

המהווים תשתית שעליה נבנו סיפורי החסידים, ואשר לפיהם דווקא הנער עם החליל פתח שערי שמים ביום הכיפורים<sup>262</sup> או הרועה המדלג מעל הבור הוא הראוי להיאבק לצד הבעש"ט בפרנקיסטים.<sup>263</sup>

אלשטיין, בספרו האקסטאזה והסיפור החסידי, מזהה מגמה זו עם אחד ממאפייני ז'נר הסיפורת החסידית. הוא מבחין בין מגמה אתית, שעניינה מורלי ובכך היא "סודרת חברה", לבין מגמה אקסטטית, שעניינה על-מורלי, כלומר, היא "בלתי סודרת חברה".<sup>264</sup> לטענתו המגמה הראשונה תואמת מכלול רחב של סיפורים השייכים ל"סיפורת יראים", ואילו השנייה מוצאת את גילומה העיקרי בסיפורי חסידים.<sup>265</sup> במילים אחרות, העובדה שחלק משמעותי מסיפורי החסידים מהפכים את ההייררכיה השגורה, שלפיה האנשים המזוהים ביותר עם לימוד תורה והקפדה במצוות מצויים בראש הפירמידה, ומנשאים מעליהם את האיש הפשוט, הבור או בעל המלאכה, אינה מפתיעה, באשר זוהי כמעט סיבת קיומו של ז'נר סיפורי זה. להלן אתמקד בדוגמה מובהקת אחת לסיפור, המעלה את ערכה של העבודה בגשמיות מעל העבודה הנורמטיבית. הדמויות המרכזיות בסיפור זה הן האחים ר' זושא ור' אלימלך, תלמידי המגיד ממזריץ'. אמנם אין הם נכללים בשורת הדמויות שמחקר זה עוסק בה, אך בשל יופיו של הסיפור ובהירות המסר שבו, הקורא לחרוג מגבולות הנורמה, אחרוג מעט מגבולות המחקר. מפאת אורכו של הסיפור יצוטטו להלן רק מבחר קטעים, והמסגרת תוצע בתקציר.

על פי המסורת שמביא מ"מ בודק<sup>266</sup> דבק ר' זושא במגיד ממזריץ' בעוד אחיו, ר' אלימלך, "עדיין לא הסתפח אז לחבורת החסידים ואנשי המעשה, והיה לומד תורה כדרך הלומדים".<sup>267</sup> ר' אלימלך תהה על דרכיו של אחיו, אשר היה "מתנהג בזרות": מסתובב ביערות, מנעים זמירות להשי"ת ודבק תמידית. כמענה לתהייתו של ר' אלימלך סיפר לו אחיו סיפור על מסיק התנורים וכן המלך.<sup>268</sup> תוכן הסיפור הפנימי: בעל מלאכה עשיר מופלג ויתר על הונו לטובת נסיעה לעיר המלוכה, לשם התקרבות למלך. בהגיעו הוצע לו להסיק את תנורי המלך. כמסיק עשה כל מאמץ לעשות נחת רוח למלכו. המלך השגיח בכך וזימן את המסיק, ושאלו במה יוכל לגמול לו. המסיק

262 גדולים מעשה צדיקים, סעיף יט.

263 לעיל סעיף 5.א.

264 אלשטיין, האקסטזה, עמ' 32.

265 שם, עמ' 111.

266 וראו הסיפור כולו אצל בודק, סיפורים חסידיים, עמ' 37-40. הסיפור נדון בהרחבה אצל אלשטיין כביטוי למתח בין האתי לבין האקסטטי; ראו שם, עמ' 133 ואילך.

267 סיפורים חסידיים, עמ' 37.

268 סיפור זה מעיד על חוסר התייחסות המוחלט שבין דרשות לסיפורים, כאמור בהקדמה לעיל. הסיפור על ר' זושא ור' אלימלך מכיל סיפור פנימי שסיפר ר' זושא. במה שונה סיפור זה ממשל הארמון שסיפר הבעש"ט? האם זה סיפור וזו דרשה? וראו עוד שם בהרחבה.

ביקש "לראות פני מלכי בכל עת", ובאשר לא ראוי למשרת להתקרב כך למלך, נמצא פתרון בדמות חור קטן בגג, ובו זכוכית מגדלת שתאפשר למסיק להשקיף על מלכו בכל עת. לימים כעס המלך על בנו שדיבר בשכרותו דברים חסרי טעם לפני המלך והשרים, וגירשו. הבן, שהתגעגע לאביו, חבר אל מסיק התנורים ומצא נחמה בהצצה באביו דרך החור. אמר המסיק לבן המלך:

אי לך בן המלך כי נגרשת מעל שולחן אביך. אנכי אנכי האיש הסכל אשר אין לי בינת אדם... ובזיון וחרפה היא למלך כי איש כמוני יבוא לפניו בכל רגע ורגע. ותהי זאת לי לעונג ושעשוע כי ציווני בחסדו לשים לי חור הזה... אך אתה בן המלך הנך חכם בחכמות... ואתה מן הקרואים היושבים ראשונה במלכות תמיד. ותהי לך זאת דבר הקשה להשגיח לדבר לפני המלך בהשכל ודעת, ושלא לדבר דברים בטלים והבלים... אוי לאותה בושה וכלימה. שמעני אדוני, מהיום הזה והלאה השגיח על אופני דיבורך... ואז תשב לפני המלך ופנים אל פנים תחזינה את אביך המלך ביופיו.<sup>269</sup>

עד כאן סיפורו של ר' זושא. בהמשך מסופר שפנה ר' זושא לאחיו ואמר לו:

אחי, אחי, אתה יודע כי אין בי לא תורה ולא חכמה, לא דעת ולא תבונה. לכן אני צריך לעבוד עבודת עבד בעמל רב ויגיעת הנפש, עד כי אוכל לראותו וכו'. אמנם אתה הוא תלמיד חכם מופלג אינך צריך כי אם להשגיח היטב על דיבורך ולימודך ותפילתך, שיהיו מחשבותיך ולבך עם כל הדיבורים מה שאתה מדבר בתורה ותפילה וכו'. ואז תהיה מהיושבים ראשונה במלכות ומרואי פניו ית"ש לעד ולנצח נצחים.<sup>270</sup>

וסופו של דבר: "ואז נסע הרב הצדיק מו' אלימלך ז"ל עמו אל הרב המגיד ממעזריטש ז"ל ונעשה לו תלמיד מובהק".<sup>271</sup>

שתי דמויות יש בסיפור החיצוני, ובהתאמה מאכלסות שתי דמויות את הסיפור הפנימי. ר' זושא הוא מסיק התנורים ואילו ר' אלימלך הוא בן המלך, שהרי כשמסיים ר' זושא לתאר כיצד נזף מסיק התנורים בבן המלך, בקראו לבן המלך לשבת עם אביו ולא להסתפק בחור ההצצה, וזאת בתנאי שידבר לפניו "בהשכל ודעת", הוא עובר לתרגם את המסר לאחיו: או אז קורא ר' זושא לר' אלימלך ומאפיין את עצמו כמסיק התנורים שאין בו דעת, ואין לו בררה אלא "לעבוד עבודת עבד בעמל רב" כדי לזכות לחזות במלכו של עולם. וזאת לעומת אחיו, ר' אלימלך, התלמיד החכם, שאין לו אלא להשגיח על דיבוריו, לימודו ותפילתו, ולזכות להיות "מהיושבים ראשונה במלכות".

269 סיפורים חסידיים, עמ' 39.

270 שם.

271 שם, עמ' 40.

לו הייתה זו נקודת הסיום של הסיפור, היה המסר ברור ופשוט. שתי דרכים בעבודת ה' לפנינו, האחת נעלה על חברתה. מלכתחילה מקורבי המלך הם אלו שלומדים תורה, מתפללים ומקיימים מצוות. אמנם שומה עליהם לעבוד עבודה זו בכוונת הלב, ולא לחטוא במחשבות זרות וכד'. מי שאינם יודעים ללמוד תורה ואינם מסוגלים לעבוד את ה' בדרך הנורמטיבית, כאשר אינם בקיאים בהלכה ואין בהם שכל ודעת, להם מוצעת דרך צדדית ומפרכת, ששכרה בצדה. קרבתם אל המלך היא כקרבתו של מסיק התנורים: מחד גיסא הם המנעימים לו ומענגים אותו יום יום ושעה שעה, ומאידך גיסא הם מצויים מאחורי הקלעים, וחוזים במלך – בכל עת – דרך חריר הצצה קטן. אלא מאי, לאחר ששומע ר' אלימלך את דברי אחיו, הוא מסיק לכאורה מסקנה הפוכה. במקום להבין שעבודת ה' בתורה ומצוות היא העבודה הראויה, ואילו עבודה בגשמיות היא פתרון שבדיעבד לאנשים או למצבים שאין בהם בררה אחרת, הוא נוסע אל המגיד ממזריץ', ובוחר בכך לחקות את אחיו ולהפוך ל"מסיק תנורים" בעצמו. סוף מפתיע זה לסיפור מהפך את היוצרות, והבנתו של ר' אלימלך מחייבת את שומע הסיפור להבחין בין השורות ברחש סמוי, שלפיו בן המלך האמתי הוא בסופו של דבר מסיק התנורים, ולא בנו הביולוגי. בחירתו של ר' אלימלך מעידה, למעשה, על בעייתיות מובנית המאפיינת את דרך העבודה בתורה ומצוות, שבגינה נופל בן המלך, או התלמיד החכם, למצבים של ריחוק, שבהם מחשבותיו ותחושותיו אינן תואמות את מעשיו. בעייתיות זו אינה מקרית, ולכן נזיפתו של מסיק התנורים היא נזיפה מדומה. המסר הכולל העולה מן הסיפור הוא, שראוי ונכון יותר, ואולי אפילו קל יותר, או שמה נאמר אנושי יותר, לענג את המלך באמצעות הסקת תנוריו, ולהתענג על המלך באמצעות קרבה תמידית דרך מסך מסוים, מאשר לשבת במחיצתו ולדבר דברים של טעם מתוך צלילות דעת תמידית. לשון אחר: עבודת ה' של ר' זושא, שעיקרה עבודה בגשמיות, בהתלהבות, בשירה וכד', נעלה על עבודתו של ר' אלימלך בתורה ומצוות. משעה שהבין זאת ר' אלימלך, מיהר ושם פעמיו לחצרו של המגיד ממזריץ'.<sup>272</sup>

272 ראו פרשנותו של אלשטיין לסיפור, האקסטזה, עמ' 137 ואילך. בניגוד להצעה שלעיל מדגיש אלשטיין את יסוד הפרישות שבבחירתו של מסיק התנורים, אשר עזב את עושרו ואת חיי העיר, והסתגר בחדר ההסקה על מנת לחזות במלך. אני הטעמתי דווקא את "הסיווג המקצועי" של מסיק תנורים, כרמז לעבודה בגשמיות, זאת מאחר שדומה כי ר' זושא לא קרא לאחיו הלמדן לפרוש מן העולם דווקא, כי אם להידבק בקב"ה בדרכים נוספות על לימוד תורה וקיום מצוות, שערכן אף רב יותר. דגש זה מתלכד עם מגוון סיפורים רחב שבהם הגיבור הוא האיש הפשוט, בעל המלאכה, ולא התלמיד החכם. במובן זה דווקא התלמיד החכם הוא הפרוש מערכי העולם הזה, ובעל המלאכה הוא העובד את ה' מתוך העולם הזה. עוד לעניין סיפורי בעלי המלאכה ראו לעיל סעיף 3.א, וכן סוף סעיף 5.א. מגמה דומה לסיפור מסיק התנורים מצויה בסיפור נוסף על ר' אלימלך מליז'נסק: ראו ספר המעשיות, כרך ד, עמ' 264-268. מסורת זו מספרת על חנווני שפרש ממלאכתו על מנת לעסוק בתורה, ובהמשך פרש גם מהחברה וממשפחתו. ר' אלימלך מליז'נסק, שבסיפור זה מצוי כבר לצדו של ר' זושא

כאמור לעיל, לדגם זה של עבודה בגשמיות אין שורשים קודם לחסידות. עיון בדרשות הספורות המאכלסות אותו מעיד על הזיקה העמוקה וההכרחית שבין ההוראה לעבוד את ה' בגשמיות, על בסיס ערכה העליון של עבודה זו, לבין תפיסת הנוכחות האימננטית של האל בכל מרחבי ההווה. רק יישום קיצוני של טענת האימננטיה יכול להוביל לטשטוש גבולות כה יסודי בין קודש לחול. הקיצוניות שבהבנה זו, לצד החשש מהאנרכיה שהיא עשויה להוביל אליה, הם שהגבילו, מן הסתם, את כמות הביטויים שניתנו לכיוון זה, וגרמו לחלק מההוגים להימנע מהם כליל. ועדיין דומה כי די בדרשה או שתיים בעלות אופי רדיקלי כדי ללמד על מכלול הגותו ודרכו הדתית של מי שבחר לומר אותן.

## 6. עבודה בגשמיות בין בדיעבד למלכתחילה

הקריטריון הראשון מבין הקריטריונים למיפוי מושגי העבודה בגשמיות יוחד להבחנה בין עבודה בגשמיות למלכתחילה לבין עבודה בגשמיות בדיעבד. צוין שם כי קריטריון זה למעשה אינו מגדיר רק שני דגמים מובהקים, אלא יוצר סקלה שעל פניה ישנם גוני ביניים רבים. זאת בניגוד לקריטריונים אחרים שאין בהם רצף, אלא מספר מוגדר של מצבים, כגון מעמדה של העבודה בגשמיות ביחס לעבודה הריטואלית – נחות/שווה/עליון. כדי להקיף את מרב ההופעות של עבודה בגשמיות בכתבים השונים יוקדש הדגם הנוכחי לגוני הביניים. כוונתי למצב שבו עבודה בגשמיות אינה לגמרי מלכתחילה ועם זאת אינה לגמרי בדיעבד, או, בניסוח אחר, יש בה פן של מלכתחילה ופן של בדיעבד. פעמים רבות נובעת המורכבות מהתפיסה שהקב"ה מכוון למעשה מסוים מלכתחילה, אך האדם אינו יודע זאת ועליו להכיר בכך בדיעבד.

א

לדוגמה, ר' יעקב יוסף מפולנאה מתאר עבודה בגשמיות במצב של "קטנות", שמחד גיסא אינה האידאל ומאידך גיסא אינה דבר שניתן לחמוק ממנו, אלא מצב קיומי שהאדם נתון בו חלק ניכר מזמנו. לכאורה זהו מצב שבדיעבד, אך מאחר שהוא כה מרכזי ואי אפשר להתעלם ממנו או להדחיקו, יש לקבוע כללי התנהגות "מלכתחילה" במסגרתו. מצב זה הוא ודאי פחות מלכתחילה מ"כל אשר תמצא... עשה" – הנחיה שאין במסגרתה הבחנה בין גדלות וקטנות אלא הכול תלוי ביכולת לחבר מחשבה ומעשה. מצד שני הוא ודאי יותר מלכתחילה מ"אם מוכרח לדבר עם חברו" – נוסח שממנו משמע שהאדם יכול להימנע מלפגוש בחברו כדי שלא לדבר עמו. כאמור לעיל<sup>273</sup> דומה כי מצב ביניים זה מאפיין חלק נרחב מהדרגמאות המצויות קודם לחסידות, כפי שהדבר

מבחינת דרכו ותפיסת עולמו, קורא לחנווני לשוב למלאכתו, שכן עבודתו בחנות היא עבודת אלוהים.

273 סוף סעיף 4 בפרק זה.



בא לידי ביטוי בחלק מהפירושים לפסוק "בכל דרכיך דעהו". בחסידות נמשכת מגמה זו, לצד דרשות הנמנות במובהק עם עבודה בגשמיות בדיעבד ועם עבודה בגשמיות מלכתחילה. ובחזרה לר' יעקב יוסף:

דשמעתי ממורי פירוש המשנה... בזמן הגדלות שיש בעולם, דהיינו שיוכל ללמוד ולהתפלל בדחילו ורחימו ויודע כי הוא מדבר עם המלך הגדול ומדבק בו יתברך אין תענוג גדול יותר מזה, והוא בחינת הגדלות, מה שאין כן בימי הקטנות שיש בעולם אז צריך האדם מלחמה גדולה כדי שיוכל להתקרב אליו יתברך, וזהו עיקר השכר שיש לאדם שעושה על צד ההכרח שלא יוכל לעשות הטוב בפועל, מכל מקום "בליבי צפנתי אמרתך" (תהלים קיט יא) ומבחוץ יעשה עניינים גשמיים, וזה שאמרו חז"ל בענין תורה ומלאכה שיגיעת שניהם משכחת עוון (אבות ב ב). וגם על ידי סיפורים שמספר עם חבירו יכול לעשות על ידי זה ייחודים... ובוזה יובן "והווי מתחמם כנגד אורן" של חכמים (אבות ב י), רוצה לומר כשהם בגדלות ועוסקים באור תורה... פשיטא דתהוי מתחמם כנגד אורן, אבל הווי זהיר בגחלתן, רוצה לומר כשהם בימי הקטנות שאין להם אור... וירצה התלמיד ללמוד ממנו מה שעוסק בגשמיים ואינו יודע מה שמקיים הרב, אז "בליבי צפנתי אמרתך" לעסוק בגשמי ומכוון בפנימי ורוחני, והתלמיד ילמוד ממנו מה שנגלה לו עוסקו בגשמי ויענש... ודפח"ת.<sup>274</sup>

ר' יעקב יוסף מתאר את התנהגותו של התלמיד חכם המשמש מודל לשאר העם כמורכבת משתי מדרגות. הנמוכה שבהן אינה תלויה אך ורק באדם עצמו, אלא קשורה גם "בזמן... שיש בעולם", ועל כן לא ניתן לחמוק ממנה. הקושי הוא לזהות מדרגה זו ולא לטעות וללמוד מהתנהגותו החיצונית של הצדיק היתר לעסוק בגשמיות לשמה. הצדיק עובד את ה' במצבי הקטנות בגשמיות, בלית ברירה, באשר זוהי ההנהגה הראויה ביותר מלכתחילה כשזהו מצב העולם.

עניין נוסף המופיע שוב ושוב משמו של הבעש"ט הוא הצורך להעלות ניצוצות, שבשלו מגיע האדם למקומות שונים שמצויים בהם ניצוצות קדושים משורש נשמתו. תורת העלאת הניצוצות נזכרה לעיל מספר פעמים, והיא נוכחת בדגמים שונים של עבודה בגשמיות.<sup>275</sup> ממספר מובאות עולה כי במדרגה הגבוהה מסייע הקב"ה ביד

274 צפנת פענת, עמ' 108-110. אותה דרשה מופיעה באופן מפורט הרבה פחות בדגל מחנה אפרים, עמ' קעג: "ששמעתי מאא"ז וללה"ה שיש לפעמים אחד שבא אל הצדיק כדי ללמוד ממעשיו והצדיק הוא אז בבחינת קטנות והוא מקבל ממנו כך ולא ידע לאזהורי ביה וכמו שאירע שבא אחד אל הרב המפורסם מוהר"ן זללה"ה וראה ששתה אז קאווע בטלית ותפילין ונסע לביתו והתחיל לנהוג גם כן כך, וזהו אזהרה ולא יבואו לראות היינו בשביל לראות את מעשיו ולקבלם תיכף כבלע את הקודש היינו שיש לפעמים שהוא בימי הקטנות ונבלע אז הקדושה". עוד בעניין הקטנות משם הבעש"ט ראו דגל מחנה אפרים, עמ' לט.

275 ראו לעיל סעיפים ב.1, 3.א.

האדם לברר ניצוצות ממקומו באמצעות העבודה הנורמטיבית, ואילו מי שלא קיבל סיוע שכזה שומה עליו לנסוע ממקום למקום כדי לברר ניצוצות:

ושמעתי בשם מורי כי הנסיעה ממקום למקום לברר הניצוצין משא"כ ליעקב קיפל כל א"י תחתיו שלא יצטרך לנסוע ולברר הניצוצין במקומו ע"י לימוד תורה.<sup>276</sup>

נראה כי מלכתחילה עדיף להישאר במקומו ולעבוד על ידי תלמוד תורה בלבד, אלא שאין זה מצב שהאדם בוחר בו ואשר הוא יכול להימנע ממנו, אלא הקב"ה הוא שקיפל ליעקב את ארץ ישראל תחתיו, והוא השולח את זולתו למסעותיו. בדומה לקטנות אף כאן מדובר במצב קיומי לא אידאלי שבמסגרתו צריך לפעול בגשמיות. גם מובאות שמופיע בהן רעיון העלאת הניצוצות בנסיעה למקומות שונים ללא האופציה של העלאת ניצוצות ממקומו עדיין דומה שאינן נכנסות תחת הדגם של עבודה בגשמיות מלכתחילה. זאת משום שבעבודה מלכתחילה לא די בכך שהיא תהיה רצויה מראש, אלא האדם המבצע אותה צריך לדעת שהיא רצויה, לבחור בה ולפעול למימושה. הווה אומר, עבודה בגשמיות מלכתחילה מתייחסת להנחיה המפורשת לאדם לפעול באופנים מסוימים מתוך בחירה ויכולת, ומתוך מודעות למשמעות הדתית של מעשיו. לא זה המקרה של העלאת ניצוצות בנסיעה ממקום למקום. לדוגמה, ר' מנחם נחום מצ'רנוביל מצטט את דרשת הבעש"ט:

וזהו שאמר הבעש"ט ז"ל מה' מצעדי גבר כוננו ודרכו יחפץ (תהלים לז כג) והוא כפל מצעדי ודרכו ואז"ל כי מה' מצעדי גבר כוננו כי מה שמוליך השם את האדם לאיזו מקום על ידי מבוקש שיש לאדם לזה המקום אבל ודרכו יחפץ כי השם רוצה לתקן האדם שם להעלות ניצוצות הקדושות שבמקום הזה וזהו דרכו יחפץ כי השם חפץ דרכו ולא מבוקש שיש לאדם שם.<sup>277</sup>

במובאה זו, ובשאר הטקסטים הדנים בנושא זה, לעולם אין הנחיה לאדם לנסוע ממקום למקום על מנת לאסוף את ניצוצותיו, אלא לכל היותר עליו להכיר בדיעבד

276 כתנת פסים, דף יא ע"א. וכן ראו שם, דף לה ע"א. אצל המגיד ממזריץ' מופיע עניין זה בלא ייחוס מפורש לבעש"ט: "וכל עבודות שיעשה... למשל אדם שנסע לעיר אחרת לסחורה... הקב"ה שלח את האדם, והמחשבה היה שיעלה את כל הניצוצות" (מגיד דבריו ליעקב, דרשה נה, וכן מקבילות: אור האמת, דף ט ע"ב: אור תורה, עמ' פ).

277 מאור עיניים, עמ' קכח. דרשה דומה על אותו פסוק חוזרת באור המאיר, כרך א, עמ' ריד, גם כן משם הבעש"ט. ושוב, מדובר באנשים המרחיקים לגדוד בחשבם כי כל מטרתם היא לסחור, ואילו האמת היא שהקב"ה מסובך דרכם כך שיגיעו למקום מסוים "לשתות מלא לוגמיו מים במקום ההוא" ובכך לתקן משהו, או "להשלים את נפשו עם זה הכיכר לחם", וכן אצל ר' אפרים מסדילקוב נדרש הפסוק באותו אופן, ובניגוד להפניה שלו בדרך כלל לבעש"ט ("אא"ז"), כאן הוא אומר "שקבלתי מרבתי". כן ראו תשואות חן, עמ' סג.

בעובדה, שאף כי נדמה לו שהוא צריך לנדוד למקום מסוים עקב קשיי פרנסה, או כל צורך אנושי שהוא, המניע האמתי מאחורי נסיעתו הוא רצונו של ה' לשלחו לשם כדי להעלות ניצוצות המצויים דווקא במקום זה. כך, אף אם יש פה מטרה מלכתחילה, זהו המניע האלוהי הנסתר, והאדם אינו נקרא להרחיב את נדודיו ולצאת לחיפושים יזומים אחר ניצוצותיו — בניגוד, למשל, לשני הבדחנים שכל עסקם היה להסתובב במקומות שונים ולחפש אנשים, מעשים ודיבורים, ולהעלותם.

דרשת הבעש"ט על הפסוק "מה מצעדי גבר", מצוטטת גם על ידי ר' לוי יצחק מברדיצ'ב. ר' לוי יצחק נותן ביטוי מפורש לעמימות המצב המתואר, בין בדיעבד למלכתחילה:

כי הנה הבעש"ט זי"ע אמר. בהיות אדם פעם א' באיזה מקום. אזי מוכרח להיות שם באותו המקום פעם שנית. והנה מילת מוכר"ח יתפרש לשני דרכים. א' הוא פירושו לשון חיוב שחייב אדם להתאמץ ולהיות שם פעם שנית. הב' לשון הכרחה כפשוטו היינו שבאם אינו נותן בעצמו אל לבו להיות שם פעם ב'. אזי השי"ת מגלגל הדבר באופן שמוכרח להיות שם פעם ב'. והנה תוכן טעם הענין כך הוא. כי הנה ידע האדם בידיעה ברורה וצלולה שכל נסיעות והליכות האדם לאיזה מקומות הכל לא במקרא (!) הוא חלילה. רק הכל מאת ה' היתה זאת. ובהשגחה פרטית וכוונת הבורא ב"ה בזה שיש לו להאדם הלזה שום חלק מה לתקן שמה במקום הלזה. הן בכח תורה ותפילה. והן בכח אכילה ושתייה ושינה לש"ש [= לשם שמים]. והן בשאר עבודות לש"ש. להוצי' משם הניצוצות הק' ולהעלותן אל מקומם הרמה לשורש אחדותם... וכמ"ש הבעש"ט זי"ע מד' מצעד"י גב"ר כוננ"ו. דהיינו שהשי"ת עושה להאדם חשק לילך ולנסוע לאיזה מקום. וכוונתו ית' הוא כי ודרכ"ו ית' יחפ"ץ. היינו כדי שיעשה שם האדם הלזה איזה עובדא מעבודתו ית' כדי שיתקן שם האדם איזה תיקון הצריך לו כנ"ל.<sup>278</sup>

ר' לוי יצחק מקשה על לשונו של הבעש"ט: "מוכרח" — האם זו הוראה לאדם מלכתחילה, או תיאור מצב שהוא מלכתחילה מצד ההשגחה, אך בדיעבד מצד האדם עצמו ובחירותיו. הכרעת ר' לוי יצחק, על פי אמרה אחרת של הבעש"ט, בדומה לדרשת ר' מנחם נחום מצ'רנוביל לעיל, היא שה' הוא השולח את האדם על כורחו לנדודיו. מלכתחילה המוטיבציה של האדם לנסיעה היא ה"מבוקש" שלו, ורק בדיעבד מתברר לו שנשלח להעלות ניצוצות.

## ב

באחת מדרשותיו של ר' יעקב יוסף מפולנאה חוזר הרעיון הבעש"טני על מצב הקטנות

278 פתגמין קדישין בשם הרה"ק מברדיטשוב, דף ח ע"ב.

בלא ייחוסו לבעש"ט. ר' יעקב יוסף מדבר דווקא על הצדיק, הנואש מידידותו הרוחנית, ואינו מודע לכך שהקב"ה הוא שעשה זאת כדי שיעלה ניצוצות מהמדרגות התחתונות:

לפעמים יורד הצדיק ממדריגתו בין בגשמי או ברוחני ולכל יהיה נואש ויאמר כי נתרחק מהש"י... ידע ויבין כי מה שהוא רחוק הוא לתכלית הקירוב והיינו כדי שיעלה עם המדריגות שהוא שם שהוא ג"כ נצוצי ואברי השכינה... וזהו בכל דרכיך דעהו שידע לייחד מדות העליונות בין ברוחני בין בגשמי בין בעלייתו בין בירידה כי הכל צורך גבוה וזהו כוונת הש"ס (ברכות נד ע"א) חייב אדם לברך על הרעה כשם שמברך על הטובה כי אחר שידע שהכל צורך גבוה אין דבר רע יורד משמים.<sup>279</sup>

מעניין כי הראיה שמביא ר' יעקב יוסף לדבריו היא פרשנותו של הרמב"ם למשנת ברכות "חייב אדם לברך על הרעה..."<sup>280</sup>, שבמסגרתה הוא נסמך על "בכל דרכיך דעהו". זאת בשונה מדברי הרמב"ם על "בכל דרכיך דעהו" שבהקדמתו למסכת אבות ("שמונה פרקים") או בהלכות דעות, שאלהן מכוון ר' יעקב יוסף בדרך כלל, כאשר הוא מצטט את הפסוק ממשלי בהקשר זה. עובדה זו מחזקת את הרושם שדרשה זו אכן דנה בעבודה בגשמיות הממוקמת בין בדיעבד למלכתחילה. דברי הרמב"ם בשמונה פרקים ובהלכות דעות מכוונים לעבודה בגשמיות כהכנה, ומהווים ציווי אקטיבי לאדם לכלכל את מעשיו הגשמיים מלכתחילה כך שישתרו את עבודת ה' הנורמטיבית.<sup>281</sup> בפירוש המשנה, לעומת זאת, מתבארת הידיעה שעליה מדובר בפסוק "בכל דרכיך דעהו" כהכנה שעל האדם לאמץ לעצמו בכל הדרכים שהובל בהן – ולא שהוביל את עצמו מרצונו – שאף שם רצון ה' הוא שהוליקו, ושעל כן יש מגמה ותכלית לדרכים אלו.<sup>282</sup> באותו אופן קובע ר' יעקב יוסף כי לעתים הצדיק אינו פועל מיזמתו להעלאת ניצוצות מבהמותיו, כליו, מזונו וכד', אלא מוצא עצמו במצב שעל פניו נראה כירידה. מתוך ידיעתו את ה' בכל דרכיו, על פי פירוש הרמב"ם למשנת ברכות, הוא מכיר בדיעבד בכך שאף שלא בחר במעשים אלו, הקב"ה בחר עבורו בהעלאת ניצוצות וכך יש במעשהו ממד שמלכתחילה, על שום אותו מניע אלוהי נסתר שהוביל אליו.

ג

אשר למגיד ממזריץ', ראינו באחת מדרשותיו<sup>282</sup> את ההבחנה בין "בנים למקום" שהם בני המעלה לבין "בני מלכים" שהם שאר בני אדם. בעוד שלבני מלכים הורה המגיד, על פי ביאורו למשנה, שאסור לחרוג מעבודת ה' הנורמטיבית, ל"בנים" קבע ש"מותר

279 תולדות יעקב יוסף, פרשת נשא, עמ' תעז.

280 ראו לעיל פרק ד, סעיף 6.א, ולהלן דגם עבודה בגשמיות כהכנה, סעיף 7.

281 ראו לעיל פרק ד, סעיף 4.א.

282 ראו לעיל סוף סעיף 1.ג והערה 36 שם.

להם לצאת לשוק לעמוד החוצה". הניסוח של עבודה בגשמיות כ"היתר" אינו בעל נימה מובהקת הקוראת להימנע מלכתחילה, ואינו בעל נימה מובהקת של הוראה לפעול כך מלכתחילה, אלא בתחום הביניים. עם זאת ישנה תחושה שדרשה זו נוטה דווקא לכיוון של מלכתחילה, כיוון שהיא מצטרפת בנימתה לשורת דרשות שהובאו לעיל במסגרת הדגם של עבודה בגשמיות מלכתחילה, ושבהן נטען כי מי שדבק באופן תמידי ומוחלט "יכול" לדבר כל מה שירצה, להביט לאן שירצה, ולמעשה התיוג של הפעולה כמצווה או מעשה רשות איננו רלוונטי עבורו, כיוון שהוא מעלה את הכול ומרחן את הכול. היתר גורף זה, אף שהוא נאמר בלשון היתר ויכולת ולא בלשון ציווי והוראה, יוצר תחושה של התוויית דרך רחבה ומקפת כול מלכתחילה עבור מי שעומד בקריטריון הדבקות הראשוני.<sup>283</sup>

ד

ר' מנחם נחום מצ'רנוביל, שבדרשותיו לא מצאתי ביטויים לעבודה בגשמיות בדיעבד, מפרנס את הדגם הנוכחי שבין בדיעבד למלכתחילה בשתי דוגמאות. באחת מדרשותיו הוא מתייחס לסיטואציה דומה לזו שהובאה לעיל משם הבעש"ט, כאשר האדם מרגיש שנפל ממדרגתו ולמעשה הקב"ה הוא ששלחו לדרגה התחתונה כדי שיפעל משם:

אם אירע באיזה זמן שמרגיש האדם בנפשו שנפל... ברוע המדוי' ח"ו וביחוד אם נפל ברוע האהב' ובפרט תאוות המשגל אפי' בהיתר ידע נאמנה שרוצים להגביהו... ועל ידי שנפל למקום האהבה הרעה וירא ה' שם בעמדו במדריגה הנ"ל ומתחזק בהתעוררות אהבה רעה לנצח היצה"ר... ואוהב באותו התעוררות האהבה להבורא ית' ב"ה כאמור למעלה ואף אם צריך לקיים העונה האמורה בתורה לא יהא רק לאהבת הבורא ית' כשאר כל המצוות ציצית ותפילין שלא יהא חילוק ביניהם... ואם יעשה כן אזי מתעלה בזה למדריגה גדולה ומעלה בזה כל האהבות נפולין.<sup>284</sup>

כאשר האדם נתון במדרגה השפלה עליו להבין כי זהו מצב שמלכתחילה מצד הקב"ה, ועל כן עליו לחדור במבטו ולראות את הנוכחות האלוהית המצויה שם. מתוך ראייה פנימית כזו הוא יהיה מסוגל להתחזק ולהפנות את האהבה הרעה, או כל דבר אחר השייך ליצר הרע והמצוי שם, לעבודת ה'. מעניין כי הדוגמה היחידה למעשה ספציפי

283 דוגמה נוספת התואמת דגם זה בהגותו של המגיד ממזריץ' תובא להלן במסגרת דגם העבודה בגשמיות כהכנה, בהקשר למשל בן המלך והכפריים של הבעש"ט, המופיע הן אצל ר' יעקב יוסף והן בכתבי המגיד ממזריץ'. פרשנותו של ר' יעקב יוסף למשל תואמת את התפיסה של עבודה בגשמיות כהכנה. פרשנותו של המגיד, לעומת זאת, מעניקה מעמד עצמאי לעבודה בגשמיות, באופן שיש בו עירוב של היבט שבדיעבד והיבט שמלכתחילה, ועל כן שייכת, למעשה, לדגם הנוכחי.

284 מאור עיניים, עמ' כח.



הניתנת כאן היא "ואף אם צריך לקיים העונה האמורה בתורה", ניסוח תמוה המחיל לשון דיעבדית של אילוף והכרח ("אם צריך") על מצווה מדאורייתא. מצוות עונה מתפקדת כאן כדוגמה לעבודה בגשמיות, אולי משום הקושי הרב להבחין במצווה זו בין המוטיבציה לקיים מצווה לבין היענות לתאוה. ר' מנחם נחום אינו ההוגה החסידי היחיד שדן בבעייתיות של יחסי אישות במסגרת עבודה בגשמיות, והוא שותף בעניין זה למגיד ממזריץ' ולר' לוי יצחק מברדיצ'ב.<sup>285</sup> בנושא זה יש להם גם על מי לסמוך קודם החסידות, כפי שתואר בפרק ד לעיל.<sup>286</sup>

מכל מקום, ישנה בדרשותיו של ר' מנחם נחום גם דוגמה קלסית יותר התואמת דגם זה. בדומה לבעש"ט ולר' יעקב יוסף גם הוא דן באדם הנשלח למקום מסוים על מנת להעלות ניצוצות: "מה שמוליך השם את האדם לאיזו מקום... כי השם רוצה לתקן האדם שם להעלות ניצוצות... שצריכים אנחנו לקדש את מעשינו ולקיים בכל דרכיך דעהו היינו לייחד את ה' שיהיו כל מעשינו לשם שמים".<sup>287</sup>

## ה

גם אצל ר' אפרים מסדילקוב, נוסף על הציטוטים שנזכרו לעיל משמו של הבעש"ט על מצב הקטנות של הצדיקים, ועל אודות האדם הנשלח על ידי הקב"ה להעלות ניצוצות במקומות שונים, נמצא התייחסויות שלו עצמו. למשל, "יש בני אדם שחושקים ומתאוים להיות במקומות אחרים כי בדעתו הוא ששם יותר טוב מבמקומו שהוא שם וזה נמשך מחמת שבאמת הכל חפצים ליראה את שמו הנכבד והנורא וכל נשמה מתאוה לתקן... וכשאינו מתקן כלום אזי הוא חסר ואינו יודע מה חסר לו ואומר שהמקום הוא לא טוב".<sup>288</sup>

ככלל, אוסף הדרשות התואמות דגם זה שבין בדיעבד למלכתחילה, בצירוף הדרשות התואמות את דגם העבודה בגשמיות בדיעבד, עדיין מועטות בכמותן ביחס למגוון הדרשות המאכלסות את דגם העבודה בגשמיות מלכתחילה. עובדה זו נכונה גם ספציפית באשר לכל אחת מהדמויות הנדונות.

## 7. עבודה בגשמיות כהכנה לעבודת ה' הנורמטיבית

מופעי העבודה בגשמיות הכלולים בדגם זה לעולם צמודים לעבודת ה' הנורמטיבית. הם מקבלים את מעמדם כעבודת ה' רק בזיקה לעבודה זו, בהיותם קודמים לעבודה הנורמטיבית ובאופן מסוים מאפשרים, משפרים או מעצימים אותה. תלות זו ממילא

285 ראו לעיל הערות 31, 34.

286 בחלקו הראשון של סעיף 6.ב.

287 מאור עיניים, עמ' קכח-קכט.

288 דגל מחנה אפרים, עמ' רכד.

מחייבת מעמד נמוך יותר לעבודה בגשמיות מזה של עבודת ה' הנורמטיבית, אף כי אין הדבר מונע ממנה להופיע כהנחיה שמלכתחילה.

א

במסגרת דגם זה יוצגו מספר ביטויים שונים לאופן שבו מסייעת פעילות החולין לעבודה הדתית ובכך מקבלת אף היא ערך דתי מסוים, והראשון והקלוש שבהם הוא סיוע על דרך השלילה:

דשמעתי ממורי זלה"ה והחיות רצוא ושוב (יחזקאל א יד) לפי שכל דבר מתלהב לשוב לשרשו ולכך על ידי אכילה ושתיה ועסק משא ומתן מעט שמבטל מלימוד ועבודה ה' אז נחה הנשמה מהתלהבותה ונתחזקה וכו', וזוה יובן אמר ריש לקיש פעמים שביטולו של תורה זה יסודו, בסוד והחיות רצוא ושוב והבן. וכעת נראה לי באופן אחר.<sup>289</sup>

כלומר, ענייני החולין – אכילה, שתייה, משא ומתן וכד' – חסרים כשלעצמם כל ערך דתי ואף מונעים מהאדם להתעלות לשרשו. אלא שבאופן פרדוקסלי יש בהם צורך, מפני שכאשר האדם פועל לשם התעלותו בלימוד ובעבודת ה', יש סכנה לקיומו אם יצליח בעבודתו הרוחנית יותר על המידה ונשמתו תיפרד מגופו ותשוב לשורשה, ועל כן נחוצות הפסקות בפעילות זו. כך יוצא כי הפעילות הגשמית, המרחיקה את האדם מההתעלות הרוחנית, היא המאפשרת התעלות זו. כך גם מבין הבעש"ט את דברי ריש לקיש על "ביטולה של תורה", כלומר ביטול העבודה הנורמטיבית ותחת זאת עיסוק בעבודה גשמית, אשר "זה יסודה": העבודה הגשמית המבטלת הזו היא גם המקיימת, המאפשרת והמחזקת את עבודת ה' הראויה. במקום אחר חוזר ר' יעקב יוסף על אותה דרשה ומדגיש כי כאשר באמצעות ה"רצוא ושוב" מחזק האדם את רוחניותו, אזי "נעשה עסק החומר גם כן צורה",<sup>290</sup> כלומר מעשי החולין נתפסים אף הם כבעלי ערך דתי. מובן כי לעבודה הגשמית כשלעצמה, בלא הזיקה לעבודה הרוחנית שבעקבותיה, אין על פי תפיסה זו כל ערך, והיא אף מזיקה.

סיוע נוסף על דרך השלילה שמעניקה העבודה בגשמיות אינו משום הסכנה שבהתעלות יתר והיפרדות הנשמה מהגוף, אלא דווקא מסכנת השגרה בעבודת ה'. ר' יעקב יוסף מפולנאה כותב על ביטול תורה ותפילה שאינו נובע מהצורך הפיזי של

289 בן פורת יוסף, עמ' ריד. וכן ראו צפנת פענח, עמ' 114, 295, 306, 319; תולדות יעקב יוסף, פרשת תזריע, עמ' שיב.

290 בן פורת יוסף, עמ' רסב. ואותה תפיסה של עבודה בגשמיות כ"אוורור" המאפשר חידוש הכוחות לקראת העבודה הרוחנית מופיעה פעמים נוספות אצל ר' יעקב יוסף בלא ציטוט משם הבעש"ט. ראו לדוגמה בן פורת יוסף, עמ' רסד-רסה, שיג; בן פורת יוסף (למברג), דפים קא ע"ב-קב ע"א.

האדם שיסודו ב"החיות רצוא ושוב", ואשר מקורו ביזמה אלוהית לדחות את האדם על מנת לעוררו לשאוף להתקרב יותר:

ששמעתי ממורי כי האדם השלם אם יודמן לו איזה ביטול תורה ותפילה יש לו להבין שגם זה הוא ידו ית' שדוחה אותו כדי שיתקרב יותר בסוד שמאלו תחת לראשי וימינו תחבקני (שיר השירים ב ו).<sup>291</sup>

מכל מקום, הערך שמקבלת העבודה בגשמיות על פי מובאות אלו אין לו ולא כלום עם נוכחות אלוהית בחומר, ניצוצות קדושים שיש להעלותם וכד'. נהפוך הוא: החומר נתפס כמרוקן מאלוהות או מקדושה, והמגע עמו מרחיק את האדם מהאל ובכך משמר את הנשמה בגוף, או מעורר געגוע למצב הרוחני. בכך יש ביטוי לתפיסה חריגה יחסית במכלול הדרשות הנדונות, של דיכוטומיה מוחלטת בין העליונים לתחתונים, בין עולמות הרוח לבין העולם הגשמי, בדומה לגישה שביסוד העבודה בגשמיות בפיצול תודעה.

## ב

ביטוי שונה לעבודה בגשמיות כהכנה מצוי ברעיון החזור בווריאציות שונות אצל ר' יעקב יוסף מפולנאה, ובאופן אחר אצל המגיד ממזריץ', בדבר הקשר שבין התענוג הגופני לתענוג הרוחני. ר' יעקב יוסף מזכיר שוב ושוב משל של הבעש"ט על בן מלך המצוי בשביה וההולך עם אנשים פחותי ערך לשתות, כאשר כל אחד מהם מתענג בשתייתו על דבר אחר. משל זה חוזר בשינויים קלים אך משמעותיים אצל המגיד ממזריץ'. אין הוא מייחסו לבעש"ט אמנם, אך לאור נוכחותו בכתבי ר' יעקב יוסף, האמון על פי רוב על הבאת דברים בשם אומרם, ולאור הדמיון הרב הקיים בין המשלים, סביר שהמגיד למד את משלו מהבעש"ט רבו ולא יצר משל חדש בלי קשר לדברי הבעש"ט. אציג תחילה את דברי ר' יעקב יוסף תוך ניסיון להבחין בין דברי הבעש"ט לבין פרשנותו של תלמידו. המשל נזכר מספר פעמים בפירוט; לדוגמה:

וכמו ששמעתי ממורי משל על ענין שמחת השבת לבן מלך שהי' במרחקים בין אנשי החומר ובא לו כתב מאביו המלך בכמה מיני שמחות ועשה להם שמחה חומריות עד שהם שמחו בשמחתן הגשמי והחומרי והוא שמח בתענוגי המלך הפנימי ורוחני וכו' ודפח"ת.<sup>292</sup>

אשר לנמשל, קיימים מספר ניסוחים שונים שההבדלים ביניהם משמעותיים להבנת מהותה של העבודה בגשמיות כהכנה והיחס בינה לבין העבודה

<sup>291</sup> תולדות יעקב יוסף, פרשת וישב, עמ' קא; וכן שם, עמ' קד.

<sup>292</sup> תולדות יעקב יוסף, פרשת שופטים, עמ' תרעא. המשל נזכר באריכות או בקיצור גם שם, פרשת בא, עמ' קסב; משפטים, עמ' רלב; קדושים, עמ' שלא; בהר, עמ' תי; נשא, עמ' תנא; שלח, עמ' תקכ; תבא, עמ' תשי.

הנורמטיבית.<sup>293</sup> משותפת לכולם ההבנה כי המשל מתייחס לתענוגים הגשמיים בשבת, ולזיקה בינם לבין התענוג הרוחני.

לכאורה, מוקד הדיון אינו עבודה בגשמיות כלל, באשר עונג שבת הוא מצווה, ואינה דומה סעודת שבת לאכילה סתם בימות החול. עם זאת דומה כי יש לראות בדרשות אלו חלק מסוגיית העבודה בגשמיות, שכן כל אופי הדיונים וסוגי הטיעונים תואמים את הדרשות העוסקות בעבודה בגשמיות. כמו כן, היחס למצוות שיש בהן יסוד של עונג כמקורות מכלל המצוות, ופעולת השבתן אל מכלול הדרכים לעבודת ה' תוך הנמקות והצדקות שונות, מוכרים מתחומים נוספים, כגון היחס אל מצוות עונה כאילוץ ולא כחובה דתית.<sup>294</sup> נראה כי יש בדיונים אלו כדי להרחיב את היריעה העוסקת בעבודה בגשמיות לגווניה.

ובחזרה למשל. להלן מספר אזכורים שלו בכתבי ר' יעקב יוסף מפולנאה, ולצדם מגוון נוסחים לנמשל:

1) ושמעתי בשם מורי טעם לענג החומר בשבת הוא מצווה שעי"ז יוכל הצורה לשמוח יותר בדביקות הש"י והוא עפ"י משל לבן מלך שבא לו כת' מאביו בהיותו בשביה וכו' ודפח"ח ובזה יובן חייב אינש לבסומי בפוריא דהיינו החומר כדי שעי"ז יוכל הצורה לייחד שנק' יד"ע וז"ש עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי.<sup>295</sup>

2) ששמעתי ממורי בעניין שבת שיש מצווה באכילה ושתייה ע"פ משל לבן מלך... והנמשל מבואר כי הנשמה א"א לשמוח ברוחני עד שישמח החומר בגשמי וכו' ודפח"ח.<sup>296</sup>

3) חייב אינש לבסומי בפוריא עד דלא ידע בין ארור המן... ע"ד שביאר מורי זלה"ה ושמרו בני ישראל את השבת וגו' (שמות לא) משל לבן מלך שה' בין פחותי ערך וכו' ודפח"ח הרי כי לדביקות הש"י צריך לבסם החומר שלא יעכב עצבות החומר דביקות הצורה ע"י שמחה בו ית'... וה"נ דחייב אינש לבסומי בפוריא שישמח את החומר כדי שיוכל לדבק הנשמה בו ית' ונעשה כסא זה

293 יוסף וייס במאמרו "ראשית צמיחתה" (עמ' 66-68) דן במספר אזכורים של משל זה, ומייחס למשל ולניואנסים השונים שבין נמשליו מובן אחד בלבד. הוא קובע כי "היחס שבין שני התענוגות אינו, כמו במשל, יחס של הקבלה וחיפוי, אלא יחס של התהוות זה מתוך זה: תענוג דביקות הנשמה נצמח ועולה מתוך תענוג ההוללות של הגוף" (עמ' 67). הוא טוען כך גם במקום שבו נוסח הנמשל נראה זהה בדיוק ליחס ההקבלה והחיפוי שבמשל. ולענ"ד יש כאן טשטוש של הבנות שונות של משל זה, המבטאות תפיסות שונות ומנוגדות של הוראת העבודה בגשמיות ושל יחסי גוף ונפש.

294 לעיל סעיף ד.6.

295 תולדות יעקב יוסף, פרשת בא, עמ' קסב.

296 שם, פרשת שלח, עמ' תקכ.

לזה כי ע"י אכילה ושתייה הגשמי זוכה לידבק ברוחני... וז"ש עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי שאין הפרש בין זה לזה דיצא מארור לברוך הגם שצריך הבדלה.<sup>297</sup>

4) כי עצבות הגוף והחומר מעכב את הנשמה לשמוח בשמחת המצווה כי הם ב' הפכים כנודע אמנם תקנה לזה דכתבתי לעיל... והוא עפ"י מה ששמעתי משל למלך שהלך בנו לבין פחותי הערך... לכך עצה יעוצה ושבתה הארץ שבת לה' (ויקרא כה ב) הכוונה שיעשה נייחא ושבתה לארץ שהוא החומר והגוף לשמוח בשמחה הגשמי ועי"ז תוכל הנשמה לשמוח ברוחני וזהו שבת לה' כי ב' בחי' אלו צריך לעשותן בשבת כמו ששמעתי ממורי זלה"ה ביאור פסוק ושמרו בני ישראל את השבת (שמות לא טז).<sup>298</sup>

5) דנ"ל להבין טעם משתה ושמחה בשבת וביו"ט... ששמעתי ממורי משל לבן מלך... ודפח"ח והנמשל מוכן כי הנשמה בושח לשמוח בשבת בתענוגי אביה המלך מלכי המלכים... לכן צוותה תורה לענג הגוף בשבת ויו"ט ואז כשהגוף שמח בשמחת הגוף אז יש פנאי לנשמה לשמוח בשמחת דביקות המלך הקב"ה.<sup>299</sup>

6) נודע החומר והצורה הם שני הפכים... ותענוג הגוף הוא צער לנשמה... זולת בשבת שצווה לאכול ולשתות שע"י עונג הגוף תוכל הנשמה לדבק בו ית' תענוג הנשמה... וכן שמעתי זה משל ממורי לבן המלך שהיה בין אנשי הכפרים... ודפח"ח וכל זה באנשי סגולה משא"כ ליתר האיש ישראלי אשר בסיבת שמחת אכילה ושתייה ורם לבבך ושכחת את ה' (דברים ח יד).<sup>300</sup>

מובאות 3-5 מתארות זיקה מינימלית בין שמחת הגוף לשמחת הנשמה, זיקה שיש בה למעשה יותר מן הניתוק. יש לבסס את החומר כדי "שלא יעכב" את הנשמה, וכאשר הגוף שמח בשמחתו הגופנית אז "יש פנאי" לנשמה לעסוק בענייני הרוחניים. שתי נוסחאות אלו מלמדות על תפיסה דיכוטומית ברורה של גוף ונפש, חומר ורוח, תפיסה שיש לה מקום של כבוד בכתבי ר' יעקב יוסף. הדבר נאמר מפורשות גם כאן (ציטוט 4): "כי הם ב' הפכים". על פי הבנה זו של המשל יש "לזרוק עצם" לגוף כדי שלא יפריע ויטריד את הנשמה בפעולתה.<sup>301</sup> עונג הגוף (ומדובר כאן בעונג שבת ויום טוב !)

297 שם, פרשת משפטים, עמ' רלא-רלד.

298 שם, פרשת בהר, עמ' תי-תיא.

299 שם, פרשת תבא, עמ' תשי.

300 שם, פרשת נשא, עמ' תנא.

301 ישעיה תשבי במאמרו "עקבות רמח"ל", עמ' 968 הערה 17, רואה בהבנה זו וריאציה על ההוראה הזוהרית לתת לסמאל חלק מסוים במצוות כך שלא יפריע לישראל במגעם עם הקב"ה. מכיוון שזוהי גישה של ניתוק שאין בה ממד של העלאת הגשמיות, מתקשה תשבי לראות במשל הבעש"טני ובנמשליו דוגמה לעבודה בגשמיות.



אין בו כשלעצמו שום דבר טוב זולתי הסחת דעתו של הגוף המאפשרת התפנות לעבודת ה' האמתית. עם זאת עדיין יוצא כי עונג הגוף אף הוא בחזקת עבודת ה' באופן הנמוך ביותר, שכן הוא משרת ומאפשר את עבודת ה' הנורמטיבית והראויה, ובכך יוצא מכלל ארור והופך לברוך (ציטוט 3).

במובאות 1, 2, 6 (ואף בחלקי משפטים בטקסטים 3, 4, אף שנראה לכאור אותם לאור ההקשר הכולל של המובאה) יש התנסחות עדינה ועמומה יותר, שאינה מצביעה בהכרח על דיכוטומיה מוחלטת ועל ניתוק הכרחי בין עונג הגוף לעונג הנשמה. "הנשמה א"א לשמוח ברוחני עד שישמח החומר בגשמי" וכן "עי"ז [= תענוג הגוף] יוכל הצורה לשמוח יותר" הן נוסחאות הקובעות קדימות או סיבתיות בין עונג הגוף ועונג הנשמה, אך לא בהכרח יוצרות נתק ביניהם. ייתכן שדווקא מתוך העונג הגופני מתעורר האדם אל העונג הרוחני, או אף מזהה בפנימיות העונג הגשמי את "תענוג כל התענוגים" הרוחני, כפי שמופיע במובאות אחרות.

מעניין שמתוך כל הציטוטים דלעיל רק במובאות 1, 2 ניתן לייחס את הנמשל לבעש"ט (שכן הוא מופיע לפני סוף הציטוט "ודפח"ח"), ואילו בכל האחרים מסיים ר' יעקב יוסף את הציטוט הכולל את המשל, ואז מבאר את הנמשל על פי הבנתו. אפשר אולי להציע כי המשל של הבעש"ט על בן המלך השבוי בין הכפריים אינו מחייב פרשנות דיכוטומית כזו המוצעת במספר מקומות על ידי ר' יעקב יוסף.<sup>302</sup> מהמשל של הבעש"ט ניתן לראות בתענוג הגופני עבודה בגשמיות כהכנה לתענוג הרוחני, באופן שיש קשר פנימי מהותי בין שני התענוגים, ולא דווקא כהסרת מכשולים ומטרדים גופניים לקראת עבודת ה' האמתית הראויה בשבת וביו"ט. ייתכן כי ר' יעקב יוסף קרא לתוך המשל את הראייה הדיכוטומית שלו. (אמנם אין זו הראייה הבלעדית של ר' יעקב יוסף, וגם אצלו נמצא דגמים שונים של עבודה בגשמיות. עם זאת באופן יחסי יש לתפיסה הדיכוטומית דומיננטיות בכתביו, מה שהשפיע על מפת דגמי העבודה בגשמיות במשנתו).<sup>303</sup> נוסף לכך אף מסייג ר' יעקב יוסף באחת המובאות את דברי הבעש"ט מבחינת נמעניהם, וקובע (ציטוט 6): "וכל זה באנשי סגולה". ייתכן כי הגבלה זו של עבודה בגשמיות כהכנה ליחידי סגולה בלבד נסמכת על הראייה הדיכוטומית, על כך שאין כל טוב בחומר ובגוף, ועל כן הסכנה שבשימוש בו עולה על התועלת שניתן להפיק ממנו כאשר רותמים אותו לטובת עבודת ה'. הגבלה ליחידי

302 ראו גם שוחט, על השמחה, עמ' 42. שוחט מטיל ספק באשר לקשר בין המשל לנמשל כפי שמובא אצל ר' יעקב יוסף מפולנאה. וראו גם דברי קורן, המסתורין, עמ' 221-222, שלפיהם גם בניסוחיו המעודנים של הנמשל יש ביטוי לדיכוטומיה, לתודעה מפוצלת ולהתנכרות בין השכבה הקונטמפלטיבית לבין השכבה החילונית בתודעה.

303 ראו להלן פרק ח, סעיף 2. לעניין הקשר בין שמחת הגוף לשמחת הנשמה, הצורך בשמחת הגוף כך שלא תעכב, והיותה כסא לשמחת הצורה, ראו גם צפנת פענח, עמ' 300, 416 בלא המשל בשם הבעש"ט.

סגולה מעצימה כמו כן את הדיכוטומיה במישור החברתי – בין הצדיק להמון. הבחנה זו בין הגרעין הבעש"טני לבין התוספות של ר' יעקב יוסף מתחזקת במקצת לאור האופי שנושא משל בן המלך והכפריים אצל המגיד ממזריץ'. נדמה שהמגיד מחיל על אותו משל שר' יעקב יוסף זיהה בו את הרעיונות הדיכוטומיים שלו את הרעיונות האחדותיים שהוא אווזו בהם. ואולי הדבר נובע מכך שהבעש"ט אכן לא ביאר לתלמידיו את משלו לפרטיו ולדקדוקיו, וכל אחד מהם מצא בדבריו הקצרים של הבעש"ט מקום להתגדר בו בשיטתו שלו.

במגיד דבריו ליעקב מביא ר' דב בער ממזריץ' את גרסתו שלו למשל:

משל לבן מלך שנשבה ליד אחד מהעבדים, פוזז א' ואוהב הוללות ושכרות. והנה הבן רוצה שיתקשר מחשבתו עם אביו כדי שיזכר בלב המלך. מה עשה אותו הבן, התקשר את עצמו תמיד בתענוג שאביו המלך עוסק תמיד כמשפט המלך, ובזה מקושר מחשבתו עם מחשבות אביו. והנה העבד הפוזז רצה לילך לשכר עצמו ולמסוך ביין, והיה מתירא שמא יברח השכור, וישת עמו. והיו שניהם עוסקין בשכרות והולכים בשמחה, אך אין כוונתם שווה. כי הבן מלך אע"פ שהלך בשמחה לבית היין לא היתה כוונתו אל חומרית המשתה, כי בזה לא יתקשר מחשבתו במחשבת אביו, כי אין דרך המלך למשוך ביין, רק עיקר מחשבתו היה שמחמת זה יבוא לידי תענוג ושמחה ותתקשר מחשבתו עם מחשבת אביו, ויזכר אצל אביו, אבל העבד שמחתו בהליכתו אל בית היין היה בשביל חומרית השמחה. והנמשל שכן צריך כל אדם להיות תמיד דבוק בתענוג רוחני, וגם כשיזדמן לו תענוגים מתענוגי הזמן כמו בשבת ויו"ט, יהיה בתענוג רוחני שבדבר ההוא, שהוא החיות של הדבר, ולא לחומריות הדבר... כי החיות הוא ניצוץ קדוש, והוא כבן מלך הנ"ל, כי הניצוצות חשקם לדבק באביו... ואם יהיה האיש הזה איש נלבב, אזי ידבק את עצמו על ידי זה יותר להש"י במחשבתו, שהרי המחי' הדבר ההוא שנפל במחשבתו הוא חכמה... ובזה מעלה ניצוץ שבתוך הדבר ההוא. וכן באכילה ושאר תענוגים בכוונה הנ"ל מעלה ניצוצות מתוכם, לכן שניהם רצים בשמח' הניצוץ והקליפות.<sup>304</sup>

ראשית, יש לשים לב לשינויים במשל עצמו: אצל ר' יעקב יוסף בן המלך הוא היוזם את המשתה, הוא שרצה לשמוח מסיבה ספציפית הקשורה במכתב שהגיעו מאביו, אבל היה חייב "לנטרל" את השובה ולהשקותו, או, על פי הבנה אחרת, היה חייב לשמח אותו כדי שישמח גם הוא. כלומר, בשבת ויום טוב משתפים מלכתחילה את הגוף כדי שיאפשר לנפש להתענג ברוחניות. אצל המגיד לעומת זאת לוקח השובה מיזמתו את בן המלך, כלומר התענוגים החומריים מזדמנים ואין הולכים אליהם מלכתחילה, אבל היחס אליהם חיובי הרבה יותר, כי בפנימיותם יש חיות ותענוג. הווה

אומר, אצל ר' דב בער ממזריץ' גם בן המלך וגם השוכה מתענגים על אותו היין (אין מדובר על מכתב שבו שמח הבן), אבל השוכה מתמקד בחומריות של התענוג, ובן המלך בפנימיות השמחה והתענוג. יש חשיבות לעובדה שבמשלו של המגיד בן המלך "התקשר את עצמו תמיד בתענוג" עוד לפני ההליכה עם השוכה לשתות.

שנית, אצל ר' יעקב יוסף מסמל בן המלך את הנפש, והשוכה מסמל את הגוף. אצל המגיד יש שני רבדים לנמשל. תחילה מדובר בחוכתו של כל אדם "להיות תמיד דבוק בתענוג רוחני" גם בעסקו בחומר. ומשמע מכאן שבן המלך שבמשל הוא כל אדם במציאות, והשכי הוא הזיקה אל החומר. לאחר מכן משתנה הנושא, ומתברר כי "החיות הוא ניצוץ קדוש, והוא כבן מלך הנ"ל"; כלומר, המשל מוסב גם על שביית הניצוץ הקדוש במדרגות התחתונים שבמציאות. יוצא מכאן, שבן המלך הוא האדם השכי בחומר, אך גם הניצוץ הרוחני הכלוא בגופניות – בתוך אותו חומר! הווה אומר, יש פחות דיכוטומיה במציאות, אין גבול מוחלט שתחתיו חומר טהור, ועל כן נדרש יחס דיכוטומי פחות בהתמודדותו של האדם עם המורכבות הזו.

ר' יעקב יוסף הוא שייחס את המשל לבעש"ט ואף ציטט אותו תוך סימון מדויק של ראשית הציטוט וסופו, בניגוד למגיד, שלא הזכיר את הבעש"ט כלל. עם זאת, כפי שנטען לעיל, המגיד ממזריץ' מוסר דברים משם רבו גם בלי להזכירו מפורשות, ובמקרה זה הדמיון הרב בין המשלים גלוי לעין. אף שיש להניח שר' יעקב יוסף אותנטי יותר בהבאת המשל, נדמה, כנאמר לעיל, שהוא מציע נמשל בעל אופי מסוים מאוד. האמירה "שישמחו בגשמי ויהיה הוא יכול לשמוח ברוחני",<sup>305</sup> שיכולה להתפרש במובן שמתוך השמחה הגשמית יחווה שמחה רוחנית, הוסטה לכיוון דיכוטומי יותר של נטרול הגוף כך שלא יפריע. בכך ריכך ר' יעקב יוסף את היחס החיובי הבעייתי לשיטתו כלפי הגשמיות, המשתמע ממשלו של הבעש"ט. המגיד, לעומת זאת, סיפר כפי הנראה את המשל באופן שמתאים יותר למסר שלו, שלפיו בן המלך רוצה להתענג עוד לפני שנלקח על ידי השוכה אל בית היין משום שאביו בתענוג, ועל כן גם במצב שנכפה עליו על ידי השוכה הוא מוצא את התענוג הרוחני השרוי בכל מקום. באופן זה ניתן לומר כי המגיד מאזן את פרשנותו של ר' יעקב יוסף למשל, ומחזיר את הראייה היותר אחדותית אולי של הבעש"ט. אמנם ייתכן שמשום כך גם לו עצמו יש צורך לרכך את המשל, בכיוון אחר, בתארו מצב שההליכה לשתות אינה מלכתחילה אלא רק כשמזדמן.

בניגוד לר' יעקב יוסף, המתמקד אך ורק בתענוגי שבת ויום טוב, ובכך למעשה מתמודד עם מצוות עונג ולא עם מעשי רשות, כאכילה ביום חול, המגיד ממזריץ' פוסע צעד נוסף קדימה. ברובד השני של הנמשל הוא דן בניצוץ הקדוש השרוי בחומר. מתוך תפיסה אימננטית זו הוא מרחיב את הדיון מ"תענוגי הזמן", קרי שבת ויום טוב, לעבר "אכילה ושאר תענוגים בכוונה הנ"ל".

305 תולדות יעקב יוסף, פרשת משפטים, עמ' רלב.

למעשה, פרשנותו של המגיד למשל מוציאה אותו מכלל הדגם של עבודה בגשמיות כהכנה, ומעבירה את העבודה בגשמיות לדרגת קיום עצמאית ובלתי תלויה בעבודה הנורמטיבית. התענוג בין אינו כלי המשרת את התענוג ה"אמתי", המצוי במקום אחר, בכתב שהגיע מאביו המלך וכד', שכן בתוך היין מצוי הניצוץ האלוהי, בו עצמו נוכחת החיות שהיא היא "אביו המלך" ובה חפץ בן המלך להידבק. ניתן לשייך את המשל ופרשנותו על פי המגיד לדגם של עבודה בגשמיות בין בדיעבד למלכתחילה. מצב השבי אינו מצב אידאלי, אך הוא המצב הקיומי של הגוף או של הניצוץ, ומאחר שכך צריך לקשור הכול למלך. הניסוח "כשיזדמן לו תענוגים" המתואר שם ונשמע כתיאור שבדיעבד מתייחס בפועל לשבת וליום טוב, שהעונג שבהם אינו בדיעבד אלא ציור שמלכתחילה.<sup>306</sup> בקיצור, נראה שהמגמה היא לכתחילה אבל בתוך מצב קיומי דיעבדי.<sup>307</sup>

306 בדרשה נוספת של המגיד ממזריץ' מוצגת תפיסה של אחדות גוף ונשמה, בניגוד לתפיסה הדיכוטומית שמציע ר' יעקב יוסף, בעניין אכילה בשבת ויו"ט שמענגת הן את הגוף והן את הנשמה. המגיד מבאר את הפסוק "צדיק מושל יראת אלהים" (שמואל ב כג ג) באמרו שהצדיק מאוחד בקב"ה ועל כן משפיע עליו, כמשל אב שנהנה לתת לתינוק דבר שיש לתינוק הנאה ממנו, וכך מתעוררת גם באב אהבה לאותו דבר. "וזה המשל הא' שייך לעניין מה שאמרו רבינו ז"ל שהמצווה בשבת אכיל' ושתי' ולכאורה קשה מהו הנא' יש לנשם' יתיר' באכילה ושתי' אבל לפי משל הזה אתי שפיר שהנשם' יתיר' יש לה גם כן תענוג מזה. כמו שכתב בזהר באתי לגני אחותי כלה, בשביל רעותא דילה אכיל' ושתי' (אור תורה, עמ' קלח). בדרשה אחרת קובע המגיד מפורשות בזיקה לאותו פסוק משיר השירים "באתי לגני אחותי כלה" (שיר השירים ה א), כי הקב"ה הוא הבא לגני, הוא השורה בתוך האדם. בשבת מתעצמת נוכחותו בשל הנשמה היתרה, מה שמעורר צורך עז יותר באכילה שהתענוג שבה בלתי נפרד מהתענוג הרוחני: "באתי לגני אחותי כלה אכלתי יערי עם דבשי, ע"ד יותר ממה שהעגל רוצה לינק פרה רוצה להניק. ואלו הי' אפשר שהפרה תשים א"ע בתוך העגל כדי שיהי' לעגל יותר תאוה לינק היתה עושה זאת. ובשבת הנשמה יתירה בתוך האדם, לפיכך תאב לאכול יותר, כי הוא ית' כ"י שורה בתוך האדם. וזהו באתי לגני, ר"ל כשהוא יתברך שורה בהאדם. אכלתי יערי עם דבשי, אפילו היער שאינו ראוי לאכילה כביכול אף זה אכלתי. אע"ג דאצלו ית' לא שייך אכילה, מ"מ יש תענוג כמו האב שמתענג על אכילת בנו" (מגיד דבריו ליעקב, דרשה כג, ומקבילותיה אור האמת, דף יא ע"ב; אור תורה, עמ' צט). כלומר, בדרשה זו יש הנמקה לעבודת ה' בגשמיות מלכתחילה באמצעות התפיסה האימננטית, שוב מתוך גישה הפוכה לדיכוטומיה של ר' יעקב יוסף, המחייבת השתקת החומר כדי שאפשר יהיה להתמקד ברוח. הדרשה האחרונה מרחיבה בדומה לדרשת בן המלך בשביה, את תחום הדיון מאכילת שבת ויום טוב לאכילה בכלל. שהרי המגיד דן באימנציה האלוהית שבאדם אשר גוברת בשבת, ועל כן גוברת תאוות האכילה. משמע מכאן, שאותו ענין חל גם על נוכחות פחותה בימות החול והתאוה המוחלטת התואמת אותה.

307 רבקה ש"ץ בהערותיה למגיד דבריו ליעקב טוענת (עמ' 127), שהתיאור של שתייה עם השובה, שבו החיצוניות אינה מעידה בהכרח על הפנימיות, תואם למעשה גם את "החיים החיצוניים" של החסידים, המוסברים כהופעה מוסרית שתוכה עבודת ה'. כך שייתכן שלבעש"ט במשלו יש גם מסר מוגדר וספציפי נוסף על ההנחיה הכללית שבו.

ג

אחת הצורות הדומיננטיות ביותר של דגם העבודה בגשמיות כהכנה היא הגרסה הרמב"מית המושתתת על הבנתו את "בכל דרכיך דעהו".<sup>308</sup> האכילה והשתייה, המשגל והשינה מבריאים ומחזקים את גופו של האדם ומאפשרים לו לעבוד את ה' ביתר שאת וביתר עוז.

בכתבי ר' יעקב יוסף נמצא וריאציות שונות על רעיון זה, כמו למשל בדרשתו על הפסוק "וידר ישראל נדר... אם נתון תתן את העם הזה בידי והחרמתי את עריהם" (במדבר כא ב): להבנתו מתחייב עם ישראל "והחרמתי עריהם שלא להשתמש בו רק לשמים לצרכי גבוה והמותר יחרים שלא ישתמש באכילה ושתייה ושאר ענייני החומר רק שיהיה לו כח לעבודת ה'".<sup>309</sup> בדרשות נוספות רבות חוזרת ההוראה להשתמש בתחומי החולין על מנת שיהיה לאדם כוח לעבודת ה' ה"אמתית", כשבחלקן מזכיר ר' יעקב יוסף את הרמב"ם, שניסח תפיסה זו.<sup>310</sup>

מעניין כי להופעה שכיחה זו של עבודה בגשמיות לא מצאתי אזכור משם הבעש"ט, למעט מקום אחד שבו היא מקבלת אופי חריג ביותר:

אף שאין לו דעת שלם לזה בשלימות הגמור מ"מ הוא עושה פעולה מזה כמאמר הבעש"ט נבג"מ כי אפילו גוי שאכל מין מאכל שמלובש בו ניצוץ הקדוש ובכח האכילה ההיא עשה שירות לישראל נעשה עלייה בצד מה להניצוץ ההוא אף שאינו כל כך כמו בישראל שאכלו.<sup>311</sup>

חריגותו של המאמר ניכרת בראש ובראשונה מהופעתו של הגוי העובד בגשמיות בבלי דעת. יש כאן כביכול תהליך אוטומטי של עליית הניצוץ שבמאכל, הנובעת מכך שבכוח אכילת מאכל זה נעשה שירות לישראל. המאמר תמוה מכל כיוון שהוא, והדמיון בינו לבין הופעות שגורות יותר של דגם זה מסתכם בכך שהמעשה הגשמי (אכילה) מקבל את ערכו הדתי (העלאת הניצוץ) מתוך כך שחזק את גופו של האדם באופן שאפשר לו לפעול פעולה נעלה יותר. (במקרה זה אין המדובר בעבודה נורמטיבית שכן זהו גוי, אלא בעשיית "שירות לישראל"). יש לציין כי ר' מנחם נחום מצ'רנוביל מביא ציטוט זה מהבעש"ט לא בהקשר של עבודה בגשמיות כהכנה כי אם כאסמכתא לטענתו הקיצונית כי בעבודה בגשמיות, בדומה לעבודה הנורמטיבית, יש דרגות שונות של כוונה ומודעות, ושבדומה לעבודה הנורמטיבית שיש לה ערך דתי גם אם נעשתה כלאחר יד, תיתכן אף עבודה בגשמיות שאינה מלווה בתודעה של עבודת ה'.<sup>312</sup>

308 לעיל פרק ד, סעיף 6.א.

309 כתנת פסים, דף מב ע"ב.

310 ראו, למשל, בן פורת יוסף, עמ' רטז.

311 מאור עיניים, עמ' קסט.

312 לעיל סוף סעיף 4.ב.



ד

אפנה כעת לעיון בהופעותיו של דגם העבודה בגשמיות כהכנה בכתבי תלמידיו של הבעש"ט. ואפתח שוב ברעיון של הסיוע על דרך השלילה. פעמים רבות דורש ר' יעקב יוסף את הפסוקים "ששת ימים תעבד ועשית כל מלאכתך ויום השביעי שבת... לא תעשה כל מלאכה" (שמות כ ט-י). בפסוקים אלו יש פוטנציאל פרשני גלוי, של זיהוי הוראה לעבוד את ה' אף בגשמיות, על שום הנימה הציווית הקיימת במקביל הן ביחס למצוות השבת, "לא תעשה כל מלאכה", והן ביחס לעבודה בימות השבוע, "ששת ימים תעבד". באחת מדרשותיו לפסוק זה רואה ר' יעקב יוסף את הערך של העבודה בימות השבוע כרקע הכרחי לעבודה הרוחנית של שבת:

ועוד יש לומר שששת ימים תעבד ועשית כל מלאכתך ויום השביעי שבת לה' וגו', כי יתרון ותענוג אור שניכר מן החושך, ואחר טורח העבודה והצער בששת ימי החול ניכר יותר תענוג השבת ביום שבת. ועל ידי זה נעשה ר' ימי החול יד וכסא אל תענוג וקדושת שבת, ונעשה החול גם כן קודש בכוונה זו והבן. וכן בכל מעשיו יש לקיים "בכל דרכיך דעהו" על דרך זה והבן... ומעלה גם ר' ימי החול לה' אלוהיך, שנעשה כסא זה לזה.<sup>313</sup>

ימי החול הופכים, על פי דרשה זו, להיות "יד וכסא", כלומר אמצעי עזר לקיום המלא של מצוות השבת, וזאת דווקא על שום ריקנות מכל שביב של תענוג וקדושה. העבודה בימי החול על הטורח והצער הכרוכים בה מהווה רקע חשוך שמתוכו מפציע האור הרוחני של קדושת השבת, ועל שום שירות זה שעושים ימות השבוע ליום השבת, מתעלים אף הם "לה' אלוהיך"; כלומר, אף הם הופכים מעבודת כפיים סתם לעבודת ה' בגשמיות, בהיותם הכנה לעבודה הנורמטיבית ובתלותם המוחלטת בעבודה זו לשם קבלת ערכם הדתי.

ההופעה הנפוצה יותר של עבודה בגשמיות המסייעת על דרך השלילה מנוסחת על פי רוב באמצעות הביטוי "רצוא ושוב". נוסף על שכיחותו של רעיון זה בכתבי ר' יעקב יוסף משמו של הבעש"ט, כפי שנזכר לעיל, חוזר אף ר' יעקב יוסף עצמו לעסוק בהכרחיות הדיאלקטיקה של "רצוא ושוב" ובמקומם של מעשי החולין במערכת זו.<sup>314</sup> לדוגמה:

ובזה יובן כי תבואו אל הארץ (ויקרא כה ב) עה"ז בעסק פרנסה ואכילה ושתייה וכיוצא שיהי' הכוונה לפי שאני נותן לכם לעסוק כדי שיהיה החיות רצוא ושוב שיוכל לחזור לעסוק בתורה ועבודת ה' אז קונה הגשמי חיות הרוחני כי הכל הולך אחר הכוונה והתכלית כמ"ש היעב"ץ במשנה דאבות וכל מעשיך יהיה

313 צפנת פענח, עמ' 407.

314 לעניין עקרון "רצוא ושוב" בכתבי ר' יעקב יוסף והנמקותיו ראו מרגולין, מקדש אדם, עמ' 216-224.

לש"ש יעו"ש וז"ש ושבתה הארץ הגשמי קונה חיות הרוחני שבת לה' והבן...ונתתי גשמיכם בעתם הוא בחי' החיות רצוא ושוב הנ"ל ר"ל הגשמיות שלכם אכילה ושתייה ומשגל ועסק פרנסה יהא בעתם ר"ל בעת שצריך להניח מעבודת ה' בחי' רצוא ושוב ואז גם הגשמי יקנה חיות הרוחני וזה שכתב ונתנה הארץ יכולה ועץ השדה אילן סרק יתן פריו (ע"פ ויקרא כו ד) והבן.<sup>315</sup>

מידת הזדהותו של ר' יעקב יוסף עם הרעיון הבעש"טני ניכרת לאור הדגשתו החוזרת ונשנית של הערך הניתן לגשמיות: "הגשמי קונה חיות הרוחני", כאשר האדם פועל בארציות לשם תכלית רוחנית. ר' יעקב יוסף אינו טורח להסביר לשם מה נחוץ ה"שוב" בתנועה הדיאלקטית, לשם מה לפעול בגשמיות, ומניח כמובן מאליו ש"צריך להניח מעבודת ה'" לעתים, כדי "שיוכל לחזור לעסוק בתורה". הנחה זו מובנת לאור השימוש בביטוי הבעש"טני "החיות רצוא ושוב", שהוא ביטוי מפתח, אף כי הוא נושא מגוון משמעויות.<sup>316</sup> דומה כי בהקשר הנוכחי המשמעות היא זו ההישרדותית: הצורך להניח מהדבקות וההתעלות כדי שלא יסכן האדם את עצם קיומו ויבטל ממציאות. התודעה האנושית המקשרת את הפעילות הגשמית – המנותקת ביסודה – לעיסוק בתורה ובעבודת ה' שיתחדש בעקבותיה מסוגלת לחולל היפוך של "הארץ הגשמי" לכדי "שבת לה'", המסמלת את הספירה הרוחנית.

פירוש היעב"ץ למשנת אבות שהדרשן מפנה אליו מכיל למעשה את המודל הרמב"מי של עבודה בגשמיות כהכנה. היעב"ץ על "וכל מעשיך יהיו לשם שמים"<sup>317</sup> מדגיש כי "וכל" כולל גם את דברי הרשות, ומדגים "כשתאכל לא יהיה עיקר אכילתך להנאתך אלא כדי שתהא בריא לעבודת הש"י", אחת הדוגמאות המובהקות המופיעות אצל הרמב"ם בהתייחס ל"בכל דרכיך דעהו". היעב"ץ אף מצטט פסוק זה בסיכום דבריו. מודל זה שונה במקצת מהרעיון של "רצוא ושוב", שכן הוא אינו מציג תמונה

315 כתנת פסים, דף יז ע"א.

316 לעיל הערה 314.

317 פירוש יעב"ץ לאבות ב יד: "וכל מעשיך יהיו לשם שמים. אפילו דברים של רשות כגון אכילה ושתייה שינה ותשמיש והשיחה כולם יהיו לעבודת בוראך. כשתאכל לא יהיה עיקר אכילתך להנאתך אלא כדי שתהא בריא לעבודת הש"י, וכן כולם, נמצאת עובד את הש"י תמיד, כי הדברים המגיעים אל הטוב טובים, ובהפך במעשים הרעים, וכבר סופר על נזיר שעבר על אדם שהיה חורש בשדה, אמר לו מה כוונתך בחרישה, א"ל הזריעה, ומה כוונתך בזריעה, א"ל הקצירה, א"ל ומה תכליתך בקצירה, א"ל האסיפה אל הבית, ומה תכלית האסיפה, אסיפת החיל להתענג בו ולהתכבד בתוך העם ולהתגבר על האויבים. אז הוכיחו הנזיר ואמר יפה אמר הנביא לישראל (הושע י) חרשתם רשע עולתה קצרתם אכלתם פרי כחש, כי כיון שכונתך בפרטים האלה לא היתה לשם שמים נחשב הכל לך לאשמה. והוא אומר (משלי ג) בכל דרכיך דעהו והוא יישר אורחותיך". בדרשה נוספת מצוטט משל הנזיר המופיע אצל יעב"ץ, וכן הפניה ישירה לרמב"ם על "בכל דרכיך דעהו" כבסיס לעבודה בגשמיות כהכנה; ראו כתנת פסים, דף ט ע"ב.

דיאלקטית שבה שלילת העבודה הרוחנית תומכת בעבודה זו בסופו של דבר. ההנחיה הרמב"מית מסדרת את העשייה האנושית בכללה במדרג הייררכי, היוצר הבחנה ערכית גם בתוך מעשי החולין, בהתאם למידת הזיקה שיש להם אל עולמות הרוח והתמיכה שהם מעניקים להם. בתמונה ההייררכית ניכרת גישה חיובית קצת יותר כלפי החומר, באשר הוא אינו מוצג בהכרח כהיפוכה של העבודה הדתית. גישה חיובית זאת אפשרה להוגים מסוימים להטמיע בתוך המודל הרמב"מי את התפיסה האימננטית, שהיא היפוכה של הראייה הדיכוטומית שביסוד "רצוא ושוב". מכל מקום, בדרשה זו דווקא מזהה ר' יעקב יוסף את הרעיון הבעש"טני עם דברי הרמב"ם (המיוצגים על ידי היעב"ץ). פירוש היעב"ץ משמש לר' יעקב יוסף אסמכתא בדרשות נוספות, שבהן נעדר הרעיון של "והחיות רצוא ושוב".

בדרשה שלהלן, שבה שוב מצוטט פירוש היעב"ץ, מופיעים מספר מוטיבים שכבר פגשנו לעיל, בתרכובת שונה ומפתיעה. מחלוקת ר' ישמעאל ורשב"י בעניין "ואספת דגנך" מול "לא ימוש" ומחלוקת הלל ושמאי בנוגע לאכילתם "לשם שבת" או "ברוך ה' יום יום" משתלבות זו בזו כמציגות שני דגמים בעבודת ה':

אמרו עליו על שמאי הזקן כל ימיו היה אוכל לכבוד שבת ר"ל כל ימיו מתחילת ימיו עשה הכנה שיהיה לו לאכול לעה"ב [= לעולם הבא]... אבל הלל הזקן מדה אחרת הי' לו... ברוך ה' יום יום ופירש רש"י שהי' בוטח שיזדמן לו נאה לשבת סמוך לשבת וכו'. ר"ל גם סמוך לסילוקו מזה"ז כשיזדמן לו מעשים נאים שיעשה הכנה לשבת לעה"ב ג"כ ינוח וישבות שם בשבת...

ליחידי סגולה עצה היעוצה לפי סברת שמאי שש שנים תזרע שדך (ויקרא כה ג) המיוחד לך בעולם שלך שהוא לעה"ב משא"כ בעוסק בפרנסת עה"ז לזרוע שדה שאינו שלו... ולשיטת הלל... הרשות נתונה לאדם בששת ימי החול שהם ס' שנים לזרוע שדך הגשמיים... כדי שתעשה פנאי לפנות מכל ענייני עה"ז בימי השיבה שהם יום ה' שיהיה שבת לה' לשבות מכל ענייני עה"ז... גם זה נקרא עושה רצונו גם שעוסק בפרנסת עה"ז לצורכי הגוף מ"מ הכל נמשך אחר הכוונה והתכלית וכמ"ש החסיד מוהר"י יעב"ץ... העולה מזה שיש ב' מיני עושין רצונו אחד שעושה בפועל מעשה הטוב כב"ש ב' שעושה מעשה גשמי וכוונתו לעשות רצונו אח"כ עי"ז גם שאינו עושה טוב עתה במעשה זו מ"מ לעושה רצונו יחשב לב"ה מצד חסד... [ולעניין מחלוקת ואספת דגנך]... והיינו ממש פלוגתא דשמאי והלל רשב"י בשיטת ב"ש שהם לבני עליה ות"ק [= ותנא קמא] שהוא ר' ישמעאל הוא בשיטת הלל האמורה לכל אדם שיהג מנהג דרך ארץ... אפי' לב"ה א"ש [= אתי שפיר] שש שנים תזרע שדך שבא לומר שיהג מנהג דרך ארץ רק שיהי' כל מעשיו לש"ש ואספת את תבואתה כדי שבשנה השביעית ישבות בתורה ועבודה שבת לה'... וז"ש על הלל שכל מעשיו לש"ש אכילה ושתיה ואסיפת דגנך והראיה שהי' חוטב עצים כדי

להתפרנס ממנו ואח"כ עסק בתורה.<sup>318</sup>

קודם לכן<sup>319</sup> ביאר ר' יעקב יוסף את דברי רשב"י ור' ישמעאל כמכוונים לאותו מסר — עבודת ה' בגשמיות בפיצול תודעה; ואילו כאן הוא מכיר בקיומה של מחלוקת ביניהם. עמדת רשב"י היא אכן עמדה של פרישות מחיי העולם הזה לשם התמקדות בעבודה רוחנית בלבד, ועמדה זו זהה עם דבריו של שמאי הזקן, שאף הוא צידד בהימנעות מדרך ארץ. התנהגות זו, השוללת עבודה בגשמיות מכול וכול, מוצגת כאן, בניגוד למה שעלה בדגמים קודמים, כ"עצה ליחידי סגולה", "לבני עלייה", כלומר כאידאל הגבוה ביותר, ולא כטעות או כמדרגת הטבע שיש למעלה ממנה. בקוטב השני של שתי המחלוקות ניתן בדרשה הסבר שונה הן למעשיו של הלל הזקן והן לפתורנו של ר' ישמעאל לשני הציוויים הנוגדים. שניהם מציעים דרך "לכל אדם" הכוללת עיסוק בדרך ארץ שאין לו ערך כשלעצמו (בניגוד להבנת ר' יעקב יוסף את דברי הלל בדרשות קודמות, "לגמול חסד עם אכסניא וכד'), אלא בזיקה לעבודת ה' שתתאפשר כעקבותיו. העבודה בששת ימי החול המסמלים את שישים שנותיו הראשונות של האדם כל עיקרה הוא לפנות לו זמן ולאפשר לו כלכלה לימי השיבה המסומלים כיום השביעי, שבהם ישבות מענייני העולם הזה ויעסוק בתורה ובעבודת ה'. הלל בחייו האישיים נהג בהתאם לשיטתו, בעבדו כחוטב עצים על מנת שיהיה לו לפרנסתו כדי שיוכל גם לעסוק בתורה, וכך הופכת עבודתו כחוטב עצים, וכן אכילתו ושאר עיסוקיו החומריים, לעבודה בגשמיות כהכנה. ר' יעקב יוסף טוען כי גם ר' ישמעאל, אשר גישתו לגבי "ואספת דגנך" היא "הנהג בהן מנהג דרך ארץ", מתכוון לעבודה גשמית מתוך תודעה שהיא תאפשר לאחר מכן את עבודת ה' הנורמטיבית (ולא בו בזמן בפיצול תודעה כפי שתבע ר' יעקב יוסף בדרשות קודמות). על פי הבנה זו של מחלוקת הלל ושמאי<sup>320</sup> מצטמצם הפער בין עמדותיהם. גם הלל, שאינו פורש מחיי העולם הזה, אינו רואה כל דרך לעבוד את ה' באמצעותם ואינו מעניק כל ערך לגשמיות כשלעצמה, אלא כאשר צורכי פרנסה ושאר אילוצים מחייבים את האדם להקדיש להם מזמנו, והוא עושה זאת כשעיניו נשואות לעבר "ימי השיבה" או כל זמן אחר שבו יעשה את "הדבר האמתי".

הבחנה זו שבין האידאל לבני עלייה לבין ההדרכה "לכל אדם" היא בדיוק ההפך מההבחנה הקיימת בדברי המגיד ממזריץ'<sup>321</sup> בין דרגתם של "בני מלכים", כלומר מי שקשורים בספירת מלכות, בדרגה הנמוכה, שלהם דווקא אסור להיפרד מדבקות בתורה ותפילה, לבין "הבנים" שהם בנים למקום, בני המעלה — להם מותר "לראות

318 תולדות יעקב יוסף, פרשת בהר, עמ' תטז-ת"ח. אותה מגמה בהבנת מחלוקת הלל ושמאי ושילובה עם מחלוקת ר' ישמעאל ורשב"י מופיעה בתולדות יעקב יוסף, פרשת אמור, עמ' שפד; במדבר, עמ' תמ.

319 לעיל סעיף 2.ב.

320 בניגוד למופיע לעיל, סעיף 3.ב.

321 לעיל סוף סעיף 1.ג.

בכל הדברים ולדבר בכל הדברים". הניגוד נובע מהשוני בין הנחות המוצא לדיון. המגיד שם יוצא מתוך הנחה שמנקודת מבט של דבקות רוויה גם החומריות בחיות אלוהית, והמציאות כולה מקושרת לאלוהות. מסיבה זו ההבחנה בין הצדיק להמון נובעת ממידת יכולתו של האדם להתחבר למצב דבקותי זה. דבקותו השלמה של הצדיק מאפשרת לו להעלות כל דבר שבעולם, ואילו האדם הרגיל, ברגע שיפנה מעבודת ה' הנורמטיבית, ייפול לפיתוייו של עולם החומר, ואף שיש אפשרות עקרונית להעלותו רב הסיכוי שהאדם ייכשל במשימה זו. ר' יעקב יוסף, לעומת זאת, יוצא מתוך הנחה (לפחות בדרשות אלו) שהחומר אכן נפרד מעולמות הרוח, ושרבקות אמתית אפשרית על בסיס תפיסה דיכוטומית של גשמיות ורוחניות. הבחנתו שלו בין הצדיק להמון נובעת אף היא ממידת יכולתו של האדם להתחבר למצב הדבקותי — כפי שהוא מבין אותו. מהצדיק ניתן לדרוש לפרוש לגמרי מן החומר ובכך להגיע לדבקות השלמה. מהאדם הרגיל אי אפשר למנוע עבודה לפרנסתו (שכן הוא אינו מסוגל, למשל, לחיות בביטחון מלא שמלאכתו תיעשה על ידי אחרים) ומעורבות כלשהי בחיי החולין, ועל כן הוא נדרש רק לכוון בשעה שהוא עוסק בדרך ארץ ובאיסוף דגנו, שהכול הכנה לימים שיבואו, שבהם יעסוק בתורה ומצוות בלבד.

באחת מדרשותיו מציע ר' יעקב יוסף סולם בעל חמש דרגות על פי דברי עוללות אפרים לר' אפרים מלונטשיץ. הדרגה הראשונה והנמוכה שבהן עניינה הקדמת קנייני הנפש לקנייני הגוף במעשה ובמחשבה, בין השאר בכך שבזמן שאדם עוסק בצורכי גופו יכול "שיהי' גופו חזק לעבודתו ית' וכמ"ש בכל דרכיך דעהו".<sup>322</sup> בדרגה השנייה יש להגביר את קנייני הנפש והשכל על אלו הגופניים (ולא רק להקדימם), וכך מתקדם האדם בעבודת ה' עד כדי מאיסת כל ענייני עולם הזה. אף בדרשה זו ניכר כי לעתים מציג ר' יעקב יוסף עמדה שלפיה אפילו דגם העבודה בגשמיות כהכנה, שביחס לדגמים אחרים אינו מעניק לעבודה בגשמיות ולגשמיות עצמה ערך דתי גבוה במיוחד, נתפס כמצב נחות ולא אידאלי ביחס לעבודת ה' הראויה בפרישות ותוך התנכרות לחומר. בנקודה זו מתלכד דגם העבודה בגשמיות כהכנה עם דגם העבודה בגשמיות בדיעבד, התלכדות המדגישה את מקומה המצומצם והקלוש של דרך זו בעבודת ה' ביחס לעבודה הנורמטיבית. מפתיע לראות שוב ושוב עד כמה בכתבי אותו הוגה עצמו

322 תולדות יעקב יוסף, פרשת וישלח, עמ' צב. בדור מאוחר יותר חוזרת אותה פרשנות ל"בכל דרכיך דעהו" אצל ר' שניאור זלמן מליאדי, תוך שימוש בדימוי של עקרת בית ביחס לעבודת ה', ושפחה ביחס לעבודה בגשמיות: "ואהבה זו [אהבת ה' המוסתרת בלב כל אחד מכלל ישראל] המוסתרת בנו אנו מעתירים לה' להיות בעזרנו להוציאה ממסגר ושיהיה הלב מלא ממנה לבדה ולא תכנס צרתה בביתה שהיא תאות עוה"ז רק שתהיה היא עקרת הבית למשול בצרתה ולגרשה החוצה ממחדו"מ [= ממחשבה דיבור ומעשה] עכ"פ הגם שלא יוכל לשלחה לגמרי מלבו עכ"פ תהיה היא מוסתרת בבחי' גלות ועבדות לעקרת הבית גברתה להשתמש בה לדברים הכרחיים לה לבד כאכילה ושתייה כדכתיב בכל דרכיך דעהו" (לקוטי אמרים — תניא, אגרת הקודש, פרק יח, דף קכז ע"א).



מופיעה העבודה בגשמיות בפנים שונות ומנוגדות, ולעתים אף תוך מתן פרשנות אחת והיפוכה לאותו טקסט חז"לי.

ה

בכתבי ר' דב בער המגיד ממזריץ' קשה למצוא דוגמאות לעבודה בגשמיות כהכנה על דרך השלילה, בסגנון שנמצא אצל הבעש"ט ואצל ר' יעקב יוסף. גם כאשר הוא מתאר מצב מעין "רצוא ושוב", כלומר ירידה לצורך עלייה, אין הוא תופס את הפער בין המצב שבירידה לבין המצב שבעלייה באופן קיצוני וניגודי כל כך כמו הבעש"ט ור' יעקב יוסף. באחת מדרשותיו, למשל, הוא דן בשפע האלוהי הנשפע לעולם ולאדם באופן תמידי כדי לקיימו, ובשפע הנשפע מחמת מעשי האדם ב"אתערותא דלתתא". בעניין השפע המתחדש בעקבות מעשינו קובע המגיד כי אין הוא יכול להינתן באופן קבוע באותה מידה, שכן "תענוג תמידי אינו תענוג":

וידוע כי תענוג תמידי אינו תענוג כמו התענוג שאינו תמידי זה הוא עובדת הצדיקים שלפעמי' עוסקים בחיי שעה ובאמת הוא ירידה לצורך עלי' כי רוצים להעלות הרוחניות שבכל דבר כמו אכילה ושתי' לשרשו וזה נק' תענוג שאינו תמידי וזו פי' באהבת' תשגה תמיד (משלי ה יט) פי' מה לשון תשגה ופירשו רבותינו זה ר"א בן פדת שהי' דורש בשוק התחתון כלומר בדברי' התחתוני' אעפ"כ הי' סדינו שהוא פרשת השכל בשוק העליון כלומר שהי' ירידה לצורך עלי' כנ"ל.<sup>323</sup>

כדי לחדש את התענוג עוסקים הצדיקים לעתים בחיי שעה, שזוהי ירידה לצורך עלייה. אך מדבריו של המגיד עולה כי הבנתו את "ירידה צורך עלייה" אינה אך ורק במובן זה שירידה למדרגת הדברים התחתונים מאפשרת אחר כך את התחדשות התענוג, כלומר התחדשות עבודת ה' ובעקבותיה קבלת השפע האלוהי שבמדרגות העליונות. המגיד רואה גם בירידה עצמה את הפוטנציאל של העלאת הרוחניות שבכל דבר לשורשו. יוצא מכך, שאפילו כאשר המגיד מדבר על "רצוא ושוב", על הצורך להרפות לפרקים במתח הרוחני באמצעות פעילות הנוגדת אותו כדי לשמר מתח רוחני גבוה זה, אין הוא מזהה בפעילות של ההרפיה, ב"שוב", פעילות נוגדת. בעשייה זו עצמה יש אפשרות לחשוף את החיות ואת הרוחניות, ולעבוד באמצעותה את ה'. בכך משלב המגיד למעשה עבודה בגשמיות כהכנה עם עבודה בגשמיות במעמד עצמאי. בדרשה היחידה הנוספת שמצאתי ואשר עשויה לשמש דוגמה לעבודה בגשמיות כהכנה על דרך השלילה מוחל המשפט "תענוג תמידי אינו תענוג" על הקב"ה דווקא. המגיד טוען כי

323 כתבי קדש, דף לט ע"א.

לכוונה הזאת צמצם הקדוש ברוך הוא אורות עליונים, בהתלבשות המדרגות הנמוכים, עד שנפלו תענוגי הרוממות בקליפות, בכדי שהצדיק יברור הטוב מהרע ויש לו יתברך תוספת תענוג, כנודע ממשל הבן מלך שהלך לארץ מרחקים ואחר כך בבואו אל היכל המלך מארץ המרחק, נולד אצל האב תוספת תענוג, כי תענוג תמידי אינו תענוג.<sup>324</sup>

גם בדרשה זו אין מדובר על שלילת התענוג לשם חידושו ורענונו, באמצעות ירידה למדרגות התחתונות. ההפך הוא הנכון: באותן מדרגות נמוכות מתלבש גם כן אור אלוהי מצומצם, ועל הצדיק היורד למדרגות אלו לזהותו ולהעלותו, ובכך להשיב למלכו של עולם את בנו שהיה בין הקליפות, בארץ מרחקים, ולהוליד תוספת תענוג באלוהות.

המגמה המצטיירת משתי דרשות אלו תואמת את נטייתו של המגיד ממזריץ' לראייה אחדותית, נטייה הבאה לידי ביטוי במסגרת כל דגם ודגם, ואשר ניכרת ביותר דווקא על רקע תפיסות דיכוטומיות של המציאות, ובמסגרת דגמים שבהם התפיסה הדיכוטומית דומיננטית יותר ומעניקה הצדקה לעבודה בגשמיות.

האם ישנה בתורת המגיד תפיסה דומה לזו שהייתה אצל הבעש"ט ור' יעקב יוסף מפולנאה בעניין הדאגה לצורכי הגוף ולענינוגו כדי "שלא יעכב" או "שיהיה פנאי" לעינוג הנשמה? לעיל נדון המשל הבעש"טני על בן המלך השבוי בין הכפריים, אשר המגיד בחר לבארו באופן שונה מר' יעקב יוסף, כאשר הוא זיהה בתוככי התענוג הגשמי את פנימיותו הרוחנית, ולא קיבל הבחנה מוחלטת בין התענוג הפיזי לרוחני. עם זאת, המגיד עצמו מנסח משל אחר שבו אולי ניכרת עמדה דומה: המשל מתאר חתונה רבת מוזמנים, שבה בעל הבית הפיקח מותיר לעצמו ולמשפחתו מזון בצד, כך שכאשר יסיימו הקרואים הרבים את סעודתם וילכו, תתחיל השמחה של הקרובים ביותר. המגיד מבאר את המשל: "והנמשל מוכן מעצמו כי הן אמת שצרכי עוה"ז הן הכרחיים לעבודת הבורא כי א"א לעבוד ברעב ובצמא ובערום או בשאר העדר הנאה אך יהיו הם הטפל והעיקר יהי' העבודה לבוראו ית' שהוא שמחת נשמתו האמיתית".<sup>325</sup> על פי הנמשל נראה כי אמנם יש לעסוק בצורכי העולם הזה, אכילה ושתייה וכד', שאם לא כן הם יעכבו את "העבודה לבוראו ית'", באופן דומה למשל ונמשלו של ר' יעקב יוסף. מעניין לציין בכל זאת, כי המגיד בוחר במשל שבו מדובר באותו סוג פעילות הן עבור הרחוקים והן עבור המקורבים. כלומר, בניגוד למשל של ר' יעקב יוסף שבו בן המלך שמח במכתב מאביו ואילו הכפריים שמחים ביין, במשל של המגיד שמחים גם הקרואים וגם המקורבים בשמחת החתונה באמצעות המשתה. כך הופכת ההבחנה בין התענוג הגשמי לרוחני חריפה פחות. כמו כן, בנוסח המשל

324 אור המאיר, כרך א, עמ' כח (ראו גם תורת המגיד, כרך א, עמ' קמט-קנ).

325 שמרעה טובה, עמ' צא.

אומר המגיד כי הקרואים "המה רק להגדיל השמחה".<sup>326</sup> מכאן משמע, שבשמחתם הם מסייעים לשמחתם של המקורבים יותר, כך שיש זיקה בין שתי השמחות ואין זו האכלת הקרואים רק כדי לאפשר למשפחה הקרובה לשמוח באמת, בלא טרדות חיצוניות. ולבסוף, זוהי דוגמה ייחודית והמשל אינו שגור בדרשותיו של המגיד ממזריץ', שלא כמו משל בן המלך השבוי, החוזר שוב ושוב בדרשותיו של ר' יעקב יוסף מפולנאה.

מופע מרכזי יותר של עבודה בגשמיות כהכנה בכתבי המגיד ממזריץ' בנוי על ההבנה הרמב"מית ל"בכל דרכיך דעהו". המגיד קובע כי כאשר אדם עושה כל מעשיו לשם שמים, הם נחשבים מצווה, כלומר מקבלים מעמד של עבודת ה', מאחר שאם אינם מצוות ממש הרי הם מהווים הכנה ומשרתים את העבודה הנורמטיבית: "זה פירוש בכל דרכיך דעהו דכל הדברים שאדם עושה אם הוא לש"ש הוא נחשב למצווה שהם הכנה לעבודת השי"ת".<sup>327</sup> בהנהגות שנמצאו בכתב יד של ר' שמעלקי מניקלסבורג בשם המגיד נזכרים דברי הרמב"ם על "בכל דרכיך דעהו" דרך הפניה לשולחן ערוך המצטט את הרמב"ם:

וחוקר כל הנסתרות וצופה ומביט כל התנועות... כמה שכתוב בשולחן ערוך אורח חיים סימן א' ס"א לקיים מה שאמרו רז"ל איזה פרשה קטנה שכל גופי התורה תלויים בה, הוי אומר בכל דרכיך דעהו, להיות כל מעשיך אכילה ושתיה ושינה ומשגל הכל לעבודת הבורא יתברך שלא יהא רק מה שהוא הכרח כמבואר בש"ע סימן רל"א.<sup>328</sup>

אך ברוב הדרשות שבהן הניסוח דומה לרעיון הרמב"ם של עבודה בגשמיות כהכנה ניכר חותמו של המגיד, המנסה גם שם ליצור זיקה משמעותית יותר בין העשייה הגשמית לבין עבודת ה' הנורמטיבית שבעקבותיה:

כי הכל נבראו בדיבורים של הקב"ה ואין דיבור בלא אותיות נמצא האותיות הם החיות של כל הנבראים... כי כן כתיב ויחזו את האלוהים ויאכלו וישתו (שמות כד יא) פי' ויחזו את כ"ב אתון מא' עד ת' כי הכ"ב אתון הם החיות והצורה של כל הנבראים ויאכלו וישתו הצורה של כל הנבראים בלא החומר וכשאדם אוכל אותו נתחזק כוחו מחמת המאכלים ויש לו כח לדבר דיבורים של תורה ותפילה ומהדיבורים שלו נעשה מלבושים להשי"ת.<sup>329</sup>

326 שם.

327 אור האמת, דף לח ע"א.

328 כת"י 8<sup>o</sup>1467 (ראו גם תורת המגיד, כרך א, עמ' א).

329 אור האמת, דף סד ע"ב. ביאור זה לפסוק "ויחזו את האלהים..." משם המגיד חוזר שוב ושוב במובאות משמו. ראו, למשל, אור המאיר, כרך א, עמ' קמו, רכח, שכו; כרך ב, עמ' מו, שכ. בדרשה אחרת מופיע רעיון דומה בעניין הכוח שמעניקים המאכלים: "הרוצה לקבל עליו עול

כי זה כלל גדול שכל דבר שאדם לובש או אוכל או משתמש בכלי הוא נהנה מהחיות שיש באותה דבר, כי לולא אותן הרוחניות לא היה שום קיום לאותו דבר ויש שם ניצוצים קדושות השייכים לשורש נשמתו... וכשהוא משתמש באותו כלי או אוכל מאכל אפי' לצורך גופו הוא מתקן הניצוצין כי אח"כ עובד בכח הזה שבא לגופו מאותו מלבוש או מאכל או שאר דברים ובוזה הכח עובד להשי"ת.<sup>330</sup>

לכאורה מדובר במובאות אלו על אכילה ושתייה או על שימוש בכלי או מלבוש כדי שגוף האדם יהיה חזק כך שיוכל לעבוד את ה' בדיבורי תורה ותפילה וכד'. אך למעשה יש קשר הדוק בין האכילה, השתייה והפעילות הגופנית לבין עבודת ה', שכן הגופניות היא רק כיסוי וקליפה לחיות רוחנית ולניצוצות קדושים, שהם הם הכוח המשמש לעבודת ה'. ההנחה שבבסיס המובאה הראשונה היא היות האותיות ה"אטומים" המרכיבים את ההוויה כולה, הגשמית והרוחנית כאחת. כיוון שהכול נברא בדיבור, גם המאכל מורכב מאותיות שהן חיות, ולכן כשאדם אוכל מתוך התכוונות לצורה של המאכל, לאותיותיו, הוא ניזון מחיות זו, ואותן אותיות הן דיבורי התורה והתפילה שיאמר אחר כך. הווה אומר, התחזקות כוחו של האדם אינה על שום ההיבט הפיזי של התזונה, כי אם על שום האותיות שמהן הוא ניזון; ואותיות אלו הן הן שיצאו מפיו בדיבורי תורה ותפילה. במובאה השנייה נאמר שוב כי האדם ניזון מהחיות הרוחניות שיש במזון הגשמי לכאורה (וכך גם לגבי פעולות חומריות אחרות), ובאותה חיות עצמה הוא עובד את הקב"ה. לכך נוספת הקביעה שכאשר האדם שואב את החיות שבמאכל, בכלי או בלבוש לשם עבודת ה' מאוחר יותר, הוא מעלה במקביל את הניצוצות שבמאכל, בכלי או בלבוש, כלומר עובד את ה' מתוך הגשמיות עצמה, ולא רק כהכנה לעבודה הנורמטיבית. מעניין להשוות תפיסה זו לטקסטים של ר' יעקב יוסף מפולנאה שהובאו לעיל, שבהם הוא מבחין בין עבודה בגשמיות כהכנה לבין העלאת ניצוצות ויוצר הייררכיה שלפיה העלאת ניצוצות מהחומר היא "יותר פנימי" או "עיקר השלימות".<sup>331</sup>

מלכות שמים בשלימות יפנה מחשבתו מהרהורים, ואפילו כשהוא אוכל ושותה ישים מחשבתו, כדי שיהיה חזק לעבודתו ית'. צריך להגביר תענוג הרוחני על תאוות הגשמי, ומזה יהי' לו יותר כח מרוחניות המאכל" (מגיד דבריו ליעקב, דרשה מג, ומקבילה אור האמת, דף לב ע"ב).  
 330 אור האמת, דף סז ע"ב (ומקבילותיה אור תורה, עמ' קס; צוואת הריב"ש, דף יט ע"ב).  
 בטקסט נוסף מצביע המגיד על כך שחפצים שונים משמשים את האדם בעקיפין לעבודת ה', למשל, כלי קיבול למשקה שאדם שותה ממנו "ומחמת שתייתו יעבוד הבורא ית'", ומסיבה זו כאשר אדם רק מביט על כלי וחושב על תכליתו — שתוביל לעבודת ה' — הוא מעלה בכך את הכלי, "וזה סוד העלאת ניצוצות מכל דבר" (אור האמת, דפים ס ע"ב-סא ע"א). כלומר, במחשבה בלבד על עבודת ה' בהכנה שניתן לעשות באמצעות הכלי יכול אדם להעלות ניצוצות קדושים, ובכך לחבר את הכלי באופן מהותי יותר לשורשו.  
 331 לעיל סעיף 3.3, והערה 119 שם.

בסיכומו של דבר, אף שניתן לזהות אצל המגיד ממזריץ' דוגמאות לסוגים השונים של עבודה בגשמיות כהכנה, יש תחושה שהוא מבכר לראות בעבודה בגשמיות עבודת ה' עצמאית, ולא טפיל היונק את משמעותו בהיצמדותו לעבודה הנורמטיבית. הוא אינו מתעלם מהמסורות השונות של אופני עבודה בגשמיות שירש מקודמיו – מהרמב"ם, מהשולחן ערוך, מספרות המוסר ומהבעש"ט – אך נוטה לצבוע אותן בגווני התואמים את תפיסת המציאות האימננטית והאחדותית, הדומיננטית בהגותו, או לפחות כאלו שאינם סותרים אותה באופן משמעותי.

ו

גם במשנת ר' מנחם נחום מצ'רנוביל נמצא ביטויים להבנה הרמב"מית של "בכל דרכיך דעהו", שלפיה מעשי החולין משרתים את עבודת ה' הנורמטיבית ובכך מוקנה להם מעמד של עבודת ה'. ניתן לראות כיצד בדגם זה, כבדגמים אחרים, מקבלים מופעה של העבודה בגשמיות את האופי והדגשים המיוחדים לר' מנחם נחום. באחת מדרשותיו, לדוגמה, דן ר' מנחם נחום בקשר שבין כל אדם מישראל לתורה. לכל אחד מישראל יש אות בתורה, אומר ר' מנחם נחום, ומכיוון ש"אורייתא וקוב"ה חד" הרי שאות זו השורה בפיו של האדם היא חלק האלוה שבקרב, והיא כוללת למעשה את התורה כולה. עבודתו של האדם היא להתקרב בכל מעשיו לשורשו, הווה אומר להתקרב לפנימיותו ולאות האלוהית שבו. בהמשך הדרשה עובר ר' מנחם נחום לדון ביחס למעשים הגשמיים:

אך דברים הצריכים לו הגם שהם מענייני עולם הזה רק שהם מוכרחים דהיינו משא ומתן וכדומה הן גם כן עבודה כמו הכותב ס"ת צריך מקודם לעבד קלף מדבר גשמי מעור בהמה לעשות בתחלה כלי שמשרה האותיות עליהן כי אנחנו מגושמים לכך אנו צריכים כלי מגושם להשרות הקדושה העליונה עליו ואחר כך צריך לעשות עמודים לס"ת הנקרא עץ חיים על שם (משלי ג יח) עץ חיים היא למחזיקים בה ע"ש שבעבורן אנו מחזיקין את האותיות כך צריך האדם העובד את ה' לעשות כלי בכל דבר הן משא ומתן הן בשאר דברי עולם הזה ההכרחים כי זה נקרא למחזיקים בה כי עבור זה יתקיים התורה כמ"ש אם אין קמח אין תורה (אבות פ"ג) אך יהיה הכל לעבודתו יתברך שלא יעשה בשביל עצמו כדרך השוטים והרשעים.<sup>332</sup>

מעניין כי הדימוי שבחר ר' מנחם נחום מצ'רנוביל הוא ספר תורה, באופן שרעיון העבודה בגשמיות מתבאר לאור ראשית דבריו, אם האדם בפנימיותו הוא תורה, שכן האות האלוהית שבקרבו מכילה את התורה כולה והיא חיותו האלוהית, הרי שגופו ומעשיו הגופניים משולים לקלף, לעמודים וללבוש של ספר התורה. כשם שספר התורה

332 מאור עיניים, עמ' קסב.



החומרי הכרחי כמצע לתורה הכתובה בו, ומקבל את קדושתו מכוח התכנים הרוחניים המוטבעים בו, כך נחוצים גופו ומעשיו של האדם כמצע וכהכנה לעבודתו הרוחנית, ועליו לעשותם כלי לעבודת ה'. בדומה לקדושת ספר התורה הופכים אותם מעשי חולין להיות "גם כן עבודה" ולהתקדש, מכוח המטרה שלשמה הם משמשים כלי. שוב ניכרת הדומיננטיות של מושג התורה על משמעויותיו השונות בדרשותיו של ר' מנחם נחום, והפעם גם ספר התורה כחפץ משמש משל וסמל לעבודה הדתית הנדרשת מהאדם.

בדרשות אחרות של ר' מנחם נחום ניכרת מגמה שהופיעה לעיל בכתבי המגיד ממזריץ': שילוב הניסוחים התואמים את דגם העבודה בגשמיות כהכנה בניסוחים שמשמטע מהם כי אף במעשי החולין יש ערך כשלעצמם, על שום החיות האלוהית המצויה בהם והניצוצות הקדושים שניתן להעלות מהם. לדוגמה:

ונודע שאין לך מבוא ליציה"ר לכנס בקרב האדם כ"א מתוך ריבוי התענוגים העוה"ז אכילה ושתייה ושאר תענוגי'... אך זהו בבני אדם שאין להם דעת לקיים בכל דרכיך דעהו (משלי ג ו) שדרשו מזה שיהא כל מעשיך לש"ש כי באמת אין שום דבר בעולם שיהא מונע לעבודתו ית"ש אלא אדרבה בכל דבר קטן וגדול הנוהג בעולם יוכל להתקרב ממנו לבורא ב"ה... כי הוא ית"ש לית אתר פנוי מיניה ובכל דבר הוא אדנותו ית' והוא החיות שבכל דבר... ואם כן בכל דבר שעושה יסתכל על החיות שבהדבר ההוא שהוא האדנות למשל אם אוכל אל יפסיקנו [את המאכל] משרשו המהווה הדבר המאכל והמקיימו כי החיות העליון מלובש בהמאכל הגשמי והאדם האוכלו מקבל החיות והפסולת נדחה לבר וכשמתחיל לדבר בכח החיות שקיבל דברי תורה או תפילה בדחילו ורחימו כראוי אזי מקשר את עצמו עם החיות לשרשו שנק' הוי"ה שמהווה כל ההוויות ומעלה ומייחד השני הבחינות.<sup>333</sup>

על ידי שמקרב כל הניצוצות והחיות העליון המלובש במאכל ההוא שהוא הטעם שטועם במאכל ההוא שהטעם הוא רוחני ולא ממשיי שהוא החיות הקודש העליון המלובש תוך המאכל הגשמי ההוא ובאכלו ממנו נשאר החיות בתוך האדם וניתוסף ונקשר בחיות ההוא שהוא החלק אלהי השוכן בתוכו ועם אותו הכח והחיות הניתוסף בו עובד את ה' ומדבר דבורים בדביקות ועושה מצות בדביקות וכל זה על ידי הכח וחיות מן המאכל שניתוסף בו ועל ידי שעולה ונדבק בבורא יתברך עם זה הכח יש עלייה לניצוץ הק' ההוא שהיא מלובש בגשמיות המאכל.<sup>334</sup>

333 שם, עמ' שז-שח.

334 שם, עמ' קמז. וכן ראו שם, עמ' קסח שוב בעניין אכילה שאדם מעלה בה ניצוצות קדושים בכך "שעובד ה' בכח ההוא" שקיבל מהאכילה.

בשתי המובאות מדובר על אכילה, ועל הכוח שמקבל האדם מהאכילה הגשמית ומפנה אותו לעבודת ה' הנורמטיבית: לתורה, לתפילה ולעשיית מצוות בדבקות. בכך משמשת האכילה הכנה לעבודה הנורמטיבית ומשרתת אותה. עם זאת בשתי המובאות, כבדרשות נוספות, מתייחס ר' מנחם נחום גם לחיות האלוהית המלוכשת במאכל הגשמי. הוא תובע מהאדם לזהות את הניצוצות הקדושים שבמאכל, ולדעת שהוא ניזון מהפנימיות ולא מחיצוניות המאכל. בדיעה זו פועל האדם גם על המאכל עצמו: על פי הטקסט הראשון הוא מחבר את החיות שבמאכל לשורשו ומקשר בכך את עצמו לשורשו, מפריד את החיות מהפסולת ומייחד אדנות והי"ה (קוב"ה ושכינתיה); ועל פי הטקסט השני הוא מעלה את הניצוץ הקדוש המלוכש במאכל – אך דומה שאלו שני ניסוחים המכוונים לאותה פעולה. בכל מקרה, עולה מדברשות אלו כי גם בעבודה בגשמיות כהכנה יש למעשה הגשמי ערך עצמי כפעולה דתית-רוחנית, אף שעדיין הוא תלוי במעשה המצווה לשם מימוש ערך זה. בדרשה אחרת של ר' מנחם נחום, שדווקא אינה דנה באכילה, ישנה וריאציה נוספת על דגם העבודה בגשמיות כהכנה:

אמנם כל עבודתנו של חול הוא בבחינת מלאכת המשכן ובשבת הוא סוד הקמת המשכן הענין הוא כי גם בחול כל עבודתנו להשרות שכינתו יתברך שמו שזה נקרא משכן שהקודשא בריך הוא שוכן בישראל דכתיב (ירמיה ז ד) היכל ה' הנה רק בחול הוא בחינת עבודה ומלאכה שבונים המשכן ובשבת הוא בחינת הדעת אז הוקם כל העבודה בבחינת הקמה... אמנם אי אפשר לבוא לבחינת שבת כי אם דרך הנהגת החול תחלה כי מי שטרם בערב שבת וכו' (ע"ז ג ע"א) ולכן נקרא עבודת החול חינוך וכפי החינוך שנתחנך בחול כן יזכה לבחינת שבת איש איש כפי עבודתו ולכן אמרו כל שומר שבת כהלכתו [על פי שבת קיח ע"ב] רצה לומר כהלכותו של כל ימי החול אם רב אם מעט... ולכן כתיב ששת ימים תעבוד ועשית כל מלאכתך ויום השביעי שבת וגו' רצה לומר שכל עבודתך בחול תהיה כדי שביום השביעי יהיה שבת.<sup>335</sup>

בדרשות חסידיות רבות יש ניסיון לפרש את הפסוק "ששת ימים תעבד... ויום השביעי שבת..." בהקשר של עבודה בגשמיות לסוגיה, שכן הכתוב מנוסח בלשון המצווה על העבודה כמו על השביתה. לעיל נזכר פירושו של ר' יעקב יוסף, שהפסוק אכן מצווה מלכתחילה לעבוד את ה' בגשמיות באותו אופן שהוא מצווה לקיים את מצוות השבת;<sup>336</sup> ובמקום אחר הוא הציע פירוש שלפיו יש לעבוד במשך השבוע כדי לחוות ייסורים וצער שיהיו רקע לעונג קדושת השבת, כיתרון האור מן החושך.<sup>337</sup>

335 שם, עמ' קכא.

336 תולדות יעקב יוסף, פרשת בא, עמ' קנ, לעיל סעיף 3.ב.

337 צפנת פענח, עמ' 407, לעיל סעיף 7.ד.

בדרשת ר' מנחם נחום כאן, כבדרשות הקודמות, העבודה בימות החול משרתת אמנם את השבת, אך במקביל יש בה ממד עצמי של עבודת ה'. גם בחיי החולין פועל האדם להשראת שכינה במעשיו ובעולם כולו, אך ה"מכה בפטיש", הקמת המשכן, מתרחשת בשבת. באותה מידה שעבודת החול זקוקה לקדושת השבת לשם הקמת המשכן, כך "אי אפשר לבוא לבחינת שבת כי אם דרך הנהגת החול", כלומר מידותיו ועצמותו של המשכן שייבנה בשבת מוכרעות על ידי עבודת הבנייה של ימות השבוע. יוצא כי על האדם לעבוד ולהתכונן בימות החול לקראת יום השבת, ועל כן מעשיו הגשמיים עשויים לקבל מעמד של עבודה בגשמיות כהכנה בהתאם לכוונתו.

