

שעמד באותם הימים לעזוב את נמירוב ולעבור לאודיסה או לברדיטשב לרגל מסחר משפחתו נתעכב בנמירוב כדי להקביל פני הותנו שעמד לעבור שם. בין כך וכך קול הברה נפל בנמירוב על כניסתו של ר' נחמן לברסלב, שהיתה מרוחקת מנמירוב רק כדי יח וורסט. הזדמן שאביו של ר' נתן היה לרגל עסקיו זמן-מה בברדיטשב, ור' נתן ניצל שעת-כושר זו כדי לנסוע לברסלב הסמוכה לביקור קצר אצל הצדיק שנתיישב שם. הוא לא הלך יחידי ושמותיהם של בני החבורה הקטנה נשתמרו ברשימות ר' אברהם חזן ואלו הם: שני הידידים ר' נתן ור' נפתלי, ועוד שני אנשים (ר' ליפא ור' זלמן הקטן) (כוכבי אור, עמ' יא). ר' נחמן שוחח עמם ארוכות וסיפר להם שלוש מעשיות (שם, עמ' יא—יב). פגישתו הראשונה של ר' נתן עם ר' נחמן חלה בשבוע שלפני סליחות (שם, שם).

הפגישה היתה פורייה ור' נתן שמע אז בברסלב בפעם הראשונה על המוסד של ראש-השנה אצל ר' נחמן, דהיינו שכל אנשי-שלומו חייבים להתאסף אצלו בראש-השנה להתפלל יחד.⁸ המשבר המשפחתי הראשון של ר' נתן קשור באותו ר"ה 'ראשון' של שנת תקס"ג. כבר ביום ראשון של סליחות התחיל מכין עצמו לנסוע לברסלב לראש-השנה, על-פי האזהרה הכללית החמורה של ר' נחמן להיות אצלו בר"ה. ברור שהוא כבר כולל את עצמו עם אנ"ש. אביו של ר' נתן חזר בינתיים מברדיטשב לנמירוב, והבן כנראה אינו רואה סיכויים שיצליח לשכנע את אביו ואת אשתו שיסכימו לנסיעתו לברסלב לימי החג, על-כן גומר בדעתו לנסוע בלי הסכמתם. הוא מארגן את הנסיעה בסתר: העגלה מחכה לו מחוץ לעיר והוא הולך לביתו רק ברגע האחרון לפני הנסיעה כדי לקחת עמו בגדי יום-טוב. מתעורר רעש במשפחה, אבל אין בכוחם לעצור את התלמיד המשתוקק למי שעתיד להיות רבו. בעגלה נוסעים אתו עוד אנשים אחרים מנמירוב, המבקשים להצטרף אף הם אל קהל המתפללים במחיצתו של הצדיק התמהוני בברסלב, בין ששמעו על דברי אזהרותיו-זירוזיו של ר' נחמן להיות אצלו בר"ה ובין שלא שמעו (כוכבי אור, עמ' יב). בניסוחו של ר' אברהם מטולטשין אינו עולה בבירור, אם הנסיעה לברסלב היתה ביום א' דסליחות, או ביום אחר מימי הסליחות.

ר' נתן נשאר בברסלב כל עשרת ימי התשובה (חיי מוהר"ן, חלק ב, גדולת השגתו, סי' כג): 'בשנת תקס"ג שהוא ר"ה הראשון שהי' בכאן בברסלב, אז הייתי אצלו על ר"ה וכל עשיית עד אחר יו"כ, ואחר יו"כ נסעתי לביתי ורבי יודל ורבי שמואל אייזיק נשארו בכאן על חג הסוכות ושמעתי כמה דיבורים יקרים מר"י מה

8 אזהרות רבות נשמעו מפי ר' נחמן בעניין מעלת ראש השנה שלו [עיין חיי מוהר"ן, ח"ב, גודל יקרת ר"ה שלו]. מוסד ר"ה התקיים אחרי הסתלקותו של ר' נחמן באומאן במשך כמאה שנה. בין שתי מלחמות-העולם היתה ההתקבצות זמן-מה בישיבת חכמי לובלין (מפי השמועה). [על התקבצותם של חסידי ברסלב בראש השנה בלובלין עיין, למשל, 'לובלינער טאגבלאט', ד תשרי תרפ"ז, עמ' 5; שם, ד תשרי תרפ"ט, עמ' 3; שם, ט תשרי תר"ץ, עמ' 1; שם, ג תשרי תרצ"א. והשווה ש. סטופניצקי: 'דאס חסידות וואס האס גישט קיין רבין', 'דער מאמענט' (עיתון יומי, וארשא), ט תשרי תרצ"א, עמ' 5.]

ששמע אז ואיני זוכרם היטב, ופעם אחת ההין להיכנס ביחידות לחדרו של ר' נחמן, וסיפר לפניו את כל לבו (כוכבי אור, עמ' יב). מה פירושה של שיחה זו ביחידות בין ר' נחמן לר' נתן? כמדומה שהמדובר בווידוי לפני הצדיק. נוהג הווידוי לפני הצדיק לא הצטמצם לחסידות ברסלב בלבד; עקבות הנוהג הזה בחסידות נמצאים אף מחוצה לה וגם לפניו. אולם בוודאי לא לחינם נקראו חסידי ברסלב ווידוי-ניקעס⁹, שכן מנהג הווידוי היה נפוץ ביניהם עד מאוד. עלינו להבין את הדברים הסתומים של ר' אברהם, שר' נתן שפך לפני ר' נחמן את כל לבו בוידויו הראשון, בבחינת אקט של קבלת מרותו וכניסה לעדת אנשי שלומו: באקט זה נעשה ר' נתן חסיד מחסידי ברסלב, התקרבותו אל הצדיק נגמרה.

[ב]

התקרבותו של ר' נתן אל ר' נחמן שמה קץ בבת-אחת לקאריירה המסחרית שהיתה מיועדת לו על-ידי משפחתו. במשך החורף שאחרי ראש-השנה הגורלי בתקס"ג ביקר ר' נתן כמה פעמים אצל ר' נחמן בברסלב ביקורים קצרים, ופעם אחת ביקר אצלו ביקור ממושך של שלושה שבועות: 'והייתי בחורף הזה כמה פעמים אצל רבינו ז"ל וקודם חנוכה ישבתי אצלו בערך ג' שבועות עד אחר שבת חנוכה. אח"כ באתי אליו סמוך לר"ח שבט' (ימי מהרנ"ת, דף ו, ע"א). כדי לראות את מצב הדברים באור נכון כדאי לציין, שר' נתן ישב בברסלב אותם שלושה שבועות עד אחר שבת חנוכה ממש אחרי שאשתו ילדה. בנם שכנא נולד בר"ח כסלו ואם ר' נתן עשה שלושה שבועות אצל רבו 'קודם חנוכה... עד אחר שבת חנוכה', הרי יוצא שעזב את היולדת ואת התינוק שכנא ימים אחדים אחרי המילה. דבר זה מעיד על אווירה מורעלת בביתו, שהיה מביא בהכרח לידי אווירה כזאת. לא נתפלא אפוא ששנת תקס"ג מתוארת באבטוביוגראפיה כשנת ייסורין קשה ביותר: 'ועוצם ריבוי המניעו' והיסורי' שהי' לי באותה השנה שהיא שנת תקס"ג א"א [אי-אפשר] לשער כי כולם הי' מתנגדים עלי הן אשתי והן אבי נ"י וכל בני ביתי וכל בית אבי זקני ז"ל' (ימי מהרנ"ת, ה ע"ב). כנזכר, חזר ר' נתן אל אביו להיות סמוך על שולחנו אחרי היותו סמוך על שולחן חותנו במשך שנתיים. סאנקציות כלכליות יורדות עליו מצד אביו: 'ותיכף באותו החורף גירש אותי אבי נ"י מעל שולחנו הוכרחתי לאכל אצל אבי זקני, וזוגתי אכלה אצל אבי נ"י' (ימי מהרנ"ת, ו ע"א). מצירוף תאריכים שבימי מהרנ"ת נראה, שר' נתן היה שוב נעדר מביתו באותה שנה מאמצע אדר עד אחר פסח: הרי הוא כותב בפירוש שנסע אל ר' נחמן שהיה עושה במדבידיבקה לרגל נישואי בתו שרה. לדברי ר' נתן הגיע אל רבו ביום פורים וישב אצל רבו בסעודת פורים (שם, ו). חופת מרת שרה היתה בר"ח ניסן, ואחרי הנישואין חזר ר' נתן יחד עם ר' נחמן לברסלב, 'שנסעתי עמו לשמשו בדרך ושמעתי תורה הרבה ושיחות נפלאו' מפיו הקדוש בדרך' (שם). גם לפסח לא חזר

9 עיין: כוכבי אור, אנשי מוהר"ן, עמ' כט, סי' כד, וכן אבני"ה ברזל, עמ' ח, סי' ו [המהדיר].

ר' נתן לביתו, וכותב 'ואני זכיתי להיות אצלו שם מפורים עד אחר פסח' (שם, שם). בתנאים אלו אין פלא שבשובו הביתה אחרי העדר ארוך כזה הוגבר עליו גם הלחץ הכלכלי של משפחתו: 'ובאתי לביתי בשלום ואחר כך בסמוך יצאה גם זוגתי משלחן אבי נ"י ואז פסק אבי לזון אותנו והתחלנו לזון על שלחני' (שם, ו). אין לנו כל השערה בנוגע לשאלה, כיצד התקיים במצבו החדש של עצמאות כלכלית. ר' אברהם חזן יש בידו אולי מסורות שבעל-פה מאביו ר' נחמן מטולטשין, כשהוא מוסר סיכום על מעמדו של ר' נתן אחרי התקרבותו. הדברים מתאימים באופן כללי למה שמסופר באבטוביוגראפיה בתוספת כמה גרגירים: 'ובכל עת ועת שהיה צר לו בעבודתו ית' הי' נוסע לאדמו"ר ז"ל והוא הרבה מאד בדבריו הנעימים לעוררו ולהחיותו ולחזקו בכל מיני חיזוק ואדמו"ר ז"ל דיבר עמו שיקח לעצמו בדעתו שיתחזק בעבודתו ית' אף אם יעבור עליו מה, אפילו אם יצטרך ח"ו להחזיר על הפתחים' (כוכבי-אור, עמ' יד, סי' ו). ברור שר' נתן נקרע לקרעים בין דרישות משפחתו לבין הדרישות של פרסלב. על כך תעיד פיסקה אחרת בסמוך: 'וכל אוהביו ומיודעיו הרבו לדבר עליו על שאינו מרחם על עצמו ועל אשתו ובניו להשתדל בעסקי פרנסה כדרך כל הארץ. והוא לא היה לו פנאי כלל אפילו לשמוע את דבריהם ומכ"ש [ומכל שכן] וכ"ש להשיב להם ע"ז [על זה] (שם, שם).

היחסים בין ר' נתן למשפחתו לא נותקו ניתוק גמור, כפי שאפשר היה אולי להעלות על הדעת מתוך שתיקתו של ר' נתן באבטוביוגראפיה שלו, שאולי לא ביקש להנציח את אכזריות משפחתו כנגדו. אחרי נסיונות שונים של לחץ נהווה כעין מצב של לא-שלום ולא-מלחמה בין המשפחה ובין ר' נתן, ונעשו פשרות משני הצדדים כדי לקיים תלות מסוימת של ר' נתן במסחר אביו תמורת ביטחון כלכלי מסויים: 'וכראות אביו את כל זה הרבה לקצוף עליו מאד והלך וגירשו מביתו והמעות שלו בערך שני אלפים ר"כ לקח בידו ולא רצה ליתנם לו. והוכרח לאכול אצל זקנו חוץ משאר מיני מרירות שעבר עליו באותו העת... וגם שקד בכל עת על דלתי אדמו"ר ז"ל לשמוע ממנו דברי אלקים חיים. ולפעמים נתפייס אליו אביו קצת והוא הוכרח להבטיח לו שלא ירבה עכ"פ בנסיעתו לאדמו"ר ז"ל אבל מגודל מוקד לבבו לא היה באפשרותו להתאפק בשום אופן והוכרח לעבור על הבטחתו ולנסוע שנית כנ"ל' (כוכבי-אור, עמ' טו). אמנם, בשנתיים שלאחר-מכן אין האבטוביוגראפיה מראה אותו אצל ר' נחמן בשהיות ארוכות.

כדאי לציין שהאות הסמוך, הוא אות ח שברשימות ר' אברהם, אינו מוסיף שום פרט על הידוע לנו מעל דפי האבטוביוגראפיה, וכנראה כל הקטע הזה מבוסס על הטפסט של ימי מהרנ"ת בלי כל תוספת של מסורת שבעל-פה: 'ובסוף אותו החורף נסע למעדוועדובקע... כי שם היה אדמו"ר ז"ל בעת ההיא ואעפ"י שהיא דרך רחוקה מנעמרוב והיה לו על זאת הנסיעה מניעות רבות וגדולות אשר א"א [אי-אפשר] לבאר הכל בכתב והוא התגבר על כולם. וישב שם אצל אדמו"ר ז"ל כמה שבועות עד שחזר אדמו"ר ז"ל לביתו כמובא כ"ז [כל זה] בימי מורנ"ת ע"ש' (כוכבי אור, עמ' טו). מלבד הדגשת המרחק בין נמירוב, עיר מושבו של

ר' נתן, למדבידיבקה, אין קטע זה מכיל כל יסודות שאינם בימי מהרנ"ת; נהפוך הוא, האבטוביוגראפיה עשירה יותר בפרטים, כפי שראינו לעיל בניתוח הקטע. הצעת-פשרה חדשה נתגבשה בקיץ של אותה שנה (תקס"ג), לפי ידיעות חשובות ובלתי-תלויות שבסיפור ר' אברהם. המלחמה בין המשפחה לבין ר' נתן נכנסת לשלב חדש. מאחר שר' נתן אינו מסוגל להשתתף במסחר המשפחה מפני דרכי עבודתו הרוחנית מחליטה המשפחה, שר' נתן צריך לרדת מהדרגה הגבוהה יחסית של עסקי שותפות גדולה לדרגה הנמוכה של חיי כלכלה שהרבה תלמידי-חכמים בנו לעצמם מרצון: חנות בהנהלת האשה, המשחררת את הבעל ל'חיי-בטלה' של עבודת ה'. מכל-מקום עדיין דואגת המשפחה לקיומו של בנה החריג, ומטילה עליו לכל הפחות את החובה לקנות מזמן לזמן סחורה בעיר הגדולה ברדיטשב בשביל החנות. זוהי הפשרה המסתמנת ברשימות ר' אברהם בלבד, שהן עשירות דווקא בנקודה זו ונותנות תמונה שאינה מתקבלת מכתביו האבטוביוגראפיים של ר' נתן: 'אח"כ בימי הקיץ כשראו את אומץ לבבו [של ר' נתן] בעבודת ה'... התחיל אביו מחדש להתפייס קצת ואמר שיחזיר לו את כל מעותיו ועכ"ז [ועם כל זה] גירה עליו את שאר בני ביתו שיתעוררו מחדש להתווכח עמו ויענו ויאמרו לו: הלא זה כמה שנים שאתה סמוך על שולחן אביך (כי אז כבר היה בערך עשרה שנים מיום חתונתו) ועתה מתי תעשה גם אתה לביתך, ומדוע לא תרחם עליך ועל בניך (ועוד כיוצא בדברים אלו)... אין אנו אומרים לך ח"ו שתבטל לגמרי מהלימוד רק עצתינו שנשכיר לך חנות וזוגתך תשב כל היום בחנות ואתה לא יהיה לך שום עסק בזה אבל עכ"פ דבר אחד אתה מוכרח להבטיח, היינו שתיסע לבארדיטשוב עבור קניית הסחורה. ואעפ"י שתהיה מוכרח להתבטל בזה לפעמים איזה ימים, אבל לעומת זה לא יהיה לך בכל אורך הזמן שבינתיים לא שום בלבול משום אדם ולא שום ביטול משום דבר... כאלה וכאלה דיברו על לבבו כמה פעמים והוא לא חשקה נפשו גם בזה וגם לא ידעו למצוא איזה עת וזמן להתווכח עמו הרבה בזה, אחרי אשר כל היום ישב בביהמ"ד וכשבא לאכול נזהר מאד לבלי להתמהמה יותר מההכרח אפילו כרגע... וברוב טענתם עמו חזקו עליו דבריהם והוכרח להבטיחם על זאת. אבל התנה עמם שעכ"פ לא יהיה לו שום עסק אחר זולת הנסיעה כי הם בעצמם ישכרו לו עגלה ויכיניו לו כל צרכי הנסיעה והוא לא יצטרך לעשות מאומה, רק הנסיעה וקניית הסחורה לבד' (כוכבי-אור, עמ' טו—טז).

תיאור זה של הסכסוך המשפחתי חסר כל היסודות החסידיים המובהקים: ר' נתן מופיע בו כמתמיד גדול, היושב ולומד בבית-המדרש ומזניח את עסקי מסחרו. נסיעותיו אל הצדיק אינן נזכרות כאן, ולא המנהגים האקסצנטריים שלו לצאת חוץ לעיר בלילות לשם התבודדות ושיחה בינו לבין קונו¹⁰. אין ספק שר' נתן אינו טיפוס חסידי מובהק, והסכסוך עם משפחתו אף הוא מראה סימנים של לומדות. אולם קודם נסיעתו המסחרית הראשונה הוא מבלה את כל הלילה מחוץ לעיר,

10 ר' נתן נהג הנהגה זו מאז זמן התקרבותו, עיין כוכבי אור, עמ' יג—יד.

ופורש את כפיו לפני ה' בבכי ובתחנונים שיראה לו את הדרך הנכונה, שכן יש לו ספקות באמיתות דרכו עד הרגע האחרון. ולא זו בלבד, אלא גומר בדעתו בהתעוררות פתאומית לנסוע לברסלב ולבקש רשות מר' נחמן לדרכו החדשה במסחר. באופן זה נסיעתו המסחרית נעשית סניף לנסיעתו החסידית (כוכבי אור, עמ' טז—יז). מכאן ואילך הוא נוסע לברדיטשוב בהסכמת רבו (שם, עמ' כ). ענייני החנות לא שיגשגו: אשתו של ר' נתן לא היתה בקיאה בסדרי המסחר. ר' נתן עצמו הצליח להיפטר אף מחובת קניית הסחורה (שם, עמ' כ—כא). החנות הלכה וירדה ברווחיה, ולבסוף הציעו שותפי אביו לפני האב המאוכזב שישתפו את ערך שארית הסחורה שבחנות ר' נתן בעסקי-המסחר הגדולים שלהם: באופן זה נעשה ר' נתן שותף סמוי בעסקי אביו מבלי להשתתף בהנהלת העסקים; כעין מניות היו לו שריווחיהן הספיקו לו להתפרנס מבלי תת זמנו ומרצו לעצם העסקים. הוא השיג את התנאי החשוב של עבודה רוחנית, זכה לפנאי בלתי-מופרע. מצב פרנסתו זה היה איתן עוד כמה שנים אחרי מות ר' נחמן בתקע"א (שם, עמ' כא—כב). אין אנו יודעים באיזו שנה התחיל ר' נחמן מקבל חלקו בעסקי אביו, אבל מתיאורו של ר' אברהם ברור שסדרי החנות לא האריכו ימים, דהיינו הסדר החדש התחיל לבוא במקומם בהקדם, אולי כבר בשנת תקס"ד או תקס"ה. מפתיע הדבר שעל-אף היותו פנוי ר' נתן עושה בברסלב זמנים קצרים יחסית, כפי שיוצא מרשימותיו האבטו-ביוגרפיות, וקשה להסביר עובדה זאת. כנראה תלותו הכלכלית בעסקי אביו הטילה עליו תלות של משמעת, והוא אינו יכול להרשות לעצמו לשבת בברסלב, כפי שניתן היה לשער מראש.

אולם גם עסקי אביו היו נתונים לירידה ואביו הלך והתדלדל, וממילא הפרנסה שהגיעה לר' נתן מעסקים אלה הלכה ונתמעטה אף היא. תהליך זה נסתיים, לפי רשימותיו של ר' אברהם, שמונה שנים אחרי פטירת ר' נחמן, דהיינו בשנת תקע"ט. אז נאלץ ר' נתן למכור את השארית האחרונה של עושרו: נאלץ למכור אפילו את כלי-הבית היקרים שהיו לו, ועל כל זאת לא נצרך לבריות עד שמונה שנים אחר הסתלקות אדומו"ר עד שירד מנכסיו לגמרי (שם, עמ' כב). זה מתאים, או על-כל-פנים אינו סותר, למה שרושם ר' נתן באבטוביוגרפיה שלו שבשנת תקע"ג 'עדיין לא הייתי מקבל'¹¹ כלל והייתי מתפרנס ממעט המעות שנשאר[ו] לי עדיין (ימי מוהרנ"ת, דף מז ע"א). בסופו של דבר ר' נתן נעשה המארגן המרכזי של תנועת ברסלב, כנראה עם מעמד קבוע, אולם תיאור התפתחות זו שנים רבות אחרי מות ר' נחמן אינו בגבולות מחקרנו כאן.

אישיותו ודרך עבודתו של ר' נתן

ברור למעיין, שר' נתן אינו נמנה על הטיפוס החסידי של הולכי-בטל, כפי שמתאר את תלמידי המגיד שלמה מיימון בפרק יט שבאבטוביוגרפיה שלו. אדרבא: הוא

¹¹ המשפט הנ"ל נכתב באופן ברור אחרי שר' נתן כבר נעשה 'מקבל', דהיינו אחרי תקע"ט. האם כל הספר ימי מוהרנ"ת נתחבר אחרי תקע"ט?

אדם מסודר, מתמיד גדול היושב בבית-המדרש, כפי שראינו לעיל, וזריו במעשיו: 'וכל הנהגותיו וכל מעשיו היו בזריזות ובמהירות גדול מאד, כמו הליכתו למקוה בכל בקר, הלך ופשט ולבש את בגדיו בתכלית המהירות עד שכמעט לא היה באפשרות שום אדם להשתוות עמו' (כוכבי אור, עמ' כב). מי שמתבונן בספרים הגדולים שיצאו מתחת ידו, הן כתיבת תורות רבו ושיחותיו, והן כתיבתו המקורית שלו כגון ס' ליקוטי תפילות או הכרכים הגדולים של ליקוטי הלכות, על-כורחו תיראה לו תמונתו הרוחנית של ר' נתן כפי שצוירה על-ידי ר' אברהם מטולטשין: 'בעת כתיבתו היתה הקולמס פורחת מתחת ידו, שהיה לפלא בעיני כל רואיו, וכן שאר מעשיו כולם היו במהירות גדול ונפלא עד מאד (וגם אדומו"ר ז"ל התפלא פ"א [פעם אחת] על גודל זריזותו ואמר שבוודאי יזכה להיות עי"ז רועה נאמן, ועיין פרפראות לחכמה על התורה סוד כוונת המילה)' ¹². הוא מתכנן את מעשיו ומארגן את זמנו כשהשעון בידו: 'וגם אחז תמיד את המורה שעות לנגד עיניו והי' שומר את כל שעותיו ורגעיו בכל מיני שמירה' (כוכבי אור, עמ' כב).

אולם סדר זה ואירגון זה לא היו אלא המסגרת החיצונית המקפת חיי-נפש בלתי-מסודרים ובלתי-מאורגנים. יקשה להאמין שאיש-סדרים זה היה סובל מדיכאון קשה וכמעט-מתמיד. ר' אברהם מטולטשין מזכיר פעמיים את המסורת, שר' נתן היה חי בתודעת-מיתה רצופה: 'זכרון יום המות לא נפסק ממחשבתו אפילו כשעה קלה' (שם, עמ' כג). וכן הוא כותב על ר' נתן 'כפי שנקבע בלבבו זכרון יום המיתה ויום הקבורה שמוכנים ועומדים לזה בכל עת ורגע' (שם, עמ' טז).

מתוך סיפורים רבים שעל פני ספר ימי מהרנ"ת וחיי מוהר"ן משקיף אלינו אדם, שמרה שחורה מכל שחור מדכאה אותו עד שהוא זקוק תמיד לעידודו של רבו. במקומות רבים מסופר, שר' נחמן — אף הוא אדם נאבק בייאושו השחור — מעודד את ר' נתן, גוער בו מחמת מרה-שחורה שבו, מנסה להחיות גפשו בדבריו.

[ג]

תיכף להדפסת ספר ליקוטי מוהר"ן (קמא) בשלהי שנת תקס"ח גילה ר' נחמן בפני תלמידו וסופרו ר' נתן שטרנהארץ את עניינו המוצהר בהמשכת עבודתו הספרותית של זה. ר' נתן רושם: 'סמוך לר"ה נגמר באוסטרהא הדפסת ספרו הק' ליקוטי מוהר"ן... אחר שבא [ר' נחמן] מלעמבערג [באותו קיץ, כמבואר מתוך המשך הדברים שם] נסע ע"פ רוב לטיול מחמת עוצם חלישותו... ופ"א נסעתי עמו ודיבר עמי מעגין הספר שלו שנדפס בסמוך... ואח"כ ענה ואמר צריכין לחבר עוד ספר אחד שיהי' נאה ויפה עוד יותר מהראשון. ואח"כ בהיותי עמו בשדה... נתגלגל מתוך שיחתו הק' שגילה לפני התורה הנוראה על פסוק ואיה השה לעולה... ואח"כ כשחזרתי עמו לביתו ענה ואמר לי זה יהי' לך על הספר השני, היינו מה שאמר תחילה שצריכין עוד לחבר ספר ב' וכו' כנ"ל

¹² שם, עמ' כב. בס' פרפראות לחכמה לר' נחמן מטשהרין, ירושלים, תרצ"ה, דף לו ע"ב, מבואר רמז זה ביתר שאת, אבל אינו ברור מעל כל ספק שהמאמר אמנם רומז לר' נתן כפי ששמע ר' נחמן מטשהרין 'שענין זה אמר רבינו ז"ל בפירוש על הר"ר נתן ז"ל' (שם).

עתה העיר אזני שיש לי התחלה על זה הספר השני ובוזה חיזק אותי ביותר לעסוק בזריזו' והתאמצו' ליכתוב כל חידושי הק' וכן הי' עד שזכיתי לחבר מחידושי ספר הק' ליקוטי מוהר"ן תנינא' (ימי מהרנ"ת, דף כב ע"א ע"ב).

נסיעתו של ר' נחמן ללמברג והגילוי הרפואי שם שחייו תלויים לו מנגד הביאו שינוי יסודי בסדרי הכתיבה של תורתו: ר' נתן הסופר המובהק נעשה עצמאי יותר בעניין העלאת התורות על הכתב משהיה קודם הנסיעה ללמברג בשנת תקס"ח. בסדרי הכתיבה לפני למברג היה כפוף כולו לר' נחמן — או שהיה מוטל עליו רק להעתיק את שכתב ר' נחמן עצמו או שכתב על-פי הכתבתו. על-כל-פנים, כך היה לגבי התורות הגדולות. כל זה נשתנה בתקס"ח ואחרי שובו של ר' נחמן מלמברג. ר' נתן נחלקה לו עצמאות ספרותית מסוימת: מכאן ואילך לא הכתיב לו רבו ור' נתן הופקד בידו לכתוב את הטיוטה הראשונה של התורות בעצמו על-פי הזיכרון, לפי מה ששמע מפי רבו, ור' נחמן רק עבר על הטיוטה שהכין ר' נתן ומן הסתם תיקן בה: 'כי מיום שבא מלעמבערג הוכרחתי להתייגע בכמה יגיעו' לכתוב בעצמי כל חידושי, כי מקודם שהי' בלעמבערג היו כמה חידושים שכתבם בעצמו וגם כל התורו' הארוכו' כתבתים לפניו כנו"ל, אבל אחר שבא מלעמבערג לא כתב בעצמו דבר ולא כתבתי לפניו כלל, רק הי' לי כמה יגיעו' קודם שכתבתי תורותיו שלא בפניו ובפרט התורו' הארוכו' שאמר בזמנים הקבועים לקיבוץ כמו בר"ה ושבת חנוכה ושבועות שנאמרו באריכו' נפלא בהמשך גדול מאד. והש"י עזרני שהעזתי פני נגדו והטרחתיו שיחזור עמי רוב המשך הדברים מהתורו' אחר שאמרם ברבים, ואח"כ כתבתים שלא בפניו, ואח"כ הבאתים לפניו והראיתים לו והוטבו בעיניו בעז"ה' (שם, דף כב ע"ב).

לא לחינם מדגיש ר' נתן את יגיעותיו הגדולות, שהיו כרוכות בכתיבת תורות שלא על-פי הסדר הראשון של הכתבה ממש ('כתבתי לפניו'), אלא על-פי זכרונו. הוא אינו מסתיר שהיה לעתים נצרך לעזרת רבו, שיחזור עמו על התורה שנאמרה ברבים זה לא כבר, מפני שזכרון התלמיד לא הספיק לקלוט את כל המשך התורות הארוכות בשעת אמירתן ברבים, או לא הספיק לשמור עליהן. מכל-מקום ברור, שר' נחמן העדיף אפילו את טירדת החזרה בעל-פה על התורה עם ר' נתן על טירדת ההכתבה. בוודאי היה בזה לא רק משום חיסכון זמן בשביל ר' נחמן, אלא גם ביטוי לתוספת אימונו בכשרונותיו הספרותיים של תלמידו. בשניהם גם יחד, ברב כבתלמידו, מקננת דאגה עמוקה לא רק לנוסח מדויק, אלא גם אוטנטי. בשנים האחרונות לחייו ר' נחמן מוצאים אנו לא פעם את ר' נתן עמל על תורת רבו, שואל חבריו במקום שזכרונו לקוי, ואף מביא את גליונותיו בפני רבו לשם אישור סופי של הטפסט¹³. בכל התהליך המסובך הזה יש לשים לב לכך, שהתורה נאמרה בראשונה בידיש ור' נתן היה צריך לתרגמה מידיש לעברית מתוך שמירה על מינוח קבוע בעברית ועל רמזים אסטריריים, שאין להריקם מכלי לכלי על-נקלה.

13 על דרך העלאת הדרשות על הכתב עיין פרפראות לחכמה, דף יא, עמ' ב—ג [המהדיר].

אישורו של ר' נחמן קובע אפוא טפסט אוטנטי. כך, למשל, התורה הארוכה 'תקעו א', שנאמרה בר"ה שנת תקס"ט, שהיא כיום התורה הפותחת את ספר ליקוטי מוהר"ן תנינא, נרשמה על-ידי ר' נתן אחרי 'יגיעות' רבות של ניסוח: '... וגמר כל התורה ברבים באריכו' נפלא כדרכו... ואח"כ לא הי' באפשרי להטריחו שאכתבנה בפניו כי הי' עליו לטורח גדול והוא הי' חלוש מאד והש"י עזרני בדרכיו הנפלאים שיגעתי בכמה יגיעו' עד שכתבתי אותה והראיתי לפניו והוטבה בעיניו בעז"ה' (שם, כג ע"א).

ר' נתן יש לו הרגשה ברורה, כי אישור נוסח התורות על-ידי ר' נחמן חשיבות עקרונית נודעת לו, ואינו נלאה מלהטריחו בדבר זה. כמובן חשיבות כפולה יש לאישורן של תורות, שר' נתן לא שמע אותן בעצמו אלא מפי אחרים ורשמן כפי מה ששמע מפי אחרים: '... ואני לא הייתי אז אצלו בין יו"כ לסוכות כשגילה ענינים אלו ותיכף אחר שמחת תורה... באתי אליו ביום א"ח [אסרו חג]... ותיכף שמעתי מחבירי ענינים הנ"ל וכתבתי על הספר ובליילה שלאחריו... הבאתי לפניו כתיבת התורה הנ"ל כדרכי תמיד להראות לו כל מה שאני כותב מתורתו' (שם, שם, כה ע"ב).

אפילו בימיו האחרונים של ר' נחמן נוהג ר' נתן חומרה ספרותית זאת: הוא מכין טיוטה בעזרת חברים ששמעו את התורה מפי ר' נחמן. המדובר הפעם בתורה הארוכה 'תקעו תוכחה', שנדפסה אחר-כך בליקוטי מוהר"ן תנינא, סימן ח. היא נאמרה בר"ה תקע"א באומאן בתנאים בלתי-רגילים: ר' נחמן עצמו היה חלוש קרוב להסתלקות וקהל-השומעים רב ובלתי-שקט. 'והנה הי' רחוק מאד לכתוב התורה הזאת מחמת שאמרה בקול נמוך והי' אז רעש גדול ובלבול בשעת אמירת התורה, מה שלא הי' כן בשום תורה שאמר בחייו, אך אעפ"כ הש"י ברחמי חיזק את לבבי לשום לב היטב לדבריו וחזרתי התורה עם החבירים שתפסו קצת ובפרט עם ר"ד¹⁴ שהי' תפסן נפלא, וסדרנו בינינו רוב התורה וכתבתי מה שזכרנו והבאתי לפניו [לפני ר' נחמן] אחר ר"ה ותיקן מה שחסרנו בה וגם חזר עמנו מה שלא זכרנו כלל עד שגמרתי אותה קודם יוה"כ והי' רצוני להראות אותה לפניו עוד הפעם קודם יוה"כ ולא אסתייע מלתא' (שם, לג ע"א). כה גדולה היא תודעת אחריותו הספרותית של ר' נתן לדיוק גמור בדברי רבו שלא ינוח ולא ישקוט עד שיקבל ממנו את האישור האחרון לניסוח הדברים, ואפילו אם הדבר מצריך קריאות חוזרות ונשנות: '... ואני הייתי מצפה מאד להראות עוד הפעם את הקונטרסים שכתבתי מהתורה שאמר אז באותו ר"ה, אך הי' לי בושה ולא יכולתי להעיו פני נגדו להטריחו בזה, וביקשתי מאחיו ר"י [ר' יחיאל] הנ"ל שיחזק אותי בזה, וחיזק אותי הרבה עד שנתגברתי ונכנסתי אצלו [אצל ר' נחמן] ז"ל, וצוה לסגור הדלת ועמדתי לפניו אני לבדי, והוא ישב על כסא באמצע הבית, והראיתי לו הקונטריסי' הנ"ל, וראה אותם היטב ותיקן לי כל מה שטעיתי או

¹⁴ כנראה ר' דוב בער המשכיל המפורסם מאומאן שהיגר אחר כך לאנגליה [עיין לעיל, פרק רביעי, עמ' 63; ועיין עוד להלן, פרק שישה-עשר, עמ' 265—269; פרק חמישה-עשר, עמ' 254].

חסרתי שם; גם הי' אז כמה ענינים שלא זכרתי ולא כתבתי כלל... כי נשכח ממני הענין, והוא חזר עמי כל זה וסידר לי הכל כתיקונו... (שם, לג ע"ב). חזרת ר' נחמן על איזו תורה לשם תיקון הנוסח ואישורו הסופי הריהי שעת-כושר מלאת-אפשרויות בשבילו להוסיף על האמור מכבר, והצורה הספרותית הכתובה של התורה לפעמים עשירה מן הצורה שבה נאמרה התורה בראשונה: 'ואח"כ אמר שגמר לחזור עמי כל התורה הנ"ל. ענה ואמר ועתה המקרא, היינו שעדיין לא פי' לנו פירוש הפסוק תקעו עפ"י התורה הנ"ל, כי בשעת אמירת התורה התחילה מהפסוק תקעו, אך כשגמר התורה לא סיים לפרש המקרא הזה ע"פ התורה הנ"ל, ועתה אחר יוה"כ זכיתי שהוא בעצמו התעורר לפרש לי הפסוק הזה כנ"ל. ותיכף אמר לי תורה נוראה ופירש לי כל הפסוק ע"פ התורה הנ"ל. וזה היה הסיום מאמירת תורתו בחייו כי אח"כ לא אמר עוד שום תורה... ואח"כ יצאתי מלפניו והלכתי תיכף לכתוב כל זה באר היטב' (שם, לג ע"ב — לד ע"א). תיקון הטיוטה מאפשר אפוא הוספות על הנאמר בשעת אמירת התורה, ואולי היו גם מקרים של מגרעת בכתב, בייחוד לשם גניזה אסוטירית.

מתוך תהליך ספרותי מורכב זה נצטברו אותם הקונטרסים של כתיבת ידו של ר' נתן, שעתידים היו להוות את חומר הספר ליקוטי מוהר"ן תנינא. אבל לפי שעה לא דובר על הדפסה כלל, וכל מעייניו של ר' נתן היו רק בכך שיעלה על הנייר בדיוק האפשרי כל מלה שיצאה מפי רבו. ר' נתן הוא הסופר הנאמן והמסור, הרואה את עיקר תפקידו ברישום מדויק של תורת רבו ושיחותיו. אולי התגנבו אצלו בחינות שבהן הוא ראה את עצמו תלמיד מובהק, אבל עיקר חפצו עדיין רק להיות סופר מובהק ותו לא.

התקרבותו בשנת תקס"ב גרמה בלי ספק לשינויים מהפכניים בסדרי כתיבת תורתו של ר' נחמן, שגילה בו חיש מהר את המזכיר הספרותי אשר לו היה זקוק. ר' נחמן לא היה אישיות בלתי-ספרותית לחלוטין — הרי כמה וכמה תורות נמצאות בידינו מכתובתו (הן צוינו בדפוסים 'לשון רבינו'), הוא אף היה נוהג 'למסור תורות' בכתב לאנשי שלומו, וכן יודעים אנו שה'ספר הנשרף' נכתב בידי ר' נחמן בעצמו¹⁵, וכן ספר הא"ב [= 'ספר המדות']. מכל-מקום הרגיש ר' נחמן בלא ספק בנחיצותו של מזכיר ספרותי, ונתן ביטוי לכך: ר' נתן רושם: 'שמעתי בשמו שאמר בימים הקודמי' קודם שנתקרבתי אליו שהוא משתוקק שיתקרב אליו איש למדן ובעל לשון נפלא ואז הי' יכול לבאר כתבי האריז"ל' (חיי מוהר"ן, ח"ב, מעלת תורתו וספריו הקדושים, סי' כג). לא ייחשב לו ליוהרא שר' נתן ייחס לאחר שנים את הדברים לעצמו, הרי ר' נחמן הביע בלי דרך עקיפין את הערכתו לעבודתו הספרותית של ר' נתן, וחזר והדגיש את התפקיד שר' נתן קיבל עליו. ר' נתן רושם: 'ספרו לי שכשנתקרבתי אליו אמר בפני אנשים אחרים שלא בפני: ברוך ה' שהזמין לי רך בשנים אחד שאפילו דיבור אחד מדיבורי לא יהי' נאבד עוד. וכוונתו הי' עלי שאזכה לכתוב כל דבריו היוצאים מפיו הק' הן תורות הן שיחות

15 עיין להלן, פרק שלושה-עשר [המהדיר].

