. עוד עיין: K. Werner, 'Ein neues "Frankisten"-Dokument', *Frankfurter Judaistische Beiträge*, XVI (1989), pp. 201–211; idem, 'Versuch einer Quantifizierung des Frank'schen Gefolges in Offenbach am Main 1788–1818', *ibid.*, XIV (1987), pp. 153–212.

99 ראה: הורוויץ (לעיל, הערה 2), עמ' 156–157; צובל (לעיל, הערה 3), עמ' 656–657; והשווה: וילנסקי (לעיל, הערה 6), ב, עמ' 96.

החלו להבצית את העם בחלומותם ולהפחידם בשקר חזיונותם וזה כל חכמתם ובינתם להתעורר כח דמיונותם כשהם שוכבים סרוחים על ערשותם כי כל המרכה לחלום חלום הרי זה משוכח בחברתם.<sup>100</sup>

החלומות נתפרשו בחוגו של נתן אדלר, בהשראת המסורת הקבלית, כחזיונות, כגילויי נבואה, כידיעת העתיד וכמגע בלתי אמצעי עם עולמות עליונים. לעומת זאת בעיני פרנסי הקהילה ורבניה הם נתפסו כמעשי תעתועים וכדברי מרמה, או כאמצעים מניפולטיביים ופסולים, שכוונו להשפיע על ההמון. החרם השני, משנת 1789, מוקדש כולו לעניין זה:

אותן החרמות אשר נכתבו בפנקס הקהל ונתודעו לרבים בכרוז בבית הכנסת בשנת תקל"ט כאשר כבר נאמר ונשנית למעלה בכל תוקף ועוז דמעיקרא פרבלייבן<sup>101</sup> עודף ומוסף על כל אלה למען לא יוסיפו עוד נביאי שקר אלו ודומיהן להבצית ולהחריד את העם.<sup>102</sup>

בהמשך הדברים נאסר בכל תוקף:

לשום אדם שבעולם מאיים מחריד ומבהיל... בחלומות ומשאות ומחזות שוא ומדחנים שלו כאשר כבר הרבה הכת היא להרשיע ולהפשיע, אזי חולם החלום ההוא ימאס ויהיה מוחרם ומנודה ומופרש מכל קדושות ישראל ומלבד החרם הזה אשר ילכדו בו עושי רעה כאלה עוד יהי ידי האלופים מנהיגי הקהלה יצ"י נטוי עליהם להודפם ולרדפם עד חרמה.<sup>103</sup>

חבורתו של נתן אדלר היתה יכולה להסתמך על ספרות קבלית עשירה המייחסת משמעות מכריעה לחלומות, החל בספר הזוהר (שראה בחלום גילוי הניתן לנשמה בעולם המלאכים ופירש את חלומותיהם של הצדיקים כחזיונות הקרובים במהותם לנבואה) וכלה בספרות הקבלית מן המאה ה"ז (שחלק נכבד ממנה נכתב בהשראת חלומות וחזיונות). המסורת הקבלית-החזיונית, אשר קבעה שקבלה אמיתית מיוסדת על גילוי חזיון שמימי או על עליית נשמה, הביאה אף היא לראייתו של החלום כמקור סמכות רוחני, שאינו תלוי במורים או בספרים. ספרי קבלה, שנפוצו בכתבי יד ובדפוס, כגון 'גליא רוא', 'חזית הקנה', 'מגיד מישרים', 'שער רוח הקדש' ו'ספר החזיונות', הפיצו בריבים את סמכות החלום ותוקף החזיון וקבעו את משמעותם כגילוי שמימי וכאות מן העולם העליון.<sup>104</sup>

החוגים החסידיים השונים במזרח אירופה ובמרכזה, אשר הושפעו במידה רבה מן הספרות הקבלית, ייחסו חשיבות רבה לחלומות. הם ראו בהם ביטוי לפריצת גדרי הזמן והמקום, למגע בלתי-אמצעי עם עולמות עליונים ולהשגת רוח הקודש. החלום לא נתפס רק כביטוי לפעולת

100 מעשה תעתועים (לעיל, הערה 9), עמ' 17: וראה עוד שם, עמ' 23, 25, 33-34, על העיונות שעוררו החלומות והתביעות שהוצגו בשמם.

101 נשאר.

102 מעשה תעתועים, שם, עמ' 24-25: והשווה: צובל (לעיל, הערה 3), עמ' 657.

103 מעשה תעתועים, עמ' 25-26.

104 ראה: זוהר, א, דפים קפג ע"א-קפד ע"א: והשווה: י' תשבי, משנת הזוהר, ירושלים תשכ"א, ב, עמ' קכח: ורבובסקי (לעיל, הערה 26), עמ' 41, 182: גליא-רוא, הוצאה ביקורתית, מהדורת ר' אליאור (מפעלי המחקר של המכון למדעי היהדות, סדרת פירסומים, א), ירושלים תשמ"א, עמ' טו-טז.

נפשו של האדם, אלא גם כפעולה של כוחות חיצוניים על נפשו וכדרך שבה מגלים לו דרי מרומים את רצונם. תפיסת עולם זו הצמיחה בעלי השראה כריזמטית והוקירה את אלו המחוננים בה. דמויות שפעלו מן העשור השלישי של המאה ה"ח ועד לעשור האחרון שלה, כגון משה חיים לוצאטו, ישראל בעש"ט, המגיד ממזריטש, נתן אדלר, יעקב יצחק 'החזוה' מלובלין או יעקב פראנק, נתפסו בעיני בני חוגם כדמויות כריזמטיות, החורגות מגבולות ההשגה המקובלים וכמחוננות בהשראה אלוהית. רמח"ל ראה עצמו כמי שנגלה לו מגיד וכמי שסודות הקבלה מתפענחים בחלומותיו, והבעש"ט הגדיר את עצמו 'כמו זה שמתנהג על פי המדרגה שהיא למעלה מהטבע', ואף תיאר בפירוט את עליית הנשמה שזכה לה.<sup>105</sup> תלמידו, המגיד ממזריטש, אמר עליו: 'מה אתה מתמה שהיה לו גילוי אליהו ועוד מדרגות גבוהות מאד'.<sup>106</sup> תלמידו של המגיד, 'החזוה' מלובלין, הגדיר את עצמו בשנות השמונים של המאה ה"ח כמי ש'יש לו רוח הקודש שנותן לו לידע מה צריך וכל מה שצריך והאיך לפעול משרתיו הוא לשבח יתברך ולפעול יחודים אש לוהט'.<sup>107</sup> הוא תיאר את תודעתו הכריזמטית בתקופה זו בלשון חד-משמעית: 'להיות משכנו עלינו בדרך זה לפעול נסים ונפלאות לטובת ישראל וזה עדות להשראת שכינה בתוכנו שעונה לכל קראנו'.<sup>108</sup> החתם סופר, שהעיד במקומות רבים על סגולותיו הרוחניות של רבו וראה אותו כמי שהגיע לכלל תכלית החסידות והפרישות... וכל רז לא אנס ליה, ציטט את נתן כמי שאומר על עצמו: 'כי בעת שיש לי עליית-נשמה בגן עדן תמיד אני רואה...'.<sup>109</sup> המסורת החסידית מספרת שאלמלך מליונסק אמר עליו: 'כי זה רבות בשנים לא באה נשמה קדושה לעלמא הדין כמו ר' נתן אדלר, וזולת הקדוש מהר"י בעל שם צ"ל'.<sup>110</sup>

תופעות הקשורות למגע עם עולמות עליונים מתפרשות על פי מעמדו של האדם שאליו הן מתייחסות, על פי המשמעות הדתית הנגזרת מהן ועל פי המנטליות התרבותית הרווחת בזמן ובמקומן. משום כך תופעות המתפרשות כגילוי רוח הקודש בחוג אחד יכולות להחשב כגילוי רוח עיוועים או כמעשה תעתועים בחוג אחר. דומה שהחרדה מאותם 'בעלי רוח הקדש', והחשש מפני השינויים שהציעו, שהיה בהם משום הפרת הסדר הקיים, הם שעמדו מאחורי חלק לא מבוטל של החרמות נגד החוגים החסידיים השונים.

105 ראה: ר' משה חיים לוצאטו ובני דורו, אוסף אגרות ותעודות, מהדורת ש' גינצבורג, תל אביב תרצ"ז, עמ' יח-יט, לח, סט, תז: תולדות יעקב יוסף, קארעץ תק"ם, פרשת משפטים, דף נו ע"ב (מהדורת ירושלים תשל"ג, עמ' רט). והשווה: 'אגרת עליית הנשמה', שבחי הבעש"ט, מהדורת י' מונדשיין, ירושלים תשמ"ב, עמ' 229-238. השווה לעדות של בן דורו שהובאה במסורת מאוחרת: 'הבעש"ט מה שידע היה על ידי שאלות חלום בכל לילה: ג' שלום, 'דמותו ההיסטורית של הבעש"ט, דברים בגו, תל אביב תשל"ז, עמ' 302, וראה שם, עמ' 294.

106 מגיד דבריו ליעקב, קארעץ תקמ"א, הקדמה (מהדורת ר' ש"ץ-אופנהיימר, מגיד דבריו ליעקב, ירושלים תשל"ז, הקדמת הספר, עמ' [2]).

107 יעקב יצחק הורוויץ מלובלין, דברי אמת, מונקאטש תש"ב, בהר, עמ' צא.

108 הנ"ל, זכרון זאת, מונקאטש תש"ב, פקודי, דפים עג-עד.

109 דרך הנשר (לעיל, הערה 1), עמ' כב. עוד ראה: הורוויץ (לעיל, הערה 2), עמ' 156: והשווה: שו"ת החתם סופר, אורח חיים, סימן קצז. לאפיונם הרוחני של בני-מעלה מעין אלה ראה: ג' שלום, 'מצוה הבאה בעבירה', מחקרים ומקורות (לעיל, הערה 81), עמ' 19-20.

110 ראה: א"ח מיכלאזאן, אהל נפתלי, לעמברג תרע"א, סימן קכו, עמ' 45-46.

משעה שהמגע עם העולם העליון חרג מתחומו של איש המעלה או מרשותם של בני עלייה, שפעלו על דעת הקהילה, והפך לעניין של חבורה מתנבאת ולתופעה בעלת משמעות חברתית, הוא עורר חשד, עוינות וביקורת. החלומות שנתפסו בחוגו של נתן אדלר כגילוי נבואי וכהשראת רוח הקודש, נתפרשו באופן שונה לגמרי בידי הנהגת הקהילה, ונתן אדלר וחבורתו הוצגו כרמאים וכמתעתעים. אין זה מן הנמנע, שההשקפה שכרכה התנבאות, גילויים וחלומות מבעיתים עם התנועה השבתאית, מזה, וייחסה רמאות בוטה לחוגים הפראנקיסטיים, מזה, הביאה להפרזה קיצונית בהערכת משמעותם השלילית של החלומות בחוגו של אדלר.<sup>111</sup> מכל מקום, קרוב לוודאי שהעובדה שיעקב פראנק נודע בחלומותיו, בתזויותיו הנבואיים ובגילויי רוח הקודש שלו,<sup>112</sup> כמו גם במעשי פריצות והפקרות מופלגים, לא הועילה להערכה מפוכחת, סובלנית או מתונה ביחס לגילויים חזיוניים ולחלומות נבואיים באותה תקופה ובאותו מקום בחוגו של נתן אדלר.

#### ט. בין חסידי מזרח אירופה לחסידי פרנקפורט

ש' דובנוב הטיל ספק בקיומו של קשר ישיר בין התגבשות חבורתו של אדלר ובין צמיחתה של התנועה החסידית, ובעקבותיו הלכו רוב החוקרים שנדרשו לשאלה זו.<sup>113</sup> ואולם, במחקר התחוללה תמורה בהערכת אפיוניה הרוחניים של ראשית החסידות ובהתוויית צביונה הדתי והחברתי. נדחו ההסברים התלויים בתנאים כלכליים וחברתיים ובנסיבות היסטוריות משבריות, והובלטה זיקתה של החסידות בראשיתה להתעוררות הדתית שהתרחשה בעולמם של חוגי מקובלים פייטיסטיים, שרווחו באירופה במאה הי"ח. יש אפוא מקום להערכה מחודשת של הזיקה בין גילויי החסידות השונים, שהתרחשו בעת ובעונה אחת במזרח אירופה ובמרכזה.<sup>114</sup> לצד הדמיון הפנומנולוגי בין גילויי החסידות השונים, אפשר להצביע אף על זיקות מפורטות בין החסידות במזרח אירופה ובמרכזה: סמיכות הזמנים בין התעוררותם של חסידי פרנקפורט ובין התקבצותן של החבורות החסידיות במזרח אירופה; הזהות במקורות ההשראה הקבליים; הדמיון בחתירה למציאת ביטוי ריטואלי ייחודי למגמות ספיריטואליות חדשות; ההכרה בתוקפה של הנהגה כריזמטית ובסמכותה לחדש חידושים במנהג הרווח; קירבה במנהגים ובשינויי

111 על ההתנבאות, הגילויים והחלומות המבעיתים שהיו כרוכים בתנועה השבתאית השווה: קרייזאר (לעיל, הערה 88); שלום (לעיל, הערה 81), עמ' 78, 98.

112 חלומותיו של פראנק נזכרים בספר דברי האדון, סעיפים 2145, 2201, 2203. ראה: לזין (לעיל, הערה 88), עמ' 48, סעיף 37; עמ' 72, סעיף 77; עמ' 82, סעיף 93, ובמקומות רבים נוספים. השווה: זכרונות דב בר מבוליוחוב, המובאים אצל בראזור (לעיל, הערה 29), עמ' 216; וראה: שלום, מחקרים ומקורות, עמ' 119.

113 ראה: הערה 14.

114 לסיכום ההשקפות השונות בדבר הרקע לצמיחת החסידות, ראה: ר' אליאור, תורת אחדות ההפכים, התיאוסופ, היסטוריה של חב"ד, ירושלים תשנ"ג, עמ' 17–21, 24–27, ושם ביבליוגרפיה.

הנוסח; דמיון רב בדפוסי החריגה והסטייה מן הסדרים המקובלים בקהילות; וכן הדמיון בטענות שהועלו בחטרמות בפרנקפורט ובמזרח אירופה.

העדויות העוינות והאוהדות כאחת מלמדות שחריגתו של נתן אדלר מן הסדר המקובל היתה דומה במידה רבה, במניעה הרוחניים, לחריגה של חסידי הבעש"ט ותלמידי המגיד ממזריטש מן הדפוסים המסורתיים בקהילות שבהן הם פעלו. גם במשמעות החברתית של חריגה זו היה דמיון מסוים, חרף העובדה שבפרנקפורט לא הפכה החסידות לתנועה אחרי הסתלקותו של נתן אדלר. ואולם, בעצם ההתעוררות הרוחנית שינקת מן המסורת הקבלית: בהכרה בכוחם של מנהיגים רוחניים שאינם מבקשים את הכרת מוסדות הקהילה; ובעצם ההעזה לחלוק על סמכות הקהל ולקבוע דפוסים המשנים את נוהג עבודת השם המקובל, בשמה של המסורת הקבלית – היה משום מכנה משותף בעל השלכות חברתיות רחבות. יתרה מזו, בשני המקרים גילו המתנגדים התנגדות תקיפה להפצה רחבה של המנהג הקבלי ולעריכת שינויים בשמו במנהג הרווח, כמו גם חרדה מפני טענת הסמכות הרוחנית הלא מוגבלת של בעלי רוח הקודש. פריצת הגבולות הטמונה בהתבדלות הרוחנית, והחירות המיסטית שנבעה ממנה, עוררו התנגדות רבה כנגד חסידי פרנקפורט וכנגד חסידי הבעש"ט כאחד. לכך נוספה ההסתייגות מן ההתבדלות החברתית והחדשנות הריטואלית, שהיה בהן משום פגיעה באחדות הנוהג הדתי של העדה ובליכודה החברתי.

זאת ועוד, שינויי המנהג שנערכו בחבורות החסידיות במזרח אירופה ובמרכזה, בהשראת 'מנהגי האר"י' ודרכי חסידות, עוררו חרדה והתנגדות. הם נחשדו בהשפעה שבתאית ונכרכו בלקחי ההמרה הפראנקיסטית והאיום השבתאי-פראנקיסטי, שהיה טמון במחדשים ספיריטואליים ובחבורות מיסטיות, לפי דעתם של המחרימים.

הכלל העולה מדברינו, שהחוגים החסידיים-הפייטיסטיים השונים, שפעלו במזרח אירופה ובמרכזה בשנות השבעים והשמונים של המאה הי"ח, נרדפו והוחרמו לא רק בשל מה שהיו לאמתו של דבר, אלא גם בשל מה שמתנגדיהם דימו לראות בהם, לאור האיום השבתאי-הפראנקיסטי, שהתחדש בתקופה זו בעוצמה חסרת תקדים. חוגים אלה נהגו 'מנהג חסידות' ועסקו 'בחכמת האמת' והתירו לעצמם לשנות בתוקפה של המסורת הקבלית את המנהג הרווח ולדקדק ולהחמיר בדין הקיים לשם השגת התעלות וקדושה. ואולם שינויים אלה, שנערכו מתוך התעוררות מיסטית ודחף רוחני, לשם ייחוד עולמות עליונים ונטילת חלק במיתוס הקבלי של מאבק בכוחות הטומאה והשפעה על גורל השכינה, נתפרשו כמרד בסמכות הקהילה וכהפקעת אושיות העולם המסורתי. הם נתפסו אפוא כדחיית המנהג המקודש מדורי דורות, כתקופה של הריטואל המיסטי ובשמו של המנהג שהתחדש על פי המסורת הקבלית.

הגבולות בין חוגים קבליים-חסידיים ובין חוגים שבתאיים-פראנקיסטיים ניטשטשו והלכו בתודעתם של המתבוננים מבחוץ, שכן היסודות המשותפים, שהיו מעוגנים במסורת המיסטית ובאתוס החסידי-הקבלי, היו רבים לאין ערוך מאשר הגוונים שהבדילו ביניהם. לפיכך חשה ההנהגה שיש לאחוז בנשק החרם כנגד כל התבדלות רוחנית הפוגעת באחדותה של הקהילה וחורגת ממרותה, מבלי להבחין בהבדלים המהותיים בין החוגים השונים.

גורלו של נתן אדלר, כמו גורלם של בני דורו החסידיים במזרח אירופה, שפעלו בחבורות מצומצמות בהשראתם של מנהיגים כריזמטיים, וראו עצמם כממשיכי המסורת הקבלית

המקודשת, וכמעמיקים, משנים ומחדשים בהשראתה ובתחומיה, הוכרע במידה רבה בשל ההתנגשות בין המנהג הקבלי החדש לבין המנהג הקיים: זה הראשון נתפס לאורה של ההתכוונות האנטינומיסטית והמשמעות האנרכיסטית שנודעה למסורת הקבלית בחוגים השבתאיים־הפראנקיסטיים, אשר פעלו באותו זמן ובאותו מקום בשמה של המסורת הקבלית־החסידית.



בין ההיכל הארצי להיכלות השמימיים:  
התפילה ושירת הקודש בספרות ההיכלות  
וזיקתן למסורות הקשורות במקדש

מאת

רחל אליאור

תפלה לחבקוק הנביא על שגיונות, תפלה, תהלה  
מבעי ליה, אלא כל המפנה לבו מעסקי עולם ומסתכל  
במעשה מרכבה מקובל לפני הקב"ה כאלו מתפלל כל  
היום שנאמר תפלה, מאי שגיונות, כדכתיב באהבתה  
תשגה תמיד ומאי ניהו, מעשה מרכבה.

ספר הבהיר, סימן סח

מבוא

היצירה המיסטית-הפיוטית, הידועה בשם ספרות ההיכלות והמרכבה, נותרה במידה רבה  
תורת-סוד התנומה בפני קוראיה ולומדיה. אמנם חלפו למעלה ממאה שנה למן ראשית  
חקירתה,<sup>1</sup> ובעת האחרונה אף חלה התעוררות מחקרית מרשימה בתחום זה, אך עדיין רבות

\* מאמר זה מבוסס על הרצאות שנשאתי: בפרינסטון (נובמבר 1993), בכנס מטעם ה-Center of Theological Inquiry בנושא: Theology, Scientific Knowledge and Society in Antiquity; בירושלים (ינואר 1994), בכנס לזכרו של פרופ' א' גוטליב, מטעם המכון למדעי היהדות, האוניברסיטה העברית; בפריס, הסורבון (מאי 1994), בכנס על 'Expérience, écriture et théologie mystique dans le judaïsme et les religions du livre'; בלונדון (יוני 1994), בכנס לזכרו של פרופ' א' אלטמן מטעם, The Institute of Jewish Studies, University College, London; ושוב בבוסטון (אפריל 1995), מטעם Harvard University, The Center for Jewish Studies. רצוני להודות לחברי הוועדות המארגנות של כנסים והרצאות אלה על ההזדמנות שהעניקו לי להציג את דברי בפני ציבור הלומדים ולהבהיר את טענותי בעקבות השאלות וההערות שהועלו במהלך הדיונים.

1 על ראשית המחקר בספרות ההיכלות במאה ה"ט, ראה: H. Grätz, *Gnosticismus und Judentum*, Krotoschin 1846; idem, 'Die mystische Literatur in der gaonischen Epoche', *MGWJ*, 8 (1859), pp. 67-78, 103-118, 140-153; Ph. Bloch, 'Die Yordei Merkawa, die Mystiker der Gaonenzeit und ihr Einfluss auf die Liturgie', *MGWJ*, 37 (1893), pp. 18-25, 69-74, 257-266, 305-311; M. Friedländer, *Der vorchristliche jüdische Gnosticismus*, Göttingen 1898; L. Zunz, *Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden*, Berlin 1832.

התהיות בדבר מוצאה של ספרות ההיכלות, זמנה ומקומה, והותם של מחבריה ומניעי כתיבתם.<sup>2</sup> היו חוקרים שקבעו את זמן חיבורה לשלהי תקופת הגאונים, והיו שראו בה שרידים של יצירה מיסטית משלהי ימי בית שני ועצם מעצמה של ספרות חז"ל.<sup>3</sup> לשתי הדעות קמו תומכים ומתנגדים: מהם שהדגישו את ההבדלים שבין ספרות ההיכלות לבין ספרות התנאים והאמוראים, למרות נקודות-מגע מסוימות ביניהן,<sup>4</sup> מהם ששבו וטענו שמוצאה מאוחר.<sup>5</sup> חוקרים אחרים הצביעו על זיקתה של ספרות ההיכלות לספרות קומראן, לספרות האפוקליפטית, לתפילה הקדומה ולעולמם של חז"ל והציעו להקדים את זמן חיבורה.<sup>6</sup> פער כרונולוגי זה בין הגישות השונות נובע מן העובדה שספרות זו שונה בתכלית ממסורות ספרותיות אחרות משלהי ימי בית שני ומתקופת המשנה והתלמוד, הן בלשונה ובעריכתה והן בהתכוונות הרוחנית הגלומה בה.<sup>7</sup> העדות ההיסטורית הנשקפת מחיבוריה, המתייחסת לתקופתם של התנאים ר' עקיבא ור' ישמעאל, אינה עולה בקנה אחד עם הנתונים הכרונולוגיים המקובלים, המתייחסים לדמויות ולמאורעות מן התקופה התנאית; משום כך היא נחשבת עדות פסוידאפגרפית הנשענת על תפיסת עולם מטא-היסטורית.<sup>8</sup> הדעות חלוקות גם בשאלות היות הטקסטואלית של ספרות ההיכלות והמרכבה,<sup>9</sup> מהות חיבוריה ויחסי-הגומלין שבין חלקיה השונים, וגם בשאלת יחסה לספרות הבתר-מקראית ולספרות הרבנית.<sup>10</sup>

- 2 ראשיתו של המחקר החדש בספרות ההיכלות קשורה בעבודתו של ג' שלום: G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, New York 1941, pp. 40-79; idem, *Jewish Gnosticism, Merkavah Mysticism and Talmudic Tradition*, New York 1960 (להלן: שלום, *זרמים עיקריים*); זרמים עיקריים, שלום, *Merkabah Mysticism and Talmudic Tradition*, New York 1960 (להלן: שלום, *מרכבה*); לפירוט המחקר בתחום זה בעשורים האחרונים, ראה להלן, בהערות 9 ו-12.
- 3 ראה: שלום, *זרמים עיקריים*, עמ' 45, 72-73; הנ"ל, *מרכבה*, עמ' 9-13, 24; לסקירה על השתלשלות המחקר בספרות ההיכלות, עיין: י' דן, *המיסטיקה העברית הקדומה, תל-אביב תשמ"ט*, עמ' 7-14 (להלן: דן, *המיסטיקה*); לביבליוגרפיה חלקית בנושא, המעורבנת עד מחצית שנות השמונים, ראה: D.J. Halperin, *The Faces Of the Chariot*, Tübingen 1988, pp. 567-573 (להלן: הלפרין, *מרכבה*).
- 4 א"א אורבך, 'המסורות על תורת הסוד בתקופת התנאים', מחקרים בקבלה ובתולדות הדתות מוגשים לג' שלום, ירושלים תשכ"ה, עמ' 1-28; D.J. Halperin, *The Merkavah in Rabbinic Literature*, New Haven 1980, pp. 183ff., 3ff. (להלן: הלפרין, *ספרות רבנית*); הלפרין, *מרכבה*, פרק 1, פרק 9, עמ' 360 ואילך; P. Schäfer, 'Gershom Scholem Reconsidered - The Aim and Purpose of Early Jewish Mysticism', *The Twelfth Sacks Lecture* (Oxford Center for Postgraduate Hebrew Studies), 1986, pp. 13-18.
- 5 M.S. Cohen, *The Shiur Qomah, Liturgy and Theurgy in Pre-Kabbalistic Jewish Mysticism*, Lenham 1983.
- 6 על הזיקה לקומראן ראה להלן, הערות 21-22. על הזיקה לספרות האפוקליפטית, ראה: I. Gruenwald, *Apocalyptic and Merkavah Mysticism*, Leiden-Köln 1980 (להלן: גרינוולד, *אפוקליפטיקה*); על הזיקה לספרות חז"ל, ראה: שלום, *מרכבה*, עמ' 9-13, 24; אורבך (לעיל, הערה 4); הלפרין, *ספרות רבנית*; I. Chernus, *Mysticism in Rabbinic Judaism*, Berlin & New York 1982; על הזיקה לתפילה הקדומה, ראה להלן, סמוך להערה 32.
- 7 עיין: רחל אליאור, 'ייחודה של התופעה הדתית בספרות ההיכלות: דמות האל והרחבת גבולות ההשגה', בתוך: י' דן (עורך), *דברי הכנס הבינלאומי הראשון לתולדות המיסטיקה היהודית, המיסטיקה היהודית הקדומה* (מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, כרך ו, חוברת א-ב), ירושלים תשמ"ז, עמ' 13-64 (להלן: אליאור, *דמות האל*).
- 8 ראה: י' דן, 'תפיסת ההיסטוריה בספרות ההיכלות והמרכבה', באורח מדע - מחקרים בתרבות ישראל מוגשים לא' מירסקי, לוד תשמ"ו, עמ' 117-129.
- 9 למהדורה הסינופטי של החיבורים השונים המרכיבים את ספרות ההיכלות עיין: P. Schäfer (ed.), *Synopsis zur Hekhalot-Literatur*, Tübingen 1981 (להלן: סינופטיס); בעמ' XVII-X של הספר בא פירוט של המהדורות הקודמות, עד סוף שנות השבעים, וציין היחס בין סעיפי המהדורה החדשה לבין פרקי המהדורות הקודמות. ראה עוד: idem (ed.), *Geniza Fragmente zur Hekhalot-Literatur*, Tübingen 1984 (להלן: שפר, *קטעי גניזה*); לביקורת על אסופות אלה, ראה: P. Alexander, 'Synopsis zur Hekhalot-Literatur', *JJS*, 34 (1983), pp. 102-106; 'דן, 'כתבי-היד של ספרות ההיכלות והמרכבה', תרביץ, נג (תשמ"ד), עמ' 313-317; R. Elior, 'Schäfer's Synopsis zur Hekhalot-Literatur', *The JQR*, LXXVII (1986-1987), pp. 213-217; 'היכלות גנויים', תרביץ, נו (תשמ"ז), עמ' 433-437; R. Elior, 'Schäfer's Geniza Fragmente zur Hekhalot-Literatur', *JQR*, LXXX (1989), pp. 142-145; 'ספרות ההיכלות, ראה: ה' אודברג (מהדיר), חנוך השלישי (להלן, הערה 29); ר' אליאור (מהדירה), היכלות ווסרתי (מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, מוסף א), ירושלים תשמ"ב (להלן: אליאור, *היכלות ווסרתי*); P.S. Alexander (ed.), 3 (*Hebrew Apocalypse of Enoch*, in: *The Old Testament Pseudepigrapha* (ed. M.S. Cohen (ed.), *Shiur*, I, New York 1983, pp. 223-315 (להלן: אלכסנדר, חנוך); J. Charlesworth, I, New York 1983, pp. 223-315 (להלן: חנוך, *שיעור קומה*); לתיאור החיבורים השונים המצויים בספרות ההיכלות ולמהדורותיהם, עיין: שלום, *מרכבה*, עמ' 5-7; גרינוולד, *אפוקליפטיקה*, עמ' 127-134. לשאלת המסורות המגוונות הכלולות בספרות ההיכלות, ראה המחקרים הנוכחים לעיל, בהערות 2-5, 7, ובהערה 12 להלן. לבעיות השונות הכרוכות בהגדרת חלקיה של ספרות ההיכלות, בשמות חיבוריה ובקביעת יחסם זה לזה, ולבעיות הנובעות מריבודה המורכב, משלבי התפתחותה ומן הרבגוניות הו'אנרית שלה, ראה: P. Schäfer, 'Tradition and Redaction in Hekhalot Literature', *Journal for the Study of Judaism*, XIV/2 (1983), pp. 172-181; פ' שפר, 'תיחומה של ספרות ההיכלות', דברי הקונגרס העולמי התשיעי למדעי היהדות, ג (תשמ"ו), עמ' 87-92; הנ"ל, 'בעיית היות העריכתית של ספר היכלות רבתי', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, כרך ו, חוברת א-ב, ירושלים תשמ"ז, עמ' 1-12. ועיין ביקורתו של גרינוולד על עמדותיו של שפר: I. Gruenwald, *From Apocalypticism to Gnosticism*, Frankfurt 1988, p. 175ff. לגנוסטיקה.
- 10 על המחלוקת השונות ראה להלן, הערה 13.
- 11 החשיבה המיסטית של ספרות ההיכלות כוללת את החיבורים הבאים: היכלות רבתי (הקרוי גם ספר שבע היכלי קודש, או היכלות דר' ישמעאל, ומצוי בסינופטיס, סעיפים 81-276); היכלות ווסרתי (שם, סעיפים 335-374; 407-426); מעשה מרכבה (שם, סעיפים 544-596); ספר היכלות (חנוך השלישי, הקרוי גם ס' חנוך לרבי ישמעאל כהן גדול, שם, סעיפים 1-80); שיעור קומה (שם, סעיפים 376-377, 468-484); וקטעים ללא כותרת העוסקים בשבחי מסטרון (שם, סעיפים 384-406, 484-488). לאפיוניה של חשיבה זו, ראה: י' דן, 'גילוי סודו של עולם', ראשיתה של המיסטיקה העברית הקדומה, דעת, 29 (תשנ"ב), עמ' 12-16. כותרות החיבורים אינן מצויות בכל כתיב-היד ולפעמים הן פרי קביעה שרירותית של מהדירים מאוחרים. הציוטטים שיובאו להלן מספרות ההיכלות מתייחסים לסעיפי הסינופטיס.

איי-הבהירות האופפת את ספרות ההיכלות והמרכבה, תריגתה מן הדפוסים הידועים של הכתיבה המסורתית והספקות בדבר היותה ההיסטורית והטקסטואלית הרתיעו את החוקרים מהתחקות אחר נסיבות כתיבתה ומהציע הסבר קונטקסטואלי כולל לייחודה הרוחני. צביונה הסגנוני המיוחד כמעט לא נחקר, ועוד פחות מכך הדחף המיסטי שביסוד חיבורה. במאמר זה אני מבקשת להציע הסבר - ספקולטיבי, אמנם, בשל אופיה הפסוידאפגרפי של ספרות ההיכלות ובשל העדר בסיס היסטורי-כרונולוגי חד-משמעי בכתביה או עדות חיצונית בלתי-תלויה אודותיה - לכמה ממאפייניה הבולטים של החשיבה המיסטית בספרות זו,<sup>11</sup> לשרטט את זהותה המשווערת של מחבריה ולתאר את הרקע לחיבורה אגב הבלטת ייחודה הלשוני וצביונה הרוחני.

\* \* \*

המציאות המתוארת בחיבורים השונים של ספרות ההיכלות היא מציאות מיסטית חזיונית, המשלבת פסוידאפיגרפיה תנאית בהווה הארצית עם היכלות עליונים בהווה השמימית.<sup>12</sup> מציאות זו אינה מעידה במישרין על הממשות ההיסטורית ואף לא על זהותם של מחבריה, אך יש בה עדות מאלפת על המציאות השמימית שאותה ראו המחברים בעיני רוחם ועל ריחוקה של זו מן הממשות שסבבה אותם.<sup>13</sup> ההווה השמימית החזיונית שזורה בספרות ההיכלות ביפעתם של איתני הטבע, בתופעות פלאיות ובתמורות קוסמיות, והיא סובבת סביב נצחיותם הנשגבת של שיעור-קומה וכסא-הכבוד וסביב מהותם הנומינלית של שמות מפורשים והיכלות נסתרים.<sup>14</sup> הווה זו, היונקת מחזון יחזקאל וממסורת המרכבה, היא מעשה תשבץ של רקיעים ומלאכים, היכלות ומרכבות, מחנות וצבאות, כרובים ושרפים, אופנים וגלגלים, בריות להבה וחיות קודש – כולם מופלאים למראה, מרהיבים ביופיים, נוגהים בויוס ונשגבים בזוהרם.<sup>15</sup> כל המלאכים, השרים ושוכני המרכבה משרתים בקודש בהיכלות העליונים ולוקחים חלק בטקס השמימי. הם

- 12 על מאפייניה של המציאות המיסטית בספרות ההיכלות, ראה: שלום, זרמים עיקריים, עמ' 40–79; א' אלטמן, 'שירי קדושה בספרות ההיכלות הקדומה', מליה – קובץ מחקרים, ב (בעריכת א' רוברטסון ומ' ולנשטיין), מנצ'סטר תש"ז, עמ' 1–24 (המאמר מכונס עתה בספרו של א' אלטמן, פנים של יהדות [בעריכת א' שפירא], תל אביב 1983, עמ' 44–67); in: A. Altmann (ed.), *Biblical and Other Studies*, Cambridge 1963, pp. 149–156; M. Smith, 'Observation on Hekhalot Rabati', in: A. Altmann (ed.), *Biblical and Other Studies*, Cambridge 1963, pp. 149–156; and *Other Studies*, Cambridge 1963, pp. 149–156; עמ' 20–64; וראה: ש' ליברמן, 'משנת שיר השירים', בתוך: שלום, מרכבה, עמ' 118–126; גרינולד, אפוקליפטיקה, עמ' 98–126; הנ"ל, 'שירת המלאכים, ה"קדושה" ובעיית חיבורה של ספרות ההיכלות' [להלן: גרינולד, שירת המלאכים], בתוך: א' אופנהיימר, א' רפפורט, מ' שטרן (עורכים), פרקים בתולדות ירושלים בימי בית שני, ספר זיכרון לאברהם שליט, ירושלים תשמ"א, עמ' 459–481; ר' אליאור, דמות האל; J. Dan, 'Three Types of Ancient Jewish Mysticism', in: R.L. Feinberg Memorial Lecture in Judaic Studies, Cincinnati 1984; J. Dan, 'The Religious Experience of the Merkavah', in: A. Green (ed.), 1984, pp. 37–11; E.R. Wolfson, 'Yeridah la-Merkavah: Typology of Ecstasy and Enthronement in Ancient Jewish Mysticism', in: R.A. Herrera (ed.), *Mystics of the Book - Themes, Topics and Typologies*, New York 1993, pp. 13–45; idem, *Through a Speculum that Shines. Vision and Imagination in Medieval Jewish Mysticism*, Princeton 1994, pp. 74–124; לסיכומן של ההשקפות השונות על זמנה של ספרות ההיכלות וזיקותיה ההיסטוריות, ראה: שלום, זרמים עיקריים, עמ' 41–40; הנ"ל, מרכבה, עמ' 1–5, 9–13; דן, המיסטיקה, עמ' 9–19; הלפרין, מרכבה, עמ' 360–363. ולאחרונה ראה עוד: י' דן, 'לבעיית מעמד ההיסטורי של יורדי מרכבה', ציון, ס (תשנ"ה), עמ' 179–199. להשקפה ודראה בספרות ההיכלות ביטוי של מאבק מעמדי על רקע מיר תברתי, ראה: הלפרין, מרכבה, שם, עמ' 377–387, 427–446. לביקורת על השקפה זו, ראה: R. Elior, 'Merkabah Mysticism. A Critical Review', in: *Numen*, 37/2 (1990), pp. 233–249; M. Mach, 'Das Rätsel der Hekhalot im Rahmen der jüdischen Geistesgeschichte', *Journal for the Study of Judaism*, XXII/2 (1990), pp. 236–252.
- 13 ספר היכלות, סינופסיס, סעיפים 80–1; היכלות רבתי, סינופסיס, סעיפים 94–106, 152–162.
- 14 להבנת המושגים השונים, ראה המקורות והמחקרים הנוכחיים לעיל, בהערות הקודמות. לדוגמאות מובהקות של המשורר השמימי, השווה: אלכסנדר, תנוך; אליאור, היכלות וזוהר, עמ' 24–35 והערות בעמ' 59–78; כהן, שיעור קומה; שפר, האל הנסתר, עמ' 21–36, 62–65, 129–135; אליאור, מיסטיקה, עמ' 34–46.

משבחים ומקלסים, מהללים ומודים, מפארים ומרננים, מתפללים ומברכים, משוררים ומנגנים, משרתים לפני כסא הכבוד וקושרים כתרים לבריות המרכבה. כולם נוראים ביפעתם, נשגבים בהדרם, מעוררים אימה בשיעורם, ומרוחקים מרחק עצום מעולמו של האדם.<sup>16</sup> העוצמה הפיזית, ההשראה הליטורגית והלשון החזיונית שספרות ההיכלות מתייחדת בהן, משקפות תפיסת עולם מיסטית, החורגת במידה רבה מגבולות המסורת המקראית; הן גם מעלות שאלות נוקבות בדבר רקע צמיחתה, המשמעות הטמונה בה והזיקה האפשרית בינה לבין המסורת שקדמה לה. ההעזה הרוחנית הגלומה בבריאת עולם שמימי-חזיוני נעלם, התיאור חסר-התקדים של עולם המלאכים והחירות המיסטית הנשקפת מן הציור המחודש של דמות האל – בתיאור שיעור הקומה האלוהי, בציון מסורת שמות הקודש ובפירוט הליטורגיה המלאכית בהיכלות ובמרכבה – אף הם אינם מסתברים מאליהם ומעוררים תהיה על מקורם.<sup>17</sup> התמקדות זו בעולמות העליונים, העיון בסתרי האלוהות והעיסוק בשמות הקודש לא רק חורגים חריגה ניכרת מגבולות המסורת המקראית, אלא אף עומדים בסתירה לגבולות האוטוריית שנקבעו במסורת המשנאית ונוסחו בפרק אין דורשין (משנה חגיגה, פרק ב). ספרות ההיכלות מכילה תיאורים רבים מספור של ההיכלות השמימיים ומאות טורי שיר של זמרת הבריות העליונות ושירתם של יורדי המרכבה, תיאורים המעוררים שאלות על נסיבות צמיחתה של יצירה רחבת יריעה זו ועל פשר החירות שנטלו לעצמם מחבריה לעסוק בסתרי עולמות עליונים. היקפה ורובגוניותה של ספרות ההיכלות מבטלים את האפשרות שהיתה זו יצירת יחיד: אדרבה, הם מעלים את ההשערה שהיא נוצרה על-ידי חוג ואפילו חוגים של אנשים שבעולמם התרחש דבר מה שהביא לפריצת הגבולות המקובלים.

התעוררות רוחנית כה עזה איננה מתרחשת בחלל ריק; היא מתחוללת, בדרך כלל, בעקבות תמורות חיצוניות ופנימיות, המסעירות את הנפש ומהדהדות בנבכי הזיכרון. היא מתרחשת בעקבות מאורעות בלתי-צפויים, המטביעים את חותמם על המציאות ומשנים את סדריה ומותירים אחריהם יצירה הבאה לבאר את משמעותן הסמויה של התמורות שהתחוללו במישור הנגלה. על כן, למרות הספקות הרבים הכרוכים בהגדרתה של ספרות ההיכלות, ועל אף ההסתייגות מקשירת קשר ישיר בין אירועים היסטוריים לבין התעוררות רוחנית, דומה שיש מקום לנסות ולקשור יצירה פורצת גבולות זו עם נסיבות יוצאות-דופן שהתירו או אף חייבו את הפריצה לתחום האסור.

אפשר שיש לבקש את פשרה של היצירה המיסטית החדשה בהתעצמות חזיונית שנשענה על מסורת רישאלית מקודשת והתריסה כנגד מציאות שרירותית שמרכזה הדתי והפולחני ניטל

16 לעניין עבודתן של הבריות השמימיות, ראה: אליאור, מיסטיקה, עמ' 48–53.

17 על העולם השמימי-החזיוני ועל האנגלולוגיה החדשה, ראה: דן, המיסטיקה, עמ' 93–102; אליאור, מיסטיקה, עמ' 31–46; שפר, האל הנסתר, עמ' 21–37, 62–65. לתפיסה החדשה של דמות האל, ראה: ג' שלום, 'שיעור קומה', בתוך: הנ"ל, פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, ירושלים תשל"ו; אליאור, דמות האל, עמ' 15–31; א' פריברג, 'עיונים בספר שיעור-קומה', בתוך: מ' ארוך, ע' גולדריך (עורכים), משואות – מחקרים בספרות הקבלה ובמחשבת ישראל מוקדשים לזכרו של א' גוטליב, ירושלים תשנ"ד, עמ' 361–394. על מקומה של מסורת השמות ועל משמעותה ראה להלן, סמוך להערה 57.

תגובה זו היתה עשויה להתפתח במהלכם של כמה דורות אחרי החורבן, כל עוד רישומם של המאורעות היה עדיין עז וכל עוד ההתרחשויות בעולם המעשה ביקשו מענה בעולמות שברות. על כן אין בדברים אלה משום קביעה היסטורית-כרונולוגית חד-משמעית, אלא יש בהם ניסיון להתחקות על משמעות הזיקה לעולם הריטואלי הנשקף בספרות זו, שכן אין ספק שספרות ההיכלות רוויה אֶזכורים ישירים ומרומזים לעולמם של הכהנים והלויים במקדש; היצירה הליטורגית הכלולה בה, הן בתוכנה הן בלשונה, טבועה בחותם עבודת הכהנים והלויים ומושפעת באופן מכריע מהיבטים מסוימים של עבודת הקודש וממסורות ספרותיות על אודותיה. לפיכך, גם אם אפשר לחלוק על עצם קיומה של הזיקה בין הנסיבות ההיסטוריות (החורבן וביטול עבודת המקדש) לבין ביטוי הספרותי העקיף (מסורת ההיכלות והמרכבה), אי-אפשר להתעלם מן המקום המרכזי שיש בספרות זו למורשת הריטואלית והליטורגית הקשורה במקדש.

היצירה המיסטית שנתהוותה בעקבות החורבן לא נולדה בחלל ריק ואף לא באה אך ורק כתגובה מידית או מושהית על המשבר ההיסטורי של ביטול הפולחן; היא נוצרה גם בהשראתן של התפתחויות מכריעות שהתחוללו בתודעה הדתית בתקופה הבת-רמקראית, בכלל, ובחוגים כוהניים שונים, בפרט.<sup>21</sup> התפתחויות אלו היו קשורות במסורות כוהניות חלופיות בספרות

שטרן (עורכים), פרקים בתולדות ירושלים בימי בית שני (לעיל, הערה 12), עמ' 166–178. על מה שאירע אחרי החורבן, מנקודת מבט שונות, ראה: G.F. Moore, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era*, I, Cambridge 1927, p. 85ff.; S.J.D. Cohen, 'The Significance of Yavneh: Pharisees, Rabbis, and the End of B. Boxer, "The Wall" וראה עוד בעניין זה: *HUCA*, LV (1984), pp. 27–53. Separating God and Israel', *JQR*, LXXIII (1983), pp. 349–374; M. Stone, 'Reactions to the Destruction of the Second Temple', *JSJ*, 12 (1981), pp. 193–204. על אי-הוודאות באשר לגורל הכהנים לאחר החורבן, ראה: ג' אלון, מחקרים בתולדות ישראל בימי בית שני ובתקופת המשנה והתלמוד, א, תל-אביב תשי"ז, עמ' 255–259. על שמירת מסורות כוהניות שנים רבות לאחר חורבן הבית, ראה: ט' כהנא, 'הכוהנים למשמורתם ולמקומות התיישבותם', תרביץ, מח (תשל"ט), עמ' 14–29.

21 התפתחויות אלו, ובכללן עליית מקומם של מלאכים והתמורות במעמדם ובתודעתם של הכהנים, נדונות אצל הנגל וסגל: *M. Hengel, Judaism and Hellenism: Studies in their Encounter in Palestine During the Early Hellenistic Age*, I, Philadelphia 1974, p. 233ff.; A.F. Segal, 'Heavenly Ascent in Hellenistic Judaism and Early Christianity and their Environment', in: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, 1933–1394, p. 1333–1394. חלקים נכבדים בספרות קומראן, שירות עולת השבת, בריית דמשק, ספר תנך א וספר תנך ב, צוואת לוי, ספר היובלים ועוד, חתומים בחותם כוהני מובהק. ראה: צ'לסוורת (עורך), פטרידאג'ה (לעיל, הערה 9), במבואות לחיבורים שם. לעניין הקשר בין כוהנים למלאכים בקומראן ותפיסת המקדש השמימי ביצירה הליטורגית של כת מדבר יהודה, ראה: C. Newsom, *Songs of the Sabbath Sacrifice: A Critical Edition*, Atlanta 1985, pp. 1–81. על מקומם המרכזי של כוהנים ולויים במבנה ההיררכי של כת קומראן, שראתה עצמה תחליף למקדש, ראה עתה: י' שיפמן, הלכה, הליכה ומשיחיות בכת מדבר יהודה, ירושלים 1993, עמ' 316. ולעניין המלאכים בקומראן, ראה: M.J. Davidson, *Angels at Qumran*, Sheffield 1992; S.F. Noll, 'Angelology in the Qumran Texts', PhD Dissertation, Manchester 1979. תפיסת השמים כמקדש ומקומה של הכוונה המלאכית המשרתת במקדש השמימי בספרות האפוקליפטית נדונים אצל הימלפרב: *M. Himmelfarb, Ascent to Heaven in Jewish and Christian Apocalypses*, New York & Oxford 1993 (להלן: הימלפרב, עלייה). על תפיסת המלאכים בספרות הבית השני השווה: S.M. Olyan, *A Thousand Thousands Serve Him: Exegesis and the Naming of Angels in Ancient Judaism*, Tübingen 1993; M. Mach, *Entwicklungsstadien des jüdischen Engelglaubens in vorrabbinischer Zeit*, Tübingen 1992 (להלן: מאך, מלאכים).

ממנה. כתחליף למקדש שחרב כוננו יוצריה עולם רוחני חדש, שנשען על תפיסה מיסטית-ריטואלית שיסודותיה בהיכלות עליונים ובחזון המרכבה, מזה, ובהעתקה והשגבה של המסורת הכוהנית והלניית, של עבודת המקדש, מזה.

עיון מדוקדק בספרות ההיכלות מניח מקום לסברה שהנצחיות, היפעה והשגב שנקשרו בתיאור ההיכלות העליונים ובהמשכותה של עבודת הקודש במקדש השמימי, התרקמו כנגד סופיותם של החורבן ושל ביטולה של עבודת הכהנים והלויים בהיכל הארצי.<sup>18</sup> אמנם המסורת הנבואית, היצירה הבת-רמקראית וכתבי קומראן מלמדים בבירור שחזיונות על היכל שמימי ועל עבודתם של המלאכים אינם מותנים בהכרח בחורבן או באבדן. לאמתו של דבר, פעמים רבות הם מבטאים, במישרין או בעקיפין, ביקורת על עבודת הקודש במקדש הארצי ועל ההנהגה הכוהנית, לפעמים עד כדי התנכרות כלפי ההיכל ומשמשיו, וזאת בשל ההקבלה שהציבו בין המקדש הארצי וכוהניו לבין ההיכל השמימי ומלאכיו, הקושרת בין השניים בזיקות שונות של הזדהות והתנכרות.<sup>19</sup> מכל מקום, נראה שההיכלות השמימיים בספרות המרכבה, שאין דוגמתם בהיקף בתיאור ובפירוט בכל הספרות היהודית של שלהי העת העתיקה, ועבודת הקודש המתבצעת על-ידי המלאכים ובריות המרכבה, קמו בעיני רוחם של יוצרי מסורת ה'ירידה במרכבה' ו'העליה בהיכלות', כמענה רוחני מורכב לתחושות האבדן, ההרס והפליין שנתלו למוראות החורבן.<sup>20</sup>

18 י' מאיר הצביע על ההקבלה בין הופעתו של חזון המרכבה אצל יחזקאל, סמוך לחורבן בית ראשון, לבין צמיחת מסורת המרכבה לאחר חורבן בית שני, אולם השקפתו לא זכתה לעיון רציני או להמשך מחקרי. ראה: J. Maier, *Vom Kultus zur Gnosis - Gnosis, Bundeslade, Gottesthron und Merkabah (Kairos Religionswissenschaftliche Studien, 1)*, Salzburg 1964, pp. 95–148. קדם לו א' נהר, שהצביע על זיקה בין ספרות ההיכלות לבין מסורות הקשורות לפולחן המקדש, וראה ב'פרס' מונח למקדש השמימי. ראה: A. Neher, 'Le voyage mystique des quatre', *RHR*, 140 (1951), pp. 59–82. גם גרינולד עמד על כך שמקבילות פולחניות מתחום המקדש השפיעו על יצירתה של המיסטיקה של המרכבה, לפחות על טכניקות מסוימות ששימשו בה, אולם הוא לא ניסח זיקה עקרונית כוללת; ראה מאמרו: 'מקומן של מסורות כוהניות ביצירתה של המיסטיקה של המרכבה ושל שיעור קומה', בתוך: י' דן (עורך), דברי הכנס הבינלאומי הראשון לתולדות המיסטיקה היהודית: המיסטיקה היהודית הקדומה (מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, כרך ו, א–ב), ירושלים תשמ"ו, עמ' 65–120, במיוחד עמ' 87. על הקשר שבין צמיחתה של המיסטיקה היהודית הקדומה לבין החורבן, ראה: גרינולד, מאפוקליפטיקה לגנוסטיקה, עמ' 125 ואילך.

19 יש'ו, א–ג; מלא'כב, יט; דה"ב יח, יח; תנך א, יד; תנך ב, פתיחה, ח, ט; שירות עולת השבת. וראה המקורות המצוינים בפירוט להלן, בהערות 21–22. השווה הפסוק המקשר בין כוהנים למלאכים: 'כי שפתי כהן ישרמו דעת ותורה יבקשו מפיהו כי מלאך ה' צבאות הוא' (מל' ב, ו). ההקבלה בין כוהן העדה לבין מלאך הפנים מופיעה כבר בקומראן; ראה: ד' דימנט, 'בני שמים – תורת המלאכים בספר היובלים לאור כתבי עדת קומראן', מנחה לשרה, מחקרים בפילוסופיה יהודית וקבלה (לעיל, הערה 12), עמ' 97–118 (להלן: דימנט, בני שמים); ועניין שם, עמ' 111–112. לזיקות שונות בין המקדש הארצי להיכל השמימי, ראה: א' אפסטיצ'ר, 'בית המקדש של מעלה על פי האגדה', תרביץ, ב (תרצ"א), עמ' 137–153, 257–277; וראה עוד להלן, הערה 21. מאיר, שם, הצביע על כך שבמסורות הכוהניות על המקבילות השמימיות של המקדש הארצי מצוי מקורה של הספרות האפוקליפטית הדנה בכיסא ובמרכבה האלוהיים.

20 מרכזיות המקדש בתפיסת עולמם של חכמים מתועדת בספרות שנכתבה בשלהי ימי בית שני, בספרות הנוצרית הקדומה ובשכבות הקדומות של ספרות חז"ל, בעוצמה שקשה לתאר עזה ממנה. למשמעותו של חורבן המקדש, מוקד החיים של העם, ראה: ש' ספראי, העליה לרגל בימי הבית השני, ירושלים 1965, עמ' 8, 146–148, 178; מ"ד הר, 'ירושלים, המקדש והעבודה במציאות ובתודעה בימי בית שני', בתוך: א' אופנהיימר, א' רפפורט, מ'

החיצונית, בספרות קומראן ובמסורת של ספרי חנוך – מכאן, ובליתורגיה שמימית ובתפישות חזיוניות של המקדש השמימי והכהונה המלאכית – מכאן.<sup>22</sup>

ספרות ההיכלות, שהושפעה ממסורות מקראיות ובתרא-מקראיות של תיאורי המרכבה השמימית ושל ההיכלות העליונים ופולחנם, כמו גם ממקורות מיתיים עולמיים שעניינם כוחות הפלורמה האלוהיים והשרים העליונים,<sup>23</sup> מבטאת תוך הזדהות עמוקה את הזיכרון המיתו-פואטי של הפולחן הדתי שאבד מן העולם; היא עושה זאת באמצעות טרנספורמציה מיסטית של ההיכל וכוהניו, המתגלגלים בממשות חזיונית מקבילה בהיכלות העליונים. לפיכך, מושג-ההיכל של ספרות ההיכלות וגיבוריה הארציים והשמימיים של מסורת המרכבה קשורים קשר הדוק למשמעות הנומינלית של המקדש ועבודתו ולסתר המורשת הפולחנית של הכהונה ששימשה בו.

כדי לאשש את הטענות המוצגות לעיל אני מבקשת להצביע על שמות, ביטויים, מונחים ומושגים, השבים ונשנים בספרות ההיכלות, בכלל, ובמסורות הליתורגיות הנזכרות בה, בפרט, המתקשרים בכהונה ובעבודתה, במקדש וטקסיו. מכאן אני באה לטעון שמחבריה של ספרות זו היו בעלי זיקה בלתי-אמצעית למסורת הכהונה ונמנו עם חוגים שהיה להם עניין בשימורה ובגיבושה של מסורת חזיונית וריטואלית, הקשורה קשר מיתו-פואטי בעבודת המקדש.

## היכל והיכלות; ר' ישמעאל ומטטרון

שני השמות המתארים ספרות זו במסורות השונות, 'היכלות' ו'מרכבה', קשורים במישרין למרכיבי-יסוד בהוויית המקדש: 'היכלות' – כנגד ההיכל, החלק האמצעי של המקדש, שהיה שמור לכהנים וללוויים בלבד ובו נערכה עבודת הפולחן; 'מרכבה' – כנגד קודש הקודשים, הלא הוא החלק הפנימי של המקדש, שהגיישה אליו היתה מותרת לכוהן הגדול בלבד, וגם כנגד

22 לויקה שבין ספרות ההיכלות לספרות קומראן, ראה: שלום, זרמים עיקריים, עמ' 43–46; J. Strugnell, 'The Angelic Liturgy at Qumran, 4Q Serekh Shirot 'Olat Hassabbat', *Vetus Testamentum Suppl.*, 7 (1960), pp. 318–345. השווה: שלום, מרכבה, עמ' 128, 29; ניוסם, שירות עולת השבת, עמ' 39–58; C. Newsom, 'Merkabah, Exegesis in the Qumran Sabbath Shirot', *JJS*, Vol. 38/1 (1987), pp. 11–30; L.H. Schiffman, 'Merkabah Speculation at Qumran: The 4Q Serekh Shirot Olat Ha-Shabbat', in: J. Reinharz and D. Swetchinski (eds.), *Mystics, Philosophers and Politicians: Essays in Jewish Intellectual History in Honor of Alexander Altmann*, Durham 1982, pp. 15–47. דברי הכנס הבינלאומי הראשון לתולדות המיסטיקה היהודית: המיסטיקה היהודית הקדומה (לעיל, הערה 18), עמ' 121–138, ושם הפניות נוספות; אליאור, מיסטיקה, עמ' 26–30, 47–48; J. Baumgarten, 'The Qumran Sabbath Shirot and Rabbinic Merkabah Tradition', *Revue de Qumran*, 13 (1988), pp. 199–213. על הזיקה לספרות האפוקליפטית, ראה: גרינולד, אפוקליפטיקה, עמ' 29–72; אלכסנדר, חנוך, מבוא; הלפרין, מרכבה, עמ' 63–113; M. Himmelfarb, 'Heavenly Ascent and the Relationship of the Apocalypses and the Hekhalot Literature', *HUCA*, 59 (1988), pp. 82–86.

23 בהמשך המאמר יידונו המסורות המקראיות שבתשתית עולמם של בעלי ההיכלות (ובכלל זה המושגים: מרכבה, היכל, שירה, טהרה, קדושה, כרובים, כוהנים ושרפים) ודרכי עיבודן. על המושגים המיתיים המונחים ביסודה של תפיסת שיעור-קומה, ועל הכוחות העליונים, שמקור שמותיהם אינו ידוע, ראה: אליאור, מיסטיקה, עמ' 46–34.

הכפורת, המתוארת בפסוק 'ולמזבח הקטרת זהב מזקק במשקל, ולתבנית המרכבה הכרובים זהב לפרשים וסככים על ארון ברית ה' (דה"א כח, יח).<sup>24</sup> 'היכל' הוא גם שמו הרווח של המקדש במקרא, ואילו המושג 'היכלות' משקף תפיסת-עולם שראשיתה בספרות הבתרא-מקראית ובקומראן, הרואה את השמים כמקדש שבו מספר משתנה של היכלות, מרכבות ודבירים.<sup>25</sup> מרכבת הכרובים היא החלק העליון של ארון ברית ה', הנקרא מרכבה או כפורת ונחשב למקום מושבו של אלוהים או למקום התגלותו במקדש. בספרות הבתרא-מקראית מתייחס השם 'מרכבה' לחזון יחזקאל,<sup>26</sup> הקשור קשר אמיץ לבית הראשון ולחורבנו, כפי שנראה להלן.

שני גיבוריה של ספרות ההיכלות, ר' ישמעאל בן-אלישע ומטטרון שר-הפנים, מצטיירים אף הם בהקשר כוהני מובהק. הגיבור הארצי של ספרות ההיכלות הוא ר' ישמעאל, הנזכר במסכת ברכות ז ע"א ככוהן גדול שנכנס לפני ולפנים להקטיר קטורת ביום הכיפורים.<sup>27</sup> בהיכלות רבתי ר' ישמעאל הוא הכוהן המקריב עולה על גבי המזבח (נוסח התיאור דומה לזה של מסכת ברכות). במקומות אחרים בהיכלות רבתי ר' ישמעאל נמצא במבוא השלישי של בית ה', והוא המכנס את הסנהדרין בלשכת הגזית. בפתיחת ספר היכלות (חנוך השלישי) הוא נזכר כמי שנכנס להיכלות עליונים בזכות היותו מזרע אהרן הכוהן. במקומות שונים בספרות זו מודגש אפוא מוצאו הכוהני והזכות התלויה בו, ומוטעמת בקיאותו במסורת הליתורגית המקובלת במקדש הארצי ובהיכלות

24 על המונח 'מרכבה' ומשמעותו התיאולוגית, ראה בפירושה של יפת: S. Japhet, *I & II Chronicles. A Commentary*, London 1993, pp. 494–497; שלום, זרמים עיקריים, עמ' 39 ואילך. למושג 'תבנית המרכבה', השווה: 'ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם; ככל אשר אני מראה אותך את תבנית המשכן ואת תבנית כל כליו כן תעשו' (שם' כה, ח-ט); והשווה: 'ועשית כפרת זהב טהור... ועשית שנים כרבים זהב... והיו הכרבים פרשי כנפים למעלה סככים כנפיהם על הכפרת' (שם, כה, יז-כב). לקשר שבין הכפורת לבין הכרובים הפורשים כנפיים על הארון, ראה: שם' לו, ז-ט; במ' ז, פט; מל"א ח, ז; דה"ב ה, ח, וראה עוד להלן, הערה 26. בשירות עולת השבת מקומראן מצוי הצירוף 'תבנית כסא מרכבה'; ראה: ניוסם, שירות עולת השבת, עמ' 463.

25 ראה: 'היכל', אנציקלופדיה תלמודית, ט, ירושלים תשי"ט, עמ' מ-סא; והשווה 'היכל', 'היכל ה', קונקורדנציה מקראית, ב, טורים 807–808; על תפיסת השמים כמקדש והפניות לדיון במושגים 'היכלות', 'מרכבות', ו'דבירים', ראה: ניוסם, שירות עולת השבת, קונקורדנציה, עמ' 402–404, 408, 430. והשווה: הימלפרב, עליה, עמ' 4–6.

26 לעניין 'יושב כרובים', ראה: תנחומא ויקהל ז; יוסף בן מתתיהו, קדמוניות היהודים, ספר שלישי, ו, ה (137) (מהדורת א' שלום, ירושלים 1944, עמ' 87); נ"ה טור-סיני, 'מרכבה וארון', 'כפורת וכרובים' בתוך: הנ"ל, הלשון והספר, בעיות יסוד במדע הלשון ובמקורותיה הספרותיים, כך האמונות והדעות, ירושלים תשס"ז, עמ' 4–5, 20–24, 25–28; מ' ה'ן, 'הארון והכרובים', ארץ ישראל, ה (תשי"ט), עמ' 83–90. השווה: ראיות יחזקאל (מהדורת א' גרינולד), סמירן, א, ירושלים תשל"ב, עמ' קלד: 'ומה שמה של מרכבה. שלכרוב שבה רכב וירד [לם]. וירכב על כרוב ויעף'. ראה: ספר היכלות, סינופסיס, סעיף 37: 'זכמה מרכבות יש להב"ה יש לו מרכבות כרוב שני וירכב על כרוב ויעף'. לקשר בין חזון יחזקאל למרכבה, ראה: ספר בן סירא (מהדורת מ"צ מגל), ירושלים תשי"ט, מט, ו-י: 'יחזקאל ראה מראה והגיד זני מרכבה'. השווה: הלפרין, מרכבה, עמ' 48. השווה גם פירוש של רד"ק לימנעשה האופנים כמעשה אופן המרכבה' (מל"א ז, לג): 'מרכבה זו מרכבת הקדש שנראתה ליחזקאל במראה הנבואה ושלמה ראה בחכמתו את מה שראה יחזקאל בנבואתו'.

27 'לפני ולפנים' – כינוי לקודש הקודשים: 'וכפר את מקדש הקדש – זה לפני ולפנים' (בבלי יומא סא ע"א).

השמימיים.<sup>28</sup> מטטרון, הגיבור השמימי של ספרות ההיכלות,<sup>29</sup> מתואר אף הוא בספרות החיצונית, במדרש ובעדויות מן הגניזה בתור כוהן גדול המקריב קרבנות על גבי המזבח השמימי.<sup>30</sup> בספרות ההיכלות, מטטרון הוא הכוהן הגדול ה'משמש לפני אש אוכלה אש' והוגה

28 ר' ישמעאל בן אלישע, תנא שחי במחצית הראשונה של המאה השנייה לספירת הנצרים, נמנה עם חכמי יבנה והיה חבר ובר־פולגתא של ר' עקיבא. בבריתא (ברכות ז ע"א) הוא מתואר ככוהן גדול. הוא היה כוהן (כתובות ק"ה ע"ב, חולין מט ע"א) והיה תלמידו של נתנניה בן הקנה. גם ספרות ההיכלות מציינת שהיה כוהן, שלמד אצל נתנניה בן הקנה והיה חברו של ר' עקיבא. והשווה זיהוי הכוהני בהיכלות רבתי, סינפסיס, סעיף 151: א"ר ישמעאל פעם אחת הייתי מעלה עולה על גבי המזבח. וראיתי את אכתיראל יה יהוה צבאות יושב על כסא רם ונישא. המסורת המובאת בבריתא ובהיכלות רבתי, שם, המציגת שר' ישמעאל כהן גדול נכנס לקודש הקודשים או העלה עולה על המזבח, אינה עולה בקנה אחד עם תאריך החורבן, שכן ר' ישמעאל שחי במחצית הראשונה של המאה ה'ב' לא יכול היה לכהן במקדש שחרב בשנת 70 לסה"נ. מעניין שגם קלמנט מרומא באיגרתו לקורנתיים, שנכתבה בין השנים 95–100 (עשרים ושש שנים אחרי חורבן המקדש), מדבר על העלאת קורבנות במקדש ירושלים בהצר המזבח. ראה: ורנר, גשר (להלן, הערה 36), עמ' 21, 43, הערה 10. יש לציין עוד שר' יהודה הלוי כבר כתב בכוריו (ג, סה), כי ר' ישמעאל בן אלישע כוהן גדול הוא ר' ישמעאל של ההיכלות ומעשה מרכבה. ר' ישמעאל נזכר ככוהן גדול גם בסליחה 'אלה אזכרה' בתפילת מוסף ליום כיפור ובמסורות מדרשיות נוספות. עיין: א' ליבק, בית המדרש, ח"ב, ח"ו; י' איזנשטיין, אוצר מדרשים, ירושלים תשכ"ט, עמ' 440–450. ראה עוד: שלום, זרמים עיקריים, עמ' 356. על המבוא השלישי אשר בבית ה', ראה: יד. והשווה: היכלות רבתי, סינפסיס, סעיף 202. למבוא הכוהני של ר' ישמעאל, ראה עוד: שם, סעיפים 3, 586, 681; על שירותו בלשכת הגזית במקדש, ראה שם, סעיף 678. ר' ישמעאל נזכר ברוב רובם של חיבורי ספרות ההיכלות. בן זוגו, ר' עקיבא, המופיע רק בחלק מן המסורות, לא היה כוהן על-פי ייחוסו. אולם כניסתו לפדרס, המתוארת במסכת הגניזה, ועלייתו להיכלות העליונים, המתוארת באופן דומה לעליית משה למרום וכרוכה במסורת השמות, עשו אותו למשרת בקודש, בכלל, ולבעל מסורת השמות המיסטית, בפרט. ראה על כך במסכת תגיגה יד ע"ב ורש"י על אתר. על יוקה בין ר' עקיבא למקדש ולקודש הקודשים, עיין: C.R.A. Morray-Jones, 'Paradise Revisited (2) (עין: 2) The Jewish Mystical Background of Paul's Apostolate', part 1: 'The Jewish Sources', Cor 21:21-1: The Jewish Mystical Background of Paul's Apostolate', part 1: 'The Jewish Sources', pp. 177-217. Harvard Theological Review, 86/2 (1993). על דמיונו של עקיבא למשה, עיין: אליאור, היכלות וזוטריה, עמ' 61. על ר' ישמעאל, כחוליה המקשרת בין המסורות על שירתם של יורדי מרכבה המתכנסים במקדש הארצי לבין המסורות על השירה במקדש השמימי, ראה: היכלות רבתי, סינפסיס, סעיפים 94, 202.

29 ראה עליו: H. Odeberg, 3 Enoch or The Hebrew Book Of Enoch, New York 1973<sup>2</sup>, pp. 79-146 (מהדורה חדשה עם מבוא מאת י' גרינפילד); שלום, זרמים עיקריים, עמ' 67–70, 366; הנ"ל, מרכבה, עמ' 43–55; ש' ליברמן, שקיעה, ירושלים תרצ"ט, עמ' 11–16; הנ"ל, נספח לספרו של גרינולד, אפוקליפטיקה, עמ' 235–239; ר' מרגליות, מלאכי עליון, ירושלים תשכ"ד, עמ' עג–ק; א"א אורבך, חז"ל – פרקי אמונות ודעות, ירושלים תשכ"ט, עמ' 118–119; מ' בראילן, 'כסא ה' – מה שמתחזק, מה שנגדו ומה שאצלו, דעת, טו (תשמ"ה), עמ' 21–35, ובמיוחד עמ' 33–35. על מטטרון בספרות ההיכלות, ראה: י' ליבס, חטאו של אלישע: ארבעה שנכנסו לפדרס וטבעה של המיסטיקה התלמודית, ירושלים תש"ן, עמ' 18 ואילך; שפר, האל הנסתר, עמ' 29–32. ביבליוגרפיה מעודכנת על מטטרון, ראה: מאך, מלאכים, עמ' 394–396.

30 על חנוך ככוהן גדול וכאבי שושלת כוהנים, ראה: ספר חנוך הסלבי, כג מא. בתוך: הספרים החיצוניים (מהדורת א' כהנא), ירושלים תש"ל, עמ' קלט (למקורו היהודי של חיבור זה, ראה: שלום, מרכבה, עמ' 17). וראה שם, ספר היובלים, ד, כה: 'זיקטר קשרת בית המקדש אשר נרצה בעיניי בהר דרום'. חנוך מוזהה ככוהן גם בספר חנוך האתייופי ובספר לוי הארמי. וראה: הימלפרב, עלייה, עמ' 25. על חנוך שהפך למטטרון, ראה תרגום ירושלמי לבראשית ה, כד: 'זלח חנוך בקושטא קדם ה' והא ליתיה עם דיירי ארעא ארום איתנגיד וסליק לרקיעא במימר קדם ה' וקרא שמה מיטטרון ספרא רבא'. מטטרון תפס את מקומו של מיכאל ככוהן הגדול בבית המקדש של מעלה והוא מכונה 'נער המשרת בקדש'. השווה במ"ד נשא, יב: 'אמר ר' יצחק בשעה שאמר הקב"ה לישראל להקים את המשכן רמז למלאכי השרת שיעשו אף הם משכן ובעת שהוקם למשן – הוקם למעלה והוא משכן הנער ששמו מטטרון שבו מקריב נפשותיהם של צדיקים לכפר על ישראל בימי גלות'. לעניין זה, השווה: אפסוביצר (לעיל, הערה 19), עמ' 257. על מיכאל ככוהן מקריב על המזבח, ראה בבלי זבחים ס ע"א: 'ראו מזבח בניו

את השם המפורש בשיאו של הטקס במרומים, ומאזיניו עונים לו בקול רם בנוסח הברכה שענו בה לכוהן הגדול בבית המקדש כשאמר את השם המפורש ביום הכיפורים.<sup>31</sup> ר' ישמעאל, הכוהן הגדול המיסטי, בהיכל הארצי, ומטטרון שר הפנים, הכוהן הגדול המלאכי, בהיכלות העליונים, מייצגים את המעברים, הקשרים והתמורות בין שני העולמות ואת אפשרות הקירוב ביניהם: מטטרון הוא חנוך בן ירד (בראשית ה, כד), שהפך מאדם למלאך ומכוהן ארצי לכוהן עליון מלאכי, המשרת בהיכלות עליונים ומלמד את יורדי המרכבה את סודות המקדש השמימי ואת פרטי העבודה המלאכית. ר' ישמעאל אף הוא כוהן המתעלה מן ההיכל הארצי, שם הוא משרת ככוהן גדול, להיכלות השמימיים, לשם הוא עולה ככוהן גדול מיסטי; הוא יורד

ומיכאל השר הגדול עומד ומקריב עליו. ובתיאור שבעת הרקיעים ראה בבלי תגיגה יב ע"ב: 'זבול שבו ירושלים ובית המקדש מזבח בניו ומיכאל השר הגדול עומד ומקריב עליו קרבן'. והשווה בבלי מנחות קי ע"א. וראה סדר רבא דבראשית, סינפסיס, סעיף 772: 'למעלה משחקים יש בו' היכלות של אש ו' מזבחות של להבה בנויים ו' מתנות של מלאכים עומדים ו' של גדודים נכונות ועומדות ומיכאל השר הגדול עומד בתוכם בראשם ככוהן גדול לבוש בגדי כהונה גדולה ומקריב קרבן טהור של אש על המזבח ומקטיר קטורת על מזבח הקטורת'. ועיין: אפסוביצר (לעיל, הערה 19), עמ' 257–259. והשווה ס' הרובל לזיהוי של מטטרון עם מיכאל: 'אני הוא מטטרון שר הפנים ומיכאל שמי וישימני להיות על עמו ועל אוהביו'. איזנשטיין, אוצר המדרשים, עמ' 159. והשווה: י' אבן שמואל, מדרש גאולה, ירושלים 1954, עמ' 73. עוד ראה על מטטרון ככוהן גדול: L.H. Schiffman and M.D. Swartz, *Hebrew and Aramaic Incantation Texts from the Cairo Geniza*, Sheffield 1992 (להלן: שיפמן–שוורץ), עמ' 25–28, 145–147, 156–157. והשווה שם, עמ' 145:

אשבעית עליך  
[מטטרון] אוהב וחביב מכל בני מרומא  
[עבד נאמן] לאלוהי ישראל כהן גדול ראש  
[הכוהנים] שיש לך שבעי שמו ושמן  
[כשם רבך].... שר  
[הגדול הממונה על השרים הגדולים]  
והוא ראש לכל המחתות (TSKI 168, 39-45)

באלפא ביתא דמטטרון (אודברג [לעיל, הערה 29], עמ' 32) מתואר מטטרון הלבוש בשמונה מלבושים, כמספר לבושי של הכוהן הגדול; וראה: אלכסנדר, חנוך, עמ' 265, הערה 12a, עמ' 303.

31 שלום (מרכבה, עמ' 44–46) עמד על כך שיסודות מסוימים בדמותו של מטטרון בספרות ההיכלות מתקשרים במסורות קדומות בדימויים של המלאך יהואל, ששמו כשם רבו, ושל המלאך מיכאל, שנחשב לכוהן בעליונים ושר עולם. הוא ציין את ס' ראיות יחזקאל כמקור המוקדם והחשוב לזיהוי של מיכאל עם מטטרון, שכן שם מטטרון מחליף את מקומו של מיכאל בובול. והשווה הטענה שדמותו של מטטרון מורכבת למעשה מדמותם של מיכאל, חנוך ו' הקטן: P.S. Alexander, 'The Historical Setting of the Hebrew Book of Enoch', *Journal of Jewish Studies*, 28 (1977), p. 162. אודברג [לעיל, הערה 29], עמ' 79–96. נראה שבספרות ההיכלות מאחד מטטרון בדמותו קווים שיחוסו במסורות שונות למלאכים שונים. כמרכן הוא קרוי שם: מיכאל, יהואל, אכתיראל, שר הפנים, חנוך, אוהיה נער, ובשמות רבים נוספים. על שבעים שמותיו של מטטרון, ראה: ס' חנוך, סינפסיס, סעיפים 76–78; על שבחי מטטרון, ראה שם, סעיפים 386–388. לשירותו לפני כיסא הכבוד ככוהן גדול, ראה ספר ההיכלות, סינפסיס, סעיף 19. לשימוש 'לפני אש אוכלה אש', ראה: שבחי מטטרון, סעיף 389. למשכן הנער ששמו מטטרון, השווה שם, סעיף 390; והשווה אלכסנדר, חנוך, עמ' 303. על מטטרון המשמש בקודש ומשרת לפני כיסא הכבוד, ראה: סינפסיס, סעיפים 100, 385, 389, 390, 398, 626. לקשר בין ר' ישמעאל כוהן גדול לבין מטטרון, ראה: מדרש עשרת הרוגי מלכות; ר' מרגליות, מלאכי עליון, ירושלים תש"ה, עמ' ק; והשווה שם, עמ' פה ואילך. מטטרון מוזהה עם מלאך ה' הנזכר בס' שמות (כג, כא: 'כי שמי בקרבו'), ונקרא 'הזה הקטן' (בספר היכלות, סינפסיס, סעיף 15); סנהדרין לח ע"ב. על הדמיון בין האל למטטרון, ראה: אליאור, מיסטיקה, עמ' 34–46; דן, מיסטיקה, עמ' 81–92. על מטטרון ושתי רשויות, השווה: A.F. Segal, *Two Powers in Heaven*, Leiden 1977, עמ' 29.

במרכבה, צופה בעבודה במרומים, לוקח חלק בשירת המלאכים וחוזר לעולם של מטה כדי ללמד כל זאת ליורדי המרכבה. מסורת ההיכלות מונה בפירוט את הידיעות האוטוריות, שהקרה אל הקודש מותנית בהן, ואת רזי המרכבה – או סודות ההיכל השמימי – שמסטרון מגלה לישמעאל; לשניהם היא מייחסת את פירוס סדרי הטקס הליטורגי בעולמות עליונים, את מסירת שמותיו המפורשים של האל, את הוראת רזי 'שיעור קומה', ואת לימוד נוסח שירות המלאכים. ר' ישמעאל, הכוהן הגדול האחרון ששירת בהיכל שחרב, על-פי מסורת ההיכלות, הוא הכוהן המיסטי הראשון היורד במרכבה ועולה להיכלות עליונים לאחר החורבן. שם מגלה לו מסטרון, הכוהן הגדול המלאכי, את סתרי המרכבה השמימית ואת רזי עבודת המלאכים, מעיד בפניו על רציפות הפולחן במרומים ומלמד אותו את הסדרים הריטואליים והליטורגיים בהיכלות העליונים, המנציחים את המסורת הכוהנית של עבודת המקדש שחרב.

### התפילה ושירת הקודש בספרות ההיכלות

בעלי-ההיכלות, המכנים את עצמם 'יורדי מרכבה', כוננו דפוסי ליטורגיים בעלי זיקה מובהקת למסורת הכוהנית הטקסית ולעבודת המקדש הגומינזית. ככל הנראה הם לא מצאו עניין בשימור ישיר של עבודת הקרבנות ואף לא בשימור גלוי של ההלכה הכוהנית – אולי משום שזו האחרונה נדונה במפורט בתורה ובמשנה והיתה מצויה בנוסח כתוב, אולי משום שלעבודת הקרבנות לא היה המשך אחרי החורבן אך לטקסים המילוליים שנלוו אליה היה המשך ליטורגי, ואולי משום שנמנו עם חוגים שהמעיסו בערכה של עבודת הקרבנות ולא ייחסו חשיבות להנצחתה.<sup>32</sup> לעומת זאת, הם ראו צורך לשמור על אותם היבטים טקסיים-גומינזיים בעלי אופי ווקאלי, שלא זכו לתייעוד מפורט בכתובים בשל מהותם האוטורית. הדברים אמורים במסורת השירה והנגינה שהיתה מקובלת במקדש, מזה, ובמסורת השמות והברכות שליוו את הפולחן, מזה.

הדפוסי הריטואליים והליטורגיים, המתוארים בפירוט במסורות השונות בספרות ההיכלות, מגלים, כאמור, זיקה מיתו-פואטית לעבודת המקדש ולהפשטה המיסטית-החזיונית של ההיכל החרב ומשמשי. הפשטה חזיונית זו מתבטאת בהעתקתם של הריטואל הכוהני (ובכלל זה הליטורגיה הפולחנית, השירה והנגינה, תקיעת החצוצרות ואמירת ה'קדושה') ושל טקסים גומינזיים שהיו נהוגים במקדש הארצי (ובכללם ברכת כוהנים, הגיית השם המפורש-שימוש בשמות הקודש) אל המקדש השמימי.<sup>33</sup> כל אלה מוצאים את ביטויים בספרות ההיכלות בשלושה

32 בספר דברי הימים (דה"א כג, כה-לא; דה"ב ה, יא-יד) מתואר מקדש שמתקיימת בו עבודת ה' הכוללת שירה ונגינה בלבד, ללא הקרבת קורבנות. עיין: ש' יפת, אמונות ודעות בספר דברי הימים ומקומן בעולם המחשבה המקראית, ירושלים 1977, עמ' 197. גם בשירות עולת השבת מקומראן נזכר מקדש שמימי שאין בו קורבנות, ראה: ניוסס, שירות עולת השבת, עמ' 39-58. עוד יש לציין שלמרות מקומם המרכזי של הקורבנות בפולחן המקדש הארצי, רק בתיאורים ספורים של המקדש השמימי בספרות האפוקליפסית מופיעים קורבנות, וגם אז בדרך-כלל כמעשים שונים של צדיקים המוקטרים עם הקטורת או כתפילות המועלות על המזבח.

33 על היבטים שונים של הזיקה לכוונה ולמקדש בספרות ההיכלות, ראה: מאיר, נדר וגרינולד, מקומן של מסורות כוהניות (ולעיל, הערה 18). ראה גם מאמרו של צ'רנס, הרואה הקבלה בין העלייה לרגל למקדש לבין העלייה

סוגים עיקריים של תפילות השונות זו בזו: התפילה המיסטית, התפילה המשותפת והתפילה השמימית.

התפילה המיסטית נאמרת בעת הירידה למרכבה או בעת העלייה להיכלות, ומבטאת את המעבר מן המציאות הארצית להווייה השמימית. תפילה זו, שקיבלו יורדי המרכבה מן הבריות השמימיות, מתארת את ההוד וההדר של ההיכלות השמימיים ושל העבודה הנערכת בהם, המוצגת בזיקה מובהקת לעבודת הכוהנים והלויים במקדש.<sup>34</sup> בעבודה זו שימשו לשון השירה הליטורגית, שליוותה את הטקס הפולחני, והלשון הגומינזית של השמות האוטוריים, שנאמרו ברגע השיא של הטקס. הירידה למרכבה הותנתה באמירת התפילה המיסטית, שהצריכה ידיעה של שמות הקודש, סדרי השירה, הנגינה, הקדושה, הברכה והשבת הנהוגים במרומים, כמו-גם היטהרות וקניית ידע אוטורי של ההיררכיה השמימית, המשקפת את הקרבה והריחוק מקודש הקודשים בהיכלות העליונים. התפילה המיסטית היתה שמורה ליחיד-סגולה – מי שניטהרו ונתקדשו וקיבלו על עצמם את דפוסי העבודה השמימית שעוצבו בהשראת עבודת המקדש. תפילה זו שאדם למד מפי רעהו בחוגם של יורדי המרכבה לא היה לה מועד קבוע והיא נתקיימה רק לפרקים, בעת הירידה למרכבה.<sup>35</sup>

התפילה המשותפת היא תפילתן של שתי הקהילות המקבילות, קהילת המלאכים השמימית וקהילת המתפללים הארצית, הבנויה מן ה'קדושה' ומדברי הלל לבורא. הקדושה בספרות ההיכלות, כמו הקדושה שבסידור התפילה, מיוסדת על קריאת השרפים בהיכל ששמע הנביא ישעיה בחזונו, והיא מתארת את שירת המלאכים המהללים את בוראם בלשון פסוקים מיתוזקאל ומתהלים שנזכרת בהם קדושת האל ומלכותו. אולם בניגוד לנוסחים הקבועים של הקדושה, הידועים לנו מסידור התפילה, לקדושה שבספרות ההיכלות נוסחים שונים ויסודות בלתי-מוכרים. הקדושה היא התפילה הקושרת בין שירת ההלל במרומים לבין השבח שנאמר בפי ישראל, והיא סובבת סביב צירו המיסטי של רעיון הצטרפות קהילת ישראל לשירת המלאכים במקדש של מעלה. תפילה זו, הנאמרת מדי יום ביומו בשחרית ובמנחה בהיכלות השמימיים ובקהילות מתפללים ארציים, מבטאת את הקדשתו של האל בפי משרתיו המזמרים בשבחו ואת

למרכבה: I. Chernus, 'The Pilgrimage to the Merkavah: An Interpretation of Early Jewish Mysticism', *Jerusalem Studies in Jewish Thought*, VII/1-2 (1987), pp. 1-35.

34 אליאור, מיסטיקה, עמ' 48-53.

35 לדוגמאות של תפילה מיסטית, ראה: היכלות וזרת, סינפסיס, סעיפים 421, 470; מעשה מרכבה, סינפסיס, סעיפים 544-546, 548, 551-553, 558, 564, 569, 585-592, 596-599; מרכבה רבה, סינפסיס, סעיפים 656, 707-708. על בדידותיה השונות של התפילה המיסטית בספרות ההיכלות, עיין במחקרים הנזכרים לעיל, בהערה 2. במאמרו של מאיר נדונים מאפייניה הפואטיים והחזיוניים של התפילה בהיכלות: J. Maier, 'Attah hu Adon', *Judaica*, 22 (1966), pp. 209-233; 'Hekhalot Rabbati xxvii, 2-5', *ibid.*, 21 (1965), pp. 129-133; 'Poetisch-liturgische Stücken aus dem "Buch der Geheimnisse"', *ibid.*, 24 (1968), pp. 172-181; 'Serienbildung und "Numinoser" Eindruckseffekt in den poetischen Stücken der Hekhalot Literatur', *Semiotics*, 3 (1973), pp. 36-66. ראה עוד: M.D. Swartz, *Mystical Prayer in Ancient Judaism: An Analysis*, of *Ma'aseh Merkavah*, Tübingen 1992; מ' בראילן, סתרי תפילה והיכלות, רמת גן תשמ"ז (להלן: בראילן, סתרי תפילה).

המלכתו בפי מלאכים ובני-אדם השרים יחדיו את תהילתו. הקדושה, הכלולה בברכת יוצר אור (אשר על-פי סברתם של חוקרים אחדים מקורה במקדש<sup>36</sup>), נתפסת בספרות ההיכלות כשותפות

36 מן הסידור ידועות לנו חמש קדושות, הנבדלות באופן ובנוסחן: קדושת יוצר, קדושת עמידה, קדושה דסידרא, קדושת מוסף וקדושת מוסף של ראש השנה ורגלים. קדושת יוצר משולבת בברכת 'יוצר אור' שלפני קריאת שמע. קדושת עמידה משולבת בברכה השלישית של תפילת שמונה-עשרה, ברכת קדושת השם, והיא נאמרת בזמן חזרת הש"ץ בשחרית, מנחה ומוסף. קדושה דסידרא נמצאת בתפילת 'זבא לציון גואל'. בפתיחת הקדושה נאמר: 'נקדש את שמך בעולם כשם שמקדישים אותו בשמי מרום'. וכן: 'נקדישך ונעריצך כנועם שיה שרפי קודש המשלשים לך קדושה; ובשינוי כלשהו: 'נעריצך ונקדישך כסוד שיה שרפי קודש המקדישים שמך בקדש'. הקדושה נתפסה כשותפות ליטורגית בין עליונים לתחתונים כבר בקומראן ובספרות החיצונית. ראה: מגילת היהודיות (מהדורת י' ליכט), ירושלים תש"י, דף ג, הדיה 1, שורות 22–23. והשווה: חנוך האחיזיף, לט, יב–יג. על נוסחי קדושה שונים בקומראן, בספרות החיצונית ובראשית הנצרות, ראה: מ' ויינפלד, 'עקבות של קדושת יוצר ופסוקי דמרה במגילות קומראן ובספר בן סירא', תרביץ, מה (תשל"ו), עמ' 15–26; M.D. Flusser, 'Jewish Roots of the Liturgical Trishagion', *Immanuel*, 3 (1973–74), pp. 37–43; D. Spinks, 'The Jewish Sources for the Sanctus', *The Heythrop Journal*, 21 (1980), pp. 168–179. בלהה ניצן, 'התפילה והשירה הדתית מקומראן בויקתן למקרא', דיסטוריה, תל-אביב תשמ"ט, עמ' 292 ואילך. עוד ראה: א' ליברייך, 'השבת בסידור התפילה', ספר היובל של ה'אר' במלאת לו שלשים שנה, בעריכת מנחם ריבולוב, ניו-יורק תשי"ג, עמ' 255–262; מ' ויינפלד, "נקדש את שמך בעולם", סיני, קה (תשנ"א), עמ' סט–עו. החוקרים נחלקו בשאלת מועד חיבורה של הקדושה ובשאלת מקורה, שהגדירוה כ'מעורפל ביותר'; מקצתם לא עמדו על מקורה הקדום ועל מקבילותיה המיסטיות בספרות ההיכלות שכן ראו בספרות זו יצירה מאוחרת משלהי תקופת הגאונים; ואילו אחרים סברו שהקדושה צמחה מתחילי בעלי הסוד הקדומים או מתפילתם של כתות פורשות. על הבעיות הכרוכות בחקר הקדושה, עיי' בלוך (לעיל, הערה 1); י"מ אלבוגן, התפילה בישראל בהתפתחותה ההיסטורית (תרגום י' עמיר; ערך והשלים י' היינמן), תל-אביב תשל"ב, עמ' 47–54; א' אלטמן, 'שירי קדושה בספרות ההיכלות הקדומה', פנים של יהדות (לעיל, הערה 12), עמ' 44–67, 264–268; י' היינמן, התפילה בתקופת התנאים והאמוראים, ירושלים תשכ"ז, עמ' 23, 145–147; הג"ל, 'קדושה ומלכות של קריאת שמע וקדושה דעמידה', בתוך: עיוני תפילה (בעריכת א' שגאן), ירושלים תשמ"א, עמ' 12–21; ע' פליישר, 'לנוסחה הקדום של קדושת העמידה', סיני, סג (תשכ"ח), עמ' רכט–רמא; הג"ל, 'לתפוצתן של קדושות העמידה והיוצר במנהגות התפילה של בני ארץ ישראל', תרביץ, לח (תשכ"ט), עמ' 255–284; E. Werner, 'The Genesis of the Liturgical Sanctus', in: Essays Presented to E. Wellesz (ed. J. Westrup), Oxford 1966, pp. 19–32; idem, 'The Doxology in Synagogue and Church: A Liturgico-Musical Study', *HUCA*, XIX (1945–6), pp. 292–308; idem, *The Sacred Bridge: The Interdependence of Liturgy and Music in Synagogue and Church During the First Millennium*, I, London & New York 1959; II, New York 1984 (להלן: ורנר, גשר); L. Hoffman, *The Canonization of the Synagogue Service*, Notre Dame 1979. לעניין מוצאה של קדושת יוצר במקדש, ראה: ליברייך, שם, עמ' 255. והשווה באומשטארק, הסוּעַן שתפילת יוצר היא הד של תפילה שהיתה שייכת לעבודת המקדש בתרגומי: A. Baumstark, *Comparative Liturgy* (English edition by F.L. Cross), London 1958, p. 50; ורנר, דוקסולוגיה, עמ' 293 ואילך; היינמן, שם, עמ' 146. על מקורה של ההללויה (שאותה משווים לעתים קרובות לקדושה, בהיותה שיר משותף למלאכים ולבני-אדם) במקדש, ראה: ורנר, גשר, עמ' 324–328. ורנר, שהשווה את הליטורגיה הנוצרית הקדומה מן המאה הראשונה לספירה עם הדוקסולוגיות המצויות בספר תהלים, בתפילות בבית המקדש, סבר שמקור הקדושה במקדש. אלבוגן הצביע על נוסח קדום של ברכת השם, הכולל יסודות מרכזיים של הקדושה. ויינפלד הצביע על מקורות קדומים לקדושה הנמצאים בספרות שנכתבה בזמן שבית המקדש היה קיים (ספרות קומראן) ובספרות הנוצרית הקדומה שנכתבה סמוך לחורבן. הראיות מכתבי קומראן ומן הספרות הנוצרית הקדומה מעלות גם הן את ההנחה שהקדושה קשורה לפולחן המקדש מאחר שכל השירה הקדומה מחקה את הפולחן המקדשי ואת ההתגלויות לישיעיה ויחזקאל, ששימשו בסיס לתיאור העבודה במקדש השמימי. ועיי' לאחרונה: מ' מאך, 'קדושים מלאכים – האל והליטורגיה השמימית', בתוך: משואות, מחקרים בספרות הקבלה ובמחשבת ישראל מוקדשים לזכרו של א' גוטליב (לעיל, הערה 17), עמ' 298–310. עוד על הקדושה בספרות ההיכלות והשוני בינה לבין הקדושות הידועות, ראה: גרינולד, שירת המלאכים. וראה להלן, הערה 73.

ליטורגית בין עליונים לתחתונים וכהפשטה מיסטית של הטקס שנערך במקדש, שעניינו בקידוש שם האל ובאמירת תהילתו. הפשטה מיסטית זו מביאה בפירוט את הקדושה הנאמרת בעולמות עליונים בפי בריות המרכבה, ומהווה את עיקרה של התפילה השמימית.

התפילה השמימית קשורה לחזון המרכבה ולמסורת העבודה במקדש ומתאפיינת בפוליפוניה ליטורגית מורכבת המציגה את הקדשת האל והכתרתו בעליונים בפי שוכני המרכבה. תפילה זו, הדומה במתכונתה לקדושה והנאמרת בפי השרפים, האופנים וחיות הקודש, כוללת שירה, נגינה, שבת, קדושה, הזכרת שמות והגיית השם המפורש של האל, העלאתו והכתרתו. התפילה מיוסדת על מסורת השמות הכהנית ועל שירת הלויים במקדש, שהיו בעלות מאפיינים דומים. התפילה, המתמקדת בהזכרת שם האל, בהקדשתו ובהעלאתו, נערכת בעולמות העליונים מדי יום ביומו בטקסיות רבת הוד והיא תמצית של תפיסת העולם המיוצגת בספרות ההיכלות.<sup>37</sup>

חלוקה משולשת זו היא חלוקה שרירותית במידה מסוימת, שכן 'התפילה השמימית', התופסת מקום מרכזי בספרות ההיכלות, ידועה לנו בעיקר מן 'התפילה המיסטית' שבפי יורדי המרכבה, ואילו 'התפילה המשותפת' תופסת מקום מצומצם בלבד, שכן ספרות ההיכלות, מעיקרה, אינה מתייחסת לתפילתה של הקהילה כמכלול, אלא רק לתפילתם של יורדי המרכבה, שהם בעיניה יחיד סגולה ושלילי ציבור, המתפללים בהשראת תפילת המלאכים. כך גם הקדושה, לבי-לבה של 'התפילה השמימית', היא מאפיין מובהק של 'התפילה המשותפת'. מכל מקום, אף-על-פי שהתפילות השונות שזורות זו בזו, יש טעם להבחין ביניהן ולייחד לכל אחת מהן דיון נפרד, שכן הן מאירות בחינות שונות של עולם המרכבה וקשריו עם המורשת הפולחנית. בהמשך הדברים אדון בצד השווה של שלוש התפילות, לאמור: בזיקתן למסורות הקשורות למקדש ולעבודת הכהנים. בכוונתי להצביע על תפקידה של התפילה השמימית בהנצחת המהות הנומינלית של העבודה במקדש; לבחון את המאחד והמפריד בין התפילה השמימית, המתייחדת לדרי מרום, לבין התפילה המשותפת, הנאמרת בפי עליונים ותחתונים; ולעמוד על היבט מרכזי של התפילה המיסטית בחוגיהם של בעלי המרכבה – חיקוי של עבודת המלאכים, המעוצבת על-פי הדגם של עבודת הכהנים.

### התפילה השמימית

הפוליפוניה הליטורגית של העולמות העליונים מתוארת במסורות השונות של ספרות ההיכלות בהרחבה יתרה, יותר מאשר כל התפילות האחרות.<sup>38</sup> יופיין והדרן של המקהלות השמימיות לצד

37 שלום, מרכבה, עמ' 20–30, 101–102; אלטמן, שם. וראה עוד להלן.

38 דוגמאות לפוליפוניה הליטורגית של תפילת הבריות השמימיות נמצאות בספר היכלות, סינופסיס, סעיפים 30, 31, 34, 42, 71; היכלות רבתי, סינופסיס, סעיפים 94, 95, 99, 101, 103, 126, 152–162, 168–171, 175, 181–189, 197, 268–270, 273–274, 306, 405–406, 418, 469–470, 475, 486–488, 498, 526, 530–540; מעשה מרכבה, סינופסיס, סעיפים 546, 552–553, 555–556, 564–565, 582, 588–592, וקטעים שונים, שם, סעיפים 714, 745, 773, 795–798, 816–817, 819–820, 850, 966, 972, 974. על ההימנונות בספרות



רציפותה הנצחית של עבודת הבריות העליונות זוכים בה לתיאור מפורט. גם דרי העולמות העליונים מתוארים כולם לפרטי פרטיהם כשהם מתפללים ואומרים קדושה, משוררים ומהללים, מנגנים וקושרים כתרים, מברכים, מקלסים ומשבחים, מנשאים ומרננים; שמותיהם, מקומם וסדר עמידתם, כמו גם נוסח ברכתם וסדר עבודתם של אלה הלוקחים חלק במקלות השמימיות נמסרים בפיוטיות רבת יופי ובדקדוק שאין דומה לו במסורות ליטורגיות ואנגלוגיות קודמות. עיון במרכיביה של פוליפוניה זו מעלה שיש בה שילוב משולש של חזון המרכבה של יחזקאל הכהן (יח' א); חזון השרפים המשלשים קדושה בהיכל שחזה הנביא ישעיה (יש' ו, א-ד), והמסורת הלנייית והכונהנית של השירה, הנגינה והתפילה במקדש הנזכרת בתהלים, בנחמיה ובדברי הימים, והמתוארת במשנה מסכת ערכין, מסכת סוכה ומסכת תמיד.<sup>39</sup>

במסורות השונות של ספרות ההיכלות, כל חלקי המרכבה השמימית מכריזים על קדושת האל בלשון השרפים המשלשים קדושה בחזון ישעיה (יש' ו, ג), בקולם של כנפי החיות ורעש האופנים המתוארים בחזון יחזקאל (יח' א, כד; ג, יב-יג; י, ה), ובקולות שירתם ונגינתם של הכהנים והלויים בהיכל (דה"ב ה, יב-יג; תה' צח, ד-ו; קמט, ג; נחמיה יב, כז-מז). כל חלקי המרכבה משתתפים בטקס השמימי בהיכלות העליונים ומשתמשים בשתי הלשונות שיוחדו לעבודת המקדש: לשון השירה והנגינה של עבודת הלויים שליוותה את הקרבת הקרבנות, ולשון החידה של הגיית שמות הקודש, ששימשה בברכת כוהנים – זו שביכרו הכהנים במקדש בסיום טקס העלאת הקרבנות וזו שבירך הכהן הגדול ביום הכיפורים.<sup>40</sup>

במקום אחר הראיתי, שבעלי ההיכלות פנעו את חזון ההקדשה של יחזקאל כהפשטה חזיונית של חפצי הפולחן של מקדש שלמה שפורטו במלכים א (ו, כג-לז; ח, ו-ט) ובדברי הימים ב (ג, ז-יד; ד, ג-ה, יד-טו).<sup>41</sup> יחזקאל הכהן, שהוגלה בגלות יהויכין בשנת 597 לפסה"נ (ואולי היה עד לכך שמלך בבל הוציא 'משם את כל אוצרות בית יהוה... ויקצץ את כל כלי הזהב... בהיכל יהוה' [מל"ב כד, יג]), ראה בחזונו 'בשנה החמישית לגלות יהויכין' את גלגולה המיסטי של 'תבנית המרכבה הכרובים זהב' (דה"א כח, יח) שעמדה בקודש הקודשים ואת המטמורפזה החזיונית של חפצי הנחושת שעמדו בחצר ההיכל. בחזונו הוא מתאר את האריות, הבהר, הכרובים והאופנים, שהיו כולם חפצי פולחן דוממים עשויים נחושת ממורטת, בדמות חיות

ההיכלות, השווה: אלסמן, שירי קדושה, עמ' 1-24; שלום, זרמים עיקריים, עמ' 56-63.

39 על הקשר בין שירת הלויים במקדש ובין מזמורי תהלים, ראה: משנה תמיד ו, ד. ועיי' S. Mowinkel, *The Psalms in Israel's Worship* (Tr. D.R. Thomas), I, Oxford 1962, pp. 1-22. והשווה: ספראי (לעיל), הערה 20, עמ' 17-18.

40 על הדיכסום הפולחני של עבודת המקדש בימי הבית, ראה: ספראי, שם; א' ביכלר, הכהנים ועבודתם במקדש ירושלים בעשור השנים האחרון שלפני חורבן בית שני, ירושלים תשכ"ו. השווה: "קריפמן, תולדות האמונה הישראלית, ב, ירושלים-תל-אביב תש"ך, עמ' 474, 476; מאיר (לעיל, הערה 18), עמ' 27-33, 61-93. השווה עוד: מ' הרן, תקופות ומוסדות המקרא, עיונים היסטוריים, תל-אביב 1972, עמ' 137-200; M. Haran, *Temples and Temple Service in Ancient Israel*, Oxford 1978. על ברכת כוהנים כשריד של עבודת המקדש, ראה: אלבוגן (לעיל, הערה 36), עמ' 54-57; היינמן, התפילה (לעיל, הערה 36), עמ' 78-79; וראה על כך להלן, סמוך להערה 66; על הזכרת שמות בעבודת הכהן הגדול, ראה להלן, סמוך להערה 58.

41 אליאור, מיסטיקה, עמ' 31-34.

ויצורים מכונפים הניצבים על אופנים וחישוקים וחישורים שעמדו בהיכל ופנו לארבע רוחות השמים. חפצים אלה, שהיו חלק מכלי עבודת המקדש בבית ראשון, עברו בחזון המרכבה מטמורפזה חזיונית והפכו לארבע חיות מכונפות נוצצות כעין נחושת קלל שלהן פני אריה, פני שור, פני נשר ופני אדם; החיות הללו ניצבות על ארבעה אופנים, ש'מראיהם כאשר יהיה האופן בתוך האופן', ופונות לארבע רוחות השמים (יח' א, ד-יא; טו-כא). גם 'תבנית המרכבה הכרובים זהב' שעמדה בקודש הקודשים (דה"א כח, יח), או הכרובים המכונפים המצופים זהב שעמדו בדביר, ושכנפיהם 'נוגעות כנף אל כנף' (מל"א ו, כג-כח; דה"ב ג, י-יג) והם עומדים על רגליהם (שם ג, יג), נתגלגלו בחזונו של יחזקאל בחיות קודש מכונפות וזוהרות שכנפיהן 'חברות אשה אל אחותה' (יח' א, ד-יא) 'ורגליהם רגל ישראל' (שם, א, ו). בגירסתו השנייה של החזון הפכו הללו לכרובים מכונפים בעלי ארבע פנים הניצבים על ארבעה אופנים, וכולם קשורים למקדש שראה הנביא 'במראות אלהים' (יח, י; ח, ג).<sup>42</sup>

בחזון יחזקאל נוספו כמה יסודות – תנועה רב-צדדית, מראה נורא הוד, קול שאון והמולה, משק כנפים, רוח סערה, ענן ואש מתלקחת, נוגה ולפידים – למבנה הפולחני המורכב של חיות מכונפות וגלגלי מרכבה הפונים לארבע רוחות השמים, מבנה שנשמר גם בציור החזיוני של המרכבה השמימית. אולם אצל בעלי ההיכלות עוברים הכרובים, האופנים וחיות הקודש טרנספורמציה מיסטית והאנשה פולחנית: הם מצטיירים בדמות כוהנים ולויים שמימיים, המשמשים בקודש, מחצצרים ומריעים, מנגנים ומרננים, מזמרים ומשוררים לפני כיסא הכבוד בטקס הנערך בהיכלות העליונים.

במסכת תמיד, שהיא מן המשניות הקדומות שסידורן החל סמוך לתורבן הבית והיא מבוססת על עדותם של בני-הזמן שהשתתפו בפולחן,<sup>43</sup> מתוארת תקיעת הכוהנים בחצוצרות בשיאה של עבודת הכהן הגדול:

42 אלה המושגים הנזכרים גם בחזון יחזקאל (פרקים א, י) וגם בתיאור המקדש: אבן יקרה, אבן ספיר, אבן תרשיש, אופן, אופנים, ארבעה אופנים, כרובים, חיות/בהמות, בקרים, כנפיים, כנפי הכרובים, אריה/אריות, נחושת, המונח 'דמות' והמספר 'ארבע' ו'ארבעה'. עיי' מל"א ז, כה-לז; דה"ב ג, ז-יד; ד, ג-ה, יד-טו. דומה שהמטמורפזה המוצעת בחזון יחזקאל מוצאת תימוכין בתיאוריה של פרידל על פענוח חלומות וחזיונות: 'יצונג לעמוד על מלוא הקשריו הסיבתיים של פרט מסוים בחלום או ביצירה נפשית כלשהיא, עליו דווקא לנתקו תחילה מהקשריו הגלויים והמידיים [...] מתברר כי כל סדרת האסוציאציות שיצאו בנפרד מהיסודות השונים קשורות בויקת ברורות גם בינן לבין עצמן' (ויגמור פרידל, פשר החלומות [תרגום מ' ברכיהו], א, תל-אביב תשל"ד, עמ' 72-73). דהיינו, ניתוח המושגים המופיעים בחזון, אחרי ניתוקו מהקשריו הגלויים ופירוקו ליסודות בודדים, מעלה שקבוצה גדולה של המושגים הנזכרים בו מקבילה למושגים הקשורים למקדש ולחפצי הפולחן. הנביא עצמו, הנשא בחזונו חזרה לחצרות המקדש בירושלים (יח' ח, ג), מאבא את הוהות בין חיות הקודש שראה בחזונו הראשון לבין הכרובים שעמדו במקדש: 'והכרובים עומדים מימין לבית [...] וירמו הכרובים היא החיה אשר ראיתי בנהר כבר'; היא החיה אשר ראיתי תחת אלהי ישראל בנהר כבר ואדע כי כרובים המה' (יח' י, ג, טו, כ). על זיקתם של הכרובים למקדש, עיי' 'כרוב', אנציקלופדיה מקראית, ד, טור 238. הזיקה למקדש עולה בבירור גם מפרקים מ-מ בס' יחזקאל.

43 ראה על כך: י"נ הלוי אפשטיין, מבואות לספרות התנאים, ירושלים תשי"ז, עמ' 27-31. והשווה: ח' אלבק, ששה סדרי משנה מפורשים, ירושלים ותל-אביב תשי"ט (מהדורה שניה מתוקנת עם תוספות חדשות), סדר קדשים, מבוא למסכת תמיד, עמ' 291-292; סדר מועד, מבוא למסכת יומא, עמ' 216.

בזמן שכהן גדול רוצה להקטיר (את העולה) יהיה עולה בכבש... להקיף את המזבח... ושני כהנים עומדים על שולחן החלבים ושתי חצוצרות של כסף בידם, תקעו, והריעו ותקעו (משנה תמיד ז, ג).<sup>44</sup>

בספרות ההיכלות מתוארת העבודה בהיכלות העליונים בלשון דומה, אלא ששם האופנים הם התוקעים בחצוצרות ברגע השיא של הטקס: 'ובהיכל השביעי אופני אורה מזלפות פליטון ואפיפלסמון נקי ואופן כפול תוקע ומריע ותוקע' (היכלות זוטרת, סינפסיס, סעיף 411).<sup>45</sup> בסיום העבודה, אחרי התקיעות והתרועות, היו הכהנים מברכים את באי המקדש (משנה תמיד ז, ב). גם בהיכלות העליונים נאמרות התקיעות, התרועות והברכות על-פי סדרן במקדש: 'ויצאו קרנות מתחת כסא כבודו פמליות פמליות ותוקעות ומריעות ומברכות'.<sup>46</sup> לעומת הלויים המשוררים, שהודו והיללו וזימרו ושוררו וניגנו ונשאו קולם בשבח ורינה בשעת העלאת הקרבנות, כל שוכני המרכבה מודים ומהללים ומשתתפים בטקס שירי, שבא כמדומה במקום טקסי הקרבנות; תפקיד המשוררים, המזמרים והמסלסלים ניתן בידי מידות נושאי כיסא, אופני המרכבה, הכרובים וחיות הקודש:

כי בששה קולות משוררים לפניו

מידות נושאי כסא כבודו

הכרובים והאופנים וחיות הקודש בקול

קול שמעולה מחבירו ומשונה משלפניו.<sup>47</sup>

שופרות, חצוצרות וקרנות היו כלי-הנגינה של הכהנים. והשווה: תוספתא סוטה ז טו: 'אותו היום היו הכהנים בגדיהם ובפרצות וחצוצרות של זהב בידם ותוקעים ומריעים וכל כהן שאין בידו חצוצרת אומרים דומה שאין זה כהן'. ראה: ביכלר (לעיל, הערה 40), עמ' 71. עוד השווה למטבע הכהני הנזכר לעיל, 'זעמדו שני כהנים בשער העליון... ושתי חצוצרות בידיהן. קרא הגבר תקעו והריעו ותקעו... הגיעו לעזרה תקעו והריעו ותקעו...' (משנה סוכה ד, ד). השווה תיאור תרועת הכהנים המלווה את עבודת הכהן הגדול בס' בן סירא ג, טז [כב-ג]: 'או יריעו בני אדרון הכהנים בחצוצרות מקשה / ויריעו וישמעו קול אדיר להוכיח לפני עליהן; מ"צ סגל, ספר בן סירא השלם (לעיל, הערה 26), עמ' שמו-ז. על שופרות במקדש, ראה משנה שקלים ה, ו. על כהנים ושופרות בימי הבית, ראה: ש' ספרא, 'בית המקדש ובית הכנסת', בתוך: בתי כנסת עתיקים. קובץ מחקרים, עורכים א' אופנהיימר, א' כשר, א' רפפורט, ירושלים תשמ"ח, עמ' 37-40. ראה עוד על כלי הנשיפה של הכהנים: 'נגינה וזמרה', אנציקלופדיה מקראית, כרך ה, ירושלים תשכ"ח, טורים 761-763. על רבבות קרנות ואופי חצוצרות ושופרות בהיכלות עליונים, ראה: היכלות רבתי, סינפסיס, סעיף 231. וראה שם, סעיף 250, על 'תוקע קרן' בהיכל השביעי; היכלות זוטרת, שם, סעיף 408, על כרח בהיכל השביעי 'תוקע ומריע ותוקע'. מקורות תנאים מלמדים, שבימי הבית לא תקעו אלא במקדש; וראה: משנה ראש השנה א, ד, והשווה הבריתא בבבלי ראש השנה ל ע"א. עם החורבן בטל השימוש בכלי נגינה חזר, שכן משפסקה עבודת הקרבנות, פסקו התקיעות והתרועות בכלי הנשיפה של הכהנים ועמן גם שירתם ונגינתם של הלויים שליוו אותן. עובדה זו מסבירה את ההתמקדות על הנגינה והזמרה השמיימיות בספרות ההיכלות.

על כהנים התוקעים בחצוצרות, ראה: במ"י, ת, י; יהושע ו, ד, ט, יג, טז; ראה גם: דה"ב, יג: 'זכריה קול בחצוצרות ובמצלותם ובכלי השיר ובהלל לה' כי טוב כי לעולם חסדו והבית מלא ענן בית ה'. והשווה: נח"יב, לה; דה"ב כט, כו-כח: 'זעמדו הלויים בכלי דוד והכהנים בחצוצרות... ובעת החל העולה החל שיר ה' והחצוצרות... וכל הקהל משתחוים והשיר משורר והחצוצרות מתצצים הכל עד ללכות העולה'. ועיין: 'נגינה וזמרה', אנציקלופדיה מקראית, שם, טורים 755-776.

46 היכלות רבתי, סינפסיס, סעיף 192.

מסלסלין לפניך ששון ושמחה אופני הוד

וכרובי קודש משוררים שירה נחומה

חיות הקודש ממללין בזמרה ברו פיהם

כנפיהם מים זיהיון מגיעין לשמך צור עולמים.<sup>48</sup>

תחילת שבח וראשית שירה

תחילת גילה וראשית רינה

משוררים השרים המשרתים בכל יום

ליהוה אלקי ישראל ולכסא כבודו

...משבח ושירה של יום ויום

מגילה ורינה של עתים ועתים

ומהגיון היוצא מפי קדושים

ומניגיון המתגבר מפי משרתים.<sup>49</sup>

המסורות המקראיות מתארות את הנגינה במקדש ואת עבודת הלויים הפורשים על כינורות

47 שם, סעיף 103 (העריכה במבנה שירי כאן ובכל המובאות האחרות נעשתה על ידי - ר"א). וראה שם, סעיפים 251, 260, על שירה שכיסא הכבוד משורר בכל יום; סעיף 236, על 'כל מיני זמר ושירה' בעליונים. כמו כן ראה: ס' היכלות, סינפסיס, סעיף 30, מעשה מרכבה, סינפסיס, סעיף 564, על גלגלי מרכבה שאומרים שירה לפני כסא הכבוד; ראה ס' היכלות, סינפסיס, סעיפים 31, 71 על חיות מהללות, משבחות ואומרות קדושה. שם, סעיף 34, על שיר תהילה של הכרובים; שם, סעיף 42, על שרפים האומרים 'שירה תהלה פאר עוז וגאון לפאר למלכם בכל מיני שבח וקדושה'. המושגים 'שיר', 'שירה', 'משורר', 'משוררים' ונגזרותיהם נזכרים מאות פעמים בספרות ההיכלות. ועיין: פ' שפר (עורך), קונקורדנציה לספרות ההיכלות, כרך ב, [אותיות] ל-ת, סיבנגן 1988, עמ' 648-649. מקומה של השירה בספרות ההיכלות נדון אצל ק"א גרוצינגר - ראה: K.E. Grözinger, *Muzik und Gesang in der Theologie der frühen jüdischen Literature*, Tübingen 1982; הנ"ל, 'מסורת וחדוש בתפיסת השיר בזמרה', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ח (תשמ"ט), עמ' 348-351, והביבליוגרפיה המפורטת שם.

48 מעשה מרכבה, סינפסיס, סעיף 593. השימוש בביטויים 'שירה נחומה' ו'ממללים בזמרה ברו פיהם' מסתבר לאורה של המסורת שהדגישה כי שירת הלויים במקדש נאמרה בפה: 'ולא היו אומרים בנבל וכנור אלא בפה' (משנה ערכין ו, ו). על השיר שהיו הלויים משוררים בפיהם ראה עוד משנה תמיד ג, ח. אמנם הלויים היו מנגנים במקדש בכלים שונים, כפי שעולה ממסורות מקראיות ומשנאיות שונות וכפי שידון להלן, אולם עיקר עבודתם היה 'לדבר שיר', ראה: דה"ב טו, טז ואילך; דה"ב ה, יב-יג ואילך. לביטוי 'כנפיהם מים', ראה נוסח דומה במעשה מרכבה, סינפסיס, סעיף 596: 'כקול מים רבים קול כנפיהם'. 'זיהיון' היא מלה אפיינית לקילוס האל בספרות ההיכלות ומשמעותה: גבהות והתנשאות. בדרך-כלל מופיעה מלה זו בצירוף השיר: 'בגאון של רוממה ושררה של זיהיון'. ראה: י' זליקוביץ-נרב, 'שימוש לשון בס' היכלות רבתי', עבודת גמר לשם קבלת תואר מ"א, ירושלים תשי"ג, עמ' 11-12.

49 היכלות רבתי, סינפסיס, סעיף 94-95. אשר לביטוי 'השרים המשרתים' או 'המלאכים המשרתים', השווה את הביטויים המיוחדים את השורש שר"ת, על נסיותיו וצירופיו, לכהונה וגם ללוייה: 'זאתם כהני ה' תקראו משרתי אלהינו' (יש"א טא, ו); 'זהו במקדש משרתים' (יח' מד, יא); 'לכהנים משרתי המקדש... הקרבים לשרת את ה'... ללויים משרתי הבית' (יח' מה, ד-ה). 'משרתים לפני המשכן אוהל מועד בשיר' (דה"א א, ו); 'זיתן לפני ארון ה' מן הלויים משרתים ולהוכיח ולהלל לה' אלהי ישראל' (דה"א ט, ד); 'זכניהם משרתים לה' בני אהרן' (דה"ב יג, י); 'זלחות לו משרתים ומקטירים' (דה"ב כט, יא); 'להגיון וצגיון', שענינם מנגינה, השווה: 'עלי הגיון בכנור' (תה"ב צב, ד).

ובבלים, מנגנים בכלי שיר ומצלתיים ואומרים שירה; ואת הכהנים המריעים ותוקעים בחצוצרות, הן סביב ארון ה' והן במקדש: 'הלוים המשררים... מלבשים פוץ במצלתיים ובנבלים וכנורות עמדים מורח למזבח ועמהם כהנים למאה ועשרים מחצצרות' (דה"ב ה, יב-יג); 'הלוים... המשררים בכלי שיר נבלים וכנורות ומצלתיים משמיעים להרים בקול לשמחה... והמשררים... במצלתיים נחשת להשמיע... בנבלים על עלמות... בכנורות על השמינית... הכהנים מחצצרים בחצצרות' (דה"א טו, טז, יט-כד); 'הלוים... בשיר מצלתיים נבלים ובכנורות... ומבני הכהנים בחצצרות' (נחמיה יב, כו, לה).<sup>50</sup> במשנה מתוארת עבודת המקדש: 'הלוים בכנורות ובנבלים ובמצלתיים ובחצוצרות ובכלי שיר... ואומרים שירה' (משנה סוכה ה, ד).

במסורת ההיכלות מתוארת העבודה בהיכלות העליונים בדפוסי העבודה במקדש: חיות הקודש מנגנות בכינורות, הכרובים מזמרים בצלצל, והאופנים מכים בתוף ומריעים ותוקעים ומריעים בחצוצרות:

מקול ניגון כנורות חיותיו,

מקול רינת תופי אופניו

ומקול זמירות צלצלי כרוביו.<sup>51</sup>

ואופן כפול מן[ריע] כעוף והקן תפוש בשתי סרעפין

ותוקיע מריע ותוקיע.<sup>52</sup>

חזון המרכבה, שחזה הכהן הגולה יחזקאל סמוך לחורבן בית ראשון, נקבע אפוא כאבן-פינה בתפיסת-עולמם המיסטית של בעלי ההיכלות אחרי חורבן בית שני. יחזקאל ראה מראות אלהים

50 ראה: תה"פא, ג; קמט, ג; קג, ג-ה; והשווה נחמ"ב, יב, כו: 'ובחנכות חומת ירושלים בקשו את הלוים מכל מקומות להביאם לירושלים לעשות חנוכה ושמחה ובתודות ובשיר מצלתיים נבלים ובכנורות'; וכן ראה: דה"א טו, יט-כג; טז, ה-ו; דה"ב ה, יב-יג. על המנגנות ושירות המלוים את טקס הקרבת הקורבנות, ראה: דה"ב כט, כו; בן-סירא ג, יד, טז. ראה גם: ניוסס, שירות עולת השבת, עמ' 18. ראה עוד על השיר שהיו הלוים אומרים במקדש: משנה תמיד ג, ח; ז, ג-ד. כמרכן ראה: ורנר, גשר, ח"ב, עמ' 1-25, על הנגינה והשירה במקדש; אפטוביצר (לעיל, הערה 19), עמ' 261-262; A.Z. Idelsohn, *Jewish Music in its Historical Development*, N.Y. 1948, pp. 262-261; P. Gradenwitz, *The Music of Israel*, N.Y. 1949, p. 65ff. על ליווי עבודת הקורבן בתפילה, בשיר ובזמור; מ' גרינברג, על המקרא ועל היהדות, קובץ כתבים, תל-אביב תשמ"ה, עמ' 180; הנ"ל, 'תפילה', אנציקלופדיה מקראית, ח, תשמ"ב, טורים 910-917.

51 היכלות רבתי, סינופסיס, סעיף 161. ראה: גרינולד, שירת המלאכים, עמ' 468. על הכינורות, התופים והצלצלים במקדש, השווה המקורות בהערה הקודמת, וראה גם דה"א יג, ח; משנה תמיד ז, ג; ח, ה, על הצלצלים. השווה משנה מידות ב, ו: 'ולשכות היו תחת עזרת ישראל... ששם הלוים נותנים כנורות, ונבלים ומצלתיים וכל כלי שיר'. הצלצלים או המצלתיים נזכרו במקרא ובמשנה ככלי נגינה של הלוים במקדש. על השופרות, ראה לעיל, הערה 44; והשווה לכל העניין (בעולמות העליונים) חזון יוחנן טו, ב; חנוך ב, כו; ז, יג. החצוצרות שייכות בדרך-כלל לכהנים, כפי שזכר לעיל, ואולם בציטוט בפנים הן נמנות עם כלי הלוים. עיין עוד: אנציקלופדיה מקראית, ד, טורים 470-471. עוד על המלאכים המנגנים במזמור, ראה: גרינולד, שירת המלאכים, עמ' 467-469; מ' בר-אילן, 'הערות למחזור בעניני מלאכים', אור המורה, כך לה, חוברת א (קכד) (תשרי תשמ"ז), עמ' 7-12. שפר, קטעי נגינה, עמ' 105, שורות 10-11 (ההשלמה שלי - ר"א).

בשנה החמישית לגלות יהויכין (יח' א, א-ב). בחזונו נהפכו כלי ההיכל וחפצי הפולחן לישויות חזיוניות בהיכל השמימי, ו'תבנית המרכבה הכרובים זהב' מן המקדש (דה"א כח, יח) היתה למרכבה שמימית נשגבה של כרובים וחיות קודש. בעלי ההיכלות, שהתמודדו עם האבדן ועם המציאות הכאוטית שאחרי החורבן, ניסו אף הם לכוון מחדש בעיני רוחם את זיכרו של המקדש שחרב ולהנציח בחזונם את ההיבטים הנומינאליים של עבודת הכהנים והלוים. בדומה ליחזקאל, ששימר בחזונו את המהות הנומינאליה של השגב האלוהי על-ידי מטמורפוזה מיסטית של יסודות פולחניים, ניסו יורדי המרכבה לשמר בחזונם את זכר עולמם הנכחד, להשליט סדר בכאוס באמצעות מטמורפוזה מיסטית-ליטורגית מרהיבה ולהנציח בהיכלות העליונים, באמצעות הפשטה מיתר-פואטית, את עיקרה של המסורת הריטואלית שבטלה מן העולם. הם התבוננו בעיני רוחם במרכבת יחזקאל ובהשראתה הפכו את ההיכל הארצי החרב להיכלות שמימיים נצחיים, ואת הישויות החזיוניות של יחזקאל, שהיו קשורות במקורן לפולחן המקדש הארצי, העבירו לשמש בפולחן המקדש השמימי. כך למשל האופנים, שהיו חלק מחפצי הפולחן במקדש שלמה (מל"א ז, לב-לג) ועברו באמצעות מטמורפוזה חזיונית להיות אופני המרכבה של יחזקאל (יח' א, טו-טז; י, ט-יג), הפכו במסורת ההיכלות, באמצעות האנשה מיסטית, לאופנים תוקעים ומריעים המשרתים בקודש במערך עבודתם של כוהני המקדש. ואילו הכרובים המכונפים, הנזכרים בין חפצי הפולחן של בית ראשון (מל"א ח, ו-ה; דה"ב ג, י-יד) ולאחר מכן כישויות חזיוניות בחזון המרכבה (יח' י, ח-כב), הפכו להיות כרובים משוררים, המנגנים בצלצל ומשרתים בהיכלות עליונים על-פי דוגמת עבודתם של הלוים.

הטקס במזמורים, לפי ספרות ההיכלות, הוא מטמורפוזה ריטואלית חדשה של הישויות החזיוניות במרכבה השמימית. הכרובים, האופנים וחיות הקודש, שמקורם כאמור בהיכל הראשון ובפולחנו, מצטיירים בספרות ההיכלות בלשון מיתר-פואטית, שנועדה להאדיר ולשגב את עבודתם של הכהנים והלוים במקדש הארצי ולהנציח בהיכלות העליונים:

אף חיות הקודש מתכוונות ומתקדשות ומטהרות יותר מהם

וכל אחת ואחת קשורה אלף אלפי כתרים של מיני מאורות בראשיהם

ומתלבשות לבושין של אש

ומתעטפות כסות של להבה

ומכסות פניהם בבזק [בברק]

מפני מה חיות הקודש ואופני הוד וכרובי הדר

מתקדשים ומטהרים ומתלבשים ומתעטפין...

מפני שהמרכבה על פניהם...<sup>53</sup>

בריות המרכבה מתוארות במושגים המעוגנים בעבודת המקדש, בכלל, ובריטואלים השונים, המתנים את הקרבה אל הקודש והמגנים מפני הסכנה הטמונה בו, בפרט. ההתקדשות,

53 היכלות רבתי, סינופסיס, סעיפים 184-185. השווה גם ס' היכלות, סינופסיס, סעיף 54; וראה שם, סעיפים 181, 811, 814-816, 916.

תהילה וזמרה, שבה והלל בלשון תזונות יחזקאל ובלשון עבודת המקדש. לאמירת השירה בקול אחד נודעת משמעות מכרעת,<sup>56</sup> שכן היא המובילה את הטקס השמימי אל שיאו:

א'י ישמעאל יי אל רחום וחנן אלהי ישראל  
על האופנים ועל החיות ועל גלגלי מרכבה ועל השרפים  
העומדין כולם ברו אחד בעצה אחת בקול אחד  
והאופנים וחיות הקודש ואופני הדר ושרפי להבה וגלגלי המרכבה  
ואומרין בקול גדול בקול רעש גדול אדיר וחזק  
בקול רעש גדול אומרי'  
ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד  
ממקום בית שכינתו.<sup>57</sup>

#### מסורת השמות

השירה הליטורגית, המושרת באוניסון נשגב בפי האופנים וחיות הקודש, השרפים והגלגלים, 'העומדים כולם ברו אחד' והאומרים כולם 'בקול אחד', אינה אלא מבוא לעיקרו של הטקס השמימי, שהוא הגיית השם המפורש באותיותיו, הזכרתו וברכתו העלאתו והכתרתו. טקס זה בהיכלות העליונים מקביל הן להגיית השם המפורש בפי הכהן הגדול בשיאו של טקס יום הכיפורים בהיכל הארצי, הן למענה הברכה שבפי קהל המתפללים, הכורעים והמשתחוים. הברכה שאומרים דרי המרכבה בסיום הטקס היא הברכה על שם הויה, המקבילה לנוסחה הליטורגית שהיו אומרים באי המקדש למשמע השם המפורש שיצא מפי הכהן הגדול. המשנה מונה עשר אזכרות של השם המפורש בפי הכהן הגדול בשיאו של טקס יום הכיפורים במקדש:

בא לו [הכהן הגדול] אצל השעיר המשתלח... וכך היה אומר אנה השם חטאו עו פשעו

56 ראה: יח' א, ה-טו, טז, כב-כג; ג, יב-יג; י, ב-ז; משנה יומא ו, ב.

57 מעשה מרכבה, סינפסיס, סעיף 553. למסורות שונות על אמירת שירה בקול אחד בהיכלות העליונים השווה בספרות חנוך: 'אמרו כולם בקול אחד ויברכו וישבחו וירוממו ויקדישו את שם אדון הרוחות. וכל צבא השמים וכל הקדושים במזמור וכל צבא אלהים והכרובים השרפים האופנים וכל מלאכי כוח וכל מלאכי שלטון... וכולם ירימו קול אחד ויברכו וישבחו וירוממו... בקול אחד לאמור: ברוך הוא ובורך שם אדון הרוחות מעתה ועד עולם' (חנוך א סא, ט-יא; ראה גם לט, יב-יג). ראה: שלום, מרכבה, עמ' 129, 30; חנוך ב יט, ו: 'ביניהם [בין המלאכים] שבעה פיניסטים, שבעה כרובים, שבעה המכונפים בשש כנפיים, אשר לכולם קול אחד ובקול אחד הם שרים'. בברכת יוצר נאמר כי המלאכים 'משמיעים ביראה יחד בקול... כולם כאחד עונים ואומרים ביראה'. לדוגמאות נוספות ולניתוח התפתחות המושג, ראה: מ' ויינפלד, "נקדש את שמך בעולם" (לעיל, הערה 36), עמ' 30-31; M. Weinfeld, 'The Heavenly Praise in Unison', *Meqor Haggim, Festschrift für Georg Molin*, Graz 1983, pp. 427-437. לתיאור האופנים וחיות הקודש האומרים בקול גדול בקול רעש גדול אדיר וחזק, השווה תיאור עבודת הכהנים בספר בן סירא: 'יריעו וישמיעו קול אדיר להזכיר פני עליון' (נ, כג). לעניין הנוסחה הליטורגית 'ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד' (משנה יומא ג, ח), שאותה היו אומרים במקדש במקום אמן, ראה: תוס' ברכות פ"ו כב (מהדורת ש' ליברמן, עמ' 39) ותוס' תענית פ"א יב (מהדורת ש' ליברמן, עמ' 327). וראה ורנר, דוקסולוגיה, עמ' 283-285 והספרות שם.

ההיטהרות, ההתלבשות בלבושי הקודש, וענידת הכתר ששמו של האל חקוק עליו – כל הפעולות הללו נזכרות במפורש בהקשר של עבודת הכהנים והלויים בהיכל.<sup>54</sup> בסיום ההכנות המדוקדקות, שהן בבחינת הקדמה הכרחית לשירה הטקסית בקול אחד ולקרבה אל הקודש, אומר המחבר המקראי:

ויהי בצאת הכהנים מן הקדש כי כל הכהנים הנמצאים התקדשו... והלויים המשררים... מלבשים בוץ במצלתים ובנבלים וכנרות עומדים מזרח למזבח ועמם כהנים למאה ועשרים מחצירים בחצרות: ויהי כאחד למחצצרים ולמשררים להשמיע קול אחד להלל ולהדות לה' וכהרים קול בחצרות ובמצלתים ובכלי השיר ובהלל לה' (דה"ב ה, יא-יג).

בהיכלות מוצאים תיאור דומה של ההיערכות הטקסית, העמידה בטהרה ואמירת שירה בקול אחד:

וכולם עומדים בטהרה ובקדושה  
ואומרים שירה וזמרה ושבה וצהלה וקילוס  
בקול אחד בדבור אחד בדעת אחד ובנעימה אחת.<sup>55</sup>

בסיום כל הפעולות המקדימות האמורות, עומדות הבריות השמימיות בסדר קדושה עולה ומתייצבות לעבודתן. הן לוקחות חלק באוניסון הליטורגי במרומים, שם הן שרות כאחד, אומרות

54 הביטויים הקשורים בטהרה וטבילה מופיעים מאות פעמים בספרות ההיכלות. עיין: 'טהור', 'טהרה', 'טהורים', 'טבילה' ו'טובלים', קונקורדנציה לספרות ההיכלות (לעיל, הערה 47). לביטוי 'טהרה' ו'טהורים' (שם, יב, ל). למקור דפוסי הטהרה ראה: ו' טו, ד. ועיין: 'קנוהו, מקדש הדממה, עיין ברובדי היצירה הכהנית שבתורה, ירושלים תשנ"ג, עמ' 142-145. הכהנים לא נכנסו לשרת בקודש ולא החלו בעבודה אלא אם כן סבלו תחילה: משנה תמיד א, ב ד; ב א; יומא ג, ג. ללבושין של אש' השווה בגדי הקודש של הכהנים: שם' כה, א-כט, מ-מג; לט, א-לא; ו' טו, ד; נחמ' ו, עב. השווה: יח' מב, יד; מד, יז-יט. והשווה עוד 'לבושי פלא' של המלאכים בשירות עולת השבת 4Q405 23 ii 10. בספר בן סירא, ג, יא, נזכרים בגדי הכהן הגדול: 'בעשותו בגדי כבוד ותלבושו בגדי תפארת'; וראה גם במסכת תמיד א, א וביומא ג, ד ויוסף בן מתתיהו, קדמוניות, ג, ו-ז, ושם תיאור מפורט של בגדיו. לכתרים של חיות הקודש השווה 'נזר הקדש' של הכהן הגדול, שם' לט, ל; ו' ה, ט. המלאכים נושאים עליהם כתרים שעליהם חקוק השם המפורש: 'זכתר קדושה על ראשו ששם המפורש חקוק בו' (ס' היכלות, סינפסיס, סעיף 38), בדומה לכהן הגדול שהשם חקוק על ציץ נזרו (שם' כה, לו-לח; לט, ל). והשווה יוסף בן מתתיהו, קדמוניות, ספר שלישי, ו, 1 (178) (מהדורת א' שליט, עמ' 91): 'ציץ הזהב בו חרות שם אלהים באותיות קודש'. וראה דעת חז"ל בעניין כתיבת השם על הציץ, שבת סג ע"ב. ל'אפודי תפארת' של המלאכים המשוחרים (ספר היכלות, סינפסיס, סעיף 57) השווה האפוד של הכהן הגדול, שם' לט, ב-ז; והשווה האפודים הנזכרים בשירות עולת השבת, 4Q405 23 ii 5. וראה ניוסס, שירות עולת השבת, עמ' 335. ל'תגודי גאות' (שם) השווה: 'תגרת אותם אבנט', 'זבאבנט בד יתגוד', המוסבים על בגדי השרד של בני אדרון הכהנים (שם' כט ט; ו' טז, ד).

55 היכלות רבתי, סינפסיס, סעיף 185. למסורות נוספות בספרות ההיכלות על השירה בקול אחד בעולמות העליונים, ראה ס' היכלות, סינפסיס, סעיפים 57-58, 67; היכלות רבתי, שם, סעיף 187; מעשה מרכבה, שם, סעיף 553. ראה עוד להלן, הערה 57. לביטוי 'עומדים', השווה: 'הלויים... עומדים מזרח למזבח' (דה"ב ה, יב); 'הכהנים על משמרותם עומדים' (דה"ב ו, ו); וראה עוד: במ' ז, ב; דב' יח, ז; תה' קלד, א; נחמ' יב, מד (ואלה הע מדים ובניהם); דה"א ו, יח. השווה: 'הכרוז היה מכריז במקדש בכל בקר: עמדו כהנים לעבודתכם ולוים לדוכנכם ישראל למעמדם' (בבלי יומא כ ע"ב); ירושלמי שקלים ה, א, וראה: משנה תמיד ז, ג.

החשיבות הרבה שיוחסה לעניין זה בעבודת הכוהנים. עוד מעידים הדברים כי לאותיות המרכיבות את השם ולתנועות הקובעות את הגייתו נודעה משמעות נומינלית ראשונה במעלה.<sup>60</sup> מחבריהם ועורכיהם של היכלות רבתי, היכלות זוטרי, מעשה מרכבה, שיעור קומה ושבחי מסטרון פטרו עצמם מן האיסורים על הזכרת שמות הקודש והשימוש בהם, והרחיבו את הדיבור הן על מסורת השמות ומהותה האלוהית והן על הטקסים הקשורים בהגיית השם המפורש. מסורת השמות בספרות ההיכלות מושתתת על הנחה כפולה: מהות האל גלומה בשמו המפורש הנשגב מהבנה; הכוח האלוהי הבורא גלום בצירופי אותיות חסרי-פשר, ההופכים לדיבור אלוהי נעלם. המציאות השמימית והמציאות הארצית אינן אלא פרישה וגילוי של הדיבור האלוהי הנעלם, והלשון האלוהית שבה נברא העולם נתפסת כשמות בעלי כוח בורא וכאותיות הקשורות שמים וארץ. השם כולל בתוכו את המהות האלוהית הנסתרת, את הכוח הבורא הצפון באותיות ואת היסוד הקולי המקשר בין העולם הארצי לעולם השמימי.<sup>61</sup> מסורת זו, הקשורה לעבודת הכוהן הגדול במקדש, בקשר ריטואלי-אסוציאטיבי, לפחות, כוללת פירוט של שמות הקודש, הפשטה חזונית של העבודה הקשורה בהזכרת השמות, ומגיינים שונים של שמות מפורשים שאומר מסטרון, הכוהן הגדול השמימי, בשיאו של הטקס במרומים:

והנער (=מסטרון) בא ומשתחוה לפני הקב"ה אתה ושמו [שמך] שמי. ואומר ברוך אתה יהוה אלהינו מלך העולם אשר קדשנו במצותיו... וגילה לנו את מסתריו והביגנו לידע שמו הגדול והנורא ברוך אתה יי' מגלה מסתריו לישראל. ואו' ברוך כבוד יי' ממקומו יהוה זה הוא אהי יהוה. והן אומרים אחריו ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד... והנער הזה ששמו מסטרון מביא אש חרישית ונותן באזני החיות כדי שלא ישמעו את קול הדובר של הקב"ה ואת שם המפורש שהנער ששמו מסטרון מזכיר באותה שעה בשבעה קולות בשמו החי והטהור והנכבד והנורא... יהוה אהיה אשר אהיה החי יהוה יואי הכה הוה הוה והוה הוה הי הוה הוה יהי יהוה... זה שמי לעולם וזה זכרי לדור דור.<sup>62</sup>

60 לעניין השם המפורש וגילוי שם היה במסורת הכוהנית המקראית, ראה: קנוהל (לעיל, הערה 54), עמ' 139. על היסוד הנומינלי בשם המפורש, ראה: R. Otto, *The Idea of the Holy*, Oxford 1958, pp. 74-75. על הקשר בין המסורת התיאורגית של הגיית השם לבין סודו, ראה: E.R. Dodds, 'Theurgy and its Relationship to Neoplatonism', *JRS*, 37 (1974), pp. 55-69. האיסור לבטא את השם המפורש מצוי בהלכה התנאית הקובעת שאת התואר 'יהוה' רשאים לבטא רק הכוהנים בירושלים, בעוד שהאחרים חייבים להשתמש בכינוי 'אדוני' (משנה סוטה ו, ו; ספרי במדבר לט, מג; ספרי זוטא לבמדבר ו כו; בבלי סוטה לח ע"א). עוד על האיסור לבטא את השם המפורש, ראה: שיפמן (לעיל, הערה 21), עמ' 214-221. על שמות במסורת התלמודית, ראה: נדרים ו ע"ב, ח ע"ב; סנהדרין נה ע"ב-נו ע"א, ס ע"א, וראה רש"י על אתר: 'שם בן ארבע אותיות שם הוא, לא בעינין שם המפורש בן ארבעים ושתיים אותיות'. וראה אבות דרבי נתן, נוסח ארוך, פרק יב: 'שכל המשתמש בשם המפורש אין לו חלק לעולם הבא'; ומשנה סנהדרין י, א: 'אלו שאין להם חלק לעולם הבא... אבא שאל אומר אף ההוגה את השם באותיותיו'. וראה בבלי עבודה זרה יז ע"ב-יח ע"א, ורש"י על אתר.

61 אליאור, מיסטיקה, עמ' 21-22, והביבליוגרפיה המפורטת שם.

62 שבחי מסטרון, סינופסיס, סעיפים 384, 390. לנוסח המוקשה 'אתה ושמו [שמך] שמי' (התיקון בסוגריים מרובעים שלי - ר"א), ראה: 'כי שמי בקרב' (שמ' כג כא), המוסב על שם האל שניתן למסטרון. והשווה 'זוא שמו ושמו הוא' (להלן, סמוך להערה 78), המוסב על הקשר בין האל לשמו. השווה: אודברג (לעיל, הערה 29), עמ' 93. על ברכת קדושת השם בתפילת העמידה ומקבילותיה בספרות ההיכלות, ראה: בראילן, סתרי תפילה, עמ' 144-152.

לפניך עמך בני ישראל אנא בשם כפר נא לחטאים ולעונות ולפשעים... והכהנים והעם העומדים בעזרה כשהיו שומעים שם המפורש שהוא יוצא מפי כהן גדול היו כורעים ומשתחווים ונופלים על פניהם ואומרים ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד (משנה יומא ו, ב).

הגמרא מוסיפה ומפרטת: 'תנו רבנן עשר פעמים מזכיר כהן גדול את השם בו ביום [ביום הכיפורים]; ג' בוידי ראשון, ושלשה בוידי שני, ושלשה בשעיר המשתלח, ואחד בגורלות וכבר אמר השם, ונשמע קולו ביריחו' (בבלי יומא לט ע"ב; והשווה: תוס' יומא פ"ב ה"ב). אמירת השם המפורש התרחשה בוידי בנוסח 'אנא השם', ובתפילה שבה ביקש הכוהן כפרה נאמר השם בנוסח של שבועה או השבעה: 'אנא בשם כפר נא'.<sup>58</sup> הגמרא מבארת את עניינה של האמירה הראשונה וקושרת אותה להשתלשלות השימוש במסורת השמות ולזהירות שנקטו בהזכרת השם גם במקדש:

ת"ר בראשונה שם בן שנים עשרה אותיות היו מוסרים אותו לכל אדם משרבו הפריצים היו מוסרים אותו לצנועים שבכהונה והצנועים שבכהונה מבליעים אותו בנעימת אחיהם הכהנים... אמר ר' יהודה אמר רב שם בן ארבעים ושנים אותיות אין מוסרין אותו אלא למי שצנוע ועניו... וכל היודע והזהיר בו והמשרבו בטהרה אהוב למעלה ונחמד למטה ואימתו מוטלת על הבריות ונוחל שני עולמים העוה"ז והעולם הבא (בבלי קידושין עא ע"א).

מסורת הגאונים קובעת, שהשם שאמר הכוהן הגדול בוידי ביום הכיפורים היה שם בן מ"ב אותיות: 'ורב האי אמר לא בלשון זה היה אומר כהן גדול 'אנא השם' אלא שם בן שנים וארבעים אותיות'.<sup>59</sup>

דברי המשנה והגמרא כאן אינם מפרטים את השמות האמורים ואינם מלמדים על מהותם או על אופן הגייתם, שלא כבמסורת ההיכלות, המפרטת את שמות האל בהרחבה. אף-על-פי-כן יש בדברים משום עדות ברורה לכך שהגיית השם המפורש בפי הכוהן הגדול נחשבה לאחד משיאי הפולחן, שכן היא התרחשה בקודש הקודשים פעם בשנה, בטקס יום הכיפורים. עוד יש בדברים אלה כדי ללמד על קיומה של מסורת אוטורית של הגיית שמות הקודש, שהיתה קשורה במסורת הריטואלית של המקדש שהופקדה בידי הכוהנים. האיסור לבטא את השם המפורש והתרתו לכוהני המקדש בלבד, והאזהרה הידועה בדבר השימוש בשמות - 'ודאשתמש בתגא חלף' (אבות א, יג) - המוסבת באבות דרבי נתן על השימוש בשם המפורש, מלמדים על האוטוריות ועל

58 על 'אנא השם' ו'אנא בשם', ראה: אורבך, חז"ל (לעיל, הערה 29), עמ' 107-108; שם, עמ' 111.

59 על שם בן מ"ב אותיות. השווה: J. Trachtenberg, *Jewish Magic and Superstition*, New York 1987, pp. 94-95; L.H. Schiffman, 'A Forty-Two Letter Divine Name in the Aramaic Magic Bowls', *Bulletin of the Institute of Jewish Studies*, 1 (1973), pp. 97-102. על הזכרת השם המפורש עשר פעמים בעבודת יום הכיפורים, ראה גם: תוס' יומא פ"ב.

בהיכל העליון מתקיים דיאלוג בין 'קול הדובר של הקב"ה', שדבריו אינם נשמעים לשום בריה מלבד מטטרון, לבין שבעת קולותיו של מטטרון, האומר את השם המפורש באוני האל לבדו. השמות שמזכיר מטטרון הם צירופי אותיות או יחידות של צליל שניטל מהם כל היבט סמנטי או בידול של משמעות ונותר להם רק משמע צורני שאינו נהיר ודפוס קולי חסר-פשר. ככל הנראה, כזה הוא גם אופיו של הקול האלוהי ששומע מטטרון.

השם המפורש, שהוא כינוי מהופך לשם העולם ביותר, אינו נשמע במקדש השמימי אלא לכוהן הגדול ולאל עצמו, שכן אש חרישית מחרישה את אוזניהן של בריות המרכבה. גם בטקס שבמקדש הארצי ידוע השם המפורש רק לכוהן הגדול ונעלם מאוני שומעיו, כפי שעולה מן הבריתא בירושלמי הדורשת את הפסוק 'זה שמי לעולם' מלשון 'העלם' וקובעת שהשם המפורש, שהיה נאמר במקדש, היה נעלם מזיכרונם של השומעים מיד עם הגייתו בפי הכוהן הגדול: 'עשרה פעמים היה כהן גדול מזכיר את השם ביום הכפורים... הקרובים היו נופלים על פניהן, הרחוקים היו אומרים: ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד. אלו ואלו לא היו זזים משם עד שהוא [השם המפורש] מתעלם מהן זה שמי לעולם זה שמי לעולם' (יר' יומא פ"ג, ז).

במשנה מובא תיאור סיום הטקס במקדש: 'הכהנים והעם העומדים בעזרה כשהיו שומעים את השם הנכבד והנורא והמפורש יוצא מפי כהן גדול בקדושה ובטהרה, היו כורעים ומשתחוים ונופלים על פניהם ואומרים ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד' (משנה יומא י, ב). נוסחה ליטורגית זו, שנהגה במקדש במקום אמירת 'אמן', מובאת, כאמור, גם בספרות ההיכלות: למשמע השם המפורש מלשונות הבריות העליונות ועונות אחרי הכוהן הגדול, מטטרון: 'ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד... והחיות נותנות פניהם לארץ'.<sup>63</sup>

בספרות ההיכלות, הדמות האלוהית נתפסת כמערכת של שמות קדושים הנארגים סביב השם המפורש, ואילו השם המפורש נתפס כחידות של צליל חסר-פשר שיש בהן ריכוז עליון של הכוח האלוהי המכוון את ההויה. השם המפורש, הנעלה על כל משמעות המוגדרת בשפה, הוא מקור מהותה, חיותה ואחדותה של ההויה, ומוקד ההשגה המיסטית-התיאורגית הקשורה בכינונה וייתודה.<sup>64</sup> להזכרת השם המפורש בקול אחד, בשיאה של שירת התהילה לאל ששורות בריות המרכבה, נודעת משמעות תיאורגית ראשונה במעלה. משמעות זו מפורשת ומרומזת במסורת ההיכלות בהקשרים כוהניים מובהקים, המזכירים את הויקה אל המסורות הליטורגיות של תהילת השם, שהיו קשורות בשירת מזמורי תהלים במהלך הפולחן היומי במקדש (משנה תמיד ז, ד;

63 סינפסיס, שם. דאזה בן סירא נ, כט-לא: 'או ירד ונשא ידיו על כל קהל ישראל / וברכת יי בשפתיו ובשם יי יתפאר / וישנו לנפול שנית'. כמה שורות קודם לכן נזכרת ההשתחויה למשמע תרועת התצורות: 'כל בשר יחידו נמהרו ויפלו על פניהם ארצה / להשתחוות לפני עליון לפני קדוש ישראל' (שם, נ, כג-כה).

64 על מקומו של השם המפורש בספרות ההיכלות ועל משמעותה של מסורת שמות הקדוש, ראה: K.E. Grözinger, 'The Names of God and the Celestial Powers: Their Function and Meaning in the Hekhalot Literature', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ו, ירושלים תשמ"ו (החלק הלוויי), עמ' 53-86; מ' אידל, 'תפיסת התורה בספרות ההיכלות וגלגוליה בקבלה', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, א (תשמ"א), עמ' 23-84; אליאור, דמות האל, עמ' 42-71.

סוכה ה, ד) ובמסורת הגיית השם המפורש בברכת כוהנים, בסיום קרבן התמיד (משנה תמיד ה, ו).

תהילת שם האל בשירה זמרה והלל שליוותה את הקרבת הקרבנות, והברכה בשם המפורש שבאה בסיומה היו חלק אינהרנטי של עבודת הכוהנים והלוויים במקדש. בסיומה של ברכת כוהנים (במ' ו, כב-כז) נאמר: 'ושמו את שמי על בני ישראל ואני אברכ' (פסוק כז), ובפרקי תהלים: 'הודו לו ברכו שמו' (תה' ק, ה); 'הללו את שם ה' כי הוא צוה ונבראו' (שם, קמח, ה); 'הללו את שם ה' כי נשגב שמו לבדו' (שם, שם, יג); 'הללו שמו במחול בתן וכנור יזמרו לו' (תה' קמט, ג).

על-פי המסורת המובאת במשנה, משמעות הברכה גנוזה בעצם אמירת השם המפורש, ובמיוחד באופן אמירתו במקדש: 'ברכת כהנים כיצד... במקדש אומר את השם ככתבו ובמדינה ככינויו, במדינה כהנים נושאים את ידיהן כנגד כתפיהן ובמקדש על גבי ראשיהן, חוץ מכהן גדול שאינו מגביה ידיו למעלה מן הציץ' (משנה סוטה ז, ו). ובגמרא על אתר נאמר, כי בברכת כוהנים מברכים הכוהנים את העם בשם המפורש: 'ותניא איך "כה תברכו את בני ישראל" בשם המפורש' (סוטה לו ע"ב - לח ע"א).<sup>65</sup> ברכת כוהנים נאמרה במקדש על מעלות האולם, והיתה נקודת-השיא של הטקס הפולחני שאחרי הקרבת קרבן התמיד והקטרת הקטורת. הברכה נאמרה משלמו ההשתחויות והברכות, ועיקרה, כאמור, הגיית השם המפורש באותיותיו.<sup>66</sup> מסורת ההיכלות מבירה את מהותו של הקשר בין השם המפורש לבין ברכת כוהנים וקובעת שכל שלושת חלקי הברכה קשורים, לאמתו של דבר, באמירת השם, שכן אמירת הפסוקים כוללת בתוכה את אמירת השם:

זהו שם המפורש היוצא מן ברכת כהנים. דע כי מן ברכת כהנים המשולשת בתורה יוצא ממנה שם המפורש שהיו הכהנים מברכין את ישראל בבית המקדש לפיכך אמרו רבותינו

65 השווה רש"י על אתר: 'במקדש למעלה מראשיהם מפני שמברכין את העם בשם המפורש ושכינה למעלה מקשרי אצבעותיהם. שאין מגביה למעלה מהציץ את ידיו מפני שהשם כתוב עליו'.

66 משנה תמיד ז, ב: 'באו [הכהנים] ועמדו על מעלות האולם... וברכו את העם ברכה אחת, אלא שבמדינה אומרים אותה שלש ברכות ובמקדש ברכה אחת. במקדש היו אומרים את השם ככתבו ובמדינה בכינויו. במדינה הכהנים נושאים את כפות ידיהם כנגד כתפיהם ובמקדש על גבי ראשיהן, חוץ מכהן גדול שאינו מגביה את ידיו למעלה מהציץ'. על ברכת כוהנים, ראה: ב"מ לוין, אוצר הגאונים למסכת תגינה, ד, חלק התשובות, ירושלים תרצ"ב, עמ' 20-24; 'הינימן, 'ברכת כהנים... לא נקראת ולא מתרגמת', בתוך: עיוני תפילה (לעיל, הערה 36), עמ' 90-98. השווה תוס' סוטה יג, ח: 'משמט שמעון הצדיק נמנעו אחיו [הכהנים] מלברך בשם'. אחרי שאסרו חכמים לבטא את השם בן ארבע האותיות, השתמשו הכוהנים בברכתם בשם בן שתיים-עשרה אותיות ובשם בן ארבעים ושתיים אותיות; ראה בבלי קידושין ע"א. והשווה רמב"ם, מורה נבוכים, חלק א, פרק סב. על איסורם של חכמים להגות את השם המפורש לעומת החיוב על החלפתו בכינויו, ראה: אורבך, חו"ל (לעיל, הערה 29), עמ' 103-114; ג' אלון, מחקרים בתולדות ישראל, א (לעיל, הערה 20), עמ' 194-205. על אופיה הגומיניז של אמירת השם המפורש במקדש, השווה: תגינה סו ע"א: 'כל המסתכל בשלשה דברים ענינו כחות... המסתכל בכהנים בזמן שבת המקדש קיים שהיו עומדים על דוכן ומברכין את ישראל בשם המפורש'. להדגשה שהשם המפורש נאמר רק במקדש, ראה: בבלי יומא ס ע"ב.



ומקול זמירות צלצלי כרוביו

מתגבר קול ויוצא

ברעש גדול בקדושה

בשעה שישראל אומרים לפניו קדוש קדוש קדוש.<sup>72</sup>

בספרות ההיכלות משתקפות שתי מסורות מנוגדות, שהשוני ביניהן ניכר בזיקה שבין תפילת ישראל לתפילת המלאכים, בזהותם של אומרי ה'קדושה' ובמועדי אמירתה בשמים ובארץ. הקדושה, המיוסדת על קריאת השרפים בהיכל ועל פסוקי השבחה שבפי דרי עולמות עליונים (יש' ו, ג; יח' ג, יב), נאמרת על-ידי ישראל בברכה השלישית של תפילת העמידה, בשעת חזרת הש"ץ בשחרית, מנחה ומוסף. כמו-כן היא משולבת בברכת 'יוצר אור' שלפני קריאת שמע ובתפילת 'ובא לציון גואל'. כלומר, היא נאמרת במקום מוגדר ובמועד קבוע. לעומת זאת, בעולם המרכבה נאמרת הקדושה, שהיא לב-לבו של הטקס השמימי, בפי השרפים וחיות הקדוש בנוסחים שונים ובזמנים שונים, ללא תלות בתפילה כלשהי. ההבדלים במועדי אמירת הקדושה ובזהותם של אומריה הם היוצרים את ההבחנה החיצונית בין 'התפילה המשותפת' לבין 'התפילה השמימית'; אולם ההבדל המכריע והמהותי טמון בזיקתה של הקדושה למקדש ולמסורת הכוהנית של טקסי הזכרת השם המפורש.<sup>73</sup>

המסורת האחת, המתייחסת ל'תפילה המשותפת', מתארת את אמירת הקדושה בפי הבריות השמימיות בהיכלות עליונים בעת ובעונה אחת עם אמירת הקדושה בפי המתפללים הארציים בבתי-התפילה, בבתי-כנסיות ובבתי-מדרשות; או ברצף עוקב, שבו תפילת ישראל קודמת לתפילת המלאכים. ממסורת זו עולה כי תפילת הקדושה של ישראל היא המסד לאמירת הקדושה השמימית. המסורת מתמקדת לעתים בקדושה ולעתים בשירות ובתשבוחות, והיא נזכרת

72 היכלות רבתי, סינופסיס, סעיף 161.

73 על הקדושה ראה לעיל, הערה 36. בספרות ההיכלות מצויות קדושות רבות, השונות בנוסח ובמבנה מן הקדושות המוכרות לנו ואינן צמודות לתפילת הקבע. קדושות אלו לא זכו בשעתן לתשומת-לב ראויה מצד החוקרים בשל זיהוי מוטעה של זמנה ומקומה של ספרות זו. בלך (לעיל, הערה 1), למשל, טען שהקדושה נתהוותה בחוגם של יורדי המרכבה אולם ייחס זאת לתקופת הגאונים. ראה השלמותיו של היינמן לאלבוגן (לעיל, הערה 36), עמ' 52-53, שם מצוין: 'לאור מחקריהם של שלום, אלטמן וליברמן [הנוכחים לעיל, בהערות 2 ו-12], התבררה זיקתה של הקדושה לספרות ההיכלות'; והשווה דבריו בספרו 'התפילה בתקופת התנאים' (לעיל, הערה 36, עמ' 146), שם הוא מציין שאין עוד מי שמפקפק בכך שהקדושות נוצרו בחוגי יורדי מרכבה, ומקבל את דעתם של שלום וליברמן ששורשי ספרות ההיכלות נעוצים בתקופת התנאים. מעמדה של הקדושה בספרות ההיכלות וזיקתה לקדושות הידועות נדון במחקר מוזויות שונות; ראה: אלטמן, שירי קדושה (לעיל, הערה 21); גרינולד, 'שירת המלאכים', עמ' 459-481; מ' בר-אילן, 'קווי יסוד להתהוותה של הקדושה וגיבושה', דעת, 25 (תשנ"ן), עמ' 5-20; ע' פליישר, 'תפילת שמונה עשרה - עיונים באופיה, סדרה תוכנה ומגמותיה', תרביץ, סב (תשנ"ג), עמ' 210-222; ליברייך, באומשטארק, קהולר וורנר (לעיל, הערה 36, סמוך לסופה) העלו את הטענה, שהכללת הקדושה בברכת יוצר אור קדומה היא ומוצאה במקדש (עיין אלבוגן, שם, עמ' 52, והיינמן, התפילה בתקופת התנאים, שם, עמ' 146). ורנר (גשר, ח"ב, עמ' 21) אף טוען שהקדושה היתה חלק חשוב וממוסד של העבודה במקדש, אולם טענה זו לא זכתה לתשומת-הלב הראויה ודומה שלא היה לה המשך במחקר ספרות ההיכלות. וראה דבריו להלן.

במקומות ספורים בלבד.<sup>74</sup> המסורת השנייה, המתייחסת ל'תפילה השמימית', מתארת את אמירת הקדושה במרומים בפי החיות, הכרובים, השרפים והאופנים ללא תלות באמירת הקדושה בארץ, בדומה לברכת הכוהנים במקדש. מסורת זו נזכרת בכמאה מקומות שונים.<sup>75</sup> על-פי המסורת הראשונה, ייחודה של הקדושה הארצית הוא בכך שהיא מתקיימת בעת ובעונה אחת עם הטקס השמימי, ויש יחסי גומלין ביניהן. השקפה זו מאצילה גופך של שגב לתפילה הארצית ומעניקה לה משמעות חדשה שעה שהיא מציבה מקבילה מלאכית בהיכלות עליונים לאמירה הקבועה של הקדושה בפי המתפללים בבית-הכנסת הארצי. מסורת זו קובעת מועדים קבועים לתפילתם של ישראל ושל המלאכים וכורכת אותם יחדיו:

אין כל בריה יכולה ליגע לאותו מקום

מפני זוחלי אשות שטורדין ויוצאין

מפי הכרובים ומפי האופנים ומפי חיות הקדש

שפותחין פיהן לומר קדוש

בשעה שישראל אומרים לפניו קדוש

כדבר שנא' קדוש קדוש קדוש יי צבאות

מלא כל הארץ כבודו.<sup>76</sup>

מסורת זו, הקושרת במפורש בין אמירת הקדושה בשמים לבין אמירתה בארץ והופכת את ישראל לשותפים לפולחן היומי המתקיים במקדש השמימי, נזכרת למעשה רק בפסוקה המובאת לעיל. מסורות אחרות, המתייחסות לתפילה הארצית, מזכירות אמנם את הנאתו הרבה של האל בשומעו את קדושת ישראל, אולם אינן מציינות אמירה משותפת של הקדושה עם המלאכים; ואף כי נאמר שם שעדיפה שירת ישראל על-פני שירת העליונים, בנוסח הדומה לדברי הגמרא (במסכת חולין צא ע"ב), אין בדברים שבעניין זה אלא אזכור מרומז של הקדושה בלבד.<sup>77</sup>

המסורת השנייה, שמשקלה בספרות ההיכלות רב יותר, מתייחסת רק לאמירת הקדושה השמימית סביב כסא הכבוד ומתעלמת לגמרי מקדושת ישראל. התעלמות זו מודגשת בכך שאין

74 תפילה משותפת לתחתונים ועליונים נזכרת בהיכלות רבתי, סינופסיס, סעיפים 101, 126, 163-164, 172-174, 178-180; חזרה על הדברים, שם, סעיפים 527-531, 807-809. למובאות האחרונות בסעיפים 178-180 עיין תה' צט; בבלי חולין צא ע"ב. והשווה: סינופסיס, סעיפים 54-57. למשמעותה של התפילה המשותפת, ראה: שלום, 'זמנים עיקריים', עמ' 62. לאחרונה טען שפר למרכזיותה של התפילה המשותפת בספרות ההיכלות, אולם דומה שלא נתן דעתו למשניותה ביחס לתפילה השמימית, שבה אין חלק לתפילת ישראל. ראה: P. Schäfer, 'The Aim and Purpose of Early Jewish Mysticism', *Hekhalot Studien*, Tübingen 1988, pp. 287-288. ראה לעיל, הערה 38.

75 היכלות רבתי, סינופסיס, סעיף 101.

77 'החרישו לי קול כל הצוירים שבראתי ואשמע ואאזין לקול תפילת בני... מלמד שעריבים לפני הקב"ה שירות ותושבחות של ישראל' (היכלות רבתי, סינופסיס, סעיפים 173-174; וראה שם, סעיף 163). ראה עוד: 'שאין להם רשות למלאכי השרת לומר שירה תחילה מלמעלה עד שיפתחו ישראל את פיהם בשירה תחילה מלמטה' (שם, סעיף 788). והשווה חולין צא ע"ב: 'אין מלאכי השרת אומרים שירה למעלה עד שיאמרו ישראל למטה'. העדפת האל את תפילת ישראל מתבטאת בסדר הזמנים - תפילת ישראל קודמת לזו של המלאכים ואף מתנה אותה, אולם על-פי מסורת זו, לעבודתם של תחתונים ועליונים יש משמעות רק בהקבלה לעבודה של בני דמותם.



ציון מועד מוגדר לקדושת המלאכים וממילא לא נזכר קשר בינה לבין אמירת הקדושה בעולמות התחתונים. ייתכן שמסורת זו אינה רואה בקדושה הנאמרת בבית הכנסת תחליף לטקס במקדש – שאותו באה הקדושה לבטא במסורת ההיכלות – ואולי זו דרכה של ספרות ההיכלות שהיא נוטה להתמקד בהווייה השמימית ולהתעלם מן הממשות הארצית. דוגמה לקדושה מעין זו, המשלבת את המסורת הליטורגית שבס' תהלים ובס' דברי הימים עם המסורת החזיונית המבוססת על חזון ישעיה ועל חזון יחזקאל, נמצאת במקומות שונים בספרות ההיכלות:

שרפים שרפי להב סביבות לכסאך עומדים  
זה לזה משמיעים סולו לרוכב ערבות ב'יה שמו  
ועלו לפניו ברכה שבת והלל שיר תודה והודיות  
שבח פאר ולחש קילוס ענוה וחסד  
לאדון לאדיר לאביר...  
בפיהם זמרה ובלשונם רננות  
תנומה אין להם לא לילה ולא יום  
אלא כאור נוגה, זמרה והלל...  
וכולן משלשין קדושתך בקדושה משולשת  
כדבר שנאמר קדוש קדוש קדוש ה' צבאות  
מלא כל הארץ כבודו.<sup>78</sup>

כאמור, ברובן המכריע של מסורות ההיכלות אין שום קשר בין קדושת התחתונים לקדושת העליונים. מועד אמירתה של הקדושה בעליונים אינו קבוע, והיא עשויה להערך בכל שעה משעות היום והלילה, שכן תפילתם אינה תלויה כלל בסדר התפילה הארצי ובמועדיו. יתר על כן, קולותיהם של אומרי הקדושה השמימית שונים שוני רב מקולותיהם של אומרי הקדושה הארצית, ומסורת ההיכלות באה בעיקרה להגדיל את המרחק בין השתיים. דברי השבח והקילוס שבפי המקהלות השמימיות מביעים את השגב האלוהי ואת המלכת האל וקדושתו הנצחית. הקולות הדוברים והשרים מטילים על שומעיהם אימה נוראה וחרדת קודש ויוצרים את ה- *mysterium tremendum* בהיכלות העליונים. שגב מטיל אימה זה, התוהם את הקודש ומטעים את ההרחקה הגלומה בו, מתואר כהד לקורותיהם של הארבעה שנכנסו לפרדס:

כי בששה קולות משוררים לפניו מדות נושאי כסא כבוד  
הכרובים והאופנים וחיות הקדש בקול.  
קול שמעולה מתבירו ומשונה משלפניו

78 היכלות רבתי, סינפסיס, סעיפים 270–273. השוה חזון יחזקאל, ה, שם מתאר תוהו את חיות הקודש (בעקבות יח' א) המלאות עיניים (בעקבות יח' י, יב) ואומר: 'אין להן יומם ולילה כי קראות: קדוש קדוש קדוש ה' אלהים אל שדי אשר הוא היה והו' ועתיד לבוא'. על אמירת הקדושה ביום ובלילה ללא הרף, השוה: גרינולד, שירת המלאכים, עמ' 470; בראילן (לעיל, הערה 73), עמ' 9.

קול הראשון כל השומע מיד מתגעה ומשתטח  
קול השני כל המאזין לו מיד תועה ושוב אינו חוזר  
קול השלישי כל השומעו אחותו עוית ומיד מת  
קול הרביעי כל המאזין לו מיד נשברת גולגולת ראשו וקומתו  
ומתנתקין רוב ראשי צלעותיו  
קול החמישי כל השומעו מיד נשפך כקיתון ושורה כולו להיות דם  
קול השישי כל המאזין לו מיד אותות רקידה ללבו  
ולבו מרעיש ומהפך את קרבי מעיו ושורה מררתו בקרבו להיות כמים  
כדבר שנאמר קדוש קדוש קדוש יהוה צבאות.<sup>79</sup>

פעמים רבות מתאר הכתוב את המקהלות השמימיות: לעתים בצמצום, בנוסח חוזר ונשנה המדגיש את הקולות השונים האומרים את פסוקי הקדושה הידועים,<sup>80</sup> ולעתים בנוסחים מורכבים, המציירים בפירוט את הפוליפוניה השמימית הנחלקת בין שבעה היכלות, שבהם מרכבות של אש ושלמהביות של אש עונות אלו לעומת אלו בפסוקים השונים של הקדושה ובנוסחאות קדושה הידועות רק מספרות ההיכלות. המענה האנטיפוני נאמר בנוסח קבוע בפי המרכבות שבכל היכל, המייצגות את ההפשטה החזיונית של היסוד הפולחני ושל האמירה הריטואלית; ובנוסח משתנה בפי השלמהביות העולות מהיכל להיכל (בסדר עולה, מלמטה למעלה) ומייצגות את ההפשטה המיסטית של שמות האל ואולי אף את ההפשטה החזיונית של אש עולת התמיד ועבודת הקרבנות. הליטורגיקה אפופת הדוד והסדר הטקסי החוזר ונשנה מבטאים את השגב השמימי, את רציפותו הנצחית של הפולחן במרומים ואת הכפיפות הקוסמית לממשלת האל ואת קבלת מלכותו. מעמד נומינוזי זה המאחד יפעה ליטורגית, אלוהי ריטואלית והתעלות מיסטית, מסתיים בטקס קידוש השם, בהזכרת השם המפורש, ובברכת ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד, שנהגו כולם בעבודת המקדש.

טקס קידוש השם, או העלאת שם האל מהיכל להיכל, מוצג במסורות השונות בנוסחים משתנים. הטקס מורכב בדרך-כלל מהפשטה חזיונית של ארבעה יסודות ריטואליים, ששורשיהם בהיכל הארצי ובעבודתו: (א) הנחת מבנה קוסמי קבוע בעל מבנה מודרג – שבעה היכלות, ואלמנט פולחני קבוע – מרכבות או דמויות שמימיות המשרתות בקודש; (ב) יסוד דינמי המגלם את השמות האלוהיים, הקרוי לעתים שלמהביות ולעתים כתרם, שאותם מעלים ומנשאים באמצעות הברכה והתפילה; (ג) נוסחאות ברכה קבועות שאומרים המנשאים והנשאים כאחד; (ד) הגיית השם המפורש בשיאו של הטקס השמימי, הנענית באמירת ברכת ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד. לעתים דומה שכל עיקרו של הטקס הוא הרעש האדיר והזעזוע המתחוללים בשמים למשמע אמירת הקדושה, שהם בבחינת המחשה סמלית כמעט של חורבן קוסמי ובריאה

79 היכלות רבתי, סינפסיס, סעיפים 103–104.

80 א"ר ישמעאל שלש כתות של מלאכי השרת אומרות שירה בכל יום אחת אומרת קדוש ואחת אומרת קדוש קדוש ואחת אומרת קדוש קדוש קדוש מלא כל הארץ כבודו והאופנים וחיות הקדש עונין אחריהן ברוך כבוד יהוה ממקומו (שם, שם, סעיף 197).

מחודשת.<sup>81</sup> לעתים הוא מתמקד בחזיון מיסטי של כתרים ושמות מפורשים, של שלהביות או של שמות קדושים, המרחפים בהיכלות השמימיים; ולעתים ביפעה הנשגבת של המקהלה השמימית האומרת את פסוקי הקדושה, או בהפשטה החזונית של יסודות ריטואליים וליטורגיים. אולם מן התיאורים השונים ברור שעיקרה של הקדושה הוא בהגיית שם האל, המגלם באותיותיו חסרות הפשר ובהגייתו הנסתרת את המהות האלוהית הנצחית ואת היסוד הנעלם המכונן את ההויה. פעולה זו מתחוללת במעמד שירי נשגב, שבשיאו מקלסות ומקדשות הבריות השמימיות את שם האל בלשון חזון השרפים בהיכל וחזון המרכבה, ובלשון הנוסחאות הליטורגיות של העבודה במקדש. בקדושה המובאת להלן, טקס קידוש השם עניינו בהעלאת שלהביות אש מהיכל להיכל באמצעות פסוקי הקדושה הנאמרים בפי מרכבות האש, העומדות בכל אחד משבעת ההיכלות. אמירת הפסוקים גוררת את תנועת ההתעלות של שלהביות האש, המתפזרות ומתקבצות מהיכל להיכל. העלאת השלהביות, שאינן אלא הפשטה מיסטית של שמות הקודש – כמצוין במפורש בראשית השירה: 'זמעותף שמך אש שלהביות אש וברד', ואולי אף רמיזה לאש שעלתה בעת העלאת עולת התמיד – נחתמת באמירת השם המפורש ובנוסח המענה הקבוע הנלווה אליה במקדש הארצי.

בהיכל ראשון מרכבות של אש אומרות

ק'ק' יהוה צבאות מלא כל הארץ כבודו.

ושלהביותהן של אש מתפזרות ומתקבצות להיכל שני ואומרות

ק'ק' יהוה צבאות מלא כל הארץ כבודו

בהיכל השני מרכבות של אש אומרות

ברוך כבוד יהוה ממקומו.

וגם שלהביותהן של אש מתפזרות ומתקבצות בהיכל שלישי ואומרות

ברוך כבוד יהוה ממקומו.

בהיכל שלישי מרכבות של אש אומרות

ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד ממקום בית שכינתו.

ושלהביותהן של אש מתפזרות ומתקבצות להיכל רביעי ואומרות

ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד ממקום בית שכינתו.

בהיכל רביעי מרכבות של אש אומרות

ברוך יהוה חי וקיים לעולם ולעולמי עולמים אדיר על כל המרכבה.

ושלהביותהן של אש מתפזרות ומתקבצות להיכל חמישי ואומרות

ברוך יהוה חי וקיים לעולם ולעולמי עולמים אדיר על כל המרכבה.

בהיכל חמישי מרכבות של אש אומרות

ברוך קדושת מלכותו ממקום בית שכינתו.

ושלהביותהן של אש מתפזרות ומתקבצות להיכל ששי ואומרות

ברוך קדושת מלכותו ממקום בית שכינתו.

בהיכל ששי מרכבות של אש אומרות

ברוך יהוה אדון כל הגבורה ומושל על כל המרכבה.

ושלהביותהן של אש מתפזרות ומתקבצות להיכל שביעי ואומרות

ברוך יהוה אדון כל הגבורה ומושל על כל המרכבה.

בהיכל שביעי מרכבות של אש אומרות

ברוך [מלך] מלכי המלכים יהוה אדון כל הגבורה

מי כאל חי וקיים שבחו בשמי השמים

קדושות מלכותו בשמי שמים גבורתו בחדרי חדרים

מזה קדוש ומזה קדוש ומביעים שירה תמיד

ומזכירים שמו של גהווי יהוה אלהי ישראל

ואומרים ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד ממקום בית שכינתו.<sup>82</sup>

טקס הקדושה השמימי בספרות ההיכלות הוא טקס קידוש השם האלוהי בדרך של העלאת, הגייה וברכה שמברכים אותו דרי מרום. אמירת הקדושה ופסוקי הברכה בפי המרכבות השמימיות, הגורמת להתפזרות, התקבצות והתעלות של השמות האלוהיים העטופים בשלהביות אש, היא

82 מעשה מרכבה, סינפסיס, סעיף 555. השווה: אליאור, היכלות וזוטרתי, עמ' 24, שורות 85–99; עמ' 64–65, שורות 85–99. דומה שיש כאן הו' לשירות עולת השבת שנמצאו בקומראן, המתייחסות אף הן למקדש שמימי ולמלאכים כוהנים, המכונים שם כוהני קורב. בשירות עולת השבת יש חלוקה לשביעיות, למרכבות ולשלהבות, המרוממות ומזרות, שמקורן כוהני בבירור, כפי שהראתה גיוסם (שירות עולת השבת). וראה שם, עמ' 13–19, ובקונקורדנציה שבספר, בערכים 'אש', 'מרכבות' ו'שבע'. המבנה השביעוני של השמים היה הנחת יסוד בקוסמולוגיה של העולם העתיק; וראה: F. Cumont, *Astrology and Religion among the Greeks and Romans*, N.Y. 1912; G. Murray, *Five Stages of Greek Religion*, London 1935, pp. 123–171. 'מרכבות אש', השווה יש' טו, טו. עוד ראה על 'מרכבות כבוד' (יש' כב, יח) בטקסטים החדשים מקומראן שפירסמה בלהה ניצן: 'A Preliminary Report', *New Qumran Texts and Studies*, *Proceedings of the First Meeting of The International Organization for Qumran Studies*, Paris 1992, eds. G.J. Brooke F.G. Martinez, Leiden 1994, pp. 53–71. ייתכן שמקור הצורה 'שלהביותהן' בש"ש ת, ו, שם מצויה הצורה 'שלהביותהן'. הצירופים 'להבי אש', 'אש להבה' ו'להבת שלהבת' מופיעים במקרא ובקומראן, אך הצורה 'שלהביותהן' מצויה רק בהיכלות. על שלהביות המתגברות ועולות מגשר לגשר, ראה גם היכלות רבתי, סינפסיס, סעיף 198. והשווה: מעשה מרכבה, סינפסיס, סעיף 552, להמנון המתאר את שם האל העטוף בשלהביות: 'תתגדל תתקדש מלך מלכי המלכים / היושב בחדרי היכל שלהביות אש וברד / זמעותף שמך אש שלהביות אש וברד'. למקומן של 'שלהביות מתגברות ועולות בין גשר לגשר' בספרות העברית החדשה, עיי' עמליה כהנא-כרמון, 'נעימה ששון כותבת שירים', בתוך: בכפיפה אחת, תליאביב תשל"א, עמ' 147. לביטוי 'בית שכינתו', השווה: 'זעשו לי מקדש ושכנתי בתוכם' (שם' כה, ח). וראה הכינוי 'בית השכינה' ככינוי לבית המקדש, במ"ד ו. על 'מעשה מרכבה' (שנרפס לראשונה אצל שלום, כנספס לספרו מרכבה) נכתבו באחרונה שני מחקרים: N. Janowitz, *The Poetics of Ascent: Theories of Language in a Rabbinic Ascent Text*, New York 1989 (והמנון הגדון נדפס [בתרגום לאנגלית] שם, בעמ' 40–73); שוורץ (לעיל, הערה 35). לאופן של הדוקסולוגיות בהמנון זה, השווה: ורנר, דוקסולוגיה (לעיל, הערה 36) עמ' 292–308.

81 ספר היכלות, סינפסיס, סעיף 56. לעומת אמות הספים של ההיכל, שנעו מקול הקורא של השרפים בזמן אמירת הקדושה (יש' ו, ג–ד), בעולמות העליונים, 'בשעה שמלאכי השרת אומרים קדוש כל עמודי ריקעים ואדניהם מתרופפין ושערי היכלי ערבות ריקע מתרעשין ויסודי תבל ושחקים מזדעזעין' (שם).

הטקס המרכזי בהיכלות השמימיים. בספרות זו מהות האל ושמו – חד הם, כדברי ר' נחוניא בן-הקנה, מורהו של ר' ישמעאל: 'שמו מקודש על משרתיו הוא שמו ושמו הוא הוא בשמו' (משנ' 83 לפיכך, לאמירת הקדושה בפי דרי מרום יש משמעות ריטואלית ראשונה במעלה, בדומה למשמעות הנשגבת שיוחסה לאמירת השם המפורש במקדש.<sup>84</sup>

סיכומו של דבר: הקדושה השמימית היא טקס רב קולי המחולל תמורה מרעושה במרומים וכרוך בהעלאת השמות, בהכתרת האל ובהגיית השם המפורש. הקדושה מורכבת מעלייה בקודש או מהעלאת שורה של ברכות, של שמות או של כתרים מהיכל להיכל, ומהזכרת השם, המתרחשת בשיאו של הטקס השמימי, מששלמו ההתעלות והעלאת הברכות להיכל השביעי. הקדושה נחתמת, כאמור, בנוסחה הליטורגית שבה ענה העם במקדש כאשר נשמע השם המפורש מפי הכהן הגדול (משנ' יומא ו, ב). ניכר שיש כאן הד לזיקה שבין הקדושה, שבה מברכים המלאכים את האל בהזכרת שמו המפורש, בשיאו של הטקס השמימי בהיכל השביעי, לבין ברכת כוהנים, שבה מברכים הכוהנים את העם בשיאו של הטקס במקדש, תוך הזכרת השם המפורש. בקדושות אחרות באה הרחבה מיתו-פואטית של שיאו של הטקס השמימי, לעומת מקבילתה הארצית: בזו האחרונה נזכר השם המפורש בווידי של הכהן הגדול ביום הכיפורים. בטקס השמימי פורחים השמות המפורשים ומתעלים למשמע הקדושה, והוא נחתם בנפילת אפיים של כל צבא השמים למשמע השם המפורש, בדומה לנפילת אפיים של באי המקדש הארצי:

כשמלאכי השרת אומרי' קדוש

כל שמות המפורשות החקוקות בעט שלהבת על כסא הכבוד

מפרחות כנשרים בשש עשרה כנפים

ומקיפות וסובבות את הב"ה בארבע רוחות מקום כבוד שכינתו

ומלאכי הצבא ומשרתי להבה ואופני גבורה

וכרובי שכינה וחיות הקדש ושרפים ואראלים וטפסרים

וכרובי להב וגדודי אכלה ומערכות לפיד

וצבאות להט ושרי קדושים

קשורי כתרים לבושי מלכות עטויי כבוד

אפודי תפארת אזורי אדרת תגורי גאות

נופלים על פניהם שלשה פעמים ואומרים

ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד.<sup>85</sup>

דומה שקשה לפקפק בקשר שבין שורות הסיום של הקדושה לבין לשון המשנה: 'זהכהנים והעם

83 מעשה מרכבה (סינופסיס, סעיף 588). והשווה: 'ששמו כגבורתו וגבורתו כשמו הוא כוחו וכוחו הוא ושמו כשמו' (שם, סעיף 557); וכן גם לדברי המלאכים על הזרות בין האל לשמו (שם, סעיף 392).

84 ראה לעיל, הערות 60, 66.

85 ספר היכלות, סינופסיס, סעיף 57, וראה שם סעיף 71. השווה: אודברג (לעיל, הערה 29), עמ' נג; גרינולד, שירת המלאכים, עמ' 463.

העומדים בעזרה, כשהיו שומעים שם המפורש שהוא יוצא מפי כהן גדול, היו כורעים ומשתחוים ונופלים על פניהם ואומרים ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד' (משנ' יומא ו, ב). אכן, בשיאו של הטקס השמימי באות לידי גילוי ההעתקה המיסטית של הפולחן הארצי אל עולם המרכבה וההפשטה המיתו-פואטית של הריטואל הליטורגי שנהג במקדש. הנצחת הטקס במרומים נעשית באמצעות שירה נשגבה, אמירה נפעמת של הקדושה והזכרת השם בשגב הוד והדר, בפי שוכניה החזיוניים של המרכבה, המתוארים בהשראת חזון יחזקאל ולשון השבח והשיר של ס' תהלים, מזה, ובדפוסי הלבוש והעבודה של הכוהנים והלויים, מזה. שוכני המרכבה מהללים ומפארים, מברכים ומקדשים את שם האל ומטעימים את נצחיותו בזובל השמימי ואת הדר כסאו ויפעת מרכבתו – בהיכלות שבמרומים. דומה, כי בשירתן הנצחית של בריות המרכבה, באמירתן הנשגבת שאין דומה לה, בהקדשתן, בברכותיהן ובשבחיהן, יש משום התרסה כנגד שרירותה של המציאות הארצית, שחדלו בה שירי קדושה, נמתה פולחן שם האל, וחרב בית המקדש:

ברוך אתה יהוה גדול שמך בגבורה אחד שמך ואין זולתך...

כוננת בכבוד והלל שיר הילול ומפואר

וכל גדודים ושרפים שעומדין לפניך

מהללין ומפארינ' לשמך

וגלגלי מרכבה משוררים שירה לפניך

וכוננת כסא כבודך זמרה וזכייה

ומלאכי שרת שעומדים ומקדישים לקדושת שמך

מגדילים גבורתך

ואומרים חי יהוה צבאות שדי יהו לעולם

מלכותך מסוף העולם ועד סופו

ולשמך הם מזכירים...

וזו היא התפילה

ברוך אתה יהוה אל אחד

בורא עולמו בשמו אחד

יוצר הכל במאמר אחד

במרומי שמים כוננת כסאך

שמת בגובהי מרומים מרכבך

שמת בעלית מרום ובוךך

נטעת באופני הדר (מעונך)

מפארינ' לזכרך גדודי אש

לשבחך מהללים שרפי אש

כולם טעונים דממה דקה

שבח אומרים בהליכתן  
באימה מהלכים ביראה מעטפים  
עמוסים בגאווה לפאר ליוצר כל  
מלאים עינים על גביהן  
מראיהן כמראה בוק  
זיום נאה חכם מתוק  
זה לעומת זה נושאים ומביעים  
נושאות ומביעות חיות טהורות קדוש קדוש קדוש  
מלאכי השרת אומרים לפניך  
גלגל חמה גובע פניהם  
מבהיק זיום כוזהרי רקיע  
כנפיהם פרושות ידיהם פשוטות  
כקול מים רבים קול כנפיהם  
לפידים אש טורדים ויוצאים מגלגלי עיניהם  
בקול רעש גדול משוררים שירה לפניך  
זיו מלאים נוגה מפיקים זיון מבהיק  
נאים בצאתם וששים בביאתן שמחים בעמידתן  
זהרם נאה לפני כסא כבודך  
באימה עושים רצונך  
מגיעים לשמך הגדול הגבור והנורא  
פאר וכבוד מזכירים לזכר מלכותך צהלה ורנה  
כי אין כמוך ואין ככהניך ואין כחסידיך  
ואין כשמך הגדול לעולם ולעולמי עולמים  
זועף בים ויבש צופה בארץ ורעשה...  
גדול שמך לעולם  
אדיר שמך לעולם  
קדוש שמך לעולם  
אל אחד יהוה אחד יה יה.  
יהוה הוא יה חי לעולם  
הו יהו שמך לעלם יהוה זכרך לדור ודור.<sup>86</sup>

כשם שההיכל הארצי היה הבית שבו שיכן האל את שמו – ככתוב: 'כי אם אל המקום אשר יבחר  
ה' אלהיכם מכל שבטיכם לשום את שמו שם לשכנו תדרשו והבאתם שמה עלתיכם וזבחיכם'  
(דב' יב, ה-ו); 'אל הבית הזה... אל המקום אשר אמרת יהיה שמי שם' (מל"א ח, כט); או 'אשר

86 מעשה מרכבה, סינופסיס, סעיפים 592, 596. ראה: תה' קג, יט-כב.

שכנתי שמי שם' (יר' ז, יב) – ושהיה המקום היחיד שבו היו כוהניו הוגים את שמו באותיותיו  
ומברכים בשם המפורש, כך גם ההיכלות השמימיים, שעל-פי השקפתם של בעלי ההיכלות שיכן  
בהם האל את שמו והעמיד שם את בריות המרכבה – החזרות ומהללות את שמו והזוגות אותו  
באותיותיו – לעבדו ולשמרו. מסורת שמות האל שהתקיימה במקדש הארצי הפכה אפוא להיות  
מסורת מלאכית, הנשמרת בהיכלות עליונים ומשמשת בטקס השמימי.

### התפילה המיסטית

על-פי ספרות ההיכלות, המלאכים הם המגלים לר' עקיבא ולר' ישמעאל את הידע המתנה את  
הירידה למרכבה – ובכלל זה רזים שמימיים, שמות נסתרים, שירה ליטורגית, אמירת הקדושה,  
הזכרת שמות האל וסדרי הטהרה. כפי שהראיתי בפירוט במקום אחר,<sup>87</sup> ספרות המרכבה מציגה  
הקבלה כפולה – בין עבודת הכוהנים והלויים לבין עבודת המלאכים, מזה, ובין עבודת המלאכים  
לבין עבודתם של יורדי המרכבה, מזה. הריטואל המיסטי של יורדי המרכבה מעוצב, כאמור,  
בהשראת עבודת המלאכים בהיכלות העליונים, ואילו עבודת המלאכים מעוצבת כהפשטה  
מיסטית חזונית של עבודת הכוהנים והלויים בהיכל הארצי. התפילה המיסטית היא תפילתם של  
יורדי המרכבה, המחזקים בתפילתם את המלאכים בעבודתם ומשוררים את המנונות המקהלות  
השמימיות, כעדותו של ר' ישמעאל בפתחת היכלות רבתי:

מה הפרש שירות שאדם משורר ויורד למרכבה?

פותח ואומר ראשי שירות:

תחילת שבח וראשית שירה

תחילת גילה וראשית רינה

משוררים השרים המשרתים בכל יום

לה' אלהי ישראל ולכסא כבודו.<sup>88</sup>

מסורת ההיכלות מדקדקת בדבר מקורן השמימי של השירות שמשוררים יורדי המרכבה ומצייתת  
בבירור: 'כל השירות הללו שמע ר' עקיבא כשירד למרכבה ותפש ולמד אותם מלפני כסא כבודו  
שהיו משוררים לפניו משרתיו'.<sup>89</sup>

בעלי ההיכלות מעידים, כאמור, כי כל תפילותיהם הנאמרות בעת ההתעלות המיסטית נלמדו  
מתפילות המלאכים המשרתים לפני כסא הכבוד; ואכן, עיקרה של התפילה המיסטית במסורת  
ההיכלות, בדומה לקדושה, אינו אלא תיאור של עבודת המלאכים ושירתם של שוכני המרכבה  
בהיכלות עליונים. עבודת המלאכים מעוצבת, כפי שראינו לעיל, בהשראת דפוסי העבודה  
הכהנית והלווית (המתוארים כהפשטה פיוטית וריטואלית של מסורת השמות הנומינאליים ושל

87 אליאור, דמות האל, עמ' 49-50, הערות 50, 56, 55א; הנ"ל, מיסטיקה, עמ' 48-54.

88 היכלות רבתי, סינופסיס, סעיף 94.

89 היכלות רבתי, סינופסיס, סעיף 106. והשווה שם, סעיף 260.

המסורת השירית הליטורגית) ולפיכך שירותיהם, תפילותיהם וטקסייהם של יורדי המרכבה הם בבחינת גשר בין זכר הפולחן הכוהני שבטל לבין רצף הפולחן המלאכי הנצחי המתקיים במרומים. בספרות ההיכלות מתרחשת ההתעלות המיסטית בשעה שיורדי המרכבה חוזרים ומתפללים בלשונם של המלאכים, משננים את ההימנונות והשירות ואומרים את הקדושה השמימית ואת התפילות השונות של האדרת השם, הגייתו והזכרותיו. בתפילה המיסטית מצטרפים יורדי המרכבה לטקס השמימי ומשתתפים בעבודתם של המשמשים בקודש ושל המשוררים; שכן 'לרדת במרכבה' כוונתו 'לעלות להיכל השמימי' או לצפות בעבודת המלאכים ולקחת חלק בעבודת המקדש השמימי, המתנהלת בשבעת ההיכלות העליונים. הירידה למרכבה אינה אלא גלגול מיסטי של מורשה ריטואלית שקירבה בין העולם הארצי לעולם העליון; השימוש בשמות הקודש, שירת ההמנונות, ידיעת הרזים השמימיים וסדרי המרכבה, כמו־גם ההקפדה על הסדר ההיררכי של המשמשים בקודש ועל סדרי הטהרה – משותפים למלאכים וליורדי המרכבה ומקורם בהפשטה חזיונית של סדרי הפולחן במקדש. לעומת הכוהנים, ששמרו בפולחן הקרבנות ובטקסים הליטורגיים והנומינאליים על הקשר בין שמים לארץ, בהיותם שליחי הריטואליים של העם לפני החורבן, ראו יורדי המרכבה את עצמם כשליחי המיסטיים של הציבור, המקיימים את הקשר הזה אחרי החורבן. בתפילה המיסטית, המחקה את העבודה במרומים, יוצרים יורדי המרכבה גשר חזיוני בין הצדדים הנומינאליים של הפולחן הכוהני של בית המקדש לבין הריטואל המלאכי בהיכלות עליונים, המנצית את ההפשטה החזיונית של פולחן זה ומעלה אותה אל מעבר לגבולות הזמן והמקום.

\* \* \*

זיקתה של מסורת ההיכלות והמרכבה למסורת המקדש ולעבודת הכוהנים והלויים היא זיקה מורכבת, המבקשת להנציח, באמצעות ההפשטה המיסטית, את מהותה הנומינאלי של המסורת המקדשית־הכוהנית שבטלה מן העולם עם החורבן. זיקה זו, שהיא יסוד ומסד של עולמה הרוחני וצביונה המיסטי והריטואלי של מסורת המרכבה, ניכרת היטב בלשונה של ספרות ההיכלות ובגילויים שונים של עולמה המיסטי, ויש לה חלק מכריע בעיצובו של חזון המרכבה שאחרי חורבן הבית. מתברר של ספרות ההיכלות לא הנציחו את מכלול המסורת הכוהנית, אלא רק את יסודותיה המיסטיים־הריטואליים בעלי הסממנים הווקאליים, הליטורגיים והנומינאליים, שייחסו להם חשיבות מכרעת ואותם העתיקו מן ההיכל הארצי להיכלות העליונים ושמרו בעבודת שוכני המרכבה. יסודות אלה אינם נזכרים במידה שווה בחטיבותיה השונות של ספרות ההיכלות, אולם הם שולטים בלשונה ובעולם הדימויים שלה. על כן, כדי להבין את עולמה הרוחני של ספרות ההיכלות ואת גבולות אחיזתה ההיסטורית, מן הדין להביא בחשבון את השראתה של המורשת הכוהנית על החטיבה המיסטית בספרות זו ואת השפעתה על מכלול רבדיה.

## תורת הגלגול בספר גליא רזא

מאת

רחל אליאור

תורת הגלגול קנתה את פרסומה הרחב בסוף המאה הט"ז<sup>1</sup>. משנתפשטה קבלת האר"י וכתביו של ר' חיים ויטאל על הגלגול נפוצו במהדורות שונות<sup>2</sup>, ושמה נקשר בשמה של צפת. אולם לאמיתו של דבר כבר במחצית הראשונה של המאה הט"ז, דור אחד לפני קבלת האר"י, זכתה תורה זו לדיון מעמיק ולפיתוח מקורי, בחיבורו של המקובל האנונימי, גליא רזא<sup>3</sup>. בשל תורת הגלגול שנדונה בו בהרחבה ובשל ייחוסו המוטעה של הספר לר' אברהם תלמיד האר"י<sup>4</sup> מקובל היה להניח שהחיבור נכתב בצפת, אולם דומה שהשערה זו אינה זוכה לאישוש בספר

1 ראה: ג' שלום, 'הגלגול', בספרו, פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, ירושלים תשל"ו, עמ' 337–349 (להלן: שלום, 'הגלגול'); וראה גם בספרו של שלום *Major Trends in Jewish Mysticism*, N.Y. 1941, pp. 278–284

2 שלום, 'הגלגול', עמ' 339; הנ"ל, 'שטר ההתקשרות של תלמידי האר"י', צינן, ה (ת"ש), עמ' 134–140.

3 על ספר גליא רזא ומחברו ראה: ג' שלום, 'המקובל ר' אברהם בן אליעזר הלוי', קריית ספר, ב (תרפ"ה), עמ' 119–124; הנ"ל, שכתאי צבי, תל-אביב תשי"ז, עמ' 47–49; Scholem, 73–74; *Kabbala*, Jerusalem 1975, pp. 73–74; ג' שלום, רברי מבוא למאמר משרא קטרין לר' אברהם בן אליעזר הלוי, ירושלים תשל"ח (בעריכה מחורשת של מ' בית-אריה), עמ' 19; י' חשבי, 'הפולמוס על ספר הזוהר במאה השש-עשרה באיטליה', פרקים, א, ספר השנה של מכון שוקן, ירושלים תשכ"ז–ח, עמ' 156–157; רחל אליאור, גליא רזא, מהרורה ביקורתית, מפעלי המחקר של המכון למרעי היהדות של האוניברסיטה העברית בירושלים, סדרת פרסומים א, ירושלים תשמ"א. (להלן אליאור, גליא רזא).

4 ראה: מ' שטיינשניידר, 'מאמר על ר' אברהם הלוי', אוצר נחמד, ב (תרי"ז), עמ' 153–156; ג' שלום, מאמר משרא קטרין, עמ' 19; הקדמת ר' חיים טוראר ממאהלוב, לגליא רזא, מאהלוב תקע"ב.

עצמו<sup>6</sup>, לא במישרין ולא ברמז. הספר נכתב בשנים ש"ג-ש"ג<sup>6</sup> במקום שבו לא היתה צנזורה נוצרית, בידי מחבר שידע ערבית ויוונית במידה מסוימת וייתכן שיש מקום לשער שהתחבר ביוון או בתורכיה<sup>7</sup> במנותק מקבלת צפת ומהשפעתה. קודם שנדון בתורת הגלגול של בעל גליא רזא ונעמוד על ייחודה מן הראוי לבאר את מקור ההשראה לכתיבתו ולעיין באופייה ובנסיבותיה. תורתו המצטיינת במקוריות והעזה, ינקה במידת מה ממקורות קבליים קודמים, אולם סמכותה לא היתה סמכות שבמורשת ותקפותה לא נבעה ממסורת של ספרים או מורים, אלא נכתבה בהשראתם של חלומות, חזיונות והארות בעלי תוקף של גילוי שמימי, בידי מחבר שייחס לעצמו השגה רוחנית רמת מעלה:

ברוך ה' אלהי ישראל שגילה אלי אלין רזין עילאין דלא נתגלו מקדמת דנא לבר נש בדור הזה מן יומא דאתטמר [דאסתלק] בוצינא דנהורא מהאי עלמא עד היום הזה<sup>8</sup>.

5 ירועים עשרה כתבי־יד של ספר 'גליא רזא'. השלם שבהם הוא כ"י אוקספורד. הספריה הבורליאנית, אופנייהם 104 (קטלוג נויבאור, מס' 1820) (להלן כ"י א) המונה שלוש מאות ארבעים וארבעה עמורים. לדפים צ-קעד אין מקבילה כאן אחד מכתבי־היד האחרים. כתבי־היד האחרים הם: כ"י אוקספורד, הספריה הבורליאנית, אופניהיים 526 (קטלוג נויבאור 1753.6) (להלן כ"י ב); כ"י אוקספורד, הספריה הבורליאנית, אופניהיים 551 (קטלוג נויבאור 1742.2); כ"י אוקספורד, הספריה הבורליאנית, אופניהיים 416 (קטלוג נויבאור 1819.1); כ"י אוקספורד, הספריה הבורליאנית, Mich.165 (קטלוג נויבאור 1792.2); כ"י ירושלים 2135<sup>8</sup>; כ"י אמסטרדם — רוזנטאליאנה 5 (Hs. Ros 186.2) (AI 1808). (קטלוג פוקס־מנספילר, סעיף 215); כ"י לונדון־ביהמ"ר לרבנים 119.4 (קטלוג נויבאור ביהמ"ר, עמ' 34); כ"י אופסאלה Heb. 28 (קטלוג ציטרשטיין, מס' 28); כ"י ציריך, ספריה לאומית, 180 (קטלוג היירריך, 92). החיבור הקרוי 'גליא רזא' בכתבי־יד פריס — ספריה לאומית, Heb. 869/1 (קטלוג צוטנברג, מס' 869) אינו 'גליא רזא' דידן. החיבור הוא בעל אופי לוריאני ויש לתקן דבריו של ג' שלום בקרית ספר, ב (תרפ"ה-תרפ"ו), עמ' 121 הערה 1, שהסתמכו על טעותו של צוטנברג.

יש הבדל ניכר בהיקפם של כתבי־היד השונים ובעריכתם, והדבר נובע מכך שהספר נחתב והופץ קונטרסים קונטרסים, כפי שהעיד מחברו, וראה כ"י א, דף קמב ע"א; דף קנב ע"א. מאספים שונים העתיקו את הקונטרסים לפי סדר שונה ומכאן ההבדל בין כתבי־היד. לדיון מפורט בכתבי־היד של גליא רזא ראה אליאור, גליא רזא, מבוא, עמ' י-כ.

כמחצית הספר נלפסה במאה הלוך בשנת תקע"ב, על־פי גרסה משובשת למדי. בציטוטים מן הספר השתמשתי בכתבי־יד א ובכתבי־יד ב. כתבי־יד ב הוא הקדום מבין כתבי־היד שבודקתי. הוא נכתב בשנת 1616 בידי אלעזר בן אברהם א"ש מפראג וגרסתו טובה. בכתבי־יד א השתמשתי בדפים שאינם מצויים בכתבי־היד האחרים, או כמקרה של גרסה טובה יותר.

6 כ"י א נזכרים פעמים דכות תאדיכי כתיבת הספר. וראה למשל: שם, דף קיג ע"א; קיח ע"ב; קמ ע"ב; קמו ע"א; קמט ע"ב; קסו ע"ב.

7 אליאור, גליא רזא, מבוא, עמ' ז-יד.

8 כ"י ב, דף ז ע"ב.

שמו של הספר אף הוא בא להעיד על טיבו, והמשמעות הרמוזה בו מסתברת בהקשרם של דברי הזוהר<sup>9</sup> אודות חלומות ומשמעותם:

כי גבריאלי הוא ממונה על החלומות ושמו רז"א גל"י [גל"א רז"א] והוא גבריאלי בגימטרי' עם האותיות<sup>10</sup> ולכן קראתי שם חיבורי דא רזא גל"י כי בכח חלומות בחזיוני לילה<sup>11</sup> ולפעמים בהקיץ בניתי כל הבניינים שעשיתי<sup>12</sup>.

בעל גליא רזא אימץ את השקפת הזוהר, לפיה החלום הוא גילוי הניתן לנשמה בעולם המלאכים. גבריאלי הוא המופקד על החלומות הניתנים לנשמות הצדיקים וחלומות אלה מתוארים כחזיונות הקרובים במהותם לנבואה<sup>13</sup>. בניגוד למנהגם של רוב המקובלים, ששמרו על איזוטריות ולא הרחיבו את הדיבור על דרכי השגתם, נדחף מקובל זה, בשל התעוררותו המיוחדת, להרבות בדברים על עצמו ולתאר את גילויו.

ובהיות שראיתי שבכל יום מתגלים אלי חידושים וסודות נסתרים ונעלמים אמרתי לכותבם<sup>14</sup>.

ועו' יש לי פירוש אחר ע"ד הסוד שמכשכש במעיי ולא אשקוט עד שאגלה אותו כיון שנתעורר בלבי מן שמייא<sup>15</sup>.

וכל דא שכתבתי נתעורר לבי לכותבו ולפרסמו בהיות שנתעורר אלי מן שמיא בהיותי על משכבי בחזיוני לילה נים ולא נים שמו כפי לומר ארשת שפתינו במפגיע ובבוקר אחר שבאתי מבית הכנסת ישבתי וכתבתי מה שהזמינו לשים בלבי ובמיעוט שכלי וכתבתי כל מה שהשגתי כפי קוצר דעתי<sup>16</sup>.

אין ספק, שבעל גליא רזא ראה עצמו כשליח החייב לבשר את אשר שמע וחזה ולפרסם את אשר נתגלה לו והושם בפיו. פרסום חזיונותיו הושפע במידה רבה מן

9 זוהר ח"א, קפג ע"א – קפד ע"א.

10 'גליא רזא' בגימטריה עולה ל' 252. גבריאלי בגימטריה עולה ל' 246. כשמצרפים למספר האחרון את מספר אותיות שמו, שש, עולה 252. שמו הנכון של הספר: 'גליא רזא' והוא מתאים למספר זה. כל הנוסחים האחרים, כגון 'גלי רזא', הם שיבושי מעתיקים ומרפסים.

11 לענין חלומות, חזיונות וגבריאלי השווה זוהר ח"א, קפג ע"א – קפד ע"א; וראה: י' תשבי, משנת הזוהר, ח"ב, ירושלים תשכ"א, עמ' קכח.

12 כ"י ב, דף סד ע"ב. והשווה נוסח נרפס, מאהלוך תקע"ב, דף כא ע"א; כ"י א, דף נב ע"א.

13 דוגמאות לחלומותיו ראה כ"י א, דף קנ ע"א – ע"ב; כ"י ב, דף קי ע"א.

14 כ"י ב, דף קב ע"ב.

15 כ"י א, דף קמא ע"ב; והשווה כ"י ב, דף קד ע"ב.

16 כ"י א, דף קמו ע"ב; והשווה שם, דף מד ע"א.



הביקורת שנמתחה על תורת הסוד במקום מושבו<sup>17</sup> וגילוי הסודות מן השמים התפרש בעיני המחבר כסיוע במאבק על קדושת הזוהר ועל מעמדה של הקבלה שהיה שנוי במחלוקת. ואלה דבריו על כך:

ובהיות ששמעתי שקצת אנשים המתחכמי' בעיניהם ומלעיגי' על אלו חזי תורה ומרגלן דנפקו מפומא דבוצינא דנהורא... ואני הרגשתי בעצמי כי זכותיהון דרגין אלין מסייעין אלי בכל פעם שאני מתבודד בדבריהם מתגלין אלין סודו' נוראים אלו אשר מעולם לא שמעתי ולא ראינו... ובראותי בכרוור שסייעת' דשמיא היתה אתי ונתנו לי שכל ודעת להבין דבריהם וג"כ כח להוציא דבר מתוך דבר אמרתי בלבי להוציאם מכח אל הפועל ולכתוב אותם בידי כל מאן דיתגלי אלי מן שמיא ולא שיהיו אטומים וסתימין במחשבה אלא שיהיו נגלים וכתובים לעיני כלא אולי ימצאו אנשים שיחפצו בהם...<sup>18</sup>

העלאת חזיונותיו על הכתב נבעה במידה רבה מאמונתו בקרבת הקץ. קרבה שבגללה זכו בני דורו לגילוי הזוהר, וכדבריו שזורה נימה משיחית בולטת:

ואשרינו ומה טוב חלקינו שזכינו אל ספר הזוהר מה שלא זכו קדמונינו שקטנם עבה ממתינו כמו רב האי גאון והר' ר' אליעזר מגרמישא ורב ששת גאון והרמב"ן והרשב"א והראב"ד ע"ה שנתחכמו בחכמה הזאת ולא טעמו מדבשו של בוצינא דנהורא רשע"ה [ר' שמעון עליו השלום] כי בזמנו [צ"ל בזמנם] לא נתגלה עד דור האחרון שאנחנו פה היום [!] וראייה לזה התיקונים אמר אליהו ז"ל לרשע"ה ר' כמה זכאה אנת דמהאי חבורא דילך יתפרנסון כמה עילאי עד דאתגליא לתתאי בסוף יומיא ובגיניה ושבתם איש אל אחוזתו ואיש אל משפחתו ושובו (וי' כ"ה) עכ"ל הנה מבואר מכאן כי בזכות העוסקים בו יבא גואלינו ב"ב<sup>19</sup>.

דבריו המעוררים תמיהה בדבר התגלות הזוהר בדורו, שנכתבו בשנת שי"ב, מועתקים לאמיתו של דבר ללא כל ציון מדברי ר' יהודה חייט בעל-מנחת יהודה<sup>20</sup> והמסקנה שהסיק מתיקוני זוהר בדבר ההיתר לגלות סודות והחיוב

17 ראה: רחל אליאור, 'הויכוח על מעמד הקבלה במאה ה"ז', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, א' (תשמ"א), עמ' 177-190.

18 כ"י א, דף קיא ע"ב-ק"ב-ק"ג ע"א.

19 שם, דף טז ע"א; ולנימה המשיחית השווה כ"י ב, דף קד ע"ב.

20 ראה הקדמת 'מנחת יהודה' לר' יהודה חייט, מערכת האלקות, פירארה שי"ח (להקדמה אין עימוד) ומהדורות מנטובה שי"ח, כ"ב. יש הבדלים ניכרים בין שתי המהדורות של הקדמת



המקראית עברו מבריות העולם עד מתן תורה כ"ו דורות בלבד ולפיכך הרי חסרים תתקע"ד דורות כדי להשלים מניין אלף. דורות אלה קילקלו מעשיהם ועל כן קומטו ולא נבראו.<sup>26</sup>

ההשקפה בדבר הדורות שקומטו בלא עת נקשרה בפרשנות הקבלית למדרש הידוע בכראשית רבא, 'היה הקב"ה בורא עולמות ומחריבן...'<sup>27</sup>. כבר בראשית הקבלה כאשר דרש ר' יצחק הכהן<sup>28</sup> את מדרש בונה עולמות ומחריבן על תורת הרע ועל אצילות הקליפות, הוא סמך את דבריו על הפסוק 'אשר קומטו ולא עת' (בגרסת 'בלא') ונקב בשמות שלושת העולמות שנמחו בסוד בונה עולמות ומחריבן — קמטיאל, בליאל ועתיאל, שכינייהם נגזרו מפסוק זה. גם הזוהר למד ממדרש זה את תורת מיתת המלכים בדבר היות מקור הרע בעולמות שנחרבו או קומטו.<sup>29</sup> אולם, עוד קודם לכן, משעה שקשר ספר הבהיר את תורת הגלגול שלו עם הפסוק 'דבר ציוה לאלף דור', על פרשנותו המדרשית בדבר תתקע"ד דורות, נקשרה הזיקה בין ההווה שקדמה לבריות המתפרשת כמקור הרע, ובין תורת הנפש<sup>30</sup>. 'אלף דור', בין כקודמים לבריות וכמקור להווית הרע בתורת העולמות שנחרבו ובין כמאחרים לה וכקובעים את מועד הגלגולים וקצבתם, היו למושג שנכרך עם תורת הגלגול ותורת הרע לאורכה של הספרות הקבלית.<sup>31</sup>

26 ראה: בראשית רבא, מהדורת תיאודור אלבק, ירושלים תשכ"ה, פרשה כח, עמ' 263; סדר אליהו רבא, מהדורת מ' איש שלום, וינה 1904, עמ' 9, וראה הערות המהדיר, עמ' 61, 130; אבות דרבי נתן, מהדורת ש"ז שעכטער, ניר-יורק תש"ה, פרק לא, דף מו ע"א.

27 בראשית רבא, פרשה ט, עמ' 68, ועיין בהערות אלבק, שם.

28 עיין: ג' שלום, 'קבלות ר' יעקב ור' יצחק בני ר' יעקב הכהן', מרעיה היהדות, כ (תרפ"ז), עמ' 183-195, 249-250.

29 זוהר ח"א, קנר ע"ב; קעז ע"א; רכג ע"ב; ח"ב, לד ע"א; קעז ע"ב; רמב ע"ב; ח"ג, ס"א ע"א-ע"ב; קכח ע"א; קלה ע"א ועוד. על הקישור המצוי הזוהר בין תורת הקליפות לתורת העולמות שנחרבו עיין: שלום, 'קבלות ר' יעקב' (לעיל, הערה 28), עמ' 195; י' תשבי, משנת הזוהר, ח"א, ירושלים תשי"ז, עמ' קלח, קג, רצו.

30 ראה ספר הבהיר, מהדורת ר' מרגליות, ירושלים תשל"ח, פסקות נו, נח, קצה, הכרכות את תורת הנפש וענין הגלגול בפירוש הפסוק 'דבר ציוה לאלף דור' עם רעיון תתקע"ד דורות. מחד גיסא, ורמזים בדבר בנייה וחורבן, מאידך גיסא, ראה פירוש 'אור גנוז' לסעיף נח, ועיין שלום, פרקי יסוד, עמ' 311-312.

31 ראה מערכת האלקות, מנטובה ש"ח, דף פט ע"א-ע"ב; 'דיתכן כי בעל' המחשבה אצילות חסד ופחד שהם העולמות שהיה בונה ומחריבן עלו עמהן גם הדור' שהיו עתידין להיות ולהבראות בהן... ואולי כי על הדורות ההם דרשו כאשר קומטו בלא עת אלו תתקע"ד דורות'. ועיין עוד שם ובדברי הפרשנות של ר' יהודה חייט, עוד דאה: ספר התמונה, למברג, תרנ"ב, דף מא ע"א בדברי הפרשן, ובדברי המאמלים של ר' משה בן יעקב מקיוב, שושן סודות, קארץ תקמ"ד, דף נו.

הזיקה המרומזת בין תפיסת הרע לתורת הגלגול הפכה בדבריו של בעל גליא רזא לתורה מפורטת ששמה לה למטרה לבאר את מהות הרע ויחסו לתורת הנפש וגלגוליה מתוך פרספקטיבה היסטורית רחבה.

תורת הרע המובאת בספר מבוססת על ההנחה, שמהות הרע ואופן מציאותו מכתבים במידה מכרעת את פני ההיסטוריה ושעיון מעמיק בסוגיה זו יאיר באור חדש את משמעות גורלו של עם ישראל. מעמד הרע בעולם, הן בהוויתו השמימית והן בזו הארצית, הוא מעמד של בכורה ועדיפות בשל קדימותו האונטולוגית. הרע קדם לטוב כשם שהחושך קדם לאור וההעדר קדם להוויה:

ואלה המלכים אשר מלכו בארץ אדום לפני מלוך מלך לבני ישראל תדע שההעדר קדם להוויה במעשה בראשית וההעדר הוא החשך וההוויה הוא האור, והאור שהוא המוח היה משכנו בתוך החושך כגון מוחא דאגוזא בתוך ד' קליפותיו<sup>12</sup>.

כלל ההוויות תחילתן היתה בחושך. בסטרא אחרא ששלט שלטון בלעדי לפני הבריאה. האור היה גנוז בתוך החושך 'כמים בספוג' ומצב דברים ראשוני זה הכריע מאז ואילך, בזיקה שבין הקדושה לטומאה. הזיקה בין הרע לטוב היא יסודה הדיאלקטי של המציאות, משום שכלל הקיום נובע מסטרא דשמאלא; הוויות השייכות ממהותן לקדושה אינן יכולות להתקיים ללא 'התעוררות' החושך והשמאל מחד-גיסא, ולצד שמאל אין קיום בלא אורה של הקדושה, מאידך-גיסא:

וחשך על פני תהום, הרי לפניך שהאור והחושך היה כללות אחד ויאמר אלהים יהי אור ור"ל יהי ניכר האור ולא אמר ויברא מכאן אנו רואים שהאור והחשך היו כמו עם ה' אחד והאור היה גנוז וטמון בתוך החושך כמו המים בתוך האספוג ולא היה ניכר וכשנתקבץ האור שהיה מפוזר בתוך החשך אל מקום אחד הברילו הקב"ה מן החשך הה"ד ויברל אלקים בין האור ובין החושך (בר' א', ד) ואז היה אור ניכר... והחושך נשאר מסטאר שמאלא... סטר שמאלא איהו דין ואינו יכול להתקיים בלתי עזר מסטר ימינא... תדע כי מסטרא דנוקבא הושתת העולם ומסטרא דחשוכא אתגלילו השמים התחתונים וצאצאיהם והארץ וצאצאיה החיצוניים ור"ל הגשמיים... ועליהו שליט ההיא סטרא דלא יר"א שבת ר"ל דלא ירא שבת... ורא איהו ממנא דעשו ולכן הקב"ה הושתת עלמא דא בסטרא דנוקבא... תדע שאלו הדברים שצריכים שיהיה בהם קיום והצלחה וברכה

32 כ"י ב, דף קב ע"ב. והשווה 'מנחת יהודה', מערכת האלקות, דף קטו ע"ב.

צריך שיבא ההתעוררות מסטרא דנוקבי' דאיהו סטרא דשמאלא... והסבה הוא כי האור היה גנוז בתוך החושך וקודם שנברא העולם היה החושך שולט הה"ד והארץ היתה תהו ובוהו וחושך על פני תהום (בר' א', ב) וכל סטרי מסאבי בין ברוחניים בין בגשמיים, רוחיהון מסטרי דחושך קאתו ומסטרא דאור שהיה גנוז בתוך החושך נפקו כל סטרא דטהרא וקדושה<sup>33</sup>.

ההבחנה בין צד החושך לצד האור נושאת אופי מיתי-דואליסטי וסיפור קורותיהם של שני הצדדים, שיש עמו מידה רבה של האנשה, נפרש בספר במסכת רחבה הבאה לפענח את סוד ההווה. לפי השקפה זו, קדימת הרע לטוב הטביעה חותמה על כלל ההווה ומהותה, ומן הדין לבאר טעמה של עובדה זו מבחינת הכוונה האלוהית ולחפש את ביטוייה בפניה השונות של המציאות בעבר ובהווה. המחבר דייק בהבהרת השיתוף הראשוני שבין הרע לטוב וקבע בהשפעתה של מסורת הזוהר<sup>34</sup>, שהרע היה בבחינת קליפה לטוב:

סטרא דחמרי וסטרא דכלבא הוי קליפה לסטרא דטהרה קודם שנברא העולם... [וכן] האור [יצא מתוך] החושך וכל הקליפין נתגדלו עם מוחא [מבפנים] והקליפה אין לה מעלה אלא בשביל המוח שבתוכה ושנתגדל עם הקליפה<sup>35</sup>.

היחס בין הטומאה לטהרה הוא כיחס של קליפה ופרי וכשם שהקליפה קודמת לפרי כך קדם הרע לטוב. שליטת הרע בעולם מבוססת גם היא על עיקרון זה; הרע שולט על כל דבר שהוא קליפה. הסטרא אחרא שאף לקיים מצב זה בעינו הן משום שהקדושה היא מקור חיותו והן בשל מרותו עליה, אולם הקב"ה לא ראה בעין יפה זיקה זו שבין סטרא אחרא לסטרא דקדושה<sup>36</sup> ועל כן הפרידם:

ולכן הפריד והבדיל בין סטרא דחושך ובין סטרא דאור וזה לעומת זה עשה אלקים (קהלת ו', יד) ושם שמות וכינויין להן ברמיין לסטרא דקדושה כדי לחנפם כגון אל אחר אלקים אחרים כדי שלא יקנטרו על סטרא דטהרה ושם איבה בין סטרא דמסאבא לסטרא דטהרה כדי שלא יזדווגו בהם<sup>37</sup>.

33 כ"י ב, דף יב ע"ב-י"ג ע"א; טז ע"א-יז ע"א.

34 זוהר ח"ב, קח ע"ב, והשווה ח"א, יט ע"ב — כ ע"א; ח"ג, רכו ע"א-ע"ב, ועיין י' תשבי, משנת הזוהר, ח"א, עמ' רצב-רצג.

35 כ"י ב דף לד ע"ב. התוספות לפי כ"י א דף י ע"ב.

36 'תדע שקב"ה שתף בתחילה כמעשה בראשית סטרא אחרא עם סטרא דטהרה כמו שעשה מהאור עם החושך ואח"כ הבדילם לב' ממשלות': כ"י א, דף קכו ע"ב.

37 כ"י ב, דף יז ע"ב.

אולם ניסיון הפרדת הקדושה מן הטומאה לא עלה יפה בשל חטא האדם הראשון, שהפר את האיזון הראשוני בין הטוב לרע, נכנע לסטרא אחרא והגביר במידה ניכרת את שלטון הרע על הטוב<sup>38</sup>. הסטרא אחרא אף הוא לא השלים עם גזרת ההפרדה וניסה מני אז להשיב את מצב הדברים הראשוני על כנו, הן על-ידי קטרוג על סטרא דקדושה, שאמור לגרום להענשתו ולהחזרתו תחת מרותו, הן על-ידי נסיונות להעביר את הקדושה לשליטתו באמצעות תחבולות והן על-ידי קבלת חלקו במצוות:

ולכן סטרא אחרא בשביל שהוא יודע שהכל כבוד שיש לו בעליונים הוא בשביל הטהרה שיצאה מסטרא דיליה הוא רודף אחרי סטרא דטהרה כקוף אחרי בני נשא... וסטרא אחרא יותר חפץ בשעיר המשתלח שנותנים לו זרע יעקב ב"ה (ביום הכיפורים) מכל העטרות ומכל הזבחים שנותנים לו כל כחותיו של אדם וישמעאל והוא נהנה יותר ממים אחרונים מבני יעקב מכל מימות שבעולם<sup>39</sup>.

בימת המאבק העיקרית בין הטומאה לקדושה היא ההיסטוריה של עם ישראל והדיון כולו נערך במסגרת פרשנות היסטוריוסופית-מיתית של המקרא, ההופכת את מכלול הסיפור התנ"כי לסיפור הקשר האמין שבין הקדושה לטומאה מחד גיסא, ולמיתוס על אודות מלחמות בין כוחות הטומאה לכוחות הקדושה מאידך גיסא, כשהכלל המנחה הוא 'כמו שנעשה למטה בתחתונים כך עושים לעילא בעליונים'<sup>40</sup>. מלחמת אברהם בארבעת המלכים, מלחמת ים סוף ומלחמות משה במדינים מתפרשות כולן כמלחמות הקדושה בטומאה:

תדע כיון שנתעורר מלחמה בארץ הגשמיות מהארבע מלכים את החמשה כך נתעורר בין הקליפות מסטרא דסאבותא וכמו כן בין סטרא דשמאלא דפנימאי ובין סטרא [דימינא] דפנימאי וכמו כן בסטרא דקדושה ודהטהרה דאינון ספירין עילאין ודא הוא רמוז בקרא דכתיב ואלה המלכים אשר

38 שם, דף יז ע"ב; והשווה שם, דף כז ע"א: 'כל טומאה הבאה לעולם היא מצד הנחש הקדמוני ומכוחותיו ותלת התפשטותה היתה בחוה כי היא אם כל חי וממנה נתפשט לאדם ולקין וכל הדורות עד היום הזה ושולטנותו של הנחש לא היה אלא על המלכוש הגופני שהוא קליפה לרוחני בהיות כי הוא עצמו הוא קליפה שנכרא מן החשך שהיה קליפה לאור ובשביל דא נעשה שולט על כל הקליפות החיצוניות... ומשם ואילך חטאו של אדם גרם שנפשט וזהמתו על בני אדם ושלט עליהם'.

39 כ"י ב, דף לא ע"א. לענין השעיר לעזאזל והסטרא אחרא עיי' פרקי רבי אליעזר, פרק מו; זוהר ח"א, קעד ע"ב; ח"ג, קב ע"א. לענין מים אחרונים דא: זוהר ח"ב, קנר ע"ב.

40 כ"י ב, דף קג ע"א.

מלכו בארץ אדום לפני מלוך מלך לבני ישראל (בר' ל"ו, לא)... הרי לפניך בבירור שכל אלו המלחמות היו כדי לשלוט סטרא ימינא על סטרא שמאלא ועל סטרא דמסאבותא<sup>41</sup>.

המחבר הציג מערכת דיאלקטית המיוסדת על המתח שבין שתי המגמות ביחסי הטוב והרע; הציווי האלוהי על הפרדת הטוב והרע, שהביא ליצירת דואליזם חריף מחד גיסא, והמשיכה העזה שבין הסטרא אחרא לסטרא דקדושה, המביאה להזדווגות הקדושה בטומאה, מאידך גיסא.

בגיבוש תפיסת עולם דואליסטית, הרואה את ההוויה כמפולגת לשתי רשויות הנלחמות זו בזו, הושפע בעל גליא רזא במידה רבה מתפיסת הרע של בעל הזוהר, שראה ברע מערכת כוחות רבי עוצמה, המקבילה במדוקדק לכוחות הקדושה, ופועלת בעליונים ובתחתונים<sup>42</sup>. למערכת הזוהרית הוסיף המחבר אינטרפרטציה היסטורית ורשויות נוספות, כגון 'בית הדין העליון' שבפניו נשפטים כוחות הטומאה וכוחות הקדושה, רעיון שבא להדגיש את כפיפות הרע למרות עליונה ולהציע הסתייגות מפעולה עצמאית לגמרי של הרע, בצד יצירת רשות שבפניה מוכרעת מלחמתם של שני הצדדים על גורלו של עם ישראל<sup>43</sup>.

התפיסה הדואליסטית שגובשה בזוהר היתה בגליא רזא לרעיון המרכזי שסביבו נבנתה הפרשנות ההיסטוריוסופית של המחבר. אולם, שלא כבזוהר, המאבק העיקרי אינו מתרחש בעולם הספירות, אלא על כמת ההיסטוריה — בין עם ישראל, הנקרא להפריד את הטוב מן הרע, לבין הסטרא אחרא, המבקש בכל מאודו להשיב את הדברים לקדמותם ולשלב את הקדושה בתוך הטומאה — 'ותאותו וחפצו תמיד לקרב את עצמו לצד הטהרה'<sup>44</sup>.

החלוקה איננה חד־משמעית והמגמות אף הן אינן מתחלקות בבירור, משום שחטאו של האדם הביא לשילוב הטומאה בקדושה וגרם לכך שיש לסטרא אחרא שליטה באדם וחלק בכל תולדותיו וזיווגיו: 'תדע שחטאו של אדם הראשון גרם כל דא שהנחש ישלוט עליו ועל כל בשר'<sup>45</sup>. ומאז ואילך התבטאה שליטה זו

41 שם, דף קב ע"ב.

42 בבירור מפורט של תפיסת הרע בזוהר ראה: "חשבי, משנת הזוהר, ח"א, עמ' רפז-שז.

43 ייתכן שההבחנה בין שלוש רשויות, הטוב, הרע ובית דין עליון המכריע ביניהם, הושפעה בעקיפין מספר יצירה שהציע מעמד הירארכי שווה לטוב ולרע מתחת לאלוהות המכריעה ביניהם. וראה ספר יצירה, פרק א, משנה ו: "... עומק טוב ועומק רע... אדון יחיד אל מלך נאמן מושל בכולם... וראה עוד שם, לעניין ההכרעה בין יסודות מנוגדים.

44 כ"י ב, דף ל ע"ב.

45 כ"י ב, דף לא ע"ב. שליטת הנחש באדם כפולה — יש לו אחיזה בגוף האדם, שנברא מן העפר 'שהוא לחמו של נחש', וחטאו של האדם הראשון גרם שישלוט עליו הנחש. משום שאחרי החטא לבש 'כתנות עור שהיו מצד הנחש שהוא הקליפה'. וראה כ"י ב, דף כז ע"א.

בזיווגים האסורים בין בני ישראל ובנות אל ניכר המשתקפים בסיפור המקראי מכאן, ובשושלות הגלגולים מכאן, כפי שנבאר להלן.

לפי השקפתו של בעל גליא רזא אדוקות הקליפה והקדושה זו כזו בכל ההווה, מן הערלה האדוקה בברית ועד שמות החיות הטמאות המצויים במרכבה ואדיקות זו, הנובעת בראש ובראשונה מהצורך לשמור על איוון בין שני הכוחות לשם קיום העולם, אינה נטולת משמעות מטאפיסית, שכן היא המבטאת את כוונתו הנסתרת של האל: 'ועוד ראייה ברורה שחפץ קב"ה לתת מקום אחיזה לחיצוניים כמא דאתמר ותראה ראייה מן ערלה שבאה אדוקה בברית הרומז ליסוד'<sup>46</sup>. שילוב הטומאה בקדושה הוצג בידי בעל גליא רזא משתי נקודות מבט, זו של הקליפה הרואה בהתקרבותה אל תחום הקדושה החזרת ההווה אל מצבה הנכון, וזו של האל, המסבירה את אדיקות הקדושה בטומאה בפרספקטיבה רחבה, הרואה בשלבים השונים של ההיסטוריה את האפשרות להילחם בקליפה באמצעות כוחותיה היא <sup>47</sup> על ידי מרמה דקדושה.

האתוס המתבקש מן האדם נוכח תפיסה זו של מהות הרע וזיקתו לקדושה הוא אתוס כפול — לסייע במאבקה של הקדושה לביעור הטומאה מחד גיסא, לפייס ולרצות את הסטרא אחרא ולהחניף לה, מאידך גיסא, המאבק הוא מאבק מתוחכם הנרמז בפסוק (יש' מ"ט, יז) 'מהרסיך ומחריביך ממך יצאו', המוסב על הסטרא אחרא, לאמור, ניצחון על הקליפה ודחיקת רגלי הסטרא אחרא באמצעות תחבולות וערמה והפעלת כוחותיהם שלהם כנגד עצמם: 'ונמצא שקליפה מסאבא מבוטלת ע"י כוח דילה ממש וכך צריך שכוחותיו ממש יבעטו באדוניהם ויבטל אותו וזהו המתו'<sup>48</sup>. כחלק מצדו השני של האתוס של מלחמת הערמה בסטרא אחרא מצוה האדם על זהירות בכבודו, משום שאי אפשר להכניעו לפני הגאולה 'וג"כ צריך שיהיה זהיר שלא יזלזל בקליפות ובכחותיהם שכן מצינו שציוה הקב"ה למשה ולאהרן על פרעה שיכבדו אותו'<sup>49</sup>, ועל העמדת פנים וחנופה שתסתיר את כוונת האדם להילחם בסטרא אחרא: 'ובעבור זה הסיבה צריך לעשות לס"א מעט חנופה שלא יראה שאנו חפצים בביטולם'<sup>50</sup>.

רעיון החנופה לסטרא אחרא, ריצויו ופיוסו, הנובע מההכרה שכוחו עצום ורב ומוטב לתת לו חלק בעבודת השם כדי לשחדו ולהשקיטו, ידוע במחשבה

46 כ"י ב, דף לה ע"ב.

47 שם, דף לה ע"ב-לז ע"ב.

48 שם, דף כט ע"ב. על עמדת הזוהר עיין: י' ליבס, 'ספר צדיק יסוד עולם' — מיתוס שבחא"ר.

דעת 1 (תשל"ח), עמ' 87, הערה 88.

49 כ"י ב, דף לו ע"א.

50 גליא רזא, מאהלוב תקע"ב, דף יב ע"ב; והשווה כ"י ב, לה ע"ב-לו ע"א.



הקבלית<sup>51</sup>. בעל הזוהר, בעקבות הרמב"ן<sup>52</sup>, פירש כמה מצוות כמתן שוחר לסטרא אחרא, אם כי הצדקת החנופה והריצוי עולה מן הטענה ההפוכה לטענת מחברנו. לאמור, בשל העובדה ששלטון הסטרא אחרא יצא מתוך הקדושה ומפני ששלטונו הוא לפי רצון האל אף הוא זכאי למנת חלקו בקדושה<sup>53</sup>.

בעל גליא רזא הרחיב את יריעת המאבק בין הקדושה לכוחות הרע ושילב את מסורת הזוהר עם פרשנות מקורית משלו, שפתחה פתח רחב לצדדים מיתיים בתפיסת המצוות, משטען 'שעל זה הענין מיוסדת כל התורה כולה':

51 ראה טורדוס אבולעפיה, שער הרזים, כ"י מינכן 209, דף א89; אוצר הכבוד, ורשה תרל"ט, יט ע"ב; כ"י מינכן 103 של אוצר הכבוד, דף 390 — על ביטול הקרבנות לעתיד לבוא: 'החסרון של מעלה הוא מיעוט האצילות הבא ממקור צדק עליון והכפרה צריכה כרי לפייס דעת המאציל ולמלאות החסרון'. והנוסח המלא של העניין: ג' שלום, 'לחקר קבלת ר' יצחק בן יעקב הכהן', תרכ"ב, ב (תרצ"א), עמ' 278. הערה 3. וראה זוהר ח"א, ק"ג ע"ב — קיד ע"א; ח"ב, דלו ע"א; וכן ח"א, סד ע"ב; סה ע"א. ועיין: י' תשבי, משנת הזוהר ח"א, עמ' רצ-רצב, וראה: יוסף הבא מושון הבירה, טעמי המצוות, כ"י קמברידג' Dd 4.2/6 מצווה כא ממצוות לא תעשה: 'דע שהגרי רומז לכתות הטומאה כשבא נחש הקדמוני והטיל זוהמה בחוה העליונה נבראו כמה כתות של מלאכי חבלה והראש שלהם נקרא גדי ונגנדרו היו ישראל משלחין שיעיר אחד לעזאזל ביום הכפורים... ולפיכך א"ת בענין ברכת יעקב... שאמרה לו אמו וקח לי משם שני גדי עזים... כדי להשחיר גדי של מעלה וגדי של מטה כמו טעם הקרבנות שהוא שוחר לכתות הטומאה... השווה כ"י פריס 850,3, עמ' 190, מצווה כב ממצוות לא תעשה: כ"י ירושלים 597<sup>8</sup>, דף קג ע"א: מצוות עשה, מצווה מד: 'והכבש הוא שחר לסמאל ומחנותיו שלא יקטר מלהקביל הקב"ה מנחתנו...'; שם, מצווה מז (להוסיף קרבן בראש השנה): 'ולכן אנו מוסיפין קרבן במצות אבינו שבשמים כמו שצונו וכדי לשכך כחות שבעולם כרי שלא יבואו לערכב בין ישראל לאביהם שבשמים בזמן שנדון העולם אנו מוסיפין קרבן כדי לשכך כחות שבעולם... ועל דרך הפשט עבודת יום הכיפורים הוא כדי לשכך לסמאל ומחנותיו ולכחות העולם... ועיין עוד שם. וראה ספר התמונה, למבדג תרנ"ב, דף מט ע"א; ושושן סודות, קורין תקמ"ד, דף יט ע"ב: 'סוד אסור לשהות ג' שעות... יח ע"ב; מז ע"א: 'והטפת דם ברית הוא מפייס אותם ומשקיט המייתם... ובראותם כי יש חלק במצוה כל עולה קפצה פיה... ועיין עוד שם.

52 ככתבי הרמב"ן מצוי גרעינו של הרעיון, הרואה בכמה מצוות מאבק נגד כוחות דמוניים. הרמב"ן הציע הסבר זה למצוות השעיר המשתלח (וי"ט ט"ז, ח), פרה אדומה (במ' י"ט, כ), עגלה ערופה (דב' כ"א) וטהרת המצודע (וי"ט ט"ז, נג). וראה, למשל, פירושו לתורה, מהדורת ח"ד שעוועל, 'ירושלים תש"ך, עמ' פד-פח, צא-צה, צו, דסו, תלט-תמ, והשווה דבריו של טורדוס אבולעפיה, כ"י מינכן 209, דף 89 א, המכנה את מצוות פרה אדומה, שעיר המשתלח, צפור המצודע ועגלה ערופה בשם מצוות שעבודתן בחזן. וראה גם: אוצר הכבוד, ורשה תרל"ט, דף יט ע"ב. עוד עיין 'זוהר' ח"א, ק"ג ע"ב — קיד ע"א; קצ ע"א — ע"ב; ח"ב, קפד ע"ב — קפה ע"א; רלז ע"א.

53 'שאף על פי שאין צד זה אלא צד הטומאה, נוגה לו סביב, ואין צריך האדם לדחות אותו לאחר. מה הטעם? משום שנוגה לו סביב, צד הקדושה של האמונה יש לו ואין צריך לנהוג בו קלון. ועל כן צריך לתת לו חלק בצד הקדושה של האמונה. תרגום זוהר ח"ב, פא ע"ב — י' תשבי, משנת הזוהר, ח"א, עמ' שא. והשווה זוהר ח"ב, דלו ע"ב.

והעולם עושים כבוד לקליפה בשביל הפרי השוכן בתוכה כמו שעושים כבוד לכלב בשביל אדונו, וכמו כן צוה התורה לתת כבוד וחנופה לסטרא אחרא בשביל הטהרה שהיתה טמונה בה קודם שנברא העולם<sup>54</sup>... וג"כ ששם להם שמו אלהים כמו אלהים אחרים אל אחר וכדומה לזה וכל זה מחנף סטרא אחרא שלא יקטרגו על בני יעקב... ולכן ראה [ראוי] לחנפם ומכאן אנו רואים הטעם למה שם הקב"ה שמות חיות ובהמות ועוף במרכבה דיליה<sup>55</sup> ואדם דרכים עלייהו להראות שכלם נבראו לעבודת האדם ולשרתו וכמו שאנו רואים שהקב"ה ציוה בתורה לנו בענין עזאזל ושחיטת קרבנות בצפון ואמורים ופרדים [ופדרים] הנשרפים כל הלילה<sup>56</sup> כדי לחנפם וכ"ש וק"ו [וכל שכן וקל וחומר] ראוי שנהיה זהירים שלא נעשה דבר שיהיה מורה שאנחנו חפצים בבטולם הה"ד לא תחסום שור בדישו (דב' כ"ה, ד) ולכן תקנו רז"ל בכרכת הודאה לכרוע במודים להראות שאין אנו חפצים לנצח אותם... ובאופן זה לא יקטרגו עלינו וברוך שנתן לנו תורת אמת והזהירנו שנהיה מובדלים מהם ומקליפי קליפיהם ולטהר עצמינו ומאכלינו ומלבושינו ובכתינו בשעטנו במזוזה כדי שלא ימצא סבה לסאבינו ולא ישלטו בנו ועל זה העניין מיוסדת כל התורה וחוקיה ומשפטיה<sup>57</sup>.

בעל גליא רזא לא הסתפק בהכללה פרשנית והציע ביאור שיטתי לטעמי המצוות האומר, שהמצוות רובן ככולן ניתנו לשם חנופה לסטרא אחרא, חנופה שמשמעותה האמיתית מכוונת להפרדת כוחות הרע מהקדושה: 'כי סודות מהקרבנות וסוד בשר בחלב וסוד טומאה וטהרה ורוב מצוות לא תעשה ומצות תעשה הם הולכים לסדר דא להחניפו לרעתו ודי מבינ' <sup>58</sup>; 'ואם תדייק היטב

54 כ"י ב, דף ל ע"ב.

55 על עניין מציאות שמות חיות טמאות במרכבה עיין בשאלה י"ו של ר' יהודה חייט ותשובת ר' יוסף אלקאשטיל, במאמרו של ג' שלום, 'לידיעת הקבלה בספרד ערב הגירוש', תרביץ כד (תשט"ו), עמ' 177, 203-204.

56 לעניין הזיקה בין הקרבת קרבנות ושוחד ופיוס לבין סטרא אחרא או מידת הדין, ראה: פירוש רמב"ן על התורה, ויקרא ט"ז, ח; י"ז, ז; רמב"ן, תורת ה' תמימה, כתבי הרמב"ן (מהדורת ח"י שעוואל), ירושלים תשכ"ג, עמ' קסח-קסו; ספר התמונה, למבדג תרנ"ב, דף סה ע"א בספר, דף סח ע"ב בדברי הפרשן; טורדוס אבולעפיה, אוצר הכבוד, ורשה תרל"ט, מסכת שבת, יט ע"ב; יוסף הבא משושן הבירה, טעמי המצוות, כ"י, ירושלים 597, דף קנ"ג ע"א; מצוות לא תעשה, מצווה כב (לא תבשל גדי בחלב אמו); יוסף גיקאטיליה, שערי אורה, ירושלים תש"ך, דף עד ע"ב-עה ע"א; ועיין שם, בביאור מתחיה דלקארט על 'סתימת פה המקטרגים'. ועיין R.Z.J. Werblowsky, Joseph Karo, p. 254.

57 כ"י ב, דף לה ע"ב-לו ע"א והשווה: שושן סודות, יט ע"ב.

58 כ"י א, דף קכח ע"א.

תמצא שבכל המצוות הניח לו הקב"ה חלק פאה אחת כדי לחנפו שלא יקטרג על בני יעקב<sup>59</sup>.

גליא רזא משקף נטיה מובהקת להאנשה של כוחות הרע. יקשה עלינו למצוא בספרות הקבלית דיאלוגים ארוכים כגוף ראשון בין סמאל לקב"ה הנסכים על המאבק בין כוחות הרע לכוחות הקדושה כמו שנמצאם בחיבור זה<sup>60</sup>. רמזים לקו מחשבה, המפרש את הסיפור המקראי כמלחמה בין כוחות הטוב לכוחות הרע, אפשר למצוא עוד קודם לכן בספרות הקבלית ואין ספק שהנטיה הברורה בוורה, בהשפעת קבלת חוג האחים הכהנים, להאנשת כוחות הרע ולפירוש הסיפור המקראי כמרמוז על מלחמות המקטרגים בקדושה, השפיעה השפעה מכרעת על מחברנו<sup>61</sup>. אולם דומה, שלכלל מעמד מרכזי של פרשנות מקיפה, הבאה לבאר את פשר טעמי המצוות מכאן ואת משמעותה הסודית של ההיסטוריה של עם ישראל מכאן, לא זכתה מגמה זו קודם לכן.

דרך מחשבה זו הגיעה לשיאה בעיצוב תורת הגלגול של גליא רזא, שהושפעה במידת מה ממקורות קבליים קודמים, אולם ביססה את טענותיה העיקריות על גילויים חזיוניים חלומות והארות.

גלגול נשמות מוצג בספר כחוק כללי החל על ההווה כולה, אולם ביחס לעם ישראל זהו חוק המתפרש כעונש זמני למען חסד נצחי, הנגזר בידי בית דין של מעלה ומתבצע בידי הסטרא אחרא, כשכל אחד משני הצדדים הנאבקים רואה בו פנים אחרות. במלחמה בין סטרא אחרא, המיוצג על-ידי סמאל, ובין סטרא דקדושה, המיוצג על-ידי ישראל, נוקטים שני הצדדים טכסיסים שונים: סמאל רוצה להכניע את הקדושה ולהתקרב אליה ולשם כך הוא מנסה להכשיל את בני יעקב בחטאים כדי שיוכל להענישם בגלגול לבעלי חיים המצויים תחת מרותו ובסופו של התהליך, הם יועלו לקרבן והוא יוכל ליהנות מבשרם.

סטרא דקדושה, לעומת זאת, מנהל מלחמת תחכולות של מרמה דקדושה — הוא מערים על סמאל באמצעות זיווגים וחיתונים של גדולי ישראל עם נוכריות, החלפת נשמות המתגלגלים והקצאת חלק במצוות השונות לשם פיוסו והסחת דעתו מהקטרוג על ישראל. הכוחות במאבק אינם שקולים משום שלאחר חטאו של האדם הראשון קיבל סמאל היתר מבית דין של מעלה לקחת חלק בזיווגי

59 כ"י ב, דף לא ע"א. והשווה דבריו של ר' יוסף קארו, מגיד מישרים, וילנה תרל"ט, דף לד ע"א: 'כל אשתדלותא איהו למדחי סטר מסאבא מסטרא דקדושה, והאי איהו רזא דפקודי'א כולא'; כלומר, סוד המצוות כולן מכון להפדרת כוחות הרע מהקדושה.

60 וראה, למשל, כ"י ב, דף צב ע"א—ע"ב; שם, ח ע"ב—יח ע"א.

61 עיין: ג' שלום, 'לחקר קבלת ר' יצחק בן יעקב הכהן', תרכ"ז ב (תרצ"א), עמ' 280.

סטרא דטהרה וכן קיבל חלק בכל תולדותיו מצד הנקבה, לפי שהיסוד הנקבי בהוויה נובע מן הסטרא אחרא.

וכשראה הנחש שאדם הראשון חטא תכף ביקש להמיתו וקם והלך לפני ב"ד העליון ובקש דין על חטא של אדם הראשון שלא קיים מה שצוה לו הקב"ה והיה צועק ואומר הדין יקוב את ההר, קב"ה גזר ליה והזהירו ואמר ליה כי ביום אכלך ממנו מות תמות, ולכן תתנו אותו אלי כי דילי הוא ואמית אותו ולא די שהקב"ה הפריד אותי מסטרא דאור שהיה טמון בסטרא דילי ושמרתי אותו כ"כ [כל-כך] זמנים ועתה ג"כ שילקח ממני אותו המעט השולטנות שנתן אלי הה"ד והיה כאשר תריד ופרקת עולו מעל צוארך (בר' כ"ז, מ) ולכן זה שפרק מעליו מה שצוה לו הקב"ה תנו אותו בידי ואעשה נקמת אלקים כי לכך נבראתי או תתנו לי חלק בכל תולדין דיליה ובזיווגין דיליה עד שראו הב"ד שהדין עמו וגזרו שבכל התולדות מסטרא דטהרא ובזיווגיהו שיהיה לו חלק עם סטרא דטהרא בנוקבי ולא בדוכרא<sup>62</sup>

החלוקה ליסוד הזכרי וליסוד הנקבי מסתברת על-ידי התפיסה הדואליסטית המוצגת בספר. ההוויה מתחלקת לימין ושמאל המקבילים לזכר ונקבה, אור וחושך, חסד ודין. האור מתחלק לאור פנימי ואור חיצוני. מצד שמאל, צדה של מידת הדין הקשה, עומד עולם הנקבה בתוך החושך, המתחלק לחושך פנימי וחושך חיצוני. מהחושך החיצוני נבראו מחנות הטומאה, שקצים, רמשים ורוחות רעות, ומהחושך הפנימי נבראו אומות העולם. לעומת זאת, מהאור החיצוני נבראו בני יעקב בשיתוף עם 'סטרא דנוקבא דחושך פנימי', 'כי גזר הגזר שהוא הקב"ה שהחושך הפנימי שהוא מדת הדין יהיה מזווג עם מידת הרחמים בכל מעשה בריאת האדם'<sup>63</sup>.

בני יעקב המעורבים מראשית הוויתם מטוב ורע, מצווים על הסרת התערובת והשגת דרגת אור פנימי טהור, כדי להשלים את כוונת הבריאה שלא הושלמה בידי האל:

וכשיגיעו לדעת דרכי השם... אז יעשו פעולתם מיותרת שקב"ה לא עשההו והניח זאת הפעולה לבני ישראל שיעשו אותה הה"ד אשר ברא אלקים לעשות בני ישראל ורא הוא שהאור החיצוני והחושך הפנימי יעשה ע"י בני ישראל כלהו אור פנימי וטהור ומקודש ואז מתפרדין

62 כ"י ב, דף ז ע"ב-יח ע"א.

63 שם, דף סז ע"ב.

מעלייהו כל סטרא דחשך חצוניים ומסאבי' ובהיות שסטרא דחושך פנימי דאתקריאו קליפות פנימיית אית לסמאל חלק קצת בו כהיות שהם בסטרא דשמאלא ושם ניזונים ניתן ליה לסמאל רשות לעשות זיווגין מאותן נוקבי דאינון שנבראו מחושך פנימי עם בני ישראל, ובכל זמן שהוא רוצה לעשות איזה זווג מנוקבין אלין [עם בני ישראל] אינו יכול לעשות שום דבר בלי רשות מב"ד העליון ואז הגוף שהוא הבשר והעור והנפש התאונית עם חיות דיליה הוא חלקו של סמאל והרוח והנשמה אינון מסטרא דטהרה פנימי וימני והבחירה ניתן להם לנטות לימין או לשמאל הכל תלוי במעשיהם... וכשהוא סמאל יודע ששולחין איזה גבור בארץ או איזה חכם או חסיד שיהיה ראוי להגין על הדור תכף הולך סמאל לפני ב"ד העליון ומבקש מן הב"ד שהוא רוצה לעשות אותה חיתון מאלו המובחרים כי כבר ניתן בידו זאת המלאכה בשביל שסטרא דנוקבי אינון דיליה... וכשהזכר נולד מזה הראוי להיות גבור או חסיד או חכם הולך סטרא אחרא אחריו עד שיהיה זה הנולד בן י"ג שנים. והולך ומטעה אותו לדרכים רעים והוא רואה שזה הולך אחר עטיו מכין לו נוקבא שיהיה כנגדו לעזרו לצאת לתרבות רעה<sup>64</sup>.

כנגד מגמת הקדושה להפריד עצמה מן הטומאה, שואפים כוחות הסטרא אחרא, כאמור לעיל, להזדווג עם הקדושה ולטמאה על-ידי זיווגים ותולדות שיפתו את בני ישראל לעזוב את אלוהיהם. קו מחשבה זה בא להסביר מדוע נשאו רבים מגיבורי המקרא שלא כחוק נשים נוכריות והיו ל'חתניו של הסטרא אחרא'<sup>65</sup>.

הפסוק כי שבעתיים יוקם קין (בר' ד', כד) נררש בידי בעל גליא רזא כ'שבע טיפין של זוהמא מנוקבתיה של סמאל<sup>66</sup>, שהן שבע בנותיו של השטן שנתגלגלו בנשים נוכריות והתחתנו עם בני ישראל כדי להטותם מדרך הישר, כגון רבקה אחות לבן הארמי שנישאה ליצחק, 'תמר שבאה לבלבל מלכות יהודה על ידי העריות', צפורה המדינית שנישאה למשה, רות המואביה שנישאה לבועז, בנות פלשתים שנשאו שמשון, שתי אחיות בנות לבן הארמי שנישאו ליעקב, בת פוטיאל שנישאה לאלעזר, ואשת פוטיפר שביקשה לפתות את יוסף ורחב

64 דף סז ע"ב-סח ע"א; ובדפוס — דף כב ע"א — נוסח שגוי המשכש כוונת הדברים: 'וכשיגיעו לדעת דרכי השם... ואז יעשו בעולם מותרות...'

65 כ"י ב, דף צב ע"א. לסוגיה זו עיי' ג' שלום, שבתי צבי, תל-אביב תשי"ז, עמ' 48-49.

66 כ"י ב, דף קמר ע"א.

שנזדווגה עם יהושע<sup>67</sup>. כוונותיו של סמאל להטות את מנהיגי ישראל מאלהיהם באמצעות זיווגם עם בנותיו, ולהכניע את צד הקדושה תחת מרותו, מתוארות בלשון נרגשת פעמים רבות לאורך הספר:

ועתה צריך לגלות ולהודיע רשעתו של סמאל והמחשבות שחשב כדי לקטרג את יעקב לעסקיו וקב"ה הפיר עצתו ובקדרה שחשב לבשל שם נתבשל. הוא סמאל חשב שע"י בנות לבן דאיונון מסטרא דיליה שינצח ליעקב... הוא סמאל חשב שבנות לבן יפתו ליעקב ללכת אחרי אלהי אביהן והן מרדו באביהן ובאלהיו... והן וילדיהן היו לשיכים בעיניו ואם תדייק היטב תמצא שכל עצות רעות שנתייעץ סמאל כדי לקטרג ליעקב הכל היה לרעתו... ותראה מה שנארע בשכם ובמצרים סוף סוף לא הועילו לו רעיוניו כי שומר ישראל ה' <sup>68</sup>.

אולם לאמיתו של דבר, משמעותם האמיתית של זיווגים אלה, שהכריעו במידה רבה את גורלו של עם ישראל, היתה שונה לגמרי. המשמעות הסודית של הזיווגים האסורים טמונה בהנחה, שלשם מלחמה בסטרא אחרא רב הכוח. צריך לשתף פעולה עמו כדי להחליש את כוחו מבפנים על-ידי חילותיו הוא. כך היתה מחשבת השטן לו לרועץ; הזיווגים שתיכנן כדי להעביר את גיבורי ישראל על דתם הפכו להיות נשק במלחמה נגדו דווקא משום שרק הוא יכול להכין שלא ביודעין את ההכנות למפלתו, בבחינת 'מהרסיך ומחריביך ממך יצאו':

הרי לפניך למה נעשו אלו החיתונים כדי להיות לשיכים בעיניהם של סטרא אחרא לקיים עליו קרא מהרסיך ומחריביך ממך יצאו (יש' מ"ט, יז) ולכן נתן זה הרשות אליו כדי שהוא בעצמו יכין אלו ההכנות לרעתו<sup>69</sup>.

במישור ההיסטורי, המלחמה בסטרא אחרא ובשלוחיו, האומות, מחייבת הימצאות יסוד מן הטומאה כלוחם מצד הקדושה, שיאפשר לו למצוץ בין חסד לדין, משום שכל הנלחם ברע חייב שתהיה לו זיקה אליו, ורק כך יוכל להכניע את השטן בנשקו הוא:

כי הקב"ה חפץ כשיקים איזה מלך או איזה גבור לעשות נקמה באומות [שצריך] שיהיה איזה חבור או קשור מה עם אומות העולם ועם המלך

67 לעניין שבע בנות השטן וגלגוליהן ראה עוד: כ"י ב, דף סח ע"א-ע"ב; ע"א; צו ע"ב-צ"ז ע"ב; קמ"ד ע"ב, כ"י א, דף פט ע"א; קה ע"ב-קו ע"א; קיא ע"א-ע"ב.

68 כ"י ב, דף קכח ע"ב.

69 שם, דף סח ע"ב.

שהוא מלך מזרע ישראל כדי לקיים מהרסיין ומחריביין ממך יצאו (יש' מ"ט, יז) ותראה ראייה מיהושע שלקח רחב הזונה לאשה כדי להשפיל כוח ל"א מלכים וג"כ שמשון שנשא נשים נכריות והשפיל כ"כ פלישתים וג"כ דוד שיצא מרות המואביה כדי להשפיל האומות וידוע הוא ליודעי חכמתא כי כל מי שנברא להשפיל שונאי ישראל שצריך שיהיה לו איזה התדבקות עם סטרא דשמאלא<sup>70</sup>.

בעל גליא רזא לא היה מעוניין במסקנות אנטינומיסטיות אפשריות מהלך מחשבה זה, אלא בפרשנות מיתית של מלחמת הטוב ברע על מסקנותיה ההיסטוריוסופיות. כנגד מימוש כוונתו של סמאל לזווג את בנותיו עם בני ישראל, החליף הקב"ה את נשמותיהן ללא ידיעתו של הסטרא אחרא ובמקום ז' רוחות דמסאבותא' הכניס בבנות נכר אלה ז' נפשות טהורות להיות לעזר לבעליהן נגד סטרא דמסאב"י<sup>71</sup>. החלפת הנשמות נעשית באמצעות גלגולים של ניצוצות הנשמה<sup>72</sup> והיא משמשת נשק כנגד סמאל, משום 'וכל דא מעניין חלופי נשמות לא נודע לסמאל אלו הסודות מהגלגולים... לא נודע לסמאל סוד הגלגול'<sup>73</sup>. 'התרמית הקדושה' מתבצעת על-ידי החלפת נשמות ובשל כך כל אחת משבע בנותיו של הסטרא אחרא נתגלגלה ב'צדקניות אחרות'; וכך, על-ידי הטעיית כוחותיו מבפנים והפרת מזימותיו בידי שלוחיו, מתקיים התנאי 'מהרסיין ומחריביין ממך יצאו':

להראות שכוונתו של הנחש עקלתון היה לרעה ובקדרה שבשל בה נתבשל, הוא הנחש חשיב להביא ז' בנות שהיו מסטרא דיליה דאיהו קין הה"ד ולכהן מדין שבע בנות דרמיז' לשבע פרות הרעות וכל דא הראה הנחש עקלתון לפרעה בחלומו ולא יכלו חכמיו לפתור אותו מה הוא רומז שהיו בולעות הרעות לשבע הבריות ואח"כ כתיב ותבאנה אל קרבנה... ור"ל ולא נודע לסמאל סוד הגלגול שיוכל להיות זה הדבר כי אחר שנזדרק ניצרין רוחני מסטרא שמאלא בגופא חדא שיכול לבוא ניצרין מסטרא ימינא לדחות אותו...ושבעה בנות דיליה דרמזו לו' פרות הרעות היו לשיכים בעיניו, הוא חשב שתהיו מקנטרות במלכות ישראל הקדושים והן היו לרעתו ולקנטורי לסטרא דיליה<sup>74</sup>.

70 שם, דף ע"א. והשווה ליבס (לעיל, הערה 48), עמ' 76, הערה 21.

71 כ"י ב, דף סח ע"ב.

72 על תורת ניצוצות הנשמה ראה שלום, 'הגלגול', עמ' 325.

73 כ"י ב, דף סח ע"ב. כ"י א דף קכה ע"ב.

74 כ"י א, דף קכה ע"ב.

מסכת הזיווגים התפרשה בידי בעל גליא רזא כמלחמת הטוב ברע לאורכה של ההיסטוריה של עם ישראל וכמלחמת היסוד הנקבי, המצוי תחת רשות הסטרא אחרא, ביסוד הזכרי, העומד ברשות הקדושה, במישור הקוסמי. גיבוריהם של הזיווגים האסורים וצאצאיהם היו ללוחמים העיקריים בשלוחיו של הסטרא אחרא וכלל סיפורי המקרא נעשים לסיפור נקמת האל בסטרא אחרא באמצעות 'חתינו של השטן':

'ונחזור לענינו לפרש השבעה פרות הרעות מן הוו שנחזרו לטובה על ישראל, הראשונה היתה רבקה אחות לבן, השניה רחל, השלישי' לאה, הרביעי' צפורה החמישי' רחב הזונה הששית אשת אליעזר בת פוטיאל השביעי' רות ובאלו הז' חיתונים נכנס הנחש כדי לכלכל את מלכות ישראל ובאלו החתונים הושפל מעלתו ותראה שכך הוא האמת מרבקה יצא יעקב שנאתאבק עם סמאל ונצח ליה... רחל יצא ממנה יוסף שיצא ממנו יהושע שחלש לעמלק ויצא ממנו משיח בן אפרים, לאה שיצאו ממנה רוב השבטים, צפורה שנזדווגת עם משה שעל ידו נעשו כ"כ דינים ומשפטים במצרים ובסיחון ועוג, רחב הזונה שנזדווגת עם יהושע שהרג ל"א מלכים אשת אליעזר הכהן שהיתה בת פוטיאל שיצתה ממנה פנחס שעשה כ"כ נקמה במדין רות המואביה שיצתה ממנה דוד שעשה כ"כ מלחמות באומות ולעולם היה כנגד סטרא אחרא, הרי לפניך שנארע לו לסמאל כמו שנארע להמן שהיה ג"כ מסטרא דיליה שיעץ תחבולות והיו לו לשיכים בצדו כמו שכתבתי שבקדרה שבשל... שם נתבשל<sup>75</sup>.

בעל גליא רזא הרחיב את משמעות עניין הזיווגים בגלותו את מהותן החדשה של שבע בנותיו של הסטרא אחרא או את סוד גלגול נשמתן החדשה. פירושו נתלה במאמר חז"ל בדבר חסידי אומות העולם שיש להם חלק לעולם הבא<sup>76</sup>, ובניסיון ליישבו עם חוק הגלגול: הגלגול הוא כאמור חוק כללי החל הן על עם ישראל וסטרא דקדושה והן על שבעים אומות וסטרא דטומאה, אלא שסוף גלגולם של סטרא דקדושה הוא גן עדן בעוד שבמחנהו של הסטרא אחרא שונים פני הדברים:

וכמו כן סטרא אחרא באוכלוסין דיליה יש לה ג"כ בית דין מסטרא דיליה שדנים לא"ה [לאומות העולם] וגם הם מתגלגלים ע"פ כ"ד דלהון

75 שם, דף קכו ע"א.

76 תוספתא סנהדרין יג, מהדורת ש' צוקרמאנדל, עמ' 434.