מעניין כי לאור הבנת יחסי גומלין אלו בין השבת לימות החול מתבאר הביטוי "שמירת שבת כהלכתה" באופן המפקיע מהשבת את עצמאותה וקושר את השבת להילוכו של האדם בחול. הורה אומר, הזיקה הנוצרת בדרשה זו בין העבודה בגשמיות לבין העבודה הנורמטיבית אינה זיקה חד-סטרית התולה את העבודה בגשמיות במצווה, אלא תלות דו-כיוונית של שני אופני עבודת ה' זה בזה. העבודה בגשמיות, לפיכך, אינה עצמאית, אך עובדה זו אינה מעידה על נחיתותה המוחלטת ביחס למצוות השבת, באשר אף היא מקיימת תלות הפוכה.

התלות ההדדית שבין עבודה בגשמיות לבין העבודה הנורמטיבית אינה ייחודית לדרשה זו של ר' מנחם נחום מצ'רנוביל. לעיל<sup>338</sup> נדון משל הגן, המציב את העבודה בגשמיות כחומה סביב העבודה הנורמטיבית, התורה, שהיא הגן. ר' מנחם נחום קורא שם לעבוד את ה' בגשמיות מלכתחילה, באשר זיהוי הנוכחות האלוהית ב"חומה" הגשמית יהפוך אותה לשער, שדרכו ייכנס האדם אל מסתרי הגן על העבודה הרוחנית הנטועה בו. גם משל הגן, כדרשה הנידונה לעיל, יוצר מצב של תלות הדדית: החומה חסרת ערך בלא הגן שבתוכה, ואילו הגן ייוותר נעול בלא החומה המקיפה אותו והמאפשרת להיכנס אליו בעדה. באופן זה העבודה בגשמיות היא מבוא והכנה לעבודת ה' הנורמטיבית,<sup>339</sup> אך גם תנאי לה. כך מקבלת העבודה בגשמיות משנה חשיבות.

אילו היה מחקר זה חובק הוגים נוספים, עשויה הייתה העבודה בגשמיות שהיא תנאי לעבודה הנורמטיבית להפוך תת-סעיף של העבודה כהכנה, או אף להתגדר כדגם בפני עצמו. זאת משום שזיקת התלות הדו-כיוונית בין העבודה בגשמיות לבין המצווה משנה את יחסי הכוחות בין שני תחומים אלו בעבודת ה'. בהיקף החומר שלפנינו מצויות כמדומה רק שתי הדרשות שנוכרו לעיל ושבהן מוצבת העבודה בגשמיות כתנאי למצווה, אחת נוספת אצל ר' יעקב יוסף מפולנאה,<sup>340</sup> ואולי עוד אחת אצל

338 סעיף ד.3.

339 אמנם משל הגן נזכר לעיל בדגם העבודה בגשמיות מלכתחילה, משום שמוטיב זה נראה דומיננטי יותר בדרשה ההיא של ר' מנחם נחום.

340 לעיל הערה 89.

ר' אפרים מסדילקוב,<sup>341</sup> ובכולן יש היבטים נוספים המשלבים אותן באחד הדגמים הקיימים. אך יש מי שאפיון זה של עבודה בגשמיות תופס מקום דומיננטי בכתביו. ייצוג מובהק לכך משמש ר' זאב וולף מו"טומיר, אשר חוזר במגוון דרשות על הטענה הרדיקלית משהו, שעבודה בגשמיות היא תנאי לקיומה של תפילה נאותה, לדוגמה.<sup>342</sup>

ז

אצל ר' אפרים מסדילקוב נמצאה דוגמה אחת בלבד לעבודה בגשמיות כהכנה, אך גם דוגמה זו מתבארת על ידי ר' אפרים עצמו כחופפת וכזהה בפנימיותה לעבודה בגשמיות מלכתחילה. כותב ר' אפרים:

האדם העובד ה' בכל דרכיו ומקיים (משלי ג ו) בכל דרכיך דעהו שעושה הכל בדעת כמו אכילה ושתייה ושינה ודיבוריו עם העולם בכדי לקרבן או בכדי להסיר ממנו העצבות או בכדי פרנסתו להחיות את נפשו בכדי שלא ימנענו מלעבוד ה'... אזי הכל נעשה עבודת הקודש... ושורש הדברים הוא ענין עמוק כי הכל הוא לבוש השכינה כביכול וניצוצות קדושות אשר ירדו מטה ובדעת הוא מעלה אותם לשורשן.<sup>343</sup>

ברובד הראשון מדבר ר' אפרים על עבודה בגשמיות כהכנה, תוך שימוש בדוגמאות המוכרות בעיקר מהמובאות של ר' יעקב יוסף בשם הבעש"ט: שיחות בטלות שבמהלכן מעלה האדם את בן שיחו או את דיבוריו, שני הבדחנים המבדחים בני אדם כדי להסיר מהם את העצבות ובכך לסייע להם לייחד ולהתעלות, או אכילה, שתייה ושינה כדי לחזק את נפשו וכדי שהצרכים הגופניים לא יעכבו את האדם ויפריעוהו בעבודת ה'. כאשר אדם עובד את ה' בכל דרכיו בצורה כזו, אומר ר' אפרים, "הכל נעשה עבודת קודש". עם זאת, בהמשך הדברים הוא קובע כי מכיוון שכל ההוויה ספוגה בניצוצות קדושים, הרי שאותם מעשים שנוכרו למעלה אינם רק משרתים את עבודת ה' ומשמשים לה הכנה, אלא יש בהם ערך דתי כשלעצמם. דברים אלו כבר הובאו לעיל משם המגיד ור' מנחם נחום, אבל בניסוחו של ר' אפרים יש לראשונה אמירה מפורשת המזהה בין העבודה הגשמית כהכנה לבין העבודה מלכתחילה בהעלאת ניצוצות, באמירה "ושורש הדברים הוא ענין עמוק". כלומר, לאותו מעשה גשמי יש שני פנים, והשאלה היא כיצד האדם מבין ומגדיר את מעשהו.<sup>344</sup>

341 להלן סעיף 8.ה.

342 ראו אור המאיר, כרך א, עמ' רצג-רצה; כרך ב, עמ' קמב-קמג, קצג-קצו, רפא, שיד, ועוד.

343 דגל מחנה אפרים, עמ' קסב-קסג.

344 אותה תפיסה מופיעה גם אצל ר' לוי יצחק מברדיצ'ב: "ועוד נראה לפי עניות דעתי לתרץ קושי' זו דאמאי לא פליגי ב"ש בכל ברכת הנהנין דהוה ליה למימר דאמרינן בכל הברכות שכרא [במקום 'בורא'] דהנה בשולחן ערוך אורח חיים איתא שצריך שיכוין אדם באכילתו ושתייתו וכל צרכיו הכל כדי שיהיה לו כח לעבוד את הבורא ברוך הוא ולקיים בכל דרכיך

אשר לשורשיו של דגם העבודה בגשמיות כהכנה בהגות קודם החסידות דומה שאין צורך להאריך. בדגם זה מצוטטים במפורש המקורות, ובראשם דברי הרמב"ם הנסמכים על "בכל דרכיך דעהו". כפי שהובא לעיל,<sup>345</sup> המודל ההיררכי של הרמב"ם צוטט שוב ושוב בספרים רבים, ובהם ספרי הלכה לצד ספרי דרוש ומוסר, וראשוני החסידות עשויים היו לשאוב תפיסה זו ישירות מהרמב"ם או מר"י יעב"ץ, מבעל מנורת המאור, מהשולחן ערוך, מהשל"ה ועוד.

ניתן להצביע על סיבה אפשרית להיסטוריה העתיקה והענפה של דגם זה. עבודה בגשמיות כהכנה מקיימת הייררכיה ברורה בין העבודה בגשמיות לבין העבודה הנורמטיבית הן מבחינת ערכן הדתי היחסי והן מבחינת מידת עצמאותן. במובן זה זהו אחד הדגמים הפחות מאיימים על המערכת הדתית שבמרכזה תורה ומצוות. יתרה מזו, ההוראה לעבוד את ה' בגשמיות כהכנה אף מבססת את מעמדה של העבודה הנורמטיבית ומחזקת אותה, בהעמידה את העבודה בגשמיות כמשרתת וכמקדמת את עבודת ה' הנורמטיבית. מסיבה זו עשויה הוראה זו להלווה כל מי שנושא נפשו לקיום תורה ומצוות, ואין סיבה שמישהו יתנגד לה.

מכל מקום, גם דגם זה אינו העתקה מדויקת של פרשנות הרמב"ם ל"בכל דרכיך דעהו". ראשית, לעיל תואר מגוון הופעות של עבודה בגשמיות כהכנה, שרק אחת מהן ממשיכה בצורה ישירה את הקו שהתווה הרמב"ם. הדוגמאות שהובאו לעיל תחת הכותרת "סיוע על דרך השלילה" שונות מהותית מהצעתו של הרמב"ם, וכמוהן שונות הדוגמאות לתפיסה שיש לענג את הגוף כדי שלא ימנע את עונג הנשמה. קשה להצביע על נקודת השוני במדויק, שכן כל השיח הוא אחר. הבעש"ט עוסק בתענוגו של האדם ובעינוגו של הקב"ה, והרמב"ם שואף לידיעת אלוהים פילוסופית ומופשטת. נקודות השוני רבות כיוון שההקשר שונה לחלוטין, אף שהמשותף הוא אמנם הניסיון להכליל את מרב הפעילות האנושית כמכוונת לעבודת ה' (כשאף הגדרתה של זו נתונה במחלוקת).

דעהו עיין שם ובכתבי האר"י ז"ל העמיק בדברים אלו ומסתמא דבריהם עולה לקנה אחד דהיינו שהשם יתברך ברא בעולמו ד' בחינות דומם צומח חי מדבר וחפץ חסד הוא שיהי' לכל הדברים עליות היינו שהדומם יעלה לבחינות צומח וכשהחי אוכל הצומח יש יותר עליה היינו מבחינות דומם ומבחינות צומח לבחינות חי ואחר כך כשהאדם אוכל החי יש להכל עליה לבחינות מדבר עיין שם נמצא אתי שפיר דבכל ברכות הנהנין שייך למימר בורא פרי העץ או בורא פרי הגפן אפילו לבית שמאי דבזה שייך לומר בורא כי בורא לשון הוה שהרי כשאדם אוכל ונהנה אזי מתעלים כל הדברים לבחינות מדבר ונעשה מבחינות דומם צומח חי בחינות מדבר ונמצא בעת אכילת האדם נעשים ברואים חדשים... רק גבי הבדלה [= ברכת 'בורא מאורי האש'] שהוא דבר שאינו נכנס לגוף האדם רק שעושים מצוה בהמאור בזה סבירא לב"ש דלא שייך בזה בורא... לכן ס"ל דיש לכרך שברא" (קדושת לוי, פרשת ויגש, דף כט ע"א). כלומר, רל"י מברדיצ'ב מזהה בין דברי השולחן ערוך (המבוססים על הרמב"ם) לבין הרעיונות הלוריאניים, באמרו "ומסתמא דבריהם עולה לקנה אחד".



שנית, גם בדוגמאות העוקבות אחר דברי הרמב"ם ואפילו מצטטות אותו התגלה פעמים רבות כיצד המסגרת הרמב"מית ספגה אל תוכה וריאציות שונות על העמדה האימננטית, עד כדי זיהוי עבודת ה' כהכנה עם העלאת ניצוצות, חשיפת החיות האלוהית ושינוי צירופי האותיות. לו ישב הרמב"ם בסוף שבע שורות בבית מדרשם של המגיד ממזריץ' או ר' מנחם נחום מצ'רנוביל, מן הסתם היה תש כוחו באשר לא היה מזהה את דבריו המשוקעים בתורתם, ואפילו היו מכריזים "הלכה למשה...". משמע, גם כאשר חושפים את השורשים לרעיון זה או אחר שנתגלגל אל המחשבה ואל אורח החיים החסידי, עדיין יש חשיבות רבה לדינמיקה של צמיחת הגזע והסתעפות מגוון ענפיו ליצירת הנוף הייחודי של החסידות.

## 8. עבודה בגשמיות כתוצאה מעבודת ה' הנורמטיבית

בדגם זה, כבקודמו, מופעי העבודה בגשמיות לעולם צמודים לעבודת ה' הנורמטיבית ומקבלים את מעמדם כעבודת ה' רק בזיקה לעבודה זו. בשונה מעבודה בגשמיות כהכנה כאן מדובר במעשים הקודמים לעבודה הנורמטיבית אשר אינם מאפשרים או משפרים אותה אלא ניזונים מכוחה. כלומר, בדגם זה אין מתקיימת זיקה הדדית של העבודה הנורמטיבית והעבודה בגשמיות באופן שהראשונה מעניקה ערך דתי לשנייה, כאשר השנייה מסייעת לראשונה או משרתת אותה. דגם זה מושתת על תלות חד-כיוונית הקובעת באופן ברור ביותר את מעמדה הנמוך של העבודה בגשמיות ביחס לעבודה הנורמטיבית. דגם זה יעסוק במעשה חולין ההופך לעבודת ה' בגשמיות רק כאשר בעקבותיו מקיים האדם מצווה שבה הוא מכוון להעלות את מעשה החולין שעשה.

א

דוגמאות אחדות לעבודה בגשמיות ממין זה מצויות משמו של הבעש"ט. למשל:

דשמעתי ממורי... כי יש ראייה ודיבור ושמיעה והילוך ומשמוש וכו' וכאשר מיוחד זה למעלה לידע שהם אברי השכינה אז מעלה כל המדרגות כגון כל הדבור שדיבר כל היום ההוא יכוון להעלות ע"י דבורי תורה והתפילה של היום ההוא.<sup>346</sup>

על פי דברי הבעש"ט המובאים על ידי ר' יעקב יוסף מפולנאה יש אפשרות לכוון במעשה הנורמטיבי לספח אליו ולהעלות עמו את מעשה החולין שקדם לו. כך, מבלי

346 כתנת פסים, דף לה ע"א. רעיון זה מובא באופן כללי יותר אצל ר' יעקב יוסף מפולנאה: "ששמעתי ממורי בסוד אחר וקדם צרתי (תהלים קלט) כשהוא בסוד אחר אח"כ כשחזר ועולה למדרגה הנק' קדם מעלה גם אותן המדרגות הנק' אחר" (תולדות יעקב יוסף, פרשת שמות, עמ' קלד).

שנתכוון האדם בשעה שעסק בשיחות חולין לחשוף את החיות שבהן, להעלות באמצעותן את הדיבורים או המדברים עמו או לסייע באופן כלשהו לקיום המצוות, עולות שיחות החולין בסופו של היום למדרגה נעלה באמצעות קיום מצווה באותו כלי: בדיבור. בספר ערבי נחל מובא נימוק בשם הבעש"ט לטרנספורמציה זו שעוברים דברי החולין: דיבורים כאשר הם מורכבים מאותיות, והלא כ"ב אותיות התורה הן אבני הבניין של ההווה, וכשם שניתן להציבן זו לצד זו באופן שיוצר שיחת חולין כך ניתן לשנות את צירופיהן וליצור דיבורים שבקדושה. על כן העוסק בתורה ותפילה יכול בכוח דיבורים קדושים אלו לשנות בדיעבד את צירופי האותיות של דיבורי החולין שלו, אמנם לא עד כדי שתהא מעלתם כדברי תורה ממש, אך בוודאי יותר ממה שהיו כשבוטאו מלכתחילה:

אמר הבעש"ט זצ"ל כי האיש הנלבב ועוסק בתורה ובתפילה אזי אותן שיחות חולין שלו אשר הוא מדבר לצרכי גופו, ואינם דברים בטלים, נעשים לבוש אל דיבורי קדושה שלו, כי הלא אלו ואלו הן אותיות, ואין כל העולמות תלויים רק בכ"ב אותיות התורה. רק שבצירופים יש שינויים ולכן דיבורי הקדושה מכריחים את דיבורי הרשות הללו ומהפכים אותם ומשנים הצירופים, ונעשו מהם צירופי תורה שלמד האיש ההוא, אלא שמכל מקום אין מעלתם כמעלת דברי תורה ממש.<sup>347</sup>

אמנם ר' דוד שלמה אייבשיץ לא יכול היה לשמוע את הדברים מפי הבעש"ט, אך כל המרכיבים המופיעים בדבריו ידועים מטקסטים של תלמידי הבעש"ט המצטטים ישירות מפיו, כך שייתכן מאוד שזו מסורת שקיבל ר' דוד שלמה אייבשיץ מרבותיו, תלמידי המגיד, משמו של הבעש"ט.

באותו עניין מופיעה בתורת המגיד ממזריץ' דרשה שכבר נזכרה לעיל אצל ר' יעקב יוסף<sup>348</sup> משם הבעש"ט בעניין אורם וגחלתם של תלמידי חכמים. ר' יעקב יוסף תיאר את מצב הקטנות שבו מצוי התלמיד חכם כמצב שמתוכו ובתוכו יש לנסות לעבוד את ה' במידת האפשר במסגרת עבודה בגשמיות. בגרסתו של המגיד לדברי הבעש"ט מצב הקטנות הוא מעין תרדמה חסרת משמעות דתית כמעט, המקבלת את ערכה לאחר זמן, כאשר הצדיק לומד ומתפלל, כלומר מקיים מצוות, ובאמצעות עבודה נורמטיבית זו הוא גואל את הדברים הבטלים שדיבר ואת המעשים שעשה קודם לכן:

בשם ריבעש"ט הוי זהיר בגחלתן שלא תכוה וכו' כי כל דבריהם כגחלי אש... ואמר ז"ל כי הנה לפעמים צדיק גמור נופל ממדרגתו ועובד להשי"ת בקטנות דהיינו שאינו מתפלל בכוונה גדולה וגם הולך בטל לפעמים והנה אדם אחר הרואה את הצדיק... פן יהרהר האדם שהוא ג"כ יעשה זאת... לזה הזהיר התנא

347 ערבי נחל, חלק א, עמ' תל. לעניין צירופי אותיות ראו בהרחבה לעיל פרק ג, סעיף 10.

348 צפנת פענח, עמ' 108-110. וראו לעיל סעיף 6.א.

שלא ידמה א"ע לת"ח וצדיק. כי הצדיק זה כשיתעורר משינתו ויתחיל ללמוד ויתפלל כמקודם יעלה כל הדברים בטלים שדיבר וכל המעשים שעשה עד הנה יעלה הכל למעלה כידוע מסוד העלאת ניצוצין אף מדברים בטלים.<sup>349</sup>

על פי דרשה זו לאדם רגיל אסור ללמוד מן הצדיק, כיוון שהוא אינו מסוגל להפוך את מצב הקטנות שלו ל"גחלים עוממות" ולהפיח בהן אש מחדש. נקודה נוספת היא ההנמקה: "כידוע מסוד העלאת ניצוצין..."<sup>350</sup>. לאור הנמקה זו אף שמדובר בעבודה בגשמיות כתוצאה, ואף שהדברים הבטלים עולים למעלה אך ורק בזכות זיקתם ללימוד ולתפילה, בסופו של דבר נעשית פעולה דתית משמעותית בדברים הבטלים עצמם, בהעלאת ניצוצות מתוכם. הדבר מזכיר את הבנתו של המגיד באשר לעבודה בגשמיות כהכנה. גם שם הציע המגיד, שבהשתמש אדם בכלי או במאכל לחיזוק גופו לעבודת ה' הוא פועל במקביל גם על הכלי והמאכל עצמם ומתקנם בהעלאת ניצוצות. ייתכן מאוד שהמשפט "כידוע מסוד העלאת ניצוצין..."<sup>351</sup> בדרשה לעיל הוא תוספת של המגיד השוזרה בדרשה משם הבעש"ט, שכן מתאים למגיד לרכך את הקוטביות שבין הדברים הבטלים לבין עבודת ה'. אין כל דרך לוודא זאת, מאחר שכידוע לא הקפיד המגיד לציין באופן ברור היכן מתחילים והיכן מסתיימים דברי הבעש"ט במובאות הספורות שבכתביו.

ר' אפרים מסדילקוב מביא מסורת שונה משם הבעש"ט באותו הקשר, ולפיה ניתן לקשור את מעשי החולין באותו אופן לא רק לעבודה נורמטיבית ש"תכשיר" אותם לאחר מעשה, אלא אפילו למעשי חולין אחרים שבהם הייתה כוונה מלכתחילה לעבוד את ה' בגשמיות. כלומר, המעשה הגשמי עשוי לקבל גושפנקא וערך דתי ולהשתייך לדגם של עבודה בגשמיות כתוצאה, על ידי שרשרורו לעבודה בגשמיות מדגם אחר:

אפילו כשמדבר שיחת חולין והם חולין שנעשו על טהרת הקודש היינו שהוא דבוק בשעת שיחתו לחכמה שנקרא קודש בזה הוא מספר ומזהיר ומבהיק תולדות אדם היינו מה שפגם לפעמים בשיחת חולין הכל הוא מתקן ומעלה אותם הן כשמדבר דבורים בחכמה ומעלה על ידי דבורים כידוע בשם אא"ז נ"ע.<sup>350</sup>

## ב

בכתבי ר' יעקב יוסף מפולנאה, נוסף על אזכורים המובאים לעיל משם הבעש"ט, יש דוגמאות לעבודה בגשמיות כתוצאה גם בדרשות שהוא מפתח באופן עצמאי. במספר דרשות מתייחס ר' יעקב יוסף למשנה בקידושין "לא יתייחד אדם עם שתי נשים..."

349 אור האמת, דף סא ע"ב (ומקבילותיו: שמועה טובה, עמ' פא; צוואת הריב"ש, דף יז ע"א).

350 דגל מחנה אפרים, עמ' ד.

מתייחד אדם עם אמו ועם בתו וישן עמהם בקרוב בשר...<sup>351</sup>, כאשר ה"אם" וה"בת" מכוונות, על פי הסימבוליקה הזוהרית, לספירת בינה ולספירת מלכות. לדוגמה:

יש לפרש עוד משנה הנ"ל מתייחד אדם עם אמו ועם בתו וכו', ר"ל הדיבור שדיבר כל היום בגשמי של עשיה שנקרא בתו, יכוון לחבר ולייחד כל הדיבור של היום ההוא הגשמי אל הרוחני, כשמדבר אחר כך בתורה ותפילה יכוון במחשבתו שנקרא אמו להעלות כל דיבורי הגשמי ולייחדן עם הרוחני, וכן כל ראייה הגשמי, אחר כך כשרואה בספר וכו', וכן שמיעה והילוך וכיוצא בזה והבן.<sup>352</sup>

עולם העשייה המסומל בספירת מלכות זהה עם "בתו", המכוונת אף היא על פי הזוהר לספירת מלכות. עולם המחשבה, המסומל בספירת בינה, זהה עם "אמו", המכוונת אף היא לבינה. כך מתבאר הרובד העמוק של המשנה לא כהיתר להתייחד עם אמו ועם בתו, בניגוד לאיסור להתייחד עם שתי נשים סתם, כי אם כהוראה להתייחד עם "אמו" המטפורית. כלומר, להידבק בספירת בינה באמצעות תלמוד תורה ותפילה, ולכוון במצוות אלו כך שיוכל לייחד ולהעלות גם את "בתו" המטפורית, את כל דיבורי החולין שדיבר באותו יום תוך כדי פעילותו בעולם העשייה. באותו אופן ניתן לרומם את ראיותיו הכרוכות בעולם המעשה למדרגת עבודה בגשמיות, על ידי קישורן בראייה של קדושה, למשל בלימוד תורה, וכן את שמיעותיו והילוכיו: כל "בת" יכולה להתעלות דרך ה"אם" מאותה "משפחה", מאותו תחום פעולה.<sup>353</sup>

ג

בדרשות המגיד ממזריץ', פרט לדרשה שהובאה לעיל משמו של הבעש"ט בעניין הצדיק אשר בהיותו במצב גדלות הוא מעלה את דיבורי החולין שדיבר בהיותו בקטנות, ניתן להצביע אולי על דוגמה נוספת של עבודה בגשמיות כתוצאה. באחת מדרשותיו אומר המגיד כי "בתפילת מנחה וקבלת שבת מעלין כל אותן הדיבורים והמצוות של כל השבוע, שאז הוא עליית העולמות".<sup>354</sup> קשה להסיק הרבה ממשפט

351 קידושין ד יב.

352 בן פורת יוסף, עמ' שנו. מעניין שאותה משנה משמשת את ר' יעקב יוסף כאסמכתא גם לעבודה בגשמיות שאינה דווקא מדגם זה, אלא באופן שמרמו לפיצול תודעה; ראו למשל בן פורת יוסף, עמ' קי-קיב, רסט-רעא. בעמ' שסט שם נדרשת משנה זו כהוראה להגיע בתפילה להתפשטות הגשמיות ורבקות בשכינה. בדרשה זו הקישור הסימבולי הוא של "אמו" דווקא לשכינה, שהיא ספירת מלכות ואשר זוהתה בדרשות אחרות עם ה"בת".

353 אותו רעיון חוזר אצל ר' יעקב יוסף בכתנת פסים (דף לה ע"א): "וכאשר מייחד זה למעלה לידע שהם אברי השכינה אז מעלה כל המדרגות כגון כל הדיבור שדבר כל היום ההוא יכוון להעלות ע"י דבורי תורה והתפילה של היום ההוא וכן הראייה ושמיעה והלך יכוון להעלות ולקשר הגשמי ברוחני".

354 מגיד דבריו ליעקב, דרשה לא.

זה, שכן זו אמירה בודדה ולא דרשה ארוכה ומפותחת. כמו כן, המגיד מדבר על העלאת "הדיבורים והמצוות", כך שהמוקד הוא לאו דווקא מעשי חולין שמקבלים ערך דתי מתוך זיקתם לעבודה הנורמטיבית, אלא אולי עניין הזמן של כניסת שבת שמועיל להעלות את כל השבוע, ואפילו את המצוות שקוימו במשך השבוע.

ככלל ניתן לומר, שכשם שעבודה בגשמיות כהכנה לא הייתה פופולרית בכתבי המגיד ממזריץ', כך ועוד יותר מכך העבודה בגשמיות כתוצאה, הנתונה, כמו עבודה בגשמיות כהכנה, תחת הקריטריון של תלות והיעדר מעמד עצמאי. נראה כי יש בעובדה זו כדי לחזק את המגמה המסתמנת בכתבי המגיד לייחס לעבודת ה' בגשמיות מעמד עצמאי, תוך נטייה להורות לקיים אותה מלכתחילה.

#### ד

בכתבי ר' מנחם נחום מצ'רנוביל ישנה דוגמה אחת לכאורה לעבודה בגשמיות כתוצאה, בקטע מתוך דרשה המשלבת כמה וכמה דגמים של עבודה בגשמיות. בתחילת הדרשה דן ר' מנחם נחום בחיות המיתוספת לאדם כתוצאה מאכילתו, חיות שבכוחה הוא עושה מצוות בדבקות (= עבודה בגשמיות כהכנה), ואז הוא עובר לדבר על עבודה בגשמיות מלכתחילה, בקבעו כי אם בעת אכילתו נותן האדם את דעתו על פנימיות המאכל ומכוון לשם שמים לקיים "בכל דרכיך דעהו", אזי בעצם האכילה הוא עובד את ה'. בהמשך אומר ר' מנחם נחום כי לא כל אדם זוכה להעלות את אכילתו באופן זה, משום הקושי שבשכחת התאוה ומיקוד תשומת הלב בחיות הפנימית, ועל כן

מפני שהש"י חפץ חסד וחושב מחשבות לבל ידח ממנו נדח (על פי שמואל ב יד יד) שיהיה עליה בצד מה לכל האכילות החיצוניות של כל ישראל ע"כ קבע יום א' בשנה והוא ערב יוה"כ שמצוה לאכול ולשתות בו אפי' כשאוכל בבחי' חיצוניות שהוא למלאת תאוותו בעיה"כ [= בערב יום הכיפורים] נחשב לו ג"כ למצוה וכאילו התענה וכו' ועי"ז שיש פעם א' מצוה באכילה חיצונית ההיא עי"ז יש עליה לכל אכילות חיצוניות לכל השנה מאחר שגם בבחי' זו יש פעם א' קירוב לקדושה.<sup>355</sup>

כלומר, בדרשה היחידה שבה מעלה ר' מנחם נחום אפשרות לעבודה בגשמיות כתוצאה, למצב שמעשה גשמי שלא הכיל כל כוונה נעלה מקבל את ערכו הדתי לאחר זמן, מתוך זיקתו למעשה מצווה, מדובר בחסד שעשה הקב"ה עם מי שאינו מסוגל לעבוד את ה' בגשמיות מעצמו. לא נדרש כאן מן האדם אפילו לכוון באכילת המצווה, בערב יום הכיפורים, להעלות את אכילתו בשנה שקדמה, שכן כל הכוונות המעורבות

355 מאור עיניים, עמ' קמח. הדרשה ממשיכה ודנה בתענית ובנושאים נוספים, ובסיומה חוזר ר' מנחם נחום לדון בהעלאת ניצוצות באכילה, וקובע לבסוף: "ואין חילוק בין אכילה לעשיית שאר מצוות ועסק התורה כי הכל אחדות א' סוד אלוהותו ית'" (שם, עמ' קג).



בתהליך הן אלוהיות. קשה אף לכנות זאת עבודה בגשמיות, שכן האוכל בערב יום הכיפורים אינו בוחר לעבוד בדרך זו את ה', ואינו מודע לערכו הדתי של מעשהו. ברור, אם כן, שאין לראות בדוגמה ייחודית זו מודל שממנו יכול האדם ללמוד משהו לשם הרחבת תחומי עבודת ה' שלו.

## ה

ר' אפרים מסדילקוב, בדומה לבעש"ט ולר' יעקב יוסף מפולנאה, מתייחס לאפשרות להעלות באמצעות דיבורים של קדושה את דיבורי החולין שנאמרו לפני כן, שלא הייתה בהם כוונה לעבוד את ה' מלכתחילה. הוא מציע ביאור לפסוק "זה ספר תולדות אדם":

שבתורתו לשמה הוא מזכך דיבורים הרבה הן של עצמו שפגם באיזה דיבורים שדבר שלא בכוונה ונפלו בעכירות חומרות הן דיבורים של אחרים הכל הוא מעלה ומזכך ומטהר ועושה הבדלה... ונשאר רק טהור על ידי לימוד תורה לשמה, וזה יש לומר שמרומז בפסוק זה ספר היינו התורה שנקראת ספר לשון ספיר גזרתם יחד מאירות... [את] תולדות אדם היינו כל מעשיו של אדם נקראים תולדות.<sup>356</sup>

בהמשך דבריו מציע ר' אפרים מסדילקוב פירוש אחר לפסוק "זה ספר תולדות אדם" (בראשית ה א), ולפיו "ספר" אינו ספר התורה אלא סיפורי דברים, כלומר שיחות חולין שהייתה בהן מראש כוונת עבודה בגשמיות. טענה מרחיקת לכת זו, שלפיה גם באמצעות שיחות חולין שבהן מכוון האדם לעבוד את ה' בגשמיות ניתן להעלות את שיחות החולין שקדמו להן, ואת כל הדיבורים שלא הייתה בהם כוונה לשם שמים, מייחס ר' אפרים מסדילקוב לבעש"ט, כנזכר לעיל.

בדרשה נוספת, שחלקה הראשון הובא בדגם העבודה בגשמיות במעמד זהה למצוות,<sup>357</sup> נסמך ר' אפרים על חלוקה של סוגי דיבור שהציע הרמב"ם בהקדמתו למסכת אבות. בסוף הדרשה קובע ר' אפרים כי "כל תפילה שאין בה ממושעי ישראל אינה תפילה".<sup>358</sup> במקור התלמודי הייתה הכוונה להשתתפות פעילה של כלל ישראל בתענית ובתפילה. אך ר' אפרים דורש את דברי הגמרא גם על השתתפות סבילה של מושעי ישראל, דרך דיבורי האיסור שלהם, אשר אלו שעוסקים בתורה ותפילה מכוונים להעלותם עם תורתם ותפילתם: "שאמר להעלות אותם דברי בגידות על ידי תורה ותפלה שיהיה בה ממושעי ישראל ואז ונשמע קולו בבואו אל הקודש (שמות כח לה)

356 דגל מחנה אפרים, עמ' ד.

357 לעיל סעיף ג.4.

358 על פי כריתות ו ע"ב: "א"ר שמעון חסידא כל תענית שאין בה ממושעי ישראל אינה תענית שהרי חלבנה ריחה רע ומנאה הכתוב עם סממני קטרת".

שאז תפילתו נשמעת כשיהיה בצירוף פושעי ישראל".<sup>359</sup> בדברים אלו הופך ר' אפרים מסדילקוב את העבודה בגשמיות כתוצאה מאפשרות להרחבת עבודת ה' באמצעות העבודה הנורמטיבית לתנאי לקיומה של עבודה זו. כלומר, אם לא יכוונו המתפללים ולומדי התורה להעלות בדיבורי הקדושה שלהם את דיבורי האיסור של פושעי ישראל, לא זו בלבד שפושעי ישראל יישארו בפגיתם, אלא התפילה והתורה של שומרי אמוני ישראל לא יישמעו. באופן זה נוצרת תלות הדדית בין העבודה בגשמיות כתוצאה לבין עבודת ה' הנורמטיבית, תלות שבדרך כלל אינה מצויה בדגם זה.<sup>360</sup> יתר על כן, גם העבודה בגשמיות אינה עוד עבודת ה' בתחומי החולין, שהרי מדובר בדיבורי איסור של פושעי ישראל, ולא בשיחות בטלות.

דומה כי כמעט אצל כל אחד מן ההוגים הכיל דגם זה מאפיין חריג ומפתיע: החל במסורת הבעש"טנית שלפיה עבודה בגשמיות מלכתחילה, ולא רק מצווה, יכולה להעניק מעמד של עבודה בגשמיות כתוצאה לדיבורי חולין, דרך דברי ר' מנחם נחום מצ'רנוביל על החסד האלוהי ההופך אכילת חולין למקודשת, וכלה בדיבורי האיסור של פושעי ישראל, ההופכים על פי ר' אפרים מסדילקוב חלק מתפילת ישראל. דגם זה עושה רושם של מקבץ ניסיונות נואשים כמעט לקשור כל מעשה, ולו של פושעי ישראל, ולו של מי שאינו מתכוון לעבודה בגשמיות וכד', לעבודת ה'. באופייה עבודת ה' כתוצאה היא אמנם קלושה וחלושה, בלתי עצמאית ותלויה באופן מוחלט במעשי העתיד אשר יגדירו את מעמדה. אף על פי כן, עם כל רפיפותה, דומה כי עצם קיומה מדגיש את הרצון העז להכליל כל מעשה ומעשה של כל אדם ואדם ולהעלותו לשם שמים. גם העובדה כי קשה להצביע על מקורות קודם החסידות לדגם זה תומכת בהבנה זו: רק מי שמקדיש את מרב מאמציו להשגת טוטליות בעבודת ה' שלו, ולהצעת טוטליות שכזו לשומעי לקחו, עשוי להפיק בשולי הדגמים המרכזיים שבמשנתו גם רעיונות כגון אלו שהופיעו בדגם זה.

על אף הקרבה שלכאורה בין דגם זה לבין דגם העבודה בגשמיות כהכנה יש פער משמעותי ביניהם. פער זה בא לידי ביטוי, בין השאר, בשאלת קיומם או אי קיומם של שורשים טרום-חסידיים לשני הדגמים. ייתכן שהסיבה להיעדר שורשים לדגם זה, בניגוד לנוכחותם המשמעותית של שורשי הדגם הקודם, היא שקל יותר להצדיק מעשה חולין הכרחי מתוך התכוונות מלכתחילה לצרף אותו אל הקודש מאשר לתת לגיטימיות כביכול למעשה של חולין כשלעצמו, המקבל את ערכו הדתי רק בדיעבד, בעקבות מעין ניסיון תיקון באמצעות המעשה הנורמטיבי שלאחריו והכוונה הנלווית לו.

359 דגל מחנה אפרים, עמ' קיח.

360 לעניין עבודה בגשמיות כתנאי לעבודה הנורמטיבית ראו לעיל סוף סעיף 7.1.

## 9. עבודה בגשמיות באמצעות תודעת מצוות תמידית

דגם זה הוא מעין "בן חורג" למשפחת הדגמים של עבודה בגשמיות, ועל כן הוא ממוקם בסוף הרשימה. למען האמת קשה לדבר כאן על 'עבודה בגשמיות', שכן התפיסה המנחה דגם זה היא שעבודת ה' האולטימטיבית היא העבודה הנורמטיבית. עם זאת, מתוך מגמה שעבודת ה' תאפוף את כל הקיום האנושי, שהיא מגמה הבאה לידי ביטוי בכל אחד מאופני העבודה בגשמיות, צומח גם דגם זה, המציע דרך אחרת לטוטליות של עבודת ה': כל פעילות חולין של האדם תקושר בתודעתו למצווה שהוא מקיים באותו רגע ממש או לעברה שהוא נמנע ממנה. דגם זה חשוב גם מכיוון שהוא ניזון ממקורות קודמים לחסידות ומצא דרכו אל כתביה, לצד דגמים אחרים ישנים וחדשים.

א

המגיד ממזריץ' מתמודד באחת מדרשותיו עם קושיית התוספות<sup>361</sup> על הסתירה בין שני טקסטים תלמודיים: באחד נאמר כי תחילת דינו של אדם בשאלת "נשאת ונתת באמונה", ובשני נאמר כי תחילת הדין בשאלה על דברי תורה. המגיד מתייחס לשאלה זו כווריאציה על מחלוקת ר' ישמעאל ורשב"י בעניין חובת "לא ימוש ספר התורה" מול "ואספת דגנך". הוא שולל את הפתרון לסתירה זו על סמך ההבחנה בין בני עלייה לשאר בני אדם, ומציע דרך חלופית לשובה:

ודוחק לומר שמצוה זו ["והגית בו יומם ולילה"] ניתנה רק לבני עלי' שתורתם אומנותם והן מועטין כרשב"י ומלאכתן נעשית ע"י אחרים, אפס באמיתת הענין א"ל שבודאי הסותר מוכרח להיות עסוק בסחורתו שממנו חיותו והחוכר בחכירתו והאריס באריסתו ואפ"ה אפשר לקיים והגית בו כו' ד"מ המוכר בשמים צריך ליתן במשקל נמצא בשעה ששוקל הבשמים יחשוב במחשבתו שמקיים מצוות הבורא לא יהי' לך איפה ואיפה כו' (דברים כה יד) וכשמוכר החפץ בשווין ואינה מאנה את חברו יחשוב במצוות הבורא אל תונו... וכשהוא אוכל ושותה וישן יחשוב לשמור בריאת גופו לעבודת הבורא ולקיים ונשמרתם לנפשותיכם מאד (על פי דברים ד טו), נמצא אם הוא עושה כן הלא כל ימיו בלימוד התורה והמצוות במחשבתו הזכה אף בשעה שעוסק בדברים גשמיים ושפיר מקיים והגית מלשון הגיון לבו.<sup>362</sup>

המגיד מוותר למעשה על הבנת "והגית בו..." כפשוטו, כציווי על מצוות תלמוד תורה, שכן הבנה זו תחייב הבחנה בין יחידי סגולה, שתורתם אומנותם, לבין שאר העם, שאינם יכולים לקיים את המצווה באופן טוטלי. הוא מעדיף להעניק ל"והגית בו..."

361 תוספות על קידושין מ ע"ב.

362 שמועה טובה, עמ' עא.

משמעות כוללת ורחבה יותר, שלפיה ניתן לקיים את מצוות הגייה בתורה באמצעות כל הגיג על אודות מצווה מן התורה שהאדם מקיים תוך כדי חיי החולין שלו, ובעיקר מחשבה על העברות שמהן הוא נמנע בפעילותו העסקית וביחסיו עם בני אדם. הדגשת המחשבה על עברות שהאדם נמנע מהן מתחייבת מכך שהן מצוות והן עברות מוגבלות על פי רוב לזמן ולמקום מסוימים, ועל כן קיום מצווה ולו תוך כדי חיי החולין עדיין יהיה מוגבל בדרך כלל. הימנעות מעברה, לעומת זאת, בשל היותה הימנעות, יכולה להימשך על פני חיים שלמים ובכך לאפוף את כל העשייה. המגיד מרוויח את הטוטליות של "והגית" לגבי כל בני האדם בכל הזמנים והמצבים, במחיר ויתור על המובן המקובל של מצוות תלמוד תורה. הוא הופך את "לא ימוש", "והגית בו יומם ולילה" מלכתחילה לתביעה לערב בכל מעשי העולם הזה את תודעת עבודת ה' באופנים שונים. מעניין לציין כי ברשימת הדוגמאות לקיום דתי טוטלי זה מתייחס המגיד גם לאכילה, שתייה ושינה לשם בריאות גופו לעבודת הבורא. בהקשר זה מעשי החולין אינם מתפקדים כעבודה בגשמיות כהכנה, על אף הניסוח התואם את הרעיון הרמב"מי, אלא כקיום הציווי התורני "ונשמרתם לנפשותיכם".

דוגמה נוספת משמו של המגיד ממזריץ' מביא ר' מנחם נחום מצ'רנוביל:

ומורי היה מרגלא בפומיה לקרות זה חולין שנעשו על טהרת הקודש, כי אפילו בדבר הנראה חול יעשה על טהרת הקודש, כי בכל דבר יש תורה, למשל באכילה כמה תורה ודרכים יש בה, וכמה דינים בנטילת ידים, וכן במשא ומתן. ואמר מורי שחיות הדברים ההם הם מהתורה, ודיניה ההם שיש בהם, ואורייתא וקב"ה חד, כי הכל יש לו אחיזה בהתורה אפילו בריה קטנה.<sup>363</sup>

בטקסט זה, כבדרשות אחרות של ר' מנחם נחום, מתפקדת ה"תורה" במספר רמות. ראשית תואמת קביעתו של המגיד שבכל דבר יש תורה את הנאמר במובאה הקודמת, כי באכילה מקיים האדם מצוות רבות ונמנע מעברות רבות ("ונשמרתם לנפשותיכם", הימנעות ממאכלות אסורים, ברכות, נטילת ידיים וכו'), וכן במשא ומתן ובשאר מעשי החולין. שנית, התורה נתפסת כאן לא רק ברובד הגלוי שלה, כספר החוקים, אלא גם במהותה הפנימית. התורה שהיא וקב"ה חד, התורה שההוויה כולה רוויה באותיותיה, מובילה בהכרח לתפיסה אחרת – מהותית יותר – של עבודה בגשמיות, אשר נרמזת בקטע זה. מזהות התורה והאל נגזרת הקביעה "שחיות הדברים ההם הם מהתורה", שהרי האימנציה האלוהית שרויה באכילה, במשא ומתן ובשאר עיסוקי החולין. כך מתרחבת התורה וחובקת גם את העולם הגשמי. רעיון זה הודגם ופורט לעיל בדגם העבודה בגשמיות מלכתחילה.

363 מאור עיניים, עמ' קד (ראו גם תורת המגיד, כרך ב, עמ' ד).

## ב

ישנן דרשות נוספות שבהן מדגיש ר' מנחם נחום את האופן שבו מצוות התורה הנורמטיביות אופפות את כל הוויית האדם גם בשעה שהוא עסוק בחיי החולין והמעשה. בדרשות אלו, כמו במובאה האחרונה לעיל, תמיד ייתוסף מובן רחב יותר של מושג התורה, מובן אשר מתקשר שוב לדגמים האחרים וה"אמתיים יותר" של עבודה בגשמיות. למשל:

בכל דבר שיפנה ויראה יש תורה ודינים דהיינו למשל אם ישא ויתן במשא ומתן יראה על זה כמה דינים המפרשים היטב בתורה שבעל פה ויש שולחן ערוך חושן משפט על זה ואם באכילה נטילת ידים וברכת המזון וכיוצא בזה יש תורה על זה והתורה ההיא שבדבר ההוא היא המנהגת את הדבר ההוא... כי כביכול התורה מצמצמת את עצמה בכל דבר שהוא להנהגת העולם וזהו שאמר הכתוב (משלי ג ו) בכל דרכך דעהו כי צריך האדם בכל דבר אשר יעשה או יסתכל שיהא על פי התורה שבדבר ההוא... ויחשוב כי לא הוא העושה המשא ומתן ושאר דברים כ"א התורה שבדבר ההוא ועל ידה נעשה מעצמו ומתלבשת באדם ההוא ופועלת ע"י אבריו ודבורו כאמור לעיל דהיינו בקיימו מצוותיה שבדבר ההוא.<sup>364</sup>

בתוך אותו משפט עובר ר' מנחם נחום מ"יש תורה על זה", כשכוונתו לכך שיש הלכות הרלוונטיות לאכילה, משא ומתן וכד', ל"התורה ההיא שבדבר ההוא היא המנהגת את הדבר", כאשר באמירה זו שבה התורה להיות החיות האלוהית המניעה את כל היש, ולא רק ספר חוקים הקובע כללי התנהגות. בהמשך הוא מורה לפעול "על פי התורה שבדבר" באופן שיכול להתבאר הן במובן של עשייה והסתכלות בהתאם לחוקי התורה הנוגעים לעניין והן במובן שבכל מעשה או מבט יזהה האדם את התורה הנוכחת בדבר ההוא. בסוף הדרשה מתברר כי שתי מגמות אלו מתלכדות אצל ר' מנחם נחום: התורה כישות וכנוכחות היא הפועלת דרך האדם ובמציאות כולה, והביטוי או אחד הביטויים לכך הוא מצוות התורה שמקיים האדם.

אותה מגמה מעורבת הופיעה גם בטקסט שהביא ר' מנחם נחום בשם הבעש"ט בעניין המחליף פרה בחמור מול העוסק בלימוד סוגיית החלפת פרה בחמור. במסגרת האדרת עבודת ה' בגשמיות נסקרו בדרשה זו מספר אופנים לעבודה בגשמיות, וביניהם "גם כן בפשוט אם מתנהג על פי התורה".<sup>365</sup>

364 מאור עיניים, עמ' ריד.

365 שם, עמ' שג. וראו לעיל תחילת סעיף א.5.

דוגמה נוספת ההולמת דגם זה מצויה בדברי ר' לוי יצחק מברדיצ'ב: "דהנה יש תקנה לאנשים אשר הם מפוזרים ועוסקים במשא ומתן כי צרכי ישראל מרובים האיך יכולים לעסוק בתורה בשעה שהם עוסקים במשא ומתן כמ"ש שהמע"ה [= שלמה המלך עליו השלום] בכל דרכך



כאמור, לדגם זה שורשים עתיקים בהגות שקודם החסידות, החל במדרש וכלה בספרי מוסר כשלי"ה, קב הישר ואחרים.<sup>366</sup> דגם זה מציג את התביעה הפשוטה ביותר, המובנת מאליה כמעט, באשר לשאיפה לטוטליות דתית. מה יכול להיות נכון יותר מאשר להביט על החיים כולם דרך הפריזמה של תרי"ג מצוות? ! אף על פי כן שוליותו של דגם זה בדרשות ובמסורות משמם של מנהיגי החסידות בראשיתה, עד כדי היעדרותו מהמובאות בשם הבעש"ט או מדרשותיו של ר' יעקב יוסף מפולנאה, מעידה על חוסר הלימתו את המגמה המרכזית בראשית החסידות. אין בכך כדי להעיד על שוליותן של המצוות. ההפך הוא הנכון. בדרשותיו של ר' יעקב יוסף מפולנאה, למשל, מוקדשת התייחסות נרחבת למצוות, אך ר' יעקב יוסף מבכר דיון ברוחבן האין-סופי של המצוות מעבר להופעה המצומצמת שלהן, המוגבלת לקיום פיזי במקום ובנסיבות מסוימות,<sup>367</sup> על פני קישור כל פרט בחיי החולין להופעה מצומצמת זו. לצד מרכזיותן של המצוות העדיפו ראשוני החסידים להורות על עבודה בגשמיות כמשמעה, בדרך כלל מתוך ראיית עומק של הנוכחות האלוהית בחומר, המאפשרת את קידושו מכוח ההכרה באימנציה והשאיפה להעצים אותה. דגם זה של עבודה באמצעות תודעת מצוות תמידית הוא ראייה נוספת לכוחה הבוחר של ההגות החסידית, אשר מתוך מגוון השורשים המסועפים שהזינו אותה בחרה לטפח אחדים ולהצמיח להם שלל ענפים, פרחים ופירות, ולהותיר אחרים כנטיעה שלא עלתה יפה בשולי הגן.

## סיכום

בחלק זה של הספר נפרש תיאור פנומנולוגי מקיף של רעיון העבודה בגשמיות בראשית החסידות. תיאור זה הראה, כי ניתן לאפיין את ההוראה לעבוד את ה' בחיי החולין ולא רק במצוות באופנים שונים, בהתאם למספר קריטריונים. כמו כן הוטעמה העובדה, שאף במסגרת כל אחד מן הדגמים של העבודה בגשמיות אין אחידות, ואפשר לזהות ניואנסים דקים ולפעמים הבדלים משמעותיים בין הופעות שונות של אותו דגם בכתביהם של הוגים שונים ואף בהגותו של מחבר אחד.

תוך כדי מתן הדוגמאות וניתוח הדרשות שולבו פה ושם אמירות כלליות באשר לפרישת דגמי העבודה בגשמיות בכתביו של הוגה חסידי זה או אחר, מידת הדומיננטיות של הדגמים השונים, והגיון הניתן להם בחיבורים השונים. החלק הבא

דעהו כי הנה בשעה שאדם הולך בשוק בשע' שפגע בו אשה ואינו רוצה להסתכל בה ולא בבגדי צבעונים של אשה הוא דזוכר מאמר אסור להסתכל באשה ואסור להסתכל בבגדי צבעונים של אשה (ע"ז כ א) ונמצא לומד אז הלכה הנ"ל ובשוק ששם הוא הפקר ויכול הוא לומר שקר ואינו אומר דזוכר בפסוק לא תכחשו (ויקרא יט יא) ונמצא לומד אז זה הפסוק (קדושת לוי, דף קה ע"א).

366 ראו לעיל פרק ד, סוף סעיף 6.

367 ראו על כך בהרחבה להלן פרק ח, ראש סעיף 2.

עיקרו כינוסן של אמירות אלו, הרחבת הדיון בדגמי העבודה בגשמיות אצל כל הוגה, והעמקת הניתוח במפת הדגמים. בחלק זה תוצע תמונה כוללת של כל אחת מן הדמויות שגדונו לעיל: הבעש"ט, ר' יעקב יוסף מפולנאה, המגיד ממזריץ', ר' מנחם נחום מצ'רנוביל ור' אפרים מסדילקוב.

לצורך הצגת התמונה הכוללת ומשמעותה יש להתקדם צעד נוסף ולהכניס גורם חשוב וכבד משקל, שנזכר אף הוא בפירוט הדגמים לעיל באופן אגבי ולא מסודר, והוא התפיסה האימננטית. מטרתי תהיה, אם כן, לנתח בכתביהם של ההוגים הללו את הופעותיה של העמדה האימננטית לגווניה ואת הזיקות שביניהן לבין מפת דגמי העבודה בגשמיות, ולראות מה אפשר ללמוד מכך על הקשר שבין רעיון האימננטיה לבין תפיסת עבודת ה'.

חלק שלישי

**בין אימננציה להתנהגות דתית**  
**התפיסה האימננטית ודגמי עבודה בגשמיות**



## מבוא

בפרקים הקודמים נדונו בהרחבה התפיסה האימננטית בכלל ואופני ביטוייה בראשית החסידות בפרט, וכן עבודת ה' בגשמיות כהנחיה דתית בכלל ודגמי עבודה בגשמיות בראשית החסידות בפרט.

בחלק זה אנסה לעמוד על הקשר שבין התפיסה האימננטית, כפי שהיא באה לידי ביטוי בהגות החסידית בראשיתה, לבין ההנהגה הדתית של עבודה בגשמיות לסוגיה השונים. למעשה, כבר בפרקים הקודמים עלו התייחסויות רבות לזיקה שבין תחומים אלו, אם ברמז ואם באמירות מפורשות.

ככלל, הוצגה לעיל הבעייתיות שבעצם ההבחנה בין התפיסה האימננטית כ"תאולוגיה" לבין העבודה בגשמיות כ"הנהגה דתית" או "מעשה דתי". זאת משום שהצבעתי על כך שנכון יותר לראות בספרות החסידית שיקוף של תפיסת עולם קיומית, שיש בה זיקות מורכבות בין התודעה, החוויה והמעשה הדתי. יסודות אלו שלובים זה בזה עד כדי כך שברוב המקרים אי אפשר לשחזר יחס סיבתי ביניהם, אלא לראות בהם פנים שונים של מצב קיומי אחד, כשלצדו מצבים קיומיים נוספים.<sup>1</sup> תפיסה זו שוללת מראש את הדיכוטומיה בין תורת אלוהות תאורטית לבין הנהגה מעשית הנגזרת ממנה או הגוזרת אותה ובוחרת בה כמעניקת לגיטימיות.

במסגרת מה שכונה לעיל האקזיסטנציאליזם הלשוני ניתן לזהות, כאמור, מגוון מצבים קיומיים שבתוך כל אחד מהם קשרים שונים בין התודעה, החוויה והמעשה הדתי. לאור ראייה זו יש מקום לבחון אצל המחברים השונים האם יש נטייה בולטת או הדגשת יתר של מצב קיומי מסוים ביחס לאחרים, באופן שיתבטא בשני ערוצים במקביל: בדומיננטיות של אחדים מהרכיבים של התפיסה האימננטית, ובמרכזיות של דגמים מסוימים של עבודה בגשמיות ושוליותם של אחרים.

בטרם אכנס בפירוט לעיון בכל הוגה בנפרד, ובתבנית המוטיבים המצויים במוקד לעומת אלו הפריפריאליים, ראוי להזכיר את הנחת היסוד העומדת בבסיס הדיון הנוכחי (ובבסיס המחקר כולו). על פי הנחה זו יש קשר ברור בין האימננציה לבין



העבודה בגשמיות. ואכן זכתה הנחה זו לראיות רבות עד מאוד תוך כדי פרישת מפת הדגמים השונים של עבודה בגשמיות בחלק הקודם.

בחלק גדול מהטקסטים הדנים בעבודה בגשמיות, כמובא לעיל, ישנה הצדקה אימננטית להנהגה דתית זו. הצדקה זו מנוסחת במגוון אופנים, שיש בהם ביטוי להיבטים השונים של הרעיון האימננטי: עבודה בגשמיות כהעלאת ניצוצות קדושים, כהעלאת אותיות התורה המרכיבות את המציאות, כזיהוי וחיפה של החיות האלוהית שבהוויה, או בניסוחים על נוכחות "ה' יתברך" בתוך הגשמיות, "לית אתר פנוי מיניה" כהצדקה לעבודה בגשמיות ואף כתנאי, שרק המאמין והאוחד בתפיסה זו יעבוד את האל בגשמיות, ועוד ועוד. במקביל, בטקסטים רבים אחרים מתוארת העבודה בגשמיות לא כתוצאתה של האימננציה האלוהית אלא כזו המחוללת אותה: באמצעות העבודה בגשמיות מנכיח האדם את האלוהות בעולם בעצמה גבוהה יותר, מייחד את הפנים השונים באלוהות ומאחד את ההוויה וכד'. בטקסטים מסוימים תוארו שני הכיוונים במשולב, הווה אומר, התפיסה האימננטית משמשת רקע ומקור להנחיה לעבוד את האל בגשמיות, ובמקביל מחזקת פעילות זו את האימננציה והאחדות באופנים שונים ומגבירה אותה.

אמנם בשניים מתוך מגוון הדגמים של עבודה בגשמיות שנסקרו נחשפת הנחת יסוד הפוכה, ולפיה קיימת דיכוטומיה מוגדרת ויש פער ברור בין הגשמיות לבין עולמות הרוח והדבקות באלוהות. מסיבה זו מרחיקה המעורבות בעולם החומרי את האדם מהאלוהות, והעבודה בגשמיות מקבלת משמעות אחרת לחלוטין: בדגם של עבודה בגשמיות בפיצול תודעה מדובר בפעילות בעולם הגשמי הנעשית כלאחר יד, בשעה שכל תשומת לבו של האדם נתונה לדבקותו בכורא, הנבדל ומנותק מענייני החומר. יש הלימה בין חוויית העולם המפוצל לגשמיות ולרוחניות לבין ההנהגה הדתית התובעת מהאדם פיצול פנימי. בדגם של עבודה בגשמיות כהכנה ישנה הבנה שכונתה סיוע על דרך השלילה. על פי הבנה זו המעורבות בעולם העשייה אין לה ולא כלום עם ייחוד האלוהות או עם הנוכחות האלוהית בעולם, והיא אך ורק גורם ממתן לכמיהתו של האדם לדבקות מוחלטת באלוהות האין-סופית, דבקות שמסכנת את הקיום האנושי.

ביחס למכלול הטקסטים הדנים בעבודה בגשמיות מקומם של הטקסטים המשתייכים לדגם העבודה בפיצול תודעה, וכן מקומם של אלו המשתייכים לתת-הסעיף שבתוך דגם העבודה בגשמיות כהכנה, הוא שולי ביותר, ועל כן אינו שולל את הקביעה בדבר הקשר הברור שבין התפיסה האימננטית לבין עבודת ה' בגשמיות. כמו כן, במסגרת האקזיסטנציאליזם הלשוני יש זכות קיום גם לתפיסות אלו, באשר הן תואמות מצב קיומי ספציפי שמקיים תודעה דתית, חוויה קיומית ומעשה דתי. גם למצב קיומי זה יש מקום במערכת הכוללת שמציעה ההגות החסידית, אלא שהוא אינו מופיע כלל אצל חלק מההוגים, ואילו אצל אחרים הוא מופיע אך לא בקדמת הבמה. כפי הנראה, לפחות בראשית החסידות הוא ממוקם נמוך במדרג האופציות הקיומיות.

בפרקים שלהלן אדון, אם כן, ביתר פירוט בזיקות הפנימיות שבין הרעיון האימננטי, כפי שהוא עולה מדרשותיהם של ההוגים שנדונו עד כה – הבעש"ט, ר' יעקב יוסף מפולנאה, ר' דב בער המגיד ממזריץ', ר' מנחם נחום מצ'רנוביל ור' אפרים מסדילקוב – לבין עבודת ה' בגשמיות. לאור ההנחה, שאצל כולם קיים קשר הדוק בין אימננציה אלוהית לעבודה בגשמיות באופן כללי, אעמוד על הדגשים הייחודיים אצל כל הוגה: הרכיבים הדומיננטיים לצד אלו שהוסטו לשוליים בתמונת האימננציה, והקשר בינם לבין פרישתם של דגמי העבודה בגשמיות (מרכז מול שוליים). באמצעות ניתוח מפורט זה אנסה להעמיק בהבנתם של המצבים הקיומיים השונים שמציעים הבעש"ט וממשיכי דרכו, ושל התפיסה הדתית הכוללת המשתקפת בעדם.

יש להזכיר, כי ההבחנות העיקריות ששימשו ככלים לבחינת רכיבי התפיסה האימננטית הן בריאה / אצילות, ישירות / מיצוע, אצילות רציפה / מקוטעת, רצון / דטרמיניזם, פרסונליות / אימפרסונליות, מוניזם / פלורליזם, אקוסמיזם / קיום מובחן, שוויוניות / הייררכיה, אימננציה מלאה / סלקטיבית (רק לאדם מסוים במקום ובזמן מסוים) / מפורזת (ניצוצות קדושים) / ספציפית (בתורה, בלשון), אימננציה כנתון אונטולוגי / אפיסטמולוגי (תלויה מודעות). להלן אשוב ואשתמש בהבחנות אלו.

הפרק האחרון בחלק זה יסטה במקצת מהאמור לעיל, ויפנה לדון בביטויי השונים של רעיון העברה לשמה בדרשותיהן של הדמויות שבמוקד חיבור זה, ובזיקות שבין רעיון זה לבין התפיסה האימננטית. העיסוק בסוגיה זו נדרש כאן מאחר שהיא נושקת לעבודה בגשמיות במובן של הענקת ערך דתי לפעולות שאינן בתחום העשייה הדתית הנורמטיבית, אף שבמקרה זה מדובר במעשים הנוגדים את הנורמה באופן מובהק, ולא בכאלה שהיחס אליהם עשוי להיות אינדיפרנטי.<sup>2</sup> הזיקה לתפיסה האימננטית עשויה להתקיים בדומה לעבודה בגשמיות, שכן האימננציה האלוהית פותחת פתח להתקשר לאל באופנים שונים ומגוונים, ובאופן עקרוני ייתכן שגם מעשה העברה יכול להפוך כלי לעבודת האל ולהעצמת האחדות האלוהית בהווה. מעבר לעיסוק בעברה לשמה כשלעצמה נדמה כי יש בנושא זה כדי לשפוך אור נוסף על מוקד רעיון הנוכחי בסוגיית העבודה בגשמיות.

2 סוגיה זו נדונה לעיל, במסגרת אחת הפרשנויות לפסוק "בכל דרכיך דעהו"; ראו פרק ד, סעיף 8.



## פרק ז

# אימננציה והתנהגות דתית אצל הבעל שם טוב

### 1. התפיסה האימננטית אצל הבעל שם טוב

רכיביה של התפיסה האימננטית אצל הבעש"ט פורטו ונדונו בהרחבה לעיל בפרק ג. אחזור כאן בקצרה על עיקרי הדברים. כאמור שם, במובאות משמו של הבעש"ט בקושי נזכרים מושג האין סוף ורעיון הצמצום, ואין דיון משמעותי בשאלת רציפות האצילות. אשר לאימננציה ודטרמיניזם, במובאות השונות משם הבעש"ט מדובר על נוכחותה הממשית של האלוהות בתוך האדם – התלכשות השכינה באדם באופן שהיא מחיה אותו ונותנת לו כוח לפעול, נוכחת בכל תנועה ומחשבה של האדם: מדברת דרך פיו, מקיימת מצוות או לומדת תורה באיבריו, זהה עם היצר הרע המפעיל את האדם, ועוד. עם זאת, האדם אינו פסיבי ומופעל לחלוטין, שכן לא זו בלבד שהגדרת הידיעה התאולוגית הזו הופכת דרישה נורמטיבית חמורה (שצריך רצון חופשי לשם מימושה), אלא הבעש"ט מייחס לדרישה הדתית הזו כוח המשפיע באלוהות. הווה אומר, הבעש"ט משמר עמדה מעין דטרמיניסטית של "לית אתר פנוי מיניה" במובן האקטיבי ולא רק במובן של נוכחות פסיבית, וככל שעמדה זו קיצונית הוא מבקש במקביל לשמר עמדה המייחסת ערך ויכולת פעולה קיצוניים גם לבחירה החופשית של האדם, באשר רצונו יכול להשפיע לא רק על נסיבות חייו שלו, כי אם גם על הדינמיקה האלוהית.

אשר לפרסונליות האלוהית נמצא משם הבעש"ט התייחסויות מובהקות לישות פרסונלית המתקשרת עם האדם, ישות המכונה הקדוש ברוך הוא, השכינה, השם יתברך ועוד, כאשר לאותה ישות אלוהית שהבעש"ט מייחס פרסונליות הוא מייחס גם התפשטות אימננטית חסרת גבולות בכל מרחבי ההווה, ופעמים רבות משולבים הניסוחים השונים אלו באלו לבלי הפרד.

בסוגיית ההכרעה בין מוניזם ופולורליזם, ובין אקוסמיזם וקיום מובחן, ניתן למצוא אצל הבעש"ט אמירות המכוונות לתפיסה מוניסטית ואקוסמיסטית לצד אמירות המצביעות על הריבוי והקיום הנבדל של ההווה. מההקשר שבו מופיע משל הארמון משמו של הבעש"ט, וממגוון נרחב של טקסטים נוספים, הוצעה לעיל תפיסה שלפיה

תודעתו של האדם קובעת את המציאות שהוא נתון בה. מציאות זו עשויה להיות מוניסטית או פלורליסטית, אשלייתית או ממשית. התפיסה המעניקה לתודעה ולחווייה הדתית כוח למקם את האדם בעולם בעל אופי מסוים עשויה להסביר גם את הסתירות הנוספות שזוהו במובאות השונות משם הבעש"ט. למשל, בעניין אימננציה אלוהית באותיות: מצד אחד מודגשת "נחיתותה" של הנוכחות האלוהית באותיות ביחס לדרגות גבוהות יותר של האלוהות, ומתוארת ההשתלשלות ההיררכית של האימננציה האלוהית בתוך האותיות עצמן. מצד שני מופיעה קביעה השוללת את ההדרגתיות מכול וכול, והטוענת לאימננציה שווה של האלוהות בכל ההוויה.

מושגים לוריאניים שונים הקשורים לאימננציה האלוהית מופיעים בציטוטים המיוחדים לבעש"ט: העלאת ניצוצות, התביעה מהאדם ליחד קודשא בריך הוא ושכינתיה, המשכת השפע והאור האלוהי. גם כאשר לאופן השימוש במושגים אלו ניכר מהדרשות הבעש"טניות, כי לפעמים הם תואמים תפיסה של אימננציה מפורת והיררכית, ולפעמים תפיסה של אימננציה מלאה ואחידה: על פי טקסטים מסוימים, למשל, לאנשים שונים ממתנים ניצוצות קדושים ספציפיים השייכים לשורש נשמתם על מנת שישבו למקומם העליון, ואילו על פי טקסטים אחרים נראה כי הניצוצות הם ביטוי נרדף לחיות האלוהית התודרת באופן שווה בהוויה כולה. אותה הבנה כפולה חלה גם על הייחודים, שכן מושגי הייחוד והעלאת הניצוצות משמשים בערבוביה בטקסטים השונים, כך שבשני הרעיונות הללו ניתן לראות התמקדות בעולמות העליונים תוך ניסיון לפעול לשיקומם ולאיחודם מתוך העולם הזה ותוך התעלמות מממשותו של העולם הזה, או דווקא ביטוי להעצמת הקשר בין העולמות, הכרה באימננציה האלוהית בתוך הארציות והנכחת האלוהות בעצמה רבה יותר. וכך כאשר להמשכה, המתפקדת במובאות משם הבעש"ט באופן הניתן להבנה, מחד גיסא, כהשפעת שפע ספציפי או כללי לצרכים מסוימים וכביטוי לכוחו של הצדיק כפועל למען קהילתו, כעושה נסים, כמרפא וכד', ומאידך גיסא כהתייחסות מופשטת, שאינה תלויה בכיוון זה או אחר במרחב הפיזי, להעצמת הזיקה שבין האלוהות לעולם, באותו אופן שהעלאת ניצוצות קדושים ועשיית ייחודים עשויות להיתפס כזיהוי הנוכחות האלוהית בהוויה. לאור הנחת האקזיסטנציאליזם הלשוני הוצע לראות שתי אפשרויות אלו לא כהבנות סותרות של הייחוד, של העלאת הניצוצות או של ההמשכה, כי אם כמהלך משולב או כשתי רמות של פעילות דתית, בהתאם למצבו הקיומי של האדם, לתודעתו ולחווייתו בזמן נתון. ככלל הוצגה עמדה שלפיה אין לפתור את הסתירות על ידי מתן עדיפות לקוטב אחד והמעטת ערכו של האחר, ועם זאת צוין כי ניתן להסביר את המגוון בהנמקה שמעבר לטענה בדבר אי העקיבות האופיינית למחברים החסידיים. לעיל הוצע כי המציאות הסובבת את המיסטיקן ברגעי השיא של חווייתו סותרת אמנם את המציאות הסובבת אותו או את זולתו ברגעים של מצב תודעה אחר, שגרתי, אך שתיהן (ועוד אחרות) מתקיימות בהתאם לתודעתו של האדם, ושתייהן מוכלות באין סוף האלוהי, כאשר חוקי הסתירה אינם חלים על מורכבותה האין-סופית של ההוויה.



מצע רעיוני זה יהווה בסיס לא רק לדיון להלן על הבעש"ט עצמו, כי אם גם לפרקים הבאים שיעסקו בתפיסה האימננטית אצל ממשיכיו, תוך ניסיון לברר אילו יסודות בעש"טניים הם הדגישו, אילו יסודות החלישו או השמיטו, אילו יסודות הוסיפו (אם אכן הוסיפו), וכיצד הדבר משתלב במפת דגמי העבודה בגשמיות העולה מכתביהם.

## 2. עבודה בגשמיות אצל הבעל שם טוב

קודם לעיון בדגמי העבודה בגשמיות משם הבעש"ט יש לייחד מספר מילים להבהרת מעמדה של העבודה הנורמטיבית במשנתו. במספר מובאות בכתבי תלמידיו באה לידי ביטוי תפיסת המצוות כמערכת שלמה, נעלה, הכרחית ונצחית. באחת מדרשותיו של נכדו, ר' אפרים מסדילקוב, נזכרים דברי הבעש"ט בעניין מאמר חז"ל "מצוות בטילות לעתיד לבוא" (נידה סא ע"ב). הבעש"ט מקשה כיצד ייתכן הדבר, שהרי התורה היא נצחית וכל מצווה ומצווה מקיימת ומחיה את העולמות, ובהיבטל המצוות תיבטל ההווה כולה. וכך השיב ר' אפרים בשם הבעש"ט:

ומאז זללה"ה שמעתי או בשמו או בשם הרמב"ן ז"ל כי ישיגו העולם בחינת המצוה ושורש חיות המצוה האיך שהוא ממש חיות נפשו וחיות כל העולמות... וזהו פירוש מצוות שם מצוות הוא שהוא לשון ציווי זה יהיה בטל לעתיד לבוא כי לא יעשו המצוות מחמת שהוא מצווה מאת השם ברוך הוא ואם לא היה מצווה לא היה עושה רק ממילא יהיו רודפים לקיים המצוות כדי להחיות נפשם.<sup>1</sup>

הווה אומר, המצוות ודאי ימשיכו להתקיים, אלא שיעשו מתוך הזדהות פנימית לאור הבנת ערכן לקיום העולמות, ולא כציווי חיצוני. על כן ייבטל מהן שם "מצווה", אך במעשים על כל פרטיהם ודקדוקיהם לא יחול שינוי.

בדרשות שונות בכתבי ר' יעקב יוסף מפולנאה, ר' מנחם נחום מצ'רנוביל, ר' אפרים מסדילקוב ואחרים יש ביטוי לעיקרון הכולל של נצחיות המצוות, באמצעות התייחסות פרטית למצווה המוגבלת לזמן ולמקום מסוימים, לאדם או למצב. עיקרון חוזר בדרשות אלו הוא ההנחה, שלא ייתכן שקיומה של המצווה יהיה מוגבל. מהותה הרלוונטית תמיד של המצווה מתבארת על ידי מתן משמעות מוסרית, ערכית, תאורגית או אחרת למצווה, נוסף על ההקשר הקונקרטי ואופן הביצוע המעשי שלה. רעיון זה מיוחס כבר לבעש"ט (למעשה הוא קדום יותר,<sup>2</sup> אך לענייננו חשובה עמדת הבעש"ט), כפי שעולה במקור שלפנינו:

1 דגל מחנה אפרים, עמ' קמה.

2 ראו לעיל פרק ב, סעיף 5, בעניין ריבוי המשמעות האין-סופי של הדיבור האלוהי ואין-סופיות התורה, וההפניות שם.

מבעש"ט במדרש מה ראה קרח לחלוק על משה פרה אדומה ראה ותמוה. ופירוש בשם הבעש"ט זלה"ה ששאלוהו תלמידיו על ענין פרה אדומה היכן הוא רמוז במצווה זו לבוא מזה עבודת השם יתברך תמיד כמו שלימד הבעש"ט זלה"ה שכל המצוות הם נצחיות בשכל אף שבפועל הם בזמן ובמעשה בשכל הם תמיד נצחיים כי התורה היא אלוהותו ואלוהותו נצחיות כמו שאומרים כל תלמידי הבעש"ט ז"ל בשמו שכל התורה צריכה להימצא תמיד בכל זמן בדרך חכמה ושכל שיש ללמוד מכל מצווה רמזותה, ושאלוהו על פרה אדומה שאפי' בזמן ביהמ"ק לא נהג אלא לעיתים רחוקות.<sup>3</sup>

במקרה זה, מבאר הכותב משמו של הבעש"ט את משמעותה הרוחנית-מוסרית של מצוות פרה אדומה, כמסמלת את היטהרותו של האדם מגבהות לבו ורכישת מידת הענווה. זוהי אך דוגמה לתפיסה העקרונית, המניחה את נצחיותן של המצוות וחובת קיומן התמידית הן כמערכת כוללת, ביחס לעתיד הנגאל של אחרית הימים, והן כפרטים, ביחס למציאות שבה מצווה זו או אחרת אינה רלוונטית לכאורה.

רק על רקע יציבותה הברורה של הדתיות הנורמטיבית והיות התורה והמצוות מערכת כוללת, מחייבת ומובנת מאליה יש לדון בעבודה בגשמיות אצל הבעש"ט ובחסידות בכלל כמכלול מעשי נוסף על המצוות, או כהרחבה של הנורמה הדתית והמעשה הקדוש לעבר תחומים שהוגדרו קודם לכן כחולין גמורים. היחס המסורתי המחייב להלכה הודגש במחקרים שונים, למשל בדברי מרדכי וילנסקי על טענותיהם של המתנגדים נגד מורי החסידות, ובדברי זאב גריס בעקבות חקר ספרות ההנהגות החסידית. וילנסקי קובע כי רוב טענותיהם של המתנגדים הן האשמות שווא, גוזמאות או עדויות מפוקפקות. בין האשמותיהם של המתנגדים ניתן למצוא אמנם התייחסות לאכילה ושתייה מופרזות, לעישון ולשיחות בטלות, העשויים להעיד על ראייה חיצונית של חבורות שהפנימו את רעיון העבודה בגשמיות. עם זאת דומה כי למתנגדים חרו בייחוד ההתנהגויות שאפיינו את החסידים כקבוצה נבדלת ושאימו על אחדות הקהילה ועל שלטון ההנהגה הקיימת, מה שגרם לייחס להם חריגות בוטות מהנורמה שמאחדת את הקהילה.<sup>4</sup> גריס דן בספרות ההנהגות החסידית שהייתה נפוצה הרבה יותר מספרי הדרשות, ואשר משתייכת לשרשרת ארוכה של הנהגות רבניות המעודדות לשמירת מצוות, ואינה קוראת לשינויים נורמטיביים. הוא חוזר ומטעים שוב ושוב את המחויבות המוחלטת של הצדיקים החסידיים לקיום אורח חיים יהודי כהלכתו, את העובדה שהצדיק החסידי הוא איש הלכה, ואת מטרתה המרכזית של ספרות ההנהגות החסידית: לחזק את המערכת הנורמטיבית.<sup>5</sup> אין בקביעות אלו,

3 כתר שם טוב, דפים נו ע"ב-נו ע"א. וראו גם יושר דברי אמת, דף כב ע"א באותו עניין.

4 וילנסקי, חסידים ומתנגדים, כרך א, עמ' 17-18.

5 ראו גריס, ספר סופר וסיפור, עמ' 30-31, 88, 101-102; הנ"ל, ספרות ההנהגות, עמ' 140-141, 147 ועוד.

כמובן, כדי לערער על העבודה שהבעש"ט ותלמידיו קראו לעבודה בגשמיות, גם אם הדבר עולה בעיקר בספרי הדרשות, שהיו פחות נפוצים ופחות נגישים להמון, אלא רק להדגיש, כי בדיון בעבודה בגשמיות יש לזכור את המסגרת המסורתית הבסיסית המשמשת רקע לדברים, אף שלפעמים ישנו עימות סמוי או גלוי בין הנורמה לבין התביעה לעבוד את האל גם בגשמיות.<sup>6</sup>

במסגרת הנורמה ידועות מגמות במסורת היהודית השומטות את הקרקע מתחת לאפשרות קיומה של עבודה בגשמיות, בקראן לפרישות מהחולין ולהתנכרות לעולם החומר. מסורות משמו של הבעש"ט מעידות על התנגדותו למגמות אלו ושלילתו את הסגפנות. לדוגמה:

שאלו להבעש"ט: מה הוא עיקר העבודה, הלא אנו יודעים ואבותינו ספרו לנו שבימים הקדמונים היו אנשי מעשה מתעניין משבת לשבת, ואתם ביטלתם את הדבר הזה, שאמרתם שכל אדם שהוא מתענה עתיד ליתן את הדין שנקרא חוטא שמענה את נפשו. ע"כ הגידו נא לנו מה עיקר העבודה. והשיב להם הבעש"ט: אני באתי לעולם הזה להראות דרך אחר. שיראה אדם להמשיך על עצמו שלושה דברים הללו: היינו אהבת ד', ואהבת ישראל ואהבת התורה, ואין צריך לעשות סיגופים.<sup>7</sup>

וכאשר שמעתי בימי הבעש"ט זללה"ה היה אחד כזה שעשה סגופים והלך למקוה ששיג רוח הקודש, ואמר הבעש"ט זללה"ה בזה הלשון אשר בעולם התמורות משחקים עליו, והאמת כן הוא כי מה לאדם לרדוף אחר זאת ולבו חסור העיקר דביקות אל שזהו תכלית העבודה לדבק במידותיו יתברך באמת ובתמים, ואחרי הדביקות השלימה יכול להיות ששיג כל משאלות ליבו, כי ממילא נולד מזה השגת רוח הקודש וכדומה.<sup>8</sup>

6 עימות דרמטי יותר קיים מול רעיון העברה לשמה, שתפס מקום שולי ביותר בדרשותיהם של הבעש"ט ותלמידיו הקרובים, ויבואר להלן בפרק יב.

7 בוצינא דנהורא, דף טו ע"ב (וראו גם אור הגנוז, עמ' 74). ראו מקורות נוספים בהקדמת ספר הבעש"ט, עמ' לג-לד.

8 אור המאיר, כרך א, עמ' צו. ראו גם הסיפור שמביא בודק על התנגדות הבעש"ט לסיגופים: "ואירע בעיר הנ"ל שאיש אחד חילל שבת בשוגג, שאיחר בנסיעתו בעש"ק ממניעת העגלה, ואחר זה בא לפני הרב ר' מיכל לבקש ממנו שיתקן לו תיקון על חטאו הגדול חילול שבת החמור. וסידר לו הרב תשובה חמורה מאוד, כפי שכתוב ברוקח ושאר ספרים להתענות סכום רב ולגלגל עצמו בשלג, ולישב במים קרים בימות הגשמים, תחת הקרח, כדי צליית ביצה קלה. וכאשר התחיל האיש הנ"ל לנהוג עצמו בסדר הנ"ל, הבין בעצמו שלא יוכל לקיים כראוי בשום אופן מרוב תשות כוחו. ונזדמן הדבר שהבעש"ט בא לעיר חאדירקלאוו הסמוך לעיר הנ"ל, ותיכף נסע האיש הנ"ל על שבת להבעש"ט, ושאל מאתו תיקון על חילול שבת. אז השיב לו הבעש"ט: 'תיקח אחד פינט נרות ותדליקם בביהכ"נ על שבת קודש, וזה תיקון שלך'. ויהי בשמוע האיש דברי הבעש"ט זי"ע נשאר עומד כמתעתע, בחושבו מה יועיל לו נדבה

גם באיגרת ששלח הבעש"ט לר' יעקב יוסף מפולנאה הוא קורא לו "ומבשרך אל תתעלם ח"ו להתענויות [צ"ל להתענות יותר] מהחיוב ומהצורך".<sup>9</sup> אמנם הוראה זו עשויה ללמד על מידה מסוימת של "חיוב וצורך" להתענות.<sup>10</sup> ומעניין לציין, שאחת המסורות על הבעש"ט מתארת תקופה בחייו שבה "היה מתענה תמיד בהפסקות גדולות"<sup>11</sup> ומתבודד בהרים, אך דומה כי זוהי עדות לתקופה שטרם התפתחות דרכו החדשה, וממנה ניתן ללמוד דווקא על דרך השלילה כיצד נהג לאחר מכן.<sup>12</sup>

שלילת הסיגופים<sup>13</sup> מכשירה את הדרך לאמירות אחרות של הבעש"ט הקוראות לעבוד את ה' באמצעות העולם הגשמי דווקא, באכילה ולא בתענית, בתענוג ולא בסיגוף. להלן אדון באופן מפורט יותר ברעיון העבודה בגשמיות אצל הבעש"ט לאור דגמי העבודה בגשמיות שנחשפו מתוך מובאות משמו שציטטו תלמידיו.

במובאות משם הבעש"ט ובמסורות עליו מופיעים הדגמים האלה: עבודה בגשמיות בדיעבד, עבודה בגשמיות מלכתחילה, עבודה בגשמיות בין בדיעבד למלכתחילה, עבודה בגשמיות כהכנה, עבודה בגשמיות כתוצאה. הדגמים שאינם מופיעים: עבודה בגשמיות במעמד זהה למצוות, עבודה בגשמיות באמצעות תודעת מצוות תמידית. לא מצאתי הנחיה מפורשת משמו של הבעש"ט לעבודה בגשמיות בפיצול תודעה. ר' משה מדולינה, שמדרשותיו ניכרת תפיסה דיכוטומית, שלפיה פעילות בעולם הגשמי

מועטת כזו, לחילול שבת החמורה מאוד... ושאל לו הבעש"ט: 'מה לך זאת?' וסיפר לו האיש כל המאורע ואיך שסידר לו הרב ר' מיכל תיקון חמור מאוד שא"א לסובלו. ענה אותו הבעש"ט עוד הפעם: 'אל תירא כלל, רק תעשה כאשר צויתך'". בהמשך הסיפור מסביר הבעש"ט לר' מיכל "שבשבירת הלב שהיה להאיש הלזה מהחילול שבת שאירע לו כבר נתקן ונמחק החטא לגמרי" (סיפורים חסידיים, עמ' 94-95). כן ראו האמרות הנזכרות בסיפורים אחרים שם: "כמ"ש הבעש"ט נב"מ: כשנחלש הגוף נחלש גם הנשמה" (שם, עמ' 117); "מי שמענה גופו ומחסרו הנה הוא מחסר גם נפשו, כי בצלם אלוהים ברא את האדם, דו פרצופים גוף ונפש... שעיקר תאב ד' להשלים כל אבריו אברי הגוף והנפש שיהיו יחדיו תואמים שלימים קדש בלתי לה' לבדו, כנודע מדרכי הבעש"ט ז"ל" (שם, עמ' 43). כן ראו בעניין זה שבחי הבעש"ט, עמ' 205.

9 שבחי הבעש"ט, עמ' 105. על איגרת זו של הבעש"ט לר' יעקב יוסף מפולנאה מצביע רוסמן (הספקן בדרך כלל) כמהימנה, בקבעו: "המכתב נראה כביטוי ברור ומהימן של דעות הבעש"ט על סגפנות" (רוסמן, מכתבי הבעש"ט, עמ' 10).

10 ראו שוחט, על השמחה, עמ' 41.

11 שבחי הבעש"ט, עמ' 51.

12 בדומה למסורת על חוסר יכולת הבעש"ט לתקשר עם בני אדם בתקופה זו; ראו לעיל פרק ו, סעיף 3.א.

13 יוצאת מן הכלל בהקשר זה היא המסורת על פרישת הבעש"ט מאשתו: "שמעתי כשמתה אשתו של הבעש"ט אמרו לו אנשיו וב"ג [= ובני גילוי] שישא אחרת והשיבם הבעש"ט בלשון תימה לאשה אני צריך אני הייתי פרוש י"ד שנה במטה וזה בני הערשלי נולד ע"פ הדיבור" (שבחי הבעש"ט, עמ' 311-312). אך אין בפרט זה ללמד על הכלל, משום היחס הבעייתי לתחום זה דווקא, העולה ממקורות נוספים. ראו לעיל פרק ו, הערות 31, 34, 285.

פוגעת בדבקות, ואשר מציע במספר טקסטים פתרון של עבודת ה' בפיצול תודעה, ייחס גם לבעש"ט תפיסה כזו. לעיל הועלה ספק באשר לטקסט יחיד זה, האם אלו דברי הבעש"ט עצמו או דברי ר' משה. אשר לדגם של עבודה בגשמיות במעמד נעלה על המצוות הובאה דוגמה אחת המיוחסת לבעש"ט.<sup>14</sup> דוגמה זו בעייתית שכן לא ברור לחלוטין האם אלו דברי הבעש"ט או תוספת של ר' מנחם נחום מצ'רנוביל על דבריו, מה גם שהדבר תואם את עמדתו של ר' מנחם נחום עצמו בטקסטים אחרים, וכן שגרסה הפוכה בהבנת דרשת הבעש"ט מופיעה אצל ר' אפרים מסדילקוב (אף שסביר שיש בה שיבוש כפי שהצעתי שם). דוגמה נוספת השייכת לדגם זה מצויה במסורת הסיפורית על הבעש"ט שלפיה עבודתו של רועה הצאן המדלג מעל הבור גדולה מעבודתו של הבעש"ט. מכל מקום מצוי דגם זה בשוליים, אף שבשל הרדיקליות שבו יש חשיבות רבה לעצם מציאותו.

בלא ספק במרכז ה"מפה" הבעש"טנית של דגמי העבודה בגשמיות מצויה עבודה בגשמיות מלכתחילה. אמנם במספר טקסטים חוזרת הסיטואציה של "אם מוכרח לדבר עם חברו" בלית בררה, ומוצעת עבודה בגשמיות כדיעבד, ובמספר טקסטים אחרים מדובר במצב ביניים שבין מלכתחילה וכדיעבד, אך ההמלצה לעבוד את ה' בגשמיות מלכתחילה, הנסמכת על מוטיבים כמדרש חנוך תופר המנעלים וכדרשת הפסוק מקהלת "כל אשר תמצא... עשה" ואחרים, דומיננטית יותר. לצד ציטוטים שעולה מהם כי הבעש"ט דן בעבודה בגשמיות כדיעבד בשיחות חולין ישנם ציטוטים רבים יותר שלפיהם ניתן וראוי לעבוד את ה' מלכתחילה במסגרת "דברים בטלים" ו"סיפורי דברים". הבעש"ט מעיד על עצמו שמניח פיו לדבר כל מה שירצה מכיוון שהוא בדבקות תמידית, וכן שיושב בין בני אדם ומעלה את דבריהם. זאת ועוד, מסורות רבות על אודותיו מחזקות מגמה זו הן במגוון סיפורים על הנהגתו המעשית והן בביקורות שהוטחו כלפיו בקרב מתנגדיו. אשר לקהל היעד שהנהגה מעשית זו מופנית אליו, הבעש"ט אמנם מדגיש את תפקיד הצדיק כמעלה דיבורים ואנשים באמצעות דיבוריו, אבל אי אפשר להתעלם מההנחיות הרבות הפונות לכלל הציבור ואשר קוראות לעבודה בגשמיות מלכתחילה לא רק ליחידי סגולה.

בדרך כלל במובאות משמו של הבעש"ט אין קישור מפורש של האימננציה האלוהית לעבודה בגשמיות. עם זאת, במקרים שמוצעת הנמקה מסוימת או הקשר רעיוני לעשייה הדתית מודגשת על פי רוב הנוכחות האלוהית שבדיבור. במזון או בתענוגים, בדמות כ"ב אותיות התורה, הניצוצות או החיות האלוהית השרויים בהם. יוצאת דופן בעניין זה גרסה אחת של עבודה בגשמיות כהכנה משם הבעש"ט, שכונתה לעיל "סיוע על דרך השלילה", ולפיה הזיקה אל עולם החומר נובעת משלילתו ולא מזיהוי נוכחות אלוהית החבויה בו. בנושא זה מעניין לציין כי עבודה בגשמיות כהכנה במובן הרמב"ם, השב ומופיע במקורות טרום-חסידיים, נעדרת אצל הבעש"ט, למעט



וריאציה תמוהה שלפיה גוי שבכוח אכילתו עשה שירות לישראל מעלה בכך ניצוץ ממאכלו.<sup>15</sup> מעבר לחריגות שבייחוס עבודה בגשמיות כפעולה אוטומטית שגם גוי יכול לבצע בלא כל כוונה עדיין יש לשים לב, שההנמקה מושתתת שוב על האימננציה האלוהית – הניצוץ – בתוך המאכל, ולא על הקישור הרמב"מי, שאינו רואה באכילה כל ערך כשלעצמה אלא כלי שרת המקבל את משמעותו משרשו לעשייה הדתית ה"אמתית". עניין זה עולה בקנה אחד עם היעדרו של דגם העבודה בגשמיות כאמצעות תודעת מצוות תמידית מדברי הבעש"ט, שכן גם דגם זה מדגיש את בלעדיותה של העבודה הנורמטיבית. עבודה בגשמיות אצל הבעש"ט אחוזה, לפיכך, באופן כמעט מובהק בתפיסה של אימננציה אלוהית בעולם החומר.

ניתן, אם כן, לשרטט תמונה עקרונית שבמרכזה מצויה עבודה בגשמיות מלכתחילה, כמעגל שני מצויה עבודה בגשמיות בדיעבד או בין בדיעבד למלכתחילה, ובשוליים עבודה בגשמיות כהכנה וכתוצאה, עבודה בגשמיות כמעמד נעלה על המצוות ואולי גם כפיצול תודעה. מצד המשקל והנפח (או הגוון והשטח הצבוע)<sup>16</sup> של העבודה בגשמיות נראה כי אצל הבעש"ט היא תופסת נפח משמעותי ביותר, שכן בעיקרה היא הוראה הפונה לכל אדם בכל זמן ליזום מלכתחילה עבודת ה' דרך החומר, כך שתחום החולין נצבע כולו בצבע של עבודת קודש, ואין המדובר ב"איים" של עבודת הצדיק לבדו, או של סיטואציות ייחודיות שנקלעים אליהן בלית בררה. אשר למשקל, מצד אחד העבודה בגשמיות אצל הבעש"ט מקבלת בדרך כלל מעמד עצמאי, כפי שעולה משוליותם של הדגמים של עבודה בגשמיות כהכנה וכתוצאה, התולים אותה במצווה שהיא תוצאתה או סיבתה. מצד שני, היא נשארת כמעמד משני ואינה עולה למדרגת העבודה הנורמטיבית (למעט המסורת הסיפורית וכן המובאה שלאורן ניתן לייחס לבעש"ט גם העמדת עבודה בגשמיות מעל לעבודה במצוות, וגם שם מדובר בגוון ייחודי לעבודה בגשמיות). בכל מקרה, אין זהות בין הגוון של העבודה בגשמיות לבין זה של המצוות, והבחנה מסוימת נותרת בעינה.

מיפוי זה משקף גישה המשמרת את ממשות ההווה על הפלורליזם שבה ועל הגבולות וההייררכיות שבחוכה. במסגרת תפיסה זו מצטיירת האימננציה האלוהית כנוכחות "מפוזרת", הייררכית ולעתים סלקטיבית, הכרוכה בעבודה דתית שיש בה שילוב של עבודת ה' במצוות – שהיא הנחת יסוד בלתי מעורערת – עם עבודה בגשמיות הראויה בעיקרון לכל אדם ובכל זמן, ולעתים מסויגת לאנשים מסוימים ו/או למצבים של בלית בררה. גישה מרכזית זו אינה שוללת גישות אחרות, פריפריאליות. האחת, לדוגמה, היא הגישה הדיכוטומית, שבמסגרתה העולם נחווה כמפוצל לתחומי הרוח ותחומי החומר הנבדלים אלו מאלו, ואשר המעשה הדתי הראוי במסגרתה הוא זה של התמקדות במצוות ולכל היותר עבודה בגשמיות כפיצול תודעה. השנייה היא

15 שם, סעיף ג.7.

16 ראו לעיל פרק ה, סעיף 2.

הגישה האחדותית, שבמסגרתה העולם נחוזה באלוהות, והאימננציה האלוהית היא שוויונית וטוטלית באופן המקיים תודעה מוניסטית, אַקוסמיסטית, דטרמיניסטית, של אלוהות לא פרסונלית שלא מתבקש לעבוד אותה במצוות או בגשמיות, אלא להתאחד באי־סופיותה המוחלטת. גישה זו פריפריאלית בהתייחס למפת דגמי העבודה בגשמיות, שכן היא שוללת במהותה את העבודה בגשמיות, אך בהיררכיה הכוללת של המערכת האקזיסטנציאליסטית כולה היא מושא השאיפות של המיסטיקן. מרכזיותה ניכרה בדיוגנו לעיל על התפיסה האימננטית אצל הבעש"ט, ומוכן שאין לה מקום במסגרת החוויה הקיומית הרגילה שרוב בני האדם נתונים בה רוב הזמן, כך שגם מבחינת היקף האנשים והפעמים שהיא ממומשת היא מצויה בשוליים, על אף היותה במוקד כמיהתו והדרכתו של הבעש"ט.

כיוון שהבעש"ט מהווה בסיס להשוואה, נדונו כאן רכיבי התפיסה האימננטית והזיקות בינם לבין דגמי העבודה בגשמיות באופן פנימי במשנתו. להלן יישפך אור נוסף על תורותיו של הבעש"ט לאור הדגשים הייחודיים לתלמידיו וההשוואות בינם לבינו ובינם לבין עצמם.

## פרק ח

# אימננציה והתנהגות דתית אצל ר' יעקב יוסף מפולנאה

### 1. התפיסה האימננטית אצל ר' יעקב יוסף

בפירוט רכיבי התפיסה האימננטית בהגותו של ר' יעקב יוסף מפולנאה (וכן בכתבי ההוגים הנוספים להלן) אעקוב אחר סדר הדיון לעיל על הבעש"ט (בפרק ג), כפי שהתפרט שם בסעיפים השונים: רציפות האצילות, אימננציה ודטרמיניזם, אצילות ופרסונליות, מוניזם ופלורליזם, אקוסמיזם וקיום מובחן, אימננציה מפוזרת והייררכית הכוללת ניצוצות, ייחודים והמשכה, אימננציה כנתון אונטולוגי או כתלות בתודעה, ולבסוף עניין האקזיסטנציאליזם הלשוני, השוזר את הדיון כולו.

בדרשותיו של ר' יעקב יוסף מפולנאה, כמו בדרשות הבעש"ט, בקושי נזכרים מושג האין סוף ורעיון הצמצום, ואין דיון משמעותי בשאלת רציפות האצילות. הדבר בולט אצלו עוד יותר משום ריבוי החומר ואריכותם של דיונים העוסקים בנושאים אחרים. ייתכן שבכך נסמך ר' יעקב יוסף על הגישה שהוא מצטט משם הבעש"ט: "דשמעתי ממורי זלה"ה כל מה שאדם משיג בענין אלוהות הוא בחינת מלכות, אבל למעלה מזה אי אפשר להשיג וכו' ודפח"ח".<sup>1</sup> מכל מקום הוא אכן כמעט אינו מתייחס למה שמצוי "למעלה מזה". מושג האין סוף משמש לעתים נדירות, ומכוון פעמים לאימננציה האלוהית הנוכחת בעולם הזה,<sup>2</sup> ולא למה שמעבר, ופעמים למה שמעבר אך ניתן להגיע אליו,<sup>3</sup> בכל מקרה, אין המדובר באלוהות הלא נודעת שהצמצום פֶּער תהום

1 בן פורת יוסף, עמ' שיד.

2 ראו שם, עמ' קו: "צריך האדם להתבונן בעוסקו בתורה ותפילה, שאותיות התורה והתפילה הם כלים כמו הגוף, וצריך להמשיך בתוכה הרוחניות, ובתוכו אור האין סוף שהוא אחדות האמיתית, כמו הנשמה המחיה לגוף, ופשיטא במעשה המצוות שהוא גשמי וכלי שצריך להמשיך בו הרוחני ואחדות אין סוף".

3 ראו שם, עמ' קכט: "כמו שהוא ירידת הנשמה דרך העולמות הנ"ל לתועלת הנ"ל, כך הוא התפשטות השכינה עד העשיה לברר הניצוצות שתעלה בסוד מיין נוקבין למעלה, ותכלול העולמות זה בזה ממטה למעלה עד אין סוף". וכן בצפנת פענח, עמ' 363, מזוהה האין סוף

בינה ובין עולמות האצילות. בעניין הצמצום צוטטו לעיל המובאות משם הבעש"ט שבכתבי ר' יעקב יוסף, שלפיהן הצמצום מבטא נוכחות אלוהית בדרגות הנמוכות של ההווה,<sup>4</sup> או תכונה של ההווה שמקורה בהגבלת השפעת ההכרחית שהייתה בבריאה.<sup>5</sup> אמנם ר' יעקב יוסף מזכיר גם את רעיון הצמצום תוך אזכור ספר עץ חיים לר' חיים ויטל, אך גם שם הוא בוחר לדבר על הצמצום שבתוך הספירות עצמן, ולא על הצמצום שקדם להן, ומשתמש בדברי רח"ו כמתארים תבנית החוזרת בתחומים שונים של ההווה, בין השאר ביחסי האדם עם הקב"ה:

ו"ל דכמו שהי' בכללות העולם בחי' חסד תחלה ואח"כ דין וגבורה סוד הצימצום ואח"כ סוד הרחמים בחי' קו אמצעי מאור א"ס המתפשט בתוך העיגולים כמבואר בסע"ח יעו"ש כך בעולם שנה ונפש הוא כך הישר בתוך העיגולים בתחילה בחי' החסד הקב"ה אוהו ביד האדם ומסייעו ותמכו בעבודתו ית', כמו במשל קטן שאינו יכול לילך... ואח"כ כשיוכל לילך אביו מניחו שילך בעצמו.<sup>6</sup>

אצל ר' יעקב יוסף, אם כן, כמו במובאות משם הבעש"ט, מורו, ניתן לומר כי שאלת רציפות האצילות לא הייתה בראש מעייניו, וכי היבטים אחרים של האימננציה האלוהית באים יותר לידי ביטוי.

בעניין אימננציה ודטרמיניזם נראה כי ר' יעקב יוסף מקבל מאת הבעש"ט את רעיון האלוהות הנוכחת באדם והפועלת מתוכו: "כל תנועה ומחשבה ממנו יתברך",<sup>7</sup> השכינה היא המקיימת מצוות דרך האדם ולומדת תורה באיבריו, מדברת מגורו<sup>8</sup> וכד'. כמו כן הוא מאמץ את הדרישה הנורמטיבית לדעת זאת, באשר הידיעה האנושית בדבר

עם המחשבה: "ובזה יובן אין מזווגין לאדם אשה אלא לפי מעשיו וכו', רוצה לומר מי שהוא תואר אדם מחשבה, חשב מה, גימטריא אדם, אין מזווגין לו יראת ה', היא השראת השכינה שיקרא היכל ה', אלא לפי מעשה שהוא מקשר המעשה אל המחשבה לקיים 'כל אשר תמצא ידך לעשות בכחך' ומחשבותיך 'עשה', שזה נקרא יחוד קודשא בריך הוא ושכינתיה לקיים בכל דרכיך הגשמי במעשה 'דעהו' ליחוד ולחבר ה' שהוא המעשה עם ה' שהוא עולה עד המחשבה הנקראת אין סוף, ונעשה מן אני אין כמו שקבלתי ממורי".

4 חולדות יעקב יוסף, פרשת יתרו, עמ' קעח; וראו לעיל פרק ג, סעיף 2. מכיוון שמרבית המובאות בפרק הדין בתפיסה האימננטית של הבעש"ט מצויות בכתבי ר' יעקב יוסף מפולנאה, אפנה לעיון חוזר בפרק הדין בבעש"ט ולא אשוב ואצטט את כל המקורות. להלן יצינו בעיקר הנקודות שבהן מדגיש ר' יעקב יוסף רעיון בעש"טני ומעניק לו משקל יתר, או כאשר הוא דוחק משהו משל הבעש"ט לשוליים, מוסיף עליו משלו, וכד'.

5 חולדות יעקב יוסף, פרשת עקב, עמ' תרל; וכן שם, סעיף 2.

6 שם, פרשת משפטים, עמ' רלא.

7 צפנת פענח, עמ' 297. וכן שם עמ' 22.

8 חולדות יעקב יוסף, פרשת קרח, עמ' תקלג; "דברים ששמעתי ממורי" עמ' תשל. וראו לעיל פרק ג, סעיף 3.

הפסיביות של האדם המופעל היא גופה אקטיביות פועלת המשפיעה על הדינמיקה האלוהית. ר' יעקב יוסף עצמו מתייחס ישירות לשאלת הטרמיניזם דרך ביאור שהוא מציע להתמודדותו של הרמב"ם עם סוגיית ידיעה ובחירה. הוא מביא את דברי הרמב"ם בהלכות תשובה המבוססים על הפסוק "כי לא מחשבותי מחשבותיכם ולא דרכיכם דרכי" (ישעיה נה ח), ואת השגת הראב"ד, האומר כי עדיף היה שלא להעלות כלל קושיה זו, מאחר שהרמב"ם אינו מציע לה כל תירוץ. ר' יעקב יוסף טוען כנגד הראב"ד, שהרמב"ם דווקא הציע תירוץ לקושייתו באמצעות הפסוק מישעיה, אלא שהראב"ד לא הבין זאת. על סמך אי-הסימטריה בפסוק, אשר בעניין המחשבה פותח בקב"ה ("מחשבותי — מחשבותיכם") ובעניין הדרך המעשית פותח באדם ("דרכיכם — דרכי"), קובע ר' יעקב יוסף, כי הנביא מבחין בין דברים הנוגעים במחשבה לבין דברים הנוגעים במעשה. במחשבה, כגון בהרהורי תשובה, יש תחילה התעוררות מלמעלה ואז מתעורר האדם. בכל הקשור לבחירותיו המעשיות של האדם מתחילה ההתעוררות מלמטה. הבחנה זו מצטרפת לדרשה בעניין המחלוקת ההלכתית שמביא ר' יעקב יוסף משם הבעש"ט במספר מקומות,<sup>9</sup> דרשה המבחינה בין האחדות שבשורש לבין הריבוי, השונות והניגודים, המצויים בענפים:

וזה"ש כי לא מחשבותי מחשבותיכם ר"ל שאין ידיעתו ית' מעורר מחשבותיכם... כי אדרכה ידיעת האדם ובחירתו מעורר למעלה איזה פירש יתפרש שורשו בתורה שהוא כלול ממ"ט פנים טהור וטמא וכן סבר הרמב"ם שהיא קושיא ותירוצו על נכון ולא כמו שסבר הראב"ד שהוא לא נחית לתרץ הקושי'... וע"ד ששמעתי ממורי אעפ"י שאלו אוסרין ואלו מתירין אלו ואלו דברי אלוהים חיים (יבמות יג ע"ב, עירובין יג ע"ב) כי ב"ק [= ב"ר קצוות] יש טהור וטמא משא"כ בג' ראשונות הכל טוב וטהור והבן וזה"ש כי לא דרככם דרכי.<sup>10</sup>

הווה אומר, בממשות הגבוהה הכול אחד והידיעה האלוהית כוללת את מגוון הבחירות האנושיות, אבל בעולם הלבושים, עולם הריבוי, קיימים גדרות והגדרות, ועל כן לידיעה האחת יש מספר השתמעויות או יישומים ארציים אפשריים, שהם בתחום דרכי המעשית של האדם. כשם שבעולם הזה היתר ואיסור הם הפכים שיש להכריע ביניהם אף ששורשם אחד, כך הבחירות האנושיות שונות זו מזו במציאות התודעתית שאנו חיים בה בדרך כלל, אך שורשן אחד במקום שהן קיימות כידיעה

9 לעיל פרק ג, סוף סעיף 9.

10 תולדות יעקב יוסף, פרשת שלח, עמ' תקכג. וכן מופיע עניין זה שם בפרשת אמור, עמ' שצה-שצז: "העולה מזה שהידיעה והבחירה אינו מכריח זה את זה כי בחירת האדם במעשיו הוא מעורר למעלה אם בחר בקו הטוב שהוא מעורר למעלה קו הטוב שהוא ימין והבוחר ברע מעורר למעלה קו השמאל וקודם שהתעורר האדם היה למעלה אחדות א' גם שנכלל בו ג' קוין שמאל וימין ואמצעי מ"מ הכל אחדות". וראו שם הדין כולו באריכות.



אלוהית. כלומר, ישנו רובד ממשות אחדותי, מוניסטי, שבו קיים כעין דטרמיניזם, ורובד ממשות אחר של לבושים שבהם יש ריבוי, בחירה והייררכיה. למעשה יוצא שמושג הדטרמיניזם הפילוסופי חסר משמעות: מצד אחד, בעולם של ריבוי אין דטרמיניזם, שכן הדטרמיניזם וכמוהו המוניזם והאקוסמיזם שייכים לשורש שכלול מכל הניגודים והסתירות. מצד שני, במציאות שבה הכול אחד ממש אין גם אירועים בדידים ומובחנים המתרחשים בסדר עוקב, שלגביהם ניתן לזהות מהלך דטרמיניסטי הכרחי. על סמך טקסט זה ניתן להסיק כי האדם נתון תמידית בעולם של "מחשבותיכם" ו"דרכיכם", עולם הריבוי והסתירות, ומנותק מעולמן של ג' ספירות ראשונות המצוי "למעלה". בהמשך נראה כי לא כך הם פני הדברים, וכי ר' יעקב יוסף אימץ את הרעיון הבעש"טני שתואר בהרחבה לעיל<sup>11</sup> בדבר המצבים הקיומיים השונים שהאדם מגדיר במעשיו ובתודעתו, רעיון שניתן להחיל גם על הפרדוקס של אימננציה מלאה ודטרמיניזם לצד רצון חופשי.

אשר לפרסונליות האלוהית הובא לעיל<sup>12</sup> שר' יעקב יוסף מצטט משם הבעש"ט התייחסויות מובהקות לישות פרסונלית המתקשרת עם האדם, ישות המכונה הקדוש ברוך הוא, השכינה, השם יתברך ועוד, כאשר לאותה ישות אלוהית פרסונלית מיוחסת גם התפשטות אימננטית חסרת גבולות בכל מרחבי ההווה. פרדוקס זה התבטא בעיקר סביב סוגיית התפילה, שבה מודגשת האינטואיציה הדתית הראשונית של עמידה כפרסונה אנושית מול הפרסונה האלוהית, לצד התביעה – בהמשך לרעיונות קבליים קודמים – שלא יבקש אדם בתפילה על צרכיו, שכן בכך הוא מגשים את עצמו ויוצר מסך מבדיל בינו לבין האלוהות. כלומר, התפילה עשויה להעצים את הפרסונליות האנושית, ובכך לפגוע בייחוד קובה"ו, להוות קיצוץ בנטיעות, ולהגביל את האימננציה האלוהית האחדותית והמוחלטת, כשגורד האדם מקום לעצמיותו הנבדלת. אצל ר' יעקב יוסף ממשיכה להתקיים סתירה זו של אלוהות פרסונלית<sup>13</sup> ואימפרסונלית בעת ובעונה אחת, ואף כאן נדמה, שהמסגרת הקיומית הכוללת, שלפיה התודעה האנושית מגדירה את העולם שהאדם נתון בו, כוחה יפה.<sup>14</sup>

גם בסוגיית ההכרעה בין מוניזם ופלוורליזם, ובין אקוסמיזם וקיום מובחן, רוב הטקסטים שנזכרו משמו של הבעש"ט מקורם בציטוטיו של ר' יעקב יוסף. לעיל<sup>15</sup> נדונו הפירושים השונים למשל הארמון של הבעש"ט, הנזכר אצל ר' יעקב יוסף שלוש פעמים. הצבעתי על כך שעל פי אחד הנמשלים שמציע ר' יעקב יוסף מכוון המשל

11 פרק ג, סעיפים 9, 10.

12 פרק ג, סעיף 4.

13 ר' יעקב יוסף מרבה להשתמש בדימויים של אב ומלך לגבי האלוהות. לצד התבטאויות שבהן הנושא הוא "האחדות", "אור אין סוף" וכדומה.

14 לעיל הודגם כיצד גישה זו מתמודדת עם שאלת הפרסונליות בפרק ג, סעיף 9.

15 פרק ג, סעיף 5.

לתפיסה מוניסטית ואקוסמיסטית, שלפיה כל העולם הוא אלוהות בתחפושת, והפלורליזם והקיום המובחן הם אשליה. עוד צוין שם, כי ר' יעקב יוסף מקשר את המשל הבעש"טני לדברי תיקוני הזוהר, ובכך מבחין למעשה בין "אנשי הדעת", החווים ורואים את האחדות שתחת הלבושים השונים, לבין "חביא", שלגביהם מסתתרת העצמות בלבושים והמציאות ניכרת כפלורליסטית ודיכוטומית. באופן זה ייתכן שר' יעקב יוסף מרמז במסגרת פרשנותו למשל האחדותי וההרמוניסטי, לפיצול בין שתי תאולוגיות התואמות סוגי אנשים שונים (ואולי אלו אנשי הצורה והחומר, שיוזכרו להלן). גם על פי ההקשר היחיד הניתן למשל משם הבעש"ט, והמצוי אצל ר' יעקב יוסף, ישנן שתי רמות של תפיסת מציאות: האחת מוניסטית ואקוסמיסטית, והיא הממשות שחווה האדם בהיותו שרוי בחיק המלך, והשנייה מציאות של פלורליזם וקיום מובחן, והיא הממשות שהאדם נתון בה בדרכו אל המלך ובשובו ממנו (כאשר הוא מצוי במסלול מעגלי שבו כמידת הריחוק כך מידת הקרבה החזרתית). כפי שנאמר שם, הבנה זו מעניקה לתודעה האנושית את הכוח למקם את האדם בעולם זה או אחר, עולם שהחוויה הקיומית שבו כרוכה בתאולוגיה מקומית מסוימת ובעשייה דתית ההולמת אותה.

בטקסטים אחרים ניכרת המגמה הפלורליסטית, והמוניזם והאקוסמיזם נדחקים לקרן זוית. כבר אצל הבעש"ט עולה ממגוון מובאות תפיסה ברורה של עולם חומרי וממשי, ריבוי במציאות הגורר הבחנות וניגודים והייררכיות למיניהן. אצל ר' יעקב יוסף מוטעם כיוון זה ביתר שאת, הן ביחס למספרן המצומצם של המובאות משם הבעש"ט (בכל נושא שהוא) והן ביחס לשאר ההוגים שבהם אעסוק. אשר לעולמות העליונים ר' יעקב יוסף – בהשוואה למחברים אחרים בראשית החסידות – הוא אולי זה שהשתמש בצורה המלאה והמפורטת ביותר במערכת הקבלית הלוריאנית המסועפת. דרשותיו גדושות במהלכים המבוססים על הבחנה בין העולמות השונים ובין הספירות המרכיבות עולמות אלו. הוא מדגיש את המבניות המורכבת ואת ההייררכיה האופיינית לתמונת עולם זו. כך גם באשר להבחנה ולהייררכיה שבין עולמות אלו לבין העולמות התחתונים ובהבחנות שבתוך העולם הזה: ר' יעקב יוסף מרבה לדון בניצוצות הקדושים השבויים בארציות ובקליפות האוחזות בהם, ומעמת שוב ושוב את הגשמי והרוחני בהציגו אותם כמנוגדים וכניזונים זה מחורבנו של זה. לדוגמה:

דכ' בעוללו' אפרים ד' מ"ב [= דף מב] משל על החומר וצורה שהם ב' הפכיים לשני ב"א שפירשו ממקום מגוריהם וילכו בדרך המטעמים של זה עצבות לזה וכו' כך מטעמים גופנים אשר אהב החומר הוא עצבון לנפש וכאשר יאכל בלחמי התורה ותתענג בדשן נפשכם אין הגוף שמח בזה כלל כ"א באכילת מצווה בשבת ורגל... וז"ש מאחר ששמחת הגוף והנפש הם הפכיים השמחה לזה עצבות לזה לכן שמח לבי ר"ל שלא בחרת בשמחה של עוה"ז שהוא

שמחת הלב בענייני הגוף ולא שמחת הנפש שנק' כבוד... רק בחרת בשמחת אכילת מצה [צ"ל מצוה?] שאז יש שמחה לשניהם וז"ש לכן שמח לבי ויגל כבודי שהוא שמחת הגוף והנפש.<sup>16</sup>

מלכתחילה מתואר במובאה זו פער בלתי ניתן לגישור בין החומר והצורה הנאבקים בתוך האדם. הגם שבסופו של דבר מוצע פתרון שיניח את דעת הכוחות המנוגדים, עדיין נסמך פתרון זה על ראייה דיכוטומית של שני הכוחות, מניעיהם וצורכיהם, וניסיון לספק את שניהם אמנם, אך במקביל ובנפרד ולא מתוך שילוב הרמוני, שלא לדבר על זיהוי יסודות המשותפים לשניהם.

בדרשות רבות ומפורטות מבצר ר' יעקב יוסף שוב ושוב את ההיררכיה שבין החומר לצורה לא רק במובן המאבק הפנימי בתוך האדם, התובע מהצורה לשלוט בחומר, כי אם גם במובן החברתי, התופס אצלו מקום נכבד. הוא מתאר את מערכת היחסים הראויה בין "אנשי הצורה", הצדיקים, יחידים הסגולה, לבין "אנשי החומר", הלא הם ההמון.<sup>17</sup> באורח המגדיר מדרג ערכי ברור ומעצים את ממשיותה של תפיסת העולם הדיכוטומית שלו. יש בספרות המחקר מי שראו את כל הגותו של ר' יעקב יוסף דרך הפריזמה של תורת הצדיק שלו, המגדירה מערכת חברתית ברורה ונוקשה, וקובעת כללי התנהגות ומחויבויות הדדיות של הצדיק וההמון.<sup>18</sup>

בכתבי ר' יעקב יוסף מפולנאה ישנם ביטויים רבים של אימננציה אלוהית מודרגת, קלושה ומפוזרת.<sup>19</sup> המושגים הלוריאניים ניצוצות, ייחודים, המשכה וכד' חוזרים שוב ושוב. לפעמים אמנם במובן של אימננציה החודרת את ההווה כולה, אך פעמים רבות יותר מדובר בניצוצות קדושים ספציפיים השייכים לנשמת האדם, שמקורם עשוי להיות בגלגולים קודמים שלו<sup>20</sup> או בחטאיו בחייו הנוכחיים. ר' יעקב יוסף גם מפנה פעמים רבות לכתבי האר"י, ובכך יוצר תחושה של המשכיות ביחס לתורות הלוריאניות.<sup>21</sup> הדברים מגיעים לידי כך שיש חוקרים השוללים את עצם קיומם של

16 כתנת פסים, דף כט ע"א. לווריאציות נוספות על מאבק הגוף והנפש ראו שם, דפים ל ע"א, לו ע"א ועוד.

17 ראו בעניין זה בהרחבה אצל נגאל בהקדמתו לספר צפנת פענח, עמ' טז-לט, וכן הנ"ל, מנהיג ועדה, עמ' 58-76, וכן בהערה הבאה.

18 דוגמה מובהקת לכך היא ספרו של דרזנר, הצדיק, בייחוד הפרקים הרנים בתפקידו של הצדיק כמתווך בין ארץ ושמים, ביחסים בין הצדיק להמון, ובירידת הצדיק על ההכנות והסכנות הכרוכות בה. ראו שם, עמ' 124-141, 148-221.

19 כגון תיאור השתלשלות האצילות בספר בן פורת יוסף, עמ' קכח; תיאור האימננציה של השכינה (ספירת מלכות) בעולם העשייה (צפנת פענח, עמ' 285); ועוד רבים.

20 ראו, למשל, צפנת פענח, עמ' 23, 274, 317.

21 דיון בדרשות שונות הקשורות ברעיונות הלוריאניים בכתבי ר' יעקב יוסף מפולנאה, בעיקר בהעלאת הניצוצות ומשמעותם התאולוגית, החברתית והאסכטולוגית, ראו אצל וולפסון, הליכה, עמ' 186-197.

מסרים מנוגדים — מוניסטיים ואקוסמיסטיים — העולים מדברי ר' יעקב יוסף בדרשות אחרות.<sup>22</sup>

עניין המשכה של שפע מהעליונים מופיע פעמים רבות אצל ר' יעקב יוסף בשני אופנים עיקריים: המשכת שפע כפעולה מקדימה המאפשרת העלאה של התחתונים לשורשם<sup>23</sup> או ירידת שפע כתוצאה של ייחוד בעליונים שנגרם מפעילות אנושית מקדימה של העלאת ניצוצות.<sup>24</sup> בכל מקרה מדובר בהנכחת האלוהות בעולם באופן כללי, ולא במשיכת שפע ממקור ספציפי לצורך פרטי. התהליך השני, של פעילות אנושית של העלאה ובעקבותיה המשכת שפע, עשוי להתבאר כמכוון למגיה במובן הרחב של המילה, כלומר להשפעת ברכה ממשית בעולם הקונקרטי.<sup>25</sup> עם זאת, האופן הדרכיוני שבו מתוארת הפעולה במגוון טקסטים בכתבי ר' יעקב יוסף, ואי ההקפדה על סדר קבוע בתהליכי ההורדה וההעלאה, מצביעים אולי על הסטה של המשמעות המגית שאפשר לייחס למושג זה, ושהייתה אולי דומיננטית יותר אצל הבעש"ט (אף שבהחלט לא הייתה בלעדית) להבנה מטאפורית — ואף כאן לא בלעדית — של פעילות שוטפת של הנכחת האלוהות בעולם וקירוב הדדי של עליונים ותחתונים.<sup>26</sup> דווקא לאור היקפה של הגישה הפלורליסטית, הדיכוטומית וההיררכית בכתבי ר' יעקב יוסף, ולאור השמרנות התאיסטית הניכרת בכתביו באופן יחסי לכתביהן של

22 ראו, למשל, אצל קרסן, דבקות, עמ' 104; הוא קובע לגבי "האמונה החסידית" בכללה, שיש בה הייררכיה אונטולוגית מוחלטת המבחינה בין חומר וצורה, בעיקר על סמך דברי ר' יעקב יוסף. עוד בעניין המגמה לבחור בקוטב אחד של הסתירה כ"אמת" ראו לעיל פרק ג, סוף סעיף 5.

23 כגון בן פורת יוסף, עמ' מה: "ונודע כי בכל עליה שרוצה להעלות דבר קדושה צריך תחילה להמשיך אור עליון ממקורו ושרשו כדי שיוכלו לעלות"; שם, עמ' קו: "ולפי מעלת שורש נשמחו משם מתעורר השפע להחיות הספירות... ועיקר הכוונה שצריך המכוון להמשיך הרוחניות ממדרגות עליונות אל האותיות שהוא מזכיר כדי שיוכלו האותיות לעלות עד המדרגה העליונה לעשות שאלתו"; שם, עמ' קעב: "כמו שאיתא בזהר ובתיקונים שהאותיות נקראין נפש יעו"ש ובתוך האותיות ימשוך חיות מלמעלה שעל ידי זה יוכל להעלות האותיות אל שורשן ואז יעלה נשמתו גם כן".