שגם הם תורה, ואפילו דיבור אחד בעלמא לא יהי נאבד עוד' (שם, שם, סי' כח). מתקבל על הדעת שהפעם אין זו אמירה סתמית של רבו שר' נתן מפרשה על עצמו, אלא נראים הדברים שר' נחמן התכוון באמת לאיש הצעיר 'שהתקרב' אליו עתה והראה סימנים מובהקים של כישרון ספרותי. ר' נחמן, שאמר מקצת שבחיו של ר' נתן שלא בפניו, לא מנע את הערכתו ממנו גם בפניו. בשנים הבשלות של יחסיהם ניסה ר' נחמן כמה פעמים לעודד את ר' נתן שהיה, כאמור, בעל מבנה נפשי דפרסיבי, ממש כר' נחמן עצמו. ר' נתן מתאר באיזה לשונות של שבח שיבח אותו ר' נחמן אחרי הדפסת ליקוטי מוהר"ן (קמא) בסוף שנת תקס"ח בייחסו לו חלק חשוב בספר המודפס: 'ענה ואמר לי: ועם זה אין אתה רשאי להחיות את עצמך... שיש לך חלק גדול בהספר, היינו בהספר ליקוטי מוהר"ן שלו, שנדפס אז באותו העת, והאריך בשיחה זאת קצת ואמר, שכל הספר הוא שלי, שאם לא הייתי לא הי' הספר בעולם. והסביר לי הדבר שכן הוא שכל הספר נעשה על ידי וכו'... היינו שראוי לי להחיות א"ע [את עצמי] שזכיתי לזכות את הרבים בזכות כזה וכו'. גם שלא בפני דיבר עם כמה אנשים מאנ"ש שיש לי חלק גדול בהספר טאקי גאר, ואמר שראוי להם להחזיק לי טובה כי אם לא הייתי עוסק בזה, לא הי' נשאר אפילו עלה אחד מספריו' (שם, שם, סי' ל).

ר' נתן מחלק את החומר הספרותי של רבו חלוקה משולשת לפי מקורות הכתיבה של החומר: (א) חומר שיצא מקולמוסו של ר' נחמן עצמו; (ב) חומר שנכתב בידי החברים (שמות מדויקים לא נזכרו בסוג זה); (ג) חומר שנכתב בידי ר' נתן עצמו. הוא אינו מהסס לגייס עדויות מפי רבו על שביעות-רצונו של זה מר' נתן בכתיבת תורותיו: 'לענין כתיבת ספריו הקדושים שהרבה תורות כתב בעצמו ז"ל וקצת כתבו הו' החבירים, והשאר כתבתי. אמר שהלשון שלי הוא סמוך להמכוון. והוטב בעיניו הלשון שלי ואמר שאחריו אנכי, היינו לענין צחות הלשון של התורות, הלשון שלי היא מעולה מכולם הרבה, אפס הלשון שלו בעצמו טוב ומעולה ביותר בוודאי, אבל אחר הלשון שלו הוא הלשון שלי שתיכף במדריגה שאחריו נגד הלשון של שאר החבירים, כי לא הוטב בעיניו לשונם כלל בכמה אופנים, כי על פי רוב לא עמדו על המכוון כלל, וגם המעט שהבינו לא היו יכולים לכתוב על הספר כל אשר הבינו בלבבם, וה' אלקים נתן לי לשון לימודים והוטב בעיניו הלשון שלי בעזה"ת' (שם, סי' ט).

ברשימותיו של ר' נתן אין אנו מקבלים כל רמז, מי היו שאר החברים הללו שכושר ניסוחם וכושר תפיסתם היו נחותים משלו. אבל מעניין לשמוע גם מה שנאמר במסורת שלא היתה לר' נתן שליטה עליה, שלפיה היה לר' נחמן סופר-מזכיר אחר לפני 'התקרבותו' של ר' נתן. איש זה אפילו שמו נשתמר: ר' אברהם פטרבורגר. הוא היה רגיל לרשום דברי תורה מפי ר' נחמן, ור' נחמן ביקש ליתן לו מעמד קבוע בשכר, אבל הלה סירב, לפי המסורת הזאת, לקבל משכורת, ומשום כך, ואולי גם מטעמים אחרים, נתפרדה החבילה. האיש נסע לפטרבורג, אבל קשר-מכתבים קיים היה בינו לבין ר' נחמן. בשובו אל ר' נחמן נתברר לר' אברהם לצערו הרב שהחלל שנוצר על-ידי נסיעתו כבר נתמלא והמשרה אצל ר' נחמן

אינה פנויה עוד. כנראה היתה היאבקות קצרה בין ר' אברהם זה לבין ר' נתן על מעמד הסופר-המזכיר אצל ר' נחמן, ויד ר' נתן היתה על העליונה: עבודתו עלתה, כנראה, בהערכת ר' נחמן על עבודת ר' אברהם. זיכרון חשוב זה על ההתחרות בין ר' נתן לר' אברהם ודחיקת רגלי ר' אברהם בעקבותיה נשאר לנו רק במסורת ברסלבית מאוחרת. ואילו בספר ימי מהרנ"ת ר' נתן הוא הסופר היחיד המופיע ור' אברהם לא נזכר שם כלל, כל-שכן שלא נזכרה שום מתיחות. האם מקרה היא שתיקה זו של ר' נתן בספרו האבטוביוגרפי על סיטואציה, שעלולה להיות מסוכנת לקאריירה שלו כסופר כאשר רגליו עמדו כבר בטוחות על קרקע ברסלב?

וזה לשון המסורת האמורה: 'קודם התקרבות מוהרנ"ת הי' רגיל לכתוב התורות ר' אברהם פעטערבורגער, אח"כ נתרחק קצת, שרז"ל צוה אותו להיות מקבל ולא רצה. והי' זמן בפעטערבורג וכתב אגרת מפ"ב לרז"ל, שירא מנקודת היהדות שמסוכן שם, ורז"ל אמר, מחמת זה שהוא ירא זה בעצמו נותן בו כח להתחזק על עמדו. אח"כ נסע לרז"ל ואז הי' כבר כותב מוהרנ"ת התורות ואמר הוא למוהרנ"ת שהוא רוצה לכתוב התורות והניח לו לכתוב והביאו לרז"ל התו' [תקעו ממשלה' שכונסה בס' ליקוטי מוהר"ן תנינא], ואמר לו רז"ל לא כך אמרתי. ובין כך הי' מעשה ששלח אז רז"ל את ר' יחיאל אחיו למעזביו [מקום קברו של הבעש"ט] להתפלל עבורו, ור' יחיאל הי' לו סוס ועגלה, כדי לנסוע לרז"ל והסוס הי' כחוש ורצה ר' נפתלי ג"כ לנסוע להתפלל בשביל רז"ל ולקחו ג"כ. אח"כ שמע מוהרנ"ת שהם נוסעים למעזביו להתפלל בעד רז"ל, הלך להפציר בר' יחיאל שיקחהו ג"כ, ולא רצה, שהסוס הי' כחוש כנ"ל. ואמר לו מוהרנ"ת שבודאי תקח אותי. אמר לו מפני מה השיב לו יען שאבקש אותך הרבה, עד שתוכרח ליקח אותי, וכן הי'. ועל הדרך חזר מוהרנ"ת התו' הנ"ל [ליקו"ת א] ואח"כ הביא לרז"ל ואמר רז"ל כך אמרתי. ולכן יש הרבה תורות שנמצאים ב' נוסחאות. גם לשון החברים הוא מלשון ר' אברהמצי פעטערבורגער' (ס' ביאור הליקוטים בראש הספר, 'שיחות וסיפורים מרבינו ז"ל השייכים להתורות').

אם לתת אימון במסורת זו, הרי מאחרי הכינוי הסתמי והרגיל בספרות ברסלב 'לשון החברים' מסתתר לשונו של ר' אברהם פטרבורגר, ידיעה פיבליוגראפית חשובה כשלעצמה¹⁶.

16 השווה להלן, פרק שלושה-עשר, עמ' 223–227 [המהדיר].

חלק שני

הגותו ותודעתו העצמית של ר' נחמן

פרק שישי

חסידות של מיסטיקה וחסידות של אמונה

בירור טיפולוגי

לפרופיסור יוליוס גוטמן

מנחת תלמיד ליום מלאת לו שבעים שנה

מתבונן אדם במפת החסידות, תנועה דתית אחרונה זו בתולדותינו, דרך האספק-
לריה של המחקר והעיון הריהו רואה תמונה של אחדות ואחידות, תמונה שאין
לכאורה כל סתירות פנימיות בתוכה, לכל המרובה 'דרכים שונות לעבודת הבורא'.
אף דרכים שונות אלו פורשות מתוך האחדות, בלי שאחדות זו תיעשה מוטלת
בספק. כל הדרכים נכללות לבסוף בתוך העניין האחד: 'חסידות'. רוב רובם של
המחקר והעיון בשדה החסידות נאמרים מתוך הקונסטרוקציה של אחדות מהותית
לתנועת החסידות בכל הנקודות המכריעות של השקפתה הדתית, מתוך הנחת
אחדות-מלכתחילה שאינה מופרעת אלא, אפשר, בהבדלים דקים של אטמוספירה
או בחלוקה בלתי-שווה במקצת של טעמים ונגינות.

אפשר שבתחום הפולקלור יש מקום לקיים מידת-מה של אחדות, וכן בצורות
מסוימות של חיי הדת. מידה ידועה של מסגרת משותפת נמצאת בדרכי התפילה
שבהתלהבות וריקודין, או במנהגים אחרים זולתם, המאחדים את כל זרמי החסידות.
אולם ברור שלא סגי בהא: מעם המישור העיוני-רעיוני ומעם הבחינה של סולם-
הערכין הדתי יש לערער על ההשקפה האחדותית ועל ראיית חטיבה אחת ואחידה
בתורותיה של החסידות. האחדות האידיאלית נעשית מפוקפקת, בשעה שאתה יוצא
לבקש לה נקודות-מבט אשר מעבר לשאלות הפולקלור החסידי.

דווקא בתחום הרעיוני ובתחומי של סולם-הערכין הדתי ייעשה להלן ניסיון
להבלטת ההבדלים העקרוניים, הקיימים בין הנפות השונות שבמפת החסידות.
הזרמים הראשיים כיוון ברור וחתוך נקנה להם, אם נציג הצגות-בעיה מכריעות של
ההשקפה הרעיונית ושל מערכת האידיאלים הדתיים. מאחורי מחלוקותיהם של
הצדיקים, הנראות לכאורה מחלוקות אישיות, מתגלה הרקע העיוני: כל החדגוונות
האידיאלית של הזרמים תיעלם ותפנה מקומה להתפלגות כללית לשני מחנות
גדולים. כן יתברר, כי גדולה מידת ההשתנות ממידת ההשתוות שבין שני מחנות
אלו. אם האחדות האידיאלית מתערערת דווקא בנקודות המכריעות של שאלות
רעיוניות, דתיות ותיאולוגיות, הרי ששאלת מהותה של החסידות, האידיאה העליונה
של הווייתה, תהיה אנוסה להיסוג אחורנית נסיגה דיאלקטית עד לנקודה גנוזה
ביותר, מקום שם אין לה עוד משמעות גדורה במערכת האידיאות. הסקירה הקצרה
דנן יהא בה משום הצגת-בעיה טיפולוגית וכאראקטירולוגית מבחינה רעיונית. ומן

הדין להזכיר כאן, כי בספרות החסידית גופה נמצאות הערות שחיבה יתירה נודעת מהן לציין את אופי בתי-המדרש השונים, את הכיוונים ואת הזרמים בחסידות, הערות הנעשות לפעמים בכלים כאראקטירולוגיים דקים והן קולעות אל השערה. על-פי קווים בולטים של התפיסה הדתית ושל ההשקפה המרכזית אתה מוצא בהערות-אגב אלו ראייה טיפולוגית מובהקת.

כוונת הניסיון דנן להתחקות על שני טיפוסים דתיים שונים אלו שניתן לגלותם בין זרמי החסידות, הלא הם טיפוס הדתיות המיסטית, מצד אחד, והטיפוס של דתיות-האמונה, מצד שני. טיפוסים אלה לא זו בלבד שהם שונים זה מזה, אלא אף מנוגדים זה לזה ניגוד קוטבי ברוב הנקודות המכריעות שבדת. ההשתמשות בשתי קאטיגוריות אלה של מדעי הדת — אשר גם התיאולוגיה המודרנית עשתן כלי-זינה בפולמוסיה וחידדה בכך את מובנן — שימוש זה אפשר שיצמיח תועלת להבנת החסידות בכלל.

נראה הדבר, כי לא זו בלבד ששני טיפוסים אלו מיוצגים בתחום החסידות בדוגמאות למופת, אלא ניתן לומר, כי לאמיתו של דבר כל תחום החסידות כולה — עד כמה שיש ביסוס עיוני לה בכלל — נחלק לשני מחנות, מחנה המיסטיקה מכאן ומחנה האמונה מכאן. אין בכוונת הסקירה ליתן דין-וחשבון על התפתחותם ההיסטורית של שני הטיפוסים במסגרת התפתחותה של החסידות. מתוך ויתור על התיאור ההיסטורי נשתמש בתיאור הטיפולוגי כשהוא מודגם בשתי דוגמאות קיצוניות, דוגמה לטיפוס, דוגמה לטיפוס. בחסידות-המיסטיקה נתפוס לדוגמה בתיאור זה את תורת ר' דוב בר, המגיד הגדול ממזריטש, ופעמים אף את תורת תלמידו המובהק, מפתח שיטתו, ר' שניאור זלמן מלאדי, מייסד חב"ד. ומאידך גיסא נתפוס לדוגמא של חסידות האמונה את ר' נחמן מברסלב. שתי דוגמאות אלו יש בהן משום ההתגבשות המחשבתית השלימה ומשום הבאת מגמות לגמר-בישולן, עד שראוי שיהיו שני בתי-מדרש אלו באי-כוח שני הטיפוסים בסקירתנו זו. יש לידע, כי בר' דוב בר ממזריטש ובר' נחמן מברסלב תפסנו דוגמאות קיצוניות, הכוללות, כביכול, מתוך העמקה עיונית מסוימת, יותר מאשר את עצמן בלבד. הרי לחסידות-המיסטיקה אפשר למצוא עקבות — חוץ מהמגיד ממזריטש וחב"ד — ברעיונות מרכזיים מאוד של הבעל-שם-טוב, ומכאן שהיא שולטת ברוב תחומי החסידות כמסורת-ראשה שבה, אשר חסידות-האמונה נאבקה עמה. ברסלב, שבחרנו בה כדוגמה ומופת בשל ההעמקה הגדולה בבעיות האמונה, הרי גם היא אינה יחידה במערכה, ועל-ידה יש לזכור כמייצגי הטיפוס הזה את ר' אברהם מקוליסק, ר' מנחם מנדיל מרימאנוב, ר' מנחם מנדיל מקוצק, ר' אלכסנדר זושא הכהן, ר' צבי אלימלך מדינוב, ועוד ועוד. לא שפע החומר יהיה כאן נר לרגלינו אלא הבלטת המגמות. צימצומו של חומר זה והעמדתו על שתי הדוגמאות המייצגות של מזריטש מזה וברסלב מזה כמעט פוטרים אותנו מן ההתנצלות ההכרחית הגורסת ואומרת, כי במציאות ההיסטורית אין טיפוסים טהורים. אולם בהתנצלות אחרת חייבים אנו, והיא כי כל הצבת-טיפוסים לעולם אין בה כדי לצאת ידי חובה בפני שלל הצבעים של הרבגוניות הממשית אשר לתופעות ההיסטוריות המציאותיות.

בשעה שאנו באים לשאול למהותו של מושג-אלוהים בשני הטיפוסים מתוך העמדת התפיסה של המגיד מול תפיסת ברסלב, מיד מתגלה השוני בכל חריפותו הקיצונית, שוני שפירושו ההבדל בין תפיסת-אלוהים פאנתאיסטית, או קרובה לפאנתאיזם, שהיא תפיסה בלתי-אישית, לבין תפיסת-אלוהים אישית אף וולונט-טאריסטית. ידועה המחלוקת בספרות המדעית על האופי הפאנתאיסטי של ההשקפה החסידית. יש מבקשים להמתיק את הפאנתאיזם עד כדי פאנ-אנתאיזם. ובדין אפשר גם לשאול את השאלה, אם קיימת תורה חסידית על מציאותו של אלוהים ממש בתוך הנמצאות, או שמא אין מדובר כאן אלא על מציאות כוחו בתוך העולמות? מאמר טיפולוגי זה לא נועד להיכנס בעבי הקורה ולהכריע בשאלות אלו, שאין להכריע בהן אלא על-פי ניתוחים מדוקדקים של השיטות החסידיות השונות, שכן אין מידת הפאנתאיזמוס ומהותו שוות בכל השיטות. אך זאת יש להדגיש, כי כל השאלות הללו, השנויות במחלוקת, אינן חלות אלא על מידתה של הנטייה הפאנתאיסטית ואופיה: אשר לעצם קיומה של הנטייה הפאנתאיסטית אין מקום לוויכוח כלל. נניח לה אפוא לשאלה, אם יש לפנינו בתורות הבעש"ט, המגיד או חב"ד פאנתאיזם גמור או רק פאנ-אנתאיזם, או אפילו פחות מכך — הנטייה לצד זה, המשותפת לכולן, אינה בגדר שאלה. אם נוסיף לזה, כי בשיטת חב"ד מגיע הפאנתאיזם בבירור לידי א-קוסמיזם גמור, כי העולם נבלע בתוך אלוהים, הרי יש לנו כל סדר-המעלות של נטיות פאנתאיסטיות בין זרמי החסידות השונים, המהוות מעין שלבים שונים בתהליך התגברותה של מגמת האימאננציה החריפה.

אולם אותה תפיסה של האלוהות, אשר שאלות הפאנתאיזם מתעוררות עליה בפנים שונות, אינה נמצאת אלא בזרם שקראנו לו ונקראו להלן הזרם המיסטי. הוא מאכסן בקרבו צורות מצורות שונות בתפיסה אימאננטית של אלוהים בתוך העולם. ציור זה של האלוהות בתוך העולם, לא אופי פאנתאיסטי בלבד אלא גם אופי בלתי-אישית ברור לו, והרי הן שתי נקודות חשובות של התפיסה המיסטית, שאינן קשורות אמנם בהכרח גמור זו בזו בצורותיה השונות של המיסטיקה, אך בדרך כלל הן באות שלובות זו בזו, ודווקא שילובן אופייני מאוד לכל מיסטיקה שיטתית טהורה. תפיסת האלוהים של המיסטיקאי ר' דוב בר ממזריטש אינה מבוססת על המומנט של בריאה, התגלות במעמד הר סיני וגאולה משיחית; חוויית-אלוהים שלו בנויה דווקא על בחינת ישות אלוהית הגנוזה בתוך כל הנמצאות. היינו: לא אלוהים הבורא בריאה יש מאין, המתגלה בהתגלות היסטורית וחד-פעמית והגואל גאולה אחרונה לימות המשיח, לא כזה הוא האלוהים של הניסיון הדתי שלו. ואין מן הצורך להדגיש, כמובן, כי אין בכך, בפי המיסטיקאי, משום כפירה דוגמאטית באותם העקרונות של הדת היהודית. אך נסיונו הדתי המיסטי-קונטמפלטיבי הוא לא באל אישי אלא באותה 'חיות' אלוהית שבכל העולמות ושבכל הנמצאות, חיות השוכנת בהם שכינה של ישות. אין זה מושג השכינה של המסורת התלמודית-מדרשית, אשר עם כל האימאננציה שלה הריהי בעלת אופי אישי ביותר. בבית-מדרשו של המגיד מופיעה 'חיות' זאת במובן גדול

של פאנתיאיזם או פאנ-אנתיאיזם דינאמי המשתמש בכללי תורת האצילות הניאו-אפלטונית. אף אם נמצאים מומנטים מסוימים במהות האצילות שאינם בלתי-אישיים, תוצאתה של האצילות, אותה חיות אלוהית העולה בניסיון הדתי, ושהיא המושג התיאולוגי המרכזי של תורת המגיד, בלתי-אישית היא מכול וכול. העדר-האישיות של האלוהות בתורת חב"ד ברורה כמובן עוד יותר. הטענה שאלוהות ועולם אינם מזדהים אף בתורת חב"ד זהות גמורה, דהיינו שהאלוהות לא נתלבשה כולה בתוך העולמות, ולא כולה נכנסה לתוך האימאנציה הגמורה, אין בכוחה לפרוך הנחה כללית זו של העדר האופי האישי באלוהי.

אם ניתנה התיאולוגיה המיסטית של המגיד ממזריטש וחב"ד, הממשיכה כאן את הקו ביתר שאת, להתנסח בעזרת המונחים: אימאנציה, פאנתיאיזם, פאנ-אנתיאיזם, העדר פנים אישיים לאלוהות הנכנסת בדרך אצילות לתוך העולמות, הרי לעומתה ניתנה התיאולוגיה הברסלבית להתנסח בשורת המונחים המנוגדים האלה: תיאסמוס אנטי-ראציונאלי המתאפיין בעזרת מערכת המושגים והמונחים של טראנסצנדנציה אלוהית המרוקנת את העולם ממצאות אלוהים בתוכו, ושל אלוהים בעל רצון המנהיג את עולמו בהנהגה פאראדוקסאלית לפי רצונו המוחלט. אם היתה החוויה היסודית של המיסטיקאי ר' דוב בר מיוסדת על אלוהים בחינת ישות, הרי החוויה היסודית של ברסלב מבוססת על אלוהים בחינת רצון. העולה מזה: פניו האישיים של בעל-הרצון אינם מטושטשים טישטוש מיסטי בלתי-אישי, כפי שמצינו בתפיסה הפאנתיאיסטית. ונהפוך הוא: בבית-המדרש הברסלבי מוצא אתה תפיסה רצונית ותפיסה פרסונאלית של אלוהים כשהן עולות בקנה אחד.

והנה כל יחסו של אלוהים אל העולם ישתנה תכלית שינוי אם ייתפס אלוהים לא כשרוי בתוך חפצי-העולם אלא כאלוהים העומד מעל לעולם, ויחסו אל העולם יחס הבורא הריבוני השולט על בריאתו שלטון בלי מצרים. הרי הוא כאן בעל העוצמה הבלתי-גבולית הגוזר חיים לכל חי, שגזירותיו ומעשיו לא ישיגם אלא התימהון והקושיא של בשר-ודם. אופייני הוא, כי המוטו החב"די הוא 'כי קרוב אליך הדבר מאד': בתפיסה המיסטית טושטשו הגבולות בין מעלה למטה; ואילו בבית-המדרש של ברסלב אין טישטוש מיסטי זה, והגבולות גדורים: האל אל הוא, והעולם עולם, ואין מלכות נוגעת בחברתה.

הובלטו כאן התפיסות השונות שהתחייבו מרעיון הפאנתיאיזם מזה והתיאיזם הפאראדוקסאלי מזה לגבי מושג האלוהים. אך עוד פילוג שני, לא פחות חשוב, מתחייב מקו-מבדיל זה. המיסטיקה הפאנתיאיסטית מיוסדת לפי עצם מהותה על אדני מגמות מוניסטיות. אם המציאות כולה חדורת אלוהות היא, הרי הישות האלוהית פולשת לכל קרן-זווית: תחום הרע המיטאפיסי, תחום הטומאה והקליפה לא יכירנו מקומה בשיטה פאנתיאיסטית מסקנית. לפיכך לא התפתחות היסטורית מקרית אלא התפתחות מחויבת-השיטה היא, אם המגמות המוניסטיות האדירות הפועלות בתורת המגיד ממזריטש, ומה גם בתורת חב"ד, מבטלות כל מגמה דואליסטית בתמונת העולם הדתית. שינויים אלה שחלים בתמונת-העולם החסידית לעומת הלוריאנית ניתנים למששם בידיים בשל העובדה שהמסגרת של קבלת

האר"י הדואליסטית נשארת בתוקפה באופן צורני בחסידות, אלא שהיא מתפרשת פירוש חדש שאינו מניח מקום ליסודות המהותיים ביותר של קבלת האר"י. יבוא מושג הצמצום של קבלת האר"י ויוכיח: המושג שגדר את הקבלה הזאת מפאנ-תיאיזם והפכה לתורה דואליסטית, הוא-הוא ששיווה, בהיפוך משמעו, לתורתו של המגיד מגמותיה הפאנתיאיסטיות-פאנ-אנתיאיסטיות. בעוד שלפי הקבלה הקלאסית יש לו לרע עצמאות ותחום משלו, הרי המיסטיקאים שבחסידות משנים את תמונת-העולם של הקבלה שינוי מהפכני, בבטלם, מתוך כוונותיהם הפאנתיאיסטיות-מוניסטיות, את כל עצמאותו של תחום הקליפה. טוב ורע, קדושה וטומאה, אינם עוד ניגודים קוטביים, אלא נעשו, עם חילופה של תמונת-העולם הדואליסטית לתמונת-עולם של האצילות האלוהיות בעולם, לשאלה של דרגות. הרע אינו אלא הדרגה התחתונה של הטוב, והחטא עשוי להיות כיסא לטוב. כל אפשרות עקרונית של תפיסה דואליסטית נעקרה כאן בתחום הפאנתיאיזם המוניסטי.

לא כן מצב הדברים בפרסלב. היסודות הדואליסטיים של הקבלה בכלל ושל קבלת האר"י בפרט חיים כאן בכל כוחם החיוני, ואף מגמות דואליסטיות חדשות מוסיפות לתורת פרסלב גוון מיוחד. כוחות הרע מגדירים לעצמם תחום דימוני עצמאי. יתר על כן, על-יד הכוחות הדימוניים הסתמיים-מופשטים מציינת את העולם הפרסלבי תחושה חזקה ביותר של הממשות האישית-הקונקרטית של כוחות הרע: הם אינם מופשטים, אלא מצטיירים הצטיירות אישית מאוד. אין לדבר כאן על כוחות-הרע האנונימיים כבקבלת האר"י, אלא משמעות פרסונאלית להם, הואיל וכלים הם ביד אישיות השולטת עליהם, הוא-הוא השטן.

נקודה שנייה של ההנגדה השיטתית הזאת על שתי מערכותיה תבדוק את בעיית היחס שבין אדם לאלוהיו. אפשר לשאול כאן על התכנים שבהם יחס זה מתבצע, ואפשר לשאול שאלה עקרונית על מהותו של יחס זה. אשר לתוכן היחס שבין אדם לאלוהים, הרי השאלה היא זו: מהו הערך העליון במערכת הערכים הדתיים, הקובעים את דרכו של אדם בהנהגתו הדתית? תורת המיסטיקאים שבין החסידים עונה על שאלה זו במושגי הקונטמפלציה (בעש"ט) והאכסטאזה (המגיד, חב"ד), בעוד שתורת פרסלב ובית-מדרשה מעמידים בראש כל ערכי הדת את האמונה. שתי קאטיגוריות אלה של חיי הדת הרי הן שתי צורות נגדיות למערכת הציורף של הטיפוסים הדתיים, ולא במקרה נקראו שני הטיפוסים בשמותיהם מבחינה זו. הדרכים המיסטיות של הקונטמפלציה והאכסטאזה (דביקות) מצד אחד והדרכים של חיי-אמונה מצד שני, הרי בשתי אפשרויות שונות אף נגדיות אלו ניתן לראות את שתי אפשרויותיה הקוטביות של ההוויה הדתית בכלל, בחינת אפשרויות שאינן רק משלימות זו את זו אלא, בעיקר, סותרות זו את זו סתירה רעיונית וסתירה שבאווירה גם יחד, אשר לפי חומר הדין של הטיפולוגיה אין לה התרה עולמית. רק בחיי-הדת הרגילים והפשוטים עלולות לשמש שתי הדרכים בעירבוביה, כשהן כאילו משלימות אשה את חברתה; בדוגמאות המפותחות של חיי-הדת קיימת הפרדת-תחומין חמורה מאוד בין הטיפוסים. בדוגמאות הבשלות של חיי-הדת מגדירה כל דרך ודרך את עצמה ומסייגת את עצמה מחברתה בבהירות למופת.

האפסטאזה ואף הקונטמפלציה הנחתן היסודית היא הקירבה המיוחדת שבין אלוהות לאדם. כבר הודגש לעיל שקירבה זו מובטחת ביותר בתיאולוגיה של המגיד ממזריטש, ושל חב"ד לא-כל-שכן. עצם אקט הדביקות הקונטמפלטיבית והאפסטאזה הבאה בעקבותיה, חוויה בלתי-אמצעית של האלוהי יש בו, ללא תהום פעורה בין אלוהות לאדם: אדרבה, גשר של אי-האמצעיות גשור כאן ביניהם. ואילו האמונה מתאפיינת דווקא בהיותה דרך-עקיפין. התהום הפתוחה בין מאמין לנושא אמונתו מתבטא בברסלב באופי הפאראדוקסאלי של האמונה. התהום שבין התחום האלוהי והתחום האנושי מתגלית לא רק בטראנסצנדנציה הישותית של אלוהים (אינו 'בתוך' העולם), אלא גם בטראנסצנדנציה ההגיונית שלו (אינו 'עולה בשכל'), ואסכולה זו מעמידה את הערך הדתי העליון שלה, את האמונה, על חודה של סכין: האמונה נעשית אמונה פאראדוקסאלית, שהמאמין חייב להתחזק בה לא מתוך אקט אינטלקטואלי של הבנה, אלא מתוך היאבקות ומשבר הגיוני מתמיד בפני מי שהפאראדוקס שלו: היינו האל הפאראדוקסאלי או הצדיק הפאראדוקסאלי. אין אפוא משום תימה בעובדה, כי בתורת חב"ד, שהיא מבחינה ידועה פיתוח עקיב מאד של דרך המגיד, בולטים ביותר הבירורים הדקים בדבר אמיתותה של האפסטאזה, בדבר אבן-הבוחן של 'התפעלות אלוהית'. והרי כל זה אופייני ביותר להתעמקותה של המיסטיקה בתוך עצמה ובבעיותיה המיוחדות: הרינו מוצאים בעיה נכבדה זו גם בדרכי המיסטיקה הנוצרית של ימי-הביניים. ושוב לא מקרה הוא, אלא פועל-יוצא מעצם השיטה, כי לעומת בעיית ודאותו של הניסיון המיסטי עולה וצפה בברסלב הבעיה על ודאותה של האמונה והחתירה המיואשת האינסופית לבדיקת המאמין את אמונתו, אשר אין לה על מה לסמוך והיא עצמה תלויה על בלימה. ההתפתחות המקבילה של שני מעגלי-הבעיות נובעת בשני התחומין מתוך הפרובלימאטיקה המיוחדת לכל אסכולה ואסכולה.

מעבר לשאלות של תוכן אלו בסוגיה של יחס האדם לאלוהיו, הרי יש גם צד עקרוני המבדיל בין דרכיה של הדביקות הקונטמפלטיבית והאפסטאטית מכאן לבין דרכי האמונה מכאן. בתרגילים הנפשיים של המגיד נעדר היחס האישי, היינו אותו המתקמר בין אישיות לאישיות. כבר ראינו כי האלוהות מתגלה במסורת המיסטית בצורות שונות של מושג-אלוהים בלתי-אישי; ה'היות' האלוהית השוכנת בתוך הדברים כיסוד אונטי-דינאמי שלהם, בחינה בלתי-אישית היא. על כך יש להוסיף, כי גם המתבונן הקונטמפלטיבי אינו עומד באישיותו, שכן הטכניקות המסובכות של הקונטמפלציה חותרות כולן לקראת מצב אפסטאזה אשר, לפי הגדרת אסכולה זו עצמה, 'ביטול היש' הוא, ביטול אישיותו של המתבונן דרך כיבוי תודעתו. לעומת זאת מהווה האמונה, במהותה שהתפתחה בברסלב, התייחסות עצם אישי אל עצם אישי: קיום האישיות הן בצד האנושי והן בצד האלוהי מבוצע בבית-מדרשה של ברסלב בכל חומר הדין. מלבד האמונה באלוהים נתפתח כאן התפתחות קיצונית המושג של 'אמונת חכמים', היינו האמונה בצדיק, אשר לפי עצם מהותה אמונה אישית היא. לשיאה מגיעה אמונת-חכמים זו עם האמונה הפאראדוקסאלית ב'צדיק האמת', הוא ר' נחמן עצמו: האופי האישי של התייחסות-

אמונה זו גלוי כאן ואינו צריך ראייה. הננו מוצאים אפוא בברסלב, כי כל חיי-הדת שלה הבנויים על חיי-האמונה מבוססים על ההתייחסות הנמתחת בין ה'אני' לבין ה'אתה', יחס אשר העדרו, אפילו ביטולו מטעם השיטה הכללית, ציין את זרם המיסטיקה.

שוני זה של שני הזרמים יקבל אישור נוסף אם תיבדק מהות התפילה בשני הזרמים. הרי בתפילה מוצא אתה על-פי רוב את תמציתה המרוכזת ביותר של הגישה הדתית. שוב אין זה בגדר מקרה אפוא אם נמצא, כי בבית-מדרשו של המגיד, לרבות חב"ד, משמשת התפילה בעיקר שעת-כושר רצויה לביצוע הקונ-טמפלציה והאפסטאזה, כעין תגבורת מיוחדת לתוכן העיקרי של החיים הקונ-טמפלצטיביים והאפסטאטיים. לעומת זאת מוצאים אנו את חיי-התפילה הברסלביים כשהם מתגבשים במושג החדש של 'שיחה בינו לבין קונו'. התפילה בחינת שיהיה בין עצם אישי לעצם אישי ולא כהזדמנות לאפסטאזה של ביטול היש — הרי בזה בא לידי ביטוי נמרץ האופי המיוחד של התפילה בדתיות האמונה. כאילו נפתחו בברסלב כל מעיינות התפילה מעוצם התגברות חיי-התפילה הדיאלוגיים, ויבוא ספר ליקוטי תפילות של ברסלב ויוכיח.

ההבדלים בין שתי האסכולות מעמיקים מבחינת תוכן התפילה ומגלים את השוני של אישיות ואל-אישיות באספקלריה חדשה. הבדלים אלה סובבים שוב על ציר שאלת קיום האישיות בשעת התפילה, ובמובן מיוחד ביותר. לפי התורה המיסטית המובהקת של המגיד, שמקורה בדברי הבעל-שם-טוב, אסור לו לאדם להתפלל על צרכיו הממשיים. ביטול אישיותו של המתפלל מבוצע אפוא לא רק בעצם האופי הקונטמפלצטיבי של התפילה, אשר גולת-הכותרת שלה הוא ביטול היש של האפסטאזה, שהוא ביטול התודעה האישית; אלא ביטול אישיותו של המתפלל מתבטא גם בהתפשטות התפילה מכל הצטרפות ממשית של המתפלל. דרישה להתפשטות המתפלל מעצמותו, מן האני הממשי שלו, מצרכיו האישיים שלו, דרישה מיסטית טיפוסית היא. תפילת תחנונים מתוך המצוקה הנתונה איננה התפילה המיסטית האידיאלית. נמצאנו למדים, שהאסכולה המיסטית שבחסידות גורסת את ביטול האישיות של המתפלל בכמה פנים, הן בכיבוי התודעה האישית והן בכיבוי האופי האישי של הבקשה. אם אין להתפלל אלא על חסרון השכינה, והתפילה עצמה אלוהות היא, הרי שמעגל סגור כאן לפניך ולא קשת של יחס בין מדבר לשומע. לעומת זאת חיי התפילה שאתה מוצאם בברסלב הם תמיד בחינת בקשות ותחנונים לשידוד המערכות, להתערבות רצונית בהנהגת העולם, לגסים גלויים ונסתרים. על כן גובעת התפילה תמיד מתוך סיטואציה נתונה ומצוקה ממשית: אין כובשים את הגוון האישי של ההצטרפות. כל תוכן פרטי מותר ורצוי לבוא בתפילה: ב'שיחה בינו לבין קונו' אין הבקשה הפרטית מתכללת בתוך מערכות על-אישיות ואלוהיות: להיפך, ניתן לומר כי התפילה הברסלבית נשארת תמיד בחינת שיחה בין עצם אישי לעצם אישי, ותוכנה של שיחה זו הבעת מצב אישי, מצבו האישי של המתפלל הבא לבקש ולהתחנן על נפשו. ההפכיות של שתי תפיסות מנוגדות מתגלה לעין גם בסוגיה האנתרופולוגית:

מהות האדם, כוחו וגבורתו. שתי תשובות שונות לחלוטין אתה מקבל מפי מייצגיהם של שני הטיפוסים. אנתרופולוגיה אופטימיסטית, הערכה חיובית של האדם ומעמדו לגבי אפשרויותיה של הקדושה, ניצבת מול אנתרופולוגיה פסימיסטית והערכה שלילית של האדם מבחינת המעמד המיטאפיסי שלו.

הידיעה על ריחוקו המיטאפיסי של אדם מן הקדושה, הריהי הצד השני לתפיסה התיאולוגית של הטראנסצנדנציה המופלגת של אלוהים שמצאנו בתורת פרסלב, והן בחינת שני צדדים למטבע אחת. הריחוק המהותי מהקדושה נתפס בפרסלב כמעמדו של אדם, והוא לאמיתו של דבר חטאו הקדום. אין לך הבדלים עמוקים יותר בתחומי הדת מאשר בין האווירה האופטימיסטית של המגיד הגדול ושל תורת חב"ד, בדבר האפשרויות הגבוהות של אדם ו'נפשו האלוהית' להשראת שכינה בקירבו בתוך האפסטאזה, ובין אוירת התורה הפסימיסטית של פרסלב על מהותו הנפולה של האדם. מושג 'הנקודות הטובות' שבכל אדם היא התפיסה החיובית ביותר, שהאנתרופולוגיה הפרסלבית משתמשת בה להפגת הלב בפרשה זו.

מן השאלה האנתרופולוגית מתבקש מעבר ישר אל הדיון על מהות החטא. הזרם המיסטי-קונטמפלטיבי מטשטש את מהותו של החטא בתוך המסגרת האידיאליסטית הכללית שלו. כבכל מיסטיקה כן במיסטיקה החסידית נשלל מן החטא מימד המעמקים שלו בהדגשת העובדה, כי גם בחטא נמצאת חיות אלוהית וניצוץ קדוש. ודאי מאלף הוא להעמיד לשם השוואה את ההמתקה השוררת בשאלת החטא בבית מדרשה של המיסטיקה החסידית מול התפיסה החמורה של פרסלב. שכן בפרסלב מוצאים אנו תורה מפותחת על מהות החטא, תורה הנוהגת רצינות גמורה במושג דתי זה. ולא זו בלבד, אלא אפילו ניתוח קל של מושג החטא בתורת פרסלב יראנו, כי אין החטא מתמצה כליל בחטא הממשי-למעשה, אלא תוכנו מתקרב עד מאוד למושג החטא המהותי, החטא אשר לא רק במעשיו של אדם הוא אלא בעצם הווייתו האנושית.