ומתגלגלים בשרצים ובשקצים ועולים מעלוי לעלוי עד שחוזרים לצורות  
אנושות.<sup>77</sup>

גלגולם של אומות העולם הוא גלגול רצוא ושוב.<sup>78</sup> והשאלה שהתחבט בה  
בעל גליא רזא היא, כיצד יגיעו חסידי אומות העולם, שהובטח להם עולם הבא,  
לגן עדן, שהרי הם ברשותו של הסטרא אחרא ובית דינו שאינם יכולים לגמול  
חסדים ולהעניק עולם הבא. הפתרון שהוצע היה, שהסטרא אחרא נוטל את חסידי  
אומות העולם הראויים לגן עדן ומבקש עליהם לפני ריכונו של עולם. המלאך  
גבריאל נוטל את הזכאים שבהם ומגלגלם בעולם הזה להיות לנשים שיינשאו  
לגדולי הדור, מה שיזכר לעולם הבא:

ואותן שהושמו בעלמא דנוקבא ע"י גבריאל מתגלגלים בזה העולם להיות  
לנשים לגדולי הדור אשר בישראל ובה האופן יש להם חלק לעולם הבא  
וכל זה הכנתי מדברי תינוקות [התינוקות] אשר מצאתי כתוב בספר אחד  
שבשעה שנולדה דברה דברים כאלה ששאלו לה מאן אנת והשיבה אנא  
א' נשמה מחסידי א"ה.<sup>79</sup>

חרף העובדה, שלדברי המחבר מקורה של פרשנות זו בדבריה של 'תינוקת'  
שהעידה על נשמתה, דומה שתורתו המורכבת בדבר נשמותיהם של חסידי אומות  
העולם המשמשות במלחמה נגד השטן, מבוססת בעקיפין על מאמר הזוהר בסבא  
דמשפטים, הדין בגורל הנשמות 'בטיקלא':

כאן יש יסוד איך נעשקות הנשמות: אכן העולם הזה נוהג בכל בעין הדעת  
טוב ורע וכשנוהגין בני העולם בצד הטוב המאזנים עומדים ומכריעים  
לצד הטוב, וכשנוהגים בצד הרע מכריעים הם לאותו צד. וכל הנשמות  
הנמצאות אותה שעה במאזנים הוא עושק אותן ולוקחן, אבל לרע לו  
שאותן הנשמות מתגברות על כל מה שנמצא מצד הרע ומשמידות אותו...  
אף כך אותן הנשמות נעשקות על ידי הסטרא אחרא לרע לו ומה נעשה  
באותן הנשמות? ראינו בספרי קדמונים שמהן יצאו חסידי אומות  
העולם...<sup>80</sup>

77 כ"י ב, דף מג ע"א.

78 שם.

79 שם, דף מג ע"ב.

80 י' תשבי, משנת הזוהר, ח"א, נא (תרגום זוהר ח"ב, צה ע"ב), ועיין שם, שמג. עיין: י' ליבס,  
פרקים במילון ספר הזוהר, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה

השקפת הזוהר בדבר גורל הנשמות העשוקות הנגזר עליהן הנהגת העולם, אינה עומדת במרכז עניינו של מחברנו, אלא הרעיון המובלע בדברים שעשיקתן היא לרעת הסטרא אחרא, כי הקדושה שבהן מתגברת על כוח הרע ומחריבה אותו מבפנים.

התחום העיקרי במלחמת הקדושה בטומאה הוא תחום גלגולי הנפש. בעל גליא רזא גיבש השקפה חדשה בדבר משמעות הגלגול ותכליתו וביסס את טענותיו על ההנחה המשולשת שהגלגול אינו עונש פרטי, אלא סמל למצבו של עם ישראל כולו, שהגלגול מתבצע בידי הסטרא אחרא<sup>81</sup> בעוד שסודו לא נודע לו<sup>82</sup>. לפי השקפתו של בעל גליא רזא חל הגלגול על כל ההווה, אך לגבי עם ישראל הוא הדרך לחזרה בתשובה ולכניסה לגן עדן ומנקודת ראות אסכאטולוגית יש בו כפל פנים של חסד ושל דין: 'קב"ה דאיהו רחמן על כלא סבב עניין הגלגול עד שעל כרחם יחזרו בתשובה וכן הוא עשה ועושה ויעשה... וע"י גלגולים נצרפין ומתלבנין עד שיתטהרו וכהאי גוונא יזכו לחיי עולם הבא'<sup>83</sup>. אולם, הגלגול פניו רבות ומהותו משתנה לפי מושאו. הרשעים מתגלגלים על פי גזרת בית דין של סטרא אחרא, שלוש פעמים בלבד, ואם לא חזרו למוטב ישוּבו לעפר אחר עונשים קשים<sup>84</sup>. הבינונים לעומתם יכולים להתגלגל עד אלף פעמים

העברית, 'ירושלים תשל"ז', הערך 'טיקלא', עמ' 327–335, ובייחוד שם, עמ' 328–329. בדברי הפרשן של ספר התמונה מצויה זיקה דומה מאוד בין גלגול ובין זיווגים עם אומות העולם, הנלמדת מאותו מאמר בדבר חלקם של חסידיו אומות העולם לעולם הבא. אלא שכאן, מקורם של נשמות חסידיו אומות העולם הוא כנפשות ישראל שנענשו והתגלגלו: 'למה נתאחר בועז לקחת את האשה רות המואביה מפני שזאת רות היתה מזרע מואב מאומות העולם, אבל בתחלה נפש רות היתה מנפשות קדושות של ישראל ובעבור שחטאה אז ונתחייבה חובת גלות וגלגול ונתגלגלה באומות העולם ועתה שבא בועז לעולם זאת הנשמה של רות היתה בת זוגו כי כבר קבלה כל ענשה והגיע זמנה לבוא להתגלגל בזה העולם... כי לפעמי' מתגלגלים נפשות הצדיקים באומות עולם וזה לזכות ישראל שהן מרחמין על ישראל ולכן אחז"ל חסידיו א"ה יש להם חלק לעוה"ב'. ספר התמונה, דף לט ע"ב (בדברי הפרשן).

81 כ"י ב, דף מב ע"ב.

82 כ"י ב, דף קכט ע"ב.

83 שם, דף וע"א; והשווה כ"י א, קלג ע"ב: 'אוהבי השם כי עליהם נאמר ועושה חסד לאלפים לאוהביו ולשומרי מצוותיו עד לאלף דור מתגלגלין... ובכל גלגול וגלגול שהם באים מוסיפים תורה ומעשי טובים'. והשווה שלום, 'הגלגול', עמ' 320. ועיין: ספר התמונה, דף טז ע"א.

84 כ"י א, דף קכב ע"ב. גלגול שלוש פעמים בלבד, בהסתמך על הפסוק מספר איוב ל"ג, כט–ל, נתפס בעיני רוב המקובלים כגלגול הכללי ולא כגלגול רשעים. וראה שלום,

או עד שיכפרו על חטאיהם 'בצירוף', 'ליכון' ו'זיכוך' וישלימו חלוק של תרי"ג מצוות<sup>85</sup>. שיוכם להיכנס לגן עדן. בכל גלגול הם עולים במעלה מעילוי לעילוי, לאמור, הנשמה מוסיפה על מעלתה בתורה ומעשים טובים ומלבנת את חטאיה:

תדע כי לרשעים גמורים אית להו קצבה לגלגולים והוא פעמים שלוש עם גבר (איוב ל"ג, כט-ל) ועל ארבעה לא אשיבנו (עמוס א', ג) אין להם יותר קצבה. אבל לרשעים בינונים אין להם קצבה עד אלף תיגזור הם מתגלגלים. הה"ד פוקד עון אבות על בנים ועל שלשים ועל רבעים לשונאי (שמות כ', ה) שהם הרשעים הגמורים, ועושה חסד לאלפים לאוהביו ולשומרי מצוותיו... (שמות כ', ו) אבל על הרשעים הגמורים שנאמר עליהם יפול מצדך אלף (תה' צ"א, ז) אין מועיל להם חשבון אלף ור"ל שהרשעים גמורים אינם ראויים שקב"ה יטריח בעבורם עד אלף דור כמו לבינונים שעולה במעלה מגלגול לגלגול<sup>86</sup>.

דעה זו בדבר גלגול עד אלף פעמים כחוק כללי, נזכרה בראשית הקבלה בספר הבהיר, אך לא זכתה למעמד מרכזי בספרות הקבלית<sup>87</sup> עד שנגאלה בידי בעל גליא רזא שכרך עמה את הגלגול בבעלי חיים ואת המעבר משיטה לשיטה, והפכה למערכת הזדככות שבענישה רבת שלבים, שזמנם ודרגתם קצובים מראש. גלגול נפשות בבעלי חיים ידוע בספרות הקבלית כתורה שנתקבלה בהסתייגויות והובאה ברמזיה<sup>88</sup> ויש להניח, שדבריו של בעל גליא רזא הושפעו

'הגלגול', עמ' 321. בעל גליא רזא טען לעומת זאת, שמספר הגלגולים האפשריים לבינונים אינו מוגבל משום שכוונת האל להיטיב עם הברואים ולהביאם לעולם הבא, בעוד שהגלגול המשולש, שאין עמו אפשרות היטהרות וכניסה לגן עדן, הוא מנת חלקם של רשעים. תיאורי גלגול הרשעים נשזרים בתוך דברי ביקורת חברתית בוטה: "יש מי שנתחייב להתגלגל בכלב כגון שהיה רודף אחר משכב זכור ויש מי שנתחייב להתגלגל בחיות טהורות ובאים עליהם זאבים ואריות ואוכלים וטורפים אותם בשביל שהיו בעה"ז גחלים וטורפים את העניים ברכית וכמשא ומתן שלהם, ויש שמתגלגלים כבהמות טהורות והם אותם שאוכלים ושותים בכל יום ואינם חוששים לא לתפילה ולא לדברי תורה אלא באכילתם כבהמות נדמו והם רועים בשדה עד שיהיו שמנים וראויים לאכילה ולפעמים נעשים נבלה או טרפה ונאכלים לא"ה וצריך להתגלגל כמה וכמה פעמים עד שיתלבן ויחזור למקורו" (כ"י ב, דף מג ע"א).

85 ראה לעניין חלוק של תרי"ג מצוות: ג' שלום, 'לבוש הנשמות וחלוקא דרבנן', תרכ"ז כד (תשט"ו), עמ' 290-306.

86 כ"י א, דף קכב ע"ב: והשווה שם, קלג ע"ב.

87 לשאלת חלות הגלגול ושיעוריו השונים, ראה: שלום, 'הגלגול', עמ' 320-321.

88 על גלגול בבעלי חיים ראה: יוסף משושן הברה, טעמי המצוות, כ"י קמברידג' Dd. 4.2/6. מצוות עשה מ, דף שז ע"א; מצווה נא (כתוב בטעות סא), דף שיט ע"ב. מצוות לא תעשה.



ולכן חייבי עלמא מבני ישראל שאינם חוזרים בתשובה קודם שנפטרו מן העולם הזה נמסרים נפשם ליד סטרא אחרא מדה במדה כמו שנתרחקו מאחרי הקב"ה בחייהם כך מתרחק הקב"ה מהם אחר מיתתם ובאים סטרא אחרא ונוקקים אליהם ומהם נענשים זמן אחד קצוב ע"פ כ"ד בגיהנום ואח"כ מושכים אותם סטרא אחרא לאלו הנפשות הנענשות במדברות לארץ ציה וצלמות ולשם מתענשים ! בנחשים ובעקרבנים ובחיות רעות זמן קצוב כפי מה שגזרו כ"ד [בית דין] העליון ואח"כ מתקרבנים מעט מעט אל הישוב האנושי ובכל זמן שהם מתקרבנים הם מתפשטים ממלבוש למלבוש, המשל כשיצאו מגהנום שעמדו לשם שנה אחד שהוא קצבה ליותר רשע מ ישראל מגלגלין אותו בשרצים או בחיות רעות או בבהמות הכל הוא כפי מה שנגזר עליהם כ"כ זמן בשרצים כ"כ זמן בחיות טמאות ואח"כ מתקרבנים לישוב ומתגלגלים בבהמות טהורות ונשחטים ונאכלים לבני נשא עד שיחזרו למקורן הראשון ויש נפשות ג"כ שחטאתם אינם כ"כ קשה ואינם מתגלגלים כ"כ [כל"כך] פעמים ואינם מתגלגלים אלא בעופות טהורות העומדים בישוב אצל בני אדם והמובחרים מהנפשות שלא פשעו כ"כ מתגלגלים אותם בבני יונים או בתורים והקב"ה מכיר אותן הנפשות שמתגלגלים בתורים ובבני יונה ובחר להם שיהיו לקרבן ואלו הם נפשות שלא חטאו בעריות ולא בשפיכות דמים ולא בע"ז... ומכאן נוכל להבין שכל הנפשות מישראל שנמסרים ביד סטרא אחרא אין לו לסטרא אחרא רשות לגלגלם אלא על פי כ"ד עליון, וכ"ד העליון מביטין בעבירות שעשה כל אחד ואחד מהם וכפי העבירות שעשו כך נידונים הכל נעשה ע"י דין ומשפט וגלגולם וזמן מכל גלגול הכל בדין ומשפט<sup>94</sup>.

הגלגול בבעלי חיים, שהובא להקצנה יתרה עם הכללת שרצים ורמשים במחזור הגלגולים, נתפס כתהליך כפול. מחד גיסא, זו ירידה מדרגת קיום אנושית לחייתית ועונש יחסי על מעשי האדם, עונש המתבצע במישרין ובעקיפין על-ידי הסטרא אחרא על-פי החלטת 'בית הדין העליון'; אולם מאידך גיסא, בעונש הגלגול המדורג יש משום הזדככות ועלייה הדרגתית בפרקי זמן קצובים מעולם החי אל העולם האנושי, או התקרבות ממצב של ריחוק מוחלט מהווה אנושית עד למצב של היטהרות, המביאה את האדם להיות ראוי להיות מוקרב כקרבן אחרי עלותו מעילוי לעילוי.

כבר אצל ר' יוסף משושן הבירה נקשר עניין הגלגול בחיות עם חוקי הקרבנות<sup>95</sup> והועלה הרעיון שהקרבנות החיות, שנשמות מגולגלות בהן, היא בכחינת כפרתן. מגמה זו מצויה אף בספר התמונה שפירש את חוקי השחיטה ודיני הקרבנות כנובעים מתורת הגלגול וכבאים להעמיד גבול של חסר לשלטון הדין<sup>96</sup>. אולם, לכלל השקפת עולם הקובעת, שהנשמות מוצאות את גאולתן מן הגלגול בידי הסטרא אחרא רק משהן נכנסות לגופן של בהמות טהורות המוקרבות על-גבי מזבח, או לחילופין נשחטות שחיטה כשרה ונאכלות בידי ישראל<sup>97</sup>. כפי שהציג זאת בעל גליא רזא, לא הגיעו הדברים. מכלול הגלגולים בבעלי חיים, טיבם ושיעורם, הופקד בידיו של סמאל, והקרבנות, שהם סיוס מסכת הגלגולים, אף הם מנת חלקו. תפיסת הגלגול כמערכת ענישה רבת שלבים, שדרגותיה וזמניה קצובים מראש בידי בית דין של מעלה, נראית כאור חדש בשעה שהמערכת כולה עוברת לרשותו של הסטרא אחרא המופקד על ביצועה. סמאל אינו שווה נפש למסכת הגלגולים ובדברי בעל גליא רזא הוא מתואר כצייד נפשות וכאיש מלחמה רב תחבולות המתאמץ כאמור להכשיל את ישראל כדי לגלגלם בבעלי חיים שברשותו, וכדי לטול את חלקו מהקרבנות:

ועתה אגב גררא נתגלה אלי סוד כסוי הדם לחיה ולעוף וזהו מה שנגלה אלי תדע שרצונו וחפצו של הקב"ה הוא שנדמה צורה ליוצרה וצויה בתורתו הקדושה לכסות דם חיה ועוף ורמו קא רמו הכתוב והוא דבר נסתר ונעלם ודא רצה הקב"ה שכל מי שנתבייש ממעשיו הרעים שעשה וחזר בתשובה שלימה ונתלבן צורתו ר"ל שנשפך דמו מרוכ בשתו גזר הכתוב ושפך את דמו וכסהו בעפר (ויק' י"ז, יג) הה"ד איש איש אשר יצוד ציד חיה או עוף אשר יאכל ושפך את דמו וכסהו בעפר (שם) וע"ד האמת פירוש הפסוק כך הוא איש דא איש בליעל, שרו של עשו שנקרא איש... ודא הוא סמאל בעצמו שנקרא ג"כ איש ציד על שם שצד בפיו לפתות בני אדם להסירם מדרך הישר... ור"ל זה הבליעל שמבקש לצוד ציד מכני יעקב ומבקש להכשילם בעטיו כדי לגלגלם במלכוש דיליה ותדע

95 'אדם כי יקריב מכס קרבן לה' מן הבהמה' (וי' א, ב) מכס היה והוא עכשו בהמה'. טעמי המצוות, כ"י קמברידג' Dd. 4.2/6, דף 49.

96 ספר התמונה, דף לט ע"א, בפירוש: לט ע"ב; מב ע"ב — מג ע"א; נא ע"א; סו ע"ב—סו ע"א.

97 'ואם יזכה לישחט ע"י ישראל ונאכל בשרו ע"י ישראל נחשב לו כאילו נקרב על גבי מזבח ומזכין אותו ע"י זכאי וחוזר להתגשם בגוף אנושי מבני ישראל' (כ"י ב, דף מד ע"א).

שהממונים מסטרא אחרא הם נהנים מזאת הפעולה שיתעלו בני יעקב באלו המלבושים מבעלי חיים כדי שיהיה להם שתפות במזבח עם הבהמות הטהורות שנשחטים על גבי המזבח ונהנים העליונים מאותו עשן העולה מן גופו הקרבנות שהם מלבושים דסטרא אחרא... ולכן סמאל רודף אחר בני יעקב להכשילם כי יש לסטרא הרע הנאה בהכשלם לבני ישראל כמה דאתמר חיה ועוף כדי לצערם במדברות רחוק מן הישוב בין סטרא דמסאבא ושפך את דמו ר"ל מביישו כי בדא יש לו נייחא כשהוא מבייש בני יעקב... ולכן כתב הקב"ה בתורתו הקדושה זה האדם שיצה"ר צד אותו ונתגלגל בלבוש חיה או עוף ושפך את דמו שנתבייש מצורת אדם נעשה חיה או עוף אני מצווה אותך כשיהיה זמן שיהיה ראוי לאכילה לבר ישראל הה"ד אשר יאכל ור"ל שהגיע לעריותא [לאשריות?] דא שזכה לבד ביד ישראל שיאכל אותו ושפך את דמו וכסהו בעפר שלא יתבייש עוד כי די לו ממה שנתבייש ע"י אותו איש בליעל ותכסהו בעפר שהוא לחמו של נחש הוא בשדו שכך קורין בלשון ערבי [!] לבשר לחם והדם הוא נפשו של אותו הציד ואל תכלימהו יותר ומספיק לזה מה שהכלימו אותו הציד הרשע ופירש הדבר הוא כי זה האיש הבליעל הצד בני יעקב ושופך את דמו שהוא נפשם ומכסים אותם בעפריות דיליה שהוא לחמו וכשרו ומגשים אותם הנפשות שנענשו שנתלכשו בגופי עופות ושרצים וחיות טמאות דאינון מסיטרא דיליה הה"ד וכסהו בעפר דאיהו לחמו... ולמה בעפר להראות שהכסוי שלו שהוא העור והבשר הצורה שהוא החיה או עוף הם מסטרא אחרא ועדיין שולט עליו סטרא אחרא עד שיתלכש בצורת אדם ויטהר מטומאתו ר"ל שיתפרד ממנו ומערלתיה ושיכנוס בכריתו של אברהם אבינו וישפוך ממנו דם ברית שהוא דם הערלה לקבל הדם ששפך ממנו בגלגוליו בסבת הערל ועטיו וישים חתיכת הערלה בתוך העפר בהיות כי הוא חלקו ולחמו"א זה לקבל זה ולכן אינם נקריבים החיות הטהורות על גבי המזבח כי עדיין לא יצאו מתחת ידי הקליפות החיצונות המדבריות הנדחקים מישובי בני אדם וכשהם מתגלגלים בבהמות המתקריבים לישוב ולבני נשא כמו צאן ובקר כבר הגיע זמנם להתקרב על

98 ראה: 'תיקוני זוהר' מ'זוהר חדש', מהדורת מרגליות, דף קיז: זוהר ח"א, דף צה ע"א. ולזיקה שבין הערלה כחלקו של הנחש ראה שם, ח"ב, רנה ע"ב: תיקון ל"ז: דף עח ע"ב: ח"א, דף רסו בהשמטות. שייך לרעיא מהימנא, דף צא ע"ב. מנהג הנחת הערלה בעפר כחלקו של נחש היה מצוי במאה ה"ז. וראה בספרו של ר' אברהם סבע, צרור המור, ברוקלין תשכ"א, עמ' 38 ובכ"י של תלמידו, כ"י קריפמן 19, עמ' 75.

גבי המזבח ובדמם כתיב על הארץ תשפכנו כמים (דב' י"ב, טז) שאין מי ששולט עליהם אלא הקב"ה לבדו והם נהפכים למדת חסד...<sup>99</sup>

הרעיונות שנתלו בסוד הגלגול בבעלי חיים — סוד כיסוי הדם, הקרבת קרבנות, טעמה הסודי של מצוות ברית המילה והסרת הערלה, הפכו להיות ציוני דרך במלחמתו של הסטרא אחרא בקדושה ובתחבולותיה כנגדו. גם אם נמצא את מקורם של כמה מדברים אלה בספר הזוהר, לא נמצא בחיבורים קודמים את הצגתם כמערכת שיטתית בעלת כפל פנים, המתייחסת למלחמת הטוב ברע הן כפשר לטעמי המצוות והן כאינטרפרטאציה היסטורית, כפי שנבאר להלן.

כנגד השליטה המוחלטת כמעט בגורלם של בני ישראל, המשתמעת מהפקדת הגלגולים בידיו של סמאל ומהעברת המתגלגלים לרשותו ולמרותו, העלה בעל גליא רזא הסתייגות עקרונית ממשמעותם של הדברים דלעיל, בהדגישו שהסטרא אחרא עם היותו מבצע הגלגולים, אינו יודע סוד משמעותם והוא המרומה במרמה דקדושה מנקודת מבט רחבה של גלות וגאולה שכן 'לא נודע לסטרא אחרא סוד הגלגול'<sup>100</sup>.

השאלה ההיסטורית שעמדה בראש מעייניו של מחבר גליא רזא היתה שאלת הגלות ובמסגרת ניסיון לברר את מהותה האמיתית וחוקיותה הנסתרת עסק בתורת הגלגול, שהפכה להיות מעונש פרטי לדרך בעלת משמעות לכלל עם ישראל משהתפרשה כגלות הנשמות<sup>101</sup> וכמעבר מן ההיסטוריה למטא-היסטוריה. מחברנו העלה תפיסה מקיפה, שדאתה בגלות מקווה טהרה של נשמות בני ישראל<sup>102</sup>, הצריכים להיטהר מזוהמת הסטרא אחרא הטבועה בהם מעצם הווייתם, היטהרות הנערכת באמצעות הגלגול המזכך והמבארת את פשרה הרוחני וההיסטורי של הגלות:

ותדע כי גלות מצרים וכל המאורעות והתלאות שעברו על ישראל ושעתידים לעבור כלם היו נרמזים בתורתנו הקדושה... וקב"ה הגיד כל אלו סודות לאברהם בין הבתרים ולכן שתק אברהם ולא עשה תפילה

99 כ"י ב, דף מד ע"ב-מה ע"ב, עם הגהות על-פי כ"י א, דף מא ע"ב.

100 שם, דף קכט ע"ב.

101 ועיין ספר התמונה, דף נו ע"ב-נו ע"א.

102 השווה ספר התמונה, שם, בדברי הפרשן: 'ונתארך הגלות כדי שיטהרו הנפשות שיבואו טהורים לפני השם... וגלגול הנשמה הוא לטהרה ולנקותה מכל לכלוך הבא מצד המדה הקשה שמצדה בא כמה לכלוך וחורץ וריחוק שצריכין לטהר ולכן הנפש צריכה לטהר שתטהר במים טהורים הבאים מצד הנצח או במי הנדה או בנהר דינור... וצריכה שתקבל טבילה אחר גלותה וגלגולה כי הנשמה צריכה לטהר רבה לכן באו לנשמה הגליות וטבילות כדי שגם הגוף וגם הנשמות יטהרו שהעונש והגלגול הם להם לטהרה'.



בשביל גלות מצרים ולא אמר מידי בשביל שידע שאותו גלות היה לטובתם של ישראל ולהצלת נפשם מיד סטרא אחרא שהיו בידם תפוסים מקדמת דנא כי כל הנפשות שנולדו מיעקב עד שעמדו בהר סיני כלם היו נפשות ישנות מתקע"ד דורות שקמטו בלא עת והוצרכו להתגלגל בתוך מצרים ולהתעסק בלבנים כדי שיתלבנו ויחזרו למקורן הראשון וע"כ נתגלגלו במדבר מ' שנה עד שתמו כל אותן שנולדו במצרים ואותן שעלו לא"י שהיו בני עשרים זכו לעלות בשביל שהיו נפשות חדשות ובהיות שהקב"ה חפץ שלא יאבד שום נפש מישראל סבא שהם זרעו של אברהם אבינו קודם הדברים כלם ירצה שיטהרו ויתלבנו אותם שקומטו בלא עת בשביל חטאתם ושיחזרו למקומן הראשון ובניהם שיעלו וירשו אל הארץ ולכן קב"ה הפריד את בני ישראל מן כל האומות, להיות לו לעם סגולה וצוה שימול בשר ערלתו<sup>103</sup>...

הגלות הפכה להיות דרך סבוכה ורבת שלבים להצלת עם ישראל משביו של הסטרא אחרא וכולה עומדת בחותם ההנחה המקורית שמוצאו של עם ישראל מתקע"ד דורות התפוסים בידי הסטרא אחרא מקדמת דנא: הגלגול המטא-היסטורי נהפך לגלות היסטורית שייעודה לחלץ את עם ישראל משבי הסטרא אחרא. בעל גליא רזא פסל מכל וכל את ההשקפה המקובלת שתקע"ד דורות שקומטו ללא עת' היו נשמות של רשעים ועלה במחשבתו של קב"ה לבראם וראה שלא היו הגונים להבראות וקומטו להיות שהיו רשעים<sup>104</sup>. והציג במקומה תפיסה שהתבססה על תורת השמיטות<sup>105</sup> ואשר ראתה בתקע"ד דורות את הנשמות של עם ישראל העוברות משמיטה לשמיטה באמצעות גלגול, משום שלא הספיקו להשלים את חילוצם מידי כוחות הרע:

ואיך יאמר האומר שקומטו תקע"ד דורות בעבור שלא היו הגונים ושהיו רשעים שבדור וח"ו להאמין בדברים האלה אלא שהיו נשמות שנענשו בשמיטה שעברה ולא השלימו חלוקיהם שהם תרי"ג מצוות<sup>106</sup> שהם תרי"ג מיני תכשיטים שהנשמה מתקשטת בהם להראות לפני מלכא עילאה כי אין לבא לפני המלך בלבוש שק ואלו תקע"ד<sup>107</sup> דורות נשאו<sup>108</sup> בסוף

103 כ"י ב. דף ס ע"ב-סא ע"ב.

104 כ"י א. דף קלג ע"א.

105 על תורת השמיטות עיין: ג' שלום, ראשית הקבלה, ירושלים תש"ח, פרק שביעי:

G. Scholem, *Ursprung und anfänge der Kabbala*, Berlin 1962, pp. 407-419

106 שלום (לעיל, הערה 85).

107 לזיקה שבין תקע"ד דורות וגלגול השווה ספר התמונה, דף מא ע"א.

108 בכ"י אחרים: 'שנענשו בשמיטה שעברה ולא השלימו חלוקיהן'.

אלף ששי מהשמיטה שעברה שלא זכו להתגלגל לצוק יסודם בהיות שנשארו בההוא עלמא עריי בלתי גואל<sup>109</sup> כי כל מי שנפטר מזה העולם בלתי זרע של קיימא אינו יכול לחזור בגלגול בלי גואל<sup>110</sup>.  
על יסודם של הרעיונות הקבליים המתייחסים לגלגול כאל עונש פרטי והמבארים את הזיקה שבין גלגול ליכוס ואת הקשר שבין הגלגול לבין השלמתו של 'חלוקא דרבנן' מרמ"ח מצוות, הציע בעל גליא רזא פרשנות חדשה לתורת השמיטות ולמשמעותם של תתקע"ד דורות, שביקשה להקנות משמעות היסטורית-לאומית לגלגול, מנקודת המבט של גלות כהיטהרות:

ובהיות יוסף בממשלתו על סטרי מסאבי הכנים לתתקע"ד דורות תחת ידו ולא תחת יד פרעה הנחש ודא רמז פרעה הגשמי בפיו כשאמר ליוסף ואתה ציויתה... ורמז רמזי הכא שבארץ מצרים היו עתידים ליטהר בני ישראל זוטא בשיעור תתק"ס לוגי מים רוחניות ובני יעקב גשמי גם היו עתידים ליטהר בשיעור תתק"ס לוגי גשמי דאינון הלבנים שעל ידם נתלבנו מן זוהמת הנחש הרי לפניך שפרעה כאמרו אתה ציויתה זאת עשו וכו' (בר' מ"ה, יט) נבא ולא ידע מה ניבא... כי אתה ציויתה קודם שנכרא העולם לעשות כל אלה הגלגולים... ודא הוא אמיתות הדבר שכל אלו הגלגולים מיעקב ויוסף לא היו אלא להוציא הנפשות דהוו אזלין ערטילאין דאינון תתקע"ד דורות שקומטו ולא עת שנתגלגלו בצאן לבן ורחל היתה רועה אותן ונתגלגל יעקב לשם להוציאם מתחת יד לבן ומסטרא דיליה ע"י המקלות כמ' דאתמ' ונתגלגלו עם יעקב והוליכם למצרים כדי לצרפם וללבנם ע"י המצרים והלבנים ולשם נטהרו במקוה רוחני ובמקוה גשמי ונתגלגלו בגופי יוצאי ירך יעקב<sup>111</sup>. ואלו הם שפרו ורבו שכולם היו

109 לעניין שיבתם בגלגול של חשוכי ילדים השווה מדרש הנעלם לרות, זוהר חרש (1885), פט ע"א; ג' שלום, 'לחקר תורת הגלגול בקבלה במאה ה"ג', תרביץ טז (תש"ה), עמ' 146-147; לזיקה שבין גלגול ליכוס, ראה: רמב"ן על התורה, בראשית ל"ח, ח; דברים כ"ה, ו; זוהר ח"ג, קצו ע"א; א' גוטליב, 'זיכות הגלגול בקנריאה', מחקרים בספרות הקבלה, תל-אביב תשל"ו, עמ' 370-396; שלום, 'הגלגול', עמ' 317-319.

110 כ"א, דף קלג ע"א; והשווה מקבילה בדף קכב ע"ב.

111 ייעקב למד תחבולות מאמו כדי להנצל את בניו מיד סטרא אחרא... ואח"כ הלך אל לבן והשקה את צאנו שהיו צאן מרעיתו של קב"ה מקדמת דנא שהיו נפשות נענושות והיו מלובשים בזמן לבן הארמי וכשהלך יעקב אצל לבן היה בן עז שנים וממנא מלתא היה הלך הע"ז לפדות העזים שהיו מן תתקע"ד דורות תפוסים תחת לבן ותחת סטרא אחרא דיליה וכותיה ובתחבולות מן המקלות ברהטים ובשקתות המים פדה אותם מתחת סטרי מסאבי והכניסם בארץ מצרים להתלבנם ע"י הלבנים ובכל עבודת פרך ונפקו מהם תש"ק צבאות העומדים היום עמנו עד שנצא לחרות בעה"ו, הרי לפניך שיעקב פדה את אברהם שנתחייבו

מוכנים במצרים מלובשים במקנה של ישראל ומעט מעט בתוך רד"ו שנים רדו ונתלבשו בצורת אנושי ע"י יוצאי ירך יעקב<sup>112</sup>

הפרשנות ההיסטוריוסופית המקורית, שביארה את המאבק הניטש בין עם ישראל לצריו כחילוץ נשמותיהם של תתקע"ד דורות הנתונים תחת מרות הסטרא אחרא, היקנתה משמעות חדשה לשהייה בגלות והעלתה אותה ממעמד של נסיכות היסטוריות שרירותיות למציאות שיש עמה משמעות דתית ואסכטולוגית כאחת. הגלות הפכה להיות שלב במאבק שבין הסטרא אחרא לסטרא דקדושה, המלחמה נעשתה בתחבולות, הן של גלגולים והן של להטים — צאן לבן מרמז לצאן מרעיתו של הקב"ה שהתגלגל בכבשים ויעקב, שפדה אותם בלהטים הכניסם למצרים לשם ליבונם והוצאתם לחירות מידי הסטרא אחרא, מסמל את משמעות מציאותו של עם ישראל בגלות.

דגם זה מבהיר הן את משמעות הגלגול בבעלי חיים והן את פשר ההשות בגלות כדרך ליציאה לגאולה ולחירות והשלכותיו ההיסטוריות והאסכטולוגיות מכאורות בהרחבה.

הדברים על תתקע"ד דורות וגורלו של עם ישראל נשזרו במסכת מורכבת של קבלת שמות וצירופים, חישובי קצין, נוטריקונים וגימטריות העולים מן השיעורים הסודיים הנרמזים במקרא ובחז"ל בפירוש טעמי המצוות. המחבר למד מתוכם את חוקי גלגולם של המלאכים ותש"ק צבאות השכינה בצד גלגולי השטן וכוותיו<sup>113</sup>, במקביל להיסטוריה של עם ישראל<sup>114</sup>. בעל גליא רזא לא הסתפק בביאור ההיסטוריוסופיה של הסיפור המקראי כסיפור ההיטהרות והגלגול של עם ישראל בעבר, אלא אף נשא פניו אל המטא-היסטוריה וקבע נחרצות 'וכסדר הזה נוהג קב"ה בכל שמיטה ושמיטה כדי לזכות בני ישראל',

בניו שהיו הנפש שעשו בחרן שר"ל בחרון האף ונשתאכדו [!] ת' שנים הרמזים במלת מתרח"ח... ויעקב פדה אותם שהיו מלובשים בבעלי חיים טהורים וטמאים עד שסוף סוף נתגלגלו ביוצאי ירך יעקב ונתלבשו בגוף אנושי (כ"י א, דף קמז ע"א).

112 כ"י א, דף קמה ע"א.

113 בעל גליא רזא אמר דברים נועזים על גלגוליו של סמאל עצמו, בתארו את ישו הנוצרי כגלגול השטן, וגלגולו הצפוי לעתיד לבוא יהא בארמילוס שייהרג במלחמתו עם המשיח. כ"י א, דף קכה ע"ב: 'ותמצא לשם מה נעשה לסמאל שהוא כעצמו נתגלגל כשמשון... ותדע שר' פעמים היה נגזר עליו מששת ימי בראשית שיתגשם כילוד אשה וכפרצוף אנושי מלבד התולדה הראשונה שהיה בקין שבדא היה זוהמתו וניצרץ ריליה הגלול [!] הראשון היה כשר האופים ולבסוף נתלה, השניה בהמן ולבסוף נתלה השלישי בישו נוצרי [!] ולבסוף נתלה הרביעי עתיד להיות בארמילוס ובאלו ה' גלגולים הנזכרים יתלבש בגופי' מסטרא רילי מסאבין. ועיין: אליאור, גליא רזא, עמ' יא, הערה 68.

114 עיין כ"י א, דף קמה ע"א-ע"ב.

לאמור, עם ישראל מתגלגל משמיטה לשמיטה כשהגלגול הוא 'נשקו' של הקב"ה לשם חילוץ בני ישראל מידי הסטרא אחרא והבאתם לעולם הבא עם השלמת היטהרותם על-פי השיעורים שנקבעו, או בלשון אחר — הגלגול הוא המעבר מן הגלות אל הנצח.

צדה השני של שאלת הגלות היא שאלת אחרית הימים ומועדה. בעל הספר הירבה לעסוק בחישובי קצין ובכירור משמעות העתיד ומועד קץ הגלגול, וניסה ללמוד מפענוחה הרטרופקטיבי של ההיסטוריה את משמעות הזמן ואת סודם של השיעורים הנרמזים בתורה ובדברי חז"ל. לשם בירורה של סוגיה זו העמיק במשמעות המטאפיסית של השיעורים, המידות והמספרים והגיע למסקנה שכל הנרמז בכמות ארצית דן למעשה באיכות שמימית. תתק"ס לוגי מים של שיעור מקווה נהפכים לתתק"ס איברים בשיעור קומה (מקוה וקומה — שיכול אותיות); תתר"ף חלקי השעה נהפכים לרמז למועד הגאולה; שבעת ימי השבוע מרמזים על השמיטות, 'האלף' לך שלמה, 'תורה קדמה לעולם אלפים שנה' ודומיהם הפכו להיות שיעורים סודיים בעולמות עליונים ובהיסטוריה לעתיד לבוא:

ומכאן יש לנו [ראיה] ששיעורי המקוה הכמותיים נתקנו על פי הסוד וצריך להאמין באמונה ברורה שכל השיעורים שתקנו רז"ל בכל המצות שהם רמזים שרומזים לענינים עליונים ורוחניים ושיהיה זה לקבל זה כגון מקו"ה קומ"ה הוק"ס שהם קשורים דא בדא מקוה לתחתונים קומה לעליונים פנימיים הוק"ס למטרוניתא וחייליה וסימנו הוקם המשכן ואז"ל כשקם זה התחתון הוקם העליון<sup>115</sup>.

המספר העיקרי שסביבו נערכו החשבונות הוא תתק"ס לוגי המים של מקווה. כי כל תתק"ס הוא שיעור קצוב לכל רוחני בין בענין טהרה בין בחיילות רוחניות וכמו כן מסטרא אחרא<sup>116</sup>. כשם שהתחתונים מיטהרים במקווה הגשמי כך העליונים חייבים טהרה במקווה רוחני וכשאלה ואלה ישלימו את טהרתם בגשמיות וברוחניות תסתיים הגלות:

שהשיעורים שתקנו רז"ל כלם הם על-פי הסוד...<sup>117</sup> בסוד המקוה הצריכים לעליונים כמו לגשמיים לטהרתם כי כולם צריכין טהרה במקוה בין

115 כ"י ב, דף כג ע"א.

116 כ"י א, דף כג ע"א.

117 כ"י ב, דף כג ע"ב.

רוחניים וגשמיים... אלא שהמקואות העליונים הם רוחניים ושיעורם באיכות והתחתונים הם גשמיים ושיעורם בכמות<sup>118</sup>.

משיעורי המקווה נלמדים שיעורי הגלגולים. שכן הגלגול הוא היטהרות רוחנית במקווה ההיסטוריה כנגד ההיטהרות הפיסית במקווה הארצי. משיעורי המקווה לומד בעל גליא רזא גם על תמונת אחרית הימים המבוססת על מעבר בזמן ומעבר במקום או מעבר מן ההיסטוריה אל המטא-היסטוריה. בתום תהליך הגלגול בשנת ה'תש"ס (5760), אחרי השלמת ששה מחזורי תתק"ס, מאתים וארבעים שנה לפני תום השמיטה הנוכחית<sup>119</sup>, ישתנו סדרי בראשית, העולם יתכסה במים ותיוותר רק ארץ-ישראל שתשוט על-פני המים ותעבור לאלף השביעי דרך נהר דינור. הצדיקים שהשלימו את חלוקם עולים במעלת 'אישים' ונכנסים לגן עדן, ואלה שלא זכו להשלים את חלוקיהם ולהתעלות במעלה הרוחנית שתקנה להם מעבר מן השמיטה לאלף השביעי הם כבחינת תתקע"ד דורות, לאמור, הם אלה שיחזרו בשמיטה הבאה כעם ישראל הארצי המגולגל בגלגולים שונים ומצוי תחת שלטון הסטרא אחרא ומתגלגל ומיטהר, וחוזר חלילה:

ונמצא ששיעורי המקווה רומזים לחשבון השנים מקיום העולם הזה דאינון שתא אלפי שנין חסר ר"ם שנים שבאותם ר"ם שנים אחרונים אין פריה ורביה ולא חרישה ולא קצירה ולא ישארו אלא צדיקים גמורים שהשלימו חלוקיהן ולא נשאר יותר גלגולי נפשות ואותן שישארו באותן ר"ם שנים נקראים משפחת רם<sup>120</sup> כמו אברם עמרם אליהו ממשפחת רם, ובאותן ר"ם שנים יעלו מים תחתונים ויכסו כל העולם הארציים ולא ישאר רק ארץ ישראל לבדה בתחומיה ד' מאות פרסה על ד' מאות פרסה ותהיה שטה על פני המים כגון תיבה של נוח ותלך עד קרוב לגן עדן הארצי במקום שיצאו

118 שם, דף מ, ע"ב.

119 חשבונו מבוסס על ששה המחזורים של 960 = תתק"ס, העולים ל-5760 = ה'תש"ס, כצירוף 240 = ר"ם שנים, המשלימים 6000 שנה — לאמור: תום השמיטה.

120 משפחת רם משבט יהודה היא משפחת מלכות בית דוד. וראה איוב ל"ב, ב; רות ד', יט. שם זה, כפי שהעירני ד"ר י' הקר, היה רווח כנינוי כבוד בספרות במאות ה'ט"ו-ה'ט"ז וכנראה גם בספרות הקבלית מן המאה ה'י"ד נמצא זכר לכך. והשווה הקדמות ספר הפליאה וספר קנה חכמה קנה בינה, קראקא תרנ"ד: 'אמר קנה אבן גרור כנו נחום ממשפחת רם...'; 'אמר אלקנה בן ירוחם בן אביגדור ממשפחת רם'. ואולי הושפעו דברי בעל גליא רזא מדבריו של בעל ספר התמונה, דף מב ע"א בתיאור שמיטת נצח 'ומעוט פריה ורביה למשפחות הטומאה שנאמר ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ לרוב חוזק העולם וקדושתו לא גליות ומשפחות כי אם משפחה אחת מעוטה וחזקה ונוראה מכהה החמה בקומתה'.

ד' נהרות ולשם מתלבנים ומטהרים ונעשים רוחניים אותם הנקראים על שם משפחת רם, ועל דא רומז רם שיעור רם קבין להראות שהם טהורים ע"י שיעורי מקוה גשמי וממקוה רוחניי וטובלים בנהר דינור<sup>121</sup> ונכנסים באלף השביעי דאיהו שבת הגדול ועולים במעלת אישים. ונקראים צבאות אדני ועומדים בגן ארציי בעדונים ובתענוגים בגן עדן הארציי ואינם מתפרדים משכינה תתאה דאיהו אדני והם צבאותיה ובמקום ששכינה גלתה צבאותיה עמה ואלו היו שבאו למצרים את יעקב איש וביתו באו ועל אילו כתיב ואלה שמות בני ישראל הבאים מצרימה ועד היום הם בגלות עם המטרוניתא כי מיום שחרב בית המקדש שגלתה השכינה עם ישראל גלו צבאותיה עמה ובכל מקום דאתבדרו ישראל הלכו עמהם לשומרם ועומדים עמהם בגלותם עד שיגאלו ושתחזור המלכה בהיכלה כבראשונה ואז כל צבאות ה' יעלו במדרגה יותר עליונה מאישים נעים מלאכי שרת. ונחזור לנידון דודן לענין ה' אלפיים תש"ס שנים הרומזים לשיעור מקוה גשמי שהוא תש"ס ביצים והם ר"ם קבין כמה דאתמר עד שיגיע זמן מן ה' אלפים תש"ס ביצים יש גלגול ולא יותר ואותם שלא נטהרו קודם שישלימו אלו השנים אין זוכין יותר לעלות ואלו היו תתקע"ד דורות שקמטו בלא עת ולא זכו להשלים חלוקיהם דאינון רמ"ח איברים דאדם...<sup>122</sup> הרי לפניך כשיכניס האדם בתוך שיעורי מקוה עם רמ"ח איברים נקרא שלום ועולם מלא ואז נקרא קומה ולדא רמזו שיעור קומה שציירת...<sup>123</sup> ותראה קומה דיליה דאיהו מקוה בחילוף אתוון<sup>124</sup>.

סיום הגלגול והפיכת הנטהרים לעם ישראל של מעלה הקרוי חיילותיה של השכינה, מלאכים או אישים, הוא סיום ההיסטוריה והשלמת ניצחון הקדושה על הסטרא אחרא הבאה לידי ביטוי בחילוף עם ישראל משלטון הקליפה ובהעברתן מן הגלות אל הנצח, או משמיטת הדין לשמיטת החסד.

- 121 לעניין טבילה בנהר דינור, כמעבר מעידן לעידן, השווה ספר התמונה, דף מג ע"א.  
 122 כאן מושפע בעל גליא רוא מתורתו של בעל תיקוני זוהר בדבר ההקבלה בין דמות האדם לשיעור קומה של האלוהות. לכל אחד מרמ"ח איבריו ושס"ה גיריו של האדם מקביל אחד האורות העליונים, ייעוד האדם הוא להשלים תרי"ג חלקי שיעור קומה על-ידי קיום תרי"ג מצוות הקשורות לתרי"ג איבריו. גם מסקנתו של בעל התיקונים, שעל כל מצווה שלא קימה ועל כל עבירה שעבר האדם הוא חייב גלגול עד שיקים וישלים את כלל איבריו (ראה תיקוני זוהר, מהדורת מרגליות, 'ירושלים תשל"ח, תיקון ע, דף קלב ע"א) שימשה מקור השראה למחברנו. וראה לכל העניין: שלום, 'הגלגול', עמ' 329–330.  
 123 בכתבי-היד של גליא רוא ובדפוס (דף ח, ע"א), מצוי ציור של שיעורי מקוה וקומה. וראה, כ"י א, דף 1 ע"ב; ב, דף כב ע"א; כ"י בודלי 416, Opp. (נויבאור מס' 1819), דף יא ע"ב.  
 124 כ"י ב, דף מ, ע"ב–מא ע"ב.

## מלוא כל הארץ כבודו וכל אדם' בין תחיה רוחנית לתמורה חברתית בראשית החסידות

תנועת החסידות שצמחה במאה השמונה-עשרה במזרח אירופה, בפורוליה, בוהלין ובגליציה המזרחית, נתפסה כמפנה מכריע בתולדות החברה היהודית וכתמורה מהותית במסגרותיה המסורתיות, בהשקפת עולמה הדתית ובאחדותה הארגונית. מחוג קטן בשנות הארבעים והחמישים של המאה הי"ח הפכה החסידות לכח ממשי ביהדות מזרח אירופה והטביעה את חותמה על חיי הרוח והחברה בעשורים האחרונים של המאה. בראשית המאה הי"ט הפכה החסידות לתנועה עממית שהקיפה חלק ניכר מהקהילה היהודית באוקריינה, גליציה, פולין ורוסיה.

התפשטות חסרת תקדים זו הביאה היסטוריונים לחפש הסבר בנסיבות ההיסטוריות ובמבנה החברתי של התקופה, ואכן הוצעו הסברים מפורטים הכורכים את עלייתה של החסידות בתנאים כלכליים וחברתיים ובנסיבות משבריות. בין ההסברים השונים שהוצעו להבהרת גורמי התפשטותה של החסידות בולטים אלה של שמעון דובנוב ובן-ציון דינור.<sup>1</sup> שניהם סברו שיש לחפש את הסיבות לצמיחת החסידות במציאות החברתית של העדה היהודית בפולין במחצית הראשונה של המאה הי"ח. דובנוב ודינור העריכו תקופה זו כתקופת משבר חמור, וראו בצמיחת החסידות תגובה למשבר זה, אולם הם נבדלים זה מזה בפירוש משמעותו של המשבר.

29 דובנוב העריך שהמצוקה הכלכלית והחברתית של הציבור היהודי בפולין והתרופות משטר הקהילות בעקבות גזירות ת"ח ות"ט שימשו רקע לצמיחת החסידות. תפקודה הלקוי של ההנהגה הדתית, הקרע בין מעמד הלומדים והמון העם, והירידה הרוחנית הכללית הותירו חלל פנוי אותו מילאה החסידות.

דינור סבר שהחסידות עלתה והתפשטה בעקבות משבר ההנהגה של הארגון הקהילתי, והתסיסה חברתית כנגד ההנהגה שנכשלה במילוי תפקידה, וראה בה תנועה אופוזיציונית בעלת מגמה חברתית ברורה. יחד עם זאת קבע דינור, שהאידיאולוגיה המארגנת של התנועה החסידית לא היתה בעלת צביון חברתי אלא משיחי, והיה בה משום תגובה

1. ראה ש' דובנוב, תולדות החסידות, ת"א 1975, עמ' 8-38; ב"צ דינור, 'ראשיתה של החסידות ויסודותיה הסוציאליים והמשיחיים', במפנה הדורות, ירושלים (תשט"ו), תשל"ב, עמ' 83-227. השווה ר' מאהר, חסידות והשכלה, מרחביה 1961, עמ' 13-32.

למשבר הרוחני שהיה קשור באכזבה מהתנועה השבתאית ומהבטחתה בדבר הגאולה הקרובה. אולם הסברים אלה אינם מציעים הסבר לייחודה של התופעה החסידית, ואינם עומדים כפשוטם במבחן הביקורת, כפי שהראו יעקב כ"ץ, ישראל היילפרין, שמואל אטינגר ועמנואל אטקס, שכן **בתנאים** הכלכליים והחברתיים לא היה משום חידוש ביחס לנסיבות דומות במקומות אחרים, בעוד שהחסידות היתה תופעה חסרת תקדים בייחודה ובהיקפה.<sup>2</sup>

צמיחתה של התנועה החסידית אכן התחוללה בשעה ששני משברים מכריעים הותירו את רישומם על החברה היהודית במזרח אירופה, והיא עלתה והתפתחה במסגרתן של תמורות ותהליכים דתיים וחברתיים שקדמו לה. אולם דומה שאין לזהות את מהותה הייחודית עם מאפייניהם של המשברים שעל רקעם צמחה, ואין לראותה כחולית המשך טבעית ברצף הרוחני ובמסגרת החברתית-תרבותית שקדמה לה. רישומה העז של התנועה השבתאית ושלוחותיה, מזה, וירידת כוחם של מוסדות ההנהגה של הקהילה והתפוררות השלטון העצמי היהודי, מזה, היוו את הרקע לעלייתה של החסידות. אולם אין בנסיבות אלה משום הסבר מספיק להיקף השפעתה, או משום כורח שיחייב את צמיחתה, שכן התערערו סמכותן הרוחנית והחברתית של הקהילות אמנם הקלה על עלייתם של כוחות חדשים, והתרופפות המסגרות המסורתיות אכן יצרה תנאים להתרוממותן של זיקות חברתיות ורעיוניות חדשות, אולם לא היה בתהליכים אלה כדי לקבוע את מהותה של התופעה החדשה העולה בעקבותיהם, או לבאר את משמעותה של המציאות הרוחנית והחברתית החדשה שנוצרה בחסידות. כדי לבאר את משמעות המפנה שהתחולל בחסידות, אני מבקשת לעמוד בקצרה על מקומה של הכאריזמה ועל משמעות הסרת סייגי האיוטריות מראיית העולם המיסטית שהתגבשה בה, ולבאר את הזיקה בין השקפת העולם שהתחדשה בחסידות לבין המציאות החברתית החדשה שנוצרה בה.

ראשיתה של החסידות טבועה היתה בחותם של התעוררות דתית, והתרחשה בעולמם הרוחני של חוגים פייטיסטים שרווחו במזרח אירופה במחצית המאה השמונה-עשרה.<sup>3</sup>

2 ביקורת על הקישור בין המצוקה הכלכלית והחברתית ובין צמיחת החסידות העלה " כ"ץ, מסורת ומשבר, ירושלים (תשי"ח) תשל"ח, עמ' 266–269. וראה גם " היילפרין, 'יהודים ויהדות במזרח אירופה, ירושלים תשכ"ט, עמ' 338–339; E. Etkes, 'Hasidism as a Movement, the First Stage', in: *Hasidism: Continuity or Innovation?* ed. B. Safran, Cambridge Mass. 1988, pp. 1–26. מחקרים בני זמננו העוסקים בהיסטוריה של פולין, מאירים כאור חדש את המצב הכלכלי-חברתי, מפריכים את תיאורי המצוקה ומראים שבמחצית המאה ה-18 נהנתה יהדות פולין משגשוג יחסי ומבטחון. ראה: B.D. Weinryb, *The Jews of Poland*, Philadelphia 1973, pp. 317–320; G. Hundert, 'Some Basic Characteristics of the Jewish Experience in Poland', *Polin*, 1 (1986), pp. 28–34; M. Rosman, 'Jewish Perception of Insecurity and Powerlessness in 16th–18th Century Poland', *ibid.*, pp. 19–27.

3 ראה דינור, במפנה הדורות, עמ' 159–170; J. Weiss, 'A Circle of Pneumatics in Pre-Hasidism', in: *Studies in Eastern European Jewish Mysticism*, Oxford 1985, pp. 27–42; (JJS, 8, 1957); ג' שלום, 'שתי העדויות הראשונות על חבורות החסידים והבעש"ט', תרכ"ן, 20 (1950), עמ' 206, 209; " היילפרין, 'חבורות לתורה ולמצוות והתנועה החסידית בהתפשטותה', ציון, כב (תשי"ז) [= יהודית ויהדות (הערה 2 לעיל), עמ' 313–332].



התעוררות זו, שהתקמה בחוגיהם של מקובלים סגפנים, פרושים מתבודדים וחבורות קדושות, שנטו להיבדל מכלל הקהילה כדי להגיע להתפשטות הגשמיות ולהשגת רוח הקודש, עמדה בסימן התפרצותה של דתיות כאריזמטית שתוקפה וכח סמכותה נבעו מתוך תודעת מגע קרוב עם התחום האלוהי.<sup>4</sup> ההתבודדות וההבדלות מן הציבור הביאו להתלכדות והתחברות של חסידים מקובלים אלה לחבורות מיוחדות שקבעו קניימדיה קיצוניים לעבודת ה', עודדו תופעות אקסטטיות ומיסטיות ואף תרמו לצמיחתן של דמויות כאריזמטיות רבות עוצמה. החבורות החסידיות היו אלה שהסירו את סייגי האיזוטריה המקובלים בחוגי הפרושים המתבודדים וביקשו להפיץ את תורתם המיסטית בחוגים רחבים ללא הגבלות וסייגים של מעלה רוחנית או מעמד חברתי.<sup>5</sup> התפרצות זו של כוחות רתיים שנלוותה לה הסרת סייגי האיזוטריה מן העיסוק במחשבה מיסטית, חוללה תנועת תחייה רוחנית שהעמידה לבחינה מחודשת ערכי יסוד של העולם המסורתי, והעלתה דמויות כאריזמטיות ששאבו את סמכותן ממקורות ניקה חדשים, סמכות בשמה חוללו שינויים מרחיקי לכת בראיית העולם הדתית ובזיקות התקשרות רוחניות-חברתיות.<sup>6</sup> יוצרי החסידות החלו לפעול בשנות הארבעים והחמישים של המאה השמונה-עשרה בחוגים קטנים שהיו קשורים זה לזה בתודעת התחדשות דתית משותפת, היונקת מחוויה מיסטית ומסמכות כאריזמטית. הזיקה בין הכאריזמה היונקת ממגע עם עולמות עליונים, לתיאולוגיה מיסטית בה העולם רווי אלוהים, והמציאות האלוהית השווה בכל מבטלת הבחנות מקובלות — מאפינת את ראשיתה של החסידות, ומבארת את המעבר מחוויה פנוימאטית אינדיבידואלית של יחידים לתיאוריה מיסטית בהירה ביטוי, ההופכת להיות בעלת משמעות במכלול הנסיון הדתי של חוגים מתרחבים והולכים.<sup>7</sup> אין ספק שראשיתה של החסידות טבועה בחותמה של האישיות הכאריזמטית, בעוד

4 ראה G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, New York 1967, pp. 331–334 [להלן: שלום, זרמים]; מ' בובר, בפרס החסידות, ירושלים ות"א תשכ"ג,<sup>2</sup> עמ' מג–מד. ועיי' "כ"ץ, שם (הערה 2, לעיל), עמ' 269.

5 על החבורות החסידיות, ראה דינור, שם (הערה 1, לעיל), עמ' 159–170. על הסרת סייגי האיזוטריה וההצטרפות הפתוחה לכל אדם, ראה עדויותיהם של שלמה מימון (חיי שלמה מימון, מהד' פ' לחובר, תל-אביב תשי"ג, עמ' 141–142) חכריה מגדל מירוסלב (נעם אלימלך, לבוב תקמ"ח, אגרת הקדש, עמ' אחרון).

6 לדמותו הכאריזמטית של ר' ישראל בעל שם טוב מייסד החסידות, ראה ב"צ דינור, שם (הערה 1, לעיל), עמ' 186–188. והשווה מ' בובר, שם (הערה 4, לעיל), עמ' מז–מט. למשמעה של הכאריזמה בעולם החסידי, ראה ג' שלום, 'דמותו ההיסטורית של הבעש"ט', בתוך: דברים בגו, בעריכת א' שפירא, תל-אביב 1975, עמ' 295–296. לדמותו הכאריזמטית של ר' דב בעד, המגיד ממזריטש, ראה את תיאורו של שלמה מימון, שם (הערה 5), עמ' 144. למקומה של הכאריזמה בחוג תלמידי המגיד, השווה ר' ש"ץ-אופנהימר, החסידות כמיסטיקה, ירושלים 1968, עמ' 118–120. לדמותו הכאריזמטית של ר' יעקב יצחק החוזה מלובלין, ראה R. Elior, 'Between Yesh and Ayin, The Doctrine of the Zaddik in the Works of Jacob Isaac, the Seer of Lublin', in: *Jewish History, Essays in Honour of Chimen Abramsky*, ed. A. Rapoport-Albert & S. Zipperstein, London 1988, pp. 393–456. עדות על הכאריזמה בחב"ד, ראה רבינו של ר' מנחם מגדל, הצמח צדק, המובאים אצל "מגדשיין, מגדל עוז, כפר חב"ד 1980, עמ' שע.

7 ראה ר' אליאור, הבעש"ט וראשיתה של התנועה החסידית; האוניברסיטה הפתוחה 9–1988 (בדפוס). [קדם-תדפיס מס' 6836.7 בספריית שלום].

שהתפתחותה והתפשטותה טבועות בחותם השילוב בין האישיות המתוננת ברוח הקודש ובין ההתחדשות המיסטית היוצרת עולם מחשבתי חדש לאורה של תפיסת האימנציה האלוהית.

יצוריה של החסידות היו אלה שמיוזגו את החוויה המיסטית ואת הדרך החדשה בה נתפננה להם המציאות מזווית הראייה של התעלות מיסטית והשראה רוחנית, בחינת "מלוא כל הארץ כבודו ולית אתר פנוי מינה", עם פנייה אל הקהילה והתקשרות עם יחידים – בחינת "כך הוא יבין שהש"י עם כל המדרגות של בני אדם ויוכל להתערב עם כל בני אדם ולכוון ולייחד בכל דרכי בני אדם שיהיה בו עבודת השם יתברך" (תולדות יעקב יוסף, ריצא, פח).<sup>8</sup>

מיוזג הראיה הספיריטואלית החדשה עם הפנייה החברתית הכוללנית המבטלת מחיצות בשמה של כוליות הנוכחות האלוהית, נערך באמצעות גיבוש חדש של יסודות ביטוי תיאוסופיים בעלי משמעות רחבה לחוויה האיזוטרית, והעמדת תיאוריה מיסטית הפונה אל הכלל.<sup>9</sup> בדרך זו של שילוב ההשראה הדתית שינקה ממגע קרוב עם עולמות עליונים, וניסוחה ברפוסים בעלי משמעות רחבה החורגת מתחומם של יחיד סגולה ומתבודדים, עם פתיחות רוחנית שייחסה משמעות לדתיותו של 'כל אדם', ותבעה רגישות חברתית וערנות סוציאלית מובהקת, הפכה להתעוררות הדתית לתופעה חברתית. התפתחות החסידות היתה מעוגנת בתהליך דתי אימננטי, בתחומי המסורת הקבלית, שפרטיו ושלבי השתלשלותו היו כרוכים בסמכות כאריזמטית ובהשראה דתית. מייסדיהם של החוגים החסידיים תבעו לעצמם זכות לחדש בתחומי תפיסת האל, בעבודת אלוהים ובדפוס הנהגה, זכות שהיתה מבוססת בעיקרה על זיקתם הבלתי-אמצעית להוויה האלוהית, ולהשפעתה המכריעה של זיקה זו על תחומים חיוניים במציאות האנושית.<sup>10</sup>

8 על הפנייה החברתית הבאה לידי ביטוי מובהק בעקרון ההתקשרות וההתחברות, ראה רגל מחנה אפרים: קארעץ תק"ע, עג ע"ב: "שצריך לכלול עצמו עם כל הנבראים ... וכן צריך לחבר עצמו עם כל הנשמות כידוע מאיז [הבעש"ט] וזה"ה". והשווה דברי ר' מנחם מנדל מייטבסק: "להי ידוע להו ידיעה נאמנה כי נתקעה אהבתם בלבנו ונפשם קשורה בנפשינו בכלל ובפרט כאילו דמות דיוקנם תמיד לפנינו" (לקוטי אמרים, לעמבערג תרע"א, חלק ב, אגרת ה). והשווה אגרתו של ר' אהרן הלוי, עבודת הלוי, ח"ג, דף יח ע"ב: "העדה קטנה לאנ"ש בהתעוררות קישור התאחדות להתאחד איש עם חברו בהתאחדות הלבבות להיות לאחרים בקישור האהבה ועז, ונכלל בזה להתאחד בעת התפילה להתפלל ביחד ודקא... לקשרם בה אחד".

9 דוגמא להשראתה של החוויה המיסטית על עיצוב התורה החסידית והפצתה הרחבה, ראה אגרתו של הבעש"ט, אגרת הקדש, בתוך: "מגדשיין, שם (העדה 6, לעיל), עמ' קט–קכו. לניתוח משמעותייה השונות של האגרת, השווה ג' שלום, דמותו ההיסטורית (העדה 6, לעיל); "תשבי, הרעיון המשיחי והמגמות המשיחיות בצמיחת החסידות, ציון, לב (תשכ"ז); ביצ דיער, במפנה הדורות, עמ' 182 ואילך. דוגמאות נוספות לזיקה שבין המגע עם עולמות עליונים וניסוח תיאוסופיה מיסטית חדשה, ראה המקורות שנוכרו בהערה 6 לעיל.

10 לאפיוניה של סמכות כאריזמטית בהקשר דתי-חברתי, ראה M. Weber, *Theory of Social and Economic Organizations*, London, 1964, pp. 328, 358–73, 380–392; S.N. Eisenstadt, *Max Weber on Charisma and Institute Building*, Chicago, 1960, Introduction; E. Shils, 'Charisma Order and Status', *American Sociological Review*, April 1965; *idem*, 'The Dispersion and Concentration of Charisma', in: *Indepandant Black Africa*, ed. W.J. Hanna, New York, 1964;

המעבר מתחייה דתית העומדת בסימן השראה כאריזמטית של יחידים, להתארגנות דתית חברתית המושתתת על יסודות מיסטיים, המציעה חווית השתייכות על בסיס רוחני וחברתי הפונה לחוגים רחבים, הוא שאיפין את החסידות וקבע את צביונה.

את תחושת קירבת אלוהים והשראת רוח הקודש, שהיו נחלתם של יוצריה, תירגמו מפיצי החסידות למישורים רבים: למנהיגות כאריזמטית ולגיבוש תיאולוגיה מיסטית ותודעה דתית מחדשת, להנהגה ואורח חיים, להתבוננות באל ולדפוסי סמכות פנוימאטים, לשליחות ציבורית, ולהנחיות מפורטות בעבודת השם, לזיקת השתייכות חברתית ולהתעוררות רוחנית הכרוכה בה, ולתחושת אחריות אפוטרופסטית על היחיד ועל כלל ישראל, שהביאו להתרקמותן של זיקות חברתיות חדשות.

המשמעות החברתית שהיתה גלומה בתופעה הרוחנית-דתית, נחשפה בהדרגה עם התפשטותה של התנועה, והפכה למכריעה בעיצוב דמותה, וידועים דפוסי ייחודה החברתי של התנועה וסייגי הבדלותה בגיבוש מנינים נפרדים לתפילה, בכינון זיקה של צדיק ועדת-חסידים, בהתכנסויות מעוררות השראה בסעודה, באמירת דברי תורה באורח אקסטטי, בהקנית מידת הבטחון, בנסיעות לצדיקים, במתן פדיונות, ביסוד 'שטיבלך' מיוחדים, בשחיטה נפרדת, בשירה ובמחול מקוריים ובפעולות סוציאליות דתיות אחרות שיצרו דפוסי השתייכות חברתיים ורוחניים מובהקים.<sup>11</sup> אולם יש להטעים, שעלייתה של החסידות, התפתחותה והתפשטותה, לא נבעו ממאורע היסטורי מסוים או הותנו בנתונים חברתיים יוצאי דופן, אלא היו פרי של תהליך דתי אימננטי שהתרחש בתוך עולמה של החברה המסורתית, ואשר הושפע במידה מכרעת מהשראה מיסטית ומהתלהבות דתית רבת עוצמה ומפנייה ציבורית חדשה בתחום היקפה.

בצדן של ההתחדשות הרוחנית וההתעוררות הכאריזמטית שהטביעו חותמן על היווצרותה של החסידות, רבה היתה השפעתן של מגמות רעיוניות שמקורן בספרות הקבלה ובמסורת הדרוש והמסור הקודמות לחסידות. המחשבה החסידית מהווה במידה מסוימת המשך לרעיונות שנתגבשו במסורת הקבלית, והתפתחותה הרעיונית המגוונת מהווה חוליה ברצף ההיסטוריה של המחשבה המיסטית.<sup>12</sup> יחד עם זאת, אין די בידיעת המפתח הקבלי כדי לעמוד על ייחודה של החסידות וכדי לפענח את משמעות החידוש שהביאה עמה, ואין להסיק מטענת הרציפות האידיאית הנישאת בפי מוריה של החסידות, זהות אינטרסים בין עולמה של הקבלה לבין עולמה של החסידות.<sup>13</sup>

S. Sharot, 'Hasidism and the Routinization of Charisma', in: *idem., Messianism, Mysticism and Magic*, Chapel Hill, 1982, pp. 155-188; עיי' "כ"ן, מסדת ומשכר, עמ' 275-274.

281-283; שלום, זרמים, שם (הערה 4, לעיל), עמ' 334, 337-338, 342-344.

11 ראה רובנוב, שם (הערה 1, לעיל), עמ' 76-106; א' וורטהיים, הלכות והליכות בחסידות, ירושלים תש"ך.

12 ראה שלום, זרמים, שם (הערה 4, לעיל), עמ' 327-329, 338-343; מ' בובר, שם (הערה 4, לעיל), עמ' צא-צו; ר' ש"ץ-אופנהיימר, שם (הערה 6, לעיל), מבוא, עמ' 11-13; ג' שלום, 'פירושו של מ' בובר לחסידות', בתוך: רברים בוג (הערה 6, לעיל), עמ' 365-370; "תשבי וי"דן, חסידות, האנציקלופדיה העברית, י, תשכ"ה, עמ' 769-771.

13 ראה ר' שץ, שם (הערה 6, לעיל), עמ' 129-147. לביורו היחס בין תורת הכוונות הלודיאנית לבין הדרכות החסידית, השווה ר' אליאור, היקף שבין קבלה לחסידות — רציפות ותמורה, דברי הקונגרס העולמי התשיעי למדעי היהדות, חטיבה ג, ירושלים תשמ"ו, עמ' 107-114.

לאמיתו של דבר, רבים מחידושיה העקרוניים של המחשבה החסידית עומדים בסתירה לתפיסות היסוד של המחשבה הקבלית, ואין לטעות בשיתוף המונחים ולהחליפו בזהות משמעות ובאחדות מושגית. התנועה החסידית השתמשה במידה רבה במסגרתה של המורשת הקבלית כבסיס ללגיטימציה לחירות לחדש באושיות המחשבה הדתית, וכהיתר לעצב סדרי עדיפויות רוחניים חדשים. השינוי המכריע בתודעה הדתית נעשה מתוך הסתמכות על קדושתה של המסורת הקבלית, אולם החסידות אינה ממשיכה בצורה רציפה את מגמותיה של המחשבה הקבלית, אלא משתמשת בטרמינולוגיה המסורתית שלה ובמושגיה, כדי להעמיד עולם רוחני חדש בעל תפיסה ערכית משלו.<sup>14</sup> בהמשך דברינו נדגים את הסתירה בין טענות היסוד הקבליות לאלה החסידיות, ונעמוד על ההבדל שבתחומי ההתייחסות בין השניים. התמורה המעמיקה בדפוסי המחשבה המיסטית לאורה של ההתעוררות הכאריזמטית, הניבה יצירה דתית חדשה המסתתרת לעתים בלבושיה של לשון המושגים הקבלית הקודמת. יש לתת את הדעת על כך, שהשפעת הרקע התרבותי והמינוח המסורתי איננה על הנסיון הרוחני החדש המיסטי והקונטמפלטיבי – אלא על דרכי ביטוי. הזיקה החסידית למקורות הקבליים איננה זיקה של רציפות פשוטה ושל שיתוף מושגי גרידא, אלא זיקה מורכבת המצביעה על תמורה עקרונית ביחס למסורת הקבלית מתוקפו של אינטרס דתי חדש, ועל פנייה חברתית שונה מזו המקובלת במסורת הסוד האיוטורית. לפיכך, בצד הצורך לעמוד על מקורותיהם הקבליים של המושגים החסידיים, יש צורך חיוני להבחין בין המטבע הלשוני הקבלי והדפוס המסורתי השגור לבין המשמעות החדשה הנוצקת לתוכו בגלגולו החסיד, ולהתחקות על המגמה החדשה אותה מגלם המונח הקבלי הידוע.<sup>15</sup>

כאמור, אין די בדיעת המפתח הקבלי כדי לרדת לחקרה של המחשבה החסידית, שכן יכולתה של התנועה להציב ערכים חדשים ולהעמיד תמורה בעלת משמעות מרחיקת לכת, לא הושפעה באופן בלעדי מרציפות המסורת הקבלית, אלא נבעה בראש וראשונה מן העובדה שהחסידות חתרה להציב זיקת גומלין בין ההתעוררות הרוחנית להתחדשות החברתית ובין התיאולוגיה המיסטית שהתגלתה ליחידים לבין תודעה דתית מחדשת שקבעה את צביונה של עבודת השם לחוגים רחבים. זיקת גומלין זו, היונקת מסמכות כאריזמטית, הביאה לשילובם של הערכים הרוחניים עם ערכים חברתיים, ולגיבושם של מושגים מיסטיים עם הנחיות אתיות ופרקטיות, והשפיעה על בניית מסגרות חברתיות ארגוניות לשם מימושם של ערכים אלה, ואף גרמה לכינונם של מוקדי סמכות והנהגה חדשים המושפעים מעולם רוחני חדש.<sup>16</sup> כדי לבאר את הטענות דלעיל, אני מבקשת לבחון את הזיקה בין ההתחדשות הרוחנית לתמורה החברתית באמצעות מושג הכוליות. המושג

14 שם, עמ' 108.

15 ראה הקדמותיו של ר' שלמה מלוצק לספרו של המגיד ממזריטש, מגיד דבריו ליעקב, מהדורת ר' ש"ץ אופנהיימר, ירושלים תשל"ו; הקדמת ר' אהרון הלוי, שערי היחוד והאמונה, שקלאו תק"פ, פתח ומבוא שערים.

16 ראה שלום, זרמים (הערה 4, לעיל), עמ' 325–350; הנ"ל, פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, ירושלים תשל"ו, עמ' 236–258; כובר (הערה 4, לעיל), עמ' נט–צו, קז–קכב; ש' אטינגר, 'ההנהגה החסידית בעיצובה', בתוך: דת וחברה בתולדות ישראל והעמים, תשכ"ה, עמ' 121–134; ר' אליאור, שם (הערה 7, לעיל); A. Rapoport-Albert, 'God and the Zaddik as the Two Focal Points of Hasidic Worship, *History of Religion*, vol. 18 (1979), pp. 296–325.

יכל, בהוראתו הטוטאלית ובקיצוניותו הכוללנית, לבש צביון חדש בתיאוסופיה החסידית, ודומה שהביא גם למפנה המכריע.

ביסודה של התורה החסידיית נמצא את ההנחה הגורסת שבכל דבר בעולם שרירה החיות האלוהית והיא יסוד קיומו. הנחת נוכחות האל השווה בכל נמצא, ואמונה במציאות מתמדת של החיות האלוהית בכל ממדיה של ההווה — בכל דבר, בכל מעשה, ובכל מחשבה שרוי היסוד האלוהי — הופכת להיות אמת־מידה להערכת מכלול הנסיון האנושי.<sup>17</sup>

ההנחה, כי בשורשה של כל תופעה גשמית ורוחנית מצויה ישות אלוהית, וכי מעבר להוויתה הנגלית של המציאות מצויה אמיתותה הנסתרת, היא המצע לכל עבודת האלוהים החסידית. לפיכך, עיקרה של העבודה היא ריאליזציה של התודעה החדשה של הנוכחות

17 "השם יתברך מלא כל הארץ כבודו לית אתר פנוי מיניה ובמקום שאדם שם כבודו ית' מצוי וכידוע שהשם יתברך מלא כל הארץ כבודו וכל תנועה ומחשבה הכל ממנו יתברך... הכל נברא ונעשה כביכול מעצמותו יתברך... ואין שום מחיצה מבדיל בין האדם וביתו יתברך" (ליקוטי כתר שם טוב, זאלקווא תקמ"ד, מהדורת ב' מינץ, ירושלים תשכ"ט, עמ' קפא-קפב). עוד ראה חולדות יעקב יוסף, ירושלים תשל"ג, פר' בראשית, עמ' כב; דגל מחנה אפרים, פרשת ראה, ד"ה כי ירחיב; ספר בעל שם טוב על התורה, בעריכת שמעון מנחם מנדל מגאווארטשאווי, ירושלים תשל"ה, ח"א, עמ' 39. על מקומה של תורת האימנציה בחסידות, ראה א' צוויפעל, שלום על ישראל, זיטאמר 1870, ח"א, עמ' 51; ח"ג, וילנא תרל"ג, עמ' 72-77; S. Schechter, *Studies in Judaism*, vol. I, 1896, pp. 19-21; G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, pp. 347, 336; י' וייס, חסידות של מיסטיקה וחסידות של אמונה, בתוך: י' וייס, מחקרים בחסידות ברסלב, בעריכת מ' פיקאד, ירושלים 1974; י' תשבי וי' דן, חסידות (הערה 12, לעיל), עמ' 775; ר' אליאור, הויקה שבין קבלה לחסידות — רציפות ותמורה (הערה 13, לעיל).

18 "כי כח הפועל בנפעל וממילא בכל דבר בעולם יש שם התלכשות אלהות ויכול ליקח לעצמו משם רמיזא דחכמתא לעבוד את ה'" (אור המאיר, רמזי בא, עמ' נד). וכן: "מלא כל הארץ כבודו, פירושו כבוד מלשון לבוש, ור"ל שהש"י כביכול מלובש אפילו בכל הגשמיות והוא מלא כל הארץ כבודו אפילו בגשמיות" (לקוטים יקרים, ז ע"ג); "ידוע שהוא ית' ממלא כל עלמין וסובב כל עלמין ומתפשט גו כל עלמין כנשמה בגוף שמתפשטת בכל איברי הגוף, וכל מה שיש בעולם יש בתוכו חיות הבורא יתברך וכל העולמות גופים לו יתברך... ולשום לבו לזה שהעולם גוף ובתוכו שכנית עזו כנשמה לגוף" (רש"י, מאמרי אדמו"ר הזקן הקצרים, ברקלין 1986, עמ' קמו, קמח).

האלוהית הזורחת על האדם, וענינה הוא התקשרות עם היסוד האלוהי הנעלם המחייה את המציאות הגשמית הנגלית, והכרה בנוכחות האלוהית שמעבר ללבוש החומרי.<sup>19</sup> העיון המתבונן בפער שבין המהות האלוהית לגילוי הגשמי, וקישור התודעה לפנימיות הרוחנית של המציאות החומרית בכל גילוייה, קרוי 'דביקות'. מאמץ ההתבוננות כאמיתת המציאות האלוהית מבעד ללבושה הגשמיים, קרוי 'ביטול היש' ו'התפשטות הגשמיות', והחיוב היומיומי של הארת הנסיון הגשמי הנגלה במהותו האלוהית הנסתרת, קרוי 'עבודה בגשמיות' או 'העלאת ניצוצות'.<sup>20</sup>

מאמצים אלה, המתרחשים בתחומה של התודעה המתבוננת המפכחת את סמיות הנסיון החושי, קרויים בלשון החסידית השלטת 'עני השכל' על 'עני הבשר'. תכליתם היא ההכרה בעובדה, שהמציאות כהוויה נפרדת איננה ממשית אלא קיימת רק למראית עין, שעה שהממשות האמיתית היחידה היא הנוכחות האלוהית.<sup>21</sup> יחסיותה של התודעה וההכרה שזווית הראיה היא שמשנה את הממשות ואת האשליה, הביאו להכרה החסידית המרכזית שישות ואינות הם הכרעה של התודעה המתבוננת ולא של הנסיון האמפירי, וגרמו בעקיפין לערעור מוסכמות ולהערכה מחודשת של ההבחנות המקובלות בתחומי המחשבה הדתית והחברתית.

שינוי התודעה הנגזר מהנחת היסוד האימננטי של הנוכחות האלוהית כהוויה, מעלה את מחויבותו של האדם לחשוף את היסוד האלוהי בכל דבר ולהכיר באחדותה של המציאות חרף הריבוי הנראה לעין, לבטל במחשבתו את קיומם המובחן והנפרד של הדברים ולהתייחס בשוויון נפש לביטויין החיצוי של כל האבחנות כולן. התודעה הדתית המעמידה בראש מעיניה את קירבת האל עצמו, ואת נוכחותו החובקת כל בכלל גילוייה של ההוויה, הפכה לתכלית החיים הדתיים. המאמצים להסיר את המחיצות המונעות הכרה זו הביאו לגיבוש אתוס חסידי מורכב המבוסס על 'השְׁתוּת', 'הסתלקות מעניני העולם הזה', 'התפשטות הגשמיות' ו'ביטול היש'.<sup>22</sup> בעמדה זו היתה גלומה התנכרות

19 ראה מ' בוכר, בפרס החסידות (הערה 4, לעיל), עמ' טב; ר' אליאור, 'יש ואין' — רפואי יסוד במחשבה החסידית, ספר הזכרון לאפרים גוטליב, בעריכת י' רן, ע' גולדרייך ומ' אורון (ברפוס) [קדם-תרפ"ס מס' 6836.6 בספריית שלום].

20 לביאורם של מושגים אלה, להשתלשלותם ההיסטורית ולמקומם המיוחד בעולם החסידי, ראה ג' שלום, רברים בנו (הערה 6, לעיל), עמ' 325–350; מ' בוכר, בפרס החסידות (הערה 4, לעיל), עמ' לח–לט, נו–נח, סט–עב; ר' ש"ץ-אופנהיימר, החסידות כמיסטיקה (הערה 6, לעיל), עמ' 14–40; י' תשבי וי' רן, שם (הערה 12, לעיל), עמ' 775, 784, 779–810; A. Green, 'Hasidism: Discovery and Retreat', in: *The Other Side of God*, ed. P. Berger, New York 1981, pp. 104–130.

21 'כי שמים וארץ הם כמו מסך מבדיל שאינם רואים אחרותו יתברך וכאמת אינם רק רמיונות שמתדמה שיש עולם אבל באמת אינו רק אחרות פשוט... ומה שאנו רואים יישות העולם הוא רק רמיונות' (רשיז, בונה ירושלים, סימן ג). והשוה משל המחיצות של הבעש"ט, כתר שם טוב, ברקלין 1981, עמ' 15: "אין שום מחיצה בינו לבין אביו כי הכל הוא אחיזת עינים".

22 לניסוח עקרוני של עמדה זו עיין, צוואת הריב"ש, ברקלין 1975. רך מחשבה זו מצטיינת באופי מיסטי מובהק והשווה לאפיוניה של המחשבה המיסטית האחרותית: R.C. Zaehner, *Mysticism*, — *Sacred and Profane*, Oxford 1961, pp. 111–118; W.T. Stace, *Mysticism and Philosophy*, London 1961, pp. 78–9, 110–11, 131–2. על מושגים אלה בעולם החסידי, ראה ש"ץ-אופנהיימר,

לסדר החברתי הקיים ולערכים המקובלים, אולם זו לא נבעה מביקורת חברתית, אלא מראיית עולם מיסטית היונקת מכוליות הנוכחות האלוהית – המנוסחת בסיסמה החסידית 'מלא כל הארץ כבודו ולית אתר פנוי מיניה' – המפקיעה את הדיכוטומיות הרווחות.

מחשבת האדם מוצבת במוקד ההתמודדות הרוחנית, שכן היא היסוד הכוללי והאינסופי באדם המזוהה עם היסוד האלוהי על אחדות הפכיו. המחשבה נתפסת ככח אלוהי רב-תמורות העשוי לחדור לאמיתת דברים מבעד לחיצוניותם המטעה, להאיר את התודעה השבויה במראית העין של המציאות הגשמית, לבטל את המחיצות החוצצות בין הנוכחות האלוהית לבין השגת האדם, להפוך את היש לאין, ולהידבק בקב"ה: "והענין כי האדם מחויב להאמין כי מלא כל הארץ כבודו יתברך לית אתר פנוי מיניה וכל המחשבות של האדם יש בו מציאותו יתברך וכל מחשבה היא קומה שלימה"; "שבמחשבה יכול האדם להשיג השגות גדולות לאין קץ כי המחשבה היא גם כן אינסוף"; "מחשבתו תהיה למעלה בעולם העליון בעבודת השם יתברך... ישים עצמו כמי שאינו... והכוונה שיחשוב כמו שאינו בעולם הזה... כשיחשוב בעולם העליון הוא בעולמות עליונות שכל מקום שאדם מחשב בו שם הוא". (בן פורת יוסף, נ ע"ב; נועם אלימלך, פר' ויגש, כה; צואת הריב"ש, עמ' א-יא). הכוליות המיוחסת בתפיסה זו לנוכחות האלוהית בהוויה, והמיוחסת במקביל לאופיה של המחשבה האנושית, מפקיעה מעצם טיבה כל תפיסה היררכית בישות האלוהית או במציאות האנושית.

תודעתו המתבוננת של האדם, המפקיעה אותו מתחומי המציאות הריאלית, וריכוז מחשבתו בעולמות עליונים, נקבעו במרכז האתוס החסיד, וכוליותה של המחשבה ואינסופיותה, המקבילות לכוליות האלוהית ואינסופיותה, האירו באור חדש את יעודו של האדם. ביסוס התגופה הרוחנית על המחשבה הטנספורמטיבית ועל עוצמתה הבלתי מסויגת וזיקתה לאלוהות, הביאו לבחינה מחודשת של משמעות העשייה הדתית ולתמורה בהערכת המעשה הספיריטואלי ובגבולות חלותו. אחד ההיבטים של כוליות המחשבה וכוליות הנוכחות האלוהית שהיה בעל משמעות רבה מבחינה חברתית היה שאין ממשיכים כאן את המסורת של סולם העליה המיסטי שהיה נחלתם של בני עלייה ויחידי סגולה, ואת העמדה המיסטית האיוטרית התובעת מעלה רוחנית ומוסרית גבוהה, תשובה וסיגופים, כתנאי להתעלות רוחנית, אלא תובעים כנורמה אידיאלית מכל אדם בכל עת ובכל מקום, שתודעתו תהיה מכוונת לכוליות הנוכחות האלוהית, לדביקות באל, ולדרך המחשבה הקונטמפלטיבית הרואה את כפל פניה של ההווה, מבלי להעמיד לדרישה זו סייגים איוטריים כלשהם, או מחיצות חברתיות מגבילות.<sup>23</sup>

החסידות הביאה עמה מידה רבה של הפנמה ספיריטואלית של חיי הדת אולם הנחות היסוד שלה הפכו תחיה דתית זו לענינו של הכלל: הואיל והאל שרר בכל מקום, ומחשבת האדם שרויה בכל מקום שבו האדם חושב, הרי שכל מעשה, כל זמן וכל מקום עשויים לשמש נקודת מוצא להתבוננותו של כל אדם בפנימיות האלוהית של המציאות מבעד

שם (הערה 6, לעיל), במפתח הענינים והמושגים. ועיין בספרו של ר' ויס, שם (הערה 3, לעיל), עמ' 83-69.

23 ראה ג' שלום, דביקות (הערה 20, לעיל), עמ' 331-336; ר' שץ-אופנהיימר, החסידות כמיסטיקה (הערה 6, לעיל), עמ' 96-97, 121-128.

ללבושה הגשמיים; דהיינו, מכוליות הנוכחות האלוהית ומשוויון מציאות האל בכל פניה של ההווה נלמדה הכוליות הלא-מסויגת בפנייה החברתית ובהערכה המחודשת של כל עשייה בכלל-פניה של המציאות. בלשון החסידית מוגדרת עמדה טוטאלית זו בסיסמה הרדיקלית 'בכל דרכיך דעה', וכבר בראשית ניסוחה גיבושה היא מתיחסת לכל אדם: "בכל דבר בעולם יש שם התלכשות אלוהות ויכול ליקח לעצמו משם רמיוז דחכמתא לעבוד את ה' אלהי' בכל נפשו ומאודו"; "וכל האדם צריך לעבוד השי"ת בכל בחינותיו שהכל הוא צורך גבוה מפני שהשי"ת רוצה שיעבדו אותו בכל האופנים... ובכל דבר שיעשה יחשוב בזה שהוא עושה נחת רוח לבוראו... כי בכל דבר יכול לעבוד את ה'"; "שיתן הדעת בכל דרכיך דעהו שהוא דבר נפלא, כי צריך ליתן הדעת בכל דבר גשמי להעלותו ולקשרו ולחבר האהל להיות אחד" (אור המאיר, רמזי בא, נד ע"א; צוואת הריב"ש, א; כתר שם טוב, סעיף קב). המגמה החדשה המסתמנת בעולם החסידים מיתסת ערך של עבודת ה' אף למעשה החולין, בכח המחשבה המאירה אותו והכוונה הסוביקטיבית המתלווה אליו. הפלגת החסידות בערך הכוונה התבטאה, כידוע, בחידושה בענין העבודה בגשמיות, לאמור, כל מעשי חולין, בידי של כל אדם, עשויים להיחשב לעבודת ה' אם אך תצורף אליהם הכוונה הדרושה. קידוש מעשה החולין והפיכתו לעבודת אלוהים מכוחה של המחשבה המתלווה אליו, הפכו לאחד מסימני ההכר המובהקים של התנועה החסידית כלפי חוץ, אולם לאמיתו של דבר הם משקפים את משמעותה של כוליות הנוכחות האלוהית, ואת מרכזיותה של המחשבה המתבוננת בכוליות זו כלפי פנים. בהשקפה זו כולטת הרחבת היקפה של עבודת אלוהים למכלול תחומי חיי אדם הרחק מעבר לתחומי המסורת המקובלת ולפירושה הקבליים, ואף הרחק מעבר לסייגים האיזוטריים המסורתיים. אכן, ברורה העובדה שנקבעה אמת מידה חדשה להערכת משמעותה של העשייה הדתית — לא המעשה ותוכנו המסורתי הוא הקובע, אף לא זהותו החברתית והרוחנית של עושהו, אלא כוונתו ותודעתו של העושה.<sup>24</sup>

ההרחבה המהותית בתחום עבודת הקודש נובעת מהנחת מציאות האל בכל מקום, בכל דבר, בכל דיבור ובכל מחשבה, שכן בשל כוליות זו מוצע חיוב הדביקות באל בכל עת ובכל דרך. ההתאחדות עם היסוד האלוהי המחייב את ההווה הגשמית באמצעות 'השתוות', 'ביטול היש', 'דביקות', 'מחשבה', 'התבוננות', 'התפשטות הגשמיות', 'איין' ו'עבודה בגשמיות' — היא המצע לדרך החדשה של עבודת אלוהים החסידית. ההרחבה המשמעותית של החוגים שעבודה מעין זו מכוונת אליהם נובעת אף היא

24 עיי' צוואת הריב"ש, סעיף עד: "דברי פיו און ומרמה... ומרמה לו בעיניו שהוא צדיק גמור וגם בעיני הבריות נראה שהוא צדיק גמור. ובאמת אף שהוא לומר בתמידות ומתפלל ומסגף את עצמו, לריק יגיעו, כי אין לו דביקות בבורא יתברך ואמונה שלימה כדאי להיות דבוק בכל עת בו יתברך ואינו יודע איך עיקר העבודה". על העבודה בגשמיות ומשמעויותיה השונות, ראה מ' בוכר, בפרס החסידות (הערה 4, לעיל), עמ' 371-378; ר' ש"ץ, אדם נוכח אלהים ועולם, מולד 149 (1960), בנו (הערה 6, לעיל), עמ' 6; הנ"ל, שם (הערה 6, לעיל), עמ' 14-18. עיי' בביקורתו הנוקבת של ר' חיים מוולחין עמ' 596-609. הנ"ל, שם (הערה 6, לעיל), עמ' 18. עיי' בביקורתו הנוקבת של ר' חיים מוולחין על משמעותה של דרך חדשה זו בעבודת אלוהים, נפש החיים, וילנא תקפ"ד, שער ג. והשווה ע' אטקס, שיטתו ופועלו של ר' חיים מוולחין כתגובת החברה המעגלית לחסידות, PAAJR, כרך 38-9 (1972), עמ' 36.



מהנחת מציאות האל בכל, שכן הכוליות שבתפיסת העולם הדתית הפכה אף לכוליות בתפיסת העולם החברתית. "פירוש ממלא כל עלמין ולית אתר פנוי מיניה כפשוטו ממש" (אגרות בעל התניא, עמ' צז), או הערכת משקלה של תורת האימנציה החסידית, עמדו במוקד המחלוקת האידיאית ובמוקד ההשגות העקרוניות של מתנגדי החסידות, שכן ניצבו במרכזה של התורה החסידית, והיו נקודת מוצא לתפנית בהערכת מהותה של האלוהות, לשינוי במשמעה של עבודת אלוהים ולתמורה מרחיקת לכת בחוג הפניה הציבורי.<sup>25</sup> מתנגדיה של החסידות היו ערים למרכזיותה של טענת האימנציה, ולמסקנות המתחייבות ממנה לעבודת השם, כפי שעולה מדבריו של ר' שניאור זלמן מלאדי המתאר את ביקורת המתנגדים בסוגיה זו: "בפרט בענין האמונה אשר לפי הנשמע במדינותינו מתלמידיו [של הגאון מוילנא] אשר זאת היא תפיסת הגאון החסיד על ספר ליקוטי אמרים ודומיו אשר מפורש בהם פירוש ממלא כל עלמין ולית אתר פנוי מיניה כפשוטו ממש. ובעיני כבודו היא אפיקורסות גמורה לאמר שהוא יתברך נמצא ממש בדברים שפלים ותחתונים ממש, ולפי מכתב מעלתם על זה נשרף ספר הידוע [צואת הריב"ש]" (אגרות בעל התניא, שם).

התפתחות זרמיה העיקריים של המחשבה החסידית טבועה כחותמה של טענת האימנציה הבלתי מסויגת ובהשלכותיה על מחשבת האדם, על עבודתו, ועל ביטול משמעותה של האיווטריקה, בבחינת תחימת תחומים להשגה רוחנית, לאורה של כוליות הנוכחות האלוהית: "ובאמת במה שהמחשבה של האדם מחשב, שם הוא האדם עצמו, ובאמת מלוא כל הארץ כבודו ולית אתר פנוי מיניה וכל מקום שהוא האדם ימצא שם דביקות הבורא יתברך שמו מהמקום אשר הוא שם כי לית אתר פנוי מיניה... ובכל מקום הוא אלהות" (דב בער ממזריטש, לקוטי אמרים, קארעץ תקמ"ד, כו ע"ב).

דברים אלה ודומיהם, הנשנים לארכה של הספרות החסידית פעמים אינספור, הגורסים את טענת האימנציה האלוהית ומטעימים את מציאותו השהיה של האל בכל מקום ומסיקים את מחויבותו הבלתי מסויגת של האדם להשיגה, עומדים בסתירה לתפיסות היסוד של המחשבה הקבלית, שכן הם מפקיעים את טעמה של ההייררכייה הקבלית, את תבניתה הדירגית ואת תפיסת הטורנסצנדנציה עליה היא מבוססת, ומבטלים את תחימת התחומים בין הוויות שמימיות וארציות; אולם יתירה מזו, הם משנים את ההבחנה בין איווטריקה לאקוטרירקה והופכים את ההשגה באלוהות לענינו של כל אדם, ולא עוד לענין המוגבל לבני-עליוה.

התמורה העקרונית ביחס למסורת הקבלית ולמעמדה האיווטרי, שהתחוללה בחסידות מתוקפו של אינטרס דתי חדש, היא בעלת חשיבות ראשונה במעלה בניתוח מושגיה המיסטיים של החסידות.<sup>26</sup> אולם דומה שהיא בעלת מעמד מכריע אף ביחס לפניה החברתיים. מן הראוי להטעים את הזיקה בין חלוחה המקפת-כל של תורת האימנציה ובין הרחבת החוג הציבורי אליו נערכת הפנייה הדתית, שכן כנגד "בכל מקום הוא

<sup>25</sup> על העמדה המתנגדית באשר לתורת האימנציה, ראה ח"מ הילמן, בית רבי, כרדיטשכ 1903, עמ' 40-44; ד"צ הילמן, אגרות בעל התניא ובני דורו, ירושלים תשי"ג, עמ' צה-צח; מ' וילנסקי, חסידים ומתנגדים, ירושלים תשל"א, עמ' 187-190; ר' אליאור, שם (הערה 13, לעיל), עמ' 109-114.

<sup>26</sup> ניתוחו של שלום את מושג הדביקות ומקומו בחסידות, ממחיש טענה זו, וראה, דביקות (הערה 20, לעיל).

אלהות" העמידה החסידות במצע פנייתה הציבורית את "כל אדם צריך לעבוד השי"ת בכל בחינותיו", ו"כל אדם מישראל יהיה מי שיהיה כשיתבונן... איך שהקב"ה מלא ממש את העליונים ואת התחתונים ואת השמים ואת הארץ ממש מלא כל הארץ כבודו ממש" (תניא, עמ' 120), ואף הגדירה ברוח זו את חובתו של הצדיק החסידי לאורה של ההקבלה בין הנוכחות האלוהית החובקת-כל ובין הכוליות החברתית הלא-מסויגת; "כך הוא יבין שהש"י עם כל המדריגות של בני אדם, ויוכל להתערב עם כל בני אדם ולכוין או לייחד בכל דרכי בני אדם שיהי' בו עבודת השם יתברך" (תולדות יעקב יוסף, פר' ויצא, פח). לאמור, ההפצה הרחבה של התורה החסידית והתפשטותה בקרב 'כל בני אדם' מעוגנות גם הן במהותה הדתית, הקובעת "שהש"י עם כל המדריגות... ובכל דבר בעולם יש שם התלבשות אלוהית, שכן ה'מלוא' האלוהי או הכוליות של הנוכחות האלוהית הם העומדים ברקע ה'מלוא' החברתי ו'כוליות' הפנייה הציבורית הלא-מסויגת בסיגי מעלה רחנית, הישג מוסרי או מעמד חברתי.

וודאי, היה מרחק לא מבוטל בין הניסוח הנורמטיבי של תפיסת העולם החסידית ובין הגשמתה במציאות, וקשת הדעות הרחבה הנפרשת בספרות החסידית מלמדת אף על מציאותן של עמדות אחרות. אין ספק ש"הכוליות" הדתית-חברתית שהוצבה בראשית הדרך, סויגה בסייגים מציאותיים בשלבי התפתחותה השונים של החסידות,<sup>27</sup> אולם דומה שהתנופה הרוחנית, התודעה המחדשת וההתפשטות החברתית – ינקו במידה לא מבוטלת מהשקפת העולם בה האל שרוי בכל 'כפשוטו ממש', ובה 'כל אדם' הופך לבן-שיח, בדיאלוג הרוחני. בהשקפה זו נפלו הגבולות המקובלים של תחומי הרוח וההשגה, ובטלה הדיכוטומיה החברתית כנגד המלוא האלוהי. ההנהגה הדתית ותיחומה הסוציאלי נערכו אף הם לנוכח הקריאה הנוקבת 'ובכל מקום הוא אלהות',<sup>28</sup> ונטבעו במונחים חדשים, כגון: 'התקשרות', 'התחברות' ו'התכללות', המתייחסים לאחדות המטפיסית של אבריה השונים של הקהילה, לזיקה בין הצדיק לעדה ולזיקתו של היחיד עם הכוליות האלוהית המקפת-כל.<sup>29</sup> השקפה זו ינקה מהתורה החסידית החדשה, שראתה כמכלול אחד את ההתבוננות בחוקיות האלוהית ואת ההתבוננות בעולמו של האדם, שכן פירשה את הנוכחות האלוהית המקפת-כל, ואת ההיענות האנושית הרחבה להוויה האלוהית, כמסכת אחת רצופה, והעמידה תורה היוצרת הקבלה בין 'מלא כל הארץ כבודו' ובין 'כל אדם' ו'כל דרך', המפקיעה מעצם הגדרתה כל הנחה איזוטרית והתבדלות חברתית. תורת הכוליות האלוהית ומקבילתה תפיסת הכוליות החברתית החסידית וגלגוליה בזיקה שבין צדיק ועדה, זכו, כידוע, להיענות ציבורית רחבה שקבעה את דיוקנה של החסידות כתנועה דתית-חברתית, אשר בה ההשקפה הדתית והמציאות החברתית החדשה שנוצרה בה, כרוכות זו בזו.

27 בשאלה זו, ראה דבריה של ע' רפפורט-אלברט (הערה 16, לעיל), עמ' 296–325.

28 A. Green (הערה 20, לעיל), עמ' 118–119.

29 על 'התקשרות', 'התחברות' ו'התכללות' בתורת הצדיק, ראה הערות 8, 16 לעיל. ועיין אליאור (הערה 6, לעיל), עמ' 425–441.

## **הבעל-שם-טוב וראשיתה של התנועה החסידית**

- (א) מבוא – צמיחתה של החסידות; הרקע לעלייתה וטעמי התפשטותה.
- (ב) סקירת המקורות; בעית ההאגיוגרפיה.
- (ג) הבעש"ט דמותו ההיסטורית והרוחנית, מקומה של הכאריזמה.
- (ד) תורתו של הבעש"ט. השקפת העולם הדתית החסידית.
- (ה) ראשית החסידות – בחינה מחודשת של "מנהיג" ו"תנועה".

[א]

התנועה החסידית, שהחלה להתגבש במחצית השנייה של המאה הי"ח במזרח אירופה, בפודוליה, בוואלין ובגליציה המזרחית, נתפסה כמפנה מכריע בתולדות החברה היהודית וכתמורה מהותית במסגרותיה המסורתיות ובאחדותה האירגונית.

מחוג קטן בשנות הארבעים והחמישים של המאה הי"ח, הפכה בשנות השבעים לכח ממשי ביהדות מזרח אירופה, והטביעה את חותמה על חיי הרוח והחברה בעשורים האחרונים של המאה. בראשית המאה הי"ט הפכה החסידות לתנועה עממית שהקיפה חלק ניכר מהקהילה היהודית במחוזות אלה, והשפיעה השפעה מכרעת על הדיוקן הרוחני והחברתי החדש של העולם היהודי בתקופה זו.

התפשטות חסרת תקדים זו הביאה היסטוריונים לחפש הסבר במנה הסוציאלי ובנסיבות ההיסטוריות של התקופה. צמיחתה של התנועה והתפשטותה התפרשו כתגובה למשברים חמורים בתחומי החברה, הכלכלה וחיי הרוח, בהם היתה שרויה הקהילה היהודית בתקופה זו. החוקרים נחלקו בדבר משמעותו של המשבר ומשקלם של היבטיו השונים, ביחס לצמיחת החסידות, אולם היו שותפים להערכה כי עלייתה של החסידות מהווה מענה למשבר חברתי ורוחני, וכי יש לראות בה תנועה עממית המשקפת עמדות אופוזיציוניות למצב הקיים בחיי החברה היהודית בפולין במחצית המאה הי"ח.

עיון מדוקדק בראשיתה של צמיחת החסידות מעלה ספקות באשר לנכונותן של הטענות בדבר עלייתה כמענה למשבר חברתי, בדבר הגדרתה כתנועה בעשורים הראשונים לצמיחתה, ובדבר אופיה העממי והאופוזיציוני, ואף שולל במדה רבה את ההנחה כי התהוותה היתה תולדה הכרחית של נסיבות היסטוריות משבריות. דומה שיש לבקש את פשרה של התופעה החסידית בתחום אחר לגמרי ולהבחין בין גורמי היווצרותה לתנאי התפשטותה.

צמיחתה של התנועה החסידית התחוללה בשעה ששני משברים מכריעים הותירו את רישומם על החברה היהודית במזרח אירופה, והיא עלתה והתפשטה במסגרתם של תמורות ותהליכים דתיים וחברתיים שקדמו לה.

רישומה העז של התנועה השבתאית ושלוחותיה, מזה, וירידת כוחם של מוסדות ההנהגה של הקהילה והתפוררותו של השלטון העצמי היהודי, מזה, היוו את הרקע לעלייתה של החסידות, אולם אין בנסיבות אלה משום הסבר מספיק להקף השפעתה, או משום כורח שיחייב את צמיחתה, שכן התערערות מרותן הרוחנית והחברתית של הקהילות אמנם הקלה על עלייתם של כוחות חדשים, והתרופפות המסגרות המסורתיות אכן יצרה תנאים להתרוממותן של זיקות חברתיות ורעיוניות חדשות, אולם לא היה בתהליכים אלה כדי לקבוע את מהותה של התופעה החדשה העולה בעקבותיהם או להתוות את יחודה וצביונה.

ראשיתה של החסידות טבועה היתה בחותם של התערערות דתית, והתרחשה בעולמם הרוחני של חוגים קבליים-פייטיסטים שרווחו במזרח אירופה במחצית המאה השמונה-העשרה. התערערות זו עמדה בסימן התפרצותה של דתיות כאריזמטית שתוקפה וכח סמכותה נובעים מתוך תודעת מגע קרוב עם התחום האלהי. התפרצות זו של כוחות דתיים חוללה תנועת תחייה רוחנית שהעמידה לבחינה מחודשת ערכי יסוד של העולם המסורתי, וקבעה מעמד מיוחד ל'בעלי גילויים' ו'בעלי רוח-הקודש', והעלתה דמויות כאריזמטיות ששאבו את סמכותן ממקורות יניקה חדשים. הסגולה הכאריזמטית, כפי שנתפסה בעיניהם של ראשוני החסידות וכפי שנתפרשה לבני חוגם, היתה טמונה במגע עם עולמות עליונים ובזיקתם הבלתי-אמצעית להשראה אלהית.

מהלכים אלה בעולמות עליונים השתקפו בעוצמה הדתית של אישיותם ובדרך החדשה בה נתפענחה להם המציאות מזוית הראיה של התעלות מיסטית, חויה דתית והשראה רוחנית. יוצריה של החסידות היו אלה ששלב את החויה המיסטית עם פְּנִיָּה אל הקהילה, ומצאו יסודות ביטוי קומוניקטיביים לחוויתם האיזוטרית, יסודות רעיוניים והנהגתיים, אשר באמצעותם הפכה ההתערערות הדתית לתופעה חברתית.

התפתחות החסידות היתה מעוגנת בתהליך דתי אימננטי בתחומי המסורת הקבלית שפרטיו ושלבי השתלשלותו היו כרוכים במרות כאריזמטית ובחוויה דתית. מייסדיהם של החוגים החסידיים הראשונים, שמנו מספר מועט של אנשים בעלי ישות כאריזמטית, תבעו לעצמם זכות לחדש בחוגיהם בתחומי תפיסת האל, בעבודת אלהים ובדפוסי הנהגה, זכות שהיתה מבוססת כולה על זיקתם להויה האלהית ולהשפעתה המכריעה של זיקה זו על תחומים חיוניים במציאות האנושית. המעבר מתחיה דתית העומדת בסימן השראה כאריזמטית של

יחידים, להתארגנות דתית חברתית המושתתת על יסודות מיסטיים, הפונה לחוגים רחבים, הוא שאפיין את החסידות וקבע את צביונה הייחודי; את תחושת קרבת אלהים והשראת רוח הקדש, שהיו נחלתם של השותפים להתעוררות רוחנית זו, תרגמה החסידות ממחצית המאה הי"ח ואילך למישורים רבים; ללשון המסורת ולתודעה דתית מחדשת, להנהגה ואורח-חיים, לדפוסי סמכות פנוימאטים, לשליחות ציבורית ולתחושת אחריות אפיטרופסית על היחיד ועל כלל ישראל, שהביאו להתרקמותן של זיקות חברתיות חדשות. המשמעות החברתית שהיתה גלומה בתופעה הרוחנית-הדתית, נחשפה בהדרגה עם התפשטותה של התנועה, והפכה למכריעה בעיצוב דמותה של החסידות, אולם יש להטעים שהתפתחות החסידות לא נבעה ממאורע היסטורי כלשהו, או הותנתה בנתונים חברתיים מסוימים, אלא היתה תהליך דתי אימננטי שהתרחש בתוך עולמה של המסורת ואשר הושפע השפעה מכרעת מחויה מיסטית ומהתלהבות דתית רבת עוצמה, בגילום קומוניקטבי חדש.

בשעה שתכנה וערכיה של החסידות בתחום תפיסת האל, בעבודת השם ובדפוסי הנהגה חברתיים, יונקים מהתעוררות רוחנית ומהתפרצות כאריזמטית, הרי שתורתה מהווה בחלקה אף המשך לרעיונות שנתגבשו במסורת הקבלית. בכל אחד מתחומים אלה ניכרת השפעתן של מגמות רעיוניות שמקורן בספרות הקבלה ובמסורת הדרוש והמוסר הקבליים הקודמים לחסידות. יחד עם זאת אין די בידיעת המפתח הקבלי כדי להבין את מגמותיה של המחשבה החסידית, שכן יכולתה של התנועה להציב ערכים חדשים ולהעמיד תמורה בעלת משמעות מרחיקת לכת במקומם או בצדם של הדפוסים המסורתיים, לא הושפעה באופן בלעדי מרציפות המסורת הקבלית, אלא נבעה בראש ובראשונה מן העובדה שהחסידות חתרה להציב זיקת גומלין היונקת מסמכות כאריזמטית בין ההתעוררות הרוחנית להתחדשות החברתית. שילובם של הערכים הדתיים וההתחדשות הרוחנית, מזה, עם בנית התארגנות חברתית לשם מימושם של ערכים אלה, מזה, בצד העמדת מוקדי סמכות והנהגה המושפעים מעולם רוחני חדש, קבעו את צביונה הייחודי של התנועה החסידית והעמידו את קלסתרה ההיסטורי.

[ב]

ר' ישראל-בן-אליעזר בעל שם טוב (בעש"ט) (1700-1760) נקבע בתודעה החסידית ובהיסטוריוגרפיה של החסידות כראשה וכמייסדה של התנועה. העובדות על חיי הבעש"ט אינן רבות ומיעוט התייעוד ההיסטורי מקשה על ציור מדויק של דמותו ועל העלאת המציאות

ההיסטוריה של ראשית החסידות, אולם בשעה שאנו באים להתוות את דמותו ההיסטורית והרוחנית עומדים לרשותנו ששה סוגי מקורות הזורים אור על כמה מהקוים העיקריים שעצבו את דמותו ופעלו.

א. תורותיו ואמרותיו כפי שהובאו בידי בני חוגו ומקורביו, ובראשם כתביו של תלמידו ר' יוסף הכהן מפולנאה שנדפסו כעשרים שנה לאחר הסתלקותו של הבעש"ט, בספרים "תולדות יעקב יוסף" (קארץ תק"מ) ובן-פורת-יוסף (קארץ תקמ"א).

ב. אגרות וכתבים המיוחסים לו העומדים במבחן הביקורת ההיסטורית, שהחשובה שבהן היא 'אגרת הקודש' שנדפסה לראשונה ב-1781.

ג. מסורות חסידיות אודותיו, שנקבצו בקובץ ההאגיוגרפי 'שבחי הבעש"ט', שנדפס כחמישים שנה לאחר הסתלקותו (קפוסט תקע"ה) ועדויות בנות התקופה של מקורבים למחנה החסידי.

ד. עדויות בלתי תלויות בנות הזמן של אישים שהכירוהו ולא נמנו על המחנה החסידי, המצויות במקורות יהודיים בני-התקופה.

ה. מקורות פולניים בני תקופתו של האיזורים בהם פעל, הזורות אור על הריאליה העולה מ'שבחי הבעש"ט' ומן המסורות החסידיות.

ו. מסורות חסידיות היסטוריוגרפיות מאוחרות הדנות בדמות הבעש"ט ובראשית החסידות לאורן של מסורות משפחתיות פנימיות, המלמדות על תחומים בעייתיים בדמותו ובתקופתו.

רובם של מקורות אלה טעון זהירות רבה ובחינה ביקורתית מדוקדקת, שכן העובדות ההיסטוריות נשזרו ביסודות האגיוגרפיים, ומוטיבים אגדיים ונקודת ראות אנכרוניסטית, מגמות פולמוסיות ואינטרסים אפולוגטיים, משמשים בהם בערבוביה. היסוד האגדי מציב בעיה מיוחדת שכן בו שזור

חלק נכבד מהממצא ההיסטורי לגבי ראשית החסידות ועם שיש לו ערך מסוים מבחינת עדות להתרשמותם האותנטית של חוגים מסוימים מהמפנה אותו חולל הבעש"ט ושלובים בו יסודות עובדתיים לא מעטים בספורים המסיחים לפי תומם, הרי שפרק הזמן הארוך שעבר עד לעריכת הדברים והדפסתם והזיכרון ההאגיוגרפי – מחייבים זהירות יתירה בברירת הרבדים השונים. דומה שאפשר להבחין בשלוש שכבות עיקריות במסורות הספוריות (א) בעובדות המשקפות את המציאות בת התקופה (אישים, מקומות, מאורעות, עדויות ישירות); (ב) בפירושן והערכתן של עובדות אלה בהיסטוריוגרפיה החסידית המאוחרת המשליכה מן המאוחר על המוקדם, ומתארת את שנות ה-40 וה-50 של המאה השמונה-עשרה מנקודת ראותה של החסידות בת ראשית המאה התשע-עשרה, ומעצבת במידה מסוימת את דמותו של הבעש"ט ואת ראשית החסידות באור אנאכרוניסטי של ההתפתחות המאוחרת של 'צדיק' ו'עדה'; (ג) ביסודות האגדיים וההאגיוגרפיים המושפעים מדגמים ספרותיים קודמים וממוטיבים מקובלים בספורים עממיים וספורי קדושים, הנטולים מטבעם צביון היסטורי ותועלתם לכתובה היסטורית או ביוגרפית מועטה.

מחקרים שונים בעת האחרונה הוכיחו שבשעה שקיים תיעוד בלתי תלוי אודות מאורעות הנרמזים בשבחי הבעש"ט אפשר בנקל לאשש את עיקרי הדברים ולהסיט את הרובד האגדי ולראות מבעדו את היסוד ההיסטורי. אין ספק שאפשר להשתמש במסורות שבחי הבעש"ט כנקודת מוצא לשחזור מאורעות היסטוריים ועובדות ריאליות בשעה שאפשר להסתייע במקורות נוספים בלתי-תלויים, שכן מקורות יהודיים חיצוניים ומקורות פולניים חיצוניים מאשרים פרטים ומאורעות שונים בשבחי הבעש"ט ומאששים את המסורת החסידית.

בעת האחרונה נפתחו בפני החוקרים ארכיונים פולניים שהיו סגורים מאז מלחמת העולם השנייה, ושם נתגלו מספר תעודות המסייעות להבחין בין הרובד ההיסטורי בן-התקופה, ובין הרבדים האנאכרוניסטיים והאגדיים שהיו שזורים זה בזה במסורת החסידית. החומר הארכיוני החדש נותן בידינו את האפשרות להשוות את זוית הראיה החסידית עם עדות מסייעת חיצונית ולהעמיד פרספקטיבה חדשה ומאוזנת של ההיבטים הביוגרפיים וההיסטוריים של ראשית החסידות.

הבעש"ט לא העלה את תורתו על הכתב, ועיקרי משנתו מובאים בספרי תלמידיו ומקורביו שהביאו את האמרות, המשלים והפירושים בהם תמצת את ראיית עולמו ואת ההתעוררות הדתית שהניעה אותו.



חרף שאלות ביבליוגרפיות שונות בדבר עריכת התורות ומסירתן, חשיבותה של חטיבה זו מכריעה בניסיון לעיין בדמותו הרוחנית ובקלסתרן ההיסטורי, שכן ניכר בעליל שהתהוות התנועה החסידית הושפעה במידה רבה מן הרעיונות המנוסחים בתורת הבעש"ט, אלה שהובאו בשמו ואלה שהוצגו כפירושים לתורתו.

חוקריה של ראשית החסידות ובראשם דובנוב, דינור, בובר ושלום, נפלגו בהערכתם את משקלם היחסי של המקורות השונים ויחסו ערך שונה למשמעותן של העדויות הגנוזות במקורות הנזכרים. כתוצאה מכך העמידו דיוקנאות שונים של הבעש"ט והאירו את ראשית החסידות על פי העמדה המתודית בה נקטו באשר לערכם היחסי של המקורות העומדים לרשותנו, וקביעת משקלם ההיסטורי.

מחקר החסידות בעת האחרונה הרחיב את יריעת המקורות ההיסטוריים המובאים בחשבון והעמיד לבחינה מחודשת את טענותיה של ההיסטוריוגרפיה של "תנועת ההשכלה", שערכיה לא עלו בקנה אחד עם מהותה האידיאית וגילוייה החברתיים של החסידות ואת ההערכות המחקריות השגורות בנידון דידן, ועתה מצטיירת תמונה שונה ומורכבת הזורה אור חדש על ראשיתה של החסידות ועל דמות מייסדה.

[ג]

ר' ישראל בן אליעזר בעל-שם נולד ב-1700 באקופ שבפודוליה. המסורת החסידית גורסת שבתקופות שונות בנעוריו ובבגרותו היה 'ריש-דוכנא', עוזר למלמד ושוחט, ולפני 'התגלותו' הציבורית התבודד זמן רב בהרי הקרפטים. בתקופה שלאחר התגלותו מראשית שנות הארבעים ועד לפטירתו ב-1760 חי במזיבוז שנמנתה על הערים הגדולות והחשובות באוקראינה.

בשלהי שנות ה-30 של המאה ה-18 היתה רשאית דרכו הציבורית. על תקופה זו יש בידינו עדות היסטורית אחת בת התקופה ומסורות אגדיות מאוחרות מ"שבחי הבעש"ט".

בראשית דרכו נודע כבעל-שם, כלומר כמרפא מאגי הנזקק לנוסחאות של מאגיה קבלית, לקמיעות, סגולות ורפואות, לשאלות חלום ולידיעה על-טבעית לשם סיוע בענייני גוף ונפש. העדות הבלתי-תלויה הקדומה ביותר על פעולתו שייכת לתקופה שלפני 1738. הרב שלמה יצחק היילפרין, שאביו היה רבה של עיירה הסמוכה למקום הולדתו של הבעש"ט, ומת בשנת 1738, ציין

בהקדמה לספרו של אביו 'בית-יעקב': "וכד הוינא טליא זכרתי בהיות הרב המפורסם הבקי בחכמת אלוקות מו"ה ישראל בעל שם זצ"ל עשה שאלת חלום והראו לו שנשמת אבי מורי ז"ל נשמת רב אלפס" (ש. דובנוב, תולדות החסידות, עמ' 484).

עדות זו על פרסומו של הבעש"ט כרב בקי בחכמת הקבלה ומומחה בקבלה מעשית, המבוססת על אמונה בכוחם של שמות קדושים, נכתבה אחרי מות הבעש"ט בידי מתנגד לחסידות ואין יסוד לפקפק באמיתותה. בשנות הששים אחד מגדולי רבני הדור, ר' אריה ליב בן אשר בעל 'שאגת-אריה', מצוטט במסורות מתנגדיות מאוחרות, כמי שהעיד על זיקתו של הבעש"ט לעולמות עליונים ולידיעה על-טבעית – ו"ועוד אמר שהבעש"ט מה שידע היה על ידי שאלות חלום בכל-לילה", (תוספת מעשה רב, קובץ שאילתות, דף 14). המסורות החסידיות משנות השבעים והשמונים מספרות אף הן על בקיאותו בקבלה ובספרי שמות סגולות, ועדות היסטורית בת התקופה מלמדת על כך שנחשב בידי בני זמנו למי "שהנהגותיו היו בקדושה ובטהרה ברוב חסידות ופרישות... דמטמרין גלין ליה [=שסודות טמירים היו גלויים לו] כבוד ה' הסתר דבר", כפי שהעיד ר' מאיר מרגליות, רבה של אוסטרהא, שהכיר את הבעש"ט בנעוריו (סוד יכין ובעז, פולנאה תקנ"ד, דף ה).

לבד מהיותו בעל שם שאומנתו בכך, נודע כבעל השראה דתית ובעל חזון ואף כבעל סגולה כאליזמטית בולטת. תלמידו ר' יעקב יוסף מביא את הגדרתו של הבעש"ט לתכונתו המיוחדת, "כמו זה שמתנהג על פי המדרגה שהיא למעלה מהטבע" (תולדות יעקב יוסף, משפטים, נו ע"ג) לאמור, הוא ראה את עצמו כמי שפעולותיו מונחות על ידי כח טרנסצנדנטי. תלמידו השני, ר' דב בער ממזריטש, ביאר את משמעתו של כח זה והשלכותיו וצוטט בדברו אודותיו: "ולפעמים היה מדבר ואומר משבח הרב המובהק מוהר"י הנ"ל. ושמעתי מפיו הקדוש, מה אתה מתמה שהיה לו גילוי אליהו ועוד מדרגות גבוהות מאוד... ופעם אחת שמעתי מפיו הקדוש שהבעש"ט זלה"ה למד אותו שיחת עופות ושיחת דקלים וכו' וגם למד עמו סודות שמות הקדושים ויחודים וגם ספר מעין חכמה למד אותו, ואמר לו פ"י על כל תיבה, וגם הראה לי בספר רזיאל אותיות וכתב מלאכים ואמר שלמד אותו כל זה" (ר' שלמה לוצקר, הקדמה, מגיד דבריו ליעקב).

מבעד לנופך האגדי עולה מן האמור רישומה של ההשראה הרוחנית, הידיעה הפנוימאטית וההאצלה המיסטית שהיה בכוחו להעניק למקורביו, בצד בקיאות במסורת הקבלית האיזוטרית,

ואמונה בכוחם של שמות קדושים ויכולת שימוש בהם שהטביעה רושם על תלמידיו. מסורות חסידיות רבות מעידות על יכולתו העל-טבעית המופלגת ועל השגת מדריגות רוחניות גבוהות, ומשקפות את הדרך בה נתפס ייחודו הרוחני של הבעש"ט בתודעתם של בני חוגו ותלמידיו.

ענה יש בדינו אף עדות בלתי תלויה במקורות חסידיים המעידה על עובדת היות הבעש"ט מוכר כחסיד ומקובל בעל מעמד יוצא דופן כבר בשנות הארבעים של המאה הי"ח. משה רוסמן גילה לא מכבר אוסף תעודות ממזיבוז, המקום בו פעל הבעש"ט מ-1740 ועד ל-1760, שיש בו כדי לזרות אור על מעמדו וטיב פעילותו בשנים אלה. מרשימות משלמי מסי הארנונה בעיר משנות הארבעים, בארכיון של בעלי העיר, הנסיכים לבית צ'רטורסקי, המצויות היום בארכיון צ'רטורסקי בקרקוב, עולה שהבעש"ט התגורר בבית שהיה בבעלות הקהל בסמוך לבית הכנסת, לאמור בשעה שהגיע למזיבוז היה מכובד וידוע כמקובל וכמרפא, כבעל-רזים ובעל-שם במידה כזו שהקהילה העניקה לו דיור על חשבונה לכל ימי חייו ופטרה אותו מתשלום מסים, ואף העניקה לכמה ממקורביו הידועים לנו מ'שבחי הבעש"ט' תמיכה קבועה.

השתלבותו במערכת הקהילה כדמות דתית מקובלת המוצאת את מקומה בדפוסים קיימים, מצביעה על הכרה ציבורית בכוחותיו ועל כבוד והוקרה שרחשו לו כמקובל ובעל-שם, לאורך כל תקופת פעילותו, ומעידה על רציפותה של תמיכה זו אף בעת הרחבת חוג השפעתו הרוחנית והחברתית במשך עשרים שנה עד לפטירתו.

בתעודות אלה נזכר הבעש"ט כבעל שם, כרופא וכמקובל, Kabbalista Baalsam, Doctor, ודומה שלאורך כל שנות פעילותו היה עיסוקו כבעל שם ומרפא כרוך בתורתו ובהתעוררות הרוחנית שהשרה על סביבותיו, שכן שני מימדים אלה ינקו מתודעת המגע עם עולמות עליונים ומהיותו מחונן בהשגה על-טבעית ובהתלהבות דתית רבת עוצמה; בדמותו המצטיירת ב'שבחי הבעש"ט' ובעדויותיהם של תלמידיו ומקורביו, בולטת עובדת היותו מחונן בעיני בני חוגו בהשראה רוחנית יוצאת דופן ובידיעה פנוימאטית של דברים שנסתרים מרוב בני האדם כגון ידיעת העתיד, ידיעת גורלות, ידיעת חטאים נסתרים ויכולת לחזות התרחשויות, בצד יכולת רפואית-מאגית, ידיעת כשפים, ראית נסתרות ושמיעת אותות וכרוזים מן השמים. יכולת הריפוי העל-טבעי, עשיית המופתים והידיעה העל-חושית, משקפים את הסגולה הכאריזמטית שבכוחה השפיע על הציבור הרחב ועל בני חוגו ואף בתחומים אחרים. המסורות החסידיות מרחיבות את הדיבור על סגולותיו

הכאריזמטיות של הבעש"ט ומצביעות על משמעותה של תכונה זו בגיבוש עולמו הרוחני וברישומה על מקורביו.

באגרת שכתב הבעש"ט לגיסו בשנת 1751, ניכר בעליל מקומה המכריע של החוויה הדתית הבלתי אמצעית בהוויתו ומתחוורת משמעותה של מעלתו הרוחנית ותודעתו הכאריזמטית. באגרת, שנדפסה בשנת 1781 בסוף הספר 'בן-פורת-יוסף' של תלמידו המובהק ר' יוסף מפולנאה, מספר הבעש"ט על חוויה מיסטית של עלייה לעולמות עליונים:

"בראש השנה שנת תק"ז עשיתי השבעת עליית נשמה.. וראיתי דברים נפלאים במראה.. ועליתי מדרגה אחר מדרגה עד שנכנסתי להיכל משיח ששם לומד משיח תורה עם כל התנאים והצדיקים ושם ראיתי שמחה גדולה.. ושאלתי את פי המשיח אָמְתִי אָתִי מָרָ? והשיב לי בזאת תדע בעת שיתפרסם לימודך ויתגלה בעולם ויפוצו מעיינותיך חוצה מה שלמדתי אותך והשגת ויוכלו גם המה לעשות ייחודים ועליות כמוך ואז יכלו כל הקליפות ויהיה עת רצון וישועה ותמהתי על זה והיה לי צער גדול באריכות הזמן כל כך מתי זה אפשר להיות".

אגרת זו זכתה לפרשנויות מחקריות רבות וחולקות אולם מעבר לחילוקי הדעות בדבר משמעויותיה הנסתרות, דומה שניכר בעליל שהבעש"ט משייך עצמו בדברים אלה על המסורת הקבלית-החזיונית הגורסת שקבלה אמיתית היא זו המיוסדת על גילוי, חזיון שמיימי 'עלית-נשמה' וכיו"ב. הוא מעיד כאן על מקור סמכות רוחני שאינו תלוי במורים או בספרים, שכן הוא קובע את מקור סמכותו בדבריו של המשיח ('מה שלמדתי אותך') או בעצמו ('לימודך' 'מעיינותיך') ולא בסמכות הנשענת על תוקף המסורת לבדה.

זאת ועוד, דבריו של הבעש"ט הם דוגמא מובהקת לכאריזמטיות הנשענת על תודעת יעוד דתי, שכן עלייתו לעולמות עליונים נעשית בשליחות ציבורית, ולחירות הרוחנית הנקנית בתוקפו של ניסיון זה. דומה שלאורה של תודעה זו חדש הבעש"ט כמה נוסחים בלתי שגרתיים של עבודת אלהים וגלה העזה רוחנית בניסוח דבריו והצגתם.

נכדו, ר' משה חיים אפרים מסידליקוב שגדל בביתו, העיד בספרו 'דגל מחנה אפרים', "ששמעתי וראיתי מאדוני אבי זקני נוחו עדן זלה"ה שהיה מספר מעשיות ודברים חיצוניים ובהם היה עובד ה' בחכמתו הזכה והטהורה שהיה לו.. והינינו זהו המעלה והמדריגה נפלאה שהיה לו שאפילו...

בדברים חיצוניים וספורי דברים חכים הוא, היינו שהיה מלביש בהם בחכמתו הזכה והיה עובד ה' בהם" (דגל מחנה אפרים, פ' וישב, עמ' נה).

החריגה מהדפוסים המקובלים בשמה של ודאות פנימית והשראה רוחנית בולטת אף בתיאורים המוסבים על תפילתו האקסטטית. המסורת החסידית ב"שבחי הבעש"ט" מביאה עדות ראייה של אנשים שהיו עדים במז"בוז לנוהגו בתפילה: "ובשמונה-עשרה של קול רם נתרעד הבעש"ט רעדה גדולה והיה רועד וחולך כדרכו לרעוד בתפילתו תמיד ומי שראה אותו בשעת התפילה ראה הרעדה שלו" (שבחי הבעש"ט, מהדורת מינץ, עמ' סא), עוד מצוין שם "והיה מתפלל בצעקה גדולה" ורואיו העידו "שהיה אצלו השראת השכינה וכשראה אותו הכיר בו כי אינו בזה העולם" (שם).

ישותו האקסטטית וחריגתו מדפוסים השגורים של התפילה והעבודה לבשו ביטויים שונים והתפרשו בצורות שונות. מסורת משמו של הרב מפולנאה מצינת שה"בעש"ט לא היה יכול לדבר עם בני אדם מחמת דביקותו והיה מדבר חוץ לשיטה" (שבחי הבעש"ט, עמ' צח).

לתפילה בדבקות, לאבדן החושים ולהתלהבות האקסטטית היתה השפעה מכריעה בהפצת תורתו כשם שלתפיסתו העצמית כבעל מעלה רוחנית יוצאת דופן, כבעל בשורה וכמקבל גילוי שכינה במישרין, היה הד בחוגי מקורביו ומבקריו כאחת.

נכדו הביא את דבריו כפי ששמעם מפיו בילדותו, דברים המוסבים על מעלתו הרוחנית ומרמזים על סמכות בעלי הסוד החורגת מהשגתם של בני אדם מן השורה – "שיש איש בעולם ששומע תורה מפי הקב"ה שכינתיה... אם היה יכול עוד אחד לומר אל רחום שמך ועננו כמו אני אזי הייתי מביא משיח" (דגל מחנה אפרים, ע' רפב). בתעודה המביאה עדויות עוינות בנוות זמנו של הבעש"ט, המצויה בכתבי מתנגדה הגדול של החסידות ר' דוד ממאקוב, מתואר הבעש"ט בדברים אלה "שלא היה נמנה בין הלומדים כלל רק שהיה מוחלט בדעתו לנביא ורואה והיה מכיר קצת באיזו סגולות ושמות מנהג בעלי השמות" (מ. וילנסקי, חסידים ומתנגדים, עמ' 241).

אין ספק שיחודו לא נבע מגדולה תורנית או מסמכות רבנית מקובלת, אם כי ודאי יש משום הפרזה רבה בתיאורו כמי שרחוק היה מהאידיאל הלמדני, אלא ייחודו היה טמון בשאר הרוח, בתפיסתו העצמית כ"נביא ורואה", כמי ששמע תורה מפי הקב"ה או כמי שמחונן במעלה רוחנית יוצאת דופן.

משקלו המכריע של התו הכאריזמטי בדמותו עיוות במידה רבה את דיוקנו כפי שהועמד במחקר, שכן ההיסטוריוגרפיה המשכילית ראתה בעין רעה את הקווים המיסטיים, האקסטטטים

והמאגיים שקבעו את ייחודו, ולא השכילה לעמוד על טיבו ועל פשר השפעתו ולשקול אל נכון את משמעם של הכוחות שבשלהם הותיר את רישומו. פעמים רבות הפכה אותו לאיש המוני ונבער ולאישיות המדורגת בשלב נמוך בסולם החברתי התורני – טענות המופרכות מכל וכל על ידי עיון בתורות המיוחסות לו, בעדות תלמידיו ובממצא הארכיוני והספרותי.

[ד]

בשעה שאנו באים לבחון את תורתו כפי היא מצטיירת מאמרותיו המובאות בחוג תלמידיו ומקורביו, ולעיין במסורות המיוחסות לו, דומה שאנו יכולים בנקל במשקלה של החוויה המיסטית או בחותם זיקתו ההדוקה לעולמות עליונים, זיקה ההופכת את הממשות המוחשית ל'שקופה', לזה הרואה מבעדה את עצמותה האלוהית של ההויה.

חמש הנחות מרכזיות מוצבות בתשתית דבריו ומשקפות את עיבודם החדש של מושגים קבליים בכור-המצ'קף של השגה מיסטית חדשה:

א. הנחת מציאות האל בכל ואמונה בנוכחות מתמדת של שפע וחיות אלהיים בכל ההויה על כל מימדיה. ובלשנו של הבעש"ט – "אין דבר גדול או קטן נפרד ממנו כי הוא המצוי בכל המציאות כולו.... מלא כל הארץ כבודו ולית אתר פנוי מיניה", "ויחשוב בכל עת שכל דבר שיש בעולם הכל מלא מהבורא יתברך" (צואת הריב"ש, יג-יד).

ב. תפיסת המציאות הממשית כלבוש לאור-אינסוף או ככלי לנוכחות האלוהית, וייחוס משמעות כפולה לכלל ההויה המוחשית וריאתה בעת ובעונה אחת כמהות אלוהית וכגילוי גשמי, כפנימיות וחיצוניות, כרוח וחומר כאחדות אלהית וריבוי גשמי, כ'יש' ו'אין', או כבעלת שתי פנים הפוכות המתנות זו את זו. ההנחה כי בשורשה של כל תופעה גשמית ורוחנית כאחת מצויה ישות אלוהית, שימשה תשתית לכלל ראית העולם החסידית.

ג. דו משמעויותה של ההויה – אמיתתה הנסתרת כנגד הויתה הנגלית, היא המצע לכל עבודת אלהים, ולפיכך עיקרה של העבודה מנקודת מבטו של הבעש"ט היא התקשרות עם היסוד האלוהי הנעלם, המחייב את המציאות הגשמית הנגלית, והכרה בנוכחות האלוהית

שמעבר ללבוש החיצוני. קישור התודעה לפנימיות הרוחנית של המציאות החומרית בכל גילוייה, קרוי דביקות, ומאמץ ההתבוננות באמיתת המציאות האלוהית מבעד ללבושית הגשמיים קרוי 'ביטול היש', 'התפשטות הגשמיות' או 'עבודה בגשמיות', וכרוך בהכרח שהמציאות איננה ממשית אלא קיימת רק למראית עין שעה שהממשות האמתית היחידה היא הנוכחות האלוהית ומחשבת האדם.

שינוי התודעה הנגזר מהנחת היסוד האימננטי בהווה מעלה את מחויבותו של האדם לחשוף את היסוד האלהי בכל דבר, להיכר באחדותה של המציאות חרף הריבוי הנראה לעין ולבטל במחשבתו את קיומם הנפרד של הדברים; "והענין כי האדם מחויב להאמין כי מלא כל הארץ כבודו יתברך לית אתר פנוי מיניה וכל המחשבות של האדם יש בו מציאותו יתברך וכל מחשבה הוא קומה שלמה ואם אינו מאמין בזה.. מקצר חס וחלילה במציאותו יתברך" (בן-פורת-יוסף, דף נ, ע"ב-ג').

התודעה הדתית המעמידה בראש מעייניה את קירבת האל עצמו הפכה לתכלית החיים הדתיים ולבשה צביון מיסטי וקונטמפלטיבי כאחד. החסידות הקדישה מאמצים רבים לבירור הדרכים המוליכות לקנית תודעה זו, ולסילוק המחיצות המונעות אותה – דרכים אותן הגדירה כ"השתוות" ו"עבודה בגשמיות".

ד. יחוס כח עצום למחשבת האדם, זיהוייה עם היסוד האלוהי בהווה וראייתה ככח רב-תמורות העשוי לחדור לאמיתת הדברים מבעד לחיצוניותם המטעה, לבטל את המחיצות החוצצות בין הנוכחות האלוהית לבין מראית-העין של המציאות הגשמית, ולהפוך את ה"יש ל"אין".

מחשבת האדם ותודעתו מוצבים במוקד המאמץ הרוחני בהיותם זירת התמורות המתבקשות מן האתוס החסידי ותחום השגת 'ביטול היש', 'מידת ההשתוות', 'התפשטות הגשמיות' וה'דביקות'. "מחשבתו תהיה למעלה בעולם העליון בעבודת השי"ת...."ישים עצמו כמי שאינו... והכונה שיחשוב כמו שאינו בעוה"ז... צריך בתפילה להיות כמו מופשט מגשמיות.... ואינו מרגיש מציאותו בעולם הזה"... כשיחשוב בעולם העליון הוא בעולמות עליונות שכל מקום שהאדם מחשב בו שם הוא..." (צואת הריב"ש, עמ' א-יא). הבעש"ט קבע כהנחת יסוד את הסיסמה "במקום שחושב

אדם שם הוא כולו" (תולדות , עמ' סו) ותבע את "ראיית" האל והעמידה על דו משמעותה של הוויה ואמיתתה האלוהית: "צריך שיהיה דבוק כל כך שעיקר ראייתו יהיה בבורא יתברך שמו ולא שתייה עיקר ראייתו בעולם" (כתר שם טוב, טו ע"א). ביסוס התנופה הרוחנית על המחשבה ועל עוצמתה הבלתי מסויגת וזיקתה לאלוהות, הביאה במידה מסוימת לבחינה מחודשת של משמעות העשיה ולתמורה בהערכת המעשה הדתי.

ה. בצדה של הטעמה זו על הכח הרב הטמון במחשבה האנושית והגדרת יכולתה המטאמורפית, מתחוללת הפנמה ספיריטואלית של חיי הדת ועולה תבעית החלתם של עקרונות אלה על מכלול היקפה של עבודת השם. הואיל והאל שרוי בכל מקום ומחשבת האדם נטולת גבולות, הרי שכל מעשה, כל זמן וכל מקום עשויים לשמש נקודת מוצא להתבוננות בפנימיות המציאות מבעד ללבושיה הגשמיים ולגילוי אמיתתה האלוהית. בלשון החסידית מוגדרת תביעה זו בסיסמה הרדיקלית "בכל דרכיך דעהו" ומכונה "עבודה בגשמיות", וענינה הוא הרחבה של היקפה של עבודת ה' למכלול תחומי חיי האדם לתחומי המסורת המקובלת.

"וכל האדם צריך לעבוד השי"ת בכל בחינותיו שהכל הוא צורך גבוה מפני שהשי"ת רוצה שיעבדו אותו בכל האופנים... ובכל דבר שיעשה יחשוב בזה שהוא עושה נחת רוח לבוראו... כי בכל דבר יכול לעבוד את ה'..." "שיתן הדעת בכל דרכיך דעהו שהוא דבר נפלא, כי צריך ליתן הדעת בכל דבר גשמי להעלותו ולקשרו ולחבר האהל להיות אחד" (כתר שם טוב, סעיף קב).

"כי כאשר האדם מפריד את עצמו מהשם יתברך מיד הוא עובד עבודה זרה ולא יש דבר ממוצע". "בכל דרכיך דעהו זהו כלל גדול בכל מעשיו אפילו בדברים גשמיים שעושה" (צואת הריב"ש); "ולכן יכול האדם השלם לייחד ייחודים עליונים אפילו במעשיו הגשמיים הן מאכל ומשתה ומשגל ומשא מתן" (תולדות יעקב יוסף, קלד ע"ב).

בהשקפה זו נקבעה אמת מידה חדשה להערכת משמעותה של העשייה הדתית – לא המעשה ותוכנו המסורתי הוא הקובע אלא כוונתו ותודעתו של העושה. בדברים אלה ניכרת חריגה ברורה מן המסורת ההלכתית ומדפוסיה השגורים, והרחבה מהותית של תחום עבודת הקדש, שכן מהנחת מציאות האל בכל מקום, בכל דבר, בכל דיבור מחשבה



ומעשה, גזר הבעש"ט את חיוב הדביקות בו בכל עת ובכל דרך, וקבע שההתאחדות עם היסוד האלהי המחייב את ההווה הגשמית באמצעות "ההשתוות" ו"ביטול היש", "הדביקות" ו"התפשטות הגשמיות", הוא המצע לדרך החדשה של עבודת אלהים החסידית.

רבים מן המושגים שנדונו לעיל ידועים עוד קודם לכן מן האתוס הקבלי, אולם האופן בו הוכרע מקומם במרקם החיים הדתיים והצורה בה הופעלה מערכת הערכים הקבלית בנסיבות חברתיות ורוחניות חדשות, הם שקבעו את משמעותם החדשה והעמידו את דיוקנה של העדה החסידית.

בספרות החסידית ניכר בבירור שהענין בתחום האלהי שזור בזיקה אל עולמו של האדם וההתבוננות בחוקיות החיים האלוהיים – מורשת הספרות הקבלית – כרוכה בזיקתה למחשבה ולמעשה האנושיים, שכן הבנת החוקיות האלוהית מגלה שהיא הסטרוקטורה האמיתית היחידה בהוית כולן.

לאורה של תובנה זו נוצרת החריגה מן הדפוסים המקובלים בעבודת השם ונערכת ההתבוננות באמיתות האלוהיות הגנוזות מעבר לציווי הדתי, המאפיינת את החסידות. המפנה החסידי מתחולל בתקפה של סמכות היונקת מהתעלות מיסטית ומתודעת קירבת אלהים, ומן החירות לחדש במסגרתה של המחשבה הקבלית.

[ה]

שעה שאנו באים לסקור בקצרה את משמעותם החברתית של רעיונות אלה בראשיתה של החסידות מן הדין לשוב ולהטעים שמבחינת מהותה הפנימית קשורה התנועה בהפנמה, עיבוד והפצה של ערכים דתיים, ואין היא צומחת בבחינת מענה לקונפליקטים חברתיים או לתהליכים היסטוריים חיצוניים או פנימיים, אלא היא מונעת בכחה של חויה דתית. עם זאת היא פועלת בהקשר רוחני וחברתי המניח לה מרחב התקבלות, הקשר בו יש מקום לדתיות כאריזמטית, למסורת הקבלית ולחידוש דרכי ההנהגה בעבודת ה'.

החוגים בהם מתחוללת ראשיתה של החסידות הם חוגי החבורות 'הפרה-חסידיות' מהטיפוס הקבלי, הקודם לתנועה החסידית. 'חבורות קדושות' אלה שרווחו במחצית המאה הי"ח, הרבו לעסוק בלימוד איזוטרי של הקבלה, בעיונים מיסטיים, בתפילה

אקסטטאטית ובנסיונות לחרוג מהספירה הגשמית באמצעות 'יחודים' ו'כוונות', ונטו להטיל על חבריהם דרכי חיים של פרישות וסגפנות ולהורות להם היבדלות מכלל הקהילה. בני חוגו של הבעש"ט וראשוני מקורביו ותלמידיו באו מחוגים אלה של מקובלים סגפנים ודומה שבצדו פעלו מספר דמויות נוספות בעלות תוים כאריזמטיים וישות רוחנית עצמאית בעלת השפעה כגון: ר' נחמן מהורודנקא, ר' נחמן מקוסוב, ר' יצחק מדרוהביטש, המגיד מבאר, ר' פנחס מקאך ואחרים, שנתנו ביטוי מילולי לניסיונם האקסטטי וקירבו אנשים מחוגים שונים לדרך החסידית החדשה.

חוג הבעש"ט במעזיבז, שנתמך כאמור לעיל על ידי הקהילה המקומית, לא היה פעיל בחיים הציבוריים והגביל את עיסוקו לעניינים שברוח ודומה שכמוהו היו אף החוגים החסידיים הסמוכים. הספרות החסידית המאוחרת ואף ההיסטוריוגרפיה של החסידות נטו להציג את הבעש"ט כמיסדה של התנועה וכמנהיגה המרכזי אולם דומה שעיון מדוקדק במסורות החסידיות הקדומות ישלול את מציאותה של תנועה רחבה בשנות הארבעים והחמישים, ויעלה את עובדת מציאותן של חבורות חסידים אחדות ואת קיומן של דמויות נוספות לצדן, דמויות בעלות ישות רוחנית עצמאית וסגולות כאריזמטיות שאינן תלויות בבעש"ט או כפופות למרותו.

החסידות החלה לפעול במסגרת מפורזת ומפוצלת של עדות נפרדות מועטות הקשורות זו בזו בתודעת התחדשות דתית משותפת, היונקת מחויה כאריזמטית. הקשרים בין אותן חבורות ובין אותן דמויות בעלות סגולה רוחנית ייחודית, נרמזים במסורות החסידיות, ודומה שההבדל ביניהן לבין חוגי המקובלים הטרנס-חסידיים היה במידת הפתיחות הרבה של חוג הבעש"ט לציבור הרחב, בניגוד להתבדלות המסוגרת של חבורות המקובלים. קרוב לודאי שפתיחות זו ותחושת היעוד הדתי ומגמת ההפצה של התורה החסידית, ינקו מתורת האימנציה שנדונה לעיל ומהשלכותיה המקיפות על 'כל אדם', 'כל מקום' ו'כל דרך', שהפקיעו מעצם מהותם כל הנחה איזוטרית והתבדלות חברתית.

חוג הבעש"ט והחבורות החסידיות הידועות לנו לא עסקו בפעילות בעלת אופי חברתי מקיף ולא גילו ענין בקביעת עמדה בשאלות ציבוריות אלא התרכזו בהפצת בשורה רוחנית ובהתחדשות דתית ולפיכך אין לבקש את טעמי התפשטותה של החסידות במסר החברתי

ציבורי או במתן תשובה למשברים חברתיים או לתנאים חיצוניים כלשהם, אלא בעוצמת החויה הדתית, שהצליחה לגבש בדפוסים קומוניקטיביים, ובמהותם של דפוסים ההתקשרות החדשים שיצרה.

בשנות החמישים הרחיבה החסידות בהדרגה את תחום התפשטותה הרעיוני באמצעות חוגי מקורבים ותלמידים, והתוותה את מסגרותיה החברתיות, ניסחה את ערכיה בצורת "הנהגות" ועצבה את התשתית להתפתחותה של "העדה" החסידית ולגיבושו של מוסד ה"צדיק".

לאורך העשורים האחרונים של המאה הי"ח והעשורים של המאה הי"ט התרקם צביונה הייחודי של החסידות כתנועת התחדשות דתית שהשכילה ללכד את נאמניה בצורות ארגון חדשות היונקות מסמכות שונה מזו המקובלת, לעצב עולם ערכים רוחני חדש בהשראתה של חויה מיסטית, להעמיד טיפוס חדש של הנהגה דתית, שינק מהשראה כאריזמטית, ולהרחיב את תחום הפניה מחוגים של יחידי סגולה אל עבר הציבור הרחב.

# הזיקה המטאפורית בין האל לאדם ורציפותה של הממשות החזיונית בקבלת האר"י

רחל אליאור

וגדול מנראה הלא נראה  
ומופלא מיש סוד האין  
פקדי נא אלי ואראה  
מה ישכון מאחרי גבול העין  
(בת מרים, מרחוק, עמ' 146)

יצירות דתיות גדולות, כמו יצירות סיפוריות אחרות הנבראות בדמיונו של יוצרם, מאפשרות בדרך כלל קריאות שונות, לרבות זיהוים שונים של משמעותן האידיאלית, ומתירות אף חילוקי דעות בשאלה, האם יש להן מעיקרו של דבר משמעות רפרנציאלית, המתייחסת במפורש או במרומז לנושא ממשי מובלע בנוסף לנושא הבדיוני הגלוי. לא תמיד ניתן, ואולי אף לא תמיד נחוצ, לדון בקריאות אלה כבקריאות "נכונות" או "בלתי נכונות" של היצירה. גם הסתמכות על כוונת היוצר, שלא מבעד ליצירה עצמה, לא תוכל תמיד להכריע בשאלת גבולות ההתייחסות הממשיים והרוחניים של היצירה, וביצירה דתית בוודאי שאין בהכרח חפיפה מלאה בין כוונת היוצר לבין פשרה של היצירה בעיני קוראיה. בשל כל אלה דומה שיש טעם לחרוג מדפוס פרשני אחד ומהצמדות למסגרת מושגית אחת, ויש מקום לחשוף את רבדי המשמעות השונים של היצירה, שכן בריבויים ובגיוונם טמונים סוד קסמה ופשר משמעותה.

היקפה העצום של קבלת האר"י, הפער שבין מקורה האקסטאטי חסר השיטה ואופייה החזיוני הראשוני לבין אופני מסירתה, עריכתה השיטתית והעלאתה על הכתב, בצד ריבוי גרסותיה ועריכותיה מזה ורב רובדיותו של הטקסט המיסטי ואופיו האניגמטי מזה, מונעים מעצם מהותם קביעות נחרצות באשר לטיבה של תורת האר"י, ומתירים ואולי אף מבקשים קריאות שונות, שאינן באות להפקיע האחת את

[מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, י' (תשנ"ב). דברי הכנס הבינלאומי הרביעי לחקר תולדות המיסטיקה היהודית:

רעותה, אלא להעשיר את הבנתה ולזרות אור על משמעותה החווייתית המופנמת ועל סבכיה הרעיוניים והסגנוניים. התייחסות מנקודות מבט שונות עשויה לחשוף ממדים נוספים במרקם הלוריאני, המשקפים אלה בצד אלה השראה חזיונית וצורות חשיבה אידיויסינקראטיות, התבוננות מקורית בסתרי הכתוב, ירידה לנבכי הנפש וראייה דיאלקטית המפענחת את פשר המציאות.

עולמו של האר"י היה ארוג בעולמה של המאה השש-עשרה, עולם שלא היה בו חלל פנוי, אשר בהייתו נשזרו המטאפיסי והפיסי זה בזה ברשת סבוכה של כוחות והוויות, היכלות וספירות, נשמות ורוחות, מלאכים ושדים, גלגולים וחזיונות. כל אלה נתפשו כשזורים זה בזה, כמאצילים זה על זה וכמפרשים זה את זה במציאות תרבותית, שהניחה שתחום הנראה מתפרש מתוך הבלתי-נראה.<sup>1</sup>

המציאות הנסתרת נתפשה במושגים מיסטיים ומאגיים והתפרשה באמצעות חלומות וחזיונות, באמצעות השראה עליונה וגילוי אליהו, ואף באמצעות בנות-קול שמימיות ודברי מגידים.<sup>2</sup> כל אלה נתפשו כגילויים שונים של ה'יש' הסמוי וכדרכי ביטוי אנגימאטיות של פשרה המסותר של ההווה, המסורים בידי בעלי רוח הקודש, שדמיונם וכוח חזונום ניזונים ממסורות איזוטריות ומכוחה של השראה חזיונית.

בחוגו של האר"י ניתן ל'יש' הנסתר משקל ישותי מכריע, והובע עניין רב בהתע-לות המיסטית, החושפת את מהותם המיתית של העולמות העליונים, ובדרכים השונות אשר באמצעותן מתפענחת ההווה הנעלמת.<sup>3</sup> יצירתו של האר"י התרקמה במציאות דחושה זו, אשר בה כוחות סמויים וישויות אנגימאטיות מלאו את חללו של העולם מחד גיסא, ומושגים מיסטיים מופשטים וכוחות המצויים בנפשו של האדם, עברו 'האנשה' והחצנה מאידך גיסא. אולם האר"י לא הסתפק בתיאורו של עולם מיתי קיים, היונק ממסורת ידועה, אלא יצר, מתוך עולמו הפנימי, מדמיונו ומכוח חזונו,

1 על תפיסת העולם הרווחת במאה השש-עשרה ראה, L. Stone, *The Past and the Present Revisited*, London and New York 1987, pp. 121-153, 178-198; K. Thomas, *Religion and the Decline of Magic*, New York 1971, pp. 25-50, 177-211, 222-252. על עולמה של צפת בתקופה זו, ראה R.J.Z. Werblowsky, *Joseph Karo – Lawyer and Mystic*, Philadelphia 1980, pp. 38-84.

2 ראה ר' חיים ויטאל, *שערי-קדושה*, בני-ברק תשל"ג, הקדמה, חלק שלישי בהנהגת השגת רוח הקודש, עמ' פד-קט, קיב-קטו. השוהה הנ"ל, ספר החזיונות, מהדורת א"ז אשכולי, ירושלים תשי"ד, המבאר בפרוט את מכלול מרכיביה של המציאות החזיונית בת התקופה. עוד ראה יומנו המיסטי של ר' יוסף קארו, מגיד מישרים, ירושלים תש"ך, המלמד על מקומם של חלומות וחזיונות, של גילויים מיסטיים ושל דברי מגידים בתודעת בני-הדור, והשוה ספר גירושין לר' משה קורדובר, שאינו אלא יומן הגילויים שנתגלו לו ולחבורתו. ראה גם ר' חיים ויטאל, *שמונה שערים*, ירושלים תשל"ד, 'שער רוח הקודש', עמ' א-ד, יא-יד, ו'שער הגלגולים', עמ' מט-נז.

3 ראה עץ-חיים, וורשא תרנ"א, הקדמת מוהר"ן על שער ההקדמות, עמ' 8-10. בתודעתו של האר"י ובתודעת הסובבים אותו נתפשו דבריו כמבוססים על גילוי אלוהי. עיסוקו בהתבודדות, בייחודים, בקריאה בזהר ובפקידות קברי צדיקים היה מכון להשגת השראה חזיונית, ותורתו נתפשה כביטוי אקסטאטי לחזיון מיסטי שהיה עד לו בעיני רוחו.

ממשות חזיונית חדשה. ממשות זו, דומה שנבעה משלושה מקורות עיקריים: מכוחה של התבוננות מעמיקה במסורת הזוהר, מהחייאת סמליה ומהזדהות עמוקה עמה; מכוחה של מחשבה מיתופאית יוצרת מיתוסים, המפענחת את המציאות באופן אידיויסינקראטי וכורכת עולמות עליונים ותחתונים; ומתוקפה של השראה חזיונית המגלה ומכוננת מציאויות שמימיות חדשות.

בני חוגו של האר"י, שראוהו כבעל רוח הקודש, העידו על זיקתו העמוקה לספר הזוהר ועל יכולתו לגלות פשר חדש במסורת הקבלית ולחזות מחדש את סמליה, להפקיעם ממשמעותם המקובלת ולשוב ולהפכם לממשויות חזיוניות היונקות מתוב-נה חודרת למשמעו הראשוני של הכתוב.<sup>4</sup> האר"י חשף מתוך התנסותו החזיונית ומעינו בהתנסות זו רבדי משמעות חדשים במסורת הקבלית ויצר עולם מיסטי חדש, העומד בעת ובעונה אחת בזיקה למסורת זו וחורג הרחק מעבר לה.

התורה הלוריאנית זכתה, כידוע, לבירורים מחקרניים ולהארות שיטתיות, שעמדו על מושגיה המרכזיים ועל תהליכייה הדיאלקטיים.<sup>5</sup> אולם דומה, שההתמקדות במושגים תיאוגוניים מופשטים כגון 'צמצום', 'שבירה' ו'תיקון', עם שהעמידה פרספקטיבה פורייה ומעניינת, הסיחה במידה מסוימת את תשומת הלב מן השיח הלוריאני, שאינו מופשט כל עיקר, אלא דווקא שרוי בחותמו של ניסיון אנושי עמוק ועומד בסימנו של הפסוק 'ומבשרי אחזה אלוה' (איוב יט, כז).

המעין ב'עץ-חיים' יווכח על נקלה, שחלקים נכבדים מן הדיון מוקדשים לבחינות באלוהות הקרויות 'אבא' ו'אמא' ולתהליכים המכונים 'זיווגים', 'עיבור', 'לידה', 'ניקה' ו'גדילה', או לתיאור תהליכי ההיווצרות של העולמות האלוהיים במושגי מחזור-החיים האנושי. יתירה מזו, כל תיאור הולדת הספירות האלוהיות נערך באמצעות תהליכים אנושיים מדודים בזמן כגון תשעה חודשי הריון, 'זמן לידה', 'זמן יניקה' או מועדי גדילה של תינוקות וילדים. ואכן, בשעה שאנו מבקשים לנסות לעמוד על מהותו של המפנה הטמון בראייתו של האר"י ולהצביע על החידוש הגלום בפירושו למסורת הקבלית, דומה שהדברים כרוכים בזיקה המטאפורית הכפולה שהוא העמיד בין המהות האלוהית לבין ההווה האנושית ובמהפך הדיאלקטי ביחסן זו לזו.

4 ראה 'שער רוח הקודש', דף ד' ע"ב, יג ע"א, וראה גם הקדמת עץ-חיים הנזכרת לעיל. השוהה אגרותיו של ר' שמשון באקי, שפורסמו בידי דוד קויפמן בירושלים, כרך ב (תרמ"ז), עמ' 141-147, והשוה כ"ד כהנא, *תולדות המקובלים השבתאים והחסידים*, תרפ"ז, א, עמ' 35.

5 לעיונים מחקרניים בקבלת האר"י, ראה מ' טיטלבוים, *הרב מלאדי ומפלגת חב"ד*, ב, ורשה תרע"ג; G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, N.Y. 1941, הרצאה שביעית, עמ' 244-286; 'תשבי', תורת הרע והקליפה בקבלת האר"י, ירושלים 1942; ר' ש"ץ, 'ר' משה קורדובר והאר"י - בין נומינליזם לריאליזם', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ג [תשמ"ב], עמ' 122-136; ר' מרח, 'גאולה בתורת האר"י', חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה של האוניברסיטה העברית, ירושלים תשמ"ח.

את הממשות השמימית, או את הזיקה בין בחינותיה השונות של האלוהות, צייר האר"י בדפוסי הניסיון האנושי של חיים ומוות, זיווג וייחוד, עיבור הריון ולידה, הנקה צמיחה וגדילה, או באמצעות מכלול פרטי מחזורי החיים של האדם, ואף קרא לממשות החזיונית, שראה בעיני רוחו בעולמות עליונים, בשם המאלף 'אדם קדמון לכל קדומים',<sup>6</sup> בעוד שאת הממשות האנושית צייר האר"י מחדש במטאפורות שמימיות ובמושגים אינסופיים ונצחיים. הוא קבע שהנשמות הן 'פנימיות העולמות' וראה ב'נפש השכלית' או ב'נפש האלוהית' החורגת מתחומי הקיום הגשמי, את עיקר מהותו של האדם.<sup>7</sup> זאת ועוד, הוא הפך את האדם לנצחי באמצעות תורת הגלגול, המחלצת את חייו של בן אנוש מסופיותם ומהגבלתם בזמן ובמקום, בשעה שהיא כורכת אותם בתהליכים חוזרים ונשנים באינסופיות האלוהית ובגלגוליה הארציים בעבר ובעתיד.<sup>8</sup> יתירה מזו, האר"י בחזונו לא רק הפקיע את נשמת האדם מדין בני חלוף, אלא הפך את היוצרות והחיל את המוות, את החורבן ואת הגלות על עולמות עליונים, בשעה שתיאר את המהלך המכריע בהווה האלוהית כשברון ומוות. שהרי בתהליך בירור העולמות, העומד, כידוע, במרכז של הדינאמיקה הלוריאנית, מתרחשת 'מיתת המלכים', או 'שבירת הכלים', כלב לכה של ההווה האלוהית.<sup>9</sup> את סמלי החיים והמוות החיל האר"י על עולם האלוהות ולא רק על עולמו של האדם, אולם אין אלה שלבים סופיים או חד-פעמיים בעליונים ובתחתונים, אלא תהליכים חוזרים ונשנים. האלוהות שבה ויולדת את עצמה ושבה וממיתה את עצמה, וכמוה אף האדם ממית ומחייה את עצמו בעיני רוחו. האדם משליך נפשו מנגד וממית עצמו על קידוש השם בנפילת אפיים ובמסירת נפש ולמעשה מוליד עצמו מחדש בזיווג וייחוד עם עולמות עליונים, שכן המיתה הארצית האקסטטית מובילה ללידה רוחנית מיסטית. האר"י רקם משך, שמתוכו ניתן היה לפרוץ את גבולות הסופיות האנושית, להעלות

6 על 'אדם קדמון לכל קדומים' אשר הוא קודם לכל הנמצאים, ראה תיקוני זוהר, תיקון ס"ט, קיב, ב, ועיין עץ-חיים, עמ' 25. עוד על כינוי האל בשם 'אדם', עיין יליבס, 'פרקים במילון ספר הזוהר', חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה של האוניברסיטה העברית, ירושלים תשל"ז, הערך 'אדם', עמ' 28-92.

7 על 'הנפש האלוהית' בתורתו של האר"י, ראה י' תשבי (לעיל, הערה 5), חלק ד, פרק ב-ג; ועיין ר' חיים ויטאל, שער קדושה, חלק א, שער א. עוד ראה, הנ"ל, שער הכוונות, ירושלים תרס"ב, כג ע"א, עניין קריאת שמע, דרוש ו. על מקורן האלוהי של הנשמות, ראה כי ביווג תפארת ומלכות נתן נשמה לישראל... וזוג תו"מ להיות נשמה לתחתונים, עץ חיים, שער הכללים, עמ' 20.

8 על תורת הגלגול הלוריאנית, ראה ר' חיים ויטאל, שער הגלגולים, ירושלים תער"ב; ועיין ג' שלום, פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, ירושלים תשל"ו, עמ' 337-349. על משמעותה של תורת הגלגול במאה השש-עשרה, ראה ר' אליאור, 'תורת הגלגול בספר גליא רוא, מחקרים בקבלה, בפילוסופיה יהודית ובספרות המוסר וההגות מוגשים לישעיה תשבי, בעריכת י' דן ו' הקר, ירושלים תשמ"ו, עמ' 207-240.

9 על 'מיתת המלכים' ו'שבירת הכלים', עיין שלום (לעיל, הערה 5), עמ' 265-268; תשבי (לעיל, הערה 5), עמ' לא-לד.

את מהותו של האדם למדרגה נצחית ואינסופית, להפוך את נשמתו לכת אלמות ולשלב את קיומו במכלול התהליכים האלוהיים, מחד גיסא, ולמשוך ולהוריד, כביכול, את האלוהות מערטילאיותה המופשטת לממד, אשר בו היא נתפשת בדמות ההווה האנושית, מצטיירת במושגי הפיריון שלה, ומוארת באור מיתי בכוחם של ביטויים השאולים מן הניסיון האנושי של חיים ומוות, מאידך גיסא.

סודות התיאוגוניה השמימית וסתרי האוטוגנזיס האלוהי מתפרשים בפרטי פרטים על-פי סודות ההיווצרות האנושית ומתוארים בלשונה. לאמור, סתרי האצילות, התהוות הספירות והולדת הפרצופים מוקבלים לפלאי הייחוד, העיבור, ההריון, הלידה והגדילה האנושיים, ומתוארים בתבניתם.<sup>10</sup> האנשה של מחזוריות ההיווצרות הקוסמית בצלמה ובדמותה של מחזוריות הפיריון האנושית היא האנשה של האל הטרנסצנדנטי, היוצר, בורא ויולד את הבחינות השונות של ההווה השמימית בדמות 'אדם קדמון' ובדמות 'פרצופים', שהם, למעשה, מכנים אנתרופומורפיים בעלי תרי"ג איברים, המעוצבים בדמות אדם שלם ומתייחסים זה לזה הן כגוף ונשמה והן כזכר ונקבה. כתודעתו של האר"י נתמזגה ללא הפרד ההווה המטאפיסית של הבריאה הקוסמית עם התגלותה החזיונית אליו בדמות אדם דו-פני, נולד, מוליד ויולד.

המעבר מן האינסופי השווה והבלתי מובחן אל הסופי, אשר יש בו קצבה גבול תחום ומידה, מצטייר בחזונו של האר"י בדמות אדם שמימי אדיר ממדים, שטובע את חותמו על כל ההווה ומקנה לה צביון אנתרופומורפי מובהק:

וגם היה בהם בחינה אחרת והוא היותם י' ספירות ביושר דרך ג' קוים כמראה אדם בעל ראש וזרועות ושוקיים וגוף ורגליים... כי כל העולמות הם צורת אדם... ועל דרך זו בכל פרט ופרט בכל בחינותיהם, כל בחינה מהן נקרא אדם.... והרי כי כל העולמות יחד, וכן כל פרט מהם בפני עצמו נברא מדמות האדם התחתון וזה סוד 'נעשה אדם בצלמנו כדמותנו'.<sup>11</sup>

הצורה אשר בה מתגבשת ההווה כולה מראשיתה ועד תכליתה, היא צורה אנתרופו-מורפית, והאדם התחתון אינו אלא בן דמותו של האדם הקדמון העליון. אולם קבלת האר"י אינה מתארת את הממשות האלוהית רק באמצעות הדימוי הוויזואלי של האדם, אלא עיקר עניינה הוא במיתוס היווצרותה של האלוהות בדפוסי ההיווצרות האנושית. תיאור אחד של מחזור החיים האלוהי, שרבים כמוהו חוזרים ונשנים לאורך 'עץ-חיים', ידגים את מידת החפיפה בין התבנית האנושית לבין בת דמותה השמימית:

10 השווה שלום (לעיל, הערה 5), עמ' 271.

11 עץ-חיים, עמ' 22: 'שערי קדושה', חלק ג, שער ב. השווה ר' יוסף טבול, דרוש חפציבה, שמחת כהן, ירושלים 1926, דרוש ז-ח.

אחר כך היה תיקון זעיר ונוקבא ותחילה היו בעיבור במעי בינה ואח"כ בא זמן לידתם וירדו למטה לעולם הבריאה... וינקו משם זמן היניקה ואחר כך נתגדלו ... ועלו למקום נה"י... וינקו משם מג' אמצעים שלה שהוא מקום החזה... מבחוץ כדרך שמגבהת האם את התינוק מבין ירכותיה ויונק מבין זרועותיה ובחינה זאת נקראת אצלנו תמיד בחינת היניקה... כי יש ג' זמנים לזו"ן והם עיבור ויניקה ומוחין דגדלות.<sup>12</sup>

במיתוס הלוריאני האלוהות נתפשטת כתהליך דיאלקטי דו-כיווני, והיא מצויה כל העת מעצם טבעה בתהליך של התהוות והתאיינות, התפשטות והסתלקות, לידה ומיתה – תהליך המתואר, כאמור, בדפוסי מחזור החיים האנושי ובתבניות ההיווצרות של האדם. אולם לאמיתו של דבר, דפוסים אלה חורגים מן התבנית הביולוגית ומן הממד הקיומי ויונקים ממהותו הפנימית והעמוקה ביותר של האדם, מהווייתו המטאמורפית וממציאותו כישות סופית ואינסופית כאחת.

דבריה הידועים של דינטימה ב'משתה' של אפלטון מיטיבים לבטא את משמעותה העמוקה של הממשות האנושית בהתהוותה ואת נגיעתה בכפל הפנים של קיומו של האדם, אותו כפל פנים המצוי במרכז המיתוס הלוריאני:

שכן התחברותם של גבר ואשה – הולדה היא. ואלוהי הוא הענין הזה, ובריה בת-מותה זה סוד האלמוות השרוי בתוכה: ההריון והלידה... אין ארוס שואף אל היפה... אלא, להולדה ופרייה ביפה... ומשום מה ישאף אל הולדה? משום שלבן-מותה אין נצח ואין אלמוות אלא מכוחה של הולדה.<sup>13</sup>

את אחדות הניגודים, המתנה את ההולדה, את הנצחיות שבתהליכי הפרייון ואת האלמוות שבהולדת, החיל האר"י על ההווה האלוהית, שכן הוא ראה את הממשות האלוהית כמתהווה כל העת בסוד ההתפשטות והסתלקות, השפע והצמצום, או בדמות היסוד הזכרי והיסוד הנקבי בהווה אחת דרפנית. ציוריו של תהליך ההתהוות האלוהי, סמליו, דימויו וביטוייו השונים, שיש בהם ביטוי להווה האנדרוגינית, הנותנת ומקבלת פריין בעת ובעונה אחת, מעוצבים בתבניתם של יחסי ההיווצרות וההולדה האנושיים ועומדים בזיקה לאחדות הניגודים שבדמויות הזכר והנקבה, על מוחשיותם הארצית והפשטותיהם השמימיות.<sup>14</sup> האלוהות הדרפנית, האנדרוגינית, שיש בה לעולם שני כוחות העומדים זה מול זה, הנותנים ומקבלים זה מזה ומשלימים זה את זה בדמות שפיעה וצמצום, משפיע ומושפע, דין ורחמים, נתפשט באמצעות

12 עץ-חיים, עמ' 165. כל אחד מן השלבים מתואר בפרטי פרטים המחקים את הדגם האנושי בגוף ובנפש.

13 כתבי אפלטון (תרגום יוסף ג' ליבס), ירושלים ותל-אביב 1979, כרך שני, 'המשתה', עמ' 134.

14 על משמעותה של ההווה האנדרוגינית באלוהות בתפישות דתיות שונות, השווה M. Eliade, *Two and the One*, Chicago 1965, pp. 80-124.

המטאפורות האנושיות ביותר של ייחוד זיווג ועיבור, של זכריות ונקביות ושל אבהות ואמהות. מאלפת היא העובדה, שדווקא הגשמי ביותר משמש לייצוגו העקיב של המופשט ביותר, לאמור, דווקא עולם האדם, על ממשותו הנגלית ועל משמעותו הנסתרת, משמש לייצוג היבטים מכריעים בחייה של האלוהות.

ר' חיים ויטאל מסכם בקצרה את מקומו של הסטריאוטיפ המיני הסכימאטי של הדימוי האנושי וסמליו המקובלים בהווה האלוהית:

ארבע דברים הם (א) זכר או נקבה (ב) דין או רחמים (ג) עליון או תחתון (ד) משפיע או מושפע. ולעולם הזכר רחמים ועליון ומשפיע והנקבה דין ותחתון ומושפע, ולכן בעת הזיווג הנקבה פניה כלפי מעלה שהיא אות ה בסוד הוה"י לקבל מן הזכר.<sup>15</sup>

הדברים שואבים במידה רבה מן הסימבוליקה הזוהרית האנתרופומורפית, אולם האר"י הרחיק לכת במידה ניכרת בהחלת פרטי המבנה האנושי ושלבי היווצרותו, התפתחותו, גידולו, לידתו וזיווגו על האוטוגנזיס האלוהי. על פי השקפתו, השלמות האלוהית היא פסיפס מורכב של כוחות מנוגדים ושל מגמות סותרות, המכוננות בניגודיותם את אחדות ההפכים האלוהית וקובעות את צביונה כתהליך. היסוד הזכרי והיסוד הנקבי, המתוארים כיסודות מטאמורפיים ודיאלקטיים, קרויים 'אור ישר' ו'אור חוזר', 'התפשטות' ו'הסתלקות', 'ישר' ו'עגולים', 'רחמים' ו'דין'.<sup>16</sup> צמדי יסודות אלה מבטאים בהתאמה את הדו-כיווניות, היוצרת את השלמות הדיאלקטית – את הפרישה והשפיעה לעומת ההתכנסות וההיעלמות, את היחס שבין התפשטות לצמצום או את ההפשטה של השפיעה הזכרית המחיה ושל ההגבלה הנקבית, המשמשת כל וקבל לחיוניות הזכרית וצורה לה צורה. דומה שפרטים רבים בעולם הלוריאני מוארים באור אחר, כאשר מפענחים אותם כהיצג מופשט של הממשות האנושית וכקונסטרוקציה מטאפיסית של נפש היחיד ושל גופו, וכמה מן התבניות החזיוניות מסתברות לאור זיקתן למקצב החיים של האדם, או ליחסי הגומלין בין היסוד הזכרי ליסוד הנקבי בפשרם הלוריאני הדו-כיווני. המיתוס הלוריאני מצטייר במקומות רבים כמיתוס המספר על התהוות האלוהות בדמות אדם.

והנה האור הנמשך דרך ירידה הוא אור ישר ורחמים ונקרא אור פנים, ואור החוזר דרך עליה נקרא אור חוזר ואור אחור ודין. והנה ב' בחינות אלו נמצאים בכל ה' ספירות והענין שבהתפשט האור להאיר למטה ... ולכן נקרא אור זה אור ישר... כי כן דרכו ויושרו להאיר בתחתונים ומטבע החסד והרחמים הוא

15 עולת התמיד, ירושלים תרס"ז, שער התפילה, א ע"ב.

16 ראה עץ-חיים, היכל א, שער א, דרוש עגולים וישר, עמ' 22-24.

להיות מטיבים בעולם ונקרא אור של רחמים גם כן לסיבה הנ"ל ונקרא אור זכר כי כן דרך הזכר להשפיע לזולתו שהיא הנקבה... אמנם כשאין התחתונים ראויים האורות מסתלקים וחוזרין למעלה... ע"כ נקרא אור חיצונית ונקרא אור האחר... ונקרא אור דין לסיבה זו ונקרא אור חוזר... ונקרא אור נקבה לב' סבות על דרך הנ"ל אם לפי שהוא כדרך טבע הנקבה שמקבלת ואינה משפעת.<sup>17</sup>

את הקוטביות הארוטית בין היסוד הזכרי לבין היסוד הנקבי, או את הזיקה בין השפיעה המחיה האינסופית לבין התבנית הבוראת, הצרה צורה סופית, הפך האר"י בחזונו למתח דיאלקטי בין אור ישר לאור חוזר, בין ישר לעיגולים, בין התפשטות להסתלקות או בין רחמים לדיון, שכן היחסים בין צמדי מושגים אלה הם יחסים מטאמורפיים: היסוד השופע האינסופי מצמצם והופך למוגבל לצורך גילוי המובחן, בעוד שהיסוד המוגבל, השואב את חיותו מן היסוד האינסופי, מתהפך ושב למקורו, וחוזר ושב ונושא עמו האצלה ושפיעה חדשה וחוזר חלילה.

מקצב זה הוא מקצב התשתית של הדיאלקטיקה הלוריאנית על שלביה השונים; בראשית המעבר מן האינסופי לסופי מתגבשת ההווה השמימית בדמות אדם קדמון באמצעות 'יושר' ו'עיגולים' או באמצעות קו ועיגול, המייצגים את היחסים הדיאלקטיים שבין משיע למקבל, בין מחיה למגלה, או בין שפיעה להתלבשות, ובין חיות נעלמת לדיפרנציאציה נגלית. הם אף מייצגים את הסתירה שבין עקרון השפיעה, המאחד באינסופיותו, לבין עקרון ההגבלה, המבחין בגילוי. 'קו היושר' הוא היסוד המאחד, ו'העיגול' הוא בחינת הדיפרנציאציה. הקו הוא ההאצלה המחיה הנעלמת, והעיגולים הם ההתגבשושיות המדורגות, ההולכות ולובשות צורה מובחנת ונגלית. הקו הוא הפועל, והעיגולים הם הנפעלים, הקו הוא המתפשט מלמעלה למטה וממנו מתפשטים העיגולים זה בתוך זה.<sup>18</sup> הקו והעיגול, כמו השפע והצמצום, הם הפשטה של היסוד הזכרי ושל היסוד הנקבי. הקו מייצג את כל מה שאינו ניתן לקיצוב, לשיעור, למידה ולגבול, את העיקרון המתפשט חסר הגבולות, את השפע המחיה האינסופי, או את סודם הנסתר של החיים. לעומת זאת היסוד הנקבי מייצג את התחימה ואת מתן השיעור, את קביעת המידה ואת מתן הצורה, את יצירת ההגבלה, המתנה כל בריאה, או את הצמצום, המתנה את היווי ההווה המובחנת, את יציאתה מן הכוח אל הפועל ואת גילוייה. שני היסודות שרויים במתח קבוע וביחסי גומלין מתמידים, שכן הם מצויים ביחסי תנאי ותלות מוחלטים: ה'יש' המובחן, העיגול, אינו

17 עץ חיים, היכל א, שער ו, פ"ז-פ"ח, עמ' 57, והשווה שם, עמ' 24-26.

18 ראה עץ חיים, היכל א, שער א, דרוש עגולים ויושר, עמ' 23-26. ראה עוד לעניין זה ר' ש"ץ (לעיל, הערה 5), עמ' 123-136. להשקפה שונה בעניין זה עיין מ' פכטר, 'עיגולים ויושר לתולדותיה של אדיארה', דעת 18 (תשמ"ז), עמ' 59-68.

יכול להתקיים אלא מכוח זיקתו לקו המחיה, מקור ה'יש', בעוד שהקו אינו יכול לבוא לידי קיום מובחן ולהתגלות ללא ה'יש' המוגבל, העיגול.

בתורה הלוריאנית לעולם נמצא שני יסודות השונים זה מזה במהותם, המתנים זה את זה במיזוגם ושותפים זה לזה בפעולתם, שכן שניהם בניגודיותם ובמיזוגם מתנים את ההיווצרות המטאפיסית של האלוהות, הנתפשת כאחדות הפכים המתהווה כל העת. השניות הזכרית-נקבית, על הפשטותיה הדרכיוניות, היא היוצרת את ההווה, שכן ממשות קיימת ועומדת מותנית הן ביציקת השפע האינסופי לתוך דפוסים מוגבלים ומצומצמים והן בגילוי המובחן של השפע הסמוי באמצעות ההגבלה, התחימה, השיעור והצמצום.<sup>19</sup>

האר"י ראה בחזונו את התהוותה של הממשות האלוהית בדפוס ההיווצרות האנושית, ולהפך, את ההיווצרות האנושית ראה כגילוי של ההתהוות האלוהית, שכן הוא ראה רצף מהותי בין האדם הקדמון הקוסמי לבין האדם הארצי, שהרי בתפיסתו הכל הוא אדם:

והנה... יצאו י' ספירות אחרות בבחינת רוח דאדם קדמון הזה בבחינת יושר כמראה אדם בעל קומה וקופה כלול מרמ"ח אברים בציר קומה ראש וזרועות וכפות ידיים גוף ורגלים... והנה נתבאר איך אדם קדמון הזה ממלא בעיגול ויושר שלו את כל מקום החלל והאוויר הפנוי שבתוך הא"ס כנ"ל.<sup>20</sup>

הרי מפורש היות י' ספירות בצורת אדם בעל רמ"ח אברים הנקרא כלים ובתוכם העצמות של האורות הנקרא נשמת אדם והכל כדמיון אדם התחתון שיש בו גוף ונשמה כך אדם העליון כלול מ' ספירות שהם עצמות וכלים'.<sup>21</sup>

עולם האצילות מצויר בדמות אדם קדמון, מתואר כ'מראה אדם', 'בצורת אדם', כ'נשמת אדם' ונתפש כמערכת של מבנים אנתרופומורפיים בעלי תרי"ג איברים ומכלול פרטי דמות אדם, המכונים פרצופים. פרצופים אלה מלבישים זה את זה ומהווים נשמה זה לזה, מזדווגים זה עם זה, מתעברים זה מזה, יולדים זה את זה ויוצרים דיפרנציאציה חדשה של כל הנאצלים, למולידים, יולדים ונולדים, למשפיעים ולמקבלים.<sup>22</sup> כל שחל על האדם הארצי, אינו אלא גילוי של האדם השמימי על כל

19 ר' חיים ויטאל שב ומזכיר לכל ארכו של עץ חיים, שרחמים ודין או אור מקיף ואור פנימי - כמו אור ישר ואור חוזר באלוהות - צריכים להיתפס על פי יחסי זכר ונקבה מזה ובדמות הויקה שבין נפש לגוף בעולמו של האדם מזה.

20 עץ חיים, היכל א, שער א, ענף ד, עמ' 26.

21 עץ חיים, היכל א, שער ב, ענף ג, עמ' 30.

22 דומה שיש מקום להשערה שהמצוקה בדבר גורלם של צאצאי היהודים בדורות שאחרי הגירוש בצד אבדן התקווה להמשכיות והעדר התחלת שבקים האומה היהודית הנכרתת והולכת השפיעו בעקיפין



בחינתיו, וכל שנתפש באדם הקדמון השמימי ובפרצופים, אינו אלא בן דמותו של האדם הארצי. האלוהי הוא פרוטוטיפי לאנושי והאנושי על כל בחינתיו הוא גילוי של האוטונומיות האלוהי, שכן הארצי לא ראה בדברים אלה סמלים או הפשטות סימבוליות, אלא ממשויות חזיוניות חיות ותבניות מורכבות רצופות ואינסופיות, המקשרות בין האדם השמימי לבין צלמו הארצי. הארצי בחזונו הפקיע את חד משמעויות של התפישה הרווחת של המציאות, וראה את אינסופיותה בשעה שתיאר את האלוהות כשלמות אורגאנית שנוצרה בדמותה של המציאות האנושית והעמיד את הרצף הארכטיפי בין 'אדם קדמון' השמימי שנברא בחזונו בצלמו של האדם לבין האדם הארצי שנברא 'בצלם אלוהים'.

דומה, שיש לשוב ולהטעים את מקורה החזיוני של הקבלה הלוריאנית ולחלק את הבנתה של תורת הארצי מסד הסמליות ומשרירות הפיענוח הסימבולי, שהרי הארצי אינו מדבר כלל וכלל בסמלים אלא מתאר באופן בלתי אמצעי את ההוויות השמימיות המעוצבות בתבניות אנושיות, שנגלו לו בחזונו.<sup>23</sup> הקבלה הלוריאנית דנה בתהליכים ובשלבים הטבעיים בחותם אנתרופומורפי מובהק, המכוננים בהצטרפויותיהם השונות את המציאות העליונה, והיא מרחיבה את הדיבור על ישויות ודרגות, היווצריות והתגבשויות שונות, המצוירות בדמות עולמו של האדם על פשרו הפנימי ועל גילוי החיצוניים. תהליכים והתגבשויות אלה המתחוללים בעולם השמימי, נפרשים בכל רציפות ומורכבותם לעיני רוחו של החזונו, המתאר את אשר נגלה לו בפרטי פרטים באוזני שומעיו. גם במקום שהארצי מושפע מן המסורת האנתרופומורפית הזוהרית, אין הוא מצטט סמלים מופשטים, אלא, דומה, שהסמל מהווה לגביו כבואה להוויה נסתרת, והוא מתבונן מבעדו. לאמור, הוא שב ומתה מחדש את הסמל המיסטי ומשיבו בעיני רוחו למקורו הראשוני ולממשותו החזיונית, וחוצה בעזרתו את הגבולות המקובלים בין האלוהי לארצי, בין העבר להווה, בין נגלה לנסתר ובין ראייתו הפנימית המפענחת את רציפות ההווה לבין המציאות הנראית לעין שסוד

על חזיונו של הארצי בדבר פירוק והולדה, לידה וגדילה נמשכים והולכים באלוהות ובאדם. לאופיה ולמשמעותה העמוקה של החרדה להמשך הקיום הפיסי של העם לאורכה של המאה השש-עשרה, ראה 'הקר', 'גאון ודיכאון' – קטבים בהוויתם הרוחנית והחברתית של יוצאי ספרד ופורטוגל באימפריה העות'מאנית, תרבות וחברה בתולדות ישראל בימי הביניים, קובץ מאמרים לזכרו של חיים הלל בן-ששון, ירושלים (מרכז זלמן שזר) תשמ"ט, עמ' 541–586.

23 להגדרת הסמל הקבלי, ראה דבריו של 'תשבי' במאמרו 'הסמל והדת בקבלה' (בתוך: נתיבי אמונה ומינות, רמת גן תשכ"ד, עמ' 13): 'הסמל הוא נציגו של עצם, או תהליך נעלם, שמצד עצמו לא בא לידי גלוי כלל ואינו בגדר ההבעה הישירה'. עוד ראה שלום (לעיל, הערה 5), עמ' 25–28, והשווה 'תשבי', משנת הווה, א, עמ' קמו–קמו. לעניין ההבעה של ממשויות חזיוניות בלשון דתית, העולה במעלתה על זו הסימבולית, ראה P. Tillich, 'The Religious Symbol', in: R. May (ed.), *Symbolism in Religion and Literature*, New York 1960, pp. 96–97.

האדם סמוי מעיניה.<sup>24</sup> הארצי אינורק קורא בעיון במסורת המיסטית אלא חווה בנפשו את תכניה, חוזה את משמעותה השמימית ורואה בעיני רוחו את התממשות סמליה, ומכאן התוקף, הפירוט והנחרצות של דבריו. דומה שאת תהליך צמצום המשמעות שחל עם הפיכתה של מוחשות לסמל או של מוצג להיצג, מחזיר הארצי, כביכול, לכוון השני והופך בתודעתו את הסמל לממשות חזיונית ואת ההיצג הסימבולי לחזיון חובק עולמות.

כאמור, אין זו סימבוליקה אלא ממשות חזיונית בעלת תוקף מכריע, הנגלית לו בעיני רוחו, אשר מכוחה פרץ את הגבולות המקובלים בין עולמות עליונים לתחתונים ושינה את משמעותם. עוצמתה של המחשבה הלוריאנית נובעת במדה לא מבוטלת מהעזתה להפוך את היוצרות ולצייר את האל בצלמו של האדם ככפוף למחזור מיתי של חיים ומוות, ולצייר את האדם בצלמו של האל, כמי שאין קיומו מותנה בגבולות הזמן והמקום, כנצחי וכבן-אלמוות. הארצי הציב את שני העולמות במקור אחד של התהוות הולכת ונמשכת ושל כלייה המתחלפת בנצח בתהליכים חוזרים ונישנים לאין קץ, בשעה שהחיל את ניסיון החיים והמוות על עולם האלוהות והעניק את הנצחיות ואת האינסופיות לעולם האדם.

24 לדין במשמעותה של טענה זו ולהדגמתה, ראה 'ליבס', 'מיתוס לעומת סמל בווהר ובקבלת הארצי', אשל באר שבע (בדפוס).

"והר ציון תוך טבור הארץ" ו"גן העדן הוא בין החלוף ואי החלוף"<sup>1</sup>

על משמעותו המשתנה של הקודש

רחל אליאור

**במשכן קודש** לפניו שירתי ובכן **בציון** התיצבתי:  
בעיר אהובה כמוני נחתי ובירושלים ממשלתי...  
בן סירא, כד, יא

**ציון** שמחי מאדה

והופיעי ברנות ירושלים

והגלנה כול ערי יהודה

מגילת מלחמת בני אור בבני חושך, טז, 12<sup>2</sup>

גיאוגרפיה מקודשת המייחדת מקום מסוים על פני מקומות אחרים בהקשרים מיתולוגיים פולחניים וספרותיים, בזיקה להתגלות אלוהית, לבחירה, לקדושה ייחודית ולעלילה מכוננת שחשיבותה חורגת מגבולות הזמן והמקום, נמנית על מאפייני היצירה הדתית בתרבויות שונות מן העת העתיקה ועד ימינו.<sup>3</sup> גיאוגרפיה מקודשת זו, הקשורה לזיכרונות מיתולוגיים ולגיבושה של זהות לאומית-דתית ייחודית,<sup>4</sup> אינה נתחמת רק בגבולות ארציים ובמידות מציאותיות אלא לעתים היא גם בעלת מימד קוסמי וקוסמוגרפי, דהיינו היא מבססת את ייחודו של המקום הארצי המקודש על זיקה לבן-דמותו הקוסמי, המיתולוגי או השמימי, החורג מגבולות הזמן והמקום והיא מעגנת את הנחותיה על מסורות כתובות מקודשות הנובעות ממקור שמימי.<sup>5</sup> בשל חשיבותם ומרכזיותם של אתרים מקודשים אשר שמים וארץ נושקים בהם והאלוהי מופיע בהם על פני האדמה, ובשל זיקתם לעולמות עליונים, להקשרים קוסמיים ולמוקדי כוח ארציים, לא

<sup>1</sup> ספר היובלים ח, יט; (א' כהנא, עורך, הספרים החיצוניים, א, תל-אביב תרצ"ז, עמ' רטז-שיג); השו, J. C. Vanderkam, *The book of Jubilees* (CSCO 510-511) Leuven 1989) cf: O. F. Wintermute, *Jubilees*, in: J. H. Charlesworth, (ed.) *The Old Testament Pseudepigrapha*, 2 vols, Garden City 1983-5, II, pp. 35-142. הצייטוט השני לקוח מ: חנוך ב ה, 4; (הספרים החיצוניים, עמ' קב-קמא) והשו, F.I Andersen, 2 (*Slavonic Enoch*), in: Charlesworth, (ed.) *The Old Testament Pseudepigrapha*, I, pp. 91-22.

<sup>2</sup> . ידין תשט"ו, 330

<sup>3</sup> ראו J.. Z. Smith, *Map is not a Territory: Studies in the History of Religions*, Leiden 1978; J. Scott and P. Simpson-Housely (eds.), *Sacred Places and Profane Spaces: Essays in the Geography of Judaism, Christianity and Islam*, New York 1991.

<sup>4</sup> לזיקה בין מקומות מקודשים והתגבשות הלאומיות ראו ב' אנדרסן, קהילות מדומיינות, (תרגם מאנגלית ד. דאור), תל אביב תש"ס.

<sup>5</sup> על קוסמוגרפיה במחשבה הדתית השו: מ' אליאדה, המיתוס של השיבה הנצחית – ארכיטיפים וחזרה, (תרגם י' ראובני), ירושלים 2000; על היחס בין הרים להרים קוסמיים אשר שמים וארץ מתאחדים בהם והאל מופיע עליהם על פני האדמה ראו: R. E. Clements, *God and Temple*, Oxford 1965; R. J. Clifford, *The Cosmic Mountain and the Old Testament*, Cambridge, Mass 1972.

תמיד שוררת תמימות דעים באשר למקומם או לשמם במסורות המתפתחות ומשתנות במהלך השנים. דומה שמסורות משתנות על אתרים מקודשים משקפות לא רק את יד המקרה הכרוכה בשינוי מקום ובשינוי שם בחלוף העתים, אלא פעמים שהן מעידות על תמורות בהגמוניה ועל שינוי מכוון במוקדי זהות וזיכרון. מבעים ספרותיים מתחלפים המתווים את המיתוס מחדש ומציירים את העבר בדמות מגמות משתנות, מדגישים מימדים מסוימים ודוחקים מן הזיכרון ההיסטורי מימדים אחרים שמבקשים לשכוח או לשנות, ומשקפים לא פעם שלבים שונים של פולמוס ומחלוקת על המסורות המקודשות ועל ייצוגיהן הארציים בנסיבות היסטוריות משתנות.

\*

בתרבות היהודית בעת העתיקה, המקום המקודש אשר היה קשור במקום משכנו של האל, בהתגלות אלוהית, במלאכים, בברית ובמקדש, בעולה ובעקדה, זוהה עם שני הרים: **הר המוריה** ו**הר ציון**, אולם היחס בין שני אלה אינו ברור כל עיקר. כידוע אין היום הר המכונה הר המוריה, משום שהר המוריה הוא זה הנקרא כיום בדרך כלל הר הבית.<sup>6</sup> החוגים היחידים המכנים היום את ההר שעליו עמד המקדש בשם הר המוריה או הר המור, נמנים על המקורבים למכון המקדש ולנאמני הר הבית, המבקשים לשוב ולעלות להר המור ולהקים את בית המקדש השלישי.<sup>7</sup> ואילו המסורות העתיקות מהעידן המקראי לאורך האלף הראשון לפני הספירה אינן מדברות בהר ציון המוכר לנו כיום כמקום קבר דוד<sup>8</sup> וכנסיית הדורמציין, אלא בהר שמתקרא היום הר הבית, אשר כונה באלף הראשון לפני הספירה בשם **סלע ציון**, **הר ציון**, **הר**

<sup>6</sup> ראו B. Mazar, *The Mountain of the Lord*, New York 1975 והשווה הערה 10 להלן.

<sup>7</sup> ראו: י' שפירא, אל גבעת הלבונה, אגודת אל הר המור. יצהר. תשנ"ט; הנ"ל, וי. פלאי, אל הר המור, אגודת אל הר המור. יצהר, תשנ"ז; י' עציון, בין לבנון ללבנון. לפשר קללת הדמים של התוודות העורקים. הוצאת המחבר. עפרה, תשנ"ט. התרגום הארמי של שיר השירים ג, ו קושר את בית המקדש עם "הר המור...גבעת הלבונה". השומרונים זיהו את הר המוריה עם הר גריזים. דומה שהשם הר הבית, הנשען על חזון החורבן מימי חזקיהו המתואר בספר מיכה ג, יב: "לכן בגללכם ציון שדה תחרש וירושלים עיים תהיה **והר הבית** לבמות יער" (השוו ירמיהו כו, יח), ומתייחס להר המקודש אחרי החורבן, כשאין עוד בית על ההר, וכשאין ליהודים עיר קודש בהישג יד אחרי מרד בר כוכבא, מגדיר בחריפות את ההעדר ולא את הנוכחות. השם שנשען במקורו על הצירוף הנבואי 'הר בית ה' (ישעיה ב, ב) התקצר אחרי החורבן כששם האל הוסר ממנו. הביטוי בית בהטיותו השונות אחרי חורבן הבית מתאר את גודל האסון בדברי חז"ל: "ענוותנותו של רבי זכריה בן אבקולס החריבה את **ביתנו** ושרפה את היכלנו והגליתנו מארצנו", בבלי, גיטין נו ע"א והשוו בבלי, ברכות ג ע"א "אוי לבנים שבעוונותיהם החרבתי את **ביתי** ושרפתי את היכלי והגליתים לבין אומות העולם". להקשר ההיסטורי של מימרות אלה ולזהות המשתנה של האשמים בחורבן, ראו ישראל יעקב יובל, "מיתוס ההגליה מן הארץ – זמן יהודי וזמן נוצרי", אלפיים 29 (2005), עמ' 11-12.

<sup>8</sup> על קבר דוד שזהותו התגבשה מלכתחילה במיתוס הנוצרי ואחר כך אומצה במסורת היהודית ראו: א' לימור, "קבר דוד בהר ציון: למקורותיה של מסורת", בתוך: ד' יעקובי וי' צפירי (עורכים), 'יהודים, שומרונים ונוצרים בארץ ישראל הביזנטית, ירושלים תשמ"ח, עמ' 11-23, והשוו: י' יובל, שני גוים בבטן, יהודים ונוצרים- דימויים הדדיים, תל אביב 2000, עמ' 38 – ועיינו להלן סמוך להע' 67.

**קדוש והר הקודש** והיה נושא למסורות שונות ומגוונות.<sup>9</sup> בדברים המובאים להלן, המתייחסים לעת העתיקה ולמקצת משלהי העת העתיקה בלבד, אבקש להראות שהשינוי בשמו של המקום המקודש ובזיכרונות הנקשרים אליו קשור בפולמוס ובמחלוקת בין קבוצות שונות שנאבקו על מהות המקום המקודש, הזמן המקודש והזיכרון המקודש.<sup>10</sup>

\*

על פי ספר דברי הימים ב, שנכתב בשלהי תקופת שיבת ציון, במאה הרביעית לפנה"ס, ומתאר מאורעות הקודמים לו במאות שנים,<sup>11</sup> שלמה המלך בנה את בית המקדש בהר המוריה: "ויחל שלמה לבנות את בית יהוה בירושלם בהר המוריה אשר נראה לדוד אביהו אשר הכין במקום דוד **בגורן ארנן היבוסי**".<sup>12</sup> על פי גרסת תרגום השבעים לדברי הימים ב הנוסח הוא: "בהר המוריה אשר נראה ה' לדוד אביהו". מסורת התגלות מלאך ה' בגורן ארנן היבוסי או בגורן ארונה בימי דוד והמענה האלוהי שזכה לו שם על מזבח העולה (שמואל ב כד, יח-כה; דברי הימים א כא, טו-טז, יח-ל; כב, א) אין בהם די על פי פשוטם כדי לבאר את השם **הר המוריה** כשם מקום המקדש בספר דברי הימים.

"**ארץ המוריה**" בזיקה להר, למזבח עולה, לקרבן עולה ולהתגלות מלאך ה' לאברהם, נזכרת כידוע בספר בראשית. זה שם מקום העלאת העולה הנודע במסורת היהודית כעקדת יצחק: "ויאמר קח נא את בנך את

<sup>9</sup> על הר ציון בהקשריו ההיסטוריים הספרותיים והארכיאולוגיים השונים נכתבה ספרות רחבה. ראו: י' צפריר, ציון – הגבעה הדרומית-מערבית ומקומה בהתפתחות העיר ירושלים בתקופה הביזנטית, חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה של האוניברסיטה העברית בירושלים, תשל"ה, עמ' 6-7; י' צ' אליאב, הר ללא בית: הר הבית מחורבן בית שני ועד אמצע המאה החמישית, מציאות ואידאיה, חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשנ"ט. במבוא לעבודתו מציין אליאב שהצירוף הר הבית ככינוי שכיח למקום המקדש שאיננו, נוצר רק במאה הראשונה אם כי הוא מיוסד על מסורת עתיקה (שם, עמ' 10). עוד סוקר אליאב במבוא את מורכבות היחס בין ההר לבית ועומד על השמות השונים המתייחסים להר המוריה, הר ציון והר הבית בתקופות השונות. בעבודה מצויה ביבליוגרפיה עשירה ביחס לכל אחד ממקומות אלה.

<sup>10</sup> רקע לדיון על מהות הפולמוס בעניין הזמן המקודש והמקום המקודש במאה השנייה לפני הספירה בתוך העולם היהודי ראו: ר' אליאור, מקדש ומרכבה, כוהנים ומלאכים, היכל והיכלות במיסטיקה היהודית הקדומה, ירושלים תשס"ג; הנ"ל, זיכרון ונשייה קולות נשכחים ומגילות מספרות – סודה של ספריית המגילות, ירושלים תשס"ז (בדפוס).

<sup>11</sup> על ספר דברי הימים וזמן חיבורו ראו ש' יפת, 'אמונות ודעות בספר דברי הימים', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים 1973 עוד ראו: הנ"ל S. Japhet, *I and II Chronicles: A Commentary*, London 1993.

<sup>12</sup> דברי הימים ב ג א. הפסוק נראה משובש ודומה שיש לתקן לפי תרגום השבעים 'ויחל שלמה לבנות את בית ה' בירושלים, בהר המוריה במקום אשר נראה ה' לדוד אביהו אשר הכין בגורן אורנן היבוסי'; תרגומים עתיקים גורסים "במקום אשר הכין דוד בגורן". ראו: י' זקוביץ, דוד: מרועה למשיח, ירושלים תשנ"ו, עמ' 139; ב' מזר, "עיר דוד והר ציון" בתוך: ירושלים לדורותיה, (מלבי"ד י' אבירם), ירושלים תשכ"ט, עמ' 11-1. למסורות בדבר המזבח שדוד בנה בגורן ארנן היבוסי או ארניה או ארונה ראו שמואל ב כד, יח-כה; דברי הימים א כא, טו, יח-ל. במסורת המקבילה על בניין מקדש שלמה בספר מלכים פרק ו לא נזכר שם מקום כלשהו. בפרק ח המתאר את חנוכת המקדש מוצע קשר מנוגד בין ירושלים לבין עיר דוד היא ציון: "אז יקהל שלמה את קני ישראל את כל ראשי המטות... אל המלך שלמה ירושלם להעלות את ארון ברית יהוה מעיר דוד היא ציון" (מלכים א ח, א). מסורת נוספת רבת עניין על 'מקום ארונה' בזיקה לשושלת הכהונה של חנוך בן ירד וצאצאיו הנבחרים בידי האל המעלים עולה, מצויה בספר חנוך ב [הסלאבין], פרק כא ופרק כג. מסורת מאוחרת המצויה במדרש המתפלמס עם מסורות כוהניות עתיקות קובעת "ששער גן עדן סמוך להר המוריה", פרקי דרבי אליעזר כג, ג.

יחידך אשר אהבת את יצחק ולך לך אל **ארץ המוריה** והעלהו שם לעולה על אחד ההרים אשר אומר אליך" (בראשית כב, ב). בנוסח הפסוק בתרגום השבעים נעדרת ארץ המוריה מכל וכל, כפי שעולה מלשון הפסוק: "ולך אל **הארץ הגבוהה** והקריבהו לעולה".<sup>13</sup> העדר זה בולט גם במקבילה לסיפור העקדה בספר היובלים: "ולך לך אל **ארץ רמה** והעלהו על אחד ההרים אשר אומר אליך" (היובלים יח, ב). יתכן שבעל דברי הימים שאל את שמו של מקום העלאת העולה מימי האבות, מקום התגלות מלאך אלהים (בראשית כב, יא), למקום מזבח העולה בראשית ימי המלכים, הקשור אף הוא בהתגלות מלאך אלהים (שמואל ב כד, טז-יח, כה), כדי להאציל למקדש שלמה בהר המוריה את הזיכרון המקודש של מקום העקדה בארץ המוריה, וכך להפוך אותו לאתר זיכרון הקשור ברגע מכונן ובברית נצחית בין האל לעמו. לחילופין גם יתכן שבנוסח המסורה של סיפור העקדה בספר בראשית, הוסיפו את ארץ המוריה (הנעדרת כאמור בנוסחים מלפני הספירה) כדי לקשור את מקום המקדש ומזבח העולה בדברי הימים עם מקום העקדה והעלאת העולה בבראשית.

לעומת אזכור אחד ויחיד של **הר המוריה** בהקשר של בית ה' בספר דברי הימים המאוחר, הקשור כאמור ברמיזה לעקדת יצחק על מזבח העולה, הרי שמצויה מסורת חלופית רבת מופעים, המעמידה את **הר ציון** כהר הקודש וכמקום מושבו של האל, במסורות הקדומות במאות שנים למועד חיבורו של ספר דברי הימים.<sup>14</sup> יתר על כן, ידועות מסורות מן המאה השנייה לפני הספירה, הקושרות במפורש את **הר ציון** עם מקום העקדה, עם התקדשות המקום על ידי הופעת מלאך אלוהים ליד מזבח העולה בזמן העקדה וחזותמות את הסיפור בפסוק הקשור למקום הופעתה של אלוהות הנשמעת מן השמים: "ויקראוהו יי מן השמים...ויקרא אברהם שם המקום ההוא ראה יי אשר יאמר יי ראה **זה הר-ציון** (ספר היובלים יח, י-יג). עוד רואות מסורות אלה את הר ציון כ'טבור הארץ' וכמקום מושבו המקודש של האל, כמקום שבו נגלה האל לאברהם (שם, י, יד-טז) וכמקום התגלות מלאך הפנים בזמן העקדה. יתרה מזאת, מסורת מגילות מדבר יהודה קושרת בהדגשה בין "סלע ציון" לבין "הבית ליהוה אלוהי ישראל", בין הר ציון למקדש, ובין ציון ו"עדת כל בני הצדק", כפי שנראה להלן.

\*

הר ציון נזכר בספרי הנבואה הקדומים ובמזמורי תהילים עשרות פעמים כהר הקודש בירושלים או כמקומו המקודש של האל שבו בחר לשבתו: "כי מלך יהוה צבאות **בהר ציון**" (ישעיה כד, כג), "מקום שם יהוה צבאות **הר ציון**" (שם, יח, ז), "מלך יהוה **בהר ציון**" (מיכה ד, ז) "כן ירד יהוה צבאות לצבא על **הר ציון**" (ישעיה לא, ד), "מעם יהוה צבאות השוכן **בהר ציון**" (שם, ח, יח), "כי בחר ה' **בציון** איווה למושב לו." (תהלים קלב, יג-יד) ומתואר במפורש כמקום הברכה הנצחית: "כטל חרמון שיוורד על **הררי ציון** כי שם ציוה יהוה את הברכה חיים עד עולם" (שם, קלג, ג); "יברכך יהוה **מציון**" (שם, קלד, ג) וכמקום ההתגלות האלוהית: "**מציון** מכלל יופי אלהים הופיע" (תהלים ג, ב). ציון כידוע לא נותרה בזיכרון הכתוב רק כמקום קדוש, אלא הפכה שם נרדף לעיר דוד וכינוי לירושלים, אולם הר ציון בדרך

<sup>13</sup> ראו: מ' צפור, תרגום השבעים לספר בראשית, רמת גן תשס"ו, עמ' 267-269.

<sup>14</sup> ראו לעיל הערה 11.

כלל הוא שם נרדף להר הקודש, המקום אשר האלוהי והארצי נושקים בו.<sup>15</sup> הר ציון מתואר כמקום עתיר משמעות בנבואות החורבן של ישעיהו בימי המלך חזקיהו ובימי סנחריב מלך אשור,<sup>16</sup> ובנבואות הנחמה של הנביא הקשורות לישועה או לשיבת ציון,<sup>17</sup> ונזכר כמקום מלכות האל והר קדשו בנבואות שונות שעולה מהן בבירור הזהות בין הר הקודש לבין הר ציון: "וְעָלוּ מוֹשְׁעִים בְּהֵר־צִיּוֹן לְשֹׁפֵט אֶת הָרָעָה וְהָיְתָה לְיֵהוָה הַמְּלֻכָה"<sup>18</sup>: "וידעתם כי אני יהוה אלהיכם שוכן בציון הר קדשי"<sup>19</sup> "תקעו שופר בציון והריעו בהר קדשי"<sup>20</sup>. דומה שאזכוריו הנודעים ביותר של ההר וזיקתו לקודש מצויים במזמורי תהילים הקשורים לעבודת הלווים במקדש:

שִׁיר מִזְמוֹר לְבְנֵי קָרַח:

גָּדוֹל יְהוָה וּמְהֻלָּל מְאֹד בְּעִיר אֱלֹהֵינוּ הֵר־קִדְשׁוֹ:

יָפֵה נוֹף מְשׁוֹשׁ כָּל הָאֶרֶץ הֵר־צִיּוֹן יִרְפָּתִי צָפוֹן קִרְיַת מֶלֶךְ רָב.<sup>21</sup>

" וַיִּבְחַר אֶת שְׁבֵט יְהוּדָה אֶת הֵר־צִיּוֹן אֲשֶׁר אָהֵב"<sup>22</sup>:

"נסכתי מלכי על ציון הר קדשי"<sup>23</sup>

ישלח עזרך מקדש ומציון יסעדך"<sup>24</sup>

יש עניין בעובדה שבכל אזכורי הר ציון הקודמים לחורבן אין משייכים או מגבילים את מקום האל למבנה מסוים אלא מייחסים את מקום משכן האל להר כולו המכונה 'הר ציון' ו'הר קדשי', ואין מזכירים במפורש את בית המקדש.<sup>25</sup>

בספרות שנכתבה אחרי חורבן מקדש שלמה בשנת 586 לפני הספירה, זכורים דברי הקינה של בעל מגילת איכה, ששבו ונדונו בספרות חכמים ובמדרשים כביטוי לזוועת החורבן: "עַל הֵר־צִיּוֹן שָׁשִׁמָּה שׁוֹעֲלִים הֶלְכוּ בּוֹ"<sup>26</sup>, הקשורים לדברי ישעיהו השני המתארים את הניגוד בין מקור החיים לבין הישימון: "ערי קדשך היו מדבר, ציון מדבר היתה, ירושלים שממה, בית קדשנו ותפארתנו אשר הללוך אבותינו היה לשרפת אש וכל מחמדינו היה לחרבה" (ישעיהו סד, ט-י).

<sup>15</sup> שמואל ב ה, ז; מלכים א ח, א; דברי הימים א יא, ה; דברי הימים ב ה, ב.

<sup>16</sup> מלכים ב יט, לא ומקבילתו בישעיהו לז, לב.

<sup>17</sup> ישעיה, לה, י; השווא שם, נא, יא וראו שם נב, א, ז; שם, ד, ג-ה).

<sup>18</sup> עובדיה א כא והשוו "ונתתי בציון תשועה לישראל תפארת", ישעיה מו, יג.

<sup>19</sup> יואל, ג יז; שם ד, יז; והשוו שם, כא "ויהוה שוכן בציון".

<sup>20</sup> יואל ב, א, טו: השווא שם, ג, ה, טז.

<sup>21</sup> תהלים מח, א-ג, המזמור מתייחס לדברי ישעיה: "ואשב בהר מועד בירכתי צפון" (יד, יד).

<sup>22</sup> תהלים, עח, סח השווא: "לפאר מקום מקדשי... עיר ה' ציון קדוש ישראל" ישעיה ס יג-יד, ועוד השווא ישעיה סב, א; יא.

<sup>23</sup> תהלים ב, ו והשווא שם מת, יב; עד, ב; קכה, א.

<sup>24</sup> תהלים כ, ג.

<sup>25</sup> במסורות ההר הקוסמי המתארות מקום גבוה ששמים וארץ מתאחדים בו והאלוהי מופיע בו על פני האדמה, מצוינת פעמים רבות חפיפה בין הר לבין מקדש (וראו קליפורד וקלמנטס הערה 5 לעיל) אולם במסורת המקראית אין זה נאמר במפורש.

<sup>26</sup> איכה ה, יח; והשווא ירמיה כו יח; איכה רבה ה, יח (מהדורת בובר, פ ע"א); ספרי דברים מג (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 95); בבלי, מכות כד ע"ב.

מסורת התפילות והברכות שהתחברה אחרי חורבן בית שני היטיבה להביע את הקשר העמוק בין מקום משכנו המקודש של האל לבין שמותיו השונים בזיקה לציון,<sup>27</sup> אולם במסורות קדומות הרבה יותר שהתחברו בשעה שבית שני עוד עמד על תלו, נמצא קישורים מפתיעים בין הר ציון לבין המקום המקודש, המרחיבים את המסורת המקראית ומציעים זיכרון חלופי לזה המוכר לנו ממסורת חז"ל ומבירים את מהות הקדושה הקשורה בו.

\*

בספרות הכהנית הרבגונית - שנכתבה ונשמרה בעברית ובארמית במאות האחרונות לפני הספירה, בידי "הכהנים לבית צדוק ואנשי בריתם",<sup>28</sup> ונתגלתה במגילות קומראן, ובתרגומים שנועדו קודם שנמצא מקורם העברי והארמי, בספרי חנוך, היובלים וצוואת השבטים - מתואר מקום משכנו של האל הן כגן שמימי, מקור חיים, שמרחביו פתוחים ויש בו הרים, עצי חיים, מים חיים, עצי בשמים או עצי קטורת ומלאכי קודש והן כבית שמרחביו חורגים מגבולות הזמן והמקום ויש בו מרכבה וכרובים. הגן קשור למקום נביעת החיים ומקור הברכה הנצחי במרחב מקודש, שהאלוהי נוכח בו ולמוות אין שליטה בו, מקום שפגעי הזמן הארצי אינם חלים עליו ומלאכי קודש נצחיים משרתים בו. ספר היובלים מגדיר את הגן כמקום מקודש שהאל שוכן בו: "וידע כי גן עדן קדש קדשים ומשכן ה' הוא" (שם, ה, יט), מתאר את מהותו המקודשת החלה על העצים הצומחים בו: "גן עדן כי קדוש הוא מכל האדמה וכל עץ אשר ניטע בו קדוש" (שם, ג, יב)<sup>29</sup> ומחיל עליו את גבולות הטהרה של המקדש (שם, ט-יג). מגילת ההודיות מתארת את הרז הטמון בגן המקודש: "גן רוה אשר נטעת מטע ברוש תדהר עם תאשור יחד לכבודכה, עצי חיים במעין רז...".<sup>30</sup> עוד מכונה גן מקודש זה, המשקף את נצחיות החיים ומחזורי הצמיחה ואת הזיקה בין

<sup>27</sup> ראו למשל "הביאנו לציון עירך ברינה, ולירושלים בית מקדשך בשמחת עולם", "רחם אלוהינו עלינו ועל ישראל עמך, ועל ירושלים עירך, ועל ציון משכן כבודך, ועל היכלך ועל מעונך, ועל דיברך ועל הבית הגדול והקדוש שנקרא שםך עלי... וקרבתנו לימות המשיח ולבנין בית המקדש". נוסח ברכת המזון וחלק מתפילת נחם שמוסיפים לתפילת העמידה בתשעה באב.

<sup>28</sup> למשמעות כינוי זה ראו: סרך היחד, 1, 19-21; 2, 4-5; 3, 1-5; 8 (מגילת הסרכים, מהדיר י' ליכט, ירושלים תשכ"ה), עמ' 69-123, 131) השוו ליכט, שם, עמ' 112-114; ברית דמשק, 3, 21-4, 1; 3, 4, 5; 5. (ברית דמשק, מהדירים א' קימרון ומ' ברושי, ירושלים 1992, עמ' 15, 19, 17). למשמעות הקשר בין הכהנים בני צדוק לצדוקים ולבייתוסים ראו: י' זוסמן, 'חקר תולדות ההלכה ומגילות מדבר יהודה: הרהורים תלמודיים ראשונים לאור מגילת מקצת מעשה התורה', תרביץ נט (תש"ן), עמ' 64-11. למשמעות הקשר כוהני זה בהיסטוריה הספרותית של המיסטיקה היהודית ראו: ר' אליאור, מקדש ומרכבה (הע' 10 לעיל), עמ' 8-18.

<sup>29</sup> בנוסח קומראן של ספר היובלים כתוב 'כי קדוש גן עדן וכל האב אשר בתוכו קודש' *DJD XXXV, Qumran cave 4*, (ed.) J. Baumgarten, Oxford 1999, p. 70 על ספר היובלים ראו הערה 1 לעיל. לדיון מחקרי מעודכן על ספר

היובלים הכולל ביבליוגרפיה מקיפה ראו: מ' סיגל, ספר היובלים: שכתוב המקרא, עריכה, אמונות ודעות, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית תשס"ד, עור רא, M. Albani, J. Frey and A. Lange (eds), *Studies in the Book of Jubilees*, Tübingen 1997 s

<sup>30</sup> הודיה טז, דף 8 שורות 5-6, (מגילת ההודיות, מהדורת י' ליכט, ירושלים תשי"ז, עמ' 133). ההודיה כוללת תיאור מפורט של גן עדן. לשון המובאה לעיל הכוללת שבעה עצים נשענת על ישעיה מא, ט.

הנצח לבין הצדק, בשם 'גן עדן', 'גן הצדק', 'מטעת עולם', ו'פרדס קושטא'.<sup>31</sup> הגן שיש בו 'עצי חיים' ו'מעין חיים', קשור הן למקום על-זמני שיש בו תבנית שמימית נצחית של ייצוגי הקודש הארציים, מרכבה וכרובי קודש,<sup>32</sup> בדומה לכרובים שהיו בקודש הקדשים על פי ההיסטוריוגרפיה המקראית, המתוארים בביטוי "ולתבנית המרכבה הכרובים זהב..." (דברי הימים א כח, יח) והן לזמן נצחי, המשתקף במחזורי הטבע הרבעוניים והתריסריים, הנשמרים בידי מלאכים ונודעים בשם 'מרכבות השמים',<sup>33</sup> וקשורים במחזורי הזמן השביעוניים הידועים כ'מועדי ה' מקראי קודש', 'מועדי צדק' ו'מועדי דרו'.

**הבית** קשור למקום מקודש וטהור, הנמצא מחוץ לגבולות הזמן והמקום, שהאלוהי נוכח בו ולמוות אין שליטה בו, מצוי גם במרחב השמימי וגם במרחב הארצי. גם ב"גן" וגם ב"בית" הנוכחות האלוהית קשורה ל'כרובי קודש' ל'מראה כרובים' ל'כרובי אש' או ל'מרכבת הכרובים' המכונה 'תבנית כסא מרכבה' או 'רקיע הכרובים'. עולם המרכבה השמימי מתואר ב'שירות עולת השבת' המציירות את המקום המקודש ואת מחזורי הזמן המקודש בביטויים: "מרכבות כבוד... כרובי קודש אופני אור", "והללו יחד מרכבות דבירו וברכו פלא כרוביהם ואופניהם", או כ"תבנית כסא מרכבה מברכים מעל לרקיע הכרובים".<sup>34</sup> המרכבה או הכרובים המצויים בהיכלות השמימיים ובהיכל הארצי, מייצגים את מקור החיים האלוהי הנצחי המקודש ואת הנוכחות האלוהית הנעלמת המחייבת את ההווה במחזורי בריאה אין-סופיים. הכרובים קשורים לגן עדן שצומחים בו 'עצי חיים' 'עצי קודש' ועצי קטורת<sup>35</sup> ולמראה המרכבה שנגלה לחנוך, למשה, ליחזקאל, ולכהן הצדק.

הבית, בפסגת הר הקדש, נשמר בגבולות טהרה קפדניים, השומרים על החיים הנצחיים ומרחיקים מהמוות, שכן האלוהי נוכח בו, הן בזיקה למרכבת הכרובים המקבילה לכרובים בגן עדן, ל'עצי חיים' במעין רז', ול'מעין חיים',<sup>36</sup> והן ביחס למחזוריים ליטורגיים, המנציחים את מחזורי הזמן הנראים והנשמעים, שבהם בריות המרכבה ומלאכי הקודש מהללים ושרים, כמתואר ב'שירות עולת השבת'. הבית הארצי הוא מקום שמירת מחזור החיים המקודש, ושמירת זמן מחזורי נצחי, הקשור למחזורי הפולחן השביעוניים והרבעוניים, הנשמרים בידי כ"ד משמרות כוהנים, המעלות את עולת התמיד ומקטירות קטורת בסדר מחזורי קבוע, הנשמר באמצעות מחזורי השיר, שמניינם וסדרם קבוע מראש, כמתואר בטור

<sup>31</sup> 'גן עדן' ראו: היובלים ת, יט והשוו חנוך ב ה, ג; 'גן הצדק' ראו: חנוך א עז, ג; 'מטעת עולם' ראו: מגילת ההודיות,

מהדורת י' ליכט, ירושלים תשי"ז, עמ' 133; 'מעין חיים' ראו: שם, עמ' 135 על 'פרדס קושטא' ראו להלן הערה 48.

<sup>32</sup> חנוך א יד, יא והשוו שירות עולת השבת, מהדורת ק' ניוסום: *Songs of the Sabbath Sacrifice*, (ed), C. Newsom, Atlanta 1985, pp. 303; על מסורת המרכבה ראו: שירות עולת השבת (מהד' ניוסום 1985) עמ' 80-1 והשוו ר' אליאור,

מקדש ומרכבה, (הע' 10 לעיל), עמ' 67-87

<sup>33</sup> חנוך א עה, ד.

<sup>34</sup> על המקורות המקראיים של כרובים, תבנית, ותבנית מרכבה ראו בראשית ג, כד; שמות כה, ח-ט, יז-כב; דברי הימים א כח, יח; מלכים א ו, כג-כח; שם, ח, ו-ט; על 'מראה כרובים' בשמים ראו חנוך א יד, ח-כה, עא, ו-ח והשוו: שירות עולת השבת מהדורת ניוסום, עמ' 226 השוו "מרכבות כבוד... כרובי קודש אופני אור" שם, עמ' 303; "תבנית כסא מרכבה מברכים מעל לרקיע הכרובים" שם, עמ' 303. על מסורת המרכבה, עיינו: ר' אליאור, מקדש ומרכבה, עמ' 67-87

<sup>35</sup> על עצי קודש וצמחי קטורת בגן עדן ראו חנוך א פרקים כד-לב ופרקים יז-יח והשוו חנוך ב פרק ה א-ד; היובלים ג, יב, ג, כז

<sup>36</sup> הודיות 8, שו' 6, ו-12 (מהדורת י' ליכט, ירושלים תשי"ז), עמ' 133; 'מעין חיים' ראו: שם, עמ' 135



כז של 'מגילת המזמורים'.<sup>37</sup> שני מקומות מקודשים אלה, שיש בהם כרובים, מרכבה, מלאכי קודש, עצי חיים ועצי קטורת, מחזורי פולחן ומחזורי שירה, בהיכלות במרחב השמימי, וכרובים, מרכבה וכוהנים מקטירי קטורת, מחזורי פולחן ומחזורי שירה, בהיכל ארצי, נודעים כגן עדן, 'פרדס קושטא' 'גן הצדק' ועולם המרכבה השמימי, מזה, וכמקדש, 'הר קדוש', 'הר קודש', 'וקודש הקדשים', מזה. שני מקומות מקודשים אלה קשורים זה בזה במסורות קוסמוגרפיות, מיתיות, מיסטיות וליטורגיות שונות.<sup>38</sup>

המקום המקודש בהקשרו הארצי נזכר בתיאור דרמטי בפתיחת ספר היובלים בזיקה מפורשת להר ציון, שקדושתו נזכרת אזכור משולש, כאשר אלוהים מצייר באזני משה, העומד על הר סיני, הר אלוהים, אחרי מתן תורה, את העתיד שבו יבא המקדש בהר ציון: "ובניתי את מקדשי בתוכם ושכנתי עימם והייתי להם לאלוהים והם יהיו לי לעם באמת ובצדק... עד אשר יבנה מקדשי בתוכם לעולמי עולמים: ונראה ה' לעין כל וידעו הכול כי אני ה' אלוהי ישראל ואב לכל בני יעקב ומלך בהר ציון לעולם ועד והייתה ציון וירושלים קדש... עד אשר יבא מקדש ה' בירושלים בהר ציון...".<sup>39</sup> בנוסח ספר היובלים מקומראן נאמר: "עד אשר יבנה מקדשי בתוכם לעולמי עולמים ויראה יהוה לעיני כל וידעו כל כי אנכי אלהי ישראל ואב לכל בני יעקב ומלך בהר ציון לעולמי עולמים והיתה ציון וירושלים קדשה".<sup>40</sup>

על פי ספר היובלים, המספר מחדש בנוסח כוהני את ההיסטוריה המקראית מהבריאה ועד מעמד סיני, תוך הדגשת הזמן המקודש המחולק לחלוקות שביעוניות והמקום המקודש הקשור בחלוקות רבעוניות, הר ציון הוא אחד מארבעה מקומות שהאל שוכן בהם. מקומות אלה מתוארים בדברי מלאך הפנים למשה הניצב על הר סיני, שניים מהם נראים ונודעים במרחב האנושי, אחד בהווה ואחד בעתיד, ושניים בלתי נראים ובלתי מושגים, ומצויים במרחב האלוהי הקוסמי: "כי ארבעה מקומות בארץ ליי הם גן עדן והר הבוקר (הר המזרח) בו, וההר אשר אתה עומד עליו היום הר סיני, והר ציון יתקדש בבריאה חדשה לקדושת הארץ...".<sup>41</sup>

<sup>37</sup> על מגילת המזמורים מקומראן ומחזור השירים הנסמך למחזורי הקרבנות ראו J. A. Sanders, *The Psalms*, Scroll of Qumran Cave 11(11QPs) col. xxvii:2-11: *DJD IV*, Oxford 1965, pp. 91-93; ראו ש' טלמון, "לוח השנה של בני עדת היחד", קדמוניות ל, 2 (114) תשנ"ה, 105-114.

<sup>38</sup> ראו ניוסם, שירות עולת השבת, מבוא והשוו ל' מזור, "הקשר הדו כיווני בין גן עדן למקדש" שנתון לחקר המזרח הקדום, יג, ירושלים תשס"ב; השוו M. Himmelfarb, "The Temple and the Garden of Eden in Ezekiel, The Book of Watchers and the Wisdom of Ben Sira", *Sacred Places and Profane Spaces*: (note 2 above), 63-78.

<sup>39</sup> היובלים א, פ יז, כח-כט ראו הערה 1 לעיל. לדיון מחקרי מעודכן על ספר היובלים ראו: מ' סיגל, ספר היובלים (הע' 29 לעיל) ושם, *Studies in the Book of Jubilees*, 1997(eds.) M. Albani, J. Frey and A. Lange, ירושלים אינה נזכרת בחומש ואילו בנוסח ספר היובלים המספר מחדש את ספר בראשית וחלק מספר שמות, היא נזכרת במפורש כמצוטט לעיל.

40.

J. Vanderkam, *Qumran Cave 4.VIII: Parabiblical Texts, Part 1* (*DJD XIII*), 1994 Oxford: Clarendon Press., pp. 11-12

<sup>41</sup> היובלים ד, כו

המקום המקודש כולל שלושה הרים, גן עצי חיים, היכל בדולח ואלגביש, נהרות אש וקרובים בהקשרו השמימי וכך גם בבן דמותו הארצי: בהקשרו השמימי/ארצי, המכונה בספר חנוך הראשון 'הר קדוש' 'טבור הארץ',<sup>42</sup> ומכונה בספר היובלים 'הר ציון טבור הארץ',<sup>43</sup> נקבע צביונו הקוסמי בהיותו מקור התהוות המרחב והמקום בו השמימי והארצי משיקים זה לזה. בספר חנוך הראשון מתאר חנוך בן ירד בלשון החזון את המקדש הקוסמי הקשור במסורת המרכבה ובמראה כרובים: " בית גדול והוא בנוי אבני בדולח...שכיפתו הייתה כעין שביל הכוכבים והמאורות וביניהם היו כרובי אש."<sup>44</sup> בתיאורי ספר חנוך נזכרים גם כסא אלוהים וכסא הכבוד כחלק מעולם המרכבה,<sup>45</sup> והמרחב המקודש מתואר כמכלול הררי גדוש בעצי בושם, צמחי קטורת ואבני חן, ששוכנים בו מלאכים וקרובים.<sup>46</sup> המקום נקרא בספר היובלים "גן עדן",<sup>47</sup> ומכונה בספר חנוך א' 'פרדס קושטא', 'גן צדק' או 'גן חיים'.<sup>48</sup> מקום זה קשור בראשית הזמן ובתשתית המקום ובמקור החיים הנצחי, מקום שקורא תגר על גבולות החיים והמוות, ופורץ מעבר לגבולות הזמן והמקום הקבועים בעולמם של בני חלוף, כדברי בעל ספר חנוך השני: "גן העדן הוא בין החלוף ואי החלוף" (שם, ה, ד). מקום מושבו של האל, מקור החיים, המאחד את החיים והנצח, את בריאת המרחב והזמן, את הקודש, הצדק והזיכרון, העדות והדעת, קרוי גן עדן מלשון עד ועדות, עידן ועידנים, עדן עידון ועדנה, קשור לנצח העל זמני, למחזורי החיים הנצחיים ולרציפותם המקודשת, הקשורה בפריזון, שפיעה, חיים ועדנה, רעננות ורוויה, בקדושה וטהרה, בזיכרון כתוב ובעדות. מקום זה המצוי בתשתית ממד המרחב, שהרי הוא מקור המרחב ושפיעתו, הוא בגדר על-מקום, שכן חוקי המציאות המגבילים הכפופים לזמן אינם חלים בו. מקום זה הוא בלתי נראה, יד הזמן אינה שולטת בו, ולעתים הוא קרוי בארמית "פרדס קושטא",<sup>49</sup> שתרגומו העברי הוא גן הצדק או גן האמת, מאז שתרגום השבעים,

<sup>42</sup> חנוך א, פרק כו א-ג והשוו G. W. Nickelsburg *I Enoch: A Commentary on the book of I Enoch chapters 1-36; 81-108*, (ed.) K. Baltzer, Minneapolis 2001, pp. 279-280; J. C. Vanderkam, *Enoch and the Growth of Apocalyptic Tradition*, Catholic Biblical Quarterly, Monograph Series, 16, Washington, D.C. 1984; J. C. Vanderkam, *Enoch: A Man for All Generations*, 1995; James L. Kugel, *Traditions of the Bible*, Cambridge 1988, pp. 176-177

<sup>43</sup> היובלים ח, יט. השוה חנוך ב כג, מה-מו: על משמעותו של רעיון טבור הארץ ראו: S. Terrien, 'The Omphalos Myth and Hebrew Religion', *Vetus Testamentum*, 20 (1970), pp. 315-338; ההלניסטית, יהודה וירושלים, ירושלים תשי"ז, עמ' 192-208; ש'ו טלמון, 'טבור הארץ והשיטה המשוה', תרביץ מה (תשל"ו), עמ' 163-177.

<sup>44</sup> חנוך א יד, י-א הבדולח נזכר בתיאור גן עדן בספר בראשית.

<sup>45</sup> חנוך א עא, ה-ז והשוו חנוך א יד, ח-כג; שם, כה, ג וראו הערה 24 לעיל והערה 47 להלן.

<sup>46</sup> ראו חנוך א פרקים כד-לב ופרקים יז-יח והשוו חנוך ב פרק ה א-ח.

<sup>47</sup> היובלים ג, יב; ג, כז, כט; ד, כג - כו; ח, יט.

<sup>48</sup> ראו ספר חנוך א, פרקים כד-לו. גן צדק ראו חנוך א עז, ג, פרדס קושטא ראו להלן הערה 49.

<sup>49</sup> E. J. C. Tigchelaar and F. Garcia Martinez, "209.4Q Astronomical DJD 4Q209, Frag. 23:9; [להלן 4Q209, DJD 4Q209, Frag. 23:9;]

Enoch ar"[in P. Alexander et al. (eds.) *Qumran Cave 4 XXVI Discoveries in the Judaean Desert XXXVI*, Oxford 20001, p.159 כך שמו של גן עדן בחנוך הארמי שנמצא בקומראן. בתרגום העברי מכונה 'פרדס קושטא'

שנכתב באלכסנדריה במאה השלישית לפני הספירה תרגם את הביטוי גן עדן בספר בראשית למילה פרדס Paradisos שנודעת גם כ Paradise.<sup>50</sup> לעתים מכונה המקום המקודש "סוד מבנית קודש למטעת עולם",<sup>51</sup> שכן הוא תחומם של עץ החיים, עצי החיים, עצי הקדש ועצי בשמים הקשורים לקטורת שמקורה מגן עדן.<sup>52</sup> המקום המקודש הוא תחומם של כרובים ומלאכים, "כרובי אש" או "מראה כרובים", הנזכרים בחזון המרכבה של חנוך<sup>53</sup> ובחזון המרכבה של יחזקאל, המתואר בנוסח קומראן בפסוק: "המראה אשר ראה יחזקאל [...] נגה מרכבה וארבע חיות",<sup>54</sup> ובנוסח בן סירא בפסוק: "יחזקאל ראה מראה ויגד זני מרכבה" (מט, ח). מרכבת הכרובים בעולם העליון מתוארת גם בשירות עולת השבת, בזיקה לכרובים שמשה הוראה בהר (שמות כה, יז-כ), ובזיקה למרכבת הכרובים שדוד הוראה בחזון המתואר בתיאור המקדש: "ולתבנית המרכבה הכרובים זהב",<sup>55</sup> בזיקה לכרובים במקדש שלמה (מלכים א ו, כג-כח; דברי הימים ב ג, י-יג) ול'מרכבות השמים' בספר חנוך. במסורת הכוהנית בדבר מהות המקדש והזמן המקודש ומקורם בעולם העליון הסמוי מן העין, הנודעת כמסורת המרכבה - הכרובים, והמרכבה ומלאכי הקודש, הם מייצגי סוד החיים ונצחיותם הקשורים במרחבי המקום המקודש ובמחזורי הזמן המקודש ובמקור נביעתם. הם הייצוג התיאורי של המרחב האלוהי המקודש שממנו נובעים החיים, המוגבל בגבולות טהרה חמורים שרק מלאכים כוהנים ויורדי מרכבה עשויים לעמוד בהם. כרובים מרכבה מלאכים ומרכבות השמים הם אלה הקשורים למחזורי הזמן הנצחיים של הטבע הנמנים ונשמרים ביד משמרת הקודש, השומרת את מחזורי השבתות והתקופות במקדש. מלאכי הקודש הם הממונים על מחזורי הזמן השמימיים כמתואר בספר 'מהלך המאורות' ובספר היובלים והם אף העדים הנצחיים הכותבים וזוכרים, בעלי לוחות וספרים המכוננים את הזיכרון, כמתואר בספרי חנוך והיובלים ובצוואות השבטים. כך נאמר בסרך היחד: "לאשר בחר אל נתנם לאחוזת עולם/ וינחילם בגורל קדושים/ ועם בני שמים חבר סודם לעצת יחד/ וסוד מבנית קודש למטעת עולם/ עם כל קץ נהיה".<sup>56</sup>

המסורת הקוסמוגרפית הכוהנית במגילות מדבר יהודה ובספרי חנוך והיובלים, הקשורה במסורת המרכבה ובספרות חנוך, בגן עדן ובקדש הקדשים, בהר ציון ובמקדש, דנה במקום משכנו של הקודש ובמקומות

הארמי בשם גן הצדק, חנוך א עז 3 בתרגום האנגלי בשם Paradise of righteousness בתרגום הארמי הארץ ישראלי

מתורגם הפסוק 'ויתהלך חנוך את האלהים' (בראשית ה, כב) בביטוי 'ופלח בקושטא'

<sup>50</sup> עיינו מ' צפור, תרגום השבעים לספר בראשית, (הע' 13 לעיל), עמ' 81

<sup>51</sup> סרך היחד, 11, 8.

<sup>52</sup> ראו חנוך א כד, ג-ו; כה ג-ו; כט, ב; ל, ב-ג; לא, א-ב; לב, א-ו; חנוך ב פרק ה, א-ד; אליאור, מקדש ומרכבה, עמ' 102, 80

<sup>53</sup> חנוך א יד ח-כה עיינו לעיל הערה 40 J. Vanderkam, *Enoch: Man for Generations*, Columbia: South Carolina 1995; J. T. Milik, *The Books of Enoch: Aramaic Fragments of Qumran Cave 4*, Oxford 1976

<sup>54</sup> ראו חזון המרכבה יחזקאל, פרק א ופרק י, ט-יט; והשוו לנוסח הקומראני של יחזקאל הכולל את המילה מרכבה הנעדרת

מנוסח המסורה (eds.) *DJD XXX, Qumran Cave 4.XXI: Parabiblical Texts, Part 4Pseudo-prophetic Texts*, Oxford 2001, p.42 D. Dimant and J. Strugnell

<sup>55</sup> דברי הימים א כה, יח

<sup>56</sup> סרך היחד, 11, 9-7. בספרי מקדש ומרכבה (הע' 10 לעיל), דנתי בהרחבה במסורות המרכבה הכוהנית.

גילוי. מסורת זו מזהה מקום שמימי/ארצי מקודש זה השרוי מעבר לגבולות הזמן והמקום עם ייצוגו הארצי החוצה את גבולות הזמן והמקום, וכרוך במקומות התגלות האל, הקשורים זה בזה: "כי גן עדן קדש קדשים ומשכן ה' הוא, והר סיני תוך המדבר והר ציון תוך טבור הארץ, שלשתם זה מול זה לקדושה נבראו" (היובלים ח, יט).

שלושת מחוזות הקודש, גן עדן, הר סיני והר ציון המצויים באופן קוסמי זה מול זה, קשורים בהתאמה למוקדי המיתוס הכוהני על מקומות התגלות האל והמלאכים וקשורים לשבעת גיבוריו של מיתוס זה הזוכים לשמוע דברי קודש מפי האל והמלאכים בנסיבות החוצות את גבולות השמים והארץ: חנוך ומלכיצדק, (גן עדן), משה ואהרן (הר סיני), אברהם יצחק ודוד (הר ציון).

גן עדן, כאמור, הוא מקום מושבו הנצחי של האל בשמים או "קדש הקדשים" השמימי, "משכן ה'", מקום הכרובים והמלאכים, ומקום הבריאה הנצחית, "מטעת עולם", מקור עצי הקטורת המקודשים והמקום בו יושב האדם שזכה לחיי אלמוות, חנוך בן ירד מייסד הכהונה, שנלקח לשמים (בראשית ה, כא-כד; היובלים ד, כג; המגילה החיצונית לבראשית; ספר חנוך א; חנוך ב). חנוך המכונה 'אות דעת לדור ודור' בדברי הכוהן בן סירא בראשית המאה השנייה לפני הספירה, זה שעליו נאמר בטקסט ליטורגי מקומראן "חנוך בחרתה מבני אדם" (5Q13) הוא זה המאחד לראשונה את הדעת השמימית ואת הפולחן הארצי-שמימי. הוא ראשון מקטירי הקטורת בבית המקדש השמימי וראשון יודעי קרוא וכתוב וספור, שהביא משמים לארץ את לוח השבתות והתקופות והנחילו לבניו הכוהנים מתושלח, למך, ניר ומלכיצדק.<sup>57</sup>

בספר חנוך הראשון, המתאר את העלאת חנוך השמימה, נאמר שבמהלך המסע השמימי המתרחש בחזון, מגיע חנוך ל"טבור הארץ": "ואלך משם אל טבור הארץ וארא מקום מבורך נטוע ובו עצים... ושם ראיתי הר קדוש... וארא לצד מזרח הר אחד גבוה מזה וביניהם גיא עמוק".<sup>58</sup> יש סוברים שהתיאור החזיוני המובא לעיל מתייחס למקום שהטופוגרפיה שלו תואמת את ירושלים של תקופת בית שני,<sup>59</sup> שבה, על פי ספר היובלים, "הר ציון תוך טבור הארץ".

<sup>57</sup> ראו חנוך א פרקים א-ל; ספר היובלים ד, יז-כ ראו הערה 53 לעיל והשוו: ר' אליאור, "חנוך בחרתה מבני אדם", בתוך: על בריאה ועל יצירה במחשבה היהודית: ספר היובל ליוסף דן, (עורכים ר' אליאור ופ' שפר) טיבינגן 2005, עמ' 15-64. ספר היובלים ד, כא מתייחס לפסוק המוצא של מסורת חנוך' ויתהלך חנוך את האלהים ואיננו'. בראשית ה כד ומפרש את המילה התהלך בצורתה המילולית ואומר שחנוך היה שלוש מאות שנה עם מלאכי האל. בנוסח קומראן של ספר היובלים נאמר בפי מלאך הפנים '...חנוך אשר למדנוהו ששה יובלי שנים'. (4Q227) וראו מיליק, חנוך, עמ' 12. תרגום השבעים מתרגם 'ונשא חנוך חן לפני האל, ולא נמצא, כי העביר אותו האל', ראו צפור, תרגום השבעים, (הע' 13 לעיל) עמ' 116.

<sup>58</sup> חנוך א כו, ג ראו הערה 42 לעיל על טבור הארץ. מסורות בדבר הר קדוש כטבור הארץ וכמצוי במרכז של קדושה קונצנטרית המדורגת בסדר עולה השתמרו במסורות על המקדש במדרש: "ארץ ישראל יושבת באמצעיתו של עולם, וירושלים באמצע ארץ ישראל, המקדש באמצע ירושלים, וההיכל באמצע המקדש, והארון באמצע ההיכל, ואבן השתייה לפני ההיכל שממנה הושאת העולם" תנחומא קדושים י. והשוו על אבן השתייה במרכז המקדש: 'מאבן השתייה נברא העולם', יומא נד ב [משנה יומא ה, ב מלמדת שאבן השתייה החליפה את הכפורת, הארון והכרובים בבית שני]

<sup>59</sup> כך לדברי מיליק, (לעיל הערה 53) מהדיר ספר חנוך הארמי שנמצא בקומראן, J. T. Milik, *The Books of Enoch*,

Oxford 1976, pp 37-38 n. 3 אך יש החולקים עליו, למשל:

מלבד חנוך בן ירד אדם אחד נוסף בעל מעמד מכריע במיתוס הכוהני, ישב בגן עדן לפני הספירה, כדי לחצות את גבולות הזמן בין דורו של נוח לדורו של אברהם-הלא הוא מלכיצדק מלך שלם, בן נינו של חנוך שגלוקה לגן עדן ו"נשמר" שם "למשמרת" על פי מסורת ספר חנוך השני כדי שיעביר את מסורת הכהונה העתיקה מימי חנוך לאברהם ולצאצאיו. (כג, לז-מה)

**הר סיני**, קשור למקום התגלותו של האל מחוץ לגבולות הארץ, ולברית הנצחית שבין האל לעמו בזמן מתן החוק האלוהי במדבר, חוק כתוב נצחי החורג מגבולות הזמן והמקום, המכונן את הקדושה בעולמו של האדם. בפתיחת ספר חנוך נקבע קשר קדום בין האל להר סיני: "ואלהי עולם ידרוך על **הר סיני** וזרח עם צבאותיו ובעז חילו יופיע משמים" (חנוך א ד). [רמיזה לספר דברים לג "ה' מסיני בא וזרח משעיר למו הופיע מהר פארן ואתה מרבבות קודש"] החוק האלוהי בספר היובלים הפותח ביום שאחרי מעמד סיני, קשור למחזורי הזמן השביעוני המקודש של מקראי קודש הנשמעים באוזן שנודעו בסיני, וידועים כ"מועדי ה'", ו"מועדי דרור" ולמחזורי הבריאה הנראים בעין המכונים כאמור בשם "מרכבות השמים",<sup>60</sup> הנשמרים בידי מלאכים וכוהנים ומנציחים את מחזורי השביתה, החירות והדרור. הר סיני קשור במסורת המקראית ובספר היובלים בדמותו של **משה** איש האלוהים, מייסד הנבואה ומביא החוק משמים, זה שזכה על הר סיני למראות אלוהים בדבר המשכן והכרובים, המנורה ומזבח הקטורת או מכלול הפולחן, ובזיכרון התהוות העם שיצא מעבדות לחירות. על פי ספר היובלים, קשור הר סיני [המצוי מול הר ציון כנאמר לעיל] במלאכים, ושבעת מועדי ה' החלים בשבעת החודשים הראשונים של השנה המתחילה בניסן, ומחזורי הזמן השביעוני הנצחיים (שבת, שמיטה ויובל) הנודעים למשה מסיני, נשמרו חמישים יובלים קודם לכן, מהבריאה ועד מעמד סיני בידי מלאכים ובידי האבות.<sup>61</sup> בבוא הזמן, מציין ספר היובלים ישמרו כל אלה בהר ציון, הר הקודש, המקום שבו יבנה המקדש. הר סיני קשור גם בברית כהנות עולם שניתנה לאהרון בסיני.

**הר ציון** הוא מקום משכנו של האל בארצו בהיותו הר הקדש שבו בחר אלוהים לשכון כאמור בפרק הפותח את ספר היובלים. הוא אף מקומו של קודש הקדשים במקדש, המצוי ב"הר ציון טבור הארץ"<sup>62</sup> במסורת הכהנית והנבואית, הקושרת את ההתגלות האלוהית הראשונה במקום זה עם אברהם ויצחק בפרשת העקדה ואת ההתגלות השנייה בימי **דוד**, עם ייסוד המלוכה בציון ובירושלים משעה שדוד לוכד את סלע ציון כפי שנראה להלן. קודם לכן נקשר מקום זה עם "מקום ארונה" הנזכר כמקום ממנו נלקח

---

: "In short, there is a wealth of suggestive possibilities and an acute lack of decisive evidence. The attempt to clarify Enoch's journey from a traditional-historical viewpoint has hitherto had very limited success, and progress in this area is unlikely without new discoveries", K. Coblenz Bautch, *The Study of the Geography of I Enoch*, "No one has seen what I have seen", Boston Leiden 2003, p. 6

<sup>60</sup> חנוך א עה, ג-ט

<sup>61</sup> על ספר היובלים ומחזורי הזמן השביעוניים שנשמרו מימי חנוך ונוח ועד לימי אברהם וצאצאיו ראו אליאור, מקדש ומרכבה

<sup>62</sup> היובלים ח יט

חנוך לשמים כדי ללמוד את מסורת הלוח המקודשת וכמקום אליו חזר כדי ללמד את בניו הכהנים את אשר למד מן המלאכים. עוד קשור הר ציון למקום מושבו של מלכיצדק מנחיל מסורת הכהונה לאברהם, כפי שנראה להלן. הר ציון קשור באגדות קודש (הירוי לוגוי) שונות המספרות כיצד נתקדש מקום על ידי הופעתה של האלוהות בו בימים שמאז ומקדם, בטרם נוסד מקדש שבו שיכן האל את שמו שם. עוד מייחסת המסורת הכהנית המיסטית לדוד נעים זמירות ישראל, את חיבור שירי הקודש שהושרו בפי הכהנים במקדש, ואת חיבור מזמורי תהלים המהללים את ציון שהושרו בפי הלויים, בזיקה לשמירת מחזורי הזמן המקודש וגבולות המקום המקודש.<sup>63</sup>

\*

המסורת הכהנית יוצרת קישורים מעניינים בין המקום המקודש, הזמן המקודש והזיכרון המקודש בהקשרים שמיים וארציים, החורגים מנוסח המסורה חריגה ניכרת. למסורת כהנית זו יש משמעות חתרנית הקשורה במאבק על לוח השנה במובלע ובמפורש. אין זה מקרה שגיבורים מקראיים נודעים קשורים לגן עדן, להר סיני ולהר ציון. שלושה מקומות מקודשים אלה במיתוס הכהני, מוצגים בהקשרים שנויים במחלוקת מבחינת חישוב המועדים הקשורים בהם, ואף קשורים למקומות בהם מלאך הפנים מדבר עם גיבורי הסיפור. מסורת זו בדבר גילוי האל בהרים מקודשים הקשורים בבריתות ובמקומות סמויים מן העין, בגילוי מלאכים, בקדושה ובנצחיות נרמזת בדברי יחזקאל בן בוזי הכהן המתנבא בלשון סתומה על הר אלוהים, הר קודש אלוהים, גן העדן, הכרוב והמקדש: "בעדן גן אלוהים.. בהר קודש אלוהים היית בתוך אבני אש... מהר אלוהים.. כרוב הסוכך מתוך אבני אש... מקדשך".<sup>64</sup>

בספר היובלים הפותח בקדושתו של **הר ציון** כמקום המקדש לעתיד לבוא (א, כז-כט), מתאר **מלאך הפנים** למשה, העומד על **הר סיני**, ביום שני, השישה עשר לחודש השלישי, אחרי מתן תורה בחג השבועות, ביום ראשון, במחצית החודש השלישי (ט"ו בסיון), את מעשיו של קודמו שזכה להתעלות שמימית, חנוך בן ירד, השביעי בדורות האדם. על חנוך נאמר בספר בראשית בפרק זה ספר תולדות אדם: "ויתהלך חנוך את האלוהים ואיננו כי לקח אותו אלהים" (בראשית, ה כד). לקיחה זו לשמים מתפרשת בספר היובלים כהגעה **לגן עדן**: "וילקח מתוך בני האדם ונוליכהו אל **גן עדן** לגדולה ולכבוד והנהו שם כותב דין ומשפט" (שם, ד, כג). **חנוך** נלקח לשמים במועד מקודש בלוח הכהני, בראשון לחודש הראשון (חנוך ב יט, ב), היום שבו נולד לוי והיום שבו הוקם המשכן, היום הפותח את הלוח המקראי ואת הלוח של מגילות מדבר יהודה, הלוח בן 364 הימים, שראשיתו ביום רביעי, הראשון לחודש הראשון, יום השוויון של האביב, היום שהיה שנוי במחלוקת מאז השינוי שהתחולל בתקופת השלטון

<sup>63</sup> ראו: J. A. : 11QPs col. xxvii:2-11: *DJD IV: The Psalms Scroll of Qumran Cave 11(11QPs)*, ed. J. A. Sanders, Oxford, 1965, pp 91-93 ועיינו ש'ו טלמון, 'לוח השנה של בני עדת היחד', קדמוניות ל, 2 (114) (תשנ"ח) עמ'

105-114; אליאור, מקדש ומרכבה, 88-117; 33-66

<sup>64</sup> יחזקאל כח, יג-יח. למהות 'כרוב הסוכך' השוו לביטוי 'סוככים על ארון ברית ה' המוסב על הכרובים בדה"א כח, יח

הסלווקי שהחליף את לוח השבתות השמשי-המקראי-הכוהני בלוח ירחי אימפריאלי.<sup>65</sup> חנוך הועלה לגן עדן לפי שני ספרי חנוך, ספר היובלים והמגילה החיצונית לבראשית, שם הוא לומד מפי מלאך הפנים את תשתית הדעת, הקריאה הכתיבה והחישוב, את מסורת הכהונה וחישוב הלוח, את הזיכרון הכתוב, הברית ומחזורי הפולחן, ומקטיר קטורת בבית המקדש השמימי **בהר הדרום** (ספר היובלים ד, יז-כה). חנוך, מייסד הכהונה, היושב בגן עדן, בהר דרום, אחרי שזכה בחיי נצח, נוהג ככוהן גדול בבית מקדש שמימי, לדברי מלאך הפנים המתאר את מעשיו: "ויקטר קטורת **בית-המקדש** אשר נרצה בעיני יי בהר הדרום" (היובלים, ד, כה). מלבדו אדם נוסף אחד ויחיד נכנס לגן עדן ארבעה דורות אחריו, **מלכיצדק כהן לאל עליון**, בן יניו של חנוך, מחדש הכהונה בעתיד (חנוך ב כג, לז-מה). מלאך הפנים המספר למשה העומד על הר סיני, את השתלשלות ההיסטוריה מהבריאיה ועד למעמד סיני, לאורך חמישים פרקי ספר היובלים, מזכיר כאמור ארבעה מקומות מקודשים הקשורים למקום משכנו של האל, "כי ארבעה מקומות בארץ ליי הם: **גן עדן והר הבקר** (הר המזרח) בו, וההר אשר אתה עומד עליו היום, **הר סיני**, **והר ציון** יתקדש בבריאיה חדשה לקדושת הארץ..."<sup>66</sup>. הר סיני הוא המקום שבו מלאך הפנים מכתוב למשה את ההיסטוריה מהבריאיה ועד מעמד סיני (היובלים, א, כז, כט ואילך עד סוף הספר).<sup>67</sup> **משה** הוא זה העומד על **הר סיני** הר אלוהים, בשישה עשר לחודש השלישי, יום אחרי חג השבועות, לפי לוח השבתות הכוהני (ספר היובלים א, א-ג), במקום שנכרתה הברית ההיסטורית בין האל והעם, בחג השבועות, בחמישה עשר בחודש השלישי, במקום שהאל מדבר אל משה,<sup>68</sup> נותן לו את הלוחות שעליהם חרות החוק הכתוב, ומודיעו שהוא מולך **בהר ציון** לעולם (היובלים, א, א-כח).

<sup>65</sup> ראו ספר דניאל ז, כה ופירושיהם של קולינס על אתר J. Collins, *Daniel: a Commentary on the Book of Daniel* 1993; השו' טלמון, הערה 61 לעיל ועיינו Sh. Talmon, 'The Calendar of the Covenanters of the Judean Desert', in *Aspects of the Dead Sea Scrolls* (ed. C. Rabin and Y. Yadin, Scripta Hierosolimitana. Jerusalem 1958, 162-199; repr. In idem, *The World of Qumran from Within*, Leiden & Jerusalem 1989, pp. 147-185.

<sup>66</sup> היובלים ד, כו. לעומת שלושת המקומות המוכרים גן עדן, הר ציון והר סיני, זהות המקום הרביעי הנזכר כהר הבוקר או הר המזרח או הר דרום איננה עקבית, אולם הדברים מתייחסים להר הנמצא בגן עדן שבראשו מזבח הקטרת קטורת והוא תבניתו השמימית של המקדש הארצי שיבנה מולו על הר ציון.

<sup>67</sup> ספרות ההיכלות קושרת את כתר התורה שקיבל משה ואת כתר הכהונה שקיבל אהרון עם הר סיני "זכות אהרון בן עמרם אוהב שלום ורודף שלום שקיבל כתר כהונה מלפני כבודך בהר סיני" (פ' שפר, ה' פון מוטיוס ומ' שלוטר מהדירים, סינופסיס לספרות ההיכלות, טיבינגן 1981, סעיף 1); "...כול גנזי חכמה נפתחו לו למשה בסיני עד שלמד בארבעים יום כשהוא עומד בהר" (שם, סעיף 388) וקושרת את גילוי מסורת שמות האל בהר סיני: (שם, סעיף 492) ואף קושרת את ההר למסורת המרכבה: "והמרכבה בתוכו שבו ירד הקב"ה להר סיני" (84R).

<sup>68</sup> מסורת מקבילה במגילות מתארת את המפגש הדרמטי על הר סיני בין האל, משה ומלאך הפנים בלשון נשגבת. ראו אליאור, מקדש ומרכבה, עמ' 158 וראו הטקסט D. M. Gropp et al., *DJD XXVIII, (Wadi Dalieyeh, II, The Samaria Papyri and Qumran Cave 4 XXVIII Miscellanea: part 2.*, Oxford 2001, p. 213.

כאמור הר ציון הוא מקום משכן האל בארץ, בדברי הנביאים והמשוררים בספרות בית ראשון, אולם אין הוא קשור בדרך כלל במפורש לבית המקדש אלא למרחב המקודש המכונה הר ציון, הר קדוש או הר קדשי.<sup>69</sup> בספר היובלים, לעומת זאת, הר ציון הוא מקום בית המקדש לעתיד לבוא, המתואר בהדגשה בפי מלאך הפנים באזני משה, אולם יתרה מכך, הוא גם מקום בעל חשיבות רבה בעבר הגיאוגרפי-היסטורי המקודש המכונן זהות לאומית ייחודית, שכן **הר ציון** הוא ההר עליו נעקד יצחק וניצל בידי מלאך הפנים שבעה דורות קודם לכן.<sup>70</sup> סיפור העקדה המתרחש על הר ציון בנוסח ספר היובלים, **קושר בין אברהם ויצחק להר ציון**, מקום העלאת העולה, לבין למלאך הפנים המתגלה במועד חג הפסח, במחצית החודש הראשון, ומציל את יצחק מן העקדה במקום שבו יבנה המקדש (ספר היובלים יח, ט-יט; א, כח). סיפור העקדה הוא סיפור מכונן במאבק בין החיים והמוות ובהבטחת נצחיות הזרע, שכן זה המקום שבו מלאך הפנים מציל בפקודת האל את זרע אברהם ממוות הנגזר בידי השר משטמה המתנכל להם.<sup>71</sup>

הר ציון אינו קשור רק במקום מקודש, "הר קדשי" במקרא, "מקום הר יי" בספר היובלים, ב"טבור הארץ" בספר היובלים ובספר חנוך, ב"מקום ארונה" בספר חנוך השני וב"סלע ציון" במגילות או ב"הר קודש אלהים" בדברי יחזקאל המרומזים, אלא הוא גם קשור בזמן מקודש המבאר את נסיבות התקדשות של המקום ואת מועד מאורע ההתקדשות. המדובר במועד העקדה לפי ספר היובלים. מועד זה הכרוך בניסיון, בעולה, במזבח ובברית, בהתגלות האל ומלאך הפנים חל במחצית החודש הראשון על פי הלוח המקראי, דהיינו בחג הפסח:

"ויהי בשבוע השביעי בשנה הראשונה **בחודש הראשון** ביובל ההוא **בשנים עשר לחודש הזה**...ויאמר יי אל אברהם...קח את בנך אשר אהבת את יצחק ולך לך אל ארץ רמה והעלהו על אחד ההרים אשר אומר אליך... וישכם בבוקר ויעמוס על אתונו ויקח את שני נעריו עמו ואת יצחק בנו ויבקע עצי עולה וילך אל המקום **ביום השלישי** וירא את המקום מרחוק... ויקח עצי עולה וישם על שכם יצחק בנו ויקח את האש בידו ואת המאכלת וילכו שניהם יחדו עד המקום ההוא. ויאמר יצחק אל אביו, אבי, ויאמר הנני בני ויאמר אליו הנה האש והמאכלת והעצים ואיה השה לעולה אבי. ויאמר יי יראה לי השה לעולה בני ויקרב אל מקום **הר יי**. ויבן מזבח וישם העצים על המזבח ויעקד את יצחק בנו וישימהו על העצים ממעל למזבח ויושט ידו לקחת את המאכלת לשחט את יצחק ואעמוד לפניו **{אומר מלאך הפנים}** ולפני השר משטמה ויאמר יי אמר לו אל יורד ידו על הנער ואל יעש לו מאומה כי עתה ידעתי כי ירא אלהים הוא: ויקראהו יי מן השמים ויאמר אליו אברהם אברהם ויחרד ויאמר הנני: ויאמר אליו אל תשלח ידך אל הנער....וישא אברהם את עיניו וירא והנה איל אחד נאחז ויבא בקרניו וילך אברהם ויקח את האיל ויעלהו לעולה תחת בנו. ויקרא אברהם שם המקום ההוא **ראה יי** אשר יאמר **יי ראה** וזה **הר ציון**...ויחג את החג הזה בכל

<sup>69</sup> "יהוה צבאות השוכן בהר ציון", ישעיה ח, יח; "ומלך יהוה בהר ציון מעתה ועד עולם", מיכה ד, ז; "הר ציון זה שכנת בו", תהילים עד ב; "וידעתם כי אני יהוה אלהיכם שכן בציון הר קדשי", יואל ד, יז.

<sup>70</sup> היובלים יח, יג. ראו מ' סיגל, ספר היובלים, (הערה 29 לעיל) פרק תשיעי. בין ימי משה המאזין לסיפור מפי מלאך הפנים, לבין ימי אברהם חלפו שבעה דורות לפי המקרא: אברהם, יצחק, יעקב, לוי, קהת, עמרם משה.

<sup>71</sup> היובלים יז, טו-יז; יח, א-יט. שר משטמה נזכר במקומות נוספים במגילות. ראו ליכט, מגילת הסרכים, עמ' 92-93.



השנים שבעה ימים בשמחה ויקרא לו **חג יי** כפי שבעת הימים אשר הלך וישב בשלום. וכן הוקם ויכתב בלוחות השמים על אודות ישראל וזרעו לעשות את החג הזה שבעת ימים בשמחה.<sup>72</sup>

הסבר זה של ספר היובלים, שנכתב כאמור במאה השנייה לפני הספירה בחוגים כוהניים, ל"חג יי" במשך שבעת ימים במחצית החודש הראשון (היום השנים עשר בחודש הראשון הוא יום א, ויום העקדה הוא שלושה ימים לאחר מכן ב-14 לחודש, יום ג' מועד חג הפסח, או ב-15 לחודש, יום ד' חג המצות) - המקדים את ראשית חג הפסח, לדורם של אברהם ויצחק, וכורך אותו עם הר ציון ופרשת העקדה בספר בראשית, ולא מתחיל בו בדורו של משה, בספר שמות, אחרי מאות שנות שעבוד במצרים - מלמד על זיכרון חלופי לזיכרון המוכר לנו מן המסורת המקראית. ספר היובלים מפרש את כל סיפורי האבות בספר בראשית כקשורים לשבעת מועדי ה' המטרימים את המועדים שנלמדים בספר שמות ובספר ויקרא, ואף קשורים לאחד מארבעת המקומות המקודשים במסורת הכהנית – **גן עדן** (חנוך סופר הצדק ומלכיצדק כוהן לעולם; כרובים ומלאכי קודש), **הר ציון** (חנוך ומלכיצדק, אברהם, יצחק, מלאך הפנים; דוד ומלאך ה' בגורן ארונה או בסלע ציון), **הר סיני**, (משה ואהרן ומלאך הפנים; מרכבה) **ובית אל** (יעקב ולוי חלום המלאכים של יעקב ושבעה מלאכים בחלומו של לוי).