24 כגון תולדות יעקב יוסף, פרשת כי תשא, עמ' רמו: "דהיינו שהם [= הצדיקים] מעלין הניצוצות הקדושים שיש בין הקליפות שיהיה מי נוקבין להשכינה להתייחד וכו' ולחזור ולקבל השפע דרך הצינורות שבהם להשפיע לכל העולם"; שם, פרשת חקת, עמ' תקמז: "דעל ידי המצוות ומעשים טובים שישראל עושין גורמין ייחוד למעלה ולהמשיך שפע רוחני וקדש מצד החסד למטה לתחתונה"; וכן שם בהקדמה, עמ' יד: פרשת תצווה, עמ' רלט; ויקרא, עמ' רסז; בהר, עמ' תכא; וזאת הברכה, עמ' תשכד.

25 בעניין השפע החומרי היורד לעולם בזכות הצדיק ודרכו ראו לדוגמה נגאל, מנהיג ועדה, עמ' 53-55.

26 בעניין המשכה אצל הבעש"ט והקשר בינה לבין מגיה, וכן בעניין "מודל הירידה" ו"מודל העליה", כפי שמכנה משה אידל את שני הכיוונים של הפעילות הרוחנית, ראו לעיל פרק ג, סעיף 8 וההפניות שם.

דמויות כר' דב בער המגיד ממזריץ', ר' מנחם נחום מצ'רנוביל ואחרים, ראוייה לציון העובדה כי הוא שמציע פרשנות כה קיצונית למשל הארמון של הבעש"ט, שניתן היה לבארו באופנים מתונים יותר, כפי שמצוי אצל הוגים אחרים. לעיל<sup>27</sup> הועלתה הסברה שעובדה זו מצביעה על כך שייתכן שפרשנותו למשל היא היותר קרובה לכוונת הבעש"ט עצמו במשל. מכל מקום, ענייננו בסעיף זה אינו בכוונת הבעש"ט כי אם דווקא בדברי ר' יעקב יוסף, שמהם עולות במפורש שתי המגמות המנוגדות של מוניזם לצד פלורליזם, ושל אקוסמיזם לצד קיום מובחן.

נוסף על המובאות השונות משם הבעש"ט בכתבי ר' יעקב יוסף, המצדדות בגישה מוניסטית ואקוסמיסטית, ישנן דרשות נוספות של ר' יעקב יוסף עצמו המחזקות מגמה זו, או לפחות מעניקות למציאות האחדותית שלפנים מהלבושים ממשות גבוהה יותר, כגון בשתי דרשות על יעקב אבינו:

וכאשר שכב ודבק א"ע בדביק' וחשיקה אל אותיו' התורה נתפשט מהגשמיו' ויחלם ר"ל שראה שכל עה"ז הוא כמו חלו'... וראה מתועלת עה"ז הוא רק שיהי' לאדם סלם מוצב ארצה שיעשה הכנה בעה"ז שעי"ז יעלה ומגיע ראשו השמימה.<sup>28</sup>

ובזה יובן ויהי מקץ שנתיים ימים (בראשית מא א)... כי עיקר עסק לבוש התורה הוא לצרכי עולם הזה לידע דיני הטומאה והטהרה אסור ומותר מה לאכול ומה שלא לאכול וכיוצא, ועל ידי פנימיות התורה נברא עולם הבא שנקרא נשמה ונקרא יום, ואם כן אתי שפיר ויקץ יעקב משנתו שיקץ מהשינה מעסק לימוד לבושי התורה ובא לעסוק בפנימית התורה.<sup>29</sup>

בשני הטקסטים מדובר על העולם הזה כעולם של שינה וחלום, לעומת העולם הבא כמציאות הממשית, הבלתי אשלייתית. אין העולם הבא בגדר נעלם מוחלט ומושא חפץ אסכטולוגי למי שמצוי בעולם הזה. יעקב אבינו הוא דוגמה לאדם שעוד בהיותו שרוי בעולם החומר הצליח להתפכח מהאשליה, ולראות שהעולם הזה, הכולל את העיסוקים הגשמיים וכן את העיסוק בפרטי ההלכה, הוא רק הכנה הכרחית לקראת התפשטות מגשמיות ומכל הכרוך בה – ריבוי, גבולות, הייררכיה וכו' – וכניסה לקיום האמתי שלפנים מהלבושים.

המובאה המבארת את "ויקץ יעקב משנתו" משובצת בדרשה ארוכה, כאשר לפניה מופיע דיון באמרה "אלו ואלו דברי אלוהים חיים" ודברי הבעש"ט על קיומן של המחלוקות בו"ק, כלומר בדרגות ההווה הנמוכות (ספירות חסד עד יסוד), לעומת האחדות הקיימת "למעלה בבינה". ר' יעקב יוסף מרחיב עניין זה וקובע, כי תכלית

27 פרק ג, סעיף 5.

28 תולדות יעקב יוסף, פרשת ויצא, עמ' פט.

29 בן פורת יוסף, עמ' שלו.



הלימוד של פרטי ההלכה, שהם לבושי התורה, היא להגיע לפנימיות התורה. ההלכה היא "הכלה", והיא גם "הולכה" של כלה זו (קרי השכינה) לייחוד עם דודה, משמע לדבקות ולאחדות של האדם עם פנימיות התורה שמעבר לניגודים ולמחלוקות, ולאחדות הבחינות השונות באלוהות.<sup>30</sup> מגמה דומה נזכרה אצל ר' יעקב יוסף בעניין האימנציה האלוהית המדורגת שנשתלשלה באותיות. הוא מצטט את דברי הבעש"ט לגבי דרך ההתעלות באמצעות הכללה של אות תי"ו בשי"ן וכן הלאה, ומוסיף עליהם שהצדיק מזהה את האור האלוהי המצוי בשווה לפנים מכל המסכים ואשר לעיניו ההוויה כולה שקופה ו"נתפרדו כל פועלי און".<sup>31</sup>

למעשה זהו אותו רעיון בעש"טני שעיקרו נתגבש דרך הדרשות שמצטט ר' יעקב יוסף, בדבר עבודה ב"דרך כלל" וב"דרך פרט", וכן בדבר התודעה האנושית הקובעת את העולם שהאדם נתון בו,<sup>32</sup> כאשר לכל מצב קיומי יש ממשות בפני עצמו, והוא מגדיר מערכת של חוויה, תודעה ועשייה דתית. תפיסה זו כונתה אקזיסטנציאליזם לשוני, והיא שוזרת יחדיו את הסתירות לכאורה שצוינו לעיל: קיומם של דטרמיניזם לצד רצון חופשי, אלוהות פרסונלית ואימפרסונלית בו בזמן, מוניזם לצד פלורליזם, וכו'. עם זאת נראה כי ר' יעקב יוסף מדגיש יותר את ההייררכיה הברורה שבין המצבים הקיומיים השונים, ואת ייחודיותה ונדירותה של החוויה המוניסטית-אקזיסטיטית. הוא ממעט באופן יחסי לדון בממשות האחדותית, זו שבה העוף שמעל ראשו של יונתן בן עוזיאל נשרף, והכלה בזיווג עם דודה. כאשר הוא מתייחס לממשות זו הוא תובע להגיע אליה אך ורק דרך המציאות הפלורליסטית וההייררכית, שהוא נותן לה משקל רב, הן כתפיסה תודעתית, בהדגשת תמונת העולם הלוריאנית המורכבת וההייררכית, והן כתביעה מעשית, בהדגשת פרטי ההלכה ומרכזיותן של המצוות. לעניין זה אשוב להלן בהקשר ליחסו של ר' יעקב יוסף לעבודה בגשמיות. ככלל, דומה שמודעותו של ר' יעקב יוסף לממשות האקזיסטיטית והמוניסטית ולסכנה שבהיכרות חיצונית ושטחית עם ממשות זו, או בהיכרות חווייתית פנימית בלי הכנה ראויה, ולמסקנות הנמהרות והשגויות שיכול האדם להסיק מכך, גורמת לו לסייג במידת האפשר ולהרחיק מחוויה זו. לשם כך הדיכוטומיות שהוא יוצר בין חומר וצורה, ההבחנה הברורה בין הצדיק להמון, והקביעה שהדרך היחידה אל המקום שמעבר היא דרך העשייה הנורמטיבית. מעניין שאצל מחברים אחרים, שבהגותם אין ביטוי כה חריף לרעיון האחדות המוניסטית ולאקסמיזם, גם לא הועצמה כל כך תמונת העולם הפלורליסטית והדיכוטומית.

30 וראו עוד בעניין זה לעיל פרק ג, סוף סעיף 9, והערה 175 שם.

31 תולדות יעקב יוסף, פרשת בראשית, עמ' כג. וראו הדיון בדרשה זו לעיל פרק ג, סעיף 6.א.

32 ראו בהרחבה לעיל פרק ג, סעיף 9.

## 2. עבודה בגשמיות אצל ר' יעקב יוסף

בהגותו של ר' יעקב יוסף מפולנאה, עוד יותר מאשר אצל הבעש"ט, אי אפשר לדון בדגמי העבודה בגשמיות מבלי להתייחס קודם לכן לתפיסתו את עבודת ה' הנורמטיבית. בהקדמה לחיבורו הגדול, תולדות יעקב יוסף, מופיעה הצהרת כוונות שלפיה מטרת ספרו היא למצוא את הרלוונטיות של כל מצווה לכל אדם בכל זמן. אין המדובר רק במצוות שמפאת הנסיבות (חורבן הבית, גלות) אי אפשר לקיים אותן במציאות ויש לכוון למשמעותן הפנימית, אלא גם במצוות השייכות מאז ומתמיד לקבוצה מסוימת: נשים, כוהנים, מלך וכד'. הנחתו של ר' יעקב יוסף היא שכל מצווה הקשורה במצב, מקום, זמן ואדם, שייכת בעצם לכל מצב, מקום, זמן ואדם, ורק החיצוניות הגשמית מגבילה אותה. ר' יעקב יוסף עובר בספרו על המצוות השונות לפי סדר הופעתן בפרשיות השבוע, ומרחיב את משמעותן באופנים שונים: בהבנתן כבעלות מסר מוסרי או חברתי, כמסמלות פעילות תאורגית, ועוד.<sup>33</sup> השאיפה לחשיפת משמעותן הרחבה של המצוות מושחתת על התפיסה, כי

תרי"ג מצוות נאצלו מן שם המיוחד ד' אותיות יהו"ה... וכמו שהוא ית' נצחי היה הוה ויהיה כך שמו ית' כי הוא ושמו אחד וגם תרי"ג מצוות שנאצלו מן שמו המיוחד נצחים וקיימים לעולם.<sup>34</sup>

כלומר, זיקתן של תרי"ג מצוות לאלוהות האין-סופית מעידה על אין-סופיותה של כל מצווה ומצווה, ועל כך שמוגבלותה הנגלית לעין מכסה על רוחבה הפנימי חסר הגבולות. תפיסה זו מופיעה באופנים שונים בספרות טרום-חסידיית,<sup>35</sup> אך היא מקבלת ביטוי ייחודי במאמץ הפרשני של ר' יעקב יוסף לחשוף ולהורות את אופני מימושה בעולם הדתי הנורמטיבי באופן מעשי, ולא רק לאחוז בה כרעיון של תורת הסוד או להשתמש בה בהקשרים אוטריים.

בהקשר של יחסי תאולוגיה והתנהגות דתית ניתן לומר, לאור רעיון מרכזי זה בדברי ר' יעקב יוסף, כי אם מחפשים קדימות וסיבתיות, הרי שמעמדן האיתן של תרי"ג המצוות ומוחלטותה הבלתי מעורערת של המחויבות למערכת הדתית הנורמטיבית הם הקרקע שאליה נספגו הרעיונות האימננטיים למיניהם והתבנית שבדמותה נוצקו

33 גדליה נגאל בהקדמתו לספר צפנת פענח (עמ' יד-טו) כותב, כי הבסיס להרחבת משמעות זו היא שלישית המושגים עולם, שנה, נפש ששאב ר' יעקב יוסף מהקדמת הפירוש המיוחס לראב"ד לספר יצירה. אצל ר' יעקב יוסף מתייחס "עולם" לחברה, "שנה" לעולם האצילות (= הספירות) ו"נפש" לפרט. כך הוא יכול לפרש כל מצווה כמתייחסת הן לפרט, הן לכלל והן לעולם הספירות.

34 תולדות יעקב יוסף, הקדמה, עמ' ו.

35 ראו בעניין האימננציה האלוהית בתורה לעיל פרק ב, סעיף 5 וההפניות שם. באופן ספציפי לגבי מקורותיו של ר' יעקב יוסף ראו נגאל, תורות בעל התולדות, עמ' 13.

התפיסות התאולוגיות, ולא להפך. אמנם כבר חזרתי והטעמתי שלהבנתי כל שרטוט של מהלך סיבתי חד-כיווני ואפילו דו-כיווני יהיה פשטני מדי, ויש לבכר את הראייה האקזיסטנציאליסטית המזהה מעגלים קיומיים שונים שבמסגרתם כרוכים החוויה הדתית, תודעת האלוהות והמעשה הדתי אלו באלו, משפיעים ומושפעים בו בזמן בלי קדימות סיבתית או לוגית.

מכל מקום, מרכזיותן של המצוות בדרשותיו של ר' יעקב יוסף אינה מוטלת בספק. אין בכך כדי לערער על מעמדה היציב של המצוות והמחויבות אליהן אצל ההוגים האחרים בראשית החסידות, אך נדמה שלא בכדי מבקש דווקא ר' יעקב יוסף להבליט ולהחצין בצורה מפורשת וגלויה את עמדתו זו. מעבר לדיונים הספציפיים במשמעותן הרחבה של מצוות מוגבלות לכאורה מתייחס ר' יעקב יוסף בדרשות רבות למצוות באופן כללי.<sup>36</sup> רעיונות שהוגים אחרים ואף הוא עצמו מחילים בדרשות אחרות על עבודה בגשמיות מקשר ר' יעקב יוסף בראש ובראשונה למצוות, כגון עניין העלאת הניצוצות הקדושים מקליפות הגשמיות שהוא מייחס למצוות גשמיות כטלית ותפילין, סוכה ולולב,<sup>37</sup> והסתמכות על הפסוק "בכל דרכיך דעהו" בהקשר זה.<sup>38</sup> גם המיקוד של ר' יעקב יוסף בקשר בין הצדיק לקהילתו, במחויבותו של יחיד הסגולה כלפי "אנשי החומר" ובתלותם בו, תואם את הדומיננטיות של הדתיות הממוסדת אצלו, המדגישה את ההייררכיה הברורה בין מעשים שונים לצד המבנה ההייררכי של הקהילה. זאת בניגוד, למשל, למגיד ממזריץ', המדגיש את העבודה הדתית האישית באופן שתואם במקביל את מרכזיותה של העבודה בגשמיות ושוליותה של המערכת הדתית הקהילתית.

36 ראו, למשל, תולדות יעקב יוסף, פרשת חיי שרה, עמ' סט; פרשת וישלח, עמ' צח; פרשת יתרו, עמ' קפא-קצא; ועוד הרבה.

37 רעיון זה מופיע במסורות קבליות קודמות, למשל אצל האר"י: "כי אנו מזווגין זו"נ ואנו מעלין ע"י תפלינו ומעשינו הטובים לאותן ה' מלכים בחי' מ"נ אל המלכות ואז הם מתחדשים חיים וזה נמשך עד ימות המשיח... ונמצא כי ע"י תפלינו ומעשינו בעוה"ז אנו יכולין לברר וללבן אלו ה' מלכים והנה בימי החול יש מלאכה כי כל מלאכה מורה על היות דברים צריכים תיקונים ע"י מעשה שאלו ברא הקב"ה עולמו כמו שיהיה לעתיד לבא בעה"ז שנאמר יהיה פסת בר בארץ שתוציא גלוסקאות יפים לא היו צריכים בני אדם לעשות כמה מיני מלאכות כדי לאכול אך עתה צריכין לתרוש ולזרוע וכו' ולהוציא התבן והמרץ והסובין שהם הקליפה ואח"כ לתקנו ע"י האש שהוא אפיה ובשול ואז נשלם ונתקן וכן שאר המלאכות... ואין לך דבר שלא בא מן ה' מלכים האלו. והנה אם אלו המלכים לא מתו ונתבטלו ונעשה קליפות מהם לא היו צריכין בירור כי מעצמן היו מבוררין ולא היו צריכין שום תיקון כלל אך עתה שמתו והם צריכין תיקון ואז צריכין תפלה ומצות ומע"ט כדי שיתקנו ע"י, ולהעלותם בסוד מ"נ, וכמו שהיה בסוד עליון, שהוא הבירור הצריך אל ד' העולמות עצמן, שהם אבי"ע" (כתבי האר"י, חלק יא, לקוטי תורה וטעמי המצוות, עמ' קצט-ר).

38 תולדות יעקב יוסף, הקדמה, עמ' ח. בעניין העלאת ניצוצות במצוות ובתלמוד תורה ראו גם כתנת פסים, דפים כה ע"ב, לה ע"א, לח ע"ב, ועוד.

נוסף על הדגשת המצוות, הדגשה שבהכרח מטילה צל על רעיון העבודה בגשמיות, עולה מדרשות שונות של ר' יעקב יוסף מגמה שאפשר להגדיר כנוגדת עבודה בגשמיות. ר' יעקב יוסף מציג אידאל פרישותי הקורא להתרחקות מעסקי העולם הזה וממעורבות בעניינים ארציים, ולהתבודדות לפני ה' לבד.<sup>39</sup> בכך משמר הוא משהו מתפיסת עולמו הפרושית עוד טרם פגש בבעש"ט, כפי שעולה, למשל, ממכתבו של הבעש"ט אליו הקורא לו "ומבשרך אל תתעלם ח"ו להתענות יותר מהחיוב ומהצורך".<sup>40</sup>

ישנן עדויות על סגפנותו של ר' יעקב יוסף. למשל:

ומהתענית של הרב הנ' [ר' יעקב יוסף] כך הי' שהי' מתענ' כתשובות הקנה בזה האופן התענה מידי יום ביום ובכל חודש וחוד' התענה פ"א משב' לשבת ואין איש מאנשי הבית שהיו יודעים מזה התענית.<sup>41</sup>

כמו כן יש עדות באשר לאורח חייו, שגם אם אינה מעידה על סגפנות היא נוגדת את תפיסת העבודה בגשמיות:

היה לומד בכל יום בטלית ותפילין וקודם האכילה למד שיעור גמרא ז' דפין וגם בשעת האכילה בין מאכל למאכל לא פסק פומיה מגרסא.<sup>42</sup>

אשר לעדויות אלו, לא לגמרי ברור האם הן מתארות את ר' יעקב יוסף שלפני המפגש עם הבעש"ט ושינוי אורחותיו<sup>43</sup> או את ר' יעקב יוסף תלמיד הבעש"ט, שבחייו כבהגותו היה מקום לפרישות ולהתבודדות לצד ההוראה לעבוד את ה' בגשמיות.<sup>44</sup>

39 תולדות יעקב יוסף, פרשת נח, עמ' לו: "רימו לך לך מארצך שיתרחק מארציות וחומריות עה"ז הנקרא ארצך ומולדתך שלא יהי' טרוד בפרנסת עה"ז כדי שיהיה לו פנאי לפקח בעסקי עה"ב שהיא הארץ העליונה וז"ש אל הארץ אשר אראך (בראשית יב א) שיתבודד בינו לבינו שיהי' רק לפני ית'". וכן שם, עמ' נ; פרשת חיי שרה, עמ' סה-סו; בא, עמ' קסז, קסט; אמור, עמ' שעט-שפ.

מנדל פייקאז' מתייחס להדרכותיו של ר' יעקב יוסף לפרוש מגשמיות ומתענוגים כדי להידיבק באל, הדרכות הסותרות את הכלל של "בכל דרכיך דעהו", ופותר את הסתירה בטענה שאת דיוקנם הרוחני של מחוללי החסידות יש להבין על פי חידושיהם, שעיקרם בתחום החברתי הקונקרטי, ולא על פי רעיונות — מנוגדים לעתים — שמקורם בדברי קודמיהם (פייקאז', בין אידאולוגיה למציאות, עמ' 163). במקום אחר דן פייקאז' בסוגיית עבודת ה' באמצעות יצר הרע (מינוח שהוא כולל בו גם עבודה בגשמיות), וטוען כי היא מוסבת בכתבי ר' יעקב יוסף על הצדיק בלבד (פייקאז', בימי צמיחת החסידות, עמ' 204; וכן ראו שם, עמ' 207-209).

40 שבחי הבעש"ט, עמ' 105. וראו לעיל פרק א, הערה 9.

41 שבחי הבעש"ט, עמ' 103. וראו גם קהל חסידים, עמ' מט באותו עניין.

42 שבחי הבעש"ט, עמ' 110.

43 כך סבור הורודצקי. ראו החסידות והחסידים, כרך א, עמ' קז.

44 עוד בעניין פרישותו המעשית של ר' יעקב יוסף, וכן בשאלת היחס בין סגפנות ואי-סגפנות,

מכל מקום, אידאל ההתנכרות לעולם הזה מופנה בדרשותיו של ר' יעקב יוסף לעתים לכל אדם באשר הוא, ולעתים הוא רואה בו מעלתו של יחיד הסגולה. לדוגמה:

והענין כי יש ב' סוגי אנשים א' הנוהג על פי הטבע וחורש בשעת חרישה וקוצר... ב' הנוהג למעלה מהטבע לבטוח בה' שיזמן לו במעט עסקיו די פרנסתו ושיפנ' לעסוק כל ימיו בעבודת הש"י אז מלאכתו נעשית ע"י אחרים היינו צדיק באמונתו יחי' שדרש בש"ס דמכות (כד ע"א) בא חבקוק והעמידן על א' וכו' משא"כ מי שאינו במדריגות בטחון ורוצה לעשות כמו רשב"י והניח מדריגותו עפ"י הטבע ומדריגה עליונה לא השיג ונשאר קרח מכאן ומכאן וז"ש הרבה עשו כרשב"י גם שאינו בגדר זה לכך לא עלתה לו.<sup>45</sup>

יש להזכיר, עם זאת, כי בדרשות אחרות ר' יעקב יוסף מציג אידאל הפוך של דבקות ועבודת ה' "בכל פרטי מעשה האדם", כולל המעשים הגשמיים, רואה בהנהגה זו מדרגה שמעל הטבע, ומבקר את התנהגותו של רשב"י.<sup>46</sup> אידאל נוסף המופיע בכתבי ר' יעקב יוסף והמנוסח על פי רוב באורח הנוגד את העבודה בגשמיות הוא ההתפשטות מגשמיות.<sup>47</sup> אצל הוגים שונים, כפי שנראה

ראו פדיה, הבעש"ט, עמ' 56, הערה 124. כן מעניין לראות את הביקורת המתנגדית שנכתבה על ספר תולדות יעקב יוסף, הרואה בו בדיוק ההפך ממגמה פרישותית, ורואה בדרשותיו מקור להתנהגות החסידים בפועל: "וכל דבריו הולכים למקום אחד, באמרו אין טוב לאדם כ"א לשבת על סיר הבשר, ולבנות בתים משוח בששר, ואין טוב לאדם בימי הבלו כ"א לאכול ולשתות ולשמוח, ואל תולדות בני נ"ח [פרודיה על שם הספר, שלפי הנהגותיו מתאים כביכול לבן נח], כי התורה מביא לידי תשות כח, וכל הדברים האלו הוא כתבן לפני רוח ותחת חיטה יצא חוח, כי תחת כן לא תמצא הנשמה מנוח, להיות לריח ניחוח, כי לפי דעתו מותר האדם מן הבהמה אין, כ"א באכילת בשר ושתיית יין... וכאשר שמענו כן ראינו, שהחסידים שמנו עשתו יעשו פימה עלי כסל, ויאכלו כהארבה והחסיל, עושים כל ימיהם כחגים, בשר ושלי ודגים. ואיזהו העבודה שהיא בלב, הרי אומר זו האכילה והתפילה, ותוה"ק היא טפילה" ("שבר פושעים", מצוטט אצל וילנסקי, חסידים ומתנגדים, כרך ב, עמ' 74; על פי וילנסקי נכתב קונטרס אנטי-חסידי זה בידי ידי ר' דוד ממקוב).

45 תולדות יעקב יוסף, פרשת מקץ, עמ' קיא. בצפנת פענח, עמ' 405 משמש משה רבנו מודל לגישה זו, כאשר ר' יעקב יוסף מבאר כי "נתייחד עם השכינה תמיד, שנאמר 'ואתה פה עמוד עמדי', לכך צריך לפרוש מאשתו הגשמי לדבק ברוחני לגמרי".

46 תולדות יעקב יוסף, פרשת ויצא, עמ' פב, פח. וראו הדיון בדרשות אלו באריכות ומקורות נוספים בפרק ו לעיל, סעיף 3.ב.

47 הביטוי "התפשטות מגשמיות" מצוי בטור אורח חיים סימן צח בעניין תפילה: "דתניא המתפלל צריך שיכוין לבו שנאמר תכין לבם תקשיב אזניך פירוש שיכוין פי' המלות שמוציא בשפתיו ויחשוב כאילו שכינה כנגדו... וכן היו עושין חסידים ואנשי מעשה שהיו מתבודדים ומכוונים בתפלתן עד שהיו מגיעים להתפשטות הגשמיות ולהתגברות רוח השכלית עד שהיו מגיעים קרוב למעלת הנבואה". אצל ר' יעקב יוסף נזכר ביטוי זה משמו של הבעש"ט פעם אחת, בעניין תפילה גם כן. בספר תולדות יעקב יוסף, פרשת אחרי, עמ' של, בהמשך לפירוט



בהמשך, מזוהה מושג זה עם עבודה בגשמיות, אך לא כך אצל ר' יעקב יוסף:

מדריגת הצדיק היינו שצריך עוד להתגרות עם היצר הרע ולהתגבר עליו, אבל החסיד הוא שאין בו יצר הרע כלל... וזהו שנא' ויהי ריב וגו' (בראשית יג ז), ור"ל כי עד עכשיו היה לוט שהוא היצר הרע עמו שהכניעו... ועכשיו שקנה אברם יותר מדריגה... שנכנס למצרים ויצא בשלום, היה רוצה להתקדש יותר ולפרוש עצמו מן הגשמיות מכל וכל שלא יהיה בו יצר הרע כלל, וזה שנאמר הפרד נא מעלי וכו', ועלתה בידו שנאמר ויפרדו איש מעל אחיו שנתפשט מהגשמיות ודבק נפשו ורוחו ונשמתו בו יתברך.<sup>48</sup>

כוונות בתפילה בסגנון לוריאני, נכתב: "ומישתבח עד עמידה יכווין יותר ובעמידה הוא החיבוק וזיווג האמיתי יפשיט א"ע מן הגשמיות... ואז נעשה תחילה מ"נ [= מים נוקבין] ואז בא מ"ד [= מים דוכרין] ויולדת זכר". בשתי מסורות נוספות המובאות בספר דורש טוב משמו של הבעש"ט מצאתי שימוש בביטוי זה: "בשם הבעש"ט כל תורה שאין עמה מלאכה ר"ל שאינו עושה מעשה פעולה ע"י התורה בעולמות העליונים להעלות ניצוצין ולהמשיך השפעות וז"ש לעשות מלאכתו ובא למדריגה גדולה לדביקות גדול להתפשטות הגשמיות" (דודאים בשדה, פרשת וישב, דף טז ע"א; וראו גם דורש טוב, עמ' 95); "כי דרך האמת כן הוא שצריך בשעת עבודה להפשיט עצמו מגשמיות עוה"ז עד שיחשב בעיניו כאילו אינו בעוה"ז כלום ולומר האותיות בקול ודבור פשוט ולדבק ולקשר מחשבתו בהאותיות הק' ולהבין פ"י המילות הנק' ואז ממילא פתאם יתלקח ויתלהב בו אש להבת שלהבת הבערת היראה ואהבה עילאין בעוז ועצום עד מאד וזהו הדרך ישכן אור בעבוה"ק פנימה ששמעתי וקבלתי זה הדרך הק' ממורי הרב זצוק"ל והוא קיבל מרבו המגיד זצוק"ל והוא קיבלו מרבו הבעש"ט זצוק"ל והוא קיבלו מרבו אחי' השילוני זצוק"ל שזהו הדרך האמיתי בעבודתו יתברך" (פתגמין קדישין בשם ר' אהרון מזיטאמיר, דף יז ע"א; וראו גם דורש טוב, עמ' 20-21). קשה להסיק על סמך מסורות דלות ומאוזרות יחסית אלו (למעט דברי ר' יעקב יוסף מפולנאה), כיצד בדיוק הבין הבעש"ט את אידאל ההתפשטות מגשמיות. אצל ר' יעקב יוסף, מכל מקום, ישנו אזכור יחיד של ביטוי זה משם הבעש"ט בהקשר לתפילה, והוא עצמו מרחיב את השימוש בביטוי מעבר להקשר זה ומעניק לו משמעות ברורה יותר. עוד בעניין משמעות הביטוי "התפשטות מגשמיות" ראו אליאור, התפשטות הגשמיות. וכן ראו מרגולין, מקדש אדם, עמ' 189-191, והפניותיו שם.

משה אידל במאמרו "סיפור יושב הקרנות" דן בשורש פש"ט ובשימושו בהקשרים מיסטיים. הוא טוען שאידאל ההתפשטות מגשמיות שבהגות החסידית ניזון ממגוון מקורות, ביניהם כאלו השייכים לחוגו של אבולעפיה או הושפעו ממנו, ואשר משתמשים בשורש זה בהקשר להכנה לקראת דבקות. אמנם הניסוח אינו כמטבע הלשון "התפשטות מגשמיות/הגשמיות", אלא, למשל "נתפשטה נפשו מהמורגשות" (בסיפור המובא על ידי די וידאש בשם ר' יצחק דמן עכו על יושב הקרנות שחשק בבת המלך), ועוד (ראו שם, עמ' 226).

48 בן פורת יוסף, עמ' קלב. וכן תולדות יעקב יוסף, פרשת חיי שרה, עמ' סה-סז: "ובזה יוכן ואברהם זקן בא בימים (בראשית כד א) שהוא בעוה"ז ונתפשט מגשמיות העולם כאילו הי' בעולם הבא הנקרא ימים וז"ש בא בימים מחמת רוב דביקות". (ומעניין להשוות דרשה זו לפירושו ההפוך של המגיד ממזריץ' לאותו פסוק, מגיד דבריו ליעקב, דרשה קצד.) כן ראו

התפשטות מגשמיית מזהה בקטע זה עם פרישות מגשמיות, והיא מייצגת מעלה גבוהה השוללת כל זיקה לעולם החומר ובכללה עבודת ה' בגשמיות.<sup>49</sup> אך שוב יש לזכור כי בדרשות נוספות רבות מתוארת דווקא המעורבות בעניינים הגשמיים כאידאל נעלה, לעומת הפרישות, כמדרגה שלמטה ממנה. אותן דמויות שמשמשות מודל לפרישות – אברהם אבינו,<sup>50</sup> משה רבינו,<sup>51</sup> רשב"י<sup>52</sup> – משמשות בטקסטים אחרים מודל לעבודה בגשמיות<sup>53</sup> או מושא לביקורת<sup>54</sup> בשל התבודדותן והתנכרותן לחומר ולעולם הזה.

על אף הרושם העולה מהשורות האחרונות, מעטים הם הטקסטים המביעים התנגדות לעבודה בגשמיות ביחס לכמות ההנחיות הברורות של ר' יעקב יוסף בטקסטים אחרים לעבוד את ה' בגשמיות. בהקשר זה יש לעמוד על פרישת דגמי העבודה בגשמיות בדרשותיו. הדגמים המופיעים אצל ר' יעקב יוסף הם: עבודה בגשמיות בדיעבד, עבודה בגשמיות בפיצול תודעה, עבודה בגשמיות מלכתחילה, עבודה בגשמיות בין בדיעבד למלכתחילה, עבודה בגשמיות כהכנה, עבודה בגשמיות כתוצאה. הדגמים הנעדרים מכתביו: עבודה בגשמיות במעמד זהה למצוות, במעמד נעלה על המצוות, עבודה בגשמיות באמצעות תודעת מצוות תמידית.

במרכזה של מפת העבודה בגשמיות אצל ר' יעקב יוסף מצויה עבודה בגשמיות מלכתחילה,<sup>55</sup> כאשר ריבוי הציטוטים שמביא ר' יעקב יוסף מהבעש"ט והחזרה עליהם

תולדות יעקב יוסף, פרשת מצורע, עמ' שיז-שיח, בדרשה המציגה שוב את רשב"י המתבודד כאידאל ליחיד סגולה, ומציעה "התפשטות והתפרדות מן הגוף הגשמי ולדבוק דביקו' אמיתי במושכל", כן ראו שם, עמ' תרד-תרה בדרשה כה קובע ר' יעקב יוסף מפורשות כי "האדם בהיותו מלוכש בחומר הגוף בעה"ז הוא רק לעשות שליחותו ית' בעה"ז תורה ומצוות פעולת הגשמה ע"י אברי הגוף ולא שאר עסקים עסקי גשמי והעושה בהיפך ענשו מבואר", וקורא להתפשטות מגשמיות כמשה רבנו וכעם ישראל במדבר לאחר צאתם מארץ מצרים, "מאוציות החומר... שנתפשטו מהגשמיות".

49 שלא כדעת מרגולין, הסבור כי אצל ר' יעקב יוסף "השאפה להתפשטות מגשמיות הפכה למעשה להתפשטות בתוך הגשמיות" (מרגולין, מקדש אדם, עמ' 254). מרגולין אינו מזהה הבדל עקרוני בין מובנו של אידאל ההתפשטות מגשמיות בתורתו של ר' יעקב יוסף לבין מובנו אצל המגיד ממזריץ' (כפי שיוכח להלן), אלא מבאר מושג זה גם בדרשותיו של ר' יעקב יוסף במובן של ייחוד המעשה והמחשבה, המבטא יחס חיובי לעולם הזה, ולא מגמה אסקטית (שם, עמ' 244-255).

50 תולדות יעקב יוסף, פרשת חיי שרה, עמ' סה-סו.

51 שם, פרשת מסעי, עמ' תרד-תרה.

52 שם, פרשת מצורע, עמ' שיז-שיח.

53 אברהם – בן פורת יוסף, עמ' קיב; כתנת פסים, דף א ע"ב. משה – כתנת פסים, דף ט ע"ב; צפנת פענח, עמ' 109. רשב"י – צפנת פענח, עמ' 266-268.

54 רשב"י – בן פורת יוסף, עמ' קיא-קיב; תולדות יעקב יוסף, פרשת ויצא, עמ' פב, פח.

55 זאת בשונה מקביעתו הכוללת של נגאל (נגאל, תורות בעל התולדות, עמ' 22-25), כי עבודה בגשמיות אצל ר' יעקב יוסף אינה שיא בעבודת ה' אלא שלב הכרחי של הדבקות, בהיותה מקשרת את האדם לעולמות העליונים גם בשעת ירידתו, מטרתה למנוע שיכרון מיסטי

מעידים על הדומיננטיות של תפיסה זו אצלו. הוא אף מציע מגוון דרשות משלו המורות לעבוד את האל בגשמיות מלכתחילה, וכן מצביע על טעותם של המסתפקים בעבודה הנורמטיבית – ביניהם האבות ורשב"י – תוך הצגת העבודה בגשמיות כמדורגה שמעל הטבע.<sup>56</sup>

במעגל השני מצויים דגמי העבודה בגשמיות בדיעבד והעבודה בגשמיות כהכנה. חשוב לציין בהקשר זה את מרכזיותה של הגרסה של עבודה בגשמיות כהכנה שכונתה "סיוע על דרך השלילה", כלומר גרסה המניחה תפיסה של דיכוטומיה בין גשמיות ורוחניות, בין חומר וצורה, שבגינה הזיקה לעולם החומר משרתת את עבודת ה' בהיותה היעדר המחדש את ההתלהבות בדבקות, ולא יש בעל ערך כשלעצמו.<sup>57</sup> עבודת ה' בדרך זו מצוטטת אצל ר' יעקב יוסף משם הבעש"ט, והוא אף מוסיף ודורש אותה באופן עצמי. כמו כן ר' יעקב יוסף מביא כמה וכמה פעמים את משל הבעש"ט על בן המלך והכפריים, וכמובא לעיל<sup>58</sup> הוא מפרש את המשל באופן שצובע את הגרעין הבעש"טני בגוונים דיכוטומיים, כאשר הזיקה לגוף עניינה הסרת טרדות גופניות כדי שהאדם יפנה לעבודה הרוחנית הראויה. התפיסה הדיכוטומית של ר' יעקב יוסף בולטת על רקע המובן האחדותי והאימננטי שמעניק המגיד ממזריץ' לאותו משל. בנוסף, בתוך דגם זה של עבודה בגשמיות כהכנה, מצויות אצל ר' יעקב יוסף וריאציות שונות על הרעיון הרמב"מי של עבודה בגשמיות כהכנה, פעמים תוך אזכור הרמב"ם. בדרשות אלו, הוא נוקט לעתים עמדה שלפיה אפילו עבודה בגשמיות כהכנה היא מצב נחות ולא אידאלי ביחס לפרישות, הווה אומר עבודה בגשמיות כהכנה ובדיעבד. לעתים, בדרשות אחרות, הוא מציג דווקא את העבודה בגשמיות מלכתחילה כהעלאת ניצוצות כעדיפה על פני עבודה בגשמיות כהכנה.

במעגל שלישי ושולי יותר מצויות בכתבי ר' יעקב יוסף עבודה בגשמיות בין בדיעבד למלכתחילה ועבודה בגשמיות בפיצול תודעה. על אף שוליותה של עבודה בפיצול תודעה ביחס לדגמים האחרים בכתבי ר' יעקב יוסף יש לשים לב לעובדה, כי הוא נותן לדגם זה מקום משמעותי הרבה יותר ממה שהבעש"ט נתן לו. למעשה, ר' יעקב יוסף הוא ההוגה היחיד מבין ההוגים הנדונים כאן שבמספר דרשות שלו יש ביטוי ברור לדגם זה, דגם שאף הוא מעמיק את תפיסת המציאות הדיכוטומית שבה אין מקום למעורבות בעולם הגשמי, כאשר הוא נוגד וטורד את עולמות הרוח.<sup>59</sup> בשולי המפה מצוי דגם

(כלומר, תואם את מה שכונה לעיל "עבודה על דרך השלילה" במסגרת הדגם של עבודה בגשמיות כהכנה, ואשר קיים אמנם בכתבי ר' יעקב יוסף, אך לא באופן בלעדי), והיא מיועדת רק ליחיד סגולה. ראו גם נגאל, מקורות הדבקות, עמ' 343-344.

56 לעיל פרק ו, סעיף 3.ב.

57 שם, סעיפים 7.א, 7.ד.

58 שם, סעיף 7.ב.

59 שם, סעיף 2.ב.

העבודה בגשמיות כתוצאה: ר' יעקב יוסף מציג מספר מובאות משם הבעש"ט התואמות דגם זה, ומוסיף עליהן משלו.

לגבי מעמדה של העבודה בגשמיות ביחס למצוות ניתן לומר, כי בדרך כלל ר' יעקב יוסף אינו משווה ישירות בין עבודה בגשמיות לעבודה הנורמטיבית, אך כאשר הוא עושה זאת הוא קובע כי למצוות מעמד נעלה יותר, גם כאשר מדובר בעבודה בגשמיות מלכתחילה. בעניין זה הוא עקיב בהיעדרם של דגמי העבודה בגשמיות במעמד זהה למצוות ובמעמד נעלה על המצוות, אף שראינו שלדגם האחרון יש מסורת משמו של הבעש"ט, אך ר' יעקב יוסף אינו מביא אותה וודאי שאינו מוסיף משלו בכיוון זה. אשר להיעדרותו של דגם העבודה בגשמיות באמצעות תודעת מצוות תמידית, דגם שלא הופיע גם אצל הבעש"ט, יש לזכור כי מהותו של דגם זה נוכחת וחודרת בחלק ניכר מכתבי ר' יעקב יוסף, גם אם אין דרשה מפורשת האומרת זאת. המגמה שתוארה לעיל של חשיפת משמעותן הרב־רובדית והאי־סופית של המצוות באופן שמאפשר לכל אדם בכל מצב, מקום וזמן לקיים את תרי"ג המצוות יוצרת מצב של קיום מצוות תמידי וטוטלי באופן מקיף הרבה יותר מתודעת מצוות תמידית, כך שאולי אין לר' יעקב יוסף צורך בדגם זה (שהוא מכיר מן הסתם ממקורות קודמים), באשר הוא מציג גישה קיצונית יותר בנושא זה.

באופן יחסי למחברים האחרים מרבה ר' יעקב יוסף להפנות את העבודה בגשמיות לצדיק יחיד הסגולה. עם זאת, עד כמה שעובדה זו עשויה להפתיע, עדיין רבות יותר הדרשות שבהן הוא מציג את עבודת ה' בגשמיות לסוגיה השונים כהדרכה מעשית לכל אדם באשר הוא.<sup>60</sup> בנוגע לתודעה המלווה את העבודה בגשמיות נטען לעיל, כי יחסית להוגים האחרים מציג ר' יעקב יוסף פעמים רבות תפיסת עולם דיכוטומית מובהקת ולא אימננטית. מתוך מכלול הטקסטים במשנתו יש בכל זאת יתרון ניכר להקשר האימננטי שבמסגרתו מוצעת העבודה בגשמיות, כאשר על פי רוב זהה העבודה בגשמיות עם פעולה של העלאת ניצוצות.

מה ניתן להסיק ממפת דגמי העבודה בגשמיות אצל ר' יעקב יוסף? במחקר נטו להצביע בדרך כלל על המגמה הדיכוטומית שמשתלבת היטב עם מגוון הדרשות העוסקות ביחסים ההייררכיים שבין חומר וצורה הן במישור הפרטי, הן במישור הקהילתי והן במישור הקוסמי. לאור האמור לעיל דומה כי הדברים מורכבים יותר. ר' יעקב יוסף מציג מגוון אידאלים הפוכים שהוא טורח להצביע עליהם באופן מפורש:

60 טענה מעניינת בנושא זה מצויה אצל מרגולין, מקדש אדם, עמ' 403-406. מרגולין קובע כי לא זו בלבד שאין סתירה בין מעמד הצדיק ועבודת ה' שלו, לבין הפניית העבודה בגשמיות לכל אדם, או בין הדגשת ההייררכיה החברתית לבין התפיסה האחדותית של ההווה, כי אם יש ביניהם השלמה הרמונית. מרגולין סבור כי רעיון העבודה בגשמיות בתורתו של ר' יעקב יוסף מפולנאה קודם לאידאל הצדיק החברתי ומשמש לו הסבר ונימוק על פי הפרדיגמה עולם-שנה-נפש. הצדיקות נתפסת, לדברי מרגולין, כהרחבה של העבודה בגשמיות מהמעגל האישי, שבו נדרש שילוב חומר וצורה, לעבר המעגל הציבורי. במילים אחרות, יחסי חומר וצורה הראויים מועתקים מהמישור הפרטי למישור הקהילתי.



לעתים הפרישות היא אידאל, ולעתים הוא מתנגד לפרישות ומעודד עבודה בגשמיות; לעתים עבודה בגשמיות היא אידאל אך ורק לצדיק יחיד הסגולה, ולעתים היא בררת המחדל להמון העם שאינו יכול להתעלות למדרגת פרישות; לעתים פיצול התודעה הוא פסגת העבודה הדתית, ולעתים דווקא המודעות למעשה הגשמי וליסוד האלוהי שבו היא הדרך הראויה; לעתים עבודה בגשמיות כהכנה היא בררת מחדל והפרישות עדיפה, ולעתים עבודה בגשמיות כהכנה נתפסת כמדרגה נמוכה ביחס להעלאת ניצוצות מהחומר, שהיא הפעילות הדתית הראויה. על אף קיומם של דגמי העבודה בגשמיות כהכנה, עבודה בגשמיות בפיצול תודעה, וניואנסים שונים שעמדותי עליהם בתוך הדגמים, לצד הדגשת מרכזיותן של המצוות, והדרשות הנראות כנוגדות בפועל את העבודה בגשמיות, אי אפשר להתעלם ממרכזיותו הבולטת של דגם העבודה בגשמיות מלכתחילה ומריבוי הטקסטים המצדדים בעבודה בגשמיות ככלל. כמו כן אין לשכוח את המגמות המוניסטיות והאקוסמיסטיות החריפות שזוהו לעיל בכתבי ר' יעקב יוסף, שעצמתן רבה על אף מיעוטן בכמות.

נדמה שבעומק תפיסתו אכן סבור ר' יעקב יוסף ש"לית אתר פני מיניה", ושברגת ממשות גבוהה וחד-פעמית מתבטלים כל הגבולות וההבחנות, וההייררכיות קורסות לכדי אחדות מוחלטת. עצמתה של החוויה הזו מרתיעה ומאיימת. מחד גיסא אין היא יכולה שלא להשליך על התפיסה הכוללת של עבודת ה' במציאות המפוצלת וההייררכית, שבה ניתן לחוות אימננציה מפחרת ומדורגת יותר, מה שגורם לר' יעקב יוסף לצדד בעבודה בגשמיות מלכתחילה, בעיקר על בסיס רעיון העלאת הניצוצות. מאידך גיסא יש בעמדה זו סכנה של טשטוש גבולות הגורמת לר' יעקב יוסף להדגיש קיומם של גבולות ולעודד לעשייה דתית במסגרתם. הוא משרטט עבור האדם תמונת עולם בטוחה יותר (שאף היא נכונה וקיימת, בהתאם לתפיסה האקוסמיסטית שהאדם בתודעתו מגדיר את המציאות שהוא חי בה), ומציע לו כיצד לתפקד בתוכה. ר' יעקב יוסף הוא אולי ההוגה שבדרשותיו ניכרת בצורה הבוטה ביותר הדיאלקטיקה שבין הכמיהה לאחדות שמעבר ללבושים לבין הצורך לתפקד בתוך הלבושים ולשמר אותם. דומה שהמקובל הלוריאני, החסיד מהדור הישן, שנחשף להגותו של הבעש"ט, פגש מציאות דתית עצמתית שלא יכול היה להתכחש לה, ובעקבות זאת אימץ את עיקרי תפיסתו של הבעש"ט, אך בתוך תוכו הוא היה יותר "מתנגד" מ"חסיד". על כן כל צעד שהוא עשה בכיוון החוויה המוניסטית-אקוסמיסטית על כל הכרוך בה הוא סייג בגדרות של עולם נורמטיבי דיכוטומי והייררכי, באופן שיוצר מתח דרמטי בין דרשותיו השונות. אולי בסופו של דבר מה שהכי קל לר' יעקב יוסף מפולנאה לאמץ מתוך העולם הבעש"טני הוא האינטרס הטוטלי הקורא ל"בכל דרכיך דעהו", פסוק החוזר ומצוטט בדרשותיו אין ספור פעמים ובהקשרים שונים ומנוגדים. טוטליות זו מאפשרת לו לחיות בשלום עם אין-סופיותן של המצוות, עם המגוון האינסופי של עבודת ה' בגשמיות, עם התביעה הקיצונית לטוטליות שברעיון הפרישות, כלומר עם אוסף דרכים לטוטליות של עולם דתי שאף שהן סותרות זו את זו, מתיימרות הן לשרת אותה מגמה.



## פרק ט

# אימננציה והתנהגות דתית אצל ר' דב בער המגיד ממזריץ'

### 1. התפיסה האימננטית אצל המגיד ממזריץ'

לכאורה אין העולם כבודו ית' שהוא א"ס ב"ה בב"ת ] = ברוך הוא בלתי בעל תכלית], ואין כל העולמות נחשבים לנגדו כלום. אך נודע שהויות העולמות הי' ע"י שצמצם א"ע כו', והניח גדולתו הבב"ת וצמצם א"ע וברא את העולמות. והנה סיבת הצמצום והנחת גדולתו ית' ע"י שצפה במעשיהן של צדיקים והשעשוע שיקבל מהם, ובשכיל זה ברא העולמות כמבואר במ"א ] = במקום אחר]. וז"ש ויאמר אלוהים יהי אור שלכאורה קשה שלא נעשה כמאמרו, שאמר יהי וכתוב ויהי וידוע שהוא בכ"מ לשון צער. אך הנה הצמצום נק' אלוהים והצמצום ג"כ צורך לעולמות שבלעדיו לא היו יכולין לקבל האור הא"ס ב"ה, והיו בטלין ממצאיות. וז"ש בראשית ברא אלהים, פי' בתחילה היה הצמצום, שבלעדיו לא הי' יכול להיות הבריאה, מחמת חסרון המקבלין.<sup>1</sup> יחשוב שבכל מקומות היו תחילה מלאים מאור א"ס, רק שצמצם עצמו ופנה בו מקום לברוא העולמות באותו מקום רושם קדושה. וכל דבר שיש בעולם הכל הי' מתחילה בכוחו ית'.<sup>2</sup>

מושגי האין סוף והצמצום נוכחים אצל המגיד ממזריץ' במידה משמעותית הרבה יותר מאשר אצל הבעש"ט ור' יעקב יוסף מפולנאה. מהטקסטים דלעיל עולה לכאורה התפיסה, שהאין סוף הוא כינוי לאלוהות הנעלמת שלפני הצמצום, זו שאין לאדם כל גישה אליה, ושהצמצום הוא פעולת הנסיגה ופינוי המקום שרק לאחריה החלה השתלשלות העולמות, כפי שהדבר מתואר בקבלה הלוריאנית.<sup>3</sup> אך במגוון רב של

1 מגיד דבריו ליעקב, דרשה פב (ומקבילה אור האמת, דף מג ע"א).

2 אור האמת, דף פב ע"א.

3 בטקסט נוסף מתואר הצמצום כפעולה המקדימה להתהוות: "כל העולמות אפי' היותר ויותר

טקסטים אחרים שולל ר' דב בער את המוחלטות האונטולוגיות של קביעה זו, ורואה בה ביטוי לתפיסה אנושית מוגבלת, כאשר "באמת... לית אתר פנוי מיניה":

וכבר נודע עניין הצמצום, שקודם בריאת העולם הוכרח להיות הסתלקות הבהירות א"ס כ"י [= כביכול] מכל וכל עד שהגיע לאפס. צריך להבין זה כי באמת שהוא בתוך עלמין ולית אתר פנוי מיניה, אך מ"ש בספרים מקום פנוי הוא ערך א"ס, כי ידוע כי דבר שאין סוף עם דבר שיש לו שטח וגבול הוא דבר והיפוכו.<sup>4</sup>

ממובאה זו עדיין לא ברור מה יש "באמת". המגיד מתייחס למושג המקום הפנוי כמציין מציאות של חלל שאינו ממש פנוי, אלא "ערך אין סוף". כלומר, ביחס לאין סוף המוחלט תחום הקיום של ההווה המוגבלת של העולם הזה הוא ההפך הגמור, ועל כן הוא שולל את המציאות האין-סופית והבלתי מוגבלת, אך במקביל עדיין "הוא בתוך עלמין". מעניין לציין כי המגיד ממזריץ' מנסח כאן את דבריו באמצעות שני ביטויים, האחד הוא "באמת", והשני "כביכול" (כ"י), באופן שנראה ש"כביכול" בא לרמז על משהו שאינו "באמת". חשוב להזכיר, כי ברוב הדרשות שיש בהן התייחסות לצמצום או לאין סוף מצרף המגיד את הביטוי "כביכול" כמסייג את אמתותו האונטולוגית של התיאור.<sup>5</sup>

בדרשה אחרת מסביר המגיד ממזריץ' כי הגבלת האין סוף האלוהי קיימת אך ורק מצד הראייה המוגבלת של הברואים הסופיים. השינוי באלוהות, הצמצום והגבלת השפע, קיימים רק מצדנו, המקבלים. גם כאן חוזר מושג האמת בהקשר למציאות מצד האלוהות:

רוחניות נתהווה ע"י צמצום, כי בלעדו א"א להתהוות שום עולם כי הכל היה אחדו' פשוט א"ס ב"ה, וידוע שסוף מעש' במחשבה תחילה, כי הגשם היותר עב שהוא סוף המעשה ע"כ היה בתחילת המחשבה, נמצא שהיה מקושר שמה סוף מעשה עם תחילת המחשבה, אף שהם הפכים גדולים, היו מקושרים בתכלית האחדו' הפשוטה" (מגיד דבריו ליעקב, דרשה קכ). אבל בדרשה המקבילה באור האמת (דף נא ע"ב) יש גרסה שונה מעט, המשנה את המשמעות: במקום "הכל היה אחדות פשוט" נכתב שם "הכל אחדות פשוט". כך יוצא שהצמצום אינו פעולה ממשית של פינוי מקום ופיצול האחדות לריבוי שבהאצלה, שכן גם לאחר הצמצום נותר האין סוף באחדותו כמקודם.

4 מגיד דבריו ליעקב, דרשה קכד.

5 בעניין זה טוענת רבקה ש"ץ כי השימוש ב"כביכול" הוא "שימוש מקובל במסורת הקבלית כדי להרחיק תפיסה פשטנית, אבל איננו ממעיט בשום פנים את העניין הריאלי" (מגיד דבריו ליעקב, עמ' 43). לענ"ד לא די בקביעה שזהו שימוש שמקורו במסורת הקבלית כדי להסביר את הדומיננטיות שלו אצל המגיד ממזריץ' לעומת מיעוט השימוש בו בחיבוריו של ר' יעקב יוסף, למשל. עם זאת יש להיזהר אמנם מלהסיק מביטוי זה באופן מדידי כי מדובר במטפורה השוללת את הראיות של הנושא שעליו מוסב ה"כביכול".

כתיב על השמים כבודו (תהלים קיג ד) וכתיב מלא כל הארץ כבודו. הענין הוא שהקב"ה נקרא אמת ונמצא בכ"מ [= בכל מקום] ואין בו שינוי וזה אמת רק שהשינוי הוא מצד הברואי' שברא הוא ית' ברואי' ויצורים ונעשי' שיהא בהם שינוי דרך הסתכלותם להבורא ב"ה ופונים אליו וזה נקרא פנים ומסתכלים לאין ודרך האין מקבלים בהירות מהא"ס שהבהירות ממנו מאיר תוך האין. והוא ית' ברא שיהא גם הוא משפיע בדרך קבלתם ופנייתם אליו וזה נקרא נקיבה שהרי הוא משפיע לפי ערכם... כי הגם שהוא שווה ואין בו שינוי מתוך המקבלים נשתנה להם והיא נקודה אמצעיתא דעלמא והוא מרכז אמצעי שהוא שווה בכל ואין בו שינוי רק כפי המקבלים כך הם מקבלים והשינוי הוא אצלם והבן. וזהו חותמו של הקב"ה אמת ואמת אינו משתנה במספר כנודע.<sup>6</sup>

הבנה זו נראית תואמת את הפרשנות האלגורית לתורת הצמצום, שלפיה אין המדובר בתהליכים ממשיים באלוהות, אלא בתיאור התרחשות שהתארכה ואשר קיימת כל הזמן מבחינת הנבראים, מצד הכרתם המצומצמת את האלוהות.<sup>7</sup> אף שהצמצום הוא תוצר של מוגבלות התפיסה האנושית באשר לאלוהות האין-סופית, שהיא "אחדות פשוט" ונוכחת במלאותה בהווה כולה, יש תקנה לתפיסה מוגבלת זו, והמגיד חוזר במגוון דרשות על האפשרות האנושית להתעלות אל מעבר לראייה המצומצמת ו"ליגוע" באין סוף. משה רבנו, לדוגמה, יכול היה להשיג את עצם האלוהות האין-סופית, המאופיינת בהיותה "אחדות פשוט", מעבר לחלקים ולגבולות:

ואי' אוריתא והקב"ה כול' חד הוא, דהיינו שאין מי שיוכל לסבול עצם אלוהותו ית' כ"א ע"י התורה. ובאוריית' ברא קב"ה עלמא, דהיינו באותיות, שאמר יהי אור ויהי אור. וזה הי' אצלו ית' צמצום, שצמצם עצמו ית' באותיות וברא עלמא. וכמו שאדם המדבר אינו נבדל מהאותיות שהוא מדבר רק הגוף הוא נבדל אבל לא חיותו, כן כביכול הוא ית' אינו נבדל מהאותיות, ואין מי שיוכל לסבול אלוהותו רק ע"י האותיות, ובזה נק' הוא וגרמיה חד. והנה כל

6 שמועה טובה, עמ' נ (ומקבילה כתבי קדש, דף ח ע"ב). וכן: "הקב"ה הוא אין סוף ב"ה פי' כי אין דבר גשמי מונע מקומו והוא ממלא כל המקומות של העולמות הנאצלים והנבראים והיצורים והנעשים ולית אתר פנוי מיניה" (אור האמת, דף כג ע"ב, ומקבילה כתבי קודש, דף כג ע"ב).

7 בענין הפרשנות האלגורית לתורת הצמצום ראו לעיל פרק ב, סוף סעיף 4. כמגיד דבריו ליעקב. דרשה עב (ומקבילה אור האמת, דף מא ע"ב) תוהה ר' דב בער מפורשות על משמעות התיאור הראליסטי של האר"י לתהליכים בעולמות מבחינת ממד הזמן, שהרי "שם הוא למעלה מהזמן", ואומר שאכן מדובר בתהליכים סימולטניים אשר רק בעולם שבתוך הזמן הם נתפסים ומתגלים כעוקבים. כלומר, האר"י מדבר כאילו על תהליכים בזמן אך זו לשון מטפורית לציין מהויות של תהליכי תיקון ולא אופן התרחשותם ומשך התרחשותם. רק האופן שבו אנו חווים את העולם, בתוך הזמן, מפרק שינויים ומבחיין ביניהם בזמן (וכן במרחב).

הנביאים ראו באספקלריא שאינה מאירה ומשה ראה בהמאיר, ר"ל שהשיג עצם אלוהותו ית' יותר מכל הנביאים, ע"כ ניתנה התורה בכללות ע"י, לפי שבעצם אלוהותו אין חלקי' שהוא אין סוף אחדות פשוט.<sup>8</sup>

המגיד מציע דרך לכל אדם להגיע למדרגה זו של משה רבנו, על ידי הפיכת עצמו לאין:

שכשהוא חושב א"ע ליש אין הקב"ה מתלבש בו שהוא ית' אין סוף ואין כלי יכול לסבלו אבל כשהוא שוכב שהוא אין ושוכב בעצמו שאינו מבקש על עצמו רק על השכינה... אז הוא יכול לבוא למעלה מזמניות דהיינו לעולם המחשבה ששם הכל שווה החיים והמוות ים ויבשה... אבל אם אדם דבוק בתאוות עוה"ז אינו יכול להפשיט את עצמו מהגשמיות שכשהוא מתאוה לאיזה דבר נמצא הוא בהתחלקות טו"ר [= טוב ורע], וזהו בז' ימי הבנין והיאך יבוא למעלה מזמניות ששם הכל אחדות פשוט דהיינו בינ"ה.<sup>9</sup>

והוא כי המבוקש התכליתי הוא שקודם התפילה צריך להקדים ההתפשטות מהגשמיות שהוא בעל סוף וקצוות ולהכנס בבחי' אין שאין לו סוף והוא שישים האדם כל מגמת פניו אל הבורא לבד ולא לשום דבר וחצי דבר מעצמיותו. וזה א"א אם לא שיכניס א"ע בבחי' אין, ר"ל שהוא אינו כלל ואז לא יפנה אל שום דבר מדברי העולם אחר שהוא אינו כלל אבל ישעה האדם אל עושהו בלתי לה' לברו. והבן זה. ובחי' התפשטות הגשמות הזה הוא גאולה לנפש האדם רוחו ונשמתו שהמה נגאלי' מגשמיות הגוף שהוא בעל סוף גבולות ומצרים, ונדבקי' בבורא ית' שהוא א"ס.<sup>10</sup>

בטקסטים אחרים משמש מושג הצמצום כפי שהופיע בהתייחסויות המועטות משם

- 8 מגיד דבריו ליעקב, דרשה קלב (ומקבילותיה אור תורה, עמ' קיד; אור האמת, דף נו ע"א).
- 9 אור האמת, דף ד ע"א (ומקבילותיה אור תורה, עמ' קנג; מגיד דבריו ליעקב, דרשה קי). וכן ראו כתבי קדש, דף ז ע"ב: "מחמת שאדם מפשיט כל מה שרואה מגשמיות ומאמין באמונה שלימה שלא הראה הקב"ה זה אלא כדי שיזכור במידות אהבה ויראה כו' שיש באותן הדברים ומדבק א"ע ברוחני' אזי בשעת התפילה בקל יוכל להפשיט א"ע מגשמיות וא"צ לתענית ועיקר הכל שיבא א"ע לאין מפני שכשהוא שוכב א"ע לכלום אזי א"ס ב"ה מתלבש בו שאין כלי יכול לסבלו, אבל כשהוא אין ושוכב א"ע יכול לבוא למעלה מזמניות כמבואר במ"א".
- 10 שמועה טובה, עמ' עט-פ. כמו כן ראו אור האמת, דף פב ע"א: "ופעמים יכול להבחין שיש עוד כמה רקיעים עגולים. והוא עומד בנקודת הארץ הקטנה. וכל העולמות כאין נגד הבורא ית'. שהוא א"ס, והוא עשה צמצום ופינה בעצמו מקום לברוא באותו מקום העולמות, ואע"פ שהוא מבין כך בשכלו, מ"מ אינו יכול לעלות לעולמות העליונים וזו מרחוק ד' נראה לי שרואה את השי"ת מרחוק, אבל כשהוא עובד בגדלות הוא מחזק עצמו בכח גדול ועולה במחשבתו ובוקע כל הרקיעים בפעם א' ועולה למעלה מהמלאכים והאופנים והשרפים והכסאות וזו עבודה שלימה". וכן ראו מגיד דבריו ליעקב, דרשה מה (ומקבילותיה אור תורה, עמ' עא; אור האמת, דפים י ע"ב-יא ע"א): "נזר אלוהיו על ראשו. אף על גב שהכתר היא למעלה מראש המלך ובהקדוש ברוך הוא לא שייך זה דהוא ית' א"ס. אך הענין הוא דבהירותו

הבעש"ט וכן אצל ר' יעקב יוסף, במובן של "צמצום לתוך" ולא "צמצום מתוך", כלומר כהגבלת השפע האלוהי באופן שהנכחתו תהלוך את כושר הקליטה של המקבלים, ולא כהסתלקות אין סוף ונסיגתו לתוך עצמו. לדוגמה:

הבורא ית', שהוא ית' א"ס, ועלה ברצונו שיתהוו העולמות וישרה שכינתו בהם כנודע, דאיהו ממלא כל עלמין ובלעדיו אין להם חיות כלל. זה הי' אצלו ית' צמצום כ"י.<sup>11</sup>

המגיד מדגיש כאן, כי הצמצום אינו פעולה מקדימה כי אם התהוות העולמות עצמם והשראת השכינה בהם "זה היה... צמצום".

אחד המשלים החוזרים שוב ושוב בכתבי המגיד ממזריץ' נוגע להגבלת האין סוף את עצמו כדי שיוכל להתקשר ולתקשר עם ברואי הסופיים. הדימוי החביב על ר' דב בער הוא "למשל האב שאוהב את בנו הקטן והוא מצמצם שכלו הרחב ומדבר עם בנו בשביל [נ"א: בשכל] קטנות",<sup>12</sup> והנמשל הוא "כשעלה במחשב' לברוא העולמות לא היו יכולים לסבול האור א"ס ב"ה והוכרח להיות צמצום... מפאת המקבלים".<sup>13</sup> הווה

אינם יכולים כל העולמות לסבול, ואל הוא לשון כח וזהו לשון אלוהים הוא הכח שבעולמות. והבהירות שלמעלה מהעולמות נקרא נזר. ומי שפי' עצמו מתאוות עוה"ז הוא למעלה מהעולמות ולכן נקרא נזר אלוהי, שהוא למעלה מהכח שבעולמות, שהוא אור הגנוז שראה הקב"ה שאין העולם כדאי, ר"ל שאין העולם יכולים לסבול, עמד וגנוז. וראו דברי רבקה ש"ץ בהערותיה (מגיד דבריו ליעקב, עמ' 67): "העליה של המיסטיקאי היא כה גדולה, שבכוחה הוא מגיע אל מעבר לעולם הספירות ונעשה ראוי לנזר של אין סוף ממש. רעיון זה לא מקובל בקבלה". בדרשה נוספת אמנם לא נזכר הצמצום, אך המגיד מדבר על שלילת השבירה לגבי אדם שמחזיק עצמו לאין. במגיד דבריו ליעקב, דרשה נא, הוא מתייחס לביאור הזוהר על הפסוק "נודע בשערים בעלה" (משלי לא כג), "כל חר לפום שיעורא דילי", ומציב מולו את הפסוק "טבעו בארץ שעריה" (איכה ב ט): כאשר אדם מחזיק עצמו ליש, הוא יכול לשער את "בעלה", כלומר לחשוב על האלוהות במידות ושיעורים, ולהיות במגע עם האלוהות אך ורק דרך מידות מוגבלות ומצומצמות אלו. אך כאשר האדם שם עצמו ל"ארץ", מאיין את עצמו, הוא מאיין ("מטביע") בכך גם את השיעורים, ומצוי בזיקה עם מה שמעבר למידות, לצמצום, ולשבירה — האין סוף.

11 מגיד דבריו ליעקב, דרשה פא (ומקבילה אור האמת, דף מג ע"א).

12 מגיד דבריו ליעקב, דרשה קכב (ומקבילותיה אור תורה, עמ' ק-קא; אור האמת, דף נב ע"א).

13 שם. בדרשה אחרת מתאר המגיד ממזריץ' את התהליך כתוצר של פעילות אנושית. הצדיק המתקשר באין סוף עצמו ממשיך אל העולם שפע מוגבל, כאשר ההמשכה בדיבור מצמצמת את השפע אל חוץ הכלים המוגבלים והחתוכים של המילים והאותיות: "נמצא כשהצדיק עומד להתפלל לפני הבורא ית' ש' בודאי הוא מדבק ומקשר מחשבתו וחיותו בא"ס ב"ה שהוא אחדות הפשוט בלי שום תמונה כנ"ל. וכשמתחיל לדבר הוא ממשיך חיות הבורא ברוך הוא בדיבורו ותיבותיו שמוציא מפיו, שהוא מקושר מאוד בחיותו והבלו המתצמצם בחיתוך אותיות אלו שמדבר ונראה כאילו כביכול הבלו וחיותו המקושר בא"ס ית', הוא מחתך ומצמצם בחיתוך אותיות אלו" (מגיד דבריו ליעקב, דרשה קצט).



אומר, הצמצום אינו התכנסות שכלו של האב אל מרחביו האין־סופיים, כי אם שפיעות המוגבלת והמבוקרת אל כלי הקיבול הסופי של הבן. חסד הנתינה מתאפשר רק בצירוף עם הדין הקובע את ממדיה.

בספרה החסידות כמיסטיקה, שבו תופסת הגותו של המגיד ממזריץ' מקום מרכזי, קובעת רבקה ש"ץ כי החסידות העבירה את כל המאורעות המתוארים בקבלת האר"י – כולל הצמצום והשבירה – אל התחום הפסיכולוגי. המגיד ממזריץ' דן על הצמצום "כעל מונח פסיכולוגי של החשיבה האנושית, ולא עוד כנמצא על המישור של המיתוס הלוריאני הרואה בצמצום את חזות הכל של התורה התיאולוגית... כל אימת שהאדם חושב, הקב"ה מצטמצם או מצומצם בתוך מחשבתו. הצמצום אינו מאורע חד פעמי בעולם האלוהות, אלא הוא חוקיות אימננטית של החשיבה".<sup>14</sup> אך אל לנו לטעות, אומרת ש"ץ, בדבר התפנית הפסיכולוגית, לפי שלעיתים מתאר המגיד את ההתרחשות הפסיכולוגית בשיאה כהתרחשות בעולם האלוהי. לאור זאת הדבקות היא מודעות בהירה של המתרחש באלוהות, אך מודעות זו משמעותה למעשה היות זהה עם ההתרחשות עצמה. הווה אומר, לא קיים פער בין החשיבה וההתרחשות, בין הפסיכולוגיה האנושית לאונטולוגיה.<sup>15</sup> האדם שצמצם את האל בחשיבתו, טוענת ש"ץ, משחרר את האל מהצמצום הזה כשהוא מתעלה לדבקות בביטול האני והפיכתו לאין. החסידות על פי ש"ץ אינה דנה בשאלה התאורטית של צמצום כפשוטו או שלא כפשוטו, שכן היא אימצה דעה שרווחה כבר בתורת הקבלה (וכונתה מן הסתם לדעה הגורסת צמצום שלא כפשוטו, משמע, הפרשנות האלגורית לתורת הצמצום) כבסיס לאינטרס שלה להגיע לאוניו־מיסטיקה. בצורה חריפה ומפורשת יותר קובע ארתור גרין כי המגיד ממזריץ' אינו דוגל בצמצום כפשוטו, וכי לידו תהליך ההאצלה דרך הספירות אינו תהליך כלל. העולם מלא אלוהות, ותפקיד האדם להפוך יש לאין על ידי "הפשטת" המציאות מגשמיותה, כלומר על ידי פעילות תודעתית החושפת את אשליית הקיום של האדם והעולם. האלוהות האין־סופית ממלאת את מרחבי ההווה בדיוק כמו קודם הצמצום, והיא הדבר היחיד הקיים באמת.<sup>16</sup>

לאור הסקירה שלעיל, וכן לאור טקסטים נוספים שיובאו בהמשך, נראה כי קשה לקבוע חד־משמעית, כגרין, שאכן המגיד מתאר באופן עקיב מציאות אלוהית אין־סופית ממשית לצד אשליה של קיום נבדל, סופי וגבולי, שהיא היא מהות הצמצום המתרחש בהכרה ובתודעה האנושית בלבד. מטקסטים מסוימים שצוטטו לעיל עולה התייחסות לצמצום כפעולה ראלית של נסיגה, על פי טקסטים אחרים הצמצום הוא רק

14 ש"ץ, החסידות כמיסטיקה, עמ' 123. וראו בהמשך שם, עמ' 124-127.

15 "המגיד הוא שניסה לראשונה, מתוך העמדה האימאננטיסטית, לזהות את התהליכים הפסיכולוגיים עם התהליכים התיאוסופיים... אין פה תפיסה פסיכולוגיסטית של מערכת הספירות" (שם, עמ' 126).

16 גרין, חסידות, עמ' 114-115.

מצדנו ובאמת "לית אתר..." ממש, ובמקורות אחרים מהות הצמצום היא האימנציה האלוהית המוגבלת בעולם, כלומר פעולה ראלית של שפיעה.

אפשר שגם כאן תופס העיקרון שנוסח מספר פעמים למעלה, בדבר קיומן המקביל של ממשויות שונות וסותרות, אשר האדם נתון באחת מהן בהתאם לתודעתו ולחוויתו. הדבר עולה בצורה ברורה כבר מאחת הדרשות שצוטטה לעיל,<sup>17</sup> ולפיה מחשבתו של האדם פועלת על רמת האימנציה האלוהית ועצמתה: כאשר האדם דבוק בתאוות עולם הזה, הוא נתון "בהתחלקות טוב ורע", כלומר בתחום הממשות הסופית, הגבולית, זו המקיימת ניגודים והייררכיות. לעומת זאת, כאשר האדם חושב את עצמו לאין, הוא מגיע "למעלה מהזמניות ששם הכל אחדות פשוט", או, במילים אחרות, האלוהות האין-סופית מתלבשת בו. כלומר, כלי הקיבול של האדם מגדיר את אופי השפע שיושפע בו, ובאשר האדם מאיין את עצמו קורסות המחיצות הבונות את הכלי, ובקריסת הכלי יכול השפע האין-סופי לזרום. המגיד מדבר בטקסט זה באופן מפורש על הקשר הישיר בין מחשבתו של האדם, חוויתו ופעילותו התודעתית, לבין מיקומו הממשי ומצבה של האלוהות.

תפיסת מהות הצמצום והעמדה שהוצעה כאן בעניין זה מתקשרת כמובן לסוגיות השונות של מוניזם ואקוסמיזם, אימנציה כנתון אונטולוגי או אפיסטמולוגי, ועוד. מהדברים עד כה ניכר, כי בניגוד לבעש"ט ולר' יעקב יוסף, שהתייחסו אך בקושי לשאלת רציפות האצילות, התייחסותו המורכבת ורבת הסתירות של ר' דב בער המגיד ממזריץ' לשאלה זו ולמושגי האין סוף והצמצום שביסודה משתלבת בהנחת היסוד של האקזיסטנציאליזם הלשוני, שהוצע כיסוד מרכזי בתורת הבעש"ט. אך בטרם אגע בסוגיות אלו במשנת המגיד ממזריץ' אפנה על פי סדר הדיון לעיל לעיין בדטרמיניזם, ולאחר מכן בפרסונליות האלוהית.

בעניין אימנציה ודטרמיניזם אימץ המגיד ממזריץ', בדומה לר' יעקב יוסף, את עמדת הבעש"ט באשר לנוכחותה הממשית של האלוהות באדם ופעולתה דרכו. השכינה היא הדוברת מפי האדם,<sup>18</sup> כל תנועה ודיבור נעשים מכוח הבורא,<sup>19</sup> ובניסוח

17 ראו הערה 9.

18 כגון מגיד דבריו ליעקב, דרשה ב: "השכינה מתלבשת בו ומדברת הדיבורים" בתפילה (וכן שם, דרשה קעג; אור האמת, דף לו ע"ב); וכן מגיד דבריו ליעקב, דרשה קמו: "אל יחשוב שהוא המדבר אלא החיות שבו הוא מהבורא ית' הוא המדבר בו"; וכן שם, דרשה קה. ראו גם אורח לחיים, עמ' פט, ועוד.

19 מגיד דבריו ליעקב, דרשה כו: "שאי אפשר לעשות שום תנועה ושום דיבור בלי כח הבורא ית'". ובניסוח חריף יותר שם, דרשה א: "מה שהוא עושה עושה זאת הקב"ה". וכן ראו כתבי קדש, דף לט ע"ב. עוד ראו אור המאיר, כך א, עמ' רנה: "שמעתי המגיד זללה"ה שביאר פירוש הכתוב (תהילים מח ב) גדול ה' ומהולל מאד בעיר אלוהינו, הכוונה אפילו גדול ה' מאד מתשבחותיך ושירותיך ומהולל מאד, עם כל זה יתכן לתלות הכל בהבורא ב"ה, כי מי הנותן לך כח ולב שומע להשיג גדולתו בכדי לעורר לבך, הלא הוא הנותן לך זה השכל, ואתה

קיצוני יותר "אלוהיכם כהן הוא ר"ל שעובד את עצמו",<sup>20</sup> כלומר האל למעשה עובד את עצמו דרך עבודת ה' האנושית ובאמצעותה. המגיד ממזריץ' מציע דימויים שונים המדגישים את הפסיביות של האדם ואת היותו אובייקט לשימוש האלוהות: הוא מתאר את האדם כשופר אשר הקול שהוא מוציא הוא מה שתוקעים בתוכו,<sup>21</sup> כאשר התוקע חיצוני לאדם – והכוונה, כמובן, לאלוהות. כמו כן מדומה האדם לכלי זמר או לכלי אומן,<sup>22</sup> והווריאציות השונות מרמזות כולן להיותו של האדם כלי המונע ומופעל מבחוץ ולא מתוך רצון פנימי חופשי. יוסף וייס דן בהרחבה בדרשות אלו ואחרות של המגיד שעולה מהן רעיון הפסיביות,<sup>23</sup> בפיתוחן החרף יותר לעתים אצל תלמידיו ממשיכי דרכו, ובשורשיו של רעיון זה אצל הבעש"ט.<sup>24</sup> וייס רואה בפסיביות אחד מיסודות המיסטיקה, באשר הפסיביות מובילה לאקסטזה מיסטית. אמנם הוא מסייג את אידאל הפסיביות כמוחל בעיקר על התפילה, שבה שואף האדם להגיע לאקסטזה המיסטית, ולא על כל מעשה אנושי, שכן גם לשיטת המגיד יש מקום וערך לאקטיביות האנושית. רבקה ש"ץ פיתחה את דבריו של וייס בדיונה במאפיינים קוואיטיסטיים בתורת המגיד. היא מתייחסת לדרשות רבות המופיעות בכתבי המגיד ממזריץ' או מובאות משמו אצל תלמידיו ואשר יש בהן יסוד קוואיטיסטי המבוסס על התפיסה האימננטית העקרונית.<sup>25</sup> עם זאת מדגישה ש"ץ כי העיקרון האימננטי ותחושת הקרבה של נוכחות הבורא פותחים פתח לשתי דרכים: האחת מעוררת תחושת אפסות ואינות בידיעה שהקב"ה הוא הפועל הבלעדי, והשנייה דווקא קוראת לאדם לפעולה ולשליחות רוחנית שעניינה להיעשות כלי ראוי להכלת המציאות האלוהית המבקשת לפעול בו. ש"ץ מסייגת את התמקדותה ביסוד הפסיבי והקוואיטיסטי בחסידות בכלל ואצל ר' דב בער המגיד ממזריץ' בפרט, בטענה שהדיון המקובל בחקר החסידות עוסק ביסוד האקטיביסטי – שוודאי יש לו

נותן לו משלו, וזהו בעיר אלוהינו, משמעו לשון התעוררות, הכל הוא בהתעוררות אלוהינו, ומה לך להתפאר בזה שאינו שלך, ואל יתהלל החכם בחכמתו של הקב"ה והגיבור בגבורתו של הקב"ה".

20 אור האמת, דף ד ע"א.

21 שם, דף ג ע"ב; מגיד דבריו ליעקב, דרשה קו; אורח לחיים, עמ' שפז.

22 אור האמת, דף ח ע"ב. לדימוי זה שורשים עתיקים, והוא מופיע במגוון וריאציות בספרות המיסטית הכללית והיהודית. ראו בעניין זה אידל, אבולעפיה, עמ' 45-47. כן ראו אלשטיין, האקסטזה, עמ' 14-16.

23 וייס, ויה פסיבה.

24 לרעיון המתפלל הפסיבי אשר התפילה שוטפת דרכו יש שורשים עמוקים ועתיקים יותר, החל בספרות חז"ל. ראו בעניין זה נאה, בורא גיב שפתים. נאה מתייחס שם, בין היתר, לדימוי כלי הנגינה המנגן מאליו כדימוי נפרץ לתופעת הדיבור הספונטני, המופיע במקורות בסביבתם של חז"ל שאפשר שהיו במגע עם, ואולי אף מובע ברמיזה אצל חז"ל (שם, עמ' 460).

25 ש"ץ, החסידות כמיסטיקה, עמ' 113 ועוד.

מקום — ואילו מגמתה היא להצביע על היסודות הקוויאטיסטיים שהיו דומיננטיים אף הם בחסידות.<sup>26</sup>

אך האם ניתן למצוא — בדומה למובאות מהבעש"ט ומר' יעקב יוסף — באותן דרשות עצמן המתארות את האדם כאובייקט פסיבי שהאלוהות פועלת דרכו את הפן האקטיבי הקורא לאדם להיות מודע לפסיביות זו ולהשפיע על ידי עצם מודעותו באלוהות? מתברר כי המגיד ממשיך בעניין זה את הקו הבעש"טני, ואינו עוסק בפסיביות האנושית כתיאור מצב ותו לא, אלא כדרישה נורמטיבית, שיש להניח קיומו של רצון חופשי לשם מימושה ואשר יש לה כוח לפעול על הדינמיקה האלוהית:

שבכל דבר נמצא התפשטות הבורא ית' שמלא כל הארץ כבודו. ויעלה אותו הפנימית שיש באותו דבר כ"א לפי מידתו מז' ימי הבנין, וידבק הפנימית של אותו הדבר בבורא ית'. בכל תנועה נמצא הבורא ית', שא"א לעשות שום תנועה ושום דיבור בלי כח הבורא ית'. וזהו מלא כל הארץ כבודו. כל הדיבורים שמדברים בני אדם הוא עולם הדיבור, ומחשבתו הוא עולם המחשבה. וכשהם מדברים טוב ומדברים המחשבה בזה הדיבור, אז הם מחברים עולם הדיבור בעולם המחשבה, וגורמים טוב.<sup>27</sup>

כלומר, המגיד ממזריץ' שותף לתפיסה הדטרמיניסטית לכאורה, שלפיה האלוהות פועלת דרך האדם באשר אין אתר פנוי ממנה ומכוחה. במקביל, הוא מותיר את ההנחה

26 שם, עמ' 178-179. וראו ביקורתו של פייקאד' על מסקנת החוקרים בדבר מיסטיקה פסיבית, העולה מתוך מוטיב האדם כשופר ביד התוקע וככלי ביד האומן. בדיקה מדוקדקת בספרי היראה והחסידות תוכיח, לדבריו, שראיית מעמדו של האדם בעולם ככלי אינה דווקא אינדיקציה למגמה מיסטית פסיבית, שהרי גם אלו שהיו רחוקים ממיסטיקה ראו כך את האדם. דימוי הכלי עיקר עניינו לדעת פייקאד' הוא חינוך לענווה, קריאה לדרשן ולרב לטהר עצמו מגאווה והנאה ממליצותיו ורגשות גדלותו בדברו לפני הציבור, והדגשת תפקידו ככלי לדבר ה' (פייקאד', בין אידאולוגיה למציאות, עמ' 82). ראו גם ביקורתו של מרגולין על וייס וש"ץ לאור בחינת אופייה של המיסטיקה בכללה בספרו מקדש אדם, עמ' 343-361. מרגולין דן שם בהרחבה בדרשת "כנגן המנגן" המדמה את האדם לכלי נגינה, ויוצא נגד הבנת וייס וש"ץ את עולמו הרוחני של המגיד לאור הפרפרזה על דרשה זו שמופיעה בספרו של שלמה מימון (שם, עמ' 347-352). כן ראו להלן סעיף 2, באשר ליסודות האקטיביים והפסיביים בהגותו של המגיד ממזריץ', בהתייחס לעמדתה של רבקה ש"ץ.

27 מגיד דבריו ליעקב, דרשה כו. וכן שם דרשה קמו, שבה קובע המגיד קריטריון לחשובה על השאלה, האם מותר לדבר דיבורי חולין: "ונודע שהוא ית' ממלא כל עלמין... ונמצא כשאדם מאמין בזה יכול לדבר כל הדיבורים אפילו אינם דברי תורה, כי ידוע שהדיבורים הם מעולם הדיבור. אבל אדם שאין שם לבו לזה רק שחושב שהש"י הוא למעלה בשמים והוא על הארץ. אינו רשאי לדבר הרבה דיבורים כי אינו יכול לתקן הדיבורים". הווה אומר, המודעות לכך שדיבוריו הם מהבורא המדבר בו פועלת לתיקון הדיבורים, והאדם מצווה לחשוב כך ולפעול על ידי תודעתו זו.

היהודית המסורתית בדבר הבחירה החופשית על כנה, ומשתמש בה באופן פרדוקסלי בדומה לבעש"ט ולר' יעקב יוסף, כדי לטעון שיש באפשרותו של האדם לבחור לזהות את האלוהות הנוכחת בו והפועלת דרכו, ובאמצעות מודעות זו להעצים את האחדות האלוהית ואת נוכחותה בו ובהוויה כולה.

אשר לפרסונליות האלוהית, גם כאן ממשיך המגיד ממזריץ' ומפתח את השורשים שהופיעו בתורת הבעש"ט. הישות האלוהית היא בלא ספק פרסונלית, בעלת רצון, בוראת, משגיחה וכו', ולאותה ישות פרסונלית מיוחסת גם התפשטות אימננטית חסרת גבולות בכל מרחבי ההווה.<sup>28</sup> אצל המגיד ניכר עירוב תחומין זה באופן בולט יותר, שכן בדרשותיו, בניגוד לבעש"ט ולר' יעקב יוסף, יש קיום משמעותי למושג האין סוף. עם זאת, אותו אין סוף מכונה גם "בורא" ומיוחס לו רצון ("הבורא ית', שהוא ית' א"ס, ועלה ברצונו שיתהוו העולמות"),<sup>29</sup> וכן הוא מתואר כמי ש"צפה במעשיהן של צדיקים והשעשוע שיקבל מהם, ובשביל זה ברא העולמות".<sup>30</sup> ניתן היה לפטור מובאות אלו כשימושים לא מוקפדים בכינויים שונים לאלוהות, אך הדבר בלתי אפשרי במקרה זה, שכן התברר בתחילת הדברים כי יש משמעות למושג האין סוף בדרשותיו של המגיד, וכי הוא דן בשאלת האין סוף והצמצום בהקשר ליחסי האלוהות והעולם, כך ש"אין סוף" אינו עוד כינוי לאלוהות, אלא מושג עקרוני המעורר שאלות ובעיות שהמגיד מוצא לנכון לדון בהן. כמו כן, המתח העולה בהקשר לסוגיית התפילה בין האינטואיציה הדתית הראשונית של עמידה כפרסונה אנושית מול הפרסונה האלוהית לבין התביעה להגיע בתפילה לאקסטזה של אחדות באלוהות האימננטית החובקת כול, תביעה שראשיתה בקריאה לאדם שלא לעמוד בתפילה מול אלוהיו ולבקש על צרכיו, מעיד על כך שלפנינו סתירה מהותית:

פירוש אל תעש תפילתך קבע, ר"ל אל יתפלל אדם על עסקי צרכיו, רק יתפלל תמיד בשביל השכינה שתגאל מגלות. וז"ש אלא רחמים ותחנונים ר"ל שיתפלל תמיד לפני המקום, כלומר עבור השכינה הנקרא מקום כידוע. וכן הזהר קורא אותן המתפללים בשביל עצמן ולא בשביל השכינה, נקרא כלבים עזי נפש הצועקים ואומרים הב הב. וזהו פירוש הפסוק גם כן, אחת שאלתי מאת ה' אותה אבקש (תהלים כז ד), ר"ל בשביל השכינה אני מבקש ומתפלל לפניך לתקן הפגם מה שעשו בעוונות. ואפילו אם עושין מצווה שלא לשם שמים, דהיינו שעושה עם איזה פניה, נמצא שעושה בזה ר"ל פירוד ח"ו. מפני

28 ראו, למשל, מגיד דבריו ליעקב, דרשה פז, על אברהם אבינו ש"אמר מה לי לעבוד לכה אשר הוא מלובש בדבר אחר, אעבוד לא"ס ב"ה לעצמו", כלומר, האין סוף הוא גם מושא העבודה הדתית. וכן באופן אחר שם, דרשה קמט, המדברת על כך ש"ה' מלא כל הארץ" (ניסוח אימננטי ולכאורה לא פרסונלי), ומתוך כך "הוא משגיח עלינו בכל עת".

29 ראו הציטוט המלא לעיל ליד ציון הערה 11.

30 ראו הציטוט המלא לעיל ליד ציון הערה 1.



כי אורייתא וקב"ה כולא חד, נמצא אם עושה מצוה כתיקונה נעשה מצווה זו וקב"ה חד, הכל קדושה אחת מרוחניות אחת.<sup>31</sup> כשצריך לבקש איזה דבר מהבורא ית' יחשוב שנשמתו הוא אבר מהשכינה כביכול, כטיפה מן הים. ויבקש על השכינה שאותו דבר הוא חסר להשכינה, ויהי' לו האמנה שבוודאי הוא פועל מלמעלה להשכינה. רק אם יהי' דבוק כראוי אל השכינה יתמשך גם כן השפע עליו... ויחשוב שהוא אינו [אלא] רק כלי ומחשבתו ודיבורו הם עולמות שמתפשטים... וכשימשיך אור הבורא ית' במחשבתו ודיבורו, יהיה בקשתו שיתפשט השפע מעולם המחשב אל עולם הדיבור [= השכינה], ויבוא ג"כ באותו ענין שהוא מדבר שצריך לו ויעשה לו בקשתו.<sup>32</sup>

על פי המובאה הראשונה תפילת האדם על השכינה זהה לכל מצווה הנעשית לשם שמים, בהגבירה את האחדות באלוהות, ואילו תפילתו לשם עצמו ו"עסקי צרכיו" היא כקיום מצווה עם "פניה", הגורמת לפירוד באלוהות. אצל הבעש"ט נוסחה טענה זו במונחים של הגשמה ויצירת מסך מבדיל, כאשר האדם המתפלל על צרכיו האישיים מעצים את הפרסונליות שלו עצמו, את גשמיותו הנבדלת מהאלוהות, ובכך ממילא ממעט מנוכחותה האין־סופית של האלוהות וקוצץ בנטיעות. בדרשה כאן עדיין יש מקום לתפיסה המבחינה את האדם מהאלוהות, שכן הוא פונה כפרסונה עצמאית בעלת רצון ומבקש מאת פרסונה עצמאית בעלת רצון, והשכינה עשויה להיתפס כמעין ישות שלישית, או לפחות לא כמזוהה לחלוטין עם אחד הצדדים בדיאלוג או עם שניהם. המובאה השנייה מדגישה כי למעשה אין סתירה מוחלטת בין הבקשה על עצמו ובין הבקשה על השכינה, שכן האדם הוא חלק מהשכינה. בו בזמן מעצים טקסט זה את הסתירה שבין פעולת הבקשה כעמידה מול האלוהות לבין מהות התפילה הרצויה כדכקות והתאחדות בה. תפיסה עצמית זו של איבר מהמכלול האלוהי האורגני, בניגוד לתפיסה עצמית בדלנית ופרסונלית, ממשיכה על פי דברי המגיד שפע, ובכך למעשה מגבירה את הקשר בין כל איברי ההווה ומעצימה את האימנציה האלוהית. השפע האין־סופי מגיע, בסופו של דבר, גם למתפלל עצמו, בהיותו חלק מהאחדות האורגנית של האלוהות.

בדרשות אחרות של המגיד מועצמת הסתירה בין האינטואיציה הדתית הראשונית על הפרסונליות של האל שאליו מתפללים לבין התביעה האימננטית, במסגרת הכמיהה לשיאה של התפילה, המכוון לעבר איונה ואיפוסה של תודעת האדם בחוויה

31 מגיד דבריו ליעקב, דרשה יב. כן ראו אור תורה, עמ' לג. לענין תפילה על השכינה ראו גם אור המאיר, כרך א, עמ' צח; תפארת עוזיאל, דף כה ע"ב.

32 מגיד דבריו ליעקב, דרשה לב (מקבילה אור האמת, דף לט ע"ב). כן ראו מגיד דבריו ליעקב, דרשה קה: "ולא יתפלל על שחסר לגופו, רק יחשוב שהוא חלק אלוה ממעל, ועל שחסר לאותו חלק, ע"ז הוא מתפלל".

המיסטית.<sup>33</sup> חוויה זו מוחקת את הפרסונליות האנושית ואת הפרסונליות האלוהית מכול וכול.

בעניין זה יש דעות מנוגדות במחקר. רבקה ש"ץ מדגישה, כאמור, את היסוד הקוויאטיסטי אצל המגיד ממזריץ', ועומדת על השלכתו, בין השאר, על נושא התפילה.<sup>34</sup> לדבריה ביטלו הקוויאטיסטים הלכה למעשה את התפילה המילולית בטענה שהיא משבשת את הדרך לקראת האלוהים. הקוויאטיסטים החסידי לא הרחיקו לכת עד כדי כך, אך הוא יוצר מתח בין התפילה במקורה, שהיא נקודת מוצא לאקטיביזם דתי, לבין אידאל מחיקת האני, שלפיו התפילה היא אמצעי טכני לביטול הרצון ולהתאפסות. פייקאז', הנוטה באופן כללי להדגיש את הפן החברתי בחסידות ולמזער במידת האפשר את ההקשר התאולוגי והמיסטי, מוכיח, לדעתו, כי המגיד ממזריץ', על אף התבטאויותיו בעניין תפילה על תיקון השכינה ולא על צורכי האדם, סבר בכל זאת כי תפקיד הצדיק הוא לדאוג לירידת שפע לעם ישראל, ולמעשה לא שלל תפילה לשם צרכים גשמיים. פייקאז' מוחק למעשה את הקוטב המיסטי של האחדות וביטול הפרסונליות האנושית והאלוהית, ומחזק את מעמדו של הקוטב המסורתי של אלוהות פרסונלית שמולה עומד האדם כפרסונה בתפילתו. יוסף וייס מציע ניתוח שלפיו זרמים שונים בתנועה החסידית אחזו בקטבים שונים של המתח דלעיל, באופן שאצל כל אחד מהם בנפרד לא התקיימה סתירה מהותית.<sup>35</sup> המחברים המזוהים אצלו כנמנים עם המחנה המיסטי, וביניהם המגיד ממזריץ', היו בעלי תפיסת אלוהות פנתאיסטית או קרובה לפנתאיזם, בלשונו, ותפיסה זו במהותה בלתי אישית, עוד בטרם הגיעה לשיאה בשיטת חב"ד. ניסיונו הדתי של המיסטיקאי, קובע וייס, אינו עם אל אישי אלא עם "חיות אלוהית" לא פרסונלית. לעומת זאת במחנה האמונה, שעמו נמנו ר' נחמן מברסלב, ר' אברהם מקליסק ואחרים, מדובר באלוהות טרנסצנדנטית המרוקנת את העולם ממציאיות אלוהית בתוכו ובתפיסתם האל הוא אישיות מנהיגה בעלת רצון. האל מובחן מהעולם, "ואין מלכות נוגעת בחברתה". לתורות אלוהות שונות אלו יש כמובן נפקא מינה לתפיסת התפילה, באשר אצל המיסטיקנים משמשת התפילה שעת כושר לביצוע קונטמפלציה, ולכן תוכנה אינו אמור להיות תחנונים אישיים ואסור לאדם להתפלל בה על צרכיו הממשיים, בעוד שבחסידות ברסלב, למשל, התפילה היא שיח בין אדם לבין קונו, שכל עיקרו בקשות ותחנונים לשידוד מערכות ולהתערבות רצונית בהנהגת העולם.

לאור הדרשות שהובאו לעיל ועוד רבות אחרות דומה כי קשה לטעון שהמיסטיקה המגידית שוללת אלוהות פרסונלית, ובמקביל אי אפשר כמדומה לראות בביטויים

33 למשל מגיד דבריו ליעקב, דרשה ח, בעניין הבאת "הדיבורים לעולם התענוג". וראו דברי רבקה ש"ץ שם (עמ' 23): "משמע שעיקרה של התפילה הוא לאפסה תוך כדי איפוס תודעת האדם. זוהי משמעותה המיסטית".

34 ש"ץ, החסידות כמיסטיקה, עמ' 78-95, 148-149.

35 וייס, ברסלב, עמ' 87-95.

המיסטיים ובאידאל של תפילה על השכינה שהאדם הוא איבר מאיבריה אך ורק ביטוי חריף לתפקיד הצדיק כשליח ציבור. אותה סתירה שראשיתה אצל הבעש"ט ואשר ניכרה גם בכתבי ר' יעקב יוסף עולה אף מדרשותיו של המגיד ממזריץ', ומחזקת את המסגרת העקרונית שהוצעה, בדבר מגוון מצבים קיומיים שהאדם נוכח בהם בתודעתו, בחווייתו ובהתנהגותו הדתית. מצבים אלו סותרים זה את זה, באשר חוויית העמידה מול אלוהות פרסונלית אינה מתקיימת בכפיפה אחת עם חוויה של התאחדות באלוהות האין-סופית המלאה את ההווה כולה, אך מגוון החוויות מאפשרות זו את זו כמכלול האופציות הקיומיות מבחינת האין-סופיות האלוהית שבתוכה יש מקום לכולן. יש להדגיש עם זאת, כי המסגרת האקזיסטנציאלית העקרונית המשותפת אינה שוללת שונות משמעותית בין ההוגים השונים, כפי שכבר נזכר בנוגע לר' יעקב יוסף בהתייחסו לרעיונות הבעש"טניים, וכפי שיבואר בנוגע למגיד ממזריץ' ולאחרים. בסוגיית ההכרעה בין מוניזם ופלורליזם, בין אקוסמיזם וקיום מובחן, נגעת למעשה כבר בראשית הדברים ביחס לרציפות האצילות. כפי שהובא לעיל, ניתן למצוא אצל ר' דב בער דרשות שעולה מהן תפיסה של צמצום כפעולה ראלית – אם כנסיגה ואם כשפיעה מוגבלת – באופן שמצייר תמונה של עולמות שונים בעלי קיום מובחן ומציאות פלורליסטית המכילה גבולות, ניגודים והייררכיה. במקביל ניתן למצוא דרשות אחרות המציגות תפיסה של צמצום כתהליך פסיכולוגי או כמציאות הכרתית, באופן שעשוי להשתמע ממנו קיומה של מציאות אלוהית אחדותית בעלת ממשות בלעדית ואשליה של עולם מובחן, ריבוי, גבולות וכו'. מעניין לציין, כי אף שיש מי מן החוקרים המייחסים למגיד ממזריץ' עמדה אקוסמיסטית<sup>36</sup> לא ניתן למצוא בדרשותיו אמירה ברורה בכיוון זה. בניגוד לביאורו של ר' יעקב יוסף למשל הארמון של הבעש"ט, המציג את העולם וכל אשר בו כאחידה עיניים, או לדרשותיו המזהות את המציאות כשינה וכחלום, אצל המגיד ממזריץ' אין אמירה מפורשת על הממשות כאשליה. הוא אמנם קורא לאדם שוב ושוב להעפיל אל עבר החוויה המיסטית והדבקות השלמה באלוהות, אך זאת מבלי לטעון כי רק במצב זה יערטל האדם את הממשות האמתית מלבושיה המתעתעים.

בניגוד לאקוסמיזם, מוניזם דווקא מופיע בניסוחים שונים בדרשותיו של המגיד

36 לעיל הערה 16. וראו עוד גרין, חסידות, עמ' 106, 119, וכן הנ"ל, דבקות ומצווה, עמ' 5, הקובע כי התאולוגיה של המגיד ממזריץ' גובלת באקוסמיזם. וראו ביקורתו של פייקאד, בין אידאולוגיה למציאות, עמ' 76, הקובע (לגבי המגיד ממזריץ'): "האימנציה האלוהית אינה סוגרת על האדם ללא שיוך אלא יש בה מחיצה טרנסצנדנטית; היא קרובה ורחוקה גם יחד ובשום פנים ואופן אינה מתממשת באחדות עם האדם אלא מרחפת מעליו, מבליחה ודועכת לסירוגין, בבחינת 'נוגע ואינו נוגע', משום שאילולא כן היה 'בטל מציאות ממש'". וכן שם בהמשך (עמ' 77): "מכאן שעל אף הביטויים האקוסמיסטיים שאצל המגיד ממזריץ' וראשי החסידות בכלל, אין העולמות, ובכללם האדם, 'בטלים מציאותם' ואינם מדומים לחלוטין, שכן 'השבירה' נתרחה על מנת שיוכלו להתקיים בפועל".

ממזריץ', אף שלעתים באותה דרשה או אף באותו משפט מופיעה גם אמירה פלורליסטית. למשל:

כשאדם בא למדריגת מה, אזי הוא רוכב על החמור ומכניעו ומבין שהכל הוא גילוי אלוהותו והכל אחדות גמור.<sup>37</sup>  
הגם שהכל הוא אחדות פשוט והכל הוא המלך לבד, אך הכלים הם מחולקים, והכל הוא מפני המקבלים שאינם יכולים להשיג מחשבת המלך.<sup>38</sup>  
כל העולמות אפי' היותר ויותר רוחניות נתהווה ע"י צמצום, כי בלעדו א"א להתהוות שום עולם כי הכל היה (ג"א: בלי "היה") אחדו' פשוט א"ס ב"ה, וידוע שסוף מעש' במחשבה תחילה, כי הגשם היותר עב שהוא סוף המעשה ע"כ היה בתחילת המחשבה, נמצא שהיה מקושר שמה סוף מעשה עם תחילת המחשבה, אף שהם הפכים גדולים, היו מקושרים בתכלית האחדו' הפשוטה... כי בכל יש האלוהות המחיה הכל, ועיקר החיות הוא מפני שיש לו התחברות עם תחילת המחשבה, ועיקר ההתחברות הוא מפני שהוא באפס בלתי החיות ואין בו אלא החיות. והחיות הוא אחד עם תחילת המחשבה אחדות פשוט.<sup>39</sup>

בטקסט השני מדובר על כך שהכול "אחדות פשוט", כלומר אחדות בלי חילוקים ומורכבות פנימית, ובו בזמן נזכרת חלוקה שקיימת בדרגה נמוכה יותר של המציאות, מה שמעיד על עצם קיומה של דרגה זו (שהיא מחולקת מאותה אחדות), וכן על הפלורליזם שבתוך דרגה זו. הטקסט השלישי מדבר לכאורה על אחדות פשוטה בתחילת התהליך בטרם הצמצום, אך בהמשך הוא קובע כי גם במציאות של "סוף מעשה" הגשמית, שבה האלוהות מחיה את הכול, עדיין מה שיש בכל פרט מפרטי ההווה הוא החיות לבדה, וחיות זו מאוחדת ב"אחדות פשוט" עם תחילת המחשבה, משמע שעדיין מדובר בממשות אחת נטולת חלוקות והדרגות פנימיות ממשיות. מעניין להזכיר בהקשר זה מסורת סיפורית על המגיד ממזריץ', המתארת בדרך אגב את ראייתו הרוחנית האחדותית, שמנעה ממנו באופן טבעי את ההתכוננות בפרטים. במסגרת סיפור על מופת שעשה המגיד מתואר מפגש שלו עם אורח מסלוצק. בתחילת השיחה עם האורח מסופר שהמגיד ממזריץ'

37 כת"י 1467 8<sup>0</sup> (ראו גם תורת המגיד, חלק א' עמ' ע).

38 מגיד דבריו ליעקב, דרשה ס.

39 שם, דרשה קכ. וכן ראו שם, דרשה קכב: "והנה כשעלה במחשב' לברוא העולמות לא היו יכולים לסבול האור א"ס ב"ה והוכרח להיות צמצום. ולפ"ז כל שהוא יותר רחוק מהשורש הבהירות בו יותר בצמצום... ונודע בכל מה שיש בעולם יש לו שורש בהעליון ממנו כמותו להמשיך לו שפע וחיות, והוא הפעל שלו, כמ"ש אין לך עשב כו' ונודע שהפעל ונפעל הם אחדות פשוט ואינם נפרדים, ואילולי כח הפעל שבנפעל היה אפס".

לבש הברילין [= משקפים] על עיניו (כי כן היה דרכו בקודש כאשר היה רצונו להסתכל בדבר פרטי, הוצרך לצמצם ראייתו הרוחנית בלבישת הברילין, כי בלא זה נראה לו כל פרטי דברים שבעולם כאחד. והיה לו קשה להסתכל דוקא בפרט זה) והסתכל בפני האדם.<sup>40</sup>

בטקסטים רבים אחרים יש ניסוחים פלורליסטיים ברורים, הן בנוגע לעולמות התחתונים והן באשר לאלוהות.<sup>41</sup> האימנציה האלוהית מתוארת כהשתלשלות הייררכית מודרגת,<sup>42</sup> או כאימנציה של דרגה נמוכה באלוהות, בדרך כלל השכינה.<sup>43</sup> כמו כן יש תיאורים של מה שכונה לעיל "אימנציה מפורזת": נוכחות אלוהית באותיות,<sup>44</sup> בניצוצות הקדושים הפזורים בהווה, וכד'. ממד נוסף בשאלת המוניזם והפלורליזם תורמות מספר דרשות המתארות מציאות פלורליסטית מצד אחד, אך כזו שכל פרט באוסף הפרטים המרכיבים מציאות זו מכיל בתוכו את המכלול כולו.<sup>45</sup> כך

40 סיפורים נוראים, עמ' 58.

41 באחת מדרשותיו מסביר המגיד ממזריץ' כיצד ייתכן שגם ברוחניות יש ריבוי של עולמות המובחנים אלו מאלו כמו בגשמיות, "כי לכאורה אינו מובן איך אפשר להיות בעולמות העליונים שהם רוחניות עולמות שנראה שהם נפרדים דהיינו עולם המחשבה ועולם הבינה ועולם הרצת" (אור האמת, דף טא ע"ב), והוא מוכיח את אפשריות הדבר על סמך ראייה מנפש האדם, שגם בה הרוחניות מפוצלת לכוחות שונים שכל אחד מהם הוא "מידה בפני עצמו". ראו, לדוגמה, מגיד דבריו ליעקב, דרשה צה: "ואיתא בזהר איהו ממלא כל עלמין, וזה נקרא כח הפועל בנפעל, וכל מה שיוורד כח הפועל יותר למטה בעולמות התחתונים הוא יותר מצומצם". וכן ראו שם, דרשה קמב; אור האמת, דף פב ע"א; כתבי קדש, דף ט ע"ב. ולעומת זאת בדרשה אחרת מבאר המגיד את דברי ספר יצירה "אין למעלה מענג ואין למטה מנגע" כמציאותה של מידת האין האלוהית הן למעלה מ"ענג", עולם התענוג, והן למטה מ"נגע", המדרגה הפחותה שבגשמיים. כלומר, לעיני האדם יש דירוג החל בנגע וכלה בענג, אך למעשה אותו אין שהוא גם האין סוף האלוהי מצוי בשווה בכל הדרגות שישנן לכאורה (מגיד דבריו ליעקב, דרשה קסט).

43 ראו, למשל, אור האמת, דף ג ע"א: "וכביכול השכינה מצמצמת א"ע ושורה בהדיבור"; וכן שם, דף פ ע"ב: "שהשכינה מלא כל הארץ כבוד"; מגיד דבריו ליעקב, דרשה לה: "והחיות ששוכן תמיד בהעולמות נק' שכינה"; וכן שם, דרשות ב, ה, כב, מ ועוד.

44 המגיד ממזריץ' מצטט מהבעש"ט: "ריבש"ט ע"ה אמר צהר תעשה לתיבה שתהיה התיבה מזהיר עכ"ד. כי יש בכל אות עולמות נשמות ואלוהות" (אור האמת, דף יח ע"א). וכן מתייחס הוא לנוכחות האלוהית בתיבות התפילה והתורה כאשר האדם הוגה אותן מתוך כוונה מסוימת (מגיד דבריו ליעקב, דרשה יג), ולאימנציה שבאותיות בכלל: "בסתם האורות של האותיות הם חדרים של הש"י שהוא ממשיך את אצילות" (שם, דרשה כט). בדרשות מסוימות האימנציה האלוהית באותיות היא נתון, ובאחרות היא תוצר של הפעילות האנושית, כגון (שם, דרשה נ): "כשמדבר בדעת, ובדעת חדרים ימלאו [על פי משלי כד ד], כי הוא משרה בהאותיות אלוהות ית', וכשמביא בהם אלוהות אזי יש בהם הכל".

45 ראו, למשל, מגיד דבריו ליעקב, דרשות צז, קכב (כל חלק מהתורה כלול מהכול, כל מצווה מכילה תרי"ג מצוות); שם, דרשה עב (כל יחידת זמן מכילה את כל יחידות הזמן הקיימות,



יוצא כי האחדות היא מעין מערך מורכב של קשרים וקשרי קשרים בין פרטים ובתוך פרטים והשתקפויות הדדיות, באופן שמטשטש את שאלת האחדות והריבוי או מציע לה אלטרנטיבה שאינה מוניזם במובן הרגיל, אך גם אי אפשר לכנותה פלורליזם. המושגים הלוריאניים ניצוצות, ייחודים, המשכה חוזרים ומופיעים אצל המגיד ממזריץ' בדרשות רבות. לעתים נדמה כי השימוש שנעשה במושג הניצוצות, למשל, קרוב למשמעותו הלוריאנית, או, אם נשתמש בהבחנה שנזכרה לעיל, זהו שימוש הנוטה להבנתו של גרשם שלום, שלפיה העלאת הניצוצות עניינה ריקונה של ההווה מנטפי האלוהות שנפלו אל תוכה.<sup>46</sup> פעמים יופיע באותן דרשות גם מושג הייחוד כמתייחס לפעולה התאורגית בעולמות העליונים. בהבנה זו יקבלו הניצוצות בדרך כלל זהות מוגדרת ומוגבלת, למשל כשייכים לשורש נשמתו של אדם מסוים,<sup>47</sup> ולעתים אף תתלווה לתיאורם נימה מאנישה שתייחס להם ישות מסוימת, תחושה, רצון וכד'.<sup>48</sup> יש לציין כי בדרשותיו של המגיד ממזריץ' לא נמצא תפיסה של הניצוצות הקדושים כנשמות מגולגלות, שהייתה אחד מביטויי תורת הניצוצות הקדושים בכתבי ר' יעקב יוסף מפולנאה.

ובכך משקפת את מה שלמעלה מהזמניות; אור האמת, דף יח ע"א (העולם מורכב מאותיות, ובכל אות יש עולמות, נשמות ואלוהות); שם, דף סד ע"ב (בכל ספירה כלולות כל הספירות). למשל, שמועה טובה, עמ' ט: "והנה כל גוי הארץ למשפחותם כלם המה חיצונים וקליפות, 46 זולת יעקב... וידוע הוא שכל בחי' חיצונים וקליפה יש בה ניצוץ קדושה המחיהו כי מבלעדי הניצוץ הקדוש המחיהו הם כולם פגרי מתים, ולכן כל אומה ולשון מוכרח שיהי' בקליפתו איזו בחי' ניצוץ קדוש המחי' אותו... [וספר בראשית] אשר שם מבואר כל משפחות הגויים ללשונותם בשורשיהם ומקום אחיזתם בשרשם ושורש ניצוץ הק' המחי' אותם... הגיד לעמו... לתת להם נחלת גויים ר"ל לנצח כל עם ועם בלי צמל"; מגיד דבריו ליעקב, דרשות ע, קלז, קמז, קסז, קעט; אור האמת, דף כה ע"א.

אור האמת, דף סז ע"ב (ומקבילות: אור תורה, עמ' קס; צוואת הריב"ש, דף יט ע"ב): "כי זה 47 כלל גדול שכל דבר שאדם לובש או אוכל או משתמש בכלי הוא נהנה מהחיות שיש באותה דבר, כי לולא אותן הרוחניות לא היה שום קיום לאותו דבר ויש שם ניצוצים קדושים השייכים לשורש נשמתו ושמעתי כי זה טעם שיש אדם שהוא אוהב דבר זה ויש אדם ששונא דבר זה ואוהב דבר אחר וכשהוא משתמש באותו כלי או אוכל מאכל אפי' לצורך גופו הוא מתקן הניצוץ כי אח"כ עובד בכח הזה שבא לגופו מאותו מלבוש או מאכל או שאר דברים ובוה הכח עובד להשי"ת נמצא מתוקנים... ואמר ריב"ש"ט ע"ה שאוכלים ב"א [= בני אדם] ויושבין על (בצוואת הריב"ש: ע"ס) ב"א ומשתמשים בב"א היינו ניצוצין שיש באותן הדברים לכך צריך אדם לחוס על כליו ועל כל דבר שיש לו דהיינו מצד הניצוץ שיש שם בכדי לחוס על ניצוצי הקדושות".

למשל מגיד דבריו ליעקב, דרשה קפב: "ברבות הטובה רבו אוכלי' ומה יתרון לבעליו כי אם 48 ראוי עיניו. דהנה ידוע כי כל מה שאדם רואה או שומע אינו במקרה, רק בכ"מ יש נצוצות קדושים ואותיות קדושים וחושקים ומתאווים תמיד לשרשם, וכ"א רוצה וחושק להתדבק מעין כיוצא בו כמו אהבה לאהבה והתפארות לת"ת וכיוצא בזה, ואם האדם מעלה אותם אז שכרו גדול כי עת לכל חפץ... תמצא רבו אוכליה, ר"ל העושים יחוד, כי אכילה הוא לשון זיווג".

מצד שני, בדרשות רבות יופיעו מושגי הניצוצות והייחוד או הייחודים בשילוב עם התנסחויות כוללות ואחדותיות, שעולה מהן תפיסה של הניצוצות הקדושים כביטוי לחיות ולאיימנציה האלוהית החודרת את ההווה כולה, באופן הנוטה להבנה הבובריאנית של המושג. שימוש זה בביטויים הלוריאניים מכונן יותר מאשר לתיאור המיתי של הפרדת היסוד האלוהי מעל הקליפה והשבתו למקורו הקדום, לתיאור של איחוד חלקי ההווה השונים תוך חשיפת הנוכחות האלוהית האין-סופית והעצמת האחדות השוררת ממילא בכול. ישנן דרשות שבהן מבאר המגיד ממזריץ' באופן גלוי את המשמעות העקרונית והתמידית של המושגים הלוריאניים, כתחליף למשמעותן הצמודה להתרחשות ספציפית בעולם האלוהי. למשל:

כל הדברים שיש בעולם הוא אותיות וכל המחשבות הוא באותיות אך הכלים והבתים והמאכלים והעולם בכללם גם כן אותיות אפס משברי כלים והם שברי אותיות. אך כאשר אדם מתחיל להתבונן בכל הברואים ואומר מהיכן בא להם חיות שיש לדבר זה ישות וקיום בעולם שע"כ יש להם חיות מהשי"ת שהוא ח"י לכל החיים וזה מביא כל הדברים לתקן באותיות כמו שהיה, שזה שהוא מחשב באותיות וזה מעלה נצוצות...

שברי כלים הם מה שראוי להיות אהבה להשי"ת, והוא יש לו אהבה לדבר גשמי ח"י נקרא שנשבר הכלי (חסר) וכדומה לזה כל המידות אבל כשעושה תשובה ויש לו אח"כ אהבה להשי"ת ומתבונן בעצמו מה לי לאהוב דבר גשמי טוב לי לאהוב השורש לכל השרשים בזה נתקן האהבה ומוציא נצוצות הקדושה מן הקליפה.<sup>49</sup>

בדרשה זו מבהיר המגיד את משמעות השבירה הלוריאנית כשבירה ופיצול של המידות האלוהיות – שהן הכלים לאור האלוהי – מאחדותן במקורן. שבירה פירושה שהתודעה אינה מכירה באחדות, כשהתודעה למעשה "שוברת" את המציאות כי היא רואה אותה כפי שהיא לכאורה, בלבושיה.<sup>50</sup> התיקון משמעותו זיהוי האחדות והגברתה, ופעולה זו מתוארת כהעלאת ניצוצות קדושים. אף שדבר זה לא נאמר באותה צורה מפורשת, נדמה כי אי אפשר שלא להבין את רעיון העלאת הניצוצות על אותו מישור של השבירה, הווה אומר כביטוי שמתייחס להתבוננותו ופעולתו של

49 אור האמת, דף כד ע"ב.

50 וכן ראו הביאור הניתן לשבירה במגיד דבריו ליעקב, דרשה כח (ומקבילה אור האמת, דף לח ע"ב): "הצדיק בעוה"ז ממשיך הניצוצות שמשורש נשמתו בכל דבר שבעולם ומעלה אותן הנצוצות לבורא ית'. המחשבה הוא כלי להשכל, וכן הדיבור הוא כלי למחשבה, וכשהוא מדבר בלי כוונה הוא שבירת הכלים, שאין חיות בכלים, וכשהוא מפשיט את עצמו מהגשמיות שהוא הגוף והכלי שלו, אז יכול לראות הפנימיות הכלי דהיינו החיות והאורות של אותיות, וכשהוא מפשיט עצמו מגשמיות ומלביש עצמו בתוך דיבורים, אז הוא דבוק בבורא ית' שהוא מלוכש בתוך הדיבורי'".

האדם בעולם בזיקה לאימננציה האלוהית באופן שמאחד ומגביר את הנוכחות האלוהית, ולא כמתייחס לפעולת חילוצם וניתוקם של שיירי האלוהות שדבקו בקליפות לשם תיקון הפרצופים האלוהיים.  
ואדגים מדרשה נוספת:

הוא במחשבתו וכוונתו עושה כסא להקב"ה, כשחושב באהבתו ית' משרה אותו בעולם האהבה, וכן כשחושב ביראתו משרה אותו בעולם היראה, וצריך האדם שלא יפסוק מחשבתו אפילו רגע אחד מהש"י, ובזה משרה את הקב"ה בהם, לכך נכתבו הבארות בתורה כי השרה את הקב"ה עליהם. וזהו וישב יעקב בארץ (בראשית לו א). אעפ"י שישב בארצות מגורי אביו, פיירוש, לשון אוגר בקיץ, מאסף הקדוש ברוך הוא לתוכה. או יאמר מגורי אביו, דכל מחשבה הוא עולם שלם והם ניצוצות הקדושה, ואסף אותן אל השורש. וזה מגורי אביו, פי' שאסף את אביו כביכול.<sup>51</sup>

תפקיד האדם, על פי דרשה זו, הוא להנכיח את הקב"ה בעולמות השונים כאשר הוא מפשיט את הרהוריו ורגשותיו מההקשר הקונקרטי שלהם ומפנה אותם כלפי השורש העליון שלהם. באותו אופן ניתן וראוי להשרות את הקב"ה גם במציאות החומרית לכאורה האופפת את האדם, כגון מעשה האבות בבארות. כך הדרשה רואה את עיסוקו של יעקב בגשמיות (= בארץ) כהרחנה, קידוש, זיהוי והעצמתה של הנוכחות האלוהית (= אביו) שממילא מצויה בחומריות (= איסוף לתוך). מיד לאחר מכן מוצעת פרשנות אחרת לפסוק, והיא מצביעה על הבנת מעשה יעקב כריקונה של הארץ מרוחניות, ברוח המובן השגור של העלאת הניצוצות הלוריאנית (= איסוף מתוך). במבט ראשון יש כאן שני הסברים שקולים ואף סותרים, אך העובדה שהמגיד משתמש באותו ניסוח "מאסף... לתוכה" ו"אסף... אל השורש" (ביטוי שהפסוק אינו כופה עליו) עשויה ללמדנו, שכשם שבגרסה הראשונה אין הכוונה לנתק את האלוהות מהעליונים ולהכניסה בתחתונים, אלא להנכיחה יותר בתחתונים ולחזק את הקשר בין עליונים לתחתונים, כך נראה שבגרסה השנייה אין הכוונה להוצאת הרוחניות מהתחתונים, כי אם לחיבור אל השורש (איסוף = חיבור) ולחזוקת הקשר (כי יעקב עדיין יושב בארץ).<sup>52</sup>

51 מגיד דבריו ליעקב, דרשה א.