התחלקות המגמות של שתי האסכולות ניתן לראותה בעליל גם ביחסן השונה אל התופעה החסידית הסגולית, רצוני לומר אל אישיות הצדיק ואל מוסד הצדיקות החאריסמאטית. בעוד תורת המגיד ובייחוד חב"ד מקילות במעמד המיוחד של הצדיק ושל יחיותו בחינת שליחות של אישיות יוצאת-מן-הכלל, הרי בתורת פרסלב עדים אנו להפלגה של תורת הצדיק ותעודתו עלי אדמות. חידוד הרעיון הפרסלבי מתקרב אל התפיסה, כי לאמיתו של דבר אין צדיק אלא אחד, הוא היוצא-מן-הכלל הגדול, האישיות היחידה בעולם, המנהיג הגדול הנעלם, הצדיק-המשיח הפאראדוקסאלי שבידו נמסר הכול מכוח מעמדו, שהוא אנאלוגיה קיצונית למעמד האל הפאראדוקסאלי. האמונה בצדיק היחיד עומדת כאקט מתווך במקום היחס הבלתי-מתווך של הניסיון האפסטאטי אשר למיסטיקאי מבית-מדרשם של המגיד הגדול או חב"ד.

נקודת-המבט האחרונה של ההנגדה השיטתית שלנו היא בירור היחס אל השאלה האסכאטולוגית. ההבדלים בולטים שוב באופן חד-משמעותי. התורה המיסטית-קונטמפלטיבית של המגיד וחב"ד מבטלת, בעיקרו של דבר, את המתיחות

האסכאטולוגית לקראת המשיח והגאולה כתחום עצמאי של הדתיות המיסטית שלה. ובדין הוא כך: הרי הניסיון הקונטמפלטיבי-האפסטאטי, העומד בראש דרישותיה של דתיות זו, אינו קשור בזמן ההיסטורי. כשם שמבחינה עקרונית אין הניסיון המיסטי מבוסס על החתך בהיסטוריה הנקרא מעמד הר סיני, כך אין הוא מתייחס התייחסות מהותית לאותו חתך זמני שבהיסטוריה הנקרא גאולה. האדישות המיסטית המפורסמת לגבי ההיסטוריה מתאשרת אישור גמור, אם תבדוק את תורת המיסטיקאים שבחסידים ביחסם אל הזמן האסכאטולוגי: העדר כל מתיחות משיחית מטביע את חותמו על הדתיות הקונטמפלטיבית שלהם. לעומת זאת בולטת דרישת האסכאטולוגיה של בית-המדרש הפרסלבי. בנקודה זו מתגבשות שתי קאטיגוריות יסודיות של דתיות פרסלב: מידת האמונה המיואשת מתקשרת בנקודה האסכאטולוגית במידת התקווה המיואשת, ושתייהן מכוונות כנגד הגאולה המשיחית, שאפילו עכשיו, במצב שלאחר יאוש, אין להתייאש ממנה. שתי האסכולות הולכות לשיטתן גם בכך, שהתוכן המהפכני של תורת הגאולה במשנת המגיד וחב"ד זעום הוא עד מאוד, ויקשה לומר מהו המפנה שתורה מיסטית זו מבטיחה לימות-המשיח, ואילו משנת פרסלב רואה בגאולה מפנה יסודי לעתיד לבוא, המקיים את התקוות הנסתרות ביותר של המאמין הפאראדוקסאלי. עולמה של האמונה אשר עתה, בתוך הזמן ההיסטורי, עולם של פירכות הוא התלוי רק על האמונה הפאראדוקסאלית, עתיד להפך לעולם של ברירות, ואין לך תקווה גדולה מזו למי שהפאראדוקס הוא לחם-חוקו באמונה.

הרי ניתן לקבוע, כי אין בה בחסידות אחדות רעיונית בשאלות היסודיות ביותר, שכן שתי מגמות חוצות מצאנו בה כשהן מגובשות בשתי שיטות עיוניות עמוקות: הכיוון האחד של דתיות המיסטיקה, שבה התקשרות מגמות מיסטיות-קונטמפלטיביות עם מגמות אידיאליסטיות לכלל מסכת רעיונית אחת ואחידה; והכיוון השני, היא דתיות האמונה, שמוטיבים אפסיסטנציאליים אדירים פועלים בה ומשווים לה דמות-דיוקן מיוחדת.

כוח-המושך של הגבול

[א]

מהי משיכתו המיוחדת של ר' נחמן ושל חסידות פרסלב בשביל בני תקופתנו? מה ייחודה של פרסלב בין שאר בתי-המדרש של התנועה החסידית? סיפורי מעשיותיו של ר' נחמן היו ביכורי הספרים החסידיים של מארטין בובר בראשית המאה העשרים. ספרי פרסלב היו שעשועיו של הלל צייטלין במשך עשרות שנים, שהרבה להעמיק כתוב בפרשה זו, וגרשם שלום הגדיר את ר' נחמן כאדם שלשון המקובלים שלו מכסה על רגישות מופלגת, כמעט כשל אדם בן-ימינו, לגבי בעיות¹.

האמת ההיסטורית צריכה להיאמר, כי ר' נחמן בדורו שלו היה כישלון חרוץ. מבודד היה מתוך אונס משאר צדיקי הדור, שכולם חלקו עליו, להוציא אחד או שניים יוצאים מהכלל^{1א}. ולא רק בין חבריו היה כישלון. גם הצלחתו כצדיק בונה-עדה בין חסידיו מוטלת בספק גדול. מספר חסידיו היה מצומצם בדור שהחסידות כבשה בו כיבושים מכריעים. חייו הקצרים של ר' נחמן היו שורה שלימה של טילטולים ונדידות, קצתם מרצון וקצתם מאונס, ובשעת מיתתו לא היה לו יותר מאשר קומץ חסידים שנער יספרם. הצלחתו הספרותית של איש קשה, מסובך ומסוכסך זה, באה דורות הרבה לאחר מותו — בעודו בחיים היה מוחרם ומנוודה. אבל דווקא העדר האיזון של עמידתו בעולם, תהפוכותיו הנפשיות והרטט של אי-שביעות-רצון, של אכזבה מיטאפיסית בהקשבתו ובציפיותיו הדתיות — כל אלה עושים אותו לדמות 'מודרנית'.

הסופר היידי אנ-סקי העתיק ב'דיבוק' שלו קטע אופייני מאוד מסיפורי-המעשיות לר' נחמן, קטע המעמיד את האווירה המיוחדת שלהם: 'וזה ההר עם האבן והמעין... עומד בקצה אחד של העולם, וזה הלב של העולם עומד בקצה אחר של העולם. וזה הלב הנ"ל עומד כנגד המעין הנ"ל וכוסף ומשתוקק תמיד מאד מאד לבוא אל אותו המעין בהשתוקקות גדולה מאד מאד, וצועק מאד לבא אל אותו המעין. וגם זה המעין משתוקק אליו. וזה הלב יש לו שתי חלישות: אחת כי החמה רודפת אותו ושורפת אותו — מחמת שהוא משתוקק ורוצה לילך ולהתקרב תמיד ומשתוקק מאד בכלות הנפש אל אותו המעין וצועק וכו' כנ"ל,

1 Major Trends in Jewish Mysticism. New York, 1946, p. 364
1א עיין לעיל, פרק ראשון, עמ' 15—18, 36—41 [המהדיר].

כי הוא עומד תמיד כנגד המעין הנ"ל וצועק: נא גיוואלד! ומשותק אליו מאד כנ"ל! וכשצריך לנוח קצת שתהיה לו אריכות הרוח קצת (שקורין אפ סאפון), אזי באה צפור גדולה ופורשת כנפיה עליו ומגינה עליו מן החמה, ואז יש לו נייחא קצת. וגם אז בשעת נייחא הוא מסתכל גם כן כנגד המעין ומתגעגע אליו. אך מאחר שהוא מתגעגע אליו כל כך, מפני מה אינו הולך אל המעין? אך כשרוצה לילך ולהתקרב אל ההר אזי אינו רואה השפוע ואינו יכול להסתכל על המעין, ואם לא יסתכל על המעין אזי תצא נפשו, כי עקר חיותו הוא מן המעין, וכשעומד כנגד ההר אזי הוא רואה ראש השפוע של ההר ששם עומד המעין, אבל תיכף כשילך ויתקרב אל ההר אזי נעלם מעיניו ראש השפוע — וזה מובן בחוש — ואזי אינו יכול לראות את המעין, ואזי תצא נשמתו חס ושלום. וכשזה הלב היה מסתלק חס ושלום אזי יתבטל כל העולם כולו. כי הלב הוא החיות של כל דבר, ובוודאי אין קיום בלא לב. ועל כן אינו יכול לילך אל המעין רק עומד כנגדו ומתגעגע וצועק כנ"ל.²

יהיה אשר יהיה המכוון המדויק של המעין ושל הלב ושל ההר וכו' — והאליגוריה בשביל בעל האליגוריה אינה פיטומי מלי בעלמא אלא כלי מדויק ממש כמושג לפילוסוף — הרי מובעת כאן עצבותו המיטאפיסית של האדם המודרני, על הנמנעות הפסיכולוגית לחיות את הקדושה חוויה שלימה. לא הרבה פעמים ניתן בתולדות הדת ביטוי עז לתחושת-געגועים דתית, שכרוכה בתחושת אין-אונים דתית כמו בתמונה הזאת. היסוד המעמיד את הגעגועים הוא התודעה הכאובה והבלתי-משוחדת של הנמנעות הגמורה לצעוד אפילו צעד אחד לקראת הגשמת הגעגועים: "כשעומד כנגד ההר אזי רואה ראש השפוע של ההר ששם עומד המעין, אבל תיכף כשילך ויתקרב אל המעין אזי נעלם מעיניו ראש השפוע ואזי אינו יכול לראות את המעין ואזי תצא נפשו חס ושלום". תמונה זו היא הביטוי העליון של העובדה הנפשית, שעליה קובל ר' נחמן ללא הפוגות: הכבידות הנוראה התוקפת אותו כשהוא מתעורר לעשות דבר שבקדושה. הכבידות או ה'מניעות', שסיפור תולדות חייו של ר' נחמן מלא אותן, הריהן עובדת-החיים בתוך עולם לאה, עולם שאין להכיר בו עוד את הארת הפנים של אלוהים. אי-האמצעיות של חסידות הבעל-שם-טוב ושל חסידות ראשית התנועה נשברה כאן בפרסלב לחלוטין. בפרסלב התפילה אינה מבקיעה לה דרך לשמים, והשמים עצמם שותקים.

שתיקתם של השמים היא התשובה היחידה למאמציו של אדם בתוך עולמו עזוב-האל: 'זכמה פעמים היה מדבר לפני הש"י דברי תחנונות ובקשות מלבו ונודמן לו בתוך דיבוריו טענות יפות ותפלות נכונות ומסודרות... וכן היה רגיל בענין זה לדבר בינו לבין קונו הרבה מאד מאד וכל תפלותיו היו שיזכה להתקרב להש"י, והיו לו טענות גדולות להש"י על זה. ואעפ"כ היה נדמה לו תמיד שאין

2 ספורי המעשיות לר' נחמן מברסלב, מהדורת הורודצקי, עמ' קנה. [ועיין: דב סדן, 'לב העולם' בתוך ספרו: בין שאילה לקנין, תל-אביב, 1968, עמ' 137—157, שם גם מובא נוסח 'לב העולם' ב'הדיבוק' בעברית וביידיש.]

מסתכלין עליו כלל ואין שומעין לו כלל, רק אדרבא נדמה לו שמרחיקין אותו מעבודתו ית' בכל מיני הרחקות וכאלו אין רוצין בו כלל וכלל. כי היה רואה שחולפין ועוברין כמה וכמה ימים ושנים ועדיין היה רחוק מהש"י ולא זכה עדיין לשום התקרבות, ע"כ נדמה בעיניו שאין שומעין דבריו כלל ואין מסתכלין עליו כלל רק אדרבא מרחיקין אותו בכל מיני התרחקות מעבודתו ית'. אך אעפ"כ היה מחזק עצמו מאד ולא הניח את מקומו. וכמה פעמים היה שהיה נופל בדעתו מחמת זה שראה שהוא מתפלל ומעתיר ומפציר כל כך שיתקרב לעבודת הש"י ואין מסתכלין עליו כלל ומחמת זה נפל לפעמים בדעתו ולא היה מדבר עוד כ"כ בינו לבין קונו איזה ימים, אח"כ נזכר בעצמו, והתבייש בעצמו על שהרהר אחר מדותיו ית' כי באמת בודאי הש"י חנון ורחום וכו' ובודאי הוא רוצה לקרבו וכו' וחזר ונתחזק בדעתו. והתחיל שוב להעתיר ולדבר לפני השם יתברך כנ"ל וכן היה כמה פעמים³.

כמעט מלה במלה חוזר תיאור זה בליקוטי מוהר"ן תנינא, סי' מח, כתיאור נסיונו של כל אחד ואחד, לרבות גדולי הצדיקים, ומכאן רמז ברור לידע, מי שימש דוגמה לתיאורי המצבים הדתיים המופיעים בספרות ברסלב: 'כשאדם נכנס בעבודת ה', אזי הדרך שמראין לו התרחקות, ונדמה לו שמרחיקין אותו מלמעלה ואין מניחין אותו כלל ליכנס לעבודת ה'... וצריך התחזקות גדול מאוד מאוד לבלי ליפול בדעתו ח"ו כשרואה שעוברים כמה וכמה ימים ושנים שהוא מתייגע ביגיעות גדולות בשביל עבודת ה' ועדיין הוא רחוק מאד ולא התחיל כלל ליכנס לשערי הקדושה... וכל מה שהוא רוצה לעשות בעבודת ה' איזה דבר שבקדושה אין מניחין אותו ונדמה לו כאילו אין הש"י מסתכל עליו כלל ואין רוצה כלל בעבודתו. מחמת שהוא רואה שהוא צועק בכל פעם ומתחנן ומתנפל לפניו ית' שיעזרהו בעבודתו ואעפ"כ עדיין הוא רחוק מאד מאד ע"כ נדמה לו כאלו אין הש"י מסתכל עליו כלל ואין פונה אליו כלל כי הוא ית' אין רוצה בו כלל. הן על כל אלה וכיוצא בזה צריך התחזקות גדול לחזק עצמו מאד מאד ולבלי להסתכל על כל זה כלל (כי באמת כל ההתרחקות הוא רק כולו התקרבות כנ"ל⁴) וכל הנ"ל עבר על כל הצדיקים כאשר שמענו מפיהם בפירוש שנדמה להם שהש"י אין מסתכל ופונה אליהם כלל מחמת שראו שזה זמן רב שהם מבקשים ויגיעים ועושים ועובדים עבודת הש"י ועדיין הם רחוקים מאד מאד...⁵.

גם אלמלא היה בידינו תיאורו הביוגרפי המקביל של ר' נתן על רבו, הרי חייבים היינו להניח, כי הדימוניה של הריחוק הדתי מן הקדושה, כפי שמבוטאת

3 שבחי הר"ן, סי' יא—יב.

4 הסוגריים העגולים אינם במקור, אלא נוספו בידי המחבר משום שלפי הנראה היה בדעתו להשמיט ממובאה זאת את המשפט: 'כי באמת כל ההתרחקות הוא רק כולו התקרבות כנ"ל', כשם שהשמיט משפט זה בחלקה הראשון של המובאה אחרי התיבות: 'ליכנס לעבודת ה'.' ויש להניח, שמשפט זה, שאינו תואם את מסקנת המחבר ממובאה זאת, נראה לו חסר חשיבות בקונטקסט זה [המהדיר].

5 ליקוטי מוהר"ן תנינא, סי' מח.

כאן בלי כל דרך-עקיפין של תיאור אליגורי, מושתתת על עוצמת החוויה האינדי-
בידואלית של מנסחה.

[ב]

הנסיונות המודרניים, החל בצווייפל, האומרים לבנות השקפה דתית על יסודות
הספרות החסידית מצטיינים בכך, שמבקשים למעט את מעמד הצדיק בבחינת
מנהיג החברה החסידית, כאילו תשועת-נפשה של החברה הזאת לא היתה נתונה
בידי הצדיק. תמונה זו של אי-תלות היחידים בצדיק, ספק אם נכונה היא מבחינת
המציאות ההיסטורית, ובוודאי אינה נכונה לאור ההתפתחות הדראמטית של
תורת הצדיק במשך שלושה הדורות הראשונים של החסידות. מוסד-הצדיקות היה
עובדה חברתית מכרעת החל מראשית התנועה החדשה, וניטיב לעשות אם נסקור
במלים אחדות ובקווים כלליים ביותר את השינויים שחלו באידיאולוגיה, שנקשרה
במוסד זה עד זמנו של ר' נחמן מברסלב.

ר' ישראל בעש"ט אין לתופסו כמנהיג חאריסמאטי יחיד בדורו, אלא כדמות אחת
מני רבות של הדמויות החאריסמאטיות שקמו ליהדות של אירופה המזרחית במאה
השמונה-עשרה, שבה פעלו מי כמגיד ומי כמוכח ומי כמוכר קמיעות וסגולות ומי
כבעל-שם. שני הקווים המשותפים שבדמויות אלה הרי הן: (א) מבחינת צורת
החיים: נדידה מתמדת בדרכים; (ב) מבחינה דתית: דתיות של אנטוזיאסם
הסובבת על ציר הדבקות. דוגמה בולטת של טיפוס זה הוא ר' פינחס מקוריץ,
שבוודאי לא היה תלמידו של הבעש"ט במובן המקובל ואף-על-פי-כן הוא דמות
דומה לבעש"ט. דמיון זה הן בהופעה האישית והן בתורה איננו נובע מכך, שר'
פינחס מקוריץ נמשך אחרי תורת הבעש"ט וניסה לחקות בהנהגתו את הבעש"ט
כדרך שתלמיד מחקה את רבו. את פתרונו של הדמיון ביניהם יש לחפש לא
בתלות של יניקה של ר' פינחס בבעש"ט, אלא בכך ששניהם מייצגים טיפוס
נפוץ בחבלים גיאוגרפיים אלה, ושבין מייצגיו האירה ההצלחה ההיסטורית פנים
ביותר לישראל בעש"ט, שפעולתו נעשתה התחלה לתנועה דתית מקיפה ומתפתחת,
דבר ששאר הדמויות הנודדות של הזמן — וביניהן ר' פינחס מקוריץ — לא זכו לו.
יש בהן בדמויות אלה ובתורתן לא רק התלהבות דתית של ניסוחים קיצוניים,
אלא גם אי-דיוק ורשלנות או חוסר יכולת בניסוחים מושגיים. הן דמויות אלה
הופיעו בדור שנתנסה בפיתויים דתיים גדולים, ואף כי עומדות הן על קרקע
היהדות המסורתית, עמידתן זו אינה איתנה ואינה מחוסרת בעיות. דבר זה אינו
מתבטא אך ורק ביחס בעייתי לתופסי התורה הרשמיים, הלא הם רבני הקהילות,
אלא יש לומר שהן דמויות על הגבול ממש, על גבול היהדות, שהפאסצינאציה של
הגבול ושל מה שמעבר לגבול השתלט עליהם. ר' ישראל בעש"ט נאבק, לפי
התיאור שבספר 'שבחי הבעש"ט', על תיקון נשמתו של שבתי צבי, ושוב לפי תיאור
זה, כמעט נכשל. סיפור המעשה המסוגנן ב'שבחים' אינו משאיר ספק, כי משקף
הוא היאבקות בתוך נפשו של ר' ישראל בעש"ט, היאבקות שבה כמעט נטו רגליו:
ועוד סיפר לי ר' יואל... שבא שבתי צבי לבעש"ט לבקש ממנו תקנה. ואמר

ר' יואל בזה"ל, שהתיקון הוא להתקשר נפש בנפש, רוח ברוח, נשמה בנשמה. והתחיל [הבעש"ט] להתקשר עמו [עם ש"צ] במתון, כי היה ירא, כי היה רשע גדול. פ"א ישן הבעש"ט ובא ש"צ ימ"ש [ימח שמו] ופיתה אותו ח"ו. והשליך אותו בהשלכה גדולה עד שנפל לשאול תחתיות. והציץ הבעש"ט מקום חנייתו וראה שהוא עם יש"ו על לוח אחד שקוראין טאביל (טבלא) וסיפר שהבעש"ט אמר שהיה בו ניצוץ קדוש ותפסו הס"מ במצודתו ר"ל. ושמע הבעש"ט המעשה איך היתה הנפילה שלו [של ש"צ] ע"י גדלות וכעס. ואני מתרשל לכתוב, אפשר שאכתוב לידע איך עמוק הגאווה⁶. 'עוד שמעתי מפי הנ"ל [הרב ר' פאלק] פ"א עיוה"כ [ערב יום הכיפורים] ראה הבעש"ט קיטרוג גדול על ישראל, שיסתלק מהם תורה שבע"פ [שבעל-פה]. והיה מתעצב מאוד כל יום ערב יוה"כ. ולעת ערב כשבאו כל העיר לברכם בירך אחד או שניים. ואמר לא יכולתי מחמת צער, ולא בירך אותם. והלך לבהכ"נ ואמר לפניו דברי כבושים. ונפל לארון הקודש וצעק ואמר: ווי כי רוצים ליקח התורה מידנו, איך נוכל להתקיים בין האומות אפילו חצי יום. ורגז מאוד על הרבנים, ואמר כי בשבילם הוא שבודים שקר מלבם בהקדמות שקרים⁷.

בעניין שריפת התלמוד בקשר לוויכוח עם הפראנקיסטים ראינו, כי הבעש"ט מאשים אפוא בגלוי את הרבנים שגרמו לצעד המכריע של פראנק וסיעתו על-ידי 'הקדמות של שקר' שלהם. מכל זה עולה שלבעש"ט היו סימפאטיות מסוימות עם תנועת פראנק בזמן הוויכוח המפורסם בלמברג — דבר שאין פירושו אהדה תיאולוגית או השתייכות רעיונית אל הכת. אמנם הרבנים לא השגיחו בו ולא החרימוהו — חשיבותו של הבעש"ט בימיו היתה פחותה מדי שתעורר התנגדות נמרצת מצד הרבנים (אם כי כיום יודעים אנו שקצת התנגדות היתה קיימת⁸). גם ר' פינחס מקוריץ ניכרת בו אותה הפאסצינאציה של הגבול וגם תחושת-הסכנה של ההוויה על הגבול ומעבר לגבול. כדאי לנו להתבונן בשתי מסורות מפי ר' פינחס שמשמעותן מתגלית רק עם כריכתן יחד. בחומר העשיר, שהעמיד לרשותנו אברהם יהושע השיל במחקריו החדשים על ר' פינחס מקוריץ, נמצאת מסורת שבצירוף מסורת אחרת שהביא ג. שלום בספרו האנגלי⁹ שופכת אור על אספקט זה של קסם-הגבול. מסורת אחת אומרת, שר' פינחס מקוריץ נתן שבח והודיה לה' יתברך על שנולד אחרי התגלות ספר זוהר בעולם, כי לדבריו 'הזוהר הקדוש החזיק אותי ביהדותי — דער זוהר האט מיך דרהלטין ביי יידישקייט'. מסורת זו יש בה הודאת בעל-דין גלוית-לב על כך שלא מקרא, לא משנה, לא תלמוד ולא שאר כתבי המסורת היהודית היו יכולים להחזיק את ר' פינחס ביהדותו, ושבלי הזוהר היתה יהדותו אובדת לו או הוא היה אובד ליהדותו.

6 שבחי הבעש"ט, מהדורת הורודצקי, עמ' קכד—קכה.

7 שם, עמ' קו.

8 עיין: ג. שלום, 'שתי העדויות הראשונות על חבורות החסידים והבעש"ט', תרביץ, כ (תש"י), עמ' 228—240.

9 ג. שלום (הערה 1), עמ' 156—157 [המהדיר].

מסורת אחרת מעידה, כי ר' פינחס מקוריץ היה שוקד ביותר על תקנתם של משומדים והיה רודף אחריהם ומבקשם שיאמרו פסוק ראשון של קריאת-שמע שחרית וערבית¹⁰.

כריכת שתי המסורות יחד תגלה את התהומות הנפשיות שעליהן נגשר המפעל הרסטוראטיבי. מי שמכתת רגליו לדבר על לב המשומדים הוא שאומר על עצמו, שרק ספר הזוהר קיים אותו ביהדותו. נטייה זו, שקראתי לה כאן בהעדר ביטוי טוב יותר 'פאסצינאציה של הגבול', נשארה קו אופייני להתפתחות החסידות לאחר-מכן והתפרצה מדי פעם בפעם בתולדות התנועה, ועוד תעסיק אותנו בדיוננו על ר' נחמן מברסלב.

ר' נחמן נמשך לדור דווקא בביתו של משכיל קיצוני באומאן, בית אשר הוגדר כמקום שלא הושמע בו שם ה' זה כמה זמן¹¹. אנו יודעים שר' נחמן לא היה תמים בעניין תוצאות ההשכלה המערבית, וראה סכנה גדולה לאמונת ישראל בניצני ההשכלה שהגיעו לאותם חבלים מזרחיים של פודוליה. 'אפיקורסות גדולה יורדת לעולם' אמר, וכנראה התכוון לתנועת ההשכלה. ובהיכנסו לאותו בית של המשכיל באומאן אמר: 'הנה אנחנו עתה אצל הקצה והסוף של ישראל, במקום שגבול ישראל כלה, כי לכל דבר יש קץ וסוף'¹².

ההיסטוריון המשתדל להגדיר את התנועה החסידית כחטיבה בפני עצמה בתוך תחומה של היהדות המזרח-אירופית במאה השמונה-עשרה, רואה צורך להוסיף הגדרות על ההגדרות המקובלות המייחדות את תחום החסידות מתחום היהדות הרבנית מבחינות שונות — גיאוגרפית, חברתית ורעיונית. מבחינת הייחוד הנפשי נראה, שההבחנות שנעשו מטבעות שחוקות בספרי ההיסטוריה כגון יהדות של רגש מול יהדות של שכל, אינן מספיקות, ויש צורך להוסיף קווים לאיפיון המציאות הנפשית ולציור הנוף הנפשי של חוגי החסידות הקדומה. אני מציע לבחון את הרגשת-החיים של אדם הרואה את עצמו עומד על הגבול, בתוך השטח פנימה, ויחד עם זה רואה לעצמו חובות של טיפול באותם שנמצאים כבר מעבר לגבול. הרגשה זו של הגבול הפתוח היא מן הרגשות-היסוד של הדתיות החסידית. אין להשתמש באנטיתזה של מה שנקרא 'קרירות ההלכה' ביהדות הרשמית מול התלהבות התפילה בתנועת החסידות; ניגוד זה רחוק מלמצות את עומק החיים הפנימיים של יצירת החסידות המאוחרת בדור הרביעי. ההלכה מבקשת להדריך את חיי הפרט ואת חיי הכלל על-פי ההבחנה הברורה בין מה שאסור ובין מה שמותר. ודאי שאין יסוד לדברי האומרים, כי ההלכה אין לה חיים פנימיים משלה,

10 א. י. השיל, 'לתולדות ר' פנחס מקוריץ', 'עלי עיין' — מנחת דברים לשלמה זלמן שוקן אחר מלאת לו שבעים שנה, ירושלים, תש"ח-תשי"ב, עמ' 213.

11 'שלא הזכירו שם בשום פעם את השי"ת' (חיי מוהר"ן, נטיעתו וישיבתו באומין, סי' א). על חיי ר' נחמן באומאן עיין לעיל פרק רביעי, עמ' 61—65. דברי ר' נחמן בחיי מוהר"ן שהובאו כאן מוסבים על ביתו של נחמן נתן רפפורט, ולפי המקורות הברסלביים לא היה משכיל קיצוני [המהדיר].

12 שם, סי' יא. [השווה להלן, פרק שמיני, עמ' 111; פרק שנים-עשר, עמ' 214, הערה 40.]

אבל לענייננו העיקר הוא שההלכה מכוונת לבנות בתוך הגבול, ואילו החסידות הקדומה, כפי שהתבטאה בסוגיות מרכזיות שונות של תורתה ובייחוד בסוגיה על ירידת הצדיק, כוונתה היתה אל מה שמעבר לגבול. ההלכה מושגת המרכזי ה'סייג' המגן, ואילו החסידות חיה בתוך אווירה של סכנה, אף שוחרת את סכנת הגבול.

הווייתו של הצדיק רחוקה מלהיות הוויה אידיאלית. כדי לראות את תורת-הצדיק בהתפתחותה כדאי להדגיש לא רק מה שיש בה אלא גם מה שאין בה. תורת הצדיק של שני הדורות הראשונים אין בה שום תיאוריה על פעולתו של הצדיק בהושטת עזרה גשמית למסתופפים בצלו¹³. התיאוריה שהצדיק מושיע 'בבנים, חיים ומזונות' שייכת לדור השלישי של בעלי התיאוריה; במחקרה של רבקה ש"ץ על ר' אלימלך מליזנסק¹⁴ יש בעניין זה נקודות חשובות, שכוון יפה מעבר לתחום המוגדר של תורת 'נועם אלימלך'. הבעש"ט עצמו, עד מקום שידיעותינו על תורתו מגיעות, ראה את תפקידו של המנהיג הרוחני בתשועת נפשם של בני-אדם, ושוב: של בני-אדם על הגבול, או מעבר לגבול, של רשעים דווקא. ממקצת טקסטים משתמע שאנשים אלה דבקים בצדיק, בעוד שטקסטים אחרים אין בהם הגבלה כזו, וכפי הנראה השאלה נשארה פתוחה. מכל מקום, כל הפעולה הזאת של הצדיק היא בתחומם של עוברי עבירה. פעולת 'תיקון' זו, ויש להדגיש דבר זה בכל לשון של הדגשה, איננה פעולה של הדרכה והוראת הדרך אשר ילכו בה, איננה תיקון המידות הדתיות. הפעולה האמיתית של הצדיק איננה זהה עם פעולתם של המגיד והמוכיח, המעוררים את שומעיהם לתשובה בדרך ראציונאלית, ומביאים אותם לידי כך שהם מתקנים את עצמם. פעולת ה'תיקון' של הצדיק המתוארת בטקסטים היא פעולה מאגית; מי שמתוקן על-ידה נשאר בה פאסיבי ביותר, וספק אם הפעולה שהוא מתוקן בה היא לרצונו או על-כורחו. אין זכר בכל הטקסטים לכך שהמתוקנים בדרך זו משתתפים באיזה צורה בתיקונם, ובוודאי לא מודגש אף פעם שהם חוזרים בתשובה ומתקנים את מעשיהם. שלא כמוכיח, המשפיע על הלבבות והחוזרים בתשובה משנים את מעשיהם, תפקידו של הצדיק לפי התיאוריה של חסידות הראשונים הוא בתיקון נפשו של הרשע בדרך של מאגיה רוחנית כביכול, הפועלת מבלי שקוימו התנאים היסודיים שההלכה קובעת לגבי החזרה בתשובה, דהיינו שינוי מעשיו והתמדה בדרך הטובה, וכל-שכן שלא נזכרו בטקסטים אלה תיקוני תשובה מצד השקועים בחטא, על דרך שיטות הסגפנות שנתפתחו החל מרבי יהודה החסיד והיו נהוגות הלכה למעשה עוד בזמנו של הבעש"ט. התיקון המגיע אל החוטא באמצעות הצדיק, לפי תורת הצדיק של החסידות הקדומה, נמצא על מישור אחר. פעולת-התיקון-וההעלאה של הצדיק מבוצעת בתוך המסגרת הלוריאנית של מפעל העלאת הניצוצות, שבה נוצרת דיפרסונאליזאציה (הפשטת האישיות) של החוטאים, שנתפסים כניצוצות נפולים: הם 'מיתקנים' בלי שחזרו בתשובה.

13 עיין מה שכתבתי ב'ציון', שנה טז (תשי"א), עמ' 70.

14 'למהותו של הצדיק בחסידות — עיונים בתורת הצדיק של ר' אלימלך מליזנסקי', מולד, כרך יח, חוב' 144—145 (אב—אלול תש"ך), עמ' 365—378.

וכאן המקום להעיר על הבדל גדול בין התפיסה המקורית של קבלת האר"י ושל ראשית החסידות בסוגיה של העלאת ניצוצות. בקבלת האר"י העלאת הניצוצות ותיקונם נעשים דווקא בשעות התרוממותו של האדם הדתי בזמן קיום מצווה או ריכוז קונטמפלאטיבי. בלשון אחר: במצבי-נפש חיוביים, שלמים מצד הקדושה. בחסידות ההעלאת אפשרית אך ורק מתוך ירידת המעלה והמתקן. אמנם, גם קבלת האר"י יודעת שיש שההעלאת נעשית בשעת אכילה ושתייה, אבל פעולות אלה אינן נחשבות שם כירידות. רק סוג אחד של העלאת מתבצע מתוך ירידה, או ביתר דיוק: מתוך נפילה, היינו בשעת אמירת סדר תחנון, הנאמר לפי המסורת מתוך תנוחת-גוף של נפילת אפיים ארצה.

לא מקרה הוא שסוג זה של העלאת, שהוא יוצא מן הכלל בתוך שפע האפשרויות של העלאת שקבלת האר"י יודעת עליהן, דווקא אותו סוג זכה לפיתוח קיצוני בתורות השבתאיות שביקשו להסביר באופן זה את ירידת משיחם לעמקי הקליפות בכניסתו לדת האיסלאם. הדיון על תיאוריות אלו ממלא את כל חלל עולם התיאולוגיה השבתאית, ונדמה שלא מקרה הוא, כי תורות-הצדיק החסידיות אף הן מתנות את ההעלאת בתנאי יסודי זה, והוא ירידתו המוקדמת של הצדיק אל אותם נפולים שהוא מבקש להעלותם.

דבר זה שהצדיק משים עצמו רשע לשעה קלה ויורד כביכול בתוכני תודעתו אל אותם שהוא מעלה, שהוא מזדהה אתם לרגע חולף, איננו מובן מאליו כלל וכלל מתוך ההנחה של קבלת האר"י. ונראה שפעלה בחסידות גטייה מיוחדת ומשיכה גדולה, אותה פאסצינאציה של הגבול ומה שמעבר לגבול, שהיא שהביאה את התיאורטיקנים הראשונים של החסידות לקשור את תפקידם של הצדיקים להעלות נשמות דווקא בירידתם של המעלים והמתקנים כתנאי הכרחי להצלחת פעולותיהם המאגיות. תנאי זה עדות הוא על המציאות הנפשית של ראשוני החסידות. מתקבלת מאוד על הדעת הנחתו של ג. שלום, שהתורה החסידית על ירידת הצדיק או נפילתו איננה אלא גלגול המאוחר — והמומתק — של התורה השבתאית על נפילת המשיח. אלא שבחסידות יש רי-יודאיזאציה של הרעיון, ניסוח חדש העושה אותו כמעט אפשרי בתוך המסגרת של המסורת היהודית. הוצא כאן העוקץ של כניסה לתחום הסטרא אחרא ממש, היינו תחום עבודה זרה בפועל; הירידה אינה עוד הרפתקה של המרת-הדת במישור המעשי, ואפילו לא סתם עבירה בפועל, כבתיאולוגיה השבתאית, אלא הרפתקאה מחשבתית-קונטמפלאטיבית בלבד, מסע-שעשועים של הרהור עבירה. למרות המבנה השבתאי הבולט יש כאן בחסידות המתקה אחרי המתקה. ירידת הצדיק היא נסיעה דמיונית של הצדיק אל עולם הפאנטאזיה, אל הרהורי עבירה, בלי שיצטרך לעבור עבירה בפועל ממש. השתלשלותו של רעיון ירידת הצדיק בתוך המחשבה החסידית היא סוגיה מרכזית במחשבה החסידית. התפקידים השונים הניתנים לירידת הצדיק והמצבים שבהם מוצא הצדיק את עצמו הם גופי תורה בחסידות הקדומה. תורת-הצדיק, דהיינו התבוננותם של הצדיקים בעצמם על מהות תפקידם ופעולתם, איננה אפוא פרי הדורות המאוחרים, דורות ההתנוונות כביכול, ואינה מסימני ההתפוררות.

התורה על תפקיד הצדיק ושליחותו — ירידת התיקון שלו — נמצאת כבר בתוך המסורות האותנטיות של ר' ישראל בעש"ט, כפי שנרשמו בספרי תלמידו ר' יעקב יוסף מפולנאה. התבנית הכללית של תורות הצדיק נמצאת כבר בשכבה קדמונה זו של הספרות החסידית, וככל שעתידה היתה תורה זו להתפתח פיתוח אחרי פיתוח, הרי אפשרויות פיתוחה גלומות היו במסגרת שקבע ר' ישראל בעש"ט. כאן ראוי לעמוד על תופעה היסטורית בהתפתחות תורת הצדיק האומרת: דרשני. תורה זו, כאשר ציינתי, נמצאת בכל נקודותיה המעמידות כבר אצל הבעש"ט, כפי שהובאה תורתו במסורת בעל ה'תולדות'. רבי יעקב יוסף עצמו כאילו מוקסם מהאפשרויות הרבות הטמונות בתורה זו, שהוא חוזר עליהן פעמים אין-ספור בארבעת ספריו. ואילו ר' דוב בר ממזריטש, תלמידו השני של הבעש"ט, אין רישומה של תורת הצדיק ניכרת בדבריו. אין זכר אצלו לסוגיה המרכזית של ירידת הצדיק, המרתקת כל כך את חברו ר' יעקב יוסף מפולנאה. אין זאת אומרת שבדרושי המגיד הגדול מושג הצדיק נעדר כליל; אדרבא, הוא נמצא לא מעט, וכמעט בכל עמוד ועמוד. אולם הסוגיה הצדיקולוגית המרכזית של נפילת הצדיק או ירידתו נעדרת כאן.

[ג]

מול שפע התיאורים המבהילים, שאנו מוצאים בספרי ר' יעקב יוסף מפולנאה לגבי גורלו של הצדיק בירידתו או לגבי הסכנה שבירידה זו, הרי הקווים הללו חסרים בדרושי המגיד ממזריטש. הירידה, השפלתה וסכנתה אינן נזכרות כלל; נזכרים רק הקווים החיוביים של דמות הצדיק ופעולתו: הוא שרוי בדבקות מתמדת. הוא ממתיק את הדינים, הוא מעלה את הניצוצות הקדושים וכיוצא. אולם עיון בדרושי המגיד מביא לידי המסקנה, כי אין הוא מייחס כל פעולה לצדיק שתהיה מיוחדת, בלעדית לצדיק, ולו בלבד. אותן הפעולות שמיוחסות לצדיק בתורתו של המגיד הן לאמיתו של דבר תפקידי כל אחד ואחד מישראל, אלא שחזקה עליו, על הצדיק, שיצליח בהן יותר מכול. בלשון אחר: הצדיק כאן הוא מעין דמות אידיאלית, הדוגמה הגדולה להנהגת הכול. מה שהצדיק עושה, כל אחד ואחד יכול לעשותו וצריך לעשותו. יש אצל המגיד הגדול ויתור עקרוני על המעמד הדתי המיוחד של הצדיק. זהו הבדל של מהות לגבי הצדיקולוגיה של בעל ה'תולדות': בספרי ר' יעקב יוסף אין הצדיק דוגמה אלא הוא גואל, מציל, פודה משחת, שתחום פעולתו ותפקידו מובדלים משל ניצולו הנפדים משחת על-ידו.