הצירוף של מקום מקודש בשם 'מקום הר יי' הקשור **בהר ציון**, בקרבן עולה ובעקדת יצחק, כאמור במפורש בספר היובלים, ושל זמן מקודש בשם 'חג יי' הקשור במועד חג הפסח ובשה לעולה, מעלים על הדעת מסורת נוספת, מאוחרת לספר היובלים, הבוחרת במקום זה, במועד זה ובסיפור העלאת קרבן עולה אנושי, כרקע לסיפור מכונן. הדברים אמורים במועד הצליבה של ישוע, "שה האלהים", בחג הפסחא, במחצית החודש הראשון, בזיקה **להר ציון**.

במסורת הנוצרית מתקיים הסט משמעויות ושילוב של כמה מסורות הקושרות בין העולה, השה, העקדה, פסח והר ציון: מתוך פרשנות טיפולוגית המניחה כי מאורעות העבר הם מראה שבה משתקפים פני העתיד, זיהו הנוצרים את ישוע כ'שה הנעקד' העומד על הר ציון וכקרבן פסח - דהיינו, זיהו את הצלוב עם השה שהועלה לקרבן עולה במקום יצחק, וקבעו את סיפור הצליבה בט"ו בניסן.<sup>73</sup>

<sup>72</sup> ספר היובלים פרק יז טו; פרק יח, א-יט בדילוגים וראו דיון בהקשר ההשוואתי של הסיפור ובתאריכים הנזכרים בו, אצל מ' סיגל, ספר היובלים, עמ' 168-178. מדרש שמות רבה, טו, 'א משמר את המסורת שיצחק נעקד במחצית החודש הראשון וקובע את הקשר בין העקדה לגאולה בניסן: 'ובו (=בניסן) עתידין להיגאל... ובו נולד יצחק ובו נעקד'. בקדמוניות היהודים א 226 מביא יוסף בן מתתיהו מסורת נוספת בדבר הזיקה בין מקום העקדה למקום שבו ייבנה המקדש: "וכשנראה ההר לעיניו ביום השלישי השאיר את מלוויו בבקעה והלך ובא אל ההר שעליו בנה אחר כך דויד המלך את המקדש".

<sup>73</sup> על מועד הפסחא בי"ד ניסן ראו באוונגליון יוחנן יט, לא, הקובע שמועד הצליבה היה ביום ו' י"ד ניסן ערב פסח, מועד הקרבת הפסח. על מועד זה במסורת הנוצרית המזרחית הקדומה ועל מועד הצליבה ביום ו' שחל ב-ט"ו בניסן בשלושת האוונגליונים הסינופטיים, ראו: י' יובל, שני גוים בבטן, יהודים ונוצרים- דימויים הדדיים, תל אביב 2000, עמ' 75-76, 224-225. 233 על הזיהוי של הפסח עם יהושע, שה האלהים, ראו: שם, עמ' 89. במאה הרביעית והחמישית נקשרת צליחת רוח הקודש על תלמידיו של ישו בחג השבועות (מעשה השליחים ב 1-4) עם הר ציון כעולה מדברי עולי רגל נוצרים בשלהי העת העתיקה: "הר ציון נמצא מדרום...[שם סעד האדון עם תלמידיו] ושם שלח את רוח הקודש על התלמידים"; "צדו האחר של הר ציון...שהרי שם, כפי שהבטיח קודם לכן האדון, נמלאו רוח הקודש", אורה לימור, מסעות ארץ הקודש, עולי רגל נוצרים בשלהי העת העתיקה, ירושלים תשנ"ח, עמ' 122, 159.

במסורת הנוצרית, מועד חג הפסח המקראי, מחצית החודש הראשון, שבספר היובלים הוא מועד העקדה, הופך לפרה-פיגורציה של הצליבה בפסח, וישוע הוא המקבילה האלגורית הן של יצחק והן של השם הנעקד, 'אגנוס דא', שהם האלוהים, שכן יצחק, על פי אגדות העקדה, הועלה לעולה על הר ציון, מת, והועלה לגן עדן וחזר משם כשנרפא<sup>74</sup> ואף ישוע, בדומה לו, נכנס עם צליבתו למקדש של מעלה, או לגן עדן, וסמלו הארצי, השם, עמד ממול לגן עדן, על הר ציון, כאמור בחזון יוחנן: "ראיתי והנה השם עומד על הר ציון..." (יד, א).

ב'איגרת אל העברים' מצויים הפסוקים המפקיעים את הר ציון מתחום הגיאוגרפיה הארצית והופכים אותו לחלק מן המארג המקודש במסורת הנוצרית: "כי אם-באתם אל-הר ציון ואל-עיר אלהים חיים אל-ירושלים שבשמים: ואל עצרת רבבות המלאכים ועדת הבכורים הכתובים בשמים ואל-אלהים שופט הכול ואל-רוחות הצדיקים הנשלמים: ואל-ישוע סרסור הברית החדשה ואל-דם ההזאה המיטיב דבר מדם-הבל..." (יב, כב-כד). במסורת הנוצרית הופך הר ציון, מקום המקדש, להיות המקום שבו נחה רוח הקודש על השליחים בחג השבועות כמסופר במעשה השליחים.

יש המגדירים את היחס בין המסורת היהודית למסורת הנוצרית במאות הראשונות לספירה כדחייה הדדית וכקליטה הדדית: "עיצובה ההיסטורי של הדת היהודית התרחש מתוך דחיית האלטרנטיבה שהציעה הנצרות למשבר חורבן הבית השני. ההתמודדות עם הנצרות היא נשמת אפה של יהדות המדרש והתלמודים. זו עוסקת באופן אינטנסיבי בהגדרה עצמית מחודשת מי הוא יהודי ומה היא יהדותו, כחלק מהגדרה נגדית מי אינו יהודי... הגדרה עצמית היא תהליך רחב ופתוח, והוא אינו מבוסס רק על הכחשה אוטומטית אלא גם על קליטה מבחוץ של רעיונות, טקסים וסמלים דתיים חדשים".<sup>75</sup>

דוגמה למהלך מעין זה הן התמורות שהתחוללו במסורת המקום המקודש שהיא מרכז דיונו: "השם הר ציון, המוכר לכל יהודי בן זמננו כשמה של העיר העליונה של ירושלים, הוא במקורו כינוי נוצרי (או נוצרי יהודי). הוא בא לעולם כדי להפקיע את קדושת הר הבית לאחר חורבן המקדש ולהעבירה להר אלטרנטיבי, שבו לפי המסורת נקבר המלך דוד, הפרוטוטיפ של ישוע,<sup>76</sup> והנה גם היהודים השתמשו ומשתמשים עד עצם היום הזה בשם הר ציון, בלא לחוש לכאורה באבסורד שבדבר, אף שהשם הר ציון במקורו הוא שמו של הר הבית דווקא. הם קיבלו את הזיהוי הנוצרי, מפני שהפולמוס שלהם נגד הנצרות בנוי לא רק מהכחשה, אלא גם מקליטה ומהטמעה של מסורות, שמות, טקסים וסמלים".<sup>77</sup>

<sup>74</sup> ראו: שלום שפיגל, 'מאגדות העקדה, פיוט על שחיטת יצחק ותחייתו לר' אפרים מבונא', ספר היובל לאלכסנדר מארכס, ניו יורק תש"י, עמ' תעא-תקמז. האגדות שמביא שפיגל האומרות שאברהם אמנם הרג את יצחק, הן מאוחרות לברית החדשה ומקורן במדרשי תנאים, אך יתכן שהן משמרות מסורות קדומות. השקפה שונה מביע יובל הסבור שאגדות אלה הן ניסיון יהודי ליצור תחליף לישוע בדמות יצחק הנשחט והקם לתחייה, ולא להפך. ראו יובל, שני גוים, עמ' 72.

<sup>75</sup> ישראל יובל, שני גוים בבטנך, (הע' 71 לעיל), עמ' 37.

<sup>76</sup> ישראל יובל, שני גוים בבטנך, עמ' 38; א' לימור, "קדושה נוצרית – סמכות יהודית", קתדרה, 80 (תשנ"ז), עמ' 31-62; י' צפריר, ציון – הגבעה הדרומית-מערבית ומקומה בהתפתחות העיר ירושלים בתקופה הביזנטית, חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה של האוניברסיטה העברית בירושלים, תשל"ה, עמ' 6-7.

<sup>77</sup> ישראל יובל, שני גוים בבטנך, 37-38.

יתכן מאד שאלו הם פני הדברים ביחס לדת 'החדשה' אשר צומחת לצד היהדות ולעומתה בתקופת חז"ל במאות הראשונות לספירה, תוך יחסי גומלין מורכבים של אימוץ ודחייה, ניכוס ופסילה, אך אין להוציא מכלל חשבון את מידת האימוץ של היסודות היהודיים הכהניים במסורת הנוצרית ואת מורכבות הסוגיה ביחס להתפלגויות בתוך הדת 'הישנה' במאות שקדמו לצמיחת הנצרות, שהתחוללו בין נושאי מסורות זיכרון שונות.

המסורת הכהנית לפני הנצרות זיהתה במפורש את מקום בית המקדש עם הר ציון, כאמור בספר היובלים, שנכתב בעת שהמקדש עמד על תלו, אולם נחשב למחולל וטמא בעיני מתנגדי השלטון החשמונאי ומצדדי בית צדוק במידה כזו שהניעה את כוהני בית צדוק ואנשי בריתם לפרוש מן המקדש. עמדה מתבדלת זו מתועדת באיגרת 'מקצת מעשה התורה' ובמגילות נוספות הנאבקות על הזמן המקודש ועל המקום המקודש הקשור בתודעתם עם הר ציון.<sup>78</sup> בעל ספר היובלים מתאר את המקדש על הר ציון כמקדש לעתיד לבוא, ומחברים נוספים השותפים לו במאבק על הזמן המקודש ועל המקום המקודש העדיפו לבנות בעיני רוחם היכלות שמימים בהם מכהנים מלאכי קודש כמתואר ב'שירות עולת השבת' וב'מגילת הברכות', בזיקה למסורת המרכבה הנזכרת לעיל.

חילול המקדש נבע במידה רבה בעיני מחברי מגילות מדבר יהודה משינוי בלוח הכהני המקראי המקודש, הלוח שהביא חנוך משמים ופרטי חישובו מצויים בתריסר מסמכי לוח שונים - החל בספר חנוך פרקים עב-פב, עבור בנוסח סיפור המבול במגילות (4Q252), בספר היובלים פרק ו, במגילת המשמרות, במגילת המקדש ובסיום מגילת המזמורים (11QPs, col. XXVII), וכלה בלוח בראש איגרת מקצת מעשי התורה ובתאריכים הנזכרים בצוואת לוי - הלוח שהיה נוהג במקדש עד לשנת 170 או 175 לפני הספירה, בשעה שאנטיוכוס אפיפאנס החיל לוח ירחי סלווקי על ירושלים,<sup>79</sup> הדיח את חונוי בן שמעון, האחרון בכוהני בית צדוק שכיהן במקדש על פי הסדר המקראי, ומינה כוהנים מתיוונים שרכשו את כהונתם בכסף או בכוח הזרוע. אלה הוחלפו בידי כוהני בית חשמונאי שמונו שלא כדין משנת 152 לפני הספירה, בידי יורשי אנטיוכוס הרביעי, אלכסנדר באלאס ודמטריוס השני, שהחילו גם הם את הלוח הירחי הסלווקי. הכהנים החשמונאים שימשו בקודש, לא על דעת כל העם, עד תום כהונת השושלת בשנת 37 לפנה"ס. מחבר ספר 'מזמורי שלמה', שנמנה על נאמני הסדר המקראי-כוהני ועל מתנגדיו החריפים של

<sup>78</sup> ראו: *Qumran Cave 4, V: Miqsat Maase Hatorah*, (ed.) E. Qimron and J. Strugnell with the

DJD X: contribution of Y. Suessmann and A. Yardeni, Oxford 1994  
איגרת 'מקצת מעשה התורה' מובא לוח השבתות הכהני של בית צדוק שעל פיו יש לשרת במקדש, כביטוי לדבר החשוב ביותר והדחוף ביותר בעיני כותבי האיגרת.

<sup>79</sup> J. Vanderkam, "The Origin, Character and Early History of the 364 day Calendar: A Reassessment of Jaubert Hypothesis", *The Catholic Biblical Quarterly* 41 (1979), pp. 390-411 ; ש' טלמון, "לוח השנה של

בני עדת הייחד", קדמוניות ל, 2 (114), תשנ"ה, 105-114.

מעוצב: גופן: 10 נק', גופן עבור  
עברית ושפות אחרות: 10 נק'

בית חשמונאי, שאותו הוא מתאר כמי "שעשו בטומאתם כאבותיהם, חללו ירושלים ואת המקדש לשם אלוהים",<sup>80</sup> מתאר בלשון בוטה את לקיחת המלוכה בכוח הזרוע:

"אתה יי בחרת בדוד למלך על ישראל ואתה נשבעת לו על זרעו עד עולם כי לא תיכרת ממלכתו לפניך; ובעונותינו קמו עלינו חטאים ויתנפלו עלינו וידיחנו אשר לא הבטחת לנו המה לקחו בחזקה ולא קדשו שמך הנכבד; וישמו [בראשם] הוד מלכות בגבהם ויחריבו את כסא דוד בשאון תרועה." (שם, יז, ד-ו, עמ' תנז). ספר מקבים א מעיד שהחשמונאים שמרו את מסורת הר ציון כשמו של המקום המקודש<sup>81</sup> אולם מתנגדי הסדר החשמונאי סירבו להתנחם בכך או להכיר בזכותם לכהן בקודש, שכן ראו בהם מחללי קודש. העתיד שבעל מזמורי שלמה מייחל לו עומד בסימן הפסוק: "תקעו בציון שופר תרועת קודש, השמיעו בירושלים קול מבשר" (שם, יא, א; עמ' תנא). הדברים מרמזים לכוהנים תקעי השופרות (יהושע ו, ט; ו, ד-טז) ולדברי הנביא יואל: "תקעו שופר בציון והריעו בהר קדשי ירגזו כל ישבי הארץ כיבא יום ה' כי קרוב" (ב, א) ולמזמורי תהלים במקדש שבו היו הכהנים מריעים בחצוצרות ובשופרות והלויים משוררים (מז, ו; פא, ד; קנ ג).

בניגוד למציאות הכאוטית של מדיחים ומודחים המתוארת ב'מזמורי שלמה', ומפורשת בדברי הפשרים על 'כוהן הרשע' החשמונאי, מצב הדברים הראוי המתאר את הסדר המקראי המקודש, נשקף בדברי הכהן יהושע בן סירא, שכתב בעשור השני של המאה השנייה לפנה"ס על הכהנים לבית צדוק המשרתים בציון:

"הודו למצמיח קרן לבית דוד כי לעולם חסדו; הודו לבוחר בבני צדוק לכהן כי לעולם חסדו" (בן סירא נא, כח-כט) בן סירא הוא אף זה הכותב קודם לכן: "במשכן קודש לפניו שירתי ובכן בציון התיצבתי: בעיר אהובה כמוני נחתי ובירושלים ממשלתי" (שם, כד, יא).

כאמור, המסורת הכהנית המתועדת בספר היובלים, כרכה את מקום המקדש שלעתיד לבוא עם מקום העקדה בהר ציון וקבעה את זמן העקדה בחג הפסח במחצית החודש הראשון של השנה המקראית, בחישובה הכהני העתיק. מסורות כוהניות אחרות בספר חנוך השני שיש המקשרים אותו עם חוגים הקרובים למקדש חוניו במצרים, זיהו בין 'מקום ארונה' הקשור ליסוד המקדש בימי דוד (שמואל ב כד, טז-כה; דברי הימים א כא, טו, יח-ל) לבין 'טבור הארץ' והר ציון 'משכן הקודש' ובין שושלת הכהונה שראשיתה בחנוך בן ירד מיסד הכהונה ואחריתה במחדש הכהונה, מלכיצדק, כהן הכהנים לעולם, בזיקה להר ציון וירושלים. קשר זה מצוי כבר במקרא 'ויהי בשלם סכו ומעונתו בציון' (תהלים עו, ג) ומלכיצדק מלך שלם... והוא כוהן לאל עליון' (בראשית יד); 'ונשבע ה' ולא ינחם אתה כוהן לעולם על דברתי מלכיצדק' (תהלים קי, ד). ספר חנוך השני מרחיב במשמעות ההקשר הכהני ובזיקתו למקום מקודש: "כי להיות כוהן הכהנים לעולם מלכיצדק יעדתי ואעמידהו להיות ראש הכהנים כאשר היו לפניו... ומלכיצדק ההוא יהיה כהן ומלך במקום ארונה לאמור בטבור הארץ... (חנוך ב כג, לז-מה). טבור

<sup>80</sup> מזמורי שלמה ח, כב; מהדורת א' כהנא, הספרים החיצונים, א, תל אביב תרצ"ז, עמ' תמח

<sup>81</sup> מקבים א ד לו-לח; שם, ה נד; שם, ו סב; שם, ז, לג; שם, יד, כו; שם, טז, כ

הארץ כזכור הוא שמו של הר ציון עליו נאמר בספר היובלים "והר ציון תוך טבור הארץ" (ח יט). ראשיתו של פסוק זה מתקשרת אף היא למלכיצדק: "וידע כי גן עדן קדש קדשים ומשכן ה' הוא..." שכן במסורת זו נוצר חיבור בין העבר לעתיד ובין מקום קדוש ארצי לשמימי: "ויאמר ה' אל מיכאל רד על הארץ אל ניר הכהן [אביו של מלכיצדק] ולקחת את מלכי צדק נערי אשר אתו ושמת אותו בגן עדן למשמרת" (שם, כג, נב) "ושמתו בגן עדן והיה שם עד עולם" (שם, שם, ס). מסורת זו מסיימת בחידוש הכהונה בעיר שלם שצאצאיה ישתלשלו ממלכיצדק (שם). ב'מגילת מלכיצדק' שנמצאה בקומראן מתוארים 'בני אור אנשי גורל מלכיצדק' ו'מלכיצדק וצבאיו עם קדושי אל'.<sup>82</sup> מלכיצדק, מכונה בקומראן 'מלכיצדק כהן בעדת אל' [ה] 'אומר לציון מלך אלוהיך ציון היא עדת כול בני הצדק המה מקימי הברית' (שם). נין זה של חנוך מגשר בין העבר הכוהני המיתולוגי בדור שקודם למבול, ששומריו יושבים בגן עדן, לעתיד הכוהני, שנקשר באחרית הימים במקדש על הר ציון. למלכיצדק נודע מקום חשוב במסורת הכהנית במגילות מדבר יהודה הקשורה ליום הכיפורים ולשנת היובל, מזה, ובמסורת הנוצרית הקושרת את ישו במלכיצדק באיגרת אל העברים, מזה.

קישור מיתולוגי נוסף המגשר על מרחקי זמן גדולים מתקופת המדבר וההתנחלות בימי יהושע ועד השלמת כיבוש הארץ וקביעת מקום הקמת המקדש בימי דוד, מצוי בחיבור כוהני לא ידוע שנמצא במגילות קומראן, המכונה נבואת יהושע או אפוקריפון יהושע. בחיבור זה מתואר הקשר בין סלע ציון לבין אהל מועד ובית יהוה, ומוטעם הקשר בין המקום המקודש לבין בית דוד שכבש את ירושלים ובנה את המקדש ובינו לבין בית צדוק המכהן בו:

"לוא [יכל]נ[ן] לבו[א] [לצי]ון להשכין שם את אהל מ[ועד] ואת ארון העדות עד קץ העתים. כי הנה בן נולד לישי בן פרץ בן יהודה בן יעקוב והוא ילכוד את סלע ציון ויורש משם את [כל] האמורי מיר[שלם] ועד הים ויהיה עם לבכו[ן] לבנות [את] הבית ליהוה אלוהי ישראל זהב וכסף [נחושת וברזל יכין ועצי] ארזים וברושים יביא [מ]לבנון ובנו הקטן [הוא יבנו וצדוק הכהן] יכהן שם ראשון מ[בני פינ]חס [ואהרון] ואותו ירצה ב[כול ימי חייו ויברך] [בכו]ל [מ]עון מן השמי[ם] כי ידיד יהוה[ה] ישכון לבטח ב[ירושלם כול] הימים ועמו ישכון לעד".<sup>83</sup>

מסורת כוהנית זו דנה בגורל אוהל מועד וארון העדות שהיו אמורים לשכון בציון עם הכניסה לארץ אולם יהושע רואה בחזונו שכיבוש סלע ציון יושלם רק בימי דוד ובית ה' יבנה עליו בימי בנו הקטן של דוד, שלמה. עוד רואה הוא בחזונו שצדוק יכהן בו כראשון מצאצאי לוי ובני פנחס, ובני בניו שמאז תקופת המלוכה מכונים בני צדוק, יכהנו בירושלים כול הימים. דומה שחזון זה נכתב בדיעבד בידי כהני בית צדוק בשעה שהודחו מהמקדש בידי בית חשמונאי, אולם הוא שומר ביטוי יחידאי במסורת

<sup>82</sup> ראו 11Q13 in *DJD XXIII, Qumran Cave 11, II*, (ed.) F. Garcia Martinez et.al., Oxford 1998, pp. 225-226.  
<sup>83</sup> 4Q522 frag 9ii:3-9 *DJD XXV, Qumran Grotte 4 XVIII Textes Hebreux*., Oxford 1998, p.55. ראו דיון

על קטע זה שם עמ' 57-62 ומאמרו של המהדיר אמיל פואש

E. Puech, 'La Pierre de Sion et l'autel des holocaustes d'après un manuscrit h'ebreu de la grotte 4

(4Q522)' *Review Biblique* 99 (1992), pp. 676-696

הכהנית **סלע ציון** שאיננו מצוי במקרא. יתכן שהביטוי אבן השתייה המוכר ממסורות מאוחרות הקשורות בהר הבית ובסלע הענק שבתשיתו, הוא גלגול של ביטוי יחידאי זה. מכל מקום נבואת יהושע כורכת בין דוד וסלע ציון, ובין ירושלים ובית ה', ואף יוצרת רצף בין אוהל מועד לבין בית ה' ושושלת הכהונה הקשורה בו. בלשון המגילות, בקטע נוסף המכונה אפוקריפון יהושע, ידיד ה' הוא שם השמור ללוי (4Q379) שלא כמו במסורת המקראית השומרת כינוי זה לבנימין (דברים לג, יב). הכהונה של בית צדוק משבט לוי היא זו הקשורה לאהל מועד, למקדש, לירושלים, להר ציון ולסלע ציון כאמור לעיל. משפט נוסף המכונן רצף בין אוהל מועד למקדש מצוי גם באגרת 'מקצת מעשי תורה' שם כותבים הכהנים לבית צדוק: "ואנחנו חושבים שהמקדש משכן אוהל מועד הוא"<sup>84</sup>

בחיבור המכונה "דברי המאורות" מובא קטע מאלף על ציון עיר הקודש ובית תפארתו של האל, על בחירת שבט יהודה, ועל בית דוד, ועל הבטחת שלום עולמים תחת שלטונו. דומה שהדברים נכתבו בשעה שהמלוכה ניטלה מבית דוד, שכרת ברית עם כוהני בית צדוק, ועברה שלא כדין לבית חשמונאי שנטל לעצמו בכוח הזרוע את הכהונה ואת המלוכה:

"משכנכה בירושלים העיר אשר בחרתה בה מכול הארץ להיות שמכה שם לעולם כי אהבתה את ישראל מכול העמים ותבחר בשבט יאודה ובריתכה הקימותה לדויד להיות ... נגיד על עמכה, וישב על כסא ישראל לפניך כול הימים, וכול הגויים ראו את כבודכה אשר נקדשתה בתוך עמכה ישראל, ולשמכה הגדול ויביאו מנחתם כסף וזהב ואבן יקרה עם כול חמדת ארצם לכבד את עמכה **ואת ציון עיר קודשכה** ובית תפארתכה, ואין שטן ופגע רע כי אם שלום וברכה."<sup>85</sup>

לעומת המסורת הכהנית המייחסת חשיבות מכרעת ל"ציון הר קודש", ל"ציון עיר קדשכה", ל"הר ציון טבור הארץ", ל"סלע ציון" ומקום ארונה, מסורת חז"ל אחרי החורבן הפכה את הר ציון **להר הבית**, בשעה שלא היה בו בית, והשכיחה את שמו ואת המסורות התלויות בו: הר ציון שהיה מקודש במסורת המקראית ובמסורת הכהנית במגילות מדבר יהודה ובמקבילותיה בספרות החיצונית, אינו נזכר כלל במסורת חז"ל הקדומה מלבד באזכור הפסוק על הר ציון ששמש ושועלים מהלכים בו! יתר על כן מסורת חכמים לא רק דחתה מכל וכל את מסורת חנוך ומלכיצדק, היושבים בגן עדן וקשורים למסורת טבור הארץ, הוא הר ציון, וקשורים למקום ארונה, לשלם ולהר ציון, אלא שמחקה **את הר ציון** כמקום העקדה המקודש ואימצה במקומו את **ארץ המוריה** המקראית כאתר חלופי נטול הקשרים כוהניים מובהקים. במסגרת דחיקת הזיכרון הכוהני הכורך בין מקום מקודש לזמן מקודש מסורת חכמים החליפה את הלוח המקראי-הכוהני שהביא חנוך משמים, שבו השנה מתחילה בחודש הראשון, חודש האביב הקשור בחג הפסח, חג הגאולה, ובמועד העקדה, בלוח חדש המתחיל בחודש השביעי, תשרי, הפותח את לוח השנה

<sup>84</sup> 4Q394 3 7ii 6 DJD X

<sup>85</sup> M. Baillet (ed.), *DJD VII, Oxford 1982, 143-144* לטקסט דומה מאד השוו מגילת בני אור ובני חושך (הערה לעיל 2 לעיל)

במסורת חז"ל. מסורת חז"ל העתיקה את מועד העקדה מהחודש הראשון לחודש השביעי,<sup>86</sup> הקשור לראש השנה כאמור בתפילת מוסף לראש השנה ב'זיכרונות': "ותראה לפניך עקדה שעקד אברהם אבינו את יצחק בנו על גבי המזבח וכבש רחמיו לעשות רצונך בלבב שלם כן יכבשו רחמך את כעסך מעלינו" וכאמור בדברי רש"י על מסכת מגילה לא ע"א 'ואלוהים ניסה את אברהם': "פרשת העקדה קוראין בראש השנה ביום ב' כדי שתזכור לנו היום במשפט". ראש השנה הוא חג שאינו נזכר בתורה או במסורת המגילות, אלא הוא חג אותו חדשו חכמים בשם זה רק במשנה ראש השנה ודומה שהעבירו אליו מסורות שקודם לכן נקשרו בחודש הראשון שבו נפתחת השנה על פי התורה (שמות יב ב). מסורות על העקדה

בניסן מצויות לא רק בספר היובלים אלא גם בשמות רבה פרק טו ופרק נא האם אכן שינויים מרחיקי לכת אלה בזמן מקודש, מקום מקודש וזיכרון מקודש, נעשו בידי חכמים רק לעומת הנצרות המעבירה את הר ציון למקום חדש (הר ציון זהיום בעיר העליונה) וקושרת אותו ל'שה האלהים' ולמועד העקדה העתיק, בפסח, ולא לעומת המסורת הכהנית העתיקה שהייתה המסורת ההגמונית לאורך מאות שנים, מימי משה ואהרן ושושלת כוהני בית צדוק מימי בית ראשון ועד לחילופי השלטון שהתחוללו בתקופה החשמונאית? חילופי שלטון אלה היו כרוכים כאמור בהחלפת הלוח המקראי השמשי בלוח ירחי סלווקי (דניאל ז, כה) ובעליית בית כהונה חדש נטול ייחוס ולגיטימציה מקראית, הוא בית חשמונאי, שפעל במאה השנייה לפני הספירה בחסות השלטון הסלווקי וניכס לו שלא כדין את הכהונה הגדולה ואת המלוכה עד שנת 37 לפני הספירה ושיבש את הסדר העתיק של כהונת בית צדוק והעולם המקראי. יתכן שניכוס המסורת הכהנית בידי הנוצרים הוא שהסב בדחיית מסורת זו (השוו מלכיצדק באיגרת אל העברים והר ציון בחזון יוחנן) ויתכן שחורבן המקדש ואיסור הגישה לירושלים הוא שגרם לרצון להשכיח את הר ציון ואת העבר הכהני-לאומי שהיה כרך בו, כדי ליצור סדר חדש שאינו קשור במקום מקודש ובזמן מקודש, ויתכן שהמאבק עם בני צדוק המודחים שכתבו מסורות רבות על הר ציון ועל חנוך מביא הלוח הוא שהביא לדחיקתן וגניזתן של מסורות אלה.

מאבק המסורת הכהנית העתיקה של בית צדוק על מעמדה בתקופה החשמונאית ובתקופת חז"ל המוקדמת, הוא זה הידוע בדרך כלל כמאבק שבין צדוקים לפרושים שפשו לא תמיד מבורר כל צרכו. הראשונים אינם אלא "הכהנים לבית צדוק ואנשי בריתם" אשר כתביהם נמצאו במגילות מדבר יהודה ומקור תוקפם מעוגן במסורת המקראית, המייחדת את הכהונה הגדולה לבניו של אהרן בשושלת ישירה עד סוף האסופה המקראית,<sup>87</sup> ובמסורות הקשורות במלאכים, בלוח מקודש ובעולם המרכבה, בחנוך סופר הצדק, במלכיצדק ובמורה הצדק. השניים, הפרושים המפרשים את התורה בכוח הריבונות האנושית ומסורת אבות, הם אלה שגיבשו סדר חברתי, שאיננו עומד בזיקה להנהגה הכהנית המקראית וללוח הכהני העתיק, הפותח בחודש הראשון, ביום רביעי, ומיוסד על חישוב ידוע **קבוע** מראש המתייחס לשנה שמשית בת 364 ימים ו52 שבתות. לוח זה, שהביא חנוך בן ירד משמים, נשמר בידי משמרות כוהנים ומלאכים בזיקה למקום מקודש שנקרא **הר ציון בארץ וגן עדן** בשמים, מקום ששומרו 'שומרי משמרת

<sup>86</sup> על המעקף של עקדת יצחק מניסן לתשרי קיימת מחלוקת בין החוקרים, ראו: P. R. Davies, 'Passover and the Dating of the Aqedah', *Journal of Jewish Studies* 30,1 (1979), pp. 59-67

<sup>87</sup> ראו דברי הימים א ה, כז-מא; שם, ו, לה-לח; עזרא ז, א-ה והשוו: D. W. Rooke, *Zadok's Heirs: The Role and Development of the High Priesthood*, Oxford 2000

הקודש' ראו בזמן יסוד **אלוהי** נצחי ומקודש שהובא משמים, מן המלאכים, והופקד בידי כוהנים, זמן המכונה 'מרכבות השמים', במחזוריו הנראים, ו'מועדי ה' מקראי קודש', 'מועדי דרור', במחזוריו הנשמעים, ואינו מסור לריבונות אנושית היכולה לחולל בו שינויים. לעומת זאת הזמן של הפרושים/החכמים היה מיוסד על סדר חברתי חדש שבראשו עומדים חכמים המונים על פי לוח ירחי חדש, המתחיל בחודש השביעי, בניגוד לסדר המקראי הרואה בחודש האביב ראש חודשים (שמות יב) וקובע שזה החודש שבראשיתו הוקם המשכן (שמות מ). הסדר הכהני מוסיף בצוואת לוי שזה הוא יום הולדתו של לוי בן יעקב ושל בנו קהת ממשיך הכהונה. חכמים מעצבי הסדר החדש שבו השנה פותחת בחודש השביעי, מנעים מלקבוע מראש את מספר ימי השנה או ימי החודש, או לקשור אותם למלאכים ולכוהנים, שכן הזמן לגביהם מופקד בידי סמכות **אנושית** ומיוסד על הכרעה משתנה התלויה במולד הירח ובתצפית אנושית ואינה תלויה במקום מסוים בשמים או בארץ.<sup>88</sup> כאמור הלוח הכהני שבית צדוק אחז בו היה קשור לחנוך בן ירד שנקלח לשמים **ממקום ארונה, בהר ציון, בא' ניסן**, ואילו הלוח הפרושי, שהחל בא' תשרי, לא היה קשור במקום מסוים או באדם מסוים והיה נעדר כל תימוכין במסורת המקראית, המונה לכל אורכה מחודש ניסן ראש חודשים (שמות יב).

האם המסורת הנוצרית המזהה את צליבת ישו ועלייתו השמימה עם חג הפסח, חג הגאולה, הכורך בין גאולה ראשונה לגאולה אחרונה, במחצית החודש הראשון, היא שהניעה חכמים "להזיז" את עקדת יצחק ממועד זה ולהעבירה לחודש השביעי? ואף גרמה להם להעתיק את מקום העקדה מהר ציון שם 'עומד' שה אלהים, (חזון יוחנן יב) לארץ המוריה, שאין תובעים אחרים עליה? או שמא סכסוך עתיק בין צדוקים לפרושים על מועד ראשיתו של לוח השנה (חודש האביב/ניסן/פסח או ראש השנה?) ועל זהותו של המקום המקודש (הר ציון או הר המוריה?) (משכן הקדש הנצחי הקשור למסורת המרכבה ולגן עדן, או הר הבית שחרב?), על תאריך העקדה (במחצית החודש הראשון או בראש החודש השביעי?) ועל מהות ההנהגה (כוהנים בני צדוק או כוהנים בני חשמונאי? כוהני בית צדוק או כוהני הגולה שהביא הורדוס לפני החורבן?; צדוקים או פרושים?), על מקור מסורת הלוח של הזמן המקודש המובא משמים (חנוך בן ירד) לעומת לוח משתנה המיוסד על זמן אנושי (רבן גמליאל ור' עקיבא, משנה ראש השנה) הוא שמצוי בראשית השינוי?

'הכוהנים לבית צדוק ואנשי ברייתם' [שהתכנו במסורת חז"ל בשם צדוקים], והפרושים, מייצגים שתי מסורות שונות ומנוגדות בדבר המקום המקודש, הזמן המקודש, הזיכרון המקודש והפולחן המקודש. כל אחת משתי הקבוצות, הכוללת ודאי קולות מגוונים שאינם בהכרח תמימי דעים, וחיבורים שנכתבו בחוגים שונים, מייצגת עמדות מוצא שונות, וזיכרונות אחרים בדבר מקום מקודש וזמן מקודש וזיכרון מקודש. אולם קל להוכיח שחיבורים שאוחזים במקום מקודש מסוים יאחזו גם בלוח מסוים באופן עקבי - דהיינו אלה המונים את ראש חודשים כניסן יאחזו בקדושת הר ציון ואלה המונים מתשרי בניגוד למסורת המקראית ומקדשים את סוד העיבור שאינו נמצא בתורה, יאחזו בהר המוריה ובמסורות בגנות בעלי הלוח המתחיל בניסן. יתכן מאד שהעובדה שהמסורת הנוצרית אימצה כמה ממושגיה של המסורת הכוהנית

<sup>88</sup> ראו: אליאור, מקדש ומרכבה, כוהנים ומלאכים, עמ' 1-18, 212-240.



בדבר **הר ציון** כמקום הקשור בזמן מקודש ובמקום מקודש בזיקה לעקדה/צליבה, לפסח ולהתגלות מלאכים, הביאה לדחייתה של מסורת זו מהזרם המרכזי של מסורת חז"ל ויתכן שהעובדה שהמוקד הגיאוגרפי של הסדר הכוהני הפך לבלתי נגיש מאז החורבן ואחרי מרד בר כוכבא היא שהסבה בהשכחתו. יתכן גם שהקישור של גיבורי המסורת הכוהנית העתיקה, חנוך ומלכיצדק בני האלמוות, אשר חצו את גבולות הזמן והמקום, ישבו בגן עדן קודש הקדשים, היו קשורים בלוח השמש, והמוות לא שלט בהם, עם דמותו של ישוע שהפך לבן אלמוות במסורת החדשה, גרם לדחייתה של המסורת הכוהנית הידועה כמסורת ההיכלות והמרכבה, גן העדן ופרדס קושטא, רכבות השמים ולוח השבתות השמש, שכוללת את כל הנדון לעיל. יתכן מאד שהיכוח בין צדוקים לפרושים על מועד חג השבועות, שהיה החג המרכזי בחשיבותו במסורת הבריתות הכוהנית כעולה מספר היובלים ומסרך היחד, הביא לדחיית מסורת חג השבועות, הקשורה למסורת המרכבה, במחשבת חז"ל ('אין דורשין במרכבה' (חגיגה)..'אין מפטירין במרכבה' (מגילה). עוד יתכן שהמקום החדש שחג השבועות תפס במסורת הנוצרית כמועד ירידת רוח הקודש על השליחים (מעשה השליחים, ב) על הר ציון, הוא שהביא לדחייתו ממסורת חז"ל. מכל מקום עובדה היא שאין במסורת חז"ל מסכת המוקדשת לחג השבועות, שמו אינו נזכר (החג מכונה עצרת) ואין מצווה מיוחדת לו מלבד אלה הנזכרות בתורה, ומועד החג שנוי במחלוקת. במסורת הכוהנית נודע לחג זה מעמד מרכזי: זה החג ששומרים המלאכים, זה מועד הבריתות כולן כמפורט בספר היובלים וזה מועד המעבר בברית, שאולי פעם מקומו היה על הר ציון (השוו דברי הימים ב טו, י-טו). קרוב לודאי שהפילוג בין ההשקפות השונות התחולל עוד לפני עליית הנצרות, כפי שניכר מן הפער בין מגילות מדבר יהודה לבין מסורת חז"ל בנושאים שונים ובראשם היחס ל**זמן המקודש** [באיזה חודש מתחילה השנה, בניסן או בתשרי? על פי איזה לוח? שמש קבוע בן 364 ימים, או ירחי משתנה נטול מספר ימים קבוע?], ל**מקום המקודש** [הר ציון טבור הארץ? הקשור לגן עדן ולמקום מזבח-העולה בסיפור העקדה או הר המוריה, או הר הבית?] ול**זיכרון המקודש** [חנוך ומלכיצדק בזיקה להר ציון ומקום ארונה/ אברהם ויצחק בזיקה להר ציון/ דויד בזיקה לסלע ציון, מקום ארונה ומצודת ציון].

משעה שהמקדש חרב והמרכז הארצי אינו תקף יותר ולכוהנים אין מקום מקודש לשרת בו, מתרחשים מעתקים שונים בעולם היהודי ומחוצה לו: חוגים כוהנים המכונים 'יורדי מרכבה' יוצרים במאות הראשונות אחרי הספירה את ספרות ההיכלות המתמקדת בהיכלות שמיים נצחיים המשמרים את תפארת ההיכל הארצי שחרב בשבעה היכלות עליונים. ספרות זו בוחרת את חנוך בן ירד, גיבור המסורת הכוהנית מלפני הספירה, היושב בגן עדן או בפרדס קושטא בספר חנוך, בספר היובלים, ובמגילה החיצונית לבראשית, לגיבורה השמימי, וממשיכה את מסורת המרכבה והכרובים המצויים בשבעה היכלות שמיים, מסורת שראשיתה בספרות שנכתבה אחרי חורבן בית ראשון והמשכה במגילות מדבר יהודה, המרחיבות במסורת המרכבה ב'שירות עולת השבת' וקושרות מסורת זו עם חג השבועות וחזון המרכבה של יחזקאל; חכמים כידוע אוסרים לדרוש במרכבה (תוספתא חגיגה ב, א) ולהפטיר במרכבה בחג השבועות (משנה, מגילה ד, ח) דהיינו מסרבים למקד את המבט בעולם המקודש, עולם הכרובים והמרכבה, או בהיכלות הסמיים מן העין בהם מצויים כרובים ומלאכים במרחב שמימי מקודש הקרוי גן עדן ומרכבה, מקום שבו מצוי חנוך בן ירד, במרחב שגילומו הארצי קרוי ציון ומשכן קודש: "כי גן עדן קדש קדשים ומשכן ה' הוא

והר סיני תוך המדבר **והר ציון תוך טבור הארץ**, שלשתם זה מול זה לקדושה נבראו" (היובלים ח, יט). במגילת המזמורים מקומראן נאמר על מקום זה שבו נושקים שמים וארץ: 'אזכירך לברכה **ציון** בכל מאודי אני אהבתיך...רומי ורחבי **ציון**, שבחי עליון פודך, תשמח נפשי בכבודך'" (עמ' 43); "כטל חרמון שירד על **הר ציון** כי שמה צוה יהוה את הברכה עד עולם שלום על ישראל" (עמ' 44). לעומת כוהנים ונביאים המכבירים בשבחי הר ציון ובמימדים המיתיים והמיסטיים הנכרכים בו, חכמים מנטרלים את המסורת הכוהנית-המיסטית של המרכבה, ומספרים בגנותו של גיבור מסורת זו, חנוך בן ירד, המכונה אחרי החורבן בשם מטטרון, כהן גדול שמימי (במדבר רבה, פר' יב). חנוך שנלקח לשמים מ'מקום ארונה' 'טבור הארץ' הוא הר ציון, **ביום הפותח את לוח השמש, א' ניסן** (חנוך ב יט, ב; כ, א) ויושב **בגן עדן** או **בפרדס קושטא** לעדי עד ו'כותב דין ומשפט לעולם' (היובלים ד, כג), הופך במסורת חכמים לחנוך-מטטרון המודח ממקום מושבו השמימי **בפרדס קושטא**, בשעה שהוכה 'ששים פולסין דנורא', בסיפור 'ארבעה נכנסו לפרדס', בשל חטאו של אלישע שלמראה חנוך סופר הצדק היושב וכותב בפרדס או בגן עדן תהה 'האם שתי רשויות המה' (בבלי, חגיגה טו ע"ב). חכמים מדברים בגנותו של חנוך בתרגום אונקלוס לבראשית ה, כד ומדרש בראשית רבה כה וקובעים **שנהרג בראש השנה!**. חכמים, היוצאים נגד מסורת המרכבה ונגד חנוך ראשון רואי חזון המרכבה, משכיחים את מעמדו המיסטי המקודש של הר ציון כהר הקודש הנצחי במסורת הכוהנית המתוארת בספר היובלים: "כי ארבעה מקומות בארץ ליי הם: גן עדן והר הבקר (המזרח) וההר אשר אתה עומד עליו היום, הר סיני, **והר ציון יתקדש בבריאה חדשה לקדושת הארץ**..." (ד, כו). מסורת הנזכרת כאמור גם בספרו של הכהן יהושע בן סירא בראשית המאה השנייה לפני הספירה, זה האומר "ברוך הבוחר בבני צדוק לכהן" ואף אומר: "**במשכן קודש** לפניו שירתי ובכן **בציון** התיצבתי: בעיר אהובה כמוני נחתי ובירושלים ממשלתי... (בן סירא, כד, יא) ובמסורות ספר חנוך הראשון והשני על טבור הארץ. חכמים הופכים את הר ציון החרב שאין בית אלוהים עומד בו עוד, **להר הבית**, ורושמים את הזיכרונות הפולחניים הקשורים במקדש שאיננו, שהיה על הר ציון, אך לגביהם מדובר בעבר חתום הקשור במסורת החורבן בנוסח הפסוק "על **הר ציון** שְׁשִׁמָם שְׁוַעֲלִים הִלְכוּ בו" (איכה ה יח). יתר על כן, חכמים מסרבים להתמכר לתודעה המיסטית החורגת מגבולות הזמן והמקום הארציים ואוסרים להתמקד בבן דמותו השמימי של המקדש, בגן עדן, הממשיך ופועל בעולם המרכבה הוא עולם המלאכים, וממשיך ומתפתח בספרות חנוך הענפה, ובעולמם השירי של בעלי ספרות ההיכלות והמרכבה, המתפתחת במקביל למשנה ולתלמוד.<sup>89</sup> התנגדות זו ודאי גם ניזונה כאמור מן העובדה שבמאות הראשונות לספירה, הנוצרים הופכים את הר ציון לפרק במיתוס הנוצרי הקשור לשה האלוהים, לעקדה ולצליבה (חזון יוחנן יב), ואת גיבורו של מיתוס זה, ישוע, הם מתארים ככהן גדול (איגרת אל העברים, ג, א; ד, יד; י, כא) וככהן לאל עליון הקשור לדמות **מלכי צדק**

<sup>89</sup> על ספרות חנוך ראו לעיל, על ספרות ההיכלות הכוללת את חנוך השלישי ראו G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, New York 1954, pp. 68ff; idem, *Jewish Gnosticism, Merkavah Mysticism and Talmudic Tradition*, New York 1960, pp. 41-42; D. R. Halperin, *The Faces of the Chariot, Early Jewish Responses to Ezekiel's Vision*, Tübingen 1988; ר' אליאור, ספרות ההיכלות ומסורת המרכבה: תורת הסוד הקדומה ומקורותיה, תל-אביב 2004.

(איגרת אל העברים, ה, ה-ו; ו, כ; ז, א), הנמצא במקדש השמימי (שם, פרקים ז-ח), ואף קשור בדמותו של חנוך בן ירד, מייסד הכהונה המתואר ככהן גדול שמימי המקטיר קטורת בבית המקדש בגן עדן (היובלים ד, כה; במדבר רבה פר' יב) ובדמות בן נינו מלכיצדק, המתואר ככהן לעולם ועד היושב בגן עדן, (חנוך ב כג, כד-כו; לו-לז, מ-מז). כאמור, מלכיצדק כיהן בתפקיד כהן גדול שמימי במסורת היהודית המתחרה, הקושרת אותו במישרין להר ציון ולשמו המקראי הקשור בגורן ארונה (חנוך ב כא, ד) ולשמו הכוהני הקשור בטבור הארץ: "ומלכיצדק ההוא יהיה כהן ומלך במקום ארונה לאמור **בטבור הארץ**..." (חנוך ב פרק כג, מה-מו). במגילת מלכיצדק שנמצאה בקומראן מתואר "מלכיצדק כוהן בעדת אל" שיביא משפט צדק, קשור לדברי ישעיהו על הר ציון: "מה נאוו על הרים רגלי מבשר משמיע שלום מבשר טוב משמיע ישועה אומר **לציון** מלך אלוהיה".<sup>90</sup> המשך תיאורו **במגילה** קשור אף הוא לציון: "במשפטי אל כאשר כתוב עליו אומר **לציון** מלך אלוהיה **ציון** היא עדת כל בני הצדק המה מקיימי הברית הסרים מלכת בדרך העם ואלוהיה הוא מלכיצדק אשר יצילמה מיד בליעל ואשר אמר העברתם שופר בכל הארץ"<sup>91</sup>

\*

תקצר היריעה מלדון במכלול ספרות חנוך הכוהנית ובזיקותיה להר ציון טבור הארץ, אולם דומה שמותר להכליל ולומר שדפוסי הזיכרון ביחס למקום המקודש הם מעין נייר לקמוס לתפיסת עולם שלמה שכן במקורות כתובים שנמצאו בהם מסורות על הר ציון 'מול' גן עדן כמקום מקודש, נמצאו גם מסורות על לוח השבתות הכוהני המקודש שהביא חנוך בן ירד משמים, לוח שראשיתו בחודש ניסן, והוא קשור במסורות על מלאכים ומרכבה, ובספרות חנוך העשירה שהתחברה לפני החורבן, ולהפך, במקום שבו מציגים לוח ירחי שראשיתו בתשרי ומסורות הקשורות בסוד העיבור ובקידוש לבנה, שם לא יהיה זכר לגן עדן או להר ציון, אלא כמקום ששועלים מהלכים בו. במסורות המרחיבות על קידוש לבנה וסוד העיבור ועל שנה שמניינה מתחיל בתשרי לא ייזכר חנוך לשבח אלא רק לגנאי, שם גם לא יהיו מלאכים או כוהנים לבית צדוק ולא תותר מסורת המרכבה. גן עדן נזכר פעם אחת ויחידה במשנה במסכת אבות פרק ה משנה כ, בקטע שאינו נמצא ברוב כתבי היד ונחשב בידי חוקרי מסכת אבות כתוספת מאוחרת<sup>92</sup>, והר ציון, מקום העקדה ומקום הר הקודש, מול 'גן עדן קודש קודשים' וטבור הארץ, מקום עליית חנוך לשמים ומקומו של מלכיצדק, מקום 'סלע ציון' וגורן הארונה, מקום התגלות מלאך ה' בימי דוד וקודם לכן מקום התגלות מלאך הפנים בימי אברהם ויצחק, אינו נזכר כלל בשום הקשר במסורת חז"ל, מלבד בציטוט הפסוק המבטא את גודל החורבן: "על **הר ציון** שְׁשָׁמָם שְׁעָלִים הָלְכוּ בּוֹ",

כנגד מחשבת חז"ל ההופכת לשיח ההגמוני בעולם היהודי אחרי החורבן, מסורת המטשטשת את הר ציון המקראי המקודש ואת הזיכרון המיסטי הכוהני הכרוך בו בזיקה למסורת המרכבה, גן עדן וטבור הארץ, מסורת העקדה, מסורת חנוך ומלכיצדק ומסורת הלוח, כמתואר לעיל, שבים ועולים זיכרונות "אלטרנטיביים" מודחקים של הספרות הכוהנית-המיסטית, הקושרים את מסורת המרכבה בגן עדן,

<sup>90</sup> DJD XXIII p 225: 11Q13: 14-16 (Qumran Cave 11 II)

<sup>91</sup> DJD XXIII p 225: 11Q13: 23-25

<sup>92</sup> שמעון שרביט, מסכת אבות

בהיכלות, בהר ציון, במקום ארונה, במשמרות המלאכים ובמסורת הכהונה, בספרות ההיכלות, מזה  
ובספרות הזוהרית המאוחרת, מזה. ערבסקות הזיכרון האינסופיות הקשורות בהר ציון כמשכן הקודש,  
ובמסורות על פולחן כוהני של עולה, קטורת וקרבן, הקשורות בגן עדן, בחנוך בן ירד, ובבן נינו  
מלכיצדק, מזה, בשבועות ובמסורת המרכבה מזה, ובעקדה ובטבור הארץ, מזה, ובשה ובהר ציון, מזה,  
בדוד ובסלע ציון, ובציון כעדת כול בני הצדק" מזה, הנוצרות בידי קבוצות מיעוט שונות לפני הספירה  
ואחריה, בעולם היהודי ובעולם הנוצרי, ממשיכות ומתפתחות לאורך האלף הראשון ולאורך האלף השני  
במסלולים שונים ביצירה המיסטית, המנציחה בזיכרון הכתוב את שחלף מן העולם כהוויה מוחשית.

תורת הנפש היהודית, מתפתחת בין שתי עמדות יסוד סותרות באשר למהותה של הנפש וזיקתה לעולם – העמדה האחת גורסת אחדות פסיכופיסית והאחרת טוענת לישות מטפיסית.

התפישה הראשונה, המיוסדת על ההשקפה המקראית, המייחסת לנפש קיום בגבולות ההווה הפיסית בלבד בתחומי הזמן והטבע, היא נטולת משמעות דתית במידה רבה. ואילו השנייה, המושפעת מן המחשבה היוונית, בדבר הוויית המטפיסית של הנפש וקיומה הנצחי, היא בעלת משמעות דתית עמוקה.

תורת הנפש היהודית מיוסדת בחלקה המכריע על ההנחה שהאדם אינו שייך לטבע מעיקרו של דבר, ושהווייתו הישותית אינה הווייה גשמית הואיל ומקורה הוא אלהי. הווייתו האמיתית של האדם היא הווייה מטפיסית-אידיאלית, שבהגשמתה והוצאתה אל הפועל דנה תורת הנפש. הנפש – מהות האדם – היא אלהית והאבחנות הזמניות והמרחביות השולטות בטבע אינן חלות עליה; קיומה אינו תלוי בביטוייה הפיסיים, הואיל ויש לה קיום לפני הגוף ואחריו. בשל כך, הגדרת האדם היא מעיקרה מטפיסית ושייכת לסדר העל-טבעי ועל כן חוקיות הנפש איננה חוקיות רציונאלית, אלא חוקיות מטפיסית. מנקודת מוצא זו נגזרות ההתייחסויות למהותה, לתפקידה ולמקומה במחשבה הדתית.

תורת הנפש, בתיאולוגיה היהודית, באה לאשש את טענת רובד הקיום המטפיסי, שאינו מותנה בחומר ואינו מעוגן בגבולות הזמן והמקום, הנתפשים בהשגה האנושית והנלמדים מהנסיון האנושי. האדם, מכוחה של מהות אלהית זו, עשוי ליטול חלק בחוקיות הנצחית, שאין לה בהכרח דבר עם גבולות הטבע וההיסטוריה. הניתוק מן הנסיון האכזיסטנציאלי ופריצת גבולות היש, באים לידי ביטוי בפיתוח תורת הפראכזיסטנציה והאינטרס התיאורגי מכאן, ובפיתוח תורת הגלגול או הפוסטאכזיסטנציה והאינטרס האסכטולוגי מכאן. היסוד האלהי או הממד המטפיסי בנפש האדם, לבד ממקורה האלהי בבחינת "בצלם אלהים ברא אתו" (בראשית א, כז), הוא בהיות הנפש מייצגת מערכות על-זמניות ועל-טבעיות. מתפישה זו, נובעת העובדה המעניינת שאין בתורת הנפש היהודית אינטרס אנתרופוצנטרי אלא אינטרס תיאוצנטרי מובהק. שכן, עניינה אינו במישור האינדיווידואלי סובייקטיבי של נפש האדם בבחינת מקום הרגשות, האישיות או התודעה, אלא הוא ממוקד במישור המטפיסית-תיאולוגי, בהשפעת הגומלין שבין נפש האדם למקורה האלהי, במהות הזיקה בין האנושי לאלהי, כשנקודת המוצא היא האל ולא האדם. ממד נוסף של האינטרס התיאוצנטרי, משתקף בעובדה שתורת הנפש, בחלקה המכריע, אין עניינה בחיים אלה, בחיי ההווה,



אלא במה שקדם להם ובמה שעתיד לבוא אחריהם, או בלשון אחרת אין פניה נשואים להיסטוריה אלא למטהיסטוריה ולאסכטולוגיה. העניין בנפש אינו ממוקד בחייו הארציים של האדם, אלא ביכולתה לפרוץ את גבולות הקיום הפיסי ולהגיע לדבקות באלהות מעבר לתחומי הזמן והמקום. שלא כבהשקפה האנתרופוצנטרית המקובלת, הגורסת שבקיומו של האדם מתבטא היחס שבין הבורא לעולמו, וכלפיו נערכות מלכותו והשגחתו, הרי שבתורת הנפש נבחין במגמה ההפוכה, הרואה את משמעות קיומו של האדם ביחס לאלהים בלבד, לאמור במגמה תיאוצנטרית. תורת הנפש מיוסדת על ההנחה שקיימת זיקת מתאם מובהקת בין מהותו של האדם ובין הסדר המטפיסי הכללי; הרצאת המהות המטפיסית של האדם מן הכוח אל הפועל, היא בעת ובעונה אחת התרחקות הולכת וגדלה ממהותו הפיסית הגשמית. הערובה לפריצה אל תחום הרוח, נתונה במבנה נפש האדם שיש בה דירוג פנימי בין הגשמי לרוחני. זיקת האדם לאל בבחינת צלם אלהים וכשירותו העקרונית של האדם לעבודת השם ולפריצת גבולות קיומו הפיסי, מעוגנות במבנה נפשו ומרכיביה, המשקפים את הישות האלהית ומכשירים אותו להשיג באלהות. תפיסת האדם כבעל מהות מטפיסית כוחנית המכוונת למישור הרוחני, המביא את הווייתו האלהית של נשמתו מן הכוח אל הפועל, כרוכה במושג השלמות של האדם. האדם אינו חלק ממערכת טבעית שלמה בתוך עצמה, אלא האדם מוגדר מלכתחילה כיצור הנועד להשלמתו מעבר למערכת הזאת. מושג השלמות, המעצב את תכלית חיי האדם, אינו נתון בהווייתו כיצור טבעי אלא על־טבעי ומימוש תכליתיותו העל־טבעית, נעשה באמצעות התורה והמצוות במשמעויותיהן השונות בזיקה לתפיסת הנפש. התורה והמצוות נתפשות ככוח הפועל על האדם לשם מימוש קיומו המטפיסי הנסתר והוצאתו אל הפועל, או לשם חשיפת נפשו האלהית מבעד ללבושיה הגשמיים והתאחדותה עם מקורה. המצוות, הן נקודת המגע של האדם עם הווייתו המטפיסית – הן בפריצתו הרוחנית מגבולות קיומו הפיסי, הן במשך חייו והן באשר להכרעת גורלו לעתיד לבוא.

תורת הנפש היהודית, עברה תמורה מרחיקת לכת מראשיתה במחשבה המקראית ועד אחריתה במחשבה הפילוסופית, הקבלית והחסידית. ראשיתה עומדת בסימן האחדות בין הגוף לנפש במחשבה המקראית, המייחסת לנפש קיום ומשמעות במישור ההיסטורי־פיסי ובממד האנושי בלבד, לעומת אחריתה, העומדת בסימן ראיית הנפש כישות מטפיסית השייכת לאלהות, החורגת מגבולות ההיסטוריה והטבע, והנמצאת עם האלהות ביחסי גומלין החורגים מגבולות אלה.

ההשקפה המקראית רואה בנפש חלק מן האחדות הפסיכופיסית של האדם, המורכב מגוף ונפש מעצם מהותו. הדעה השלטת היא הדעה המוניסטית, שאינה מייחסת משמעות מטפיסית לקיום האנושי, הואיל והיא מכירה באדם את גופו המוחש בלבד, ורואה את הנפש כיסוד המתיה וכמצע לחיים של גוף זה. הנפש נתפשת כמקומם של הרגשות, אולם אין היא תחומם של חיי נפש – הנבדלים מחיי הגוף או של חיי שכל ורגשות המנוגדים לחיי הגוף, אלא של מכלול רגשותיו ומאוויו של האדם. המחשבה המקראית, הרואה באדם יצור הקיים ברובד המציאותי בזמן ההיסטורי בלבד, אשר לגביה האדם כולו הוא בן העולם הזה – אינה מכירה בשני אלמנטים בלתי תלויים או מנוגדים של גוף ונפש, המסוגלים לקיום נפרד, אלא רואה את כל האדם כנפש־חיה או כאורגניזם פסיכו־פיסי הנברא בצלם אלהים. עיונים מופשטים או אמונות מיתיות מפותחות בדבר מהותה של הנפש, אינם מצויים במקרא: ליגוד שבין אדם וטבע אין כל משמעות מטפיסית ואין לו דבר עם הניגוד שבין מציאות חושית ובין מציאות שלמעלה מן החושים. האדם הוא כולו בן העולם הזה. יחד עם זאת, הגדרתו כנברא בצלם אלהים הותירה מרחב ספיריטואלי נרחב להגות הבת־מקראית.

ההשקפה התלמודית על האדם מעוגנת בתפישת המקרא. אך, יחד עם זאת היא מושפעת מהתפתחות המחשבה הדתית ומהשפעתם של רעיונות, שרווחו בעולם הבתר־מקראי ובעולם ההלניסטי, בדבר קיום במישור הרוחני והפיסי כאחד. המחשבה היוונית, השפיעה השפעה מכרעת ובכתבי חז"ל נמצא בכפיפה אחת את השראת ההשקפה המקראית של אחדות הקיום הפסיכופיסי בצד התפתחותה ההדרגתית של אנתרופולוגיה דואליסטית מתונה, המציעה מעמד שונה לגוף ולנפש.

משעה שהאמונה בהישארות־הנפש, בתחיית־מתים ובעולם־הבא, חדרה לתוך היהדות הבת־מקראית חלה תמורה בראייה הדתית של האדם והעולם. שוב אין משמעו הדתי של העולם מיוסד על המציאות הנתונה בלבד, ועל ביטוייה הפסיכופיסי בהוויית האדם כגוף ונפש המאוחדים זה עם זה בזמן היסטורי, אלא לעומתה של המציאות ובצדה, מתייצבת מציאות אחרת הנושאת עיניה אל מעבר להווה ולעתיד ההיסטורי. מתפתחת תפישת עולם טרנסצנדנטית ביחס להיסטוריה ולמשמעות הקיום האנושי. בד בבד, נקנית הכרה חדשה של הנפש במישור הספיריטואלי, ומורבת התייחסות להשארות הנפש מעבר לקיום הגוף, ולחיי הנפש הקודמים לקיום הגשמי.

קרב לוודאי, שמחשבת חז"ל הושפעה מן המחשבה היוונית האורפית והאפלטונית, בראיית הנפש כבעלת אופי רוחני ובתפישתה כיסוד מטפיסי קבוע ומגודר. יש מקום להניח שההשקפה היוונית, המבחינה בין גוף לנפש כשני ניגודים מהותיים – בשל ראיית הנפש כשייכת ממהותה לתחום האלהי האינסופי והנצחי, לעומת הגוף השייך לתחום החומר, הסופיות והכליון – הטביעה אף היא את חותמה על המחשבה היהודית. הרעיון שהורה אפלטון, בדבר הקיום הפריאכזיסטנציאלי של הנשמה ומציאותה הנצחית, כחלק מן ההשקפה הדואליסטית, שהעמידה זה מול זה חומר ורוח – זכה בהשפעה ניכרת במחשבת חז"ל. עם זאת, מן הראוי להטעים, שעם כל המשותף באנתרופולוגיה הדואליסטית שבדברי חז"ל עם השקפות סטואיות ואפלטוניות שרווחו בעולם ההלניסטי, הרי תפישת השניות שבדבריהם והניגוד שבין בשר ורוח חריפים במידה פחותה לאין ערוך מאשר במקורם היווני, המציע דיכוטומיה מוחלטת בין גוף ונשמה.

תפישה דואליסטית זו של האדם, המעמידה את הגוף ואת הנפש בניגוד של ערך זה לזה, חשובה לא רק מבחינה מטפיסית. צפונה בה ראשיתה של התכנונות דתית אל האידיאל של התרת הנפש מכבלי הגשמיות ושמירה על טהרת הרוחניות שלה – כיוון זר לגמרי ליהדות המקראית – שזכה לפיתוח רחב במחשבת ימי־הביניים בכלל ובמחשבה הקבלית בפרט.

משעה שנתקבלה תפישת המהות האלהית של הנפש, נוצר צורך ליצור עוד הוויות המייצגות את הצדדים הלא־אלהיים שבנפש האדם ואת ממדיה הארציים והגשמיים יותר. מכאן החלוקות השונות, שהוצעו בהשפעת המחשבה היוונית, בין היסודות הגשמיים ליסודות הרוחניים, לאמור, בין "נפש משכלת" ל"נפש חיונית" ו"צמחית", או בין "נפש אלהית" ל"נפש בהמית" – חלוקות שהתפתחו בהדרגה לכלל סמלי הרוח והחומר, "האין" ו"היש".

אחת החלוקות המקובלות, היתה זו שהושפעה מהמחשבה האפלטונית, המבחינה שלושה חלקים באדם (טימאיוס 90) – הגוף שנברא מחומר, הנפש הבהמית הקשורה בגוף והשכל האלהי המצוי בנשמה. האדם נתפש כמורכב מחומר ארצי ומרוח אלהים, ועל כן נברא בן־תמותה ביחס לגופו ובן־אלמוות ביחס לרוחו ונשמתו.

חז"ל, נטלו מן המחשבה היוונית את תפישת הוויית הרוחנית של הנפש, את שייכותה לתחום האלהי ואת הנחת קיומן העצמי הקדום של הנשמות לפני ביאתן לעולם הזה (השווה: ירושלמי, כלאים פרק ח, הלכה ד; לא, ע"ג; תנחומא, פקודי סימן ג) אולם לא קיבלו את מערכת המדרג היסודית של המחשבה היוונית בדבר אחד־שכל־נפש הואיל ולא נטו למחשבה שיטתית בתחום הפילוסופי, אלא להשקפה אנתרופוצנטרית ולא־ינטרס המוסרי ולקחו.



בשלבי התפתחותה המאוחרים יותר, הושפעה תורת הנפש היהודית מההשקפות הפילוסופיות היווניות, כפי שנתפרשו עלידי תיאולוגים מוסלמים ונוצרים בימי הביניים. חידושה הוא בראיית תורת הנפש כשרויה בתחום הפרובלמטיקה הפילוסופית, ויחודה בנסיון להתאים את ההשקפות הפילוסופיות לתורה, ולפרש באמצעותן מושגים מתחומי המוסר, החסידות הדתית, הנבואה והכרת אלהים. הדיון התמקד בשאלת הישארות הנפש, בזיקה בין גוף לנפש או ביחס בין רוח לחומר – מכאן, ובתחומי מדרג העולמות העליונים ותורת ההכרה – מכאן. התשובות שהוצעו, הועלו בהשראתן הברורה של הסטואה, הניאופלטוניזם והאריסטוטליות בפירושן הימביניים. אם נסקור בקיצור רב את ציוני הדרך ההיסטוריים נראה שהתפתחו שלוש תפישות עיקריות: א. התפישה המטריאליסטית-מוניסטית – הגורסת שהנפש היא עצם חמרי שנברא עם גמר היווצרות הגוף, קשור בו ופועל באמצעותו. הנפש היא אחת ונושאת שלושה כוחות: התאוה – כוח הצומח, הכעס – מהות החי, וההכרה – יחוד האדם. במות הגוף, נפרדת הנפש ומתקיימת לנצח. תפישה זו, העוסקת בביסוס המטפיסי של רעיון נצחיות הנפש, דנה בראיות לעצמיותה, אי-גשמיותה ואחדותה של הנפש. השקפה זו, הבאה לידי ביטוי אצל ר' סעדיה גאון, מושפעת בעיקר מן הסטואה והיא שהשפיעה על חסידות אשכנז של המאה הי"ב (עיי' רס"ג, ס' אמונות ודעות, פרק ו', עמ' 117-120).

ב. התפישה הדואליסטית-ספיריטואליסטית – הגורסת שהנפש היא עצם רוחני נבדל מן הגוף. נפש האדם נאצלת מ"נפש העולם" ומונהגת עלידי השכל שהוא דרגת אצילות גבוהה יותר, ועל כן קיומה בגוף מנוגד למהותה הרוחנית הנאצלת. עם חיבור לגוף, מופיעות בה זיקות דומות לצומח ולחי. אך, מהותה המקורית נשמרת בהווייתה של ההכרה המשתחררת בהדרגה משבי הגוף וקונה עליו שליטה, כדי להחזיר את הנפש הטהורה למקורה אחרי המוות. זוהי השקפתו של ר' בחי בן פקודה והיא מושפעת מן הניאופלטוניזם. שיטה זו פותחה במחשבה הקבלית.

ג. התפישה האחדותית – המושפעת מן האריסטוטליות, הגורסת שאין קיום עצמי לצורות אלא בחיבורן עם החומר, ולפיכך הנפש היא צורת הגוף המוכן לחיים (אנטלכיה), ואין להפריד ביניהם. הנפש אחת היא ולה חמישה תפקידים – זן, מרגיש, מדמה, מתעורר ושכלי. הנפש השכלית היא מקור כל הפעולות, כולל אלה המשותפות לצומח ולחי, והיא המייחדת את האדם. השכל נתפש כמהות נפרדת וכצורת הנשמה, והוא שנותר במות הגוף. הרמב"ם היה זה שהמשיך את תפישת הנפש האריסטוטלית, הן בקביעת חלקי הנפש והן בהנחת האחדות (עיי' שמונה פרקים, פרק א). התיאולוגיה הניאופלטונית, הציבה בין האל לעולם החמרי הירארכיה מורכבת של עצמים רוחניים, שבהם הנמוך מתקיים בחסדו של הגבוה ממנו, ומתהווה עלידי שפיעה של האצלה מן העליונים לתחתונים. דרך האצלה מלמעלה למטה, הכוללת את האצלת נפש העולם, מקבילה לדרך העלייה ממטה למעלה, שהיא התחזרה של הנשמה למקורה האלהי. הכמיהה הרוחנית המובעת בהשקפה זו, מטעימה את יעוד הנשמה להתאחד ולהידבק בחכמה העליונה או ברצון האל. בלשון אחרת, ידיעת האלהות היא הידבקות הנפש במקורה האלהי. נפש האדם, הן בהשקפה הניאופלטונית והן בהשקפה האריסטוטלית, נתפשת כמין מיוחד של כוחות הצורה הרוחניים, השופעים מן העולם העליון, וגורלה נקבע על-פי החוקיות המתאימה למהותם של כוחות אלה.

גם הניאופלטוניזם וגם האריסטוטליזם, מורים את דבר כפיפותו של הגוף לנפש ומסיקים את רעיון האלקמות ונצחיות הנפש. הניאופלטונים היהודים, מחזיקים כולם בדעה שהנפש האנושית נובעת ממקור הנפש העולמית. הם מפתחים את רעיון אי-תלותה של הנפש, כמסקנה מתפישת נפש האדם כחלק מאצילותה של הנפש הכוללת, שהיא חלק מן ההירארכיה, מה שמציב הבדל ישותי בינה לבין הגוף. הנפש אינה "צורה" של הגוף האורגאני, אלא עצם בפני עצמו, הקשור דרך ארעי אל



הגוף. הואיל וכאמור נפש היחיד היא חלק מן הנפש העולמית הכוללת – אלמוות הנפש נתפש כהתאחדות מחודשת עם הנפש העולמית. מתפשה זו, נלמדת הן ההשקפה בדבר נצחיותה של הנפש האנושית והן ההבחנה בין גוף ונפש, כשני ניגודים מהותיים. קיטוב זה, טבע השפעה מכרעת על גישה לזיקה היסודית בין הנפש לגוף, כאשר הנפש – המוגדרת כיסוד אלהי – נתפשת כשרויה בנכר בעולם הזה ורוצה להיגאל, להשתחרר ולשוב למקורה האלהי, בעוד הגוף נתפש בבחינת מאסר בכבלי החומר וכיסוד זר ומנוגד. התורה האריסטוטלית על הנפש כ"צורת" הגוף, שוללת את השניות העקרונית שהוצעה במחשבה האפלטונית. לדעת אריסטו, הצורה והחומר אדוקים זה בזה, וכיוון שהנפש הוגדרה כצורת הגוף האנושי, קשה לטעון את טענת קיומה הנפרד מהגוף. עם זאת הורה אריסטו שהרוח החושבת, חלקה העליון של הנפש, אינה תלויה בגוף הואיל ומוצאה מן העולם העל־ארצי. מתוך אי־חומריותה של הנפש החושבת נלמדת אלמותיותה, ומכיוון שלפי מהותה אינה תלויה בגוף, שוב אין מיתתו פוגעת בה. נמצא שרעיון האלמוות, המתחייב מאליו מתוך מושג הנפש הניאואפלטוני, מתבסס גם על־ידי תפישת הנפש האריסטוטלית לגבי חלקה העליון – החושב – של הנפש. שכן, לבד מהיותה צורת הגוף היא גם ישות רוחנית, נגזרת נצחיותה העצמותית (ראה: קרשקש, אור ה', יוהנסבורג 1861, ב, ו, עמ' 39–40).

במחשבת ימי־הביניים, נכרכה תורת הנפש עם המטרה של השגת שלמות האדם; שלמות זו, נתפשה כהתקשרות הנפש או דבקותה ביסוד הרוחני המקיף אותה, דהיינו "הנפש הכללית", "השכל הפועל" או האל עצמו. הפעולה העליונה ביותר של הנפש, היא פעולת ההכרה והיא תכלית החיים האנושיים והשלמתם. התמזגות רוח האדם עם הרוח האלהית בפעולת ההכרה, מהוות את שיא תהליך ההכרה והשלמות – ההכרה נתפשת כביטוי של הקשר המקורי בין הרוח האנושית ובין הרוח האלהית. ההכרה היא אחדות בלתי־אמצעית עם האלהות, ובפירוש תהליכה נחשפת ומוגדרת התנהגותה הדתית של הנפש.

האתוס של תפישה דתית זו, מתמקד סביב המאמצים הרוחניים של שיבת הנפש למקורה האלהי: הנפש האנושית מוצאה, כאמור, מן העולם העל־ארצי ויעודה הוא בתקנה שעליה להתקין עצמה כדי לשוב לצור מחצבתה. המחזיקים בתורת הנפש האריסטוטלית, הרואים בנשמה את צורת הגוף, מציבים את עיקר עניינה בהשתלמות והזדככות על־פי החוקיות התכליתית של ההווה כולה, השואפת להשתלם ולהתעלות. המחזיקים בתורת הנפש האפלטונית, הרואים בנשמה מהות רוחנית, מפרשים את תכלית הנשמה כשיבה לכור מחצבתה – עולם האידיאות – ותובעים הימנעות במידת האפשר מן המגע עם העולם החמרי. לשחרור הנשמה מכבלי עולם החושים, להארתה על־ידי השכל ולהתאחדותה עם העולם העליון, נלווה נופך רב משמעות עם כריכתם במושגי גלות וגאולה. הגלות מתפרשת כירידת הנשמה לעולם החומר וככליאתה בו, ואילו גאולת הנפש היא בהצלחתה להינתק מכבלי הגוף והקיום הגשמי ולשוב ולהתאחד עם מקורה. להתגברות הנפש על החומר מיוחסת משמעות גאולת ונודעת חשיבות אסקטולוגית. הצורך בהינתקות מן הנסיון החושי ומן ההווה הארצית, מביא לידי הדגשת הקיטוב בין גוף לנפש ולתביעת התנזרות, סגפנות ופרישות. כתוצאה מכך מתווסף ליהדות צביון אסקטיקו־נומפלטני, המטעים את ההינתקות מחיי הגוף – פרישות, התבודדות, טהרה וחסידות – כתנאי לדבקות באל והתאחדות עם נפש העולם, ההופכים לתכלית חיי הדת.

חריגתה של תורת הנפש היהודית מן האסכולות של המחשבה היוונית, מהשקפות האפלטוניים והאריסטוטליים ומראיית תורת הנפש כבעיה פילוסופית, התרחשה במפגש עם הקבלה במאה הי"ב. המושגים הפילוסופיים, בתחומים הכרוכים בתפישת הנפש, עוברים תמורה מיתית־גנוסטית בשעה שנוצר המפגש בין ראשית הקבלה וספר הבהיר.

בספר הבהיר, מוצעת תפישה חדשה הכורכת את היווצרות הנשמות, התגבשותן וקיומן במיתוס ארוטי המתייחס לזיווג בין הוויות קוסמיות בעולם הספירות ולתהליך הבריאה בכלל. בספר הבהיר, נרמזת בלשון סמלים השיטה, המתפתחת לאחר מכן בספר הזהר ובספרות הקבלית, המבחינה שלושה שלבי קיום בהוויית הנשמות – השלב האידאי, הישותי, והארצי – המקבילים לתהליכי הזיווג, העיבור, והלידה בתהליך היווצרות הגוף הפיסית, (ראה ספר הבהיר, סעיפים כב, נז, קיט) וליחסי הספירות בעולם העליון. הסימבוליקה הארוטית, המתארת את היחס הדינאמי בין חלקי האלהות השונים, על-פי ההשקפה הקבלית, מתייחסת הן להיווצרות הנשמות כחלק מהזיווג הקוסמי, והן למשמעויות דתיות עמוקות בדבר מעלת הנשמה הנכרכות בזיווג האנושי ביחס למקבילתו הארכיטיפית בעולמות עליונים (ראה: רמב"ן, אגרת הקדש, כתבי הרמב"ן ב, עמ' שכד, שכו, שלג).

תורת הנפש הקבלית מיוסדת על שלוש הנחות יסוד בתפישת הוויית האדם:

א. מקורה האלהי של נשמת האדם.

ב. הוויית האדם כדמות הספירות והשתקפות עולמות עליונים בנשמתו.

ג. השפעת האדם בתחום האלהות.

הנחת מהותה האלהית של הנשמה, עיצבה את זיקת הגומלין בין האל לאדם ברבדים שונים, ארציים כרוחניים. שורש ההוויה האנושית העצמית נעוץ באלהות מקיומה הפריאכסיסטינציאלי, דרך הווייתה האנושית הארצית ועד לקיומה האסכטולוגי העל-זמני. ("דע כי נשמת האדם היא נחצבה מנור של הקב"ה" – עיין: אוצר הכבוד, טז, ע"ב). על-פי ההשקפה הקבלית מעלת האדם נובעת מעובדת היותו עשוי כדמות "פרקי המרכבה העליונה", ודמיון נשמת האדם לאל – בדרך כלל ולמערכת הספירות – בדרך פרט, נחשב כעצם מהותה וסוד קיומה. נשמת האדם על כל חלקיה, מהווה אספקלריה להשתקפות הספירות העליונות. קיום הנשמה מראשית בריאתה ומטבע הווייתה הוא כדמות הספירות, שהרי היא מתהווה כתוצאה מזיווג הספירות והיא מתקיימת כהעתק ובבואה של הארכיטיפ האלהי. הקבלה נטלה את חלוקת הנפש הפילוסופית, והרכיבה עליה את המהות המיסטית של חלקי הנפש השונים כמבטאים ספירות שונות. המעבר מהשילוש הפילוסופי לקבלי, התרחש בסוף המאה הי"ג ונטבע במונח נר"ן – נפש רוח נשמה: "כי שלוש כוחות פנימיות רוחניות שהנשמות והרוחות והנפשות גזורות באוצר הכתרים שכל אוצר ואוצר רוחני מיוסד ובנוי על בנין חזק נחתם בסוד החותם הנעלם על יסוד אצילות כתר הנעלם ממנו" (סוד הנשמות הפנימיות הרוחות והנפשות, קבלות ר' יעקב, עמ' 285). האדם קשור איפוא מיסודו בכללות העולמות – בתבניתו הרוחנית מיוסדת שותפות של יחסי גומלין והיפעלות בינו לבין המציאות כולה. כל אחד מיסודות נשמת האדם שב ופועל על המישור הרוחני שממנו צמח, והשפעה הדדית זו בין כל התחומים לכל הנשמות נמשכת בלא הרף:

ואז ברא ה' את האדם כלול מכל העולמות לפיכך יש בו נפש מעולם העשיה, רוח מעולם היצירה, נשמה מבריאה ונשמה לנשמה מעולם האצילות, ונצטרך להיות בעולם התחתון לקשר כל העולמות ולכלול אותם זה בזה (ספר הליקוטים, פ' בראשית ב, ע"א).

נטייתם של המקובלים לבנות את מכלול המבנים הרוחניים מתוך עקרון ההשתקפות ההדדית האינסופית של יסודותיהם, הטביעה את חותמה על משמעותה המיסטית של תורת הנפש. מתוך תפישה זו של האדם, עולה הטענה שהיחס המקביל בין מבנה נשמתו לדמותה של מערכת הספירות, מורה על יכולת האדם להשיג את סוד האלהות מתוך התבוננות בעצמותו האנושית: "כי



כל היודע סוד חכמת הנפש יודע סוד הייחוד" (חכמת הנפש, א ע"ד).

מהנחות אלה נתגבשה תורת האדם הקבלית, שהורתה שהעיקר בהוויית האדם אינו קביעת היחסים בינו לבין שאר הנבראים, אלא הוראת קשרי הגומלין שבין האדם לבין הספירות האלהיות, או בין נשמתו ליסודותיה שבעולמות העליונים.

המסקנה החשובה ביותר, שהסיקה המחשבה הקבלית מהנחת מהותה האלהית של הנשמה בהווייתה האנושית ומתפישת הקירבה ההדוקה בין הנשמה לאלהות, היא זו המורה שיחסי האדם והאלהים אינם נחתמים בהזדקקות האדם לרחמי שמים, אלא האדם והאלהות שרויים ביחסי השפעה הדדית וסיוע הדדי. תורת הנפש הקבלית, מעוצבת בסימן האינטרס התיאורגי, המעוגן בהנחת יחסי גומלין מכריעים בין האדם לספירות או בין נשמת האדם למקורה האלהי. האדם חי ומתקיים מן השפע הנובע מעולם הספירות, אך הוא גם מפעיל כוחו כלפי מעלה בכוונות ויחודים, ומעניק חיות וסיוע לספירות האלהיות. יתרה מזו, המחשבה הקבלית קבעה שקיום ההרמוניה בחיי האלהות תלוי בפעולת האדם, ובכך העניקה ממד מאגי-תיאורגי לכלל עבודת השם. מתפישת הנשמה ככוח רוחני, המקרב את האדם לאלהות ומשפיע בה, נגזרה כל עבודת השם בפירושה הקבלי, ונתפרשו טעמי המצוות כיחוד יחודים, של הנשמה עם מקורה. העולמות העליונים, נתפרשו כ"מחולקים לתרי"ג פרקי המרכבה העליונה", כשבהקבלה אליהם מצויה נפש האדם המחולקת לתרי"ג איברים, כנגד תרי"ג חלקי גופו המחויבים בתרי"ג מצוות – כל איבר מקביל לאחת מתרי"ג מצוות התורה ומתקיים על-ידי שמירתה, ומשפיע על הפרק המקביל לו בעולמות עליונים ולהיפך, כל אחד מן החטאים פוגם ופוגע באיבר האלהי (עיין: תיקוני זוהר, תיקון יח ותיקון ע).

ממד נוסף, שכרך את קיום המצוות במשמעותן הקבלית עם תורת הנפש, היה מצוי בתורת הגלגול. תורת גלגול הנפשות, היתה ידועה מן המחשבה האפלטונית. עדויות על היותה רווחת בחוגים יהודים ועל פולמוסים נגדה ישנן מן המאה השמינית ואילך. היא נתקדשה והשתגרה במחשבה הקבלית, עקב מציאותה בספר הבהיר. גלגול, משמעו הנחת קיומה של נפש האדם בגופים שונים בזמנים שונים, או ניתוק חיי הנפש של האדם מגבולות קיומו הפיסי. הגלגול, הוא נסיון להעניק משמעות רוחנית רחבה יותר בזמן ובממדים רוחניים ודתיים לחייו של האדם. תפישת הגלגול נעה בין ראייתו כחוק כללי, החל על הנשמות כולן עד לביאת המשיח, לבין תפישתו כעונש על אי-קיום המצוות ופגימה בעולם הספירות, או פירושו כחלק מתהליך ההשתלמות המטפיסי שבו מחויבת הנשמה (ראה פרדס רימונים, שער לא; רקנטי על התורה פ' וארא, בא).

אי-הרציונאליות של מושג הגלגול נעטפה בשלל לבושים רציונאליים, בשל נגיעתו בעולם ההלכה; בספרות הקבלית ישנם דיונים מפורטים במספר הגלגולים, במצוות הקשורות בגלגול, מסורות מקראיות המוסברות על-פי הגלגול וכיו"ב. משמעות חשובה נתגלתה במושג הגלגול, משעה שנקשר הקשר בין גלות, גלגול וגאולה. הגלגול נתפש כסמל למעמד העולם הבלתי מתוקן, לגלות ולערבוביה בסדרי בראשית, שבאה בעטיו של חטא אדם הראשון – יש גלות פנימית לנשמות וגלות חיצונית לגופים. גלגול הנשמות, נחשב למקבילה המטפיסית של גלות הגופים. הגלגול והגלות הפכו לסמלים עיקריים של מציאות פגומה הצריכה תיקון וגאולה – גאולת הגוף וגאולת הנשמה. משתסתיים הגלות ההיסטורית, יבואו גאולת הגופים וסיום גלגול הנשמות. (עיין: ספר התמונה כד, לו-מא; גליאדזא; שער הגלגולים).

ככל שגדל משקלם של זרמים מיסטיים ביהדות, שניתקו את חיי הדת מן ההיסטוריה ומן העולם והעבירו את מוקד עניינם אל חיי האלהות, אל המטהיסטוריה ואל הגאולה, כך גברה מרכזיותה של תורת הנפש הקבלית.

בשלביה המאוחרים של התורה הקבלית, ניכרת ירידת משקלה של האונטולוגיה האפלטונית, שהיתה מונחת ביסוד תפישת האדם כצלם אלהים. התיאולוגיה המוניסטית שהציגה תבנית מדורגת של האצלה חֲדִיבִיוֹנִית והשתקפותה בנפש האלהית באדם, הוחלפה בתפישת עולם דיאלקטית, שהציעה שניות אונטולוגיות במהות האלהית ובמקבילתה האנושית.

תורת הנפש הקבלית, מן הקבלה הלוריאנית ואילך, מושתתת על הכרה בשני קטבים יסודיים של כלל ההווה, ועל ראיית החיים האלהיים כמורכבים משני תהליכים מנוגדים בִּזְמַנִּים של האֲצֵלָה וצמצום, התפשטות והסתלקות, היווצרות והתאיינות. ההנחה היתה, שיש השתקפות לשניות היסודיות של המהות האלהית במבנה של נפש האדם. שני הקטבים הדיאלקטיים של כלל ההווה מוצאים את ביטויים בהנחה שלאדם שתי נפשות – "הנפש האלהית" ו"הנפש הבהמית", המייצגות שתי מערכות מנוגדות תלויות זו בזו – כיסוי וגילוי, העלם והתגלות, יש ואין, שפיעה וצמצום, התפשטות והתלבשות, איחוד ופיזור – בהווה כולה. הטענה העקרונית היתה, שהיסוד האלהי האינסופי והערטילאי מחויב בהגבלה – בכיסוי, בלבוש והעלמה לצורך גילוי וקיומו בהווה נפרדת, שאם לא כן הוא מאוחד באינסופי ונטול קיום נפרד. מכך הסיקו המקובלים, שההתגלות האלהית מותנית בהעלם ושל העלם אין קיום בלי התגלות, לאמור היחסים בין שני הקטבים הם יחסי תלות ויחסי גומלין. שני קטבים אלה מיוצגים בשני יסודות רוחניים מנוגדים בנפש האדם – "הנפש האלהית" ו"הנפש הבהמית" – העקרון של שפיעה, רוחניות, התפשטות, האצלה ואינסופיות, מיוצג על־ידי הנפש האלהית, בעוד שעקרון ההגבלה, הגשמיות, ההתלבשות, הצמצום והסופיות, מיוצג על־ידי הנפש הבהמית. היחסים בין שני חלקי הנפש הם יחסי תלות, הוואיל ואין לנפש הבהמית קיום בלא הנפש האלהית – המחיה אותה, ואין לנפש האלהית גילוי יחודי נפרד בלי הנפש הבהמית – המצמצמת אותה בהווייתה המלוכשת. הנפש האלהית היא "חלק אלוה ממעל" – היסוד האלהי המצוי באדם. מקורה בספירות, והיא מייצגת את שאיפת הרוח לשוב למקורה, ואת הכרת אמיתות המציאות האחדותית מזווית הראייה האלהית; הנפש הבהמית, מקורה בקליפת נוגה, המאחדת בתוכה טוב ורע, והיא מייצגת את "היש", המציאות המתבחנת, שאינה רואה עצמה חלק מהאחדות האלהית ואת הנהייה אחרי המציאות הגשמית. יחסי הנפש האלהית והנפש הבהמית, מייצגים את עקרונות יחסי הרוחני והגשמי או האינסופי והסופי בהווה כולה. היחסים בין שתי הנפשות, הכוללות כוחות מקבילים הערוכים כנגד מערכת הספירות ומערכת הקליפות, אינם יציבים וקבועים; הנפש האלהית שואפת לשנות את הנפש הבהמית ולהכלילה באלהות, והנפש הבהמית חותרת להמיר את מהותה של הנפש האלהית ולהורידה ל"יש". האדם שרוי בפראדוקס שבו נפשו הבהמית מספקת את הקונסטיטוציה המעלימה ("המלבוש") להווה האלהית הנגלית, בעוד נפשו האלהית חפצה בכל מאודה בביטולה של הווה זו, המעלימה את האלהות, למען השגת האלהות הבלתי מלוכשת.

בתורות הקבליות והחסידיות נמצא מבנה אונטולוגי־דואליסטי מקביל של מערכות רוחניות חיוביות ושליליות שיחודן בשורש המשותף שלהן (על אף גילוייהן הנבדלים). מערכות אלה מכונות בשמות שונים על־פי התחום שבו הן נידונות. בצד האחד נמצא את ה"אין", הקדושה, האחדות, המהות והגילוי – הבאים לידי ביטוי בנפש האלהית, ובצד השני נמצא את ה"יש", הסטרא אחרא, הקליפה, הפירוד, העלם וההסתרה – המיוצגים בנפש הבהמית. הדיאלקטיקה שבין ה"יש" ל"אין", היא הדיאלקטיקה שבין הנפש הבהמית לנפש האלהית, כשם שהיא הזיקה בין הקדושה לטומאה, ועל כן מטמורפוזה באחד מתחומים אלה משמעה גם השלכה על כל האחרים. בהדרגה עוברת האונטולוגיה הדואליסטית תמורה מיתית־גנוסטית; המאבק בין הנפש האלהית לנפש הבהמית הופך למאבק בין הטוב לרע – בין השכינה לשטן או בין הקדושה לקליפה,



מאבק שראשיתו בחטא אדם הראשון ואחריתו בגאולה ובהכנעת הסטרא אחרא ונצחון הקדושה (עיין גליא רזא, עמ' 140-147; תניא, פרקים א-ז).

מכאן מקומה המרכזי של תורת הנפש – זירת המאבק הקוסמי בין הקדושה לקליפה עוברת אל נפשו של האדם, שבה מיוצגים היסודות הדיאלקטיים בדמות הנפש האלהית והנפש הבהמית. היחסים בין חלקי הנפש השונים – המסתייעים עלידי מעשה המצוות, התפילות, היחודים, הכוונות והתיקונים – מכאן, ומעשי החטא, העברות וההרהורים הזרים – מכאן – הם השתקפות של מצבים שונים במערכת האלהית – מחד גיסא ושל השפעה בעלת משמעות של נפש האדם על המאבק הקוסמי בין טוב ורע – מאידך גיסא.

#### ביבליוגרפיה

- י' גוטמן, תפלוסופיה של היהדות, ירושלים תשי"ג.  
 א"א אורבך, חז"ל פרקי אמונות ודעות, ירושלים תשל"ו (פרק עשירי: "האדם").  
 י' תשבי, משנת הזוהר, ח"ב, ירושלים, תשכ"א (תורת האדם, דפים א-קפ).  
 ז' הירש, הפסיכולוגיה בספרותנו העתיקה, תל-אביב תשי"ז.  
 ג' שלום, פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, ירושלים תשל"ו (פרק "הגלגול").  
 י' תשבי, תורת הרע והקליפה בקבלת האר"י, ירושלים תשכ"ה (הפרק "תורת האדם").  
 ר' אליאור, תורת האלוהות בדור השני של חסידות חב"ד, ירושלים תשמ"ב (פרק חמישי).  
 ר' אליאור, "תורת הגלגול בגליא רזא", ספר היוכל לכבוד מרופ' י' תשבי, ירושלים תשד"מ.  
 ר' אליאור, גליא רזא, הוצאה ביקורתית עפ"י כתבי-יד, ירושלים, תשמ"א, עמ' 56, 89, 140-147.

## חינוך לתרבות בחברה רב-תרבותית

### רחל אליאור

"אך אחריותך הן עלי מוטלת היא. הן עלי היה להאיר את עיניך, להטעימך יחסי אנוש... לא לא פוליטיקה! זה, אולי דווקא לא תפקידנו, וזהו אולי נעסוק בעל כורחנו... לא לא זה! כי אם מגע נפש בנפש... מהיום... ובמשך דורות... במשך ימים רבים... וללא שום מטרה... ללא שום כוונה... מלבד כוונת אח, ידיד ורעי".  
(י"ח ברנר, פנקס, ניסן תרפ"א)

הדברים המובאים להלן אינם פרי מחקר מדעי ואינם מסתמכים על מחקרים קודמים. אין הם אלא הצעה לשיחה בין העוסקים בחינוך, הנקראים להתמודד הלכה למעשה בכיתות לימוד שונות עם המציאות הרב-תרבותית המורכבת שבה אנו חיים, ועם הקולות השונים מן העבר ומן ההווה המעצבים את רקמת חיינו. אני מבקשת להתחלק בתובנות וברשמים המיוסדים על עיסוקי בתחום הוראת מחשבת ישראל בזיקה לתרבות הישראלית בת זמננו במסגרות אקדמיות וציבוריות שונות, ועל קשב מתמשך לקולות שונים בכתב ובעל פה המעצבים ומשקפים תוך הסכמות רופפות ומחלוקות עמוקות את פניה הרבגוניים של החברה הישראלית.

המציאות החברתית של מדינת ישראל כמדינת הגירה קולטת עלייה מאז הקמתה, כארץ מקודשת לשלוש הדתות המונותאיסטיות מזה אלפי שנים וכחברה מתגבשת בין מציאות גאוגרפית-תרבותית מזרחית לבין עולם ערכי מערבי, הפכה את ישראל לחברה רב-תרבותית. מציאות חברתית זו כוללת עולמות תרבותיים שונים החיים בכפיפה אחת ובעימותים רבים, שכן הם קושרים בין העבר להווה בקשרי כיסופים, זכרונות וחלומות, מזה, ובקשיי התמודדות עם משברי מימוש והגשמה של זכרונות, מסורות ותקוות, מזה. תפישות שונות של קדושה, היסטוריה נאמנות ויעוד הקשורות בדם ואדמה, גלות וגאולה, מזרח ומערב, מסורת ומודרנה, שפת העבר ולשון ההווה, מזינות את הכוחות השונים הפועלים בזירה המשותפת.<sup>1</sup> רבים מהם פועלים בכוחן של מסורות היסטוריות-תרבותיות ודתיות שונות הקשורות במקום אחד, המגלים מציאות רוחנית וגשמית, שיושביו מתייחסים זה לזה בזיקות מורכבות הקשורות ליחסי רודפים ונרדפים, כובשים ונכבשים, משעבדים ומשועבדים, חלוצים וגולים, מנשלים ומנושלים עולים, קולטים, יושבי הארץ ומיישביה, המכוונים כולם זהויות שונות בזיקה לעבר ולהווה. מתחים אלו מעמידים קהילות שונות השותפות לקואליציה של כאב, עלבון, עוול קיפוח ואי-צדק, ולאופוזיציה של זכרונות, חלומות ומסורות מקודשות, ומכוונים מציאות רבגונית המתרקמת בין עבר להווה בזיקה למתיחות בין זהויות תרבותיות שונות, לריבוי אורחות חיים ואומנות ולקונפליקטים דתיים תרבותיים ולאומיים שונים.



במדינה שחיים בה אזרחים בעלי זהות לאומית שונה הניכרת בהבדלי שפה (עברית וערבית), זהות דתית שונה (יהודית, מוסלמית, נוצרית, דרוזית, שומרנית, קראית, ארמנית, צ'רקסית) ותודעה היסטורית-תרבותית שונה (מערבית, אשכנזית, ספרדית, דמוקרטית, שמרנית, חילונית, מסורתית, שומרת מצוות, חופשית, לאומית ואוניברסלית, יישוב ישן, יישוב חדש, עולים, ותיקים, מודרניים, תרבות יידיש ותרבות לאדינו, עברית וערבית ועוד) מארצות מוצא שונות המדברים בשפות שונות ומשמרים תרבויות מגוונות של רוב ומיעוט, היונקות מתפיסות שונות של עבר והווה, היסטוריה וחזון – ודאי שיש מקום לשאול על טיבם של יחסי הגומלין בין חבריה השונים זה מזה בערכיהם ובאורחות חייהם ולברר את המהות הרצויה של דפוסי חינוך בחברה רב-תרבותית.

דומה ששבעה עקרונות צריכים לעמוד לנגד עינינו בחברה הרב-תרבותית – החותרת לקיום משותף ברובד האידיאלי ומוותרת על האלימות כאפשרות ביחסים בין חבריה – ופועלת במציאות המשושעת שסעים חברתיים ופוליטיים, דתיים ולאומיים, ברובד הממשי שבו אנו חיים :

- א. **כבוד לשוני, לרבגוניות ולאחריות, שמשמעו ויתור על אחדות כפויה**, על מונופול על האמת והכרה בערכים שונים, בעולמות תרבותיים שונים ובאמות מידה ייחודיות, המכוננים זהויות שונות בזיקה לעבר, תובעים חירות אינדיבידואלית בהווה ותובעים הכרה בזווית סיפור שונה של ההיסטוריה ;
- ב. **שאיפה להרחבת מעגל השותפות בהנהגה ובמאזן יחסי הכוחות בחברה** : הכרה בלגיטימיות של מקורות הסמכות של תרבויות שונות החותרות להיטיב בצורות שונות עם הנמנים מרצונם עם מעגלי השיח שלהן ;
- ג. **חירות בחירה מְכַבֶּית בדרכי חיים שונות** ומגוונות העולות בקנה אחד עם כבוד האדם וחירותו ועם איסור פגיעה בזולת ובחברה. מימוש עקרון זה אפשרי במקום שיש ויתור על האלימות כאופציה, אימוץ עמדה של סליחה ביחס לעוולות העבר בצד נכונות לתקן את מחדלי ההווה ;
- ד. **ניסוח ערכים משותפים** מחייבים הלוקחים בחשבון את טובת הכלל וחובת הפרט ואת טובת הפרט וחובת הכלל ומטפחים סובלנות לגבי ערכים מבדילים וזהות ייחודית ;
- ה. **חתירה לדיאלוג בין תרבויות וזהויות שונות** החורג משאלות פוליטיות ופונקציונליות ועוסק ביחסי הגומלין בעבר, בהווה ובעתיד תוך בחינת המורכבות הפנים תרבותית (הפועלת בדרגות שונות של מתינות, קנאות ופתיחות, מסורת ושינוי) וזיקתה לתרבויות שונות המתקיימות במרחב המשותף ;
- ו. **בחינה מעמיקה ומתמשכת של מוקדי מתיחות בין דתות, אמונות ואורחות חיים** שונות התמודדות עם נקודות המגע המכאיבות שבין התרבויות, קביעת דפוסי יישוב מתחים ופולמוסים ועידוד הידברות וביקורת בין הקולות השונים המרכיבים את מקהלת המציאות ;

ז. יצירת דפוסי חשיפה הדדית שיטתית לתרבותו של הזולת על-ידי מקראות משוות, עבודה אמנותית ומחקרית משותפת, הכרת דפוסי התייחסות למעגל החיים, לטקסים שונים לחוויות משותפות, לביטויים סמליים מכונני זהות ולמושגי ערך מפרידים.

מן הראוי להכיר בעובדה שהפלורליזם, ריבוי העמדות הלגיטימיות והחירות לעצב אורחות חיים נבדלים וייחודיים ברשות הפרט וברשות הרבים, הם מערכי היסוד של החברה המערבית שמדינת ישראל נמנית עמה. בפלורליזם טמונה יחסיות המוותרת על בחירה באמת אחת מחייבת הנכונה לגבי הכלל בתחומי אמונות, דעות ערכים ואורחות חיים, אך שומרת לעצמה זכות לאיזון אינטרסים ולהכרעה בתחומי המעשה. עמדות אלה עומדות בתשתיתה של התפישה הדמוקרטית הליברלית המבקשת להרחיב את מכלול הזכויות הקשורות לכבוד האדם וחירותו לכל בני החברה ללא הבדל דת, גזע ומין, לאום ומוצא. תפישה זו חותרת לשמור על זכויות המיעוט ולהגביל את זכויותיו של הרוב ולחנך את כלל הציבור לנהוג בסובלנות ובפתיחות כלפי היסודות השונים המבדילים בין מרכיבי החברה. יש לחתור להקניית הכלים שיאפשרו לבני אדם לממש את זכויותיהם לשוויון אזרחי ולהבדל תרבותי, ובראשם החירות, החינוך והדעת, שוויון הזדמנויות, שוויון זכויות, סובלנות, הגנה מפני כל סוגי האלימות, פתיחות חברתית וחינוך ליחסיות רב-תרבותית. מן הצד השני ראוי לפתח ולמסד מסגרות שונות לליבון הבדלים, להגנה על ערכי יסוד ייחודיים לחברות שונות ולהבנה מעמיקה של תשתיות מושגיות וערכיות שונות.

משמעותם של מושגי החירות, הדעת, הסובלנות, הרב-תרבותיות והשוויון, נגזרת מן ההנחה שהחברה הפתוחה מבוססת על ההכרה שלפיה אין לאף אדם, גוף או ארגון אנושי מונופול על האמת, ולכן ככל שירבו בתוך הציבור דעות ועמדות מגוונות שיחיו בשלום ובסובלנות זו עם זו כך ייטב לכלל האזרחים. הואיל ואין לבני קבוצה אחת מסוימת מונופול על הצדק, על הסמכות ועל המוסר, אלא אלה נתפשים בצורות שונות בהקשרים תרבותיים משתנים, יש לבחון את הערכים המשתנים המגדירים מחדש את גבולות התרבות החוק והמוסר על-פי כללי הדמוקרטיה המגינים הן על זכות המיעוט והן על תוקפה של הכרעת הרוב ומנסים לאזן בין האינטרסים השונים הבאים לידי ביטוי בחברה.

קנה המידה אינו התוכן החיובי של הערך (איזו אמונה נכונה) אלא מה היא מידת השפעתו השלילית על אלה שאין להם חפץ בו. כלומר, כל עוד אדם מאמין בא', נוהג על-פי ב' ומחנך על-פי ג' ואין בכך נזק לסובבים ולסביבה או כפייה שלא לצורך גמור, מן הראוי להשאיר מרחב פעולה תרבותי מוגן ורחב-טווח שאין להתערב בו. אולם אם כרוכה בעמדות אלה אלימות תרבותית, פיסית ומילולית, כפייה, הפליה, הדרה השפלה, ניצול לרעה, שיבוש הסדר הציבורי, פגיעה בכבוד האדם, איום לשלום הציבור או הפרט וכיוצא באלה היבטים הפוגעים ברשות הרבים ובזכויות הפרט, מן הראוי להתערב לשם שינוי פני הדברים. למשל, זכותו של כל אדם להתפלל לישות דתית הראויה בעינו



ולחיות חיים הנגזרים מאמונה כזו או אחרת, אולם אין זכותו לכפות על זולתו לציית לאמונתו, לתבוע אקסקלוסיביות על מקום, זמן ומשאבים השייכים לרשות הרבים או לפגוע בערכים קדושים לאחרים ולצמצם את זכותם של בני אמונתו לחופש כבוד ושוויון.

הסולידריות החברתית והתרבותית איננה מותנית בשוויון באורחות חיים, אלא בשוויון זכויות, בהכרה בלגיטימיות של ריבוי זהויות במישור האינדיבידואלי והקהילתי ובסובלנות להבדלי השקפות ואורחות חיים. אין היא מותנית באמונה נכונה, בדרך נכונה, בכפייה ובציות, אלא בשני יסודות: (1) יצירת מרחב תרבותי פתוח המאפשר קיום לזהויות שונות ומכיר בלגיטימיות ובצורך בריבוי קולות; (2) הגנה על מרחב זה באמצעות הבחנה בין חובת הפרט לחובת המדינה ובין זכות הפרט לבין זכות הציבור.

**זכות הפרט** היא לנהל את חייו כטוב בעיניו ולזכות בשמירת כבודות שוויונו וחירותו, אולם **חובתו** היא לא לפגוע בזולתו ולא ליטול ממנו את הערכים שהוא חפץ בהם לעצמו, וחובתו, המתנה את מימוש זכויותיו, היא לקחת חלק במישרין ובעקיפין בהגנה על טובת הרבים וזכויותיהם. **חובת המדינה** היא להבטיח את שלום הציבור, את רווחתו, בריאותו חינוכו ואת ההזדמנות השווה למימוש הזכויות לכל פרט ופרט על-פי כשרונותיו ונטיות לבו באמצעות חינוך, חירות, שוויון נגישות למשאבים רוחניים וחומריים, הבטחת חירות היצירה הרב-תרבותית, בזיקה שלטון חוק. **זכות המדינה** לתבוע מאזרחיה ותושביה מידה סבירה של שיתוף פעולה למען טובת הכלל והאינטרס המשותף תוך צמצום ההתערבות בכל דבר שאינו שייך לקטגוריה זו. למשל, הפרט זכאי לעשן ברשות היחיד כל עוד אינו מפריע לזולת, ואילו המדינה זכאית להגן על הציבור ולאסור את העישון ברשות הרבים כשם שאדם רשאי לאכול כל דבר הנראה לו ראוי לאכילה, אולם המדינה חייבת להגן על איכות המים, על צמצום הפגיעה בחי ובצומח ועל זכותם הטבעית לחיות ולהתרבות. המדינה חייבת להגן על רמת ההיגיינה של המזון, טיב השחיטה, כמויות הדשנים וכדומה, ורשאית לכפות לשם כך פיקוח, מיסוי וציות לחוק בשם טובת הכלל, אולם אין היא רשאית לקבוע בתחום הפרט את גבולות הראוי והעדיף.

**ערכים אוניברסליים** שיש לענגם בחוק הם אלה המשקפים את **טובת הכלל** (חופש, שוויון, חינוך, בריאות, סניטציה, שלום, חירות, זכות על החיים, הגנה מפני אלימות, נגישות למשאבים, זכות למזון, דיור ועבודה וכיוצא באלה) **ותרבות היא הפרשנות הייחודית של קבוצות שונות למידה הראויה של ערכים אלה בזיקה לעבר ולמסורת או ליצירה המתחדשת**. למשל, כל אוכלי הבשר זכאים לשחיטה המתבצעת ברמה ההיגיינית מרבית, בין אם תרבותם מתירה להם לאכול סוג כזה או אחר של בשר ואוסרת סוגים אחרים או מתירה בישול מסוג אחד ואוסרת על בישול מסוג אחר: כל שותי המים זכאים למים ברמת טיהור גבוהה, בין אם הם מברכים בעת השתייה ובין אם הם מרתיחים את המים, מסננים או שואבים אותם מן הבאר. כל הנשים ללא כל הבדל

זכאיות לסיוע בהיריון ובלידה, בין אם תרבותן רואה אותן כריבוניות על גופן ובין אם היא שוללת ריבוניות זו. **התרבות היא הקובעת את חובות הפרט וחובות הכלל ביחס למקורות תוקף שונים** (החוק היהודי מבוסס על חובותיו של היחיד כלפי אלהים ואדם ולא על זכויותיו). **התרבות היא המגדירה את העדפותיו, מנהגיו, ציווי ואיסוריו של ציבור מסוים**, את תחומי הערך, הקדושה והיצירה המקובלים עליו ואת מאזן הכוחות הנוהג בו בזיקה למסורת לחוק ולמנהג, לזכות ולחובה של הכלל והפרט (אורך הנגד, סוגי כיסוי הראש, כשרות הבשר, שפת הדיבור בבית, חוקי נישואין וגירושין, סוג הבישול וטיב המוסיקה, הספרות והאמנות הנחשבים כבעלי ערך, גבולות הזיקה לרשות היחיד ורשות הרבים, דיני קניין וירושה) **אבל לא של כלל הציבור**, ועל כן אין היא מגלמת בהכרח את טובת הכלל, אין היא טעונה חקיקה וודאי שאין היא טעונה כפייה ואיום בענישה, בעוד ש**טובת כלל הציבור היא רק זו המתייחסת בשווה לצורכי כלל חברי הקהילה** (שלום, בריאות, חופש, שוויון, זכות לחינוך ורכישת דעת ומקצוע, הגנת החיים ושמירה על הסביבה) ועל כן היא מחייבת חקיקה ומתירה מידה של כפיה (מיסוי, פיקוח, שיפוט, שירות סוציאלי, משטרה).

ראוי ככל הניתן לא להחליף את **הפרשנות הדתית תרבותית היחסית** שהיא לעולם מגזרית, מגדרית וסקטוריאלית, שכן היא מתייחסת לקבוצה מסוימת ומעדיפה קבוצה אחת על רעותה על-פי עקרונות של דת גזע ומין (עם סגולה, מאמינים, עם נבחר, קהל קדושים, בני ברית, גויים, לשון קודש, רק גברים עשויים לשמש כקאדי או כבישוף או כרב ראשי, נימולים או ערלים, רק שומרי כשרות יכולים למשמש במשרה כזו או אחרת, רק גברים יכולים לגרש) עם **הפרשנות הדמוקרטית ליברלית של טובת הציבור וכבוד האדם באשר הוא אדם**, הפועלת ברובד העקרוני ללא התייחסות לכל העדפה או הפליה של דת, גזע ומין ונמנעת ככל האפשר מלהכריע בשאלות של תוכן, יצירה וזהות על-פי קני מידה ערכיים-אמוניים. הפרשנות הדתית-תרבותית המסוימת נסמכת על סמכות **העבר**, על הקדימות, על הראשוניות ועל הנכונות המוחלטת, המעוגנת במיתוס מכונן, וטוענת בדרך כלל לתוכן המעוגן במסורת בכתבי קודש, ביצירה רבת פנים, בהתגלות, בהיסטוריה לאומית מקודשת ובתוקף אלוהי. בניגוד לה, הפרשנות הדמוקרטית ליברלית המוכללת מתייחסת **להווה** החותר לעתיד אידאלי, ואינה אלא מערכת ויסות הפועלת על-פי עקרונות אוניברסליים המוותרים על הכרעה ערכית בשאלות הנוגעות לתכנים קונקרטיים עד כמה שאין הם מתנגשים בטובת הכלל, ומבקשים לאפשר מרחב פעולה תרבותי לקבוצות הזהות השונות. לתרבות יש מעמד נכבד ומשמעות מכריעה בעיצוב עולמו של כל הנולד לתוכה, שכן כל אדם נולד לשפה מסוימת, לדת ייחודית המכוננת זהות, להיסטוריה מקומית המשמרת זיכרון וזווית ראייה חד צדדית ולזהות לאומית מסוימת הקושרת בין עבר להווה – המכוננות בצירופן את המרקם התרבותי. האדם החי בתוכו נוחל אותו מקודמיו ושואף להנחילו לצאצאיו. אולם אל לנו לטעות ולחשוב שיש רק תרבות אחת המכוננת מונופול על האמת, או שיש עדיפות מהותית לתרבות מסוימת המסתמכת על מקורות תוקף מוחלטים. **נהפוך הוא**, במציאות הישראלית פועלות תרבויות רבות זו ליד זו, זו לעומת זו, וזו על גבי זו, ורבות מהן



טוענות לקדושה, לסמכות בלעדית, לתוקף נצחי ולמקור אלוהי. תכליתה של הדמוקרטיה הרב-תרבותית הנסמכת על ריבונות אנושית, היא לאזן, לווסת ולתווך בין קבוצות האינטרסים השונות ומקורות התוקף הנבדלים, למען יצירת צדק חברתי ומרחב יצירה תרבותי לכלל. וויסות זה צריך להיעשות ככל האפשר מבלי להתערב בתכניהן הפנימיים של קבוצות הזהות השונות, להוציא מקרה אחד, זה שבו התרבות פוגעת במזיד או בכוונת הפליה מוכחת לחלק מבני קבוצת ההתייחסות בשל מינם, דתם או גזעם. פעמים רבות מתייחסת הגדרה זו למעמדן של נשים. למשל, בחברה הערבית הכפרית נשים שאיתרע גורלן להיאנס, נרצחות בתכיפות מסמרת שער בידי קרוביהן כדי שלא להמיט בושה על המשפחה ולפגוע בכבודה. בחברה החרדית מחייבים נשים נשואות לגלח שערן ואוסרים עליהן ללמוד נהיגה. בחברה היהודית גירושין הם אקט חד צדדי המסור בידי הגבר. נשים אינן יכולות לגרש את בעליהן, אלא רק להיות מגורשות ומכאן נובעת בעיית מסורבות הגט ובעיית הענינות. בחברה המוסלמית מותרת פוליגמיה; בחברה הנוצרית-קתולית גירושין אינם כלולים בחוקי המעמד האישי והפלות אינן מותרות, כלומר ניטלת מהאשה ריבונות על חירותה ועל גופה. שיעורי הנשים המוכות, הנאנסות והנרצחות בישראל ממחישים את הדחיפות שבשינוי יחסי הגומלין בין רשות היחיד, המתעללת ומכירה בהתעללות כחלק ממורשת תרבותית הכרוכה בבעלות, בהחפצה, בהשתקה, ובהדרה של נשים, לבין רשות הרבים המתנכרת להפלייתן של נשים, לסבלן ולהקשריו ההיסטוריים.

שאלת הצדק והעוול, החירות והשעבוד, ההפליה והעדר שוויון ההזדמנויות, הכרוכים בדת במסורת ובמנהג, לעומת רגישויות דתיות חברתיות ותרבותיות משתנות, היא שאלה מורכבת ואין הכוונה למצות אותה, אלא רק לגעת בה בהקשר של חברה רב-תרבותית, אולם דומה שהעיקרון שנידון לעיל יכול להיות מוחל גם כאן – **טובת הציבור המזכה את כל הפרטים בשווה** (זכותן של כל הנשים לחיות בשוויון, עצמאות וריבונות על רוחן וגופן, בדומה לזכויות אלה המוקנות לכל גבר בבחינת מובן מאליו בכל הדתות) **עדיפה על פני הפרשנות התרבותית-דתית המתייחסת למונופול גברי על גוף האשה על-פי הסדר הפטריארכלי** (כבוד המשפחה; רק לגבר זכות לגרש; כבודה של בת מלך פנימה; זכות הגבר להכות את אשתו ולכפות עליה ציות בכוח הזרוע). ברוח דומה זכותם של כל הילדים לקבל חינוך חינם, חופש ושוויון, יום לימודים ארוך עדיפה על לפני תביעות תרבותיות המקנות רשות זו רק לבני מעמדות מסוימים או לבעלי ייחוס וממון.

המערכת הדמוקרטית השוויונית שאינה קובעת עדיפות עקרונית לשום קבוצה בעלת זהות תרבותית מסוימת ואינה כופה תכנים וערכים ייחודיים אלא תובעת חופש, שוויון זכויות, נגישות מימוש ופולרליזם בצד שותפות באחריות הציבורית לטובת הכלל. המערכת הדתית תרבותית מבוססת על עדיפות מהותית של קבוצה מסוימת הנשענת על מסורות עתיקות ימים, על סמכות מקודשת, על תכנים מחייבים, על היררכיה ועל סדר פטריארכלי המבוסס על מאזן כוחות חד צדדי. ההתנגשות בין שתי מערכות אלו,

הדמוקרטית והדתית, מפרנסת חלק לא מבוטל מן השיח הציבורי בישראל. אולם פעמים רבות שיח זה מתנהל מתוך צמצום אופקים, סטראוטיפים ורדידות אנטגוניסטית, המאפיינים את כל הצדדים. ויכוח זה-אין עניינו במתח בין דתיים וחילוניים, שכן גם בעולם הדתי וגם בעולם החילוני גלומים ערכים, חוקים תובנות ומסורות שיש בהם יסודות אוניברסליים רבי ערך. למשל, צדק חברתי גלום בחוקי השבת ובמועדי הדרור של השמיטה, היובל, כמו ביחסי האחוה והאחריות לזולת הגלומים בחוקי הפאה והשכחה; עמדה הומניסטית שוויונית גלומה בדברי הלל האומר "כל השנוא עליך אל תעשה לחברך" רדיפת צדק, שמירת חוק וכיסופים לשלום ("לא ישא גוי אל גוי חרב ולא ילמדו עוד מלחמה") הם מאבני היסוד של המסורת היהודית, וכמוהם העזרה לזולת וחובת הוראת הקריאה לכלל הבנים שעניינה העמקת השוויון על-ידי הנחלת אוריינות המאפשרת שיתוף כלל הציבור ביצירה התרבותית ובשמירה על החוק. מקור כל אלה בחוק האלוהי, אלפי שנים לפני שנוסחה מגילת זכויות האדם של האו"ם בידי היהודי רנה קסן. וכנגד זה, הוזלת ערך חיי אדם המשתקפת בהכרה במלחמה כאופציה לגיטימית, בכיבוש ושעבוד, בסמים, בפורנוגרפיה, בפריצות, בניכור, באלימות ובפשיעה הגוברת, משגשגת לא פעם בחסות החברה החילונית המחנכת לכבוד האדם לחופש ולשוויון להלכה, אולם נכשלת בהם למעשה, כשם שהיא מצויה בביטויים שונים בחברה הדתית ובתרבות המסורתית המתירה מלחמת קודש, הפליית זרים, הדרה של נשים ושל נכים, אלימות נגד זרים וכיוצא באלה אף-על-פי שהיא מעלה על נס את האדם שנברא בצלם אלוהים.

הכללות רבות פוסלות תרבות אחת ומגנות אותה ומחייבות תרבות אחרת בשמם של סטראוטיפים שליליים חסרי ביסוס ודעות קדומות בנוסח "כל החילונים בורים, פרוצים ומסוממים", "כל הדתיים חשוכים ושמרנים", "כל הנשים פרוצות וקלות דעת", "כל הערבים רוצים להשליכנו לים", "כל הרוסים מאפיה וכל הרוסיות זונות", "כל הדוסים עלוקות", "כל הקיבוצניקים מיליונרים", "כל הרומנים גנבים", "מרוקאי סכין", "כל המתנחלים פנטים פונדמנטליסטיים", "כל הגויים אנטישמיים", "כל האשכנזים מלוכלכים", "כל היהודים רוצחיו של ישו", "כל המוסלמים צמאי דם" וכיוצא באלה, תיאורים של הבל הרווחים בתרבויות שונות. הכללות אלו עולות מהתנגשות בין תרבותית וממתיחות בין-עדתית, והן מפרנסות את הפולקלור, את הומור האבסורד ואת חשבון השנאה והזעם של עולבים ונעלבים, נרדפים ורודפים. ברור מאליו שההכללות המחייבות מסורת אחת ללא ביקורת ופוסלות תרבות אחרת ללא טעם, אין בהן אמת ואין להן משמעות, וודאי שאין בהן מועיל לבניית חברה רב-תרבותית, ואין הן משקפות אלא את הבוז, הניכור והעלבון לייחודן של זהויות תרבותיות שונות ולאורחות חיים נבדלים. מפגש התרבויות הכואב – הקרוי בין השאר "עם ללא ארץ שב לארץ ללא עם", "כיבוש השממה", "קיבוץ גלויות" ו"כור ההיתוך", "שיבת ציון" ו"גירוש הפליטים", "ריסוס בדידיטי" ו"קציצת פיאות", "מעברות אוהלים" ו"עייירות פיתוח", "מחנות עקורים", "מחנות פליטים", "ההתיישבות העובדת" ו"לא נהיה עוד כצאן לטבח" – פעל על יושבי הארץ לדורותיה ועל תרבותן



הרוחנית והחומרית של עדות שונות באורח אלים והרסני שאת תוצאותיו אנו משלמים ללא הרף. ותיקים ועולים, מקומיים וחדשים שהיו משמרי מורשת תרבותית, נכרתו ונדחקו. תרבויות נהרסו בלהט הקליטה והמיזוג, ההתיישבות והחלוציות. המציאות התרבותית שבה אנו פועלים, עומדת בסימן חשבון העוול, הכאב, הנישול והקיפוח של המסורתי בפני המודרני, המזרחי בפני המערבי, הערבי בפני היהודי, הספרדי בפני האשכנזי, הוותיק בפני החדש, הדתי בפני החילוני והמקומי בפני הזר. תהליכים מורכבים אלה התחוללו על רקע של נסיבות היסטוריות קשות המכוננות בקצרה "שואה ותקומה", "גלות וגאולה", "שיבת ציון" ו"כיבוש השממה" שחלקן נכפה עלינו, ולחלקן לא נתנו דעתנו בלהט העשייה ובכורח הנסיבות. אולם רק התבוננות נוקבת במשמעותם של תהליכים אלה מזוויות ראייה שונות והכרה בעולות הכרוכות בהם ובפיסוס המתבקש מהם, עשויה לאפשר חיים משותפים במציאות רב-תרבותית.

ראוי לזכור כל העת את המסורות הדתיות והלאומיות, המיתוסים והחלומות, הלשונות והכתבים השירים והכיסופים, הססמאות והחוקים שעמדו ועדיין עומדים מאחרי פגעי עולם המעשה, שכן רק בכוחה של הבנה זו יש אולי סיכוי לכינון דיאלוג אחר שלא יהיה מושתת על כוחנות, על כיבוש ועל כפייה ברמה פוליטית חברתית ותרבותית, אלא על הכרה באפשרויות אחרות.

דומה שראשית הדרך היא התפכחות מסטראוטיפים וטיפול פתיחות ונכונות להכיר במורכבות וברבגוניות של הקיום האנושי, ביחסיותן של אמיתות המדריכות את חייהם של ציבורים שונים ובקיומן ההיסטורי והלגיטימי של תרבויות שונות, דתות שונות, זווית ראייה נבדלות ומסורות שונות. פתיחות זו לאחר כפרט ולתרבותו ככלל אינה מחייבת הבנה שלמה, הסכמה התלבטות או הזדהות ואף לא שוויון ערך, אלא מידה של רגישות, סקרנות, רצון להבין, בצד טיפוח סובלנות ויחסיות ונכונות להכיל זווית ראייה של האחר, להכיר בערך הייחודי של תרבותו של הזולת ולהכיר בזכותו לספר את סיפורו ההיסטורי הכורך בין עבר להווה, גם אם אינו עולה בקנה אחד עם הסיפור המקובל עלינו. נכונות זו כרוכה בויתור על אופציות אלימות, ביכולת להשעות את השיפוט הביקורתי ובנכונות לראות את המיטב שבכל תרבות ומסורת תוך שמירה על עמדה ביקורתית החותרת להרחבת ממדי שוויון הזכויות, הצדק החברתי, האחווה והיצירה לכל בני החברה ובנותיה. ההכרה בקיומו של האחר, בזכותו להגדיר את ערכיו ועדיפותיו, אמונותיו ומנהגיו, לבושו ומאכלו, לשונו ותרבותו ובחובתו להימנע מכפייה על זולתו ומפגיעה באורחותיו היא תנאי הכרחי לקיום בחברה רב-תרבותית.

אף אחד מן הכוחות התרבותיים הפועלים בזירה אינו יכול לעמוד בבידודו: **המסורתי, העממי או הנאיבי** אינו כוח שלם משום שאין בו איוון בין עבר לעתיד באשר הוא נשען על העבר ואינו נותן דעתו על ההווה. בזיקה לעתיד אין הוא מכשיר את דור ההמשך להתמודד עם מציאות משתנה, ובדרך כלל אינו מפתח דפוסי הנחלה שיש בהם כדי להעמיד רציפות בתמורות ההיסטוריה. **החילוני והמודרני** שבא בשם שלילת הגלות

ונייתק עצמו מן העבר (אף-על-פי שהוא משמר אותו כטקסט וכאתנוגרפיה, כמקור השראה והידיברות וכמושא מחקרי וכיצוג מוזיאלי), גוזר על עצמו רדידות תרבותית ורידוד מושגי הערך והמשמעות המתבטאים בהיחלשות תחושת ההזדהות, בתחושות ניכור ובמסעות החיפוש העצמי ברחבי כדור הארץ. נסיונות התחייה של תרבות העליות השונות, שנגזר עליהן לוותר על שייכות ומעמד, על רציפות ושפה שהיו כרוכים בארצות מושבן, אין בהם כדי לפרנס יצירה תרבותית מקומית במציאות משתנה, אלא רק ליצור מובלעות מבודדות ועיונות. גם הכוח הדתי הקיצוני המתמקד בייחודו התרבותי ומתנכר לכל שאינו נמנה עמו ומקבל את סמכותו, מתנהל מתוך התעלמות מן השינוי המהותי הכרוך בהקמת מדינת ישראל ומתוך עיונות ניכור, קנאות והתבדלות, גוזר על עצמו שוליות או עמדה מעוררת חרדה ועיונות, ואינו יכול להיות תשתית משותפת בשל תביעתו לאמת אחת מוחלטת ומקיפה.

רק המפגש המורכב והפתוח, הסקרן והביקורתי, הלומד והמלמד, המחויב להווה ולעתיד משותפים, מפגש בין זהויות רבות החיות בזיקות שונות לשאלת היחס בין ההווה לעבר, ובין העבר לעתיד, מפגש הכרוך בפענוח עומק משמעותם של המשותף והמפריד, הנוכחות וההעדר, הזכות והחובה, העוול והפיס, המתחולל בריבוי עמים, עדות, תרבויות, זהויות ותפישות עבר, הוא המבטיח המשכיות וקיום משותף של זהויות שונות.

בית-הספר הוא אחד המקומות שניתן לטפח בהם עמדות סובלניות אלה. תכליתן היא להקטין את המתיחות ואת הראייה הסטראוטיפית, את העיונות והאלימות ולהגביר את הספקנות באמת המוחלטת שלנו ובטעות הגורפת של זולתנו ולערער את הוודאות והביטחון בעליונותן של תרבויות מסוימות ובנחיתותן של אחרות. אפשרות זו נקנית לבית-ספר לא רק בשל היותו מקום מפגש רב-תרבותי בלתי-אמצעי, אלא גם בשל האפשרות הגלומה במערכת החינוך להכיר את האחר דרך מיטבו רב ההיקף ולא רק דרך גילויי השליליים המקריים, דהיינו, באמצעות ראיית הזולת בפרספקטיבה של תרבות, דת, יצירה, אמנות, זיכרון, לשון והיסטוריה. רק בית-הספר יכול להתגבר על הפחד מפני אבדן הזהות המיוחדת במציאות משתנה ועל תחושת האיום שמעוררים בני תרבויות שונות איש ברעהו, פחד ואיום המביאים לשנאת האחר. רק מערכת החינוך יכולה להתגבר על האימה מפני טשטוש התחומים של דתות ותרבויות, התפוררות הדוגמה וצורות חיים עתיקות הכרוכות בה, הגורמים לסטראוטיפיזציה שטחית ועיונת של האחר. רק לבית-הספר יש נגישות רחבה ופרק הזמן הנדרש כדי לכוון רוחב דעת, סקרנות וסוציאליזציה פתוחה, הנדרשים כדי להפקיע את גבולות השיח הרדוד ואת התוויות השבלוניות המונוט על-ידי תרבות ההמונים והתקשורת, האמונות הקדומות, ההתלהמות, הפחד והבורות. רק בבית-ספר אפשר להקנות את הרצף בעל הערך המכונן את הזולת את תרבותו ותודעתו, את מיטבו ההיסטורי ולא רק את מבעיו השליליים הזוכים לייצוג תקשורתי. רק מערכת החינוך יכולה לתרום להעמקת הפרספקטיבה על-ידי כך שתציג את ההקשר ההיסטורי תרבותי הרחב ותשוב ותזכיר שלא כל הערכים



הם מחבלים ולא כל הדתיים הם "מתנחלים" ולא כל החילונים הם אלה הניבטים מהפרסומת ומהפורנוגרפיה ומטורי הסמים והפשעה. הערבים הם יוצרי הדקדוק, המתמטיקה, המדע והאמנות, הפילוסופיה והשירה ששגשגו במזרח. הדתיים הם יוצריה של תרבות נשגבת ומנחילה, בין אם נזכור את המקרא, את התפילה והשירה, התקוה והחוק, את תיקון העולם והערבות ההדדית, את הדת ששימשה מקור השראה ליצירה המוסיקלית של בך ומוצרט, וליצירתה המדעית של ניוטון, את כתבי הקודש של הדתות השונות, את הזוהר השולחן ערוך, את המיסטיקה והפילוסופיה ואת אושיות המוסר והאחריות הקהילתית לצד פריצת גבולות הזמן והמקום בכוח ההשראה הדמיון והאמונה. החילונים הם שיצרו, בין השאר, מדע מחקר וטכנולוגיה, דעת חופשית ומסחר בינלאומי, אמנות וספרות, מוזאונים, ספריות ולהקות תאטרון ומחול, אוניברסיטאות המטפחות את חירות רוח האדם, את הפצת הדעת והמדע ואת תנאי היצירה הביקורתיים המניבים חכמה, מדע ומחקר, רפואה הומניסטית וחקיקה ליברלית לצד ארגוני זכויות אדם, כוחות בינלאומיים למען השלום, עיתונות ותקשורת, ארגונים בינלאומיים הפועלים לרווחת האדם, מחשבים, אינטרנט, חקר החלל ותודעה אקולוגית, המעמיקים כולם את משמעות הריבונות והעצמאות האנושית, את האחריות המוסרית הכרוכה בה, והמיטיבים בדרכים שונות את גורל האדם ומעניקים משמעות לחייו.

ההיסטוריה מלמדת שהחופש הרוחני, התרבותי והכלכלי המעוגן בשוויון זכויות לכל האזרחים, בסובלנות דתית תרבותית מעמיקה והולכת, באינדיבידואליות יוצרת ובחרת מתוך חירות, ובשלטון הדמוקרטי-ליברלי-הומניסטי, הוא בית הגידול הטוב ביותר לרווחת האנושות ולמימוש כבוד האדם וחירותו. ויתור על כוחנות וכפייה, היענות לבחירות דמוקרטיות, פלורליזם בדרכי חיים, באמונות ודעות והכרה בריבוי זהויות החיות בזיקה לשלטון החוק במדינה דמוקרטית הם תנאים הכרחיים לשלום העולם ולהמשך התפתחותה של רוח האדם על אין ספור כיווניה וכוח היצירה האינסופי הגלום בה.

## לקריאה נוספת

אליאור, ר'. (תשנ"ז). צוהר תעשה לתיבה, לשון, זיכרון ותרבות כגשר בין הקורא החילוני לספריה היהודית. **רבגוני 1** (עמ' 16-22). ירושלים: מכון ון-ליר.

אליאור, ר'. (תשנ"ח). בין יהדות לדמוקרטיה, רשות היחיד וחובת הרבים. **רבגוני 2** (עמ' 11-18). ירושלים: מכון ון-ליר.

אליאור, ר'. (תש"ס). ברוך אתה ה' אלוהינו מלך העולם שלא עשני אשה. **רבגוני 3** (עמ' 28-33). ירושלים: מכון ון-ליר.

אליאור, ר'. (תש"ס). נוכחות נפקדות. **אלפיים 20**. תל אביב: עם עובד.

## הקדמה רחל אליאור

אבל סוד הענין הזה שהדברים כפולים [...] אמת הדבר ויציב הענין ולסוד מופלא כי הם כצוירי דבר להבין סוד ענין עמוק במשל. כתבי רמב"ן, עמ' רצו

בפתח הדבר ל'קולות רבים', ספר הזיכרון לפרופסור רבקה ש"ץ אופנהיימר שראה אור בשנת תשנ"ו, הצביעו העורכים על חטיבה מרכזית בעבודתה של ש"ץ אופנהיימר (תרפ"ז-תשנ"ב [1992-1997]) – חטיבה העוסקת בגלגוליו של הרעיון המשיחי בהיסטוריה היהודית – שנותרה במסירתה המפורדת במאמרים שנדפסו באכסניות שונות ולא זכתה לחיבור שיכלול את התמונה השלמה. חסר זה נתמלא באסופה המונחת עתה לפני הקוראים, שבה נידונות ברצף התפתחויות מכריעות במחשבה המשיחית בהתרחשותה ההיסטורית ובתכניה המטפיזיים. הרעיון המשיחי מציע פתרון, בחזון הגאולה ובמימושו הצפוי, לחידת הקיום המתמשך בגלות ולאבדן הגדול מנשוא שהיה כרוך בו מראשיתה של העת החדשה בתולדות ישראל ועד לדור השואה והתקומה.

במחקרים אלה דנה ש"ץ אופנהיימר במאפייניו של הרעיון המשיחי על גלגוליו ההיסטוריים וביטוייו המיוחדים ב'עת קץ' בהגותם ובעולמם של הוגים וחזוים רחוקים זה מזה כיצחק אברבנאל, שלמה מולכו, המהר"ל מפראג, יהודה לוי טובה, מנשה בן ישראל, אברהם יצחק הכהן קוק ויששכר שלמה טייכטהאל. כולם היו שותפים להתמודדות עם מוראות הקיום, לחיפוש אחר משמעותה הדתית של הגלות, שנחותה בגילוייה המשבריים והטרגיים בין דור הגירוש לדור השואה, ולמתן פשר לציפייה הארוכה לישועה המתמהמת ולכמיהה לגאולה הנכספת, שמוראות ההיסטוריה הפכו לשאלה חיונית ודחופה בכל דור מחדש.

הרעיון המשיחי, חזון הישועה, האמונה בביאת המשיח או תוכנה של תקוות הגאולה, הנשענים כולם על תרבות וזכרון ועל ודאות ההתאמה ההכרחית בין עומק המשאלה הפנימית (תקוות הגאולה) להתרחשות החיצונית ('עת קץ'), לא הוגדרו במסגרת מושגית אחת בספרות היהודית שנכתבה מראשית העת החדשה ואילך, אלא באו לידי ביטוי בריבוי קולות שהחיו מסורות ספרותיות מקודשות בנות דורות שונים ויצרו מסורות מיסטיות ומשיחיות מקוריות שעלו ברוחם של הוגים וחזוים, מקוויים, מצפים ומייחלים שאחזו בתקוות הגאולה המתמהמת במענה לאתגרי המציאות בת זמנם. אולם דומה שרוב גילוייו של הרעיון המשיחי במסורת היהודית, על הקשריו התרבותיים המגוונים – במדרשי גאולה ובדברי חכמים, בחיבורים אפוקליפטיים וקבליים, ביומנים ובחלומות, בדרשות ובניתוחים מלומדים, באגדות ובסיפורים אוטופיים, בפרשנות פסוקים ובשירי חירות, בחישובי קץ ובחזיונות – מבוססים על



התדרסה כלפי גבולות המציאות ועל קריאת תיגר דבת כוח בפייהם של מקווים ומייחלים חסרי אונים על השעבוד, הסבל, האבדן והשרירותיות הגלומים במציאות לעתים כה תכופות מנקודת המבט של ההיסטוריה היהודית. כמו חטיבות מרכזיות בספרות המיסטית המייצגות את כתיבת ההיסטוריה מנקודת מבטם של המנוצחים, הבוראים עולם חדש בעיני רוחם ומעניקים משמעות רחבה לבלהות החורבן ולתקוות הישועה, גם הרעיון המשיחי מושתת על הנחת היסוד שיש אפשרות של מציאות רוחנית שונה, שבה 'הכול יכול להיות אחרת'. המהפך עשוי להתחולל בכוחה של התערבות אלוהית בהיסטוריה או בתוקפה של חוקיות מטה היסטורית, והוא עשוי להתפרש כמהפך אוטופי, המסמן מוצא מהסבל הנגרם במציאות הכאוטית בידי כוחות שאין דרך להתמודד עמם, או כרצף בלתי נמנע המסתבר מפיענוח החוקיות הנעלמת של דטרמיניזם היסטורי ומטה-היסטורי, חוקיות המסתתרת מאחורי שרירותיות המציאות הנגלית וממתנה להיחשף.

הכותבים שהשקפותיהם על גלות וגאולה ועל המעברים ביניהן נידונות באסופה שלפנינו הם בני דורות שונים זה מזה, ומטבע הדברים נחלקו ביניהם באשר לפתרון הראוי בנסיבות היסטוריות משתנות. אבל כולם היו שותפים לשאלות הנוקבות שהעלו החיים בגלות וההתמודדות הנואשת עם פרצי אנטישמיות ורדיפות, עם המרה ואנסיות, עם עלילות דם וגירושים, עם אינקוויזיציה ופרעות, עם שרפת ספרי קודש והעלאה על המוקד של כופרים ומאמינים: בכל דור ודור יצרה המציאות צורות חדשות של אבדן צלם אנוש באמצעות מנגנוני דיכוי ורדיפה, עריצות וכפייה, קנאות, רציחה, הפליה והשפלה על רקע דתי ולאומי. הסבל וחוסר האונים המייסר שהיו לעתים מזומנות מנת חלקם של פזורי הגלויות, משוללי הריבונות, החירות, הכבוד והשוויון מעצם היותם בני מיעוט דתי מופלה לרעה ונרדף, התפרשו בזיקה לרעיון המשיחי ולמחשבה המיסטית. דפוסי המחשבה המיסטיים שנשענו על ספר דניאל ייחסו משמעות רבה לציפייה המתמשכת ולוודאות רעיון הגאולה – שנקשר תמיד לתקוות קיבוץ הגלויות ולשיבה לארץ ישראל ולעתים לגלגול נשמות ולשיבת עשרת השבטים, לחישובי קץ, לביאת המשיח ולתחיית המתים – והבטיחו זווית ראייה מטה היסטורית שעל פיה יש משמעות לסבל ולאבדן ומובטחת תקווה למציאות חלופית שתעבור מארץ של דוח לארץ ממש.

בשלושה עשר פרקי הספר נידונים עיקרי תורותיהם של הוגים שעסקו בפשר הגלות ובתקוות הגאולה ונבחנות הקטגוריות הפילוסופיות, ההיסטוריות והמיסטיות שנדרשו להן בשאלות תאולוגיות ואקטואליות שהעלו. הוגים אלה, שהעמידו את הרעיון המשיחי למבחן ההיסטוריה, לקחו חלק במחלוקות נוקבות שנתגלעו בשל ההתנגשות בין החזון האוטופי לדרכי מימוש. היחס בין המציאות ההיסטורית למציאות האוטופית – או בין גילוייה השרירותיים והכאוטיים של ההיסטוריה היהודית, שהיו פעמים כה רבות נואשים, מייסדים, קודרים וחסי תקווה,<sup>1</sup> לבין חוקיותה הפנימית הנסתרת של ההיסטוריה האלוהית, שנתפסה כקבועה וידועה מראש, כהולכת ומתגלה בחוקיות מובטחת המפציעה מבעד לחשכה ונולדת מתוך ייסורים הנתפסים כ'חבלי משיח' – יחס זה עומד כאן לדיון מזווית הראייה של הרעיון המשיחי לגלגוליו ההיסטוריים והמיסטיים.

1 לסקירת תמציתית של העובדות ראו במבוא של J. Israel, *European Jewry in the Age of Mercantilism 1550–1750*, Oxford 1985, pp. 1–34

בכל דור ודור נבחנו מחדש ביטויי הדיאלקטיים של הרעיון המשיחי המחזורי: האחד, המפרק את מסגרות המציאות ובורא מציאות חדשה, מתמקד בלידתה המיוסרת של הגאולה מתוך חבלי משיח על פי הכתוב בתלמוד הירושלמי (ברכות ב, ד) ובמדרש איכה רבה (א, מהדורת בובר, עמ' 86) שהמשיח נולד בשעת חורבן המקדש, בט' באב – רעיון שעבר במסורת היהודית בדימוי התשתית הנוקב של לידה וחבלי לידה, של ייסורים שבסופם מובטחת לידה של מציאות חדשה; השני, שבו הרעיון המשיחי נוסק אל מעבר לגבולות הזמן משעה שנקשר בקשר אמיץ לעבר המקראי ולהשבת הסדר האידאלי על כנו בקישור לידת המשיח לחידוש מלכות בית דוד; והשלישי, שבו דמותו של משה, הגואל הראשון, שבה ומתגלה במושע משיחי בן הזמן, הגואל ומוציא מעבדות לחירות בתוקפו של ציווי אלוהי הנשמע באוזני רוחו ומביא חוק חדש בתוקפו של גילוי מתחדש הנראה בעיני רוחו. דומה שכל דור שחווה את חבלי הגלות המשעבדת על פי דרכו ייחל ללידת העידן המשיחי של חירות וריבונות, ישועה וגאולה, גילוי אלוהי מתחדש והבנה חדשה של המוחשי לאורו של המטפיזי. הרעיון המשיחי נעוץ במהלך מורכב הפורץ את גבולות ההווה. הוא נקשר לפרקים לרעיון של 'חדש ימינו כקדם' ולפרקים לרעיון המהפכני של 'תורה חדשה מאתי תצא', ומדי פעם גם לרעיון של מציאות חדשה שעדיין לא נודע טבעה או של עבר אוטופי ההופך לדגם מטפיזי שאפשר ללמוד ממנו על ההווה. הוא קשר בין זיכרונות העבר לתקוות העתיד וסומן בקצרה במושגי נצח ישראל, 'ישועה', גאולה וחירות. בכל דור ודור היו הוגים וחזנים שתרמו אחרת לדרך לגלות את החוקיות הנסתרת הפועלת מאחורי המציאות האירציונלית הגלויה וחיפשו סימני שינוי, מי בהתבוננות פנימית רפלקסיבית, מי בחקירה פרשנית בנכסי טקסטים מקודשים ומי בהתעלות מיסטית המביאה לידי פירוש נבואות הקץ העתידיות ופיענוח התבניות המחשבתיות האלוהיות והאנושיות. הקשר הסמוי בין העבר לעתיד, ויחסי הגומלין המורכבים בין המוחשי לרוחני, מוצפנים בטקסטים המקודשים ומתבארים בידי המשיח ומבשריו.

הרעיון המשיחי נידון תוך כדי הבהרת הכרחיותו ההיסטורית ומהותו האקטואלית אצל דון יצחק אברבנאל, בן דור הגירוש, שעמד בתוקף על חשיבותה העקרונית של אמונה במשיח שכן ראה במשיחיות את תכלית המין האנושי ושלמותו בעשור האחרון של המאה הטי'. הוא תיאר את התרבות היהודית כתרבות משיחית בעיקרה ואף העריך את השעה שאחרי דור הגירוש כשעה הבלעדית לגאולה. עוד היה רעיון זה שזור בעולמם של אנוסים ששבו לעולמה של היהדות, דוגמת שלמה מולכו (1500-1532), שחזה מחדש את חזיונות הנביא דניאל בדבר 'עת קץ' (דניאל יב, ד) או מנשה בן ישראל (1604-1657), שהאמין בגילוי עשרת השבטים בעולם החדש, או אברהם מיכאל קארדו (1627-1706), מחסידיו הנלהבים של שבתי צבי ששבו לעולם היהודי במאה הי"ז וסללו דרכים להתחדשות רוחנית ולפעילות בעולם המעשה. חזון הישועה היה ארוג בעולמם של יהודים שלקחו חלק ברנסנס וקשרו בין חוקי הטבע לחוקיות המהלך המשיחי של הגאולה, כגון המהר"ל מפראג בשלהי המאה הטי', ושל יהודים שניסו לשלב אפשרויות מיתיות ומיסטיות כגלגול נשמות וגילוי עשרת השבטים עם אפשרויות ראליות של סיכוי שיבת היהודים לאנגליה, כגון מנשה בן ישראל במאה הי"ז. הרעיון המשיחי בגלגוליו המיסטיים בראשית העת החדשה התמקד בגאולת האל בידי האדם ובחירות האדם מכבלי ההיסטוריה והיה תשתית עולמם של שבתאים כגון יהודה לוי טובה, בשלהי המאה הי"ז ובראשית המאה הי"ח, שקבעו את ראשית העידן המשיחי בזמנם ובמקומם על יסוד פרשנות מחודשת של כתבים קבליים; הוא היה חלק מעולמם של מורי החסידות, שהעניקו לו צביון

חדש ונטלו ממנו את עוקצו משעה שמצאו חיוב בחיים רוחניים בגלות; הוא אף היה קשור בעולמם של ההוגים ציונים, שהגדירו את הציונות כהמשך הרעיון המשיחי תוך כדי מרידה באופיו הדתי; הוא היה אחוז בעולמם של דבנים ששאפו לשוב אל מלאות ההווה היהודית במעש ובחזון, לדרות את עולמה של הגלות, להעמיק במשמעותה האוטופית של ההיסטוריה ולחשוף את הרצף הרוחני הנסתר מאחרי הקיום המוגבל. למשל, הרא"ה קוק (1865-1935) ניסה לגשר בין המשיחיות במובנה הלאומי למשיחיות במובנה המסורתי ולנסח חזון משיחי שתוכנו גאולת העם על אדמתו במסגרת לאומית כיסוד ליצירת תכנים חברתיים-מוסריים ותרבותיים-דתיים, והרב יששכר שלמה טייכטהאל הפך מאנטי-ציוני חסיד הרבי ממונקאטש בשנות השלושים של המאה העשרים לתועמלן ציוני נלהב ולמבקר בוטה של החוגים החרדיים מחייבי הגלות בשנות הארבעים שלה, בעת מלחמת העולם השנייה, לפני שנרצח בידי הנאצים. כל אלה נחשפים במלוא מורכבותם בחיבור שלפנינו.

היחס בין התקיימותה הגשמית של האומה לאורך הגלות, הגירוש והרדיפות, הפיזור, ההמרה וההתבוללות, הפוגרומים והשוואה בגבולות משתנים של זמן ומקום לבין רציפות קיומה הרוחני מעבר לגבולות הזמן והמקום, שעמד במוקד הגותם של ההוגים הנזכרים, והשאיפה העמוקה שביטאו בכתביהם לשוב אל גבולות הנגדרים בזמן ובמקום בהשראת רעיונות החורגים מגבולות אלה, זכו להארה מעמיקה בעבודתה של ש"ץ אופנהיימר, שטווחה קשרים מאלפים בין פניו השונות של הרעיון המשיחי בעבר ובהווה. בהשראתו של יצחק בער ראתה המחברת בגלות דהיפוליטיזציה של התודעה היהודית, שמשמעה היה כרסום היסודות הריבוניים והעצמאיים של ההווה ההיסטורית בגילוייה הלאומיים, המוגדרים בשיח הפוליטי כאחדות של זמן ומקום, לעומת שמירה קפדנית על היסודות האמוניים האהיסטוריים, שלא היו מעוגנים באחדות של גבולות גאופוליטיים משותפים והתקיימו בפיזור של זמן ומקום. לאורה של תפיסה זו טענה ש"ץ אופנהיימר שלגבי מגורשי ספרד וממשיכיהם הרעיון המשיחי לא היה רק עיון תאולוגי, מסורת מיסטית ותקווה אוטופית אלא ביטוי קונקרטי למאווים פוליטיים, והניסיונות המשיחיים השונים המתועדים במאה ה־ט"ז קשורים בהבנת סכנת הגלות שהייתה בתודעתם של בני דור הגירוש וצאצאיהם.

בגלות נכרכו במשך המאה ה־ט"ז שלושה משברים קשים שסיכנו את המשיחיות קיומו של עם ישראל והעלו בעצמה מחודשת את התסיסה המשיחית: משבר הגירוש, שהיה כרוך באבדן שליש מהעם היהודי, החרדה לגורלם של האנוסים, שעמדו בפני סכנת טמיעה והתבוללות, ופיזורם הגאוגרפי והתרבותי של הגולים ששרדו בגירוש אולם היו חייבים להתמודד עם השיקום וההשתלבות במקומות מושבם. המכנה המשותף של התופעות האלה היה אבדן פיזי של חלק ניכר מהעם וסכנת כיליון רוחני שניצבה בפני החלק הנותר, שתואר לא פעם בזיקה לפסוק 'ימים רבים לישראל ללא אלהי אמת וללא כהן מורה וללא תורה' (דברי הימים ב טו, ג). ביטויים רבי עצמה של תחייה רוחנית, המגלים גיבוש תפיסה חדשה של האלוהות ושל האדם בקבלת המאה ה־ט"ז והי"ז, בקבלת צפת ובשבתאות, ניכרים בבירור בספרות שהתחברה מדור הגירוש ואילך. לדבריה של ש"ץ אופנהיימר, בין הגולים ובניהם, שחו במישרין ובעקיפין את אימי דור הגירוש, היו רבים שנשאו את השאיפה לתקומת הממלכתיות היהודית, ובני בניהם שבו והתסיסו את העולם היהודי בתקווה זו. הרעיון המשיחי היה שזור במסכת היסטורית פוליטית, למשל בכתבי דון יצחק אבראבנל במבוא למעייני הישועה, שנכתב בנפולי בשנת 1497. הוא אף נתפס בבחינת מרד פוליטי-דתי בעולם הנוצרי, למשל בתודעתו של שלמה מולכו, האנוס ששב ליהדותו בשנת 1525 ופירש את המציאות הפוליטית

בזמנו – שעמדה בסימן מאבקי הקיסרות הנוצרית והאימפריה העותמאנית – כמלחמת גוג ומגוג המבשרת על קריסת הסדר הישן קודם לעידן הגאולה ומבטיחה את מימושה. מאז ומעולם ראה העולם הנוצרי בכישלון המדיני והלאומי של היהודים, השרויים בגלות מאז חורבן בית שני, משמעות תאולוגית כבדת משקל ועדות לצדקת דרכו, שהרי הכנסייה ראתה בגלות עונש על חטא צליבתו של ישו וסוף פסוק לבחירת ישראל ואף פירשה את גורל היהודי הנודד והמגורש כהוכחה לעדיפותם של הבוחרים בבית החדשה על פני הדבקים בבית הישנה. הגלות הייתה נושא ללעג מר ולתוכחה דתית של הדת המנצחת כלפי הדת המנוצחת, ובהקשר זה נתפסו דיבורים על הגאולה מצד היהודים ככפירה בעיקר. כל ניסיון לצאת נגד סדרי הגלות ומשמעותם בעיני העולם הנוצרי, או לחולל במחשבה או במעשה דאשית של תהליך גאולה, היה בו משום מרד בראיית העולם הנוצרית ובלקח שביקשה הכנסייה להנחיל למאמיניה. בשל כך נושאים הקשורים למשיחיות ולגאולה היו נתונים לצנזורה עצמית בתחומי הקהילה היהודית שחיה בעולם הנוצרי.<sup>2</sup>

ניסיון הגשמתו של הרעיון המשיחי היה כרוך בהערכת מקומם של רעיונות מיסטיים בתהליכים ההיסטוריים ובקביעת הרגע שבו יהפכו היגדים משיחיים פנימיים חלק מתהליכים פוליטיים חיצוניים שיש להם ביטוי מוחשי בהקשר היהודי-נוצרי. אברבנאל ומולכו מסמנים מפנה בדרך המאבק של הפזורה היהודית על קיומה הרעיוני והגשמי. מולכו, שראה ב"ספר המפואר" שכתב בשלהי שנות העשרים של המאה ה"ט"ו (נדפס בסלוניקי בשנת 1529) את ספר השליחות הנעלמת של משיח בן יוסף הסולל במותו על קידוש השם את בואו של משיח בן דוד, קשר בין נטייתו המיסטית-משיחית לראות במאורעות הזמן בטבע ובהיסטוריה סימן מובהק לשידוד מערכות בשמים ובארץ, שיביא להפלת אדום (העולם הנוצרי) ולהרמת ישראל, לבין ההנחה שהעידן המשיחי יעמוד בסימן שינוי חוקי הטבע ושינוי המסגרות הפוליטיות. על פי תפיסתו של מולכו – האנוס ששב ליהדות – עימות בידדתי ומאבק גלוי בין הנצרות ליהדות בוויכוחים פומביים, שבסופו תנצח היהדות, היו חיוניים לשם הנעת המהלך המשיחי. עם זאת הוא הציע בשנות העשרים של המאה ה"ט"ו תמיכה יהודית בנצרות במאבקה נגד האסלאם בתמורה לרשות ליהודים להתיישב בארץ ישראל לכשיכבשוה הנוצרים מיד המוסלמים. מולכו, שנקרא דינו פירס לפני התגיירותו, וב-1520 נתמנה למוזכיר מועצת מלך פורטוגל מנואל הראשון, נקט שורה של פעולות ספרותיות, דיפלומטיות ומדיניות, בתוקף הכשרתו, ניסיונו ומעמדו בחצר מלך פורטוגל, כדי לקדם את השינוי ולחולל מהפך שיעניק סיכוי ליהודים לזכות בריבונות מחודשת בארצם. מטבע הדברים, בעשורים הסוערים של ראשית המאה ה"ט"ו, עידן הרפורמציה ומלחמות הדת בין הקתולים לפרוטסטנטים, נתקלו מהלכים אלה בקשיים רבים, הן מצד התרחשותם ההיסטורית הן מצד תיאורם ההיסטוריוגרפי, גם בקרב הקהילה היהודית שחיה בעולם הנוצרי שמולכו הצטרף אליה, והביך וסיכן אותה במעשיו, וגם בקרב הקהילה הנוצרית שעזב עם התגיירותו והכעיס אותה בדבריו.<sup>3</sup>

ניסיונות המרד הפוליטי-דתי-משיחי של מולכו, שראשיתם ב-1525 בהשראת פגישתו עם דוד הראובני בפורטוגל, נקשרו במפגשים עם האפיפיור קלמנס השביעי ועם הקיסר קרל

2 E. Carlebach, 'The Sabbatical Posture of German Jewry' (עורכת), החלום ושברו: התנועה השבתאית ושלוחותיה – משיחיות שבתאות ופראנקים, ירושלים תשס"א, עמ' 30-1.

3 א"ז אשכולי, התנועות המשיחיות בישראל<sup>2</sup>, ירושלים תשמ"ח, עמ' 288-302, 387-403.

החמישי. ניסיונות אלה, שתועדו במקורות שונים כמבטיחים וכבעלי סיכוי, נכשלו מפני שמולכו לא זכה לאמונה של הקהילה היהודית באיטליה ומפני שנדרף בעולם הנוצרי בשל שיבתו ליהדות, והם הסתיימו באורח טרגי כאשר הועלה על המוקד במנטובה ב־1532 (או ברגנסבורג, מקום מושבו הקיסר, בשלהי 1534)<sup>4</sup> משום החשש שיגרם למדידה יהודית ומשום המתח הרב סביב הרפורמציה בעשור השלישי של המאה הט"ז. מתח זה הגיע לשיאו בעשור שפעל בו מולכו בשל כמה גורמים: פרסום כתביו של מרטין לותר ב־1520 והחרמתו בידי הקיסר קרל החמישי בשם האפפיור ב־1521; מדד האיכרים בגרמניה בהנהגתו המשיחית־מהפכנית של תומס מינצר ב־1525, פרסום הקטכיזם של לותר ב־1529 והצהרת אוגסבורג, האני מאמין של הכנסייה הפרוטסטנטית, ב־1530; עלייתן של תנועות כליאסטיות בווסטפליה ותנועות משיחיות אנבפטיסטיות ב־1534. כל אלה נתפסו בקרב חוגים יהודיים שונים<sup>5</sup> כסימני התמוטטותו של הסדר הישן וכאותות המבשרים את בוא העידן המשיחי.

התסיסה המשיחית שחולל מולכו ברחבי הקהילה היהודית בעשור השלישי של המאה הט"ז, המתועדת בהרחבה בספרו של אשכולי 'התנועות המשיחיות בישדאל', פעלה במסגרתם בחוגים שונים של אנוסים ושל יהודים שחיו באדצות הנצרות והאסלאם וראו בקורותיו את גורלו של משיח בן יוסף שיצא למלחמה באומות ונהרג בקרב. השראתו המיסטית־משיחית של מולכו השפיעה עמוקות על ד' יוסף קארו (1488-1575), בן דור הגירוש, כפי שעולה מיומנו המיסטי 'מגיד מישדים', שהחל בכתבתו בשנות השלושים של המאה הט"ז בעקבות התרחשות עליחונית שגרמה לו לאבדן חושים, התרחשות שפידש כגילוי שכינה ושמיעת מלאך או גילוי מלאך מגיד שהתגלה לו בערב שבועות רצ"ג (1533), כשהגיעה אליו השמועה על העלאתו של מולכו על המוקד.<sup>6</sup> גם עלייתו של קארו לצפת בראש קבוצת מקובלים שבאו מטורקיה בשנת 1535 בהשדאת גילוי מלאך מגיד וייסוד המדכו הקבלי־משיחי שם, שהשפיע על כל תפוצות ישראל, נבעו מרישומי העמוק של מאורע זה, שנתפרש כקידוש השם של משיח בן יוסף והתגלגל בתודעתו של קארו להנחיית המגיד/השכינה לעלייה מידית לארץ ישראל. התסיסה המשיחית התעצמה והלכה משלהי המאה הט"ז ובמאה הט"ז הן על רקע ראיית ייסורי הגירוש כחבלי משיח המלמדים על בואו הקרוב של עידן הגאולה הן על רקע האמונה המשיחית הרואה בגאולה מהפכה בהיסטוריה או סוף בלתי נמנע של הרצף ההיסטורי, הקורס ומתמוטט בשורה של אירועים אפוקליפטיים ואסכטולוגיים, ומביאה בהכרח את העידן המשיחי המיוחל. כבר בשנת רנ"ה (1495), סמוך לגירוש ספרד, כתב ר' יוסף שאלתיאל מרודוס: 'אני חושב שהצרות שמצאו את היהודים בכל ממלכות אדום משנת הר"ן לאלף השישי עד שנת הרנ"ה עת צרה היא ליעקב וממנו יושע, הן הם חבלי המשיח'.<sup>7</sup> ובשנת שכ"ד

4 לדברי ג' שלום, שבתי צבי, תל אביב תשי"ז, עמ' 465.

5 המתועדים בדברי אשכולי (לעיל הערה 3).

6 הקדמת שלמה אלקבץ (1505-1584) לספרו של יוסף קארו, מגיד מישדים, לובלין ת"ה. למשמעות המונח 'מגיד' ראו ר"צ ורבלובסקי, יוסף קארו: בעל הלכה ומקובל, תרגם י' צורן, ירושלים תשנ"ז; ר' אליאור, ר' יוסף קארו ור' ישראל בעל שם טוב: מטמורפוזה מיסטית, השראה קבלית והפנמה רוחנית, תרביץ סה (תשנ"ז), עמ' 671-710.

7 שלום (לעיל הערה 4), עמ' 15.

(1564) כתב המחבר האנונימי של 'עבודת הקודש' באיטליה: 'ואף על פי שלדעת רבים חבלי המשיח כבר התחילו זה שנים רבות מעת שהתחילו הגרושים [...]'.<sup>8</sup>

תסיסה משיחית זו, היונקת מהספרות המיסטית את הזמן המחזורי הרב ממדי, הפוסח על ההווה בגבולות הזמן והמקום ומשתרע בין העבר לעתיד מעבר לגבולות הזמן והמקום, נשקפת בחיבורים שנתחברו סמוך לגירוש, כגון 'כף הקטורת' האנונימי והקדמת ר' יהודה חייט ל'מערכת אלוהות' שנכתבה בשנת רנ"ח (1498), המפרטת את גורל המגורשים ואת מקומם המכריע של ספר הזוהר בפרט ושל המחשבה הקבלית בכלל בתהליך הגאולה. הספרות המיסטית והמשיחית מדגימה את המעבר מהטקסט המקודש המיוחס לעבר אל פיענוחו הווירטואוזי בהווה בהווייתם של חוזים משיחיים, המפרשים את הטקסטים כמוסכים עליהם ועל זמנם. כך למשל חזון הגאולה בפרק יב של ספר דניאל, המדבר על 'זהמשכילים יזהירו כזהר הרקיע', מתגלגל בכותרתו של ספר הזוהר ובויקתו לתהליך הגאולה הנשען על זיכרון טקסטואלי ושחזורו התרבותי וכך גם בספר 'חית הקנה' (חש"ד) למולכו, החווה מחדש את חזון דניאל. כך גם במאמר 'משדא קטרינ' לאברהם הלוי, שנתחבר בשנת רס"ח (1508), מתבאר מחדש החזון המשיחי בספר דניאל, וחיבורים אנונימיים כגון 'גליא רזא', שנכתב בשנת ש"ב (1552), וספר 'עבודת הקודש', שנכתב באיטליה בשנים שכ"ד-שכ"ז (1564-1566), מחושים מחדש חשבונות הקץ של דניאל ונבואותיו. התסיסה המשיחית, שניזונה ממוראות הגירוש, מייסורי ההמרה ומגודלו הטרגי של מולכו במחצית הראשונה של המאה הט"ז, התעצמה עם שרפת התלמוד באיטליה בשנת 1554, גזרות האפיפיור פאולוס הרביעי, שנבחר בשנת 1555, ושרפת אנוסי אנקונה בשנת 1556.

ביטוי עמוק להלך הרוח שחיבר בין היצירה המיסטית הקבלית לתקווה המשיחית היה הדפסת ספר הזוהר באיטליה בשנת ש"ח (1558) – בהשראת דברי אליהו הנביא לרבי שמעון בר יוחאי, שמביא בעל 'תיקוני זוהר': 'בהאי חיבורא דילך יפקון מן גלותא, בכוחו של ספר זה יצאו (הלומדים) מן הגלות – והפצת הטענה הכתובה בו שעצם גילוי החיבור, הגנוז זה אלף שנה, הוא עדות לראשית עידן הגאולה ושרק באמצעות הלימוד בו יבוא המשיח. לימוד ספר הזוהר, בזיקה לתכליתו המשיחית ולתקוות היציאה מן הגלות המובטחת ללומדיו, מצא מהלכים ברחבי העולם היהודי משעה שנדפס בכמה מהדורות באמצע המאה הט"ז, וחבורות המקובלים שהקדישו את זמנם לגאולת השכינה באמצעות הדבקות בלימוד הזוהר, בדרך אמת' המותנית באורח חיים הנוהג 'בדרכי חסידות', הפכו למציאות דיווחת. בשנות השבעים של המאה הט"ז ניסח ר' יצחק לוריא (1534-1572), שנודע בשם האר"י הקדוש מצפת, את תורת הגאולה הקוסמית על פי חזונו, העוסקת בשבירה ותיקון של הוויית הגלות: הגאולה המיסטית, שהאחריות לה מוטלת על האדם, תתרחש באמצעות 'העלאת הניצוצות' 'השבויים בידי הקליפה' – ביטויים המתייחסים בספרות הלוריאנית לשותפות האדם ב'עולם התיקון', שבו מתרחש המאבק בין כוחות ההרס, הטומאה, הגלות והמוות המכונים 'סטרא אחרא' ו'קליפה', לכוחות החיים האלוהיים הקשורים בקדושה, בתקווה ובגאולה המכונים 'ניצוצות' ו'שכינה', שאותם מעלה האדם למקורם השמימי בכוח מעשי המצוות והכוונה הרוחנית המצטרפת אליהם. במחשבה הקבלית מתנים מהלכים אלה המופקדים בידי האדם את השלמת תהליך הגאולה שיסתיים בביאת המשיח.<sup>9</sup> תלמידו של האר"י ר' חיים ויטאל (1543-1620)

8 ד' תמר, מחקרים בתולדות היהודים, ירושלים תשל"ג, עמ' 25.

9 י' תשבי, תורת הרע והקליפה, ירושלים תש"ח.

נאבק לפינוי הדרך לקבלת האר"י בשמו של הרעיון המשיחי, כפי שעולה בבירור מדבריו בהקדמה לשער ההקדמות שבפתיחת 'עץ חיים', חיבור שהיה נפוץ בכתבי יד במאה הי"ז ונדפס במאה הי"ח בידי חסירי הבעש"ט.

התורה הקבלית הפכה בהדרגה לתורת עידן הגאולה, והעיסוק בגאולה שמימית-מיסטית, הכרוכה ב'תיקון' 'שבירת הכלים' המשקפת את הממד השמימי של הגלות הארצית, בגאולת השכינה מגלותה השמימית והארצית ובהעלאת ניצוצות המגלמת את המטמורפוזת מגלות לגאולה ומטומאה לקדושה, החליף את התקווה לגאולה ארצית במישור ההיסטורי-פוליטי. תהליך זה משתקף בשינוי המכריע שחל במושג הגאולה בכתבי המקובלים: גלות ישראל התחלפה בגלות השכינה וגאולת ישראל בגאולת השכינה, ותפקידי הגואלים והנגאלים השתנו. זירת המאבק הועתקה למרחב הקוסמי, שבו נאבקים סטרא דקדושה בסטרא אחרא, או הקליפה בשכינה, והכרעת המאבק תלויה מעתה במעשיהם של בני האדם – בכוונות ובייחודים של אלה שחיים על פי 'דרכי חסידות' המתפללים ולומדים על פי 'דרך האמת'.<sup>10</sup> גאולת השכינה משבי הקליפה, העלאת הניצוצות הפזורים בעמק הבכא וסיוע למשיח, נציג סטרא דקדושה, במאבקו בסמאל, בא כוח סטרא דטומאה, הם מקצת הדימויים שיצרה הספרות הקבלית בהעתיקה את המאבק בין גלות לגאולה ובין שעבוד לחירות למרחב השמימי. הקבלה נואשה מיכולתם של הגולים חסרי האונים לחולל שינוי מדי בתחום הארצי בהווה, אולם תמיד בטחה בעצמתה של תרבות הזיכרון המעוגנת בכתבי קודש, בריטואלים, בשפת הקודש, בתפילות ובכוונות או בכוחם המתחדש תמיד של רעיונות, תקוות, דפוסי מחשבה ודימויים לפרוך את גבולות זמנם ומקומם ולהשפיע על העתיד.

הרעיונות המשיחיים המיסטיים והפוליטיים, שהיו מענה מורכב למשבר הקיומי, התמודדו עם שני מהלכים היסטוריים מנוגדים שהתרחשו בעת החדשה: התבוללות תרבותית, שהתרחשה בארצות החופש והיה בכוחה לפצות על המועקות הקיומיות, ולעומתה – הסתגרות תרבותית גמורה מתוך השלמה עם חיים בגלות שיש בהם שמירת ההתנהלות הפנימית של מערכת החיים היהודית המסורתית לצד ויתור מודע על הזיקה לעולם החיצוני. על רקע העמדות המשיחיות-פוליטיות היהודיות שחתרו לתמורה אקטואלית, ולעומתן הטענה הנוצרית בדבר הקיום היהודי המושפל בגלות כעדות לסופה של בחירת ישראל ותפיסת הגלות כעונש, שנצטרפה לתביעת הנוצרים מהיהודים לרדת מבמת ההיסטוריה באמצעות התנצרות, דנה ש"ץ אופנהיימר בעמדתו של המהר"ל מפראג (1525-1609). המהר"ל נתן ביטוי נוקב להשלמה עם החיים בגלות מתוך ראייתם כשליחות וייעוד בקבעו שלא צפויה לעם סכנת כיליון בפיוור בגלות, שכן תנאים חיצוניים ונסיבות היסטוריות אינם פוגעים ביסוד קיומו. נגד טענת הכנסייה הנוצרית שאת היהודים מותר לדכא בייסורים אבל אין להשמיד, שכן הם צריכים להישאר כעדות חיה לניצחון הכנסייה ובבחינת אות קלון על חטאם, פירש המהר"ל את הייסורים כחלק ממאבק הקיום שיש לו מטרה ותכלית, בהיותו חלק מהשליחות הרוחנית. הימצאות עם ישראל בגלות וקיום זהותו הייחודית בעולם נכרי היא להבירי תכלית בפני עצמה, שהרי בעם גלומה הזיקה הייחודית בין האל לעמו והוא הנושא את חידת הקיום, את

10 ר' אליאור, חירות על הלוחות: המחשבה החסידית, מקורותיה המיסטיים ויסודותיה הקבליים, תל אביב תש"ס, עמ' 45-60.

הייעוד הרוחני, בתמורות ההיסטוריה. הקיום בגלות איננו עונש אלא הזדמנות עמוקה לתיקון, ואין הוא עדות לכישלון, כטענת הנצרות, אלא עדות לבחירה אלוהית ושליחות, וממנו דווקא מתפתחת התודעה המשיחית המעוגנת בחקירת טעם הגלות ואופן היציאה מהגלות. המהר"ל קורא את כפל הפנים בשורש של"ח – לשלח, לגרש וגם מלשון שליחות – כפל פנים הנשמר במקרא, שבו משולחים ומגורשים הופכים לבעלי שליחות וייעוד. לדידו של המהר"ל אפוא הגלות היא יציאה מהסדר הטבעי בשליחותו של ייעוד רוחני, והגולים, נצח ישראל, שלא הכו שורש במקום גלותם אלא שמרו על זיקה למקומם הטבעי המקורי, ישובו באופן בלתי נמנע למקום הזה, שכן חריגות מהסדר הטבעי אינן יכולות להתקיים בטבע. המהר"ל – שנסוג מכל תביעה להתמודדות על הצלחה קיומית בעולם הזה, עולם של משולחים והופכים לשליחי בשורה וייעוד; שהעמיק בייחודו של הקיום היהודי בגלות כייעוד ודן במשמעותה הפרדוקסלית של בחירת ישראל ובכוחה המכריע של התשובה במעבר מגלות לגאולה – זכה לתחייה מעמיקה של רעיונותיו בלבוש חדש בחסידות הבעש"ט ובתורת הרב קוק.

על המתח שבין התבוללות להסתגרות, ועל הציפיות המשיחיות שהתדקמו בלבותיהם של מגורשים ואנוסים תוך כדי פולמוס עם הנצרות והתרסה כלפי תפיסתה את ההיסטוריה היהודית כעונש על ההיאחזות בברית הישנה, נוספה במאה הי"ז התופעה השבתאית, שהכתה שורש בכל רחבי הפזורה היהודית שחייתה בצל הנצרות והאסלאם. התסיסה המשיחית, שניזונה כל העת מהספרות הקבלית ומעיסוקה בפריצת גבולות הזמן והמקום, באינסופיותה של החירות הפרשנית ובטיפוח דגמי מציאות חלופית, התפרצה מחדש בתנועה השבתאית בעקבות גזרות חמלניצקי ופרעות ת"ח ות"ט (1648-1649). משעה שנודעו באימיר מוראות הגזרות, שבשלהן נהרגו מאה אלף יהודים ונחרבו כשלוש מאות יישובים באוקראינה, בפודוליה ובגליציה, הכריז שבתי צבי (1626-1676) על עצמו משיח. תיאורן המצמרר של פרעות ת"ח ות"ט בספר 'יון מצולה' (ונציה תי"ג [1653]), של הכרוניקאי ר' נתן נטע בר' משה מהנובר, הניע את משיחיותו של שבתי צבי במשנה מרץ. אל ההתמודדות עם מוראות הגלות והעמקת ציפיות הגאולה בעקבות הפרעות הצטרפו במאה הי"ז היסודות שנזכרו לעיל, שהשפעתם ניכרה כבר במאה הט"ז וכעת תפסו בשבתאות מקום נכבד: הזוהר, שקשר בין הפצת הקבלה לקירוב ביאת המשיח; תיקוני זוהר, שראו במצוקה 'בעת בכיה וצרה' כמבשרת את הגאולה;<sup>11</sup> היסוד האנוסי, שהיה אחד הגורמים המנטליים והחברתיים המרכזיים בהפצת השבתאות; חזיונותיו של מולכו, שהתמודד עם הנצרות כששב ליהדות, וחיברו 'חית הקנה', שנרפס באמצע המאה הי"ז.<sup>12</sup> בקובץ זה נבחנת מהיבטים שונים הזיקה בין ההמרה, החזרה ליהדות, הסינקרטיות הדתי, החיים בעולם הנוצרי ובעולם היהודי כאחד, התשובה המיסטית, המחשבה הקבלית והציפיה המשיחית – שהיו חלק מעולמם כפול הפנים של האנוסים – לבין גילויי השונים של העולם האוטופי והמהפכני במאות הט"ז-הי"ח. בחטיבה מרכזית של הספר העוסקת בגלות ובגאולה בוזקה לדמותה הרוחנית של השבתאות עומדת ש"ץ אופנהיימר בהדחבה על סבכי התאולוגיה המשיחית של אנשים 'שחזונים נובע מן הפער בין המציאות ובין האפשרות הרחוקה להתגשמות חזונם' (ראו להלן עמ' 113). הדרך שנקטו אנשים אלה הייתה ניתוק הרציפות ההיסטורית בטענה שאין דומה עידן הגאולה לכל שקדם לו, וכל מה שעמד בסימן גלות ושעבוד מתחלף בגאולה וחירות. מספרו של רודף השבתאים ר' יעקב ששפורטש

11 זוהר חדש, ירושלים תשל"ח, תיקונים, עמ' ק"ג.

12 שלום (לעיל הערה 4), עמ' 182-184, 249-250, 465-466, 657.



'ציצת נובל צבי' (אמסטרדם תצ"ז), שמהדורתו המלאה הוצאה לאור בידי ישעיה תשבי (ירושלים תשי"ד) – מהדורה שסוקרת כאן ש"ץ אפנהיימר – עולה כי בשנים 1666-1676 היו ברוב קהילות ישראל מחלוקות בין מאמינים שבתאים ללא מאמינים, שידם של המאמינים הייתה בהן על העליונה, וכי היו קהילות, כגון קהילת אמסטרדם על רבניה ובית דינה, שרובן ככולן היו שבתאיות.

בכמה מכיתותיה של השבתאות, שחזונה המשיחי התנפץ אל סלעי המציאות אחרי שנת 1666, שבה נאלץ שבתי צבי להתאסלם בפקודת השלטון הטורקי, התגבשה ההכרה הפרדוקסלית שהמשיח ממלא את שליחותו על ידי המדה ושהכפירה לכאורה אינה אלא מעשה בעל משמעות דתית עמוקה, הקשור למהלכי הגאולה וסולל את הדרך אליה, ועל כן מוטלת החובה על המאמינים במשיחותיו של שבתי צבי ללכת אף הם בדרך זו. ההמרה נתפרשה כתנאי לגילוי השלם של המשיח, המחולל שינוי מהותי במושגי הטוב והרע כביטוי לראשית הגאולה. ההמרה אף נקשרה לגילוי סוד האלוהות – שעניינו בשבתאות הוא ידיעת סוד תולדותיה של נשמת המשיח בעבר ובעתיד – בטענה שגילוי הסוד מותנה בהמרה ושאין תקומה לישראל אלא אם כן ימירו את דתם ויגלו את הסוד הזה, שכן רק אז יתגלה המשיח. מעמדה של נשמת המשיח בחוגי המומרים, שקראו לעצמם 'מאמינים' וכונו בפי זולתם 'דונמה' (בטורקית מהופכים, מומרים), מתואר בדברי הפייטן, ראש הישיבה השבתאי, המשורר והמחבר הפורה, יהודה לוי טובה איש הדונמה, שתורתו מנותחת בספר בהרחבה: 'זבין כולם הוא אותה נשמתא קדישא שהוא אחד משותף והוא האלוהים שלנו שפתח לנו משיחנו וזולתו אין בורא אחר, הוא הבדיל והוא ברא ויצר ועשה הכל ולו היא אמונתנו ועבודתנו' (ראו להלן עמ' 99). העדויות הקדומות על הדונמה – שמנו כ-250 משפחות שהתאסלמו ב-1683 בסלוניקי, אולם אסרו על בניהן חיתון עם מוסלמים וגם עם יהודים כדי לבנות קהילת מאמינים סגורה שחלים בה חוקי העידן המשיחי – הן משנות התשעים של המאה הי"ז. עדויות אלה מלמדות שההמרה נתפסה אצלם כשליחות הנקשרת בגורלו של שבתי צבי, שיצא מתחום הגלות והשעבוד, מ'חוקי עץ הדעת טוב ורע', ועבר אל תחום 'עץ החיים', הנמצא מעבר לטוב ולרע ומעבר לחוק המוגדר במצוות איסור והיתר – תחום החידות והגאולה, שבו שולטת 'תורת חסד וחידות'.<sup>13</sup>

השבתאות, שביטלה את זיקתה למציאות היהודית בגלות לשם שמירה על רעיון הגאולה בשעה של אי-התאמה בין הממשות החיצונית (תקופת הגלות) לבין החוויה המופנמת (עידן הגאולה), הפיצה את האמונה ששבתי צבי ביטל את תורת משה בגילוייה כ'תורת דין' או 'תורת עץ הדעת טוב ורע' ושדק המומרים מרצון הם השומרים את התורה החדשה, 'תורת חסד' או 'תורה ראצילות', בהיותם היהודים האמתיים. אמונה זו משתקפת במימרה השבתאית הפרדוקסלית 'דק המצוות בטלות אבל התורה תהיה לעולם'.<sup>14</sup> התפיסה השבתאית, שהתנכרה לקיום בגלות בהיותה מרחב של איסורים וחתרה לקיום בעידן נגאל שנתפס כמרחב של היתרים, הבליטה את היחסיות של חוקי התורה ששררו בעידן הגלות והעניקה זכות בלעדית למשיח, המכונה 'גואלנו מלך שבתי הוא הנו נשמת כל חי',<sup>15</sup> לקבוע את הערכים

13 מ' אטיאש, ג' שלום וי' בן צבי, ספר שירות ותשבחות של השבתאים, תל אביב תש"ח, עמ' 38, 99, 128.

14 ג' שלום, 'מצוה הבאה בעבירה', כנסת ב (תרצ"ז), עמ' 347-392; הנ"ל, מחקרים ומקורות לתולדות השבתאות וגלגוליה, ירושלים תשל"ד, עמ' 9-67.

15 אטיאש, שלום ובן צבי (לעיל הערה 13), עמ' 215.

החדשים ההולמים את העידן המשיחי והופכים את הסדר המסורתי. התודעה השבתאית, שרואה כמקור השראתה את 'דאי עץ החיים גואל שבתי כך נפשי קשורה גואל שבתי [...]' אלה שהיו אסור עשית מותר<sup>16</sup>, המביא חירות מהמצוות<sup>17</sup>, כוללת את הפיכת מושגי הטוב והרע המקובלים בעולם היהודי ומתירה את פריקת עול מצוות 'תורת עץ הדעת טוב ורע', תורת הגלות, בשמה של 'תורת עץ חיים', היא תורת הגאולה. הפיכת מושגי הגלות והגאולה בתודעתם של השבתאים נגלית בשמות שכינו את עצמם המומרים מרצון (שמנו באמצע המאה ה'י"ח כ-3,000 איש, במאה ה'י"ט למעלה מ-10,000 איש וב-1923, בזמן היציאה מסלוניקי כשגורשה האוכלוסייה הטורקית מיוון, 15,000 איש): 'עמו של מלך המשיח', 'עם הברית', 'מארי מהימנותא' (כיניי המקובלים בספר הזוהר שעניינו בעלי האמונה), 'חסידים' ו'זרע אברהם אהוב'. השבתאים בנו עולם אוטופי מתנכר בכוח האמונה, הסיפור, השיר והמיתוס, המבטיחים מציאות חלופית, עולם של חירות וחיי נצח בממשות משיחית המתריסה כלפי העולם המציאותי שכל אלה נעדרים ממנו. תפיסת העולם השבתאית, המבוססת על ביטולה של 'תורה דבריא', היא תורת הגלות ותורת הדין, וקבלת עולה של 'תורה דאצילות', היא תורת החסד של עידן הגאולה, מתבארת בהרחבה בידי ש"ץ אופנהיימר על יסוד כתבי יד שבתאיים של פירוש התורה מחוגו של יהודה לוי טובה, שלו מיוחסות גם השירות והתשבחות של השבתאים. כתבים אלה מעידים שבתודעה השבתאית, שראתה עצמה שרויה בראשית הגאולה, בעידן עץ החיים, נשתנו מושגי הטוב והרע המקובלים במסורת היהודית ונקבעו אמות מידה חדשות להבחנה בין מאמינים לשאינם מאמינים מחד גיסא ולראיית הגלות ככרוכה בחטא ושעבוד לעומת הגאולה הכרוכה בתשובה עמוקה, שעניינה שידוד מערכות מהפכני של חסד וחירות, מאידך גיסא. בחוגי המאמינים השבתאים היו שראו בהמרתו של שבתי צבי כפרה על כלל ישראל, הפוטרת אותם עצמם מן ההמרה, ואחרים שהתנצרו בעקבות המרת הדונומה כצעד מתחייב בדרך לעידן המשיחי. גם המומרים שראו בהמרתם צעד המתיר להם לפרוק את עול הקהילה המסורתית לשם יצירת קהילה של בני חורין, וגם שבתאים שהיו חלק מכלל ישראל וקיימו חיים כפולים, ראו עצמם חלק ממציאות משיחית מתהווה והולכת. ומציאות זו ראשיתה בשבתי צבי, שחולל מהפכה בעולם המסורתי משעה שייסד קהילה שמאמיניה אומרים על אודותיו: 'שבתי צבי שכנה, לנו הוא חירות עשה'<sup>18</sup>. במאה ה'י"ז וה'י"ח עסקו בלימוד הזוהר, לאור דברי בעל 'תיקוני זוהר': 'בהאי חיבורא דילך יפקון מן גלותא', חוגים שונים שכינו את עצמם חסידים ומאמינים וביקשו להשפיע על המציאות המיסטית, בהם חסידים שבתאים, מומרים שבתאים, חסידי הבעש"ט ושבתאים פרנקיסטים לצד רודפי השבתאים ומתנגדי החסידים, חסידי הקלויז בברוד, החסיד אליהו מוולנה, חסידי ר' נתן אדלר ורבים אחרים. כל אלה נתנו ביטויים שונים לתחיית הציפייה המשיחית, בעקבות לימוד הספרות הקבלית מאז התפשטות הזוהר אחרי גידוש ספרד, ולחיפוש החירות הטמונה בספרות זו, שיצאה נגד מצרי השעבוד שבקיום בגלות בכוחו של הזיכרון התרבותי המתחיה מחדש בעולם הלימוד ובכוחה של התלכדות חברתית היוצרת מציאות מיסטית וריטואלית המכוונת לגאולה. התנועה השבתאית העבירה את הדיון ברעיון המשיחי מזמן עתיד לזמן הווה והעמידה את התורות המשיחיות הרדיקליות למבחן המציאות

16 שם, עמ' 128.

17 'תורת חסד - חרות / למצוות - הוא בטול', שם, עמ' 38.

18 שם, עמ' 99.

משעה שטענה שהגלות הסתיימה וימות המשיח הגיעו ועולם של חירות נפתח בפני המאמינים.<sup>19</sup>

פרק אחר בהיסטוריה המשיחית הסבוכה של המאה הי"ז נפרס במחקרה של ש"ץ אופנהיימר על עולמו של ר' מנשה בן ישראל (1604-1657), בן למשפחת אנוסים מאמסטרדם, שהיה רב, מלומד נודע, סופר פורה ומדפיס עברי ועמד בקשר עם מלומדים נוצרים בני זמנו, בהם גררדוס יוהנס וסיוס, יוהנס בוקסטורף והוגו גרוטיוס וחכמים נוספים שהיה להם עניין בביקורת היסטורית על השקפות דתיות ובמילנריות. בתקופה זו עלו בספרות המילנירסטית הנוצרית גילויי חרטה על היחס ליהודים בעבר וחרדה מדין ההיסטוריה, שנתפסה כזירה לגמול ולנקם שמימיים שנקבעים לנוצרים על פי יחסם ליהודים. רעיונות מילנירסטיים של אחדות דתית ושיתוף הניעו שיתוף פעולה יהודי-נוצרי לשם קירוב הגאולה, שעניינו מנקודת המבט הנוצרית היה הודאתם האמתית של היהודים בישו המשיח המשותף. מנשה בן ישראל, לדברי ש"ץ אופנהיימר, הציג את עולם הערכים היהודי כקרוב ברוחו לעולם מושגים חדש של חירות שרווח בהולנד בשנות הארבעים של המאה הי"ז בחוגים שערערו על סמכות המקרא כמקור היסטורי, וכתביו, שנדפסו בספרדית ובלטינית, היו ידועים בין מלומדי תקופתו. בן ישראל מצא עניין רב ברעיון שעשרת השבטים המבשרים את בוא הגאולה מצויים בצפון אמריקה, שנגלתה לא מכבר, ובפרשו זאת בהקשר משיחי ופוליטי כאחד ביקש רשות מאוליבר קרומוול ליישב מחדש את היהודים שהוגלו מאנגליה לאור העידן המשיחי המתקרב.<sup>20</sup>

לעומת התודעה השבתאית, שכרכה את הגלות בחטא ובשעבוד ליתורה דבריהא' ואת הגאולה בחירות וביתורה דאצילות' והחצינה את עניינה במשיחיות ובביטוייה המיסטיים והמוחשיים בדמותם של שבתי צבי ויורשיו, החסידות – שהתגבשה במאה הי"ח בסמיכות זמן ומקום לשלוחותיה של השבתאות בפודוליה ובגליציה – בחרה לדחוק את הדיון על משיחיות וגאולה מתחום הפרהסיה, להפנים את האינטרס המשיחי ולראות בגלות הווה שאיננה מכשול להשגה רוחנית, שכן לאמתו של דבר ההווה כולה אלוהית: 'תחילת הכל ראוי לדעת שמלוא כל הארץ כבודו ולית אתר פניו מיניה [...] ודבר זה נראה בחוש בכל דבר כי בכל מקום יש חיות הבורא יתברך' (דב בער ממזריטש, מגיד דבריו ליעקב, מהדורת ר' ש"ץ אופנהיימר, ירושלים תשל"ו, עמ' 5). העמדה שנקטו מורי החסידות הייתה של דחיית ממשותה המדומה של המציאות הקאלית, כדברי ר' שניאור זלמן מלאדי: 'ימה שאנו רואים ישות העולם הוא רק דמיונות' (בונה ירושלים, עמ' נד), וראייה בגלות סמל לחיים המדומים, שראוי לנהוג בהם בשוויון נפש ובביטול 'משום שהכל כאין ואפס ממש לגבי מהותו ועצמותו' (תניא, איגרת הקדש, עמ' 219). החסידות תבעה התנכרות ליש המנותק ממקור חיותו האלוהי ושוויון נפש לגילויי ההיסטוריים בגלות, ולעומת זאת חינכה ללא הרף לדבקות באין – מהותו האלוהית של היש – שהפך למחוז הגאולה: 'אבל העיקר שיבוא למדרגת אין שהוא נכלל באין סוף ברוך הוא ולבטל במציאות ממש' (רש"י, מאמרי אדמו"ר הזקן הקצרים, עמ' סא). גלות וגאולה

19 ג' שלום, שבתי צבי, תל אביב תשי"ז; י' ליבס, סוד האמונה השבתאית, ירושלים תשנ"ה; ר' אליאור, 'ספר דברי האדון ליעקב פראנק', הנ"ל (לעיל הערה 2), עמ' 471-548.

20 על המשמעות הדתית של גילוי אמריקה לעולם הנוצרי ראו א' זכאי, אידופה והעולם החדש: מקורות ותעודות במאות הט"ו-י"ז, ירושלים תשנ"ד.

הופקעו בחסידות ממשמעותן ההיסטורית והפכו למושגים רוחניים הנקשרים ביש ובאין. ביש, המסמל את מכלול ההווה הגשמית שאינה מכירה במקורה האלוהי, מצווים לנהוג בריחוק ובהתנכרות – 'ביטול היש' והשתוות – ואילו באין, המגלם את האין־סופיות האלוהית ואת מהותה הנעלמת המחיה ברוחניותה את ההווה, מצווים לנהוג בדבקות, בהתלהבות, בהתכללות ובמסירות נפש.

לדבריה של ש"ץ אופנהיימר, רפיון המתח סביב מושגי הגאולה המוחשית היה קשור בהתגברות ההתחדשות הרוחנית המיסטית בחוגי הבעש"ט, המגיד ממזריטש ותלמידיהם, שביקשו להפוך את היש לאין בתודעת האדם ולהאיר את היש הגשמי באורו של האין המיסטי. התחדשות זו הייתה כרוכה בעליית מוסד הצדיק, וזו מצדה הביאה לנטרולו של הרעיון המשיחי ולדחיקת הגאולה הלאומית לשוליים. דבריה של המחברת, העולים בקנה אחד עם עמדתו של גרשם שלום בסוגיה זו, היו חלק מפולמוס רחב בשאלת החסידות והמשיחיות שהתנהל בין שלושה דורות של חוקרים לאורך כמה עשורים במאה שעברה.<sup>21</sup> על פולמוס זה יש להוסיף הארה היסטורית: באמצע המאה הי"ח, כאשר התגבשה החסידות בפודוליה ובגליציה, הייתה מתיחות רבה סביב החוגים המשיחיים השבתאיים (כפי שמתועד בהרחבה בפנקס ועד ארבע הארצות), שגילוייהם הקיצוניים בדונמה ובפרנקיזם באו לידי ביטוי באותו זמן ובאותו מקום שבהם צמחה והתפשטה החסידות. אין ספק אפוא שבאשר לתקופה זו הטענה בדבר נטרול הרעיון המשיחי מתאדת את המצב לאשורו. ואולם ככל שהתרחקה החסידות מהמציאות ההיסטורית והגאוגרפית השזורה בעולמה של השבתאות, שבעטייה היא נחשדה בידי הגאון מוילנה כשבתאית ונרדפה בידי המתנגדים, שאימצו נקודת ראות מוטעית זו מ־1772 ואילך, השתנו פני הדברים.

בהתפתחותה ההיסטורית של החסידות במאה הי"ט והכ" עולים יסודות משיחיים בהקשרים שונים. מייסדה של חסידות ברסלב בעשורים הראשונים של המאה הי"ט היה בעל תודעה משיחית מובהקת. רבה של חסידות קמרנא ראה בעצמו משיח (מגילת סתרים, ירושלים תש"ד). בחסידות לובאביטש במאה הכ" הייתה ציפייה משיחית שעלתה כתגובה לשואה בעת התרחשותה, על פי הדיאלקטיקה העתיקה של מציאות חדשה נגאלת הנולדת בייסורים מתוך משבר וחורבן, כעולה בבירור מדבריו הנוקבים של ר' יוסף יצחק שניאורסון (1880-1950), האדמו"ר השישי מלובאביטש בכתב העת 'הקריאה והקדושה', שהתפרסם בניו יורק ובירושלים בעיצומה של מלחמת העולם השנייה (סיון תש"א [1941], עמ' 20):

שום פורענויות חדשות רחמנא לצלן אינן צריכות לאבן את לבות ישראל! שום השתערות של נחשולי אנטישמיות וגזרות רעות חס ושלום אינה צריכה להטיל את האדם מישראל לתוך יאוש! יתחילו נא היהודים מעתה לקבל איש את פני רעהו בברכה המשמחת 'לאלתר לגאולה' וכמה שלא תצר חלילה השעה האחרונה, זכור יזכור כל יהודי, אם איש ואם אשה, שלא עם ישראל גוסס, חלילה, אלא שזו התבל כורעת ללדת תאומים: הולכים ונולדים עם ישראל חדש וארץ ישראל חדשה! [...] הגואל את ציון וירושלים, אל עליון, הולך וגואל את ארצו ומקבץ ומביא את בני עמו. תקפו צירי היולדה אבל הארך לא יאריך.

המשיחיות החב"דית, שנולדה מתוך הזוועה, החרדה והאין אונים של השואה והמשיכה בגלגולים שונים לאורך המחצית השנייה של המאה הכ' – תוך שהיא מתעלמת מהקמת מדינת ישראל ומתמודדת עם הצורך לברוא עולם יהודי חדש, המתייחס לכלל ישראל, במקום זה שנכחד ולהמשיך לקוות לגאולה המשיחית שבוששה לבוא – התמקדה באישיותו של ר' מנחם מנדל שניאורסון (1902–1994), האדמו"ר השביעי, שעשה שימוש רב תנופה ברעיון המשיחי כמנוף להתאוששות ולשיקום מהחורבן<sup>22</sup> והפעיל תנועת שליחות ותשובה במחצית השנייה של המאה הכ', משהחלה הקהילה היהודית להשתקם באירופה ובארצות הברית. המעבר ממשיחיות ילדת השואה לתנועה משיחית חברתית רחבה, המתמודדת לראשונה עם החזון המשיחי במציאות של ביטחון ורווחה, נידון מזוויות מחקריות שונות.<sup>23</sup>

בשלהי המאה הי"ט ובראשית המאה הכ' היו חוגים שטענו שלעניין המשיחי יש שני ממדים, האחד חידוש הקיום היהודי במובן הפיזי, הכרוך בעלייה לארץ ישראל וביזמה אנושית שתקדים את ההתגלות האלוהית, והשני הגשמתו של הרעיון המשיחי בגולה בדרך המסורתית, המאמינה שעצם הציפייה והאמונה בקיום ההבטחה המשיחית בידי שמים די בהן להבטיח את הגשמת החזון המשיחי, ודחיית הקץ בידי אדם המנסה לפעול בהיסטוריה אין בה תועלת אלא היא רק משבשת את סדר הדברים הקבוע מראש ומעכבת את הגאולה. שני הממדים קשורים בעמדה נחרצת שוללת או מחייבת ביחס לקיום בגלות. בין אלה שראו בגלות את מקור הרעה והאסון ותבעו למצוא דרך חזרה לארץ ישראל בכל מחיר היה ר' אברהם יצחק הכהן קוק, רבה של יפו, שלו מוקדשים באסופה זו שני פרקים. הרב קוק ראה בחיוב את כלל היוזמות ליישוב ארץ ישראל, בין בידי שומרי מצוות ובין בידי חילונים, שכן הוא ייחס משמעות דתית לעצם המעשה גם אם הכוונה הייתה חילונית. החיוניות שביצירה הציונית החילונית נתפסה בעיניו כביטוי לדיאלקטיקה שבהיסטוריה היהודית, המגייסת כוחות חדשים למאבק הנצחי בין גלות לגאולה ומסתירה את ההתמודדות בין הסטרא אחרא לקדושה בהצנעת הצד הדתי של המעשה. הרב קוק, שנתן ביטוי מעמיק למיצוי רעיון השליחות של הקיום בגלות ברוח המהר"ל ולחיוניות השיבה לארץ ישראל כביטוי לראשית הגאולה, ראה בפרספקטיבה היסטורית דתית מורכבת את מעשה ההתיישבות הציוני ופירש את הכפירה החילונית פירוש דתי. לתפיסתו המשיחית האוטופית עם ישראל מייצג ברצף תולדות התרבות את השליחות והבשורה המתמודדות על מקומן בנסיבות היסטוריות משתנות, וקיום העם בגלות מתפרש מתוך הקשר זה של אתגר השליחות והיעוד. אולם פרק זה תם במאה העשרים, שבה נוצרו לראשונה זה זמן רב נסיבות היסטוריות המאפשרות את השיבה לארץ ישראל. השיבה נתפסה אצל הרב קוק כתשובה של הדור הנותן נפשו על יישוב ארץ ישראל, תשובה שהיא המעלה העליונה של מסירות הנפש, הדוחה קיום מצוות אחרות. לדבריו

22 מ' זליקסון, קול מבשר ואומר, קובץ חידושי תורה: המלך המשיח והגאולה השלמה [חמ"ד] [1983].

23 א' רביצקי, הקץ המגולה ומדינת היהודים, תל אביב תשנ"ג, עמ' 263–276; א' שביד, בין חורבן לישועה, תל אביב תשנ"ד, עמ' 39–64; ר' אליאור, 'להפוך את הצרה לצוהר', P. Schäfer and M. Cohen (eds.), *Toward the Millennium*, Leiden 1998, pp. 383–408; דן (לעיל הערה 21), עמ' 192–203. העניין אף נידון בחומרה מזוויות פילמוסיות שונות, למשל אצל D. Berger, *The Rebbe, the Messiah and the Scandal of Orthodox Indifference*, London 2001. הדיון הנרחב מעיד על מגוון השאלות ועל טווח אי-ההסכמה שמעלה המפגש בין משיחיות להיסטוריה בכל מאה מחדש.

## הקדמה

המעטה החילוני של התנועה שבקדושה מסיח ממנה את דעת המקטרגים שבין אומות העולם ויש למצוא בו כף זכות בראייה היסטורית רחבה, המצרפת יחד את הלאומיות הארצית ואת המשמעות הדתית-תרבותית.

לעומת רוחב דעתו של הרב קוק, בעל ההשראה המיסטית והחסידית, שראה בחיוב את מעשי החלוצים העולים לארץ ישראל כדי ליישבה ולממש את הגאולה המיוחלת ופירש את מעשיהם כחלק מהדיאלקטיקה הדתית העמוקה של גלות וגאולה, שקובעת סדרי עדיפויות משתנים במטוטלת ההיסטוריה – הכרעה שנתן לה פומבי ושילם עליה ברדיפות ובחרמות של רבני העדה החרדית – מוצגת במאמר על ר' יששכר שלמה טייכטהאל, בעל 'אם הבנים שמחה' (בדפוס תש"ג), טענתה של האורתודוקסיה ההונגרית חודשים ספורים לפני פלישת הגרמנים להונגריה באביב של שנת 1944 כי המשחית לא יגיע להונגריה יען כי לא נתנו יד למפעל הציוני! טענה זו, שלא השגיחה בדופק הזמן, היא טענה מצמררת הן בשל סמיות העיניים שמציינת את אומריה, שלמרבית הצער עלתה להם בחייהם, הן בשל האיבה חסרת הפשרות העולה ממנה לכל מי שלא נהג על פי האמת המוחלטת של העולם החרדי, שסירב להכיר באפשרות לישועה ולגאולה שנפתחה עם העלייה הציונית וכינון היישוב היהודי בארץ ישראל. טייכטהאל, רב חרדי שהיה אב"ד בסלובקיה ומצא עצמו פליט חרב בדפוס, חזר בשאלה במלחמת העולם השנייה בשנת 1942 אחרי שנקט עמדה הפוכה בשנת 1936: 'ובאמת כל מעשה ופעולה אנושית לא יועיל מאומה להרמת קרן ציון וירושלים עד שישקיף ה' מן השמים [...] אין לנו התעסקות אחרת רק לעסוק בתורה בקיבוץ וריבוץ בתלמידים בחדרים ובישיבות על דרך המקובל בידנו מאבותינו בדרך "סתם" ולא בדרך פוליטיקה' (משה גאלדשטיין, תיקון עולם... כתבי קודש ממרנן ורבנן... נגד שיטת המתחדשים שהם ציונים, מזרחים אגודים ישוביסטען וכל המסתעף מהם, מונקאטש תרצ"ו, עמ' קו). הוא הפך ממזדהה עם חסידות מונקאטש האנטי-ציונית (שבציתונה 'יודישע צייטונג' פרסם את הציטוט המובא לעיל ב-1936) לתומך נלהב בציונות החילונית, המפריחה את שממת הארץ במסירות נפש ופותחת פתח הצלה לגולים ולעולים. הוא ראה בגלות עצמה חטא ובבניין ארץ ישראל – בידו כל בונה – קידוש שם שמים וחובת ראשית הבניין המוטלת על האדם המצפה לגאולה משמים. הוא האשים את היהדות החרדית שלא נתנה יד לחיסול הגלות וגרמה בעקיפין לשואה, כנגד טענת החוגים החרדיים שראו בשואה עונש על הציונות.<sup>24</sup> כמו הרב קוק אף הרב טייכטהאל ייחס לתנועה הציונית משמעות דתית עמוקה, שכן ראה בכל עבודה עבודת קודש ובלבד שתהא בארץ ישראל, שרק בה נפתח פתח הצלה לקיום היהודי המאויים. הוא נרצח ב-1944 כשניסה לשוב מבודפשט לסלובקיה. ספרו 'אם הבנים שמחה', שנדפס בדצמבר 1943, הוא ככל הנראה התעודה האחרונה המתמודדת עם משמעות הגלות והגאולה מתוך מעמקי המצב הקיומי הנואש, המשועבד והמשועשע לישועה בעת בלהות החורבן, בשעה שהגדרות האנושיות, התרבות, הדת וההיסטוריה נבחנו למלוא עומקן – שעה של אבדן הפרט ואבדן הכלל, לפני הכינון המחודש של ריבונות יהודית עם תקומת מדינת ישראל.

בחמש המאות שחלפו מגירוש ספרד ועד לשואה לבשה ההתעוררות המשיחית פנים רבות, מורכבות וסותרות. רבים מגילוייה עמדו בסימן הדרמשמעות שפעמים רבות אינה מתלבנת

24 מ' פייקאו, חסידות פולין בין שתי המלחמות ובגזרות ת"ש-תש"ה ('השואה'), ירושלים תש"ן, עמ'

עד התרה, שכן פניה המייחלות, המתריסות, הנואשות והמהופכות של המחשבה המשיחית – שהתמודדה הן עם מציאות פנימית, שאינה מקבלת את ההצדקה האידאולוגית של הסבל כמובנת מאליה, הן עם מציאות חיצונית, המתנכרת לסבל הפוזרים הגולים והנרדפים והופכת אותו לעדות מרשיעה לחטאם – גילו טפח וכיסו טפחיים. דומה שרק עיון מושהה ומאופק בגילוייה ההיסטוריים השונים של תקוות הגאולה, עיון הנמנע מחריצת משפט נמהר והוזכר שהוגי הרעיון המשיחי הם אלה שסירבו להכיר בעולם לא רציונלי ומשעבד הקם עליהם לכולתם כבאפשרות היחידה, והם אלה שביקשו להציב נגדו רציונליות פיזית ומטפיזית אחרת שיש בה תקווה וחירות, נחמה וחסד. העיון בהתבוננות העצמית של נושאי תקוות הגאולה, שחתרו לפענח חוקיות נסתרת ולתרום לבניין מציאות אחרת, לצד עיון ביקורתי במרב נוסחיו של המיתוס המשיחי הרב קולי ובזיקתו לתהליכים היסטוריים ומטה-היסטוריים, יחשפו את תבניתו ואת עומק משמעותו של אפיק מרכזי זה בתרבות היהודית. אי-אפשר לרדת לחקרם של גלגולי האוטופיה המשיחית על הסתעפויותיהם הרבות והמגוונות, המפתיעות, הנואשות, האמיצות, החתרניות, האנרכיסטיות והטרגיות אם לא נזכור שהמציאות הפרדוקסלית הקשה מנשוא, שבה הרדפים, המאבדים צלם אנוש, מביאים את הנרדפים אל עברי פי פחת על לא עוול בכפם, היא המעלה את התקווה לגאולה ואת התשובה המשיחית המשתנה – שראשיתה בהתרסה כלפי עולם מתמוטט המכחיש כל סדר רציונלי, המעלה גרעיני התחדשות דתית מתוך חווית האבדן והחורבן ומתוך המאבק לשמירת צלם האדם במציאות המאבדת את עשתונותיה, המשכה בתחייה מיסטית החותרת לפיענוח תבניות פשר וחירות המסתתרות מאחרי השרירותיות חסרת הפשר של המציאות המשעבדת, ואחריתה ביסודות מיסטיים ניהיליסטיים ואנטינומיסטיים היוצאים לפרק את המציאות מזה וביסודות בונים, מחברים, יוצרים ומחדשים מזה, שכולם מציבים עמדה תרבותית נחרצת המתעמתת באורח בלתי נמנע עם מושגי הדת והתרבות הרווחים במקומם ובזמנם. בין שחזו הגאולה מבססים את טענתם על הבהרת ההכרחיות ההיסטורית (הגלות כחיסרון וכהעדד האוצרת בתוכה מעצם טבעה את הבטחת תגאולה) ובין שדבריהם מיוסדים על מהפכה החותרת תחת אשיות ההיסטוריה המגיעה אל קצה (חורבן צורך גאולה), בין שהם אוזנים בתפיסה פסימית של ההיסטוריה ההולכת לקראת אבדן במלחמת גוג ומגוג המבשרת את שבירת הגלות ובין שהם מבקשים לפרק את המציאות באמצעות החלפת 'חוקי עץ הדעת טוב ורע' ב'חוקי עץ החיים', בין שהם מחוללים תמורה בשמה של התגלות אלוהית מתחדשת ובין שהם מציעים לראות את כל ההווה כמוארת באור הישות האלוהית האייסופית במקום שדומה שהיא ניכרת בהעדרה, בין שהם מציעים נחמה בשעה של חורבן, זוועה וחרדה, בדמות 'תבל יולדת תאומים: ארץ ישראל חדשה ועם ישראל חדש' ובין שהם מסתמכים על הנאמר בתיקוני זוהר כי עת בכייה וצרה על ישראל מבשרת את הגאולה, כנאמר (ירמיהו ל, לו): 'ועת צרה היא ליעקב וממנה יושע' (זוהר חדש, ירושלים תשל"ח, תיקונים, עמ' קיג) – לעולם יש בדבריהם יסוד אקטואלי המתמודד באופן נחרץ עם המציאות הלא ודאית לצד יסוד אוטופי של העידן המשיחי, הרואה במשבר פתח לשעה הבלעדית הכשרה לגאולה.

המחקר ההיסטורי מן השליש השני של המאה העשרים מתייחד בהרחבת מעגלי היצירה הווכים לעיון, מעבר לאלה שהיו מקובלים בתרבות ההגמונית בעולם המסורתי, ומתאפיין בקשב לריבוי הקולות העולים מבין דפי ההיסטוריה. לא רק קול המנצחים או קול הרדפים מובא בחשבון אלא גם קולם של המנוצחים והנרדפים, ולא רק זווית הראייה של קובעי הנורמה אלא גם זווית הראייה של אלה היוצאים נגדה נבחנת ונשקלת. עוד מתאפיין המחקר

בהשעיית העמדה השיפוטית ובביטול ההבחנות המוצקות בין קולות הגמוניים לקולות שוליים, בין ערכים 'ראויים' לערכים 'מגונים', בין רעיונות נורמטיביים לרעיונות חתרניים ובין ערכים מכוננים לערכים פורצי גבולות. גם ההבחנה בין השקפות רצונליות להשקפות אירציונליות נשקלת בזהירות לאור הלקח ההיסטורי בדבר השינויים המתחוללים כל העת בקביעת גבולות אלה. כל ביטוייה של רוח האדם וזכים לקשב, ולא רק אלה הראויים לחיקוי ולהפנמה אלא גם אלה המבטאים סבל והתמודדות יוצרת עם נסיבות מאתגרות, ואלה הקוראים תיגר על גבולות המובן מאליו והמחייבים פריצת גבולות. הרעיון המשיחי על מגוון ביטוייו מתיר לבחון זהויות תרבותיות דתיות והיסטוריות הנאבקות זו בזו בתוך העולם היהודי ומחוצה לו בשעה שהן חוצות מחסומים רעיוניים והייררכיות מקובלות. מאבקים אלה מעוררים לא פעם פולמוסים ומשברים העולים בעקבותיהם של רעיונות חדשים או בעקבות מעשים נועזים המבקשים לתת ביטוי לעולמות לא נודעים, המיוסדים על חזיונות וחלומות, מיתוסים וכיסופים עתיקי ימים של אנשים שחוו את עומק ייסורי הגלות וייחולו לגאולה. ההיסטוריה של המחשבה המיסטית והמשיחית, הכרוכה בפריצת גבולות, בהרחבת ההגדרות של החירות ובשינוי בהבנת משמעות הקיום בזיקה לעולם הנגלה והנסתר, היא העומדת כאן לדיון.

פרופסור רבקה ש"ץ אופנהיימר נטלה על עצמה באסופת מאמרים זו את ההתמודדות עם קווי המתאר האינטלקטואליים ועם תעצמות הרוח שבמסגרתם פעלו ההוגים והיוצרים שנדרשו לחזון המשיחי בחמש המאות שחלפו בין גירוש ספרד לשואה, לצד העיון בבסיס הזיכרון התרבותי של התקווה והציפייה שממנו יצאו נושאי הלהט המשיחי חרורי שליחות וייעוד להיאבק במוראות ההיסטוריה, שעמדה בזמנם לעתים כה תכופות בסימן חידולן וריאוש. בעבודתה רבת המעוף חשפה את קשרי הגומלין המורכבים שבין כורח המציאות, שעמו התמודדו בכוח הדמיון, החזון, התקווה, היצירה והפרשנות, ובין ההיבטים המיסטיים של פריצת הגבולות המשיחית הדיאלקטית שבשמה התעמתו עם הנתונים ההיסטוריים הפרדוקסליים והאירציונליים של זמנם ומקומם.

ספר זה על שלושה עשר פרקיו מצטרף לשורת חיבוריה ומחקריה של פרופ' ש"ץ אופנהיימר העוסקים כולם בבחינת 'שריון הרוח החזק מפלדה'<sup>25</sup> שהשכילו לחשל חזוי החזיונות המשיחיים מבין חכמי ישראל שנמנו עם יוצרי המחשבה המיסטית המפענחת את סודות הגלות והגאולה בספרות הקבלית השבתאית והחסידית, ששמרה את גחלת תקוות התחייה וכיסופי הישועה לאורך מסע הדורות. הספר מאיר מזוויות שונות הן את המתח הגלום בהגות המיסטית היהודית, היונקת מן העולם המסורתי ופורצת את גבולותיו בשעה שהיא יוצרת זיקות דיאלקטיות מורכבות בין רצף ותמורה ובין העבר לעתיד, הן את עצמת אישיותם ועומק הגותם של נושאי הבשורה המשיחית, המתמודדים עם אימת החידולן בכוחו של הדמיון היוצר פורץ הגבולות.

ההתפתחויות במחשבה המיסטית בראשית העת החדשה בתולדות ישראל, הקשורות במאפייני הרעיון המשיחי העולה מהיחס בין החוקיות הפנימית של ההיסטוריה ומשמעותה הנסתרת ובין גילוייה השרירותיים של המציאות החיצונית, נארגות בחיבור שלפנינו למסכת



## הקדמה

מקיפה של גלגולי הרעיון המשיחי בהיסטוריה היהודית ושל מרכיבי ההתחדשות הרוחנית המתקמים בין כפרה ותשובה, שליחות, משאת נפש, תחייה וגאולה. פרופ' רבקה ש"ץ אופנהיימר לרברי מודיעה הקדישה את מכלול עבודתה לבירור שאלת הקיום הרוחני והגשמי של האומה, כלומר חישוף משמעותה של אמונת ישראל, של תרבות ישראל, כביטוי למאבק ההישרדות הפיזית והרוחנית בו נתונה היתה האומה במשך תולדותיה. חתירה בלתי נלאית זאת, שהיתה כרוכה בזיקה דגשית עמוקה למקורות ישראל, הצמיחה כנפיים להגותה ולמחקריה – בקיצור לשיחה ושיגה עם המקורות.<sup>26</sup> הספר המונח לפנינו מטיב להמחיש דברים אלה, הקושרים בין העבר הקרוב לעבר הרחוק בגשרים של שיח יוצר בין הדורות, שיח הכורה אוזן לדברים שנכתבו בעבר כדי להעצים את ההווה ולקשור אותו אל העתיד.

26 דברים שאמר פרופ' בנימין אופנהיימר לזכר רעייתו, קולות רבים, עמ' ט.

# חֲנוּךְ בַּחֲרֵתָה מִבְּנֵי אָדָם<sup>1</sup>:

## חֲנוּךְ סוֹפֵר הַצֶּדֶק וְהַסְפְּרִיָּה שֶׁל הַכּוֹהֲנִים בְּנֵי צְדוֹק

מסורת הכהונה, ספריית המגילות והמאבק על הדעת, העדות, הכתיבה והזיכרון

### רחל אליאור

'ויאמר ה' אל משה עלה אלי ההרה והיה שם אתנה לך את לוחות האבן והתורה והמצוה אשר כתבתי להורותם' (שמות כד, יב)

'ויכתוב משה את כל דברי ה'" (שמות כד, ד)

'ויאמר אלי חנוך התבונן בלוחות השמים וקראת **הכתוב** עליהם... ואתבונן בלוחות השמים ואקרא את כל **הכתוב** ואבין הכל ואקרא **ספר** כל מעשי האדם... וכתבת להם והעידות בכל בניך' (חנוך א פא, א-ג, ו)

'שמעו למאמר לוי אביכם וציתו לפקודי ידי אל... וכען בני **ספר** ומוסר וחכמה אלפו לבניכם' (צוואת לוי הארמי 1)

'ומן נעוריו ילמדוהו **בספר ההגי** וכפי יומיו ישכילהו בחוקי הברית ולקחת מוסרו במשפטיהמה' (סרך העדה 8-7:1)

'הכל אני יודע ואת הכל כתבתי **בספרים**' (חנוך ב יג, יב)

### א.

במאות האחרונות לפני הספירה התנהל פולמוס נוקב על מקור התוקף של הכהונה ועל עקרון הנחלתה. עובדה זו עולה בבירור מהמספר הרב של החיבורים המצויים בספרות הבתר מקראית שנכתבה במאה השנייה והראשונה לפני הספירה, העוסקים בראשית הכהונה, בידע המסור בידיה, במקורו, בשימורו ובעקרון הנחלתו. דומה שפולמוס זה התנהל על רקע חילופי המשמרות בין כוהני בית צדוק לכוהני בית חשמונאי שהתרחש במחצית המאה השנייה לפני הספירה בעקבות עליית השלטון הסלווקי והמרד החשמונאי. כוהני בית חשמונאי, שמונו בידי השליטים הסלווקיים בתמורה לסיוע הצבאי שהגישו לנאבקים על כתר אנטיוכוס הרביעי, כעולה במפורש מספר מקבים א (י, יח-כא; יא, נז; יד, לח-לט), כיהנו בכהונה הגדולה בין השנים 37-152 לפני הספירה, ללא כל מקור תוקף דתי כתוב וללא אחיזה במסורת המקראית. בחומש שמורה מישרה זו רק לבניו ולצאצאיו הישירים של אהרון בן עמרם, שנבחרו על פי ההיסטוריוגרפיה המקראית, בבחירה אלוהית, בתקופת הנדודים במדבר.<sup>2</sup> במקרא מכונים צאצאים ישירים אלה בשם בני צדוק מתקופת

M. Kister, '5Q13 and the *Avodah*: A Historical Survey and its Significance', *Dead Sea Discoveries* 8, 2 (2001) p. 137 ראו הערה 47 להלן והשוו 'כי בך בחר ה' מכל האנשים על הארץ ויעמידך סופר לבריותי הנראות ושאינן נראות' (חנוך ב טז, ו).

<sup>2</sup> שמות כז, כא; א, כט; א-ט, כח, מד; לב, לט; ויקרא כא; במדבר ג, א-; כה, יג דברים י, ו-ח; כא, ה השוה בן סירה מה, ט-לא, מא-מה. להשקפות מחקריות שונות וחולקות בדבר מעמדה ההיסטורי של הכהונה ראו י' וילהוזין, הכהנים והלוויים, אקדמות לדברי ימי ישראל, (תרגם מגרמנית י' ברכיהו) תל אביב תרצ"ח, עמ' 96 ואילך;

מלוכת בית דוד ואילך.<sup>3</sup> כוהני בית צדוק מתוארים באסופה המקראית כמשפחת הכהונה הגדולה המעבירה את מורשתה מאב לבן מימי אהרון בן עמרם, בנו אלעזר (דברים י, 1), נכדו פינחס (שמות ו טז-כה) ונינו אבישוע (עזרא ז, ה, דברי הימים א ה, ל) עבור בצאצאיהם המכהנים בבית ראשון, הקשורים לצדוק בן אחיטוב (שמואל ב ח, יז; דבה"א ה, לד) בשושלת פאטריליניארית רצופה, המסתימת בשרייה כוהן הראש הנלקח לבבל בעת החורבן (מלכים ב כה, יח) וכלה בכוהנים הגדולים בימי בית שני, נכדי שריה כוהן הראש הגולה, יהושע בן יהוצדק ואלישיב הכוהן הגדול המתוארים בספרי עזרא (ז, א-1), נחמיה (ג, א; יא, יא; יג, ד) דברי הימים א (ה, כז-מא; ו, לד-לח; ט, י-יא; כב, יג; כד, ו; כט, כב) ודברי הימים ב (לא, י). הפפירוסים של יב מן המאה החמישית לפני הספירה, מספרים על חיילים יהודיים בצבא הפרסי במצרים השולחים מכתבים ליוחנן הכוהן הגדול נכדו של אלישיב הכוהן הגדול (נחמיה יב, י-יא, כב) וההיסטוריון ההלניסטי הקאטיוס מאבדרה שכתב במאה השלישית לפני הספירה וראה בכוהנה ובמקדש את הסמל המובהק לאופי הייחודי של עמי המזרח וביטוי לערכי התרבות, השפה, המנהגים והמסורת המייחדים כל עם ועם ומבדילים בין עם למשנהו, מדבר על ירושלים כעל עיר מקדש נודעת ששליטה הוא הכוהן הגדול המשרת בקודש.<sup>4</sup> לכוהנה הגדולה מבית צדוק שנקראה בתקופה התלמית גם בית חוניו, הוענק במסורת המקראית מונופול מקודש על ההנהגה הרוחנית והפולחנית שהיתה כרוכה במקדש ובעבודתו, ובני משפחה זו שזכו בסמכות המושתתת על בחירה מקודשת, היו מופקדים על שימור מסורת המחשבה הדתית שעבודת הקודש היתה מיוסדת עליה (ויקרא ט, ח-יא). במסורת כוהנית שירית מראשית המאה השנייה לפני הספירה, שנכתבה בשעה שבני צדוק כיהנו בקודש, מתוארים הבחירה והייעוד המצויים ביסוד עבודת הקודש מזווית הראייה הכוהנית השושלתית, שקדושתה מונחלת מדור לדור:

'וירם קדוש את אהרון למטה לוי וישימהו לחוק עולם...  
ותהי לו ברית עולם ולזרעו כימי שמים:  
לשרת ולכהן לו ולברך את עמו בשמו:  
ויבחר בו מכל חי להגיש עולה וחלבים:  
ולהקטיר ריח ניחוח ואזכרה ולכפר על בני ישראל:  
ותן לו מצוותיו וימשילהו בחוק ומשפט:  
וילמד את עמו חוק ומשפט את בני ישראל:  
... וגם פינחס בן אלעזר בגבורה נחל שלישי...  
לכן גם לו הקים חוק ברית שלום לכלכל מקדש:  
אשר תהיה לו ולזרעו כהונה גדולה עד עולם'.<sup>5</sup>

<sup>3</sup> קופמאן, תולדות האמונה הישראלית א-ד, 'ירושלים-תל אביב תש"ד', א, עמ' 176-184; מ' הרן, כהונה, כהנים, אנציקלופדיה מקראית ד, תשכ"ג עמ' 14-45; הנ"ל, תקופות ומוסדות במקרא, תל-אביב תשל"ג; ב' שורץ, תורת הקדושה, עיונים בחוקה הכהנית שבתורה, ירושלים תשנ"ט.

<sup>4</sup> שמואל ב ח, יז; טו, כד-כה; מלכים א א: לב, לד, לח-לט, מד-מה; ב, לה; ד, יחזקאל מ, מג, יט; מד, טו-לא; מח, יא; ברית דמשק V:5. D. W. Rooke, Zadok's Heirs: The Role and Development of the High Priesthood in Ancient Israel, Oxford 2000.

<sup>5</sup> אנגלי בספר G. Nickelsburg and M. E. Stone, Faith and Piety in Early Judaism: Texts and Documents, Philadelphia 1983, p. 44-46. על ההקשר ההיסטורי ראו D. Mendels, Hecataeus of Abdera and a Jewish "patrios politeia" of the Persian Period" in הבית השני, (עורך ד' שורץ, ירושלים תשנ"ו), עמ' 146-160.

<sup>6</sup> בן סירא מה, ט, כו-לא, מא-מה. השוה דברי הקאטיוס 'that he acts as a messenger to them of God's commandments' (הערה 4 לעיל) עמ' 44.

בשל בחירה מקודשת זו והייעוד הגלום בה, הוטלו על הכהנים בני אהרון, המתוארים באיגרת מקצת מעשי התורה בביטוי 'ובני אהרון קדושי קדושים'<sup>6</sup>, חובות ייחודיות. אלה קשורות בעבודת הקודש, בשמירת מחזורי הזמן המקודש, בתחומי כפרה וטהרה השומרים על המקום המקודש, בפולחן, בלימוד ובהקראה הקשורים למקראי קודש, ובהוראת החוק והמשפט המנחילים עקרונות מקודשים לכלל העדה.<sup>7</sup> כמו כן הוענקו להם זכויות ייחודיות הפוטרות אותם מעול הבעלות על נחלות ומשעבוד לעבודת האדמה ולצרכי החולין (במדבר כו, סב) ומזכות אותם בבקרבות ובמעשרות, בתוקף היותם משרתים בקודש המתווכים ומקרבים בין העם לאלהיו. הכהנים מחויבים בברכה ובכפרה ובשמירת הסדר הפולחני המקרב בין שמים וארץ, מופקדים על שמירת העדות, הזיכרון והברית, המצויים ביסוד ההוראה, הקריאה, הכתיבה, המצוה, החוק והמשפט.

בתקופת השלטון הסלווקי בארץ ישראל, בזמן מלכותו של אנטיוכוס הרביעי (164–175 לפני הספירה), הסתיים הסדר המיוצג בעולם המקראי והשתבשה השושלת הפאטרילינאית הרצופה של המשרתים בקודש, כאשר הכהונה הגדולה נרכשה בכסף בימי יאזון (172–175 לפני הספירה), בשעה שהשלטון במקדש עבר לידי כוהנים שלא היו ממשפחת בני צדוק, בתקופתם של מנלאוס ואלקיימוס משנת 172 לפני הספירה, ועבר לידי בית חשמונאי משנת 152 לפני הספירה ואילך, יצרו חוגים המשתייכים לבית צדוק וחוגים המקורבים אליהם המכונים 'אנשי בריתם', שתמכו בהגמוניה הכהנית השושלתית הרצופה והמקודשת על פי הסדר המקראי ובשורשיה המיתיים והמיסטיים, ספרות כוהנית ייחודית הקושרת בין עולם הכהנים לעולם המלאכים. ספרות זו נאבקה על הזהות ההיסטורית ועל העדות המקודשת, המצויות ביסוד טענת התוקף והסמכות המיוסדות על הקריאה, הכתיבה והזיכרון. ספרות זו מתעדת מנקודת מבטה של הגמוניה מודחת, שניטל כוחה הארצי אולם לא בטלה זהותה המושתתת על בחירה מקודשת ועל ספרי קודש, את ראשית הכהונה. ראשית זו מעוגנת במיתוס מכונן הקשור בבחירה אלוהית, בדעת שמימית, בעולם המלאכים, ובזכויות מולדות הקשורות לשושלת משפחתית מקודשת עתיקת ימים העוברת מאב לבן. הזיקה הפטרילינאית הכהנית מוגדרת כזרע קודש ומיוסדת על הפסוק "ויבדל אהרון להקדישו קודש קדושים הוא ובניו עד עולם להקטיר לפני ה' לשרתו ולברך בשמו עד עולם" (דברי הימים א כג, יג ונוסחים דומים רבים בדבר בחירת אהרון וזרעו בחומש). צוואת לוי הארמי, חיבור כוהני מלפני הספירה שנמצא בקומראן ובגניזה, שבה ומדגישה את הביטוי 'כי זרע קדוש אתה וקדוש זרעך כקדש כי כהן קדוש אתה נקרא לכל זרע אברהם' (תרגום קטע גניזה, אוקספורד עמ' ב, הספרים החיצוניים, א, מהדיר א' ש' הרטום, עמ' 137). הכהונה אשר הגדירה עצמה במגילות מדבר יהודה כ"סוד קודש קדושים לאהרון עדי אמת למשפט ובחירי רצון לכפר בעד הארץ ולהשב לרשעים גמולם" (סרך היחד 8, 5–7 מהדורת י' ליכט, מגילת הסרכים), כ"בני צדוק הכהנים שומרי הברית" (שם, 5, 2), כ"משפט בני צדוק הכהנים" (שם, סרך העדה 1, 1), ו"לכהונה והלויים ובני צדוק... ובני צדוק הם בחירי ישראל קריאי השם" (ברית דמשק, מהדורת מ' ברושי וא' קימרון, עמ' 16–17), נאבקה על עיצוב הזיכרון ההיסטורי ועל מקורות תוקף מקודשים. לשם כך קשרה עצמה בכל ממדיה, בעבר, בהווה ובעתיד, בזיקה הדוקה לעולם המלאכים. המלאכים מכונים בכתביה משרתי פנים בדברי כבודו, מלאכי קודש, רוחי קודש קדושים אלהים חיים, ידעי עולמים, מלאכי צדק, אלי טוהר, מלאכי דעת, נועדי צדק, רוחות אלוהים חיים, עדת קדושים, רוחות פלא, כוהני קורבן, עדת בני שמים, עדי הברית, גיבורי שכל, רוחי אמת, רוחות דעת, רוחות צדק, רוחות

<sup>6</sup> מקצת מעשי התורה, איגרת שנכתבה בידי הכהנים לבית צדוק במחצית המאה השנייה לפני הספירה ונמצאה בקומראן; J. Qimron (eds.), *Discoveries in the Judean Desert X*, 4QMMT 4Q396 col. IV, line 8, Oxford 1994, and J. Strugnell, *and* ראו הערה 11 להלן.

<sup>7</sup> שמות כח-כט; מ, יב-טו; ויקרא ו; ח, ט, ח-יא; במדבר כו, סב; דברים לג, ח-יא; מלאכי ב, ד-ז.

קודש, אלי עולמים, מלאכי כבוד, מלאכי מאורות, שר אורים, רוחות מאירים, צבא קדושים, רוחי עולמים, גורל קדושים, רוחי בינה, ורוחי דעת אמת וצדק. המלאכים, המבטאים ערכים מופשטים שאין להם שיעור, שמקורם אלוהי וחיוניותם נחוצה והכרחית לכלל בני האדם, מגלמים בכתבי הכהונה את החיים, הדעת, האמת והצדק, הקודש והפלא, את הזיכרון, הברכה והשלום, הבינה והברית – הערכים הנצחיים והמקודשים החורגים מגבולות הטבע המבטיחים את רציפות החיים, אותם הכוהנים נוחלים משמים, יוצרים ברוחם וכותבים על ספר, שומרים בשיתוף עם המלאכים ומנחילים בארץ. עוד משקפת ספרות כוהנית זו, של נטולי כוח הנאבקים על זהות מקודשת הקשורה בעבר קדמון ובעולם החורג מגבולות הזמן והמקום, עניין מכריע בזמן מקודש הקשור במחזורי האור, במקום מקודש הקשור בגבולות טוהרה וקדושה ובזיכרון מקודש הכתוב בספרים ממקור שמימי.

**הזמן המקודש** המייצג מחזוריות אלוהית נצחית הנמנית בשמים ובארץ ונשמרת בפי 'אנשי השם קוראי מועד' הנועדים לעצת היחיד בישראל לפני בני צדוק הכוהנים' (סרך העדה, דף 2: 3–2), קשור ללוח המבוסס על סינכרוניזציה בין חלוקות זמן **שביעוניות משביות מקודשות** הנשמרות בידי שומרי משמרת הקודש – שבתות, שבעה מועדים בשבעת חודשי השנה הראשונים, שמיטות ויובלים, כתשתית לתפישת 'דעת אמת וצדק' 'מועדי דרו' וחירות, ובין חלוקות זמן **רבעוניות פוריות** המשקפות את נצחיות מחזורי הטבע שאינם שובתים לעולם, או מחזורי האור האלוהיים, הכרוכים בברכה, בפירון, בהבטחת המשכיות, באות ובברית.

**המקום המקודש** ביצירה הכוהנית הוא מקום הפתוח אל המרחב הנצחי החורג מגבולות הזמן והמקום, מקום שהמוות אינו שולט בו, שהאלוהי נוכח בו והחיים מפכים בו לעדי עד. מקום זה קשור למסורת **המרכבה, לכרובים, לגן העדן, לפרס, למקדש ולקודש הקדושים, למבנית קודש למטעת עולם** (סרך היחד, דף 8 שו' 5; דף 11, 8; שירות עולת השבת, 4Q405 19–20; 4Q405 מגילת המקדש, טור VII), התחומים בגבולות של טהרה ונצחיות, וקשורים לעולם חיות הקודש, הכרובים והמלאכים בני האלמוות, או למקום החורג מגבולות הזמן והמקום, המבטיח את סוד קדושת החיים ואת המשכיותם לעדי עד.

ספרות כוהנית זו מעגנת את יסודותיה המקודשים באופקים החורגים מעולם החושים ובערכים מופשטים ונצחיים, המוסיפים דעת, מילים, אותיות, מספרים, ותבניות מושגיות מחזוריות, לטבע נטול השפה. ספרות זו, המעניקה ספר, סיפור ומספר למושגים שיש להם ייצוג מטונימי בפולחן וייצוג שירי וחזיוני בלשון הסיפור והשיר, הלוח והספר, קשורה בהיבטים רבים למסורת המקראית הידועה, אולם היא מבטאת זווית ראייה חלופית של מסורת זו, המתמקדת בהיסטוריה של הכהונה, ובהיסטוריה של הדעת האמת והצדק הקשורים בקודש הקדשים. היא דנה בזיכרון המקודש, בזמן המקודש ובמקום המקודש הנשמרים בעבודתם של שומרי משמרת הקודש. ספרות זו משקפת את תפישתם העצמית של הכוהנים כמנחילים בלעדיים של מורשת כתובה מקודשת העוברת מאב לבן מאז הדור השביעי לבריאה, ומייצגת אידיאלים מורכבים הקושרים בין הנעלם לנגלה ובין הנשמע לנראה. ספרות זו המאחדת מיתוס והיסטוריה, מסורות עתיקות ומסורות מחודשות הקשורות לעולם המקראי, מהווה חרך הצצה לעולם כוהני מיתי ומיסטי, ריטואלי וטקסטואלי עשיר ומגוון מן המאות שלפני הספירה. כהונה זו יצרה עולם ערכים מקודש שמקורו בעולם הלא נראה וקשרה בין החוק ממקור נעלם לפולחן הנגלה, וחיברה בין דעת שמימית נשמעת, שמקורה בעולם המרכבה, הוא עולם המלאכים הנצחי הנתפש כמקור החיים, לבין לוחות וספרים ודעת כתובה. מסורות אלה נשמרות בידי הכוהנים בעולם הנראה, ומבטאות מחויבות עמוקה לאמת, דעת, משפט וצדק, חירות ודרור, המתנים את המשכיות החיים.

עולם כוהני מיסטי זה, שהחזיק במסורת חלופית, שהשתלשלות הדעת הכתובה המופקדת בידי הכהונה במרכזה, נדחק במהלך ההיסטוריה לשוליים משעה ששושלת בית צדוק הודחה, שושלת

כוהנית אוזרפטורית הידועה בשם בית חשמונאי תפשה את מקומה ממחצית המאה השנייה לפני הספירה, וכוהנים שונים שלא השתייכו לבית צדוק, לא הזדהו בזיקה שושלתית המתיחסת להוראת חוק ומשפט, ולשמירת ברית ודעת, צדק ואמת, תפשו את מקומם בתקופה ההרודיאנית. לאחר שהמקדש חרב, בשנת 70 לספירה, עבודת הקודש בטלה, הסדר הכוהני המקראי על גלגוליו השונים נדחק לשוליים, ואת מקום ההגמוניה הכוהנית המפוצלת תפשה הגמוניה של חכמים שהציעה סדר חלופי המבוסס על תפישת עולם שונה שביסודה ריבונות אנושית ולא השראה מלאכית. המסורות שהיו כרוכות בכהונה בתקופות שונות צונזרו, תועדו רק באופן חלקי או נזכרו רק באופן פולמוסי, שכן אלה שתעדו את המסורות הכוהניות וכתבו אודותיהן בלשון עבר נמנו עם חוגי החכמים שבקשו להחליף את ההגמוניה הכוהנית, שהיתה מיוסדת על בחירה מקודשת, על זיקה לעולם המלאכים ועל תורשה שושלתית המעוגנת בזכויות מלידה, שבידיה מופקדות באופן בלעדי מסורות כתובות מקודשות. אמנם קולו של המצונזר מתועד לעתים מבעד לכתיבתו של המצנזר, שכן אלה שתעדו את המסורות הכוהניות וכתבו אודותיהן אחרי הספירה, נמנו עם חוגי החכמים שבקשו לשמור את המסורת הכתובה המקודשת, אך בקשו לחתום ולחתום אותה לתחום שנראה הולם בעיני התוחמים והחותמים, כדי להחליף את ההגמוניה הכוהנית ואת הסדר הכוהני-מלאכי-שושילתי המיוסד על בחירה מקודשת ובלעדיות סמכות הדעת, שמקורן בסדר המקראי, בסדר חברתי חדש. סדר חדש זה, שאינו מבוסס על תורשה ושושלות משפחתיות נבחרות, ואינו מיוסד על דעת מלאכים ועל מסורות כתובות מקודשות, או על השראה שמיית המופקדת בידי קבוצה מקודשת אחת, המתירה לה להמשיך וליצור תורה משמים הידועה בשם התורה שבכתב, נודע בביטוי תורה שבעל פה. חפצם של חכמים עלה בידם במאות הראשונות אחרי חורבן בית שני, משעה שחתמו את התורה הכתובה ואסרו על המשך היווצרותה, הכריזו על הפסקת מקורות השראתה – הנבואה, השירה, ההתגלות האלוהית ורוח הקודש, לוחות השמים ודברי מלאכים, דחקו לשוליים את עולם המלאכים הכוהני שהיה מקור תוקף, דעת והשראה, וביטלו את הזיקה השבטית-משפחתית התורשתית כציר ייחוס מכריע בהנהגה רוחנית. חכמים פטרו עצמם מכפיפות להגמוניה כוהנית למרות שהכירו בייחוד הכהונה, ופטרו עצמם מכפיפות לספרייה הכוהנית-מלאכית ולבלעדיות הפולחן השמור בידי הכהונה, בשעה שהעמידו את הריבונות האנושית שאינה תלויה בבחירה וייחוס מלידה במוקד היצירה, הרחיבו את השותפות בעבודת הקודש ופתחו את החירות הפרשנית, את תוקפה של מסורת האבות ואת לימוד התורה, והחליפו את הפולחן הכוהני שבטל עם החורבן בסדרים חלופיים שנקשרו לבית המדרש ולתפילה. יתר על כן, הם הפכו את ספרי הכהנים – שהיו קשורים לתולדות הזמן המקודש, המקום המקודש, הזיכרון המקודש, הזרע המקודש והפולחן המקודש: לעולם המלאכים, לראשית הכהונה, למסורת חנוך, לדעת משמים וללוח השמש, למסורת המרכבה, לבריתות, שבועות ולחג השבועות ולמסורות הקשורות לשבט לוי – ל'ספרים חיצוניים' שהקריאה בהם נאסרה.

חכמים יצרו את התורה שבעל פה, ההלכה, המדרש והאגדה, המיוסדים כולם על ריבונות אנושית וחירות פרשנית ביחס לטקסט מקודש, בשעה שחתמו את התורה שבכתב וגנזו את הספרות הכוהנית שהתבססה על השראה אלוהית ודעת מלאכים, על עדות משמים והיסטוריה כתובה, ובשעה שהפקיעו את הזיקה האחדותית בין זמן מקודש, למקום מקודש, ובינם לבין זיכרון מקודש, חוק מקודש ופולחן מקודש שמקורם שמימי.

אולם הכהנים מבית צדוק ואנשי בריתם, והנביאים הכהנים משבט לוי, שהיו מופקדים על זיקה לעולם המלאכים ועל יצירת כתבי הקודש, על הפולחן ועל שירת הקודש, על ההוראה והמשפט והיו אמונים על הנחלתם ושמירתם לאורך האלף הראשון לפני הספירה ובמאות האחרונות של האלף שקדם לו, לא ויתרו בנקל על ההגמוניה הרוחנית ועל היצירה המקודשת שהיתה מסורה בידיהם למעלה מאלף שנים, אלא המשיכו ויצרו חיבורים מגוונים המבטאים את עולמם ואת זווית ראייתם

באשר למקורות התוקף של עולם רוחני זה. החכמים, שחתמו את הקאנון במאות הראשונות לספירה אחרי חורבן המקדש וחוללו מהפכה בעולם הערכים היהודי משה שחתמו את התורה שבכתב ואת מקורות השראתה, ופתחו את התורה שבעל פה על עולם ערכיה החדש, שהתבסס באופן דיאלקטי על העבר הנסתר הגלום בביטוי 'הלכה למשה מסיני', לא כללו ספרות כוהנית זו בין כתבי הקודש. הספרות הכוהנית שנכתבה בזיקה מובהקת לעולם המלאכים ולמסורת המרכבה, לבית צדוק וללוח חמישים ושתים השבתות הידוע כלוח השמש, למסורת הבריתות והשבועות, השבתות וחג השבועות, ולגנאלוגיה שראשיתה במסורת חנוך בן ירד מייסד הכהונה ומביא הלוח משמים, המשכה במסורת לוי בן יעקב, אבות אבותיו וצאצאיו כממשיכי הכהונה, ביחזקאל הנביא הכוהן בעל מסורת המרכבה והכהנים בני צדוק, ואחריתה במסורת בית חנוני ומסורת מורה הצדק מבית צדוק – הפכה בידי חכמים לספרות חיצונית או לספרות גנוזה או לספרות הנזכרת אגב פולמוס, שיבוש וגניוי. אולם אל לנו לשכוח שלגבי דים של יוצריה ושומריה של ספרות עשירה זו במאות שלפני חורבן בית שני, היתה זו ספרות מקודשת המשקפת את אמינות הדברים מזווית ראייה מורכבת הקושרת בין הנעלם לנגלה ובין השמימי לארצי במסורת של בריתות ושבועות המעוגנות בעולם המלאכים ובמסורת המרכבה. מסורת זו כורכת בין חוקי האל לחוקי הטבע, וקוראת את ההיסטוריה כהשתלשלות של תבנית אלוהית המעצבת את ההווה הארצית בזיקה לאידיאלים מקודשים של חוק ומשפט, צדק ואמת, חיים ושלום, ברכה שביטה ומועדי דרור ממקור שמימי.

## ב.

ספריית המגילות, שנמצאה במערות קומראן במדבר יהודה בין השנים 1947–1956 המונה שרידים של תשע מאות וחמישים חיבורים, שכולם ללא יוצא מן הכלל כתבי קודש<sup>8</sup>, וכוללת עותקים רבים של חיבורים מקודשים – חיבורים רבים מן האוסף שנמצא במגילות מיוצגים ביותר מעותק אחד ויש שמספר עותקיהם נמנה בעשרות: שלושים וששה עותקי תהילים, עשרים ושישה

<sup>8</sup> על תשע מאות וחמישים שרידי מגילות מדבר יהודה ועל עותקים של כמה מהן שנמצאו בגניזה קהיר מצויה ספרות ענפה הרשומה בחלקה הגדול באתר של מרכז אוריון לחקר מגילות מדבר יהודה <http://orion.mscc.huji.ac.il>. מספר המגילות העצום משקף רק חלק מהמכלול המקורי שכן חלקו אבד, התפזר ונכחד בתמורות העתים אולם המכלול הנוצר הוא בעל זהות ייחודית: אין בין המגילות חיבורים חשמונאיים או פרושיים אלא רק חיבורים הקשורים למקרא ולכתבי הכהונה לסוגיהם השונים. על שלבי גילוי המגילות ראו א"ל סוקניק, 'מגילות גנוזות מתוך גניזה קדומה שנמצאה במדבר יהודה: סקירה ראשונה, ירושלים תש"ח'; מ' ברוש, 'גילוי המגילות הגנוזות וכתבי יד אחרים במדבר יהודה', עידן 14, (1990), עמ' 198–204. לסיכומים עדכניים על החיבורים הכלולים בספריית המגילות ראו ע' טוב, 'מגילות קומראן לאור המחקר החדש', מדעי היהדות 34 (תשנ"ד), עמ' 37–67; 'הנ"ל', 'המגילות המקראיות ממדבר יהודה', בתוך: (ל' מזור, עורכת), על מגילות ספר, מאמרים על מגילות מדבר יהודה, ירושלים תשנ"ו, עמ' 40–65. הנ"ל E. Tov et. al, The Texts from the Judean Desert: Indices and an Introduction to the Discoveries in the Judean Desert Series, DJD XXXIX, Oxford 2002. לתיאור מצב המחקר עד סוף שנות השמונים ראו י' שיפמן, 'מלחמת המגילות: התפתחויות בחקר המגילות הגנוזות', קתדרה 62 (תשנ"ב). לסיווג המגילות ראו D. Dimant, 'The Qumran Manuscripts: Contents and Significance' in D. Dimant and L. H. Schiffman, (eds.) Time to Prepare the Way in the Wilderness: Papers on Qumran Scrolls, N. Golb, Who Wrote the Dead Sea Scrolls after Fifty Years: A Comprehensive Assessment, L. H. Schiffman and J. C. Vanderkam, The Dead Sea Scrolls Today, Grand Rapids 1994; idem and P. W. Flint, The Dead Sea Scrolls after Fifty Years: A Comprehensive Assessment, L. H. Schiffman and J. C. Vanderkam, (eds.) Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls, I–II, Oxford 2000; M. Abegg, J. E. Bowley, E. M. Cook and E. Tov, The Dead Sea Scrolls Concordance, Leiden & Boston 2003.

עותקים של ספר דברים, עשרים ואחד עותקים של ישעיהו, חמישה עשר עותקים של ספר היובלים, שמונה עותקים של ספר דניאל לצד עשרה עותקים של שירות עולת השבת, שנים עשר עותקים של סרך היחד והיבורים רבים העוסקים בכהונה ומקדש כגון מגילת המשמרות, מגילת המקדש, איגרת מקצת מעשי התורה ומגילת הברכות, לצד ספרות העוסקת בהשתלשלות הכהונה בחיבורים כגון צוואות לוי, קהת ועמרם – משקפת את עולמם של כוהני בית צדוק ואנשי ברייתם, את תודעתם ההיסטורית ועמדתם הנאבקת, ואת יסודות התוקף, הסמכות והלגיטימציה שעליהם נשענו.

בדברים הבאים אני מבקשת לתאר כמה מממדיה של תודעה כוהנית זו, בזיקה למיתוסים בדבר דעת מקודשת ממקור שמימי הגלומה בספרייה כתובה, המצויה ביסוד תפיסתם העצמית של גיבורי ריה, ולעמוד על זיקת הגומלין בין ספריית המגילות ממדבר יהודה, שהיא ממשות היסטורית רחבת היקף שמציאותה המוחשית אינה שנויה במחלוקת – לעומת פירושיה והקשריה השנויים במחלוקת חוקרים – לבין מיתוס הספרייה עתיקת היום הקשורה בעולם המלאכים, המתואר בכתבים שנמצאו בה ובמקבילותיהם בספרי חנוך, היובלים, צוואות לוי ובחיבורים כוהניים נוספים, המושג ספרייה או משמורת ספרים מקודשים הכתובים על מגילות קלף, משמש כאן בהוראה של אוסף כתבים בעל מכנה משותף הקשור בזיכרון, ביעוד, בבחירה ובדעת ייחודית, שנאסף, נשמר ונוצר מגילות מגילות בידי קבוצה בעלת זהות מובחנת, הרואה בספרים מקור קדושה, אחדות, סמכות וידע, עדות וזיכרון בעלי תוקף נצחי. התודעה הנשקפת בכתבים אלה יכולה להיות מוגדרת בעת ובעונה אחת הן כתפישת עולם מיסטית הפורצת את גבולות הזמן והמקום, שכן היא מעגנת את תשתיתה בעולם המלאכים ובתפישת זמן מקודש ומקום מקודש הקשורים בעולמות מופשטים סמויים מן העין, הנודעים בספרים, והן כדת של ספר וספרייה, שכן ביסודה מצויים ספרים מקודשים המשקפים דעת משמים, הנשמרים בידי שומרי משמרת הקודש המספרים על השתלשלות הספרים והלוחות המנחים את דרכם. הספרים הכרוכים בעולם המלאכים הנצחי, בערכים וחוקים מקודשים ובשושלת כוהנית שמקורותיה שמימיים, יכולים להחשב כהיסטוריה מקודשת, שכן אין הם דנים בקורות אנשים שחיו בעבר אלא בחיי אנשים שקורותיהם כרוכים בספרים וחוקים שתוקפם נצחי ודבריהם מתייחסים להווה מתמשך ולעתיד צודק המתקיימים לנוכח עולם אלוהי נצחי וספרייה מקודשת. גילוייה המוחשי של דעת שמימית זו המשתקפת בספריית המגילות שנתגלתה בבמדבר יהודה, מעניק נקודת מבט מרתקת על תכניה ועל תודעתם של נושאייה.

הדיון יוקדש להשתלשלותה ולהנחלתה של דעת כתובה זו בשבעה שלבים מימי חנוך בן ירד השביעי באבות העולם ועד לימי לוי בן יעקב וצאצאיו משה ואהרן, ולמסורת המרכבה הקשורה בעולם המלאכים ובחלוקות שביעוניות ורבעוניות, המצויה בתשתיתה של הספרייה הכוהנית. עיגון הסדר הכוהני המקודש ומקורותיו הכתובים בראשית הדברים, מתיר להתבונן בעולם הערכים העומד בתשתיתו ובסדר העדיפויות המיוצג בו מבעד לסיפור ההיסטורי והמיתי הרטרופקטיבי, שנוצר בידי קבוצה אחת המייצגת הגמוניה כוהנית עתיקה. קבוצה זו מתארת את מהות הקודש מזווית ייחודית הכורכת מלאכים, כוהנים נבחרים מלידה, עדות ודעת שמימית, לוחות וספרים, זמן מקודש, מקום מקודש ופולחן מקודש, מסורת מרכבה ותורה כתובה. מסורת זו מונחלת ונוצרת בזיקה לכהונה המגלמת שושלת נצחית של זרע קודש בעולם הנגלה, ולמלאכים המחוננים בחיי נצח בעולם הנעלם. סיפור היסטורי-מיתי זה על שלל מרכיביו נדחה, כאמור לעיל, בידי קבוצה הגמונית חדשה שבקשה להחליף את סיפורה של ההגמוניה הכוהנית המודחת ולדחות את ריבונותה המעוגנת בזיקה לעולם המלאכים, לשושלות מקודשות, לספרייה של כתבי קודש ולוחות שמימיים, לתורה שבכתב וללוח קבוע, שמקורם אלוהי.

הקבוצה החדשה כוננה סדר חדש המבטל את עולם המלאכים, חותם את יצירת כתבי הקודש, מבטל את הלוח הכוהני ומבטל את לוחות השמים, מסייג ודוחק את מסורת המרכבה ואת מסורת



הספרייה, דוחה את העדיפות השושלתית הכוהנית של זרע קודש נבחר המתחיל בלוי בן יעקב, בבנו קהת, בנכדו עמרם ובנינו אהרן ואת בחירתם המקודשת של כוהנים הקשורים בידע מלאכי. במקומם היא מעלה ריבונות אנושית וחירות פרשנית חדשה, לימוד תורה נטול זיקה ריטואלית ומכלול תרבותי הקרוי תורה שבעל פה. בדורות אלה, התורה שבעל פה, שכשמה כן היא מדוברת ונוצרת בפי בני אדם, מגלמת את היפוכה של התורה שבכתב, שהופקדה משמים בידי בני לוי, ונמצאה ונשמרה בנוסחה הכתוב בידי כוהנים ולויים, שהיו ממונים על הוראתה והנחלתה לבני ישראל (דברים לג, ח-יא). בני לוי 'זרע קודש' ובני צדוק 'כוהני קורבן קדושים' ראו עצמם קשורים בברית נצחית וליטורגית פולחנית, למקור החוק השמימי האלוהי, ולמוריהם, המלאכים שהיוו מקור השראה ודגם חיקוי (מלאכי ב, ד-ז; שירות עולת השבת 19, 4Q400).

לאור התודעה הקושרת את החוק הכתוב בעולם האלוהי ובהוראת מלאכים, הכוהנים בני צדוק ובעלי המסורות המקודשות על שבת לוי, התנגדו ל'מסורת אבות' הלא כתובה שהנחילו הפרושים, מסורת שהתכחשה לחלוקה השבטית המקראית ולבחירה המקודשת הגלומה בה, והתבססה על דעת אנושית וניסיון ארצי של חוגים רחבים שלא על פי מפתח שבטי ומסורת מקודשת. שלא במפתיע סירבו הכוהנים והלויים לראות במסורת אבות נטולת האסמכתא הכתובה המקודשת, מסורת מחייבת ומקור תוקף. כך עולה מדברי יוסף בן מתתיהו המתאר את המחלוקת בין בני צדוק לפרושים: 'עכשיו רוצה אני להגיד שהפרושים מסרו לעם כמה הלכות ממסורת אבות **שלא נכתבו** בתורת משה, ומשום כך דוחה אותם כת הצדוקים, האומרת שיש לחשוב לחוקים רק את **הכתובים**, ואילו אלה שממסורת אבות אין לשמור. ועל דברים אלה היו ביניהם דיונים וחילוקי דעות גדולים' (קדמוניות יג, י' ו 297–298). חכמים בתגובה יצרו את התורה שבעל פה הנשענת על 'הלכה למשה מסיני' וכתבו מאוחר יותר היסטוריוגרפיה חלופית ממקור פרושי-חכמי בנוסח 'פרקי אבות', הפוסחת על הכוהנים בשלשלת מסירת התורה<sup>9</sup>. היסטוריה זו החליפה את ההיסטוריוגרפיה הכוהנית השמורה במקרא – המכונה בספרות הכוהנית 'ספר משה, ספרי הנביאים, [שירי] דויד, ומעשי דור ודור', כעולה מאיגרת מקצת מעשי התורה ונמסרת בספר חנוך, בספר היובלים, בספר בן סירא, בצוואות השבטים, ובמגילות מדבר יהודה – המייחסות את הנחלת הדעת הכתובה והספרייה המקודשת לשושלת הכוהנית שמוצאה משבט לוי. עובדה מאלפת היא שחלק ניכר מהספרות המקודשת של הקבוצה הכוהנית העתיקה, הפך לספרות חיצונית בידי הקבוצה החכמית החדשה שלא כתבה, וערכים מקודשים לנושאי המסורת הכוהנית, הנודעים משמים בלוחות וספרים ומייצגים דעת נשמעת ובלתי נראית, וגיבורים הנזכרים לשבח בספרותה בזיקה לכתיבה, ספרים ולוחות המייצגים דעת אלהים וידע מלאכי, נדחים ונמחקים או נהפכים לגיבורים נזכרים לגנאי בסיפורים חלופיים המסופרים בידי האליטה החדשה. כך גיבורי המיתוס הכוהני כגון חנוך בן ירד, מייסד הכהונה הקשור למלאכים לספרים וללוח השמש, מלכיצדק, כוהן לאל עליון, הנזכר בהקשרים שונים במגילות בזיקה לידע שמימי ולצדק, נוח בן למך הקשור לסיפור הלוח הכוהני באמצעות סיפור המבול ולירושת ספרי חנוך סב סבו, או לוי בן יעקב יורש המסורת הכוהנית הכתובה שנוי דעה משמים ונמסרה בידי מלאכים – שקורותיהם מסופרות בפרוט בזיקה לבחירה משמים ודמותם נזכרת לשבח בספרות הקשורה לבית צדוק בזיקה לפרושים, כתיבה, קריאה, חישוב ולוח – נשכחים, מודחים, נדחקים לשוליים או נזכרים לגנאי במיתוס החכמי המתנגד לו, כפי שנראה להלן.

כידוע המקרא לא היה מגובש וחתום בנוסח יחיד לפני הספירה כפי שעולה בבירור מתרגום השבעים, מהנוסח השומרוני ומוסחי המקרא שנמצאו במגילות, ואפשר להשוות בין נוסחי מסורות

<sup>9</sup> ראו מ"ד הר, 'הרצף שבשלשלת מסירת התורה; לבירור ההיסטוריוגרפיה המקראית בהגותם של חז"ל', ציון מד, (תשל"ט), עמ' 43–56. ראוי לתת את הדעת על כך שאין בנמצא טקסט כתוב עברית ממקור פרושי מכל סוג שהוא במאות האחרונות לפני הספירה ובמאות הראשונות אחרי הספירה ודומה שמצב זה הוא פרי הכרעה עקרונית ולא יד המקרה.