52 לדוגמה נוספת לשילובו של ניסוח לוריאני של ריקון המציאות מהניצוצות, בהקשר כולל של אימננציה חודרת כול והנכחת האלוהות בכל ההווה ראו מגיד דבריו ליעקב, דרשה קעג. כמו כן ישנן דרשות שבהן בגרסה אחת מופיע ניסוח לוריאני ובגרסה אחרת מנוסח אותו רעיון בלא להשתמש במילון המונחים הלוריאני. לדוגמה, מגיד דבריו ליעקב, דרשה נה: "הקב"ה שלח את האדם, והמחשבה היה שיעלה את כל הניצוצות"; והמקבילה באור האמת, דף ט ע"ב: "הקב"ה שלח את המחשבה להאדם להעלות אותה"; ובאופן ברור יותר במגיד דבריו ליעקב, דרשה קמו: "וכן באהבה וכן בכל המידות, ולהוציא משם גם אותו הניצוץ ולעלותו אל שורשו, כי זה מגמת נפשנו להעלות נפילות השבירה אל שורשם"; והמקבילה באור

סוף הדרשה שלא צוטט לעיל מעיד שוב על מרכזיותה של התפיסה האימננטית בטקסט זה ובמשנת המגיד בכלל, כאשר הוא חוזר לעניין השריית הקב"ה במחשבה האנושית, אך מתנה זאת "בחשבם שהם עפר ואינם יכולים לעשות שום מעשה בלי כוחו של הקב"ה ונמצא מה שהוא עושה עושה זאת הקב"ה". כלומר, בעוד האדם פועל להנחתת הקב"ה, עליו לזכור, שבשל נוכחותו שמכבר הרי למעשה פועל הקב"ה דרכו.

ההתלבטות בין פעולת העלאת ניצוצות קדושים כהפרדת יסודות אלוהיים מהמציאות הגשמית המאוסה לבין פעולה של הכללת המציאות כולה באחדות אחת ניכרת בדרשה מעניינת שיש בה הדים ברורים לדרשה של הבעש"ט תוך מספר שינויים שראוי לתת עליהם את הדעת. לעיל נדונו מספר דרשות שמביא ר' יעקב יוסף בשם הבעש"ט בעקבות מחלוקת בית שמאי ובית הלל בשאלה "כיצד מרקדין לפני הכלה". בית הלל טענו שיש לומר "כלה נאה וחסודה", מה שהתבאר על ידי הבעש"ט כדרך של קישוטי הכלה, קרי העלאת ניצוצות קדושים, פעולה "בדרך פרט", שהיא הדרך האידאלית. בית שמאי צידדו ב"כלה כמות שהיא", מה שהתבאר כידיעה כללית ש"מלא כל הארץ כבודו", או עבודה "בדרך כלל". הבעש"ט הציג את דרך הפרט כעדיפה, למעט רגע השיא שלאחר הריקודים המקדימים, הרגע שבו "אשתלילו מלבושיהו", שהוא למעשה תכליתה של דרך זו: זיווג עם הכלה כחוויה ייחודית של אחדות שלמה הממוססת את כל הגבולות במציאות, ואין בה מקום לאדם נבדל היודע בשכלו כי "מלא כל הארץ כבודו", אלא האדם נבלע במלאות הזו בחוויה המיסטית. בדרשה על אותה מחלוקת של חז"ל מובאת משם המגיד ממזריץ' פרשנות שונה של דברי הצדדים החולקים, אך המסר העקרוני דומה, ועיקרו הקריאה לעבודת ה' בקטנות, בהפרדת החיות מהקליפות, כדרך שתוביל לעבודה בגדלות, שהיא זיווגן ואיחודן של כל המדרגות כולן. בדרשה אין מופיע הביטוי "ניצוצות קדושים", אך חוזר רעיון ההפרדה והחילון של יסוד אלוהי מהאחיזה הגשמית. בנוסח המובא לפנינו מיוחסת העמדה של "כלה נאה וחסודה" לבית שמאי משום מה, ו"כלה כמות שהיא" מיוחסת לבית הלל:

וזהו כיצד מרקדין לפני הכלה, כלה נאה וחסודה, רצה לומר כיצד מרקדין בדרך ריקוד פסולת להסיר מתוך האוכל, כן שואל איך רוקדין ובורדין לפני הכלה, האוכל שהוא החיות העיקרי מן הפסולת תאוות הגשמיות. ואמר שיבין ויסתכל שכלה נאה מפני שחוט של חסד משוך עליה ונמצא בעצמה היא

האמת, דף ע"ב: "וכן באהבה וכן בכל שאר דברים הכל יהיה מחשבתו לקשר עצמו למעלה". בשתי הדרשות הללו ההקשר הכולל תואם יותר את הנוסח באור האמת, כך שייתכן אולי שבהעלאת הדרשה שנשא המגיד בעל פה על הכתב — על סמך הזיכרון — או בהעתקת הנוסח שכבר נכתב הוסיף הכותב את הניסוח הלוריאני המוכר מתוך הנחה, כי הוא מגדיר ומבטא באופן מדויק את כוונת המגיד.

מאוסה והחיות היא המיפה ואין להביט אל הגשם. ובה"א כלה כמות שהיא כי [באמת כלה] נק' ע"ש שהכל בה כלולים, בחינת הזיווג [נכלל הכל והוא שורש] לכל הדברים.<sup>53</sup>

מחלוקת זו משולבת בדרשה ארוכה שנזכרת בה, בין השאר, מחלוקת חז"ל בעניין סיפור יוסף ואשת פוטיפר,<sup>54</sup> בהבנת דברי הכתוב "ויבוא הביתה לעשות מלאכתו": לדעה אחת הכוונה למלאכתו ממש, הזוהר מסביר שהכוונה למעשה למלאכת הקב"ה,<sup>55</sup> והמגיד מפתח זאת באמרו שהכוונה לייחוד, "שייחד המדריגות התחתונים, זהו מלאכת ה' עבדתא יחודא שמייחד הכל". לדעה שנייה "לעשות צרכיו נכנס", ומסביר המגיד שכל ענייני העולם שהם צרכי האדם הם מאוסים מצד עצמם, אלא שחוט של חסד וחיות אלוהית משוך עליהם, כך שמלאכת יוסף לדעה זו הייתה להבחין ולהפריד בין החיות לבין החומר המאוס שהיא כרוכה בו. אלא שבהמשך הוא קובע ש"לא פליגי", שכן בכניסתו של יוסף לעשות צרכיו נעשתה מלאכתו של הקב"ה שהיא הייחוד הכולל. המסגרת הרחבה יותר של הדרשה מבחינה בין עבודה בקטנות לבין עבודה בגדולות, כאשר עבודה בקטנות כרוכה בעירור התשוקה של החתן על ידי הכלה באמצעות קישוטי הכלה, וזו עבודה בצמצום, שיש בה הפרדת אור מן החושך. עבודה בגדולות היא השלב העוקב, של הארה כוללת, של "דעת", ייחוד וזיווג.

ההנחה של שאלת "כיצד מרקדין" היא שיש לרקד, קרי לברור את החיות מהפסולת, או את הניצוצות מבין הקליפות. אחת התשובות אמנם מציעה לזהות את ה"חסודה", חוט החסד שהוא המיפה את הכלה (מקביל לרעיון של קישוט הכלה). התשובה השנייה מתייחסת למילה "כלה" עצמה, כמכוונת לתפיסה שהכול כלול באחדות אחת, כלומר הדרך "לרקד" ולברור את החיות מתוך הפסולת היא בהבנה כי גם בתוככי הפסולת בטהרתה כביכול יש חיות, כך שההכללה היא הדרך הנכונה. לאור המהלך הכולל של הדרשה מסתבר כי המגיד ממזריץ' מצביע על שתי דרגות שיש להתקדם מהנמוכה שבהן לעבר הנעלה יותר. תחילת ה"ריקוד" חייבת להיות באמצעות קישוטים מסויים, באמצעות הפרדת אור מחושך וחיות מהקליפות, או — אם נרצה — עבודה במסגרת ההבנה של גרשם שלום את תורת הניצוצות ואת רעיון הייחוד בהגות החסידית. אך שיאו של ה"ריקוד" חייב להוביל אל הזיווג המלא שבו אין אור וחושך, אין ניצוצות וקליפות, אלא אחדות אחת מוארת. מציאות זו קרובה יותר להבנת בובר את תורת הניצוצות והייחודים, אך בשונה מבובר היא מפליגה מעבר לה אל החוויה המיסטית הייחודית והרגעית מחד גיסא, ומאידך גיסא מעוגנת במדרגת הקטנות שממנה היא באה ואליה היא שבה.

53 כת"י 1467 8<sup>0</sup> (ראו גם תורת המגיד, כרך א, עמ' לה-לו). המילים שבסוגריים המרובעים מחזקות במיקרופילם ומושלמות על פי תורת המגיד שם.

54 סוטה לו ע"ב.

55 "הוא עבדתא דקב"ה" (זוהר ח"א קצ ע"ב).



עניין ההמשכה של שפע מהעליונים מופיע רבות בדרשות המגיד ממזריץ', על פי רוב כתוצאות פעילות אנושית, לעתים של הצדיק דווקא, לעתים של עם ישראל או בניסוח הכולל "האדם". כמעט תמיד מדובר בהורדת שפע כללית לעולמות, לעולם, למתפלל וכד', בלא קשר לסיטואציה ספציפית, לצורך ספציפי, אלא כחיות תמידית שנחוצה כל הזמן.<sup>56</sup> השפע גם אינו מושג דרך ספירה ספציפית או כוונה ספציפית, אלא בעשיית רצון ה', במבט רוחני על המציאות וכד'. כמו שנזכר בכתבי ר' יעקב יוסף מפולנאה, גם אצל המגיד בחלק מהדרשות מדובר בהמשכת שפע כפעולה מקדימה המאפשרת העלאת התחתונים לשורשם,<sup>57</sup> ובדרשות אחרות ההמשכה היא תוצאה של ייחוד בעליונים שנגרם באמצעות פעולה אנושית מקדימה של העלאת ניצוצות או העלאת העולמות לשורשם.<sup>58</sup> לעתים אף משמש המושג המשכה בכיוון מלמטה למעלה במקום העלאה.<sup>59</sup> אף כאן, ובאופן בולט יותר, נדמה שהאופי הדרכיוני של המשכה או השריה והעלאה המופיעות בכפיפה אחת, וכן אי ההקפדה על סדר קבוע בתהליכי ההעלאה וההורדה, מדגישים את ההסטה ממשמעות מגית שאפשר לייחס

56 ראו אור האמת, דף יד ע"ב; שם, דף כג ע"א; פרי חיים, אבות פ"ב, דף טז ע"א (ראו גם תורת המגיד, ב, עמ' ק); שמועה טובה, עמ' עט-פ; מגיד דבריו ליעקב, דרשות כט, סג, צז, קמה, וכן דרשה קמב על מאמר חז"ל "כל העולם ניזון בשביל חנינא בני", דרשה המופיעה אצל ר' יעקב יוסף משם הבעש"ט, כאשר "בשביל" מתבאר כמרמז לשביל וצינור: "שהצדיק הוא ממשיך שפע לכל העולמות". דרשה זו חוזרת באור תורה, עמ' יב, וכן שם, עמ' סט; "עפ"י מ"ש רבינו", וסביר שהכוונה לבעש"ט.

57 למשל מגיד דבריו ליעקב, דרשה עג: "כשמסתכל בדבר יודע שהדבר ההוא כאין נגדו ית', דהיינו שהוא באמת אפס ואין בלתי אלוהותו ית' השרוי בתוכ'... וע"י ההסתכלות בזה ממשיך חיות יותר לאותו דבר מאלוהותו ית'". ואז בהמשך — "בתורה ותפילה מתדבקים עצמן להשורש לאי"ן, ע"ד ונחנו מ"ה, ובזה מעלים ניצוצות של עולם העשיה". כלומר, התהליך המתואר מתחיל בהתבוננות ודבקות באין, הממשיכה חיות, והמאפשרת העלאת ניצוצות. וכן שם בדרשה נ מתואר שבטרם ניגש אדם לתפילה עליו לחשוב "מה שידבר ולפני מי ידבר", ומחשבה זו מפילה עליו בוש ויראה, ומבין שהאלוהות דוברת דרכו, ובכך "משרה בהאותיות אלוהות ית'" (ובטקסטים רבים נראה כי השריה והמשכה הן היינו הך), ואז "כשבא לו איזה מחשבה זרה שהם ה' מוצאות שנפלו מהשבירה, אזי יראה להעלותן בשרשן".

58 למשל מגיד דבריו ליעקב, דרשה רט: "אחר התפילה שנתעלו כל העולמות כולם כאחד ונתדבקו בהבורא יתברך שמו, אז גורמי שנמשך שפע וחיותו לכל העולמות. וידוע שע"י צירופי אותיות נהוו כל העולמות, כמ"ש בדבר ה' שמים נעשו וכו', ולעולם הדיבורים ההם עומדים בעולמות מתחילת הבריאה... ונותנים בהם חיות... והנה ע"י תפילות ישראל נמשך השפע וחיות חדשים לאותיות וצירופים ודיבורים הנ"ל שבכל העולמות".

59 למשל מגיד דבריו ליעקב, דרשה קב. וכן משמש שורש מש"ך לתיאור מצב תמידי של האימנציה האלוהית, ולא לתיאור פעולה של שינוי מצב, כגון שם, דרשה ר: "כשאדם לומד או מתפלל בדחילו ורחימו ומדבק ומקשר מחשבתו בבורא ית"ש, ומחשב שמכה"כ ולית אתר פנוי מגי' והכל מלא מחיות הבורא ב"ה, נמצא כל מה שרואה הוא רואה רק חיות הבורא ב"ה הנמשך בו".

למושג ההמשכה לעבר הבנה מטפורית של פעילות שוטפת של הנכחת אלוהות בעולם וקירוב הדדי של עליונים ותחתונים. עם זאת יש לציין כי בטקסט יוצא דופן ביחס לכל עשרות האזכורים של המושג "המשכה" בדרשות ר' דב בער יש נימה של משמעות מגית לפעולה זו, כמתייחסת לידיעת דרך מסוימת להפעלת מכניזם בעולם האלוהי כך שיענה על צרכים אנושיים מסוימים:

והנה אנשי כנה"ג ידעו איזה המשכות חיות אלוהות הנצרכים בכל עת ערב ובוקר וצהרים, לכן תקנו כל כך שמות וכנויים ותיבות ואותיות לפי הנצרך... וזהו שאמרו חכז"ל הגבור הגדול והנורא... ר"ל שהתיבות האלו הם בוודאי לצורך המשכת חיות להעולמות, משא"כ התיבות וצירופים שאדם בודה מליבו הם אינם ע"ד האמת... אך אמנם צ"ל האיך תלוי המשכת החיות לעולמות ע"י אמירותינו ותפילותינו...

נמצא כשהצדיק עומד להתפלל לפני הבורא ית"ש בודאי הוא מדבק ומקשר מחשבתו וחיותו בא"ס ב"ה שהוא אחדות הפשוט בלי שום תמונה כנ"ל. וכשמתחיל לדבר הוא ממשיך חיות הבורא ברוך הוא בדיבורו ותיבותיו שמוציא מפיו, שהוא מקושר מאוד בחיותו והבלו המתצמצם בחיתוך אותיות אלו שמדבר ונראה כאילו כביכול הבלו וחיותו המקושר בא"ס ית', הוא מחתך ומצמצם בחיתוך אותיות אלו.<sup>60</sup>

על פי הדרשה דווקא מילים מסוימות ("שמות וכינויים ותיבות") ממשיכות שפע ספציפי ("איזה המשכות... הנצרכים בכל עת ערב ובוקר וצהרים"), וסוד זה היה ידוע לאנשי כנסת הגדולה. ובכל זאת אפילו בדרשה חריגה יחסית זו אין מדובר בפעולה ייחודית של שימוש בכוחות עליונים לשם שינוי הטבע, כי אם בנוסח התפילה, קרי פעילות ריטואלית שגרתית וקבועה השייכת לכלל הציבור. כמו כן טיבו של השפע, למעשה, הוא כולל ביותר, שכן מדובר במכלול הצרכים האנושיים הנזכרים בתפילה. כן יש לשים לב להמשך הדרשה, שבו משתנה הנימה, וכמענה לשאלה "האיך תלוי המשכת החיות לעולמות ע"י אמירותינו ותפילותינו" מסביר המגיד כי הצדיק בתפילתו מתדבק באחדות אין סוף, והמשכת החיות חייבת להיעשות דרך מילותיו, שכן השפע חייב לעבור תהליך של צמצום לשם קליטתו בכלים סופיים. כאן שוב אין שום התייחסות לצורך במילים מסוימות דווקא, ותהליך ההמשכה כולו מתקשר לרעיון הנכחת האלוהות בעולם ומגמת ההתאחדות באין-סופיותו. עם זאת מהמהלך הכולל של הדרשה מצטייר מושג ההמשכה כמובן המדגיש את הצורך בשפע אלוהי במשמע הקונקרטי יותר של חיי העולם הזה, ואין לשלול מהמגיד בהקשר זה את המובן המגי הרחב של המשכת שפע לשם הטבת המצב בעולם הארצי.<sup>61</sup>

60 מגיד דבריו ליעקב, דרשה קצט.

61 ראו בעניין זה לעיל פרק ג, סעיף 8.

ככלל ניתן לומר, באשר לשימוש במילון המונחים הלוריאני, כי יחסית לר' יעקב יוסף מפולנאה המגיד ממזריץ' ממעט להזכיר את האר"י ולהפנות לכתביו, וכן שימוש במילון מונחים זה בדרשותיו מופיע לצד שימוש נרחב הרבה יותר בשפה אימננטיסטית (לעתים קוויאטיסטית). לתפיסות הדיכוטומיות שעלו שוב ושוב בדרשותיו של ר' יעקב יוסף אין מקום אצל המגיד ממזריץ'. כמעט אין חלוקה של המציאות לחומר וצורה, אין התייחסות להייררכיה חברתית ול"אנשי חומר" ו"אנשי צורה" המרכיבים אותה, וכד'. ועוד אחזור לעניין זה בסעיף הבא, באשר להנמקות או להקשרים הרעיוניים הרווחים שבמסגרתם מופיעה ההדרכה של עבודת ה' בגשמיות.

בנקודה זו יש לשוב לשאלת מקומה של התודעה בהגותו של ר' דב בער, וההשלכה של עובדה זו על הבנת מכלול הרכיבים של התפיסה האימננטית בהגותו. כמו במובאות משמו של הבעש"ט וכמו בדרשותיו של ר' יעקב יוסף גם בדרשות המגיד ממזריץ' יש חשיבות רבה להכרה ולתודעה האנושית כממצכת את האדם בהקשר חזויתי, מחשבתי והתנהגותי, וכמשפיעה — מעבר למציאותו של האדם עצמו — על המציאות כולה. הנוסחה הבעש"טנית "במקום שמחשבתו של אדם שם הוא כולו"<sup>62</sup> מופיעה אצל המגיד ממזריץ' בווריאציות שונות, לעתים כנוסחה קצרה<sup>63</sup> ולעתים תוך פיתוח נרחב של רעיון זה:

צריך האדם לחשוב א"ע כאין... ואזי יכול לבוא למעלה מזמן, דהיינו לעולם המחשבה, ששם הכל שווה חיים ומוות ים ויבשה... משא"כ כשהוא דבוק בגשמיות עוה"ז, הוא דבוק בהתחלקות טו"ר [= טוב ורע] דהיינו ז' ימי הבנין, ואיך יבוא למעלה מזמניות, ששם אחדות גמור. וכן כשחושב א"ע ליש ומבקש צרכיו, אז אין הקב"ה יכול להתלבש בו, שהוא ית' אין סוף, ואין כלי יכול לסובלו, משא"כ כשחושב א"ע לאין כנ"ל.<sup>64</sup>

הנה העוף הנקרא ראה הוא מעבר את נקבתו בראי' והסתכלות בלבד. ומזה יצא לנו מופת גדול שבכל דבר או מקום שאדם מחשב, הרי כל חיותו מצומצם באותו דבר או באותו מקום לבד, ואינו רק שם. כי ההסתכלות הוא כלי להמחשבה... ממילא אם חיותו הוא מצומצם שם, הרי כל מידותיו וגופו שם, כי שדי נופו בתר עקרא. והנה ישראל כשעלו במחשבה קדומה התענוג והשעשועי' שעמיד לקבל מ'ישראל לפניו ית', הנה המבין יבין שזה בעצמו עצם הצמצום... כשעלה במחשבה הוא ית' צמצם עצמו כ"י, ועי"כ נעשו ישראל...

62 דגל מחנה אפרים, עמ' עה, ועוד.

63 כגון מגיד דבריו ליעקב, דרשה קמב: "ובאמת במה שהמחשבה של האדם מחשב שם הוא עצמו"; אור תורה, עמ' סט: "וזה ידוע שבמקום שאדם מחשב שם הוא גם כן במקום ההוא".

64 מגיד דבריו ליעקב, דרשה קי (ומקבילה מורחבת באור האמת, דף ד ע"א).

ובאמת האיש הנלכב אינו עושה פירוד גם בעולם התחתון כיוון שרואה שכל קומתו וחיותו של עולם התחתון היא מהעליון, שאילולי עולם העליון הי' עולם התחתון אפס מוחלט. א"כ הוא דבוק לעולם העליון, וכמו ששם הכל אחדות פשוט בודאי ג"כ כאן (נ"א: "ישים לכאן לאחדותו גם כן"). ואינו משגיח על הכלים הנראים מופרדים, כי הוא בבחי' מקבלים, אבל הדיבור בעצמו אחדו' פשוט. ובזה מייחד עולם תחתון לעליון, ויכול להעלות ממדריגה למדריגה עד ראש כולם, ששם הכל אחדות פשוטה.<sup>65</sup>

על פי הטקסט הראשון כאשר אדם חושב עצמו כאין, כלומר מגיע לחוויה של איפוס עצמי, הרי מכיוון שגבולות תודעתו מתמוססים וסופיותו מתמוססת הוא אינו עוד כלי מוגבל, והאין סוף יכול לחדור בעדו. התודעה והחוויה הללו ממקמות את האדם בעולם המחשבה, עולם שאין בו גבולות ודיכוטומיות, ו"הכל שווה" והכול "אחדות גמור". בקטע שלא הובא לעיל נסמך המגיד על הזוהר בהקשר לקריעת ים סוף כראיה לדבריו: כאשר הקב"ה אומר למשה "מה תצעק אלי, דבר אל בני ישראל ויסעו" (שמות יד טו), הוא מצפה מישראל שיפקירו את עצמם, יתבטלו ויחשבו עצמם לאין. בדרך זו היו ישראל מגיעים לעולם המחשבה, ש"שם הכל שווה והיו יכולים לילך אפילו בים",<sup>66</sup> שכן התודעה הייתה מגדירה מחדש את המציאות סביבם ככזו שאין בה הבחנות בין ים ליבשה. לעומת זאת, כשמחשבתו של אדם תופסת אותו עצמו ואת המציאות הגשמית סביבו כמציאות הממשית ביותר, הוא אכן ממקם את עצמו בפועל בעולם שיש בו ריבוי, גבולות וניגודים כגון טוב ורע, ים ויבשה, ועליו לפעול בהתאם לכלליה של המציאות הזו.<sup>67</sup>

הטקסט השני משתמש במושג הצמצום כדי להסביר אותו עיקרון, ומחיל אותו על הקב"ה ועל האדם. ההוויה במלאותה אין-סופית. האלוהות צמצמה עצמה באמצעות המחשבה, ומחשבה זו היא גופה הצמצום ותוצאתו, היא קיומם של עולמות, היא עם ישראל וכו'. כלומר, העלייה במחשבה היא יצירתה של מציאות מובחנת, שהיא פן אחד מתוך אין סוף הפנים של המציאות. באותו אופן האדם המעלה מציאות במחשבתו ובתודעתו מצמצם עצמו לממד זה של המציאות, וכן יכול להרחיב ולהגיע אל מעבר לצמצום, למקום שבו אין סוף ממדי המציאות פתוחים וממוזגים אלו באלו, בכוחה של מחשבתו. אותו "איש נלכב" אינו רק בוחר במציאות מסוימת עבור עצמו,

65 מגיד דבריו ליעקב, דרשה סב (ומקבילות: אור האמת, דפים כב ע"ב-כג ע"א; אור תורה, עמ' מ-מא).

66 אור האמת, דף ד ע"א. וראו זוהר ח"ב נב ע"ב. המגיד יוצא מרעיון הביטול הנזכר בזוהר בהקשר קצת אחר, ומפתח את העניין בכיוון שונה.

67 עוד בעניין התודעה הממקמת את האדם ראו, למשל, מגיד דבריו ליעקב, דרשה ר (בעניין הימצאות בגן עדן בעוד האדם בעולם הזה); שם, דרשות כח, עח, קכ (ומקבילה אור האמת, דף נא ע"ב).

אלא בהכרח בבחירה זו ובכוחה של מחשבה זו הוא גם פועל על המציאות, מיוחד ומגביר את אחדות ההוויה כולה.<sup>68</sup>

הווה אומר, לפנינו שני היבטים, אישי וכללי, או פנימי וחיצוני, המתלכדים זה עם זה. מצד אחד, התודעה והמחשבה יוצרות עבור האדם החושב והמתבונן את עולמו הסובייקטיבי, את האופן שהעולם מופיע בו לעיניו, ובתוך עולם זה, שהוא המצב הקיומי הנוכחי (והזמני) שהאדם נתון בו, קיימים כללי התנהגות מסוימים העולים בקנה אחד עם המציאות הסובבת אותו.<sup>69</sup> מצד שני, הסובייקטיביות הזו אינה אך ורק מצב פסיכולוגי פנימי של האדם, ואפילו לא רק מציאות ממשית אישית ופרטית, שכן כל בחירה אנושית שכזו פועלת במציאות הכללית והאובייקטיבית, ומחזקת פן מסוים מבין אין סוף האופנים להביט בהוויה.

ערכה העצום של המחשבה ועדיפותה על פני מעשה כשלעצמו ניכרים גם מהקביעה הנורמטיבית הזאת של המגיד ממזריץ':

מה שניתגדל השכל במחשבה ניתקטן המעשה לכן אנו רואים שהחסידים והפרושי' לומדי' מעט ושא' המצוות עושים מעט שהם רוצים מעט בכוונה מהרבה שלא בכוונה שכן הוא האמת ואם המעשה רבה ע"כ המחשבה שהיא לש"ש מעט וזה א"א לב' מלכ' שישמשו בכתר אחד.<sup>70</sup>

68 עוד בעניין המחשבה הפועלת במציאות ראו, למשל, אור תורה, עמ' קלח: "החכם עיניו בראשו (קהלת ב'ד). פירוש כל מה שהוא רואה בעיניו הוא מסתכל בראשו, פי' בשרשו כי כל דבר מה שיש בעולם הכל יש להם שורש בעולם העליון כנודע. נמצא מזה ההסתכלות עליהם הוא מקשר ומייחד הבורא ית' עליו והוא כבורא ית' להורות כי מלא כל הארץ כבודו רב ושליט שרשא דכל עלמין... ואם לאו ח"ו הוא נרגן מפריד אלוף" (משלי טז כח); מגיד דבריו ליעקב, דרשה עג (ומקבילותיה אור תורה, עמ' קנא; אור האמת, דף ל ע"ב): "ומי שהוא טוב עין... כשמסתכל בדבר יודע שהדבר ההוא כאין נגדו ית', דהיינו שהוא באמת אפס ואין בלתי אלוהותו ית' השרוי בתוכו, דהיינו כח הפועל בנפעל... וע"ד ההסתכלות בזה ממשיך חיות יותר לאותו דבר מאלוהותו ית' ממקור החיים, מחמת שהוא מדבק אותו הדבר אל האין הגמור... וכן להיפך מי שהוא רע עין כשהוא מסתכל על הדבר ההוא ומתמיה עליו, דהיינו מה נאה דבר זה, ועושה אותו דבר לדבר בפ"ע והוא נרגן מפריד אלוף, שע"י הסתכלותו נפסק אותו דבר מהשורש ומהחיות".

69 לדוגמה, כאשר מאמין האדם ש"לית אתר פנוי מיניה" ותפסתו את המציאות הסובבת אותו מזהה את החיות האלוהית בכל דבר, אומר המגיד ממזריץ' כי הוא "יכול לדבר כל הדיבורים אפילו אינם דברי תורה, כי ידוע שהדיבורים הם מעולם הדיבור", ובידיעה זו ובפעולה הנלווית אליה יכול האדם לתקן את הדיבורים ולייחדם; אבל אם סובר האדם ש"אלהים בשמים ואתה על הארץ" (קהלת ה'א), ואינו מזהה אימנציה אלוהית בהוויה הארצית, "על כן יהיו דברין מעטים" (שם), כלומר עבור אדם זה אכן דיבורים בטלים הם בטלים ממש ואין בהם כל ערך, ומכיוון שאי אפשר לתקנם, אסור לומר אותם (מגיד דבריו ליעקב, דרשה קמו). וראו לעיל פרק ו, סעיף 2.3.

70 כתבי קדש, דף טו ע"ב.



העדפה ערכית זו מובנת לאור העובדה שמה שמכונה כאן "כוונה", תוך שימוש במינוח של חז"ל, מבטא בהגותו של ר' דב בער הרבה מעבר למחשבה הספציפית המלווה מעשה מסוים, בהיות הכוונה עצמה, לשיטתו, בגדר מעשה הפועל במציאות הסובייקטיבית והאובייקטיבית. השימוש הנדיר במונח "כוונה" עשוי להעיד על כך שהתודעה אכן תופסת מקום נכבד הרבה יותר אצל המגיד, כמו אצל הבעש"ט לפניו, ומהווה מסגרת כוללת לקביעת עולם החוויה המציאותי שהאדם נתון בו, הרבה מעבר להכוונת מעשה ספציפי.

נותר לבחון, האם ניכר גם בדרשותיו של המגיד ממזריץ' הבסיס הלשוני של התפיסה האקזיסטנציאלית, כפי שהוצגו הדברים בדיון על הבעש"ט.<sup>71</sup> ואמנם מקום מרכזי ביותר בדרשותיו של המגיד תופסים האותיות והדיבורים. האותיות משמשות לעתים קרובות בתפקיד הניצוצות הקדושים (ממש כביטוי נרדף) הנוכחים בהווה, ולעתים מדובר בנוכחות האלוהית שבתוך האותיות עצמן.<sup>72</sup> מדרשות רבות עולה שאין המדובר אך ורק באימנציה אלוהית המקיימת את ההווה, באופן שמאפשר לראות במצע שהאותיות או הניצוצות נוכחים בו מהות אחרת, אלא האותיות והדיבורים הם הם ההווה עצמה, הם המאמרות שבראו את העולם והם העולם עצמו.<sup>73</sup> בחלק מהדרשות עוסק המגיד ממזריץ' בצירופי אותיות כביטוי לצמצום החיות האלוהית

71 ראו לעיל פרק ג, סעיף 10.

72 לדוגמה אור האמת, דף יח ע"א (ומקבילות אור תורה, עמ' יד; צוואת הריב"ש, דף יב ע"א): "ריבש"ט ע"ה אמר צהר תעשה לתיבה שתהיה התיבה מצהיר עכ"ד. כי יש בכל אות עולמות נשמות ואלוהות".

73 למשל מגיד דבריו ליעקב, דרשה מד, הנסמכת על הפסוק שגם הבעש"ט השתמש בו, "לעולם ה' דברך נצב בשמים" (תהלים קיט פט); שם, דרשה קלב: "שצמצם עצמו ית' באותיות וברא עלמא... כביכול הוא ית' אינו נבדל מהאותיות"; שם, דרשה פא (ומקבילה אור האמת, דף מג ע"א): "באוריתא ברא הקב"ה עלמא, פי' באותיות"; שם, דרשה קלד (ומקבילות אור תורה, עמ' מא; אור האמת, דף נז ע"ב): "באוריתא ברא הקב"ה עלמא ולא העה"ז בלבד אלא כל העולמות הכל ברא באותיות התורה"; אור האמת, דף כד ע"ב: "כל הדברים שיש בעולם הוא אותיות וכל המחשבות הוא באותיות אך הכלים והכתמים והמאכלים והעולם בכללם גם כן אותיות"; שם, דף סד ע"ב: "כי הכל נבראו בדיבורים של הקב"ה ואין דיבור בלא אותיות נמצא האותיות הם החיות של כל הנבראים... כי כן כתיב ויחזו את האלוהים ויאכלו וישתו פי' ויחזו את כ"ב אתון מא' עד ת' כי הכ"ב אתון הם החיות והצורה של כל הנבראים"; כת"י 1467<sup>8</sup> (ראו גם תורת המגיד, כרך א, עמ' ע): "לאו דוקא כשלומד ומתפלל הוא בא לאותיות, רק אפילו בכל דבר שהוא עושה הכל הוא על ידי אותיות... ובאמת אפילו כשעושה מו"מ הוא על ידי דיבור שהוא על ידי אותיות, ונמצא על ידי משא ומתן מוציא כ"ב אותיות ומביאן בעולם לתיקון, וזהו סחורה, ר"ל דבר המקיף, סחור סחור, כי הכל נעשה על ידי אותיות והכל נברא ע"י אותיות, נמצא האותיות מקיפין הכל". וכן בדרשות שבהן מתייחס המגיד בפירוט לאותיות המרכיבות את המאכלים, לדוגמה, כמהותם של המאכלים. ראו שמועה טובה, עמ' נח; מגיד דבריו ליעקב, לקוטים חדשים, עמ' 407-408 (משם הבעש"ט); אור המאיר, כרך ב, עמ' מו.

ומתן הגדרה סופית לאור האין־סופי. זהו למעשה צמצום מסדר שני, באשר האותיות עצמן הן כלים מגבילים, וצירופיהן יוצרים גבולות נוספת ומעניקים משמעות מוגדרת יותר לפרט זה בהווה. לדוגמה: "וידוע שע"י צירופי אותיות נהוו כל העולמות, כמ"ש בדבר ה' שמים נעשו וכו', ולעולם הדיבורים ההם עומדים בעולמות מתחילת הבריאה... ונותנים בהם חיות".<sup>74</sup>

בדומה לבעש"ט ולר' יעקב יוסף מפולנאה גם המגיד ממזריץ' מתייחס למאמר חז"ל "אלו ואלו דברי אלוהים חיים" תוך הבחנה בין אחדות האיסור וההיתר והפירושים המנוגדים בשורשם לבין פיצולם בהתרחקם מהשורש. בניסוחו של המגיד קשור גם עניין זה לצירופי אותיות שונים:

אלו ואלו דברי אלוהים חיים בין האוסרים ובין המתירים, דבדעת חדרים ימלאון, כל המידות הם באים מכח הדעת... וכל א' המשיך ממדת הדעת שיהיו הצירופים של הדיבורים כך וזה כך, שזה המשיך ממדת הדעת אהבה שיהא הביצה מותרת, וזה המשיך מהדעת מדת יראה והביצה אסורה. וכשאחד רצה לשנות את הלכה כמו רבי יהושע דאמר אין משגיחין בבת קול, החזיר את הדין הזה למדת דעת. ומשם המשיך את הדין למדה אחרת והמשכיל יבין. פירוש אחר אלה ואלה דברי אלוהים חיים פירוש שתורה שבעל פה הם קישוטי כלה, וזה אומר שכך צריך להיות הקישוט וזה אומר שזה אינו נאה וכך נאה יותר, ויש למלך תענוג שהם חולקים בקישוטים, שכל אחד רוצה לפאר המלך.<sup>75</sup>

בתפיסת המגיד כל דעה הלכתית היא צירוף דיבור אחר הנובע מאותן אותיות ויש לראות בו תיאור אפשרי אחד בלבד של מציאות אין־סופית. שינוי הלכה מחייב השבת הדין למידת דעת, כלומר חזרה למקום שהאיסור וההיתר מאוחדים בו, המקום שמעבר לשפה, מוצא האותיות. גם ההתייחסות לפירושים השונים כקישוטי כלה מתקשרת לדרשות שהובאו לעיל בשם הבעש"ט, המזהות את הדיון ההלכתי ככסות הכרחית העוטה את הכלה וכמובילה אותה אל רגע הזיווג, שבו אין עוד מקום ללבושים, ואין ערך לחילוקים, להייררכיות ולניגודים.

שינוי צירופי אותיות פועל מעבר לקביעת הנורמה בשינוי גודל הלכה מאיסור להיתר או מטומאה לטהרה, גם בקביעת המציאות הממשית. המגיד ממזריץ' מתייחס

74 מגיד דבריו ליעקב, דרשה רט.

75 שם, דרשה נח (ומקבילה אור האמת, דף י ע"ב); כן ראו כתבי קדש, דף כד ע"ב. ומעניין שברשה אחרת מציע המגיד שאמנם המלך שבע רצון מהעיסוק בלבושיו, ועם זאת גם לפניו מהלבושים יש אמת מוגדרת יותר, יש "נכון" ו"לא נכון": "שחולקים על כבודו זה אומר כך כבוד נעשה לו זה אומר כך כבודו, ויש לו תענוג מחמת החלוקה. כך התורה שבע"פ הפלפול הוא קשוי כלה, שיש להקב"ה תענוג אפילו מזה שאומר שלא כהלכה מחמת שחולק על כבודו ית' זה אומר אסור הוא כבוד שלו. וזה אומר מותר הוא כבוד שלו ית'" (אור האמת, דף יג ע"ב).

בעיקר לשינוי צירופים באופן שמהפך גשמיות לרוחניות, או, במילים אחרות, באופן שהצירוף המחודש חושף את הקשרים שבין הפרט הספציפי לבין המכלול ומעצים את אחדות היש.<sup>76</sup> היכולת לתקן באמצעות שינוי צירופים מיוחסת במקור לקב"ה, שבאמצעות סיפורי התורה הפך דברים בטלים לצירופים של קדושה, ובכך פעל לתיקון המציאות.<sup>77</sup>

דומה כי הבסיס הרעיוני שכונה לעיל אקזיסטנציאליזם לשוני אומץ על ידי המגיד ממזריץ' מאת הבעש"ט, ושימש קרקע לפיתוח מעמדם של התודעה ושל הדיבור בתורתו, כמעצבים את המציאות הלשונית בכוח הלשון עצמה וכממקמים את האדם בספרה של הכרה, חוויה ועשייה. כפי שנזכר ביחס להגותו של הבעש"ט גם המגיד מכיר בכך שהשפה אינה ממצה את כל מצבי הקיום האפשריים, ושהיא למעשה גשר אל הקיום הרגעי והחד-פעמי שמעבר לשפה. ר' דב בער היטיב לתאר זאת בדרשה על השתיקה:

השכינה כביכול, שהוא עולם הדיבור, דהיינו אותיות הדיבור של הקב"ה שבו נברא העולם, דהיינו ויאמר יהי אור וכדומה... ונודע שישראל הם חיות של כל העולמות כולם... והדיבור של ישראל הוא עולם הדיבור כביכול המחיה כל העולמות, ומחשבתן הוא עולם המחשבה וכן למעלה ממנו. ועוה"ז מקבל אותיות הדיבור דרך אמצעות המידות הנ"ל, לפי שעוה"ז יש בו שטח וגבול צריך לקבל ע"י המדות...

וזהו מה תצק אלי, ופי' בזהר אלי דייקא בעתיקא תליא. וזהו ואתם תחרישון, לפי שבפעם ההוא היה צריך לעשות השתנות הטבע מים יבשה, ואז היו ישראל מתחזקים בתפילה ומחזיקים בעולם הדיבור שהוא חיות העולם הזה, לפיכך

76 לדוגמה, מגיד דבריו ליעקב, דרשה קל: "כשיספרו לפניו איזהו מעשה שיש בה איזה רעה ח"ו, כששומע זה מעלה ניצוץ הקדוש כו', ומכניס אלוהות בצירוף אותיות הנ"ל, אז יוכל תיכף לתקן הדבר ההוא"; אור המאיר, כך א, עמ' רפג: "בשם המגיד... איש המשכיל צריך להעלות מכל דבר בעולם שרואה ושומע מזולתו, אפילו דיבור איש לרעהו מענייני הגשמיות וכמוהו, יעלה הכל אל הבורא יתברך, ולהחליף מה שהיה בתחילה צירוף גשמי לצירוף רוחני". וראו גם כתבי קדש, דף ט ע"ב.

77 ראו אור האמת, דף סב ע"א (ומקבילה אור תורה, עמ' מח), על הפסוק "למען שתי אותותי אלה בקרבך" (שמות י א): "שהקב"ה היה רוצה לברר כל הניצוצות ממצרים מהשבירה ומהו ענין בירור הניצוצות היינו כל דברים בטלים של מצרים ושל פרעה שהם אותיות כי מה לי אותיות של דברים בטלים מה לי אותיות של תורה רק החילוק הוא שאותיות של דברים בטלים הם מהשבירה ורצה הקב"ה לבררם דהיינו בזה יהיה הבירור שהכניס הדיבורים והאותיות אלו בתורה עשה מהם צירוף אחר של קדושה וזהו הבירור שלהם, וז"ס א' מסיפורי התורה לבר שאר סודות הנרמזים בסיפורים עד אין קץ ומספר בכל אות ואות. כי קוב"ה ואורייתא וישראל חד הוא. ונחזור לענין שאם לא הביא על מצרים עוד אלו ג' מכות היו חסרים כמה סיפורים שלא היה נכתבים בתורה ולא היו מתבררים כל הניצוצות".

לא היה יכול לעשות השתנות בעולם הזה. ע"כ אמר להם תחרישו, ונתעלה אותיות הדיבור חיות העולם עד לעתיקא [= כתר], ושם אין נראה התחלקות המידות, ושם ים ויבשה הכל שוין כי הוא רצון עליון ודו"ק. ואח"כ כששב הים לאיתנו אז ישיר וכו', א"ז דייקא היינו שנתקשר אלופו של עולם בז' שהיא מדריגה התחתונה.<sup>78</sup>

על פי דרשה זו העולם של האותיות הוא עולם הצמצום, שבו האין סוף האלוהי מתגלה בכלים מוגבלים וסופיים. בעולם זה יש מגוון אפשרויות לצרף אותיות ולעצב את המציאות באופנים סופיים שונים על ידי הענקת שם והגדרה. אך ישנה אפשרות נוספת: להתעלות אל מעבר לדיבור. איון עצמי מקביל לשתיקה. כל עוד ישראל מתפללים לקב"ה ומנסים לשנות את המציאות השינוי אפשרי בדרגה מסוימת, בהחלפת צירופים אלו באלו. לפני קריעת ים סוף ואחריה קיימת מציאות של שפה ואותיות: תפילה, שירה. אך הציווי האלוהי להחריש משמעותו להתעלות אל מעבר לצמצום, מעבר לגבולות ולאותיות, אל המקום שהים והיבשה שווים בו. בדרשה זו מצביע המגיד על המצב הקיומי של השתיקה כעל נקודת מעבר הכרחית לשם שינוי מציאות: הפיכת הים ליבשה כדי שיוכלו ישראל לעבור. במקום אחר מתואר מצב קיומי זה, בזיקה לאותו פירוש זוהרי על קריעת ים סוף, כמצב שישראל היו נתונים בו בשעה שעברו: מצב שבו הים והיבשה הם היינו הך.<sup>79</sup>

לסיכום, ניתן לזהות בהגותו של המגיד ממזריץ' יסודות בעש"טניים של מציאות לשונית רבת צירופים, שבמסגרתה יכול האדם ואף צריך להגדיר (מילולית ומהותית) עבור עצמו את עולמו. בעולם אחד הוא אפוף גשמיות, ריבוי, הייררכיות וניגודים, והרוחניות והאלוהות מנוכרת וטרנסצנדנטית לכל אלה. בעולם אחר רואה האדם — ברמת בהירות כזו או אחרת — בתוך המצע הגשמי ניצוצות אלוהיים קדושים בדידים שיש לנתק מהקליפות הכולאות אותם ולייחדם למקורם העליון. בעולם שלישי האדם חווה את כל המציאות סביבו כחיות אלוהית המעוצבת באופנים שונים, ובמסגרת תודעה וחוויה זו הוא ממשיך לעצב אותה לקראת אחדות כוללת. עולם נוסף הוא זה שבו האדם נתון בשתיקה ובאיון, השפה נאלמת דום, הגבולות והניגודים במציאות קורסים, הפלורליזם הופך מוניזם, הפרסונליות האנושית והאלוהית אינן קיימות, וכו'. ובהתאמה, עולם אחד הוא זה שלאחר הצמצום הראלי והתכנסות האין סוף למרומיו, בעולם אחר הצמצום הוא השפיעה האלוהית המוגבלת בתוך ההווה, ובעולם נוסף נחוה הקיום הנבדל והריבוי של ההווה כאשליה, והצמצום אינו אלא אלגוריה. לעולמות אלו ולאחרים יש ביטוי בדרשותיו של המגיד ממזריץ', דרשות הנדמות

78 מגיד דבריו ליעקב, דרשה קיח (ומקבילה אור האמת, דף נ ע"ב).

79 לעיל הערה 66. בדרשות רבות מתייחס המגיד אל נקודת האין כהכרחית לקיום טרנספורמציה מביצה לאפרוח וכד'. הייחודי לדרשה הנ"ל הוא זיהוי האין עם השתיקה, המקביל לזיהוי היש עם המילים והאותיות.

לפעמים כסותרות, בדיוק משום שאין הן מתיימרות להגדיר מציאות אחת עקיבה ותמידית התואמת תורת אלוהות אחת, חוויה דתית אחת והנהגה מעשית אחת. נהפוך הוא, ישנו מכלול איך-סופי של חוויות ותפיסות, ובהתאמה ישנו מכלול הנהגות, כפי שיובא בסעיף הבא באשר לדגמי העבודה בגשמיות. יחסו של המגיד למצבי הקיום השונים אינו אינדיפרנטי, והוא נוטה במובהק להימשך לחוויית האיון והשתיקה. בשונה מר' יעקב יוסף מפולנאה, השותף לאותן הנחות יסוד עקרוניות של המגיד ממזריץ' ואשר שאב אותן מאותו מקור, הבעש"ט, נדמה כי המגיד חושש פחות לכוון את שומעי לקחו אל עבר שיאה של החוויה המיסטית. הוא מרבה לדבר על המציאות כמוניסטית, על האפשרות האנושית להפוך לאין ובכך להתמזג באחדות הפשוטה, ועל האימננציה האלוהית בדרגות ההווה השונות. הוא אינו נמנע מלהתייחס לצמצום ולאווהות שלפני הצמצום או אחריו, ומשליך מהשינוי שחל באלוהות על הטרנספורמציה העצמית של האדם בדרכו הדתית מעלה. הוא מתאמץ הרבה פחות מר' יעקב יוסף לקבע בתודעת שומעיו את תמונת העולם הלוריאנית הפלורליסטית, הדיכוטומית וההיררכית, ואינו ממחר לסייג כר' יעקב יוסף את הכמיהה לאחדות באמצעות יצירת דיכוטומיות בין חומר לצורה, בין הצדיק להמון, וכפי שנראה להלן גם בין הנורמה הדתית לבין עבודת ה' בגשמיות. עם זאת מעניין לציין, כי אף שמבחינה כמותית יש אצל המגיד התייחסות רחבת היקף לרעיון האחדות ולאימננציה השווה בכול, מבחינה איכותית הוא אינו מרחיק לכת עד היכן שהגיע ר' יעקב יוסף בדרשותיו האקוסמיסטיות. כלומר, ניתן לומר שהדיאלקטיקה של ר' יעקב יוסף אינה מופיעה בשיא חריפותה בדרשותיו של המגיד ממזריץ'. המתניות היחסית שמצויה אצלו בקוטב האחד, בנוגע למוניזם ולאקוסמיזם, משתלבת עם המתניות היחסית שבקוטב השני, בנוגע לתמונת העולם הפלורליסטית והדיכוטומית. הבדל זה יקבל משנה בהירות לאחר עיון במפת דגמי העבודה בגשמיות אצל ר' דב בער ויקתה לתפיסה האימננטית בהגותו, בהשוואה לתמונת המצב אצל ר' יעקב יוסף.

## 2. עבודה בגשמיות אצל המגיד ממזריץ'

גם באשר להגותו של המגיד ממזריץ' נכון יהיה להקדים ולדון בהתייחסותו בדרשותיו לעבודת ה' הנורמטיבית בטרם נפנה לשרטוט מפת דגמי העבודה בגשמיות במשנתו. בניגוד לר' יעקב יוסף מפולנאה לא נמצא אצל המגיד ממזריץ' מגמה מוצהרת לעסוק במצוות באופן שיטתי, וכן לא נמצא התייחסות ספציפית לרוחב משמעותה ולאין-סופיותה של מצווה זו או אחרת. עם זאת פה ושם פזורות בדרשותיו אמירות התומכות באותו עיקרון קבלי מוכר של נצחיותה של התורה,<sup>80</sup> בקיומם של רבדים רבים לאין

80 למשל מגיד דבריו ליעקב, דרשה ב, שבה קובע המגיד ממזריץ' כי "התורה היא תמידית בכל דור ודור", ולאור עיקרון זה הוא מסביר את המושג "נשי מדין" בצורה מטפורית הנוגעת לכל



סוף מתחת לפני השטח של תורת הנגלה,<sup>81</sup> בזהותם של התורה וקוב"ה<sup>82</sup> וכד'. מובן כי באמירות אלו יש ביטוי לשילובה של התודעה האימננטית בעבודת ה' הנורמטיבית, באשר הנורמה עצמה מתבארת כמכילה את האלוהות האין-סופית בתוכה. במספר דרשות מתייחס ר' דב בער למצוות באופן הנראה כנוגד את רעיון העבודה בגשמיות. לדוגמה, כאשר הוא קובע באחת מדרשותיו<sup>83</sup> כי העולם נברא לשם תענוג הקב"ה במעשה המצוות דווקא. המגיד מדגיש שם "כי העבדות עצמו אינו עיקר", כלומר לא חשובה מהות המעשה, אלא אך ורק המוטיבציה לעשות רצון ה', ורצון ה' המוגדר מצוי בתרי"ג מצוות. בניסוח שהופיע אצלו שוב ושוב בהקשר לעבודה בגשמיות הוא אומר שם כי "האדם העושה הכל רק כדי למלאות רצונו ית' ולעשות נחת רוח לפניו ית', הוא מכניס במעשיו ומשרה בו אלוהות". כלומר, האדם מנכיח את האלוהות במעשיו ובעולם, אך בהקשר זה המעשים היחידים שייתכנו (ושיפעלו) הם המצוות.<sup>84</sup> בהמשך הדרשה דן המגיד באחדות התורה במקורה, ובכך שהמצוות מחולקות זו מזו בעולם הזה, אך העושה אותן בחלקיותן יכול להגיע למדרגה של אחדות פשוטה. ושוב, בניגוד למסר העולה ממספר רב של דרשות אחרות, כאן הדרך המובהקת והיחידה אל האחדות ואל האימננטיה האלוהית בכול היא הדרך הנורמטיבית.

בדרשה נוספת<sup>85</sup> מדגיש המגיד כי יש לקיים מצוות לא מתוך "אי אפשי", כי אם מתוך "אפשי אבל אבי שבשמים גזר עלי", כלומר עדיפה עשיית המצווה ככרח מתוך קבלת רצון ה' הנעלם על פני הזדהות עם המצווה. ומעניין שמתוך קביעה זו ממשיך המגיד וקובע כי תכלית האדם היא דבקות מוחלטת בקב"ה, "וכמו ששמענו בשם הבעש"ט ז"ל פי' הפסוק אשרי אדם לא יחשוב ה' לו עוון שהנרצה הוא שאשרי האדם אשר מחזיק לעצמו עוון אשר לא יחשוב ה' רגע א' כ"א יקיים תמיד שויתי ה' לנגדי בכל תנועותיו ובכל דרכיו ידעהו". הפסוק "בכל דרכיך דעהו", כפי שהובא פעמים רבות לעיל, משמש

אדם ולכל זמן. מגמה זו דומה עד מאוד לדרכו של ר' יעקב יוסף במגוון דרשות, אך המגיד ממזריץ' ממעט להשתמש בה.

81 במגיד דבריו ליעקב, דרשה קלר מבחין המגיד בין התורה המצומצמת שבידינו (והגורמת בכך ייסורים לצדיקים) לבין התורה במקורה שהיא רחבה ואין-סופית. ראו גם אור המאיר, כך א, עמ' קפז, ששם מביא ר' זאב וולף מז'טומיר אותו רעיון משם המגיד, תוך הצגת המצוות בעלות השיעורים הנתונות לנו כלבושים גשמיים וכ"סימן וציון לאורות עליונים הבהירים". למקורות קודמים לתפיסה זו ראו לעיל פרק ב, סעיף 5 וההפניות שם.

82 מגיד דבריו ליעקב, דרשות יב, נו, קכב.

83 שם, דרשה צו (ומכילה אור האמת, דף מח ע"א-ע"ב).

84 מגמה זו ניכרת מדרשה נוספת (מגיד דבריו ליעקב, דרשה קעב), שבה מתוארת עבודת ה' במצוות כעבודה בגשמיות, במובן זה שהאדם פועל באמצעות חפץ חומרי — ציצית, למשל — ומקשר את המעשה, המחשבה והדיבור, ובכך ממשיך חיות במעשה הגשמי.

85 שמועה טובה, עמ' כט-ל.

בדרך כלל אסמכתא (לפחות בכתבים החסידיים) להרחבת תחומי עבודת ה' אל מעבר למצוות. ואילו כאן דומה כי יש סתירה פנימית מסוימת, שכן אם האדם נתבע לפעול מתוך ציווי ולהימנע מהזדהות עם המעשה, יקשה עליו להרחיב את תחומי העשייה אל מעבר לציווי, ולהפנות גם מעשים אחרים — שלא נצטוו עליהם — לשם שמים. יש לציין כי דרשות מעין אלו מועטות וחריגות ביותר, ועדיין אין בהן אמירה ברורה נגד עבודה בגשמיות, אלא לכל היותר העמדה של תרי"ג מצוות כבלעדיות, באופן שעולה ממנו בעקיפין גישה שאינה מותירה מקום לעבודה בגשמיות.

עבור המגיד ממזריץ' קיימת מחויבות מלאה לתרי"ג מצוות כמובן מאליו.<sup>86</sup> אך בדרשותיו אין ביטוי, בניגוד לר' יעקב יוסף מפולנאה, להטעמת יתר של מחויבות זו באמצעות העמסת משמעויות רבות לאין סוף על הרובד הגלוי של המצוות. על פי רוב פונה האין סוף בכתבי המגיד לכיוונים שמעבר לעבודה הנורמטיבית. כמו כן לא נמצא אצל המגיד ממזריץ' כל זכר למגמה המבליטה את המוסדיות הדתית בהיבט החברתי שלה, בהתייחסות לצדיק ולקהילה ולזיקתם ההדדית, והמיקוד הוא בלא ספק בעבודה הדתית האישית, באופניה ובדרגותיה. יש לבחון, אם במסגרת הכוונת עבודת ה' הפרטית מצדד ר' דב בער, כפי שהדבר הופיע בחלק מדרשותיו של ר' יעקב יוסף מפולנאה, באידאל פרישותי, ובהקשר זה יש לבדוק כיצד הוא הבין את רעיון ההתפשטות מגשמיות.

ככלל ניתן לומר, כי בשעה שר' יעקב יוסף העניק לביטוי "התפשטות מגשמיות" — שהיה נדיר ולא מספיק מוגדר אצל הבעל שם טוב<sup>87</sup> — מובן ברור של פרישות והתרחקות מגשמיות, באופן השולל למעשה עבודה בגשמיות, המגיד ממזריץ' מחיל ביטוי זה דווקא על מצב תודעתי של חוויה שכולה דבקות והתחברות לחיות אלוהית, אשר יכולה וראויה להתרחש בתוך העולם החומרי. כך יוצא, כי ברוב הגדול של הדרשות שביטוי זה נזכר בהן הוא מזדהה עם עבודת ה' בגשמיות או לפחות תומך בהנהגה מעשית זו. בחלק מדרשותיו מופיעה ההתפשטות מגשמיות בהקשר המקורי של תפילה. לעתים זוהי חוויית השיא של הדבקות בתפילה, מטרת התפילה, הרגע שבו מתפשט אדם מגבולותיו הגופניים והתפילה מדברת דרכו,<sup>88</sup> ולעתים זהו האמצעי

86 ראו בעניין זה דברי גריס, ספרות ההנהגות, עמ' 147: "עיקר ספרות ההנהגות מאת המגיד ממזריץ' ותלמידיו, הוא אוסף דינים ומנהגים הבאים לשמר אורח חיים על פי ההלכה". גריס אף מתייחס למתח שבין רעיונות העולים בדרשותיו של המגיד לבין אופיים של ספרי ההנהגות מבית מדרשו, וקובע: "אולי שלא במודע פעל בתודעת המגיד ממזריץ' בראשית דרכו, דחף לניסוח תורה והנהגה רדיקלי יותר על פי נטיותיו הספיריטואליסטיות, אך מימושן הלכה למעשה בידי תלמידיו הנאמנים הרתיעו והניעו לקבוע הנהגות ריטואליות קצרות, המדגישות ציוויים מסורתיים בלימוד, טהרה, וכיוצא באלו" (שם, עמ' 108). כן ראו הנ"ל, ספר סופר וסיפור, עמ' 30-31.

87 ראו לעיל פרק ח, הערה 47.

88 למשל אור האמת, דף ד ע"ב: "דצריך להתפלל בכל כוחו עד שיופשט מהגשמיות וישכח

המוכיל לדבקות.<sup>89</sup> בדרשות רבות אחרות מופיעה ההתפשטות מגשמיות כאידאל כללי שאינו מקושר בפעילות מסוימת,<sup>90</sup> או כתיאור המצב התודעתי הרצוי בעת עשיית מצוות, וכן בכל פעילות אנושית אחרת, כולל פעולות החולין, כפי שיובא להלן. בכל מקרה, מצב תודעתי זה מתואר כהתעלות אל עולם שאין בו גבולות וניגודים, עולם שמעבר לצמצום. התפשטות מגשמיות היא מצב תודעתי שבו הגוף אינו מהווה מחסום אלא מתגלה כביכול כאחיזת עיניים, והאדם חשוף לעצמה האמתית של הרוחניות. לעתים נדמה כאילו מדובר בהתרחקות בפועל מהמציאות הגשמית, "שיפרוש עצמו מגופו וזו התפשטות הגשמיות";<sup>91</sup> אך גם בטקסט כגון זה מתברר בהמשך, שהכוונה "שאינו מרגיש במחשבתו כלל הרגשת הגוף וציור עוה"<sup>92</sup>. כמו כן מדרשות אחרות

בעצמו רק הכל חיות בשם יתברך כל עשת מחשבותיו יהא בו ולא יהא זוכר כלל כמה הוא מתפלל בכוונה דא"כ הוא זוכר בעצמו"; שם, דף פד ע"ב; אור תורה, עמ' קל; כתבי קדש, דף כ ע"ב: "והנה ידוע שצריך אדם לבא בתפילה לגדר התפשטות הגשמיות עד שכמעט לא יהי' הוא המנהג הדיבורים רק הדיבורים יצאו מעליהם. ויהי' הוא כסוס תפל לרוכב הם הדיבורים וזה כמו תפילה שגורה בפיו".

89 למשל שמועה טובה, עמ' עט: "והוא כי המבוקש התכליתי הוא שקודם התפילה צריך להקדים ההתפשטות מהגשמיות שהוא בעל סוף וקצוות ולהכנס בבחי' אין שאין לו סוף והוא שישים האדם כל מגמת פניו אל הבורא לבד ולא לשום דבר וחצי דבר מעצמיותו"; מגיד דבריו ליעקב, דרשה כח: "וכשהוא מפשיט את עצמו מהגשמיות שהוא הגוף והכלי שלו, אז יכול לראות הפנימיות הכלי דהיינו החיות והאורות של אותיות, וכשהוא מפשיט עצמו מגשמיות ומלביש עצמו בתוך דיבורים, אז הוא דבוק בבורא ית' שהוא מלוכש בתוך הדיבורים". וראו דברי מרגולין, מקדש אדם, בעניין מגוון המשמעות שניתן לזהות בדברי המגיד ממזריץ' סביב רעיון ההתפשטות מגשמיות: משמעות מחשבתית, תאולוגית, מוסרית וחוריתית (שם, עמ' 199). על אף המגוון מצביע מרגולין על הצד השווה שבכל המובנים, שבכל מקרה אין משמעות ההתפשטות מגשמיות קריאה לפרישות ממשיית מעולם החומר. עוד בעניין זה ראו שם, עמ' 356-357.

90 למשל אור האמת, דף ד ע"א: "אבל אם אדם דבוק בתאוות עוה"ז אינו יכול להפשיט את עצמו מהגשמיות שכשהוא מתאוה לאיזה דבר נמצא הוא בהתחלקות טו"ר, וזהו בז' ימי הבנין והיאך יבוא למעלה מזמניות ששם הכל אחדות פשוט"; מגיד דבריו ליעקב, דרשה לב: "מחמת שהנשמה מלוכשת בגוף נראה לה עולמות עליונים קטנים ובאמת הם גדולים מאד. וכשיפשיט מהגשמיות של הגוף יראה בשכלו שהעולמות הם גדולים מאד".

91 אור האמת, דף פה ע"ב.

92 שם. משתי דרשות נוספות עולה הווא אמינא למסר דיכוטומי הקורא לפרישות מגשמיות כמהותה של ההתפשטות מגשמיות, בכיוון דומה לזה של ר' יעקב יוסף מפולנאה: (1) מגיד דבריו ליעקב, דרשה קנג: "שאינו משיגים רק מדרגה קטנה שבעולמות שנתצמצם... וכן כל העולמות עליונים אינם משיגים רק בהתפשטות הגשמיות והתגברות כח הרוחני... ויהי' כ' קדושתו למעלה שאין בו אכילה ושתייה, ואז יכול להשיג מקצת השכל שלמעלה מהעולמו', לפיכך היה זוכר את השם המפור'". בדרשה זו מקושר יום הכיפורים, יום של ריחוק מהגשמיות, עם התפשטות מגשמיות. (2) כתבי קדש, דף לב ע"ב: "כלומר שאנו צריכים לצאת לחוץ לגשמיות אז תרונה לשון שבח שיכולין לדבק בחכמ' ולשבח לבורא ב"ה

עולה באופן ברור, שהכוונה לפעולתו התודעתית וההכרתית של האדם בתוככי המציאות החומרית:

מחמת שאדם מפשיט כל מה שרואה מגשמיות ומאמין באמונה שלימה שלא הראה הקב"ה זה אלא כדי שיזכור במידות אהבה ויראה כו' שיש באותן הדברים ומדבק א"ע ברוחני' אזי בשעת התפילה בקל יוכל להפשיט א"ע מגשמיות וא"צ לתענית.<sup>93</sup>

כל דבר שרואה יאמין באמונה שלימה שהראו לו מלמעלה כדי שיזכור בהקב"ה ויפשוט את הדבר הזה מגשמיות למשל אם רואה כלי נאה יאמר בלבו מהיכן בא לדבר זה התפארת אם לא ממנו ית' ויזכור בתפארת הבורא ית' ובזה בקל תוכל להפשיט א"ע מהגשמיות בתפילה.<sup>94</sup>

אם בא במחשבתו התפארות הוא בעולם התפארת ועי"ז בכל המדות וכשהוא חכם אעפ"י שמחשבתו הוא מענייני עוה"ז יכול להפשיט א"ע מגשמיות ולדבק א"ע בשורש עליונה אהבה... ותמיד יראה במחשבתו מאיזה מידה נולד הבן אם מאהבה וכל ויעלה אותה ועד"ז התענוג שבאכילה ושתיי'.<sup>95</sup>

במובאות הראשונה והשנייה מדובר על שתי דרגות שבהן על האדם להפעיל אותו מנגנון. בדרגה הנמוכה עליו להפשיט "מה שרואה", "כלי נאה" וכו' מגשמיותו, כלומר אין צורך להפנות את מבטו או להתרחק מדברים המושכים את העין, אלא לשנות את נקודת המבט, לראות בחפץ החומרי את המידות שבו שמקורן בשורש האלוהי. פעילות חוזרת זו תוביל את האדם אל המדרגה השנייה, של הפשטת עצמו מגשמיותו. מדרגה זו כוללת יותר וקשה יותר. היא אינה תובעת שינוי של נקודת המבט כי אם למעשה אבדן נקודת מבט, אינן כל נקודות המבט, שכן כל עוד מודע האדם לעצמו ולהכרתו הוא נבדל מהאחדות, ובכך עדיין נתון בגשמיות ולא מופשט ממנה. במובאה הראשונה קובע המגיד מפורשות כי אם הפשיט אדם את עצמו בתפילה, אין לו צורך בתענית. הווה אומר, אין צורך בסיגוף החומר ובהתנזרות ממנו, בשעה שאדם יכול לראות דרכו את החיות האלוהית ובכך למעשה להכליל אותו באחדות.<sup>96</sup>

בהתפשטות הגשמיות בסוד והחכמה מאין תמצא כלומר שצריך החכמה שלא יהיה בנו נדבק שום גשמיות זו מדרגת אין... זו המדרגה נמצא בנו כשנתפרד מאיתנו הגשמיות יש ביכולתנו לדבק ולהעתיק א"ע ומחשבתנו ממש לכורא ב"ה כביכול". גם דרשה זו מדברת על "לצאת לחוץ לגשמיות", "כשנתפרד מאיתנו הגשמיות", אך לאור עדיפות הכמותית המוחלטת של שאר הדרשות בנושא זה נדמה כי אפשר (אם כי לא הכרחי) לפרש גם כאן שלא מדובר בהתפרדות מהגשמיות במובן של פרישות/סיגוף/הימנעות מגשמיות, אלא בהיפרדות מנקודת המבט הגשמית, המפרידה והשוברת.

93 כתבי קדש, דף ז ע"ב.

94 אור האמת, דף ח ע"א.

95 כתבי קדש, דף כג ע"א.

96 שתי דרגות אלו חוזרות בעניין המצוות. המגיד מיעד לצדיקים אידאל של התפשטות



בטקסט השלישי נאמר בצורה הברורה ביותר, כי התפשטות מגשמיית תיתכן בשעה "שמחשבתו הוא מענייני עוה"ז". היא אינה תובעת פרישות מהעולם הזה, אלא זיהוי השורש הרוחני והחיות שבדבר.<sup>97</sup> יתר על כן, המגיד יוצר בדרשה זו קישור בין העלאת התענוג שבאכילה ושתייה לבין התפשטות מגשמיית; כלומר, לפנינו זיהוי בין התפשטות מגשמיית לבין עבודה בגשמיית. ואין המדובר בעבודה בגשמיית בדרגות הנמוכות כדוגמת עבודה בגשמיית כהכנה במוכן של "רצוא ושוב", כלומר הגשמיית מסייעת על דרך השלילה כמאפשרת התעלות חוזרת לדבקות, אלא דווקא בעבודה בגשמיית מלכתחילה, של התענוגות באכילה ושתייה והידבקות בשורש התענוג.

לסיכום, קשה למצוא התנגדות מפורשת של המגיד ממזריץ' לעבודה בגשמיית, בשונה ממגוון הטקסטים שישנם אצל ר' יעקב יוסף מפולנאה בכיוון זה. כמו כן, כפי שנראה להלן, תומך ר' דב בער בעבודה בגשמיית באופן מסיבי ועמוק הרבה יותר מאשר ר' יעקב יוסף, ומפרישת דגמי העבודה בגשמיית בדרשותיו ניכר, כי הנהגה זו מקבלת יתר משקל ויתר נפח במשנתו.

בנקודה זו יש להעיר על גישתה של רבקה ש"ץ, החוזרת ומוטעמת בנקודות שונות

מגשמיית במובנה הכולל, בקבעו כי "מי שזוכה ורואה עולמות עליונים בעת עשות המצוות, דהיינו שמופשט מהגשמיית... יש לו יותר תענוג, לפי שכל מה שהוא יותר עליון הוא יותר רחב ואינו בצמצום כמו כאן" (מגיד דבריו ליעקב, דרשה קלד). בהמשך הדרשה הוא מציע "לכל אדם" משימה אפשרית יותר: "לכוון בעת עשיות המצווה בדיבור ובמעשה ובמחשבה כי בזה מעלה את המצווה ומפשיט אותה מגשמייתה". כלומר, האדם הפשוט שאינו יכול להפשיט עצמו, לעבור מטמורפוזה כוללת, יכול בכל זאת לעשות זאת ביחס למצווה אחת מסוימת, ולנסות להגיע דרכה לתענוג רוחני, למרחב.

97 ראו בעניין זה גם אצל מרגולין, המתייחס לתיאורו של שלמה מימון את החסידות דרך התנסותו בחצרו של המגיד ממזריץ'. מרגולין (מקדש אדם, עמ' 172) מצטט ממימון: "עבודת-אלהים שלהם הייתה הפשטות-הגשמיית, כלומר, הסחת מחשבותיהם מכל הדברים שבעולם חוץ מאלהים, ואפילו מן האני הפרטי שלהם, והתאחדות עם אלהים; מתוך כך הגיעו לידי המדרגה של בטול-עצמם, ואת כל המעשים שהם עושים במצב זה אין הם תולים בהם גופם, אלא באלהים". הכותב מדגיש שמימון הבין את ההתפשטות בגשמיית כבעלת משמעות הכרתית ולא סגפנית-מעשית, כלומר כמוסבת על פעילות פנימית של האדם שעיקרה שינוי היחס של האדם אל עצמו, ולא מעשים חיצוניים של התכחשות לחיים הפיזיים. בהמשך דבריו מבסס מרגולין גישה זו בהרחבה ותומך בה; ראו שם, עמ' 179-215. עוד בעניין יחסו של המגיד ממזריץ' לפרישות ולסגפנות עולה מעדותו של ר' שמלקי מניקולסבורג, תלמיד המגיד, בספר שמן הטוב, דפים לא ע"ב-לב ע"א (ומצוטט בטפר אור הגנוז, עמ' 113): "בעת שבא הרש"ש חזרה מהמגיד הגדול ממעזריטש זי"ע שאלו אותו מה נודע לו מנסיעתו. השיב עד כה הייתי עוסק בתעניתים לענות גופי שתוכל לסבול את הנשמה. ועתה הוא מלומד בניסים שהנפש תוכל לסבול את הגוף ולא תיפרד מאתו להיות החלק דבוק אל הכל. וסיים והו' שהבטיח לנו תוה"ק ונתתי משכני בחוכם ואם אולי תראו פן תדבק החלק אל הכל כאשר אמרו ישראל אחר קבה"ת [= קבלת התורה] דבר אתה וגו' ואל ידבר וגו' וכאח"כ [= וכן אמר הכתוב] נפשי יצאה בדברו אבטיחכם ולא תגעל נפשי אתכם כי לא תגעל הנפש את הבשר".



לאורך ספרה. לטענת ש"ץ אידאל מרכזי אצל המגיד ממזריץ' הוא האיון העצמי הנסמך על ההנחה האקסמיסטית, ומשמעותו המוסרית המעשית היא "רזיגנציה גמורה מכל הקשור בעולם", <sup>98</sup> ויתור גמור והתכחשות לעולם. עניין זה משתלב עם המצב הקיומי הפסיכי של האדם שהאל פועל דרכו ודובר דרכו, האדם שהוא כשופר ולא כתוקע, וכן עם הבנת התפילה ככלי לביטול הרצון ולהתאפסות. <sup>99</sup> אמנם טוענת ש"ץ שמנגד ישנה גישה אקטיביסטית שבמסגרתה נכללת גם העבודה בגשמיות, גישה ששמה מחסום לנטיות קוויאטיסטיות קיצוניות. לדבריה "כשבקשה החסידות לתת טעם לאי התנזרותה מן העולם ולהתמודדות החיובית שלה עמו, היא נקטה ברעיון החשוב של הקבלה הלוריאנית, המסביר את עיקר תפקידו של האדם מישראל עלי אדמות בהעלאת הניצוצות האלוהיים הפזורים ביקום... אידאולוגיה משיחית זו... שקיבלה בחסידות משמעות מיסטית נייטראלית יותר, שימשה להצדקת הרעיון של צורך העבודה בגשמיות". <sup>100</sup> כלומר, ש"ץ מבחינה בין הנחה אקסמיסטית (ואזכיר שלא מצאתי אמירה אקסמיסטית מפורשת אצל המגיד ממזריץ'), המובילה לעמדה המצדדת בפסיביות ובפרישות, לבין האקטיביזם של עבודה בגשמיות — שהיא אינה יכולה להתכחש לקיומו — אשר נסמך על רעיון העלאת הניצוצות הקדושים. במקום נוסף שהיא מתייחסת בו להבחנה זו היא אף יוצאת נגד הניסיון לזהות בין העלאת הניצוצות לבין רעיון האימננציה, וזהו שיצור את הקשר שאינו קיים, לדעתה, בין עבודה בגשמיות לבין האימננציה האלוהית: "אמנם מצוי בחסידות גם הניסיון לזהות שתי תורות אלו של ה'ניצוצות' השרויים בעולם עם התורה על האימאננטיות האלוהית, אולם לא זו בלבד שאין כאן זהות הסטורית, אלא גם זהות עניינית אין בשתי גישות אלו; ובדרך כלל ניתן להכיר שהשימוש בתורה האימאננטית והדגשתה מצוי ביותר בעת שהנידון הן שאלות קונטמפלציות". <sup>101</sup> כמו כן מציעה ש"ץ הסבר חלופי, שלפיו העיקרון האומר שאפשר להשיג דבקות גם בעבודה בגשמיות התבסס לא על הדיון האימננטי של ערך המצווה אלא על הדוגמה ההיסטורית של האבות, שקיימו את התורה במובן שבכל עשייתם כוונו לדבקות. <sup>102</sup>

בניגוד להצעת דבריה של רבקה ש"ץ, הממזערת את מקומה, היקפה ועצמתה של העבודה בגשמיות בהגותו של המגיד ממזריץ', ושומטת מתחת רגליה את ההצדקה האימננטית, השמורה כל כולה לחביעת הפסיביות ואף לפרישות, מעיוני בדרשות המגיד עולה תמונה שונה למדי. דומה כי אי אפשר להתעלם ממרכזיותה של ההנהגה הדתית הקוראת לעבודה בגשמיות אצל המגיד ממזריץ', ומהעובדה שעיון במגוון

98 ש"ץ, החסידות כמיסטיקה, עמ' 28.

99 ראו לעיל הערות 25, 34.

100 ש"ץ, החסידות כמיסטיקה, עמ' 52, וכן שם עמ' 61.

101 שם, עמ' 19.

102 שם, עמ' 56.

דרשותיו המתייחסות להנהגה זו מצביע באופן ברור על כך, שעל פי רוב ההקשר הרעיוני שבמסגרתו נדון רעיון העבודה בגשמיות הוא האימנציה האלוהית המפעפעת בהווה כולה. טענת אימנציה זו מנוסחת באופנים שונים, לעתים תוך שימוש בשפה הלוריאנית על הניצוצות הקדושים השבויים בכל היש. הווה אומר, ההנחה ה"אקוסימיסטית", כפי שמכנה אותה ש"ץ, לא זו בלבד שאינה מובילה לעמדה המצדדת בפרישות ואינה סותרת את האקטיביזם של העבודה בגשמיות (אקטיביזם שהוא יותר מאשר "אי התנזרות" או "התמודדות חיובית", כלשונה, עם העולם, שכן הוא תובע מהאדם פעילות אקטיבית בעולם שהיא מעבר לנורמה הדתית), אלא אף הולמת את אידאל העבודה בגשמיות. זאת משום שאין זה אקוסמיזם מוחלט, אלא מגמה של ייחוד ואחדות לקראת חוויה מיסטית רגעית וחד-פעמית.<sup>103</sup>

על אף כל האמור לעיל אסייג ואומר, כי אין לייחס למגיד ממזריץ' קבלה מלאה ונלהבת של עולם החומר על כל הכרוך בו. אמנם הוא עבר כברת דרך מאז הקיא בראותו אישה נכרית יפה (טרם פגש בבעש"ט), מתוך גועל שחש כלפי מהותו החומרית הבזויה של יופייה הגופני.<sup>104</sup> כמו כן נשתנה יחסו לעולם החומר מאז הימים שבהם נהג לצום "ז' או ח' פעמים רצופים משבת לשבת" עד כדי כך ש"חלה מאד".<sup>105</sup> עם זאת פה ושם נמצא אמירות בעלות נימה פרישות המיוחסות לו, כגון המובא בצוואת הריב"ש, "ויתבודד תמיד מחשבתו עם השכינה", "ואם יבוא לו [הרהור] תאוות עוה"ז ירחיק ממחשבתו, ויבזה התאוה עד שיהיה שנאי ומאוס אצלו, וידגז יצר הטוב על יצר הרע ותאוותו, וכזה יכניעם... ושלא יהיה לו עצבות כלל כשלא יהיה [לו] תאוות עוה"ז... כאשר לא ימשך אחר תאוותו אפילו במחשבה ויבזה אותה, יכניע מאוד הקליפות",<sup>106</sup> וכן העידוד – הנדיר אמנם – לקיום תעניות: "ולפעמים באמצע השבוע מתגבר עליו היצה"ר ומראה לו כבוד גדול בתענית ואומר לו שלא יוכל לסבול... מפני שיש ליצר חשק גדול לבטלו מתעניתו והוא מתגבר עליו".<sup>107</sup> אך במבט כולל נוטש המגיד ממזריץ' את האסקטיות שהייתה דרך המלך עבור מקובלי צפת וכן עבור הפרושים בימים שערב הופעת החסידות, ומותיר אותה כשביל צדדי בשולי דרכו החדשה, דרך שאינה מתבססת על מאבק בעולם, כי אם על חשיפת היסוד האלוהי שבכל פרט ופרט בו.<sup>108</sup>

103 וראו גם ביקורתו של מרגולין על ש"ץ בעניין יחסו של המגיד ממזריץ' לעולם הזה: מקדש אדם, עמ' 176-206, 343-361.

104 לעיל פרק ו, סעיף ג.1.

105 שבחי הבעש"ט, עמ' 126. על פי הסיפור שם חולי זה הוא שהביאו על כורחו להיפגש עם הבעש"ט, שהיה ידוע בכוחות הריפוי שלו. המפגש עם הבעש"ט הוביל לריפוי פיזי (מסוים), וכן ל"ריפוי" המגיד מתפיסתו האסקטית.

106 צוואת הריב"ש, דף ב ע"א.

107 אור האמת, דף פב ע"ב.

108 ראו גם אצל מרגולין, מקדש אדם, עמ' 206-215, לעניין יחסו של המגיד ממזריץ' לעולם הזה.

אשוב כעת לעיון בפרישת דגמי העבודה בגשמיות בדרשותיו של המגיד. למעשה מצויים כל דגמי העבודה בגשמיות אצל המגיד ממזריץ': עבודה בגשמיות בדיעבד, עבודה בגשמיות בפעולת תודעה, עבודה בגשמיות מלכתחילה, עבודה בגשמיות בין בדיעבד למלכתחילה, עבודה בגשמיות כהכנה, עבודה בגשמיות כתוצאה, עבודה בגשמיות מלכתחילה במעמד זהה למצוות, במעמד נעלה על המצוות ועבודה באמצעות תודעת מצוות תמידית. יש לבחון, כמובן, מהם הדגמים הדומיננטיים ואילו מהדגמים מצויים בשוליים, וכן לעיין בניואנסים פנימיים בתוך דגמים מסוימים. ניתן להצביע על שלושה מעגלים עיקריים. במעגל הפנימי, בלב מפת העבודה בגשמיות של המגיד ממזריץ', מצוי הדגם של עבודה בגשמיות מלכתחילה. ר' דב בער, שאינו מביא שום מקור מהבעש"ט לעבודה בגשמיות בדיעבד או לעבודה בגשמיות כהכנה, ובכלל ממעט עד מאוד לצטט את הבעש"ט, בוחר להיסמך עליו דווקא בנקודה זו,<sup>109</sup> מה שעשוי ללמד על מרכזיותו של דגם זה בהגותו ועל הרצון לבססו בקרקע הבעש"טנית המכוננת. כרקע להצדקת העבודה בגשמיות מלכתחילה נסמך המגיד לא רק על הבעש"ט, אלא על מודלים קדומים הרבה יותר כאבות האומה, מרדכי היהודי, ר' יהודה הנשיא וכו'. התנהגותן של דמויות אלו מתבארת כעבודה בגשמיות מלכתחילה ומשמשת דגם לחיקוי. (ומעניין לציין בהקשר זה כי אצל ר' יעקב יוסף היו האבות גם מודל לעמדה פרישותית, לצד היותם מודל לעבודה בגשמיות).<sup>110</sup> אף שבחלק מהדרשות מוצעת העבודה בגשמיות מלכתחילה ליחיד סגולה בלבד, ברובן המכריע מפנה המגיד הנהגה מעשית זו לכל אדם באשר הוא. גם הפנייה ליחיד סגולה מנוסחת באופנים שונים ואינה מגדירה דמות של צדיק־מנהיג דווקא, אלא משרטטת קריטריון של אמונה או תודעה של נוכחות אלוהית בכול. לצד הוראותיו של המגיד ממזריץ' לעבוד את ה' בגשמיות מלכתחילה קיימות המסורות על הנהגתו האישית בתחום זה, כגון ביחסו לשיחות חולין.

במעגל השני, בשכיחות נמוכה יותר, מצויים דגמי העבודה בגשמיות כהכנה, עבודה בגשמיות בדיעבד ועבודה בגשמיות במעמד זהה למצוות. לעיל צוין כי המגיד ממזריץ' אינו מצטט מסורת בשם הבעש"ט להצדקת אחד הדגמים הללו (אף שמסורות עבור שני הדגמים הראשונים שנוכרו קיימות בכתבי ר' יעקב יוסף). הסוגים השונים של עבודה בגשמיות כהכנה מקבלים אצל ר' דב בער גוון הנוטה להפוך את העניין בעיקרו של דבר לעבודת ה' בעלת מעמד עצמאי ולא טפלה לגמרי לעבודה הנורמטיבית. באופן זה מקרב המגיד עד מאוד את מודל העבודה בגשמיות כהכנה לעבודה בגשמיות מלכתחילה. יש לזכור בהקשר זה, כי משל בן המלך והכפריים המובא אצל ר' יעקב יוסף משם הבעש"ט, והמתבאר אצלו כמבטא תפיסה דיכוטומית וכקורא להשביע את החומר כדי שהלה לא יעכב את הרוח מסיפוק צרכיה, מתקשר

109 ראו לעיל פרק ו, סעיף 3.א.

110 לעיל פרק ח, הערות 48, 50, 51, 53.

בדרשתו של המגיד ממזריץ' לתפיסה אחדותית ואימננטית, ולמעשה חורג מגדר דגם העבודה בגשמיות כהכנה בכיוון של עבודה מלכתחילה.<sup>111</sup> כמו כן, עבודה בגשמיות כהכנה על דרך השלילה, שאף היא תואמת תפיסת מציאות דיכוטומית, ומצויה במספר דרשות של ר' יעקב יוסף, אינה קיימת אצל המגיד ממזריץ'. לדידו נתפסת הירידה במהלך הדיאלקטי של "רצוא ושוב" לא כאתגרת חסרת ערך עצמי שכל מהותה יצירת הפסק בין התעלות רוחנית אחת למשניה, אלא גם כפעולה עצמית של העלאת מדרגות תחתונות.<sup>112</sup> גם הגרסה הרמב"מית הנפוצה של "בכל דרכיך דעהו", שלפיה אכילה, שתייה ושינה משרתות את העבודה הנורמטיבית בהעניקן לאדם כוח לשם קיום מצוות וכד', מתפרשת אצל המגיד ממזריץ' באופן שיוצר זיקה משמעותית בין העבודה בגשמיות לבין העבודה הנורמטיבית שהיא מהווה לה הכנה. באכילה, למשל, ניזון האדם מהחיות האלוהית שבמאכל, והיא הנותנת לו כוח לעבוד את ה' אחר כך. הבנה זו שוב כורכת את התפיסה האימננטית בעבודה בגשמיות, והופכת את המעשה הגשמי לבעל ערך דתי עצמי, אף שהוא נסמך לעבודה הנורמטיבית.<sup>113</sup>

אשר לעבודה בגשמיות בדיעבד, לעתים מתלווה להדרכה מעשית זו הנמקה שלפיה יש סכנה שעבודה בגשמיות תוביל לשקיעת האדם בחומר, ולא להעלאת החומר והאדם עצמו. אולי מסיבה זו הופעותיו של דגם זה – שממילא אינן רבות כל כך – אינן מופנות לצדיקים וליחידי הסגולה, כי אם רק לבני אדם רגילים (וגם ביחס אליהם יש הרבה יותר דרשות המעודדות לעבוד בגשמיות ואינן מזהירות מפני סכנות). הדגם השלישי המצוי אף הוא בדרגת שכיחות דומה הוא עבודה בגשמיות במעמד זהה למצוות. על פי רוב כשדן המגיד ממזריץ' בעבודה בגשמיות הוא אינו מוצא לנכון לדרג את מעמדה ביחס לעבודה הנורמטיבית. בדרשה אחת הוא מטעים, בכל זאת, את עליונותן של המצוות "שהם בעצמם אלוהות כביכול",<sup>114</sup> אך במספר דרשות אחרות הוא מדגיש את ערכן ומעמדם השווים של העבודה בגשמיות ושל עבודת ה' הנורמטיבית. אדגיש כי מגמה זו לא נמצאה כלל בדרשות משם הבעש"ט וכן לא אצל ר' יעקב יוסף, כך שייתכן שהמגיד ממזריץ' הוא המחדש תפיסה זו של העבודה בגשמיות. יש לציין כי גם דגם זה אינו מופנה באופן בלעדי לצדיק או להמון. בחלק מהדרשות מדובר בצדיק, ובאחרות הפנייה היא לכל אדם. ושוב, ההקשר הרעיוני שבמסגרתו מוצעת עבודת ה' בדרך זו הוא תפיסת האימננטיה האלוהית, כאשר כאן היא כבר מקבלת נימה שוויונית יותר, המבטלת את המדרג ההיררכי של הנוכחות האלוהית המצטייר בדרשות אחרות.

בשולי מפת דגמי העבודה בגשמיות של המגיד ממזריץ' מצויים שאר הדגמים. שתי

111 ראו בהרחבה לעיל פרק ו, סעיף 7.ב.

112 שם, ראש סעיף 7.ה.

113 שם, סוף סעיף 7.ה.

114 ראו שם, סעיף 3.ג.

דרשות התואמות את דגם העבודה בגשמיות בין בדיעבד למלכתחילה נוטות למעשה להצטרף לעבודה בגשמיות מלכתחילה.<sup>115</sup> שתי דרשות אחרות תואמות את דגם העבודה בגשמיות כתוצאה, כאשר המפותחת שבהן מיוחסת לבעש"ט, ומנוסחת באופן המעניק ערך עצמי לעבודה בגשמיות הנסמכת על המצווה, ואינו מותיר אותה כטפילה חסרת משמעות.<sup>116</sup> המגיד עקיב בנקודה זו בהתייחסותו לשני הדגמים של עבודה בגשמיות שאינם עצמאיים: עבודה בגשמיות כהכנה ועבודה בגשמיות כתוצאה. שניהם נצבעים בגוון המקרב אותם לעבודה בגשמיות מלכתחילה. זוג דרשות נוספות מדגים עבודת ה' בתודעת מצוות תמידית. באחת מהן מצטט ר' מנחם נחום מצ'רנוביל את המגיד, ולצד המשמעות של אין-סופיות התורה ואלוהיותה במובן של שייכותה של כל עשייה גשמית למצווה או להימנעות מעברה מופיעה הבחנה של התורה כחיות אלוהית הנוכחת בכול, באופן שמקרב גם דגם זה לתפיסה מהותית יותר של עבודה בגשמיות ממש. עוד שתי דרשות מאכלסות את דגם העבודה בגשמיות מלכתחילה במעמד נעלה על המצוות. האחת מנוסחת באופן כללי ביותר, בלא הפניה לצדיק יחיד הסגולה דווקא, ואילו השנייה דנה ב"אישים המשכילים", אך לא באופן ציוריי כי אם תיאורי, באשר רק הם מבינים מה גורם יתר עונג לאלוהות. בשוליים הרחוקים ביותר של המפה מצויה דרשה חריגה אחת בדגם העבודה בגשמיות בפיצול תודעה, דגם שכאמור לעיל יש להטיל ספק בייחוסו לבעש"ט, ואשר מצד שני הורחב בהגותו של ר' יעקב יוסף.

אין ספק שמפת דגמי העבודה בגשמיות של המגיד ממזריץ' מעידה על נטייה בולטת להגברת נפחה ומשקלה של העבודה בגשמיות ביחס לשורשיה אצל הבעש"ט (ובוודאי ביחס לר' יעקב יוסף, שנטייתו תוארה לעיל).<sup>117</sup> לא זו בלבד שרובן הגדול של הדרשות קוראות לעבודה בגשמיות מלכתחילה לכל אדם, ושמשפן של דרשות אלו בסך הכול משמעותי ביותר, אף הדרשות התואמות דגמים אחרים – עבודה בגשמיות כהכנה, כתוצאה, בין בדיעבד למלכתחילה, ועבודה בגשמיות בתודעת מצוות תמידית – מנוסחות באופן המקרב אותן במהותן לעבודה בגשמיות מלכתחילה. גם הופעתן של הדרשות המשוות את מעמדה של העבודה בגשמיות לעבודה הנורמטיבית ואלו שאף מעניקות לה ערך רב ביותר מצדדת, כמובן, במגמת עידודה של העבודה בגשמיות מלכתחילה. כמו כן, אין ספק כי העבודה בגשמיות אצל

115 שם, סעיף ג.6.

116 מדובר בהעלאת דיבורים בטלים באמצעות דיבורי תורה ותפילה שלאחריהם, כאשר המגיד מדגיש שבאמצעות התורה והתפילה מעלים ניצוצות קדושים מהדיבורים הקודמים, כלומר אין הם בטלים לגמרי ואין הם שייכים באופן מוחלט לתחום החומר.

117 זאת בשונה מטענת חביבה פדיה, כי "בשורת העבודה בגשמיות של הבעש"ט מתועדת היטב על ידי תלמידו הגדול ר' יעקב יוסף מפולנאה, ומצומצמת ביותר בכתבי המגיד... רעיון העבודה בגשמיות עבר מיתון ומזעור כל כך חריף בחוג המגיד ותלמידיו" (פדיה, החוויה המיסטית, עמ' 102-103).



המגיד כרוכה באופן הדוק בתודעת האימנציה האלוהית השורה בכול ובחויית הנוכחות האלוהית של האדם העובד בגשמיות. זאת בניגוד למגמה הדיכוטומית שאליה מושך ר' יעקב יוסף. הימנעותו של המגיד ממזריץ' בדרשות מסוימות מקריאה גורפת לעבודה בגשמיות מלכתחילה מושתתת אמנם על חשש ממצבים שבהם החוויה החושית של עולם החומר בלבושיו תגבר על חויית האימנציה, אך חשש זה היה שולי ביותר ביחס לשאיפה לחוות מלאות אימננטית ככל שניתן.

מובן כי כל הדרשות שנדונו לעיל, כולל אלו ההולמות תפיסה אימננטית בלתי הייררכית, והמשתייכות לעבודה בגשמיות בדרגה זוהי לעבודה הנורמטיבית, עודן תואמות מצב תודעתי פלורליסטי לא אקסמיסטי, המקיים פרסונליות אנושית ואף אלוהית במידת מה, והמניח גבולות במציאות. שכן כל הדרשות הקוראות לעבודה בגשמיות מניחות למעשה את ממשותו של העולם החומרי, את נבדלותם של האדם ושל מעשיו וכו'. אך במסגרת הכמיהה אל האין, אל השתיקה, אל המצב הקיומי המוניסטי האחדותי וחסר הגבולות, שמרכזיותו בתפיסה האימננטית של המגיד ממזריץ' ובהגותו הכוללת הודגשה לעיל, העבודה בגשמיות בכלל, ובפרט דגם זה של עבודה בגשמיות הוזהר לעבודה הנורמטיבית, מקרבת את האדם ליעדו הנשגב. הוא אף מהווה תרגול נאות לקראת החוויה המיסטית השלמה, שאין בה מקום לא לעבודה הנורמטיבית ולא לעבודה בגשמיות.

דומה שבניגוד לר' יעקב יוסף, המגיד ממזריץ' אינו חרד כל כך מהחוויה המיסטית שתחרוג מגבולותיה. אין הוא מתאר אותה בקיצוניותה המוחלטת כפי שמתארה ר' יעקב יוסף מחד גיסא, אך מכוון אליה בכל דרך אפשרית מאידך גיסא. התחושה העולה מדרשותיו היא השלמה נפשית מלאה יותר עם הרעיונות הבעש"טניים, השלמה המונעת ממנו להיזקק כר' יעקב יוסף להדגשה של גבולות ודיכוטומיות, להוספת סייגים וגדרות, ולהטעמת ההייררכיות ועליונות הנורמטיביות. השלמה זו היא אולי מהגורמים שהפכו אותו לממשיך דרכו של הבעש"ט בהנהגה, הגם — ואולי בזכות העובדה — שהוא עוד הרחיק לכת ממנו באותן דרכים שהבעש"ט סלל.

## פרק י

# אימננציה והתנהגות דתית אצל ר' מנחם נחום מצ'רנוביל

### 1. התפיסה האימננטית אצל ר' מנחם נחום מצ'רנוביל

בדומה למגיד ממזריץ', אף במשנת ר' מנחם נחום מצ'רנוביל נוכחים מושגי האין סוף והצמצום בצורה משמעותית הרבה יותר מאשר אצל הבעש"ט ור' יעקב יוסף מפולנאה. מרדכי טייטלבוים, בסקירת תורת הצמצום והופעותיה בכתביהם של הוגים חסידיים, טוען כי ר' מנחם נחום מצ'רנוביל "הבין את הצמצום הבנה עיונית, כדרך שהבינו רבי דוב בר ממזריטש, וכמעט שלא הוסיף בעצם השיטה דבר על דברי רבו".<sup>1</sup> מעיוני בדרשותיו של ר' מנחם נחום עולה, כי בניגוד למגיד ממזריץ' אין אצלו עדות לתפיסה של האין סוף כאלוהות הנעלמת שלפני הצמצום, או של הצמצום כאירוע הייחודי של התכנסות האין סוף לתוך עצמו והותרת חלל פנוי. בדרשותיו של ר' מנחם נחום מתפקד מושג האין סוף כביטוי לאלוהות הנעלה שמעבר לצמצומים רבים שנעשו ואשר ממשיכים להיעשות, אלוהות שהאדם יכול להתעלות ולהידבק בה ממש. הוזה אומר, על אף אי־מוגבלותו ואין־סופיותו נגיש האין סוף לאדם הסופי והמוגבל בנסיבות מסוימות. לדוגמה:

והנהגת העולמות ע"י התורה זה נמסר להצדיקים שבכל דור ודור שע"י דבורים שלהן בתורה ותפילה בדחילו ורחימו ובאמת הגמור מתנהגין כל העולמות ומתייחדים ייחוד אמיתי בבורא ית' וע"י הדבורים נשפע שפע רב טוב כל ספוקי עולמות מאין סוף ב"ה וכל זה ע"י שהצדיקים הן מתאחדים ומקושרי' עם החלק האלוהי שבקרבת אל הכל שורש הכל אין סוף ב"ה ואז יש להן זה הכח מאחר שהן מתאחדים ומדובקים בהבורא ית' אזי דבורן ותורתן עושה רושם למעלה ע"י שכל עסקן בעבודתן מופשט מגשמיות ומלבושים חיצוניים

1 טייטלבוים, הרב מלאדי, חלק ב, עמ' 59. כן ראו הורודצקי, ר' נחום מטשרנוביל, הקובע (עמ' 21) כי כמעט כל דעותיו של ר' מנחם נחום נאמרו על ידי הבעש"ט והמגיד ממזריץ'.

רק כוונת אלוהותו ית' על כן נמשך אלוהותו בכח דבור שלהן לעשות רושם למעלה ולעשות פרי למטה בהמשכתן כל טוב לזה העולם... וכמו שאמרו (ברכות ח ע"א) שאין לו להקב"ה בעולמו אלא ד' אמות של הלכה ע"י שמייחדים המקום ההוא שלומדים בו בהבורא ב"ה ומפשיטין אותו מגשמיות ולכך אמרו ד' אמות של הלכה על שם הייחוד שנתייחדו ד' אותיות של הוי"ה שנקרא כך על שם שהוא מהווה כל ההוויות ונמצא כי המקום ההוא יש בו כח הפועל המהווה אותו והצדיקים על ידי עסקן בתורה מייחדים ומקשרים הכח שבמקום ההוא ומגביהים אותו לשורש הכל לאין סוף.<sup>2</sup>

וזהו קחו עמכם דברים ושובו אל ה' (הושע יד ג) כי הדבורים של האומות הן דבור חיצוני וקליפות מצד שרשן אבל לא כאלה חלק יעקב שדבורם הוא שכינתו ית' ממש השוכן בפה הישראלי וכמ"ש בכתבים אדני"י שפתי תפתח (תהלים נא יז) בחינת האדנות הוא המדבר הדבורים מפה האדם... ועוד שבא למדריגה זו להיות מסתכל בכל הדברים על הדבור האלוהי המצומצם בדבר ההוא ומשיבו למעלה שהוא בחי' מכה"כ [= מלוא כל הארץ כבודו] על ידי זה מחבר ומעלה כל מדריגות התחתונים לשורש הכל א"ס ב"ה ויש עלייה על ידו לכל הנבראים.<sup>3</sup>

2 מאור עיניים, עמ' שמ.

3 שם, עמ' קעז. וראו עוד שם, עמ' שמח-שנ: "ונמצא כי הכל שלו ית' וכל זה כשאנו מפריד אותו החלק משרשו כנודע רק שבכל דבר ובכל עת ידבק את עצמו לשרשו עם החיות השרוי בתוכו ואינו נפרד בשום אופן שיזדמן לו אפילו בעסק משא ומתן ואכילה ושאר דברים כיוצא בהן בכל דברים שבעולם יש תורה כי הכל נברא בדבר ה'... ובודאי יש כח הפועל בנפעל ונמצא שבכל דבר יש תורה ואורייתא וקב"ה חד כי שפעת אורו ית' ממש שופע בכ"ב אותיות התורה ונמצא מוכן איך שמלא כל הארץ כבודו ולית אתר פנוי מיניה בכל דבר קטן וגדול אפילו בארצות רק שהן נפלו בשבירה... וצריכים ישראל לחזור ולבנות... ונקראים התלמידי חכמים בונים על שם שחוזרים ומעלים הניצוצות שבכל דבר שנפלו בשבירה למעלה לאין סוף ב"ה כאמור על פסוק ויקחו לי תרומה"; שם, עמ' רג: "דנודע סוד נשמות הגרים הוא מהעלאת ניצוצות קדושות שמתעלין מעמקי הקליפות ע"י הצדיקים שמתדבקים באותיות התורה ותפלה שלומדים ומתפללים ומתקשרים את עצמם עם כל הנבראים להעלות ניצוצות שנפלו בשבירה, וע"י שהצדיק מקשר חלק האלוהי השוכן בתוכו בהכל שהוא א"ס ב"ה עם האותיות והדבורים שבהן נבראו אותן הנשמות והניצוצות שבעמקי הקליפות יש כח להדבורים להעלותן ע"י ההתקשרות שנקשר גם כן עמהם ומדבק עמהם לשרשו שהוא א"ס ב"ה שממנו נאצלו כולם ועי"ז יש עליה להנשמות והניצוצות שמתקשרים לשורש הקדושה ונעשה כך בפועל שהנשמות מתקשרות ומתגיירות"; שם, עמ' לד: "שלכך נקרא המצווה מצווה על שם הדבקות שמדבק האדם חלק האלוהי השוכן בקרבו אל הכלל אין סוף ב"ה מלשון צווחא"; שם, עמ' צ: "ונודע כי הש"י הוא למעלה מהזמן כי אצל הש"י היה וההווה והיהיה שוה כי הוא היה הוה ויהיה ברגע אחד מאחר שהבורא ית' הוא אין סוף ואין לו תחלה ולא תכלה א"כ מי שיזכה לאור הבהיר שהוא בחי' אחד שנעשה אחדות עמו יתברך הוא גם כן למעלה מזמניות ויכול גם כן לראות מסוף העולם ועד סופו העבר והעתיד וההווה כאמור"; ועוד.

כמו כן, בניגוד להתמודדותו של המגיד ממזריץ' עם שאלת "מצדו" / "מצדנו", כלומר עם ההבחנה בין הראייה המוגבלת של הברואים לבין נקודת מבטו של האין סוף, עם התהייה כיצד יכול האדם הסופי ליצור מגע עם האלוהות האין-סופית, והמענה המתנה מצב ייחודי זה באיון עצמי, ר' מנחם נחום אינו נכנס לדיונים אלו. הוא מתייחס לאפשרות להתעלות לשורש הכול שהוא האין סוף, לחבר אליו את ההוויות התחתונות ולהתחבר אליו, כאפשרות שאינה טעונה הסבר, אף שהוא מצביע על הרצון ועל ההשתדלות הכרוכים בכך. במספר דרשות הוא מדבר מפורשות על הצמצום מצד אחד, ועל היכולת והצורך להגיע אל מעבר לצמצום מצד שני:

בכל הדברים שנותן לו השי"ת בעולמו ומתעלם ומתצמצם בהן לפניו בכדי שיאחזו בו ויכירו כבודו כי לית אתר פנוי מיניה וזהו זכה באחד זכה בכולם כי אם זכה ונצח את הרע שבהדבר ואחזו בהטוב נדבק עי"ז באור א"ס ב"ה... ועי"ז מביאין כל הדברים המתנהגין בזה העולם בצמצום אלוהותו למקום מוצאם שמשם יצאו שהוא למעלה מן הצמצום.<sup>4</sup>

בדרשות נוספות מדובר על האין סוף כאלוהות שצמצמה את עצמה, כשפע אין-סופי שהגביל עצמו כדי להתאים ליכולת הקליטה של המקבלים. כאן משמש האין סוף לא רק כהוויה האלוהית שלפני הצמצום או שמעבר לו, אלא זהו גם כינויה של האימננציה האלוהית המוגבלת הנוכחת בעולמות התחתונים. למשל:

אנכי בא אליך בעב הענן (שמות יט ט)... הנה עשרת הדברות מתחיל באנכי גו' ודרשו רז"ל (שבת קה ע"א) אנא נפשי כתבית יהבית השם ב"ה שהוא א"ס צמצם א"ע כביכו' והקטין בכדי שיוכל לשכון בתוכינו שאנחנו בני גבול וכביכול את נפשיותו נתן בתוכינו וזהו נפשי' כו' יהבית ואיתא בגמרא (סוטה יד ע"א) ולדבקה בו איך אפשר לדבק... הנה כדי שנוכל לקבל את מידותיו הטובים שלא נתבטל ממציאות מחמת שהוא א"ס לכן צמצם א"ע כביכול את טובו במידה לפי ערך כחינו שנוכל לקבלו וזהו שנקרא מידות לשון מדה שנמדד ע"י צמצומים והשם א"ס מתלבש בתוך המידות והנה בהחזיק האדם את מידות השם מה הוא רחום כו' אז הוא דבוק בהשם א"ס ב"ה בעצמו כי השם א"ס ב"ה הוא שוכן בתוך המידות.<sup>5</sup>

כשיונק מן הבינה שהיא התורה שלומדה שתתן לו עצה איך לעבוד כמ"ש (משלי ה יט) דדיה ירווך בכל עת ואז כל הדברים אפילו בחיצוניות הכל הוא עפ"י התורה. ואין חילוק בעבודתו בין כשעושה איזה מצווה מן המצוות או כשאוכל ושותה הכל הוא אצלו עבודת הבורא ברוך הוא כי מלא כל הארץ

4 שם, עמ' קעד; וראו הדרשה כולה מעמ' קעב ואילך. כן ראו שם, עמ' קכג-קכד, קסד, רה, ועוד.

5 שם, עמ' קיג.

כבודו כי בארציות ג"כ שורה א"ס ב"ה ובה יוכל לדבק לשרשו וזהו אמצאך בחוץ (שה"ש ח א) בחיצוניות אשקך הוא לשון דביקות.<sup>6</sup>

מדרשות אלו ומאחרות ניכר, כי האין סוף משמש בו בזמן במובן המילולי של המילה, כהוויה האין-סופית חסרת הגבולות הכוללת ומאיינת את כל היש, וכן כשם נרדף לאלוהות הבוראת והמשגיחה: "השם ב"ה שהוא א"ס", "עבודת הבורא ברוך הוא כי מלא כל הארץ כבודו כי בארציות ג"כ שורה א"ס ב"ה", וכד'.

כמו כן עולה מטקסטים אלו ואחרים, כי מושג הצמצום מופיע בדרשותיו של ר' מנחם נחום במובן של "צמצום לתוך" ולא "צמצום מתוך", כהגבלת שפע והענקתו התמידית המקיימת את העולם ולא כנסיגה פנימה של האין סוף.<sup>7</sup> מעניין כי במספר רב של דרשות הדנות בצמצום לשם הנכחת האלוהות בעולם התורה היא הכלי המוגבל שאל תוכו שופעת החיות האלוהית.<sup>8</sup> לעובדה זו תהיה משמעות רבה בהמשך הדברים, בהקשר לתפיסת התורה של ר' מנחם נחום מצ'רנוביל ומרכזיותו של עניין זה בהגותו.

6 שם, עמ' שגב. וכן שם, עמ' קמד-קמה: "ויעקב אבינו ע"ה נאמר בו (בראשית כט א) וישא יעקב רגליו שהגביה בחי' הדום רגליו בחי' התחתונים למעלה וילך ארצה אפילו בארציות היה הלוכו בני קדם לעסוק בבנין קדמונו של עולם כי זה נקרא בנין מה שמכירים נצוצות הקדושים מן הקליפות ועל ידי זה בונין ומרחיבין גבול הקדושה... שהיה איש תם ומרכבה לו יתברך ממש שלא היה מופסק ממנו ית' בשום דבר אפי' ארציות והי' אלוהות של א"ס שופע בקרבו כי זהו עיקר התענוג של הבורא ב"ה שהאדם שהוא מלוכש בחומר ונתון במקום השפל ומשם מקרב את עצמו עם כל הנבראים אליו ית'"; שם, עמ' קג: "הנה נודע כי צריך כל אחד להביא המדות שנשרשו בטבעו כי יש עשר מדות והן עולמות עליונים והכל נאצל מאין סוף ברוך הוא והנה האדם הישראלי גם כן כביכול ניצוץ מאין סוף ברוך הוא ובדבר שהוא אין סוף כלול ניצוץ מכולו". בטקסטים רבים נוספים מדובר על נוכחות "אור אין סוף" במידות, באותיות, בניצוצות הקדושים וכו', אך אם "אור אין סוף" יכול להתבאר כהשתלשלות נמוכה יותר של האין סוף עצמו, ניתן לראות בדרשות שצוטטו לעיל, כי ר' מנחם נחום מדבר לעתים על נוכחותו של אין סוף עצמו בהווה הגשמית ובעולם הזה.

7 נדמה כי מה שאומרת רבקה ש"ץ על המגיד ממזריץ': "צמצום בתורת המגיד פירושו, כאמור, מציאות אימננטית הדרגתית בעולם" (מגיד דבריו ליעקב, עמ' 38) — תיאור ההולם חלק גדול מהתייחסותו של המגיד ממזריץ' לצמצום, אך לא כולן — נכון לומר בצורה גורפת עוד יותר על תורת ר' מנחם נחום מצ'רנוביל. לדרשות נוספות שמופיע בהם "צמצום לתוך", צמצום כאימננטיה אלוהית בעולם, באדם וכד', ראו מאור עיניים, עמ' ה, יב-יג, כד-כה, נה-נו, עב-עד, ק, קה-קו, קיג-קטו, קמג, קנט-קס, קסח-קע, רמ-רמא, שז-שח, שיד-שטו. כן ראו ההערה הבאה בעניין אימננטיה בתורה.

8 ראו, למשל, מאור עיניים, עמ' מ: "כי מפני שהשם יתברך אין סוף ובעת בריאת העולם הוצרך כביכול לצמצם אור שפעת יקרו לצמצם את עצמו בעולמות אף שהוא ית' אין סוף ואין העולמות יכולין לסובלו מכל מקום מחמת שהוא ית' רצה בבריאתן צמצם את עצמו בעולמות כביכול בכדי שיוכלו העולמות לסובלו ובחינה זו נקרא אלהים אך מהות הצמצום הוא התורה שצמצם שכינתו באותיות התורה ועל ידם נבראו העולמות כי אורייתא וקודשא בריך הוא חד". כן ראו שם, עמ' י, מג, קיז-קיח, קנג, רט, ריג-ריד, רפד-רפה.



הגם שר' מנחם נחום משתמש רבות במילון המונחים הלוריאני, כפי שזכר לעיל ביחס למושגי האין סוף והצמצום, קשה לייחס למונחים אלו בדרשותיו את המשמעות הלוריאנית המקורית. נדמה כי בכתבי ר' מנחם נחום אין למצוא ולו פעם אחת מונחים אלו במובן של צמצום כפשוטו. עם זאת קשה להחיל על דרשותיו של ר' מנחם נחום את ההבנה האלגורית של תורת הצמצום,<sup>9</sup> שלפיה (בניסוחים מסוימים שלה) תהליך הצמצום וההאצלה חל על הפסיכולוגיה או על ההכרה האנושית, כאשר האלוהות האין-סופית היא הדבר היחיד שקיים באמת והיא ממשיכה למלא את מרחבי ההווה, גם בשעה שלאדם נדמה כי הוא חי בעולם ממשי וכי לקיומו שלו יש ממשות נבדלת. לא מצאתי עד כה, לפחות בהקשר לאין סוף ולצמצום, כל אמירה בעלת גוון אקוסמיסטי וכל התייחסות לקיומו האשלייתי של העולם. אשוב לנקודה זו כשאגע באספקטים הקשורים במוניזם ובאקוסמיזם אצל ר' מנחם נחום מצ'רנוביל, בהמשך הדיון.

לעניין אימננציה ודטרמיניזם – ר' מנחם נחום מצ'רנוביל, כמו הדמויות הקודמות שנזכרו לעיל, אימץ את עמדת הבעש"ט באשר לנוכחותה הממשית של האלוהות באדם ופעולתה דרכו.<sup>10</sup> הוא חוזר שוב ושוב על כך שהשכינה או "עולם הדיבור" דוברים מגורנו של אדם, ולא הוא עצמו.<sup>11</sup> כשהאדם מניע איבר ומייחס זאת לעצמו, הקב"ה הוא שהניע את האיבר.<sup>12</sup> לעתים מדובר על התורה כאימננציה האלוהית בעולם ואף באדם, ועל כן היא הפועלת דרכו: "ויחשוב כי לא הוא העושה המשא ומתן ושאר דברים כי אם התורה שבדבר ההוא ועל ידה נעשה מעצמו ומתלבשת באדם ההוא ופועלת ע"י אבריו ודבורו".<sup>13</sup>

בחלק מהדרשות המתארות את האדם ככלי פסיבי שהאלוהות פועלת דרכו נתבע האדם – כישות אקטיבית בעלת רצון ויכולת – להאמין בפסיביות זו ובנוכחות האלוהית ולהכיר בה, כאשר למודעות זו יש השפעה ממשית, הן ביחס לאדם עצמו ולמעשיו, והן ברמה כוללת יותר, באלוהות. הידיעה שהשכינה דוברת מגורנו של אדם היא תנאי לכך שכל דיבוריו יהיו קשורים לשורשם האלוהי, שהאדם ידבק באלוהות וישרה שכינה בארץ.<sup>14</sup> ידיעה זו מחוללת שינוי גם באלוהות ובעולמות כולם:

- 9 ראו בעניין זה לעיל פרק ב, סעיף 4 וההפניות שם. כן ראו לעיל הערה 1.
- 10 ראו, למשל, מאור עיניים, עמ' קלט: "כאשר ידע כי בכל דבר הוא חיות הש"י ובכ"ד הש"י שוכן בדבר ההוא... ואז כל מלאכות נעשים מאליהם".
- 11 למשל שם, עמ' לא.
- 12 שם, עמ' פג: "וכשאתה מנענע איזה אבר מי הוא המנענע אותו כ"א הבורא ב"ה וזהו את ה' אלהיך תירא (דברים ו יג) אלהיך דייקא שהוא תקיף ובעל היכולת ובעל הכחות כולם שהוא בעל של כל הכחות שלך", וכן בעמ' פד.
- 13 שם, עמ' ריד.
- 14 ראו, למשל, שם, עמ' קעח: "וכן בעת דבורו של תורה ותפלה יקשרן גם כן לשרשן על ידי שיאמין שהדבור הקדום בחי' האדנות הוא המדבר מפיו והבן". וכן שם, עמ' קע, קצג.

כי נודע מ"ש הנביא (ישעיה נח יד) כי פי ה' דיבר שצריך כל א' המדבר דברי תורה ותפילה אחר שבא בשער היראה שקיבל עליו עול יראתו ית' על עצמו צריך לידע ולהאמין כי פיו המדבר הדבורים הוא ממש פיו ית' שהוא חלק ה' ממש האדנות השוכן בתוך כ"א מישאל השלם הוא שמדבר הדבורים בכח החלק האלוהי וכמ"ש (תהלים נא יז) אדני שפתי תפתח שהוא עולם הדיבור המצומצם בתוך פה האדם כמבואר אצלנו במ"א ואחר שידע זה באמונה גמורה מיד יבוא לו תענוג גדול כי זה הידיעה הוא הדעת השלם המביאו לידי תענוג הרוחני ונתרבו מוחין שלו ונתאחד ע"י הדעת היראה שקבל עליו מתחילה בעולם התענוג ועי"ז יצא ממיצר ים שהדעת מתרבה ויוצא מן המיצר והקטנות וע"י היחוד הזה נעשה מיתוק כל הדינים...

וזהו מארז"ל ע"פ (ש"ב כג ג) צדיק מושל ביראת אלקים ואמרז"ל (מו"ק ט"ז ע"ב) ומי מושל בי צדי' שהקב"ה גוזר גזירה והוא מבטלה והקשה בזה"ק וכי קטרוג' דמאריה איהו שמשנ' רצון הבורא כביכ' ולפי האמור' באמת הכל הוא ע"י הבורא ית'...

והצדיק מקשר את העולם ומייחד א"ע עם כל הנבראים כמו שת"א (דה"א כט יא) כי כל בשמים ובארץ דאחיד בשמיא ובארעא שהצדיק מקשר מדריגות תחתונים למעלה ועובד בריבוי הדעת ובתענוג רחב ומעלה את עולם היראה לעולם התענוג שהוא נחלה בלי מצרים שאין שם דינין וכ"ז ע"י הדעת שיוודע ידיעה נאמנה כי פי ה' דיבר בו ועי"ז מעלה עולם הדיבור והיראה למעלה ומוציא את העולם מן הדינין ונמצא שהוא ע"י ית' כי באמת הוא יתברך העושה כך ע"י חלק אלוהי השוכן בתוך הצדיק ומדבר הדבורים.<sup>15</sup>

המעניין בדרשה זו הוא המהלך הכפול והמשולש המייחס אקטיביות מוחלטת לאלוהות ופסיביות מוחלטת לאדם, לצד ייחוס אקטיביות לאדם כאשר המצע (הפסיבי לכאורה) שעליו הוא פועל הוא האלוהות: הדרשה פותחת בתביעה מהאדם לדעת שה' הוא הפותח את שפתיו ומשבח את עצמו, למעשה, בתפילה. זוהי ידיעה על היות האדם אובייקט, כלי לפעולה האלוהית. בהמשך מתבאר שידיעה זו עצמה גורמת לאדם תענוג גדול וגורמת לו להתעלות אל מציאות גבוהה יותר, מעולם הדיבור לעולם התענוג, ממצאות מצומצמת וצרה אל עבר רוחב דעת. התעלות זו אינה קשורה אך ורק באדם, שכן היא היא הייחוד אשר פועל ל"מיתוק כל הדינים", והיא כוחו של הצדיק המחבר שמים וארץ בהיותו מאוחד עם כל הנבראים מחד גיסא, ודבק בעולם התענוג מאידך גיסא. אך מיד עולה התמיהה כיצד ייתכן שהצדיק משפיע בצורה כה דרמטית על האלוהות, ומתברר שהייחוד ומיתוק הדינים נעשו אף הם על ידי הקב"ה, שהוא השוכן בתוך הצדיק ופועל דרכו, משמע שהוא גם זה שידע ובחר להאמין וקיבל עול יראת שמים על עצמו וכו'.

בדרשה נוספת חוזר ר' מנחם נחום על כך שכל מה שעושה האדם הוא למעשה פעולת האל עצמו, ובמקביל הוא קובע מפורשות כי הקב"ה נתן לאדם בחירה ויכולת השפעה על האלוהות:

כשמתדבק עם הבורא יתברך ואז נעשה אחדות כביכול עמו יתברך כי לית אתר פנוי מיניה כי השכל שבתוכו הוא אלהות ואז הקב"ה בורא אותן עולמות בהתעוררות הצדיק כי מה שהוא עושה הוא הכל מעשה הבורא ב"ה אך הבורא ב"ה נתן לנו הבחירה ואם ירצה נפסק ח"ו מהבורא ב"ה וזהו קדושים תהיו (ויקרא יט ב) יכול כמוני בנחותא פי' תהא יכול לברוא עולמות כמוני כאמור על ידי התעוררות שלך ת"ל כי קדוש אני ה' (שם) קדושתו למעלה מקדושתכם פי' כי קדושתו למעלה מה שנשפע מקדושתו למעלה בעולמות עליונים הוא מקדושתכם כשאתם מתקדשים א"ע בראשונה כאמור ואז נשפע חיות וקדושה לשורש נשמתו למעלה.<sup>16</sup>

כמו אצל הבעש"ט גם בדברי ר' מנחם נחום מצ'רנוביל ניכר הפרדוקס במלוא עצמתו, כאשר האדם נדרש, כתביעה נורמטיבית הנסמכת על קיומו של רצון חופשי, להכרה בפסיביות שלו, בעוד הכרה זו גופה מובילה לשינוי הדינמיקה באלוהות. זוהי עמדה דטרמיניסטית לכאורה, המקיימת במקביל את האמונה היהודית המסורתית בדבר הבחירה החופשית וכוח הפעולה של האדם, ואף מעצימה אותה בטענה שהרצון והיכולת האנושיים כוחם מגיע לא רק בנוגע לאדם עצמו, אלא עד כדי העצמת האחדות האלוהית ונוכחותה באדם ובהוויה כולה.