מדוע משתקפת תורת הבעש"ט בצורות כה שונות, אף מנוגדות בתורת שני תלמידיו המובהקים? אין תשובה ברורה בפי לשאלה זו. השאלה המעניינת אותנו כאן היא זאת: מי משני תלמידיו של ר' ישראל בעש"ט נאמן יותר לתורת רבו? ר' יעקב יוסף מפולנאה, נטייתו המופלגת לאפשרויות הפאראדוקסיות ביותר של ירידת הצדיק גלויה לעין על-פי עדות ספריו. האם עלינו לחשוב כי הוא שם בפי רבו תורות קיצוניות שלא יצאו מפי הבעש"ט? בדברי ר' יעקב יוסף מפולנאה הרי יכולים אנו להבחין מבחינה ספרותית שני גופי טכסטים משולבים זה בזה,

והם: (א) מסורות מפי ר' ישראל בעש"ט כפי שהובאו בספריו; (ב) דברי התלמיד כפי שהם כתובים בידי עצמו. מתוך השוואת הסוגיה המרכזית של תורת ירידת הצדיק בשתי שכבות אלה ברור לנו, שעם כל החרפתה של תורת הצדיק בידי תלמידו זה, הרי עיקרה של תורה זו עברה לו במסורת נאמנה מידי רבו, והוא מבדיל בדיוקנות בין מה שנאמר בשם רבו ובין מה שהוא כותב בשם עצמו. הותם של נאמנות חתום על כל דף ודף של ספריו הגדולים של ר' יעקב יוסף מפולנאה.

ואילו ספרי התלמיד השני, הוא המגיד הגדול, הם במצב ספרותי שונה. הם לא נכתבו בידי המחבר עצמו כספרי ר' יעקב יוסף אלא נרשמו בידי תלמידים, רוב החומר נכתב כנראה מרשימות ר' שלמה מלויצק. בניגוד למאות הלשונות מפי הבעש"ט, שהובאו בספרי 'בעל התולדות', אין הבעש"ט נזכר בדרושי המגיד הגדול אלא פעמים אחדות בלבד, ובעניינים פריפריים. קשה לומר אם יש מגמה מיוחדת, היינו מגמת פולמוס כבוש, בשתיקה זו; מי שרוצה לטעון כך עליו הראיה. לכאורה אין כאן אלא שני טיפוסים שונים של תלמיד, אחד המרבה להביא מדברי רבו ואחד הממעט לעשות זאת. אין להסיק מעובדה זו מסקנות לגבי השאלה, בידי מי משני התלמידים נתקיימה תורת הרב בנאמנות יתרה. אם אני נוטה לחשוב שר' יעקב יוסף מפולנאה נאמן יותר לקו הכללי של רבו מן המגיד ממזריטש, הרי דעה זאת נראית לי מתוך השוואת מה שחשב ר' יעקב יוסף מפולנאה בסוגיית-הצדיק למה שקיבל מרבו על-פי עדות עצמו בספריו. יש הבדל בין שני גופי-תורה אלה בהרבה פרטים, ואילו היה ר' יעקב יוסף משנה מן המסורות, היה צריך לעשות זאת בדרך אחרת.

לאור הנתונים האלה עלינו לבוא לידי מסקנה, כי בדברי המגיד הגדול יש סטייה חשובה מתורת הצדיק של הבעש"ט וניסיון חשוב לגנוז את הסוגיה הגדולה והמרכזית של ירידת הצדיק שהיתה חשובה, לפי כל הסימנים, בתורת הבעש"ט. על-פי המקורות הספרותיים אנוססים אנו להניח, כי המגיד הגדול, ולא ר' יעקב יוסף מפולנאה, הוא שעיצב את תורת הצדיק של ראשית החסידות עיצוב מחודש על-פי דרכו. עיצוב חדש זה מסיר את הסוגיה המסוכנת ומעניק בכך לתורת הצדיק קווים תמהוניים פחות. משנה ראשונה של דמות הצדיק החי חיי סכנה בירידותיו ובנפילותיו זוהי ממקומה.

אולם ההיסטוריון יעמוד משתומם כשיבדוק את ספרי תלמידי המגיד, שבהם שוב כאילו מתגבר אותו היסוד שנדחה בתורת רבם המגיד הגדול. הצדיק היורד או הנופל, דהיינו המנהיג הפאראדוקסאלי, מופיע שוב בצורות מצורות שונות בספרי תלמידי המגיד עד שאנו חייבים לשאול את השאלה: כיצד באו תלמידי המגיד להוסיף על תורת רבם בנקודה כה מרכזית, ומניין באה להם הדחיפה לחזור ולבנות את תורת הצדיק שלהם לא על יסוד תורת המגיד בלבד אלא מתוך תערובת שתי השיטות שהתפתחו אצל שני תלמידי הבעש"ט, המגיד הגדול מכאן ור' יעקב יוסף מפולנאה מכאן? יש כאן גם שאלה היסטורית: באילו צינורות הגיעו אל תלמידי המגיד אלמנטים מתורת החסידות הקדומה, שכבר נכחדו מתורת רבם? והלא

ר' יעקב יוסף לא היו לו תלמידים: הפראה הדדית של תלמידי שני התלמידים לא היתה בגדר האפשרות כאן.

כמה תשובות אפשר ליתן על השאלה, כיצד הגיעו אלמנטים מתורת החסידות הקדומה לידיעת תלמידי המגיד בלא תיווכו של רבם. ייתכן שהמגיד, אף-על-פי שסילק מתורתו את היסודות הללו, לא עיכב אותם מלהגיע לידיעת תלמידיו, ואם כי לא היתה דעתו נוחה מיסודות אלה, לא התפלמס אתם, כל-שכן שלא חלק בפירוש על רבו ר' ישראל בעש"ט. על-כן אפשרי הוא שבתורה שבעל-פה בפני תלמידיו הזכיר מסורות אלה, אם כי נזהר מלעשותן אבני-יסוד בבניין תורתו שלו. כמו-כן אפשר, שתלמידי המגיד היו להם מקורות יניקה שבעל-פה מתורת ראשית החסידות, מלבד המסורות באמצעות רבם. הדעת נותנת, כי באותה סביבה נפוצות היו מסורות שבעל-פה מפי הבעש"ט ומפי חבורתו שלא נגעה בהן עריכתו של המגיד, כלומר הצנזורה שלו. על זה יש להוסיף, כי הניסוחים הקיצוניים ביותר של תורת ירידת הצדיק נמצאים בידינו דווקא בשם כמה מחבריו של הבעש"ט ולא בשם הבעש"ט עצמו, שבניסוחיו שלו נראית בדרך כלל זהירות מסוימת בעניין תורת הירידה. אין שום יסוד להניח שהמגיד ביקש או הצליח לעכב את התפשטותן של כל המסורות האלה שהיו רווחות בשם אומריהן השונים ושמצאו את דרכן גם לתוך ספרי בעל ה'תולדות'. ספרי תלמידי המגיד מוצפים יסודות אלה שאינם במסורת המגיד ובהכרח באו ממסורות מקבילות להן.

מלבד האפשרויות הללו, הרי יש עוד עובדה ביבליוגרפית פשוטה, שאין ערוך לתוצאותיה לגבי התפתחותה הרעיונית של החסידות אחרי המגיד הגדול. עובדה ביבליוגרפית זו היא, ששלושה כרכים גדולים של כתבי ר' יעקב יוסף מפולנאה נדפסו בשנת תק"מ—תקמ"ב בדפוס החסידים שבקוריק¹⁵. אין בידינו להעריך כראוי את השינוי שחל במצב הספרות החסידית על-ידי הדפסת הספרים האלה. התוצאות של הופעה ראשונה של ספרות חסידות בולטות לעין ביותר במחנה המתנגדים. החרם של שנת תקל"ב ניכר מכל דבריו שהוא נלחם בכת דתית שאין לה עדיין ארטיקולאציה ספרותית. חרם זה אינו מביא לשונות מספרות חסידית — ספרות בדפוס עדיין לא היתה קיימת, וספרות שבכתב-יד כנראה לא הגיעה לידי המחרמים. והנה בין שנות תק"מ ותקמ"ב זכתה החסידות לקלסתר-פנים ספרותי ובצורה נכבדה מאוד — בצורת שלושה ספרים עצומים. בעקבות הפרסומים שבדפוס נשתנתה אף צורת הפולמוס, ויבוא חרם של שנת תקמ"א ויוכית. בחרם זה יש בפעם הראשונה הבאת לשונות מן הספרות החסידית, לשונות שלדעת המתנגדים אינן עולות בקנה אחד עם ההוראה היהודית האורתודוכסית¹⁶.

15 עיין במאמרו החשוב של א. טויבר, 'דפוסי פולניה ורוסיה'. א. דפוסי קארעץ, קרית ספר, שנה א (תרפ"ה), עמ' 222—225.

16 עיין: מ. וילנסקי, 'בקורת על ספר תולדות יעקב יוסף' בתוך: 'לעדה — קובץ מחקרים לזכר יהושע סטאר', גיו-יורק, תשי"ג [ועיין כעת: מ. וילנסקי, 'חסידים ומתנגדים — לתולדות הפולמוס שביניהם בשנים תקל"ב—תקע"ה', ירושלים, תש"ל, כרך א, עמ' 101—121, כרך ב, עמ' 144—150].

עד כאן בעניין הרושם שההדפסה עשתה על המתנגדים. אולם הדפסת שלושת ספרי בעל ה'תולדות' היתה לה השפעה מכרעת גם בתוך המחנה החסידי פנימה. קשה לנו לתאר כיום, שספרי החסידות מונחים לפנינו לפי סדר הדפסתם ובראשם ספרי בעל ה'תולדות', כי ההתפתחויות המכריעות ביותר של ראשית החסידות אירעו בחלל ריק מבחינה ספרותית. בשעה שהמגיד הגדול גיבש את הנוסח שלו של תורת החסידות היו ספרי ר' יעקב יוסף מפולנאה מונחים בכתב-יד שאין דורש ואין מבקש לו. כשם שר' יעקב יוסף מפולנאה לא העמיד תלמידים, כך גם ספריו הגדולים לא זכו לתפוצה שבכתב-יד — כנראה היקפם היה בעוכריהם. בניגוד בולט לגורלם של חיבורים חסידיים קטנים, אין לנו קובצי כתבים מחיבוריו של ר' יעקב יוסף שהועתקו כדרך שהועתקו קובצי כתבים מעטי-הכמות בראשית החסידות. משום כך לא נדרש המגיד הגדול להיאבק עם דעת-קהל חסידית ועם המסורת הכלולה בספרי בעל ה'תולדות', שהיתה מטפחת על פניה של תורתו שלו אילו היתה מסורת זאת ידועה ברבים. המסורת של ר' מנחם מנדל מפרמישלאן, עוד נוסח שונה של תורת ראשית החסידות שהגיע אל גולת הכותרת שלו באגרותיו החשובות של ר' משולם פייבוש הלר מזבאראז בסוף שנת תקל"ז, אף היא התפתחה מתוך אי-ידיעה, שראוי לברך עליה, של ספרי בעל ה'תולדות', שמתוכם אפשר היה לסתור את כל טענות ר' משולם פייבוש. הוא מגן על מסורת ר' מנחם מנדל מפרמישלאן ור' יחיאל מיכל מזלוטשוב נגד כתב-יד של תורת המגיד, ואילו היה תפקידו להגן על דרכו המיוחדת נגד שלושה כרכים של תורות ר' יעקב יוסף היה תפקידו קשה פי שבעים ושבעה.

המצב הספרותי העקום של החסידות נגמר בשנת תק"מ, שבה נדפסו 400 עמודי פוליו הראשונים של כתבי ר' יעקב יוסף מפולנאה. מלבד ההתנגדות שההדפסה עוררה בקרב המתנגדים עלינו להתחשב בהשפעת הספרים על תלמידי המגיד בתוך החסידות. החל משנת תק"מ — פחות משמונה שנים אחרי פטירת המגיד — הוטל לתוך המחנה החסידי גוש עצום של תורות בלתי צפויות, ובתוכם ציורים לאין ספור של הצדיק היורד או הנופל, אותה דמות שכמעט לא היתה קיימת בתורת המגיד. אין להניח, כי הטלת הרעיונות החדשים כפי שהופיעו בספרי ר' יעקב יוסף לא עשתה רושם גם על חשובי תלמידי המגיד ממזריטש; ספריהם מוכיחים שיש בהם משום המשך ופיתוח של דמות הצדיק שבספרי ר' יעקב יוסף. ר' נחמן מברסלב עומד בתוך מסורת זאת, אלא שהוא מביא אותה לידי קיצוניות שאין קיצונית ממנה. ספרי בעל ה'תולדות' היו בלי ספק לעיני ר' נחמן, בשעה שפיתח את תורת הצדיק הפאראדוקסאלי פיתוח קיצוני.

[ד]

ר' נחמן רואה את עצמו כצדיק הפאראדוקסאלי בה"א הידיעה¹⁷. הוא יודע, שהוא הנושא של הקושיא — של הקושיא העולמית לפי הרגשתו — והקושיא

17 עיין להלן, פרק תשיעי, עמ' 150—171 [המהדיר].

שאפשר ושיש להקשות עליו על הצדיק אין יסודה בטעות, ולא בתעותי-החושים והיא לא מפעולת השטן, אלא היא קושיא אמיתית מבוססת על עובדות אמיתיות של אספקטים מסוימים של חיי הצדיק, הוא 'צדיק האמת', השרוי בכל זאת בתוך השאלות ובתוך הקושיא וכל שאר קושיות המציאות משתלשלות ממנו.

בין הסמלים הגדולים, שגייס ר' נחמן לבטא את מהות עצמו, מוצאים אנו את המושג האגדתי של אבן-שתייה. זוהי האבן שלפי הספרות המסורתית 'ממנה הושתת העולם'. אבן-השתייה היא האבן שעליה נבנה בית-המקדש ומקומה היה בבית קודש-הקודשים והארון היה נתון עליה. בספרות המיסטית של הזוהר נתקבלה אבן-שתייה ככינוי לספירה האחרונה. על-ידי הזדהותו של ר' נחמן עם ספירה עשירית זו נפתחה הדרך לסימבוליקה מסונפת. אין עוד ר' נחמן טבור העולם בלבד, אלא הוא מקבל את הקווים המיוחדים של הספירה האחרונה, זו הספירה מלאת התנודות הדראמאטיות שבה מצא ר' נחמן את תמונת-הראי לנפשו ולזעזועים הרבים בחיי נפשו.

ועוד אספקט נוסף לה לספירה האחרונה בהסתכלותו העצמית של ר' נחמן: והיא בחינת מלכות של הספירה הזאת במובן המשיחי. המשמעות האסכאטולוגית של הספירה האחרונה הישג חשוב הוא בתורת ברסלב: זוהי בחינה שאינה נמצאת בשיטות המקובלות של המיסטיקה היהודית, והיא הכלי המבצע את המפעל הרסטאורטיבי בברסלב.

הגותו של ר' נחמן סובבת-הולכת על הווייתו האישית — כל הגותו אינה אלא פרשנות-חיים, פרשנות של אבטוביוגרפיה מיתולוגית. שהרי קיימא לן שאין כל דיבור ודיבור, לא רק בסיפורי המעשיות אלא גם בליקוטי מוהר"ן ובכל הספרות הברסלבית, שלא יהא חוזר ומוסב על אומרו ועל מה שהעלה זה בנסיונות חיי-הדתיות שלו, על מעמדו המיוחד בעולם, ועל התפקיד שהוטל עליו, על איש מיוחד זה. חיי-נפש עשירים ויבראציות מתגלים בווידוי-שבעקיפין זה: מועקות אישיות הופכות בלא משים למועקות עולמיות כפי החוקיות הפנימית של הגותו של אדם, שבעייתיות כל תקופתו מקופלת בו לשבט ולחסד. מה שעובר על נשמה מיוחדת זו, אבידותיה המיטאפיסיות והצלותיה המיתולוגיות, הוא תוכן הרפלקסיה העצמית. וכל זה עומד בסימן של איזו התגברות בלתי-משוערת של המסורת הכפולה, שניסיתי לרמוז עליה קודם: מסורת הפאסצינאציה של מה שאבד והוא כבר מעבר לגבול ישראל, ושל המסורת הרסטאורטיבית המבקשת ל'תקן', היינו להציל בדרך-לא-דרך, שהקושיא חלה עליה במלוא תוקפה.

פרק שמיני

ה'קושיא' בתורת ר' נחמן

הגותו הדתית של ר' נחמן מברסלב צומחת מתוך מצב-אמונה דיאלקטי אשר אמונה וכפירה, יש ואין משמשים בו בעירבוביה, מצב שאין לו תקנה אלא אם אמונת המאמין גוברת על כפירתו עד אין חקר, ויתירה מזו: אם אמונת-אומן זו נעשית אמונה פאראדוקסית על צד האמת.

ראות זו מיוחדת לתורתו של ר' נחמן מברסלב, זה המופלג שבגדולי החסידות, אשר כל משבריה וגליה של האמונה עליו עברו. בחלקו נפלה לא בלבד הוויה הגדושה להפליא רגישות מיטאפיסית, אלא גם עצמאות ספקולאטיבית של מחשבה עמוקה היורדת תהומות. ראות זו נקנתה לה לתורתו מתוך שנהג רצינות חמורה ואכזרית ביותר כלפי דרכיה ההגיוניות של החשיבה הדיאלקטית, הן דרכי הסתירה והניגוד, או בלשונו של ר' נחמן: דרכי הקושיא. קושיא זו של תורת ברסלב, גם כשהיא באה בסממני הסגנון שבניסוהים פאראדוקסיים, אינה משל ומליצה בלבד¹, אלא להט המחשבה הפולשת לכל קרן-זווית נידחת של התורה, בין כקובלנה ובין כגעגועים, בין כתחנון ובין כשתיקה נאלמת, והיא משלהבת את כל אשר תמצא בדרכה. היא-היא המבנה הנסתר באופן-החשיבה, היא צורתה הפנימית של התורה הברסלבית, בחינת אפריורי לגבי ראיית העולם וגילוי מהותו. הקושיא היא מנקודות-המבט המרכזיות, אשר על-פיהן מארגנת תורת ברסלב את שפעת העובדות, הן הידועות מכבר, והן המחדשות על-ידה. בזכות הקושיא ומכוח חיובה מפקירה התורה הברסלבית את כל בטיחותה של המחשבה הנחשבת בתוך תחומי

1 אף-על-פי שהיא גם מסממני הסיגנון. מבנה-משפטים דיאלקטי, קיצוב משפטים מחודד ואופייני מאוד נמצא באימרות כעין אלו: 'העולם סוברים שכשיבא משיח לא ימותו; לא כן הוא, אפילו משיח בעצמו גם הוא ימות' (חיי מוהר"ן, ח"ב, גדולות השגתו, סי' לה). 'היום אמרתי שלשה דברים שלא כדברי העולם. העולם אומרים שסיפורי מעשיות מסוגל לשינה, ואני אמרתי שע"י סיפורי מעשיות מעוררין בני אדם משינתם. העולם אומרים שמסיפורי דברים אינם באים לידי הריון (פון זאגין ווערט מען ניט טראגין), ואני אמרתי שמסיפורי דברים של הצדיק שמעורר עי"ז בני אדם משינתם עי"ז בא פקידת עקרות. העולם אומרים כי הצדיק האמת המופלג במעל' אין צריך למעות הרב' כי למה לו מעות, ואני אמרתי שיש התבוננות כזה שצריך לזה כל הון דעלמא' (חיי מוהר"ן, שיחות השייכים להתורות, סי' כה; וכן שם, שם, סי' כב). 'לכם נדמה שאין לי ממשלה כ"א עליכם. באמת אני מושל אפילו על כל צדיקי הדור רק שהוא באתכסיא' (שם, סי' כד). 'העולם אומרים שאין צריך לבקש גדולות. ואני אומר שצריך דוקא לבקש גדולות' (שיחות הר"ן, סי' נא).

של משפט הסתירה. מרגיש אתה בתורת ברסלב גישה רוחנית שלאחר התגלות המשבר העקרוני בדרכי הראציונאליזם הדתי, אשר לפיו השכל הנו סגולה כאילו בדוקה שלאדם שבעזרתה מובטחת לו ההתקשרות — או לכל הפחות התקשרות — מה — אל התחום הדתי, האלוהי.

אך לא הראציונאליזם הדתי בלבד נחשף כאן כחסר-אונים, אלא כל ראציונאליזם מיטאפיסי בכלל: האמון באפשרויות חשיבה בלתי-שבורות, ואפילו באפשרות העקרונית (ולא המעשית בלבד) של השקיפות הראציונאלית של העולם נתערער כאן. בעוד הראציונאליזם האופטימיסטי כובש את כיבושיו הגדולים בתנועת ההשכלה האירופית והיהודית, כבר נפלה דליקה בראציונאליזם זה ברוחו של איש שהוגדר פעם כי 'מוחו מוח בוער באש'². ר' נחמן ראציונאליסטן קיצוני הוא, שדווקא קיצוניות ראציונאליזמו נהפכת לכשנגדה. הביקורת על הראציונאליזם הבלתי-דיאלקטי אינה נמתחת מלכתחילה על יסוד ערכים אנטי-אינטלקטואליים, אלא המחשבה עצמה חופרת את קברה הדיאלקטי.

גם פרי הפרישה הזאת מעם המחשבה על חוקיותה ההגיונית, גם ההעזה הדתית לפתיחותה של הסתירה עולות בתוך המונח האחד: קושיא. בשעה שעולם מלא בטיחות שוקע מכוחה של הפקרות הגיונית זו, הרי מכוח-כוחה נצמד עולם חדש של אמונה מופלגת, בחינת בריאה יש מאין, והקושיא היא-היא הבוראת שמים חדשים וארץ חדשה באורם של סמלים מסנוורי עיניים.

אין לך סוגיא קלה וחמורה בתורתו של הברסלבי, שאין בה מידיעת הקושיא. היא מצויה ועומדת במפורש ושלא במפורש בכל אחת ואחת מפרשיות העשירות. היא מפתיעה אותך באספקטים שלא ציפית להם ובקשרים שלא שיערתם — סימן שחוקיות זו של המחשבה נבלעת וקיימת בתוך הרכב דמה של חסידות ברסלב כדי לבוא לכלל גילוי בכל שעת-כושר מצויה.

כן, למשל, תמצא, כי הקושיא כורכת התקשרויות סמויות מן העין בעולם הרוח והאמונה: בקשרים של שאלה-תשובה, קושיא-תירוצ' נארגים היחסים של ההתקשרות הבלתי-נודעת, הנטווית והולכת בין שואלים ומשיבים בעצם תורתם והם לא יידעו על כך: 'כי נמצאו בעולם שני צדיקיים' [שמדבריים] זה לזה, והם ברחוק מקום זה מזה כמה מאות פרסאות, היינו שזה הצדיק מקשה קושיא בתורה, והצדיק השני שם במקומו ואומר דבר שהוא תירוצ' על הקשיא של הצדיק האחר'³. כבר אמירה זו יש בה למעלה מתפיסה דיאלוגית על מהותם של היי הרוח והאמונה, כבר בה גברה יד התפיסה הדיאלקטית הדיאלוגית גרידא. אולם לא די בכך, שכן המחשבה מחריפה את עצמה והולכת עד היות לה צורה ראדיקאלית ביותר, מתוך שמוגברים בה יסודות השלילה, בכעין דיאלקטיקה המשמידה את עצמה, שאין בה אלא קושיא ושלילה בלבד: 'וכן לפעמי' [זה מקשה וזה מקשה, והקושיא של האחד הוא תירוצ' על קושיא של חברו. ועל]

2 תפארת מהרא"ל לר' יהודה יודל רוזנברג, דפוס ווארשא, דף מח ע"א.

3 ליקוטי מוהר"ן, קמא, סי' קמב.

י[די] ז[ה] הם נדברים זה לזה. וזה אין שום אדם שומע כ"א הקדוש ברוך הוא בעצמו. וזהו (מלאכי ג) "אז נדברו יראי ה' איש אל רעהו", היינו שהם אינם מדברים זה לזה, רק הם נדברים ממילא, על-ידי שזה מקשה וזה מתרץ. וזה אין שום ברי' שומע כ"א הש"י. וזהו "ויקשב ה' וישמע", כי רק הוא יתברך שומע ומחבר הדברים זה לזה. וכותבם בספר לזכרון, וזהו "ויכתב בספר זכרון". וזה הספר שנכתבין עליו דבריהם, הוא בחי' לב שיש למעלה⁴. בהדגשה יתירה ועקרונית נשללת כאן ההרמוניה מבשר-ודם. שהרי קולה של זו 'אין שום בריה שומע כי אם השם יתברך', הוא המחבר את שתי השלילות ועושאן חיוב: אולם האדם עצמו שרוי ועומד בצל הקושיא, עד שם יבוא ולא יוסיף.

וגם בשעה שאין הקושיא באה גלויה ומפורשה, הרי מציאותה האטמוספירית מורגשת בהגברת כוח השלילה, בחשיפת מעמדים שהשלילה טבועה בהם וחותרם הבעייתיות בפניהם. כך, למשל, אתה מוצא את גישתו של ר' נחמן מברסלב כגישה של הבעייתיות והקושיא בבואו בסוף ימיו לסכם סיכומה של נקודת-העת ההיסטורית שלו, סיכום שבו מופיעה תודעת הזמן של תקופה היודעת על משמעותה השלילית ועל הפאראדוקסיות אשר במצב של היות-בחינת-סוף, חיסול וגמר חתימה לתהליך היסטורי שהגיע לקצו. לפי כללי הדיאלקטיקה טיקה נגדר מעמדה של תקופה זו בחינת 'סיטואציה של גבול'; הרי זה הצד האחד, צד הדיסאילוניה ההיסטורית בתודעת-הזמן האסכאטולוגית: להיות 'אסכאטוס' היינו אחרון ומסיים, משמע לחיות בתודעת תם ונשלם של ההסתכלות ההיסטורית המביטה אחורנית — הרגשה שבאה על ביטויה הנמרץ בסוף ימיו של ר' נחמן בלשון מבהיל: 'הנה אנחנו עתה אצל הקצה והסוף של ישראל, במקום שגבול ישראל כלה, כי לכל דבר יש קץ וסוף'⁵. אולם הפרספקטיבה האסכאטולוגית קיים בה גם צד אחר, חילופו של הצד המיואש: הוא הצד של התקווה המתאוששת לגאולה קרובה, אשר רובי תורותיו של ר' נחמן מלאים רמזיה. בין יאוש 'אסכאטולוגי' לתקווה אסכאטולוגית נמתח שביל צר של האמונה לדור אחרון העשוי להיות דור ראשון לגאולה — אם תמצא לומר: שני הפכים בנושא אחד. אך אין הכוונה לאחדות הסתירות בנקודה אחת של סינתזה מוצלחת, אלא לדו-משמעיות גמורה שאי אתה יכול לבוא עד תכונתה: דו-משמעיות שורשית זו סופה להתגלות בתורתה הדיאלקטית של ברסלב בחינת הראות המיוחדת שלה.

האמירה הנזכרת לעיל אין אופיה הדיאלקטי הנסתר מתגלה לך אלא לאחר שעמדת על נקודות העיקר בחסידות ברסלב בדבר תורת האמונה שלה — דבר שייעשה בהמשך בירורינו, ובייחוד בקשר לתודעתה ההיסטורית של תורה זו — דבר שבירורו אינו עניין לכאן. אבל מאמירה אחרת מתבהרת הדיאלקטיקה הדתית כמעמדו המהותי של האדם, שכן בה נמתחת הסתירה כקאטיגוריה עיקרית בין הבורא והנברא, בבחינת 'קשיות שקשה על הש"י... בהכרח שיהי' עליו ית'

4 שם, שם.

5 חיי מוהר"ן, ח"ב, נסיעתו לאומין, סי' יא. [השווה לעיל, פרק שביעי, עמ' 101; להלן, פרק שנים-עשר, עמ' 214, הערה 40.]

קשיות⁶. דואליותם הגיוני זה בין האדם לאלוהיו מביא את תורתו של ר' נחמן לידי 'הקושיות שקשה על השם יתברך' — הנושא המרכזי ביותר של התיאולוגיה הברסלבית מבחינה שיטתית: האופי ההגיוני הניתן לנבדלותו של אלוהים מן הבריאה ובריותיו רואה בקושיא סימן חיובי: 'כך ראוי להיות דייקא, שיהי' קשיות על הש"י, וכך נאה ויפה לו ית' לפי גדולתו ורוממותו, כי מעוצם גדולתו ורוממותו שהוא מרומם מאד מדעתינו... וע"כ בהכרח שיהי' עליו ית' קשיות'⁷. אין לך תיאולוגיה דיאלקטית שבעולם שנדרש לה ביטוי נמרץ יותר לטראנסצנדנציה ההגיונית שאלוהים שרוי בה מאשר הביטוי הברסלבי הזה, המשעבד את היחס אדם—אלוהים לחוקת הקושיא ומטיל עליו את דינה.

בוויכוח עם הרמב"ם (בלי לפרש בשמו של הרמב"ם), שלימד את חלוצתם של כל חוקי ההיגיון גם על אלוהים עצמו, ושראה במאתימאטיקה תחום הגיוני עליון שבו אין דריסת-רגל לכל שרירות אלוהית, שומעים אנו את קול מחאתו הדתית של ר' נחמן: 'מה שכתוב שם בספריהם, וכי אפשר שיהי' נעשה מהמשולש מרובע, אמר רבינו ז"ל: אני מאמין שהשי"ת יכול לעשות מהמשולש מרובע, כי דרכי ה' נעלמות מאתנו והן כל יכול ולא יבצר ממנו מזימה'⁸. הדיקטאטורה האלוהית מתגלית התגלות פאראדיגמאטית בתחום תורת ההיגיון, ומסכלת מעיקרא כל ניסיון לעירובי התחומין של לוגיקה אלוהית ואנושית.

הלוגיקה של הדת והלוגיקה ההומאניסטית מתנגשות גם בדמות החאריסמאטית של הצדיק. מכיוון שקיים בתורת ברסלב פאראליליזם גמור בין אלוהים וחוקיותו לבין הצדיק וחוקיותו — וזה יסוד-מוסד בתורת הצדיק הברסלבית — הרי שמעשהו בתחום הקושיות שחלות על הצדיק כמעשהו בתחום הקושיות שחלות על הקב"ה. לא רק היחס אלוהים—אדם, אלא גם היחס צדיק—קהל-חסידיו רשת הקושיא פרושה עליו: 'מה שקשה קשיות על הצדיקים, זהו מוכרח להיות, כי הצדיקים מתדמים ליוצרם כמובא, וכמו שקשה קשיות על הש"י, כמו כן בהכרח שיהיה קשה קשיות על הצדיק כי הוא מתדמה אליו יתב''.⁹ התנהגות הצדיק וטבעו זרים ומוזרים הם ממש כשל אלוהים, עד שיש להתגבר על היחס הראשוני, השלילי של 'קושיא וכפירה' כדי לזכות להתקרב אל הצדיק. יש להטיח את ראשך בחומת הקושיא שאלוהים והצדיק מתבצרים מאחוריהן: 'והמניעה הגדולה שבכל המניעות היא מניעת המוח, דהיינו מה שמוחו ולבו חלוקים מהש"י או מהצדיק. כי אפי' כשמשבר המניעות שיש לו לנסוע להצדיק האמת, ובא לשם, עכ"ז כשמוחו חלוק וקשה לו קשיות על הצדיק ויש לו עקמימיות בלבו על הצדיק, זאת המניעה מונעת[ת] אותו יותר מכל המניעות. וכן בתפילה, שבתחילה יש לו כמה מניעות על התפילה ואח"כ כשעובר עליהם ובא להתפלל, כשלבם עקום ופתלתול מהש"י זאת המניעה גדולה מכולם... דהיינו שלבו מסובב ומוקף ומעוקם

6 ליקוטי מוהר"ן תנינא, סי' נב.

7 שם, שם.

8 קונטרס ימי התלאות, ירושלים תרצ"ג, עמ' קצ.

9 ליקוטי מוהר"ן תנינא, סי' נב.

בעקמימות וקשיות וכפירות על הש"י... ואזי צריך לצעוק לאביו שבשמים בקול חזק מעמקי-הלב, ואזי הש"י שומע קולו ופונה לצעקתו. ויכול להיות שמוזה בעצמו יפול[ו] ויתבטל[ו] לגמרי כל הקשיות והמניעות הנ"ל, ועכ"פ הש"י שומע קולו, שזה ישועתו. וזה אותיות קשיא, ר"ת: שמע י"י קולי אקרא (תהלים כז), שצריך רק לקרות לה' כשמתגבר[ת] עליו הקשיא והכפירה¹⁰. וכן נתפס צדיק הדור כמכלול כל הקושיות שבעולם¹¹.

כל הוגה דתי, שדיאלקטיקה הרסנית נר לרגליו, מן הנמנע שלא יעמיד את הבעיה על יחסי הפילוסופיה והדת או המדע והאמונה בתוך תחום הקרנתה של תורת הדיאלקטיקה שלו. וכי על שום מה תדלג דיאלקטיקה כוליית דווקא על בעיה נכבדה זו, בעייתה המרכזית של כל הפילוסופיה היהודית בימי-הביניים, שמשמעותה וחריפותה לא פגה אלא גברה בימי ר' נחמן, ימי עליית ההשכלה בעולם היהודי? בניגוד חותך לנסיונות של המסורת הפילוסופית בבקשת חפיפה גמורה, או לכל הפחות הרמוניה מסוימת בין ההכרה המדעית והפילוסופית ובין האמונה, העולות לפי תפיסה זו בקנה אחד, יסיק הדיאלקטיקן גם בהעלאת בעיה זו את מסקנותיו הראדיקאליות על תהום הפעורה בין שני התחומים. כיוון שר' נחמן הבין את כל הבעייתיות שבנסיונות הזיהוי של שתיים אלה, אמונה וחקירה, בעייתיות שעלתה לפניו מתוך עיון מעמיק בפילוסופיה ההרמוניסטית של ימי-הביניים, שביקשה את צידוקה של הדת והגנה עליה במחסה ומגן משלה, הרי נתברר לו עתה, לאור הנחותיו האחרות הבלתי-הרמוניסטיות והאנטי-הרמוניסטיות, כי צידוקה הפילוסופי של הדת אינו אלא ביקורתה החריפה ביותר (ביקורת הנמצאת תמיד חבויה במהלכי המחשבה הברסלביים בתורת מסקנה אחרונה אפשרית). על הפילוסופים של ימי-הביניים ועל הפילוסופיה הדתית ההרמוניסטית שלהם נמתח כאן קו של תוהו: הדיאלקטיקה מצודתה פרושה גם על יחסי האמונה והחקירה, ויחס זה יותר משיבוא לטשטש את ניגודיותם המוחלטת יבוא להעמיד את הדברים על חודה של סכין. היחס בין דת או בין אמונה לפילוסופיה מופיע בהפכיות הגמורה והבלתי-מטושטשת של אמונה וכפירה. הפילוסופיה היהודית של ימי-הביניים נחשפת ככפירה.

אם תמצא לומר: רידוקציה יש בכאן, העמדתו של יחס האמונה לחקירה על יסודותיה של הדיאלקטיקה הכללית, כפי שנכירה להלן. חשיבותה העקרונית של תורת הדיאלקטיקה: היא מסבירה גם את המצב שמחוץ לתחום המחשבה גופו. על-ידי העלאת הבעיה הקונקרטית של שאלת הדת והחקירה יש להשתמש, השתמשות פרטית, במושג הדיאלקטיקה וכלליה. הכרחיותה של עליית הסתירה אינה מצטמצמת לתחום המחשבה: חוקיות אחת למחשבה ולדיאלקטיקה שלה, לאמונה ולסתירותיה הפנימיות (כגון ידיעה ובחירה), וגם ליחס שבין שני התחומים האלה, מחשבה ואמונה. הוזהות הגמורה של החוקיות השולטת על תחומיהם של

10 שם, סי' מז.

11 ליקוטי מוהר"ן קמא, סי' סא, אות ז.

יחסים אלה היא הנחה יסודית של כל העמדה הברסלבית בניהון זה, בבחינת נושא שלא בא לכלל דיון. אולם הנחה שורשית זו צפה ועולה לא בלבד מתוך התקשרות העמדות לידי שיטה שלימה, אלא גם מתוך שימוש הלשון, וביסוס מיתודי זה בא על ביטוי גם בניסוח ובטרמינולוגיה המשותפים, עד שבעיית האמונה והחקירה מתגלית כמקרה מיוחד, קונקרטי של הפאראדוקס הדיאלקטי, של דו-המשמעיות השורשית: אמונה ושכל הם שני צירים מנוגדים ניגוד לא יגושר.

אפשר שבראשית הסיפור 'מעשה מהו' בעטלירס' תואר מצב זה ביתר חריפות מבכל מקום אחר: '... וזה בן-המלך היה חכם, והיה אוהב חכמה מאד. והיו אצלו חכמים גדולים, וכל מי שהיה בא אצלו עם איזה דבר חכמה היה אצלו בחשיבות גדולה מאד... ומחמת החכמות נתפקרו החכמים של אותה המדינה, ומשכו גם את בן-המלך הנ"ל לדעתם ונתפקר גם כן. ושאר בני המדינה לא נתפקרו, מחמת שהיתה עמקות ודקות גדולה באותה החכמה של החכמים הנ"ל, על כן לא יכלו שאר בני המדינה ליכנס באותה החכמה ולא הזיק להם. אבל החכמים ובן המלך נתפקרו כנ"ל. ובן המלך מחמת שהיה בו טוב, כי נולד עם טוב, והיו לו מדות טובות וישרות, היה נזכר לפעמים היכן הוא בעולם, ומה הוא עושה וכו'. והיה גונח ומתאנח על זה שנפל למבוכות כאלו ונתעה כל כך והיה מתאנח מאד. אבל תיכף כשהיה מתחיל להשתמש עם השכל, חזרו ונתחזקו אצלו החכמות של האפיקורסות הנ"ל. וכן היה כמה פעמים שהיה נזכר כנ"ל, והיה גונח ומתאנח, ותיכף כשהתחיל להשתמש עם השכל חזרה ונתחזקה אצלו האפיקורסות כנ"ל'¹². אך אין ללמוד מהערות-ארעי כעין אלו על תורת הקושיא של ר' נחמן מברסלב, הערות ואמירות שאינן מנסחות את עמדתו בכל הדייקנות הדרושה, כל-שכן שאינן מעלות את הסוגיא במלוא היקפה. יש להביא לידי דיון את כל הסברתו לתיאוריה של הדיאלקטיקה, כי אמנם קיימת תיאוריה כזו. תיאוריה זו תובא לדיון בשלושה הפרקים הבאים, הלא הם: הפרק הראשון שידון על התגלותן של הקושיות בתהליכי-ההכרה (הבחינה האפיסטימולוגית); הפרק השני שיטפל בממ-שותה של הקושיא (הבחינה האונטולוגית); והפרק השלישי שיעסוק במעמדו של האדם מול הקושיא (הבחינה האפסיסטנציאלית).