שְׁנוּיִת בַּמַּחְלֻקָּה, בַּמְסוּרוֹת שֶׁנִּכְתְּבוּ לִפְנֵי הַסְפִּירָה בְּיַד כֹּהֲנִים נְבִיאִים וְלוֹיִים, אוֹ נִעְרְכוּ אַחֲרֶיהָ, בְּיַד חֲכָמִים. כֵּךְ לְמַשֵּׁל בְּסִיפּוֹר הַמִּבּוֹל, שֶׁהוּא סִיפּוֹר חִישׁוֹב הַלּוּחַ בַּמְסוּרַת הַכֹּהֲנִית (הַיּוֹבִלִים וְ; חֲנוּךְ א' עב-פב), מִסְפָּר יְמֵי הַשָּׁנָה הַקְּבֻעָה, שְׁלוֹשׁ מֵאוֹת שָׁשִׁים וָאַרְבַּע, שֶׁהִיא נִתּוֹן מִכְרִיעַ בְּלוֹחַ הַשְּׁבָתוֹת הַכֹּהֲנִי, נִמְחָק בְּנוֹסַח הַמְסוּרָה שֶׁנֶּעֱרַךְ בְּיַד חֲכָמִים אוֹ נוֹסֵף בְּנוֹסַח הַכֹּהֲנִי הָעֵתִיק מִלִּפְנֵי הַסְפִּירָה. לּוֹחַ כֹּהֲנִי זֶה, שֶׁמִּנִּינּוּ מִתְחִיל מִיּוֹם ד', יוֹם בְּרִיאַת הַמַּאֲוֵרוֹת בַּחוֹדֶשׁ הָרִאשׁוֹן, חֹדֶשׁ הָאָבִיב, וּמִסְפָּר יְמֵיו וְחֻלּוֹקוֹתָיו וְהַשְּׁבִיעוֹנוּת, נּוֹדַע מִמְּקוֹר שְׁמִימִי לַחֲנוּךְ בֶּן יִרְדָּה, עַל פִּי הַמְסוּרַת הַכֹּהֲנִית, הוֹפֵךְ לְלוֹחַ גְּנוּז בַּמְסוּרַת חֲכָמִים, וְיָמֵי הַמּוֹעֲדִים, רִאשֵׁי הָרַבְעוֹנוֹס וְרִאשֵׁי הַחֹדֶשׁ שִׁים בְּלוֹחַ הַשְּׁבָתוֹת הַמְּקוֹדֶשׁ, שֶׁנִּקְבְּעוּ תָמִיד בְּיַמֵּי ד', ו', א' בִּזְיָקָה לְסִיפּוֹר הַמִּבּוֹל בְּנוֹסַח הַכֹּהֲנִי, הִפְכוּ לְיָמִים הָאֲסוּרִים בְּלוֹחַ שֶׁל חֲכָמִים, שֶׁרִאשִׁיתוֹ בַּחוֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי (לֹא אֲד"ו רֹאשׁ).<sup>10</sup> כִּכְלָל, דּוּמָה שְׁבִיטוּיִם סְפָרוֹתִיִּים אֲפִיפִינִים לְסְפָרוֹת הַכֹּהֲנִית הַקְּשׁוּרִים בְּעוֹלָם הַמְּלָאכִים בַּתּוֹדַעַת כּוֹתְבֵיהֶם, כְּגוֹן הִיסְטוֹרִיּוֹגְרַפִּיָּה, גֵּאֻלּוֹגִיָּה, לּוֹחֹת שְׁבָתוֹת וּמוֹעֲדִים, שְׁמִיטוֹת וְיּוֹבִלִים, נְבֹאָה וְשִׁירָה, עֲדוֹת מְשָׁמִים, לּוֹחֹת הַשָּׁמַיִם וְזִיכְרוֹן הִיסְטוֹרִי הַקְּשׁוֹר בְּעוֹלָם הַמְּרַכְבָּה, לְצַד מְצוֹת הַקְּשׁוּרוֹת לַחֲיֵי הָאֲבוֹת בְּסִפֵּר בְּרִאשִׁית, נְעֻלָּמִים בְּסְפָרוֹת הַחֲכָמִית, וּבִיטוּיָהֶם בְּסְפָרוֹת הַכֹּהֲנִית הַהוֹפְכִים אַחֲרֵי הַסְפִּירָה לְסְפָרוֹת גְּנוּזָה אוֹ לְסְפָרִים חִיצוֹנִיִּים. לְפֻלְמוֹסִים נּוֹקְבִים אֱלֹהִים, בֵּין בְּעֵלֵי הַמְסוּרַת הַמִּסְטִית הַכֹּהֲנִית, שְׁבָה הַכְּתִיבָה אֵינָה מִיִּצְגַת אֵת מָה שֶׁהָעֵין רֹאֶה אֲלָא אֵת מָה שֶׁנּוֹדַע מְשָׁמִים אוֹ אֵת מָה שֶׁנִּהְפֵּשׁ רֹאֶה וְשׁוֹמַעַת מִמְּקוֹר אֱלֹהִים, וּבֵין הָאוֹחֲזִים בַּמְסוּרַת הָאֲבוֹת הַנִּשְׁעֶנֶת עַל יַדֵּעַ אֲנוּשִׁי הַנִּמְסָר בְּעַל פֶּה וְאֵין לוֹ מְקוֹר כְּתוּב, יֵשׁ הַשְּׁלֻכּוֹת מִרְחִיקוֹת לְכַת בְּעוֹלָם הַהִלְכָה בִּזְיָקָה לְצִדּוּקִים/בְּנֵי צְדוֹק שׁוֹמְרֵי מְסוּרַת הַכֹּהֲנִית הַכְּתוּבָה, הַנִּשְׁעֶנֶת עַל גִּלּוֹי אֱלֹהִים וְדַעַת מְלָאכִים, וּפְרוּשִׁים/מְפָרְשִׁים כְּכֹחַ רִיבּוֹנוֹת אֲנוּשִׁית וּמְסוּרַת אֲבוֹת לֹא כְּתוּבָה, בִּיחַס לְלוֹחַ, לְזִיכְרוֹן הַהִיסְטוֹרִי הַכְּתוּב וּלְעוֹלָם הַיִּצְרָה. מַחְלֻקוֹת אֱלֹהִים בָּאוֹת לְיַד בִּיטוּי בַּהֲקֻשְׁרִים מְגוּוֹנִים בַּמְסוּרוֹת שֶׁל הַצִּדִּידִים הַשְּׁוֹנִים, שֶׁלֹא תָמִיד נִיתְּנָה הַדַּעַת עַל הַמִּכְנָה הַמְּשׁוֹתֵף הָעוֹמֵד מֵאַחֲרֵיהֶם – הַיּוֹצְרוֹת הַגְּמוּנִיָּה חֲדָשָׁה וְסֹדֵר תְּרַבּוּתִי-חֲבַרְתִּי חֲדָשׁ כְּרוּכָה בְּאוֹפֵן בְּלָתִי נִמְנַע בַּהֲדַחַת הַהִגְמוּנִיָּה הַקּוֹדֶמֶת וְעוֹלָם עֲרִכָּה, וּבִמְחִיקַת הַסֹּדֵר הַיִּשָּׁן. גִּיבוּשׁ עוֹלָם עֲרִכִּים חֲדָשׁ בְּמִישׁוֹר הָרוּחָנִי וְהַגִּשְׁמִי כִּרְוַךְ בְּאוֹפֵן בְּלָתִי נִמְנַע בְּמֵאֵבֶק, בְּצִנּוּר, דְּחִיקָה לְשׁוּלִיִּים, הַשְּׁכָחָה וּמַחֲקָה שֶׁל הַסֹּדֵר הַקּוֹדֵם. כֵּךְ הַלּוּחַ הִירְחִי וְהָעִיבוֹר בַּמְסוּרַת חֲז"ל מַחְלִיפִים אֶת הַלּוּחַ הַשְּׁמִשִּׁי וְזִיקָתוֹ לְמְלָאכִים בַּמְסוּרַת הַכֹּהֲנִית, וְחֲנוּךְ, גִּיבוֹר הַלּוּחַ שֶׁל הַמְסוּרַת הַכֹּהֲנִית, מְנוֹכֵס לְמְסוּרַת עִיבוֹר שֶׁל חֲכָמִים, אוֹ מוֹדָח וְנִעֲנֵשׁ בַּמְסוּרַת זוֹ כְּמִסּוֹפֵר בְּסִיפּוֹר חֲנוּךְ מְטַטְרוֹן בְּבַבְלִי, חֲגִיגָה יֵד ע"ב-טו ע"א. הַהֲדִים לְמֵאֲבָקִים אֱלֹהִים הַנִּרְמָזִים מִבְּעַד לְסִיפּוֹרִים, הַנּוֹדַעִים בַּמְקוֹרוֹת כֹּהֲנִיִּים בְּשִׁלְבִים שׁוֹנִים כְּמֵאֲבָק בֵּין בְּנֵי אֹר וּבְנֵי חוּשֶׁךְ, שֶׁהוּא הַמֵּאֲבָק בֵּין בְּנֵי צְדוֹק, הַמְּחִזְקִים בְּלוֹחַ הַשָּׁמֶשׁ הָעֵתִיק בְּעַל מִסְפָּר הַיָּמִים הַקְּבֻעָה, לְבָנֵי חֲשִׁמוֹנָאִי, הַמְּחִזְקִים בְּלוֹחַ הִירְחִי הַסְּלוּקִי בְּעַל מִסְפָּר הַיָּמִים הַמְּשֻׁתָּנָה, נּוֹדַע מֵאוֹחֵר יוֹתֵר כְּמֵאֲבָק בֵּין פְּרוּשִׁים לְצִדּוּקִים, שְׁאִינוֹ אֲלָא

<sup>10</sup> עַל מֵאֲבָקִים אֱלֹהִים רֹא ר' אֱלִיאִיר, מְקֹדֶשׁ וּמְרַכְבָּה, כֹּהֲנִים וּמְלָאכִים, הִכֵּל וְהִיכָלוֹת בְּמִסְטִיקָה יִהוּדִית הַקְּדוּמָה, יְרוּשָׁלַיִם תשס"ג, עמ' 212–240. עַל הַלּוּחַ הַכֹּהֲנִי רֹא שֶׁ, עמ' 39–52. עַל יִסּוּדוֹתֵינוּ הַמִּיתִיִּים שֶׁל הַלּוּחַ הַקְּשׁוּרִים בְּמֵלָאכִים רֹא שֶׁ, עמ' 94–116. עַל הַזִּיקָה בֵּין הַלּוּחַ הַשָּׁמֶשִׁי בֶּן 364 הַיָּמִים וְהַחִישׁוֹב הַקְּבֻעָה לְסִיפּוֹר הַמִּבּוֹל שֶׁ, עמ' 146–148. עַל הַלּוּחַ כְּנוֹשָׂא לְפֻלְמוֹס אַחֲרֵי הַסְפִּירָה רֹא בְּפִרְקֵי דְרַבִּי אֱלִיעֶזֶר פֶּרֶק ז', שֶׁם הַמֵּאֲפִיין הַבּוֹלֵט שֶׁל לּוֹחַ יִרְחִי, סוֹד הָעִיבוֹר, שֶׁנֶּעֱדֵר לְחֻלּוֹטִין מִהַמְסוּרַת הַמְּקָרִיאִת וְנִשְׁלָל בְּיַד הַמְסוּרַת הַכֹּהֲנִית, נִמְסָר מְדוּר לְדוֹר דּוֹקָא בְּיַד אֱלֹהִים שֶׁהָעִיבוֹר אֶת הַמְסוּרַת הַכֹּהֲנִית בְּסִפְרֵי חֲנוּךְ וְהַיּוֹבִלִים: הַסּוֹד הָעוֹבֵר בְּפִדְר"א מֵאֲדָם רִאשׁוֹן לַחֲנוּךְ וּמִמּוֹנֵה לֵנָה, שֶׁם מְלֻכִּי צִדְקָה, אֲבָרָהָם, יִצְחָק וְיַעֲקֹב. (מִהַדוֹרֹת אֲבָרָהָם בְּרוּדָא, יְרוּשָׁלַיִם תשל"ג, פֶּרֶק ז' עמ' כד) בְּמִדְרָשׁ אֲגָדָה, מִהַדוֹרֹת ש' בּוֹבֵר, וְלֵנָא תְרַנ"ד, עַל בְּרִאשִׁית פֶּרֶק ה' ד"ה וְיִתְהַלֵּךְ חֲנוּךְ, נֹכֵחַ דּוֹקָא חֲנוּךְ מְבִיא לּוֹחַ הַשָּׁמֶשׁ בַּמְסוּרַת הַכֹּהֲנִית בִּזְיָקָה לְסוֹד הָעִיבוֹר הַמֵּאֲפִיין אֶת הַלּוּחַ הִירְחִי מִמְסוּרַת חֲכָמִים: "וְיִתְהַלֵּךְ חֲנוּךְ אֶת הָאֱלֹהִים, עִם הַמְּלָאכִים הֵלֶךְ שְׁלוֹשׁ מֵאוֹת שָׁנָה בְּגֵן עֵדֶן הִיא עִמָּם וְלֹמַד מֵהֶם עִיבוֹר תְּקוּפוֹת וּמְזוֹלוֹת וְחִכְמוֹת רַבּוֹת... שֶׁם עמ' כג. בִּלְקוּט שְׁמַעְיָנִי פֶּרֶק ה' עַל הַפִּסּוֹק 'זֶה סִפְרֵי תוֹלְדוֹת אָדָם' נֹאמֵר: הַקֶּב"ה עִיבֵר אֶת הַשָּׁנָה וְאַחֵר כֵּךְ מִסֵּר לְאָדָם הָרִאשׁוֹן שֶׁנֹּאמַר זֶה סִפְרֵי תוֹלְדוֹת אָדָם. אָדָם הָרִאשׁוֹן מִסֵּר לַחֲנוּךְ וְנִכְנַס בְּסוֹד הָעִיבוֹר... חֲנוּךְ מִסֵּר לְנוֹחַ וְעִיבֵר אֶת הַשָּׁנָה.

המאבק בין הפרושים והחכמים נושאי הסדר החכמי פרשני החדש, הנשען על ריבונות אנושית יוצרת הלכה ופרשנות, ועל אוטונומיה אנושית על הזמן, על לימוד תורה וזכות היצירה האנושית של התורה שבעל פה, לבין קודמיהם 'הכוהנים מבית צדוק ואנשי בריתם' שהחזיקו בהגמוניה הכהנית עד לשליש הראשון של המאה השנייה לפני הספירה (בן סירא נ; סרך היחד 3:6-8). הגמוניה נבחרת זו, על פי הסדר המקראי, נשענת בספרות הכהנית על מסורת אלוהית-מלאכית על קדושת הזמן, שחלוקתו משמים נודעת כ'אלה מועדי ה' מקראי קודש אשר תקראו אותם במועדים' (ויקרא כג, ד) ועל תורה כתובה משמים הנלמדת בהוראה כוהנית ובהשראה מלאכית (מלאכי ב, ד-ז). המאבק התחולל בין בני צדוק ואנשי בריתם שעמדו על זמן משמים שמניינו נפתח על פי הסדר המקראי בחודש הראשון (ניסן) 'החודש הזה לכם ראש חודשים ראשון הוא לכם לחדשי השנה' (שמות יב, ב) לבין הפרושים והחכמים שעמדו על ריבונות אנושית בקביעת הזמן (משנה ראש השנה ב, ט) ופתחו את מניין השנים בתשרי, החודש השביעי לפי הסדר המקראי, בראש השנה, חג שאינו מצוי בתורה בשם זה. דומה שהשפעת הלוח הסלווקי, הפותח את מניין השנה בסתו, בחודש דיוס המקביל לתשרי, הוא שעומד מאחרי השינוי, שראשיתו בתקופת הכוהנים המתיוונים שמונו בידי אנטיוכוס אפיפנס והמשכו בתקופה החשמונאית, שכוהניה ושלטייה מונו בידי המלכים הסלווקים יורשי אנטיוכוס, אלכסנדר באלאס ודמטריוס השני, והיו כפופים לסדרי הלוח האימפריאלי של בית סלווקוס, אם כי גלגוליו מהתקופה החשמונאית לעולמם של חכמים אינם ידועים די הצורך. דומה שהבחירה של חכמים בלוח ירחי במאה הראשונה לפני הספירה ובמאה הראשונה לספירה, קשורה בהכרעה משולשת: בחירת לוח השונה מהלוח האימפריאלי הרומי, שהיה לוח שמש שהוחל מימי יוליוס קיסר משנת 45 לפנה"ס על כל האימפריה, בדחיית הלוח החשמונאי שהיה במקורו הלוח הירחי האימפריאלי של בית סלווקוס, ובהתנגדות ללוח הכהני של בני צדוק שהיה מבוסס על חישוב המופקד ונשמר בידי כוהנים. המאבקים בין הכוהנים בני צדוק, הידועים בשם זה במקורות רבים במקרא, במגילות מדבר יהודה, בספר יחזקאל, בברית דמשק, בסרך היחד, במגילת המזמורים, בפשרים ובבן סירא, ומכונים במסורות המצנזרות אותם ומתפלמסות עמם, בשם צדוקים, לבין יריביהם הכוהנים המתיוונים, הכוהנים חשמונאים, והפרושים – מצויים במרחבים ספרותיים, רעיוניים, היסטוריים שונים.<sup>11</sup> בדרך כלל נודע המאבק מזווית ראייתם של המנצחים, הפרושים והחכמים, חותמי התורה, נושאי דגל הריבונות האנושית, החירות הפרשנית, ריבוי הקולות, התורה שבעל פה, מחדשי קידוש החדש, העיבור ולוח הירח המבוסס על תצפית אנושית ועדות של כל אדם, שאין להם אחיזה בתורה. נושאי הסדר ההגמוני החדש אחרי החורבן דחקו לשוליים את הייחוס הכהני עתיק הימים ואת הזיכרון הכהני השבטי וזיקתו למלאכים וצנזרו את ספרותם העתיקה של הכוהנים בני צדוק/הצדוקים, נושאי רעיון לוחות וספרים משמים המופקדים בידי יחידי סגולה. חכמים דחו את ההשקפה הכהנית בדבר לוח השבתות המתחיל לשנה שמשית בת 364 ימים, המבוסס על חישוב אלוהי המסור בידי הכוהנים מאז שהובא בידי חנוך משמים, שם נלמד מפי מלאך הפנים, ואף דחו את רעיון התורה שבכתב ההולכת ונוצרת בהשראה אלוהית ומלאכית, הכתובה על 'לוחות השמים' ונשמרת בידי 'ידעים', מלאכי פנים ומלאכי קודש, ונשמרת ב'לוחות הברית' בידי כוהנים, בזיקה למקדש ולספרייה של ספרי קודש. עולמם של הכוהנים בני צדוק, שנקשר בישויות שמימיות הנודעות בספרים ומכונות אלי טוהר, נועדי צדק, ידעים, קדושים, כוהני קורבן, מלאכי פנים ומלאכי קודש, ובבני אנוש המכונים חנוך, למך, מתור

<sup>11</sup> יוסף בן מתתיהו, קדמוניות יה, טז-יז, יח-כב; מלחמות ב 119-161; 164-166 משנה סנהדרין יט, א; תוספתא ידים ב, יג; קוהלת רבה יב, יב. על נושא זה נכתבה ספרות רחבה בהקשרים היסטוריים פולמוסיים. לדיון רחב המביא ביבליוגרפיה ענפה ובווון את העולה ממצאי מגילות מדבר יהודה ראו י' זוסמן, 'חקר תולדות ההלכה ומגילות מדבר יהודה: ההרורים תלמודיים ראשוניים לאור מגילת מקצת מעשה תורה', תרביץ נט, א-ב (תש"ן) 76-11.

שלח, נוח, ניר, מלכיצדק ולוי שהעבירו את הספרים המקודשים ואת המסורת המלאכית של הכהונה משמים לארץ, נגנו בידי ההגמוניה החדשה שפעלה בתוקף סמכות אנושית נטולת שושלת ונטולת חלוקה שבטית, לא כתבה בעצמה והסתייגה מהמשך כתיבה בהשראה שמימית ודחקה את הספרייה ואת הסופרים שנקשרו בשושלת הכהנית ובמוריה המלאכים, לתהום הנשייה.

בראשית המאה השנייה לפני הספירה, מתאר הכוהן שמעון בן סירא את הכהונה הגדולה מבית צדוק ואת הנהגתה בלשון תהילה שאין דומה לה, בצביון הרמוני אידיאלי (בן סירא מה ט-נ; ג, א-לו) ומסכם את דבריו בקריאה 'הודו לבוחר בבני צדוק לכהן כי לעולם חסדו' (שם נא, כט). אולם, החל מהשליש השני של המאה השנייה לפני הספירה, בתקופה הסלווקית, בימי הכהונה המתיוונת שתפשה את מקום בית צדוק, עבור בכהונה האזורפטורית בתקופה החשמונאית, שכינה בראשית בחסות בית סלווקוס עד שנות השלושים של המאה הראשונה לפני הספירה, שבתקופתה מתגבשים חוגי הפרושים, המשך בכוהנים הזרים שמינה הורדוס (4-37 לפני הספירה) וכלה בדור החורבן, בדור יבנה ובדור כותבי המשנה, נגנו ונדחק לשולים הסדר הקדום של כוהני בית צדוק ואנשי בריתם. עולמם הרוחני שהושתת על ספרים ממקור שמימי ועמד בסימן המימרה 'כל אלה **ספר ברית אל עליון**, תורה צוה לנו משה מורשה קהלת יעקב' (בן סירא כד, כה) ובסימן חובת לימוד ספרים אלה המוטלת על בני לוי בצוואת אביהם: 'שמעו למאמר לוי אביכם וציתו לפקודי ידיד אל... וכעת **ספר מוסר וחכמה אלפו לבניכן** ותהוה חכמתא עמכן ליקר עולם' (צוואת לוי הארמי, שורות 1-7)<sup>12</sup>, עבר כמעט מן העולם והפך לספרים חיצוניים בפי ההגמוניה החדשה, למרות שהכוהנים הוסיפו לכתוב בהשראה שמימית אלוהית ומלאכית ולהאבק על דרכם המושתתת על זיכרון מקודש, חוק מקודש, פולחן מקודש, זמן מקודש, ומקום מקודש כיסוד לברית של העדה כולה המיוסדת על זיקת גומלין בין שמים וארץ.

בדברים שיובאו להלן אני מבקשת להביא את נקודת מבטם של המנוצחים, של אלה שהנהגתם הודחה, תפישת עולמם נדחקה לתהום הנשייה, ודבריהם נגנזו, צונזרו והוצאו מן הקאנון. הכהונה היא להאיר את אחד ממוקדיה המרכזיים של הזהות הכהנית, הקשורה בראשית הכהונה ובראשית הספרייה של כתבי קודש ממקור שמימי, העומדת ביסוד תביעת הכהונה לסמכות, ספרייה המשי-תלשלת בשבעה שלבים מחנוך בן ירד ועד ללוי בן יעקב במסורת הכהונה, וקשורה בהיבטים שונים לספריית המקדש שהיתה מופקדת בידי בני צדוק עד להדחתם במאה השנייה לפני הספירה<sup>13</sup>. ככל

H. Drawnel, "Aramaic Wisdom Poem: Reconstruction of the Text", Scripta Judaica <sup>12</sup> Cracoviensia, 2, (2004) p. 12. 4Q213 li-4Q213 lii1-9; 4Q213 2 1-8; 4Q214  
<sup>13</sup> הספריות הקדומות ביותר בעולם העתיק היו במקדשים ובהן נאספו בידי הכהנים כתבי קודש, לוחות אסטרונומיים, מיתוסים ותעודות משפטיות בדיקה לבתי מלוכה וכהונה. בישראל מספריית אשורבניפל מלך אשור, מצוין המלך חובב הקריאה שלמד מהאלים במקדש ומחכמים קדמונים מלאכת סופרים וסודות התכונה ואומר שאף מלך לא קדם לו בלימוד מלאכת הסופרים. ואף כותב שכונן את כסא מלכותו בספריית מקדש נבו שם כתב הגיה ובדק את כל שנוצר על לוחות. O Pedersen, Libraries in the Ancient World, New Haven 2001; L. Casson, Archives and Libraries in the Ancient Near East 1500-300 B.C., Bethesda MD 1998; idem. Archives and Libraries in the City of Assur, Uppsala 1985-6  
השביעית: 'ספר מוסר חכמה אלפו לבניכם' מתורגם לאנגלית בביטוי Scribal craft and instruction and wisdom teach your children. השוו צוואת לוי יג, א-ב. על הסופרים בספריית המקדש בזמנם של בני צדוק ראו איגרת אנטיוכוס השלישי, אביו של אנטיוכוס אפיפנס, המעניק פטור ל "מועצת הזקנים, הכהנים, **סופרי המקדש** ומשוררי הקודש פטורים יהיו ממס הגולגולת ממס הכלילה וממס המלח אשר הם מעלים" (קדמוניות יב, 142) המבוארת בספרו של מ' שטרן, התעודות למרד החשמונאים, תל אביב תשל"ג, עמ' 38, 32. פטור ממס לסופרי המקדש נזכר גם בקדמוניות יא 128 בצד פטור לכהנים ללוויים ולמשוררים. בתרגום השבעים מופיעה המילה סופרים (grammateis) כתרגום של המילה שוטרים בנוסח העברי בדברי הימים א כג, ד; דה"י ב, יא. השורש שטר מתיחס בשפות כגון אכדית לכתובה. דהיינו שוטרים מתפרש מלשון שטר ושוטרים הם המופקדים על כתיבת השטרות. כידוע השוטרים היו משבט לוי (דה"י ב, לד, יג). ספר מקבים ב: ב-יג-יד מזכיר אוצר ספרים וש' ליברמן בספרו 'יוניות ויוונית בארץ ישראל, ירושלים תשמ"ד, עמ' 214-215 דן בנוגע הפקדת טפסים מקוריים של ספרים

הנראה ספרייה מקודשת זו מצאה את משכנה הזמני במערות המגילות במדבר יהודה, בתקופה שבני צדוק ואנשי בריתם נטלו עמם את הספרייה המונה מאות מגילות, כשעזבו את המקדש המחולל, שקיוו לשוב אליו ולחדש ימיו כקדם, סמוך לשנת 175 לפני הספירה, ובינתיים המשיכו לספר את ראשיתה של הספרייה המשקפת את מקורות סמכותה של ההגמוניה הכוהנית, את תולדותיהם של כותביה ואת עולם המחשבה שבקשו להנציח ולשמר.

## ג.

חנוך בן ירד (בראשית ה, כא-כד) מתואר בספרות הכוהנית העשירה שנכתבה במאות האחרונות לפני הספירה,<sup>14</sup> כאדם שאין דומה לו, המגלם את ראשית התודעה הכרוכה בדעת, בעדות, בזיכרון כתוב, ובידע הגלגל בחזון הנפרש מעבר לקיומם של בני חלוף. שמו נקשר בראשית הלימוד ובדעת ממקור שמימי, בראשית התודעה ההיסטורית וברוחב אופקים, בהנחלת ידע כתוב, בעדות ובזיכרון, בתום ובצדק, בכתיבה ובקריאה בספרים (חנוך א פרק יב, ג-ד: טו, א; היובלים ד, טז-כו). חנוך הוא השביעי בדורות האדם הנמנים ב'ספר תולדות אדם' (בראשית ה, ג-לג), כמצויין במפורש במסורת המגילות 'וקינן דור רביעי ומהללאל בנו, ומהללאל דור חמישי וירד בנו, וירד דור ששי וחנוך בנו, חנוך דור שביעי' (4Q369 1, 9–10) הנבחר להיות מייסד הכהונה: 'שביעי באנוש רעותה ויקרה ויתאמר... 'יתבחר לכהן עלמין' (4Q545 3, 5–6). מספר שנות חייו מקביל למספר ימי שנת השמש (בראשית ה: כג-כד) והוא נלקח לשמים, על פי המסורת הכוהנית, כדי ללמוד ממלאכי הפנים: 'מעט נוצר על הארץ כחנוך וגם הוא נלקח פנים' (בן סירא מט, יד) 'חנוך נמצא תמים והתהלך עם יי ונלקח אות דעת לדור ודור' (שם, מד, טז). בתרגום השומרוני לתורה מתפ-רשת הלקיחה לשמים בזיקה לאלוהים בנוסח אחד: 'ואתהלך חנוך את האלוהים וליתו הלא אנסב יתה אלהים', ובזיקה למלאכים בנוסח השני: 'ואתהלך חנוך עם האלוהים וליתו, הלא נסבתה מלאכיה' (התרגום השומרוני לתורה, מהדורת א' הטל, בראשית ה 24). זיקתו לעולמות עליונים במסורות כוהניות שונות מלפני הספירה קשורה בעובדה שחנוך הוא הראשון מבני אנוש שנולד בטהרה ללא זיקה לעריות שבנישואי אחים ואחיות שציינו את ראשית דורות האדם משת ועד מהללאל (היובלים ד, א-טו: 1–3 11Q12 frags) ובשל תומתו, צדקתו, טהרתו ואהבת הדעת שלו

במגילות במקדש כנוסח מוסמך. על ספריות במקדשים בעולם העתיק ועל ספריית המקדש בירושלים ראו M. Haran, 'Libraries in Antiquity and their beginnings among Jews', *Mikhamanim* (1996), 10: pp. 57–66; M. Haran, "On archives, libraries and the order of biblical books". *Journal of the Ancient Near Eastern Society*, 22: (1993) pp. 51–61. פרופ' הרן אינו סבור שכמות הספרים שהיתה בידי היהודים בימי בית שני, הנמנית לדעתו בעיקר ביחס לעשרים וארבע ספרי המקרא, מצדיקה את הכינוי ספרייה, לעומת כמויות הספרים בספריות העולם העתיק שנמנו באלפים. אני סבורה ששרידי תשע מאות וחמישים המגילות שנמצאו בקומראן, הכוללות מאות חיבורים שונים ועשרות עותקים, שהם רק חלק מהממצא המקורי שסביר להניח שמקורו בספריית המקדש, לאור זהות מחבריו הכהנים בני צדוק, מצדיקות את הכינוי ספרייה. לדיון מאלף על ספריות בתקופת המקרא ובעת העתיקה ראו נ' נאמן, העבר המכונן את ההווה: עיצובה של ההיסטוריה המקראית בסוף ימי הבית הראשון ולאחר החורבן, רייעות ג, ירושלים תשס"ב.

<sup>14</sup> על הספרות הכוהנית הדנה בחנוך ראו להלן פירוט בסעיף ד הערה 31. ספרות כוהנית זו שהיתה ספרות מקודשת בעיני כותביה ושומריה לפני הספירה, כונתה בפי גונויה ומתנגדיה אחרי הספירה בשם 'ספרים חיצוניים' (השוו איסור חכמים על קריאתה: סנהדרין פ"א א) ונקראה כך בידי מהדירים שלא עמדו על טיבה הכוהני המובלע והמפורש בשנת תרצ"ז, שבה ראו אור הספרים החיצוניים, במהדורת א' כהנא, שכן מגילות מדבר יהודה התגלו רק עשר שנים לאחר מכן משנת 1947 ואילך. הכתבים הנידונים להלן, חנוך א, ספר מהלך המאורות, ספר היובלים, צוואת לוי, וספר בן סירא הנכללים בספרות זו, נמצאו במקורם העברי או הארמי במגילות מדבר יהודה לצד ספרות עשירה ומגוונת הנקשרת במישרין לבני צדוק שנמצאה שם.

הוא הופך ברצון האל לעד נבחר הנלקח לשמים כדי לראות, לשמוע וללמוד קריאה וכתובה מפי המלאכים (היובלים ד, יז-כה). הוא מצווה בידי מוריו השמימיים לשוב לארץ כדי להנחיל בעל פה ובכתב לממשיכי דרכו הכהנים את אשר למד בשמים. מוריו המלאכים מתארים בקצרה את קורות תלמידם בספר היובלים שנמצא בקומראן: 'חנוך אחר אשר למדנוה... ששה יובלי שנים [...] {שב} לארץ אל תוך בני האדם ויעד על כולם... ויכתוב את כול... שמים ואת דרכי צבאם ואת החודש שים... אשר לא ישגו הצדיקים'.<sup>15</sup> עדות משמים, הנכרכת בדמותו של חנוך, היא מושג מקריע בתרבות הכהנית, הקושרת עדות שנלמדה ממקור שמימי לתעודות ולמועדים ולביטויים שונים של הברית המקודשת שנכרתה עם עדה השומרת על ייצוגיו הארציים של הקודש: **לוחות העדות**, המעידים על מקורו האלוהי של החוק, **אהל מועד** משכן לוחות העדות וארון העדות המעידים על המקום המקודש (שמות כה, טז-כב); 'ואנחנו חושבים שהמקדש **משכן אוהל מועד** הוא'.<sup>16</sup> **מועדי ה'** המעידים על הזמן המקודש המצווה ממקור שמימי (ויקרא כג; במדבר ט, א-ה; כח, א-לא; כט, א-לט), **ועדה** הקשורה ב**עדות ותעודה**, בברית ובשבועה המעידה השומרת על מורשת זו. חנוך המכונה **עד וסופר צדק** (חנוך א יב ג-ד; טו, א; היובלים ד, יז-כד; ז, לט) הוא מייסד מסורת הכהונה המיוסדת על עדות כתובה הקשורה בזמן מקודש ובמקום מקודש החורגים מגבולות הזמן והמקום (היובלים ד, יז-כה). באשר הוא ראשון בעלי התודעה ההיסטורית, הנשענת על עדות ראייה ושמימה של יחיד סגולה הזוכה לראות ולהבין, לשמוע ולזכור את שנבצר מזולתו, או לבטא את מה שנגלה בהשראה אלוהית או מלאכית, בחזון ובחלום, ומסוגל ללמוד לתרגם זאת לטקסט כתוב בעל משמעות. תודעתו משקפת את המעבר המרתק מחווית ההתנסות במימד הסתום חסר הגבולות והמופלא אל לידת המודע לעצמו, המאוזן, המחושב, המורכב והשקול, ההופך לעדות כתובה המסתמכת על זיכרון כתוב של הדעת השמימית שמקורה בעולם המלאכים. זיכרון כתוב זה החורג מגבולות הידע הפרטי והניסיון האנושי, הוא התשתית של תודעה כוהנית הנשענת על עולם מושגי של יודעי קרוא, כתוב וספור, הרואה ידע זה כמקודש ונובע ממקור אלוהי ומבקשת לזכור להבין ולפענח את השתלשלות העבר ואת זיקתו הרצופה להווה.

בתודעה הכהנית הזיכרון והעדות מתייחסים לאושיות הקדושה, התרבות והדעת, הנובעים ממגע עם השראה אלוהית או מלאכית ונדועים בחוק, בתבנית ובחזון. השראה זו יוצרת עולם מושגים חדש המבוסס על יחסי גומלין בין תפישת הזמן בזיקה לתמורות הנצחיות **במחזורי הטבע הרבעוניים הנראים** הנקראים 'מרכבות השמים' (חנוך א, פרקים עב-פכ), הקשורים לצמיחה לפיריון ולמחזורי החיים שאינם שובתים אף פעם וחורגים מרשות האדם וממעשיו, ובין מחזורי הקדושה הנודעים **כמחזורי השבתה שביעוניים נשמעים**, המופקדים בידי האדם וקשורים לפרישה, השבתה, שבועה, שמיטה וויתור על ריבונות אנושית, וקשורים למועדי ה' מקראי קודש, 'מועדי דרור' ולתבנית המרכבה'. שמירתו המחזורית של הזמן הקצוב בתקופות רבעוניות המופקדות בידי שמים (ארבע עונות השנה) ובמועדים שביעוניים המופקדים בידי אדם (שבתות, שבעה מועדים, שמיטות, יובלים) בזיקה למחזורי הפולחן המעצבים את הזיכרון והעדות, והנחלתו

Discoveries in the Judean Desert XIII, (ed. J. Vanderkam) Oxford 1994, p. 173, <sup>15</sup> 4Q227, frag 2:1-5 (להלן DJD) הציטוט הוא מנוסח ספר היובלים שנמצא בקומראן. בכרכי DJD 1-39 נדפסו בעברית או בארמית ובתרגום לאנגלית או לצרפתית בין השנים 1955-2002 קטעי החיבורים שנתגלו במערות מדבר יהודה וצילומי הטקסטים המקוריים בעברית ובארמית. טקסטים ממערות קומראן מצויינים באות Q, המספר הראשון משמאל לאות מתייחס למספר המערה בה נמצא החיבור והמספר מימין מפנה למספר הסידורי הרציף של קטעי המגילות. סימונים אלה אחידים במהדורות השונות של כתבי מדבר יהודה ומקלים על איתור המובאות במהדורות בהן נדפסו. למובאה המצוטטת מהמגילות השוויובלים ד, יז-ט ועיינו J. C. Vanderkam, 'The Origins and Purpose of the Book of Jubilees', in: Studies in the Book of Jubilees, (ed. M. Albani) 1997.

<sup>16</sup> מקצת מעשי התורה 4Q394 frag 3-7:16; (הערה 6 לעיל).

הרצופה בזיקה לברית ומועדי קודש, היא שהיתה מוטלת על שומרי משמרת הקודש. חובות אלה הותנו בשליטה בנוסחו המחושב והכתוב של הזיכרון, 'התורה והתעודה', שנמצא בתשתית השבועה, העדות והברית. על כן, ראשון הזוכרים והמעידים הסופרים והמספרים וראשית הזיכרון הקשור בעדות ובדעת, בשבועה ובברית, בקריאה וכתובה, בספירה, בחישוב ובמחזור מתועדים בהרחבה. דברי מלאך הפנים על חנוך בן ירד הנאמרים למשה על הר סיני, מביעים זאת בקצרה: 'הוא הראשון מבני האדם אשר נולדו בארץ אשר **למד ספר ומדע וחכמה**... הוא החל **לכתוב עדות** ויעד לבני האדם בתולדות הארץ' (היובלים ד, יז-יח והשוו שם, כד). בנוסח המגילות נאמר: 'ויכתוב בספר אותות השמים כחוק חודשיהמה למען ידעו בני אדם תקופות השנים כחוקות לכול חודשיהמה. ראשון הוא כתב תעודה ויעד בבני אדם בדורות הארץ שבועות היובלים' (DJD XXIII, 213) 4Q112. frag. 4). חנוך החונך מסורת מקודשת על ראשית התרבות הנשענת על לימוד ספרים, חכמה ודעת, כתיבה חישוב וספירה, מתואר בדברי הכהן המשורר המונה את השושלת הכהנית במגילות מדבר יהודה בביטוי 'חנוך בחרתה מבני אדם' (5Q13). חנוך מתואר בדברי הכהן הירושלמי יהושע בן שמעון בן סירא בראשית המאה השנייה לפני הספירה, בשעה שבני צדוק כיהנו עדיין במקדש (בן סירא נא, כח-כט), כראשון באבות העולם הקשור בדעת ובזיכרון אשר לשמו נקשרו דברי שבה ראויים להיזכר: 'חנוך נמצא תמים והתהלך עם יי ונלקח אות **דעת** לדור ודור' (בן סירא מד, יט).

חנוך, שהתהלך עם אלהים או עם המלאכים, ונלקח למחיצת מלאכי הפנים בעולם המרכבה, הוא עולם המלאכים, הכרובים, האופנים והשרפים, שמרכיביו קשורים לתבנית השמימית של הפולחן המקודש, הזמן המקודש והמקום המקודש, מתואר כאדם הראשון שרכש דעת בדבר הקשר בין הנגלה לנסתר ובין הנראה לנשמע, בשעה שירד לעומק משמעותה של מחזוריות הזמן האלוהית. הוא למד על זיקתה של מחזוריות זו להיסטוריה המקודשת המיוסדת על ברית ושבועה, המכוננות מחזוריות זו ונגזרות ממנה, ועל זיקתן של אלה לפולחן מקודש הכרוך בתודעה על-זמנית הקושרת בין זמן מקודש למקום מקודש. זיקת הגומלין בין מחזורי הטבע למחזורי ההשבתה הנשמרים במקדש ובין תבנית שמימית על זמנית לבין יצוגה הארצי במקום מקודש נגלו לו בחזון שמימי שהבהיר את הזיקה בין **הזמן המקודש** המכונה '**מרכבות השמים**' ומיוצג בארבעת פניה של המרכבה המתחסימים לארבעה כיווני המרחב וארבע עונות השנה, ובין **המקום המקודש** השמימי הנגלה לו **בחזון המרכבה** (חנוך א יד, ח-כה) שבמרכזו '**כרובי אש**... **מראה כרובים**' (שם, יד: יא, יח) המהווה תשתית למקום המקודש הארצי שבמרכזו מרכבת כרובים בקודש הקודשים (מלכים א ו-ז; דברי הימים א כח, יח). המרכבה או מרכבת הכרובים, קשורה במסורת הכהנית לתבנית השמימית המיתית והמיסטית המאחדת בייצוגים מספריים וליטורגיים את מחזורי הזמן הנצחיים וממדי המרחב האינסופיים, וקשורה לייצוגיה המטונימיים בכרובים בגן עדן ובכרובים בקודש הקודשים, בשמים ובארץ. ישויות אלוהיות אלה המכונות בשירות עולת השבת 'רוחות אלוהים חיים' ומיוצגות במקרא בקודש הקודשים, מתוארות בפסוק '**ולתבנית המרכבה הכרובים זהב** לפורשים וסוככים על ארון ברית ה' (דברי הימים א כח, יח). שתי המסורות הקשורות במר-כבה ונמסרות כעדות על חזון, מדגישות את מקורן העל אנושי הנמסר במסמך כתוב – תיאור המקום המקודש הקשור בתבנית המרכבה, נסמך על כתב שמימי: '**הכל בכתב** מיד ה' עלי השכיל כל מלאכות התבנית' (דברי הימים א כח, יט) ותיאור הזמן המקודש המתואר בביטוי 'מרכבות השמים', פותח במשפט '**ספר** מהלך המאורות... אשר הראני אוריאל המלאך' (ספר מהלך המאורות: חנוך א, עב, א). מקורה השמימי של מסורת המרכבה, הנקשר למראות אלהים אשר הוראה משה בהר סיני, מתואר בדברי אלהים למשה: 'ועשית כפרת זהב טהור... ועשית **שנים כרובים זהב** מקשה תעשה אותם משני קצות הכפורת... והיו הכרובים פורשים כנפים למעלה סוככים ככנפיהם על הכפורת... אל הכפורת יהיו פני הכרובים' (שמות כה, יז-כ). מרכבת הכרובים מתוארת



בתיאורי המשכן והמקדש כייצוג פולחני של מוקד המקום המקודש החורג מגבולות הזמן והמקום, הקושר בין שמים וארץ. מקום שהוא מקור החיים ועדות על נצחיותם, הקושר בין גן עדן לקודש הקדשים. בחזון הנביא הכהן, יחזקאל בן בוזי, המרבה לדבר בשבחם של הכהנים בני צדוק בשלהי ימי בית ראשון (יחזקאל, פרקים מ-מח) מתוארת המרכבה כהוויה שמימית חיה מתנועעת ומשמיעה קול, בעלת ארבעה מימדים מרחביים מודגשים השזורים ומורכבים זה בזה ומובדלים זה מזה בעת ובעונה אחת (יחזקאל, פרקים א, ג, י). בנוסח ספר יחזקאל שנמצא במגילות קומראן נאמר: 'המראה אשר ראה יחזקאל [...] **נגה מרכבה** וארבע חיות'.<sup>17</sup> הכהן בן סירא אומר בקצרה על חזונו של הנביא הכהן בשלהי ימי בית ראשון: 'יחזקאל ראה מראה ויגד **זני מרכבה**' (בן סירא מט, יא). דומה שאין זו רק יד המקרה שהמילה מרכבה הקשורה למיתוס הכהני של זמן מקודש ומקום מקודש אינה נזכרת בנוסח המסורה של ספרו של הנביא הכהן יחזקאל, בעוד שהיא נזכרת בנוסח קומראן לראשית חזון יחזקאל כמובא לעיל והיא מצויה בתרגום השבעים ליחזקאל מג, ג שם כתוב '**כמראה המרכבה**' במקום שבנוסח המסורה כתוב 'כמראה המראה'. המושג מרכבה כהוויה ארבע מימדית, חיה ונצחית הקשורה לדביר קודש בעולם המלאכים וכתבנית מייצגת את מקור החיים בקודש הקדשים, מצוי בצירופים שונים בעלי צביון כוהני מובהק בחיבור הליטורגי הנודע בשם שירות עולת השבת, שנמצא באחד עשר עותקים בקומראן ובמצדה. כך למשל נאמר בסיום שיר השבת השביעי: 'דביר לדביר בקול המוני קודש וכל מחשביהם... והללו יחד **מרכבות דבירו** וברכו פלא **כרוביהם ואופניהם** ראשי תבנית אלוהים והללוהו בדביר קודש קודשי דבקי פלא'.<sup>18</sup> החיבור המיוסד על חזון יחזקאל, מתאר את שירות המלאכים בעולם המרכבה שהוא התבנית השמימית למקום המקודש, לזמן המקודש ולפולחן המקודש. עולם זה מתאר את החלוקות הרבעוניות והשבעוניות של המקום המקודש (ארבע פני המרכבה ושבעה היכלות), ואת מחזורי הזמן המקודש התלויים בהם על פי לוח השבתות הכהני, המונה בארבע תקופות מחזוריות ובשביעיות ימים שבתיות מחושבות קבועות וידועות מראש. שלא במפתיע, מסורות כוהניות מיסטיות אלה הקשורות ללוח קבוע של החלוקות השביעוניות והרבעוניות של הזמן מקודש (שבתות, שבעה מועדים, שבועות, שמיטות, יובלים; ארבע עונות המכונות קציר, קיץ, זרע ודשא) ולחלוקות שביעוניות ורבעוניות של המקום המקודש (שבעה דבירים, שבע מרכבות, שבעה היכלות וארבע פני המרכבה), לא מצאו את מקומן בחוגים שהכריזו אחרי החורבן 'אין דורשין במרכבה' (משנה, חגיגה ב, א) ו'אין מפטירין במרכבה' (משנה, מגילה ד, י) ואף בקשו להוציא את ספר יחזקאל הפותח בחזון המרכבה מן הקאנון (בבלי, שבת יג ע"ב) ולהשכיח את הזיקה רבת המשמעות בין חזון יחזקאל לחג השבועות (מגילה ד, י; חזון יחזקאל הוא הפטרת הקריאה בתורה המתיחסת למעמד סיני) ובין מחזורי הטבע למחזורי הפולחן הקשורים בשבועה ובברית.<sup>19</sup>

על פי סדר דורות האדם בהיסטוריוגרפיה המקראית, חנוך בן ירד, השביעי, הוא ראשון העדים על מסורת כוהנית-נבואית על-זמנית זו, הידועה כמסורת המרכבה, הקשורה בתבנית שמימית ובייצוג פולחני של ארבע כנפי הכרובים, ארבע חיות הקודש וארבעת הפנים של המרכבה (יחזקאל

<sup>17</sup> 4Q385, frag. 4:5–6: DJD XXX, (ed.) D. Dimant and J. Strugnell, Oxford 2001, p. 42.

<sup>18</sup> לשירות עולת השבת המכונות באנגלית גם Angelic Liturgy ראו מהדורת Songs of the Sabbath Sacrifice, (ed.) C. Newsom, Atlanta 1985. DJD XI: Oxford 1998. הציטוט מתחיל ל 279 p. DJD XI, 14–16: 4Q403 frag. Iii, עוד על חיבור זה ראו ב' ניצן, תפילת קומראן ושירתה, תל אביב תשנ"ז: אליאור, מקדש ומרכבה, (הערה 10 לעיל), פרק 8; J. Mayer, "Shire", in: The Madrid Qumran Congress: Studies on the Desert of Judeah II, (ed. J. Trebolle-Barrera), Leiden and Madrid 1992, pp. 542–560; D.K. Falk, Daily Sabbath and Festival Prayers in the Dead Sea Scrolls, Leiden 1998.

<sup>19</sup> ראו אליאור, מקדש ומרכבה, עמ' 162–173.



א; י). מסורת המרכבה חונכת תודעה דתית הקושרת בין תבנית שמימית הנגלית בחזון נבואי או בחלום, לתיאור אנושי כתוב של חוויה מיסטית הקשורה לעדות משמים, לייצוג פולחני של תבנית שמימית ולסיפור המתייחס למקורו השמימי של ייצוג זה, לתבניתו הליטורגית ולמשמעותו העל-זמנית.

חנך, הראשון בבני האדם הנלקח לעולמות עליונים, לרקיע ולגן עדן, רואה חזון שמימי של דביר הקודש שבו ישויות החורגות מגבולות עולם החושים ומצויות בתחום הנצחי, אותן הוא מתאר כ'מראה כרובים', 'שרפים, כרובים, אופנים ומלאכים' (חנך א יד, ח-כה; עא, ו-ח). ביטויים אלה קשורים בעת ובעונה אחת למרחב המקודש השמימי ולייצוגו המטונימי במרחב המקודש הארצי, דהיינו למסורת המרכבה ולעולם המלאכים הקשורים במקדש ונזכרים בחזון ישעיה (ו, ב-ג), בחזון יחזקאל (פרקים א, י) בשירי דוד (שמואל ב כב, ז-יז; תהילים; דברי הימים א כה, יח) ובתיאור קודש הקודשים בהיכל (מלכים א ו-ז; דברי הימים ב, ג, י-יג). חנך הופך לבן שמים בשעה שהוא חוצה בחזונו את סדרי הזמן והמקום ואת גבולות החיים והמוות, כדי ללמוד מהמלאכים ידע כתוב ורוחב אופקים החורג מהראייה האנושית, התחומה בדרך כלל בגבולות הזמן והמקום. בהתעלותו החזיונית הוא צופה במרכבת הכרובים השמימית, שייצוגה הארצי הנבנה בהשראת דגם שמימי, יעמוד לאחר מכן בדביר במשכן (שמות כה, יז-יח) ובמקדש (מלכים א ו כג-כח; דברי הימים ב, ג, י-יג). עוד לומד חנך מהמלאכים תבנית שמימית של לוח המכונה 'מרכבות השמים' (חנך א, פרקים עב-פכ; עה, ג, ח) שיוצב בתשתית הלוח הפולחני של הזמן המקודש שמקורו משמים, הנשמר במקדש בידי שומרי משמרת הקודש, הכהנים שומרי השבתות ושבעת מועדי ה' החלים בשבעת החודשים הראשונים של השנה (ויקרא כג; במדבר ט, א-ח; כח-כט; מגילת מקצת מעשי התורה; מגילת המשמרות; מגילת המקדש). ידע זה בדבר החלוקות השביעיות של הזמן שמקורן נשמע משמים, נמסר בזיקה לידע אסטרנומי נראה אודות חלוקת הזמן האלוהי לארבע עונות מחזוריות קבועות ורצופות בנות 91 ימים העולות ל-364 ימים בשנה (חנך א עב, לב; עד, יא-יג), הנשמרות בידי ארבעה ראשי המלאכים (חנך א פכ, יא-טו). לידע על חלוקת הזמן הרבעונית האסטרנומית המחזורית נסמך ידע קוסמוגרפי על הקשר בין ארבעת חלקי המרחב (מזרח, מערב, צפון, דרום) לארבעת חלקי הזמן (קציר, קיץ, זרע ודשא) וביניהם לארבעה הראשים בגן עדן שהארץ נחלקת על פיהם (בראשית ב, י), מנקודת מבט שמימית הקושרת אותם לארבע הפנים של המרכבה (יחזק' א, ה-יח) ול'ארבעת מוסדי רקיע הפלא' הנזכרים בשירות עולת השבת (11Q17, 8:5-6). עוד לומד חנך ידע היסטורי על משמעות פרישת הזמן מראשית לאחרית, הקשור בעדות ובתעודה, ובתפיסת הברית בין אלוהים לאדם הכרוכה בשמירת המחזוריות השביעונית של שבתה ומועדי דרום, ובשמירת המנין של המחזוריות הרבעונית הנצחית של חוקי הטבע. חנך מנחיל ידע זה הנצפה בחזון, על תבנית הזמן המקודש והמרחב המקודש, ידע הכתוב בספרים שמקורם מלאכי המעידים על העולם הלא נראה, לבניו הכהנים שומרי משמרת הקודש (חנך א, פרקים עב-צג; חנך ב יג, ק-קי; טז, יט, ד). בניו המופקדים על עבודת הקודש לומדים ממנו שהידע קשור לתודעה היסטורית-מיתית ומיסטית המעוגנת בזיכרון כתוב ובתבניות מספריות זמניות ומרחביות מחזוריות של עולם המרכבה לצד תבניות של כרונולוגיה, גאולוגיה, קוסמוגרפיה ומיתוגרפיה, ולידע פולחני הנכתב בספרים (חנך א, פרקים עב, צג, קג-קד; חנך ב, י, א-ד; יג, יב-טז, ס-סא). אחרי שחנך העד העל-זמני על העולם הלא נראה, המחולק לחלוקות רבעוניות מרחביות וזמניות הנראות בעין וקשורות למחזורי הטבע, ולחלוקות שביעוניות מחזוריות בלתי נראות ונודעות למשמע אוזן, הקשורות לשבתה ב'מועדי דרום', הכתובות בלוחות וספרים ונלמדות מהאל והמלאכים, מסיים את הנחלת הידע השמימי לבניו הכהנים, הוא שב לגן עדן וחי שם כסופר צדק ועד נצחי מעבר לגבולות הזמן והמקום. (המגילה החיצונית לבראשית; ספר חנך א פרקים קו-קז; חנך ב יח, ב; תרגום ירושלמי בראשית ה, כד). על פי המסורות השונות הנזכרות במקורות אלה, הוא

נענה מפעם לפעם לשאלות צאצאיו הכוהנים הקוראים לו מגן עדן, בשעה שהגבולות בין שמים וארץ עדיין פתוחים, או מתגלה בגלגולים חדשים ככוהן גדול שמימי ששמו חנוך-מטטרון מלאך שר הפנים, במסורת המיסטית והמדרשית אחרי הספירה, הקשורה לקודש הקדשים, לפרדס ולגן עדן, למלאכי השרת, לשירת הקודש ולירידה ועליה במרכבה (ספר חנוך השלישי, ספרות ההיכלות והמרכבה, מדרש אגדה על בראשית ה' כד': 'ואיננו כי לקח אותה אלהים. לפי שהיה צדיק הקב"ה לקחו מבני אדם ועשה אותו מלאך והוא מטטרון'). זהות הכוהנית המיסטית נזכרת למשל במדרש במדבר רבה: 'בשעה שאמר הקב"ה לישראל להקים את המשכן רמז למלאכי השרת שיעשו אף הם משכן, ובעת שהוקם למטן הוקם למעלן, והוא משכן הנער ששמו מטטרון שבו מקריב נשמותיהם של צדיקים לכפר על ישראל בימי גלותן' (שם, פרשה יב, ד"ה להקים את המשכן). חנוך מטטרון, שקורותיו מפורשות בהרחבה בספר היכלות<sup>20</sup>, כבן אנוש שעלה לשמים וזכה לחיי נצח ככרייה שמימית היושבת וכותבת עדות וזיכרון, משום שהוא הצעיר בבריות העולם השמימי שהרי עלה למרומים שבעה דורות אחרי בריאת המלאכים. מטטרון סגולית זו, מבין מוות לבן אלמוות, (בראשית ה', כא-כד) בזיקה לצדקתו, הופכת אותו במסורות שונות לבן דמותו של מלאך שר הפנים המנחיל ידע שמימי והיסטורי לבני אדם מספרים ולוחות (ספר היובלים א, א), למטטרון מלאך שר הפנים במסורות הקשורות בדעת כתיבה וספרים (ספר חנוך השלישי, סינופסיס לספרות ההיכלות, סעיפים 16-14, 29, 43, 63) ולכוהן גדול שמימי המשרת בהיכלות עליונים. כך למשל נמצא אותו כגיבור מרכזי בחלקים מספרות ההיכלות והמרכבה, שנכתבה אחרי החורבן, ככל הנראה בחוגים כוהניים שהיו קשורים לבית הכנסת, 'מקדש מעט', וחיברו בשפה נשגבת נוסחים שונים של תפילת הקדושה והימנונות מיסטיים הקשורים למלאכי השרת ולשבעה היכלות שמימיים המנציחים את עבודת הקודש בהיכל שחבר (סינופסיס, סעיפים 51-55). בספרות מיסטית ליטורגית זו, שבה החליפו מלאכי השרת את הכוהנים ששירתו בקודש, ושבעה היכלות ברקיע החליפו את ההיכל שנחבר בארץ, חנוך-מטטרון, המתואר בזיקה למסורות מיסטיות על כתב, אותיות ושמות, משרת ככוהן גדול ביום כיפור בטקס הנערך במשכן השמימי ליד ארבע חיות הקודש הקשורות לארבע פני המרכבה, וקורא בשם המפורש בדומה לבן דמותו הארצי:

'הנער הזה מטטרון, מלאך שר הפנים... עומד למעלה במרום ומשמש לפני אש אוכלה אש... זה מטטרון מלאך שר הפנים שנכתב באות אחת שבה נבראו שמים וארץ וחתום בטבעת אהיה אשר אהיה ונכתב בשבע אותות ובעשרים ושתים אותיות ובשבעים שמות ובשבע קדושות... ונחקק על שנים עשר אבנים ונכתב בשבע קולות... וזיה אחת עולה למעלה מן השרפים ויורדת על משכן הנער ששמו מטטרון ואומרת בקול דממה דקה זך כסא הכבוד... והנער הזה ששמו מטטרון מביא אש חרישית ונותן באוזני החיות כדי שלא ישמעו את הקול הדובר של הקדוש ברוך הוא ואת השם המפורש שהנער ששמו מטטרון מזכיר באותה שעה בשבעה קולות'.<sup>21</sup>

<sup>20</sup> ספר חנוך ג או חנוך השלישי המכונה בכתבי היד ספר היכלות או ספר שבעה היכלות, מספר את קורותיו של חנוך מטטרון אחרי הספירה. לראשונה נדפס חיבור זה בשם Enoch ביד יוגו אודברג בשנת 1928 (ראו להלן הערה 23) למהדורה המקובלת ראו P. Schäfer, M. Schlüter (eds.) Synopse zur Hekhalot-Literatur, H.G. von Mutius, Tübingen 1981, paragraphs 1-80. להלן סינופסיס לספרות ההיכלות, ההפניה למספרי הסעיפים. על כינויו נער ראו סינופסיס, סעיפים 4-5. דוגמה לספרות חנוך השלישי המאדירה את מטטרון בהיכלות עליונים ביחס ישר לעוצמת החורבן בהיכל הארצי ומשמרת היבטים שונים של הזהות הכוהנית ראו נספח בסוף מאמר זה. השוה מדרש אגדה בובר, בראשית ה'.

<sup>21</sup> סינופסיס לספרות ההיכלות, סעיפים 389-390. על ספרות ההיכלות ועל מקומו של חנוך מטטרון בה ראו להלן הערה 23. להקשרו של הקטע ראו ר' אליאור, ספרות ההיכלות והמרכבה: תורת הסוד הקדומה ומקורותיה, ירושלים תשס"ד, עמ' 82, 181-182. הנ"ל, 'בין ההיכל הארצי להיכלות שמימיים: התפילה ושירת הקודש בספרות ההיכלות', תרביץ סד, (תשנ"ה) עמ' 341-380. לקישור חנוך מטטרון ראו למשל מדרש אגדה (בובר) בראשית ה', ד"ה ויתהלך חנוך: 'ואיננו כי לקח אותה אלהים. לפי שהיה צדיק והקב"ה לקחו מבני אדם ועשה אותו מלאך והוא מטטרון'. השוה מדרש אותיות דרבי עקיבא את א'.

חנוך, השביעי באבות העולם, גיבור הספרות הכוהנית, שהועלה לשמים בדור המבול, כדי לשמש כעד קורא כותב וסופר, ולמד מן המלאכים קריאה וכתובה זיכרון ועדות, הופך בספרות ההיכלות, במדריש אגדה ובמסורת התרגום, הקשורות כולן לבית הכנסת, למלאך ששמו מטטרון, מלאך שר הפנים, העד העל זמני הנצחי שיש לו שבעים שמות, החי וכותב בגן עדן ושומר את זכר התבונה העתיקה על הקשר שבין כתיבה, חירות, ספירה, מועד, עדות וברית. היינו חנוך מביא הלוה משמים, הוא הקושר בין עדות כתובה המנחילה את זיכרון העבר ולקחו בזיקה לשבועות מועדי דרור, הנשמרים במחזוריים שביעוניים, לבין נצחיות מחזורי הטבע הרבעוניים, הקשורים בברית. שמו של מטטרון, הנגזר ככל הנראה מהמילה ארבע, טטרה, ביוונית, נקשר לשמו של חנוך במקומות שונים, ביניהם בולטת הפתיחה לספר היכלות המתחילה בפסוק 'ויתהלך חנוך את אלהים ואינו כי לקח אותו אלהים' (בראשית ה, כד) וממשיכה בהצהרת מטטרון, בתשובה לשאלה מדוע הוא נקרא בשבעים שמות, 'מפני שאני הוא חנוך בן ירד' (סינופסיס, סעיף 5). תרגום ירושלמי לבראשית ה כד מלמד אף הוא על זיהוי זה: 'ופלח חנוך בקושטא קדם ה' והא ליתוהי עם דיירי ארעא ארום אתנגיד וסליק לרקיע במימר קדם ה' וקרא שמיא מיטטרון ספרא רבא'. חנוך, המכונה ספרא רבא, הסופר הגדול או איש צדיק וסופר הצדק (חנוך א יב, ג-ד; טו, א), הגיבור היחיד שהוקדשו לו שלושה ספרים ומסורות מפוזרות רבות נוספות, עונה לצאצאיו הכוהנים הגדולים, הקוראים לו בשמו, ממקום מושבו בגן עדן, (המגילה החיצונית לבראשית) או מ'פרדס קושטא' (ספר חנוך א), או בקודש הקודשים, שהוא ייצוגו הארצי של גן העדן או הפרדס, וקוראים בשמו אכתריאל<sup>22</sup>, או חוזים בו בירידתם למרכבה או בעלייתם להיכלות עליונים, בשמו מטטרון.<sup>23</sup>

מסורת חכמים יוצאת כנגד משזר מסורות מיסטיות ומיתיות אלה ממקורות כוהניים על הגיבור האנושי-מלאכי-אלוהי הקשור במסורת המרכבה ובמסורת הכהונה הגדולה, המעיד, הכותב והזוכר, הנזכר כסופר וכבעל ספרים, הקושר בין תרבות לטבע בשבועה ובברית ובין השמימי לארצי בספרים ובזיכרון כתוב. חנוך הוא זה הקושר בין מסורת הבריתות השביעיות של מועדי דרור המשביתים מכל מלאכה, הנשמרים בלוח המשמרות הכוהני, ובין המסורת בדבר נצחיות מחזורי ארבע העונות שאינן שובתות לעולם, המשקפות חסד אלוהי, ברכה וברית, המצויות ביסוד חישובו. דהיינו, מסורת חכמים הנאבדת בלוח השבתות והעונות הכוהני, המחושב, הקבוע והידוע מראש, הנסמך על הטענה שהזמן אלוהי מקודש ונודע משמים, יוצאת כנגד חנוך מטטרון שהביא לוח זה משמים כמבואר במסורות חנוך השונות בספרי חנוך והיוכלים ויוצאת כנגד זהותו כעד וסופר צדק וכבעל מסורת הכתיבה בספרות הכוהנית לפני ואחרי הספירה. מסורת חכמים קושרת את הגיבור הכוהני-מלאכי מייסד מיתוס הכהונה ומביא לוח השמש משמים, שזכה בחיי נצח, עם סיפור העונש והלקח הנודע בפרק אין דורשין במסכת חגיגה, העוסק באיסור הדרישה במרכבה, סיפור 'ארבעה

<sup>22</sup> כך קורא לו ישמעאל כוהן גדול הנכנס לקודש הקודשים (ספר חנוך השלישי, סינופסיס לספרות ההיכלות, סעיף 151); והשוו בבבלי, ברכות ז ע"א. בנוסח מקביל של הסיפור אכתריאל מזוהה עם מטטרון, סינופסיס לספרות ההיכלות סעיף 597.

<sup>23</sup> בבלי, חגיגה יד ע"ב-טו ע"א; סינופסיס סעיף 1. על מטטרון ראו, G. Scholem, Jewish Gnosticism, Merkavah Mysticism and Talmudic Tradition, New York 1960, pp. 14–20, 43–55; H. Odeberg, 3 Enoch or the Hebrew Book of Enoch, Cambridge 1928, pp. 79–146; J. T. Milik, The Books of Enoch: Aramaic Fragments of Qumran Cave 4, Oxford 1976, pp. 125–135; S. Lieberman, Metatron, in I. Gruenwald, Apocalyptic and Merkavah Mysticism, Leiden 1980, pp. 235–241; P. Schaffer, The Hidden and Manifest God, Albany 1992, pp. 29–36 and index, p. 193 P. S.; Alexander, 'The Historical Setting of the Hebrew Book of Enoch', JJS, 28–29 (1977–1978), pp. 156–180; 'י' דן, המיסטיקה העברית הקדומה, ת"א תש"ן, עמ' 81–92; הנ"ל, 'תפיסת הפלירומה בספרות ההיכלות והמרכבה', בתוך קולות רבים: ספר הזיכרון לרבקה ש"ץ אופנהיימר, (עורכים ר' אליאור ו' דן), ירושלים תשנ"ו, א, עמ' 61–140 ויענינו שם במפתח, עמ' 627, בערך מטטרון.

נכנסו לפרדס', שבו המפנה הדרמטי קשור בהתבוננות במלאך כותב ובטעות בפירוש המראה.<sup>24</sup> דומה שרק בסופו של הסיפור אודות ארבעה חכמים בני חלוף שנכנסו ביוזמתם למתחם השמימי המקודש, השמור לכוהנים ולמלאכים, ולא הועלו לשמים או נלקחו ברצון האל כקודמיהם שזכו לחיי נצח, חנוך ואליהו, נחשפת עלילתו האמיתית הקשורה בחילוף ההגמוניה: הדחת הסופר הכותב, חנוך מטטרון, גיבור המסורת הכוהנית הכתובה, בעל מסורת הלוח של הזמן המקודש ומסורת המרכבה של המקום המקודש. ההדחה ממקום מושבו הנישא בגן עדן בפתח ההיכל השביעי, שם הוא יושב כעד נצחי ב'פרדס קושטא', זוכר ומעיד, קורא וכותב, כרוכה בהעמדתו והלקאתו בששים פולסאות של אש, בשל טעותו של אלישע בן אבויה, שסבר כשראה את מטטרון יושב וכותב, שיש שתי רשויות בשמים (סינופסיס, סעיף 20). לעומת הדחתו והענשתו של מטטרון, רון, 'ספרא רבא' 'הסופר הגדול', שישב בפתח ההיכל השביעי, המקביל לקודש הקודשים השמימי, בהדר יופי שאין כדוגמתם (סינופסיס, סעיף 12–15; קטעי גניזה, עמ' 105), הרי שרבי עקיבא, גיבור מסורת חכמים, מתואר כמי שיושב במתיבתא דרקיע וכמי ש'נכנס בשלום ויצא בשלום' מן הפרדס, או מקודש הקודשים השמימי (בבלי, חגיגה טו ע"א). בלשון השמורה במשנה ובתפילת מוסף של יום כיפור לתאור הכהן הגדול ביום הכיפורים היוצא בשלום מן הקודש (משנה יומא ז, ד). עקיבא אף מתואר כמי שקושר כתרים לקונו, הקשר שהיה שמור עד אז רק למטטרון, שהקדוש ברוך שאהבו וחביבו 'יותר מכל בני מרומים' קשר כתרים לראשו ו'כתב באצבעו בעט שלהבת על כתר שבראשו אותיות שנבראו בהן שמים וארץ' (סינופסיס, סעיפים 16–17) והוא זה המתואר כקושר כתרים לקונו. למרבה האירוניה, ר' עקיבא, שלשמו קושרת המסורת את הפיכת ספרי הכוהנים לספרים חיצוניים ולספרים גנוזים, את החלפת ההגמוניה הכוהנית בהגמוניה חכמית, את החלפת לוח השבתות הכוהני השמשי שראשיתו בניסן (שמות יב, ב), בלוח ימים ירחי שראשיתו בתשרי, (משנה, ראש השנה, פרק ב משנה ט) ואת התורה שבכתב בתורה שבעל פה, הופך לבעל מסורת המרכבה ולנושא הידע השמימי, היוצא ונכנס בשלום בעולמות עליונים, הקשורים במיתוס הכוהני מאז ומקדם, זה הנכנס לפרדס, לגן עדן, למרכבה ולקודש הקדשים, והופך להיות זה הקושר כתרים לקונו (מנחות כט).

אין זה מקרה שחנוך בן ירד – המתואר לפני הספירה ואחריה כמי שהצטיין בתום לב, נלקח לשמים ברצון האל, היה 'אות דעת לדור ודור' ונלקח למחיצת מלאכי הפנים, זכה בחיי נצח כדי שילמד מן המלאכים ויעיד לבניו הכוהנים על הדעת שרכש בדבר קדושת הזמן ומחזוריו וקדושת המקום והפולחן, זה שכתב שלוש מאות ששים וששה ספרים מפי המלאכים והביא את הלוח הכוהני ונקשר במקומות רבים בקריאה ולימוד ובכתיבת ספרי קודש ולוחות, במסורת המרכבה ובשמות, בחלומות וחזיונות, בסגוריה ובכהונה שמימית<sup>25</sup> – נזכר לגנאי בדברי חכמים במקומות שונים כמי שנכתב בספרם של רשעים ונהרג בידי האל. חנוך שזכה בחיי נצח במסורת הכוהנית מתואר בתרגום אונקלוס על בראשית ה, כד כמי שנהרג בידי האל, ונזכר בבראשית רבה כד א כמי שהיה חנף ורשע או כמי שנלקח לשמים כדי שלא יחטא. כנגד המסורת הכוהנית המקדשת את הזמן בשל מקורו האלוהי, נצחיות, קביעותו ומחזוריותו המחושבת וידועה מראש המועדת בטבע, ואומרת שחנוך נלקח לשמים בראש חודשים בלוח הכוהני, בא' ניסן (חנוך ב יט, ב), היום בו נברא העולם

<sup>24</sup> על סיפור זה נכתבה ספרות רחבה שהתמקדה בגיבוריו האנושיים ואילו גיבורו המלאכי חנוך מטטרון לא זכה כמעט לתשומת לב בהקשר זה. ראו א' אורבך, 'המסורות על תורת הסוד בתקופת התנאים', מחקרים בקבלה ובתולדות הדתות מוגשים לגרשם שלום במלאת לו שבעים שנה, ירושלים תשכ"ח, עמ' 1–28; י' דן, 'ענפיאל מטטרון ויוצר בראשית', תרביץ נב, (תשמ"ג), עמ' 447–457; י' ליבס, חטאו של אלישע: ארבעה שנכנסו לפרדס וטבעו של המיסטיקה התלמודית, ירושלים תש"ן.

<sup>25</sup> חנוך א'; היובלים ד'; בן סירא מט; חנוך ב' י, א-ד; המגילה החיצונית לבראשית; צוואות השבטים; חנוך ג; במדבר רבה פר' יב.

חנוך המעיד על הזמן המקודש הוא גם ראשון העדים על **המקום המקודש**, המכונה **מרכבה** או קודש הקודשים, מקום מיתי מיסטי החורג מגבולות הזמן והמקום, מקום הקשור במקור החיים שהמוות אינו שולט בו והאלוהי נוכח בו, מקום הנסתר מן העין וקשור בגן עדן ובכרובים, בפרדס ובהיכלות, ב'פרדס קושטא'-א'גן צדק' וג'ן החיים', ב'מבנית קודש מטעת עולם' וקשור לאוהל מועד, למקדש ולקודש הקודשים מקום מושב הכרובים, למרכבה ולמלאכים. חנוך הוא ראשון העדים על הזיקה בין הנעלם לנגלה, בין מקורם המקודש של החיים לבין ייצוגם המטונימי המילולי, ראשון החולמים מעמיקי הראות שמבטם חודר מעבר לגבולות הנראה וראשון בעלי הזיכרון יודעי קרוא וכתוב. הנזכר בזיקה ל**ספרי קודש**. חנוך הוא גם גיבור המסורת הכהנית-המיסטית שנכתבה אחרי

27 הלוח במקצת מעשי התורה נדפס ב: MMT 4Q394 1–2i–v; DJD X, Miqsat Maase HaTorah (eds.). לוח מגילת המזמורים נדפס ב 11QPs 1965 ב 7–8; E. Qimron and J. Strugnell (eds.) Oxford 1994, pp. 7–8. col. XXVII, 2–11; The Psalms Scroll of Qumran Cave 11, DJD IV (ed.) J. A. Sanders, Oxford 4Q252: DJD XXII, Parabiblical Texts (ed.) G. Brooke et. al., 1965 לסיפור המבול כלוח ראו, p. 92. DJD XXI Qumran Cave 4: Calendrical and Miscellaneous Texts Oxford 1996, pp. 193–194, 198, 235. Texts, (eds.) S. Talmon, J. Ben Dov and U. Glessner, Oxford 2001. מפורטים בשירות עזרת השבת DJD XI (הערה 18 ליל).

חורבן המקדש, הקשורה בעולם המרכבה, בהיכלות עליונים, במלאכי השרת ובשירת הקודש, המכונה **ספרות ההיכלות והמרכבה**. הוא מתואר במסורות שונות כבעל ספר מיספר וסיפור, כמספר, סופר ומחשב, מעיד ומתעד וכבעל הזיכרון ההיסטורי הכתוב החוצה את גבולות העבר והעתיד. חנוך מכונה בפי המלאכים עד וסופר צדק, ומתואר כבעל הספרייה הראשונה.<sup>28</sup> תיאורו בספר היובלים, המובא בפי מלאך הפנים, מיטיב לתמצת את ייחודו כאדם החורג מגבולות הקיום של בני חלוף בכוח הדעת הכתובה, הזיכרון, הידע, המדע והעדות, הקשורים בספר מיספר וסיפור. מרכיבי דעת אלה הקשורים בספרים כתובים ממקור שמימי, מגלמים את האידיאל הכוהני, וקשורים בהבנת נצחיות מחזורי הזמן וחלוקתם, מקורם האלוהי, ותבניתם השמימית המחזורית הנשמרת בידי כוהנים ומלאכים המגינים על סוד החיים. תבנית זו מתייחסת ללוח השמש, לזיקתם של מחזורי הזמן הנצחיים לברית ולשבועה בין שמים וארץ, לעדות ולזיכרון הכתוב, ולזיקתם למקום מקודש החורג מגבולות הזמן והמקום, מקום שהמוות אינו שולט בו ולתהום הנשייה אין בו אחיזה והנצח והזיכרון קיימים בו לעד. כל אלה קשורים בכינון זהות תרבותית ייחודית המעוגנת בספירה, בשבועה, בעדות בקדושה ובברית הכורכים בין הנעלם לנגלה ובין הנצחי לבן החלוף:

'הוא הראשון מבני האדם אשר נולדו בארץ אשר למד **כתיבה** ומדע וחכמה ו**יכתוב** את אותות השמים בסדר חודשיהם בספר למען **ידעו** בני האדם את זמן השנים לסדרם לחודשיהם. הוא החל ל**כתוב עדות** ויעד לבני האדם בתולדות הארץ ושבועות היובלים אמר ויגד את ימי השנים ויסדר את החודשים ויאמר את שבתות השנה כאשר **הגדנהו**. וירא את אשר היה ואת אשר יהיה בחזות לילה בחלום את אשר יהיה לבני האדם בדורותם עד יום הדין, הכל ראה וידע ו**יכתבנו לעדות** וישימהו **לעדות** בארץ על כל בני האדם ולדורותם... ויהי **עם מלאכי יי** ששה יובלות שנים ויראוהו את כל אשר בארץ ובשמים **ממשלת השמש ויכתוב** את הכל... ויעד חנוך על כולם: וילקח מתוך בני האדם ונוליהו אל **גן עדן** לגדולה ולכבוד והנהו שם **כותב** דין ומשפט לעולם... ארץ עדן כי שם ניתן **לאות** ולמען **יעיד** לכל בני האדם להגיד כל מעשי הדורות עד יום הדין. ויקטר קטורת **בית המקדש** אשר נרצה בעיני יי בהר הדרום' (היובלים ד, יז-כה)

חשיבותו המכרעת של ידע קלנדרי-היסטורי זה החורג מגבולות הזמן והמקום, בדבר חלוקת הזמן לחלוקות שביעוניות ורבעוניות ותיעדו על יסוד דעת ועדות, מצויינת בפתיחת ספר היובלים, שם מתוארת ראשית הדיאלוג בין מלאך הפנים למשה על הר סיני, בשעה שהעד העל זמני פורש את השתלשלות ההיסטוריה בארבעים ותשעה היובלים שקדמו למעמד סיני. ההיסטוריה נפרשת מנקודת מבט מלאכית כוהנית שראשיתה האנושית בחנוך מביא לוח השבתות, השמיטות והיובלים משמים, ואחריתה במעמד סיני שבו ניתנים לוחות הברית ונמסרים לוחות חלוקת השנים ממלאך הפנים למשה: 'ויקח מלאך הפנים ההולך לפני מחנה ישראל את לוחות חלוקת השנים למיום הברא התורה והעדות לשבועתיהן וליובליהם'<sup>29</sup>. סיום הקטע המצוטט לעיל מספר היובלים בדבר נצחיותו של חנוך, הממשיך לחיות בגן עדן לכתוב ולהעיד, קשור בדברי בן סירא: 'חנוך נמצא

<sup>28</sup> על חנוך נכתבה ספרות מחקרית ענפה, ראו J.C. Vanderkam, Enoch and the Growth of Apocalyptic Tradition, Catholic Biblical Quarterly Monograph Series, 16, Washington, D.C. 1984; J. C. Vanderkam, Enoch: A Man for All Generations, 1995; M. A. Black, 'Bibliography on 1 Enoch 3-16 (1989)', Journal for the Study of the Pseudepigrapha 5 (1989), pp. 3-16. אודותיו ראו J. L. Kugel, Traditions of the Bible, Cambridge 1988, pp. 176-177. הפניות נוספות: ר' אליאור, מקדש ומרכבה, כוהנים ומלאכים היכל והיכלות במיסטיקה היהודית הקדומה, עמ' 46-48, 94-97; עיינו במחקריהם של ג' ט מיליק, ה' אודברג, פ' אלכסנדר, ג' ונדרקס, ג' שלום א' גרינולד ו' דן הנזכרים בהערה 23 לעיל ובמחקריהם של מ' טסון, א' גרינפילד, מ' בלק, מ' ניב, פ' שפר ור' אליאור הנזכרים ברשימה הביבליוגרפית, מקדש ומרכבה, עמ' 279-305.

<sup>29</sup> יובלים א, כט; השוו נוסח שמות יד, יט על 'מלאך האלהים ההולך לפני מחנה ישראל' וראו שמות כג, כא; ישעיה סג, ט.

תמים והתהלך עם ייי ונלקח **אות דעת** לדור ודור' (בן סירא מד, טז) המרמז כאמור גם להילקחו של חנוך למחיצת מלאכי הפנים: 'מעט נוצר על הארץ כחנוך וגם הוא נלקח פנים' (בן סירא מט, כ). חייו של חנוך במחיצת המלאכים ונצחיותו מתוארים גם בספר חנוך השני: 'וימיהו המלאכים ויקחו את חנוך ויעלוהו אל הרקיע העליון ושם קבלהו יי ויעמידהו לפניו לעולם' (חנוך ב יח, ב) ובמגילה החיצונית לבראשית מתוארת ישיבתו בגן עדן (GenApoc). לצד הכתיבה, החישוב, העדות והדעת המכוננים את תשתית הזיכרון וקשורים בחנוך היושב בגן עדן ומגשר בין העבר הרחוק להווה נצחי, באמצעות מחזורי הזמן שהביא משמים הקושרים בין מחזורי הטבע למחזורי הפולחן או בין אותות השמים לשבתות ויובלים, מדגישה מסורת זו את זיקתו לעבודה הכוהנית של שירות בקודש, שמירת משמרת הקודש והקטרת קטורת בבית המקדש, שהיתה זכות בלעדית השמורה לכוהנים והיתה קשורה לשמירת מחזורי הלוח ומספר ימיו (בבלי, כריתות ו ע"א), לברכת החיים נצחיותם ורציפותם הקשורה לגן עדן, לעבודת הקרבנות, לטהרה ולכפרה, המגינים על החיים בפני המוות.<sup>30</sup>

בכל המסורות העוסקות בגורלו, מצויין שחנוך נלקח לשמים ומצוי במחיצת המלאכים, יושב וכותב במקום מקודש הנקרא ארץ עדן או גן עדן, גן צדק או גן חיים, מקום הקשור בראשית הזמן והמקום ובמקור החיים הנצחי, מקום שקורא תגר על גבולות החיים והמוות, ופורץ מעבר לגבולות הזמן והמקום הקבועים בעולמם של בני חלוף. מקום מושבו, המאחד את הדעת ואת החיים, את הזיכרון, העדות והנצח, קרוי גן עדן מלשון עד ועדות, עידן ועידנים עדן ועדנה, קשור לנצח העל זמני, למשך החיים ורציפותם המקודשת, הקשורה בפריין ועדנה, בזיכרון כתוב ועדות. מקום זה הוא בלתי נראה, מופקד על הנצח והזיכרון, ולעתים קרובי 'פרדס קושטא' שתרגומו הוא גן האמת והצדק, מאז שתרגום השבעים, שנכתב באלכסנדריה במאה השלישית לפני הספירה תרגם את הביטוי גן עדן בספר בראשית במילה פרדס Paradisos שנודעת גם כ Paradise. לעתים מכונה המקום המקודש 'סוד מבנית קודש למטעת עולם', (סרך היחד, 11, 8), שכן הוא תחומם של כרובים ומלאכים, עדים נצחיים כותבים וזוכרים, בעלי לוחות וספרים המכוננים את הזיכרון כמתואר בסרך היחד: "לאשר בחר אל נתנם לאחוזות עולם וינחילם בגורל קדושים ועם בני שמים חבר סודם לעצת יחד וסוד מבנית קודש למטעת עולם עם כל קץ נהיה" (שם, 11, 7-9). יתר על כן המסורת

<sup>30</sup> על הקטרת ושבעת סמניה שהובאו מגן עדן לארץ על פי המסורת הכוהנית ראו ספר חנוך א, פרקים כט-לב; ספר אדם וחוה כט; יובלים ג 27; חנוך ב; בן סירא כד, יז-יח. על בלעדיות עבודת הקטרת לכוהנים ראו שמות ל, ז-ט, לו-לה; במדבר יז, ה; דברים לג, א-ג; שמואל א ב, כח; דברי הימים ב כו, יט היובלים ד, כח. על מהותה המכפרת המעניקה חיים במדבר יז, יא-יג היובלים ג, יב ועל זיקתה למלאכת הקרבנות המלאכה יחידה הנעשית בשבת, היובלים, שם. על זיקתה למקום מקודש (טהור; בית מקדש) ולזמן מקודש (שבת; עולה) ולנצחיות ברית מלח השוו שירי עולת השבת המתארים את עבודת הקודש בהיכלות עליונים 'ברוקמת כבוד צבעי פלא ממולח טהור' הרומז לשמות ל, לה 'ועשית את הקטרת רקח מעשה רוקח ממלח טהור קדש' ובן סירא 'כקטרת סמים הממלח מעשה רוקח' (מט:א) וראו היובלים ג, א-יג. על מלאכים המביאים ריח ניחוח למנחה וקרובן ראו צוואת לוי ג, א-ו ועל כוהנים המעלים ניחוח צדק ראו סרך היחד ט, 5-6. בספרות הכוהנית חנוך, מתושלח, נוח, ניר ומלכיצדק מעבירים את מסורת הקטרת הכוהנית מאב לבן לצד מסורת הספרים. נוח מעלה קרבן קטרת במגילה החיצונית לבראשית ובספר היובלים ו, ד כחלק מכריתת הברית וכך גם אברהם: ראו אליאור, מקדש ומרכבה, עמ' 101-190, ועיינו צוואת לוי הארמי Dead Sea Scrolls Study Edition, (eds.) F. Garcia Martinez and E. Tigheelaar, Leiden 1997, pp. 52-53, R. H. Charles, The Greek Versions of the Testaments of the Twelve Apostles, Oxford 1908 Appendix III; R. H. Charles and A. Cowley, 'An Early Source of the M. E. Stone Testaments of the Patriarchs', JQR 19 (1907) 566-583 and J.C. Greenfield, Aramaic Levi Document, pages 1-72 in Qumran Cave 4:XVII Para Biblical Texts part 3, edited by G. Brooke et al. DJD XXII, Oxford 1996. הקטרת ביום הכיפורים היה שנוי במחלוקת בין בני צדוק/צדוקים לפרושים (משנה, תמיד ו ב; יומא א ה) אולם מעמדה המיתי של הקטרת וזיקתה לגן עדן בספרות הכוהנית ולמסורת הבריתות בספר היובלים לא תמיד נלקחים בחשבון בהבנת הויכוח בין כוהנים לחכמים בשאלת הקטרת.



הקוסמוגרפית הכהונית מזהה בין מקום שמימי מקודש זה, שהחיים נובעים בו בזיקה לגן עדן, מטען עולם ופרדס קושטא והדעת על כל משמעויותיה נקשרת בו לקודש, ובין ייצוגו הארצי החוזה את גבולות הזמן והמקום וכרוך במקומות התגלות האל: 'כי גן עדן קדש קדשים ומשכן ה' הוא והר סיני תוך המדבר והר ציון תוך טבור הארץ, שלשתם זה מול זה לקדושה נבראו' (היובלים ה, יט). בפרק קודם בספר היובלים בסיום תיאור מעשיו של חנוך 'ויקטר קטורת בית המקדש אשר נרצה בעיני יי בהר הדרום' (ד, כה), מציין מלאך הפנים ארבעה מקומות מקודשים הקשורים למסורת זו, אולי כנגד ארבעת פני המרכבה, ארבעה ממדי המרחב והזמן או ארבעה הראשים הנזכרים בגן עדן: 'כי ארבעה מקומות בארץ ליי הם: גן עדן והר הבקר (בו) וההר אשר אתה עומד עליו היום, הר סיני, והר ציון יתקדש בבריאה חדשה לקדושת הארץ...' (היובלים ד, כו). הר ציון בספרות בית ראשון הוא מקום המקדש (ישעיה ח, יח; ח, ז; מלכה ד, תהילים עד ב; יואל ד יז) המכונה גם הר המוריה (מראה יה או הר המור הקשור לקטורת) ובספר היובלים הר ציון הוא ההר עליו נעקד יצחק (יח, יג) בסיפור העקדה, הסיפור המכונן במאבק בין החיים והמוות ובהבטחת נצחיות הזרע, שבו מלאך הפנים מציל בפקודת האל ממוות הנגזר בידי השר משטמה (היובלים יז, טו-יז; יח, א-ט). מסורת זו בדבר גילוי האל בהרים הקשורים בבריתות ובמקומות סמליים מן העין, בקדושה ובנצחיות נרמזת בדברי יחזקאל בן בוזי הכהן המתנבא בלשון סתומה על הר אלוהים, גן העדן, הכרוב והמקדש: 'בעדן גן אלוהים... בהר קודש אלוהים היית בתוך אבני אש... מהר אלוהים... כרוב הסוכך מתוך אבני אש... מקדשך' (כח: יג-יח).

## ד.

קורותיו של חנוך בן ירד – השביעי באבות העולם, ראשון יודעי קרוא וכתוב, העד, הסופר, מביא הלוח הרבעוני-שביעוני מן השמים, בעל מסורת המרכבה וחזוהי החלומות המגלה את הסמיו מן העין, מביא את הכתב ההופך את הנשמע לנראה, ומביא את הכתוב על לוחות השמים בעולם העליון, חושי, לגבול השגתם של בני האדם בעולם המוחשי, באמצעות אותיות ומספרים, קריאה וכתובה, ספרים וסיפורים, בריתות וחוקים, שבאמצעותם משיג האדם את העולם שאינו מושג בחושים, מסופרות בעת העתיקה בפירוט שאין לו אח ורע. קורותיו מסופרות בחמש מסורות שונות המאוגדות בספר חנוך הראשון שנכתב ככל הנראה בראשית המאה השנייה לפני הספירה ואולי בזו הקודמת לה, ושומר מסורות עתיקות, בספר חנוך השני שנכתב במאה הראשונה לפני הספירה או בראשית המאה הראשונה לספירה בחוגים הקרובים לבית חונוי במצרים, בפרק ד בספר היובלים, שנכתב במחצית המאה השנייה לפני הספירה, בצוואות השבטים שנכתבו סמוך לתקופה זו<sup>31</sup>, בספר בן סירא שנכתב בראשית המאה השנייה לפני הספירה<sup>32</sup>, בספר הענקים ובמגילה החיצונית לבראשית,

<sup>31</sup> חנוך א, חנוך ב, ספר היובלים, וצוואות השבטים, כרוכים יחד ברצף בספרים החיצוניים, מהדורת א' כהנא, ירושלים תרצ"ז. פרטים ביבליוגרפיים עליהם ראו במבואות לספרים החיצוניים, ועידיכון מחקרי במהדורה האנגלית של הספרים החיצוניים בעריכת ג' צ'ארלסוורת. J.H. Charlesworth, (ed.) The Old Testament Pseudepigrapha, 2 vols. Garden City 1983 Discoveries in the Judean Desert, vols. מגילות מדבר יהודה ונדפסו בסדרה. *DJD*, פירסום של קטעים אלה, תרגומם לאנגלית וציון המחקר המעודכן בעניינים נמצא גם במהדורה (eds.) F. Garcia-Martinez Dead Sea Scrolls Study Edition, (eds.) F. Garcia-Martinez and E. Tigchelaar, 2 vols., Leiden 1997–1998 4Q203 ספר הענקים והשוו גם ספרו של מיליק הנזכר להלן בהערה 34.

<sup>32</sup> ספר בן סירא השלם, מהדורת מ"צ סגל, ירושלים תשל"ב. חלקים מספר בן סירא נמצאו בין מגילות מדבר יהודה ובהם נזכר חנוך במקבילה לפרק מט, כ. עוד ראו ספר בן סירא, מהדורת האקדמיה ללשון העברית, עם קטעים מגניזת קהיר ומצדה, ירושלים תשל"ג.



שנכתבו גם הם ככל הנראה בתקופה זו.<sup>33</sup> אחד עשר קטעי מגילות כתובים בארמית מלפני הספירה שנמצאו במערה הרביעית בקומראן במדבר יהודה, כוללים מסורות שונות בעברית ובארמית על חנוך הסופר הנצחי היודע את הלא נודע, קושר בין הנצח לזמן ובין הקדושה למקום, ומשיג את הלא מושג בכוחם של ספרים ומספרים.<sup>34</sup> קורותיו של האדם החולם המתהלך עם המלאכים בחזונו, שהפך לעד נצחי או למלאך המשיג את יחסי הגומלין בין המחזור השביעוני הנשמע המופשט של ההשבתה ומועדי דרור, לבין המחזור הרבעוני הנראה של ארבע עונות השנה של מחזורי זריחת השמש ואותות השמים, בכוחם של לוחות שמיים וספרים ארציים, ומעיד וזוכר את קורות משפחת האדם, מסופרות בהקשרים רבים נוספים. מסורות אלה מספרות את קורותיו של חנוך סופר הצדק המכונה אות ועד וקשור למעברים בין שמים וארץ, ומתארות את הבאת החוק הכתוב משמים, ואת הבאת הלוח המלמד את המימד המספרי המחזורי והפולחני של המציאות הקשורה בדעת, במשפט ובצדק, מן המלאכים. קורותיו של חנוך כותב הספרים, ההופך את הסמימן מן העין לנראה בכוח התבנית, הלוח והמחזור ומעיד על העבר למען העתיד, המקבל לרשותו ידע כתוב מן המלאכים ומנחילו לבניו ולצאצאיהם הכוהנים בספרים, מתועדות גם בספרות ההיכלות והמרכבה, שהתחברה אחרי חורבן המקדש בתקופת המשנה והתלמוד. ספרות זו כוללת מסורות רבות אודות חנוך בן ירד המכונה מטטרון, מלאך שר הפנים, שרבות מהן יכולות להחשב כגלגול של מסורות חנוך מלפני הספירה.<sup>35</sup>

<sup>33</sup> ספר הענקים נמצא בקומראן במגילה שסימנה 4Q530 ובקטעים המסומנים 4Q206–שם נאמר בארמית: 'ספר פרשגן לוחא תנינא די איגרתא... בכבת די חנוך ספר פרשא' (=עונת מהלוח השני של המכתב שנכתב בידי חנוך הסופר המפרש/פרשו) 4Q206 frag. 8:1–4. הענקים המכונים בארמית גבריא ונפיליא (גיבורים ונפילים) פונים לחנוך בביטויי כבוד יקר: 'עלין מן קודם הדר יקרך די כול רויא ידע אנת... מלכות רבותכה לשני עלמאי' (= 'לפני הדר כבודך שכל רזים יודע אתה ומואם לא יקשה ממך ומלכות גדולתך לשנות עולם'). חנוך מתואר כסופר מפרש [ספר פרשא] ופותר חלומות בפי הענקים: 'לחנוך ספר פרשא ויפשר לנא חלמא' (4Q530) 2Q206 frag. 2:1–3. 'ושלוחיה על חנוך ספר פרשא ואמר לה אזל... ואמר לה די יחוא ויפשר חלמאי' (שם, שורות 21–23). עיינו 1065–1062; 410; DSSSE, pp. 410; 1062–1065; עוד ראו שם המגילה החיצונית לבראשית, DSSSE על 'QapGen ar' 28–30; 'מ' (מהדירים), 'נ' אביגד ו' ידיו, (מהדירים), המגילה החיצונית לבראשית, ירושלים תש"ל; מ' מורגנשטרן, העמודות שטרם התפרסמו מן המגילה החיצונית לבראשית, ירושלים 1996. שני החיבורים מתיחסים להתקשרות עם חנוך היושב בגן עדן לשם ברור שאלות קשות ופענוח חלומות. במקום נוסף נאמר 'וידע רזי אנשא וחוכמתה לכל עממאי תהך וידע כול חייא וכול חשבוניהון עלויה יסופו ומסרת כול חייא שגיא תהוא... חשבוניהו בדי בחיר אלהא הוא מולדה ורוח נשמה... חשבוניהו להון עלמין' (1Q Mess Aram 8–10) חנוך הוא מעין אדם/מלאך/ספר/ח' קבוע ונצחי שניתן להיועץ בו או להיתלות בו כדי להזכיר ועבר ולספר על העתיד.

<sup>34</sup> J.T. Milik, *The Books of Enoch: Aramaic Fragments of Qumran Cave 4*, Oxford 1976; 34

DJD XXXVI, Qumran Cave 4 XXVI, (eds.) P. Alexander et. al., Oxford 2000, pp. 1–171

<sup>35</sup> על חנוך בספרות ההיכלות ראו: H. Odeberg, *3 Enoch*, Cambridge 1928; G. Scholem, *Jewish Mysticism*, New York 1965, pp. 43–52.

Gnosticism, Merkavah Mysticism and Talmudic Tradition, New York 1965, pp. 43–52.

P. Alexander, 3 (Hebrew Apocalypse of) Enoch, Introduction, in: J.H. Charlesworth, (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha*, I, Garden City 1983; P. Schäfer, *Geniza Fragmente zur Hekhalot-Literatur*, Tübingen 1984, pp. 101, 103, 105, 115, 117, 132, 136, 137, 141, 142, 156,

165; D. Halperin, *The Faces of the Chariot: Early Jewish Responses to Ezekiel's Vision*, Tübingen. 1988, pp. 417–426 and index p. 605; P. Schäfer, *The Hidden and Manifest God: The*

*Some Major Themes in Early Jewish Mysticism*, Albany 1992, pp. 132–134

; 'יש'י, דברי הכנס: המיסטיקה העברית הקדומה, מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ו, (תשמ"ז), עמ' 197–220;

הנ"ל, המיסטיקה העברית הקדומה, תל אביב תש"ן, עמ' 81–92; ר' אליאור, 'בין ההיכל הארצי להיכלות השמיים:

התפילה ושירת הקודש בספרות ההיכלות וזיקתן למסורות הקשורות במקדש', תרביץ סד (תשנ"ה), עמ' 341–380.

הנ"ל, ספרות ההיכלות ומסורת המרכבה: תורת הסוד הקדומה ומקורותיה, תל אביב 2004. חיבורי ספרות ההיכלות

והמרכבה ערוכים בשני קצבים: במהדורה סינופטית של כתבי יד מימי הביניים ומחולקים לסעיפים ממוספרים ברצף

ללא חלוקה תוכנית: סינופטיס לספרות ההיכלות, מהדורת פ' שפר, מ' שלוסר וה' פון מוטוס, טיבינגן 1981;

ובמהדורה של קטעים מהגניזה: קטעי גניזה, מהדורת פ' שפר, טיבינגן 1984; שני הכרכים ממופתחים לפי מילות

מפתח ומספרי הסעיפים בקונקורדנציה לספרות ההיכלות, בעריכת פ' שפר, טיבינגן 1986–1988 ראו שם בערכים

היסוד המשותף לחיבורים שונים אלה מהמאות האחרונות לפני הספירה ומהמאות הראשונות לספירה, הוא זיקתם המובהקת להיסטוריה כוהנית מיתית, מיסטית ופולחנית: למסורת הכהונה הקשורה במלאכים ובדעת שמימית, בלוחות ובספרים, לשבט לוי שנבחר לכהן בחזון הקדשה מלאכי מימי אבי השבט לוי בן יעקב,<sup>36</sup> ולאבות אבותיו של השבט המכהנים בכהונה הקדומת למעמד סיני מימי חנוך בן ירד, השביעי באבות העולם, עבור בבנו מתושלח, בנכדו למך, בנינו נוח, בבן נינו שם, באחיו של נוח ניר (ספר חנוך השני כב, ז; כג, א-מ) ובבנו מלכיצדק (כג, מב-סו; תהילים קי, א-ד; 4Q401; 11Q134), המנחילים עדות כתובה בספרים ולוחות, מקטירים קטורת ומעלים קרבנות ושומרים את קדושת מחזורי הזמן האלוהי בלוח שבתות שביעוני בן 364 ימים. מסורת זו עוברת ממלכיצדק (תוך דילוג על הדורות שבין ארפכשד לתרח) לאברהם, בנו יצחק, נכדו יעקב, נינו לוי, בן נינו קהת, נכד נינו עמרם ובנו של עמרם אהרן, במשך שבעה דורות רצופים של מעבר מאב לבן לפי מסורת אחת ובמשך מספרים אחרים של דורות במסורות מקבילות.<sup>37</sup> רצף כוהני שושלתי זה, הנמסר בזיקה לעדות מלאכים, לספרים הנלמדים מפי מלאכים ול'לוחות השמים', מתמקד בחלקיו השונים בפרישת ההיסטוריה של הכהונה הגדולה לפני הספירה, מדורו של חנוך בן ירד עד לדורו של אהרן ומדורם של בני אהרן ונכדיו אלעזר ופנחס ועד לדורו של צדוק בן אחיטוב ודור צאצאיו, עד לדורו של יהושוע בן יוצדק בזמן שיבת ציון (עזרא ג; חגי א-ב; זכריה ו; עזרא ה; בן סירא מט, טז). רצף זה של הכהנים לבית צדוק נמשך במישורין עד לשמעון בן יוחנן כוהן גדול, בעשור השני של המאה השנייה לפני הספירה (בן סירא ג, א-לו) ומסתיים ככל הנראה ב'כוהן הצדק' בקומראן במחצית מאה זו, בתקופת המהפכה החשמונאית ששיבשה את הרציפות השושלתית המקראית ונטלה את הכהונה הגדולה מבני צדוק, צאצאיו הישירים של אהרן לפי המסורת המקראית (דברי הימים א ה, כז-מא). הרצף ההיסטורי המקודש, המסופר מזווית ראייה כוהנית של עדות מלאכית, ברית, בחירה ושושלת, לוחות וספרי קודש, נשמר במסורות ספרותיות ישירות ועקיפות בעלות זיקה כוהנית-מלאכית, במקורות שונים המדגיגים שים את הזיקה לחנוך סופר הצדק ולבית צדוק. כאמור לעיל, מקורות אלה המשקפים היסטוריוגראפיה של שבט לוי ושל כהונת 'בית צדוק קודש קודשים', אשר נכתבו בחלקם הבתר מקראי לאורך התקופה החשמונאית, שהעמידה כהונה מתחרה נטולת לגיטימציה בשנים 37–152 לפני הספירה,

חנוך, מטטרון ומלאך שר הפנים. על זהותו הכהנית של חנוך מטטרון ראו: 'ראני מטטרון שר הפנים אמר לי: מי אתה? אמרתי לו: אני ישמעאל. אמר לי: אתה הוא ישמעאל שקונן משתבח בך בכל יום ואומר: יש לי עבד אחד בארץ כוהן כמון, זיוו כזיון ומראהו כמראה אמרתי לו אני הוא ישמעאל' (מעשה עשרת הרוגי מלכות, בית המדרש, א' ילינק, חדר שיש, ליפציג תרל"ח, עמ' 21) על כהנים בארץ ישראל אחרי החורבן ראו ש' קליין, ספר הישוב, ירושלים תרצ"ט, בערכים טבריה עכו ושקמונה. על היות הכהונה בשלהי העת העתיקה יסוד של ממש בהנהגת היהודים כתחליף לנשיאות וכמוקד חברתי קהילתי ראו ע' עיר-ש, 'עטרת ראשו כהוד המלוכה... למקומה של הכהונה בחברה היהודית של שלהי העת העתיקה', רצף ותמורה, יהודים ויהדות בארץ ישראל הבינונית-נוצרית, (עורך) י' לוי, 'ירושלים תשס"ד, עמ' 67–106. עוד על הכהנים ויצירתם ראו י' יהלום, פיוט ומציאות בשלהי הזמן העתיק, ירושלים תש"ס, עמ' 111–116.

<sup>36</sup> היובלים לב, א; צוואת לוי, צוואות יב השבטים, מהדורת א' כהנא, תל אביב תרצ"ז. J.L. Kugel, Traditions of the Bible, Cambridge 1998, pp. 431–434. הרעיון של הכהן יוסף בן מתייתו בשנות השמונים של המאה הראשונה לספירה על בחירת שבט לוי מאלפים: 'ומשה הבדיל את שבט לוי מקהל העם להיותו שבט קדוש וטיהרו במי מעין לא אכזב ובקרבנות שמקריבים לפי התורה לאלהים בשעות כאלה. והוא מסר ללוויים את המשכן ואת כלי הקודש... למען ישרתו בקודש בהדרגת הכהנים' קדמוניות ג יא 258 ראו שמות ו טז-כה דברים כא ה השו וולוויזון, אקדמות לדברי ימי ישראל (הערה 2 לעיל) עמ' 96–98 הפוסח על בחירת לוי בספר שמות ו ומתחיל סקירתו ממות כהנים במדבר ב-ג ומאחר את התגבשות הכהונה והלווייה וראו ביקורתו של י' קויפמאן, כהנים ולוויים, תולדות האמונה הישראלית (הערה 2 לעיל) עמ' 176–184.

<sup>37</sup> על פי ספר בראשית נמנים מחנוך עד לוי שבעה עשר דורות. על פי החומש בין דורם של משה ואהרן לדורו של חנוך חלפו עשרים דורות.



אחיו של אהרון, משה בן עמרם, שומע את פרטי השתלשלות ההיסטוריה על פי המסורת הכור-הנית מפי מלאך הפנים, בספר היובלים, שהמישים פרקיו מספרים מחדש את ספר בראשית ואת ראשית ספר שמות תוך התמקדות על ההיסטוריה של הבריתות והשבועות, לוח המועדים המקודש, הספרים הלוחות ודברי המלאכים, המנחלים ידע לכוהנים וללויים. בספר בולט דגש מובהק על מקור הדעת במלאכים, שירדו בימי ירד אבי חנוך הנקרא על שמם: 'כי בימיו ירדו מלאכי ה' אשר עירים יקראו על הארץ ללמד את בני האדם עשות משפט צדק בארץ' (יובלים ד, טו) ועל נוחלי הדעת הכהנים, על הקדושה הקשורה בקריאה וכתובה, ועל מקומם המכריע של חלומות, חזיונות, לוחות וספרים ממקור שמימי, כמקור דעת מקודש. עוד מוטעמות בספר כהונת לוי, ומרכזיות חג השבועות, המתפרש מלשון שבועה וברית הנכרתת עם השושלת הכהנית השומרת את הזמן המקודש במחזוריים של שביעיות. לדברי ספר היובלים חג השבועות נשמר בשמים בידי המלאכים עד למועד הברית הראשונה בימי נוח, שנכרתה במחצית החודש השלישי, מועד חג השבועות במסורת הכהנית. מועד זה הוא ציר לחלוקה שביעונית-מחזורית של הזמן המחולק לשבתות ולשבעות מועדי ה', לשמיטות ויובלים, בשורה של שבועות ובריתות. בריתות אלה, הנכרתות עם נוח, אברהם ומשה במחצית החודש השלישי, סיון, קשורות בספר היובלים בתולדות האבות בספר בראשית, ולא כמקובל בנוסח המסורה ביציאת מצרים ובמעסות בני ישראל בספר שמות וספר במדבר.

דומה שאין זה רק מקרה שהחג המרכזי במסורת הכהנית – החג שנכרתת בו כל הבריתות והשבועות מימי נוח, עבור בברית בין הבתרים וכלה בברית סיני, החג אותו חוגגים המלאכים, בתאריך קבוע, ט"ו לחודש השלישי, החג שבו ניתנו לוחות הברית ולוחות חלוקת העתים כמצויין בפתיחת ספר היובלים, החג המכונה בספר 'משנה חג' הקשור במסורת המרכבה ובהתגלות אלוהית מזה ובברכת היבול במועד קציר הקמה מזה, בעלייה לרגל ובספירה של שבע שבתות – נעדר תאריך בנוסח המסורה, לא נזכר בשמו במשנה ואין מסכת המוקדשת לו במשנה. חג השבועות מכונה עצרת בלשון חז"ל, שם המשכיח את הוראתו המקורית הקשורה בשבע ושבועה, בברית ועדות, ומסורת המרכבה הקשורה בו – החג הוא מועד גילוי חזון המרכבה בברית סיני ובחזון יחזקאל – נדחקת לתחום האיסור כעולה מדברי ר' יהודה המתיחסים לחג השבועות "אין מפטירין במרכבה" (משנה מגילה ד, י).<sup>44</sup> ספר היובלים, הערוך סביב הבריתות שנכרתו בחג השבועות, רושם את העדות על מהלך ההיסטוריה מהבריאה ועד מעמד סיני בחלוקות שביעוניות, חותר להקדים את המצוות והבריתות לארבעים ותשעה היובלים הקודמים למעמד סיני ולקשור אותן בחיי האבות המעבירים את המסורת הכהנית הכתובה. הספר מבקש לעמוד על הזיקה השביעונית המלאכית והכהנית הקשורה ללוח השבתות, לשבעת המועדים הנחוגים בשבעת חודשי השנה הראשונים, לחג השבועות, ולמחזורי השמיטות והיובלים, המחושבים ורשומים במחזוריים שביעיר-ניים בלוחות וספרים המופקדים בידי השושלת הכהנית. שושלת זו רואה במעמד סיני ובברית שנכרתה בו שבע שבתות אחרי מעבר ים סוף (שחל ביום א, כו בחודש הראשון, מועד הנפ העומר) פרק שני ולא פרק ראשון, כבמסורת המקובלת, שכן לגבי ידיה של השושלת השומרת את משמרת הקודש באמצעות כ"ד משמרות הכהונה המתחלפות מדי שבעה ימים (דברי הימים א כד) ומבטיחות את 'שבועות חוקות קציר' כדברי הנביא הכהן ירמיהו (ה, כד), המצוות והמועדים נקשרו בארועים רבי משמעות בחיי דורות האדם מאדם ועד לוי הנזכרים בספר בראשית ובספר היובלים ולא החלו בספר שמות. בקומראן נמצאו מגילות המפרטות את חילופי עשרים וארבע המשמרות מדי שבעה

<sup>44</sup> על חג השבועות ומקומו בתורה ובמסורת חז"ל ראו מ' ברויאר, פרקי מועדות, ירושלים 1993 ושם בפרק על חג השבועות על תאריך החג החסר בנוסח המסורה, האמור לפי ביקורת הנוסח להיות במחצית החודש השלישי; י' תבורי, מועדי ישראל בתקופת המשנה והתלמוד, ירושלים תשנ"ז, עמ' 146–155; על מקומו של חג השבועות במסורת המרכבה וזיקתו לחזון יחזקאל ראו ר' אליאור, מקדש ומרכבה, כהנים ומלאכים, עמ' 142–173.

ימים במחזורים של שש שנים בין שמיטה לשמיטה על פי לוח השבתות, השמיטות, והיובלים ושבועת מועדי ה', המפורט בספר ויקרא, בספר חנוך הראשון, בספר היובלים, במקצת מעשי התורה, במגילת המזמורים, בשירות עולת השבת ובמגילת המקדש.<sup>45</sup>

בספר היובלים לוי מתואר בהרחבה כמי שזכה להתקדש לכהונה ולרשת את ספרי הקודש של אבותיו (פרקים ל-לב) ובספר צוואות השבטים מתוארת התקדשות לוי לכהונה וכל בני יעקב מורים לבניהם חזון ושנה לציית ללוי שומר המסורת המקודשת. לשאלה מה הוא שמונחל מאב לבן במסורת זו, המדייקת בכרונולוגיה ובגיאולוגיה ומאדירה את שושלת לוי על ששה עשר הדורות הקודמים לו במסורת המקראית או תשעת הדורות הקודמים לו במסורת הכהנית, ראשיתם בחנוך בן ירד, ושלושת הדורות המשתלשלים ממנו המסתיימים באהרון בן עמרם ובמשה אחיו הזוכה לגילוי אלוהי ולגילוי מלאכי, ללוחות וספרים, עונים כל החיבורים הנזכרים שמדובר ב**דעת** שמקורה שמימי, הנמסרת מפי **המלאכים** המכונים ידעים לנבחרים שבכל דור, דעת הקשורה בצפייה במחזורי הטבע הנצחיים שאינם שובתים לעולם הנשמרים בידי האל, ובשמירת מחזורי ההשבתה המופקדים בידי האדם ובידי המלאכים, הנכתבת לראשונה בידי חנוך מביא הלוח משמים, ההופך לסופר ולעד נצחי. דעת זו נשמרת בידי צאצאיו הכהנים ההופכים לשומרי העדות והברית הנשמרת על **לוחות שמיים וספרים מקודשים** המועברים מדור לדור. תפישה זו מתוארת בקצרה במגילות: 'להבין ישרים **בדעת** עליון וחכמת בני שמים, להשכיל תמימי דרך, כי בם בחר אל לברית עולמים' (סרך היחד ד, 22). דוגמה אחת מני רבות לדעת עליון זו ולהנחלה מלאכית של דעת כתובה בספרים המתיחסת לקוסמוגרפיה ולתמורותיה הנראות, ולחלוקות הזמן הנשמעות, לעבודת המלאכים, לללימוד להיסטוריה ולחוק, נמצא בספר חנוך השני<sup>46</sup> המתאר את המעבר מספרייה שמיית לספרים ארציים תוך ציון מספר ימי החודש בלוח השמש והדגשת קדושת הכתיבה והספירה:

"ויקרא יי לאחד משרי מלאכיו ושמו אוריאל אשר היה מהיר בחכמה משאר שרי המלאכים ו**כותב** כל מעשי יי. ויאמר אל אוריאל הביאה את **הספרים** מאוצרותי ולקחת קנה [ממהר לכתוב] ונתת לחנוך והגדת לו את **הספרים**: וימהר אוריאל ויבא אלי את **הספרים** הנודפים מור ויתן לי קנה ממהר לכתוב מידו. והי מדבר אלי את כל מעשי השמים והארץ וכל היסודות מעברם ומהלכם ורעם המזלות והשמש והירח והכוכבים ומהלכם ושינוייהם ועתים ושנים וימים ושעות... מנין המלאכים ושירת בני החיל... וכל דבר אדם וכל לשון שירה וחי בני אדם... ושירים נעימי הקול וכל אשר משפטו **ללמוד**. ויהי אוריאל מספר לי ימים שלושים ולילות שלושים ופיו אינו פוסק מדבר ואני לא חדלתי **לכתוב** כל האותות לכל בריאה.. ואשב שלושים יום ושלושים לילה ואעתיק הכל כמשפט ואכתוב **שלוש מאות וששה ושישים ספר**' (חנוך ב י, א-ה, ט)

ה.

סיפור שלבי השתלשלותה של ספריה זו, הקשורה בבחירה אלוהית, בדעת שמיית הנמסרת ממלאכים לכהנים, ומונחלת בספרים ולוחות, הוא מוקד עניינינו בדיון להלן. אולם לפני שנתאר את

<sup>45</sup> על מגילות המשמרות ראו, S. Talmon, *J. Ben Dov and U. Glessmer, Oxford 2001*.

<sup>46</sup> צא'רלס מדהיר הפסוידואפיגרפה בראשית המאה העשרים, סבר שספר חנוך השני נכתב בידי יהודי הלניסטי במאה הראשונה לפני הספירה באלכסנדריה. אנדרסן שההדיר הטקסט בשנות השמונים במהדורת ג' צא'רלסוורס סבר שהספר נכתב בחלקה הראשון של מאה הראשונה לספירה. למחקר מקיף ומעודכן על חנוך השני ראו C. Böttrich, *Weltweisheit, Menschheitsethik, Urkult*, Tübingen 1992.

הנחלת הכתוב נפתח בתיאור מקוטע שהשתמר במגילות מדבר יהודה, של השושלת הארצית הנבחרת המנחילה ידע זה:

[אלוהי הכול]... ויוסד ע[ ] [ה?] כין אוצרות [ ] ] בדם כאשר עש[ית]ה  
**חנוך** בחרתה מבני א[ד]ם ות[ ]  
 [ה] ובנוח רציתה מב[ני]  
 את יצחק התמותה ו[ ] [אל יעקב] נ[ו]דעתה בבית אל  
 [ות] [ל להבין במעשיכה] [ואת לוי ה[בדל]תה ותתן לו לאגוד  
 [ ] [ת עבודת] [ובאהרון בת[רתה] מן] לוי לצאת  
 [ולבוא] [להו]דיע נסתר[ות] [ב] ברייתמה לפניכה  
 שנה[ ] בשנה ותצוהו להזה[יר?] [ה] ואחר [י] ענו  
 [לכול איש ישראל] [שבועת[ו] על [ל עלי] את<sup>47</sup>

למרות הקיטוע ניכר בעליל ששבעת השמות הנזכרים חנוך, נוח, אברהם, יצחק, יעקב, לוי ואהרון יוצרים רצף שושלתי העומד בסימן בחירה אלוהית. המלים המתארות את הזיקה האלוהית לבני השושלת מבהירות נקודה זו בבירור: בחרתה, רציתה... התמותה, נודעת, הבדלתה, בחרתה. ההבדל הבולט בין רשימה זו למקבילותיה המפורשות והמרומזות במסורת המקראית, הוא מקומו של לוי. במסורת המקראית שישא מתוך השבעה מצויינים כיוצאי דופן וכבעלי זיקה ייחודית לאלוהים: לחנוך נודע מקום מיוחד בשל העובדה שנאמר אודותיו שלא מת ככל האדם אלא נלקח לשמים (בראשית ה, כד). נוח נודע כצדיק תמים שנבחר לשרוד את המבול ולהמשיך את הקיום האנושי בשבועה ובברית (שם, ח), לאברהם יצחק ויעקב מוקדשות בספר בראשית מסורות שונות הקשורות בהתודעות לאל ובכריתת ברית עימו, ולאהרון מוקדשות בספרים שמות ויקרא ובמדבר, ובדברי הימים מסורות רבות ומפורטות המייחדות אותו מקרב אחיו בבחירה ובפקודה אלוהית בזיקה לכהונה. לעומת זאת לוי בן יעקב נזכר בדרך כלל בספר בראשית בהקשרים שליליים של נקמה, רצח וקללה בעקבות מעשיו בפרשת שכם ודינה (לד, כה-לא; מט ה-ז) ולא נודעת לו שום זיקה, מפורשת או מובלעת, לקדושה ולבחירה. זיקה ייחודית זו של בחירה וקדושה רווחת אמנם במסורת המקראית ביחס לשבט לוי ולעבודת הכהנים והלוויים השמורה לצאצאיו לדורי דורות<sup>48</sup> אולם כאמור איננה מתייחסת אף פעם במפורש לקדושתו של אבי השבט, אלא מתחילה את הכהונה מאהרון בן עמרם, נכדו של לוי מצד אמו ונינו של לוי מצד אביו, מבלי לייחס חשיבות מפורשת לאבות אבותיו ולמשפחתו.<sup>49</sup>

<sup>47</sup> הקטע סומן בכתורת 5Q13 ונדפס לראשונה בידי י"ט מיליק שנת 1962: M. Baillet, J.T. Milik and R. de Vaux (eds.), *Les 'petites grottes' de Qumran* (DJD III: Oxford 1962), pp. 181–183. ליכט בנספחים למגילת הסרכים, ירושלים תשכ"ח, עמ' 305–306; כתב היד מספר 13 מהמערך החמישית הכולל 29 קטעים וזעירים נדפס בהדורה חדשה עם ביאור חדש בידי מנחם קיסטר בסיועו של אלישע קימרון בשנת 2001 בכתב העת Dead Sea Discoveries 8, 2, p. 137. ויש ציונים לתרגומים ודיונים קודמים וההדורות קודמות (הערה 1 לעיל). לדברי המהדירים יתכן שהטקסט המקוטע 5Q13 הוא חלק מסקירה של היסטוריה מקודשת, שהיתה נאמרת בטקס חידוש הברית השנתי, (בחג השבועות) שכן מקבילות שבהן נזכר טקס זה נמצאו בסדר היחוד (1QS 19: 2–5; 3: 4–5) המתיחס למעבר בברית. במהדורת י' ליכט, מגילת הסרכים, עמ' 306 כתוב: '[אל יעקב הודעתה בבית אל] ואת לוי חפצתה ותתן לו לאגוד... בחרתה [בני] לוי לצאת [ברוחמה לפניכה] קיסטר מצוין למקבילה בסדר העבודה ליום הכיפורים 'למנו הוצאת יד יד בטן זה יעקב שקראתו בבור... סגולה הבדלת מבין בניו זה לוי שלישי לבטן' (שם, עמ' 146).

<sup>48</sup> שמות ב, א; כו, כא; כח, אל; כט, ל; לב, כו; כט; במדבר ג, ג, ה-י, לב, לח; ד, כא-מט; כה, י-יג; דברים י, ח-ט; דברי הימים א ה, כו-מא, ו, א-לח. על מעמדו הייחודי של לוי השוו בצוואות השבטים, הספרים החיצוניים, מהדורת א' כהנא, תל אביב תרצ"ז: צוואת ראובן ח; צוואת שמעון ז; צוואת יהודה כא; צוואת יששכר ה; צוואת דן ה; צוואת גד ח; צוואת נפתלי ה.

<sup>49</sup> מתולדות המשפחה בספר שמות ו, טו-כ עולה שבתו של לוי, יוכבד, נישאה לבן אחיה, עמרם, נישואי דודה ואחינה, האסורים על פי חוקי העריות בתורה (ויקרא יח, יב). מן המסורת המקראית עולה שללוי בן יעקב נולדו

המסורות אודות לוי, אבותיו וצאצאיו בספרות בית שני, במסורות הכהניות במגילות מדבר יהודה, במסורות מבית חוניו במצרים ובספרים החיצוניים שעותקיהם נמצאו בין מגילות קומראן ובגניזת קהיר, משקפות מצב שונה מעיקרן, המחליף את הנוסח שבו לוי, בנו קהת ונכדו עמרם (דברי הימים א ה, כז) נדחקו לשוליים. מסורות אלה המבקשות לגולל את ההיסטוריה של המשפחה הנבחרת, שומרת הספרים ומופקדת על העדות ושמירת הברית, על פי תודעתה שלה, מתריסות כנגד הרעיון שהעבר הוא רכוש של קבוצה אחת המכוננת אותו מנקודת מבט הגמונית ברגע היסטורי מסוים, ויוצאות נגד הטענה שהמספר 'מבחוץ' רשאי לספר את ההיסטוריה של הקבוצה 'מבפנים'. מסורות כוהניות אלה מבקשות להעמיד את לוי וצאצאיו הישירים במקד מסורת הבחירה הכהנית. סיפורו של לוי מסופר הן מצד אבות אבותיו המשתלשלים ברצף פטרילינארי בן עשרה דורות מימי חנוך, מתושלח, למך נוח, ניר, שם ומלכיצדק, אברהם, יצחק ויעקב, והן מצד ילדיו, נכדיו וניניו, קהת, עמרם, אהרן, אלעזר, פנחס ואבישוע, בוקי ועוזי, זרחיה, מריות, אחיטוב וצדוק הכהנים הגדולים, שריה כוהן הראש האחרון בבית ראשון ונכדו יהושוע בן יהוצדק המכהן בראשית בית שני וצאצאיהם (זכריה ו, יא; דברי הימים א ה, כז-מא) הממשיכים את מסורת הכהונה הגדולה העוברת מאב לבן החל מבני אהרן ואילך.<sup>50</sup> כך למשל נזכר מבנה השושלת הנבחרת בקטע ממגילות מדבר יהודה המכונה פסאודו היובלים המגלה את ההקשר הכהני-מלאכי: 'ונמצא אברהם נאמן לאלוהים... לרצון ויברך יהוה את ישחק כל ימי חייו ויולד את יעקב ויעקב הוליד את לוי דור שלישי ויהיו כל ימי אברהם וישחק ויעקב ולוי... ומלאכי הקדש'.<sup>51</sup> אהרן נזכר במסורת המגילות המצוטטת לעיל בזיקה לסבו במשפט: 'אהרן בחרתה מן לוי', דהיינו הבחירה אינה מתחילה בו אלא בסבו.

כל בני השושלת הכהנית שראשיתה בחנוך קשורים זה לזה במישרין בקשר כפול נגלה ונסתר: של לידה על פי הטבע והאצלת הכהונה על פי ברית: דהיינו כולם מחוברים בקשר תורשתי שבטי נבחר השומר על נצחיות שושלתית, בזיקה של אב ובן (אחד מבין הבנים של האב הנבחר בכל דור, נבחר להמשיך את המסורת הכהנית) ובקשר של הנחלה רוחנית של דעת נצחית כתובה בלוחות וספרים שמקורם בעולם המלאכים, המועברת כברית מאב לבנו. על פי מסורות אלה, לוי הוקדש לכוהן וצאצאיו לכוהנים ולויים ברוח דברי הנביא מלאכי: 'להיות בריתי את לוי אמר ה' צבאות, בריתי היתה אתו החיים והשלום... תורת אמת היתה בפיהו ועוולה לא ימצא בשפתיו... כי שפתי כוהן ישמר דעת ותורה יבקשו מפיהו כי מלאך ה' צבאות הוא' (מלאכי ב, ד-ז). מהפך זה בדמותו של לוי, המנוגד למסורת ספר בראשית, על פי נוסח המסורה, מתחולל באמצעות שורה של מסורות על הקדשה משמים המתרחשת בחלום ובהקיץ, על בחירה שמימית המתנה את הכהונה, מסורות המלוות בהנחלת ספרייה מקודשת ממקור מלאכי.<sup>52</sup> כאמור, מסורות אלה, המדקדקות ברציפות

ארבעה ילדים: גרשון, קהת, מררי ויוכבד (במדבר כז-נז; דבה"א א ה כז). לפי במדבר כז, נח-נט יוכבד, בתו של לוי בן יעקב, היא אשתו של עמרם בן קהת, נכדו של לוי, כך שבניהם משה ואהרן (דור שביעי לאברהם) הם ניניו של לוי מצד אביהם ונכדיו של לוי מצד אמו. השוו לפרוט מדיק בנוסח גניזת קהיר של צוואת לוי Cambridge Col. D lines 8-15. שם נאמר בארמית משמו של לוי: 'ונסב לה עמרם אנתא ליוכבד ברת' עדי דא אנה ח' בשנת תשעין וארבע לחיי וקריית' שמה די עמרם כדי יליד עמרם ארי אמרת כדי ליליד דנה [...] עמא מן ארע מצרים [כ]דן יתק[ר]א שמה... ראמא. ביום אחד ילידו הוא ויוכבד ברת' (תרגום אנגלי שם, עמ' 55) מקטע קודם עולה שעמרם יוכבד נולדו שניהם בראשון לחדש השביעי. ראו DSSSE p. 54 והשוו שם נוסח צוואת לוי מקומראן (4Q213a-b, 214, 214a-b) עמ' 444-454 לוי נולד בראש החדש הראשון (היובלים כח, יד) המועד בו חנוך מלקח לשמים (חנוך ב) על אהרן ראו: J. R. Spencer, Aaron. In: Anchor Bible Dictionary, New York 1992

<sup>50</sup> שמות כח-ל, מ-יב-טז, ויקרא ח כא-כב: י, יב-יג, במדבר יז-יח, מל"א, א, לב-לט: דברי הימים א ה, כז-מא, ו, לד-לח, כג, יג, כח-לב, כד, א-ה עזרא ז, ב-ה נחמיה יא יא: יב, י-יא). ראו L. L. Grabbe, Were the Pre-Maccabean High Priests Zadokites? In: Reading from Right to Left. Sheffield 2003

<sup>52</sup> על הקדשת לוי ראו ראו היובלים לב א-ט, צוואת לוי א י-יא, ח, א-ט, יד; צוואות בני יעקב, קטע גניזה אוקספורד, הספרים החיצוניים, מהדורת א"ש הרטום, תל אביב 1981, עמ' 136 המתרגם את הנוסח הארמי ב



הכהונה מימי חנוך ועד לסוף המסורת המקראית, נמצאו בין מגילות מדבר יהודה שמחבריהם מייחסים עצמם פעמים רבות לכהנים לבית צדוק, הלא הוא בית הכהונה הגדולה ששרת בריציפות בקודש מימי ראשית בית ראשון בימי דוד ושלמה וצדוק בן אחיטוב ועד למאה השניה לפני הספירה בימי צאצאו הישיר, חנוני השלישי בן שמעון הצדיק, שנרצח בשנת 171 לפני הספירה. בית צדוק מייחס עצמו על פי ההיסטוריוגרפיה המקראית במישרין לשושלת שראשיתה באהרון בן עמרם ועל פי ההיסטוריוגרפיה הכונית לשושלת שראשיתה בחנוך ושיאה בלוי וצאצאיו משה ואהרן, ואחריתה בימי בית ראשון בשריה אבי יהוצדק שהוגלה בידי נבוכדנצר עם חורבן המקדש, כמפורט בדברי הימים א ה, כז-מא: ו, לה-לת. הכהונה מתחדשת בימי שיבת ציון ובניית המקדש השני בתקופה הפרסית, עם שובו של יהושע בן יהוצדק נכדו של שריה, המכהן בבית שני (חגי א, א; זכריה ג, א-ח; ו, יא). יהושע בן יהוצדק הוא אביהם של כל הכהנים הגדולים ששירתו עד שנת 175 לפני הספירה כבניו נכדיו וניניו. שושלת הכהונה הגדולה הפטרילינאית בבית ראשון ובחלק מימי בית שני מתוארת בספר עזרא (ג, ב; ז, א-ו) ומפורטת בנחמיה (יא א)<sup>53</sup>.

אין קו ברור התוחם את גבולות הזיכרון המקודש ומפריד במסורות אלה בין מיתוס להיסטוריה או בין היסטוריה מדומינת למציאות טקסטואלית, שכן לגבי דידם של הכהנים הכותבים, יוצרים ונוצרים את העבר, כל השושלת הפטרילינאית המקודשת מראשיתה בימי חנוך, עבור בצאצאיו מתושלת, נוח, ניר, למך ומלכיצדק הנזכרים בספר בראשית, כמו לוי וצאצאיו הישירים הנזכרים בחומש החל בקהת ועמרם עבור באהרון אלעזר ופנחס, המשך בצאצאים הנזכרים בספר שמואל ובדברי הימים מצדוק בן אחיטוב ואילך ועד אחריתה המקראית של השושלת בכוהני בית צדוק בבית שני הנזכרים בספרי עזרא, נחמיה, חגי, זכריה, מלאכי ודברי הימים, והמשכה בראשית המאה השניה לפני הספירה בספר בן סירא ובדברי מורה הצדק בקומראן ובכוהני בית חנוני, היא הוויה היסטורית-ספרותית רצופה אחת, מתועדת בכתבי קודש, הקשורה ברצף גנטי מדור לדור ובהנחלה רצופה של מורשת כתובה מקודשת לשושלת נבחרת, הקשורה בעולם המלאכים כמקור תוקף והשראה.

כאמור הממצא הספרותי העשיר במערות מדבר יהודה, הכולל חיבורים המתייחסים לגיבורי שושלת כוהנית זו החל בספר חנוך, עבור בצאצאיו מתושלת, למך ונוח, ובקטעים על שושלת אבות העולם הנבחרים בבחירה אלוהית, המשך בצוואת לוי ובצוואות עמרם וקהת ובחיבורים המתייחסים לכוהן מלכיצדק ומזכירים את צדוק ואת מגילות משמרות הכהונה, לצד חיבורים המפרטים את לוח השבתות והמועדים בנוסח הכוהני, את מזמורי דוד בנוסח המתייחס לעבודת המקדש וללוח הקרב-נות, את שירות עולת השבת המיוסדות על לוח השבתות ועבודת כוהני קורבן, את מגילת המקדש ואיגרת מקצת מעשי התורה הכוללות את לוח המועדים, הקבוע הידוע והמחושב מראש, את מגילת ההודיות השומרת שירה כוהנית המתארת את מלאכי הקודש ואת מטעת העולם ומסורות לוי מבית חנוני המיחסות ללוי ידיעת כתיבה וקריאה בהשראה שמימית שידונו להלל, חיבורים המתייחסים לתקופות היסטוריות שונות ולהקשרים שונים, אולם מתייחסים לרצף מקודש המעוגן בלוח שהוא

J. L. Kugel, "Levi's DSSSE I, p. 50 ועיינו בעמדות מחקריות שונות על מקומו של לוי בספרות בית שני", Harvard Theological Review 86 (1993), 1-64; R. C. Stallman, "Levi and the Levites in the Dead Sea Scrolls", Journal for the M. Himmelfarb, "A Kingdom of Levi: Study of the Pseudepigrapha 10, 1992 Priests": The Democratization of the Priesthood in the Literature of Second Temple Judaism", The Journal of Jewish Thought and Philosophy, 6 (1997), pp. 89-104; D.W. Rooke, Zadok's Heirs: The Role and Development of the High Priesthood, Oxford 2000

<sup>53</sup> על השתלשלות הכהונה הגדולה המייחסת עצמה מימי בית ראשון לצדוק שהיה הכהן בימי דוד ושלמה ראו יוסף בן מתתיהו קדמוניות היהודים י, ח, ו 151-153 (תרגום א' שליט, ב' עמ' 357). על כוהני בית צדוק שנקראו בתקופה התלמית בית חנוני השוו: מקבים ב-ג.



משמים, הקשור בשושלת הכהונה ובעולם המלאכים, בספרי קודש, במיתוסים על זמן מקודש ועל מקום מקודש, ובהיסטוריה כתובה שנשמרה במאות מגילות שהגיעו לידינו אלפיים שנה אחרי גיזתן, מעוררים הרהורים בדבר קולות הגמוניים וקולות מושתקים ובדבר עדי הזיכרון וסוכני השכחה ומעלים מחשבות בדבר הגבול התוחם בין המיתוס וההיסטוריה או בין סיפור שמספרת קהילה לעצמה אודות מקורותיה הממשיים והמדומיינים ובין ראייה ביקורתית של סבירות ואפשרויות קיומן של מסורות אלה במציאות מוחשית, תחומה בגבולות זמן ומקום, הנוצרת בזיקה לממשויות מדומיינות ולערכים נצחיים ונמסרת תמיד בפי מספרים בעלי עמדה ומטרה. ריבויים וגיוונם של החיבורים המייצגים מסורת כוהנית זו של שבט לוי על הקשריה הכרונולוגיים, היסטוריים, ריגוריים, פולחניים ומיסטיים, מיתיים, ריאליים, ספרותיים ודמיוניים, הקשורים בעבודת הקודש, בכהונה, במקדש ובלוויה, מעלים שאלות מרתקות בדבר משמעות הזיכרון הכתוב בספר בזיקה לזהות המספר והכותב, שאלות הקשורות לסיפור כזירת המאבק על סמכות וזהות ולבעלות השנויה במחלוקת על העבר ועל הזכויות והחובות הגלומות בו הנגזרות מהסיפור ההיסטורי. מן המסורות השונות והמקבילות עולה שהמאבק בין מספרי ההיסטוריה המקראית בנוסח המסורה, לעומת מספרי ההיסטוריה מהזווית כוהנית, הוא המאבק על עיצוב העבר ומשמעותו בין קבוצות שונות בעלות זהות תרבותית משותפת החולקות עבר משותף הזכור מזוויות שונות. האם העובדה שפרקים מרכזיים הדנים בגיבורי המסורת הכוהנית כגון נוח וחנוך, מלכיצדק ולוי, אלעזר, פנחס וצדוק, נשמטו מנוסח המסורה אחרי הספירה<sup>54</sup>, או נוספו עליה בספרות הכוהנית לפני הספירה, או שגיבור המסורת הכוהנית לפני הספירה שהועלה לשמים ביום הפותח את לוח השמש, א' ניסן, היושב ב'פרס קושטא' בגן עדן, שם הוא קורא כותב זוכר ומעיד לנצח נצחים, לפי ספר חנוך והיובלים, הודח ממקומו אחרי הספירה בסיפור 'ארבעה נכנסו לפרס' בנוסח התלמוד הבבלי, ונהרג לפי מסורת חכמים ביום הפותח את לוח הירח, א' תשרי, או שחג מרכזי במסורת הכוהנית כמו חג השבועות, חג חידוש הברית המבוסס על שבועות השבועות של מועדי דרור ומסורת הברית הקשורה בלוח השמש, במסורת המרכבה, בהתגלות בסיני ובעלייה לרגל, נותר חסר תאריך בנוסח המסורה, חסר מצווה המייחדת אותו, שכוח שם וחסר מסכת במשנה, יש בה כדי להעיד שלא היתה רק מסורת אחת אלא שמסורות היסטוריוגרפיות שונות התחרו זו בזו בעת העתיקה על עיצוב העבר, בזירת המאבק של הסיפור.

בין אם חג השבועות נקרא בהיסטוריה הכוהנית 'חג המלאכים' 'משנה חג', 'חג השבועים', חג הבריתות (ספר היובלים) ו'מעבר בברית' (סרך היחד), החל תמיד ביום ראשון במחצית החודש השלישי (ברית דמשק), שבע שבתות אחרי מועד יציאת מצרים, (יום ראשון, כו לחודש הראשון) בזיקה למסורת המרכבה, שנגלתה בט"ו בסיון, או לחילופין, בנוסח חכמים, מכונה 'עצרת' וחל ב-ו' בסיון, שלעולם לא יחול ביום ראשון, חג שבו נאסר להפטיר במרכבה, בתרבות האומרת 'אין דורשין במרכבה' (משנה חגיגה, ב א) ומבטלת את המעבר בברית, הרי שאין ספק שההיסטוריה המוכרת מנוסח המסורה אינה אלא אחת מההיסטוריות השונות שנאבקו ביניהם בעת העתיקה, בעת

<sup>54</sup> ראו למשל קטע הקשור להיסטוריה של הנחלת הכהונה שאינו מצוי בנוסח המקרא שבידינו ומצוי בתרגום השבעים בסוף יהושע כד: 'ביום ההוא לקחו בני ישראל את ארון האלוהים וישאו בתוכם ויכהן פנחס תחת אלעזר אביו עד מותו ויקברו אותו בגבעה אשר לו וילכו בני ישראל איש למקומו ולעירו. ויעבדו בני ישראל את העשתורת ואת אלוהי העמים אשר סביבותיהם ויתנם ה' ביד עגלון מלך מואב וימשול בהם שמונה עשרה שנה.' א' רופא רואה בקטע זה את הקישור בין יהושע ושופטים שהיו כנראה ספר אחד. לדעתו הושמט קטע זה מטעמים אידיאולוגיים. א' רופא, 'תרגומו של ספר יהושע לפי תרגום השבעים', שנתון ב, תשל"ו, 217–227. ריבוי המסורות, שאינן מצויות במקרא בנוסח המסורה, על חנוך, נוח, מלכיצדק ולוי מתועד בכתבי קומראן ובאסופות הספרים החיצוניים במהדורותיהן השונות. עיון באינדקס של מהדורת צ'ארלסוורס של הפסודאפיגרפה המתיחס לשמות אלה ידגים זאת בנקל. עיון דומה ביחס לשמותיהם של ממישי השושלת, אהרון, אלעזר, פנחס, אבישוע ובניהם, וצדוק ובניו בכתבי קומראן ימחיש את הפער בין מעמדם בנוסח המסורה לבין מקומם בכתבי הכהונה.

שהסדר הכהני המסורתי על מסורת הבריתות, השבועות מועדי הדרור, המרכבה והספרים הוחלף בידי כוחות חדשים.

מוקד זהות הכהנית השושלתית קשור בתודעת בחירה שמימית, בשבועה ובשבוע ובזיקה ההדוקה של הכהונה לעולם המלאכים הסמוי מן העין, הנודע כאמור מאז ימי חנוך בן ירד במסורת השמורה בנוסח כתוב בשמים ובארץ. שני העולמות קשורים בשבועה ובברית, באחריות על הזיכרון הכתוב בזיקה למחזוריות שביעונית של 'מועדי דרור', בשמירת הצדק והקדושה, הדעת והאמת ביחס למחזורי שביטה שביעוניים. עוד הם קשורים בברית וברכה, בעדות ובזיכרון, המופקדים בידי לוי וצאצאיו, כפי שעולה מדברי המלאכים בספר היובלים. ספר זה, שהתגלה במקורו העברי בספרייתם של בני צדוק במדבר יהודה, ערוך סביב מרכזיות חג השבועות, החג שכל הבריתות נכרתו בו במחצית החודש השלישי מימי ברית הקשת בענן עבור בברית בין הבתרים ועד לברית סיני. מועד החג, המכונה מעבר בברית בסדר היחוד, היה שנוי במחלוקת בין צדוקים לפרושים כנאמר במשנה וזיקתו למסורת הבריתות ולמסורת המרכבה נעלמה מנוסח המסורה ונשמרה בעי"ק רק במסורת הכהנית. המלאכים המשרתים בשמים המכונים 'נועדי צדק' ושומרים את השב"ת ותת המועדים המגינים על הצדק, מתארים את בני דמותם הארציים, בני זרע לוי, להם מונחלת משמים הכהונה והלוויה, כקשורים בצדק וצדקה. בני לוי המשרתים בקודש בדומה למלאכי הצדק, הם אלה שיכוננו מאוחר יותר בשם בני צדוק, המופקדים על שמירת מועד הברית בתמורות ההיסטוריה הארצית:

**'ותהי להם צדקה ותכתב להם צדקה; ויבחר זרע לוי לכהנים וללוים לשרת לפני ה' כמונו בכל הימים ויבורך לוי ובניו לעולם כי קנא לעשות צדק ומשפט ונקמה מכל הקמים על ישראל. וכן תכתב לו כעדות בלוחות השמים ברכה וצדק לפני אלהי הכל.'**

ואנחנו נזכור את הצדקה אשר עשה האדם בחייו בכל עתות השנה עד אלף דור ברכה תכתב ותבוא עליו ולדורותיו אחריו ונכתב אוהב וצדיק בלוחות השמים' (היובלים ל, יח-כ).

זהות כהנית זו הקשורה בדעת שמימית המונחלת בספרים ובלוחות משמים לארץ, בברית ובעדות, בצדק ומשפט, בחיים וברכה, נקשרת בתקופת האבות בצדקתו של לוי, המבורך על מעשי הקנאות שלו (צוואת לוי, ה א-ג) ונוכר לשבח לאחר מכן בשל קנאותם של צאצאיו (שמות לב, כו-כט; במדבר כה, ז-יד; דברים לג, ח-יא; היובלים ל, יז-יח). זאת בניגוד לקללה המוטלת עליו במסורת המקראית על שפיכות הדמים בפרשת שכם (בראשית לד:כה-לא; מט, ה-ז). המלאכים מספרים מחדש פרשה זו בספר היובלים ובצוואת לוי ומעידים על צדקתו, זוכרים ורושמים אותה ומנחילים לו דעת צדק וברכה וזכות בלעדית לכהונה. לוי בן יעקב, אבי הלויים והכהנים, שגולד על פי המסורת הכהנית בא' בניסן (היובלים כח, יד), ביום ד', יום בריאת המאורות שבו מתחילה השנה בלוח הכהני, בראשית החודש שבו מתחילה השנה בלוח המקראי (שמות יב, ב), היום שבו הוקם המשכן (שמות מ, א), היום שבו נבראו המלאכים (היובלים ב, ב) והיום שבו נלקח חנוך לשמים כדי ללמוד דעת מן המלאכים (חנוך ב, יט), נבחר לכהונה בספר היובלים ובצוואת לוי מארבעה טעמים: בעקבות חיזיון מלאכי בבית אל ובחירה בו לכהונה בשל קנאותו לצדק, משפט ונקמה ולשמירת טהרת המשפחה וההתבדלות מהגויים הנזכרים בפרשת אונס דינה (היובלים ל, יח; צוואת לוי ה, ג; ח, א-יט); בעקבות חלום שחלם יעקב אביו בבית אל שבעקבותיו נדר להקדיש מעשר מכל אשר לו, ולוי הוא העשירי בבניו בספירה מהסוף להתחלה (היובלים לב, א-ז; צוואת לוי ט, ג-ד; לוי הארמי) והשביעי בסדר הדורות של יורשי ומורישי הספרים שראשיתו בחנוך; בעקבות בחירת לוי לכהונה בידי סבו יצחק בהשראת רוח הקודש, בחירה בה יצחק משווה את עבודתו של לוי ובניו בקודש לעבודת המלאכים בשמים (היובלים לא, יב-טז; צוואת לוי ט, א-יד) ובעקבות חלום שחלם לוי על בחירתו לכהונה בידי המלאכים ועל בחירת בניו לכהונה עד עולם (היובלים לב, א; צוואת לוי ב, ה-ז; ד, ב, ה, א-ב; ח, א-יט; לוי הארמי). השראת רוח הקודש גורמת

לכך שיצחק מלמד את תורת הכהונה והקרבנות שלמד מאביו אברהם, לנכדו לוי (צוואת לוי ט, ה-ד). קודם לכן נזכר אף חלום נוסף של יעקב החולם שלוי בנו יהיה לכוהן לפני האלהים (צוואת לוי ט, ג-ה). דהיינו מגע עם העולם הלא נראה באמצעות חלומות והשראת רוח הקודש, הנגלים ליצחק, ליעקב וללוי, ומלאכים הנודעים בחלום ליעקב וללוי בבית אל ומנחילים ידע ולוחות, הם המבססים את הקדשת לוי לכהונה נטולת אחוזה ארצית ואת זיקתו הנצחית למעשרות וקרבנות מכאן, ולדעת אלוהית, לידע כתוב, ללוחות ולספרים, מכאן. במסורות שונות נידונה זיקתו של לוי לספרים ולאותיות ממקור שמימי, ביניהן בולטת מסורת ספר יוסף ואסנת מחוגי מקדש חוניו, ובצוואת לוי מתואר חזונו של לוי המתעלה לשמים, בדומה לסב סבו חנוך, וזוכה בברכה אלוהית בדבר כהונתו. ספר היובלים מטעים את הברכה הנאצלת ללוי ולכל זרעו:

'ואחרי כן פתח לי המלאך את שערי השמים וארא את קדוש עליון יושב על כסא. ויאמר אלי לוי לך נתתי את ברכות הכהונה עד אבוא ואשכון בתוך ישראל' (צוואת לוי ה, א). שמו של לוי בספר היובלים מצביע על קרבתו לאלהים ונדרש במדרש שמות בפסוק: 'לך קראה אמך שמך לוי ובאמת קראה שמך נלווה לה' תהיה' (היובלים לא, טז) בניגוד לביאור שמו בבראשית הקשור למאבק על לבו של יעקב בין שתי נשותיו, הנדרש מלשון 'הפעם ילוה אישי אלי' (כט לד). הברכות הנאצלות ללוי בידי סבו יצחק, המתנבא ומרחיק ראות מבעד לעיוורונו, מונחלות לו ולבניו: 'וירד רוח הנבואה בפיו... ויפן אל לוי ויחל לברכו ראשונה ויאמר אליו יברכך ה' אלהי הכל אדוני כל העולמים אותך ובניך בכל העולמים' (שם לא, יב-ג).<sup>55</sup>

מסורת כוהנית שמוצאה מחוגי מקדש חוניו במצרים, שם כיהן חוניו הרביעי, בנו של חנוך השלישי שהודח ונרצח בשנת 171 לפנה"ס בידי שליחי הכוהן המתיוון מנלאוס, ושם כיהנו בניו ובני בניו עד שנת 74 לספירה, מתארת את לוי במאה השנייה לפני הספירה בלשון ייחודית המתירה חסות לרעיון שהוא נלווה לה' כעולה ממדרש שמו בספר היובלים. לוי במסורת זו מחונן בראייה פורצת גבולות המזכה אותו בתואר נביא אלהים ומתארת אותו כרואה ספרי רזים בשמים:

'Levi ... he was one who attached himself to the Lord and he was a prudent man and a prophet of the most high and sharp-sighted with his eyes, and he used to see letters {books}[grammata] written in heaven by the finger of God and he knew the unspeakable (mysteries) of the most high God'<sup>56</sup> בן יעקב לנבואה, לרזים, לספרים ולאותיות שמימיות, מובאת בספר יוסף ואסנת, הקשור למקדש חוניו, שם כיהנו צאצאי שושלת בית צדוק.<sup>57</sup> הסיפור המתאר את הרקע לעליית יוסף במצרים

<sup>55</sup> B. Halpern – Amaru, 'The Naming of Levi in the Book of Jubilees', in: E. G. Chazon (ed.) and M. Stone (eds.) *Pseudepigraphic Perspectives: The Apocrypha and Pseudepigrapha in Light of the Dead Sea Scrolls*, Leiden 1999, pp. 59–69. ונדרשם מציין בספר היובלים מייחס חשיבות להתחזקות ראייתו של יצחק וזיהוי שני נכדיו לוי ויהודה, להם הוא מאציל ברכה רבת משמעות הקובעת את עתיד העם, כנגד טענות בזיהוי שני בניו יעקב ועשיו בשל עיוורונו בספר בראשית ובספר היובלים כו, J. C. Vanderkam, 'Isaac's Blessing of Levi and His Descendants in Jubilees 31', D. W. Parry & E. Ulrich (eds.) *The Provo International Conference on The Dead Sea Scrolls*, pp. 497–519; R. C. Stallman, 'Levi and the Levites in the Dead Sea Scrolls', *Journal for the Study of the Pseudepigrapha* 10, 1992.

<sup>56</sup> Joseph and Aseneth, 22:13(8–9) in: *The Old Testament Pseudepigrapha*, vol.ii, p. 239 (translated by C. Burchard), pp. 177–247 שהיא אף מתיחסת בספרות זו ללוחות שמימים, כתבים ולספרים. עוד על לוי כנביא וכבעל חרב להט מתפכח הקושרת אותו ברמז לגן עדן ראו שם, עמ' 240–241. על החיבור יוסף ואסנת וזיקתו לבית חוניו ראו מחקרו המאלף של גדעון בוקה G. Bohak, *Joseph and Aseneth and the Jewish Temple in Heliopolis*, Atlanta 1996.

<sup>57</sup> מקבים ב; כהנא תרצ"ז ב קפה-קצד; קדמוניות יב, ז 387–388; יג ג 73–62.

ולאחיותם הקדומה של צאצאיו שם כרקע לתביעתם על מקדש חונוי בעיר החרס [שמש], הליופור-ליס, מרחיב על מקומו של לוי אחי יוסף בעלילה.

**שבט לוי** נבחר בחירה משולשת במקרא, רק בספר שמות, אחרי יציאת מצרים, ואילו בחירה בלוי בן יעקב אבי השבט, המתייחסת לקורותיו בספר בראשית ולסגולותיו יוצאות הדופן, כמתואר בספר היובלים, בלוי הארמי, בצוואת לוי בצוואות השבטים ובספר יוסף ואסנת, אינה נזכרת: במקרא הלויים נבחרו לכהונה בעקבות נאמנותם למשה וקנאותם בפרשת מעשה העגל (שמות לב, ט-כה); בעקבות בחירתם בידי האל להיבדל מהעם למען שירות בקודש (ויקרא ח, א-לג); ובעקבות השתלשלות שושלת הכהונה מאהרון לבניו ולבני עד עולם (ויקרא י, ח). בצוואת לוי נאמר על השבט: 'מהם יהיו כהנים ושוֹפְטִים וסוֹפְרִים ועל פיהם ישמר הקודש' (ח, יח) ובנוסף תרגום השבעים של דברי הימים א כג, ד ודהי"ב יט, יא המילה שוטרים מתורגמת כסופרים. לעומת זאת בגירסת לוי הארמי, שנתגלתה בגניזת קהיר בשנת 1896 ונמצאה חמישים שנה לאחר מכן בין מגילות קומראן בנוסחים מקוטעים במערות הראשונה והרביעית, ונחשבת לעתיקה שבין המקורות הכהניים הדנים בלוי,<sup>58</sup> מצויינים טעמי הבחירה של **לוי בן יעקב** הנקשרים בארבעה נושאים: בפרשת דינה בשכם, שעניינה הצבת גבולות איסורי חיתון בין בני משפחת יעקב לבני עמים אחרים באמצעות שימוש בלשון טומאה וטהרה (לוי הארמי, גניזה, א-ג); בחזיונותיו של לוי הרואה מלאכים, ונלקח לשמים בידי מלאכים בדומה לחנוך: 'נטלת לשמיא' (TLepi 4Q213); ונמשה לשרת בקודש בידי המלאכים (צוואת לוי, גניזה, ו-ז); בהקדשה לכהונה כהמשך לחלום יעקב בבית אל, שבעקבותיו החולם שהביטח לעשר מכל אשר לו, מקדיש את לוי, בנו העשירי, כמעשר לשרת בקודש 'כהן האלוהים לעולמים' 'ברכני אדין כדי הוה יעקב עשר כל מה דיהיה לה כנדרה' (צוואת לוי, גניזה, ט-15-16); בעקבות בחירת יצחק סבו המברך אותו, מלמד אותו את עבודת הקודש, מזהירו מן הטומאה ומצווה עליו להנחיל את המסורת המקודשת לבניו: 'וכדי ידע די אנה כהן לאל עליון... ואמר לי אודהר לך ברי מן כל טומאה... לאפלתך דין כהנותא' (ט, א-ב גניזה). לוי בן יעקב נזכר במקומות שונים במגילות ובברית דמשק הוא מצויין כראשון בשושלת של "אנשי הקודש הראשונים אשר כיפר אל בעדם ויצדיקו צדיק וירשיעו רשע" וכמי שהצביע על הפער בין שלושה מיני הצדק לבין שלוש מצודות הבליעל, זנות, הון וטומאת המקדש (ברית דמשק, דף 4 שו' 15).

לעומת זהותו הכהנית המובהקת של לוי בספר היובלים ובצוואת לוי על נוסחיה השונים הקשורה בלוחות וספרים ובזיקה למלאכים, וזהותו הנבואית הקשורה לאותיות וספרים שמימיים בספר יוסף ואסנת, הרי שבספר בראשית לוי אינו נזכר כלל בהקשר שבה זה, אלא רק נזכר לגנאי (בראשית מט, ה-ז). הוא זוכה לאיזכור מפורש בהקשר פולחני ייחודי רק בספר שמות, בברכת משה בן שבט לוי, המברך את אחיו הלויים בזיקה מפורשת למושגים מקודשים הקושרים ומקברים בין הנגלה לנעלם (אורים ותומים, קטורת, מזבח, כליל וקרבתנות) ולמושגים ספרותיים ומשפטיים הקושרים בין הנעלם לנגלה (אמרה, ברית, משפט, תורה, ברכה, חוק) הקשורים למסורת הכהנית של משמרת הקודש: 'וללוי אמר תמיד ואוריד לאיש חסידך... כי שמרו את אמרתך ובריתך ינצרו, יורו משפטך ליעקב ותורתך לישראל, ישימו קטורה באפך וכליל על מזבחך: ברכ ה' חילו ופעל ידיך תרצה' (דברים לג, ח-יא). במסורת הנבואית הכהנית מצויינת זיקתו הייחודית של לוי לאל ולתורה, לכהונה ולמלאכים, במושגים הקשורים לברכת משה, אולם כאן נעלמת במפתיע הזיקה

J. Kugler, From Patriarch to Priest, Georgia 1996. p. 45; M. De Jonge, 'Levi in Aramaic'<sup>58</sup> Levi and in the Testament of Levi', E. G. Chazon and M. Stone (eds.) Pseudepigraphic Perspectives, pp. 71-89

הפולחנית ומודגשת חובת ההוראה ושמירת הזיכרון הכרוכה בברית, בתורה, במשפט וצדק, באמת, בדעת, בשלום, בשם האל ובזיקה למלאכים: 'להיות בריתי את לוי' אמר ה' צבאות: בריתי היתה אתו החיים והשלום ואתנם לו מורא וייראני ומפני שמי נחת הוא: **תורת אמת** היתה בפיהו ועוולה לא נמצא בשפתיו, בשלום ובמישור הלך אתי ורבים השיב מעוון: כי שפתי כהן ישמרו **דעת ותורה** יבקשו מפיהו כי **מלאך ה'** צבאות הוא' (מלאכי ב, ד-ז).

מקורה השמימי של הדעת, שנאצלה ללוי בן יעקב, מתואר במקומות שונים במסורת הכהנית בזיקה להשראה נבואית ולדעת מלאכים. בצוואת לוי מעיד לוי על ההשראה שנחה עליו בעודו רועה בשדה 'ותבוא עלי רוח דעת אלוהים' (צוואת לוי ב, ג) אולי ברמיזה ל'רוח דעת אמת וצדק בקודש הקדשים' שידונו להלן או לצאצאו הרועה משה ההופך לנביא. דעת זו מתוארת בזיקה לעולם המלאכים מנחילי הדעת. אלה נקשרים ללוי לא רק בחלום יעקב אלא גם בברכת סבו יצחק, שנחה עליו רוח נבואה, המאציל לנכדו את הברכה השושלתית הכרוכה בקירבת אלוהים ובבחירה אלוהית, הבאה לעמעם את קללת אביו יעקב בנוסח המסורה (בראשית מט, ה-ז). עוד מודגשת בברכת יצחק, זיקתו של לוי למלאכים ולברכה האלוהית המנחילה לו מרות על כל השבטים לדורות עולם. מרות רוחנית זו נובעת ממעמדו הייחודי בעניני הוראה ומשפט והאצלת ברכה, ומן הנצחיות השושלתית של זרע קודש הנבחר מלידה לשמירת הדעת והנחלתה, המקבילה לנצחיות המלאכית של הידעים:

'וירד רוח הנבואה בפיו [של יצחק]... ויפן אל לוי ויחל לברכו ראשונה ויאמר אליו: **יברכך ה'** אלוהי הכל אדוני כל העולמים אותך ובניך בכל העולמים: ויתן ה' לך ולזרעך גדולה וכבוד וקרב אותך וזרעך אליו מכל הכשר לשרתו במקדשו **כמלאכי הפנים** וכקדושים כן יהיה זרע בניך לכבוד ולגדולה ולקדושה ויגדלם בכל העולמים: והיו נשיאים שופטים ומלאכים לכל זרע בני יעקב, דברי ה' **בצדק** ידברו וכל משפטו **בצדק** ישפטו והגידו דרכי ליעקב והראום לישראל **ברכת ה'** תושם בפיהם **לברך** כל זרע יקיר' (היובלים לא, יג-טו).

הברכה מרמזת לברכת כוהנים (במדבר ו) וקרובה בחלקה האחרון לברכה הנזכרת בדברי הנביא מלאכי המובאים לעיל, והמילה אמת כמו המילה צדק הנזכרת בתכיפות במסורות הכהניות, מתורגמת בארמית למילה קושטא, מילה הנקשרת כאמור לעיל לגן עדן ולמקום מושבו של חנוך, היושב ב'פרדס קושטא' או בגן הצדק והאמת, בנוסח חנוך הארמי שנמצא בקומראן.<sup>59</sup> דעת אמת וצדק ממקור אלוהי כראשית המעשים של השושלת הכהנית נזכרים גם בצוואת לוי הארמי בפתיחת דברי לוי לבניו: 'שמעו למאמר לוי אביכם וציתו לפקודי ידי אל... ראש כל עבדכן להוה קושטא ועד עלמא להוה קאם עמכן צדקתא'.<sup>60</sup> ובתרגום העברי לאחד מנוסחי לוי הארמי: 'שמעו למאמר לוי אביכם ושמעו למצוות ידי האל. אני מצווה אתכם בני ואני מגיד לכם האמת חביבי: ראש מעשיכם יהיה אמת ועד עולם ישכון עמכם צדק'.<sup>61</sup> הדעת האמת והצדק נזכרים בתיאור קודש הקודשים השמימי בשירות עולת השבת, שבהן בני צדוק הכהנים קוראים לכוהני קורב המלאכים להלל ולשבח עמהם יחדיו: 'רוחי **דעת אמת וצדק** בקודש קודשים, צורות אלוהים חיים צורי רוחות מאירים'.<sup>62</sup> הדעת האמת והצדק והברכה, ההוראה, המשפט, והנחלת הדעת, שמקורם בעולם הלא

<sup>59</sup> ראו 4Q209, 23:9 DSSSE vol. 1, p. 436 ומקבילה בספר חנוך א פרק עו יג-עז, ד ופרקים קו, קז. באנגלית מתורגם המושג כ Paradise of Justice להקשר של קטש ראו משלי כב כא. במגילה החיצונית לבראשית מסופר על מתושלח הפונה 'לחנוך אביוה למנדע מנה כולא **בקושטא**' (שורה 22) ירושלים או ציון נקראת עיר האמת (זכריה ח, ג) ועיר הצדק (ישעיה א כו).

<sup>60</sup> 4Q213 1i-1ii 1-9; 4Q214 a 2ii : lines 1-3

<sup>61</sup> הרטום, צוואות, (הערה 52 לעיל), עמ' 139-140.

<sup>62</sup> 4Q405:19,4 DJD XI, p. 339 (הערה 52 לעיל), עמ' 139-140. דעת אמת וצדק. השוו סרך היחד דף 4 שורה 2 המתארת את רוח האמת: 'להאיר בלבב איש ולישר לפניו כול דרכי צדק ואמת' (י' ליכט, מגילת הסרכים, (הערה 47 לעיל) עמ' 95).

נראה, ושמירתם והנחלתם בנוסח כתוב המגן על הצדק, האמת והחירות בזיקה ללוח 'מועדי הדרור' ו'מקראי קודש', מסורה בידי מלאכים וכוהנים, הם המופקדים כאן בידי לוי וזרעו, לצד השירות בקודש הקושר בין הנגלה לנעלם בלוח הקרבנות, התהילות והברכות המפורט במגילת המזמורים (11QPs) ומנציח את ביטויים המחזוריים המקודש של ערכים אלה בעולם הנגלה. השמירה על הדעת האמת והצדק מנוסחת כיבוד בפתחת סרך היחד 'לעשות אמת וצדקה ומשפט בארץ' (דף 1, שורה 6) ושבה ומנוסחת במשפט 'וכוהנים שלושה תמימים בכול הנגלה מכול התורה לעשות אמת וצדקה ומשפט ואהבת חסד...'. (דף 8, ש' 1-2). הנחלתם של ערכים מופשטים אלה מדור לדור קשורה בבחירת לוי ובניו: 'את לוי חפצתה ותתן לו לאגוד [בני] לוי לצאת ברוחמה לפניכה': (5Q13, מהדורת ליכט, סרכים, עמ' 306) ומותנית במצוותו של לוי לבניו: 'ועתה בני **ספר מוסר חכמה** למדו את בניכם ותהיה החכמה עמכם לכבוד עולם'.<sup>63</sup> במגילת הסרכים מתוארת ההכשרה לעיסוק בספרים החלה על כלל חברי העדה: 'ומן נעוריו ילמדוהו **בספר ההגיו** וכפי יומיו ישיכילהו בחוקי הברית ולקחת מוסרו במשפטיהמה' (סרך העדה 1:7-8) בברית דמשק נזכרת זיקת הכהונה לספרים: 'אל ימש איש כוהן מבונן **בספר ההגיו** על פיהו ישקו כולם' (דף XIII) בסרך העדה במגילת הסרכים מתואר המדרג הסמכותי של בני לוי וההנהגה של בני צדוק הכוהנים בזיקה להנהגה המתוארת בספר במדבר כז יז, כא: 'ובני לוי יעמדו איש במעמדו על פי בני אהרון להביא ולהוציא את כל העדה איש בסרכו על יד ראשי אבות [העדה] לשרים ולשופטים ולשוטרים למספר כל צבאותם על פי בני צדוק הכוהנים וכול ראשי אבות העדה' (סרך העדה 1, 22-25). בסרך היחד מפורשת משמעות בחירתם של בני לוי 'לצאת ברוחמה לפניכה' ומתוארת זיקתם לספרים: "ואל ימש במקום אשר יהיו שם העשרה איש דורש בתורה יומם ולילה... והרבים ישקודו ביחד את שלישית כול לילות השנה לקרוא **בספר** ולדרוש משפט ולברך ביחד" (שם, 6, 8-6) לצד דימויו של לוי וזרעו למלאכים, בזיקה להאצלת הברכה האלוהית ל'ידי האל' 'הנלוה לאלוהים' בפי סבו יצחק, מתוארת הנחלת הדעת השמיימת מהמלאכים ליעקב, אביו של לוי: 'וירא במראות הלילה והנה מלאך יורד מן השמים ושבעה לוחות בידיו ויתן ליעקב **ויקרא את הכתוב** בהם אשר יהיה לו ולבניו בכל העולמים' (היובלים לב: כא). במסורת זו, הקודמת במאות שנים לנוסח המסורה, יעקב שזכה כמה פעמים בחייו לראות מלאכים בחלומותיו ונחל דעת כתובה על לוחות מהמלאכים ואף נחל ספרים מאבותיו, בוחר בלוי ומנחיל לו את ספריו: 'ויתן [יעקב] את **כל ספריו וספרי אבותיו** ללוי בנו ולחדשם לפניו עד היום הזה' (היובלים מה, טז).

הזיקה העל זמנית בין מלאכי הפנים לבין הכוהנים בני לוי, הקשורה בהנחלת הדעת משמים במסורת כתובה מקודשת ובשמירת מורשת משותפת של זמן מקודש, מקום מקודש, זיכרון ופולחן מקודש, בחוק ובמשפט אלוהיים השומרים על אמת וצדק, ומעוגנים בברכה ובברית, לצד השירות בקודש הקדשים בשמים ובארץ, הכרוך בשירת הקודש ובאמירת הקדושה, בשמירת מחזורי השבתות והמועדים ושמירת התורה, בהעלאת קטורת הקושרת בין המקום המקודש הארצי לבן דמותו השמימי, מתוארת במקורות שונים בספרות הכוהנית. המושג 'יחד' הרווח במגילות, מתייחס לשותפות זו בין מלאכים לכוהנים, המכונים עדת קדושים ואלי צדק. בסרך היחד שנמצא במגילות מדבר יהודה, בספריים של הכוהנים בני צדוק, בקטע הקרוי סרך הברכות, מתוארת זיקה זו בברכה לבני צדוק ובברכה המוקדשת לכוהן הגדול, שראשיתה וסופה מתייחסות במרומז לברכת משה ללוי בספר דברים לג':

דברי ברכה למשכיל לברך את **בני צדוק הכוהנים**  
אשר בחר בם אל לחזק **בריתו** לעולם  
ולבחון כול **משפטי** בתוך עמו **ולהורותם** כאשר צוה

<sup>63</sup> הרטום, צוואות, עמ' 140.

ויקימו **באמת בריתו ובצדק** פקדו כל **חוקיו** ויתהלכו כאשר בחר:  
 יברככה אדוני ממעון קודשו  
 וישימכה מכלול הדר בתוך **עדת קדושים**  
**וברית כהונתו** יחדש לכה  
 ויתנכה מקור **דעת** לעדת קודש...  
 ועצת כל בשר בידכה יברך...  
 ואתה **כמלאך פנים** במעון קודש  
 וכבוד אלוהים לפניכה  
 ותפארתו עליך תהיה סביב  
 משרת בהיכל מלכות  
 ומפיל גורל עם **מלאכי פנים**  
 ועצת יחד עם **קדושים** לעת עולם  
 ולכול קצי נצה  
 כי **תורה משפטיו**  
 וישימכה **קודש** בעמו  
 ולמאור גדול לתבל **בדעת**  
 ולהאיר פני רבים **בתורתכה**  
 ויתן בראשכה נזר לקודש קדשים  
 כי אתה תקדש לו ותכבד שמו ו**קודשיו**<sup>64</sup>

הזיקה המודגשת לעדת קדושים, לדעת שמימית ולהוראת התורה, החוק והמשפט, האמת והצדק, שמקורם מקודש, כתוב ועל זמני, היא מהות הברית הכהנית המקודשת שתלויה בזיקת גומלין עם עולם המלאכים העל זמני השוכנת במחזורים שביעוניים של צדק וחירות כמתואר בשירות עולת השבת:

'רוחי **דעת אמת וצדק** בקודש קדשים,  
 צורות אלוהים חיים צורי רוחות מאירים...  
 וצורות בדניהם **מלאכי קודש** מתחת לדבירי הפלא'.<sup>65</sup>

במגילת ההודיות מתארים הכהנים שיתוף כוהני-מלאכי מקודש זה בשיר:  
 'להתיצב במעמד עם צבא קדושים  
 ולבוא ביחד עם עדת בני שמים,  
 להיחד עם בני **אמתך** ובגורל עם קדושיכה'.<sup>66</sup>

ברית הכהונה תלויה במקור תוקף שמימי מקודש, בדעת מלאכית הקשורה בספר מספר וסיפור, המעידה על ערכים מופשטים כמו אמת, צדק ומשפט, קודש וברית, התלויים בספירה, שביתה ושמיטה, יובל ודרור, בלוח ובספר, בשבועה ובחוק. ערכים אלה המהווים ערבות לרציפות החיים, נצחיותם וקדושתם, צדקתם ואמיתותם, הם המצויים בתשתית החוק והמשפט, והם המעוגנים בזיכרון החורג מגבולות הזמן והמקום, בידיעת קריאה וכתובה בעברית, שפת הברירה, ובידיעת חישובים מחזוריים של הזמן או בספרייה של לוחות וספרים שמקורה שמימי-מלאכי ומשמרתה ארצית-כוהנית.

<sup>64</sup> סרך הברכות, 3, 22–28; 4, 25–28, י' ליכט, מהדיר, מגילת הסרכים, (הערה 47 לעיל), עמ' 281–286 השוו על בני צדוק 'בחרי ישראל קריאי השם' ברית דמשק, מהדורת מ' ברושי וא' קימרון, ירושלים 1992, טור – IV–15, עמ' 15, 16 בעמ' 19 נזכר צדוק.

<sup>65</sup> 4Q405:19, 4–5 שירות עולת השבת, מהדורת ניוסם, 1985 (הערה 18 לעיל) עמ' 293.

<sup>66</sup> הודיה ו, 3 מגילת ההודיות, מהדיר י' ליכט, ירושלים תשי"ז, עמ' 84–85.

## 1.

הַקְרִיאָה וְהַכְּתִיבָה בַּלּוּחוֹת וּבַסְפָּרִים שְׁמִימִים וְאַרְצִיִּים הָאוֹצְרִים אֶת הַצֶּדֶק וְהַמִּשְׁפָּט, הַחֹק וְהַבְּרִית, הִיא הַמִּיִּחָדָת אֶת הַכֹּהֲנִים בְּנֵי שֶׁבֶט לֹוי וְהִיא קְשׁוּרָה לְרַעֲיוֹן הַסְפִּירִיָּה הַכּוֹלֶלֶת סְפָרִים וּלְוָחוֹת שֶׁמְקוֹרָם בְּעוֹלָם הַמַּלְאָכִים הַדְּנִים בְּרַעֲיוֹנוֹת מוֹפְשָׁטִים כְּגוֹן צִדֶּק תוֹם וְיוֹשֶׁר, אִמֶּת וּמִשְׁפָּט, שֶׁבֶט-שְׁבִיתָה, שְׁמִיטָה וְדִרּוֹר, קְדוּשָׁה, בְּרִית וּבִרְכָּה, מוֹעֵד, סְפִירָה וּמַחְזוֹר, דַּעַת, עֵדוּת, שְׁבוּעָה, חִירוֹת וְזִיכְרוֹן. רַעֲיוֹנוֹת אֵלֶּה הַקְּשׁוּרִים אֶת הַקְּדוּשָׁה עִם עֲשִׂיַּת הַיֶּשֶׁר וְהַטּוֹב וְעַם וְיִתְרוֹ עַל רִיבּוֹנוֹת אֲנוּשִׁית בַּמַּחְזוֹרוֹת שֶׁבִּיעֻנוֹת מִשְׁבִּיתָה לְשֵׁם שְׁמִירַת צִדֶּק, אִמֶּת, דַּעַת, חִירוֹת ו'מוֹעֲדֵי דִרּוֹר', עוֹגְנוֹ בְּעוֹלָם הַמַּלְאָכִים עַד הַזִּיכְרוֹן, שׁוֹמְרֵי חֲלוּפוֹת הַזְּמַן וְתַמּוּרוֹתָיו, וְנִתְּלוּ בַּסְפִּירָה מַחְזוֹרִית מְקוּדָּשֶׁת קְבוּעָה וְיִדְעוּהָ מֵרֹאשׁ הַקְּשׁוּרָת בֵּין זְמַן מְקוּדָּשׁ לְמָקוֹם מְקוּדָּשׁ אוֹ בֵּין נִצְחִיּוֹת לְנִצָּח הַנוֹגְעִים בְּעוֹלָמָם שֶׁל בְּנֵי חֲלוּף. מֵלֶאךְ הַפָּנִים מִסִּיִּים אֶת דְּבָרָיו בַּסֵּפֶר הַיּוֹבִלִים בַּמִּשְׁפָּט הַמְּגִן עַל מוֹעֲדֵי הַדִּרּוֹר הַמְּקוּדָּשִׁים: 'לִמְעַן יִשְׁתַּבּוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בַּמִּצְוֹת שֶׁבִּתּוֹת הָאָרֶץ **כְּכַתוּב** בַּלּוּחוֹת הַשְּׁמִים אֲשֶׁר נָתַן בְּיָדִי **לְכַתּוּב** לְךָ חֹקִי עַת וְעַת בַּחֲלוּקַת יָמֶיהָ (שָׁם, נ, יג). עוֹלָם מוֹשְׁגִי זֶה, הַמִּתּוֹאֵר בַּלְשׁוֹן שִׁיר בַּמִּגִּילַת הַבְּרָכוֹת תְּלוּי בַּעֲדוֹת כְּתוּבָה מְקוּדָּשֶׁת עַל עֲרֻכִּים מוֹפְשָׁטִים הַיּוֹצְרִים סִינְכְרוֹנִיזָצְיָה בֵּין הַנִּרְאָה לְנִשְׁמָע, בֵּין הַמוֹחַשׁ וְהַמּוֹפָשֵׁט וּבֵין הַשְּׁבִיתָה, הַצֶּדֶק וּמוֹעֲדֵי הַדִּרּוֹר, הַמִּשְׁבִּיתִים בַּמַּחְזוֹרוֹת שֶׁבִּיעֻנוֹת, לְבֵין הַבְּרָכָה, הַיּוֹבִלִים וְנִצְחִיּוֹת מַחְזוֹרִי הַטֶּבַע, הַנִּמְנִים בַּמַּחְזוֹרוֹת רַב־עוֹנִית. סֹדֵר זֶה בְּשִׁמּוֹם וּבֶאֱרָץ שֶׁעַל מַחְזוֹרֵיתוֹ הַשְּׁמִימִית מוֹפְקִים הַמַּלְאָכִים וְעַל מַחְזוֹרֵיתוֹ הָאַרְצִית מוֹפְקִים הַכֹּהֲנִים שׁוֹמְרֵי מִשְׁמֶרֶת הַקְּדוּשָׁה, תְּלוּי בַּסְפִּירָה מִמְּקוֹר נִצָּחִי:

יִרְזִי פְּלָאִים בַּהֲרֹאוֹתֶיהָ

וּשְׁבוּעֵי קוֹדֶשׁ בַּתְּכֻנָּהּ

וְדִגְלֵי חֻדְשִׁים רֹאשֵׁי שָׁנִים בַּתְּקוּפוֹתֶיהָ

וּמוֹעֲדֵי כְבוֹד בַּתְּעוֹדוֹתֶיהָ

וּשְׁבִיתוֹת הָאָרֶץ בַּמַּחֲלָקוֹתֶיהָ

וּמוֹעֲדֵי דִרּוֹר דִּרְרוֹרֵי נִצָּחִי...<sup>67</sup>

הַמִּילָה **צִדֶּק** נִזְכַּרְתָּ עֲשָׂרִים וּשְׁלוֹשׁ פַּעֲמִים בְּשִׁירוֹת עוֹלַת הַשֶּׁבֶט שֶׁהִגִּיעוּ לִידֵּינוּ בְּנוֹסַח מְקוּטָע וְהַצְּרוּפִים דְּבָרֵי צִדֶּק, נִוְעֲדֵי צִדֶּק, מֶלֶךְ אִמֶּת וְצִדֶּק, אִמֶּת וְצִדֶּק עוֹלָמִים וְרוּחִי דַּעַת אִמֶּת וְצִדֶּק שְׁבִים וְנִשְׁנִים. הַמִּילָה **אִמֶּת** נִזְכַּרְתָּ חֲמֵשׁ עֲשָׂרָה פַּעֲמִים בַּצְּרוּפִים שׁוֹנִים וְהַמִּילָה **דַּעַת** נִזְכַּרְתָּ חֲמִישִׁים וְחֲמֵשׁ פַּעֲמִים כְּשֶׁהַצְּרוּפִים אֱלֹהֵי דַּעַת, דְּבָרֵי דַּעַת, רְזִי דַּעַת, אֱלִי דַּעַת, מֵלָאכִי הַדַּעַת וּבִרְכוּ לְאֱלֹהֵי הַדַּעַת, מִיִּטְבִּים לְשִׁקֵּף אֶת מְקוֹמוֹ שֶׁל עֵרֶךְ מֶרְכְּזִי זֶה בְּעוֹלָם שֶׁעֵמֵד כְּאִמּוֹר לַעֲלִיל בְּסִימָן 'רוּחִי דַּעַת אִמֶּת וְצִדֶּק בְּקוֹדֶשׁ קוֹדְשִׁים' וּבְסִימָן קְדוּשַׁת הַמַּחְזוֹרִים הַשְּׁבִיעוֹנִיִּים שֶׁל 'מוֹעֲדֵי דִרּוֹר' הַנִּשְׁמָרִים בַּשְּׁבוּעָה וּבַבְּרִית וְנִצְחִיּוֹת הַמַּחְזוֹרִים הַרְבַּעוֹנִיִּים שֶׁל 'מִרְכְּבוֹת הַשְּׁמִים' הַנִּמְנִים וְנִשְׁמָרִים בְּיָדֵי שׁוֹמְרֵי מִשְׁמֶרֶת הַקְּדוּשָׁה. רֶק הַמִּלִּים אֵל/ אֱלֹהִים, שֶׁבַע/שֶׁבֶט קוֹדֶשׁ/קְדוּשָׁה, פְּלֹא, רוּחַ, דְּבִיר, טוֹהַר וְכְבוֹד, וְהַפְּעִלִים הַקְּשׁוּרִים לְבִרְכָּה תְּהִילָה וְשִׁירָה הַנִּמְנִים מֵאוֹת פַּעֲמִים, עוֹלִים עֲלֵיהֶן בַּתְּכִיפּוֹת הַיִּקְרוּתוֹ. כְּתִיבָתָם, שְׁמִירָתָם וְהַנְּחָלָתָם שֶׁל סְפָרִים וּלְוָחוֹת אֱלֹהֵי הַקְּשׁוּרִים לְבְּרִיתוֹת וּלְמוֹעֲדֵים, לְהַשְׁבִּיתָה שֶׁבִּיעֻנוֹת וּלְלוֹחַ שְׁבִיתוֹת שְׁמִטּוֹת וְיּוֹבִלִים שֶׁמְקוֹרָם שְׁמִימִי בְּזִיקָה לְדִרְכֵי צִדֶּק וְאִמֶּת וְשְׁמִירָתָם מוֹשְׁבַּעַת בַּשְּׁבוּעָה וּבַבְּרִית, תְּלוּיָה בְּרִצָּף הַשּׁוֹשְׁלֵתִי הַכֹּהֲנִי הַמְּקָרָא. הַכֹּהֲנִים וְהַלְוִיִּים הֵם הָאֲחֵרָאִים לְהוֹרֹאת הַרַעֲיוֹנוֹת הַנִּזְכָּרִים לְכָלֵּל הָעֵדָה וּלְשְׁמִירַת הַמַּחְזוֹרִים הַמְּקוּדָּשִׁים הָעוֹמְדִים בַּתְּשִׁיתָתָם, הַמְּבַטִּיחִים לַעֲדָה **שְׁבַעִים** יָמִים שֶׁל מְקָרָא קוֹדֶשׁ, פְּטוּרִים מִעֲבֻדָּה עֲבֻדוֹת וּשְׁעֲבֻדָּה, יָמִים מִטְּעִימִים אֶת טַעַם הַצֶּדֶק וְהַשּׁוֹוִיּוֹן מִשּׁוֹם שֶׁנֶּאֱסָרְתָּ בָּהֶם כָּל מֵלָאכָה, אֵין בָּהֶם עוֹבְדִים וּמַעֲבִידִים, עֲבָדִים וּמַשְׁעֲבָדִים. יָמִים אֵלֶּה הַמְּכֻנָּים 'מוֹעֲדֵי ה' מְקָרָא קוֹדֶשׁ' (וִיקָרָא כג, ב) מֵאֲפָשְׁרִים

<sup>67</sup> מִגִּילַת הַבְּרָכוֹת: 12 p. B. Nitzan, Oxford 1998, (ed.) B. Nitzan, Oxford 1998, 1:8–13:DJJ XI, 4Q286 frag.



לכלל העדה השוכנת הזדמנות שווה להנות מהוראת קריאה והנחלת דעת, המופקדים בידי הכוהנים בני צדוק ואנשי בריתם, 'קריאי השם' המטיבים להגן על החירות, הדעת והצדק.<sup>68</sup> בשל אחריות זו המותנית ברציפות הספירה לא קיבלו בני שבט לוי ש'ה' הוא נחלתם' (במדבר יח כ, כג-כד; כו, סב; דברים יח, א-ב; יהושע יג, יד, לג; יד, ג; יחזקאל מד, כח) נחלה בארץ ואף היו פטורים משירות בצבא כמו מעבודת האדמה, משום שכל זמנם הפנוי, לפחות באופן אידיאלי, היה אמור להיות מוקדש לעבודת הקודש, לשמירת מחזורי השביתה המקודשים, ולהנחלת הדעת הקשורה במחזורי שביתה 'מקראי קודש', בחירות, אמת, צדק וקדושת החיים, בעדות מועד עד ועדה, ולישמירה של דעת זו, ליצירתה ולהוראתה. הספירה המקודשת, שהיווצרותה היתה תלויה בזמן פנוי מעמל כפיים המוקדש לקריאה וכתובה,<sup>69</sup> ובשמירת מחזורי השביתה המקודשים המכונים מקראי קודש, מלמדת על התודעה הנשקפת בה הקשורה ללא התר לעולם העד, העדן והעדות הנצחית או לעולם המלאכים שומרי הזיכרון ועדי הבריתות הנתפשים כבני דמותם האידיאליים של הכותבים: "כי יסד בקדושי עד קדושי קדושים

ויהיו לו לכוהני קורב במקדש מלכותו

משרתי פנים בדביר כבודו...

כי יסדם לו לקדושי קדושים

משרתים בקודש קדושים".<sup>70</sup>

גילוייה הכתוב של מסורת כוהנית עשירה זו בספריית כתבי הקודש בת מאות הכתבים שהתגלתה במדבר יהודה, מעוררת תהיות על גלגוליה ההיסטוריים ועל היחסים המורכבים בין מיתוס, מיסטיקה והיסטוריה הקושרים בין הנסתר לנגלה, ובין רעיון מופשט לייצוגיו המוחשיים בעבר ובהווה. אלי דעת, מלאכי דעת, מלאכי קודש, אלי טוהר, מלאכי פנים, מלאכי צדק, מלאכי שרת, קדושים, ידעים, נועדי צדק וכוהני קורב, המבטאים ערכים שאין להם שיעור, שמקורם אלוהי ונחיצותם אנושית, הם כינויים רווחים למלאכים בספרות הכוהנית המתארת מלאכים בזיקה לספרים וללוחות, לקריאה וכתובה. המושגים המופשטים הנלווים לשמות המלאכים וללוחות, לספרים ולשירים הקשורים בהם, אחוזים בצורה הדוקה במימדים שונים של עבודת הכוהנים והלוויים, המשרתים בקודש, שומרים את מקראי הקודש בשבעים הימים בשנה בהם כולם שובתים מלבד בני שבט לוי, המופקדים על הוראת דעת, על שמירת מחזורי שבעת המועדים בעבודת הקודש, על מניין מחזורי השביתה, השמיטה והדרור בחלוקות שביעוניות המסומנות בשירים בעולות ובקטורת, כנאמר במזמורי דוד שנמצאו בקומראן.<sup>71</sup> הכוהנים והלוויים שומרים בצורה

<sup>68</sup> שבעים הימים בשנה המוגדרים כמועדי ה' מקראי קודש עולים ממניין 52 השבתות ו-18 ימי שבעת המועדים שנאסרת בהם מלאכה. ראו אליאור, מקדש ומרכבה, עמ' 48-55.

<sup>69</sup> σχολή, skhole/scholé זמן פנוי מעבודת כפיים המכונה ביונית באנגלית free time, spare time, leisure הוא העומד בשורה המלים אסכולה וסכוליון scholar school scholastics הקשורות באופן מהותי לחירות משעבוד לעבודת כפיים ולפנאי לקרא ספרים, המתנה את הלימוד. עיון במילון יוני-אנגלי המתחס למונה σχολή יעלה זאת בבירור. דומה שמימון הפנאי מעמל כפיים ושחרור מהשעבוד לעבודת אדמה המתנה את זמן הלימוד, הוא העומד מאחורי עבודת הקודש הנתמכת במעשרות ומתנות הכהונה. אולי אין זה מקרה שהמילה הלטינית המתחסת לספר liber (בשיאורה נקשר בדרך כלל לחומר הכתיבה) והמילה המתחסת לחירות libertas liber liberty מתחסת לחופש וחירות, דמות זו לזו. המושג העברי העתיק בטלן, שלא כהוראתו כיום, מתחס לאנשים שיש פנאי בידם ללמוד או שיש מי שמשלם להם כדי להתפנות מעבודה ומעניק להם שכר בטלה עבור זמן המוקדש ללימוד (בדומה למעשרות לכוהנים ולוויים או לדמי התפנות לסופרים ומשוררים ולדמ שבתון לחוקרים ומורים) ומכאן ההגדרה של עיר גדולה כעיר שיש בה עשרה בטלנים, דהיינו אלה הפנויים מעבודת כפיים ונתמכים בידי העיבור המאפשר להם להקדיש את זמנם ללימוד (משנה מגילה ג).

<sup>70</sup> שירות עולת השבת, מהדורת ק' ניוס, אטלנטה 1985, עמ' 89.

<sup>71</sup> על מזמורי דוד שנמצאו בקומראן המסומנים בכותרת IQPs col. XXVII, 2-11 ועל ייקתם למחזורי הזמן וסדרי העולות במקדש ראו: The Psalms Scroll of Qumran Cave 4, ed. J. A. Sanders. DJD IV, Oxford

מדורגת על טהרת המקום המקודש הקשור לנצחיות החיים ולנוכחות המלאכים (מקדש, 'קודש קודשים', 'מרכבה', 'גן עדן', 'פרדס קושטא', 'גן צדק', 'גן חיים', דביר, כרובים, חיות הקודש, מושב הכרובים, שבעה היכלי קודש) וזוכרים ומזכירים את דרכי הצדק והאמת המותנות במועדי הדרור הקשורים בשביתה וחירות, בשבועה ובברית, בדעת ועדות<sup>72</sup>.

כאמור, ראשון בעלי הספרייה במסורת הכהנית הוא חנוך, השביעי באבות העולם, שנלקח אל המלאכים כדי ללמוד מהם את חלוקת הזמן השמימי האסטרונומי ואת חלוקתו ללוח מקודש המתחלק לארבע תקופות ושנים עשר שנים/חודשים ולכפולותיהם בצבא השמים וגלגל המזלות: 'וארא בצאת כוכבי השמים ואספור את השערים אשר בהם יצאו ואכתוב את כל מוצאיהם כל אחד ואחד למספרם ולשמותיהם מהלכם ומעמדם ומועדיהם וחודשיהם כאשר הראני אוריאל המלאך הקדוש אשר איתי. הוא הראה כל דבר וכתבם לי גם שמותיהם כתב לי וחוקיהם וחברתם' (חנוך א לג, ד-ה). בספר היובלים מלאך הפנים מתאר את תבניתו השמימית של הלוח, הרשומה על ספר: 'כי ידעתי אני ומעתה הנני מגידך ולא מלבי כי ספר כתוב לפניי ותינתן בלוחות השמים חלוקת הימים.' (היובלים ו, לה). לחלוקה הרבעונית של העונות/תקופות החודשים/השערים הימים/קצצים, מצטרפת החלוקה השביעונית, היא החלוקה לשבתות (52 בשנה), מועדים (7 בשנה, שבועת החודשים הראשונים מניסן לתשרי), שנים (בשנה 364 ימים, כל שנה מתחלקת ל-52 שבועות/שבתות), שמיטות (מדי 7 שנים) ויובלים (מדי 7 שבתות שנים) המצטרפים למחזורים משבייתים מקודשים. ההתאמה בין החלוקה השביעונית הנשמעת או נודעת ממקור אלוהי כתוב, והחלוקה הרבעונית הנראית לעין, היא בעלת חשיבות מכרעת במסורת הכהנית, המעגנת חלוקות אלה, המצריכות ספירה וסינכרוניזציה, קריאה וכתובה, חישוב ומחשבה, במסורות לוח שונות החל מסיפור הבריאה והמבול, עבור בלוח הקטורת (בבלי, כריתות ו ע"א) וכלה במזמורי דוד שנמצאו בקומראן הכוללים את לוח מחזורי הקרבנות לפי ימים שבתות חודשים ומועדים, ואת שירות עולת השבת המציינות את החלוקות השביעוניות בעולם המלאכים ובמקדש, ומפקידה את שמירתם של מחזורים מקודשים אלה בידי כ"ד משמרות הכהונה שומרי משמרת הקודש המתחלפים מדי שבעה ימים ומהווים לוח חי. במסורת אחרת מתוארת רכישת הידע כקריאה בלוחות השמים: 'ויאמר אלי: חנוך התבונן בלוחות השמים וקראת הכתוב עליהם וידעת את הכל אחד לאחד ואתבונן בלוחות השמים ואקרא את כל הכתוב ואבין הכל...' (חנוך א פא, א-ב). יתכן שהביטוי לוחות השמים קשור למסורת הכתובה המצויה בתיאור לוחות הברית 'הלוחות מעשה אלהים המה והמכתב מכתב אלהים הוא חרות על הלוחות' (שמות לב, טז) ביטוי שאותו מפרש ספר היובלים כלוחות שהחוק החקוק עליהם, תוקפו נצחי ומחזורי: 'כי חוק עולם הוא חרות על לוחות השמים לבני ישראל לעשותו בכל שנה ושנה פעם בשנה בכל דורותיהם ואין סוף הימים כי לעולם הושם' (היובלים מט, ח). במגילות בכלל ובשירות עולת השבת בפרט רווחים צירופים המתארים את החוק החרות המגן על החירות ומועדי הדרור ואת שומריה המלאכים: '[וחוקי קן] דשים חרת למן, במ יתקדשו כל קדושי עד', 'אלוהים חרת חוקיו לכול מעשי רוח ומשפטי כבודו לכל מייסדי דעת עם בינות כבודו אלוהים לקרובי דעת'.<sup>73</sup> בשירות עולת השבת המלאכים המכונים כהנה קורב וידעים, מתוארים כמלמדים את תורת הכהונה: "דעת בכוהני קורב ומפיהם הורות כל קדושים עם משפטי [כבודו]"<sup>74</sup>.

1965, P.48; ש' טלמון, 'לוח המועדים בשנת החמה של עדת היחיד על פי רשימת שירי דוד במגילת המזמורים ממערה 11', ג' ברין וב' ניצן (עורכים), יובל לחקר מגילות ים המלח, ירושלים תשס"א, עמ' 204-219; אליאור, מקדש ומרכבה, עמ' 48-51.

<sup>72</sup> ראו ר' אליאור, כהנים ומלאכים, בני צדוק ו'נועדי צדק' בתוך: הנ"ל, מקדש ומרכבה, עמ' 174-211.

<sup>73</sup> 4Q400 I i 5-6, 15 שירות עולת השבת, מהדורת ק' ניוסם, אטלנטה 1985, עמ' 89.

<sup>74</sup> 4Q 400 Ii 1.17-18 שירות עולת השבת, שם, עמ' 89.

## ז.

השתלשלות הספרייה במסורת הכהונית, המעידה בעליל כיצד העולם נברא בזיקה לספר מספר וסיפור כלשון ספר יצירה, והנחלת הדעת הגנוזה בה, הכתובה בעברית, ממלאכים לבני אדם, היא בת שבעה שלבים, ונזכרות בה מסורות שביעוניות שונות הקשורות בשבועות, חלומות, חזיונות וספרים או בתודעה החורגת מגבולות הזמן והמקום הקשורה במסורת כתובה בשבועה ובברית, בספר, במיספר ובסיפור. בשלב הראשון הדעת הקשורה ביחס בין מחזורי הטבע ללוח השבתות, בקריאה ובכתיבה, בעדות ובזיכרון, מונחלת מהמלאכים לחנוך בן ירד, **השביעי** בדורות העולם, כמתואר בהרחבה בספר חנוך א, בספר חנוך ב ובספר היובלים. בשלב **השני** חנוך מנחיל את הידע על הזמן והפולחן לבניו על פי ציווי מלאכי: '**ושבעת** הקדושים ההם הקריבוני וישימוני על הארץ לפני פתח ביתי ויאמרו אלי הודע הכל לבנך מתושלח והראית לכל בניך ... שנה אחת נעזבך עם בנך עד צוותך ללמד את בניך **וכתבת** להם **והעידות** בכל בניך ובשנה האחרת יקחוך מקרבם' (חנוך א פא, ז-ז). תהליך ההנחלה של הידע המלאכי מחנוך לבניו קשור בארבעה מקורות: בספרים, בחזון שמימי, בדברי מלאכים ובלוחות השמים: 'ואחרי כן הואיל חנוך להגיד מתוך **הספרים**. ויאמר חנוך על בני הצדק ועל בחירי העולם ועל נטע היושר אדבר אליכם בניי, אני חנוך, ואודיעכם את הדברים האלה כאשר נגלה אלי **במראה השמים** ואשר ידעתי **מדברי מלאכי הקודש** ואשר למדתי מעל **לוחות השמים**' (חנוך א זג, א-ב).

חנוך עומד על חובת הנחלת המסורת הכתובה מדור לדור: 'ועתה מתושלח בני כל אלה אספר לך **וכתבתי** לך וגיליתי לך הכול ונתתי לך **ספרים** על כל אלה, ואתה בני תשמור את **הספרים** מיד אביך למען תמסרם לדורות העולם...'. (שם, פב, א-ג). בשלב **השלישי** מונחלת הדעת מהמלאכים לנوح, נינו של חנוך, ובשלב **הרביעי** מונחלת הדעת מנוח לשם או למלכיצדק: 'אמרנו לנו... **ויכתוב** נוח את הכל כאשר לימדנוהו **בספר** ... ויתן את כל **הספרים** אשר **כתב** לשם בנו הגדול כי אותו אהב מאד מכל בניו' (היובלים י, יב-יד). יש מסורות המזהות את שם עם מלכיצדק (נדרים לב ע"ב; מדרש אגדה ותרגום יונתן על בראשית יד, יח ורש"י על אתר) ורומזות שמלכיצדק כוהן לאל עליון הנחיל את המסורת לאברהם (בראשית יד יח-כ; תהלים קי, ד; חנוך ב כג, כו, מה-ס) ויש מסורות אחרות הקובעות שאחרי שנשתכחו הספרים במהלך הדורות מתחדשת הנחלת הידע בשלב **החמישי** ממלאך הפנים לאברהם, שלב הכרוך בהוראת השפה העברית שפת אבות אבותיו שנשתכחה, ככל הידוע זה האיזכור הראשון של השפה העברית כשפת ספרי הקודש:

'ויאמר אלי ה' אלהים: פתח פיו ואוזניו למען ישמע וידבר בשפה אשר תראה כי שבתה מפי כל בני האדם מימי המפולת... ואחל לדבר עמו עברית בלשון הבריא. ויקח **ספרי אבותיו** והמה **כתובים** עברית ויעתיקם ויחל להגות בהם מאד ואגיד לו אני את כל הקשה ממנו ויהגה בהם בששת ירחי הגשם' (היובלים יב, כה-כו). עיונו של אברהם עולה בידו והוא 'נמצא נאמן ו[אך רוח] ויכתב אוהב ה' בלוחות השמים' (שם, יט, 75). אברהם מלמד את יצחק בנו את חוקי הקרבנות הקשורים למסורת הכהונה, ומצביע על מקור סמכותו: 'כי כן מצאתי כתוב **בספר אבותי** [בתרגום הרטום ובתרגום האנגלי **בספרי אבותי**] הראשונים בדברי חנוך ובדברי נוח' (יובלים כא, י). בשלב **הששי** נקשר יעקב לשישלת המקודשת המתייחדת בקריאה בספרים, מצוינת בתום לב ונבדלת מאלה

<sup>75</sup> מקומה של השפה העברית בספריה הכהונית ומקומו של הכתב העברי העתיק בה היא סוגיה רחבה שאני מקווה לדון בה במקום אחר. זיקתו של אברהם לאותיות השפה העברית ולידע עליון נזכרים גם בספר יצירה, חיבור כוהני מהמאה הראשונה לספירה: 'וכיון שצפה אברהם אבינו ע"ה והביט וראה וחקר והבין וחקק וחצב וצרף ויצר ועלתה בידו נגלה אליו אדון הכל הושיבו בחיקו ונשקו בראשו קראו אוהבו ושמו בשמו וכתל לו בריית לו ולורעו עד עולם שנאמר והאמין בה ויחשבה לו לצדקה' (ספר יצירה, פרק ו) ראו י' ליבס, תורת היצירה של ספר יצירה, תל אביב תש"ס.

שאינם מסוגלים ללמוד: 'רבקה ילדה ליצחק שני בנים את יעקב ואת עשו ויהי יעקב איש תם וישר ועשו גאה איש שדה שעיר ויעקב יושב אוהלים. ויגדלו הנערים וילמד יעקב ספר ועשו לא למד כי איש שדה הוא וצייד וילמד קרב וכל מעשיו גאווה' (היובלים יט, יג-יד). בשלב השביעי יעקב מוריש את ספרי אבותיו לבנו הנבחר לוי: ויתן את כל ספריו וספרי אבותיו ללוי בנו ולחדשם לפניו עד היום הזה' (היובלים מה, טז; בנוסח הרטום 'למען ישמרם ויחדש אותם'). 'היום הזה' מתייחס בספר היובלים למעמד סיני, החל במחצית החודש השלישי, בחג השבועות, ומציין את המועד שנכרתו בו הבריתות עם נוח ועם אברהם, את מועד לידת יצחק, ואת המועד אשר בו מלמד מלאך הפנים את משה בן עמרם, בן קהת, בן לוי, את השתלשלות המסורת ומכתוב לו ספר (א, כט).

במסורת חנוך והיובלים נודעת לכתיבה ולקריאה חשיבות רבה בשל מקורן המקודש: חנוך למד לקרוא ולכתוב מהמלאכים, אברהם למד כתיבה בשפת ארצו בארם נהריים, מאביו (היובלים יא, טז) אולם עברית הוא למד מהמלאכים. גם משה על פי ספר היובלים למד לכתוב מאביו עמרם נכדו של לוי (מז, ח-ט) אולם את הכתוב בלוחות השמים הוא לומד ממלאך הפנים.

הכתיבה והקריאה אינן רק מתנה משמים המרחיבה את אופקיו של האדם מעבר לגבולות זמנו ומקומו, ומנחילה לאדם רעיונות מופשטים, 'רזי פלא', חוקים שמימים, ידע אסטרונומי ופולחני, שירה, סיפורת זיכרון והיסטוריה ודרך להעתיק את הידע החרות על לוחות השמים ואת הדעת הראויה לזיכרון ועדות, אלא הן קשורות גם בחטאים שמימים הנזכרים בסיפור חטא בני אלוהים ובנות האדם (בראשית ו; חנוך א יב ג-ד) הפותחים פתח לכתיבה שאינה מקודשת ולתורות לא רצויות, ורומזים על מאבקים הקשורים בבעלות ובהגמוניה על ידע כתוב ובמאבק סמכות. ספר חנוך המביא בהרחבה את סיפור חטא העיריים, הוא מיתוס המלאכים החוטאים הנרמז בבראשית פרק ה כרקע לסיפור המבול<sup>76</sup>, מספר על הוראת הכתיבה הקשורה בחטא המלאכים: 'והרביעי היה שמו פנמואה הוא הורה לבני האדם את המר ואת המתוק והוא הורה להם את כל תעלומות חוכמתם והוא לימד את האדם לכתוב בדיו עפצים ובניר ובזה חטאו רבים מן העולם ועד היום הזה, כי בני האדם לא נבראו לשם זה לחזק את אמונתם בעט ובדיו עפצים' (חנוך א טט, ח-י). דומה שנרמז כאן מאבק הקשור לסוציולוגיה של הדעת ולהגמוניה של הידע בין אלה המבקשים לשמור קריאה וכתיבה לתחום הקודש בלבד, השמור בידי ההגמוניה הכהנית, ובין אלה המבקשים להרחיבו גם לתחום החולין או לתחום הידע האסור ולהפקיעו מגבולותיו הבלעדיים של הקודש. ספר חנוך יוצא נגד 'כותבי שקר ודוברי רשע כי יכתבו שקריהם למען ישמעו אליהם אנשים ופועלי רע לשכנם' (חנוך א צח, טו) ונגד 'החוטאים שיטו דברי יושר וידברו דברי רשע וישקרו... ויכתבו ספרים על דבריהם' (שם, קד י). קרוב לוודאי שקיימת כתובת מפורשת לדברי התקפה אלה בזמן בו נכתבו הדברים, ויתכן שהיא קשורה למאבק על הלוח ולשיטת חישובו ולשאלות ההגמוניה ובלעדיות סמכות הדעת הקשורות בו. ספר היובלים, המספר את סיפורו של קינן, שלמד לקרוא מאביו וגילה תורות אסורות של העיריים (בראשית ו), ממחיש טענה זו: 'ותלד לו בן... ויקרא שמו קינן. ויגדל הבן וילמדו אביו ספר וילך לתור לו מקום אשר יקה לו בו עיר, וימצא כתב אשר חקקו הראשונים בסלע ויקרא בו את אשר בו ויעתיקהו וימצא בתוכו כי היתה בו תורת העיריים אשר בה יראו כשפי השמש והירח והכוכבים וכל אותות השמים...' (יובלים ח, א-ה)

<sup>76</sup> ראו ד' דימנט, מלאכים שחטאו במגילות מדבר יהודה ובספרים החיצוניים הקרובים להן, עבודת דוקטור, ירושלים תשל"ד; ר' אליאור, חטא העיריים ולוח הירח, מקדש ומרכבה, עמ' 117-141 וביבליוגרפיה שם.

## ח.

ספריות בעת העתיקה היו קשורות בהתגבשותה ובהנצחתה של הגמוניה אם באמצעות הנצחת שמות כותבי החיבורים הנאספים בהם, אם על ידי כינון מוקד סמכות בהקשר תרבותי מסוים הטוען למקורה האלוהי של העלית השלטת, אם בעיצוב הזיכרון ובשאפת ההנצחה בזיקה למיתוס מכונן, אם בשימור סוג דעת ייחודי של מסורת ספרותית או בצבירת הון תרבותי ובביסוס הלגיטימציה של דפוסי ידע ממקורות מקודשים ובאישור של סמכות היוצרים אותם ומחזיקים בהם.<sup>77</sup> ספריות היו קשורות תמיד בהגמוניה, בבחירה ובקאנוניזציה, שכן היו קשורות לזהותם של הקובעים למי שמורה זכות ההכרעה מה הוא שראוי שישמר בספרייה ומדוע, ובאופן בלתי נמנע היו קשורות בהדרה ובצנזורה, במובן המתייחס לקביעה – קולו של מי אינו ראוי להישמר, ומה אין ראוי לשמור בספרייה ועל שום מה. ספריות קשורות בפיתוח דת של ספר, באיסוף כתבים המשקפים אידיאלים מקודשים ומיתוסים מכוננים בדבר זיכרון תקפות ולגיטימציה, בעידוד כתיבה ויצירה ורכישת דעת, ובהקרה ושימור של כתבים המייצגים תמונת מציאות לאורן של מסורות מקודשות, ורעיונות מנחים המעניקים תוקף וגיבוי למסורות, תפישות ואידיאלים של אליטה שלטת. אין ספק שמניעים פוליטיים, מאבקי כוח ואינטרסים חברתיים ודתיים מנוגדים אינם נעדרים ממפעלי כינוס, תיעוד ושימור מעין אלה ומההכרעות הקשורות בהם, הכרוכות במישרין ובעקיפין בקאנוניזציה ובצנזורה, אולם בשעה שאנו נותנים דעתנו על ספריית המגילות כמשקפת מציאות ומיתוס בעת ובעונה אחת, במקרה של הספרייה הנידונה בדברים לעיל, ומהרהרים על מערכת היחסים המורכבת בין שינויים היסטוריים לתוקף אלוהי ובין חזון פוליטי לחזון מקודש הקשורה בה, אנו עדים לדיאלקטיקה מעניינת. באסופה המקראית שנערכה אחרי הספירה בידי חכמים אין נזכרת במפורש ספרייה של כתבי קודש אם כי נזכרים סופרים, ואילו ספריית המגילות אדירת המימדים שנמצאה במערות מדבר יהודה, המייצגת שרידים של קרוב לאלף מגילות מהמאות האחרונות לפני הספירה, שכולן ללא יוצא מן הכלל כתבי קודש, ורובן המכריע קשור לכהונה ומקדש, לבית צדוק וזרע אהרון, אינה מתועדת כמציאות היסטורית מוחשית במקרא בנוסח המסורה, או במשנה. לעומת זאת שורשיה המיתיים/היסטוריים הקושרים אותה לבית צדוק, ללוי בן יעקב, לאבות אבותיו משושלת חנוך ומלכיצדק ולצאצאיו הנושאים בכהונה, בלווייה ובכהונה הגדולה, וקשורים למקדש ולעבודת הקודש, ולזיקתם לעולם הנגלה ונסתר, מפורטים בהרחבה במגילות כפי שהעלינו בדיוננו לעיל. אין זה מפתיע שבדת של ספר המבססת את החוק המקודש ואת דבר האל על טקסט כתוב, ומפקידה את הנחלתו בידי שומרי משמרת הקודש האמונים על קריאה כתיבה והוראה, תתפתח מסורת עשירה סביב הנחלת הספרים שהם מקור הסמכות לפולחן ולחוק, ולתודעה ההיסטורית המושתתת על ברית, עדות וזיכרון. גם אין זה מפתיע שלאורך תקופה ארוכה בת מאות שנים לפי ההיסטוריוגרפיה המקראית, המתארכת את הקמת המקדש למאה העשירית לפני הספירה, התפתחה מסורת מקודשת סביב שומרי הספרייה ויוצריה: קרוב לאלף מגילות כתובות ברובן בעברית ומקצתן בארמית משקפות מציאות זו הכורכת בין כוהנים ומלאכים ובין שומרי כתבים מקודשים למנחילים. ההפתעה טמונה בעובדת השכחתן, גניזתן ודחיקתן של מסורות כוהניות אלה הקשורות בכהונה שהיתה קשורה למקדש ולקורות העתים בתקופה המקראית, מהציר המרכזי של התודעה ההיסטורית.

יתכן שבמציאות של חילופי משמרות, ראשיתה בשנת 175 לפני הספירה, מימי אנטיוכוס אפיפאנס שהחל למנות כוהנים מטעם השלטון הסלווקי, יאזון מנלאוס ואלקימוס, במקומם של הכוהנים לבית צדוק, שהיו הגמוניה כוהנית הנשענת על תורה כתובה וספריית כתבים רחבה,

<sup>77</sup> על ספריות בעולם העתיק ראו הערה 13 לעיל.

ויורשיו אלכסנדר באלאס ודמטריוס השני שמינו את הכהנים החשמונאיים יונתן ושמעון, לבין הגמוניה חדשה שהעלתה על נס את רעיון התורה שבעל פה ולא כתבה שום חיבור בין סיום תקופת המקרא בשנת 165 לפני הספירה, זמן חיבורו של ספר דניאל, לבין עריכת המשנה במאה השלישית לספירה, היה צורך להשיך ולדחוק לשוליים את העדות ההיסטורית המוחשית הקשורה למקור תוקפה וסמכותה של ההגמוניה העתיקה הקשורה במציאות הספרייה הכהנית. יתכן שבשנות כהונתה של השושלת החשמונאית האוורופאטורית ממודיעין – ששלטה בתוקפו של הכוח הארצי הצבאי והפוליטי, ולא בכוחם של הדעת, האמת והצדק או בכוח הבחירה משמים והסמכות המקודשת, והרבתה ברדיפות, בשפיכות דמים, בכפייה ובניצול יחסי כוח משתנים בין מלכויות – בית צדוק המקראי בחר להסתיר את העובדה שספריית המקדש היתה מצויה ברשותו, ובשנים שחש איום על קיומה ועל קיומו בחר להסתירה. ודאי אין זה מקרה שגיבורו הארצי-שמימי-כוהני-מלאכי של בית צדוק, חנוך-מטטרון בגלגוליו השונים לפני הספירה ואחריה, כחנוך בן ירד או כמטטרון מלאך שר הפנים, ככוהן גדול שמימי או כעד צדיק סופר צדק, מתואר תמיד בזיקה לקריאה וכתביה, ללימוד ולדעת, לספירה וסיפור, ולנצחיותם של העדות והידע המצויים בספרים ובלוחות כתובים, התלויים באותיות ובמספרים, בשמות ובמחזורים. בין גיבורי בית צדוק אין אף לא אחד הקשור לידע הנמסר בעל פה אלא כל גיבוריו קשורים לידע כתוב, או לידע שמקורו בחזיון אלוהי או מלאכי, הנשמר על ספר. גיבוריהם הארציים של בעלי המגילות, הקשורים לדמויות בספר בראשית, מתוארים בגרסת המגילות בזיקה לספרים ולמלאכים, לידיעת קריאה וכתביה, לידע שמימי וארצי הקשור בבבירת בין ידעים, בלוחות, בעדות ובהנחלת ספרייה המבטיחה ברכה, צדק, חירות, דעת ואמת.

ספרייה בהיקף שנמצא במערות קומראן, הכוללת שרידים של קרוב לאלף עותקים של מאות חיבורים מקודשים, אינה יוזמה של יחיד, אינה משקפת צריכה של יחיד או אוריינות אינדיבידואלית, ואינה משקפת כתיבה, תיעוד או מדיניות שימור של יחידים. למרבה הצער אין בידינו נתונים חיצוניים על מימסד תרבותי-דתי יוזם שנטל על עצמו את חובת ההעתקה של ספרי הקודש, את הכשרת הכותבים, את הכנת חומרי הכתיבה היקרים או מימן את הפקתם של כתבי היד, את קיבוצם ושימורם באוסף מסודר של מגילות, אולם כאמור לעיל יש עדות על סופרי המקדש שנזכרו באיגרת אנטיוכוס השלישי בתקופה שבני צדוק כיהנו בקודש. תרגום השבעים מדבר על סופרים כעל נושאי תפקידים משבט לוי, ובמקרא נזכרים סופרים חמישים וחמש פעמים בדרך כלל בסמיכות לכוהנים<sup>78</sup> או בחיבורים של כוהנים נביאים כגון יחזקאל, ירמיהו, עזרא ומלאכי<sup>79</sup> או בחיבורים בעלי צביון כוהני כדברי הימים א' וב'.<sup>80</sup> בספר מקבים ב שנכתב ביוונית בסוף המאה השנייה לפני הספירה, באיגרת ששולחים המקבים לאלכסנדריה ומבקשים שהקהילה היהודית שם תשתתף בחג טהרת המקדש (למעלה מארבעים שנה אחרי טיהור המקדש בימי יהודה המקבי), נזכר אוצר ספרים שאסף נחמיה ונאמר שיהודה כונן מחדש את ספריית המקדש: 'הדברים האלה נאמרו גם בכתבי נחמיה ובזכרונותיו וגם [מסופר] אשר בערכו אוצר ספרים אסף ספרים על המלכים והנביאים וספרי דוד ואגרות המלכים על מתנות קודש: וכן גם יהודה את הספרים אשר נפזרו מפני המלחמה אסף לנו כולם והם אצלנו'.<sup>81</sup> אין לדעת אם דברים אלה הם תיעוד של מציאות היסטורית או של מציאות מדומיינת לצרכי תעמולה, שכן שליטי בית חשמונאי היו אנשי מלחמה, כובשים, מגיירים בכוח הזרוע, פורעים שופכי דם ומרחיבי גבולות, ולא אנשי ספר או אנשי דעת, כעולה מתולדותיהם הידועות לנו מספרי המקבים ומדברי יוסף בן מתתיהו, אולם על פי פשטם הם

<sup>78</sup> שמואל ב ח, יז; שמואל ב כ, כה; מלכים ב יב, יא; נחמיה ח, א, ד, ט; יב, כו, לו.

<sup>79</sup> יחזקאל ט, ב-ג; ירמיהו לו, יב, לב; לו, טו; עזרא ז, ו; ז, יא מלאכי ב, ז, טז.

<sup>80</sup> דברי הימים א, ב, נה; יח, טז; כז, לב; כד, ו; דברי הימים ב' לד, יג, טו.

<sup>81</sup> מקבים ב, ב, יג-יד הספרים החיצוניים ב.

מצביעים על כך שספריית המקדש נפזרה מפני המלחמה ואולי מניחים מקום לסברה שנלקחה בידי בני צדוק ואנשי בריתם, שהיו מופקדים עליה במשך מאות שנים. במגילות יש אינספור עדויות על ספרים מקודשים על נוחליהם ומנחיליהם ועל זהותם התרבותית של בעלי הספרייה, יוצריה, כותביה ושומריה הקושרים עצמם לכהונה, למקדש, למשמרות הכהנים ולשושלת אוריינית הנוחלת ומנחילה ספרים ולוחות בזיקה לדעת, אמת וצדק, חוק ומשפט, תורת אמת ומועדי דרור, ואף קושרים עצמם להווה נצחי נטול זמן בעולם המלאכים, השומרים את מחזורי הפולחן ולוחות השמים, את העדות והזיכרון ומעידים על המיתוס מעבר לעולמם של בני חלוף. לשושלת הכהנית יש ספרייה שכן היא רואה בספרים אמצעי יחיד לכינון חוק אלוהי ודעת ממקור מלאכי, המיוסדים על רעיונות מופשטים ועל זיכרון היסטורי ועל התערבות אלוהית לטובת העדה כולה, מאורעות שהעדות עליהם שמורה בנוסח כתוב המגשר בין השמימי לארצי. השושלת הכהנית רואה בספרים נתיב בלעדי ללמידה מנסיון דורות העבר ותשתית לסיפור מכונן של קהילה ארצית, המעגנת את תודעתה בסמכות שמימית שבמרכזה 'רוחי דעת אמת וצדק בקודש קודשים' ומסמיכה את חוקיה ומשפטיה על עדות משמים. הכהונה משמרת את האמיתות האלוהיות הנצחיות בזיקה לטקסטים מקודשים מכונני מסגרת חוקית-נורמטיבית המעוגנת במחזורי הזמן המקודש המחולק לשביעיות ולרביעיות. זמן זה נשמר בבריתות מקודשות הקשורות בשבועות השביעיות של מחזורי שבייתה חירות ודרור, ובספירה נצחית מחזורית של ארבע תקופות השנה ומחזורי היבול של שבעת המינים, ובעדויות מיתיות ומיסטיות על מקום מקודש המחולק למימדים רבעוניים ושביעוניים, שייצוגיו הפולחניים מצויים במקדש. חיבורים אלה קשורים כולם בעולם ערכים משותף הכורך בין נצחיות החיים וברכת מחזורי הטבע על חילופי העונות, הקשורים למקום המקודש שהמוות אינו שולט בו וגבולות טהרה חמורים מתנים את קדושתו, לבין המחויבות למחזורי הקדושה וההשבתה, השמיטה והפרישה שנצחיותם נשמרת בעולם המלאכים ובחוקי האל בעולם האדם, וספירה קפדנית של מועדי ה' המשביתים ומבטיחים צדק, מתנה את קדושתם ומחזוריותם. הפולחן המקודש המופקד בידי שומרי משמרת הקודש, שומר בגבולות טהרה על המקום המקודש המייצג את הנצחיות, הפיריון והמשכיות החיים (גן עדן, מרכבות השמים, קודש קודשים, פרדס, גן הצדק, גן חיים, מושב הכרובים, דביר, מבנית קודש, מטעת עולם) ועל הזמן המקודש של מחזורי השבייתה והפרישה והיותור על ריבונות אנושית במחזוריות שביעונית הנשמרת במחזוריות ליטורגית ופולחנית (שבועה בשבעה; שבע מרכבות; שבועה; שבת; שבעת מועדי ה' מקראי קודש החלים בשבעת חודשי השנה הראשונים, שמיטה ויובל, שירי עולת השבת השומרים על תאריכי השבתות, תהילי דוד של מחזורי הקרבנות) המבטיחים חירות, דעת, צדק ואמת.

כאמור ראשיתה של שושלת אוריינית זו המעניקה את הבכורה לנושאי הדעת הנוחלים ידע שמימי, בחנוך בן ירד, המשכה בצאצאיו מתושלח נוח וניר המתחברים למשפחת אברהם דרך מלכיצדק בן ניר, כוהן לאל עליון, והמשכה בלוי בנו הנבחר של יעקב ובבני הכהנים והלויים קהת ועמרם, אביהם של משה ואהרן. השושלת ממשיכה בבני אהרן ההופכים בתקופת המלוכה לבני צדוק הכהנים המכהנים עד לימי שריה בתום בית ראשון וחוזרים בימי יהושע בן יהוצדק בזמן שיבת ציון וצאצאיו, אלישיב, יוחנן, ידוע, שמעון וחוני כוהני בית שני המכהנים בתקופה שאין בה מלך, והופכים לראשי היישוב השומרים על ייחוסם הבכיר בזיקה למקום הנבחר המופקד בידיהם, המקדש, ומסתיימת בספרות זו בכוהני בית חוני המכהנים עד לשנת 175 לפני הספירה, כשאחד מהם ככל הנראה הוא מורה הצדק מקומראן הפועל לאחר ההדחה של חוני השלישי ובריחת חוני הרביעי למצרים בשנת 171 לפנה"ס. מן המגילות עולה בבירור שהכהונה ראתה בדעת כתובה את מקור סמכותה ועל כן ראתה דעת מקודשת זו, המצויה בתעודות ספרותיות מגוונות על שלל גירסאותיהן העוסקות בזמן מקודש, במקום מקודש, בזיכרון מקודש ובפולחן מקודש, בגניאלוגיה ובכרונולוגיה, בנבואה, והיסטוריה, בחוק ושיירה, כיעד להנחלה ושימור. הכהונה ראתה עצמה

שומרת הדעת הכתובה ומנחילתה לכלל העדה באמצעות שמירת הרציפות השושלתית המעוגנת בעלילה כרונולוגית רציפה ובספרים מקודשים, המייצגים דעת אלוהית מעולם המלאכים. דברי הכהנים בני צדוק, הכותבים את איגרת מקצת מעשי התורה, שמטרתה 'להוכיח **דעת אמת ומשפט צדק**', בשעה שאינם נמצאים במקדש, לאלה המשרתים שלא כדין במקומם, ומסמיכים את דבריהם על ספרים, כנגד אלה הנוהגים שלא על פי הסדר המקודש הכתוב ורשום, מטיבים להמחיש עמדה זו:

"ואתם יודעים שפרשנו מרוב הע[ם] ומכל טומאתם ומהתערב בדברים האלה ומלבוא עמהם... ואתם יודעים שלא ימצא בידינו מעל ושקר ורעה כי על כל אלה אנחנו נותנים א[...]. אף **כתבנו** אליהם שתבין **בספר** מושה [ו] **בספר** [ו] הנ[ביא]ים ובדו[ד] במעשי דור ודור ו**בספר כתוב**... ו**כתוב בספר** מושה ו**בספרי** הנביאים... ואף אנחנו **כתבנו** אליך מקצת מעשי **התורה** שחשבנו לטוב לך ולעמך"<sup>82</sup>

אם תולדות מסורת חכמים אחרי הספירה הן תולדות הפרשנות והשתלשלות התורה שבעל פה והרחבת גבולות הריבונות האנושית, האינדיבידואליות, וגבולות השיח הפרשני, הביקורתי וההילכתי הנקבע בידי אדם בעולם הנגלה ביחס לתורה משמים שנתקבעה ונחתמה, על פי הכללים של 'מסורת אבותינו בידינו' (בדברים שבעל פה) ו'אחרי רבים להטות', הרי שתולדות מסורת הכהונה הן תולדות הסיפור והשיר, התורה, הנבואה והחזון, ההולכים ונוצרים בכתבים הנובעים מהשראה שמקורה בעולם היצירה הנעלם ובדעת כתובה ממקור מקודש. תולדות המסורת הכהנית בדבר השתלשלות התורה והמשפט, הדעת והקודש הכתובים בספרים שמקורם שמימי, קשורים בתולדות הכתיבה והקריאה שמקורן מעולם המלאכים, ובתולדות רישום דברי הימים וקורות העתים במגילות וספרים. כתבים אלה מבטאים כפיפות אנושית בפני ידע שמימי ודעת אלוהים, הנגלים ונכתבים בהשראה נבואית הולכת ונמשכת, שאופקיה חורגים מגבולות הזמן והמקום. תולדות הכהונה קשורות בעיגון ההווה האנושית בחוק אלוהי, בעבודת אלוהים בדעת מלאכים ובברית, ביחס למרחב מופשט הקשור בדעת, בקודש, בלוח, בספר מיספור וסיפור, בשיר ובפולחן. הצפייה בתמורות הברירה בזיקה לחוקי הטבע הנצחיים הקשורים במחזור ומספר, בסודות ורזים, בלוח ובברית, מהווה עדות על הסדר האלוהי וזיקתו להמשכיות הקיום האנושי. ברכת הזמן בדברי המשורר האנונימי בפרשה השיעית בסרך היחד המתחילה בזיקה למחזורי הטבע הנצחיים הנתפשים בחושים ומתפרשים כחסד אלוהי: 'אברכנו עם קצים אשר חקק בראשית ממשלת אור עם תקופתו' וממשיכה במחזורי הפולחן הנשמעים: 'מועדי שנים לשבועיהם ובראש שבועיהם למועד דרור ובכל היותי חוק חרות בלשוני', ומקבילה בין חוקי הטבע הנראים בעולם הנגלה, שמשמרתם בעולם המלאכים, לחוקי הפולחן הנשמעים ממקור נעלם, ומופקדים בידי כוהנים ולויים, מטיבים להביע תודעה זו של משורר כוהן או לוי, החי לנוח היפעה האלוהית המתגלה במחזורי הטבע ובמחזורי הדרור ובחוקיותם הנצחית:

**'אזמרה בדעת**

וכל נגינת ללכבוד אל

וכנור נבלי לתכון **קודשו**

וחליל שפתי אשא בקו **משפטו**

<sup>82</sup> מקצת מעשי התורה – 4Q397–398, DJD X (eds.) E. Qimron and J. Strugnell, Oxford 1994, pp. 21–38. ראוי להשוות משפט זה עם המשפט בסרך היחד "ואשר לוא להוכיח ולהתרוכב [להתערב?] עם אנשי השחת ולסתר את עצת התורה בתוך אנשי העול להוכיח **דעת אמת ומשפט צדק** לבחורי דרך איש כרוחו כתכון העת להנחותם בדעה וכן להשכילם ברוי פלא ואמת" (סרך היחד 17: 9–18) 'י ליכט, מגילת הסרקים, עמ' 196–197. כנגד ההדגשה הכהנית על כתיבה מעניין לציון המשנה שומרת תרעומת של חכמים על שמירת הכתיבה המקודשת כידע בלעדי של כוהנים ולויים במסגרת מסורות הקשורות לפולחן המקדש שכוהנים ולויים לא רצו ללמד לזולתם: 'בן קמצר לא רצה ללמד על מעשה הכתב' (משנה, יומא ג יא; בבלי, יומא לח ע"א).



עם מבוא יום ולילה אבואה **בברית** אל  
 ועם מוצא ערב ובוקר אומר **חוקי**...  
 ולאל אומר צדקי  
 ולעליון מכין טובי  
 מקור **דעת** ומעין **קודש**  
 רום כבוד וגבורת כול לתפארת עולם  
 אבחרה באשר יורני וארצה כאשר ישופטני<sup>83</sup>  
 כי אני לאל **משפטי**  
 ובידו **תום** דרכי עם ישור לבבי...  
 כי ממקור **דעתו** פתח אורי  
 ובנפלאותיו הביטה עיני  
 ואורת לבבי ברוך נהיה.<sup>84</sup>

החיבור הסמוך לשירה זו, המבטאת את ההתפעמות האנושית מחסדי הטבע האלוהי ומחסדי הדעת האלוהית בלשון השראה פלא ורוז, פותח במשפט המתאר את מקום הקריאה והספרים בעולמם של הכהנים שומרי החוק החקוק בספר המופקדים על **ההקראה** במועדי ה' 'מקראי הקודש'. החוק שמשמעותו נצחית הן בהיותו כתוב, חרות וחקוק על ספר לוח או מגילה, ההופכים את הנשמע הנעלם לנראה כתוב, ומאפשרים לקרוא בהם כבהווה נצחי נטול זמן ולהנכיח את הנעלם מעבר לגבולות הזמן והמקום, מעבר לגבולות הגוף ומעבר לעולם החושים, והן בהיותו משקף את חוקי השמים הנשמרים בברית מימי בראשית וחוקים על לוחות השמים וקובעים את גבולות הזמן והמקום: עונות השנה, מהלך המאורות, ומחזורי הימים ומועדי ה', הוא מושא ההקראה: 'וזה הסרך לכול עדת ישראל באחרית הימים בהאספם ליחד להתהלך על פי **משפט בני צדק הכהנים ואנשי ברייתם**.. בבואם יקהילו את כל הבאים מטף ועד נשים וקראו באזניהמה את כול חוקי הברית ולהבינם בכול **משפטיהמה**..<sup>85</sup>

קהילה המבקשת לחרוג מגבולות הזמן והמקום הנגלים בהווה, המבקשת לשמור את רישומה של נפש האדם המשתאה למראה פלאי הטבע והיפעה האלוהית, הרואה חזונות וחלומות ויוצרת ברוחה עולמות אחרים וקהילה הרוצה להפקיע עצמה מתחומי שרירות המקרה של ההווה ומגבולות חייהם והשגתם של בני חלופ, חייבת לכונן ספרייה המגלה את קורות העבר ואת כיסופי העתיד, את ראשית הדברים ואת עקרונות התשתית של התרבות, את המיתוסים המכוננים ואת האידיאלים הנכספים, את הרעיונות המעצבים את מעפלי רוח האדם, ואת נגיעתם בהשראה אלוהית ובדעת מלאכים, ואף את קורות כשלונותיהם של מעשי ידי אדם ומפלתם הבלתי נמנעת במבחן האידיאלים המקודשים, כדי שכל אלה לא יצללו לתהום הנשייה. רק הכתיבה והקריאה, השפה והשיר, הספר והספרייה, הזיכרון הכתוב וביטוייו הריטואליים, העדות על עולמות נעלמים הנגלים בחלום ובחזון, המשמרים את הדעת החורגת מגבולות הזמן והמקום, מחלצים את העבר מתהום הנשייה ומנכיחים את הנעלם בגבולותיו של הנגלה בספר בסיפור ובשיר. אלה שידעו בימים משכבר ש'היודעים לקרוא ייטיבו כפליים לראות' ושהדעת מטיבה להגן על החירות, על השוויון ועל החיים, הקדישו את זמנם לרישומם של דברי חזון ונבואה, חוקים מקודשים, דברי שיר וספרים ושקדו על גילוייהם בדברי הימים ותמורות ההיסטוריה. אלה שהתפללו ב'דברי ברכה למשכיל' על צדק ואמת וברכו

<sup>83</sup> סרך היחד פרשה שביעית 10: 9-13 מגילת הסרכים, מהדורת י' ליכט, עמ' 215-216 וראשית הציטוט מברכת הזמן שם, עמ' 208-211.

<sup>84</sup> שם, עמ' 228-229 על הדעת והצדק ראו שם, עמ' 221-222.

<sup>85</sup> שם, סרך העדה, עמ' 251-252.

בברכת כוהנים 'יברככה אדוני ממעון קודשו... יחונכה ברוח קודש וחסד וברית עולם יחונכה... ויחונכה במשפט צדק ויחונכה בכול מעשיך' [אמת עולם] (סרך הברכות, דף 1 שורות 24–28)<sup>86</sup> – הוכשרו מנעוריהם לקריאה וכתביה והיו אלה שעסקו בכתבת עדות, זיכרון, נבואה חזון ושיר, ובפיענוח זיקתם של עדי הזיכרון, הספר הסיפור והמספר, לעולם הנעלם ולחוק האלוהי, לחוקי הטבע ומחזורי הפולחן. כל אלה עולים בספרייה של הכוהנים בני צדוק סופרי הצדק שנוצרה ונשמרה לאורך האלף הראשון שלפני הספירה, ועלתה כבמטה פלא מבאר העבר ומתהום הנשייה, אלפיים שנה לאחר שננטנה, ואף עולים בספרייה המכונה ספרות ההיכלות והמרכבה שנוצרה באלף הראשון שאחרי הספירה, השבה ומוכיחה שהרוח בביטוייה הכתובים אינה נכנעת לגבולות הזמן והמקום, ובשעה שהיכלות של אבן ושיש נחרבים בצוק העתים וטובעים בתהום הנשייה, היכלות שברוח, בחזון ובשיר שבים ונוצרים מתוך מעמקי באר העבר של השפה הכתובה האצורה במגילות ספר, בשירים, בספריות ובספרים.

### נספח: מסורת חנוך מטטרון בספר חנוך השלישי הוא ספר היכלות: שמות, מרכבה ותורה.

אלו **שמותיו** של הקדוש ברוך הוא שהן יוצאין בכמה כתרים של אש בכמה כתרים של להבה בכמה כתרים של בזק בכמה כתרים של חשמל בכמה כתרים של ברק מלפני כסא הכבוד ועמהם אלף מחנות של שכניה וריבי רבבות צבאות גבורה נוהגין אותן כמלך ברעד ברתת באימה וזיעה בהוד והדר ויראה בפחד בגודל וכבוד ביקר בחוסן וברב רנה ורגן בעמודי אש ובעמודי להבה בברקי אור ובמראה חשמל נותנין להן כבוד ועוז וקוראין לפניהם קדוש קדוש קדוש שנאמר (ישעיה ו ג) וקרא זה אל זה ואמר קדוש קדוש קדוש גוללין אותן בכל רקיע ורקיע שבמרום כמבני מלכים אדירים ונכבדים וכשמחזירים אותם אל מקום כסא הכבוד כל חיות שבמרכבה פותחין את פיהם בשבח כבוד **שמו** של הקדוש ברוך הוא ואומרים ברוך כבוד יי ממקומו. אל"ף אמר הקדוש ברוך הוא אברתי לקחתיו פקדתי **למטטרון** עבדי שהוא אחד מכל בני מרומים כולן אברתי בדורו של אדם הראשון וכיון שהסתכלתי בבני דור המבול שהן מקולקלין ובאין סילקתי שכנתי מביניהן ועליתי בקול שופר ובתרועה למרום שנאמר (תהלים מז ו) עלה אלקים בתרועה יי בקול שופר ולקחתיו **לחנוך** **בן ירד** מביניהם והעליתיו בקול שופר ובתרועה למרום להיות לי **לעד** עם ארבע חיות שבמרכבה לעולם הבא, פקדתי על כל גנזים ואוצרות שיש לי בכל רקיע ורקיע ומפתחי של כל אחד ואחד מסרתם בידו ושמתיו שר על כל השמים ועשיתיו משרת לכסא כבדתי היכלי ערבות לפתוח לי דלתותיהן וכסא הכבוד לסלסל ולסדר חיות הקודש לקשור בראשם כתרים ואופני הדר לכתור להם עוז וכבוד כרובי הוד להלבישם הדר ובזיקי זוהר להזכירם זיו זוהר שרפי להבה להתעטפם גאון וחשמלי אורה להתאזרם נהורא בכל שחר ושחר להכין לי מושב בשבתי על כסאי בכבוד ויקר לרבות כבודי במרום ועוזי ברזי עליונים וברזי תחתונים רוממתי על כל רום קומתו בתוך כל רמי הקומות שבעים אלפים פרסאות גידלתי כסא מהוד כסאי והרבתי כבודו מהדר כבודי הפכתי בשרו ללפיד אש וכל עצמות גופו לגחלי אור שמתו מראיו כמראה בזק ואור עפפניו כאור הבהקתי פניו כאור זיו השמש וזוהר עיניו כזיו כסא הכבוד שמתו לבושו כבוד הוד והדר וכסות מעילו פאר גאון ועוז כליל כתר מלכות של חמש מאות על חמש מאות פרסאות ונתתי עליו מהודי ומהדרי ומזוי כבודי שעל כסא הכבוד קראתיו בשמי יו"י הקטן **שר הפנים ויודע רזים** וכל רז ורז גליתי לו באהב וכל סוד וסוד הודעתיו ביושר קבעתי כסאו בפתח היכלי מבחוץ לישב ולעשות דין בכל פמליא שלי שבמרום וכל שר ושר העמדותי לנגדו ליטול ממנו רשות לעשות לו רצוני **שבעים שמות** נטלתי **משמותי** וקראתיו בהם לרבות לו כבוד, שבעים שרים נתתי לידו לפקוד להם בכל לשון פיקודי דברי, להשפיל בדברי גאים עדי ארץ ולהגביה בשיח שפתי שפלים עד מרום, להכות מלכים באמרתו ולהכניע רוחנים וזדים בדברותו, להסיר מלכים ממלכותם ולהקים רוחנים על ממשלתם שנאמר (דניאל ב כא) והוא מהשגא עדניא ומניא מהמעדה מלכין ומהקים מלכין ייב חממתא לחכימין ומנדעא לידעי בינה; ליתן חממה לכל חכימי עולם ובינה ומנדע לנבניי בינה שנאמר (שם)

יהב חכמתא לחכימין ומנדעא לידעי בינה לגלות להם רזי דברי ולהורות להם גזירת דין משפטי שנאמר (ישעיה נה יא) כן יהיה דברי אשר יצא מפי לא ישוב אלי ריקם כי אם עשה את אשר חפצתי וגו' כי אם אעשה לא נאמר אלא כי אם עשה מלמד שכל דבר ודבר וכל שיח ושיח שהוא יוצא מפי הקדוש ברוך הוא עומד **מטטרון** ועושה הוא בעצמו ומקיים גזירתו של הקדוש ברוך הוא שנאמר והצליח את אשר שלחתיו ומצליח לא נאמר אלא והצליח מלמד שכל גזירה וגזירה שהוא יוצא מלפני הקדוש ברוך הוא על אדם כיון שאדם עושה תשובה אין משלחין אותו לפורענות אלא משלחין אותו לאדם אחר שנאמר (משלי יא ח) צדיק מצרה נחליץ ויבא רשע תחתיו ולא עוד אלא שבכל יום ויום יושב **מטטרון** שלש שעות בשמי מרום וכונס את כל הנשמות של עוברים שמתו במעי אמן ושל יונקי שדים שמתו על שדי אמן ושל תינוקות של בית רבן שמתו על חומשי תורה ומביא אותן תחת כסא הכבוד ומושיבן כתות כתות וחבורות חבורות ואגודות אגודות סביבות פניו **ומלמדן תורה וחכמה הגדה ושמועה ומסיים להן ספר תורה** שנאמר (ישעיה כח ט) את מי יורה דעה ואת מי יבין שמועה גמולי מחלב עתיקי משדים:

אסון כבד על כל המעורבים. יוסף מושלך אל בית האסורים – אירוע אירוני המקדם את עלייתו לדרגה חשובה יותר שממנה נהנה בבית פוטיפר – עקב העלילה של האישה המדיחה והשקרנית. שמשון מאבד את כוחו ואת מאור עיניו בגלל בגידת דלילה; וכשכוחו חוזר אליו, הוא מתאבד והורג עמו פלשתים רבים. והאישה הזרה בספר משלי – למרות תכססנותה, קסמיה המיניים וכושרה הרטורי – היא מלכודת מוות לנופלים ברשתה. ניתן לומר אפוא שנשים נוכריות נקלטו בקהילה היהודאית-הישראלית בתקופה השבטית ובתקופת המלוכה, כאשר היו מוכנות לוותר על הקשרים האתניים, התרבותיים והדתיים הראשוניים שלהן, ולאמץ תמורתם את מערכת האמונות והערכים המקובלים בחברתן החדשה. במקרה זה היה יחס החברה כלפיהן, וכלפי הנישואים האקסוגמיים שלהן, סובלני או אדיש. ואולם, אם נראה כי האישה ממשיכה לאחוז במנהגים "זרים" גם לאחר נישואיה, היא היתה מועמדת לגירוש או חיסול. הדוגמאות החיוביות של רות, תמר ורחב מורות שכאשר אישה נוכרייה מוכיחה כי בעיניה טובת הכלל היהודאית-הישראלית נעלה על טובתה הפרטית, היא מתקבלת בקהילה כחברה שוות זכויות, ואפילו מיוחסת, ויכולה להיעשות לאם של גיבור או שושלת. נראה כי אפשר לזהות יחס דו-ערכי כזה לנשים "זרות", ממקום אחר וממוצא אתני אחר, גם בחברה היהודית בישראל של היום. את "זרות" האישה הנוכרייה ואת הגדרת יהדותם של ילדיה ניתן לשנות על ידי גיור. הגיור נתפס כהוכחה לנכונות האישה לעזוב סופית את מורשתה האתנית והדתית לטובת הקהילה שאליה באה. ראוי בהקשר הזה לזכור כי רות – האישה המואבייה, הזרה, הבאה מרצון ומאהבה – לא התגיירה, והמקרא הסתפק בכך שהיא אמרה מרצונה לנעמי: "אל אשר תלכי אלך... עִמָּךְ עָמִי ואלהיך אלהי". ברור מן המקרא כי אקט של הבעת רצון נחשב לראוי ולמספיק כדי להצטרף לעם ישראל.

ביתה, משפחתה, אמונתה ותרבותה כדי ללוות את נעמי אל ארץ זרה ואל תחום תרבותי לא מוכר. רחב עלולה להיחשף כבוגדת בעיר מולדתה. סיסרא, חייל ותיק, היה עלול להתגבר על יעל. אבל למרות הסכנות ארבעתן מצליחות לבצע את משימותיהן. אין פלא שאופיין ותרומתן לחברה היהודאית-הישראלית נחשבים למופת: כאשר אישה נוכרייה בוחרת לאמץ את עקרונות החברה הישראלית-היהודאית – והתנהגותה מעידה עליה שיש לה מחויבות רגשית ואקטיבית כלפי קהילתה החדשה – קבלתה אל אותה קהילה מובטחת.

### קווי מתאר משותפים

גם בטיפוס האישה הנוכרייה השלילית קיימים קווי מתאר משותפים לכל בנות הסוג, או לרובן. כולן נשים נשואות שאינן נאמנות לאישיהן – אם מתאוות בשרים לאיש אחר (אשת פוטיפר), ואם בגלל פולחנות פריזן שהן עסוקות בהם (הזרה בספר משלי) או נאמנות לקהילת מוצאן (הנשים הפלשתיות של שמשון). חוסר הנאמנות לבעל החוקי הוא המגרעת העיקרית והפטאלית של האישה הנוכרייה המסווגת כטיפוס חברתי שלילי. כאשר אישה נישאת מצפים ממנה כי תעזוב את חברת המוצא שלה ותצטרף לקהילת בעלה, כמו רות. עליה לוותר על נאמנויות קודמות לטובת הנאמנות החדשה שקיבלה על עצמה, שאם לא כן ייהפכו החוק והמשפט המשמרים את החברה לאנרכיה והקהילה לא תוכל לתפקד כיחידה המגינה על הפרטים החברים בה. ואולם, במקום לפעול כמצופה, נשארות נשים נוכריות אלו נאמנות בראש ובראשונה לאינטרסים הפרטיים שלהן או של בית אביהן ומולדתן. במקרה של קונפליקט בין שתי מערכות העקרונות, הבעל אינו יכול לסמוך עליהן, ועליו לדעת שהן עלולות לבגוד בו. לכן, מוזהר הקורא, אין לקבל ואין לקלוט אותן ואת שכמותן. התרועעות איתן ועם בנות סוגן עלולה להביא

## זווית חדשה על פרקים בתולדות היהודים

### רחל אליאור

### הזרמים והמחלוקות בתקופת הבית השני

המקראי, שהתרחם בהווה היסטורית ובביטוי כתוב במשך כל האלף הראשון לפסה"נ, לעולמם של חכמים, שהיה עולם של תורה שבעל פה, ב-150 השנים האחרונות לפסה"נ ובמאות הראשונות לספירה, אינה נהירה בדרך כלל לרבים. יתר על כן,

העולם היהודי בשלהי העת העתיקה היה עולם רבגוני וסוער. התקיימו בו זה לצד זה זרמים שונים בעלי השקפות עולם חברתיות, דתיות ותרבותיות מובחנות, שרישומן הכתוב, המפורש והמרומז, הגיע לידינו. מהות המעבר המורכב מהעולם

ולאומיותו, והציע בחיבורו *תולדות מלחמת היהודים עם הרומאים*, שנתפרסם בין שנת 75 לשנת 79 לספירה, את החלוקה חברתית-התרבותית המשולשת הנודעת בהיסטוריוגרפיה היהודית כחלוקה ל"פרושים, צדוקים ואיסיים". גם בספרו השני, *קדמוניות היהודים*, שנכתב בין שלהי שנות ה-70 לראשית שנות ה-90 של המאה ה-1 לספירה, נזכרות בקצרה שלוש הקבוצות האלה. החלוקה הזאת משקפת מציאות שראשיתה, לדברי יוסף בן מתתיהו, באמצע המאה ה-2 לפסה"נ, סמוך לזמנו של יונתן בן מתתיהו החשמונאי. היא מבחינה בין הקבוצות השונות על פי אמונתן או הסתייגותן מרעיון הגזירה הקדומה, השקפתן על נצחיות הנשמות, תפיסות הטוהרה והפולחן שלהן וזיקתן לתורה שבכתב ובעל פה. לחלוקה הזאת, המוצעת ממרחק של יותר מ-250 שנה, אין שורשים במסורת המקראית והיא אף מתעלמת מחלקם של החשמונאים העולים לשלטון בתקופה הזאת ומשפיעים במישרין ובעקיפין על המתרחש. כמו כן היא מנסה לתת מבע למציאות חברתית ותרבותית שאינה קיימת בלשון המקרא ובעולמו. חז"ל מזכירים בהרחבה רק פרושים וצדוקים, החולקים אלה על אלה בשאלות של דת ופולחן, לוח ומועדים, אך אינם מזכירים אף פעם ובשום מקום קבוצה ששמה איסיים וממעטים עד מאוד להתייחס לקבוצה המכונה חשמונאים, שבזמן שלטונם חלה ראשית התגבשותם של הפרושים. גם הברית החדשה, שנכתבה בזמנו של יוסף בן מתתיהו, בשלהי המאה ה-1 לספירה, מדברת על הפרושים ועל הצדוקים ואינה מזכירה קבוצה ששמה איסיים. עובדה זו מחייבת הבהרה של נסיבות סימונו של עולם המקרא, על דפוסי החברתיים, הדתיים והתרבותיים הידועים לנו מהעדויות הכתובה באסופה המקראית, ועלייתה של מציאות חדשה, שאין עליה עדות כתובה בעברית, במאות ה-1-2 לספירה.

העולם המקראי, במתכונתו הידועה לנו כיום, מסתיים עם כתיבתו של ספר דניאל, שהוא, על פי ההשקפה המקובלת במחקר, החיבור המאוחר ביותר באסופה הזאת. ספר דניאל נכתב בעברית ובארמית בשנת 165 לפסה"נ, בתקופת שלטון הסלווקים בארץ-ישראל, בזמנו של אנטיוכוס הרביעי (שקרא לעצמו תיאוס אפיפאנס = האל המתגלה), שעלה לשלטון בשנת 175 לפסה"נ וחולל שורה של מהלכים ומהפכים ששינו את פני ההיסטוריה היהודית. על מלך זה מסופר במקבים א כי שאף להפיץ את התרבות היוונית ברחבי ממלכתו, לחולל רפורמה הלניסטית ולהאחיד את סדרי הממשל בתחומים גיאוגרפיים נרחבים שהיו בשליטתו. לשם כך החיל לוח אחיד על כל ממלכתו, הלוח הירחי המקדוני, שעל פיו נגבו מסים, וקבע חגיגות פולחניות מחזוריות במועד ידוע מראש לכבוד המלך האלוהי, שחפץ לחוג את יום הולדתו, כמלכים אחרים

דומה שמשמעותם החברתית והתרבותית המדויקת של המושגים השייכים לתקופת המעבר הזאת, כגון כוהנים, חכמים, חסידים, פרושים, צדוקים ואיסיים, מתייוונים וחשמונאים, מעורפלת וזהות מחבריהם של ספרים כגון *ספר בן סירא*, *ספר חנוך*, *ספר היובלים*, *צוואות י"ב אבות השבטים*, *שירות עולת השבת*, *מגילת המקדש* או *מגילות מדבר יהודה*, מטושטשת. החיבורים האלה אף זכו לכינויים שיפוטיים או מוטעים, כגון ספרים חיצוניים, חיבורים פסאודו-אפיגרפיים, אפוקריפיים או חיבורים כיתתיים. ברקע ניצבת כמובן מאליו ההנחה שיש בתקופה הזאת "מרכז" אחד מובחן ומוסכם, ולעומתו "שוליים" כיתתיים שנויים במחלוקת. אפשר לחלוק על זווית הראייה הזאת, להתוות את הרב-קוליות ההיסטורית והתרבותית העולה מהמצאי הספרותי בין התקופה ולנסות להפקיע את תוקפן של החלוקות המקובלות והשיפוטיות הרווחים.

## 1.

*ספר מקבים א*, שנכתב בין שנות ה-20 של המאה ה-2 לפסה"נ ובין שנת 100 לפסה"נ, ומספר על עלייתם של החשמונאים לשלטון ועל כיבושיהם וניצחונותיהם של מתתיהו, יהודה, יונתן ושמעון, ו*ספר מקבים ב*, המספר על יהודה, נשמרו רק ביוונית בכתבי הכנסייה הנוצרית ונעלמו לגמרי מהמסורת היהודית בעת העתיקה. במקום להסתמך באופן בלעדי על ספרי המקבים ועל ספריו של יוסף בן מתתיהו, מצביא איש צבא והיסטוריון, שכתב ביוונית בשלהי המאה ה-1 לספירה והסתמך על ספרי המקבים, יש לבחון את זהות כלל המשתתפים ההיסטוריים במאות האחרונות לפסה"נ על פי תוכן החיבורים שהגיעו לידינו, ולנסות לעמוד על מהות המחלוקות ביניהם. הבחינה המוצעת כאן מתבססת על הכרה בעובדה שבכל תקופה קיימים קולות רבים המבקשים לפענח את פשר המציאות על יסוד הזיכרון ההיסטורי המסור בידיהם ועל יסוד האינטרסים המשתנים שלהם. בכל תקופה קיימות השקפות שונות, אמיתות שונות, וזוויות ראייה שונות, הגמוניות, מוטות וחתרניות על ההתרחשויות ההיסטוריות, שאינן עולות בהכרח בקנה אחד זו עם זו.

החלוקה הרווחת בכתביה ההיסטורית המתארת את שלהי העת העתיקה נשענת על דברי הכוהן הירושלמי יוסף בן מתתיהו, שנולד בשנת 37 לספירה, היה מפקד מבצר יודפת בזמן המרד נגד הרומאים בגליל בשנת 67 לספירה, נשבה בידי אספסיאנוס וכתב חיבור היסטורי ביוונית בשלהי שנות ה-70 ובשנות ה-80 של המאה ה-1 לספירה, בשעה שהגיע כשבו מיהודה המובסת לרומא. יוסף בן מתתיהו, שהיה לבן חסות בחצר הקיסר וכתב בידיעתו, ברשותו ובהשראתו, ביקש להציג את העולם היהודי לפני קוראים שאינם בני דתו, תרבותו

ואולם, שלא כמקובל בהיסטוריוגרפיה הלאומית, המתארת את השליטים החשמונאים כגיבורי חירות שהסירו את עול השלטון הזר, ונשענת על ספר מקבים א, הרי לאמיתו של דבר נעשו החשמונאים גם הם לכוהנים גדולים רק בתוקף מינוים בידי השליטים הסלווקיים יורשי אנטיוכוס, אלכסנדר ודמטריוס, בתמורה לסיוע צבאי שנתנו להם, וכיהנו ברשותם ובהסכמתם. לכהונה החשמונאית לא היה תוקף מקודש מעוגן בסמכות כתובה ולשלטונם לא היתה שום לגיטימציה לא על פי המסורת המקראית ולא על פי הרצף הכוהני המקודש שהיה שמור לבית צדוק. כוחה היחיד היה כוח הזרוע. בני חשמונאי היו מצביאים נועזים שהצטיינו בכיבושים, בקרבות ובשפיכות דמים, בכפייה דתית על אוכלוסייה זרה, ביצירת בריתות פוליטיות קצרות מועד עם הטוענים לכתר המלוכה בסוריה, ובהפרתן בהתאם לנסיבות המשתנות. קודמיהם, בני אהרן, הנקראים מימי דוד ושלמה בני צדוק, כיהנו בשושלת רצופה המתועדת, על פי מסורתה, מימי אהרן בן עמרם עד לימי שריה, הכהן האחרון בזמן חורבן הבית הראשון. נכדו של שריה, יהושע בן יהוצדק, חזר בראשית הבית השני לכהן ככהן גדול, וצאצאיו הישירים שכונו מהמאה ה-3 לפסה"נ בית חוניו או בית צדוק, כיהנו ברציפות עד לימי חוניו השלישי, שהורד כאמור בשנת 175 לפסה"נ. הכהונה הגדולה היתה עוברת אפוא בירושה מאב לבן, והכהן הגדול היה מכהן עד יום מותו. בעיני יהודים ונוכרים כאחד, היה הכהן הגדול מנהיגה הדתי והמדיני של האומה. הסדר התורשתי הזה המעוגן במסורת המקראית התקיים עד זמנו של אנטיוכוס אפיפאנס. אבל מאז מונו למשרת הכהן הגדול שורה של אנשים נטולי זיקה לבית צדוק.

במועד לא ידוע – בימי הכהנים המתיוונים בשנות ה-70 וה-60 של המאה ה-2 לפסה"נ או בראשית התקופה החשמונאית, בשנות ה-50 וה-40 של אותה מאה – עזבו כוהני בית צדוק המורחים והנרדפים את ירושלים, וככל הנראה לקחו עמם את ספריית המקדש, מקור הקדושה והלגיטימציה של החוק המקראי והסדר הכוהני השושלתי המקודש, ושמרו אותה במערות קומראן במדבר יהודה. מגילות מדבר יהודה, שנמצאו בשנת 1947 אחרי שהיו טמונות וגנוזות בכדי חרס במערות קומראן כאלפיים שנה, יש בהן כ-950 חיבורים, כולם כתבי קודש. המגילות משמרות עדות עשירה שאין דומה לה על הספרייה המקראית כולה (חוץ ממגילת אסתר) ועל חיבורים מקודשים נוספים. מלבד הספרייה המקראית, שחיבוריה נמצאו שם במאתיים עותקים, נמצאו במגילות מדבר יהודה שרידי 750 חיבורים ועותקי חיבורים משלושה סוגים: ספרות פולמוסית דתית הנאבדת בגזולי הכהונה ומחללי המקדש; ספרות מיסטית-ליטורגית הדנה בכוהנים ובמלאכים המשרתים בעולמות עליונים; וספרות הקרובה לספרות המקראית במידה

בתקופתו, בכל חודש על פי הלוח שלו. רפורמה זו עוררה ביהודה, שהתנהלה לאורך מאות שנים בהנהגת הכהונה הגדולה מבית צדוק על פי לוח כוהני-שמי מקודש שונה לגמרי, שרשרת של תגובות שגרמו תמורות דרמטיות. אנטיוכוס אפיפאנס, שחיפש שותפים מקומיים להחלת הסדר ההלניסטי החדש, מצא את הכהן המתיוון יאסון (יהושע) בן שמעון, אחיו של הכהן הגדול חוניו השלישי, וזה שילם לו ממון רב כדי לזכות בהנהגת המקדש ובשליטה בעיר, ואף הציע בתמורה לכהונה הגדולה את שירותיו למלך ביישום הרפורמה המנהלית-קלנדרית שלו, והבטיח לפעול כדי למלא את דרישותיו בדבר הפיכת ירושלים לפוליס בשם אנטיוכיה. המלך הסלווקי הדיח בשנת 175 לפסה"נ את הכהן הגדול חוניו השלישי, בנו של שמעון הצדיק, הכהן הגדול לבית צדוק, שסירב להתאים את המקדש לתביעותיו, הגלה אותו לאנטיוכיה שבסוריה ומינה את אחיו יאסון לכהן גדול במקדש בירושלים. למן השנה ההיא חוללה הכהונה, נטמא המקדש והשליטה בו נהפכה לנושא למשא ומתן כספי וצבאי עם חצר המלך. שנים ספורות לאחר מכן, בשנת 172 לפסה"נ, הדיח אנטיוכוס את יאסון מכהונתו ומינה תחתיו את מנלאוס מבית טוביה, שהציע לו סכום כסף גבוה יותר. זה אף הגדיל לעשות וראג לרצוח בשנת 171 לפסה"נ את הכהן הגדול המורד חוניו השלישי, שהוגלה לסוריה.

על רקע המציאות הזאת פרץ מרד החשמונאים בשנת 167, והתנהל עד למותו החטוף של אנטיוכוס, בשנת 164 לפסה"נ.



הכהן הגדול בבית המקדש, איור מתוך "ספר יוסיפון" (אמסטרדם 1723). הכהן הגדול היה מנהיגה הדתי והמדיני של האומה שייצג לרוב את מפלגת הצדוקים (ולעתים את הנוטים ליהדות הלניסטית). מעמד הכהנים שלט בעם עד לחורבן הבית וניצחון הזרם הפרושי ביהדות, שהולך ליצירת היהדות הרבנית כדת שונה מן הדת המקראית, ולהעברת הסמכות לידי הרבנים וחכמי המשנה והתלמוד.

בכתבים ובלוחות מקודשים ובפולחן מקודש הנודע מימי הדור השביעי לבריאה. ואולם ייחודה של הספרות הכהונית שנמצאה במדבר יהודה, מלבד הגניאלוגיה העתיקה והמפורטת שלה, הוא בלוח השנה שלה, הלוח השמשי המקודש, שלדברי הכותבים נגלה לחנוך, מייסד מיתוס הכהונה, בשעה שנילקח לשמים, כמסופר בבראשית (ה, כא-כד), ולמד את פרטיו המקודשים מן המלאכים (ספר חנוך א; ספר חנוך ב; היובלים ד). הלוח השמשי הזה שבו 364 ימים והוא מחולק ל-52 שבטות ול-52 שבועות, מבוסס על חלוקה רבעונית לארבע עונות שוות של 91 יום החופפות זו לזו בראשיתן ובסיומן, ומחולקות גם לחלוקה שביעונית מחזורית של 13 שבטות. הלוח, שמקורו מקודש בתודעת שומרי הכהנים, כעולה מ"מגילת המשמרות", המתארת את חילופי עשרים וארבע משמרות הכהונה בסדר מחזורי רציף וקבוע מראש בכל שבעה ימים בשנה של 364 ימים, במחזוריים של שש שנים בין שמיטה לשמיטה, מושתת על חישוב קבוע שבו לכל יום מימי השנה תאריך קבוע, ולכל שבת ומועד תאריך ויום קבועים וידועים מראש. על פי לוח זה, מתחילה השנה תמיד ביום ד', יום בריאת המאורות, והוא א' בחודש הראשון (ניסן), וכל אחד מן החודשים המכונים השני והשלישי וכו' מתחיל אחרי 30 יום בסדר רצוף של הימים: החודש הראשון ביום ד', החודש השני ביום ו' והשלישי ביום א'. לכל מועד יש יום קבוע, ושום מועד אינו חל אף פעם בשבת. בכל שלושה חודשים נוסף יום אחד, הוא היום ה-31 בחודש השלישי, השישי, התשיעי והשנים-עשר, החל תמיד ביום ג'. כל אחד מראשי הרבעונים, הנקראים גם ימי זיכרון, חל בראשית החודש הראשון, הרביעי, השביעי והעשירי, ביום ד', והחודש הראשון בכל רבעון יש בו 30 יום, החודש השני אף בו יש 30 יום, והחודש השלישי יש בו 31 יום. הלוח הסכמטי השביעוני-הרבעוני הזה, המחושב וידוע מראש, שעל פיו התחלף סדר המשמרות במקדש בכל יום ראשון בשבוע, 52 פעמים בשנה, הוחזק כלוח מקודש המבטא את הטענה שהזמן מקורו אלוהי, נצחי ועל-זמני, וביטוי הארצי קבוע ואין לשנותו, והוא חורג מהכרעה אנושית ותלוי בסדרים אלוהיים נצחיים המשמשים תשתית לעבודת הקודש.

כוהני בית צדוק, שהיו, על פי ההיסטוריוגרפיה המקראית, משפחת הכהונה הגדולה, העוברת בירושה מאב לבן מימי אהרן בן עמרם, נאבקו על קדושתו של הלוח הסכמטי-הרבעוני המחושב הזה של 364 הימים. בשנת השמיטה, אחרי מעמד הקהל, בכל שבע שנים, הוסיפו הכהנים ככל הנראה שבוע אחרי החודש השביעי, כדי להשלים את הימים החסרים בין שנת השמש הריאלית לשנת השמש המקדשית. "לוח חירות" מקודש זה, שחלוקתו השביעונית תלויה בשבוע הבריאה וכל מרכיביו קשורים בשבע ושבועה, בשבת, בשמיטה וביובל,



אחת ממערות קומראן במדבר יהודה. במערות נמצאו שרידי 760 חיבורים, שיוחסו לכת האיסיים, אך נראה שהספרייה מעידה על עצמה שהיא מתייחסת להנהגתם של "הכהנים בני צדוק ואנשי בריתם", כלומר לאלוהי הכהונה הישנה שהודחה על ידי הכהנים החשמונאים

כה רבה שהיא מכונה "המגילה החיצונית לבראשית", "יחזקאל השני" או "אפוקריפון יהושע", אך היא שונה ממנה בכמה נקודות מכריעות המקנות לה צביון ייחודי. שרידי הספרות הזאת המרחיבים את נוסח הסיפור המקראי הנמצא בספר בראשית, שהגיעו לידינו מן המאות האחרונות לפסה"נ, כונו "ספרים חיצוניים" בידי מחברים ששנו וכתבו במאות הראשונות לספירה.

הספרייה שנמצאה במדבר יהודה מעידה על עצמה בלשון מפורשת שהיא מתייחסת להנהגתם של "הכהנים בני צדוק ואנשי בריתם" ודנה בהרבה נושאים שנויים במחלוקת. היא רואה את ראשיתה הכתובה בחנוך בן ירד, המוזכר בספר בראשית (פרק ה), מייסד מורשת הכהונה הקשורה בזמן מקודש, במקום מקודש, בעדות שמימית מקודשת, בברית מקודשת,

בעיר לאונטופוליס בפלך הליופוליס סמוך לשנת 171 לפסה"נ, וענף אחר, בהנהגת הכוהן "מורה הצדק", שמר על הספרייה במדבר יהודה והמשיך ליצור ולהגן על קדושת המסורת המקראית ולוח השבתות השמשי המקודש. חיבורים כגון "יוסף ואוסנת" מהמאה ה-2 לפסה"נ, ואולי אף "ספר חנוך השני" מהמאה ה-1 לפסה"נ, נתחברו ככל הנראה בחוגי מקדש חוניו במצרים, וחלק ניכר ממגילות מדבר יהודה נתחבר בידיו כוהני בית צדוק, שנותרו בארץ-ישראל בהנהגת הכוהן "מורה הצדק" ויורשיו. חיבוריה של הקבוצה הזאת הם אנונימיים ובדומה למסורת המקראית מביאים מחבריהם את הדברים כדברי קודש ממקור עליון, כשירה אנונימית, כ"סרף" או חוק.