אשר לפרסונליות האלוהית, גם בתורת ר' מנחם נחום אין ספק בדבר היות הישות האלוהית בעלת מחשבה ורצון, בוראת, משגיחה ונתפסת כפרסונה שהאדם עומד מולה.<sup>17</sup> במקביל נוכחת ישות אין-סופית זו בכל מרחבי ההוויה, באופן שמנוסח לעתים כמלאות חובקת כול, כך שהבריאה וההשגחה, למשל, מקבלות מובן של חיות שופעת תמידית ולא של פעולה או פעולות מסוימות שהן תוצר של רצון, שיפוט, תגובה וכד'. כפי שנאמר מספר פעמים לעיל האלוהות הנסתרת בכל ההוויה, כולל במחשבותיו של האדם המחפש אחריה, בפיזור ובהשתלטות המוחלטת על כל היש, מונעת שימור פשוט של האינטואיציה הפרסונלית שבבסיס החוויה הדתית המסורתית. עם זאת ניתן לומר בזהירות, כי באופן יחסי לכמות ביטויי האימננציה בדרשותיו של ר' מנחם נחום

16 שם, עמ' קמג.

17 לדוגמה מובהקת אחת מני רבות ראו שם, עמ' קעב: "שאין לך שום הנהגה בזה העולם שהבורא ב"ה מנהיג בהם בריותיו כ"א [= כי אם] שהוא יתברך צופה ומביט באור השגחתו שאינו מושג לשום נברא שהצורך הוא דייקא והתנהג בזה ההנהגה בעת ההיא ובדור ההוא וכן לכל אחד ואחד בפרטיות צופה הש"י שהצורך להנהגת האדם ההוא בכדי שידע וישיג כבודו ית' ומציאותו... שהוא יתברך מצמצ' א"ע כביכול אל האדם כפי אשר גזר חכמתו ית' שעל ידי דבר ההוא נקל לו להתקרב אליו ולהרחיב גבול הקדושה וזהו בחי' מלא כל הארץ כבודו".

מצ'רנוביל, לאזכורי המושגים אין סוף וצמצום, חיות, כבוד וכדומה, הוא נוטה עד מאוד לביטויים פרסונליים, וטקסטים רבים מנוסחים באופן שמשמר את הפרסונליות האלוהית ומחיל אותה על החיות, הכבוד, האין סוף ועוד.

גם סוגיית התפילה והמתח שהיא מעלה בין האינטואיציה הדתית הראשונית של עמידה כפרסונה אנושית מול הפרסונה האלוהית לבין התביעה להגיע בתפילה לאקסטזה של אחדות באלוהות האימננטית החובקת כול, תביעה השוללת את המובן הפשוט של תפילה כעמידה מול האל ובקשת צרכים, אינה דומיננטית בדרשותיו של ר' מנחם נחום מצ'רנוביל. נושא זה, שחזר בכמה וכמה דרשות משמו של הבעש"ט, וכן אצל ר' יעקב יוסף מפולנאה ובכתבי המגיד ממזריץ', זוכה לתשומת לב מזערית בהגותו של ר' מנחם נחום מצ'רנוביל. ברוב הפעמים שבהן נזכרת התפילה בדרשותיו היא נמנית עם קטגוריית הדיבורים שבקדושה — בדרך כלל דיבורי תורה ותפילה — ובהקשר זה מדובר, כפי שהובא לעיל, בחובת האדם להכיר באלוהות הדוכרת מגרונה. לא נמצא אצל ר' מנחם נחום תפיסה של תפילה על צרכיו של אדם כ"מסך מבדיל" או כ"קיצוץ בנטיעות", באופן שהופך את המעשה הדתי שבו האדם עומד באופן מובהק אל מול פרסונה אלוהית למעשה בעייתי ואף כפרי. כמו כן לא נמצא אידאל של תפילה המובילה לאיפוס עצמי. ככלל, האידאל של מידת אין, איון עצמי של האדם המאפס את גבולותיו ובכך מאפשר לאלוהות האין-סופית להיות מוכלת בו, כביכול, בשעה שהוא חדל להיות כלי מוגבל, אינו תדיר כל כך בהגותו של ר' מנחם נחום, בניגוד למרכזיותו של מוטיב זה בדרשותיו של המגיד ממזריץ'.<sup>18</sup> בדרשה אחת בספר מאור עיניים אמנם יש התייחסות לתפילה על השכינה, כאשר ר' מנחם נחום מצטט מהמגיד ממזריץ', מורו, שהאדם צריך שלא לכוון להנאת עצמו כלל:

והנה מורי ורבי הרב מוה' דוב בער מק"ק מעזיריטש נבג"מ אמר על משארז"ל במשנה (ברכות ל ע"ב) אין עומדין להתפלל אלא מתוך כובד ראש ר"ל שהמתפלל על איזה צער שיש לו לא יכוין להנאת עצמו רק יעמוד להתפלל מתוך כובד של השכינה שנקרא ראש... וצריך לבקש רק שיתוקן למעלה ולא יכוין להנאת עצמו כלל ואם יעשה כן ממילא יתוקן למטה ג"כ ורפואות הבעש"ט נבג"מ היה רק ע"י יחודים היה מייחד ומעלה השכינה אל מדת אי"ן וממילא ניתקן למטה ג"כ.<sup>19</sup>

18 גרשם שלום טען כי המגיד ממזריץ', שהיה מיסטיקן ודיקלי, אימץ את הרעיון של הפיכת אני לאין (שהופיע אצל הבעש"ט אך לא תפס אצלו מקום מרכזי) והפכו לאחת מאבני הפינה של מחשבתו. כמו כן הוא קבע כי ספר מאור עיניים ומספר ספרים נוספים של תלמידי המגיד "גדושים דרשות על מה שנקרא שם 'ביטול היש', 'דבקות באין'... 'עמידה באין' ועל צעדי גבר מן היש אל האין" (שלום, דבקות, עמ' 336). לענ"ד בהגותו של ר' מנחם נחום מצ'רנוביל יש מיתון של הכמיהה המיסטית המאפסת של המגיד ממזריץ', ועוד אשוב לכך בהמשך הדברים.

19 מאור עיניים, עמ' קנד.

הגם שר' מנחם נחום מצדד מפורשות בתביעה (המיוחסת כבר לבעש"ט, אף שאין הוא מזכיר זאת) לכוון בתפילתו על השכינה ולא לבקש על צורכי עצמו, ההקשר שדברי המגיד ממזריץ' נזכרים בו הוא דווקא העובדה, שמתוך הפניית הבקשה על מושא אחר יקבל המתפלל עצמו שפע ומענה לצרכיו שלו. לפני הקטע המצוטט לעיל מדובר בצדיק המתפלל ופועל עבור כל העולם, וכן על כך שהמתפלל על חברו נענה תחילה, ואז נאמר — כמצוטט לעיל — בשם המגיד ממזריץ' שגם המתפלל על השכינה נענה מתוך תיקון השכינה, ולראיה מוזכר הבעש"ט שרפואותיו מקורן היה בייחוד השכינה. כלומר, בסופו של דבר, על אף זהותה התוכנית של דרשה זו עם דרשות אחרות שבהן התפילה הופכת מדיאלוג בין הפרסונליות האנושית לזו האלוהית למהלך ששיאו בהיכללות ובהיבלעות האדם שאישיותו התמוססה אל תוך האלוהות חסרת הגבולות, אין זו מהות דבריו של ר' מנחם נחום בהקשר הנוכחי, המתעניין עדיין בתיקון צרכיו של המתפלל. כמו כן העובדה, שהוא מצטט את המגיד ממזריץ' ואינו מפתח רעיון זה לא כאן ולא במקום אחר באופן עצמאי, מעידה על שוליותו של נושא זה בהגותו. בסיכומו של דבר, דומה כי ר' מנחם נחום אינו מעמת בצורה חריפה את חוויית העמידה מול אלוהות פרסונלית עם חוויית התאחדות באלוהות האין-סופית המלאה את ההוויה כולה, לא בהקשר של תפילה ולא בהקשרים אחרים. אף שהוא מרבה לדון באימננציה האלוהית באופנים רבים ושונים, לפחות במידה שווה למגיד ממזריץ', האלוהות המופיעה בשמות וכינויים רבים בדרשותיו נושאת על פי רוב אופי פרסונלי. בסוגיית ההכרעה בין מוניזם ופלורליזם, בין אקוסמיזם וקיום מובחן, אין ספק כי הרוב המוחלט של דרשות ר' מנחם נחום מצ'רנוביל מניח עולם מובחן ופלורליסטי. בדרשה אחת ניתן לזהות נטייה אקוסמיסטית מסוימת:

רק שתדע שהכל הוא השם יתברך ומחשבתך ודבורך וכל חיותך הוא אלוהות וזהו מארו"ל (שבת קה ע"ב) לא יהיה בך אל זר איזהו אל זר שהוא בגופו של אדם זה יצר הרע ר"ל לא יהיה בך אל זר האלוהות שבך לא היה זר ומופרש ממך שהוא אלוהות שלא תהא סבור שאתה הוא החכם רק שתדע שהכל הוא אלוהות כנ"ל ואמרו איזהו אל זר ר"ל שמתמיה איך אפשר שלא ידע שהכל הוא אלוהות ואמרו שהוא היצר הרע שהוא מסמא את עיניו שיסבור שהוא החכם ושוכח שהכל הוא השם יתברך וזהו כל השוכח דבר אחד ממשנתו (אבות ג ח) ר"ל השוכח את האחד שהוא השם יתברך שוכח ממשנתו שסובר שהוא בעצמו לומד זה ושוכח שהכל הוא השם יתברך.<sup>20</sup>

ר' מנחם נחום חוזר מספר פעמים על הקביעה שהכול הוא אלוהות, אך עדיין אין כאן אמירה מפורשת שהעולם החומרי או מציאותו הנבדלת של האדם עצמו הם אשליה או חלום, ושההוויה כולה היא אחיזת עיניים. הדרשה תובעת מהאדם לזכור "שהכל הוא



השם יתברך", כלומר האדם הזוכר קיים כשלעצמו ונדרש כישות עצמאית לזכור ולדעת, ואינו מגיע לחוויה אחדותית שבה תודעתו העצמית נמחקת ומתאיינת בתוך האחדות הפשוטה.

אשר למוניזם, בדרשה אחת שר' מנחם נחום מוסר, כפי הנראה, משמו של המגיד ממזריץ', יש אמירה מוניסטית:

כשאדם בא למדריגות מה אזי רוכב על החומר ומכניעו ומבין שהכל גילוי אלוהותו והכל אחדות גמור.<sup>21</sup>

אין אמירות נוספות בדרשות אחרות המחזקות מגמה זו, כך שבסך הכול הן המוניזם והן האקוסמיזם זוכים להד קלוש ביותר בהגותו של ר' מנחם נחום מצ'רנוביל. ביטויים של אימננציה פלורליסטית, לעומת זאת, קיימים למכביר. מדרשות רבות עולה תפיסה של אימננציה מדורגת והייררכית. לעתים מדובר בהייררכיה "אנכית" בין העולמות השונים, שלפיה האימננציה האלוהית בעולם הזה ממוסכת ועמומה ביחס למקור האור בשורשו. רעיון זה מתבטא, למשל, בטקסטים הרבים על אימננציה של השכינה,<sup>22</sup> וכן בהתייחסות לאימננציה באותיות שנשתלשלה מצמצום באות א' לצמצום נוסף באות ב' וכו' עד סוף המדרגות באות ת'.<sup>23</sup> לעתים מדובר בהייררכיה "אופקית" בתוך העולם הזה, שלפיה הנוכחות האלוהית אינה מפורזת בשווה במקומות שונים (למשל, יתר חיות אלוהית בארץ ישראל),<sup>24</sup> באומות שונות ("אין שכינה שורה אלא על ישראל"),<sup>25</sup> בסיטואציות שונות ("הגם שמלא כל הארץ כבודו אך שם הוא התגלות יותר שהש"י מתגלה אצלו יותר בשעה שלומד").<sup>26</sup> בהערת אגב מעניין לציין, בהקשר זה, כי ההבדל בין גוי

21 שם, עמ' רמז. אותה דרשה בשינויי נוסח קלים מצויה גם בכתב יד של ר' שמעלקי מניקולסבורג בשם המגיד ממזריץ', מורו; ראו לעיל פרק ט, הערה 37.

22 שם, עמ' צה-צו: "כי כל הדברים מכונים בשם שכינה דהיינו חיות הש"י השוכן בכל הדברים... מי שיש לו דעת זה יראה בכל דבר הפנימיות המקיימו שהוא שכינתו"; וכן שם, עמ' ק, קטו, קמג, רצז ועוד. ויש לזכור כי בניגוד לכך דובר בטקסטים אחרים על האימננציה של אין סוף עצמו בארציות; ראו לעיל הערה 5.

23 שם, עמ' י, מג, רח-רט. רעיון זה חזר אצל ר' יעקב יוסף משם הבעש"ט; ראו תולדות יעקב יוסף, פרשת בראשית, עמ' כב-כג.

24 שם, עמ' קנט-קס. אף שבטקסטים אחרים הוא מדבר על "בחינת ארץ ישראל" שקיימת בחוץ לארץ (שם, עמ' רכז, שמב).

25 שם, עמ' קטו. עוד בעניין הייררכיה בין ישראל לאומות העולם ראו שם, עמ' צ, קלח. באופן החרף ביותר מתואר ההבדל כך: "בכל דבר חיותו וזולתו אפס ותוהו ואלו יצויר הסתלקותו רגע הרי הדבר הנ"ל אפס ותוהו כנאמר אפס בלתיך ואף שאנו רואים אומות העולם כבר נאמר עליהם באמת וכל הגויים כאין נגדך ואפס ותוהו נחשבו לו (ישעיהו מ יז) כי אין הקב"ה שורה בהם וממילא הם ממש אפס ותוהו" (שם, עמ' שכג). להייררכיה בין זמנים שונים ראו שם, עמ' עח-עט, פ, קו, קלא, קעט.

26 שם, עמ' קז.

לישראל נתפס כהבדל התהומי ביותר, שגם גיור לא יוכל לו. לעומת זאת, קדושת ארץ ישראל היא מושג גמיש יותר, כאשר גם לכותבי הדרשות ולמאזיניהם יש אפשרות להשיג "בחינת ארץ ישראל" בגלותם במזרח אירופה; וכן קדושת השבת, למשל, אף שהיא ממשיית ונבדלת מימות החול, הצדיק נושא אותה עמו באופן תמידי. קשה שלא להעלות השערה בדבר ערכם הפונקציונלי, או, אם נרצה, החינוכי והמוסרי של גבולות אלו ואחרים במציאות, המשפיע על מידת הגמישות המתאפשרת ביחס אליהם. ובחזרה לענייננו. ביטוי שונה לאימננציה הפלורליסטית בהגותו של ר' מנחם נחום מצ'רנוביל מצוי בדרשות המתארות יחסים מורכבים בין אחדות לריבוי, כאשר האחדות מכילה ריבוי של פרטים, והללו מכילים בכל אחד מהם את המכלול כולו, כך שאין לפנינו מוניזם במובן הרגיל, אך גם אי אפשר לכנות גישה זו פלורליזם. לדוגמה:

והכל נאצל מאין סוף ב"ה והנה האדם הישראלי גם כן כביכול ניצוץ מא"ס ב"ה [= מאין סוף ברוך הוא] ובדבר שהוא אין סוף כלול ניצוץ מכולו.<sup>27</sup> האדם הוא עולם קטן שהוא כלול מכל העולמות והבורא ב"ה הוא מקשר ומייחד כל העולמות כמאמ' ואנת הוא דקשיר לון ומייחד לון וכמ"ש רמ"א ז"ל ומפליא לעשות שקושר הרוחני בגשמי... שכל כחותיך וחיותך הוא הבורא ב"ה שהוא מקשר ומייחד כל העולמות שבתוכך וקושר הרוחני בגשמי.<sup>28</sup>

המובאה הראשונה משלימה טקסטים רבים המתארים את הניצוצות הקדושים כרסיסי אין סוף הפזורים ברחבי ההווה, בהציגה תמונה הפוכה, שבה כל ניצוץ בפני עצמו מכיל את האין סוף כולו. זאת מאחר שמהות האין סוף היא אי-גבוליותו, כך שכל "חלוקה" של מהות זו נותנת את המהות עצמה. החלק זהה לשלם. המובאה השנייה משלימה טקסטים רבים המתארים את האדם כפרט בעולמות, שתפקידו לסייע לאחדות הכוללת על ידי קשירה וייחוד של כוחות שונים ופנים שונים באלוהות. כאן מתואר מצב הפוך שלפיו האדם עצמו מכיל את העולמות כולם, והאל הוא שפועל בו ומייחד בתוכו את המהויות השונות. שני הטקסטים משרטטים תמונה של אחדות מורכבת, שבה השלם משתקף בחלק באופן שיוצר אין סוף השתקפויות הדדיות ומערכת קשרים פנימית המקיימת הייררכיה בין פרט לכלל ובין חלק לשלם, ובו בזמן שוברת את ההייררכיה הזו.

בדרשה אחרת מיוחסת האחדות השלמה לשורש, והריבוי ל"עולם הפירוד", "עולם ההתחלקות", עולמנו, שמקורו בשורש העליון שממנו נסתעפו הענפים השונים:

סוד המשכת הדעת מלמעלה ממקור האחדות עד שבא המשכת הדעת למטה לעולם הפירוד ששם נעשה התחלקות הדעת שזהו סוד ענין המחלוקת והפלוגתות של חכמים בדעת התורה ואלו ואלו דברי אלוהים חיים... וכל אחד

27 שם, עמ' קג.

28 שם, עמ' פג. הציטוט הפנימי מתיקוני זוהר יז ע"א.

נמשך אצל הדעת מעולם ההתחלקות כפי שורש נשמתו מעולם ההתחלקות כך אומר דעתו בתורה... אבל באמת כי בשרשן אלו ואלו דברי אלוהים חיים הכל אחדות א' כי בשורש שמש' המשכ' הדעת מעולם הבינה שם אין התחלקות כלל... ובאמת כשמגביהין כל המחלוקת לשורש המקור לעולם האחדות נעשין אחדות א'.<sup>29</sup>

בדרשה זו חוזר ר' מנחם נחום על מאמר חז"ל "אלו ואלו דברי אלוהים חיים", מאמר שנדרש על ידי הבעש"ט, ר' יעקב יוסף מפולנאה והמגיד ממזריץ', כאשר ישנו מוטיב משותף לכולם: התפיסה של אחדות הכול בשורש, הריבוי הקיים בריחוק מהשורש והמחייב ניגודים, והאפשרות לשוב אל השורש, למקור האחדות. הבעש"ט ור' יעקב יוסף מתעניינים בשיבה אל השורש לשם העצמת האחדות בעולם,<sup>30</sup> המגיד ממזריץ' דן בשינוי עמדה הלכתית,<sup>31</sup> ואילו אצל ר' מנחם נחום המקור הוא אחדות התורה, ולא בכדי. יש להדגיש כי בדרשות החסידיות השונות על "אלו ואלו" אין אמירה מוניסטית, שכן כולן מניחות אחדות במקור ופיצול בהשתלשלות ההוויות ממנו. דברי ר' מנחם נחום על "אלו ואלו" מובאים בהמשך לדיון במעלת יעקב אבינו שחשף את סוד התורה, ש"אין חילוק בין פרשת ציצית ותפילין לפרשת הצגת המקלות ופיצולין ושאר עניינים וסיפורים כי הן תורה עצמית אחדות אחד".<sup>32</sup> יעקב, להבנת ר' מנחם נחום, בקע את אור התורה וגילה את פנימיותה האחדותית. זו מהות דרשת חז"ל על "ויקה מאבני המקום", שהיו האבנים מריבות זו עם זו והפכו לאבן אחת, כאשר האבנים מגלמות את המחלוקת והנס מבטא את מעלת יעקב, שידע שבשורשן הן אחת: "תורה עצמית אחדות אחד". מרכזיות התורה כבר נזכרה לעיל בנוגע לצמצום האין סוף, שאחד מביטויי הבולטים בדרשותיו של ר' מנחם נחום הוא הצמצום בתורה; ועוד אשוב להלן לתפיסת התורה של ר' מנחם נחום, משמעותה והשלכותיה. ביטוי נוסף לאימנציה הפלורליסטית כונה לעיל אימנציה "מפוזרת": נוכחות אלוהית בניצוצות הקדושים, באותיות התורה וכד' – והוא מרכיב דומיננטי ביותר בתפיסה האימננטית במשנת ר' מנחם נחום מצ'רנוביל.

המושגים הלוריאניים ניצוצות, ייחודים והמשכה חוזרים ומופיעים אצל ר' מנחם נחום, בדומה למגיד ממזריץ', בדרשות רבות. המעניין בדרשותיו הוא, כי יש בהן ביטויים מובהקים – שלא לומר קיצוניים – לתפיסה של תורת העלאת הניצוצות,

29 שם, עמ' ס.

30 לדרשת "אלו ואלו" משם הבעש"ט ראו בן פורת יוסף, עמ' שלד; וראו הדיון כולו והפניות נוספות לעיל פרק ג, סוף סעיף 9. לדרשותיו של ר' יעקב יוסף על "אלו ואלו" ראו תולדות יעקב יוסף, פרשת שלח, עמ' תקכג. וראו לעיל פרק ח, הערה 10, וכן בן פורת יוסף, עמ' שלו. עוד ראו לעיל פרק ח, סוף סעיף 1.

31 מגיד דבריו ליעקב, דרשה נח; לעיל פרק ט, הערה 75.

32 מאור עיניים, עמ' נט-ס.

ושל הייחוד, בנוסח גרשם שלום, כלומר מה שנראה קרוב למשמעות הלוריאנית של ריקון ההוויה מניצוצות אלוהות שנפלו אל תוכה. לצד ביטויים אלו יש דרשות המבארות את תורת העלאת הניצוצות והייחודים במשמע ברור של אחדות ההוויה ובמגמה של העצמת אחדות זו, בנוסח הנוטה לעמדת בובר בסוגיה. לצד חילופי המושגים ניצוצות קדושים, אותיות, חיות, כבוד, שכינה ואדנות, המשמשים בערבוביה, בולט בדרשותיו של ר' מנחם נחום הזיהוי בין הניצוצות הקדושים לבין נשמות שמקורן לעתים בנשמת אדם הראשון, זיהוי שקיים במשנתו של ר' יעקב יוסף מפולנאה בהיקף קטן יותר, ושאינו לו ביטוי כלל בהגותו של המגיד ממזריץ'. לדוגמה:

אדם הראשון היו כלולין בו כל הנשמות של ישראל... אחר שחטא נתמעטה קומתו ונפלו ממנו אותן נצוצי נשמות וכן בדורות שאחריו בכל דור נופלין נשמות ומקום נפילתן מתחילה בדומם אח"כ בצומח... ואחר זה כשהבהמה אוכלת הצמחים נתעלה הניצוץ ועולה עוד מדריגה לחי ובאכול אדם המדבר בשר הבהמה עולה הניצוץ למדריגת מדבר והוא עילוי היותר גדול להניצוץ.<sup>33</sup> למה צריך ליפול ממדרגתו הוא כך דהנה יש נשמות נפולים יש שנפלו מששת ימי בראשית ויש שנפלים בכל דור ודור ומתגלגלים והם נע ונד ואינם יכולים לבוא אל השם... ולכן צריך כל אדם ליפול ממדרגתו כדי להעלות נשמות שהם משרשו.<sup>34</sup>

דרשות אלו תואמות את המסורת הסיפורית על ר' מנחם נחום מצ'רנוביל שגאל נשמת אדם שנתגלגלה בעוף באמצעות אכילתו.<sup>35</sup> זיהוים של הניצוצות הקדושים עם נשמות מעניק להם קונקרטיזם ומוגדרות עד כדי פרסונליות, באופן שמקשה על הבנת תורת העלאת הניצוצות במשמעות של הגברת האחדות האלוהית הכוללת. כל ניצוץ הוא ישות בפני עצמה, מובחן מניצוץ אחר – שהוא נשמה אחרת – המצוי במאכל אחר, למשל. כמו כן בטקסט הראשון יש תיאור של תהליך טכני חסר מודעות וכוונה, של העלאת הניצוצות באמצעות "שרשרת המזון": הצומח מעלה את הניצוץ בהיותו ניזון מהדומם, הבהמה מעלה את הניצוץ שבצומח באכלה אותו, והאדם, באותו אופן טכני, בעצם אכילתו את הבהמה, מעלה את הניצוץ למדרגת מדבר. עלייה זו אין לה ולא כלום עם פעולת התודעה האנושית דווקא, עם תפיסה של "לית אתר פנוי מיניה" במובן של אימננציה אלוהית חודרת כול, וכל עיקרה ליקוט הניצוצות מתוך המצע החומרי שהם שרויים בו לשם יצירת הפרדה מוחלטת בין העולמות הרוחניים לבין עולם החומר. הטקסט השני קושר בין רעיון העלאת הניצוצות לרעיון גלגול הנשמות,

33 שם, עמ' שח. בדרשות נוספות רבות מזהים הניצוצות הקדושים עם נשמות; ראו שם, עמ' כא, כז, נה, עז, פד, פו, קכד, קכח, קמו, קמוז, קסח-קסט, קצה, רג, רמג-רמה, של, שמה.

34 שם, עמ' קה-קו.

35 לעיל פרק ו, סעיף ד.3.

קשר שמקורו בשורשים הקבליים של תורת העלאת הניצוצות.<sup>36</sup> קישור זה מרחיק אף הוא את תורת העלאת הניצוצות מהמובן המטפורי הבובריאני, מתפיסת העלאה זו כזיהוי החיות האלוהית הנוכחת בכל והעצמתה.

עם זאת, בדרשות אחרות מופיעים הניצוצות הקדושים בהקשר שונה לגמרי, באופן שאי אפשר לייחס להעלאתם מובן של ריקון המציאות הגשמית משיירי האור האלוהי שדבק בקליפותיה. לדוגמה:

העיקר הוא בקיום התורה ומצוות כדי לעשות נחת רוח לבורא בלי שום תקוות שכר כלל בזכרו כי בהעדר שפעת חיותו ית' השופע בקרב האדם לא היה יכול לעשות שום דבר ונשאר כאבן דומם והש"י משרה ומשכין החיות בקרב האדם... ונמצא כי הכל שלו ית' וכל זה כשאנו מפריד אותו החלק משרשו כנודע רק שבכל דבר ובכל עת ידבק את עצמו לשרשו עם החיות השרוי בתוכו ואינו נפרד בשום אופן שיזדמן לו אפילו בעסק משא ומתן ואכילה ושאר דברים כיוצא בהן... ובודאי יש כח הפועל בנפעל ונמצא שבכל דבר יש תורה ואורייתא וקב"ה חד כי שפעת אורו ית' ממש שופע בכ"ב אותיות התורה ונמצא מובן איך שמלא כל הארץ כבודו ולית אתר פנוי מיניה בכל דבר קטן וגדול אפילו בארציות רק שהן נפלו בשבירה שהרשעים מפילים את העולם ובפרט בחטא אדם הראשון נפלו כל הדברים מענייני עולם בשבירה וצריכים ישראל לחזור ולבנותו כמאמר אל תקרי בניך אלא בוניך (ברכות סד ע"א) ונקראים התלמידי חכמים בונים על שם שחוזרים ומעלים הניצוצות שבכל דבר שנפלו בשבירה למעלה לאין סוף ב"ה כאמור על פסוק ויקחו לי תרומה... ופירש"י לי לשמי שהבורא ית"ש הורה אותנו על זה לבל יפריד אותנו מאתו ית' שום דבר ארצי וגשמי כי אם אדרבה הוא עיקר העבודה כאמור כי כל חללי דעלמא אינו רק ל"ט מלאכות... כי באמת כוונת הבורא ית' שבכל הל"ט מלאכות יראה הפנימיות שבכל דבר כאמור לעיל בכדי שעל ידי זה יזכה להעשות משכן להשראתו של הבורא ית"ש בתוכו כמ"ש (שמות כה ח) ושכנתי בתוכם בתוכו לא נאמר אלא בתוכם ממש... ותיכף כשבא הדבר ליד ישראל שיש לו דעת זה והולך בהצלם ההוא דהיינו באמת בלי שום שקר ובאמונ' גדולה על כל זה אזי תיכף יש עלייה לדבר ההוא מאחר שהוא אינו נפרד מהבורא ב"ה ומקושר עם חיותו בחי החיים... ונתוסף גבול הקדושה וגם הוא זוכה למדריגה להיות משכן שנתרבה קדושתו ית' בקרבנו... וכל שיתוסף האמת בעולם יוסיף גבול הקדושה להתפשט בכל הנבראים ומייחד ומקרב כל עניני העולם שנבראו בה' שהוא הדבור פיו ית' מקרב אל הש"י... שהחיות

36 בעניין מקורותיו הקבליים של הקשר בין גלגול נשמות לניצוצות קדושים והעלאתם ראו מרח, פאנצירי, כן ראו לעיל פרק ד, סעיף 7.



והתורה המלובשת בדברים מזה העולם אין ניכרים רק ליודעי ויחדי סגולה ולרוב בני העולם נתלכשה בגוונים גשמיים ועושים אותו בענין גשמי ואינו מעלים אותו לבחינת אי"ן האמור. וזהו ג"כ הפי' זאת חוקת התורה (במדבר יט ב) שחקיקת התורה שנחקק בכל דבר גם בבחי' זאת דהיינו חיות וניצוצי עליונים הקדושות השורה בכל דבר אשר צווה ה'.<sup>37</sup>

הגם שר' מנחם נחום מזכיר בדרשה זו את השבירה שמקורה בחטא אדם הראשון, ואת הניצוצות שיש להעלות בעקבות שבירה זו, כל ההקשר של הדרשה אינו הקשר של ניתוק, ריקון והפרדה, אלא של חיבור העולמות אלו באלו, ייחוד החלקים השונים של ההווה, וכל זאת באמצעות מודעות לנוכחות האלוהית החודרת כול והעצמת נוכחות זו. ר' מנחם נחום תובע מהאדם לזכור כי הקב"ה משרה את חיותו בקרבו, והיא המאפשרת לו להתקיים ולפעול. הוא תובע מהאדם לדבק "את עצמו לשרשו עם החיות השרוי בתוכו", לראות את הפנימיות שבכל דבר כדי ש"יזכה להעשות משכן להשראתו של הבורא ית"ש בתוכו". הדרשה עוסקת לסירוגין בהעלאת החיות, הניצוצות, המעשים הגשמיים והאדם עצמו לשורשם ומקורם, וכן בהורדת האלוהות, השראת שכינה וחיות אלוהית, הרחבת גבול הקדושה וכד'. התמונה המצטיירת כאן היא של הניצוצות האלוהיים כביטוי לנוכחות האלוהית המפעפעת בלא גבולות ואשר יש לזהותה, להכיר בה ולחזקה. הניצוצות אינם מוגדרים, הם אינם נשמות מובחנות או טיפות אלוהיות שיתעכלו במעי הבהמה כחלק מתהליך התעלותם, כי אם שם או סמל לאין-סופיות האלוהית האימננטית בכל "ענייני העולם", שרק מבט, היזכרות או מודעות אנושית יגאלו אותם משביים שמאחורי מסך העיוורון האנושי.

בדרשה שלעיל הופיע גם הביטוי "לייחד" באותה משמעות של יצירת אחדות כוללת ולאו דווקא במובן התאורגי של השבת הניצוצות למקומם הראוי בפרצופים האלוהיים, לשם זיווגם של זעיר אנפין ונוקבא דזעיר אנפין. ככלל מתייחס ביטוי הייחוד בדרשות ר' מנחם נחום מצ'רנוביל כמעט תמיד לפעולה של חיבור החלק — הניצוץ, האות, הנשמה וכד' — אל המכלול כולו. על פי רוב הנוסח הוא של ייחוד אדנות או שכינה עם הווה, כלומר חיבור הנוכחות האלוהית הארצית המצומצמת במקורה האין-סופי. כמו באשר לניצוצות הקדושים כך בנוגע למושג הייחוד הלוריאני ניתן למצוא שימושים בגוון לוריאני מובהק לצד שימושים במובן שכונה לעיל "בובריאני"<sup>38</sup> הן בדרשות שמופיע בהן מושג הייחוד לצד מושג הניצוצות הקדושים והן בדרשות שנזכר בהן רק הייחוד או הייחודים בלא ניצוצות.

37 מאור עיניים, עמ' שמח-שנא. לדוגמה נוספת ראו שם, עמ' עב-עג.

38 הדרשה הבאה, לדוגמה, מתחילה בניסוח לוריאני בנימה "שולמיאנית", וממשיכה לדון באותם דברים עצמם בלי המונחים הלוריאניים ובאופן שמזכיר הרבה יותר את ההבנה ה"בובריאנית": "נחזור לעניינינו כי השם ברוך הוא קבע בפנינו את דבורו הקדוש שעל ידי זה ננהיג את כל העולמות אחר שנכשר את מעשינו וזהו פרשה קטנה שכל כו' בכל דרכיך דעהו

ההמשכה מופיעה בדרשותיו של ר' מנחם נחום מצ'רנוביל בהתייחס למושאים שונים – המשכת חיות אלוהית, אלוהות, שכינה, אור אין סוף וכד' – באופן המדגיש את מובנה הכללי המאחד והמנכיח אלוהות של ההמשכה, וכן במובן מגי יותר של הורדת שפע לעולמות, לעולם, למתפלל וכד', אך באופן רחב וכללי ובלי קשר

דעהו לשון יחוד כמו וידע אדם. כל מעשיך יהיו לשם שמים הן באכילה כו' והנה אמרו חז"ל גדולה הכנסת אורחים יותר מקבלת פני השכינה (על פי שבת קכז ע"א) פירוש כי אורח ברגליו לא יבוא היינו ע"ד ויברך ה' אותך לרגלי (בראשית ל ל) הוא בשבילי כי האורח אינו בא בשבילו כי אם הוא שלוחא דרחמנא להעלות ניצוצות השייכים לנשמתו והוא מוכרח להעלותם כי אי אפשר על ידי איש אחר לכן מוכרח להיות שם להעלותם וזהו אין בן דור בא עד שיכלו כל הנשמות שבגוף (יבמות סב ע"א) ופירש האר"י ז"ל כי יש גוף של אדם בליעל אשר נפלו כמה נשמות מחטא אדה"ר ובכל דור ודור נופלים כמה וכמה נשמות אל עמקי הקליפות ומקבלו האדם בליעל וצריך כל אחד מישראל להעלות הנשמות מן האדם הבליעל ולזה מוכרח אדם לילך אל מקום אשר הניצוצות המה שמה להעלותם וזהו שאמר הבעש"ט ז"ל מה מצעדי גבר כוננו ודרכו יחפץ (תהלים לו כג) והוא כפל מצעדי ודרכו ואז"ל כי מה מצעדי גבר כוננו כי מה שמוליך השם את האדם לאיזו מקום על ידי מבוקש שיש לאדם לזה המקום אבל ודרכו יחפץ כי השם רוצה לתקן האדם שם להעלות ניצוצות הקדושות שבמקום הזה וזהו ודרכו יחפץ כי השם חפץ דרכו ולא מבוקש שיש לאדם שם וכשמעלה הניצוצות הקדושות אז נעשה יחוד בין שני שמות הוי"ה ואדני"י נמצא הכנסת אורחים הוא יותר מקבלת פני השכינה כי יש שם שני הדברים הכנסת אורחים וגם קבלת פני השכינה שורש הדברים שצריכים אנחנו לקדש את מעשינו ולקיים בכל דרכיך דעהו היינו לייחד את ה' שיהיו כל מעשינו לשם שמים [וכאן חלה תפנית]. והנה מעשה המשכן בודאי אינו כפשוטו כי הקרשים המה של עצים ומרמז לשון קשרים שצריך להתקשר אל השם ברוך הוא ואדנים כי כפשוטו הוא אדן ומרמז לשון אדני"י שדבר התחתון כמו אדן צריך לקשר אל שם אדני"י ויודע היה בצלאל לצרף אותיות כו' (ברכות נה ע"א) פירוש שישראל ראשי תיבות יש ששים רבוא אותיות לתורה ויודע היה בצלאל לצרף את כל נשמות ישראל יחד אל ה' ופירש רש"י ויקחו לי תרומה לי לשמי היינו שצריך האדם ליקח את עצמו ולקשר את עצמו בכל מעשיו אל ה' ב"ה וזהו קחו מאתכם תרומה לה' היינו שתתקשרו את עצמכם במעשה הטוב ולהרים את עצמכם אל השם ושורש הכל הוא הלב כי כתיב (דברים לו ו) ומל ה' אלהיך את לבבך וגו' וכתוב (שם י טז) ומלתם את וגו' היינו בתחלה צריך להיות ההתחלה מהאדם כי באתערותא דלתתא כו' ואחר כך השם ואם יתן האדם את לבו וינדב אל השם אז בזה תלוי הכל שיוכל להרים את מעשיו הטובים ולהתקשר ולהרים אל השם ברוך הוא כנ"ל וזהו כל נדיב לבו יביאה את תרומת ה' ולא מעשיו הטובים בלבד צריך להרים ולהעלות כי גם מעשיו הגשמיים וכל צרכי בני אדם צריך האדם להתבונן כי אפס בלתך ואפס זולתך כי כל דבר שישנו בעולם הוא מחמת שכח ה' בדבר ההוא ולולא כח ה' שבתוכו היה הדבר לאפס ותוהו נמצא הדבר המקיימו הוא העיקר הוא ה' ברוך הוא המקיים את הדבר ובתחלה בראו השם את הדבר הזה וצריך האדם להמליך את ה' ברוך הוא על כל דבר ולקשר את הדבר ולהרים את ה' ברוך הוא וזהו קחו מאתכם תרומה גו' לא בלבד מעשים הטובים כי גם דברים גשמיים צריך להרים ולהעלות אל השם ברוך הוא וזהו זהב וכסף ונחושת הם דברים גשמיים צריך גם כן להרים ולהעלות אל השם ברוך ה' לעולם אמן ואמן" (שם, עמ' קכח-קכט). וראו עוד שם, עמ' קעב-קעד, שז-שח.

לסיטואציה ספציפית, לצורך ספציפי, אלא כחיות תמידית שנחוצה כל הזמן. כמו שעלה מכתבי ר' יעקב יוסף מפולנאה ומדרשות המגיד ממזריץ', גם אצל ר' מנחם נחום מתוארת המשכת השפע בחלק מהדרשות כפעולה מקדימה המאפשרת העלאת התחתונים לשורשם,<sup>39</sup> ובדרשות אחרות ההמשכה היא תוצאה של ייחוד בעליונים שנגרם באמצעות פעולה אנושית מקדימה של העלאת ניצוצות.<sup>40</sup> יש דרשות העוסקות ב"העלאה" או ב"ייחוד" לצד "המשכה" או "השראה" במקביל בלי הקדמת פעולה אחת למשניה,<sup>41</sup> באופן שנראה כמכוון לאותה פעולה עצמה, ולעתים אף משמש המושג המשכה בכיוון מלמטה למעלה, במקום העלאה.<sup>42</sup> בדומה לנאמר לעיל לגבי ר' יעקב יוסף מפולנאה והמגיד ממזריץ', אף כאן – ובצורה חריפה וברורה יותר – האופי הדו-כיווני של המשכה או השריה והעלאה המופיעות בכפיפה אחת, וכן אי-ההקפדה על סדר קבוע בתהליכי ההעלאה וההורדה, וכמובן השימוש בביטוי "המשכה" כמכוון להעלאה ולהורדה גם יחד, מדגישים את הרחבת משמעותו של מושג ההמשכה מעבר למובן המגי של הורדת שפע לעולם הזה הקונקרטי לכיוון הבנה מטפורית של פעילות שוטפת של הנכחת האל בעולם וקירוב הדדי של עליונים ותחתונים.

בדומה למגיד ממזריץ' ובניגוד לר' יעקב יוסף מפולנאה אף ר' מנחם נחום מצ'רנוביל נזקק פחות למילון המונחים הלוריאני ונסמך מעט פעמים על האר"י וכתביו. גם שימושיו שלו במילון מונחים זה בדרשותיו מופיע לצד שימוש נרחב הרבה יותר בשפה אימננטיסטית, במקביל לכך שכמעט אין בכתביו ביטוי לתפיסות הדיכוטומיות שעלו

39 ראו לדוגמה שם, עמ' עב-עג: "אין לך דבר שאין בו ניצוצות קדושות וגדול התענוג שיש לו יתברך כשמביאין אצלו הניצוצות קדושות הנפולים במקום השפל כזה... מסייעין אותו מן השמים... להעלות את הקדושה שמלוכש בתוכו ע"י שהמשיך את האמת חותמו של הקב"ה על המשא ומתן ההוא ונמצא כי הוא ית' כאן ג"כ וממילא מתקרב ג"כ הניצוץ ההוא אל האלוהות שהמשיך למ"מ הזה ע"י עסקו בו ע"פ התורה והאמת כי אורייתא וקב"ה חד".  
40 ראו לדוגמה שם, עמ' קצד: "באתערותא דלתתא אתער לעילא כי באמת ייחוד העליון תלוי בידינו כי הבורא ב"ה מסר הנהגה לישראל להנהיג כל העולמות עליונים ולייחדם ונעשה על ידי זה ייחוד הוי"ה ואלוהים ואז יורדת המשכת החיות ג"כ למטה אל האדם ההוא". וכן שם, עמ' מג, שמח-שמט.

41 ראו למשל שם, עמ' קמג: "והנה ישראל הם נשמה לעולם וע"י מתקיים עולמות עליונים וכשישראל עובדים את השם בשלימות הם מורידים חיות הבורא ב"ה בכל דבר ומתרומם על ידי כל הנבראים והקב"ה הוא נשמה לנשמה ומחיה כל הדברים מחמת התעוררות התחתון והם מעלים כל דבר לשרשו מחמת שהבורא ב"ה שוכן בהם כשאין להם גדלות מעבודתו". וכן שם, עמ' שמ.

42 ראו למשל שם, עמ' קמד-קמה: "להבין שבכל הדברים הוא קדושתו יתברך מצומצם שם שנפלו משורש המדות עליונות של העולמות עליונים וצריכין אנו ישראל להמשיך כל הנ"ל ממדרגות תחתונים ולקרבן לשרשן ולהמשיך אלהותו בכל דברים ארציים ונמצא נעשה כל העולם ומלואו מרכבה לו ית'".

שוב ושוב בדרשותיו של ר' יעקב יוסף. כמעט אין חלוקה של המציאות לחומר וצורה, ואין כל התייחסות להייררכיה חברתית ול"אנשי חומר" ו"אנשי צורה" המרכיבים אותה. ביטוי נוסף לאימנציה ה"מפוזרת" בדרשותיו של ר' מנחם נחום, לצד האימנציה בניצוצות הקדושים, הוא עניין הנוכחות באותיות. סוגיה זו תופסת מקום נרחב ביותר אצל ר' מנחם נחום, ואי אפשר לנתק אותה ממרכזיותה של התורה בדרשותיו, מרעיון האימנציה בתורה וממרכזיותו של רעיון אחדות האל והתורה. למעשה, כאשר דנים באימנציה האלוהית באותיות התורה קשה לדעת אם ניתן לכנות זאת אימנציה "מפוזרת", שכן במספר רב של טקסטים מדובר בזהות של האלוהות עם התורה כמכלול, כאשר מובנו של המושג "תורה" רחב הרבה יותר מהטקסט הגלוי ומשמעויותיו ברובד זה, ומכוון בסופו של דבר להווייה כולה. אציג מספר קטעים להבהרת העניין:

כי ע"י אותיות נבראו כל העולמות וכל הברואים כדכתיב (תהלים לג ו) בדבר ה' שמים נעשו וגו' ואין לך כל בריה שאין בו חיות האותיות ולכן בכל א' יש שיחת עופות וציפצופים ושיחת דקלים וכו'.<sup>43</sup>

דאורייתא וקב"ה חד הוא שהי' מבלתי אפשרי להיות העולם כ"א ע"י שנתאחד הקב"ה עם התורה כי הלא הש"י הוא א"ס ובלתי ב"ת ואין לו גבול וקצבה ושיעור ולא היה באפשרי לברוא העולם הגשמי המוגבל בזמן ומקום כ"א באמצעות התורה שנתלבש הבורא ית' שהוא אור מעטה לבושו ועי"ז יכול להיות צמצום להגביל בה זמן ומקום כי בתורה מצאנו שיש לה איזה גבול וקצב ומידה... ולכן ע"י צמצום הבורא ית' בתוך העולמות עד שברא עוה"ז בגבול ותכלית.<sup>44</sup>

יונק שדי אמו כשיונק מן הבינה שהיא התורה שלומדה שתתן לו עצה איך לעבוד כמ"ש (משלי ה יט) דדיה ירווך בכל עת ואז כל הדברים אפילו בחיצוניות הכל הוא עפ"י התורה. ואין חילוק בעבודתו בין כשעושה איזה מצווה מן המצוות או כשאוכל ושותה הכל הוא אצלו עבודת הבורא ברוך הוא כי מלא כל הארץ כבודו כי בארצות ג"כ שורה א"ס ב"ה ובה יוכל לדבק לשרשו וזהו אמצאך בחוץ (שה"ש ח א) בחיצוניות אשקך הוא לשון דביקות...

והנה בכל דבר יש תורה אפילו בעולם הזה דהיינו דברים גשמיים שורה חיות התורה וחיות של כל דבר הוא התורה ואורייתא וקב"ה חד (זח"ג עג) ובזמן שעובדין את ה' על פי התורה אזי נעשה כביכול הקב"ה והתורה והעובד אחדות א'.<sup>45</sup>

43 שם, עמ' רסז.

44 שם, עמ' קיז-קיח.

45 שם, עמ' שנב-שנג.

במובאה הראשונה מדובר באותיות שהן דבר ה', והן נוכחות כחיות אלוהית בכל פרט בעולם. במגוון דרשות נזכרת האימננציה של האותיות בתוך העולם, ולעתים נדונה האימננציה האלוהית בתוך האותיות. מכל מקום, בדרשות רבות נוצר החיבור המזהה את האותיות כחיות אלוהית מצומצמת הנוכחת בעולם, כלומר כמעין מתווך בהנחת האלוהות בעולם. בטקסטים רבים לא נאמר "אותיות" סתם אלא בדרך כלל בצירוף "אותיות התורה",<sup>46</sup> אף כאשר הכוונה לאותיות בפרטותן ולא לרצף אותיות מסוים כפי שהוא מופיע בטקסט של התורה. בדרשות מסוימות מדובר על אותיות התורה, כאשר הכוונה לתורה כמכלול: "שהתגלות אלוהותו ית' שצמצם את עצמו בהתור' שהיא נבני' מכ"ב אותיו' ואור א"ס ב"ה שפעת חיותו חי החיים בתוך האותיות שעל כן אורייתא וקב"ה חד... וצריך כל אחד לדבק עצמו בהתורה".<sup>47</sup> לגבי התורה, כמו לגבי האותיות, פעמים מצביע ר' מנחם נחום על נוכחות אלוהית בתוך התורה ופעמים זוהי נוכחותה של התורה בתוך כל דבר בעולם, כמו במובאה השלישית דלעיל. ואף בעניין זה, במרבית הדרשות, כמופיע במובאות השנייה והשלישית לעיל, נוצר חיבור ברור בין הצטמצמותו של האל האין-סופי בתוך התורה ובין הנכחתו דרכה בתוך העולם, כלומר התורה היא מעין מתווך בהנחת האלוהות בעולם. התיווך אינו מעמעם בהכרח את האור האין-סופי, שכן ר' מנחם נחום מצ'רנוביל חוזר ומדגיש את הזהות בין האין סוף השורה בארציות לתורה השורה בארציות, על פי רוב באמצעות הנוסחה "אורייתא וקב"ה חד".<sup>48</sup>

בחלק מהדרשות משמשת התורה בדומה לאותיותיה, במובן של אימננציה אלוהית בלי כל קשר למובן הרגיל של התורה כטקסט בעל תוכן מסוים המכיל מצוות, רעיונות וכו'. בדרשות אחרות התורה היא תורת משה המוכרת לנו, אבל מכיוון שהיא גם האלוהות האין-סופית אין היא יכולה להיות מוגבלת. פרדוקס זה נפתר באמצעות הרעיון שהיה מרכזי אצל ר' יעקב יוסף בדרשותיו, הלא הוא הרלוונטיות של התורה ומצוותיה לכל אדם ובכל זמן. כך בדרשות שונות מקבלות המצוות משמעות רחבה יותר מזו המגבילה אותן לזמן, מקום, אדם וכדומה,<sup>49</sup> וכן סיפורי התורה מתבארים

46 ראו שם, עמ' יט, מ, קעד, רלז, שמח ועוד. בדרשות מסוימות כל אות בתורה היא שורש נשמתו של אדם מישראל, החיות האלוהית שבקרב; ראו לדוגמה שם, עמ' קסא, קפז.

47 שם, עמ' רפד.

48 ראו לדוגמה שם, עמ' ה, יט, מ, רא, רנז, שמח ועוד רבים. ישעיה תשבי במאמרו על האמרה היוצרת זהות משולשת בין הקב"ה, התורה וישראל (תשבי, קב"ה אורייתא וישראל) דן במקורותיה ובהופעותיה של אמרה זו או חלקים ממנה בראשית החסידות. הוא עומד על כך שבכתבי המגיד ממזריץ' נשנית האמרה החלקית "קב"ה ואורייתא חד" ואילו האמרה המלאה נדירה ביותר, ובדרשות ר' אפרים מסדילקוב יש שימוש נרחב ומגוון בנוסחת האחדות המשולשת. תשבי אינו מזכיר שם את מרכזיותה של האמרה "קב"ה ואורייתא חד" אצל ר' מנחם נחום מצ'רנוביל.

49 ראו לדוגמה שם, עמ' קלב-קלג: "נודע כי התורה שמה הוא כן על שם שהיא מורה דרך איך



כתיאור סמלי של מציאות הרלוונטית לכל אדם ובכל זמן.<sup>50</sup> ביטוי אחר לזהות התורה והאלוהות מדגיש דווקא את המצוות. התורה מתוארת כשיעור קומה, כעשויה רמ"ח איברים ושס"ה גידים, ותואמת בכך את קומת האדם. כל איבר באדם מקבל חיות מהמצווה התואמת אותו, כך שמכלול המהות האנושית והעשייה האנושית, וכן המהות האלוהית והעולמית, עומד כולו על המצוות.<sup>51</sup>

יוצא, כי הזהות בין העולם כולו לתורה ולאומיות שבהן נברא ולאווהות מעודדת שתי מגמות הנראות כמנוגדות: האחת מעצימה את חשיבות התורה והמצוות המוכרות לנו — באשר התורה היא אלוהות ממש — גם בהדגשת איכותן הבלעדית של המצוות, וגם במתן משמעות רחבה יותר למצוות ולסיפורים. האחרת מעצימה את חשיבותו של כל דבר בעולם, יהא אשר יהא, באשר הוא תורה ואלוהות ממש.<sup>52</sup> למגמות אלו הייתה השלכה על יחסו של ר' מנחם נחום מצ'רנוביל לעבודה בגשמיות, ועל מעמדה מול מצוות נורמטיביות, כפי שיבואר להלן. לענייננו חשוב להצביע על כך שביחס לבעש"ט דומה כי ר' מנחם נחום ממשיך את המגמה של תפיסת ההווה כולה כלשון אלוהית, כטקסט, אך מדגיש כי טקסט זה הוא התורה, מה שיתברר כבעל משמעות בהמשך. אציין עוד כי ישנן דרשות היוצרות זהות מוחלטת בין התורה כמכלול לבין האומיות הפרטיות המרכיבות אותה, באמצעות הטענה כי "כל אות כלול מכל התורה".<sup>53</sup> לרעיון זה יש ביטוי בהקשרים אחרים ובניסוחים אחרים בדרשות ר' מנחם נחום, כגון בקביעה כי כל ניצוץ מכיל בקרבו את האין סוף כולו, בכל אדם מוכלים העולמות כולם,<sup>54</sup> וכד', וכפי שנזכר לעיל הוא משרטט תמונה של אחדות מורכבת שבה השלם והחלק קשורים ומשתקפים זה בזה באין סוף השתקפויות הדדיות, באופן המקיים את ההייררכיה ביניהם ובו בזמן שובר אותה.

על אף מרכזיותו של מוטיב האומיות אצל ר' מנחם נחום ועל אף תפיסתו את ההווה כולה כמצע לשוני הוא ממעט להתייחס לכוחם של התודעה והדיבור בעיצוב העולם ובמיצוב האדם בעולם מסוים. לא מצאתי אצל ר' מנחם נחום אמרה בסגנון

לקרב את עצמו אל השם ב"ה ואם בהיות המשכן בנוי הייתה המצוה של שבעת ימי המלוואים כנאמר בפ' ואיך הוא המצוה בכל עת ובכל זמן ע"ד עש"ן [= על דרך עולם שנה נפש] כי התורה הוא שמו של הקודשא בריך הוא והשם הוא ושמו אחד ומה הוא היה הוה ויהיה כן התורה"; שם, עמ' קמה: "בכל א' מישאל מוכרח להיות בו כל התורה ועבודת הקרבנות אף שהיתה בכהן מ"מ יש ג"כ בכל א' מישאל".

50 ראו שם, עמ' לג, מז, סב, קב, קנג, ועוד.

51 שם, עמ' מ, ריג-ריד; וראו להלן הערה 60.

52 ראו למשל שם, עמ' לא-לב, נג, קסא-קסב, רנד-רנה. בעניין התורה ככוח בורא וכזה ע"פ האל ועם ההווה והקשר בין תפיסה זו לבין מעמדן של המצוות, מעמדו של עולם החולין ותפיסת השפה, ראו גרין, רמ"נ מצ'רנוביל, עמ' 47-48, 84, 204.

53 שם, עמ' קסא; וכן שם, עמ' קפז.

54 שם, עמ' קג, פג. ולעיל הערות 27, 28.

"במקום שאדם חושב שם הוא" או וריאציה כלשהי על רעיון זה. אמנם הוא מצדד בכוחה של התודעה להשפיע על המציאות, כפי שהובא לעיל, למשל בעניין מודעותו של האדם לפסיכיות שלו ולאלוהות הפועלת דרכו, מודעות שיש בה עצמה כוח אקטיבי ויכולת השפעה על הדינמיקה האלוהית ועל האימננציה של האלוהות בעולם.<sup>55</sup> כמו כן מתייחס ר' מנחם נחום לכוחו של האדם לשנות צירופי אותיות ובכך להשפיע על המציאות. לעיל<sup>56</sup> הובאה דרשת הבעש"ט המצוטטת אצלו, והמציעה להשתמש באותיות של המאורע השלילי שעבר על האדם לשם תפילה או לימוד, ובכך לשנות את צירופיהן ולתקן את המצב. במספר דרשות נוספות מציע ר' מנחם נחום לשנות את המציאות באמצעות שינויי צירופים, על בסיס הזהות בין הקב"ה לבין התורה, בצירוף כוחו הלשוני של האדם שהתורה (והאלוהות) נוכחת בו:

ואורייתא וקב"ה וישראל כולא חד שישראל מתאחדין בהקב"ה על ידי התורה כי הנה כל התורה היא צירופי אותיות ואיתא בספר יצירה קבען בפה שקבע הקב"ה צירופי אותיות התורה בפה כל אחד ואחד מישראל להטותם לכל אשר יחפון... והרשע מהפך צירופי האותיות משוב לרע... וכן אמרז"ל (ברכות נה.) בל"ז יודע הי' בצלאל לצרף אותיות שנבראו כו' שהצירופי' הם בדעת ולכן צריך להגבי' היסורין עד הדעת ושם יתהפך הצירוף כמקדם שהיה הצירוף ברכה וטוב רק שבחטאו קלקל השורה.<sup>57</sup>

עם זאת יש לשוב ולהדגיש, כי לא נמצא בדרשותיו של ר' מנחם נחום מצ'רנוביל אמירות כוללות בדבר המחשבה הממקמת את האדם בהקשר חווייתי, מחשבתי והתנהגותי בדומה לאלו שנמצאו אצל הבעש"ט, ר' יעקב יוסף מפולנאה והמגיד ממזריץ'. ייתכן כי עובדה זו משתלבת עם מספר נקודות נוספות המאפיינות את הגותו של ר' מנחם נחום, ואשר נזכרו במהלך הדברים לעיל.

אסכם: אשר למושגי האין סוף והצמצום השכיחים בהגותו של ר' מנחם נחום, צוין בראשית הדברים כי האין סוף אינו האלוהות שמעבר לתהום הצמצום. הצמצום אצל ר' מנחם נחום הוא "צמצום לתוך", הנכחה. לעתים מדובר באימננציה של האין סוף עצמו ולעתים באימננציה נמוכה יותר, אך גם אז יש אפשרות להתעלות אל השורש, והאין סוף עודו נגיש עבור האדם. אין בכתבי ר' מנחם נחום אמירות בעלות גוון

55 לעיל הערות 15, 16. עוד ראו מאור עיניים, עמ' קלט, קנ, קסח ועוד.

56 פרק ג, סעיף 10, דרשת מאור עיניים, עמ' סד, בעניין יכולתו של מר עוקבא לכלות את הרשעים הפוגעים בו באמצעות תפילה ודברי תורה.

57 שם, עמ' קיד. כן ראו שם, עמ' רלט: "ונמצא הרשעים הם הגורמים רעה ח"ו אבל מפי עליון לא תצא הרעות (איכה ג לח) ר"ל שאינו חפץ בזה אלא הם העושים והגורמים להיפוך וכאילו הדבר נעשה שלא כחפצו כביכול והוא ע"י שמהפכין הצירופים כי אמרת ה' צרופה כל אותיות התורה שבהם נברא הכל הוא צירופים והרשעים עושים צירופים מבחי' דינים ובא הצדיק ומהפך הצירופים לטובה אותיות הנ"ל בעצמם מתהפכין לטובה".

אֶקוֹסְמִיסְטִי או כאלו התופסות את העולם כאשליה, לא בהקשר של האין סוף והצמצום ולא בהקשרים אחרים, למעט אמירה קלושה אחת. כמו כן אין אמירות מוניסטיות, למעט משפט המובא משמו של המגיד ממזריץ'. ככלל ניתן לומר כי ר' מנחם נחום מניח עולם מובחן ופלורליסטי, ביטויים שונים של אימננציה פלורליסטית קיימים למכביר, והן המוניזם והן האֶקוֹסְמִיזְם זוכים להד חלש ביותר. עוד נטען לעיל, כי באופן יחסי לכמות ביטויי האימננציה בדרשותיו של ר' מנחם נחום הוא נוטה במידה רבה לביטויים פרסונליים, ודרשות רבות מנוסחות באופן שמשמר את הפרסונליות האלוהית ומחיל אותה על החיות, הכבוד והאין סוף. באותו הקשר של סוגיית הפרסונליות לא מצאתי אצל ר' מנחם נחום אידאל של תפילה המובילה לאיפוס עצמי. השאיפה לאיין עצמי של האדם, המאפשר לאלוהות האין-סופית לפעפע דרכו בשעה שהוא חדל להיות כלי מוגבל, אינה תדירה בהגותו של ר' מנחם נחום, בניגוד למרכזיותו של מוטיב זה בדרשותיו של המגיד ממזריץ'. אשר לשאלת הדטרמיניזם, בדרשות ר' מנחם נחום הופיע אותו פרדוקס שחזר אצל הבעש"ט, ר' יעקב יוסף והמגיד ממזריץ', של עמדה דטרמיניסטית קיצונית לצד הנחה בדבר כוח הבחירה וההשפעה של האדם. נקודה משמעותית ששבה ועלתה בדרשות ר' מנחם נחום היא מרכזיותה של התורה: התורה כלבושו המצומצם של האל בעולם וכחיות האלוהית, התורה כבוראת את העולם וכמקיימת אותו, התורה המנהגת את המציאות והזהה עמה, אחדות התורה כשיאה של העבודה הדתית, ועוד.

ר' מנחם נחום מצ'רנוביל, כמו ר' יעקב יוסף והמגיד ממזריץ', מאמץ את התפיסה הבעש"טנית הבסיסית בדבר המציאות הלשונית רבת הצירופים והאפשרויות, הנענית לתודעה ולדיבור האנושיים הפועלים עליה. עם זאת הוא בקושי נותן ביטוי לרעיון שהיה מרכזי אצל שלוש הדמויות שנזכרו לעיל בדבר כוחן של המחשבה והתודעה ביצירת עולם עבור האדם או במיקומו של האדם במציאות מסוימת, על אף מרכזיותו של מוטיב האותיות וההווה הלשונית-טקסטואלית במשנתו. ייתכן כי עובדה זו קשורה בכך שהוא ממעט לכוון את האדם אל עבר חוויה של אחדות מיסטית מטשטשת גבולות.

המגיד ממזריץ' נתן מקום משמעותי לגישה מוניסטית ושאף אל אחדות מיסטית, אל מצב קיומי של מוניזם, אֶקוֹסְמִיזְם, אימפרסונליות של האל, איין עצמי של האדם וכו', וראה בתודעה כלי המוביל את האדם אל מצב קיומי זה (וממנו אל מצבי התודעה הפלורליסטיים למיניהם וחזר חלילה); ר' יעקב יוסף מפולנאה הדגיש את עצמתה של החוויה האחדותית ואת כוחה של התודעה להוביל אליה, ושאף להגביל חוויה זו ולהעמיד גבולות, חציצות ונורמות בפני האדם המבקש להגיע אל האחדות. אצל ר' מנחם נחום מצ'רנוביל שונה התמונה. ר' מנחם נחום מבכר, כמדומה, אחדות מורכבת, אחדות של אורגניזם חי ודינמי שבה אמנם יש ריבוי, אך המכלול השלם גם מוכל בכל פרט ופרט שבו, על פני אחדות הבולעת את כל הניגודים וההבחנות, המוחקת את ישותם של מרכיביה ואת הפרסונליות שלה עצמה. ר' מנחם נחום בוחר להדגיש את

המוטיב הבעש"טני של אימננציה אלוהית בתוך הלשון והתורה ובאמצעותן, ובכך לשמר מידה מסוימת של קונקרטיזציה ומוגדרות של האין סוף עצמו (המזוהה עם התורה, שהיא בו בזמן גם לבושו אך גם הוא עצמו) ולדחוק לשוליים את ההיבט של האין סוף כאחדות פשוטה חודרת כול שבמסגרתה אין מקום לריבוי, לקיומו של עולם, לפרסונליות אלוהית או אנושית, וכו'. באופן פרדוקסלי נראה כי דווקא מתינות זו של ר' מנחם נחום מצ'רנוביל ביחס לביטויים הרדיקליים של התפיסה האימננטית מאפשרת לו לנקוט עמדה קיצונית ביותר באשר לעבודה בגשמיות, כפי שיתבאר בסעיף הבא.

מושג האין סוף של ר' מנחם נחום מצ'רנוביל עיקרו אי־מוגבלות מבחינת העושר והמורכבות שבו. האין סוף הוא גם מה שמעבר להוויה (ואשר יש אפשרות להגיע עדיו), גם מה שנוכח בהוויה, גם מה שקודם לצמצום וגם מה שבתוך הצמצום. הנטייה להדגיש את הפרסונליות האלוהית, באופן יחסי להוגים אחרים שהאימננציה האלוהית כה דומיננטית בהגותם, משתלבת אולי עם שפע המובאות שבהן הניצוצות הקדושים מקבלים אופי פרסונלי בהיותם נשמות. האל הפרסונלי הוא האל האין־סופי, הניצוץ הפרסונלי הוא הניצוץ המכיל בקרבו את האין סוף כולו, הוא החיות האלוהית, האות, הוא ההוויה המובחנת ביותר והבלתי מובחנת ביותר. נראה כי במסגרת התפיסה האימננטית הרחבה והדינמית של ר' מנחם נחום מצ'רנוביל, יש אחדות אחת אורגנית המורכבת מאין ספור יחידות הקשורות זו בזו, ואשר צריך לקשרן יותר. כשם שהאל הוא גם פרסונלי וגם לא פרסונלי, גם אישיות וגם נוכחות "מרוחה" בכול, כך אף כל ניצוץ שלו (הכלול מכולו) הוא גם אישיות, נשמה, וגם חיות מופשטת — כלומר, הוא מתפקד גם כגרעין שלם ומושלם הכולל את כל המכלול וגם כפרט מתוך המכלול הגדול יותר שרק הוא השלם.

ר' מנחם נחום מצ'רנוביל מתעלם במידה רבה משני מצבי קיום קיצוניים. האחד שבו האדם אפוף גשמיות, ריבוי, הייררכיות וניגודים, המנוכרים לרוחניות ולאלוהות. מצב קיומי זה תואם תפיסת עולם דיכוטומית המדגישה את הפער בין חומר וצורה, בין "אנשי חומר" ל"אנשי צורה". השני, האחדותי, הקיום הרגעי והחד־פעמי שמעבר לשפה ולאותיות, שבו הגבולות והניגודים במציאות קורסים, הפלורליזם הופך מוניזם, הפרסונליות האנושית והאלוהית אינן קיימות, וכו'. הוא מחזק במידת האפשר את הקיום שבתווך, זה שבו חווה האדם את המציאות סביבו כרוויה בחיות אלוהית בעצמה כזו או אחרת, בין שהוא רואה בתוך המצע הגשמי ניצוצות אלוהיים קדושים בדידים, נשמות שיש לנתק מהקליפות הכולאות אותן ולייחדן למקורן העליון. ובין שהמציאות כולה היא חיות אלוהית מעוצבת באופנים שונים, שיש להמשיך ולעצב אותה לקראת אחדות כוללת.

אדגיש כי בבסיס התפיסה האימננטית של ר' מנחם נחום מצוי הרעיון הבעש"טני (והקבלי במקורו) של האימננציה האלוהית בתורה ובלשון, ושל ההוויה כולה כטקסט הנתון לצירופים. רעיון זה, הממוקם אצלו בקדמת הבמה באופן משמעותי הרבה יותר



מאשר אצל הבעש"ט עצמו, ר' יעקב יוסף או המגיד ממזריץ', דוחק לשוליים היבטים אחרים של התפיסה האימננטית. האחדות האלוהית שר' מנחם נחום מתמקד בה היא כל כולה מעין משחק לשוני, שבו האותיות הן גם אבני בניין, גם חוקי הפעולה וההנהגה הפנימיים (מעין חוקי טבע), גם חוקי ההתנהגות החיצוניים הנורמטיביים (מצוות), וגם כלי ביד האדם לשינוי המציאות על ידי צירופים — כלומר, הן כפופות בעצמן לחוקים חדשים שיצירה יכלים לברוא. האלוהות האין-סופית הצטמצמה במערכת לשונית ובכך היא מוגבלת ומסוימת מחד גיסא, ומאידך גיסא היא פתוחה לאין סוף אפשרויות, ובכך חושפת את קיומו של האין סוף מאחורי ה"טקסט" ובתוכו. זהו ביטוי שונה לאותו עניין שכבר עמדתי עליו לעיל,<sup>58</sup> בנוגע לקשר המהותי בין האונטולוגיה והאפיסטמולוגיה, או בין התאולוגיה להתנהגות הדתית: התורה היא האונטולוגיה, היא היש, ההווה, והיא גם הדרך להביט בה ולהתנהל בתוכה, וגם השפה שבאמצעותה פועלים על הממשות. בהפיכת אותיות התורה ליסוד העולם מובטח מעמדה הבלעדי כמארגנת את העולם, ובמקביל נפתח פתח להרחבת משמעותה עד אין סוף, עובדה שיש לה חשיבות רבה בהגדרת מהות עבודת ה' לסוגיה, והעבודה בגשמיות בכללה.

## 2. עבודה בגשמיות אצל ר' מנחם נחום מצ'רנוביל

בדומה להוגים הקודמים אף ביחס להגותו של ר' מנחם נחום מצ'רנוביל נכון יהיה להקדים ולדון בהתייחסותו לעבודת ה' הנורמטיבית קודם לעיון בפרישת דגמי העבודה בגשמיות במשנתו. בסעיף הקודם הארכתי לדון במרכזיות התורה אצל ר' מנחם נחום, והצבעתי על מגמות שונות ואולי מנוגדות הנובעות מהדגשתו את האימננטיות של האלוהות בתורה ושל התורה בעולם. אמנם לא נמצא אצל ר' מנחם נחום מגמה מוצהרת לעסוק במצוות באופן שיטתי, כזו שהייתה אצל ר' יעקב יוסף, אך ישנן פה ושם התייחסויות ספציפיות לרוחב משמעותה ולאין-סופיותה של מצווה זו או אחרת,<sup>59</sup> ובדרשות רבות מופיע עקרון נצחיותה ורב-רוכדיותה של התורה, לרוב בשילוב הקביעה בדבר זהותם של התורה וקוב"ה.

פעמים מספר ההשלכה של תפיסת נצחיותה של התורה בהיותה אלוהות היא שהדרך הבלעדית לעבוד את ה' היא באמצעות המצוות, כך שבדרשות אלו נשללת האפשרות לעבודה בגשמיות. לדוגמה:

והנה בהתורה יש רמ"ח מצוות עשה ושס"ה ל"ת והן נקראים שיעור קומה של יוצר בראשית כי התורה היא קומה מצד הנ"ל ואדם גם כן נברא על ידי התורה

58 ראו פרק ג, סעיפים 9, 10.

59 לעיל הערה 49.



בדיוקן הזה שיש בו קומה מרמ"ח איברים ושס"ה גידים וכל אבר הוא כנגד מ"ע שבתורה המיוחד לאותו אבר... והנה עיקר הכוונה היה בבריא' זו שיהיה האדם ממשיך חיות וכל שלימות מן התורה שהוא האומן בקיימו התורה מ"ע ומצוות ל"ת בכדי שלא יעדר ח"ו אפילו אחד ואז נמשך לו חיות מכל מצווה פרטית השייך לאותו איבר.<sup>60</sup>

על פי דרשה זו התואם המלא בין איברי התורה לבין איברי האדם, בין שיעור קומה לבין קומת אדם, מספק למקיים המצוות את כל צורכי חיותו במסגרת הנורמטיבית. אך על פי רוב דווקא משום שההוויה כולה היא תורה מושג התורה רחב הרבה יותר מהמשמעות השגורה והנורמטיבית, ומוחל גם על מעשי חולין, כפי שיובא להלן. בדרשה חריגה למדי, שאינה נסמכת על רעיון נצחיותה ואלוהיותה של התורה, קובע ר' מנחם נחום כי התורה היא גבול הקדושה, וכי יש לשמור על גבול זה, המגדיר בצורה מדויקת מהם המעשים הרצויים לפני ה':

לא תוסיפו ולא תגרעו כי התורה והמצוות שנאמרו מפי הגבורה או המצוות שנצטוו למשה בעל פה או מצוות שמדברי סופרים... כולם הם בקדושה וכל מה שיתוסף עליהן הוא מחוץ לגבול הקדושה והוא בקליפות שמסבב פרי הקדושה שבאמצעות אותה ההוספה נפרד אדרבה מדביקות הבורא... צריך דוקא שכל הילוכו של אדם יהא בדרך גבול הקדושה שהיא התורה שנמסר לנו בכללותה ובפרטותיה שבכתב ושבעל פה ומדברי סופרים שעיקרן בנוי על פי התרי"ג מצוות שניתנו לנו.<sup>61</sup>

עניין זה נזכר בהקשר לחטאו של שאול, שלא מחה את זכר עמלק מתוך שנשא קל וחומר בעצמו ולא פעל לפי הציווי האלוהי. מעניין שר' מנחם נחום משתמש כאן בביטוי "חוץ לגבול הקדושה" באופן המשרטט גבול קבוע וסטטי לקדושה, המוגדר באמצעות המעשה הדתי הנורמטיבי, בשעה שבדרך כלל מופיע אצלו הביטוי "גבול הקדושה" כיסוד דינמי בהקשר של "הרחבת גבול הקדושה" באמצעות עבודה בגשמיות, העלאת ניצוצות, הגברת האימננציה בארציות ובחומר, וכדומה.<sup>62</sup>

60 מאור עיניים, עמ' מ. כן ראו שם, עמ' ריג-ריד: "שיש בהתורה רמ"ח מצוות עשה ושס"ה מצוות לא תעשה ונקרא התורה קומה שלימה רוחניות כלולה מתרי"ג מצוות והאדם נברא ברמ"ח אברים ושס"ה גידים גשמיים ובעשותו אחת מרמ"ח מצוות עשה אזי ממשיך חיות מהמצוות אל האבר הפרטי המתייחס לאותה מצוה וכן ישב ולא עבר עבירה בהודמנה לו אזי נמשך שפע חיות רוחני אל הגיד הגשמי המתייחס לאותו לא תעשה".

61 שם, עמ' שלא.

62 ראו שם, עמ' מז: "וכמו שאמר הבעש"ט נשמתו בגנזי מרומים ואיש אשר יקח את אחותו חסד הוא (ויקרא כ יז) היינו האהבה הנפולה וצריך להעלותה כמבואר במקום אחר וכן בכל המידות... שמוסיף ומרחיב גבול הקדושה בהוצאת הניצוצות הקדושות מן הקליפה ומעלה אותן". וכן שם, עמ' כא, כז, קמד, קעב-קעד, שמח-שנ, ועוד.

לעיל נזכר, כי אידאל ההתפשטות מגשמיות עשוי לשמש אבן בוחן ליחס לעבודה בגשמיות וליחס לגשמיות בכלל, באופן המלמד גם על תפיסת האימנציה האלוהית בחומר. אצל הבעש"ט הופיע מושג זה בהקשר של תפילה, מגמה שפותחה – אך לא באופן בלעדי – אצל המגיד ממזריץ'. המגיד העניק למושג הבעש"טני משמעות של מצב תודעתי של חוויית דבקות באלוהות, התחברות לחיות האלוהית. זו עשויה להיות אמנם חוויה אישית כוללת בתפילה, אך גם חוויה ספציפית יותר וטוטלית פחות, המתקיימת שלא במסגרת העשייה הנורמטיבית, כך שהמושג התפשטות מגשמיות זהה למעשה עם דרגה גבוהה של עבודה בגשמיות. ר' יעקב יוסף, לעומת זאת, משך את הביטוי לכיוון של התרחקות מהחומר בפעולות שונות, באופן שמרחיב את המושג הבעש"טני במגמה דיכוטומית שמנוגדת לעבודה בגשמיות. כמו כן, בדרשותיו של ר' יעקב יוסף תפס מושג זה מקום מרכזי פחות מאשר אצל המגיד ממזריץ'.

בדרשותיו של ר' מנחם נחום נראה שמושג ההתפשטות מגשמיות שולי יחסית. בנוסף אין לרעיון זה ולא כלום עם חוויה מיסטית של איון, היכללות באין סוף וכד'. מהופעתו של מושג זה בדרשותיו של ר' מנחם נחום עולה כי ההתפשטות מגשמיות מזוהה עם עבודה בגשמיות, עם התביעה לראות את החיות הפנימית שבכל דבר ולחבר אותה לחיותו של האדם הבא במגע עמו ולמקור החיות, לשורשה. כל דבר שמביטים לפנימיותו יכול להיות במובן זה מופשט מגשמיות: גוף האדם, מעשהו, פרנסתו, המקום שהוא מצוי בו וכו', כפי שעולה מהדוגמאות שלקמן:

לקשר זאת המעשה הגשמיות שנתעבה בה כח הפועל בלי ראות לעין להפשיטו מגשמיות ולקשרו בהפועל הרוחני על פי התורה... ומקשר כל עולם המעשה ברוחניות אין סוף ב"ה ומקברו לשרשו ועל ידי זה נשפע שפע וברכה בעולם המעשה ממקור העליון הרוחני... וזה כונתם שהקדימו נעשה לנשמע שאמרו נעשה כל מעשינו בלי שום כונה אחרת כי אם ונשמע שהוא לשון אסיפה וחיבור... כי אז היו כל ישראל מופשטין מגשמיות מאוד בהזדככות חומרן כנודע.<sup>63</sup>

אפילו מעשים שהם צריכים והכרחים מצד החומר כגון אכילה ושתייה... יהיו על צד ואופן רוחני... עבור מחשבת כוונתו שמים בזה המעשה לטוב לעשותו לשם שמים כנודע כל זה וכמ"ש (משלי ג ו) בכל דרכיך דעהו אפילו במעשים הגשמיים וע"י זה מפשיט כל דברים גשמיים מגשמיותן ומעלה הרוחניות והחיות שבתוך המעשים ההם המלוכש בהן... ועל ידי שמפשיט הרוחניות ההוא חיות העליון המלוכש במעשה ההוא מן לבוש הגשמי והחומרי שהיא המעשה ע"י זיכוך חומרן של עצמו אחר החיות שבו להמשיל אותו על החומר

מעלה אותו חיות של המעשה ממקום נפילתו בגשמיות ההוא למעלה לשורשו ומעלה ניצוצות.<sup>64</sup>

בשתי הדרשות ישנו קישור מובהק של התפשטות מגשמיות ועבודה בגשמיות. אין המדובר בהתעלמות מהארציות או בפרישות ממנה, שהרי בדרשה הראשונה התוצאה היא השפעת שפע ברכה בעולם המעשה, כלומר חיוק נוסף של הקשר בין העולמות העליונים הרוחניים לעולם הזה. כמו כן מקושר מצב ההתפשטות מגשמיות של ישראל במעמד הר סיני למשמעות הביטוי "נעשה ונשמע" כמכוון ל"אסיפה וחיבור", כלומר למגמה של אחדות, זיהוי והעצמה של הנוכחות האלוהית בכל העולמות, שהיא היא הזדככות החומר, ולא התנכרות לעולם הזה. גם בדרשה השנייה אין הכוונה להתרחקות מאכילה ושתייה, אלא לעשייתן "על צד ואופן הרוחני" תוך הכוונתן לשם שמים, ובכך מפשיטים אותן מגשמיותן. התנאי להפשטת דברים ומעשים מגשמיותם הוא זיכרון חומרו של האדם, שלפחות לפי הדרשה הראשונה עניינו הפשטת האדם את עצמו מגשמיותו, בכך שהוא ממשיך על עצמו את החיות שבו, כלומר הופך אותה למוקד הווייתו ובכך מחבר אותה לחיות האלוהית הכוללת. בדוגמה נוספת ניכר מובנו המילולי של מושג ההפשטה מגשמיות כמכוון למבט ולאופן התייחסות אל הגשמי הנוכח וההכרחי:

שפעת הפרנסה הוא לפי גודל הבטחון בו ית' והפשטת בטחונו בסיבות חיצוניות ששם הוא התלבשות שפע פרנסתו... ואם עושה כך אזי מפשיט הדבר [= הפרנסה] מגשמיות ומקרבה תמיד למקורה לבעל הרצון ששם אין צמצום ודינים ונעשה כך באמת שאינו מקבל פרנסתו דרך השתלשלות וצמצומים כי אם מיד בעל הרצון עצמו.<sup>65</sup>

הפשטת הפרנסה מגשמיות המתוארת בדרשה זו אין לה ולא כלום עם פרישות או התנכרות לחומר, לפרנסה. הפרנסה נותרת בעינה, חומרית ושייכת כל כולה לספירה של

64 שם, עמ' שמה. כן ראו שם, עמ' שמ: "שהצדיקים הן מתאחדים ומקושרי' עם החלק האלוהי שבקרבן אל הכל שורש הכל אין סוף ב"ה ואז יש להן זה הכח... דבורן ותורתן עושה רושם למעלה ע"י שכל עסקן בעבודתן מופשט מגשמיות ומלבושים חיצוניים רק כוונת אלוהותו ית'... וכמו שאמרו (ברכות ח ע"א) שאין לו להקב"ה בעולמו אלא ד' אמות של הלכה ע"י שמייחדים המקום ההוא שלומדים בו בהבורא ב"ה ומפשיטין אותו מגשמיות ולכך אמרו ד' אמות של הלכה על שם הייחוד שנתייחדו ד' אותיות של הוי"ה... ונמצא כי המקום ההוא יש בו כח הפועל המהווה אותו והצדיקים על ידי עסקן בתורה מייחדים ומקשרים הכח שבמקום ההוא ומגביהים אותו לשורש הכל אין סוף". בדרשה זו מדובר הן בהפשטת העיסוקים והמעשים שבעולם הזה מגשמיותם, והן בהפשטת מקום הלימוד מגשמיותו. מובן כי פירוש הדבר אינו היפרדות או הסתלקות ממשית מהמקום הגשמי, כי אם התייחסות המפשיטה את המקום מהפונקציות הגשמיות שלו והמקדישה אותו ללימוד.

65 שם, עמ' רה.

העולם הזה. האדם המתפרנס נדרש להפשיטה מגשמיותה במובן של זיהוי מקורה האמתי וייחוסה ל"בעל הרצון", כלומר חשיפת מהותה האמתית, תוך שהוא ממשיך להיזקק לה במסגרת החיים הגופניים החומריים.

אציין כי בדרשה אחת מופיע הביטוי החריג "התפשטות מחיצוניות"<sup>66</sup>, וכוונתו שם אכן להתנכרות לחומר, הבאה לידי ביטוי בישיבה בתענית, כלומר בפרישות בפועל. בדרשה זו, בניגוד לדרשות דלעיל, יש הנגדה בין קיום "בכל דרכיך דעהו" לבין "התפשטות מחיצוניות", כך שההתפשטות מהחיצוניות אינה תואמת עבודה בגשמיות. דרשה זו ייחודית וחריגה בכל המהלך שבה, הפותח באידאל העבודה בגשמיות תוך התנגדות מפורשת לתענית (וציטוט הדעה בגמרא שהיושב בתענית נקרא חוטא), ממשיך ומעמיד את התענית כמדרגה גבוהה יותר (תוך ציטוט הדעה ההפוכה, שלפיה היושב בתענית נקרא קדוש), ואז שב ומצדיק עבודה בגשמיות.

למעט דרשה חריגה זו, הנעה בתנועת מטוטלת בין העמדת עבודה בגשמיות בדרגה נעלה ושלילת הפרישות לבין הצעת אידאל התענית כנעלה על עבודה בגשמיות, הפעמים הספורות שבהן מופיע מושג ההתפשטות מגשמיות תואמות כולן את הנאמר לעיל בדבר משמעותו של מושג זה כהתחברות לחיות הפנימית שבכל דבר, והיותו בדרך כלל עם עבודה בגשמיות, והיעדרו של הקישור – הבעש"טני ובעיקר המגידי – לחוויה המיסטית של איון והיכללות באין סוף. עובדה זו תואמת את האמור לעיל בדבר היעדרן של מגמות מוניסטיות ואקוסמיסטיות. אם אמנם הדגשתו של ר' מנחם נחום היא באימנציה של התורה ואותיותיה, הרי שמשאת נפשו אינה להתאיין ולהיבלע באחדות, אלא לחשוף את ה"שלד" של כל דבר, את האותיות שהוא מורכב מהן, וליצור מהן צירופים חדשים תוך הדגשת הקישור האחדותי הדינמי שבין הפרטים השונים בהוויה.

כאמור, זהות קוב"ה ואורייתא, ראיית התורה כנוכחת בהוויה כולה וכמקיימת ומנהיגה אותה, מתבארת בדרשותיו של ר' מנחם נחום בדרך כלל באופן המרחיב את מושג התורה מעבר למשמעותה השגורה והנורמטיבית, כך שגם ענייני החולין קרויים תורה ועשויים להיחשב כפעולות נורמטיביות. לדוגמה:

כתיב (משלי ג ו) בכל דרכיך דעהו צריך שיהיו כל מעשיו לשם שמים אפילו כל ענייני עולם הזה כי הכל מה שיש בעולם כל פעול ה' למענהו כל מה שברא לכבודו בראו (אבות פ"ו) ובכל דבר יש כבוד הבורא. והנה במלך בשר ודם הוא

66 שם, עמ' קסט: "מ"ש בגמרא היושב בתענית נקרא קדוש (תענית יא ע"ב) הוא ג"כ אמת ששני הדיעות הן אמת כי גודל מדרגת התענית... הוא מדרגה גדולה מאוד ויחוד הגדול והגמור כנודע שהוא ייחוד ת"ת ומלכות... מ"מ מפני שצריך מוחין גדולים לזה לאו כל מוחא סביל דא שיהא ייחוד הגמור ע"י בהתפשטות הדבר מחיצוניות ע"כ טוב לו שיתן דעתו לקיים בכל דרכיך דעהו שהוא יותר נקל לו", וראו הדרשה כולה בעמ' קסח-קע.

וכבודו אינו א' אבל בהקב"ה הוא וכבודו הכל אחד והמשכיל יבין. ונמצא שבכל דבר יש כבוד הבורא ית' הרי הוא מלא כל הארץ כבודו שאין מקום פנוי מיניה וכל מה שהאדם עושה מענייני עולם הזה הן אכילה ושתייה הן ענייני סחורה הכל הוא כבודו של הבורא ברוך הוא כי באורייתא ברא קב"ה עלמא ובכל דבר הוא תורה... ונמצא כל עסקיו של אדם הם הכל עסק הבורא ועסק תורתו שעל ידי התורה נברא הכל ובכל דבר היא התורה וזהו שאמר דוד המלך ע"ה (תהלים קיט צז) מה אהבתי תורתך כל היום היא שיחתי... אמר מה שאהבתי בכל דבר והענין הוא תורתך שאהבתי ולא הדבר מצד עצמו כל היום היא שיחתי אפילו מה שאני משיח איזו שיחה גם כן כוונתי לדבר העקרי שהוא התורה שממנה נלקחו כל הדברים על דרך רב לא שח שיחת חולין רק כל שיחתו של אדם בכל צרכיו הוא הכל תורה למשכיל ומבין. וכשאדם נוהג כן אז מתדבק אל השם בכל דרכיו.<sup>67</sup>

מכיוון שכל דבר הוא תורה, אי אפשר להיחלץ מעשייה הקשורה בתורה, ועל כן "כל עסקיו של אדם הם הכל עסק הבורא ועסק תורתו". כדוגמה לכך נזכרות שיחות החולין, המורכבות מאותיות התורה — כמו כל דבר בעולם — ואשר על כן, כשמכוון האדם בדיבוריו לתורה, שממנה נלקחו הדיבורים, ומודע לאימננציה של התורה בכול, שיחות החולין שלו הופכות למעשה לדיבורים שבקדושה, כך שבפועל אין הוא משוחח שיחות חולין כלל. וכן לגבי כל מעשה חולין: "בכל דרכיך דעהו".

בדרשה נוספת מודגש הצמצום של התורה הגלויה ושל ההלכות הנלמדות ממנה עד כדי כך, שהפעילות ההלכתית מתוארת כעבודת פרך גלותית, כשעבוד מצרים:

התורה אף שלא ניתנה קודם המבול מ"מ הייתה גם בזה העולם כי כח הפועל בנפעל רק שלא ניתנה בלבושין... והיו יחידי סגולה שהיה מקיימי' התורה כמו שהיא במרום מחמת שהיו משיגים אותה במוחין גדולים שהיה להם עד שהיו משיגים את פנימיותיה האמיתי כמו שהיתה מקודם שניתנה כמו מתושלח וחנוך ואדם הראשון שהיו לומדי תורה כנודע. ובדור המבול היו רשעים גדולים עד שהפסיקו את העולם עם הפועל שהיא התורה מן הבורא ב"ה... על כן חרב העולם... ולהיכן הפילו את התורה בקליפת מצרים על כן בא הדעת בגלות כנודע שהתורה היא בחי' דעת על כן הוצרכו ישראל לירד למצרים להעלות את התורה שנפלה בקליפת מצרים כמ"ש בזה"ק ויעבידו מצרים את בני ישראל בחומר דא קל וחומר ובלבנים דא ליבון הלכתא בפרך דא פירכא וכו' וזהו ממש התורה שהיתה ביניהם הוציאו ישראל עם כל בחינותיה... כי כל אחד כפי בחי' נשמתו תפס לעצמו אחד מבחי' התורה וכן בשאר מדות התורה



כגון ק"ו וכיוצא עד שהעלו את אותיות התורה מעומק קליפת מצרים ואז כשיצאו יכלו לקבל התורה בשלשה חדשים.<sup>68</sup>

הוזה אומר, התורה הבראשיתית היא "כח הפועל בנפעל", היא הנוכחות האלוהית חסרת הגבולות שבכל מרחבי ההווה. תורה זו "כמו שהיא במרום" הייתה ידועה ליחידי סגולה שהשיגו את פנימיותה. נפילתה של התורה נבעה מהפירוד שיצרו בדור המבול בין פניה השונים באלוהות, בין הפועל לבין "כח הפועל בנפעל", שהוא האימנציה האלוהית, קרי התורה. פירוד זה הוא שהוביל לגלות מצרים, שבה היה על ישראל ללקט את שברי התורה הנפולה מבין הקליפות ולהרכיבם מחדש. אך הרכבה מחודשת זו לא השיבה להם את התורה העליונה והרחבה שהייתה ידועה לאדם הראשון, לחנוך ולמתושלח. שכן התורה שבידיהם – ובידינו – לפחות ברובד הגלוי שלה היא עדיין תורה של "עבודת פרך", של "חומר ולבנים", של פרטי מצוות מוגדרות ומסוימות. דרשה זו קוראת באופן ברור לשאוף לשוב אל התורה "כמו שהיא במרום", התורה שהיא הנוכחות האלוהית חסרת הגבולות שיש בה הרבה מעבר לעשייה הדתית הנורמטיבית.

ואכן, כפי שעולה מדרשות אלו על רוחבה של התורה, ומגדירות של דרשות התובעות לשמור על "גבול הקדושה" והמתנגדות לעבודת ה' בגשמיות, תופס רעיון העבודה בגשמיות מקום מרכזי ביותר בהגותו של ר' מנחם נחום מצ'רנוביל. רבקה ש"ץ מתארת את ר' מנחם נחום כמי שהרחיק לכת בעניין עבודת ה' מחוץ לתרי"ג מצוות ו"לחם את מלחמתה של העבודה בגשמיות ללא סייג".<sup>69</sup> לבחינה מדוקדקת יותר של עמדתו בנושא זה יש לעיין בפרישת דגמי העבודה בגשמיות בכתביו.

הדגמים המופיעים אצל ר' מנחם נחום מצ'רנוביל הם: עבודה בגשמיות מלכתחילה, עבודה בגשמיות בין בדיעבד למלכתחילה, עבודה בגשמיות במעמד זהה למצוות, במעמד נעלה על המצוות, עבודה בגשמיות כהכנה, עבודה בגשמיות כתוצאה, עבודה בגשמיות בתודעת מצוות תמידית. הדגמים הנעדרים מכתביו: עבודה בגשמיות בדיעבד, עבודה בגשמיות בפיצול תודעה.

במרכז של מפת דגמי העבודה בגשמיות מצוי, כמובן, דגם העבודה בגשמיות מלכתחילה. דגם זה הוא הדומיננטי ביותר והוא מקיף עשרות דרשות, לעומת דרשות בודדות המאכלסות את שאר הדגמים. דומה כי הדומיננטיות של עבודה בגשמיות מלכתחילה בדרשותיו של ר' מנחם נחום מאפילה על קיומן המועט של דוגמאות לעבודה בגשמיות שיש בה ממד שבדיעבד או שיש לה תלות בעבודה הנורמטיבית באשר היא הכנה לה או תוצאה. עשרות אזכורי העבודה בגשמיות מלכתחילה בדרשותיו של ר' מנחם נחום מצ'רנוביל מופנים לכל אדם ואינם מגדירים קריטריון

68 שם, עמ' פה. הציטוט הפנימי הוא על פי רעיא מהימנא, פרשת פנחס, דף רכט ע"ב.

69 ש"ץ, החסידות כמיסטיקה, עמ' 56. עוד היא טוענת, שמצויה אצל ר' מנחם נחום להיטות לעבודה בגשמיות (שם, עמ' 61).

מגביל, למעט דרשות בודדות ויוצאות דופן הפונות לצדיק, וגם פנייה זו כפי הנראה נובעת מביסוסן על פסוק שמופיעה בו המילה "צדיק".<sup>70</sup> במקביל יש פעמים שמודגשת בהן הקריאה ה"דמוקרטית" של ר' מנחם נחום לכל אחד ואחד לעבוד את ה' בגשמיות מלכתחילה. ברוב הדרשות שבהן מורה ר' מנחם נחום לעבוד את ה' בגשמיות הוא מציע לכך הצדקה אימננטית, כשברך כלל מודגש רעיון האימננציה של האלוהות בתורה ובאותיות, ושל התורה בהווה. באחד הניסוחים הקיצוניים רואה ר' מנחם נחום את מי שאינו עובד בגשמיות כמקצץ בנטיעות, כלומר כופר ופוגע באחדות האלוהית. כמו עבוד ר' יעקב יוסף, המגיד ממזריץ', ור' אפרים מסדילקוב כך עבוד ר' מנחם נחום מצ'רנוביל אבות האומה הם מודל לעבודה בגשמיות, והוא מדגיש את העובדה כי מדובר בדרך שהם מנחילים לרבים לעתיד לבוא, ולא רק בהנהגה התואמת את זמנם ואת אישיותם הסגולית. אזכיר עוד, כי ביטוי קיצוני לחשיבותה של העבודה בגשמיות לצד רוחבה והיקפה אצל ר' מנחם נחום הוא העובדה, כי באחת מדרשותיו הוא מפנה אותה באופן מסוים גם לאומות העולם. לעיל<sup>71</sup> הוצע, כי אחת הדרכים להבין את דבריו היא שעבודה בגשמיות היא כלי להפצת עבודת ה' בעולם, באשר העבודה הנורמטיבית אינה פתוחה בפני אומות העולם, ואילו עבודה בגשמיות עשויה להיות דרך גם עבורם. על פי הבנה זו יש כאן הדגשה משמעותית של ממד המלכתחילה שבעבודה בגשמיות, ושל חשיבותה כגורם בחזון אחרית הימים החסידי, כביטוי נוסף אולי לאידאל "הרחבת גבול הקדושה" של ר' מנחם נחום. עניין זה מתקשר לטקסט נוסף שציטט ר' מנחם נחום מהבעש"ט בעניין גוי שמעלה ניצוץ באכילתו. מרכזיותו של דגם העבודה בגשמיות מלכתחילה בולט עוד יותר לאור היעדרן המוחלט של דרשות הרואות בעבודה בגשמיות מוצא שבדיעבד בעת מפגש בלתי רצוי עם עולם החומר, ולאור נדירותן של דרשות התואמות את דגם העבודה בגשמיות בין בדיעבד למלכתחילה.

במעגל השני מצוי דגם העבודה בגשמיות במעמד זהה למצוות. אף שבמספר דרשות מקפיד ר' מנחם נחום לשמר הייררכיה ברורה בין עבודה בגשמיות לבין העבודה הנורמטיבית,<sup>72</sup> באופן יחסי יש בכתביו מספר משמעותי של דרשות שבהן עומדת העבודה בגשמיות במישור משותף עם עבודת ה' במצוות. זאת בהשוואה לר' יעקב יוסף, שאצלו לא היה ביטוי לדגם זה, לר' אפרים מסדילקוב, שנשא דרשה אחת חריגה בכיוון זה, ואף למגיד ממזריץ', שמספר דרשותיו התואמות דגם זה קטן ממספרן אצל ר' מנחם נחום, ומחציתן מופנות לצדיק בלבד. בדרשות ר' מנחם נחום כרוכה בדרך כלל הרחבת הנורמה גם על מעשי החולין ברעיון האימננציה של התורה. ברוב הדרשות חוזרים הניסוחים "בכל דבר יש תורה", "הכל הוא תורה", "על ידי

70 ראו לעיל פרק ו, סעיף ד.3.

71 שם, סוף הסעיף.

72 שם, סעיף ד.3.

התורה נברא הכל", ומכאן קצרה הדרך למסקנה ש"אין חילוק בעבודתו".<sup>73</sup> בדרשה חריגה וקיצונית אף מפקיע ר' מנחם נחום מצ'רנוביל מהעבודה בגשמיות את הדרשה הנראית כהכרחית – צירופה של כוונה לשם שמים. בדרשה זו הופכת העבודה בגשמיות חלק בלתי נפרד מהמערכת הדתית, בניגוד להיותה מוצגת בדרך כלל כתביעת יתר הדורשת מאמץ והתכוונות מיוחדים. בהיותה חלק מהעשייה הדתית הנורמטיבית היא מתבצעת לעתים בכוונה שלמה ולעתים בכוונה חלקית או חסדה, ועדיין נחשבת כעבודת ה'. דגם נוסף שמבחינה כמותית ניתן לכלול במעגל השני במפת הדגמים הוא דגם העבודה בגשמיות כהכנה. אף הדוגמאות השייכות לדגם זה מקבלות את האופי הייחודי לדרשותיו של ר' מנחם נחום. אין בכתביו ביטוי למה שכוונה לעיל "עבודה על דרך השלילה", התואמת תפיסה דיכוטומית כזו שהופיעה אצל הבעש"ט, אצל ר' יעקב יוסף, ובאופן מרוכך למדי אצל המגיד ממזריץ'. ישנם ביטויים לעבודה בגשמיות כהכנה בסגנון הרמב"ם, כאשר בדרך כלל משולבים הניסוחים התואמים עבודה בגשמיות כהכנה בניסוחים שמשמע מהם שלמעשה החולין יש גם ערך דתי כשלעצמם.<sup>74</sup> בסך הכל דגם זה שולי למדי, ומספר הדרשות המאכלסות אותו מועט מזה שבכתביו ר' יעקב יוסף מפולנאה או המגיד ממזריץ'.

בשולי המפה מצויים מספר דגמים של עבודה בגשמיות. הראשון שבהם הוא עבודה בגשמיות במעמד נעלה על המצוות, שעל אף שוליותו יש לו מקום נכבד ביחס להיעדרו המוחלט מכתביו ר' יעקב יוסף מפולנאה, להופעתו המצומצמת בכתביו המגיד ממזריץ', ולא־בהירות מעמדו בדרשות הבעש"ט. ר' מנחם נחום מביא משם הבעש"ט דרשה הגורסת עדיפותם של חיי החולין על פני לימוד תורה, ושוב, יש קשר הדוק בין תפיסה זו לבין העובדה שלמעשה "הכל תורה". לא ברור בדרשה האם המובאה כולה משם הבעש"ט או שמא רק חלקה, ומכל מקום ודאי שהיא מבטאת את עמדתו של ר' מנחם נחום. בנוסף מצויות עוד שתי דרשות, אשר באחת מהן מוצגת העבודה הנורמטיבית כהכנה לקראת העבודה בגשמיות, מה שמעצים עוד יותר את מעמדה של העבודה בגשמיות. דגם שולי אחר הוא זה של תודעת מצוות תמידית, כאשר בשלוש הדרשות המאכלסות אותו, לצד התפיסה שבכל דבר יש תורה במובן שההלכה אופפת את כל תחומי החיים, עולה גם תפיסת האימנציה של התורה באופן המרמז או המצביע מפורשות על עבודה בגשמיות מלכתחילה. בשוליים הרחוקים של המפה מצויות שתי דרשות מדגם העבודה בגשמיות בין בדיעבד למלכתחילה, שקיומן משמעותי בעיקר משום העובדה שאין ולו דרשה אחת בדגם העבודה בגשמיות בדיעבד, לצד הדומיננטיות של עבודה בגשמיות מלכתחילה. דרשה אחת תואמת אולי את דגם העבודה בגשמיות כתוצאה, אם כי גם ביחס לדגם זה היא חריגה, שכן המדובר בעליית כל אכילות החולין באמצעות חובת האכילה של ערב יום כיפור, כאשר

73 ראו שם, סעיף 4.ב.

74 שם, סעיף 7.א.

התוצאה אינה תלויה באדם, כי אם חסד שעשה הקב"ה עם ברואיו. מכל מקום, היא בוודאי שולית במפה הכוללת.

בסיכומו של דבר מעידה מפת דגמי העבודה בגשמיות של ר' מנחם נחום מצ'רנוביל על נטייה ברורה להגברת נפחה ומשקלה של העבודה בגשמיות בוודאי ביחס לשורשיה אצל הבעש"ט וביחס לר' יעקב יוסף, אך גם בהשוואה למגיד ממזריץ'. כמו המגיד, שאצלו הייתה העבודה בגשמיות כרוכה באופן הדוק בתודעת האימננציה האלוהית ובחזיונות הנוכחות האלוהית של האדם העובד בגשמיות, כך גם אצל ר' מנחם נחום מצ'רנוביל, אלא שבדרשותיו בולט עד מאוד המוטיב של זהות האל והתורה ולפיכך התפיסה של ההווה כולה כתורה אין-סופית, כפי שתואר בהרחבה לעיל. אין בכתבי ר' מנחם נחום כל זכר למגמה הדיכוטומית שר' יעקב יוסף מושך אליה, והדבר ניכר בהיעדרותו המוחלטת של דגם העבודה בגשמיות בפיצול תודעה, בהיעדר המוחלט של רעיון העבודה על דרך השלילה, ובדומיננטיות של ההקשר האימננטי והאחדותי בדרשותיו. בניגוד למגיד ממזריץ', שעל אף ערכה הגבוהה יחסית של עבודה בגשמיות במשנתו הוא נמנע לעתים מקריאה גורפת לעבודה בגשמיות מלכתחילה, על בסיס חשש מכוחה של החוויה החומרית החושית שתמשוך את האדם מטה, ובניגוד לר' יעקב יוסף מפולנאה, שעל אף — או משום — התפיסות המוניסטיות והאקוסמיסטיות שבחלק מדרשותיו הוא מציב גבולות רבים ומסתייג לעתים מהעבודה בגשמיות כמסלול המוביל לחוויה המיסטית, דומה כי ר' מנחם נחום מצ'רנוביל אינו חושש ואינו נמנע לא מסכנת הירידה אל הארצי ולא מסכנת ההיבלעות באין. הוא ממעט לבטא כמיהה אל העולם שמעבר לדיבור, מעבר לצמצום ולגבולות. האחדות הדינמית והמורכבת התופסת בהגותו את קדמת הבמה אינה מובילה לשיטתו אל עבר החוויה שבה אין מקום לעבודה הנורמטיבית או לעבודה בגשמיות. הוא יוצא מנקודת הנחה של אימננציה חובקת כול אך פרסונלית, פלורליסטית וכד', אימננציה של התורה. מקומה המרכזי של התורה כזה עם האל ועם ההווה, והעובדה שהתפיסה האימננטית במשנתו מסוכנת פחות ו"מפורקת" יותר, מאפשרות לו לעודד יותר עבודה בגשמיות, ועבודה בגשמיות חריפה יותר, בעלת נפח ומשקל רבים יותר, שכן עדיין התורה היא מסגרת לכל העשייה, אף אם לרוב היא רחוקה מאוד ממובנה הראשוני.

## פרק יא

# אימננציה והתנהגות דתית אצל ר' אפרים מסדילקוב

### 1. התפיסה האימננטית אצל ר' אפרים מסדילקוב

בדרשותיו של ר' אפרים מסדילקוב, בדומה לבעש"ט ולתלמידו ר' יעקב יוסף מפולנאה, נדחקים מושג האין סוף ורעיון הצמצום לשוליים, וכך גם סוגיית רציפות האצילות. הביטוי "אין סוף" מופיע מעט מאוד פעמים, לא ניכר מהשימוש בו האם הוא מכוון למהות אלוהית מסוימת, ומכל מקום אין הוא מתייחס באופן ברור לאלוהות שלפני הצמצום או שמעבר להשגה האנושית.<sup>1</sup> מושג הצמצום מופיע אף הוא פעמים ספורות, כאשר הוא משמש או כמשמעות של "צמצום לתוך", ובדרך כלל מדובר בצמצום השכינה והנכחתה בתחתונים,<sup>2</sup> או כמשמעות של נסיגה ומעין "צמצום מתוך". במובן השני של המושג אין הכוונה לאלוהות המתכנסת בתוך עצמה כאקט ראשוני בטרם בריאת העולמות, כי אם להיעלמות חלקית של הנוכחות האלוהית בתוך העולם הזה, כלומר במעין צמצום מקומי של

1 ראו אזכורים בודדים — למשל, דגל מחנה אפרים, עמ' פז: "ששמעתי מאא"ז נ"ע וללה"ה שכל מה שיש לאדם הן עבדיו ומשרתיו ובהמותיו ואפילו כל הכלים שלו כולם הם ניצוצות שלו השייכים לשורש נשמתו וצריך להעלותם לשורשם, וזהו (ישעיה מו') המגיד מראשית אחרית מגיד לשון קשר והמשכה והיינו שיקשר בראשית היינו בקדמון וראשית הכל אחרית היינו סוף כל המדריגות וכל ניצוצי השפלים כולם הם דבוקים בראשית עד אין סוף וכשיש לאדם שהם משורש נשמתו עליה למעלה אזי כולם נתעלו עמו והכל הוא על ידי שדבוק באמת"; שם, עמ' קט: "שצריך אדם לפרוש את עצמו מכל קליפין ולבושין ולייחד ייחוד גמור בלי לבוש מאין סוף ועד אין תכלית במסירת נפש נמצא הגוף כאילו אינו כי כבר נחבטל חושיו והנשמה מתייחדת בשרשה העליון ומדוגות כל העולמות תחתונים ועליונים"; שם, עמ' קצא: "ה' בדד ינחנו... כי הנה אין סוף נקרא דל"ת על שם שאי אפשר להשיגו וגם מלכות שהוא השכינה נקרא דל"ת על דלית לה מגרמה כלום, וזהו ה' בדד ינחנו כשבאים למדריגת בדד היינו שכל מעשיהם הוא רק לייחד קודשא בריך הוא ושכינתיה שהם ב' דל"ת"ן הנ"ל אזי ואין עמו אל נכר היינו שום מחשבה זרה... ובוה גורמים השראת קודשא בריך הוא ושכינתיה עליהם שנעשו משכן אל השכינה" (בטקסט זה מזהה האין סוף עם קוב"ה).

2 שם, עמ' קכ, רו.



הכבוד האלוהי בסיטואציה מסוימת או במקום מסוים, בהיותו סמוי מן העין.<sup>3</sup> בעניין אימננציה ודטרמיניזם נראה כי ר' אפרים מסדילקוב מקבל מאת הבעש"ט את רעיון האלוהות הנוכחת באדם, מדברת מגרוננו,<sup>4</sup> פועלת מתוכו גם כאשר הוא חוטא,<sup>5</sup> נוכחת ברגשותיו ותחושותיו<sup>6</sup> וכד'. בהתייחסויותיו המפורשות הספורות לעניין זה הוא בדרך כלל מצטט את הבעש"ט. באחת הדרשות הללו בעלות הגוון הדטרמיניסטי חוזר משם הבעש"ט הרעיון כי הידיעה על הפסיביות של האדם ביחס לאל הפועל דרכו היא למעשה דרישה נורמטיבית חמורה, שיש צורך ברצון חופשי לשם מימושה. יתר על כן, יש לידיעה זו כוח המשפיע באלוהות:

ששמעתי ממורי ענין מה שאמר הכתוב (דברי הימים א כח ט) דע את אלהי אביך וגו'... הגם ששמעתי ממורי פעם אחת כי דע הוא לשון יחוד כמו (בראשית ד א) והאדם ידע את חוה, אמנם כעת שמעתי ממנו בקיצור כי תכלית הידיעה שידע שכל מאורעותיו בפרט וכל העולם בכלל ממנו יתברך ודברי פי חכם חן, הגם שהוא עמוק עמוק ואי אפשר לבארם מכל מקום מה שאבאר בקיצור לסימנא בעלמא שאם האדם הוא בעושר וכבוד ורב שפע ידע שהיא מידת החסד שבשכינה כי האדם הוא אברי השכינה... וכאשר האדם הוא

- 3 ראו למשל שם, עמ' רכה: "שאמר דוד המלך ע"ה... מקום שהיה חסר ממך כביכול שהיה צמצום ולא נתגלה בו כבודו יתברך שם דרשתיך באותן המדות והמקומות שהיו רחוקים ממך שם דרשתיך עד שמצאתי והראתי התגלות כבודך גם שם ולית אתר פנוי מינך"; שם, עמ' רכו: "בתחילה אברהם זה היה מידתו מידת החסד ואהבת השם ברוך הוא והיה מפרסם אלוהותו ויורה השכינה כביכול לארץ שהוא האיר עיני כל וגילה שמלא כל הארץ כבודו ואחר כך על ידי חייבי דרא נסתלק השכינה לרקיע היינו שנעשה צמצום כביכול בגדולתו יתברך שלא היה נראה לעין כל כבודו יתברך". בדרשה נוספת קרויה מידת הדין, שהיא אחד מכוחות הפעולה האלוהיים בעולם, לצד מידת החסד, בשם "סוד הצמצום" (שם, עמ' קפח).
- 4 שם, עמ' רכב: "שהשכינה מדבר מתוך גרונו כמו (תהלים נא יז) אדני שפתי תפתח ופי יגיד תהילתך, וזהו שמרמז הוא תהילתך והוא אלוהיך ממש שהשכינה מדבר מתוך גרונו".
- 5 שם, עמ' רטז: "חטא רחמנא ליצלן וא' מובלע בתוכו כמו ששמעתי מאא"ז וללה"ה שלכך מובלע א' בתוכו להודיע ששם גם כן שורה אלופו של עולם ברוך הוא מובלע ומכוסה כי מבלעדו לא ירים איש את ידו לעשות קטן וגדול"; שם, עמ' רכט: "שמעתי מאא"ז וללה"ה שהשכינה היא מעילא לתתא עד סוף כל המדריגות וזהו סוד ואתה מחיה את כולם (נחמיה ט ו) שאפילו כשאדם עושה עבירה ח"ו איז גם כן השכינה מתלבשת בו כי בלא היא לא היה בו כח לעשות זאת ולהניע בשום אבר כי היא המחיה אותו ונתנה בו כח וחיות וזהו כביכול גלות השכינה".
- 6 שם, עמ' קסח-קסט: "דאיתא בגמרא ברכות (סג ע"א) אמר רב הונא... כל המשתף שם שמים בצערו כופלין לו פרנסתו... ויש להבין הטעם לזה שהוא מידה כנגד מידה הואיל וסילק את עצמו לגמרי אפילו בעת שצר לו ומבין הוא ששורשו הוא בשכינה כביכול ובכל צרתם לו צר כמו שאמר אא"ז וללה"ה כי מי הוא המרגיש באדם הן תענוג הן צער ח"ו הלא נשמתו שהיא חיותו כי בהעדר והסתלק ממנו נשמתו וחיותו אינו מרגיש כלום וחיותו הוא בחינה אחת משורש חי לכל החיים והנבראים שהוא הקב"ה".

בתכלית העוני והיסורין ח"ו הוא מידת הגבורה שבשכינה... וכשאדם הוא עובר ה' תמיד ופעם אחת לא יכול ידע שגם הוא בשכינה ונקרא קטנות ראשון או שני באופן שידע שכל דבר שבאדם עם כל מאורעותיו הכל היא בשכינה וידע לייחד מידה זו ולחברה במדה העליונה שלמעלה ממנו.<sup>7</sup>

לכאורה מציע ר' אפרים מסדילקוב משם הבעש"ט שני פירושים נפרדים לציווי "דע". הראשון רואה בידיעה פעולה של ייחוד, ואילו השני מבאר את הידיעה כמובן השכלי ודן בתוכן הידיעה, שכל מאורעותיו והעולם כולו הם אלוהיים. אך בהמשך הדרשה מסביר ר' אפרים כי כאשר האדם מודע לכך שכל כוחותיו וכל מה שקורה לו (אם הוא "בעושר וכבוד" או אם "בתכלית העוני") מקורו בשכינה, ועוד יותר מכך "האדם הוא אברי השכינה", הידיעה הזו מחייבת השפעה על הדינמיקה האלוהית: את המידה הפועלת על האדם ונוכחת בו עליו לחבר "במדה העליונה שלמעלה ממנו". כלומר, בסופו של דבר התביעה החלה על האדם ראשיתה בהכרה ובמודעות להיותו אובייקט שמופעל על ידי הסובייקט האלוהי, בהיותו חלק ממנו, והמשכה בפעולתו האקטיבית של הסובייקט האנושי הפועל על האלוהות ומייחדה. לכאורה זהו תהליך של ידיעה ובעקבותיה ייחוד, אך, כפי שציטט ר' אפרים משם הבעש"ט, למעשה הידיעה עצמה היא היא הייחוד.<sup>8</sup>

עם זאת יש לציין כי ביחס להתבטאויות הדטרמיניסטיות של המגיד ממזריץ' ושל ר' מנחם נחום מצ'רנוביל, וביחס לר' יעקב יוסף, שעסק מפורשות בסוגיית ידיעה ובחירה, בדרשותיו של ר' אפרים מסדילקוב יש ביטוי שולי לפן הדטרמיניסטי של התפיסה האימננטית, רובו הגדול מובאות משם הבעש"ט שאין הוא טורח לפתחן או להוסיף עליהן. בסך הכול נדמה כי ר' אפרים נוטה לתפיסה המסורתית האינטואיטיבית המניחה קיומם של רצון אנושי חופשי וכוח פעולה והשפעה לאדם בעולם, ואינו מוטרד כל כך מההשלכה של האימננציה האלוהית הכוללת על עצמיותו ונבדלותו של האדם. אשר לפרסונליות האלוהית, גם לר' אפרים מסדילקוב אין ספק בדבר היות הישות האלוהית בעלת מחשבה ורצון, בוראת, משגיחה ונתפסת כפרסונה שהאדם עומד מולה.<sup>9</sup> במקביל חודרת ישות אין-סופית זו ומפעפעת בהוויה כולה, באופן שמנוסח

7 שם, עמ' ריב.

8 כן ראו שם, עמ' קסח-קסט, בעניין התפילה, שכאשר אדם מבין שצערו הוא צער השכינה וחסרונו הוא חסרון באלוהות, אז נתבע ממנו להתפלל על השכינה (אף שלמעשה היא המתפללת מגורנו וכו'), ובכך "נעשה ייחוד גמור". וראו עוד להלן באשר לתפילה.

9 ראו, למשל, בעניין ההשגחה, שם, עמ' ל: "שאינך בריש שלחן ערוך או"ח שויתי ה' לנגדי תמיד זה כלל גדול בתורה וכו' ויחשוב האדם כאילו יושב לפני המלך כי מלא כל הארץ כבודו והשי"ת רואה במעשיו וכו' ומזה ימלא יראה... ויצחק היינו בחינת יראה שהוא בחינת יצחק בא לאדם... שהוא מסתכל תמיד שלפני חי עולמים הוא עומד ורואה ומשגיח עליו על כל תנועותיו ומעשיו ועסקיו". וכן שם, עמ' קצב.

לעתים כמלאות חובקת כול. תפיסה זו מובעת בדרשות שמושגים כבריאה והשגחה, למשל, נתפסים בהן כחיות שופעת תמידית ולא כפעולה או פעולות מסוימות שמקורן ברצון, שיפוט או תגובה של הפרסונה האלוהית.<sup>10</sup> כנזכר בסעיפים הקודמים האלוהות הנסתרת בכל ההווה, כולל מחשבותיו של האדם המחפש אחריה, מונעת בפיזור ובבשתלשול המוחלטת על כל היש שימור פשוט של האינטואיציה הפרסונלית שבבסיס החוויה הדתית המסורתית.

סוגיית היחס לתפילה שימשה לעיל מעין מדד למתח שבין האינטואיציה הדתית הראשונית של עמידה כפרסונה אנושית מול הפרסונה האלוהית לבין התביעה להגיע בתפילה להיבלעות באלוהות האימננטית החובקת כול, ולהימנע מבקשת צרכים ומפנייה אל ישות אלוהית נבדלת. דומה כי בעניין זה ממתן ר' אפרים מסדילקוב את גישתם של רבותיו: הבעש"ט בראש וראשונה, וכן ר' יעקב יוסף מפולנאה והמגיד ממזריץ'. הוא מצטט הן משם הבעש"ט והן משם המגיד את חובת התפילה על השכינה וחסרונה, ולא על צרכיו הפרטיים של האדם.<sup>11</sup> אך אינו חוזר על הניסוחים הקיצוניים שהביא ר' יעקב יוסף משם הבעש"ט בדבר תפילה על צרכי אדם ההופכת ל"מסך מבדיל" והנתפסת כ"קיצוץ בנטיעות", באופן שהופך את התפילה הדיאלוגית המסורתית למעשה בעייתי עד כדי כפירה ופגיעה באחדות האלוהית. כמו כן לא נמצא אצל ר' אפרים מסדילקוב אידאל של תפילה המובילה לאיפוס עצמי. כמו בכתבי ר' מנחם נחום מצ'רנוביל, ובצורה מובהקת וברורה עוד יותר, דוחק ר' אפרים לשוליים את האידאל של מידת אין, את שאיפת האיון העצמי כדי לאפשר לאלוהות האין-סופית לפעפע דרך האדם. זאת בניגוד למרכזיותו של מוטיב זה בדרשותיו של המגיד ממזריץ', וכן במגמת מזעור רעיון הדבקות האחדותית הטוטלית שאצל הבעש"ט. למעשה נראה כי התפילה על השכינה, שהיא היא התפילה הראויה — כפי שלומד ר' אפרים מסדילקוב מרבותיו — אינה מתבארת אצלו כהיכללות באמצעות התפילה באימנציה האלוהית האחדותית והכוללת, אלא נותרת עמידה של האדם מול אלוהיו. השכינה מתפקדת כגורם מתווך, פן של האלוהות מצד אחד וחיות הנוכחת באדם מצד שני, אך עדיין נתפסת כמעין ישות שלישית בין האדם לאל.

חיזוק נוסף לאופייה הפרסונלי הדומיננטי של האלוהות בדרשותיו של ר' אפרים מסדילקוב, אשר אינו נפגע כתוצאה ממרכזיותה של התפיסה האימננטית ואשר אינו מעומת חזיתית עם חוויית התאחדות והיבלעות באין סוף האלוהי, ניתן למצוא בביאורו של ר' אפרים מסדילקוב למשל הארמון של הבעש"ט. המשל והנמשלים השונים שהוצעו לו נדונו באריכות בפרק על הבעש"ט.<sup>12</sup>

10 ראו למשל שם, עמ' קכ: "שאין שום דבר בעולם שלא יהיה בו בחינת אלוהות המחיה והמקיים את הדבר ההוא". כן ראו שם, עמ' לג, נא, רכט, רלח.

11 שם, עמ' לא, קיט, קסח-קסט, קעו-קעז.

12 לעיל פרק ג, סעיף 5.