[א] האספקלריה של התודעה: התגלותן של הקושיות
אם ניתנה הרשות להגדיר את מהותו של הדיאלקטיקן האמיתי בדרך סיווגו מעם הבלתי-אמיתי, מעם 'תופעה דיאלקטית' גרידא, שאינה אלא מתיחות מסוימת, או לכל המרובה, סתם קוטביות ומעמד שהניגודים אינם מגיעים בתוכו לידי תודעה או לידי ניסוח מושגי — הרי בדין ייקרא ר' נחמן דיאלקטיקן אמיתי, ותורתו תיקרא מיטאפיסיקה של הקושיא. שכן לא זו בלבד שכל תורתו קלוטה בה הצורה המחשבתית המיוחדת לדיאלקטיקה; אלא אופי זה מציין ביתר שאת את תורתו של ר' נחמן, כיוון שהעמדות המנוגדות אינן נשארות בה 'אצל עצמן' (כלומר, ניתנות

12 סיפורי מעשיות לר' נחמן מברסלב, הוצ' הורודצקי, עמ' קמו.

לקביעה בשביל העומד מבחוץ בלבד), אלא הן נעשות 'עבור עצמן': נכנסות תוך זירת המחשבה גופה ונלחמות בה את מלחמתן לחיים ולמוות. ואין לך ביטוי חותך יותר לאופי זה — שנודע דעת היטב גם לר' נחמן עצמו — מאשר הערתו שבה הביע את האופי הדיאלקטי של תורתו הבעה סמלית שבעקיפין. ההערה מוסבה על ספרו ליקוטי מוהר"ן, שלאחר פירסומו אמר עליו, כי 'אין מי שיוכל להבין בהספר... כ"א מי שיכול לומר כל תורה ותורה פנים ואחור'¹². א. ולפי מידת ההעמקה המחשבתית ומדרגתה אפשר להגיע אל הדרגה הגבוהה והמפותחה ביותר של הרפלקסיה המודעת, אל חקירה שיטתית במהותה של האנטינומיה, הסתירה ההכרחית, אל תיאוריה מעובדת של דיאלקטיקה. גם במובן מיוחד וחמור זה נמנה ר' נחמן עם בעלי הדיאלקטיקה המובהקים ביותר — ובמובן זה בלבד יעמוד לדיון במה שיבוא. מתוך הבדלה מיתודית בין האופי הדיאלקטי של תורותיו בעלות תכנים גדורים ומסוימים (שבירורם אינו מענייננו כאן) ובין הרפלקסיה המוסבה על המיתודה הדיאלקטית, היא תורת הדיאלקטיקה. הניתוח שלנו ישתדל אפוא להפריד בין היסודות התוכניים ובין היסודות הצורניים, ועיקר מגמתו יהא בהבלטת הצדדים העקרוניים גם על חשבון בירור נקודות תוכניות שאינן עיקר בתוך העלאת הבעיה כאן. אך מחזור מראש, כי הפרדה כזאת בין היסודות השונים אי-אפשר שתהא נעשית בכל חומר הדין ובשיטה מושלמת, שכן שיטת ההרצאה של הכתבים הפרסלביים יש בה עירוב פרשיות גמור בנידון זה, ועתים יהא מחובתנו להעמיד את הדברים על צורתם העקרונית מתוך הרצאה קונקרטית על נושאים גדורים.

העובדה היסודית האינטלקטואלית של ר' נחמן מברסלב: התגלותן של סתירות. החוויה האינטלקטואלית המתנסה בנסיונה יום-יום באבני הנגף שבדרך החשיבה, אלו הסתירות והניגודים שהמחשבה אין בכוחה להשתלט עליהם, עד שמסתבכת אף נשברת בהם מדי פעם בפעם — חוויה זו מביאה לידי משברו של הראציו-נאליזם הדתי, ובמובן ראדיקאלי יותר, לידי משברו של הראציונאליזם הבלתי-דיאלקטי בכלל.

השלב הראשון: גילוי נסיוני של הסתירה. העיקר כאן הוא אופן ההשתמשות בנסיון זה, התגובה והסקת המסקנה השיטתיות, הבאות להבין את 'טעויות' המחשבה וכשלונותיה הבנה המעובדת ומפותחת במסקניות מיתודית: בנקודה זו מסתיים הקוריוזום הניסיוני ונפתחת התיאוריה של הדיאלקטיקה. אולם הניסיון המר הממשי עוד טעמו עומד בדברי התיאוריה, ודין הוא שיעמוד בהם ולא יטושטשו שיוריו. טעמו של ניסיון זה עודו מורגש היטב בפרספקטיבה הראשונה של תורת הדיאלקטיקה, באותה פרספקטיבה המוקדשת לבירור תהליך הכרתי זה: תהליך שבו מתפתחת בשלשלת סגורה קושיא מתוך קושיא. עיקר עניינה של פרספקטיבה זו בכך, שהיא מתארת מצד האדם המתבונן ולא מצד הקושיא. נושא הבירור הוא אך ורק התגלותן של האנטינומיות, ולא עצם טיבן, מעמדן או מקורן ושורשן.

¹²א שיחות הר"ן, סי' קצט.

בתפיסת הקושיא מודגשת תנועת המחשבה העוברת מקושיא לקושיא; הראציונאלי והבלתי-ראציונאלי הדיאלקטיים, שמתוך התייחסותם ההדדית נוצרת עצם הקושיא, מוגדרים כאן כמושגי הצטרפות (קורילאציה). בתוך התפתחות הגיונית זו מופיע השכלי כאפשרי-החשיבה מבחינת עצמו ונמנע-החשיבה מבחינת זקיקותו אל הבלתי-שכלי. כל השגה שכלית בתוך חוק הסתירה — הישאלות ובעייתיות בצדה, כין שאינה סגורה בתוך עצמה, שכל השגה בדרכי השכל מתבססת על תחום בלתי-ראציונאלי, ובלתי-ראציונאלי זה אינו בחינת מקרה, אלא בחינת בסיס ושורש; הראציונאלי 'מקבל את חיותו' מהבלתי-ראציונאלי. התי-אוריה על הדיאלקטיקה איננה סטאטית, לא תפיסה שאינה מכירה את מושג התנועה וההתפתחות. השלב הראשון של כל התיאוריה מתאר את התהליך הפסיכולוגי ההכרתי של האיש בהתגלות האנטינומיות, אשר לא בבת אחת גלויות וידועות כולן לפני האדם, שכן גילוי הסתירות הוא הישג של התפתחות ותנועה. כל השגה נוספת מגלה סתירה חדשה, ואינה מביאה אלא זוג-משפטים חדש הסותרים זה את זה, והבאים למצות עומק דין הסתירות. ההתפתחות הדיאלקטית חלה בין הנחה לבין הנחה-שכנגד.

עיקר עניינה של פרספקטיבה זו ש'מצדנו' הוא לקבוע את יחסם ההדדי של הראציונאלי והבלתי-ראציונאלי הדיאלקטיים שהם, כנזכר, בחינת מושגי הצטרפות. במשך תנועת המחשבה הדיאלקטית נעתק מדי פעם בפעם גבול הראציונאליות: הקושיא נעתקת ממקומה וזזה, והראציונאלי כובש לו כיבושים נוספים. מה שהיה מחוץ לגדר הראציונאלי עלול להיכנס לתוכו וליעשות עצמו ראציונאלי.

אופי זה של כפילות ראציונאלית-בלתי-ראציונאלית שבכל השגה והשגה נובע בהכרח מתוך מבנה ההירארכיה של האנטינומיות, שבה מצרנותן של האנטינומיות ושכנותן אינה זה-על-יד-זה מקרי אלא סמיכות שיטתית: הנמוכה סמוכה לגבוהה ממנה ושרויה עמה ביחסי הצטרפות. משנעשה במשך תנועת המחשבה הבלתי-ראציונאלי-עדיין לראציונאלי, לפי שהיה מעותד מלכתחילה להיכנס לתוך הראציונאליות, הרי ניתן לומר, כי מנקודת-מבט זו אין אותו עדיין-בלתי-ראציונאלי בבחינת איראציונאלי, אלא הוא ראציונאלי בעל ראציונאליות אידיאלית, ראציונאליות של תפקיד, ואם תרצה לומר: ראציונאליות של סדר גבוה יותר. תפיסה זו של הבלתי-ראציונאלי בבחינת מושג-גבול של הראציונאלי, 'המחיצה של השכל'¹³, עיקרה התקווה, שכל-עצמו של הבלתי-ראציונאלי עתיד להיות נעתק הלאה בשלב מחודש של תנועת המחשבה. תפיסה זו על שאלתנו מתקבלת מתוך תורת 'הפנימי והמקיף'.

זוג המושגים: מקיף-פנימי מראה על הפרספקטיבה של הצטרפות שבין הראציונאלי והבלתי-ראציונאלי בהתגלות האנטינומיות. 'מה שאדם מבין ומשיג בשכלו זה בחי' פנימי כי זה השכל [כלומר: חריצות משפט] נכנס לתוך שכלו, אבל מה שאין יכול ליכנס לתוך שכלו, דהיינו מה שא"א לו להבין, זה בחי'

13 ליקוטי מוהר"ן תנינא, סי' ז, אות י.

מקיפים, כי זה הדבר מקיף סביבות שכלו וא"א לו להכניסו בפנים בתוך שכלו¹⁴. ובניסוח שהוא אולי ברור יותר, אף חריף יותר: 'מקיפין' — שהשכל הזה הוא גדול עד למאד עד שאין המוח יכול לסובלו ואין נכנס במוח, אלא הוא מקיף את הראש¹⁵.

מהלך התגלות הקושיות והעתקתן מוסבר באריכות בהתורה 'עתיקא טמיר וסתים'¹⁶. בראשית מאמר זה מוצגים, על-פי הגדרה מצויה בפילוסופיה של ימי הביניים, שני אופני-הכרה זה לעומת זה. הם יכולים להיקרא, על-פי סימניהם המגדירים: האופן הדיסקורסיבי והאינטואיטיבי. האופן הדיסקורסיבי כך הגדרתו: 'יש שכל שהאדם משיג אותו ע"י הקדמות רבות והשכל הזה מכונה בשם אחר'. האופן האינטואיטיבי, כך הגדרתו: 'שכל שבא לאדם בלא שום הקדמה, אלא ע"י שפע אלקי וזה מכונה בשם קדם, בשם פנים'.

'שכל' אינטואיטיבי זה אין כלל לומר בו עדיין שהוא מכיל סתירות בקרבו; עיקר סימנו הספונטאניות שבלהיטות: 'והתלהבות הלב נולד מחמת תנועת השכל... נמצא ע"י שפע אלקי, שהשכל נשפע לאדם במהירות שאין צריך להשתמש בשום הקדמה, ע"י המהירות שלהבת הלב עולה תמיד מאילי'¹⁷. בזכות הנהגות ידועות של מידות חסידות יכול אדם לבוא לידי כך, שיזכה לשפע אלקי זה¹⁸. שהוא בחינת סוכה ובחינת רוח הקודש¹⁹.

המשך הדיון מזהה את ההכרה הזאת עם בחינת 'המקיפין': 'וסוכה הנ"ל, היינו רוח הקודש הנ"ל, שפע אלקי הנ"ל, הוא בחי' מקיפין, שהשכל הזה הוא גדול עד למאד, עד שאין המוח יכול לסובלו ואין נכנס במוח, אלא הוא מקיף את הראש. כמו שאנו רואים כמה חכמות עמוקות שאין יכולת במוח האנושי להבין על בורין, כמו כמה וכמה מבוכות שאנו נבוכים בהם, כמו הידיעה והבחירה, שאין מוח של אנושי יכול להבין את הידיעה הזאת. והשכל הזה הוא בחי' מקיף, שאין נכנס בפנימיות המוח כי אם מקיף אותו מבחוץ'²⁰. כאן פתח מעבר מן ההגדרה שמגדירה הפילוסופיה של ימי הביניים את שני האופנים בהשגת אמיתות, הדרך הדיסקורסיבית והדרך האינטואיטיבית, לתחום אחר, בעיקרו של דבר מעבר מתורת ההכרה והפסיכולוגיה הכלולה בה, אל תורת ההיגיון. 'הפנימי' 'והחיצון' נידונים לא על-פי אופן השגתם, אלא מבחינת המבנה הלוגי של המשפטים החרוצים בהם. פירושם שוב אינו דיסקורסיבי ואינטואיטיבי אלא ראציונאלי ובלתי-ראציונאלי מבחינת משפט הסתירה.

דיון מיוחד מוקדש להופעתם של המקיפים. המקיף, הבלתי-ראציונאלי, מתגלה

14 שם, שם, אות ו.

15 ליקוטי מוהר"ן קמא, סי' כא, אות ד.

16 שם, סי' כא.

17 שם, שם, אות א.

18 שם, אות ב.

19 שם, אות ג.

20 שם, אות ד.

בתוך תהליך החשיבה. קודם שהבלתי-ראציונאליות נעשית מודעת לתודעה הבנויה בניין הגיוני על-פי חוק הסתירה, קיים הבלתי-ראציונאלי בעולם: 'ולפעמים יש שהמוחין והשפע אלקי הוא בעולם בבחי' עיבור'²¹. מצב אידיאלי זה של חוסר בעייתיות אינו רצוי: 'ואז יפה צעקה לאדם בין בתפלה בין בתורה... שצריך לצעוק כדי להוציא אור הפנים הנ"ל מהעולם אל הגילוי והגילוי זה בחי' לידה'...²².

העלאת המקיפין לידי תודעה, הבאתן מהעולם אל הגילוי, היא ראשית תנועת המחשבה. ואילו המשכה, מה שנקרא 'המשכת המקיפין לפנים', היא אותה תנועה דיאלקטית שכבר נרמזה קודם. בתורה הנידונה אין תהליך זה מוסבר אלא בקווים כלליים ומתוך פרספקטיבה 'אידיאליסטית': 'כי צריכין שני דברים להשגת הדעת הקדוש: בתחלה צריכין להוליד המוחין, כי לפעמים המוחין והשפע אלקי בעולם וכו' כנ"ל, ולזה צריכים צעקה כדי להולידם, ואח"כ כשנולדים המוחין עדיין יש בהם פנימי ומקיף ולזה צריכין לקדש שבעת הנרות [והוא סמל להנהגת מידת חסידות עיין בהתורה הנ"ל, אות ב] כדי להכניס המקיפין והשפע אלקי לפנים ולעשות מהמקיף פנימי... היינו לזכות להשגת המקיפין'²³.

הפרספקטיבה האחרת מופיעה בכל סיבוכיה בהתורה 'כי מרחמם ינהגם'²⁴. 'המשכת המקיפין לפנים' מודגמת לפי פעולת הצדיק בין תלמידיו. ההנחה המוקדמת היא, שתחום המקיפין והפנים חלים עליהם גבולות אינדיבידואליים. מה שכבר הודגש גם בהתורה 'עתיקא טמיר וסתים' הנ"ל: 'כל אחד ואחד לפי בחינתו יש לו פנימי ומקיף'²⁵. מעשה הכנסת המקיפין הנעשה על-ידי הצדיק מושתת על עיקרון זה, הקובע הבדלי-רמה אישיים בהשגת האנטינומיות.

וכאן ראוי להתחקות על ההנחות המשוקעות בתוך תיאור 'הכנסת המקיפין של הצדיק'. בניתוחנו עתה יש להסיח את הדעת מתורת הצדיק של חסידות ברסלב, להתרכז בענייננו וסביביו בלבד. על כורחך אתה מנתק בזה חוטי-מחשבה שנארגו כאן כאחד, ולשם הבהרת נקודות עקרוניות עליך לוותר על הרקע הכללי של תורת הצדיק. בדבר הכנסת המקיפים נאמר במקום אחר: '... וכשעוסק לדבר עם בני אדם ומכניס בהם דעתו נמצא שנתרוקן מוחו מהשכל והדעת שהיה לו, אזי עי"ז נכנס השכל המקיף לפנים... וזוכה להבין בחי' השכל המקיף, דהיינו שמבין מה שלא היה יכול להבין מתחלה כנ"ל'²⁶. התפתחות המחשבה מושתתת על הבדלי הדרגה שבין תלמיד לרב: 'ויש כמה בחינות במקיפים. כי מה שמקיף לזה הוא בחי' פנימי אצל חבירו שהוא במדריגה למעלה ממנו, וכן למעלה מעלה... וע"י

21 שם, אות ז.

22 שם, שם.

23 דברי הסברה של ר' נתן, שם, אות יא, ד"ה: 'ואפילו העכו"ם'.

24 ליקוטי מוהר"ן תנינא, סי' ז.

25 ליקוטי מוהר"ן קמא, סי' כא, אות ט.

26 ליקוטי מוהר"ן תנינא, סי' ז, אות ו.

שמדבר אחד עם חבריו ב"ש [ביראת שמים] ומכניס בו דעתו, עי"ז נכנס מקיף שלו לפני כנ"ל, וכן למעלה מעלה...²⁷.

התחום המיוחד של צדיק-הדור נגדר כתחום הבעייתיות המוחלטת: 'ולמעלה מן הכל הם המקיפים העליונים של חכם הדור שהוא הרבי שבדור... והמקיפים שלו הם בחי' אריכות ימים ושנים, כי המקיפים שלו הם בחי' עוה"ב שהוא יום שכולו ארוך (קידושין לט, חולין קמב) כי שם הוא למעלה מהזמן, כי כל הזמן של כל העוה"ז כולו, מה שהיה ומה שיהיה הוא כולו אין ואפס נגד יום א' ואפי' נגד רגע אחת של עוה"ב שהוא יום שכולו ארוך, ושם אין שום זמן כי הוא בחי' למעלה מהזמן...'²⁸. הווייתו הרוחנית-דתית המוחלטת של צדיק-הדור היא הווייה בתוך הבעייתיות המוחלטת הזאת: '...מקיפים שהם למעלה מהזמן, שאין הזמן מספיק לבאר הקושיות והתירוצים שיש שם'²⁹. ועוד עתידים אנו להיפגש במשך בירורנו הנוכחי בתחום בעייתיות זה. אולם עיקרו של ניתוחנו כאן להעלות בבירור, כי האנטינומיות אינן קפואות, הן נעתקות ועוברות ממקום למקום, ותוך כדי כך הולכים ה'מקיפים' ונעשים 'פנימיים'. מהלך התפתחותן של הקושיות בתוך המחשבה תקוות גדולות תלויות בו, התקווה של ראציונאליזאציה מודרגת של כל הבעיות שבעולם. השקיפות הראציונאלית גוברת והולכת. התפיסה המונחת ביסודם של הדברים האלה, שהבלתי-ראציונאלי אינו מופיע כאן אלא בצורה בלתי-מסוכנת ביותר, יפה לה ההגדרה: בבחינת ראציונאליות בעלת סדר גבוה, בעלת סדר אידיאלי יותר, הבלתי-ראציונאלי אינו אלא משפט בעל ראציונאליות אידיאלית. אך תפיסה ורודה ורבת-תקוות זו שזברה בצדה. יש גם צד אחר של המטבע, ועוד עתיד מהלך-המחשבה של 'הכנסת המקיפים' לגלות את פרצופו האמיתי. צד אחר זה של המטבע מגלה, כי קיימת פירכא גדולה על התפיסה הראציונאלי-זאתורית שהעלינו בידינו בעניין מהותה של התנועה הדיאלקטית של המחשבה, ועוד יתברר, כי תנועת המחשבה הדיאלקטית אינה מתקדמת בחיסול התחום הבלתי-ראציונאלי: כל כיבוש וכיבוש יותר משהיא כובשת בו היא מפסידה בו מכיבושיה. תירוץ וקושיא יורדים כרוכים במרוצת תנועה זו, וכל תירוץ של קושיא קלה קושיא חמורה ממנה כרוכה בו. נמצאנו למדים, כי הכיבוש הראציונאלי אינו אלא אחיזת-עיניים של הראציונאליסטן הנמהר, ובהמשך תנועת המחשבה תוקפתו בלתי-ראציונאליות חמורה יותר ומקיפה יותר. רציפותו של הצמד 'קושיא-תירוץ' סופה עושר שמור לבעליו לרעתו: הרציפות האחת והיחידה של בניין ההירארכיה של האנטינומיות, כשהן עומדות שכבות-שכבות לפי מידת השקיפות הראציונאלית שלהן, רציפות זו באה עתה ומתנקמת ומכזיבה כל תקווה להתקדמותו הכובשת של השכל.

ראינו קודם את התפקיד החיובי של שיחת הצדיק עם תלמידו, ואת האפשרויות הפוזיטיביות הגנוזות בה לשם הכנסת המקיפים לפנימיים. והרי הצד האחר של

27 שם, שם.

28 שם, שם.

29 שם, אות ח.

תהליך זה: '...למשל כשהרב מדבר עם תלמידו איזה פשט בגמפ"ת [בגמרא פירוש-רש"י תוספות], ובתוך דבריו הוא בא על איזה קשיא ואותו הקשיא היה בתחילה בבחי' מקיף אצלו, כי לא ידע ממנה בתחילה. ותיכף כשנופל בשכלו זאת הקשיא הוא אומרה בפני תלמידו. ובתוך כך כשמסביר לו הקשיא נופל בשכלו תירוץ על הקשיא. נמצא שחוזר ומשיג [כלומר: מבין] מקיף אחד שהוא תירוץ על הקשיא, ואזי אומר גם התירוץ בפני התלמיד. אך כשמגלה גם התירוץ בפני התלמיד, אזי נכנס בו עוד מקיף אחר. ואז עי"ז השכל שבא עליו עתה הדרא קושיא לדוכתא, ואדרבא עתה הקשיא חזקה ורחבה יותר מבתחילה. נמצא שע"י שגילה התירוץ בפני התלמיד שע"י נכנס בו מקיף אחר, דהיינו שכל חדש, עי"ז חזרה הקשיא למקומה ביתר עוז, כי עתה הקשיא חזקה ורחבה יותר מבתחילה³⁰. ומהלך מטורף זה של קושיות הולכות וחזקות אינו קשור דווקא בגילוי הרב לתלמיד, הוא עצם מעצמיו ובשר מבשרו של השכל הדיאלקטי, של המחשבה הדיאלקטית, ניתן לומר: של המחשבה עצמה. ההתפתחות הדיאלקטית הזאת מתוארת במרוצתם גם בהקשר שהוא מופקע מזיקה לתורת הצדיק. ותורה חשובה היא, מפני שהיא מגלה את תהליך התגלות המקיפים: 'זוה בחינות משארז"ל (מנחות כט ע"ב) כשעלה משה למרום מצאו להקב"ה שהי' קושר כתרים לאותיות, א"ל רבש"ע: מי מעכב על ידך, א"ל: עתיד א' לעמוד ועקיבא בן יוסף שמו, שיהיה דורש על כל קוץ וקוץ תילי תילין של הלכות. א"ל: רבש"ע ראוי שתנתן תורה על ידו. א"ל: שתוק כך עלה במחשבה ולכאורה קשה, מה אמר לו הש"י שתוק וכו', הלא כבר אמר הקשיא, ומה זו שתיקה מאחר שכבר הקשה מה שהקשה. אך תיכף כשאמר משה הקשיא נפל בשכלו תירוץ על הקשיא. אך אם הי' אומר את התירוץ, הי' נכנס בו מקיף אחר והי' בא על קשיא יותר חזקה ורחבה מבתחילה. ע"כ אמר לו הש"י שתוק על התירוץ, היינו שישתוק ולא יגלה את התירוץ, כדי שלא יבא על קשיא יותר חזקה מבתחילה. וזהו כך עלה במחשבה, היינו שתיכף כשמגלין את השכל הפנימי, אזי עולה במחשבה שכל אחר חדש, כי נכנס מקיף אחר לפנים³¹.

מבלי שניכנס לתוך המכוון התוכני של הדרוש ברור לנו, כי הנחתו העקרונית של הדרוש הזה היא: יש אמנם אפשרות ל'המשכת המקיפים לפנים', אך מעשה זה אינו בבחינת ראציונאליזאציה הולכת וגדלה. כי לא כפי שהובן בהווה-אמינא שהבלתי-ראציונאלי-עדיין מתגלה בהמשך התפתחות החשיבה כראציונאליות בעלת סדר גבוה ביותר, בעלת ראציונאליות אידיאלית, אלא אדרבה, אף הראציונאלי מתחשף כאינו אלא בלתי-ראציונאלי בעל סדר נמוך יותר. לא אל חוף המבטחים של ההרמוניה או הסינתיזה הוליקה מרוצת המחשבה, אלא כל-עצמה מפליגה בים הגדול של הקושיא. הקושיא מקיפה את הכול.

30 שם, אות ח ראשונה.

31 שם, שם.

[ב] האספקלריה של הישות: ממשותן של הקושיות הפרספקטיבה שבפרק הקודם לא חשפה אלא את אופן התגלותן של הסתירות תוך עצם מרוצת המחשבה, והיא באה ללמדנו: סתירות מצויות וקיימות בתוך המחשבה, ועוד: הסתירה היא תכונה הכרחית במהות המחשבה.

אולם משלמדנו לימוד זה, הרינו שואלים: הסתירות האלה, מה טיבן, והקושיות — התהוותן כיצד? כלום יש לחשוב, כי הן פרי המחשבה הנחשבת בלבד, המופיעות בכל תנועותיה, ועצם טבעה של המחשבה האנושית שהיא מסתבכת בסתירותיה שהיא עצמה יוצרת? או שמא קיימות ועומדות הן הקושיות מן קדמת דנא, והמחשבה החושבת אינה יוצרתן, אלא מגלתן בלבד? וכך פני השאלה: האם סתירות המחשבה תלויות במחשבה עצמה בלבד, או שמא יש להן מציאות קיימת ועצמאית משלהן?

לפי תיאוריית-הדיאלקטיקה של ר' נחמן קיימות לא בלבד סתירות בתוך המחשבה אלא אנטינומיות בתוך היש. לא מחמת חולשות השכל האנושי או מחמת עיסוק בלתי-חוקי מעלה המחשבה קושיות ואנטינומיות, אלא אדרבה: סתירות אלה יש להן מעמד שריר וקיים, מעמד אונטי, הן בעלות מציאות אובייקטיבית, אינן רק 'טעויות' של השכל. לא השכל החותר קדימה מסתבך אל תוך הסתירות שלו שהוא יוצרן, אלא הוא רק נכנס לבין שורות האנטינומיות הקיימות מקדמת-דנא ואף מתנועע ביניהן, מתעלה בדיוטאות השונות של סדר-עמידתן. האנטינומיות הללו אינן מדומות מצד הסובייקט החושב, ואינן סימן ואזהרה לגבולותיו הטבעיים של שכל זה: ישויות הן. אופי אובייקטיבי-ריאלי זה של הסתירות הנמצאות פירושן, כי השכל עסק לו בסתירות לא משום טעויות-הגיון, טעויות הצריכות תיקון; קיומן של אנטינומיות אובייקטיביות-ישויות מטפח על פני המחשבה 'הטהורה', אשר בתוך תחומיה אין מקום לפגום בתוקפו של החוק העליון אשר לתורת-ההיגיון, הוא משפט הסתירה. אבות-סתירות מסוימים אינם עניין לתורת-ההכרה, אלא עניין לתורת-היש. בלשון הקבלה ניתן לנסח ניסוח (שאינו בכתבים הברסלביים עצמם): הקושיות אינן מצד הנבראים, אלא מצד הבריאה.

אכן, הקושיות נגלות מצד הבריאה בצורה ראדיקאלית ביותר, למעלה מכל משוער, והאופי האובייקטיבי-ריאלי של האנטינומיות מתגלה בפירוש מרחיק-לכת זה: היש, לא זו בלבד שהאנטינומיה היא כמרוקמת בו, אלא, שהאנטינומיה — לפחות אמורים הדברים באנטינומיות חמורות כלליות ומקיפות ביותר — היא תנאי קדום להתהוות היש. אם תמצא לומר: לא העולם מקומה של הקושיא אלא הקושיא מקומו של העולם. האנטינומיה אינה רק תכונה הכרחית של היש, אלא יתר על כן: היא מאפשרת את היש, שכן היא קודמת לו קדימה הגיונית במעשה-בראשית. המבנה האנטינומיאלי של המציאות הוא המחיר היקר של מעשה-הבריאה. ההסברה הרחבה של תורת-הדיאלקטיקה מבוצעת בתורתו של ר' נחמן מתוך שימוש במושגיה המרכזיים של קבלת האר"י, ועלינו לשוות עולם זה לנגד עינינו

כדי להבין, כיצד סמליה הפלאסטיים של קבלה זו מתגלגלים גלגול של חידוש בפרשנותו של ר' נחמן.

האופטיקה המיוחדת של ר' נחמן מעבירה את משמעותם המקומית-חללית של סמלי קבלת האר"י למישור המשמעות הלוגית. מערכת סמליה של קבלת האר"י — צמצום, שבירה, תיקון — נכנסים לתוך חלל רוחני אחר, המשנה את כל אוירתם. בעיות אחרות מנסרות בתוך חלל-עולמה של תורת ברסלב מאשר בעולמה של קבלת האר"י. שאלת מהותו של הרע נטועה ועומדת במרכז השיטה הלוריאנית, ואילו מרכז מחשבתו של ר' נחמן נטועה ועומדת בו השאלה על משמעותו ההגיונית של רע מיטאפיסי זה. גופך ראציונאלי-אנטיראציונאלי חדש מתוסף על סמליה של קבלת האר"י, ושאלת הטראנסצנדנציה האלוהית, שהיא הצד האחר של המטבע בבעיית הרע בקבלת האר"י, ניתן לה על-ידי ר' נחמן הדגש הגיוני אדיר, כדי להעיד על הזיקה — הקרובה לזהות — של בעיות לוגיות ותיאולוגיות. הדואליזם של שכינת האלוהות בתוך העולם או שכינתו של הקליפות בו, נעשה דואליזם של הטראנסצנדנציה ההגיונית של אלוהים. לא מקרה הוא, שר' נחמן קושר את תורתו על הדיאלקטיקה הקדמונית — היא התהוות הדיאלקטיקה העולמית — בתורה המרכזית של קבלת האר"י על התהוות-העולם. כאן נקודת-התבערה של מחשבתו, ואין הכוונה כלל לריבוי החומר המרוכז כאן — נקודת-המרכז מבחינה שיטתית אין להוכיחה הוכחה סטאטיסטית על-פי שפע החומר. אולם כל שיטת-המחשבה של ר' נחמן מעידה על כך, כי יש לדרוש את נקודת-התבערה על מחשבתו דווקא כאן, בתחום שאלת ה'קושיא', והוכחה לכך היא העובדה, כי הסברת תורת התהוות הקושיא מבוצעת בקשר לשאלות הבריאה. השאלה הגנוזה בקבלת האר"י, אב וראש לכל שאלה אחרת, היא: התהוות הרע מהיכן? בדרכים סבוכות וארוכות של המחשבה תינתן התשובה התולה את התהוות הרע במאורע הקדמון ביותר של התהוות העולם. מאורע זה הנקרא צמצום — כלומר צמצום האלוהות מתוך החלל המיועד להיות חללו של עולם, פניני-מקום לעולם העתיד להיבראות — בו נעוצים שורשי הדינים וממנו השתלשלותם והתהוותם. מאורע השבירה, היא שבירת הכלים, שני למאורעות הקאטאסטרופאליים שבהם תקועה התהוות הרע, ומבחינה ידועה אין השבירה אלא המשכו של מה שהתחיל במאורע הצמצום³². כל מה שיקלקל האדם ויוסיף לכוחות הרע, אין בו משום יצירת יש-מאין בתחום הרע, אלא עיקר התהוותו של הרע קשור בנקודת-המוצא של התהוות העולם. ואילו השאלה הגנוזה במחשבת ברסלב היא: מהיכן התהוות הקושיא היא הדיאלקטיקה, שאין המחשבה יכולה להימלט מפניה? מהיכן לה למחשבה המעמד להיות נתונה בתוך קושיא אין-סופית? ומהו שהוטל לתוך המעמד הדיאלקטי, האם המחשבה לבדה או כל העולם כולו? על-שום מה הראציונאליזם אינו אפשרי בעולם?

32 עיין ג. שלום, Major Trends in Jewish Mysticism, מהדורה ב, עמ' 260 ואילך, וכן י. תשבי, תורת הרע והקליפה בקבלת האר"י, תש"ב.

התשובה הניתנת בדברי ר' נחמן תולה את התהוות הקושיא בעצם האקט הקדמון ביותר של הבריאה, הוא הצמצום. שעת הזיוה הראשונה לבריאה היא גם שעת הופעת הקושיא ותחילת שליטתה בכל מציאות. קבלת האר"י יודעת על החלל שנתפנה מחמת הצמצום, שבו צימצמה האלוהות את עצמה, כדי להמציא מקום להתהוות העולם. חלל פנוי זה הוא מקומו וחללו של כל מה שעתיד להיבראות, הוא אפשרותו החללית של העולם. אפשרות חללית זו נעשית בתפיסתו של ר' נחמן אפשרות הגיונית, לפי מגמת-פניה ההגיונית המיוחדת של מחשבתו. החלל הפנוי של הבריאה העתידה הוא עצמו מהותה של הדיאלקטיקה, של הסתירה הדיאלקטית, משום שהעולם מוכרח להתבסס על שתי הנחות מנוגדות זו לזו: האימאנציה של האלוהות והטראנסצנדנציה שלה לגבי העולם. המשמעות של אימאנציה זו כשל טראנסצנדנציה זו היא משמעות ישותית, כלומר הימצאותו של האלוהות בתוך העולם מכאן והעדר הימצאותו מכאן. שתי דרישות אלה סותרות זו את זו ועצם הסתירה הזאת של שתי הדרישות המנוגדות היא מהותו של החלל הפנוי. וכיוון שהחלל הפנוי הוא אפשרותה ההגיונית של הבריאה, נמצאת למד כי אפשרותה ההגיונית של הבריאה היא סתירה ניגודית של דיאלקטיקה. עצם אפשרותו של העולם תלויה בסתירה ההגיונית, בפריצה קדמונית של משפט-הסתירה. מערכת החוק העליון של החשיבה נפרצה בשעה שהעולם עלה במחשבה להיבראות, ביתר דיוק: בשעה שהתחיל מעשה-בראשית התחלה ראשונה וקדמונה ביותר. בנקודה זו תקוע הפאראדוקס, או ביתר דקדוק: נקודה זו גופה תקועה בפאראדוקס הקדמון. אפשר להגדיר את התפיסה של ר' נחמן הגדרה נוספת מן הצד השלילי. אין תורת-הקושיא הזאת מבקשת לומר, כי עצם בריאת העולם היא פאראדוקס. הכוונה לומר, כי הבריאה שרויה, מעצם-ראשית-התחלתה, בתוך הפאראדוקס ההגיוני, שתוכנו גדור ומסוים, ולא ייתכן עולם בלי פאראדוקס זה. לא נתאפשרה הבריאה אלא במחיר הגבוה של פאראדוקס יסודי אחד, הבנוי משתי תביעות תיאולוגיות סותרות זו את זו: התביעה שאלוהים יהא נמצא בעולם והתביעה שלא יהא נמצא בו. אף שאין ענייננו להעמיד מערכת שלימה של ה'קושיות' — כלומר לקבוע את תוכניהן של האנטינומיות השונות המהוות את ההירארכיה של הפאראדוקסים שבעולם — הרי מן הראוי לציין, כי הקושיא העליונה גלומה כאן בשאלת ה'יש' וה'אין' של אלוהים לגבי העולם.

כל שנמצא מחוצה לאלוהים, נמצא בתוך אנטינומיה שורשית זו שנתגלתה בשעה שהתחיל להתהוות משהו שאינו-אלוהים, בשעת מאורע הצמצום. כל שהוא אל-אלוהים הרי תנאי-קדום להתהוותו ולעצם קיומו הוא הפאראדוקס התיאולוגי של ה'ישנו' וה'אינו'.

הכרתו של ר' נחמן בנקודה עקרונית זו מורכבת על ההסברה הלוריאנית של התהוות העולם: 'וכאשר רצה הש"י לברוא את העולם, לא היה מקום לבוראו מחמת שהיה הכל א"ס [אין סוף]', על-כן צמצם את האור לצדדין, ועל-ידי הצמצום הזה נעשה חלל הפנוי. ובתוך החלל הפנוי הזה נתהוו כל הימים [כלומר הזמן] והמדות [כלומר המקום] שהם בריאת העולם (כמ"ש בע"ח [בעץ חיים] בתחילתו).

וזה החלל הפנוי היה מוכרח לבריאת העולם, כי בלתי החלל הפנוי לא היה שום מקום לבריאת העולם כנ"ל. וזה הצמצום של החלל הפנוי א"א להבין ולהשיג, כ"א לעתיד לבא. כי צריך לומר בו שני הפכים: יש ואין, כי החלל הפנוי הוא ע"י הצמצום, שכביכול צמצם אלקותו משם ואין שם אלקות כביכול, כי אם לא כן, אינו פנוי והכל אין-סוף, ואין מקום לבריאת העולם כלל; אבל באמת-לאמתו בוודאי אעפ"כ יש שם ג"כ אלקות, כי בוודאי אין שום דבר בלעדי חיותו. וע"כ א"א להשיג כלל בחי' חלל הפנוי עד לעתיד לבוא³³.