הישות השנייה היא ישות פוליטית-צבאית-כוהנית, המכונה מכבים או חשמונאים, שהתגבשה בשליש השני של המאה ה-2 לפסה"נ. מייצגיה של הישות החדשה הזאת, שהיתה בעלת אופי צבאי בולט העולה מכל המקורות שהגיעו לידינו, נטלו לידיהם את השלטון ביהודה מאמצע המאה ה-2 לפסה"נ בתוקף העובדה שהיו מצביאים רבי הישגים בשדה הקרב ומנהיגים שהרחיבו ככיבושים ובגירושים את גבולות יהודה. בני חשמונאי החזיקו בשלטון עד לזמנו של הכיבוש הרומי בידי פומפיוס בשנת 63 לפסה"נ, וקץ השושלת אחרי מלחמות אחים עקובות מדם היה בימי מתתיהו אנטיוגנוס, שהוצא להורג בשנת 37 לפסה"נ. את שלבי ההתרחשות ההיסטורית שהביאו לעלייתה לשלטון מספרת השושלת החשמונאית בספר מקבים א, שנשמר ביוונית בתרגום השבעים וממנו עולה שבשנת 140 לפסה"נ נועדה בירושלים אספת עם שאישרה את שמעון בן מתתיהו כנשיא, כוהן גדול ומצביא עליון לאומה היהודית ונתנה את הזכות הזאת לו ולבניו אחריו. ספר מקבים א, היחיד המספר מסורת זו, נשמר, כאמור לעיל, רק בין כתבי הקודש של הנוצרים ותורגם מיוונית ללטינית ולסורית, ואילו במסורת העברית נעדר מקומו מכול וכול, ולסיפור הכתרתו של שמעון לשליט על דעת העם אין זכר במקורות אחרים. קשה להניח שהשכחת מקומם של החשמונאים במסורת חז"ל, שראתה בעצמה ממשיכה של הפרושים, והשנאה כלפיהם במסורת בית צדוק, אין להן ולא כלום עם העובדה שהספר לא נשמר במסורת היהודית. הכהונה החשמונאית היתה כפופה לסדריו של השלטון הסלווקי, שמינה אותה בתמורה לסיוע צבאי, וככל הנראה היתה כפופה ללוח הירחי האימפריאלי, שהיה מבוסס על תצפית אנושית משתנה ועל הכרעה מועדת לטעות. היא נאלצה, או בחרה, לדחות את הלוח השמשי המסורתי המקודש, המחושב והקבוע מראש, שנהג במקדש בימי בית צדוק. בני חשמונאי לקחו להם במאה ה-1 לפסה"נ גם את המלוכה, השמורה במסורת המקראית היהודאית רק לבית דוד ולשבט יהודה. כאמור, ספריהם של השליטים החשמונאים, שמלכו תוך רצח

בשבעה מועדים ובשבעים ימי חירות בשנה, מועדי ה' מקראי קודש, שאסורה בהם כל מלאכה, או בהשבתה שביעונית מחזורית מקודשת השומרת על שוויון וחירות בין כל בני הקהילה שאינם עובדים, מעבדים או משעבדים במועדי ה', עוגן במסורת של בריתות ושבועות הקשורות בחג השבועות, ששמו מתפרש הן מלשון שבועה והן מלשון שבע. אין זה רק מקרה שהחג הזה, אחד משלושה רגלים, שעמד במוקד המאבק של בני צדוק על הלוח, אינו נזכר בשמו במשנה, ששם הוא מכונה "עצרת", ובנוסח המסורה אין לו מסורת סיפורית, תאריך או מצווה הקשורה בו, ואין לו מסכת במשנה. במסורת הכהונה, לעומת זאת, חג שבועות, הנקרא גם חג השבועים, הוא חג הבריתות וחידוש הברית, יום העדות, חג הביכורים והקציר, חג מעמד סיני ומתן תורה ומועדו קבוע ומקודש ביום א', בט"ו בחודש השלישי, הוא חודש סיון. במסורות פרושיות הנזכרות במשנה ובמגילת תענית, נזכרות מחלוקות נוקבות בדבר המועד הראוי של החג, שהיה שנוי במחלוקת בין הפרושים ובין בני צדוק, שנקראו במשנה בהתאמה חכמים וצדוקים. קודם לכן היו מועדי החגים שנויים במחלוקת בין בני צדוק, שאחזו בלוח השמש, לבין בני חשמונאי, ששינו את הלוח ללוח ירחי על פי מצוות הסלווקים.

משהחיל אנטיוכוס אפיפאנס, המלך הסלווקי-מקדוני, את הלוח הירחי המקדוני על נתיניו, בשנת 175 לפסה"נ, וכוהנים יהודיים מתיוונים וכוהנים חשמונאים ממונים מילאו את פקודותיו ופקודות יורשיו בתמורה לשררה ושלטון במקדש, עזבו כוהני בית צדוק את ירושלים. הכהנים המודחים, ששושלתם נקטעה ולוח המועדים המקודש והקבוע מראש שאחזו בו השתבש, ראו את המקדש כטמא ומחולל. הם לקחו איתם את ספריית המקדש, שהיתה מופקדת בידיהם מדורי דורות ושימשה בסיס ללוח הפולחני המקודש ולמשמרת הקודש של כ"ד משמרות הכהונה, והמשיכו לכתוב ולהעתיק, לחבר וליצור כתבי קודש, שכן לגבי דידם המקרא לא נחתם מעולם והלוח המקודש שנשמר במחזור חילופי המשמרות לא פג תוקפו.

בתקופה הזאת, שראשיתה בשליש השני של המאה ה-2 לפסה"נ, נמצאו אפוא שלוש ישויות חברתיות-דתיות פוליטיות-תרבותיות בעלות זהות מובחנת, שיש להן ולהשקפותיהן ביטוי כתוב. הישות האחת היא הישות העתיקה המעוגנת במסורת המקראית, המכונה "בית צדוק ואנשי בריתו". לקבוצה הזאת, המעגנת את סמכותה במסורת כתובה מקודשת ועתיקת ימים, ותובעת בכורה בשאלות הקשורות לזמן מקודש, מקום מקודש ופולחן מקודש, לא היה אז כוח פוליטי בארץ-ישראל משעה שהכוהן הגדול חוניו השלישי הוגלה לסוריה בשנת 175 לפסה"נ ונרצח שנים ספורות לאחר מכן. ענף אחר שלה המשיך לפעול ולכתוב במקדש חוניו במצרים, שנוסד



נורמטיבי (מתייוונים או חשמונאים) וכת פורצת גדר (בני צדוק או צדוקים). החשמונאים שלטו ככהנים גדולים ומלכים מאמצע המאה ה-2 ועד לשנת 37 לפסה"נ ועוררו עוינות חריפה אצל בני צדוק, קורמיהם, המובעת בהרחבה ב"פשר חבקוק", "פשר נחום", "מגילת מלחמת בני אור ובני חושך" ובאגרת "מקצת מעשי התורה", אך גם במפלגה הפרושית, כמו שעולה מדברי יוסף בן מתתיהו על הורקנוס הראשון בקדמוניות, ומדבריו על הפרושים שקראו לעזרת השלטון הסלווקי כדי להדיח את בנו. על פי מסורת זו שמונה מאות פרושים נתלו ונהרגו במלחמת האזרחים שהתנהלה בימי אלכסנדר ינאי.

## 2.

בשנות ה-60 של המאה ה-1 לפסה"נ הביס הצבא הרומי בראשות פומפיוס את האימפריה הסלווקית, הגיע מסוריה לארץ-ישראל וכבש אותה. כדרכו של שלטון חדש המבקש להגדיר עידן חדש ולחתום את הישן, שינו הרומאים את הלוח הסלווקי הירחי ללוח רומי שמשי, ובחודש ינואר בשנת 45 לפסה"נ החיל יוליוס קיסר את הלוח היוליאני השמשי ברחבי ממלכתו. חכמי הפרושים, שהשפעתם התעצמה והלכה בתקופה הזאת, רצו בלוח שיהיה נבדל מהלוח השמשי של הכובש הרומי, בעל 365 הימים, אך גם מהלוח השמשי של בני צדוק בעל 364 הימים, וגם מהלוח של בית חשמונאי, שפעלו ככל הנראה על פי הלוח הסלווקי-המקדוני שהיו בו 360 ימים והוא תבע עיבור בכל שנתיים. על כן הם בחרו שלא לקבוע כלל מספר ימים קבוע, מחושב וידוע מראש, לשנה או לעונה, ואף לא לקבוע מספר ימים מחושב מראש לחודש, אלא להשתית את מניין הימים על מולד הירח המשתנה, להפוך את סדרי הלוח המקראי ולהתחיל את השנה בחודש השביעי, תשרי, ולחוג את השינוי הזה בחג שהם חידשו ואינו נזכר כלל בתורה, ושמו ראש השנה. הלוח השמשי החקלאי העתיק, הקודם במאות רבות של שנים ללוח של חכמים, על חלוקתו לארבע עונות שכונו בעת העתיקה קציר, קיץ, זרע ודשא, וחלוקתו לשנים-עשר חודשים, מהחודש הראשון חודש האביב ועד לחודש השנים-עשר חודש אדר, על חישוביו האסטרונומיים הרבעוניים והתריסריים, נקשר בספרות הכהנית במסורת "המרכבה". הלוח בכלל ומסורת המרכבה בפרט – שהתייחסה לזמן מקודש המכונה "מרכבות השמים" ביחס לחלוקותיו הרבעוניות והתריסריות, המייצגות את המשך היוצר של הטבע על מחזוריו הנראים לעין, ולזמן משבית המכונה "מועדי דרור" ביחס לחלוקותיו השביעוניות – נהפכו לסלע המחלוקת בין הכהנים לבית צדוק, המכונים בספרות חז"ל צדוקים, ובין הפרושים, המכונים חכמים או רבנים, ואשר קובעים בתוקף "אין דורשין... במרכבה" (חגיגה ב, א). בשנת ה-70 לספירה, בשעה שחרב בית המקדש, המקום

ושפיכות דמים רבה מבית ומחוץ, לא נשמרו במסורת היהודית, לא נמסרו בעברית, לא התקדשו, לא נלמדו ולא נזכרו.

הישות השלישית היא קבוצה חדשה המכונה פרושים, שהחלה להתגבש בשליש השני של המאה ה-2 לפסה"נ. היא הונהגה בידי אנשים שלא היו כוהנים ולא היו מעוניינים בלגיטימציה התורשתית של הסדר הכהני המקראי, אלא ביקשו לכונן מקורות תוקף וסמכות חדשים הנשענים על בסיס שונה. הם פיתחו את הרעיון של "מסורת אבותינו בידינו", המכוון להלכות, חוקים, פירושים ומנהגים שאינם כתובים בתורת משה, כמקור תוקף נוסף הנמסר בעל פה. לרעיון המהפכני של התורה שבעל פה יש שני ממדים: האחד נשען על מקור ידע נוסף שאינו כתוב, אינו מיוסד על השראה אלוהית חרף-פעמית השמורה לנביאים, משוררים, כוהנים ולוויים, אינו מוגבל לטקסט כתוב ואינו נשמר בידי כוהנים, אלא מובא בהדגשה מפי בני אדם נטולי ייחוס שבטי, הנחשבים לבעלי מסורת, ניסיון ושיקול דעת המובאים בחשבון. הממד האחר עניינו פירוש חדש של הטקסט המקודש בדרך החורגת ממשט הכתוב, בתוקף חירות פרשנית המסורה לכל אדם ללא תנאים מוקדמים והפטורה מכתובה מקודשת. המפרשים החדשים האלה נקראו, על שם מלאכתם הפרשנית, פרושים, כעולה מתיאורו של יוסף בן מתתיהו בקדמוניות: "הפרושים הם האנשים אשר יצא להם שם של חכמים יודעים לפרש את החוקים פרש היטב". העמדה הזאת היתה נושא למחלוקת, כמו שעולה מהמשך הדברים: "הפרושים מסרו לעם כמה הלכות ממסורת אבות שלא נכתבו בתורת משה, ומשום כך דוחה אותם כת הצדוקים האומרת שיש לחשוב לחוקים רק את הכתובים ואילו אלה הבאים ממסורת האבות אין [חובה] לשמור. ועל דברים אלה היו ביניהם דיונים וחילוקי דעות גדולים". הפרושים יצרו בתקופה החשמונאית קבוצות הזדהות רחבות בחוגים שנואשו מכיון מחודש של הסדר הכהני הישן של בית צדוק ואנשי בריתם, וסלדו מהסדר הכהני החדש, נטול הלגיטימציה, של בית חשמונאי. הם לא ראו בעצמם כפופים מבחינה דתית ורוחנית לא לאלה ולא לאלה, ואולם, משעה שהחלו לתת מבע כתוב לעמדותיהם, בשל צוק העתים, כמאה וחמישים שנה אחרי החורבן, התפלמסו רק עם העמדות הכהניות העתיקות של בני צדוק, שכינו אותם צדוקים, ולא נתנו דעתם כלל על עמדות בית חשמונאי, שאותו טרחו להשכיח ולדחוק לשוליים, אולי בשל העובדה שלא שכחו שלפי מסורות שונות (המובאות בקדמוניות של יוסף בן מתתיהו, יוספוס פלאוויוס) יוחנן הורקנוס ואלכסנדר ינאי רדפו את הפרושים (שחלקו על הלגיטימציה שלהם לכהונה ולמלוכה) בסוף המאה ה-2 ובראשית המאה ה-1 לפסה"נ.

על כן אין לתאר את התקופה הזאת על פי חלוקה של מרכז

כונהנית-הפרושית. זו האחרונה ייצגה תפיסה דמוקרטית מהפכנית, שרצתה להשתחרר ממוסרות השלטון הכהני, על זכויות היתר המולדות הקשורות בקרבה בלעדית אל הקודש, המותנות בהשתייכות שבטית ומשפחתית, ועל סמכות הרעת הפולחנית והמיסטית המותנית בזיקה בלעדית אל הכתבים המקודשים ואל עולם המלאכים בנוסח בני צדוק, או על הכוחניות ושפיכות הדמים של השלטון הכהני-צבאי נטול הקדושה והלגיטימיות בנוסח בני חשמונאי. כדי להינתק מדפוסי היצירה הכהניים והנבואיים ומהסמכות והשליטה הגלומות בהם בשאלות הנוגעות לחיי הדת ולזיכרון התרבותי, הכריזו חכמים במפורש על הפסקת הנבואה, על הפסקת רוח הקודש ועל הפסקת כתיבת ספרי קודש בתוקף השראה נבואית, גילוי מלאכי ורוח הקודש, והכריזו במובלע על הפסקת הלוח הכהני. במקום כתיבה של ספרי קודש בהשראה אלוהית או מלאכית, הם העלו את הרעיון המהפכני שאין לו תקדים במסורת המקראית, הלוא הוא התורה שבעל פה, המבוססת על חירות פרשנית ויצירה אנושית, שבמאות השנים הראשונות לגיבושה אכן לא נכתבה אלא רק נאמרה, נדרשה, שוננה ופורשה בידי חוגי הדורשים והפורשים. מתוך אותה כוונה, שרצתה להרחיב את הסמכות הפרשנית הריבונית של הכלל ולהעמיט את החזקה הכהנית ואת תפיסת העולם השמימי-מלאכי שעליה היא מיוסדת, ביטלו חכמים את החלוקה לשבטים, את עולם המלאכים, ואת הלוח המקראי הכהני המבוסס על מסורת מלאכית-מיסטית, והכריזו על חתימת הקאנון, שפירושה הפסקת הכתיבה ברוח הקודש וצנזור כתבים הנמשכים ונכתבים ברוח זו.

הכהנים מבית צדוק ואנשי בריתם, לפחות רובם, סירבו להשלים עם הרעיונות החדשים האלה. הם המשיכו כדרכם מאז ומקדם לכתוב בהשראה אלוהית, נבואית או מלאכית, ואת פרי רוחם שהועלה על הכתב במאות האחרונות לפסה"נ ובמאה ה-1 לספירה לפני החורבן, ניתן לראות ב-950 מגילות מדבר יהודה ובספרים הנודעים בטעות בשם "הספרים החיצוניים", שנמצאו במקורם העברי והארמי במערות קומראן. כתבי הקודש הכהניים האלה אינם אלא חלק קטן מהממצא הכהני העשיר של חוג שהמשיך ליצור, לשחזר ולספר את העולם המקראי, ולהתפלמס עם מי שמאיימים על רציפותו וקדושתו.

כאמור, חכמים שערכו את הקאנון המקראי בסוף המאה ה-1 ובשליש הראשון של המאה ה-2 לספירה, קבעו את ספר דניאל (שנכתב ב-165 לפסה"נ) כחיבור האחרון שייכלל באסופה המקראית. אולי הכריעו כך משום שבעשור שבא אחרי מועד כתיבתו של ספר דניאל עלה בית חשמונאי לשלטון ושייבש למשך מאה ועשרים שנה את הסדרים המקודשים. כל חיבור שנכתב לאחר מכן בידי כוהנים, נביאים ומשוררים במאות



"ברכת הלבנה", חיתוך עץ מספר שנדפס בוונציה בשנת 1593 – הפרושים ביקשו לקבוע לוח שנה שיהיה נבדל מהלוח השמשי של הכהנים בני צדוק וגם מזה של בית חשמונאי, ובחרו להשתית את מניין הימים על מולד הירח המשתנה. לוח זה ("הלוח העברי") נשמר עד היום

המקודש שהיה קשור במסורות מיתיות ומיסטיות שונות הנוגעות לקודש הקודשים ולמרכבת הכרובים, וחדל הפולחן המקודש שהיה שמור בידי משמרת הקודש, לא היתה עוד משמעות לשמירת הזמן המקודש במתכונת הכהנית, שהיתה קשורה הדוקות למקום המקודש ולפולחן המקודש, למקום הבלתי-נראה ולזמן נצחי בלתי-נראה, הנשמע ומחושב מראש, ולא נותר עוד דחף למאבק רב השנים על הלוח הכהני המקדשי. אלה שאחזו במסורות המקודשות במשך מאות בשנים בזיקה למקדש ארצי ולבן דמותו השמימי, "העלו" אותן לעולם המלאכים, הוא "עולם המרכבה", המתואר בזיקה למרכבת יחזקאל, שם נשמר בשבעה היכלות עליונים, המקבילים לחלוקות שביעוניות של זמן מקודש ומקום מקודש ובמסורות מיסטיות ליטורגיות שונות ב"ספרות ההיכלות והמרכבה".

המסורת התלמודית מספרת כי לפני שחרב המקדש היו עשרים וארבע כיתות שסבו סביבו והיו חלוקות ביניהן. איננו יודעים אם זה מספר טיפולוגי או מספר המייצג מציאות ריאלית של המאה ה-1 לספירה, אבל ממכלול העדויות בנות התקופה עולה במידה רבה של ודאות שבשתי המאות האחרונות לפסה"נ היו שלוש מפלגות שהיו חלוקות על שאלת הלוח הנוהג במקדש ועל שאלת הנהגת המקדש ותוקפה של ההגמוניה הנוהגת בזיקה לקביעת הלוח: הכהנית-הצדוקית, הכהנית-החשמונאית והלא

להיענות לאתגר השעה, החליפו קדושה סובסטנציאלית (המהות מקודשת, תוקפה אלוהי והבחנותיה קשורות לטבע ולעדות כתובה משמים) בקדושה נומינלית (האדם מקדש בכבודו ובכרכו והוא ריבוני להכריע בהבחנות בין קודש לחול על פי רוחו ודיבורו), החליפו את גבולות התורה שבכתב בחירות הדרשנית של התורה שבעל פה, החליפו את פולחן הקורבנות בתפילה, חתמו את הקאנון המקראי, הרחיבו את מעגלי הלומדים ללא סייגי ייחוס, ביטלו זכויות יתר התלויות בכהונה, הפקיעו את בלעדיות סמכותו של הטקסט הכתוב כאשר הוסיפו לצדו את מסורת האבות, קבעו את העיקרון הדמוקרטי "אחרי רבים להטות", וקבעו את היצירה האנושית ושיקול הדעת האינקלוסיבי, הכולל, לצד הניסיון, הבחירה וההכרעה האנושיים ביצירת ההלכה, כעדיפים על פני יצירה כוהנית נבואית אקסקלוסיבית, השואבת מהשראה אלוהית, מנבואה ומסמכות על טבעית הנשענת על חוק כתוב בלבד.

אמנם יוסף בן מתתיהו מתאר שלוש מפלגות בסוף המאה ה-1 לספירה – פרושים, צדוקים ואיסיים, אך בזמן שאנו יכולים לעמוד בבהירות על ההבדל בין הצדוקים לפרושים, אין לנו נקודת אחיזה בנוגע לאיסיים. לא הגיעו לידינו כתבים שמחבריהם קוראים לעצמם איסיים, ולא נודעו לנו עדים על כתבים מעין אלה לפני הספירה או אחרי תחילתה. אין לנו דברי איסיים בשום מקור עברי כתוב מלפני הספירה, המזהה את כותביו או את יריביו בשם הזה. קשה לרדת לסוף דעתו של יוספוס, אך תהא אשר תהא כוונתו, דבריו מתייחסים לסוף המאה ה-1 לספירה, בעוד המציאות הנדונה מתייחסת לחלוקה שראשיתה במאות ה-2-1 לפסה"נ, בתקופה של שלוש זהויות ברורות ומובחנות הנאבקות על בלעדיות סמכות הדעת ועל רשות והנהגה ציבורית: בית צדוק (צדוקים), בית חשמונאי (מכבים) וחכמים/פרושים.

בשל העובדה שבחשבון ההיסטורי היתה ידם של החכמים, מפתחי התורה שבעל פה, על העלייה בעיצוב הזיכרון הכתוב ובהנחלתו, פעמים רבות נוטים החוקרים והקוראים להתבונן במשורר ההיסטורי רק מבעד לנקודת מבטם. חכמים אכן חוללו מהפכה בתפיסת העולם הדתי באלף הראשון לספירה, אך אל לנו לשכוח שכוהנים ולוויים בני שבט לוי – ובהם נביאים כמשה, אליהו, יחזקאל, ירמיהו, עזרא ומלאכי, כוהנים כאהרן, אלעזר, פנחס, צדוק, שריה, יהושע בן יהוצדק ויהושע בן סירא, סופרים כוהניים כבעל דברי הימים ובעלי המסורות הכוהניות בחומש ואחיהם מורה הצדק ובעל ההוריות, בעלי שירות "עולת השבת" ו"מגילת הברכות" – הם שהניחו את התשתית למסורת המקראית הכוהנית-הנבואית הנסמכת על דעת אלוהים, על ברית, אות, מצווה, חוק, תורה ומשפט, על מסורת הלוח ומסורת המרכבה, והנכתבת בהשראה אלוהית ומלאכית

האחרונות לפסה"נ, לא נכלל בקאנון המקראי, שנערך ונחתם בידי חכמים במאות הראשונות לספירה, וכך נהפך המכלול הכוהני המקודש שנותר מחוץ לקאנון לספרים חיצוניים או ספרים גנוזים או אפילו לספרי מינות וכפירה. יתר על כן, כל חיבור שהזכיר את הזמן האלוהי והמקדשי לפי לוח השמש הכוהני המקודש של 364 הימים, במישרין או בעקיפין, נותר מחוץ לאסופה המקראית, וכמוהו חיבורים שעסקו במקום המקודש בזיקה להיכלות, למרכבה, לפרד"ס ולעולם המלאכי, וחיבורים שדנו בשומרי משמרת הקודש, כוהנים ומלאכים.

דומה שחכמים שטששו בעריכה הסופית של המקרא מסורות כוהניות הקשורות בלוח (זמן מקודש) ומסורות הקשורות במרכבה (מקום מקודש). למשל, בנוסח תרגום השבעים ובנוסח מגילות מדבר יהודה מופיעה המילה "מרכבה" בספר יחזקאל (א, ד; מג, ג), ואילו בנוסח המסורה המילה נעדרת. נוסח המגילות של פרשת נח וסיפור המבול מספר בפירוט את כל התאריכים והימים המלמדים במפורט את חשבון הלוח של 364 הימים, ואילו בנוסח המסורה נקטעו שמות הימים וממילא הוסרו ההנחיות לחישוב הלוח. בדומה לכך, בנוסח המגילות מועד חג השבועות נקבע ליום ראשון, חמישה-עשר בחודש השלישי, שבע שבתות אחרי שבת בראשית, השבת שאחרי תום חג הפסח, שאחריה מניפים את העומר בכ"ו בחודש הראשון, ואילו בנוסח המסורה אין מצוין מועד לחג השבועות ואף לא להנפת העומר. יש מידה לא מבוטלת של אירוניה היסטורית בעובדה שחיבורים כוהניים מקודשים שדנו בזמן מקודש ובמקום מקודש ובמיתוס הפולחן המקודש נהפכו ל"ספרים חיצוניים" או ל"ספרי מינים" בידי החכמים, שרצו לחתום את התורה שבכתב ואת ההשראה האלוהית והמלאכית המצויה ביסודה, ואת משמרת הקודש הכוהנית שלה, כדי לפתח את התורה שבעל פה, הנוצרת בתוקפה של ריבונות אנושית שאינה מתייחסת על שושלת או על שבט, על מקור שמימי או מלאכי, אלא רק על האדם הארצי ביחידותו, על לימודו, חוכמתו, מסורתו ופירושו.

נפילת בית חשמונאי בידי הרומאים בשנות ה-60 של המאה ה-1 לפסה"נ, ובידי הורדוס במחצית השנייה של המאה ה-1 לפסה"נ, גרמה לירידתה של המפלגה החשמונאית מן הזירה שבה פעלה מאה ועשרים שנה ולדחיקתה לשולי הזיכרון ההיסטורי. המפלגה החשמונאית לא הותירה שום עדות כתובה בספרות העברית, אבל שתי המפלגות המרכזיות, הכוהנית-המסורתית (בית צדוק/צדוקים) והפרושית-החדשנית (פרושים/חכמים), המשיכו ליצור, לכתוב, לדרוש ולפרש, להיאבק ולהתפלמס. אין בידינו חיבורים כתובים של הפרושים מלפני הספירה, שכן אלה אחוז מאות שנים בעקרון התורה שבעל פה. אך אחרי החורבן התעצם כוחם של חכמים. הם ידעו

ספר בן סירא השלם, מ"צ סגל, מהדיר, ירושלים תשל"ב.  
 יוסף בן מתתיהו, תולדות מלחמת היהודים עם הרומאים, תרגם י"ג שמחוני, תל-אביב תשט"ז.  
 יוסף בן מתתיהו, קדמוניות היהודים, תרגם א' שליט, ירושלים תשכ"ז.  
 מ' שטרן, "ימי הבית השני", בתוך: תולדות עם ישראל, עורך ח"ה בן ששון, תל-אביב 1969.  
 י' זוסמן, "חקר תולדות ההלכה ומגילות מדבר יהודה", תרכ"ן, נט (תש"ן), עמ' 64-11.  
 ש' טלמון, "לוח השנה של בני עדת היחד", קדמוניות, ל (114), תשנ"ח, עמ' 105-114.  
 ר' אליאור, מקדש ומרכבה, כוהנים ומלאכים היכל והיכלות במיסטיקה העברית הקדומה, ירושלים תשס"ג.  
 י' דן, המיסטיקה העברית הקדומה, תל-אביב תש"ן.  
 י' שיפמן, הלכה הליכה ומשיחיות בכת מדבר יהודה, ירושלים תשנ"ד.  
 ב' ניצן, תפילת קומראן ושירתה, ירושלים תשנ"ז.

במרוצת אלף השנים שקדמו להתגבשותה של הנהגת הפרושים והחכמים שיצרו את ההלכה והמדרש ואחזו בסמכות האנושית ובחירות הפרשנית. שני דפוסי היצירה, זה הנסמך על השראה שמימית פורצת גבולות וזה הנסמך על דעת אנושית המכוננת גבולות, המשיכו להשפיע בערוצים שונים על ההיסטוריה של היצירה היהודית לדורותיה והתגלגלו בתורת הסוד ובספרות המיסטית והקבלית, מזה, ובהלכה, בפסיקה ובמדרש, מזה.

#### לקריאה נוספת:

מגילת הסרכים ממגילות מדבר יהודה, י' ליכט, מהדיר, ירושלים תשכ"ה.

מגילת המקדש, א-ג, י' ירין, מהדיר, ירושלים תשל"ז.

ספרים חיצוניים, א' כהנא, מהדיר, תל-אביב תרצ"ז.

ספר מקבים א, א' רפפורט, מהדיר, ירושלים תשס"ד.

ספר מקבים ב, ד' שוורץ, מהדיר, ירושלים תשס"ה.

## דניאל שוורץ

מדבר על אנשים אשר, למרות לידתם, הצטרפו לדת או עזבו אותה. ובכך, כפי שנראה מיד, המדרש משתמש בהבחנה שמקורה הלניסטי.

בפירושו ל"ספרא" הוסיף כאן המהדיר המודרני, אליעזר לואי פינקלסטיין, מילה אחת בלבד כדי לבאר את המושג "משומדים": "המתיוונים". כך מבטא פינקלסטיין דעה רווחת מאוד, לא רק בפירושים מלומדים למהדורות ביקורתיות אלא גם בהקשרים ציבוריים רבים, החל במחזות חנוכה המומחזים בגני ילדים, והיא: שיש לראות ב"מתיוונים" פורשים מעם ישראל, משומדים, אשר כנגדם עמדו שלומי אמוני ישראל — בין אם הכוונה ל"ישראל" הדתי, אשר גיבוריו בעת העתיקה היו חז"ל, ובין אם הכוונה לישראל הלאומי, אשר גיבוריו העתיקים היו חשמונאים ולוחמי חירות אחרים.

אולם, התבוננות קצרה נוספת במדרש תראה שהדברים מסובכים יותר. עלינו לשים לב לעובדה, שבכך שהמדרש המצוטט זונח את הלידה (הייחוס הלאומי) כהגדרה של הקבוצה, ועובר לקריטריון דתי, הוא עושה מהלך שאין כדוגמתו בתנ"ך (אשר אין בו מושגים כמו "דת" ו"משומר"). זהו מהלך שעלינו להיזקק לספרות היהודית ההלניסטית כדי שנוכל לבצע אותו. זאת, מכיוון שהמדרש מעתיק את ההגדרה מן הלאום ("בני ישראל") למשהו אחר, אבל אין לו, כפי שראינו, שם עבור אותו דבר אחר; כדי למצוא את המונח המתאים, "יהדות", שסיפקנו לפי הבנתנו, עלינו לפנות לספר יהודי הלניסטי: ספר

## היהדות ההלניסטית באור אחר

במשך מאות שנים, מאז ימי אלכסנדר מוקדון ועד לעליית המרכז היהודי בבבל והכיבוש המוסלמי של המזרח, הרוב הגדול של היהודים בעולם חי בתחום התרבות ההלניסטית — התרבות היוונית כפי שהתפתחה במזרח. למפגש זה עם היוונית נודעה השפעה רבה בכל תחומי היצירה היהודית: הספרותית, הלשונית, המחשבתית, הפלסטית וגם ההלכתית, והדיו המשפיעים של המפגש נשמעים גם עד ימינו. ואף על פי כן, בחוגים רבים נתקבל דימוי חד-ממדי של התרבות ההלניסטית, המקופל במשפט "מלכות יוון הרשעה". דימוי זה ראוי לבדיקה מחדש.

בספר ויקרא (א, ב) נאמר: "דבר אל בני ישראל ואמרת אליהם: אדם כי יקריב מכם קרבן לה'". בפסוק זה קיימת מטוטלת הנעה בין פרטיקולריזם לבין אוניברסליזם, ואת התנועה הזו מסביר מדרש תנאי ("ספרא") כך: "'אדם' — לרבות את הגרים; 'מכם' — להוציא את המשומדים". כלומר, כנקודת מוצא אנחנו מהווים קבוצה המכונה "בני ישראל", אך אפשר להוסיף על קבוצה זו גרים ולגרוע ממנה משומדים. אולם, מכיוון שהקבוצה הבסיסית המכונה "בני ישראל" מוגדרת לפי לידתה, ואדם אינו יכול לשנות את לידתו, נשאלת השאלה: אל מה מצטרפים הגרים, וממה פורשים המשומדים? המדרש אינו מגדיר זאת בפירוש, אבל אנו, בלשונו, ודאי היינו עונים: אלה הצטרפו ל"יהדות" (או: ל"דת היהודית") ואלה פרשו ממנה. לנו אין קושי לנסח את מחשבת המדרש ולומר שהוא

# ספר זיכרון לגרשם שלום

## במלאת עשרים וחמש שנים לפטירתו

עורך  
יוסף דן

כרך ראשון

החוג למחשבת ישראל  
המכון למדעי היהדות ע"ש מנדל, הפקולטה למדעי הרוח, האוניברסיטה העברית בירושלים  
ירושלים תשס"ז

# מגילות מדבר יהודה ומסורת המרכבה: הזמן המקודש, המקום המקודש והפולחן המקודש

מאת

רחל אליאור

א

בשנת 1941 פרסם גרשם שלום את חיבורו המקיף על ההיסטוריה של המיסטיקה היהודית *Major Trends in Jewish Mysticism* שבו קבע את ראשיתה של תורת הסוד בספרות ההיכלות שהתחברה במאות הראשונות לספירה.<sup>1</sup> מועד חיבורה המדויק של ספרות ההיכלות והמרכבה היה ועודנו שנוי במחלוקת, אולם מוסכם על כלל החוקרים שספרות זו, המיוחסת על ידי מחבריה לר' עקיבא ולר' ישמעאל, התחברה במאות הראשונות לספירה, במקביל לתקופת חיבור המשנה והתלמוד או סמוך לה.<sup>2</sup> בשנת 1941 לא היו בנמצא תעודות עבריות או ארמיות מקוריות בעלות צביון מיסטי מובהק והקשר היסטורי מחוור, שאפשר היה להצביע עליהן ללא היסוס כפרק במסורת המיסטית היהודית שהתחבר לפסה"נ. מגילות מדבר יהודה התגלו בשלהי שנת 1947, והסקירה הראשונה על אודותיהן התפרסמה בשנת 1948 בידי אליעזר ליפא סוקניק בספרו 'מגילות גנוזות מתוך גניזה קדומה שנמצאה במדבר יהודה: סקירה ראשונה', ירושלים תש"ח. בהרצאה 'מיסטיקה וסמכות דתית', שנתפרסמה לראשונה במסגרת ספרי השנה של כינוסי אראנוס בשנת 1957, אמר שלום: 'עדיין לא הוכרעה השאלה, אם צריך או מותר להבין את מגילות ים המלח כעדותיות להלך רוח מיסטי, במונח המדויק של המושג. אי-הודאות בפירושה של כתבים אלה, ובעיקר בפירושה של

1 Gershom Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*<sup>3</sup>, New York 1954, pp. 40–79

2 על שאלת התיארוך של ספרות ההיכלות ראו: שלום, שם, עמ' 40–45; Gershom Scholem, *Jewish Gnosticism, Merkavah Mysticism and Talmudic Tradition*, New York 1960, pp. 5–8, 24; יוסף דן, המיסטיקה העברית הקדומה, תל אביב תש"ן, עמ' 13–14; David J. Halperin, *The Faces of the Chariot, Early Jewish Responses to Ezekiel's Vision*, Tübingen 1988, pp. 360–366; Peter Schäfer, *The Hidden and Manifest God*, Albany 1992, pp. 7–8; Ra'anan Abush-Boustán, *From Martyr to Mystic: Rabbinic Martyrology and the Making of Merkavah Mysticism*, Tübingen 2005

[ספר זיכרון לגרשם שלום, א (מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, כ), תשס"ו]

היסודות הדתיים האישיים שבהם, רבה עדיין והכרעה בדבר היא עניין לעתיד.<sup>3</sup> בתריסר השנים שחלפו בין גילוי המגילות ותיאורן הראשוני לבין פרסום ספרו של שלום המוקדש לספרות ההיכלות והמרכבה *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism and Talmudic Tradition*, שנדפס לראשונה בשנת 1960, לא ראה שלום (ככל הידוע והעולה מכתביו) קשר בעל משמעות בין הספרות המיסטית שעסק בה לבין מגילות מדבר יהודה.

בשנת 1960 פרסם ג'ון סטרגנל את הקטעים הראשונים של שירות עולת השבת במאמר שכותרתו 'The Angelic Liturgy at Qumran: 4Q Serek Širot 'olat Haššabbat'.<sup>4</sup> סטרגנל, אשר העניק לחיבור את שמו ועמד בקצרה על זיקתו המילולית לחזון יחזקאל, למקדש ולמרכבה, הגדיר את שירות עולת השבת כליטורגיה מלאכית המיוחסת ליצירה הכתית האיסית. שנים ספורות לאחר מכן ציין גרשם שלום במהדורה שנייה מתוקנת של ספרו הנזכר לעיל על המיסטיקה של המרכבה: 'הפרגמנטים האלה [של שירות עולת השבת] מבהירים ללא שום ספק כי יש קשר בין הטקסטים העבריים העתיקים ביותר של ספרות המרכבה שהשתמרו בקומראן ובין המיסטיקה של המרכבה שהתפתחה בשנים הבאות והשתמרה בטקסטים של ספרות ההיכלות'.<sup>5</sup> שלום לא דן בזהות הכותבים אלא בזיקה שבין הכתבים, ולא הרחיב במשמעות הקשר ובגבולותיו הכרונולוגיים מעבר לאמור לעיל, אולם בדברים קצרים אלה הציב נקודת ציון היסטורית מכרעת בין שתי חטיבות טקסטואליות הדנות במסורת המרכבה לפני ספירת הנוצרים ובמאות השנים הראשונות לספירה. מאז מחצית שנות השישים ועד ימינו זכתה הבחנה זו לתימוכין מכיוונים שונים במחקרים העוסקים במסורת המרכבה.<sup>6</sup> עם זאת, עיכוב הפרסום המלא של המגילות שנמצאו בקומראן לא אפשר לגבש קביעות ברורות, הנשענות על מכלול הממצא הטקסטואלי, בדבר משמעות הקשר והיקפו. רק לא מכבר, עם השלמת פרסומן של מגילות מדבר יהודה בשנת 2002 ב-39 הכרכים של הסדרה הדו-לשונית *Discoveries in the Judaean Desert*, נפתחו אופקים חדשים בפני חוקרי המחשבה היהודית בעת העתיקה בכלל ובפני חוקרי מסורת המרכבה בפרט, ונתאפשרה בחינה מחודשת של הטענה המצומצמת ושל הקשרה הרחב.<sup>7</sup>

- 3 גרשם שלום, 'מיסטיקה וסמכות דתית', פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, תרגם יוסף בן שלמה, ירושלים תשל"ו, עמ' 18. הדברים נאמרו בשנת 1957 בהרצאת אראנוס, ונדפסו בתוך: 'Religioese Autorität und Mystik', *Eranos Jahrbuch*, 26 (1957), pp. 243–278
- 4 John Strugnell, 'The Angelic Liturgy at Qumran – 4Q Serek Širot 'olat Haššabbat', *Congress Volume, Supplement to Vetus Testamentum*, 7, (1960), pp. 318–345
- 5 Gershom Scholem, *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism and Talmudic Tradition*<sup>2</sup>, New York 1965, p. 128; סטרגנל (לעיל הערה 4) מסיים את הדיון בעמ' 344 במשפט: 'At Qumran, for the earliest phases of the dossier of the Merkabah [...]'
- 6 סקירת מחקריהם של יוהאן מאייר, מורטון סמית, קרול ניוסם, דוד הלפרין ויהודה שיפמן העוסקים במסורת המרכבה לפני הספירה ומאוחר יותר ראו: רחל אליאור, מקדש ומרכבה, כוהנים ומלאכים, היכל והיכלות במיסטיקה היהודית הקדומה, ירושלים תשס"ג, עמ' 242–244.
- 7 *Discoveries in the Judaean Desert*, 1–39, Oxford 1955–2002 (להלן DJD). לביבליוגרפיה על

בעשורים שחלפו מאז הפרסומים הראשונים של המגילות, בשלהי שנות הארבעים וראשית שנות החמישים, חלק חשוב מהממצא הכתוב ראה אור, אולם רק עתה, כשהמכלול השלם על נוסחיו השונים פרוש בפני הקוראים, אפשר לנסות ולהעריך את משמעותו מרחיקת הלכת להבנת ההיסטוריה של היצירה הדתית היהודית, ולמהותה הייחודית של המסורת המיסטית הכוהנית הידועה בשם מסורת המרכבה, ומצויה בחיבורים שונים מלפני הספירה ואחריה.

המונח מרכבה נקשר במסורת המקראית לקודש הקודשים במקדש, מקום מרכבת הכרובים (דה"א כח, 18) ולחזון המרכבה של הנביא הכוהן, יחזקאל בן בוזי, המתאר בחזונו בראשית המאה השישית לפסה"נ, בזמן חורבן המקדש, 'מראות אלוהים'. בחזונו רואה הנביא הכוהן מראה כרובים, המכונים חיות הקודש בפרק א של ספר יחזקאל, ונקראים כרובים בפרק י. הכוהן שמעון בן יהושע בן סירא, המתאר בקצרה את דמותו של הנביא הכוהן יחזקאל, בראשית המאה השנייה לפסה"נ, בשנת 185 לערך, אומר: 'יחזקאל ראה מראה ויגד וְגַי מרכבה' (בן סירא מט, 8). ספר חנוך הראשון (האתיופי), שחלקו העיקרי נכתב בראשית המאה השנייה לפסה"נ, מתאר את חזון המרכבה הראשון, על פי עדותו של חנוך בן ירד, המפרט את מראה הכרובים שנגלה לו כשנלקח לשמים (בר' ה, 24; חנוך א יד, 14–25). במגילות מדבר יהודה, שנכתבו ברובן במאה השנייה והראשונה לפסה"נ, נזכר המושג מרכבה בהקשרים שונים: בזיקה למקום המקודש בעולמות עליונים, המקביל לקודש הקודשים הארצי, מקום מושב הכרובים; בזיקה לזמן המקודש המתאחד ל'מרכבות השמים' (חנוך א עה, 2–4) ולמשמרות המלאכים המופקדים על שמירת מחזורי הזמן; ובזיקה לחזון יחזקאל המתאר את מרכבת הכרובים (יח' א; י). במגילת הברכות ממדבר יהודה המרכבה השמימית מתוארת בלשון שיר חידתית, המהדהדת את לשון חזון יחזקאל:

מושב יקרכה והדומי רגלי כבודכה במרומי עומדכה

ומדרך קודשכה ומרכבות כבודכה

כרוביהמה ואופניהמה וכול סודיהמה

מוסדי אש ושביבי נוגה וזהרי הוד נהרות אורים ומאורי פלא.<sup>8</sup>

כתבי קומראן עד מחצית שנות התשעים ראו: Florentino García-Martínez and Donald W. Parry, *A Bibliography of the Finds in the Desert of Judah 1970–1995*, Leiden 1996; בכרכי ה־DJD הרבים שראו אור ממחצית שנות התשעים ואילך מצויה ביבליוגרפיה מפורטת נוספת. בחיבורם של גרסייה־מרטינז וטישלאר (eds.), *The Dead Sea Scrolls, Study Edition*, 1–2, Leiden 1997–1998, הכולל ברצף את רוב כתבי קומראן, מצוי עדכון ביבליוגרפי על הטקסטים עד 1997–1998; בכתבי העת המוקדשים לחקר קומראן ובביבליוגרפיה הממוחשבת של מרכז אוריון לחקר מגילות מדבר יהודה מצוי עדכון מחקרי שוטף: <http://orion.mscc.huji.ac.il>; עוד ראו הערה 11 להלן.

8 מגילת הברכות (4Q286) נדפסה בהדרכתה של בלהה ניצן: Carol Newsom, Bilha '4Q286',



בשירות עולת השבת מתואר מרחב שמימי זה בזיקה להיכל הנגלה ולהיכלות הנעלמים, המשקפים את הדביר, מקום מרכבת הכרובים בשמים ובארץ (שמות כה, 17–20; מלכים א ו, 23–28; דברי הימים א כח, 18; דברי הימים ב ג, 10–13):

הללוהו משאי קודש לכסאי כבודו ולהדום רגליו  
ולכול מרכבות הדרו ולדבירי קודשו [...] <sup>9</sup>  
ולכול זבולי [...] היכלי כבודו.

בשירת עולת השבת השתים עשרה, הנאמרת בשבת שחלה אחרי חג השבועות, מתואר עולם המרכבה השמימי בסימן עבודת הקודש הכוללת הלל, ברכה ורינה:

למשכיל שיר עולת השבת השתים עשרה בעשרים ואחד לחודש השלישי  
הללו לאלוהי [שני פ] לא ורוממוהו משרתי פני הכבוד במשכ[ן] אלוהי דעת  
יפולו לפניו ה[כרו]בים וב[ר]כו בהרומם קול דממת אלוהים נשמע  
והמון רנה ברום כנפיהם, קול ד[ממ]ת אלוהים  
תבנית כסא מרכבה מברכים ממעל לרקיע הכרובים  
[והו]ד רקיע האור ירננו מתחת מושב כבודו  
ובלכת האופנים ישובו מלאכי קודש יצאו מבין גלגלי כבודו  
כמראי אש רוחות קודש קדשים סביב מראי שבילי אש בדמות חשמל<sup>10</sup>

מסורת חז"ל במאות הראשונות לספירה רומזת למסורת המרכבה, מבלי לפרט את תוכנה, וקושרת מושג זה לנושאים הטעונים סיוג ואוטוריית בקביעה הלא מנומקת 'אין דורשין בעריות בשלושה ולא במעשה בראשית בשנים ולא במרכבה ביחיד, אלא אם כן היה חכם ומבין מדעתו' (משנה, חגיגה ב, א). עוד מוסיפים חכמים ואומרים בדיון על טקסטים הראויים להיקרא בציבור ועל כאלה שאינם ראויים: 'אין מפטירין במרכבה' (משנה, מגילה ד, י), איסור המתייחס לקריאת חזון יחזקאל כהפטרה בחג השבועות, אחרי קריאת

Nitzan, and Eileen Schuller (eds.), *Qumran Cave 4, VI: Poetical and Liturgical Texts* (DJD, 11), Oxford 1998, p. 12

9 Carol Newsom, *Songs of the Sabbath*: שירות עולת השבת נדפסו בהדורתה של קרול ניוסם: *Sacrifice: A Critical Edition* (Harvard Semitic Studies, 27), Atlanta 1985. למהדורה מאוחרת יותר ראו ההערה הבאה.

10 '4Q405:20', ניוסם, שם, עמ' 303, והשוו לנוסח קודם בפרסומו הראשון של סטרגנל (לעיל הערה 4), עמ' 336. השירות שבו ונדפסו במהדורתה של ניוסם, הנ"ל (לעיל הערה 8), עמ' 173–399. ראו: שם, עמ' 345; Florentino García-Martínez, Eibert, '11Q17' ['11Qshiro' 'olat Ha-Shabbat'], *Manuscripts from Qumran Cave 11* (11Q2–11Q18, 11Q20–11Q30) (DJD, 23), Oxford 1997, pp. 283–284

פרשת מעמד סיני. עם זאת הם מצביעים על מעלת מסורת המרכבה, בביטוי המאלף: 'דבר גדול ודבר קטן, דבר גדול מעשה מרכבה, דבר קטן הוויות דאביי ורבא' (בבלי, סוכה כח ע"א).

למרות ההקשרים הבולטים למקום המקודש ולזמן המקודש ולמסורות כוהניות נבואיות ומיסטיות הקשורות לספרו של יחזקאל בן בוזי הכהן, שמקצתן נזכרו לעיל, ועל אף העובדה שחיבורים המכונים בשמות בעלי הקשר כוהני המשקף עניין מובהק במקדש ובעבודת הקודש, כמו 'מגילת המקדש', 'מגילת המשמרות', 'סרך שירות עולת השבת', 'צוואת לוי', 'סרך הברכות' ו'מגילת הברכות', היו ידועים לחוקרים מזה יובל שנים, דומה שמכלול הקישורים של המושג מרכבה לעולם המקראי, לתפיסת המקום המקודש שמרכבת הכרובים עמדה בו ולתפיסת הזמן המקודש, הקשור בקודש הקודשים במקדש, ובכוהנים שומרי משמרת הקודש, נעלם כמעט לגמרי מעיני החוקרים שדנו במגילות קומראן. גם מסורת המרכבה בספר חנוך, שקטעים ארוכים ממנו נמצאו בקומראן, ודברי הכהן בן סירא על חנוך (מייסד מסורת הלוח הכוהנית ובעל חזון המרכבה), על המרכבה ועל יחזקאל ועל הכוהנים בני צדוק, שנמצאו בין המגילות, לא נדונו בויקה למסורת הכוהנית של המרכבה. כל אלה, וחיבורים רבים נוספים בעלי עניין כוהני-מקדשי מובהק, נדחקו לשולי הדיון בשל ההקשר ההיסטורי האנכרוניסטי שבו הוצגו המגילות בעשורים הראשונים לפרסומן.

עד לא מכבר, העמדה המחקרית הרווחת ייחסה למחברי מגילות מדבר יהודה שני כינויים שהפקיעו מהמגילות כמעט לגמרי כל זיקה למסורת היהודית הכתובה מלפני הספירה, והסיט את הדיון הביקורתי למיקום היסטורי מוטעה במידה לא מבוטלת, שכן אף אחד משני הכינויים האלה אינו מצוי במאות התעודות שנתגלו בקומראן. הדברים אמורים בשם איסיים ובכינוי כת.<sup>11</sup> השלמת פרסום המגילות מתירה לנו לקבוע בוודאות שמושגים

11 לסיכום חלקי של כיווני המחקר ולתיאור הסתעפותו בעשורים השונים בויקה לאיסיים ולזוהותה של הכת ראו: מגילת הסרכים (מהדורת יעקב ליכט, ירושלים תשכ"ה); הג'ל, 'מגילות מדבר יהודה: מגילות גנוזות', אנציקלופדיה מקראית, ד, טורים 664–665; Devorah Dimant, 'Qumran: Sectarian Literature', Michael E. Stone (ed.), *Jewish Writings of the Second Temple Period*, Assen and Philadelphia 1984, pp. 483–550; Carol Newsom, 'Sectually Explicit literature from Qumran', William H. Propp et al. (eds.), *The Hebrew Bible and its Interpreters*, Hartmut Stegemann, 'The Qumran Essenes: Local Members of the Main Jewish Union in Late Second Temple Times', Julio Trebolle Barrera and Luis Vegas Montaner (eds.), *The Madrid Qumran Congress: Proceedings of the International Congress on the Dead Sea Scrolls*, 1, Madrid 1991, Leiden 1992, pp. 83–166; Geza Vermes, *The Dead Sea Scrolls: Qumran in Perspective*<sup>3</sup>, London 1994; idem, *The Complete Dead Sea Scrolls in English*, London 1997, pp. 1–90, esp. pp. 46–48 (Introduction) השקפותיו של ורמש על המגילות והקשרן האיסיי התפרסמו לראשונה בראשית שנות החמישים בעבודת דוקטור שכתב על המגילות, ככל הנראה הדיסרטציה הראשונה שהוקדשה לנושא זה. עוד

אלה אינם נזכרים במגילות ואין לכינויים אלה אחיזה במציאות מנקודת מבטה של הקבוצה שחיבוריה מן המאות האחרונות לפני הספירה נשמרו במערות מדבר יהודה והגיעו לידינו במחצית המאה העשרים.

הקבוצה שחיברה והעתיקה את תשע מאות ושלושים קטעי המגילות, שנמצאו במערות קומראן לחופי ים המלח בעותקים רבים המתאייחסים לשלוש מאות חיבורים ותעודות בעלי צביון ייחודי מקודש, חלקם מוכרים וחלקם לא ידועים עד לא מכבר, מגדירה עצמה בשמות בעלי אפיון כוהני מקראי מובהק ובעלי צביון מיסטי לא נודע. בין השמות והמושגים הרווחים במגילות והמתאייחסים להנהגה הכוהנית של העדה המעוגנת בסמכות מקראית ובמושגים הנגזרים ממנה נמצא את 'בני צדוק הכהנים', 'עד עמוד צדוק', 'כוהן צדק', 'בני אהרון', 'בני צדק', 'בית נאמן', 'זרע לוי', 'נטע הצדקה והיושר', 'מלכיצדק', 'מטע צדק' ו'מטעת עולם'. השמות שהם מכנים בהם את עצמם קשורים למקורות היהודיים המתעדים כוהן גדול מבני צדוק מראשית תקופת בית ראשון בימי צדוק בן אחיטוב עד לחורבן בשנת 586 לפסה"נ, ומראשית תקופת בית שני, בשנת 516 לפסה"נ לערך, בימי יהושע בן יהוצדק, הראשון לכוהנים הגדולים בתקופת שיבת ציון ואביהם של כל המשמשים בכהונה גדולה בבית שני, עד לעליית בית חשמונאי. יהושע בן יהוצדק היה נכדו של שריה כוהן הראש בסוף ימי בית ראשון, שהוצא להורג בידי הבבלים בזמן החורבן בשנת 586 לפסה"נ.<sup>12</sup> חברי העדה מכונים במגילות בין השאר 'באי הברית', 'עדי הברית', 'שומרי הברית' ו'עצת

ראו: אוסף מאמריו של דוד פלוסר, יהדות בית שני: קומראן ואפוקליפסה, סדר' רוזאר (עורך), ירושלים תשס"ב, הכולל את מאמרו שנכתב ב-1950 וראה אור לראשונה בתשי"ד, 'כת מדבר יהודה והשקפותיה', (שם, עמ' 24-1). בפתח המאמר קבע פלוסר ש'כת מדבר יהודה זהה לפי כל הנראה עם האסיים'. במאמר שראה אור בשנת תשנ"ח כתב בלשון נחרצת: 'הכת שישבה בקומראן היא ללא ספק כת האסיים' (שם, עמ' 19). למרות נחרצות הדברים, המאמר השני עוסק בעיקר בכוהנים ('הכוהן הגדול של אחרית הימים'; הכהונה העולה על המלכות; מעמדם הרם של הכהנים בקרב הכת; הכוהן המתואר כ'מלאך הפנים'; 'הכוהנים מבני צדוק'; ו'משיח מבית אהרון'), אך המחבר לא ראה סתירה בין דבריו אלה על האסיים ובין המשך דבריו המוקדש לכוהנים, אף שאין עדות במגילות לקיומם של האסיים אך הכהנים מוזכרים לכל אורכן. להשקפה הקושרת את זהות מחברי ברית דמשק (שנמצאה בקומראן וקודם לכן נמצאה בגניזת קהיר ב-1897) לצדוקים, על רקע הזיקה בין בית צדוק להלכה הצדוקית ראו: Solomon Schechter, *Fragments of a Zadokite Work*, Cambridge 1910; Chaim Rabin (ed.), *The Zadokite Document*, Oxford 1954; יעקב זוסמן, 'חקר תולדות ההלכה ומגילות מדבר יהודה: הרהורים תלמודיים ראשונים לאור מגילת מקצת מעשי התורה', תרביץ, נט (תש"ן), עמ' 76-11. לנוסח מקצת מעשי התורה ולנוסח אנגלי של דינו של זוסמן ראו: *Qumran Cave 4, IV: Miqsat Ma'ase ha-Torah*, Elisha Qimron and John Strugnell (eds.), Contributions by Yaacov Sussmann and Ada Yardeni (DJD, 10), Oxford 1994, pp. 179-200. הזהות הכוהנית-צדוקית של מחברי המגילות נדונה בספריו של יהודה שיפמן, הלכה, הליכה ומשיחיות בכת מדבר יהודה, ירושלים תשנ"ג; Lawrence H. Schiffman, *Reclaiming the Dead Sea Scrolls*, Philadelphia and Jerusalem 1994.

12 מל"ב כה, 21-18; דה"א ה, 41; עו"ב, 2.

היחד' בזיקה למסורת הבריתות המקראית, החל בברית נוח, עבור בברית בין הבתרים, בברית עם האבות, וכלה בברית הר סיני. למסורת הבריתות שותפים גם המלאכים בכתבי העדה. בדברי בעל פשר ישעיה במגילות מוגדרת במפורש זהות מייסדי העדה: 'ויסדתך בספירים [יש' נד, 11] פשרו אשר יסדו את עצת היחד הם הכהנים'.<sup>13</sup> בין כתבי העדה נמצאו חיבורים וצוואות המיוחסים לבני שבט לוי, נושאי המסורת הכהנית על פי המסורת המקראית. במסורות השונות שנמצאו במגילות נזכרים צוואת לוי, צוואת קהת, צוואת עמרם וקטעים הקשורים לאהרן, לאלעזר ולפנחס ולכוהן הצדק במאה השנייה לפסה"נ. בין השמות המתייחסים לזהותה הכהנית-מיסטית של הנהגת עדת היחד, זהות שעניינה זיקת בני העדה למלאכים וזיקת העולם הסמוי מן העין לעולם הנראה ביחס לשותפות בשמירת משמרת הקודש של הזמן המקודש והמקום המקודש, נמצא את 'בני אור', 'גורל אור', 'יחד', 'נועדי צדק', 'כהני קורב', 'עדת בני שמים', 'עדת היחד' ו'עדת קדושים'.<sup>14</sup> עולם המושגים המצוי בתשתית ההווה הלשונית של יוצרי המגילות הוא עולם המקרא, והנחות היסוד המשוקעות בו רווחות בעולמם של שומרי מאתיים וחמישים העותקים הקדומים של הספרות המקראית שנמצאו בקומראן.<sup>15</sup> אורח מחשבתם של יוצרי מאות החיבורים האחרים שלא היו מוכרים עד לגילוי המגילות מושפע גם הוא באופן מכריע מתפיסות הרווחות בחטיבות הכהניות והנבואיות של המקרא. מושגים כגון ברית, מועד, מקראי קודש, שבת, שבועות, עולה, חלוקת העדה לשבטים, הנהגה כהנית של בני אהרן (הנקראים בני צדוק במגילות ובספר יחזקאל), רשימות יוחסין מפורטות של הכהונה, קדושת המקדש, מרכבת הכרובים, מרכזיות שושלת מלכות בית דוד והברית הכרותה עמה, משמרות כהונה, מחזורי הקרבנות ולוח המועדים המקראי – לצד מושגים שונים הנוגעים לכהונה ומקדש ולמסורות השבטים, לחג השבועות ולברית – רווחים במגילות בהקשרים שונים.

<sup>13</sup> 4Q164.1', John M. Allegro (ed.), *Qumran Cava 4*, I (DJD, 5), Oxford 1968, p. 27

<sup>14</sup> על שמות ומושגים אלה ראו: שמ"א ב, 35; יח' מ, 47; מג, 19; מד, 15; חנוך א צג, 10-1; צא, 17-11; ברית דמשק ג, 19; ה, 4-5; מגילות הסרכים (מהדורת ליכט [לעיל הערה 11]), מפתח; יגאל ידן, מגילת מלחמת בני אור בבני חושך, ירושלים תשט"ו, מפתח; ברית דמשק, מהדורת אלישע קימרון ומגן ברושי, ירושלים 1966; מגילת פשר חבקוק (מהדורת בלהה ניצן, ירושלים תשמ"ו), מפתח; הנ"ל, תפילת קומראן ושירתה, ירושלים תשנ"ו, מפתח. על משמעות השמות המיסטיים שבאמצעותם מתייחסים בני העדה לשותפות עם המלאכים, ראו: אליאור (לעיל הערה 6), עמ' 211-174.

<sup>15</sup> לסיווג ואפיון של חיבורי קומראן בתקופות שונות ראו: Frank M. Cross, *The Ancient Library of Qumran*, of *Qumran*<sup>3</sup>, Sheffield 1995; עמנואל טוב, 'מגילות קומראן לאור המחקר החדש', מדעי היהדות: במת האיגוד העולמי למדעי היהדות, 34 (תשנ"ד) עמ' 57-67. למיון התעודות ראו: Devorah Dimant, 'The Qumran Manuscripts: Contents and Significance', Devorah Dimant and Lawrence H. Schiffman (eds.), *Time to Prepare the Way in The Wilderness: Papers on the Qumran Scrolls*, Leiden 1995, pp. 23-58.

לצד מושגים אלה המעוגנים בעולם המקרא, נמצא במגילות עניין רב במלאכים המעידים על נצחיות המחזורים הקוסמיים ועל היסטוריה הקשורה לבחירה, לברית ולגילוי אלוהי, ותובעים שמירה קפדנית של דברי הברית ועל חוקיה בזיקה לשבתות ולמועדים מקודשים, ללוחות שמימיים ולעונות השנה ומחזוריה. עוד נודעת חשיבות במגילות לנוכחות מלאכים בזיקה לעבודת הקודש, למסורת המרכבה ולשירי תהילה לאל במקדש הארצי ובהיכלות השמימיים, לצד חשיבות מודגשת ללוחות שמימיים ולספרים מקודשים השומרים את רצף הבריתות ואת קורות שומריהם בהיסטוריה גזורה מראש. היסטוריה זו הנשמרת בידי מלאכים, כוהנים ונביאים משקפת כוונה אלוהית הכורכת מוסר וטבע, דרכי צדק ושביטה במחזוריות קבועה, שמירת חוק, מועד וברכה, קדושה וטהרה. התשתית השמימית של הסדר המקודש, המאחד מחזורי זמן מקודשים הנשמרים בידי מלאכים וייצוגי מקום מקודש הקשורים לכרובים, נקראת במסורת הכוהנית המיסטית המופקדת על הזמן המקודש והמקום המקודש, בשם מרכבה.

השם איסיים אינו נזכר במכלול הכתבים שנמצאו בקומראן או במקור עברי או ארמי כלשהו לפני הספירה. הוא ניתן למחברי המגילות בידי ראשון חוקריהם אליעזר ליפא סוקניק (1889–1953) בהשראת דמיון מסוים בין הקטעים הראשונים שקרא ב'סרך היחד' לבין מנהגיהם של בני הקבוצה המתוארת בידי היסטוריונים שכתבו בשפה היוונית במצרים וברומא, ביניהם פילון, פליניוס הזקן, ויוסף בן מתתיהו.<sup>16</sup> עדים אלה כתבו במאה הראשונה לספירה, פילון במחצית הראשונה של המאה במצרים, פליניוס בשלהי שנות השבעים ויוסף בן מתתיהו בשנות השמונים והתשעים לספירה, אחרי החורבן, מחוץ לגבולות ארץ ישראל, ברומא. לעומת זאת, התעודות שהגיעו לידינו ממערות מדבר יהודה הסמוכות לים המלח מתוארכות מבחינת זמן העתקתן בבדיקות שונות פילולוגיות-היסטוריות, פלאוגרפיות ובדיקות רדיו-קרבון לשלהי המאה השלישית, למאה השנייה ולמאה הראשונה לפני הספירה.<sup>17</sup>

המרחק הניכר בין ראשית התקופה ההיסטורית שהמגילות מתייחסות אליה במישרין

16 ראו: אלעזר ל' סוקניק, מגילות גנוזות מתוך גניזה קדומה שנמצאה במדבר יהודה: סקירה ראשונה, ירושלים תש"ח, עמ' 16; הנ"ל, אוצר המגילות הגנוזות שבידי האוניברסיטה העברית, ירושלים 1954; והשוו: ליכט (לעיל הערה 11). למקורות היווניים מן המאה הראשונה לספירה ראו: Menahem Stern, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, 1, Jerusalem 1974, pp. 472, 538–554. להשוואות מפורטות בין העדויות על האיסיים לבין העולה מהמגילות שערכו שטגמן (לעיל הערה 11), ורמש וגודמן, שהביאו את הנוסח המלא של המקורות ואת תרגומם האנגלי ודנו בהקשרם ההיסטורי ראו: Geza Vermes and Martin D. Goodman, *The Essene, According to the Classical Sources*, Sheffield 1989.

17 מגן ברנשטיין, 'תארוך מגילות מדבר יהודה בבדיקות פחמן 14 ומשמעותו', קדמוניות, 114 (1997), עמ' 71–73; Jodi Magness, *The Archaeology of Qumran and the Dead Sea Scrolls*, Cambridge 2002, pp. 9–10, 17, 28; וכן קרוס (לעיל הערה 51).

(התקופה ההלניסטית-סלווקית בארץ ישראל בשליש הראשון של המאה השנייה לפני הספירה והתקופה החשמונאית מן המחצית השנייה של המאה השנייה לפסה"נ ועד לשנות השלושים של המאה הראשונה לפסה"נ, בעת הכיבוש הרומי שראשיתו בשנת שישים וארבע לפסה"נ בימי פומפיוס) לבין זמן כתיבתם של יוסף בן מתתיהו ופליניוס, בשליש האחרון של המאה הראשונה לספירה,<sup>18</sup> מעורר ספק במהימנות העדות ובמידת השייכות שלה למחברי המגילות. יתר על כן מאומה בתיאוריהם של פילון, פליניוס או יוסף בן מתתיהו אינו נשען במישרין על מאות הכתבים שהגיעו לידינו, ואף אינו מבאר את מהות הקבוצה המתוארת, את ההיקף העצום של הספרייה שכולה כתבי קודש, שנמצאה במערות לחופי ים המלח, את הלוח הייחודי העולה מכתבי העדה ומספרייתה, המתועד בשמונה או תשעה מקורות שונים, את לשונה המקראית ופיתוחיה הלא מוכרים, את אוצר המונחים המיוחד אותה ואת נסיבות התבדלותה של העדה שהחזיקה בספרייה זו בעת התרחשות הדברים.

השם איסיים נטול פשר וכאמור איננו נזכר במקורות יהודיים מלפני הספירה הכתובים בעברית או בארמית. אין הוא נזכר במגילות בשום צורה והקשר, ועמימותו חסרת המובן ונטולת ההקשר הלשוני הדתי וההיסטורי מפקיעה את ייחודה של קבוצה בעלת זהות כוהנית מובהקת, הנטועה במסורת המקראית, שדיוקנה עולה בבירור מן המגילות. גם הספרות החיצונית, הברית החדשה וספרות חז"ל אינן מזכירות במישרין או בעקיפין קבוצה בעלת דיוקן חברתי, דתי או ספרותי מובהק, המכונה בשם איסיים. הקבוצה שדיוקנה הכוהני עולה מן המגילות נאבקה על שמירתה של מסורת מקודשת לפי נוסח השמור בידיה בתוקף סמכות המעוגנת בהיסטוריה הכתובה ובזיכרון ריטואלי הקשורים שניהם בכוהנים בני צדוק ובמקורות המסורת הכוהנית. כינויה בשם איסיים, הנעדר ממכלול הספרות העברית לפני הספירה ומאוחר יותר, הופך אותה לזרה ומוזרה, לנעדרת מן הזיכרון הכתוב, ולנטולת הקשר היסטורי לעולם המקראי שביסודה (בני צדוק הכוהנים) ולעולמם של חכמים המתייחסים אליה בשם צדוקים וביתוסים. ייתכן שההיסטוריונים שכתבו בשפה היוונית מתארים חלק מן הקבוצה ששרד בזמנם בשלהי המאה הראשונה לספירה, ייתכן שנפל שיבוש בתעתיקי הכינוי במעברים בין השפות וייתכן שיש מקום לשער שאחד מהם, יוסף בן מתתיהו, שהיה כוהן שכתב אחרי החורבן, בחר במכוון לטשטש את זהותה של הקבוצה (אין הוא נוקב במיקומם של האיסיים אלא אומר שהם יושבים בכל עיר ועיר!<sup>19</sup>) אולי כדי להגן על הספרייה המקודשת שהקבוצה החזיקה בה. אולם ברור שהדפים הספורים המוקדשים למנהגיהם הייחודיים של בני הקבוצה המתגוררים סמוך לים המלח לדברי

18 על המקורות ההיסטוריים הכתובים יוונית ועל תרגומיהם לאנגלית ראו: שטרן (לעיל הערה 61); וורמש וגודמן (לעיל הערה 61). והשוו: יוסף בן מתתיהו, תולדות מלחמת היהודים עם הרומאים ב, ח, ב-ג (תרגם יעקב נ' שמחוני, תל אביב תשי"ג [ראה אור בתרפ"ג], עמ' 138-142).

19 מלחמת היהודים ב, ח, ד.

פליניוס (אך לא לדברי יוסף בן מתתיהו) ומכונים בשם Essaii, Esseni או איסיים, אינם אלא מקטע ועיר המתאר הבדלים חיצוניים נראים לעין ומנהגים וגינונים חסרי פשר והקשר, מנקודת תצפית חיצונית או מרוחקת, הרחוקה מהבנה או מהזדהות עם הקבוצה, על ייחודה, מניעיה, והגדרתה העצמית. לעומת זאת, השפע הכתוב המצוי בתשע מאות ושלשים התעודות שהגיעו לידינו, הפורשות תמונה עשירה ומרתקת השזורה בעולמה של הכהונה, ובתפיסת העולם המקראית הנשקפת מנקודת מבטה של עדה יהודית החיה ויוצרת תחת השראה והנהגה כוהנית בעלת היסטוריה עתיקת ימים, מעניק הקשר דתי-תרבותי היסטורי רב משמעות לדברים, ומאיר את מרכזיותן של תפיסות הקשורות במסורת המרכבה העוסקות בזמן מקודש, במקום מקודש ובפולחן מקודש.

ההיסטוריונים שכתבו ביוונית אינם מזכירים מאומה ממאפייניה המובהקים של העדה שדיוקנה עולה בבירור מן המגילות: אין הם מזכירים זהות כוהנית מובהקת הנזכרת עשרות פעמים בשמות רבים, לוח שונה המתואר במקורות שונים בלתי תלויים, המפרטים שבתות ומועדים, תקופות שמיטות ויובלים בסדר קבוע, לוח השונה בעקרון חישובו, בראשית מניינו ובסדרו מהלוח המוכר ממסורת חז"ל, אין הם מזכירים את עשרים וארבע משמרות הכהונה שומרות מחזורי הלוח, הנזכרות במגילות, ואין הם מזכירים ספרייה עשירה רבת עותקים ששרידיה, שנמצאו באחת עשרה מערות בקומראן לחופי ים המלח, מונים 930 קטעי מגילות, בהן רבות המציעות נוסחי מקרא נוספים על אלה הידועים מנוסח המסורה. ספרייה זו, שרבים מחיבוריה לא נודעו קודם לכן, אינה נזכרת בדברי ההיסטוריונים שלא ידעו עברית, פילון ופליניוס, אם כי יוסף בן מתתיהו, שהיה כוהן שנולד בארץ ישראל וידע עברית כמובן, אומר על האיסיים שהם 'שוקדים בכל כוחם ללמוד את ספרי הקדמונים'<sup>20</sup>; 'כי מילדותם שקדו ללמוד את ספרי הקודש וקנו להם דרכי קדושה שונים וגם התבוננו בדברי הנביאים'.<sup>21</sup> ההיסטוריונים אינם מציינים, ולו ברמז, את הרוח הפולמוסית העוינת העולה מן המגילות כלפי אלה שהם מתנגדים להם וחלוקים על דרכם ('ואלה תכוני הדרך למשכיל בעתים האלה לאהבתו עם שנאתו: שנאת עולם עם אנשי שחת ברוח הסתר'<sup>22</sup>) ואף לא את ההזדהות הרבה עם בני בריתם, המלאכים – עמדה המשתקפת בעניין מובהק בברכות ובשירות, בטהרה ובקדושה, בשבתות ובמועדים, ששותפים להם כוהנים ומלאכים, העולה ממגילות שונות. אין צריך לומר שאף העניין המובהק במסורת המרכבה הכוהנית-נבואית-חזיונית המאחדת מקום מקודש, זמן מקודש ופולחן מקודש בעולם המלאכים הנעלם מן העין אינו נזכר במקורות היווניים. במגילות הברכות בהמשך השיר המובא לעיל, המתאר את יפעת המקום המקודש הנודע כעולם המרכבה, ופותח בשורה: 'מושב יקרכה והדומי רגלי כבודכה במרומי עומדכה ומדרך

20 מלחמת היהודים ב, ח, ו.

21 שם ב, ח, יב.

22 מגילת הסרכים 9, 21–22.

קודשכה ומרכבות כבודכה כרוביהמה ואופניהמה וכול סודיהמה', נאמר על מציאות שמימית זו הסמויה מן העין ונודעת רק למשמע אוזן:

הוד והדר ורום כבוד סוד קודש ומקור זוהר ורום תפארת  
פלא הודות ומקוה גבורות הדר תשובות  
וגדול נוראות ורפאות ומעשי פלאים  
סוד חוכמא ותבנית דעה ומקור מבינה [...]   
ועצת קודש וסוד אמת  
אוצר שכל מבני צדק ומכוני יושר  
רב חסדים וענות טוב וחסדי אמת ורחמי עולמים

בהמשך השיר מתוארת בלשון נשגבת הזיקה בין המקום המקודש, שתבניתו אלוהית, לזמן המקודש, שמקורו אלוהי, המכוננים באחדותם את עולם המרכבה:

ורזי פלאים בהראותמה  
ושבועי קודש בתכונמה  
ודגלי חודשים [במועדיהמה]  
וראשי שנים בתקופותמה  
ומועדי כבוד בתעודותמה  
ושבתות ארץ במחלקותמה  
ומועדי דרור דרורי נצח<sup>23</sup>

אולם ההיסטוריונים הכותבים ביוונית ומתארים את האיסיים אינם מזכירים ולו ברמז את העניין המובהק במקום המקודש, בזמן המקודש ובעולם הכוהנים המשרתים בקודש בעיני רוחם, ב'יחד' עם בני דמותם המכונים 'כוהני קורב', 'מלאכי פנים', 'קדושי קדושים' ו'מלאכי קודש', המשרתים בהיכלות בעולמות עליונים.

עולמם הייחודי של כותבי המגילות נשקף בספריית כתבי הקודש, המונה מאות חיבורים מן המאות האחרונות לפני הספירה, שלא הייתה מוכרת להיסטוריונים שכתבו במאה הראשונה לספירה. הדיון המובא להלן מוקדש לתיאור הספרייה בת מאות הכתבים ואלפי הקטעים, ששרידיה נמצאו במגילות מדבר יהודה, ולביאור משזור המושגים העולה מספרייה זו, הקשור לזמן מקודש, למקום מקודש ולפולחן מקודש המכוננים באחדותם את מסורת המרכבה.

23 ניוסם, ניצן ושולר (לעיל הערה 8), עמ' 12, פרגמנט 1; וראו דיונה של ניצן: שם, עמ' 12–17. העריכה השירית וההשלמה בסוגריים מרובעים שלי, ר"א; המושגים בשיר זה נידונים בפירוט בזיקה למסורת המרכבה בספרי, אליאור (לעיל הערה 6), עמ' 56–57, 106–107.



## ב

הספרייה הכהנית עצומת הממדים שנמצאה במדבר יהודה מורכבת משלוש חטיבות משנה הקשורות זו לזו. החטיבה הראשונה כוללת כמאתיים וחמישים מגילות וקטעי מגילות המקבילות בעיקרן למסורת המקראית. שרידים של כל האסופה המקראית מלבד מגילת אסתר נמצאו בין המגילות, ולצדן נמצאו מגילות המתעדות הרחבה של פרקים שונים במסורת המקראית או המציעות נוסח שונה במעט או בהרבה מזה המוכר בנוסח המסורה. דהיינו, לצד פרקי תהלים הידועים בנוסח המסורה מצויים תהלים נוספים שלא נכללו בעריכה המסורתית;<sup>24</sup> לצד סיפור המבול המוכר מספר בראשית, מצוי סיפור מבול מפורט הכולל תאריכים מדויקים שאינם נכללים בנוסח המסורה, ומהווים מצע ללוח שבתות שמשכי בן 364 ימים;<sup>25</sup> לצד חזון המרכבה של יחזקאל (יח' א; י), נמצא חזון דומה הכולל פסוקים שאינם בנוסח המסורה, ביניהם פסוק הכולל את הביטוי 'נוגה מרכבה', בנוסחו הקומראני;<sup>26</sup> לצד תיאור מעמד סיני המוכר בספר שמות יט–כ ובדברים ד, 10–15, מצוי תיאור שונה של מעמד ההתגלות בקטע המכונה חומש אפוקריפי, שנאמר בו על אודות

<sup>24</sup> '11QPs<sup>a</sup>', James A. Sanders (ed.), *The Psalms Scroll of Qumran Cave 11*, (DJD, 4), Oxford 1965. מגילה זו נקראת מגילת תהלים בפי מהדירה סנדרס, ומכונה מגילת המזמורים בפי חוקרים אחרים, המחזיקים בעמדות שונות בשאלת היחס למסורת המקראית. ראו: שמריהו טלמון, 'מגילת המזמורים מקומראן', תרביץ, לו (תשכ"ח), עמ' 99–104; לסיכום המחקר ראו להלן הערה 115.

<sup>25</sup> על סיפור המבול בקטע 4Q252 ראו: George Brooke, John Collins et al., *Qumran Cave 4*, (XVII: *Parabiblical Texts*, part 3 [DJD, 22], Oxford 1996, pp. 193–194. ראו דיונו של המהדיר ברוק: שם, עמ' 185; עיינו: כנה ורמן, 'עיצוב מאורעות המבול בספר היובלים', תרביץ, סד (תשנ"ה), עמ' 183–202; Moshe Zipor, 'The Flood Chronology: Too Many an Accident', *Dead Sea Discoveries*, 4 (1997), pp. 207–210. פרקים ה-1 קובעים שהמבול החל ב־1 בחודש השני, דהיינו יז באייר. הלוח הכהני ב־4Q252 ובספר היובלים הסתיים ב־1 באייר בשנה שלאחר מכן. תרגום השבעים (שנמצא בכמה מגילות בקומראן) ויוסף בן מתתיהו קובעים את ראשית המבול ל־1 בחודש השני (כו אייר), תרגום השבעים קובע שהמבול הסתיים ב־1 בחודש השני בשנה שלאחר מכן, בדומה לנוסח התורה. כל המסורות מסכימות שהמבול ארך שנה תמימה בת 364 ימים. בין התעודות והחיבורים הנוספים שנמצאו בקומראן העוסקים בלוח השבתות והמועדים הכהני בן 364 הימים יש לציין את ספר חנוך (דברי המאורות, פרקים עב–פב), ספר היובלים (בזיקה לסיפור המבול, פרקים ה–1), שירות עולת השבת (בזיקה למועד אמירת השירה בתאריך קבוע, המפורט בפתחת כל שיר), מגילת המזמורים (בזיקה לסדר הליטורגי המלווה את מחזורי הקרבנות), מקצת מעשי התורה (בזיקה ללוח השבתות בפתחת האיגרת), מגילות המשמרות (בזיקה למועדי השירות השבועיים של משמרות הכהנים) ומגילת המקדש (בזיקה לתאריכי שבועת המועדים וימי הביכורים); ראו להלן הדיון במקורות אלה.

<sup>26</sup> על חזון יחזקאל ראו: '4Q385', Devorah Dimant (ed.), *Qumran Cave 4, XXI: Parabiblical Texts* (DJD, 30), Oxford 2001, p. 42, frag. 4:5–14. השו: סטרנגל (לעיל הערה 4, עמ' 344.

האל: 'וידבר עם קהל ישראל פנים אל פנים כאשר ידבר איש עם רעהו',<sup>27</sup> לעומת נוסח המסורה 'וידבר ה' אליכם מתוך האש קול דברים אתם שומעים ותמונה אינכם רואים וזולתי קול' (דב' ד, 13); לצד ברכת משה ללוי בפרשת וזאת הברכה, נמצא נוסח שונה במקצת, ששינויו רבי משמעות ביחס לדמותו של לוי; ולצד ספר יהושע מצוי אפוקריפון יהושע, הכולל מסורות נבואיות על הקשר בין בית דוד ובית צדוק.<sup>28</sup> עוד נמצא קטעים הדנים בשושלות יוחסין של הכהונה ובקבורת אלעזר בן אהרן שאינם מצויים במסורת המקראית בנוסח המסורה. דוגמאות רבות ברוח זו מצויות במסורות נוספות או חלופיות בויקה לבריתות, ללוח המועדים, לשבט לוי, לכהונה, לבית דוד, לבית צדוק, להיסטוריה מקודשת, לעבודת הקודש, למקדש, למלאכים וכרובים, למרכבה ולחזון יחזקאל. אין מדובר בביאור, במדרש או בפירוש אלא בגרסה אחרת או בנוסח נוסף, השונה מזה המסורתי במילה או במשפט, באיות או במשפטים רבים. להבדלים בגרסה האחרת או בתוספת, בגריעה ובהרחבה נודעת משמעות עמוקה שתידון להלן. קטעים שונים המכונים בפי מהדירי המגילות, לעתים בהעדר שם הולם יותר, בשם המציין את הויקה למקרא, חומש אפוקריפי, מקרא משוכתב, יהושע השני או אפוקריפון יהושע, יחזקאל השני או אפוקריפון יחזקאל, המגילה החיצונית לבראשית, ספר נוח, מגילת תהלים או מגילת המזמורים, שייכים לחטיבה זו שיש בה הרחבה של הנוסח המקראי או שכתובו על פי גרסה אחרת מזו הידועה מנוסח המסורה. לחטיבה זו שייכת גם מגילת המקדש, שבה עריכה שונה של פרקים מספר ויקרא וספר דברים, הקשורים במקדש, במועדים ובביכורים הנאמרים בפי האל בגוף ראשון, במקום בפיו של משה בנוסח המסורה, והמטעימים לוח מועדים מקראי שונה מן המקובל.<sup>29</sup>

החטיבה השנייה מורכבת מחיבורים שאין להם מקבילה מקראית. חיבורים אלה עוסקים בבני דמותם השמימיים של הכוהנים ובמלאכים המתוארים בויקה למושגים מעולם

<sup>27</sup> '4Q377', D. Gropp, M. Bernstein et al., *Wadi Daliyeh II and Qumran Cave 4*, XXVIII: *Miscellanea*, part 2 (DJD, 28), Oxford 2001, p. 213

<sup>28</sup> על ברכת משה (4Q175) ראו: אלגרו (לעיל הערה 13), עמ' 58; על אפוקריפון יהושע הקושר בין בית דוד ובית צדוק ראו: החומש המשוכתב: XVIII, *Qumran Cave 4*, É. Puech (ed.), 4Q522, *Textes Hebreux* (4Q521–4Q528, 4Q576–4Q579) (DJD, 25), Oxford 1998, p. 55, frag. 9ii 3–9

<sup>29</sup> כל הטקסטים הנזכרים בהערות 23–28 ורובם של מאות הטקסטים האחרים שנמצאו בקומראן מצויים בסדר מספרי רציף לפי מספרי המערות ומספרי הקטעים בשני כרכי הספר של גרסייה-מרטין וטישלאר (לעיל הערה 7); עוד ראו: נחמן אביגד ויגאל ידין, מגילה חיצונית לבראשית, ירושלים תשי"ז; Joseph T. Milik, *The Books of Enoch: Aramaic Fragments of Qumran Cave 4*, Oxford 1976; יגאל ידין, מגילת המקדש, ירושלים תשל"ז; Elisha Qimron, *The Temple Scroll: A Critical Edition with Extensive Reconstruction*, Beer Sheva and Jerusalem 1996. בסופה של מהדורת קימרון-ברושי של מגילת המקדש מצויה רשימה ביבליוגרפית ממוינת מפורטת של המחקרים על מגילת המקדש.

הכהונה והמקדש. המלאכים מכונים בשלל ביטויים המעידים על מרכזיותם בעולמם של מחברי המגילות ועל מעמדם כעדי הברית, כשומרי המסורת הכתובה וכשותפי המסורת הליטורגית. בין השאר הם מכונים בחיבורים השונים: כוהני קורב, קדושי קדושים, נועדי צדק, ידעי עולמים, קדושים, משרתים, מלאכי הדעת, מלאכי הקודש, מלאכי הפנים, מלאכי צדק, רוחות אלוהים חיים, רוחות קודש, רוחות צדק, רוחות דעת, רוח זיו חיה, רוחות קודש קדושים, רוחי אמת ורוחי עולמים. חטיבה זו מורכבת ככל הנראה מחיבורים עתיקים שמועד חיבורם המדויק אינו ידוע, ומחיבורים על קשרי גומלין בין כוהנים למלאכים שנכתבו בידי בני העדה. בשירות עולת השבת,<sup>30</sup> במגילת הברכות<sup>31</sup> במגילת ההודיות, בסרך היחד ובסרך הברכות, בדברי המאורות, ובמגילת מלחמת בני אור ובני חושך<sup>32</sup> מתוארים יחסי הגומלין בין המלאכים לבין הכהנים ואנשי בריתם. יחסים אלה משתקפים בביטוי 'יחד' ובצירופים שונים הכוללים את הביטוי קודש או קדושים או קדושים (אלוהי קודש, גורל קדושים, 'בית קודש לישראל וסוד קודש קדושים לאהרון'), המזהים את השותפות בין בני שמים לבני אנוש בכתבי העדה. הזיקה בין מלאכים לבני אנוש ושותפות הידע ביניהם ביחס לשמירת לוח המועדים, לעבודת הקודש הנגזרת ממנו ולשירות הקודש, המציינות את חלוקתו הנודעת כ'רוי פלא' ו'נפלאות', מתוארת במקורות רבים, כמו בספר חנוך האתיופי ובחלקיו הארמיים שנמצאו בקומראן,<sup>33</sup> בספר היובלים שנמצא אף הוא בין מגילות מדבר יהודה בעותקים רבים,<sup>34</sup> בצוואת לוי, בסיפור המבול בחומש המשוכתב,<sup>35</sup> בדברי המאורות, בשירות עולת השבת, במגילת מלחמת בני אור ובני חושך

30 Carol Newsom, *Songs of the Sabbath Sacrifice: A Critical Edition* (Harvard Semitic Studies 30, ier, 27), Atlanta 1985; הנ"ל, שירות עולת השבת (לעיל הערה 8), עמ' 173–401; השווא נוסח מערה 11 של השירות: גרסייה־מרטינו וטישלאר וואן דר וודה (לעיל הערה 10).

31 ראו: ברכות 4Q286–290, Berakhot 4Q, מהדורת ב' ניצן (לעיל הערה 8); דיון בחיבור ראו: ניצן, תפילת קומראן (לעיל הערה 41).

32 מגילת ההודיות (מהדורת יעקב ליכט, 'ירושלים תשי"ז'); סרך הברכות, בתוך: מגילת הסרכים (מהדורת ליכט [לעיל הערה 11]); ידן, מלחמת בני אור (לעיל הערה 14); אסתר חזון, 'תעודה ליטורגית מקומראן והשלכותיה: דברי המאורות', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשנ"ב. 33 ספר חנוך א (תרגמו אברהם כהנא ויעקב פייטלוביץ), אברהם כהנא (עורך), הספרים החיצונים, א, תל אביב תשט"ז. למקורו הארמי מקומראן ראו: מיליק (לעיל הערה 92).

34 לנוסח ספר היובלים מקומראן ('Jubilees') ראו: James C. VanderKam and Joseph T. Milik, Herold Attridge et al. (eds.), *Qumran Cave 4, VIII: Parabiblical Texts, part 1* (DJD, 13), Oxford 1994, pp. 1–186; ראו גם: '11Q2–8', '11Q20–31', גרסייה־מרטינו וטישלאר (לעיל הערה 10), עמ' 207–220; נוסח עברי מתרגומו לגעו ראו: ספר היובלים (תרגם משה גולדמן), אברהם כהנא (עורך), הספרים החיצונים, א, תל אביב תשט"ז, עמ' רטו–שיג; הטקסט בגעו ראו אצל James C. VanderKam, *The Book of Jubilees: A Critical Text* (CSCO, 510 [Scriptores Aethiopi, 87]), Louvain 1989.

35 צוואת לוי, בתוך צוואות השבטים, אברהם כהנא (עורך), הספרים החיצונים (שם), עמ' קס–קע, ובאפוקריפון לוי בקומראן. חומש משוכתב 4Q252 (לעיל הערה 28).

ובקטעים רבים נוספים. מלאכים ובני אנוש שלמדו מן המלאכים את סדרי הלוח וסדרי השירה ואת זיקתם למסורת המרכבה ולהיכלות השמימיים מכוננים את היחד של בני אור וגורל אור, השותפים בשמירת מועדי ה' ובשמירת הברית באמצעות משמרות כוהנים ומשמרות מלאכים.<sup>36</sup>

מושגים אלה הקשורים לכוהנים ולמלאכים, לזמן מקודש ולמקום מקודש, ללוחות שמימיים וארציים, המכוננים את סדרי הפולחן בהיכל ארצי ובהיכלות השמימיים והיוצרים את המארג המושגי הנודע כמסורת המרכבה.

מן החיבורים השונים שנמצאו בין מגילות מדבר יהודה, ובראשם שירות עולת השבת, מגילת המקדש, מקצת מעשי התורה, מגילת המשמרות, מגילת הברכות, מגילת המזמורים וספר היובלים, עולה בבירור שהברית בין דרי שמים וארץ מעוגנת בלוח מועדים מקודש, המושתת על סדר שביעוני מחזורי, החל משבעת ימי הבריאה. סדר זה כולל שבעים ימי שביתה, המכונים מקראי קודש – מועדי דרור, המורכבים מחמישים ושתיים שבתות שבהן שובתים מלאכים ובני אדם, מלבד הכוהנים המעלים את עולת השבת, ומשמונה עשר הימים של שבעת מועדי ה' מקראי קודש, שבהם אסורה כל מלאכה על הכלל מלבד על הכוהנים המעלים קרבן אשה לה', בשבעת חודשיה הראשונים של השנה, מחודש האביב ועד חודש האסיף.<sup>37</sup>

שבעים ימי דרור אלה – שבהם האדם שובת ממלאכתו במועדים קבועים וידועים מראש כמקראי קודש ביחס ליום, לחודש ולשנה, ובהם הוא מוותר על ריבונותו בתחום החולין ועובר לתחום המקודש של מנוחה ושביתה ממעש, ועשוי להתקרב למחיצת מלאכי הקודש – מחולקים בחלוקות שביעוניות ורבעוניות שונות בלוח בן 364 ימים, הוא לוח 52 השבתות ו-4 התקופות, הידוע כלוח השמש.<sup>38</sup>

החטיבה השלישית שתידון בהרחבה בפרק ד היא חטיבה פולמוסית שנכתבה כנגד החולקים על קדושת הלוח והמשבשים את הברית שבין שמים וארץ. חטיבה זו, שחיבוריה

36 על היחד הכוהני-מלאכי ראו: ניוסס, 1985 (לעיל הערה 30), עמ' 73–23; ליכט, מגילת הסרכים (לעיל הערה 11); ונדרקם (לעיל הערה 34); אליאור (לעיל הערה 6), עמ' 211–174. על משמרות הכוהנים ראו: מגילות המשמרות, Shemaryahu Talmon, '4QMishmarot Calenderical Texts', and Jonathan Ben-Dov (eds.), *Qumran Cave 4, XXVI: Calenderical Texts*, (DJD, 21), Oxford 2001.

37 וי' כג; במ' כח–כט. לביטוי 'מועדי דרור' ראו: 4Q286 (לעיל הערה 23).

38 על לוח השמש בקומראן בויקה למשמרות ראו: ידין, מלחמת בני אור (לעיל הערה 41), עמ' 269–264; בויקה לתאריכי המועדים ראו: הנ"ל, מגילת המקדש, א (לעיל הערה 92); ונדרקם, ספר היובלים (לעיל הערה 34); שמריהו טלמון ויונתן בן דב, '4Q326', מגילת לוח מועדים מקומראן, תרביץ, סח (תשנ"ט), עמ' 176–167; טלמון ובן דב, מגילות המשמרות (לעיל הערה 36), שם ביבליוגרפיה מפורטת; אליאור (לעיל הערה 6) עמ' 116–88. James VanderKam, 'The Origin Character and Early History of the 364 Day Calendar: A Reassessment of Jaubert's Hypothesis of the 364 days Calendar', *The Catholic Biblical Quarterly*, 41 (1979), pp. 390–411.

לא נודעו עד לגילוי המגילות במדבר יהודה, נכתבה בידי כהונה עתיקה לגיטימית מודתת כנגד כהונה חדשה לא לגיטימית שתפסה את מקומה במקדש והחליפה את הלוח המקודש במחצית המאה השנייה לפני הספירה.

## ג

לוח השבתות והמועדים המהווה תשתית לתפיסת הזמן המקודש של שומרי הברית הובא משמים, על פי המסורת הכהנית במגילות, בידי השביעי באבות העולם, שמספר שנותיו היה 365 כמספר ימות החמה, הלא הוא חנוך בן ירד שנלקח לשמים בחייו,<sup>39</sup> כדי ללמוד את חישוב הלוח בן 364 הימים מן המלאכים.<sup>40</sup> על חנוך נאמר בספר היובלים בנוסח המתורגם: 'הוא הראשון מבני האדם אשר נולדו בארץ אשר למד ספר ומדע וחוכמה' ובנוסח העברי מקומראן נאמר: 'ויכתוב בספר אותות השמים כחוק חודשיהמה למען ידעו בני אדם תקופות השנים כחוקות לכול חודשיהמה. ראשון הוא כתב תעודה ויעד בבני אדם בדורות הארץ שבועות היובלים'.<sup>41</sup>

ספר אותות השמים וחלוקתו לתקופות ולחודשים הוא לוח שנלמד מהמלאכים על פי ספרי חנוך והיובלים. לוח כתוב זה נמסר לבניו של חנוך ולבני בניו הכהנים, מתושלח, למך, נוח, ניר ומלכיצדק, ופרטי חישובו נלמדים בסיפור המבול בגרסתו המפורטת בספר היובלים (פרקים ה'ו). על פי הפתיחה של ספר היובלים, אחרי יציאת מצרים, הלוח נגלה שוב למשה מפי מלאך הפנים, המוסר לו בהר סיני את 'התורה והתעודה' או את סדר המועדים וטעמיהם הקודמים למעמד סיני (היובלים, א). משה מפקיד את חלוקת לוח השבתות והמועדים השמיטות והיובלים בידי אחיו אהרן ובידי בניו הכהנים, המכהנים בשושלת רצופה פטרילינארית מימי אהרן ועד לימיו של המחבר, למשמרת עולמים. לוח זה של שומרי הברית הוא המצע המשותף לעבודת שומרי משמרת הקודש – הכהנים והמלאכים. אלה האחרונים מכונים במגילות בעשרות שמות, המשקפים את עולם הערכים הכהני, ובהם: כוהני קורבן, ידעים, קדושים, נשיאי ראש ונועדי צדק, אלי אור, אלי דעת, אלי רום, מלאכי הדעת, מלאכי קודש, רוחות אלוהים חיים, רוחי דעת אמת וצדק, רוחי קודש קדושים, כוהני רוש, ראשי נשיאי כהונות פלא, נשיאי פלא, ראשי דבירו, ראשי תבנית אלוהים, ברוכי עד ומלכי צדק כוהן בעדת אל. עוד הם מכונים מלאכי פנים, רוחות קודש, רוחות דעת, צבא קדושים, בני שמים, בני אלים, גיבורי פלא וגיבורי

39 בר' ה, 24; בן סירא מד, 16; היובלים ד, 17–20; חנוך א–ב; המגילה החיצונית לבראשית (לעיל הערה 29).

40 חנוך א עב–פב.

41 גרסייה-מרטינו וטישלאר (לעיל הערה 10), עמ' 212–213. ראו: ספר היובלים ד, 17–18 (מהדורת כהנא, עמ' רל).

שמים.<sup>42</sup> המלאכים ובני דמותם הכוהנים הם המופקדים על שמירת היחס המורכב בין חלוקות הזמן והרבעוניות בשמים ובארץ, המכונות 'מרכבות השמים' (ומפורטות בספר חנוך עב-פב), לבין חלוקותיו הפרדיות-השבועוניות, המכונות 'מועדי ה' מקראי קודש אשר תקראו אותם במועדים' (וי' כג, 4), ונשמרות במחזור שביתה של שבתות ומועדים, המצוינים במחזורי פולחן הקרבנות במקדש (ומפורטים במגילת המקדש, במגילת המשמרות ובמזמורי דוד), שנמצאו כולם בקומראן. שמירת מערך יחסים מורכב זה בין מחזורי 'מקראי קודש' לבין 'מרכבות השמים' הוא תפקידם של שומרי משמרת הקודש, והוא המכונן את עולם המרכבה.

תולדות גילוייה המלאכי של חלוקת הזמן האלוהית, ומסירתו של הלוח מבני שמים לבני האדם קשורות כאמור בחנוך בן ירד, השביעי באבות העולם, אדם ילוד אישה, שנודע בצדקתו והתהלך עם האלוהים (= עם המלאכים), נלקח לשמים בידי אלוהים כדי ללמוד את סדרי הלוח, והפך למלאך ולעד נצחי, שעליו נאמר: 'ויתהלך חנוך את האלוהים ואינו כי לקח אותו אלוהים' (בר' ה, 24).<sup>43</sup> לדמותו של חנוך, שחצה את גבולות הזמן והמקום וראה בחזון המרכבה את המקום המקודש בשמים, מקום מושב הכרובים,<sup>44</sup> ולמד מן המלאכים את 'מרכבות השמים' המתייחסות לפרטי חלוקת הזמן המקודש בשמים ובארץ,<sup>45</sup> הוקדשו מסורות רבות לפסח"נ, המפורטות בספר חנוך שנמצא בקומראן, בספר היובלים, במגילה החיצונית לבראשית, בספר הענקים ובספרות חנוך החיצונית המיוסדת על תרגומים מהמקורות העבריים והארמיים, שחלקם נמצאו במגילות מדבר יהודה. במאות השנים הראשונות לספירה התגלגל חנוך בן ירד בדמותו של חנוך-מטטרון, מלאך שר הפנים בספרות ההיכלות והמרכבה, השומרת על חלק מן היסודות הקדומים של מסורת המרכבה מלפני הספירה ומוסיפה עליהם רכיבים חדשים (ספר חנוך השלישי נקרא גם ספר היכלות או ספר שבעה היכלי קודש).

42 על שמות המלאכים ראו: ניוסם, 1985 (לעיל הערה 30), עמ' 23-38; Maxwell J. Davidson, 'Angels at Qumran: A Comparative Study of 1 Enoch 1-36, 72-108 and Sectarian Writing from Qumran', *Journal for the Study of the Pseudepigrapha, supplement series*, 11, Sheffield 1992; ליכט, מגילת ההודיות (לעיל הערה 32), עמ' 49-50; ידין, מלחמת בני אור (לעיל הערה 41), עמ' 209-221, מפתח.

43 על חנוך ראו: Philip S. Alexander, 'From Son of Adam to Second God: The Transformations of the Biblical Enoch', Michael Stone and Theodor Bergren (eds.), *Biblical Figures outside the Bible*, Pennsylvania 1998, pp. 87-122; James VanderKam, 'Enoch: A Man for All Generations', *Studies on Personalities of the Old Testament*, South Carolina 1995; Martha Himmelfarb, *Ascent to Heaven in Jewish and Christian Apocalypses*, New York and London 1993; אליאור (לעיל הערה 6), עמ' 94-116.

44 חנוך א יד, 11-18; עא, 7.

45 שם, עב-פב.

הלוח שהביא חנוך בן ירד מחולק לחלוקות שביעוניות ורבעוניות קבועות המתוארות בפירוט בספר חנוך א (עב-פב) המונה את ארבע עונות השנה, ובספר היובלים (ז-ו) המתאר ארבע עונות אלה ביחס לסיפור המבול שחל לאורך שנה תמימה בת 364 ימים. לסיפור המבול וחלוקתו המפורטת לרבעונים מתוארכים נמצאה מקבילה נוספת בקומראן המכונה פשר בראשית.<sup>46</sup> חלוקת הלוח לשבתות מפורטת בפתיחת מגילת 'מקצת מעשי התורה' (הנמנית עם מגילות מדבר יהודה) ומונה את תאריכי השבתות על פי רבעוני ארבע העונות ביחס לשנים עשר החודשים. חלוקתו של הלוח לשבעת המועדים, בשבעת חודשי השנה הראשונים, מתוארת במגילת המקדש. במגילת המשמרות מצוינים מועדי השירות של משמרות הכהנים (דה"א כד) המתחלפות מדי שבעה ימים, ושומרות את חמישים ושתיים השבתות ושבעת המועדים העולים בצירופם לשבעים יום בשנה. בפתיחת כל אחת מ'שירות עולת השבת' המתייחסות לשלוש עשרה השבתות בכל רבעון מצוין לגבי כל אחת מהן המועד הקבוע ביחס לאחת מארבע עונות השנה, המחולקות הן לתשעים ואחד יום והן לשלושה חודשים בעלי מבנה חופף. ארבע העונות האסטרונומיות, הנודעות בשם תקופות, מונות תשעים ואחד יום כל אחת, מספר העולה בערכו הגימטרי למילה מלאך ולמילה אמן, ומקבילות לארבעת פני המרכבה (יח' א). בכל אחת מארבע התקופות מתקיימת חלוקה שביעונית שכן בכל אחת מהן נמנים תשעים ואחד ימים, המתחלקים לשלוש עשרה שבתות או לשלושה עשר שבועות החלים במועדים קבועים. פירוט משמעותי הליטורגית המחזורית של הלוח, הקשורה לסדר מחזורי הקרבנות, מצוי במגילת מזמורי דוד המובאת להלן. פירוטו בספר היובלים וזיקתו למלאכים, קישורו לסיפור המבול כתבנית הלוח המחזורי של ארבע העונות ומקומו המכריע במחזורי השירות של משמרות הכהנים השומרים על לוח שביעוני-רבעוני זה בעבודת הקודש, כמפורט במגילות המשמרות, קשורים למקומו המרכזי בעבודת הקודש המחזורית, הנזכרת כאמור במגילת המקדש, במזמורי דוד ובלוח שצורף לאיגרת הפולמוסית 'מקצת מעשי התורה'. איגרת זו מבהירה את נסיבות הפרישה של קבוצה כוהנית מהמקדש בירושלים בשל חילול קדושת הזמן, המקום והפולחן, לדעתם של הכותבים, המצביעים על ההבדלים המהותיים בין הסדר הנכון שנהג בזמנם, לבין הסדר המשובש, הנוהג בזמן שבו נכתבת האיגרת, כאשר עניין הלוח עומד בפתח הדברים השנויים במחלוקת.<sup>47</sup> הפרקים השונים על לוח השבתות הכוהני המובאים במגילות, במיתוס, בחוק ובשיר, בהלכה ובדברי מלאכים קשורים למקדש ולמועדי ה', למשמרות הכהונה ולשירות עולת השבת, למרכבות השמים ולמרכבת

46 '4Q252', ברוק, קולינס ואחרים (לעיל הערה 25), עמ' 193–194, טור 1, פרגמנט 1, 22:1; טור 11, פרגמנט 1, 5:3.

47 על מקצת מעשי התורה ראו: קימרון וסטרגנל (עורכים) (לעיל הערה 11). להקשר ההיסטורי וההלכתי העולה מן הפולמוס עיינו: זוסמן, חקר תולדות ההלכה ומגילות מדבר יהודה (לעיל הערה 11), עמ' 76–11; מנחם קיסטר, 'עיונים במקצת מעשי התורה', תרביץ, סח (תשנ"ט), עמ' 317–371.

הכרובים. פרקים אלה מבארים את מהות קדושת הזמן האלוהי, הנשמרת בידי מלאכים וכוהנים בסדר מחזורי קבוע וידוע מראש, המופקד בידי שומרי משמרת הקודש.

## ד

החטיבה השלישית במגילות מדבר יהודה היא חטיבה בעלת אופי פולמוסי שנכתבת על רקע הפרישה מהמקדש, שסדרי הלוח הנוהג בו השתבשו וחוללו למן שנת 175 לפסה"נ. ספרות זו נכתבה בזמן פולמוס ומחלוקת כדי לגבש את זהותה המתבדלת של העדה הכהנית וכדי להסביר את נסיבות ההתבדלות והפרישה הקשורות בשמירת הלוח, ואת מטרת המאבק על שמירתו. חלק מחטיבה זו אינו תלוי במישרין בטקסט המקראי אם כי הוא מושתת עליו בעקיפין ומציע לו ביאור הקשור בפולמוס, הידוע בשם פשר, והוא מגובש בסרכים הפורשים את מאפייני העדה, את הנהגתה הכהנית ואת זהות מתנגדיה – כוהנים מחללי קודש, משבשי הלוח המקודש בן 364 ימים, המכהנים שלא כדין במקדש בירושלים. חיבורים אלה מדגישים את חשיבות שמירת הברית ואת הטקס השנתי של חידוש הברית, את מרכזיות לוח השבתות והמועדים הנצחי הקבוע מראש שאינו משתנה, ואת מקומם המרכזי של העדות, המועדים והתעודות בתפיסת עולמה של העדה. חטיבה זו כוללת מסמכים המתעדים את ההיסטוריה של העדה כגון ברית דמשק,<sup>48</sup> מסמכים החורגים מהתשתית המקראית ומרחיבים על מהות המאבק בין שומרי לוח השמש לבין ההולכים על פי לוח הירח, מאבק המכונה במגילות מלחמת בני אור בבני חושך, ששותפים לו 'גורל אור' ו'גורל חושך' או בני דמותם השמימית של הצדדים המתפלמסים, המכונים 'בני צדק' ו'בני עוול', 'בני צדק' ו'בני בליעל', 'בני שחר' ו'בני שחת', 'שומרי הברית' ו'מפרי הברית', שבראשם עומדים 'שר אורים' או 'מלאך בני אור', שרם של בני צדק מזה, ו'מלאך חושך' ו'שר משטמה', שרם של בני עוול מזה.<sup>49</sup>

שורשיו של מאבק זה בין אור לחושך נקשרו במיתוסים עתיקים הדנים בהיתר ובאיסור בפריצת גבולות: בעלייתו של חנוך בן ירד מן הארץ לשמים ברצון האל, כדי ללמוד מפי המלאך אוריאל את לוח השמש, הלוח הכהני של בני אור, המבוסס על חישוב מהלכיה הקבועים של השמש וארבע תקופות השנה הקשורות בה; ובירידת בני אלוהים

48 על ברית דמשק מן הגניזה ראו: קימרון וברושי (לעיל הערה 14); על נוסח קומרן, 4Q266–273, ראו: באומגרטן ומיליק בתוך: ונדרקם, מיליק, אטרידג' ואחרים (לעיל הערה 34).

49 סרך היחד, מגילת הסרכים 3, 15–25 (מהדורת ליכט [לעיל הערה 11], עמ' 90–93). על העמדה הדואליסטית הניכרת בספרות זו, המחלקת את העולם לבני צדק ובני עוול, בני אור ובני חושך, נכתב מחקר ענף, שלדעתי החטיא ברובו את המאבק בין כוהנים מודחים לכוהנים משרתים. הביטוי הספרותי של הקרע והזעם שנבעו מתחושת הקיפוח ואי הצדק שבגזילת הכהונה הוא המסתתר מאחורי הלשון המיתולוגית שנוקטים בה בני צדק כנגד בני חשמונאי.



שחמדו את בנות האדם, מרדו בבוראם וירדו משמים לארץ משום שרצו להוליד בנים ולחוות את תאוות הבשר, למרות היותם בני רוח, וללמד את בני האדם ידע אסור המביא לידי חטא.<sup>50</sup> בני אלוהים החוטאים מכונים עירים, אולי בויקה לחטאי העריות ופריצת הגבולות בין בשר לרוח, ומשמישים נושא לסיפורים רבים בספרי חנוך, היובלים וצוואת השבטים, המגלים שבתמורה לידיעת הברורים האסורה המפרה את סדרי הבריאה, החוצה את גבולות הטאבו והחוצה את הגבולות בין שמים וארץ, לימד מלאך בשם סהריאל את סודות לוח הירח, המבוסס על תצפית בגרמי השמים. מלאכים אחרים שנמנו עם בני אלוהים המורדים, ובראשם עזאזל ושמחזאי, לימדו ידע שהוביל לעבודה זרה, לגילוי עריות ולשפיכות דמים – כפי שמתואר בביטויים חמס, עוול ושחת – וגרם בסופו של דבר לבוא המבול.<sup>51</sup> סיפור המבול בהקשר הכוהני הוא סיפור חישוב הלוח ופרטי חלוקת השנה שתאריכיה ומועדיה, תקופותיה ושבטותיה קבועים וידועים מראש על פי סדר שנלמד מן המלאכים ונשמר בידי הכוהנים.<sup>52</sup> משבשי סדר אלוהי זה, המתוארים בלשון המיתוס כחוטאים שמילאו את הארץ חמס ובאו על עונשם במי המבול (חנוך א א–לו), מתייחסים לא רק לימיו של נוח, שעמו נכרתה ברית הקשת בענן במחצית החודש השלישי בחג השבועות, אלא גם לאלה ששיבשו את הלוח המקודש בימיהם של הכותבים והפרו את השבועות והבריתות.

מיתוסים אלה, הנרמזים בפרקים ה-1 של ספר בראשית בויקה לסיפור המבול, מפותחים בהרחבה במקורות שונים: בספר העירים הכלול בספר חנוך א א–לו, ובגרסתו בספר היובלים המספר את סיפור המבול בפרקים ה-1; בצוואת השבטים הדנות בחטא העירים שקדם למבול; בספר חנוך השני השב ומספר את סיפור עליית חנוך וירידת העירים; ובמגילות שונות שנמצאו בקומראן.<sup>53</sup> לצד מיתוסים עתיקים הקושרים בין מלאכים לבני אדם בויקה למאבק בין בני אור לבני חושך, שמשקף במחלוקת בנות זמנם בין כוהנים שאוחזים בלוח השמש העתיק (שקראו לעצמם 'בני אור') לבין אלה האוחזים בלוח הירח המשובש (שכינו בידי יריביהם בשם 'בני חושך'), כתבו בעלי המגילות כתבים פולמוסיים כגון 'איגרת מקצת מעשי התורה' המפרטת את הצדדים 'ההלכתיים' של השאלות הכרוכות במחלוקת בעבודת המקדש, המתנהל על פי לוח המבוסס על עיקרון מוטעה. חוגים כוהניים אלה אף חיברו את ספרות הפשרים הקושרת בין הנבואות העתיקות לבין התגשמותן בזמנם

50 חנוך א ה, 4–2; ק, 13–14.

51 ראו: אליאור (לעיל הערה 6), עמ' 94–141.

52 היובלים ה-1; '4Q252' (לעיל הערה 46).

53 על המלאכים החוטאים המכונים עירים ואף מכונים מלאכים שנפלו ראו דבורה דימנט, 'מלאכים שחטאו במגילות מדבר יהודה', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשל"ד; השו: '4Q203', '4Q206', '6Q8', Stephen Pfann, Philip Alexander et al. (eds.), *Qumran Cave 4*, XXVI: *Cryptic Texts and Miscellanea* (DJD, 36), Oxford 2000, pp. 8–80. אליאור (לעיל הערה 6), עמ' 117–141.

של הכותבים. בפשר חבקוק נזכר מאבק בין הכוהן מורה הצדק, מנהיג בני אור, החי על פי לוח השמש, לכוהן הרשע מירושלים, מנהיג בני חושך, החי על פי לוח הירח, בדבר מועד צום יום הכיפורים.<sup>54</sup> מורה הצדק החוגג את יום הכיפורים במועד קבוע, ביום שישי, העשירי לחודש השביעי על פי לוח השמש, המתחיל לעולם כל אחת מארבע התקופות ביום רביעי, המכונה יום זיכרון (היובלים ו', 26–28), מעלה את חמתו של הכוהן הרשע, שלעולם לא יחוג את יום כיפור ביום שישי, על פי לוח הירח שראש השנה (שהוא ראש החודש השביעי הנודע כזיכרון תרועה וראש הרבעון השלישי לפי לוח השמש, שיחול תמיד ביום רביעי, יום הזיכרון) אף פעם לא יחול בו ביום רביעי וממילא יום כיפור לא יחול בו ביום שישי.

## ה

כהונת בית צדוק, הכהונה העתיקה על פי הסדר המקראי, בראשות צדוק בן אחיטוב וצאצאיו בבית ראשון ויהושע בן יהוצדק ששב מבבל בבית שני (שהיה נכדו של שריה, הכוהן הגדול האחרון מבני צדוק בתקופת הבית ראשון, וצאצאיו כיהנו ברצף עד למאה השנייה לפני הספירה) איבדה את ההגמוניה והלגיטימציה בשנות השבעים של המאה השנייה לפני הספירה, כתוצאה מהכיבוש הסלווקי שהיה כרוך בהפצת התרבות היוונית במזרח ובאיחוד פוליטי של האימפריה. בשנת 175 לפסה"נ עלה אנטיוכוס אפיפנס, הוא אנטיוכוס הרביעי, בנו הצעיר של אנטיוכוס השלישי, הגדול, לכס המלוכה הסלווקי, אחרי מות אחיו הבכור יורש הכתר, סלווקוס הרביעי, והנהיג סדרים חדשים שתבעו לראות בו אל, לקרוא לו האל המתגלה (אנטיוכוס תאוס אפיפנס, Antiochus Theos Epiphanes), לחוג לו יום הולדת מדי חודש על פי לוח הירח היווני-מקדוני ולהקריב לו קרבנות במועדים קבועים על פי הלוח האימפריאלי הירחי-שמש. שינוי הזמנים והמועדים שהחיל אנטיוכוס אפיפנס ברחבי ממלכתו מתועדים בספרות בת התקופה: 'והוא יִשְׁנָא מִן קִדְמָיָא וּתְלָתָה מְלָכִין יִהְיֶיפִיל: וּמְלִין לְצַד עֵילִיָּא יִמְלָל וּלְקַדִּישִׁי עֲלִיוֹנִין יְבָלָא וְיִסְבֵּר לְהִשְׁנִיָּה וּמִנִּין וְדַת וּיְתִיבֹהֶן בִּידָה עַד עֶדְן וְעֶדְנִין וּפְלָג עֶדְן [...]'.<sup>55</sup> 'והוא מְהֻשָּׁא עֲדָנִיָּא וּמִנִּיָּא'.<sup>56</sup> מהלך זה, שראשיתו כאמור בשנת 175 לפסה"נ, גרם בעקיפין למאבק בין שני בניו של הכוהן הגדול שמעון בן יוחנן, הנודע כשמעון הצדיק. הצעיר בהם, יהושע-יאזון, תמך בתביעות

54 פשר חבקוק יא, 2–8 (מהדורת ניצן [לעיל הערה 14], עמ' 190, וראו דיון שם, עמ' 132–136). כוהן הרשע נזכר גם בפשר תהלים, ד 7–10: '4QPs15, 3', אלגרו (לעיל הערה 13), עמ' 45. ככל הנראה הכוונה ליהונתן החשמונאי ששמו כוהן הרשע או הכוהן הרשע הוא משחק מילים על הביטוי כוהן הראש או הכוהן הראש, השם הרשמי של מחזיק המשרה במקרא.

55 דנ' ז, 24–25.

56 שם, ב, 21; השו': מקבים א א, 41–61; מקבים ב ו, 11–1.

המלך להפצת התרבות היוונית והלוח הסלווקי הירחי-שמי העומד ביסודה, בתמורה לקבלת הכהונה הגדולה, שלא היה זכאי לה.<sup>57</sup> הבכור, הכהן המשות המכהן בתוקף בכורתו, חוננו, שכיהן משנת 187 לפסה"נ, התנגד לתביעות אלה בכל תוקף<sup>58</sup> והודח בשל כך מתפקידו<sup>59</sup> בשנת 175 לפסה"נ. המאבק התנהל בין חוננו השלישי, שירש את מקום אביו ככהן גדול, בהיותו הבכור, לבין אחיו הצעיר יהושע-יאזון, שהיה מתייוון קיצוני שקשר קשר בשנת 175 לפסה"נ להדיח את אחיו חוננו ולרכוש את הכהונה הגדולה בכסף מידי אנטיוכוס, ולשלם למלך עבור הזכות להפוך את ירושלים לפוליס יוונית בשם 'אנטיוכיה', ולייסד בה גימנסיון ואפביה<sup>60</sup> שיפצו את התרבות היוונית-סלווקית ויקנו ללומדים ולמשתתפים בהם זכות להיות אזרחי הפוליס. יאזון כיהן בין השנים 175–172 לפסה"נ, אחרי שחפצו להדיח את אחיו צלח בידו, בשעה שקנה כהונתו בכסף, הפך את ירושלים לפוליס יוונית וציית לתביעה הסלווקית להחלפת הלוח וגרם לבריחת אחיו המודח לאנטיוכיה שעל האורונטס. עד מהרה תפס את מקומו של יאזון מנלאוס מבית טוביה, שלא נמנה על משפחת הכהונה הגדולה, אלא היה בא כוחם של המתייונים הקיצונים. בשנת 172 לפסה"נ הציע מנלאוס סכום כסף גדול יותר לאנטיוכוס אפיפנס, והתחייבות להפצה רחבה עוד יותר של היוונית.<sup>61</sup> מנלאוס, שרכש כהונתו בכסף רב, והפך לכהן גדול במינויו של אנטיוכוס, לא הסתפק בגזלת הכהונה מבית חוננו בשנת 172 לפסה"נ, אלא גם גרם לרציחתו של הכהן הגדול חוננו השלישי (שנמלט לעיר המקלט דפני שליד אנטיוכיה) בידי אנדרוניקוס שליחו בשנת 171 לפסה"נ, כדי להבטיח את שלטונו מפני טוענים לגיטימיים לכס הכהונה.<sup>62</sup> מנלאוס היה כאמור כהן מתייוון מבית טוביה (יוסף בן טוביה נשא לאישה את אחותם של חוננו ויאזון והסית את העם נגד הנהגת יאזון, והביא להחלפתו בבן משפחת טוביה, מנלאוס) שכיהן כעשר שנים עד שנת 163–162, ותרם לרפורמה ההלניסטית, לביזת אוצר המקדש ולחילול ההיכל בידי אנטיוכוס אפיפנס.<sup>63</sup> מנלאוס הוצא להורג<sup>64</sup> והוחלף אחרי עשור לכהונתו בידי יקים-אלקימוס, כהן מתייוון אף הוא, שהיה נאמן לסלווקים ושימש ככהן גדול בין השנים 162–159 לפסה"נ, במינויו ובחסותו של דמטריוס הראשון, סוטר (שעלה לשלטון בשנת 163–162 ושלט עד שנת 150), בנו של סלווקוס הרביעי (187–175), שהיה אחיו הבכור של אנטיוכוס אפיפנס (שנהרג

57 מקבים ב ד, 7–14; קדמוניות יב, ה, 1.

58 שם, ג, 1; טו, 12.

59 דנ' ט, 26; יא, 22.

60 דנ' יא, 22–23; מקבים ב ד, 7–14.

61 מקבים ב ד, 23–28.

62 שם, ד, 32–34.

63 שם, ה, 15–16, 23.

64 שם, יג, 3–8; קדמוניות יב, 383–385.

בכסלו 164), ובחסותו של באקחידס שר צבאו שהעלה את אלקימוס לכהונה. דמטריוס ובאקחידס היו שותפים לאלקימוס במאבק נגד יהודה המקבי.<sup>65</sup> אלקימוס חילל את המקדש כחלק מהשקפתו בדבר הפצת ההלניזם ואימוץ רכיביה השונים של התרבות היוונית.<sup>66</sup> התרחשויות אלה שהפרו את הסדר הישן שהתבסס על קדושת המקדש ועל מושגי העולם המקראי גרמו למרד החשמונאי בשנת 167 לפסה"נ<sup>67</sup> ולתקופה ארוכה של כאוס, פריעת סדרים ומאבק בין יורשי אנטיוכוס ובין הזרמים היהודיים השונים במחצית השנייה של המאה השנייה לפסה"נ. תקופה זו הסתיימה בתפיסת הכהונה הגדולה בידי יהונתן אחי יהודה המקבי, משנת 152 או 150 ואילך, אחרי שמשרת הכהן הגדול לא הייתה מאוישת שבע שנים, על פי המקורות החשמונאיים. כהונתו של יהונתן נרכשה שלא כדין שכן הוא זכה בה הודות לסיוע הצבאי שיכול היה להציע לטוען הלא חוקי לכתר הסלווקי, אלכסנדר באלאס. אלכסנדר באלאס, שהועלה לשלטון בידי מתנגדי דמטריוס הראשון שנתמכו בידי התלמיים שליטי מצרים, נאבק על הכתר הסלווקי עם דמטריוס הראשון, שעלה לכס המלוכה בסתיו של שנת 162, אחרי מהפכת חצר באנטיוכיה, ומלך עד שנת 150. דמטריוס מלך אחרי שהרג את אנטיוכוס החמישי, אופטור (בנו של אנטיוכוס הרביעי שהיה בן תשע במות אביו, בשנת 164, ומלך בחסות אפוטרופוס, ליסיאס, בין השנים 164–162). המלך-הילד ואפוטרופוס נרצחו בידי דמטריוס כמפורש בספר מקבים א י.

סופו של המאבק בין הטוענים לכתר הסלווקי, שהסתיים בשלב הראשון בניצחונו של אלכסנדר באלאס, שהסתייע בתמיכתו הצבאית של יהונתן במאבקו עם דמטריוס הראשון, עמד בסימן הכתרת יהונתן לכהן גדול בידי אלכסנדר באלאס, בשנת 152 (או 150 שנת מות דמטריוס הראשון), כמתואר במכתבו של המלך הסלווקי לבן חסותו היהודי: 'המלך אלכסנדר לאחיו יהונתן שלום. שמענו עליך כי איש גיבור חיל אתה ונאה לך להיות אוהבנו. ועתה העמדנוך היום לכהן גדול לעמך ואוהב המלך תקרא וישלח אליו ארגמן ועטרת זהב'.<sup>68</sup> מן הדברים עולה במפורש שכוחו הצבאי של יהונתן הוא בלבד הקנה לו את הכהונה הגדולה מידי של אלכסנדר באלאס, לאחר שבע שנים, 159–152, שאין בהן כהונה גדולה הראויה להיזכר לפי המסורת החשמונאית. בשנות הארבעים המשיך המאבק בין דמטריוס השני, ניקאטור, בנו של דמטריוס הראשון, שהתקומם בשנת 147 לפסה"נ נגד אלכסנדר באלאס ונטל ממנו את הכס הסלווקי. שמעון, אחיו ויורשו של יהונתן, תמך בדמטריוס השני, ואילו טריפון, העוצר של בנו של אלכסנדר באלאס, אנטיוכוס השישי, הרג כאמור את יהונתן בשנת 142, אחרי שזה העביר את תמיכתו לדמטריוס השני. אנטיוכוס

65 מקבים א ז, 5–1, 13–12, 25–23.

66 שם ט, 54–57.

67 שם ב, 1–47, 66–68; ג, 1–9.

68 שם, י, 18–20.

השביעי, סידטס, אחיו של דמטריוס השני, ניקאטור, היה מעורב ברצח שמעון בידי חונתנו, תלמי בן חבוב, בשנת 134 לפסה"נ אחרי ששלט וכיהן כעשור משנת 142 לפסה"נ. רגשי הזעם והמשטמה של שרידי כוהני בית צדוק, שייצגו את הכהונה העתיקה מדורי דורות לפי המסורת המקראית, ושל אנשי בריתם שתמכו בטענתם, כלפי הכוהנים המתיוונים בתקופה הסלווקית במחצית שנות השבעים וראשית שנות השישים של המאה השנייה לפסה"נ,<sup>69</sup> וכנגד בני חשמונאי שתפסו את מקומם שלא כדין, בתוקף מינוים של יורשי בית סלווקוס, משנת 152 או 150 לפסה"נ ואילך, אין בהם כדי להפתיע, שהרי הם שירתו בקודש ככוהני ראש על פי ההיסטוריה המקראית בימי אהרן בן עמרם כמתואר במקרא,<sup>70</sup> ובהמשך בימי צדוק בן אחיטוב בימי דוד ושלמה על פי ספר שמואל ב, מלכים א ודברי הימים א,<sup>71</sup> אחר כך בימי בני צדוק בסוף ימי בית ראשון, לפי ספר מלכים ב,<sup>72</sup> ועד לשיבת ציון, על פי עזרא נחמיה ודברי הימים א,<sup>73</sup> בסדר פטרילינארי שושלתי רצוף. סדר זה ממשיך על פי בן סירא עד שנות השמונים של המאה השנייה לפסה"נ, לימי שמעון בן יוחנן כוהן גדול הוא שמעון הצדיק, שנפטר בשנת 187 לערך, אביהם של חוניו הנרצח<sup>74</sup> ויאזון אחיו המתייוון, וממשיך על פי כתבי קומראן המצדדים במשפחת בני צדוק ובית חוניו, משפחת הכהונה הגדולה שניהנה בפועל, בסמכות מתועדת וברשות מוסכמת על הכלל, עד לשליש הראשון של המאה השנייה לפסה"נ.<sup>75</sup>

69 בתקופה זו ראש המשפחה חוניו השלישי, שכיהן בין 187–175 לפסה"נ, נרצח בידי שליחו של הכהן המתייוון אלקימוס בשנת 171 לפסה"נ, ובנו, חוניו הרביעי, ברח למצרים בשנת 171 לפסה"נ בעקבות הירצחו של אביו, וייסד בהליופוליס, עיר החרס, את מקדש חוניו, שפעל עד שנת 73 לספירה. לדיון מפורט בתולדות מקדש חוניו ראו להלן בהערה 154.

70 שמות כח–ל, מ, 12–16; וי' ח, 21–22; במ' יז–יח, כה; דה"א ו, 34–38; כג, 13, 28–32; כד, 1–5. שמואל ב ח, 17; טו, 24, 25, 27–29; יט, 35; יט, 12; כ, 25; מל"א א 32–39; ב, 35; דה"א א 29–41; ט, 11; כד, 3–6; כט, 22.

72 כג, 4; כה, 18; השו"י: יח' מ, 46; מג, 19; מד, 15–17, 23–25; מה, 11–12.

73 עז' ז, 2–5; נח' יא, 11; יב, 10–11; דה"א ה, 29–41; ט, 11; כד, 3–6; כט, 22.

74 שמעון בן יוחנן כוהן גדול, המכונה בפי חז"ל שמעון הצדיק, אינו נזכר כלל בדברי בעל ספר מקבים א שנכתב סמוך לשנת 129 לפסה"נ, ומבקש להשכיח את בני צדוק כדי שלא לעמעם את דיוקנה של משפחת החשמונאים כמשפחת כהונה יחידה שעמדה בפרץ, וכדי להשכיח לגמרי את טענת בית חוניו לכהונה גדולה, על פי המסורת המקראית המקודשת, שכן עובדה זו הופכת את כוהני בית חשמונאי לאזורפטורים.

75 סקירה מפורטת של ההשתלשלות ההיסטורית ראו: Emil Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*, revised edition, Geza Vermes, Fergus Millar, Mathew Black and Martin Goodman (eds.), 1, Edinburgh 1972; אביגדור צריקובר, *היהודים בעולם היווני והרומי*, תל אביב תשכ"ב. על יחס ספר מקבים א לחוניו השלישי ראו: שם, עמ' 169. על ההיבט הצבאי והפוליטי של ראשית התקופה החשמונאית בארץ ישראל ועל זמן חיבורם של ספרי המקבים ראו: בצלאל בר כוכבא, *מלחמת החשמונאים: ימי יהודה המקבי*, ירושלים תשמ"א. על מועד כתיבת מקבים א ראו: שם, עמ' 64, 144. על דמטריוס הראשון ראו: שם, עמ' 265. על העלמת

לעומת בני חשמונאי, שהיו כוהנים ממשמרת יהויריב שלא היה להם כל קשר לכהונה הגדולה על פי המסורת המקראית ועל כן נתפסו כאזורפטורים נטולי סמכות אשר מונו בידי השליטים הסלווקים שתפסו את מקומו של אנטיוכוס אפיפנס (שנהרג בקרב בסתיו של שנת 164 לפסה"נ), המלכים היריבים, אלכסנדר באלאס ודמטריוס הראשון, בן אחיו של אנטיוכוס, נזקקו לתמיכה צבאית והעניקו תמורתה את הזכות לכהן בקודש. יהונתן זכה לתמיכת אלכסנדר באלאס שהעניק לו כהונה, אך נרצח בידי העוצר טריפון, שהגן על היורש, הילד אנטיוכוס השישי, בנו של אלכסנדר באלאס, בין השנים 145–142, משום שראה בו בוגד שהתכחש לחובו לבאלאס, כשהעביר את תמיכתו לדמטריוס השני, בשנת 142 לפסה"נ. טריפון שהפך לטוען לכתר הסלווקי בין השנים 142–138 (כשדמטריוס השני נשבה בידי הפרתים) הרג כאמור את יהונתן שלחם לצד פטרונו הסלווקי דמטריוס, יריבו של טריפון. אחיו של יהונתן, שמעון, אבי השושלת החשמונאית, צידד אף הוא כאחיו בדמטריוס השני וזכה לחסותו של מלך זה בעקבות תמיכה צבאית שהעניק לו. שמעון כיהן בין השנים 142–134 לפסה"נ, ונרצח בידי חתנו, תלמי בן חבוב, ביריחו, ככל הנראה בהשראת אנטיוכוס השביעי סידטס, אחיו של דמטריוס השני (שנפל בשבי הפרתים בשנת 138), שמשל בין 138–129 לפסה"נ. השליטים החשמונאים – יהונתן שכיח בין השנים 152–142 לפסה"נ בחסות אלכסנדר באלאס, שנהרג בשנת 145,<sup>76</sup> ושמעון שכיח בין 142–134 לפסה"נ בחסות דמטריוס השני,<sup>77</sup> וממשיכיהם יוחנן הורקנוס שמלך משנת 135–134 לפסה"נ ועד שנת 104, ונכנע לאנטיוכוס סידטס שכבש את ירושלים בשנת 132 לפסה"נ; ממשיכיהם אריסטובולוס (104–103) אלכסנדר ינאי, (103–76) ואנטיגונוס השני, המלך האחרון לבית חשמונאי (40–37) – כיהנו ללא שום זיקה למסורת הכהונה הגדולה המקראית, שהייתה שמורה רק לבית צדוק ומשפחת חונו, שכיחנה בזיקה לשבט יהודה ולבית דוד. לכהונה העתיקה שכינתה עצמה במאה השנייה לפסה"נ, בזמן התהפכות היוצרות שהביאה להדחתה, בשם בני צדק ובני אור קמו יורשים מקרב בני צדוק ששמרו את מסורת הלוח המקדשית המבוססת על לוח השמש, וכינו את יורשיהם נטולי הלגיטימציה מבית חשמונאי, שקיבלו את לוח הירח של בית סלווקוס, בשם בני עוול, בני בליעל ובני

חונו השלישי מספר מקבים א ראו: שם, עמ' 232. יוסף בן מתתיהו מציין בקדמוניות כ, 237 שמשרת הכהן הגדול לא אוישה במשך שבע שנים, כך עולה מספר מקבים א השוכח ומשכיח את בית צדוק. חוקרים רבים, בהם שטגמן, מרפי-אוקונור, ראולי, וונדרקם, סבורים שבשבע השנים שאין לגביהן שום תיעוד היסטורי, בין מות אלקימוס הכהן המתיוון בשנת 159 לפסה"נ ובין עליית יהונתן החשמונאי לכס הכהונה בשנת 152 או 150 בחסות אלכסנדר באלאס, כיהן מורה הצדק ככהן גדול; לסיכום הטענות ראו: James VanderKam, '2 Maccabees 6, 7A and Calendrical Change in the Dead Sea Scrolls: Measuring Time', London 1998, pp. 114–116.

76 מקבים א י, 18–20.

77 שם יג, 30–40.

חושך. ההגמוניה המודחת של בית צדוק, שכינתה את עצמה בכתביה בני צדק ובני אור, ביססה את סמכותה על ספרי קודש, על לוחות שמימיים, על מיתוס ועל מיסטיקה הקשורים בבני בריתם המלאכים, 'נועדי צדק', על תפיסה עצמית של 'מטעת צדק', שומרי הברית ושומרי סדרי הפולחן המקודש בזיקה למלאכים וללוח השמש. סמכותם הייתה מעוגנת בספרייה רחבת היקף של ספרי קודש, שמקורה במקדש, ושרידיה נמצאו במאות המגילות שנתגלו בקומראן. הואיל ובני צדוק הורחקו מהמקדש הארצי שנשלט בידי כהונה אוורפטורית שחיללה את תפיסת המקום המקודש, הזמן המקודש והפולחן המקודש, והייתה כפופה ללוח האימפריאלי הירחי ולסדריו המלכותיים, מיקדו כוהני בית צדוק ואנשי בריתם את עיונם במקדש השמימי, שבו נשמרו התפיסות האידאולוגיות של הזמן המקודש, המקום המקודש והפולחן המקודש בזיקה ללוח השבתות השמימי, למסורת המרכבה ולעולם המלאכים.

קרוב לוודאי שמאות המגילות שנמצאו בקומראן – שרבות הן כאמור עותקים של ספרי הקודש ונוסחים קרובים של המקרא, ואחרות דנות במשמרות הכהנים, בביכורים המובאים למקדש ובנושאים הקשורים למקדש ולכהונה, לטומאה וטהרה – היו שייכות בחלקן הגדול לספריית המקדש, שהרי ברבים ממקדשי העולם העתיק היו ספריות ששימשו מרכזי יצירה ושימור ערכי תרבות מקודשת, מקום שמפקידים בו נוסחים מוגהים מכריעים של ספרי קודש ותעודות מקודשות.<sup>78</sup> ייתכן שבני צדוק – שנותרו אחרי המאבקים בין יאזון לחוניו השלישי, שנרצח כאמור בשנת 171 לפסה"נ בידי שליחו של הכהן המתיוון מנלאוס מבני טוביה, ובין הכהונה החשמונאית בירושלים, לבין חוניו הרביעי, שברח למצרים בשנה שבה נרצח אביו וייסד שם את מקדש חוניו – נטלו עמם את ספרייתם, וייתכן שהעתיקו מחדש בעותקים שונים את הספרים שבני צדוק המקראיים לקחו חלק בחיבורם, בהנחלתם ובשמירתם. מכל מקום, היקפה הרחב של ספריית כתבי הקודש שנמצאה בקומראן, שרק אלפי שרידיה המקוטעים הגיעו לידינו, מעיד בעליל על המרחב הכוהני-מקדשי של מקורה.

ההקשר הכוהני המיתי והמיסטי, המעוגן בעולם המקראי ההיסטורי ומתרחב מעבר לו לכיוון שמימי, מיסטי ופולחני הקושר בין עבודת מלאכים במקדש השמימי לבין בני דמותם הכהנים המודחים מן המקדש הארצי, מזה, ולכיוון פולמוסי ארצי ומיתי כנגד הכהנים המדיחים, מזה, שולל את נכונותו של הכינוי כת והופך אותו לאנכרוניסטי ושיפוטי. ההנהגה הפוליטית מימי שיבת ציון בסוף המאה השישית לפסה"נ הייתה מסורה בידי שרידי משפחת בית דוד, וזרובל בן שאלתיאל<sup>79</sup> והנהגה הדתית בידי יהושע בן יהוצדק מבית

78 Saul Lieberman, *Hellenism in Jewish Palestine*, New York 1976, p. 85; ראו: מנחם שטרן, התעודות למרד החשמונאים, תל אביב תשכ"ה, עמ' 32–38; בתעודה מימי ראשית המאה השנייה, מימי אנטיוכוס הגדול אביו של אנטיוכוס אפיפנס, נזכרות זכויות של סופרי המקדש.

79 עז' א, 2; ב, 2; דה"א ג, 19.

צדוק;<sup>80</sup> ובידי עזרא בן שריה מבית צדוק<sup>81</sup> עד לעשור השלישי במאה השנייה לפסה"נ, שבו כאמור הודח חונניו בן שמעון הצדיק בידי כוהנים מתייוונים שקנו משרתם בכסף מאנטיוכוס אפיפנס, ואחר כך בידי כוהני בית חשמונאי, שרכשו כהונתם כתוצאה מסיוע צבאי שהעניקו לשליטים הסלווקיים, אלכסנדר באלאס, דמטריוס הראשון ודמטריוס השני, ואלה העניקו להם בתמורה את הזכות לכהן בקודש.<sup>82</sup> אשר על כן אין בית צדוק, שכהונתו מתועדת בהרחבה במסורת המקראית<sup>83</sup> בדברי בן סירא ובמגילות מדבר יהודה, בבחינת שוליים ביחס למרכז הגמוני מוסכם, שאינו נמצא בתקופה זו, וודאי שאין הוא כת ביחס לממסד דתי מוסכם, שעדיין טרם התגבש. גם במחצית השנייה של המאה השנייה וראשית המאה הראשונה לפסה"נ אין לבית חשמונאי אחיזה במסורת המקראית או הסכמה גורפת, כפי שמעידות המחלוקות הנוקבות עם הפרושים שעליהם מספר יוסף בן מתתיהו (מסורת הפרושים מדברת על תלייתם של שמונה מאות מאנשיהם ורדיפתם בידי בית חשמונאי בראשית המאה הראשונה לפסה"נ, בידי המלך החשמונאי אלכסנדר ינאי) וכפי שמלמדת העובדה המאלפת שבשעה שחכמים ערכו את הקנון המקראי במאה השנייה לספירה בחרו לחתום אותו בחיבורים הקודמים לתקופה החשמונאית.<sup>84</sup>

חכמים התעלמו לגמרי מחיבוריהם התועמלניים של החשמונאים שביקשו ליצור לגיטימציה רטרופקטיבית למעשיהם ולשושלתם ולזכות בתמיכת יהודי מצרים, כשם שעשו ביחס לזהותם של המכהנים בקודש מטעם בית חשמונאי, ואלה נותרו רק בתרגום יווני, בכתבי הכנסייה, מחוץ לגבולות הקנון היהודי ומחוץ לזיכרון ההיסטורי. החיבורים החשמונאיים, הידועים כספר מקבים א–ב, שנכתבו לכל המוקדם בימי יוחנן הורקנוס בן שמעון החשמונאי, שמלך בשנים 135–104 לפסה"נ, מנסים לשכנע את יהודי מצרים לחגוג עמם את חג החנוכה שסיבתו התרחשה בשנת 164 לפסה"נ. הכוהנים המתיוונים, יאזון (כיהן עד 172 לפסה"נ), מנלאוס (כיהן מ־172 עד 163–162 לפסה"נ, או הוצא להורג) ואלקימוס (נפטר 160–159 לפסה"נ) במחצית הראשונה של המאה השנייה לפסה"נ, שסייעו למלכות וזכו בזכויות כהונה בתמורה לסיוע הכספי שהעניקו לשליט הסלווקי, או הכוהנים החשמונאים יהונתן ושמעון, שהפכו לבעלי זכויות וזכו בכהונה בתמורה לסיוע הצבאי

80 עז' ב, 2; ג, 2, 8.

81 עז' ז, 5–1.

82 מקבים א' י, 14.

83 מל"א א, 32, 35–39; כב, 4; מל"ב כה, 18; דה"א ה 29–41; ט, 11; כד, 3–6; כט, 22; עז' ז, 2–5; נחמ' יא, 11; יב, 10–11.

84 ספר דניאל הוא המקור היחיד שהתחבר בתקופת גזרות אנטיוכוס ובתקופת המרד שנכנס לאסופה המקראית, והוא המאוחר בחיבורי המקרא; כתיבתו הסתיימה בשנת 165 לפסה"נ. שמונה עותקים של הספר נמצאו בקומראן. הספר מתייחס בלשון רמזים ומשלים לימי אנטיוכוס אפיפנס ולמעשיו, כפי שידוע מימי הפילוסוף היווני פורפיריוס, ממחצית המאה השלישית לספירה, ומעשים אלה מתייחסים כאמור לעיל לשינוי זמנים ומועדים.



שהעניקו לשליטים הסלואקים היריבים, וממשיכיהם יוחנן הורקנוס (134–104), אלכסנדר ינאי (103–76) וצאצאיהם שכיהנו משנת 152 או 150 לפסה"נ ועד שנת 30 לפסה"נ, שדעת חכמים לא הייתה נוחה מהם, והתעלמה מהם – כל אלה לא זכו למעמד מקודש ומוסכם או להכרה ציבורית רחבה.<sup>85</sup> הכהנים החשמונאים, או הכהנים שמינה הורדוס בשלהי המאה הראשונה לפסה"נ, לא היה בהם כדי להחליף את הטוענים לשושלת המקראית של הכהונה מבית צדוק מבחינת סמכות היסטורית מוכרת, זכות מקודשת או לגיטימציה כתובה.

התורה והוראתה היו מופקדות בידי הכהנים בני שבט לוי על פי המסורת המקראית,<sup>86</sup> ושומרי מסורת זו המשיכו ושמרו עליה והמשיכו והרחיבו אותה לאורך האלף הראשון לפסה"נ. ההרחבה היצירתית של הטקסט המקראי וריבוי נוסחיו וגרסותיו, שנשמרו כולם ככתבי קודש כפי שעולה מאופן שמירתן ועטיפתן של המגילות שנמצאו בקומראן, לצד הדיונים המפורטים בשאלות הקשורות לטהרת המקדש, למחזורי הקרבנות, לכהונה, למשמרות הכהנים ולבני דמותם בעולם המלאכים, המכונים כוהני קורבן, ולצד הפירוט של ההיסטוריה של הבריתות, המועדים והלוח – כל אלה מעידים על כך שהכותבים ראו עצמם כממשיכים של העולם המקראי מבחינת סמכות והנהגה וראו עצמם בני בית בספרייה המקראית, שלגבי דידם מעולם לא נחתמה, וראו עצמם ככותביה, לומדיה, מרחיביה ומעתיקייה, שומריה ויוצריה. דומה שאין מקום להשתמש במושג כת כאשר אין ממסד מרכזי מוסכם וחוקי, ודומה שאין בנמצא בראשית המאה השנייה לפסה"נ ובראשית המאה הבאה אחריה מרכז לגיטימי מוסכם על כלל הציבור, הנהגה מזכויות העוברים בירושה ומוכרות על ידי מורשת כתובה מקודשת. כאמור, החיבורים החשמונאיים שטענו לזכויות מעין אלה לצאצאי שמעון החשמונאי, לא נזכרו במסורת היהודית ולא זכו לשום מעמד של תוקף, של סמכות או של קדושה. הכהונה החשמונאית (השם חשמונאי לא נזכר בספר מקבים אלא רק אצל חז"ל) שהפכה עד מהרה למלוכה חשמונאית שנויה במחלוקת, ששפיכות דמים רבה הייתה כרוכה בה, בוודאי שלא זכתה למעמד מוסכם מעין זה בציבור שידע שעל פי המסורת המקראית המלוכה שמורה לבית דוד והכהונה לבית צדוק. בית צדוק הוא משפחת כוהן הראש (המכונה מן התקופה החשמונאית ואילך הכוהן הגדול) השומרת על קו ירושה פטרילינארי ישיר המתועד במקרא ובמגילות מימי לוי בן יעקב ואילך – בנו קהת, נכדו עמרם ונינו אהרן (צוואתם של קהת ועמרם נמצאה כאמור

85 כפי שעולה מהדילוג ההיסטורי במשנה במסכת אבות על כל הכהנים שפעלו אחרי ימיהם של שמעון הצדיק, הוא שמעון בן יוחנן הכהן הגדול האחרון לבית חוניו (=בית צדוק), ובן זמנו אנטיגנוס איש סוכו, הראשון בחכמים, בראשית המחצית הראשונה של המאה השנייה לפני הספירה, תוך פסיחה על כל ההיסטוריה החשמונאית מהמחצית השנייה של המאה השנייה לפני הספירה ועד לראשית השליש השלישי של המאה הראשונה לפני הספירה.

86 ו' 1, דב' 5, לא, 9–10; לג, 9–11; יח' 15, 23–24; מל' ב, 4–7.

בקומראן), בנו של אהרן אלעזר, בנו פינחס, בנו אבישוע ושושלת בניו של אבישוע, נכדיו וניניו וניני ניניו, בוקי, עוזי, זרחיה, מריות, עזריה, אמריה, אחיטוב, צדוק, ושלום, חלקיה, עזריה, שריה ועזרא (עז' ז, 1-5) וממשיכיהם ששירתו בקודש בבית שני, עד לימי שמעון בן יוחנן, הידוע גם כשמעון השני, הוא שמעון בן חוניו הנודע במסורת חז"ל כשמעון הצדיק. הכוהן שמעון בן יהושע בן סירא מספר בשבחם של בני צדוק בעשורים הראשונים של המאה השנייה לפסה"נ, אחרי שסקר את גיבורי המסורת המקראית (פרקים מד-ג) בהדגש הכהני המונה בין השאר את חנוך, משה, אהרן, דוד ויחזקאל, ואומר במזמור הלל שנהג במקדש בזמנו: 'הודו למצמית קרן לבית דוד כי לעולם חסדו, הודו לבוחר בבני צדוק לכהן כי לעולם חסדו'.<sup>87</sup> מזמורים, ברכות ודברי שבח רבים לבני צדוק ולבית דוד נמצא גם במגילת הסרכים בקומראן, בברית דמשק, בפשרים ובקטעים המכונים 'פלורילגיום'.<sup>88</sup> אולם ממצאת המאה השנייה ואילך, בתקופה שהמלוכה והכהונה הגדולה נלקחו מבית צדוק ועברו לידי בית חשמונאי, מזמור זה הוצא ממחזור התהלים והמזמורים.

מתחברי המגילות, בדומה לבן סירא, מפליגים בשבחיו של דוד בן ישי ומוכירים שצדוק בן אחיטוב הכוהן היה לצדו בעת יסוד שושלת המלוכה.<sup>89</sup> במקומות רבים הם מכנים את הנהגת העדה בשם בני צדוק הכהנים ומונים את ייחוסם הכהני עתיק היומין בשושלת כוהנית מורכבת, שראשיתה המיתית וההיסטורית מעוגנת בארבעים ותשעה היובלים הקודמים למעמד סיני. מסורת יוחסין זו מתוארת בספר היובלים המתחיל את השושלת הכהנית בשביעי באבות העולם, חנוך בן ירד, מייסד הכהונה ומביא הלוח משמים, זה שזכה לחזון המרכבה ולראיית מרכבות השמים, לאמור, זה שייסד במסורת הכהנית את תפיסת מקורם השמימי של המקום המקודש והזמן המקודש ואת זיקתם לכרובים ומלאכים, השותפים כולם לרוי פלא של מחזוריות החיים הנצחית בטבע ולרציפותם ההיסטורית הקיומית התלויה בשמירת מחזורי הפולחן ובשמירת המצווה והחוק. ספר היובלים, בדומה לספר חנוך א ו-ב, ממשיך את המסורת הכהנית הפטרילינארית בבנו של חנוך, מתושלח, בנכדו למך, בנינו נוח ובצאצאיו, ניר (אחיו של נוח) ובנו מלכיצדק כוהן לאל עליון, הנזכרים בפירוט במסורת חנוך א קו, חנוך ב כב-כג וצוואת מלכיצדק. המסורת ממשיכה בשושלת הרציפה של אבות ובנים נבחרים שומרי הברית בספר היובלים, צאצאי חנוך, בני בניו של שם בן נוח, אברהם, יצחק, יעקב, בנו לוי, בנו קהת, בנו עמרם ומסתיימת

87 בן סירא נא, 28-29.

88 לדברי שבח על בני צדוק ראו: גרסייה-מרטינו וטישלאר (לעיל הערה 7), עמ' 78, 80, 100, 102, 104, 324, 326, 354, 554, 586; לדברי שבח על דוד ושושלתו ראו: שם, עמ' 352, 504, 1048, 1178.

89 ראו אפוקריפון יהושע, 4Q522; פואש (לעיל הערה 28), עמ' 55, פרגמנט 3-9ii.

באהרן בן עמרם, שמלאך הפנים מכתוב לאחיו משה בפתיחת ספר היובלים את ההיסטוריה המקודשת של הבחירה, הברית והכהונה.<sup>90</sup> מסורות מקבילות מקוטעות במגילות, כגון בקטע של צוואת לוי הארמי,<sup>91</sup> מונות את חנוך, נוח, אברהם, יצחק, יעקב, לוי ואהרן בנוסח אחד היוצר רצף שביעוני של בחירה – חנוך הוא השביעי באבות העולם מאדם ועד נוח, ואהרן הוא דור שביעי לאברהם ברצף פטרילינארי של אבות ובנים נבחרים (אברהם, יצחק, יעקב, לוי, קהת, עמרם, אהרן).

המשכה של השושלת, שלעיתים נמנית מלוי בן יעקב וקהת בנו, עמרם בנו, אהרן בנו, אלעזר בנו, פנחס בנו, עבד בכוהני בית ראשון וכלה ברשימות הכהנים המפורסות בעזרא (ז), בנחמיה (י, 10–11; יב, 1–7, 23–26) ובדברי הימים א (ה, 27–41), נפרש לאורך האסופה המקראית ומגיע בדברי בן סירא עד לימי הכהן הגדול שמעון בן יוחנן המכונה שמעון הצדיק אביו של חנוך השלישי, שבימיו נסיימה השושלת הלגיטימית המכהנת במקדש בירושלים. בין אם זו היסטוריה המשקפת ממשות חברתית, תרבותית, דתית עתיקת ימים ומתועדת בפירוט, ובין אם זו היסטוריה ספרותית עשירה ומגוונת של קהילות מדומיינות, המומצאת בדיעבד לשם כינון זהות, רציפות ותודעה מקודשת של קהילה ממשית, הנאבקת על ייחודה, על רציפותה ועל זהותה הרוחנית וההיסטורית, בשעה שקיומה מאיים וסכנה צפויה להמשכיותה במציאות ההיסטורית המשתנה, אין חולק על מקורותיה בעולם המקראי בעת העתיקה. חלקים נכבדים של היסטוריה כוהנית זו מצויים בכתבי הקודש, הן אלה שנכנסו לקנון המקראי הן אלה שנשארו מחוצה לו, ונותרו בספרייה הכוהנית, שהפכה מאוחר יותר, בידי חכמים, לספרות חיצונית, ונותרה כספרות מתורגמת, ונתגלתה במקורה העברי והארמי העתיק מן המאות שלפסה"נ, במגילות מדבר יהודה.

כאמור, המריבות בין שני בניו של שמעון הצדיק על רקע עליית השלטון הסלווקי, שמאבקיו הפנימיים בין הטוענים לכתר הפך את השליטים לנזקקים לתמיכה מקומית צבאית וכספית, ואפשר את רכישת הכהונה הגדולה, בתמורה לממון, לסיוע צבאי, ולהפצת ההתייגות בידי אלה שלא היו זכאים לה, הם שהביאו לסיום כהונתם של בני צדוק, ולהחלפתם בידי בני מקבי, או בית חשמונאי, שלא היו זכאים לכהונה גדולה או למלוכה על פי הסדר הפטרילינארי המקראי, שהכיר רק בשושלת פטרילינארית אחת של כהונה גדולה ובשושלת אחת של מלוכה, דהיינו בבית צדוק ובבית דוד. הפצת התרבות ההלניסטית והלוח היווני-מקדוני ירחי של בית סלווקוס בארץ ישראל, והמאבקים על רכישת הכהונה הגדולה תמורת כסף, ההלניזציה והחסות המלכותית, שהותנתה בציות ללוח האימפריאלי

90 על ספר היובלים בנוסחיו השונים ראו: ונדרקס (לעיל הערה 34).

91 ראו: מרטינו וטישלר (לעיל הערה 7), 2, עמ' 1134, והשוו: M. Kister, '5Q13 and the Avodah: A Historical Survey of its Significance', *Dead Sea Discoveries*, 8 (2001), p. 137

הירחי, לא חדלו מימי יאזון, מנלאוס ואלקימוס בשנות השבעים והשישים<sup>92</sup> ועד ימי יהונתן, שמעון ויוחנן וממשיכיהם במחצית השנייה של המאה השנייה לפסה"נ.<sup>93</sup>

# 1

דומה שעבור כוהני בית צדוק, שאחזו בלוח השמש העתיק ויצרו ושמרו את הספרייה של המגילות שנמצאו בקומראן, התורה מעולם לא נחתמה, הנבואה לא פסקה והכהונה לא חדלה מלשמור את משמרת הקודש. התורה נמסרה ונשמרה מגילות (תורה) – מגלה מגלה נתנה, גיטין, מ"ע"א, ולצד המגילות ששמרו את נוסח ספרי המקרא השונים נמצאו מגילות ששמרו חיבורים מקודשים נוספים בעלי צביון כוהני-מלאכי מובהק המיוסד על לוח השבתות, הוא לוח השמש הכוהני. חיבורים הדנים בעולם המלאכים או בעולמם של הכוהנים המופקדים על שמירת משמרת הקודש בשמים ובארץ, המיוסדים כולם על לוח השמש ועל מסורת המרכבה, כגון שירות עולת השבת, מגילת המשמרות, מגילת הברכות, יחזקאל השני, מזמורי דוד, דברי המאורות או מגילת המקדש, הם הרחבה כוהנית של מסורות מקראיות שאין להן המשך במסורת חז"ל. אין במסורת חכמים המשך לרשימות יוחסין כוהניות, לתהלים ולמזמורים ולשירי מלאכים הקשורים ללוח השבתות והמועדים, לתפילות, לסדרי משמרות, למועדי המקדש, למסורות על מייסדי הכהונה, להיסטוריה מקודשת של בריתות ובחירה אלוהית ולחיבורים נוספים המיוסדים כולם על לוח השמש הקבוע מראש ומבוסס על מסורת מפי המלאכים ביחס למועדי כריתת הבריתות. לוח זה מכונה במסורת חנוך, המתארת בלשון מראות וחזיונות את חלוקת הזמן המתמטית האסטרונומית המופשטת, בשם 'מרכבה', 'מרכבת השמש', ו'מרכבות השמים'.<sup>94</sup>

הכוהנים המודחים, שומרי המגילות ומחבריהן ראו עצמם כיורשי בית צדוק המקראי ונושאי הדגל של היהדות שומרת הברית החיה בכפיפות להנהגה כוהנית מסורתית של בני בניו של לוי, ונינו אהרן בן עמרם, הרואה בשבת יהודה ובצאצאיו מבית דוד את הראויים הבלעדיים למלוכה. שני בתי אב אלה היו קשורים ביניהם בשלבים מוקדמים של ההיסטוריה המקראית – אהרן בן עמרם, בן קהת, בן לוי, לקח לאישה את אלישבע בת עמינדב, אחות נחשון בן עמינדב נשיא שבט יהודה.<sup>95</sup> עמינדב הוא בנו של רם, בן חצרון, בן פרץ, בן יהודה.<sup>96</sup> שושלת בית צדוק המשתלשלת מאלעזר בנם של אלישבע בת עמינדב משבט יהודה ואהרן בן עמרם משבט לוי מאחדת במסורת המקראית שני שבטים אלה

92 יוסף בן מתתיהו, קדמוניות יב 239, 385.

93 מקבים א' י', 20; יג', 34–42; יד' 38–39.

94 ספר מהלך מאורות השמים, בתוך: ספר חנוך א' עב', 5; עה', 4, 9.

95 שמות ו', 23.

96 דה"א ב', 10; רות ד', 18–22.

בקשרי משפחה, זיכרון ומסורת מקודשת ובתביעת בלעדיות על המלוכה והכהונה. בכתבי קומראן נמצאו כאמור קטעים מצוואת קהת ומצוואת עמרם, ובהם מצוינים הקשרים בין בית דוד לבית צדוק בתקופת המלוכה. בחיבור נבואי המיוחס ליהושע, המתאר את העתיד בזיקה לבית דוד ובית צדוק, נאמר:

כי הנה בן נולד לישי בן פרץ בן יהודה בן יעקב והוא אשר ילכוד את סלע ציון ויורש משם את [כל] האמורי מיר[שלים ועד הים ויהיה עם לבבו] לבנות [את] הבית ליהוה אלוהי ישראל זהב וכסף [נחושת וברזל יכין ועצי] ארזים וברושים יביא [מ]לבנון ובנו הקטן [הוא יבנו וצדוק הכהן] יכהן שם ראשון מ[בני פינ]חס [ואהרן] ואותו ירצה ב[כול ימי חייו ויברך] בכול [מ]עון מן השמי[ם] כי ידיד יהו[ה] ישכון לבטח ו[יהוה מגינו כול] הימים ועמו ישכון לעד.<sup>97</sup>

ייתכן שמובא כאן נוסח מקוצר המתאר את ההיסטוריה המשולבת של בית דוד ובית צדוק וייתכן שקיטועה האקראי של מגילה זו הוא שגרם לשיבוש הכרונולוגי, שכן על פי המסורת המקראית, השושלת היא בת שנים עשר איש מיעקב ועד דוד: בן נולד לישי בן עובד בן בועז בן שלמון בן נחשון בן עמינדב בן רם בן חצרון בן פרץ בן יהודה. מכל מקום שושלת בית דוד ושושלת בית צדוק שותפות במסורת זו בזיקה למקדש: הראשונה מכוננת את המקדש, והשנייה מכהנת בו; הראשונה מנהיגה את העם בתמורות ההיסטוריה מן העבר אל העתיד, ואילו השנייה מופקדת על שמירת העדות, על זכירת הברית, על הנצחה טקסית מקודשת של העבר ועל שמירת מחזוריות ריטואלית של שבתות ומועדים המתנה את הברכה האלוהית ואת רציפות הקיום מהעבר המיתי, דרך ההווה הריטואלי ועד לעתיד העומד בסימן השגחה שמימית. לצד האחריות לגבי שמירת משמרת הקודש מופקדת שושלת בני צדוק גם על הנחלת מכלול החוק האלוהי<sup>98</sup> ועל המשך היצירה הכתובה בהשראה אלוהית ומלאכית, הקושרות בקשר ריטואלי מחזורי בין העבר, ההווה והעתיד. על פי המסורת המקראית, דוד מצייר בכתב את תוכנית המקדש שיבנה שלמה בנו, שבמרכזו 'תבנית

97 4Q522' (לעיל הערה 89). בחיבור המכונה דברי המאורות מובא קטע מאלף על ירושלים, על בחירת שבט יהודה ועל בית דוד: 'משכנכה בירושלים העיר אשר בחרתה בה מכול הארץ להיות שמכה שם לעולם כי אהבתה את ישראל מכול העמים ותבחר בשבט יאודה ובריתכה הקימותה לדויד להיות [כרועה?] נגיד על עמכה, וישב על כסא ישראל לפניך כול הימים, וכול הגויים ראו את כבודכה אשר נקדשתה בתוך עמכה ישראל, ולשמכה הגדול ויביאו מנחתם כסף וזהב ואבן יקרה עם כול חמדת ארצם לכבד את עמכה ואת ציון עיר קודשכה ובית תפארתכה, ואין שטן ופגע רע כי אם שלום וברכה', Maurice Baillet (ed.), *Qumran Grotte 4, III: 4Q482–4Q520* (DJD, 7), Oxford, 1982, pp. 143–144. אחרי פילוג הממלכה, בימי רחבעם בן שלמה, רק שבט יהודה, שבט בנימין ושבט לוי נותרו בממלכת יהודה, שאר השבטים עברו לממלכת ישראל.

98 וי', 11; דב', 9–10; מל', 3.

המרכבה הכרובים זהב לפורשים וסוככים על ארון ברית ה'.<sup>99</sup> יתר על כן, על פי המסורת המקראית, דוד וצדוק הכהן מייסדים יחד את החלוקה המחזורית של כ"ד משמרות הכהנים שומרי משמרת הקודש,<sup>100</sup> ולדוד, נעים זמירות ישראל, מיוחסת המסורת הליטורגית בתהלים הקשורה למחזורי עבודת המקדש. על פי מסורת מגילת המזמורים שנמצאה בקומראן, דוד הוא מייסד מחזורי השירים המלווים את מחזורי הקרבנות המועלים בידי שומרי משמרת הקודש על פי לוח השבתות והתקופות הידוע כלוח השמש.<sup>101</sup> בנוסחי תהלים שלא מצאו דרכם לסדר הקנוני מצוי, כאמור, גם מזמור התהילה לבני דוד ולבני צדוק. כותבי המגילות מבססים את סמכותם של החזנים, בני שבט יהודה ובני שבט לוי, על השראה אלוהית הנגלית בחזיונות נבואיים ועל ידע המעוגן בדברי המלאכים, בשעה שהם יוצרים ספרות כוהנית-מלאכית מיתית, מיסטית וריטואלית המאששת את בחירתם ואת צדקת דרכם בזיקות שונות למסורת הזמן המקודש, המקום המקודש והפולחן המקודש היוצרים באחדותם את מסורת המרכבה.

## ז

הספרות המיתית עוסקת בעבר המכונן את ההווה הכוהני, ופורשת את ההשתלשלות ההיסטורית-מיתולוגית בדבר ראשית הזיקה בין מלאכים לנבחרים שומרי הברית, המייסדים את המיתוס הכוהני ומבססים אותו על לוח השבתות השמשי ועל לוחות השמים, לוחות התורה והתעודה (הקודמים ללוחות הברית) ולוח המועדים. לוחות אלה קשורים כולם במלאך אוריאל, הקרוי גם מלאך שר הפנים, ובחנוך בן ירד, הרואה את הכרובים בחזון המרכבה<sup>102</sup> ולומד מן המלאכים את המחזוריים הקוסמיים של מסלולי השמש המונחים ביסוד הלוח בן 364 הימים. מחזוריים אלה מכונים כאמור 'מרכבות השמים'<sup>103</sup> וקשורים בנוח ובמסורת הלוח הקשורה למבול שנמשך שנה תמימה. שנה זו מתחלקת ל-364 ימים, לארבע תקופות בנות 91 ימים, לשנים עשר חודשים בני 30 יום כל אחד ולארבעה ימים המפרידים בין ארבע התקופות. עוד קשורה המסורת המיתית במלכיצדק כוהן לאל עליון, במלאכים עדי הלוח ועדי הבריתות שומרי השבת וחג השבועות ובמלאך הפנים המכתיב מסורות אלה למשה בהר סיני אחרי קבלת לוחות הברית, בספר היובלים.<sup>104</sup>

99 דה"א כה, 18.

100 דה"א כד.

101 סנדרס, מגילת המזמורים (לעיל הערה 24), עמ' 48, 91-93, טור 27, שורות 2-11; וראו מחקרים על חיבור זה לעיל הערה 24 ולהלן הערה 115.

102 חנוך א יד, 8-25.

103 שם, עה, 3.

104 לפירוט מסורות אלה ראו: ספר חנוך א עב-פב; ספר היובלים א-ח; ספר נוח; ספר חנוך השני ו, 13-10; יג, 63-50, 26-20, 36-47, 63-50.

פרקים נוספים של היסטוריה מיתית זו, המקבילים למסורת המקראית ומרחיבים את נוסחה, דנים בראייה חזונית המתארת את העברת ההנהגה מידי משה ויהושע לבית דוד ובית צדוק, בזיקה לבניית המקדש (אפוקריפון יהושע) ובחזון המרכבה של יחזקאל שבנוסחו הקומראני נאמר 'המראה אשר ראה יחזקאל [...] נוגה מרכבה וארבע חיות'.<sup>105</sup> נוסח זה מיוחס לנביא הכהן המרבה לדבר בשבחם של הכהנים בני צדוק,<sup>106</sup> ומייסד את מסורת המרכבה המיסטית בחזונו.

הספרות המיסטית עוסקת בהווה המושתת על מסורת הבריתות שנכרתו בעבר ומתארת את תפקידי המלאכים בשמים, את שירותם בשבתות ובמקראי קודש במחיצת בני העדה המתקדשים ומטהרים, השותפים למלאכים בתפילה בשבח ובהלל במקצב שביעוני מחזורי קבוע. שותפותם בשמירת השבת, הנתפסת בספר היובלים כיום המלאכים, לצד מקומם המיוחד בחג השבועות, המכונה משנה חג, שכן חג זה הוא חג הבריתות עם נוח (היובלים ו א, 10), עם אברהם (שם יד, 10) ועם משה (שם א, 1; ו, 11), החג שהמלאכים שומרים בשמים, חג חידוש הברית על פי סרך היחד, וחג הביכורים והעלייה לרגל החל שבע שבתות אחרי מועד קציר שעורים, לפי המסורת המקראית ולפי מגילת המקדש.<sup>107</sup> חג השבועות, הנחוג על פי מסורת בני צדוק במחצית החודש השלישי, ביום ראשון ט"ו בסיוון, הוא המועד שבו התרחש מעמד סיני ונכרתה שבועת הברית כאמור בספר היובלים, הוא אף המועד על פי לוח השמש שבו נראה חזון המרכבה ליחזקאל והמועד שבו נקרא חזון מרכבת יחזקאל כהפטרה לקריאת התורה של חג השבועות.<sup>108</sup> המתארת את הברית במעמד הר סיני.<sup>109</sup> ההנהגות החמורות בתחומי הפרישות והטהרה שגזרו בני

105 4Q385, דימנט וסטרנגל (לעיל הערה 26), עמ' 42; ועיינו דיונה של המהדירה דבורה דימנט על נוסח זה, שם.

106 יח' מ, 46; מג, 19; מד, 15–24; מח, 11.

107 על מקום המלאכים בשבת ראו: ניוסם, שירות עולת השבת (לעיל הערה 30); Daniel K. Falk, *Daily, Sabbath and Festival Prayers in the Dead Sea Scrolls*, Leiden 1998; על מקומם בשמירת מחזורי הטבע ראו: Esther Chazon et al. (eds.), *Qumran Cave 4*, 'Hodayot 4Q427', XX: *Poetical and Liturgical Texts*, part 2 (DJD, 29), Oxford 1999, pp. 109–110; והשוו: מגילת ההודיות (מהדורת ליכט [לעיל הערה 32], עמ' 162–163, 181–182); היובלים ב, ב; על מקומם בתפילה ראו: ניצן, תפילת קומראן (לעיל הערה 14); על כמה מאיפיוניהם השוו: ידין, מלחמת בני אור (לעיל הערה 14), עמ' 209–221; על מקומם המרכזי בשבת ובחג השבועות ראו: ספר היובלים, א–; ל–לא; לניקוד החג כנגזר משבועה עיינו: יצחק א' זליגמן, מחקרים בספרות המקרא, ירושלים תשנ"ב, עמ' 438–439, והמחקרים הנזכרים להלן בהערה 206. לעניין חידוש הברית בנוכחות המלאכים בחודש השלישי ראו: סרך היחד א, 16–25 בתוך מגילת הסרכים (מהדורת ליכט [לעיל הערה 11], עמ' 66–73), ודבריו של מיליק המובאים שם, עמ' 55–56; וכן, אליאור (לעיל הערה 6), עמ' 142–211.

108 תוספתא מגילה ג, ה.

109 שמות יט; תה' סח, יח.

העדה על עצמם, המתוארות בסרך היחד, במגילת המקדש ובמגילת המלחמה, נבעו מהנחת נוכחות המלאכים בקרבם בזיקה לספירה שביעונית מחזורית המציינת את שבועות הברית השונות הכרוכות בשבתות ובמועדים.<sup>110</sup> נוכחות מלאכית מחזורית זו הייתה גם הטעם לאיסור נוכחות נשים בקומראן, שהיה מקביל לאיסור נוכחות נשים בקודש הקודשים, מקום מושב הכרובים, מבחינת חוקי הקדושה והטהרה החלים עליו. מטעם זה של איסור טומאה בקרבה אל הקודש, אף נאסרה נוכחותן בעיר המקדש, ככתוב במגילת המקדש, או במחנה המלחמה באחרית הימים שבו משתתפים מלאכים, כמתואר במגילת המלחמה. ככל הנראה, הכוהנים, השותפים למלאכים בעבודת הקודש ב'מקדש אדם',<sup>111</sup> התחלפו ושובו מדי פעם למקום מגוריהם, שם חיו בני משפחותיהם, אולם מקום המפגש עם המלאכים מדי שבעה ימים ובשבעת מועדי ה' בשבעת חודשי השנה הראשונים היה שמור לגברים טהורים בלבד, בדומה לקודש הקודשים במקדש, שם שירתו כוהנים בלבד, שכן נוכחות המלאכים חייבה הקפדה קיצונית על טהרה, טבילה, שביטה, התקדשות ופרישות, וכן שמירה על מחזורי הזמן המקודשים המחושים מראש ונשמרים באמצעות מחזורי שיר ותפילה. מחזוריים ליטורגיים אלה שומרים מרחב נשלט תחום בגבולות של קדושה וטהרה המגנים, באמצעות מניין, ספירה ומחזורי שיר וריטואל, על המשכיות ונצחיות החיים מפני כוחות בלתי נשלטים הכרוכים במחזורי הטבע ביחס לגוף האדם, והקשורים לתחום הטומאה והמוות, שאין להם שיעור ומספר. כל אלה תבעו פרישה מחיים רגילים לשם יצירת מרחב מקודש וזמן מקודש המופקדים בידי קהילת קודש המנותקת מהמקדש בירושלים וקוראת לעצמה בביטוי 'מקדש אדם'.

הספרות הריטואלית מתארת את הטקסים הארציים הנערכים בזיקה למסורת הבריתית, למועדי ה', ללוח השבתות בשנת השמש הנשמר בידי כוהנים ומלאכים ולייצוגיה השונים של מסורת המרכבה בזמן מקודש ובמקום מקודש. ספרות זו מזכירה בסרך הברכות בין השאר את הברכה לכוהן הגדול המשרת בקודש, המתואר כמלאך המשרת עם מלאכים,<sup>112</sup> ולצדה את הברכה לבני צדוק הכוהנים<sup>113</sup> ואת מעמד המעבר בברית בחג השבועות הנזכר בסרך היחד, במגילת הברכות, בברית דמשק ובמגילת המלחמה, בזיקה לנוכחות מלאכים.

הספרות הריטואלית מפרטת את לוחות המשמרות, שהיו מעין לוח ליטורגי חי של משמרות הכוהנים, המיוסד על לוח השבתות השמשי ושומר על מחזוריו השביעוניים המתחלפים מדי שבת ועל מחזוריו השש שנתיים בין השמיטות. מחזוריים אלה נשמרו בחילופי עשרים וארבע משמרות הכוהנים ששירתו בשלושה עשר מחזורי שירות שבועיים

110 ראו: ידין, מלחמת בני אור (לעיל הערה 14), פרק תשיעי, עמ' 209–221.

111 4Q174 (Florilegium), אלגרו (לעיל הערה 13), עמ' 53.

112 מגילת הסרכים (מהדורת ליכט [לעיל הערה 11]), עמ' 284–285.

113 שם, עמ' 281–282.



מדי שש שנים. מחזורי משמרת הקודש היו מופקדים על שמירת הזמן באמצעות מחזורי הקרבנות ומחזורי השירות.<sup>114</sup> התשתית הליטורגית המחזורית הנצחית של סדר זה הנזכרת במגילת המזמורים התחברה בידי הנביא המשורר דוד בן ישי, שזכה להארה אלוהית:

ויהי דוד בן ישי חכם ואור כאור השמש וסופר ונבון ותמים בכול דרכיו לפני אל ואנשים. ויתן לו ה' רוח נבונה ואורה. ויכתוב תהלים שלושת אלפים ושש מאות. ושיר לשורר לפני המזבח על עולת התמיד לכול יום ויום לכול ימי השנה ארבעה וששים ושלוש מאות; ולקרבן השבתות שנים וחמישים שיר; ולקרבן ראשי החדשים ולכול ימי המועדות וליום הכפורים שלושים שיר. ויהי כול השיר אשר דבר ששה וארבעים וארבע מאות. ושיר לנגן על הפגועים ארבעה. ויהי הכול ארבעת אלפים וחמישים. כול אלה דבר בנבואה אשר נתן לו מלפני העליון.<sup>115</sup>

כאמור לעיל, הספרות הכוהנית מייחסת לדוד, השביעי בבני ישי<sup>116</sup> בן שבט יהודה<sup>117</sup> שנוגד על פי המסורת בחג השבועות, את ההשראה לבניין המקדש שנגלה לו בנבואה ואת תיאור תבנית מרכבת הכרובים,<sup>118</sup> את כינון סדרי כ"ד המשמרות<sup>119</sup> ואת חיבור השירה הדתית המחזורית השומרת באמצעות מחזורי הקרבנות את המחזור השביעוני של מקראי הקודש ואת המחזור הרבעוני של ימי החול. מספרי השירים במובאה לעיל מקשרים בין חלוקות הלוח למחזורי הקרבנות הנשמרים במחזורי השירה השונים: 3600 תהלים מתייחסים לעשרת התהלים הנאמרים מדי יום בפי הלויים ב־360 ימי היסוד של הלוח השמשי הנראה לעין, ללא זיקה לקרבנות; 364 שירים מושרים ביחס ל־364 ימי הלוח הפולחני הנשמע לאוזן והנשמר בהעלאת עולת התמיד בידי הכוהנים מדי יום; 52 שירי עולת השבת מציינים את מספר שבתות השנה שבהן מועלה עולת השבת בידי הכוהנים; 30 שירים מושרים כנגד הקרבן המוסף המועלה בידי הכוהנים ב־30 הימים הנוצרים מצירוף 12 ראשי חודשים ו־18 הימים של שבועת המועדים הנזכרים בפרשת המועדות

<sup>114</sup> טלמון ובן דב, מגילות המשמרות (לעיל הערה 36), ושם רשימת מחקרים. לפירוט החישובים של מועדי השירות ראו: אליאור (לעיל הערה 6), עמ' 40–43.

<sup>115</sup> מגילת המזמורים כז, 2–11 (לעיל הערה 24). על מזמורי דוד 11–27:2 QPsa, Col. 11QPs<sup>a</sup> ראו: גרסייה-מרטינו וטישלאר (לעיל הערה 7), עמ' 1178. לסיכום המחקר על טקסט זה ראו: James C. VanderKam, 'Studies on David's Compositions', ארץ ישראל, כו (תשנ"ט), ספר פ"מ קרוס, עמ' 212–220\*; שמריהו טלמון, 'לוח המועדים בשנת החמה של עדת היחד על פי רשימת שירי דוד במגילת המזמורים ממערה 11 (11QPs<sup>a</sup>, XXVII)', גרשון ברין ובלהה ניצן (עורכים), יובל לחקר מגילות מדבר יהודה, ירושלים תשס"א, עמ' 204–219. הפיסוק בציטוט על פי טלמון, שם; וכן ראו: אליאור (לעיל הערה 6), עמ' 48–52.

<sup>116</sup> דה"א ב, 14.

<sup>117</sup> רות ד, 22–17.

<sup>118</sup> דה"א כח, 18.

<sup>119</sup> שם, כד, 3.

(ו' כג); וארבעה שירים המצינים את ארבעת הימים האפוגמנליים הנקראים פגועים, מלשון פגש-פגע (בר' כח, 11), שבהם ארבע עונות השנה פוגשות-פוגעות זו בזו כמתואר בספר חנוך א פב, 14-20; עה, ובספר היובלים ו, 23-30 ומצינות את חילופי האביב, הקיץ, הסתיו והחורף הנראים לעין בעונות בנות 91 יום כל אחת, המתחילות ביום ד ומסתימות ביום ג בשבוע. ארבעה ימים אלה, ימי הפגועים, מצינים את סיום ארבע העונות, דהיינו ימי שלישי, שהם היום ה-31 בכל אחד מהחודשים השלישי, השישי, התשיעי והשנים עשר. יום רביעי שהוא ראש הרבעון שבו הם פוגשים-פוגעים הוא יום זיכרון, לאמור הראשון לחודש הרביעי, הראשון לחודש השביעי, הראשון לעשירי, והראשון לחודש הראשון, מתייחסים לימי השוויון של האביב והסתיו (1.1 ו-1.7), ליום הקצר בשנה 1.10 וליום הארוך בשנה 1.4.

לוח השמש המתמטי הסימטרי בעל ארבעת הרבעונים החופפים קשור לפרקים שונים בחומש בנוסחו הקומראני, החל בסיפור חנוך בן ירד (בר' ה, 24) המביא משמים את הלוח בן 364 הימים שלמד מן המלאכים – המחולק לארבעה רבעונים שווים בני 91 ימים, העולים לכלל 52 השבתות, 13 שבתות בכל רבעון, כמפורט בספר חנוך ובספר היובלים וב-13 שירות עולת השבת; דרך מועדי הביכורים מדי שבע שבתות בשבעת חודשיה הראשונים של השנה, כמפורט במגילת המקדש; וכלה במועד קציר העומר וחג השבועות, מועד קציר חטים שהוא מועד ביכורי הדגן, ומועד התירוש והיצהר, הקשורים לחלוקה שביעונית כוהנית זו של מועדי הבאת ביכורים למקדש.<sup>120</sup> לוח 364 הימים וארבעת הרבעונים מפורט בסיפור המבול במסורת ספר היובלים ובנוסחים שונים בקומראן של חיי נוח הקשורים למועד הברית בחג השבועות. ביטוי הריטואלי המחזורי בשבתות, בשמיטות וביובלים הנשמרים בידי עשרים וארבע משמרות הכוהנים שהשבועות נקראים בשמותיהם בסדר מחזורי רצף, מפורט במגילות המשמרות המונות חלוקות שביעוניות ורבעוניות של מחזורי השירות של שומרי משמרת הקודש.<sup>121</sup>

לצד ספרות שיש לה תשתית מקראית ברורה המתאייסת ל'מרכבות השמים' או לזמן המקודש ולחלוקתו השביעונית-רבעונית בלוח השמש הקושר בין עבודת כוהנים ומלאכים שומרי משמרת הקודש של מועדי ה' ובין מסורות לוח הקשורות בחנוך בן ירד, בנוח בן למך המדגים את חלוקתו בסיפור המבול,<sup>122</sup> בלוי בן יעקב הנמשח לכהונה בידי

<sup>120</sup> על מגילת המקדש ראו: לעיל הערה 29; דיון בהיבטים ההלכתיים השנויים במחלוקת העולים מהמגילה ראו אצל: שיפמן, הלכה, הליכה ומשיחיות (לעיל הערה 11).

<sup>121</sup> ראו: ספר היובלים ו; השוו התאריכים הפותחים כל אחת משלוש עשרה שירות עולת השבת; ראו: ניוסס, ניצן ושולר (לעיל הערה 8); השוו: פשר בראשית 4Q252, ברוק, קולינס ואחרים (לעיל הערה 25), עמ' 193-194, 198-199, טורים 1-11; על המשמרות השוו: טלמון ובן דב, מגילות המשמרות (לעיל הערה 36); ידן, מלחמת בני אור (לעיל הערה 14), עמ' 264-269.

<sup>122</sup> 4Q252', שם.

שבעה מלאכים בספר היובלים והופך ליורש מסורת הלוח בצוואת לוי, במשה בן עמרם על הר סיני הלומד את פירוט הלוח ממלאך הפנים בספר היובלים, בדוד בן ישי המבטא את חלוקותיו במחזורי שיר במגילת המזמורים ובמחזורי המשמרות, וביחזקאל המעניק מבע מיסטי לחלוקתו הרבעונית בחזון המרכבה הפונה לארבע רוחות השמים, נמצא מסורות כוהניות מיסטיות הדגות במקום המקודש, בתשתיתו המקראית במסורת המרכבה ובהרחבתו המיסטית הכוהנית בספרי חנוך והיובלים.

מסורת המרכבה המתייחסת למרכבת הכרובים משקפת את תבנית המקום המקודש במרחב השמימי. ראשון מתעדיה של מסורת המרכבה בספרות הכוהנית הוא חנוך בן ירד המתאר את מסעו בשמים ואת מקומם של כרובי האש במקדש השמימי.<sup>123</sup> מסורת המרכבה קשורה במישורין בכפורות ובכרובים במשכן שמושה הוראה בה<sup>124</sup> ובמרכבת הכרובים במקדש שדוד הוראה משמים<sup>125</sup> המתוארים בפסוק 'ולתבנית המרכבה הכרובים זהב לפורשים וסוככים על ארון ברית ה'.'<sup>126</sup> מסורת המרכבה קשורה כאמור בפרקים שונים לחזיונות נבואיים של חנוך הרואה חזון מרכבה של 'כרובי אש'; ללוי שראה בחזונו את שערי השמים בשעה שזכה לברכת הכהונה מדרי העולם העליון;<sup>127</sup> למשה שהוראה בהר את תבנית הכרובים; לדוד שראה את 'תבנית המרכבה'; ליחזקאל הרואה 'זני מרכבה';<sup>128</sup> ולמורה הצדק מקומראן שחיבר יצירות העוסקות במרכבה השמימית על פי השראה אלוהית כעולה מפשר חבקוק: 'פשרו על מורה הצדק אשר הודיעו אל את כול רוי דברי עבדיו הנביאים'.<sup>129</sup> לחמישה מבין השישה יש זיקה לכהונה – חנוך מייסד הסדר הכוהני לפני המבול, המתואר בספר חנוך א ו-ב, בספר היובלים ד, 11–18 ובצוואות השבטים; לוי ממשיך המסורת הכוהנית-מלאכית בימי האבות; משה בן שבט לוי המוראה משמים את תבנית המשכן ומראה הכרובים; יחזקאל בן בוזי הכהן הרואה את חזון המרכבה ומראה הכרובים בזמן חורבן בית ראשון; ומורה הצדק שהיה כוהן שהנהיג את העדה במאה השנייה לפסה"נ, שתאורי המרכבה שלו נשמרו במגילות קומראן. המרכבה או מקום מושב הכרובים בקודש הקודשים, קשורה למקום התגלות האל, לקודש הקודשים בהיכלות עליונים ולייצוגים של כרובי גן עדן הקשורים לסוד החיים, לראשית הזמן ולראשית המקום ולתבניותיהם האלוהיות הנצחיות הנגלות בהשראה נבואית, שירית ומיסטית.

123 חנוך א יד, 11, 19.

124 שמות כה, 22–17; לו, 9–6.

125 מל"א ו, 28–23; דה"ב ג, 10–13.

126 דה"א כה, 81.

127 צוואת לוי ה, 2–1.

128 יח' א; י; בן סירא מט, 8.

129 מגילת פשר חבקוק, דף 7, שורות 4–5 (מהדורת ניצן [לעיל הערה 14], עמ' 171. השו: שם, עמ' 152, דף 2, שורות 7–10: 'מפי הכוהן אשר נתן אל בלבו דעה לפשור [את] כול דברי עבדיו הנביאים

אשר בידם ספר אל את כול הבאות על עמו'.

מרכבה היא התבנית השמימית החזונית של המקום המקודש, הזמן המקודש והפולחן המקודש המיוצגים במקדש הארצי, והיא מתייחסת לייצוגים מיסטיים, ליטורגיים וריטואליים של קודש הקודשים ולייצוגי הזמן והמרחב של עבודת הקודש בעולם המלאכים.<sup>130</sup> הזמן המקודש מתייחס ללוח השמש המחולק בתודעה הכוהנית מלאכית למחזורי זמן משבית ולמחזורי זמן פורה, דהיינו לשבתות ולרבעונים, או לשביעיות ולרביעיות במרחב השמימי והארצי, הנשמרים בעבודת הקודש של מחזורי השירה ומחזורי הקרבנות. המקום המקודש מתייחס לשבעת ההיכלות השמימיים או לייצוגי מרחב של הזמן המקודש של מחזורי מקראי קודש המתוארים בשירות עולת השבת, לשבעת חלקי המקדש בתחום הארצי ולייצוגי מרחב של הזמן הרבעוני המתוארים בזיקה לגן עדן – מקום ראשית החיים ורציפותם הנצחית, שיש בו נהר הנפרד לארבעה ראשים וכרובים מכונפים. מרחב זה מיוצג כארבע חיות הקודש, וכארבע פניה של המרכבה הפונים לארבע רוחות השמים (יח' א). חלוקות מרחביות אלה, המתייחסות לעולם הלא נראה המצוי בתשתית התפיסה הכוהנית של העולם הגלוי לעין, והמבוססות על מסורות הנקשרות ביחזקאל, בחנוך, בלוי, במשה ובדוד, נשמרות בידי המלאכים המחולקים לשביעיות משרתות ומשוררות בשירות עולת השבת, החזרות על הביטוי 'שבעה בשבעה דברי פלא', ולארבעת ראשי המלאכים אוריאל, רפאל, גבריאל, ומיכאל, כנגד ארבע תקופות השנה וארבע רוחות השמים,<sup>131</sup> ארבעה אופנים ו'ארבעה מוסדי רקיע הפלא'.<sup>132</sup> מסורת המרכבה מתייחסת לאחדות הזמן המקודש, המקום המקודש והפולחן המקודש במרחב השמימי ובמרחב הארצי, אחדות סינכרונית של שביעיות ורביעיות, המייצגות את יחסי הגומלין בין שבועת השביתה והקדושה מזה, ובין ברית נצחיות החיים, הרבייה, הרביעה (שם עונת הגשם) והפריון מזה, הנשמרת בידי עשרים וארבע משמרות הכהנים בארץ, המתחלפות מדי שבעה ימים במחזורים שש שנתיים, בין שמיטה לשמיטה, ובידי שביעיות המלאכים המכהנים בשבעה היכלות עליונים, מול ארבעת פני המרכבה וארבעת ראשי המלאכים.<sup>133</sup>

מסורות אלה הן מסורות מיסטיות הקושרות בין תופעות אסטרונומיות מחזוריות בעולם הנראה הניכרות במחזוריו הנצחיים של הטבע, לבין תופעות מחזוריות בעולם הלא נראה הנודעות בדברי נביאים וחזנים כוהנים ולויים, השומרות את מחזורי הפולחן ואת מקורו הנשמע והנגלה בחזון. הסינכרוניזציה בין מחזורי הטבע הרבעוניים הנראים, שעליהם מופקדים המלאכים השומרים את ברית מחזורי הבריאה הנצחיים ברצף היוצר של הטבע, הנמדד במספרים זוגיים ורבעוניים – ארבע עונות, שנים-עשר מזלות בשמים,

130 אליאור (לעיל הערה 6), עמ' 94–116.

131 ספר חנוך א פב, 13–15.

132 11Q17, col. VIII, 5–6, גרסייה-מרטינו וטישלאר (לעיל הערה 10), עמ' 288.

133 אליאור (לעיל הערה 6), עמ' 33–60.

תריסר חודשים בארץ, יום ולילה, 364 ימים בשנה – אשר אותם שומרים הכוהנים במחזורי עולת התמיד ובמחזורי עולת החודש ובשירי ארבעת הימים הפוגשים הפוגעים, המסמנים את חילופי ארבע העונות, לבין מחזורי מקראי הקודש השביעוניים הנשמעים, המציינים במספרים פרדיים המתחלקים לשבע את מחזורי השביתה ומועדי הדרור, הנשמרים בידי כוהנים ומלאכים (שבתות, שמיטות, שבעה מועדי ה', יובלים), שאותם שומרים הכוהנים במחזורי עולת השבת ובמחזורי עולות המוספים במועדים – סינכרוניזציה זו היא הקושרת בין הנראה לנשמע ובין המוחש למופשט, בין מחזורי החול והקודש ובין עבודת כוהנים ומלאכים. הקדושה, הברכה ושמירת הברית של נצחיות החיים תלויות בסינכרוניזציה בין הרצף היוצר המכונן את עולם החולין הנגלה לעין במחזורים רבעוניים קבועים של יצירה והתחדשות הבריאה, לבין ההשבתה השביעונית המכוננת את הקודש, השביתה, השמיטה, והבלימה על יסוד ציווי ממקור אלוהי נשמע ובלתי נראה.

תפיסת הזמן הכוהנית כורכת את תמורות העתים בתבנית אלוהית שביעונית מחזורית ידועה מראש של 'שבועי קודש', שענינם שמירת שבועת מחזורי ההשבתה, החירות והדרור, מדי שבעה ימים, מדי שבעה מועדים, שחלקם קשורים בהשבתה מדי שבעה שבועות, בשבעת חודשי השנה הראשנים, בשמיטה מדי שבע שנים, וביובל מדי שבע שביעיות שנים, השבתה המכונה 'מועדי דרור' שמקורם בציווי אלוהי ובעדות מלאכית, הנשמרת בידי בחירים וידעים המשגיחים על שבעים ימי דרור בשנה (המונים כאמור 52 שבתות ושבעה מועדים, המצטרפים ל-18 ימי מועד, מקראי קודש שאסורה בהם כל מלאכה). תפיסת זמן כוהנית זו נשקפת במגילת הברכות, הפותחת ברזי הזמן הנראה לעין ובמחזוריו המופקדים בידי מלאכים, וממשיכה ומתארת את המורכבות השביעונית של מחזורי השביתה והדרור המיוסדים על מחזורים שביעוניים הנשמעים בציווי אלוהי והמכונים תכונים, מועדים, שבתות ומועדי דרור, הנשמרים בשבועה בידי הכוהנים לווים ואנשי בריתם:

ורזי פלאים בהר[אותמ]ה  
ושבועי קודש בתכונמה  
ודגלי חודשים  
[ראשי ש]נים בתקופותמה  
ומועדי כבוד בתעודות[מה]  
[ושבתות ארץ במחל]קותמה  
ומו[עדי דרו]ר[ד]רו[רי נצח]  
אור וחשבוני [...] ]  
כי אתה בראתה במועדיהמה

ומחדש [ ] להשביעמה  
 וכו'ל בחירהמה וכול [י]דעיהמה בתהלי  
 [וברכות אמת בקצי מועד<sup>134</sup>

לשון השיר מתייחסת לרזי הפלא של המרכבה הקוסמית הכוללים את מחזורי הטבע הרבעוניים הנראים ואת מחזורי מועדי הקודש השביעוניים הנשמעים: שבועות השנה ושבטותיה שמספרם חמישים ושניים קבוע כ'תיכון' או חוק נצחי בל יעבור; החודשים שמספרם שנים עשר; התקופות שמספרן ארבע והן נבדלות זו מזו בארבעת ימי הזיכרון הנודעים כדגלי החודשים; המועדים שמספרם שבעה ב'תעודתם' או במועדם הקבוע; שבתות הארץ, הלא הן השמיטות הנמנות מדי שבע שנים (וי' כה, 2-4) ומחלקות את מחזורי עבודת המשמרות; ו'מועדי דרור' שהם היובלים מדי שבע שביעיות שנים (וי' כה, 8-13) המנציחים את רעיון קדושת החירות, המובטחת במקראי קודש, שעניינה הוא הוויתור על ריבונות אנושית במחזוריות שביעונית של ימי שביתה מקודשים שכל מלאכה נאסרת בהם. מחזורים אלה, שמסורת המרכבה מיוסדת עליהם, משתרגים זה בזה ומעידים על הנצחיות, המחזוריות והמורכבות של הסדר האלוהי הנשמר בידי בני מרום ובני אדם.

## ח

עיון במהות ההבדלים בין המסורת המקובלת הידועה מנוסח המסורה וממסורת חז"ל ובין המסורת שנמצאה במגילות מדבר יהודה ובנוסחים המקבילים להן בספרי חנוך והיובלים, צוואת לוי וצוואות השבטים, שקטעים ארוכים מכל אחד מהם נמצאו בין המגילות, מעלה שמתנהל מאבק עקבי בין הבלטה או מחיקה של מסורות הקשורות בקדושת הזמן ובביטוי בלוח השמש ובמרכבות השמים; של מסורות הקשורות בקדושת המקום ובביטוייה במסורת המקדש והמרכבה; ושל מסורות הקשורות בקדושת הפולחן ובביטוייה במסורת משמרות הכוהנים ומשמרות המלאכים המשרתים במקדש ובקודש הקודשים בהיכל הארצי, ובמרכבה העליונה בשבעת ההיכלות השמימיים. שלוש מסורות אלה קשורות לעבודת הקודש של כוהנים ומלאכים ולשילוב העולם הסמוי מן העין בעולם הנראה על מחזוריו הנצחיים הקבועים והידועים מראש, והן משלבות יסודות מיתיים, מיסטיים וליטורגיים הקשורים לפולחן, עם המצע המקראי המוכר, הקשור במועדי ה', מקראי קודש והמקדש.

134 '4Q286', ניוסם, ניצן ושולר (לעיל הערה 8), עמ' 12, קטע 1ii: 8-12; עמ' 24-24, קטעים 6-7: 3-1, 4-1.

במסורת המקראית, בעריכתה הקנונית במאה הראשונה והשנייה לסה"נ, שנעשתה בידי חכמים והגיעה לידינו בנוסח המסורה, אין מספר ימים קבוע לשנה, אין מספר מפורש לימי החודש, אין מספר קבוע לשבועות השנה ואין מוצע עיקרון חישוב ללוח המועדים. לעומת זאת במסורת קומראן המיוסדת על דברי המלאכים לשביעי באבות העולם, חנוך בן ירד, מטעמים המחברים חזור ושנה שבכל שנה יש 52 שבתות ב-52 שבועות, העולים ל-364 ימים, המתחלקים לארבע תקופות בנות 91 ימים כל אחת. השנה מתחלקת לשנים עשר חודשים בני 30 יום, ולחודשים השלישי, השישי, התשיעי והשנים עשר מתוסף יום החוצץ בין תקופה לתקופה. ארבעה ימים אלה מכונים, כאמור לעיל, בשם פגועים (מלשון פגע=פגש, בר' כח, 11), מציינים את סוף הרבעון ביום ה-31 לחודש השלישי שבכל רבעון ופגועים-פוגשים בימי תחילת הרבעון הסמוך, הלא הם ארבעת ימי הזיכרון שבהם חלים ימי השוויון ברבעון הראשון והשלישי, שבהם אורכם של היום והלילה שווה (אקווינוקס האביב והסתיו), והיום הקצר ביותר והיום הארוך ביותר בשנה (סולסטס הקיץ והחורף) ברבעון השני והרביעי. השנה מתחילה ביום הזיכרון שהוא יום השוויון של האביב בחודש ניסן, חודש היציאה משעבוד לחירות,<sup>135</sup> וראשיתה תמיד ביום רביעי, יום בריאת המאורות<sup>136</sup> א' ניסן, הראשון מארבעת הדגלים או ארבעת ימי הזיכרון המציינים את חילופי העונות. כל אחד מארבעה רבעיה, המקבילים לארבע עונות השנה או לארבע תקופות השנה, מתחיל אף הוא ביום רביעי, יום הזיכרון, ופותח רבעון של שלוש עשרה שבתות המסתיים תמיד ביום שלישי, היום הפגוע. בכל שנה יש 52 שבתות שמועדן קבוע כעולה משירות עולת השבת, שכן השבת הראשונה לעולם תחול ברביעי לחודש הראשון, השבת השנייה באחד עשר לחודש הראשון השבת השלישית בשמונה עשר לחודש הראשון, וכן הלאה עד לשבת השלוש עשרה שתחול תמיד בעשרים ושמונה לחודש השלישי שבו מסתיים הרבעון ביום ה-31. באמצעו של כל רבעון חלה השבת השביעית ב-16 לחודש השני שבכל אחד מהרבעונים. הרבעון השני נפתח תמיד ביום רביעי הראשון לחודש הרביעי (א' תמוז) שהוא יום זיכרון ויום הסולסטס הקיצי, והספירה מתחילה מחדש והשבת הראשונה לעולם תהיה ברביעי לחודש. וכך גם ברבעון השלישי שיום הזיכרון הפותח אותו, יום זיכרון תרועה, בראשון לחודש השביעי (המכונה בפי חכמים ראש השנה א' תשרי) הוא יום השוויון של הסתיו החל תמיד ביום ד, וברבעון הרביעי שנפתח ביום הקצר בשנה, הראשון לחודש העשירי (א בשבט) שחל אף הוא תמיד ביום ד.

השנה נפתחת תמיד ביום רביעי הוא יום השוויון של האביב. חג המצות חל תמיד ביום רביעי במחצית החודש הראשון (ט"ו ניסן), וחג סוכות המסיים את שבעת המועדים בשבעת חודשי השנה הראשונים חל תמיד ביום רביעי במחצית החודש השביעי (ט"ו תשרי). קרבן

<sup>135</sup> 'החודש הזה לכם ראש חודשים ראשון הוא לכם לחודשי השנה', שמות יב, 2; וראו: שמות יג, 3.

<sup>136</sup> בר' א 14-15.

פסח נחוג ביום שלישי הארבעה עשר לחודש הראשון (במ' כח, 17) חודש האביב (שמות כג, 15; לד, 18) ראש חודשים (שמות יב, 2). העומר נחוג ביום ראשון ממחרת השבת שאחרי הפסח (שבת בראשית), החל תמיד ב־כ"ו בחודש הראשון, וחג השבועות ביום ראשון, שבע שבתות אחרי העומר, בט"ו לחודש השלישי (ט"ו סיוון). יום זיכרון תרועה הוא היום הפותח את הרבעון השלישי ואת החודש השביעי (תשרי) והוא יום השוויון של הסתיו, ובהיותו ראש רבעון הוא חל תמיד ביום רביעי (א' תשרי), ואילו יום הכיפורים חל תמיד לפי לוח זה ביום שישי בעשור לחודש השביעי (י' תשרי). כל אחד משנים עשר חודשי השנה מתחיל ביום ד, ביום ו או ביום א בסדר רצוף, דהיינו החודש הראשון מתחיל ביום ד, החודש השני ראשיתו ביום ו, החודש השלישי ביום א, החודש הרביעי ביום ד, החודש החמישי ביום ו, החודש השישי ביום א, והחודש השביעי ביום ד וכן הלאה. אין זה מקרה שבמסורת חכמים ידוע הביטוי לא אד"ו ראש האוסר על ימים אלה בדיוק בראש חודש שחל בו ראש השנה. בכתבי קומראן, כבחומש ובכתבים הכהנאים במקרא, החודשים כמו הימים נמנים רק במספרים, כלומר יום ראשון, שני, שלישי וכו', ולא בשמות, כלומר החודש הראשון, השני, השלישי והרביעי וכך הלאה. ניכר בכתבים אלה שהכוהנים שומרי מסורת הלוח המקראית אינם מכירים כלל ועיקר בשמות החודשים הבבליים שהועלו עם השבים מגלות בבל והשתגרו מאוחר יותר במסורת כחודשים עבריים של השנה הירחית.<sup>137</sup> לעומת זאת, הכהנים מציינים את השבועות בשמות כ"ד משמרות הכהנים המפורטים בספר דברי הימים א כד, מנהג שנשתמר במסורת בית הכנסת לאחר חורבן הבית במשך תקופה ארוכה.

שבעת המועדים הנזכרים בתורה נחוגים כולם במועד קבוע וביום קבוע בשבוע בשבעת חודשי השנה הראשונים (מהחודש הראשון, ניסן, עד השביעי, תשרי). לעולם חג אינו חל בשבת על פי לוח זה, המתאים ללוח המועדים המקראי בספר ויקרא כג ולמקבילותיו בספר שמות כג, במדבר כח-כט, דברים כה, ורק מוסיף עליו את ימי השבוע הקבועים שבהם חל כל חג וקובע את פרקי הזמן המדויקים הקובעים את חישוב מחזור היבולים

137 לשמות החודשים ניסן, אייר, סיוון, תמוז, אב, אלול, תשרי, חשוון, כסלו, טבת, שבט, אדר שנשתגרו בשפה בזמן החזרה מגלות בבל ולדמיון מסוים בשיטת העיבוד של הוספת אדר שני השוו שמוות החודשים הבבליים: 'The Babylonian month names were Nisanu, Ayaru, Simanu, Du'muzu, Abu, Ululu, Tashritu, Arakhsamna, Kislimu, Tebetu, Shabatu, Adaru. The month Adaru II was intercalated six times within the 19 year cycle but never in the year that was 17th of the cycle when Ululu II was inserted' Eliahu J. Bickerman, 'Calendar', *The New Encyclopedia Britannica, Macropedia*, 3, Chicago and London 1974, p. 605; עוד ראו: כורש ה' גורדון, 'ח'ש', אנציקלופדיה מקראית, ג, טור 39. האזכור הראשון לשמות החודשים הבבליים מחוץ לספרי המקרא אשר נתחברו אחרי שיבת ציון הוא במגילת תענית. בכתבי הכהנים מקומראן ובספרות החיצונית שמות החודשים הבבליים אינם נזכרים.



ומועדי העלייה לרגל.<sup>138</sup> חמישים ושתיים שבתות השנה ושמונה עשר ימי מקראי קודש של שבעת מועדי ה' (וי' כג) עולים לשבעים ימי שביתה ומועדי דרור בכל שנה שנאסרת בהם כל מלאכה ובהם מקריבים קרבן מוסף, קרבן אשה, נוסף על עולת התמיד. לוח זה מיוסד על עדות מלאכית, על מסורת כוהנית, על עבודת הקרבנות, על מחזורי שירת הקודש ועל מחזורי היבולים, התלויים כולם בחישוב מתמטי ובידע אסטרונומי שיש בו שילוב בין מחזורי שביתה שביעוניים, הקובעים את מועדי הקודש, לבין מחזורי ברכה רבעוניים, המתייחסים לתמורות הרצף היוצר של טבע, ויוצרים סינכרוניזציה הרמונית ביניהם. ביסוסו של מתאם זה בין ארבע עונות הטבע למחזוריות השביעונית של מועדי השביתה והדרור הנשמרים בידי כ"ד משמרות הכהנים ומצווים על כלל העדה מפורט במסמכי לוח שונים החל בספר חנוך הראשון, ספר היובלים וסיפור המבול בנוסח קומראן<sup>139</sup> וכלה במגילת המקדש, מגילת המשמרות, מזמורי דוד,<sup>140</sup> שירות עולת השבת, איגרת מקצת מעשי התורה וספר חנוך השני. מרכזיות הלוח הרבעוני-שביעוני ותשתיתו במסורת המרכבה הכוהנית המתייחסת לארבעת פני המרכבה ולשבעה היכלות בעולמות עליונים ולחלוקות רבעוניות ושביעוניות בעבודת הקודש, המופקדת בידי משמרות הכהונה והמלאכים, מבארת את עצמת המאבק על שמירתו בספרות הכוהנית מזה ואת גניזתו בספרות חכמים מזה.

לוח השמש מיוסד כאמור על מסורות חישוב שביעוניות המתייחסות למחזורי שביתה קבועים לפי מועדי ה' הנזכרים במקרא ומכונים מקראי קודש, ולמסורות רבעוניות המתייחסות לתמורות אסטרונומיות קבועות ביחס לארבע עונות השנה ומכונות מרכבות השמים, שחלוקתיהן נגלו לחנוך מפי המלאכים, כמפורט בספר חנוך ובספר היובלים. יישומו הראשון של לוח זה מובא בסיפור המבול המחולק לחלוקות המציינות את רבעי השנה ואת חודשיה בנוסח קומראן, בספר היובלים ובמסורות המבול.<sup>141</sup> לוח זה – הצופה בדיוקנות את מחזורי ארבעת היבולים של השעורה, הדגן, התירוש והיצהר הרחוקים זה מזה שבע שבתות תמימות, את מועדי הביכורים משבעת המינים ואת חילופי ארבע התקופות בזיקה לתמורות האסטרונומיות, תוך שילובם במחזורי השביתה השביעוניים

138 על הלוח בזיקה למחזור היבולים הנזכר במגילת המקדש ראו: לעיל הערה 29. למקור המועדים הקשורים ביבולים ולזיקתם לזכויות הלויים (מעשר הדגן, התירוש והיצהר), ראו: במ' יח, 12–13; דב' יח; נח' י, 33–40; ספר היובלים ז, 36. במגילת המקדש (ידין, מגילת המקדש [לעיל הערה 29], א, עמ' 95–99; קימרון, מגילת המקדש [לעיל הערה 29], עמ' 27–37), במגילת המשמרות (טלמון ובן-דב [לעיל הערה 36]) ובקטעי מגילות נוספים (Florentino García-Martínez, '11QTemple', et al. [eds.], *Qumran Cave 4, II: 11Q2–18, 11Q20–31* [DJD, 13], Oxford 1998, pp. 374–381; '4Q286Berakhot' [לעיל הערה 8]) נזכרים מועדי הדגן התירוש והיצהר בזיקה למקדש.

139 '4Q252' (לעיל הערה 25).

140 '11QPs' (לעיל הערות 24, 115).

141 '4Q252' (לעיל הערה 25).

של השבתות, שבעת המועדים, השמיטות והיובלים ומקראי קודש – לוח זה משמש בסיס הן לעבודת משמרות הכהנים שמחזוריה מצוינים במגילות המשמרות, הן לעבודת המלאכים המתוארת בשירות עולת השבת, בספר חנוך ובספר היובלים. שירות עולת השבת ערוכות, כאמור, על פי שלוש עשרה השבתות שתאריכן קבוע וחופף בכל אחד מארבעת הרבעונים.<sup>142</sup> ארבעה רבעונים ליטורגיים אלה המקבילים לארבע עונות השנה או לארבע התקופות המכונות במגילת הסרכים קציר, קיץ, זרע ודשא,<sup>143</sup> מפורטים בספר חנוך, בסיפור המבול ובמקבילותיו בספר היובלים.

לוח זה הוא סימטרי ומעגלי ומחולק לארבע, שבע ושלוש עשרה – ארבעה רבעוני תקופות בני 91 ימים היוצרים בצירופם את 364 ימי השנה; 52 שבתות המשביתות מדי שבעה ימים את זמן החולין המחולקות ל-13 שבתות חופפות בתאריכיהן בכל אחד מארבעת הרבעונים שבהן מושרות שירות עולת השבת בפי כוהני קורב השמימיים ובפי בני דמותם הארציים המשרתים בקודש ומעלים את קרבן השבת להלכה או למעשה, בפולחן או בשיר. חלוקות אלה נשמרו בעבודתם של 24 משמרות הכהנים שהיו מחולקות למחזורים בני שש שנים, שבהם כל משמרת שירתה שלוש עשרה פעמים מחזור של שבעה ימים בכל אחת משש השנים, בנות 364 ימים כל אחת. בשנה השביעית, שנת השמיטה, שנאסרת בה עבודה<sup>144</sup> ואין בה מחזורי יובלים שסופרים את מועדיהם ואין בה בציר, קציר<sup>145</sup> ועלייה לרגל וספירת שבתות ביחס לשנה החקלאית, הוסיפו ככל הנראה שבעה ימים, לא ספורים, אולי אחרי מעמד הקהל בחג הסוכות בחודש השביעי, או בסוף חודש אדר, כדי לגרום ליום א' בניסן ליפול ביום הראשון של האביב וכדי לכסות על הפער של יום בין שנת השמש בת 365 הימים לבין השנה הכוהנית שביעונית, שהיא בת 364 ימים  $(7 \times 364 + 7 = 7 \times 365)$ , ואת הפער של רבע יום נוסף מדי שנה (שכן שנת שמש מונה 365 ימים כפי שמציין בבירור בעל ספר חנוך השני בפרק ו', 11), השלימו בהוספת שבוע לא ספור מעין זה מדי עשרים ושמונה שנים בשנת השמיטה הרביעית במחזור השמיטות. לחישובים אלה שנשמרו בסוד לא נמצא תיעוד כתוב וקרוב לוודאי שנשמרו בידי הכהנים שהיו בקיאים במחזורים הקוסמיים ובמקביליהם הפולחניים והיו ערים לפער המחייב השלמה למען שמירת הדיוק המתמטי אסטרונומי, שהיה מכריע לסינכרוניזציה שערכו בין שבעת

142 ראו: ניוסם, 1985 (לעיל הערה 30); הנ"ל, 1998 (לעיל הערה 30), עמ' 173–401; עוד ראו: John Maier, 'Shire Olat hash-Shabbat: Some Observations on their Calendrical Implications and on their Style', Julio Trebolle Barrera and L. Vegas Montaner (eds.), *The Madrid Qumran Congress: Proceedings of the International Congress on the Dead Sea Scrolls, Madrid 1991*, Leiden 1992, pp. 543–560.

143 סרך היחד י, 7.

144 וי' כה, 2–6.

145 שם, ה.

מקראי קודש לארבע עונות השנה ומועדי היבולים והביכורים של שבעת המינים. מתאם זה, בין שמירת חוקי האל בידי האדם, המצווה על מחזורי השבתה שביעוניים, מחזורי קודש של חירות ודרור, ובין ברכת שמים, המבטיחה את המחזוריות הנצחית של ארבעת היבולים משבעת המינים, התלויה במחזוריות ארבע תקופות השנה, היה מופקד בידי הכהנים ובני בריתם המלאכים.

פירוט המחזוריים השש שנתיים של עשרים וארבע משמרות הכהונה, השומרות את הסדר הליטורגי של השבתות ומועדי ה' בסדר מחזורי רציף בין שמיטה לשמיטה, נמצא בתעודות ובמסמכי לוח המבוססים על חישובי השבתות, השנים, השמיטות והיבולים. הסינכרוניזציה בין המחזוריים השונים והוספת הימים, כדי להשלים בין השנה בת 364 הימים לבין ימי שנת השמש הריאלית, נשמרה בסוד ונקראה רזי פלא, שכן בתעודות השונות פוזרים רק פרטי מידע חלקיים ולא שלמים, ואת אלה ניתן להשלים על ידי צירוף המידע המצוי בתעודות השונות.<sup>146</sup> ללוח מחזורי מורכב זה – השומר על מחזורי שביטה שנתיים ומחזורי שמיטות ויבולים רב שנתיים ביחס ל'מרכבות השמים', ביחס לשבעה היכלות וביחס לארבעת פני המרכבה, על מחזורי שירות של משמרות הכהונה ביחס לעבודת הקודש בזיקה למרכבה בקודש הקדשים, וביחס למחזורי שירות של משמרות המלאכים ביחס ל'כל מרכבות הדרו ולדבירי קודשו' בעולמות עליונים<sup>147</sup> ועל מחזורי ארבעת היבולים (שעורה, חיטה תירוש ויצהר, שאת ראשיתם מביאים לבית המקדש בהפרשי זמן של שבעה שבועות ושבע שבתות החל בכ"ו לחודש הראשון [ביכורי שעורה] עבור בט"ו לחודש השלישי [ביכורי החיטה], עבור בשלושה לחודש החמישי [מועד התירוש] ועד כ"ב לחודש הששי [מועד היצהר]) ושבעת המועדים הקשורים במקדש – ללוח זה היו כמה שיטות שמירה שהבטיחו שסדרו יישמר:

א. שמות מחזורי עשרים וארבע משמרות הכהנים שחלוקתם נקבעה בידי דוד בן ישי וצדוק בן אחיטוב הכהן,<sup>148</sup> שעל שמו נקראים המופקדים על שמירת מסורת הכהונה בשם בני צדוק. מחזורי השירות של כ"ד משמרות הכהנים, המהווים לוח ליטורגי חי, הנמנים במחזוריים של שש שנים, והשובתים מדי שנה שביעית, מבטיחים את רצף חישובי השמיטה ואת הרצף המחזורי הקבוע של שמות השבועות הנקראים על שמות המשמרות.

ב. סוגים שונים של שירים, החופפים לסוגים שונים של קרבנות, ומתייחסים למחזוריים השנתיים השונים, הבטיחו את שמירת מחזור השבתות והמועדים השנתי. דהיינו מחזורי הקרבנות, המתייחסים למועדי קודש אלה (עולת השבת, עולת החודש, עולת

146 ראו: מיליק (לעיל הערה 29).

147 11QShirShabb 2-1-9 (לפי הסימון הישן. ראו עתה: 11Q17, col. X, frags 23-25, line 7, גרסיה "מרטינו וטישלאר" (לעיל הערה 10), עמ' 293.

148 דה"א כד, 4-3, 18-7.

המועד ועולת התמיד), נשמרו בעזרת מחזורי השירה המחולקים לפי חלוקות ריטואליות הנזכרות לעיל במזמורי דוד.

ג. 'לוח' הקטורת, מחזור 364 הימים של השנה נשמר באמצעות הקטורת שהייתה מוכנה מראש לכל השנה ומחולקת למספר ימות שנת החמה<sup>149</sup> והכנתה, חלוקתה, והקטרתה המחזורית הייתה שמורה לכוהנים בלבד.<sup>150</sup> הקטורת במיתוס הכוהני הייתה קשורה בכפרה ובקרבת והורכבה משבעה סמנים שמקורם בגן עדן, הוא מקור החיים. רכיבי הקטורת והכנתה כלוח של ימי שנת השמש נעשו בידי כוהנים בלבד.<sup>151</sup>

ד. חלוקות הזמן נשמרו באמצעות מחזורי הקרבנות, עולת התמיד, עולת השבת, עולת החודש ועולת המועדים, שציינו בצורה נראית לעין ביחס לזריחת השמש ושקיעתה את חילופי הזמן הנראה וחילופי הזמן הנשמע. צירוף אש הקרבנות הנראית עם שירת הקודש הנשמעת שנלוותה לה יצרו כרונוטופיה מקודשת מרהיבה שציינה את נצחיות מחזורי הזמן האלוהי.

הזמן המקודש וחלוקותיו הנראות והנשמעות נשמרו באמצעות עבודת הקודש של מחזורי המשמרות ששמרו על מחזורי השירה ומחזורי הקרבנות. עבודתם נסמכה על עדות המלאכים ששמרו עמם את שבעים ימי השביתה של מועדי הדרור מדי שנה, ועל מניין שבע השבתות בשבעת חודשי השנה הראשונים בין ארבעת מחזורי הביכורים. מתאמים מורכבים אלה על מחזוריותם השביעיות העידו על מהותו האלוהית של הזמן המקודש הנשמר בידי עשרים וארבע משמרות הכוהנים שומרי משמרת הקודש בספר מספר וסיפור, במחזורי שיר, בלוח הקטורת, בריטואל מקודש ובמחזורי הקרבנות.

## ט

בשנת 175 לפסה"נ החיל המלך הסלווקי אנטיוכוס אפיפנס את לוח הירח היווני-מקדוני, המונה 360 ימים בשנה, 12 חודשים בני 30 יום ושנים מעוברות (שאינן ידועות כלל וכלל במסורת המקראית), על כל תחומי ממלכתו.<sup>152</sup> אירוע זה מתואר כאמור לעיל בספר דניאל

149 בבלי, כריתות ו ע"א.

150 שמות ל, 1-8; 34-38.

151 ספר אדם וחוה כט, 3-7; חנוך א כט-לב; היובלים ג, 27; בן סירא כד, 15; צוואת לוי ג, 5-6.

152 בשנת 445 לפסה"נ תיאר הרודוטוס את הלוח היווני בסיפור הדן ביחסיות האושר, המתייחס לדיאלוג בין סולון לקרוס: 'קח 70 שנה כחיי אדם, 70 שנה אלה כוללים 25,200 ימים בלי לספור חודשים מעוברים. הוסף חודש כל שנה שניה כדי להתאים את העונות ויהיו לך 35 חודשים נוספים שעולים ל-1050 יום כך שסך כל ימי חייך 26,250 וכל אחד מהם שונה מחברו'. הרודוטוס, היסטוריה, תרגמו בנימין שימרון ורחל צלניקוב, תל אביב 1999, עמ' 31. חישוב נתונים אלה מראה שסך הימים במשפט הראשון המחולק במספר השנים נותן את מספר ימי השנה 360=70:25,200; המשפט השני מלמד על עיבור מדי שנה שנייה (ייתכן שיש כאן טעות חישוב והכוונה לעיבור מדי שנה שלישית).

שכתיבתו הסתיימה בשנת 165 לפסה"נ, בסוף חזונו על המלכים השולטים בישראל המתוארים בלשון סמלית. על המלך האחרון, אנטיוכוס אפיפנס, הוא אומר: 'ומלין לצד עליא ימלל ולקדישי עליונין יבלא ויסבר להשגיה זמנין ודת [...]'.<sup>153</sup> אין בידינו נתונים מספיקים על משמעותו של מהלך זה של שינוי זמנים ומועדים בארץ ישראל, שבמשך אחת עשרה שנים, בין 164–175 לפסה"נ, הייתה תחת שלטונו של אנטיוכוס הרביעי, תיאוס אפיפנס, ששאף להפיץ את התרבות ההלניסטית ברחבי ממלכתו, ולחוג לו יום

חלוקת ימי העיבור במספר החודשים הנוספים מלמדת על מספר הימים בחודש 1050:35=30, מחילוק 25,200 הימים ב־30 ימי החודש מתקבלת תוצאה של 840 חודשים, העולים כדי 70 שנה; ומחילוק 26,250 סך ימי החיים ל־875 החודשים העולים במניין שבעים שנה ו־35 החודשים הנוספים בשנים מעוברות, מתקבלת תוצאה של 875 חודשים המונים כל אחד 30 יום, 26,250:875=30. עובדה מעניינת היא שחישובי השנים בדניאל יב, 11 המתייחסים למועד מועדים וחצי, שנחשבים כשלוש וחצי שנים, המונים 1290 יום, מעלים גם הם שנה של 360 יום לפי הלוח היווני, שכן מכפלה של 360 ב־3.5 נותנת 1260, ולמספר יש להוסיף 30 יום של חודש מעובר, החיוני בחישוב הלוח היווני, העולים ל־1290 יום. ראו: אוריאל רפפורט, 'הערות לתקופת גזירות אנטיוכוס באספקלריה של ספר דניאל', בצלאל בר כוכבא (עורך), התקופה הסלווקית בארץ ישראל, תל אביב תש"ם, עמ' 71.

153 דנ' ז, 25. לעניין אנטיוכוס אפיפנס ושינוי הלוח הנרמז במקבים ב' ו, 7, ראו: Edwyn R. Bevan, *The House of Seleucus, II*, London 1902, pp. 162–177, esp. 173 והיוונים בתקופה ההלניסטית, תשכ"ג; ה"ל, 'גזירות אנטיוכוס ובעיותיהן', בר כוכבא (עורך) (לעיל הערה 152), עמ' 110–112; 322, p. John Collins, *Daniel* (Hermeneia), Minneapolis 1993, ונדרקם (לעיל הערה 75). יום הולדת חודשי במועד קבוע חייב הצמדות ללוח מוסכם ובמקרה של הממלכה הסלווקית היה זה הלוח הסלווקי שחודש בידי סלווקוס הראשון, ניקאטור. סלווקוס הראשון רצה לחדש את תפארת בבל הקדומה מימי נבוכדנצר ולהפוך למלך בבל ולשם כך חידש לוח אימפריאלי אחיד לממלכתו. השנה הראשונה של לוח זה היא שנת 312 לפסה"נ, השנה שבה הפך את בבל שעל נהר פרת לבירת האימפריה הסלווקית. בכל רחבי ממלכתו נתבעו נתיניו לתאריך את כל התעודות על פי מניין חדש זה שנודע בעברית כמניין השטרות. השיטה החדשה שנקראה הלוח הסלווקי התבססה על הלוח הבבלי העתיק הירחי־שמש, והשנה הראשונה נודעה כראשית התקופה הסלווקית. המקדונים בסוריה החלו את המניין בסתיו בחודש דיוס, המקביל לתשרי, אוקטובר של שנת 312 לפסה"נ. בבבל הסלווקית נפתחה השנה בחודש ניסן, והמקורות הבבליים חישבו את המניין מאביב 311 לפסה"נ. ראו: בר כוכבא (לעיל הערה 75), עמ' 343. שנים מספר לאחר שעלה סלווקוס ניקאטור לשלטון העביר את בירתו מבבל על נהר פרת לבבל החדשה על החידקל (טיגריס), בשל שינוי בנתיב נהר פרת שהתרחק מהעיר והפך את בבל העתיקה למוקפת ביצות. בבל החדשה על הטיגריס (היא מקום בגדד היום) נקראה גם סלווקיה על הטיגריס והייתה המרכז המאוחד של האימפריה. הלוח הסלווקי היה האיחוד בזמן של חלקי הממלכה השונים. כל יהודי בבל השתמשו בלוח החדש שראשיתו כאמור בשנת 312 לפסה"נ לתיארוך השטרות. הסלווקים כבשו את ארץ ישראל במאה השנייה לפני הספירה, וכשאנטיוכוס ניסה להחיל את הלוח הסלווקי ולבטל את הלוח היהודי אירעה שרשרת המאורעות המתוארת בספר מקבים א, 45; א, 59; מקבים ב, 6–7; דנ' ב, 21, ז, 25. על פי הלוח הסלווקי חולל המקדש ביום הולדתו של המלך, שנחוג מדי חודש בעשרים וחמישה בו, כעולה ממקורות אלה. פקודות מלכותיות אלה לא הוסרו עד 162 לפסה"נ, אולם שום מקור חשמונאי אינו מתאר את טיב הלוח שנשמר בידי החשמונאים שכן הלוח הסלווקי נותר בתוקפו עד שנת 83 לפסה"נ, כאשר סוריה נכבשה בידי טיגרנס מלך ארמניה והשלטון הסלווקי נפסק.

הולדת מדי חודש במועד קבוע על פי הלוח האימפריאלי שלו, אולם זה בדיוק העשור שהתרחשו בו המאבקים בין שני כוהני בית צדוק האחרונים יאזון וחוניו – הראשון צידד בבית סלווקוס שהחיל את לוח הירח, והשני בבית תלמי ובמצרים, שם נהג לוח השמש בן 365 ימים, הלוח המצרי העתיק, שגלגולו הכוהני המחלק את שנת השמש לשביעיות ימים יצר את הלוח בן 364 הימים, וייתכן שאף את השלמתו בשבוע מדי שנת שמיטה. במאה השלישית לפסה"נ שלט בית תלמי, שנהג על פי לוח השמש המצרי העתיק, על ארץ ישראל, וכוהני בית צדוק שירתו בקודש על פי לוח השבתות השמשי המקודש. רק בראשית המאה השנייה תפס בית סלווקוס את מקומו של בית תלמי, ובשעה שאנטיוכוס הרביעי עלה לשלטון בשנת 175, הפיץ אנטיוכוס את היונות ואת הלוח היווני-מקדוני הירחי בן 360 הימים, ומאז השתנו הסדרים התרבותיים והפוליטיים ששררו בעולם היהודי. המאבקים בין כוהנים מתיוונים נוספים שציידו בבית סלווקוס ובלוח הירח היווני-מקדוני (יאזון, מנלאוס ואלקימוס) לבין כוהני בית צדוק ממשפחת חוניו, שברחו למצרים והחזיקו במסורת לוח השמש, נרמזים בספרות התקופה.<sup>154</sup> הכוהנים שאחזו במסורת העתיקה של לוח השמש איבדו את הכהונה, ובעשורים הבאים תפסו כוהני בית חשמונאי את מקומם אחרי מאבק ומרד, אולם כאמור לעיל בשעה שיהונתן ושמעון עלו לשלטון, הם עשו זאת בחסות בית סלווקוס: אלכסנדר באלאס היה זה שהעניק סמכות ליהונתן לכהן למן שנת 152 או 150 לפסה"נ, ודמטריוס השני היה זה שהעניק סמכות לשמעון, אחי יהונתן, לכהן משנת 142 לפסה"נ, וככל הנראה עמדו כקודמם על הלוח האימפריאלי היווני-מקדוני. מכל מקום כוהני בית חשמונאי לא שבו להשתמש בלוח של בית צדוק בין מבחירה ובין מכפייה. הכוהנים שישבו בקומראן פרשו מן המקדש בירושלים, משום שנהג לפי סדר חדש שלא הסכימו לו. כך עולה מדבריהם באיגרת הפולמוסית 'מקצת מעשי התורה', שפותחת בציון מפורט של השבתות והמועדים המחושבים לפי לוח השמש הכוהני,<sup>155</sup> שכן ראו בסדר החדש שנהג בידי כוהני בית חשמונאי – שהיו כפופים למלכים הסלווקים וכפי הנראה ללוח הירח היווני-מקדוני – משום חילול קודש והריסת מחזורי השבתות, המועדים, הקרבנות והמשמרות.

דומה שבשעה שכוהני בית צדוק פרשו מהמקדש הנשלט בידי בית חשמונאי, כדבריהם באיגרת 'מקצת מעשי התורה': 'על כן פרשנו מקרב העם', לקחו עמם למתחם המקודש בקומראן את ספריית המקדש שאותה שמרו ויצרו בימי בית ראשון ובית שני, בימי כהונת בית צדוק, והמשיכו לשמור על ספרייה זו להעתיקה, ללמוד בה, ללמדה ולהרחיבה. הם אף לקחו את מסורות הלוח הרבעוניות המשקפות את מרכבות השמים, את נצחיות מחזורי

154 על סיפור יוסף ואסנת שמקורו מחוג כוהני מקדש חוניו במצרים ראו: Gideon Bohak, *Joseph and Aseneth and the Jewish Temple in Heliopolis*, Atlanta 1996

155 ראו: 4Q394, קימרון, סטרגנל, ואחרים (לעיל הערה 11), עמ' 7-8, פרגמנט 1-2.

הטבע ואת המסורות השביעוניות המבטאות כולן את השבועה והברית במחזוריים שביעוניים של השבתה וויתור על ריבונות אנושית בזמן ובמרחב, בעבודה ובבעלות. ויתור זה מותנה בפרישה מהחולין הנראה אל הקודש הבלתי נראה, כביטוי להזדהות עם הקדושה האלוהית הנשמרת בידי כוהנים ומלאכים בזיקה למסורת המרכבה.

המאבק בין האוחזים בלוח השמש המבוסס על חישוב מופשט, על עקרון מקודש ועל עדות ממקור מלאכי, המכוננים לוח קבוע מראש, ידוע ולא משתנה, המעוגן בשנה החקלאית ובמועדי שביתה שביעוניים קצובים בשבעת חודשי השנה הראשונים, בשביעיות שנים ובשבע שביעיות שנים, לבין האוחזים בלוח הירח המבוסס על תצפית מוחשית, על הכרעה אנושית, ועל זמן משתנה שמועדי מוכרעים בידי אדם שאינו קשור במחזורי היבולים ובמועדים קבועים מראש – הוא המאבק בין בני אור ובני חושך ובין בני צדק ובני עוול במאות האחרונות לפני הספירה, המתועד במגילות מדבר יהודה.<sup>156</sup>

המסורות השונות לגבי הלוח שהתגלו בקומראן מצביעות על התשתית המיתית והמיסטית של לוח השמש. גילוי הלוח קשור לידע מלאכי מקודש ולשותפות בין כוהנים למלאכים בשמירתו. יחידת החישוב הבסיסית של הלוח בן 364 הימים היא שבעת ימי הבריאה הנחתמים בשבת, היום שבו המלאכים שובתים, היום שבו נופלות המחיצות בין עולם המלאכים לעולם האדם. לשבת אין מהות נראית או מוחשית, אלא רק מהות נשמעת המיוסדת על ציווי אלוהי וטקסט מקודש ועל מסורות מלאכיות וכוהניות המתייחסות לספירה ושביתה מחזוריים במקצב שביעוני. מחזוריים שביעוניים אלה יוצרים מתחם מקודש של חירות ומועדי דרור שבהם האדם השובת מתקרב לתחום הקודש בעולם המחשבה המופשטת, עולם המלאכים, בשעה שהוא מוותר על ריבונותו בתחום החולין ושומט את אחיזתו בעולם המעשה. מקצב זה של שישה ימי עמל כנגד יום שביתה מעבודה וויתור על ריבונות אנושית בעולם המעשה והשעבוד, מדי שבוע, המתחסם גם לשמיטה וליובל ביחס לשבתות שנים, נשמר באמצעות משמרות הכהונה המתחלפות מדי שבעה ימים, וסופרות בשיר עולת השבת ובקרבן עולת השבת את חלוקתו המחזורית של הזמן המחולק לשבתות, למקראי קודש ולמועדי דרור, שאסורה בהם מלאכה,<sup>157</sup> ומשביתות באופן מחזורי קבוע וידוע מראש את רצף תקופות העמל והשעבוד. מחזורי הזמן האלוהי מתחלקים לשני

156 בני חושך הם אל נכון הסלווקיים הנקראים כיתיים, כפי שקבע סוקניק (אוצר המגילות הגנוזות, ירושלים תשט"ו, עמ' 31–32), שהחילו לוח ירחי זה למן שנת 313/312 לפסה"נ על האימפריה ששלטו בה ובשנת 175 לפסה"נ על ארץ ישראל. כל מי שהסכימו ללוח מקרב הציבור היהודי ותמכו בו מטעמים שונים, והכוהנים החשמונאים בראשם, מכונים אף הם בשם זה. פירושו של יגאל ידין שהביטוי כיתיים במגילת המלחמה מתייחס לרומאים שגוי, כעולה מפרסום הנוסח המקביל של מגילת המלחמה, כפי שהראה דוד פלוסר כבר במאמרו 'היסודות האפוקליפטיים של מגילת המלחמה', יהדות בית שני: קומראן ואפוקליפטיקה, ירושלים תשס"ב, עמ' 119–137.

157 שמות ל', 12–17; וי' כג.

סוגים, אלה הנראים לעין ומשקפים את מחזורי הטבע ונמנים במספרים זוגיים רבעוניים ותריסריים (ימים, תקופות, חודשים ומזלות או שנים-עשר גבולי אלכסון בלשונו של ספר יצירה וארבעה ימי זיכרון בלשון ספר היובלים), ואלה הסמויים מן העין ומשקפים את מצוות האל ואת עדות המלאכים, ונודעים רק למשמע אוזן בשם מועדי ה' או מועדי דרור, ונמנים במספרים פרדיים: שבע, שלוש עשרה ותשעים ואחד ביחס לימים, ושבע וארבעים ותשע ביחס לשנים. המחזוריים הנמנים במספרים זוגיים, הנראים לכל עין, מתייחסים למשך היוצר של הטבע ולהיבטיו הנגלים בתמורות העתים ולרצף הבריאה הקשור במחזורי אותות השמים הניתנים לחישוב קבוע וידוע מראש, ואילו המחזוריים השביעוניים הבלתי נראים מתייחסים למחזורי השביתה, הקדושה, השמיטה, הפרישה והבלימה, המשקפים את הציור האלוהי המחזורי על מועדי דרור, על ויתור על ריבונות אנושית, ויתור המעוגן בקדושת החוק הכתוב, הברית והעדות, הנשמרים בעולם המלאכים הסמויים מן העין, הוא עולם המרכבה ולוחות השמים, ונשמרים בעולם הכוהנים בני בריתם, בעולם המקדש ולוחות הברית.

י

הסינכרוניזציה בין מחזורי השביתה המקודשים, המכונים 'מועדי ה' מקראי קודש אשר תקראו אותם במועדם', הנמנים במקצב שביעוני מחזורי של שבתות מועדים, שמיטות ויובלים, 'מועדי דרור', לבין מחזורי הבריאה הנצחיים, המכונים 'רוי פלא', 'רוי פלאכה' ו'רוי נפלאותה'<sup>158</sup> ו'מרכבות השמים'<sup>159</sup> ומתייחסים לתמורות הטבע, לאותות השמים ולמחזורי העונות והיבולים המשקפים את הברכה וחסד הבריאה – היא המתנה את הברית והברכה.

בשבעת חודשי השנה הראשונים חלים שבעת מועדי ה' (וי' כג) ואף חלים מחזורי היבולים של שבעת המינים. מדי שבע שבתות מצמיחה האדמה את יבולה – השנה החקלאית מתחילה ביבול השעורה, עומר, בחודש האביב, שאותו מניפים הכוהנים ממחרת השבת אחרי חג הפסח, ביום ראשון כ"ו לחודש הראשון,<sup>160</sup> שבע שבתות לאחר מכן מבשילה החיטה שאותה מביאים למקדש בחג השבועות החל ביום ראשון ט"ו בחודש השלישי, כביכורי קציר חיטים.<sup>161</sup> שבע שבתות לאחר מכן הגפן מניבה ענבים, והתירוש, היין החדש, מובא למקדש ב'מועד התירוש' ביום ראשון ג' לחודש החמישי, ושבע שבתות לאחר מכן הזיתים מניבים פרי, והיצהר, השמן החדש, מובא למקדש ב'מועד היצהר' ביום ראשון כ"ב בחודש

158 הודיות א 1, 21.

159 חנוך א עה, 3.

160 וי' כג, 14-9.

161 שמות לד, 22; וי' כג, 15-16.



השישי.<sup>162</sup> שבעת חודשי השנה החקלאית שבה צומחים שבעת המינים מסתיימים בחג בן שבעה ימים במחצית החודש השביעי הוא חג האסיף, חג הסוכות החל ביום ד ט"ו לחודש. מחזוריות שביעונית זו של צמיחה, תנובה, יכול וברכה בעולם האדם, הותנתה במחזוריות שביעונית של שביתה, שמיטה ומועדי דרור בזיקה לעולם המלאכים כמבואר במגילת המקדש ובספר היובלים, בשירות עולת השבת ובמגילת הברכות. השביעיות, שלוח השביתה של מקראי הקודש ומועדי הדרור מיוסד עליהן, מנציחות את ברית החירות המקודשת מדי שבעה ימים (שבת), מדי שבעה שבועות הנמנים במחזור של שבע שבתות (מחזורי היובלים ומועדי הביכורים התלויים בשמירת מקראי הקודש), מדי שבעה חודשים (מן העומר בחודש הראשון ועד לאסיף בחודש השביעי), מדי שבעת מועדי ה' מקראי קודש בשבעת החודשים הראשונים של השנה, מדי שבע שנים (שמיטה), ומדי שבע שבתות שנים (יובל).

הוויתור במקצב שביעוני קבוע על הריבונות האנושית, המתבטאת בוויתור על הזמן ועל המרחב, על הבעלות ועל הרכוש, על כיבוש עולם החולין בעבודה ויצירה, בשעבוד והשתעבדות, היה מהות הקדושה והברית שנשמרה בספירה קפדנית בידי כוהנים ומלאכים. ההשבתה המחזורית המקודשת, שהייתה זיכרון מתריס כנגד השעבוד בבית עבדים במצרים לזמן חולין ועמל בלתי פוסק, שאין בו מחזור, שביתה, דרור וחירות, יצרה במסורת הכוהנית את לוח מועדי הדרור של מקראי הקודש, לוח השבועות והשבועות ששובתים בהם מכל מלאכה במחזוריות שביעונית מקודשת, שביתה המתנה את הברית בין האל לעמו, כדברי הנביא הכהן ירמיהו: 'הנותן גשם ויורה ומלקוש בעתו, שבועות חוקות קציר ישמר לנו'.<sup>163</sup> הקדושה הקשורה בשביתה, והטהרה המותנית בספירה שביעונית, החירות והדרור המכוננים את הצדק החברתי, והשביתה המחזורית מדי שבע, הברית והמועד, השמיטה והיובל והוויתור על הבעלות ועל הריבונות, מבטיחים את נצחיות הברכה במחזורי הטבע וקשורים כולם במחזוריים שביעוניים נצחיים הנשמרים בלוח שביעוני קבוע.<sup>164</sup> לוח השביעיות הנשמר במחזור שירות עולת השבת ובמזמורי דוד, בלוחות המשמרות המשרתות בקודש ומתחלפות מדי שבעה ימים בראשית כל שבוע הקרוי על שם משמר המשמרת ובשבעה מועדי ה' בשבעת חודשי השנה הראשונים, מסומל בשבעת קני המנורה המתייחסים לשבעת ימי השבוע.<sup>165</sup> לוח זה, המבוסס על חישוב, על סינכרוניזציה, על עדות, על מחזור ועל שביתה, מעוגן במסורת הכוהנית במקור אלוהי ובעדות מלאכית

162 מגילת המקדש מג, 8-9.

163 יר' ה, 24; השוו: שמות לד, 22; וי' כה, 2-5.

164 יש עניין בעובדה שלמושגים הכרוכים בברכה, בפריון ובקדושה יש בשפה העברית, השומרת על ערך גימטרי לאותיות, ערך שביעוני וזיקה למספר 7: גד=7, מזל=77, חטים=77, גן עדן=177, זרע=277, כפרת=700, אמן=91, מלאך=91 (13 כפול 7).

165 יוסף בן מתתיהו, מלחמת היהודים ז, ה, ה.

ומיוסד על דברי מלאך הפנים למשה בהר סיני המובאים בספר היובלים, וקודם לכן על דברי מלאך הפנים הקרוי אוריאל, הנאמרים לחנוך בן ירד ומפורטים בספר חנוך. דברי המלאכים מופקדים בידי לוי המתכהן בדברי שבעה מלאכים המנחילים לו בבית אל את המסורת הכוהנית.<sup>166</sup> הברכה בה מתברך לוי בפי סבו, יצחק, הבאה לבטל את הקללה שהתקלל בפי אביו, יעקב, מגלה את זיקת אבי הכהונה והלוייה לעולם המלאכים: 'ברכך ה' אלהי הכל אדוני כל העולמים אותך ובניך בכל העולמים [...] וקרב אותך וזרעך אליו מכל הכשר לשרתו במקדשו כמלאכי הפנים וכקדושים'.<sup>167</sup>

הלוח הכוהני מבוסס על ספר מספר וסיפור, על עדות חישוב ומועד, ברית ושבעה שראשיתם בשבוע הבריאה, מקורם נלמד מן המלאכים, ומשמרתם מופקדת בידי הכוהנים. המצדדים בלוח קבוע וידוע מראש, המבוסס על חישוב וסינכרוניזציה המתנים את הברית והברכה, התנגדו מכול וכול ללוח המבוסס על ראייה ותצפית, או ללוח הירח המשתנה שאינו מאפשר חישוב קבוע מראש של מספר ימי השנה, של ימי החודש או של היום הקבוע מראש שבו יחול כל מועד ויעלה כל יבול, וממילא משבש את הסינכרוניזציה המתמטית בין מחזורי הטבע למחזור מקראי קודש, ואת הקשר בין מחזורי שביתה קצובים למחזורי ברכה קצובים, הנשמרים בידי משמרת הקודש בויקה למקום מקודש וזמן מקודש, למקדש ועלייה לרגל. לוח השמש מבוסס על חישוב מופשט הנודע ממקור מלאכי של זמן ידוע מראש הנשמר בידי כוהנים וקושר בין בריאה לברית, בין שבע לשבעה, בין שביתה ופרישה, לבין שפע וברכה בטבע של מקום מסוים, ואילו לוח הירח מיוסד על הפקדת חישוב חלוקת הזמן בידי בני האדם הצופים בירח בכל מקום, רואים בתמורותיו ציוני זמן שאינם קשורים לקדושה, וקובעים על פיו את ראשית החודש באופן שרירותי המועד לטעות בשוגג או במזיד במקומות שונים, ללא אחיזה לטבע מסוים של ארץ מסוימת, למחזורי יבולים, לכוהנים ולמקדש.

#### י א

הנסיבות המדויקות שבהן לוח השמש הכוהני-מלאכי, המבוסס על חישוב, הוחלף בלוח הירח האנושי, המבוסס על תצפית ועיבור, אינן ידועות במפורט שכן אינן מתועדות בכתובים מעמדתם של המשנים, אלא רק מעמדתם של המוחים נגד השינוי והנאבקים בו עד חרמה. הרמזים בספר דניאל בדבר המלך שכפה שינוי זמנים ומועדים<sup>168</sup> והעדויות הרבות בדבר המאבק על הלוח בספרות הכהונה המתבדלת מעידות על עמדתם של

166 צוואת לוי ז', 4-ח, 3.

167 היובלים לא, 13-14.

168 דנ' ב', 21; ז', 25.

המתנגדים לשינוי, אולם אין בנמצא עדויות של המשנים המנמקים את השינוי או המבארים את כפייתו. העדות המאוחרת ביותר המצויה במקרא מתייחסת לספר דניאל בשליש הראשון של המאה השנייה לפסה"נ, דהיינו לימי אנטיוכוס אפיפנס לפי קביעת החוקרים. כאמור לעיל, המקרא בעריכתו בנוסח המסורה, שנעשתה בידי חכמים שבחרו לסיים את האסופה המקראית לפני עליית בני חשמונאי, אינו כולל פירוט של לוח, ואינו כולל מספר ימים לשנה, במקום שמקבילותיו במגילות מדבר יהודה שבות ומטעימות את המספר 364 כמספר ימי השנה. נוסח המסורה אף אינו קושר את מועדי ה' במלאכים, בעונות השנה ובמחזורי היבולים, במשמרות הכוהנים ובמחזורי הקרבנות, בשירת הקודש המלווה את עבודת הקרבנות ובהקטרת הקטורת, בדרך המובהקת שבה עושות זאת המגילות, בזיקה לעולם המושגים המקראי. קרוב לוודאי שהעשורים הסוערים בשנות השבעים והשישים של המאה השנייה לפסה"נ, שבהם עלה בית סלווקוס שהחליף את בית תלמי והחיל את הלוח הירחי היווני-מקדוני כלוח השליט ברחבי הממלכה ובהם ירד בית צדוק נושא המסורת הכוהנית השמשית, הם שמצויים ברקע ההתרחשות שבה החליפו את סדר הזמנים המקראי על פניו. אז גם החליפו את השנה המתחילה באביב (בניסן) בנוסח המקרא בשנה המתחילה בסתיו (בתשרי) בנוסח בית סלווקוס. החודש הראשון של הלוח היווני-מקדוני Dios מתחיל ביום השוויון של הסתיו (המקביל לראשון לחודש השביעי או לא' תשרי, ראש השנה), והמחליפים שרצו להתרחק מהרצף המספרי המקראי-כוהני הפותח בחודש הראשון, בחודש האביב, בחרו לקרוא לחודשים בשמות הבבליים לפי שנה המתחילה בתשרי, שלא על פי דרך ספירתם המקראית לפי שנה המתחילה בחודש האביב, הוא ראש החודשים שנודע מאוחר יותר כחודש ניסן. ייתכן שהברייתא בפסחים<sup>169</sup> על הלל שידע לבדו לבאר לבני בתירא כיצד ראוי לנהוג בפסח שחל בשבת, מעידה על כך שקודם לכן מעולם לא נתקלו בארץ ישראל בשאלה מעין זו, שכן קרבן הפסח לפי לוח השמש חל תמיד ביום שלישי ב"ד לחודש הראשון, ותג המצות ביום רביעי ט"ו לחודש זה. גם בבבלי, ראש השנה כט ע"ב נזכרים בני בתירא בשאלה הנוגעת למועד ראש השנה שחל להיות בשבת, מועד בלתי אפשרי על פי לוח השבתות הכוהני, הקובע שראש השנה לעולם יחול ביום רביעי, בהיותו ראש רבעון, יום זיכרון תרועה (אולי בני בתירא מייצגים את המבוכה שחלה במעבר מהסדר הכוהני לסדר הפרושי, והם אלה התוהים בימי הלל ומקשים על ר' יוחנן בן זכאי, מייצג הסדר החדש, בשאלת ההתנגשות בין מועד לשבת, שאלה שאף פעם לא יכולה לעלות על פי הסדר הכוהני). ייתכן שהיו מחלוקות על הלוח הכוהני השמשי עוד קודם לכן, אולי משעה שחזרו מגלות בבל במקום שנהג רק לוח ירחי ושמות החודשים שנהגו בבבל עלו עמם, אולם ידוע שבזמנו של בעל פשר חבקוק, ממגילות מדבר יהודה, המתייחס

169 בבלי, פסחים סו ע"א; ירושלמי, פסחים ו, א (לג ע"א); תוספתא, פסחים, ד, א (מהדורת צוקרמאנדל, עמ' 162).

לראשית ההגמוניה החשמונאית במחצית השנייה של המאה השנייה לפסה"נ, המחלוקת על הלוח הייתה בעיצומה. בדברי המחבר נזכר הכוהן הרשע מירושלים או כוהן הרשע שבא להפר את מנוחת הצמים ביום כיפורים, שחל על פי לוח המועדים של בית צדוק ואנשי בריתם ביום שישי העשירי לחודש השביעי, ובא לרדוף את מורה הצדק או כוהן הצדק, כדי להפגין את שררתה של ההגמוניה החדשה הנוהגת לפי לוח אחר: 'אף שכן למען הבט אל מועדיהם: פשרו על הכוהן הרשע אשר רדף אחרי מורה הצדק לבלעו בכעס חמתו [ב]בית גלותו ובקץ מועד מנוחת יום הכיפורים הופיע אליהם לבלעם ולהכשילם ביום צום שבת מנוחתם'.<sup>170</sup>

בלוח המקובל היום, יום כיפורים אף פעם אינו חל ביום שישי,<sup>171</sup> שכן לשם כך השנה חייבת להתחיל ביום רביעי (על פי הלוח הכוהני הפותח כל אחד מהרבעונים ביום רביעי, והחודש השביעי, תשרי, הוא ראש הרבעון השלישי, החל ככל ארבעת הרבעונים ביום רביעי). כאמור, הביטוי 'לא אד'ו ראש' מתייחס לאיסור זה ומונע את התחלת השנה ביום רביעי ואת מועדו של יום כיפור ביום שישי. בעל ברית דמשק מותח ביקורת על השוגים והחוטאים בשמירת המועדים, ומשבח את העדה ומייסדיה בלשון הקרובה ללשון הנביא יחזקאל בשבח בני צדוק שומרי משמרת הקודש של השבתות והמועדים,<sup>172</sup> ורואה אותם כמי שזכו 'לגלות להם נסתרות אשר תעו בם כל ישראל שבתות קדשו ומועדי כבודו, עידות צדק ודרכי אמתו [...] אשר יעשה האדם וחייה בהם'.<sup>173</sup> כמוהו גם בעל ספר היובלים מרחיב את הדיבור על טעותם וחטאם של אלה המחשבים את החודשים והמועדים על פי לוח הירח והולכים 'במועדי העמים אחרי שגגתם ואולתם'.<sup>174</sup> כאמור, בתקופה הנדונה, במאה השנייה לפסה"נ, הלוח הירחי היה הלוח היווני-מקדוני שהחילה האימפריה הסלווקית על נתיניה,<sup>175</sup> ואליו מתייחס הביטוי 'מועדי העמים'. לוח זה, כפי שהראה שירר,<sup>176</sup> היה קשור בעולמם של יורשיו של אלכסנדר הגדול ברחבי האימפריה הסלווקית, בפולחן 'המלכים חיים כאלים', שהיה נפוץ בתקופה ההלניסטית אצל הסלווקים מימי

170 מגילת פשר חבקוק יא, 3-8 (מהדורת ניצן [לעיל הערה 14], עמ' 190-191), וראו: שם עמ' 48-51. בנוסח המסורה הפסוק המפורש, חב' ב, 15, נכתב 'ואף שכן למען הביט על מעוריהם', בעוד שבפסוק חבקוק על אתר כתוב 'אף שכן למען הבט אל מועדיהם'.

171 ירושלמי, מגילה א, ב (ע"ב).

172 יח' מד, 15-16, 24.

173 ברית דמשק ג, 13-16.

174 שם, ו, 32-38.

175 דנ' ז, 25.

176 על הדוגמאות מרחבי העולם ההלניסטי לחגיגות יום הולדת חודשיות של המלך והטקסים הכרוכים בחגיגת הולדת השליט ראו: ארבע התעודות שאסף שירר: Emil Schürer, 'Zu II Mak. 6, 7 (monatliche Geburtstagsfeier)', *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft*, 2 (1901), pp. 48-52; וראו: ונדרקם (לעיל הערה 153), עמ' 173. עוד על יום ההולדת החודשי ראו: אביגדור צריקובר, גזירות אנטיוכוס ובעיותיהן, אשכולות, א (תשי"ד), עמ' 86-109.

אנטיוכוס השלישי (223–187 לפסה"נ), ובחגיגה חודשית של יום הולדתו של המלך, שדרש וקיבל כבוד אל, שנערכה בתאריך קבוע<sup>177</sup> על פי הלוח המלכותי. השליטים החשמונאים ששלטו בחסות השלטון הסלווקי היו כפופים ללוח ירחי מלכותי זה ובשעה שהשתחררו מעול השלטון הסלווקי, דומה שלא רצו לשוב ללוח הכהני השמשי הקודם, שהיה קשור בעולמם של מתנגדיהם בעלי הלגיטימציה המקראית ההיסטורית, הכהנים בני צדוק. קרוב לוודאי שבשעה שהתחלף השלטון הסלווקי בשלטון הרומאי, סמוך למחצית המאה הראשונה לפסה"נ, התחלף הלוח הירחי בלוח שמשי. בשנת 45 לפסה"נ החיל יוליוס קיסר את לוח השמש המתוקן בן 365 ימים על תחומי שלטונו. הבחירה בלוח ירחי משתנה המבוסס על תצפית שעשו חכמים היא בחירה בעלת משמעות הן בהקשר לשינויי הלוח האימפריאלי מלוח ירחי ללוח שמשי, הן בהקשר לפרידה מההגמוניה הכהנית שאחזה בלוח שמשי בן 364 ימים המבוסס על חישוב קבוע. במאה הראשונה לסה"נ המתרחות הרבה סביב עקרון חישוב הלוח ניכרה עדיין היטב בוויכוחים הידועים שבמשנה בין פרושים (חכמים) לצדוקים (הכהנים בני צדוק) על מועד העומר, מועד חג השבועות ומועד יום הכיפורים; בני צדוק גרסו שמועדים אלה מחושבים וקבועים וידועים מראש, ביחס לשנה בת 364 ימים, ואילו חכמים גרסו שמועדים אלה אינם קבועים ושימי השנה אינם ספורים וידועים מראש.

## יב

דומה שבימי רבן גמליאל ורבי יהושע, בדור יבנה, הוויכוח על מועד יום הכיפורים ועל שיטת חישובו עדיין לא הסתיים.<sup>178</sup> בעקבות מחלוקת על קביעת החודש על פי לוח הירח, הנעשית בידי רבן גמליאל, על פי עדות של עדים שמהימנותם חשודה, ר' יהושע – שהוא לוי ששימש במקדש,<sup>179</sup> המומחה בחישובי עתים,<sup>180</sup> הסובר שהעולם נברא בא' ניסן<sup>181</sup> כדעת לוח השמש הכהני העתיק, המתחיל את מניין השנה ממועד זה, והטוען שהמבול היה בי"ז אייר, שהוא המועד לפי הלוח הכהני: 'אותו היום שבעה עשר באייר היה'<sup>182</sup> – מסכים עם אלה האומרים שהעדים הם עדי שקר וממילא פוסל את הכרעתו של רבן גמליאל בדבר מועד ראש השנה ויום כיפורים. תגובתו של המנהיג נחרצת: 'שלח לו רבן גמליאל גוזרני עליך שתבא אצלי במקלך ובמעוטיך ביום הכיפורים שחל להיות בחשבונך'.<sup>183</sup> ר'

177 מקבים ב ו, 7.

178 משנה, ראש השנה ב, ט; בבלי, ראש השנה כה ע"א.

179 בבלי, ערכין יא ע"ב.

180 בבלי, הוריות י ע"א; בבלי, ראש השנה יא ע"ב.

181 'רבי יהושע אומר בניסן נברא העולם', בבלי, ראש השנה יא ע"א.

182 שם, ע"ב.

183 בבלי, ראש השנה כה ע"א.

יהושע (אשר אולי שמר עדיין על המסורת הכוהנית של מועד קבוע וידוע מראש ליום כיפור אם החל את חישוב השנה בא' ניסן, והחזיק בחלוקה הרבעונית לתקופות המחייבת את ראשית התקופה ביום ד') מיצר עד מאוד על גזירה זו שמשמעה לדידו חילול המועד, ור' עקיבא תלמידו מנחמו במשפט בעל חשיבות מכרעת: 'אמר לו יש לי ללמוד שכל מה שעשה רבן גמליאל עשוי שנאמר (וי' כג) אלה מועדי ה' מקראי קדש אשר תקראו אתם בין בזמנן בין שלא בזמנן אין לי מועדות אלא אלו.<sup>184</sup> ר' עקיבא מצטט כאן לכאורה פסוק מפרשת המועדות מספר ויקרא כג, 4, אולם הוא פוסח במכוון על המילה החותמת את הפסוק, 'במועדם', המכריעה לגבי הסדר הכוהני וממילא מוציא את הנאמר מידי פשוטו והופך את משמעותו.

המסורת בדבר המאבק על מועד יום הכיפורים בין רבן גמליאל לרבי יהושע הלוי שנודע בבקיאיותו בחישובי הלוח על יסוד מחזורי הטבע האסטרונומיים כעולה מהגמרא<sup>185</sup> מלמדת, ככל הנראה, שבתקופת התנאים סמוך לחורבן, עדיין לא הייתה עמדה חד־משמעית בסוגיה זו, ואולי אף מעידה על כך שהלוח הכוהני העתיק שטען למועדים קבועים בימים קבועים מראש בתקופות ידועות ומתוארכות מראש, המבוססות על מחזוריות אסטרונומית קבועה, נשמר בידי חוגים כוהניים שהתנגדו ללוח הירח גם אחרי החורבן. מן הנמנע לפי שעה לאשש השערה זו ולהוכיחה אם כי עצם ההתלבטות בעניין המועד שממנו מתחילים את מניין חודשי השנה, הניכרת במשנה ראש השנה ובבבלי על אתר, תומכת בטענה זו. אולם ראוי לציין שעדויות שונות מרמזות שהיה יותר מאשר לוח אחד ויותר מאשר שיטת חישוב אחת, ומצביעות על מתיחות בשאלה מכריעה זו הקובעת את זהות ההנהגה ואת שיטת החישוב שהיא מחילה. כמה מפסיפסי בתי הכנסת משמרים בגלגל המזלות את המניין המקראי והכוהני של ראשית השנה מחודש ניסן ואת חלוקתה לארבע עונות המקבילות ללוח התקופות הכוהני.<sup>186</sup> חיבורים, כגון ספר יצירה מן המאה הראשונה לספירה, שומרים אף הם על שנה כוהנית שמתחילה בניסן ולא בתשרי.<sup>187</sup> ספרות ההיכלות חוזרת על מספר ימי שנת החמה בתיאור עולם המלאכים, ולוח הקטורת במקדש הנזכר בבבלי<sup>188</sup> מונה לשס"ה ימות החמה. ייתכן שדברי רבי אלעזר בן חסמא, תלמידם של רבן גמליאל ורבי יהושע, על חשיבות חישובים שעוסקים בהם חכמים בסוגיות של טומאה וטהרה ביחס לזמן אינדיבידואלי של כל אדם, לעומת משניותו של הלוח הכוהני, העוסק בהתאמה בין

184 בבלי, ראש השנה כה ע"א.

185 בבלי, הוריות י ע"א; ראש השנה יא ע"ב.

186 כמו פסיפס חמת טבריה. ראו: מ' דותן, בתי הכנסת בחמת טבריה, קדמוניות, א (תשכ"ט), עמ' 116–123; ז' וייס, 'בית הכנסת משכבה 2 בחמת טבריה: הצעת שחזור', ארץ ישראל, כג (תשנ"ד), עמ' 320–326.

M. Dothan, *Hammath Tiberias*, Jerusalem 1983.

187 ספר יצירה ה, ח-כא.

188 בבלי, כריתות ו ע"א.

תקופות לשבתות ובין זמן למרחב, ביחס לזמן אוניברסלי, ביחס לשנת החמה, רומזים בעקיפין למתיחות בסוגיית חישוב הלוח ולמחלוקת בין שני רבותיו: 'קנין ופתחי נידה הן הן גופי הלכות: תקופות וגימטריאות – פרפראות לחוכמה'.<sup>189</sup>

בהמשך הדיון במסכת ראש השנה בבבלי בצערו העמוק של ר' יהושע, שנגזר עליו לחלל את יום כיפור שחל על פי חשבוננו, ובפיוסו של ר' עקיבא נאמר:

תא שמע דתניא הלך רבי עקיבא ומצאו לרבי יהושע כשהוא מיצר, אמר לו רבי מפני מה אתה מיצר? אמר לו: עקיבא, ראוי לו שיפול למטה שנים עשר חדש ואל יגזור עליו גזירה זו, אמר לו: רבי תרשני לומר לפניך דבר אחד שלמדתי, אמר לו: אמור, אמר לו הרי הוא אומר אתם אתם אתם שלש פעמים: אתם אפילו שוגגין, אתם אפילו מזידין, אתם אפילו מוטעין לשון הזה, אמר לו: עקיבא, נחמתני'.<sup>190</sup>

הסיפור המלמד על פירושו של ר' עקיבא לפרשת המועדים בויקרא מאלף ומצביע על מהות המהפכה הפרשנית שנקטו בה חכמים בשעה שהשתחררו מהכפיפות לפשט הכתוב המקראי, ומיצו את חירות הקריאה האלטרנטיבית של נוסח הכתוב, האפשרית בכתוב חסר. את הפסוק 'אלה מועדי ה' מקראי קדש אשר תקראו אתם במועדם' (וי' כג, 4) קורא ר' עקיבא בנוסח 'אלה מועדי ה' אשר תקראו אתם, אתם אפילו שוגגין, אפילו מזידין, אפילו מוטעין'. דהיינו, במקום לקרוא אתם עם חולם כאמור שלוש פעמים בנוסח הכתוב בפרקים סמוכים בפסוקים סמוכים,<sup>191</sup> הוא משמיט את המילה במועדם וקורא אתם עם קמץ. עובדה מאלפת היא שבנוסח מגילת המקדש של פסוק זה כתוב בכתוב מלא ככל האפשר: 'אשר תקראו אותמה במועדם'. הגרסה אותמה מפקיעה אפשרות פירוש כגון זו שנוקט בה ר' עקיבא. ר' עקיבא פוסח על המילה במועדם, ומשנה את אותם לאתם וקורא בנוסח המדגיש את היתר ההכרזה על מועד המיוסד על טעות, שגגה וזדון, אחרי חורבן המקדש, בשעה שלא נותר עוד מקום מקודש ואין יותר מוקד אחד לקביעת זמן מקודש, בזמן שלמועד כוהני מדויק ומחושב מראש כבר לא נודעת משמעות, שהרי בטלו מחזורי היבולים שאת ראשיתם מקדש הכוהן וחדלו מחזורי הקרבנות שהעלו שומרי משמרת הקודש, ולא נותר מי שימנה, ישמור ויכריז במחזורי קרבנות, עולות, שירות וקטורת, על מחזורי השבתות, החודשים, המועדים, השנים, השמיטות, והיובלים. ר' עקיבא פותח בפני ר' יהושע הלוי אפשרות, המעוגנת בכתובים בקריאתם החדשה, לקבל את מרותו של רבן גמליאל, המייצג את הסמכות החדשה שאינה תלויה בסדר

189 משנה, אבות ג, יח.