אזכיר כאן, כי להבנת ר' יעקב יוסף מפולנאה מתאר משל הארמון והחומות העשויות באחיזת עיניים מציאות של אימנציה אלוהית מלאה. מה שנדמה לאדם כארץ וכל אשר בה, כתנועותיו ומחשבותיו שלו, כעולמות עליונים וכאצילות, אינו אלא עצמות אלוהים בלבושיה, וכשמגיע האדם לנקודה הפנימית הוא חושף את האמת לאמתה, שהכול אלוהות ממש. ר' יעקב יוסף רואה אפשרות – וצורך – לחשוף בעולם הזה את האחדות, את העובדה שהכול אחיזת עיניים, ונראה כי להבנתו מכון המשל לתפיסה מוניסטית ואקוסמיסטית, שלפיה כל העולם הוא אלוהות בתחפושת.<sup>13</sup> לעומת זאת ר' אפרים מסדילקוב רואה ביחסי המלך והנתינים שבמשל יחסים המשקפים זיקה בין אלוהות פרסונלית מובחנת וטרנסצנדנטית לבין האדם והעולם בעלי הקיום כשלעצמם. אחיזת העיניים, לשיטת ר' אפרים, היא אמצעי שנוקט המלך כדי להפחיד ולהרחיק את שונאיהם של ישראל. בגרסת דגל מחנה אפרים מדגיש המשל את קרבתו של הקב"ה לעם ישראל, שבשלה הוא מעמיד אותם בניסיונות. לפי הבנה זו אחיזת העיניים פירושה יצירת מציאות פיקטיבית חסרת ממשות, המאטגרת את האדם להתגבר עליה ולדבוק בממשות האלוהית. ייתכן כי נטייתו של ר' אפרים מסדילקוב לפרש את המשל – שיש בו פוטנציאל להבנה המטשטשת את הפרסונליות האנושית והאלוהית גם יחד – באופן המדגיש יחסים פרסונליים בין מלכו של עולם לבין נתיניו מעידה שוב על מגמתו הכוללת לשמר את הממד הפרסונלי באלוהות לצד האימנציה האלוהית בהווה.

בנוגע לשאלת מוניזם או פלורליזם, אקוסמיזם או קיום מובחן, דרשותיו של ר' אפרים מסדילקוב רובן ככולן מניחות עולם מובחן<sup>14</sup> ופלורליסטי. בדרשות ישנם ביטויים רבים ושונים של אימנציה פלורליסטית. מחלקן עולה תפיסה של אימנציה מדורגת והייררכית, כגון אימנציה של השכינה שהיא התלבשות האלוהות בסוף המדרגות,<sup>15</sup> אף שאין מודגשת השתלשלות של דרגות זו למטה מזו, כאשר האור האלוהי נהייה ממוסך יותר ועמום יותר בדרכו מטה. בעיקר ניתן לדבר על אימנציה "מפוזרת" של אותיות,<sup>16</sup> ניצוצות קדושים,<sup>17</sup> אימנציה של התורה ושל האל בתורה,<sup>18</sup>

13 אם זו התפיסה הבלעדית, ואם זו אחת האפשרויות לחוות את העולם; וראו שם בהרחבה.

14 באחת מדרשותיו יש אמירה העשויה להתבאר כאקוסמיסטית: "שאלופו של עולם הוא בתוך העילה ההוא כי אין בלתו ומבלעדו שום דבר ומלא כל הארץ כבודו ולית אתר פנוי מיניה והכל הוא ממנו ובידו לפרנס האדם בלי שום עילה וסיבה כלל" (דגל מחנה אפרים, עמ' צו). הקשר הכולל של הדרשה, הדנה בפרנסה ובעובדה שהקב"ה מפרנס את האדם ישירות באשר הוא נוכח בתוך הסיבה והאמצעי לפרנסת האדם, מונע הבנת הנוסח "כי אין בלתו ומבלעדו שום דבר" כמכוון לאקוסמיזם.

15 למשל שם, עמ' עה: "השכינה כביכול בתוך הסוף היינו שהיא מתלבש בסוף כל המדרגות תחתונות בכולם יש השכינה כביכול". וכן שם, עמ' קסג, ריב, וכו'.

16 ראו שם, עמ' ח, כד, קי, קכ, קכג, קסז, רנח.

17 שם, עמ' לט, מט, סו, פז, קט, קיא, קכא, קסג.

18 שם, עמ' קח-קט, קיא.

אם כי כעניין שולי ורחוק עד מאוד ממרכזיותה של תפיסה זו במשנת ר' מנחם נחום מצ'רנוביל. כמו כן ישנן אמירות כלליות ביותר על נוכחות אלוהית בכל ההווה, לעתים תוך התבססות על הפסוק "מלא כל הארץ כבודו", אמירות שאין ללמוד מהן על מגמה מוניסטית או אקוסמיסטית, ובאופן כללי קשה לאפיין אותן כביטוי מסוים דווקא של התפיסה האימננטית.

המושגים הלוריאניים ניצוצות, ייחודים והמשכה מופיעים בדרשותיו של ר' אפרים מסדילקוב באופן שגרתי למדי. אתעכב כאן על מושג הייחוד, התופס בהגותו מקום מרכזי ביותר.<sup>19</sup> מספר רב ביותר של פעמים חוזר מושג זה במסגרת הרעיון של ייחוד קודשא בריך הוא ושכינתיה.<sup>20</sup> בחלק מדרשות אלו דומה כי מילון המונחים הלוריאני משמש לביטוי התפיסה התאורגית של השפעת האדם על הספירות בעולמות העליונים. לדוגמה:

עוד יש לפרש אדם כי יקריב מכם קרבן לה' (ויקרא א ב). אדם דא שכינתא לה' היינו לקרב שכינתא לה' רצה לומר לייחד קודשא בריך הוא ושכינתיה מכם היינו זהו מכם ובכם הדבר תלוי לעשות ייחוד בעולמות עליונים והבן.<sup>21</sup>

דרשה קצרה זו דנה באופן מובהק בכוחו של האדם, המצוי בעולם הזה, התחתון, לייחד בעולמות העליונים ולקרב את השכינה, ספירת מלכות, לקודשא בריך הוא, המייצג את שש הספירות שמעליה. לעומת זאת, בדרשות אחרות שבהן משמש אותו ביטוי של ייחוד קודשא בריך הוא ושכינתיה ניכר כי אין המדובר בפעולה ארצית על העולמות העליונים, כי אם במובן רחב וכולל יותר של העצמת האחדות בעולמות כולם. למשל:

19 לדוגמה שם, עמ' ב, כו, לא, מט, סו, קח, קט, קסט, רא, רט, ריב, רלג, רנ. וראו עוד בהערות הבאות.

20 למשל שם, עמ' כג, צו, קד, קע, קצא, רכט ועוד.

21 שם, עמ' קלז. כן ראו שם, עמ' ט-י: "דהנה הצדיק נקרא מי שכל מעשיו לשם שמים וצריך להבין חיבת לשם שמים ופירושו, והענין הוא דידוע דזה כל מגמתו בתפילתו ובתורתו כל ימינו לאקמא שכינתא מעפרא כביכול ולייחד קודשא בריך הוא ושכינתיה כמו שאנו אומרים קודם עשיית כל מצוה לשם ייחוד וכו' וזהו לשם שמים היינו שהשתדלות פעולתנו הם רק לשם היינו השכינה הנקראת שם כידוע ושמים הוא הקב"ה והיינו לייחד קודשא בריך הוא ושכינתיה והוא הנקרא צדיק שהוא בחינת יסוד על שם שמייחד תמיד בפעולותיו ומעורר השפעת השפע בעולם וכשזוכה האדם לזה שכל מעשיו הם רק לאקמא שכינתא ולייחדה בבעלה בא לו תועלת מיחודים שהוא מייחד לאור נשמתו מהשפע הקדוש הנשפע מאור הייחוד כביכול... גם כשהוא מעלה השכינה כביכול ממילא נתעלו כל המדרגות התחתונות וניצוצין קדישין עם השכינה כביכול שנדבקו עמה כידוע נמצא הוא נעשה מעבר לכל אותן נשמות וניצוצות קדושות שצריכים תיקון". שורשי הפירוש של הביטוי "שם שמים" כמכוון לייחוד "שם" עם "שמים" מצויים בשל"ה, כך א, עמ' קלא.



ועשית את הקרשים למשכן עצי שיטים עומדים (שמות כו טו). להבין זה איך שהוא נוהג גם בזה הזמן בקיצור נמרץ כי קבלתי מן א"ז זללה"ה כי קרש הוא אדם. ולהבין זה הוא כי באותיות קרש הוא אותיות קשר והוא מרומז על האדם שהוא המקשר כל העולמות ומייחדם זה בזה ולכן צריך האדם לקשר עצמו ומחשבתו תמיד בבוראו ועל ידי זה נתקשרו קודשא בריך הוא ושכינתיה וכל העולמות ומתקשרים ומתייחדים זה בזה ואם חלילה הוא מקשר ומחבר עצמו אל השטות והבלי עולם שאין להם קיום והם דברים שיש להם תכלית וסוף זהו שמקושר בשקר ח"ו שהוא גם כן באותיות קרש וזהו מה שאמר א"ז זללה"ה וסרתם ועבדתם אלהים אחרים (דברים יא טז) כי תיכף כשסר עצמו מן הדביקות והתקשרות האמת בבורא יתברך אזי עובד אלהים אחרים יחשב שנתקשר בהם שהם בחינת שקר וידוע שהאדם נברא בטוב ורע ויש לפניו שני בחינות כמו שכתוב (דברים ל טו) ראה נתתי לפניך את הטוב וגו' ובחרת בחיים והתכלית העיקר הוא שישתדל בהתקשרות כל הדברים לשורשן ולעשות מרע שבהם טוב.<sup>22</sup>

בדרשה זו דן ר' אפרים מסדילקוב במהות האדם כ"קרש" שהוא "קשר". בהיותו בתפקיד המקשר אמור האדם לחבר את כל העולמות אלו באלו, לקשר את עצמו בבורא, לקשר את כל הדברים בשורשם, ולקשר קודשא בריך הוא ושכינתיה. דומה כי פעולת הייחוד והקישור נתפסת כפעולה מקפת כול, המגבירה את סך החיבורים והקישורים בין פרטים ומכלולים שונים בעולם, שראשיתה בתפיסת האדם את עצמו כמקושר ולא כנבדל. בין שקוב"ה ושכינתיה מובנם בדרשה זו הפרצופים המסוימים בעלי המיקום הספציפי בתהליך האצילות, ובין שהם מסמלים באופן רחב יותר את האימנציה האלוהית בעולם לצד האספקט הטונסצנדנטי, ברור כי המושג ייחוד אינו חל באופן בלעדי עליהם, אלא על קשרים אנכיים ואופקיים, כלליים ופרטיים בכל היש. בדרשות נוספות מדובר על הייחוד בהקשר שבו אין נזכרים כלל קוב"ה ושכינתיה, והגורמים המתייחדים משתנים ומתייחסים להתקשרות האדם עצמו באל,<sup>23</sup> לחיבור בין שני בני אדם,<sup>24</sup> לקישור פרטים שונים מהעולם הארצי בשורשם האלוהי, ועוד.

22 דגל מחנה אפרים, עמ' קיא.

23 לדוגמה שם, עמ' קט: "שצריך אדם לפרוש את עצמו מכל קליפין ולבושין ולייחד ייחוד גמור בלי לבוש מאין סוף ועד אין תכלית במסירת נפש נמצא הגוף כאילו אינו כי כבר נתבטל חושיו והנשמה מתייחדת בשרשה העליון ומזדוגת כל העולמות תחתונים ועליונים".

24 למשל שם, עמ' רנח: "וכן הענין בכל דבריו וספוריו עם בני אדם יש ייחוד על ידי שמדבר עמו ומקרב אליו בסוד ו' כורע לגבי ה' והוא סוד שכתוב בזהר הקדוש אברהם דיבר אל עפרון תחילה שאר דברים היינו כדי שיתקרב אליו ואחר שנתקרב אליו יכול להעלות אותה המדרגה והוא בסוד מיין נוקבין והבן, ויש כמה מיני תפילות שיכול להתפלל על ידי ספורי דברים על דרך הנ"ל והוא שמצינו סיפורי דברים שנכתב בחורה כמו ואומר אל ארתחששתא וכו' והבן.

לעתים יש זהות או לפחות עירוב בין פעולת הייחוד לבין פעולת ההמשכה. כלומר, חיבור דברים שונים בעולם לשורשם, חיבור מחשבותיו לקב"ה או חיבור העולמות כולם לאלוהות, קרויים ייחוד ובו בזמן מתוארים כהשראת אלוהות או המשכת חיות אלוהית על המחשבות, העולמות או פרטי הדברים:

וכשאדם מתבונן בזה ויודע כי השי"ת ברוך הוא וברוך שמו הוא שורש לכל המחשבות וממנו באים כל המחשבות ומחזירים לשורשם... ומתהפכים כל המחשבות לטובה ומעלה אותן לקדושה והוא שאמר הכתוב ה' יודע לשון זיווג וייחוד מחשבות אדם כי המה הבל היינו אף שהמה מחשבות הבל כשמיחד אותם להקב"ה המה מתייחדים והוא גם כן שאמר הכתוב (משלי יט כא) רבות מחשבות בלב איש ועצת ה' היא תקום היינו מקים אותן המחשבות של הבל שנקראים נופלים כי אין להם על מה שיסמוכו וכשממשיך אליהם חיות אלוהות כידוע אז הוא מקימם מנפילתם.<sup>25</sup>

כי זה גלוי שכל העולם כולו עומד על עמוד אחד וצדיק שמו כמובא לעיל ומהו בחינת צדיק כי הוא מקשר ומייחד כל העולמות להקב"ה וברוך שמו וממשיך לכולם חיות אלוהות וזהו שתרגם אונקלוס דאחיד בשמיא ובארעא היינו שעושה אחדות בין השמים שמים לה' ובין הארץ אשר נתן לבני אדם לעובדה ולשומרה ועל ידי הצדיק נעשה התקשרות ואחדות גמור ביניהם.<sup>26</sup>

בתיאור הזיקה שבין מושגי הייחוד וההמשכה יש ממד דו־כיווני כפי שכבר נזכר בסעיפים קודמים, ממד המטשטש מגמות מובהקות של מעלה ומטה, ומצביע על שימוש במושגים הלוריאניים הספציפיים ובעלי הכיוון במרחב באופן מטפורי יותר ובמשמעות של העצמת האימננציה האלוהית והאחדות באשר היא. גם בדרשות

ואפשר שזה כוונת הפסוק (קהלת ט ט) ראה חיים עם אשה אשר אהבת, רצה לומר עם ענייני עולם הזה וספורי דברים שהוא נקרא אשה להחכם הנקרא בעלה לעשות ממנה מין נוקבין להמשיך מוחין הנקרא חיים והבן וזהו שכתוב (חבקוק ב ד) וצדיק באמונתו יחיה... כי לפעמים יש ייחוד במדריגה תחתונה עם המוני עם... וכאשר אמרתי על פסוק (בראשית כט א) וישא יעקב רגליו כי על ידי ספורי דברים יכול לעלות מדריגות פחותי הערך הנקרא רגליו ויש בידיו כגון זכאה מאן דאחיז בידא דחייביא והוא על ידי תפילה או דרוש מקשר את עצמו אתו עמו כמו ששמעתי מהרב המגיד הג"ל ויש על ידי מחשבה במוחין והבן ואם תכווין כך בכל ספורי דברים גשמיים נקרא בכל דרכיך דעהו וקל להבין".

25 שם, עמ' קעז.

26 שם, עמ' קפא. כן ראו שם, עמ' מב-מג: "וזה כל פעולת הצדיק העובד את ה' לקשר ולייחד העולם עשייה אל עולם העליון לשורשו ולבטל כל הקליפות שבעולם העשייה ובוזה נמתקין כל הדינים... ויצו אותם היינו שהיה מחבר ומקשר המחשבות בצוותא חדא כה תאמרון לאדני לעשו (בראשית לב ד) היינו לשורש אדני שיש בעולם העשייה והיינו לקשר שורש אלוהות שיש בעולם העשייה בכל דבר ודבר שיקשר לשורשו על ידו שהיה מכניס בו השורש אלוהות שבו כנ"ל על ידי מחשבותיו ושכלו שהוא דבוק בעולם העליון".

שמדובר בהן בהמשכת חיות אלוהית, שפע, השראת שכינה וכד', לצד העלאת ניצוצות קדושים, ניכר כי התהליך הדו-כיווני מדגיש את התוצר האחדותי יותר מאשר את ההבחנה בין מגמת ההעלאה למגמת ההורדה. הבנה זו מתחזקת הן מעיון בדרשות שמצויים בהן העלאה או ייחוד לצד המשכה או השראה במקביל, והן מדרשות שבהן המשכת השפע מתוארת כפעולה מקדימה המאפשרת העלאת התחתונים לשורשם<sup>27</sup> לצד דרשות שהעלאת הניצוצות נדרשת בהן כפעולה מקדימה להמשכת שפע מהעליונים.<sup>28</sup> ככלל יש לומר לגבי מושג ההמשכה, כי כאמור ביחס לרוב המוחלט של אזכורי המושג בדרשות הבעש"ט, ר' יעקב יוסף מפולנאה, המגיד ממזריץ' ור' מנחם נחום מצ'רנוביל, מדובר בשפע כללי שאינו קשור למצב או לצורך זה או אחר, ואינו מושג בדרך פרטית מסוימת. על כן ניתן להבין את משמעותו של מושג זה לכל היותר כמכוון למגיה במובן הרחב והכולל של הביטוי. מצד שני, אופיים הדו-כיווני או הסימולטני של תהליכי ההעלאה וההורדה, וההקשר הכולל של חלק מהדרשות, קוראים אף כאן שלא לייחס משמעות מגית מידית למושג ההמשכה, ולעתים דומה שאי אפשר להימנע מהבנה מטפורית של מושג זה, כפי שהוסבר מספר פעמים לעיל.

מעניין לציין כי ר' אפרים מסדילקוב, שבקושי מתייחס לאחדות ההוויה כנתון, שאין בדרשותיו אמירות מוניסטיות ואף לא תפיסות של אחדות מורכבת שבה כל פרט מכיל בקרבו את המכלול וכד', מרבה לתבוע מהאדם ליצור את האחדות באופן אקטיבי בכל מישורי החיים: בינו לבין זולתו, בינו לבין אלוהיו, בין זולתו לבין אלוהיו, בין פרטי העולם הסובב אותו לאלוהות, וכו'. הווה אומר, האחדות אינה לדידו המהות הפנימית שיש לחשוף ובחשיפה זו גם לחזק ולשמר, אלא היא מחוז חפץ שיש לשאוף אליו ולקדם אותו בכל תחום ותחום.

בנקודה זו יש לבחון את מעמדה של התודעה בהגותו של ר' אפרים מסדילקוב, ואת מקומה של עובדה זו ביחס למכלול המרכיבים של התפיסה האימננטית בדרשותיו. ר' אפרים מסדילקוב מצטט משם הבעש"ט שני רעיונות מרכזיים שכבר נזכרו לעיל:

על פי הידוע מאא"ז זללה"ה כי במקום שמחשבתו של אדם שם שם הוא כולו, וכן הוא בדיבור ובמעשה באיזה מדריגה ובאיזה עולם שהוא שם שם הוא קשור כולו בזה העולם ובמעשה היינו כשהוא קשור בטבעיות ולא הגיע לאמונת אלוהות אזי גורם בגופו גם כן עבודת טבעיות כיוון שעסוק בדברים טבעיים הוא קשור כולו בטבע... וכשהשי"ת עוזר לו ויוצא מן מידת טבעיות ונכנס לבחינת אמונת אלוהות יתברך ויתעלה שאין שום עוד מבלעדו והכל

27 לדוגמה שם, עמ' קט: "וממשיך לכל אבר חיות ושפע ולכל העולם אשר בדמות אדם ויוצאין כל הניצוצות הקדושות ומתייחדים".

28 לדוגמה שם, עמ' רכד: "כשהוא מתקן כל הניצוצות קדושות וכל בחינותיו אזי יש שם השראת שכינה כביכול".

חיים ממנו שהוא מחיה את כולם אז הוא יוצא גם כן מן עבודת טבעיות ונכנס לעבודת אלוהות יתברך.<sup>29</sup>

ונראה לי דשמעתי ממורי ענין לא נראה זכוב על שולחנו (ברכות י"ב) כי לפי זיכור מחשבתו כך עומדים עולמות עליו וכן עוברים עליו עניינים בראיה ובשמיעה ועיין מזה במקום אחר ושם כתבתי ביאור משנה (אבות פ"ב מ"א) דע מה למעלה ממך.<sup>30</sup>

על פי הדרשה הראשונה יוצרת תודעת האדם את החוקיות שבמסגרתה מתנהלים חייו: אם הוא "קשור בטבעיות" הוא מחיל על עצמו "עבודת טבעיות", וכדוגמה לכך מזכיר ר' אפרים מסדילקוב את עם ישראל במצרים, שהיו שקועים בתאוותיהם ונתונים תחת טבעם ועל כן "היה עליהם בגופם גם כן עבודת טבעיות שעבוד הגלות". לעומת זאת, אם יוצא האדם ממידת טבעיות, על ידי שבירת תאוותיו ועל ידי האמונה כי הכול — כולל מה שמגיע אותו — הם כוחות אלוהיים ולא גופניים וטבעיים, ונכנס "לבחינת אמונת אלוהות", אזי הוא נכנס בפועל גם ל"עבודת אלוהות", המתוארת על ידי ר' אפרים מסדילקוב כייחוד הוויה ואדנות. הווה אומר, מי שתודעתו וחזוניתו את העולם סביבו מכירות באימנציה האלוהית הכוללת כול, עבודתו הדתית מכוונת לחיזוק ולהעצמה של אותה מגמה, להנכחת האלוהות וייחוד פניה השונים בהווה.

הדרשה השנייה פותחת במובאה (שלא צוטטה לעיל) מאת ר' יעקב יוסף מפולנאה שהביא משם הבעש"ט, המבארת את הפסוק "וכי יהיה באיש חטא משפט מות והומת ותלית אותו על עץ" (דברים כא כב). הבעש"ט הקשה על פסוק זה: כיצד ייתכן שאדם שחטא יענש בעונש מוות, והרי "חטא" משמעותו עברה בשוגג. תשובת הבעש"ט היא כי מדובר בחטא של הוצאת זרע לבטלה, שבמקרה זה הסטרא אחרא מסלק מהאדם את נפשו ואחר כך את רוחו ונשמתו, באופן שגורם למיתה. ועדיין מקשה ר' אפרים מסדילקוב מדוע דווקא בעוון קרי נענש השוגג בסופו של דבר כמזיד. תשובתו לקושיה נסמכת על דרשה נוספת משם הבעש"ט, שהובאה לעיל, בדבר איש האלוהים שקדושתו ניכרה משום שלא נראה זכוב על שולחנו וקרי על סדינו. ר' אפרים מסדילקוב מסביר בעקבות הבעש"ט, שתודעתו של האדם ומחשבתו המזוככת קובעות את המציאות סביבו, את העולמות שמעליו ואת העולם שהוא נתון בו, כלומר את מכלול ההווה הקיימת עבורו, ומוסיף שלפיכך "ניכרת מחשבתו של אדם מהדברים שעוברים עליו". כלומר, גם חטא בשוגג מעיד למעשה על בחירה ראשונית מודעת של האדם, שכן אילו הייתה מחשבתו זכה וטהורה לא יכול היה להתגלגל לידי מקרה של הוצאת זרע לבטלה המטמא אותו, באשר לא היה מקום לטומאה בעולמו, לא במזיד ואף לא בשוגג.

29 שם, עמ' עה.

30 שם, עמ' רטז.

מדרשות נוספות עולה עמדתו של ר' אפרים מסדילקוב, הממשיכה את המגמה הבעש"טנית שלפיה התודעה האנושית קובעת את האונטולוגיה. לעיל<sup>31</sup> נזכרו דברי ר' אפרים על ידיעתו של האדם את האלוהות הפועלת דרכו, ידיעה שבכוחה להשפיע על האלוהות עצמה. כמו כן בעניין הייחודים, התופס מקום מרכזי במשנת ר' אפרים מסדילקוב, ההנחה החוזרת על עצמה היא שהתבוננותו של האדם בעולם סביבו, ראייתו החודרת את הנוכחות האלוהית השורה בכול, יש בכוחה ליחד את האלוהות, כשלפחות אחת המשמעויות הדומיננטיות של מושג זה היא הגברת האימנציה האלוהית וחיווק האחדות הכוללת.<sup>32</sup>

בהקשרים נוספים מזכיר ר' אפרים מסדילקוב את ההנחה בדבר מרכזיותה של התודעה וכוחה הפועל במציאות. למשל, בדרשה שהוא עוסק בה ביכולתו של האדם להמליך את הקב"ה על איבריו ולהשרות שכינתו בקרבו ובמעשיו הגשמיים, בעקבות עבודה נפשית פנימית: "ולחשוב מחשבות לעשות כזהב ובכסף ובנחושת ובחרושת אבן למלאות ובחרושת עץ וגו'. דבר זה גלוי וידוע לכל בעלי הדעת כי הכל הולך אחר המחשבה".<sup>33</sup> וכן בטקסט נוסף על כוחם של הצדיקים לפעול במחשבתם הטהורה:

והכל הולך אחר החושב לכן בקרבנות היה סוד הפיגול לא ירצה ח"ו אם חשב במחשבה המפגלת, וכבר מבואר במקום אחר החילוק בין עובד ה' לאשר לא עבדו דהיינו צדיקים ורשעים כי הרשעים מדבקין עצמם לגשמיות אותו דבר העוסקים בו כמו אכילה ושתייה ושאר גשמיות והצדיקים מדבקין עצמם לסוד המחשבה סוד אלוה שבקרבו והוא החיות שבתוך אותו הדבר... לכן הצדיקים מעלים כל הדברים לשרשם לסוד אלוה והוא סוד המחשבה שבתוכו וזהו שמהפכים מידת הדין שהוא סוד הצימצום למידת הרחמים הוא סוד התפשטות הרחמים וחיות על ידי מחשבותיו הטהורים ולכן מגלה ועושה ה' ניסים לצדיקים כי מבחינתם הוא ענין הנס כי במחשבה הכל אחד ובמחשבה יוכל להשתנות מן הטבע כי שם הכל שווה ואין שם פירוד כלל רק הכל אחדות אחד.<sup>34</sup>

ייחודית לדרשה זו התפיסה של המחשבה ככלי וכמהות גם יחד. הן הרשעים והן הצדיקים פועלים במחשבתם, באופן שבו הם מתבוננים בעולם ובשאלה מה נגלה לעיניהם בשעה שהם עוסקים באכילה ושתייה וכד', האם "גשמיות אותו דבר" או "סוד אלוה שבקרבו והוא החיות". כלומר, המחשבה של הרשעים וכמוה מחשבת הצדיקים מעצבת את העולם שהם פועלים בו, ומגדירה את תחומי הפעולה ואת

31 ראו הערה 7 בפרק זה.

32 ראו, למשל, לעיל הערה 25.

33 דגל מחנה אפרים, עמ' קיט.

34 שם, עמ' קפח.



אופייה. בנוסף, מחשבתם של הצדיקים מקשרת אותם ל"סוד המחשבה" המזוהה עם החיות והאלוהות שבתוך כל דבר. סוד המחשבה הוא סוד האחדות, והצדיקים שבכוח מחשבתם חושפים ומעלים כל דבר לשורשו מתחברים לשורש שאין בו פירוד כלל. כלומר, ישנן מעין שתי דרגות של מחשבה, שתי רמות של התחברות אנושית למחשבה. המחשבה היא האחדות, היא הרוחניות האין-סופית האופפת כולל לכל אדם באשר הוא יש מגע עם מבט אין-סופי זה, עם מגוון פניה של המציאות, אם הוא רוצה בכך ואם לאו. הרשעים, הבוחרים מתוך המגוון את המבט הגשמי, בוחרים בפן סופי המציג לעיניהם עולם סופי, גבולי, חומרי וחד-משמעי. במפגשם של הרשעים עם האין סוף הם דבקים, לפיכך, בממד השטוח של המציאות — שאף לו יש מקום, שאף הוא נקודת מבט מתוך אין סוף נקודות המבט האפשריות — ובכך הם מתעלמים מאין סוף ממדים נוספים, ומעצם העובדה שפגשו באין סוף. במפגשם של הצדיקים עם האין סוף הם בוחרים נקודת מבט רחבה יותר המזמנת להם חיבור למבט האין-סופי, המאפשר את הנס ואת השינוי שבבסיסם הידיעה ש"הכל אחדות אחד".

דומה כי אף לגבי ר' אפרים מסדילקוב נכון לומר, כמו לגבי הדמויות הקודמות שדנו בהן, כי התאולוגיה אינה קיימת עבורו כמושג נבדל וכידיעה פילוסופית נתונה. במקום זאת יש מצב דינמי שהידיעה על האלוהות יוצרת את האלוהות, כך שהידיעה התאולוגית היא עצמה עשייה דתית. ההכרה והתודעה האנושית יוצרות עבור האדם הקשר חווייתי, מחשבתי והתנהגותי, ובכך יש השפעה, מעבר למציאותו של האדם עצמו, על המציאות כולה. ואף על פי כן יש לסייג ולומר, כי באופן יחסי לבעש"ט, לר' יעקב יוסף מפולנאה ולמגיד ממזריץ' נראה כי מוטיב זה של כוח התודעה אינו כה מרכזי בדורותיו, וכי במקומות מסוימים שניתן היה לצפות שיופיע בהם הוא נעדר כליל, למשל בהתייחס למשל הארמון של הבעש"ט. ייתכן כי עובדה זו נובעת מהמגמה הכללית שניתן לזהות אצל ר' אפרים מסדילקוב, מגמה המתרכזת יותר בתביעה מן האדם כשלעצמה, ופחות במערכת המחשבתית והתודעתית הסובבת את האדם, אף שמערכת זו אינה ניתנת להפרדה בפועל מן הביטויים המעשיים שלה, כאמור.

בנוגע לאימננציה ה"מפוזרת" של האלוהות באותיות ממשך כמדומה ר' אפרים מסדילקוב את תפיסת האקזיסטנציאליזם הלשוני של הבעש"ט, שלפיה לא זו בלבד שהאותיות נוכחות בעולם כחיות אלוהית,<sup>35</sup> ושהאלוהות נוכחת בכל אות

35 לדוגמה שם, עמ' קכ: "כל הדברים גשמיים הנקראים בשם כל אחד ואחד לפי מה שהוא... ובעוסקו בדברים ההם הוא מדבק עצמו לשורש אותיות של שם הדבר ההוא שעוסק בו שהוא חיותו כידוע שם כל דבר הוא חיותו". לעתים מתוארות האותיות כחיות אלוהית באופן שמטשטש את ייחודה של כל אות או של כל צירוף אותיות כמילה שהיא מהותו של דבר מסוים. למשל שם, עמ' קי: "[כשלומד בכוונה] וממשיך כוונות קדושות וטהורות בתוך הדיבורים שמדבר... ממלא את התיבות באותיות רבים כפי מה שמחשב בפירושן יש אלפי אותיות בפסוק אחד" — כלומר, יש הקבלה בין הורדת שפע להורדת אותיות.

ואות,<sup>36</sup> אלא שלמעשה המציאות כולה, כולל האדם החי ופועל בתוכה, היא מעין טקסט המורכב מרצפי אותיות שונים המצמצמים ומגדירים בתוכם את האור האלוהי האין-סופי, והניתנים לפירוק ולהרכבה. למשל:

וזאת לפני ישראל על הגאולה ועל התמורה (רות ד ז) דהנה כשאדם עוסק באכילה או במשא ומתן או מדבר דברים גשמיים וסיפורים צריך שידע כי הכל הם אותיות קדושים הבאים מן העולם העליון ויש להם שרשים קדושים אך שבאו לעולם הזה מלובשים ונתחלפו לגשמיות וכשעושה הדברים הנ"ל בשכל ודעת ויראת שמים אז מקשר הדברים לשורשן וגואל אותם הדברים מן התמורה... על הגאולה ועל התמורה היינו כשמחזיר האותיות לשורשם וגואל אותם מן התמורות שנתחלפו בגשמיות... כשיש לאדם ח"ו איזה צער וצרה ומלביש צערו או מבוקשתו באותיות הקדושים כמו שעשה דוד המלך ע"ה כשהיה לו איזה צער וצרה שעברה עליו חיבר קפיטל תהלים על זה... ועל ידי זה היה מאיר אותיות המבוקש ונגאלו מאפילתם ונגאל גם כן מצערו ממש.<sup>37</sup> ידוע שהאותיות הם קדושים ובהם נבראו כל העולמות ושמים וארץ וכל חייליהם וכל מה שאדם עושה הן טב הן ביש חלילה הכל הוא באותיות כפי ענין הדבר שעושה וכשעושה רע ח"ו אזי הוא פוגם באותיות שנצטרפו אל הרע ההוא ומוריד ח"ו האותיות הקדושים לשפלות ולעמקי הקליפות וכשיש צדיקים בעולם אזי על ידי מה שמדברים האותיות הן בתורה ותפילה... או בדברי גשמיות או בסיפורי מעשיות... ובזה הוא מעלה האותיות מן העכירות והשפלות לאור גדול ומזכך אותם.<sup>38</sup>

במובאה הראשונה דן ר' אפרים מסדילקוב ביכולתו של האדם לגאול את האותיות מלבושן הגשמי על ידי שינוי צירופיהן, החושף את שורשן העליון. פעולה זו אינה ממוקדת אך ורק באותיות, בגילוי החיות האלוהית בעולם הזה, אלא פועלת במקביל על הלבושים השונים של אותיות אלו: שינוי ייעודן של האותיות המתארות מצוקה למילות תפילה משנה בפועל את מצבו של האדם המתפלל השרוי במצוקה. רעיון זה, המובא פה באופן סתמי, מיוחס במקום אחר<sup>39</sup> בדרשות ר' אפרים מסדילקוב לבעש"ט. המובאה השנייה מופיעה בזיקה לדרשה הדנה ביכולתו של בצלאל, על פי המדרש,

36 לדוגמה שם, עמ' ח: "ששמעתי מן אא"ו נ"ע כי בכל דיבור ודיבור יש עולמות ונשמות ואלוהות". וכן שם, עמ' קעח.

37 שם, עמ' קסז.

38 שם, עמ' קכג. עוד בעניין זה ראו שם, עמ' קסד: "כי מפי הקב"ה יוצא אותיות להנהגת העולם וכשבא לעולמות האותיות מצטרפים לפי המקבלים הן לטב ולהיפוך ח"ו וכשיש צדיק שהוא חכם בעולם ויודע האותיות שיצאו מפי הקב"ה... יוכל להפוך הצירופים על ידי חכמתו ותפילתו כמו מן מת חם ומן נגע ענג".

39 שם, עמ' רנח. וראו לעיל פרק ג, תחילת סעיף 10.

לצרף אותיות שנבראו בהן שמים וארץ.<sup>40</sup> בניגוד לחז"ל מרחיב הדרשן החסידי, בעקבות הבעש"ט, את היכולת לצרף אותיות ולברוא מציאות חדשה לכל אדם באשר הוא. יכולת זו מקורה למעשה באי היכולת להימנע מצירופי אותיות. שכן אם "הכל הוא באותיות", הן חפצים והן מאורעות, הרי שכל פעילות אנושית אף היא מתרחשת במישור הלשוני ומשנה את ה"טקסט", מעלה או מורידה את האותיות מבחינת ערכו של הצירוף וזיקתו הישירה למקורו. האדם יכול לא רק לגאול אותיות מתמורתן הגשמית אלא גם לפגום באותיות על ידי צירופים, שכן כל התמורות והחילופים האפשריים באופן תאורטי ניתנים ליישום באמצעות פעולתו הלשונית (הכוללת מחשבה, דיבור ומעשה) של האדם, שאף הוא עצמו עשוי צירופי אותיות.<sup>41</sup>

כלומר, האותיות הן החיות האלוהית האימננטית בעולם, והן מכילות את החיות האלוהית כאימננטית בהן. הן מצויות בתוך האדם (וזהות לאופיו) ובתוך העולם, הן הדברים החומריים והן השורש הרוחני. שינוי אותיות פועל במציאות: הוא משנה את טבעו של האדם ומשנה את טבעו של החומר אם ביצירת חומר אחר, כמלאכתו של בצלאל, ואם בהעלאה לשורש הרוחני, בחשיפת התמורה. שינוי האותיות אף משנה את מציאותו הקיומית של אדם, כאשר האדם מנסח את מצוקתו בתפילה ובכך פותר אותה. למעשה, כל תנועה ותמורה מתרחשות במקביל באותיות ובמציאות, שהן היינו הך. נראה כי האקזיסטנציאליזם הלשוני שאימץ ר' אפרים מסדילקוב מאת הבעש"ט שימש קרקע לפיתוח מעמד של התודעה ושל הדיבור כתורתו, כמעצבים את המציאות הלשונית בכוח הלשון עצמה וכמגדירים עבור האדם מכלול של הכרה, חוויה ועשייה. בניגוד לבעש"ט, לר' יעקב יוסף מפולנאה ולמגיד ממזריץ', ובדומה לר' מנחם נחום מצ'רנוביל, לא מצאתי אצל ר' אפרים מסדילקוב התייחסות לעובדה שהשפה אינה ממצה את כל מצבי הקיום האפשריים, ופנייה אל הקיום הרגעי והחד-פעמי שמעבר לשפה המצמצמת, בשתיקה. עניין זה תואם את היעדרו של הממד המוניסטי או האקוסמיסטי בדרשותיו של ר' אפרים מסדילקוב ואת הדגשת האימננציה האלוהית ה"מפורזת".

מסיכום מכלול רכיבי התפיסה האימננטית בהגותו של ר' אפרים מסדילקוב עולה תמונה של המשכיות עיקרי תורותיו של הבעש"ט מחד גיסא, וצמצום השלכותיהן או מזעור המשמעויות העשויות להיגזר מהן מאידך גיסא. יתר על כן, דומה כי ר' אפרים מסדילקוב, שנוסף לעובדה שהתחנך על ברכי הבעש"ט היה גם תלמידם של ר' יעקב יוסף מפולנאה ור' דב בער המגיד ממזריץ'. לא אימץ לו כיוון ברור כממשיך דרכו של אחד מענקים אלו, וספק אם עיצב דרך ייחודית משלו בהבנת גרעיני הרעיונות הבעש"טיים ובפיתוחם.

40 ברכות נה ע"ב.

41 דגל מחנה אפרים, עמ' כד: "בכל אדם יש כ"ב אותיות התורה כמו שכתוב בספר יצירה... אך כפי מידתו של אדם כך הם צירופי אותיותיו".

כאמור לעיל, בדרשותיו של ר' אפרים, כמו בתורות הבעש"ט ותלמידו ר' יעקב יוסף מפולנאה, נזכרים בקושי מושג האין סוף ורעיון הצמצום, ושאלת רציפות האצילות אינה מקבלת ביטוי. בעניין אימננציה ודטרמיניזם, אף כי ר' אפרים מסדילקוב מקבל מאת הבעש"ט את רעיון האלוהות הנוכחת באדם ופועלת מתוכו, יש אצלו אזכור שולי לפן הדטרמיניסטי של התפיסה האימננטית. הוא נוטה לתפיסה המסורתית האינטואיטיבית המניחה קיומם של רצון אנושי חופשי וכוח פעולה והשפעה לאדם בעולם, ונראה שאינו מוטרד כל כך מההשלכה של האימננציה האלוהית הכוללת על עצמיותו ונבדלותו של האדם. גם בעניין הפרסונליות האלוהית ממתן ר' אפרים מסדילקוב את גישתם של רבותיו. הדבר מתבטא בהיעדרה של התייחסות לתפילה הדיאלוגית המסורתית כמעשה בעייתי הפוגע באחדות האלוהית, בהיעדרו של אידאל התפילה המובילה לאיפוס עצמי ובדחיקת האידאל של איון עצמי לשוליים, וכן בביאורו של ר' אפרים מסדילקוב למשל הארמון של הבעש"ט. עוד הראיתי לעיל כי דרשותיו של ר' אפרים מסדילקוב מניחות רובן ככולן עולם מובחן ופלורליסטי, שהאימננציה האלוהית "מפוזרת" בו. הצבעתי על כך שר' אפרים מסדילקוב בקושי מתייחס לאחדות ההווה כנתון, והוא מרבה לתבוע מהאדם ליצור את האחדות באופן אקטיבי בכל מישורי החיים. הדבר ניכר בראש ובראשונה במרכזיותו הכוללת של מושג הייחוד בהגותו. האחדות לידו של ר' אפרים מסדילקוב היא, כפי הנראה, יעד שיש לשאוף אליו ולקדם אותו בכל תחום ותחום, ולא מהות קיימת.

עוד נטען לעיל כי ר' אפרים מסדילקוב המשיך את תפיסת האקזיסטנציאליזם הלשוני של הבעש"ט, תפיסה ששימשה קרקע לפיתוח מעמדם של התודעה ושל הדיבור בתורתו, אף כי, באופן יחסי לבעש"ט, לר' יעקב יוסף ולמגיד ממזריץ', הוצע כי התודעה אינה כה מרכזית בדרשותיו של ר' אפרים. כמו כן, בניגוד לשלושת רבותיו לא נמצאה בכתבי ר' אפרים מסדילקוב פנייה אל מצב תודעתי וקיומי שמעבר לשפה המצמצמת, מה שתואם את היעדרו של הממד המוניסטי או האקזיסטנציאליסטי בדרשותיו, ואת הדגשת האימננציה האלוהית ה"מפוזרת".

ככלל מתרכז ר' אפרים מסדילקוב יותר בתביעה מן האדם כשלעצמה, בעיקר התביעה לייחד את כל מישורי ההווה, ופחות במכלול המחשבות והתודעות המקיף את האדם. כאשר כבר מופיעות אצלו אמירות או רמיזות תאולוגיות ניכרת נטייה ברורה לקוטב הטרנסצנדנטי יותר – אם ניתן לכנות זאת כך – של אלוהות פרסונלית מובחנת, המצויה בדיאלוג עם אדם בעל רצון ובחירה בעולם של ריבוי ישויות ממשיות שיש ביניהן יחסי גומלין אף שאין הן מהוות אורגניזם אחד. זאת הגם שיש ביטויים רבים לאימננציה של האלוהות בתוככי ההווה (כולל האדם עצמו), בייחוד בהתייחס לעובדה המקובלת על ר' אפרים מסדילקוב של ה"טקסטואליות" של העולמות כולם, האקזיסטנציאליזם הלשוני.

ייתכן שבמידת מה ניתן לראות בר' אפרים מסדילקוב הוגה אקלקטי, שהושפע עמוקות מתורתו של הבעש"ט אך לא פיתח אותה לכלל תורה אישית. ניתן למצוא



אצלו השפעה מסוימת של ר' יעקב יוסף מפולנאה בדרשות מעטות שבהן הוא מאמץ את התפיסה ההיררכית של הצדיק וההמון ויחסי התלות ביניהם,<sup>42</sup> אף כי אין הוא עקיב כר' יעקב יוסף בהצגת עמדה דיכוטומית והיררכית ובסיווג חויית הדבקות האחדותית. מצד שני הוא גם אינו מאמץ את מגמת המגיד ממזריץ' בשאיפה לאיון עצמי והיבלעות באחדות. המוטו המשמעותי הבולט בדרשותיו של ר' אפרים מסדילקוב, כאמור לעיל, הוא רעיון הייחוד על גווניו השונים. רעיון זה מסיט את תשומת הלב מהשאלה האונטולוגית אל השאלה הטלאולוגית. במילים אחרות, מקור הכול הוא אחד, ותפקיד האדם בעולם להשיב הכול לאחדות, ולחבר את עצמו, את העולמות ואת מכלול ההווה. מה שבין הראשית לאחרית תופס מקום שולי יותר, ועיקרו תמונת עולם פלורליסטית, הייררכית, כזו המתנת את תמונת העולם הבעש"טנית. להלן נראה האם, וכיצד, משתלבת התפיסה האימננטית במשנת ר' אפרים מסדילקוב, כפי ששורטטה לעיל, עם מפת דגמי העבודה בגשמיות בדרשותיו.

## 2. עבודה בגשמיות אצל ר' אפרים מסדילקוב

אקדים ואדון, כבפרקים הקודמים, בהתייחסותו של ר' אפרים מסדילקוב לעבודת ה' הנורמטיבית, קודם למיפויים של דגמי העבודה בגשמיות במשנתו.

ר' אפרים מסדילקוב, כר' מנחם נחום מצ'רנוביל, מתייחס פעמים ספורות לרוחב משמעותה ולאין-סופיותה של מצווה זו או אחרת,<sup>43</sup> בדומה למגמה שהייתה דומיננטית מאוד אצל ר' יעקב יוסף מפולנאה, מורו. כמו כן מופיע אצלו עקרון נצחיותה ורב-רובדיותה של התורה,<sup>44</sup> לעתים בשילוב הקביעה בדבר זהותם של התורה וקוב"ה, אך רעיון זה אינו מרכזי כפי שהיה במשנתו של ר' מנחם נחום מצ'רנוביל. מספר פעמים מופיעה אצל ר' אפרים זהות משולשת בין הקב"ה, התורה

42 ראו שם, עמ' קיד-קיד בעניין הקשר החינוכי בין תלמידי החכמים שהם הצורה, לבין המון העם, החומר, שעליהם לבדוק בתלמידים החכמים, בסגנון דברי ר' יעקב יוסף מפולנאה. כן ראו שם, עמ' קמא: "שאנשי החומר עם אנשי הצורה הם משותפים על ידי השגחתם כל אחד על חבירו זה ליתן לו די צרכו וסיפוקו ופרנסתו וזה להשגיח עליו להדריכו בדרך הישר"; בדרשה זו מזכיר ר' אפרים מסדילקוב את ר' יעקב יוסף מפולנאה בהקשר זה.

43 ראו לדוגמה שם, עמ' קיא: "ועשית את הקרשים למשכן עצי שיטים עומדים. להבין זה איך שהוא נוהג גם בזה הזמן בקיצור נמרץ"; שם, עמ' קיד: "ולא יזח החושן מעל האפור... כי ידוע שהתורה היא נצחית ונוהג בכל אדם ובכל זמן... ויש לפרש... איך שמצווה הזאת היא נוהג בזמן הזה"; שם, עמ' קלח.

44 למשל שם, עמ' קלג: "והנה התורה היא נצחיות ובכל עת ובכל זמן יכולין לעשות משכן לקודשא בריך הוא בלביה על ידי התורה והמצוות כמו שכתוב (שמות כה ח) ושכנתי בתוכם בתוכו לא נאמר אלא בתוכם". בדרשה זו ישנה התייחסות כללית לנצחיות התורה ולתפקידן של המצוות דווקא בהנחת האלוהות בתוך האדם, וכן פתרון ספציפי לשאלת נצחיותה של מצוות הקמת המשכן.



וישראל.<sup>45</sup> זהות זו עשויה הייתה להפוך את התורה, בהיותה אלוהות מחד גיסא, ובהיותה תואמת לפרטי פרטים את מבנהו הפיזי והרוחני של האדם מאידך גיסא, לדרך בלעדית ומקפת כול לעבודת ה' באמצעות המצוות, באופן השומט למעשה את הקרקע מתחת לרעיון עבודת ה' בגשמיות. בפועל אין ר' אפרים מסדילקוב גוזר מסקנה זו מזהות האל, התורה והאדם, אלא אולי בדוגמה זו:

שעל ידי התורה נבראו כל העולמות לכן כל העולמות הם בסוד אדם ישר כי התורה הוא האדם ממש כי יש בה רמ"ח מצוות עשה ושס"ה מצוות לא תעשה כמנין אבריו וגידיו של אדם ולכן היו תלויים כל העולמות והיו מתרופפים עד שנברא האדם שהוא היה גמר מלאכה ראשון למחשבה ואחרון למעשה נמצא כשהאדם מקיים מצוות עשה או ששומר עצמו ממצוות לא תעשה אזי מנהיר ומזהיר לכל העולמות ומקיימן כי התורה היא החיות של כל העולמות.<sup>46</sup>

במובאות אחרות שבהן קושר ר' אפרים מסדילקוב בין התורה לקב"ה, בין התורה לישראל, או מזהה את שלושתם כישות אחת, אין לדבר השלכה מובהקת על מעמדה של עבודת ה' הנורמטיבית או על מעמדה של העבודה בגשמיות.<sup>47</sup> זאת בניגוד לר' מנחם נחום מצ'רנוביל, שבהגותו על פי רוב יצרה זהות התורה עם ההווה כולה מושג תורה רחב הרבה יותר מהמשמעות השגורה והנורמטיבית, אשר הוחל גם על מעשי חולין ובכך עודד עבודה בגשמיות.

45 בעניין מקורה של זהות זו ראו תשבי, קב"ה אורייתא וישראל. בעמ' 482-484 מתייחס תשבי להופעתה של הנוסחה בכתבי ר' אפרים מסדילקוב, ומצביע על היעדרה מכתבי ר' יעקב יוסף מפולנאה, המגיד ממזריץ' ושאר תלמידי הבעש"ט מול שימושה הרחב והמגוון אצל ר' אפרים מסדילקוב. תשבי טוען כי מעמדה החשוב של נוסחת האחדות בדגל מחנה אפרים ניכר הן בריבוי המובאות והן באופני שימושה השונים וברעיונות שהמחבר כך עמה. לענייננו יש לציין, כי על אף הריבוי היחסי של ציטוט הנוסחה המשולשת אין היא משמשת כדי להדגיש את האימנציה של האלוהות בתורה או של התורה בעולם במידה המתקרבת למרכזיות של רעיון זה אצל ר' מנחם נחום מצ'רנוביל, אף שנוסחת האחדות המשולשת אינה מופיעה אצלו בגרסתה השלמה. כמו כן אין בכך כדי להדגיש את מרכזיותן של המצוות יותר מאשר אצל הוגים אחרים (ודאי שלא כמו אצל ר' יעקב יוסף מפולנאה, אף שאצל הלה נעדרת הנוסחה המשולשת), ואף לא להפך, כהצדקה מרכזית לעבודה בגשמיות באשר כל ההווה כולה, כל חפץ וכל מעשה הם תורה. עוד בעניין זהות קוב"ה, אורייתא וישראל, וכן זהות התורה והאדם, ראו לעיל פרק ב, סעיף 5 וההפניות שם.

46 דגל מחנה אפרים, עמ' ז.

47 ראו למשל שם, עמ' א: "שהתורה ממש הוא עצמות האדם הרי קודשא בריך הוא ואורייתא וישראל כולא חד", ומכאן נלמד כי ניתן להשיב נפש מישראל רק באמצעות קוב"ה ואורייתא, ועל כן "מה שאנו רואים שלפעמים משיבים נפש חולה על ידי רפואות או שמות וקמיע או סגולות על כרחך שהם ממש תורה"; שם, עמ' קח-קט נזכר כי "קודשא בריך הוא ואורייתא כולה חד" בהקשר לכך שכאשר לומד האדם תורה הוא משרה על עצמו שכינה. כן ראו שם, עמ' צד, קצג ועוד.

פה ושם נמצא אצל ר' אפרים מסדילקוב אמירות המדגישות את מעמדן הברור, הנעלה והנצחי של המצוות. לדוגמה, באחת מדרשותיו מקשה ר' אפרים על מאמר הגמרא כי "מצוות בטילות לעתיד לבוא" (נדה סא ע"ב) שהוא תמוה, שכן התורה היא נצחית וכל מצווה ומצווה הן חיות העולמות, ועל כן איך ייתכן שיתבטלו. ותשובתו משם הבעש"ט היא שהמצוות ימשיכו להתקיים, אלא שיעשו מתוך הזדהות פנימית לאור הבנת ערכן לקיום העולמות, ולא כציווי חיצוני. כדוגמה לכך מתייחס ר' אפרים מסדילקוב לאברהם אבינו, שהבין מעצמו את כל התורה: "שהשיג מצד השכל שורש חיות של כל מצווה ומצווה איך שהוא חיות נפשו".<sup>48</sup> אברהם אבינו, שבדרשות שונות<sup>49</sup> משמש מודל לעובד ה' בגשמיות, באשר בכל מעשי החולין שלו עבד את ה', משמש כאן (בעקבות חז"ל) דוגמה דווקא למי שקיים את התורה במצוותיה, את עבודת ה' הנורמטיבית, עוד טרם שניתנה, ומשמש בכך סמל גם לנצחיותה לעתיד לבוא, כשהפן הציוויי ייבטל אך המצוות כשלעצמן יישארו.

הגם שממספר מועט של דרשות, כאמור, עולה גישה המחזקת את מעמדן החובק כול, הבלעדי והתמידי של המצוות, לא מצאתי בהן אמירה מפורשת השוללת עבודה בגשמיות. נותר עוד לבחון, האם בדרשות שאינן דנות במצוות במובהק יש ביטוי לגישה המעודדת פרישות מעולם החומר באופן הסותר בפועל את רעיון העבודה בגשמיות. בהקשר זה ישנה התבטאות אחת הקוראת לאדם לקדש את איבריו על ידי כך "שירגיל עצמו מנעוריו לגרוע ממנו תאוות הגשמיות תאוות אכילה יתירה ושינה ותאוות משגל כי אם מה שהיא מן ההכרח ואז אפשר לו להיות הכ"ד ראשי אבריו קודש וממילא יתקדש כל רמ"ח איבריו... ויוכל לעבוד ה' ברוך הוא בדביקות גדול".<sup>50</sup> אך גם מובאה זו מתמקדת בתאוות הגשמיות ולא בעצם המעורבות בעולם החומר, ואין בה קריאה לאדם – כדוגמת מה שמופיע לעתים אצל ר' יעקב יוסף – לפרוש מן החברה, להתבודד, לא לעבוד, ולהתפרנס מיגיעם של אחרים, קריאה שמכוונת במובהק לראייה דיכוטומית של עולמות הרוח והחומר ולהתכחשות לגופניות ולפן האלוהי שבה. בחינת ההקשרים שבהם מופיע הביטוי "התפשטות מגשמיות" בדרשותיו של ר' אפרים מסדילקוב, ביטוי שיש בו פוטנציאל להבנה פרישותית, כפי שעלה מכתביו של ר' יעקב יוסף, אינה מוסיפה נדבך משמעותי: בניגוד למגיד ממזריץ', למשל, תופס ביטוי זה מקום שולי ביותר בהגותו של ר' אפרים מסדילקוב, ולמעשה קשה להסיק מסקנה בכיוון זה או אחר מהפעמים שבהן הוא מופיע.<sup>51</sup>

48 שם, עמ' קמה.

49 ראו לדוגמה פרק ו, סעיפים א.3, ג.3, ד.4.

50 דגל מחנה אפרים, עמ' קפג.

51 ראו שם, עמ' קנ, בדרשה שבה מציע ר' אפרים פירוש לפסוק "ויקרב את העולה ויעשה כמשפט" (ויקרא ט טז), ולאחר מכן מציע כיוון אחר מבלי לפרט: "ועוד נראה לפי עניות דעתי שיש רמז בזה הפסוק אל התפשטות הגשמיות כידוע". וכן שם, עמ' קעז-קעט: "שלח לך

בדרשותיו של ר' אפרים מסדילקוב אין לרעיון העבודה בגשמיות מעמד כה בולט ונעלה כזה שהעניק לו ר' מנחם נחום מצ'רנוביל. עם זאת יש להדרכה מעשית זו מקום מרכזי. דגמי העבודה בגשמיות המופיעים בדרשותיו של ר' אפרים מסדילקוב הם: עבודה בגשמיות בדיעבד, עבודה בגשמיות מלכתחילה, עבודה בגשמיות בין בדיעבד למלכתחילה, עבודה בגשמיות במעמד זה למצוות, עבודה בגשמיות כהכנה, עבודה בגשמיות כתוצאה. הדגמים שאינם מופיעים הם: עבודה בגשמיות בפיצול תודעה, עבודה בגשמיות במעמד נעלה על המצוות, עבודה בגשמיות באמצעות תודעת מצוות תמידית. אציין כי הדרשה המשמשת דוגמה יחידה לעבודה בגשמיות במעמד נעלה על המצוות, שמיחס ר' מנחם נחום מצ'רנוביל לבעש"ט, מופיעה בכתבי ר' אפרים מסדילקוב במובן הפוך בדיוק, השולל מהעבודה בגשמיות מעמד זה.<sup>52</sup> במרכזה של המפה מצוי, כרגיל, הדגם של עבודה בגשמיות מלכתחילה. כמו ר' יעקב יוסף, המגיד ממזריץ' ור' מנחם נחום מצ'רנוביל גם ר' אפרים מסדילקוב רואה באבות האומה מודל לעבודה בגשמיות.<sup>53</sup> ר' אפרים מצטט משם הבעש"ט מספר התייחסויות לעבודה בגשמיות מלכתחילה, הממוקדות בצדיק ואשר אין בהן הנחיה ברורה להמון.<sup>54</sup> אך בדרשות שהוא עצמו מוסיף בכיוון זה הוא מפנה את ההדרכה לעבוד את ה' בגשמיות הן להמון הן לצדיק (ולעתים דווקא לצדיק ולא להמון או דווקא להמון ולא לצדיק), ובמספר דרשות הגמענים אינם מוגדרים. ככלל אין ספק שדגם זה הוא הדומיננטי בדרשותיו של ר' אפרים מסדילקוב. עם זאת, בהשוואה להוגים האחרים שנדונו לעיל, מבחינה כמותית יש בכתבי ר' אפרים מסדילקוב פחות דרשות התואמות דגם זה (וגם סך כל הדרשות בכל דגמי העבודה בגשמיות נמוך יותר). כמו כן יש תחושה שמבחינה איכותית עצמתן של דרשות אלו, מידת הפירוט שבהן והמסר הכולל העולה מהן חלשים מן העולה מדרשותיהם של ר' יעקב יוסף, המגיד ממזריץ' וכוורדי ר' מנחם נחום מצ'רנוביל. פעמים רבות נזכרת התפיסה האימננטית בזיקה לעבודה בגשמיות מלכתחילה, כשבדרך כלל קשורה העבודה בגשמיות לנוכחותם של ניצוצות קדושים, אותיות או חיות אלוהית בהוויות החומריות. עדיין יש לציין כי ברוב הדרשות אין הנמקה ברורה או הסמכה ברורה של ההנחיה לעבוד בגשמיות לנוכחות האלוהית בארציות.

במעגל שני מצויים שני דגמים: מספר דרשות בדגם העבודה בגשמיות בין בדיעבד

אנשים (במדבר יג ב) תרגום של הפשיט וישלח, וזהו יש לומר שתפשיט ותסיר ממך כל האנושיות ויתור את ארץ כנען היינו שלא תשאיר לך רק מה שצריך לחיבור השכינה כביכול... יש בזה התעוררות להבין בבחינת התפשטות הגשמיות בשעת תפילה". בדרשה זו מקושרת התפשטות מגשמיות לתפילה, בדומה למקור הבעש"טני, ואין בה ביטוי לפרישות והתנכרות לחומר מחד גיסא, ואף לא רמז לרעיון העבודה בגשמיות מאידך גיסא.

52 ראו לעיל פרק ו, סעיף 5.א.

53 שם, ראש סעיף 3.ה.

54 שם, סעיף 3.א.

למלכתחילה, חלקן מביא ר' אפרים מסדילקוב בשם הבעש"ט וחלקן אינן מיוחסות לבעש"ט. מכל מקום, המוטיב החוזר בדרשות אלו הוא הימצאותו של האדם בסיטואציה שלא הוא בחר בה, כאשר עליו להבין שהקב"ה הוא ששלחו מלכתחילה שכן מוטל עליו תפקיד, כשבדרך כלל מדובר בהעלאת ניצוצות. דגם נוסף שיש מספר דרשות התואמות אותו הוא העבודה בגשמיות כתוצאה. שתיים מדרשות אלו מציגות עמדה קיצונית: באחת מהן מתאר ר' אפרים מסדילקוב משם הבעש"ט אפשרות לשרשר מעשה חולין לא רק למצווה שנעשית בעקבותיו, כי אם גם לעבודה בגשמיות (מדגם אחר) שבאמצעותה מעלים את מעשה החולין.<sup>55</sup> בדרשה השנייה נתפסת עבודה בגשמיות כתוצאה לא רק כאפשרות להרחבת עבודת ה' באמצעות הסמכת מעשה החולין לעבודה הנורמטיבית, כי אם כתנאי הכרחי לעבודה הנורמטיבית.<sup>56</sup>

בשולי מפת העבודה בגשמיות מצויות מספר דרשות התואמות כל אחת מהן דגם אחד: במקום אחד דן ר' אפרים מסדילקוב במה שנראה כעבודה בגשמיות בדיעבד, כאשר המודל הוא יוסף הצדיק שנקלע על כורחו לסיטואציה של התמודדות עם החומר ו"צלח" אותה, הן במובן של הצלחה והן במובן של ביקוע החומר לשם זיהוי החיות האלוהית שבו. ישנה דרשה אחת התואמת אולי את דגם העבודה בגשמיות במעמד זה למצוות, אך היא קלושה למדי ואינה מובהקת כדרשותיהם של המגיד ממזריץ' ור' מנחם נחום מצ'רנוביל התואמים דגם זה, וגם אינה מציעה תפיסה רחבה המאפשרת הכללה או הרחבה של הרעיון. גם את דגם העבודה בגשמיות כהכנה מאכלסת דרשה אחת, המתארת פעולה בסגנון הבנת הרמב"ם את "בכל דרכיך דעהו", כלומר פעילות גשמית שעניינה שיהיה לאדם כוח לעבודת ה', אך מיד לאחר מכן מציע ר' אפרים מסדילקוב פשר עמוק יותר לאותו מעשה, שהוא רואה בו "שורש הדברים", והוא שבמעשה זה מעלה האדם ניצוצות קדושים מענייני החולין עצמם. יוצא כי הדוגמה היחידה של עבודה בגשמיות כהכנה נתפסת על ידי ר' אפרים מסדילקוב במהותה הפנימית כעבודה בגשמיות מלכתחילה.<sup>57</sup>

לסיכום, התחושה העולה מעיון בפרישת דגמי העבודה בגשמיות אצל ר' אפרים מסדילקוב, ומתוכניהן של הדרשות השונות בפרט, היא כי גם בנושא זה — כמו ביחס לאימננציה — לא נשא ר' אפרים מסדילקוב בשורה חדשה, לא צבע את הרעיון הבעש"טני בגוון אופייני מובהק, ואולי אף העניק לו חיוורון מה והשטיח במעט את עיקרי דבריו של הבעש"ט.

במיפוי דגמי העבודה בגשמיות של הבעש"ט מצוי היה דגם העבודה בגשמיות מלכתחילה במרכז, במעגל השני הייתה העבודה בגשמיות בדיעבד וכן דגם הביניים שבין בדיעבד למלכתחילה, ובשוליים עבודה בגשמיות כהכנה וכתוצאה וייתכן שגם

55 שם, סוף סעיף 8.א.

56 ראו שם, סעיף 8.ה.

57 שם, סעיף 7.ז.



דגמים נוספים. בסך הכול נטען שם כי אצל הבעש"ט תופסת העבודה בגשמיות נפח משמעותי ביותר, שכן בעיקרה היא פונה לכל אדם בכל זמן ליזום מלכתחילה עבודה בגשמיות, כך שתחום החולין נצבע כולו בצבע של עבודת קודש. אשר למשקלה של העבודה בגשמיות, עמדתי על כך שהבעש"ט מעניק לה בדרך כלל מעמד עצמאי אך משני, באשר היא אינה עולה למדרגת העבודה הנורמטיבית. מיפוי זה, כך נאמר לעיל, משקף גישה מרכזית, המשמרת את ממשות ההווה על הפלורליזם שבה, ועל הגבולות וההייררכיות שבתוכה. במסגרת תפיסה זו מצטיירת האימננציה האלוהית כנוכחות "מפוזרת", הייררכית ולעתים סלקטיבית, הכרוכה בעבודה דתית שיש בה שילוב של עבודת ה' במצוות – שהיא הנחת יסוד בלתי מעורערת – עם עבודה בגשמיות.

עד כאן נכונים הדברים גם באשר לר' אפרים מסדילקוב, אשר גם במפת דגמי העבודה בגשמיות שלו מצויה העבודה בגשמיות מלכתחילה במרכז, כאשר מספר מועט של דרשות בדגם שבין בדיעבד למלכתחילה ודרשה אחת של עבודה בגשמיות בדיעבד מסייגות אותה במעט. כמו כן גם אצלו היה מקום שולי לעבודה בגשמיות במעמד בלתי עצמאי, וגם דגמים אלו (של עבודה בגשמיות כהכנה או כתוצאה) קיבלו אופי שקירב אותם לדגם העבודה בגשמיות מלכתחילה. על אף הדמיון שונה הגותו של ר' אפרים מסדילקוב בנקודה מרכזית שאינה ניכרת ממיפוי דגמי העבודה בגשמיות, מאחר שהיא מצויה מעבר למפה זו. בתורת הבעש"ט יש מקום, לצד העבודה בגשמיות התואמת את חוויית האימננציה האלוהית ה"מפוזרת", לגישות פריפריאליות. המשמעותית שבהן היא הגישה האחדותית שבמסגרתה נחוה העולם כבלוע באלוהות, והאימננציה האלוהית היא שוויונית וטוטלית באופן המקיים תודעה מוניסטית, אקסמיסטית, דטרמיניסטית, של אלוהות לא פרסונלית שלא מתבקש לעבוד אותה במצוות ולא בגשמיות, אלא להתאחד באין־סופיותה המוחלטת. גישה זו, על אף הפריפריאליות שלה בהתייחס למפת דגמי העבודה בגשמיות, בהיותה שוללת במהותה את העבודה בגשמיות, היא – בהייררכיה הכוללת של המערכת האקזיסטנציאליסטית – מושא השאיפות של המיסטיקן. מרכזיותה של חוויה דתית זו על התאולוגיה והעשייה הדתית (או אי־העשייה) הכרוכות בה ניכרה בדיון על התפיסה האימננטית בהגותו של הבעש"ט, והודגש שם כי על אף שוליותה מבחינת היקף האנשים והפעמים שבהם היא ממומשת מצויה היא במוקד כמיהתו והדרכתו של הבעש"ט. בכתבי ר' אפרים מסדילקוב, לעומת זאת, אין למגמה זו כל ביטוי, והשאיפה המרכזית החוזרת בדרשותיו היא שאיפת הייחוד על מובניו השונים, שאיפה העולה בקנה אחד עם מרכזיותה של העבודה בגשמיות מלכתחילה בהגותו.

ר' אפרים מסדילקוב אינו מפתח את גרעיני הרעיונות הבעש"טיים בכיוונים שאליהם מושכים ר' יעקב יוסף מפולנאה והמגיד ממזריץ'. שני תלמידים אלו של הבעש"ט התמודדו כל אחד בדרכו עם חוויית האחדות וההיבלעות באלוהות האין־סופית, באופן שניכר הן בביטוייה של התפיסה האימננטית בדרשותיהם והן במפת דגמי העבודה בגשמיות העולה מכתביהם. אצל ר' יעקב יוסף זוהתה לעיל דיאלקטיקה



בוטה בין הכמיהה לאחדות שמעבר ללבושים לבין הצורך לתפקד בתוך הלבושים ולשמר אותם. תנועה זו בין הקטבים אחראית למורכבותו של המבנה שיוצר ר' יעקב יוסף, על האופי החריף של החוויה המוניסטית-אקוסמיסטית המתוארת אצלו, לצד ריבוי הסייגים בדמות גדרותיו של עולם נורמטיבי דיכוטומי והייררכי, המתבטאים בהופעותיו השונות של רעיון העבודה בגשמיות בהגותו, בעיקר בהשוואה לשורשיו אצל הבעש"ט. באותו אופן הובהר לעיל כיצד מבכר המגיד ממזריץ' להגביר דווקא את נפחה ואת משקלה של העבודה בגשמיות, השלובה במשנתו באופן הדוק בתודעת האימננציה האלוהית השורה בכול, ובחווית הנוכחות האלוהית של האדם העובד בגשמיות, בניגוד למגמה הדיכוטומית שאליה מושך ר' יעקב יוסף. הגם שהמגיד ממזריץ' אינו מתאר את החוויה המיסטית בקיצוניותה המוחלטת כפי שמתאר אותה ר' יעקב יוסף, הוא מכון אליה בכל דרך אפשרית, ומבחינת ההדרכה המעשית הוא מרחיק לכת מר' יעקב יוסף באותן דרכים שסלל הבעש"ט.

בהשוואה לר' יעקב יוסף ולמגיד ממזריץ', אצל ר' אפרים מסדילקוב אין ניכרת מגמה הממתנת או מגבירה את נפחה ומשקלה של העבודה בגשמיות, ביחס לבעש"ט. ודאי וודאי שאין הוא הולך בדרכו של ר' מנחם נחום מצ'רנוביל, המעצים עוד יותר את הדומיננטיות של עבודת ה' בגשמיות, בעיקר לאור המוטיב של זהות האל והתורה ותפיסת ההווה כולה כתורה אין-סופית. ניתן היה לכאורה לזהות מכנה משותף לר' מנחם נחום ולר' אפרים, באשר שניהם מעמידים בקדמת הבמה אימננציה פלורליסטית, פרסונליות וכד', ואינם כמהים אל ההיבלעות באין. אך בעוד אצל ר' מנחם נחום הופך הרעיון של אימננציה בתורה ליסוד העיקרי והמוכיל, והוא קושר סביבו את העבודה בגשמיות ותואם את המגמה של עידוד חריף ומסיבי של עבודה בגשמיות, דומה כי ר' אפרים אינו מציע חלופה ממשית להיבט המוניסטי והאקוסמיסטי שאימצו ר' יעקב יוסף מפולנאה והמגיד ממזריץ' מהבעש"ט.

ייתכן כי אינני עושה צדק עם הגותו של ר' אפרים מסדילקוב בתביעתי למצוא בה חוט שדרה, יסוד מארגן שיעניק פשר כלשהו לביטוייה של האימננציה ולהופעות השונות של עבודה בגשמיות בדרשותיו, ולקשר בין השניים. ייתכן כי אין מקום להשוואה עם משנותיהם של ר' יעקב יוסף מפולנאה, המגיד ממזריץ' ור' מנחם נחום מצ'רנוביל, שהדגישו כל אחד מהם מגמות מסוימות ודחקו לשוליים מגמות אחרות, באופן שהקל על זיהוי אופן ההתייחסות שלהם לדברי הבעש"ט. אזכיר כי בכל זאת ישנו מוטיב בולט של התפיסה האימננטית העולה מדרשותיו של ר' אפרים מסדילקוב, רעיון הייחוד, שאת זיקתו לעבודה בגשמיות ניתן אולי לנסח כך: כהוגה הממוקד אך ורק באימננציה ה"מפורת", הפלורליסטית, הקיימת בעולם של גבולות, ניגודים והייררכיות, והקורא לאדם לחבר בכל דרך אפשרית את חלקיה הפזורים של האלוהות הנוכחת בעולם, ליצור זיקות רבות ככל האפשר בין פרטי ההווה השונים לבין עצמם ובינם לבין האלוהות, הוא קורא לעבודה בגשמיות מלכתחילה עם מעט הסתייגויות. אולי דווקא משום שאין הוא נושא עיניו אל עבר אימננציה כוללת יותר וחווית אחדות

דרמטית יותר, ודוקא משום שהוא אינו טוען שהאחדות כבר קיימת במציאות ברובד עמוק יותר (בין שהכוונה לאחדות המוניסטית ובין שהכוונה לאחדות מורכבת כשל אורגניזם בנוסח ר' מנחם נחום מצ'רנוביל), הוא פחות נלהב באופן כללי מההנחיה לעבוד את ה' בגשמיות. כך או כך דומה כי אי אפשר להתעלם מהעובדה, כי למול מרכזיותו של רעיון העבודה בגשמיות ואופי ההתמודדות עמו בכתבי ההוגים האחרים שדגתי בהם מחוויר הדיון של ר' אפרים מסדילקוב בסוגיה זו ומותיר תחושה של רעיון רופף משהו שאין מאחוריו שכנוע פנימי עמוק.

## פרק יב

### עברה לשמה

#### 1. גבולות העברה לשמה ומקורותיה

סוגיה נוספת שראוי להתייחס אליה במסגרת הדיון בטיב הזיקה בין הרעיון האימננטי לבין ההנהגה הדתית המעשית היא סוגיית העברה לשמה. עניין זה נושק לעבודה בגשמיות, בהיותו דן בהענקת ערך דתי לפעולות שאינן בתחום העשייה הדתית הנורמטיבית, אך הוא חורג לחלוטין מתחום הדיון עד כה, מאחר שמדובר במעשים הנוגדים את הנורמה באופן מובהק, ולא כאלה שהיחס אליהם עשוי להיות אינדיפרנטי. עברה לשמה אינה מרחיבה את העשייה הדתית מן המצוות לעבר השדה הניטרלי, החולי, אלא מצויה כל כולה במסגרת האיסור וההיתר הנורמטיביים, והופכת את האיסור להיתר או אף לחובה. על אף השוני המהותי ייתכן דמיון מצד הזיקה לרעיון האימננטי, שכן אם בעולם דתי שבו האל נוכח בכל אתר ואתר יש פוטנציאל לחוות נוכחות זו באופנים שונים ולהתקשר עם האלוהות בדרכים רבות ומגוונות, באופן שעשוי לערער על בלעדיותן של המצוות ברמה זו או אחרת, הרי שקיימת אפשרות עקרונית למצוא את האלוהות ולעבדה גם באמצעות היפוכה של המצווה – בעברה.

כמו לעבודה בגשמיות כך גם לרעיון של עברה לשמה ישנם שורשים טרום-חסידיים. לעיל<sup>1</sup> הובאו דוגמאות מספר מכתביהם של המאירי וספורנו, וכן אזכור מהשל"ה, שהגותו השפיעה באופן ישיר על החסידות. בנוסף ישנם מקורות הנזכרים מפורשות בהגות החסידית; למשל, במספר דרשות של ר' יעקב יוסף מפולנאה מצוטטים ר' משה אלשיך ור' יוסף יעבץ, כפי שיובא להלן. גורם משמעותי שיש לבחון את השפעתו על ההגות החסידית בנושא זה הם רעיונות המופיעים בספרות השבתאית. לא כאן המקום להיכנס לעומקה של סוגיית הזיקה ההיסטורית שבין השבתאות והחסידות, שכבר הפכו בה רבות,<sup>2</sup> אך אזכיר בקצרה מספר היבטים של רעיון "עברה לשמה" השבתאי מבחינה

1 פרק ד, סעיף 8.

2 ראו, לדוגמה, אליאור, המשכיות היסטורית, בעיקר עמ' 312-315. במאמרה טוענת אליאור נגד השוללים את הקשר הלינארי שיצר גרשם שלום בין הקבלה הלוריאנית, השבתאות

פנומנולוגית, קודם לאפיון המבעים של רעיון זה בהגות של ראשית החסידות. גרשם שלום, במאמרו הידוע "מצווה הבאה בעבירה", סוקר את האנטינומיזם והניהיליזם השבתאי והפרנקיסטי בהקשר של זמנם, וכן כפתח למהפכה ההיסטורית של ההשכלה והחילון. שלום קובע נחרצות כי היחס החיובי לעברה ול"מעשים זרים", שהפך לאחד המאפיינים המהותיים של השבתאות לגווניה, יסודו בראש ובראשונה בצורך של המאמינים להצדיק את המרתו של שבתי צבי ואת התעכבותה של הגאולה החיצונית.<sup>3</sup> התשובה הפרדוקסלית שניתנה להמרת המשיח ולעובדה שהגאולה עדיין אינה ניכרת הייתה מבוססת על הרעיון הלוריאני של העלאת הניצוצות מבין הקליפות. הטענה הייתה, כי הגאולה תושלם אך ורק משיחולצו כל הניצוצות, וכי בזמנם יש לפנות דווקא אל הניצוצות השקועים בעומקיה של הטומאה, הווה אומר בקרב אומות העולם. כך הוסברה התנהגותו של שבתי צבי כירידה צורך עלייה. תפיסה זו הייתה מוסכמת על השבתאים כולם, והדעות ביניהם היו חלוקות רק בנוגע לשאלה האם זהו תפקידו הבלעדי של המשיח, או שמא זוהי דרך לכלל העם.

רעיון העלאת הניצוצות השבויים בקליפות הפך את העברה לציווי אלוהי חדש שקיבל המשיח, למצווה. על פי שלום קיבלה תורה זו הצדקה במסגרת הפסיכולוגיה האנושית, שלפיה צריכה להיות סתירה בין המעשה הנגלה לנסתר. לפיכך עברה בחיצוניות נחשבת מצווה בפנימיותה, שבכוחה מתקן האדם את העולמות: "המעשה שאדם עושה כלפי חוץ, לעיני העולם, אינו המעשה האמיתי. המעשה האמיתי שהוא

והחסידות כשלושה שלבים של תהליך אחד. אליאור קובעת כי לא ייתכן שמישהו במקומות צמיחתה של החסידות היה נתון מחוץ למעגל השפעתה של השבתאות במידה זו או אחרת, מבחינה היסטורית או רוחנית. תרומת השבתאות לחסידות, על פי אליאור, ניכרת במספר תחומים: בעניין שבירת גבולות, עלייתן של תפיסות מיסטיות ואקסטטיות, ייסוד דגם של מנהיגות כריזמטית, והרחבת האופק של הדיון הספיריטואלי. לענייננו חשובה קביעתה, כי הספיריטואליזם החסידי שחתר תחת הסדר הקיים ושהעדיף כוונה על פני מעשה ודאי הושפע מתפיסות שבתאיות, למשל בעניין מעמד העברה, כפי שמתבטא במושגים כעברה לשמה, ירידה צורך עלייה, ירידת הצדיק ועוד.

כדוגמה פרטית לטענת הקשר בין שבתאות לחסידות ראו מאמרו של ישעיה תשבי, "בין שבתאות לחסידות" (בספרו נתיבי אמונה ומינות), שבו הוא דן בכתביו של ר' יעקב קופיל, מקובל שבתאי שהיה נערץ על ראשי החסידות. תשבי רואה בו גשר חי בין השבתאות לחסידות, ומעריך כי בהמשך המחקר עשויים להתברר קשרים נוספים, עד כדי כך ש"יתכן ויתברר, שהחסידות לא קמה מעבר לתחום השבתאות הכושלת כתנועה שכנגד, אלא נולדה כתמורה פנימית בתוך השבתאות עצמה" (שם, עמ' 226).

3 שלום, מצווה הבאה בעברה, עמ' 23, 47. ככלל טוען שלום, כי כל מהלך התנועה השבתאית — החל במעשיו הזרים של שבתי צבי טרם המרתו, דרך המרתו וציוויי השונים והמפתיעים למאמיניו, שהיו כרוכים בהמרה, וכלה במותו הבלתי צפוי — הוא מהלך של התרחשויות ובעקבותיהן תגובות תאולוגיות שונות. ראו שלום, שבתי צבי, עמ' 103, 117, 182, 583, 599-601, 678, 787-793.

נסתר צריך שיהיה בו כדי לבטל את מעשה השקר שבנגלה. נתחלפו המשמרות: קודש נעשה חול וחול נעשה קודש.<sup>4</sup> תורה זו הצטרפה לרעיון נוסף שיש לו שורשים עוד בספרות חז"ל, אף שבאופן תאורטי בלבד, כמובן, והוא רעיון ביטול המצוות לעתיד לבוא,<sup>5</sup> וכן לתפיסה שהמשיח עתיד לתת תורה חדשה. כאן נשתלבו גורמים ממקורות נוספים, כגון תורת השמיטות הקבלית, הטוענת שהתורה אמנם נצחית, אך בכל תקופה ותקופה יש לה גילוי אחר, באופן שמה שמוגדר כאסור בשמיטה הנוכחית, שמיטת הדין, עשוי להיות מותר בשמיטה שלאחריה, שהיא שמיטת הרחמים. רעיון זה, לצד ההבחנה בין "תורה דבריה" לבין "תורה דאצילות", ששורשיה עוד בתיקוני הזוהר, עם השכנוע העמוק שתקופתם היא אכן תקופת מעבר דרמטית מן השלב ההיסטורי הגלוי לתקופת הגאולה, היוו מצע להצדקת קיום מלכתחילה של חטאים שונים בקרב הקבוצות השבתאיות לגוניהן, החל בביטוי מצומצם אצל השבתאים המתונים וכלה בניהיליזם המוחלט של הפרנקיסטים. באופן כללי טוען שלום, כי רעיון קדושת החטא נומק בהגות השבתאית באופנים שונים ואף סותרים: יש הסוברים שבעולם החדש העילאי אין חטא כלל, ועל כן הכול מותר וקדוש, ולעומתם אלו המזהים עדיין הבחנה ברורה בין מצווה ועברה, ודורשים לרמוס את הערכים הישנים ולעבור עברות במכוון כדי לבטל את הסדר של תורת הבריאה ולקדם את המעבר לקראת תורה דאצילות. באותו אופן ישנם המשתמשים בטרמינולוגיה הלוריאנית כדי לקבוע שיש להוציא את הניצוצות הקדושים מן הקליפה כך שלא תישאר בה חיות, לעומת אלו הסוברים שיש למלאה קדושה עד שתתפקע. ככלל קובע שלום, כי "הגוון הנפשי שבמעשה ה'עברה לשמה' או ה'מצוה הבאה בעבירה' הוא שונה מאוד, והצד השווה בכולם שהעברה מתקדשת".<sup>6</sup>

כדאי לעמוד בנקודה זו על מספר הבדלים מהותיים בין היחס לעברה בתנועה השבתאית לבין היחס אליה בחסידות. ראשית, קדושת החטא היא אחד מעמודי התווך בספרות השבתאית, וכאמור לעיל על העיקרון עצמו לא היו עוררין, והדעות חלוקות

4 שלום, מצווה הבאה בעברה, עמ' 36-37.

5 השבתאים השתמשו במאמרים התלמודיים "מצוות בטלות לעתיד לבוא" (נדה סא ע"ב), "ביטולה של תורה זהו קיומה" (מנחות צט ע"ב), "גדולה עבירה לשמה ממצווה שלא לשמה" (נזיר כג ע"ב) וכד' בהוראה חדשה משלהם.

6 שלום, מצווה הבאה בעברה, עמ' 40. עוד בעניין ההצדקות השונות למעשי החטא ראו שלום, שבתי צבי, עמ' 240-252 באשר לתאוריה של מאבק בקליפות ביחס למעשים הזרים, עוד לפני ההמרה של שבתי צבי; שם, עמ' 256-260 (מתן תורה חדשה), 685-693 (ירידת המשיח לקליפות), 694-707 (נשמת המשיח מעבר לטוב ולרע, תורת השמיטות, ועוד). יהודה ליבס דן ביחסו של שבתי צבי עצמו להמרת דתו (ליבס, סוד האמונה השבתאית, עמ' 20-34). הוא עומד על ההבדל בין התאוריה העצמית שלו, המבוססת על ציווי של האל האישי שהיה לשבתי צבי קשר אינטימי אחר, לבין הסבריו של נתן העזתי למעשיו של המשיח, לאור פיתוחו לקבלת האר"י האימפרסונלית.



היו באשר לאופן הצדקת התאורטית או למידת יישומו. אצל הצדיקים החסידיים, לפחות אלו שיוזכרו להלן, ההוגים שפעלו בראשיתה של התנועה, תופס רעיון העברה לשמה לכל היותר מקום שולי עד מאוד. מספר מועט של דרשות מתייחסות לרעיון זה, והדיון בהן ממוקד על פי רוב בדוגמה זו או אחרת, וודאי לא בהצדקה כוללת וגורפת של התנהגות אנטינומיסטית. אדרבה, כבר הוכח לעיל בראשיתו של כל סעיף שדן בדגמי העבודה בגשמיות במשנתו של אחד ההוגים, עד כמה ברורה ומוחלטת הייתה המחויבות הראשונית לדתיות הנורמטיבית, לתורה ולמצוות כפי שנמסרו מדורי דורות. גם במקרים שבהם נדון רעיון התורה הרחבה והאין-סופית, או התורה הנסתרת, זו שלפנים מהרובד הגלוי הנורמטיבי, היה מדובר על פי רוב בהרחבת המחויבות הדתית לעבר התחום הניטרלי, תחום החולין, ולא עלתה תפיסה השוללת למעשה את המחויבות ההלכתית לאור מבט חודר יותר לנבכי התורה.

שנית, יש הבדל תהומי בעניין מהותו של החטא בין התורה השבתאית לבין החסידות. לאור תיאורו של גרשם שלום ניתן לסכם ולומר, כי בשבתאות היו שתי גישות עקרוניות ליחסי המצווה והעברה. על פי הגישה האחת העת היא כזו של ביטול מצוות, של תורה חדשה שבה אין חטא כלל והכול מותר וקדוש, כלומר גישה המטשטשת לחלוטין את הפער שבין מצווה לעברה, והרואה בחטא מעשה הרצוי בעיני האל ככל מעשה אחר. על פי הגישה האחרת הסתירה ההכרחית בין המעשה הגלוי לנסתר הופכת את העברה למצווה ולהפך, או – בגרסה שונה – כדי לקדם את המעבר מ"תורה דבראיה" ל"תורה דאצילות" יש לעבור עברות ולרמוס את הסדר הישן. הווה אומר, על פי גישה זו, התהום שבין מצווה לעברה עדיין פעורה, אלא שיש לבצע היפוך תפקידים ולקדם את החטא באשר הוא חטא דווקא. בהמשך לאמור לעיל בדבר המחויבות הבסיסית לתורה ולמצוות בחסידות נראה להלן, כי גם בנוגע לעברה לשמה הנחת היסוד השוללת את החטא והתובעת להימנע ממנו עודה בתוקף. בהגות ראשית החסידות לא ייתכן מצב שהחטא יוגדר כמעשה סתמי או כמצווה באופן עקרוני מלכתחילה. החטא עשוי להיות רצוי והעברה תיתפס כמעשה לשם שמים בנסיבות מקומיות מסוימות החורגות מהסדר הקיים ולא בנסיבות ההופכות אותו על פיו.

ניתן עדיין לומר, כמובן, כי מבחינה היסטורית אפשר טשטוש הגבולות עד כדי ניהיליזם, שחוללה השבתאות, להוגים החסידיים – שנסוגו מעמדה זו – לקיים בכל זאת מידה מסוימת ומוגבלת של אנרכיזם דתי, שקודם לכן היה מצטייר כחמור הרבה יותר. גם אם טענה זו נכונה היסטורית, הרי שאין בה כדי לעמעם את ההבדלים הפנומנולוגיים.

נקודה נוספת שחשוב להתייחס אליה נוגעת בזיקה בין המעשה הדתי לבין הרעיון האימננטי. שלום מזהה מהלך ברור ביותר מתתא לעילא, כלומר מעולם המעשה אל עולמות הרוח, מהלך שלפיו המציאות ההיסטורית של משיח שהמיר את דתו (כלומר חטא באופן בוטה ביותר) ושל התמהמהות הגאולה החיצונית הובילה למציאת הצדקה תאורטית – בין השאר – בתורת העלאת הניצוצות מעמקי הקליפות. משמע,

ההתנהגות הדתית הבלתי נורמטיבית מצאה לגיטימציה רעיונית בתפיסה של נוכחות יסודות אלוהיים בדמות הניצוצות הקדושים גם במקומות הטמאים ביותר. לעיל הוצע, בנוגע לחסידות, שלא לבחור תיאור של מהלך חד-כיווני שלפיו המעשה גורר את התאוריה או להפך, המעשה נגזר מן התאוריה, כי אם לדון במכלולים קיומיים של תאוריה, חוויה ומעשה. מכל מקום, יש לתת את הדעת על הזיקה שקיימת, לדעת שלום, בין ביטוי מסוים של הרעיון האימננטי, הניצוצות הקדושים שבקליפות, לבין קדושת החטא. עם זאת צריך לזכור, ששימוש זה ברעיון האימננטי אינו מרחיב את גבולות העשייה הדתית באותו אופן שעושה זאת העבודה בגשמיות, אלא הופך את המושגים על פיהם. יש כאן עניין אך ורק באימננציה האלוהית שבעומק הטומאה, ולא בנוכחות מקפת כול של "לית אתר פנוי מיניה", "מלא כל הארץ כבודו" וכדומה. ככלל ניתן לומר, שלרעיון האימננטי היה מקום שולי בהגות השבתאית, בוודאי ביחס למרכזיותו בחסידות.<sup>7</sup>

לסיכום, ניתן לאפיין את רעיון העברה לשמה או קדושת החטא בספרות השבתאית במספר נקודות: (א) עשיית חטא בכוונה תחילה נתפסה כמעשה דתי ראוי, אם עבור המשיח בלבד ואם גם עבור מאמיניו. (ב) סוגיה זו תופסת מקום מרכזי ביותר – כמותית ואיכותית – בהגות השבתאית לגווניה. (ג) העידוד לחטוא נסמך על אחת משתי גישות: הראשונה, שלפיה התורה בטלה וכל מעשה מותר וקדוש, והשנייה, השואפת לקדם את ביטול התורה ולשם כך קוראת לחטוא במכוון. בין כך ובין כך זוהי שלילה מוחלטת של העמדה הנורמטיבית המסורתית. (ד) אחד היסודות הראשיים שעליהם הושתתה הצדקת העברות הוא רעיון העלאת הניצוצות מבין הקליפות, תוך העצמת הביטוי המעשי האנטינומיסטי של תורה זו באמצעות הטענה שהעת היא עת סוף הגלות, ועל כן הניצוצות שנותרו שריים בעומק הטומאה, ולשם יש לרדת כדי להעלותם. (ה) אף שתורת העלאת הניצוצות הקדושים היא ביטוי של הרעיון האימננטי ועשויה לשמש בסיס לתפיסה נרחבת יותר של אלוהות אימננטית, בהגות השבתאית לא זכה נושא זה לפיתוח משמעותי. בכל אחת מנקודות מרכזיות אלו יש שוני מהותי בין השבתאות ובין החסידות.

חוליה מרכזית נוספת שיש להצביע עליה קודם לדיון במקורות החסידיים היא ספרות המוסר והדרוש שנכתבה בימי צמיחת החסידות ובראשית התפשטותה. בסוגיה זו דן בהרחבה מנדל פייקאד' וטוען שוב ושוב נגד הקישור הפשטני מדי לטעמו של

7 הדבר ניכר מאופיין הרבגוני ואף הסותר של התורות השונות שליוו את השבתאות מראשית דרכה, תורות שחלקן נזכרו ברמז בהערה הקודמת, ומשוליותו היחסית של הרעיון האימננטי בתורות אלו. גם "סוד האלוהות" של שבתי צבי, שיש בו היבטים אימננטיים מסוימים ואפילו – כפי שמכנה זאת גרשם שלום במקום מסוים – פנתאיזם מיסטי, אינו הבסיס ההגותי של התנועה השבתאית, ואינו חוט המקשר את המעשים הזרים והעברות לתפיסה אימננטית דווקא. (בעניין "סוד האלוהות" ראו שלום, שבתי צבי, עמ' 95-99, 776-785).

החסידות לשבתאות, ובזכות התזה שלפיה הן החסידות והן השבתאות ניזונו ממקורות קודמים ופיתחו אותם גרעינים לכדי פרות רעיוניים שונים בתכלית.<sup>8</sup> כאמור לעיל, אין מגמת הדברים כאן להכריע בנוגע להשתלשלות ההיסטורית של תפיסות ורעיונות, הגם שיש חשיבות רבה למסורות השונות שמהן שאבה ההגות החסידית בבואה לשרטט את קווי הגבול העצמיים שלה. בהקשר הנוכחי יש עניין במגוון הביטויים של רעיון העברה לשמה שמזהה פייקאז' במקורות טרום-חסידיים שונים שהיו בסמיכות זמן ומקום, כרקע פנומנולוגי נוסף לבחינת המבעים של רעיון זה בחסידות (שפייקאז' עצמו נותן עליהם את הדעת, בעיקר תוך ניתוח דרשות של ר' יעקב יוסף מפולנאה). עברה לשמה, בהצעת דבריו של פייקאז', היא סעיף לא גדול הכלול בקטגוריה רחבה הרבה יותר, המכונה "רדיקליזם דתי". תחת כותרת זו כולל המחבר רעיונות כגון עברה לשם תשובה, עבודת ה' באמצעות היצר הרע, העלאת מידות רעות, העלאת מחשבות זרות, וירידת הצדיק לשם העלאת ההמון. במקרים שונים ואצל הוגים שונים קשורים הנושאים הללו יחדיו, וקשה לפרק את החבילה לגורמיה. עם זאת, אופי דיונו של פייקאז' לוקח את הקורא למחוזות שחלקם רחוקים במידה זו או אחרת מעיקר ענייננו, דווקא משום שהוא כה מקיף וכולל. למשל, העלאת המחשבות הזרות, נושא אשר לא נכלל לעיל בדיון בעבודה בגשמיות. ניתן היה לכלול אותו בדיון להלן לאור קיומם של מספר קווי דמיון, מחד גיסא, אך מאידך גיסא הוא חורג מהתחום הצר של עברה לשמה בהיותו ממוקד במחשבה ולא במעשה, ובמחשבה שעשויה להיות תמימה וניטרלית ולא דוקא הרהור עברה. על כן דומה כי במסגרת הטיפול הנוכחי בסוגיית עברה לשמה בהגות החסידית, כהשלמה לדיון העיקרי בעבודה בגשמיות, אין מקום לפתח סוגיה זו. עניין נוסף שפייקאז' מרחיב עליו את הדיבור במסגרת הרדיקליזם הדתי, ואשר לא יטופל להלן, הוא העברה לשם תשובה. פייקאז' עומד על שורשיו המסועפים של רעיון זה לפני השבתאות וכן על גלגוליו בהגות השבתאית.<sup>9</sup> אשר לחסידות הוא מצטט את התנגדותו של הבעש"ט לעברה מלכתחילה לשם תשובה, כפי שמובא אצל ר' יעקב יוסף מפולנאה, וכן את שלילתו המוחלטת של רעיון זה אצל ר' יעקב יוסף עצמו, אף שווריאציה מרכזית על רעיון זה מופיעה אצל ר' יעקב יוסף בהקשר לירידת הצדיק על מנת להעלות את ההמון.<sup>10</sup> בין הרעיון של עברה צורך תשובה כשלעצמו לבין הרעיון האימננטי אין כל זיקה נראית לעין, לא באופן עקרוני, באשר הבסיס לעברה צורך תשובה הוא חשיבותה של מצוות תשובה ותלותה בחטא, כלומר הפרדוקס של פגיעה בנורמה לשם קיומה המלא, ואף לא באופן מעשי, בכתביו של מישוהו מבין ההוגים הנזכרים בסקירתו של פייקאז'. מכיוון שכך, וכן משום שוליותו עד כדי היעדרותו של עניין זה בתורות החסידיות שבחנתי, לא יטופל אף

8 פייקאז', בימי צמיחת החסידות, עמ' 179-195, 205, 253, 277-279, 299-302.

9 שם, עמ' 175-200.

10 שם, עמ' 200-203.

נושא זה כשלעצמו, אלא במסגרת ירידת הצדיק, שאין כל הכרח לראותה דווקא דרך ההקשר של עברה צורך תשובה. נותר לעיין, אם כן, בסוגיות של עבודת ה' ביצר הרע, העלאת המידות הרעות וירידת הצדיק, כפי שהן מופיעות בספרות המוסר והדרוש שבסביבת החסידות ובהגות של ראשית החסידות עצמה.

לעניין ההוראה לעבוד את ה' גם ביצר הרע מזהה פייקאז' את המקור החשוב ביותר בדברי השל"ה.<sup>11</sup> לדבריו ניכר חותמו של השל"ה בספרי דרוש ומוסר מחוץ לחסידות<sup>12</sup> וכן בכתבי החסידות, אף שר' יעקב יוסף והמגיד ממזריץ' אינם מזכירים אותו במפורש. פייקאז' מדגיש כי השל"ה לא חידש רעיונות אלו, וכי קיימים מקורות קדומים יותר, כגון אצל ר' יצחק דמן עכו, בכתבי חסידי אשכנז ועוד, אך הוא היה צינור מרכזי להזרמת הרעיונות בתקופתו ובסביבתו. השל"ה מדריך להשתמש בחשק לעברה כדי להגביר את עבודת ה', על ידי כך שהאדם יחשוק בדבר אסור ואז יכבוש את יצרו ויפנה לקיום מצווה. כמו כן הוא דן בשימוש במידות מגונות לתכליות נעלות ומגדיר זאת כהפיכת זדונות לזכויות. העלאת המידות מצויה על הגבול שבין עבודה ביצר הרע לבין עברה לשמה ממש, שכן בשימוש בחשק לעברה עדיין לא עשה האדם חטא אלא רק עורר עצמו לקראת חטא, ואילו המידות, אף שאינן מעשים ספציפיים, כי אם תכונות, יש בהן היבט אקטיבי ממשי בהיותן קווים מנחים לעשייה בפועל.<sup>13</sup> השימוש בהוראת השל"ה בספרי דרוש ומוסר שנתחברו במזרח אירופה בימי צמיחת החסידות וראשית התפשטותה, כותב פייקאז', היה מגוון. החל בשימוש מרוסן שמתייחס למצבי נפש קיימים ולא לגירוי היצר בכוונה, וכלה בשימוש קיצוני עד כדי אנטינומיזם גמור, אמנם תוך סיוג ליחיד סגולה. מעניין שבסקירתו אין פייקאז' מביא מקורות לעברה לשמה, כלומר למעשה חטא מובהק, בספרות המוסר והדרוש שהוא עוסק בה, ומדגים נושא זה רק דרך ההגות החסידית,<sup>14</sup> וגם בהקשר זה הוא אינו מביא את הדוגמאות הקיצוניות ביותר, כפי שיפורט להלן. פייקאז' מתייחס לתפיסה שבבסיס עבודת ה' ביצר הרע, וכן בבסיס רעיון ירידת הצדיק, וקובע שהיא עשויה להיות אחת

11 שם, עמ' 209-213.

12 אף שבחלק מספרי המוסר והדרוש זכו רעיונות אלו לביקורת; ראו שם, עמ' 222-228.

13 בהמשך נראה שני ביטויים לרעיון זה; האחד ראוי להיקרא "העלאת מידות רעות", ועניינו העלאת היסוד האלוהי שבאהבה הנפולה, ביראה הנפולה וכד'. בהקשר זה מתייחסת המילה "מידה" למידות האל, לספירות, כפי שהן משתקפות בהתנהגות האנושית. השני ראוי להיקרא "עבודה במידות רעות", וענינו עבודת ה' באמצעות מידות, קרי תכונות, כגאווה או כעס. בהעלאת המידות הרעות יש על פי רוב הדגשת יתר של האימנציה האלוהית שבמידות כולן, באשר הן נגזרות מהמידות האלוהיות (האהבה הנפולה מקורה במידת החסד, היראה הנפולה מקורה בדין, וכדומה), ואין בהכרח אספקט מעשי ממשי. בעבודה במידות רעות, לעומת זאת, לא נזכר בדרך כלל הקשר אימנטי, ומדובר בשימוש מעשי ופעיל במידות הרעות לתכלית טובה.

14 פייקאז', בימי צמיחת החסידות, עמ' 238-241.

מן השתיים: "אם מתוך תפיסה מוניסטית, שלפיה הרע הוא יסוד אידאלי שנתעבה והלך בהשתלשלות מלמעלה למטה... ואם מתוך תפיסה דואליסטית-לוריאנית את הרע ושלוחותיו, שלפיה מצטייר העולם כזירת היאבקות בין שני כוחות מנוגדים".<sup>15</sup> מה שמכנה פייקאו' תפיסה מוניסטית תואם, כמובן, את אחד ההיבטים החשובים של הרעיון האימננטי, שבהגות החסידית תפס מקום משמעותי הרבה יותר.

אשר לירידת הצדיק מתחקה פייקאו' אחר מקורות ספרותיים ורעיוניים בזוהר ובקבלת האר"י, וכן דן בווריאציות שונות על רעיון זה בספרות הדרוש והמוסר בימי צמיחת החסידות.<sup>16</sup> הוא מדגיש כי בחסידות הורחב רעיון זה וקיבל מפנה, מהדגשת ירידת הצדיק לגיהנום כדרכו לגן עדן אחר מותו לשם הצלת נשמות להתמקדות בירידתו בעולם הזה למדרגת המוני העם והרשעים. ירידת הצדיק ממדרגתו הנעלה, גם אם לשם העלאת אנשים אחרים, שייכת אף היא לתחומי העברה לשמה, שכן לגבי מעלת הצדיק והדבקות שבה יכול היה להיות שרוי בהתבודדותו כל רגע ורגע, ולאור העובדה שהצדיק השלם אינו מותיר חללים של עשייה או אי עשייה נייטרליים מבחינת ערכם הרתי הרי שכל זיקה אל ההמון וענייניו יש בה ממד של חטא, ולהלן ארחיב בעניין זה. עוד יש לשים לב לכך שירידת הצדיק היא סוגיה שמעצם טיבה פונה אך ורק לצדיקים, אך בנוגע לשאר הנושאים דלעיל – עבודה ביצר הרע, העלאת מידות רעות ועברה לשמה – יש מקום לעיין גם בקיומן או בהיעדרן של הנחיות בדבר קהל היעד. לאור האמור עד כה אבחן בהמשך הדברים את הופעותיו של רעיון העברה לשמה<sup>17</sup> הבא לידי ביטוי בדרשותיהם של הבעש"ט, ר' יעקב יוסף מפולנאה, המגיד ממזריץ', ר' מנחם נחום מצ'רנוביל ור' אפרים מסדילקוב, ואת הקשר ביניהם לבין הרעיון האימננטי.

## 2. עברה לשמה אצל הבעל שם טוב

מספר מועט של דרשות משמו של הבעש"ט משתייכות לקטגוריה שהוגדרה כעברה לשמה, ובהן התייחסות לירידת הצדיק, להעלאת המידות הרעות, לעבודה ביצר הרע ולאימננציה האלוהית השרויה בחטא. אפתח בירידת הצדיק:

דברי הרב הקדוש איש אלוהים הבעש"ט ז"ל נבג"מ באותו הגר שאמר לב"ה גיירני ע"מ שתלמוד לי כל התורה כשאני עומד על רגל אחת... שלפעמי' צריך הצדיק ליפול ממדרגתו בשביל טובת הרשע להעלותו רק שעבירה אינה עבירה גמורה ח"ו רק כאילו עד"מ כל המתגאה כאילו בא על א"א וכל הכועס

15 שם, עמ' 246.

16 שם, עמ' 280-288. כן ראו הפניותיו לדיונים קודמים בסוגיה זו בחסידות ובמקורותיה בהערה 1 שם.

17 אשר ישמש להלן שם כולל לעבודה ביצר הרע, העלאת מידות רעות, עברה (ממשית) לשמה וירידת הצדיק.



כאילו עובד ע"ז ובזה עומד הצדיק עם הרשע במדריגה אחת בעמקי הקליפה וכשעושה הצדיק תשובה על שלו מעלה ג"כ להרשע והוא בסוד נפילת אפיים כידוע. והנה הגר לא רצה בזה שיצטרך ליפול לפעמים ממדריגתו ואמר גירני ע"מ על רגל אחד כלומר שלא אצרך ליפול והשיב לו דעלך סני וכו' פירוש אם היית נופל ממדריגתך בודאי היית חפץ שיפול איזה צדיק אצלך להעלותך.<sup>18</sup>

דרשתו של הבעש"ט הופכת, כמובן, את פשט המאמר התלמודי על פיו. דברי הלל "דעלך סני לחברך לא תעביד" אינם, להבנת הבעש"ט, תוכנה ועיקרה של ה"תורה על רגל אחת" שלימד הלל את הגר בשעה שנענה לבקשתו, בטרם הורה לו להמשיך וללמוד את כל שאר התורה, שהיא מעין פירוש לאמרה זאת. נהפוך הוא: הלל מתנגד לרצונו של הגר להישאר "על רגל אחד", במדרגה קבועה, כיוון שרצון זה גופו נוגד את התביעה מהאדם שלא לנהוג בחברו באופן שהוא לא היה רוצה שינהג בו. ההנחה שדברי הבעש"ט מבוססים עליה היא יכולתו של אדם לרדת ממעלתו לשם העלאת זולתו. ירידה זו פירושה החד-משמעי הוא ביצוע עברה, אלא שהבעש"ט מסייג וקובע כי זו עברה של "כאילו". כלומר, מדובר אמנם בשימוש במידת הגאווה או בכעס, שחל עליהם איסור, והם נחשבים כעשיית חטא חמור, לאור מאמרי חז"ל המשווים את המתגאה לבא על אשת איש ואת הכועס לעובד עבודה זרה, ועדיין אין זה חטא של עריות או עבודה זרה. העלאת הרשע מתאפשרת כאשר עושה הצדיק תשובה על חטאו (ומכאן שברור שהצדיק חטא, אף אם אין זה עוון כרת ודומיו). בכך תואמת דרשה זו במידה מסוימת את הקטגוריה שנידונה בספרו של פייקאז' ואשר נזכרה לעיל, של עברה צורך תשובה. אמנם רק במידה מסוימת, משום שהצדיק של הבעש"ט לא עבר עברה כדי להעלות את עצמו למדרגת בעל תשובה, כי אם על מנת לסייע לרשע לתקן את מצבו ולהיגאל באמצעות התעלותו שלו.

מעניין לציין, כי אף שמדובר בצדיק היורד לשם העלאת הרשע, כך שעל פניו מעניק הבעש"ט לגיטימציה ליחיד סגולה בלבד לעבור עברה לשם שמים, ההקשר הכולל של הדרשה הוא של מסר הנאמר לגר, המייצג שלב ראשוני ביותר של כניסה לעם היהודי ולמערכת הנורמטיבית, ולא מציאות של אדם שעבר כברת דרך במעלות הדבקות. באופן פרדוקסלי אומר הבעש"ט, כי כחלק מקבלת המחויבות לקיום מצוות ולדתיות נורמטיבית לומד הגר כי ישנם מצבים שבהם צריך לחרוג מהנורמה באופן פרטי, כדי שהציבור כולו, והרשעים בכללו, ישמע לדבר האל. כלומר, אף שהמסר המפורש מבחין בין צדיקים לרשעים או בין צדיקים להמון העם, ומדבר על ירידת הצדיק, המסר הסמוי קורא לכל אחד ואחד לרדת ממדרגתו – קרי, לבצע עברה, לפגום במידותיו – למען זולתו, משום "דעלך סני...". כמו כן אין בדרשה זו כל סיוג שמשתמע ממנו כי מדובר במצב של ירידה בדיעבד, ואפילו די סביר להבין את הדברים

18 שפתי צדיקים, דף יז ע"א. אותה דרשה מופיעה גם באמתחת בנימין, עמ' שט-שי.

כדרישה מלכתחילה מתוך ערבות הדדית.<sup>19</sup> אשר לרעיון האימננטי, דומה כי דרשה זו אינה יוצרת כל זיקה בין ירידת הצדיק לבין הנוכחות האלוהית ש"לית אתר פנוי מיניה" בעליונים ובתחתונים, אף שיש ברעיון ירידת הצדיק פוטנציאל לכך. ישנה הייררכיה ברורה בין הצדיק לבין הרשע, או בין היורד ומעלתו לבין השרוי בשפל ומיקומו הנמוך, וישנה הייררכיה והפרדה ברורה בין המצווה לבין העברה. העירוב המתבצע לכאורה, כאשר הצדיק יורד ממדרגתו ועובר עברה, אין עניינו בטשטוש גבולות. אדרבה, כל תכליתו לתקן את הפגימה שקדמה לו, הווה אומר, קיום העברה המרחיקה מקדושה ומנוכחות אלוהית, ולשמר את הקרבה הברורה שבין האלוהות לבין הצדיק, ואת הריחוק בין האל לבין עוברי העברה.

רעיון נוסף בנוגע לירידת הצדיק מופיע במשל משם הבעש"ט שמצטט ר' קלונימוס קלמן אפשטיין, ששמע מרבו, ר' אלימלך מליז'נסק, ששמע מהמגיד ממזריץ' בשם הבעש"ט:

שמעתי מפי אדמו"ר מו"ה אלימלך זצוק"ל שאמר בשם הרב ר' בער מראוונא שאמר בשם הבעש"ט שהדורש ברכים נמשל למרא וחצינא שמשליך הזבל מהבית לנקות את הבית ונתלכלך בעצמה כך הוא השליח ציבור הן בעת הדרשה הן בעת עומדו לפני העמוד שמזכך בני אדם שמעוררים בתשובה על ידו והוא נופל קצת ממדרגתו על ידי זה מחמת שמחשבות של העולם נופלים עליו.<sup>20</sup>

מסורת זו רואה בצדיק שליח ציבור מלכתחילה, מי שתפקידו "לנקות את הבית" באמצעות דרשותיו ומגעו עם הציבור בתפילה, מתוך ידיעה שבפעולה זו ידבק משהו מהלכלוך גם בצדיק עצמו וייפול קצת. זאת משום שבקישור ההמון אליו, ואל מחשבות התשובה הטהורות שלו, הוא פותח פתח למחשבותיהם שלהם להידבק בו, וממילא הוא נופל קצת ממדרגתו. בדברים אלו עדיין לא ברור מה רמת הנפילה, וייתכן שאין המדובר בעברה ואפילו לא ב"כאילו עברה", כבדרשה הקודמת, אלא בפחות מכך.

וריאציה על משל בעש"טני זה מצויה בגרסה נועזת יותר בדברי ר' פנחס מקורץ שמביא תלמידו, ר' רפאל מברשד:

הבעש"ט ז"ל אמר לר' מענדיל ז"ל מבאר כשבא מהנסיעה שהי' הבעש"ט ז"ל מצווה לכל אנשיו לנסוע לתקן את העולם אפשר מרדה שמנקה כל החצר ומ"מ

19 וריאציה על דרשה זו מופיעה במגיד דבריו ליעקב, דרשה מא (ראו להלן סעיף 4). ומעניין ששם מדובר במפורש על מצב שבויעבד, שהקב"ה "משליך" את האדם לעולמות שפלים ומאוסים כדי שיעלה אותם. כן מופיע רעיון דומה בספר צפנת פענח, עמ' 115, 290-291, בלא ייחוסו לבעש"ט.

20 מאור ושמשי, חלק ב, עמ' שטו.

הוא בעצמה מטונפת כך אפשר אדם שמתקן את העולם אבל הוא בעצמו נדבק בו מן הרע וכו'. וזה הדבר גילה הבעש"ט שצריך לירד לגיהנם בעבור השי"ת והוא מרומז בגמ' גדולה עבירה לשמה וכו'.<sup>21</sup>

בדרשה זו מתוארת הנחיה מפורשת של הבעש"ט לתלמידיו "לנסוע לתקן את העולם", כלומר לפעול מלכתחילה ובצורה יזומה במציאות, על מדרגותיה התחתונות והשפלות הטעונות תיקון. הבעש"ט מודע לתוצאת הלוואי הבלתי נמנעת, הלכלוך שדבק במי שמנקה, אך הדבר אינו מרתיע אותו והוא קורא לרדת לגיהנם "בעבור השי"ת", או, במילים אחרות, לעבור עברה לשם שמים, תוך הסתמכות על דברי הגמרא שגדולה עברה לשמה ממצווה שאינה לשמה. בדומה לדרשה הקודמת מדובר בעשייה מלכתחילה שאין עמה אפשרות שלא להסתאב. בשונה מהדרשה הקודמת כאן מתוארת הירידה הנדרשת מהצדיק במילים חריפות כ"רע", "גהינם", "עבירה", ובלי סיוגים כגון "נופל קצת". זאת ועוד, בדרשה שלפנינו לא ברור שמדובר דווקא בירידה של הצדיק על מנת להעלות את ההמון אתו. לא נזכר בדרשה זו הצדיק, ומדובר בהוראה שנתן הבעש"ט "לכל אנשיו", שאף אם הם בני חבורתו, זו עדיין קבוצת אנשים ולא צדיק יחיד סגולה, וכן אין נזכרים ההמון או הרשעים. תיקון העולם יכול להיעשות באופנים שונים, ולא דווקא במובן של התחברות עם הרשעים כדי להעלותם (הגם שהכנה זו אפשרית). תהא אשר תהא משמעותה המדויקת של הירידה, יש לשים לב לעובדה שבדרשה זו מעודד הבעש"ט עברה לשמה מלכתחילה, מה שנדיר ביותר במובאות שיש בידינו משמו.

במספר מקומות נוספים מדובר משמו של הבעש"ט על נפילת הצדיק או על ירידתו לשם העלאת ההמון, לעתים מלכתחילה, כפי שיובא להלן בראש סעיף 6 בדרשותיו של ר' אפרים מסדילקוב,<sup>22</sup> ולעתים בדיעבד, כפי שמובא, למשל, אצל ר' לוי יצחק מברידצ'ב:

שיש זמן שיפול הצדיק ממדרגתו ואין יכול בעת ההוא לעבוד עבודתו כמקודם על כל זה הרשימה שנשאר בו מעבודתו שמקודם מועיל לו גם בעת נפילתו ממדרגתו שמתחזק לעלות אל מקום קדשו ומחזק את עצמו גם בעת ההוא לעסוק בתורה ובמצות עד שיזכה לעלות אל מדרגתו... אך להבין למה ברא השם ית' זה שיפול צדיק ממדרגתו הלא לכאורה הוא יותר טוב שיעמוד צדיק תמיד על עמדו לעבוד השי"ת בשכל גדול ולא הוב אותו אהבה שלימה דבר זה אמר הבעש"ט ז"ל ומורי הצדיק מו' דוב בער זצ"ל שמזה שנופל הצדיק ממדרגתו ומתחזק לחזור ולשוב לאיתנו מזה נבראו נשמות והוא כמו מי שרוצה להעלות את חבירו מטיט ורפש שצריך גם הוא לירד סמוך להטיט

21 פאר לישרים, דף כא ע"ב.

22 דגל מחנה אפרים, עמ' קכג, קנה.

ורפש להעלות אותו כמו כן מזה נבראו נשמת גרים ממה שהצדיק נופל ממדריגתו ומתחזק את עצמו לעבוד השם יתברך ולחזור ולשוב אל מקומו עכ"ד והוא נרמז גם כן בכתבי האר"י ז"ל.<sup>23</sup>

בדרשות אלו אין התייחסות לחטא או אף למקצת חטא הדבק בצדיק. בדרשותיו של ר' אפרים מסדילקוב עוסק הצדיק לכל היותר בשיחות חולין כדי להעלות את שומעיו, ובדרשה דלעיל נופל הצדיק "סמוך להטיט ורפש", אך בשונה מהגרסה שעברה דרך ר' אלימלך מליז'נסק, ועוד יותר מגרסת ר' פנחס מקורץ, כאן אין אמירה מפורשת בדבר הרפש הדבק בצדיק עצמו, ובוודאי אין עידוד לצדיק להיכנס לרפש זה.<sup>24</sup> יהודה ליבס רואה במשל האדם המנקה ומתלכלך התייחסות ישירה לחטא השבתאות, שאותו רצה הבעש"ט לתקן, לדבריו, כאשר תוך כדי תיקון הוא הושפע מן החטא עצמו. ליבס מקשר משל זה למשל נוסף משם הבעש"ט שמביא ר' יעקב יוסף, וכן לסיפור בשבחי הבעש"ט על ניסיונו של הבעש"ט לגאול את שבתי צבי מהתהומות.<sup>25</sup> לא אכנס כאן לשאלת זיקתו הישירה של הבעש"ט לשבתי צבי ולשבתאות,<sup>26</sup> אך לענייננו אציין רק כי מנוסח המובאה של ר' פנחס מקורץ משם הבעש"ט אין הכרח ללמוד ששליחותו של הבעש"ט מובנה ירידה והתחברות עם הרשעים לשם עילויים, אף שהבנה זו מסתברת ביותר.

23 קדושת לוי, דף סח ע"א.

24 בדרשה אחרת שמביא ר' חיים טירר מצ'רנוביץ מצדד הבעש"ט בירידה לצורך עלייה, אך הקישור של דבריו הקצרים של הבעש"ט לירידת הצדיק דווקא לשם העלאת ההמון בעלייתו, ירידה עד כדי נגיעתו בחטא, נעשה על ידי ר' חיים טירר עצמו, ואין הכרח לייחס דברים אלו לבעש"ט: "כאשר הצדיק לפעמים נופל ממדריגתו ירידה זו צורך עליה הוא ואח"כ הוא עולה למעלה למעלה יותר מכאשר היה מקודם והוא דמיון אחד הרוצה לזרוק דבר למעלה או משפיל עצמו ומשפיל ידו למטה בכדי לזרוק אחר כך בכח גדול את הדבר למעלה, וכן אדם השלם כשבא לפעמים לבחינת אחור ונופל ממדריגתו או הוא בא עי"ז לבחינת קדם קדמתה לעלות מעלה מעלה, וכזה אומרים בשם הבעש"ט זי"ע ועכ"י [זכרו יגן עלינו ועל כל ישראל] כמה שאז"ל (בבא מציעא נט ע"א) אוקירו לנשייכו כי היכי דתתעתרו, כלומר שיהיה יקר וחשוב בעיניכם השכחה והנפילה ממדרגתכם קצת כי היכי דתתעתרו עי"ז לבוא למעלה נפלאה. וכזה קרה לאברהם שבא למצרים מקור מקום הטומאה ולא ימלט שלא יפול שם קצת דקצת ממדריגתו, ועוד כי זה גופא שירד למצרים היה נחשב לו לחטא שע"כ נשתעבדו בניו במצרים ת' שנה... וע"כ כשעלה ממצרים הנה נתעלה ונתגדל במעלות נכבדות בהשגות מעלות ענפי הקדושה הניתן לצדיקים יותר מכאשר היה קודם בבחי' אחור וקדם. והנה נודע אשר כל הנלויים אל אדם כולם הם אחוים בשורש נשמתו פי' שיש בשורש נשמתם מניצוצין השייך לנשמת האדם הלז, וע"כ הם הנלויים אליו ומתקרבין לו, ובוודאי כיון שאברהם עלה ונתעלה במעלות, גם כל אשר אתו והנלויים אליו השיגו מעלה יתירה יותר מקודם כיון שהם אחוים בשורש נשמתו כולם נגררים אחריו" (באר מים חיים, כרך א, דף צ ע"ב).

25 ראו שבחי הבעש"ט, עמ' 132-133: ליבס, סוד האמונה השבתאית, עמ' 264.

26 ראו לעיל הערה 2.