אין כאן המקום לעקוב אחרי השאלות ההיסטוריות, הכרוכות בכל עמדה ועמדה. אולם אי אתה בן-חורין שלא להזכיר, כי שתי העמדות התיאולוגיות, שמתוך הפגשתן נוצר הפאראדוקס הקדמון של הבריאה, אינן אפשרויות מופשטות של תפיסת טראנסצנדנציה ותפיסת אימאננציה של האלוהות, שהן שתי צורות-יסוד של המחשבה הדתית, בחינת שני קטבים שסביבם מתרקמת כל תיאולוגיה. שתי העמדות הן תורות תיאולוגיות היסטוריות-מסוימות, שבדין היו לפני ר' נחמן בבחינת תרתי דסתרי. העמדה האחת, המבליטה את הסתלקותה של האלוהות מהעולם, ידועה לנו מקבלת האר"י על תורת הצמצום שלה, וכל עיקרה באה לשם תפיסה טראנסצנדנטית. העמדה האחרת — שהדגשתה לצד האימאננציה, היא תפיסת ראשית החסידות 'לית אתר פנוי מניה'. אך אנטינומיה זו, הנוצרת מתוך הפגשתן של שתי העמדות הניגודיות, רומזת בפי הפרסלבי לתחום רוחני אחר, הוא התחום של אימאננציה וטראנסצנדנציה במשמעותן המוחלטת, שפירושן: ה'ישנו' וה'אינו' של אלוהים, לא בבחינת שכינתו בתוך הבריאה, כי אם בבחינת מציאותו של אלוהים לגבי הבריאה. משמעות זו של 'אימאננציה' ו'טראנסצנדנציה' באה לידי ביטוי של התגלמות באנטינומיה השורשית של 'שני הפכים: יש ואין', כפי שמעיד על כך הסיפור מחכם ותם.

שני גיבורי הסיפור מייצגים את שני איברי האנטינומיה, שכאילו מתממשת לא בפרובלימאטיקה הדתית של איש אחד, אלא מחולקת בין שני האישים המופיעים כאן בשתי עמידות-חיים מנוגדות של החכם הכופר והתם המאמין. התיאור המיקרוסקופי למהלכי-נפש של שניהם מביא, על-ידי חלוקת-התפקידים החתוכה שלו, לידי פישוט מסוים מהבחינה הפסיכולוגית, אולם תיאור זה גם מסייע להבהיר את הרקע הרעיוני של הבעיה. תיאורם של מעמדי-הנפש מגיע לשיא המחשבתי בנקודה שבה מתואר, כי התם יש לו אלוהים בעולם, מה שאין כן החכם: 'ענה ואמר זה החכם... תדע מה שאני אומר? דעתי שבהכרח הדבר מובן ומבורר שאין מלך בעולם כלל, וכל העולם טועים בשטות זו שסוברים שיש מלך. וראה והבין איך אפשר זאת שכל בני-העולם ימסרו עצמן לסמוך על איש אחד שהוא המלך? בוודאי אין מלך בעולם כלל!' השיב החכם השליח...: הלא אני הבאתי לך איגרת מהמלך. שאל אותו החכם הא'...: האתה בעצמך קבלת האגרת מיד המלך בעצמו ממש? השיב לו: לאו, רק איש אחר נתן בידי האגרת בשם המלך. ענה

33 ליקוטי מוהר"ן קמא, סי' סד, אות א.

ואמר: עתה ראה בעיניך שדברי כנים, כי אין מלך כלל. חזר ושאל אותו: תאמר לי, הלא אתה מן עיר המלוכה ומגודל שם מימך, הגידה לי, הראית מימך את המלך? השיב לו: לאו. — כי באמת כן הדבר, שלא כל אחד ואחד זוכה לראות את המלך, כי אין המלך מתראה רק בעתים רחוקות מאד. — ענה החכם הא' ואמר: עתה ראה גם ראה, שדברי ברורים ומבוררים, שבוודאי אין מלך כלל. כי הלא אפילו אתה לא ראית את המלך מעולם... והלכו בשוק, וראו איש חיל אחד. ותפשו אותו, ושאלו אותו: למי אתה עובד? השיב: את המלך. שאלו אותו: הראית את המלך מימך? — לאו! ענה ואמר: ראה, היש שטות כזו? שוב הלכו אל אדון אחד מן החיל, ונכנסו עמו בדברים עד ששאלוהו: למי אתה עובד? — את המלך. — הראית את המלך? — לאו. ענה ואמר: עתה ראה בעיניך שהדבר מבורר שכולם טועים ואין מלך כלל בעולם. ונסכם ביניהם הדבר שאין מלך כלל. ענה החכם ואמר: עוד בוא ונסע ונלך בעולם, ואראך עוד איך כל העולם כולו בטעותים גדולים. והיו הולכים ונוסעים בעולם. ובכל מקום שמצאו העולם בטעות, לקחו את המלך למשל: כמו שזה אמת שיש מלך, כן הדבר הזה... ותמיד היו חוקרים העולם, ומצאו שהעולם בטעות³⁴. לאמור, נתגלתה האנטינומיה השורשית העליונה שהיא שורש ומקור לכל שאר הקושיות המוחלטות, שיישובן המחשבתי אינו אפשרי. כולן יורדות ומשתלשלות מתחום החלל הפנוי, והן עומדות בעינין בחינת בעיות מוחלטות, אנטינומיות שאין להן ביטול, 'קושיות' שאין עליהן 'תירוץ': '...אלו הקשיות של האפיקורסית הזאת באים מחלל הפנוי, אשר שם בתוך החלל הפנוי אין שם אלקות כביכול, וע"כ אלו הקשיות הבאים משם, מבחי' חלל הפנוי, א"א בשום אופן למצוא להן תשובה, היינו למצוא שם את הש"י. כי אלו היה מוצא שם ג"כ את הש"י, א"כ לא היה פנוי והכל היה אין סוף... נמצא שהוא כביכול בתוך כל העולמות וסביב כל העולמות, וצריך להיות הפרש כביכול בין המילוי והסיבוב... נמצא שהחלל הפנוי מקיף את כל העולם'³⁵.

והנה נשתייר נוסח מקביל לדברים אלה בעצם כתיבת-ידו של ר' נחמן שלא הוכנס לתוך ס' ליקוטי מוהר"ן, אבל נדפס בכמה מקומות, וכן למשל בשיחות והתעוררות³⁶ וקונטרס ליקוטי מוהר"ן³⁷ (שאין להחליפו בספר הגדול בשם זה), בתחילתו. וניסוח זה של ר' נחמן עצמו מראה בעליל, להיכן הדברים מרמזים ומה היא האנטינומיה העליונה הזאת, שהכול סובב עליה: '...חלל הפנוי, שפינה משם אלקותו, כי החכמות הללו לא תוכל למצוא שם שיש אלקים, ואדרבה שמורין להיפך...'³⁷ א. האנטינומיה השורשית הזאת, העשויה להתנסח בצורת צמד זה:

34 סיפורי מעשיות לר' נחמן מברצל'ה, הוצ' הורודצקי, עמ' עא—עג.

35 ליקוטי מוהר"ן קמא, סי' סד, אות ב.

36 ירושלים, תרצ"ח, 'הוספות תורות מכתב-יד רבינו ז"ל', דף א, ע"ב.

37 ירושלים, תרצ"ד, עמ' ה—ו.

37א הנוסח האותנטי (עיין מה שכתבתי להלן, פרק שנים-עשר, עמ' 190—191, הערה 6): '...החלל הפנוי שפינה משם אור אלקותו כן החכמות הללו לא תוכל למצוא שם שיש אלקי' ואדרבא שמורין להיפך...'. [המהדיר].

עולם בלא אלוהים, או: עולם ואלוהיו, מחשפת את הבעייתיות העליונה והאחרונה של העולם.

בתחום זה אין אנו שומעים על תהליך התגלותן של האנטינומיות. ויתירה מזו, אף אין אנו שומעים על התפתחות שני איברי האנטינומיה. האנטינומיה מופיעה כאן בצורת צמדי משפטים מנוגדים, שני ניגודים דיאלקטיים מתייצבים כאן כאילו בבת-אחת; זוהי דיאלקטיקה סימולטאנית של ההנחה וההנחה-שכנגד, שני משפטים שחריצתם מנוגדת, ואף-על-פי-כן שניהם בעלי תוקף. בשני מומנטים מכריעים שונה דיאלקטיקה זו ממושג-הדיאלקטיקה הקלאסי של היגל: א' באופי הדו-קוטביי החריף של הניגודיות, אופי שאין כל תיווך ממתיקו. לאמור: הניגוד נשאר ללא-תירוף, נשאר דו-קוטביי עד הסוף בחריפותו הבלתי-הומאנית. וכרוך בכך המומנט הב': תיזה ואנטי-תיזה קיימות כאן מן קדמת-דנא: לא בתוך האיבר האחד מתגלית ומתגלעת נקודת-המוצא של האיבר-שכנגד. כל אחד ואחד משני גורמי הקושיא הוא כאן עצמאי — או עשוי להתעצם — אין האחד נזקק לחברו, ואין כל בחינה המניחה לדבר כאן על מוקדם ומאוחר ביניהם, שהרי אין נביעה ביניהם, אין פיתוח דיאלקטי של הניגודים בינם לבין עצמם.

הדגשה מיוחדת חלה כאן על ההפרדה בין הקושיות והאפיקורסות שאופיין אופי מוחלט ובין אותן סתירות שאין יישובן נמנע מלכתחילה מניעה עקרונית. סמליהם של שני תחומים אלו: החלל הפנוי והשבירה. מקורם של סמלים אלה הוא שוב בעולם קבלת האר"י, ויהיה אשר יהיה פירושה של שני מושגי-יסוד אלה בנוף הרוחני המקורי שלהם, בחסידות-ברסלב תפקידם גדור ומסוים בחידושו: הם מציינים מקומות רוחניים שונים, ובמובן ידוע גם מנוגדים. הנגדתם של שני הטיפוסים השונים של הקושיות מבוצעת בתורת-ברסלב על-ידי סמלים הללו: יודע שיש שני מיני אפיקורסית, יש אפיקורסית שבא מחכמות חיצוניות... שהם באים ממותרות, מבחינות שבירת כלים³⁸. הקושיות ממין זה אינן מיואשות, וההצלה מהן היא בגדר האפשרות, הואיל ויש אפשרות, דהיינו תקווה, ליישובן: '... מי שנופל לשם, אפשר לו למצוא הצלה לצאת משם, כי יוכל למצוא שם את הש"י אם יבקשו וידרשו שם, כי מאחר שהם [הקושיות האלה] באים משבירת כלים, יש שם כמה ניצוצות הקדושה, וכמה אותיות שנשברו ונפלו לשם כידוע. וע"כ יוכל למצוא שם אלקות ושכל³⁹, ליישב הקושיות של האפיקורסית הזאת... כי יש שם חיות אלקות, היינו שכל ואותיות [דהיינו משמעות!] שנשברו ונפלו לשם, ועל כן האפיקורסית הזאת יש עליה תשובה...'⁴⁰.

לאמור, לפניך כאן תחום הסתירות, שבהן משמעותו של העולם עודה מתנוצצת, מבחינה ראציונאלית, אמנם התנוצצות שבורה, אך ניתנת לתיקון. מה שאין כן בתחום הסתירות המוחלטות, של האנטינומיות-ממש במובן החמור, שאין להם

38 ליקוטי מוהר"ן קמא, סי' סד, אות ב.

39 שם, שם.

40 שם, שם.

תקוות-תיקון כזאת. מקור מחצבתן של סתירות אלה הוא אותו החלל הפנוי, שקבלת-האר"י יודעת עליו כעל האפשרות הקדמונית, ואף הטראגדיה הקדמונית, של העולם. מצד אחד כביכול ר' נחמן מקל ראש כנגד מהותן של הקושיות האלו, של הסתירות המוחלטות, שסמלן ומקור מחצבתן החלל הפנוי: הקושיות המשתל-שלולות מתחום זה הן השקר שמתעצם ותו לא: 'אבל יש עוד מין אפיקורסית והם החכמות שאינם חכמות, אלא מחמת שהם עמוקים ואינם משיגים אותם, ומחמת זה נראים כחכמות. כמו למשל כשאחד אומר סברא שקר בגמפ"ת ומחמת שאין למדן ליישב הקשיא שבא ע"י סברא זו, עי"ז נדמה שאמר סברא וחכמה גדולה, אף שבאמת אינו סברא כלל. כן יש כמה מבוכות וקשיות אצל המחקרים, שבאמת אינם שום חכמה והקשיות בטלים מעיקרא, אך מחמת שאין בהשכל אנושי לישבם, עי"ז נדמים לחכמות וקשיות'⁴¹. אך אפילו הסתייגות בלתי-עקיבה כזאת — הקושיא אינה אלא טעות ושקר! אין בכוחה לעצור את המשך-המשפט, החוזר ומבטל את ההסתייגות⁴² ומטעים את אופיה הישותי-ריאלי של הקושיא: '...ובאמת א"א לישב אלו הקשיות, כי אלו הקשיות של האפיקורסית הזאת באים מחלל הפנוי, אשר שם בתוך החלל הפנוי אין שם אלקות כביכול...'⁴³. ברי כי ניסוח דברי ר' נחמן במשפטים האחרונים בלתי-עקיב הוא במתכוון ומבקש לטשטש את העוקץ שבהם.

שני סמלים עמוקי-משמעות משלימים את תיאורו של ר' נחמן בסוגיה זו של שני תחומי הקושיות, היחסיות והמוחלטות. תחום-הבעיות הראשון, של הסתירות אשר יישובן אינו נמנע מניעה עקרונית, מופיע בסמל השחוק: הרי הוא מצב-דברים שבו מפקיע הבלתי-חוקי את מקומו של החוקי, שכן הוא מתלבש בלבוסיו ומחקה אותו — האדם והקוף שבצדו, המחקה אותו בנאמנות שאינה מניחה שיור לעמוד על משחק-החיקוי, שהוא חיקוי בלבד. הרי כאן יחסם הדיאלקטי של שני איברי הקושיא, שכל אחד ואחד מהם תובע את מלוא-התביעה להיות האדם האמיתי: '...אלו החכמות שיש בהם מעט חכמות ואותיות השבורים, הם בחינת אדם דקליפה שהם כקוף בפני אדם כשאדם נטפל לשם... כמו ששחקין שקורין נאך גישפעט, הבליעל הוא כמו קוף שעושה מה שאדם עושה'⁴⁴. מוטיב-הקוף של הזוהר והקבלה הלוריאנית מתקשר כאן עם היסוד הקומי, יסוד הליצנות — נכס

41 שם, שם.

42 הסתייגות זו, אין להבינה כפשוטה, שהרי לפיה אין עוד מקום לתורת הדיאלקטיקה בכלל. הפונקציה של הסתייגות זו יש להבינה כמו למעלה: 'על השם יתברך קשה קושיות?!' בדרך האירוניזאציה והבאגאטיליזאציה של דברי עצמו.

43 שם, שם.

44 בנוסח כתב-היד הנ"ל [הנוסח האותנטי (השווה לעיל, הערה 37א): '...אלו החכמות שיש בהם מעט קדושה מאותיות השבורים והם בחי' אדם דקליפה שהוא כקוף בפני אדם כשאדם נופל לשם יוכל לידע שם את השי"ת ע"י האותיות הקדושה שנפלו לשם וזהו את אשר התעללתי במצרים פי' שחקתי ואת אותותי אשר בם) (אדם הבליעל שהוא כקוף בפני אדם) (כמו שחוק שמשחקין שקורין נאך גשפעט) (הבליעל הוא כמו קוף שעושה מה שאדם עושה...)].

ברסלבי יקר — ושניהם יחד מראים לו לאדם את מצבו הטראגי-קומי מבחינה ראציונאלית, בפני הקושיא, ואפילו היא רק קושיא שיישובה אפשרי. לא אחת רמז ר' נחמן על המשחק המצחיק הזה של ריבוי-המשמעותיות, ודיינו ברמיזה על מקומה החשוב של הליצנות בתורתו.

אם תחום הקושיא שאינה מוחלטת מגלה פנים של שחוק, באופן שכלולה בהם כל המיטאפיסיקה של ההומור, הרי היתה לו עוד לתחום זה לפחות אקוסטיקה משלו, ולו מגומגמת, אקוסטיקה של ההומור. ואילו תחום הקושיא המוחלטת הוא ממשלת השתיקה העמוקה. מתוך אֶלֶם-שתיקה באות הקושיות ומתנגשות עם עמדותיהן המנוגדות, להילחם בהן עד חרמה. תעצומת-השלילה החבויה בהן, לא השחוק המגמגם, כי אם השתיקה המוחלטת יפה לה: '...אלו המבוכות והקשיות של האפיקורסית הזאת הבא מחלל הפנוי, הם בבחי' שתיקה, מאחר שאין עליהם שכל ואותיות ליישבם כנ"ל. כי הבריאה היתה על-ידי הדיבור... והדיבור הוא הגבול של כל הדברים... אבל בהחלל הפנוי שהוא מקיף כל העולמות כנ"ל והוא פנוי מכל כביכול כנ"ל, אין שם שום דיבור ואפילו שכל בלא אותיות כנ"ל, וע"כ המבוכות הבאים משם הם בבחי' שתיקה. כמו שמצינו במשה (מנחות כט) כששאל על מיתת ר"ע זו תורה וזה שכרה, השיבו לו: שתוק, כך עלה במחשבה, היינו שאתה צריך לשתוק ולבלי לשאול תשובה ותירוצ' על קשיא זו, כי כך עלה במחשבה, שהוא למעלה מן הדיבור, ע"כ אתה צריך לשתוק על שאלה זו, כי הוא בבחינות עלה במחשבה שאין שם דיבור ליישב אותה. וכמו-כן אלו הקושיות והמבוכות שבאים מחלל הפנוי, שאין שם דיבור ולא שכל כנ"ל'⁴⁵. עוד נראה כי שתיקה זו יש לה תשובה מצד האדם: כנגד שתיקתו של מעמד האונטי על שאלת השכלתנות, תעמוד שתיקתו האפסיסטנציאליסטית של האדם המאמין.

מן הראוי לסכם סיכום חטוף את שהעלה עיונו בשתי האספקלריות שלו גם יחד. מרובה מידת ההשתוות ממידת ההשתנות. שתי האספקלריות משותפות להן ההכרה העמוקה בהבחנתם של שני הטיפוסים השונים של האנטינומיות, ההבדלה העקרונית של טעויות המחשבה מן האנטינומיות הנצחיות. הקושיות שהן בחינת 'מקיפין שהם למעלה מהזמן' בפרספקטיבה ראשונה הן הן, כנראה, הקושיות הבאות מהחלל הפנוי של הפרספקטיבה השנייה; ואילו הקושיות שבזמן הן כנגד הקושיות של השבירה. אמנם, המשטח הלא-מוחלט אינו אומר אלא זאת, שיש אפשרות לחשוב מחשבה ללא-טעות, או על-כל-פנים ניתנת הטעות להיגלות, הקושיא ניתנת לתירוצ' בכל מקום ומקום; הרי בכל זאת גם קושיות אלה, 'טעויות' אלה, אינן נחשבות מקריות גרידא: גם הן הירארכיה להן הקבועה מראש. התפיסה הריאליסטית בהבנת מהות הקושיות שולטת גם בתחום בלתי-מוחלט זה. אולם עיקרה של התפיסה הריאליסטית בא על ביטויו בשטח המוחלט של הקושיות, הוא שטח ההכרח לחשיבה דיאלקטית. ההבחנה בין שתי השכבות של הקושיות היא הבחנה חשובה עד מאד, והיא משמשת תריס בפני פורענותה של הפתיות ושל האנטי-

45 ליקוטי מוהר"ן קמא, סי' סד, אות ג.

אינטלקטואליזם הזול. על-ידי ההבדלה הדיוקית של שני התחומים ניתן למנוע, שתורת הדיאלקטיקה תיעשה 'גשר-חמורים'. תורת הדיאלקטיקה אסור לה שתהפך למיסטיקה בזיל-הזול.

בתחום זה של הקושיות הבלתי-מוחלטות שולטת המחשבה הראציונאלית, והחשיבה הדיסקורסיבית לא רק רשות אלא אף חובה היא על האדם. חובת החשיבה הראציונאלית הודגשה הדגשה יתירה כמצווה דתית במקום אחר של תורת פרסלב. אמנם לא נזכר במקום זה, כי שני סוגי הקושיא שורשיהם המיטאפיסיים נעוצים בצמצום ובחלל הפנוי מחד גיסא ובשבירה מאידך גיסא, אולם ההבחנה החמורה בין שני תחומי הקושיא מקוימת גם כאן, אף משמשת יסוד לדיון: '... כי האמת, מה שהגביל הש"י לשכל האנושי שיוכל להבין, הוא מצוה גדולה לחדד השכל להבין הדבר על בוריו, ועל זה נאמר (אבות פ"ב) ודע מה שתשיב לאפיקורס, כי יש חילוק בין הקושיות, כי יש קושיא שיכול האדם להבין תירוץ על קושיא זו, על זה נאמר ודע מה וכו'. ויש קושיא שאינו באפשרי לשכל האנושי להבין תירוץ על קושיא כזו... אסור לאדם לעיין בהם וכל מי שסומך על שכלו ומעיין בה, על זה נאמר (משלי ב) כל באי לא ישובון... ואפי' אלו הקשיות שיש עליהם תשובה, לפעמים נסתמו שבילי השכל, ואינו יודע להשיב, ונזרקה בו אפיקורסות, ואינו יודע להשיב על אפיקורסית. וזאת האפיקורסית היא לכל אחד לפי בחינתו, יכול להבין בין רב למעט...'⁴⁶. אין מענייננו ליתן כאן ניתוח מפורט של התורה אשר מתוכה הובא הקטע הנ"ל, כדי לעמוד על השתלבות כמה מוטיבים חדשים במסכת תיאוריית-הדיאלקטיקה, ודיינו לציין כי תחום הקושיות הבלתי-מוחלטות עודנו ראציונאלי במובן זה, שחד-משמעיותו של הראציונאלי אינה מוטלת בכל ספק עקרוני. טעויות המחשבה ניתנות לחשיפה, וצריכות חשיפה, מקורות-ההטעיה חייבים להיזקק מכל סיג. כאן נמצא 'תיווך' ראציונאלי, נמצא תירוץ. ואף שהמעבר מתחום לתחום הוא, מבחינה נסיונית, חלק מאוד (עד כדי דאגה לחשש סכנה), הרי תיאוריית-הדיאלקטיקה אינה מתבססת על הרחבת החשד הראציונאלי, שמן הנמנע למצוא את מקום הטעות כשהמכשלה הפרטית של המחשבה עוברת למישור מיתודי ונחשבת במסקניות גראנדיוזית עד תומה. הרי האספקלריה השנייה, של הישות, מלמדתנו, כי התהוות הדיאלקטיקה הכוליית-מוחלטת אינה עניין של מעבר פשוט מתוך הכרת כשלונותיה של המחשבה, מעבר המתגבש בתיאוריה 'נסיונית'. אלא היתה כאן הרגשה ברורה, כי נצרך יתר עומק של התבוננות ועיון, והתורה על הדיאלקטיקה הכוליית אינה מתייצגת כתוצאה או כמכלול של כשלונות פרטיים רבים אשר המחשבה נכשלה בהם. המחשבה הפילוסופית, שפעלה ביצירת תורה דיאלקטית זו, מצאה לה דרך לביטוי ישותי כדי להביע את המיתודיזאציה הראדיקאלית כביכול של נסיונות מרים בפעולת-החשיבה: עד שהארטיקולאציה הדיאלקטית של החשיבה שוב אינה טעות, או חוסר-יכולת למצוא את התירוץ, אלא החוקיות העליונה של החשיבה בכלל, התלויה

בעצם קיום העולם. מה שהיה אי-יכולת בשטח התחתון, הרי הוא תכונה מהותית בשטח העליון.

באספקלריה הראשונה, התודעתית, של הניתוח הפרסלבי מטושטשת התהום שבין שני המשטחים — דווקא מפני שניתוח תודעתי זה אינו מבקש ליתן אלא את תולדות התהוותן של האנטינומיות המוחלטות בתוך התודעה החושבת, וכאן לכאורה המעבר קל. אולם ההבדל המוחלט שבין שתי השכבות נחתך בכל לשון של חרפה באספקלריה השנייה, הישותית, שבה נחצבות הקושיות המוחלטות והיחסיות ממקומות מיטאפיסיים שונים, מבלי שאלו תהיינה תלויות באלו. כאן אין השכבה המוחלטת נתפסת בתורת דרגה מפותחת וגבוהה יותר של השכבה הבלתי-מוחלטת, כמו באספקט התודעתי. אם האספקלריה של התגלות הקושיות הודגשה בה הרציפות של עבודת-התודעה, היא הרציפות בגילוי המצב הדיאלקטי, כשהמחשבה עוקרת עצמה מתחום היחסיות ונוטעת עצמה בתחום המוחלטות; הרי האספקלריה השנייה יוצאת ללמד על ההבדל המהותי שביניהן. מתוך הפרספקטיבה השנייה הזאת מצטמצם תוקפה של הפרספקטיבה הראשונה צימצום עקרוני: היא איננה בבחינת המלה האחרונה, שהרי מנקודת ראות ישותית ודאי אין לדבר על תלות הקושיות המוחלטות בקושיות יחסיות, כפי שהעלתה האספקלריה הראשונה בהתמצותה שלה בנסיון-התודעה. אם הפרספקטיבה הראשונה לימדה את התגלות הפאראדוקס המוחלט דרך התגלותם של הפאראדוקסים הבלתי-אמיתיים, הרי לא היה כאן אלא ציון-הדרך בלבד. הפרספקטיבה השנייה מצמצמת את הראשונה לידי בירור הצד הנסיוני-פסיכולוגי בלבד ומעמידה אותה על צמצומה זה באופן עקרוני.

מן הראוי לא בלבד להזכיר כאן אלא לפרט על-כל-פנים קצת מנקודות-המתיחות שבין שתי הפרספקטיבות האלו, זו האונטית וזו של התגלות האנטי-נומיות מצד האדם.

על הדגשתה של הרציפות בפרספקטיבה ההכרתית בניגוד להדגשת הקרע המוחלט שבין שני תחומי האנטינומיות, כבר דיברנו מקודם. עתה יש אך להוסיף, כי כל התפיסה על התגלות האנטינומיות דרך תירוצן של הקושיות ומרוצתן והתירוצן בבחינת נקודת-מעבר ותחנה-לשעה, הרי תפיסה זו אינה הולמת אלא את תחום הקושיות הבלתי-מוחלטות, שיישובן, לפי הגדרתן, אינו מן הנמנע. אולם סתום הוא עניין התגלות האנטינומיות של התחום המוחלט, שבו אין התירוצן אפשרי אפילו בבחינת נקודת-מעבר. אין בידנו להעלות תיאור בהיר על התפתחות הדיאלקטיקה בתוך הקושיות שהן מן החלל הפנוי. התורה שניתחנה קודם מתארת את הכניסה המסוכנת לתחום זה, אך אינה מפרטת כל-צורכה את השרייה בתוכו. קשה להעלות על הדעת, כי חוקיותה של תנועת-המחשבה בתוך קושיות החלל-הפנוי לא תהא שונה מחוקיות תנועתה בתוך קושיות השבירה, שהרי חסרה כאן אפשרות-התירוצן, הנחת-היסוד של כל התפיסה; ואף אין רמז על אופן גילויין של הקושיות הללו. כיוון שאין ניתוחנו עסוק בהשלמתה הסיסטימאטית של תיאוריית-הדיאלקטיקה המנותחת, עליו להימנע מדיבור במקום שהטפסטים שות-

קים, ומותר יהא אולי להוסיף רק זאת, כי אפשר שכוונתה הבלתי-מפורשת של התיאוריה היא, כי תחום הקושיות המוחלטות הקיימות בחד-זמניות בלתי-פוסקת, אין בו תנועה למחשבה, אלא רק טירוף-הדעת בפני מציאותן של כל הקושיות כולן בעת-ובעונה אחת.

ואשר לביטוי של המצב הדיאלקטי, אין ספק כי הפרספקטיבה הראשונה עולה על השנייה מבחינת טהרתו של המצב הדיאלקטי מכל אלמנט תוכני. התפיסה האונטית לא צורפה מהדעה, כי הקושיות הן גדורות ובעלות תוכן מסוים, בבואן להילחם באמיתות גדורות ובעלות תוכן מסוים שכנגד, עד שהקושיות עלולות להיקרא 'אפיקורסות' — אפיקורסות שניגודה היא האמונה לאמיתה. לעומת-זאת ראתה הפרספקטיבה הראשונה את הקושיא לא בשל תוכנה, אלא בראייה צרופה יותר מבחינה עיונית, בשל המבנה הלוגי המיוחד של שני משפטים שהם בעלי תוכן מנוגד, ועם-זאת בעלי תוקף אמיתי. ולא מקרה הוא שבתיאור זה ניתנה לדוגמה ראשית הקושיא של הבחירה והידיעה, שתוקף שתיהן אין בו נדנוד של ספק מבחינה דתית, עד שמן-הנמנע לומר מהי הקושיא בבחינת 'אפיקורסות', האם הידיעה, או הבחירה. במקום זה ברור, כי הקושיא אינה לא תפיסה אחת ולא תפיסה אחרת בעלת תוכן מסוים, אלא התייחסותם-אהדדי הלוגית של שני משפטים בעלי תכנים סותרים, היא-היא המהווה את האנטינומיה שאין לתרצה. התוקף ההגיוני השווה, המגיע לשני איברי הסתירה, מודגש גם בדברים שרשם ר' נתן מפי רבו, וסידרם בתוך דבריו בסוגיה דידן על הקושיא: 'אחר שאמר הענין המבואר בסוף התורה הנ"ל [בסימן נ"ו] המדבר מדרכי ה' שא"א להבינם, שהם בחי' אלו ואלו דברי אלקים חיים, שאע"פ שזה הצדיק הלכ' כמותו וזה אין הלכה כמותו, אעפ"כ אלו ואלו דברי אלקים חיים. וזה הדבר אי-אפשר להבין כלל... זה אומר שהדבר כשר ומותר לאכול וזה אומר להיפך, שאסור לאכול, ואיך אפשר להבין בשכל, שדברי שניהם אמת, מאחר שכל אחד אומר את הדין בהיפך מחבירו...'.⁴⁷ בדוגמאות אלה הרי המשפטים הסותרים שניהם הם בתוך גבולותיו של תחום הדת, והבלטת התוקף לשני המשפטים גם יחד באה לא בלבד להדגים את תיאוריית-הדיאלקטיקה, אלא גם לצדק את התודעה הדתית; האינטרסים הסיסטימאטיים והאינטרסים הדתיים עלו כאן בקנה אחד.

אולם רבותא היא, שהאינטרס הסיסטימאטי של תיאוריית-הדיאלקטיקה ידו על העליונה גם בשעה — ואולי דווקא בשעה — ששני משפטי הקושיא אינם שניהם בתוך גבולות ה'תודעה הדתית', אלא רק אחד מהם, והתוקף הדיאלקטי לגבי שניהם במקומו עומד. ניתן להוכיח, שתפיסה הגיונית-טהורה זו במהותה של הקושיא על טהרת היחס הלוגי קיימת ועומדת גם בתוך אותן קושיות שלכאורה הניחו לנו פתח לקבוע, איזה משני המשפטים מכיל קושיא בבחינת אפיקורסות תוכנית (על-פי הכינוי שבפרספקטיבה השנייה). ואף-על-פי-כן מודגש, כי שני המשפטים כאחד נועד להם תוקף, ורק התייחסותם-אהדדי מהווה קושיא בשביל משפט-הסתירה. הרי

47 חיי מוהר"ן, ח"א, שיחות השייכות להתורות, סי' כד.

עניין יחס חוקיותה של הסיבתיות הטבעית אל ההשגחה — שלא נזכר בכלל הדוגמאות לקושיות מוחלטות או קושיות בלתי-מוחלטות, ברם כל תורתו של ר' נחמן מעידה על כך, שהיא אחת הבעיות העליונות ביותר: שאלה זו נאמר בה במפורש במקום רחוק מתיאור תיאוריית-הדיאלקטיקה, כי שניהם, גם הטבע וגם ההשגחה תוקף להם כשלעצמם, והסתירה היא בעצם האפשרות הלוגית של תוקף גם לטבע וגם להשגחה (אף שהניסוח כאן מפיג במידה מסוימת את חריפות הדיאלקטיקה): '... ובאמת אין אנו יכולין להבין מהו טבע והשגחה, כי באמת גם הטבע היא השגחתו ית'. וזה א"א לאדם להבין ב' דברים כאחד, דהיינו הטבע שבאמת היא השגחתו ית' ⁴⁸.

הבנה זו של ה'קושיא' בתורת חיובם של שני משפטי הסתירה גם יחד מבחינת תוקפם ההגיוני עולה וצפה גם מדבריו של ר' נחמן על הפאראדוקס של אשמה שתפיסתה היא: מה שאדם חייב לעשותו ואף-על-פי-כן אסור לו לעשותו. דיאלקטיקה זו של חטא ועונשו מפרדת את שאלת האשמה מעל שאלת החירות וגורסת את שתיהן מתוך הדגשה, כי סיטואציה זו של המעמד האנושי היא סיטואציה של פאראדוקס, שהשליטה עליו נבצרת מהשכל שחונך בבית-הספר של תורת-ההיגיון. מעמד זה מופיע בכל עומקו בסיפור הקצר, הנרשם על-ידי תלמידו ר' נתן: 'פ"א היה נכדו ז"ל מוטל על ערש מחולי הפאקין [אבעבועות] ר"ל והי' קובל לפני מאד שיש לו צער גדול מזה מאד. וסיפר לי אז ואמר, שיש דרכי ה' שא"א להבינם. כי איתא שאצל האר"י ז"ל נסתלק בן אחד. ואמר שנסתלק בשביל הסוד שגילה לתלמידו ר' חיים וויטאל ז"ל. והלא באמת האר"י הי' מוכרח לגלות לו, כי ר' חיים וויטאל הפציר בו מאד, וכשהפציר בו הי' מוכרח לגלות לו, כי אמר שלא בא לעולם כי אם לתקן נשמתו של רח"ו ז"ל. נמצא שהי' מוכרח מן השמים לגלות לו הסוד, ואעפ"כ נענש עי"ז כנ"ל. וזהו דרכי ה' שא"א להבין בשכל בשום אופן' ⁴⁹. והתלמיד ר' נתן מוסיף הערה על דרך הפרשנות-העצמית של רבו: 'והמובן מדבריו לענין עצמו, שכל צערו ויסוריו וצער בניו שי', הכל הוא רק מחמת שעוסק עמנו לקרבינו להשי"ת. ואע"פ שהוא מוכרח לזה, כי בוודאי הש"י רוצה בזה, כי הוא יתברך חושב מחשבות לבל ידח ממנו נדה, ואעפ"כ הי' לו יסורים קשים גדולים מאד עי"ז, כי הוא דרכי ה' כנ"ל' ⁵⁰.

מתוך הדוגמאות הללו מתחווה, כי אטימותה של המציאות כולה — וההוויה האנושית בכללה — מבחינת חדירותה הראציונאלית, שבה נעשו מציאות זו וההוויה זו גופא בעייתיות, איננה בשל השאלה על יחס המציאות למחשבה, על אפשרות כיבושה של המציאות על-ידי ההיגיון בכלל, אלא על אפשרות כיבושה בלי פגיעה בחוק-הסתירה; לאמור עיקר הבעיה הוא לא במה שהמציאות מסרבת בכלל 'לעלות' בחוק-המחשבה, אלא במה שהמחשבה עצמה משתברת תוך

48 ליקוטי מוהר"ן תנינא, סי' יז בסופו.

49 שיחות הר"ב, סי' קפט.

50 שם, שם.

העפלתה; ושבירתה של המחשבה אינה רסיסי רסיסים, אלא בנקודה אחת ויחידה: משפטי-המחשבה הסותרים זה את זה תוקף להם יותר מדי, שכן התוקף נועד לשניהם גם יחד. לא על המחשבה ביחס למציאות נמתח כאן קו של תוהו בביקורת ראדיקאלית, אלא על ראש משפטיה של המחשבה ההגיונית, על משפט-הסתירה. לא תוקף המחשבה לגבי המציאות בטל, אלא של משפט-הסתירה לגבי עצמו. אין כאן התנגדות עקרונית למחשבה, שהרי ההתנגדות באה כאן לבטא את הדו-משמעיות השורשית הטבועה במציאות. אותה דו-פרצופיות הגיונית, שאינה זרה למחשבה מכול וכול, זרה רק למחשבה הבלתי-דיאלקטית, שאינה חושבת בניגודים. זה פירושו של אותו כפל-תוקף שנתברר מתוך הניתוח. גם האיראציונאליות אינה נאיבית, אינה האיראציונאליות 'המודרנית' המתגברת על הראציונאליות בכוח ההשתקעות אל תוך ספירות-מעמקים של הנפש, הכמוסות מאתנו ואינן נגלות אלא בפעולתן שהן הרגש, ההיפעלות, האינטואיציה והאכסטאזה. האיראציונאליות העולה מתורת-הדיאלקטיקה הזאת ראוי יותר לקרוא לה שם אנטי-ראציונאליות, כסוג הכולל בקרבו גם את הראציונאליות שנשתברה לידי סתירותיה. הפגשתן של שתי הפרספקטיבות לא העלתה סתירות מפורשות ביניהן, סתירות המסכנות את אחדותה הרעיונית של תיאוריית-הדיאלקטיקה. אין בין שתיהן אלא הבדלי-גוונים, או הבדלי-הדגשות לפי העניין המיוחד, ולפי דרישת הפרספקטיבות המיוחדות. בניתוח נמצאו שתי התפיסות נכנסות זו לתוך זו, ואף מסייעות זו לזו, ואין לך ראייה גדולה מזו לאחדותן השיטתית.

[ג] מהות האמונה הפאראדוקסית

כיצד עמידתו של אדם בפני שני סוגי הקושיא, אשר לפחות אחד מהם, סוג המוחלטות — הוא הפתח הפתוח של סופיותו הראציונאלית של האדם ושל היותו 'מושלך' לתוך עולם לא-לו? אם סינתיזה, היינו 'תירוצ', אינו אפשרי לגבי השאלות המוחלטות, האם חובה היא לו לחתור בדרך אינסופית? ההוויה האנושית השבירה, זו המשתברת בפני סתירות היש והאנטינומיות שלו, אין בידה להגיע לידי מחשבה 'שיטתית' — מה אפוא מוטל על הוויה אנושית זו, אם לא לקבל את גור-דינן של הסתירות, קלות כחמורות, יחסיות כמוחלטות, גור-דינה של ה'שבירה' כשל ה'חלל-הפנוי'? דהיינו: לקבל על עצמו לעמוד בהוויה הנוהגת רצינות במציאות העולמית זרועת הקושיות? או שמוטלת עליו תעודת ההתקדמות הראציונאליזטורית המתמדת, שאינה מכירה בהכרח הסתירות, ורואה בקיומן עובדה נסיונית בלבד? והרי עובדה נסיונית זו, המרשה לתלות תקוות בעתיד ואחריתו הטובה, הוכחשה והוזמה מכבר ושוברה בצדה.