190 בבלי, ראש השנה כה ע"א.

191 וי' כב, 31; כג, 2, 4.

הכוהני, בחישוביו ובתפיסת הזמן המקודש שלו. משמעות מהלך זה היא דחיית לוח השמש הכוהני ('מועדי ה' אשר תקראו אותם מקראי קודש אלה הם מועדי [...] אלה מועדי ה' מקראי קדש אשר תקראו אותם במועדים', ו' כג 2, 4) והחלפתו בלוח הירח החכמי, המשתמש במילה שאינה בחומש המנותקת מן הקודש – זמן (מילה זו נזכרת לראשונה בכתובים, קהלת, נחמיה, אסתר ודניאל) – המחליפה את המילה הכוהנית מועד, המתייחסת לזמן שנודע משמים ('אלה מועדי ה' מקראי קודש אשר תקראו אתם בין בזמן בין שלא בזמן'). דהיינו, אותם גוף שלישי רבים, המתייחס למועדי האל שמועדים קבוע מראש, מתחלף באתם גוף שני נוכחים, המתייחס לקוראי המועדים בין בזמן בין שלא בזמן – מהלך המייטיב לבטא את החלפתו של המועד האלוהי הקבוע והידוע מראש, המופקד בידי כוהנים שומרי משמרת הקודש, בזמן אנושי משתנה שקביעתו מופקדת בידי בית דין של חכמים המסתמכים על עדות של כל אדם, גם אם ישגה או יטעה במזיד.

הקריאה 'מהפכנית' של ר' עקיבא המבקש למצוא דרך לשכנע את ר' יהושע באפשרותו של המהלך החדש של רבן גמליאל, שבידו מופקדת עתה קביעת הזמן בתוקף נשיאותו, מפקיעה את הפסוקים ממשוטים ונותנת לגיטימציה לשינוי בעומקו של הטקסט המקודש, המתפענח מחדש בשם חירותו הפרשנית של הקורא וערכיו בני הזמן המשתנה. חירות זו גוברת על פני קדושתו של פשט הטקסט הכתוב ושל ערכיו העתיקים המוסמכים והקבועים, המעוגנים במונחים עדות, מועד ותעודה. חירות הפירוש האנושית של הקורא, המוצא משמעות חדשה בנסיבות משתנות של קדושת הזמן וקדושת המקום, גוברת על המחויבות לעוצמת סמכותו של הכתוב המקודש, המיוסד על מסורת עתיקה ומקור אלוהי, המתייחסים לאחדות של מקום מקודש וזמן מקודש הקשורים במושגים מועד, תעודה מקודשת ועדות מלאכית. דומה שר' עקיבא מבהיר לר' יהושע שההכרה בסמכות החדשה, בלוח החדש שהיא קובעת ובתקפותה לגבי הציבור אחרי החורבן, בשעה שאין יותר קודש קודשים במקדש ולא מועדי ה' הקשורים במקדש ואין המשך למסורת המרכבה הכוהנית – הכרה זו חשובה יותר מידיעתו הכוהנית וממומחיותו הכוהנית בחישוב מחזורי הטבע, התקופות, ומחזורי הלוח, 'מרכבות השמים', שהיו רבי משמעות לעבודת המקדש ולמחזורי המשמרות לפני החורבן. משעה שהופרו אחדות הזמן המקודש, אחדות המקום המקודש ואחדות הפולחן המקודש אחרי חורבן המקום המקודש, הוחלפו מועדי ה' – המיוסדים על נוסח המקרא ועל מסורות של כוהנים ומלאכים הקוראים אותם ומכריזים עליהם במועד מקודש, קבוע וידוע מראש, ביחס למקום מקודש הנשמר בידי כוהנים ולוויים וביחס למחזורי הטבע הקשורים בחישוב מועדי ה' – בחגים המוכרזים על ידי שוגגים, טועים ומזידים שכוונתם לכונן סדר דתי ציבורי חדש אחרי חורבן הסדר הישן, סדר חדש זה שאינו קושר את המסורת בזמן אלוהי קבוע הקשור בלוח השמש המופשט והמחושב, המקודש והנשמר בידי משמרת הקודש, אלא דווקא בזמן אנושי הקשור בלוח הירח המיוסד על זמן נראה לעין, מוכרע



בידי בית דין המקדש את הלבנה, מכריז על החודש ומעבר את השנה אף שאין לכך שום תקדים במסורת המקראית. על כן משנים חכמים את מילות הפסוק 'אשר תקראו אתם במועדם', ומחליפים אותן במשפט 'אשר תקראו אתם בין בזמן ובין שלא בזמן', המהווה תשתית לכינון קהילה הכפופה ללוח משותף הנקבע בידי סמכות אנושית והכרעה ציבורית אנושית, המביאה בחשבון טעות ושגגה בשעה שהיא מתנתקת מהכפיפות לעקרונות הכהניים של אחדות זמן מקום ופולחן, כמהות שמירת שבועת הברית המופקדת בידי שומרי משמרת הקודש.

הכרעה אנושית אוטונומית של זמן נומינלי משתנה, שבו האדם מקדש את הזמן בהכרותו, בזיקה לשנה שמספר ימיה לא ידוע – זכות שהייתה שמורה בידי בית הנשיא ומסומלת בהכרזת ראשית החודש ובקידוש החודש על פי צפייה במולד הלבנה – מחליפה את הזמן האלוהי הסובסטנציאלי הנצחי של 'רוי הפלא' ו'מרכבות השמים' שבו המועד מקודש משמים, מחושב וידוע מראש ביחס לשנת החמה, שמספר ימיה קבוע מראש ומקודש, והזמן אינו תלוי כלל וכלל בהכרעתו של אדם. שיטה חדשה זו שאחזו בה חכמים זונחת את 'מועדיהמה' ו'תעודותמה', 'תקופותמה' ו'מרכבותיהמה' של הסדר הכהני-מלאכי הקובע את ראשית החודש ואת סיומו על פי חישוב מתמטי של מחזור השמש הקבוע הנשמר בידי שומרי משמרת הקודש. בין אם החלפת הלוח הכהני-מקדשי הייתה מהלך בלתי נמנע אחר החורבן ובין אם חכמים רצו לציין עידן חדש ולהפקיע את השליטה על קביעת הלוח מידי הכהנים, שדעתם לא הייתה נוחה מההגמוניה שהייתה בידיהם וזמן המסורות המקודשות שהחזיקו בהן, בין אם העדיפו את העמדה הדמוקרטית המשתפת את כלל הציבור בקביעת הלוח על פי תצפית במולד הירח המסורה לכל אדם על פני הסמכות הכהנית המיוסדת על חישוב וידע סודי ממקור מיסטי-מלאכי, בין אם הושפעו מדעת חכמי בבל שם נהג לוח ירחי ובין אם רצו להבדיל בבירור את הלוח של העדה היהודית מלוח השמש היווני-הלני שהיה הלוח האימפריאלי השליט בארץ ישראל למן המחצית השנייה של המאה הראשונה לפסה"נ – עובדה היא שהוויכוח על תפיסת הזמן, על מקורו ועל הסמכות להכריע את אופן חלוקתו, קדושתו וקביעותו הוא שעומד כחייץ בלתי עביר בין היהדות הכהנית הנסמכת על עולם המקרא ועל מקורו המלאכי של לוח השמש, הנשמר בידי בני צדוק, האוחזים בחישוב קבוע של זמן בלתי נראה, ידוע מראש, כתשתית לעבודת הקודש, לבין היהדות הרבנית המחזיקה בהיפוכם של כל אלה. ויכוח זה הוא הוויכוח בין צדוקים, הכהנים בני צדוק, האוחזים רק בפשט הכתוב, ובין פרושים, הנוטלים את חירות הפירוש של הטקסט המקודש ואת הרשות להוסיף את משקל הנסיבות המשתנות והידע האנושי המשתנה לידע האזוטרי הקבוע והמקודש. דבריו המאלפים של יוסף בן מתתיהו מצביעים על המתרחש בעניין מהותי זה: 'עכשיו רוצה אני להגיד, שהפרושים מסרו לעם כמה הלכות ממסורת האבות, שלא נכתבו בתורת משה, ומשום כך דוחה אותם כת הצדוקים, האומרת שיש לחשוב לחוקים (רק) את הכתובים, ואילו אלה שממסורת האבות אין (חובה)

לשמו. ועל דברים אלה היו ביניהם דיונים וחילוקי דעות גדולים.<sup>192</sup> קבוצה זו של מפרשים הנודעת בשם פרושים<sup>193</sup> מייסדת בהדרגה עולם חדש הנסמך על תפיסת זמן אנושית, על תמורות נראות לעין ועל לוח הירח שאין בו זמן ידוע מראש ומועדים קבועים מראש, וממילא ממעיטה בחשיבות הזמן המקודש המדויק כמתנה את קדושת המועדים, ומחשיבה את עצם קריאתם ושמירתם בידי כלל הציבור.

החלפת הקדושה הסובסטנציאלית של הזמן ('אלה מועדי ה' מקראי קודש אשר תקראו אותם במועדים) בתפיסתו הנומינלית (אלה מועדי ה' מקראי קדש אשר תקראו אתם בין בזמנו בין שלא בזמנו) היא חלק ממהלך רחב שבו המהות המקודשת הקושרת בין טבע, חישוב, קדושה וברית אלוהית, המותנית בזמן קבוע הנשמר בידי מלאכים וכוהנים, המסתמכים על ספרי קודש ולוחות שמימים, מתחלפת באוטונומיה אנושית המנתקת בין מחזורי הטבע, מחזורי הזמן, מחזורי היבולים ומחזורי הבריתות והמועדים של מקראי קודש ושומרי משמרת הקודש בשמים ובארץ, ומכפיפה אותם לרשות אנושית הקוראת את המועדים בין בזמנם ובין שלא בזמנם, משנה את פשט הכתוב, הופכת את סדרי הלוח, מחליפה את סדר החודשים ואת עקרון חישובם ומקדשת את הירח מדי חודש במולדו, לעומת האדרת השמש בלוח הכוהני. תפיסה חדשה זו משנה את תפיסת הקדושה הכוהנית, הנסמכת על התורה שבכתב, הקובעת שראש חודשים הוא חודש האביב, הראשון לחודשי השנה, וגוזרת ממנו את סדר החודשים בחומש ובמסורת הכוהנית. במקומה היא מייסדת את התורה שבעל פה שבוחרת בראש השנה בחודש השביעי (ראש השנה אינו קיים בחומש או במסורת הכוהנית וראש החודש השביעי אינו אלא ראש חודש הנקרא יום זיכרון תרועה, אחד מארבעת ימי הזיכרון של חילופי העונות הנזכרים בסיפור המבול), והופכת אותו לראשון בחודשי השנה. דומה שבמסגרת מהפך זה של סדר החודשים, שבו החודש הראשון בסדר המקראי הפך לשביעי בסדר של חכמים, והחודש השביעי בסדר המקראי-כוהני הפך לראשון אצל חכמים, דחקו האחרונים, גנוז והוציאו מחוץ לקנון כל חיבור שאחז בסדר הכוהני העתיק והפכו אותו לספרות גנוזה, לספרי מינים או לספרים חיצוניים.

192 קדמוניות יג, 297-298. בתרגום אחר של פסוק זה נאמר ש'רק החוקים הכתובים בתורת משה הם בני תוקף, אבל אלה שנמסרו על ידי הדורות הראשונים אין צורך לשמרם'.

193 אולי במקור פורשים על משקל דורשים, קוראים וכדומה, על פי 'לפרש להם על פי ה', וי' כד, 12; נח' ח, 8; ספרי במדבר כד. יוסף בן מתתיהו מתאר את הפרושים ואומר שהם 'האנשים אשר יצא להם שם חכמים יודעים לבאר [לפרש] את החוקים באר [פרש] היטב, מלחמת היהודים ב, ח, 14 (סוגריים מרובעים שלי, ר"א).

## יג

יש עניין בעובדה שהמילה זמן אינה נמצאת בחומש או בחיבורי המקרא שהתחברו לפני גלות בבל. בחומש ובחיבורים הקדומים משתמשים במילה מועד הקרובה למילים עדות, תעודה, ועדה כדי לציין את חלוקת הזמן האלוהית; ובמילים קץ, עת, ושנה כדי לסמן פרק זמן ידוע כגון יום, חודש או שנה. רבות מהמילים הקשורות בתפיסת הקדושה הכוהנית של הזמן והמקום המאוחדים זה בזה במחזורי הטבע, במחזורי התקופות והיבולים, ונשמרים בידי מלאכים וכוהנים, נעלמו מן השפה ונשתקעו. רק במגילות מדבר יהודה נמצא רובד לשוני שלם שבו מילים, ניבים ומושגים רבים הקושרים בין מחזורי הטבע למועדי ה' ולברכת הארץ. ביטויים ממין זה הם 'מועד התירוש' ו'מועד היצהר', 'מועדי דרור', או 'מועד קציר קיץ זרע ודשא', המתייחס לארבע עונות השנה אביב, קיץ, סתיו וחורף, ולמושג המכליל אותם, 'תקופותמה', או למושג המתייחס לחוקיותם המחזורית 'תיכון', 'תיכונמה'. תפיסת זמן מחזורית אלוהית פרה־דטרמיניסטית זו מתוארת במגילת ההודיות: 'לכול ימי עולם ודורות נצח למלא פעולותיהמה בקציהם, פלגתה עבודתם בכול דוריהם ומשפט במועדיה לממשלתם תכנתה, ודרכיהם הכינותה לדור ודור [...] הכול חקוק לפניכה בחרת זכרון לכול קצי נצח ותקופות מספר שני עולם בכול מועדיהם.<sup>194</sup> רק במגילות נמצא את המושגים המיסטיים לאחדות מקודשת זו של זמן מקום ופולחן במקבילותיהם הסמויות מן העין בעולם השמימי: 'ארבעת מוסדי רקיע הפלא', 'מרכבות הפלא', 'מרכבות השמים', 'מרכבות כבודכה', 'סוד פלאכה', 'תבנית כסא מרכבה', 'תבנית קודש קודשים', 'מרכבותיהמה', 'תעודותמה', 'תעודות עולמים', 'תכון', 'תכונמה', 'דוים', 'דוניה' ו'קצי נצח'.

מסורת המרכבה עוסקת כאמור במקורו של הזמן המקודש, בזיקה לעדותו של חנוך השביעי, באבות העולם על 'מרכבות השמים' ובזיקה לשירת המלאכים השביעיות ב'מרכבותיהמה' בשירות עולת השבת ובמגילת הברכות; במקורו של המקום המקודש בזיקה 'לתבנית המרכבה הכרובים זהב' שנראתה לחנוך בן ירד בחזון המרכבה, ולמרכבה שנגלתה ללוי בן יעקב, למשה בן עמרם, לדוד בן ישי וליחזקאל בן בוזי, ול'מרכבות כבודך' בשבעה היכלות עליונים שאולי מקורן בחזונו של מורה הצדק במגילות; ובמהות הפולחן המקודש ביחס לשירות עולת השבת, המתארות את שירת בריות המרכבה השמימית בשבעה היכלות עליונים, שם נאמר: 'תבנית כסא מרכבה מברכים ממעל לרקיע הכרובים', 'הללו יחד מרכבות דבירו וברכו פלא כרוביהם ואופניהם'.<sup>195</sup>

194 הודיה א 16–17, 24 (מהדורת ליכט [לעיל הערה 32], עמ' 59–61).

195 ניוסם (לעיל הערה 10), עמ' 279, 345.

מסורות מקודשות אלה, הקושרות בין תבניות מספריות שביעוניות ורביעוניות מחזוריות ובין ביטויי העולם הסמיו מן העין המיוצג בקודש הקודשים, דנות במעברים בין שמים וארץ של כוהנים ומלאכים השוכנים במחזוריות שביעונית ובתשתית השמימית של הפולחן הארצי המיוסד על לוח הנשמר בידי כוהנים ומלאכים המחלקים אותו לרביעוני התקופות ולשביעיות השבתות והמועדים, ובעבודת הקודש הנערכת במחזוריות שביעונית סביב קודש הקודשים, מקום מושב הכרובים במקדש הארצי לעומת בני דמותם במרכבה השמימית שעבודתם מתוארת בשירות עולת השבת.

## יך

ייתכן ששורשי המחלוקת על תפיסות חלופיות של הזמן והמועד עתיקים ונרמזים כבר בנוסחים השונים של ספירת חג השבועות הנזכרים במקרא, לפי שבתות<sup>196</sup> או לפי שבועות<sup>197</sup> כפי שהציע שלמה נאה.<sup>198</sup> השיטה הראשונה המתירייה לסבוע שבת, שהשבת תוחמת את גבולותיו – 'וספרתם לכם ממחרת השבת [...] שבע שבתות תמימות תהיינה' – היא זו הכוהנית, הסופרת שבתות וחוגגת ביום ראשון ממחרת השבת את חג השבועה והברית, חג ביכורי קציר חיטים, שבע שבתות אחרי העומר, החל אף הוא תמיד ביום ראשון, ומשקפת את עמדת הצדוקים, הם בני צדוק. לעומתה, השיטה השנייה רואה בשבוע כל תקופה בת שבעה ימים ימים ימים – 'שבעה שבועות תספור לך מהחל חרמש בקמה תחל לספור שבעה שבועות' – דומה לזו של חכמים שקבעו שאפשר להתחיל את הספירה מימים שונים בשבוע בזיקה למועד משתנה של העומר, וממילא לחוג את החג שבעה שבועות לאחר מכן בימים משתנים, כשיטת הפרושים. עובדה מאלפת היא שחג זה, הנזכר שבע פעמים בחומש, וידוע כאחד משלושה רגלים וכחג ביכורי קציר חיטים, שמועדו היה שנוי במחלוקת בין בית צדוק (צדוקים) לבין חכמים (פרושים), החג שהיה מועד המעבר בברית מדי שנה בשנה בעולמם של בעלי סרך היחד, החג שמסורת המרכבה קשורה בו ומסורת הבריתות כרוכה בו, חג המלאכים שספר היובלים מתמקד בו, והחג שרוח הקודש נגלתה בו ליהודים שונים מהעת העתיקה ועד לעת החדשה<sup>199</sup> – חג זה לא זכה למסכת במשנה או בתלמוד הנקראת על שמו,

196 וי' כג, 15–16; וראו: שם, כג, 11.

197 דב' טז, 9–10.

198 ראו: שלמה נאה, 'אין אם למסורת או: האם דרשו התנאים את כתיב התורה שלא כקריאתו המקובלת?' תרביץ, סא (תשנ"ב), עמ' 401–448; הנ"ל, 'אין אם למסורת – פעם שנייה', תרביץ, סב (תשנ"ג), עמ' 456–462.

199 ממעמד הר סיני ועד חזון יחזקאל, ממעשה השליחים ועד האידרא בזהר, מתיקון ליל שבועות של רשב"י עד לר' יוסף קארו ועד שבת צבי, רמח"ל ור' עגנון, שכולם זכו להתגלויות אלוהיות בליל חג השבועות.

ואף מצווה לא נקשרה בו, לבד מהנהוג בכל מקראי קודש, שלא כמו החגים האחרים הנזכרים בחומש.

על פי ספר היובלים חג השבועות במחצית החודש השלישי, הקשור במסורת המרכבה, הוא מועד כל הבריתות החל בברית הקשת בענן, עבור בברית בין הבתרים וכלה בברית הר סיני, והוא מועד חידוש הברית מדי שנה בשנה – והוא יחול לעולם בט"ו לחודש השלישי, ביום ראשון, שבע שבתות אחרי ספירת העומר, שמתחילה ממחרת השבת שאחרי הפסח, ביום ראשון כ"ו לחודש הראשון. ואילו חכמים קבעו, בניגוד מוחלט למסורת הכהנית הקודמת להם, שמועד החג הוא ו' בסיוון ולעולם מועד זה לא יחול ביום א'. במסורת הכהנית חג השבועות נחוג ביום ראשון אחרי השבת האחת עשרה ברבעון, שבע שבתות אחרי העומר הנחוג ביום ראשון אחרי השבת הרביעית ברבעון. בין חוקרי המקרא, שאינם נדרשים כלל למסורת מגילות מדבר יהודה ולפולמוסים הכרוכים בהם, מובעת הדעה, המיוסדת על בירור נוסח המקרא, שמועד החג על פי החומש היה צריך להיות ט"ו לחודש השלישי בדומה לשני חגי העלייה לרגל האחרים החלים במחצית החודש – חג המצות במחצית החודש הראשון וחג האסיף במחצית החודש השביעי.<sup>200</sup>

חג השבועות אינו נזכר בשמו זה במשנה ולא בכדי. במשנה הוא קרוי עצרת – שם המשכיח את מסורת השבועות והבריתות הקשורה בו ואת הספירה השביעונית הכרוכה בו, את זיקתו למעמד סיני שהתרחש ביום א, שבע שבתות אחרי מועד שבוע הפסח של יציאת מצרים (אחרי השבת החלה בכ"ה לחודש הראשון) ואת מקומו הייחודי כחג שהמלאכים חוגגים בשמים. אין מצווה המיוחדת לחג זה על פי חכמים ואין מסכת המוקדשת לו, לעומת זאת בכתבי הכהונה הוא מתואר כציר מרכזי של הלוח, שכן הוא חג הברית, חג השבועה והשבועות,<sup>201</sup> מועד גילוי המרכבה, חג המעבר בברית, חג כל הבריתות והשבועות שנכרתו במחצית החודש השלישי וחג חידוש הברית והברכה הנערך לנוכחם של המלאכים והכוהנים.<sup>202</sup> ספר היובלים מוקדש לבריתות שנכרתו במחצית החודש השלישי עם נוח (ו, 1), אברהם (יד, 10), יצחק (טז, 13–14), יעקב (פרק כב), לוי (פרק לא) ומשה (א, 1; ו, 11) ולשבועות ולברכות, לחובות ולהבטחות הכרוכות בבריתות אלה. חטיבות שונות בספרות קומראן קשורות לטקס חידוש הברית (השבועה) בחודש השלישי, שהוא שחזור של מעמד ברכה וקללה המתרחש בנוכחות המלאכים ואף קשור להתגלות האלוהית בסיני ולחזון המרכבה.<sup>203</sup>

במסורת הכהנית שם החג, חג השבועות, נלמד מלשון שבועת הברית שנחוגה בו

200 ראו: מרדכי ברויאר, פרקי מועדות, ירושלים 1993, חג השבועות.

201 יד' ה, 24.

202 היובלים ו, 7; ברכות: 11Q14, גרסייה-מרטינו וטישלאר (לעיל הערה 10), עמ' 246–247, פרגמנט 1: 15–1; 4Q285 (לעיל הערה 53), עמ' 241, פרגמנט 8: 12–13.

203 ראו: שם; הלפרין (לעיל הערה 2); אליאור (לעיל הערה 6), פרק ז, עמ' 142–167.

לראשונה בימי נוח, אחרי שיצא מהתיבה ששהה בה 364 ימים.<sup>204</sup> קודם לכן נשמר החג בשמים בידי המלאכים שומרי השבתות והמועדים כמתואר בספר היובלים, והוא חודש ביד אברהם יצחק ויעקב במועד זה במחצית החודש השלישי, לא נשמר בשעבוד מצרים וחודש במעמד ההתגלות האלוהית של כריתת הברית בהר סיני.

חג השבועות קשור למסורת הבריתות ולמסורת המרכבה, וקריאת חזון יחזקאל כהפטרה לקריאה בתורה של מעמד סיני הנקראת בחג משמרת מסורת זו. הפסוקים 'רכב אלהים רבתיים אלפי שנאן אדני במ סיני בקדש. עלית למרום שבית שבי לקחת מתנות באדם'<sup>205</sup> הקושרים בין סיני למרכבה, למלאכים ולעליה למרום, הם הפסוקים המקשרים בין תיאור מעמד הר סיני בחודש השלישי לבין מרכבת יחזקאל במסורת ההפטרות. על פי לוח השמש, חזון יחזקאל נגלה לנביא בחג השבועות, כפי שהראה מיכאל חיוטין,<sup>206</sup> דהיינו ברית סיני וחזון המרכבה אירעו במסורת הכוהנית באותו תאריך, ושתיהן מתייחסות למעמד ברית במחצית החודש השלישי. בברית החדשה במעשה השליחים ב, 1-4 נזכר חג השבועות כמועד התגלות רוח הקודש, ובעדות נוצריות שונות הוא נחוג ב-15 לחודש כהד למקורותיו העתיקים.

כאמור, במסורת חז"ל אין מוקדשת מסכת לחג השבועות, קרוב לוודאי בשל זיקתו הכוהנית-נבואית הקשורה למסורת הבריתות והשבועות במועד זה שנשמרה בידי מלאכים וכוהנים, כמפורט בספר היובלים, בשל זיקתו למעמד חידוש הברית בחודש השלישי המתואר במגילת סרך היחד ובברית דמשק כמסורת הנשמרת מדי שנה בשנה במועד זה, ובשל זיקתו למסורת המרכבה שנגלתה ליחזקאל בחג השבועות. מסורות על נוכחות מלאכים במעמד הר סיני נשמרו בברית החדשה, מעשה השליחים ז, 53 ('אתם אשר קיבלתם את התורה על ידי מלאכים'), במדרש במדבר רבה ב, ג ('אמרו בשעה שנגלה הקב"ה לישראל על הר סיני ירדו עמו כ"ב רבבות של מלאכים'), בפסיקתא דרב כהנא ובפסיקתא רבתי בפרשת בחודש השלישי, אולם במקורות קודמים להם במאות שנים, במגילות מדבר יהודה, מפורטים הקשרים שונים שבהם המלאכים נוכחים בטקס הברית של ההתגלות האלוהית בסיני, בחג השבועות, מועד טקס חידוש הברית במחצית החודש השלישי, הנערך מדי שנה.

חכמים לא כללו מסורות על מלאכים במשנה ולא הזכירו את חג השבועות בשמו במסורת המשנה, ואף הגבילו את הדרישה במרכבה<sup>207</sup> ובקשו להוציא את ספרו של הכהן יחזקאל

204 4Q252 (לעיל הערה 25).

205 תה' סח, 18-19. השו: הלפרין (לעיל הערה 2), עמ' 147-148, 355.

206 על מועד חזון יחזקאל בחג השבועות על פי החשבון המטוני ראו: מיכאל חיוטין, מלחמת לוחות השנה בתקופת בית שני, תל אביב 1993, עמ' 75. על השבועה כבסיס שמו של חג השבועות ראו: זליגמן (לעיל הערה 107), עמ' 438-439.

207 משנה, חגיגה ב, א.

בן בוזי מהאסופה המקראית.<sup>208</sup> ספר יחזקאל הוא חיבורו של נביא כוהן המדבר בשבח בני צדוק, הם בני אהרן שהוקדשו כקודש קדשים<sup>209</sup> בפירוט רב לאורך הפרקים האחרונים בספרו<sup>210</sup> ומוסר את מסורת המרכבה בראש חיבורו. המילה מרכבה המצויה בנוסח חזון המרכבה של יחזקאל בקומראן<sup>211</sup> נעדרת שלא במפתיע מנוסח המסורה. מילה זו מצויה פעם נוספת בנוסח תרגום השבעים של יחזקאל לפסוק מג, 3, שם נאמר: 'וכמראה המרכבה אשר ראיתי', במקום שנוסח המסורה אומר 'וכמראה המראה אשר ראיתי'. תחבירו של הפסוק מוזר והמילה מראה נזכרת בו ארבע פעמים! בנוסח תרגום השבעים של דברי הימים א כח, 18 הצירוף העברי 'ולתבנית המרכבה הכרובים', המרמז לחזון יחזקאל בנוסח קומראן ובן-סירא מתואר בביטוי  $\epsilon\pi\iota\ \alpha\rho\mu\alpha\tau\omicron\varsigma\ \chi\acute{\epsilon}\rho\upsilon\beta\imath\mu$  = on the cherubs chariot. המילה harmatos, מרכבה, היא זו הנמצאת בתרגום השבעים ליחזקאל מג, 3.

בספרות חז"ל התחוללה מהפכה בכל הנוגע לסדרי הלוח, וככל הנראה מסורות שהיו קשורות ללוח הכהני השמשי ולמלאכים שומרי הלוח, למרכבה ולשבועות, לחנוך וליחזקאל עברו עריכה בנוסח המסורה ועברו גניזה והשתקה במשנה. כאמור לעיל, בכל הנוגע לסדרי הלוח ולראשית מניינו החליפו חכמים את כל מערכת החישוב והמניין המקראית. לעומת המסורת המקראית הקובעת ראש לחודשים בחודש האביב, קובעת מסורת חז"ל ראש לשנה בחודש שנחשב במקרא לחודש השביעי, ובמסורת חז"ל הוא הופך לחודש הראשון. בחודש השביעי שבו מסתיימת השנה החקלאית הכהנית-המקדשית על פי לוח השמש, מתחילה השנה שקבעו חכמים על פי לוח הירח. לעומת שנת השמש המחושבת משבוע הבריאה ומתחילה ביום רביעי, יום בריאת המאורות בחודש האביב ראש חודשים, מתחילה מסורת חכמים את השנה בכל יום מלבד בימי המועדים, בראשי החודשים ובראשי הרבעונים של הלוח הכהני החלים תמיד בימים א, ד, ו – עיקרון שהתנגדות לו נזכרת במסורת בביטוי לא אד"ו ראש שמשמעו שראש השנה (א' בתשרי) לעולם אינו חל ביום רביעי, כדי שיום כיפור (י' בתשרי) לא יחול ביום שישי כנקבע במסורת הכהנית, ושבועות לא יחול אף פעם ביום ראשון. השנה במסורת חז"ל מתחילה בראשית הרבעון השלישי של לוח השמש שנקרא במקרא שבתון זיכרון תרועה באחד בחודש השביעי (וי' כג, 24), והפך בלשון חכמים לראש השנה בחודש הראשון – יום שנשכח במסורת חז"ל כראש חודש או ראש רבעון והפך לחג של יומיים שקשור ביום הדין ואין אומרים בו הלל (מזמורי תהלים קיג-קיח הנאמרים בראשי חודשים וחגים). לשינויים אלה אין שום יסוד בנוסח המקרא המציין יום זה כאמור רק כשבתון זיכרון תרועה מקרא קודש באחד בחודש השביעי.

208 בבלי, שבת יג ע"ב.

209 דה"א כג, 13.

210 יח"מ, מג, 19; מד, 15-17, 23-28; מח, 11-12.

211 4Q385 (לעיל הערה 105).

חכמים חידשו את קידוש החודש (קידוש לבנה) המבטא באופן ריטואלי את העדפת לוח הירח המיוסד על תצפית אנושית בלתי ידועה מראש על פני לוח השמש המבוסס על חישוב כוהני מלאכי קבוע וידוע מראש, כעיקרון שעל פיו קובעים את ראשית החודש. קידוש לבנה (בבלי, סנהדרין מב ע"א), המסמן ראשית חודש שמועדו אינו ידוע מראש ביחס ליום מסוים, עומד בניגוד מוחלט לעיקרון הכוהני של חלוקת זמן מחזורית קבועה, מחושבת וידועה מראש הקובעת משך קבוע וידוע מראש של שמונה חודשים בני שלושים יום (החודש הראשון, השני, הרביעי, החמישי, השביעי והשמיני, העשירי והאחד עשר) וארבעה חודשים בני 31 יום מדי שלושה חודשים (השלישי, השישי, התשיעי והשנים עשר) ביחס לשנת שמש בת 364 ימים. הבחירה בלוח משתנה המבוסס על תצפית, הנסמכת על עדותו של כל אדם, ובלוח ירחי הכולל עיבור, לעומת לוח המבוסס על חישוב המסור בידי כוהנים, הנסמכים על מסורת מלאכית של לוח שמש שאין בו עיבור, היא הכרעה בעלת משמעות רבה המסמנת את חילופי המשמרות שהתחוללו אחרי החורבן.

דומה שהחכמים המנהיגים את הסדר החדש גוונים, מעלימים, עורכים ומשטשים את המסורות המייצגות את הסדר הישן ואת ערכיו, ומדיחים ומשבשים את דמות מייצגיו כפי שעולה מיחס חכמים לחנוך, לנוח, ללוי, ליחזקאל, ללוח בן 364 הימים, לוח השבתות והתקופות הנודע כלוח השמש, למרכבה, למלאכים ולחג השבועות. ככל הנראה, הם משנים, מעט ככל האפשר, בכמה פסוקים בנוסח המקרא, בעריכתו בנוסח המסורה, כדי להסתיר את המסורות המקראיות שדנו בלוח השמש ובמועדים הנגזרים ממנו. כך למשל בספר היובלים בסיפור הבריאה נזכר רק המאור הגדול ביחס לחלוקת הזמנים: 'ויתן השמש לאות גדול' [על הארץ] לימים] ול[ש]בתות ולחדשים ולמועדים',<sup>212</sup> במקום שבנוסח המסורה נאמר 'ויתן אותם', דהיינו את שני המאורות (בר' א, 17), עם זאת בבראשית א, 14 מצוי נוסח תמוה בלשון יחיד 'הי מאורות' במקום יהיו מאורות, המעיד על קושי בטקסט, כפי שעולה מתיקוני המתרגמים למילה 'הי' שהופכת בתרגום אונקלוס ובתרגום יונתן ל'לשון רבים', 'יהו נהורין'.

בספר היובלים ובתעודות נוספות בקומראן נזכר סיפור המבול עם ציון הימים והתאריכים המדויקים המאפשרים כתיבת לוח מפורט של תקופות, חודשים ושבתות במועד קבוע, במקום שנוסח המסורה מביא את הסיפור ללא אזכור ימים. במקום שנוסחי המקרא מקומראן מציינים במודגש שנוח שהיה בתיבה שנה תמימה בת 364 ימים, המקרא אינו מעיר על מספר הימים שהיה בתיבה אף שגם מנוסח המסורה עולה ששה שנה תמימה בתיבה שהרי נכנס אליה בחודש השני בשנת 600 ויצא ממנה בחודש השני בשנת 601. ההבדלים ביחס למבנה השנה שבה שהיה נוח בתיבה ולחלוקותיה בנוסח סיפור המבול בין תרגום השבעים, ספר היובלים, פשר בראשית, קדמוניות ונוסח המסורה מלמדים על מאבק בשאלה

212 היובלים ב, 9; 7-8 vi 4Q216.



זו.<sup>213</sup> הואיל ולוח זה, של ארבע תקופות וחמישים ושתיים שבתות, הוא תשתית מסורת המרכבה, תשתית החלוקה לעבודתם המחזורית של כ"ד משמרות הכהונה, מסד מחזורי הקרבנות של עולת השבת, עולת החודש, עולת התמיד, ועולת המועדים, ותשתית לוח שבעת המועדים הקשורים במקדש ומחזורי היבולים של שבעת המינים, אין פלא שהחוגים הכהניים מקדשים אותו בעוד שמתנגדיהם מעלימים ומטשטשים אותו.

## טו

חנוך בן ירד הוא גיבור המסורת הכהנית המיסטית. הוא מתואר בחיבורים ובתעודות שונות מן המאות שלפני הספירה כאדם שחצה את גבולות השמים והארץ ואת גבולות הזמן והמקום, כמביא הלוח בן 364 הימים משמים, כמייסד המסורת הכהנית האסטרנומית ליטורגית על פי הנחיות המלאכים, כאדם שהתהלך עם האלוהים ונודע בצדקתו,<sup>214</sup> שהפך לבן אלמוות השוכן בגן עדן, ושנודע כעד וסופר צדק, כראשון יודעי קרוא, כתוב וספור המביא את המסורת של ספר, מספר וסיפור מן המלאכים, כאבי הכהונה הקודמת לשבט לוי הכוללת את מתושלח, נוח, ניר, למך ומלכיצדק, כמי שבזכותו ניצל גן עדן מטביעה בזמן המבול, כמי שנבחר להיות לעד על חטאי דור המבול וכבעל חזון המרכבה ובעל מסורת מרכבות השמים.<sup>215</sup> במאות השנים הראשונות לספירה חנוך בן ירד הפך בדבריהם של חכמים ל'חנוך שאינו נכתב בתוך טומוסן של צדיקים אלא בטומוסן של רשעים',<sup>216</sup> או לחנוך ש'חנוך היה פעמים צדיק פעמים רשע אמר הקב"ה עד שהוא צדיק אסלקנו'<sup>217</sup> ולפי תרגום אונקלוס לבראשית ה', 24 נלקח לשמים בידי האל כדי להרגו ('וְהָלִיךְ חֲנוֹךְ בְּדַחְלָתָא דִּיּוּ וְלִיְתוּהִי אֲרִי אֲמִיתִיה יוֹ'). דהיינו, חנוך במסורת חכמים הפך לאדם חנף, חוטא ורשע שנטלו ממנו הצדק, הדעת והאלמוות שהיו מנת חלקו לפני הספירה במיתוס הכהני. מועד מיתתו של בן האלמוות הכהני חנוך בן ירד, במסורות חכמים אנטי חנוכיות אלה, הוא יום הדין, היום שהמציאו חכמים, ראש השנה, שאינו נזכר במקרא בשם זה המבטא את ראשית הלוח החדש, לעומת ראש חודשים, חודש ניסן שהוא ראשית השנה בלוח שהביא חנוך משמים, הוא הלוח המקראי. בבראשית רבה נאמר על מות חנוך: 'אמר ר' אייבו בראש השנה דנו, בשעה שדן כל העולם'.<sup>218</sup> אולם בספר חנוך ב', שנכתב במאה הראשונה לספירה, נאמר שנלקח לשמים בא' ניסן, ביום הפותח את שנת השמש. כנגד

213 על המבול בנוסחיו השונים ועל זיקתם ללוח ראו: לעיל הערה 25.

214 בר' ה', 21–24.

215 על חנוך ראו: לעיל הערה 43.

216 בבלי, עבודה זרה עז ע"א.

217 בר"ר כה, א, עמ' 238–239.

218 בר"ר כה, א.

המעטתו, השתקתו והכפשתו בדברי חכמים (חנוך כמו המלאכים וחג השבועות אינו נזכר במשנה) הופך חנוך בן ירד לחנוך-מטטרון מלאך שר הפנים בספרות ההיכלות והמרכבה, המשקפת עולם מושגים בעל צביון כוהני-מיסטי מובהק. מטמורפוזה זו מהדהדת גם בסיפור בעל אופי הפוך הבא ללמד על הדחת חנוך והשפלתו: חנוך הוא העד העל זמני שנמנה עם גיבורי המקרא בשירי התהילה של בן סירא: 'חנוך נמצא תמים והתהלך עם ייי ונלקח אות דעת לדור ודור',<sup>219</sup> הוא בחירו הראשון של האל בצוואת לוי,<sup>220</sup> הוא מייסד הכהונה על פי ספר חנוך, תלמיד המלאכים על פי ספר היובלים, בעל מסורת לוח השמש שהובא משמים על פי ספר חנוך, היושב בגן עדן על פי המגילה החיצונית לבראשית ועל פי ספר היובלים, סגורם של העירים על פי ספר חנוך וספר הענקים, זה המעיד על ההיסטוריה ומגשר בין דורותיה על פי ספר חנוך וספר היובלים. חנוך, שעליו נאמר במגילות 'חנוך בחרת מבני אדם',<sup>221</sup> מודח ממקומו הרם בשמים, בפתח ההיכל השביעי, ומולקת בשישים פולסאות של אש בסיפור הארבעה שנכנסו לפרדס. מהפך זה מתחולל בשל טעותו של אלישע בן אבויה שסבר 'שמא שתי רשויות המה'<sup>222</sup> בשעה שראה את חנוך מטטרון יושב בפתח ההיכל השביעי כשירד למרכבה ונכנס לפרדס.<sup>223</sup>

סיפור נודע זה, שרוב העוסקים בו דנו בגורלם של גיבורי האנושיים ולא במנת חלקו של גיבורו המלאכי, הוא סיפור הדחתו של חנוך – בן אנוש שנלקח לשמים (בר' ה, 24) כדי להביא את לוח השמש, הפך לבן אלמוות או למלאך החורג מגבולות הזמן והמקום, תואר ככוהן גדול שמימי המשרת בהיכלות עליונים וכותב כסופר צדק בגן עדן את זכויות בני האדם, גיבור הסדר הכוהני, הצופה הראשון במרכבה (חנוך א יד), שנקרא 'חנוך מטטרון מלאך שר הפנים' – והחלפתו בר' עקיבא בן יוסף, גיבור הסיפור החכמי התופס את מקומו כמי שנכנס לפרדס ומביא ידע משמים.

219 בן סירא מד, 16.

220 5Q13 (לעיל הערה 91).

221 שם.

222 בבלי, חגיגה יד-טו.

223 להשקפות מחקריות שונות על מטטרון וסיפור הארבעה שנכנסו לפרדס ראו: שלום, גנוסטיקה יהודית (לעיל הערה 2); הנ"ל, זרמים (לעיל הערה 1), פרק ב, עמ' 52, 67–70; אפרים א' אורבך, 'המסורות על תורת הסוד בתקופת התנאים', מחקרים בקבלה ובתולדות הדתות, מוגשים לגרשם שלום במלאת לו שבעים שנה, ירושלים תשכ"ח, עמ' 1–28; Joseph T. Milik, *The Books of Enoch Aramaic*; 28–1; *Fragments of Qumran cave 4*, Oxford 1976, pp. 125–135; דן (לעיל הערה 2); יהודה ליבס, ארבעה שנכנסו לפרדס, ירושלים תש"ן; אליאור (לעיל הערה 6), עמ' 241–276. תרגום יונתן בן עוזיאל לבראשית ה, 24 הוא המקום בו הופך חנוך למטטרון: 'ופלח חנוך בקושטא קדם יי והא ליתוהי עם דיירי ארעא ארום אתנגיד וסליק לרקיעא במימר קדם יי וקרא שמיא מיטטרון ספרא רבא' (מקראות גדולות, ונציה רפ"ג, על אתר), וזהו זיהוי בספר חנוך השלישי בספרות ההיכלות. ראו: פטר שפר, מרגרטה שלוטר וג'ורג' פון מוטיוס (עורכים), סינופסיס לספרות ההיכלות, טיבינגן 1981, סעיפים 30–1.

ר' עקיבא, מספר הסיפור, הוא השורד היחיד ממסע שליחי העולם הארצי לעולמות עליונים, הנקרא ירידה למרכבה או כניסה לפרדס, שהם מושגים שמקורם בסדר הכהני בכלל ובמסורת חנוך בפרט. הפרדס, או פרדיסוס – המושג שבו נקט תרגום השבעים במאה השלישית לפסה"נ כדי לתרגם את הביטוי גן עדן (בר' ב, 3) – מתואר כייצוג ותבניתו של קודש הקודשים הארצי בשמים וכתבניתו השמימית של קודש הקודשים הארצי, ונודע כפרדס קושטא (=גן הצדק או גן האמת) בספר חנוך שנמצא בקומראן.<sup>224</sup> הפרדס הוא המקום השמימי (חנוך א עז, 3) שבו יושב חנוך, העד הנצחי, סופר הצדק, הנקרא מטטרון מלאך שר הפנים, במחיצת הכרובים והמלאכים. הביטוי פרדס כגן עדן מצוי גם בברית החדשה בתיאור המיסטי של פאולוס הנלקח לרקיע השלישי ולפרדס.<sup>225</sup>

גן העדן הנשמר בידי הכרובים כמתחם מקודש החורג מהשגה אנושית רגילה הוא הפרדס paradise המכונה מרכבה במיתוס הכהני בשל זיקתו למרכבת הכרובים בקודש הקודשים<sup>226</sup> ולכרובים בגן העדן, המתוארים בהתעלותו המיסטית של חנוך שנלקח אף הוא לשמים,<sup>227</sup> הוא המקום המקודש והתחום האסור והחתום, הפתוח בפני שרי המלאכים בשמים, ובפני האדם שהפך למלאך, חנוך בן ירד, ופתוח פעם אחת בשנה בפני הכוהן הגדול בתבניתו הארצית בקודש הקודשים, הנתפס כייצוגו של גן עדן<sup>228</sup> וכמעבר אל מעבר לגבולות הזמן והמקום. הסכנה הגדולה, סכנת נפשות, בקרבה לתחום זה מודגמת במסורת המציינת שהכוהן הגדול ידע שהיה עלול למות בכניסתו לקודש הקודשים ועל כן היה מצווה לביתו וקושר חוט לרגלו לפני כניסתו לפני ולפנים כדי שאפשר יהיה להוציאו משם במקרה מוות, ואף היה עושה יום טוב לאוהביו כשיצא בשלום כדברי הגמרא במסכת יומא המתארת את סדר האירועים. הכוהן הגדול עשוי היה לדבר בכניסתו לקודש הקודשים עם בן דמותו המלאכי בדביר, לשמוע בת קול או לחזות במראות אלוהים, כעולה ממסורות שונות המתארות כניסה זו לפני ולפנים,<sup>229</sup> אולם מעבר זה אל התחום המקודש היה כרוך תמיד בסכנת נפשות.

לאור סכנה זו שבקרבה אל הקודש, התחום האסור על בני אנוש רגילים, אין לתמוה ששלושה מארבעת הנכנסים לפרדס, הלא הוא המתחם המקודש של גן עדן והמתחם המיסטי של קודש הקודשים אחרי שהמקדש חרב, נפגעו, מתו, השתגעו או כפרו, ורק ר' עקיבא, גיבור מסורת החלפת הלוח במסכת ראש השנה, נכנס בשלום ויצא בשלום. אין זה מקרה

224 4Q209 (לעיל הערה 53), עמ' 159, פרגמנט 23:9.

225 האגרת השנייה אל הקוריתים יב, 2–10.

226 דה"א כח, 18.

227 בר' א, 24; חנוך א יד, 8–25.

228 בבלי, יומא כא ע"ב.

229 השו"ת ברכות, ז ע"א; ספר היכלות סעיף 1, סינופסיס לספרות ההיכלות (לעיל הערה 223), סעיף 151.

שבטי זה מיוסד על דברי הכהן הגדול אחרי שנכנס ובשעה שיצא מקודש הקודשים בשלום: 'יום טוב היה עושה כהן גדול לכל אוהביו כשנכנס בשלום ויצא בשלום בלי פגע'.<sup>230</sup> דברים אלה נשענים על דברי המשנה 'יום טוב היה עושה לאוהביו בשעה שיצא בשלום מן הקודש'.<sup>231</sup> בעת שר' עקיבא, שלא היה כהן, מספר על השתלשלות הכניסה לפרדס, הוא מאמץ את מושגיה של המיסטיקה הכוהנית – שאת גיבוריה הוא דוחה ואת עיקרון החישוב של לוח המועדים שלה הוא מחליף. בדומה לחנוך, גם בן ירד נכנס לפרדס והוא יורד למרכבה. המרכבה היא מושג שראשיתו בכרובים, בגן עדן במשכן ובמקדש, המשכו בתיאור בדברי הימים א כח, 18 המתייחס למקדש שלמה ובתיאור המיסטי של יחזקאל בן בוזי הכהן בפרקים א, י בספר יחזקאל, אחרי חורבן בית ראשון, ובספרות המרכבה בקומראן שראשיתה בחזון המרכבה בחנוך א יד, 8–25, ובספר דברי המאורות על מרכבות השמים, המשכה ביחזקאל השני, שיאה בשירות עולת השבת ובמגילת הברכות ואחריתה לפני הספירה בספרו של הכהן שמעון בן יהושע בן סירא המזכיר את יחזקאל ש'ראה מראה ויגד זני מרכבה',<sup>232</sup> את חנוך ש'נמצא תמים והתהלך עם יי ונלקח אות דעת לדור ודור'<sup>233</sup> ואת האחרון בכוהני בית צדוק ששירתו במקדש בירושלים בראשית המאה השנייה לפסה"ג, שמעון הצדיק,<sup>234</sup> המתואר בזיקה לחזון המרכבה של יחזקאל. אחרי החורבן נשמרה מסורת המרכבה המאחדת בין מקום מקודש, זמן מקודש ופולחן מקודש בעולם הנסתר, בספרות ההיכלות והמרכבה שנכתבה כביטוי שירי מיסטי לעולם המלאכים ולגלגולן המיסטי של המסורות הכוהניות על הלוח והמרכבה, על הזמן המקודש, המקום המקודש, והפולחן המקודש בזיקה לעולם המלאכים, לאחר שכל ייצוגיה הארציים בטלו מן העולם.<sup>235</sup>

כשם שר' עקיבא מאמץ מושגים כמו מרכבה וכניסה לפרדס מן המיתוס הכוהני ומקשר אותם לתיאור המקום המקודש – כאמור, כניסה לפרדס עניינה כניסה לגן עדן ולייצוגיו המיסטיים בקודש הקודשים, המקום המקודש מעבר לגבולות הזמן והמקום שנקרא גן הצדק ופרדס קושטא בפי חנוך, נקרא בספר היובלים 'גן עדן קדש קדשים ומשכן יי הוא' (ח, 19), נקרא פרדס בפי פאולוס באיגרת השנייה אל הקורינתים ונקרא היכל ובית יער הלבנון בפי חז"ל – כך בעלי ספרות ההיכלות, ממשיכי מסורת המרכבה המיסטית מקומראן, מאמצים את ר' עקיבא והופכים אותו לאחד משני גיבוריה הארציים של ספרות זו המעוצבים

230 תפילת מוסף ליום כיפור, מחזור רבא ליום כיפור, הוצאת אשכול, עמ' 359.

231 יומא ז, ד.

232 בן סירא מט, 8.

233 שם, מד, 16.

234 שם, ג, 1–21.

235 על ספרות ההיכלות ראו: רחל אליאור, 'בין ההיכל הארצי להיכלות עליונים', תרביץ, סד, (תשנ"ה), עמ' 341–380; הנ"ל, ספרות ההיכלות ומסורת המרכבה, תל אביב תשס"ד.

בדמותם של משה ואהרן כנביא וכוהן. ר' עקיבא, שנכנס לפרדס<sup>236</sup> ועלה למרכבה או ירד במרכבה במסורת ההיכלות והעיד על עולמות עליונים ועל שיעור קומתו של האל, הוא זה שעליו נאמר בהיכלות זוטרתו שכל מסורת ההיכלות מבוססת על השירות ששמע בשמים בדומה לחנוך שהביא שירות מן המלאכים.<sup>237</sup> ר' עקיבא הוא הגיבור הנבואי של מסורת זו השב עם ידע חדש משמים, וזה המתואר כבן דמותו של משה בהיכלות זוטרתו.<sup>238</sup> הגיבור השני הוא ר' ישמעאל כוהן גדול הנזכר בפתיחת ספר היכלות (המכונה גם ספר חנוך השלישי או ספר שבעה היכלי קודש) בזיקה לזרעו של אהרן. ר' ישמעאל כוהן גדול הנזכר בתפילת מוסף ליום כיפור בסיפור קידוש השם, המוכר כאלה אוכרה,<sup>239</sup> הוא ר' ישמעאל הנזכר בתלמוד כמי שנכנס לקודש הקודשים ביום הכיפורים, ראה את אכתריאל יה' צבאות, ובירך אותו.<sup>240</sup> ר' ישמעאל מתואר בנוסח כמעט זהה בהיכלות רבתי כבן שיחו של אכתריאל בקודש הקודשים אחרי חורבן המקדש.<sup>241</sup> בן שיחו השמימי של ר' ישמעאל בספרות ההיכלות הוא חנוך-מטטרון מלאך שר הפנים, ולעתים אכתריאל. מלאך הפנים, המכונה לעתים אוריאל, כשם המלאך שלימד את חנוך את מסורות הלוח לפני הספירה<sup>242</sup> הוא אף זה שהכתיב למשה את ספר היובלים וגילה לו את סדרי הלוח הכהני השביעי. דהיינו בספרות ההיכלות ר' ישמעאל כוהן גדול, בן זוגו הארצי של ר' עקיבא, הוא גם בן זוגו של בן דמותו השמימי חנוך-מטטרון, מלאך שר הפנים.<sup>243</sup> מטטרון מלמד את ר' ישמעאל את סדרי שבעת ההיכלות השמימיים בעולם המרכבה, את ארבעת פני המרכבה הקשורים בכרובים ובארבע חיות הקודש, את שמות המלאכים המשמרים את התבנית השמימית של ההיכל הארצי שחרב ואת מחזורי הפולחן שבטלו. התבנית השמימית מכפילה פי שבע את מה שבמקדש הארצי היה נמנה כאחד כאשר לשביעיות הזמן המקודשות מצטרפות שביעיות מרחב מקודשות. לפיכך נמצא בספרות ההיכלות שבעה היכלות, שבע מרכבות ושבעה ראשי מלאכים כנגד היכל, מרכבה וכוהן הראש. במגילת הסרכים מקומראן

236 תוספתא, חגיגה ב, ג-ד (מהדורת צוקרמאנדל, עמ' 234); בבלי, חגיגה יד ע"ב; ירושלמי חגיגה ב, א (עז ע"ב); רחל אליאור, היכלות זוטרתו, מוסף א, מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, תשמ"ב, עמ' 22.

237 חנוך ב' י, 4-1.

238 על ר' עקיבא במסורת המיסטית ראו: לעיל הערה 223; היכלות זוטרתו (מהדורת רחל אליאור); הנ"ל (לעיל הערה 6), עמ' 252-257. ראו עוד: Alon Goshen-Gottstein, "Four entered paradise" Revisited', *Harvard Theological Review*, 88, 1 (1995), pp. 13-69.

239 מחזור רבא, יום הכיפורים, הוצאת אשכול, עמ' 372.

240 בבלי, ברכות ז ע"א.

241 סינופסיס לספרות ההיכלות (לעיל הערה 223), סעיף 151.

242 חנוך א' לג, 4-3; עה, 4-2; עט, 6; פ, 1; חנוך ב' י, 4-1.

243 ראו: סינופסיס לספרות ההיכלות (לעיל הערה 223), סעיפים 80-1; פטר שפר (עורך), קונקורדנציה לספרות ההיכלות, טיבנגן 1984, הערכים 'מטטרון', 'מלאך שר הפנים' ו'ישמעאל'.

מתוארת דמותו המלאכית של הכוהן הגדול<sup>244</sup> סמוך לברכה לבני צדוק הכהנים, ובספרות ההיכלות בן דמותו המלאכית של הכוהן הגדול הוא חנוך-מטטרון המנחיל את המסורת ליורדי המרכבה, שהם גלגולם המיסטי של שומרי המסורת הכוהנית אחרי חורבן המקדש. כנגד קולו של הכוהן הגדול שהיה קורא בשם האל ביום כיפורים במקדש הארצי שבע פעמים, קורא חנוך-מטטרון בשם האל בשבעה קולות,<sup>245</sup> כנגד מרכבת הכרובים שעמדה בקודש הקודשים בבית ראשון מתוארות שבע מרכבות בשירות עולת השבת ובספרות ההיכלות. שבע מרכבות אלה מתוארות בדפוסים כוהניים מובהקים כשירות, מהללות, משרתות בקודש ומברכות בסדר שביעוני בדומה לבנות דמותן שנזכרו לעיל בשירות עולת השבת.<sup>246</sup>

בתלמוד הבבלי, במסכת יומא, המתארת את כניסתו של הכוהן הגדול לקודש הקודשים ביום הכיפורים, נחשפת מהותה הנסתרת של המרכבה שעמדה בקודש הקודשים וסוד החיים והפריין הטמון בה, הקשור לברכה ולברית, לטהרה ולכפרה. כרובי המרכבה, שנודעו בחזון יחזקאל כחיות הקודש, מלשון חיים ויצירת חיים, היו מוראים מרחוק לעולי הרגל, ככל הנראה בחג השבועות. הכרובים המתוארים במסורת המקראית הכוהנית כדבקים זה בזה<sup>247</sup> נוגעים או חוברים זה לזה<sup>248</sup> מתוארים בבבלי כמדובקים ומעורים זה בזה: 'בשעה שהיו ישראל עולין לרגל מגלילין להם את הפרוכת ומראין להם את הכרובים שהיו מעורים זה בזה ואמרים להן ראו חבתכם לפני המקום כחיבת זכר ונקבה'.<sup>249</sup> רש"י מבאר על אתר, 'הכרובים מדובקין זה בזה ואחוזין ומחבקין זה את זה כזכר החובק את הנקבה. מעורים לשון דיבוק'. ערייה וערווה מתייחסים כידוע לחלקי הגוף הערום שאיחודם וזיווגם יוצר חיים. דיבוק נגזר מהפסוק המתאר את הזוג האנושי הראשון ברגע בריאתו: 'על כן יעזוב איש את אביו ואת אמו ודבק באשתו והיו לבשר אחד: ויהיו שניהם ערומים האדם ואשתו ולא יתבוששו'.<sup>250</sup> במסורת המרכבה הכרובים מופקדים על ייצוג סוד החיים, הפריין, הדבקות, ההמשכיות, והנצחיות המותנים בקדושה ובטהרה, בשביתה ובספירה שביעונית בויקה למקום מקודש, קודש הקודשים, מרכבה, גן חיים, גן עדן ופרדס. הזיכרון המיתי המיסטי והריטואלי העתיק קשור במסורת הכוהנית שומרת הסוד והמדברת בלשון שיר ורמז על 'צורות אלוהים חיים צורי רוחות מאירים כול מעשיהם קודשי דבקי פלא'.<sup>251</sup>

244 מגילת הסרכים (מהדורת ליכט [לעיל הערה 11], עמ' 284–285).

245 סינופסיס לספרות ההיכלות (לעיל הערה 223), סעיפים 389–390; אליאור (לעיל הערה 6), עמ' 254.

246 מעשה מרכבה, סינופסיס לספרות ההיכלות (שם), סעיפים 554–559.

247 דה"ב ג, 12.

248 מל"א ו, 28; יח' א, 8, 12.

249 בבלי, יומא נד ע"א; ועיינו שם ע"ב.

250 בר' ב, 24–25.

251 ניוסם (DJD, 11) [לעיל הערה 8], עמ' 339, פרגמנט 19: 4–5.

במאות הראשונות לספירה הנוצרית שיר עולת השבת השמינית, המדבר על 'קודשי דבקי פלא', הופך במסורת חכמים לזיכרון גלוי הקשור במקדש ובמרכבה שאינם עוד, המתואר בלשון 'הכרובים המעורים זה בזה'.

המעבר מהמתחם הפולחני המקודש שהפך לבלתי נגיש במישור הארצי – החל בחורבן בית ראשון וגלות בבל במאה השישית לפסה"נ, עבור בחילול בית שני עם המחלוקת בין שני בתי הכהונה במאה השנייה לפסה"נ וכלה בחורבן בית שני במאה הראשונה לסה"נ, שעמו בטלה עבודת הקודש – אל בן דמותו המיסטי החזיוני התחולל בשלושה שלבים הקשורים לשלוש הכהונות שנמנע מהן לשרת בקודש ושיצרו את מסורת המרכבה. בכל אחד משלבים אלה, החל ביחזקאל בן בוזי הכהן ובני צדוק בשלהי בית ראשון, עבור בבני צדוק ואנשי בריתם שכתביהם מתקופת בית שני נמצאו בקומראן, וכלה במחברי ספרות ההיכלות שכתבו אחרי חורבן הבית, מצויים יסודות ריאליים, היסטוריים, מיתיים ומיסטיים המתייחסים בדפוסי זיכרון שונים למתחם המקודש שאבד ולשולת שכינה בו, שהייתה מופקדת על משמרת הקודש. רכיבים שונים מן המקום המקודש, הזמן המקודש והפולחן המקודש שבטלו מן העולם בפולחן ההיכל הארצי הופכים למסורות מיתיות ולישירות מיסטיות וריטואליות בפולחן השמימי בהיכלות עליונים המכונה מסורת המרכבה.

הזיכרון הליטורגי והתיאור המיסטי שימרו בתחום השמימי את זכר הכהונה והמקדש בתבניתם הארצית שחלפה מן העולם. המרכבה הפכה למושג המתייחס לזיכרון המיתי של המקדש הארצי שנבנה מלכתחילה על פי תבנית שמימית<sup>252</sup> ויסודותיו הפולחניים – הקרבנות, השירות, הקדושות, הברכות, הקטורת, הטבילות, משמרת הקודש, משמרות הכהנים והשוללות הכהניות – הפכו למציאות השמימית של עולם המלאכים. כוהנים ומלאכים היו שותפים בחטיבותיה השונות של ספרות זו לשמירת מחזורי הזמן המקודשים במחזור ליטורגי המשמר את מחזורי הקרבנות, את מחזורי השירות, את מחזורי השביעיות ואת מחזורי המשמרות של לוח השמש בגלגול מיסטי שמימי.

אחרי החורבן זכו מסורות כוהניות מלאכיות אלה לתחייה מחודשת בספרות ההיכלות הקשורה במסורות כוהניות ליטורגיות שנשמרו בחלקן ב'מקדש מעט' הלא הוא בית הכנסת. אין זה המקום לדון בקשר בין המסורת הכוהנית-מלאכית לבין התפתחות מסורת בית הכנסת כמוסד בעל תשתית כוהנית, אולם אצייך בקצרה שבבית הכנסת, המתנהל על פי לוח שבתות הקשור למחזור משמרות הכהנים מן העת העתיקה ועד ימינו, נשמרה כידוע עדיפות לכוהנים, הנקראים ראשונים לתורה ועורכים טקסים כוהניים כגון ברכת כוהנים ופדיון הבן. שם אף נשמרות מסורות ליטורגיות המשותפות למלאכים ולמתפללים כגון תפילת הקדושה ותפילות ופיוטים בימים נוראים. בבית הכנסת אף נשמרו מסורות פיוטיות

ואמנותיות בדבר משמרות הכהנים מאות שנים אחר החורבן ונשמרו גלגולים של יסודות איקונוגרפיים ופולחניים שהיו קשורים במקורם למקדש, כגון היכל, פרוכת, מגורה, רימונים ונפילת אפיים, והתחברו מסורות על סדר העבודה של הכהן הגדול ביום הכיפורים ועל חג השבועות בזיקה למסורת המרכבה. בניגוד למקומם הייחודי של כהנים ומלאכים במסורות בית הכנסת ובמסורת ספרות ההיכלות והמרכבה, הרי בשכבות הקדומות של מחשבת חז"ל, במשנה ובתוספתא, אין נזכרים מלאכים כלל ובבית המדרש אין מקום מיוחד לכהנים או לאיקונוגרפיה מקדשית. חכמים לא ייחסו חשיבות לשושלות יוחסין כוהניות או לירושה מלידה המעוגנת בזכות טבעית ובבחירה אלוהית, ואף לא לתפילה עם מלאכים. תפילת הקדושה אינה נזכרת בדיונים על התפילה במשנה, ולוח השבתות הקבוע המצוין בשמות המשמרות שתארכיו ידועים מראש, נעלם. לחג השבועות הוא חג הבריתות הכהני אין מסכת, שמו אינו נזכר בספרות חז"ל הקדומה, וחנך בן ירד הסופר רם המעלה שישב בעת העתיקה ב'פרדס קושטא' הודח ממקום מושבו בפתח ההיכל השביעי בסיפור הארבעה שנכנסו לפרדס והפך לדמות שלילית, מגונה וענושה במסורת חכמים.

ראשיתה של המיסטיקה היהודית מעוגנת במסורת הכהנית המפרשת את הנגלה על פי הנעלם וכורכת בין עולם המלאכים לעולם האדם במחזורי שביתה וקדושה, חירות וצדק, פריזון וברכה הקשורים בשבע ושבועה, וקושרת את העדות והברית בנוכחותם התלויה בשמירת מחזוריים שביעוניים של שביתה, קדושה וטהרה, ויתור על ריבונות, שמיטה ופרישה. בחטיבות ספרותיות המאדירות יסודות של המורשת הכהנית מצויים זמן אלוהי הנשמר בידי מלאכים וכהנים במחזוריות שביעונית של שביתה ומועדי דרור, מחזורי שירה ושבח, חזיונות מרכבה, לוח שמשי, שושלות יוחסין, זכויות מעוגנות בטבע מלידה בצד סמכות מעוגנת בבחירה אלוהית, ספרי קודש, לוחות שמימיים, זיקה ישירה למלאכים, מונופול על שמירת התורה וההוראה, החוק והמשפט, הפולחן והמחזוריים הליטורגיים. עוד מצויים בספרות זו היסטוריה דטרמיניסטית הקשורה במסורת הבריתות, בכהנים מבני חנוך, בני לוי ובני צדוק העוסקים בחישובים מורכבים, בסינכרוניזציה בין מחזורי פולחן למחזורי יבולים, בין צדק ושביתה לבין שפע פריזון וברכה ומסורות מיתיות, מיסטיות וריטואליות ביחס למועדי ה' הקושרות בין עבודת כהנים לנוכחות המלאכים וכורכות חוק, מוסר, ברית ודרכי צדק עם מחזורי הטבע וחסד אלוהים.

בחטיבות המסתייגות ממורשת כוהנית זו רבים מיסודות אלה נמחקו, טושטשו או הוסטו לשוליים. כנגד מסורות אלה אומרת המשנה אין דורשין 'במרכבה ביחיד' – מושג זה מתייחס למרכבת הכרובים ולמסורת המקדש הארצי והשמימי על מכלול רכיביהם; אין דורשין ב'מעשה בראשית בשנים' – מושג זה מתייחס לסדרי הבריאה ומחזוריה הנמדדים לפי לוח שביעוני רבעוני; ו'אין דורשין בעריות בשלושה' – מושג זה עשוי להתייחס ברמז ל'כרובים המעורים זה בזה', ואולי הוא מתייחס לעירים, הלא הם המלאכים שלימדו את



לוח הירח וחטאו בעריות.<sup>253</sup> אולם המשנה מסייגת את האיסור ברמז מאלף 'אלא אם כן היה חכם ומבין מדעתו', הקשור בפסוק המתייחס לבצלאל בן חור בונה המשכן, שהוא בן למטה יהודה מצד אביו<sup>254</sup> ולמטה לוי מצד אמו,<sup>255</sup> פסוק הכולל שלוש מילים אלה ברצף: 'וידבר ה' אל משה לאמור: ראה קראתי בשם בצלאל בן אורי בן חור למטה יהודה ואמלא אותו רוח אלוהים בחכמה ובתבונה ובדעת [...]'.<sup>256</sup>

המסורות הכהניות המקודשות המקרבות בין עולם המלאכים לעולם האדם בספר, במספר ובסיפור נותרו נחלתם של בעלי השראה או בעלי רוח אלוהים, השומרים, זוכרים ויוצרים את המסורות העוסקות בעולמות עליונים, בסדרי היקום ובמחזורי הטבע וביחס המורכב בין הנגלה לנעלם. אלה ממשיכים ויוצרים ספרות שירית מיסטית נומינלית הקושרת בין מקור הערכים המופשטים בעולם הנעלם, עולמם של 'כוהני קורב', 'נועדי צדק', 'רוחות דעת', 'מלאכי קודש', 'בחירים' ו'ידעים', עולם שבמרכזו 'רוחי דעת אמת וצדק בקודש קודשים צורות אלהים חיים צורי רוחות מאירים', כלשון שירות עולם השבת, לבין יישומם בעולם האדם, המונחה בהנהגתם של 'בני אור' ו'בני צדק' בזיקה לכוהנים לבית צדוק. ספרות זו דנה בעולם האלוהי וביחס בין עולם המרכבה והמלאכים לבין עולם המקדש והכוהנים, ומבטאת את השגב השמימי ואת המרחב הנצחי ואת ריחוקו, השראתו ומשמעותו בעולמם של בני חלוף. הגמרא, המסתייגת מעדיפות כוהנית בשאלות השנויות במחלוקת, ומסייגת את נגישות הלימוד למסורת המיסטית הכהנית, מסכמת בצורה מאלפת את היחס בין המסורות הקוסמולוגיות, מיסטיות וליטורגיות המנציחות את זכר המקדש ומהות עבודת הקודש הכהנית-מלאכית שבטלה מן העולם, ובין המסורת הנדרשת להוויות ארציות אחרי החורבן: 'דבר גדול ודבר קטן: דבר גדול מעשה מרכבה דבר קטן הוויות דאביי ורבא'.<sup>257</sup>

253 חגיגה ב, א.

254 דה"א ב, 9, 26-19.

255 יוסף בן מתתיהו כותב שבצלאל בן אורי בן חור משבט יהודה הוא נכדה של מרים אחות משה (קדמוניות ג, 104-106). לפי מסורת אחרת מרים, אחות אהרן ומשה, היא אשתו של חור ואמו של בצלאל (בבלי, סוטה יא ע"ב; שמות רבה, מה).

256 שמות לא, 1-3; לה, 30-32.

257 בבלי, סוכה כח ע"א.

## הדיבוק: בין העולם הנגלה לעולם הנסתר: קולות מדברים, עולמות שותקים וקולות מושקעים

רחל אליאור

בלשון העברית אין זמן הווה כדרך שיש בכל הלשונות האחרות. יסודות הזמן של העברית הם העבר והעתיד כך גם עם ישראל – יש לו אתמול ומחר גדול והווה אין לו כלל.<sup>1</sup>

העת החדשה נתפסת בתודעה המודרנית בהקשרים של קדמה, מדע, הומניזם, השכלה, אוטונומיה אנושית, זכות בחירה אינדיבידואלית, מחשבה רציונלית ועיון ביקורתי, התלויים בהפרדה גדלה והולכת בין קטגוריות טבעיות לעל־טבעיות, בין רציונליות לאירציונליות ובהבחנה בין המוחשי לנעלם. אולם מן העדות הכתובה, המשקפת בדרכים מורכבות את העולם הרוחני, את התודעה הנפשית ואת המציאות החברתית בראשיתה של תקופה זו, עולה תמונת עולם מורכבת לאין ערוך, המגלה את משקלם הרב של יסודות אירציונליים במציאות החברתית והתרבותית. מעדות זו ניכר בעליל שהעולם העל־טבעי, הכורך בין ישויות שמימיות לעולם האדם, והעולם הלא נורמלי, הכורך בין נפשות מתות לגופים חיים, היו ממד רב־משמעות במציאות החברתית ובמארג הדתי והתרבותי של התקופה, ששזור את הפיזי במטפיזי ופירש את העולם הנראה במושגי העולם הבלתי נראה.

\* מאמר זה מיוסד על ההנחה כי לכל מושג תרבותי־חברתי־היסטורי השמור בשפה וחוזר ונשנה בהבניה סטראוטיפית ספרותית, פרשנית וטקסטית, מצטרפים מישורי משמעות רבים המתפענחים במובלע ובמפורש ונמסרים מפי קולות שונים. הדיון במשמעות הדיבוק בא לשלב במנעד הקולות המחקריים, שעבודה זו מתבססת עליהם וחבה להם תודה, קולות מושקעים וזוויות ראייה שנדחקו לשוליים. העלאת קולות אלה נעשית במסגרת פרשנות מגדרית אגב עיון במשמעויות הלשוניות המוצנעות של המושגים הנדונים כאן. שכן הלשון מגלמת ערכים חברתיים ומשמרת תבניות מחשבה ואורחות חיים, ומעלה מנקודות מבט שונות את שאלת היחס בין השפה הנשמרת בספרות ובדרמה ובין המציאות המוחשית או הדמיונית שהיא משקפת. עבודות היסוד של יורם בילו ושל גדליה נגאל בחקר הדיבוק בתרבות היהודית הן תשתית רבת־ערך לעבודתי, אולם נקודת המוצא הפרשנית שאני מבקשת להציע שונה משלהם, שכן היא מתייחסת להיבט המגדרי של התופעה ולמשמעותו החברתית הקשורה למסורת הקבלית. אני מודה לד"ר רבקה דביר־גולדברג שסייעה באיסוף החומר ובליבון שלבי המחקר הראשוניים במחצית שנות התשעים.

1 מדברים שאמר ביאליק בוועידה היהודית־הלאומית שנערכה בראשית נובמבר 1918 בקייב. ראו: שלמה שבא, חוזה ברח: סיפור חייו של חיים נחמן ביאליק, תל־אביב: הוצאת דביר, תש"ן, עמ' 175.

היצירה הדתית היהודית בראשית העת החדשה צמחה בעולם שלא היה בו חלל פנוי, עולם אשר בהווייתו נשורה המציאות הנעלמת במציאות הנגלית ברשת סבוכה של כוחות סמויים והוויית מיתיות, היכלות וספירות, נשמות ורוחות, מלאכים ושדים, חזיונות וחלומות, שקשרו בין עולם האדם ובין ייצוגי עולם הקדושה וחיי הנצח במערכת מושגית המכונה 'ייחוד ודבקות', וחיברו בין האדם ובין ייצוגי עולם הטומאה והמוות במערכת מושגית הידועה בשם 'גלגול ודיבוק'. 'יצירה דתית זו עמדה בסימן עליית משקלה של המחשבה הקבלית הדואליסטית, שיצרה לשון מושגית חדשה לביטויים של חוויית הגלות ושל כיסופי הגאולה, משעה שקשרה את הניסיון ההיסטורי המוחשי עם העולם העל-טבעי ועם תחום הנסתר. הקבלה פירשה את הפעילות האנושית בהקשר של הקיטוב שבין כוחות הטוב והרע, הקדושה והטומאה, השכינה והקליפה, עולם הנצח ועולם המתים, והאצילה משמעות חדשה ליחסי הגומלין של האדם עם תחומים אלה, שנקשרו לגאולה המיוחלת, מזה, ולגלות שהעם שרוי בה, מזה. התפתחות זו הייתה בעיקרו של דבר פועלם של מקובלי דור הגירוש בשלהי המאה החמש עשרה ובראשית המאה השש עשרה, של מקובלי תורכיה בשנות העשרים של המאה השש עשרה, ושל מקובלי צפת ממחצית שנות השלושים של מאה זו ואילך. התפתחות זו השפיעה הן על השיח האינטלקטואלי בחוגי הלומדים הן על המחשבה העממית בהשראתה של תורת הנפש הקבלית, שמצאה לה מהלכים בחוגים רחבים באמצעות ספרות המוסר הקבלית וגלגוליה בספרות השבחים ובסיפור העממי.

בספרות זו נקשרו מעשי האדם המוחשיים, המתחייבים על פי המסורת, כגון מצוות, תפילה, לימוד תורה, דין ומנהג, למושגים מופנמים-רוחניים הקשורים לתחום הקדושה, כגון כוונות, ייחודים, תיקון והעלאת ניצוצות, דבקות ומסירות נפש, בירורים וזיווגים, שהוערכו בהתאם למידת השפעתם, על פי המיתוס הקבלי, על גאולת השכינה והכנעת הקליפה. לעומת זאת, עברות וחטאים התפרשו בזיקה לאישוש כוחות הרע והשתלטות הקליפה, היינו עולם הטומאה שהיה תמונה מקבילה אך מהופכת של עולם הקדושה. חיי הנפש של האדם נקשרו לעולמות נסתרים שתוארו בזיקה לעולם הספירות ובזיקה לגן עדן, אילן הנשמות, עולם הדיבור, גלגול, עיבור, אוצר הנשמות, כף הקלע, והופקעו מגבולות חיי הגוף, לידתו ומותו. חיי הנפש נהפכו לחלק ממערך מורכב של שכר ועונש שחרג מגבולות העולם הארצי והתרחש בזיקה לעולם על-טבעי המשתרע בין קוטבי קדושה וטומאה, שכינה וקליפה, אלוהות וסטרא אחרא, מלאכים ושדים, עולם החיים הנצחיים ועולם המתים. היצירה הקבלית העלתה את אפשרות המעברים בין העולם הנגלה לעולם הנסתר, השזורים זה בזה בזיקה לגלגול ודיבוק, רוחות, מזיקים, שדים, מגידים ומלאכים, מעברים שבהם האדם נתפס כנפעל על כורחו על ידי כוחות נסתרים חיוביים, הקשורים לשכינה ולעולם הקדושה של מלאכים ומגידים, או על ידי כוחות שליליים הקשורים לסטרא אחרא, לעולם השדים ולכוחות הטומאה. תודעה קבלית זו נהפכה בראשית העת החדשה, עם התפתחות הדפוס והדפסת הזוהר וספרות הקבלה מן המאה השש עשרה ואילך, לנחלתם

של חוגים רחבים ונקשרה ליחסי הגומלין בין מעשי האדם ובין השפעתם על מציאות, שבקוטב אחד שלה מצויים גילויי הנוכחות האלוהית – סטרא דקדושה, שכונה עילאה ותקוות הגאולה, ואילו בקוטב האחר שלה מצויים גילויי הנוכחות השטנית – סטרא דטומאה, סטרא אחרא, עולם הקליפה ועול הגלות.

ספרות קבלית עשירה ומגוונת, שנכתבה בין המאה השלוש עשרה למאה השש עשרה ונדפסה בראשית העת החדשה ובמהלכה, משקפת תפיסה דו־קוטבית שהשפיעה על תפיסת האלוהות, על עבודת השם, על פרשנות כתבי הקודש, ועל תורת הנפש. כמו כן היא השפיעה בגלגוליה הכתובים, הנדרשים, הנדפסים והמסופרים על הזהות הרוחנית ועל התודעה התרבותית של כלל הקהילה, באמצעות לשון המושגים המיסטית החדשה שהיא יצרה, שחיברה בין תורת האלוהות לתורת הנפש במציאות מקוטבת, ותיארה את יחסי הגומלין בין העולם הנגלה לעולם הנסתר ואת מאבקי הכוח המתחוללים בהם בין הסטרא אחרא לסטרא דקדושה.<sup>2</sup>

2 תקופה זו בעולם היהודי ועולם המושגים שהתגבש בה בין המאה השש עשרה למאה השמונה עשרה מתוארת במחקרים רבים. ראו: Gershom Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, New York: Schocken Books, 1941, pp. 244–284; זלמן שזר, 'צופי צפת', כוכבי בוקר: סיפורי זכרונות ופרקי מסה, תל־אביב: הוצאת עם עובד, תשל"ב [תש"י], עמ' 195–232; ישעיה תשבי, תורת הרע והקליפה בקבלת האר"י, ירושלים: אקדמון, תשכ"ה [ירושלים: הוצאת שוקן, תש"ב]; R.J. Zwi Werblowsky, *Joseph Karo: Lawyer and Mystic*, Oxford: Oxford University Press, 1962; ובעברית: רפאל צבי ורבלובסקי, ר' יוסף קארו: בעל הלכה ומקובל, תרגום יאיר צורן, ירושלים: הוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס, תשנ"ו, עמ' 50–89; מאיר בנידו (מהדיר), ספר תולדות האר"י: גלגול נוסחאותיו וערכו מבחינה היסטורית, ירושלים: מכון בן־צבי, תשכ"ז; רחל אליאור, 'המאבק על מעמדה של הקבלה במאה הט"ו', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, א (תשמ"א–תשמ"ב), עמ' 177–190; הנ"ל, 'הויקה המטאפורית בין האל לאדם ורציפותה של הממשות החזיונית בקבלת האר"י', רחל אליאור ויהודה ליבס (עורכים), קבלת האר"י: דברי הכנס הבינלאומי הרביעי לחקר תולדות המיסטיקה היהודית (מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, י), ירושלים תשנ"ב, עמ' 47–57; מיכל קושניר־אורון, 'חלום, חזון ומציאות בספר החזיונות לר' חיים ויטאל', קבלת האר"י, עמ' 299–309; יוסף חיות, 'מיסטיקאות יהודיות באספקלריה של ספר החזיונות לר' חיים ויטאל', ציון, סז (תשס"ב), עמ' 139–162; ברכה זק, בשערי הקבלה של רבי משה קורדוביירו, באר שבע: הוצאת ספרים של אוניברסיטת בן־גוריון בנגב, תשנ"ה; גרשם שלום, שבתי צבי והתנועה השבתאית בימי חייו, תל־אביב: הוצאת עם עובד, תשכ"ז, עמ' 16–74; ר' משה חיים לוצאטו ובני דורו: אסף אגרות ותעודות, מבוא והערות שמעון גינצבורג, תל־אביב: מוסד ביאליק ע"י דביר, תרצ"ז; מאיר בלבן, לתולדות התנועה הפראנקית, א, תל־אביב: הוצאת דביר, תרצ"ד, עמ' 1–100; אברהם יעקב ברור, גליציה ויהודיה: מחקרים בתולדות גליציה ויהודיה במאה השמונה עשרה, ירושלים: מוסד ביאליק, תשכ"ה, עמ' 197–267; Laurence Fine, *Safed Spirituality, Rules of Mystical Piety*, New York: Paulist Press, 1984; Lewis Jacobs, 'The Doctrine of the Divine Sparks', Raphael Loewe (ed.), *Studies in Rationalism, Judaism and Universalism*, London: Routledge and Kegan Paul, 1966; Solomon Schechter, 'Safed in the Sixteenth Century', idem, *Studies in Judaism* (second series), Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1908

בדיון להלן אני מבקשת לבחון את יחסי הגומלין בין עולם המושגים המגשר בין הממדים הנגלים והנסתרים של המציאות הקבלית ובין התרבות העממית והמציאות החברתית בקהילה היהודית, באמצעות עיון במשמעותו של מושג אחד בעולם המושגים הקבלי העשיר שצמח בראשית העת החדשה – 'דיבוק', שהגדרתו בתרבות היהודית היא רוח של מת הנכנסת באדם חי ומפקיעה אותו מחייו השגריים בתחום הנורמה המקובלת. מקורו של מושג זה בתורת הנפש הקבלית ובספרות המיסטית המתייחסת לקדושה ולקליפה ולמעברים בין עולם החיים לעולם המתים. המושג התגלגל באפיקים שונים מחוץ לגבולות הטקסטים הקבליים, הדנים בו בהקשרים של גלגול ושל עונש על עברות וחטאים ובזיקה לתורת הגמול ולתורת הנפש הקבלית, והיה למושג מכריע בפרשנות חיי הגוף והנפש בהקשר ליחסי כוח וחולשה, מחלה וסטייה מן הנורמה.

#### הרקע החברתי לתופעת הדיבוק בעולם המסורתי במאות השש עשרה – השמונה עשרה

בעולם היהודי המסורתי בשלהי ימי הביניים ובראשית העת החדשה, שהיה חברה מעמדית המבוססת על סדר פטריארכלי נוקשה וריבוד חברתי קפדני, בחירת בני זוג לא נתפסה כהכרעה אישית אוטונומית אלא כהכרעה הנתונה בידי ההורים, הפועלים בשמם של ילדיהם הצעירים, חסרי ניסיון חיים ושיקול דעת. ההיסטוריון יעקב כ"ץ, שניתח את תקנות הקהילות, את הספרות ההלכתית הנוגעת בנושא הקמת המשפחה ואת העדויות הביוגרפיות בעולם האשכנזי בתקופה זו, מצא שהחברה היהודית פעלה על פי אידאל דתי שדרש נישואין מוקדמים. בני הקהילה שאפו להשיא את ילדיהם בגיל מוקדם ככל האפשר בהשראת מערכת ערכים דתית-תרבותית-מוסרית ובהתאם לתפיסה חברתית-כלכלית שהייתה מבוססת על שיקול תועלתני מושכל. הקמתה של משפחה הייתה נערכת על פי הסכם בין ההורים, שהיו באי כוחם הטבעיים של בני הזוג, ואם ההורים לא היו בחיים, נערך ההסכם בידי קרובים או בידי אפוטרופסים באי כוח הציבור. אינטרסים כלכליים, חברתיים ודתיים כבדי משקל תבעו נישואי שידוך, שהתבססו על שורה של שיקולים רציונליים שהיו מופקדים בידי ההורים. גיל השידוכין הרצוי לנערה היה לפני שמלאו לה שש עשרה שנה ולנער בגיל שלא עלה על שמונה עשרה שנה, לכל המאוחר. המקדימים לשדך ואף להשיא בנות שלוש עשרה וארבע עשרה ובנים בני חמש עשרה ושש עשרה נחשבו ראויים לשבח. עדויות על נישואין בגיל אחת עשרה ושתיים עשרה כמציאות רווחת מצויות בספרות התקופה. ההתאמה האישית, הבחירה המיוסדת על קרבה אינטימית או התקשרות נפשית בדרך של התאהבות מוקדמת לא הובאו כלל בחשבון ולא נחשבו לתנאי התקשרות בקשרי נישואין. יתר על כן, זכות בחירה המופקדת בידי בני הזוג על יסוד פגישה מקרית או התאהבות לא הייתה מקובלת. כאשר התקיימו קידושי סתר, ללא התקשרות שידוכין

מוקדמת, נחשב הדבר לפריצת גדר ולהפקעת זכות ההורים או באי כוחם בהכרעת גורל ילדיהם, והקידושין התבטלו.<sup>3</sup>

החברה היהודית, שהשקיעה מאמצים רבים בסידור הנישואין על יסוד שיקולים רציונליים ואינטרסים חברתיים כבדי משקל, פיתחה תפיסה האומרת שגורמים עליונים מעורבים בקביעת זיווגים וטיפחה השלמה עם גזרת גורל בכל הקשור בבחירת בן הזוג ובשמירת קשרי הנישואין בדיעבד.<sup>4</sup> פירוק הנישואין לא עלה בנקל, שכן הם היו מעוגנים במסורת דתית מקודשת (זיווג משמים, קידושין, חופה, ברית, בתולין, מצוות פרו ורבו) ותלויים במערכת חברתית-כלכלית פטריארכלית מורכבת (שידוך, תנאים, כתובה,

3 יעקב כ"ץ, 'נישואים וחיי אישות במוצאי ימי הביניים', ציון, י (תש"ד), עמ' 21–54. סיכום הדברים ראו: הנ"ל, מסורת ומשבר: החברה היהודית במוצאי ימי הביניים<sup>2</sup>, ירושלים: מוסד ביאליק, תשי"ח, עמ' 163–171; ישראל היילפרין, 'נשואי בהלה במזרח אירופה', יהודים ויהדות במזרח אירופה: מחקרים בתולדותיהם, ירושלים: הוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס, תשכ"ט, עמ' 289–309. עוד ראו: דוד ביאל, ארוס והיהודים, תרגום כרמית גיא, תל-אביב: הוצאת עם עובד, תשנ"ה, עמ' 167–170. והשוו: David C. Kraemer (ed.), *The Jewish Family: Metaphor and Memory*, New York: Dover Publications, 1989; יעקב גולדברג, 'על הנישואין של יהודי פולין במאה הי"ח', החברה היהודית בממלכת פולין-ליטא, תרגום צופיה לסמן, ירושלים: מרכז זלמן שזר, תשנ"ט, עמ' 171–216; ישראל ברטל וישעיה גפני (עורכים), ארוס אירוסין ואיסורים: מיניות ומשפחה בהיסטוריה, ירושלים: מרכז זלמן שזר, תשנ"ח. תיאורו האוטוביוגרפי של שלמה מימון (1800–1753), הפותח במשפט 'בשנת הארבע-עשרה לימי חיי גולד לי בני הבכור דוד. כיון שנכנסתי לחופה בהיותי אך בן אחת עשרה, משקף את המציאות בדבר גילאי הנישואין. ראו: ספר חיי שלמה מימון, תרגום מגרמנית י"ל ברוך, מהדורת פישל לחובר, תל-אביב: מסדה בהשתתפות מוסד ביאליק, תשי"ג, עמ' 90–91, 100. על משמעותם של שידוכין ונישואין בגילים אלה ראו עוד: שם, עמ' 88–100. דב בר בירקנטל נישא בגיל שתים עשרה כעולה מיומנו: זכרונות ר' דב מבולחוב (תפ"ג–תקס"ה), מהדורת מרק וישניצר, ברלין: הוצאת כלל, תרפ"ב, עמ' 45. ר' נחמן מברסלב, שנולד בשנת 1772, נישא בגיל שלוש עשרה. ראו: אברהם יצחק גרין, בעל היסורים, תל-אביב: הוצאת עם עובד, תשמ"א, עמ' 47, 372. ספרות ההשכלה תיארה את הקשיים שהציבו סדרי נישואין אלה בפני גברים צעירים שנישאו בעודם ילדים. ראו: ישראל ברטל, "אונות" ו"אין אונות" – בין מסורת להשכלה, הנ"ל וגפני (עורכים), ארוס אירוסין ואיסורים, עמ' 230–234. להערכת הציפיות מנשים ולתגובות על מימושן מוזוית ראייה מגדרית ראו: עדה רפפורט-אלברט, 'ש"א הורודצקי ומסורת הבתולה מלודמיר', דוד אסף (עורך), צדיק ועדה: היבטים היסטוריים וחברתיים בחקר החסידות, ירושלים: מרכז זלמן שזר, תשס"א, עמ' 496–527. ש"י עגנון בסיפורו 'תהלה', המבוסס על עובדות היסטוריות, מציין את מועד הנישואין של תהלה בגיל שתים עשרה – כל סיפוריו של שמואל יוסף עגנון, ז: עד הנה, ירושלים ותל-אביב: שוקן, תשל"ח, עמ' קצח.

4 ראו: פנחס קצנלבויגן, יש מנחילין, מהדורת יצחק דב פעלד, ירושלים: מכון חת"ם סופר, תשמ"ז. בספר זה, שנכתב במאה השמונה עשרה, עדות אוטוביוגרפית של קצנלבויגן (נ. 1691), רבה של בוסקוביץ במורביה, על שידוכיו ונישואיו (שם, עמ' רלה–רנח). והשוו: ספר חסידים, מהדורת ראובן מרגליות, ירושלים: הוצאת מוסד הרב קוק, תשל"ג, סימנים שפב–שפח. בסוגיית מעמדן של נשים בזיקה לנישואין וגירושין בימי הביניים ראו: אברהם גרוסמן, חסידות ומורדות: נשים יהודיות באירופה בימי הביניים, ירושלים: מרכז זלמן שזר, תשס"א, עמ' 63–118; ועיינו: כ"ץ, מסורת ומשבר, עמ' 172–173.

נדונה, קניין, ייחוס, משפחה, 'קעסט', היינו מגורי הזוג הצעיר בבית ההורים), והגירושין לא התאפשרו ללא סיבה כבדת משקל. בגירושין היה טמון קושי רב לשני הצדדים: לגברים, בשל העול הכלכלי הכרוך בהם; לנשים, בשל המעמד החברתי המתקפח ונפגע בעקבות גירושין. נישואין בגיל צעיר על פי שידוך המוסדר בידי ההורים או באי כוח המשפחה היו כאמור האפשרות שהחברה העדיפה: רווקות מרצון לא הוכרה בקהילה היהודית כלל ועיקר, אולם רווקות מאונס מטעמים שונים הייתה חלק מהמציאות החברתית, ולעתים גם שידוכין מאונס. נורמות כפיות אלה הציבו קושי רב לפני צעירים בני שני המינים. אולם בעוד גברים צעירים היו יכולים לעזוב את בית הוריהם ולצאת ללמוד תורה, ואף למצוא מוקדי עניין והזדהות חלופיים במסגרות רוחניות וכלכליות שונות, או לחלופין ליוזם גירושין, אפיקי פעולה אלה נמנעו מנשים צעירות שחיו במסגרות תכתיבי הכוח ההגמוני של הסדר הפטריארכלי המסורתי.<sup>5</sup>

על רקע סדרים חברתיים אלה ומערכי הכוח הגלומים בהם, ששללו אפשרויות בחירה והכרעה ולא התחשבו בדרך כלל בתחושות של אהבה וסלידה, משיכה ודחייה, נכונות וסירוב, ולא הרשו מסגרות פתוחות וגמישות של כינון נישואין ופירוקם על פי בחירה שוויונית של הנוגעים בדבר, התפתחו אפיקים חתרניים ודפוסי מילוט ממוסכמות חברתיות כפיות. אלה שנמנעו מהם להיענות לתביעה ולציפייה החברתית כלפי בני זוגם ולתת ביטוי לתחושותיהם, או אלה שנבצר מהם לפעול בדרכים המקובלות כדי לממש את רצונם, להכריע בדבר זיווגם או לשנות את גורלם, פנו לדפוסים של השעיית הציפיות ומילוט מהחובות שהפקיעו אותם מן הסדרים הכפויים.

הדרך העיקרית לחרוג מהשעבוד לסדר הפטריארכלי ולהישאר בגבולות העולם המסורתי הייתה המחלה, שהעניקה לעתים בכוחה של החולשה הגופנית והנפשית מרחב התרחקות מהסדר הצפוי. הנודע שבדפוסי המחלה היה ה'דיבוק'. זה היה פתח מילוט שאפשר להיחלץ מקשרי נישואין שנכפו בניגוד לרצון הנוגעים בדבר והיה ביטוי של מחאה, המיוצגת באבדן שליטה בגוף ובנפש, בהעדר כל ערוץ אחר לבטא בו את קול המחאה והסירוב כנגד בעלי שליטה וכנגד מכוני הסדר החברתי ההגמוני.

'דיבוק' בעולם המסורתי הוא כינוי למצב של חולי נפשי ואבדן שליטה שבו הגוף נחדר בתודעת החולה ובתודעת הסובבים אותו על ידי כוח שמעבר לו. כוח זה משתלט עליו, אווזו בו ואינו מרפה, גורם לו להתנהג בצורה יוצאת דופן ומעוררת חרדה, ופוסט אותו מלתפקד בגבולות הנורמה. החולה בדיבוק, המתואר כחולה רוח, כנכפה, או כמי שרוח

5 למשמעות הסדר הפטריארכלי בעולמן של נשים ראו: רחל אליאור, "נוכחות נפקדות", "טבע דומם" ו"עלמה יפה שאין לה עינים": לשאלת נוכחותו והעדרן של נשים, בלשון הקודש בדת היהודית ובמציאות הישראלית, אלפיים, 20 (תש"ס), עמ' 214–270; גרוסמן, חסידות ומורדות, עמ' 23–62; רות למדן, עם בפני עצמן: נשים יהודיות בארץ ישראל, סוריה ומצרים במאה השש עשרה, תל-אביב: הוצאת ביתן, תשנ"ו.

מת נכנסה בו ומדברת מגרונה בהתעצמות של אישיות נפרדת וזרה, מושעה ומופקע ממימוש ציפיות המעוגנות בנורמות המקובלות, שכן בעצם הווייתו, הנחדרת בידי כוח בלתי נשלט, הוא חורג מהתחומים האנושיים המקובלים, המבוססים על גבולות, הפרדות, מוסכמות וקטגוריות מובחנות.

מהות מחלות הרוח או חולי הנפש והנסיבות של אבדן שליטה ויציאה מן הדעת, ויציאה מן הנורמה הכרוכה בהפקעת הסדר החברתי המקובל, נותרו בגדר תעלומה, שהעלתה דפוסי פרשנות דתיים, חברתיים ותרבותיים ומנגנוני התמודדות שניסו להעניק צידוק, משמעות ותכלית לחריגה מן הנורמה ואף ניסו לסלול דרך לשוב אליה. למרות החרדה הכללית מפני הדיבוק וחוסר השליטה בתוצאותיו, הסטייה הכרוכה בגילויי השונים והאמונה המובלעת שאינו ניתן לריפוי בדומה למחלות הנפש האחרות, יצרה החברה המסורתית תבניות התייחסות ומנגנוני ריפוי המבוססים על פרשנות תרבותית הקשרית, המגדירה את התופעה בזיקה לעולם הנסתר ולתחום הטומאה (דיבוק; רוח רעה שנכנסת לתוך אדם חי ודבקה בו; נכנס בה רוח; מחלת רוח; נכנס בו שד; אחיזה של החיצונים; כניסת דיבוק באדם כסימן לחטא נסתר שהוא נכשל בו ופתח פתח לפני הדיבוק) ומקבעת את ההתנהגות הפרטית הבלתי נשלטת, הכרוכה בשינוי מודעות ובהתנהגות סוטה, בדפוסים פרשניים מסורתיים המבארים את התופעה (רוחות, חיצונים, מזיקים, דיבוקים, שדים, קליפות) ומכוננת את התגובה הציבורית הריטואלית והתרופיטית להתנהגות זו (גירוש דיבוק, פנייה לבעלי-שם, הרחקת החיצונים, גירוש שדים, השבעת הקליפה).<sup>6</sup>

דיבוק בספרות הקבלית ובספרות העממית שנכתבה בהשראתה הוא שמו של מצב נפשי שבו נחוות כניסת רוחו של אדם מת לגוף חי. רוח המת, המכונה 'רוח טומאה' 'רוח רעה', 'רוח מן החיצונים', 'מזיק', 'רוח ערטילאית' או 'נפשנא דרשעיא אילין אינון מזיקין דעלמא', 'נפש אדם רשע שנפשו אינה יכולה להיכנס בגיהנום מרוב עוונותיו', נתפסת כנרדפת המתפשט מפלט מפני רודפיה וחודרת לגוף החי על כורחו, אוחות בו (מכאן המושג 'איחור'),

6 ראו: יורם בילו, 'הדיבוק ביהדות: הפרעה נפשית כמשאב תרבותי', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ב' (תשמ"ג), עמ' 529–563, ושם ספרות על תסמונת תלוית תרבות (culture dependent syndrome) ועל דיבוק (Possession Trance). ראו גם: Yoram Bilu, 'Dibbuk and Maggid: Two Cultural Patterns of Altered Consciousness in Judaism', *AJS Review*, 21 (1996), pp. 341–366 (להלן: בילו, 'דיבוק ומגיד'). מחקר השוואתי של דפוסי התנהגות אלה ראו: Erika Bourguignon, *Possession*, San Francisco: Chandler and Sharp, 1976; Matt Goldish (ed.), *Spirit Possession in Judaism: Cases and Contexts – From the Middle Ages to the Present*, Detroit: Wayne State University Press, 2003. רשימת מחקרים ומקורות על הדיבוק: ראו: 'דיבוק', ספריית גרשם שלום בתורת הסוד היהודית: קטלוג, בעריכת יוסף דן, אסתר ליבס ושמואל ראם, ב', ירושלים: בית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי, תשנ"ט, עמ' 904–906.



דבקה בו (מכאן המושג 'דיבוק'), משתלטת עליו (מכאן המושג possession) ומדברת מגורנו של אחוז הדיבוק כאישיות מובחנת.<sup>7</sup>

עד לא מכבר הוגדרו תופעות אלה בעולם הרפואה באורח שיפוטי בוטה כהפרעה נפשית, מחלת רוח, מחלת נפש או היסטריה. לעומת זאת, פסיכולוגים ואנתרופולוגים בני זמננו מגדירים אותן באורח ניטרלי ובלשון מתונה כמצבי מודעות משתנים או כתסמונות תלויות תרבות המתפרשים במסגרת תרבותית מובנית שבבסיסה מצויה ההנחה שישות זרה חודרת לגופו של האדם, משתלטת על גופו ונפשו ומפעילה אותו.<sup>8</sup> עדים לתופעה, שהעלו על הכתב את התרשמותם מן המאה השש עשרה ואילך, רואים בה גורם מאיים ומעורר חרדה וקושרים אותה עם כפיון ('חולי הנופל'), הידוע כמחלת הנפילה, אפילפסיה, מחלת רוח ושיגעון.<sup>9</sup> מספרים עממיים מפרשים מצב נפשי זה כתולדה של אחיות שד, כישוף, או חדירתה של רוח.<sup>10</sup> היסטוריונים של העת החדשה מציעים מגוון פרשנויות הבוחנות את ההקשר התרבותי הבין-דתי של דיבוק וגירוש דיבוק, הכרוך בדמוניזציה של העולם בראשית העת החדשה בתגובה לתמורות מכריעות ושינויים הרי משמעות שהתחוללו בו בתקופה זו.<sup>11</sup> חוקרי תרבות דתית מסורתית מבארים את תופעת הדיבוק במסגרת פרשנית

7 תיאור יסודותיה העתיקים של תפיסה זו מופיע כבר אצל יוסף בן מתתיהו, הכותב על הרוחות המשתלטות על גופים של בני אדם כנשמותיהם של רשעים: 'כי כח נפלא נמצא בו לגרש במהרה את כל אלה הקרויים בשם רוחות, לאמור נשמות בני בליעל הנכנסות בקרב האנשים החיים והממיתות אותם אם לא ימהרו להמציא להם עזרה'. יוסף בן מתתיהו, תולדות מלחמת היהודים עם הרומאים, ספר ז, פרק ו, סעיף ג, תרגום יעקב נפתלי שמחוני, רמת-גן: הוצאת מסדה, 1968, עמ' 386. גם בברית החדשה מתוארים מקרים שונים של גירוש רוחות בידי ישו (מרקוס א, 27–23, 38–39; ל, 26–25, 29–30; ט, 29–17; ובסיפורים מקבילים בספרי בשורה אחרים).

8 בילו, 'הדיבוק ביהדות', עמ' 531. במאמרו 'דיבוק ומגיד' בילו גם מציין שבדרך כלל דיבוק נחשב לגורם למחלת רוח ולתופעות היסטוריות.

9 כינוס עדויות אלה ראו: גדליה נגאל, סיפורי דיבוק בספרות ישראל<sup>2</sup>, ירושלים: הוצאת ראובן מס, תשנ"ד. והשוו: הנ"ל, 'הדיבוק במיסטיקה היהודית', דעת, 4 (תש"ם), עמ' 75–101. על האותנטיות של העדויות ראו להלן בהערות 46–47. מקובל להניח לגבי עיבודים ספרותיים של מסורות שמקורן בסיפור שבעל פה, שיש בהם יסודות אותנטיים. מעבר לעובדה שריבוי מסורות אלה מעיד על גרעין האמת ועל הקשר אותנטי, הממד הרפואי של הדיווחים על גירוש הדיבוק וריפוי החולים והקשרם הפרשני הקבוע מקנים להם היבט היסטורי המאשש את הדברים.

10 שרה צפתמן-בילר, 'מעשה של רוח בק"ק קארין: שלב חדש בהתפתחות של ז'אנר עממי', מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי, ב (תשמ"ב), עמ' 17–65; הנ"ל, 'גירוש רוחות רעות בפראג במאה הי"ז: לשאלת מהימנותו ההיסטורית של ז'אנר עממי', מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי, ג (תשמ"ב), עמ' 34–7.

11 D.P. Walker, *Unclean Spirits: Possession and Exorcism in France and England in the Late Sixteenth and Early Seventeenth Centuries*, Philadelphia: Scholar Press, 1981; H.C.E. Midelfort, 'The Devil and the German People: Reflections on the Popularity of Demon Possession in Sixteenth-Century Germany', *Religion and Culture in the Renaissance and Reformation: Sixteenth-Century Essays and Studies*, 11 (1989), pp. 99–119; J.H. Chajes,

של בחינת יחסי כוח וחולשה, שבה היכולת לשלוט בגוף ולהביאו למצב של חוסר שליטה, סירוב ופריצת נורמה, היא היכולת של החלש אשר כל כוח אחר נמנע ממנו.

גדליה נגאל מצא במקורות יהודיים מגוונים מן המאה השש עשרה ועד ימינו שמונים סיפורי דיבוק ודיווחים על גירוש דיבוק, שאותם כינס בספרו 'סיפורי דיבוק בספרות ישראל', והקדים להם מבוא מפורט הן ב'אנר הספרותי וברקע התרבותי של הסיפורים. מן הממצאים שלו עולה לא פעם שנשים אשר לא ידעו לדבר על עצמן ועל מכאובי רוחן בקול ולא זכו לקשב ברשות הרבים, ביטאו עצמן במחשבי הגוף ועוויתותיו ובמדווי הרוח ושיגיונותיה.<sup>12</sup> דומה שהצגת הגוף אחוז הדיבוק כנשלט על ידי עולם המתים הכאוטי, הכופה עצמו לכאורה, משחרר מכפייה של עולם החיים הפטריארכלי, הכופה עצמו למעשה. הדיבוק, כהפקעה ממעגל הציפייה החברתית השגורה וההתנהגות הנאותה, היה צידוק להתנהגות סוטה מן הנורמה הדתית, המינית והחברתית לאלה שלא רצו או לא יכלו לקבל את התכתיבים החברתיים הכרוכים בשידוכין, בנישואין, ביחסי אישות כפויים ובמשפחה.<sup>13</sup>

חוקרי הדיבוק עמדו על כך שמדובר בתופעה אינדיבידואלית של הפרעה 'ממוסדת', שביסודה מונח מיתוס קולקטיבי רציף, בניגוד להפרעות פסיכיאטריות בנות זמננו, שביסודן מונח מיתוס אינדיבידואלי המשקף פתולוגיה ייחודית וחד-פעמית. יורם בילו הצביע על כך שתופעת הדיבוק יכולה להופיע אך ורק בחברה מסורתית בעלת לכידות

'Judgement Sweetened: Possession and Exorcism in Early Modern Jewish Culture', *Journal of Early Modern History*, vol. 1, no. 2 (1997), pp. 124–162; idem, 'Spirit Possession and the Construction of Early Modern Jewish Religiosity', Ph.D. Dissertation, Yale University, 1999. ראו עכשיו בספר: J. H. Chajes, *Between Worlds: Dybbuks, Exorcists, and Early Modern Judaism*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2003

12 פיליס צ'סלר טוענת שהשיגעון הוא בחירה של אישה שאינה יכולה או אינה רוצה לצעוד בנתיב הנורמטיבי ולפעול על פי המצופה ממנה כאישה – נשים ושגעון, תרגום שרה סייקס, תל-אביב: הוצאת זמורה ביתן, תשמ"ז. השוו: Sandra M. Gilbert and Susan Gubar, *The Madwoman in the Attic*, New Haven and London: Yale University Press, 1979. במפתח בערכים Disease ו-1. דבריה של צ'סלר – 'נשים הדוחות את תפקיד האשה המסורתית מטילות אימה על עצמן ועל החברה, עד שנידוין החברתי ועיסוקן בהרס עצמי מתחילים כנראה בגיל צעיר מאוד' (עמ' 62) ו'נשים צעירות נשלחות למות בחיי נישואין, אמהות ושגעון' (עמ' 252) – מודגמים להפליא בסיפורה של ברכה סרי, 'קריעה', שם מסופר סיפורה של נערה צעירה מאוד, חפה מכל ידע על חיי אישות, שמשפחתה משיאה אותה, בנישואי שידוך, על כורחה לאלמן זקן. הוא אונס אותה בליל כלולותיה במסווה של 'בעילת מצווה', והיא משתגעת. השיגעון מוצג כדרך יחידה למלט עצמה ולהשמיע קולה, קול הנכפית, המדוכאת באכזריות והנאנסת באלימות במסגרת המוסכמות החברתיות ה'נורמליות' של קהילתה. ראו: ברכה סרי, 'קריעה', לילי רתוק (עורכת), הקול האחר: סיפורת נשים עברית, תל-אביב: הוצאת הקיבוץ המאוחד, הספריה החדשה, ספרי סימן קריאה, תשנ"ד, עמ' 35–50.

13 אליאור, 'נוכחות נפקדות', עמ' 258–260.

חברתית, שיש לה קוסמולוגיה מגובשת ומערכת נורמות המווסתת ביכולות את התנהגותם של חבריה.<sup>14</sup>

המיתוס הקולקטיבי בחברה היהודית המסורתית, שהדיבוק שואב ממנו את השראתו, מושתת על האמונה של הקהילה בנורמה מקודשת הכורכת בין נעלם לנגלה, בשכר ועונש, בתורת הגלגול, במציאות רוחות ושדים, ובפריצת גבולות בין עולם המתים לעולם החיים.<sup>15</sup> פריצת גבולות זו מתרחשת במצבי מחלה ומשבר, שבהם השיגעון מגשר בין העולם הנגלה לעולם הנסתר וגורם לערפול גבולות בין עולם האדם לעולם הרוחות והשדים מתחום הטומאה. בחברה זו מתפרש הדיבוק, שהוא ביטוי לסבל אישי קונקרטי, בהקשר ציבורי, הכרוך במושגי שכר ועונש ובנסיבות 'הכניסה' ו'היציאה' או האיחוז והגירוש של הדיבוק. הסבל הקונקרטי הגלום בסיפור האישי המובלע במחלה, המבטאת פריצת גבולות בגוף ובנפש ואבדן שליטה עליהם, נהפך לחלק ממחלק חברתי-דתי מורכב, השואב מהמחלה לקח בדבר גורלם של פורצי גדר מעבר לגבולות הזמן והמקום.

בסיפורי דיבוק ובדיווחים על גירוש דיבוק במקורות היהודיים נמצא שדיבוק הוא בדרך כלל מחלה של אלה שהחברה דחקה לשוליים. הסיפור המובלע של החולה מתייחס לחרדות סביב שידוכין לא רצויים, נישואין כפויים, חדירה כפויה, בעילה באונס או כפייה גופנית ונפשית של חלשים בידי חזקים. התגובה לאירועים כפויים אלה, הקשורים ברבדים שונים מוחשיים וסימבוליים ולתחושות אין האונים והחרדה הכרוכות בהם, באה לידי ביטוי במצב של אבדן שליטה על הגוף והנפש, הכרוך בשינוי מודעות דרמטי, הקרוי דיבוק.

#### הקשריו של הדיבוק

השורש דב"ק בהוראתו המקראית הראשונה מתייחס לזיווג בין גבר לאישה: 'על כן יעזב איש את אביו ואמו ודבק באשתו והיו לבשר אחד' (בראשית ב:כד). הקשר בין בעלות לבעילה – 'כי יקח איש אשה ובעלה והיה אם לא תמצא חן בעיניו כי מצא בה ערות דבר וכתב לה ספר כרית ונתן בידה ושלחה מביתו' (דברים כד:א)<sup>16</sup> – הנשמר עד היום במושגים 'בעל', 'בעלי', 'בועל' ו'בעילה של מצוה', מדבר בעד עצמו. בעילת מצווה בהקשר של קידושין וטהרה היא מוסכמה חברתית המגלמת את הסדר הסימבולי-התרבותי של מערכי הכוח ההגמוני ביחס לגוף ולבעלות עליו. סדר מוסכם זה, התחום בגבולות הטאבו, מתואר אפוא בלשון המקרא בשני פעלים: בע"ל ודב"ק. לעומת זאת, בעילה אסורה, בהקשר של

14 בילו, 'הדיבוק ביהדות', עמ' 559. ראו גם: הנ"ל, 'דיבוק ומגיד'.

15 דוגמאות למציאות החיה של מיתוס קולקטיבי זה, כפי שהוא משתקף בסיפור העממי, ראו: עלי יסיף, סיפור העם העברי, ירושלים ובאר שבע: מוסד ביאליק והוצאת אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, תשנ"ד, עמ' 380–399, 658–660.

16 ראו גם: בבלי, יבמות ה ע"א.

נידה, טומאה ועריות, אונס וכפייה, היא פריצת גבולות הטאבו, הנאסרת בחוק אך מתרחשת בפועל, וגילוייה הנואש אצל מי שדבקות גופנית זו נכפית עליהם על כורחם ונגד רצונם עשוי לבוא לידי ביטוי בפריצת גבולות הגוף והנפש, הנקראת 'דיבוק'.

'דבקות הבשר', או בעילה מותרת, שעניינה פריצת גבולות הגוף בהסכמה ובברית, והיא מוגנת על ידי הסדר החברתי, החוק, גבולות הטאבו וקדושת הנישואין, מתחלפת לפרקים, במקום שאין הסכמה, בדיבוק שדבקותו חדירה כפויה של רוח מת בגוף חי. על פי המסורות הסיפוריות השונות הדנות בדיבוק, חדירה זו מתרחשת פעמים רבות דרך הערווה, והדימוי המיני המקובל הוא בעילה באונס.<sup>17</sup> לעתים הדיבוק מתואר בביטוי 'עיבור'<sup>18</sup> – מושג שזיקתו לבעילה ולהיריון עולה מאליה, והוא שמה הקדום של כניסת רוח לגופו של אדם, המתוארת אחר כך כדיבוק. לעתים מתוארת התופעה כהיסטריה, מחלה הנקשרת במובהק למיניות נשית, שעניינה מחאה נפשית וחריגה ממוסכמות הסדר החברתי בדבר הבעלות על מיניות זו. היסטריה היא מילה יוונית שתרגומה הוא 'רָחַם', וזיקתה למיניותן של נשים, לשליטה על גופן ולמיניות הנכפית עליהן בפירושה החברתי והביולוגי היא בלתי נמנעת, אולם דומה שהיא כמעט לא נדונה מהיבט זה במחקרים על הדיבוק.<sup>19</sup> המתנסה במצב היסודי של היסטריה, דיסוציאציה, הוא אדם שבור, המצוי במצב

17 על התייחסות לכניסת הרוח כאונס ראו: בילו, 'הדיבוק ביהדות', עמ' 540; נגאל, סיפורי דיבוק בספרות ישראל, עמ' 175, 207. על הכניסה דרך הערווה או מקום התורף ראו: נגאל, שם, עמ' 27, 34, 63, 65, 179, 211; בילו, שם, עמ' 540–542, 545.

18 על עיבור בזיקה לגלגול ודיבוק ראו: גרשם שלום, פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, ירושלים: מוסד ביאליק, תשמ"א, עמ' 317, 331–332. המושג נגזר ממעבר הנשמה מגוף לגוף ומעיבור בהוראת היריון. שלום מציין את הביטוי 'עיבור רע', שעניינו כניסת נשמתו של רשע בגופו של אדם שפתח לה פתח לכך על ידי איזו עברה חמורה שעבר: 'ותעבר בו הנפש והיא להחזיקו ברשעתו עד יאבדוהו מן העולם' (שם, עמ' 332).

19 'בתרבות היוונית, ומאוחר יותר בספרות הלטינית של ימי הביניים, תואר הרחם כיצור חי, בעל רצונות משלו, הנע ונד באופן עצמאי בתוך גוף האישה וגורם לה עקב כך תחלואים שונים. אפלטון תאר את הרחם כיצור בעל תשוקות, והעיקרית שבהן היא לשאת את העובר, "שעה שהרחם נותר זמן ממושך ריק, למרות שכבר הגיעה שעתו, הוא מתכעס באופן מסוכן. הוא משתולל לכל הכיוונים בתוך הגוף, חוסם את מעברי האויר וכך מביא את הגוף למועקות הקשות ביותר" (טימאיוס 91 ג). תאור הרחם הנודד היה מקובל בכתבים ההיפוקרטיים והגאלניים כהסבר מרכזי לתופעת "מחנק הרחם" או ההיסטריה. ראו: רון ברקאי, 'מסורות רפואיות יווניות והשפעתן על תפיסת האישה בימי הביניים', יעל עצמון (עורכת), אשנב לחייהן של נשים בחברות יהודיות, ירושלים: מרכז זלמן שזר, תשנ"ה, עמ' 127–128. על היסטריה, הנמנית כמעט תמיד עם מחלותיהן של נשים, השוו את הגדרותיהם של יוסף ראולין בן המאה השמונה עשרה ושל תומס ויליס רופא מן המאה השבע עשרה, המצוטטים אצל מישל פוקו, תולדות השגעון בעידן התבונה, תרגום אהרן אמיר, ירושלים: הוצאת כתר, 1988. לדברי הראשון: 'המחלה הזאת שבה נשים בודות דברים מליבן, מגזימות וחוזרות על כל אותן הבלויות שדמיון מסוכסך מסוגל להן, נעשתה לפעמים מגפתית' (שם, עמ' 109). לדברי האחרון: 'אם מחלה שטיבה אינו ידוע ומקורה נסתר מופיעה אצל אשה בצורה שאין אנו יכולים לעמוד על סיבתה, ובצורה שבה מהלך הריפוי תלוי בספק, מיד אנו תולים את הקולר בהשפעתו הרעה של הרחם, שעל הרוב

של ניתוק והפרדה מכל רגש. מבחינה פסיכולוגית מתוארת ההיסטריה כמצב שבו רמת הביקורת העצמית זעירה עד אפסית וקל להשפיע במצב זה על האדם. ההיסטרי מנסה לשמר מיתוס של פסיביות, היינו להסיר מעליו כל אחריות למחשבות, דחפים ומעשים הבאים מתוכו, והוא עושה כן על ידי גילום זהויות דומיננטיות בתרבותו.

עניין מיוחד יש בעובדה שבלשון חכמים 'רחם' נקרא 'קבר', 'לידה' מתוארת בביטוי 'כל עוד הקבר פתוח', ויולדת נחשבת לטמאה ארבעים או שמונים יום (משנה, אהלות ז, ד).<sup>20</sup>

אינו נושא באחריות, וכשלפנינו תסמין בלתי רגיל אנו מכריזים כי צל של היסטריה חבוי תחת כל זה, דובר שלעיתים קרובות כל כך כיסה על בערות כה גדולה אנו מקבלים אותו כמושא לטיפולנו ולתרופותינו' (שם, עמ' 108–109). פוקו מפרש את דבריו של ויליס ואומר שלדעתו מושג ההיסטריה הוא כלבו להיות לא של האדם החולה או הסבור שהוא חולה, אלא של הרופא הבור, המתיימר לדעת מדוע אדם זה חולה. על הראייה הרפואית של האישה ההיסטרית, הממחישה את הביקורת דלעיל, ראו פוקו, שם, עמ' 110–123. על תפיסת הרחם ברפואת ימי הביניים ועל גורלן של נשים בויקה לתפיסות אלה ראו: רון ברקאי, 'תפישות גינקולוגיות בימי הביניים ובראשית העת החדשה', מדע, מגיה ומיתולוגיה בימי הביניים, ירושלים: מכון ון ליר, 1987, עמ' 37–56. בדיונו של ברקאי על תפיסות גינקולוגיות ומחלות נשים מודגמות להפליא תפיסותיו של פוקו, הקושרות את השיח התאורטי על השיגעון ואת ההתייחסות החברתית למשוגעים משני המינים במכלול שלם של נורמות תרבותיות, יחסי כוח, מסגרות מוסדיות ודפוסי שיח. המסורת הרפואית היהודית מן המאה השש עשרה ואילך כרכה יחד את ההיסטריה, הדיבוק, השיגעון ומחלות הרוח. בספרו של הרופא יעקב צהלון, 'אוצר החיים' (ונציה 1583), ספר רפואות יהודי מן המאה השש עשרה, העוסק בתחלואי הגוף והנפש, נדונה שוטות הרחם, היסטריה. טוביה הרופא מתאר בספרו 'מעשה טוביה' (ונציה 1708), בחלק המוקדש למחלות נשים ('גן נעול'), את הקשר בין הרחם לדיבוק המכונה חניקת הרחם: 'חניקת הרחם יקרה לנשים עם כמה מקרים רעים ונוראים. אותותיה בטול הנשימה וכפיה ורתת האברים והתעלפות וקריירות הקצוות וקרקורים ומתיחה בבטנם מרוחות נסגרות הסובבות על חדרי הגוף ולפעמים יעלו אדים ארסים לראש ונחשבות כמתות'. בין דרכי הריפוי המוצעות נזכרות דרכים אלה: 'הראשון לתקן כל חמוץ הטמון בקרבה. הב' לגרש הרוחות חוצה, הג' לפתוח הורידים. הד' להסיר המכה הנודעת' (פרק שביעי, עמ' קכ). לאפיון הדיבוק במסגרת היסטריה ולתפיסתו כדוגמה מובהקת למחלה המנסה לשמר מיתוס של פסיביות ראו: בילו, 'הדיבוק ביהדות', עמ' 561–562 והערות 75 ו-167 (ושם ספרות קודמת). ראו גם: Yoram Bilu, 'The Taming of the Deviants and Beyond: An Analysis of Dabbuk Possession and Exorcism in Judaism', Goldish (ed), *Spirit Possession in Judaism*, pp. 65–66. במאמר זה בילו דן בהיסטריה בעקבות הגדרותיו של קרון על מיתוס הפסיביות אצל אחוזי הדיבוק. ראו: Alan Krohn, *Hysteria: The Elusive Neurosis*, New York: International Universities Press, 1978.

20 השוו הגדרת הערכים 'רחם' ו'קבר' ב'מילון השפה העברית' של אליעזר בן יהודה ובמילון אבן שושן. בפירוש הרמב"ם על משנה אהלות הוא כותב: 'נפתח הקבר כינוי לפתיחת הרחם וכך הוא הכינוי לענין זה בכל התלמוד'. היחס לנשים בספרות הרפואית הושתת לא פעם על הסבריו של אריסטו, וההכללות הסטראוטיפיות שקבע ביחס לגופן ולרוחן של נשים רוחו עד לעת החדשה: 'האישה נוטה יותר לרגשנות, ממהרת לבכות, קנאית ונוטה למריבות. הנקבה במין האנושי עכורת רוח יותר מהזכר, נוטה לדכאונות, חסרת בושה ושקרנית. היא שכתנית, חלשה מן הזכר ומגלה פחות מוכנות ממנו לפעולה. הזכר, לעומת זאת, נוחן באומץ לב ובמוכנות לעזרה' (Historia animalium 608a–608b).

עובדות אלה מצביעות על האמביוולנטיות, החרדה והכוחנות הקשורות בחיים ובמוות בויקתם לגוף האשה, למחזורי הפיריון והכיליון המשתקפים בו, ובויקתם של מחזוריים אלה לכינון גבולות הבעלות והשליטה על הגוף בהקשר של טהרה וטומאה, קירוב והדרה. אם בגופן של נשים טומאה וטהרה קשורות לרחם ולדם הנידה הנובע ממנו במחזוריות בלתי נשלטת, המכוננת את גבולות הריחוק והקרבה ביחסי אישות בזיקה לסמלי החיים (טהרה, ייחוד ופוטנציאל פיריון) והמוות (טומאה, נידה ופוטנציאל כיליון), משמע שברוחן של נשים הדיבוק הוא מצב מכונן טומאה האוסרת מגע גופני, ברובד הסמלי, בשל מקור הרוח בעולם המתים הבלתי נשלט והמטמא.

חדירת רוח מת או רוח הטומאה הופכת את הגוף הנחדר לטמא ואסור במגע ברובד האסוציאטיבי והסמלי-התרבותי, שכן לפי התפיסה היהודית המסורתית, המוות בכל גילומיו, הממשיים, הסמליים והמטפוריים כאחד, הוא אב הטומאה המפקיע את הסמוך אליו מתחום הטהרה של החיים. כאמור, איחוד, תרגומו של המושג האנגלי possession, עניינו אחיזה של הגוף בידי הרוח החודרת, באונס או בבעילה כפויה, והעברת הגוף הנאנס, הנאחז על כורחו, מתחום החיים אל תחום המתים. דומה שבמקרים לא מעטים, פריצת הגבולות האלימה בין העולמות, המתוארת בהרחבה בסיפורי הדיבוק, משקפת את פריצת הגבולות האלימה בין הגופים, שעוברים עליה בשתיקה.<sup>21</sup>

סיפורי הדיבוק והדיווחים על גירושו, המסופרים כולם מנקודות ראות גבריות, אינם מבקשים לרדת לחקרן של הנסיבות החברתיות שהשפיעו על היווצרות מצב המחלה אלא מעדיפים לפרש אותה בהקשרים שרירותיים מיסטיים (כניסת רוח מת) או ביולוגיים ('שוטות הרחם'). אולם העובדה שדיבוק נקשר להיסטריה (כאמור, רחם ביונית) ונקשר לשורש דב'ק, אשר במקרא מתייחס לזיווג, מצביעה על השדה הסמנטי שיש לבקש בו את פשר התופעה ומשמעותה.

לעומת התפיסה הפרוידיאנית המאוחרת, הקובעת שהדחקת תשוקות היא היוצרת סימפטומים היסטריים, דומה שניתוח סיפורי הדיבוק מגלה שמופעה השונים של המחלה אינם כרוכים בהדחקת תשוקות אלא במילוט מחוויות מעוררות אימה ודחייה, ובברירה מכפייה. בילו מגדיר את הדיבוק בהשראת התפיסה הפרוידיאנית המאוחרת הרואה בהיסטריה 'הבעה של תשוקות ודחפים אסורים במסגרת האידיים של Possession Trance

ראו: ברקאי, 'מסורות רפואיות יווניות', שם, עמ' 124. ברקאי מביא הכללות נוספות מעין אלה, המבוססות על אמות דתיות בעולם המוסלמי, הקובעות 'שהגיהנום מאוכלס בעקר בנשים' ו'הטובות בנשים הן מופקרות, המושחתות שבהן הן בפשטות וזנות [...] הן מתלוננות שהן מדוכאות בעוד שלאמיתו של דבר הן המדכאות' (שם, עמ' 122).

21 ראו: גרוסמן, 'זנות ופילגשות', חסידות ומורדות, עמ' 229-256. לדיון בהיבטים שונים של יחסים אסורים ויחסים כפויים ראו: אלימלך הורוביץ, 'בין אדונים למשרתות בחברה היהודית באירופה בין ימי הביניים לראשית העת החדשה', ברטל וגפני (עורכים), ארוס אירוסין ואיסורים, עמ' 193-211.

המאפשרת למקמם בישות חיצונית זרה לאגו הלא היא הרוח, או 'בהנחה שפעולות הרוח מיצגות את הפנטזיות המיניות המודחקות של האשה', והדיבוק אינו אלא 'ביטוי לדחפים ומשאלות מעוררי קונפליקט [...] או השלכה שבאמצעותה מוטלים אימפולסים מודחקים על ישות חיצונית (גם אם זו מממקמת בתוך האדם), קרי הרוח החודרת'.<sup>22</sup> דברים אלה אינם מתייחסים לאפשרות ההפוכה, העולה לדעתי באופן מובהק מרבים מסיפורי הדיבוק והם אף קרובים להגדרה הראשונית שהגדיר פרויד את גורמי ההיסטריה. בשנת 1896 קבע פרויד, בהרצאה שכותרתה 'הגורם להיסטריה', שנערות ונשים היסטוריות הן קרבנות של ניצול מיני אכזרי בילדותן או בנעוריהן. 'ביסודו של כל מקרה של היסטריה עומדים ארוע אחד או יותר של התנסות מינית שקרתה טרם זמנה. אירועים שהתרחשו בשנים המוקדמות של הילדות'.<sup>23</sup>

מן הסיפורים בדבר גירוש הדיבוק ומן ההערכות הקליניות על היסטריה עולה שהרוח עשויה להיות בעת ובעונה אחת מבע למצוקות, לפחדים ולכפייה מינית, שהחברה עוברת עליה בשתיקה ומעלימה ממנה עין, ונתיב השעיה ומילוט כמעט בלעדי מן העול של כפייה זו. מחלוקה מגדרית של שבעים וחמישה מקרים המתועדים בסיפורי דיבוק ובדוחות גירוש דיבוק נמצא ארבעים ותשע חולות אחוזות דיבוק ועשרים ושישה חולים.<sup>24</sup> רוב החולים,

22 בילו, 'הדיבוק ביהדות', עמ' 537, 542, 538, בהתאמה.

23 מצוטט אצל: יורם יובל, סערת נפש, תל-אביב: הוצאת קשת, 2001, עמ' 348–349.

24 ראו: נגאל, סיפורי דיבוק בספרות ישראל, עמ' 35. נגאל גם מציין ש'בין הנשים בולט מספרן של צעירות לאחר נישואיהן' ו'ריבוי נשים צעירות לאחר נישואיהן בין הנפגעות הוא ממצא חוזר בתרבויות שונות' (שם). ראו גם: בילו, 'הדיבוק ביהדות', עמ' 541 והערה 55. בילו מציין שהמחקר הבין-תרבותי מראה שנשים נוטות יותר 'להיכנס' למצב שבו ישות זרה חודרת לגופו של אדם, מצב הכרוך בשינוי מודעות, המכונה 'Possession Trance', וממצא זה הוא כה עקיב עד שניתן להציגו כאפיון אוניברסלי של התופעה ('הדיבוק ביהדות', עמ' 533–534, וספרות שם). בניתוח ההתפלגות המגדרית בעדויות על דיבוק מתברר שדפוס הזהות המינית השכיח ביותר בין הדיבוקים הוא רוח זכר הנכנס בקרבן נקבה (עמ' 539). עוד מציין בילו ש'מרבית ההסברים לריבוי נשים אחוזות דיבוק מסתמכים על השערת החסך אשר לפיה נשים, בגלל מעמדן הנחות בחברות מסורתיות, מוצאות ב-'Possession Trance' מסלול נוח לבטא תיסכולים ולהמלט מקשיי היום יום [...] הדגש על היות הנשים במקומות רבים קטגוריה חברתית הנתונה לדיכוי והסובלת מלחצי תפקיד כבדים' (שם, עמ' 533–534).

בעבודת הדוקטור שלו, 'פסיכיאטריה מסורתית בישראל, פניות של בני מושבים יוצאי מרוקו עם בעיות פסיכיאטריות וקשיי חיים לרבנים וחכמים' (ירושלים תשל"ח), המתבססת על עבודת שדה ביישובים מסורתיים בשנות שבעים, בילו מציין: 'כנגד כל פונה ממין זכר נכללות במדגמנו שתי פונות [...] אנו עוסקים כאן בתחומן של נשים [...] הנשים גם פגיעות יותר [...] 62% הן מתחת לגילאי 30 בעת הפנייה' (עמ' 45–48).

סקירה מעודכנת של העמדות השונות המקובלות במחקר האנתרופולוגי וההיסטורי בדבר נסיבות כניסת הרוח בהקשר של קיפוח חברתי חינוכי ומיני שנשים סבלו ממנו, על ה'בחירה' בתסמונת ועל ה'שימוש' הנשי בתסמונת האיחוז ראו: חיות, 'מיסטיקאיות יהודיות', עמ' 159–161. ראו: Maurice Faierstein, 'Maggidim, Spirits and Women in Rabbi Hayyim Vital's Book of Visions',

בני שני המינים, הם צעירים, ובדרך כלל נמנים עם שכבות חברתיות נמוכות. בולטת העובדה שרוב מספרן של נערות בגיל ההתבגרות – כלות, נשים צעירות אחרי נישואין או סמוך לנישואין. תשעים אחוז מהרוחות הם גברים. הדיבוק, כמו ההיסטוריה (שהיא, כאמור, מחלת נשים הקשורה ברחם על פי תפיסת הרפואה בימי הביניים), פחת בשיעור ניכר או נעלם לגמרי משעה שפחת מספרם של נישואי הכפייה, פחת מספרן של המשרתות הנתונות לחסדי אדונייהן ולתביעותיהם המיניות, נגרע כוחו של הפיקוח החברתי הפטריארכלי, והשתנתה הדעה המגובשת לגבי מקומה של האישה במסגרת הנישואין ונגרעה הזכות להשית דעה זו בכוח הזרוע, הותר לדבר בגלוי על גילוי עריות, כפייה מינית, ניצול ואונס, והתרבו אפשרויות הביטוי, הבחירה, הגשמת השאיפות, ההכרעה והחופש בעולמן של נשים.

### הדיבוק ברשות הרבים

מסיפורי דיבוק ומדיווחים על גירוש דיבוק עולה שהסימן המובהק המצביע על חדירתה של רוח הוא אבדן שליטה על הגוף ושמיעת קול זר בגוף מוכר. קול לא לו הבוקע מגרונו של החולה, השוכב כנרדם או כמת חסר שליטה על גופו, הוא המשכנע את השומעים כי רוח מת, או דיבוק, היא המדברת והיא המעניקה את הגוף הדרמטי שיש בקשר בין עולם החיים לעולם המתים. אולם דומה שלא הדיבור של רוח המת המשתלטת הוא המצוי במקד הדברים אלא אבדן השליטה על הגוף החי הנמצא במצב תודעה שונה, שבו מתנסים בניתוק והפרדה מכל רגש ובחריגה מגבולות הנורמה הכפויה.

מצב תודעה שונה זה, שלעתים מכונה אבדן חושים, היסטוריה, כפיון (מלשון כפייה), חולי הנכפים או אפילפסיה, ולעתים מחלת נפש, חולי רוח, או התרוקנות התודעה והתמלאותה ברוח המדברת בה, נתפס כפריצת סדרי החברה, כערעור הנורמה, כשיבוש הטעון תיקון או כמחלה הטעונה ריפוי. הואיל ומקור המחלה נתפס כעל־טבעי – חדירת רוח מת בגוף חי – גם ריפוייה מתרחש בגבול המפריד בין המציאות הממשית לעולם העל־טבעי, שחברי הקהילה מאמינים בו. המהלך המרפא, הנערך בתחום הציבורי, חותר לתקן את השיבוש ולהשיב את הסדר על כנו. מהלך זה מתבאר בעולם המסורתי בהקשר מיסטי ומאגי, בזיקה לתורת הנפש הקבלית, שכוננה את הקשר בין תחום הנסתר לתחום הנגלה ובין עולם המתים לעולם החיים, בזיקה לגוף האדם ולרוחו. תורה הנפש הקבלית, המבוססת על הרחבת חיי הנפש מעבר לגבולות חיי הגוף, על

Goldish (ed.), *Spirit Possession in Judaism*, pp. 186–196; Tamar Alexaner, 'Love and Death in a Contemporary Dybbuk Story: Personal Narrative and the Female Voice', *ibid.*, pp. 307–345. שני המאמרים האלה מוקדשים למאפיינים ייחודיים של דיבוק ונשים בעבר ובהווה.



קיום הנפש לפני בריאת הגוף ואחרי כיליונו, ועל ניידות בין נשמות וגופים מתחלפים, הרבתה לדון בתפיסת גלגול הנשמות כמענה לשאלת הצדק והגמול.<sup>25</sup> האמונה בגלגול נשמות המתים בגופים חיים נזכרה כבר בימיו של סעדיה גאון במאה העשירית ונדונה בספר הבהיר במאה השתים עשרה. ייתכן שאמונה זו שבה ועלתה בראשית העת החדשה בדור גירוש ספרד, כמעין פיצוי על חוויית האבדן הקשה שהייתה כרוכה בגירוש, בחורבן הקהילות ובסבלם הרב של הגולים שאיבדו את ילדיהם וקרוביהם.<sup>26</sup> לעומת עליית האמונה בגלגול נשמות הנספים, שנתפסו כ'צדיקים' השמורים ב'צרור החיים' בגן עדן בתחום הקדושה, המתגלגלים בנולדים החדשים הטהורים, עלתה גם האמונה בגלגול נשמות הרשעים 'הטמאים', השמורים ב'כף הקלע', בגיהנום, בתחום הטומאה, ומתגלגלים בגופים אחוזי דיבוק.

טקס גירוש הדיבוק נתפרש בהקשר זה של שכר ועונש כיישוב חשבונה של הקהילה עם הנפשות שחטאו נגדה ופגעו בערכה המקודשים. החוטאים, שהתחמקו מעונש בחייהם, מועלים בצורת רוחות מתים המדברות, מפי גופות החולים, עם נציגי הקהילה המנהלים את הדיאלוג הפומבי. דיאלוג זה מתנהל בסדר טקסי קבוע המיוסד על נוסח כתוב ומערכת ציפיות מובנית, המשתקפת בדרמה מיסטית, היוצרת קשר בין עולם המתים לעולם החיים באמצעות המחלה. דיבוק הדיבוק הוא אירוע על-טבעי המגלה את העובדה שמעבר למערכת החיים השגורה קיימת מציאות אחרת שפועלים בה כוחות אפלים על פי חוקיות קבועה ומכוונת הנחשפת בידי מגרש הדיבוק המגייס לצדו אמונה בהשגחה אלוהית ובכוח המכוון שכר ועונש מעבר לגבולות הזמן והמקום.

במישור הציבורי, איחוז הדיבוק וגירושו היו אישור חברתי פומבי והמחשה טקסית קהילתית למערכת הצדק הנסתרת הקשורה בשכר ועונש החורגים מגבולות העולם הזה וקשורים למושג גלגול נשמות.<sup>27</sup> המחשת מערכת הערכים המיסטית-החברתית של שכר

25 ראו: רחל אליאור, 'תורת הנפש', לקסיקון התרבות היהודית בזמננו, בעריכת ארתור כהן ופול מנדס-פלור, תל-אביב: הוצאת עם עובד, תשנ"ג, עמ' 538–541.

26 ראו: יוסף הקר, 'גאון ודיכאון: קטבים והווייתם הרוחנית והחברתית של יוצאי ספרד ופורטוגל באימפריה העות'מאנית', ראובן בונפיל, מנחם בן-ששון ויוסף הקר (עורכים), תרבות וחברה בתולדות ישראל בימי-הביניים: קובץ מאמרים לזכרו של חיים הלל בן-ששון, ירושלים: מרכז זלמן שזר, תשמ"ט, עמ' 541–586.

27 על הגלגול ראו: שלום, פרקי-יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, עמ' 308–359; רחל אליאור, 'תורת הגלגול בספר גליא רוא', מחקרים בקבלה מוגשים לישעיה תשבי במלאת לו שבעים וחמש שנים, א (מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ג, א–ב), ירושלים תשמ"ד, עמ' 207–239; שב ונדפס: יוסף דן ויוסף הקר (עורכים), מחקרים בקבלה בפילוסופיה יהודית ובספרות המוסר וההגות, מוגשים לישעיה תשבי במלאת לו שבעים וחמש שנים, ירושלים: הוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס, תשמ"ו, עמ' 072–239; הנ"ל, גליא רוא, הוצאה ביקורתית על פי כתבי יד, ירושלים: האוניברסיטה העברית, תשמ"א; משה חלמיש, מבוא לקבלה, ירושלים: ההסתדרות הציונית, ספרית אלינר, תשנ"א, עמ'

ועונש, החורגת מגבולות המוחש, הייתה תלויה בהנכחת חיי הנפש מעבר לגבולות הגוף, לפני ואחרי מציאותה בקרבו. מצבי תודעה יוצאי דופן ומצבי אבדן שליטה פיזיים ונפשיים נתפסו כהודמנות להמחיש קשר עם העולם הנעלם, עולם הנשמות ועולם המתים, ולהוכיח קבל עם ועדה את מנגנוני הצדק ארוכי הטווח של שכר ועונש הנקשרים בגלות הנשמות ובגאולתן.

תהליך השבת הסדר על כנו נועד לא רק לגרש את רוח המת שחדרה אל הגוף החי, נאחזה בו והתאחדה עמו, אלא גם להחזירה על כורחה אל עולם המתים שממנו באה. מהלך זה מוגדר כגירוש הישות הלא קרואה, הבאה מתחום הטומאה והמוות וחודרת למקום לא לה בעולם החיים, בטקס פומבי דרמטי המכונן הפרדה בין מין לשאינו מינו ובין תחום לתחום. למעשה, בטקס זה מתרחשים שני אירועים בעת ובעונה אחת: נציגי הקהילה מדובבים את רוח המת המדברת בגוף החי, כדי לאשש בפומביות טקסית את גבולות הנורמה וליישב חשבונות לא פתורים עם אלה שחטאו נגד ערכי היסוד של הקהילה ופגעו בתחומי הנאמנות ובתחושת הצדק הציבורית.<sup>28</sup> ואילו המדובקים או אחוזי הדיבוק חווים תהליך של הינתקות מהגוף ומהמוסכמות החברתיות הכרוכות בו, שחרור מהנורמות הממוסדות של זכות דיבור ושתיקה, ורכישת קול שנשלל מהם קודם לכן, אגב השתתפות בריטואל, שמנקודת מבטה של הקהילה עניינו מלחמת הקדושה בטומאה או מלחמת החיים במוות, מאבק הסדר בכאוס, והנורמה בסטייה.

לנשים בחברות פטריארכליות מסורתיות לא הייתה ועדיין אין זכות דיבור ברשות הרבים, הנשלטת בידי ההגמוניה הגברית, וגם לא הייתה להן רשות לצאת נגד החוקים הקיימים ונגד סדרי החברה המכוננים את הגוף כאתר שליטה של סדרים דתיים ותרבותיים הגמוניים ודכאניים. לא הייתה ועדיין אין לנשים רבות רשות להינשא (או להימנע משידוך),

223-245. רשימת מחקרים ומקורות על הגלגול ראו: 'גלגול', ספריית גרשם שלום בתורת הסוד היהודית: קטלוג, עמ' 901-902.

28 במאמרה של צפתמן-בילר, 'גירוש רוחות רעות בפראג במאה הי"ז', מודגם הדין ודברים בין המגרש לרוח שבו נחשפת זהות הרוח שגרמה למאסרו של המהר"ל מפראג כדוגמה ליישוב חשבונות מעין זה. דוגמה לדברי הרוח, המצביעים על תפיסת שכר ועונש, נמצא ב'קהל חסידים': 'זאת המת לא ראו כי אם הבעל דין והרב אך כל העם שמעו את קולו אחר כך בכה המת וצעק אי לו למי שמדמה בנפשו כי שלום יהיה לו כאשר ישכב בקבר ואינו מפשפש במעשיו בעולם הזה כי מרה תהיה אחריתו'. ראו: קהל חסידים, למברג תר"ך, עמ' קט. לדעת צפתמן-בילר, 'יש אפוא מקום לשער, שהפרכתו של אדם לרוח היתה מעין דרך ענישה מיוחדת, שבה הענישה הקהילה את הפרט שחטא כלפיה ומסיבות שונות לא בא על עונשו המלא, לפחות על פי תפיסתה. על פי תפיסה זו ראוי לבחון את משמעותה של תופעת הרוח כבעיה הנובעת מן היחסים שבין הקהילה ובין הפרט החוטא שהפך לרוח, ולא דוקא כבעיה פסיכולוגית פנימית של החולה [...] יתכן כי חולה שנכנס בו רוח ביסודו של דבר אין לראות בו גורם מרכזי או עצמאי, אלא מדיום בלבד, אשר באמצעותו מטילה הקהילה מעין סנקציה על חבריה (עמ' 26-28).

להתיר את קשר הנישואין, להתייבם או לחלוץ על פי רצונן, שיקול דעתן והכרעתן.<sup>29</sup> אחד האפיקים הבודדים שאפשרו היחלוצות מסד נורמטיבי זה היה 'כניסה' לא מודעת או מודעת למחצה למצב של אבדן שליטה על הגוף, שהוגדר כאחוז דיבוק, ומצב ייחודי זה אפשר לחולה להשמיע קול בנסיבות יוצאות דופן, שהרי נאסר עליה מכול וכול להשמיע קול ברשות הרבים הגברית המקודשת בנסיבות אחרות. אבדן השליטה, שהתפרש כמחלה המציבה את החולה בה בתחום הטומאה והמוות, והקול הזר, שהתפרש כדיבוק וכקול מעולם המתים, הוציאו את אחוזת הדיבוק מתחום הטהרה לתחום הטומאה, הפקיעו את גופה, לפחות לפרק זמן מסוים, ממצב של דיבוק / זיווג פיזי מוחשי שלא היה לה או לו חפץ בו, כלומר, השעו את הקשר המיני הלא רצוי או את מימוש הנישואין שנכפו כנגד רצון אחד מהנוגעים בדבר ושחררו אותם ממוסרות הסדר החברתי.

גילוייה השונים של המחלה – עוויתות, נהמות, כאב, חרחורים, התפרצויות, קולות עמומים, היסטריה, התנהגות יוצאת דופן, נהימות ושברי משפטים לא נהירים<sup>30</sup> – או גילוייו השונים של הלא נורמלי, דובבו ודוברו מחדש בידי נציגי הקהילה שלקחו חלק בטקס גירוש הדיבוק ולקחו על עצמם לנסח בבהירות את המשתמע מן הדברים על פי צרכיה של הקהילה.

מנקודת ראותה של הקהילה, הדיבוק, המשבש את גבולות הנורמה ונתפס תמיד כחדירת רוח מת לגוף חי, הוא הקושר בין עולם החיים לעולם המתים. דהיינו, הלא נורמלי, המאפשר להמחיש לקח מוסרי פומבי החורג מגבולות הזמן והמקום, הוא המגשר בין הנגלה לנסתר – בין קוצר היד בעולם הנגלה, שבו חשבונות של צדק ועוול, שכר ועונש, אינם מתיישבים על נקלה, ובין העוצמה האינסופית בעולם הנסתר, שם מתיישבים חשבונות אלה מעבר לגבולות הזמן והמקום. מנקודת ראותו של אחוז הדיבוק, המגע הכפוי עם עולם המתים משחרר מעולו של עולם החיים, והלא נורמלי המתפרץ כנגד הנורמה, מאפשר שבירת גבולות ממוסדים כפויים והפניית תשומת הלב של הקהילה למצוקה שאין לה ביטוי אחר ואין לה פתרון מוסכם.

הרוח היא שליחה מעולם המתים המשביתה את סדרי עולם החיים, וכניסת דיבוק משמעה ערעור גבולות הסדר הקיים ופריצת גבולות הזמן והמקום: המת אינו מונח בקברו במנוחה אלא רוחו משוטטת בין החיים. החי אינו שולט בחייו אלא רוח מת משתלטת עליו ומעבירה

29 ראו: אליאור, 'נוכחות נפקדות', עמ' 224–230. לביטוי ההיסטורי של עמדות אלה ראו: יעל עצמון (עורכת), *אשנב לחייהן של נשים בחברות יהודיות*, ירושלים: מרכז זלמן שזר, תשנ"ה. למשמעות המשפטית ראו: פרנסס רדאי, כרמל שלו ומיכל ליבן-קובי (עורכות), *מעמד האישה בחברה ובמשפט*, ירושלים ותל-אביב: הוצאת שוקן, 1995.

30 תיאורים מפורטים ראו בכל סיפורי גירוש הדיבוק בספרו של נגאל, 'סיפורי דיבוק בספרות ישראל'. והשוו: Raphael Patai, 'Exorcism and Xenoglossia among the Safed Kabbalists', *Journal of American Folklore*, 91 (1978), pp. 823–835.

אותו מתחום הטהרה והחיים לתחום הטומאה והמוות. פריצה זו כרוכה במגע עם התחום המקודש והנסתר, מזה, ועם התחום המפלצתי והלא נורמלי, מזה, שכן שני אלה מוגדרים בחרגותם מהסיווג והמיון המקובלים בעולם האנושי. רוח של גבר בגוף ילדה, נפש חוטא בגוף תם, קול גברי בגוף נשי, או נפש מת בגוף חי, הרווחים בסיפורי דיבוק, מכוננים כולם פריצת גבולות קשה מנשוא.

### דיבוק וכישוף

בשלהי ימי הביניים ובראשית העת החדשה התחדדה בעולם היהודי תודעת הקיטוב בין גלות לגאולה ועלתה תפיסת עולם מיסטית דואליסטית שקשרה בין גילויי הגלות, הרע ותחום הסטרא אחרא, מכאן, ובין גילויי הגאולה, הטוב והסטרא דקדושה, מכאן. ביטוייהם המופשטים וייצוגיהם הסמליים של שני המישורים האלה, שאיחדו בין העולם הנעלם לעולם הנגלה בניסיון הגלות ובתקוות הגאולה, הטביעו את חותמם על עולם המושגים הקבלי ולבשו דיוקן ספרותי חדש שהשפיע על היבטים רבים של התרבות היהודית. הספרות הקבלית העמידה תפיסת עולם דואליסטית המבחינה בין כוחות קדושה הקשורים לגאולה ולעולם העליון, עולם חיי הנצח מעבר לגבולות הזמן והמקום, ובין כוחות טומאה הקשורים לגלות ולעולם התחתון, עולם המוות המאיים על עולם החיים. כותבי ספרות זו קשרו בין צד הטומאה, הסטרא אחרא, רוחות רעות, חיצונים, מזיקים, שדים ודיבוקים ובין נשמות מתים חוטאים ורשעים, מזה, ובין צד הקדושה והטהרה, סטרא דקדושה, השכינה, רוחות קדושות, מלאכים, מגידים, דיבור שכינה ודבקות בעליונים ובין מקובלים וצדיקים, מזה.

בעולם הנוצרי, בשלהי ימי הביניים ובראשית העת החדשה, התחדד הקיטוב בין אמונה לכפירה ובין ייצוגיהן בדמות הכנסייה והשטן. בספרים העוסקים בשטן ובמכשפות שנכתבו בסוף המאה החמש עשרה, כגון *Malleus Maleficarum* (פטיש המכשפות) הנודע, שנמנה עם הספרים רביי התפוצה במאות השש עשרה והשבע עשרה,<sup>31</sup> מתייחסים לאחוזי דיבוק

31 Heinrich Kramer and James Sprenger, *The Malleus Maleficarum*, trans. from the Latin by Montague Summers, New York: Oxford University Press, 1971. בשנים 1487–1520, מיד אחרי הדפסתו של 'פטיש המכשפות' (1486), נדפסו חמש עשרה מהדורות, ובשנים 1574–1669 נדפסו שש עשרה מהדורות נוספות. את הספר, שהוא מדריך משפטי-כנסייתי לאבחנת אחוזי שטן ולהגדרת מכשפות, כתבו האינקוויזיטור היינריך קרמר, איש המנזר הדומיניקני שפעל באלזס ובבוהמיה, ויאקוב שפרנגר, אינקוויזיטור ותאולוג דומיניקני שפעל בגרמניה. מיליוני חולים, רובם נשים, אויבחנו על פי מדריך זה, הובאו לפני כמרים ושופטים ונידונו לעינויים ולמיתה בשרפה על המוקד. הצידוק לכך הייתה האמונה שזו הדרך להציל את נפשם ביום הדין. תאולוגים נוצרים טענו כי הנפש אינה יכולה לחלות מפאת מהותה האלוהית, ועל כן סטיותיה הן עדות לרוח רעה שנכנסה באדם ואותה יש לגרש. מחלות רוח היו למושג זהה לכפירה וכישוף, ותסמונות נפשיות התפרשו בהתאם לדוקטרינות דמונולוגיות.

כאל מוכי שטן וטוענים שדיבוק נגרם על ידי כישוף.<sup>32</sup> הרוב המכריע של הנאשמים בכישוף היו נשים, כשם שהרוב המכריע של אחוזי הדיבוק היו נשים. בספרות הדנה ברדיפת המכשפות בידי הכנסייה ובאי כוחה מתלבנת ההנחה שדיבוק עניינו כניסתו של השטן לגוף חוטא כדי לדבר מגרוננו, הכניסה נתפסת כזיווג בין המכשפה והשטן, ואף נקבע שגופה של האישה הוא מפלטו של השטן. שרפת המכשפות כבעלות בריתו של השטן, כגורמות דיבוק, כאחוזות שטן או דיבוק, שהתרחשה בעולם הנוצרי לאורך המאות השש עשרה עד השמונה עשרה, הייתה המסקנה המתבקשת מתפיסה המזהה כישוף כפשע שטני וכתחום ייחודי לנשים.<sup>33</sup> מספר חללי רדיפת המכשפות, בתקופה שנקשרה למרבית האירופה להומניזם, לרנסנס ולראשית העת החדשה, נע על פי מחקרים שונים בין שלוש מאות אלף למיליון איש ואישה. הצגת כוחו הרב של השטן, באמצעות גילויים שונים של מחלות נפש, היה מעניינה של הכנסייה, שביקשה לחדד את הקיטוב בין אמונה לכפירה, על גילוייהן המנוגדים בעבודת הקודש בכנסייה, מזה, ובעבודת השטן ובכשפים, מזה, ובנציגיהם עלי אדמות של הטוב והרע, הכמרים מכאן והמכשפות מכאן. חולי נפש, נשים היסטוריות אחוזות חרדה, נשים בודדות, חולי מחלת הנפילה ואנשים ונשים מדוכאים או יוצאי דופן, שלא נהגו על פי הנורמה המקובלת, נחשבו למטרה הולמת לכניסת השטן. לטענתם של תאולוגים נוצרים, שרצו להעצים את כוחה של הכנסייה באמצעות רדיפות, מי שאינו מאמין בשטן ובממשותם של כשפים ודיבוקים ודאי שאינו מאמין באלוהים, בכנסייה וברוח הקודש. מכאן שהעצמתו של השטן והמאבק הפומבי נגדו יביאו ממילא להתעצמותה של הכנסייה ולחיוזק מעמדה ושלטונה. דיבוק נחשב בחוגי הכנסייה לגילוי שטני וכעונש הבא על החוטא בשל חטאיו, אולם כמחלה לא היווה חלק מהמשפט הפלילי-הדתי הכנסייתי. לעומת זאת, הכישוף, הגורם לדיבוק או למצב של מי שהשטן אוזח בו, נחשב במקרא לחטא מוות – 'מכשפה לא תחיה' (שמות כב:10) – ובהסתמך על התקדים המקראי ופירושו בברית החדשה ובכתבי אבות הכנסייה, נחשב הכישוף לעברה פלילית בחוק הכנסייתי ועל העוברים עליה הוטלו עונשי עינויים ומוות בשרפה. בשל אופי פלילי זה, הדיווחים המשפטיים הקשורים לכישוף ולמכשפות מטילות דיבוק או אחוזות שטן מצויים לרוב בכתבי הכנסייה ובספרות המשפטית של האינקוויזיציה.<sup>34</sup>

32 שם, עמ' 110.

33 שם, עמ' 41–47, 66, 82–84, 124–134. ראו גם ניתוחו המאלף של ההיסטוריון הבריטי יו טרוור-רופר:

Hugh R. Trevor-Roper, *The European Witch Craze of the 16th and 17th Centuries*, New York: Harper & Row, 1967. והשווה הדיון המעמיק אצל: Lyndal Roper, *Oedipus and the Devil: Witchcraft, Sexuality and Religion in Early Modern Europe*, London and New York: Routledge, 1994; Stuart Clark, *Thinking with Demons: The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe*, Oxford: Clarendon Press, 1997; Robin Briggs, *Witches and Neighbors: The Social and Cultural Context of European Witchcraft*, New York: Harper Collins, 1996

34 דיון בדיבוק בעולם הנוצרי ראו בספרו של ווקר ובמאמרו של חיות (שניהם לעיל בהערה 11). וראו

לעומת זאת, בסיפורי דיבוק בעולם היהודי מן המאה השש עשרה ואילך השטן הוא דמות שולית ולדיבוק אין נגיעה לתחום הפלילי הארצי. על היהודים שחיו בצל הצלב והסחר נאסר לדון דיני נפשות, שהרי הם היו בדרך כלל משוללי אוטונומיה משפטית-פלילית. לכן הם לא היו יכולים להשתתף ברדיפת מכשפות, גם אילו רצו בכך. במגילת אחימעץ, שנכתבה במאה האחת עשרה בדרום איטליה, מצויים סיפורים על מכשפות טורפות ילדים שסופרו בעולמה של הקהילה היהודית. 'ספר חסידים', שנכתב במאה השלוש עשרה באשכנז, אמנם מעיד על האמונה במציאות מכשפות בחוגים יהודים בימי הביניים, אולם אין בו הקישור, שרווח בעולם הנוצרי, בין שטן ומכשפות ובין דיבוק.<sup>35</sup> כל סיפורי הדיבוק, בעולם היהודי, שהגיעו לידנו מן המאה השש עשרה ואילך עוסקים ברוחות ערטילאיות של חוטאים רשעים, המשוטטות חסרות מנוחה אחרי מותם בשל חטאיהם הכבדים המונעים מהן קבורה ראויה ומנוחה נכונה בעולם המתים וגוהרים עליהן קיום נצחי מיוסר ונרדף. הגוף שאליה חודרת הרוח הערטילאית נתפס כמקום מנוחה ומקלט, משום שאין למלאכי חבלה ומזיקים, הרודפים אחרי רוחו של החוטא כדי להענישו, רשות לגעת בנפש הרשע כל עוד היא מסתתרת בגוף חי.<sup>36</sup>

### הרוחות בטקס הגירוש

בדיקת והותן של הרוחות המדובבות בפי נציגי הקהילה, הלוקחים חלק בגירוש הדיבוק ומעלים על הכתב את טקס הגירוש והדיאלוג שהתנהל בו בעניין זהות הרוח ומהות חטאה, מלמדת שרובן ככולן הן רוחות של בני אדם שפרקו את עולה של הקהילה, פרעו בחייהם את הסדר הדתי והחברתי, עירבו תחומים אסורים ופרצו גבולות מוסכמים, או עברו על החוקים ועל הנורמות בצורה החמורה ביותר, המכלילה אותם בקטגוריה של חטאי ייחורג ואל יעבור. בולט בהם מספרם של מומרים, כופרים בעיקר, מלשינים ומוסרים, רוצחים,

גם: שולמית שחר, המעמד הרביעי: האשה בחברת ימי הביניים, תל-אביב: הוצאת דביר, תשמ"ג, במפתח, בערכים 'דיבוק' ו'כישוף'; Mary Douglas (ed.), *Witchcraft: Confession and Accusations*, London: Tavistock, 1970; Vincent Crapanzano and Vivien Garrison (eds.), *Case Studies in Spirit Possession*, New York: John Wiley & Sons, 1977. האשמה שנפוצה ביותר כנגד מכשפות על גרימת נזקים לבני אדם בפולין של אותם זמנים הייתה האשמה שהן מטילות דיבוק. בפולנית המונח הטכני המתאר את התופעה הוא הכנסת שטן *zadajac diabla*. המשפט האחרון נגד מכשפות התנהל בפולין בשנת 1775.

35 ספר חסידים, מהדורת יהודה ויסטניצקי ויעקב פריימאן, פרנקפורט תרפ"ד, בערכים 'כישוף', 'מכשפות' במפתח. השו: Joshua Trachtenberg, *Jewish Magic and Superstition: A Study in Folk Religion*, New York: Berham Jewish Book House, 1939

36 על ייסורי הרוחות ראו: בילו, 'הדיבוק ביהדות', עמ' 55-56; יסף, סיפור העם העברי, עמ' 387-389, 399-391.

תלויים, נקרומנטים, גנבים, נאשמים בזנות וגילוי עריות, מתאבדים וטבועים. הרוחות מספרות לנציגי הקהילה המדובבים אותן שהן נענשות על ביאות אסורות, על הולדת ממזרים, על גילוי עריות, שפיכות דמים ועבודה זרה, ומדבריהן ניתן ללמוד שכל הפורע בחייו את הסדר החברתי וגורם ייסורים לזולתו, נענש, מתייסר ואינו זוכה למנוחה אחרי מותו. מעבר למגמת הלקח המוסרי, הבא להראות וללמד שמומרים, רוצחים ונואפים המשבשים את הפרדת התחומים בין קדושה וטומאה, בין גורמה וסטייה, ובין גבולות הקהילה ומחוצה לה, נענשים בשיבוש תחומים בין החיים למוות – שהרי רוח ערטילאית אינה מתה ואינה חיה אלא נעה ונדה, נרדפת בידי מלאכי חבלה המייסרים אותה ומונעים ממנה להיכנס אפילו לגיהנום – אצל רבים מאחוזי הדיבוק מתבטאת הסטייה מהנורמה בעזיבת היהדות והתקרבות לנצרות: הן בקישור הדיבוק לחטאי המרת דת והשתמדות, שרווחו במידה מעוררת השתאות, הן בהתנהגות המדובק המוגדרת כסטייה ושיגעון בזיקה לטקסים נוצריים ולחיבורים נוצריים.<sup>37</sup>

לצד יחסי משיכה דחיייה לעולם הנוצרי, הרווחים בסיפורי הרוחות המדובבים כפי מגרשי הדיבוק, נמצא ביטוי לפריצות מינית, לתשוקות אסורות ולמעשים אפלים, לשבירת גבולות הטאבו, ולחטאי גילוי עריות. ייתכן שבסיפורים מהדהדות התרחשויות אמתיות ועולים פחדים ממשיים, וייתכן שזו החצנה של דחפים אסורים ותשוקות מודחקות של הקרבן, של הרוח או של מגרש הרוח, שתפקידו להפוך את הקול העמום הגלום בביטויי הרוח לדיבור מובן. כמו כן ייתכן שסטייה חברתית שיש בה אמביוולנטיות של משיכה ורתיעה, או מתיחות עזה בין קדושה וטומאה, אמונה וכפירה, נאמנות ובגידה, כפייה וחירות, כמיהה ואיסור, מתגלמת ברוח ונהפכת לדיבוק. כניסת רוח מת לחולה היא ביטוי ליציאה מגבולות הנורמה ולחריגה מהתנהגות מקובלת והיא דפוס הבניה ופירוש לפריצת הנורמה ולעמדה לימנילית. סימן מובהק ליציאת הרוח מגוף החולה הוא חזרתו של החולה להתנהגות מקובלת בתחום הדת ובגבולות הסדר הפטריארכלי הנורמטיבי.

37 לעשרות דוגמאות ראו: נגאל, סיפורי דיבוק בספרות ישראל, במפתח, בערך 'המרת דת', עמ' 294, ודיון במבוא, עמ' 31; בילו, 'הדיבוק ביהדות', עמ' 548–549. לנתונים על ממדי ההמרה בעולם היהודי בגרמניה ובמזרח אירופה ראו: עזריאל שוחט, עם חילופי תקופות: ראשית ההשכלה ביהדות גרמניה, ירושלים: מוסד ביאליק, תשכ"א, פרק תשיעי: 'המרת הדת', עמ' 174–197, והערות 315–323; בנימין זאב קידר, 'המשכיות וחידוש בהמרה היהודית בגרמניה של המאה השמונה-עשרה', עמנואל אטקס ויוסף שלמון (עורכים), פרקים בתולדות החברה היהודית בימי הביניים והעת החדשה מוקדשים לפרופ' יעקב כ"ץ במלאת לו שבעים וחמש שנה על ידי תלמידיו וחבריו, ירושלים: הוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס, תש"ם, עמ' קנד-קע; יעקב גולדברג, המומרים בממלכת פולין ליטא, תרגום צופיה לסמן, ירושלים: מרכז זלמן שזר, תשמ"ו; דוד אסף, 'מומר או קדוש: מסע בעקבות ר' משה בנו של ר' שניאור זלמן מלאדי', ציון, סה (תש"ס), עמ' 453–515; רחל אליאור (עורכת), החלום ושביר: התנועה השבתאית ושלוחותיה – שבתאות, משיחיות, פרנקיזם, ב (מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, יז), ירושלים תשס"א, במפתח, בערך 'המרת דת' (<http://jewish.huji.ac.il/publications/thought.htm>).

גירוש הרוח עניינו דיאלוג טקסי מקודש בין המגרש למגורש, הנקרא ייחוד, וכלולה בו פנייה לרוח בהשבעות, כוונות, שמות וייחודים, בירור שמו, זהותו וקורותיו של החוטא המגורש, ציון חטאו ועונשו, חרטה ובקשת תשובה עליו, שכנועו לעזוב את הגוף שבו נדבק תמורת הבטחות תפילה, מחילה ומנוחה, אם ייעתר, ואיומים בחרם ובהוצאתו על כורחו בעזרת שמות והשבעות, אם יסרב. הטקס מסתיים בהפרדת הדבקים, בהחזרת הרוח לעולם המתים, בהפרדת התחומים, בביצור הגבולות ובהשבת הסדר על כנו. סיום הטקס, במתכונתו האידאלית, כולל הפרדת רוח המת מגוף החי, החזרת הרוח לעולם המתים, החזרת אחוזה / ת הדיבוק לעולם החיים, הפרדה בין מוות לחיים, בין טומאה לקדושה, בין הנגלה לנסתר או ביטול הסטייה הכרוכה בפריצת הגבולות, ושיבה לנורמה המושתתת על אישוש תחומים, הבחנות קטגוריות וגבולות, סדר הייררכי וציות.

ר' חיים ויטאל פירש, בשליש האחרון של המאה השש עשרה, את עולם המושגים המיסטי ואת היסוד הריטואלי הכרוך בהתייחסות לדיבוק, שמקורו בדברי מורו ר' יצחק לוריא, האר"י הקדוש:

יחוד אחד שלמדני מורי ז"ל כדי להוציא רוח רעה ר"ל [רחמנא לצלן], שיש לפעמים נפש איזה אדם רשע, שנפשו אינה יכולה להיכנס בגיהנום עדיין, מרוב עונותיו, והולך נע ונד. ונכנס לפעמים בגוף איזה אדם או אשה, וכופה אותו, ונקרא חולי הנפל. ועל ידי היחוד הזה נתקן נפשו מעט ויוצא מגוף האדם. וזה מעשיו, כמו שאני עשיתי בידי ונסיתיו. כי הייתי לוקח זרועו של האיש ההוא ומשים ידי על הדופק שלו שבזרוע שמאל או הימין. כי שם הוא לבוש הנפש ובו מתלבשת. ואני מכיין אל הנפש והיא המתלבשת בדופק ההוא, שיצא משם בכוח היחוד, ובעודי מחזיק בידו בדופק, אני אומר זה הפסוק 'הפקד עליו רשע ושטן יעמד על ימינו' [תהלים קט:ו] ביושר ולמפרע. ומכיון באלה השמות היוצאים ממנו הן במספר כל תיבה ותיבה והן בראשי תיבותיו... ועל ידי זה אני מכיין שיצא. ואז הוא מדבר מתוך הגוף כל מה שתשאל ממנו, ותצוהו לצאת. ולפעמים צריך לתקוע בשופר סמוך לאזנו ולכוין בשם קרע שטן... ודע כי הרוח ההוא אינו בא יחידי, אלא שטן אחד מחזיק בו ומוליכו נע ונד על דרך זה להשלים פרעון עונותיו. ואינו יכול לעשות שום דבר אלא ברשותו. כי השם יתברך נתנו שוטר עליו. וכמו שכתוב בזוהר בפרשת בא [מא ע"ב]: רשע, יצר רע שופטו. וזה שאמר הכתוב הפקד עליו רשע ושטן יעמוד על ימינו... ואעתיק לפניך נוסח הכוונה... ותכוין כי יצא בכח כל אלה השמות. ואם לא יצא, חזור לומר הפסוק הנזכר ולכוין בכל השמות הנזכרים. ובסיום כל פעם אמור בכוח: צא צא במהרה. ודע כי עיקר הכל תלוי שתאמץ ותחזק לבבך כגבור בלי שום פחד... כי יתחזק הוא ולא יחוש לדברך. גם צריך שתגזור עליו שלא יצא משום מקום, אלא מבין הציפורן של אגודל רגלו לבין הבשר, באופן



שלא יזיק לגוף אשר עומד בו. גם תגזור עליו בכח השמות הנזכרים אשר נתכוונת בהם ובכח חרם ונדוי שלא יזיק. ולא יכנס בשום גוף ישראל עוד כלל... ודע כי כשידבר נשאר גוף האדם כאבן דומם, וקול הרוח ההוא יוצא מפיו בלי הנעת שפתים. בקול דק כקול ילד קטן... ודע כי כשתשאל ממנו מי הוא ומה שמו, יכזב בך ויאמר שם זולתו או להלעיג עליך או כדי שלא יחול עליו הגזרה שתגזור עליו שיצא ולכן צריך שתגזור עליו בחרם ובנדוי ובכח השמות הנזכרים שנתכוונת בהם שלא יכזב כלל. ויאמר לך מי הוא ומה שמו בתכלית האמיתי. גם צריך שתעשה הדבר בטהרה ובטבילה ובקדושה וכונה יתירה.<sup>38</sup>

הדיבוק, מנקודת מבטם של אחוזי הדיבוק, עשוי להיות מרידה נגד כפייה חברתית הקשורה במערכת העסקית והתועלתית שנכרכה בשידוכין, ואף עשוי להיות מרד נגד סוגי שליטה וכפייה אחרים בגוף ובנפש שמטילים חזקים על חלשים, או הזדמנות יחידה במינה לנשים לדבר בציבור. אולם מנקודת מבטם של מגרשי הדיבוק, ממד זה לא נחשב כלל. המגרשים עורכי הטקס ראו בגוף אחוזי הדיבוק שדה קרב בין שליטת שמות הקודש לשליטת כוחות הטומאה, והקנו לגירוש אופי מיסטי, מאגי ופולחני שכלל דין ודברים עם עולם המתים, השבעות, קללות וחרם. שולחיהם, מייצגי הנורמה המקודשת, היו מעוניינים בהמחשת ההנחה כי מי שמשבש את סדרי העולם הזה, ולו במידה מעטה (למשל, מי ששותה ללא ברכה, שרוי בחדר ללא מזווה, רב עם בני ביתו או מדבר סרה בצורה נמהרת) פותח פתח לרוחות מעולם אחר להיכנס בו, וביתר שאת להטעים כי מי שפורץ את גדרי הקהילה בחייו ועובר במזיד על גבולות הייחוד ואל יעבור, ייהפך לנשמה נידחת ולרוח ערטילאית חסרת מנוחה אחרי מותו.

טקס הגירוש, הנערך בפרהסיה מקודשת, מגלם בשלב הראשון התמודדות עם עולם המתים ומאבק של הקדושה בטומאה, כרוך בסכנה רבה ובמאבק מאגי המסתייע כאמור בייחודים ובשמות קודש, שופרות וספרי תורה ובהשבעות קללות וחרם. בשלב השני, שבו הובהר ניצחון הקדושה על הטומאה, הטקס מאפשר לרוח לבוא במגע עם הרב או בעל־השם, היכול לבקש עליה כפרה וסליחה, אחרי שהודתה בחטאיה בפרהסיה, להעניק לה את הריטואלים הכרוכים במוות שנשללו ממנה, לומר קדיש למענה, וללמוד משניות שיגנו עליה מפני מזיקים ויאפשרו לה להיכנס לגיהנום ולכפר שם על חטאיה. מזווית אחרת, הטקס מאפשר לרוח להשמיע קולה ולזכות בהבטחה שתשוב למנוחתה בעולם המתים, ואף מאפשר למדברים עמה בעולם החיים להעלות על הפרק בעיות המטרידות

38 חיים ויטאל, שער רוח הקדש, ירושלים תרע"ב, לד ע"א-ע"ב. עוד ראו: עדה רפפורט-אלברט, 'על מעמד הנשים בשבתאות', אליאור (עורכת), החלום ושברו: התנועה השבתאית ושלוחותיה – שבתאות, משיחיות, פרנקיום, א (מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, טז), ירושלים תשס"א, עמ' 147-148, (http://jewish.huji.ac.il/publications/thought.htm) 190-187.

את הקהילה ונקשרות בדברי הרוח המחוונת בידיעה החורגת מגבולות הידיעה האנושית ומגבולות החיים והמוות. בדיאלוג הטקסי מגלה הרוח חסאים נסתרים של החיים והמתים וחושפת פרשות אפלות מעברה של הקהילה, ולעתים אף יודעת לבאר את מה שהיה ולומר את מה שעתיד להיות, כפי שנודע לה בעולמות עליונים מפי שדים ומלאכים.

### הרקע הקבלי

חוקרי העדות של סיפורי גירוש דיבוק מצביעים על המאה השש עשרה כעל מועד ראשית הופעת הדיבוק כתופעה ממוסדת בעולם הנוצרי ובעולם היהודי. תמורות דתיות, חברתיות ותרבותיות שונות, שהתחוללו בראשית העת החדשה והביאו לדמוניזציה גדלה והולכת של העולם, הוצעו לביאור התופעה.<sup>39</sup> אולם דומה שבמציאות ההיסטורית היהודית יש מקום לקשור את הדיבוק עם האמונה בגלגול נשמות, שזכתה לתחייה מחודשת בעקבות גירוש ספרד, בשעה שאבדן הגופים של הנספים בזמן הגירוש ובמהלך הנדודים עורר עניין עמוק בגורל רוחות המתים ובתחיית הנשמות. בדור זה, שחוה את שרירותה של המציאות ואת ייסורי הגלות והכמיהה לגאולה שעלתה בעקבותיהם, החיפוש אחר דטרמיניזם של שכר ועונש הטמון ברבדיה הנסתרים של התורה ושל המציאות, צבר תנופה חדשה.<sup>40</sup> כאמור לעיל, עולם רוחני דואליסטי זה נוצר קרוב לוודאי בעקבות הגירוש בהשראת סבלם הממשי, עיונם הקבלי וניסיונותיהם המיסטיים של בני הדור הראשון והשני לגירוש: יהודה חייט, בעל 'מנחת יהודה' (רנ"ה-רנ"ח), המפרט בהקדמתו את מסע התלאות; שלמה מולכו (1500-1532), שנולד כאנוס ושב ליהדות בפורטוגל בעשור השלישי של המאה השש עשרה, היה למקובל חשוב ומת על קידוש השם בעלייה על המוקד בשנת 1532 במנטואה; יוסף קארו (1488-1575), בעל ההלכה הנודע שהיה מקובל בעל חשיבות מכרעת, ביומנו המיסטי האוטוביוגרפי 'מגיד מישרים'. קארו העניק תחייה מחודשת לקול השכינה ולתורת הגלגול בהשראת חייו ומותו של מולכו; תלמידיו של קארו שעלו עמו לצפת: שלמה אלקבץ (1505-1584), מחדש הריטואלים הקבליים הכרוכים בהעלאת השכינה מגלותה, שהיה משורר ומחבר פורה, ומשה קורדובירו (1522-1570), שכתב ספרים שיטתיים רחבי היקף, המבארים את עולם המושגים הקבלי, וספרים אוטוביוגרפיים המתארים את ניסיונותיו המיסטיים הקשורים בגאולת השכינה; מקובלים עלומי שם, כמו בעל 'גליא רזא' ובעל 'עבודת הקדש', שכתבו שניהם במחצית המאה השש עשרה על תורת הגלגול;

39 חוקרי ראשית העת החדשה טענו לקשר בין תופעת הדיבוק לדמוניזציה של העולם במאה השש עשרה. גירוש שדים ודיבוקים היה לחלק מהתעמולה הדתית של הקתולים נגד הפרוטסטנטים וגם מציד המכשפות. אולם חיות מציין, בדוקטורט שלו, שמשמונה מקרי דיבוק מתועדים במאה השש עשרה, שבעה היו בעולם המוסלמי (לעיל הערה 11).

40 אליאור, 'תורת הגלגול בספר גליא רזא', עמ' 227-239.

מקובלי צפת שפעלו בשליש האחרון של המאה השש עשרה: יצחק לוריא (1534–1572), חיים ויטאל (1543–1620), ותלמידיהם וממשיכי דרכם, שחידשו את המחשבה הקבלית והעמידו יחסי גומלין בין גלות וגאולה, סטרא אחרא ושכינה, עולם נגלה ועולם נסתר, קדושה וקליפה, גלגולים, דיבוקים, נשמות, מלאכים, מזיקים ושדים. יצירה קבלית ענפה זו היא שיצרה את המצע הרוחני שבו יכול היה לשגשג עולם מושגים שהעמיד בשני קטביו דבקות ודיבוק – מונחים בעלי צביון מיסטי-ארוטי המגלמים מעברים בין עולמות וקושרים בין רוח האדם לשליחי עולמות נסתרים שחודרים אל גופו ורוחו. השיח המיסטי-הארוטי בתחום הקדושה, המתייחס ליחיד סגולה ואנשי מעלה, קושר בזיקת דבקות בין רוח האדם לרוח אלוהים חיים, המכונה שכינה, ייחוד המתרחש בהתעלות לעולם העליון או בדבקות בין רוח האדם לרוח אלוהים מעבר לגבולות הזמן והמקום. ואילו בתחום הטומאה הוא קושר בזיקת דיבוק בין גוף האשה לרוח מת ערטילאית מן העולם התחתון, דיבוק המתרחש בגופות חוטאים או נאנסים בעולם הזה. מציאות רוחנית זו העמידה את האדם במגע מצד אחד עם העולם האלוהי, מקור החיים, הקדושה, הגאולה, חיי הנצח והתקווה, שנקשרו לדבקות בשכינה, המכונה 'עולם הדיבור' או דיבור עליון, ומצד אחר, עם עולם הקליפה, הסטרא אחרא, הטומאה, הגלות והמוות, שנקשרו לדיבוק, המדבר כרוח רעה מעולם המתים, העולם התחתון.<sup>41</sup> דיבור שכינה או דבקות בשכינה או גילוי מגיד, שהוא גילום של ייחוד עם השכינה, והנכחת קול אלוהי בגוף אנושי יוחסו לגדולי המקובלים החל ביוסף קארו, משה קורדובירו, האר"י, חיים ויטאל, השל"ה, רמח"ל, וכלה בבעש"ט, במגיד ממזריטש, בחוזה מלובלין, במגיד מזולטשוב, וביצחק ספרין בעל מגילת סתרים. המגע הסמלי, המיסטי והריטואלי עם ייצוגיהן המואנשים, המופשטים, הליטורגיים והטקסטואליים של הקדושה (שכינה, מלאכים, ניצוצות, אותיות, מגידים, נשמות, גילוי אליהו, משיח) ושל הטומאה (סטרא אחרא, סמאל, שטן, מלאך המוות, שדים, מזיקים רוחות מתים, דיבוקים, קליפות), שהיו ברבות השנים לדגמי הפנמה והזדהות ולנושא כתיבה, פירוש ועיון, הוא שכוון את תפיסת העולם שהכירה במגע עם הנעלם ופירשה את הנגלה בזיקה אליו.<sup>42</sup> להשראה שבדבקות ובמגע עם תחום הקדושה, מקור החיים

41 על הדבקות ב'שכינה', עולם הדיבור' ראו: ורבלובסקי, ר' יוסף קארו: בעל הלכה ומקובל, עמ' 198–221; רחל אליאור, ר' יוסף קארו ור' ישראל בעש"ט: מטמורפוזה מיסטית, השראה קבלית, והפנמה רוחנית, תרביץ, סה (תשנ"ו), עמ' 671–709; רבקה ש"ץ-אופנהיימר, החסידות כמיסטיקה: יסודות קוויאטיסטיים במחשבה החסידית במאה ה"ח, ירושלים: הוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס, תשכ"ח, עמ' 121–128; Laurence Fine, 'Benevolent Spirit Possession in Sixteenth-Century', pp. 101–123, Goldish (ed.), *Spirit Possession in Judaism*, pp. 101–123. על היחס בין דיבוק לדבקות ראו: צבי מרק, מיסטיקה ושיגעון ביצירת ר' נחמן מברסלב, ירושלים ותל-אביב: מכון הרטמן והוצאת עם עובד, תשס"ד; בילו, 'דיבוק ומגיד'.

42 על משמעות עולם המושגים הזה ראו: גרשם שלום, שבתי צבי והתנועה השבתאית בימי חייו, א, עמ' 1–81; ורבלובסקי, ר' יוסף קארו, 'חיי הרוח בצפת', עמ' 50–89; רחל אליאור, חירות על הלוחות:

הנצחי, ולשיגעון שבדיבוק ובמגע עם תחום הטומאה והמוות, משותפת הנחת הקשר עם עולמות נסתרים וההכרה שהאדם נחרר בידי ישות שמעבר לשליטתו בשעה שנשמתו, נפשו או רוחו מושפעות על ידי דבר מה הנובע ממקור שמחוץ להכרתו ומעבר לטווח העולם הנגלה.

בחיבורים שנכתבו במאה השש עשרה בחוגי המקובלים שהרחיבו את הדיבור על הדבקות ועל הארה מהעולם העליון, נמצא גם דיונים על גלגולים, רוחות, דיבוק ואחיזה מהעולם התחתון: ב'מגיד מישרים', המוקדש לדברי מלאך מגיד המדבר מגורנו של יוסף קארו; ב'אור יקר', חיבורו של משה קורדובירו, הכולל 'שמועה בענין הגלגול', מובאת הגדרה ממצה לתופעה;<sup>43</sup> בחיבוריו של חיים ויטאל 'ספר הגלגולים', 'שער הגלגולים' ו'ספר החזיונות' (הדפוס הארכיטיפי של גירוש דיבוק והטקסט המנחה שלו הוא 'מעשה הרוח', המובא בראש 'שער הגלגולים');<sup>44</sup> בחיבורים נוספים של מקובלי דור הגירוש ומקובלי צפת. ככל אלה, בצד דיונים בגילויי רוח הקודש בזיקה לדבקות נמצא גם הגדרות מדויקות לרוח רעה או לדיבוק, לגילויי השונים ולדרכי הגירוש הראויות.

ספרות השבחים הלוריאנית, שנפוצה בכתבי היד של חיים ויטאל, יעקב צמח ומאיר פופרש, תלמידי האר"י, נדפסה במאה השבע עשרה בחיבורים כגון 'תעלומות חכמה' (בסיליאה שפ"ט), ולאחר מכן ב'שבחי האר"י' וב'תולדות האר"י'.<sup>45</sup> ספרות זו, המעידה על יחסו של האר"י לעולם הנשמות, השפיעה על התפשטות האמונה ברוחות ערסילאיות ובנשמות נידחות שאינן יכולות לבוא למנוחתן, ואף השפיעה על הדפוסים הקבועים של ריפוי דיבוק וגירוש רוחות רעות. בחיבורים שנדפסו במאות השבע עשרה והשמונה עשרה – דוגמת 'יוסף אומץ' (פרנקפורט תפ"ג), שנכתב בראשית המאה השבע עשרה ונדפס בידי יוסף יוספא האן; 'יסוד יוסף' (שקלאו תקמ"ה) שנכתב בשנת תל"ט בידי יוסף יאסקע בן יהודה מדובנא; 'קב הישר' (פראנקפורט תס"ה) שנכתב בידי תלמידו צבי הירש קידנובר וזכה לעשרות מהדורות לאורך המאה השמונה עשרה – מוטעם מקומו של עולם המתים לצד עולם החיים ומעמדם של שוכניו בזיקה להווייתם המוסרית בחייהם הארציים. למשל, נשמה נידחת של חוטא נקשרת בשלבים שונים לאיום המרחף על החיים ולגילויים ארציים שונים של מחלות

המחשבה החסידית, מקורותיה המיסטיים ויסודותיה הקבליים, תל-אביב: משרד הבטחון – ההוצאה לאור (ספריית 'אוניברסיטה משודרת'), תש"ס, בפרק 'החבורות הקבליות, הפנמת המיתוס הקבלי והחייאתו', עמ' 45–59.

43 משה קורדובירו, אור יקר, כרך כא, ירושלים תשנ"א, עמ' עט.

44 חיים ויטאל, שער הגלגולים, ירושלים תרע"ב, א ע"א; והשוו: הנ"ל, שער רוח הקדש, לד ע"א. עדות ראשונה על גירוש דיבוק, שערך ר' יוסף קארו בשנת ש"ה (1545) בגליל, המצויה בספרו של ר' יהודה חליוה בכתב יד של 'ספר צפנת פענח', ראו: משה אידל, 'עיונים בשיטת בעל ספר המשיב', ספונות (סדרה חדשה), ב (יז) (תשמ"ג), עמ' 224.

45 ראו: גרשם שלום, 'תולדות המקובל ר' יעקב צמח ופעילותו הספרותית', קריית ספר, טו (תש"י), עמ' 185–194; בניהו, ספר תולדות האר"י, עמ' 290–306.

נפש, המתפרשות כדיבוק רוח מת בגוף חי. צבי הירש קידנובר מביא בשם האר"י המחשה לתפיסה זו:

והנה בפרק זה אכתוב קצת בקצרה עונש הנשמה שאדם פוגם בה בעולם הזה דע כי אורא חללא דעלמא הן מלאים מנשמות בני אדם שאינם יכולים עדיין לבוא למקום מנוחתן, כמו שהעידו תלמידיו של הרב האר"י ז"ל שהיה אומר להם: דעו כי אורא דעלמא וחללה הן מלא נשמות הנדחין שאינם יכולים לבא עדין למנוחתם. ופעם אחת הלך האריז"ל ללמוד תורה על השדה וראה הוא בעצמו שכל האילנות היו מלאים נשמות בלי מספר וכן היה על פני השדה וגם על פני המים היו כמה רבבות נשמות (קב הישר, עמ' ח-ט).

בחיבורים דוגמת 'ספר החזיונות', 'שבחי האר"י', 'שער הגלגולים', 'קב הישר', 'אגרת הקדש' של הבעש"ט, 'שבחי הבעש"ט' ואיגרות רמח"ל מתוארת תמונה זו של עולם הנפשות הנידחות כרקע לפעילותם הגואלת של גיבורי השבחים בעולמות עליונים, לשם הם מגיעים בכוחם של כוונות וייחודים ושם הם מצויים בדבקות, וכן לפעילותם המרפאת בעולם הזה, שבו הם מגרשים דיבוקים בכוחם של שמות קודש, השבעות, ייחודים וחרמות.

#### גירוש ואיחוד: בין גירוש דיבוק לטקס החתונה

בחירת זהותם של מגרשי הדיבוק בתעודות שהגיעו לידנו מעלה שמדובר ברבנים, מקובלים, בעלי-שם או צדיקים שיכלו להסיק ממדווי הגוף על תחלואי הנפש, ולהפך, והיו נכונים לקחת חלק בריפוי חולים במהלך ציבורי-טקסי המתייחס לגוף ולנפש כחלק ממבנה תרבותי-קהילתי, הכורך מאבק בין קדושה לטומאה במאבק בין נורמה לסטייה. לניהול הטקס נדרשה מומחיות בשמות קדושים וביחסי הגומלין בין הנגלה לנסתר, הקשורים בייחודים הכתובים בספרות הקבלית. עם מגרשי הרוחות נמצא את יוסף קארו, חיים ויטאל, הבעל שם טוב, ישראל מקוונץ וצדיקים חסידיים אחרים.

טקס הגירוש מתפקד בכמה מישורים בעת ובעונה אחת: זהו טקס בעל אופי תרפויטי המתייחס למעברים בין שפיות לשיגעון בויקה לעולם החיים ולעולם המתים, אך גם טקס מיסטי-מאגי שסכנה רבה כרוכה בו. הטקס הוא התמודדות עולם החיים המטהר עם עולם המתים המטמא, ומאבק עולם הקדושה בעולם הטומאה, מאבק הסדר בכאוס, מאבק הנורמלי בלא נורמלי ומאבק החיים במוות. הגוף אחוז הדיבוק הוא זירת המאבק בין שמות הקודש לכוחות הטומאה, והמאבק מתנהל כהתגברות לשון הקודש של השמות והייחודים על לשון המתים הנשמעת בפי הדיבוק, וכהתגברות הנוסחים הקבועים של ההשבעות, הקללות והחרם על הדיבור הלא צפוי הבוקע מפי הרוח.<sup>46</sup> הדיבוק הוא המתווך בין שני העולמות,

46 על הלשון המאגית של הייחודים ושמות הקודש ראו: רחל אליאור, 'פניה השונות של החירות: עיונים

שכן פריצת גבולות הנורמה מתפרשת כפריצת הגבולות בין החיים למוות, בין הטהרה לטומאה ובין העולם הזה לעולם הבא.

הטקס הדרמטי נתפס כטקס מעבר מעולם לעולם, הכרוך בסכנה שבמגע עם תחום המתים. כנגד הכאוס ופחד המוות מתחייב סדר ריטואלי קפדני, הכרוך בתבניות, דגמים ומספרים של טהרה וקדושה, ובביצור הגבולות בין קדושה לטומאה באמצעות חרם ושבועה. הטקס כולל כינוס מניין בבית הכנסת אחרי היטהרות, צום וטבילה, לבישת תכריכים ('קייטל' או 'סרגנס'), התעטפות בטלית ותפילין, פתיחת ארון הקודש, תקיעה בשבעה שופרות התוקעים כאחד, שבעה ספרי תורה, שבעה נרות שחורים, פרוכת שחורה, הקטרת קטורת, קריאת השבעות, קללות ונידויים המאיימים על שדים ומזיקים, וכל הקהל חוזר במקהלה על הקללות, הקראת נוסח החרם, הקראת שיר של פגעים, הנחשב נוסחה אנטי-דמונית, ואמירת שבעת צירופיו של שם בן מ"ב אותיות הכוללים 'קרע שטן'.<sup>47</sup> המאבק בין הקדושה לטומאה, בין שמות הקודש לקולות מעולם המתים, בין נציגי עולם החיים המתקדשים ומיטהרים, ובין שליח בלתי נראה מעולם המתים, המטמא ומשבשב סדרים, הוא מוקד טקס גירוש הדיבוק.

לאור ההנחה שהוצעה לעיל בדבר הזיקה בין כניסת הדיבוק ובין הוצאת המדובקת ממעגלי הציפייה החברתית, הכרוכה בשידוכין, נישואין ויחסי אישות (כניסת דיבוק אינה מאפשרת את מימוש הנישואין בשל הימצאות הגוף אחוז הרוח במצב טומאת מת), יש מקום לבחון את יחסי הגומלין בין שני טקסי המעבר המתייחסים לגוף ולניכוסו התרבותי, טקס הנישואין וטקס גירוש הדיבוק, הכרוכים בשינוי גבולות הכניסה והיציאה, בהסכמה וכפייה, ברובד הסמלי, הטקסי והחברתי.

בניתוח משמעותו של טקס גירוש הדיבוק, המתייחס כאמור למצב הרווח בסיפורי דיבוק של חדירת רוח של מת זכרי לגוף נקבי, אפשר להצביע על היות הטקס, בכמה מרמות הפירוש הריטואלי, מעין תמונת תשליל של טקס האיחוד בין הזכרי לנקבי – טקס החתונה. שני הטקסים הם טקסי מעבר, דהיינו, טקסים המלווים את האדם בתקופות

במיסטיקה יהודית, 'אלפיים', 15 (תשנ"ח), עמ' 80–86; Rebecca M. Lesses, *Ritual Practice to Gain Power: Angels, Incantations, and Revelation in Early Jewish Mysticism*, Harrisburg: Trinity Press, 1998, pp. 63–101.

47 על טקסי גירוש דיבוק ראו: נגאל, סיפורי דיבוק בספרות ישראל, עמ' 77–85, 96–105, 132–134, 172–154 ובמפתח בערך 'מגרשים', עמ' 295. על שם בן מ"ב אותיות ראו: אפרים א' אורבך, 'כוח השם', חז"ל: אמונות ודעות, ירושלים: הוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס, תשכ"ט, עמ' 111. השוו לתיאור גירוש הדיבוק במחזה של ש' אנ-סקי, 'בין שני עולמות (הדיבוק)', תרגום חיים נחמן ביאליק, התקופה, א (טבת–אדר תרע"ח / דצמבר 1917–ינואר 1918), עמ' 222–297. בטקס הגירוש (עמ' 276–277) תוקעים בשבעה שופרות, מדליקים שבעה נרות שחורים (עמ' 277) ופורשים פרוכת שחורה (עמ' 290–291). על תפקידו של גירוש הדיבוק בהקשר התרבותי של הקהילה, הנותנת תוקף לערכיה באמצעותו, ראו: בילו, 'הדיבוק ביהדות'.

של תמורות ביולוגיות, נפשיות או חברתיות רבות־משמעות ומסייעים לו להתגבר על קשיי המעבר מתפקיד חברתי אחד למשנהו, טקסים המכוננים שינוי מהותי בין גבולות החיים והמוות ונתפסים כמצבי משבר הטעונים תשומת לב ריטואלית מיוחדת.

כשם שטקס הנישואין, הנערך בבית כנסת בנוכחות מניין, מעניק אופי מקודש למעבר של הפרט לזוגיות בחסות הקהילה, המברכת על ההמשכיות, הזיווג והפריון הגלומים 'בדבוקו' והיו לבשר אחד', כן טקס גירוש הדיבוק, הנערך בבית כנסת בנוכחות מניין, מעניק אופי טקסי למעבר ממצב של זיווג כפוי, דיבוק רוח בגוף שיש בו מוות ולא חיים, המוגדר כסטייה מהנורמה, למצב של נורמה המפרידה בין הכופה לנכפית (גירוש רוח המת ושחרור הגוף החי מאחיזת הדיבוק), מתירה ומפרקת את הייחוד המיני הכפוי ומסמנת אפשרות חדשה של שיבה לנורמה, המשכיות ויצירת חיים.

בטקס הגירוש מתחוללת הפרדה בשבועה בין רוח לגוף, בין רוח גבר מת, הכופה עצמה, ובין גוף אישה חיה/מתה שגופה נאנס ונפרץ בכפייה, לעומת טקס הנישואין המתחולל צירוף ואיחוד בשבועה בין גוף לגוף, המסומן בברית בין חתן לכלה, שעניינה התחייבות הדדית והסכמה מרצון של בני הזוג לפריצת גבולות הגוף, הנקראת דבקות וייחוד. בשני הטקסים, הנערכים ברשות הרבים, הרב נציג הקהילה מבצע באורח ריטואלי קבוע ומוסכם מראש, על פי טקסט מקודש בנוסח כתוב – שטר כתובה המכונן ברית, או שטר חרם המכונן גירוש – את המהלך המכונן זיווג וייחוד או גירוש ופירוד. בטקס גירוש הדיבוק נמצא השבעות, ייחודים, קללות וחרם, שעניינם פעולה באמצעות שמות קודש, שבועות ואיומים, הבאה להעמיד גבולות ולהחזיר את הסדר על כנו.<sup>48</sup> בטקס החתונה נמצא כתובה וברכות, חופה וקידושין, שעניינם פעולה הבאה לקדש פריצת גבולות ולקשור זאת בשבועה מקודשת ובהבטחות ברכה המתייחסות לכינון הסדר החדש. כנגד הטבעת, הנענדת על האצבע בטקס הנישואין ומסמלת את שינוי המעמד מיחיד לבן זוג, הקמיע, הנקשר לגוף החולה, הוא המסמל את סיום טקס הגירוש ואת המעבר מזיווג כפוי ליחיד חופשי.<sup>49</sup> בשני הטקסים מקפידים על קריאה בשמות גיבורי הטקס, שכן לשם ולזיהוי נושאי השם מיוחסת חשיבות מהותית, המתנה את כריתת הברית ושינוי השם, או את גירוש הרוח התלוי בגילוי שם. רק משעה שהרוח מגלה את שמו, הוא מסגיר עצמו בידי בעלי־השם או הרבנים, החושפים את זהותו ויכולים לגרשו. בשני הטקסים נמצא תנאים הקודמים למהלך המכריע של השינוי הכרוך בייחוד או גירוש.<sup>50</sup> הרוח מציב תנאים

48 דוגמאות שבהן מאלצים את הרוח להישבע ואף לחתום שטר ערבות להבטחת היציאה ראו: נגאל, סיפורי דיבוק בספרות ישראל, עמ' 181.

49 שם, עמ' 54, 206, 231.

50 על ה'תנאים' שהרוח מעמיד, ובכלל זה אמירת קדיש למענו, הדלקת נרות לזכרו, סעודה לתלמידי חכמים עניים, ביטול חרמות וקריאת משניות לעילוי נשמתו ראו: נגאל, שם, עמ' 143–144, 179, 181, 189, 210–221; בילו, 'הדיבוק ביהדות', עמ' 551.

לנטישתו, כשם שבני הזוג או באי כוחם מציבים תנאים לשידוך ולייחוד. כאמור, שני הטקסים הם טקסי מעבר המכוננים שינוי מהותי בין גבולות החיים והמוות ונתפסים כמצבי משבר הטעונים תשומת לב ריטואלית מיוחדת: הם מצריכים טבילה, היטהרות, סיגוף והתקדשות של המשתתפים לפני הטקס.<sup>51</sup> על פי סדרי העולם המסורתי במקומות מסוימים בעולם האשכנזי, בשני הטקסים לובשים תכריכים, שהם בגדי עולם המתים.<sup>52</sup> שני הטקסים נערכים בבית כנסת מתחת לטלית או חופה, לאור נרות דולקים – נרות שחורים בטקס גירוש ונרות לבנים בטקס החתונה, ומשקפים בהיפוך זה את זה, שכן טקס החתונה מתייחס לכינון חיים חדשים בגבולות החברה, המעניקה את חסותה וברכתה לברית המקודשת, שהיא ברית ייחוד, טהרה, דבקות וזיווג, שמטרתה המשכיות ופריון; ואילו טקס גירוש הדיבוק מתייחס לפריצת גבולות בשרירות לב, הכרוכה באונס ובזיווג אסור, המערער את גבולות החברה, שכן הוא עומד בסימן ניודי, טומאה, מוות וכליון, שהחברה יוצאת בגירוש ובחרם נגד ייצוגם בדיבוק. לעומת הייחוד, הנעשה בסתר ברשות הפרט, בהסכמה וברצון, לאחר טקס הנישואין המתנהל ברשות הרבים, הגילוי הפומבי של החטאים הנעשים בסתר, בשרירות אלימה, הוא עניינו של גירוש הדיבוק, הממחזי באמצעות המחלה את אחיזתה הכפויה של ישות זרה החודרת לגופו של אדם ומשתלטת עליו, ומתייחסת במובלע לאונס המתרחש בסתר ברשות היחיד. ברובד האידאלי ובסמליו הריטואליים, התום, כריתת הברית, הטהרה הברכה וסוד הדבקות (צום, התקדשות, טבילה, בגדי לבן, שבע ברכות, נרות לבנים), המכוננים את המשך החיים והפריון, מוצבים מול הפריצות, השרירות, האלימות, הכפייה, האונס והפרהסיה של הדיבוק, הבא מעולם המתים (בגדים שחורים, נרות שחורים, קללות, חרם), מתחום חטאי הייהרג ואל יעבור, הלוא הם חטאי הכרת הקשורים לכליון.

בין שני הטקסים התקיימו כמה נקודות מפגש בגבול שבין חיים למוות. טקס המעבר מבתולין וממידה של חופש של קיום אינדיבידואלי לבעלות ונבעלות, שהיו כרוכים באבדן חירות ובמידה לא מבוטלת של כפייה, היה מועד לפורענות, משום שמיקד אליו את המתחים

51 על דפוסי ההיטהרות וההסתגפות שקדמו לטקס הגירוש ראו: נגאל, שם, עמ' 43.

52 על הכנת תכריכים לכלה ראו: קהל חסידים, עמ' קח. על תכריכים בעת כלולות ראו: קורין זאבי-ווייל, 'מערכת תכריכים מאלזאס', יהדות אלזאס: קהילה כפרית בין מסורת לאמנציפציה, קטלוג תערוכה, עורכת אסתר מוצ'בסקי-שנפר, ירושלים: מוזיאון ישראל, 1991, עמ' 34–54. זאבי-ווייל כותבת ש'פריטים מסוימים ממערכת התכריכים נהוג היה ללבוש באירועים שונים במהלך החיים. [...] חלקים מקושטים לבשו באירועים חגיגיים ולראשונה ביום החתונה מתחת לבגדים החגיגיים [...] בחוגים דתיים ממוצא מורת אירופי עדיין נהוג להלביש את התתן המובל לחופה בקיטל מעל לחליפה אך מתחת למעיל העליון. גם בעדות אחרות קיים הנהוג לקשור בדרך כלשהי בין תכריכים לבגדי חתונה' (עמ' 44). על המנהג האשכנזי הקושר בין נישואין לאבלות ראו: שמואל גליק, אור נגה עליהם: הזיקה שבין מנהגי נישואין למנהגי אבלות במסורת ישראל, אפרת: קרן אורי, תשנ"ז. על הקשר בין תכריכים לחתונה ראו: שם, עמ' 127–143.



שבין נורמה כפויה וויסות חברתי ובין אפשרות המרידה הטמונה במימוש, לצד פחדים ומתחים הכרוכים במצבי מעבר, משבר ושינוי, הקושרים בין עבר לעתיד ובין פריון לכיליון. מעגל החיים הפולחני היהודי – ברית, בר־מצווה ונישואין – נתפס כמאזן תדיר בסכנת פגיעה או מוות וחשוף לכוחות על־טבעיים, כפי שעולה מביטויים שונים של המסורת. טקס החתונה, הכרוך במסורת היהודית בלבית תכריכים מזה ובסיכויי יצירת חיים חדשים מזה, אף המחיש את סכנת המוות הטמונה במעמד שתכליתו ליצור מסגרת המיועדת להמשכת החיים ולהיווצרותם המחודשת, ומהותו קשורה בהנחה שהאדם חי בעת ובעונה אחת בעולמות שונים, גלויים ונסתרים, הלוקחים חלק במאבק בין פריון לכיליון. מסורת 'מחול המוות' בחתונה, המציעה הזדמנות לשלב את עולם המתים ואת עולם החיים ואת העבר בהווה, ביקור מלאך המוות בחתונה בדמות קבצן, הפסוק 'צדקה תציל ממוות' הנישא בפי הקבצנים, המאפשרים לחתן ולכלה את המצווה המצילה ממוות ומרמזים על המתח והסכנה הגלומים בטקס, העלייה לקברי בני המשפחה שאינם יכולים לקחת חלק בטקס החתונה לפני החופה, וסיפורי 'הנחש בליל הכלולות', הקושרים את המוות והחתונה – כל אלה נפוצים בתרבות היהודית ומרמזים על המשמעות הלימינלית של טקסי המעבר ועל קוטב החיים וקוטב המוות שביניהם מתנהלת המערכה הסמויה, מבעד לטקס הגלוי.<sup>53</sup>

#### 'בין שני עולמות' (הדיבוק) – 'ש' אנ־סקי

טקס החתונה וטקס גירוש הדיבוק, שכל אחד מהם מהווה תמונת תשליל של משנהו, מוצגים במחזה הנודע של 'ש' אנ־סקי 'בין שני עולמות' (הדיבוק), שנכתב בידיש בשנים 1912–1917 ונדפס בחוברת הראשונה של 'התקופה' (טבת–אדר תרע"ח) בתרגומו של ביאליק. בכתבי המחזה, המתאר את המציאות היהודית בקהילות במזרח אירופה

<sup>53</sup> על מחול המוות בחתונה ראו: זכרונות גליקל, תרגום אלכסנדר זיסקינד רבינוביץ, תל־אביב: הוצאת דביר, תרפ"ט, עמ' 63. המתרגם מעיר על מנהג זה: 'מחול המוות היה נהוג אצל הנוצרים בכנסיות שלהם מהמאה ה־17 ואילך, והיה בו ענין אלגורי המראה על יתרון כח המוות על כח החיים. ביחוד נודע לתהילה ציור מחול המוות בכנסית מרים בליבק, והיהודים בהמשכם אחר מנהג שכניהם קבלו גם את המנהג הזה' (שם). על מחול המוות בתרבות האירופית של ימי הביניים ראו: James M. Clark, *Dance of Death by Hans Holbein*, London: Phaidon Press, 1947. על ריקוד הקבצנים בויקה לחתונה ראו: אבידב ליפסקר, 'הכלה ושבעת הקבצנים – לשאלת מקורותיו של ספור המסגרת של מעשה מהו' בעטלרס', מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי, יג–יד (תשנ"ב), עמ' 229–248; גליקל, אור נגה עליהם, עמ' 184–185. והשוו לכל אורכו של המחזה 'הדיבוק' של אנ־סקי, הנדון מיד. ריקוד המוות הועלה בהצגת 'הדיבוק' בוורשה כפירוש דרמטי שאינו כתוב במפורש במחזה. הסרטה של המחזה מצויה בארכיון הסרטים האוניברסיטאי על שם שפילברג באוניברסיטה העברית. על הקשר בין מוות לחתונה בסיפור העממי ראו גם: גלית חזן־רוקם, 'הנחש בליל הכלולות: הארה סמיוטית לשיטה המשווה בחקר הסיפור העממי', בקורת ופרשנות, 30 (אלול תשנ"ד), עמ' 25–40. על סיפור כלת ר' ראובן ומלאך המוות ראו: יסף, סיפור העם העברי, לפי ערך זה במפתח.

במאות השמונה עשרה והתשע עשרה, השתמש אנ־סקי (שלמה זנויל רפפורט, 1863–1920) לא רק במקורות יהודיים מגוונים, כגון 'סיפור דיבוק' שסיפר רבה של המלניק ב־1748 (ורשה תרס"ח),<sup>54</sup> הקונטרס 'מעשיה נוראה',<sup>55</sup> סיפורי ר' נחמן מברסלב על מלך וקיסר, ברגר ועני, סיפורי 'קהל חסידים' ו'סיפור הבתולה מלודמיר',<sup>56</sup> אלא גם בחומר אתנוגרפי ופולקלוריסטי שאספה המשלחת האתנוגרפית הראשונה על שם הברון גינצבורג בוואלין ובפודוליה בשנים 1912–1914. המשלחת יצאה לערוך סקר מקיף באזורים אלה מטעם החברה היהודית לחקר הפולקלור והאתנוגרפיה בסנקט פטרסבורג, ואנ־סקי נמנה עם משתתפיה.<sup>57</sup>

טקס החתונה ב'הדיבוק' עולה בבהירות כצומת התנגשות בין הנורמה החברתית למאויי היחיד וכמעמד המועד לפורענות. הדבר בא לידי ביטוי בסיום המערכה השנייה, בדברי המשולח האומר בקול דרמטי: 'דיבוק נכנס בכלה' (ובידיש: 'הכלה איז משוגע גיורון'), ובדברי הכלה לאה האומרת לחתנה מנשה שאינה רוצה בו: 'לא אתה חתני'. אנ־סקי הגדיר את תפיסתו בבידור: "הדיבוק", העוסק לכאורה במסתורין, מכון למאבק אקטואלי בין תשוקות הפרט לבין צורכי הקהילה ואלה האחרונים מנצחים כדי לשמר את הקיום הלאומי.<sup>58</sup> ההתנגשות בין השידוך – כהתגלמות המאמץ החברתי של המשפחה הפטריארכלית וכביטוי מובהק של התפיסה הסמכותית המסורתית, המווסתת את חיי חברי הקהילה במערכת התקשרויות והתחייבויות שקולות ותועלתיות – ובין הבחירה האישית, היוצאת כנגד סדר זה באמצעות פריצת הנורמה בגוף ובנפש או באמצעות הדיבוק, שהוא גילוי חיצוני של המעמקים המופנמים, היא המוחצנת במחזה בביטוי דרמטי רב־עוצמה.

54 ראו: נגאל, סיפורי דיבוק בספרות ישראל, עמ' 116–124. והשוו: בילו, 'הדיבוק ביהדות', הערה 27.

55 נגאל, שם, עמ' 146–162.

56 על הסיפור העוסק באישה שניחנה בסגולות רוחניות יוצאות דופן וביקשה לבחור בחיי פרישות אך השיאה על כורחה כדי שתשוב לסדר המקובל ראו: מרדכי ביבר, 'העלמה מלודמיר', רשומות (סדרה חדשה), ב (1946), עמ' 69–76. ביבר מזכיר שם רשימה של S.A.G. (ש"א הורודצקי) על העלמה מלודמיר, שהתפרסמה ברוסית בקובץ 'ייבראסקאיה סטארינא' ב־1910. ככל הנראה זוהי העדות הכתובה הראשונה על פרשה זו. מועד פרסומה, 1910, מניח מקום לאפשרות שאנ־סקי הושפע בין השאר ממסורת זו בכתיבת 'הדיבוק'. בספרו של יוחנן טברסקי, 'הבתולה מלודמיר' (תל־אביב תש"ח–תש"ט), נאמר מפיו של הרופא בסיום: 'התדע, עם כל שברוני חייה ונפתולי אורחותיה, דומה לי, שחייה לא היו קיבוץ של מקרים נפרדים. במשך דורי־דורות היתה האשה בישראל נטולת קול. היא בקשה לתת לה קול'. ראו גם: רפפורט־אלברט, 'ש"א הורודצקי ומסורת הבתולה מלודמיר' (לעיל הערה 3).

57 ראו: שמואל ורסס, 'בין שני עולמות (הדיבוק) לש' אנ־סקי בגלגוליו הטקסטואליים', הספרות, 4–3 (36–35) (1986), עמ' 154–194; בחזרה לעיירה: אנ־סקי והמשלחת האתנוגרפית היהודית 1912–1914, מאוספי המוזיאון הממלכתי לאתנוגרפיה בסנקט פטרסבורג, קטלוג תערוכה, בעריכת רבקה גונן, ירושלים: מוזיאון ישראל, תשנ"ד.

58 מכתב אנ־סקי לז'יטלובסקי משנת 1920, נדפס בגיליון יולי 1924 של 'ליטערארישע בלעטער' (עמ' 2). מצוטט אצל זאבי־ווייל, 'החיפוש אחר התמימות האבודה: ביוגרפיה', בחזרה לעיירה, עמ' 22, 25.

במחזה שרקם אנ־סקי עולה הדיבוק כביטוי לקשר פנימי עמוק בין שתי נשמות אהבות הקשורות זו בזו, לאה וחנן, שגורלותיהם נקשרו בהבטחה ובתקיעת כף בידי אבותיהם עוד בטרם נולדו, וחייהם התנהלו בקרבת לב ובסמיכות פנימית. אולם הקשר החיצוני ביניהם הותר בשירותיות בידי אביה של לאה, שהתנכר להבטחתו לאחר מות אביו של חנן. חנן, שנמנע ממנו לממש את אהבתו, התמכר לעיסוק בקבלה מעשית, ומת. אביה של לאה בחר בשידוך אחר, עם מנשה, שידוך כפוי ולא רצוי לכולה, שנכרת בידי האבות הנשואים ונותנים על רכוש ותנאים כלכליים. הפרת הייחוד ברובד המיסטי, שהתייחס לעולם הקדושה בגילומי הארצי (שבועה ותקיעת כף, ברית בין שני אוהבים, קידושין מרצון, זיווג משמים), מעלה את הדיבוק, המאחד בין רוחו של חנן המת ללאה החיה ומפקיע את קידושי הכפייה בינה לבין מנשה, שאין ייחוד נפשות ביניהם בעולם החיים, בכוח ייחוד המתרחש בעולם המתים, וקושר בין הנסתר לנגלה. הדיבוק, השיגעון, 'הלא נורמלי', או האיחוד / איחוז של לאה הכלה החיה עם אהובה חנן בן נסים, החתן המת, המשחרר אותה מהאיחוד עם מנשה בן נחמן, החתן החי, מתפרץ בגופה וברוחה של הכלה ומשבש את הסדר הנורמטיבי שהקהילה מכוננת בדמות החתונה המיועדת.

גירוש הדיבוק הריטואלי, המיוסד על קשירת קשר בין עולם המתים לעולם החיים בשלב הראשון, ועל הפרת הקשר בין הנסתר לנגלה ועל ניסיון לכונן מחדש את הדיכוטומיות שנפרצו בין מוות לחיים בשלב השני, לא עולה ביד הקהילה, החפצה בהשבת הסדר על כנו. הכלה נמלטת לתחום העל־טבעי או לתחום הלא נורמלי, המקשר בין העולם הנגלה לעולם הנסתר, בשעה שאין היא יכולה לעמוד בציפיות הקהילה, הנכפות עליה. כנגד הקשר החיצוני שנכפה עליה בשידוך לא רצוי, המחליף את הקשר הפנימי שהותר בשירותיות מקרית, מוצאים הכלה המשתגעת והחתן המת את הקשר הפנימי ביניהם באופן המעביר אותם מעבר לגבולות הזמן והמקום. בתפיסה המסורתית, כאמור, העולם העל־טבעי והעולם הלא נורמלי היו נוכחים בגבולות העולם הזה, ודומה שבשעה שהיחיד, גבר או אישה, לא היה יכול לעמוד בציפיות הסדר הכפוי עליו או להיענות לדינמיקה החברתית שנכרכה בשידוכין ונישואין, באירוסין ובתנאים, נפשו הייתה עשויה להעלות את הדיבוק כמרידה נגד הכפייה החברתית וכמצב נפשי המפקיע את החולים בו ממרות העולם הארצי בכוח העולם הנעלם, הסמוך לתחום הלימינלי שבין חיים ומוות, שפיות ושיגעון, ייחוד ודיבוק.<sup>59</sup> לחלופין, במקרים יוצאי דופן, נער או גבר שלא רצה לקחת

59 בסיפורו הנודע של ש"י עגנון, 'סיפור פשוט', מתוארת הופעתו של שיגעון מעין זה אצל הירשל, שנכפו עליו נישואין בניגוד לרצונו ונאסר עליו להינשא לאהובתו. בסיפורו 'תהלה' מתוארת בריחת הכלה, בתה של תהלה, למנזר ערב נישואיה: 'אימתי ברחתי [ברחה ונכנסה לבית הכומריות והמירה את דתה] בשעה שהוליכו אותה לחופה...' (עד הנה, עמ' קפט). זלמן שור, שגדל במשפחה חסידית במזרח אירופה והיה היסטוריון של מקובלי צפת ושל מקובלים וחסידים ממשכי דרכם באירופה, כתב על המחזה: 'החומר הפולקלורי הזה לא היה בדוי מן הלב; החומר הזה היה חי במשך מאות בשנים

חלק בציפיות החברתיות בדבר שידוכין, נישואין ופריון היה יכול לפרוש מן החברה ולבחור בערוץ המיסטי של דְּבִקוּת ופרישות, אפשרות שאמנם לא התקבלה כלל וכלל בעין יפה לגבי גברים שנפשם 'חשקה בתורה', בקהילה שקידשה את מצוות פרו ורבו, אולם הייתה מצויה במקרים מיוחדים. בחירה בערוץ זה הייתה אסורה מכול וכול על נשים.<sup>60</sup> אנ־סקי, שכתב על עצמו 'האושר והטרגדיה של חיי הם בכך שחי אני יותר בחזון מאשר במציאות', היטיב להתבונן במר גורלם של אלה שלא יכלו לצאת נגד הסדר החברתי שנכפה עליהם. 'הדיבוק' המבוסס על מסורת ספרותית ופולקלוריסטית ענפה,<sup>61</sup> המצביעה על עוצמת המתיחות הנפשית המתרחשת בסמיכות למוקדי השליטה והוויסות החברתיים, הכוללים רבדים גלויים וסמויים של יחסי חזקים וחלשים, שולטים ונשלטים, גברים ונשים. אנ־סקי הביע מתח מורכב זה באמצעות מחזה על גופים ונשמות שנבצר מהם להתאחד בעולם הזה, היוצאים מתחום החיים השגורים וסדריהם המוסכמים באמצעות מוות, מחלה, דיבוק ושיגעון, ונחלצים מדבקות שבשידוך כפוי באמצעות דיבוק המאפשר להם ייחוד נכסף מעבר לגבולות הזמן והמקום.

ביאליק תרגם את מחזהו של אנ־סקי מיידש לעברית בשנת 1917. המחזה פורסם ב'התקופה' בחודשים דצמבר 1917–ינואר 1918. את שירו הנודע 'הציץ ומת' כתב בתרע"ו, כנראה בין חשון לניסן בשנה זו, בעת התרגום או בסמיכות לו ובזיקה אליו.<sup>62</sup> בדמותו של

בפולין וביתר מקומות החסידות, ששם כולם כאילו נתרכזו יחד ונעשו לגוף חי שעדיין לא נגעה בהם יד האמנות' – משפט "הדיבוק", תל־אביב תרפ"ו, עמ' 37. מצוטט אצל ורסס, 'בין שני עולמות (הדיבוק) לש' אנ־סקי בגלגוליו הטקסטואליים', עמ' 157.

60 לשאלת פרישותן של נשים בעולם היהודי ראו: אליאור, 'נוכחות נפקדות', עמ' 227, הערה 6. על פרישות נשית בעולם הלא יהודי ראו: דניאל בווארין, 'הבשר שברוח: שיח המיניות בתלמוד, תל־אביב: הוצאת עם עובד, תשנ"ט, עמ' 170–171. על פרישותם של גברים במסורת היהודית, ראו שם במפתח, בערך 'פרישות מינית ביהדות'; Steven D. Fraade, 'Ascetical Aspects of Ancient Judaism', Arthur Green (ed.), *Jewish Spirituality*, 1, New York: Crossroad, 1986, pp. 253–288; David Biale, *Eros and the Jews: From Biblical Israel to Contemporary America*, New York: Basic Books, 1992. עיינו: שם, במפתח בערך Celibacy.

61 אנ־סקי רשם בספר המבקרים בספריית שטראשון בוויילנה: 'עמודי התווך של תרבותנו בת 4000 השנה חזקים דיים כדי לעמוד נגד התקפה של כל אינקוויזיציה, תהיה אשר תהיה. העיקר הוא נשמת העם שהיא בת אלמוות. ניצוץ בוער של נשמה זו מורגש כאן באוצר הספרים הגדול השוכן בבנין זה'. ראו: זאביייל, 'החיפוש אחר התמימות האבודה, בחזרה לעיירה, עמ' 18. סקירת המסורת הספרותית והפולקלוריסטית הענפה שהשתמש בה אנ־סקי ראו: ורסס, 'בין שני עולמות (הדיבוק)'.

62 ביאליק לא תארך את השיר 'הציץ ומת'. את מועד כתיבתו מסיקים משני שירים מתוארכים שפרסם עם שיר זה – 'אחד אחד ובאין רואה', שתוארך חשון תרע"ו, ו'חלפה על פני', שתוארך ניסן תרע"ו. שלושת השירים פורסמו בכרך א של 'כנסת' בשנת תרע"ו. ראו: חיים נחמן ביאליק, שירים תרנ"ט–תרצ"ד, המהדורה המדעית בעריכת דן מירון ואחרים, תל־אביב: מכון כץ לחקר הספרות העברית באוניברסיטת תל־אביב ודביר, תש"ן, עמ' 352. בדברי ההקדמה של המערכת לשיר זה (שם) נקבע שיש בשיר קרבה למאמר 'גילוי וכיסוי בלשון' שכתב ביאליק באוקטובר 1915, ולמסכת חגיגה יד

חנן, האהוב המת שנפשו חשקה בתורה במחזהו של אנ־סקי, ובדמות בשירו של ביאליק משוקעים אזכורים לתנא שמעון בן עזאי, שאמר על עצמו 'נפשי חשקה בתורה ייבנה העולם על ידי אחרים' (בבלי, יבמות סב ע"ב) ושנודע בפרישותו ובמותו בעלייה לעולמות עליונים, אגב התעלות מיסטית. במחזה, המשולח אומר על חנן 'הציץ ומת' וקושר אותו לסיפור הארבעה שנכנסו לפרדס.<sup>63</sup> ובשירו 'הציץ ומת' ביאליק מתאר את עלייתו האקסטטית של בן עזאי לעולמות עליונים. כנגד הכיסופים הארוטיים בין בני זוג שהופרדו בשרירות זה מזה, הנפתרים במחזהו של אנ־סקי על ידי הדיבוק הקושר בין הכלה המשתגעת לחתן המת, העמיד ביאליק בשירו את דמותו של הסגפן־הנזיר שחשק בתורה ומאס ביחסים ארוטיים בעולם הארצי ונכסף להגיע לדבקות בעולמות עליונים.

בן עזאי, אחד מארבעת התנאים שנכנסו לפרדס (בבלי, חגיגה יד ע"ב–טו ע"א), שעליו נאמר 'הציץ ומת', חרג מהעולם הזה, שלא רצה לקחת חלק בבניינו על ידי זיווג גשמי (יבמות סב ע"ב),<sup>64</sup> כדי להיכנס ב'שער החמישים' ולהתייחד עם גילומיה השמימיים של התורה העליונה, השכינה העילאה, ולהתדבק בספירת הבינה, המכונה 'עולם החירות', בעולמות עליונים.<sup>65</sup> תיאור זה של הפרישה מהעולם והתעלות מיסטית, הנודע ככניסה לפרדס או כעלייה במרכבה בעת העתיקה וכדבקות וייחוד בימי הביניים וראשית העת

ע"ב. לנוסח השיר 'הציץ ומת', שבחתימתו כתוב תרע"ו, ראו: כתבי חיים נחמן ביאליק, ספר ראשון, שירים: מזמורים ופזמונות, שירות, תל־אביב: הוצאת דביר, תרצ"ה, עמ' קפד–קפה. על השיר 'הציץ ומת' ראו: יוסף דן, "'הציץ ומת'", הנוכרי והמנדרין, רמת־גן: הוצאת מסדה, 1975, עמ' 160–166; ברוך קורצויל, "'הציץ ומת'" לביאליק – כחתימה לשירת היחיד' [1960], ביאליק וטשרניחובסקי: מחקרים בשירתם, ירושלים ותל־אביב: הוצאת שוקן, תשכ"א, עמ' 146–169; הלל ברזל, "'הציץ ומת': המשמעות העלומה', ביקורת ופרשנות, 22 (תשמ"ו), עמ' 15–36.

63 שני עולמות (הדיבוק), התקופה, עמ' 200, 236, בהתאמה.  
64 על היחס בין שלמות רוחנית, הכרוכה באהבת התורה, ובין פרישות גופנית, המתנה דבקות מעין זו בויקה לסיפורו של בן עזאי, ראו: פראד, פרישות (לעיל הערה 60) עמ' 274–275. על המתה בין התשוקה לתורה ובין תשוקת בשרים ראו: ביאל (לעיל הערה 60) עמ' 34, 36, 47. בויארין מגדיר את ביאליק כשונא נשים מובהק (הבשר שברוח, עמ' 261, הערה 30). איני יודעת על מה מיוסדים דבריו, שאינם עולים בקנה אחד עם העדויות הביוגרפיות על ביאליק. אולם הבחירה בדמותו של בן עזאי, הרוק־הנזיר הארכיטיפי בספרות חז"ל, שחכמים התנגדו להעדפותיו הרוחניות ולהסתגלותו הגופניות, כגיבור השיר 'הציץ ומת', מעוררת מחשבה.

65 על 'שער החמישים', מחוז חפצו של גיבור 'הציץ ומת' שנמנע ממשוה רבינו, המתייחס לספירת בינה ולספירת מלכות, שכינה עילאה בספרות הקבלית, ראו: יוסף ג'קטיליה, שערי אורה, ב, מהדורת יוסף בן שלמה, ירושלים: מוסד ביאליק, ספרית דורות, תשל"א, עמ' 44–45, 48, 57, 62. הביטוי נגזר מהמימרה החז"לית 'חמישים שערי בינה נבראו בעולם' (בבלי, ראש השנה כא ע"ב). ב'שערי אורה' מבוארת התשתית הארוטית של הדבקות: 'ומה שכתבו רבותינו וכי אפשר לאדם להידבק בשכינה?... וזהו סוד דיבוק ספירה עשירית בתשיעית בלי ספק, כי כל הגורם להתאחד כנסת ישראל בספירת יסוד הרי הוא נדבק בה, והיא נדבקת ביסוד ושניהן כאחד נדבקים ביהו"ה' (עמ' 51). 'ספירת בינה הנקראת עולם הבא ונקראת יובל לפי שבה יוצאין משעבוד לגאולה... ומאפילה לאור גדול...

החדשה, מיוסד על מסורת המרכבה, שהותנתה בפרישות סגפנית ובהתבודדות, וקשור לעדותו של יורד מרכבה שהתעלה לעולמות עליונים ביוזמתו ופרש מן העולם הזה. בשירו של ביאליק 'הציץ ומת' משתקפות מסורות שונות על הכניסה לפרדס וצפייה בהיכלות עליונים, המתארות את התעלותו של בן עזאי, שנאמר עליו כי בשעה שהציץ באבני שיש טהור, לא סבל גופו ומת. בהיכלות זוטרת נאמר: 'אמר רבי עקיבא ארבעה היינו שנכנסו לפרדס אחד הציץ ומת, אחד הציץ ונפגע אחד קיצץ בנטיעות... ואלה הם שנכנסו לפרדס בן עזאי ובן זומא ואחר ור' עקיבא. בן עזאי הציץ בהיכל הששי וראה זיו אבני שיש שהיו סלולות בהיכל ולא סבל גופו ופתח פיו ושאלם מים הללו מה טיבם ומת, עליו הכתוב אומר יקר בעיני ה' המות לחסידיו'.<sup>66</sup>

ביאליק תיאר בשירו 'הציץ ומת' את מהות הדבקות המיסטית ואת הפרישה מהעולם הכרוכה בה, המתרחשת בעולמו של הנזיר-המיסטיקן החפץ לדבוק בשכינה ולמסור נפשו על השגת דבקות שמעבר לגבולות הזמן והמקום. אנ־סקי, לעומת זאת, ביקש להראות את הדיבוק האוחז בכלה בשר ודם (לאה), העורגת לאהובה שנפשו יצאה בדבקות (חנן), בדומה לנפשו של בן עזאי, ונדבקה ברוח בן זוגה המת כדי להפקיע עצמה ממרות החתן החי (מנשה) בגבולות הזמן והמקום.

עד למחזה של אנ־סקי, שחשף את מורכבותו של המפגש בין העולמות מזווית ראייה לא צפויה של קרבת נפשות ושל כיסופי אהבה, החותרים תחת שידוך כפוי, מזווית ראייתם של כלה וחתן שנמנע מהם לבוא בברית הנישואין והם מתייחדים במותם מעבר לגבולות הזמן והמקום, סיפורי הדיבוק בעולם היהודי נכתבו כולם בידי מחברים שהציגו את המאורעות מזווית ראייה מסורתית, זו של המגֶרש, הבאה לאשש את הסדר הקיים, להעצים את יחסי הכוחות הנורמטיביים בחברה הייררכית פטריארכלית, להעניק תוקף מקודש לנורמה ולהשיב את הסדר על כנו. מחברים אלה, שפעמים היו מגרשי הרוחות עצמם או נציגי הקהילה שהטקס התנהל בה, ביקשו לספר על העולה בגורלם של אלה היוצאים לערער על הסדר הרווח, דרך גורלה של הרוח הנרדפת, הכופה עצמה על המדובקת ומגורשת בסופו של דבר בידי נציג הקהילה, המייצג את הסדר הראוי המבוסס על מרות וצייתנות, בעלות וכפיפות.

סוד הבינה הנקראת יובל, לפי שבה יצאו הכל לחירות והספירה הזאת נקראת גם כן למקובלים שכינה עילאה' (עמ' 58, 62).

66 היכלות זוטרת, מהדורת רחל אליאור, ירושלים תשמ"ב, עמ' 23, 62. להקשריו השונים של סיפור הארבעה שנכנסו לפרדס ולנוסחיו השונים ראו: יהודה ליבס, חטאו של אלישע: ארבעה שנכנסו לפרדס וטבעה של המיסטיקה התלמודית (מפעלי המחקר של המכון למדעי היהדות, סדרת פרסומים: ט), ירושלים: האוניברסיטה העברית, תשמ"ו; רחל אליאור, מקדש מרכבה, כהנים ומלאכים, היכל והיכלות במיסטיקה היהודית הקדומה, ירושלים: הוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס, תשס"ג, עמ' 255-261.

כאמור, במחזהו של אנ־סקי מתוארים כלה חיה ואהובה המת, הנגלה בדמות דיבוק המעביר אותה בכוח השיגעון אל מעבר לגבולות הזמן והמקום, מעולם החיים אל עולם המתים משחרר אותה מהייחוד שאין לה חפץ בו, ומעביר אותה מעבר לגבולות הזמן והמקום לייחוד עם בן זוגה הנכסף. במענה לשאלה 'מי אתה?' עונה חנן הדיבוק בפיה של לאה: 'הנני אחד מאלה המחפשים שבילים חדשים'. בשירו של ביאליק מתואר גיבור נזירי הכמה לאהובתו הנצחית השמימית, ספירת הבינה, התורה העליונה או השכינה עילאה, שאלה הוא חותר להגיע בשבילים המובילים מעבר לגבולות הזמן והמקום: 'וַיִּתְחַר עַד־גְּבוּלוֹת אֵין גְּבוּלוֹת, מְקוֹם הַהֶפְכִים / יִתְאַדְרוּ בְּשֶׁרֶשׁם. // וַיֹּסֶף וַיִּתְחַר, וַיִּמָּצֵא הַיָּשָׁר בְּשִׁבְלִים – הָעֵקֶם. / וַיֵּט בּוֹ, וַיָּבֹא בְּאַחַד הַזְּמַנִּים עַד מְקוֹם – / אֵין זְמַן וְאֵין מְקוֹם'. אנ־סקי וביאליק השתמשו שניהם במילה 'שבילים', המרמזת לאמירתו של האמורא הכהן הבבלי שמואל 'נהירין לי שבילי דשמיא כשבילי דנהרדעא' (בבלי, ברכות נא ע"ב), לתאר את המאבקים בין העולמות. שניהם גם ביקשו לתאר את המעברים בין העולמות ולהראות את הסמיכות בין דבקות ומסירת נפש בנוסח 'נפשו יצאה בדברו' (בן עזאי, חנן) ובין דיבוק שבו נפש שיצאה מן העולם מתוך כיסופי דבקות בשכינה ובבינה, מחוץ החירות אחרי שנמנע ממנה ייחוד ארצי (חנן), חוזרת ומתגלגלת בגוף שונה (לאה) בצורת דיבוק המפקיע את המדובקת מגבולות הסדר החברתי.

לסיפורי הדיבוק, שנכתבו בקול הגמוני, שיקפו את עולם הערכים של הקהילה והיו בעלי תכלית דידקטית מובהקת, שבאה לתקף את הסדר המסורתי ולהמחישו באמצעות מרקם עלילתי ומערכת מושגית המציגה גרסה מוסכמת של האמת – ביקשתי להוסיף את נקודת מבטם של אלה שלא מצאו את מקומם בגבולות הסדר החברתי המסורתי והיו מבקשי חירות ושחרור והוגדרו כאחוזי דיבוק או אחוזי דבקות. כמו כן ביקשתי לבחון את נקודת מבטן של אחוזות הדיבוק: לדובב את קולן המושקע ולהציע הסבר הבא לבאר את הנסיבות המוצנעות שבשלהן רב היה מספרן של אחוזות דיבוק שלקו בהיסטריה ושיגעון בעולם הפטריארכלי המסורתי ובגילומיו בעת החדשה. מחלות גוף ונפש עשויות להתפרש בהקשרים שונים בידי אלה המבטאים את הנורמה ובידי אלה הכפופים לה, בידי האוחזים בסמכות הריפוי, בידי אלה המוגדרים כנושאי המחלה ואף בידי אלה המכוננים את פירושה המוסכמים. הדיאלוג המתנהל בין הקולות האלה, בדומה לכל שיח חברתי אחר, ניוון מתובנות משתנות ומתמורות ביחסי הכוחות ובעמדות ביקורתיות ופרשניות. בהיסטוריה חברתית בכלל וביחסים בין המינים בפרט, קווי התייחסות בין העבר להווה עמומים מבתחומים היסטוריים אחרים, שכן דפוסי מחשבה, מטבעות לשון, דפוסי פרשנות ודפוסי התנהגות כורכים בין העבר להווה במסורות המסורת. דומה שככל שיתרחב מגוון זוויות הראייה אשר דרכן אנו מתבוננים בעבר ובהווה, כן נוכל להעריך אל נכון את מורכבותה של המציאות שזכרה נשמר בלשון – מציאות שנתפסה עד לא מכבר בתחומים רבים כמובנת מאלה, אולם מזווית הראייה של בני דורנו היא נתפסת כמעלה שאלות נוקבות.

## רחל אליאור

### בין ה'יש' ל'אין' — עיון בתורת הצדיק של ר' יעקב יצחק, החווה מלובלין

מבוא \*

חסידות פולין טרם זכתה לחקירה ממצה מבחינה היסטורית, ואף לא להארה ביוגרפית או אידאית, שתעמוד על מקומה הייחודי בתנועה החסידית. צעדים ראשונים בתחום זה נעשו במחקריהם של דובנוב, אשכלי, מאהלר ורבינוביץ', אולם עד כדי עיון מעמיק בראשיתה של חסידות פולין ובהתפתחותה, כפי שהיא נשקפת בספרי מנהיגיה ובתורתם, לא הגיעו הדברים.

בדורם של תלמידי המגיד ממזריץ' התרחשה, כידוע, ההתפלגות לזרמים ייחודיים, שהטעמו בחינות שונות בתורה החסידית ובאורח החיים המתחייב ממנה, ועיצבו דפוסי שונים של יחסי גומלין בין המורשת המיסטית לגילוייה החברתיים. אסכולות אלה, שנתחמו באזורים גאוגרפיים שונים, עמדו בסימן ההשראה הדתית המיוחדת למנהיגיהם ובמידת

\* תודתי נתונה לירידי ועמיתי פרופ' עמנואל אטקס, ד"ר עדה רפפורט-אלברט, פרופ' ישראל ברטל, ד"ר אברהם שפירא ופרופ' יהודה ליבס, שטרחו לקרוא את כתב-היד של מאמר זה והעירו לי הערות מאלפות. מאמר זה נמסר לדפוס בי-1987 וראה אור בנוסח אנגלי ב-1988 בספר היוכל לכבוד ש' אברמסקי: *Jewish History — Essays in Honour of ch. Abramsky*, edited by A. Rapoport-Albert & S. Zipperstein, London 1988, pp. 393-455.

1 ש' דובנוב, תולדות החסידות (תרצ"א), תל-אביב תשכ"ז, עמ' 175-204, 215-217, 326-327 (להלן: דובנוב, החסידות); א"ז אשכלי, 'החסידות בפולין', בתוך: בית ישראל בפולין, כ, ירושלים תשי"ד, עמ' 86-141 (להלן: אשכלי, החסידות בפולין); ר' מאהלר, החסידות וההשכלה בגאליציה ובפולין הקונגרסאית במחצית הראשונה של המאה הי"ט, מרחביה 1961, פרק ט, 'החסידות שיטת פולין', עמ' 293-352; צ"מ רבינוביץ, 'יעקב יצחק מפשיסחא, תל-אביב תש"ך' (להלן: רבינוביץ, פשיסחא). דובנוב ציין בתולדות החסידות, עמ' 380, שעמד לנגד עיניו כתב-יד ושמו 'תולדות החסידות בפולין משנת תק"ן עד ת"ר (1790-1840)', זכרונות ומסורות שנכתבו בשנת תרנ"א בידי יעקב שפירא ממזריץ'. ראה על כתב-יד זה, מ' אידלבוים, 'לקורות החסידות — ציור מכתבים מאת ר' יעקב שפירא אל פרופ' ש' דובנוב, תגים, כ (תשל"א), עמ' 47-55. המחבר, שעין בארכיונו של דובנוב, ציין שלא מצא את הקונטרסים לתולדות חסידות פולין בארכיון. ועיין מ' אידלבוים, 'החסידות בעיני מתנגדיה', תגים, ג-ד (תשל"ב), עמ' 78-81.



התאמתה לנסיבות האופייניות לאזורים השונים מבחינה תרבותית וחברתית. בשלהי שנות השבעים ולאורך שנות השמונים של המאה הי"ח, אנו מבחינים בהיווצרותם של מרכזים חסידיים שונים, הלוכשים צביון ייחודי ברחבי מזרח אירופה.

את ראשיתה של החסידות בפולין רואים, בדרך כלל, בפעילותם של ר' שמואל שמעלקה הורוויץ ור' אלימלך מליזנסק. ר' שמואל שמעלקה (1726-1778), תלמידו של המגיד ממזריץ', הורה בשינייאווה, במחוז לכוב שבגליציה, מתחילת שנות השישים ועד השליש הראשון של שנות השבעים של המאה. ר' אלימלך התיישב בליזנסק שבגליציה בראשית שנות השבעים, והקים בה חצר חסידית שפעלה עד הסתלקותו בשנת תקמ"ו (1786). אולם דומה שחסידות פולין בחינת תופעה רחבה היא, במידה רבה, פרי פועלו של תלמידם, ר' יעקב יצחק הלוי הורוויץ, החזה מלובלין.<sup>2</sup>

ר' יעקב יצחק מגלם במידה רבה את השלב שבו נקבעות, הלכה למעשה, נורמות חדשות במשמעותה של ההתחדשות הדתית, שהביאה עמה החסידות, שכן הוא עומד בראשה של חסידות פולין בשלב שבו היא מגבשת אופי רעיוני וחברתי בעל צביון ייחודי. לפיכך, עיון ברמותו, על פניה הרוחניים והביוגרפיים, מאפשר לפתוח צוהר לשלב החדש שבו החסידות מרחיבה את החוג שאליו היא פונה, יוצרת נורמות חדשות, מעצבת דפוסי הנהגה ומגבשת תורה המבטאת מפנה זה.

על ר' יעקב יצחק נכתבו כמה ביוגרפיות, המבוססות על הסיפור החסידי.<sup>3</sup> חיבורים אלה

2 השווה המסורות המובאות אצל י" ברגר, עשר אורות, ורשה תרפ"ה, עמ' 90, סעיף כו (להלן: ברגר, אורות). ואצל מ"מ וולדן, נפלאות הרבי, ורשה 1911, י ע"ב. חיים ליכרמן ציין נקודה זו ואמר: 'ב-1785 [...] היתה תנועת החסידות בפולין עדיין בחיתוליה: האדמו"ר היחידי בפולין ובגליציה היה הרבי ר' אלימלך מליזנסק שבגליציה המזרחית [...] שרק חסידים בודדים היו לו בפולין [...] החסידות הכתה שורשים בפולין רק הודות לתלמידו ר' יעקב יצחק הורוויץ, "החזה" מלובלין. שאר השושלות החסידיות בפולין ובגליציה מתייחסות כמעט כולן על תלמידיו של הרבי מלובלין'. אהל רחל, ג, ניו יורק 1981, עמ' 58. עוד ראה איגרותיו של הרב יוסף לבנשטיין מסודוצק לדובנוב, המובאות אצל מ' וילנסקי, חסידים ומתנגדים, ב, ירושלים תשל"ז, עמ' 355-356 (להלן: וילנסקי, חסידים). טענתו של ג' שלום (הפולמוס על החסידות ומנהיגיה בספר נוד הדמע', ציון, כ, עמ' 73-81), הגורס שהתמונה המצוירת ב'נוד הדמע', שנדפס בריהרנפורט תקל"ג, מתייחסת לחסידות גליציה בראשית שנות השבעים (שם, עמ' 81), אינה עולה בקנה אחד עם העובדה שבתקופה זו האדמו"ר היחיד בגליציה היה ר' אלימלך.

3 דמותו של החזה מתוארת במספר קבצים הביוגרפיים המוקדשים לו, כגון בספריו של מ"מ וולדן, נפלאות הרבי, בילגורי תרע"א; אהל הרבי, הכולל שלשה ספרים, אור התורה, אור החכמה ואור הנפלאות, בני ברק תשכ"ה, (להלן: וולדן, אהל); ברגר, אורות, עמ' 83-111; ובעשרות קבצי סיפורים חסידיים, המביאים סיפורים על אודותיו במפור. מסורות רבות קובצו בספרו של י"י קורנבליט, אספקלריא המאירה – לקט מאמרים שיחות קודש... מרבינו יעקב יצחק הלוי הורוויץ החזה מלובלין, ירושלים 1977 (להלן: קורנבליט, אספקלריא). והשווה לרשימת המקורות הסיפוריים על החזה, הנזכרת אצל מ' בובר, אור הגנוז, ירושלים תשל"ז, עמ' 482-483 (להלן: בובר, אור). שתי ביוגרפיות של החזה, המתבססות על מקורות הסיפור החסידי, מצויות בספריהם של א' ברומברג, החזה מלובלין, ירושלים תשכ"ב (והשווה, הנ"ל, מגדולי החסידות, א, ירושלים תשי"ט, יט); י' אלפסי, החזה מלובלין, ירושלים תשכ"ט (להלן: אלפסי, החזה). דמותו של החזה בתקופת לובלין מתוארת בספרו של מ' בובר, גוג ומגוג, ת"א תשס"ו, על יסוד מסורות סיפוריות. מאיר בלבן שרטט את דמותו של החזה בספרו הגרמני: *Die Judenstadt von Lublin*, Berlin 1919, pp. 77-84.

מצטיינים בהצגה נטולת ביקורת של קורותיו, המערכת מוקדם ומאוחר, ובהיעדר הבחנה מספקת בין הבעיות העולות מספריו ומהלך הרוח הנשקף מהם לבין דפוסייה של ההגיגה החסידית המאוחרת. דמותו של החוזה שימשה, כידוע, מקור השראה חשוב לסיפור החסידי, אולם עיקרו של התיאור הסיפורי עוסק בסוף ימיו, במאה הי"ט – תקופה שממנה אין בידינו עדות ישירה של המחבר או של בני חוגו, ולפיכך היא שרויה בתחום הסיפור יותר מבתחום ההיסטוריה.

מחקרנו עוסק בתקופת ראשית ההנהגה של ר' יעקב יצחק, לפני שקנה את פרסומו הרחב בזכות מעלותיו הכריזמטיות ובתוקף המוניטין המשיחי, וקודם שנכרך שמו בפולמוסים חסידיים מפורסמים. אולם חיבוריו העיקריים, 'זאת זכרון' ו'זכרון זאת'\*, נכתבו בתקופה זו של ראשית ההנהגה, כפי שנראה להלן, ומשתקפים בהם לבטוי והרהוריו על טיבה של שליחותו ועל משמעותה של התורה החסידית כמקור השראה רוחני וכאופן חדש של חיים דתיים. הנחתנו היא, שספריו הם בבואה נאמנה של ראייתו את המציאות החברתית שבה חי ואת מקומה של המחשבה החסידית בזמנו ובמקומו; כשם שהם תעודה דתית האוצרת בקרבה את גוניה השונים של ההתעוררות הרוחנית, שעיצבה את ראשית החסידות בפולין. ניתוח הנושאים העומדים במרכז עיונו מלמד על המפנה שהתרחש בתנועה החסידית, שפרצה בתקופה זו מרשותם של יחידים סגולה לתחומם של חוגים רחבים. תמורה זו חייבה התבוננות מחודשת בערכיה המיסטיים של התנועה ובהנחותיה החברתיות, והביאה לעיגונם סביב דמותו של הצדיק וזיקתו לעדה.

במאמר זה אנו מבקשים לעמוד על כמה ממרכיביה העיוניים של תורתו ועל הנסיבות שהשפיעו על עיצובה, ולהעריך את משקלם של הגורמים התאולוגיים שהטביעו את חותמם על הגרן שבה התמודדה החסידות עם הבעיות המהותיות שניצבו לפניה בשנות השמונים של המאה הי"ח. נפתח את דיונו בסקירה ביוגרפית קצרה, ונעבור לדיון בבחינות העקרוניות של משנתו, המגלמות את העידן החדש של התנועה החסידית, המתלכדת סביב דמות הצדיק.

## א. ביוגרפיה

ר' יעקב יצחק הלוי הורוויץ, הנודע בכינוי החוזה מלובלין, נולד בשנת תק"ה (1745)<sup>1</sup> בעיירה לוקוב, הסמוכה לטרנוגורד במחוז לובלין<sup>2</sup>. אביו, ר' אברהם אליעזר הלוי, שנודע בכינוי העילוי

\* כל המובאות מספרי ר' יעקב יצחק הורוויץ על-פי המהדורה המקובצת של שלושת ספריו, 'זאת זכרון', 'זכרון זאת', ו'דברי אמת', שראתה אור במונקטש תש"ב, וצולמה מחדש בירושלים תשל"ג. על המהדורות הראשונות של ספרי החוזה, ראה להלן, הערה 21.

1 ראה, זכרון זאת, קסב, תולדות ר' יעקב יצחק. מסורת אחרת, הגורסת שנולד בתק"ז, מצויה בספר שולחן טהור, תל-אביב תשכ"ה, במדור שושלת הקדש, שם מצוין תאריך זה על-פי מסורת בית זידצ'וב.

2 ראה מ"מ וולדן, נפלאות הרבי, פיטרקוב תרע"ג, עמ' 44, אות פ, עמ' 71, אות קפד (להלן: וולדן, נפלאות).

משברשין, היה נצר למשפחת רבנים מיוחסת, משפחת הורוויץ-הלוי, מצאצאי השל"ה<sup>3</sup>, והיה רבה של יזיפוף בפולין עד לפטירתו בתקכ"ט (1769).

ר' יעקב יצחק גדל בטרנוגרוד אצל סבו, ר' יעקב קופל מלוקוב, שהיה אישיות ידועה בדורה בלמדנותה<sup>4</sup>. את ראשית תורתו קנה בישיבתו של ר' משה צבי הירש מייזלש, רבה של ז'ולקוב<sup>5</sup>. משם עבר לשיניאווה שבגליציה, לישיבתו של ר' שמואל שמעלקה הורוויץ, תלמידו של המגיד ממזריץ', מפציה הראשון של החסידות בפולין<sup>6</sup>. במרוצת שנות לימודיו בשיניאווה היתה עיירה זו מרכז להפצת החסידות. במחיצתו של ר' שמואל שמעלקה נאספו למדנים שנתפרסמו לימים כמהיגי עדות חסידיות חשובות<sup>7</sup>. ר' יעקב יצחק מרבה להביא מתורתו של ר' שמואל שמעלקה בספריו, ולהזכירו כמורו המובהק בהערצה רבה וביקר<sup>8</sup>. במהלך השנים שעשה בשיניאווה התגבשה ועוצבה אישיותו של ר' יעקב יצחק, ובכלל זה אף נקבע יחסו למורשת החסידית ולמשמעותה הרוחנית. תקופת שיניאווה היתה בבחינת הכנה והכשרה להתקרבותו למגיד ממזריץ'. ר' יעקב יצחק נמנה עם חוג תלמידיו של ר' דב בער ממזריץ', כפי שמלמדת המסורת החסידית, אולם אין בידינו פרטים מדויקים על תקופת שהותו בחצר המגיד<sup>9</sup>. הוא קורא לו המגיד מראוונא, ומרבה להסתמך על תורותיו בניסוח תורת הצדיק שלו, כפי שיתבאר להלן.

3 על ייחוסו של החוזה למשפחת השל"ה, ראה, י"ל שפירא, משפחות עתיקות בישראל, תל-אביב תשמ"ב, עמ' 196; אלפסי, החוזה, ירושלים תשכ"ט, עמ' י, הערה 4, והשווה זכרון זאת, קסב, סעיף ג.

4 ראה, יצחק חריף, אב"ד אולינוב, שו"ת פני יצחק, יארסלוויא תרס"ה, הקדמת נכד המחבר, סמוך לסופה. השווה, זכרון זאת, סעיף ד. עוד ראה אודותיו, נתן אורטנר, דבר חן, תל-אביב תשכ"ג, עמ' 165-173.

5 משה צבי הירש מייזלש היה דב ז'ולקוב בשנים 1754-1801.  
6 ראה שמואל שמעלקה מניקולשפורג, דברי שמואל, ירושלים תשל"ד, פר' נח, עמ' ה. ר' שמואל שמעלקה כיהן כרבה של שיניאווה בשנים 1756-1766 לערך. וראה, פנקס הקהילות, פולין, ג, ירושלים תשמ"ד, בערך שיניאווה, והשווה, אברהם שמחה בונם מיכלזאהן, שמן הטוב, פיטרקוב תרס"ה (להלן: שמן הטוב).

7 ראה, דובנוב, החסידות, עמ' 80-81; שמן הטוב, ב, עמ' 59-83; יקותיאל קמלהר, דור דעה, בילגוריי תרצ"ג, עמ' קלג-קלז. בישיבתו של ר' שמואל שמעלקה, שהחל להורות בריצ'בול ואחר-כך עבר לשיניאווה, למדו מנחם מנדל מרימנוב, ישראל מקו'ניץ, משה ליב מססוב ואחרים.

8 ראה, למשל, 'אמת ששמעתי בשם הרב הגאון פאר הגולה ז"ל אב"ד ממדינת ניקולשפורג', זכרון זאת, עב, וראה עוד, שם, עג; זאת זכרון, יח, קעג; דברי אמת, יח, והשווה מסורות חסידיות, ברגר, אורות, עמ' 87-88.

9 ראה זכרון זאת, קסג, סעיף ו. והשווה, משולם פייביש מזברז, דרך אמת, לכוב תרל"ט, פ' יושב. האגדה החסידית מרחיבה את הריכוז על תקופת שהותו של החוזה במחיצת המגיד, וראה, וולך, נפלאות, עמ' 50, אות קב; וולך, אהל, אור הנפלאות, עמ' 23; ברגר, אורות, עמ' 89, סעיפים כד-כה. והשווה, א' וולך, שם הגדולים החדש, ורשה 1864, ל ע"ב.

דובנוב שגה בכך שהטיל ספק בהיותו של ר' יעקב יצחק תלמידו של ר' דב בער ממזריץ', שכן החוזה מביא את דברי המגיד, כציטוט ישיר, פעמים רבות בספריו, וחוזר עשרות פעמים על הנוסח, 'כפי ששמעתי ממורי המגיד מראוונא', 'כי הנה שמעתי מרבי הרב המגיד מראוונא רבי בער ז"ל' (דברי אמת, לב), 'וכן שמעתי מפה קדוש הרב מראוונא' (שם, קג), וכיוצא בזה. נראה ששהה במחיצת המגיד בעת ישיבתו בדובנה בשלהי שנות השישים או בראשית שנות השבעים. וראה הסכמתו לספרו

אחרי פטירת המגיד ממזריץ' בתקל"ג, שהה במחיצתם של ר' שמואל שמעלקה, שכינה כאב"ד ניקולשבורג שבמוראביה משנת תקל"ג, ושל ר' לוי יצחק מברדיצ'ב, בשנים ששהה בז'לכובר<sup>10</sup>.

עם הסתלקותו של ר' שמואל שמעלקה הורוויץ בשנת תקל"ח, הפך ר' אלימלך מליז'נסק, תלמידו של המגיד ממזריץ', לרבו המובהק. ר' אלימלך היה נושא דברה של תורת החסידות בגליציה ומעצב דפוסיה של 'הצדיקות' כמוסד חברתי. הוא עמד במרכז המחלוקת של מתנגדי החסידות בברודי ובקרקוב עד הסתלקותו בתקמ"ו (1786)<sup>11</sup>.

במהלך השנים שעשה בליז'נסק התגבשה ועוצבה עמדתו של ר' יעקב יצחק בעניין מהותה של ההנהגה הצדיקית ודרכי הנחלתה של המורשת החסידית לחוגים רחבים. דומה שהפך שם, בהשראת רבו, את דרכו האישית בעבודת השם למצע אידיאלי של תנועה רחבה<sup>12</sup>. בתקופת שהותו בליז'נסק הפנים את תודעת ההנהגה כייעוד, לאורה של 'תורת הצדיק' של ר' אלימלך, וגיבש את המחויבות לפעול למען העדה מתוך תחושת שליחות, ואף את הנכונות להיאבק על דרכו, בשמה של תחושה זו<sup>13</sup>.

ר' יעקב יצחק היה קשור באישים שמילאו תפקיד ראשון במעלה בעיצוב דמותה ודרכה של התנועה החסידית. מן הנאמר בספריו עולה, שעמד בקשר קרוב עם כמה צדיקים מחוג תלמידי המגיד ושהה במחיצתם של רל"י מברדיצ'ב, המגיד מזלוצ'וב, ר' זושא מאנפולי ואחרים<sup>14</sup>.

כאשר פרש ר' אלימלך בשנות זקנתו מהנהגת הציבור, התחיל ר' יעקב יצחק להנהיג עדה חסידית בלנצהוט, במחוז לבוב שבגליציה, בברכת רבו. בספרי תלמידיו של ר' אלימלך ובדבריהם של תלמידי החוזה נותרו עדויות המרמזות על טיבה של הנהגה זו ועל טעמיה. ר'

של ר' שלמה מלוצק, דברת שלמה, זלקווא תר"ח, שבה הוא קורא למגיד 'מוריני ורבינו הגדול'. אולם, מן המקורות המצויים בידינו עולה שלא ראה בשהותו במחיצת המגיד מקור מספיק לסמכות הנהגה, והמשיך להסתופף בצלם של ר' שמעלקה, המגיד מזלוצ'וב ור' אלימלך. משהחל להנהיג עדה, ביסס החוזה את סמכותו על השראה כריזמטית, בצדה של סמכות ההנהגה שהוענקה לו מר' אלימלך, וראה להלן.

10 על יחסו לר' לוי יצחק מברדיצ'ב, ראה, שלמה הכהן מדרומסק, תפארת שלמה, פיטרקוב תר"ן, פ' תבא (להלן: תפארת שלמה).

11 על ר' אלימלך מליז'נסק, ראה, ג' נגאל, מהדיר, נועם אלימלך לר' אלימלך מליז'נסק, ירושלים 1978, עמ' 9-18 (להלן: נגאל, נועם), ועיין וילנסקי, חסידים, ב, עמ' 370, במפתח בערכו.

12 על דרכו של ר' אלימלך מליז'נסק, ועל תפיסת מורשתו בחוג תלמידיו, עיין עדותו של ר' זכריה מנרל מירוסלב, תלמידו של ר' אלימלך, 'אגרת ר' זכריה-מנרל' (להלן: אגרת ר' זכריה), בתוך: אגרת הקדש (להלן: אגרת), בסוף נועם אלימלך, לבוב תקמ"ח (להלן: נועם אלימלך).

13 ראה, זכרון זאת, קסד, סעיף י, והשווה דבריו המאלפים שם, קמו-קמט, שהם בחינת ידיו, שיש בו כדי להאיר את רמותו של ר' יעקב יצחק, וספק רב אם נועדו מלכתחילה להידפס. עיין הערה 21 להלן, והשווה להקדמת המוציא לאור, זאת זכרון, למברג 1861 (שאניה מצויה ברוב המהדורות האחרות), המעיד שהדברים לא נכתבו מלכתחילה לשם פרסום.

14 וראה אזכורי אישים אלה, זכרון זאת, מז, ס, צ, צט, קיג, קכט; זאת זכרון טז, נא, עז, קיו, קיח, קסג. השווה חתימתו על האגרת המובאת אצל ר"צ הילמן, אגרות בעל התניא ובני דורו, ירושלים תשי"ג, אגרת קח, עמ' קפז (להלן: הילמן, אגרות), ואזכורי מוריו שם.

שלמה הכהן מרדומסק רשם את המסורת, שהיתה מקובלת בחוג תלמידי החוזה, על ראשית הנהגתו בחיי רבו ועל זיקתה לפרישתו של ר' אלימלך מהנהגת הציבור:

יש צדיק אשר קדושתו בוערת כל כך עד אשר מי שפגם מעט בעוונות ולא תיקן כראוי אי אפשר לו להתקרב אליו וכידוע מאדומ"ו הרב איש אלקים מו"ה אלימלך זלה"ה שלעת זקנותו ה" קדושתו גדולה מאד שלא היה באפשרי לדבר עם המסתופפים בצילו ואורייתא הוא דקמרתחא לי<sup>15</sup>.

רבי אלימלך היה בשלהי שנות השישים לחייו בתקופה הנדונה. פרישתו מן ההנהגה אינה מסתברת בנקל בשל טענת הזקנה. ייתכן שבמלים — 'שלעת זקנותו היתה קדושתו גדולה מאד' מסתתר טעם נוסף, הנרמז בין השיטין. אולם המסורת החסידית גורסת, שהיכולת לעמוד בתביעה הכפולה והברזומנית של הזדככות ודבקות, מחד גיסא, ורגישות ל'ארחות חיים' והיענות לצורכי ציבור, מאידך גיסא, לא נמצאה לר' אלימלך בערוב ימיו. על-כן הוא העדיף לפרוש מהנהגת העדה ולהפקיד את המגע היומיומי עם קהל חסידיו ואת ההיענות לצורכי ציבור בידי תלמידו — ר' יעקב יצחק<sup>16</sup>. אולם הפרישה והמינוי לא היו מובנים מאליהם, ונוצר הצורך להציע הסבר רטרופקטיבי.

תלמידו של החוזה, ר' קלונימוס קלמן מקראקא, בעל 'מאור ושמש', התייחס ברמז לסיטואציה זו בדיונו על המשחת אלישע בחייו של אליהו:

שמחמת גודל הזדככות שנודרך אליהו, לא היו בני דורו יכולים להשיג מוחין דיליה ולא היה באפשר לקבל ממנו אורחות חיים לכן כשהיה מתנצל אליהו לפני ה' ית"ש קנא קנאתי וגו' השיב הקב"ה לו דבר זה הוא שבשכלם אין משיג גודל בהירתך וקדושתך ולכן תמשח את אלישע הנביא תחתך שהוא קטן ממך ויוכלו להשיגו וממנו ילמדו אורחות חיים כפי שכלם<sup>17</sup>.