גם וייס במאמרו "ראשית צמיחתה" מתייחס לרעיון ירידת הצדיק, שבו הוא רואה תורה המשותפת לדמויות שונות בחוג הבעש"ט, וכן דן בניסיונו של הבעש"ט "לתקן" את שבתי צבי, כנזכר בשבחי הבעש"ט. בלי קשר למידת הראליה של הסיפור קובע וייס כי הוא נרקם מיסודות תורת הצדיק השנויה בחוג, כולל הסכנה הגדולה שבירידה. התיקון במקרה זה נכשל אף שהבעש"ט פעל בדרך זהירה של "התקשרות במתן", משום שהירידה סיכנה את הבעש"ט באופן שהיה עליו להפסיק לפעול.<sup>27</sup> כמו כן סבור וייס כי "נראית שיטתו של הבעש"ט בעניין העלאת מחשבות זרות כעיבוד ופיתוח קונטמפלטיבי של תורת ירידת הצדיק הזו [שלפיה יש קשר מהותי בין העברה של הירידה לבין המצווה שבעליה], כששתי הנפשות הפועלות, הצדיק והחוטא, כאילו התאחדו בלב אדם אחד בלבד, שנופלת בתודעתו מחשבת עבירה ושמוטל עליו לתקנה".<sup>28</sup> בהמשך הדברים אף טוען וייס כי בעניין ירידת הצדיק לא חידש הבעש"ט הרבה ביחס לחבורת המגיידים והמוכיחים, וכן שסוגיה זו נדחקה בתורתו לקרן זווית. זאת לעומת תורת העלאת המחשבות הזרות המצויה במרכז התעניינותו, והמהווה מעין דמוקרטיזציה של רעיון ירידת הצדיק ושבירה של התפיסה האריסטוקרטית-מעמדית של בני חוג המגיידים והמוכיחים.<sup>29</sup>

אשר להעלאת המידות הרעות, ישנה דרשה הכורכת את העלאת הניצוצות הקדושים מהגשמיות עם העלאתם מדברים רעים, כאשר הדוגמאות משם הבעש"ט הן של אהבה רעה, יראה רעה או שאר מידות רעות:

וידוע מהבעש"ט מה הוא עליות נצוצות דהיינו כשרואין לאיזה דבר גשמיות ואין צריך לומר לדבר רע חס ושלום אז עובדין את הבורא ברוך הוא לאשר בזה הדבר אהבה או יראה או שאר מדות ועל ידי זה יכולין להעלות אותה דהיינו שמראה לזה האהבה רעה אהבה טובה אשר לזה נאצל מדת אהבה מאת הבורא ב"ה על זה העולם רק לאהבה את ה' נמצא זה הוא עליות הנצוצות וכן שאר המדות דהיינו מדות היראה ליראה ה' כשרואין בזה המקום יראה רעה חס ושלום אז יכולין להעלותה לקדושה וכן שאר המדות יכולין להעלותן בזה הבחינה.<sup>30</sup>

הוזה אומר, אפשר וראוי לעבוד את הקב"ה באמצעות הגשמיות ואף באמצעות "דבר רע", כאשר מכיר האדם בניצוץ האלוהי השרוי באותו דבר שפל ומעלה אותו לשורשו במידה האלוהית התואמת. מעניין כי העלאת המידות הרעות נספחת בדרשה זו

27 וייס, ראשית צמיחתה, עמ' 78-79.

28 שם, עמ' 80-81, והרעיון חוזר בעמ' 94.

29 שם, עמ' 88 ואילך. וראו בעניין זה ביקורתו של פייקאדו, בימי צמיחת החסידות, עמ' 206-207.

30 קדושת לוי, דף סג ע"א.



להעלאת הגשמיות בדרך של קל וחומר, שאינה מתחייבת כלל מעצם העניין. הכותב מדבר על ראיית "דבר גשמיות", "ואין צריך לומר לדבר רע", כאשר למעשה צריך וצריך לומר, שהרי יש רגליים לסברה שניתן להעלות דבר גשמיות וחולין, אך מדבר רע יש להתרחק על אף הפוטנציאל האלוהי שאולי חבוי בו, מפאת סכנת הפיתוי שבו. הבחנה זו חשובה, שכן ייתכן שידוע לר' לוי יצחק מברדיצ'ב, בעל המוכאה, שהבעש"ט אכן דיבר על העלאת ניצוצות קדושים מהגשמיות, כפי שניכר לעיל מהדוגמאות הרבות סביב נושא העבודה בגשמיות בדרשותיו של הבעש"ט, ושהוא עצמו — ולא הבעש"ט — מוסיף בדרך של קל וחומר אותו "דבר רע", שלמעשה לא שמע עליו מהבעש"ט.

דרשה אחרת משמו של הבעש"ט, הנזכרת אצל ר' מנחם נחום מצ'רנוביל מספר פעמים, עוסקת בלא ספק בביטוייה של מידת האהבה או החסד האלוהית בתחומי האיסור, ובצורך להעלותה, ואינה דנה בה אגב העלאת החומר:

שיש לנו הדעת דע את אלהי אביך ועבדהו (דברי הימים א כח ט) צריך שנעלה בחי' האהבה לאהבה העליונה כמבואר במקום אחר וכמו שאמר הבעש"ט נשמתו בגנוי מרומים ואיש אשר יקח את אחותו חסד הוא (ויקרא כ יז) היינו האהבה הנפולה וצריך להעלותה כמבואר במקום אחר וכן בכל המדות וזהו ואלה הוי"ו שהוא סוד הדעת שעל ידה מעלה המדות ואז הוא מוסיף על ענין ראשון שמוסיף ומרחיב גבול הקדושה בהוצאת הניצוצות הקדושות מן הקליפה ומעלה אותן.<sup>31</sup>

לאור דרשה זו ניתן אולי לומר, שאכן הייתה מסורת משמו של הבעש"ט בעניין העלאת המידות הרעות. מסורת זו אין בה קריאה לאדם להיכנס מלכתחילה לתחומי האהבה הרעה כדי להעלותה, אלא הנחיה למי שמצא עצמו מול "דבר רע" או בתוך "אהבה נפולה" — ואין כאן הגבלה לאישיות מסוימת כגון הצדיק, כי אם פנייה לכל אדם — שיעלה את המידה הנפולה למקורה. בדרשתו של ר' לוי יצחק היה הקשר אימננטי ברור להיתר לבוא במגע עם הדברים הרעים, והדבר מסתבר ביותר לאור העובדה שהם כרוכים בדברי החולין והגשמיות, שעליהם נמצא במובאות שונות משם הבעש"ט הקישור להעלאת ניצוצות קדושים. בדרשה האחרונה שמביא ר' מנחם נחום מצ'רנוביל, שבה המוקד הוא העלאת העברה (שכן האהבה הנפולה עניינה גילוי עריות או לפחות תאוה לעשות זאת), דומה כי ההקשר האימננטי הוא כבר תוספת של ר' מנחם נחום, המשתמש במונח השגור בפיו "ומרחיב גבול הקדושה", ומייחס לבעש"ט את הרעיון של הוצאת הניצוצות. ככלל ניתן לומר, כי סביר להניח שהבעש"ט אכן התייחס להעלאת המידות הרעות בדיעבד על ידי כל אדם, אך לא ברור עד כמה הוא קישר זאת לרעיון האימננטי.

31 מאור עיניים, עמ' מז. דרשת הבעש"ט מצוטטת שוב שם בעמ' פב, קלג, קנח, קסד.

עניין נוסף הוא עבודת ה' ביצר הרע. אחד הפסוקים שנדרשו מספר פעמים בהקשר זה והתבארו באופנים שונים הוא "חשבתי דרכי ואשיבה רגלי אל עדתיך" (תהלים קיט נט). פסוק זה משמש לשל"ה אסמכתא לרעיון העבודה בגשמיות, ואילו בדברי הבעש"ט שמביא ר' יעקב יוסף מפולנאה הוא מעודד את האדם לפעול תחילה שלא לשמה ומתוך כך יגיע לשמה:

שמעתי ממורי פירוש הפסוק חשבתי דרכי ואשיבה רגלי אל עדותיך... וביאר כי כשיעשה טוב בלי שום דבר רע מתגרה בו היצה"ר משא"כ כשרואה היצה"ר שיש בו (תועבת) [תערוכת] חלק היצה"ר מניחו והולך לו ואז גומר הדבר ויעשה לשמה אח"כ וז"ש ישראל גנבים כו' כי צריך לגנוב דעת היצה"ר בכל דבר מצווה וז"ש חשבתי דרכי וכו' ר"ל בכל דבר מצווה או קדושה בהתחלה חשבתי דרכי להנאתי הגשמי ואח"כ ואשיבה רגלי אל עדותיך ר"ל רגלי הרגל שהורגל אצלי שלא לשמה אז עשיתי לשמה.<sup>32</sup>

הדרשה אינה דנה בחטא עצמו, כי אם בשימוש בכוחו המעורר של היצר הרע לשם תחילת פעולה והסטת הפעולה בסופו של דבר לכיוון חיובי. כלומר אין כאן עברה לשמה, כי אם מצווה שראשיתה שלא לשמה, והמניע שלא לשמה הוא הפן השלילי של המעשה, שמגויס לתכלית טובה. אותו רעיון חוזר במובאה משמו של רב סעדיה גאון כביכול: "דשמעתי ממורי זלה"ה בשם רבינו סעדי' גאון, שראוי לאדם שיחשוק בכל הדברים הגשמיים ומתוכו יבוא לחשוק בתורה ועבודת ה' וכו'".<sup>33</sup> ברעיון זה כבר יש יותר מהערמה על היצר הרע כך שלא יפריע לקיום מצווה, שכן ישנה הנחיה עקרונית וכוללת לעורר את החשק לדברים גשמיים, תוך ביטחון שהחשק יוביל בסופו של דבר להגברת עבודת ה'. תפיסה זו עולה מתוך משל של ר' יצחק דמן עכו, שנזכר בספר ראשית חכמה<sup>34</sup> ומצוטט אצל ר' יעקב יוסף סמוך לאזכור דברי רס"ג. המשל מספר על יושב קרנות שחשק בבת המלך, ומששמע את תגובתה "בבית הקברות יהיה זה" והבינה כפשוטה, הלך לבית קברות וציפה לה, וכחלוף הימים הפך החשק הגשמי לבת

32 תולדות יעקב יוסף, פרשת חקת, עמ' תקנח-תקנט; וכן בקצרה שם, עמ' תקמה; שם, פרשת וישלח, עמ' צח. רעיון דומה חוזר אצל המגיד ממזריץ' מבלי להזכיר את הבעש"ט בספר אור תורה, עמ' קיד. וראו התייחסותו של ריס לעניין זה, ראשית צמיחתה, עמ' 101-102.

33 בן פורת יוסף, עמ' תב, וכן נזכר בספר צפנת פענח, עמ' 285, 400. בעניין מסורת זו בשם רס"ג כביכול ראו שלום, דמותו ההיסטורית, עמ' 321. וראו פייקאדו, בימי צמיחת החסידות, עמ' 207-208, בעניין המסר ההפוך של דברי רס"ג במקורם. בנוגע לקשר בין הבעש"ט לרס"ג ראו המסורת בשבחי הבעש"ט, עמ' 154: "שמעתי מחמי ז"ל שאמר הבעש"ט על עצמו שהוא לגלול רבינו סעדי' גאון וספרתי הדבר לפני הרב דקהלתנו ואמר הרב שהוא יודע שהי' הבעש"ט שוקר ללמוד ספרי רס"ג הנ"ל".

34 ראשית חכמה, שער האהבה, סוף פרק ד. וראו הדיון הנרחב במשל זה ובגלגוליו השונים וכן הפניות לספרות המחקר אצל אידל, החסידות, עמ' 115-119; וכן אידל, סיפור יושב הקרנות.

המלך לחשק רוחני וטהור ולאהבת ה'. משל דומה מביא ר' יעקב יוסף משם הבעש"ט בזיקה למאמר משם רס"ג שנוכר לעיל, כאשר משל הבעש"ט מדבר על בן מלך שכל המלמדים ששכר לו אביו התייאו מללמדו, עד אשר חמד בן המלך בתולה שראה. או אז אמר המלך: "מאחר שיש לו חמדה אפילו הוא גם בגשמי מזה יבא לכל החכמות". ציווה להכניס את הבתולה לחצר המלך ודרש ממנה שבכל פעם שיתבענה בנו, תדחה אותו ותתנה את היענותה בכך שילמד חכמה אחת. באופן כזה למד בן המלך חכמה אחר חכמה עד אשר החכים ומאס בבתולה.<sup>35</sup> במשל הבעש"טני, בניגוד למשל של ר' יצחק דמן עכו, אין החשק הגשמי הופך חשק רוחני, אלא נותר לאורך כל התהליך חשק פיזי שפל, המשמש ככלי לשם השגת הדברים העליונים. מעניין לציין, כי בדברי הבעש"ט המדריכים לחשוק בכל הדברים הגשמיים מדובר על ה"אדם" ולא דווקא על הצדיק יחיד הסגולה, וכך עולה גם מביאורו לפסוק "חשבתי דרכי..." אשר למשל על בן המלך, קשה להכריע מהמשל עצמו לכאן או לכאן, אך ר' יעקב יוסף קובע חד-משמעית כי "כל זה היה על ידי החכם שהוא המלך שהבין אחרית דבר מראשיתו... ויוכל לשבר הטבע ולהפכו מרעה לטובה וכנ"ל, מה שאין כן בלא חכם היה נשאר בטבעו עין רעה בכל מיני תועלת רעות ועבירות".<sup>36</sup> בכך מגביל ר' יעקב יוסף את השימוש ביצר הרע לצדיקים באופן שתואם את מגמתו הכללית, שתואם להלן.<sup>37</sup> נדמה כי ברוב המכריע של המקורות משם הבעש"ט בעניין העלאת החשק הגשמי והמידות הרעות, עבודת ה' ביצר הרע ועברה לשמה בפועל קשה לזהות הקשר אימננטי. העברה נתפסת בלא ספק כדבר שלילי, ויש לעצור רגע לפני הנפילה בחטא, לאחר שניצל האדם את כל האנרגיה האצורה בהנעה לקראת החטא. אף היצר כשלעצמו הוא במובהק יצר הרע, הוא כוח שלילי שיש להערים עליו (כביאור הפסוק מתהלים), או להשתמש בו ולהערים באמצעותו על האדם המתפתה לחטא (כבמשל בן המלך). אם במשל של ר' יצחק דמן עכו שמביא ר' יעקב יוסף עוד ניתן, על פי הבנה

35 בן פורת יוסף, עמ' תב. וראו פייקאז', בימי צמיחת החסידות, עמ' 229-230 בעניין משל זה.

36 בן פורת יוסף, שם.

37 בניגוד למקורות האחרונים, שעולה מהם גישה המעודדת מגע מלכתחילה עם היצר הרע על מנת להשתמש בכוחותיו לשם שמים, ר' לוי יצחק מברדיצ'ב מביא רעיון נוסף משם הבעש"ט, המתייחס למצב שבדיעבד, כאשר היצר הרע מסית את הצדיק לעברה קטנה, והצדיק לומד מכאן מוסר לעצמו שראוי לו לקיים את כל מצוות הבורא: "ואורח צדיקים כאור נוגה הולך ואור כו' דהנה היצה"ר הוא אצל המון עם כמו בעה"ב ר"ל אבל אצל הצדיק הוא כאורח דהיינו שלפעמים מסית אותו לעבירה קטנה אבל הצדיק אינו שומע אליו אך למה ברא הקב"ה שיסית לצדיק הוא ע"ד שאמר הבעש"ט ז"ל ושכית שביו וכו' דהיינו שמזה לוקח הצדיק מוסר לעצמו כי היצה"ר הוא עושה זאת רק למען לקיים מצוות הבורא שנוברא לכך אם כן מהראוי שגם אנכי אקיים כל מצותיו ית' בדו"ר [= בדחילו ורחימו] ומזה יבוא להתלהבות גדול וזהו פירוש ואורח צדיקים דהיינו היצה"ר שהוא אורח אצל צדיקים הוא כאור נוגה דהיינו כדי שיביא את האדם להתלהבות ודו"ק" (קדושת לוי, דף קא ע"א).

מסוימת, לחשוף היבט אימננטי, באשר החשק הגשמי עצמו מזדכך ומתקלף מלבושו הבזוי,<sup>38</sup> הרי שלמשל משם הבעש"ט קשה להציע ביאור המתקשר באופן כלשהו לאחד מביטוייו של הרעיון האימננטי. גם בדרשה שהובאה לעיל, הקוראת "לירד לגהינם בעבור השי"ת" על שום "גדולה עברה לשמה", אין כל זיקה לרעיון האימננטי על ממדיו השונים.

יוסף וייס, בדיוניו בנושא זה בהגותם של הבעש"ט, בני חוגו ותלמידיו, טוען כי אין כל הקשר אימננטי מטפזי להוראות המעשיות: "המוניזמוס הפסיכולוגי של היצר הרע קיצוני הוא כאן ואינו סובל פירושים ממתיקים: הרע שבנפש צורך הקדושה הוא. אין זו תורה מיטפיסטית בדבר מהות הרע אלא הוראה פסיכולוגית-מעשית".<sup>39</sup> וייס קובע נחרצות כי "חידושו של הבעל שם טוב בפסיכולוגיה של הדתיות מסתכם בכך שאין לך כל עבודה דתית שלא תהא טראנספורמציה של הכוחות האפלים הגנוזים ביצר הרע... ברור כי תורה רומאנטית זו על שכבות הלילה של נפש האדם, היא ענף אחרון באילן השבתאות. תורה זו אינה אלא תרגום פסיכולוגי של התורות המיטאפיסטיות על נחיצות החטא, כפי שמצאנו אותן בשבתאות לזרמיה".<sup>40</sup> בשבתאות, אומר וייס, היה יסוד מטפזי להצדקת החטא והרע, ואילו בחסידות אין קשר הכרחי בין הרעיון האימננטי לבין עבודה ביצר הרע, ולא בינו לבין עבודה בגשמיות והעלאת מחשבות זרות.<sup>41</sup> בנקודה זו עקיב וייס לשיטתו, שלאורה הוא מבאר גם את משל הארמון כמשל פסיכולוגי שאין בו כל אמירה על העולם הממשי או האשלייתי. במקום אחר התייחסתי לטענה גורפת זו, ואני נוקטת שיטה אחרת בהבנת מהותו של הרעיון האימננטי והזיקה בינו לבין העבודה בגשמיות. עם זאת, בנוגע לעבודה ביצר הרע — לפחות אצל הבעש"ט — דומה כי אכן היסודות הפסיכולוגיים הם הרלוונטיים, והרעיון האימננטי ממלא תפקיד שולי, לכל היותר.

הקשר המובהק היחיד בין ביצוע עברה לבין הרעיון האימננטי בדרשותיו של הבעש"ט מצוי בדרשות אשר המוקד שלהן הוא הנוכחות האלוהית בכל אתר ואתר, כולל פעילותו הנפשית והמעשית של האדם. דרשות אלו אינן קוראות לעברה מלכתחילה ואף אינן מצדיקות אותה בדיעבד כעברה לשמה, אלא לכל היותר מתייחסות לערך הרב של עשיית תשובה או של הכרה בעצם הנוכחות האלוהית:

38 ראו גם דברי אידל, החסידות, עמ' 117, 119 על היסוד האימננטי שבמשל; הנ"ל, סיפור יושב הקרנות, עמ' 221-224. כן ראו להלן סעיף 3 באשר להבנת ר' יעקב יוסף.

39 וייס, ראשית צמיחתה, עמ' 102.

40 שם.

41 "כל הדוגמאות האחרונות [עבודה בגשמיות, מחשבות זרות, עבודה ביצר הרע] הראו כי ההוראה המעשית של השימוש בהתעוררות היצר הרע — כלשון אחר: הרהור עבירה — אינה זקוקה בהכרח לביסוס העיוני הרחב של תורת הניצוצות. שמע מינה: לא תורת הניצוצות מרכזה של החסידות, אלא ההשגה החדשה בדבר העבודה בדרך בחינת החטא, המחשבה הזרה, והגשמיות" (שם).

שמעתי מאא"ז וללה"ה שהשכינה היא מעילא לתתא עד סוף כל המדריגות וזהו סוד ואתה מחיה את כולם שאפילו כשאדם עושה עברה ח"ו אזי גם כן השכינה מתלבשת בו כי בלא היא לא היה בו כח לעשות זאת ולהניע בשום אבר כי היא המחיה אותו ונתנה בו כח וחיות וזהו כביכול גלות השכינה.<sup>42</sup> ובזה נ"ל לחשוב מה ששמעתי ממורי פי' הש"ס זדונות וכו' וטעם שנק' חטא כי כבודו ית' מלא כל העולם כביכול גם המקום החטא והתענוג של החוטא נמשך מתענוג העליון וכו' והנה יש מידה הנקרא חמדה אשר ממנו יתברך מתפשט בכל הנבראים אדם ובהמה וחיות ושרצים וכו' כאשר החוש מעיד ע"ז ובכל אחד מהחמדה יש בחי' הויה אדני... ובתוכו [של החטא] יש טוב הגנוז בתוכו הרי אות ט' מן חטא ואות א' מובלע בו הרי חטא... והנה ע"י התעוררות זו החמדה למטה נתעורר מדה זו למעלה בק"ו [= בקל וחומר] וכולי רק הקליפה של החטא היא מסך מבדיל ומפסיק מלהתעורר הטוב למעלה כ"א [= כי אם] אחר ששב בתשובה ונסתלק חלק הרע והקליפה ונשאר רק טוב הגנוז, ואז נתעורר גם הטוב שלמעלה ולכך זדונות נעשו כזכויות ובלבד שהיה הזדון לתאבון ולא להכעיס אז נעשו זכויות ודפח"ת.<sup>43</sup>

המובאה הראשונה היא תיאורית ולא נורמטיבית, ואינה כוללת כל הנחיה מעשית. אמנם, כפי שנזכר לעיל, הידיעה על האימנציה האלוהית פועלת בעולם ובאלוהות, ובמובן זה ודאי יש תביעה עקיפה להכיר בנוכחות השכינה בקרבנו, ויש בהכרה זו ממד של מעשה. מכל מקום, אין בדברים משמו של הבעש"ט כל קריאה או מתן לגיטימציה, ולו ברמז, לעשיית עברה משום שהשכינה מלובשת בה. במובאה השנייה חוזר עניין הנוכחות האלוהית בחטא, ועובדה זו מסבירה את המאמר התלמודי בדבר הפיכתם של זדונות לזכויות. מאחר שהחמדה הקשורה לעברה מקורה באותה חמדה עליונה, טובה היא במהותה אלא שנסתרת בקליפת החטא, ועל כן בעשיית תשובה מחלץ החוטא לשעבר את גרעין הטוב מתוך החטא. גם ברעיון זה אין כל עידוד לחטא מלכתחילה לשם עשיית תשובה, ואף לא הצדקה של העברה בדיעבד, כי אם לכל היותר עידוד לחטא לשוב בתשובה והעלאת ערכה של התשובה בעיניו.<sup>44</sup>

42 דגל מחנה אפרים, עמ' רכט.

43 כתנת פסים, דף לה ע"א. עוד בעניין דרשה זו ראו לעיל פרק ג, הערה 77.

44 דרשה זו נידונה אצל פייקאדו, בימי צמיחת החסידות, עמ' 238-240. פייקאדו טוען כי אף שבדרשה אין סיוג של החטא ליחיד סגולה, ואין איסור מפורש לעבור עברות מלכתחילה כדי לעורר את החמדה והתענוג שבעקבות התשובה, יש להניח סייגים אלו לאור דברי ר' יעקב יוסף מפולנאה במקומות אחרים. לענ"ד אכן אין כל סיבה להניח שהדרשה מעודדת לחטא מלכתחילה (ואין צורך לשם כך באסמכתאות מדרשות אחרות של ר' יעקב יוסף), אך גם אין כל סיבה לשייך אותה אך ורק ליחיד סגולה. דומה כי הבעש"ט — ובעקבותיו ר' יעקב יוסף — מעוניין לעודד כל אדם שעבר עברה באשר הוא לשוב בתשובה ולהתעלות אל מקום שאפילו צדיקים גמורים אינם עומדים בו.



לסיכום, נראה כי במסורות משם הבעש"ט יש מקום שולי ביותר לביצוע עברה לשם שמים, ויש שמירה קפדנית על הגבולות הנורמטיביים, וזאת בניגוד לאפשרות הרחבתה של העשייה הדתית לתוך התחומים הניטרליים של חיי החולין באמצעות עבודה בגשמיות. במקרים שבהם עולה האפשרות של עברה לשמה, או שיש קרבה מסוימת לרעיון העברה לשמה — בירידת הצדיק ובעבודה באמצעות היצר הרע — מתקבל הרושם כי אין זיקה ממשית בין ההדרכה המעשית לבין הרעיון האימננטי. ולהפך: במקרים שבהם נזכרת האימננציה האלוהית בתוככי החטא דומה כי אמירה זו אינה שלובה בהנחיה ממשית המעודדת סטייה זו או אחרת מהנורמה הדתית.

### 3. עברה לשמה אצל ר' יעקב יוסף מפולנאה

אחד הנושאים המרכזיים בהגותו של ר' יעקב יוסף מפולנאה, אשר נדון רבות בספרות המחקר, הוא רעיון ירידת הצדיק. לצד רעיון זה ישנן דרשות העוסקות בעבודת ה' באמצעות היצר הרע ובאמצעות מידות רעות. נוסף על כך ניתן בהחלט למצוא אצל ר' יעקב יוסף מספר דרשות המתייחסות במפורש לביצוע עברה לשם שמים — יותר ממה שמצאתי במובאות משמו של הבעש"ט. עדיין מדובר בעניין שולי ביותר, ואין כל מקום להשוואה בין הנפח שהוא תופס בהגותו של ר' יעקב יוסף לבין הדומיננטיות של רעיון זה בהגות השבתאית.

עניין ירידת הצדיק, העסיק, כאמור, כמה וכמה מחוקרי החסידות, ועל כן אזכיר כאן בקצרה מספר הבחנות ואפנה לדיונים הנרחבים הקיימים בספרות. יוסף וייס מנתח את תורת הצדיק של חוג המגידים והמוכיחים (כולל הבעש"ט) בראשית צמיחת החסידות לאור המובאות השונות בכתבי ר' יעקב יוסף. וייס מבחין בין מה שהוא מכנה "תפיסה תכליתית", כלומר ירידה מכוונת של הצדיק לשם העלאת ההמון, לבין "תפיסה סיבתית"<sup>45</sup> כלומר ירידה מאונס. ירידתו של הצדיק ממעלתו עשויה להיות, אם כן, מעשה שמלכתחילה או שבדיעבד. אשר לר' יעקב יוסף עצמו כותב וייס, כי הוא התעניין ביותר בתורת הצדיק — שהבעש"ט דחקה לקרן זווית והמגיד ממזריץ' בקושי התייחס אליה — ניסח אותה בניסוחים חדשים ופיתח אותה פיתוח יתר. למעשה קובע וייס כי תרומתו העיקרית והמקורית של ר' יעקב יוסף למחשבה החסידית בנויה על יסודות תורת הצדיק וירידתו.<sup>46</sup>

גם מחקרו הנרחב של דרזנר בהגותו של ר' יעקב יוסף מוקדש כולו לתורת הצדיק, וחלקים נרחבים ממנו דנים בירידת הצדיק לשם העלאת ההמון, בתנאים לירידה זו, בסכנותיה וכד'.<sup>47</sup> דרזנר מדגיש את הסיוגים השונים שבאמצעותם גודר ר' יעקב יוסף

45 וייס, ראשית צמיחתה, עמ' 69-88.

46 שם, עמ' 88.

47 דרזנר, הצדיק, עמ' 148-190, 191-221.

את הצדיק בירידתו:<sup>48</sup> הצדיק אינו נדרש לחטוא ממש, אלא מדובר במשהו שהוא מעין חטא. כמו כן אין הצדיק יורד מלכתחילה, כי אם מונחה לנצל את ירידותיו שבדיעבד. נוסף על כך זהו חטא שבמחשבה ולא במעשה. דרזנר אמנם אינו מתעלם לחלוטין מהדרשות העוסקות במפורש בירידה יזומה של הצדיק,<sup>49</sup> אך טוען כי היא מוגבלת ליחיד סגולה מועטים (אפילו לא לכל צדיק), ועדיין אין המדובר בעברה ממשית. הוא מונה את החטאים היזומים היחידים שמופיעים אצל ר' יעקב יוסף בהקשר לירידת הצדיק, והם ביטול תורה, איחור זמן תפילה, דברים בטלים, כעס, גאווה ושקר. דומה כי דרזנר נוטה לסייג במידת האפשר כל סטייה מעבודת ה' הנורמטיבית הבאה לידי ביטוי בדרשותיו של ר' יעקב יוסף מפולנאה אולי יותר משסייג ר' יעקב יוסף את עצמו. ייתכן כי הדבר נובע מרצונו ליצור הבחנה ברורה בין הכפירה השבתאית לבין החסידות, הבחנה שהוא עומד עליה בעיונו בסוגיית ירידת הצדיק, בקבעו כי השבתאים והחסידים ניזונו מאותם מקורות לוריאניים, אבל הראשונים פירשו אותם באופן ניהיליסטי ואילו האחרונים באופן הבונה מערכת חברתית מסודרת ונורמטיבית. גם גדליה נגאל עוסק בירידת הצדיק, שהיא נושא מרכזי אצל ר' יעקב יוסף,<sup>50</sup> ומראה על סמך מספר דרשות שירידה זו, שמטרתה להוציא את החוטאים מתחום החטא, מתבארת למעשה כנגיעה של הצדיק בחטא עצמו, כך שרעיון זה אכן קשור לרעיון "מצווה הבאה בעברה" או עברה לשמה. ר' יעקב יוסף מסמך עצמו בעניין זה על פרשנים ודרשנים, שהבולטים שבהם הם ר' משה אלשיך ור' יוסף יעבץ, ומהם הוא לומד על עבודת ה' ביצר הרע ושימוש במידות רעות כגאווה ושקר לתכלית טובה. על פי הצעת דבריו של נגאל מתקשרות גם עבודה ביצר הרע וגם עבודה במידות רעות לירידת הצדיק, שכן רק הצדיק יכול להשתמש בדרכים אלו, ומטרתו היא להעלות את ההמון השורי במדרגות השפלות. כמו דרזנר גם נגאל מפרט ומטעים את הסייגים המוציאים את החטא מגדר חטא "ממש", בהיותו חטא בשוגג ולא במזיד, "באקראי בעלמא", "חטא קל", "שמץ דבר טומאה", "איזה חטא וכד', ובעצם הכוונה לא למעשה אלא רק למחשבה לא טהורה. יתר על כן, ישנו תנאי קבוע, שה"חוטא" יצר ויתבייש על מעשהו, ולא ייהנה מאותו שמץ עברה לשמה. הסייג היחיד על סיוגים אלו מופיע בדברי נגאל בהקשר לסוגיית שוגג או מזיד, בהזכירו שאכן במספר דרשות מעודד ר' יעקב יוסף את הצדיק לרדת מלכתחילה.<sup>51</sup> כמו אצל דרזנר (ובניגוד לווייס, לפחות באשר לשאלה של מלכתחילה או בדיעבד) אף כאן נראה שננקטה מידה מרובה של זהירות, מרובה אולי ממה שנקט ר' יעקב יוסף עצמו הן באשר לירידת הצדיק והן באשר לאופנים אחרים של עברה לשמה שאינם פונים אך ורק לצדיק, ואשר מופיעים בדרשותיו, כפי שיובא להלן.

48 שם, עמ' 197-207.

49 שם, עמ' 208-212.

50 נגאל בהקדמתו לספר צפנת פענח, עמ' לד-לח; הנ"ל, מנהיג ועדה, עמ' 76-81.

51 בעניין ירידת הצדיק מרצון או מאונס ראו גם פייקאד', בימי צמיחת החסידות, עמ' 291-298.

אשר לזיקה שבין תורת ירידת הצדיק לבין הרעיון האימננטי בדרשותיו של ר' יעקב יוסף, לעתים מתקשרת ירידת הצדיק להעלאת הניצוצות הקדושים – אחד מביטויי הדומיננטים של הרעיון האימננטי בהגותו של ר' יעקב יוסף. לדוגמה:

ונודע כי עיקר ותכלית הכל בכל עבודתינו בתורה ותפילה וכוונת המצוות וכוונת אכילה לברר ולהעלות ניצוצי הקדושה מתוך עמקי הקליפות ודוגמתן בענייני בני אדם להעלות אנשי החומר אל מדריגות הצורה וז"ס בזאת יבוא אהרון אל הקודש (ויקרא טז) וכדי שיוכל להעלות מדריגה תחתונה אל העליונה צריך שיתחבר עם מדריגה ההיא ואז יוכל להעלותה וכדי להבין זה נבאר ירושלמי שמואל הנביא לבש חלוקן של ישראל ואמר חטאנו.<sup>52</sup>

על אף הזיקה הברורה של תורת העלאת הניצוצות לרעיון של נוכחות אלוהית בהווה כולה דומה כי לא זהו ההקשר המשמעותי שבמסגרתו דן ר' יעקב יוסף בירידת הצדיק. לעומת הקשר הברור ורב הביטויים שבין הרעיון האימננטי לבין העבודה בגשמיות נראית תורת הצדיק דווקא כמעצימה את תמונת המציאות המקוטבת וההיררכית, וכנובעת מתפיסה ריכוזית המבחינה בין הצדיק להמון, בין החומר לצורה, בין הרוחני לגשמי, בין הקרוב לאלוהות למרוחק ממנה וכמעט משולל ממנה, וכמחזקת תפיסה זו.<sup>53</sup> אסמכתא לכך ניתן למצוא אולי בעובדה שהיבטים אחרים של הרעיון האימננטי אינם באים לידי ביטוי בקשר לירידת הצדיק, ושלא נמצא אמירות כלליות על "מלא כל הארץ כבודו" או "לית אתר פנוי מיניה" השלובות בתורה זו.

לא ארחיב בעניין ירידת הצדיק, באשר דרשות רבות נזכרות ונדונות במחקרים לעיל, אך אנסה להראות ממקורות אחרים כי לעתים נטל לעצמו ר' יעקב יוסף חירות יותר מזו שנוטים לייחס לו, ונתן מקום מסוים גם להתנהגות בלתי נורמטיבית לשם שמים. לעיל נדון עניין עבודת ה' באמצעות היצר הרע והמידות הרעות בתורת הבעש"ט. ר' יעקב יוסף מצטט בדרשות שונות את דברי הבעש"ט בעניין זה, ומוסיף עליו משלו. כזכור הציע ר' יעקב יוסף ביאור משם הבעש"ט לפסוק "חשבתי דרכי ואשיבה רגלי אל עדותיך",

52 תולדות יעקב יוסף, פרשת יתרו, עמ' קצו. לבישת "חלוקן של ישראל" כביטוי להתלבשותו של הצדיק במידותיהם או במעשיהם של אנשי החומר הוא ניסוח רווח אצל ר' יעקב יוסף בהקשר זה, לצד השימוש הנרחב שלו במשל השר ששינה לבושו כדי לגאול ולהשיב את בן המלך אל אביו. ראו למשל, שם, פרשת מצורע, עמ' שיז; פרשת אמור, עמ' שפ-שפא, ועוד רבים. בעניין ירידת הצדיק והעלאת ניצוצות ראו גם שם, פרשת אמור, עמ' תו; צפנת פענח, עמ' 29, 274 ועוד.

53 וראו בעניין זה גם קביעתו של פייקאד', אשר מבלי לדון במהותו של רעיון העלאת הניצוצות בהקשר זה מטעים את שוליותו: "על אף המוטיבים הקבליים המיסטיים, שאין לגרוע מחשיבותם בעיצובה של תורת ירידת הצדיק, כגון העלאת ניצוצות וירידה מדביקות מכוח חוק עליה וירידה, או קטנות וגדלות, הרי משמעותה העיקרית של תורה זו בחסידות היא המשמעות החברתית-דתית" (פייקאד', בימי צמיחת החסידות, עמ' 302).

הרואה בו עידוד להשתמש בכוחו של היצר הרע לעורר את האדם לפעולה, תוך הפניית האנרגיה בסופו של דבר לדבר מצווה. כמו כן הוא ציטט את ההנחיה המיוחדת לרב סעדיה גאון, לחשוק בכל הדברים הגשמיים ומתוך כך יגיע האדם לחשוק בתורה ובעבודת ה'. בהקשר זה נזכר משלו של הבעש"ט על בן המלך שחמד בתולה, לצד משל ר' יצחק דמן עכו שמצטט ר' יעקב יוסף מספר ראשית חכמה. יש לשים לב לעובדה שר' יעקב יוסף אינו מסתפק במשלו של הבעש"ט, מורו, והוא חוזר מספר פעמים על המשל הקדום על יושב הקרנות שחשק בבת המלך וסופו שזיכך את חשקו והתאוה אך ורק לעבודת ה'. עובדה זו עשויה להיות משמעותית, שכן בניגוד למשלו של הבעש"ט, המתאר שימוש ביצר הרע באופן המותיר אותו בשפלותו, במשל שבראשית חכמה מתקלף החשק הגשמי עצמו מלבושו החיצוני, ונחשפת מהותו הפנימית הקדושה. על פי הבנה זו עבודת ה' ביצר הרע אינה אך ורק הערמה על היצר או שימוש בו לשם קידום העבודה הנורמטיבית, כי אם זיהוי המהות האלוהית הפנימית שביצר הרע עצמו, חילוצה וקישורה בשורשה. הקשר אימננטי זה מתחזק עוד יותר לאור הפרשנות שמציע אידל למשל, תוך בחינת מושגיו של ר' יצחק דמן עכו, פרשנות שלפיה בת המלך היא השכינה עצמה, ואשר הייתה לה, לדבריו, השפעה מרחיקת לכת על האופן שבו הבינו הצדיקים החסידיים את הסיפור.<sup>54</sup> על פי הבנה זו ניתן לומר, כי המשל של ר' יצחק משמש את ר' יעקב יוסף מפולנאה לחשיפה כפולה של האימננציה האלוהית: בתוך החשק הגשמי מסתתרת ההשתוקקות הרוחנית הטהורה, שניתן להגיע דרכה לדבקות באל. בנוסף, היופי הגופני שאליו מופנים היצר והחשק הגשמי הוא ניצוץ ממקור היופי האלוהי העליון.

למי מיועדת ההדרכה שלומד ר' יעקב יוסף ממשל יושב הקרנות? פעמים רבות מדגיש ר' יעקב יוסף כי רק הצדיק יחיד הסגולה יכול לעבוד את ה' גם באמצעות יצר הרע. לדוגמה:

54 אידל, החסידות, עמ' 117, 119. וראו ביאורו למשל בספרו פרקים בקבלה נבואית, עמ' 143-137. אידל מראה שם מדברי ריד"ע בספר מאירת עיניים כי הוא מזהה את בת המלך עם ספירת מלכות: "על סמך זיהוי העטרה כבת המלך, כשהכוונה לספירת מלכות, זיהויה למושכל, אפשר לקבוע כי במעשה בת המלך מהווה הפרישות מן המורגש התרחקות מן הצורה החומרית של בת המלך ואילו דבקוּתו במושכל משמעה דבקות בבת המלך העליונה האידאלית – היא השכינה, ואחר כך באל עצמו" (שם, עמ' 141). כלומר, ניתן להבין את משלו של ריד"ע כמתאר מצב שבו כבר במפגש הראשוני של יושב הקרנות עם בת המלך וכחשק אליה ישנו בבלי דעת מפגש עם האלוהות וחשק אליה, אלא שהאדם צריך לעבור תהליך שיסייע לו לחשוף את האימננציה האלוהית ואת רצונו הפנימי לידבק בה. דיון מקיף ביותר מצוי במאמרו של אידל "סיפור יושב הקרנות", ושם הוא מרחיב באשר לפרשנויות השונות למשל של ריד"ע. בין השאר הוא סבור שנכון יותר לבאר את מענה בת המלך השולחת את יושב הקרנות לבית הקברות לא כדחייה (אשר השומע מבין בטעות כקביעת מקום מפגש), כי אם כהיענות. משמעות ההיענות אינה, כמובן, במישור הגופני, אלא הזמנה למפגש עם האספקט הרוחני של בת המלך, המגלמת בגופה את ספירת מלכות, היא השכינה. זוהי למעשה הזמנה להתעלות רוחנית לאחר תהליך של "קבורת" התאוה הגופנית, ולידתה של הכמיהה לדבקות באל מתוכה.

דאיתא בש"ס "יצר תינוק ואשה שמאל דוחה וימין מקרב", ויש להבין לאיזה תועלת יקרב ליצר הרע בימין. ונראה לי דדרשו בש"ס "שטן ופנינה לשם שמים נתכוונו" וכו'... כתבתי במקום אחר במעשה דר' יצחק מן עכו שכתב מעשה באחד שתבע לבת מלך והשיבו שילך לבית הקברות וכו' עד שהופרש מתאוות העולם הזה ונעשה חסיד עולם וכו', הרי שיש בדברי יצר הרע קליפה מבחוץ ובתוכו יש קדושה שהיצר הרע נתכוון לשם שמים כמו שהיה בסופו, והוא לא הרגיש מתחילה בזה, וסבר כפשוטו שהוא עבירה וקליפה, ובאמת זה אינו דסופו מוכיח על תחילתו. וזה שנאמר "שמאל דוחה" שיזרק הקליפה ויקרב בימין להבין תוכו וכוונתו שהוא לשם שמים שאז נעשה ימין ויצר הטוב וממתיק דינין, כמו שכתבתי לעיל מזה. ובזה יובן "איזהו חכם הלומד מכל אדם", רוצה לומר דוקא תואר חכם יוכל ללמוד מכל אדם, אפילו מיצר הרע, כמו רבי מאיר שהיה חכם ולמד מאחר, והשכיל שיזרק קליפתו רק תוכו אכל.<sup>55</sup>

בדרשה זו קובע ר' יעקב יוסף כי רק החכם יכול להפיק תועלת אפילו מיצר הרע, ובדרשה אחרת הוא מבחין בין חכם לבין תלמיד חכם ואומר מפורשות שלתלמיד החכם אסור ללמוד "מכל אדם גם מן הרשע ומן יצה"ר", שלא כמו החכם, הרשאי לעשות זאת,<sup>56</sup> ומכאן ברור כי גם מהמון העם נשללת דרך זו. אך לעומת זאת על פי דרשה אחרת, שבה נזכרים דברי רס"ג ונזכר משל ר' יצחק דמן עכו, רשאי כל אדם — לאור הבנת משל זה — להעלות את היצר הרע ולהפכו לטוב:

ובזה יובן "אם כסף" ודרשו שהוא חובה ולא רשות, שיש לכסוף גם לכל תאוות הגשמיים וכו' סעדיה גאון הנ"ל... לעשות מיצר הרע הכוסף בגשמי יצר הטוב, שעל ידי מוסר שיקח לעצמו מתאוות הגשמיות יבוא לכסוף במושכלות, וכמעשה דר' יצחק דמן עכו הנ"ל והבן. אמנם שאין זה בחינת רוב העולם רק בחינת החכם היכול ללמוד מכל אדם... לכך כתיב "אם כסף" רשות לרוב העולם, מה שאין כן לאנשי מעשה ויחידי סגולה חוב שיכסוף כאמור והבן.<sup>57</sup>

אם בדרשה הקודמת דובר על החכם ש"יכול" לעבוד ביצר הרע, ועל מי שאינו חכם נאסרה דרך זו, הרי שכאן החכם חייב ומצווה לעבוד בדרך זו, וההמלצה המאפשרת אך הבלתי מחייבת חלה על כל אדם ואדם. זאת בדומה לדברי הבעש"ט, שאף הדרכתו לחשוק בכל הדברים הגשמיים חלה על ה"אדם" ולא דווקא על הצדיק יחיד הסגולה, כאמור בסעיף הקודם. אף שר' יעקב יוסף מרבה לסייג ולפתוח דרך זו בעבודת ה' רק בפני הצדיקים, אין להתעלם מהדרשות שהוא מביא בשם הבעש"ט או מעצמו, שבהן

55 צפנת פענח, עמ' 400.

56 בן פורת יוסף (למברג), דף קב ע"ב.

57 צפנת פענח, עמ' 286.



מוצגת דרך זו כדרך המלך לכל המעוניין בהרחבה ובהגברה של עבודת ה' שלו.<sup>58</sup> נוסף על הפניית החשק הגשמי או היצר הרע לעבודת ה' דן ר' יעקב יוסף בשימוש במידות רעות לשם שמים. כאן כבר מדובר בעשייה ממש, באשר מידה רעה היא אופן פעולה של האדם, כך שאף שאין זו עברה ספציפית לשמה ניתן בהחלט לראות בדברי ר' יעקב יוסף הדרכה למעשה אנטי-נורמטיבי שיש בו ערך דתי. יש להזכיר כי בדרשות המובאות בשם הבעש"ט לא נמצא ביטוי לעבודה במידות רעות,<sup>59</sup> וייתכן שזוהי תוספת מקורית של ר' יעקב יוסף עצמו – מקורית ביחס לבעש"ט, שכן ר' יעקב יוסף מזכיר מספר מקורות שהוא נסמך עליהם בעניין זה, כגון ר' יוסף יעבץ. הוא מצטט פעמים רבות פסקה מביאורו של ר"י יעבץ לאבות, שבה הוא לומד ממידתו של אהרן הכהן ששיקר כדי להשכין שלום בין איש לאשתו עיקרון כללי, וממנו הוא מקיש על מידות רעות נוספות שניתן להשתמש בהן לשם תכלית נעלה. ר' יעקב יוסף מצא בדברים אלו היתר למי שעוסקים בתוכחה ובהשמעת דברי מוסר לחטוא בשקר, חנופה, כעס וגאווה.<sup>60</sup> אך השימוש במידות רעות בכתבי ר' יעקב יוסף אינו רק לצורכי הצלת נפשות בתחום הרוחני, כי אם גם בהקשרים מגוונים נוספים, כפי שעולה בדרשה הבאה, המגבילה אופן פעולה זה לצדיק בלבד:

וכעת נ"ל לבאר משנה בפרק ג' דאבות ר' ישמעאל אומר הוי קל לראש ונוח לתשחורת והוי מקבל את כל אדם בשמחה רע"א [= ר' עקיבא אמר] שחוק וק"ר [= וקלות ראש] מרגילין האדם לערוה וכו' ויש לתמוה א"כ מאחר שקלות ראש מרגיל איך צווה ר"י הוי קל לראש וכו' כי הוא משנת חסידים כי מילי דאבות הוא מילי דחסידות... וביאר משנה איזהו חכם הלומד מכל אדם שנא' מכל מלמדי השכלתי ר"ל מה ללמוד ממנו מיצה"ר כמו רבי מאיר שהיה תואר חכם ולמד מאלישע אחר כי ידע לזרוק הקליפה ותוכו אכל כך מיצה"ר ללמוד תוכו וקליפתו יזרוק וכו'... ובזה יובן כי ר"י עם איש חסיד ידבר בפרקי

58 וראו פייקאד', הקובע כי אם ניתן למצוא בכתבי ר' יעקב יוסף התלבטות בנוגע לטיב המעשה של עבודה באמצעות יצר הרע, אם זהו מעשה שבדיעבד התואם מצבי נפש כפויים או עידוד מלכתחילה להתגרות ביצר הרע מרצון, הרי שבנוגע לטיב העושה אין כל התלבטות, ו"העבודה ביצר הרע וכל הכרוך בה מתייחדת לצדיק, איש הרוח, שבידו היכולת להכנס להרפתקה מסוכנת ולצאת ממנה בשלום" (בימי צמיחת החסידות, עמ' 265, וכן שם, עמ' 205; גם לגבי העלאת מחשבות זרות סבור פייקאד' שהנחייתו של ר' יעקב יוסף מופנית אך ורק לצדיקים, אף שהוא אינו אומר סייג זה במפורש).

59 יש להבחין בין עבודה באמצעות מידות רעות כשקר, גאווה, כעס וכד', לבין העלאת המידות: האהבה הנפולה, היראה הנפולה וכד'. משם הבעש"ט הובא לעיל רעיון העלאת המידות. וראו הערה 13 לעיל.

60 ראו בעניין זה אצל נגאל בהקדמתו לספר צפנת פענח, עמ' לו-לו. נגאל מקשר את העלאת המידות לתפקיד הצדיק ביחס להמון, אך בדרשות אחרות יש התייחסות רחבה יותר של ר' יעקב יוסף לעבודה באמצעות העלאת המידות הרעות. וראו המשך הדיון להלן.

אבות שהם מילי דחסידות וז"ש הוי קל לראש וכו' ר"ל גם ששחוק וקלות ראש הוא מיצה"ר המרגיל לערווה לאיש המוני, מ"מ לאיש חסיד שהיא חכם... הלומד מכ"א גם מיצה"ר יוכל לנהוג קלות ראש לש"ש כמו דהע"ה [= דוד המלך עליו השלום] שהיה מפזז ומכרכר וכו' וכיוצא ר"י ישב אשערי טבילת נשים וכן מי שהי' מרקד עם הכלה מנהג עמה קלות ראש וכמ"ש הרמב"ם בעניין שמחת בית השואבה מ"ש במשנה דסוכה חסידי' ואנשי מעשה היו מרקדים לפניו ר"ל לפני הנשים והמוני עם ודווקא חסידים עשו זאת ולא שאר ב"א... ובזה יובן זאת תורת המצורע דהל"ל הצרוע ודרשו בש"ס מוציא רע וכו' כי השטן הוא היצה"ר... ובזה נראה כי נרפא נגע הצרעת מן הצרוע ר"ל מה שהי' יצה"ר הצרוע נגע ב"א וצרעת עכשיו משלים איתו ונרפא נגע הצרעת שיכנס בקדושה שיעשה ע"י מיצה"ר יצ"ט.<sup>61</sup>

ר' יעקב יוסף מכניס תחת הכותרת קלות ראש לשם שמים את כרכוריו של דוד לפני ארון ה' לצד מעשים בעייתיים קצת יותר של ישיבה על שערי טבילה או ריקוד עם הכלה, שהגמרא דנה בהם בהקשר של נוהגי צניעות וקרבה לערווה. ודאי שאין כאן עברות חמורות, אך בכל זאת מדובר בחכמים שהתירו לעצמם מעשים שאסורים על כלל הציבור, לשם תכלית הרבה פחות הרואית מהצלת נפשות הרשעים שבקליפות. כמו בנוגע לירידת הצדיק כך גם באשר לעבודה באמצעות היצר הרע והמידות הרעות משתמש ר' יעקב יוסף לעתים במונחים של העלאת ניצוצות,<sup>62</sup> אך גם כאן נדמה כי הקישור לרעיון האימננטי בכללותו הוא מינימלי. עם זאת, כאמור לעיל, ניתן לייחס לשימוש של ר' יעקב יוסף במשלו של ר' יצחק דמן עכו בסיס רחב יותר של תפיסה של הנוכחות האלוהית בתוככי היצר הרע ובתוככי הפיתוי עצמו. גם לאור השורות הבאות מסתבר שבסך הכול אפשר שר' יעקב יוסף יצר קשר עמוק יותר בין הרעיון האימננטי לבין ביטויי השונים של רעיון העברה לשמה, בהשוואה לבעש"ט. זאת לצד קיומו של הקשר הפוך – דיכוטומי והייררכי במובהק – שגם במסגרתו עולות ההדרכות לעבודת ה' ביצר הרע, במידות הרעות, ואף בעברה לשמה. אפנה כעת לביטוי החריף ביותר לרעיון העברה לשמה הקיים אצל ר' יעקב יוסף, והוא ההתייחסות הברורה לחטא, שאינו "באקראי בעלמא" ואינו "שמץ חטא", שאינו במחשבה בלבד, ואף אינו מוגבל לצדיק בלבד.<sup>63</sup> ישנן דרשות שעולה בהן הרעיון של

61 כתנת פסים, דף טז ע"א-ע"ב.

62 ראו, למשל, פייקאו', בימי צמיחת החסידות, עמ' 251-252, הדיון במובאה מספר תשואות חן לר' גדליה מליניץ בשם ר' יעקב יוסף בעניין גנבת דעתו של היצר הרע המקושרת להעלאת ניצוצות קדושים.

63 פייקאו' דן בסעיף זה של עברה לשמה "ממש" (ולא רק מעין עברה, ולא רק במחשבה או בהעלאת היצר או המידות) בספרו בימי צמיחת החסידות, עמ' 241-244, אך עדיין הוא טוען שמדובר בהנחיה לצדיק בלבד. אזכיר כי במספר דרשות עולה רעיון נוסף שלא הרחבתי בו

עברה ממשית לשמה באופן למדני, כעמדה במחלוקת שר' יעקב יוסף אינו מכריע לגביה, אך גם אינו שולל אותה. לדוגמה, במסגרת דרשה ארוכה שר' יעקב יוסף מקשה בה קושיות שונות על מגילת רות הוא מתייחס גם לתירוצו של ר' משה אלשיך לקושיה עקרונית בנוגע לערכה של המגילה בכלל:

והספיקות רבו א' יש להבין מהו התועלת הנמשך מסיפורי מגילה זאת וחז"ל דרשו א"ר זירא המגילה הזאת אין בה לא איסור והיתר ולא טומאה וטהרה אלא להודיע כח גומלי חסדים וכו' והרב האלשיך ביאר בהקדמת מגילה זו שתועלת הנמשך מזה היא שידע ולהודיע מה רב טוב אשר יכוון לבו לשמים גם אם יהיה זר מעשהו לעיני ב"א כי ה' יראה ללבב כי בנות לוט ששכבו עם אביהם שהיא איסור סקילה רק לפי שנתכוונו לשם שמים וכו' כי גדולה עברה לשמה וכו' יעו"ש. וכ"כ בעקדה פ' במדבר בכל דרכיך דעהו והוא יישר אורחותיך, ר"ל שאם יכוון בכל מעשהו לש"ש גם שיטה לפעמים מדרך הישר ויעשה מעשה זר, מ"מ הש"י יישר אורחותיך כמשאחז"ל גדולה עברה לשמה וכו' יעו"ש.<sup>64</sup>

בדברי אלשיך יש הצדקה למעשה רות בגורן, ועוד יותר מכך למעשה בנות לוט עם אביהן. מדובר בלא ספק במעשה חמור ולא בצדיק יחיד סגולה, ואלשיך לא רק מתייחס בדיעבד למעשה שנעשה, אלא גוזר מהדוגמאות כלל לעתיד: "להודיע מה רב טוב אשר יכוון לבו לשמים גם אם יהיה זר מעשהו". ר' יעקב יוסף אינו מסתפק בכך, ומביא מקור נוסף שגם בו יש לגיטימציה לנטות לפעמים מדרך הישר ולעשות מעשה זר, ובלבד שיכוון לשם שמים. ואף במקור זה, בדברי בעל עקדת יצחק הנסמך על הפסוק "בכל דרכיך דעהו", אין שום סייג על טיב המעשה או על טיב העושה. אמנם בהמשך מציע ר' יעקב יוסף ביאור משלו לקושיותיו השונות, ובאשר לשאלת התועלת הכללית של מגילת רות הוא בוחר לפתח את דברי ר' זירא ולהסביר את עניין גמילות החסדים כמרמז לייחוד בתחתונים שמשפיע על ייחוד קוב"ה, אך עדיין אין הוא שולל את ההסברים שהביא קודם לכן, ובעצם הבחירה במובאות אלו הוא נותן להן מקום. בדרשה נוספת<sup>65</sup> עולה העברה לשמה במסגרת דיון למדני בסוגיית הגמרא על התרת עמוניות ומואביות לבוא בקהל ה', ושוב נזכרים דברי אלשיך על הפער בין המעשה החיצוני של בנות לוט לבין כוונתן הפנימית. בדרשה מעניינת זו קושר ר' יעקב

בסעיף זה, והוא שימושו של אדם בעברה של הזולת לשם עילוי שלו. בהקשר זה מדבר ר' יעקב יוסף על המוסר שלוקח הצדיק לעצמו בראותו את הרשע עובר עברה, באופן שהעברה מדרבנא אותו לעבוד את ה' בעצמה רבה יותר (תולדות יעקב יוסף, פרשת ויצא, עמ' פב). עניין נוסף הוא לימוד מתענוג העברה של הרשע, כאשר מתוך תענוג העברה ניתן, למשל, לעמוד על עומק תענוג המצווה (כתנת פסים, דפים טז ע"ב-יז ע"א, ובעניין זה אין התייחסות דווקא לצדיק).

64 כתנת פסים, דף לא ע"ב.

65 תולדות יעקב יוסף, פרשת במדבר, עמ' תמ-תמא.

יוסף בין המחלוקת על עמונית ומואבית לבין המחלוקת החביבה עליו בשאלת קיום "ואספת דגנך" לצד "והגית בו יומם ולילה". בנוגע לעבודת האדמה ישנה עמדה המעניקה לגיטימיות למעשה חיצוני גשמי המכיל כוונה פנימית לשם שמים (ר' ישמעאל וכן הלל) מול עמדה הדורשת אך ורק מעשה חיצוני לשם שמים — מעשה המכיל, כמובן, כוונה פנימית — עמדתם של רשב"י ושל שמאי. באותו אופן, אומר ר' יעקב יוסף, ניתן לבאר את העמדות במחלוקת השנייה כדנות באפשרות להכשיר מעשה בעייתי באמצעות כוונה פנימית לשם שמים. מי שאינו מכיר במעשיהן של בנות לוט כעברה לשמה ועל כן כמעשה ראוי יאסור על נקבות עמון ומואב לבוא בקהל. אף שר' יעקב יוסף אינו מכריע במחלוקת ואינו גוזר ממנה הנחיה מעשית, אי אפשר להתעלם ממשמעות הזיקה המובהקת שהוא יוצר בין עבודה בגשמיות לבין עברה לשמה. שומע הדרשה או הקורא אותה, המכיר את הדרשות הרבות שבהן מצודר ר' יעקב יוסף בעבודה בגשמיות, בין השאר לאור הבנתו את עמדת ר' ישמעאל במחלוקתו עם רשב"י, או את עמדת הלל במחלוקתו עם שמאי, ילמד מדרשה זו שלדעת ר' יעקב יוסף הכוונה הפנימית הטהורה אכן מכשירה מעשה חיצוני, ואפילו אין זה מעשה חולין אלא עברה ממש. גם בדרשה זו, כמו בקודמת, אין התייחסות דווקא לצדיק או סיוג אחר הנוגע לחומרתה של העברה ולנסיבות ביצועה.

בדרשה המובהקת ביותר לעניין עברה לשמה מסביר ר' יעקב יוסף כי בכל עברה יש ניצוץ קדוש, ועל כן יש לבררו באמצעות ביצוע העברה. כאן אין ציטוט של הוגה אחר או הצעה של צד במחלוקת, אלא אמירה ברורה שר' יעקב יוסף עומד מאחוריה. ושוב, ר' יעקב יוסף אינו מסייג את דבריו כמופנים אל הצדיק דווקא, אף שהוא קובע קריטריון ברור לעברה המושתת על מניעיו של החוטא. הדרשה סובבת סביב פרשת אשת יפת תואר,<sup>66</sup> ומבארת את התיאור המקראי הראליסטי בצורה סמלית: "כי תצא" משמעו יציאה מחוץ לגדר הקדושה, השבויה יפת התואר היא העברה, והציווי "ולקחת לך לאשה והבאתה אל תוך ביתך וגלחה את ראשה" הוא הדרכה כיצד להכניס את הטומאה והחולין אל גבול הקדושה, ולהפוך את הרע כיסא אל הטוב. כמבוא לדין זה מזכיר ר' יעקב יוסף את מעשה יעל וסיסרא, ודברי הגמרא בהקשר זה כי "גדולה עברה לשמה ממצווה שלא לשמה... דכתיב תבורך מנשים יעל אשת חבר הקיני מנשים באוהל תבורך מאן נהו נשים באוהל שרה רבקה רחל ולאה".<sup>67</sup> כלומר, מעלתה של יעל, שעברה עברה

66 שם, פרשת תצא, עמ' תרפז-תרפט, בנוגע לדברים כא י-יד.

67 נזיר כג ע"ב. מעניין לציין בהקשר זה כי רמח"ל, שהיה אחד ממקורות ההשפעה של החסידות, שולל מכול וכול את האפשרות לראות במעשה יעל וסיסרא מודל לעברה לשמה. בספרו קנאת ה' צבאות, שהוא מאבק מפורש בשבתאות, דן רמח"ל בסוגיות שונות שנשמכו עליהן השבתאים, ויוצא נגד אסמכתאות אלו. במעשה יעל רואה רמח"ל הוראת שעה חד-פעמית שאינה יכולה להוות מקור השראה למעשה דומה. ראו גנזי רמח"ל, קנאת ה' צבאות, חלק ב, עמ' צו-צח.

עם סיסרא, גבוהה ממעלתן של האימהות, מכיוון שהייתה זו עברה לשמה. בנקודה זו מעלה ר' יעקב יוסף את הקושי הנזכר כבר בגמרא בעניין הפוטנציאל להנאה מעברה, ומסיק בעקבות זאת: "זה הכלל יהי' לאדם אם אינו נהנה מעבירה עצמו שהיא רעה אצלו ומתבייש מעבירה ומצער עליה רק שצריך לעשותה כדי שיבא מזה תכלית טוב שהיא לשמה אז שרי ואם לאו לא יעשנה אם נהנה מעבירה עצמו".<sup>68</sup> לאור כלל זה, והדוגמה של יעל שעמדה בו, מבאר ר' יעקב יוסף את פרשת אשת יפת תואר כמתארת סיטואציה שכל אדם יכול למצוא בה את עצמו:

ובזה יובן כי תצא למלחמה על אויבך (דברים כא י) ר"ל שיוצא לחוץ מגדר קדושה לעבור עבירה והיא מ"מ נגד היצה"ר שיבא תכלית טוב לשמה ונתנו ה' אלוהיך בידך ושבית שביו.<sup>69</sup> כי זה תכלית טוב הוא בשבי אצל היצה"ר והעבירה... וכאשר עשה עבירה לתכלית טוב נעשה העבירה כסא אל הטוב ונעשה הכל טוב וז"ש והבאתה גם העבירה אל תוך ביתך המיוחד לך לעולם הוא הטוב גם תוך ביתך הוא ת"י גי' קדו"ש [ = אותיות ת"י שבתוך המילה "ביתך" זהות בגימטריא ל"קדוש" ] ר"ל שהכניסה בקדושה אמנם יש בזה מקום לטעות ולומר דעצם העבירה נכנס בקדושה וז"א כי צריך הבדלה וכמ"ש במ"א בשם מורי זלה"ה כי אחר הבדלה יש יתרון לאור הנמשך מן החושך וכו' וז"ש וגלחה את ראשה וגו' והסירה וגו' שהיא הבדלה מעצם עבירה... שכל עבירה יש ניצוץ קדוש ויש לבררו ולנקות.<sup>70</sup>

עשיית עברה לתכלית הטוב הופכת, אם כן, את הרע לטוב, לאחר תהליך ההבדלה וההעלאה של הגרעין הפנימי שבתוך החטא. ר' יעקב יוסף מדגיש כי העברה כשלעצמה אינה נכנסת בקדושה, אך היא מהווה קליפה חיצונית על מהות טובה וקדושה, על ניצוץ אלוהי הנוכח בכל מעשה. מעניין לציין, כי מיד לאחר הדיון הנ"ל בפרשת אשת יפת תואר כסמל לעברה לשמה מציע ר' יעקב יוסף ביאור נוסף בעל מבנה דומה, שלפיו היציאה שמדובר עליה ב"כי תצא" היא יציאה לעסוק בעסקי עולם הזה. השבירה הפעם אינה העברה אלא המעשים הגשמיים שגם בתוכם יש נוכחות אלוהית, שכן "אין לקב"ה בעולמו אלא ד' אמות של הלכה", במובן זה שכל מעשה הוא מצווה אלוהית כאשר מזהה האדם את התכלית הפנימית והקדושה שבו. כמו

68 תולדות יעקב יוסף, פרשת תצא, עמ' תרפח. גדליה נגאל בהקדמתו לספר צפנת פענח מזכיר קריטריון זה בהקשר לירידת הצדיק, אך דומה כי אין כל סיבה לייחס את הדברים כאן לצדיק דווקא, ואין כל רמז לכך שהמעשה שמדובר בו קשור לירידה לשם העלאת ההמון.

69 את הדרשה על "ושבית שביו" מייחס ר' לוי יצחק מברדיצ'ב כבר לבעש"ט, אף שבאופן שהוא מסביר את דברי הבעש"ט אין הכוונה ליסוד אלוהי הטמון בעברה ובצורך "לשבות" את העברה מלכתחילה כדי לגאול את ה"שבוי" שבה, אלא מדובר בלקח מוסרי שלומד הצדיק ממצב שהוא נתון בו בדיעבד, כאשר הוסת על ידי היצר. ראו לעיל הערה 37.

70 תולדות יעקב יוסף, שם.



בדרשה על עמונית ומואבית אף כאן סמיכות הפרשיות שבין עברה לשמה לעבודה בגשמיות, והעובדה ששני רעיונות אלו שוכנים זה לצד זה על אותו ציר של התרחקות ממה שמוגדר כנורמה הדתית, מהווה חיזוק למעמדה של העברה לשמה בהגותו של ר' יעקב יוסף (באשר ידועה לנו עמדתו החיובית בדרך כלל ביחס לעבודה בגשמיות), וחיזוק לזיקה שבין העברה לשמה לבין הרעיון האימננטי (באשר ידועה לנו הזיקה שבין עבודה בגשמיות לאימננציה).

לסיום אזכיר דרשה נוספת, שניתן היה לסווג בקטגוריה של "עברה לשמה כהכנה", בדומה לקטגוריה של עבודה בגשמיות כהכנה, תחת תת-סעיף של "עבודה על דרך השלילה", כפי שנוסח הדבר בפרקים הקודמים. דרשה זו חוזרת על הרעיון המוכר של "תענוג תמידי אינו תענוג", אך כאן שלילת התענוג ושלילת מצב הגדלות אינה באמצעות חיי חולין, שיחה בטלה או משא ומתן, כי אם באמצעות עברה. והנה, שוב משמשת אותה תבנית רעיונית הן לעבודה בגשמיות והן לעברה לשמה:

ובזה יובן מה פרה מכפרת וכו', דכתבתי במקום אחר "ותמת שם מרים" וכו' יעין שם. וכעת נראה לי דכתבתי במקום אחר "מי יתן טהור מטמא לא אחד", שיקח תענוג בטהור מן תענוג הטמא בעבירה שהוא נפלא כשאינו אחד באחדות הקדושה רק בקליפה שיש לו תענוג נפלא, ומכל שכן שיתענג בעושה טוב ובקדושה וכו', ועל ידי זה נעשה זה כסא לזה ונעשה אחד זה שנאמר "לא אחד" בתמיה והבן. וזה שאמר הכתוב "והבאת אל תוך ביתך", רק שיעשה הבדלה, וזה שאמר הכתוב "וגלחה" וכו' יעין שם ובזה יובן "וישב העם בקדש" שישבו והתעכבו בקדושה זמן רב ונעשה טבע, כי גם תענוג התמידי נעשה טבע, "ותמת שם מרים" שנשכח מהם מה שהמרו נגד כבודו יתברך, "ותקבר שם" כדי שיקחו תענוג הטהור מן הטמא ששכחו תענוג הטמא שכבר נמשכו זמן רב בקדושה... לכך "לא היה מים לעדה" שהתענוג בשם מים יכונה... ובזה יובן ש"ס הנ"ל "מה פרה מכפרת", זה שאמר הכתוב "מי יתן טהור מטמא", שיקח תענוג בטהור מן תענוג מטמא ונעשה כסא זה לזה, כך יש ש"ך ופ"ר דינים, והם כשאדם בימי קטנות בענין תורתו ועבודתו יתברך, ואחר כך כשבא ימי הגדלות שהיא תענוג בתורתו ועבודתו יתברך, שנמשך יתרון האור מכת זמן החושך, כמו ששמעתי ממורי זה וכתבתי זה במקום אחר, ואז נמתק מן שך שך"ה ומן פ"ר פר"ה על ידי ה' אחרונה שנתחברה לשם ידו"ד, ואז תואר פרה מכפרת ומקנחת גם ימי הקטנות שנעשה כסא אל הגדלות... "כך מיתתן של צדיקים מכפרת", רוצה לומר מיתתן וירידתן, שהם ימי הקטנות והחושך, גורם אחר כך יותר תענוג בימי הגדלות, שאז יש יתרון לאור מן החושך, ואז מכפר ומקנח ימי הקטנות להעלותן על ידי תענוג הנ"ל באחדות אחת עם ימי הגדלות והבן.<sup>71</sup>

בדרשה זו מופיע פירוש נועז על הכתוב "וישב העם בקדש ותמת שם מרים ותקבר שם ולא היה מים לעדה" (במדבר כ א-ב). הישיבה בקדש מתבארת כהימצאות סטטית במצב של קדושה, כאשר "ותמת שם מרים" היא גוויעתו של המרי, של החטא, שהיא המאפשרת את תמידיות הקדושה. אך מתברר באורח פרדוקסלי שמצב זה אינו אפשרי, שכן הוא שולל את עצמו: "ולא היה מים לעדה". המים מסמלים תענוג, והתענוג התמידי שבו היו מצויים לכאורה אינו תענוג למעשה, ועל כן יש צורך ממשי בחטא ובטומאה כדי להתעלות שוב אל מצב הקדושה. לכאורה אף שיש צורך הכרחי ברע ובעברה אין בהם ערך כשלעצמם, שכן הם משמשים אך ורק רקע להופעתה המחודשת של הקדושה. בפועל קושר ר' יעקב יוסף עניין זה לביאורו לסוגיית אשת יפת תואר, ומזהה בין "שיקח תענוג בטהור מן תענוג הטמא בעבירה" לבין "והבאת אל תוך ביתך וגלחה". הווה אומר, החטא הנעשה כסא לטוב מתעלה להיות טוב בעצמו לאחר תהליך של הבדלה, מה שרומז לדברים שנאמרו מפורשות בדרשה הקודמת בעניין אשת יפת תואר, שבתוככי החטא והרוע עצמם מצויה הקדושה, מצוי הניצוץ האלוהי. לאור האמור לעיל נראה כי ר' יעקב יוסף פיתח את רעיון העברה לשמה ביחס לשורשיו הדלים אצל הבעש"ט. הוא אף זיהה קשר עמוק יותר בין רעיון זה לבין העבודה בגשמיות, וכן בינו לבין הרעיון האימננטי. זאת לצד מגמה הפוכה בתכלית המשלבת את העברה לשמה במסגרת תפיסה דיכוטומית השוללת את האימננציה האלוהית, או לפחות אינה מדגישה את קיומה ואינה רואה בה מצע לעשייה דתית שמעבר לקיום מצוות. אף שבדרשות רבות מגביל ר' יעקב יוסף את העברה לשמה לצדיק, ואף שמדרשות רבות מאד עולה עניין ירידת הצדיק כביטוי מרכזי של עברה לשמה, הובהר לעיל כי רעיון זה רחב ומקיף יותר, וכי ניתן למצוא אצל ר' יעקב יוסף התייחסויות מפורשות לעברה לשמה שאינה קשורה בירידת הצדיק ואף אינה מוגבלת ליחיד הסגולה.

#### 4. עברה לשמה אצל ר' דב בער המגיד ממזריץ'

בדרשותיו של ר' דב בער תופס רעיון העברה לשמה מקום שולי עוד יותר מאשר אצל ר' יעקב יוסף מפולנאה. ניתן למצוא בכתביו התייחסות מצומצמת לירידת הצדיק, להעלאת המידות, לעבודת ה' באמצעות היצר הרע, לאימננציה האלוהית בעברה, ואף היתר מסוים ומוגבל לעברה לשמה בפועל. המשותף לכל הדוגמאות שיוכאו בהקשר זה הוא הרעיון האימננטי השזור בהן באופנים שונים.

ירידת הצדיק ודאי לא העסיקה את ר' דב בער באותה אינטנסיביות שבה היא מופיעה בדרשותיו של ר' יעקב יוסף, ויש לה, לכל היותר, הד קלוש בהגותו. המגיד לא התעניין באנשי החומר ובאנשי הצורה וביחסים ביניהם, וככלל לא נטה להעצמת הדיכוטומיות השונות במציאות ובחברה, ולהגדרת הייררכיות קשיחות, כפי שעלה בדיונים לעיל. עם זאת אתייחס כאן לשתי דרשות שנזכר בהן רעיון ירידת הצדיק

ומופיעים בהן מוטיבים בעש"טניים בנושא זה, תוך שהם מקבלים גוון ומשמעות שונה ברוחו של המגיד ממזריץ'.

בשתי דרשות סמוכות מזהה המגיד את מצב הירידה עם גרות:

הן גור יגור אפס מאותי (ישעיהו נד טו). פי' אדם שדבוק בצדיק, שהוא רואה שהצדיק עובד הש"י שיושב ולומד, ולפעמים שהצדיק מדבר דברים בטלים. וזהו כמשל לבן מלך שהלך בין בני הכפרים לחפוש אוצר שיש בן כפר. הנה היה צריך להלביש א"ע כמו הבן כפר כדי שלא יכירו אותו שהוא בן מלך, ומגלין לו כל סודותיו, היכן הוא האוצר. כך הצדיק מדבר להש"י דברים [באור תורה נוסף: בטלים] והוא מקושר להש"י ומקשר את הדיבורים להקב"ה. וזהו נקרא הולך בשליחות הקב"ה למצוא שם המידות. למשל מי שאינו יכול להתפלל ומדבר דברי שחוק ומעורר בעצמו אהבה, ואח"כ אומר בלבו, אם יש תענוג מזה שהוא דברי שטות, כמה יש לי להתענג מהקב"ה שהוא תענוג לכל התענוגים, ועי"ז הוא מתפלל באהבה ויראה. וזהו הן גור יגור, כשהוא בגירות מדבר דברים בטלים, אפס מאותי. דיש ב"א סוברין שהקב"ה אינו מלובש בכוחן [נ"א: בכאן], והוא מחמת הבהירות עד מאוד כמש"ל אור גדול שמכה את הראות, ואינו יכול לראות... וזהו אפס מאותי, שאין שום דבר שאין אני שם.<sup>72</sup>

שלח תשלח את האם והבנים תקח לך (דברים כב ז). אמרו על ההוא גיורא<sup>73</sup> דאמר גיירני על מנת שתלמדני כל התורה כשאני עומד על רגל אחת. דהאדם הוא חלק אלוה ממעל ובאו"ה [נ"א: בא"ס] לא שייך חלק דהקב"ה ממלא כל עלמין, ולפעמים בא אדם לעולמות שפלים ומאוסים, וחושב מחשבות של הבל. ה' הצדיק יבחן, שבוחן אותו ומשליך אותו לעולמות רעות כדי שיעלה אותן להש"י. וחשוב הוא אצל הקב"ה מאד. והאדם אע"פ שהוא בא לדבר רע, יקבל הכל בטוב, כמו ר"ע [= ר' עקיבא] שכבתה נרו ואכל ארי את חמורו ואמר על הכל גם זו לטובה, ובאמת הביא לתוכו טובה. וזהו גיירני ע"מ שאלמוד על רגל אחד, ר"ל שאהיה תמיד במדריגה טובה. ואמר לו מה דלך טני לחברך לא תעביד. רמז לו כשהיית אתה במדריגה רעה, הוצרך אדם טוב ליפול כדי שיעלה אותך, לכך צריך גם אתה ליפול. ור"ע שהיה בן גרים עוקר הרים וטוחנן זה בזה בסברה, פי' הרים נקרא מדות אבות, ר"ל שהוא הביא את המידות למעלה, כי היה התענוג יותר גדול מפני שהיה בן גרים, כמשל הידוע. וזהו שתוק כך עלה במחשבה, שהעלה את הכל לעולם המחשבה. וזהו שלח

72 מגיד דבריו ליעקב, דרשה מ (ומקבילות אור האמת, דף טז ע"ב; אור תורה, עמ' קלד-קלה). דרשה זו מופיעה בשינויים קלים גם בתפארת עוזיאל, דף לה ע"ב, ומעניין שאיננה מיוחסת למגיד (אף שברשות אחרות מציין הכותב, שהיה תלמידו של ר' דב בער ממזריץ', "ששמעתי מפי מורי ורבי... דוב בער..." וכד').

73 באור האמת "ר"י בעש"ט אמר על הגמרא, "וכן באור תורה: "פי' ר' ישראל ב"ש".

תשלח את האם והבנים תקח לך, ר"ל שורש המ"ז [= מחשבה זרה] תשלח, שתדבק א"ע במדת אהבה ויראה.<sup>74</sup>

הדרשה הראשונה נסמכת על משל לבן מלך שהתחפש לבן כפר כדי למצוא אוצר הטמון בכפר. משל זה הוא וריאציה קרובה על אחד ממשליו הנפוצים ביותר של הבעש"ט, על בן מלך שנשלח לכפר כדי שיתאווה לשוב לאביו, אך התערב בין הכפריים והוצרך המלך לשלוח שר אחד משריו כדי להשיבו, והיה על השר ללבוש בגדי בן כפר כדי למצוא את בן המלך.<sup>75</sup> ההבדל המשמעותי בין המשלים הוא, שבמשל הבעש"ט נשלח השר לגאול את בן המלך ממקומו השפל, כך שהמשל תואם את רעיון ירידת הצדיק לשם גאולת הנפשות שבמדרגות התחתונות, וזה אכן השימוש שעושה בו ר' יעקב יוסף פעמים רבות. לעומת זאת במשל המגיד נשלח הצדיק להציל אוצר, כאשר על פי המשך הדברים משמע שאוצר זה הוא הנוכחות האלוהית המצויה בכל אתר ואתר, כולל הדברים הבטלים והמקומות השפלים. הווה אומר, אף שהדרשה פותחת באדם הדבוק בצדיק, מהמשכה מתברר שהיא אינה עוסקת בירידתו של הצדיק לשם העלאת ההמון הדבק בו, אלא בצדיק המשמש דוגמה לכל אדם להעלות את שיחות החולין שלו ושאר עניינים גשמיים, וכן להעלות מידות כאהבה ויראה, על ידי כך שיכיר באימנצייה האלוהית הכוללת, ש"אפס מאותי" ושרויה בכול. כלומר, למעשה עוסקת דרשה זו לא בירידת הצדיק במובן של הידמותו להמון לשם העלאתו, כי אם בעבודה בגשמיות ובהעלאת המידות, תוך זיקה מובהקת לרעיון האימננטי, כאשר הצדיק הוא המודל לעשייה זו. אציין עוד, כי בדרשה זו נראה שההתייחסות היא לעבודה בגשמיות בדיעבד, שכן מדובר על "מי שאינו יכול להתפלל", משמע שעדיף היה לו יכול היה להתפלל. מצד שני זוהי שליחות של הקב"ה, כך שאולי מתאים יותר לראות במצב המתואר משהו שבין בדיעבד למלכתחילה. גם בדרשה שלאחר מכן מתואר מצב שהקב"ה משליך את האדם בכוונה לעולמות רעים כדי שיעלה אותם. הדרשה השנייה נסמכת אף היא על מוטיב בעש"ט שזכר לעיל:<sup>76</sup> הדרשה על הלל והגר. אלא שבדרשה משם הבעש"ט מדובר מפורשות על הצדיק שצריך ליפול ממדרגתו "בשביל הרשע להעלותו", ואילו כאן מושא ההעלאה הוא דברים רעים, ובעיקר מחשבות זרות ומידות כאהבה ויראה. כבדרשה הקודמת הגירות היא מעין מצב של קטנות, של ריחוק מהעשייה הדתית הנורמטיבית שהוא ריחוק לכאורה מהאלוהות. על האדם המצוי במדרגה זו להכיר ש"הקב"ה ממלא כל עלמין" ובכך להפוך את הרע לטוב ולהגביר את התענוג. גם בדרשה זו אין כל רמז לעברה לשמה, ולכל היותר ניתן לדבר על עבודה באמצעות היצר הרע או העלאת המידות הרעות. כמו כן מה שנדמה תחילה כירידת הצדיק לשם העלאת זולתו מתבאר כירידה (שאמנם מוסבת כאן על

74 מגיד דבריו ליעקב, דרשה מא (ומקבילות אור האמת, דף טז ע"ב; אור תורה, עמ' פז).

75 ראו כל ההפניות למשל זה אצל נגאל, מנהיג ועדה, עמ' 130.

76 בתחילת סעיף 2.

הצדיק דווקא, אך בדרשות רבות של המגיד ממזריץ' היא שייכת לכל אדם) אל עולמות החולין לשם זיקוקם, מתוך הכרה באימנציה האלוהית שבהם. בדרשה נוספת<sup>77</sup> מזכיר ר' דב בער את מעשה הגר שבא לפני שמאי והלל, ושם הגר הוא סמל הן לאדם היורד ממדרגתו והן לניצוץ הקדוש המצוי במקום השפל, ואשר אותו יש לחלץ בעת הירידה, כלומר אותו רעיון של נוכחות אלוהית מנוסח בשפה הלוריאנית. הווה אומר, גם הדרשות הספורות של המגיד הדנות לכאורה בירידת הצדיק אין עניינן יחסי הצדיק וההמון התלוי בו לשם עילוי, אלא הצדיק כמודל לעשייה דתית שיש בה ממד של גרות וריחוק, אך בעומקה היא ביטוי להתקרבות ולחיבור הכול למקורו.

לנושא עבודת ה' באמצעות היצר הרע יש ביטוי מסוים בדרשותיו של המגיד ממזריץ'. ניתן, למעשה, לקשר לנושא זה דרשות רבות הדנות בעבודה בגשמיות, אף שאין בהן התייחסות מפורשת להעלאת היצר הרע. אזכיר כאן אחת מדרשותיו של ר' דב בער אשר מצויה בה אמירה ברורה בנוגע לתפקידו המרכזי של היצר הרע ובאשר ליחס הראוי אליו. מדובר בדרשה שכבר נדונה בהרחבה לעיל,<sup>78</sup> ועל כן רק אציין את עיקרי הדברים החשובים לענייננו. המגיד מקשה בדרשה זו על מאמר חז"ל "בראתי יצר הרע בראתי תורה תבלין", שמשתמע ממנו שהתורה טפלה ליצר הרע, ושואל: "הלא התבלין הם ממתקים את התבשיל והתבשיל הוא עיקר, ובכאן הלא התורה היא עיקר".<sup>79</sup> בתשובתו לקושיה הוא נסמך על התייחסות נוספת של חז"ל ליצר הרע, על פי המסופר במסכת יומא<sup>80</sup> שרצו חז"ל להעביר את היצר הרע מן העולם, אך משעשו זאת לא ניתן היה למצוא ביצה בת יומה, כלומר התברר שהיצר הרע הוא הופעתו השלילית של היצר, שבמהותו אינו שלילי בהכרח ואשר הוא חיוני לקיום העולם. בסופו של המהלך הדרשני מגיע המגיד לטענה שלפיה חז"ל אומרים שהיצר הוא המניע את מכלול עבודתו הרוחנית של האדם ואת כל הנעשה בעולם, כך שלמעשה הכרחי להשתמש בו הן לשם עבודה בגשמיות והן לשם עבודת ה' הנורמטיבית. יוסף וייס מתייחס לדרשה זו ולנוסח שונה שלה המצוי בכתבי ר' אברהם חיים מזלוצ'וב. לטענת וייס זוהי מסורת נאמנה יותר של דברי ר' דב בער, מורו של המגיד מזלוצ'וב, לפני שהומתקו דבריו בעריכה הרשמית על ידי תלמידיו. מסורת זו מבטאת הקצנה של עמדת הבעש"ט ביחס לעבודת ה' באמצעות היצר הרע:

והלא אין המשל דומה לנמשל כי בבשר משימים תבלין והעיקר הוא הבשר ולא התבלין וכאן אמר שהתורה הוא התבלין, ואמר [המגיד] שהאמת הוא כן שהיצר הרע הוא העיקר ושצריך האדם לעבוד הש"י בהתלהבות הנמשך

77 אור האמת, דף סה ע"א (ומקבילה אור תורה, עמ' קעא).

78 פרק ו, סעיף ג.3.

79 מגיד דבריו ליעקב, דרשה נא (ומקבילותיה אור האמת, דף יב ע"א; אור תורה, עמ' קנו-קנז).

80 יומא סט ע"ב.



מיצה"ר ואמר שזהו פי' מה שארז"ל במס' יומא דף סט כשמסרו בידם יצרא דעבירה אפילו ביעתא בת יומא לא אשתכח דהנה יש עתים שהם מוכנים מעצמם לעבודת השי"ת כגון בשבתות ויו"ט בלי הכנת אדם וביעתא לשון ביעותא לשון תפילה ר"ל כשמסרו בידם יצרא דעבירה לא היה להם התלהבות כלל ואף תפילות שהם בשבתות ויו"ט שהקדושה באה מלמעלה והם מוכנים מעצמם וזהו ביעותא בת יומא שהיום גרם לא אשתכח מפני שלא היו להם שום התלהבות כלל ונמצא באמת שהיצר הרע הוא העיקר שיקח התלהבות היצר לעבודת השי"ת והתורה הוא המורה דרך ובאמת כמו תבלין עכ"ד בקיצור ודפח"ח.<sup>81</sup>

וכותב על כך וייס: "כאן מתנסחת שיטה שהנחתה: ביטול עקרוני של השניות המסורתית בדבר המתיחות בין יצר הטוב ויצר הרע, עד שאין עוד תוקף לדעה הרגילה כי מעשים טובים נעשים ביצר הטוב ומעשים רעים ביצר הרע. אין עוד יצר אלא אחד, הוא היצר הרע, שורש ומקור לכל התעוררות הן לטוב והן למוטב. תהומות המאפליה של היצר, תפקיד קונסטיטוטיבי נועד להן גם בהתעוררות דקדושה, שאינה עצמאית אלא כל עצמה עידונו של היצר הרע, הפיכתו והעלאתו לתפקיד שבקדושה".<sup>82</sup> יש להזכיר כי וייס, לשיטתו, סבור גם באשר למגיד ממזריץ' כי רעיון העבודה ביצר הרע, לצד העלאת המחשבות הזרות, העבודה בגשמיות וכד', כולם מושתתים על מה שהוא מכנה "מוניזמוס פסיכולוגי", ולא על תורה מטפיזית בדבר האימנציה האלוהית החודרת ומפעפעת בהוויה.

ומה באשר לעברה ממשית? במספר דרשות של ר' דב בער נמצא התייחסות לנוכחות האלוהית בעברה, אם בניסוח הלוריאני של ניצוצות קדושים ואם בניסוחים אחרים על חיות אלוהית או אותיות המצויות בתוככי החטא, לצד הקביעה שהכול קשור באין, אפילו דבר עברה. אך רוב רובן של הדרשות הללו אינן מנחות לפעולה

81 אורח לחיים, עמ' כה. וראו עוד שם, עמ' רי: "דהנה הרב הגדול... דוב בער זלה"ה אמר... [וחזור על ענין המשל והנמשל] שהאמת הוא כך שהיצה"ר הוא עיקר העבודות שהשי"ת ברא לאדם להיות עובד את ה' בהתלהבות ובכוחות היצה"ר אבל אם יאחז בכוחות היצר הרע הי' יכול ליפול לעשות גשמיות והתורה הוא תבלין לשמור האדם שלא יפול עם התלהבות במעשה הגשמיות... וכשעובד השי"ת בהתלהבות היצה"ר נמצא עושה מיצר הרע יצר הטוב". וכן שם, עמ' צד, קי, רצד. עוד ראו בספר רצון הכהן, עמ' פד-פה, המביא "מפי הרב החסיד מוה' דוב בער... שאפילו זה ההתחשקות שיש להאדם לתורה או לעשיית מצווה זה ההתחשקות נמשך מפאת היצה"ר ואלמלא היצה"ר לא היה להאדם שום התחשקות... וזהו שאמרו בגמרא ג"כ ביעותא בת יומא" (ומעניינת עדותו של ר' אהרן שמואל הכהן שם לחיזוק דבריו: "כי בילדותי הייתי מצוי לפניו ב' או ג' שבועות בכל שנה בהיותו מקום כבודו בק"ק טולטשין ובק"ק ראווני סמוך למקום דירתי ק"ק סטעפאן שהייתי שם כמה שנים וישבתי שם על כסא הרבנות").

82 וייס, ראשית צמיחתה, עמ' 101-102.

מעשית של עברה לשמה מלכתחילה, אלא מתייחסות לעברה שכבר נעשתה ולאפשרות עילויה לאור ההנחה שיש בפנימיותה יסוד אלוהי. לדוגמה:

עשה אדם עבירה שהוא דש בעקביו אינו מתעורר בתשובה, לאפוקי אם עבר עבירה חמורה, הוא מתעורר תיכף. מפני שבמדריגה היותר תחתונה יש שם ניצוץ יותר קדוש.<sup>83</sup>

בשם רב ש"ן מה שיש בעבירה ג"כ אותיות כמו במצוות כי הרי עושה במחשבה והוא רק באותיות והם החיוני של דבר ניצוצות שנפלו בקליפות ומאלו הניצוצות בא כח התשובה ומבררין אוכל מתוך פסולת.<sup>84</sup>

זה כלל גדול בכל מה שיש בעולם יש ניצוצים הקדושים, אין דבר ריק מהניצוצים, אפילו עצים ואבנים, אפילו בכל המעשים שאדם עושה, אפילו עבירה שאדם עושה יש בה ניצוצות השבירה, ומה הוא ניצוץ שבעבירה הוא התשובה, בשעה שעושה תשובה על העבירה מעלה העון למעלה, וזהו גדול עונו העליון, וז"ש נושא עון, פירוש נושא ומעלה העון למעלה, וזהו גדול עונו מנשוא (בראשית ד יג), פי' להרימו ולהעלותו לעולם העליון.<sup>85</sup>

בשלוש הדרשות מהווים הניצוץ הקדוש, האותיות או החיות האלוהית – שהם כולם היינו הך – את האימנציה האלוהית הנוכחת בעברה בדיוק כמו במצווה, מקיימת ומאפשרת אותה. זהו גם המקור לתשובה, שכן בעשיית תשובה אין מחיקה של העון אלא עילוי, והעלאה זו מתאפשרת רק משום שבתוך העברה עצמה מצוי יסוד אלוהי שניתן לחשוף. יתר על כן, יסוד אלוהי זה הוא "ניצוץ יותר קדוש", כלומר דווקא הנסתר במדרגות הנמוכות מקורו גבוה יותר, וייחודו בשורשו מעצים במידה משמעותית יותר את האחדות האלוהית. מובן כי אין בדברים אלו כל עידוד לחטוא מלכתחילה, אך הם מאפשרים להפוך את העברה בדיעבד למעשה לשם שמים.

בדרשה נוספת עוסק המגיד בנושא שחוזר אצלו רבות: במידת אין, שבה הכול קשור וכל הגבולות מתבטלים, "כמשל מביצה נתהווה תרנגול, ויש שעה שאינו לא ביצה ולא תרנגול, ואין שום אדם יכול לכוון את השעה כי אז היא בחיני' אי"ן".<sup>86</sup> האין הוא גם האין סוף, הכולל את הכול ומטשטש את ההבחנות בין הפרטים. ובאשר למידת אין כותב המגיד, כי הצדיק "צריך להחזיק עצמו לאי"ן כדי שיקשר את הכל,

83 מגיד דבריו ליעקב, דרשה עו (ומקבילות אור האמת, דף מב ע"א; שמועה טובה, עמ' סט; מגיד דבריו ליעקב, ליקוטים חדשים, עמ' 409).

84 כתבי קדש, דף כז ע"א. (יש וריאציה קרובה מאוד באור האמת, דף יט ע"ב).

85 צוואת הריב"ש, דף כז ע"ב. וכן בספר אורח לחיים, עמ' רמא: "דהנה הרב הקדוש בוצינא קדישא מה' דוב בער זללה"ה אמר שבכל עבירות הניצוץ המח' אותם הוא התשובה אשר גנו בתוך העבירה עצמה עכ"ד ודפח"ח".

86 מגיד דבריו ליעקב, דרשה נו (ומקבילה אור האמת, דף י ע"א).

כמו משה רבינו ע"ה שאמר ואם אין מחני (שמות לב לב). כי רצה להעלות את ישראל שעבדו ע"ז, והביא את עצמו לאי"ן באמרו מחני. ובזאת נתקשר הכל למעלה אפילו דבר עבירה,<sup>87</sup> כאשר אדם מביא את עצמו למידת אי"ן. הווה אומר, בנקודה שבה הכול מתאחד גם העברה מתקשרת ולמעשה היא כבר אינה עברה, כשם שהמצווה אינה מצווה ולאדם המתבטל באין אין קיום לעצמו. עם זאת בהמשך הדרשה חל מפנה בדברי המגיד, והוא כותב "שמחמת גשמיות הדברים באים כל העבירות אכילה ושתייה ומשגל, אבל כשהאדם מחזיק א"ע לאי"ן אזי הוא בדול מעבירות ושב בתשובה שלמה". כאן דומה כי ההחזקה לאין אינה ביטול ממציות ממש, כי אם מצב של ענווה ונמיכות קומה, שבו האדם מבטל את יצריו ותאוותיו, ואת גשמיותו, אך ההבחנה בין מצוות לעבירות עודה שרירה וקיימת, והעבירות אינן נכללות בתוך האי"ן. דומה כי בדברי המגיד יש מעבר בלתי מורגש (ובלתי מוקפד מבחינה טרמינולוגית, מה שאופייני להגות החסידית) בין מצב קיומי של התאיינות קיצונית, של חוויית אחדות מיסטית על כל הכרוך בה, לבין מצב קיומי שבמסגרתו כל הגבולות במציאות והנורמות הדתיות הכרוכות בהם מתקיימים, שכן האדם חווה את קיומו שלו כנבדל. את שני המצבים הוא מכנה "אין", אך מדובר למעשה במציאות שונה הכרוכה בתפיסת עולם שונה ובהתנהגות שונה.

לסיום אתייחס לשתי דרשות שבהן באה לידי ביטוי האמירה החריפה ביותר שמצאתי אצל המגיד באשר להדרכה לעבור עברה לשמה מלכתחילה. כפי שנראה, זוהי אמירה מעודנת הרבה יותר ממה שניתן למצוא אצל ר' יעקב יוסף מפולנאה.

ואל ירבה בדקדוקים יתרים בכל דבר שעושה, שזה כוונת היצה"ר לעשות לאדם מוראות שמא אינו יוצא בדבר זה כדי להביא עצמו לעצבות ועצבות היא מניעה גדולה לעבודת הבורא ית'. ואפי' אם נכשל בעבירה ח"ו לא ירבה בעצבות שיבטל העבודה, רק שיעצב על העבירה ויחזור לשמוח בהבורא ית'... ואע"פ שיודע בוודאי שאינו יוצא בדבר א' מחמת מניעות הרבה, לא יהיה עצב ויחשוב שהבורא ית' בוחן ליבות וכליות, שהוא יודע שרצונו לעשות מן המובחר רק שאינו יכול ויחזיק עצמו לשמוח בבורא ית' וכמ"ש עת לעשות לה' הפרו תורתך שפעמים יש מצווה שיש בה קצת נדנוד עבירה אל ישגיח על יצה"ר שרוצה לבטלו באותו מצווה ויאמר ליצר הלא אין כוונתי באותו המצווה להכעיס לבוראי וגם לא לכבודי ואם הייתי יודע שהבורא אינו רוצה שאעשה דבר זה לא הייתי עושה מצווה זו, רק אני רוצה לעשות נ"ר לבורא ית' במצווה זו, ובזה יסלק היצר ממנו בעזהי"ת, אבל מ"מ צריך להבחין בשכלו אם יעשה המצווה הזאת אם לאו.<sup>88</sup>

87 המילים "אפילו דבר עבירה" מצויות באור האמת ולא במגיד דבריו ליעקב, אך נוסח זה נראה מתאים, בהמשך לכך שמשה רצה להעלות את בני ישראל שעבדו עבודה זרה.

88 אור האמת, דף פ ע"ב (ומקבילה צוואת הריב"ש, דף ח ע"א-ע"ב).

בדרשה נועזת זו מייחס ר' דב בער ליצר הרע דווקא את הנטייה לדקדק במצווה ולירוא שמא לא קיים אותה האדם בשלמות (כאן משמש היצר הרע, באופן פרדוקסלי, בתפקידו המסורתי הרע, בלא עירוב של פנימיות טובה). כמו כן הוא מייחס ליצר הרע את הקול הקורא לאדם שלא לעשות מעשה שיש בו תערובת של מצווה ו"נדנוד עבירה", וסומך על שיקול דעתו של האדם העושה מעשה זה כדי לגרום נחת רוח לבורא. אמנם המגיד אינו משתמש כאן באמרות חז"ל הרגילות המבכרות עברה לשמה על פני מצווה שלא לשמה, אך הוא נסמך על הפסוק "עת לעשות לה' הפרו תורתך" (תהלים קיט קכו), כשמוכנו הפשוט והתואם בהקשר זה קורא להפר את התורה – כלומר לעבור עברה – כדי "לעשות לה'", כלומר משום שבאותה עת סבור האדם שהעברה תפעל לשם שמים ותהיה לרצון. אין בדרשה זו סיוג של הפנייה לצדיק, והיא מדברת על "האדם"; אך יש לשים לב לעובדה שאף שהפסוק המשמש אסמכתא לעברה לשמה מדבר על הפרת התורה, החריגה המקסימלית שעליה דן המגיד ממזריץ' היא "מצווה שיש בה קצת נדנוד עבירה".

בדרשה נוספת, שמביא ר' יעקב יצחק החוזה מלובלין בשם המגיד ממזריץ', מדובר שוב על "נדנוד עבירה" שיש להקל בו כאשר הכוונה לשם שמים. יש לציין כי כשם שהעברה אינה חמורה כך התוצר של "לשם שמים" מינורי למדי, לפחות בדוגמאות שמביא החוזה משם המגיד:

שמעתי מהרב המגיד מראוונא [= המגיד ממזריץ'] זכרנו לברכה שהזכיר את הגמרא בסוף קידושין אנה כאידך דשמואל דאמר כל מעשיך יהיו לשם שמים, פירש רש"י מה שלקח נכדו [צ"ל נכדתו] על ברכיו כדי להיות נחת רוח לבתו שאוהב את בתה.<sup>89</sup> והנה היקל בנדנוד עבירה, באשר שכוונתו הייתה לשם שמים לבד, וכן במי שארכבא אכתפיה, היה דמיא לו ככשורא,<sup>90</sup> הגם שאף על פי כן אסור, כי אם שכוונתו לשם שמים.<sup>91</sup>

כשם שאין להשוות את הושבת הנכדה על הברכיים או ריקוד עם הכלה על הכתפיים למעשה יעל וסיסרא, למשל, שנזכר אצל ר' יעקב יוסף, כך אין להשוות את התכלית

89 בקידושין פא ע"ב-פכ ע"א מסופר על רב אחא בר אבא, ששהה בבית רב חסדא חתנו והושיב את נכדתו בחיקו. שאלו רב חסדא האם אינו סובר שאולי היא מקודשת (ויש להתרחק מאשת איש) וענה לו רב אחא, שאם כן הרי שהוא עבר על ההלכה שאסור לקדש את בתו כשהיא קטנה עד שתגדל ותאמר "בפלוגי אני רוצה". ענה לו רב חסדא, גם אתה עברת על דברי שמואל שאמר "אין משתמשים באשה", ואמר לו רב אחא: אני נוהג כדברי רב שמואל במקום אחר, שאמר "הכל לשם שמים".

90 כתובות יז ע"א: "אמרו עליו על רבי יהודה בר אילעאי שהיה נוטל בר של הדס ומרקד לפני הכלה ואומר כלה נאה וחסודה... רב אחא מרכיב לה אכתפיה ומרקד אמרי ליה רבנן אנן מהו למיעבד הכי אמר להו אי דמיין עליכו ככשורא [= כקורה] לחיי ואי לא לא".

91 זאת זכרון, עמ' קצו.

של עשיית נחת רוח לבתו של רב אחא או לחתן ולכלה למעשה הגבורה של יעל להצלת עם ישראל. ניתן היה לומר כי המגיד ממזריץ' קובע מעין קריטריון שלפיו צריכה להיות הלימה בין העברה לבין ה"לשם שמים" המצדיק אותה, אך מה שיש בידינו הוא רק הדוגמה של "נדנוד עבירה" ובהתאמה "נחת רוח" בדרגה מסוימת, ולא מצאתי משם המגיד ממזריץ' התייחסות להדרכה מעשית לעברה חמורה לשמה. מעניין לציין כי ישנו דפוס החוזר ביחס לעברה לשמה בדומה לזה שתואר ביחס לעבודה בגשמיות, בנוגע למגמות השונות בכתבי ר' יעקב יוסף מפולנאה והמגיד ממזריץ': ביחס לעבודה בגשמיות יש אצל ר' יעקב יוסף מפולנאה אמירות קיצוניות בדבר האימנציה האלוהית עד כדי מוניזם ואקוסמיזם, לצד הערמת סייגים על גבי סייגים לשם חיזוק הנורמטיביות הדתית ותפיסת העולם הדיכוטומית וההיררכית. אצל המגיד ממזריץ', לעומת זאת, לא נמצאה קוטביות כזו. הרעיון האימננטי מבוסס ומשמעותי הרבה יותר וכן הזיקה בינו לבין העבודה בגשמיות, ואין ביטויים קיצוניים של אימנציה ואף לא ביטויים קיצוניים לתפיסה דיכוטומית או להתנגדות לעבודה בגשמיות. באותו אופן נראה כי ביחס לעברה לשמה ישנה בדרשותיו של ר' יעקב יוסף קוטביות הכוללת מחד גיסא דוגמאות קיצוניות לעברה לשמה מלכתחילה הכרוכה בתפיסה אימננטית, ומאידך גיסא תמונת עולם דיכוטומית והיררכית (שלעתים מצדיקה עברה לשמה ולעתים שוללת אותה). ואילו אצל המגיד ממזריץ' גם בהקשר זה יש פחות תנודתיות, באשר הרעיון האימננטי הרבה יותר משמעותי ושלוש בעברה לשמה, ועם זאת אין ביטויים חריפים לעידוד עברה לשמה מלכתחילה, הנוגדים את הגישה הנורמטיבית המתבטאת בדרשות אחרות שלו.

## 5. עברה לשמה אצל ר' מנחם נחום מצ'רנוביל

בדרשותיו של ר' מנחם נחום מצ'רנוביל תופס רעיון העברה לשמה מקום שולי עוד יותר מזה שבכתבי המגיד ממזריץ'. במספר דרשות יש התייחסות להעלאת המידות המקושרת באופן מובהק לרעיון האימננטי, וכמו כן מופיע בצורה גדירה רעיון ירידת הצדיק ועבודת ה' באמצעות היצר הרע. בפעם היחידה שיש שימוש ישיר ברעיון העברה לשמה מכון הדבר למעשה נורמטיבי בתכלית, כפי שיבואר להלן. בעניין ירידת הצדיק מתאר ר' מנחם נחום באחת מדרשותיו את הצדיק שירד ממדרגתו כשליח המלך שנשלח לכבוש מדינה רחוקה:

והענין נפילת הצדיק למקום החשכות כמשל מלך אדיר ששלח שלוחו למרחוק לכבוש מדינה שהוא שיהא נקרא שם המלך עליה גם כן להקרא שם מלך כן הענין בנפיל' הצדיק כשהצדיק נופל ובודאי יאחו צדיק דרכו ויתעורר מיד משם וידבק את עצמו להש"י ואז כל הרשעים שמשוקעים במקום ההוא גם כן יש להם עליה ודווקא אותן הרשעים שהם משורש נשמתו של אותו הצדיק



והצדיק כשמגביה את עצמו אוהז ג"כ ברשעים השוכנים שם ובמה יש לו בהם צד אחיזה במצוות שהם עושים כי ריקנים שבך מלאים מצוות כרמון (עירובין יט ע"א) אף שהמצוות הם ריקני' כמו שאמר הכתוב (שה"ש ד ג) כפלח הרמון רקתך מכל מקום להיותם מצוות יש להצדיק צד אחיזה בהם ואז אף שנפל למדרגה התחתונה הנקרא' מלכות ומלכותו בכל משלה ממליך ג"כ את הבורא ב"ה ומתפשטת מלכותו גם שם אך זהו כשהרשעים אינם מתנגדים עם הצדיק ומאמינים בצדקתו וזהו ויש רשעים שמגיע אליהם כמעשה הצדיקים על ידי נפיל' הצדיק.<sup>92</sup>

נפילתו של הצדיק מטרתה להעלות את הרשעים המשוקעים במדרגה שאליה נפל. מה שמחבר את הצדיק לרשעים, על פי דרשה זו, אינו מקצת חטא שעושה הצדיק, או הלבוש שבאמצעותו הוא מידמה לרשעים, אלא דווקא מקצת מצוות שיש ברשעים, שמכוחן "יש לו בהם צד אחיזה". גישה זו ייחודית, וייתכן שהיא מייתרת, למעשה, את הרעיון בדבר הצורך בחטא או מקצת חטא של הצדיק כדי שיתקשר בהמון השרוי בחטא. מכל מקום אין בדרשה זו אמירה מפורשת על עברה או שמץ עברה לשמה שניתן לייחס לצדיק בירידתו. נקודה נוספת שיש לתת עליה את הדעת היא שר' מנחם נחום מביא לידי ביטוי את הרעיון האימננטי (ולא בצורתו הלוריאנית) בהתייחס לנפילת הצדיק, בתארו את הירידה אל המדרגה התחתונה כהתפשטות מלכותו של הקב"ה גם שם.<sup>93</sup>

עניין העלאת המידות הוא באופן יחסי הדומיננטי ביותר אצל ר' מנחם נחום. בדרשה שלהלן, כבדרשות נוספות, מתאר ר' מנחם נחום את המידות השונות, שהן למעשה המניעים המפעילים את האדם להימשך לדבר מה או להידחות מפניו, כביטוי נמוך למידות עליונות, לדרכי ההנהגה האלוהית. על כן שומה על כל אדם בשעה שיש לו "אהבה רעה" או "יראה רעה" לזהות שהיא מחוברת בשורשה למידת חסד או דין, ולהפנותה כלפי שמיא:

וזה כל עיקר עבודתינו לטהר המדות שבקרבתנו מן הרע ולהעלותן על ידי שהוא עובד עמהן עבודתו יתברך וכל זה על ידי טוב הסתכלותו בעת שיבוא לו איזה אהבה רעה או יראה רעה ח"ו שיסתכל ויחרד ויאמר בלבו הלא זה הוא אהבה

92 מאור עיניים, עמ' לו.

93 בעניין יחסו של ר' מנחם נחום מצ'רנוביל לצדיק בכלל ראו דבריו של ארתור גרין, הדן בשוליותו של מושג הצדיק בהגותו של ר' מנחם נחום: גרין כותב, כי בספר מאור עיניים, כאשר נזכר הצדיק, לא ברור לגמרי האם הכוונה לקבוצה קטנה ומובחנת של מנהיגים (כמשמעו של מושג זה אצל ר' יעקב יוסף מפולנאה, על פי רוב), או שמא מושג זה מתפקד — כמו בחלק נרחב מהספרות הרבנית — כמטרה שכל אחד צריך לחתור אליה (גרין, רמ"נ מצ'רנוביל, עמ' 18, 64). לשאלה זו יש כמובן נפקא מינה לגבי הבנת נפילת הצדיק ועניינים נוספים.

נפולה מעולם האהבה אהבת הבורא ברוך הוא ואני צריך להעלותה ואיך אעשה הרעה הזאת להפילה עוד למטה מטה ואם אני אוהב הדבר הרע הזה שהוא דבר נברא וארציות נפול איך יש לאהוב את הבורא ב"ה ותורתו שבה נבראו כל הנבראים והוא תענוג כל התענוגים וכיוצא בשאר המדות... ואדרבה בהתעוררות המדה בקרבו אל הרע ודבר חיצוני ההוא אז נקל לו לקשר את עצמו עם זאת המדה למעלה בו יתברך שמו מאחר שנתעורר ונפתח פתח המדה ההיא אז ואז מעלה דברים נפולים לשורשם שאין תענוג למעלה גדול מזה שיש להשם יתברך מזה תענוג גדול כנודע כל זה ממה שמבואר אצלנו במקום אחר:

והנה אברהם אבינו עליו השלום אחז במדת החסד... כי התחלת תיקון המדות והנהגתן הוא מחסד ורצה השם יתברך שירד למדינות העמים ששם היו המדות נפולין מאוד ובפרט במצרים שהם שטופי זמה כמו שאמר הכתוב וזרמת סוסיים זרמתם (יחזקאל כג כ) והוצרך אברהם שהוא בעל מדת חסד לילך ולהשפיל את עצמו אל מדריגתן ולהעלות מדת האהבה הנפולה שם כנודע שאם ירצו להעלות שום אדם צריך להשפיל את עצמו למדריגתו בכדי שיוכל להעלותו שעל כן היה אברהם מכניס אורחים ומאכילן ומשקה אותן ואחר כך אמר להם לא משלי אתם אוכלים וכו' כי על ידי שהן היו שקועים בתאוות עולם הזה כגון אכילה ושתייה עם המדות שלהם היה אברהם מקרב את עצמו להם במדריגתן שהוא אכילה ושתייה ועל ידי זה הכניסן תחת כנפי השכינה שזהו כוונת לשון הכנסת אורחים שעל כן היא גדולה מקבלת פני השכינה כי על ידי זה הוא מקשר דברים נפולין לשרשן... וכן כשרצה אברהם אבינו ע"ה לתקן מדת החסד שהוא אהבה רעה שהיה בין העמים שהיו ביניהן נשמות קדושות הוצרך להשפיל את עצמו למדריגתן... כי כל עיקר כוונ' הש"י בגלות מצרים הוא להעלות ניצוצי הקדושה שהיו שם יותר מבשאר העמים...

וזהו שצוהו המקום שילך מארצו ושם יגדל שמו כאמור למעלה שצריך להשפיל את עצמו ולהתקרב אצל אותן שהיה צריך להעלותן ולהרחיב גבול הקדושה שיתפשט ויתגדל אהבת הבורא ב"ה בעולם ע"י עליות אהבות הנפולות לשרשן.<sup>94</sup>

לאחר ההדרכה העקרונית להעלות את המידות הרעות מתאר ר' מנחם נחום את אברהם אבינו כמי שיישם דרך זו בעבודת ה'. אברהם נשלח בשליחות הקב"ה לרדת פיזית ורוחנית למדרגתם של העמים שאצלם המידות נפולות, כדי שיעלה את תאוותיהם לשורשם העליון. כאן נכרך הרעיון של העלאת המידות ברעיון ירידת הצדיק, שכן אברהם מתואר הן כמי שהעלה את המידות והן כמי שהעלה את בעליהן: האורחים

שהכניסם, שהיו שקועים בתאוות עולם הזה, וקירבם תחת כנפי השכינה. כלומר, אותם ניצוצי קדושה שיש לגאול הם גם הנשמות המצויות במדרגות נמוכות, וגם האימננציה האלוהית השורה בתוך החשק לדברים הגשמיים והשפלים. העלאת המידות והנשמות מצריכה אמנם ירידה לפני כן, אך תכליתה היא "הרחבת גבול הקדושה", ביטוי שפגשנו בו פעמים רבות בדרשותיו של ר' מנחם נחום מצ'רנוביל, ואשר מכוון להעצמת האחדות האלוהית וזיהוי הקדושה השורה בכל המרחב, ולא רק במה שמוגדר על ידי הנורמה הדתית כקדוש.

בדרשה נוספת חוזר רעיון העלאת המידות, תוך הנמקה שלפיה הקב"ה שולח לאדם במכוון את האהבה הנפולה, או אף את החשק לדבר עברה, כדי שיגיע מהם לעבודת הבורא ולדבקות בו:

כי באמת אין שום מניעה שימנע את האדם מעבודת אלוהות כי היתכן שהבורא ב"ה ישלח לאדם מניע' שימנעו מעבודתו, אך מה שידמה לאדם למניעה הענין הוא... עבודת ודבקות הבורא ב"ה אם היה הבהירות פתוח לפניו לא היה יכול להסתכל ולבא אל הבהירות לכך הוצרכו לאדם דברים שידמו לו למניעות ומי שיש לו שכל אזי מגביה את הדבר למעלה אל המכוון האמיתי ומדבק א"ע מזה יותר הן המחשבות הבאים לאדם שידמה בעיניו למניעה וטרדה הן שארי דברים הכל הוא שלוח אצלו מאתו ית' לקרבו אצלו וזהו פי' הבא לטמא פותחין לו (יומא לח ע"ב) כי באמת הוא פתח שיכנס אל הבהירות ואם היה האדם עושה כן בשעה שבאה לידו עבירה או שחשב בשום עבירה או מחשבה רעה יכול לבוא למדריגת רוח"ק... וזהו ואהבת גו' בכל לבבך (דברים ו ה) בשני יצריך ביצר הטוב וביצר הרע (ברכות נד ע"א) כי איך יוכל לאהוב הש"י ביצר הרע אך הוא כאמור כי בריאת היצר הרע היה לטובת העולם למען יהיה למגן כאמור שיסתכל בבהירות... וזהו שכתוב (קהלת ט ט) ראה חיים עם האשה אשר אהבת והענין הוא כי כל העולם עם כל בחינותיו הם הכל משל שמהם יבוא האדם אל הנמשל עבודת השם והנה אהבת נשים היא אהבה נפולה מעולם אהבה האמיתי כי בודאי צריך לאהוב את הבורא ב"ה יותר ויותר... כי באמת האהבה ההיא היא רק התעוררות שיבוא אל האהבה האמיתי וכן כל הדברים שבעולם הזה וזהו ראה חיים פירוש ראה על החיות שבהדבר על מה הוא מורה כי המשל הוא הגוף והנמשל הוא החיות מן הדבר.<sup>95</sup>

95 שם, עמ' שלד. במספר דרשות חוזר עניין העלאת המידות על שום הנוכחות האלוהית שבתוך המידה הנפולה ובאמצעותה, תוך מציאת אסמכתא בדרשת הבעש"ט על הפסוק "ואיש אשר יקח את אחותו חסד הוא", כשהכוונה לכך שמעשה חמור זה "נובלת ממידת החסד העליונה" ושמתוכו (ועדיף מתוך התאוה לגילוי עריות, אלא אם כן נפל האדם בחטא חמור זה) יגיע אדם בנקל לאהבת הבורא. ראו שם, עמ' מז, פב, קלב-קלג, קסד-קסה, קנח.

דרשה זו קובעת את מעמדה ההכרחי של העברה או לפחות של החשק אליה. למעשה אין דרך אחרת להתקרב לבורא, מכיוון שאי אפשר לבוא אל ה"בהירות", האור האלוהי, הקדושה והדבקות, באופן ישיר, שכן זוהי עצמה מסמאת עיניים. על כן זקוק האדם למניעות שיהיו מסכים שיעמעמו את האור, ומאידך גיסא כלים להתעלות ולהפנות את המבט אט אט למקור האור עד שיגיע האדם אל הבהירות. מסיבה זו "בשעה שבאה לידו עברה או שחשב בשום עברה או מחשבה רעה" זהו פתח המוביל למדרגת רוח הקודש. בתנאי, כמובן, שהאדם מודע לאימנציה האלוהית שבדבר, כלומר לעובדה שהחשק הגשמי או התאוה לדבר עברה שורשם באהבת הבורא, כך שיש בהם חיות אלוהית המצביעה לעבר אותה "בהירות". מאחר שהמידות הנפולות והיצר הרע הכרחיים לשם התעלות, ברור שר' מנחם נחום אינו מציע דרך עבודה זו ליחיד סגולה, אלא מפנה אותה לכל אדם, וטוען כי כך מנהיג הקב"ה את עולמו. רעיון העלאת המידות מתקשר אצל ר' מנחם נחום לרעיון האימנציה לא רק דרך החיות האלוהית והניצוצות הקדושים, שנמצאו גם בדרשותיהם של ר' יעקב יוסף מפולנאה והמגיד ממזריץ', כי אם גם באמצעות זהות התורה והקב"ה והאימנציה של האלוהות בתורה ושל התורה בעולם, שהם רעיונות יסוד בהגותו של ר' מנחם נחום. באחת הדרשות שבה חוזרת הדרישה מהאדם להעלות את החשק הפיזי ואף את האהבה לעברה מסוימת, אם מתעוררת בו, לאהבת הבורא, באופן שיעשו כל מעשיו לשם שמים, הוא מקשר את המידות הנפולות למידות שהתורה נדרשת בהן, למידותיו של הקב"ה ולאיבריו של האדם.<sup>96</sup> הדרשה פותחת בקביעה ששורשי נשמות ישראל

ייתכן לפרש בדרשה הקודמת שצוטטה, שבדברו על ירדת אברהם למדרגה הנפולה של מצרים מכון בעל מאור עיניים לדברי אברהם לשרה במצרים "אמרי נא אחותי את", שיש בו הידמות למובן של "חסד" כגילוי עריות בין אח לאחותו. ראו הערתו של גרין בספרו רמ"צ מצ'רנוביל, עמ' 115.

96 שם, עמ' קפז-קפח. הזיקה בין י"ג מידות שהתורה נדרשת בהן לבין מידותיו של הבורא מופיעה במקומות נוספים במאור עיניים; ראו, למשל, עמ' מד-מו. רעיון זה מצוי גם בדרשותיו של ר' אפרים מסדילקוב, דגל מחנה אפרים, עמ' קט-קי, והוא מפנה שם למקור דבריו — שהוא מן הסתם גם המקור לדברי ר' מנחם נחום מצ'רנוביל — בספר הקנה ואצל השל"ה שהעתיקם בסידורו (שער השמים, כרך א, עמ' רטו-ריט) על הברייתא של ר' ישמעאל על י"ג מידות שהתורה נדרשת בהן: "התורה מן התפארת כנודע והוא סוד שם ידו", ונודע כי לשם ידו י"ג הוויות ואלו הם, יה-וה יוהה יהוה... [שנים עשר חילופים] והכח הכולל הרי י"ג. וי"ג מדות נדרשות בתורה שבעל פה, שהיא בסוד מלכות. והו רמז שהתורה שבעל פה נקרא בשם הוויות, וכהא דאמרו (סוכה כח ע"א) הוויות דאביי ורבא, כי הכל נשתלשל מההוויות הנ"ל... והנה יש לאלו י"ג מדות עניינים נסתרים בביאורן מבחינות הספירות מצד ההוויות. וראיתי למקובלים הרבה דרכים, אבל המסולת הוא דברי הקדמונים שהעתיק בספר תולעת יעקב (סוד י"ג מדות שהתורה נדרשת). וכאן מתחיל השל"ה להעתיק מתולעת יעקב לר' מאיר אבן גבאי, דפים י ע"ב-יא ע"א, המפרט את סוד יג מידות ובסוף כותב "כך פירש בספר הקנה מדות אלו" לדוגמה: "מק"ו. מדה זו כנגד המאור העליון שהוא קל בערך עליון.