שמה אין כאן מקום אלא לייאוש שאין לו גבול? והנה הייאוש ודאי שיש לו כאן מקום: שכן אין לך דיאלקטיקה מיואשת ומייאשת כשל ר' נחמן מברסלב. הדרך אל הבירור המוחלט, זה ששוב אינו משייר ספק, חסומה בפני עוברי-אורח של הראציונאליזם. אפשרות שנייה היא: להתכנס לתוך הריזיגנאציה של הקווייטיזם. שני פתרונות אלו של הייאוש מזה ושל תקווה לרווח והצלה ממקום

אחר מאידך — אף ששניהם אינם בבחינת מלה אחרונה — אינם זרים למחשבת ברסלב מכול וכול, וראיה לכך מהלכי-מחשבה מסוימים העולים בדברי ר' נחמן. הדרך הראשונה, של הייאוש הגמור, מביא לתוך מבוי סתום של טירוף הדעת. דיאלקטיקה הרסנית, אשר מאין הבחן שכלי חד-משמעותי לאמת שוקעת בעצמה ומשמידה את עצמה, סופה להביא את בעליה לידי שגעון. דרך זו מודגמת בדברי ר' נחמן בענין האומות ומלחמותיהן (שפירוש, לפי כללי כפל-המשמעות המצוי בדברי ר' נחמן, גם הדתות וניגודיותן, על דרך שימוש-הלשון הנהוג בספרותנו: האומה הישראלית, האומה הנוצרית, האומה הישמעאלית). התיאור הפסיכולוגי-האינטרוספקטיבי של הדיאלקטיקה שבלב האדם הנבדד מגלה את העקיבות האכזרית של דרך-מחשבה זו בלי כחל וסרק: '...לפעמים כשאחד יושב לבדו ביער יכול להיות שיהיה נעשה משוגע. וזה נעשה מחמת שהוא לבדו ונכללין בו לבד כל האומות, והם מתגרין זה בזה, והוא מוכרח להשתנות בכל פעם לבחי' אומה אחרת, כפי התגברות אומה על אומה שהם כולם נכללין בו לבדו. ומחמת זה יכול להשתגע לגמרי מחמת התהפכות הדיעות שבו ע"י התגרות האומות שנכללין בו לבדו'.⁵¹ אין זה אלא המשחק המטורף של התודעה, שהיכרנוהו באספקלריה הפסיכולוגית לעיל. אין כל רמז כאן לכל מוצא או פתרון שהוא, לכל הכרעה לאיזה צד. השיגעון הוא הפתרון התופס את מקומו של הפתרון הראציונאלי הנעדר. זוהי האפשרות האחת, האפשרות האימאננטית ביותר.

תחנת-ביניים בדרך לאפשרות השנייה, זו של הקווייטיזם, קיימת אף היא. הוצאתה מן הכוח אל הפועל באה בלוויית המוטיב הדתי השוכן בחובה. הציפייה לעזרה משמים מסייעת כאן להטעמת ההכרה, כי הדיאלקטיקה עצמה מפולשת היא, שתוצאתה כשל עצמה: הריסה והריסת ההריסה, עד אין קץ. '...כשהאדם בעצמו צריך לעצה, קשה לו מאד. כי בתחילה חושב מחשבות ויש לו כמה סברות והוכחות שצריך לעשות ולהתנהג כך. ואח"כ כשנגמר בדעתו דרך זה, בתוך כך חוזר ועולה במחשבתו סברא אחרת, ובזה חוזר וסותר כל דרך העצה וההנהגה ראשונה שהיה בדעתו, ויש לו הוכחות וסברות רבות להיפך ממש. אשרי הזוכה לעצה שלימה ונכונה מהשי"ת באופן שלא יאבד עולמו בחנם ח"ו'.⁵²

חלוקת-העצה הדיאלקטית אינה משתפכת כאן לתוך השיגעון, כבדוגמה הקודמת. את מקום השיגעון תופס כפתרון חלש הרמז לאפשרות של סיוע מלמעלה. כאן מתגלה מוטיב חדש, בלתי-שיטתי אף הוא לפי מהותו, והוא עניין הזכייה מן השמים. היא המוצא היחיד מן המבוך הדיאלקטי. אך המחשבה עצמה, השיקול הראציונאלי אין לו חתימה. ולא נזכר כאן בפירוש כי התחום שבו נתעורר הספק מעבר לאפשרויות היישוב הוא, ועל כן אין מחובתנו לאתר את הספק מבחינת מקומו המיטאפיסי, אם בתחום המוחלט או היחסי מקומו. הדברים נאמרו לא בתורה אלא בשיחה, ובלי דיוק פילוסופי אחרון. העיקר לצרכנו כאן, שאין חתימה המניחה

51 שיחות הר"נ, סי' עז.

52 שם, סי' רנה.

את הדעת: עובדה זו אינה מיטשטשת, אלא להיפך; מוטעמת דווקא הטעמה יתירה ברמז להתנוצצות האפשרית של הזכייה, שהיא אקט בלתי-ראציונאלי ובלתי סיסטימאטי, אקט הבא מלמעלה למטה, בבחינת אשרי מי שזוכה.

דרך הקווייטיזם הגמור ננקטת ביתר שאת ויתר עוז בעוצמת המוטיב הדתי של מסירת הכול בידי שמים, אם כי לאחר שהדיאלקטיקה אין לה הכרעה משלה, וכל-כולה התעצמותו של הספק ושל חלוקת העצה. מצב חכמת הרפואה והתגוששות העמדות הנוגדות שבה, כפי תיאורו של ר' נחמן, מקיים את כל התנאים של המעמד הדיאלקטי בבחינת מבוי סתום שאין מוצא מחשבתי מתוכו. עם שחסר כאן הצד של התפתחות הדעות והעמדות זו מתוך זו, הרי מתברר מדבריו, כי בתוך כף-הקלע הזה של דיאלקטיקה קטלנית תקועה גם חכמת-הרפואה, עניין שמשך את הגותו של ר' נחמן בכוח-קסמים מיוחד מחמת מחלת-השחפת האנושה שלו, שאף טרדתו מן העולם בשנת הארבעים ואחת לימי חייו. נסיון-חיים זה של מחלתו העמיק את ציפורניו בשכבות הווייתו, ותורות לא-מעטות יוכיחו. והנה חכמת-הרפואה, שחייו של אדם תלויים בה לשבט ולחסד, אף היא נתונה בדיאלקטיקה ללא-מוצא: 'שסיפר רבינו ז"ל... שכשהיה בק"ק לעמברג שהוא מקום קיבוץ דאקטורים גדולים, העיד לפניו דאקטיר גדול בעצמו, שטוב להתרחק מרפואות ודאקטורים בתכלית הריחוק. ואמר שכבר חקרו כ"כ בחכמת הדאקטוריי, עד שעכשיו אינם יודעים כלל כלל לא. כי מריבוי חקירתם כבר ראו שא"א לחקור ולברר אמיתת הדברים על מכוונם. גם יש מחלוקות גדולות ביניהם בעניני הרפואות. ובק"ק לעמברג יש ב' כתות דאקטורים מחולקים בענין איזה חולאת מסוכן איך להתנהג בו. שכת אחת אומרת שכל הדברים חזקים, שיש להם איזה חריפות, מזיק מאד לזה החולאת ושצריך החולה ליקח רק הדברים שהם בהיפך. וכת האחרת אומרת בהיפך ממש, שצריך לזה החולאת דייקא דברים חזקים וכיוצא, ודברים מתוקים ורכים מזיקים מאד לחולאת הזאת. וכל אחת ואחת מהכתו' הנ"ל מביאה ראיות חזקות לדבריהם... וכל אחת מהכתות הם דאקטורים גדולים ומופלגים בחכמה זו מאד, ואעפ"כ אינם יכולים לכוון האמת לאמיתו. וגם א"א לברר בחוש עם מי האמת, כי לפעמים נראה בחוש כפי דיעה זו, ולפעמים להיפך, וא"א להם לברר הדבר כלל'⁵³.

אין אנו למדים במפורש, איזה סוג של האנטיגומיות מתקיימות בחכמת-הרפואה, היינו אם הן נמנות עם היחסיות או עם המוחלטות. אולם סיומו של קטע זה על ענייני הרפואה, משמעותו האטמוספירית-סגנונית מניחה אולי רשות בידינו להבין את הדיאלקטיקה של חכמת-הרפואה כהשלך אמיתי של הדיאלקטיקה המיטא-פיסית עלי-אדמות. שכן טעם-החלטיות, טעמה של ההכרעה-לחיים-ולמות, טעם הדיאלקטיקה הקטלנית בחיים-חיותו של אדם ניתן להיות מורגש בניסוח המילים הללו: 'ולפי דעת כל אחת מהכתות, מי שמתנהג בהיפך דעתם הוא סם המות ח"ו לפי דעתם. נמצא, שלפי דעת כת זו כל ההנהגות של החולה הנ"ל שמתנהג ע"פ

הדאקטורים של הכת הב' הם סם המות ח"ו, וכן להיפך לפי כת האחרת⁵⁴. בפני הדיאלקטיקה של חכמת הרפואה מתמצה מעמדו של אדם בכל סכנת-הנפשות של הווייתו הפיסית.

אולם תחום-הרפואה מתייחד ייחוד עקרוני: הדיאלקטיקה מביאה כאן לידי ביטולו של כל התחום הזה. ההבאה אד אבסורדום של המצב הדיאלקטי בענייני הרפואה אינה באה אלא כדי לבטל את מובנה לחלוטין: הרפואה, שאינה-נותנת מחמת מעמדה הדיאלקטי כל בטחונות, נשללת בעצמה שלילה גמורה, והישועה נתלית ברחמי-שמים: 'וסוף כל סוף הוא צריך לסמוך רק על הש"י. טוב, טוב לסמוך מיד על הש"י, ואל יסכן את החולה בידים ע"י הדאקטור, כי ע"פ רוב הדאקטורים הם שלוחי המלאך המות ר"ל. וידמה בעיניו כאלו הוא יושב במדבר או ביער שבהכרח לסמוך על הש"י לבד, מאחר שאין מה לעשות, כמו כן עכשיו, אע"פ שיושב במקום שיש דאקטורים ורפואות'⁵⁵.

זכה אדם לישועה, הרי שיצא מתוך מעגל-הקסמים של קושיא וקושיא-שכנגד. אך באין זכייה זו מלמעלה בהכרעת הספקות והקושיות, והמחשבה נעזבת לנפשה? על כורחך אתה אומר, כי אין לנהוג פזיזות הגיונית בהתרת הקושיא בדרך נחפז, אלא דווקא מתחייבת במלוא-חריפותה ההתנגדות לכל כוונה הארמוניזטורית המעוניינת בביטולה של הסתירה, בתירוצה של הקושיא הקיימת. ואם אין לבטל את הקושיא, הרי אין מפלט אלא לתבוע אחיזת-קבע בתוך הקושיא ומכוח כוחה. מכאן מתחייבת התביעה לעמוד בתוך האנטינומיות — היא התשובה האחרונה לסיטואציה שבה שרוי האדם. תביעה זו מתנסחת בכמה פנים, את צורתה הכללית והעקרונית ביותר אתה יכול ללמוד מדברי ר' נחמן, המובאים על-ידי תלמידו ר' נתן, כעמדה יסודית ועיקרית של רבו בהתנגדותו לנסיונות-סינתזה לגבי האנטינומיות המוחלטות של החלל הפנוי, עצה וגם הדרכה של אדם שהתייחד פנים אל פנים עם הדיאלקטיקה החמורה ביותר: 'הכלל שבכל מקום שמדבר רבינו ז"ל מחקירות וקושיות... אינו רוצה לתרצם בשום מקום. רק כל דבריו הם, שהוא ז"ל בחכמתו הנפלאה מגלה תורה נפלאה בדרך נפלא ונורא מאד, ומראה לעינים ומבאר לדעת להראות מהיכן אלו הקושיות נמשכין שמחמת זה א"א לתרצם וליישבם בשום אופן'⁵⁶.

התנגדות זאת לביטולה של הסתירה, מקופלים בה כמה פנים, ומן הראוי להבחיןם. שתי מגמות לעמידה בתוך הקושיא: זולת נעימת האמונה הטהורה — שהיא עיקר מבחינה שיטתית כפי שנראה להלן — נשמעת גם נעימה אחרת, זו של הדאגה והזהירות המבקשות לעצור את האדם בהתבוננותו הדיאלקטית, שלא יגיע אל תחום הקושיות המוחלטות. שהרי לפי תורת-הקושיות של ר' נחמן אין התחלה חדשה באנטינומיות המוחלטות בשעה שהמחשבה מגלה אותן. אדרבא, המחשבה מחליקה מתחום לתחום ומטפסת למקום הסכנה הדיאלקטית החמורה

54 שם, שם.

55 שם, שם.

56 חיי מוהר"ן, ח"א, שיחות השייכות להתורות, סי' כד.

ביותר על רקע המעבר הרציף של שני תחומי הסתירות, כפי שביארנו קודם. נמצא שהאחיזה והחזקת-המעמד בתוך הקושיא, מגמתה האחת למנוע התגלות של קושיות עמוקות יותר או של קושיות מוחלטות בכלל: 'כי כל מה שהוא מגלה איזה שכל קשיא או תירוץ, נכנס בו שכל חדש שהוא בחינת מקיף... ע"כ אם לא יהי' נזהר [הצדיק] בדבריו לדקדק, איזה דבר לגלות ואיזה דבר שלא לגלות, עי"ז יהיה נכנס בקשיות ותרוצים שאין הזמן מספיק לבארם... וזה בחינות משארו"ל (מנחות כט ע"ב) כשעלה משה למרום מצאו להקב"ה שהיה קושר כתרים לאותיות. א"ל: רבש"ע, מי מעכב על ידך? א"ל: עתיד א' לעמוד ועקיבא בן יוסף שמו... א"ל: רבש"ע, ראוי שתנתן תורה על ידו. א"ל: שתוק, כך עלה במחשבה. ולכאורה קשה מה אמר לו הש"י שתוק וכו', הלא כבר אמר הקשיא, ומה זו שתיקה מאחר שכבר הקשה מה שהקשה? אך תיכף כשאמר משה הקשיא, נפל בשכלו תירוץ על הקשיא. אך אם הי' אומר את התירוץ, היה נכנס בו מקיף אחר והי' בא על קשיא יותר חזקה ורחבה מבתחילה. ע"כ אמר לו הש"י: שתוק על התירוץ, היינו שישתוק ולא יגלה את התירוץ, כדי שלא יבוא על קשיא יותר חזקה מבתחילה⁵⁷. תפקידה של השתיקה להיות גדר ומחיצה לתנועת-המחשבה הדיאלקטית: '... וזהו ועשו סייג לתורה. בחי' סייג לחכמה שתיקה (אבות פ"ג), כי צריך לעשות סייג לדבריו לשתוק לפעמים... כדי שלא יכנוס במקיפים שהם למעלה מהזמן⁵⁸.

העיקר לעניין ניתוח זה כאן לא תפקידה זה של הקושיא ושתיקתה אלא העובדה, כי אין המחשבה הדוהרת נעצרת בנקודת-ביניים של תירוץ, שלפי הגיונה הפנימי של השיטה אינה יכולה להיות אלא וירטואלית. ביטוי להעדפתה הדתית של ההישארות בתוך קושיא דווקא, ולא בתוך תירוץ, אתה מוצא בסיפור האבטו-ביאוגראפי המגלה בסמליותו השקופה את בעייתיותו של תירוץ הבעייתיות: '... וסיפר רבינו ז"ל שכבר הי' לו תירוץ נכון על זאת הקשיא [של הבחירה והידיעה] והתירוץ היה בבירור גמור... וכבר כתב את ענין התירוץ בכתב, אך נאבד ממנו הכתב ועתה נשכח ממנו⁵⁹.

גם בהזדמנות אחרת מתגלית ההתנגדות לתירוץ ולראציונאליות הנחפזת הזאת, שבה נחשף המעמד האמיתי, הפרובלימאטי-מעיקרו של אדם, שאין שום ראציו-נאליות בעזרו, ואפילו לא הראציונאליות המיסטית של הקבלה: 'אחר שאמר הענין המבואר בסוף התורה הנ"ל [בסימן נו] המדבר מרדכי ה' שא"א להבינם, שהם בחי' אלו ואלו דברי אלקים חיים, שאע"פ שזה הצדיק הלכ' כמותו וזה אין הלכה כמותו אעפ"כ אלו ואלו דברי אלקים חיים, וזה הדבר אי-אפשר להבין כלל... אח"כ בליל דיבר מזה קצת בשיחתו הקדוש' עם העולם. ואמר, שאעפ"י שנמצא בספרי מקובלים תירוץ על קשיא הזאת וכיוצא בזה, כי הם רוצים לתרץ מה שזה מקיל וזה מחמיר, שזה מחסד וזה מגבור' וכו', ע"כ באמת אלו ואלו דברי אלקים

57 ליקוטי מוהר"ן תנינא, סי' ז, אות ח ראשונה.

58 שם, שם.

59 חיי מוהר"ן, ח"ב, פרק להתרחק מחקירות, סי' י.

חיים, עיין בדבריה'. ואמר רבינו ז"ל, אעפ"כ באמת אלו התירוצים אינם כלום למבין קצת. ואמר בזה"ל: (מיר לאז עמיצער זאגין אתירוצ' יחגור אחד מתניו לומר תירוצ' על קשיא זאת בפני! כי באמת אינו תירוצ' כלל כי זה אומר שהדבר כשר ומותר לאכול, וזה אומר להיפך שאסור לאכול, ואיך אפשר להבין בשכל שדברי שניהם אמת, מאחר שכל אחד אומר הדין בהיפך מחבירו וכו'. וכונתו הי' שתירוצים על קשיות כאלו אין בהם ממש, לא מיבעיא התירוצים שבספרי המחקרים שבוודאי אין בהם כלום, וכמבואר בדברינו במ"א... אלא אפילו קצת התירוצים המובאים בספרי המקובלים אמתיים, שהיו צדיקים קדושי' בעלי השגה ורוה"ק אעפ"כ א"א לתרץ הקשיא על-ידי תירוצים, כנראה בחוש שהתשובה נשאר מעל⁶⁰.

התנגדות גלויה זו למחשבה הקבלית דווקא בנקודה מיתודית זו של מגמת הראציונאליזאציה שבסינתזה — התנגדות זו באה ללמדנו, כי ר' נחמן מכיר בהכרה ברורה, היכן נקודת-השיתוף בין הראציונאליזם של השכלתנות ובין הראציונאליזם של המיסטיקה: הצד השווה שבהן שדרכן לילך וליישב. השכלתנות של המחקרים-פילוסופים והשכלתנות של המקובלים מיסטיקאים אין הן, מנקודת-מבט של האנטי-ראציונאליסט האמיתי, אלא שתי צורות-גילוי של ראציונאליזם אחת ומשותפת. הפתיחות המחשבתית של האנטי-ראציונאליזם חושפת גם את הראציונאליזם הסמויה של המיסטיקה, שמהבחינה המיתודית שרויה אף היא בתוך סגירות מחשבתית, סגירות סיסטמאטית על טהרת חוק הסתירה, ובתוך מרוצת המעגל של המחשבה השכלתנית.

הביסוס המיתודי של האנטי-ראציונאליזם בענייני הדת והשכל מוצא את פיתוחו המושלם במושג חדש של האמונה, שאפשר לקוראו מושג 'פולמוסי' של האמונה. האמונה הפאראדוקסית ניזונית מתוך הסתירה הדיאלקטית הפעורה בינה ובין השכל. בעוד האמונה הפשוטה נאיבית היא ואינה מתחשבת כל-עיקר בעמדות השכל הן לטוב והן למוטב. ציטון לומר שאין לה התייחסות אל השכל כלל, בין שתראה התאמה ובין שתראה ניגוד, הרי האמונה הפאראדוקסית לא זו בלבד שהיא מעזה להתנגד לשכל בשעת הצריכה לכך ובמידה הצריכה לכך, אלא שעצם חייה וקיומה אך ורק מתוך הפאתוס של ההתנגדות הזאת.

מכאן נובע עניין חדש על מקומה של האמונה ואפשרותה המושגית בבחינת אמונה פאראדוקסית: אין אמונה אלא במקום שיש ספק, היינו קושיא. תחומי הקושיות נחלקים לשניים, הרי הם תחום הקושיות שיש עליהן תירוצ' ותחום הקושיות שאין עליהן תירוצ'. קושיא שאפשר ליישבה אינה מניחה מקום לאמונה; שם שולט חוק הידיעה הברורה, וקיימת המצווה לבירור ראציונאלי, להוכחות ראציונאליזם עד גמירא. ידיעה ברורה בלתי-מעוררת אין שמה אמונה. האמונה אינה מתאפשרת אלא בתחום הקושיות המוחלטות. הקושיות הבלתי-מוחלטות אין שריפתן דיה לחשל את האמונה בפאראדוקסיותה עד שתהא נקראת אמונה: רק

60 שם, ח"א, שיחות השייכות להתורות, סי' כד.

כשהקושיות המוחלטות תוקפות על האמונה, והאמונה עומדת במבחן, שם נולדת אמונה פאראדוקסית. במקום שהאמונה מן הנמנע היא, רק שם אפשרית היא. היחסים שבין שלושת מושגי-היסוד: ידיעה, קושיא ואמונה מתבררים בתורה שנמצאת בידינו בלשון ר' נחמן עצמו⁶¹, ותפקידי שלושת העניינים ברורים לפנינו בתחום הקושיות הבלתי-מוחלטות. ואילו בתחום הקושיא הנצחית 'על קושיא כזו אסור לסמוך על שכלו, רק להעמיד על אמונה'⁶². 'והסתרת הידיעה הן-הן אפיקורסית וקושיות'⁶³. אמנם קושיות ואפיקורסות זוהו כאן, אך לא פחות מבחינת ההיגיון הפנימי של המחשבה הכרחי הזיהוי של אמונה וקושיות. מכאן רק צעד נוסף לזיהוי האמונה והכפירה מבחינת אפשרותן ומקומן המיטאפיסי.

מושג האמונה הפאראדוקסית קודמות לו שתי הנחות. ההנחה האחת: המחשבה מתאפשרת רק בארטיקולאציה הדיאלקטית שלה. וזאת ההנחה האחרת: האמונה אינה מעשה-כשפים איראציונאלי. כיצד אטמוספירה, שהדיאלקטיקה הקיצונית שוכנת בקרבה, מניחה אפשרות של ודאות ראציונאלית מוחלטת שתהא חד-משמעונית — זו השאלה המרכזית שאינה נשאלת בניסוחה זה לעולם, אולם אתה חש מציאותה של שאלה זו בכל תנועות-המחשבה הברסלביות. על שאלה זו משיב מושג האמונה הפאראדוקסאלית. העמדה הברסלבית בנויה על כך, שהקושיא חייבת לעמוד בעינה; היא אינה בבחינת מקום-מעבר בלבד, תחנה לסינתיזה גבוהה יותר; הקושיא היא תמיד גם תוצאה, גם סיום. לא זו אף זו: היא המבססת את האקט המיוחד של האמונה, אקט בלתי-מחשבתי הבא במקום האקט המחשבתי של הסינתיזה. אם תרצה לומר: ביטולה של הסתירה מבוצע לא במחשבה אלא באמונה הפאראדוקסית. פאראדוקס-האמונה הוא שלילת ביטול-הקושיא שמבוצע בדרך המחשבה, אבל כאחת כל-עיקרו סילוק-הקושיא בדרך האמונה, בדרך הכניסה לתוך מימד-המעמקים החדש של האמונה. האמונה נרכשת על-ידי עזיבת התחום המחשבתי ועל-ידי כניסה לתחום השונה שינוי של מהות מן המחשבה. מכאן שהאמונה אינה מבטלת את הסתירה המחשבתית, על-כל-פנים לא בדרך הסינתיזה הראציונאלית, אלא מסלקת אותה דרך קפיצה לתחום אחר, דרך העלייה לדיוטה העליונה של אמונת-אומן פאראדוקסית. האמונה היא אפוא עמידתו של האדם בפני הקושיא, או ביתר דיוק: בתוך הקושיא, וממעל לה, ואחיזה אפסיסטנציאלית בפניה, בתוכה, וממעל לה. האדם העומד בכך, הרי עזב את רציפות-המחשבה והוא שרוי בתוך אווירה אחרת לחלוטין. ר' נחמן מצא סמל גדול לעמידה זו של האמונה: את סמל שתיקת האמונה, שתיקה שהיא כנגד שתיקת החלל הפנוי⁶⁴, מקום הבעיות המוחלטות: '... כי אלה המבוכות והקשיות... מחלל הפנוי הם בבחי' שתיקה... אין שם שום דיבור... וכמו שמצינו במשה (מנחות כט) כששאל על מיתת ר' עקיבא זו תורה וזו שכרה השיבו לו: שתוק כך עלה במחשבה!

61 ליקוטי מוהר"ן קמא, סי' סב.

62 שם, אות ב.

63 שם, שם.

64 עיין לעיל, עמ' 121—133, על ישותן של הקושיות.

היינו שאתה צריך לשתוק ולבלי לשאול תשובה ותירוצ על קשיא זו, כי כך עלה במחשבה, שהוא למעלה מן הדיבור, ע"כ אתה צריך לשתוק על שאלה זו, כי הוא בבחינת עלה במחשבה... וכמו כן אלו הקושיות והמבוכות שבאים מחלל הפנוי שאין שם דיבור ולא שכל כנ"ל ע"כ הם בבחי' שתיקה, וצריך רק להאמין ולשתוק שם⁶⁵.

עכשיו נתגלתה המשמעות העמוקה ביותר של מושג השתיקה. שוב אין לה אופי של הנהגת זהירות, כמקודם: מטרה בפני עצמה היא. שתיקה זו טעם החלטיות לה, הטעם החריף של האמונה הפאראדוקסית. זוהי המשמעות השלישית של סמל השתיקה בתורת פרסלב, אחרי השתיקה האונטית של החלל הפנוי על סתירותיו וקושיותיו שאינן מתיישבות עולמית, ואשר לעומתה עומדת שתיקתו של המאמין שהושלך בפני סתירות וקושיות אלו; ושתיקה זו שוב שתי פנים לה לפי שתי הפונקציות הנדרשות: כשתיקה לפני התגלות הקושיות, והיא מכוונת למנוע את התגלותו, וכשתיקה לאחר התגלותו והיא מכוונת להתגבר על הפאראדוקס — לא לבטל אותו — באמונת הפאראדוקס גופו: 'צריך רק להאמין ולשתוק שם'. שתיקה זו בדין ייאמר עליה, כי לפי תפקידה הסיסטימאטי היא באה למלא את מקומה של הסינתזה הנעדרת, של התירוצ החסר. ולכאן מרמזים גם דברי הסיפור בו' בעטלירש: '...ואחד אמר שהשתיקה שלו היא בחינת מועט מחזיק את המרובה, כי יש עליו מקטרגים הרבה... [ו]הוא בשתיקתו מתרץ הכל על-ידי מה שהוא שותק לבד — כי הוא עושה רק איזה שתיקה והיא תירוצ על הכל — נמצא ששתיקתו היא מועט מחזיק את המרובה'⁶⁶.

נרשם, כי אמר פעם בדבר שריפת כתבים, שכן היה דרכו לשרוף כתבים: '...שיכול לעשות אנדאסעניא [כתב הודעה או כתב תלונה, עצומה] ולשלוח הדבר להקיסר בעצמו... ואמר אז שזה מה שאתם רואים שלפעמי' אני כותב איזה דבר ושורף, אני שולח הדבר ע"י העשן'⁶⁷. שריפה זו של הקובלנה, לא שליחתה והגשתה בלבד היא, כי אם — בכפל-משמעות נסתר — הסמליות — גם ביטולה של הקובלנה מתוך שתיקה: שתיקה ושריפה — מבחינה מסוימת אחת הן. ושריפת כתב-התלונה פירושה: ככל שתחזק הקושיא, כן אין לה תקומה בפני מי שהקושיא מוטלת עליו, והוא בכל זאת ריבון עליה.

נמצאנו למדים, מלוא-משמעותה של השתיקה הוא מלוא-משמעותה של האמונה מתוך סתירה ומבוכה. מעמדה הדיאלקטי הזה של האמונה מונע ממנה כל ידיעה והכרה אחרונה, כל ודאות ראצינאלית סופית, ומתיחותה המתמדת של פאראדוקס-האמונה מנוגדת היא כמובן למנוחת ההכרה מתוך סגירות-המחשבה. בשביל המחשבה בתורת מחשבה לא נשאר פה כדבר האחרון אלא השאלה בלבד, המחשבה מגעת עד הקושיא ושם גבולה, התשובה היא מעבר-לנהר, מעבר למחשבה, במקום שהמחשבה וודאותה המיוחדת אין להן עוד דריסת-רגל בו.

65 ליקוטי מוהר"ן קמא, סי' סד, אות ג.

66 ספורי מעשיות, הוצ' הורודצקי, עמ' קסא.

67 חיי מוהר"ן, ח"ב, גדולות נוראות השגתו, סי' ב.

אמונה זו כשם שאין בה מקום לוודאות ראציונאלית, כך אין בה מקום להרגשת הבטיחות המצינית את ההכרה, ונמצאת אמונה זו תמיד תקועה ועומדת באי-בטיחות. ככל שתגדל יותר השאיפה לבטיחות אחרונה, הגוננת על בעליה, כן תישלל יותר מעם האמונה בטיחות ראציונאלית זו, וכל עצמה מצב-הוויה פתוח, חיים ללא-מבטחים; חיים מתוך אמונה פירושם קיום בתוך סתירות היש, יתר-על-כן: קיום מכוחן של סתירות אלו, שההתגברות עליהן בדרך המחשבה נתבדתה. ההתגברות על הסתירה הפתוחה, השגת הוודאות האחרונה ששוב אינה ודאות לגבי המחשבה, תבוא בדרך המנוגדת לדרך המחשבה. ניגוד זה למחשבה אינה כתכונת-לוואי לאמונה, אדרבא האמונה עצמה כאן חזקה כל-כך שיש בידה לשאת גם את הניגודיות לשכלתנות, אם תהא צריכה לכך. ניגוד זה עיקר הוא, ומשים את האמונה אמונה, הוא המעמיד אותה העמדה קונסטיטוטיבית. הסתירה הראציונאלית צורך גבוה היא, צורך האמונה. עיקר-האמונה הוא באותו האקט של אחיזה בתוך הגורל המוטל על האדם ובאותה השתיקה העמוקה הנושאת את ודאותו האחרונה. כאן, משעזבה את המחשבה, אין בריחה ונסיגה לאחור, אלא כיבוש, שהרי כאן נקנה מימד-מעמקים חדש שלא היה בראשונה כלל. העזיבה שהאמונה עזבה את תחום משפט-הסתירה של השכל, יש בה צד חיובי: הפאראדוקס נעשה יסוד עיקרי בהגדרת האמונה. לאמור: אין להבין את האמונה כך, שהיא שוטפת בתוקפה וגבורתה את כל המתנגד לה ומתייצב כמניעה ועיכוב לה, אלא: בלי קושיא אין אמונה כלל, אין אשה מתלקחת אלא מעצם הפאראדוקס. לידה זו של האמונה מרוח-הפאראדוקס באה לידי ניסוח חותך בהגדרת האמונה האנטי-ראציונאלית: '... כי עיקר האמונה תלוי' בכוח המדמה. כי במה שהשכל מבין אין שייך אמונה, ועיקר אמונה היא רק במקום שהשכל נפסק ואינו מבין הדבר בשכלו, שם צריכין אמונה וכשאינו מבין הדבר בשכלו, אזי נשאר רק בבחי' כח המדמה ושם צריכין אמונה'.⁶⁸ הגדרה זו של האמונה מתקבלת גם ממקומות אחרים: 'גופא טמירתא ואתגלי, כי היא טמירא. כי אם תשאל את המאמין איזה טעם באמונה ודאי אינו יודע להשיב לך טעם, כי אמונה אינו שייך אלא בדבר שאינו יודע טעם. ואעפ"כ וגליא, היינו שאצל המאמין הדבר גלוי כאלו רואה בעיניו את הדבר שהוא מאמין בו, מחמת גודל אמונתו השלימה'.⁶⁹

בכוח דתי תקיף עולה מכאן, כי בעיית-האמונה אין להעלותה אלא מתוך היחס אל האמת הראציונאלית, כלומר מן הזווית שאמת-השכל ואמת-הוודאות הדתית כרוכות זו בזו. וכאן חובה להיזהר מפני פירוש שלא כתיקונו בקטעים ובמלים. אילו באנו לנתח את מושג-האמונה של ר' נחמן מתוך ניסוחים מקריים אלה, מבלי להבין אותם במקומם השיטתי, שבו הם מורכבים על תורת-הדיאלקטיקה הכללית כפי שנותחה קודם, היינו באים לכלל טעות והיינו רואים את תפיסת האמונה שלו כתפיסה שהיא אמנם על-ראציונאלית, אבל לא אנטי-ראציונאלית ביחס לחוק

68 ליקוטי מוהר"ן תנינא, סי' ח, אות ז.

69 ליקוטי מוהר"ן קמא, סי' סב, אות ה.

תורת-ההיגיון. כלומר היינו סבורים, כי אמנם ודאות האמונה אינה מתחייבת מן השכל, אבל גם אין סתירה הכרחית בינה ובין השכל. אולם קיצוניותה האמיתית של עמדתו מתבררת, אם יובנו הדברים המקריים על רקע רחב יותר, הוא הרקע של תורת-הדיאלקטיקה. או אז יתברר לנו, כי השכל אינו מעצמה אינדיפרנטית לגבי האמונה, אלא אויב לה. אמונה ושכל ניגודים דיאלקטיים הם, ומכאן מלחמתו של הברסלבי בפילוסופיה המופיעה כייצוגו של השכל. היא נחשפת ככפירה מוסווית. היחס הזה בין השכל והאמונה מעידים עליו גם דברי ר' נחמן בסיפורי המעשיות שלו, בתחילת הסיפור 'מעשה מהו' בעטלירס': 'ובן המלך... היה נזכר לפעמים היכן הוא בעולם ומה הוא עושה וכו', והיה גונח ומתאנח על זה על שנפל למבוכות כאלו ונתעה כל כך והיה מתאנח מאד. אבל תיכף כשהיה מתחיל להשתמש עם השכל חזרו ונתחזקו אצלו החכמות של האפיקורסות... וכן היה כמה פעמים שהיה נזכר כנ"ל והיה גונח ומתאנח, ותיכף כשהתחיל להשתמש עם השכל חזרה ונתחזקה אצלו האפיקורסות כנ"ל'⁷⁰.

מהי האמונה הפאראדוקסית במובן זה, מעבר לתחום האינטלקטואלי, כאחיזה של עקשנות מיטאפיסית בבחינת אף-על-פי-כן — אתה למד מהתנהגותו של המשנה-למלך בסיפור הראשון מסיפורי המעשיות: הוא עומד ללא-ישע, ללא ניסיון של מתן-טעם ונימוק ראציונאלי; אין טעמו ונימוקו אתו. השולל הגדול, 'אותו אדם גדול מאד, שאינו גדר אנושי כלל שיהיה אדם גדול כל כך', סמל הכפירה והשלילה, אומר למשנה-למלך, כי מחוץ-חפצו הנכסף, אותו הר של זהב ומבצר של מרגליות, אינו קיים כלל: 'אמר לו: בוודאי אינו בנמצא כלל, ודחה אותו ואמר, שהשיאו את דעתו בדבר-שטות כי בוודאי אינו נמצא כלל'. המשנה-למלך אין בפיו שום טענה שכנגד, ואינו מנסה כלל לתת הסבר וביסוס לאמונתו, ממש כדברי ההגדרה לעיל: 'אם תשאל את המאמין איזה טעם באמונה וודאי אינו יודע להשיב לך טעם'. בכייתו של המשנה-למלך מראה בעליל את רוח-הייאוש שבו: 'והתחיל לבכות מאד — היינו השני למלכות בכה מאד — ואמר כי בוודאי, בהכרח, הוא נמצא באיזה מקום'. הדיאלקטיקה הערטילאית מתרחפת דווקא מחוסר-יכולתו של השני-למלכות: 'והוא דחה אותו — היינו האדם המשונה שפגע, דחה אותו בדבריו — ואמר כי בוודאי דבר-שטות אמרו לפניו. והוא אמר — היינו השני למלכות — שבוודאי יש'. ברור שמושג-האמונה חורג כאן מן המסגרת המקובלת של מושג-האמונה, שהגדרתו הקלאסית בניסוחו של הרמב"ם: 'התאמת הציור שבנפש לציור שבנמצא'⁷¹. מושג ראציונאלי זה של האמונה שולט כהנחה עקרונית גם בספרות-הקבלה, ושאלת האמונה נתפשת גם בה בתורת אקט אינטלקטואלי גרידא. ברור, כי המושג המסורתי של האמונה אינו תופש את תוכן-האמונה כפי שהוא מופיע בכתבי ר' נחמן מברסלב. האמונה של התורה הברסלבית אין לה אופי אינטלקטואלי: היא איננה החזקה-לאמת, Für-Wahr-halten, אלא מצב של המאמין

70 ספורי מעשיות, שם, עמ' קמו.

71 מורה נבוכים, ח"א, פרק נ בתחילתו.

שבו הוא 'עובר' על הסתירה שבמצב האמונה: '...כי אין שום תשובה על האפיקורסית... שבא מחלל הפנוי... רק ישראל ע"י אמונה עוברים על כל החכמות ואפי' על האפיקורסית הזאת הבא מחלל הפנוי, כי הם מאמינים בהש"י בלי שום חקירה וחכמה, רק באמונה שלימה... וע"כ ישראל נקראים עבריים, שע"י אמונתם שמאמינים שהש"י אלקי העברים כנ"ל הם עוברים על כל החכמות ועל מה שאינם חכמות'⁷². האמונה אינה תוצאה או עובדה אינטלקטואלית, היא פאראדוקס אינטלקטואלי. על-כן אין האמונה בתחום המחשבה, אלא בתחום ההויה, בתחום מציאותו של אדם. היא מציאותו בתוך הסתירה, שיש להתגבר עליה באמונתו. הויה אומר: האמונה היא התגברות על שלטון חוק-הסתירה של השכל. התגברות זו בתורת אקט אפסיסטנציאלי מעבירה את מושג האמונה מעבר לכל הגדרה של החזקה-לאמת, של 'התאמת הציור שבנפש למציאות שמחוץ לנפש'. הניתוח של מושג האמונה מגלה את תוכנה האפסיסטנציאלי של האמונה הזאת: היא אינה החזקה-לאמת, אלא החזקת-מעמד מתוך התגברות על האמת הראצ'ינאלית.