הטעמת נחיתותו של התלמיד מרבו, והדגשת קדושתו ומעלתו היתרה של המורה — החורגת מגדר השגה ומוגדרת כביטויים הזדככות, בהירות וקדושה, לעומת ארציותו של התלמיד וקטנותו — מעידות על מתיחות בשאלת הורשת ההנהגה ובשאלת דפוסי ההנהגה הכריזמטית, הנוגעת בקדושה ובהזדככות מזה ובאורחות חיים מזה. ניכר בעליל, שהמתח בין שני קטביה של ההנהגה הצדיקית — ההזדככות, הקדושה וההתבדלות מזה, והמגע עם ההווה הארצית, המתחייבת מצורכי הנהגת ציבור מזה — הוא הנשקף בין השיטין. אולם יתרה מזו: מחזור מן המסורות דלעיל ודומותיהן, שהנהגתו של החוזה בחיי רבו ובמקומו נתפסה בעיני תלמידיו של ר' יעקב יצחק כטענות הנמקה ותירוץ.

המסורות החסידיות מעידות על מתח סביב הורשת ההנהגה של העדה החסידית לר'

15 תפארת שלמה, ס' דברים, פ' וילך, קמא.

16 השוה, ש' אטינגר, 'ההנהגה החסידית בעיצובה', בתוך: א' רובינשטיין (עורך), פרקים בתורת החסידות ובתולדותיה, ירושלים תשל"ח, עמ' 131-132 (להלן: אטינגר, ההנהגה); רבינוביץ, פשיטא, עמ' קי.

17 מאור ושמש, חמ"ד תר"ב, פ' פנחס, קפב (להלן: מאור ושמש), וראה שם דיון רחב בסוגיה.

יעקב יצחק מידי מורו ר' אלימלך בחייו<sup>18</sup>, ודומה שהמתיחות נבעה מהרחבת תחומה של ההנהגה אל מעבר לתחום שהועיד לו ר' אלימלך ומהבעייתיות הגלומה בצמיחתה של הנהגה כריזמטית ובהנחלתה כפי שנראה להלן.

על הנהגתו של ר' יעקב יצחק בלנצהוט ובליצ'נסק בשנות השמונים והתשעים מצויות עדויות עוינות בספרות המתנגדים, המלמדות על היקף השפעתו ועל דמותו הכריזמטית<sup>19</sup>. דובנוב טען, 'על חייו בלנצהוט אין לנו אלא עדות מתנגדיו'<sup>20</sup>. אולם טעות היתה בידו, ואף בידי רושמי קורותיו האחרים של החחה, שכן שני ספריו העיקריים, 'זאת זכרון' ו'זכרון זאת'<sup>21</sup>, נתחברו בשנים שישב בלנצהוט, ומעידים עדות ראשונה במעלה על פרק חשוב בשלבי גיבושה של העדה החסידית בגליציה.

18 ראה, אברהם חיים שמחה בונם מיכלזאהן, אהל אלימלך, פרעמישלא תר"ע, סימן קסה. והשווה, וולך, אהל, אור הנפלאות, עמ' 11, סעיף כד; בובר, אור, עמ' 38; "תשבי ו' דן, חסידות, האנציקלופדיה העברית, יז, עמ' 781 (להלן: תשבי דן, חסידות).

19 ראה, דובנוב, החסידות, עמ' 216-217, והשווה למקורות המצוינים שם (זמיר ערצים, תקנ"ח, עמ' ד, ט, י, יא), וילנסקי, חסידים, עמ' 195, 207-209, 212. עוד ראה, ישראל לבל, ספר הויכוח, ורשא תקנ"ח, יח ע"א (וילנסקי, שם, עמ' 314-315), יוסף פרל, מגלה טמירין, וינה 1819, סוף אגרת א, וסיום אגרת קד.

20 דובנוב, החסידות, עמ' 216.

21 שלושה ספרים של ר' יעקב יצחק מצויים בידיו: זאת זכרון, לעמברג 1851; זכרון זאת, ווארשא 1869; דברי אמת, זאלקווא תקס"ח [כנראה נדפס תק"צ-תקצ"א], ועיין, א' טויבר, מחקרים ביבליוגרפיים, ירושלים תרצ"ב, עמ' 95 (להלן: טויבר, מחקרים); א' רובינשטיין, 'ספרי החחה מלובלין', קרית ספר, לו (תשכ"ב), עמ' 123-126. 'זאת זכרון' הוא הראשון בספריו של החחה, על-פי סדר כתיבתו. הוא אינו ערוך, ונדפס בידי המוציא לאור כפי שמצאו בכתב-יד עם הערות המחבר לעצמו, וזכרונות, והנהגות שלא הוכנו בידי כותבם לדפוס. יש בהם חזרות, שיבושים, הערות הגהה וציונים נוסח וזיזות איני זוכר גם לא הבנת' (זאת זכרון, יח), 'זיזות נשכח ממני האיך פירשתי' (שם, קמ). הקדמת המו"ל במהדורת תרי"א מרמזת על כך שהספר לא הותקן לדפוס מלכתחילה, אלא היה בבחינת רשימות תזכורת לכותבו בלבד:

ואני טרם אכלה לדבר אשים כה לפניכם טעם קריאת שם הספר הזה זאת זכרון, אשר פי המחבר זצוק"ל יקבנו. כי הנה האיש הצדיק הזה מרוב ענותו לא בקש לעשות לו שם וגדולה בארץ לכתוב ספר להפיצו בישראל ולכן לא כתב חידושי כסדר על פרשיות התורה אך כל חפצו היה לחזק על לוח כל חדושי תורתו להיות אתו משמרת והליכו בקדש היה לכתוב בכל שבוע דברי תורה אשר יצאו מפיו הקדוש ביום השבת העבר ופעמים רשם לו בתחלה כל הפסוקים והמאמרים אשר היו לו לאבן פנה לבל ישכח אחד מהם במרוצת כתיבתו ואח"כ כתב חידושי עליהם לכן קרא שם הדבק הטוב הזה זאת זכרון (שמות יז, יד) לאמר זאת יהיה לזכרון עמדי לבל ישכח ממנו עד עולם.

'זכרון זאת' הוא חיבורו השני של ר' יעקב יצחק, שהובא לבית הדפוס בוורשה בשנת 1869 בידי נכדו של החחה, דוד בן משולם זישע הלוי הורוויץ אב"ד למאז, מכתב-יד שהיה ברשות אביו, בנו של החחה. המלביה"ד מצוין בהקדמה: 'וזאת לדעת כי כתב ידו הקדושה בספרו זה הקדוש בכמה מקומות משונה מאד. ונמצא בלשונו הקדוש חסרון הניכר אשר מגודל התלהבות לא הביט על הלשון כלל בעת הכתיבה רק על המכוון הקדוש ובכל זאת ידאתי לשלוח ידי להגיה בדבריו הקדושים'.

הספר, כקודמו, נכתב לא על-פי פרשיות, שכן לא הותקן להדפסה בידי מחברו. אולם המלביה"ד, שלדבריו לא הגיה את הנוסח, מעיד שהתקין עריכה חדשה: 'אך זאת הוספתי מרדתי ויגעתי הרבה כזה לסדר הספר הקדוש על סדר הפרשיות'. הערות כגון, 'מה שיש לפעמים כמו חצאי לבנה הוא

טענה זו בדבר מועד כתיבת חיבוריו, המחייבת שינוי בהערכת מקומם בהיסטוריה החסידית, מבוססת על בדיקת המובאות מדברי מוריו ורעיו ב'זכרון זאת' ו'זאת זכרון': ר' יעקב יצחק מרבה להביא בספריו מתורות רבותיו ובני חוגו, ומציין את שמם בלוויית ברכת החיים או ברכת המתים. החוזה כתב את חלקם הגדול של חיבוריו אחרי פטירת מורו ורבו ר' שמעלקה (תקל"ח), הנזכר בברכת המתים פעמים רבות, ובחיייהם של מורו ר' אלימלך (תע"ז-תקמ"ו) והמגיד מזלוצ'וב (נפטר בתקמ"ו)<sup>22</sup>, כלומר אחרי תקל"ח ולפני תקמ"ו, או בין שלהי שנות השבעים למחצית שנות השמונים של המאה הי"ח. ניתן לדייק עוד יותר, ולצמצם את טווח הכתיבה של 'זכרון זאת', ספרו השני, לראשית שנות השמונים ואילך, שכן הוא מזכיר דברים שראה 'בס' הקדוש תולדות יעקב יוסף' של ר' יעקב יוסף מפולנאה, שנדפס, כידוע, בתק"ם. עובדה זו בדבר מועד כתיבת ספריו, שלא הובאה בחשבון בידי כותבי קורותיו, גרמה

מה שנפל לי בעת הכתיבה לא בש"ק עשיתי לו מדור בפני עצמו' (זכרון זאת, סו), מוכיחות שאכן הנוסח לא הוהדר או הותקן לדפוס. לפיכך, יש בשני הספרים עדות ראשונה במעלה על הלכה-הרהר של כותבם, בלי עיבוד, צנוור ועריכה.

דברי אמת', השלישי בספריו של החוזה על-פי סדר כתיבתו, נדפס בידי נכדו, יצחק יעקב קאפיל, בן אברהם, בנו של החוזה, בשנות השלושים של המאה הי"ט, אם כי בשער הספר מצוין שנדפס בתקס"ח (1808). שנת דפוס זו הופרכה בידי טויבר זה מכבר, וראה, טויבר, מחקרים, עמ' 95. הספר, שנדפס ראשון, הוא, למעשה, המאוחר בספריו. שמו המקורי, או מניינו, כפי החוזה היה 'חידוש השלישי', כעולה מהקדמת המלבי"ד ומראשית הספר. השם 'דברי אמת' ניתן לו בידי המר"ל, ר' יצחק יעקב קאפיל, כאמור בהקדמתו.

ספר זה נכתב בחלקו אחרי פטירת ר' אלימלך מליז'נסק בתקמ"ו-תקמ"ז, כעולה מדברי ר' יעקב יצחק ב'דברי אמת', צט. יש בו מקבילות רבות לשני ספריו הקודמים וסגנון כתיבה מקוצר, המסתמך על הכתוב בחיבורים הקודמים.

דבריו של רובינשטיין, הגורס ש'זאת זכרון' בהוצאת לעמברג תרי"א מסתיים בדף מב ע"א (במהדורת מונקטש תש"ב, קצו), ושמשם ואילך מועתקים הדרושים על התורה מ'דברי אמת' שנדפס קודם-לכן (ק"ס לו, עמ' 125), אינם מתחייבים כלל ועיקר, שכן, קרוב לוודאי שכתב-היד ששמנו הדפיסו את 'זאת זכרון', כלל את 'החידוש השלישי' ברצף אחד. עובדה היא, שבנוסח 'זאת זכרון', הדרושים מובאים שלא כסדר, ואילו ב'דברי אמת' הם מסודרים לפי פרשיות השבוע, ונאמנת עלינו עדות המלבי"ד, 'ולכן לא כתב חידושי כסדר על פרשיות התורה'. אין טעם לחשוש שהמ"ל העתיק מ'דברי אמת' וסילף את הסדר כדעת רובינשטיין, אלא יש להניח שהיו כמה העתקים בידי נכדיו. על מציאותם של כתבי-יד של החוזה ושל העתקות שנעשו בחייו, ראה, צ"מ רבינוביץ, היהודי הקדוש, תל-אביב תש"ך, עמ' 46, הערה 92. יש להעיר שאזכורי רבותיו בספריו 'זאת זכרון' ו'זכרון זאת' מלמדים שחלק מן הדברים נכתבו במקביל בפרקי זמן שונים. ייתכן שהוא הדין אף עם מקצת דרושי 'דברי אמת'. וראה, הערה 20 לעיל.

וראה, למשל, זאת זכרון, קעג, 'בשם הרב מניקלשפורג מורי ורבי ז"ל'. וכנגד זה, 'הנה שמעתי מהרב המגיד מזלוצ'וב שיחיה' (שם, קיח); 'וכן שמעתי ממורי שיחיה' (שם, עז); 'שמעתי מרבי שיחיה' (זכרון זאת, מז, ס, קיג). והשווה, זאת זכרון, קיח. דברים המובאים בשם 'רבי' או 'מורי' הם משם ר' אלימלך, כפי שעולה בבירור מזכרון זאת, צט, 'וכמו ששמעתי משל מרבי שאמר משום אחיו ר' זושא', 'ושמעתי אומרים בשם רבי ר' מלך שיחיה' (זכרון זאת, ז). ר' יעקב יצחק, הכותב בחי' רבו ובסמיכות למקום מושבו, אינו מזכירו בשמו, משום הכבוד. ר' אלימלך נזכר בברכת החיים בזכרון זאת, קיג, ורק מרף קנה של 'זאת זכרון' ומרף צט של 'דברי אמת' — נזכר ר' אלימלך בלוויית ברכת המתים. ראוי לציין שספריו נכתבו לפני שספרו של ר' אלימלך ראה אור בתקמ"ח. על גרסאות שונות לשנת פטירתו של ר' אלימלך, תקמ"ו או תקמ"ז, ראה, ב' לנדרי, הרב ר' אלימלך מליז'נסק, ירושלים תשכ"ג, עמ' רצא-רצב.

לשיבוש בהערכת פרקים שונים בחייו ולהסקה מוטעית מן המאוחר על המוקדם. התעלמות זו אף מבארת את אי-ההתאמה בין דמותו העולה מן המסורת הסיפורית החסידית, המתייחסת לפרקים מאוחרים בחייו, בעת ישיבתו בלובלין במאה הי"ט, לבין הדמות המצטיירת מתורותיו, שנכתבו בראשית תקופת הנהגתו.

חלק הארי של 'זאת זכרון' ו'זכרון זאת' נכתב, כאמור, בשנות השמונים של המאה הי"ח, כאשר התחיל ר' יעקב יצחק להנהיג עדה בקרב חסידי ר' אלימלך. שנים אלה הן שנות התפשטות החסידות בגליציה ובפולין, ושנות התגבשות החסידות כתנועה ועיצוב דפוסייה הרוחניים והארגוניים.<sup>23</sup> כתיבתו משקפת בנאמנות את הלבטים שאפיינו שלב זה של עיצוב וגיבוש, שהוא אף שלב הרחבת חוג הפנייה ויצירת דפוסי הנהגה, בטרם הותוו ונקבעו נורמות מקובלות להנהגת התנועה החסידית.

החפיפה בין שנות ראשית הנהגתו של ר' יעקב יצחק לבין תקופת התפשטות החסידות בגליציה ובפולין יצרה זווית ראייה בלתי שגרתית ללבטים שציינו את התווית אפיוניה הרוחניים וייחודה החברתי של החסידות בשנות השמונים, שעה שהתמודדה עם המתח שבין האליטיסטיות המיסטית של ראשיתה להיבטים החדשים, שהתחייבו מהרחבת בסיסה החברתי ומן השליחות הציבורית שנטלה עליה.<sup>24</sup>

ספריו של ר' יעקב יצחק, בעיקרם, הם דרושים על פרשת השבוע, שנאמרו לפני חסידיו בשבתות, ובצדם פרקי כתיבה אוטוביוגרפית, הנהגות המכוונות לעצמו,<sup>25</sup> הערות בדבר שכחה וזכרון<sup>26</sup> ודברים שנתחדשו או ש'עלו על לב'. שלא כספרים חסידיים רבים אחרים, שנכתבו ונערכו בידי תלמידים ומלקטים, ספרים אלה נכתבו בידי מחברם סמוך לשעת אמירת הדרושים. הואיל ואחד מהם נדפס בלי שינוי נוסח ובלי עריכה<sup>27</sup>, והשני בלי שינוי נוסח ובעריכה לפי

23 השווה, דובנוב, החסידות, עמ' 175-204, 215-217, 326-327. וראה, אשכלי, החסידות בפולין, עמ' 92-97. לייחודה של גליציה בשנים אלה, ולרקע החברתי והכלכלי שבו פעל ר' יעקב יצחק, עיין א"י כרור, גליציה ויהודיה – מחקרים בתולדות גליציה במאה ה-18, ירושלים 1956, עמ' 162-167, 141-153 (להלן: כרור, גליציה); P.R. Magocsi, *Galicia – A Historical Survey and* (להלן: מגושי, גליציה). *Bibliographic Guide*, Toronto 1983, pp. 92-115.

24 על הזיקה בין ערכיה המוסריים והמיסטיים של ההנהגה החסידית לבין מעורבותה בפרובלמטיקה של חיי יום יום ובצורכי ציבור, והשפעתה על התפשטותה, ראה, ח' שמרוק, 'החסידות ועסקי החכירות', ציון, לה (תש"ל), עמ' 182-192 (להלן: שמרוק, חכירות); ב"צ דינור, במפנה הדורות, ירושלים 1955, עמ' 144-147 (להלן: דינור, במפנה הדורות).

25 ראה, זכרון זאת, קמה, קמז-קנב, לכתיבה אוטוביוגרפית, ושם, קמח, על הנהגות המכוונות לעצמו. והשווה, דברי המלבי"ם בהקדמה, 'גם קרוב לסוף הספר נמצא כמו ארבעה עלים מהנהגותיו הקדושים ובהם דברים נפלאים מאד'.

26 ראה, שם, מ, נו, קהה, קלב, קמו, קנא-קנב; זאת זכרון, יח, סח, קח, קל, קלו, קמ, קלו: 'זעתה איני זוכר כראוי ע"כ אני כותב רק בראשי דברים שלא בדיוק כל כך'; 'חבל על דמשכחין עתה בשעת כתיבה'. והשווה, סיום הקדמת דברי אמת.

27 'זאת זכרון' נדפס, כאמור לעיל, בלא עריכה, כפי שעולה בבירור מהערות המחבר שנותרו בנוסח הנדפס: 'ושכחתי האין אמרתי בזה' (זאת זכרון, סב), 'ושכחתי מה שאמרתי להיות כראוי' (שם, סג), 'ושכחתי ויותר איני זוכר גם לא הבנתי' (שם, יח), 'יעוין בוזהר איני יודע עתה מקומו' (שם, טט), וכיוצא באלה. וראה הערה 21 לעיל.



פרשיות<sup>28</sup>, הם משקפים, במידה רבה, את דרך העלאתם הראשונית על הכתב, ואת מגוון הבעיות שעמדו לפני מחברם בעת כתיבתם.

יש, כמובן, להביא בחשבון פער מסוים בין הדרשה שבעל-פה לנוסח הנכתב והנרפס. אולם במקרה דנן הפער קטן יותר מבספרי דרוש חסידיים אחרים, שכן הדרשה הועלתה על הכתב בידי אומרה ובסמיכות לזמן אמירתה. לפיכך, סביר שהיא משקפת זווית ראייה אותנטית, המצביעה על דופק הדברים סמוך להיווצרותם ולהתרחשותם<sup>29</sup>.

למועד העלאתם של הדרושים והתורות על הכתב, ולעובדת היותם משקפים את ראשית דרכו של כותבם בהנהגה, יש חשיבות ניכרת. שכן, כידוע, במהלך שנות הנהגתו וזכה החווה ליוקרה רבה ולמעמד מרכזי בעולם החסידי בתוקף ההכרה בכוחותיו הרוחניים הייחודיים ובשל דרכי הנהגתו. בעת ישיבתו בלובלין נכרך שמו, במסורת החסידית, בפולמוס לובלין-פשיסחא ובמאבק המשיחי, בהנהגת המונים ובעשיית מופתים. ספרי תלמידיו מעידים על רישומו העז, והאגדה החסידית כרכה אף היא כתרים רבים לראשו. אולם התקופה היחידה בחייו, הנשקפת בכתביו מזווית ראייתו שלו, היא תקופת ראשית ההנהגה בשנות השמונים, בטרם נקנתה לו עמדה כריזמטית מוסכמת על הכלל, ואף לא סמכות והשפעה, המובנות מאליהו.

ר' יעקב יצחק הנהיג במשך שלושים שנה את חסידות גליציה ופולין (תקמ"ה-תקע"ה). אולם בשעה שהתחיל לעמוד בראשה לא היו בנמצא רפוסים קבועים להנהגתה ולגיבושה של עדה חסידית, או הסכמה חד-משמעית בדבר תחום תפקידו של הצדיק, להלכה ולמעשה. בתקופה זו שררה אי-בהירות בעניין משמעותה של ההנהגה הצדיקית ותחומי מחויבותה, כפי שמצטייר בבירור מעדויות פולמוסיות, שנותרו במסורות חסידות שונות<sup>30</sup>, והדברים היו טעונים ליבון, בירור וגיבוש.

שני ספריו משקפים נאמנה את הנושאים שעמדו במרכז עיונו בתקופה זו של שנות השמונים. פרקים נכבדים בדרושי דנים בדמות הצדיק ובמעמדו, אגב ליבון היחס שבין המורשת המיסטית להיבט החברתי. לבטים הקשורים בהגדרת מעמדו כמנהיג עדה ובמשמעותה של ההנהגה הצדיקית מטביעים את חותמם על כל כתיבתו. את ספריו מאפינת מודעות לשינוי

28 ראה הערה 21 לעיל. המלבי"ד, נכדו של החוזה, לא השמיט ולא שינה בנוסח, וציין בהקדמתו שהספר אינו מוגה ומותקן, אלא משמר את נוסח כתיבתו המקורי של החוזה, והזריות הסגנוניות והלשוניות המצויות בו מוסכרות בנסיבות הכתיבה ובהשראתה האקסטטית. החלוקה לפרשיות נעשתה בידי המלבי"ד, המציין: 'אך זאת הוספתי מדעתי ויגעת' הרבה בזה לסדר הספר הקדוש על סדר הפרשיות'.

29 ראה הקדמתו רבת העניין של נכדו של החוזה, יצחק יעקב קאפיל בן אברהם הלוי הורוויץ, ל'דברי אמת', על נסיבות הכתיבה, ממדיה האוטוריטריים ומקורה האקסטטי, ועל נסיונות שחזור הדרשה 'הגילית' והעלאתה על הכתב בידי החוזה.

30 השווה, ר' שניאור זלמן מלאדי, תניא, אגרת הקדש, אגרת כב, דף קלד; וראה, אגרות קודש, מהדורת ר"ב לרין, ניו יורק 1980, עמ' נה-נו (להלן: אגרות הקודש); ר' אליאור, 'ויכוח מינסק', מחקרי ירושלים א (ד) (תשמ"ב), עמ' 180-193 (להלן: אליאור, ויכוח מינסק); ע' אטקס, 'דרכו של ר' שניאור זלמן מלאדי כמנהיג של חסידים', ציון, נ (תשמ"ה), עמ' 323-327, 329-330 (להלן: אטקס, דרכו של רש"ז).

המתחולל בדפוסי ההנהגה, להרחבת תחומי האחריות של הצדיק ולתמורה ביחס שבין היסודות הרוחניים והחברתיים.

## ב. תורת הצדיק — היבטים אישיים וממדים תועמלניים ופולמוסיים

בחינת מהותו של הצדיק החסידי ועיון במשמעותה של הצדיקות, במקורותיה האידאיים ובהשלכותיה החברתיות, עומדים במרכז משנתו של החוזה מלובלין. השקפותיו בסוגיה הצדיקית וביירויו ב'תורת הצדיק' אינם מוצעים בבחינת עיון מופשט, אלא נערכים על רקע של התגבשות מוסד הצדיק וביורור מקומו של הצדיק ביחס לצורכי הנהגת עדה חסידית, הלכה למעשה<sup>31</sup>.

השקפותיו של החוזה בשאלות אלה הושפעו מתורותיהם של מוריו, המגיד ממזריץ', ר' שמואל שמעלקה מניקולשבורג ור' אלימלך מליז'נסק, שהציבו קריטריונים ברורים של אחריות ומחויבות של אליטה רוחנית כלפי עדה, והעמידו אידאל של מנהיג, הפועל בעת ובעונה אחת במישור המטפיזי ובמישור הארצי, בתוקפה של סמכות פנוימטית הנאצלת לו בדרך הקודש ומטילה עליו לפעול למען כלל ישראל. קרוב לוודאי שתורותיו של ר' יעקב יוסף מפולנאה בדבר מעמד הצדיק השפיעו אף הן, בעקיפין, על השקפותיו של החוזה, שכן ספרו 'תולדות יעקב יוסף' היה לנגד עיניו ותורת הצדיק תופסת, כידוע, מקום מרכזי במשנתו<sup>32</sup>.

בדברים המוצעים להלן כוונתנו לבחון כמה מן ההיבטים המורכבים של תורת הצדיק במשנתו של החוזה ולהאיר כמה מערכיה הפנימיים במקום שהם משיקים לבחינותיה החברתיות של ההווה החסידית.

בתורתו של המגיד ממזריץ' ובחוגיהם של תלמידיו התגבש השינוי בתפיסת הצדיק מאידאל

31 על תורת הצדיק החסידית, עיין ג' שלום, 'הצדיק', בתוך: פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, ירושלים תשל"ו, עמ' 213-258 (להלן: הצדיק); על ייחודו של הצדיק החסידי, שם, עמ' 241-258; הנ"ל S. Dresner, *The Zaddik, Mysticism and Society, Diogenes*, vol. 58 (1967), pp. 1-24 (להלן: זרמים); הנ"ל New York 1960, pp. 113-222 (להלן: דרזנר, הצדיק); רינור, במפנה הדורות, עמ' 221-225; מ' בובר, בפרסד החסידות, תל-אביב 1945, עמ' סז-עח (להלן: בובר, בפרסד); " וייס, ראשית צמיחתה של הדרך החסידית", ציון, טז (תשי"א), עמ' 69-88 (להלן: וייס, ראשית); תשבי ודן, חסידות, 'תורת הצדיק', עמ' 779-784; אטינגר, ההנהגה, עמ' 227-243; " וייס, מחקרים בחסידות ברסלב, ירושלים 1974, עמ' 99-107 (להלן: וייס, מחקרים); A. Rapoport-Albert, 'God and The Zaddik as the Two Focal Points of Hasidic Worship', *History of Religion*, Vol. 18 (1979), pp. 296-325 (להלן: רפפורט, האל והצדיק). עוד ראה A. Green, 'The Zaddik as Axis Mundi in Later Judaism', *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 45 (1977), pp. 327-347; J. Weiss, *Studies in East European Jewish Mysticism*, Oxford 1985, pp. 183-193 (להלן: וייס, מיסטיקה יהודית).

32 בשאלת השפעתו האפשרית של ר' יעקב יוסף על דור תלמידי המגיד בעניין תורת הצדיק רנה ע' רפפורט-אלברט, ראה, רפפורט, האל והצדיק.

דתי אינדיבידואלי למושג הנבחן, בעת ובעונה אחת, בהתכוונות לחיי קדושה ובהתמודדות עם תביעת הנהגה היונקת מתודעת שליחות ציבורית<sup>33</sup>.

ר' אלימלך מליז'נסק, מורו של ר' יעקב יצחק, היה, כידוע, נושא דברה המובהק של 'תורת הצדיק', שייחסה לצדיק הארצי את הכוח לגזור ולהשפיע באורח על-טבעי על עולמות עליונים ותחתונים. הוא אף הפיץ את ההשקפה שראתה את ייעודו של הצדיק ב'המשכת השפעה' לעולם הזה, מתוקף 'תפיסתו כמתווך בין הוויות שמימיות לארציות'. ר' אלימלך היה זה שגיבש תורה בדבר חובתו של הצדיק להשפיע בעבודתו על סיפוק צורכיהם הארציים של חסידיו, בשל תפיסת מעלתו המיסטית הייחודית וזיקתו לעולמות עליונים, והעמיד את דבריו למבחן ציבורי בשנות הנהגתו<sup>34</sup>.

ר' יעקב יצחק קיבל הנחות יסוד אלה והשפעת תורתו של בעל 'נועם אלימלך' ניכרת בהגותו והטביעה את חותמה על כתיבתו. אולם ההתמודדות האישית שלו עם ערכיה של ההנהגה הצדיקית, כאשר התחיל להנהיג עדה ולפרש הלכה למעשה את מעמד הצדיק, העלתה משמעות שונות והערכות חדשות בדבר מקומה, ייעודה ותנאיה של 'תורת הצדיק', והתוותה מגמה רוחנית וחברתית, החורגת במידה ניכרת מגבולות תורתו של ר' אלימלך.

התמודדות זו משקפת בראש ובראשונה את המשכה של התמורה במשמעותו של מושג הצדיק ואת הפיכתו ממושג תאולוגי, המעוגן במחשבה הקבלית, המאציל על הוויתם האינדיבידואלית של מיסטיקנים וסגפנים, למושג בעל משמעות דתית חברתית, הנבחן במימושו האקטואלי. זניחת מושג הצדיק כאידאל דתי אינדיבידואלי, והפיכתו לנושאה של הנהגה דתית, הנתחמת בין הממד המיסטי לבחינה החברתית, מטביעות את חותמן על כלל עיונו, ותובעות את הבנתה של התופעה ברכ-ממדיותה.

המושגים שטבע ואמות-המידה שהתווה, כמצע להנהגה צדיקית, משקפים התמודדות עם בחינות שונות של המחשבה המיסטית, ומגלים ערנות סוציאלית ורגישות רבה לצורכי הכלל. מושגים אלה, שהגדירו את ההווה הצדיקית, היו צריכים לשקף את גילוייה של התודעה הכריזמטית, המבוססת על סמכות רוחנית 'וצאת-דופן', היונקת מהשראה עליונה, ואת יכולתה לעמוד במבחן 'ישומם על הנהגת העדה, בבחינת גילום אישי של אידאה. המתיחות שבהווה הצדיקית, 'ניקתה ממקורות רוחניים, נהייתה המיסטית ומקור סמכותה הפנוימטי, מזה, ומחריבותה לשליחותה של עדה וחיוניות עמידתה במבחן ציבורי, מזה, מתבררים כאן במלוא עומקם.

33 ראה, שלום, זרמים, עמ' 342; הנ"ל, הצדיק, עמ' 247; הנ"ל, 'שלשה טיפוסים של יראת שמים יהודית', בתוך: דברים בגו, תל-אביב 1975 (להלן: דברים בגו), עמ' 547-556; דינור, במפנה הדורות, עמ' 224; אטינגר, ההנהגה, עמ' 230-234; רפפורט, האל והצדיק, עמ' 319-320; וייס, מחקרים, עמ' 104-107.

34 על תורת הצדיק של ר' אלימלך מליז'נסק, ראה, ר' ש"ץ, 'למהותו של הצדיק כחסידות — עיונים בתורת הצדיק של ר' אלימלך מליז'נסק', מולד, 18 (1960), עמ' 365-378 (להלן: ש"ץ, הצדיק); ג' נגאל, משנת החסידות בכתבי ר' אלימלך מליז'נסק ובית מדרשו, דיסרטציה, ירושלים תשל"ב; הנ"ל, נועם אלימלך, מכוא, עמ' 19-24. על הליכותיו בהנהגה ראה, עדות בגו ודברי תלמידו, אגרת. קיים הפרש ניכר בין תורת הצדיק של ר' אלימלך לבין זו של ר' יעקב יצחק, בצד השפעה מכריעה בכמה תחומים, אולם אין כאן המקום להאריך בשאלה זו. אני מקווה לדרן בה במקום אחר.

שלושה נושאים עיקריים עמדו על הפרק בעולמו של ר' יעקב יצחק:

(א) הגדרת מהות הצדיק בבחינתו האידאלית ובבחינתו הארצית, וליבון היחס המשתנה בין ההשראה המיסטית ליסוד החברתי.

(ב) הגדרת יחסי הגומלין בין צדיק לעדה והעמדת האתוס החסידי ביחס לתורת הצדיק, בצד ניתוח מקור סמכותו ובחינת מידת ההיענות לדגם החדש של אחריות ומחויבות של אליטה כלפי ציבור.

(ג) בירור הזיקה המורכבת בין מגמות נורמטיביות לבין יסודות מיסטיים וספיריטואליים, העולים בחיי העדה החסידית, העומדים בסימן התחדשות דתית.

לבד מן הממד האישי בהתמודדות על עיצוב דפוסי הנהגה וביטוי התודעה הצדיקית, יש לתת את הדעת על שתי בחינות נוספות שהטביעו את חותמן על אופן הפנייה הציבורי ועל ניסוחם של הדברים, היינו, הפצתה של תורת הצדיק כתעמולה מארגנת, המכוונת לחוגים השוקלים הצטרפות לתנועה החסידית, מזה, וכעמדה פולמוסית כלפי המוסכמות החברתיות הרווחות בעניין דגמי הנהגה קיימים, מזה. שתי בחינות אלה שזורות זו בזו, שכן יש בהן משום כוונת גיבוש חלופה דתית-חברתית.

לבירורים על תורת הצדיק יש מידה מסוימת של אופי תעמולתי ואידאולוגיה מארגנת, שכן אין ספק שהתורה הצדיקית היתה בבחינת גורם מכונן ומעצב של המציאות החסידית בתקופה הנידונה. הפצת התורה החסידית והרחבת חוג פנייתה הציבורי היו מעוגנות בזיקה לצדיק ובגיבוש עדה, שבה קשורים המנהיג והמונהגים בקשר אינטימי בלתי-אמצעי.

התבטאות מפורשת, נוסח 'כי הצדיקים אשר דבקים בה' ממשיכין שפע קדושה ויראה לאשר עִמָם באחדות אחד' (זאת זכרון, לו), מלמדת על מאמץ מודע ליצור עדה, שבה תלותו של היחיד באחדותו עם הצדיק היא הערך המכריע. נימות של הבהרה ושכנוע בחשיבותה ובנחיצותה של ההנהגה הצדיקית, ובירור משמעותה הרוחנית והגשמית של הזיקה לצדיק, אינן נעדרות ממאמץ מגמתי זה של קביעת דפוסיים חדשים של התקשרות, אחריות והנהגה ביחסי צדיק ועדה.

דברים ברורים על התועלת הגלומה בהתקשרות לצדיק ועל משמעותה המכרעת של זיקת התלות והאחדות מופיעים פעמים רבות:

על ידי דביקותו בהצדיק יהיה לו תענוג מאורו יתברך שבא לצדיק וממנו נמשך להדביקים בו (זאת זכרון, קמ).

תחזיק לרבי הנקרא אב ויעזור בכל מה שתצטרך כי הוא דבוק בו יתברך על ידי האמת שהוא אלקים ויברכך (דברי אמת, מו).

והנה אם אדם אוהב מאד לצדיקים טוב לו לעבודת ה' לכמה ענינים שהוא קשה לו לבדו וע"י התחברות עם הצדיקים נוח לו כי יש לו דביקות ברצונם הטוב (זאת זכרון, יז).

כי הגם שהכל מקיימין מצוותיו ועוסקים בתורה אעפ"כ להיות עולה כראוי של כל א' בעצמו אי-אפשר כי אם שמתחברת תורות ומצוות בשל צדיקים שהם בדחילו ורחימו (זאת זכרון, קפז).

וכלל מי שהוא אחדות אחד עם הצדיקים הוא בא לחיי העולמים כי הוא מקושר עמם (זאת זכרון, לה).

הטעמת הקושי במילידשמיא ובמילידעלמא, והצורך בסיוע בענייני העולם הזה ובחלקו של אדם לעולם הבא, המזכירים ליחיד את תלותו בזיקתו לצדיק, מניחים יסוד לתפיסה חדשה של בסיס ההתקשרות וטעמי האצלת הסמכות. תפיסה זו ינקה במידה לא מבוטלת מדברים בעל-פה של ר' אלימלך ומתורות כתובות של ר' יעקב יוסף מפולנאה, אולם דומה שבעיניו של ר' יעקב יצחק לא היו אלה דברים ידועים דיים, אלא השקפות שראוי להציגן בהטעמה, להפיצן ולקבען כתשתית לכלל פנייתו הציבורית והשקפתו הרוחנית-חברתית. תפיסתו היתה מיוסדת על ראייה חדשה של משמעותה של עבודת אלוהים ותחומה, ועל הערכה מחודשת של גבולות יכולתו של האדם.

ההתבטאות המפורשת בדבר התועלת שבהמשכת השפע, הצומחת לו לאדם מקשרו לצדיק, בצד קניית הסיוע בכל תחומי ההצטרפות הגשמית והיתרונות הרוחניים הצומחים מהתחברות לצדיקים, מלמדים על ערעור האמון ביכולתו האוטונומית של האדם לצאת ידי חובת עבודת אלוהים בכוחות עצמו, מזה, ועל הפקעת התחום הגשמי מידי פועל-ידי של האדם במסגרת החברתית-דתית המקובלת, מזה. ניכרת כאן פעולה חברתית, המכוונת לעיצוב התנהגותם של שומעי דברו על בסיס חדש, שכן המסקנה מהנחות אלה היתה העתקת האחריות למילידשמיא ומילידעלמא מרשותו של היחיד לתחומו של הצדיק. היחס ביניהם הורשת על זיקה אינטימית של אהבה, חסות, התחברות, אחדות והתקשרות, המסומלת ביחסי אם ובן, אומנת ותינוק, רועה ועדרו וכדומה. הנחות אלה, העומדות בבסיסה של התורה הצדיקית, נטבעו במושגים 'שפע', 'בני חיי ומזוני', 'ברכה', 'המשכה', 'התקשרות', 'התדבקות', 'העלאה' ודומיהם, שיש בהם משום ביטוי להשלכת יהבו של האדם על הצדיק באופן בלעדי, ולכינונה של ישות מתווכת בין האדם לאל — בדמות הצדיק, שהרי נשללת כאן אפשרות השלכת יהבו של האדם על האל במישרין. כוחם של מושגים אלה היה רב משקל בעיצוב התודעה של יחסי שותפות והזדהות רוחניים וחברתיים שאפיינו את יחסי הגומלין בין הצדיק לבני עדתו והם אף השפיעו השפעה מכרעת על קביעת דפוסי נאמנות ואחריות בעדה החסידית<sup>35</sup>.

היכולת להעניק משמעות רחבה לצרכיו השונים של האדם, ולעגן את ממדי קיומו החומרי והרוחני במסגרת התייחסות מקיפה, התלויה בצדיק, היתה רבת משקל בביסוס תורת הצדיק ובהפצת בשורתה של החסידות. בראשית דבריו קבע ר' יעקב יצחק, שזיקת היסוד ביחסי צדיק ועדה מעוגנת בהנחת אחדות מטפיסית ישותית בין הצדיק לאלה המקושרים אליו, ובמחויבות הנגזרת ממנה. הצדיק, הכלול מנפשות ישראל, והמזדהה עד עמקי נפשו עם עצמות הווייתם של בני עדתו, פועל כתוקפה של תחושת שותפות גורל ותודעת ערכות הדדית עם כל הקשורים עמו, ומתוך תחושת שליחות ואחריות כלפי העדה:

דידע נפשינו הוא, הצדיק של הדור הוא נפשינו שכלול מהרבה מישראל כמו משה

35 על שלילת המגע הישיר בין האדם לאל ועל העתקת הדבקות מהאל לצדיק ורקעה החברתית, ראה, רפפורט, האל והצדיק, עמ' 305-306, 313, 318-322.

היה כלול מס' רבוא וע"כ הצדיקים הם אוהבים את ישראל מאד ומוסרים נפשם עליהם באהבתם אותם כמו נפשם, כי המה כלולים מהם והם חלקם (זאת זכרון, יא-יב).

יוסף רייס עמד על המקום המכריע שהיה בראשית החסידות לטענה שהקשר בין הצדיק לעדתו הוא מצד 'האחדות וההתכללות', כלומר, מצד הזיקה הנפשית ביניהם, המושתתת על ביסוס מטפיסי<sup>36</sup>. אולם רק עם התפתחותה של התנועה החסידית התרחב משמעו של עקרון זה, והקיף את מכלול תחומי החיים: ר' יעקב יצחק מטעים את עומק הזיקה ואת עקרון ההזדהות בדמותו את חסידיו לענפים משורש נשמתו<sup>37</sup>, ועומד על ביטויה של אחדות זו באהבה העמוקה שבין הצדיק למקורביו ובמסירות הנפש המאפיינת את יחסו של הצדיק לשליחותו.

הערכים האמוציונליים שעליהם מושתתת הזיקה בין הצדיק למסתופפים בצלו יונקים מן המחשבה המטפיסית הקבלית, הדנה בזיקה הרוחנית בין נפשות שונות. אולם גם בלא התחקות על שורשם בתורת הניצוצות הלוריאנית, אין ספק שתחושת שותפות הגורל והקשר האינטימי שביחסי צדיק ועדה היו מכריעים בהשפעתם על דפוסי התגבשותה של העדה החסידית ועל מערכת ציפיותיה. דומה שהמחשבה הקבלית מציעה תשתית מושגית לתהליך החברתי, המבוסס על זיקות חדשות שהתגבשו בהווה החסידית, אולם המניע של תהליך זה ינק מתפיסת עולם מקיפה וכוללנית, שפירשה מחדש את זיקת החסות והקרבה בין המנהיג לעדתו, זיקה שנתנסחה בתורת 'הצדיקות הגשמית'.

לצדה של מגמת גיבוש זיקה תלוית, המיוסדת על אחדות מטפיסית והזדהות ארצית ועיצוב תודעה של יחסי אחווה ואחריות חברתיים כלפי פנים, נמצא את פניה הפולמוסיים של תורת הצדיק כלפי חוץ. תורת הצדיק מתגבשת מתוך עמדה פולמוסית, הקוראת תיגר על טיבה של ההנהגה הקיימת ועל עמדותיה הרוחניות והחברתיות:

ולא תהיה עדת ה' כצאן אשר אין להם רועה (במדבר כז, יז), דהנה איתא שלא הלכו אלא לרעות את עצמם ו"א כי יש פרנסים שרצונם להיות להם כבוד וממון ואין מגמתם לדרוש טוב העם ו"א שלא תהיה עדת וכו' שאין להם רועה כ"א את עצמם ולא להם (זאת זכרון, כח)<sup>38</sup>.

ראשיתו של הפסוק — 'פקוד ה' אלהי הרוחות לכל בשר איש על העדה: אשר יצא לפנייהם ואשר יבוא לפנייהם ואשר יוציאם ואשר יביאם' (שם, טז-יז) — משקפת את אידאל ההנהגה

36 רייס, ראשית, עמ' 73.

37 על-פי מסורת, המובאת בידי תלמידו ר' קלונימוס קלמן אפשטיין, בעל 'מאור ושמש': 'לכן יש לכל צדיק אנשים הנוסעים אליו להתרבה עצמם עמו והם ענפים משורש נשמתו, מאור ושמש, לבוב חש"ר פ' חוקת, קעא.

38 לתיאור המציאות החברתית של התקופה ולכשלון ההנהגה, העולה בקנה אחד עם הביקורת דלעיל ודומותיה בספרות בת הזמן, השווה, ר' מאהלר, לתולדות היהודים בפולין, מרחביה 1946, עמ' 372-375, 395-415 (להלן: מאהלר, לתולדות); דינור, במפנה הדורות, עמ' 95-110, 121-131; "היילפרין, יהודים ויהדות במזרח אירופה, ירושלים 1968, עמ' 30-33; "כץ, מסורת ומשבר, ירושלים תשל"ח, עמ' 262-270 (להלן: כץ, מסורת); ברור, גליציה, עמ' 141-153.

החסידים: הנהגה בהשראה אלוהית הנוטלת על עצמה אחריות כוללת ומקיפה על העדה, בעוד שסיומו, הנדרש לעיל, מבטא את דמותה של ההנהגה הקיימת ואת ההסתייגות הביקורתית שהיא מעוררת. הנהגה זו מצטיירת מנקודת המבט החסידית כנוקטת הסתגרות אליטיסטית<sup>39</sup>, כמתנכרת למצוקתו של העם וכמתנערת מאחריותה החומרית והרוחנית כלפי 'אנשי הדור' – אחריות המתחייבת, כאמור, במידה רבה, מראיית העולם הנדונה לעיל, המפקיעה את האמון ביכולתו העצמאית של האדם לעמוד בכוחות עצמו לפני תביעות רוחניות וארציות, או אף באמצעות השלכת יהבו על האל.

כנגד קיטוב קיצוני בין 'ראשי הדור', 'אנשי הדור' המצטייר בפולמוס החסידי, ולעומת הריחוק והניכור בין המנהיגים לעדה, ההנהגה הצדיקית הציעה זיקת הזדהות עמוקה, אחריות ומחויבות של אליטה כלפי ציבור וגילתה רגישות רבה למצוקה הרוחנית והחומרית של השכבות העממיות:

וכן כל ראשי הדור צריכים לעיין בצרכי דורם להתפלל עליהם [...] וע"כ נקראים פרנסים [...] זה י"ל והיו מלכים פ' רבנן אומניך פ' לעיין טובותיכם, ובראות גופיכם כמו אומנת (זאת זכרון, עד).

משורות אלה ודומותיהן עולה לא רק הדימוי המרומז של יחסי החסות והקרבה שבין אומנת לחינוך כדגם ליחסי צדיק ועדה, העומדים, כאמור, על זיקת תלות ואין-אונים מכאן, ואחריות ודאגה אוהבת מכאן, אלא אולי אף טמונה כאן רמיזה להרחבת תחום האחריות והחסות ולכוונת נטילת סמכויות ואינטרסים, שהיו נתונים בידי הקהילה<sup>40</sup>, ולגיבוש אלטרנטיבה להנהגה המקובלת ולתחומי אחריותה. ככלל, דומה שסמכויות ואינטרסים דתיים וחברתיים, כגון הנהגה רוחנית, דאגת צורכי ציבור, שאלות קיומיות וכיוצא בזה, המתחלקים בקהילה המסורתית בין רשויות שונות, מועברים בהדרגה בתעמולה החסידית לתחום אחריותו של הצדיק<sup>41</sup>.

ר' יעקב יצחק כותב בתקופה שהחסידות נעשתה, תוך מאבקים ופולמוסים, לכוח ממשי ביהדות מזרח אירופה. הוא קורא תיגר על הסתגרותה של האליטה הלמדנית ועל קהותה של ההנהגה הרבנית, ומעגן במישור התאולוגי את ביטויי המחויבות החברתיים המוטלים על המנהיג החסידי תוך ליבון שאלת הייחוד והשוני בין שתי תפיסות ההנהגה<sup>42</sup>.

39 השווה, זאת זכרון, קצא: 'והנה הצדיק שיש לו דביקות בתוך קהל ועדה ובחוץ כשעוסק בעניני עוה"ז, יכול לעבוד אותו ית' מה שאין כן העוסק בתורה לבד בשעה שעוסק הוא רבוק משא"כ כשאינו עוסק בתורה אינו עובד אותו ית'. ביקורת נוקבת על לומדי תורה הלומדים שלא לשמה והמתנכרים לצורכי עמם, ראה, זאת זכרון, צה. והשווה, דברי בעל 'מאור ושמש', המביא את עמדת החוזה ברבר 'לומדי תורה שלא עזבו דרכיהם הרעות', בפירוש הפסוק 'ולרשע אמר אלהים מה לך ולספר חוקי' (תהלים נ, טז), מאור ושמש, פ' משפטים, צ ע"ד, פ' דברים, קצר, ע"א.

40 עיין כ"ץ, מסורת, 'הקהילה דמותה וארגונה', עמ' 95-111.  
41 ראה, ש' אטינגר, תולדות עם ישראל, בעריכת ח"ה בן ששון, תל-אביב 1969, עמ' 61-62. והשווה להדגמה של עמדה זו הלכה למעשה, שמרוק, חכירות, עמ' 182-192.

42 על אפיפון ההנהגה החסידית בניגוד להנהגה הרבנית, עיין, שלום, זרמים, עמ' 333-334, 344-345. והשווה, אטינגר, ההנהגה, עמ' 235; כ"ץ, מסורת, עמ' 262-270. ראה הערתו החשובה של ברור

עמדות פולמוסיות אלה עוררו, בדרך הטבע, ביקורת לא מעטה בחוגי ההנהגה הקיימת, כפי שעולה בעליל מן הספרות המתנגדית. ההנהגה הצדיקית והגשמתה האקטואלית של דרך עבודת השם החסידית עוררו בחוגים הרבניים והמשכיליים הוקעה פומבית ותגובות ביוש ולעג.<sup>43</sup> ואכן, כתורתו של ר' יעקב יצחק ניכרת ערנות רבה לביקורת המתגבשת נגד ההנהגה הצדיקית ולהטלת הדופי בדפוסי עבודת השם שהותו בהשראתה. אולם אין הוא נפנה להשיב למבקרי, אלא גורס שאין להביא בחשבון את נקודת מבטם של 'המתקוטטים המלעיגים והמביישים', שכן לדעתו, ערכיה של ההנהגה הצדיקית מופקעים מביקורת חברתית ומנורמות מקובלות, בהיותם נסמכים על אמת מיסטית פנימית ותודעת שליחות כלפי פנים, ועל היענות חברתית שבהתגבשות עדה על בסיס חדש כלפי חוץ. בתיאור קצר של שליבי הנהגתו של הצדיק, הנתפסת כעבודת השם, ר' יעקב יצחק מתאר את המעבר מביקורת חברתית והתנכרות להזדהות והתקשרות:

כי כשאדם רוצה לעבוד הש"י באמת בתחילה צריך לזהר שלא יחוש אם מתקוטטים עמו ומלעיגים עליו ומביישים אותו, כן הוא הדרך קודם, ואח"כ אם אדם אינו חושש ע"ז מתחברים עמו כמ"ש ברצות ה' דרכי איש גם אויביו ישרים אתו (זאת זכרון, עו).

הדברים בראש המובאה מוסבים על הנהגת הצדיק ועל הביקורת הנוקבת שהוא מעורר, והדברים בסופה מתייחסים לתגובה החברתית המשתנה. ההיענות החברתית היא עדות לנכונות הדרך הדתית ואישור אמיתות עבודתו של הצדיק.<sup>44</sup> לפיכך, נטייתו היא להסיט את מישור הדיון העקרוני לליבון טיב ההנהגה, היונקת מתודעה כריזמטית, ולמידת האחריות והמחויבות של אליטה כלפי ציבור, ולהימנע מלהשיב למתנגדיו על טענותיהם המפורטות.

כללו של דבר, שלושה גורמים עיקריים השפיעו על עיצוב שלושת מישוריה של תורת הצדיק כלפי חוץ בתורתו של ר' יעקב יצחק:

המישור האישי, שבו עמד לפני האתגר של ביסוס הנהגה על סמכות רוחנית, הנאצלת לו בכוח מגע קרוב עם עולמות עליונים, וגיבוש עדה בהשראתה של כריזמה הנבחנת במגע עם המציאות, מישור שבו היה צריך לבחון, הלכה למעשה, את תקפותן של הנחותיו הרעיוניות ויכולת עמידתן במבחן היומיומי של הנהגת חוג חסידיו.

על הזיקה בין ביטול הזכויות המדיניות וחזיון השיפוט של הקהילה בגליציה להתפשטות החסידות שם, ברור, גליציה, עמ' 182. וראה, C. Abramsky, 'The Crisis of Authority within European Jewry in the 18th Century, *Studies in Jewish Religious and Intellectual History, presented to Alexander Altmann*, Tuscaloosa 1979, pp. 13-28

43 עיין, הערה 19 לעיל, והשווה לטענות ולמענות הנזכרות בדבריו ביחס לביוזי צדיקים, זכרון זאת, צו; זאת זכרון, יג, לו, נ, עא, קסב, קעא, קפז.

44 השווה לעמדת ר' אלימלך: 'זוה יהיה לו לסימן אם בני אדם כרוכים אחריו — אזי הוא צדיק' (נועם אלימלך, פ' בא, לו ע"ג). 'אם הוא צדיק יש לו בני אדם שמתקרבים אצלו ושוכנים עמו באהבה גמורה' (שם).



המישור הארגוני-תעמולתי, שבו היה גיבוש תורת הצדיק לחלק מרכזי בתהליך כינונה של המציאות החסידית ועיצוב הווייתה הנבדלת בתקופת התפשטות התנועה ואפיון ייחודה.

המישור הפולמוסי, שבו ניסוח תחומי אחריותו של הצדיק ואופי זיקתו לחסידיו היה בבחינת קריאת תיגר על ערכיה של ההנהגה הרבנית ועל עמדותיה הסוציאליות, מזה, ונסיון התוויית אלטרנטיבה לתפיסות אלה, מזה.

משעמדנו על כמה מן הנסיבות החיצוניות, שהיו כרוכות בעיצובה של תורת הצדיק, נפנה להערכת היבטיה הפנימיים ולבחינת משמעותם של מרכיביה המיסטיים. דומה שנוכל למנות ארבעה גורמים עקרוניים, היוצרים את ההווייה הצדיקית ומייחדים את נושאיה, מנקודת מבטו של ר' יעקב יצחק:

(א) הממד הכריזמטי המעוגן בסמכות רוחנית, שתוקפה נובע מתודעת המגע הבלתי-אמצעי עם ההווייה האלוהית.

(ב) המתח הדיאלקטי בין האיון לשפע, שעליו מושתתת הווייתו של הצדיק, מתח המשתקף בכפל ההווייה של התבטלות ושפלות, מזה, והתעלות אקסטטית ודבקות, מזה.

(ג) תביעת התמודדות ב־זמנית עם המישור המטפיסי והמישור הארצי, או עמידה במגע עם ה'אין' האלוהי וה'יש' הגשמי, המחייבות מצבי תודעה סותרים.

(ד) נטילת אחריות מפורשת לרווחתה הגשמית של העדה, והשבת הגשמיות, בהקשרה החדש, לטווח המחשבה הדתית והצבתה בזיקה לדיאלקטיקה של ההווייה הצדיקית.

ארבעה היבטים אלה, השזורים זה בזה, יידונו להלן בנפרד, לשם הבהרת ייחודם והערכת משקלם בעיצוב ההווייה הצדיקית.

## ג. הכריזמה

ההנהגה הצדיקית מושתתת על הכרה בסמכות כריזמטית, או על מתת־חסד של השראה אלוהית, הנאצלת לצדיק בחסד אל<sup>45</sup>. הכרה זו מובעת בלשון חד־משמעית בראשית דבריו של ר' יעקב יצחק, 'שנותן הבורא ב"ה כח להצדיק לפעול' (זכרון זאת, כה), ומתפרשת

45 על הגדרתה של הכריזמה בהקשרה הרתי, עיין, M. Weber, *Theory of Social and Economic Organizations*, London 1964, pp. 328, 358-373, 380-392 (להלן: זכר, תאוריה). והשווה, במהדורה העברית המקובצת של חלקים מכתביו בעריכת ש"נ איזנשטארט: מ' זכר, על הכאריזמה ובניית המוסדות, ירושלים תש"ס, עמ' 29-30 (להלן: זכר, כריזמה). עור ראה, E. Shils, 'Charisma, Order, and Status', *American Sociological Review*, Vol. 30 (1965), pp. 199-213; S. Sharot, 'The Routinization of Charisma', in: *Messianism, Mysticism and Magic*, Chapel Hill 1982, pp. 155-188 לראיית ההנהגה החסידית כהנהגה כריזמטית, ראה, שלום, זרמים, עמ' 334, 344, 347; בובר, בפירוש, עמ' קה; ג' שלום, 'דמותו ההיסטורית של הבעש"ט', בחוך: רברים בנו, עמ' 295, 307-312; כ"ץ, מסורת, עמ' 269, 274. על משקלה של המורשת השבתאית בהתוויית המנהיגות הפנימיטית, ראה, שלום, הצדיק, עמ' 244-245, ועיין, וייס, ראשית, עמ' 69-88.

מזוויות שונות בכל עיוניו – 'דהנה הצדיק צריך [...] שתהיה נפשו מטהרת [...] שיהיה מוכן להשראת קדושתו יתברך עליו ובתוכו' (שם, עג).  
המגע הבלתי-אמצעי עם ההווה האלוהית, המתרחש בעת ההתעלות האקסטטית, מאציל לנושאו סמכות על-טבעית וסגולה כריזמטית, בצד תחושת הווה מתוכת בין עליונים לתחתונים ותודעת שליחות עזה<sup>46</sup>:

והנה הצדיק עליון יותר מהמון עם ובשרשו השפע עובר ברוחניות ובא לו אור קדושתו ית' (שם, ב).

הצדיק צריך [...] להמשיך שפע לעולם [...] ובענין זה נקראים הצדיקים מלאכים לשון שליחות שעושה שליחותו ית' להיטיב לברואיו (שם, קלט).  
וגם צריך לבקש רחמים על ישראל ובזה נקרא כמו מלאך ושולחו יתברך להמשיך טובות ישראל [...] ויש לו רוח הקודש שנותנין לזה לידע מה צריך וכל עת שצריך והאיך לפעול [...] ולפעול יחודים אש לזהט (זאת זכרון, ר).

הסגולה הכריזמטית של הצדיק, כפי שהיא נתפסת לעצמו ולזולתו, טמונה בזיקתו להווה האלוהית ולהשפעתו המכריעה, בתוקפה של זיקה זו, על תחומים מרכזיים במציאות האנושית. כוחה המכריע של הסגולה הכריזמטית לכונן, ליצור, לקיים, להנחות ולשנות תחומים חיוניים בחיי האדם, מקנה למחונן בה מעמד על-טבעי ונבדל מבני תמותה רגילים וסמכות מעוררת יראה, היונקת מעולמות עליונים ומגילוייה של רוח הקודש<sup>47</sup>.

46 להשקפת מורו, ר' אלימלך, בעניין השליחות, השווה, נועם אלימלך, פ' שלח: 'הצדיקים דואגים תמיד לכללות ישראל ומתפללים עליהם בכל עת'. שם, פ' פקודי: 'הצדיק שהוא בחינת דוכרא אינו משיג לטובת והנאת עצמו אלא כל כוונתו להשפיע שפע טוב לכל ישראל'. לעניין התיווך בין עליונים לתחתונים, עיין, תשבי ודן, חסידות, עמ' 781-782.

47 ערותו המאלפת של תלמידו המובהק, ר' קלונימוס קלמן מקראקא, בעל 'מאור ושמש', זורה אור על הדרך שבה נתפסה זיקתו של החוזה לעולמות עליונים בחוג מקורביו:

זה הוא סוף כל אדם להיות הנשמה מופשטת מהגשמיות לזאת יראה חיך כעודו בחיים [...] לבוא למדה זו היינו להפשיט עצמו מגשמיות עוה"ז וישאר אצלו רק הרוחניות ואז יהיה מדובק בעולמות עליונים. וזה ידוע וראיתי כן מצדיקים גדולים שבהיותם מדבקים עצמם בעולמות עליונים והמה מופשטים ממלבושי גופניות והשכינה שרירה עליהם ומדברת מתוך גרונם ופיהם מדבר נביאות ועתידות ואותם הצדיקים עצמם אינם יודעים אח"כ מה שהיו אומרים כי המה דבקים בעולמות עליונים והשכינה מדברת מתוך גרונם (מאור ושמש, פ' יגש, ג ע"א).

עוד עדויות של תלמידיו ומקורביו על גילוי כוחותיו הרוחניים וצאי-הדופן ועל הנהגתו הכריזמטית, ראה, צבי אלימלך מדינוב, אגרא דפרקא, לבוב 1858, אות כה; הנ"ל, אגרא דכלה, לבוב תרכ"ח (פרעמישל), פ' פקודי, לא; יצחק יהודה יחיאל ספרין מקרמנא, מגילת סתרים, מהדורת נ. בן מנחם, ירושלים תש"ד, עמ' ח, יא. עוד ראה, ברגר, אורות, עמ' 84, 92, הנ"ל, עשר קדושות, עמ' 89-90, סעיף כב. והשווה, אהרון מרכוס, החסידות, תל-אביב 1980<sup>2</sup>, עמ' קיד; קורנבליט, אספקלריא, עמ' 9-16. עוד ראה, הסכמתו של ר' יהושע השל מאפטא לזאת זכרון, שבה תיאר את המחבר: 'כי נגלה לנו ולבני דורנו שבח יקר מעלת הצדיק המפורסם איש אלקים קדוש מו"ה יעקב יצחק הלוי מלאנצהוט גבר די רוח אלהין קדישין ביה ודמטמריין גלין ליה'. ההסכמה מתקע"ח. לרקע הקבלי של השגת רוח הקודש ומעלת הנבואה והתפשטות הגשמיות, עיין, ר' חיים ויטאל, שערי קדושה, שער ו, שער ג; ג, שער ז. השווה, טור אורח חיים, סימן צח, ושו"ע אורח חיים, סימן צח.

עליית משקלה של הסמכות הכריזמטית בהווה החסידית ניכרת הן בתודעה העצמית המדיומלית, המאפיינת את הצדיק, הרואה עצמו כשופר, שבו דוברת רוחו של האל, או ככלי נגינה המתנגן ברוח הקודש, והן בוודאות העמוקה, שהוא פועל בהשראת האל ומגלה ידיעות שנאצלו לו בגילוי אלוהי<sup>48</sup>.

מטבע הדברים, אין הצדיק החסידי מרחיב את הדיבור על טיבה המדויק של השראה זו. אולם אין הוא נמנע מלרמוז עליה ולעגן סמכותו בה. שהרי לפי השקפתו, בצדיק כמוס כוח, המצביע אל מעבר לישותו, אל בוראו, ובכל פעולה שלו יש משום כוחו של סמל ללמד על מה שמעבר לו. בדבריו של ר' יעקב יצחק ניכרות בבירור תודעה עצמית מדיומלית כמו-נבואית וודאות פנימית באשר למחוננותו בידיעה על-טבעית, הנאצלת בחסד אל. בראשית פנייתו אל חסידיו ציין את מקורה של סמכותו בשפיעה הנאצלת לו משמים, ואת ברלותה מידיעה אנושית מקובלת: 'שמעו ממנו והטו אזניכם אלי כי אני איני רוצה לומר מה שידעתי כ"א מה שישפיע לי מהשי"ת עבורכם' (זאת זכרון, ו).

הכריזמה נשענת, כאמור, על תוקפה של התגלות אישית ועל זיקה מפורשת לכוח אלוהי מופלא ועל-טבעי. ואכן, ניכר בעליל שהסמכות הרוחנית, שבשמה הוא פונה לקהל שומעיו, מיוסדת על השראה עליונה — שהוא קורא לה 'דברי נבואות' או 'השראת קדושתו יתברך עליו ובתוכו', 'רוח הקודש', 'חיות גדול' או 'מה שישפיע לי מהשם יתברך' — ההופכת אותה לוודאות מיסטית, הנקבעת בדפוסים חברתיים חרשים של זיקה והנהגה<sup>49</sup>. גילוי הסמכות בתוך עצמו, מתוקפה של הארה עליונה, מסויג בתנאי פנימי ובצידוק חיצוני. הכרת שפלות עמוקה ותחושת ביטולה של ההווה האנושית נוכח המלוא האלוהי מתנה את השפיעה האלוהית לצדיק, ותודעת השליחות ביחס לבני עדתו בשמה של המחויבות האפוטורופסית והזיקה לכלל ישראל היא הצידוק להארה השמית שהוא זוכה בה:

צריך שתהיה קבועה בלבך שלא מצדקותיך באת לזה כי אם חסד אל המסייע לבאים לטהר וקרוב לכל קוראיו כי צריך שתשיג שפלותך מאד (זאת זכרון, כה-כו).

בצד התביעה הפנימית של השפלות מוצב, כאמור, הצידוק החיצוני של השליחות: הצדיק מחונן בסיוע עליון לצורך העולם, אשר בשליחותו הוא פועל, ומתוקפו של סיוע זה הוא עוסק הן בגילוי הוויות רוחניות והן בהמשכת שפע ארצי:

ויעקב נסע מחיל אל חיל עי"ר זה השיג ראייה רוחנית [...] פי' מדרגה עליונה יותר שזוכה לראיה לא על עניניו לבד כ"א לצורך העולם (זכרון זאת, כז).

48 ראה, וייס, מיסטיקה יהודית, עמ' 69-83. השווה עדותו של ר' זאב וולף מזיטומיר, אור המאיר, קארעץ תקנ"ח, מהדורת ירושלים 1968, צה ע"ב, בדבר עמדתו המכרעת של המגיד ממזריץ' בשאלה זו.

49 ר' יעקב יצחק הוא דוגמה מובהקת לצדיק המעגן את מקור סמכותו במעלתו המטפיסית ובזיקתו לעולמות עליונים, ולא בתורת מוריו או בהסתגפותו על שלשלת המסורת החסידית. השווה, אטקס, דרכו של רש"י, עמ' 344-345, המצביע אל-נכון על משקלה של הזיקה אל המגיד כמקור סמכות להנהגת חסידים, אולם מכיליל שלא כדיון דפוס זה, התקף לגבי מקצת תלמידיו, על כולם. הזיקה בין ההשראה הכריזמטית כמקור סמכות לבין מורשת המסורת הקבלית-חסידית בעיצובה של ההנהגה החסידית טעונה עדיין בירור נוסף.

צריך להתחבר לצדיקים שבכל דור שהם אינם מחזיקים טובה לעצמם וה' אתם וכן חקרו בשפלותם ויש להם סיוע עליונה בפרט לצורך העולם (שם, לד).

ביטוי החיצוני של הסגולה הכריזמטית כרוך במתח בין כיסוי לגילוי, ומחייב שיקול-דעת זהיר והבחנה דקה בסכנת משמעותן של השגות עליונות והשלכותיהן האפשריות. ר' יעקב יצחק מציין פעמים רבות בכתיבת הנהגותיו, 'וליהור מאד מלגלות שום ענין שאין כל העולם יודעים וליזהר מאד לגלות מה שהוא כמו נביאות ואם צריך לכך להיות בשכל גדול בעזרת האל ב"ה' (דברי אמת, הנהגות, ח)<sup>50</sup>. הזהירות הרבה הנתבעת בגילויין של השגות שנאצלו לו ברוח הקודש מתחזרת כלקח רוחני בהקשר היסטורי-חברתי, בדברים המאלפים המובאים בשמו אצל תלמידו, ר' צבי הירש מזידצ'וב:

וכן שמעתי ממורי ז"ל [החזקה] שאמר על אותן התלמידים ממעשה שהיה כת שיצאו בחלול השם הידוע בימי הרב הט"ז, היה מחמת שרצה להשיג השגת אלו' ונבואה ורוח הקדש ע"י יחודי שמות, ולא הכריעו מדותיהם ולא הכניעו חומרים ולא היו זכאים ולא השגיחו על עצמם והלכו בנפלאות מנהם ועמדו על דעת יחודם [...] בלי הזדככות חומרים וציירו לפנייהם צורות עליונות אשר תחת המרכבה ועי"ז נתגבר עליהם צורות והרהור ניאוף רחמנא לשזבן והיה מה שהיה ר"ל. עכ"ד מורי ואמר בשם הבעש"ט נב"מ שלמדו הטפשים זאת החכמה בלא כח זיע ממורא פחד שמים ולכן הגשימו ועי"ז יצאו ע"כ<sup>51</sup>.

הרקע ההיסטורי של הדברים, המתייחס לתנועה השבתאית ונרמו בביטוי 'חלול השם הידוע בימי הרב הט"ז', הוא העומד לנגד עיניו של החוזה, שהביע את דעתו על הכשלון השבתאי, והסיק מן הלקח המר של השגת רוח הקודש בלי סייגי ההסתרה ההולמים ובלי הזדככות ומורא שמים את חיוניות הזהירות הרבה המתבקשת מעיסוק בהשגות עליונות, המועדות לסכנת פירוש מוטעה, 'הגשמה' וציאה מן הכלל. סייגי האוטוריקה, הזהירות, ההכנעה, ההשפלה העצמית וההזדככות, מוצבים כתנאי לכל גילוי של השגות עליונות ולהבאתן לפני קהל ועדה. בצדם מותווים קניימדיה חיצוניים ופנימיים לבחינת אמיתותם של גילויים מעין אלה: הזהירות המסורתית, המתחייבת מהשגה נבואית וממעלה פנוימטית גבוהה, מקבלת משנה תוקף בהקשר ההיסטורי-חברתי שבו צמחה החסידות, שהדהדו בו עדיין, בתחומים רבים, לקחיה המרים של התנועה השבתאית וגלגוליה, אשר היו רבי משקל בהערכתן של תופעות דתיות וחברתיות.

50 על הבעייתיות הכרוכה בכתיבה לגילוי רוח הקודש, השווה עדות בת זמנו ומקומו של החוזה, באגרת ר' זכריה. עוד עיין בהקדמתו של ר' שלמה לוצקער לליקוטי אמרים' על סיוג וגילוי מדרגות רוחניות ועל הסכנות הכרוכות בכך, ר"ה: 'ושאלתי אותו למה אדמו"ר אינו רוצה לגלות מדרגותיו'.

51 צבי הירש מזידצ'וב, סור מרע ועשה טוב, לובלין תרע"ב, עמ' 55 (להלן: סור מרע). הביטוי 'בימי הרב הט"ז' מתייחס לשליחים מלבוב, ששלח ר' דוד הלוי, בעל 'טורי זהב', לשבתאי צבי בגליפולי, ועיין, ג' שלום, מחקרים ומקורות לתולדות השבתאות וגלגוליה, ירושלים 1974, עמ' 73-74. ר' צבי הירש קורא לחוזה מלובלין 'מורי', וראה סור מרע, עמ' 17-18, הוספות צבי אלימלך מדינוב, שם, עמ' 21.

הממד הכריזמטי-מדיומלי, המעוגן בסמכות פנוימטית ובוודאות הזיקה לעולמות עליונים, נבחן בהתחדשות דברי תורה 'הנשפעים מלמעלה'<sup>52</sup>, וביכולת פעולה החורגת מגדר הטבע, הבאה לידי ביטוי בידיעה על-זמנית וביכולת לחולל 'נסים ונפלאות'. שני הממדים כאחד מותנים בהפנמת התביעה הטוטלית של חיים נוכח אלוהים וביכולת התאיינות והתבטלות, המשתקפות בתפיסתו העצמית של הצדיק כשפל-ערך ומשולל מהות נוכח המלוא האלוהי:

ועיקר שלא למוש מהאדם הבושה מהבוב"ה שהוא לפנינו ומאחרינו ומלא כל הארץ לית אתר פנוי מינה ורואה מחשבותינו ותעלומות לב זה לחשוב תמיד עכ"פ ולבוש מפניו (זאת זכרון, ד)<sup>53</sup>.

ניסוח מחודד של עמדה זו בגוף ראשון נשנה בהנהגותיו: 'גמרתי בלבי להיות עכ"פ שפל בעיני מאד' (דברי אמת, ח).

הקריטריון הראשון לתביעת מרות, המיוסדת על סמכות כריזמטית, ולוודאות, המבוססת על השראה עליונה, הוא התחדשות דברי תורה מן השמים, כמוטעם בדבריו של ר' יעקב יצחק בראשית כתיבתו: 'הריני מוכן ומזומן לכתוב מה שעורני השי"ת ב"ה לחדש בישיבות חבירים מקשיבים לקולי, והקול אליו' (זאת זכרון, ד)<sup>54</sup>. אפיונם המובחן וגילויים החיצוני של חירושי תורה הנאצלים מן השמים הוא 'חיות גדול' ו'התלהבות', או בחינה מסוימת של הארה אקסטטית, המחוללת תמורה נפשית עמוקה בדובר, הקורנת אף אל מאזיניו:

חיות אש ממללות פי' שלא ידבר כ"א ע"י החיות של התורה והתלהבות אהבת הבורא ב"ה ויראתו הנקרא שלהבת י"ה [...] פי' שלא ידבר עד שיבוא לו החיות הגדול והתלהבות שהיא החיות אש בעצמה ממללות (זאת זכרון, יח).

העוצמה, האש, ההתלהבות, 'החיות הגדול', השלהבת והאהבה, מרמזים כולם על עוצמת החוויה הנפשית העמוקה של ההארה ועל התמורה האקסטטית שהיא מחוללת בהווייתו של

52 לעניין אמירת תורה בהשראה שמימית, השווה כרגר, אורות, עמ' 93, סעיף לו. והשווה, דברי נכדו בהקדמת 'דברי אמת' (הערה 29 לעיל): 'כי ידוע לנו ולבני דורנו מגודל חוקף ואומץ קדושה ופרישת והתלהבות של כבוד אדוני א"ז הרב המחבר ז"ל ובפרט בעת אמירת התורה הזאת בדחילא ורחימא ורתת וזיע אשר מפיו לפידים יהלכו'. עוד השווה, מאור ושמש, פ' ואתחנן, רא ע"ד, פ' משפטים, צא ע"ב. ועיי', ר' ש"ץ, החסידות כמיסטיקה, ירושלים תשכ"ה, עמ' 117, 120 (להלן: ש"ץ, החסידות כמיסטיקה). בספריו של החוזה פזורות הערות המעידות על החשיבות הרבה שייחס לתורה 'הנגלית' לו משמים, בניגוד לתורה הנלמדת על דרך עיון. וראה, למשל, 'מה שלא אמרתי בשבת כי אם אח"כ בא ללבי הגם שגם זה לא על ידי עיון אעפ"כ עשיתי סימן בפני עצמו' (דברי אמת, נב).

53 השווה, הנהגותיו בראש ספר דברי אמת, ובייחוד הנהגות א-ה, יד, מ, נ, נב, עז, פב. וראה, הנהגותיו בראש זאת זכרון, ג-ד, והשווה, מסורות, קורנבליט, אספקלריא, עמ' מה-נ. על נוסחים שונים של הנהגותיו ודפוסיהן, ראה, ז' גריס, 'ספרות הנהגות החסידית', ציון, מו (תשמ"א), עמ' 281.

54 דומה שיש כאן רמזה ל'קול דודי דופק' כפי שהתפרש אצל ר' יוסף קארו, המכנה כך את ה'מגיד' שהיה לו, ועיי', מגיד משרים, ירושלים תש"ך (להלן: מגיד משרים), וראה לבירור העניין, R.Z. Werblowsky, Joseph Karo — Lawyer and Mystic, Philadelphia 1977, pp. 9-23, 148-168 ודברינו להלן.

בין היש' לאין' – עין בתורת הצדיק של ר' יעקב יצחק, החזה מלובלין

נושאה. חותמה של תמורה זו על העדים לה היה עז רשם, והיה בו משום יצירת דפוס התקשרות מיוחד במינו: 'וכל מי שמקבל ממנו ושומע לתורתו ותפילתו יש בו אור מנפשו כידוע' (זאת זכרון, עו).

החוויה המשותפת של הדתיות האקסטטית הקורנת של הצדיק, ורישומה העז על הנוטלים בה חלק, הנרמות בדברי החזה, 'שראוי להיות התורה באימה ויראה ברתת ובזיעה הוא עכ"פ הקריאה בציבור והדרשה בציבור' (זאת זכרון, יח), הפכה מקור של סמכות דתית כשלעצמה, שכן, תחושת המגע הבלתי-אמצעי עם התחום האלוהי בשעה של התעלות דתית בפני העדה מקנה לצדיק מעמד וסמכות, החורגים מגדרי הטבע בעיני שומעיו<sup>55</sup>.

הקריטריון השני, מבחנה הארצי של הארה זו וזיקתה לטובת הכלל, הוא היכולת להשפיע על עולמות עליונים ולחולל נסים. היכולת להמחיש את נוכחות האל בעולם על-ידי נסים ונפלאות, ולאשש את האמונה באפשרות הקשר עם האל ובשרייתו בעולם, היא בעלת חשיבות ראשונה במעלה בגיבוש דפוסי של ההנהגה הצדיקית בחוגם של תלמידי המגיד. ניסוחה העקרוני מצוי בדבריו של ר' שלמה לוצקער, המקבילים לדברי החזה:

ונקרא צדיק שעל ידיו יומשך שפעו וחיותו ית' ומצמצם כבודו יתברך בזה העולם ויתודע אלוהותו יתברך בזה העולם [...] שעל ידיו נתגלה שחיות הבורא ב"ה בכל הארץ [...] הכלל העולה שהצדיק צריך לידע ולהודיע את כל זאת ר"ל שהקב"ה מחיה ובורא את הכל כדי שיתגלה מלכותו ואדנותו ית"ש בעולם (דברת שלמה, מקץ, לג).

העדה על נוכחות האל בעולם ואישוש טענת 'השראה שכינה בתוכנו' הם העומדים מאחרי ההנהגה הצדיקית, הכורכת נסים ונפלאות בזיקה קרובה בין האל לצדיק וביכולת המחשתה<sup>56</sup>. ר' יעקב יצחק מנסח את דבריו בסוגיה רגילה זו בכפל לשון המוהל את הוודאות המיסטית האובייקטיבית בתודעתו הסובייקטיבית והמערב בין תיאור הממשות במישור האידיאלי לבין תחושתו כצדיק פועל נפלאות במישור הארצי:

'משכן העדות פי' גם להיות משכנו עלינו בדרך זה לפעול נסים ונפלאות

55 המסורת החסידית שמרה עדויות רבות על עוצמת ההשפעה של גילוייה של ההשראה הטרונסצנדנטית בפרהסיה ועל ההתעוררות הרגשית העזה שגרמה בחוגו של החזה. עיין במקורות הנזכרים בהערה 3 במבוא, ובהערה 47 לעיל. וראה דבריו של ר' יעקב יצחק על האופי האקסטטי של 'התבערה', זאת זכרון, קכד-קכו. מרטין בובר השכיל להעניק צביון ספרותי מזהיר לעוצמת החוויה הדתית בחצרו של החזה, על יסוד מסורות אלה, בספרו 'גוג ומגוג'. יש עניין בהשוואה למסורת החב"דית על עוצמת ההשפעה האמוצינלית של דברי חסידות שהשמיע רש"י: 'אמירתו ד"ח היה מבהיל מאד וכל העומדים שם היו לחרדת אלקים ועל עמדם היו נעשים בע"ת גמורים והיו מתלהבים לעבודת ה' באופן נורא מאד, ח"מ הילמן, בית רבי, ברדיטשב תרס"ב, א, עמ' 31, הערה ב (להלן: הילמן, בית רבי). עדות מעניינת על מקומה של ההשראה הפנוימטית בחוג תלמידי המגיד, עיין, ר' לוי יצחק מברדיטשב, שמועה טובה, ורשה תרנ"ן, הקדמה. והשווה לדבריו של זאב וולף מו"טומיר, אור המאיר, צה ע"ב.

56 ראה, ר' אליאור, 'יש ואין' – דפוסי יסוד במחשבה החסידית', בתוך: משואות-מחקרים בספרות הקבלה ובמחשבת ישראל מוקדשים לזכרו של פרופ' אפרים גוטליב, ירושלים תשנ"ד עמ' 67-68 (להלן: אליאור, יש ואין).

לטובת ישראל, זה עדות להשראת שכינה בתוכנו שעונה לכל קראנו (זכרון זאת, עג).

וגם נקראים [הצדיקים] מלאך ה' צבאות כי עי'ד זה פועלים נסים ונפלאות כי ה' אתם (שם, קלט).

דומה שדבריו של ר' יעקב יצחק בעניין זה הושפעו במידה רבה מדבריו של ר' יוסף קארו, בספרו 'מגיד מישרים', הנדרשים לעשיית נסים ונפלאות בהשראה שמימית בהקשר של הנהגת עדה ותביעת סמכות<sup>57</sup>. המנהיג הכריזמטי קונה את מרותו על-ידי שהוא מוכיח את יכולתו לחולל נסים. ההכרה של הכפופים לו בכך מכרעת בחשיבותה לגבי תקפותה של הכריזמה. הכרה זו מובטחת בלא סייג בשעה שניתן אות או מובאת הוכחה בעלת אופי נסי<sup>58</sup>. אולם טבעה של הסמכות הנובעת מן הכוח הכריזמטי שהיא חייבת להיות מוכחת בתמידות. לפיכך, החוזה חוזר כמה פעמים בתפילותיו על נוסח הבקשה: 'ואנחנו מבקשים [...] למשל יתן סיוע להמסייעים לבאים לטהר וכן לצדיקים של כל דור לפעול נסים ונפלאות וכיצא כדי שיתקרבו ב"י להבורא ברוך הוא' (זאת זכרון, קצב)<sup>59</sup>.

ההתנסות המיסטית והסגולה הכריזמטית חייבות להוכיח את תקפותן בזיקה לחברה ובפעילות בקרבה, לדברי ר' יעקב יצחק, שכן, אין בדיאלוג המופנם שבין היחיד לאלוהיו כדי לתת להן צידוק או ביטוי הולם, ועל כן יכולת ההשפעה על עולמות עליונים נכרכת בטובת ישראל כתנאי וכמטרה:

יש עניין להשוות את דברי המגיד של ר' יוסף קארו, המובאים ב'מגיד מישרים' בסוגיה זו, דברים שעמדו לגודל ענינו של החוזה: 'אור ליום שבת כח לכסלו [אמר המגיד למרן יוסף קארו] אוכל לעשות נסים ונפלאות על ירך כמו בימים קדמונים כי עכשו אין בני העולם מחשיבים לומר תורה מפני שאין נעשים נסים ומופתים על ידם כמו בימי הראשונים. והטעם שהיו נעשים נסים ומופתים מפני שהיתה מחשבתם דביקה בי תמיד ובתורתו וביראתו לא היה נפרד אפילו רגע ועל ידי כן היו מתעלים ודבקים במדות עליונות' (מגיד מישרים, פ' מקץ, מהדורא קמא, עמ' לו-לז). על חשיבותו של 'מגיד מישרים' של קארו בחוגים חסידיים, ראה בכתב-יד בית הספרים הלאומי, ירושלים, 8<sup>0</sup>3759 דף 166 ב' 167 א': 'תלמידיו [של ר' פנחס מקורץ] כתבו בשמו שהיה חשוב וגדול מאד בעניניו ס' מגיד מישרים של הבית-יוסף ואמר שדבריו נאמרו מן השמים, בודאי יש להחשיבו, וכמעט לא היה הספר הלז מכל שולחני'.  
אני מקווה לדון על מקומו המיוחד של 'מגיד מישרים' והשראתו הרוחנית בעולמו של החוזה מלובלין במקום אחר.

השווה, זכרון זאת, ט, מז, נח, עג, קא; זאת זכרון, קפא, קמב; דברי אמת, קו-קז. על יכולת הראייה העל-טבעית שלו, שבשלה נקרא החוזה, ראה, שמואל משניוא, רמתיים צופים, ורשא תרמ"א, עמ' 247, סעיף ק' (להלן: רמתיים צופים), ודבריו המרומזים של ר' יעקב יצחק, זאת זכרון, פט. והשווה, ובר, תאוריה, עמ' 359-360. עדויות על מידת השפעתה של הסגולה לחולל מופתים בחוג תלמידי ר' אלימלך, ראה, אגרת ר' זכריה. על מסורות חסידיות בדבר ראייה על-חושית, ראה, יעקב יוסף, צפנת פענח, ניו יורק תשי"ד, עמ' 49; אפרים מסדילקוב, רגל מחנה אפרים, קורץ תק"ע, פ' בראשית, על הפסוק 'וירא אלהים את האור כי טוב'. והשווה, דינור, במפנה הדורות, עמ' 171.

השווה, הקדמת רב בער מליניץ לשבחי הבעש"ט בעניין תפקידם של נסים ונפלאות וסיפורי נסים בקירוב חוגים עממיים, ועל משמעות המופתים בהערכת דמותו של הצדיק. ועיי, דברת שלמה, בשלח עט, למקורו המגיד של מעשה הנפלאות של הצדיק ב'עת הצורך'. ראה, זכרון זאת, ג, והשווה, דברי אמת, קו-קז.

אך שידע מה שיענהו הש"י על הכל אפילו בנסים ונפלאות הכל הוא חסד אל לטובות ישראל [...] ע"כ מי שידע כן אפשר לו לגלות סודות התורה ויפעול נסים ונפלאות על ידיו לטובת ישראל (זאת זכרון, ה).

המבחן לאמיתותה של החוויה האקסטטית ולתקפותה של ההתנסות הרוחנית הוא בפעולה החברתית ובגילוייה הציבורי. לפיכך, ב'תורת הצדיק' הפעולה בעולמות עליונים מאבדת את צביונה התאורגי, המעוגן במסורת הקבלית, ולובשת אופי ארצי הקשור בסיוע לכלל ישראל, סיוע המוגדר כאחריות ל'בני חיי ומוזני'. אחריות זו כרוכה בתביעה לכוח מאגי בעולם הארצי וליכולת להשפיע על רצון הבורא ולעשות נסים ונפלאות שלמעלה מן הטבע. ואכן, היכולת הכריזמטית ממוקדת, במידה רבה, במופתים בתחום הארצי ובנסים בתחום הגשמי בתורתו של ר' יעקב יצחק, שכן התחום החברתי הוא המצע ההולם לגילוי עוצמתו הרוחנית של הצדיק<sup>60</sup>.

תודעת השליחות והמחויבות לצורכי הכלל כצידוק ליכולת העל-טבעית ולעיסוק בנסים ונפלאות מלמדת על העתקת מוקד ההתייחסות מעולמות עליונים להוויה הארצית. זיקת השליחות הנרקמת בין הצדיק לעדתו מבוססת על ההנחה שהעדה זקוקה לשליח שיוריד עבורה מעילא לתתא את השפע האלוהי ושיפעל בשליחותה הארצית בפני שמים. דבריו של ר' יעקב יצחק טבועים בחותמה של תודעת שליחות כפולה – שליחות המוטלת על הצדיק בידי האל והמותנית בתודעת שפלות עצמית, הכנעה וביטול, מחד גיסא, ושליחות המוטלת על הצדיק בשמה של העדה, היונקת מהתנסות מיסטית ומן הסמכות הדתית הנקנית על-ידיה, מאידך גיסא:

וזה לך האות כי אנוכי שלחתיך (שמות ג, יב) בפשיטות וזה שאני מבקש ממך לילך בשליחות יותר מכל ישראל ואתה אומר מי אנוכי (שם, יא) ודעתך שפלה עליך, לך האות כי אנוכי שלחתיך שאתה הולך באמת גמור (זאת זכרון, קצה). ובוזה נקרא כמו מלאך ושלוחו ית' להמשיך טובות ישראל ויש לו רוח הקדש שנותנים לזה לידע מה שצריך וכל עת שצריך והאיך לפעול ולפעול יחודים אש לזהט (זאת זכרון, רו)<sup>61</sup>.

לאורך כל תורתו נשנית ההטעמה בדבר הזיקה בין הסגולה הכריזמטית לבין השליחות הציבורית שהיא מטילה על המחונן בה, שכן, כאמור, הזוכה לסיוע עליון זוכה בו לצורך העולם. רעיון התיווך והשליחות של יחיד סגולה בין ההווה השמימית לארציות טומן בחובו אפשרויות דיאלקטיות מרחיקות לכת, כפי שנבחר להלן. אולם עיקרו נעוץ בתפיסה, שלפיה חובתם של בעלי מתת-החסד, שנקראו לשליחות כריזמטית, להכיר בתכונתם ולפעול בכוחה, שכן קנה-המידה לאמיתות הנסיון המיסטי ולמשמעותו הוא בשליחות הציבורית. הנסיון המיסטי כשלעצמו חיי רוח בטוהרתם המבודדת אינם עונים על המבוקש בתורה זו,

60 ראה להלן, בסעיף ד', דיון רחב בשאלת הצדיקות הגשמית, וראה, דברי אמת, צו-צט.

61 על אופיה של השליחות הכריזמטית, השווה, ובר, כריזמה, עמ' 29-30, ועיין, שלום, הצדיק, עמ' 247, וראה, ובר, תאוריה, עמ' 358 ואילך.



ולפיכך הם מעוגנים בהקשר ציבורי ובשליחות חברתית, שמהם הם יונקים את משמעותם, ושעל-פי זיקתם אליהם הם נשפטים. ר' יעקב יצחק ראה עצמו כמי שמוטלת על שכמו אחריות כבדה בשל ההשראה הפנוימטית, או השגת רוח הקודש, שזכה בה, וכמי שמנהיג עדה בתוקפה של זיקתו לעולמות עליונים בחינת 'השפעה' ו'המשכה'. השגה זו היא המנחה אותו בגילויי תורה ובהנהגה רוחנית של עדרו כשם שהיא מאששת את חזקתו על תחום האחריות הגשמי של 'בני, חיי ומזוני': 'כי בכל דור יש צדיקים שמיישרים ומתקנים את מדותיהם לה' ומזכים את הרבים [...] כי השיגו לרוח הקודש כי הלכו בדרך אמת' (דברי אמת, מב).

הזיקה בין ההשראה המיסטית והשגת רוח הקודש לבין השליחות הציבורית והאחריות האפוטרופסטית על העדה היא זיקה סבוכה מבחינת יחסי סיבה ומסובב והשפעת גומלין. אולם אין ספק ששני גורמים אלה מאצילים זה על זה ושזורים זה בזה בתפיסתו של ר' יעקב יצחק, היונק את סמכות ההנהגה מן ההשגה המיסטית, ומתנה את ההשראה הפנוימטית בזיקה ציבורית של שליחות ודאגה אפוטרופסטית לכלל.

היחס בין העובדות החברתיות החדשות שנקמו בהווה החסידית (הנהגת עדה על-ידי צדיק ואחריות ל'בני חיי ומזוני') לערכים המיסטיים שהנחו אותן (השגת רוח הקודש, סמכות כריזמטית, השראה מיסטית, דבקות וביטול ה'יש') הוא יחס מורכב, ובחינו סבוכה. שכן הנתונים ההיסטוריים, הנרמזים בדברים, מגיעים לידיעתנו באמצעות תיווכה של התודעה הצדיקית הסובייקטיבית. אולם דומה שאין מקום להטיל ספק במקומן המרכזי של התודעה הכריזמטית וההשגה המיסטית בעיצוב דפוסי של החברה החסידית בשלהי המאה ה'י"ח ובהשפעתן על תחושת השליחות הציבורית שהניעה את ההנהגה החסידית<sup>62</sup>.

בריונו לקמן אנו מבקשים להתבונן במשמעותה התאולוגית של התודעה הכריזמטית מנקודת מבטו של ר' יעקב יצחק, היונקת מן המסורת הדיאלקטית הקבלית, ולבחון את השלכותיה על הזיקה לעולמות עליונים ולעולם הארצי, כפי שהן מתגלמות בהווה הצדיקית.

#### ד. ה'אין' וה'יש' בהווה הצדיקית

דמות הצדיק במשמעה התאולוגי מבוססת במשנתו של ר' יעקב יצחק על תפיסה דיאלקטית של מושגי ה'אין' וה'יש' הקבליים, ועל גלגולם החסידים, האתי והמיסטי, בחינת 'הכנעה', 'שפלות' ו'ביטול', מזה, ו'גדלות', 'שפע' ו'המשכה', מזה. המציאות הפנימית והיבטיה החיצוניים מתפרשים בעיניו לאורם של מושגים אלה, המאצילים להם פשר. הפנמתם הדו-ערכית בהווה הצדיקית ביחסה לאל ולעולם היא נושא העומד במרכז עיונו.

ה'אין' וה'יש', או האלוהי והגשמי, שני ההפכים הישותיים בהכרה האנושית, מתגלגלים לשני אופני הווה אלוהיים, המשלימים ומתנים זה את זה במחשבה הקבלית, ולשני ניגודים

62 על המתח בין הסמכות הכריזמטית להנהגה המקובלת ועל הפער בערכים ובדפוסי הנהגה, עיין, ובר, תאוריה, עמ' 361-363, 386-392, והקדמתו של טלקוט פרסונס לספרו הנ"ל של ובר, עמ' 64-66.

כפולי משמעות, המתנים זה את זה במחשבה החסידית<sup>63</sup>. ה'אין' הוא מקור כל ישות בהוראתו האלוהית, אולם הוא אף התגלמות האֵינות, בחינת אין ואפס, בבחינתו האנושית<sup>64</sup>. היש' מתפרש הן מלשון ישות במשמעו האלוהי, והן בהוראתו הארצית כהוויה גשמית וחומרית<sup>65</sup>. שני הפכים אלה מתוארים במחשבה הלוריאנית כמושגים 'האצלה' ו'צמצום', או 'התפשטות' ו'הסתלקות'<sup>66</sup>. ההאצלה והשפיעה משקפות את הפיכת ה'אין' ל'יש', את הפיכת הנעלם לנגלה, או את ההמשכה של הישות האלוהית מעילא לתתא. ואילו הצמצום וההסתלקות כרוכים בהפיכת היש' לאין', בהשבת הנגלה לנעלם, או בדינמיות האלוהית של שיבה מעולמות תחתונים לעליונים<sup>67</sup>.

כנגד שני אופני הקיום הדינמיים של ההוויה האלוהית, ההתפשטות וההסתלקות, מגלם הצדיק שתי בחינות רוחניות מנוגדות, שעליהן מושתתת הווייתו – התפשטות הגשמיות, הדבקות, ההתעלות וההמשכה, המקבילות להאצלה ולשפיעה של הישות האלוהית, או להפיכת ה'אין' ל'יש', בצד הביטול, ההכנעה וההשפלה, המגלמים את בחינת ההסתלקות והצמצום, או את הפיכת היש' לאין'.

כשם שבדיאלקטיקה הלוריאנית, בלי צמצום, היעלם והסתלקות אין שפיעה, גילוי והאצלה, כך אף בדיאלקטיקה הצדיקית, בלי ביטול היש', הכרת השפלות, והמורעות לאֵינות ההוויה האנושית, אין ייחוד, התעלות, התפשטות הגשמיות ודבקות, ואף לא המשכת שפע אלוהי מעילא לתתא<sup>68</sup>. רק כפל התודעה הניגודית של 'השפל באדם והגרוע מכולם', מזה, והמשיג בעולמות עליונים, 'היכול לחולל נסים ונפלאות', מזה, מגלם את תנאי היסוד של ההוויה הצדיקית כהשתקפות להפכיה של החיות האלוהית. שהרי ביטול היש' של הצדיק, איון הווייתו, הכנעתו ותודעת שפלותו, הם תנאי להארה האלוהית ולהמשכת השפע בו ומחוצה לו: 'כי מי שדעתו שפלה עליו [...] יכול לפעול נסים ונפלאות לטובת ישראל' (זאת וזכרון,

63 על הפנים הדיאלקטיות של מושגי יש ואין, ראה, ר' אליאור, תורת האלוהות כדור השני של חסידות חב"ד, ירושלים תשמ"ב, עמ' 48-50, 125-133 (להלן: אליאור, תורת האלוהות); הנ"ל, 'עיונים במחשבת חב"ד', דעת, 16 (תשמ"ו), עמ' 145-154 (להלן: אליאור, עיונים); הנ"ל, יש ואין. על העקרונות הניגודיים המתנים את ההוויה במחשבה החסידית, ראה, מגיד דבריו ליעקב, מהדורת ר' ש"ץ-אופנהיימר, ירושלים תשל"ו, עמ' 91, 134, 170, 210 (להלן: מגיד דבריו ליעקב); תשבי ודן, חסידות, עמ' 773-775.

64 על הבחינה המיסטית והאתית של ה'אין', ראה שלום, הצדיק, עמ' 252-253; וייס, מיסטיקה יהודית, עמ' 70-71, 82-83; ועיין, מגיד דבריו ליעקב, עמ' 12, 74, 109, 134. על ה'אין' כמקור היש' ראה, שם, עמ' 19-20, 24, 91. עוד ראה, תשבי ודן, חסידות, עמ' 808, ועיין, A. Green, 'Hasidism, Discovery and Retreat', in: P. Berger (ed.), *The Other Side of God*, New York 1981, pp. 104-130.

65 השווה, אליאור, תורת האלוהות, עמ' 43-51.

66 ראה, עץ חיים, ורשא תרנ"א, עמ' 25, 56-57. ועיין, שלום, זרמים, עמ' 261-263.

67 על הסתלקות והתפשטות בהוראתו החסידית, ראה, מגיד דבריו ליעקב, עמ' 210, 289-290, ועיין שם, במפתח בערכים אלה. וראה, תשבי ודן, חסידות, עמ' 773.

68 ראה, שלום, זרמים, עמ' 261-263. לדיאלקטיקה הצדיקית, השווה, נועם אלימלך, פ' בא: 'הצדיק צריך לעבוד כמו בריאת העולמות בתחלה בחורבן ואח"כ בחיקון', פ' לך לך, ה' ע"א: 'זעיקר התחלה שתוכל לבא לשרש העליון הוא הכנעה שתחשוב את שפלותך כי עפר אתה', והשווה, פ' חיי שרה, י' ע"ב.

ב). היחס המקובל, שנקבע במסורת, בין השפלת האדם את עצמו לבין מעלתו הרוחנית וקירובו לאל<sup>69</sup>, משתנה בתפיסתו של החזקה לניגודיות ולסתירה, הגלומות בדמותו של מי שמממש בהווייתו את ה'אין' ואת ה'יש'. הצדיק, המשים עצמו כ'מדבר', 'הפקר' ו'אסקופה נדרסת' בבחינתו הגשמית, הוא המרום למעלת השפעת השפע והטובה 'בצדקה וחסד' (זאת זכרון, פ), בבחינת זיקתו ל'יש' האלוהי: 'אם ישים עצמו כמדבר פורש מגשמיות ואינו חושב בהנאות גשמיות [...] כן נתן לו במתנה להמשיך כל שפע טוב' (שם, קיא).

דמות הצדיק בתודעתו של ר' יעקב יצחק מבוססת, כאמור, על הזיקה הדיאלקטית בין שאיפת ההתעלות שבהשגת ההווה האלוהית, מזה, ותביעת הכרת השפלות, האפסות והאינות שבהווה האנושית, מזה. קניית תודעת אינותה ושפלות ערכה של ההווה האנושית היא המתנה את שריית ההווה האלוהית על האדם. שהרי הפיכת האדם את עצמו לאין היא המתנה את ייחודו עם ה'אין' האלוהי ואת התמורה שמחולל הצדיק בהפיכת 'אין' זה ל'יש', כפי שיתבאר להלן<sup>70</sup>.

ההתייחסות שוות-הנפש לערכי העולם הזה, השגת שפלות ערכו של האדם ותודעת ההתבטלות שלו ביחס למלוא האלוהי, נמנים עם ערכי היסוד של האתוס החסידים<sup>71</sup>. תכליתם היא הפקעת האדם מהווייתו הגשמית לשם כינון תמורה בתודעתו, המכשירה את הדרך להשגת הדבקות האלוהית, כפי שעולה בבירור מדבריו של המגיד: 'ואדם צריך לפרוש את עצמו מכל גשמיות כל כך, עד שיעלה דרך כל העולמות ויהא אחדות עם הקב"ה עד שיבוטל ממצאות ואז יקרא אדם'<sup>72</sup>.

בתורת הצדיק נוספה תכלית חדשה למטרה המיסטית הידועה של פרישה מגשמיות והתאחדות עם האל, והיא המשכת השפע האלוהי להווה. כלומר, הדרכים שהותוו קודם לכן לשם פריצת גבולות העולם המוחשי וקניית ההישג המיסטי האינדיבידואלי, הפכו עתה לכלי שרת לתכלית דו-כיוונית של התעלות לדבקות מן ה'יש' אל ה'אין' מזה, ולהמשכת

69 ראה, סוטה, כא ע"ב, 'אמר רבי יוחנן: אין דברי תורה מתקיימין אלא במי שמים עצמו כמי שאינו, שנאמר והחכמה מאין תמצא' (איוב כח, יב). והשווה, ערוכין נד: 'אין תורה מתקיימת אלא במי שמים עצמו כמדבר'.

70 על הצדיק, העומד בתחום ה'אין', ראה, שלום, הצדיק, עמ' 252-253, בוכר, בפרדס, עמ' 60. על תודעת השפלות וההתעלות אצל ר' אלימלך השווה, נגאל, נועם, מבוא, עמ' 32. למשמעות הקוויסטית של הפיכת האדם עצמו לאין, השווה, ש"ץ, החסידות כמיסטיקה, עמ' 21-31. וראה, דברי תלמידו של החזקה, ר' מאיר מסבטניץ, בעל 'אור לשמים': 'שמעתי מכאדמו"ר מוהריי (יעקב יצחק) זל"ה שאמר בשם הרב הגאון מברדיטשוב זצלה"ה שהאדם מחויב לעורר על עצמו מרת אין ולהיות שפל בעיניו ולהיות מוסיף והולך בזה בכל יום יותר ויותר על ידי שמוסיף בעבודת הש"י יכיר גדולת הבורא ושפלות עצמו ומחדש בעצמו מרת אין, אור לשמים, לבוב תר"י, פ' בשלח. עוד ראה, ש"ץ, הצדיק, עמ' 369-370.

71 ראה, צואת הריב"ש, הוצאת אוצר חסידים, ניו יורק 1957, פסקות ב, ה, י, נג (להלן: צואת הריב"ש), ומיצוין בהנהגה י"שים עצמו כמי שאינו [...] והכוונה שיחשוב כמו שאינו בעוה"ז' (שם, נג), והשווה, מגיד דבריו ליעקב, עמ' 325; בוכר, בפרדס, עמ' קיב; ג' שלום, 'דביקות', בתוך: דברים בגו, עמ' 336 (להלן: שלום, דביקות); ש"ץ, החסידות כמיסטיקה, עמ' 15, 27-29.

72 מגיד דבריו ליעקב, עמ' 38-39. על ראיית האדם את עצמו כבן העולם העליון, המנוער מערכי העולם הזה, ראה, צואת הריב"ש, פסקות ו, נג, סב, פד.

השפע מן ה'אין' אל ה'יש' מזה. יתרה מזו, המשכת השפע בידי הצדיק הופכת להיות עתה מבחנה של התמורה הרוחנית, שקודם-לכן היתה בבחינת מחוץ-חפץ כשלעצמה:

מי שמשים א"ע [את עצמו] כ'אין' יכול לבוא להמשיך משם [מן האין] כמ"ש הרב המגיד מראוונא א"ן, מזל לישראל (שבת קנו ע"א), מי שמשים א"ע כאין יכול למשוך מזל לישראל, וכן נמי מי שמוסר א"ע וגופו ומשתעבד עצמו לה' ומקבל עליו עול תורה כמו שמפקיר עצמו להש"י כן יכול להמשיך מהעולם ההפקר הנ"ל מכ"ש לו וודאי בא הפרנסה בריווח משם (זאת זכרון, קכו)<sup>73</sup>.

בדברים אלה ובדומיהם יש משום הטעמה על ההמשכה יותר מאשר על ההתאיינות: 'משים עצמו כאין' הוא תנאי להמשכת השפע כשם שהוא ביטוי לכמיהה הספיריטואלית. אולם כאן, כאמור, אין עניין רק במטרה המיסטית של ביטול ה'יש' והשגת ה'אין', אלא, בראש וראשונה, בתוצאתה – בהמשכת השפע; ההתנכרות להוויה הגשמית של מי שהוא בן עולמות עליונים, ושוויון-הנפש לעולם של 'מי שמחזיק עצמו כאין', כמו הגרות והזרות של מי 'שעיקר שכונו הוא בעולם העליון', הם המתנים את יכולת המשכת השפע האלוהי מן ה'אין' אל ה'יש':

שיזכור האדם האמת שאין בכאן עיקר קיומו [...] וזה מי יגור, יחזיק עצמו לגור באהליך [...] ומי ישכון בהר קדשך (תהלים טו, א) הוא עולם הבא [...] [מי שאין בכאן עיקר קיומו אלא עיקר קיומו הוא לעוה"ב] עיקר שכונו הוא בהר קדשך [...] מי שהוא כן, יכול להמשיך להעולם שפע בני חיי ומזוני [...] אך הלא לזה צריך מידת א"ן כמו ששמעתי מהרב איש האלקים ר' בער מראוונא על אין מזל לישראל מי שמחזיק עצמו לאין יכול להמשיך דברים תלויים במזל בני חיי ומזוני (זכרון זאת, ט).

מושג ה'אין' הקבלי לובש כאן, כאמור, צביון דר-ערכי, אלוהי וארצי: בהוראתו האלוהית ה'אין' הוא 'היש האלוהי', האינסוף והמלוא, מקור הבריאה והשפיעה ואילו במשמעו הארצי תקפה הודאתו כשלילת ה'יש' וכאיננות. לגבי הצדיק מתחייבת הפנמת המשמעות הארצית לשם השגת הבחינה האלוהית. שכן רק עם שלילת ישותו הארצית ואובדן צלמו האינדיבידואלי יכול הצדיק להתאחד עם ה'אין' האלוהי ולהפוך אותו ל'יש' ארצי<sup>74</sup>.

והנה עיקר הצדיק הוא הנכנע בדעתו המכיר חסרונו, יש שהוא מפני רוממותו ית' ויש מפני שידוע ערכו [...] כי היודע האמת רבוק באלקים האמת ועוד שדעתו

73 לעמדותיו של המגיד, השווה, מגיד דבריו ליעקב, עמ' 351, במפתח, בערכים 'אין', 'מחזיק עצמו לאין', 'מחשיב את עצמו לאין'. על הזיקה הדיאלקטית בין 'אין' לשפע, השווה, י' תשבי, משנת הווה, ב, ירושלים תשכ"א, עמ' רג-רגד (להלן: תשבי, הווה).

74 להוראה המיסטית של ההיפוכות ל'אין', השווה, ויליאם ג'מס, החריה הדתית לסוגיה, ירושלים תשכ"ט, עמ' 274-275. עוד ראה, ש"ץ, החסידות כמיסטיקה, מפתח, ערך 'אין', 'התאיינות'; שלום, דביקות, עמ' 336.

שפלה עליו כאילו הקריב כל הקרבנות כולם וכזה מתעורר ומעלה הענין [...] כי הוא מעורר במה שהוא שפל בדעתו עולם האין לקיום העולם יש מאין, כמו התחלה שהיה יש מאין (דברי אמת, טז).

הצדיק, שביטל את הווייתו, בחינת ה'אין' הארצי, חכה להתפשטות הגשמיות שבהפיכת ה'אני' ל'אין', הופך להיות כלי קיבול ל'אין' המיסטי, לאמור, לשפע החיות האלוהית, הזורם דרכו לכלל העולם. בכך הוא משלים את מעגל התמורות שהתחיל בהפיכת ה'יש' הגשמי ל'אין' אלוהי, ומסתיים בהפיכת ה'אין' האלוהי ל'יש' גשמי<sup>75</sup>. זיקת התנאי ויחסי הגומלין בין ה'אין' הגשמי ל'אין' האלוהי מפורשים לאורך כל דבריו של החוזה:

כי אין מזל לישראל, פי' מי שמחזיק את עצמו לאין הוא יכול להמשיך ממזל בני חיי ומוזני [...] כי אפשר לו להמשיך כל השפעות יש מאין מפני שפלותו בעיניו (זאת זכרון, קצח).

מי שנעשה [...] נכנע ושפל בעצמו כאין יהיה יכול להמשיך כנ"ל (זכרון זאת, ט).

תפיסת עצמו כ'אין' והפיכת הווייתו לכלי מביאים לשריית ה'אין' האלוהי בוי<sup>76</sup>, שכן הפיכת ה'יש' הארצי ל'אין' בתודעתו של הצדיק היא המתנה את הפיכת ה'אין' האלוהי ל'יש' ארצי, בחינת שפע גשמי והמשכה.

ההיסט מהשגת הרבקות כשלעצמה וההתאחדות ב'אין' האלוהי כמטרת המאמץ המיסטי, וכפועל יוצא של ההשפלה והביטול העצמי ושל ההתנכרות ושוויון הנפש כלפי ההווה, אל עבר דבקות, המכוונת לשם המשכת שפע ולהנהגת העולם, מאפיין את התמורה הדיאלקטית שהתחוללה בתורת הצדיק.

שינוי זה מעתיק את זירת המאמץ המיסטי מן התחום המטפיסי לתחום הארצי, ומעביר את נקודת הכובד מן ההשתקעות ב'אין' אל המשכת השפע לעולם, או מן הייחודיות של התמזגות עם האל (הפיכת ה'אני' ל'אין') למורכבות של הזדהות ברזמנית עם ה'אין' וה'יש' (הפיכת ה'יש' ל'אין' והפיכת ה'אין' ל'יש'). עולמו של הצדיק אינו מושתת על הווה אידאלית, שלמה ואחדותית, אלא על הווה בלתי מושלמת, שכוחות רבים נאבקים בה והיא שרויה בהתרוצצות בין שני הקטבים של ה'אין' וה'יש':

תתבונן רוממות אל בעולמות העליונים שנקראו שמים ממעל כדי שתהיה תמיד עולה למעלה למעלה בדיקות הכבוד ב"ה, ועל הארץ מתחת תעיין שפלות גשמיות שלך כדי שתהיה שפל בעיניך אין עוד (זאת זכרון, טז).

75 בתורת המגיד, הצדיק הופך את ה'יש' ל'אין', בחינת היפך מעשה הקב"ה המוציא יש' מ'אין', ואילו בתורת החוזה, הצדיק הופך את ה'יש' ל'אין', אולם גם הופך את ה'אין' ל'יש'. וראה את דבריו המאלפים של ר' אלימלך, נועם אלימלך, תרומה, מח ע"א. והשווה למקומה המרכזי של תפיסה זו במחשבה החסידית. אליאור, עיונים, עמ' 143-172.

76 ראה, שלום, הצדיק, עמ' 252-253.

ייתכן שתמורה זו בהווה הריאלקטית הצדיקית נעוצה בחוקיות הפנימית של תורת הצדיק. תורה זו הציבה, בצדה של הכמיהה המיסטית להשיג בממשותו של הנעלם, את התביעה להתעמקות נוקבת במשמעותה של הממשות האנושית. היא העמידה למולה של ההתקשרות המיסטית עם האין' האלוהי את ההתקשרות האינטימית עם העדה הארצית. דומה שלעומת עליית משקלה של הסמכות הפנוימטית, המיוסדת על זיקה עמוקה לאין' האלוהי, ועל הנחת יכולת התעלות לעולמות עליונים, וכמשקל שכנגד לתביעת המעמד הכריזמטי המאדיר את צלמו האלוהי של הצדיק, נתבקשה, כביכול, בתורתו של ר' יעקב יצחק, העצמת צלם האדם והזדהות עם האין' האנושי, עם החטא, החרטה, הכניעות והשפלות. ההכנעה, השפלות האפיסה וההתבטלות הם מצבי התודעה, שבהם נמצא הצדיק ביחס לעצמו ולסובבים אותו בכל עת שאינו שרוי בדבקות: 'ששורש בלב צריך להיות הכנעה כ"א בשעת דביקות ודאי טוב להיות בהתפשטות שלא לעיין בשפלותו' (זכרון זאת, עט). ואכן, ההעמקה בתודעת השפלות כמצב הקיום האנושי היא ההוראה האחת הראשונה במעלה הנתבעת מן הצדיק וההנהגה הרווחת ביותר בכתביו<sup>77</sup>. הפנמתן של הכניעות והשפלות, שהן הן הביטוי החיצוני של שלבי היהפכות האני' לאין', בחינת אפס ואין – וביטוי בפרהסיה, הן המתנות את האצלתה של ההשראה האלוהית וזכות ההנהגה היונקת ממנה. יתרה מזו, הן נקבעות אף כבסיס ההתקשרות וההזדהות שבין הצדיק לעדה:

ואין יהיה שיהיה איש לשון חשוב ואדון העדה יהי' דווקא אשר יצא לפניהם (במדבר כז, יז) פי' יהי' שפל בעיניו ומחזיק עצמו לחוטא יותר מכולם<sup>78</sup> וזה לשון יצא פי' כשיתבונן שפלותו וחטאותיו והוא לשון יציאה, כי צריך להיות תמיד דבוק בהבורא ב"ה ואהבתו ויראתו ותורתו והתבוננות שפלותו הוא לשון יציאה, כי הקדושה נקרא רשות היחיד ורשות הרבים נקרא ההיפוך וכשארם מתבונן בעונותיו ומתודה ומתחרט עליהם בעת שחושביו הוא דבוק באותו זמן בשפלות ובצאת עוונותיו והוא עצמו גרוע מכולם וז"א אשר יצא לפניהם כי כשהראש בעמא חוזר בתשובה כל האוהבים אותו וכל המחזיקים בו הם דביקים בו ויש להם התקשרות במחשבתו מה שהוא מתנהג גורם לבוא להם התעוררות להתנהג כן וזה אומר יצא לפניהם והם אחרי (זאת וזכרון, כז).

77 עמדו של ר' יעקב יצחק בעניין ההכנעה והשפלות מושפעת, במידה רבה, מדברי מורו ר' אלימלך, המטעים עניין זה בכל דבריו: 'דעיקר השורש לאדם שיהיה בהכנעה גדולה ושפל בעיני עצמו ובמה נחשב' (נועם אלימלך, פ' חיי שרה, י ע"ב). 'השפלות וההכנעה' בתורת החווה הן הניסוח החדש של מידת האין' של המגיד ממזריץ'. והשווה דברי רש"י על מרכוזותה של השפלות במורשת החסידית, אגרות קודש, עמ' קנב; הנהגות ישרות, בסוף ס' תשובות חן לר' גדליה מליניץ, ירושלים 1965; דרונר, הצדיק, עמ' 142-147; דינור, במפנה הדורות, עמ' 210. וראה, קורנבליט, אספקלריא, עמ' מו-ג. עוד עיין, זכרון זאת, עט, והשווה, עמדתו הנחרצת של בעל 'נועם אלימלך' בדבר 'הצדיקים המחזיקים עצמם בפחות ושפלות מכל אדם', נועם אלימלך, ג, ע"ד-נא ע"א.

78 השווה, הנהגותיו של החחה, שם הוא שב ומטעים תודעה זו של 'חוטא יותר מכולם', וראה ש"ץ, הצדיק, עמ' 376-377. והשווה, אגרת ר' זכריה, 'הם [הצדיקים] תמיד מפרסמים גנותיהם ומביישים עצמם בריבם', ועוד שם.

הכרת השפלות כבסיס הזדהות בין הצדיק לעדתו היא מעקרונות היסוד של תורת הצדיק של ר' יעקב יצחק. כאמור, יש מקום להניח שהיא מהווה מעין משקל שכנגד להשפעתה רבת העוצמה של הסמכות הכריזמטית, המשמשת כקוטב הנגדי של מקור הקשר חיקת ההזדהות שבין צדיק לעדה. לפיכך, לעולם יטעים בדבריו את השפלות כהכרה מחויבת וכבסיס הזדהות בין הצדיק לשומעיו ואילו את ההשראה הכריזמטית והקונברסיה האקסטטית – 'ההתלהבות', 'הנביאות' ו'רוח הקודש' יציג כחסד אל וכנס, שאינו מבוסס על זכות החורגת ממיצוי גבולות הכרת שפלות הערך:

עשה לך שרף תראה להתרבה בבורא ב"ה תמיד ולהבין רוממותו ונוראותיו וטובותיו וחסדיו [...] להיות בוער בלבך כרשפי אש אהבת הבורא ב"ה ויראתו כמו שפי' קודם. וזה עשה לך שרף (במדבר כא, ח) הוא התלהבות, ופי' ומשם והלאה צריך שתהיה קבועה בלבך שלא מצדקותיך באת לזה כ"א חסד אל המסייע לבאים לטהר וקרוב לכל קוראיו כי צריך שתשיג שפלותך מאד [...] ח"א ושים אותו פי' השרף הנ"ל הוא התלהבות על נס שהוא נס מאת הבורא להיות בלבך כן, ותפעול בזה להיות תועלת גם לאחרים ללמוד ממך להתנהג כן, כי אל"כ [אם לא כן] יתיאשו הם כי יאמרו אתה הוא הצדיק וטוב מאד יכול להיות לך התלהבות משא"כ [מה שאין כן] הם כי מרגישים חסרונות בעצמם ע"כ אומר אם תשים הדבר על נס ולא מצד טבעך זכות לזה כי אדרבה מעצמך לא היה אפשר כ"א בדרך נס (זאת זכרון, כה-כו).

החווה שב ומטעים בכל עת את הווייתו הפסיבית של הצדיק באשר לזכאותו לחסד אל ולהתקרבותו ל'אין' האלוהי, לעומת המחויבות האקטיבית למודעות ל'אין' האנושי ולשפלות ההווה האנושית. מודעות זו מחייבת אותו לפעול להמשכת השפע מן ה'אין' אל ה'יש': 'והנה הצדיק צריך להמשיך שפע לעולם והנה אם ברעתו הוא שפל ונכנע ממשיך כן לפי ערכו גם כן לשפלים וכן לגדולים' (זכרון זאת, נד)<sup>79</sup>. הוא מציע זווית ראייה מאלפת לזיקה שבין הצדיק לחסידיו, המבוססת, כמדומה, על טרנספורמציה מסוימת של רעיון 'ירידת הצדיק', שהטביע את חותמו על ראשיתה של ההגות החסידית<sup>80</sup>. 'ירידת הצדיק' אל 'האדם הפשוט' בכתבי ר' יעקב יוסף מפולנאה היא, כידוע, בסיס ההזדהות בין הצדיק לבין ההמון, והיא הרקע לתורת הרע של ירידה והעלאה, הנדונה בכתביו. ואילו התוכחה העצמית, בחינת השפלות וההעמקה באינות ההווה האנושית, היא המסד המשותף לקשר ולזהות בין 'הצדיק' ובין 'האחרים', בגלגולה בתורת החווה. 'השגת השפלות', או 'הירידה' לתוככי עצמו, היא העומדת בבסיס הזהות בין הצדיק לעדתו, והיא המוצעת כאמצעי הקישור

79 תפיסת הענווה והשפלות כבסיס הזדהות, השווה, רמתיים צופים, א"ז פ כ"ד אות כ"ב. וראה דבריו המעניינים של החוה, 'כשהוא שפל בעיניו אוהב את כל ישראל' (דברי אמת, סד). ועיין ש"ץ, הצדיק, עמ' 370, והשווה מסורת המובאת אצל תלמידו איתמר מקונסקוואלה: 'שמעתי מפה קדוש אדמו"ר הרבי מלובלין נ"ע ברוב ענותנותו היתירה בשברון לב בזה הלשון על עצמו – אוי לדור שאני הוא המנהיג, משמרת איתמר, פ' תישא.

80 על 'ירידת הצדיק', עיין, ריס, ראשית, עמ' 69-88; מ' פייקאז', בימי צמיחת החסידות, ירושלים תשל"ח, עמ' 280-304 (להלן: פייקאז', צמיחת); נגאל, נועם, מבוא, עמ' 63-64; תשבי ודן, חסידות, עמ' 779-781.

בין היש' לאין' – עיון בתורת הצדיק של ר' יעקב יצחק, החוזה מלובלין

ביניהם. דומה שאין זה רחוק מן הדעת להניח שיש כאן עיבוד ופיתוח של רעיון 'ירידת הצדיק' והעמדתו על בסיס שונה של שיתוף זהות, שעה שמופקע האינטרס בתורת הרע ומוטעם האינטרס החברתי.

#### ה. בין עולמות עליונים לעולם הארצי

התנועה החסידית העמידה דגם הנהגה של איש רוח בעל סמכות פנוימטית, הנקרא להתמודד עם המישור המטפיסי ועם המישור הארצי בעת ובעונה אחת. בתחום המטפיסי נאבק הצדיק להתעלות לדרגות קדושה ודבקות, שיזכו אותו בשריית ההווה האלוהית בתוכו ואילו בתחום הארצי הוא פועל להגברת שריית האל בעולם ולהמשכת השפע האלוהי, בתוקפה של רוח הקודש הנאצלת לו.

ההתמודדות המטפיסית באה לידי ביטוי במאמץ המיסטי האינדיבידואלי להינתקות מן המישור הארצי ולהעפלה לעולמות עליונים, כחינת 'והנה מי שפורש עצמו הוא מגדל הפורח באויר שהוא בהתפשטות הגשמיות' (זאת זכרון, יא). ואילו ההתייחסות ליסוד הארצי משתקפת בנטילת האחריות על הווייתו הגשמית והחברתית של העדה, הגלומה בכוונה להשראת ההמשכה האלוהית בתוכה. עמדה זו נטבעת באמרות 'לפעול נסים ונפלאות לטובת ישראל' ו'להמשיך שפע לעולם'. תביעה כפולה זו מוצגת בלשון חר'משמעית כמהותה של ההנהגה הצדיקית:

דהנה הצדיק צריך לראות שני דברים, אחד שתהיה נפשו מטהרת ומנוקה מעון ומכל הרהר רע וכיוצא בזה שיהיה מוכן להשראת קדושתו יתברך עליו ובתוכו, ועוד צריך יותר מזה לפעול השלמת רצון אל לראות להגביר קדושתו ית' בעולם ולפעול תשועת ישראל ונסים ונפלאות (זכרון זאת, עג).

שמואל אטינגר כבר הצביע, במחקרו על ההנהגה החסידית, על התמורה העקרונית שחלה במהות ההנהגה בתנועה זו:

במקום הדמות האידיאלית של הדור שקדם לחסידות – דמות המיסטיקן הסגפן המתבודד – העלתה משנתה של החסידות למעלת אידיאל את דמות המיסטיקן שהוא מנהיג ציבור היושב בתוך עמו<sup>81</sup>.

כתביו של ר' יעקב יוסף מפולנאה ממחישים טענה זו בהרחבה עוד בראשיתה של החסידות. תמורה זו מתרחשת אף בחסידות פולין, שבה משתנה מושג הצדיק מאידאל דתי אינדיבידואלי של מיסטיקן הפרוש מהציבור, המייחל 'להשראת קדושתו עליו' והמשתקע כולו בערטילאיות האלוהית, אל עבר אידאל דתי המתייחס לעולם ולחברה, המחייב הקרנה של

81 אטינגר, ההנהגה, עמ' 230, 232. והשווה לניתוחו הפנומנולוגי של י' בער, ישראל בעמים, ירושלים תשכ"ט, עמ' 105-106.



ההשגה הרוחנית האישית על כלל העדה. אידאל זה נטבע בשאיפה ל'השראת שכינה בתוכנו' ולהמשכת שפע לכלל ישראל. התמורה בצביונה של ההנהגה מאפיינת את התפיסה הדיאלקטית של ר' יעקב יצחק בדבר דמותו של הצדיק, הנתבע לגלם בהווייתו את שני הממדים של פרישות מיסטית ושל מעורבות ארצית.

אין ספק שדמותו של הצדיק המתבודד, איש הרוח הטהור, הפרוש מן הציבור והמשוקע בדבקתו, אינה עונה עוד למבוקש. ניכרת העדפתו של מנהיג, היכול לגלם בתוכו, ולהקריין כלפי חוץ, את הזיקה להוויה הגשמית ולהנהגה החברתית, בצד ההשראה הרוחנית וההתעלות המיסטית. אולם הטעם הפנימי לתביעה כפולה זו, שהיה לה הרחב במישור החברתי, לא נחברר עד כה די צורכו. דומה שטעמה הפנימי של המתיחות בין הפרישה מן הגשמיות לבין נתינת הדעת על הגשמיות מעוגן במתח שבין טרנסצנדנציה לאימנציה, או בין כפל הפנים של ההוויה האלוהית, שהצדיק מתייחס אליה ושאותה הוא מפנים ומבטא.

המתיחות בין תחומם של חיי הקדושה והפשטת הגשמיות, שבהם הצדיק מגשים את תביעת הפרישות, ההתבודדות, וההינתקות מן ההוויה הסובבת, כתנאי להשגת הקדושה, לבין תחום האחריות הגשמית, המחייב מגע קרוב עם ההוויה הארצית ונתינת דעת על מכלול ממדיה, טבועה בכל תורת הצדיק של ר' יעקב יצחק ונשקפת בדימויים שהוא בוחר. הצדיק נכסף להיות בחינת 'נפשינו כצפור נמלטה (תהלים קכד, ז)', לשון התפשטות הגשמיות כנ"ל פורח באויר ואינו חושש לעוה"ז' (זאת זכרון, יא). אולם הוא שב מהתעלותו, שהרי 'הצדיק צריך תמיד לבקש רחמים על ישראל וגם על כל העולם הנוגע לקיום כי הוא לרצון הבו"ה' (זאת זכרון, כד). השיבה מן ההתעלות המיסטית והחזרה לשם נתינת דעת על הממד הארצי היא בבחינת חיוב עקרוני: 'דהנה חובת גברא מוטל על צדיקי הדור להמשיך תמיד השפעות טובות, חסדים גדולים גודל ישראל להיות להם כל טוב' (שם, כד).

יתרה מזו, הצדיק נכסף להיות 'מי שאין בכאן עיקר קיומו', אלא, 'עיקר קיומו הוא לעוה"ב' ו'עיקר שכוננו הוא בהר קדשך' (זכרון זאת, ט), והוא מדמה עצמו 'למגדל פורח באויר (סנהדרין קו) כמי שפורש מעפריות וגשמיות' (זאת זכרון, יא). אף-על-פי-כן הוא שב מהווייתו הערטילאית כדי 'להמשיך לעולם שפע בני חיי ומזוני' (זכרון זאת, ט) ולפעול 'בתוך קהל ועדה' (זאת זכרון, קצא). שני מרכיביה של ההוויה הצדיקית עומדים בסתירה מהותית איש לרעהו, שהרי דבקות, התעלות והתבודדות, מכאן, וערנות חברתית ושליחות ציבורית, מכאן, מחייבות הלכ־נפש שונים לגמרי והתכוונות למטרות מנוגדות. לפיכך, הזיקה בין השגת הדבקות, הנקנית בהתבודדות וריכוז ההוויה במישור המטפיסי, לבין המשכת השפע והנהגת העדה, התובעת מעורבות במישור הארצי ומגע עם החברה, היא זיקה ניגודית, התובעת פיצול מודעות בין קוטב הרוח לקוטב החומר<sup>82</sup>.

82 על המתח בין התמסרות לצורכי ציבור לבין התעלות היחיד, השווה, דברי רש"י, אגרות קודש, אגרת כד, 'ונלאיתי נשוא', והשווה, שלום, זרמים, עמ' 343. על תפיסתו של ר' אלימלך בנדין, ראה, נגאל, נועם, עמ' 33-37. לביטוי ספרותי של המתח העצום בין שני קטביה של ההוויה הצדיקית, ראה, הסיפורים על אודות החווה, 'המרחף', הנופל והנהדף לשאל תחתיות, בקבצי הסיפורים הנזכרים בהערה 3 לעיל.

ההיענות לפיצול זה נובעת מהיענות לחוקיות של הדיאלקטיקה המיסטית, הנעה בין ה'יש' ל'אין', והיא שמשרה מרוחה על צביונה החברתי של ההנהגה הצדיקית. הצדיק נתבע לשקף בהווייתו הן את הפיכת ה'יש' הארצי ל'אין' אלוהי בהתבודדות פרישות ודבקות, והן את הפיכת ה'אין' האלוהי ל'יש' ארצי בהמשכה, השפעת שפע, ומחויבות לצרכים ארציים, נוסח 'בני חיי ומזוני'. ר' אלימלך מליז'נסק, מורו של ר' יעקב יצחק, תבע נחרצות את דר-הערכיות המתחייבת בהנהגה הצדיקית וקבע את החיוב העקרוני הכפול: 'הצדיק צריך להיות גם בהתבודדות וגם עם כל ישראל' (נועם אלימלך, שלח). החוזה פירש את המחויבות הכפולה לממד המטפיסי ולמישור החברתי:

דהנה הצדיק עיקר דירתו הוא למעלה בדביקותו יתברך אך צריך גם כן לעיין בצרכי ציבור להמתיק דינין וכיוצא בזה לבקש רחמים על ישראל (זכרון זאת, יט).  
ההצדיק צריך לפעול ב' דברים הן לשמו ית' [...] וזה ראוי להיות בהתלהבות הלב, וגם צריך לבקש רחמים על ישראל ובוזה נקרא כמו מלאך ושלוחו יתברך להמשיך טובות ישראל (זאת זכרון, רו).

ההצדיק צריך לעבוד את הקב"ה בשני ענינים אחד להתדבק בו יתברך [...] וגם להמשיך שפע לעולם (זכרון זאת, קלט).

מתיחות זו בין התעלות ל'אין' והמשכה ל'יש', המעמידה דמות דיאלקטית המשקפת את ההתחבטות של אדם הנתבע להיענות להפכים המובהקים של הקדושה והארציות, ולגלם בהווייתו את הכיסופים הרוחניים והמעורבות הגשמית, יונקת, כאמור, מהיחס שבין הצדיק להווייה האלוהית כפולת הפנים. הצדיק נתבע לגלם בהווייתו אחדות הפכים, שכן הוא משקף את שתי הפנים של ההווייה האלוהית: זו הטרנסצנדנטית, המסתלקת מן העולם והמופשטת מן הגשמיות, וזו האימננטית, המשפיעה שפע לעולם, המעניקה לו את חיותו ושרויה בו. הצדיק, שהוא בעת ובעונה אחת בן-בית בעולמות עליונים ובעולם הזה, על אף הלך-הנפש השונה מעיקרו הנתבע לכך — 'התפשטות הגשמיות', מכאן, ו'עיסוק בגשמיות', מכאן — הוא המגלם את דר-הערכיות של ה'יש' וה'אין' ברציפותם השמימית והארצית, או את כפל הפנים של הטרנסצנדנציה והאימנציה ביחס להווייה הגשמית.

אותה דיאלקטיקה אלוהית של 'הסתלקות' ו'התפשטות', שדנו בה לעיל, המופנמת בהווייתו של הצדיק, בחינת 'התעלות' ו'שפלות', היא אף זו המטביעה את חותמה על מגעו עם ההווייה; המתח בין כפל הפנים של ההווייה האלוהית, הטרנסצנדנציה והאימנציה, הצמצום והשפע, הוא המעמיד את דמותו של הצדיק הנכסף להתעלות לעולמות עליונים, מזה, ולהיות בחינת משפיע שפע אלוהי בהווייה הארצית, מזה.

דומה שתורת הצדיק, בתודעת מנסחיה, מיוסדת על ההנחה, שבצדיק גנוזים כוחות המצביעים אל מעבר לישותו, אל מקורם האלוהי; אין הוא ישות חר-ערכית, המייצגת את עצמה, אלא יש בהווייתו כוחות הבאים ללמד על הווייה שמעבר לו, ויש בפעולותיו כדי לשקף, בחינת השראה ובחינת סמל, את הווייתם של עולמות עליונים. החוזה חוזר ומתאר מזוויות רשניות שונות את הזיקה המורכבת בין הצדיק לאל: 'ומה הערים הם הצדיקים אשר הוא יושב בהנה דהיינו הבורא אשר הוא שוכן בקרבם' (זאת זכרון, יב), שמשמעה הוא,

שממדים רבים המיוחסים לאל בתפיסה המסורתית מועתקים בהשקפה זו אל הצדיק<sup>83</sup>. כל פעולה של הצדיק יש בה משום ביטוי לכוח אלוהי ולהשתקפות של החיים האלוהיים:

אדם אתם לשון אדמה לעליון כי הצדיק מדמה הבורא ית' אליו, מה הבורא ב"ה גזר ומקיים, כן גם הצדיק גזר והקב"ה מקיים וכן יכול לבטל גזירות הבורא ב"ה (זכרון זאת, לח).

הצדיק גם כן יכול לפעול מחנה אלקים [...] וכן נקרא רקיע לשון חשיבות על שהוא חשוב בכל העולמות ומה שהוא גזר הב"ה מקיים שנותן הבורא ב"ה כח להצדיק לפעול (זכרון זאת, כה).

ההיסט רב המשמעות מן המסורת המדרשית ומפירושיה הקבליים בדבר דמות הצדיק<sup>84</sup> טמון בהעמקת האופי הדיאלקטי של הזיקה לעולמות עליונים ובבחינתה של זיקה זו במישור הארצי. הצדיק פועל בחינת חיקוי הדינמיקה האלוהית של הסתלקות מתתא לעילא (הפיכת 'יש' לאין) ושל שפיעה מעילא לתתא (הפיכת האין ל'יש'); כלפי שמים הוא 'מעלה עולמות', מייחד ייחודים, 'משפיע תענוג לבורא', 'עושה אחדות מתתא לעילא' ו'מעלה מ"ן'<sup>85</sup>, שעה שכלפי העולם הגשמי הוא 'מוריד שפע', 'ממשיך לעולם שפע בני חיי ומזוני', 'רוצה להיטיב חסד של אמת' ו'להמשיך שפע קדושה לעולם מעילא לתתא'<sup>86</sup>. אם ביחס לממד הראשון, הממד המיסטי, בולטת הלשון התאורגית הקבלית, שהרי הצדיק 'מייחד', 'מדבק', 'מעלה' ו'מזווג עולמות עליונים', הרי ביחס לממד השני, ההתייחסות להוויה הארצית — שבו הצדיק מוצג כ'מושיע' ו'משפיע', 'מפרנס וזן'<sup>87</sup> — בולט השימוש בפעלים ובתארים השמורים בדרך כלל לחסדו של האל לברואיו.

הפעילות המתייחסת להוויה הארצית — ההאצלה, ההמשכה והשפיעה — היא בבחינת העצמה וגילום של מעשה אלוהים, בחינת חיקוי הבריאה יש מאין וביטוי הנימה האימננטית של השרייה האלוהית<sup>88</sup>. ואילו זו המתייחסת להוויה השמימית מבוססת על המסורת הקבלית-תאורגית של השבת ה'יש' לאין' ועל ההיבט הטרנסצנדנטי:

כי הנה חפץ הקב"ה להטיב לברואיו כן ראוי להיות חפץ הצדיקים להיות חסדים וטוב ישראל (זאת זכרון, יא).

וגם פשוט מי שיש לו מידות הבורא הוא רוצה להטיב חסד של אמת כמו הבורא ב"ה שרוצה להטיב בלי שום פרס כלל (זכרון זאת, עח).

83 לסוגיה מרכזית זו בתורת הצדיק, ראה, רפפורט, האל והצדיק, עמ' 305-306, 313, 318-322. וראה, דברי החזקה על היחס בין הצדיק לאל: 'ואוהביו על כל מעשיו מושלים ויש להם כח להמשיך כל השפעות ולבטל כל גזירות' (זכרון זאת, ג).

84 ראה, שלום, הצדיק, עמ' 213-236.

85 עיין, זכרון זאת, עח, לב.

86 עיין, זאת זכרון, ח, נד, רג-רד. זכרון זאת, יג, קצ, לט, קד.

87 'זה ואין נוגה לו (ישעיה ג, י), יבטח בשם ה' וישען באלהיו כי הוא המושיע והמשפיע עי"ד הצדיק כי כן חפצו ית' (זכרון זאת, לד).

88 'אנו מושכים אותו לעוה"ז להיות שכנינו בתוכנו' (נועם אלימלך, קרח); 'תשיגו האין כי חכמה מאין תמצא עי"ז יהיה התחדשות בכל מה שצריך יש מאין כמו הבריאה' (זאת זכרון, קמא).

המשכת השפע מתפרשת, כאמור לעיל, כהפיכת ה'אין' האלוהי ל'יש': 'כי יכול להמשיך ולבוא אליו שפע יש מאין וגם פירושו הוא המזל שתלויים בו בני חיי ומזוני' (זכרון זאת, לד). אין להתעלם מן המגמה הברורה של עיצוב דמות הצדיק בצלמו של האל, כשם שאין לשכוח את העובדה, שההתעלות המיסטית יוקה מן הצרכים הארציים. השפעתה הרבה של ההנהגה החסידית נבעה מן היכולת להקנות להזדהות עם הצרכים הארציים את העוצמה המיסטית של ההתקשרות עם עולמות עליונים, ולהקנות ביסוס, היונק מסמכות מיסטית, להנהגה החברתית בשל הנחת האחרות המהותית של החוקיות המטפיסית והארצית.

## 1. הצדיקות הגשמית

תורת 'הצדיקות הגשמית' מיוסדת על זיקה עמוקה בין התקשרות רוחנית להושטת עזרה גשמית, זיקה המבוססת על הבנה דקה לעוצמתן של הציפיות הכרוכות בצרכים הקיומיים, ועל היכולת להקנות להזדהות הארצית משמעות מיסטית, היונקת מהתקשרות עם עולמות עליונים. במענה לציפיות המעוגנות בהווייתו הגשמית של האדם, מציעה תורה זו תשובה בתחום הדתי, המשיקה לצרכים הקיומיים והמבוססת על הזדהות חברתית ואחריות רוחנית. על הצדיק מוטלת אחריות מפורשת לרווחתה הגשמית של העדה ולמכלול צורכי ציבור, החל מרווחה ועושר וכלה ב'בני חיי ומזוני'<sup>89</sup>. אחריות זו יונקת ממגעו הבלתי-אמצעי עם ההווה האלוהית, מזה, ומן המשמעות החדשה הנקנית להווה הגשמית, מזה. נטל האחריות המוטל על הצדיק עולה בקנה אחד עם מקורה הכריזמטי של מרותו. שכן בטענת סמכות כריזמטית גלומה העמדה האפוטרופוסית שבנטילת אחריות, בתוקפה של האצלה שמימית, לאלה הקשורים עמו.

שני היבטים לה לתורת הצדיקות בגשמיות: זה הראשון, המשקף את נטל האחריות שחייב מנהיג כריזמטי לשאת לפני בני חוגו ומטעים את חיוניות האפוטרופוסות שלו לגבי הקשורים עמו. היבט זה מיוסד על תפיסת הצדיק בחינת 'מאציל' או 'ממשיך', שממנו מקבלים כל הנמצאים את השפע המקיים אותם. ההיבט השני מבוסס על תפיסה חדשה של משמעות הגשמיות בהקשר דתי וחברתי.

הנחת היסוד המוצעת היא, שביחס הדינמי בין האל לעולם, המוגדר במושג הקבלי 'שפע'<sup>90</sup>, יש ממד רוחני וממד גשמי. שפיעה רוחנית וגשמית זו, הקשורה בסימבוליקה הקבלית עם

89 על אחריותו של הצדיק למצב החברתי והחומרי, השווה, דרזנר, הצדיק, עמ' 148-173; אטינגר, ההנהגה, עמ' 232; תשבי ודן, חסידות, עמ' 780-782. על המסגרת החברתית של יחסי צדיק ועדה, ראה, שלום, הצדיק, עמ' 251-252; ש"ץ, הצדיק, עמ' 373-374. עיון בדבריו המאלפים של האדמו"ר יוסף יצחק על הזיקה בין עמדת הבעש"ט, שראה עצמו אחראי לחומר ולרוח של בני ישראל, לבין דגם ההנהגה החסידית ככלל, התמים, כפר חב"ד 1975, א, עמ' 138.

90 על שפע בהוראתו הקבלית, ראה, שלום, הצדיק, עמ' 228-231, 249; תשבי, משנת הזוהר, א, ירושלים תשי"ז, עמ' רסה ואילך. על הוראתו החסידית, עיון, נגאל, נועם, מבוא, עמ' 24-40, והשווה, א' גוטליב, מחקרים בספרות הקבלה, תל-אביב תשל"ו, עמ' 29-37. על השפיעה בעולמות עליונים ותחתונים, השווה, י' ליבס, המשיח של הזוהר — הרעיון המשיחי בישראל, ירושלים תשמ"ב, עמ' 181.

ספירת יסוד, נמשכת בידי הצדיק, הנתפס כהיפוסטוזה ארצית של ספירת יסוד הקבלית<sup>91</sup>, ויוצאת באמצעות עבודתו מן הכוח אל הפועל:

והנה הצדיק ממשיך שפע מחסדים שהם בכח שהקב"ה נוצר חסד [...] (שמות לר, ז) והצדיק ממשיך אותיות נוצר מהכח אל הפועל לבוא לעולם בני חיי ומזוני [...] וע"כ כשם הצדיק הוא צפנת פענח, מה שהיו החסדים מכוסים ונעלם בכח, פענח אותם שמציאים לחוץ לצורך העולם (זכרון זאת, לב).  
והנה הצדיק מחוייב להמשיך שפע לעולם כמו יוסף הצדיק הוא המשביר [...] ומה שבדורות הראשונים היה בפועל עתה הוא בכח, כי הם כמו נשמות לנו ומה שאצל הנשמה בפועל הוא אצל הגוף בכח, ע"כ עתה הצדיק מחוייב להמשיך שפע לעולם (זאת זכרון, קצ).

ההאצלה האינסופית הגנוזה בחסד האלוהי הופכת לשפיעה הנגדרת בצרכים גשמיים ורוחניים בידיו של הצדיק:

דהנה צריך אדם צדיק להמשיך כל מיני שפעות הן לנפש קדושתו ית' והרהורי תשובה, והן יראה ואהבה ושכל טוב, וכן עניני גשמיות בניי חיי ומזוני לנפש ולגוף (זכרון זאת, קסח-ט).

עיגונה של מערכת הקיום האנושי – בני חיי ומזוני – ביסוד המיסטי-כריזמטי, המוגדר בשפע האלוהי ובהשגחה צדיקית, משנה את תחום האחריות הדתית שינוי מהותי. ההתייחסות אל התחום הגשמי אינה כאל תחום נבדל העומד בפני עצמו, הגדור במסורת הדתית ובמערכת המרשגים המקובלת של מעשי אדם והשגחה אלוהית, אלא כאל רשות המצויה בטווח השפיעה האלוהית ובתחום המחויבות הדתית של הצדיק. האחריות על התחום הגשמי של הכלל מסורה בידיו של הצדיק ויונקת את תוקפה ומשמעותה מזיקתו לעולמות עליונים:

שהקב"ה נותן כח להצדיק להמשיך ממזל בני חיי ומזוני [...] <sup>92</sup> והצדיק העושה כן הקב"ה עמו כי הוא דבוק בו יתברך, עי"ד שדבק במדותיו ועוד כדי שתהיה לו כח יותר להמשיך שפע ה' מאתו ויש לו כח לפעול רצונו ית' להשפיע זה י"ל השמים מי שממשיך שפע רוחני שמרמוז בשמים הוא כסאי והארץ מי שיש לו השכל להמשיך גם שפע גשמי, הדום רגלי ממשיך השכינה יותר למטה (זכרון זאת, קלח-ט).

91 על הצדיק כהיפוסטוזה של ספירת יסוד הקבלית, ראה, שלום, הצדיק, עמ' 218, 228, 249.

92 הפירוש החסידי למאמר התלמודי 'בני חיי ומזוני לא בזכותא תליא מילתא אלא במזלא', מועד קטן כח ע"א, מבוסס על ההוראה הקבלית של המלה מזלא מלשון נזילה, לאמור, מתוארת כאן נזילת השפע, השפע האלוהי שהוא המקור ליבני חיי ומזוני. והשווה לרקע הקבלי, חשבי, הוזהר, ב, עמ' רסח. וראה, נרעם אלימלך, פ' תולדות, יב ע"ג-ע"ד.

כי הצדיק נקרא יוסף שרוצה תמיד להוסיף לישראל צרכם וחסד אל כל היום (שם, לא)<sup>93</sup>.

הקיום האנושי במציאות הגשמית מופקע, כאמור, מכלל הוויה אוטונומית, הנפעלת בידי האדם, או מרשותה של ההשגחה האלוהית הישירה, והופך להיות תלוי בהמשכת השפע האלוהי בידי הצדיק. השפע החומרי נתפס כהמחשה וגילום של השפע הרוחני. לפיכך, המחויבות לממדים הגשמיים והרוחניים של הקיום האנושי, לכל צורכי הנפש והגוף, מוטלת עתה על הצדיק, שעליו מושלך יהבו של האדם:

והנה העולם התחתון אנו שעתה בעולם השפל צריכים מאד טובותיהן בגשמיות וברוחניות [...] מה שאין כן עולמות העליונים רק ברוחניות [...] כשמשפיע לנו צרכינו בא ויורד ממנו ית' דרך כל העולמות עד לנו ונתגשם הרוחניות לכאן [...] דהנה זה חובת גברא מוטל על צדיקי הדור להמשיך תמיד השפעות טובות וחסדים גדולים גודל ישראל להיות להם כל טוב (זאת זכרון, רג-רד).

בהשקפת-עולם זו מתחוללת העתקה של מכלול הממדים הקיומיים מתחום המעשה האנושי והאחריות האינדיבידואלית אל עבר תחום השרוי בהוויה המיסטית, ברשותו של הצדיק, המאציל 'שפע' מעולמות עליונים ומתרגמו לצרכים אנושיים. להשקפה זו נודע משקל רב בהתוויית עולמה של העדה החסידית והיא אף עוררה ביקורת נוקבת, בסמיכות זמן ומקום, בחוגי משכילי גליציה<sup>94</sup>, ויש מקום לנתח את משמעות השפעתה על התמורות שהתחוללו בצבינה של העדה החסידית מבחינה היסטורית וחברתית.

טיבה של ההנהגה נמדד מעתה על-פי קריטריון זה של זיקה לעולמות עליונים ויכולת המשכת השפע, שכן, בלעדי המחויבות האפוטרופסית למכלול הווייתו של האדם, מאבדת שליחותו של הצדיק את עיקר משמעותה. מועד גיבושה של תורת הצדיקות הגשמית שנוי במחלוקת, שכן החוקרים סוברים, שזו תופעה השייכת לדור השלישי, ואילו בעלי תורה זו תולים את מקורה בתורת המגיד. יוסף וייס קבע בלשון חד משמעית:

תורת הצדיק של שני הדורות הראשונים אין בה שום תיאוריה על פעולתו של הצדיק בהושטת עזרה גשמית למסתופפים בצלו. התיאוריה שהצדיק מושיע בכנים חיים ומזונות שייכת לדור השלישי של התנועה החסידית<sup>95</sup>.

93 על יוסף הצדיק בחינת ספירת יסוד, הצינור שדרכו השפע זורם, השווה של"ה, אמסטרדם תנ"ח, רצט ע"ב.

94 עדויות על תפיסת העולם הגלומה בעמדה זו, שהיתה לצנינים בעיני משכילי גליציה, ועל האשמות מפורשות בדבר ספיריטואליזציה של הגשמיות והפקעתה מתחום רציונלי — שגררו עמדות פסיביות ואנרכיות בעדה החסידית — ימצא המעיין בעבודתו של מרדכי לוין, ערכי חברה וכלכלה באידיאולוגיה של תקופת ההשכלה, ירושלים תשל"ו.

95 וייס, ראשית, עמ' 70; הנ"ל, מחקרים, עמ' 102.

גם רבקה ש"ץ, במחקרה על תורת הצדיק, טענה ברוח זו:

שעה שהחסידות הקדומה יודעת על יכולתו הכריסמטית של הצדיק בתחום הרוחני בלבד, בתורת ר' אלימלך רוחת התיאוריה שהצדיק אחראי לא רק לספֶרה הרוחנית של העדה, אלא גם לספֶרה החומרית שלה. בידי הצדיק להשפיע ברכה לחסידיו בענייני בנים חיים ומזונות<sup>96</sup>.

בניגוד להשקפת המחקר בדבר ייחוס תורת הצדיק, הכרוכה באחריות גשמית, לדור השלישי של ההנהגה החסידית, ר' יעקב יצחק תולה תורה זו במגיד ממזריץ' דווקא, ומייחס לו את ניסוח העקרון הדיאלקטי, שעליו היא מושתתת:

אך הלא לזה צריך מדת אין כמו ששמעתי מהרב איש האלקים ר' בער מראוונא על אין מזל לישראל, מי שמחזיק עצמו לאין יכול להמשיך דברים התלויים במזל בני חיי ומזוני (זכרון זאת, ט).

אין ספק בדבר מקורה המגיד של ההשראה הרוחנית לתורת הצדיקות הגשמית, אליבא דר' יעקב יצחק. אולם יש לבחון את ייחוס הדברים למגיד כחינת תפיסה שיטתית ומגובשת לאור העמדות המנוגדות של תלמידי המגיד בנידון, ואף לשקול את השפעת תורותיו של בעל התולדות בסוגיה.

הביסוס העקרוני ליכולתו של הצדיק 'להמשיך' ו'להוריד' את השפע האלוהי להוויה הארצית נערץ בחוקיות הדיאלקטית של אחדות ההפכים שבהווייתו, המותווה בין ה'אין' ל'יש', כפי שנתברר בדיונו לעיל. הצדיק היכול להפוך עצמו ל'אין' גשמי כדי להידבק ב'אין' האלוהי, הוא היכול להמשיך את שפע ה'יש' האלוהי לממד הארצי. לאמור, יכולתו להשפיע שפע גשמי תלויה בהווייתו הכריזמטית ובהשגתו המיסטית, והיא מתחייבת מטענת זיקתו המטפיסית ומשמשת מבחן לה: התעלותו לעולמות עליונים ודבקות נשמתו במקורה האלוהי, כחינת עיקר המאמץ המיסטי, הן המחוללות את נביעת מעיינות השפע האלוהי והמשכתם בהווית כולן. תהליך זה מתואר בביטוי ציורי בדבריו:

הצדיקים הדביקים בה' יתברך המתרוממים ומתעלים להדבק בה' ית', יטיפו תיכף עסיס תיכף שיתרוממו יקובלו ותבא עי"ד נועם זיו עליון המתוק מדבש ונופת צופים ודורך ענבים במושך הזרע הוא הצדיק הממשיך שפע דביקות ואורו ית' להאיר לעולם (זכרון זאת, קז).

מושג השפע מקורו, כאמור, בעולמה של הקבלה. שם הוא מתייחס ליחסי הגומלין בין הספירות בעולמות עליונים. ואילו במשמעו החסידי הוא מבטא את הרציפות של החיות האלוהית בין עולמות עליונים לתחתונים העוברת דרך הצדיק. רציפות זו היא שמביאה להעתקת השפע לתחומה של ההנהגה הצדיקית ולהפיכתו לבסיסו של הקשר בין המישור המיסטי לתחום הגשמי.

96 ש"ץ, הצדיק, עמ' 373, וראה שם, עמ' 371.

השפע בהוראתו החסידית הוא המושג המעצב את תודעת יחסי השותפות בין הצדיק לעדה, שכן הוא סדר קיומו של העולם על-פי החוק האלוהי המתגלם בצדיק, או הדינמיקה שעל-פיה מקבלים הנמצאים את צורכי קיומם באמצעותו: 'זהנה הצדיק עליון יותר מהמון עם ובשרשו השפע עובר ברוחניות ובא לו אור קדושתו' (זכרון זאת, ב). זוהי הראייה של העליונות הכריזמטית של הצדיק בתפיסה זו מחייבת, ממנה ובה, תפיסה של אפטרופוסות על ההווה הגשמית ככלל, ועל המקושרים עם הצדיק בפרט. האחריות הקיומית מעוגנת בחוקיות הדינמיקה של השפע, בשעה שהגשמיות, היונקת מן השפע, הופכת זירת ההתקשרות הדתית. ההנהגה הצדיקית נמדדת ביכולת האצלת השפע, במיקודו בצרכים קיומיים ובהגדרת עמדה מפורשת של אפטרופוסות ואחריות על מרחב קיומו של האדם, בתוקף הזיקה לעולמות עליונים:

[הצדיק] ממשיך שפע דרך כל העולמות מה שצריך המרומזים באלו הג' בני חיי ומזוני שבהם השורש כל השפע גשמיות [...] ועל שאי אפשר בלא גשמיות (זכרון זאת, פג).

לעומת הראייה האידאלית של מסכת היחסים בין האל, הצדיק, העולם והאדם, הכרוכה בהמשכת השפע, מוצבת תפיסת הגשמיות נטולת השפע. הוויה זו ניבטת במציאות של עוני ומחסור, מניעות ופירוד. ערכים חומריים אלה מופקעים במחשבה החסידית ממשמעם הקיומי הבלעדי משעה שהם הופכים לקנה-מידה ליכולת האצלת השפע ולתנאי להתקרבות לאל. השפע מתפרש בלשון חדר-משמעת כתנאי מהותי להתקרבות לאל, ולפיכך, ייעודו של הצדיק הוא למקד את מעייניו בדאגה לרווחה החומרית של בני עדתו ובגילוייה הגשמיים של המשכת השפע האלוהי, ולא להתנתות בשום התעלות רוחנית מצדם: 'זהאדם הצדיק לא יהיה קודם כל מגמתו שישבו העולם בתשובה ועי"ז זה תהיה להם ממילא צרכם בגשמיות, כ"א קודם לכן יראה להמשיך צרכם' (זכרון זאת, עא). שכן 'בני אדם שגומלים להם חסד וטוב באים לרשות היחיד להתדבק על ידי זה בהבורא ב"ה' (שם, טז).

מדרך כתיבתו של ר' יעקב יצחק, המרמזת על תגובה פולמוסית לעמדות שנקטו בשאלה זו רמ"מ מוויטבסק ורש"י מלאדי, ניכר שתפיסות אלה לא היו רווחות ומובנות מאלהין. מדבריו עולה שהיה צורך להצדיק ולתרוץ עמדות חדשות אלה בדבר הושטת עזרת גשמית בתוקפה של זיקה מטפיסית ונטילת אחריות על רווחה חומרית, הפוטרת מתביעות רוחניות את מקבליה, הן כלפי פנים והן כלפי חוץ<sup>97</sup>. הדגם המקובל של מחויבות להנהגה רוחנית

97 השווה עמדותיהם הביקורתיות של ר' מנחם מנדל מוויטבסק ושל רש"י מלאדי (שהחל להנהיג את חסידי רוסיה הלבנה בשנות השמונים, במקביל לר' יעקב יצחק בגליציה) ויחסם השלילי לצדיקות הגשמית: פרי הארץ, ז'יטומיר תר"ט, לח ע"ב (להלן: פרי הארץ); ומהדורת ירושלים תשל"ד, מכתבים, עמ' 12; תניא, אגרת הקדש, אגרת כב, עמ' קלד. וראה, הילמן, אגרות, נו; אגרות קדש נה-נו; אליאור, ויכוח מינסק, עמ' 189-193; אטקס, דרכו של רש"י, עמ' 323-327, 329-330. הסתייגותו של אטקס מהגדרת תפיסתו של רש"י כמתנגדת לצדיקות בגשמיות אינה מביאה בחשבון את עמדתו התאולוגית העקרונית, המתנגדת לתקפותה של הזיקה הכריזמטית במילי-דעלמא. וראה, דברי רש"י לר' שלמה מקרלין, העונים כאילו לדברי ר' יעקב יצחק (ראה ליד הערה 38 בגוף המאמר הזה).



מקיפה על מכלול תחומי הרוחניות והגשמיות, כשהרגש הוא על הגשמיות דווקא ועל העמדת המשכת השפע בהקשר הרוחני. ר' יעקב יצחק מרבה לדון בייחודה של ההנהגה שהוא מציע, לעומת הדפוסים המקובלים, ומשלח את חצי ביקורתו כלפי המחנה החסידים:

כי יש שני מיני צדיקים וכל צדיק צריך להמשיך שפע ויש צדיק עליון וצדיק שאינו כ"כ במעלה עליונה. והגם שודאי גם יוסף פרנס ברוחניות ע"כ כתיב ויכלכל (בראשית מז, יב) כי בפרנסה שממשיך מלמעלה עושה אחדות בכל העולמות שעובר השפע דרך כולם, והוא המשיך רוחניות וגשמיות, ע"כ כתוב ויכלכל שעושה בשני ענינים כללות עולמות אך העיקר נגלה בגשמיות (זכרון זאת, סא).

המתיחות הפנימית בתוך העדה החסידית סביב שאלת תחומי האחריות של הצדיק ומידת מחויבותו לצרכים רוחניים וחומריים, והנימות הפולמוסיות הכרוכות בה, באו לידי ביטוי נוקב במסורת מאוחרת מבית מדרשו של החוזה:

לך נא ראה את שלום הצאן. דהנה מצאנו צדיקים גדולים וטובים שלא כיוונו כל ימיהם רק לרוממות כבודו ית"ש ולא שתו את לבם לטובת העוה"ז, להשפיע לדורם, אבל לא יאות כן, כי הצדיק צריך להסתכל גם למטה בעוה"ז על פרנסת ישראל לכל יחסר להם כל טוב שיסתכל בשלום אחיו — הצאן בעוה"ז<sup>98</sup>.

הנימה הפולמוסית השזורת בדברים מתייחסת לקריאת תיגר על נורמות מקובלות הן במחנה החסידים והן מחוצה לו, קריאה הבאה לידי ביטוי אף בתביעה החד משמעית: 'וכן כל ראשי הדור צריכים לעיין בצרכי דורם, להתפלל עליהם ועל כן נקראים פרנסים' (זאת זכרון; עד). אין ספק שבהבעת מחויבות עמוקה לטובת העולם הזה ולצורכי העדה, בזיקה לתביעה רוחנית, יש משום הצבת נורמות חדשות וביקורת על דפוסים מקובלים<sup>99</sup>. יש מקום לנסות לבאר את מקורה של תמורה זו בדיאלקטיקה הפנימית של המחשבה החסידית, ובהיענות למציאות חברתית מסוימת, המסמנת את המפנה שהתחולל במעבר בין חוגים אליטיסטיים לתופעה חברתית רחבה ברור השלישי של התנועה החסידית.

<sup>98</sup> 'אשר לא יאמר שהצדיק צריך לישא הצאן אלא חובת כל אחד ואחד להתייגע בעצמו כיגיעת נפש ויגיעת בשר ולא לבטוח על עבודת הצדיק; הילמן, בית רבי, א, עמ' 128. תפארת שלמה, פ' וישב, והשווה, על אפיין שני סוגי הצדיקים, נועם אלימלך, פ' שמות, ל ע"ב, פ' שלח, עב ע"ב, וראה, דברי החוזה: 'דהנה יש מדריגות שאדם רואה לתקן נפשו ולדבקה בשורשה, אך זה אינה מדריגה עליונה ויש מדריגה עליונה מזה — רואה בטובת ישראל [...] איש על העדה להגיד שבחו שלא בקש ענינו כ"א צרכי ציבור' (זאת זכרון, עז). ועיין כ"ץ, מסורת, עמ' 158, דבר משקלם של המושגים 'צרכי ציבור' ו'טובת ישראל'.

<sup>99</sup> במועד מאוחר יותר התעוררה ביקורת נוקבת בתוך המחנה החסידים על המסכת הדתית-חברתית שעוצבה בחסידות לובלין ועל מקומה של הגשמיות בה. ר' יעקב יצחק מפשיסחה וחסידיו הביעו מחאה על מקומה של הארציות והצדיקות הגשמית בלובלין, יצרו משבר עם עולם המעשה ועם ערכיותו הדתית, ותבעו להשיב את המגמות הספיריטואליסטיות על כנן. מעיין בטענותיה של פשיסחה ניתן ללמוד, על דרך הניגוד, על אפיוניה של חסידות החוזה. אולם, הואיל והדברים מתייחסים לתקופה מאוחרת יותר, לא הרחבנו עליהם את הריכוז במאמרנו, ועיין, לפי שעה, רבינוביץ, פשיסחה.

התמורה שחלה בהגדרת תחום אחריותו של הצדיק נעוצה בשינוי היחס לגשמיות. בתורת החוזה, עולם המעשה וההווה הגשמית עומדים במוקד המחשבה הדתית, שכן הגשמיות החוצצת בין האדם לאל הופכת להיות מישור ההזדהות שבין האדם לצדיק. חלק נכבד מעיונו מוקדש לתאולוגיזציה של ההנהגה הגשמית, כפי שהראינו לעיל, ולבירור הזיקה שבין מקור השפעת האלוהי, הצרכים הגשמיים של האדם וההנהגה הצדיקית, כפי שנרמז בדבריו: 'בני אדם שגומלים להם חסד וטוב באים לרשות היחיד להתדבק עי"ז זה בהבורא ב"ה' (זכרון זאת, טז). היבט זה של התורה הצדיקית הוא הניצב ביסודה של ההתגבשות החברתית-דתית החדשה המתלכדת סביב הנהגתו של הצדיק, ואין ספק במקומו המכריע בעיצוב צביונה של חסידות גליציה ופולין בתקופה הנדונה. אולם, דומה שמנקודת ראותו של ר' יעקב יצחק, המפנה החברתי אינו אלא ביטוי לנימה התאולוגית הייחודית, המציעה משקל חדש לבחינות גשמיות ורוחניות.

שאלת יחסי הגומלין בין רעיון כמעצב מציאות לבין השפעת התפתחות חברתית על רעיונות עולה כאן בצורה נוקבת, שכן קשה להכריע אם השקפת החוזה היא כבואה להתפתחויות חברתיות בדיעבד, או שמא השקפותיו הן שכונו דפוסיים חדשים. אין ספק שיש מקום להעמיק בניתוח היסטורי-חברתי של טעמו של המפנה, ולנסות ולהשיב על השאלה האם המפנה משקף היענות לתביעות הציבור, או האם עמדות אלה של זיקה אפורטרופסית ואחריות כוללת הן העומדות בתשתית של הרחבת חוג הפנייה, והן המגלמות את הוויתור על התביעה המיסטית והחלפתה בדפוסי הנהגה ההולמים יותר מציאות חברתית חדשה בדור השלישי להתפשטות החסידות. אולם, אנו נגביל את הדיון למשמעות הדתית של תורת הצדיק, ורק נרמז להשלכות החברתיות.

בעמדה הצדיקית כלפי צרכיו הקיומיים של האדם יש משום מפנה רב משמעות לעומת יחסה של חסידות המגיד למציאות הגשמית. שהרי בהחזרת הגשמיות למרכז ההתייחסות הדתי-חברתי ובהפיכת רוחה חומרית לבעלת ערכיות דתית היה משום מתן פירוש חדש למגמה הספיריטואלית מבית-המדרש המגיד, אם לא משום התרסה מפורשת נגדה<sup>100</sup>. הספיריטואליזם האליטיסטי, המשתקף בתורת המגיד ממזריץ', לא הלם בצורתו המקורית את המציאות החברתית והרוחנית שעמה נקראה ההנהגה החסידית להתמודד בדור השלישי. על כן היה צורך בסיוגו של ספיריטואליזם זה, סיוג שבא לידי ביטוי בפירושו החדש בתורת החוזה שהיה בה משום מענה לצורכי ציבור בזמנו ובמקומו.

התורות החסידיות המרכזיות תבעו כבסיס לאתוס החסידי שוויון-נפש ביחס להווה הגשמית והסתלקות מצרכים גשמיים, עד מקום שידו של אדם מגעת. שכן, מחוץ-החפץ היה

100 לפסילת בקשות גשמיות בבית-המדרש המגיד, השווה ש"ץ, חסידות כמיסטיקה, עמ' 80-82, 87-95; אטקס, דרכו של רש"ז, עמ' 330; אגרות קודש, עמ' נז-נח. ראה דבריו הפולמוסיים של ר' מנחם מנרל מוויטבסק: 'אבל רוב ברכות בגשמיות שהוא ענין התפשטות ומילוי חפצו בגשמיות אפילו בדברים המותרים, הוא מאוס מאד' (פרי הארץ, קיד). והשווה, הילמן, בית רבי, עמ' 128, הערה 2.

העתקת זירת ההתמודדות הדתית לעולמות עליונים, מקום שבו הופך ה'אני' ל'אין' והגשמיות מתאינת לדרגת 'התפשטות הגשמיות' ו'ביטול היש'<sup>101</sup>.

שאלה שנויה במחלוקת בין החוקרים היא, אם השקפות ספיריטואליסטיות אלה אכן היוו בסיס לאתוס חברתי רחב, או שמא מכוונות היו מלכתחילה לחוגים של יחיד סגולה ולשכבות אליטה<sup>102</sup>. אולם אין ספק שבמסכת המחשבה המגידית, שממנה ינקו ר' אלימלך ור' יעקב יצחק, היו אלה עמדות מרכזיות. ניסוחן המפורש בספרות ההנהגות אינו מעיד על חוג פנייה אליטיסטי, אלא, לכל היותר, על התוויית עמדה עקרונית מנחה, המנוסחת ניסוח אידאלי, אשר לאורו נוהגים במידת האפשר. אולם, ככל הנראה, שינוי תחום הפנייה והרחבתו, בצד סיוג המחויבות הספיריטואלית לצדיק, הביאו לתמורה העקרונית ביחס לגשמיות רבקה ש"ץ הבהירה את משמעותה של העמדה הספיריטואלית ואת מעמדה המהותי במחשבה החסידית:

תורת החסידות בדורות הראשונים כבר נושאת בחובה בחינת נתון את המתיחות שבין שני הקטבים בחיי האדם – קוטב הרוח וקוטב החומר: משמעותה העיונית פירושה הכרעה מתמדת לצד הישות, וישות אחת בלבד קיימת והיא האלוהות – כל קיום אחר שאנו מכירים הוא קיום חסר עצמיות. המייחס משמעות עצמית ליקום ולעולם מנתקו ממקור יניקתו המטפיסי. עמדה זו קובעת את היחס השלילי הראשוני אל העולם, באשר הוא חסר משמעות אונטית<sup>103</sup>.

בעוד שהחסידות מבית-מדרשו של המגיד יצאה לפרוק את עול הגשמיות, וקבעה את הזיקה המתנכרת אליה במושגים 'השתוות', 'ביטול היש', 'התפשטות הגשמיות' ו'עבודה בגשמיות', שעניינה ריקון הגשמיות מתוכנה הקונקרטי וחשיפת היסוד האלוהי המחיה אותה<sup>104</sup>, הרי שחסידות פולין ראתה בתביעה ספיריטואליסטית זו את נחלתו הבלעדית של הצדיק בזיקתו כלפי עולמות עליונים. ואילו ביחס לעולם הארצי תבעה ראייה חדשה של הגשמיות והשבתה לטווח המשמעות הדתי ודחתה את העבודה בגשמיות' כעמדת התייחסות הפונה לחוגים רחבים.

מאמץ ההתנכרות להוויות העולם ולצרכים ארציים נדחה על פניו כבסיס לאתוס חברתי רחב. ואילו היפוכו – הערכת השפע הגשמי, אישור המשמע הקיומי וחיוב צרכים חומריים, הופך להיות לבסיס הזדהות בין העדה לצדיק ובין הצדיק לעדה. עמדה חדשה זו, המשתקפת בחלוקה בין התמודדות ספיריטואלית לאפוטרופוסות גשמית מצדו של הצדיק, וחיובה

101 ראה, ר' ש"ץ, 'אדם נוכח אלוהים ועולם במשנת בובר על החסידות', מולד, עמ' 149-150 (1960), עמ' 596-609 (להלן: ש"ץ, אדם נוכח), והשווה הערה 71 לעיל.

102 ראה, G. Scholem, *The Messianic Idea in Judaism*, London 1971, pp. 208, 212, וייס, ראשית, עמ' 63; רפפורט, האל והצדיק, עמ' 305-306, 309; אטקס, דרכו של רש"י, עמ' 322.

103 ש"ץ, אדם נוכח, עמ' 597.

104 ראה, ג' שלום, 'פירושו של מרטין בובר לחסידות', בתוך: דברים בגו, עמ' 372-378; ש"ץ, אדם נוכח, עמ' 596-601; אליאור, יש ואין, עמ' 60-63. לבחינת מקומם המרכזי של מונחים אלה במחשבה החסידית, עיי' צואת הריב"ש; מגיד דבריו ליעקב, מפתח.

של ההווה הגשמית והתקשרות בצדיק מצדה של העדה, משקפת תמורה עקרונית בהלכי המחשבה החסידיים עם שינוי הבסיס החברתי. המחויבות הספיריטואלית הקיצונית וההשתוות הפנימית להווה הגשמית מוטלות על הצדיק בלבד, ואף הן מוצדקות ונתבעות בשמה של המשכת השפע מעולמות עליונים לעולם הארצי.

'השפעת שפע בגשמיות' תופסת את מקומה לצדה של 'התפשטות הגשמיות', והצדיק נקרא לגלם בהווייתו דיאלקטיקה זו. יש לתת את הדעת על התמורה שהתחוללה כאן במקומה של הגשמיות בעבודה הדתית ובחלוקת תחומי האחריות: השפע הגשמי, הנמשך בידי הצדיק לכלל, יונק מהתפשטות הגשמיות של היחיד. לאמור, בשעה שהאצלת השפע מתייחסת לעדה כולה, הרי המאמץ הספיריטואלי שבהתפשטות הגשמיות ובשלילת ההווה מוטל על הצדיק בלבד. לעומת האתוס החסידי בשלביו הקודמים, שהטיל מידה לא מבוטלת של אחריות במילי דעלמא ובמילי דשמיא על כל יחיד ויחיד המשתייך לעדה החסידית, כעולה מספרות ההנהגות, הרי בחסידות פולין מתהפכות היצירות. ככל שגדל משקלו של הצדיק בהווה החסידית כן גדלה ההפקעה של תחום אחריותו של היחיד והעברתו לתחום האפוטרופסות הכריזמטית של הצדיק בתחומי החומר והרוח. ייתכן שהוודאות הפנימית של יכולתו העל-טבעית של הצדיק היא הגורמת לו לפטור את בני עדתו מכל מאמץ רוחני, מחויבות ארצית ופעילות קיומית וליטול את האחריות על כלל הווייתם; אולם, ודאי הוא שההתגבשות החברתית החדשה של העדה החסידית מתלכדת סביב הנהגה המסיטה את המתח הדתי מן האל לצדיק ואת האחריות הקיומית מן היחיד לצדיק<sup>105</sup>. צמד המושגים המנוגדים, 'התפשטות הגשמיות' ו'אהבה בגשמיות', מבטא את המתיחות שבין המחויבות הספיריטואלית וההתייחסות הארצית. אולם עתה מתיחות זו היא נחלתו של הצדיק בלבד, המאשש את חיוניותה של ההתייחסות החדשה להווה הארצית בשמה של המרות הכריזמטית<sup>106</sup>. באמירות הנחרצות 'שאי אפשר כלא גשמיות' (זכרון זאת, פג) – 'אך העיקר נגלה בגשמיות' (שם, סא), הרווחות בגרסות שונות לאורך כל דבריו, יש משום התרסה מפורשת נגד התפיסה הספיריטואלית הקיצונית של בית המדרש המגדי, כשם שיש בה הגדרה חדשה של תחומי המחויבות של ההנהגה הרוחנית:

דאברם נקרא התלהבות ודבקות גדול בהתפשטות הגשמיות ופירושו אב רם בשכל עליון [...] אך הקב"ה רצה להתפשט האהבה גם בגשמיות, לאהוב את הבורא ברוך הוא [...] פי' שרוצה לעשות רצונו ואהב אותו כבן לאב, ולא רק בהתפשטות הגשמיות כ"א באותו עולם (זכרון זאת, יז).

105 לניתוח טעמה הדתי-סוציאלי של התפלגות מקבילה, המטילה על הצדיק את הדבקות באל ועל החסידים את הדבקות בצדיק, ראה רפפורט, אל וצדיק, עמ' 320; תשבי ודן, חסידות, עמ' 801. 106 לעניינה של שניות זו ראה ר' אליאור, "בין התפשטות הגשמיות" לבין "התפשטות האהבה גם בגשמיות" – הקיטוב בין התפיסה הרוחנית לבין המציאות החברתית בהווה החסידית, בתוך: כמנהג אשכנז ופולין, ספר יובל לחנא שמרוק, עורכים "ברטל, ח' טורניאנסקי, ע' מנדלסון, ירושלים תשנ"ג, עמ' 209-241.

המחויבות הרוחנית אינה מוגבלת עוד לחיים נוכח אלוהים 'בהתפשטות הגשמיות', אלא נתבעת במפורש הענקת משמעות להוויה הגשמית ולערכיותה הדתית, בחינת 'התפשטות האהבה גם בגשמיות'.

המתיחות בין הכיסופים הספיריטואליים לבין חיוב הגשמיות עוטה צביון מורכב, שכן, התביעה ל'התפשטות הגשמיות' היא לבו של המאמץ הספיריטואלי החסידי, כפי שנוסח בבית מדרשו של המגיד. ואילו התביעה לנתינת הדעת על הגשמיות, בחינת אהבה ושפיעה, קיום ופרנסה, היא סתירתה. אולם כאן, כאמור, העמדה הראשונה מתייחסת לצדיק בלבד, בחינת חובה ואילו השנייה היא צידוקה של עבודתו והנהגתו, וביטוי להשלמת הבחינה הספיריטואלית וגילוייה הכריזמטי. כיסופי הרוחניים של המיסטיקן מרחיקים אותו מן ההוויה הגשמית בדרכו לעולמות עליונים, אולם בתורתו של ר' יעקב יצחק, הוא שב אליה במצוות האל, התובע ממנו את ההידרשות לגשמיות ואת הבאתה בחשבון העבודה הדתית:

לך מארצך כו' (בראשית יב, א) פ' אתה תלך במחשבתך מגשמיות שלך פ' תהיה חפצך ורצונך שלא להתנהג בגשמיות, וממולדתך שלא תרצה לעסוק בלידה ומשגל [...] ומבית אביך שלא תחשוב ביחוס וקורבה כלל [...] אל הארץ אשר אראך פ' הגם שמצד חפצך היה לילך ולא לעסוק בגשמיות כ"א שתבין שרצונו כן לעסוק גם בגשמיות, כ"ש [כמו שנאמר] אחוז בזה וגם מזה אל תנח ירך וזה אל הארץ אשר אראך (זאת זכרון, קכו).

כנגד ההתלהבות, הדבקות, מסירות הנפש, אהבת אלוהים והתבערה האקסטטית, המאפיינים את 'התפשטות הגשמיות' ואת היציאה של הצדיק מן הארציות בדרך אל האל, מעמיד ר' יעקב יצחק את האל כמי שמוליך את הצדיק חזרה אל עתו — 'אל הארץ אשר אראך', בשמה של אהבת האדם, התובעת את הפרספקטיבה הארצית הטעונה יישוב דעת, אחריות, דאגה והתייחסות לצרכים גשמיים של הסובבים. עיונו של החוזה במחשבה החסידית, כפי שהתגבשה בחוג המגיד, מעלה התמודדות רעיונית מורכבת, המבקשת להביא בחשבון את השמימי והארצי כבעלי משמעות שווה בהוויה החסידית.

עמדנו בדיונונו בסעיף הקודם על משקלה של הדיאלקטיקה הקבלית של התפשטות והסתלקות בעיצובה של עמדה מורכבת זו ביחס למציאות הארצית והמיסטית. הוספנו וטענו כאן, ש'התפשטות הגשמיות' מתייחסת לעבודת הצדיק בלבד, ואילו ההאצלה הגשמית מתייחסת לצורכי העדה, הפטורה מעול האחריות הספיריטואלית. אולם יש לתת את הדעת גם לתמורה בתפיסת משמעם של הרווחה והמחסור בחייו הרוחניים של האדם, הנשקפת בכתבים אלה בהקשרה הדתי-חברתי ומבטאת התפתחות חדשה ומאלפת<sup>106</sup>.

דומה שיש לראות במפנה ביחס למציאות הגשמית משום ביטוי להתמודדות והסתגלות רעיונית לתמורה שחלה בחוג הפנייה ובאופיה של התנועה החסידית. שכן, שינוי היחס

106 על מקומם של עוני ועושר במחשבה החסידית, השווה, דינור, במפנה הדורות, עמ' 155-157; פייקאד', צמיחת, מפתח, עושר, עשירות. לעמדתו של ר' יעקב יצחק, כפי שהיא מצטיירת במסורות תלמידיו, ראה ברגר, אורות, עמ' 105, סעיף קיג. ודאה דבריו המאלפים, דברי אמת, צו-צט. על המסורת הקבלית בדבר בקשת צרכים גשמיים וחיוניות סיפוקם ראה תשבי, הזוהר, ב, עמ' רסז-רסח בממלכת.

למציאות הגשמית והכללתה בתחום המחשבה הדתית ובגדר אחריותו של הצדיק, נבעו מהסבת תשומת-הלב לזיקה בין מעמדו הגשמי של האדם לגבולות התכוונותו הרוחנית, ומהכרה בשינוי אופיו של הציבור שאליו מתייחסות ההנהגה החסידית וההגות החסידית. כאן מצוי אחד מביתווי המעבר מתופעה ספיריטואלית-אליטיסטית, השמה את מעיניה ב'אין' ובהתכוונות המיסטית, אל תופעה רחבה ועממית, המבקשת מחשבה דתית שתתייחס אף ל'יש' ולגשמיות.

הזיקה בין הרווחה החומרית של היחיד לבין רוחב הדעת והרחבת הלב, המתנים את עבודת השם, נידונה בהרחבה רבה בתורתו של ר' יעקב יצחק. הוא פותח את דיונו ביחס בין עוני לעושר בגינוי נחרץ של הראשון ובחיוב מוחלט של השני בהקשרם הדתי:

העיקר הוא לעבוד אותו יתברך וללמוד תורתו אך אם אין קמח אין תורה (אבות ג, יח) וכן איתא עניות הוא מעביר על דעת קונו<sup>107</sup>, ע"כ טוב יפה מזנות בריוח ואפילו עשירות לעבוד אותו ית' מתוך הרחבת הלב (זאת זכרון, קלו, ועיין דברי אמת, עו).

תורת ההשתוות של ראשוני החסידות, המציעה שוויון-נפש להוויה החומרית, והאתוס הסגפני, הבא לידי ביטוי בספרות המוסר, מתחלפים בתפיסה חדשה על מקומה של הרווחה הארצית ביחס לתביעה הדתית ועל משמעותו של העוני וזיקתו למעמדו הרוחני של האדם. העוני והמחסור נחשבים מניעה ראשונה במעלה לאפשרותו של האדם להתקרב לאל. לפיכך, היפוכם, העושר והשפע המופקדים בידי הצדיק, הופכים לתנאי ראשון במעלה לעבודת השם, וממילא לתחום השרוי בטווח אחריותו של הצדיק:

הצדיק מקרב את ישראל לאביהם שבשמים, וגם רואה לאשר יש להם מניעה מעשות רצונו ית' כראוי עי"ד חסרון, מה שצריך לו כמו עניות ר"ל [רחמנא לצלן], שמעביר על דעת קונו הוא ממשיך להם צרכם (זכרון זאת, מ).

לכאורה, תיאורים אלה של עוני ומחסור מעידים שלפנינו חברה הנתונה במצוקה חומרית ובמשבר רוחני. ואכן, המחקר ההיסטורי של ספרות התקופה ותעודותיה מצביע במפורש על מציאות חברתית-כלכלית שבה היה העוני מעביר אדם על דעת קונו<sup>108</sup>. אין ספק שבדברים

107 'עניות מעבירה את האדם על דעתו ועל דעת קונו', ערוכין מא. למשמעם של הדברים בהקשר ההיסטורי בן המקום והזמן, עיין, יעקב גולדברג, המומרים בממלכת פולין-ליטא, ירושלים תשמ"ו. לגבי גליציה, ראה שם, עמ' 35.

108 ראה מאהלר, לתולדות, התיאור המצב בתקופה זו: 'במחצית השנייה של המאה ה-18 הגיעה מצוקתם הכלכלית של המוני היהודים בפולין לשפל המדרגה, העוני הגדול היה פרי המצב הפוליטי וגם פרי השינויים הראשונים במצבם המשפטי של היהודים בקשר עם הרפורמה' (שם, 430). וראה עוד שם, עמ' 440. בעת האחרונה העלו כמה מחוקריה של פולין את הטענה, שמצבה של יהדות פולין במאה ה-18 לא היה מצב משברי מן הבחינה הכלכלית, בניגוד לעמדתם של דובנוב ומאהלר. אולם דברים אלה, דומה שאינם תקפים לגבי גליציה, שבה שררו תנאים קשים. לתיעוד מפורט של טענה זו ביחס לתקופה הנידונה וליישוב היהודי, עיין המקורות הנוכחים במגושי, גליציה, עמ' 92-115, 235-236, והשווה ע' רינגעלבלום, די פוילישע יידן אין אויפשטאנד פון קאשטשקא 1794, וורשא 1937. על תנאים כלכליים וצא"דוּפּן בחומרם, על מצוקה, עוני ומחסור קיצוניים בגליציה בשנות השמונים

אלה של ר' יעקב יצחק יש משום ביטוי למחשבה דתית-חברתית, המתייחסת, מעצם עניינה ומהותה, למציאות שבה היא עולה. בערנות הסוציאלית המשתקפת בתורת הצדיק, הנוטלת אחריות על ההווה הגשמית ומציעה את המשכת השפע בלא תנאי רוחני, יש משום היענות לאתגר חברתי-דתי קיים של פעילות בקרב יישוב יהודים שהמצוקה פוררה את חברתם והחלישה את עמידתם הרוחנית.

כריכת בעיות חומריות ודאגות הקיום באידאלים דתיים משנה את תחומי האחריות של ההנהגה. שהרי בהשקפה שבה השפע החומרי הופך תנאי מהותי לעבודת ה', הצדיק מחויב לתת דעתו על ההווה החומרית ולהתפלל על 'בני חיי ומוזני'. יתרה מזו, התוכחה המוסרית והתביעות הרוחניות, כמו הטפה לחזרה בתשובה ולתיקון מניעות וחסרונות, שאין בצדן היענות לאתגר סיפוק הצרכים החומריים, מתוך הזדהות עם המצוקה והערכת משקלה, אינן עומדות עוד במבחן המציאות<sup>109</sup>.

כנגד תביעת התנכרות לענייני העולם הזה, השתוות, הסתפקות במועט והסכנה עם העוני, כעמדות מקובלות במחשבה הדתית ביחס לצרכים גשמיים, והתניית הרווחה הגשמית בחזרה בתשובה ובהשתלמות רוחנית — מציעה תורת הצדיקות הגשמית ערנות חברתית עמוקה לצרכים קיומיים והזדהות עם משמעותו הקשה של העוני. בצד זאת היא מציעה אפטרופסות רוחנית וחומרית המאצילה בלא תנאי על הקשורים בה חסד, שפיעה והושטת סיוע, מכוחה של הזיקה הכריזמטית לעולמות עליונים:

דהנה יש צדיק שמוכיח להעולם תמיד כדי שיוחזרו בתשובה ויש שאינו מתנהג כן<sup>110</sup> אלא שתמיד משתוקק שתהיה אך טוב לישראל [...] וזה יותר טוב כי ממילא במה שממשיך שפע להאדם ונפשו יודעת מאד שורש של השפע ע"ד איזה גרם בא לו, ממילא יש לו התקשרות בהצדיק, ממילא לו הקדושה ויראת שמים (זכרון זאת, קנג).

של המאה ה-18, בזמנו ובמקומו של ר' יעקב יצחק, בעקבות איסור החכירות, ראה, ברור, גליציה, עמ' 151-153, 162-167, 190-191. ברור, המנתח את הנתונים הכלכליים והפוליטיים, מגיע למסקנה שיהודי גליציה נותרו ב-1785 בחוסר כול, ומגדיר את מצבם כ'אסון' (שם, עמ' 165). הוא קובע שהימים הקשים ביותר ליהודי גליציה היו בשנים 1785-1789, שנות ראשית הנהגתו של החוזה. על העניות הגליציאית ראה, שם, עמ' 185. עוד ראה, דינור, במפנה הדרורות, עמ' 125-131, ומחקריהם של מ' בלכן ו' שיפר (בית ישראל בפולין, בעריכת 'היילפרין, ירושלים תש"ס), שהם סיכום ותמצית מחקריהם המפורטים הנסקרים ברשימתו של מגושי לעיל. ועיין בית ישראל בפולין, א, עמ' 98-99. על רקע מצוקה מעין זו, הרעת נותנת שתורת הצדיקות הגשמית אינה תורה התלושה מקרקע מציאותם של הוגיה או תאוריה מופשטת, אלא ביטוי להתמודדות עם מציאות חברתית ונסיון נועז להציע מענה למצוקה חומרית ורוחנית.

109 לרעתו השלילית של ר' יעקב יצחק על התוכחה המתעלמת מתנאי המציאות, ראה סוף 'זכרון זאת', ועיין, ברגר, אורות, עמ' 107, סעיף קכה, המביא מסורות על עמדתו הביקורתית של החוזה על התוכחה מפי תלמידו יעקב צבי יאליש, בעל 'מלא הרועים'. ועיין, וייס, ראשית, עמ' 58-60, 71-72, על הביקורת על התוכחה בחוגים חסידיים.

110 השווה, עמדתו של ר' אלימלך מליז'נסק, שהדגיש את חשיבותה של התוכחה, ועיין, נגאל, נועם, מבוא, עמ' 19, 61-63. לזיקה בין המוכיח לצדיק, עיין, וייס, ראשית; שלום, הצדיק, עמ' 242.

האדם הצדיק לא יהיה קודם כל מגמתו שישובו העולם בתשובה ועי"ד זה תהיה להם ממילא צרכם בגשמיות, כ"א קודם לכן יראה להמשיך צרכם (זכרון זאת, עא).

ההערכה המקורית של הזיקה בין הרוחני לגשמי והדקות הפסיכולוגית הנשקפות מגישה זו של אפוטרופסות צדיקית על רוחותו הקיומית של האדם, בולטות על הרקע של ספרות התוכחה בת התקופה, המגנה בחריפות את ההשתעבדות לצרכים ארציים ואת הרגישות לצרכים הקיומיים, בשמו של אתוס סגפני מחמיר, המשולב בתביעות רוחניות קיצוניות<sup>111</sup>. ר' יעקב יצחק היה ער למשקלן הרב של הציפיות הכרוכות בצרכים הקיומיים והיטיב לעמוד על כך שהיענות לצרכים אלה יש בה כדי לפרנס זיקה דתית-חברתית עמוקה בין הצדיק לחסידיו. לכאורה, תודעת האחדות בחברה החסידית מתממשת במישור ההוהות הגשמית ובאורחות-חיים יותר במישור הרוחני. אולם, בתודעתו של הצדיק ההוהות הגשמית היא פתח למבוקש הרוחני: ההתקרבות הגשמית אינה אלא שלב ראשוני של ההתכוונות למטרות ספיריטואליות. אולם בלעדיו אין ערך, בהשקפה זו, למאמצים רוחניים המתנכרים להוויה החומרית.

הזיקה החד-משמעית בין ההיענות הגשמית להתקרבות הרוחנית, או בין הצעת האחריות החומרית להתגבשות החברתית החסידית, מבוררת באריכות בדברי החוזה. הוא מציב אידאל של צדיק, המפלט לעדתו דרך מבעד למכשוליה של ההוויה הארצית, ושל עדה, המתגבשת סביב ההשראה הכריזמטית, הנגלית בשפע הארצי ובאחריות האפוטרופסטית, המנחה להתקרבות רוחנית.

הצדיק נקרא פרעה על שהוא מגלה כבוד שמים בתפילתו שפועל נסים נגלים לשון פרע הוא (שמות לב, כה) כו'. והנה הצדיק מחזיר למוטב את העולם ומקרבו לו יתברך [...] ולא נהגם במדת הדין [...] רק האיך מנהיגם? דרך ארץ פלשתים (שמות יג, יז), לשון מבווי מפולש להם דרך הארציות להיות להם כל טוב, כי קרוב הוא דרך זה להיות טוב לה' יתברך (זכרון זאת, ג).

החסד, השפע, הסיוע והפרנסה הנאצלים בידי הצדיק הופכים את ההוויה הארצית להוויה מפולשת, אשר דרכה נשקפת ההוויה האלוהית, ואילו היפוכם — מידת הדין, העונש, התוכחה והסגפנות, או ההתנכרות להוויה החומרית וגינויה — נרחים עלידו במציאות החברתית שבה הוא פועל מכול וכול.

הערכיות הדתית של הרווחה הגשמית וההתרסה נגד האתוס הסגפני מפורשות בדבריו על הקורבנות. אלה מתפרשים מלשון קירוב ישראל לאביהם שבשמים באמצעות הרווחה

111 השווה, פייקאז', צמיחת, עמ' 96, 170, וראה שם, עמ' 160. על עמדותיו הסגפניות הקיצוניות של ר' אלימלך, העיונות את הגשמיות מכול וכול, ראה, ראשית נועם אלימלך בהנהגות ובצעטל קטן. יש עניין בבחינת היחס הדיאלקטי בין התנכרות לגשמיות, מחד גיסא, לתורת הצדיק בגשמיות, מאידך גיסא, המצויות בכפיפה אחת בתורתו. עדות מאלפת על סגפנותו של ר' אלימלך, ראה, משה מקאזניץ, באר משה, יחיפוף תרמ"ג, פ' ואתחנן, פ' מסעי.



והשפע הנאצלים בידי הצדיק, הפועל מתוך תודעת שליחות אידאולוגית שבהכרת המשמע הרוחני של הרווחה הגשמית:

אדם כי יקריב מכם (ויקרא ו, ב) כו' י"ל הפסוק לומר אותנו אם נרצה שיוחזרו ישראל בתשובה לא תהיה מגמתו כ"א להשפיע להם כל צרכם, ממילא יהיו טובים [...] ועוד שע"ד יכירו וידעו חסד אל ויוכר טובותיו ונפלאותיו יבערו לבם להבורא ב"ה [...] וזה י"ל אדם כי יקריב מכם קרבן לה' שירצה להקריב מכם ממש לה' אני נותן לו עצה מאיזה דבר יכול להקריבם לה', מן הבהמה שימשיך להם דברי גשמיות ובהמיות וזה הוא בדרך כלל על עניני גשמיות, אח"כ פורט מעם השפע הכוללת כל עניני שפע הם בני חיי ומזוני שבהם תלויים השפעות אחרות הצריכות וטובות לנו (זכרון זאת, עה).

ההעזה שבשינוי היחס בין המטרה לאמצעים, העולה מן הדברים, והתבונה שבהכרת מקומם של ההיבטים הגשמיים במכלול חיי האדם, כמו הערכת היחס בין ההזדהות הגשמית להתקרבות הרוחנית, חורגות בעליל מדפוסי המחשבה המקובלים, המעדיפים תביעות רוחניות ומוסריות קיצוניות, ומתעלמים מן ההיבטים הקיומיים. הדברים מקבלים משנה תוקף בנסיבות הכלכליות והחברתיות של זמנו ותקופתו, שעמדו, כאמור, בסימן מצוקה חומרית ומשבר מקיף. ראיית העולם הדתית הופכת עמדה בעלת משמעות סוציאלית מרחיקת לכת. ההיענות הגשמית מלבר יונקת מן הכוונה הרוחנית מלגו. שהרי, סגולת המשכת השפע, שבה מחונן הצדיק, נאצלת לו לשם סיוע בהסרת המניעות הארציות בדרך להגשמת האידאל הדתי. המשכת השפע הגשמי, או המחויבות למטרה זו, גורמות התקרבות, התקשרות, קדושה והתעלות רוחנית. לפיכך, הצדיק המעטיר על שפע חומרי מצדיק עמדה זו בויקת התלות שבין עוני וחסרון, 'המעביר אדם על דעת קונו', ובין נגודו, 'השפע', המקרב אדם לאלוהיו<sup>112</sup>. חיובו של הצדיק לעשות את כל אשר לאל ידו כדי להתגבר על העוני מוטעם בלא לאות באפיגמות קצרות ובדרושים מורכבים:

כי אם אין קמח אין תורה, ע"כ צריך להמשיך מזוני בריווח (זכרון זאת, לט).  
וכן להעשיר את העולם שלא להיות עניות המעביר על דעת הקב"ה (זכרון זאת, קלט).  
אך זה נמי צורך ותועלת לרצונו ית' עושר לעבוד אותו ית' מתוך הרחבת הלב, כן נמי העושר הוא לעבודת הבורא (זאת זכרון, קלו).  
א"א [אי-אפשר] בלא פרנסה [...] והנה אם אדם ממשיך שפע פרנסה טוב לעולם ממילא בא עבודת שמים כי אם אין קמח אין תורה (זאת זכרון, קלו; דברי אמת, מו).

אופטימיות זו בדבר הזיקה בין רווחה חומרית להתעלות רוחנית אינה נטולת פכחון ומיסודת

112 השווה לעמדה ההפוכה, הנקוטה במחנה החסידי, הגורסת שתיקון הפגמים יפתור ממילא את בעיות הפרנסה (ראה, אטקס, דרכו של רש"י, עמ' 325), או נוטה להתנכרות לצרכים גשמיים ולהשלכת היבט של האדם על האל, וראה צואת הריב"ש בפסקות הראשונות.

על התנסות ממשית, כפי שנשקף מהערתו של החוזה בדבר כמה מהלכים בהתגבשותה של העדה החסידית הכרוכים בכוח המשיכה של השפע:

ועי' שיש שפע טוב להצדיקים הבני אדם שרוצים בעוה"ז ג"כ מתקנאים בזה ומתקרבים אל השי"ת ומתוך שלא לשמה בא לשמה (זאת וזכרון, עג).  
עוד כי נפש יודעת מאין בא לו הטוב ומתקרב ע"י זה אל הצדיק ממילא מדריכו בדרך ישרים (דברי אמת, מו).

אולם, כנגד התכליתיות הארצית שלכאורה מצד 'העולם', עומדת תמיד, לדידו של הצדיק, הכוונה הרוחנית שמאחרי העשייה הגשמית: 'מי שעושה מהגשמיות וארציות שלו כלל א' שכל כוונתו בגשמיות רק לשם שמים, נמצא הכל עולה למעלה אל מקום אחד' (זאת וזכרון, פט).

המסקנה המוצעת מעמדה זו של חיוב סיפוק הצרכים הארציים לשם התגברות על מניעות הארציות בדרך להגשמת האידאל הדתי, טומנת בחובה הפקעה מוחלטת של קיומו של האדם מפרעלו וממעשה ידיו, או אף מהשלכת יהבו על האל, והשענת מכלול הווייתו, הגשמית והרוחנית, על השפע המסור בידי הצדיק והפקדתו בידיו. חקירת טיבה של הזיקה בין החסיד לצדיק חורגת מתחומו של מאמר זה, הן בטענות העקרוניות מנקודת מבטו של הצדיק. אולם, מחוור בבירור, שהאצלת משמעות דתית למחסור ולשפע, והשלכת אפשרויות הרוחניות של האדם על מעמדו החומרי, מעצם תפיסת העוני כגורם לפירוד וריחוק בין האדם לאל, מניחה יסוד לאתוס חברתי חדש. החוזה מתאר את מאבקו של הצדיק בגורמי הפירוד הגשמיים ואת התמורה שהוא מחולל בהווייתם של בני עדתו:

להיות גיבור בארץ להתגבר על הארציות [...] אך מפני חסרון צרכם הם לשון פירוד כי אינם כ"כ באחדות ודבקות גמור [...] פועל הצדיק יבורך ממשך להם ברכה על-ידי זה הן אחדות אחד (זכרון זאת, מ).  
דהנה איתא אם אין קמח אין תורה, והנה לצורך תורה יכול להמשיך גם פרנסה בגלוי [...] אפילו על אותם שלא שמרו תורתך. כי כן דרך חסד אפילו לאינם הגונים [...] המשכתי חסדים על אשר לא שמרו תורתך בשביל שלא היה להם קמח כנ"ל וזה י"ל הרוצה להחכים את העולם ידרים פי' ימשיך חסד שמרומז בדרום. להעשיר את העולם עי"ד זה יצפין יקשר את העולם בעולם הצפון [...] אם ממשיכים לישראל יבא אלהותו (זכרון זאת, קטז).

תיאור זה מעמיד בבירור את המשמע הדתי של סילוק המכשול הגשמי בדרך למימוש ההתקרבות והדבקות באמצעות מילוי הצרכים החומריים. הנורמות החדשות, שעל-פיהן שום תחום אינו מופקע מרשותו של השפע הצדיקי ושום תחום אינו מצוי עוד ברשותו של היחיד או בזיקתו הישירה לאל, מעצבות דפוסי מחשבה חדשים, הנשקפים בהנהגה אפוטרופסית חובקת כול ובתשומת-לב, רוחנית ומעשית, לצרכים רוחניים וגשמיים.

עיון בתורת הצדיק של החוזה, המבטאת עמדות רוחניות וחברתיות חדשות, מעלה את השאלה האם המפנה המצטייר בדבריו משקף היענות לתביעות הציבור, ואין הוא אלא ניסוח

בדעבד של הלכירורח שהתגבשו בסביבתו, או שמא יש לפנינו תוויית כיווני מחשבה חדשים והצבת נורמות לא שגרתיות, שההיענות להעזות ולמקורותיה היא שיצרה את היקף ההשפעה הציבורית.

קרוב לוודאי שיש לפנינו יחסי גומלין בין מציאות חברתית, שהציבה אתגרים חדשים ברוח ובחומר, לבין הלכירורח ספיריטואליסטיים, שנטו לגיבוש תורה דיאלקטית מקיפה של יחסי ה'יש' וה'אין', וליישומה בהנהגה רוחנית וגשמית. חידושי הרעיוניים של החוזה ודפוסי ההנהגה החדשים שפיתח הם ביטוי להתמודדות עם תהליכים רוחניים וחברתיים, ששיקפו את התמורה שחלה בצבינה של העדה החסידית בעת המעבר מתופעה אליטיסטית לתופעה רחבה ועממית, כשם שהם מבע להתחדשות רעיונית, שהתחייבה משינוי הערכים הספיריטואלי עם גיבוש דפוסי הנהגה ההולמים נסיבות חברתיות חדשות.

יש מקום לשער שהתפשטותה המהירה של החסידות והרחבת חוג השפעתה בגליציה ובפולין בתקופת הנהגתו של החוזה, קשורות קשר הדוק ליחסי גומלין אלה, הנשקפים בבירור בתורתו. מן הראוי להטעים, שמנקודת מבטו של ר' יעקב יצחק, השינוי המתחולל בתפיסת תחומה של ההנהגה בעדה החסידית מעוגן במחשבה המיסטית ובערכיה הפנימיים. לפיכך, הזיקה בין הממד המיסטי לממד החברתי איננה תוצאה בלעדית של נתונים חיצוניים משתנים והיענות לנסיבות חברתיות, אלא היא גלגולה של המחשבה המיסטית הדיאלקטית, שהרחיבה את תחום עניינה מן ההפכים השמימיים לניגודים שבין הוויות שמימיות וארציות, משעה שקבעה את הרציפות האימננטית בין ה'אין' האלוהי לגילוייו בתחום הארצי, ותבעה היענות לרציפות הזיקה האימננטית בגיבוש אידאל דתי חדש, המתייחס לפעולה בתחום המטפיסי והארצי.

הזיקה בין רעיונות דתיים לבין התהוות אתוס חברתי מודגמת בצורה מאלפת בתורת הצדיקות הגשמית, המאצילה ממד רוחני על יסודות קיומיים ומעגנת את מערכת הקיום החומרי בתכלית רוחנית, עם שהיא מעבירה אותה לתחום אחריותו של הצדיק. תמורה זו, המצביעה על רגישות למורכבות הזיקה שבין הווייתו הארצית של האדם לגבולות יכולתו הרוחנית, משנה את תחומי אחריותה של ההנהגה הדתית כשם שהיא מעצבת מחדש את מערכת הציפיות של העדה ואת דפוסי פעילותה, ומשפיעה על מהותו של האתוס החברתי החדש שהתגבש בתנועה החסידית.

# יש ואין – דפוסי יסוד במחשבה החסידית

## רחל אליאור

גדול מנראה הלא נראה  
ומופלא מיש סוד האין  
בת מרים

גלגוליה המאחרים של החסידות בעולם המודרני, הצלחתה החברתית המרשימה והנימות המשיחיות האקטואליות שנכרכו בה בעת האחרונה, הסיחו במידה מסוימת את תשומת-הלב ממערכת הערכים התאולוגית שהוצבה בתשתית עולמה, ומן המכנה המשותף המושגי שממנו ינקו פלגיה השונים.

דומה שאין צריך לומר שמורכבותה של התופעה החסידית, פרק הזמן הארוך של קיומה ורוחב היריעה של יצירתה, מוציאים מכלל אפשרות כל ניסיון לאפיין באפיון כוללני את ייחודה הרוחני. באותה מידה מחוורת העובדה, שביטויי הספרותי של הניסיון החסידי אינו אלא ממד אחד של תופעה דתית עתירת ביטויים היונקת ממסורות שונות. אולם חרף רוחב היריעה, המורכבות והגיוון, דומה שיש מקום לנסות להצביע על תבניות מסוימות החוזרות ונשנות בזרמים עיקריים במחשבה החסידית, שעה שזו מנסחת את הגותה ויוצאת להפיץ את תורותיה בשלהי המאה הי"ח, ולתת את הדעת על משמעותם של מושגי יסוד הרווחים בהוויה החסידית, מנקודת מבטם של יוצריה. עיוננו מתמקד בתקופה שבה התחולל המפנה בתנועה החסידית, בעשורים האחרונים של המאה הי"ח ובראשיתה של המאה הי"ט, שבהם התפשטה החסידות בחוגים רחבים, ניסחה את תורותיה בכתב, והתמודדה עם הפצתן ועם הבהרתן.

ביסודה של ההגות החסידית מצויה השקפת עולם המבחינה במשמעות הכפולה של ההוויה וביחס הדיאלקטי של שני מרכיביה זה לזה<sup>1</sup>. כפל משמעות זה, המוחל על כלל

1. השקפה זו רווחת בספרות החסידית בביטויים שונים. שני היסודות הקובעים את משמעותה הכפולה של ההוויה קרויים יש ואין, חומר וצורה, מהות וגילוי, פועל ותכלית, פועל ונפעל וכיו"ב. ראה למשל ר' דב בער ממזריטש, מגיד דבריו ליעקב, מהדורת רבקה ש"ץ-אופנהיימר, ירושלים תשל"ו, עמ' 108 (להלן: מגיד דבריו ליעקב); 'זהנה ידוע שבכל דבר יש חומר וצורה פועל ותכלית...'; וכן: 'זהענין שבכל הדברים יש כח הפעל בנפעל, ומי שיש לו כח הראות וחזקה הראיה שלו יכול לראות כח הפעל בכל דבר המעשה' (שם, עמ' 150). והשווה ר' שלמה לוצקר, דברת שלמה, ירושלים תשל"ב (להלן: דברת שלמה), פ' שמות, עמ' ס: 'אמנם ידוע הוא שהחיות הבלתי מושג אי אפשר להשיגו עד שיתלבש

ממדיה של המציאות וההתנסות האנושית, נלמד מדר-פניותה של ההווה האלוהית המורכבת מהפכים משתנים. האלוהות מצטיירת כהליך דיאלקטי הכולל דבר והיפוכו – אצילות וצמצום, גדלות וקטנות, התפשטות והגבלה, חיות והתלבשות, אפיסה והתממשות, העלם וגילוי, אחדות וריבוי, יש ואין.<sup>2</sup>

עולם מושגים זה יונק מן המחשבה המיסטית ושואב את מונחיו ממורשת המחשבה הקבלית,<sup>3</sup> אבל במחשבה הקבלית מתייחסים מושגים אלה לתחום השמימי, לעולם הספירות ולתהליכי הבריאה וההאצלה, ואילו בהגות החסידית מיושמים צמדי הפכים אלה, והעיקרון הדיאלקטי שהם מגלמים, בכל ממד המגדיר והמייחד את היצירה הדתית – בהשגת האל, בעבודת השם ובזווית-הראייה שבאמצעותה מתפרשת המציאות.<sup>4</sup>

הזיקה החסידית לקוטביות ולהפכיות זו לובשת פנים שונות: לעתים מוטעמת התמורה המיסטית בין ההפכים כבחוגו של המגיד ממזריטש,<sup>5</sup> לעתים הפרדוקסליות שבטענת היש והאין בנוסח ברסלב.<sup>6</sup> פעמים נרדנה הדיאלקטיקה השיטתית של יש ואין כבמסורת החב"דית,<sup>7</sup> ולעתים ההבחנה בין שני היסודות המנוגדים הופכת מצע להבחנה חברתית

ויתצמצם באותיות שהם כמו כלים ויתלבש החיות בתוכם...; וכן: 'זהנה בהירותו היא בחינת התפשטות בלי גבול וצריך שיתצמצם ויתלבש ער שיכוא אלינו שנשיג אותו כאן בעולם הגשמי העשייה הזה... נמצא יש ב' בחינות בישוע' צמצום וחסד', (שם, פ' וארא, עמ' סב).

2. 'כנודע שכל דבר שבקדושה כלול זה מזה, ואין בהם קיצוץ ופירור ח"ו, רק שזה בהעלם וזה בגילוי' (אגרות קודש, ניו-יורק 1980, רף קעג) (להלן: אגרות קודש), ועיין מגיד דבריו ליעקב, סימן קכד, עמ' 210: 'זכבר נודע ענין הצימצום, שקודם בריאת העולם הוכרח להיות הסתלקות... כי ידוע כי דבר שאין סוף עם דבר שיש לו שטח וגבול הוא דבר והפוכו'. והשווה ר' אהרן הלוי, שערי העבודה, שקלאב תקפ"א, שער ייחוד הנשמות, פרק ז: 'זלהבין זה הנה ידוע שבכל הנמצאים בעולם יש שני בחינות דהיינו מהותו וכוחו שבכל בחינה ובחינה ובחינת הנגלה של כל בחינה'.

3. ראה, G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, New York 1972, pp. 13, 217–224, 261–263 (להלן: Idem, *Origins of the Kabbalah*, Princeton 1987, pp. 312–313, 420–426 (להלן: שלום, מקורות)).

4. ראה ה' צייטלין, בפרדס החסידות והקבלה, ת"א תשכ"ה, עמ' 11–25. צייטלין עמד לפני שנים רבות על מרכזיותם של מושגי היש והאין בהגות החסידית. עיין בדבריו המאלפים של ר' מנחם מנדל מוויטבסק, פרי הארץ, ירושלים תשל"ד, פ' תצוה, עמ' נז (להלן: פרי הארץ), 'זהנה הכל לפי מה שהוא אדם בהשגה אם מעט ואם הרבה ההשגה נקרא יש אצלו ומה שהוא חרץ מהשגתו נקרא אין סוף אצלו המחיה את ההשגה, ואחרי הנחת הכלל שבכל יש את זה לעומת זה עשה אלהים ומי הוא העושה, הרי האין שלו המחיה את היש שלו לכן עיקר ושורש דבר להנצל מהיצר הרע הנוהג בכל היש שבו הוא שיביא עצמו אל האין', וראה עוד שם, עמ' נז–נח. והשווה הגדרתו הקולעת של א' גרין:

'This primal pair, potential and actual or nothingness and being, are the essential dyad of hasidic mysticism. The realization of their oneness, the realization that *yesh* is *ayin* and *ayin* is *yesh* is the essential goal of mystical awareness' (A. Green, 'Neo Hasidism and our Theological Struggles', *RAAYONOT*, 4:3 [1984], p. 13)

5. עיין מגיד דבריו ליעקב, עמ' 19, 24, 38, 83–86, 91, 94, 124, 134, והערות המהדירה על אתר. והשווה ר' משלם פייבוש מזבזבז, יושר דברי אמת (להלן: יושר דברי אמת), ניו-יורק תשל"ד, רף יד, ע"ב–טו ע"ב; פרי הארץ, עמ' עב, נא–נב. וראה ר' ש"ץ אופנהיימר, החסידות כמיסטיקה, יסודות קוויאטיסטים במחשבה החסידית במאה ה"ח, ירושלים תשכ"ח, עמ' 121–125.

6. עיין ר' וייס, מחקרים בחסידות ברסלב, ירושלים תשל"ה, עמ' 121–125.

7. ראה ר' שניאור זלמן מלאדי, תורה אור, ברוקלין 1978, ב'ר', ה' ע"א; וארא נז, ע"א; הנ"ל, תניא, לקוטי

כחסידות לובלין<sup>8</sup>, אבל דומה, כי אין ספר חסידי המסתפק במורשת הקבלית כפשוטה הקורדובריאני או הלוריאני<sup>9</sup>, ואין כמעט הוגה חסידי שאינו נזקק לכפל המשמעות של ההווה ולדו־הפניות של היש והאין.

ר' נחמן מברסלב היטיב לתת ביטוי למשמעות המעבר מהמורשת הקבלית הדנה בתהליכי הבריאה באלוהות מנקודת מבט אונטולוגית, ולהטעמה החסידית המתבוננת במשמעות הכפולה של ההווה ומתמודדת עם שאלת ההשגה של מציאות המגלמת מעצם מהותה שני הפכים:

כאשר רצה השי"ת לברוא את העולם, לא היה מקום לבראו מחמת שהיה הכל אין סוף. ע"כ צמצם את האור לצדדים ועל־ידי הצמצום הזה נעשה חלל פנוי... וזה החלל הפנוי היה מוכרח לבריאת העולם... וזה הצמצום של החלל הפנוי אי אפשר להבין ולהשיג כי אם לעתיד לבוא כי צריך לומר בו שני הפכים יש ואין<sup>10</sup>.

העיקרון המנוסח ברברים אלה, ובמקבילותיהם בספרות החסידית, קובע שלא־לוהות שתי כחיות מנוגדות המתנות זו את זו: הבחינה האחת גלומה במחשבה האינסופית האוצרת את 'ההתפשטות בלי מצרים', את האחרות והאינסופיות, את ההווה הנעלה מהשגה ואת הממד החורג מכל הגבלה, תיחום או צורה – מכונה בקיצור 'אין' או 'התפשטות'<sup>11</sup>. הבחינה

אמרים, וילנה תרצ"ז (להלן: תניא), שער היחוד והאמונה, פרק ג', עה, ע"א; פרק ד, עט, א–ב; אגרת הקדש, אגרת כ', קכט, ע"א–ע"ב. רעין רחל אליאור, תורת האלהות בדור השני של חסידות חב"ד, ירושלים תשמ"ב, עמ' 125–130, ובמפתח הערכים 'אין' ו'יש'; וכן הנל, 'Habada: The Contemplative Ascent to God', In: *Jewish Spirituality*, II (ed.: A. Green), New York (1987), pp. 157–200 (להלן: אליאור, חב"ד).

8. ראה ר' אליאור, 'בין היש והאין, עיונים בתורת הצדיק של ר' יעקב יצחק החוזה מלובלין', בתוך: צדיקים ואנשי מעשה, מחקרים בחסידות פולין, קובץ בעריכת ח' שמרוק וש' אטינגר י' ברטל ור' אליאור (בדפוס).

9. לשאלת היחס בין קבלה וחסידות עיין A. Green, 'Hasidism: Discovery and Retreat', in: *The Other Side of God* (ed. P.L. Berger), New York 1981, pp. 110–113; ר' אליאור, 'הזיקה שבין קבלה לחסידות – רציפות ותמורה', דברי הקונגרס העולמי החשיעי למדעי היהדות, ירושלים תשמ"ו, עמ' 107–114. דוגמאות לשימוש החסידי המקיף במושגים 'אין' ו'יש' ראה למשל ר' חיים חייקא מאמדור, חיים וחסד, ירושלים תשל"ה (להלן: חיים וחסד), עמ' פד, ועמ' קיג; ר' לוי יצחק מברדיטשב, שמועה טובה, ורשה תרח"ץ, דף עט, ע"ב–פ, ע"א.

10. ליקוטי מוהר"ן, למברג תקס"ח, מהדורא קמא, תורה סד אות א (להלן: ליקוטי מוהר"ן). תורה זו נידונה בהקשרים שונים אצל חוקרי חסידות ברסלב וראה הערה 27 להלן.

11. להקשר ההיסטורי ולהתפתחות המשמעויות השונות של תפיסת האין ראה שלום, כיוונים, עמ' 25, 221; שלום, מקורות, עמ' 420–426; D.C. Matt, 'Ayin, The Concept of Nothingness in Mystical Judaism', *Tikkun* (1988) III, n. 3, pp. 43–47; ליבס, 'ספר יצירה אצל רשב"ג ופירוש השיר 'אהבתך', מתקרי ירושלים במחשבת ישראל, כרך ד', חוב' ג–ר (1987), עמ' 80–84; על האין בספרות החסידית ראה ש"ץ אופנהיימר, (לעיל, הערה 5), עמ' 22–31, 45, 98–100, 121–125, ובמפתח שם, הערך 'אין'; אליאור (לעיל, הערה 7) במפתח, הערך 'אין'. ראה הגדרתו של בעל פרי הארץ, 'והאין הוא מה שחורג מן ההשגה ואינו מושג הוא המחיה את ההשגה ומאיר אותה' (פ' תצוה, עמ' נו); והשווה ר' לוי יצחק מברדיטשב, קדושת לוי השלם (להלן: קדושת לוי), ירושלים תשי"ח, בר', עמ' א; שם, עמ' צ, וארא, עמ' צז–צח, משפטים, עמ' קלט–קמ; חב', עמ' שמח, תד.



במחשבה החסידית הפכה בחינה כפולה זו למשמעותה המהותית של המציאות, לדפוס המטביע את חותמו על כלל ההווה ולעיקרון המפרש שלה. תמורה זו התחוללה בשעה שמורי החסידות קבעו שכל דבר מגלם בעת ובעונה אחת דבר ותמורתו, ומעבר לכל חזות נגלית של המציאות הסופית מצויה מהותה האמיתית האינסופית, לאמור: כל דבר מגלם את אחדות הפכיו. המציאות איבדה את מעמדה הסטטי ואת ערכה הקבוע, משעה שהיא נמדדת באמת מידה חדשה, המבקשת לחשוף את מהותה האלוהית המתפשטת, הגלומה בהיפוכה הגשמי המצומצם. הוגיה השונים של החסידות הרבו להטעים את עקרוניותה של תפיסה זו ולהדגיש את העובדה, שהמציאות האמיתית היא זו שמחזיקה את ההפכים, שתוכה ההפך מִכָּבֶּדָה, שעומדת על סתירה פנימית:

הענין ידוע למאמינים ברוחניות וחיות ניצוצות הקודש שבכל דבר גשמי ודבורים ומחשבות ומדות ורצונות אשר הכל מיד ה' השוכן בתוכם ממש ובלתו אין שום חומר וצורה טעם וריח וכולם פגרים מתים בלתי נמצאים כלל בלא היותו אבל כל מציאותם ועסקם בעולם הוא ית' בעצמו חיות הקודש וחי החיים<sup>18</sup>.  
והגשם של כל דבר הוא רק הכלי וההגבלה שמגביל המראה והטעם והריח והרוחניות הזה הוא חיות הבורא ב"ה הנמשך ונגבל בגשמיות<sup>19</sup>.  
ויחשוב בכל עת שכל דבר בעולם הכל מלא מהבורא ית'<sup>20</sup>.  
שבכל דבר נמצא התפשטות הבורא ית' שמלא כל הארץ כבודו... וזהו צמצום שכינתו ית' ששוכן בתחתונים<sup>21</sup>.  
ש'אין לך דבר שעומד בלתי היות השם יתברך המחיה אותו<sup>22</sup>.

ראיית הישות האלוהית האינסופית כחיותה של ההווה, ותפיסת העולם הגשמי כלבושה המצומצם של החיות האלוהית המתפשטת, נמנות עם עקרוניות היסוד של תורת האימננציה החסידית<sup>23</sup>, אבל מן הראוי לתת את הדעת על כך, שטענת האימננציה נגזרת מטענת המהות הכפולה של ההווה ומתפיסת אחדות ההפכים הרציפה והדינמית באלוהות, בעולם ובאדם.

18. פרי הארץ, פסח, עמ' סח, והשווה דברת שלמה, ח"ב, בחוקתי, עמ' מז: 'אפילו הנראים דברים גשמיים... הכל הוא רוחניות ובהירות אורו ית"ש'. ועיין ש"ץ-אופנהיימר (לעיל, הערה 5), עמ' 96–104, 156, לעניין המעמד הר"פני של המציאות.
  19. דברת שלמה, ח"ב, בחוקתי, עמ' מה, וראה עוד שם. והשווה יכן האדם עצמו אף על פי שיש לו גוף עב ומגושם עכ"ז הוא מלא בחיות ובהירות הבורא' (שם, וירא, עמ' ה).
  20. צוואת הריב"ש, מהדורת אוצר חסידים, גיריווק 1975, עמ' 26, סימן פד.
  21. מגיד דבריו ליעקב, עמ' 44.
  22. פרי הארץ, מכתבים, עמ' 5.
  23. על תורת האימננציה החסידית ומקומה העקרוני בהגות החסידית עיין S. Schechter, *Studies in Judaism*, I, Philadelphia 1986, pp. 19–21; 'תשבי ו' דן, הערך 'חסידות', האנציקלופדיה העברית, ת, עמ' 774–775; ש"ץ-אופנהיימר (לעיל, הערה 5) במפתח, הערך 'אימננציה'; אליאור (לעיל, הערה 9), עמ' 108–110.
- להגדרות חסידיות של תפיסה זו דאה ההקדמה למגיד דבריו ליעקב, עמ' 4–5, שם, עמ' 44; תורה אור, וארא, עמ' 110; תניא, שער היחוד והאמונה, פ"ז.



שהרי משמעה של טענת הנוכחות האלוהית בהווה היא בקביעת זיקה בין הגשמי לאלוהי, בהעמדת הסתירה הפנימית בין ההפכים — בין היסוד הגשמי הנגלה ובין ההווה האלוהית הנסתרת, או בגישור על הפער שבין הטענה העקרונית לניסיון האנושי הסותר, כפי שניווכח להלן.

הנחת היסוד של המחשבה החסידית קובעת כאמור כפל פנים לכלל ההווה, הנלמד מדרגיותה של האלוהות, אבל בשעה ששני מרכיביה של המהות האלוהית מצביעים על שני תהליכים דינמיים הקובעים זה את זה ומתנים בהדדיותם את מקצב החיים האלוהיים, הרי שבהשלכתה של חוקיות זו במציאות הגשמית ובהשגה האנושית, נגלית השקפה אחרת הקובעת הבחנה ערכית שונה בין שני התחומים.

השניות האלוהית המהותית של התפשטות וצמצום, גילוי והעלם, רצוא ושוב, הופכת במציאות הגשמית לקוטביות שבין 'פנימיות' ל'חיצוניות', בין קדושה לקליפה, בין חיות אלוהית לסטרא-אחרא, או מציאות אלוהית לכאורה, שאינה מושגת לאדם, כנגד מציאות נטולת אלוהים, למעשה, הקובעת את קיומו הפרדוקסלי של האדם בתוך חוקיות של ניגודים הנעלים מהשגתו.<sup>24</sup>

קוטביות זו מנוסחת בחריפות בדבריו של ר' שלמה מלוצק, תלמידו של המגיד, הדן בכפל הפנים של החיות האלוהית והלבוש הגשמי, או בסתירה שבין טענת האימנציה ובין ההתנסות בהיפוכה:

כי בכל דבר יש חיות הבורא ב"ה... רק שהוא מלובש ומגושם מאד בקליפ' בגשמיות והיא נקראת סטרא אחרא ;  
כי חיות הבורא בעוה"ז מלובש ומכוסה בסטרא אחרא.<sup>25</sup>

הסתירה שבין טענת האימנציה הגורסת שהאל נוכח בכול ובין טיבה ההפוך של ההתנסות האנושית המלמדת על העולם כקליפה, כגשמיות נטולת אל וכסטרא אחרא, קובעת את המסגרת לתודעה הדתית החסידית, התובעת מן האדם לנקוט עמדה מורכבת ולהבחין כל העת ביחס האמיתי בין חזות הדברים למהותם, בין ה'יש' ובין ה'אין', בין הצמצום שלכאורה ובין ההתפשטות האלוהית לאמתו של דבר, חרף התנסותו הסותרת טענות אלה.<sup>26</sup> עמדתו המפענחת של האדם כלפי העולם היא הערך העיקרי שהורתה החסידות כערך דתי, שכן העולם כשלעצמו איבד את חדר-משמעותו, וערכיותו נמדדת באמת-מידה חדשה התובעת עמידה על אמיתת הדברים מבעד ללבושם החיצוני, ומבקשת לחשוף את הרוח

24. ראה אליאור, חב"ד (לעיל, הערה 7), עמ' 170.

25. דברת שלמה, לך לך, עמ' ד; מקץ, עמ' לד. להבחנה בין חיצוניות ופנימיות עיין מגיד דבריו ליעקב, עמ' 29, עמ' 54; תורה אור, ויחי קב, ע"א.

26. לפני זה האדם כל העולם כולו מלא מהשי"ת... אבל מי שאינו כן ח"ו אזי אין העולם לפניו כ"א ריקן ופנוי וחלל מהשי"ת (יושר דברי אמת, יט, ע"א, סיום סעיף כג). וכן: 'דבאמת לית אתר פנוי מיניה ית' סובב כל עלמין וממלא כל עלמין ותחות כל עלמין ולעילא מכל עלמין ובכל אתר רק האמת שאין מושג כבודו ית' (ר' יעקב יצחק מלובלין, זאת זכרון, מונקאטש תש"ב, עמ' קיז).

בחומר ולהתבונן באין מבעד ליש. שהרי לטענת האימנציה יש משמעות עמוקה אך אף מחיר כבד: היא מאירה באור חדש את כלל העבודה הדתית, אולם היא תובעת הסבר מהותי למרחק שבין הטענה וההתנסות, לסתירה שבין שני ההפכים: סתירה זו מגיעה למיצויה הפרדוקסלי בדבריו הנוקבים של ר' נחמן מברסלב, הדן בפער שבין המציאות נטולת האלוהות ('החלל הפנוי') ונסיון העדר האל, ובין טענת רציפות הנוכחות האלוהית והחיות הממלאת כול:

וזה החלל הפנוי היה מוכרח לבריאת העולם כי בלתי החלל הפנוי לא היה שום מקום לבריאת העולם כנ"ל וזה הצמצום של החלל הפנוי אי אפשר להבין ולהשיג כי אם לעתיד לבא כי צריך לומר בו שני הפכים יש ואין. כי החלל הפנוי הוא על ידי הצמצום שכביכול צמצם אלקותו משם ואין שם אלקותו כביכול, כי אם לא כן אינו פנוי והכל אין-סוף ואין מקום לבריאת העולם כלל, אבל באמת לאמתו בודאי אעפ"כ יש שם גם כן אלקות, כי בודאי אין שום דבר בלעדי חיותו וע"כ אי אפשר להשיג כלל בחינ' חלל הפנוי עד לעתיד לבא.<sup>27</sup>

הדיאלקטיקה האונטולוגית הקבלית של התפשטות וצמצום הופכת במחשבה החסידית לפרדוקס של אימנציה וטרנסצנדנציה כאפשרויות סותרות בהשגת האדם. 'שני הפכים יש ואין', בלשונו של ר' נחמן, מביעים את הסתירה שבין טענת רציפות הנוכחות האלוהית בעליונים ובתחתונים, וחווית הישות, ובין טענת הצמצום, ההסתלקות, ההווה הנעדרת אלוהות, וחווית האיננות, המתירה את 'היש' בלבד להשגת האדם.<sup>28</sup> כדי לפתור סתירה זו נקטה החסידות בתפיסה של כפל הפנים של ההווה וגרסה שיש להבחין בין שתי המערכות של 'חיצוניות' ו'פנימיות'. המערכת החיצונית משקפת את המציאות הגשמית הנענית להתנסות החושית, ל'עיני הבשר', ומוגדרת כ'יש', 'צמצום' ו'לבוש', אך לאמתו של דבר היא 'באמת אפס ואין בלתי אלהותו ית' השרוי בתוכו'. לעומתה, המערכת הפנימית משקפת את אמיתת המציאות, את 'האין' הגמור שממנה נחצבה כל ההווה מאין ליש, את החיות האלוהית הנענית ל'עיני השכל' ומוגדרת כאין, התפשטות וחיות.<sup>29</sup>

27. ליקוטי מוהר"ן, קמא, תורה סד, א. לניתוח מקיף של הדברים עיי' וייס (לעיל, הערה 6), עמ' 123–124; א' גרין, בעל היסורים, ת"א תשמ"א, עמ' 305–309, 323–324; Ada Rapoport-Albert, 'God and the Zaddik as the Two Focal Points of Hasidic Worship', *History of Religion*, XVIII, n. 4 (1979), pp. 323–325.

28. עיי' וייס (לעיל, הערה 6), עמ' 123–127; תשב"ד (לעיל, הערה 23), עמ' 779; אליאור (לעיל, הערה 9), עמ' 112; הנ"ל (לעיל, הערה 7), עמ' 225–243.

29. ראה מגיד דבריו ליעקב, עמ' 94, 99, 124, 134. לעניין 'עיני הבשר' עיי' אגרות קודש, עמ' רכט; תניא, ח"ב, פ"ג. והשווה דברי ר' לוי יצחק מברדיטשב: 'ומזה יבא להשגה שיביא את העולם מיש לאין שישתכל האין שנברא מאין ליש ויסתכל בשכליות מה שהוא עד שלא נברא העולם עד שיבא לאחדות הבוכ"ה... וזה אלהינו מה שאנחנו משיגין הוא בתוך העולמות עי"ז אנחנו באין בה' אחד... אנחנו באים בהשגה של אחדות הבוכ"ה מה שהוא למעלה מהעולמות...' (קדושת לוי, כללות הנסים, עמ' תג-תר).

התביעה החסידית היתה להעמיד שתי מערכות אלה ביחסים דינמיים הפוכים: כשם שבתחום האלוהי האין הופך ליש והיש שב לאין, האור הישר הופך לאור חוזר, וחוזר חלילה, ההתפשטות הופכת לצמצום והרצוא הופך לשוב, כדברי בעל פרי הארץ: 'והירידה צורך עליה הוא שאי אפשר לחול כי אם ברצוא ושוב והכוונה הוא כדי להעלות גם את השוב אל הרצוא...'<sup>30</sup> כך הוא גם בתחום הארצי: היש יכול להפוך לאין, והגשמיות נטולת האלוהות עשויה להפוך להוויה מוארת בחיות אלוהית בתודעת האדם, העומד על כפל ההוויה כאחדות הפכים: 'כי כשנסתכל בדבר יודע שהדבר ההוא כאין נגדו ית', דהיינו שהוא באמת אפס ואין בלתי אלהותו ית' השרוי בתוכו, דהיינו כח הפעל בנפעל, וזולתו הוא אפס... וע"י ההסתכלות בזה ממשיך חיות יותר לאותו דבר מאלהותו ית' ממקור החיים, מחמת שהוא מדבק אותו הדבר אל האין הגמור שממנה נחצבה כל ההיות מאין ליש'<sup>31</sup>.

המערכת הפנימית היא נושאה של 'ההתבוננות', 'התפשטות הגשמיות' והשגת 'האין'<sup>32</sup>, ואילו המערכת החיצונית היא עניינה של 'ההשתוות' ו'ביטול היש'<sup>33</sup>. המבוקש החסיד באשר ל'יש' היה תד-משמעי: 'שלא להשגיח בגשמיות הענינים כי אם לפנימיות'<sup>34</sup>; 'ולא יסתכל כלל בעניני עולם הזה ולא יחשוב בהם כלל כדי להפריד עצמו מהגשמיות'<sup>35</sup>, ולא פחות מחזורות אחד משמעית היתה התביעה באשר ל'אין':

להבין ולהשכיל ולהפשיט כ"ד [כל דבר] מגשמיותו להסתכל רק ברוחניותו ויהיה תמיד חיות ובהירות הבורא ית"ש לנגד עיניו ולא יראה זולתו כמ"ש שוית' ד' לנגדי תמיד וכמ"ש אין עוד מלבדו'<sup>36</sup>.  
כי תכלית התורה והחכמה במחשבה דבור ומעשה להשיג האין והאפס וישים עצמו כאין'<sup>37</sup>.

30. פרי הארץ, בא, עמ' מה.
31. מגיד דבריו ליעקב, עמ' 124. והשווה דברי ר' חיים, ע"כ אחיי תראו תמיד בעין שכלכם... ותתבוננו כדעתכם גדולתו יתברך עד שיאיר עליכם השכל כאילו אתם מוקפים מאורו הגדול ושכינת עוזו על ראשיכם עד שתאיר עליכם זיוו והודו שלא תראו עצמיכם כלל' (חיים וחסד, ז).
32. על מקומם של מושגים אלה במחשבה החסידית עיי' מ' כוכר, בפרס החסידות, ת"א תש"ה; תשכ"ד (לעיל, הערה 23), עמ' 803; רבקה ש"ץ-אופנהיימר, 'אדם נוכח אלהים ועולם', מולד, יט (1960), עמ' 597-598; 'הנ"ל, החסידות כמיסטיקה, מפתח בערכים אלה; אליאור (לעיל, הערה 7) במפתח הערכים: 'התבוננות', 'השגה'.
33. לעניין ההשתוות ראה הערה 51 להלן. לעניין ביטול היש ראה אליאור (לעיל, הערה 7) במפתח, ועמ' 178-243; J. Weiss, 'Via Passiva', JJS, XI (1960), pp. 137-155; ועתה במהדורה המקובצת של כתבי וייס (להלן, הערה 49), עמ' 69-94.
34. פרי הארץ, עמ' 6, מכתבים.
35. צוואת הריב"ש, עמ' 2, סעיף ה. והשווה 'כלל גדול לידע שהגוף מתנגד להקדושה לכן צריך להשליך הגוף מעליו' (חיים וחסד, שלח, עמ' ס, סימן קכב).
36. דברת שלמה, ח"ב, בחוקתי, עמ' מה.
37. פרי הארץ (דברי ר' אברהם הכהן מקאליסק), מכתב שביעי (עמ' 16 על-פי ספרו שלי [במקור אין מספרי עמודים]), ד"ה: 'עתה באתי בדרך קצרה וארוכה...'

שבחינה זו תהיה אצליכם בבחינת אלהיכם כאלו הוא אלקים שלכם. דהיינו שיהיה שורה וקבוע במוח ומחשבה ומורגש ונתפס בשכלו באמת לאמתו כאלו עיניו רואות גילוי אלהותו ית' ממש<sup>38</sup>.

ועיקר הכונה שהאדם ישים את עצמו לאין ואפס ואין עקרו רק הנשמה שבו שהיא חלק אלוה ממעל, נמצא שאין בכל העולם רק הקב"ה...<sup>39</sup> כי הנה תכלית ויסוד כל המצוות הוא להפוך היש לאין דהיינו שיהיה ביטול היש<sup>39</sup>.

האין והיש הופכים לאמות-מידה מוסריות ולהנחיות המעצבות את התודעה, כשם שהם משקפים את כפל פניה של המציאות האלוהית והגשמית:

צריך האדם לחשוב את עצמו כאין, וישכח את עצמו מכל וכל.. ואזי יכול לבא למעלה מזמן, דהיינו לעולם המחשבה ששם הכל שוה.. מה שאין כן כשהוא דבוק בגשמיות עולם הזה, הוא דבוק בהתחלקות טוב ורע... ואיך יבא למעלה מזמניות, ששם אחדות גמור. וכן כשחושב את עצמו ליש ומבקש צרכיו, אז אין הקב"ה יכול להתלבש בו, שהוא ית' אין סוף, ואין כלי יכול לסובלו, משא"כ כשחושב את עצמו לאין כנ"ל<sup>40</sup>.

המאבק נגד ראיית עולם חד-צדדית המכירה רק בחיצוניות הנענית ל'עיני-הבשר', בצמצום, ב'יש', וב'כח הגשמיות', מתנהל בתוקף רב מעל דפיה של הספרות החסידית. מפיציה של החסידות אינם נלאים מלשוב ולטעון שהגשמיות כשלעצמה משוללת מציאות, והיא אין ואפס נטול ממשות ומנותקת ממקורה האלוהי. אין היא אלא קליפה, טומאה, שקר והעדר, אחיזת עיניים ומרמה<sup>41</sup>, או כדבריו הבוטים של ר' שניאור זלמן: 'ואף שנראה לנו העולמות ליש הוא שקר גמור'<sup>42</sup>, שכן, כאמור, המבוקש החסידי הוא קניית התודעה של כפל המשמעות ואחדות ההפכים המגלמת את אמיתת ההווה, ונשיאת עיניים אל משמעות המציאות ולא אליה עצמה, אל היסוד המעמיד ומקיים אותה ולא אל לבושה, שהרי ההווה הגשמית היא כיסויה של החיות האלוהית.

המאמץ החסידי מתמקד בהסבת תשומת-הלב למשמעה האלוהי הנסתר של ההווה הגשמית הנגלית, לאין הנשקף מבעד למעטה היש, למהות שמבעד ללבוש הגשמי, לפנימיות האמיתית שמבעד לחיצוניות שלכאורה<sup>43</sup>, ועיקרה של העבודה הדתית מתמקד

38. תורה אור, משפטים עט, ע"א.

39. לקוטי יקרים, למברג תרכ"ה, יב, ע"ב.

39א. ר' שניאור זלמן מלאדי, לקוטי תורה, וילנה תרס"ד, ויקרא, בהר, מב, ע"א.

40. מגיד דבריו ליעקב, עמ' 186, סימן קי.

41. ראה דרך משל 'עמקי העולם הזה ועשיותיו הגסים שהם בחינת אחוריים ודינים גמורים.... הוא מכיר במיאוס וחשכות וטינוף עוה"ז ואינו רוצה להשתקע ח"ו ואפילו לגור שם' (דברת שלמה, וישלח, עמ' כ). והשווה מגיד דבריו ליעקב, עמ' 80, ד"ה: 'זהו ארץ אוכלת וישביה'. וראה חיים וחסד, לך לך, עמ' כא: 'כי העוה"ז הוא שקר ומאוס מאד ואפס... ואז תבין שעוה"ז הוא מאוס מאד'.

42. תורה אור, חשא, עמ' 172.

43. ראה גרין (לעיל, הערה 9), עמ' 114, ועיין בפירושו של המגיד לפסוק 'לא יהיה לך אלהים אחרים'

בשאיפות ובמאמצים רוחניים להגיע להכללתה של המציאות ולביטולה בעצמות האלוהית.<sup>44</sup> ר' מנחם מנדל בעל פרי הארץ אומר: 'כי זה כל האדם וכל העולם לא נברא אלא לזה להעלות הצמצום אל הפשוט'<sup>45</sup> ומפרט: 'כי זה כל האדם ותכלית בריאתו להעלות כל הדברים ממטה למעלה, ולהכניע החיצונית אל הפנימית במציאת אלהותו יתברך בכל דבר ולית אתר פנוי מיניה'<sup>46</sup>. המגיד ממזריטש קובע 'שתכלית בריאת האדם הוא בכדי שיעלה העולמות לשרשן, והיינו שמחזירן לאין'<sup>47</sup>, ור' שניאור זלמן מגדיר את תכלית העבודה בקצרה: 'שהחיצוניות יבטל אל הפנימית'<sup>48</sup>. ומוסיף וקובע בלשון נחרצת 'וזהו יסוד כל התורה להיות בטול היש לאין'<sup>48א</sup>.

העבודה החסידית מכוונת, כאמור, לחשיפת היסוד האלוהי מבעד למודיפיקציה המגבילה שלו ולהבנת יחסי התנאי בין שתי בחינות אלה, לאמור, היש מתנה את גילוי האין, והאין הוא חיותו האמיתית של היש. עיקרון זה הוא הקובע את הזיקה בין הפנימיות לחיצוניות, בין הנפש האלוהית לנפש הבהמית, בין המהות ללבוש, בין האינסופי לסופי, בין השכל לאותיות, ובין ההתפשטות לצמצום, והוא הוא עניינה של ההתבוננות החפצה בהעמדת הגילוי הגשמי בזיקה לחיותו הרוחנית והוא עניינו של ביטול היש, שמטרתו הכללת המציאות המוגבלת במקורה המופשט<sup>49</sup>.

טרנספורמציה זו של התודעה — המבוססת על דחיית ההבחנה התלויה בניסיון החושי, והמכוונת לחדור מבעד למראית העין של הדברים למהותם האמיתית — מכונה בלשון החסידית בשם 'הפשטת הגשמות', 'ביטול היש', 'לבא למעלה מהזמן', 'לחשוב עצמו כאין' או 'התבוננות', 'העתקה', 'הזזה', 'העלאה' וכיוצא באלה<sup>50</sup>. לשם כינונה תבעו מורי

(שמות כ, א-ב): 'דאתה אינך צריך ואינך רשאי לעבוד לשום דבר המלוּבש [בחומר] רק להשיי לבדו לעצם כבודו ית' (מגיד דבריו ליעקב, סיום פסקה פז, עמ' 153). והשווה חיים וחסד, עמ' סג, סימן קלה: 'ומי שמעלה הפנימית מהאותיות... ומי שמעלה רק הלבוש... אין לו קיום כי הלבוש סופו ליפול כי הלבוש הוא רק קיום העולם הגשמי...', ועיין עוד שם.

44. 'העיקר צריך שתהיה כוונתו לכלול עצמו בשם שמים שהוא שורש נשמתו שהוא השכינה וכל עניני מחלקותיו הם איך להתכלל בשכינה ואיך להתבטל בתוכה נגד השיי' (פרי הארץ, קרח, עמ' צב). והשווה דברת שלמה, שמות, עמ' נד: 'וכל האדם להבין שיש חי החיים המחיה את כל וכשירגיל את עצמו בזה להבין זה בכל עת להפשיט כל דבר מגשמותיו ולדבק תמיד בחיותו ית' שיש בכל דבר'.

45. פרי הארץ, וישב, עמ' כד.

46. שם, ויגש, עמ' לה. והשווה ר' אברהם המלאך, בן דב בער ממזריטש, חסד לאברהם, ירושלים תשל"ג, תולדות יד, ע"ב: 'מפני שהשיי' חפץ בעבודה ישראל ע"כ ברא תחלה יש מאין פ" מה שהיה תחלה א"ס נעשה יש ונתצמצמת כדי שישראל יעשו בהיפך אין מיש, פ" שישראל יפשוטו הלבושים ממדריגה למדריגה עד אין-סוף... מקום שאין יכולים להשיג'.

47. מגיד דבריו ליעקב, פסקה סו, עמ' 109.

48. תורה אור, ויחי קב, ע"א.

48א. שם, נח יא, ע"א.

49. ראה אליאור (לעיל, הערה 7), עמ' 178–243. ועיין J. Weiss, *Studies in Eastern European Jewish Mysticism*, Oxford 1985, pp. 47–83, 142–154.

50. דוגמה לניסוח חסידי של מאמץ רוחני זה, ראה אגרות קודש, קונטרס מילואים, ניריורק 1981, עמ' יא-יב: 'וזה באמת תאמינו לי כי זהו התחלת העבודה להיות נעתק ממקומו... וכל העיקר הוא

החסידות את דחיית המציאות הגשמית ואת סתירת הניסיון החומרי המוחש. כבסיס לאתוס החסידי נקבעה מידת ההשתוות<sup>51</sup> המבטאת שוויון נפש ביחס להוויה הארצית והסתלקות מצרכים חומריים עד מקום שידו של אדם משגת כדי לפנות את הדרך להתפשטות הגשמיות ולהשגת האין, או לביטולו של היש, וקניית המהפך התודעתי שבו 'האין הוא העיקר והיש הוא הטפל'<sup>52</sup>, והכלל הוא 'להיות בעצמו כמי שאינו, בהפקרות גמור גופו ונפשו להמחות על קדושת שמו מעולם הזה והעולם הבא כי מה לו לעצמו... שכבר נתבטל לעצמו לגמרי'<sup>53</sup>. ר' שלמה לוצקר מתאר את התמורה המבוקשת ואת המתח הרוחני העצום הנתבע מן האדם הנאבק על חשיפת האין מבעד ליש, על הפיכת הנגלה לנעלם ועל הפיכת הנעלם לנגלה:

נמצא כשהאדם הוא נלבב ועיני שכל לו, הגם שהניצוץ שרואה לפי הנראה בעיני בשר הוא קטן הכמות, אמנם כשיפשיט אותה מן הגשמיות המלוּבש בתוכה יצייר בשכלו שהוא רק חיות אלהות הנלקח משרש העליון כנ"ל... ויראה בכל דבר שורשו ומקורו העליון<sup>54</sup>.

ואולם אין תמורה זו עולה בנקל, ואין המהפך הקונטמפלטיבי נקנה מאליו, כפי שמעיד ר' שלמה בהמשך דבריו: 'לפני המון אינו נראה חיות הבורא ית' מחמת שהוא מלוּבש בתוך הגוף, בתוך גשמיות העולם הגס'<sup>54</sup>. מורי החסידות אינם מקלים ראש בקושי המהותי לקרוא תגר על הניסיון האנושי הסותר, ואינם ממעטים בערכה של ההתמודדות עם הגשמיות, והדברים אמורים ביתר שאת בשעה שהחסידות יוצאת להנחיל את כשורתה

ההתבוננות... אבל העיקר להבטל ממקומו; והשווה 'צריך האדם לחשוב את עצמו כאין...' (מגיד דבריו ליעקב, עמ' 186); והשווה פרי הארץ, קדושים, עמ' עה-עו, ושם, עמ' 9, מכתבים: 'והנה כשירגיל האדם א"ע בכל דרכיו והרגשיו ותנועותיו ותשמישיו ומאורעותיו להתבונן בו ית' באופן זה הנה יש בכחו זה להיות למעלה מן הטבע'; עוד ראה תניא, פרק לג, מא, ע"ב, לעניין התבוננות: שם ז, ע"ב; פרק נ, ע, ע"ב: 'להפשיט את עצמו מן הגוף במחשבתו...'. 'ואנו צריכים להפשיט עצמינו בכל האפשר במה דאפשר ובעת האפשר מכל עניני העוה"ז ולהדבק בהש"ת' (יושר דברי אמת, דף ט, ע"א, דף יב, ע"א).

51. על מידת ההשתוות עיין ש"ץ-אופנהיימר (לעיל, הערה 5), עמ' 22, 29–30, 49, 104; מט (לעיל, הערה 11), עמ' 37–39, ובריונו על האין בחסידות עמ' 50 ואילך; שלום, כיוונים, עמ' 96–97, 372; וראה צוואת הריב"ש: 'שויתי לשון השתוות בכל דבר המאורע הכל שוה אצלו... הכל ישווה בעיני, שם סעיף ב', ועיין עוד שם סעיפים ד, ו; והשווה יושר דברי אמת, פ' שמות ג, ע"א: 'יאמר שהכל בידי שמים... ומדה זו היא בחינת השתוות מאחר שהכל היא מן השמים שהוא נושא שני הפכים...'; 'כלל גדול שאם לא יהיה לאדם שום פניה שיהא הכל שוה אצלו בוודאי יהיה זוכה לכל המדריגות... ובעיקר הכל לעשות שיהא שוה אצלו, חיים ותסוד, ב, ועיין שם, עמ' צו-צז, סעיפים רלט-רמ. תורה אור, ויחי, קב, ע"א. והשווה 'כי תכלית התורה והתחכמה במחשבה דבור ומעשה להשיג האין והאפס, וישים עצמו כאין... ומהו העיקר משתלשל הענוה והשפלות... ואינו גדול יותר מחברו אדרבא בטל במציאות נגדו, ובה מתאחדים ונכללים זה בזה כי האין מיוחד דבר והיפוכו, פרי הארץ, מכתבים, עמ' 16 (על-פי ספרו עמודים שלי).

53. פרי הארץ, קדושים, עמ' עו.

54. סיום הקדמת מגיד דבריו ליעקב, עמ' 6.

54א. דברת שלמה, ויצא, עמ' יא.

בחוגים רחבים שאינם אמונים על התביעות הרוחניות הקיצוניות, ואינם רואים בחינת מובן מאליה את מורכבותה של ראיית העולם החסידית<sup>55</sup>. רבים ממוריה של החסידות סברו כי ראוי להפיץ ברבים את ההשקפה החסידית, וכי משימה זו אפשרית, וטרחו רבות בהגדרת מטרותיה של עבודת השם, ובהוראה מפורטת של המבוקש הרוחני, אך בעת ובעונה אחת היו ערים לקשיים הניצבים לפניהם, העולים מן הפער בין המבוקש לאפשרי<sup>56</sup>. הם דנים בגילוי לב במאבק בין התודעה הספיריטואלית להתנסות החושית, בין 'עיני השכל' ל'עיני הבשר', בין הגשמיות הגלויה לחיות האלוהית הנעלמת, או בין ההווה המצומצמת 'שאינ שם אלקות כביכול' ובין 'באמת לאמיתו בודאי אעפ"כ יש שם ג"כ אלהות'<sup>57</sup>.

בתורות, בדרושים ובאיגרות נמצא מתח רב בין תביעת ההכרה בוודאות הנוכחות האלוהית בכל נמצא ובין ההוראה בעוצמתה של ההתנסות הגשמית הסותרת טענה זו, כשם שמצויה התמודדות גלויה בין האמונה האופטימית ביכולתו הרוחנית של האדם להבין את אמיתת המציאות ללא תיווכו של הניסיון החושי<sup>58</sup>. ובין ההכרה הפסימית בקושי הרב שתודעת האדם נתקלת בו בשעה שהיא באה לסגל לה ודאות אימננטית זו<sup>59</sup>.

ר' שלמה מלוצק מבטא בחריפות את המודעות לסתירה בין הניסיון החושי ובין האמת הרוחנית: 'דהנה ידוע שמלא כל הארץ כבודו ולית אתר פנוי מיניה... והנה האדם מפאת גופו הגס והעכור אין רואה כל מאומה כאור ה' יתברך הצח והבהיר'<sup>60</sup>. הפער בין טענת הנוכחות האלוהית במציאות ובין הווייתו החומרית הנגלית לניסיון האנושי ומכחישה אמיתתו, הוא עניינה של ההתמודדות החסידית. המרחק בין השגת האין

55. ראה וייס (לעיל, הערה 6), עמ' 97–98; 'י' כ"ץ, מסורת ומשבר, ירושלים תשל"ח, עמ' 274–275, והשווה רפפורט-אלברט (לעיל, הערה 27), עמ' 320.

56. ראה דרך משל ביטוי לתחושות אלה בפרי הארץ: 'אמנם אנכי ידעתי את מכאובם כי הסתרת פניהם ענתה בם מהביט אל ה' אלקים לדעת את ה' בכל דרכיהם' (אגרות, עמ' 9); וכן: 'אדם מאדמה הלך אחר ההבל ויהבל גשמי חומר מעוכר בכל השגותיו ורצונותיו ומדותיו הכל הכל אחרי הידיעה גדול הא"ס [= האיך-סוף] מאתו וכל מאויו חפצו ורצונו להתדבק בו יתברך ואינו יכול בהכינו גודל ההרחק מאתו והשגות' (שם, וישלח, עמ' כא). והשווה תניא, פרק יז, כב, ע"ב: 'יבזה יוכן מ"ש כי קרוב אליך הרבר מאד בפיך ובלבבך לעשותו [דב' ל, יד] דלכאורה הוא בלבבך נגד החוש שלנו שאין קרוב מאד הדבר, להפך לבו מתאוות עוה"ז לאהבת ה' באמת...', וראה עוד שם. והשווה דברת שלמה, ח"ב, בחוקתי, עמ' מה: 'ופעם אחת בא אדם אחד בקובלנא לפני, ועיין שם.

57. ראה הערה לעיל 27.

58. עדות להשקפה האופטימית באשר ליכולת הספיריטואלית המפליגה של כל אדם, ראה פרי הארץ, וישב, עמ' כב: 'שהענין הוא ידוע להיות אדם מישאל הוא חלק אלוה ממעל ממש ובאפשרו להתיחד אחרות גמור עמו ית' בלי שום הפסק ומסך מבריל'; והשווה 'זאם תאמר איך דבר תשיג האין, בירת כרותה ומפורש כי חלק הויה עמו, אשר כל איש ישראל יכול להתקרב אל חלקו דהיינו להשיג אלקות ולהתבטל מחושים המסתירים אור ההשגה' (אגרות קודש, קונטרס מילואים, אגרת ב, עמ' יא).

59. ראה יושר דברי אמת, ב, כ ד"ה: 'ידעת היום והשיכות אל לבבך', והשווה ר' קלנימוס קלמן עפשטיין, מאור ושמש, ברסלב תר"כ, לעדות מאוחרת, שם, תצוה ק, ע"א: 'דהיינו כשנוסעים חברת אנשים להצדיק מחמת שבא כלכם איזה התעוררות שרוצים לעבוד ה' באמת ואינם יכולים ליתן עצות לנפשם איך ומה יכולים לעבוד ה' באמת'.

60. דברת שלמה, שמות, עמ' נד.

לבין ההתנסות ביש מחזור בעליל להוגי החסידות, כשם שהפער הנוקב בין הנחת האחדות והרציפות בין האל לעולם לבין השניות הבוטה בין גשמיות לרוחניות, העולה מן הניסיון האנושי הבלתי אמצעי, הוא נושא שאליו הם נדרשים בשעה שהם באים ללמד ולהפיץ את התורות החסידיות הקוראות תגר על היש ומבקשות את השגת האין.

דוגמה מובהקת לקשיים שנושאה של הבשורה החסידית מתמודדים עמם בשעה שהיא חורגת מתחומם של בני-עלייה, נמצאת באיגרת חב"דית המכוונת לשכבות רחבות בעלות אופי עממי יותר. המרחק שבין התורה החסידית, הגורסת את השגת האין ואת הנוכחות חובקת-כול של האל בהווה, ובין טיבה ההפוך של ההתנסות האנושית, החווה את העולם כיש נעדר אלוהות, בא לידי ביטוי נוקב באיגרת הידועה כ'איגרת עיקר ההשגה' המיוחסת לר' שניאור זלמן או לתלמידו המובהק ר' אהרון הלוי<sup>61</sup>:

אשר באמת עיקר ההשגה הוא בדעת המחבר המוח והלב בהרגשת האין.... כי באמת הכל כאין ואפס... רק מחמת ההרגל שהורגל בזה העולם כי לא יביט רק על גשם העב ולא יוכל להביט רק על חומריות הדברים המסתירים ומכסים ומכחישים האמת אשר מחמת הסתרת אלקותו ידמה לו היש. וכל עיקר העבודה להיות נעתק ממקומו השגה חושית אנושית רק להשיג דבר האמת שאינו מלוכש... דהיינו להרגיל עצמו ולהתבונן ברוחניות המחיה.... ועיקר השגה הוא.... שכל המציאות והשגות שלה הוא האין, וזהו התחלת כל עבודה, אבל מה אעשה לכם שאי אפשר שאראה לכם איך הוא השגת האין... והאמת לא הורגלתם בזה בהשגה כזו רק השגה האנושית אשר תוכל למשש בחושים הגשמיים.. וזה באמת תאמינו לי כי זהו התחלת העבודה להיות נעתק ממקומו, אך מה אעשה כי לא הורגלתם להביט השמימה רק שמתחת לארץ, וכל העיקר הוא ההתבוננות וכל מה שתוסיפו בזה התמדה יוולד מזה יותר דעת והשגה.... אבל העיקר ליבטל ממקומו...

הנימה הנרגשת שהדברים כתובים בה, מעידה על המודעות לקושי הרב בהקניה רחבה של זווית הראייה הרוחנית המפשטה את הגשמיות והקוראת תגר על ההתנסות החושית, כשם שהיא משקפת את הבעייתיות בהפצתה של עמדה התובעת לראות בעולם דמיון, אחיזת עיניים ושקר גמור<sup>62</sup>. דבריו של בעל האיגרת מבטאים את ההכרה בכוחה ובעדיפותה של 'השגה אנושית אשר תוכל למשש בחושים הגשמיים', כנגד קשיי השגתה של התודעה הנכספת — 'שהכל כאין ואפס', לפיכך מבקשת העבודה החסידית את הכחשת הניסיון

61. האיגרת נדפסה מכתב-יד באגרות קודש, קונטרס מילואים (לעיל, הערה 50), עמ' י-יב. בהוצאה זו היא מיוחסת לר' שניאור זלמן מלאדי, שכן בשני כתב-ידים שעל-פיהם נדפסה צוין ב'מפורש שהם לאדה"ו "זה מצאתי מאדמו"ר הזקן" וגם בהשלישי הוא מועתק בין מאמרי אדה"ו' (שם, עמ' מט, בהערות המהדיר). בקובץ החב"די הערות וביאורים, בא, התשמ"ג, דף כא, סעיף 1, העיר ר' אליהו מטוסוב שאיגרת זו כבר נדפסה ב'עבודת הלוי' לר' אהרון הלוי מסטרזלה, ח"ג צו, ע"ב, ו'שם רשום שאינו ברור למי האגרת'. השוואת שני הנוסחים מלמדת על עריכה מגמתית המשקפת אימפרסונליות ורחוקה בנוסח שנדפס בעבודת הלוי, ואולי אף על נסיון שטטוש מסוים של ניסוחים בוטים והקהיית עוקצם.

62. ראה לעיל סמוך להערות 41-42.



החושי, את ביטול היש ואת הפשטת הגשמיות, את דחיית הרגשת היש כאמיתת ההווה לשם השגת מהותה האמיתית, הנודעת בעיני השכל, האין. אולם, כאמור, מפיציה של החסידות מיטיבים לדעת את הקושי הטמון בדברים, כפי שעולה מן המשפט בעל הנימה הטרגית 'אבל מה אעשה לכם שאי אפשר שאראה לכם איך הוא השגת האין'.

מחזור בעליל שהוראתו והפצתו של האידאל החסידי בדבר יחסי הגומלין בין היש ובין האין נתקלה בקשיים, משעה שיצאה מתחומם של יוצריו והתפשטה בחוגים רחבים. אין דומה להתעלות האקסטטית והוודאות המיסטית בראשיתה של החסידות, בנוסח 'כי כל כך צריך האדם להיות בהתפשטות מופשט ומסולק מן העולם הזה'<sup>63</sup>, להתמודדות המתבקשת מן המצטרפים לעדה החסידית, בשעה שהם נענים לנורמה המבקשת להפוך את היש לאין ולהבין את הפיכת האין בתוקפה של אחדות ההפכים המהותית בהווה כולה.

הספרות החסידית, שנכתבה בשעה שהתנועה הרחיבה את חוג פנייתה, משקפת ביטויים לתחושת אוולת יד, קשיים ולבטים באשר להצלחת הנחלתה של הנורמה התובעת את הכחשת הניסיון האנושי, ולהחלפתה באידאל קונטמפלטיבי-מיסטי של מציאות רוחנית<sup>64</sup>. הספקנות באשר ליכולתו הספיריטואלית של האדם להתמודד עם הסתירה שבהוויית האין והיש, ואי הוודאות באשר ליכולתו להגשים הלכה למעשה את פרטי טיבו של המבוקש החסידי, עולה בבירור מאיגרותיהם של מפיצי החסידות ומהקדמות ספרים וקונטרסים שהועלו על הכתב לשם הבהרתה של הנורמה שהוגדרה בביטוי 'להרגיל עצמו ולהתבונן ברוחניות המחייה'<sup>65</sup>.

ואולם נראה שההנחיות בכתב, המכתבים, הקונטרסים וההנהגות ואף הדיונים המפורטים בדרושים באשר למבוקש החסידי, לא היה בהם כדי לתת מענה לקשיים ולספקות של אלה שביקשו את 'האין' ומצאו את 'היש'.

דומה שהתשובה האמיתית שהציעה החסידות לקריאה הנוקבת 'מה אעשה לכם שאי אפשר שאראה לכם איך הוא השגת האין', או לקושי שבהמחשת הנוכחות האלוהית בכל

63. ראה תיאורו של שלמה מימון, חיי שלמה מימון, ת"א תשי"ג, עמ' 133–149. ועיין מגיד רבריו ליעקב, סעיף קי, עמ' 186.

64. על שלבים 'שונים בהפצתה המדורגת של תורת החסידות עיין N. Loewenthal, 'Early Hasidic Teachings, Esoteric Mysticism or a Medium of Communal Leadership?' *JJS*, 37 (1986), pp. 58–66; ע' אטקס, 'דרכו של רש"י כמנהיג של חסידים', ציון, נ (תשמ"ה), עמ' 321–322, 332–333. לעניין הקשיים בהנחלת הדברים ולמרחק בין הרצוי למצוי השווה הערות נוסח 'שפרקו כולם כקטן כגדול עול יגיעת המוח בלימוד דברי חסידות' (אגרות קודש, עמ' רסב), 'להתפלל בבחינת יש היפוך הביטול' (שם, עמ' רסג); 'והענין כידוע לנו שככללות אנ"ש השומעים מילי רחסידות בעירנו יש מהם הרבה אשר אינם מקיימים מה ששמעו כראוי ונכון כדבעי' (אגרות קודש, עמ' קטז); 'וכבר כתבתי לעיל מענין התפשטות הגשמיות כי איננו מוכן לכל העולם' (יושר דברי אמת, כ, ע"א).