מהי מהות האמונה הנדרשת ניתן אולי להבין מאחד הנסיונות של ר' נחמן להגדיר את עצמו ואת אמונתו. מאמר חז"ל 'דע מה שתשיב לאפיקורס' מתייחס, לדעת התורה הפרסלבית⁷³, על הקושיות הבלתי-מוחלטות. על האפיקורסות שיש עליה תשובה. ואולם הגדרת-עצמו של ר' נחמן אינה מתנסחת כך, שהוא מי שיודע להשיב לאפיקורס — הגדרה כזאת היתה מרמזת רק על תחום הקושיות הבלתי-מוחלטות — אלא הגדרת עצמו מגלה את התחום החדש שנרכש כאן בתוך מהות האמונה, את התחום ההווייתי: 'איין "דע מה שתשיב לאפיקורס" בין איך'⁷⁴. מי שאומר כן, הריהו אינו 'מכחיש' את הכפירה, אלא הוא עצם הכחשת-הכפירה גופה. בחינה אחרת, שונה מן הקודמת אם כי אינה מתנגדת לה, מתגלית מדברי ר' נחמן במקומות אחרים. היא בחינת השיגעון, שתפקיד ואופי חיוביים ושלייליים משמשים בו בכפילות דיאלקטית. גם השיגעון הוא מצב שבו עזב האדם את רציפות המחשבה הראציונאלית, ושב ממשיו מפליגים מעבר לביסוס השכל, ואף מעבר לאפשרויות השכל. השיגעון נבדל כאן מן הטיפשות סתם: הוא אינו העדר-שכל גרידא, אלא מצב-של הויה. ולכן המשוגע — לא אחת ניתן לו לר' נחמן כינוי זה מפי מתנגדיו — נעשה דמות שיש בה בחינה חיובית, המצויה הרבה גם בסיפורי המעשיות. ניתוחה של דמות זו אינו מענייננו כאן אלא במידה שהוא נוגע בבעיות הקושיא והאמונה: 'כי באמת צריכין דייקא לסלק את המוח, כי צריכין להשליך כל החכמות ולעבוד את ה'... ולעשות דברים שנראה כמשוגע בשביל עבודת ה' בבחי' (משלי ה) באהבה תשגה תמיד... ואזי כשאהבתו חזקה כ"כ להש"י עד שמסלק כל חכמתו ומשליך עצמו לרפש וטיט... אזי הוא טובה להמוחין, כי אזי זוכה להשיג אפי' מה שהוא למעלה מהמוחין, מה שגם משה

72 ליקוטי מוהר"ן קמא, סי' סד, אות ב.

73 שם, שם.

74 חיי מוהר"ן למברג, ח"ב, להתרחק מחקירות, סי' יג.

בחיו לא השיג, היינו בחי' צדיק ורע לו רשע וטוב לו (ע' ברכות ז), שזה בחי' עוות המשפט, כי זה נראה כעוות הדין ח"ו... כי יש בחי' בן... ויש בחי' עבד שאין לו רק לעשות עבודתו שנתנו לו ואסור לו לשאול שום טעם וחקירה על עבודתו... אבל יש בן... עושה מעשה עבד... ואזי כשאביו רואה... אזי הוא מגלה לו גם מה שאין נמסר אפי' לבן... עי"ז אביו מרחם עליו ומגלה לו מה שאינו נמסר אפי' לבן, היינו שנתגלה לו בחי' צדיק ורע לו רשע וטוב לו⁷⁵. המצב המציאותי הוא גם כאן מצב הקושיא (צדיק ורע לו), אשר אין לאדם מנוס מפניה ולא תשובה מניחה את הדעת במערכת עבודת השכל השואף ליישובה של הקושיא. גם כאן מתאשר עיקרה של תורת הדיאלקטיקה, כלומר שאין המחשבה עצמה חולצת את עצמה מתוך מועקתה. השיגעון הוא המעביר את האדם על דעתו ומוציאו מתחום השכל. עבודת-השם מתוך שיגעון מפסיקה את עליית-המחשבה הראציונאלית ומשמשת תוך-כדי-כך אפשרות ליישובה של הקושיא. הופעתו של התירוצ' שוב אינה בתחום עבודת המחשבה, אלא מעבר לה: בתחומו של השיגעון. לא המחשבה היא המשיגה את התירוצ', התירוצ' נשלח אל המשוגע, הוא זוכה שחותרים לו חתירה מלמעלה. יש להדגיש, כי התירוצ' גם כאן אינו חל בהמשכת-הקו של הרצון האינטלקטואלי: תנועת התירוצ' איננה דרך-עלייה אלא דרך-ירידה. המאמץ האבטונומי של המחשבה לא יצלח, כי אם ייכשל באבן-הנגף של הסתירה, ואין כל אפשרות זולת השיגעון. התערבות-מלמעלה חולצת את ה'משוגע', היא המפסיקה את מצב הקושיא. בטל-חסד יורד התירוצ', לא מכוח-כוחה של המחשבה: האב' מרחם עליו ומגלה לו' למי שעובד בהשלכת-המוחין הדומה לשיגעון. על אף אפשרותו של התירוצ' בדרך-ירידה — שהיא חידוש לגבי האפשרויות של תורת הדיאלקטיקה — אין גם כאן שינוי עקרוני לגבי הנחות-היסוד של השכל ויכולתו, או לגבי המסקנות החמורות של תורת הדיאלקטיקה כפי שניתחנה קודם. עוד נראה, כי ימות-המשיח יביאו שינוי יסודי במעמד העולם: מעמד-הקושיא של עכשיו עתיד ליעשות בהם מעמד-תירוצ', מעמד של מובן, משמעות ובהירות, ומבחינה זו ניתן היה לומר, כי התנוצצות-התירוצ', כפי שהיא מופיעה למשוגע, אינה אלא הקדמת-המאוחר באופן אישי, אנטיציפאציה פרטית של ההרמוניה העתידה לבוא.

הבחינה שהעלינו עתה, מצריכה בירורים נוספים. 'חסד אינטלקטואלי' זה של הורדת התירוצ', טיבו לא הוברר די-צורכו. כלום יש לחשוב, כי הורדת התירוצ' והאמונה הפאראדוכסית הן אפשרויות אלטרנאטיביות, כלומר עיקר-תפקידו של חסד זה הוא לחלוץ ולפטור מחובת האמונה הפאראדוכסית?

ברור, כי מבחינה שיטתית גם האמונה הפאראדוכסית וגם גילוי-התירוצ' שמלמעלה, תפקידם אחד: הם באים במקומה של הסינתיזה הנעדרת במערכת הדיאלקטיקה; ודווקא על-פי מקומו זה של התירוצ'-שבחסד ניתן לחשוב, כי הוא בא לפטור מקשייה של האמונה הפאראדוכסית שאין לשאתם, דהיינו: האדם נזקק

75 ליקוטי מוהר"ן תנינא, סי' ה, אות טו.

או לאמונה של אחיזת-קבע בתוך הקושיא, או לגאולתו במידת-החסד הבאה לחלצו. אולם פירוש זה יש לדחותו. לאמיתו של דבר אין זה המקום השיטתי לגילוי-התירוץ מלמעלה. אין הוא עומד על יד האמונה כאפשרות שוות-דרגה ושוות-חשיבות למילוי המקום הריק ההוא, ואין הוא ממלא אותה פונקציה — כפעולה מלמעלה — שהאמונה ממלאה כפעולת-האדם. ההבדל שביניהם הוא לא בלבד בכך, שהאחד הוא תפקידו של האדם והאחר הוא חסדו של האל, אלא יש להבין את האמונה בכל חומרתה כתנאי מוקדם והכנה לגילוי התירוץ. אותה אהבה של שיגעון הקודמת לתירוץ-שבחסד, תוכנה אינו רחוק מתוכן האמונה הפאראדוכסית. החסד אינו יורד במקום האמונה, אבל הוא עשוי לרדת בעקבותיה. החסד עצמו מניח את האמונה הפאראדוכסית כתנאי קודם לו מצד הכנת האדם. נמצאנו למדים, כי גם פרספקטיבה זו אינה סותרת לתוצאות חקירת הדיאלקטיקה, אולם היא מוסיפה עליה דיוטה עליונה של אפשרות התנוצצות התירוץ הגואל.

אין צריך לומר, מה רחוקה אמונה זו של הפאראדוכסיה מן האמונה הנאיבית, 'האמונה הפשוטה' אשר ר' נחמן העמידה בראש כל דרישה דתית. תוכן האמונה כפי היוצא מתוך ניתוח מושגה אינו מאשר את תביעת ר' נחמן 'לאמונה הפשוטה', ולאמיתו של דבר שני מושגי אמונה ישנם כאן, שאינם עולים בקנה אחד, ואם תמצא לומר הריהם סותרים זה את זה. התנגדותו החריפה של ר' נחמן לאמונה 'המתווכת' של הפילוסופיה⁷⁶ לטובת האמונה הפשוטה של פשוטי-העם, אינה נובעת מתוך אותה אמונה פשוטה אשר לה הוא טוען, אלא מתוך מצב-אמונה דיאלקטי ביותר. ואין צריך להרבות בהקבלות למצב זה מתולדות-הדת, שכן דרכו להופיע כל שעה שהאמונה שוב אינה אפשרית אלא בצורתה הדיאלקטית. מושג האמונה, שעלה לנו מתוך הניתוח, אינו חזרה לנקודה של האי-אמצעיות, אולם אף אינו השלב של 'תיווך' מעשה הפילוסופיה. אמונה זו נבדלת מזו ומזו: מן האמונה הפשוטה היא נבדלת על-ידי תודעתיותה המהרהרת ברפלקסיה עצמית אדירה, ועל-ידי ידיעתה את הסתירות; ומן האמונה הפילוסופית היא נבדלת על-ידי אי-חתימותה מבחינה סיסטימאטית, שהרי האמונה הפאראדוכסית אמונה פתוחה היא. את התהום שבינה ובין האמונה הפילוסופית הדגיש ר' נחמן הדגשה יתירה. ואין ספק, כי עמד כאן על נקודה מכריעה של תורתו. אולם יש להבין, כי העלאת-הערך של הפשיטות שבאמונה אין לה קשר ישיר למושג האמונה הפאראדוכסית; קשר הפוך יש בכאן: אהבתו של ר' נחמן לפשוטי האמונה היא אהבתו של הרפלקטיבי את הבלתי-רפלקטיבי ומשיכתו אחריו.

כבר ראינו, כי אמונת הפאראדוכס מתבססת, לא רק באופן שלילי, על הסתירה הכלולה בה, כלומר מבחינת היותה בלתי-מתחייבת בהנחות שכליות, ועל דרך ראציונאלי. גדולה מזו: אמונה זו סותרת את השכל, והסתירה הזאת מצוי בה גם מומנט חיובי, פונקציה מבססת בתוך מושג האמונה. נמצא כי בנקודה זו יש לבסס

76 את כל החומר אפשר למצוא בקיצור בס' חיי מוהר"ן, ח"ב, פרק להתרחק מחקירות ולהתחזק באמונה.

את חירותה המופלגת של אמונת הפאראדוקס. שקידת-המחשבה על חד-משמעיות אוֹבֵיִיקטיבית מדויקת מתנגשת בסתירות ובקושיות המתגלות לה למחשבה השכלית בעבודתה. גם האמונה מסתתרת מאחורי הדיאלקטיקה הכללית: הן ולאן אין להכריע ביניהם על-פי השכל. ואם אין המסקנה מתחייבת חיוב הגיוני, הריהי אַקט של הכרעה מתוך חירות. עמידתו של אדם בתוך הסתירה היא המקנה לו מעמד-מתוך-חירות זה. האמונה הפאראדוקסית היא האמונה מתוך חירות. מפני שאין השכל קובע את החלטת כל שהוא 'אוֹבֵיִיקטיבי' ונשאר בגדר דו-המשמעיות: ממנו לא תיבנה האמונה. מצב הדיאלקטיקה הוא מצב החירות, והאמונה היא הכרעתה מתוך חירות זאת. כך מקבל רעיון הבחירה תוכן חדש לגמרי: היא שוב אינה עניין למעמד פסיכו-פיסי, כלומר ליכולתו של אדם להתגבר על כוחות פיתויי היצר שבגופו, אלא הבחירה היא החירות מכל קביעות השכל, והיא ההכרעה שאינה תלויה אלא בכוח המכריע לבד. אין אפשרות להערים על המצב הדיאלקטי של המחשבה; ההכרעה, דהיינו הבחירה, אי-אפשר לה שתהא נובעת מהקדמות השכל. העולם-שבמצב-דיאלקטי הוא עולם-החירות ללא-גבול. במצב זה עיקר עבודת ה' הוא במה שאין הגדרה מפורשת משום צד: '... כי העיקר העבודה שיש בכל דבר מה שמניחין לאדם על הבחירה שלו, היינו שנשאר הדבר על דעתו... כפי מה שיבחר לו... [ו] עיקר העבודה והבחירה כי נשאר מסופק תמיד איך הוא רצון השי"ת'.⁷⁷ ספק אוֹבֵיִיקטיבי זה הוא המייסד את האמונה כהכרעה אישית חופשית.

בנידון זה יש לציין, כי בתפיסת המופתים הנעשים לצדיק או על-ידי הצדיק אין ר' נחמן קובע לו למופת תפקיד מעשי 'לפעול לישראל ישועות והצלחות' — כבתפיסה החסידות בדרך כלל — אלא גם כאן, בהערכת המופתים והבנתם, מופיעה נקודה זו של אפשרות ההיווכחות הבלתי-אמצעית כגורם מכריע: המופת אינו אלא סיוע לאמונה מבחינת ראייה נסיונית ישירה. תפיסה זו של המופת צפה ועולה בבקשת-המופתים של ר' נחמן הצעיר, שמסופר עליה בחיי מוהר"ן: '... סיפר שבימי נעוריו בעת עוסקו בעבודת ה' ביגיעה גדולה הי' חפץ מאד שהשי"ת יהי מראה לו מופת למען תתחזק אמונתו יותר והי' מעתיר ומפציר ומרבה בתפילות להשי"ת על זה וסיפר ג' מופתים שנעשה לו אז'.⁷⁸ כל שלושת המופתים — בתפילתו נעקר צלם של שתי-וערב ממקומו, באו דגים לידו בלי מצודה, וראה על-פי בקשתו מת — שלושתם אין להם קשר להצטרפות, ואינם באים אלא כדי להעיד על אמיתות האמונה: 'למען תתחזק אמונתו'. בהקדמת הסיפור מובא במודגש, כי נסיונות אלה אירעו 'בימי נעוריו', כלומר בזמן שתורתו לא היתה עוד פרי בשל, ועל-פי סימנים בהתפתחות-תורת-המופתים שלו ניתן להניח, כי בתוקפתו הבשלה רחק מנסיונות של מופתים דווקא מפני שהמופת קשור לא בהצטרפות גשמית אלא ברעיון אימות-האמונה. לפי דעתו המאוחרת אין המופת

77 חיי מוהר"ן, ח"א, נסיעתו וישיבתו באומין, סי' יב. ועיין התורה בליקוטי מוהר"ן קמא, סי' קצ, השייכת לכאן.

78 חיי מוהר"ן, ח"א, פרק מקום לידתו וישיבתו ונסיעתו וטלטוליו, סי' ז.

מוכיח ולא-כלום. ולעניין הסוג האחר של המופתים, דהיינו לאותם שהצדיק מראה ומאמת בזה את היותו צדיק אמיתי, הרי חסידות ברסלב מותחת עליהם ביקורת חריפה ששורשיה נעוצים ברעיון, כי המופת יוכל לשמש בבחינת מופת וראיה שאינם מניחים עוד מקום לחופש האמונה. התנגדותו של ר' נחמן למופתים מבוססת על רעיון זה: 'והנה אדמו"ר ז"ל בגודל ועוצם מתיקות דבריו הבעימים... (אמר): אם היה גם מותר במופתים, היתה מתבטלת הבחירה לגמרי. ובאמת מחמת זה היה אסור במופתים'⁷⁹. ואם נדפסו אחר-כך סיפורי מופתים על ר' נחמן, הרי שתי המגמות הסותרות, זו של איסור המופתים של הרב וזו של בקשת-המופתים של החסידים, אין להן אלא פשרות דחוקות: 'הנה לא באנו להדפיס זה הספר מפני המופתים, כי זה אצל אנשי שלומנו אינם חשיבות כל-כך, כי העיקר הוא מופת לעשות טובה לאיש הישראלי ברוחניות... וכל אחד מהמתקרבים רואה בעצמו איך הוא מופת... וכאשר אמר ר' נחמן מטולטשין (אחד מגדולי חסידי ברסלב): א מופת בין איך'⁸⁰. ועוד לעניין ביקורת סיפורי המופתים: '...המעשיות הכתובות בהספרים שיצאו בסמוך ואף-על-פי שמובא בהם הרבה מעשיות מהבעש"ט וצ"ל ומשאר צדיקים אמתיים, אשר באמת נראה מהם התגלות נוראות בשידוד הטבע והודעת עתידות, אבל לא כהמעשיות הכתובים בהספרים הנ"ל אשר רוב הסיפורים בעת משתה היין, אשר המספר עומד בין ג' לד' והשומע יושב ומתנמנם, עד שיותר מט' חלקים בהם שקר ומעט האמת מורכב ומשונה ומוחלף ומעורב זולתי השבחי בעש"ט הוא אמת מראשו עד סופו כאשר שמעתי זאת מפי אבי, ... שסיפר זאת בשם אדמו"ר זצ"ל, מלבד על קצת דקצת מהם אמר שלא נכתבו היטב'⁸¹. הביקורת שבעקיפין הגנוזה במלים אלה יסודה בעמדה עקרונית כללית של התורה הפרס-לבית, והיא ביטול אפשרות ההיווכחות בענייני אמונה, עמדה שמצד עצמה צומחת צמיחה אורגאנית מתוך התורה הדיאלקטית. אין ביד המופת להקל על המכריע להכריח עליו את הכרעת האמונה.

התנגדותו של ר' נחמן למופתים מבוססת, כאמור, על כך שהם 'מבטלים את הבחירה'. ברור כי החירות, ולא במובנה הפסיכו-פיסי כי אם במובנה המיטאפיסי, המופיעה כאן היא אחת האושיות החשובות ביותר בעולמו של ר' נחמן. ודין הוא שיהא כך בעולם דתי שתגליתו היסודית הסתרת האלוהים והסתרתו שבתוך הסתרה⁸². לפי הקאטיגוריות של מחשבתו של ר' נחמן, המופיעות בסוגיותיה השונות בין באתגליא ובין ובאתכסיא, אין העלמה והסתרה זו אלא הגיונית, כלומר: העלמה והסתרה פירושן העדר-האפשרות של היווכחות ישירה לגבי האמת הדתית, אי-יכחותה של האמת הדתית עצמה. האמונה מתרוממת מעל להעלמה

79 ס' ספורים נפלאים חלק א מספר כוכבי אור, ירושלים תרצ"ה, עמ' ד, הקדמה.

80 שם, עמ' ב.

81 שם, עמ' ג, ובהערה שם. [ברם עיין 'חסידות ברסלב', עמ' 130—131, על יחסו של ר' נתן לשבחי הבעש"ט.]

82 עיין למשל ליקוטי מוהר"ן קמא, סי' נו, אות ג. מושג ההסתרה בתורת ברסלב — ממושגי היסוד שלה — דורש ניתוח מפורט, והוא מפתח גדול להבנת תורתו.

והסתרה שבהסתרה. '... כמה מבוכות שאנו נבוכים בהם, כמו הידיעה והבחירה, שאין מוח של אנושי יכול להבין את הידיעה הזאת, והשכל הזה הוא בחי' מקיף שאין נכנס בפנימיות המוח... ודע שזה עיקר כוח הבחירה, כל זמן שהשכל אין כ"כ גדול להבין הידיעה והבחירה, אזי כח הבחירה על מקומו כי יש בידו כח לבחור החיים או היפוכו. אבל כשיכנס המקיף הזה לפנים, ואז יתגדל השכל האנושי ויתגלה לאנושי הידיעה והבחירה, אז יתבטל הבחירה כי אז ע"י גידולו של השכל יצא מגדר האנושי, ויעלה לגדר מלאך ואז יתבטל הבחירה. וזה זה עיקר כוח הבחירה, זה שאין יודע השכל של הידיעה והבחירה'⁸³. הוזה אומר בצורה כללית ועקרונית: חירות ההכרעה מושתתת על הפאראדוקס של הסתירה.

ההבדל בין הזמן ההיסטורי ובין הזמן המשיחי הוגדר והועמד בתפיסתו של ר' נחמן דווקא על שאלת החירות שבמעמד האנטינומיות: סימנה הגורלי של המציאות העכשווית הוא שהיא טבועה בחותם הסתירות שאין ביד השכל ליישבן, ואילו משמעותו העיקרית של הזמן המשיחי היא היותו המעמד של תיקון-עולמות, שבו תבוצע היישרת תורת-ההיגיון באופן שתורת-ההיגיון של האמונה תהא אפשרית באותה שקיפות ראציונאלית שאינה אפשרית עתה בעולמנו הבלתי-ראציונאלי, המשופע קושיות וסתירות, הוא העולם הבלתי-נגאל. המעמד החדש של הגאולה יגאל את העולם מתוך הפרובלימאטיות השורשית שלו — אולם הוא גם יגאלנו מאותה חירות מוחלטת השולטת בו דווקא בזכותה של הבעייתיות — כל שעה שהעת ההיסטורית קיימת. בעולם המשיחי תבוטל גם החירות שבבחירה: 'וזה שאמרו חז"ל (ברכות יז), שלעתיד צדיקים יושבים ועטרותיהם בראשיהם; על ראשיהם הוצרך לומר. כי לעתיד יתבטל הבחירה וזה צדיקים יושבים שהישיבה היא מורה על העדר הבחירה... היינו ביטול הבחירה... וזה מחמת ועטרותיהם, היינו המקיפים... בראשיהם ולא על ראשיהם, היינו המקיפים יכנסו בתוך המוחין לפנים, ואז יכנסו כל השכליות שלא היה יכול להבין אותם, יכנסו לפנים, בתוך המוחין, וידע וישיג אותם, ואז יצא מגדר אנושי ויעלה לגדר מלאך ויתבטל הבחירה'⁸⁴.

זו הפרספקטיבה המשיחית העתידה של עולם שהוא דו-משמעותי עתה, בתקופתנו ההיסטורית, שבה הוא עולם ה'תיקון', עולם המחלוקת שאין בו עדיין הכרעה; תיקון זה עתיד ליהפך לעולם ה'תיקון' של השקיפות החד-משמעית. פרספקטיבה משיחית זו מרומזת בתורה, שכמעט אינה מכירה אלא דברי הזוהר גופו, אולם כוונתה השיטתית ברורה היא: 'תיקון' הנאמר בש"ס הוא בחינת מחוסר תיקון, דהיינו שנחסר הנו"ן של תיקון ונעשה תיקון'⁸⁵. והנה דו-משמעות זו מתפרקת לעתיד לבוא, אך יחד אתה גם החירות מתבטלת, חירותה של האמונה הפארא-דוקסית, והאמונה שוב אינה אמונה פאראדוקסית ושוב אין עוד מקום אלא להשגה של אווידנציה בלבד. אותה אווידנטיות שקופה וגלויה לעיניים, שהיא סימן-ההיכר

83 ליקוטי מוהר"ן קמא, סי' כא, אות ד.

84 שם, שם.

85 שם, סי' רמז [המהדיר].

של ימות-המשיח בתפיסת הברסלבי, היא נקודת-הלב של ההפיכה המשיחית: עולם האמונה נעשה שקוף, אווידנטי וברור מכול-וכול. בקשרים אלה יש להבין את התורה המפורשת בהרבה מקומות על ההשגחה שעתידה להיות אווידנטית וגלויה-לעיניים לימות המשיח, אותה השגחה שהיא עתה באתכסיא, וניגודה הדיאלקטי, הסיבתיות הטבעית היא בבהינת קושיא עליה.

ואם יטען הטוען: אם כן תקוות האידיאליזם מתקיימות בכל זאת, אם לא בעולמנו, הרי לפחות לעתיד לבוא, לימות המשיח, וגולת-הכותרת של המחשבה הזאת היא דווקא אישור זכויותיו של האידיאליזם. הרי התשובה לו: חובה להבין כי אידיאליזם-שלאחר-מעשה הוא, אידיאליזם שבושש לבוא. וכי מה מובנו של אידיאליזם בעולם שנעשה כולו אווידנציה דתית גמורה, וכל עצמו בא בזה אל המנוחה ואל הנחלה, דהיינו אל הגאולה? גאולה זו אינה הישג האידיאליזם; היפוכו של דבר: האידיאליזם המשיחי הוא מתנת הגאולה. לא תיקון-התיקו הביא בו לידי תיקון כל המציאות, אלא שידוד-המערכות המשיחי מביא לידי תיקון-התיקו. אם בעולם הלפני-משיחי, הבלתי-נגאל, לא היה מקום לאידיאליזם, מפני שאין אדם יכול להיעזר על ידו, הרי בעולם המשיחי, הנגאל, הוא מיותר מפני שאין מי שיהא זקוק לו: הפונקציה של האידיאליזם פקעה.

חרבו וקשתו של הדיאלקטיקן היא האירוניה שלו. היא הצורה הסגנונית, ההולמת את הראייה הכפולה של הדיאלקטיקה. ובשעה שאירוניה זו מופנית כלפי פנים, כלפי בעליה עצמו, ומתחילה מהרהרת אחרי הירהור מהרהרה גופו, הריהי נעשית אירוניה עצמית, שהיא גופה הביקורת העצמית העליונה. אם תמצא לומר, הריהי השליליות המוחלטת, שכן גנוזה בה ביקורת מוחלטת ושלילה מוחלטת, הואיל ואין כאן דבר שישאר עומד על עומדו והוא בעל-תוקף; ואין כאן נקודה קבועת-מסמרים שממנה יבוצע מעשה-הריליאטיביזאציה של האירוניה; אלא יש כאן שליליות מוחלטת, ביקורת השוללת את עצמה אגב מתיחת-ביקורתה. כל עיקרה של האירוניה העצמית שהיא כוליות אחת שלימה הכוללת את עצמה בקרבה. האירוניה העצמית אינה האירוניה הפשוטה ב'ריבוע', המתקיימת גם מבלי שתחתור תחת עצמה; לא, האירוניה העצמית היא דרגה גבוהה של האירוניה גרידא, שכן דרכה להעמיד את עצמה בבחינת שאלה ובעיה. ובעניין דידן: צורה עמוקה מכל האירוניה, שהיא כעין סוג בפני עצמו, היא גם הדיאלקטית ביותר: היא בבחינת דיאלקטיקה שבדיאלקטיקה.

פרק תשיעי

עיונים בתפיסתו העצמית של ר' נחמן

Jede wesentliche Gestalt des Geistes steht in der Zweideutigkeit

(Heidegger, Einführung in die Metaphysik, p. 7)

Factus eram ipse mihi magna quaestio

(Augustinus, Confessiones, IV, 4)

אם עולם ומלואו בנויים מבנה דיאלקטי החל בנקודת-הראשית של בריאת העולם — מבנה החושף את עצמו באכזריות אין-קץ במשנתו של ר' נחמן מברסלב — דין הוא שסתירותיו של היש יחזרו או ישתקפו במי שהוגה שיטה דיאלקטית כוללת זאת. או אפשר נהפוך הוא, ומבנה דיאלקטי עולמי זה פותח ומתפתח מנקודת-הראשית של בעל הדיאלקטיקה?

כוחה ועוצמתה של ברסלב — בחזון המיתולוגי האישי ביותר, ואפילו הפרטי ביותר, של יוצרה על עצמו. חזון זה מבטא שתי תחושות אדירות: תחושת-העולם העולה בלב בעל החזון מכאן, ותחושתו העצמית שלו מכאן, כשתחושה עצמית זו עולה למדרגת תודעה עצמית, באשר בעליה רואה עצמו במרכזו של עולם מיתולוגי זה ובנקודת-ראשיתו. מי שהוגה את התורה הדיאלקטית, הוגה ומפתח אותה מתוך הסתכלותו העצמית, היינו מתוך הסתכלותו בעצמו ובהווייתו האישית המושלכת בכף-הקלע של הדיאלקטיקה. הווי אומר: נקודת-הראשית להתפתחותה של הדיאלקטיקה אינה העולם והבריאה אלא בעל הדיאלקטיקה עצמו¹.

1 המעיין בדברי אלה ומשווה אותם למה שכתבתי במאמרי 'הקושיא בתורת ר' נחמן מברסלב', שנדפס בקובץ 'עלי עי"ן' לכבוד ש.ז. שוקן (בעריכת ג. שלום וש"י עגנון, ירושלים, תש"ח-תשי"ב, עמ' 245—291) [לעיל, פרק שמיני], לא יטעה אם יעמוד על שינוי הפרספקטיבה בין הכא להתם. שם טרחת להעמיד את הדיאלקטיקה על נקודת-הראשית של בריאת העולם ומבנהו. עיון נוסף בטכסטים הפרסלביים גילה לי, כי יש עוד שכבה מיתולוגית מעבר לשכבה האונטולוגית שנתבררה במאמרי הנ"ל: בנקודת-הראשית של בריאת העולם מוצא ר' נחמן את עצמו. האגוצנטריות המיתית, כלומר הבונה מיתוס, היא המפתח היחיד הפותח לקורא בכתבים הפרסלביים את שערי ההבנה. מבחינת מאמרי הנוכחי, דבריי הקודמים שבספר 'עלי עי"ן' יש בהם משום 'הפשטת המיתולוגיה' (Entmythologisierung בלע"ז). אין בדעתי לטשטש את ההבדל העקרוני בין גישתי הראשונה לבין גישתי כאן, או לטעון כי משנתי הראשונה לא זזה ממקומה. לאור הפרספקטיבה שבמאמרי הנוכחי אפשר לחזור ולברר כמה נקודות שבהן דבריי הראשונים היו סתמיים מדי, ונדמה לי שאפשר למלא אותן קונקרטיות מיתית שלימה, ואין כאן המקום להאריך. על הפרספקטיבה המיתולוגית הפרטית רמזתי כבר בדברי ההקדמה שהקדמתי לספר 'מעגלי שיח', קובץ שיחות והנהגות של ר' נחמן מברסלב' (ספריה קטנה של הוצאת שוקן, מס' 15), ירושלים ותל-אביב תש"ח, עמ' 6, ובמה שכתבתי ב-Journal of Jewish Studies, שנה ד (1953), עמ' 24, הערה 1.

העולם על סתירותיו ההכרחיות מושתת על זה, אשר כל סתירותיו העליונות של העולם 'כלולות' בו. בעייתיות העולם כרוכה בבעייתיותו האישית של מי שבונה את העולם המיתי שלו מאבני סתירותיו של עצמו. ואם בעל הדיאלקטיקה רואה עצמו באופטיקה המיתולוגית שלו נקודת-המרכז בעולם — ור' נחמן ראה עצמו כך לא במובן מליצי-כללי אלא במובן תיאולוגי חמור ביותר — הרי בהכרח יראה עצמו שורש ויסוד במבנה הדיאלקטי של העולם.

כדי להסיר מכשול מיתודי יש להדגיש: בעיני עצמו ר' נחמן שורש ויסוד לדיאלקטיקה העולמית לא במובן הפסיכולוגי: כאילו היה הוא 'משליך' את בעיותיו על עולמו. אלא לדעתו הוא שורש ויסוד לדיאלקטיקה העולמית במובן המיתולוגי הקיצוני, שלפיו יש אדם אחד הנושא את כל סבל סתירותיו של היש ואת כל מצוקתו הדיאלקטית; ולא זו בלבד, אלא סבלו הדיאלקטי של היש עולה וצומח מתוך סבלו הדיאלקטי של האחד הנושא. לפיכך ר' נחמן הריהו, לפי המיתולוגיה הברסלבית, יותר מאשר אטלס דיאלקטי יהודי. הוא אינו רק נושא על כתפותיו את הדיאלקטיקה העולמית, אלא הוא ראשיתה, או, מכל מקום, ביטוייה הראשוני והכוללי ביותר, אשר בו תלויים כל שאר הביטויים והניסוחים של המעמד הדיאלקטי שלמציאות. ואם מעמד דיאלקטי זה פירוש, שהאמת סכנה מתמדת נשקפת לה להיחשף בכל רגע כשקר ושהשקר עלול בכל רגע להסיר את מסכתו ולהתגלות כאמת, הרי הוא הדין בר' נחמן עצמו.

[א]

מן הנמנע לפנות בלא היסוסים לפרשה זו של הדיאלקטיקה אשר בתודעתו העצמית של ר' נחמן. כמעט שלא ייתכן לנגוע בשאלתנו בלי לנגוע בתיאור הרקע הריאלי, הניסיוני, של הנשמה הכאוטית הזאת ולשאול: הכזאת נראתה הנשמה בראי ההסתכלות העצמית? שכן חוק הדיאלקטיקה מצודתו פרושה גם על תחום ההסתכלות העצמית. נקודת-המוצא של תורת-הדיאלקטיקה היא בדיאלקטיקה של הלב ההוגה בעצמו ובסיטואציה הנפשית היחידה של עצמו.

כלל גדול זה יהיה כלל מיתודי בידנו: כל מקום שיזכיר ר' נחמן 'צדיק האמת' או אפילו 'צדיק' סתם, אין המכוון אלא לעצמו. דבר זה אי-אפשר 'להוכיח' בכל מקום ומקום — אם כי אפשר להוכיח בהרבה מקומות — אך עצם הכלל הולך ומוכח מאליו במהלך העיון בספר ליקוטי מוהר"ן קמא ותניינא. אפשר לקרוא את שני הכרכים של ספר ליקוטי מוהר"ן כשורה של ניסיונות חוזרים לצייר פורטרט עצמי ביד אמן על-ידי מי שההסתכלות העצמית טבועה במהותו עד השיתין. בספר ליקוטי מוהר"ן מבוצעת הבדיקה המיקרוסקופית של נפש, הבוחנת עצמה בעיניים דיאלקטיות ובאופטיקה דיאלקטית. וכל יסורי-גיהנום עוברים עליה אגב בדיקה זו. בכל מאמר ומאמר, שיצא מפורש או מרומז מפי ר' נחמן מברסלב, אין הוא עושה דבר זולת מה שהוא יושב בדין על עצמו. ישיבה בדין זו אינה, או אינה בעיקר, מתן פסק-הדין בלבד, אלא יש כאן כל פרטי הפרוצידורה המשפטית הקודמת למתן פסק-הדין. כי עצם פסק-הדין לשונו מתפצלת, עד שהוא משתמע לשתי פנים,

אחת לחובה ואחת לזכות. והנה ר' נחמן בעצמו הוא העד והוא הפרקליט, הוא הסניגור והוא הקטיגור, הוא-הוא הדיין הדן את עצמו לכף חובה והוא-הוא הדיין הדן את עצמו לכף זכות. הכול פרשנות-חיים היא בכאן, פרשנות-קיום בצורות שונות ומתחלפות, אף מתנגדות. אך הפירושים השונים אפשר לארגנם בשתי מערכות עיקריות: מערכה אחת ישיבה בדין על עצמו, ומערכה אחרת סניגוריה מיתולוגית על חיו.

ומה גם ספר סיפורי המעשיות: אין לך כל דיבור ודיבור בכל סיפורי המעשיות, שלא יהא חוזר ומוסב על דמות האיש נחמן מברסלב, ועל מה שהעלה זה בניסיון חי-הנפש האימפרסיוניסטיים (ואם תמצא לומר: כאוטיים) של הווייתו הדתית: אירועיה הכבדים-מנשוא של נשמה זו, אזעקותיה והתעוררויותיה המתחלפות. זהותו הסימולטאנית של ר' נחמן עם כל גיבוריו של ספר סיפורי המעשיות היא המפתח הכללי ביותר להבנת האליגוריות ההן.²

הלוגיקה של האמונה הפאראדוקסאלית והלוגיקה של הדת ההומאניסטית מתנג-שות כבר בראשית דרכו של החסיד המתקרב אל הדמות הכאריסמאטית הדו-משמעית של הצדיק. מאחר שיש בברסלב תקבולת מרחיקת-לכת ביותר בין אלוהים

2 שני הפירושים החשובים שנתחברו על סיפורי המעשיות בתוך המחנה הברסלבי הם פירושו של ר' נתן שטרנהארץ ופירושו של ר' נחמן מטשהרין, שניהם נדפסו בסוף המהדורות המסורתיות [הברסלביות] של 'סיפורי המעשיות' [החל במהדורת למברג תרס"ב] (אך לא, לדאבוננו, במהדורת הורודצקי, המשמיטה אף את הרמזים האלי-גוריים הברורים מפי ר' נחמן עצמו, שנדפסו במהדורות הברסלביות). פירושו של ר' נתן שטרנהארץ, המלוקט מתוך ספרו הגדול ליקוטי הלכות, נוטה בדרך כלל לפרש את המעשיות פירוש אליגורי כללי ובלתי-אישי, ומעלה מושגים דתיים כלליים כגון קדושה, אמונה, מצוות, וכדומה, ואילו הפירוש 'רמזי המעשיות' לר' נחמן מטשהרין, קוטב דבריו ההכרה, כי הדמות המרכזית שבכל 'סיפורי המעשיות' אינה אלא הגואל-צדק או נשמתו. [קביעה זו הן בנוגע לפירושו של ר' נתן והן בנוגע לדרכו הפרשנית של ר' נחמן מטשהרין אינה מתאשרת על-ידי הטכסטים כנתינתם. ועיין 'חסידות ברסלב': הפרשנות הברסלבית לסיפורי-המעשיות, עמ' 132—150]. פירוש זה שברוח המשיחית האקטואלית (רוח החודרת גם את ספר 'ליקוטי מוהר"ן'!) ממצה את האפשרויות הברסלביות של 'סיפורי המעשיות' יותר מאשר פירושו המטשטש של ר' נתן. שני דרכי הפרשנות הללו טיפוסיים הם לגבי טכסטים אליגוריים מסוג זה, וראוי לציין שהם מקבילים הקבלה גמורה לשני דרכי הפרשנות המצויים בפירוש מיתוס-הפנינה הגנוסטי, שנחלקו בו המפרשים אם כוונתו לגורל הנשמה האנושית האינדיבידואלית בכלל או לגורל הנשמה המיוחדת של הגואל המושיע בפרט. דברי Bousset מסכמים את מצב הפרשנות בלשון זה: Man pflegt dieses Lied von der Perle im allgemeinen symbolisch auf die Seele des Frommen oder des Gnostikers zu deuten, die aus der himmlischen Heimat stammend, hier unten ihre Aufgabe zunächst vergisst, dann, an diese erinnert, sie erfüllt und schliesslich wieder zur himmlischen Heimat zurückkehrt. Es ist aber bereits von Preuschen (Zwei gnostische Hymnen, S. 45 ff.) richtig erkannt, dass diese allgemein symbolische Bedeutung nicht die richtige ist, sondern, dass es sich auch hier nicht um die menschliche Seele überhaupt, sondern um die Figur des gnostischen Erlösers handelt (Hauptprobleme der Gnosis, 1907, (S. 252.