65. הקדמות קונטרס ההתפעלות וקונטרס ההתבוננות, איגרותיהם של ר' מנחם מנדל מריטבסק, ר' אהרון הלוי, ר' אברהם מקאליסק ורבים אחרים, מעידות על לבטים אלה ועיין ר' אליאור, 'קונטרס ההתפעלות', קרית ספר, נד (תשל"ט), עמ' 384–391; הנ"ל, 'המחלוקת על מורשת חב"ד', תרביץ, מט (תשמ"ז), עמ' 166–186. חוגי חב"ד הותירו כידינו ספרות רחבה הדנה בשאלה זו. ואולם אין ספק שהתופעה מתחייסת לכל חוג חסידי שנעשה בו מאמץ הנחלה של התורה החסידית והפצתה מרשותם של יחידים סגולה לתחומו של ציבור רחב יותר.

נמצא, בהשגת אחדות הניגודים שבין יש לאין, וכיישוב הסתירה בין אימנציה וטרנסצנרציה — הוא בגיבושה של דמות הצדיק הממחיש בעצם הווייתו את נוכחות האל בעולם<sup>66</sup>. הצדיק הוא המגלם את השניות העקרונית המונחת ביסוד המחשבה החסידית, הוא המבטא את אחדות היש והאין, הוא המשקף בהווייתו את חוקיות הניגודים<sup>67</sup>. ר' שלמה מלוצק הגדיר בכיורור את מהותו של הצדיק כמי שממחיש בעצם הווייתו את טענת נוכחות האל בעולם וכמי שבא לאשש את זווית הראייה של 'עיני השכל' ולסתור את השגת 'עיני הבשר':

ונקרא צדיק שעל ידו יומשך שפעו וחיותו ית' ומצמצם כבודו יתברך בזה העולם ויתוודע אלהותו יתברך בזה העולם... ר"ל שעל ידו נתגלה שחיות הבורא ב"ה בכל הארץ.. הכלל העולה שהצדיק צריך לידע ולהודיע את כל זאת, ר"ל שהקב"ה מחיה ובורא את הכל כדי שיתגלה מלכותו ואדנותו ית"ש בעולם<sup>68</sup>.

היכולת 'לגלות' את 'חיות הבורא בכל הארץ' מבעד למסכי הגשמיות ולגבולות ההשגה החושית, להודיע ולהמחיש את טענת הנוכחות האלוהית בהוויה באותות ובמופתים, אינה רק ביטוי למגע האקסטטי עם התחום האלוהי, אלא יש בה אף משום התרסה מפורשת בפני המציאות המשוללת אלוהים לכאורה<sup>69</sup>. ראוי לתת את הדעת לנימות המטעימות את קרבת

66. על מושג הצדיק נכתבה ספרות רחבה, כמה מן המחקרים העיקריים הם: ג' שלום, 'הצדיק', פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, 'ירושלים תשל"ז', עמ' 213–258; הנ"ל, 'כיוונים', עמ' 337–347; מ' בוכר, בפורס החסידות, עמ' סז–עח; S. Dresner, *The Zaddik*, New York 1960, pp. 113–222; י" רייס, 'ראשית צמיחתה של הדרך החסידית', ציתן, טז (תשי"א), עמ' 69–88; רבקה ש"ץ, 'למהותו של הצדיק בחסידות', מולד, 18 (1960), עמ' 365–378; רפפורט-אלברט (לעיל, הערה 27), עמ' 296–325; ש' אטינגר, 'ההנהגה החסידית בעיצובה', בתוך: פרקים בתורת החסידות ובתולדותיה בעריכת א' רובינשטיין, 'ירושלים תשל"ח', עמ' 227–243; A. Green, 'The Zaddik as Axis Mundi', *Journal of*, 243–227; *the American Academy of Religion*, 45 (1977), pp. 327–347; עמ' 779–783; ר' אליאור, 'בין היש והאין, עיונים בתורת הצדיק של ר' יעקב-יצחק החוזה מלובלין' (לעיל, הערה 8).

67. ראה הגדרתו המאלפת של ר' חיים חייקא מאמרור: 'וידוע להוי לכו כי הצדיק הוא למעלה מטבע העולם' (חיים וחסד, עמ' טז), והשווה למובאות בהערה 11 וסמך להערה 15, וראה אליאור (לעיל, הערה 66).

68. דברת שלמה, מקץ, עמ' לג. והשווה 'במה שהצדיק מאמין דלית אתר פני מיניה ע"י זה מביא השגות אלהות בעולם וזהו באמנותו יחיה כמו יתיה שמחיה' (פרי הארץ, לך לך, עמ' ד); והשווה חסד לאברהם, לך לך יא, ע"ב, לדברים דומים. עוד ראה 'זה נקרא צדיק שיש לו מדת התקשרות שמקושר בהקב"ה והוא בעולם הזה נמצא מקשר השי"ת בעוה"ז' (יושר דברי אמת, יט, ע"א); והשווה 'אלופו של עולם נמשך לסוף דרגין... והוא ע"י גילוי אלהותו עלינו על ידי הצדיק' (חיים וחסד, וישוב, עמ' כה). עוד ראה: 'זמננתגלה המלכות בדרך זה בא התגלות אלקות בעולם והכל הוא על ידי הצדיק שעושה זאת מפני שהצדיק הוא במדרגת אי"ן' (חסד לאברהם, וירא יב, ע"ב); וראה ר' אלימלך מליזנסק, נועם אלימלך, למברג תקמ"ח, צילום ירושלים תש"ד: 'הצדיק על ידי מעשיו הקדושים... הוא ממשיך את הבורא ב"ה יתעלה לעוה"ז... שמוכה להם ששכינתו ית' עמהם על ידי הצדיק' (שם, נח ג, ע"א).

69. דומה שההתקפה החריפה בגנות המפרשים את הצמצום כפשוטו כהסתלקות האל, אינה רק בעלת משמעות תאולוגית תאורטית; מדבריו של ר' שניאור זלמן מלאדי בתניא עולה נימה המרמזת על

האל ואת נוכחותו המשתקפות בהוויית הצדיק, במעשה נסים ומופתים, ומבטאות התרסה כנגד טענות הפוכות וניסיון סותר<sup>70</sup>. בעל הקדמת מגיד דבריו ליעקב אומר במפורש 'וכתבתי כל זאת למען דעת כל עם ה' שאף בגלות המר הזה ובארץ הטמאה הזאת לא עזבנו אלהינו ושלח לנו צדיק' גדולי<sup>71</sup>. כנגד תחושת 'החלל הריק' הברסלבי, 'ההסתלקות' והצמצום כפשוטו, הנתפסים בחב"ד כ'עוון פלילי'<sup>72</sup>, ולעומת 'העזובה' והמציאות המשוללת אלוהות, או מרותו של היש ובלעדיות הגשמיות, עומד הצדיק הממחיש את נוכחות ההווה האלוהית עלי אדמות ואת השגת האין מבעד ליש. גילוייה החיצוני של יכולת זו להראות בעליל את נוכחות האל בעולם משתקף במעשי נסים ונפלאות, אותות ומופתים, שבאמצעותם הופך הצדיק כביכול את האלוהות הטרנסצנדנטית לנוכחות אימננטית, ומעיד בעצם הווייתו על אמיתת המציאות שמעבר לניסיון החושי ולחזות הגשמית<sup>73</sup>.

הצדיק הוא 'משכן העדות', כדבריו המאלפים של החוזה מלובלין המפרש את הפסוק 'ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם' (שם' כה, ח) כמסוב על הצדיק ההופך למשכן האל ולעדות אודותיו בהווה: 'משכן העדות, פירוש גם להיות משכנו עלינו בדרך זה לפעול נסים ונפלאות לטובת ישראל וזה עדות להשראת שכינה בתוכנו שעונה לכל קוראנו'<sup>74</sup>. כאמור, אין טענת האימנציה נקנית בנקל. הפיכתה מטענה עקרונית לתודעה מופנת עולה בקשים, שהרי אין היא נתמכת בניסיון החושי של 'עיני הבשר' ואין היא מובנת מאליה אף באמצעות 'עיני השכל'; היא טעונה עדות ואישוש. הצדיק הוא העדות החיה להשראת השכינה בעולם, להתרסה כנגד מציאות נעדרת אלוהות, הוא ההמחשה החיה של

משמעות הנוקבת של הטענות ועל מְרִיתוּם של הדברים והשלכותיהם: 'והנה מכאן יש להבין שגת מקצת חכמים בעיניהם ה' יכפר כערס ששגו וטעו בעיונם בכתבי האר"י ז"ל והבינו ענין הצמצום המזכיר שם כפשוטו שהקב"ה סילק עצמו ומהותו ח"ו מהעוה"ז' (תניא, שער היחוד והאמונה, דף פג, ע"א), וראה אליאור, תורת האלוהות, עמ' 62–65.

70. השווה לדבריו של בעל הקדמת שבחי הבעש"ט, רב בער מליניץ, המתרחץ את סיפור נפלאות הצדיקים בצורך בהמחשת קרבת האל כנגד האמונה המתערערת, 'ועכשו... נפלה האמונה עד מאד וכמה מינות נזדקק בעולם... ע"כ יעצתי בנפשי לכתוב הנוראות אשר שמעתי מאנשי אמת', גם היה ברורנו אנשים צדיקים שגילו נסתרות עתידות ועי"ז היה מתחזק אמונת השם ואמונת התורה ועכשו שנתמעטו הצדיקים וחסכו הנוראות בארובות נפלה האמונה עד מאד וכמה מינות נזדקק בעולם לא ניתן לכתוב' (שבחי הבעש"ט, מהדורת ב' מיניץ, ירושלים תשכ"ט, עמ' יג, כד).

71. הקדמת מגיד דבריו ליעקב, עמ' 3.

71א. דא ר' אליאור, תורת האלוהות, עמ' 62.

72. דא אליאור, צדיק; עשיית המופתים היתה שנויה במחלוקת בחוגים חסידים שונים, וראה מ' חלמיש, 'משנתו העיונית של רש"י', דיסטרציה, ירושלים תשל"ו, עמ' 363; והערות נוסח 'הנסיים והנפלאות רק ממנו יתברך בלא להט וכשוף והראיה בטוב והמתקנות' (זכרון זאת, מונקאטש תש"ב, משלי, עמ' קג), שנאמרו בידי בעל המופתים הידוע, החוזה מלובלין, מלמדות על נימה פולמוסית מסוימת ועל ביקורת שהוטחה בנידון זה. והשווה שם, בא, עמ' מז: 'התגלות שיתגלה להעולם בנסים ונפלאות ושפע שממשיך ממנו יתברך להעולם', וראה עוד שם.

73. זכרון זאת, פקורי, עמ' עג. דברים יוצאי דופן אלה, המעידים על ראייתו העצמית של החוזה כמי שהשכינה שורה עליו, ועל הנסיים והנפלאות כביטוי לעובדה זו, לא נעזרו להרפסה אלא נכתבו כרשימות פרטיות, ועיין אליאור (לעיל, הערה 66).

טענת האימננציה, הוא המאשש את האמונה באפשרות פריצת גדרי היש והשגת האין<sup>74</sup>. ואולם אין בחינה זו בהוויתו אלא ממד אחד של מורכבות התופעה הגלומה במושג הצדיק. הצדיק הוא המשקף את הפכיה של החיות האלוהית כפולת-הפנים. כנגד שני אופני הקיום הדינמיים של ההוויה האלוהית, התפשטות והסתלקות, מגלם הצדיק את ההסתלקות מהעולם הזה ואת ההתפשטות בו, או את הפרדוקס האלוהי של הבחינה הטנסצנדנטית והבחינה האימננטית בעת ובעונה אחת<sup>75</sup>.

הדיאלקטיקה של התפשטות והסתלקות הופכת בהוויתו של הצדיק להסתלקות מהעולם, להתעלות עליונים ולהתאיינות, מכאן, ולירידה לגשמיות, להשפעת שפע ולהאצלה לתחתונים, מכאן. הוא נכסף להתעלות לעולמות עליונים מזה ולהמשיך שפע אלוהי בהוויה הגשמית מזה.

הספרות החסידית מיטיבה לצייר את שתי הבחינות בהוויה הצדיקית. הבחינה הטנסצנדנטית משתקפת באמרות, כגון שהצדיק הוא 'מי שאין בכאן עיקר קיומו... עיקר דירתו היא למעלה... עיקר שכונתו הוא בהר קדש'<sup>76</sup>. הוא נמשל ל'מגדל הפורח באויר... כמי שפורש מעפריות וגשמיות... שהוא בהתפשטות הגשמיות'... והוא נכסף להיות בחינת 'נפשנו כציפור נמלטה לשון התפשטות הגשמיות'<sup>77</sup>. הבחינה האימננטית מוארת בדימויים המוסבים על שפיעה ונזילה, התפשטות, ירידה והאצלת שפע. הצדיק הוא מי שחיב

74. ראה, דרך משל, דברי החוזה מלובלין בדבר הצדיק, שהאל שורה בו ועליו, והקשר בין נסים ונפלאות לעובדת נוכחות האל בעולם: 'דהנה הצדיק צריך... שתהיה נפשו מטהרת... שיהיה מוכן להשראת קדושתו יתברך עליו ובתוכו, ועוד צריך יותר מזה לפעול השלמת רצון אל לראות להגביר קדושתו ית' בעולם ולפעול... נסים ונפלאות' (זכרון זאת, פקודי, עג). 'וגם נקראים [הצדיקים] מלאך ה' צבאות כי ע"י זה פועלים נסים ונפלאות כי ה' אתם' (זכרון זאת, ישעיה, עמ' קלט); והשווה 'יתן סיוע להמסייעים לבאים לטהר וכן לצדיקים של כל דור לפעול נסים ונפלאות וכיצא כדי שיתקרבו ב"י להבורא ב"ה' (זאת זכרון, עמ' קצב). והשווה חיים וחסד, וארא, עמ' לד: 'והנה כשהקב"ה שולח לנו נסים והתחדשות אז מכת זה אנו יכולים להגביר עצמנו גם על דבר שהוא בטבע שתהא לנו יריעה שהקב"ה מנהיג הכל'.

75. על כפל פניו של הצדיק כישות שמיימית וכהוויה ארצית עיין גרין (לעיל, הערה 66), עמ' 341–342. על כפל הבחינות הטנסצנדנטית והאימננטית דאה אליאור (לעיל, הערה 66). הספר חסד לאברהם, לר' אברהם בן ר' דב בער ממזריטש (ראה לעיל, הערה 46), מוקדש לזיקה שבין ההתאיינות והשפיעה, ההתגלות וההעלם לבין הוויתו של הצדיק הנוטל חלק בתהליכים אלה: 'עיקר הבריאה היה כדי שהצדיק יעלה כל מפעליו של הש"י שהמציא יש מאין לשרשה... עיקר הבריאה שהשם ית' ברא יש מאין כדי שהצדיק ישבר הגשמיות ויעלה הכל לשרשה...' (שם דף יא, ע"א). וראה עוד שם יד, ע"ב; יז, ע"א; יז, ע"ב; יט, ע"ב; כא, ע"א; כד, ע"א; כה, ע"א; כז, ע"א ועוד שם.

76. זכרון זאת, לך לך, עמ' ט; והשווה חיים וחסד, צז: 'והנה הצדיק מחמת שהוא מזוכך מאד וגם הגוף הגשמי הוא ג"כ אין', ועיין נועם אלימלך, וירא ט, ע"ב: 'אך כשהצדיק הוא כ"כ בהפשטתו מן העולם הזה והוא דבוק תמיד בעולמות עליונים אינו יורע צרכי העולם כלל'.

77. זאת זכרון, עמ' יא. והשווה דברי ר' שלמה לוצקר: 'הצדיק... רוצה לברוח מן הגוף ומתאוותיו ולהסיח דעתו ממנו ולהיות לו התפשטות הגשמיות ודבקות נפלא להבורא ית'ש' (דברת שלמה, וישלח, עמ' כב); 'וכל עצמו מגמתו ותשוקתו אינו אלא לעלות אל הקדושה' (נועם אלימלך, נח ד, ע"ב); 'והנה כשהצדיק מודמן... ומתקשר למעלה מן הטבע והמדות בו יתברך... ואחר כן ד' מעוז חיי שהוא מעוז ומגדול הפורח באוויר...' (פרי הארץ, תצא, קכו).

להמשיך לעולם שפע בני חיי ומזוני<sup>78</sup> ולפעול בהווה הגשמית, כבריאה, בעולם, בחומר, ולהשרות השפיעה האלוהית בארציות 'בתוך קהל ועדה'<sup>79</sup>.

הצדיק מסמל את 'התפשטות הגשמיות' מזה ואת 'הירידה לגשמיות' מזה, שהרי הוא המגלם את דור-הערכיות של היש והאין ברציפותם השמימית והארצית כפולת-הממדים: שני ההפכים השרויים במרכזה של המחשבה החסידית הופכים לניגודים כפולי משמעות המתנים זה את זה בהווה הצדיקית. 'האין', מקור כל ישות בהוראתו האלוהית, הוא אף האיננות בחינת אין ואפס בהוראתו האנושית. היש מתפרש בבחינתו האלוהית כישות, חיות ובריאה, ואילו בהווה הגשמית הוא, כידוע, חומריות וארציות<sup>80</sup>. הצדיק מגלם את ארבע הבחינות של היש והאין ואת המעברים ביניהם: את האין האנושי בחינת התאיינות, ענווה ושפלות או אפיסת היש האנושי מזה<sup>81</sup>, ואת האין המיסטי שבהטעמת הישות האלוהית האמיתית, דהיינו ההתעלות, התפשטות הגשמיות, ההתבוננות, הדבקות והשגת אחדות ההפכים מזה<sup>82</sup>. כנגדם הוא מגלם את היש הגשמי, בחינת מחויבות ל'בני חיי ומזוני'<sup>83</sup>,

78. זכרון זאת, לך, עמ' ט; והשווה פרי הארץ, ואתחנן, עמ' קז: 'ומופשט מכל הגשמיים וזהו חשק הצדיקים להתרבה במקור העליון ומשם ממשיכים ומשפיעים רחמים לכל העולמות כדרך הצדיק שהוא התקשרות כל העולמות'. להשקפתו של בעל נועם אלימלך בנידון עיין שם, וירא ח, ע"ב; ט, ע"ב; לראייה אחרת בנידון סיפוק הצרכים הארציים והאצלת שפע בגשמיות, עיין תניא, אגרת הקדש, דף קלד ואילך; אגרות קודש, דף נה-נו.

79. זאת זכרון, עמ' קצא; והשווה שם, עמ' ח, נד, רג-רד; וזכרון זאת, יג, לט, קד; ועיין נועם אלימלך, בר' א, ע"א. לעניין המשמעות החדשה של פעילות בקרב קהל ועדה עיין אטינגר (לעיל, הערה 66), וראה גם אטקס (לעיל, הערה 64).

80. על הממד המיסטי והאתי של האין ראה שלום (לעיל, הערה 66), עמ' 252-253. והשווה תשבירן (לעיל, הערה 32), עמ' 808; על היש ושתי בחינותיו ראה אליאור, תורת האלהות (לעיל, הערה 7), עמ' 43-51.

81. עיין חסד לאברהם, וירא יב, ע"ב: 'זהכל הוא על ידי הצדיק... מפני שהצדיק הוא במדרגת אי"ן פ"י לית ליה מגרמיה כלום'; והשווה 'הוא צריך להחזיק עצמו לאי"ן כדי שיקשר את הכל... ובזאת הכל נתקשר למעלה כאשר אדם מביא את עצמו למדת אי"ן' (מגיד דבריו ליעקב, עמ' 85); 'מי שהוא שפל בעיניו מכל אדם יכול להשיג רצון עליון שהוא תחלת המחשבה' (זאת זכרון, עמ' ו), וראה הערות 85-86 להלן. וראה גם ליבס (לעיל, הערה 11), עמ' 97, והערה 8 שם, לעניין הזיקה בין תחושת האפסות לרימוס בהווה המיסטית; והשווה מאור ושמש, וישב, עמ' לט.

82. ראה בסמוך להערות 76-77. והשווה הממרה החסידית הרווחת 'כי הנה ידוע שהשי"ת האציל העולמות וברא יש מאין ועיקר היה כדי שהצדיק יעשה מ"ש אי"ן' (פרי הארץ, בראשית, עמ' א), וכן: 'זכור תמיד פסוק כי אני אני הוא (דברים לב, לט) ויחשוב שכל הבריאה יש מאין והצדיק עושה מיש אין' (חיים וחסד, עמ' עז, סעיף קטע); והשווה מגיד דבריו ליעקב, עמ' 156; יושר דברי אמת יד, ע"ב; חסד לאברהם, לך לך יא, ע"א. וראה תיאורו של ר' מנחם מנדל בפרי הארץ, וישב, עמ' כה: 'ונהנה הצדיק המקשר כל העולמות מן הקטנות אל הגדולות ואחרות פשוט משים עינו למטה ולבן למעלה, עד למעלה מהסתכלות השגתו; ודברי החוזה מלובלין על עצמו: 'ויש מדרגה יותר עליונה מזה, שלא לחשוב עצמו כלל האין שהוא כ"א בהתפשטות הגשמיות והתלהבות עצום מאוד' (זכרון זאת, בהעלותך, עמ' קיד), ודבריו שם בשם ר' לוי יצחק מברדיטשב: 'שמעתי מהרב מפנינסק שיחי' שפי' הרוצה לחיות לא יחשוב עניני גופו כ"א תהיה מחשבתו בהבורא ב"ה דבוקה וזה ימית עצמו יתחלק מעצמו ממילא והוא חי, כי הוא דבוק בחי החיים' (שם, עמ' קיג).

83. ראה אליאור (לעיל, הערה 66); ועיין מאור ושמש, וישלח לה, ע"א: 'וצדיקי הדור הם נקראים יסוד

ואת היש המיסטי, בחינת המשכת השפע, והשראת החיות האלוהית בהוויה כמעשי נסים ונפלאות<sup>83</sup>.

ענווה, כניעות ושפלות רוח הן הביטוי החיצוני של שלבי ההפכות האני לאין בחינת אין ואפס, כשם שהארה אקסטטית, גילוי תורה מן השמים, נסים ונפלאות הם עדות להפיכת האין האלהי ליש ארצי. לגבי הצדיק מתחייבת שלילת ישותו הארצית והתנכרות להוויה הגשמית לשם התאחדות עם האין האלוהי, שכן רק קניית תודעת אינותה, אפסותה ושפלות ערכה של ההוויה האנושית נוכח האין האלוהי היא המתנה את שריית ההוויה האלוהית באדם והפיכת האין ליש<sup>84</sup>.

והנה עיקר הצדיק הוא הנכנע בדעתו המכיר חסרונו... כי הוא מעורר במה שהוא שפל בדעתו עולם האין לקיום העולם יש מאין כמו התחלה שהיה יש מאין<sup>85</sup>. ועל ידי מידת ענוה שיש להצדיק גורם השראת השכינה עליו כמ"ש [יש' נז, טו] אשכון ואת דכא ושפל רוח<sup>86</sup>.

מי שמשים את עצמו כאין יכול לבוא להמשיך משם [מן האין]<sup>87</sup>. אך הלא לזה צריך מדת אין כמו ששמעתי מהרב איש האלקים ר' בער מראוונא על א"ן, מזל לישראל, מי שמחזיק עצמו לאין יכול להמשיך דברים התלויים במזל בני חיי ומזונו<sup>88</sup>.

הפיכת היש הארצי לאין בתודעתו של הצדיק היא המתנה את הפיכת האין האלוהי ליש ארצי בחינת שפע גשמי ו'השראת שכינה עליו'. הצדיק שביטל את הווייתו בחינת יש ארצי וזכה להתפשטות הגשמיות שבהפיכת האני לאין, הופך להיות כלי קיבול לאין המיסטי, לשפע החיות האלוהי הזורם דרכו לכלל העולם<sup>89</sup>.

שתי הבחינות המנוגדות שההוויה הצדיקית מושתתת עליהן עולות מן האמור לעיל. הביטול, האיון וההכנעה משקפים את ההסתלקות והצמצום או את הפיכת היש לאין, ואילו ההתעלות האקסטטית, התפשטות הגשמיות, השראת השכינה, עשיית מופתים והמשכת

העולם כי הם במדרגת מדת יסוד אשר על ידי מעשיהם הטובים הם משפיעים כל הטובות בעולם והם הם הצנור והשביל אשר על ידם באים כל ההשפעות.

א. כ' הצדיק רצונו תמיד להיות דבוק בבורא ית'. וע"י יומשך אלהותו וחיותו ית' בכל העולמות ולכל ישראל בפרט' (דברת שלמה, שמות, עמ' נד). וראה זאת זכרון, עמ' קפא; חסד לאברהם, יז, ע"א.

84. ראה ש"ץ-אופנהיימר (לעיל, הערה 5), עמ' 22–31, 81, 113–114.

85. ר' יעקב יצחק מלובלין, דברי אמת, מונקאטש תש"ב, עמ' טז. והשווה זאת זכרון, עמ' לד: 'זוהו הוא לאדם שהוא שפל בעיניו כנ"ל בא לו שפע תמיד'; וכן יושר דברי אמת, עמ' כ; מגיד דבריו ליעקב, עמ' 230.

86. דגל מחנה אפרים, ירושלים תשכ"ג, נוח, עמ' י. ועיין תשב"דן (לעיל, הערה 32), עמ' 808.

87. זאת זכרון, עמ' קכו.

88. זכרון זאת, עמ' ט, והשווה מגיד דבריו ליעקב, עמ' 85.

89. ראה שלום, הצדיק (לעיל, הערה 66), עמ' 252–253. ועיין דברי וייס (לעיל, הערה 33), עמ' 137–155. על מקומה של תפיסה זו בחסידות בכלל ראה ש"ץ-אופנהיימר (לעיל, הערה 5), עמ' 111–113.

השפע מן העליונים מגלמות את שלבי התפשטות הישות האלוהית בנמצאות, את ההאצלה והשפיעה, או את הפיכת האין ליש<sup>90</sup>.

הפרישות, ההתבודדות וההסתלקות מן העולם הן המתנות את השלב הראשון של הפיכת היש הארצי לאין אלוהי, ואילו היפוכן, מחויבות ל'עולם', לצרכים גשמיים של בני חיי ומזוני, לצורכי קהל ועדה וירידה לגשמיות הן עניינו של השלב השני<sup>91</sup>.

השפעת שפע כחיוב דתי תופסת את מקומה לצדה של התפשטות הגשמיות בהווייתו של הצדיק המאחדת הפכים, שכן 'הקב"ה רצה להתפשט האהבה גם בגשמיות'<sup>92</sup>, וכך הופך היש, שהיה מכשול וחציצה גשמית בין האדם לאמיתת המציאות האלוהית, להיות ביטוי להתפשטות האין האלוהי בצדיק.

### סיכום

ביקשנו להעלות בבירורנו את הטענה, שהעיסוק בשאלת ה'יש' וה'אין' בהגות החסידית אינו עיסוק ביסודות בודדים בחוג מסוים, אלא משקף תפיסת עולם עקרונית החיונית להערכת התופעה בכללה. הקשת הרחבה של ההוגים שנדרשו לשאלה, וגווניו השונים של הדיון במושגים אלה, משקפים תפיסה רחבה ונטייה עקרונית של הגות דתית, ומגלים אופן ייחודי שבו באה נטייה זו לידי ביטוי במישורים השונים של ההנחיה החסידית.

ה'יש' וה'אין' כמושגייסוד שזורים לאורכה של תפיסת העולם החסידית — כמהותו של התהליך האלוהי המשקף את אחדות ההפכים, כהסבר לכלל מהותה של ההווה וכפירוש לפרדוקס המהותי של אימנציה וטרנסצנדנציה שהמציאות שרייה בו, כשני קטביו של המאמץ הרוחני בעבודת השם, כעיקרון המפרש את דפוסי המחשבה ואת גבולות ההשגה, וכתבנית יסוד בהווייתו של הצדיק המגלם את כל אלה.

דמותה האידיאלית של החסידות נתגבשה במערכת הכרוכה ב'אין' ו'יש' כשם שהניסיון

90. 'התגלות שיתגלה להעולם בנסים ונפלאות ושפע שממשיך ממנו יתברך להעולם' (זכרון זאת, עמ' מז); 'אותו צדיק.... שיקשור עצמו בא"ס [באין-סוף].... שממש תיזל השפע לכ"ע [לכל עלמין]... וידבק את עצמו במקום שכל הרצונויות מקבלים משם' (חיים וחסד, מטות, עמ' סד); ועיין חסד לאברהם, וארא כא, ע"א-ע"ב, על הויקה העמוקה שבין התהליך האלוהי לתמורה הצדיקית:

ש'אין יוכל להיות שום התגלות בעולם עשיה אם לא שיבוא תחלה על ידי הצדיק שהיא היולי שבמדרגות א"י... כך לא יוכל להיות שום התגלות בעולם עשיה כ"א על ידי הצדיק שהוא במדרגת א"י... כי א"א לבוא התגלות אלהות בשכל אנושי אם לא ע"י מסכים... שהתגלות הוא בהתעלמות... שיהיה התגלות אלהות בכל ע"י הצדיק שנקרא כל הארץ... שעיקר אצילות עולמות שברא השם יתברך י"ש מא"י כדי שהצדיק יהפך מדין לרחמים ויעשה מ"ש א"י...'

91. ראה, למשל: 'ישאול נחבא אל הכלים (שמ"א י, כג) פי' הצדיק אינו אלא שאול כאן בעוה"ז, אבל באמת הוא תמיד מקושר בעלמא דאיתכסייא, מ"ט [מאי טעמא], מפני שכלים צדיקין לו פי' אנשים שרוצים להתקשר להקב"ה אינם יכולים כי אם על ידי' (חיים וחסד, עמ' עט, סימן קפו). והשווה שם, עמ' קעח, סעיף תקיא.

92. זכרון זאת, תולדות, עמ' יז.

למתוח גשר בין האידיאות החסידיות לגילומן החברתי עובר אף הוא דרך מושגים אלה. עוצמתם של ה'אין' וה'יש' ורב-פניותם נובעים, ללא ספק, ממקורם בתורת הסוד ומסמכותה המקודשת אולם המושגים הקבליים משרתים כאן עולם רוחני חדש בעל מגמות ערכיות משלו, ואין לפטור את משמעותו החדשה של ההיגד החסידי בעמידה על מקורותיו הקבליים. ידיעת המפתח הקבלי היא תנאי להבנת התורות החסידיות, אבל אין די בו כדי להבין את ייחודה ואת מגמותיה של המחשבה החסידית, המבקשת לכוון עולם ומלואו מבעד למושגי ה'יש' וה'אין'.

הדיאלקטיקה הלוריאנית עברה במחשבה החסידית גלגול מכריע משעה שהפכה מהיגד תאוסופי בתחום האלוהי לראיית עולם מקיפה, הגורסת את דו-משמעיותה של ההוויה על אמיתתה הנסתרת כנגד חזותה הנגלית. ההתפשטות והצמצום הלוריאניים הפכו לפרדוקס של אימנציה וטרנסצנדציה בהשגה האנושית, כשם שאחדות-ההפכים הקבלית הפכה לאמת-מידה למעמד הדו-פני של המציאות, ולמשמעות הכפולה של ההוויה, הנלמדת ממהותה הדיאלקטית של האלוהות המתפשטת ומסתלקת בעת ובעונה אחת. התמורה שהביאה עמה החסידות היתה כרוכה במשמעות החדשה של האימנציה והטרנסצנדציה, שכן האימנציה אינה עוד רק הכללה תאולוגית מופשטת, אלא היא קריאת תגר על עולם הנתפס כ'חלל פנוי' ועל הוויה הנראית משוללת-אל, 'עזובה' ו'ריקה', והטרנסצנדציה אינה רק בחינה נעלמת באלוהות, אלא אף דרגות משתנות בהשגה האנושית, המבקשת את המציאות האמיתית הנסתרת מבעד למציאות הנגלית לעין. הטרנסצנדציה והאימנציה מתייחסות לאופי הפרדוקסלי של המציאות האלוהית, המורכבת מהפכים משתנים, בהיגלותה להשגה האנושית בהוויה כפולת פנים.

חיוניותה של החסידות ועוצמתה נבעו מן העובדה שהעמידה תפיסות אלה למבחן. החסידות היתה מוכנה להתמודד עם פרדוקסים היונקים מן הדיאלקטיקה הקבלית, ביישומה בראיית עולם מקיפה ובהלך רוח דתי, והיתה נכונה להעמיד למבחן ציבורי רחב תורות והשקפות שהיו שרירות עד כה בתחומם של בני-עלייה, ולבחון את תקפותן לנוכח ניסיון אנושי סותר וקוצר השגה. בשל יציאה זו לרשות הרבים נמצא בה שאלות ותהיות, ספקות וכשלונות ולא רק תורות מגובשות ועקרונות ברורים, שכן קשיי הפצתם של מושגים והשקפות אלה נגעו לגילוייה של החסידות כתופעה חברתית המתלבטת במבוקש הרוחני. המאמץ החסידי לדון בפרהסיא באידיאלים קונטמפלטיביים ובפרדוקסים מיסטיים נוסח 'הפיכת היש לאין' וחשיפת האין האמיתי שמאחורי היש שלכאורה, והניסיון לבחון ברכים את הסתירה העמוקה שבין טענת 'מלוא כל הארץ כבודו ולית אתר פנוי מיניה' ובין ההתנסות האנושית ב'חלל הפנוי' ו'בהסתלקות' — לא עלו בנקל.

התגבשותו של מושג הצדיק יש בה משום מענה לסתירה המונחת ביסודה של המחשבה החסידית, שכן הוא המגלם בהוויתו את שני ההפכים האלוהיים, את היש ואת האין, את ההתפשטות ואת ההסתלקות ואת כפל המשמעות הנלמד מדו-הפניות האלוהית של הטרנסצנדציה והאימנציה.

מחזור בעליל לקוראיה של הספרות החסידית שמערכת ההפכים הדיאלקטית — של שפיצה והגבלה, התפשטות והסתלקות, המגלמת את מהות התהליך האלוהי — הפכה



בעולם החסידי למהותו של הצדיק. יש בכך משום מיצויה של העמדה החסידית, של יישום כפל הפנים האלוהי על כלל ההווה, שהרי ההקבלה בין ההסתלקות והצמצום האלוהיים ובין התעלותו של הצדיק ו'התפשטות הגשמיות' שלו מכאן, ובין ההתפשטות והשפיעה האלוהיים ובין 'המשכת השפע' ו'הירידה בגשמיות' של הצדיק מכאן, היא הקבלה שלמה הנענית לחוקיות הדיאלקטית של החיים האלוהיים בגילוייה הארצי.

הקשרים ההדוקים בין התורות החסידיות בדבר היש והאין כאחדות הפכים, שהיה בהן משום גילוי ברבים של ראיית עולם חדשה, ובין הלבטים שהיו כרוכים בהפצתן, בשל אופיין הפרדוקסלי שאינו מתיישב בנקל עם הניסיון האנושי הסותר, לבין התגבשות רעיון הצדיק כגילום היש והאין בכפיפה אחת, קבעו את צביונה הייחודי של העדה החסידית, שכרכה את מושגי היסוד שבתשתיתה הרוחנית עם השתקפותם במסגרותיה החברתיות החדשות.

# מיסטיקה מאגיה ואנגלולוגיה — תורת המלאכים בספרות ההיכלות

מאת

רחל אליאור

כי האדם מוצב ארצה וראשו מגיע השמימה  
ומלאכי אלהים עולים ויורדים בו  
(יעקב יוסף מפולנאה, כן-פורת יוסף, מב ע"א)

עיון במהדורות הסינופטיות של ספרות ההיכלות ובמסורות השונות המשתייכות לספרות המרכבה,<sup>1</sup> מצביע על ריבוי המרכיבים השונים היוצרים את המשור של מסורת הסוד הקדומה ומעלה בבירור את הרבגוניות הסגנונית והתימאטית של מכלול זה.<sup>2</sup>

עיון משווה במקורות השונים מראה, שאין זו ספרות מגובשת של חוג אחד,

1 ראה: P. Schäfer, In collaboration with M. Schlüter & H.G. Von Mutius, *Synopse zur Hekhalot Literatur, Texte und studien zum Antiken Judentum* 2, Tübingen 1981 (להלן: סינופסיס); P. Schäfer, *Geniza — Fragmente zur Hekhalot Literatur*, (להלן: *Texte und studien Antiken Judentum* 6, Tübingen 1984 מ' מרגליות, ספר הרוזים, תל-אביב-ירושלים חשכ"ו (להלן: ספר הרוזים); M.S. Cohen, *The Shiur Qomah, Texts and Recensions*, Tübingen 1985 (להלן: שיעור קומה); ר' אליאור, היכלות זוטרי — מהדורה מרעית, מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, מוסף א (חשמ"ב) (להלן: היכלות זוטרי); P.S. Alexander, 3 (Hebrew Apocalypse of) Enoch, J.H. Charlesworth (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha*, I, New York 1983, pp. 223-315

2 ראה: G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, New York 1941, pp. 67, 70 (להלן: זרמים); M. Smith, 'Observation on Hekhalot Rabati', A. Altmann (ed.), *Biblical and other Studies*, Cambridge 1963, p. 149 (להלן: ר' דן, 'ענפאל, מטטרון ויוצר בראשית', תרביץ נב (חשמ"ג), עמ' 447-450); J. Dan, 'The Seventy Names of Metatron', *Proceedings of the Eighth World Congress of Jewish Studies*, III, Jerusalem 1982, pp. 19-23

שכן החטיבות השונות של מסורות ההיכלות נבדלות זו מזו בסגנון הכתיבה, בצביון העריכה והמסירה, בשמותיהם של בעלי המסורות, בתוכן, במבנה ובפרוסים הלשוניים. קרוב לוודאי, שהן נחלקות אף במועד הכתיבה של החלקים השונים של מסורות אלה ובמקומות חיבורם.<sup>3</sup>

חלק מן המסורות נושא אופי מיסטי-נומניזמי מובהק,<sup>4</sup> בחלק אחר טבוע צביון מאגי-תיאורי אופייני,<sup>5</sup> לכמה מהן ייחוד קוסמולוגי בולט ולאחרות אופי אנגלולוגי ייחודי.<sup>6</sup> אולם חרף כל ההבדלים בתוכן ובסגנון, בואנו ובזיקת ההתייחסות, דומה שאפשר להצביע על מכנה משותף מהותי הקובע את צביונה של ספרות ההיכלות, ולעמוד על השילוב של שלושה מאפיינים מובהקים היוצרים את ייחודה.

מסורות ההיכלות משקפות 'מציאות אחרת' שאינה מעוגנת בהווה ארצית, בממד

3 אין תמימות דעים בין החוקרים כרבר היקפו של הקורפוס הנכלל בספרות ההיכלות והמרכבה. שיטות מיון שונות, המתייחסות לחיבורים שונים ולמסורות כתב-יד, הוצעו על-ידי ג' שלום, י' דן ופ' שפר. ראה: G. Scholem, *Jewish Gnosticism, Merkavah*; *Mysticism, and Talmudic Tradition*, New York 1965, pp. 5-7; P. Schäfer, 'Tradition and Redaction in Hekhalot Literature', *Journal of the Study of Judaism (JSJ)* 14 (1983), N. 2, pp. 172-181; J. Dan, 'Three Types of Ancient Jewish Mysticism', *The Seventh Annual Rabbi Louis Feinberg Memorial Lecture in Judaic Studies*, Cincinnati 1984. לחיבור החיבורים השונים ראה: I. Gruenwald, *Apocalyptic Merkavah Mysticism*, Leiden/Köln 1980, pp. 127-234 (להלן: אפוקליפטיקה).

4 החיבורים הידועים בשמות 'היכלות-רבות', 'היכלות-זוטרתי', 'מעשה מרכבה', 'שיעור קומה' ו'ספר היכלות' — 'חנן השלישי', כוללים מסורות בעלות אופי מיסטי מובהק. לציון סעיפיהם במהדורה הסינופטי ולציון דפוסיהם הקודמים ראה סינופסיס, עמ' X-XVII. למהדורות שנרפסו אחרי שהסינופסיס ראה אור או כסמך לזמן הדפסתו ולא נכללו בציוני ברפוסים ראה לעיל, הערה 1. מסורות מיסטיות רבות עניין שראו אור לראשונה במהדורות הסינופטיות, מצויות בסינופסיס בסעיפים 384-488, 947-963 ובקטעי גניזה, קטעים מס' 8, 11, 22. השווה: א' גרינולד, 'קטעים חדשים', תרכ"ז לח (תשכ"ט), עמ' 368-372.

5 עיין ספר הרוזים, מבוא, עמ' 41; חרבא רמשה, סינופסיס, סעיפים 360-367, 489-495, 598-622, 623-639; והשווה קטעי גניזה, קטעים מס' 13-21. לשימוש תיאורי ראה סינופסיס, סעיפים 204-205, 563-569, 572. פורמולות מאגיות, השבעות, שימושים וחומות, רשימות שמות וסגולות מצויים לכל אורכה של ספרות ההיכלות.

6 מסורות קוסמולוגיות מפורטות מצויות בספר חנוך, במסכת היכלות ובסעיפים רבים בסינופסיס. ראה למשל, סעיפים: 51-55, 346-356, 367-374, 518-525, 546, 554-555, 558-559, 743-777, 778-798. מסורות אנגלולוגיות מהוות חלק הארי של ספרות ההיכלות ומובאות במאות סעיפים בסינופסיס, מן הנמצא לציון בפירוט. בקטעי גניזה מובאות מסורות אנגלולוגיות מעניינות, וראה שם קטעים 8, 19, 21, 22.

היסטורי, בזיקה טקסטואלית מסורתית או בהקשר מוחשי מסוים. אין בהן תפיסת עבר היסטורי משותף, הווה מוגדר או עתיד נכסף, ואין הן יונקות בגלוי מעולם חברתי מובחן, ממסגרת פרשנית מוסכמת, או ממערכת אמונות ודעות המתייחסת במישרין למציאות מסוימת.<sup>7</sup> יש במסורות ההיכלות פטרידואליזם, המתייחסת לעולמם של התנאים שחיו אחרי החורבן, בצד תפיסת מציאות בדויה, המתייחסת לתקופה שבה המקדש היה קיים. מגמות אלה מלמדות על התנכרות להווה המוחשית ועל ראייה אחרת של הממשותף ההיסטורית.<sup>8</sup>

ספרות ההיכלות מתמקדת במציאות קוסמית, היונקת מחזיון מיסטי, מיסודות מיתיים וממסגרת ריטואלית, הנכללים כולם במושג 'מרכבה'. 'מציאות אחרת' זו היא מציאות שמיימית, על זמנית, בעלת אופי חזיוני ונומינלי, הנגלית ביפעתה ליורדי מרכבה בעת עלייתם למרום.<sup>9</sup> מסורות ההיכלות מבטאות בדרכים שונות את השגב הטרינסצנרטי של המציאות השמיימית, מתארות בדרך פיוטית את ממדיה השונים של הממשותף החזיונית ודנות בפירוט במרכיביו של העולם האלוהי. מסכת ההנחות הקוסמולוגיות, המצויה בתשתיתה של מציאות חזיונית זו, מבוארת בהרחבה בחטיבותיה השונות של ספרות ההיכלות; תיאור המציאות החזיונית יונק מחזון יחזקאל ומשולבים בו רעיונות ומושגים הקרובים ברוחם ובלשונו לספרות האפוקליפטית והפטרידואליזם, לעולם ההלניסטי ולספרות קומראן.<sup>10</sup> אולם המסכת התיאורית של ההווה השמיימית

7 להשקפות שונות על הרקע ההיסטורי-החברתי של מחברי מסורות ההיכלות השווה ורמס, עמ' 40-43; א"א אורבך, 'המסורות על תורת הסוד בתקופת התנאים', מחקרים בקבלה ובחולדות הדתות מוגשים לג' שלום, ירושלים תשכ"ה, עמ' 1-28; D.J. Halperin, *The Faces of the Chariot*, Tübingen 1988, pp. 359-446. ועיין ביקורת על עמדה זו: R. Elior, 'Merkabah Mysticism, a Critical Review', *Numen* 37 (1990), Fasc 2, pp. 233-249; I. Chernus, 'Individual and Community in the Reduction of the Hekhalot Literature', *HUCA* 52 (1981), pp. 253-274.

8 ראה ורמס, עמ' 72-73; והשווה: י' דן, 'תפיסת ההיסטוריה בספרות ההיכלות והמרכבה', כאורח מדע — מחקרים בתרבות ישראל מוגשים לא' מירסקי, לור תשמ"ו, עמ' 117-129. דומה, שיש מקום לשוב ולעיון בזיקה הקיימת בין ההתנכרות לממשותף ההיסטורית הנשקפת בהיכלות רבתי לבין התגובה למציאות הקשה מנשוא אחרי חורבן המקדש, היוצרת מציאות חזיונית אלטרנטיבית. אני מקווה לדרן בכך במקום אחר.

9 לתפיסת 'המציאות האחרת' השווה: R. Otto, *The Idea of The Holy*, Oxford 1973, p. 72; וראה אף: V. Turner, *The Ritual Process, Structure and Anti-structure*, Ithaca 1977, pp. VII, 15, 236, 247, 214-219, 188-180, 198, 559, 556-554, 468-478, 356, 357-358, 596.

10 לזיקתה של ספרות ההיכלות לספרות האפוקליפטית ראה ורמס, עמ' 43-46; אפוקליפטיקה, עמ' 29-72; והשווה הלפרין (לעיל, הערה 7), עמ' 63-113. להערכה ראשונית של הזיקה בין

המצטיירת באספקלריה של החוויה המיסטית, על תפיסת העולם העולה ממנה, חורגת במידה ניכרת מן המכלולים הקודמים לה בהיקפה, בפירוטה, במורכבותה ובתכניה. תמורה זו נובעת במידה רבה מהשילוב החדש של יסודות רוחניים ותרכובות שונים, המכונים תודעה דתית חדשה. יסודות אלה שזורים זה בזה בצורות מתחלפות, במסורותיה המגוונות של ספרות ההיכלות.

שלושת המאפיינים המובהקים, ששילובם יוצר את ייחודה של מסורת ההיכלות, הם המיסטיקה, האנגלולוגיה והמאגיה. תחומים אלה מציעים: (א) תפיסה חדשה של מושג האל ושל התעלות האדם לעולמות עליונים, תפיסה הקשורה בחזון המרכבה של יחזקאל, ב'כניסה לפרדס' וב'שיעור קומה'; (ב) תיאור מפורט של הכוחות העליונים המכונים את האחדות האלוהית של עולם המרכבה, המצוי בזיקה לתפיסת הפלירומה ולמחשבה המיתית בת התקופה; (ג) זיקת גומלין בין מעשיו של האדם וידיעותיו לבין השפעתו על ממדים שונים של עולם המרכבה, זיקה הקשורה במערכת ריטואלית ותיאורית המתייחסת לפולחן המקדש השמימי ולמסורות פולחניות שהיו כרוכות במקדש הארצי.

היסוד המיסטי בא לידי ביטוי בתפיסה החדשה של דמות האל, העולה ממסורות ההיכלות, ובתיאור חוגם של יורדי מרכבה, תיאור המבוסס על הנחה בדבר אפשרות לקיום קשר בין תחתונים לעליונים ביזמת האדם. תיאור התעלותם של יורדי מרכבה למרומים, העדויות על חזיונם השמימי, בצד תיאור כיסא הכבוד, ההיכלות, הרקיעים והבריות השמימיות, כל אלה יוצרים את הראייה המורכבת של עולמות עליונים המצטיירת בחזון המיסטי. אופי מיסטי מובהק יש אף לתיאור ההווה הנומניאלי העולה מההמנונות, מהשירות ומהשבחים, שמקורם שמימי, וצביון מיסטי מובהק עולה אף מדבריהם של יורדי מרכבה על משמעותה של הקונוורסיה הרוחנית שאותה חוו.<sup>11</sup>

העדויות המיסטיות על עולמות עליונים, פרי החזיון וההתעלות האקסטטית, בין זו הנקנית בדרך של נסיון בלתי-אמצעי המסופר בגוף ראשון, ובין זו המובאת

ספרות ההיכלות לספרות קומראן ראה גנוסטיציזם, עמ' 29, 128; וראה להלן, הערות 39, 86. בדבר זיקתה של ספרות ההיכלות לספרות המאגית שדווחה בעולם ההלניסטי ראה להלן, הערה 41.

11 ראה זרמים, עמ' 40–79; גנוסטיציזם, עמ' 14–30, 42; ג' שלום, 'שיעור קומה הדמות המיסטית של האלהות', פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, ירושלים תשל"ו, עמ' 259–274; ר' אליאור, 'ייחודה של התופעה הדתית בספרות ההיכלות: דמות האל והרחבת גבולות ההשגה', י"ד (עורך), דברי הכנס המיסטיקה היהודית הקדומה, מחקר ירושלים במחשבת ישראל ו, א–ב (תשמ"ו), עמ' 13–64; I. Chernus, 'Visions of God in Merkabah Mysticism', *Journal for the Study of Judaism* 13 (1982), pp. 123–146.

בדפוסיה של מסורת ליטורגית המתייחסת לעבודה במרומים,<sup>12</sup> היא היסוד המהותי המפרנס את עולם המושגים של בעלי ההיכלות. עדות זו, על החוויה האקסטטית ועל התמורה בראיית העולם שהיתה כרוכה בהתעלות המיסטית, היא המתווה את אופקיה של מסורת המרכבה והיא המשרה מרוחה על תיאורה של המציאות השמימית. עדות זו אף משקפת ממד חדש במחשבה הדתית, שאיננו יונק במישרין ממקורות קודמים, אלא יוצר מערכת מושגית חדשה.<sup>13</sup>

התחום האנגלולוגי עניינו תיאור מפורט של עולם המלאכים ושל הריטואל השמימי בצד יצירת חשתית קוסמולוגית המכוננת את עולמם של יורדי מרכבה. התשתית הקוסמולוגית היא מערכת המושגים המונה והממיינת את התופעות המרכיבות את העולם השמימי כשלמות הירארכית, והמתארת את הווייתו בפירוט ויוזאלי: המושגים הקוסמולוגיים העיקריים הופכים למוקדי הקדושה ולמושגי היסוד המרכזיים בעולמם של בעלי ההיכלות,<sup>14</sup> ועל רקעם מתוארים המלאכים, והבריות השמימיות השונות. המלאכים משקפים את יפעתה של המציאות השמימית, את סודה וסתריה ומבטאים בהווייתם את השגב המסתורי, את התחום הנומינאלי, את רזי הידע הגנוז במרומים ואת האספקלריה האחרת שבה משתקפת המציאות מזווית ראייה שמימית.<sup>15</sup>

עולם המלאכים מהווה את מסגרת ההתייחסות של יורדי המרכבה, שכן המלאכים הם בני שיחם בעת עלייתם השמימית, הם בעלי הידע האסוטרי על עולמות עליונים ועל דמות האל, והם המקור ללימוד השמות, הזרים והחותמות, שאותם מבקשים יורדי המרכבה לרכוש. אולם יתרה מזו, הם מהווים מושא חיקוי לבעלי ההיכלות; עבודתם של המלאכים בהיכלות השמימיים היא דגם לפולחן שמחקים יורדי המרכבה; הטקס שעורכים המלאכים לפני כיסא הכבוד, הכולל טבילה, אמירת שבחים, שירת המנונות, אמירת תפילות, קשירת כתרים ואזכרת השם, נתפס כתבנית היסוד הריטואלית

12 השווה דבריו של י' בער, ישראל בעמים, ירושלים תשכ"ט, עמ' 112. לדוגמאות ללשון מפורשת של עדות ראייה ושמיעה ראה סינופטיס, סעיפים 216, 337, 348, 405, 545; ועיין להלן, הערות 17, 28. דוגמאות למסורת ליטורגית-שמימית המתייחסת לתפילה בחרום ראה, למשל, סינופטיס, סעיפים 156–167, 178–190.

13 דוגמה לתפיסה החדשה של האל מזווית הראייה המיסטית ראה סינופטיס, סעיפים 352–356, 367, 376, 468, 480–484, 695–704. דוגמאות לקונוורסיה המיסטית ראה סעיפים 309, 420, 544–554, 580–581, 656, 678, 680.

14 ראה הערתו המאלפת של סטון: 'The lists of revealed things in the Apocalyptic Literature are similar to lists of cosmological secrets in the Hekhalot Texts', M. Stone, 'Lists of Revealed Things in Apocalyptic Literature', F.M. Cross (ed.), *Magnalia Dei: The Mighty Acts of God*, New York 1976, pp. 414–452; לזיקה בין

המיון הקוסמולוגי למערכת המושגים המיסטית השווה היכלות וזוטרי, עמ' 22–25.

15 ראה סינופטיס, סעיפים 21–44, 52–60, 413–418, 546–559, 581–582.

שמבקשים יורדי המרכבה ללמוד ולחקות.<sup>16</sup> בידי המלאכים מצויים 'המפתחות' לעלייה בריקעים ולצפייה במרכבה — ההמנונות, השמות, החותמות והדושים; ועל כן גילוי סודותיהם ויריעת מסתריהם הם המתנים את הירידה למרכבה. לרוב יש למסורות השמות המובאות בספרות ההיכלות מקור מלאכי, וזה אף מקורם של השירות וההמנונות, התפילות, השבחים ותיאורי 'שיעור קומה'. שכן, כאמור, המלאכים הם מקור הידע השמיימי והם מושא החיקוי.<sup>17</sup>

ההתמקדות בדמותם של המלאכים וההתעמקות בפרטי הריטואל השמיימי, נובעות מן העובדה, שעולם המלאכים נתפס כמקור הסמכות להתחדשות הדתית, וטקסיו משמשים תבנית פרדיגמטית קבועה בעת ההתעלות לשמים, כמסגרת קוסמולוגית וברקע לתפיסה המיסטית והפולחנית בעבודתם של יורדי המרכבה.<sup>18</sup>

התחום המאגית-תיאורי<sup>19</sup> דן בזיקות השונות בין ההווה הארצית לזו השמיימית ובחוליות הריטואליות המקשרות בין יריעת סודות שמיימיים לבין השפעה על כוחות עליונים. המאגיה עניינה ביאור הקשר בין ידיעותיו של האדם ומעשיו לבין החלת רצונו על בריותיו של העולם השמיימי, הן בעולם העליון והן בעולם הזה. המסורת המאגית דנה בהתוויית דרך ריטואלית ומסגרת פולחנית להגשמת האינטרס הרוחני של קניית דעת בעולמות עליונים.<sup>20</sup> מטרת 'השימוש' המאגי היא סיוע בהתעלות

16 ראה אליאור (לעיל, הערה 11), עמ' 23, 49, וראה להלן, סמוך להערה 99.

17 ראה, למשל: 'אמר ר' ישמעאל כל השירות הללו שמע ר' עקיבא כשירד למרכבה ותפש ולמד אותם מלפני כסא כבודו שהיו משוררים לפניו משהיר' (סינופטיס, סעיף 106); 'אמר ר' ישמעאל סח לי טוריא שר הפנים יירי שבחו של מלך וכסאו' (סעיף 152); 'והו השם שנגלה לר' עקיבא כשהיה מסתכל בצפיית המרכבה' (סעיף 337); 'אמר ר' עקיבא אמר לי מטטרון שמשא רחמא שרא רבא דסהודתא מעיד אני עדות זו ביהוה אלהי ישראל... שרום קומתו כשהוא יושב על כסא הכבוד... (סעיף 367); 'בשעה שאתה מתפלל הזכר שלשה שמות שמזכירין מלאכי הכבוד... בסוף הזכר שלש אותיות שמזכירין חיות בשעה שצופות ורואות'... (סעיף 364). כל ההדגשות כאן ולהלן הן שלי, ר"א.

18 להדגמת טענה זו ראה היכלות וזרת, שורות 349–389 (סינופטיס, סעיפים 413–417); וראה להלן, הדיון בעבודת המלאכים כרקע לעבודתם של בעלי ההיכלות, סמוך להערה 99.

19 תיאורגיה היא מלה יוונית הנגזרת מצירוף theos = אל ו-ergos = עבודה, פעולה. משמעה: פעולה על האלים הבאה להבטיח התערבות של כוחות עליונים בענייניו של האדם. ראה הגדרתו של דודס לתיאורגיה ביחס למאגיה: '[Theurgy is] Magic applied to a religious purpose and resting on a supposed revelation of a religious character'. E.R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley 1951, p. 291. ועיי' עוד שם, בנספח על תיאורגיה, עמ' 283–299.

20 להגדרת הריטואל ראה מ' דוגלס: 'ritual ... refers to symbolic action concerning the sacred'. M. Douglas, *Purity and Danger*, London 1985, p. 65. ועיי' עוד שם, עמ'

למרכבה ובהורדת כוחות עליונים, ותכליתו היא הגדרת תבניות השפעה ודרכי פנייה אפקטיביות המסייעות ליורד המרכבה לגשור גשר בין המציאות הארצית להווה השמיימית. ההנחיות המאגיות, המבוססות על הנחה בדבר קיומן של לכידות נסתרות ורציפות של יחסי גומלין בין הנגלה לנעלם, דנות בנוסח, במועד, בטקס ובנוסחה המאגית, המסייעים לאדם להשפיע על כוחות עליונים ולנתב את פעלם לרצונו. בפרקים רבים בספרות ההיכלות נסוב הדיון על האמצעים המאגיים המשרתים את ההתעלות המיסטית, כלומר, על מכלול האמצעים המאגיים והיסודות הריטואליים המפיעים על דרכי העלייה למרכבה או על הורדת כוחות עליונים לארץ.<sup>21</sup> בחתיכות אחרות המאגיה מתייחסת לצרכים גשמיים ולאינטרסים אדריים,<sup>22</sup> אולם בשני המקרים תבנית ההתייחסות כוללת מצע אנגלולוגי ומסגרת ריטואלית: השבעת מלאכים, ידיעת שמות ושימוש בנוסחאות מאגיות במסגרת טקסית קבועה.

עיקר עניינה של המסורת המאגית-תיאורית בספרות ההיכלות הוא בשמות קדושים נטולי פשר ובצירופים חסרי משמעות של אותיות ומלים, צירופים שאינם מבוססים על מובנות מילולית אלא על נוסח קבוע, ועל דפוטים טקסיים מקודשים, שבכוחם להשפיע על עולמות עליונים. מקום רב ניתן לשמות קדושים, למנינים, לאפיונים, לשינונים ולשימושם, שכן בספרות זו הכוח האלוהי הבורא גלום באותיות, והמציאות אינה אלא פרישה וגילוי של הדיבור האלוהי. הלשון האלוהית שבה נברא העולם הופכת לשמות בעלי כוח כורא ולאחיות הקושרות שמים וארץ. השם כולל בתוכו את המהות האלוהית הניתנת להשגה, את הכוח הסודי הצפון באותיות ואת היסוד המקשר בין עולמו של האדם לעולם השמיימי.<sup>23</sup> מהות האל זהה לשמו, ולפיכך ידיעת השמות

64–69, 94. והשווה טרנר (לעיל, הערה 19), עמ' 6, 15. על הזיקה בין מאגיה לריטואל עיי' במחקרו המאלפים של טמביה: S.J. Tambiah, 'Form and meaning of magical acts', R. Horton & R. Finnegan (eds.), *Modes of Thought*, London 1973, pp. 199–229; idem, 'A Performative Approach to Ritual', *Proceedings of the British Academy*, London 1979, pp. 69–113.

21 ראה, למשל, היכלות וזרת, עמ' 22, שורות 9–36; והשווה סינופטיס, סעיפים 336–342, 360–365; היכלות וזרת, עמ' 32–34, שורות 349–389, 416–429; וראה מעשה מרכבה, סינופטיס, סעיפים 360, 366–656. על היחס בין המאגיה למיסטיקה בהיכלות עיי' ורמים, עמ' 50–51; סמית (לעיל, הערה 2), עמ' 149–160; אפוקליפטיקה, עמ' 102–111.

22 עיי' ספר הדושים, עמ' 65–106; סינופטיס, סעיפים 598–622; והשווה קטעי גניזה, קטעים מס' 13–21. ראה עתה: P. Schäfer, 'Jewish Magic Literature in late Antiquity and early Middle Ages', *Journal of Jewish Studies* 41 (1990), pp. 75–91.

23 ראה גרוזינגר, עמ' 65–77; א"א אורבך, חז"ל אמנות ודעות, ירושלים תשל"ז, כח השם, עמ' 103–114 (להלן: חז"ל); אליאור (לעיל, הערה 11), עמ' 20–24; K.E. Grözinger, 'The Names of God and the Celestial Powers: Their Function and Meaning

ורדך הגייתם משמעה השגה מסוימת של המהות האלוהית.<sup>24</sup> השם נחשב כגילום של כוח יוצר וכאמצעי בריאה, כאמצעי עלייה מיסטי-מאגי וכמהות הסודית של העולם השמימי; על כן ידיעת השמות האלוהיים הנאצלים לכל חלקי המרכבה השמימית ולדרי העולמות העליונים מצויה במוקד כיסופיהם של יורדי המרכבה. השם, המורכב מאותיות, אוצר בחובו סוד, קדושה, כוח וסמל, והוא כולל רזים וסתרים, אותות וסימנים, אותיות וחזותות שבהן נבראים יסודי שמים וארץ.<sup>25</sup> שם זה הינו בעל ממד הניתן להגייה, לכתיבה, ליציאה, לשימוש, להחתמה ולהשבעה, והוא מתואר מזווית הראייה המלאכית ומזווית הראייה האנושית; הריטואל הנשגב של אזכור השם המפורש ומכלול השמות האלוהיים בפי המלאכים מצוי במרכז הטקס בהיכלות השמימיים, וכנגדו ידיעת שם האל, השימוש בשמות, היציאה בהם והזכרתם, מצויים במוקד עבודתם של יורדי מרכבה.<sup>26</sup>

השימוש בשמות חסרי פשר לשם יצירת קשר עם כוח על טבעי הוא מאשיותיה של החשיבה המאגית, של העלייה המיסטית ושל העבודה הריטואלית. אשר על כן ידיעת השמות של הכוחות השונים המהווים את המרכבה, או לפחות שינונם כסדר, נחשבים כיסוד מרכזי בחיוב הדתי של קניית דעת בעולמות עליונים. לפיכך נמצא בחטיבות השונות של ספרות ההיכלות מסורות אניגמטיות בדבר שמות האל, שמות המלאכים, שמות חלקי המרכבה ומכלול ההוויות השמימיות. השמות נמסרים כחלק מהגילוי החזיוני ומתיאורי העלייה למרכבה וכידע סודי הנלמד מן המלאכים. הם מופיעים גם כחותמות, רזים, כתרים, השבעות, שימושים, קמיעות, סגולות ופורמולות

in the Hekhalot Literature', רברי הכנס המיטיקה היהודית הקדומה, מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ו, א-ב (תשמ"ז), עמ' 53-70. יש עניין בעובדה שהמחקר האנתרופולוגי על משמעם של שמות חסרי פשר בהשבעות ועל מקורם, מלמד שזו לשונם של הדמונים. ועיין, טמביה (לעיל, הערה 20). דומה, שהשימוש בשמות חסרי פשר ובמלים חסרות מובן לשם יצירת קשר עם כוח על טבעי מבוסס על ההנחה, ששפה הכוללת קולות ואותיות נטולי משמעות מביעה תודעה עמוקה הגלומה בהווייתו הראשונית של האדם, הקודמת למסגרות לשוניות הכפופות למשמעות המקובלת, למסורת מוסכמת או להגיון רווח.

24 ראה ההגדרה המאלפת לשם כביטוי לעצמות האל: 'הוא שמו ושמו הוא הוא בהוא ושמו בשמו' (סינופטיס, סעיף 588); והשווה, 'ששמו בגבורתו וגבורתו בשמו, הוא כוחו וכוחו הוא שמו' (סעיף 557). השווה גנוסטיציזם, עמ' 114, סעיף 28, וראה עוד שם, סעיפים 31-33.

25 ראה סינופטיס, סעיפים 389, 396, 629, 630-633.

26 עיין סינופטיס, סעיפים 515-516, 556, 588, 591-594, 676, 735, 972, בדבר מסורות שונות המתייחסות לשכחי שם האל, להכתרת השם ולהאדרתו; וראה להלן, הערות 78, 91. למסורת הפולחנית בדבר הגיית השם המפורש בפי הכהן הגדול ביום כיפור השווה בבלי יומא סה ע"ב וראה עוד על כך להלן, סמוך להערה 92.

מאגיות, וקשורים במסגרות ריטואליות המתייחסות במישרין ובעקיפין לפולחן המלאכי במקדש השמימי. ידיעת שמות אלה היא חלק מהותי מהיריעה המיסטית, והשימוש בהם לשם השפעה על כוחות עליונים הוא עיקר עניינה של היריעה המאגית והעשייה התיאורית הכרוכה בה.

המיסטיקה, המאגיה והאנגלולוגיה מיוסדות על תפיסה קוסמולוגית משותפת, המניחה רציפות בין עולמות עליונים לעולמו של האדם, ומאפשרת זיקת גומלין ביניהם. דהיינו כנגד המערכת המושגית המונה וממיינת את מרכיבי העולם העליון ומכוננת את ההוויה השמימית — 'שיעור קומה', מרכבה, כיסא כבוד, רקיעים, היכלות, גלגלים, מלאכים, שמות וכיוצא באלה, מוצעת מערכת מקבילה של מושגים מיסטיים, המאפשרת לאדם לכוון יחסי גומלין עם העולם העליון באמצעות 'ידיעת הרז' של 'שיעור קומה', 'צפייה במרכבה', 'שימוש כיסא הכבוד', 'עלייה ברכיעים', 'הצצה בהיכלות', שירת שבחים, 'רכיבת גלגלים', 'שימוש בשמות', 'השבעת מלאכים' ועוד.<sup>27</sup> בספרות ההיכלות מיוסדת התודעה הדתית על האפשרות המוקנית לאדם לעבור בין שני מישורי ההוויה ולפענח את צפונות העולם השמימי באמצעות ההתעלות המיסטית, הידיעה המאגית, השימוש התיאורגי והמסורת האנגלולוגית הכוללת את הידע האסוטרי ואת הריטואל השמימי. תפיסה זו רואה את האדם כמי שיכול לחצות בתודעתו את הסף אל סדר הוויה אחר ולהתעלות אל ההוויות השמימיות, להיות נפעל על ידיהן ולהשפיע עליהן באמצעות שלושת התחומים הנוכחים. המיטיקה, המאגיה והאנגלולוגיה מעוגנות בעולמות עליונים הן כמחוז הכיסופים המיסטי וכתחום החזיון השמימי, הן כמקור הידע המאגי וכתחום הפעלתו והן כזירת ההתרחשות האנגלולוגית על טקסיה ורזיה. במסורות ההיכלות נקנים שלושת התחומים בהתנסות מיסטית; מקורם בגילוי שמימי או בעלייה למקום, בירידה למרכבה, בכניסה לפרדס או בקונוורסיה מיסטית. רזי המרכבה, ההמנונות המלאכיים והתיאורים של 'שיעור קומה' נודעים כולם בהתגלות חזיונית ונשמעים מפיה של בת קול שמימית או מפיהם של המלאכים. גם מכלול האמצעים המאגיים — השמות, החותמות וההשבעות, נודעים כולם בהתגלות חזיונית, ונמסרים בעדותם של יורדי מרכבה השבים ומעידים בפני שומעיהם על פרטי החזיון השמימי ועל מרכיביו הניתנים לתיאור, לשחזור טקסי, ללימוד ולשימוש.<sup>28</sup>

27 להמחשה של זיקה זו ראה היכלות זוטרת', עמ' 22-25.  
28 ראה לעיל, הערה 17. ועיין עוד המסורות בדבר צוות מעולמות עליונים: 'גזירת שמים עליכם יורדי מרכבה אם לא תגידו ותאמרו מה ששמעתם ואם לא תעידו מה שראיתם' (סינופטיס, סעיף 169); 'אמר ר' עקיבא כשהלכתי ושאלתי השאלה הזאת מלפני כסא הכבוד... וכשנפטרתי מלפני כסא הכבוד לירד עם בני אדם אמר לי עקיבא בני רד והעד את המדה לבריות' (סעיף 686, והשווה סעיפים 348, 405, 423, 712). על מקורם השמימי של השמות ראה סעיפים 629-636.

שלושת היסודות שלובים זה בזה בעולמם של החוגים שבהם נוצרה ספרות ההיכלות, שכן כל אלה הן דרכים שונות של חינוך רצף מהותי בין המציאות השמיימית הנומינלית על שלל מרכיביה לבין עולמם של יורדי מרכבה. דרכים אלה חורגות מהתפיסה הדתית המסורתית, המבוססת על התגלות חד פעמית המגובשת בתורה ובמצוות, ומתייחסת בעיקרה להווייתו הארצית של האדם, לתודעתו ההיסטורית ולקיומו בעולם הזה. שלושת התחומים הנידונים מבוססים על מערכת הנחות קוסמולוגיות ותיאולוגיות, מערכת המתמקדת בעולמות הנסתרים מהשגתו הרגילה של האדם, ומתייחסת בעיקרה למציאות השמיימית ולזיקתו המיסטית והמאגית של האדם אליה.

הממדים החדשים מיוסדים על ההנחה, כי התגלות האל ומלאכיו היא תופעה שלא פסקה לאחר חתימת כתבי הקודש, אלא היא תופעה הולכת ונמשכת. דהיינו, בספרות ההיכלות נשענות המיסטיקה, האנגלולוגיה והמאגיה על התגלות מתחדשת בעלת אופי אסוטרי, הנודעת ליורדי מרכבה בעת התעלותם למרום ומהווה עבורם מקור השראה וסמכות. שלושתן מבוססות על תפיסת עולם המעמידה את ההווה השמיימית במרכזו, חושפת בה ממדים לא נודעים מזה ומגלה רובדי משמעות חדשים בלשון מזה. החיוב הדתי מתמקד בלימוד רזיה של המציאות השמיימית, בצפייה במרכבה, בידיעת השמות ובהתעלות לעולמם של המלאכים. המבוקש הרוחני מוגדר כ'ראיית מלך ביופיו' וכידיעת 'רזי עולם', כ'צפייה במרכבה', וכידיעת שמות הבריות השמיימיות ומירות 'שיעור קומה', וכרוך בשינון לשון השמות האניגמטית המבטאת את שבחו של האל ואת סתוריו, בחיקוי עבודת המלאכים בהיכלות השמיימים ובשחזור מיסטי של יסודותיה.

שלושת התחומים מכוננים את המציאות השמיימית ומארגנים אותה כתבניות ליטורגיות ופולחניות בעלות אופי מיסטי, מאגי ואנגלולוגי. תבניות חדשות אלה מייצגות מפנה בעל משמעות בתודעה הדתית, מפנה המשקף התרחקות מהממשות המוחשית והתנכרות להווה הארצית בצד נסיגה פנימה אל עולם המנותק מן ההווה החיצונית והתמקדות במציאות השמיימית, בחוויה המיסטית, בעולם המלאכים ובשימוש המאגי.

בין אם מסורות ההיכלות מיוסדות על נסיון מיסטי אותנטי הנכרך בגילוי סתרי החזיון השמיימי בעת הירידה למרכבה, או על חוויה אקסטטי-נומינלית בלתי אמצעית, ובין אם קיומן תקף בתחום הדמיון הדתי, המבדה הספרותי-הפיוטי או האסוציאציה המיסטית בלבד,<sup>29</sup> הרי שבתודעת כותביהם, כפי שהיא נשקפת ברבות ממסורות ההיכלות, ניכר בעליל שנוצר לדברים תוקף של גילוי אלוהי ומקנית

29 השווה לדבריו של קולינס באשר לזיקה בין נסיון דתי אותנטי לבין יצירה ספרותית J. Collins, *The Apocalyptic Imagination*, New York 1987, p. 31; והשווה לדבריו של הלפרין (לעיל, הערה 7), עמ' 7, המבקר את יחסו של שלום לנסיון המיסטי הנשקף בספרות ההיכלות. וראה אליאור (לעיל, הערה 7).

להם עצמתה של חוויה רוחנית עמוקה. כל ידיעה בתחומים אלה נתלית בסמכות החזיון או בגילוי מלאכי ונשענת על תוקפו של מקור שמיימי מקודש.

בפרקים השונים המרכיבים את ספרות ההיכלות נמצא אלה בצד אלה רבדים שבהם שלושת התחומים כרוכים זה בזה וקשורים במישורין למקור הידיעה המיסטי, וכנגדם רבדים שבהם כל אחד מתחומים אלה עומד בפני עצמו. דהיינו, במסורות ההיכלות נמצא אלה בצד אלה חיבורים הכוללים רק שימושים והשבעות מאגיות,<sup>30</sup> בצד חיבורים הכוללים בעיקר המנות מלאכיים ותיאורים של קוסמולוגיה המרומים, ולצדם פרקי היכלות המתמקדים בביטוי הנסיון המיסטי של יורדי מרכבה ובתיאור רשמי החזיון השמיימי שהיו עדים לו.<sup>31</sup> לצדן של החטיבות המובחנות נמצא בחלקים אחרים שילוב של תחומים אלה במכלול אחדותי.

שלושת התחומים נידונים בספרות זו בדפוסים סגנוניים שונים ובדרכי מסירה מגוונות, אך יש להבחין בין החלוקה החיצונית, הנשקפת כרבגוניות הסגנונית והז'אנרית של המסורות השונות, לבין הזיקה הפנימית המשותפת למיסטיקה, למאגיה ולאנגלולוגיה. מן הדיון להימנע מהפרדה שרירותית בין התחומים וממיון פשטני שלהם, שכן ההתעלות המיסטית או הירידה למרכבה הן מקור הסמכות ליצירה הדתית הבאה לידי ביטוי בספרות ההיכלות על כל ענפיה, ועדוה בלתי אמצעית על המציאות השמיימית החדשה הנפרשת ביצירה זו.<sup>32</sup> האנגלולוגיה היא המצע המושגי, היוצר את ההווה הנומינלית המאפיינת ספרות זו, והיא אף תבנית היסוד הקוסמולוגית והריטואלית המכוננת את המציאות השמיימית אשר אליה מתייחסים יורדי המרכבה, ודגם החיקוי שממנו יונקים הם השראה לעבודתם. יתרה מזו, האנגלולוגיה היא זו המפרנסת הן את המסגרת הריטואלית, הן את 'השימוש' המאגי והן את ההתעלות

30 ראה לעיל, הערות 5, 22.

31 ראה 'היכלות רבתי' ו'מעשה מרכבה' להמנונות מלאכיים, ו'ספר היכלות' לתיאורים קוסמולוגיים. ועיין לעיל, הערות 4, 6. עוד ראה אלכסנדר (לעיל, הערה 1), עמ' 239.

32 פ' שפר טען לאחרונה בלשון שאינה משתמעת לשתי פנים כנגד הצבתו של היסוד המיסטי במרכז של מסורות ההיכלות ובזכות ראיית ספרות זו כקורפוס מאגי: 'כל הקורא את הטקסטים הכוללים בסניפוסים לספרות ההיכלות באופן בלתי משוחר ומבלי להתחשב בהיסטוריה של המחקר ראשיתה בעבודתו של ג' שלום, דאי יתקשה להסיק שהעלייה למרכבה היא דוקא זאת העומדת במרכז עניינם של מחבריה של ספרות זו. נראה לי שרשם אחר לגמרי יכפה עצמו על הקורא, לאמור, ענין לנו עם טקסטים מאגיים באופן כולט הדגים בהשבעות רבות עוצמה'. P. Schäfer, 'Gershom Scholem Reconsidered: The aim and purpose of early Jewish mysticism', *The Twelfth Sacks Lecture*, Oxford 1986, p. 6 (תרגום שלי, ר"א). וראה עתה: P. Schäfer, *Hekhalot Studien*, Tübingen 1988, chap. 13, pp. 288ff. והשווה ביקורתו של גרינולד על עמדה זו: I. Gruenwald, *From Apocalypticism to Gnosticism*, Frankfurt 1988, chap. 6, pp. 175-190.

המיסטית. המאגיה, או מערכת הקשרים והזיקות בין העולמות הנגלים לעולמות הנסתרים, הנוקטת לשמות המרכיבים את המציאות השמיימית והמשפיעים עליה, היא הגילום ברהמסירה של מסורת השמות ושל סדרי עולמות עליונים הנלמדים מפי המלאכים בעת הירידה למרכבה. המאגיה היא אף המפתח להתעלות המיסטית החזונית, ל'שימוש', להשבעה ולהשפעה התיאורגית על הכוחות השמיימיים ולשינוי סדרי הטבע באמצעות שליטה על כוחות עליונים.

שלושת התחומים הנזכרים נדונו במידה שונה במחקר ספרות ההיכלות. היסוד המיסטי וזה להארה מקיפה ולדיון מחקרי רחב בצדדיו הפנומנולוגיים וההיסטוריים,<sup>33</sup> היסוד המאגני והתיאורגי נדון במידה מה בהשוואה למקומה של המאגיה בחרבות הסינקרטיסטית בת התקופה,<sup>34</sup> ומסורת השמות וזיקתה המיסטית והמאגית נחקרה במידה מסוימת אף היא.<sup>35</sup> לעומתם, היסוד האנגלולוגי כתופעה כוללת נדון רק במידה מעטה, ורבינו הבאים יוקדשו לבירור ייחודו בספרות ההיכלות ולהארת ממדיו המיסטיים, המיתיים והריטואליים.

דיונונו יתמקד במאפייניה של תפיסת המלאכים בספרות המרכבה, בזיקתה לתפיסת הפלירומה ולמסורת המיתית, ובמשמעות מקומם הפרוטוטיפי של המלאכים ופולחנם במקדש השמיימי, בריטואל של יורדי מרכבה.

★ ★ ★

תפיסת המלאכים בספרות ההיכלות התגבשה בזיקה להתפתחויות שחלו במקומם של המלאכים ביהדות הבתר מקראית על זרמיה השונים. התפיסות האנגלולוגיות בספרות האפוקליפטית ובכתבי כת מרבר יהודה משקפות שלב חדש בהתפתחותה של האמונה במלאכים ובהתפשטותה.<sup>36</sup> שלב זה הוסבר בדרך כלל כתוצאה מעליית התפיסה הטרוסצנדרנטלית של האל, שהרחיקה את אלוהים מן העולם וחייבה שיתופן

33 ראה לעיל, הערה 11. עוד ראה אפוקליפטיקה, עמ' 98-126; דן (לעיל, הערה 3).

34 ראה זרמים, עמ' 50-51; גנוסטיציזם, עמ' 75-77; ספר הרוזים, עמ' 1-6; סמית (לעיל, הערה 2), עמ' 149-160. במאמרו של שפר (לעיל, הערה 22), נסקרת ההיסטוריה של המחקר בתחום זה וההתפתחויות החשובות המתחוללות בו עתה עם ההדרתם של טקסטים מאגיים יהודיים מן הגניזה.

35 ראה לעיל, הערה 23.

36 ראה: W.O.E. Oesterley, *An Introduction to the Books of the Apocrypha*, London 1935, pp. 106-110; "ליכט", 'מלאכים', אנציקלופריה מקראית, ד, 1970, טורים 900-975; מ' מאך, 'מחקרים בתורת המלאכים היהודית בתקופה ההלניסטית-רומית', עבודה לשם קבלת התואר דוקטור, תל-אביב 1986; עיין שם, נספח ביבליוגרפי מפורט, על המלאכים בספרות החיצונית.

של ישויות ביניים; אם כי לעתים יוחסה התפתחות זו להשפעה זרה, בעיקר פרסית ובבלית, על האמונה הישראלית. לפי השקפתם של רבים מן הספרים החיצוניים, ממלאים המלאכים את חללו של העולם השמיימי ומאדירים את גדולת הבורא בשמשם פמליה של מעלה. אולם הם אף עשויים לרדת לעולם הארצי, לבצע שליחויות בשם האל ולנהל שיג ושיח עם נביאים חזונים ומיסטיקנים.

המלאכים משמשים בתפקידים מגוונים בעולם העליון וקשורים בטקסים הנערכים במקדש השמיימי, בפולחן ובתפילה המתקיימים לפני כס הכבוד.<sup>37</sup> בצד תפקידיהם השמיימיים, המתוארים בזיקה לכהונה ולמקדש, מתוארת הפמליה המלאכית אף בהשפעת מראה חצרות המלכים והפמליה המלכותית והצבאית בתקופה הפרסית המאוחרת. לכך משירזם השמיימי נוטלים המלאכים חלק בהנהגת הברואה, וממונים בידי האל על ממדים שונים של היקום ושל התממשות ייעודו ההיסטורי. הם נחלקים למעמדות ולכיתות שונות בחלוקה הירארכית מפורטת, חזכים במקורות שונים לתיאור ויוזאלי ולצביון אישי מובחן. פרטי ממשותם — מספרם, תכונותיהם, מעמדותיהם ותפקידיהם, משתנים בחיבורים השונים של הספרות החיצונית, אולם ההרגשה על מרכזיותם משתקפת בצורה כולטת בחלקה הגדול של ספרות זו.<sup>38</sup>

רבים מן המאפיינים הנזכרים לעיל מצויים גם בתפיסת המלאכים בספרות ההיכלות, אולם אין הם מצוטטים או לקוחים כפשוטם אלא מוצגים מבעד לפריסמה שונה — זו המיסטית, המוצגת מנקודת ראותו של יורד המרכבה העולה ביזמתו השמיימה, פוגש במלאכים ולומד את שפתם; או זו המאגית, המוצגת מנקודת הראות העוסקת בהשפעה על העליונים, בהשבעת מלאכים ובשימוש בשמות. הכולל נוסף נערך בכך, שבספרות

37 ראה: א' אפסוביצר, 'בית המקדש של מעלה על פי האגדה', תרכ"ב (תרצ"א), עמ' 137-153, 257-287. א"א אורבך, 'ירושלים של מטה וירושלים של מעלה', ירושלים לרורותיה — הכינוס הכ"ה לידעת הארץ, תשכ"ט, עמ' 156-171. והשווה: H. Bietenhard, *Die Himmlische Welt im Urchristentum und Spätjudentum*, Tübingen 1951, pp. 192ff.

38 לציון מפורט של מראי מקום בספרות זו אודות מלאכים ראה: J.H. Charlesworth, *The Old Testament Pseudepigrapha*, II, New York 1985, pp. 925-927; M. Stone (ed.), *Jewish Writings of the Second Temple Period*, Philadelphia 1984, p. 678. כמה חיבורים בספרות זו מעידים על עצמם שהם חיבורים שהוכתבו על-ידי מלאכים ובכמה מהם מצויים דיאלוגים עמם. רבים מהחזיונות האפוקליפטיים נזקקים לרמותו של מלאך דובר המנחה את החזה בהתעלותו השמיימית, מפרש את פשר החזיון הנגלה לעיניו ומבאר את משמעותו הקוסמולוגית או האסכטולוגית. וראה, למשל, חנוך האתיפי, צואת לוי, חזון יוחנן וספר היובלים. בדבריו של יוסף בן מתתיהו נזכרות מסורות סודיות של שמות מלאכים שנשמרו אצל האיסיים, ובאפוקליפסה של אברהם מתואר המלאך יהואל, ששם האל בקרבו, כמי שמלמד המנונות שמיימיים. ראה גנוסטיציזם, עמ' 23-24; צרלסוורס, שם, עמ' 681-700.



השינוי במקומם של המלאכים בתודעה הדתית והתמורה במשמעות תפקידם במציאות השמיימית נובעים מן המפנה שחל בהבנת מושג האל ובמשמעותה של ההתגלות האלוהית בספרות הבתר מקראית מזה, ובהפסקת הנבואה ואופן הסמכות הנבואית בימי בית שני מזה. לעומת התפיסה המקראית, המשקפת את תחושת קרבתו של האל לאדם ורואה בהתגלות האל מאורע המתרחש בתחום הארצי, המותנה ביזמת האל וברצונו להתגלות בעולם הזה ובמציאות ההיסטורית,<sup>39</sup> הרי שבספרות הבתר מקראית משתקפת עמדה שונה. בספרות זו מודגשת רוממות האל ומוטעמים השגבתו, האדרתו וריחוקו העצום מן המציאות הארצית. בעקבותיה של השקפה טרנסצנדנטית זו, המפתחת תפיסת אל נשגב בריחוקו שדרכיו מופלאות ונסתרות מהבנת האדם, מתפתחת השקפה הרואה את הנהגת היקום כמסורה בידי מערכת כוחות שמיימיים. בהדרגה מתגבשת השקפה בדבר קיומם של מערכים שמיימיים סבוכים החוצצים בין האל לאדם — רקיעים, היכלות ומרכבות, ולצדם מערכת מורכבת של ישויות שמיימיות הנושאות את שלטונו של האל ומנהיגות את העולם בשמו. נוצר חיץ של מלאכים, שרים ומגוון של בריות שמיימיות, בין האדם לאל, ולעומתו מצטיירת כמיהה עזה לחדור לעולמות הנסתרים ברקיעים השמיימיים, לצפות ביופים, לחשוף את רזיהם ולהעיד על המתחולל במרומים.<sup>40</sup>

שינוי נוסף שנבע מן התפיסה הטרנסצנדנטית חל במקומה של ההתגלות האלוהית. בספרות הבתר מקראית שוב אין האל מתגלה בארץ, אלא נגלה רק לחושים העולים לשמים. כל תיאורי ההתגלות האלוהיים מתייחסים לגילוי האל בעולמות עליונים, ונסמכים משמם של אנשים שעלו למרום וצפו בחזיון השמיימי. ההתגלות מופקעת מן המציאות הארצית, מתחומם של הנביאים ומרשות הריבים, וכרוכה בעלייה למרום של יחיד נבחר, בגילוי חזיון שמיימי ובשיג ושיח עם המלאכים, המנחים את העולה ומבארים לו את החזיון.

ההדגשה על נשגבותו של האל ועל ריחוקו מכל מגע עם ההווה הארצית, בצד העתקת תחום ההתגלות מן הארץ לשמים, היתה כרוכה בשינוי במעמדם של המלאכים וברה-מיתולוגיזציה של העולם השמיימי. המלאכים הופכים לישויות אלוהיות החוצצות בין המציאות הארצית למציאות השמיימית מחד גיסא, ולישויות מתווכות בין ההווה

283-311; J.M. Hull, *Hellenistic Magic and the Synoptic Tradition*, London 1974. להשוואה חלקית בין הספרות המאגית לספרות ההיכלות ראה: סמית (לעיל, הערה 2), עמ' 149-160; אפוקליפטיקה, עמ' 100-104; M. Himmelfarb, 'Heavenly Ascent and the Relationship of the Apocalypses and the Hekhalot Literature', *HUCA* 59 (1988), pp. 82-86.

ראה: י" גוטמן, הפילוסופיה של היהדות, ירושלים 1963, עמ' 13-14.

ראה: I. Chernus, *Mysticism in Rabbinic Judaism*, Berlin & New York 1982, p. 31.

החיצונית מופיעים המלאכים בדרך כלל במסגרת אפוקליפטית וקשורים בפרשנות אסקטולוגית, בעוד בספרות ההיכלות אין הם קשורים בדרך כלל בתכלית החורגת מן הפייה המיסטית או מן הזיקה המאגית. לאמור, בספרות החיצונית אין המלאכים נפעלים על-ידי החושים או מושבעים על ידם, אלא קשורים בשליחות אלוהית קבועה מראש.

ההשקפות השונות אודות המלאכים בספרות הבתר מקראית לא נתגבשו לכלל שיטה אחת, אולם ניכר בבירור שחשיבותם של המלאכים במחשבה הדתית הולכת וגדלה בחקופת בית שני, ומחזור בעליל שהתפתחות בתפיסת המלאכים וגיבושם שונים של תורות מלאכים נערכו בחוגים אשר בהם התחברה הספרות החיצונית ונכתבו מגילות מדבר יהודה. מקום מיוחד נודע למלאכים המכונים 'כהני-קורב', 'נשיא-ראש' ו'בני-אור'. בספרות קומראן, שבה עולם המלאכים הופך למוחשי ולריאלי ומשתלב בתפיסת הפולחן הארצי והשמיימי של חברי 'היחד', בחוקי הטהרה המחמירים שלהם, במקומו של המקדש השמיימי וכוהניו המלאכים בהשוואה לכהונה של אנשי היחד, בתכניות מלחמות 'עת קץ' בין בני אור לבני חושך השמיימיים והארציים ובגורלה של הכת באחרית הימים.<sup>41</sup> לכוחות שמיימיים שונים, המכונים 'שרים' או 'ארכונטים' נודע מעמד מרכזי גם בספרות הגנוסטית של המאות הראשונות. בספרות זו קשורים כוחות אלה במסורות בריאת העולם, בהשקפות מיתיות הכרוכות בפלידומה, בחטא המלאכים הנופלים ובתפיסות דואליסטיות שונות.<sup>42</sup> למלאכים מקום חשוב אף בספרות המאגית-הסינקרטיסטית שפרחה בכל רחבי העולם ההלניסטי בשלהי העת העתיקה. בחיבורים המאגיים מהווים המלאכים את מושגי ההשבעות, ומייצגים את כוחות המסתורין הפועלים על האדם ונפעלים על ידו.<sup>43</sup>

39 על תורת המלאכים בקומראן ראה: י" דין, מלחמת בני אור בבני חושך, ירושלים 1955, עמ' 209-221; F. Strugnell, 'The Angelic Liturgy at Qumran — 4Q Serek Shiroi', *suppl. to VT* 7 (1960), pp. 318-345; C. Newson, '4Q Serek Shiroi Olat Hassabbat (*The Qumran Angelic Liturgy*)', Ph.D. Thesis, Harvard 1982; idem, *Songs of the Sabbath Sacrifice: A Critical Edition*, Atlanta 1985, pp. 23-59, 77-80.

ראה: H. Jonas, *The Gnostic Religion*, Boston 1963, pp. 42-44, 130-143; K. Rudolph, *Gnosis — The Nature and History of Gnosticism*, San Francisco 1987, pp. 53-87; G. Stroumsa, *Another Seed*, Leiden 1984. לזיקה בין התפיסות הגנוסטיות של הארכונטים ושומרי השערים לבין תפיסת המלאכים בהיכלות ראה זרמים, עמ' 49; והשווה אפוקליפטיקה, עמ' 100-120. וראה: P. Alexander, 'Comparing Merkabah Mysticism and Gnosticism: An Essay in Method', *JJS* 35(1) (1984), pp. 1-18.

ראה: H.D. Betz (ed.), *The Greek Magical Papyri In Translation*, Chicago 1986, pp. xli-lili; E.R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley 1951, pp.

א. המציאות האחרת

ספרות ההיכלות מתמקדת בעולם המרכבה ובהיכלות השמימיים ומעבירה את כימת ההתרחשות הרחיקת למדומים, לתחומן של ישויות מלאכיות וכוחות שמימיים שונים. ספרות זו משקפת את ההנחה, שאין ממשות אמיתית מתקיימת בתחום הארצי, לפיכך מרכז חיי הדת מוסט מן המציאות הגשמית אל המציאות החזיונית ואל הממשות המיתית של עולם המלאכים ורמות ה'שיעור קומה', ותשומת הלב כולה מתמקדת בתחומה של 'המציאות האחרת', השונה במהותה המסתורית מכל מציאות מוכרת. בספרות זו נקבעת מסגרת התייחסות מיסטית, שבה אין האדם פועל בזיקה למסורת דתית כתובה ואף אינו מוגדר בעיקרו של רבו על-פי יחסו לזולתו ועל-פי הווייתו במציאות הארצית, אלא על-פי יחסו אל ההתגלות המתחשפת של עולם המרכבה ואל הבריות השמימיות וההוויות המיתולוגיות הנחשפות בה.<sup>44</sup>

המציאות השמימית שאליה מתייחס יורר המרכבה כוללת תיאור קוסמולוגי מפורט של הרקיעים ומניין מדויק של פרטי הממשות המיתית של עולם המלאכים; בעלי ההיכלות מונים קבוצות רבות של מלאכים המכנות בשמות כוללים. ביניהן נמנים: 'שרי-מרכבה', 'גלגלי-מרום', 'כרובים', 'אופנים', 'שרי-פני-החיות', 'אופני-אורה', 'כרובי-הור', 'חיות', 'חשמל', 'זוחלי-אישות', 'חיות-קורש', 'שרפי-להבה', 'גדודי-צבאות', 'חיילי-ערבות', 'שרים הגדולים שנקראים 'יוי' בשמו של מלכם, 'בני מרומים', 'שבעה ראשי שמש גיבורי כוח', 'גדודים, שרפים, אדאלים, משרתים, 'שנים-עשר ממונים', 'מלכי-גיבורים', 'מלאכי-רום', 'קריש-עליונים', 'שבעה שרים שומרי שבעה פתחי היכלות', 'אלף מחנות וריכי צבאות', 'מחנה-השכינה', 'מלאכי קורש', וכיוצא באלה. שמות אלה משקפים מסורות אנגלולוגיות שונות המצויות בכפיפה אחת בספרות ההיכלות, ומקורם מצוי, בחלקו, בזיקה מילולית עקיפה למסורת המקראית בכלל ולחזון יחזקאל בפרט. אולם הצירופים הייחודיים הם פרי יצירתם של בעלי ההיכלות, ההופכים את המושגים החזיוניים הרוממים לישויות שמימיות מואנשות המשוררות ומקלסות את האל.

חלק ניכר משמות אלה מורכב ממושגים ומצירופים שמקורם בחזון יחזקאל (פרקים א, י), אולם גלגולם בספרות ההיכלות אינו ציטוט ישיר או צירוף מקרי, אלא מעין פענוח של חזון המרכבה ושחזור תלת-שלבי של מקורו הפולחני של החזון במקרש הארצי, העתקת כלי עבודת המקדש למישור החזיוני במראה המרכבה, ושיבוץ המואנש בפולחן השמימי, בדפוסי עבודת הכהנים והלוויים.

קריאה זו מיוסדת על ההנחה, שחלק לא מבוטל מן המושגים הנוכחים בחזון ההקדשה של יחזקאל אינו אלא הפשטה חזיונית של מושגים הלכותיים במקורם.

44 על עולם המלאכים כ'מציאות האחרת' ראה לעיל, הערה 9; וראה סינופסיס, סעיפים 152–174 להדגמה אחת מני רבות של תפיסה זו בספרות ההיכלות.

רחל אליאור

השמימית למציאות הארצית מאירך גיסא. הם מצטיירים בספרות זו כבעלי רזים וכיודעי פשר העתיד, כמבארי החזיון השמימי וכמפרשי סתרו של העולם הארצי, ואף כנושאי הטקס השמימי המהללים, משבחים ומתפללים במרומים.

המגמות החדשות בספרות החזיונית ובכתבי כת מדבר יהודה בדבר מעמדם של המלאכים ומקומם בתפיסה הדתית, התפתחו והעמיקו בספרות ההיכלות. יסודות אנגלולוגיים הנוכחים בספרות האפוקריפית ובמגילות, עברו עיבוד חדש במסורות ההיכלות, ושולבו ביסודות מיסטיים ומאגיים ובמסגרות מיתיות ופולחניות. שלושה יסודות מובחנים ניכרים בתורת המלאכים בספרות ההיכלות:

א. היסוד המיסטי הגלום בזיקה ל'מציאות האחרת', היונקת מהחזיון של מרכבת יחזקאל, מן 'הכניסה לפרדס' ומתפיסת 'שיעור קומה', וכמה מחלקיה מושפעים בעקיפין מהספרות הבתר מקראית.

ב. היסוד המיתי, המתייחס לריבוי כוחות אלוהיים בעולם המרכבה וליצירת דמויות אלוהיות חדשות, המושפע במידה מסוימת מן התרבות הסובבת, עם שהוא מבטא חוויה דתית נומינלית מקורית ורבת עצמה.

ג. היסוד הריטואלי-המאגי, המצוי בזיקה לפולחן המקדש השמימי ומושפע הן מן הנסיבות ההיסטוריות אחרי חורבן המקדש, הן מהמגמות הסינקרטיות והן מספרות קומראן.

לצד של יסודות אלה מצויים ממדים נוספים בתפיסת המלאכים, כגון מקומם של המלאכים בתפילה; יחסם האמביוולנטי ליורדי המרכבה העולים לשמים; 'הורדת מלאכים', 'שר-התורה', 'מלאכי חבלה' ומאבק עם מלאכים עוינים. עניינים אלה לא נדונו כאן הן משום שכבר נדונו במחקר, והן משום שהם קובעים מקום לעצמם או חורגים מן היסודות המשותפים המעצבים את תורת המלאכים בספרות ההיכלות.<sup>45</sup> דברינו הבאים יוקדשו לבירורם של שלושת היסודות הנוכחים לעיל, המתווים את תפיסת המלאכים במסורת המרכבה.

44 ראה: P. Schäfer, 'Engel und Menschen in der Hekhalot Literature', *Kairos* 22 (1980), pp. 201–225; idem, *Hekhalot Studien*, Tübingen 1988, pp. 250–276; ודיונו של הלפרין (לעיל, הערה 7), ב'שר תורה', עמ' 427–438. לענין המלאכים והתפילה בספרות ההיכלות ראה: א' גרינלד, 'שירת המלאכים, הקדושה ובעיית חיבורה של ספרות ההיכלות', פרקים בתולדות ירושלים בימי בית שני, ירושלים תשמ"א, עמ' 459–481; והשווה: M.D. Swartz, 'Patterns of Mystical Prayer in Ancient Judaism: Progression of Themes in Maaseh Merkavah', P. Flesher (ed.), *New Perspectives on Ancient Judaism*, V, New York 1990, pp. 173–186; וכן: מ' בר-אילן, סתרי תפילה והיכלות, רמת-גן תשמ"ז (ועיין במפתח הערך 'מלאכים'). לענין מלאכים משחיתים ראה: י' דן, 'פתח היכל הששי', דברי הכנס המיסטיקה היהודית הקדומה, מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ו, א–ב (תשמ"ז), עמ' 197–220.

מחפצי הפולחן של מקדש שלמה, המתוארים בפירוט בספר מלכים (א; ז, כג-לז; ח, ו-ט) ובדברי הימים (ב; ג; ז-יד; ד, ג-ה, יד-טו). האריות, הבקר, הכרובים, החישורים, האופנים ותבנית המרכבה, שהיו קשורים כולם במישור הפולחני כחלק מחפצי עבודת המקדש, עברו מטמורפוזה חזיונית בדמותן של חיות הקודש בעלות פני אריה, פני שור וכרוב הניצבות על אופנים, בחזון המרכבה של יחזקאל.

ים הנחשת, שעמד על ארבע שלשות של בקר שפנו לארבע רוחות 'צפונה... ימה... נגבה... ומזרחה', ומכונות הנחשת בעלות ארבעת האופנים בעלי החשוקים והחישורים, שעל מסגרותיהם עמדו 'אריות בקר וכרובים... ותמרת כמער'איש' (מל"א ז, כג-לז), והכרובים המצופים זהב הפורשים את כנפיהם 'הנוגעות כנף אל כנף' (מל"א ז, כג-כח), אלה התגלגלו בחזונו של הכהן הגולה יחזקאל למראה אש ונוגה וענן, שמתוכו נראתה 'דמות ארבע חיות' מכונפות, נוצצות 'כעין נחשת קלל', הפונות לארבע רוחות השמים, 'דמות פניהם פני אדם ופני אריה... ופני שור... ופני נשר לארבעתן', וכנפיהם 'חברות אשה אל אחותה' (יח' א, ר-יא). רביעיית אופני המכונות במקדש, המתוארת בפירוט מוחשי 'וארבעת האופנים למתחת למסגרות... ומעשה האופנים כמעשה אופן המרכבה ידותם וגביהם וחשקיהם וחשקיהם הכל מוצק' (מל"א ז, לב-לג), הופכת בחזון יחזקאל לארבעה אופנים שמיימיים: 'וארא החיות והנה אופן אחד בארץ אצל החיות לארבעת פניו: מראה האופנים ומעשיהם כעין תרשיש ורמות אחד לארבעתן ומראיהם ומעשיהם כאשר יהיה האופן בתוך האופן... וכלת החיות יכלו האופנים... כי רוח החיה באופנים' (יח' א, טו-כא). הכרובים המכונפים מן המקדש הפכו אף הם בגרסתו השנייה של החזון לכרובים מכונפים בעלי ארבעה פנים, הניצבים על ארבעה אופנים, המזוהים עם חיות הקודש וקשורים במקדש שנראה לנביא 'במראות אלהים' (יח' י, ח, ג).

כלי הפולחן וחפצי הנחשת הדוממים ממקדש שלמה, שקרוב לוודאי הושפעו במקורם מדפוסי מחשבה מיתיים, התגלגלו ב'דמות ארבע חיות' מכונפות הנוצצות 'כעין נחשת קלל', המתנועעות ומשמיעות קול והמולה בחזון המרכבה. בממד החזיוני נוספו תנועה, קול ואש למבנה הפולחני המרוכב שהצטייר כשילוב של דמויות חיות וגלגלי מרכבה, מבנה שנשמר גם בצירוף החזיוני של המרכבה השמיימית. אולם הממד המהותי שנוסף בחזון הוא זה המיתי והמיסטי, המנציח את בן-דמותו הארצי, חרף כליונו. דומה, שיחזקאל הכוהן אשר הוגלה בגלות יהויכין בשנת 597 לפנה"ס, בשעה שנבוכדנצר שרד 'את כל אוצרות בית ה' ואוצרות בית המלך ויקצץ את כל כלי הזהב אשר עשה שלמה מלך ישראל בהיכל ה'' (מל"ב כד, יג) דאה 'מראות אלהים' 'בשנה החמישית לגלות יהויכין' (יח' א, א-ב), מראות שבהם הפכו כלי המקדש המנותצים וחפצי הפולחן השדורים לישויות חזיוניות בהיכל השמיימי.<sup>46</sup>

46 לסקירת ההשקפות המחקריות אודות חזון יחזקאל עיין: M. Greenberg, 'Ezeiel 1-20', Anchor Bible, New York 1983, pp. 39-59; וראה שם, עמ' 51-59, דיון בהשקפות

דומה, שהמטמורפוזה החזיונית של מוקד הפולחן במקדש הארצי אכן היה בה כדי לשמר את העבודה הנכחדת ואת פליה בזכרון הפיוטי, ולקיים את הזכרון ההיסטורי בתוך הטקסט הנבואי. בעלי ההיכלות, שהתכוננו כעיני רוחם במרכבת יחזקאל אחרי חורבן בית שני, הפכו את הישויות החזיוניות שהיו קשורות במקורן לפולחן המקדש הארצי לנושאות הפולחן במקדש השמיימי, בשעה שתוארו את חלקי המרכבה בדמות ישויות שמיימיות מואנשות הנוטלות חלק בפולחן השמיימי בדפוסי העבודה במקדש.

החיות, הכרובים והאופנים, המתוארים בחזון יחזקאל בלוויית תנועה רב-צדדית, מראה נורא הוד, קול שאון והמולה, רוח סערה, אש מתלקחת נוגה ולפידים, מצטיירים בדברי בעלי ההיכלות בדמות כוהנים ולוויים שמיימיים המנגנים, מרוננים, מזמרים ומשוררים מול כיסא הכבוד: 'מקול ניגון כינורות חיותיו מקול רינת תופי אופניו ומקול זמירות צלצלי כרוביו... כי בששה קולות משוררים לפניו מרות נושאי כסא כבוד הכרובים והאופנים וחיות הקדש'.<sup>47</sup>

בחלקיה השונים של המרכבה מתחוללת האנשה רב קולית, שכן כל מרכיביה הופכים למשוררים, מנגנים ומזמרים ככליהם של כוהני המקדש. הטקס השמיימי הנומינאלי מתואר באמצעות צירופן של הישויות החזיוניות של מרכבת יחזקאל, הקשורות בפולחן המקדש בעקיפין, עם תיאורי עבודת הכוהנים והלוויים, הקשורים בפולחן המקדש הראשון והשני במישורין: 'אף חיות הקודש מתכונות ומתקשרות ומטהרות... ומתלבשות לבושי אש... וכולם עומדים בטהרה ובקדושה ואומרים שירה וזימרה ושבח וצהלה וקלוס בקול אחד בדבור אחד בדעת אחד ובכימה אחת'.<sup>48</sup> הנצחתו של המקדש הארצי שחבר בכך דמותו החזיוני והנצחת עבודת המקדש הארצי באמצעות הטקס השמיימי שבים ומהדהדים בחזונו של בעלי המרכבה. בספרות ההיכלות מתקשרת העבודה השמיימית, הכורכת את חזון המרכבה ועבודת המקדש, עם התפילה הארצית, שכן כל בריות המרכבה מצטיירות כמקהלה שמיימית אריה המשוררת, מנגנת, משבחת, מקלסת ומתפללת לעומת המתפללים הארציים האומרים 'קדוש קדוש קדוש'. כך נשלם המעבר מפולחן המקדש הארצי לחזון המרכבה הנבואי, המשמר את יפעת המקדש בחזון השמיימי, יפעה השבה ונחשפת מחדש בהתעלות המיסטית של בעלי ההיכלות, המציירים את עבודתן של חיות

המקובלות על מבנה המרכבה ועל אופי החזון בהשוואה לתרבות בת התקופה. על כלי בית המקדש הראשון שנלקחו שלל לכלב ראה מל"ב כד, ג; כה, יג-יד; יר' נב, יז-כז; דה"ב לו, ז, יח. והשווה מסורות הכורכות את חזון יחזקאל עם כלי המקדש ב'ראויות יחזקאל' (מהר"י גרינולד), טמירין א (תשל"ב), עמ' קי, שורות 31-32.

47 סינופסיס, סעיפים 103, 161.

48 סינופסיס, סעיפים 184-185; והשווה שם, סעיף 590. השווה דה"ב ה, יב-יד; ז, ו; מל"א א, יב; ולהלן, הערה 94. על הכוהנים והלוויים המשוררים במקדש השווה נחמ' ז, יב, כז, מו; וראה על כך עוד להלן.

המרכבה בדפוסי עבודת הכוהנים והלוויים ומצרפים את הליטורגיה השמימית עם התפילה הארצית: מקול ניגון כינורות חיותיו מקול רינת תופי אופניו ומקול זמירות צלצלי כרוביו מתגבר ויוצא הקול כרעש גדול בקדושה בשעה שישראל אומרים לפניו ק' ק' ק'."

במסורות השונות מתוארים המלאכים הלוקחים חלק בטקס השמימי כמשמשים את כיסא הכבוד, כנושאים עליהם 'אותיות בוראות' וכ'מעוטרים בחקיקת השם המפורש'. הם מתוארים כחברי פמליה של מעלה, ומוגדרים כשומרי פתחי ההיכלות וכבעלי חותמות. כלומר, הם מעוצבים בהשראתם של מושגי פולחן ומקדש ארציים, שיש בהם פמליית משרתים ומשמשים שמעמדם קבוע בסדר הירארכי. פמליה זו מעוטרת אותות כבוד וסימנים מובהקים של ריחוק ומעלה, המגלמים את המדרג ההירארכי ומשקפים ביטויי סמכות ותפקידים מוגדרים. בתיאור עבודתם בהיכל השמימי נאמר שהם 'מעבירים כתרים', 'מזכירים שמות', 'אומרים קדושה', מברכים ומתפללים, מקלסים, אומרים שירה, 'נותנים תהילה שבח ורינה', 'מכניסים מושב ליושב כרובים', 'קושרים כתרים', משרורים המנונות, 'ממללים בזמרה', מנגנים, 'מזכירים ומשמיעים זכרון שמו', 'מכוונים', 'מתקדשים', טובלים ו'מיטהרים בנהרי אש'. רהינו, הם מגלמים הַעֲצָמָה שמימית של פולחן המקדש הארצי ושל הטקסים הכרוכים בו, ומשקפים מקבילה לעבודת הכוהנים והלוויים, כפי שנראה להלן. בצד מעמדם בעולם השמימי הם אף מייצגים את האל ומבטיחים את קרבתו לבני האדם ואת פעולת כוחו באמצעותם. בכמה מסורות הם מצויים כממונים על סדרי הטבע וכמנהיגים את העולם. במסורות ההיכלות משיחים המלאכים עם יורדי מרכבה, נענים להשבעותיהם, מגלים להם סודות וריזים, מפענחים את סתרי המציאות השמימית, מלמרים אותם את מסתרי 'שיעור קומה' ומעלים אותם לכס הכבוד. לאמור, הם הופכים לרמויות המקשרות בין מסתרי השמים לבין השגתו של יורד המרכבה. המלאכים הופכים לבריות שמימיות נראות ונשמעות ולשוכני עולמות עליונים בני שיח, או לממד הנגיש של העולם האלוהי המושג לאדם בעיני רוחו כשעה שהמקדש הארצי חרב, הנבואה פסקה והאל התרחק מהשגה."

#### ב. המרכבה — ריבוי הכוחות האלוהיים

במסורות ההיכלות משתקף המעבר מתפיסה דתית המתמקדת באל לעבר תפיסת עולם המתמקדת במרכבה. דהיינו, בצד ההתייחסות לאל הנשגב בסתרי ההיכלות מיוחסת

49 ראה סינופסיס, סעיף 161, והשווה מסורות שונות בדבר תפילת עליונים ותחתונים שם, סעיפים 162–165, 178–190; ועיי: חזון יחזק' ד, ח, וראה עוד סמוך להערה 98.

44 ראה סינופסיס, סעיף 123 בדבר תיאור קורר של חורבן המקדש המיוחס לבת קול שמימית.

חשיבות רבה לכוחות השמימיים המצויים לצדו, הנגלים ליורדי המרכבה. לצדן של הקבוצות הכלליות, המצויות בזיקה לחזון יחזקאל וללשון התיאורית המקראית, קבוצות המכוונות את ההווה השמימית והיוצרות את המרכבה, מופיעים כוחות שמימיים יחידים בעלי שמות שמקורם אינו ידוע, כגון מטטרון, ענפאל, זהריראל, טטרוסיא, סוריא, ססנגיאל, כרוביאל, יופיאל, מגהשה, שקרהוזאי, אדיריון, אוזיהא ורבים אחרים. לדמויות אלה, שמשמעות שמם אינה מחוורת והתפתחותם ההיסטורית נעלמת מאתנו, צביון מיתולוגי מובהק. הם מתאפיינים במעלתם האלוהית הנשגבת במרומי המרכבה, המצויות בקורים מיתיים, ובזיקתם המורכבת לאל מחד גיסא, ובהיותם הכוחות השמימיים שעמם מקיים יורד המרכבה שיח ושיג בשלבים השונים של התעלותו מאידך גיסא. במרכזה של המציאות החזונית מצויים המלאכים, השרים, שומרי ההיכלות, חיות הקודש, הכרובים והבריות השמימיות, המשמרים את פולחן המקדש הארצי שחרב בבן דמותו החזונית בטקס השמימי מזה, ורוקמים מציאות מיתית חדשה, רבת הוד, מזה. כל אלה מתוארים מזווית הראייה של יורדי מרכבה, העולים להיכלות השמימיים ומשיחים עם שוכניהם.

כאמור, בימת החזיון עוברת למרום, ולפיכך תיאור המלאכים אינו כרוך במאורע היסטורי, בציפייה אסכולוגית, בפרשנות טקסטואלית או בחזון נבואי מסוים, המתקשר לעולמו של האדם. תיאורם קשור בזיקתם לעולם המרכבה ולטקסי המרומים מחד גיסא, ולמציאות השמימית שעמה נפגש יורד המרכבה מאידך גיסא. המלאכים הם היוצרים את הממשות העליונה של עולם המרכבה על יפעתה, רוממותה ורזיה: הם נושאים של הטקס השמימי ושל הפולחן בהיכלות העליונים, הם האמצעי שדרכו נגלה המסתורין האלוהי ליורדי המרכבה, והם המכוונים את ההווה הנומינלית שעל רקעה מתוארת דמותו של האל.

תפיסת 'המציאות האחרת' נשענת על הארה מיסטית וראייה חזונית המצויה בזיקה למרכבת יחזקאל ול'כניסה לפרדס'. אולם דומה, שהאנגלולוגיה הבאה בה לידי ביטוי מושפעת בצורה עקיפה גם מעולם המושגים של התרבות ההלניסטית הסינקרטיסטית, הפוליטיאסטית והמיתית, וקרובה לה ברוחה. המחשבה הדתית ההלניסטית התאפיינה בגיבוש מיתולוגיות סינקרטיסטיות, שהיו מבוססות על עיבודן של מסורות קיימות, וביצירת ישויות אלוהיות חדשות. כן גילתה עניין בהתעלות מיסטית הכרוכה בראיית האל ובהתבוננות בכוחות השמימיים, והרחיבה את הדיבור על האמצעים המאגיים הקשורים בכך.<sup>50</sup> קורים אלה עולים בקנה אחד עם מאפייניה של ספרות ההיכלות,

50 ראה המקורות הנזכרים לעיל, הערה 41. השווה לדבריו של גורדינף על מושג האל ההלניסטי: E.R. Goodenough, *By Light, Light, The Mystic Gospel of Hellenistic Judaism*, New Haven 1935, pp. 11–47; ולדבריו של פסטוגייר על עניינין של הדתות ההלניסטיות בראיית האל ובפענוח המסתורין השמימי: A.J. Festugiere, *L'enfant d'Agrigente*, Paris 1950, pp. 12–52.

שנוצרה בתחום השפעתה של התרבות ההלניסטית ובזיקה קרובה אליה.

תורת המלאכים של ספרות ההיכלות, המשקפת את המשך תהליך הרה-מיתולוגיזציה שהחל בספרות הבתר מקראית, מתגבשת, כאמור, בתקופה שבה רווחים הפוליתאיזם, הפגאניות והמסורות האוקולטיות והמאגיות בתרבות הסובבת.<sup>51</sup> כל אלה באו לידי ביטוי בתפיסות אנגלולוגיות שבהן שימשו בערכוביה אלי המיתולוגיה היוונית והמצרית בצד דמויות מקראיות, ומהן צמחה מיתולוגיה סינקרטיסטית, המכירה כישויות אלוהיות רבות הנגלות לאדם.<sup>52</sup>

בעלי ההיכלות ראו בעולמות העליונים אחדות אלוהית מורכבת, המכילה בתוכה, לצד האל, כוחות שונים וישויות אלוהיות שונות, המשתלבים יחדיו בחזיון השמימי ובהנהגת העולמות. השקפה זו רחוקה מרחק רב מהתפיסה המקראית, ששללה שלילה מוחלטת כל ישות אלוהית זולת ה', עם שהכירה בקיומם של מלאכים בדרגה שאינה מעניקה להם צביון מובחן ועצמאות מול האל.<sup>53</sup> במסורות ההיכלות ההתייחסות המיסטית איננה מתמקדת באל אחד ויחיד ובפמליה מלאכית נטולת צביון מובחן, אלא במכלול ישויות שמיימיות בעלות אפיונים מיתיים. ישויות אלה אינן נתפסות כמושגים מופשטים. אלא כדמויות נשגבות מטילות יראה שניתן לצפות בהן ולהאזין להן, ופעמים שהן עשויות לשמש אף הוויות בנוות שית. תפיסת העולם השמימי מצטיירת כדמויות של פגישה מעוררת אימה עם הוויות אלוהיות מסתוריות השונות באיכותן מכל מציאות מוכרת. ישויות אלה מצוירות בסדר הירארכי משתנה, ועל רקע אופייני הנומינאלי נתפסת דמותו החדשה של האל בעולם המרכבה.<sup>54</sup> דוגמה אחת מני רבות לאופיין המיתי של הכריות השמימיות ולטיבן מעורר האימה נמצא בתיאור חיות הקודש הניצבות בפתח ההיכל השביעי:

ומאתים וחמישים ושש פנים יש בכל חיות הקודש נגר פתח היכל השביעי, גדולה מכולם חמש מאות ושחים עשר עינים יש בארבע חיות נגר פתח היכל השביעי

51 ראה סקירתו של ג' שפיגל, פלוטניוס: אנאדור, ירושלים 1978, עמ' 34–73.

52 ראה בט' (לעיל, הערה 41); והשווה ספר הרזים, עמ' 1–28; וכן: E.R. Doods, *Pagan and Christian in an age of anxiety: some aspects of religious experience from Marcus Aurelius to Constantine*, Cambridge 1965, p. 38.

53 ראה: א' רופא, האמונה במלאכים בישראל בתקופת בית ראשון לאור מסורות מקראיות, ירושלים תשכ"ט; והשווה סיכום ההשקפות השונות בדבר תפיסת המלאכים במקרא אצל מאך (לעיל, הערה 36), עמ' 15–51.

54 רודולף אוטו היה, כידוע, זה שהסביר את מהות החוויה הרתית כפגישה עם כוח השונה באיכותו מכל מציאות אחרת. הוא כינה אותו 'הכוח הנומינאלי', ואת הפגישה עמו תיאר כחוריית פגישה עם המסתורין הנורא. על-פי השקפתו, המיתוס מבטא את תחושתו של האדם הנפגש עם הכוח האחר, והוא העומד במהותה של תחושה רתית אמיתית כביטוי ראשוני של תפיסת הכוח הנומינאלי. וראה חיבורו (לעיל, הערה 9).

שלהם צורת פנים... וכיון שהיה אדם מבקש לירד במרכבה היה ענפאל פותח לו דלתות פתח היכל השביעי והיה אותו אדם נכנס ועומד על מפתח פתח היכל השביעי וחיות הקודש נושאות בו חמש מאות ושחים עשר עינים וכל עין ועין אחת מעיני חיות הקודש פקועה בשיעור כברה גדולה של מבינים ומראה עיניהם כברקים ירוצצו חרץ מעיני כרובי הגבורה ואופני שכניה שהם רומות ולפירי אור ושללכות גחלי רתמים.<sup>55</sup>

השינוי במעמדה של האלוהיה המקראית, המתייחסת לחיות הקודש בחזון יחזקאל מתחולל בשעה שהחיות מוצגות מזווית ראייתו של יורד המרכבה אחוז החרדה לנוכח הקרבה אל הקודש. ההעצמה המיתית מתרחשת אל מול פרטי המראה הנורא הנחוזה מקרוב בעלייה המיסטית, חושפת את האופי המיתולוגי נורא ההור של המכלול המלאכי הנשגב היוצר את המרכבה השמימית.

דוגמה אחרת לדמות שמיימית רבת הוד ומטילת מורא, המושפעת ממראות הקשורים לחזון יחזקאל ויונקת ממסורת מיתית המפרשת את העולם העליון כרימויים אנתרופומורפיים, בממדים מסתוריים ובשמות נטולי פשר, נמצא בתיאור אנונימי בהיכלות זוטרת, ברוח קטעי 'שיעור קומה':

קומתיה מלא כורסית של אש, דגבת גב היווג שמו. קצוותיו כקומתו, דבר ברד רובג שמו. יש להם חצי בטיין גלשרב שמו! ועינו אחת שהוא רואה מסוף העולם ועד סופו אטטסת שמו. וזקוקין היוצאים ממנו מאירין אוריהם לכיריות ועינו אחת שהוא רואה לאחוריו מה שעתיד להיות אנוטוסט שמו גופו דומה לקשת וקשת כמראה אש בית לה סביב. קשתו דומה קשטיא שמו... חרבו מצמצהו מצמיה שמו כסא כבודו רודפים פידותא שמו...<sup>56</sup>

לצדו של האל, המתואר בפי המלאכים בזיקה למסורת 'שיעור קומה', נזכרות ישויות אלוהיות רבות הקשורות במהות האל ונגזרות ממנו ומתייחסות בסדר הירארכי האחת לרעותה. כוחות אלוהיים אלה, המאחרים בהוויתם את האלוהי ואת המיתי, אינם ידועים לנו ברובם ממקורות קודמים וממסורות מקבילות. רפואי תיאורם, המציעים הקבלה מסוימת בין מלאכים לאלים במערכת פוליתאיסטית, חורגים במידה ניכרת מתיאורים

55 סינפטיס, סעיפים 245–247; והשווה מסורות רומות על חיות הקודש בהיכלות זוטרת, שורות 100–119, וראה שם, עמ' 65–67. לתיאור עיניהן הרבות של חיות הקודש השווה את דמותו של ארגוס במיתולוגיה היוונית. למשמעות הדימויים הכרוכים בעיניים השווה: ר' הלפרין, 'A Sexual Image in Hekhalot Rabbati and its implications', מחקר ירושלים במחשבת ישראל ו, א–ב (תשמ"ז), עמ' 117–132.

56 ראה סינפטיס, סעיף 367; ועיין היכלות זוטרת, שורות 231–239; וראה שם, עמ' 70, ההערות.

אנגלולוגיים במקרא ובספרות הבתר מקראית, והתפתחותם ההיסטורית אינה נהירה.<sup>57</sup> תיאורו של כרוביאל המוכא בספר היכלות מרגים עיבוד ספרותי של ההאררה המיתית וההשגכה האלוהית של הבריות השמימיות, ומשקף את המגמה של יצירת ישויות שמימיות חדשות בפירוט חסר תקדים ובשיעור שאין דוגמתו:

אמר ר' ישמעאל אמר לי מטטרון מלאך שר הפנים, למעלה מהן יש שר אחר אריר ומפלא אמין ומשובח בכל מיני שבח כרוביאל יי שמו. שר גבור מלא כח גבורות... שר קדוש ועמו קדושה. שר מפואר כאלפי צבאות שר מסתלסל בריכי חיילות. מקצפו תרעש חבל ומרגזו ירעדון מחנות ומאימתו יחילו יסורות ומגערותו ירעשו ערבות. קומתו מלאה גחלים רום קומתו כרום שבעה דקיעים ורחב קומתו כרוחב שבעה דקיעים ועובי קומתו כעובי שבעה דקיעים מפתח פיו דולק כלפיד ולשונו אוכלת אש ועפעפיו כוזהר ברק. ועיניו כזיקוקי זוהר ומראה פניו כאש יוקדת וכתר קדושה על ראשו ששם המפורש חקוק בו ושםמנו ברקים יוצאים וקשת שכינה בין כתפיו וחרבו כברק על מתניו וחצו כברק על חגוריו ותריס אש אכלה על צוארו וגחלי רחמים על סביכותיו וזיו שכינה על פניו וקרני ההוד על אופניו וצניף מלוכה על קדקודו וגופו כולו מלא עינים וגובה קומתו כולו כנפים... וגחלים כוערים מגופו ולפידים יוצאים ממנו...<sup>58</sup>

תיאורו של כרוביאל, המעלה על הדעת את מקורה האלילי של האנגלולוגיה, הוא אחד מבין עשרות רבות של מלאכים ושרים המתוארים במסורות ההיכלות בתיאורים העומרים בזיקה הן לרמות האל והן לרמיות מיתולוגיות, ויוצרים בחיבורם את ההידארכיה המלאכית של המרכבה.

שתי קבוצות אופייניות של תיאורי מלאכים מסתמנות במסורות ההיכלות. האחת מתייחסת לרמיות מוכחנות, כגון מטטרון, שקדהזיא, ענפאל, סוריא, טטרוסיא, כרוביאל או יפהפיה, שהן ישויות אלוהיות המופיעות בייחודן במסגרת מסורות שונות, המתוארות לפרקים בגוף ראשון ולעתים בגוף שלישי ככנות שיחם של יורדי המרכבה. השנייה מתייחסת למערכת שרים עליונים, היוצרים חלק קבוע מן הקוסמולוגיה השמימית, ומוגדרים על-פי תפקידם ודום מעלתם כעולם המרומים. במערכת שנייה זו יש קבוצה דמת דרגה, המתיוחדת בכך ששמות הכוחות המשתתפים

57 להערכתה של התפתחות זו בזיקה לתופעה הגנוסטית ראה גנוסטיציזם, עמ' 1-5, 31-35, 65-75; י' דן, המיסטיקה העברית הקדומה, תל-אביב 1989, עמ' 97-98.

58 סינופסיס, סעיפים 33-34; והשווה: ש' מוסאיוב, מרכבה שלמה, ירושלים תרצ"ח, דף כז ע"ב. לתיאורים דומים של מלאכים אחרים ראה סינופסיס, סעיפים 23-35, 38-44. יש דמיון מסוים לתיאוריו של הליוס וראה ספר הרים, עמ' 12-14; והשווה לתיאור נוסח שיעור קומה, היכלות זוטרת, שורות 231-237.

אליה מתייחסים על מערכת שמית שמקורה אינו ידוע, בחלקה האחר, וקשורים בשמו המפורש של האל, בצורה יוצאת דופן, בחלקה השני. בהיכלות רבתי, בתיאור שומרי פתח ההיכל השביעי, נמנים כוחות שונים שנאמר עליהם 'לפי שכל אחד מהם שמו נקרא על שם מלכו של עולם'.<sup>59</sup> כוחות אלה מכונים בשמות בעלי מבנה מורכב, הכולל שם לא ידוע המצורף לשם המפורש: 'זהפנוראי יהוה שר נכבד... אבירזיהי יהוה שר נכבד ונחמר ונורא... ענפאל יהוה שר ששמו נזכר לפני כסא כבודו שלשה פעמים בכל יום ויום... מפני מה מפני שטבעת של חותם של שמים וארץ מסורה בידו'.<sup>60</sup> מערכת כוחות עליונים המכונים בשם 'יהוה ה' אלהי ישראל' נזכרת גם במסורות נוספות: בהיכלות זוטרת מתוארים כוחות שמימיים אלה כשבעה השרים שומרי שבעה פתחי היכלות, ומכונים בשמות בעלי מבנה דומה: 'אבטח יהוה אלהי ישראל, אזכוגה יהוה אלהי ישראל, שקדהזיא יהוה השר, טטרוסיי יהוה השר, נתפדראליו יהוה השר' וכיוצא בהם.<sup>61</sup> לשרים אלה מיוחסות אף טבעות שחקוקים עליהן שמות קדושים המסתיימים בצירוף 'יהוה אלהי ישראל'.

בספר היכלות, הידוע אף כחנן השלישי, נזכרים 'שמונה שרים הגדולים הנכבדים והנוראים שנקראים יי בשמו של מלכם',<sup>62</sup> ובפרקיו השונים מובאות רשימות מפורטות של כוחות שמימיים שלששם מצורף שם האל. קצתם של השמות ברשימות אלה נקובים במסורות אחרות בספרות ההיכלות כשמותיו של האל עצמו, ופעמים מופיעים הם במניין שמותיהם של כוחות שמימיים אחרים, כגון מטטרון או אוהיא, טטרוסיא או זהרריאל. אין הבחנה בין השמות האלוהיים בהוראותיהם השונות: שרים, חותמות, שם האל, שמות מלאכים או שם 'החיק' שבו יושב העולה למרכבה.<sup>63</sup>

השם המפורש והפנייה 'יהוה אלהי ישראל אבינו שבשמים', השמורים במסורת היהודית לקב"ה בלבד, הופכים במסורות ההיכלות לנחלתם של כוחות שמימיים רבים. דהיינו, ייחודו של האל מופקע במסורת זו בשעה שמאפייניו הבלעדיים מיוחסים לכוחות אלוהיים נוספים. במסורת זו נזכרות ישויות עילאיות רבות שלהן נאצל השגב האלוהי: השם, הכבוד, הרז, העצמה השמימית והשיעורים האינוסופיים. לעיני הצופה מצטיירת מסכת מורכבת של דמויות שמימיות, הניתנות לראייה, לתיאור ולשמיעה, ופעמים אף לעבודה ולתפילה, לשימוש ולתחינה. דומה שהתפתחות זו, המחליפה את

59 סינופסיס, סעיף 240; ועיין זרמים, עמ' 356, הערה 3.

60 סינופסיס, סעיף 241.

61 היכלות זוטרת, שורות 353-388; וראה שם, עמ' 74, ההערות.

62 סינופסיס, סעיף 13.

63 ראה, לדוגמה, היכלות זוטרת, שורות 369-370: 'שהריאל יהוה השר, הראה לי טבעת שחקוק עליה שחקיק יהוה אלהי ישראל שנקרא שמו אהה שחקיק יהוה אלהי ישראל אבינו שבשמים'. אין כל הבחנה בין 'שחקיק יהוה אלהי ישראל', הנזכר כחותמו של שהריאל שומר פתח ההיכל השביעי, לבין 'אבינו שבשמים שנקרא שמו שחקיק יהוה אלהי ישראל'.

המסורת המונותאיסטית במיתוס פוליתיאיסטי-חזיוני, מלמדת על מפנה דתי, שבו אין די בעבודה ארצית המתייחסת למושג האל היחיד בבלעדיותו. ריבוי המלאכים והפקעת ייחוד שמו של האל מלמדים על תמורה מהותית בתפיסה הדתית. התפיסה החדשה מרחיבה את הגדרת האלוהות מאל אחד למכלול כוחות אלוהיים,<sup>64</sup> מבטלת את ייחודה של הישות האלוהית האחת, כוללת בה זיקה מהותית לישויות שמיימיות שונות, ומחליפה בהדרגה את הפולחן המונותאיסטי הסובב סביב ההיכל הארצי בפולחן שמיימי המתייחס לנוסח מקורי של פוליתיאיזם מיתו-חזיוני בהיכלות עליונים. העולם השמיימי הנגלה ליורד המרכבה הוא עולם שבו האלוהות משתקפת במגוון של צורות, מוארת באספקלריה מיתית ומצטיירת כלשון בלתי-מוכרת. בדרכו לראות מלך ביופיו פוגש יורד המרכבה במערכת דינמית של כוחות שמיימיים שונים, המכונים בשם המפורש ונקראים בשמות אשר לשונם אינה מחוורת:

מיד רגזאל יהוה תופס בידו ומשליכו לרחיברון יהוה ורחיברון יהוה לאשריואל יהוה לטטרוסאי יהוה... ושחריאל יהוה מעלך ומושיבך בחיק אבטח יהוה אלהי ישראל, בחיק אזבוגה יהוה אלהי ישראל... שתקייר יהוה אלהי ישראל שנקרא שמו שתקייר יהוה אלהי ישראל אבינו שבשמים.<sup>65</sup>

תיאור זה מצייר דמויות לא ידועות היוצרות מציאות מושגית חדשה. הכוחות המכונים בשם המפורש, התופסים, משליכים ומעלים את יורד המרכבה אל חיקו של 'שתקייר אלהי ישראל', יוצרים הוויה אלוהית שיש בה מערכת מיתית שיטתית המגלמת את המרכבה השמיימית בריבוי פניה, והמתווה את הרקע להתנסות המיסטית. אשריואל, אבטח, אזבוגה, טטרוסיה ושתקייר הם שמותיו של האל עצמו על-פי מסורת אחת, והם אף שמותיהם של כוחות שמיימיים מובחנים, המתוארים כשומרי פתחי ההיכלות, על-פי מסורת שנייה. קצתם נזכרים כשמות, כחותמות או כשמות חלקי המרכבה, והם מופיעים בכינויים ובצירופים שונים של ישויות אלוהיות אחרות שהצופה מזכירן. מספרם הרב של השמות הלא ידועים ושל מבנים לשוניים לא מוכרים, בצד נוסחי הפנייה החדשים לישויות אלוהיות, מעידים על התמורה שהתחוללה בעולמם של בעלי ההיכלות, ועל התרוממותו של עולם מושגים חדש המתייחס להוויה השמיימית כאל פלגום או פלירומה. בחקר הדתות של שלהי העת העתיקה, בתחומה של התרבות ההלניסטית, הוצע, כידוע, המושג pleroma לשם תיאור התפיסה של ריבוי כוחות בעולם האלוהות, לצדו אפשר להשתייך גם במושג plenum שנטבע לאחרונה: Pleroma — 'The doctrine of God... incorporates a "fullness"'

64 ראה אליאור (לעיל, הערה 11), עמ' 17-43.  
65 היכלות זוטרת, שורות 379-388; וראה שם, עמ' 74-75, ההערות; ועיי' סינפסיס, עמ' 414-417.

(pleroma) of Angels and other heavenly beings'.<sup>66</sup> Plenum — 'The world is expressed as Plentitude of divine forces and beings'<sup>67</sup>

הגדרות אלה הולמות במידה רבה את התפיסה העולה מעדותם של יורדי המרכבה על טיבו של החזיון שנגלה להם בעלייתם השמיימית ונתבאר להם מפי המלאכים. אולם התמונה העולה מדבריהם אודות מבנה העולם השמיימי אינה רק ביטוי לריבוי הירארכי של כוחות עליונים, אלא היא תמונה מיתית רב קולית, היונקת ממסורת פולחנית וליטורגית המתייחסת לבריות המרכבה, להיכלות ולרקיעים, ויש בה תיאור מפורט של מערך הכוחות השמיימיים וסדרי עבודתם בטקסי המרומים. תמונה זו, שהמיסטיקן מקנים בתודעתו, יוצרת רצף מושגי בין עולמו של יורד המרכבה לבין הכוחות האלוהיים, ומכוננת את המסגרת המורכבת המאפשרת התנסות מיסטית ומעניקה לה חוקף, בגבולותיה של 'המציאות האחרת'.

במסורות ההיכלות שותפים האל וכמה מכוחותיו במאפייניה של ההווה האלוהית מחד גיסא, ונבדלים זה מזה במעמדם ההירארכי מאידך גיסא. האל ושריו שותפים בשמות הקודש, בכינוי 'יוצר בראשית', בשם המפורש, בנוסח הפנייה 'אבינו שבשמים אלהי ישראל', בתיאורים נוסח 'שיעור קומה', בגדלים קוסמיים, בכוחות הבריאה, בשליטה על היקום ובידיעת רזי עולם. עוד הם שותפים ביפעה השמיימית וב'חותמות שנבראו בהם שמים וארץ', בפמליית מלאכים משרתים, בדימויי פולחן, בהור מלכות ובממדים דומים נוספים. אולם הם נבדלים בכפיפותם ההירארכית, במעלתם ובמרותם. ריבוי הישויות השמיימיות, המחוונות במאפיינים אלוהיים, יוצר תמונת עולם בעלת אופי מיתי, המחדדת את צביונם המובחן של כוחות אלוהיים שונים, ומטשטשת את ההבדלים בין האל לשריו.

כוחות אלוהיים שונים מכונים בספרות זו בתואר 'יוצר בראשית' ונקראים, כאמור, בשם 'יהוה אלהי ישראל'. תיאורו של ענפיאל בהיכלות רבתי מדגים מגמה זו, המאדירה את השרים השמיימיים ומדמה אותם ליוצרם:

ענפיאל יהוה שר נכבד נחמד ונורא... שהיה נקרא טופריאל יהוה. ולמה נקרא שמו ענפיאל מפני ענף כתרי כתרים שהיה מונח בראשו שהיה חופה ומכסה כל חדרי היכל ערבות רקיע כיוצר בראשית. מה יוצר בראשית כתוב מראה עליו כסה שמים הודו (חב' ג, ג) אף ענפיאל השר נקרא על שם רבו כך.<sup>68</sup>

66 ראה, ורדולף (לעיל, הערה 40), עמ' 58.

67 P.L. Berger, *The Other Side of God*, New York 1981, pp. 12-13

68 ראה סינפסיס, עמ' 243-244; והשווה סעיף 26 'למה נקרא שמו ענפאל מפני שענף הודו והדרו וכתרו חזיו וזהרו מכסה את כל חררי ערבות רקיע עליון כיוצר עולם מה יוצר עליון כתוב בו כסה שמים הודו... אף ענפאל יי השר מכסה הודו והדרו את כל חררי ערבות עליון'. והשווה סעיפים 241-242, 247-248; דן (לעיל, הערה 2), ענפיאל.



בקטע סמוך מתואר האל באמצעות מוטיבים דומים, הקשורים אף הם בכתרים, בענפים ובהוד:

מלך מלכי המלכים אלהי האלהים ואדוני האדונים המשובב בקשרי כתרים מוקף בענפי נגידי נוגה שבענף הודו כסה שמים, הדרו יופיע מרומים ומיזפיו יתבערו תהומות ומתוארו יתבערו שחקים.<sup>69</sup>

סימני ייחודו המובהקים של האל נאצלים במסורת ההיכלות לישויות השמימיות השונות שהצטיירו במיתוס הפוליתיאיסטי החזיוני, אולם אין זו האצלה הירארכית פשוטה היוצרת קרבה וזיקה בין הכוחות השונים, אלא התפתחות המשקפת את המתח שבין מונותאיזם המייחד את האל לבין פוליתיאיזם, המצויר ישויות שמימיות שונות בדמות מאפייניו המובהקים של האל.

המתח הגלום בקרבה זו שבין 'מלך מלכי המלכים' לבין שר המתואר כיצור בראשית' או כיהוה קטן', והבעייתיות העולה מהדמיון הרב בין אל למלאך, משתקפים בבירור במסורות השונות אודות מטטרון. דמותו של מטטרון מצוירת באורח מיתי מזה, ובסימן זהות והקבלה למאפייניו של האל מזה. בפתחת ספר היכלות מספר מטטרון לר' ישמעאל על השגבתו ועל זיקתו לאל:

יש לי שבעים שמות... וכולם על שמו של מלך מלכי המלכים... הניח הב"ה ידו עלי וברכני אלף ושלש מאות וששים וחמשת אלפים ברכות ורוממתי והגבהתי כשיעור אורכו ורוחבו של עולם והעלה לי שבעים ושנים כנפים שלשים וששה כנפים מצד אחד ושלשים וששה מצד אחר וכל כנף וכנף כמלאו עולם וקבע בי שלש מאות ששים וחמשת אלפים עינים. וכל עין ועין כמאור הגדול ולא הניח ממין של זיו ולא ממני וזהר תואר יופי שבת אורות שבעולם שלא קבע בי... כל זאת עשה לי הב"ה כסא מעין כסא הכבוד... וקשמו על פתח היכל שביעי והושיבני עליו... גילה לי הב"ה מאז כל סתרי תורה. וכל רזי חוכמה... וכל רזי עולם וכל סדרי בראשית גלוין לפני כדרך שגלויין לפני יוצר בראשית... מתוך אהבה שאהב אותי הב"ה... עשה לי לבוש של גאה שכל מיני מאורות קבועין בו והלבישני ועשה לי מעיל כבוד... והעטני ועשה לי כתרי מלכות שזיוו הולך בארבע רוחות ערבות רקיע ובשבעה רקיעים ובארבע רוחות עולם וקשרו על ראשי וקראני יהוה הקטן...<sup>70</sup>

69 סינופטיס, סעיף 253; והשווה סעיף 262 לנוסח נוסף: 'מלך המלכים אלקי האלקים אדוני האדונים המשובב בכתרי מלכות והמוקף בענפי נוגה והמסובב בענפי נוגה נגידי שבכנף הודו כסה שמים ובהדרדו הופיע ממרום ממאמר פיו נתבערו תהומות ומתארו נתזו שחקים...'  
70 סינופטיס, סעיפים 4, 12-15, ועיין עוד שם. על מטטרון נכתבה ספרות רבה, עיין גנוסטיציזם, עמ' 43-55; G. Scholem, *Kabbalah*, Jerusalem 1974, pp. 377-381. דאזה: חזיל, עמ' 117-120; דן (לעיל, הערה 57), עמ' 81-92; והמאמרים הנזכרים לעיל, הערה 2.

על רקע תיאור זה, שבו הופך מטטרון לדמות מיתולוגית מכונפת, בזהקת ורבת הוד מחד גיסא, ולדמות הדומה במאפייניה המלכותיים לזו של האל מאידך גיסא, נשאלת השאלה מה היא אמת המידה להבחנה בין האל לבין כוח אלוהי אחר, הדומה לו במידה רבה כל כך. מטטרון, היושב על כיסא הכבוד, המחונן בשמות אלוהיים, בשיעורים קוסמיים מופלגים, בסדרות היצירה והבריאה, בפמליה מלאכית, בלבוש ובכתר מלכות, מוכתר כיהוה הקטן' בפני כל הפמליה שבמרום, והופך לישות מיתית זוהרת באור נשגב.

מטטרון משלים את הפיכתו לכרייה שמיימית נעלה בשעה שתיאורי דמויות האש של חזון יחזקאל, המוסבים במקורם על המרכבה האלוהית, משמשים לתיאור דמותו הלוהבת: 'מיד נהפך בשרי לשלהבת. וגידי לאש להט. ועצמותי לגחלי רתמים. ואור עפעפי לזוהר ברוקים. וגלגלי עיני ללפיד אש. ושערות ראשי ללהט וללהבה. וכל איברי לכנפי אש בוערת. וגוף קומתי לאש יוקדת'.<sup>71</sup>

בסיום תיאור האדרתו של מטטרון והשגבתו לכוח אלוהי רם מעלה, כאשר תבניתו האנתרופומורפית עוברת מטמורפוזה של אש ואור ומקבלת מהות על חושית ועל אנושית, מבואר הרקע לדבריו של אלישע בן אבויה 'אחר', שראה כמעט באורח בלתי נמנע בדמות היושבת על כס הכבוד בפתח ההיכל השביעי רשות אלוהית נוספת. בספר היכלות מסופר הסיפור מפי מטטרון:

בתחלה הייתי יושב על כסא [כבוד] גדול בפתח היכל שביעי ודנתי את כל בני מרומים... ושרי מלכיות עומדים עלי מימיני ומשמאלי... וכיוון שבא אחר להסתכל בצפיית המרכבה ונתן עיניו בי והוא מתיירא ומזדעזע מלפני ונפשו מבוהלת לצאת ממנו מפני פחדו ואימתי ומוראי כשראה אותי שאני יושב על כסא כמלך ומלאכי השרת היו עומדים עלי כעבדים וכל שרי מלכיות קשורים כתרים טובכים אצלי, באותה שעה פתח את פיו ואמר ודאי שתי רשויות בשמים.<sup>72</sup>

תיאורו של מטטרון מעלה, כאמור, את השאלה שהתחבטו בה עורכי מסורות אלה: מה הוא שחוצץ ומפריד, לאמיתו של דבר, בין האל לבין מי שקרוי בשמו, מקביל לו באפיוניו ומחונן ברבות מתכונותיו. תיאור דמותו של מטטרון מבוסס בחלקו על

71 סינופטיס, סעיף 19. ראה אלכסנדר (לעיל, הערה 1), עמ' 265-266, 243-244. והשווה על האור והאש במחשבה המיסטית; M. Eliade, *The Two and the One*, Chicago 1979, pp. 19-77.

72 סינופטיס, סעיף 20; ועיין בבלי חגיגה טו ע"א. על פירושים שונים לדבריו של אחר עיין: י' ליבס, חטאו של אלישע: ארבעה שנכנסו לפרדס וטבעה של המיסטיקה התלמודית, מפעלי המחקר של המכון למדעי היהדות, סדרת פרסומים, ט, ירושלים תשמ"ו. ראה שמ' כג, כ-כא; ועיין חז"ל, עמ' 119.



מוטיבים של התגלות הכרוכים בחזון ישעיהו ובחזון יחזקאל, מוטיבים המתארים את האל המוקף בשרפים או היושב על המרכבה; ועל מוטיבים מקראיים המתארים את האל כמלך היושב על כיסא רם ונישא, השולט על העולם כולו ודן את בריותיו ומוקף פמליה מלכותית של משרתים. אפיונים אלה, השמורים במסורת לדיוקן האל, מוסכים כאן על דמותו של מטטרון. זה הופך לכוח שמיימי נשגב המתואר באפיונים מלכותיים. תיאור זה מטיב לאפיין את התמורה במעמד המלאכים: ממלאכים נבראים, המשרתים ומשבחים את האל כחלק מהפמליה השמיימית הכפופה לו, הופכים השרים העליונים במסורות ההיכלות להוויות מיתיות ולישיות ריבוניות, מעין אלוהויות, ותכונותיו המובהקות של האל נאצלות עליהן. עתה מכונים כוחות אלה 'יוצר בראשית' ו'מי שחותם של שמים וארץ בידו', ולשם נוסף הכינוי 'יהוה אלהי ישראל'. אולם יתרה מזאת, מסורות שונות מלמדות שלעתים המלאכים המשרתים, הם גם אלה שלהם משבחים ושאותם עובדים.

בקטע היכלות מן הגניזה, המתייחס למטטרון בכינוי 'נער',<sup>73</sup> מתחזקת בעית אי-ההבחנה בין האל לבין כוח שמיימי אחר הדומה לו. האל הוא הדובר בגוף ראשון ומוזהיר את יורד המרכבה מפני הטעות הכרוכה בדמיון ובזהות שכן האל לבין מלאך, המתואר בפיו כישות מיתולוגית נשגבת ומעוררת יראה:

כי אני מלך [נ]לכב מלך צח מלך ישר, כל מי שהוא יודע בעצמו שהוא טהור... ויש בו תורה יכנס וישב לפני וכך שלשה פעמים בכל יום הכרוז מכריז וראה נער שהוא יוצא לקראתך מאחרי כסא כבוד, אל תשתחוה לו כי יתיר ככתר מלכו וארילאות שברגליו כארילאות מלכו וחלוק שעליו כחלוק מלכו וחלוק ילתיק חגור במתניו שמש יוצף מחגור שלפניו וירח מקשרים שלאחריו, עיניו דון[לקות] לנפ[ידים] וגלגלי עיניו דולקים כמנורות. זיוו כזיו מלכו והדרו כהדר יוצרו והובריה שמו והרי הוא תופש [ ] בידך ומשיב אותך בחי[קן] לא בלבד שבאת ברשותו אבל אחרים משיב אותך על מושב שהוא מוכן לפנ[ני] [כסא] הכבוד. זו מידת סימן של היכל שביעי.<sup>74</sup>

תיאורו המלכותי והמיתי של המלאך השוכן בהיכל השביעי, המשווה למלכו, מלמד בעקיפין אף על תפיסת דמות האל במסורות אלה. אולם עניינם הראשי של הקטעים הנזכרים הוא להטעים את הדמיון בין האל לבין הכוחות השמיימיים השונים מחד גיסא,

- 73 למסורת היכלות בדבר מטטרון הקרי 'נער' ראה סינפופיס, סעיפים 4-5, והשווה סעיפים 389-398. לעניינו של כינוי זה ראה דן (לעיל, הערה 57), עמ' 82-86; והשווה הלפרין (לעיל, הערה 7), עמ' 420-427.
- 74 ראה, קטעי גניזה, קטע מס' 8, עמ' 105. ההשלמות בסוגריים המרובעים הן שלי. השווה גרינולד (לעיל, הערה 4), עמ' 354-362; ועיין היכלות זוטרת, שורות 322-332 לענין ישיבה לפני כיסא הכבוד בהיכל השביעי.

ואת איסור החלפתם זה כזה חרף דמיונם הרכ מאידך גיסא. הטענה המשתמעת כמובלע מן הדברים, היא שכל מידה של דמיון לאל וכל שיעור של ישות או האצלה אלוהית המיוחסת לכוח שמיימי שאיננו האל עצמו – אין בהם כדי להתיר עבודה ופולחן לכוח זה, הכרה בו כרשות נפרדת, או השתחויה לו. לאיסורים אלה נודעת משמעות מיוחדת במקום שבו נוצרו ישויות אלוהיות חדשות במרחב תרבותי סינקרטיסטי, במציאות פוליתאיסטית ומיתולוגית שעודדה פולחנים מגוונים לכוחות שמיימיים שונים.<sup>75</sup>

האיסור על ההשתחוות לנער שכתרו ככתר מלכו מנוסח בלשון המזכירה את הפסוק 'אל תמר בו... כי שמי בקרבו', שמשמע אפשרי שלו הוא אל תחליף אותי בו.<sup>76</sup> ייתכן שאיסור זה המופנה ליורד המרכבה, מסתבר בעקיפין על רקע העדויות בדבר פולחן מלאכים שהיה רווח בקרב חוגים יהודיים שונים במאות הראשונות לספירה.<sup>77</sup> העדויות בכתבי אבות הכנסייה המייחסות ליהודים עבודת מלאכים ודברי התוספתא אודות איסור תפילה ושחיטה למלאכים 'השוחט... לשם מיכאל שר צבא הגדול... הרי זה בשר זכתי מתים',<sup>78</sup> מצטרפים לדברי ספר הרוזים, הקרוב ברוחו ובכמה מחלקיו ועולמה של ספרות ההיכלות, ומעידים בעליל על פולחן מלאכים. כבר בפתחתו של ספר הרוזים נאמר 'ולהגיד מה שמות שומרי כל רקיע ורקיע וממלכתו וכמה יצליחו לכל דבר ומה שמות משרתיהם ומה יתנסך להם'; ובהמשכו נזכרים ניסוך יין, הקטרת מור ולבונה וחיבת שכווי לבן, המכוונים למלאכים ולכוחות שמיימיים.<sup>79</sup>

הדמיון בין נוסחי ההשבעות בספרות ההיכלות לבין ההנחיות המעשיות המובאות בספר הרוזים בדבר הניסוך למלאכים כחלק מההשבעה, וזיקתם של אלה להוראות המפורטות הניתנות בפאפירוסים המאגיים ביחס לפולחן מלאכים, מצביעים על מציאותה של עבודת מלאכים בחוגים יהודיים מסוימים, שהיו קשורים בתרבות ההלניסטית בשלהי העת העתיקה.

עדויות אלה מעמידות את מסורות ההיכלות הדנות במשמעות הדמיון בין האל לשריו, ובטעויות הכרוכות בו, בהקשר פולחני מובלע ובפולמוס נגדו. שהרי איסור

- 75 ועיין בט' (לעיל, הערה 41).
- 76 עיין חז"ל, עמ' 160.
- 77 עיין סקירתו של מרגליות במבוא לספר הרוזים בדבר העדויות השונות על פולחן מלאכים, עמ' 10-16; וראה שם, עמ' 32-33, 65, 75. השווה לניתוחו של מאך (לעיל, הערה 36), עמ' 393-398, שאפשר לחלוק על מסקנותיו.
- 78 תוספתא (מהר"י צוקרמאנדל), חולין ב, יח, עמ' 503. על חילופים בין מטטרון למיכאל ראה חז"ל, עמ' 120.
- 79 ספר הרוזים, עמ' 65; וראה עוד שם, עמ' 68, שורות 29-33, עמ' 75, שורות 159-165. השווה לאיסור המפורש 'ובח לאלהים יחרם בלתי ליהוה לבדו' (שם' כב, יט).

## ג. הזיקה לפולחן המקדש השמימי

בשלהי ימי בית שני החלה להסתמן בחוגים שונים מגמה לפריצת המסגרות הארציות של הפולחן, ועלתה נטייה להעדרת תפיסה ספיריטואלית וקוסמית של המקדש ועבודתו. האזכורים הרבים של המקדש השמימי ושל ירושלים של מעלה והעברת עיקר שכו של הקב"ה לעולם המלאכים בצד התייחסות מפורשת לכהונה מלאכית, לטקסים במקדש השמימי ולקרבנות רוחניים המצויים בספרות החיצונית, ברברי חז"ל וככתבי כת מדבר יהודה, כל אלה משקפים היבטים שונים של מגמה זו.<sup>83</sup>

בספרות כת מדבר יהודה באו מגמות אלה לידי ביטוי קיצוני. בכמה מכתביהם של אנשי הכת מסתמנת שלילת עבודת המקדש בירושלים ובמקומה עולות שתי עמדות: האחת מפתחת את תורת הקהילה כמקדש ('מקדש ארס'), והשנייה מציעה תפיסה מורכבת של כהונה ללא מקדש ארצי, שפולחנה מכון כלפי המקדש השמימי ונערך בשיתוף עם המלאכים המכהנים בהיכלות עליונים.<sup>84</sup> ההיבט האחרון בא לידי ביטוי ב'שירות עולת השבת', שבהן משתקפת זיקה קרובה בין הכהונה הארצית מקרב חברי הכת, לבין הכהונה השמימית, המשרתת במקדש העליון המעוצב בהשראת תיאורי המשכן והמקדש מזה, ותיאור מרכבת יחזקאל מזה. בשירות מפורטים סדרי הפולחן השמימי של המלאכים, המכונים 'כהני' קורב', בהקבלה לסדר משמרות הכהנים במקדש, לעבודת הלוויים ולסדרי העלאת הקרבנות. שירות עולת השבת משקפות את שותפות אנשי 'היחד' עם המלאכים בפולחן המקדש השמימי, מעמידות את ההמנונות והשבחים במרכז עבודת הקודש המשותפת, ומתארות את הליטורגיה המלאכית המחליפה את עבודת הקרבנות.<sup>85</sup>

83 ראה אפסוביצר (לעיל, הערה 37); ועיין: J. Maier, *Vom Kultus zur Gnosis*, Salzburg 1964, pp. 95–148. מאייר רן במעבר מזיקה פולחנית למושב האל הארצי אל נסיון חיוני המתייחס למושב האל השמימי, תהליך שהוא ביטוי למעבר מפולחן המקדש למיסטיקה המורכבת. וראה: א' גרינלד, 'מקומן של מסורות כהניות ביצירתה של המיסטיקה של המרכבה ושל שיעור קומה', רבוי הכנס המיסטיקה היהודית הקדומה, מחקרי ירושלים ו, א-ב (חשמ"ח), עמ' 65–120.

84 התייחסות מפורשת לכהונה מלאכית ולפולחן במקדש השמימי מצויה גם בספר היוכלים, בצוואת לוי ובאפוקריפון לוי. להשקפות הכת ראה: ר' פלוטר, 'כת מדבר יהודה והשקפותיה', ציון יט (תשי"ד), עמ' 83–103; H. Ringgren, *The Faith of Qumran*, Philadelphia 1963; D. Dimant, 'Qumran Sectarian Literature', M. Stone (ed.), *Jewish Writings of the Second Temple Period*, Philadelphia 1944, pp. 483–548.

85 ראה ניוסס (לעיל, הערה 39), שירות עולת השבת (1985), עמ' 1–81. על מעמדם המרכזי של המלאכים ככהנים במקדש השמימי ראה שם, עמ' 30.

ההשתחוויה למטטרון וחטאו של אלישע המתייחס אף הוא למטטרון מרמזים על פולמוס כנגד חוגים שהיו משתחווים למטטרון ועוברים לו, בין בחזון המיסטי ובין בריטואל המאגי.<sup>86</sup>

אין תימה בכך, שלמיתוס האנגלולוגי רב העצמה, שנתפס כממשות חיה-בחוץ של יורדי מרכבה, נלוותה במקרים מסוימים מסכת ריטואלית שנתנה ביטוי פולחני לחוויה המיסטית. אולם עורכי מסורות ההיכלות העמידו את הדברים בהקשר מורכב, המאדיר את מקומם של המלאכים מחד גיסא, ומסתייג מעבודה ומהשתחוויה להם מאידך גיסא.

התנגדות למלאכים בספרות הרבנית, המעטת דמותם וגניזת החיבורים המתייחסים אליהם, היו קשורים בתודעת מוצאה האלילי של האנגלולוגיה, בזיקתה למיתוס הפוליטיאסטי ובמקום שתפסה בחוגים עממיים.<sup>87</sup> אולם לאמיתו של דבר, דומה שהמאבק השיטתי באנגלולוגיה לא נבע רק בשל המקום שתפסו המלאכים באמונה העממית, אלא דווקא בשל המקום המרכזי שתפסו בספרות המיסטית. האדרתם של המלאכים במסורות ההיכלות, שהיתה מבוססת על קשריהם העקיפים עם מסורות פולחניות ועל צבינוס המיתי, הביאה ליצירת ישויות אלהיות חדשות, החורגות באופן מהותי מהמסגרת המקראית. תמורה זו היתה כרוכה אף בהתפתחות המגמות המאגיות והתיאורגיות שהכירו בפולחן מלאכים ובזיקה ליטורגית מורכבת אליהם.<sup>88</sup> כל אלה הביאו לשינוי מהותי במקומם של המלאכים במחשבה הדתית: הן להאדרתם המיתית ולהצבתם בתחומי המסורת המיסטית האסוטורית, והן לכיסוס מקומם בפולחן העממי ובמאגיה הסינקרטיסטית ולהעמקת ההתנגדות להם.

80 עדות מאוחרת על תופעות מעין אלה ראה בדבריו של אכן חזם (מת בשנת 1064), כתאב אלפצל פי אלא הוא ואלמלל ואלנחל, א, קהיר 1320 להג'רה (1902), עמ' 223–224; 'יהודים כלם, כלומר הרבניים שבהם, תמימי דעים בכעס על האל, לגלוג עליו חלוזל בו והם אומרים שכליל חג אלכבור (יום כפור) חזו בעשרה לחשרין... קם אלמיטטרון, ומוכן הכטוי הזה אצלם קרבון הקטן, מחעלה האל על כפירתם... ותולש שערו ובוכה מעט מעט: וי לי כי החרבתי את ביתי... ודעו שהם ייחרו עשרה ימים מחורש אוקטובר לעבוד בו ריבון אחר זולת האל ובכך הגיעו לשיתוף ממש, ודעו שהרבון הקטן אשר ייחרו לו את הימים שנזכרו והם עובדים אותו בהם ולא את האל ישתבח – הוא אצלם סנדלפון, המלאך המשרת את הכתר אשר בראש הגעבר על ידם...' (ההדגשות שלי, ר"א). תודתי לפרופ' חנה לצרוס-יפה, שהעמידה אותי על מציאותו של הטקסט והמציאה לי את תרגומו.

81 ראה חז"ל, עמ' 160; והשווה: J. Naveh & S. Shaked, *Amulets and Magic Bowls: Aramaic Incantations of Late Antiquity*, Jerusalem 1985, pp. 35–38.

82 ראה בראילן (לעיל, הערה 44); ועיין להלן, הערה 90.

העתקת פולחן המקדש מן הארץ לשמים בספרות הכתר מקראית, העמדת ההמנונות במרכז עבודת הקודש והדגשת עבודתה של הכהונה המלאכית בספרות קומראן, השפיעו בעקיפין על תפיסת עולמם של בעלי ההיכלות.<sup>86</sup> אולם בשעה שהספיריטואליזציה של המקדש בספרות החיצונית ובקומראן התחוללה בעת שהמקדש היה קיים,<sup>87</sup> הרי שההתייחסות אל ההיכלות השמימיים בספרות ההיכלות התרחשה לאחר חורבנו. בספרות ההיכלות אין מסתפקים בהקבלה בין עבודת הכהנים והלוויים במקדש הארצי לבין עבודת המלאכים במקדש השמימי, אשר, כאמור, שואבת השראה מחזון מרכבת יחזקאל ומעבודת המקדש, אלא בעלי-ההיכלות מוסיפים הקבלה נוספת בין עבודת המלאכים לבין עבודתם של יורדי מרכבה, ומעצבים את הדיטואל המיסטי של האחרונים בהשראת הפולחן והטקס השמימי של הראשונים. לאמור, ספרות ההיכלות מציעה זיקה משולשת בין עבודת המקדש הארצי, עבודת המקדש השמימי ועבודתם של יורדי מרכבה. היא מאמצת את עבודתם של המלאכים במקדש השמימי כדגם פרוטוטיפי לעבודתם של יורדי מרכבה, אולם עבודת המלאכים המתוארת במסורת המרכבה מעוצבת בזיקה פרוטוטיפית לפולחן המקדש הארצי או למסורות פיוטיות אודותיו.

ההקבלה הראשונה בין עבודת הכהנים במקדש הארצי לעבודת המלאכים בהיכלות השמימיים, המשקפת את הנצחתו של פולחן המקדש הארצי שחורב בכך דמותו החזונית, מתוארת בהיכטים האלה:

א. הכהונה במקדש הארצי, השירות, השימוש בקודש והכניסה לקודש הקודשים מקבילים לשירותם ולשימושם של המלאכים בהיכל השמימי ולעמידתם לפני כיסא הכבוד: 'אלף אלפים עומדים ומשרתים לפני כסא כבוד ומכתיבין ומוכרין שמך ... כיון

86 לויקה בין שירות עולת השבת להמנונות בספרות ההיכלות ראה גנוסטיציזם, עמ' 128; ניוסם (לעיל, הערה 39), סרך (1982), עמ' 92-97; סטרגל (לעיל, הערה 39); L. Schiffman, 'Merkavah Speculation at Qumran: Serekh Shirot Olat Hashabat', J. Reinharz et al. (eds.), *Mystics Philosophers and Politicians — Essays in Honor of A.A. Alimann*, Duke 1982, pp. 34-45; לי שיפמן, 'ספרות ההיכלות וכתבי קומראן', דברי הכנס המיסטיקה היהודית הקדומה, מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ו, א-ב (תשמ"ז), עמ' 121-138; וראה הלפרין (לעיל, הערה 7), עמ' 49-55; J. Baumgarten, 'The Qumran Sabbath Shirot and Rabbinic Merkavah Traditions', *Revue de Qumran* 13 (1988), pp. 199-213.

87 דימוי השמים למקדש ותיאור המלאכים ככהנים מלמדים לא רק על ספיריטואליזציה של הפולחן הארצי אלא גם על האפשרות שהמקדש הארצי ופולחנו תלויים בפרוטוטיפ השמימי, כפי שהראה אליאדה. ראה: M. Eliade, *The Myth of the Eternal Return*, Princeton 1974, pp. 7-9; והשווה י' בער, ישראל בעמים, ירושלים 1969, עמ' 84.

שלקחני הב"ה בשמשות לשמש את כסא הכבוד ואת גלגלי המרכבה... ומשתמש אחר המרכבה וקושר כתרים לקונו.<sup>88</sup> ב. לעומת העלאת הקרבנות העומדת במרכז הפולחן במקדש הארצי, מתוארים טקסי העלאת הכתר, הכתרת האל או קשירת כתרים בידי המלאכים במוקד הדיטואל השמימי:

כשמלאך הפנים נכנס לסלסל ולסדר לכסא כבודו ולהכין מושב לאביר יעקב אלף אלף כתרים קושר לאופני הוד לכל אחד ואחד מהם בראשו. אלף אלף פעמים כורע ונופל ומשתטח לפני כל אחד ואחד מהן. שני אלפים כתרים קושר לכרובי כבוד... שלשת אלפים כתרים קושר לחיות הקדש לכל אחד ואחד מהן בראשה ושלשה פעמים כורע ונופל ומשתטח לפני כל אחת ואחת מהן. ששה אלפים כתרים קושר לנוגה אור לו ולשמונת אלפים אלפי אלפים ורוב ריבי רכבות כתרים.<sup>89</sup>

ג. מסורת הזכרת השמות הכהנית וידיעת סוד השם המפורש, שהיתה שמורה בירי הכהנים,<sup>90</sup> מקבילה למסורת הזכרת השמות המלאכית ולידיעת השמות המפורשים

88 ראה סינופסיס, סעיף 19. למקומו של השימוש בעבודת המקדש השווה 'מהם כוהנים גדולים ושמשו על גבי המזבח' (כבלי יבמות טו ע"ב). והשווה למלאכים המעוצבים בדמותם של הכהנים במקדש בסרך שירות עולת השבת, ניוסם (לעיל, הערה 39), שירות עולת השבת (1985), עמ' 89. המלאכים הקדושים שם 'כהני קודש', שרים את שירי עולת השבת כשם שהלוויים היו משוררים בשעת העבודה במקדש. עוד הם נקראים 'משרתי פנים בדביר כבוד', 'משרתי פני מלך בקודש קדושים' ועוד. על עבודת כוהנים בויקה לעבודת מלאכים ראה גם ירוש' ברכות פ"א, ר ע"א; ספרי, במדבר (מהר' הורוביץ), פרשת קרח, פיסקא קיט, עמ' 143; ויקרא ובה (מהר' מרגליות), כא יא, עמ' תצב; איכה רבתי (מהר' בוכר), ב, א, דף מט ב; בראשית רבה, כא, ה; ספרי, וברים (מהר' פינקלשטיין), לב, עמ' 341.

89 ראה סינופסיס, סעיפים 170-171, 23-28, לחיאור העלאת הכתר. עיין שם, סעיף 772. על העלאת קרבנות במקדש השמימי (סדר רבא ובראשית, פרק 39). בקומראן העבודה המקבילה להבאת קרבנות במקדש הארצי היא הבאת השבח על-ידי המלאכים במקדש השמימי. ראה: S. Fugita, 'The Temple Theology of the Qumran Sect and the Book of Ezekiel', PhD. Thesis, Princeton Theological Seminary 1970, p. 217. ראה עוד: מ' בראילן, 'רעיון הכתרת ה' בכתר הפולמוס הקראי נגד התפילין של ה'', דברי הכנס המיסטיקה היהודית הקדומה, מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ו, א-ב (תשמ"ז), עמ' 221-233.

90 ראה חז"ל, כח השם, עמ' 107 והמקורות המצוינים שם; ועיין: א' ביכלר, הכהנים ועבודתם, ירושלים תשכ"ו, עמ' 9-37, 69-88. גרינולר (לעיל, הערה 83), עמ' 86, 113, הערות 54, 55, 59. וראה מסורות בעניין זה בסינופסיס, סעיפים 981-985.

המסורה בידי המלאכים: 'האופנים וחיות הקודש ואופני הדר ושרפי להבה וגלגלי מרכבה בקול רעש גדול ורעם אצרים הזכרה בשם טוטרוסי יהוה מאה ושנים עשר פעמים'.<sup>91</sup>

ר. מסורת הגיית השם המפורש בידי הכהן הגדול בעת הכניסה לקודש הקודשים מקבילה לאמירת השם המפורש בידי מטטרון בשיאו של הטקס השמימי: 'והנער הזה ששמו מטטרון מביא אש חרישית ונותן באוני החיות כדי שלא ישמעו את קול הדובר של הקב"ה ואת השם המפורש שהנער ששמו מטטרון מזכיר באותה שעה כשבעה קולות בשמו החי והטהור והנכבד והנורא'.<sup>92</sup>

ה. כנגד שירת הלוויים, שהיא חלק מפולחן המקדש הבא לפאר ולהלל את ה', מתוארת שירת ההמנונות המלאכיים לפני כיסא הכבוד כחלק מהטקס השמימי, שעניינו לשבח, לקלס ולהלל את האל.<sup>93</sup> לעומת הלוויים המנגנים בכלי נגינה שונים והכהנים האוחזים בחצוצרות, מתוארים המלאכים בספרות ההיכלות כאחוזי קרן, חצוצרה ושופר, כינורות, תופים וצלצלים.<sup>94</sup>

91 ראה סינופסיס, סעיף 590, השווה 'כפה אחר שמך נורא מציאין... אין מוקדם ואין מאוחר... (סעיף 306). 'וכי כמה כוח יש בכך משרתי אלהינו שאתם מוזכרים ומשמיעין לו זכרון שמו ברם עולם אין חקר ואין מספר בקול ותוקף שנאמר ק.ק.ק' (סעיף 168). השווה קטעי גניזה, עמ' 117 שורות 36-46; וסינופסיס, סעיפים 390, 399, 590-592, 961.

92 בסיום העלאת הקרבנות היו הכהנים הוגים את השם ככתבו, ראה משנה חמיד ב, כ; והשווה סוטה ז, ו. וראה 'המסתכל בכהנים בזמן שביית המקדש קיים שהיו עומדין על דוכן ומברכין את ישראל בשם המפורש' (בבלי חגיגה טז ע"א); ראה סינופסיס, סעיף 390. השווה סעיף 399, 'והנער מביא האש החדשה ונותן באוני החיות שלא ישמעו קול דבור, נמצא הוא לבדו והנער קורא בשמו הטהור והגדול והחזק וכן קורא'. השווה תיאור עבודת יום הכיפורים במסכת יומא; וראה אפוקליפטיקה, עמ' 104 וההפניות שם.

93 על שירות המלאכים לפני כיסא הכבוד ראה סינופסיס, סעיפים 94, 103, 106, 162, 185, 188, 197, 251, 260; והשווה קטעי גניזה, עמ' 191. ראה: א' גרינולר, 'שירת המלאכים, הקדושה ובעיית חיבורה של ספרות ההיכלות', פורקים בתולדות ירושלים בימי בית שני, ירושלים תשמ"א; הגיל (לעיל, הערה 46), עמ' קכה-קכו, הערות 99-103. עוד השווה על שירת המלאכים בספרות החיצונית צרלסדורס (לעיל, הערה 38), א, עמ' 126, 130-137, 168, 248. על שירת היקום כולו, המהלל ומקלס את הבורא השווה: מ' בית-אריה, 'פרק שירה', עבודה לשם קבלת התואר רוקטור, ירושלים תשי"ב, עמ' 51-52. על ההמנונות המשמעים מפי המלאכים ראה שם, עמ' 66-71.

94 על הכהנים והלוויים התוקעים ומריעים בחצוצרות ראה רב"ה כט, כה-כח השווה משנה חמיד ז, ג. ראה היכלות זוטרי, שורה 302 'הכרח יוצא לפניו ותוקע ומריע ותוקע', הרומה ללשון תוספתא, סוטה ז טו 'אוותו היום היו הכהנים בגדיהם ובפרצות וחצוצרות של זהב בידם ותוקעים ומריעים וכל כהן שאין בידו חצוצרות אומרים דומה שאין זה כהן'. עיין ביכלר (הערה 90), עמ' 13, 71 וראה היכלות זוטרי, שורות 323, 329 'ואופן כפול תוקע ומריע

ו. טקסי הטהרה והטבילה שהכהנים היו מצווים עליהם בזמן העבודה במקדש מקבילים לטבילת המלאכים ולהטהרתם בנהר דינור לפני שימושם בקודש.<sup>95</sup>  
ז. תפיסת הכהנים כבעלי סוד, כבעלי ידע מאנטי וכשומרי התורה, מקבילה לראיית המלאכים כבעלי סודות וזרים, כמקור הידע השמימי הנסתר וכשומריה של התורה במרום.<sup>96</sup>

ח. חזרת הקודש והסכנה שבכניסה לקודש הקודשים והריסה אל הקודש מקבילה לתחושת האימה והפחד בפני המסתורין הכרוך בהתעלות המיסטית, ולסכנה הצפויה בכניסה להיכלות השונים ולעונשים הכרוכים בכך.<sup>97</sup>

ט. התפילות והטקסים שנערכו במשותף בין הכהנים לבאי המקדש בירושלים מקבילים לאיחוד הליטורגי עם המלאכים בעת אמירת הקדושה בארץ.<sup>98</sup>

כללו של דבר: המושגים הפולחניים, הביטויים הליטורגיים, היסודות המאנטיים והחוויות המיסטיות והנומינזיות שהיו כרוכות בעבודה במקדש, כל אלה הועתקו להיכלות השמימיים; המלאכים, המתוארות בספרות ההיכלות כנושא הפולחן, כאומרי התפילה וכמבטאיה של המציאות הנשגבת בהיכל השמימי, מעוצבים בהשראת עבודתם של הכהנים והלוויים במקדש הארצי. קרוב לוודאי, שהקדושה, השגב וההוד שהיו תלויים במקדש הארצי וככהונתו, ואשר הועתקו לבית המקדש של מעלה כבר בחזון יחזקאל ובכתב קומראן, התעצמו במידה רבה עם חורבנו של המקדש השני והיוותו בתחומי החזון השמימי בלבד.

ההקבלה הפרוטוטית השנייה, המשווה משמעות ארצית להנצחתו החזונית של הפולחן, נערכת בין עבודת המלאכים והריטואל השמימי לבין עבודתם של יורדי מרכבה והריטואל המיסטי. יורדי המרכבה, המבקשים להתעלות למחוזות השמימיים

ותוקע... והחשמל משורר לפניו. על 'פמליות תוקעות ומריעות' ועל קול ניגון כינורות, תופים וצלצלים ראה סינופסיס, סעיפים 161, 192.

95 ראה סינופסיס, סעיפים 54, 180-181, 196; והשווה ספר הריזים, עמ' 108 'וטובלין בנהרי טהרה'; גרינולר (לעיל, הערה 46), עמ' קכו. על ררישות הטהרה הקשורות במלאכים בקומראן עיין ניוסם (לעיל, הערה 39), סרך שירות עולת השבת (1982), עמ' 117.

96 ראה סינופסיס, סעיפים 336-337, והשווה מרשים על עליית משה למרום בבבלי שבת פח ע"ב-פ"ט ע"א; פסיקתא רבתי (מהר"א איש-שלום), פרק כ, צו ע"ב-צו ע"א. על הירע הסורי של הכהנים המלאכים השווה ניוסם, שם.

97 ראה סינופסיס, סעיפים 247-248, 258, 407-410 ועיין סעיפים 102-104. על המיסטריום-טרמנרום השווה אוטו (לעיל, הערה 9), עמ' 12-22; והשווה הימלפרב (לעיל, הערה 41), עמ' 85.

98 ראה סינופסיס, סעיפים 163, 178-179; על השותפות הליטורגית בקומראן השווה: מגילת ההדיות (מהר"א ליכט), ירושלים 1957, שורות 22-24, עמ' 84. לניתוח האיחוד הליטורגי במעשה מרכבה ולדאיתו בקשר לפולחן המקדש ראה שוורץ (לעיל, הערה 44).

למקור מלאכי. בקטע גניזה מספרות ההיכלות מצוטטים רבירי של מלאך האומר ליורד המרכבה:

וחזור לך ידיד לתלמוד ירדת המרכבה שהייתי מסדר לפניך ומלמד אותך. כך יורדין וכך עולין כך מידת היכל ראשון וכך מוקקין וכך שבעתם והיפסקתי אותך ואתה כתוב והנה חותם ירדת המרכבה לבאי העולם לך ולמי שהוא מבקש לירד ולהציק במלך וביופיו, ותפש נתיב זה וירד ויראה ואל יפגע כי על המגילה שמת ליך וראיתיה ואחר כך ירדתה וראית ונסיתיה ולא ניפגעתה מפני ששמת ליך נתיבות המרכבה כאודה ומסלולי רקיע כשמש.<sup>105</sup>

על-פי השקפתם של בעלי ההיכלות, הידע הכרוך בירידה למרכבה מקורו מלאכי, והוא הוא המתנה את ההתעלות המיסטית, כשם שעבודת המלאכים בהיכל השמימי היא המצע לעבודתם הריטואלית. בעלי ההיכלות משביעים את המלאכים כדי 'לגלות רזי מעלה ומטה'<sup>106</sup> וחותרים לגלות את סתריהם. הם משוררים את שיריהם של המלאכים, מתפללים את תפילותיהם ומתפללים כנגדם, משננים את שמוותיהם, חותמים אותם על גופם ומתארים את פעלם בטקס השמימי. הם חוזרים על שמות האל שמזכירים המלאכים ומשוררים את שבחיו בעקבותיהם. הם מיטהרים כמותם לפני עלייתם לכיסא הכבוד והם לומדים את מסתרי 'שיעור קומה' מפייהם. דומה, שאין ממד בעולמם של בעלי ההיכלות שאינו עומד בזיקה לעולם המלאכים, ואין שינוי שאינו נכרך במקור מלאכי. דהיינו, עולם המלאכים מהווה פרוטוטיפ שמימי לעבודה המיסטית ומקור סמכות ראשון במעלה לתמורה הרוחנית הנשקפת בספרות זו. הריטואל המיסטי של בעלי ההיכלות מעוצב בהשראת הפולחן המלאכי, ומחזור בעליל שעבודתם של יורדי מרכבה נערכת בתבניתה של עבודת המלאכים. עבודת המלאכים מצויה, כאמור, בזיקה לפולחן המקדש ולעבודת הכהנים, אולם היסודות שמחקים יורדי המרכבה מתייחסים במישרין לעבודת המלאכים ולא לעבודת המקדש. בעלי ההיכלות מצביעים במפורש על עבודת המלאכים כעל מקור ההשראה לעבודתם, ומטעימים את המקור המלאכי של הריטואל המיסטי.<sup>107</sup>

105 קטעי גניזה, עמ' 103, שורות 23–25. ראה גרינולד (לעיל, הערה 4); אפוקליפטיקה, עמ' 189–190; והשווה סינופסיס, סעיפים 234–236 על הזיקה בין המלאכים לתנאי הידידה במרכבה.

106 סינופסיס, סעיף 623.

107 השקפה שונה, הממקדת את עבודתם של יורדי מרכבה בזיקה ישירה לפולחן המקדש, העל 'א' גרינולד וא' צ'רנוס, ראה גרינולד (לעיל, הערה 83); I. Chernus, 'The Pilgrimage to the Merkabah: An Interpretation of Early Jewish Mysticism', דברי הכנס המיסטיקה היהודית הקדומה, מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ו, א–ב (תשמ"ז), עמ' 1–37 (חלק אנגלי). גרינולד ערך השוואה בין מסורות מאנטיות הקשורות לכהונה בזיקה לעבודה במקדש

ולצפות בפולחן המתקיים לפני כיסא הכבוד, מחקים את עבודת המלאכים, מזדהים עמם ושואפים להידמות אליהם. יורדי המרכבה משוררים את ההמנונות המלאכיים שאותם הם לומדים בעת עלייתם השמימה, ואותם הם מלמדים לבני חוגם תוך ציון מקורם המלאכי.<sup>99</sup> כל תפילותיהם של בעלי ההיכלות, הנאמרות בעת ההתעלות המיסטית, נלמדו על-פי עדותם מתפילות המלאכים לפני כיסא הכבוד.<sup>100</sup>

ידיעת השמות של חלקי המרכבה ושל הבריות השמימיות, התופסת מקום מרכזי בעבודתם של בעלי ההיכלות, מקורה מלאכי.<sup>101</sup> טקס הזכרת השם המפורש הנערך בשמים לפני כיסא הכבוד וטקסי אמירת השמות בסדר קבוע בידי המלאכים, הם הדגם לאמירתם של שמות אלה בטקסיהם של יורדי מרכבה בעת ההתעלות למרום.<sup>102</sup> שבח הוא הזיקה המהללת של הברואים העליונים לבוראם והפנייה המקלסת לאל מצד המלאכים. אמירת השבחים בפי המלאכים, המדגישים את כפיפות כל העולמות העליונים לאל ואת המלכותו בשירה ובתהילה, היא נושא חיקוי מרכזי בעבודתם של יורדי המרכבה,<sup>103</sup> והיא אף הדרך העיקרית להשתתף עם המלאכים בעבודתם. טקסי הטהרה והטבילה של המלאכים בנהר דינור לפני שימושם בפני כיסא הכבוד מקבילים לטקסי הטהרה והטבילה של יורדי המרכבה לפני עלייתם השמימה.<sup>104</sup> בעלי ההיכלות מייחסים את מכלול ההתנסות המיסטית הכרוכה בירידה למרכבה

99 'א"ר ישמעאל כל השירות הללו שמע ר' עקיבא כשיד למרכבה ותפש ולמד אותם מלפני כסא כבודו שהיו משוררים לפניו משרתיו' (סינופסיס, סעיף 106); 'מי שזכה לירד במרכבה כיון שעומד לפני כסא הכבוד פותח ואומר שירה שכסא הכבוד משורר שירה בכל יום ויום' (סעיף 260). על הזיקה בין שירת המלאכים לשירת יורדי מרכבה ראה הימלפרב (לעיל, הערה 41), עמ' 92–94.

100 ראה סינופסיס, סעיפים 547–550, 587–592.

101 ראה היכלות זוטרת, שורות 15–18 (סינופסיס, סעיף 337), והשווה למררשי עליית משה למרום (לעיל, הערה 96). עיין סינופסיס, סעיפים 628–633.

102 השווה בין 'האופנים וחיות הקודש ואופני הדר ושרפי להבה וגלגלי מרכבה בקול רעש גדול ורעם אומרים הזכרה בשם טוטרוסי' יהודה מאה ושנים עשר פעמים' (סינופסיס, סעיף 590), לבין 'כיון שהיה אדם מבקש לירד למרכבה היה קודא אותו לסוריא שר הפנים ומשביעו מאה ושנים עשר פעמים בטוטרוסיא' (סעיף 204). וראה גם סעיף 300. על טקס הזכרת השם המפורש בפי מטטרון ראה ההפניות לעיל, הערה 92; והשווה סינופסיס, סעיפים 168, 590–592.

103 ראה סינופסיס, סעיפים 152–155, 385–486, 556, 636, 676, 735, 745, 850, 937, 957, 972, ועוד מקומות רבים.

104 ראה סינופסיס, סעיפים 299, 424, 572 בדבר טבילת יורדי מרכבה, ועיין לעיל, הערה 95, בדבר טבילת המלאכים. לטקסי הטהרה של יורדי מרכבה השווה אפוקליפטיקה, עמ' 99–102.

אין ספק בקרבה שבין עולמם של יורדי מרכבה לבין היבטים הכרוכים בפולחן המקדש, אולם העיון בספרות ההיכלות מעלה, שהזיקה איננה זיקה ישירה אלא זיקה עקיפה: המלאכים הם אלה המעוצבים בהשראת עבודת הכהונה ופולחן המקדש, בעוד יורדי המרכבה מתוארים ביחס למלאכים ולריטואל השמימי. בעלי ההיכלות אינם מעמידים עצמם במישורין ביחס לעבודת המקדש הארצי, שנותרה אחרי החורבן בתחומי המסורת, החזיון או הזכרון השירי בלבד, אלא מעמידים עצמם אך ורק ביחס לעבודת המלאכים בהיכלות השמימיים. ההתעלות המיסטית יונקת, כאמור, את השראתה מתפיסת עולם המלאכים והפולחן השמימי, אולם משמעותה של עבודת המלאכים נובעת מזיקתה המורכבת לפולחן המקדש ולתמורה החזיונית שהתחוללה בו בשלהי ימי בית שני.

#### סיכום

תפיסת המלאכים בספרות ההיכלות משקפת את שילובם של יסודות מיסטיים ונומניוויים, הקשורים בחזון המרכבה, עם יסודות מיתיים ומאגיים, הכרוכים בריבוי כוחות אלוהיים ודמויות שמיימיות, ועם יסודות ריטואליים וחזיוניים, שהיו קשורים בגלגולן של מסורות פולחניות מן המקדש הארצי אל עבודת המלאכים בהיכל השמימי. כל אלה נשקפים מנקודת ראותם של יורדי מרכבה המתארים באופן בלתי-אמצעי את פרטי החזיון השמימי ואת זיקתם שלהם להיבטים המיסטיים, המיתיים, המאגיים והריטואליים של עולם המלאכים.

האנגלולוגיה בספרות ההיכלות, היונקת מחזון מרכבת יחזקאל ומהתגלות מתחדשת בעת העלייה המיסטית, היא המתווה את גבולות ההווה הנומניוויית ואת מרכיבי הממשות השמימית, והיא הכורכת בין מקורו הפולחני של חזון המרכבה, לבין המישור החזיוני של העבודה השמימית המצויה בזיקה לעבודת המקדש הארצי. המלאכים הם נושאי החזיון המיסטי, מקור הידע השמימי והאמצעי שבו נגלה המסתורין האלוהי ליורדי מרכבה. עולם המלאכים המתואר בעת ובעונה אחת הן בזיקה לעולמו של

לבין אפיונים מקבילים בעולמם של בעלי ההיכלות; וצירנוס השווה בין העלייה לרגל למקדש לבין עלייתו של המיסטיקאי למרכבה, והקביל בין ראיית פני האל בעת העלייה לירושלים לבין ראיית מלך ביופירי בעת הירידה למרכבה. עוד סובר צירנוס, שיורדי המרכבה היו מודעים להקבלה בין נסיונם המיסטי לבין המסורת הרבנית הקשורה בעלייה לרגל למקדש. גרינולד מסכם את דיונו בקביעה: 'המקבילות הפולחניות מתחום המקדש היה להן תפקיד פעיל ביצירתה של המיסטיקה של המרכבה או לפחות בטכניקות מסוימות אשר רוחו בה' (שם, עמ' 87).

האדם והן בזיקה להוויה האלוהית, מהווה את התשתית המיתולוגית לתפיסה המיסטית הכרוכה בהתעלות להיכלות ובירידה למרכבה.

לצדה של הזווית הנומניוויית ונקודת המבט השמימית של עולם המלאכים, מוצגת בספרות ההיכלות גם זווית ראייה מאגית-תיאורית. זו כורכת את ההתעלות המיסטית בידיעה מאגית, המקנה לאדם יכולת להשתמש בשמות האל כדי להשכיב כוחות עליונים ולהכפיפם לרצונו באמצעות נוסחאות נטולות פשר וטקסים קבועים, היוצרים זיקה בעלת משמעות בין שמים לארץ.

לצד הממד המיסטי והמאגי משקפת תורת המלאכים היבט מיתי רב עניין. ריבוי הכוחות האלוהיים המכונים את עולם המרכבה, היצירה רחבת ההיקף של דמויות אלוהיות חדשות בעולם השמימי והשותפות לאל במאפייני ההווה האלוהית, כל אלה מעידים על רה-מיתולוגיזציה של תפיסת האלוהות. שינוי זה משתקף במסכת הלשונית החדשה הבאה לידי ביטוי במסורות ההיכלות ובעולם מושגים שמקורו אינו ידוע, שבעלי ההיכלות נדרשים לו כדי לתאר את העולם השמימי. הבעייתיות התיאולוגית הכרוכה במפנה זה משתקפת במסורות הדנות במשמעות הדמיון בין האל למלאכיו ובאיסור ההחלפה ביניהם חרף זיקתם הקרובה. אפשרות הקרבה בין הרה-מיתולוגיזציה הנדונה לבין העדויות על פולחן מלאכים בחוגים יהודיים בשלהי התקופה ההלניסטית הוצעה אף היא, שכן המיתוס האנגלולוגי רב העצמה, שנתפס כממשות חיה בחוגם של יורדי מרכבה, עשוי היה להביא להתפתחותה של מסגרת פולחנית המתייחסת לעבודת מלאכים, כשם שהשפיע על גיבושה של המסכת הליטורגית העשירה הנפרשת בספרות ההיכלות. הממד הרביעי הבא לידי ביטוי במסורות האנגלולוגיות השונות הוא הממד הריטואלי, המתייחס למלאכים כאל נושאי הפולחן במקדש השמימי. עבודתם של המלאכים בהיכלות השמימיים היא תבנית היסוד הריטואלית של יורדי מרכבה, והטקס המלאכי לפני כיסא הכבוד הוא הפרוטוטיפ שאליו נדרשים הם כעבודתם. כירורנו העלה, שהפולחן השמימי עוצב במסורת ההיכלות בהשראת פולחן המקדש, ושעבודת המלאכים, המתייחסת לעבודת הכהנים במקדש, הפכה להיות למקור ההשראה ולדפוס החיקוי כעבודתם של יורדי מרכבה.

המסורות האנגלולוגיות השונות הנפרשות בספרות ההיכלות משקפות את הכמיהה לממד אלוהי הניתן להשגה תיאורית, לראייה, לשמיעה ולשיג ושיח, ואת הכיסופים לזיקה ריטואלית המשמרת רציפות טקסית ומסורת פולחנית בתחומיה של הממשות החזיונית. וזאת במציאות היסטורית, שבה הסמלים הארציים של זיקה לתחום האלוהי הופקעו ובטלו עם חורבן המקדש, ופולחנים אשר ביטאו את הזיקה בין הארצי לשמימי חדלו מלהתקיים. דומה, שהתמונה המיתית, המתארת את התחום האלוהי במראות נשגבים, בדמויות נוראות הוד, בציורים חזיוניים וביפעה ריטואלית, משקפת אף היא את הכמיהה לשמר הד מן השגב והיופי שהיו כרוכים בפולחן המקדש הארצי. שהרי החזון המיסטי, הלוכש צורה מיתית בדמותם של המלאכים, מבטא את

גלגולן של המסורות אודות הדרו של המקדש הארצי שהועתק השמימה בספרות אשר בה נשקפת התנכרות למציאות המוחשית, התעלמות מן הממשות ההיסטורית והערפת עולם החזון.

רב צדדיותה של תפיסת המלאכים הנפרשת בספרות ההיכלות, המפנה התיאולוגי שהיה כרוך בה מבחינה מיסטית ומבחינה מיחית, והיצירה הלשונית החרשה שכלוותה אליה על עצמתה הפיוטית, כוחה הדימויי וזרותה המושגית, כל אלה מעידים על מרכזיותה של תפיסה זו ועל חיוניותה בעיצוב התמורה הדתית בעולמם של יורדי המרכבה.

# קבלת האר"י, שבתאות וחסידות רציפות היסטורית, זיקה רוחנית וזהות נבדלת

רחל אליאור

ודברים של עקר - אינם  
שאלה אחרונה, או דבר פשוט  
או תכלית אמונה.  
הם קשב.  
נתן אלתרמן, 'שיר סיום', תגיגת קיץ

[א]

בפרק האחרון של ספרו על הזרמים העיקריים במיסטיקה היהודית,<sup>1</sup> טען גרשם שלום טענה עקרונית כפולה בדבר אופיה של הזיקה בין התופעה המיסטית החסידית ובין התופעות המיסטיות שקדמו לה. לדעתו, 'קבלת האר"י, השבתאות והחסידות הינן ככלות הכול, שלושה שלבים שונים של אותו תהליך עצמו'.<sup>2</sup> אולם בשעה שבתן את מהותה של החסידות, על רקע הזרמים שקדמו לה, אמר: 'מפתיעה היא העובדה שפרץ זה של אנרגיה מיסטית לא יצר רעיונות דתיים חדשים ולא העלה תורות חדשות של הכרה מיסטית'.<sup>3</sup> עוד טען שלא מצא דוקטרינה חדשה, מחשבה קבלית מקורית או רעיונות ועקרונות חדשים בחוגם של המיסטיקנים החסידיים, או מכל מקום כאלה שיהלמו תכנית אידיאית מארגנת, שכן

\* ראשית לימודי בחסידות היתה בשיעוריה של פרופסור רבקה ש"ץ-אופנהיימר, זיכרונה לברכה. היא עוררה אותי לעסוק בתחום זה והעמידה אותי על עושרו ומורכבותו. דברי אלה, הדנים בנושאים שעסקה בהם, מוקדשים לזכרה.

1 G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, New York 1961<sup>3</sup> [1941], pp. 325-350 (להלן: שלום, זרמים). על מקומו של פרק זה במכלול הגותו של שלום ועל התגובות שעורר ראו: R. Elior, 'Hasidism - Historical Continuity and Spiritual Change', in: P. Schäfer and J. Dan (eds.), *Gershom Scholem's Major Trends in Jewish Mysticism, 50 Years After*, Tübingen 1993, pp. 303-324. תרגום עברי של הפרק, בתוך: א' רובינשטיין (עורך), פרקים בתורת החסידות ובתולדותיה, ירושלים תשל"ח, עמ' 31-52.

2 שלום, זרמים, עמ' 327. 3 שם, עמ' 338, 340.



החסידות בכללותה וזה פחות או יותר למיסטיקה שקדמה לה, ובו בזמן צדה אותה מחדש. בעובדה זו ראה את מקור הקושי הניצב בפני פרשנותו את החסידות.<sup>4</sup>

הטיעון הראשון – הרציפות בין קבלת האר"י, השבתאות והחסידות – עורר פולמוס נוקב בין החוקרים מאז פרסומו ב-1941 ועד ימינו; ואילו הטיעון השני – הזהות בין המיסטיקה החסידית ובין הזרמים המיסטיים שקדמו לה והעדר תורות חדשות של הכרה מיסטית ביצירתה – נדון רק במידה מועטת במחקר. בדברים הבאים אני מבקשת לאשש את הטיעון הראשון ולחלוק על השני: לבחון את הפולמוס על הרציפות ההיסטורית ולהציע הערכה מחודשת של הויקה הריאלקטית בין השלבים השונים, לחלוק על טענת הזהות הרוחנית בין החסידות ובין המיסטיקה הקודמת לה ולהצביע על ייחודה של ההכרה המיסטית החסידית.

החוקרים שחלקו על הטיעון הראשון רנו במידת הריאליה של הראייה ההיסטורית-החברתית של ראשית החסידות העולה מדברי שלום, במידת הדיוק של תיאור הרציפות בין הזרמים השונים, ובהשלכותיה של רציפות זו על הויקה הרוחנית בין קבלה, שבתאות וחסידות. בין הטענות העיקריות שהעלו החוקרים אפשר למנות את ההסתייגות מן ההנחה שהחסידות קמה או התקיימה במסגרתה הרעיונית של השבתאות, ואת הערעור על ההשפעה השבתאית הישירה על מוריה של התנועה החסידית ועל תורת הצדיק שהתגבשה בה.<sup>5</sup> ברוח דומה נדחה פירוש של שלום למקורם השבתאי של כתבים חסידיים מסוימים ולהסוואה הסיפורית שבאה להסתיר את זהותם השבתאית,<sup>6</sup> ואף נמתחה ביקורת על מהימנות הוידוי הגיאוגרפי-ההיסטורי שהציע שלום בין אזורי צמיחתה של החסידות ובין האזורים שבהם חיו ופעלו שבתאים נסתרים.<sup>7</sup> הויקה הרוחנית בין השבתאות לחסידות, הנרמזת בדבריו, הותקפה אף היא מצדדים שונים. היו שטענו נגד ראיית החסידות כהמשך לשבתאות או כתגובה לה. הם שללו את הבנתם של גילויי רדיקליזם רתי בחסידות בהקשר שבתאי, חלקו על טענת החדשנות הרעיונית שהיתה גלומה בחסידות בהשוואה לזרמים שקדמו לה, והדגישו את זיקתה המהותית והצורנית לזרמים בני תקופתה.<sup>8</sup> לעומתם היו

אחרים שחלקו על רציפותה של הויקה שהעמיד שלום בין המורשת הקבלית ובין המשכה בחסידות, ויצאו נגד טענתו בדבר העדר חידוש עקרוני בתורתה.<sup>9</sup> הויקה ההיסטורית והפנומנולוגית שהעמיד בין הקבלה הלוריאנית ושלוחותיה השבתאיות ובין החסידות עוררה אף היא מחלוקת,<sup>10</sup> וטענות הועלו כנגד האופי השבתאי שהוא מייחס לרדיקליזם הדתי החסידי, שאינו חודג, לדעת מבקרי, מן המקובל במקורות דרשניים שאינם שבתאיים.<sup>11</sup>

אין ספק שחלק מן הטענות שהעלו המתפלמסים נכוחות בפרטים, מגדירות ביתר דיוק את גבולות הדיון, ומחדדות את שאלת אופיו של המגע ההיסטורי, את סבירותו או את העדרו. אולם אין בהן כלל ועיקר כדי להפקיע את הטענה העקרונית, שהחסידות היא 'השלב האחרון' בתולדות המיסטיקה היהודית, שלב הקשור בקשר דיאלקטי אל שני השלבים שקדמו לו – קבלת האר"י והשבתאות. דומה שדבריו של שלום על טיבו של קשר זה התפרשו בידי מבקרי בצורה שונה מזו שהתכוון לה, שהרי אין הוא מתייחס לקשר הסיבתי בין התופעה השבתאית לתופעה החסידית, או לטענת הרציפות ההיסטורית של מגעים בעלי משמעות בין אישים שהשתייכו לחוגים השבתאיים ובין ראשיה של העדה החסידית. דבריו מוסבים על הצורך להעריך את משמעותה של התופעה החסידית, שצמחה בסמיכות זמן ומקום לגילויים שנויים במחלוקת של השבתאות וגלגוליה, לאורה של המחשבה הקבלית על גילוייה ההיסטוריים מזה, ולאורה של התמורה המהותית שהתחוללה במציאות הרוחנית והחברתית בעקבות המשבר השבתאי מזה.

כנגד פרטי הטענות והמענות שהעלו מבקרי של שלום על אופיה של הויקה ההיסטורית הישירה בין השבתאות לחסידות, דומה שראוי לשוב ולבחון את מידת הקרבה בזמן ובמקום בין שתי התנועות. גם אם נקבל חלק מדברי המתפלמסים, החולקים על התפקיד ההיסטורי שמילאה השבתאות לגבי ראשיתה של החסידות, ונסכים עם מקצת הקושיות והפרכות שהעלו לגבי שאלת המגע הישיר בין חסידים לשבתאים, מן הראוי לשוב ולציין שקיים ספק גדול אם אכן היו בעולם היהודי במזרח אירופה, ובפרט בתחומן של ווהלין, אוקראינה ופודוליה, שם צמחה החסידות, מי שנותרו מחוץ למעגל ההתייחסות של המשבר השבתאי או מעבר לתחום ההשפעה של השבתאות וגלגוליה.

התואר דוקטור לפילוסופיה, ירושלים תשנ"ד, עמ' 1, 194.

9 ראו: רבקה ש"ץ-אופנהיימר, חסידות כמיסטיקה, ירושלים תשכ"ח (להלן: ש"ץ, חסידות כמיסטיקה), עמ' 11-14.

10 ראו: מ' אידל, 'שלום וחוקר החסידות', הרצאה בערב לזכרו של פרופ' שמואל אשינגר, מטעם מרכז שז"ר לתולדות ישראל, מוסד ון-ליר, אוקטובר 1989, ירושלים; הנ"ל, 'השקפותיהם של בובר ושלום על קבלה וחסידות – הערכה ביקורתית', הרצאה בכנס לזכרו של וייס (לעיל, הערה 7). נוסח מעודכן של הדברים, ראו: M. Idel, *Hasidism between Ecstasy and Magic*, Albany 1995.

11 ראו: פייקאו' (לעיל, הערה 8), עמ' 175-304.

4 שם.  
5 ראו: א' רובינשטיין, 'בין חסידות לשבתאות', ספר השנה של אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן תשכ"ו, עמ' 324-339. השו: ב' קורצווייל, במאבק על ערכי היהדות, ירושלים ותל-אביב תש"ל.  
6 ראו: ח' שמרוק, 'הסיפורים על ר' אדם בעל שם וגלגוליהם בנוסחאות ספר שבחי הבעש"ט', ציון, כח (תשכ"ג), עמ' 86-105. נוסח מעודכן של מאמר זה, ראו: הנ"ל, ספרות יידיש בפולין, ירושלים תשמ"א, עמ' 146-199. סקירה מעודכנת של ההשקפות השונות בעניין זה, ראו: ג' שלום, מחקרי שבתאות (מהדורת י' ליבס), תל-אביב 1991 (להלן: שלום, מחקרי שבתאות), עמ' 597-599.  
7 ראו: מ' סילבר, 'הגיאוגרפיה של ראשית החסידות והשבתאות', הרצאה בכנס לזכרו של פרופ' יוסף וייס, *The Social Function of Mystical Ideas in Judaism*, שנערך ביוני 1988 ב-University College, לונדון.  
8 ראו: מ' פייקאו', בימי צמיחת החסידות, ירושלים תשל"ח; י' מונרשיין, שבחי הבעש"ט, ירושלים 1982, מבוא, עמ' 58-68. ד' אסף, ד' ישראל מרזין ומקומו בתולדות החסידות, חיבור לשם קבלת

בעשורים הראשונים של המאה הי"ח, שהיו שנות צמיחתם ועיצובם הרוחני של מייסדי החסידות, עדיין הושפע העולם היהודי במידה רבה מן הטלטלה שהיתה כרוכה במשבר השבתאי. הנהגת הקהילות נאלצה להתמודד עם ערעור הערכים העמוק שהיה גלום בתפיסת עולמה של תנועה זו. באותן שנים עדיין ניכר רישומה של העדה השבתאית בתורכיה ובפודוליה, ורישומם של חסרי רבני קושטא נגד הדונמה (1714) ברבתי פודוליה<sup>12</sup> ושל חרמות רבני אשכנז ופולין נגד הנביא השבתאי נתמיה חיון (1713–1726).<sup>13</sup> תורתו של ברוכיה מסאלוניקי, ממשיך דרכו של שבתי צבי,<sup>14</sup> הופצה בפודוליה כבר בשנת 1722, כפי שעולה מעדויות שונות על חוגים שבתאיים בנדבורנא, סאטאנוב, הורדנקה ובוטשאטש.<sup>15</sup> בשנת 1725 הועלה החדש הראשון נגד יוהנתן אייבשיץ והוא הואשם בשבתאות, והחלו החקירות על פעולות השבתאים ושלחיהם בפולין ובאשכנז. באותה עת התנהלה גביית עדויות נגד שבתאים בדרום מזרח פולין,<sup>16</sup> והתחוללו פולמוסים סוערים סביב ספריו של אייבשיץ וסביב החיבור האנונימי 'תמדת ימים', שראה אור בשנות השלושים ונחשד כחיבור שבתאי.<sup>17</sup> הרוחות סערו בשנות השלושים גם בעניין הפולמוסים

12 ראו: שלום, מחקרי שבתאות, עמ' 346, 402. לעובדה שפודוליה היתה תחת שלטון עות'מאני בשנים 1672–1699 היתה השפעה לא-מבוטלת על הקשרים בין התנועה השבתאית בתורכיה ובפודוליה. יש עניין בעדותו של ליב ב"ר עוזר, השמש מאמסטרדם, בעל 'בשרייבונג פון שבתי צבי', הכולב בשנת תע"ח: 'לפי השמועה, יש עד היום רבים בטורקיה שמאמינים בו [בשבתי צבי]; על כל פנים לפני עשר שנים עדיין היו כאלה הרבה מאד'; 'ושמעתי שעכשיו, שנת תע"ח יש עדיין בשאלוניקי כת גדולה מאותם רשעים והראש שבהם שמו ברוכיה ועדיין הם לומדים הכל לפי הקבלה ועושים כל תועבת ה'". ראו: סיפור מעשי שבתי צבי (יצא לאור מכ"י המחבר עם תרגום מבוטא והערות מאת ז' שור, ערכו והתקינו לדפוס ש' צוקר וד' פלסר), ירושלים 1978, עמ' 126, 189–190. והשוו עדותו של חיים מלאך, בעשור השני של המאה הי"ח, על אלפי מאמינים בתורכיה, שם, עמ' 194.

13 ראו: עדות לישראל, נגד חיון, אמסטרדם תע"ד; מורעא רבא דברי פולמוס מאת נתמיה חיון, אמסטרדם תע"ד; משה חגיו, שבר פושעים, אמסטרדם תע"ד; הג"ל, אגרת הקנאות, דברי פולמוס נגד חיון, ברלין תע"ד; הג"ל, לחישת שרף, נגד נתמיה חיון, האנא תפ"ו; ג' שלום, 'נתמיה חיון', האנציקלופדיה העברית, כרך יז, טורים 349–351; י' ליבס, 'היסוד האידיאולוגי שבפולמוס חיון', דברי הקונגרס העולמי השמיני למדעי היהדות, חטיבה ג, ירושלים תשמ"ד, עמ' 129–135.

14 ראו: ג' שלום, 'ברוכיה ראש השבתאים בסלונקי', מחקרי שבתאות, עמ' 321–389; י' בן צבי, 'קונטרס בקבלה שבתאית מחוגו של ברוכיה', ספונות, ג-ד, ירושלים תשי"ט-תש"ך, עמ' שט-שצד; מ' אסיאש, ברוכיה רוסו הוא עוסמן באבה – ליקוטים חדשים של פיוטים שבתאיים, בתוך: מכן בן צבי – מחקרים ופעולות, ב, ירושלים תשי"ז, עמ' 12–14.

15 שלום, עמ' 343, 375–376. השוו: ש"י עגנון, עיר ומלוואה, ירושלים ותל-אביב תשל"ג, עמ' 213–215. ראו: ג' שלום, 'התנועה השבתאית בפולין', מחקרים ומקורות לתולדות השבתאות וגלגוליה, ירושלים תשל"ד, עמ' 68–140; ולהלן בהערה 19.

16 ראו: שלום, מחקרי שבתאות, עמ' 331–332, 343, 375–376.

17 שם, עמ' 250–288. והשוו נוסח שבתי הבעש"ט, קאפוסט תקע"ה, 11 ג-ד, עם הגהות כתב-היד של חיבור זה במהדורת י' מונשיין, עמ' 171–172. עוד ראו: א' יערי, תעלומת ספר, ירושלים תשי"ד, עמ' 83–92, 119.

נגד רמח"ל, שהואשם בשבתאות ובכשפים ונאלץ לראות בקבורת ספריו ובהתרמתם.<sup>18</sup> בשנת 1735 הצטרף אלעזר רוקח, רבה של ברודי, להחרמת ספריו של רמח"ל. הוא כתב לכל רבני פולין מכתב הבא להזהיד מפני 'שומאת שבתי צבי', ודרש מהם 'להיות בעזרתנו לבער הקוצים מכרם ישראל'.<sup>19</sup> בשנות הארבעים והחמישים של המאה הי"ח, שנות פעילותו האינטנסיבית של מייסד החסידות, פעלו חוגים שבתאיים שונים בדרום מזרח פולין ובפודוליה. רבני פודוליה הכירו את ספריו של נתן העוזי ואף את ספריו של ברוכיה; אלה הופצו בידי שליחים מסאלוניקי בכל האזור, כפי שעולה מגביית העדויות ומכתבי החרמות בשנות החמישים.<sup>20</sup> בשנת 1752 הדפיס יעקב עמרן, שהיה מקורב לרבני פודוליה, את 'תורת הקנאות' כנגד שבתי צבי וההולכים בעקבותיו. קהילת ברודי, שהבעש"ט היה קשור אליה בדרכים רבות, החלה באותה עת במאבק נמרץ בגילויי השבתאות שהתפשטו בסביבה.<sup>21</sup> יוהנתן אייבשיץ וספרו 'אבוא היום אל העין' הותרו בברודי בשנת 1752;<sup>22</sup> לייבל פרוסניץ, הנביא השבתאי הידוע, הותר שם ב" 1753.<sup>23</sup> בשנת 1756 הדפיס עמרן

18 עיינו: ש' גינצבורג, רמח"ל ובני דורו – אוסף אגרות ותעודות, תל-אביב תרצ"ו, מבוא; י' תשבי, נתיבי אמונה ומינוח, ירושלים תשכ"ד, עמ' 169–203; הג"ל, חקרי קבלה ושלוחותיה, ב-ג, ירושלים תשנ"ג; ד' אליאור, 'המלאך מתחיל לגלות לו סודות נפלאים – פרשת חיו ונידויו של ר' משה חיים לוצאט', הארץ, 25.5.1993.

19 ראו: מ"ג גלבר, תולדות יהודי ברודי, ערים ואמהות בישראל, ו, ירושלים 1955 (להלן: גלבר, 'יהודי ברודי'), עמ' 50–51. על התפשטות השבתאות בתקופה זו, השוו: שלום, מחקרי שבתאות, עמ' 613–629.

20 ראו: מ' בלבן, לתולדות התנועה הפרנקיסטית, א-ב, תל-אביב תרצ"ד-תרצ"ה (להלן: בלבן, התנועה הפרנקיסטית), א, עמ' 44–46. ועיינו: י' היילפרין, פנקס ועד ארבע ארצות (מהדורה שנייה מתוקנת ומורחבת בידי י' ברטל), ירושלים תש"ן, עמ' 339 ואילך (מהדורה ראשונה של ספר זה יצאה לאור בשנת תש"ח בירושלים).

21 ראו: יעקב עמרן, תורת הקנאות, אמסטרדם תקי"ב; הג"ל, עדות ביעקב, אלטונה תקט"ו, ח"ב, עמ' כח. עמרן הסתמך על זיכרונותיו של ר' ליב ב"ר עוזר, השמש מאמסטרדם, שנכתבו בעשור השני של המאה הי"ח (וראו לעיל, הערה 12). על זיקתו של הבעש"ט לברודי, עיינו: שבתי הבעש"ט (מהדורת ב' מיניץ), ירושלים תשכ"ט, עמ' מז-מח, נ, צ, קכט. על מאבק הקהילה בשבתאות ובפרנקיזם, ראו: גלבר, 'יהודי ברודי', עמ' 55–58, 106–115; והערה 24 להלן.

22 ראו: ד' כהנא, תולדות המקובלים השבתאים והחסידים, אודיסה תרע"ג, ח"ב, עמ' 22, 137; יעקב עמרן, שפת אמת ולשון זהרית והוא קונטרס המחלוקת על ד' יוהנתן אייבשיץ, אלטונה תקי"ב; יוהנתן אייבשיץ, לחות העדות, כי שקר ענו, אלטונה תקט"ו; מ' לה' אלי, מגלה עפה נגד ספר לוחות העדות ונגד יוהנתן אייבשיץ, אמסטרדם תקט"ו. ועיינו: מ' פרלמוטר, ר"י אייבשיץ וחסו אל השבתאות, ירושלים תש"ז; שלום, מחקרי שבתאות, עמ' 653–734; בלבן, התנועה הפרנקיסטית, א, עמ' 6–8, 72–81.

23 עיינו: G. Scholem, *Kabbalah*, Jerusalem 1974, pp. 441–444; י' ליבס, 'מחבר ספר צדיק יסוד עולם – הנביא השבתאי ר' לייבל פרוסניץ', דעת, 2–3 (תשל"ח-תשל"ט), עמ' 159–173; הג"ל, 'כתבים חדשים בקבלה שבתאית מחוגו של ר' יוהנתן אייבשיץ', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ה (תשמ"ו), עמ' 191–348.

את 'ערות ביעקב' ואת 'שבירת לחות האון' כנגד אייבשיץ, ובשנת 1758 הרפס והפיץ את 'ספר השמוש' על כת שבת צבי. יעקב פרנק, אשר פעל בפורוליה באינסטיטוציות ממחצית שנות התמישים ורכש לו תומכים ואוהדים בכל רחבי האזור, הוחרם בברודי בשנת 1756 בעקבות שערוריית לאנצ'קרון; הוא ואנשיו הופקרו לרדיפות.<sup>24</sup> צעד זה הביא בעקיפין לחיכוך בקאמיניץ-פורולסק בשנת 1757, לניצחון הפרנקיסטים ולשרפת התלמוד בלבוב, קאמיניץ, ברודי, זולקוב ובמקומות נוספים. בשנת 1759 התיישבו הפרנקיסטים באיבניה שבפורוליה, שם ניסחו את עיקרי האמונה הפרנקיסטית. הם לקחו חלק בוויכוחים פומביים בחסות הכנסייה, שבהם האשימו את היהודים באמיתותה של עלילת הרם. בסופה של שנה זו המירו יותר מתמש מאות פרנקיסטים את דתם בלבוב, כמעט כולם מפורוליה, ולפי המסורת הפרנקיסטית הגיע מספר המומרים במקומות אחרים לאלפים.<sup>25</sup> ככל שמלמדים המקורות שהגיעו לידנו, הבעש"ט היה היחיד שהביע את צערו וכאבו על המרת דת זו.<sup>26</sup> כל המאורעות האלה התרחשו באותו זמן ובאותם מקומות אשר בהם חיז ופעלו הבעש"ט ו'אנשי סגולתו', מייסדיה של החסידות. הרברים אינם אמורים בתופעה שולית או באירועים זניחים, אלא בפולמוסים מרכזיים ובמאבקים עקרוניים שעמדו על סדר יומה של הקהילה היהודית באותה עת. עמדה זו באה לידי ביטוי בפעילות ציבורית אינסטיטוציונלית שכללה גביית ערויות, חליפת מכתבים, הושבת בתי-דין מיוחדים, כינוסים של 'ועד ר' ארצות', עיון בספרים ובכתבים האסורים, הרפסת ספרים וכתבי פולמוס, הכרזות חרימות והשתתפות במשפטים ציבוריים.<sup>27</sup> פעילות זו הטביעה את חותמה, במישרין או בעקיפין, על כל הציבור היהודי במחצית הראשונה של המאה הי"ח ובסמוך לה. אולם הואיל והתרחשה בחלקה הגדול באזורים שהחסידות צמחה בהם, קרוב לוודאי שהותירה את רישומה באופן מיוחד על החוגים שמייסדיה פעלו בהם.<sup>28</sup>

הפעילות הציבורית בתקופה זו לא התמקדה רק ברדיפת השבתאות ובהחרמה של אישים מסוימים ושל ספרים חשודים, אלא באה לידי ביטוי גם באיסור על המכנה המשותף שעמד ברקע פעילותם, דהיינו: איסור על לימוד הקבלה בכלל, ושליטת הסמכות החזיונית

והחירות המיסטית בפרט.<sup>29</sup> כידוע, השבתאים תלו את תורתם בקבלת הזוהר ובקבלה הלוריאנית, וגם בגילויים חזיוניים מעולמות עליונים, שנביאיהם זכו להם. הפרנקיסטים, שכינו עצמם בעלי הזוהר, פעלו גם הם בהשראת הספרות הקבלית, בפירושה השבתאי ובהשראת גילויים וחזיונות שהתרחשו בחוגו של יעקב פרנק.<sup>30</sup> רמח"ל הוחרם באותה עת משום שכתב זוהר חדש על-פי גילויי מגיד שמימי ומשום החשדות בשבתאות;<sup>31</sup> ואייבשיץ, שנחשב למקובל גדול בעיני בני דורו, הוחרם בשל כתביו הקבליים וקמיעותיו. כך היה הדבר גם עם מורים שבתאיים נוספים, כמו לייב פרוסניץ ונחמיה חזין, שעסקו בלימוד הזוהר ובקבלת האר"י, בפירושם על-פי גילויים חזיוניים שלהם עצמם או של המקורבים להם, ובהפצת התורות הקבליות החרשות שדגלו בהן. לטענתם של המחדשים השבתאים והפרנקיסטים, לא היו חידושיהם אלא תורות מפורשות המצויות בטקסטים הקבליים הידועים או דברים המבוססים על גילויים שמימיים על-אודותיהם.

לפיכך, אם החסידות נתפסת כחוליה אחרונה ברצף המסורת המיסטית, ואין ספק שכך היא נתפסה הן בתודעתה שלה והן בהכרת תומכיה ומתנגדיה,<sup>32</sup> ואם היא מעגנת את סמכותה במסורת הקבלית, במגע בלתי-אמצעי של מוריה עם עולמות עליונים ובחזיונות שמימיים, כפי שכתביה מעידים בעליל וכפי שהעידו המצטרפים אליה והמקטרגים עליה,<sup>33</sup> משמע שלא היתה יכולה שלא לעמוד בזיקה כלשהי לגילוייה הפרובוקטיביים והשנויים במחלוקת של המסורת הקבלית בזמנה ובמקומה, לא היתה יכולה להימצא מחוץ

29 על האיסור ללמוד קבלה לפני גיל ארבעים שהוכרו בברודי, ראו: בלבן, התנועה הפרנקיסטית, א, עמ' 126; גלבר, 'יהודי ברודי, עמ' 107; יערי (לעיל, הערה 26), עמ' 450-465. על מקורו ההיסטורי של האיסור והשתלשלותו, עיינו: מ' אידל, 'לתולדות האיסור ללמוד קבלה לפני גיל ארבעים', AJS, (1980) 5 (החלק העברי), עמ' א-כ.

30 ראו: א' קרויהאר, פראנק וועדו (תירגם נ' סוקולוב), א, ורשה 1897.

31 ראו לעיל, הערה 18. והשוו: גינצבורג, אגרות רמח"ל, שם, עמ' רפד-רפה.

32 ראו: דב בער ממזריטש, מגיד דבריו ליעקב (מהדורת רבקה ש"ץ-אופנהיימר), ירושלים תשל"ו, הקדמת שלמה מלוצק (להלן: מגיד דבריו ליעקב), עמ' 1-4. השוו: 'ערוותו של ר' שניאור זלמן מלאדי', כרם חב"ד, גיליון 4, כפר חב"ד תשנ"ב, עמ' 50; אהרון הלוי מסטאורשלה, שערי החוד והאמונה, שקלוב תק"פ, פתח ומבוא שערים, עמ' 1-22.

33 על עדויותיהם של מיסטיקנים חסידים, ראו: אגרת הקדש; שבחי הבעש"ט (מהדורת מינץ), עמ' קסו-קסט; לוי יצחק מברדיטש, שמועה טובה, ורשה תרנ"ץ, הקדמה; יצחק יהודה יחיאל ספרין מקומרנא, מגילת סתרים (מהדורת נ' בן מנחם), ירושלים תש"ד; שלמה מימון, חיי שלמה מימון (מהדורת פ' לחובר), תל-אביב תש"ג, עמ' 133-149; ר' אליאור, 'בין ה"ש" ל"אין" - עיון בתורת הצדיק של ר' יעקב יצחק, החוזה מלובלין, בתוך: ר' אליאור, 'י ברטל ח' שמרוק (עורכים), צדיקים ואנשי מעשה - מחקרים בחסידות פולין, ירושלים תשנ"ד, עמ' 184-192. על השקפותיהם של המתנגדים, ראו: מ' וילנסקי, חסידים ומתנגדים, ב, ירושלים תש"ן, עמ' 133, 194-195, 198. והשוו: ר' אליאור, 'צנחן ארלר והעדה החסידית בפרנקפורט - הויקה בין חבורות חסידיות במזרח אירופה ובמרכזה במאה הי"ח', ציון, נס (תשנ"ד), עמ' 31-64.

לחוג השפעתה, ולא היתה פטורה מלנקוט עמדה בסערה שהתחוללה סביבה במקומות צמיחתה והתגבשותה.<sup>34</sup>

אמנם, אין בקביעת רציפות היסטורית או כרונולוגית משום הוכחה שהשלב המאוחר הוא פרי של השלב המוקדם, ואין בקביעת זיקה משותפת של זמן ומקום משום קביעת יחסי גומלין היסטוריים – ואכן, כמעט אין בנמצא עדויות חד-משמעיות בדבר יחסי גומלין מעין אלה בין השבתאות לחסידות, ואין בכך תמיהה, שהרי גם אם היו קשרים מעין אלה ודאי שהנוגעים בדבר נטו להסתיר משום שהשבתאות היתה מוחרמת והשבתאים אסורים במגע. אולם לא כאלה הם פני הדברים באשר להשפעתה הרוחנית של השבתאות על החסידות, שלא היתה תלויה בהכרח במגע ישיר או בקשר גלוי. הדברים מוסבים על השפעתה של פריצת הגבולות השבתאית שהחסידות היתה קשובה לה, ועל חותמה של החירות המיסטית שהיתה גלומה בספרות השבתאית, חירות שהטביעה את חותמה על עולמם הרוחני של יוצרי החסידות. השבתאות קראה תיגר על מכלול עולם המחשבה המסורתי ועל תקפותן של נורמות מקובלות בשעה שפתחה אופקי מחשבה חדשים של התמודדות עם תפיסת האלוהות, עם הרצון האלהי המשתנה ועם משמעותה של עבודת השם – והחסידות נענתה לקריאת תיגר זו בדרכים שונות.<sup>35</sup>

פריצת הגבולות השבתאית, שלא נודעה כמותה קודם לכן, ופתיחת אופקי מחשבה אנרכיסטיים ואנטינומיסטיים חדשים בראיית עולמה, ביצירתה ובהנהגתה, הטביעו את חותמן על התמורות הרוחניות שהתחוללו בעקבותיה.<sup>36</sup> הספיריטואליזציה החסידית, אשר הפקיעה את אשיות הסדר הקיים, במחשבה אם לא במעשה, והעדיפה במפורש את הכוונה על פני המעשה,<sup>37</sup> הושפעה במישרין ובעקיפין ממושגים שהיו בעלי משמעות מכרעת ביצירה המיסטית השבתאית.

קרבה פנומנולוגית מובהקת לעולם המושגים השבתאי ניכרת בדיון המעמיק בספרות החסידית במשמעותה הדתית של העבירה: בויקתה למידת האוטונומיות של הכרעתו הרוחנית של האדם, באופיה התיאורגי ובהשפעתה על העולם האלהי. ריונים אלו היו

34 קרוב לוודאי שהמסורות המעירות על כך שהבעש"ט הסתייג מכוונת האר"י ואסר ללמד קבלה קשורות גם הן לעניין זה. ראו: ש"ץ, החסידות כמיסטיקה, עמ' 129–147.

35 על השבתאות, ראו: שלום, ודמים, עמ' 278–324; הג"ל, שבתי צבי, ירושלים תשכ"ז; הג"ל, מחקרי שבתאות; הג"ל, מחקרים ומקורות (לעיל, הערה 15); ח' ירשובסקי, 'התיאולוגיה השבתאית של נתן העזתי', כנסת, ח (תש"ר), עמ' 217–287. והשוו: הג"ל, בין השיטין (בעריכת מ' אירל), ירושלים תש"ן. על האמונה השבתאית לפני ההמרה ואחריה, ראו: "ליבס, 'אמונתו הרתית של שבתי צבי', בתוך: צ' ברס (עורך), משיחיות ואסכטולוגיה, ירושלים תשמ"ד, עמ' 293–300; א' אלקיים, 'סוד האמונה בכתבי נתן העזתי', חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשנ"ד.

36 ראו: ג' שלום, 'מצוה הבאה בעבירה', מחקרים ומקורות (לעיל, הערה 15), עמ' 9–67.

37 ראו: ש"ץ, החסידות כמיסטיקה, עמ' 17–20, 54–77.

כרוכים בשאלות עקרוניות על משמעותן של מצוות ועבירות מזווית הראייה האלהית ומזווית הראייה האנושית, על הנסיבות שבהן משקלו הדתי של החטא עולה על האיסור המוטל על עשייתו, או על השאלה מתי מתפרשת עבירה כמצווה, ובאילו נסיבות חלה חובת היענות לרצון האלהי המשתנה באמצעות מצווה הבאה בעבירה. עוד נדונו שאלות בדבר הפקעת קטגוריות אחידות של היתר ואיסור בעבר ובהווה לגבי אנשי-מעלה ואנשים-מן-השורה, ונבחנו מושגים קבליים שונים שכולם מפרשים עבירה כמצווה ומקנים לחטא משמעות תיאורגית מלכתחילה ובדיעבד.<sup>38</sup>

במקורות חסידיים שונים רווחים ריונים חוזרים ונשנים במושגים הנדרשים לשאלות הנזכרות: 'מצווה הבאה בעבירה', 'ירידה צורך עליה', 'עת לעשות לה' הפרו תורתך', 'עבירה לשם שמים', 'עבירה לשמה', 'ירידה לקליפות', 'ירידת הצדיק', 'מעשה נגד ההלכה', 'בכל דרכיך דעו ואפילו לדבר עבירה', 'הוראת שעה', 'עומק', 'גוון', 'ספיקות', 'בירורים' ו'היפוך', ועוד.<sup>39</sup> מושגים אלו ודומיהם, המורים על הטלת ספק במשמעותה המסורתית של העבירה ועל הבחינה המחודשת של משמעותה הדתית, מלמדים על הרצון להגדיר ולפרש מחדש את תוכנו המשתנה של הציור האלהי ואת התמורות המתחייבות משינויים אלו בעבודתו של האדם. מושגים אלו, הטעונים משקע אנטינומיסטי מובהק, קרובים במידה לא-מבוטלת לרפואי המחשבה של העולם השבתאי. המכנה המשותף העומד מאחריהם טמון בהנחה העקרונית, שדווקא המעשים הנתפסים כחריגה מן הנורמה, או

38 ראו: ר' אליאור, תודת אחדות הדפכים – התיאוסופיה המיסטית של חב"ד, ירושלים תשנ"ג, עמ' 187–203; הג"ל, 'תמורות במחשבה הדתית בחסידות פולין – בין "ראה" ו"אהבה" ל"עומק" ו"גוון"', תרביץ, סב (תשנ"ג), עמ' 381–432.

39 ראו, למשל, רבני יעקב יצחק הורוויץ, התורה מלובלין: 'שהיה נראה לו לכבוד שמים מותר לעבור על איזה מצוה וזהו עבירה לשמה' (ואת זכרון, מונקאטש תש"ב, עמ' קסח); 'וגם עבירה לשמה חשובה לפני המקום' (שם, עמ' ס); 'זהו בכל דרכיך דעו ואפילו לדבר עבירה' (שם, עמ' עא); 'זהו בכל דרכיך דעו ואפילו לדבר עבירה... אפילו עבירה לשמה גדולה' (זכרון ואת, מונקאטש תש"ב, עמ' מז); 'וגדולה עבירה לשמה זה כל מעשיך יהיו לשם שמים' (שם, עמ' קכר). עוד השוו לדבריו של אהרן הלר: 'צבתי' כוונתו ית' שיהיה נגלה דווקא בחי' ההיפוך שהוא סטרא אחרא כדי שיהיה נגלה כבודו בבחינת ייחודו דוקא מצד ההיפוך' (שערי התודת והאמונה, שער ה, פרק טו; לעיל הערה 32); 'כי כל גילוי נגלה מן ההיפוך... רחינו שעי' הפיכת סטרא אחרא ועי' כפיית הס"א לקדושה בזה יגלה יותר שלימותו' (שערי העבודה, שקלוב תקפ"א, שער האנפין, פרק לו). והשוו: 'זלזאת היתה תכלית כונת הבריאה כי בזה הבחינה היה עיקר גילוי התורה באיסור והתר וכשר ופסול... אשר זה הוא דייקא מצד התגלות הדע ובוה יתגלה רצונו יתברך... שכל מה שנתמשך בהסתרה יתירה בזה הוא גילוי יותר מכוון עצמותו ב"ה ובוה יתברך יתלכנו כל הפרטים... ולכן כל ירידה צורך עליה' (שם, שער ד, פרק יט). עוד ראו דבריו של מרדכי יוסף ליינער מאיוביצה: 'ואף כל החטאים של ישראל הם בהשגחות הש"י כי עי" זה יתגלית ותקשר שמי' רבא' (מי השלוח, ודען תר"ך, פרשת וידא); 'וזאת הוא שורש החיים של יהודה להביס לה' בכל דבר ולא להתנהג עי"פ מצות אנשים מלומדה... וענין הזה יחייב לפעמים לעשות מעשה נגד ההלכה כי עת לעשות לה' כו' (שם, פרשת וישב).

המעשים המשקפים הכרעה אוטונומית הפוזיצית את גבולות המסורת, הם אלה המבטאים את ההיענות האמיתית לרצון האל.

מושגים אלו מתייחדים בכך שהם מבוססים על ראייה יחסית וסובייקטיבית של החטא. ראייה זו, המתייחסת לכוונתו של העושה ולא לטיבו של המעשה, קובעת שמן הנמנע לדון בחטא באופן אובייקטיבי, שכן מעשים הנתפסים כחטאים ועבירות על-פי קטגוריות מסורתיות אינם אלא מצוות לשם שמם על-פי הקטגוריות הספיריטואליות.

עוד מלמדים מושגים אלו על החירות שנטלו חוגים חסידיים שונים להכריע באופן אוטונומי בין המסגרת הנורמטיבית ובין האינטרס המיסטי, ועל הכמיהה להעז לכוון עולם דוחני חדש הניצב לנוכח קריטריונים מורכבים, העשויים לחייב פריצה מן הנורמה המקובלת. השימוש הדוחני במושגים האלה בעולם החסידי מעיד על השפעתה העקיפה של השבתאות ומצביע על התייחסות חדשה אל סולם הערכים המקובל. אין ספק שהבחירה במסגרת מושגית, הסעונה במסען אסוציאטיבי בעל משמעות אנטינומיסטית, הקרובה במידה רבה כל-כך לזו של העולם השבתאי, איננה נטולת משמעות במאה ה"ח, בשעה שהעולם היהודי במזרח אירופה סוער סביב גלגוליה של התנועה השבתאית-הפרנקיסטית וסביב גילוייה השונים של המחשבה האנטינומיסטית והעשייה הכרוכה בה.

יחד עם זאת, אין לבאר את עלייתה של החסידות רק בזיקתה לשבתאות, כהמשכה או כתגובה לה, ואין להפריז בהערכת משקלם של רעיונות שבתאיים במרקם ההווה החסידית. החסידות פטרה עצמה מעולו של הרעיון המשיחי שהניע את המחשבה השבתאית, ואף מן האנטינומיזם בעולם המעשה שהתחייב ממחשבה זו ומן הפער הטרגי בין הציפייה הנכזבת לעירן משיחי ובין מציאותו של משיח מומר.<sup>40</sup> היא נטלה מן השבתאות את החירות המיסטית להגדיר מחדש את גבולות העולם הדתי ולהציב נכחו מושגים בעלי אופי ניהיליסטי, אנרכיסטי ופרדוקסלי. היא מיקרה את תשומת לבו בכפל פניה של ההווה וביחסי הגומלין המיסטיים שבין תודעת האדם לנוכחות האלהית, מבלי לייחד ליחסים אלו משמעות תיאורגית מובהקת או תכלית מטאפיזיקלית נחרצת, וקבעה את מקומה באופן חד-משמעי בתוך העולם המסורתי ולא מעבר לו, עם שנטלה את החירות הרוחנית לבחון את מכלול ערכיו מחדש.<sup>41</sup>

צמיחתה של החסידות עמדה בסימן של התעוררות מיסטית, תמורה ספיריטואלית והנהגה כריזמטית, ושל זיקה חדשה בין תחייה רוחנית למציאות חברתית. תרומתה של

40 ראו: שלום, זרמים, עמ' 329. והשוו: G. Scholem, 'The Neutralization of the Messianic Idea in Early Hasidism', *Journal of Jewish Studies*, 20 (1969), pp. 25-55

41 על זיקתה של החסידות למסגרות העולם המסורתי חלוקות הדעות. ראו: י' כ"ץ, מסורת ומשבר, ירושלים תשל"ח, עמ' 262-283. והשוו: ש' אטינגר, ההנהגה החסידית בעיצובה, דת וחברה בתולדות ישראל והעמים, ירושלים תשכ"ה, עמ' 121-134.

השבתאות לתהליך גיבושה של החסידות היתה בהרחבת אופקי הדיון הספיריטואלי ובכינון רפואי הנהגה כריזמטית, בשבירת הגבולות המקובלים ובהעמקת תחושת החירות הרוחנית באשר לפירוש עולם המושגים הדתי. בשבתאות גם עוצב לראשונה דגם של תנועה שיש בה חשיבות מכרעת למשמעותם החברתית של הרעיונות המיסטיים, ובה הוצב לראשונה דגם הנהגה כריזמטי-מיסטי היונק מעולם המושגים הקבלי. בשבתאות נקשר קשר חדש בין עולם המושגים הקבלי ובין גופו האדם, והתרחבה מערכת יחסי הגומלין ביניהם. דגמים אלו השפיעו בדרכים שונות על ההנהגה הצדיקית ועל גיבושה של התנועה החסידית.<sup>42</sup>

## [ב]

הפולמוס על הצבת החסידות כחוליה האחרונה ברצף המסורת המיסטית – קבלה, שבתאות, חסידות – התמקד בדרך כלל בזיקתה לשבתאות. לאחרונה התעוררה מחלוקת גם לגבי תקפות זיקתה לקבלת האר"י. משה אירל העלה את הטענה, שיש משום פשטנות יתרה בראיית הקבלה הלוריאנית כגורם שהשפיע באופן דומיננטי על ההתפתחויות שאחריה, וראוי להרחיב את מגוון המקורות שיש להביא בחשבון בהבנת צמיחתה של החסידות ובעיצוב עולמה הרוחני.<sup>43</sup>

אני מבקשת לחלוק על החלק הראשון בטענת אירל, ולבאר את משמעותה של טענת שלום בדבר מרכזיותה של קבלת האר"י בעולם החסידות. דומה שאין חולק על העובדה שהספרייה הקבלית שעמדה לרשותם של מורי החסידות כללה כרכים רבים ומגוונים, ואין סיבה להניח שהגבילו את עניינם לפרק מסוים של המורשת הקבלית ודחו פרקים אחרים שלה. נהפוך הוא.

השאלה העומדת על הפרק איננה היקף הספרייה הזאת, אלא מה היתה המערכת המושגית המרכזית שמורי החסידות בחרו בה כבנקודת מוצא. לאמור: מה היו הקטגוריות הדומיננטיות אשר לעומתן הציבו את רעיונותיהם, ומה היתה התפיסה המיסטית מתוך מכלול הספרות הקבלית שבחרו להתמודד עמה בשעה שהעלו את דבריהם על הכתב וניסחו את תפיסת עולמם. אם נערוך הבחנה בין תורת האלהות החסידית ובין עבודת השם שנתגבשה בחסידות – עיון בספרותה של התנועה יעלה בבירור את מרכזיותה של המערכת התיאוסופית הלוריאנית בתפיסת האלהות שלה. אין בנמצא כמדומה ספר חסיד שאינו דן ב'צמצום' ו'שבירת הכלים', ב'אצילות' ו'בעלאת ניצוצות', ב'התפשטות' ו'הסתלקות', ב'עגולים' ו'יושר', או בעולם המושגים של קבלת האר"י ובמסורת התיאוסופית

42 ראו: ג' שלום, 'הצדיק', פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, ירושלים תשל"ו, עמ' 213-258; אליאור, 'תורת הצדיק' (לעיל, הערה 33), וביבליוגרפיה מפורטת שם.

43 ראו: אירל, 'שלום וחוקר החסידות' (לעיל, הערה 10); הנ"ל, חסידות, עמ' 1-43.

אך מורי החסידות גם מרבים לחדש ולטבוע מושגים מיסטיים המבטאים את ההתכוונות החסידית החדשה: 'ביטול ממציות', 'התפשטות מהגשמיות', 'מעלה עצמו למעלה מהעולם', 'הפשטת צורה גשמית', 'ציאה מארציות', 'ראיית הרוחניות', 'השראת אלוהות באבריו', 'לחבר שמימיות עם ארציות', 'להדבק באין', 'מסתכלים באין', 'לעשות הכל בהתקשרות ובהלהבות', 'מחשבתו תהיה למעלה בעולם העליון', 'שידבק עצמו למעלה מהעולמות בהבורא ית"ש', 'יכניס את עצמו בבחינת אין', 'יחשוב שהוא מבני עולם העליון', 'מסתכל במחשבה', 'התפעלות', 'התבוננות', 'הוזה', 'הפרכת האני לאין', 'עומק', 'גוון', 'להקטין עצמו לאין המוחלט', 'המשכה אל האין', ודומיהם<sup>47</sup> – רובם מושגים חדשים שתכליתם להנחות את האדם לחולל מעבר בתודעתו מהיש אל האין, לחשוף את המהות הרוחנית של המציאות הגשמית ולהכיר בזיקת הגומלין בין הנוכחות האלהית ובין נפש האדם.

מושגים אלו, שינקו מעוצמת החוויה המיסטית ומן ההתעוררות הרוחנית שהתרחשה בחסידות, הושפעו בוודאי גם מן המסורת הקבלית שקדמה להם. אולם הם לא היו ערוכים סביב תכלית תיאורית, החורגת מן הדפוסים הלוריאניים הידועים ומגלגוליהם הידיאלקטיים, והם לא חרגו מהתכוונות במשמעות האלהית של החוויה, מפענוח המשמעות המיסטית של עבודת השם או מעבר לשאיפות רוחניות הכרוכות בחויית האחדות המיסטית. לאמור: אין מושגים אלו ערוכים בצורה שיטתית היונקת מתורה קבלית אחרת, ואין הם מחויבים לתפיסה מחשבתית שיטתית שונה, בתבניות הכוללות של עבודת השם. המערכת התיאוסופית המיסטית הדומיננטית בספרות הדרוש החסידית היא המערכת הלוריאנית וגלגוליה – בהשראתה החסידות עורכת את חידושיה, עמה היא מתמודדת, אותה היא מפרשת ומסעינה בתוכן חדש, ובאמצעותה היא מביעה את ערכיה המיסטיים.<sup>48</sup> בחירתו של שלום במערכת הלוריאנית כבמערכת התייחסות להערכתה של היצירה החסידית היא בחירה מוצדקת, לא רק משום הדומיננטיות המובהקת של המערכת הלוריאנית בספרות החסידית ומשקלה הרוחני הכולט במכלול החייתיה של החסידות, אלא משום שהמחשבה החסידית שומרת על תבניתה המיסטית ועל רציפותה הטרימינולוגית של קבלת האר"י גם בשעה שהיא מפיקה את תכניה המסורתיים.<sup>49</sup>

הלוריאנית. גם במקום שמתחוללת תמורה עמוקה במשמעותם של מושגים אלו ובעולם הרוחני שהם מייצגים,<sup>44</sup> עדיין התיאוסופיה הלוריאנית היא המסגרת המושגית והטרימינולוגית השלטת בכל הכרוך בתורת האלהות החסידית ובשפתה המיסטית.<sup>45</sup> לצדה קיימות מערכות נוספות, דוגמת המערכת הקורדובריאנית ושלוחותיה או ספרות המוסר הקבלית שנכתבה בהשראתה של קבלת צפת. אולם מערכות אלו משניות לאין ערוך במידת השפעתן, במידת הקדושה הנאצלת להן ובמידת הסמכות הרוחנית שמורי החסידות ייחסו להן.

המחשבה החסידית ניוונה מן המתח בין התיאוסופיה הלוריאנית הטרנסצנדנטית, המפענחת את חוקיות ההווה האלהית, ובין התורה החסידית האימננטית, המבטאת את המהות הנסתרת של המציאות ואת זיקת הגומלין בין האל לאדם. אולם גם בגילוייה הקיצוניים של המחשבה החסידית – הגילויים האקוסמיסטיים, האנרכיסטיים והפרדוקסליים, הסותרים לעתים קרובות את פשט המחשבה הלוריאנית – אין מורי החסידות ומחברי תורותיה פוטרם עצמם מעולם המושגים של קבלת האר"י ומלשונו המיסטית.

באשר לעבודת השם המתחייבת מתפיסת העולם הקבלית: מורי החסידות אכן משתמשים בכל המילון המיסטי שקדם להם, אולם אין הם רואים את עצמם מחויבים לשיטה מסוימת או לקונספציה כוללת, שכן הם נשענים על תוקפן של התעוררות רוחנית ושל התעלות מיסטית שחוו בעצמם או שהיו עדים להן. הם נוטלים את מושג ה'השתוות' מחובות הלבבות לבחי' נ' פקודא ואת ה'דביקות' מהרמב"ן ומספרות המוסר הקבלית, את ה'תפשטות הגשמיות' משוחן ערוך ואת 'דביקות המחשבה' הבלתי-פוסקת, ה'עבודה בגשמיות' ו'ביטול היש' ממגיד מישרים ליוסף קארו, את ה'ייחודים', ה'עלאת הניצוצות' ואת ה'תיקון' משמונה שערים ומעץ חיים לחיים ויטאל, והם אף נוטלים מגוון רחב של הנהגות מיסטיות ואקסטטיות מספריו של ר' משה קורדוברו, מראשית חכמה לר' אליהו דה וידאש, מספר חרדים לר' אלעזר אזכרי, ומשני לוחות הברית לר' ישעיה ליב הורוויץ.<sup>46</sup>

44 ראו: ר' אליאור, 'הזיקה שבין קבלה לחסידות: רציפות ותמורה', דברי הקונגרס העולמי התשיעי למדעי היהדות, חטיבה ג, ירושלים תשמ"ו, עמ' 107–114.

45 משקלה הדומיננטי של הקבלה הלוריאנית ניכר בבירור בעיון בספרי חסידות בעלי מפתח מקורות, למשל: מגיד דבריו ליעקב; רש"ו, תניא, וילנא תרצ"ו; ר' אהרן הלוי מסטארזשלה, שערי החוד והאמונה (לעיל, הערה 32); רש"ו, ליקוטי תורה, זיטומיר תר"ח; רש"ו, תורה אור, וילנא תרנ"ט; ר' נחמן מברסלב, ליקוטי מוהר"ן, ירושלים תשל"ה. השוו': י' תשבי ר"ן, דן, 'חסידות', האנציקלופדיה העברית, כרך יז, טור 770.

46 עיינו: ד' גרים, ספרות ההנהגות, ירושלים 1989; ב' זק, 'השפעתו של ר' משה קורדוברו על החסידות', אשל באר שבע, ג (תשמ"ו), עמ' 229–246; מ' פכטר, 'עקבות השפעתו של ראשית חכמה לר' אליהו דה וידאש על כתבי ר' יעקב יוסף מפולנאה', בתוך: י' דן ו' הקר (עורכים), ספר היובל לכבוד ישעיהו תשבי, ירושלים תשמ"ו, עמ' 569–592; ר' אליאור, 'ד' ישראל בעש"ט ור' יוסף קארו', תרביץ (ברפוס).

47 ראו: זאב וולף מויטומיד, אור המאיד, ירושלים 1968, טו ע"ב, לו ע"ב, פד ע"ב, קטו ע"ב, קלו ע"ב, קסא ע"א; לוי יצחק מברדיטשב, שמועה טובה (לעיל, הערה 33), עמ' כ, כא, כו–כט, נ; מי השלוח (לעיל, הערה 39), פרשת וישב; צוואת הריב"ש, חמ"ד תקנ"ג, בתוך שבחי הבעש"ט (מהדורת מינץ), עמ' רכו–ריח.

48 ראו: אליאור, אחדות ההפכים (לעיל, הערה 38), עמ' 35–95.

49 אליאור, תמורות במחשבה הרתית בחסידות פולין (לעיל, הערה 38).

שלום התווה בצורה מדויקת את מקומה הרוחני של החסידות בשעה שהציב אותה בין הורמים העיקריים של המיסטיקה היהודית והציע לבחון את ייחודה לאור הרצף ההיסטורי של הקבלה והשבתאות. אולם דומה שטעה בשעה שקבע ש'פרץ האנגריה המיסטית שהיה גלום בשורת הצדיקים המיסטיקנים שעיצבו את רמותה של התנועה לא יצר רעיונות דתיים חדשים ולא העלה תורות חדשות של הכרה מיסטית'. אם אמנם החסידות רק 'צרה מחדש את המיסטיקה הקודמת לה, אשר היא זהה לה בכללותה',<sup>50</sup> מה הוא אפוא סוד השפעתה הרחבה – פשר ייחודה הרוחני ומשמעותה מזה, וטעם ההתנגדות הגדולה שעוררה מזה? דומה ששלום הגיע למסקנה בדבר העדרה של דוקטרינה חדשה ביצירה החסידית בשעה שיצא להשוות בין המערכות התיאוסופיות המורכבות שהעמידה הקבלה הלוריאנית, והרעיונות השבתאיים שעלו בעקבותיה, ובין תורת החסידות, ולא מצא בה שלב חדש בתיאוסופיה הקבלית. אבל ייתכן שההשוואה לתיאוסופיה הלוריאנית והשבתאית אינה מלמדת על מהותה של המיסטיקה החסידית, שהרי החסידות לא התכוונה ליצור רובד תיאוסופי חדש לשם פיענוח נבכי הקוסמוגוניה האלהית, אלא ביקשה להעמיד ראיית עולם דיאלקטית כוללת, המציעה רציפות מהותית בין עולמות עליונים לעולמות תחתונים. ראייה זו שינתה את הויקה בין העולמות האלה וקבעה מכנה משותף ביניהם בשעה שגיישה בין התהליכים האלהיים שתוארו בקבלה הלוריאנית ובין תודעת האדם ותהליכי מחשבתו. מורי החסידות יצרו מערכת מושגית רב-רובדית שפיענה בעת ובעונה אחת את ההווה האלהית ואת ההכרה האנושית. הם עשו זאת בשעה שפירשו את תהליכי היצירה האלהיים ואת התהליכים המחשבתיים האנושיים על-פי מערכת מושגים מסמורפית אחת.<sup>51</sup> הם נטלו מושגי יסוד של הדיאלקטיקה הלוריאנית, הדנים במציאותם של יסודות מנוגדים בתוך ההווה האלהית – התהוות והתאיינות, התפשטות והסתלקות, רצוא ושוב, שפיעה וצמצום<sup>52</sup> – הפקיעו אותם ממשמעותם הבלעדית בעליונים וקבעו אותם בתחומי ההווה האנושית בכלל, ובתחום הנהגתו המיסטית של הצדיק בפרט. מושגים רווחים שמקורם במסורת המיסטית – 'שפע', 'חיות', 'גדלות' ו'קטנות', 'אין ויש', 'רצוא ושוב', 'ירידה ועליה', 'צמצום' ו'התפשטות', 'לבושים', 'ניצוצות' ו'קליפות' ודמיהם – מתייחסים

50 שלום, זרמים, עמ' 338.

51 דא: ר' אליאור, יש ואין – דפוסי יסוד במחשבה החסידית, בתוך: ע' גולדרייך ומיכל אורון (עורכים), משואות – מחקרים בספרות הקבלה ובמחשבת ישראל מוקדשים לזכרו של פרופ' אפרים גוטליב, ירושלים תשנ"ד, עמ' 53–74.

52 על מקומם של מושגים אלה במחשבה הלוריאנית, ראו: שלום, זרמים, עמ' 260–264. על מקומם במחשבה החסידית, ראו: תשבי-דן, 'חסידות' (לעיל, הערה 45); אליאור, אחדות והפכים (לעיל, הערה 38), מפתח, בערכם.

בספרות החסידית הן לעולמות העליונים והן לעולמו של האדם. מורי החסידות נטלו את מושגיה של התיאוגוניה הקבלית, הדנים בתהליכים חוזרים ונשנים בעולמות עליונים, והפכו אותם למפתח להבנת משמעותה האמיתית של המציאות על כל רבדיה, כאשר החילו את כללי הדיאלקטיקה האלהית על פנימיות העולמות כולם והתייחסו אל כל מרכיבי ההווה מצד אחד כאל תהליכים מסמורפיים אינסופיים, ומצד אחר, כאל פרטים הניתנים לפירוק ולצירוף מחדש. גם האתוס היומיומי של העדה החסידית וגם הנהגתו המיסטית של הצדיק נתרקמו סביב אותה מערכת מושגים, אשר הקנתה משמעות רוחנית לממד הארצי וראתה את התמורה הרוחנית כבעלת תוקף רק בשעה שנלוותה אליה גם משמעות חברתית.<sup>53</sup>

עיון בספרות הדרוש החסידית מעלה בבירור כי למושגי היסוד במציאות החסידית נודעה תמיד משמעות כפולה ומסופלת: הם מתייחסים בעת ובעונה אחת להווה האלהית ולתהליכיה, למחשבה האנושית ולגילוייה הארציים, להנהגה הצדיקית על משמעותה הרוחנית והגשמית, ולסימבוליקה הקבלית, הדנה בויקה בין בחינותיה השונות של האלהות.

בתורה החסידית, האלהות מתגלה כאחרות הפכים שופעת ומסתלקת, מאצילה ומצטמצמת, מתפשטת ומתעלמת, מתהווה ומתאיינת, ושרויה כל העת בתמורה דינמית המכונה 'רצוא ושוב'.<sup>54</sup> כמוה 'מחשבתו של האדם מחשבת תמיד בהתפשטות' ומצטמצמת בדיבור. כנגד האל המצמצם את עצמו ושורה בעולם הזה, האדם 'מצמצם שכלו בדיבורים ואותיות';<sup>55</sup> לעומת האל המתפשט ומצמצם, ההופך את הווייתו מאין ליש, ומיש לאין ותורר חלילה, החסידות תובעת מן האדם שיהפוך עצמו מיש לאין וקובעת: 'כי זהו תכלית בריאת העולמות מאין ליש כדי לאהפכא מבחינת יש לבחינת אין'.<sup>56</sup> התורה החסידית מרבה להגדיר בניסוחים שונים את זיקת הגומלין ההפוכה בין הבריאה להתאיינות: 'אך הנה אנו רואים בחינת ביטול היש לאין בכל הברואים שזהו היפוך הבריאה מאין ליש גמור'.<sup>57</sup>

לאורה של השקפה טרנספורמטיבית זו, שאינה מותירה שום יסוד סטטי במציאות הארצית או השמימית, האנושית או האלהית, התורה החסידית מנסחת תביעה קיצונית הקובעת ש'אדם צריך לפרוש את עצמו מכל גשמיות כל-כך, עד שיעלה דרך כל העולמות ויהא אחדות עם הקב"ה'. היא מנמקת זאת בטענה ש'הקב"ה עשה כמה צמצומים דרך כמה עולמות כדי שיהיה אחדות עם האדם, שלא היה יכול לסבול בהירותו'.<sup>58</sup> תורה זו, הקובעת

53 ראו: אליאור, 'תורת הצדיק' (לעיל, הערה 33), עמ' 167.

54 אליאור, אחדות ההפכים (לעיל, הערה 38), עמ' 41–51, 63–69.

55 מגיד דבריו ליעקב, פסקות קלא, קלד, כח, א. ראו: ש"ץ, חסידות כמיסטיקה, עמ' 21–31.

56 רש"י, תורה אור, פרשת רצא, עמ' 44.

57 רש"י, תורת חיים, קאפוסט תקפ"ו, א ע"ב.

58 מגיד דבריו ליעקב, פסקה כד.

יחסי גומלין מיסטיים בין האל לאדם, מגדירה את האידאל הדתי הפרדוקסלי העולה ממנה במילים 'שיבוטל אדם ממציות ואז יקרא אדם',<sup>59</sup> ומנחה את האדם ש'שים עצמו כמי שאינו... והכוונה שיחשוב כמו שאינו בעולם הזה'.<sup>60</sup> היא מפרסת ומוסיפה בלשון מפורשת: 'צריך האדם לחשוב את עצמו כאין וישכח את עצמו מכל וכל',<sup>61</sup> וקובעת שכל אדם מתחיל לראות בהיפוך היש לאין אידאל מנחה, אך הצדיק הוא זה הממצה את מימושו ובעקבות כך משלים את מעגל ההפכים האלהי והופך גם את האין ליש: 'מי שמחזיק עצמו לאין יכול להמשיך רברים התלויים במזל בני חיי ומוזני'.<sup>62</sup> השקפת העולם החסידית עומדת על הויקה הריאלקטית בין מעשי האל ובין מעשיו של הצדיק: 'דוע שהש"י האציל עולמות וברא יש מאין ועיקר היה כדי שהצדיק יעשה מיש אין',<sup>63</sup> שהרי 'צדיקים עושים מיש אין'.<sup>64</sup> החסידות הציבה בתורה את המהפכים האלהיים האינסופיים מאין ליש ומיש לאין, וקבעה אותם כדגם תשתית בתפיסת האל ובתפיסת המציאות, בתורת הצדיק ובעבודת האדם.

השקפת העולם החסידית מסיקה ממציותם של יסודות מנוגדים בתוככי ההווה האלהית, שקיימת שניות דינמית בתהליכי ההתהוות המונחים ביסוד המציאות כולה, ותופסת את ההווה כמורכבת מהפכים משתנים.<sup>65</sup> תורה זו, בהבחינה במשמעות הכפולה של ההווה וביחס הריאלקטי בין שני מרכיביה, ובלומדה את כפל המשמעות המכריע מכפל פניה של ההווה האלהית המצטיירת כתהליך דיאלקטי הכולל ברוזמנית דבר והיפוכו, קובעת שכשם שההווה האלהית מצויה כל העת בתהליכי רצוא ושוב, התפשטות והסתלקות, שפיעה וצמצום, התפשטות והתאיינות, כן התודעה האנושית נקראת לבחון כל העת את כפל המשמעות של ההווה באמצעות תהליכים אלו. התורה החסידית מבקשת להחיל את אחדות ההפכים האלהית על התודעה האנושית ולהפקיע את כל ממדיו של הניסיון האנושי מן החדר-משמעות שלהם. עוד היא תובעת מן האדם להכיר שאין הוויות קבועות, וכל דבר מגלם בעת ובעונה אחת דבר והיפוכו, הואיל וכל דבר שרוי בתהליך, לובש ופושט צורה כל העת, לאמור: מעבר לכל 'יש' נגלה קיים 'אין' נעלם המחיה אותו ומתנה את קיומו, כשם שכל 'אין' נעלם נזקק ל'יש' נגלה לשם גילוי המובחן. כל דבר הוא יש ואין בעת ובעונה אחת, וכל דבר מגלם באחדות הפכיו את השניות האלהית המונחת ביסוד ההווה. השקפת העולם החסידית תובעת מן האדם להכיר כל העת בשניות זו: 'אל

59 שם.

60 צוואת הריב"ש, ברקלין תשל"ה, עמ' ט; בתוך שבחי הבעש"ט, מהדורת מינץ, עמ' רכב.

61 מגיד דבריו ליעקב, פיסקה קי, עמ' קפא-קפב.

62 זכרון ואת, לך לך, עמ' ט.

63 אברהם המלאך, חסד לאברהם, ירושלים תשל"ג, פרשת בראשית.

64 מגיד דבריו ליעקב, פיסקה קצ.

65 ראו: אליאור, אחדות ההפכים (לעיל, הערה 38), עמ' 41-95.

יתן אל לבו לראות גשמיות הרברים כי אם אלהות המלוכש וגנוזה שם';<sup>66</sup> 'אין לך רבר שאין שם התלבשות אלהית'.<sup>67</sup> עיקרון זה עומד ביסודה של מערכת מחשבה פרדוקסלית התובעת מן האדם לאמץ לו נקודת מבט הסותרת את השגתו המוחשית ואת התנסותו השגורה, ומעמידה אותו לפני הצורך לבחון מחדש את מכלול תפיסתו ואת סדר הדברים הקיים.

האדם נדרש להפוך את הידועות – להפוך בתודעתו את היש לאין, לראות במציאות אין ואפס, ולהשיבה אל האין האלהי הנתפס כאחדות הפכים. עוד נקרא האדם לדחות את חיצוניותה של ההווה מפני פנימיותה, לבטל את היש, להפשיט את הגשמיות ולראות באין האלהי את היש האמיתי.

תפיסת העולם החסידית הציבה תורה ניהיליסטית המאפסת את משמעותה המקובלת של המציאות, מבטלת את אמות המידה הרגילות ומפריכה את פשט הדברים; תורה הקוראת לאדם להטיל ספק בניסיונו ובמראה עיניו, להפקיע את מרותה של המוחשות הגשמית, ולהציב שאלות וספקות לגבי המסורת המקובלת המבוססת על דיכוסומיות חד-משמעיות. אין זה מקרה שהחסידות בחרה במושג הניהיליסטי 'ביטול היש' כערך המרכזי בעבודת האדם, ולא לחינם העדיפה לכנות את האל בשם 'אין' והרבתה לדבר על התאיינות והפשטות הגשמיות, על הפיכת ה'אני' ל'אין', על שוויון נפש לכל גילוייו של היש, על הסתלקות ועל התאפסות והתבטלות, שכן היא קראה קריאת תיגר נוקבת על מראית העין של סדר הדברים הקיים, ותבעה את שלילת המציאות המדומה המכונה 'יש' או 'אחיות עיניים',<sup>68</sup> מציאות שאינה אלא אפס ואין, כל עוד היא נתפסת במנותק מהאין האלהי, המחיה אותה. התורה החסידית קראה לאדם שיראה עצמו מבני העולם העליון, האיצה בו שיתנכר לישותו הארצית וייתחס בשוויון נפש מוחלט למסכת הערכים הרציונליים המקובלים, וביקשה ממנו חזור ושנה שיפקיע עצמו מתחומי העולם הגשמי וממגבלותיו. היא תבעה מן האדם 'שיבוא למידת אין', יבטל את כל כוחותיו הגשמיים, יסמור נפשו, ויראה עצמו כנטול ממשות וכמופשט מגשמיות. הרברים מתחדדים בשעה שמדובר בצדיק, המגלם את הויקה בין מהפכי היש והאין במישור האלהי ובין התנודות בין ביטול היש והמשכת השפע במישור הצדיקי:

שהצדיק צריך להיות רבוק באין ולהיות בטל במציאות ואחר כך מביא את כל הברכות לעולם.<sup>69</sup>

האופי הטראנספורמטיבי של ההווה מתווה את צבינה של המחשבה החסידית מראשיתה

66 אור המאיר (לעיל, הערה 47), עמ' קפב.

67 שם, עמ' קפו.

68 ראו: משל המחיצות, כתר שם טוב, בתוך: שבחי הבעש"ט (מהדורת מינץ), עמ' קפא-קפב. והשוו:

צוואת הריב"ש בתוך שבחי הבעש"ט (מהדורת מינץ) עמ' רטז, רכו.

69 לוי יצחק מברדיטשב, קדושת לוי, ירושלים תשל"ה, יד ע"א.