הם שישים ריבוא כמניין אותיות התורה, כך שלכל אדם יש אחיזה באחת מאותיות התורה. כמו כן בתורה יש רמ"ח מצוות עשה ושס"ה מצוות לא תעשה, "שהן קומת אדם עליון הרוחני" באופן התואם את האדם הגשמי. נוסף לכך "י"ג מידות שהתורה נדרשת בהן הן ממש מדותיו של הבורא ב"ה שעל ידם הוא מנהיג את העולם ומצד התורה שיש בה אותן המדות באין ג"כ בתוך האדם בעת הוולדו עם ביאת נשמתו בתוך הגוף שהיא לקוחה משורש אות התורה שכלול מכל התורה ובתוכה יש מדות האלה, ועי"ז באין ומוטבעין בתוכו כל המידות להיות משתמש בהן". הווה אומר, מידות האל מצויות גם בתורה, והאדם העשוי "בצלם התורה" ולמעשה בצלם האל הזהה עם התורה מכיל אף בתוכו את המידות. על האדם לזהות מידות אלו. למשל, כאשר יש בו אהבה לדבר מה, עליו לזהות בה את מידת האהבה שמקורה בתורה, שהיא האל, ולהעלותה לשורשה. הדרישה מהאדם היא "לדבק קומה הגשמית שלו ג"כ לקומה הרוחנית, להיות לאחדיו ולקיים מצוות התורה במעשה להיות התיקון ברוחני ובגשמי ובתיקון המידות ע"י המעשה שהן משתלשלין ממדות עליונות בתוך האדם". קיום מצוות ותיקון המידות קשורים שניהם לתורה הנוכחת בתוך האדם, הן כפרטיה (רמ"ח ושס"ה) והן במידותיה (אהבה, יראה, תפארת וכו').

במקום אחד בלבד אצל ר' מנחם נחום מצאתי התייחסות לכאורה לעברה לשמה בפועל ממש, כלומר למעשה אנטי-נורמטיבי ולא רק לשימוש בהנעה, בחשק או ביצר הקודמים למעשה:

דהנה אמרו"ל (נזיר כג ע"ב) גדולה עבירה לשמה ממצווה שלא לשמה כגון לחלל שבת מפני פיקוח נפש ומה נעשה מעבירה כזו שהיא עצמה דבר קליפה רק שעשה לשמה אך שיש נשמות שהם נעים ונדים ואינם יכולים לעלות לשרשם ובמצווה אין יכולים להעלותן שאין להם כח להתכלל במצווה רק בעבירה כזה שיש מי שעובד ה' ושולחין לו יסורין ואינו יכול לעבוד הש"י ומוכרחים לחלל שבת בשבילו נמצא כשמחלל שבת יורד אל הקליפות רק שעושה זאת לשמה ובוזה מעלה אותן הנשמות וזה נק' מ"מ ר"ל עבירה שהיא מצווה שהיא לשמה שאין לו קוברין ר"ל שאין להנשמות הנ"ל קוברין דהיינו להעלות ולגנום בשורש עליון רק ע"י עבירה זו.<sup>97</sup>

דרשה זו מתקשרת לעיקרון המוכר מדרשות רבות, שלפיו בעומק מתאימה כל מצווה לכל אדם, לכל זמן ולכל מצב, אף שברובד הגלוי היא מוגבלת. כאן מתייחס ר' מנחם

והלא אתה רואה שכתר עליון הנקרא קל, אין כל בריה יכולה לעלות ולחשוב שם ולידע מהותו, כל שכן וכל שכן עילת העילות... כענין דוגמה זו אנו למדין בתורתנו החמור מן הקל... מבנין אב. רמז לחכמה העליונה שהיא אב הבנין, וכל הבנין שהוא מחסד עד עטרת [מלכות] האב סומך לבנותו ולקיימו".



נחום לעניין היטמאותו של כוהן למת מצווה, שהיא על פניה מצווה המוגבלת לכוהנים בלבד בנסיבות מסוימות. ר' מנחם נחום מבאר מצווה זו באורח סמלי כעשיית עברה על ידי אדם במטרה לגאול ניצוצות קדושים (המזוהים בהגותו פעמים רבות עם נשמות) ולהמית את הקליפות. העובדה המעניינת היא, שהדוגמה היחידה שעליה מחיל ר' מנחם נחום את "גדולה עבירה לשמה" היא "כגון לחלל שבת מפני פיקוח נפש". אמנם אין להכחיש שמדובר כאן בחילול שבת, אך אין ספק שמעשה אנטי-נורמטיבי זה מעוגן לחלוטין בתוך הכללים ההלכתיים, ולא זו בלבד שהוא מותר אלא הוא הכרחי מצד ההלכה, כך שלמעשה אי אפשר לכנות זאת עברה.

לסיכום, לרעיון העברה לשמה יש ביטויים מועטים וקלושים ביותר בהגותו של ר' מנחם נחום, כאשר הביטויים הקיימים מצויים בזיקה הדוקה לרעיון האימננטי, ובמסגרתו גם להדגשה, הייחודית לר' מנחם נחום, של האימננציה של התורה ושל זהות קוב"ה ואורייתא. ניתן אולי להסביר את התעלמותו הכמעט מוחלטת של ר' מנחם נחום מרעיון העברה לשמה באמצעות מרכזיותה של התורה במשנתו. העובדה שכלב לבה של הגותו מצויה התורה על משמעויותיה השונות מאפשרת לר' מנחם נחום להרחיב מושג זה עד אין סוף, כפי שהוא אכן עושה, ובמסגרת זו לכלול תחת השם "תורה" לא רק את המצוות כי אם גם את כל מעשי הרשות ואף להעניק להם מעמד של מצוות. במובן זה הרחיק ר' מנחם נחום לכת בנוגע לעבודה בגשמיות יותר משאר ההוגים שדנתי בהם. אך אותו יסוד אשר אפשר את הרחבת העשייה הנורמטיבית עד כדי הכללה גורפת של מעשי חולין הוא גם זה אשר מונע חדירתן של עברות ממש לתוך "גבול הקדושה", שכן רחב ככל שיהיה המושג תורה העברה חייבת להישאר מחוץ לתחומו, שאם לא כן היא מרוקנת מושג זה ממשמעותו.

## 6. עברה לשמה אצל ר' אפרים מסדילקוב

מעיון בדרשותיו של ר' אפרים מסדילקוב משתקפת התייחסות לרעיון העברה לשמה שאינה עולה בכמותה או באיכותה על היקף ביטוי של רעיון זה בהגותו של הבעש"ט, סבו ומורו, ואולי אף נופלת ממנה. ניתן לומר, שביחס לר' יעקב יוסף מפולנאה, למגיד ממזריץ' ולר' מנחם נחום מצ'רנוביל מצליח ר' אפרים מסדילקוב לדחוק את רעיון העברה לשמה לשוליים, עד כדי כך שספק אם ניתן לדבר על קטגוריה כזו בכתביו. מאחר ששיקולים שונים הובילו אותי לכלול תחת הכותרת עברה לשמה את ירידת הצדיק והעלאת המידות הרעות, אעמוד על מספר מופעים של רעיונות אלו בדרשותיו של ר' אפרים מסדילקוב, אף שאין בהם התייחסות לחטא שירידת הצדיק כרוכה בו, למשל, או ליצר הרע, אהבה רעה וכד' שבהם כרוכה העלאת המידות.

בעניין ירידת הצדיק מצטט ר' אפרים מסדילקוב את דברי הבעש"ט, שלפיהם ראשי הדור וצדיקיו הם המעלים את האדם:

שמעתי מאא"ז זללה"ה כי כל עליות של האדם אי אפשר להיות כי אם על ידי ראשי וצדיקי הדור הן המדות של האדם הן דבורים שלו הכל צדיק יכול להעלות ויש שני בחינות בזה יש אנשים שהצדיק מעלה אותן בתורתו ותפלתו ויש אנשים שאינו יכול להעלותן כי אם בשיחה שלו על דרך (תהלים א ג) ועלהו לא יכול אפילו שיחת חולין יש בו צורך אף שנראה שהם דברים בטלים ובאמת הצדיק מעלה אותו על ידי דיבורים שלו שמדבר עמו וכן שמעתי מאא"ז זללה"ה על המשנה (כתובות יג ע"א) ראוה מדברת עם אחד ודי בזה.<sup>98</sup> ידוע שהאותיות הם קדושים ובהם נבראו כל העולמות ושמים וארץ וכל חייליהם וכל מה שאדם עושה הן טב הן ביש חלילה הכל הוא באותיות כפי ענין הדבר שעושה וכשעושה רע ח"ו אזי הוא פוגם באותיות שנצטרפו אל הרע ההוא ומוריד ח"ו האותיות הקדושים לשפלות ולעמקי הקליפות וכשיש צדיקים בעולם אזי על ידי מה שמדברים האותיות הן בתורה ותפילה ובדחילו ורחימו או בדברי גשמיות או בסיפורי מעשיות כידוע מן אא"ז זללה"ה שיש אנשים שצריך להעלותן בסיפורים... ובזה הוא מעלה האותיות מן העכירות והשפלות לאור גדול ומזכך אותם.<sup>99</sup>

על פי המובאה הראשונה יכול לעתים הצדיק להעלות את אנשי ההמון באמצעות תורתו ותפלתו, כך שאינו נזקק לירידה למדרגות השפלות. אך לעתים הוא יכול להעלות רק באמצעות דברים בטלים, כאשר הוא משוחח עם האיש ההמוני שיחת חולין. גם במובאה השנייה מתואר הצדיק כמי שמעלה אנשים באמצעות סיפורי מעשיות. בשני המקרים נראה כי יש ירידת מה לצדיק בהתעסקותו בענייני החולין ובאופי התקשורת שהוא צריך לנקוט בבואו להעלות את ההמון, אך עדיין אין כאן אמירה מפורשת הקושרת את ירידתו לחטא או מקצת חטא. הציטוט היחיד הנזכר משמו של הבעש"ט בעניין זה לעיל<sup>100</sup> אכן כרך את ירידת הצדיק בעברה, אף שאין זו "עברה גמורה", אך בכל זאת מדובר בעברה ולא במעשה חולין, ומעניין שר' אפרים מסדילקוב בוחר שלא לצטט רעיון זה (בהנחה שהוא היה ידוע לו) או כל אמרה אחרת משמו של הבעש"ט הרואה בירידת הצדיק ביטוי ממשי לעברה או מקצת עברה לשם שמים. אמנם אציין כי בשני המקורות יש קשר בין ירידת הצדיק לבין הרעיון האימננטי: בדרשה הראשונה ברמז, כאשר "ראוה מדברת עם אחד" מתבאר במקורות אחרים משמו של הבעש"ט כמכוון לדיבור של חולין שיש בו "אחד", כלומר יש בו אימננציה אלוהית. בדרשה השנייה הנושא המרכזי אינו ירידת הצדיק כי אם האימננציה האלוהית בדמות האותיות הקדושות הנוכחות בכל דיבור ודיבור, ומכאן מובן שגם בסיפורי הדברים של הצדיק עם ההמון יש נוכחות אלוהית. אך לענייננו אין חשיבות רבה

98 דגל מחנה אפרים, עמ' קנה.

99 שם, עמ' קכג.

100 ראש סעיף 2.

בהופעתו של הרעיון האימננטי בדרשות אלו, שכן רעיון העברה לשמה הוא שחסר בהן, והזיקה בין הרעיון האימננטי לעבודה בגשמיות נדונה בסעיפים קודמים. גם העלאת המידות, שניתן למצוא אזכורים ספורים שלה בדרשותיו של ר' אפרים מסדילקוב, אינה חורגת מגבול זיהוי הנוכחות האלוהית בכל אהבה ויראה אנושית עד כדי העלאת החשק לעברה או היצר הרע. לדוגמה:

כי יש לפעמים יושב הצדיק בין כמה אנשים ומדבר עמהם כמה דברים גשמיים וסיפורים שכפי הנראה הם דברים בטלים ובאמת הצדיק ההוא היושב הוא דבוק מחשבתו בה' והדיבור שמדבר אף שלהם הם גשמיים ודברים בטלים והוא חושב ומסתכל בזה דברים רוחניים דברים קדושים וכן בכל סיפורי העולם שמספרים לפניו ומדברים עמו בכל עניינים הוא מסתכל תמיד ענינים קדושים באותן הדיבורים, וכמו ששמעתי מן א"ז נ"ע זללה"ה שמה שאומות העולם משוררים לידע"ר בכולם הם בחינת יראה ואהבה בהתפשטות מעילה לתתא בכל המדריגות התחתונים, וזה יש לומר בפסוק וירא אליו ה' באלני ממרא אלני היינו בני אדם על דרך (דברים כ יט) כי האדם עץ השדה וממרא לשון סורר ומורה והיינו אפילו באותם בני אדם שהם בדיבורם ממרים להשי"ת והם רשעים אף על פי כן וירא אליו דייקא להצדיק הדבוק תמיד בה' הוא רואה תמיד השי"ת בעניינים ההם.<sup>101</sup>

הצדיק, על פי דרשה זו, מסוגל להיות דבוק במחשבתו בקב"ה באמצעות סיפורי דברים ועניינים גשמיים, הוא יכול לזהות את מידות האהבה והיראה המתפשטות ממקורן העליון ומגיעות עד שירי האהבה (לידע"ר) שמשוררים אומות העולם, ואף בדיבורים שיש בהם מרי ורשעות רואה הצדיק את הנוכחות האלוהית. ר' אפרים מסדילקוב עוסק כאן הן בזיהוי הנוכחות האלוהית והן בעשייה הדתית הכרוכה בה, באשר הצדיק מתעלה ומעלה באמצעות הדברים הנמוכים. בדרשה זו יש רמז קלוש לפן מסוים של עברה לשמה, מאחר שהנגיעה של הצדיק אינה רק בדיבורים ושירים נייטרליים וחוליים, אלא אף בשיחותיהם של מי שממרים בדיבורם. הווה אומר, הצדיק מתחבר לניצוץ האלוהי הטמון גם בדיבור השלילי שיש בו ממד של חטא, ומעלה אותו למקורו.

בדרשה אחרת<sup>102</sup> מבאר ר' אפרים מסדילקוב את הפסוק "ויקחו לי תרומה" (שמות כה ב) כקריאה לכל אחד ואחד מישראל (ולאו דווקא לצדיק) "לקחת את הקב"ה" כביכול, להתחבר ליסוד האלוהי שבכל דבר, ובמקביל "להרים" את עצמו, כלומר להפריש עצמו מהקליפות ומהלבושים, ובכך ליחד ייחוד גמור בעליונים ובתחתונים. הוא מבאר את הפירוט שמציע הכתוב בעניין התרומה למשכן, הכוללת "זהב וכסף

101 דגל מחנה אפרים, עמ' יז.

102 שם, עמ' קט-קי; וראו הערה 96 לעיל.

ונחשת", כמייצג הן את י"ג המידות שהתורה נדרשת בהן והן את הספירות, כלומר את מידותיו של הקב"ה הפועלות בהוויה. מדברים אלו עולה זהות, בדומה לרעיון החוזר אצל ר' מנחם נחום במגוון דרשות ובאופן מפורש יותר, בין האלוהות לבין התורה, והאדם נקרא להכיר בנוכחות האלוהית השרויה במידות השונות בגילוייהן בעולם הזה ולייחדן במקורן.

בדומה לרעיון שהובא לעיל בדבר יכולתו של הצדיק להעלות את דיבורי המרי ישנה דרשה נוספת ובה מעין ציווי מפורש להעלות דיבורים אסורים, עד כדי כך שצירופם של דיבורים אלו לתפילה הוא תנאי לכך שהתפילה תישמע. כלומר, יש כאן משהו מעין קטגוריית עברה לשמה כתוצאה,<sup>103</sup> כאשר המעשה הדתי הנורמטיבי יכול להפוך בדיעבד את דיבורי החטא של פושעי ישראל מרע לטוב על ידי הכללת דברי הבגידות שלהם בדיבורי התורה ובתפילה. מובן כי אין בדרשה זו כל הצדקה מלכתחילה לדבר דיבורים של איסור, ואף בדיעבד: לא אותם פושעי ישראל שדיברו דיבורים אלו הם שמעלים אותם והופכים את עברתם למעין עברה לשמה, אלא הציבור כולו אחראי להכליל בתוך עבודת ה' הנורמטיבית שלו את מכלול המילים שאמרו פושעי ישראל ולהעלותן. אפשר לראות בדרשה זו דוגמה לעברה לשמה אצל ר' אפרים מסדילקוב, אך זו דוגמה קלושה ביותר, שאין בה כל הנחיה ממשית לעברה לשמה, ודאי לא עברה חמורה, אך גם לא "נדנד עבירה" או "מקצת חטא", ואפילו לא עברה שבדיעבד הופך אותה האדם למנוף לתשובה ולהתעלות עצמית.

התייחסות נוספת לעברה שאף היא אין לה ולרעיון העברה לשמה ולא כלום נזכרה בסעיף 2 במובאה משם הבעש"ט שמצטט ר' אפרים מסדילקוב בדרשותיו:

שמעתי מאא"ז זללה"ה שהשכינה היא מעילא לתתא עד סוף כל המדרגות וזהו סוד ואתה מחיה את כולם שאפילו כשאדם עושה עברה ח"ו אזי גם כן השכינה מתלבשת בו כי בלא היא לא היה בו כח לעשות זאת ולהניע בשום אבר כי היא המחיה אותו ונתנה בו כח וחיות וזהו כביכול גלות השכינה.<sup>104</sup>

כאמור לעיל זוהי אמירה תיאורית ולא נורמטיבית, ואין בה כל הנחיה מעשית אלא רק תביעה עקיפה להכיר בנוכחות האלוהית הפועלת דרך האדם ובתוכו והשרויה בתוככי יצורו ומעשיו, וממילא גם כאשר הוא עושה עברה היא המניעה אותו. לסיכום, דומה כי בדרשותיו של ר' אפרים מסדילקוב אין בנמצא כל קריאה או לגיטימציה לעשיית עברה לשם שמים, ולו באופן נדיר כמו שמצוי משמו של

103 חלקה הראשון של הדרשה (העוסק ב"דיבורים שלא לצורך") נדון לעיל בפרק ו, סעיף ג.4, ואילו חלקה השני הרלוונטי לענייננו נדון שם בסעיף 8.8, במסגרת עבודה בגשמיות כתוצאה, אף שאכן יש בו ממד מסוים של עברה לשמה.

104 דגל מחנה אפרים, עמ' רכט.

הבעש"ט. עניין זה אינו קשור לביטוי של הרעיון האימננטי, שכמובא לעיל נוכח אצל ר' אפרים מסדילקוב מעט יותר מאשר אצל הבעש"ט, במקורות שיש להם זיקה זו או אחרת לעברה לשמה, אך ר' אפרים אינו מעניק יותר מקום או הצדקה לעברה לשמה באמצעות הרעיון האימננטי. ככלל, דומה כי כמו באשר לעבודה בגשמיות ולרעיון האימננטי אף באשר לעברה לשמה לא הציע ר' אפרים מסדילקוב ראייה חדשה ולא עיצב את תורת הבעש"ט באופן ייחודי לו, אלא נשאר בתחומי הרעיונות שתחם לו מורו.

## סיכום

ממהלך הדברים עד כה משתמע באופן מובהק, כי רעיון העברה לשמה תפס מקום שולי ביותר בקרב ההוגים של ראשית החסידות. קשה למצוא דמיון בין ביטויי הדלים והמסויגים של רעיון זה לבין עצמתו, היקפו ומשמעותו בחוגי השבתאות. אם מרחיבים רעיון זה ומעיינים בהופעותיו של "רדיקליזם דתי", כפי שכינה זאת פייקאדו, ניתן למצוא בראשית החסידות מקורות לעבודת ה' באמצעות היצר הרע והמידות הרעות ולירידת הצדיק עד כדי התלבשותו בחטא לשם העלאת המון העם. אמנם השימוש בביטוי "רדיקליזם" ביחס לחסידות ולספרות המוסר והדרוש שבימי צמיחת החסידות, נוסף על שימוש ביחס לשבתאות, מטשטש את הגבול שבין הרדיקלי, החרגי, לבין הנורמטיבי או הקרוב לנורמה. אם המונח "רדיקליזם" נמתח ומשתרע על פני מגוון התנהגויות, החל בשימוש מרוסן במקצת תאוה שמוצא אדם בנפשו תוך הפנייתה לדבר מצווה וכלה בביצוע עברה חמורה כביטוי לראשיתו של עידן ביטול התורה, אזי הנורמטיבי הוא גם רדיקלי והרדיקלי באמת כבר אינו כזה.<sup>105</sup> מכל מקום, המקורות החסידיים העוסקים בעברה לשמה ובנספחיה מציינים לעתים תפיסת עולם דיכוטומית מובהקת שאין לה ולרעיון האימננטי ולא כלום, תפיסה שבמסגרתה מה שנראה כטשטוש גבולות בין מותר לאסור יסודו למעשה בשאיפה לשמר ולחזק גבולות אלו. לעתים אמנם משקפים מקורות אלו ממד זה או אחר של הרעיון האימננטי.

בעניין זה הוכח לעיל, כי הוגים כר' דב בער המגיד ממזריץ' ור' מנחם נחום מצ'רנוביל, שהאימננציה האלוהית תפסה מקום נכבד בהגותם, היו עקיבים גם ביצירת הזיקה בין האימננציה לבין הביטויים (הדלים אמנם) שקיבל רעיון העברה לשמה בדרשותיהם. באופן יחסי להוגים שדנתי בהם נמצאו אצל ר' יעקב יוסף מפולנאה מרב המופעים של עברה לשמה ונספחיה. ההקשר שבמסגרתו נדונו מופעים אלו היה פעמים בזיקה ישירה לרעיון האימננטי ופעמים במגמה הפוכה של העמקת ההבחנות בין הדרכים והאופנים הספציפיים לקרבה אל האלוהות לבין המקומות שמהם היא

105 וראו בעניין זה אידל, יופייה של אישה, עמ' 331 הערה 48.



נעדרת כמעט כליל. על כל פנים, בתמונה הכוללת יש לזכור שגם אצל ר' יעקב יוסף מפולנאה אין להשוות בין מרכזיותה של ההדרכה לעבוד את ה' בגשמיות לבין שוליותם של ביטויי העברה לשמה למיניהם.



## אחרית דבר

נקודת המוצא לספר זה הייתה "שאלת הפילוסוף", אותה שאלה שמקורה בזווית הראייה הפילוסופית, התוהה על אופן השפעתה של תאולוגיה אימננטית על אורח החיים התורני-הלכתי. מנקודת מוצא זו התקדם הדיון כברת דרך: ראשית, אל ההבנה שלא תיתכן השפעה חד-כיוונית של התאולוגיה על המעשה, ועל כן יש לבחון גם את הכיוון ההפוך ואת האפשרות להשפעה הדדית. שנית, אל ראייה מעמיקה יותר של תמונת עולמם של הבעש"ט ותלמידיו, אשר אינה מבחינה כלל בין תאולוגיה ומעשה, והמחייבת שינוי מהותי של הפרספקטיבה.

תחילה הצבעתי על העובדה שכל אמירה "תאולוגית" משם הבעש"ט או תלמידיו מובאת בהקשר נורמטיבי, כתביעה מהאדם שיאחז באמונה או במחשבה מסוימת. יתר על כן, באופן סמוי או גלוי עלתה גם ההנחה שאמונה או מחשבה זו יש בה כדי להשפיע על ההווה העולמית והאלוהית ולהחליש או להעצים את מידת האימננטציה. עובדה זו כבר הראתה שאין לראשוני החסידים עניין בתפיסת עולם מופשטת, בתאולוגיה טהורה ומנותקת מעולם העשייה, באשר ההכרה והתודעה האנושית מגויסות לשם פעולה בעולם. למעשה הופכת הידיעה התאולוגית עצמה לעשייה דתית.

לעניין זה הצטרפה תפיסת הלשון החסידית, הנסמכת על מגמות קודמות בספרות המיסטית ומפתחת אותן לכדי מלאות, שבמסגרתה נחוה העולם כולו כהווה לשונית: החפצים, המאורעות, בני האדם ומחשבותיהם — כל פרט בהווה הוא צירוף של אותיות, שהן נטף מהמאמרות האלוהיים שבראו את העולם. כל צירוף כזה הוא אחד מגי רבים, ובהיותו מילולי הוא נתון לשינוי באמצעות השפה עצמה. שינוי הצירוף הוא מיניה וביה שינוי המציאות הממשית. הווה אומר, החשיבה והדיבור האנושיים משפיעים על המציאות שהאדם הוגה בה ואשר עליה הוא מדבר, בהיותם שייכים לאותו מרחב קיום. ועל כן ההנחה בדבר האפשרות לחשוב ולדון על אודות המציאות מבחוץ, כצופים וכתאולוגים, אינה קיימת בעולם זה, שבו המחשבה והדיבור משתמשים באותן "יחידות אנרגיה" המרכיבות את המציאות שהיא מושא המחשבה והדיון. הטענה החסידית בדבר כוחה של התודעה, והבנת שורשיה בתפיסת הלשון, קוראות למחיקת קו התיחום שבין מציאות ראלית לבין פעילות תודעתית, בין הפנימי

לבין החיצוני, בין ההכרה לבין היש. לפיכך היש הוא מצע של אין סוף אפשרויות (צירופי אותיות), וההכרה בוחרת לחזק מתוכן אפשרות אחת. מחשבתו של האדם בוראת את העולם סביבו במובן זה שהעולם אכן יכול להיברא במגוון אופנים בכל עת ממש, בהיותו פתוח לאין סוף אפשרויות.

מהלך זה נתן מענה לתופעה שהקיפה את הדיון כולו, הלא היא קיומן של סתירות. בבחינת רכיבי הרעיון האימננטי אצל הבעש"ט וכן בהגותם של תלמידיו עמדתי שוב ושוב על קיומם של היגדים מוניסטיים לצד פלורליסטיים, דטרמיניסטיים לצד כאלו המניחים בחירה חופשית, שוריוניים לצד הייררכיים, כאלו המעניקים לאל ישות פרסונלית לצד אלו השוללים אותה ממנו, ביטויים שונים וסותרים למהותם של הניצוצות הקדושים, הייחודים ועוד. מתוך תפיסת עולם פילוסופית קלסית, התרה אחר אמתות מוחלטות, נטולות סתירות לוגיות ובעלות תוקף נצחי, מתוך חיפוש קונסיסטנטיות ב"הגות החסידית", או אף במשנתו של הוגה אחד, חייב החוקר להדגיש היבטים מסוימים של החומר שלפניו ולהצניע היבטים אחרים, או שמא להציע הסבר מקומי לפשרן של סתירות או חריגות. לאור המהלך דלעיל הוצע להתבונן במקורות שלפנינו על סמך גישת הפילוסופיה הקיומית. בראייה אקזיסטנציאליסטית הדיון אינו במהות האלוהות, אלא במפגש האנושי עמה. כל מפגש של פנים אל פנים יכול להתייחס אך ורק לפנים המתגלות אליו מתוך אין סוף האפשרויות. בראייה זו לסתירות כולן יש מקום, שכן אין אלו סתירות בין אמתות לוגיות וסטטיות, כי אם בין חוויות אנושיות מגוונות. המציאות הסובבת את המיסטיקן ברגעי השיא של חוויתו סותרת את המציאות הסובבת אותו או את זולתו ברגעים של מצב תודעה אחר, שגרת. הן סותרות זו את זו אך שתיהן מתקיימות בהתאם לתודעתו של האדם, ושתייהן מוכלות באין סוף האלוהי. חוקי הסתירה אינם חלים על מורכבותה האין-סופית של ההווה, באשר אין-סופיות אינה מושג המבטא "עוד מאותו הדבר", אלא מהות אחרת. מהות שגבולות, חלוקות, קטגוריות, שלילות וסתירות אינן חלות עליה.

האקזיסטנציאליזם הלשוני שפותח לעיל אינו עוסק בתאולוגיה מופשטת ומנותקת, כי אם בחוויה או בתודעה. כל מצב תודעתי נחווה על ידי אדם מסוים למשך זמן מסוים. לא רק חוויית השיא המיסטית היא חוויה דתית. גם לחוות את העולם באופן מפוצל, מובחן והייררכי זהו סוג של חוויה. כל מצב חווייתי הוא בו בזמן מצב תודעתי (אם נרצה, עמדה תאולוגית זמנית), והוא כרוך בו בזמן גם בעשייה דתית מסוימת שהולמת אותו ואף זהה אתו, בהיות התודעה גם מצע למעשים ולפעולות וגם משפיעה ופועלת במציאות בפני עצמה.

מתוך הבנה זו בדבר מורכבותו של הרעיון האימננטי והדינמיקה שבין חלקיו הסתברת גם התגוונותה של ההוראה לעבוד את ה' בגשמיות. הדגמים השונים שהופיעו בכתבי הצדיקים החסידיים ובמסורות על אודותיהם נותנים ביטוי לתנועתה של הרוח ולסירובה של החוויה הדתית להתאים עצמה לסד מקובע. אף מכלול הדגמים כולם, כאמור, אינו ממצה את הקשת השלמה של מפגשיו האפשריים של

האדם עם האל ועם העולם. בקוטב האחד, במצב תודעה מסוים, יש מקום אך ורק לתורה ולמצוות, וכל הוגה העניק למצב זה משקל שונה. בקוטב הנגדי, ברגע החוויה המיסטית האיחודית, אין מקום לעבודה בגשמיות ולא למצוות, ואין מקום לכל מעשה אנושי באשר התודעה האנושית מתמזגת לחלוטין באחדות הכוללת. אף למצב קיצוני זה נמצאו ביטויים שונים בדרשותיהם של הוגים שונים.

המערכת הכללית של האקזיסטנציאליזם הלשוני עוצבה ונחשפה מתוך מובאות משם הבעש"ט, ומצאה תמיכה וחיוזוק בכתבי תלמידיו. תרגומה הספציפי של מערכת זו, כפי שהדבר ניכר הן במבנה הרעיון האימננטי והן במפת דגמי העבודה בגשמיות, משתנה מהוגה להוגה. אצל כל אחת מהדמויות הודגש רכיב זה או אחר של הרעיון האימננטי, והוטעמו ההבדלים ביניהם גם כאשר לנפחה ומשקלה של העבודה בגשמיות במשנתם, וכן בנוגע לפירוט הדגמים. עמדתי על הקשרים שבין שני מכלולים אלו אצל כל דמות ודמות, וניסיתי לשרטט את התמונה הכללית העולה מתוך השתלבותם של המכלולים. מכל מקום, לאור כל האמור לעיל לא הייתה זו בחינה של השפעת התאולוגיה האימננטית על ההתנהגות הדתית כי אם עיון בשפע הזיקות הפנימיות או, ליתר דיוק, תיאור של מערכת הגותית ומעשית שיש בה מקום למגוון חוויות דתיות, אשר משליכות הן על המישור התודעתי (שיש בו ממד של מעשה) והן על המישור ההתנהגותי (שיש בו ממד של תודעה).

בד בבד בחשיפת מורכבותה של התמונה ורב־ממדיותה הוארו לא רק הדמויות שנדונו ואשר פעלו בראשית החסידות, כי אם גם יחסן המורכב למסורות קודמות. זאת בהתאם למתודה שתוארה בהקדמת ספר זה, שלפיה החידוש של תקופה ניכר לא בהופעתם או בהיעדרם של רעיונות מסוימים, כי אם בעיצובה של מסכת רעיונית והתנהגותית תוך מיקומם של רעיונות בהקשרים שונים, בשוליים או במרכז, בזיקות פנימיות כאלו ואחרות. לאורך החשיפה ההדרגתית של האקזיסטנציאליזם הלשוני בראשית החסידות ומגוון משמעויותיו במישורים השונים הצבעתי גם על הדינמיקה של הרעיונות ועל התנועה של רכיבים אלו ואחרים שהיו מוכרים לנו עוד קודם החסידות אל מקומם המסוים בתצרך הכולל של המבנה התרבותי של ראשית החסידות. תנועותיו זו האירה פנים מסוימות הן בחסידות והן בעולמם של תנועות ואישים בהגות היהודית שקדמו לה. כך תרמה התבוננות ממוקדת בצמיחתו המסועפת של אילן רב פארות זה גם להעמקה בפיתולי שורשיו.





## קיצורים ביבליוגרפיים

### מקורות

אגרות הראי"ה	הראי"ה קוק, אגרות הראי"ה, כרך א, ירושלים תשנ"ה
אוהב ישראל	ר' אברהם יהושע השל מאפטא, אוהב ישראל השלם, ירושלים תשמ"ח
אור האמת	ר' דוב בער ממזריטש, אור האמת, בני ברק תשכ"ז (ז'טומיר תרנ"ט)
אור הגנוז לצדיקים	ר' אהרן הכהן מאפטא, אור הגנוז לצדיקים, לבוב תר"י
אור המאיר	ר' זאב וולף מז'טומיר, אור המאיר, ירושלים תש"ס
אור יקר	ראו זוהר עם אור יקר
אור תורה	ר' דוב בער ממזריץ', אור תורה, ירושלים תשכ"ח
אורות הקודש	הראי"ה קוק, אורות הקודש: עשרה מאמרות ושבעה שערים, ערך דוד הכהן, שלושה כרכים, ירושלים תשמ"ה
אורח לחיים	ר' אברהם חיים המגיד מזלוצ'וב, אורח לחיים, ירושלים תש"ך
אמתחת בנימין	ר' בנימין מזאלויץ, אמתחת בנימין, ברוקלין תשנ"ה
באר מים חיים	ר' חיים טירר מצ'רנוביץ, באר מים חיים, ירושלים תש"ל
בוצינא דנהורא	ר' ברוך ממז'יבוז', בוצינא דנהורא, לבוב תר"ם
בית הבחירה	ר' מנחם ב"ר שלמה המאירי, בית הבחירה, שבעה כרכים, ירושלים תשכ"ה-תשכ"ז
בית פרץ	ר' פרץ בן משה, בית פרץ, זאלקווא תקי"ט
בן פורת יוסף	ר' יעקב יוסף מפולנאה, בן פורת יוסף, ברוקלין תשנ"ה
בן פורת יוסף	ר' יעקב יוסף מפולנאה, בן פורת יוסף, לעמברג תרכ"ו
גדולים מעשה	יעקב מרגליות, גדולים מעשה צדיקים, מהדורת גדליה נגאל, ירושלים תשנ"ב
צדיקים	
גנזי רמח"ל	ר' משה חיים לוצאטו, גנזי רמח"ל, בני ברק תש"ם
דברי דוד	ר' דוד משה מטשארטקוב, דברי דוד, הוסיאטין תרס"ד
דברי משה	ר' משה מדאלינא, דברי משה, זלקאווי 1865
דברים ערבים	ר' דב בר ארמן, דברים ערבים, מונקאטש תרס"ג
דגל מחנה אפרים	ר' אפרים מסדילקוב, דגל מחנה אפרים, ירושלים תשנ"ד
דודאים בשדה	ר' ראובן הורוביץ מצ'רנוביץ, דודאים בשדה, לעמברג 1859
דורש טוב	ר' שמעון זאב זעליג, דורש טוב, וורשא תרפ"ח
דעת משה	ר' משה אליקום בריעה מקוונץ, דעת משה, לעמברג 1879
דרשות הר"ן	ר' נסים גירונדי, דרשות הר"ן, ירושלים תשל"ז

הקדמות הרמב"ם למשנה	ר' משה בן מימון, הקדמות הרמב"ם למשנה, תרגם וביאר יצחק שילת, ירושלים תשנ"ו
התגלות הצדיקים	ר' שלמה גבריאלי רוזנטל, התגלות הצדיקים, מהדורת גדליה נגאל, ירושלים תשנ"ו
וצוה הכהן זאת זכרון זוהר	ר' אהרן שמואל הכהן, וצוה הכהן, ירושלים תשי"ג
זוהר עם אור יקר	ר' יעקב יצחק הלוי החוזה מלובלין, זאת זכרון, ירושלים תשנ"ב
חסד לאברהם	זוהר עם פירוש הסולם, ירושלים תש"ה-תשי"ח
חסד לאברהם (מרדומסק)	ר' משה קורדוביט, זוהר עם אור יקר, ירושלים תשל"ט-תשמ"ט
יושר דברי אמת	ר' אברהם אזולאי, חסד לאברהם, ירושלים תשנ"ו
ישמח משה כתבי האר"י	ר' אברהם ישכר בער רבינוביץ מרדומסק, חסד לאברהם, פיעטרקוב 1893
כתבי קדש כתבי רמב"ן	ר' משולם פייבוש הלר מזכרז', יושר דברי אמת, מונקאטש תרס"ה
כתנת פסים	ר' משה טייטלבוים, ישמח משה, ברלין 1928
כתר שם טוב לקוטי אמרים — תניא	ר' חיים ויטל, כל כתבי האר"י, ערך יהודה צבי ברנדווין, ירושלים תשמ"ח
לקוטי מוהר"ן מאור ושמש מאור עיניים מאירת עיניים	ר' דוב בער ממזריטש, כתבי קדש, ורשא תרמ"ד
מבשר צדק מגיד דבריו ליעקב	ר' משה בן נחמן, כתבי רמב"ן, ערך חיים דב שעוועל, שני כרכים, ירושלים תשכ"ד
מגיד מישרים מדרש תהילים מילי דשמיא	ר' יעקב יוסף מפולנאה, כתנת פסים, ניו יורק תשי"י
מים רבים	ר' אהרן הכהן מאפטא, כתר שם טוב, ברוקלין תשמ"ז
מנורת המאור מסילת ישרים נפש החיים	ר' שניאור זלמן מלאדי, לקוטי אמרים — תניא, ירושלים תשמ"ט
סדורו של שבת	ר' נחמן מברסלב, לקוטי מוהר"ן, מהדורת כ"ס, ירושלים, [חש"ד]
	ר' קלונימוס קלמן הלוי אפשטיין, מאור ושמש, ירושלים תשמ"ח
	ר' מנחם נחום מטרנוביל, מאור עיניים, ירושלים תשמ"ט
	ר' יצחק דמן עכו, מאירת עיניים, מהדורת עמוס גולדרייך, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשמ"א
	ר' יששכר בער מזלוטשוב, מבשר צדק, פרמישלא תרל"א
	ר' דוב בער ממזריטש, מגיד דבריו ליעקב, מהדורת רבקה ש"ן-אופנהיימר, ירושלים תשל"ו
	ר' יוסף קארו, מגיד מישרים, פתח תקווה תש"ן
	מדרש תהילים (שוחר טוב), מהדורת שלמה בובר, ניו יורק תשמ"ח
	ר' אלעזר אזכרי, מילי דשמיא, ההדיר וצירף מבוא והערות מרדכי פכטר, תל אביב תשנ"א
	ר' יחיאל מיכל מזלוטצ'וב, מים רבים, ורשא תרס"ה
	ר' יצחק אבוהב, ספר מנורת המאור, ירושלים תשמ"ד
	ר' משה חיים לוצאטו, מסילת ישרים, ירושלים תשמ"ח
	ר' חיים מוולוז'ין, נפש החיים, בני ברק תשמ"ט
	ר' חיים טירר מצ'רנוביץ, סדורו של שבת, ירושלים תש"ך

סדר הדורות	מנחם מנדל בודק, סדר הדורות, לבוב 1875
סיפורי הבעש"ט	שמואל יוסף עגנון, סיפורי הבעש"ט, ירושלים ותל אביב תשס"ג
סיפורים חסידיים	מנחם מנדל בודק, סיפורים חסידיים, מהדורת גדליה נגאל, תל אביב תשנ"א
סיפורים נוראים	יעקב קידנר, סיפורים נוראים, מהדורת גדליה נגאל, ירושלים תשנ"ב
ספר הבעש"ט	ר' שמעון מנחם מנדל, ספר בעל שם טוב על התורה, ירושלים תשנ"ט
ספר המעשיות	מרדכי בן יחזקאל, ספר המעשיות, שישה כרכים, תל אביב תשכ"ח
ספר הפלאה	ר' פנחס הלוי הורוויץ, ספר הפלאה השלם, ירושלים תשנ"ג
ספר התודעה	אליהו כי טוב, ספר התודעה, ירושלים תשכ"ג
ספר חסידים	ר' יהודה החסיד, ספר חסידים, מהדורת ראובן מרגליות, ירושלים תשי"ז
עבודת הקודש	ר' מאיר אבן גבאי, עבודת הקודש, ירושלים תשנ"ב
עבודת ישראל	ר' ישראל מקוזניץ, עבודת ישראל השלם, ירושלים תשמ"ח
ערבי נחל	ר' דוד שלמה אייבשיץ, ערבי נחל, ירושלים תשנ"א
עשרה מאמרות	ר' מנחם עזריה מפאנו, עשרה מאמרות, לעמברג 1858
פאר לישרים	פאר לישרים, ירושלים תרפ"א
פירוש המשניות	רמב"ם, פירוש המשניות, תרגם יהודה אבן תיבון, ורשא תרל"ט
פירוש יעב"ץ	כל ספרי ר' יוסף יעב"ץ, ערך שמואל היילפרין, ירושלים תרצ"ד
לאבות	
פרדס רימונים	ר' משה קורדובירו, פרדס רימונים, לבוב 1862
פרי חיים	ר' אברהם חיים מזלוצ'וב, פרי חיים, לבוב 1873
פתגמין קדישין	ספר פתגמין קדישין, ורשא תרמ"ו
צוואת הריב"ש	צוואת הריב"ש, ברוקלין תשל"ה
צפנת פענח	ר' יעקב יוסף מפולנאה, צפנת פענח, מהדורת גדליה נגאל, ירושלים תשמ"ט
קב הישר	ר' צבי הירש קידנובר, קב הישר, ירושלים תשמ"ט
קדושת לוי	ר' לוי יצחק מברדיטשב, קדושת לוי, וורשא תרל"ו
קהל חסידים	ר' אהרן ולדן, קהל חסידים, לעמברג 1870
ראשית חכמה	ר' אליהו די וידאש, ראשית חכמה, ירושלים תשנ"ז
שבחי הבעש"ט	שבחי הבעש"ט, מהדורת אברהם רובינשטיין, ירושלים תשנ"ב
שולחן של ארבע	ר' בחיי בן אשר, כד הקמח, שולחן של ארבע, ירושלים תשנ"ו
של"ה	ראו שני לוחות הברית
שמונה קבצים	הרב אברהם יצחק הכהן קוק, שמונה קבצים, שלושה כרכים, ירושלים תשנ"ט
שמועה טובה	ר' דוב בער ממזריטש, שמועה טובה, ירושלים תשל"ב
שמן הטוב	ר' שמלקי הורוביץ מניקלסבורג, שמן הטוב, פיעטרקוב תרס"ה
שני לוחות הברית	ר' ישעיה אברהם הלוי הורוביץ, ספר שני לוחות הברית השלם, ירושלים תשנ"ג
שער היחוד	ר' עדין אבן ישראל (שטיינזליץ), ביאור תניא, שער היחוד והאמונה לר' שניאור זלמן מליאדי, ירושלים תשנ"ג
והאמונה	

שער השמים	ר' ישעיה אברהם הלוי הורוויץ, סדור השל"ה השלם, שער השמים, ירושלים תשנ"ח
שער התפילה	ר' חיים טירר מצ'רנוביץ, שער התפילה, ניו יורק תשכ"ב
שערי אורה	ר' יוסף ג'יקטיליה, שערי אורה, מהדורת יוסף בן שלמה, שני כרכים, ירושלים תשל"א
שערי קדושה	ר' חיים ויטל, שערי קדושה, ירושלים תשמ"ה
שפת אמת	ר' יהודה אריה ליב מגור, שפת אמת, ירושלים תשנ"ז
שפתי צדיקים	ר' פנחס מדינוביץ, שפתי צדיקים, לבוב 1865
תולדות יעקב יוסף	ר' יעקב יוסף מפולנאה, תולדות יעקב יוסף, ירושלים תשל"ג
תולעת יעקב	ר' מאיר אבן גבאי, תולעת יעקב, ירושלים תשכ"ז
תומר דבורה	ר' משה קורדובירו, תומר דבורה, ניו יורק תש"ך
תוצאות חיים	ר' אליהו די וידאש, תוצאות חיים, בתוך: ראשית חכמה השלם, ירושלים תשנ"ד
תורת המגיד	ישראל קלפהולץ (מלקט ומסדר), ספר תורת המגיד, תל אביב תשכ"ט
תקוני הזוהר	תקוני הזוהר, למברג תרל"ד
תפארת עוזיאל	ר' עוזיאל מיזליש, תפארת עוזיאל, ורשה תרכ"ג
תפילה למשה	ר' משה קורדובירו, תפילה למשה, פרעמישלא תרנ"ב
תשואות חן	ר' גדליה מליניץ, תשואות חן, בני ברק תשנ"ט
הברית החדשה	הברית החדשה, הוצאת "החברה לכתיב הקודש בישראל", ירושלים 1991

## כתבי יד

כ"י 8<sup>0</sup>1467 מאוסף בית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי בירושלים: אגרות ותורות בחסידות.



## מחקרים

- J. Abelson, *The Immanence of God in Rabbinical Literature*, London 1912
- M. Oppenheim, "The Meaning of Hasidut: Martin Buber and Gershom Scholem", *Journal of the American Academy of Religion* 49, 3 (1981), pp. 409-421
- א"א אורבך, חז"ל: פרקי אמונות ודעות, ירושלים תשנ"ח (תשכ"ט)
- עמנואל אטקס, בעל השם — הבעש"ט: מאגיה, מיסטיקה, הנהגה, ירושלים תש"ס
- עמנואל אטקס, "הבעש"ט ההיסטורי" — בין רקונסטרוקציה לדקונסטרוקציה, תרביץ סו, ג (תשנ"ז), עמ' 442-425
- משה אידל, החוויה המיסטית אצל אברהם אבולעפיה, ירושלים תשמ"ח
- משה אידל, "מ'אור הגנוז' ל'אור תורה': פרק בפנומנולוגיה של המיסטיקה היהודית", בתוך אהרון ציון (עורך), מגוון דעות והשקפות בתרבות ישראל, חוברת 11, תשס"ג, עמ' 62-23
- Moshe Idel, "Infinites of Torah in Kabbalah", in Geoffrey H. Hartman & Sanford Budick (eds.), *Midrash and Literature*, New Haven, Conn. 1986, pp. 141-157
- Moshe Idel, "Deus Sive Natura; The Metamorphosis of a Dictum from Maimonides to Spinoza", in R. S. Cohen & H. Levine (eds.), *Maimonides and the Sciences*, Great Britain 2000, pp. 87-110
- משה אידל, "'ארץ ישראל הוא חיות מהבורא ב"ה': על מקומה של ארץ ישראל בחסידות", בתוך אביעזר רביצקי (עורך), ארץ ישראל בהגות היהודית בעת החדשה, ירושלים תשנ"ח, עמ' 275-256
- Moshe Idel, "Martin Buber and Gershom Scholem on Hasidism: A Critical Appraisal", in A. Rapoport-Albert (ed.), *Hasidism Reappraised*, London 1996, pp. 389-403
- משה אידל, "הבעש"ט כנביא וכמאגיקן טליסמני", בתוך אבידב ליפסקר ורלה קושלבסקי (עורכים), מעשה סיפור: מחקרים בסיפורת היהודית מוגשים ליובא אלשטיין, רמת גן תשס"ו, עמ' 146-121
- משה אידל, החסידות בין אקסטזה למאגיה, תרגם עזן ידן, ירושלים ותל אביב תשס"א
- אבלסון, אימנציה
- אופנהיים, משמעות החסידות
- אורבך, חז"ל
- אטקס, בעל השם
- אטקס, הבעש"ט ההיסטורי
- אידל, אבולעפיה
- אידל, אור הגנוז
- אידל, אין סופיות התורה
- אידל, אלוהים או הטבע
- אידל, ארץ ישראל
- אידל, בוכר ושלום
- אידל, הבעש"ט כנביא
- אידל, החסידות

- משה אידל, "חנוך – תופר מנעלים היה", קבלה ה (תש"ס), עמ' 286-265
- משה אידל, "יופייה של אישה: לתולדותיה של המיסטיקה היהודית", בתוך עמנואל אטקס, דוד אסף, ישראל ברטל ואלחנן ריינר (עורכים), במעגלי חסידים: קובץ מחקרים לזכרו של פרופסור מרדכי וילנסקי, ירושלים תש"ס, עמ' 334-317
- משה אידל, אברהם אבולעפיה: לשון, תורה והרמנויטיקה, ירושלים ותל אביב תשנ"ד
- משה אידל, "על תולדות מושג ה'צמצום' בקבלה ובמחקר", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל י (תשנ"ב), עמ' 112-59
- Moshe Idel, "From Platonic to Hasidic Eros: Transformations of an Idle Man's Story", in David Shulman & Guy G. Stroumsa (eds.), *Self and Self Transformation in the History of Religions*, Oxford 2002, pp. 216-235
- משה אידל, פרקים בקבלה נבואית, ירושלים 1990
- Moshe Idel, "On Rabbi Zvi Hirsh Koidanover's Sefer Qav Ha-Yashar", in Karl E. Grozinger (ed.), *Judische Kultur in Frankfurt am Main*, Wiesbaden 1997, pp. 123-133
- משה אידל, קבלה: היבטים חדשים, תרגם אביראל בר לבב, ירושלים ותל אביב תשנ"ג
- Moshe Idel, *Absorbing Perfections*, New York 2002
- משה אידל, "תפיסת התורה בספרות ההיכלות וגלגוליה בקבלה", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל א (תשמ"א), עמ' 84-23
- בנימין איש שלום, הרב קוק: בין רציונליזם למיסטיקה, ירושלים תש"ן
- מור אלטשולר, הסוד המשיחי של החסידות, חיפה ולוד תשס"ב
- רחל אליאור, תורת אחדות ההפכים: התיאוסופיה המיסטית של חב"ד, ירושלים תשנ"ג
- R. Elior, "Hasidism: Historical Continuity and Spiritual Change", in P. Schaefer & J. Dan (eds.), *Gershom Scholem's Major Trends in Jewish Mysticism 50 Years After*, Tuebingen 1993, pp. 303-323
- רחל אליאור, "בין התפשטות הגשמיות לבין התפשטות האהבה גם בגשמיות: הקיטוב בין התפיסה הרוחנית לבין המציאות החברתית בהווה החסידית", בתוך ישראל ברטל, חוה טורניאנסקי ועזרא מנדלסון (עורכים), כמנהג אשכנז ופולין: ספר היוכל לחנא שמרוק, ירושלים 1993, עמ' 241-209
- אידל, חנוך תופר מנעלים
- אידל, יופייה של אישה
- אידל, לשון תורה והרמנויטיקה
- אידל, מושג הצמצום
- אידל, סיפור יושב הקרנות
- אידל, פרקים בקבלה נבואית
- אידל, קב הישר
- אידל, קבלה
- אידל, שלמויות בולעות
- אידל, תפיסת התורה
- איש שלום, הרב קוק
- אלטשולר, הסוד המשיחי
- אליאור, אחדות ההפכים
- אליאור, המשכיות היסטורית
- אליאור, התפשטות הגשמיות

- חל אליאור, חירות על הלוחות, תל אביב תש"ס
- חל אליאור, "מלוא כל הארץ כבודי ו'כל אדם', בין תחיה רוחנית לתמורה חברתית בראשית החסידות", בתוך משה חלמיש (עורך), עלי שפר: מחקרים בספרות היהודית מוגשים לכבוד הרב ד"ר אלכסנדר שפרן, רמת גן תש"ן, עמ' 29-40
- חל אליאור, "פניה השונות של החירות: עיונים במיסטיקה יהודית", אלפיים 15 (תשנ"ח), עמ' 9-119
- חל אליאור, ד"ר יוסף קארו וד"ר ישראל בעל שם טוב: מטמורפזה מיסטית, השראה קבלית והפנמה רוחנית, תרביץ סה (תשנ"ו), עמ' 671-709
- חל אליאור, "הזיקה שבין קבלה לחסידות: רציפות ותמורה", בתוך: דברי הקונגרס העולמי התשיעי למדעי היהדות, חטיבה ג, ירושלים תשמ"ו, עמ' 107-114
- חל אליאור, "תמורות במושג האל במחשבה היהודית", בתוך דרור כרם (עורך), מגון דעות והשקפות בתרבות ישראל, ב, תשנ"ב, עמ' 13-35
- יואב אלשטיין, האקסטאזה והסיפור החסידי, תל אביב תשנ"ח
- מרטין בובר, אור הגנוז: סיפורי חסידים, ירושלים ותל אביב תשל"ט
- מרטין בובר, בפרדס החסידות: עיונים במחשבתה ובהיותה, תל אביב תשכ"ג
- Martin Buber, "Interpreting Hasidism", *Commentary* 36 (Sept. 1963), pp. 218-225
- Martin Buber, "Replies to my Critics", in P. Schlipp & M. Friedman (eds.), *The Philosophy of Martin Buber*, La Salle, Ill. 1967, pp. 689-744
- David Biale, *Gershom Scholem: Kabbalah and Counter-History*, Cambridge 1979
- דוד ביאל, "התשוקה לסגפנות בתנועה החסידית", בתוך ישראל ברטל וישעיהו גפני (עורכים), ארום אירוסין ואיסורים: מיניות ומשפחה בהיסטוריה, ירושלים תשנ"ח, עמ' 213-224
- Max Black, *Models and Metaphors*, London 1962
- Elijah Benamozegh, *Israel and Humanity*, trans: Maxwell Luria, New York 1995
- יוסף בן-שלמה, "בעית הפנתאיזם במיסטיקה תאיסטית, ר' משה קורדובירו ומייסטר אקהרט", בתוך משה חלמיש ומשה שוורץ (עורכים), התגלות אמונה תבונה, רמת גן תשל"ו, עמ' 71-86
- יוסף בן-שלמה, "מחקרו של גרשם שלום על הפנתאיזם בקבלה", בתוך גרשם שלום — על האיש ופעלו, ירושלים תשמ"ג, עמ' 17-31
- חל אליאור, חירות על הלוחות
- חל אליאור, מלוא כל הארץ כבודי
- חל אליאור, פניה השונות
- חל אליאור, ר"י קארו והבעש"ט
- חל אליאור, רציפות ותמורה
- חל אליאור, תמורות במושג האל
- אלשטיין, האקסטאזה
- בובר, אור הגנוז
- בובר, בפרדס החסידות
- בובר, פירוש החסידות
- בובר, תגובה למבקרים
- ביאל, גרשם שלום
- ביאל, התשוקה לסגפנות
- בלאק, מודלים
- בן אמוזג, ישראל והאנושות
- בן-שלמה, בעית הפנתאיזם
- בן-שלמה, מחקרו של שלום

- בן-שלמה, על הפנתאיזם יוסף בן-שלמה, "על הפנתאיזם במיסטיקה היהודית לפי גרסם שלום ומבקריו", דעת 50-52 (תשס"ג), עמ' 461-481
- בן-שלמה, תורת האלוהות יוסף בן-שלמה, תורת האלוהות של ר' משה קורדובירו, ירושלים תשכ"ה
- גארב, הופעותיו של הכוח יהונתן גארב, הופעותיו של הכוח במיסטיקה היהודית מספרות חז"ל עד קבלת צפת, ירושלים תשס"ה
- גדמר, אמת ומתודה Hans Georg Gadamer, *Truth and Method*, New York 1988
- גוטליב, אוצר החיים אפרים גוטליב, "הארות, דבקות ונבואה בספר 'אוצר החיים' לר' יצחק דמעכו", מחקרים בספרות הקבלה, ערך יוסף הקר, תל אביב תשל"ו, עמ' 231-247
- גוטליב, אצילות ותכליתיות אפרים גוטליב, "אצילות ותכליתיות בתורת הקבלה", מחקרים בספרות הקבלה, ערך יוסף הקר, תל אביב תשל"ו, עמ' 11-17
- גוטמן, הפילוסופיה יצחק יוליוס גוטמן, הפילוסופיה של היהדות, תרגם י"ל ברוך, ערך צבי וויסלבסקי, ירושלים תשמ"ג
- גולדמן, העבודה המיוחדת אליעזר גולדמן, "העבודה המיוחדת במשיגי האמיתות: הערות פרשניות למורה נבוכים חלק ג פרקים נא-נד", בתוך מחקרים ועיונים: הגות יהודית בעבר ובהווה, בעריכת דני סטטמן ואבי שגיא, ירושלים תש"ס, עמ' 60-83
- גיימס, החוויה הדתית ויליאם גיימס, החוויה הדתית לסוגיה: מחקר בטבע האדם, תרגם יעקב קופליביץ, ירושלים תש"ט
- גייקובס, אכילה L. Jacobs, "Eating as an Act of Worship in Hasidic Thought", in S. Stein & R. Loewe (eds.), *Studies in Jewish Religious and Intellectual History Presented to Alexander Altmann*, Alabama 1979, pp. 157-166
- גייקובס, העלאת ניצוצות L. Jacobs, "The Uplifting of Sparks in Later Jewish Mysticism", in A. Green (ed.), *Jewish Spirituality from the Sixteenth-Century Revival to the Present*, vol. 2, London 1987, pp. 99-126
- גירץ, פרשנות של תרבויות קליפורד גירץ, פרשנות של תרבויות, תרגם יואש מייזלר, ירושלים 1990
- גלמן, טעותו של בובר J. Gellman, "Buber's Blunder: Buber's Replies to Scholem and Schatz-Uffenheimer", *Modern Judaism* 20, 1 (Feb. 2000), pp. 20-40
- גרזי, פנתאיזם A. E. Garvie, "Pantheism", in J. Hastings (ed.), *The Encyclopedia of Religion and Ethics*, vol. IX, New York 1917, pp. 609-613
- גרס, ברית הלשון בנימין גרס, ברית הלשון: הרפתקת הדיבור במחשבת היהדות, ירושלים תשס"ה

- A. Green, *Devotion and Commandment: The Faith of Abraham in the Hasidic Imagination*, Cincinnati 1989
- A. Green, "Hasidism: Discovery and Retreat", in P. Berger (ed.), *The Other Side of God: A Polarity in World Religion*, New York 1981, pp. 104-130
- Arthur Green (Translation and Introduction), *Menaheem Nahum of Chernobyl, Upright Practices, The Light of the Eyes*, Ramsey, N.J. 1982
- Arthur Green, "Early Hasidism: Some Old/New Questions", in Ada Rapoport-Albert (ed.), *Hasidism Reappraised*, London 1996, pp. 441-446
- זאב גריס, "דמותו ההיסטורית של הבעש"ט: בין סכין המנתחים של ההיסטוריון למכחולו של חוקר הספרות", קבלה ה' (תש"ס), עמ' 446-411
- זאב גריס, ספר סופר וסיפור בראשית החסידות, תל אביב תשנ"ב
- זאב גריס, ספרות ההנהגות: תולדותיה ומקומה בחיי חסידי הבעל שם טוב, ירושלים תש"ן
- רבקה דביר-גולדברג, הצדיק החסידי וארמון הליות: עיון בסיפורי מעשיות מפי צדיקים, תל אביב תשס"ג
- Malcolm L. Diamond, "Dialogue and Theology", in P. Schlipp & M. Friedman (eds.), *The Philosophy of Martin Buber*, La Salle, Ill., 1967, pp. 235-247
- יוסף דן, הסיפור החסידי, ירושלים 1975
- יוסף דן, תורת הסוד של חסידות אשכנז, ירושלים 1968
- יוסף דן, על הקדושה: דת, מוסר ומיסטיקה ביהדות ובדתות אחרות, ירושלים תשנ"ז
- Samuel H. Dresner, *The Zaddik: The Doctrine of the Zaddik according to the Writings of Rabbi Yaakov Yosef of Polnoy*, London 1960
- David Couzens Hoy, *The Critical Circle*, Berkeley 1978
- ש"א הורודצקי, החסידות והחסידים, ארבעה כרכים, תל אביב תרפ"ח-תש"ג
- ש"א הורודצקי, רבי נחום מטשרנוביל וצאצאיו, ברדיצ'ב תרס"ב
- Friedrich Heiler, *Prayer*, trans. & ed. Samuel McComb, London 1938
- Joel Hecker, *Each Man Ate an Angel's Meal: Eating and Embodiment in the "Zohar"*, Ph. D. Dissertation, New York University, 1996
- גרין, דבקות ומצווה
- גרין, חסידות
- גרין, רמ"נ מצ'רנוביל
- גרין, שאלות ישנות חדשות
- גריס, דמותו ההיסטורית
- גריס, ספר סופר וסיפור
- גריס, ספרות ההנהגות
- דביר-גולדברג, הצדיק החסידי
- דיאמונד, דיאלוג ותאולוגיה
- דן, הסיפור החסידי
- דן, חסידות אשכנז
- דן, על הקדושה
- דרזנר, הצדיק
- הוי, המעגל הביקורתי
- הורודצקי, החסידות והחסידים
- הורודצקי, ר' נחום מצ'רנוביל
- היילר, תפילה
- הקר, אכילה בזהר



- Joel Hecker, "Mystical Eating and Food Practices in the Zohar", in Lawrence Fine (ed.), *Judaism in Practice*, New Jersey 2001, pp. 353-363
- הקר, אכילה מיסטית
- C. Hartshorne, "Pantheism and Panentheism", in Mircea Eliade (ed.), *The Encyclopedia of Religion*, vol. 11, New York 1987, pp. 165-171
- הרטשורן, פנתאיזם ופנאנתאיזם
- אברהם יהושע השל, "ר' נחמן מקוסוב, חבירו של הבעש"ט", בתוך שאול ליברמן (עורך), ספר היוכל לכבוד צבי וולפסון, ירושלים תשכ"ה, עמ' קיג-קמא
- השל, ר' נחמן מקוסוב
- Elliot R. Wolfson, "Walking as a Sacred Duty: Theological Transformation of Social Reality in Early Hasidism", in Ada Rapoport-Albert (ed.), *Hasidism Reappraised*, London 1996, pp. 180-207
- וולפסון, הליכה
- יוסף וייס, מחקרים בחסידות ברסלב, ערך וההדיר מ' פייקאז', ירושלים תשל"ה
- וייס, ברסלב
- Joseph G. Weiss, "Via Passiva in Early Hasidism", *The Journal of Jewish Studies* 11, 3-4 (1960), pp. 137-155
- וייס, ויה פסיבה
- Joseph Weiss, *Studies in East European Jewish Mysticism and Hasidism*, ed. David Goldstein, London 1997
- וייס, מיסטיקה יהודית
- יוסף וייס, "ראשית צמיחתה של הדרך החסידית", ציון טז (תשי"א), עמ' 46-105
- וייס, ראשית צמיחתה
- מרדכי וילנסקי, חסידים ומתנגדים: לתולדות הפולמוס שביניהם בשנים תקל"ב-תקע"ה, שני כרכים, ירושלים תש"ן
- וילנסקי, חסידים ומתנגדים
- רון וקס, בסוד היחוד: היחודים בהגותו הקבלית-חסידית של ר' חיים בן שלמה טירר מצ'רנוביץ, לוס אנג'לס תשס"ו
- וקס, בסוד היחוד
- צבי ורבלובסקי, ר' יוסף קארו: בעל הלכה ומקובל, תרגם יאיר צורן, ירושלים תשנ"ו
- ורבלובסקי, קארו
- זק, בשערי הקבלה של רבי משה קורדובירו, ירושלים תשנ"ה
- זק, בשערי הקבלה
- Bracha Sack, "The Influence of Reshit Hokhma on the Teachings of the Maggid of Mezhibezh", in Ada Rapoport-Albert (ed.), *Hasidism Reappraised*, London 1996, pp. 251-257
- זק, השפעת ראשית חכמה
- זק, "עיון בהשפעת ר' משה קורדובירו על החסידות", בתוך יעקב בלידשטיין, עלי יסיף ויוסף שלמון (עורכים), אשל באר שבע, ג, באר שבע תשמ"ו, עמ' 229-246
- זק, השפעת רמ"ק
- זק, "מקורי השלמות: מחשבה, דיבור ומעשה", דעת 50 (תשס"ג), עמ' 221-241
- זק, מחשבה דיבור ומעשה

- זק, רמ"ק והאר"י  
 ברכה זק, "הרמ"ק והאר"י", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, י (תשנ"ב), עמ' 311-340  
 משה חלמיש, מבוא לקבלה, ירושלים תשנ"א  
 משה חלמיש, משנתו העיונית של ר' שניאור זלמן מלאדי, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשל"ו  
 מרדכי טייטלבוים, הרב מלאדי ומפלגת חב"ד, ורשה תרע"ג  
 Victor W. Turner, *The Ritual Process*, Chicago 1969  
 ירמיהו יובל, שפינוזה וכופרים אחרים, תל אביב תשס"ג  
 K. E. Yandel, "Pantheism", in Edward Craig (ed.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, vol. 7, New York 1998, pp. 202-205  
 יורם יעקבסון, מקבלת האר"י עד לחסידות, תל אביב תשמ"ד  
 יורם יעקבסון, "תורת הבריאה של ר' שניאור זלמן מלאדי", בתוך ראובן בונפיל, יעקב בלידשטיין ויוסף שלמון (עורכים), אשל באר שבע, א, באר שבע תשל"ו, עמ' 307-368  
 יורם יעקבסון, תורתה של החסידות, תל אביב תשמ"ו  
 צבי ירון, משנתו של הרב קוק, ירושלים תשנ"ג  
*The Holy Letter: A Study in Jewish Sexual Morality*, translated with introduction by Seymour J. Cohen, London 1993  
 יוסף כהן, הגותו הפילוסופית של ר' אברהם אבן עזרא, ראשון לציון תשנ"ו  
 יעקב כץ, מסורת ומשבר: החברה היהודית במוצאי ימי הביניים, ירושלים תשי"ח  
 Diana Lobel, *Between Mysticism and Philosophy*, New York 2000  
 Henri De Lubac, *The Philosophy of Teilhard de Chardin*, trans. William Collins, New York 1967  
 זאב לוי, הרמנויטיקה, תל אביב תשמ"ז  
 M. P. Levine, *Pantheism: A Non-Theistic Concept of Deity*, London & New York 1994  
 מנחם לורברבוים, "על אפשרותה של פילוסופיה יהודית", בתוך אבי שגיא ונחם אילן (עורכים), תרבות יהודית בעין הסערה: ספר היובל ליוסף אחיטוב, תל אביב ועין צורים תשס"ב, עמ' 423-430  
 ישעיהו ליבוביץ, "המשבר כמהותה של היהדות", אמונה, היסטוריה וערכים, ירושלים תשמ"ב, עמ' 57-59  
 חלמיש, מבוא לקבלה  
 חלמיש, משנתו העיונית  
 טייטלבוים, הרב מלאדי  
 טרנר, ריטואל  
 יובל, שפינוזה  
 ינדל, פנתאיזם  
 יעקבסון, מקבלת האר"י  
 יעקבסון, תורת הבריאה  
 יעקבסון, תורתה של החסידות  
 ירון, משנתו של הרב קוק  
 כהן, אגרת הקודש  
 כהן, הגותו של ראב"ע  
 כץ, מסורת ומשבר  
 לובל, בין מיסטיקה ופילוסופיה  
 לובק, הפילוסופיה של דה־שרדן  
 לוי, הרמנויטיקה  
 לוין, פנתאיזם  
 לורברבוים, פילוסופיה יהודית  
 ליבוביץ, המשבר

- ליבוביץ, מצוות מעשיות  
 ישעיהו ליבוביץ, "מצוות מעשיות", יהדות, עם יהודי ומדינת  
 ישראל, ירושלים תשל"ט, עמ' 13-36
- ליבס, אהבה ויצירה  
 אסתר ליבס, אהבה ויצירה בהגותו של ר' ברוך מקוסוב, עבודת  
 דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשנ"ז
- ליבס, סוד האמונה  
 יהודה ליבס, סוד האמונה השבתאית: קובץ מאמרים, ירושלים  
 תשנ"ה
- ליוור, יסודות פרדוכסליים  
 עמירה ליוור, יסודות פרדוכסליים בכתבי ר' צדוק הכהן  
 מלובלין, עבודת גמר, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשנ"ג  
 Bruce Lincoln, *Myth, Cosmos, and Society: Indo-European  
 Themes of Creation and Destruction*, Cambridge, Mass.  
 1986
- לסקר, הרהורים  
 דניאל י' לסקר, "חקר הפילוסופיה היהודית ויחסה לפילוסופיה  
 של דתות אחרות: הרהורים", דעת 50-52 (תשס"ג), עמ' 61-71  
 Brian Leftow, "God, Concepts of", in Edward Craig  
 (ed.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, vol. 4, New  
 York 1998, pp. 100-101
- לפטאו, תפיסות אלוהות  
 Yochanan Muffs, *The Personhood of God: Biblical  
 Theology, Human Faith and the Divine Image*,  
 Woodstock 2005
- מגולין, הפנמת חיי הדת  
 רון מגולין, הפנמת חיי הדת והמחשבה בדורותיה הראשונים  
 של החסידות: מקורותיה וכסיסה האפיסטמולוגיים, עבודת  
 דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשנ"ט
- מגולין, מקדש אדם  
 רון מגולין, מקדש אדם: ההפנמה הדתית ועיצוב חיי הדת  
 הפנימיים בראשית החסידות, ירושלים תשס"ה
- מרוז, פאנציידי  
 רונת מרוז, "מליקוטי אפרים פאנציידי: דרשת האר"י בירושלים  
 וכוונות האכילה", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל י' (תשנ"ב),  
 עמ' 211-257
- נאה, בורא ניב שפתיים  
 שלמה נאה, "בורא ניב שפתיים: פרק בפנומנולוגיה של  
 התפילה על פי משנת ברכות ד, ג: ה, ה", בתוך חננאל מאק  
 (ליקט והוסיף מבוא), מקראה בחקר התפילה, ליקוטי תרביץ ו,  
 ירושלים תשס"ג, עמ' 443-476
- נגאל, אור חדש  
 גדליה נגאל, "אור חדש על הסיפור החסידי", סיני קד (תשמ"ט),  
 עמ' קנד-קסב
- נגאל, מנהיג ועדה  
 גדליה נגאל, מנהיג ועדה: דעות ומשלים בראשית החסידות,  
 ע"פ ר' יעקב יוסף מפולנאה, ירושלים תשכ"ב
- נגאל, מקורות הדבקות  
 גדליה נגאל, "על מקורות הדבקות בספרות ראשית החסידות",  
 קרית ספר מו (תשל"א), עמ' 343-348
- נגאל, תורות בעל התולדות  
 גדליה נגאל (ערך, ביאר והוסיף מבוא), תורות בעל התולדות:  
 דרשות רבי יעקב יוסף מפולנאה, לפי גרסא יסוד, ירושלים תשל"ד

- סולובייצ'יק, איש ההלכה הרב יוסף דוב הלוי סולובייצ'יק, איש ההלכה גלוי ונסתר, ירושלים תשנ"ב
- ספרן, מהר"ל וראשית החסידות
- ספרשטיין, דרשנות
- פדיה, הבעש"ט
- פדיה, החוויה המיסטית
- פדיה, המראה והדיבור
- פייקאז', בימי צמיחת החסידות
- פייקאז', בין אידאולוגיה למציאות
- פייקאז', ההנהגה החסידית
- פיש, האם ישנו טקסט
- פכטר, ראשית חכמה וקיצוריו
- פרוידנטל, האויר ברוך הוא
- צווייפל, שלום על ישראל
- קויפמן, האמונה הישראלית
- הרב יוסף דוב הלוי סולובייצ'יק, איש ההלכה גלוי ונסתר, ירושלים תשנ"ב
- Bezalel Safran, "Maharal and Early Hasidism", in idem (ed.), *Hasidism: Continuity or Innovation?*, London 1988, pp. 47-144
- Marc Saperstein, *Jewish Preaching, 1200-1800: An Anthology*, New Haven & London 1989
- חביבה פדיה, "הבעל שם טוב, ר' יעקב יוסף מפולנאה והמגיד ממזריטש: קרי יסוד לגישה טיפולוגית דתית", דעת 45 (תש"ס), עמ' 25-73
- חביבה פדיה, "החוויה המיסטית והעולם הדתי בחסידות", דעת 55 (חורף תשס"ה), עמ' 73-108
- חביבה פדיה, המראה והדיבור: עיון בטבעה של חווית ההתגלות במסחרין היהודי, לוס אנג'לס תשס"ב
- מנדל פייקאז', בימי צמיחת החסידות: מגמות רעיוניות בספרי דרוש ומוסר, ירושלים תשנ"ח (תשל"ח)
- מנדל פייקאז', בין אידאולוגיה למציאות: ענווה, אין, ביטול מציאות ודביקות במחשבתם של ראשי החסידות, ירושלים תשנ"ד
- מנדל פייקאז', ההנהגה החסידית: סמכות ואמונת צדיקים באספקלריית ספרותה של החסידות, ירושלים תשנ"ט
- Stanley Eugene Fish, *Is There a Text in This Class?*, Cambridge 1980
- מרדכי פכטר, "עקבות השפעתו של ספר ראשית חכמה לר' אליהו די וידאש בכתבי ר' יעקב יוסף מפולנאה", בתוך יוסף דן ויוסף הקר (עורכים), מחקרים בקבלה בפילוסופיה יהודית ובספרות המוסר וההגות, מוגשים לישעיה תשבי במלאת לו שבעים וחמש שנים, ירושלים תשמ"ו, עמ' 569-591
- מרדכי פכטר, "ספר ראשית חכמה לרבי אליהו די וידאש וקיצוריו", קרית ספר מז (תשל"ב), עמ' 686-709
- גד פרוידנטל, "האויר ברוך הוא וברוך שמו" – בספר המשכיל לר' שלמה שמחה מטררש: לדמותה של קוסמולוגיה מדרשית מדעית בהשראה סטואית מן המאה ה"ג", דעת 32-33 (תשנ"ד), עמ' 187-234 ; 34 (תשנ"ה), עמ' 87-129
- א"צ צווייפל, שלום על ישראל, מהדורת אברהם רובינשטיין, ירושלים תשל"ג
- יחזקאל קויפמן, תולדות האמונה הישראלית, שמונה כרכים, תל אביב תרצ"ז-תשכ"ג

- Ioan P. Couliano, *Eros and Magic in the Renaissance*, trans. Mircea Eliade, Chicago 1987
- Frederick Copleston, *Religion and the One: Philosophies East and West*, New York 1982
- ישראל קורן, המסתורין של הארץ: מיסטיקה וחסידות בהגותו של מרטין בובר, חיפה תשס"ה
- ישראל קנוהל, "פרשה שיש בה קיבול מלכות שמים", תרביץ נג (תשנ"ד), עמ' 11-31
- ישראל קנוהל, מקדש הדממה: עיון ברובדי היצירה הכוהנית שבתורה, ירושלים תשנ"ג
- Ernst Cassirer, "Some Remarks on the Question of the Originality of the Renaissance", *Journal of the History of Ideas* 4 (1943), pp. 49-56
- ארנסט קסירר, מסה על האדם, תרגמו יהודה לנדא ורפאל עמית, תל אביב תשל"ב
- S. D. Kepnes, "A Hermeneutical Approach to the Buber-Scholem Controversy", *Journal of Jewish Studies* 38 (1987), pp. 81-98
- Howard Kreisel, *Maimonides Political Thought*, New York 1999
- Miles A. Krassen, "Dvekut" and Faith in "Zaddikim": The Religious Tracts of Meshullam Feibush Heller of Zbarazh, Ph. D. Dissertation, University of Pennsylvania, 1990
- רפאל נתן נטע רבינוביץ, דקדוקי סופרים, ירושלים תש"ך
- אברהם רובינשטיין, "על רבו של הבעש"ט ועל הכתבים שמהם למד הבעש"ט", תרביץ מח (תשל"ט), עמ' 146-158
- שלום רזנברג, "תפילה והגות יהודית: כיוונים ובעיות", בתוך גבריאל חיים כהן (עורך), התפילה היהודית: המשך וחדוש, ירושלים תשל"ח, עמ' 85-130
- פרנץ רזנצווייג, נהריים, תרגם יהושע עמיר, ירושלים תשל"ח
- נתן רוטנשטרייך, עיון ומעשה: על התייחסויותיו של האדם ליקום, ירושלים 1969
- תמר רוס, "שני פירושים לתורת הצמצום: ר' חיים מוולוז'ין ור' שניאור זלמן מלאדי", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ב (תשמ"ב), עמ' 153-169
- תמר רוס, "מקומה של תורת הצמצום הלוריאנית בשיטת הרב קוק", בתוך שרה א' וילנסקי ומשה אידל (עורכים), מחקרים בהגות יהודית, ירושלים תשמ"ט, עמ' 159-172
- קוליאנו, ארוס ומגיה ברנסנס
- קופלסטון, הדת
- קורן, המסתורין
- קנוהל, מלכות שמים
- קנוהל, מקדש הדממה
- קסירר, הערות
- קסירר, מסה על האדם
- קפנס, גישה הרמנויטית
- קרייסל, המחשבה הפוליטית
- קרסן, דבקות
- רבינוביץ, דקדוקי סופרים
- רובינשטיין, רבו של הבעש"ט
- רזנברג, תפילה
- רזנצווייג, נהריים
- רוטנשטרייך, עיון ומעשה
- רוס, שני פירושים
- רוס, תורת הצמצום



- רוסמן, הבעש"ט משה רוסמן, הבעש"ט מחדש החסידות, תרגם דוד לוביש, ירושלים 1999
- רוסמן, מכתבי הבעש"ט משה רוסמן, "מכתבי הבעש"ט: לקראת הערכה מחדשת", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל טו (תשנ"ט), עמ' 14-1
- רפפורט-אלברט, אחרי 1772 Ada Rapoport-Albert, "Hasidism after 1772: Structural Continuity and Change", in idem (ed.), *Hasidism Reappraised*, London 1996, pp. 76-140
- רפפורט, ריטואל Roy A. Rappaport, *Ritual and Religion in the Making of Humanity*, Cambridge 1999
- שביד, הפילוסופים הגדולים שביד, אליעזר שביד, הפילוסופים הגדולים שלנו, תל אביב 1999
- שביד, מיסטיקה ויהדות מיסטיקה ויהדות לפי גרשם שלום: ניתוח ביקורתי, מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, מוסף ב, ירושלים תשמ"ג
- שוורץ, אימנציה Dov Schwartz, "Divine Immanence in Medieval Jewish Philosophy", *Journal of Jewish Thought and Philosophy* 3 (1994), pp. 249-278
- שוורץ, אסטרולוגיה ומגיה דב שוורץ, אסטרולוגיה ומגיה בהגות היהודית בימי הביניים, רמת גן תשנ"ט
- שוורץ, ישן בקנקן חדש דב שוורץ, ישן בקנקן חדש: משנתו העיונית של החוג הנאופלטוני בפילוסופיה היהודית במאה ה-14, ירושלים תשנ"ז
- שוורץ, קמיעות דב שוורץ, סגולות ושכלתנות בהגות היהודית בימי הביניים, רמת גן תשס"ד
- שוחט, על השמחה עזריאל שוחט, "על השמחה בחסידות", ציון טז (תשי"א), עמ' 43-30
- שלום, דבקות גרשם שלום, "דבקות" או 'התקשרות אינטימית עם אלהים' בראשית החסידות (הלכה ומעשה)", דברים בגו: פרקי מורשה ותחיה, הביא לדפוס אברהם שפירא, תל אביב תשל"ו, עמ' 350-325
- שלום, דמותו ההיסטורית של גרשם שלום, "דמותו ההיסטורית של הבעש"ט", דברים בגו: פרקי מורשה ותחיה, הביא לדפוס אברהם שפירא, תל אביב תשל"ו, עמ' 324-287
- שלום, האם חיבר רמב"ן גרשם שלום, "האם חיבר הרמב"ן את אגרת הקודש?", קרית ספר כא (תש"ה), עמ' 186-179
- שלום, הגיגים גרשם שלום, "הגיגים על תיאולוגיה יהודית", דברים בגו: פרקי מורשה ותחיה, הביא לדפוס אברהם שפירא, תל אביב תשל"ו, עמ' 590-557
- שלום, זרמים עיקריים Gershom G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, New York 1967
- שלום, מצווה הבאה בעבירה גרשם שלום, "מצווה הבאה בעבירה", מחקרים ומקורות לתולדות השבתאות וגלגוליה, ירושלים תשל"ד, עמ' 67-9
- שלום, בעברה

גרשם שלום, "פירושו של מרטין בובר לחסידות", דברים בגו: פרקי מורשה ותחיה, הביא לדפוס אברהם שפירא, תל אביב תשל"ו, עמ' 382-361

גרשם שלום, פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, תרגם יוסף בן-שלמה, ירושלים תשמ"א

Gershom G. Scholem, *Kabbalah*, Jerusalem 1974

גרשם שלום, ראשית הקבלה, ירושלים ותל אביב תש"ח  
גרשם שלום, שבתי צבי והתנועה השבתאית בימי חייו, שני כרכים, תל אביב תשל"ה

גרשם שלום, "שתי העדויות הראשונות על חבורות החסידים והבעש"ט", בתוך ספר היובל לכבוד יעקב נחום הלוי אפשטיין, ירושלים תש"י, עמ' 240-228

מיכאל שניידר, "חנוך תופר מנעלים והמסורת המוסלמית", קבלה ו (תשס"א), עמ' 319-287

פלוטינוס, אנאדות, תרגם והוסיף מבוא והערות נתן שפיגל, כרך ראשון, ירושלים 1978

נתן שפיגל, "פלוטינוס ומחשבת ישראל בספרד בימי הביניים", בתוך א' מירסקי, א' גרוסמן ו' קפלן (עורכים), גלות אחר גולה: מחקרים בתולדות עם ישראל מוגשים לפרופסור חיים ביינארט למלאות לו שבעים שנה, ירושלים תשמ"ח

רבקה ש"ץ, "ר' משה קורדובירו והאר"י: בין נומינליזם לריאליזם", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ג (תשמ"ב), עמ' 136-122

רבקה ש"ץ-אופנהיימר, החסידות כמיסטיקה: יסודות קוראטיסטיים במחשבה החסידית, ירושלים תש"ס

Rivka Schatz-Uffenheimer, "Man's Relation to God and World in Buber's Rendering of the Hasidic Teaching", in P. Schlipp & M. Friedman (eds.), *The Philosophy of Martin Buber*, La Salle, Ill. 1967, pp. 403-434

רבקה ש"ץ, "למהותו של הצדיק בחסידות", מולד 145-144 (אב-אלול תש"ך), עמ' 378-365

רבקה ש"ץ, "פירוש החסידות כביטוי להשקפה האידיאליסטית של גרשם שלום", בתוך גרשם שלום — על האיש ופועלו, ירושלים תשמ"ג, עמ' 62-48

רבקה ש"ץ, "פירושו של הבעש"ט למזמור ק"ז — מיתוס וריטוס של ירידה לשאול", תרביץ מב (תשל"ג), עמ' 184-154  
R. Schatz, "Contemplative Prayer in Hasidism", בתוך מחקרים בקבלה ובתולדות הדתות מוגשים לגרשם שלום במלאת לו שבעים שנה, על ידי תלמידיו, חבריו וידידיו, ירושלים תשכ"ח, עמ' 226-209

שלום, פירושו של בובר

שלום, פרקי יסוד

שלום, קבלה

שלום, ראשית הקבלה

שלום, שבתי צבי

שלום, שתי עדויות

שניידר, חנוך

שפיגל, מבוא לאנאדות

שפיגל, פלוטינוס

ש"ץ, בין נומינליזם לריאליזם

ש"ץ, החסידות כמיסטיקה

ש"ץ, יחס האדם לאל ולעולם

ש"ץ, למהותו של הצדיק

ש"ץ, פירוש החסידות

ש"ץ, פירושו של הבעש"ט

ש"ץ, תפילה

שרלו, צדיק יסוד עולם	סמדר שרלו, צדיק יסוד עולם: השליחות הסודית והחווייה המיסטית של הרב קוק, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר אילן תשס"ד
תשבי, הפיכה בחקר הקבלה	ישעיה תשבי, "הפיכה בחקר הקבלה", חקרי קבלה ושלוחותיה: מחקרים ומקורות, כרך ב, ירושלים תשנ"ג, עמ' 583-596
תשבי, משנת הזוהר	ישעיה תשבי, משנת הזוהר, שני כרכים, ירושלים תשכ"ב
תשבי, נתיבי אמונה ומינות	ישעיה תשבי, נתיבי אמונה ומינות: מסות ומחקרים בספרות הקבלה והשכתאות, רמת גן תשכ"ד
תשבי, עקבות רמח"ל	ישעיה תשבי, "עקבות רבי משה חיים לוצאטו במשנת החסידות", חקרי קבלה ושלוחותיה, כרך ג, ירושלים תשנ"ג, עמ' 961-994
תשבי, קב"ה אורייתא וישראל	ישעיה תשבי, "קודשא בריך הוא אורייתא וישראל כולא חד": מקור האמרה בפירוש 'אדרא רבא' לרמח"ל", קרית ספר נ (תשל"ה), עמ' 480-492, 668-674
תשבי, תורת הרע	ישעיה תשבי, תורת הרע והקליפה בקבלת האר"י, ירושלים תשמ"ד



## מפתחות

### מפתח שמות ועניינים

470 468 454-451 447-446 442-441	אבלסון, יהושע 52-51 49-47 33
490-489 486-484 482 480-479 476	אבן טבול 76 74
567 557-556 512 504 496-494	אבן סינא 57
132-131 120-117 אימנציה באותיות	אבן רושד 64 58-57 55
321 310 307 160 155 152 150 149 136	אברהם אבולעפיה 421 152 80-79 61 59
518 511 504 485 430 428 408 400 373	אברהם אבן עזרא 59 56-55 50
150 149 119 108-107 צירופי אותיות	אברהם אזולאי 224 211 198
382-381 159 156 155 154 153 152 151	אברהם ביבנו 58-57
-511 494 487 482 454-451 447-446	אברהם בן דוד (ראב"ד) 417 410 99 59
574-573 513	אברהם חיים מזלוצ'וב 555 299 289
139 124 115 106 87-86 אטקס, עמנואל	אברהם מקליסק 437
241	אגרות הראי"ה 316
210 196 אגרת הקודש	אהרן אבולרבי 59
53 44 38 34 20 19 16 14 אידל, משה	אהרן הכהן מאפטא 88
119 89 87 82 80-78 76 72 68 63-59	אהרן הלוי 39
154 152 150-149 141 139 133-130	אומות העולם 497 476 441 338 317-315
259 238 230 224 217-216 211 184 169	568
570 544 539 537 433 421 414	אונירמיסטיקה 431 141-140 63
-448 446 436 432-430 428 38 אין, איון	אופנהיים, מיכאל 238 102
474 470-469 466 461 459 455-454 450	אורבך, אפרים אלימלך 51 49-47
521 514 503 494 492 488 481 476	אותיות 128 107-106 98-97 84 80 77
558-557	151 153 157 185-184 256-255 282
102 96 93-89 84-81 77-59 53 11 אין סוף	332-331 324 320 318 308 305-302 283
274 185-184 154 148 147 138-137 106	421 416-414 408 405 396 389 375-374



454 438-435 432 416 411 408-407	432-426 417 408 400-399 396 314 307
504-502 499 489-488 475-473 466	454 449-447 442 439-438 436-435
574 521 514	482 478-477 475-473 471-467 456
אלטשולר, מור 185	511 503 500 493-492 490-487 485
אליאדה, מירצ'ה 235 31	איש שלום, בנימין 161-160
אליאור, רחל 115 87 86 77 39 19 14-13	אישות 356 337 264 262 193
165 157 154-153 150 138-137 124 116	אכילה, אכילה ושתייה 165 126 124 90
524-523 421 242 238-237 187	-195 193-192 189 186-184 182 179
אליהו די וידאש 196 185-183 177-176	214-213 211-210 208 205-199 196
270 224 219 216 214-213 202-201 199	290 288-282 268 264 258 223 220
421	-317 311 304-303 300 296 293-292
אלימה רבתי 68-67	353 344-343 337 334 328 325-320 318
אלימלך מליזנסק 276 245-244 242	377-376 374-364 363 360-359 357
534 532 349-347	441 420-419 412 404 402 390-385 379
אליעזר מוורמס 61	484 482 480 469-468 464 460-459
אלעזר אזכרי 187-185	558 517 512 510 498 495 493-492
אלפראבי 57	אל אימננטי, אימננציה 20-19 15-14 12 11
אלשטיין, יואב 347 276-275 112 17-16	149-88 84-82 77 67-63 52-46 34 26-25
433 349	258 248 244 242-241 238-236 230 181
אסקטזם 462 189	309-306 300 296 283-282 273 264
אפלטון 46	337 332 326 321-320 318-317 313-311
אפרים מלונטשין 370	401-395 392-391 389 375 368 364 350
103 88-87 85 18 15	426-425 417-416 413 411 409-405
242 215 167 161 153 135 126 118 105	444-442 440 438 436-435 433-431
323-318 285 281 278 272 264-263 250	462-461 456-455 451-450 448 446
383 379 356 352 341-340 337-336	-484 481 479-473 471-469 466 464
497 485 405 401 397 392 387-386	516 514-513 510-496 492 490-487 485
570-566 564 534-533 530 522-500	536 532 530-526 523 521-520 518
אצילות 74 70-68 66-64 61-60 54 53 49	557-554 552-551 547 544-543 541-539
112 106 99-96 93 91 89-88 84-83 77	574-573 570 568-566 564-560
397 314 310 212 152 149 148 147 138	אל טרנסצנדנטי, טרנסצנדנציה 34 31 12
504 500 438 432 417 413 409-408 399	147 102 96 93 84-82 77 67-63 52-45
514 506	514 506 504 437 300
אקוסמיזם 41 40 39 37 36 35 34 33 31 30	אל פרסונלי, פרסונליות אלהית 34 12
116-108 103-102 89 84-83 76 71 69 42	137 102-96 84 82 71 67-63 52-46
399 397 245 240 161 159 141 139-137	399 397 264 181 161 145 141-139

448 446 444 441-440 438 435-432	432 425 416-415 413-411 408-407
476-473 471 467-465 463-462 457-451	488 476-475 471 466 462-461 455 438
514-508 503-498 494 492-486 482 478	521-520 514-513 505-504 499 494
554 547-543 541-530 528 521-518 516	560
574-573 570-569 567-566 563	אקזיסטנציאליזם לשוני 155 157 301 395-
284 88 ברוך ממדיבו	514-513 511 453 451 432 408 400 396
293 הברית החדשה	575-574
185 ברית מנוחה	46 58 אריסטו
36 ברסלב, חסידות	183-182 אשר בן יחיאל (רא"ש)
169 גארב, יהונתן	129 127-123 102 38-37 16 בובר, מרטין
547 92 88 גדליה מליניץ	442 260 245-235 167 147-146 131
184 62 גוטליב, אפרים	481-479 445
59 56-55 גוטמן, יצחק יוליוס	203-199 129 בחיי בן אשר
138 גיימס, ויליאם	228 37 ביאל, דוד
124 122 40 21 גייקובס, לואיס	221 194 בית הבחירה
42 14 גירץ, קליפורד	182 בית פרץ
238 126 גלמן, יהודה	184-166 20 18 "בכל דרכיך דעהו"
77 גרוס, בנימין	264-263 254-253 249 247 202-186
293 241-240 186 139 40 21 גרין, ארתור	305 299 296-293 291-290 287 277 273
564 561 486 438 431 346 309	337 334 332 330-328 325 319 315 311
457 402 324 212 122 86 17 16 גריס, זאב	376-375 373 370 367-365 356 354 351
117 112 גרשון מקוטוב	456 425 419 418 397 390 385 380-379
88-87 85 38 18 15 ד"ר בער המגיד ממזריץ'	548 519 507 495-494 492 482-481 464
138 132-131 118-117 110 108 106 102	63 52-50 בן אמוזג, אליהו
212 202 196 180 161 154 152 150 140	76 72-67 63 37 34-33 בן שלמה, יוסף
263-255 250-249 246-244 240 216	141-140
318 306-293 288 284 280 278 273-272	260 בנימין מזלוחין
352 349-347 344-343 336 333-326 324	155-85 44 36-35 26 20 18-15 11 בעש"ט
379 376-371 369 364-362 358 356-354	195 187 185 181 167 161-160 157
418 415 397 392 389-388 385-384 382	259 254 252-249 246 243 241-237
479-478 476-474 469 466-426 423-421	308 301 296 287-273 271-270 267-263
499-497 492 490 488 487 485 483	343-337 335 326 324 322-321 318 313
530-529 521-513 511 508-507 503-502	372-371 367-365 363-361 358 356-351
570 566 564 560-552 541 537 533-532	409-397 392-390 387-386 384-381 375
	430 426-423 421-419 417-414 411

השל, אברהם יהושע	185	דביר גולדברג, רבקה	17
התבודדות	189-190 218 239 242	דבקות	63-64 104-106 154 167
	419-420 422 530		183-187 190 197-199 218 243-239
התפשטות הגשמיות	125 167 384 415		245 247 249 251 262 265-268
	420-422 429 442 457-460 467-468		270-272 278-279 283 294 301 303
	492-494 517-518		307 311-312 322 342 347 359-360
			362-364 370 376-377 384-385 396
ו'ולפסון, אליוט	122 126 143 413		403 405 415 419-423 429 432-431
רייס, יוסף	35 36 102 110-111 121-122		434 436 438 442 447-448 456-458
	167 185 241-243 359 433-434 437		461 468-470 484-485 491-492 503
	535 537 539 541-542 555-556		506-507 515 517 530 543-544 563
וילנסקי	17 324 402 420	דה שרדן, טייר	40-42
"וכל מעשיך יהיו לשם שמים"	174 196	דוד ממקוב	280 324-325 420
	202 213 215 315 367 376 482	דוד שלמה אייבשיץ	227 382
וקס, רון	127-129 245-246	דטרמיניזם	30 34-35 42 65 82 84 89 93
ורבובסקי, צבי	189		96 141 160-161 397 399 407-412 416
זאב וולף מדיטומיר	15 88 103-104 244		432 434 471 473 488 501-502 514 520
	256 258-259 282 344 379	574	
זאב וולף קיצים	118 285	דיאמונד, מלקולם	102
זאת תורת הקנאות	280	דן, יוסף	65-66 281
זוהר	49 60 62 72 78-80 100 104-105	דעת תבונות	194
	107 148 165 198 201-202 204 -206	דרזנר, שמואל	413 541-542
	208 213 214 216 224 254 273 290 293	דרשות הר"ן	194
	296 326-327 330 343 384 414 440 445	הגל	29 33 41
	449 472 506 530	הורודצקי, שמואל אבא	36 167 342 419
זושא	112 347-349	467	
זיווג	196-199 202	"החיות רצוא ושוב"	90 239 241 357-358
זק, ברכה	68 72-73 76 79 82 207 216	367-368	
	224	רצוא ושוב	109 138 366 371 460 464
חוויה מיסטית	110 114-115 137-141	היילר, פרידריך	138
	147 149 152 158-159 234 400 444-445	הכתב והקבלה	180
	455 462 466 488 492 499 520-521 574	המאירי	221 523
חוקר ומקובל	219	הפלאה	182-183
חיים ויטאל	73-74 76 79 314 409	הקר, ג'ואל	202
		השגחה	93 101 473 502-503

יעקב בר ששת 78	חיים טירר מצ'רנוביץ' 130-129 127 88
יעקב יוסף מפולנאה 90 88-85 18-15	534 284 246-245 151-150
131 128 126 122-118 114 111 109-103	חיים מוולוז'ין 290 160
195 185-184 180 161 150 144-142 136	חלל פנאי 467 427 92 83 76-75
254 252 250-249 241 224 217 202-201	חלמיש, משה 62 55 39
309 296 294-287 280 277 273-267 262	חנוך 296 289 276-273 217-216 128
355-353 351-350 343 328-326 318	495 405
-391 386 382-381 379-378 374-357	חסדאי קרשקש 59
432 430 427-408 404 401 397 392	
455 452 448 446 444 441 438 435-434	טור 420 224 195-194
478 476 474 467-464 460 458-457	טייטלבוים, מרדכי 467 76-75
500-497 492 490 488-487 485-483	טרנר, ויקטור 235-234
523 521-513 511 509-508 504-502	
-560 558 552-540 538-537 530-528	יהודה הלוי 283 49
571-570 566 564 561	יובל, ירמיהו 51-49
יעקב יצחק החוזה מלובלין 152 132 104	יוסף אבן שם טוב 57
559	יוסף אירגאס 76
יעקב יצחק ליינר מאיזביצה 160	יוסף ג'יקטילה 59 61 79-80 197-196 209-
יעקב צבי מעקלענבורג 180	210
יעקבסון, יורם 127 124 75-74 38	יוסף הבא משושן הבירה 38
יעקב אבוהב 196 179-176	יוסף חמדן 197
יעקב דמן עכו 529 421 259 217 185-184	יוסף יעבץ 546 542 523
547 545-544 538-537	יוסף קארר 238 213 195 189-185 73
יעקב לוריא (האר"י) 90 82-81 77-71 34	יחיאל מיכל מזלוצ'וב 284 262 154
413 314 224 214-211 209-208 203 99	יחזקאל, ייחודים 118-117 113 100 95-94
534 483-482 448 427 418	199 160 147-144 142 133 130-126 124
יעקב מדרוהוביץ 185	254-253 230-228 220-211 208 202
יעקב סגי נהור 99 87 60-59	285 282-280 278-277 274-273 261
יעציה הורוביץ 176	-318 307-306 303 296-295 292-288
ישראל אלנקוה 197-196 179-176	354 351 345 332 326-324 322-321 319
יששכר בער מזלוטשוב 88	411 409-408 400 384 379 377 356
ישראל מרוזין 279	446-445 442-441 422 420 414-413
	479-477 475 472 468 454 450-449
כבוד 83 67-65 49	510-505 502-500 494 489 483-481
כהן, יוסף 56	569 548 521-520 515
כהן, סימור 197-196	יעב"ץ 380 368-366 194

מגיד משרים 185-190 211 238	כוונה 94 129 196 202-199 204 207 208
מגיה, מגי 19 130-134 152 245 414	211 213 216-217 221-223 270 277
מהר"ל מפראג 81 135	284-285 287-288 291 324 342 349
מוניזם 30 32 34-35 41-42 65 71 84 89	384 420-421 442 450-451 458 460
102-103 109 112 114-117 137-138	474 492 498 511
141 147 159 161 317 397 400-399	כנסת ישראל 279
407-408 411-412 414-416 425 432	כנפי יונה 215 310
438 440-441 454-455 466 476-475	כץ, יעקב 235
478 488-489 494 499 504-505 508	כתבי האר"י 380
513-514 520-522 530 539 556 560	ליקוטי תורה וטעמי המצוות 209 418
574	שער הכוונות, שער רוח הקודש 212
מופס, יוחנן 46	שער הפסוקים 314
מופסיק, צירלס 197	
מורה נבוכים 104 186 193-194	לובל, דיאנה 283
מחשבות זרות 35 107 110-111 116 120	לובק, הנרי 40-41
123-124 141-142 528 535 539 546	לוי בן גרשם 57 59
מיכל קירעמער 284	לוי יצחק מברדיצ'ב 199 262 280 301
מילי דשמיא 185-186 212 213	353 356 379-380 390 533 536 538 550
מימון, שלמה 434 460	לוי, מיכאל 27-32
"מלא כל הארץ כבודו" 105-106 110 113	לורברבוים, מנחם 42
118 141-142 145 178 229 300 306-307	ליבוביץ, ישעיהו 174
322 334 428 434-444 446 450 468 473	ליבס, אסתר 134
476 484 495 501-502 504-505 527 543	ליבס, יהודה 525 534
מגורת המאור 176-177 194 196-197	ליוור, עמירה 160
210 380	לייב שרה'ס 284
מנחם מנדל המגיד מבאר 243 253-254	לינקולן, ברוס 210
מנחם מנדל בודק 88 118 259 347 403	"לית אתר פנוי מיניה" 11 13 93 96 98-99
מנחם מנדל מוויטבסק 81	105 107 109 111 115 118 141 229 237
מנחם נחום מצ'רנוביל 15 18 85 88 91	300 307 324 376 396 399 425 427 432
101-102 104 108 126 130 152 161 175	446 450 468 469 473 479-480 501
181 203 229 242 245 250 272 283 288	504 527 532 543
297 299-300 305-318 320 333-341	מלאיר אבן גבאי 79 210 564
344-346 352-353 355-356 365 375-	מאיר הלוי מאפטא 132
379 381 385 387 389-390 392 397 401	מאיר מפרמישלאן 341
405 415 465 467-471 473 499-503	מאירת עיניים 184



-405 386 381-380 375 373 368-367	-560 536 530 522-518 516-515 513 505
498 464 423 410 406	570-569 566
משה בן נחמן 60 62 73-72 78 90	מנחם עזריה מפאנו 214 217
401 243 210 197-196 186-185	מנחם רקנטי 79
משה די ליאון 36 38	מסילת ישרים 189-191 218 288
משה חיים לוצאטור 79 189-191 194	מצוה, מצוות 74 79 114 116 168 177
549 288 248 246 224 219-218	201 199-198 196-194 192 181-180
משה טייטלבוים 152 329	230 223 216-212 209-207 205-203
משה מדולינה 88 252-251 265-269 273	252 245 243-241 237-236 233-232
405-404 283	-290 288 273 268 262-261 256-255
משה מסאווארן 259	318 314 312-309 304 299 297-295 293
משה נרבוני 57	356-355 349 346 344 342 339-325
משה קורדובירו 33-34 37-39 60 67-73	385-380 378-377 373 370 366 364-363
176 149 140 131-130 127 90 80 79 76	414-413 409-405 402-401 399 391-387
215 214 213 211 210 208-207 202 198	457-455 436-435 425-424 422 419-416
288 273 254 224 217 216	486 484 480 469-468 465-463 460-459
משולם פייבוש מזבורז' 245-246 262 278	526-523 520-515 498-496 491-490
משך חכמה 193	-556 552 544-543 538-537 533-531
משל הארמון (משל אחיזת העיניים/	575 566-565 561 559
המחיצות) 35-36 103-111 114 136	מרגולין, רון 73 102 109 110 124 131
504-503 438 415 412-411 347 313	422-421 366 279 259 238 216 146 134
539 514 511	462 460 458 434 424
משמרת הקודש 280	מרוז, רונית 34 122 209 211 480
משנה תורה 193	משא ומתן 182 186 192 195-196 205
מתנגד, מתנגדים 16 79 324 402 420 425	288 282-281 268-267 264 239 233 213
נָאָה, שלמה 433	321-319 311-310 299 297 292-291
נאופלטוניזם 52-63 83 96-98	-345 343 340-338 334 332-331 325
נגאל, גדליה 16-17 104 184 224 241	483 480 468 451 390-389 375 357 346
554 550 546 542 423-422 417 414-413	551 512
נוצר חסד 324	משגל 195-196 261 264 325 355 365
נחמן מברסלב 103 339-340	517 373 367
נחמן מהורודנקא 185	משה אלשיך 523 542 548
נחמן מקוסוב 185 243 267-268	משה בן יעקב מסטנוב 280
ניצוצות 21 35 40 74-75 84 90 95 110 117	משה בן מימון 49 55 57-59 68 104 114
156 148-142 137 133 130-129 127-120	-218 211 201 200 196-192 182-179
	365 354 336 313 291 264 230 224 219

חסד (גדולה) 208-206 148 92-91	241-238 230 212 211 210 167 160 159
529 501 415 409 318 294 214-213 210	260 258-255 253-252 248-246 244-243
565 562-561	305-303 300 294-290 288-284 273-272
יסוד 415 206	341-340 335-333 324 322 320 318-316
כתר 454 429 83 68 64 60	374 365-362 358 356 354-351 345-344
מלכות 217 215 210 208-206 127 94	400 397-396 385 383 381 379 377-376
418 413 408 384 336 314 303 262 229	425-424 421 418 414-412 408 406-405
565 564 561 544 505	470 468 465 461 454-453 451 446-441
נצח 213-212 206	500 497 493 491 489 486 484-477
תפארת 210 208-206 127 106 90 79	536-534 527-523 519-518 508 505-504
565 459 441 303 296 260 229 217 215	566-562 557-556 550-549 547 543 539
ספר המעשיות 349 279 276	574
ספר חסידים 226 194 188	נפש החיים 290
ספר יצירה 151 72 66-65 61-60 58 53	
513 487 440 417 307 230	סגפנות 301 292 283 228 203 189-188
457 402 16 ספרות ההנהגות	460-459 419 404-403
182 179-176 82-81 ספרות מוסר קבלית	סדורו של שבת 284
218 211 198	סדר הדורות 118
ספרן, בצלאל 135 81	סולובייצ'יק, רי"ד 58
ספרשטיין, מרק 85 18	סעדיה גאון 544 538-537 82 67-65 49
	סיפורים, סיפורי דברים, סיפורי מעשיות
עבודה זרה 531 116 110-109 96 12 11	486 405 351 321-320 292 281-277
עבודת הקודש 314 210 149	568-567 512 507-506
עברה 180-179 175-174 113 99 94-92	ספירות 83 81 79 73 71-69 64 61-60
509 491 397 389 262 212 195-193	198 159 158 148 129-128 99 93 90-88
-523 403 228 223-220 עברה לשמה	308 295 278 229 219 214 212 209 208
571	417 415-414 412-411 336 318 314
עובדיה ספורנו 523 223-222	569 564 529 505 441 431-430
עוללות אפרים 412 370	עצמות או כלים 89 83 74 71-69 61-60
עזריאל מגירונה 197 140 79 78	בינה 384 296 215 213-212 208-207
עישון 402 324	484 478 469 429 415
עמנואל חי ריקי 76	דין (גבורה) 210 207 206 148 92-91
עמק ברכה 203	529 510 502-501 409 318 215 214 213
עץ חיים 409 76 73	561
עקדת יצחק 548	הור 213-212 206
	חכמה 274 212 207 79 60

546-545 538 536 519-518 515 512-510	פדיה, חביבה 138 132 117 106 89 87 17
569-568 559 557 555 549-548	465 420 246 165 150 140
547 543-541 535-528 ירדית הצדיק	פייקאד, מנדל 224 185 182 122 115 82
570 567-566 562-560 555-552 550	535 530-527 438-437 434 419 242
צוויפל, אליעזר 36	570 546 543-542 540 538-537
צמצום 102 99 94 93-88 83 77-72 68 62	פילון 66 48
409-408 399 372 310 147 137 116	פיצול תודעה 230 197 194 187-182
452-451 449-447 440-438 435 432-426	269-265 247 245 243 233-232
478 474-473 471-467 458 455-454	396 384 369 361 358 289 273-271
514 510 501-499 493 489-487 485-484	499 496 465 463 425 423-422 406-404
פרשנות אלגורית לצמצום 71 58 37	פכטר, מרדכי 224 213 201 184 82
430 428 83 76-75	פלוטינוס 97 64-62 60 55-53 31 29
	פנאנתאזיס, פנאנאטיסטי 25 21-20 18 12
קב הישר 391 205	43-27
קבלת גירונה 78 60	פנחס הלוי הורוויץ 182
קבלת האר"י (קבלה לוריאנית) 40 35 21	פנחס מקורץ 534 532
196 189 137 130 127 116 83 77-72 58	פנתאזיס, פנתאטיסטי 25 21-20 18 12
530 525 523 461 430 426 412 240	527 43-27
קבלת צפת 189-188 63	פרדס רימונים 217 211-210 198 68
"קודשא בריך הוא אורייתא וישראל כולא	פרט מימון 58-57
חד" 80-79	פרישות 370-369 349 228-227 218 189
קוויאטיזם 461 448 437 434-433 245 38	494-493 463-457 425 423-419 404-403
קויפמן, יחזקאל 51 47-45	518-517
קופלסטון, פרדריק 33	פרץ בן משה 185 182
קוק, ראי"ה 316 161-160 138 125 11	
קורן, ישראל 361 243 146 124	צבי הירש קיינובר 224 205
קטנות, קטנות וגדלות 302 239 109 90	צדוק הכהן מלובלין 160
384 382 356 353-350 312-311	צדיק 233 227 213 149 144 134-131 122
551 502 472 445-444	266 263-260 252-250 246 244 242 237
קיצוץ בנטיעות 411 314-312 101 100	322-321 317 311 305-303 285 281 274
503 497 474 436	354 351 348 337 336 332-331 329-326
קלוגימוס קלמן אפשטיין 532	402 400 383 372-370 364 362 356
קליפה, קליפות 110 108 107 96 95 75	421-420 418 416 414-413 406-405
215 209 156 150 147 143 142 122-120	447-446 442 438-437 430 426-424
362 342 320 312 286 260 255 241 216	468-467 465-463 459 457 455
470 468 454 445-441 418 412 374 372	507 505 497 493 477 475 473-472

404 361 שוחט, עזריאל	512 507-506 500 495 491 489 482 480
375 373 224-223 195-194 שולחן ערוך	557 547 545 540 536 531 527-524
380	568-565
213 203-201 199 שולחן של ארבע	549 קנאת ה' צבאות
159 שטיינזלץ, עדין	46 קנוהל ישראל
367 255 186 שיחה	156 137 20 12 קסיר, ארנסט
277 239 205 146 127 שיחה בטלה	238 קפנס, סטיבן
551 402 387 379 325-324 307 296	193 קרייסל, הווארד
265-264 256 252-250 שיחת חולין	40 קרסן, מילס
325-324 302-300 283 281-277 267	
534 495 463 386 383-382 342 337 332	185 183 177-176 ראשית חכמה
567 554	216 214-213 202-201 199 197-196
97-96 94 89 82 75 66 49 שכינה	544 537 279 270 224
129 127 118 113 108-106 101-100	280-279 276 רובינשטיין, אברהם
213-212 208-206 200 198 144-143	99 רזנברג, שלום
298 287 278 274 268 230 219 217-215	138 רזנצווייג, פרנץ
-344 330 325 321-319 308-307 302	13 רוטנשטרייך, נתן
-408 399 384 381 379-377 354 345	160 76 רוס, תמר
430-429 420 416 414-413 411 409	404 87 86 רוסמן, משה
-474 471 468 453 440 438-435 432	532 רפאל מברשד
510 508 506-500 482-481 479 476	122 רפפורט-אלברט, עדה
569 563-562 544 540 518 516	235 138 12 רפפורט, רוי
60 53 52 37-36 34 19 16 שלום, גרשם	99 97 93 84-82 68 רצון האל, רצון אלהי
103-102 88-87 82-72 68-65 63	502 473 437-435
147-146 141-140 131 129 127-124	
216-215 196 190-188 167 165 149	14 שביד, אליעזר
441 281-280 260 245-243 241-238	146 121 75-74 שבירה, שבירת הכלים
537 527-523 481 479 474	431-430 334 320 300 212 209-208
56-55 שלמה אבן גבירול	557 481-480 468 453 443-442
79 שלמה אלקבץ	199 שלמה בן אברהם אדר"ת (רשב"א)
58-57 שמואל אבן צרצה	209-208 127 120 101 תיקון, תיקונים
193 שמחה הכהן מדוינסק	565 482 451 443-442 418 374 219 215
460 373 333 280 שמעלקי מניקולשבורג	420 324 שבר פושעים
476	539 534 528-523 237 82-81 שבתאות
149 131 80 שני לוחות הברית (של"ה)	570 542
198 196-194 184-183 179-178 176	132 59-55 שורץ, דב

556-555 553 543 527 517-515 513-512	224-222 218 216-214 211 204-202
575 569 567-564	529 523 505 391 380 319 283 270 230
אימנציה בתורה 181 150 84 81-77	564 537
521 504 499 497 495-494 489 313-307	שניאור זלמן מליאדי 89-88 85 39-38 15
ביטול תורה 542	370 160-159 151-150 137
מצוות תלמוד תורה 311 295 271-269	שניידר, מיכאל 342 216
389-388 384 348-346 341-337 324	שערי אורה 209
תורה דאצילות 526-525	שערי קדושה 194
תענוג 188 128 118 113 109 105-104	שפע 213 208 201 148 99 92-91
283-282 264-263 247 221 200-199	428-427 409 400 371 327 308-307
329 326 322 314 312-311 301 294	470-467 454 446 438-436 432-430
380 376 366 364-358 351 346-344	511 508 493-492 483-482 480 475 473
460-459 456 452 448 440 405-404	המשכה, המשכת שפע -130 126 50
562 554-552 501 483 472 470	478 447-446 441 436 430 414 147 133
"תענוג תמידי אינו תענוג" 371 109	508-507 505 500 491 483-482
551 372	שפילגל, נתן 62 56-55 53
תענית 419 404-403 386-385 203 189	שפינוזה 161 59 51-49 46 41 34-33 29
494 462 460-459 429	ש"ן, רבקה -125 122 100 76 71 38 16
תפילה 116 111 107 105-104 102-97 71	260 245-243 240 167 147-146 137 126
182 153 146 144 142 139 131 123 120	437 434-433 431-430 427 364 331
256-253 251-250 239 235 229 209 208	496 470 462-460
299-297 292 289-288 282-281 268 262	שרלו, סמדר 138 132
344 336-335 332-331 324 319 312-311	
387-382 379 377-376 374-373 358 348	תאיזם 137 102 98 84 76 71 67 54 41 28
-435 433 430-429 421-420 418 411 408	161 141
462-461 459 457 454 451 447-446 438	תומר דבורה 214 210 208 207
488-487 475-474 472-471 468-467 465	תורה -152 149 116 111 107 105-104 98
532 518 514 512 507-505 503-502 492	203 201-200 196 183-182 180-174 153
569 567 556 553 543	262 256-253 251-250 237 235 229 213
איחור זמן תפילה 542	294 292-288 283-281 276 273 265
תפילה למשה 208	330 327 325 320-318 305 302 300-296
תקוני זוהר 525 477 412 119 108-106	-357 352-351 349-348 345-344 341-333
תשבי, ישעיה 80-79 77 75-74 62-59 49	-385 382-380 378-373 370-369 367 358
206 194 191-190 168 148 107 99 82	416-415 412 408 403-401 399 397 390
524 516 485 360 336 248-245 219-218	460 457-455 453 451 446 434 421 418
תשמיש 367 205 196 189	505 502 499-480 478 474 472-467 465



## מפתח ספרי חסידות

דף ס ע"ב-סא ע"א 374	אגרת עליית נשמה 106
דף סא ע"ב 440 383 127	אוהב ישראל
דף סב ע"א 453	עמ' רלב-רלג 286
דף סד ע"ב 451 373	אור האמת 352 328 326 304 300 295
דף סז ע"ב 441 374 301	456 454 451-449 446 436 432 430 364
דף פ ע"ב 558	557 555-553
דף פב ע"א 429 426	דף ג ע"א 440
דף פב ע"ב 462 272	דף ג ע"א-ע"ב 94
דף פה ע"ב 278	דף ג ע"ב 433 258
דף פז ע"ב 294	דף ד ע"א 458 429 433
אור הגנוז 460	דף ד ע"ב 457
אור הגנוז לצדיקים 88	דף ו ע"ב 258
ד, דף א ע"א 152	דף ח ע"א 459
אור המאיר 451 436 379 373 301 104 88	דף ח ע"ב 444 433
כרך א עמ' יד-טו 294	דף ט ע"ב 443
כרך א עמ' כח 372 304	דף יב ע"א 297
כרך א עמ' לו-לז 259	דף יג ע"ב 452
כרך א עמ' נח 103	דף יח ע"א 440 118 98
כרך א עמ' צז 403	דף כג ע"ב 428
כרך א עמ' קמח 257	דף כד ע"ב 451 442
כרך א עמ' קפז 456	דף לא ע"א-ע"ב 257
כרך א עמ' ריד 352	דף לד ע"ב 343
כרך א עמ' רמ-רמא 344	דף לז ע"א 332
כרך א עמ' רנה 432	דף לח ע"א 373
כרך א עמ' רפג 453 304	דף מ ע"א 258
כרך א עמ' שמ 258	דף מה ע"א-ע"ב 296
	דף נא ע"ב 427

עמ' נ-נב 270	כרך ב עמ' שיג 302
עמ' פב 278	
עמ' קו 408	אור תורה 294 295 296 300 326 328 330
עמ' קכט 408	332 352 374 429 430 436 441 449 451
עמ' קלב 421	453 458 537 553-555
עמ' קמה 113	עמ' יד 98
עמ' ריד 357	עמ' כה 180
עמ' רכה 271	עמ' סט 448 446
עמ' רכח-רל 271	עמ' פז 258
עמ' רמג-רמד 141	עמ' צט 258
עמ' רסב 357	עמ' קיד 196 343
עמ' רעה-רעו 135	עמ' קלח 364 450
עמ' רצה-רצט 271	עמ' קנו-קנז 297
עמ' שיד 90 408	
עמ' שלד 148	אורח לחיים 432-433
עמ' שלו 149	עמ' כה 299 556
עמ' שלז 415	עמ' רי 556
עמ' שלט-שמ 103 106	עמ' רמא 557
עמ' שנו 384	עמ' שלה-שלו 289
עמ' שפא 271	
עמ' שפג 130	אמתחת בנימין 531
עמ' חב 537 538	עמ' עה 260
(מהד' למברג)	
דף צד ע"א 103 107	באר מים חיים 88
דף קב ע"ב 545	כרך א דף ט ע"א 150 152
דף קג ע"א 271	כרך א דף לח ע"א 94
דף קה ע"ב 103 109 136	כרך א דף נ ע"ב 262 303
דף קו ע"א 100	כרך א דף צ ע"ב 534
דף קו ע"ב 98 117	כרך ב דף כז ע"ב 284
גדולים מעשה צדיקים 347	בוצינא דנהורא 88
סעיף ט 285	דף טו ע"ב 403
דברי דוד	בן פורת יוסף 11 291 293 365 413 422
עמ' 4 301	478
	עמ' מה 414

עמ' קיט-קכ 320	דברי משה 88
עמ' קכ 503 511	דף ז ע"א 251
עמ' קכא 340	דף לא ע"א 265
עמ' קכג 512 567	דף לג ע"א 266
עמ' קלג 515	
עמ' קלז 319 505	דברים ערבים
עמ' קמא 515	חלק א סעיף יא 274 284
עמ' קמה 401 517	חלק א סעיף יט 342
עמ' קנ 517	
עמ' קנה 281 567	דגל מחנה אפרים
עמ' קסב-קסג 252 379	עמ' א 516
עמ' קסד 512	עמ' ד 386 383
עמ' קסז 321 512	עמ' ז 516
עמ' קסח-קסט 501 502	עמ' ח 512
עמ' קעא 122	עמ' ט-י 215 505
עמ' קעג 351	עמ' יד 121 286
עמ' קעז-קעז 215	עמ' יז 568
עמ' קעז 507	עמ' כד 513
עמ' קעח 252	עמ' כו 252
עמ' קפא 507	עמ' ל 502
עמ' קפג 517	עמ' לג 322
עמ' קפח 322 510	עמ' לד 318
עמ' קצא 500	עמ' לה 341
עמ' ריב 94 502	עמ' מב-מג 507
עמ' רטז 135 501 509	עמ' נ 278
עמ' רכב 501	עמ' נא 263
עמ' רכד 356 508	עמ' עה 134 135 321 448 504 509
עמ' רכה 111 501	עמ' פז 286 500
עמ' רכז 501	עמ' צו 504
עמ' רכט 94 501 540 569	עמ' קח 322
עמ' רל 127	עמ' קח-קט 516
עמ' רלד-רלה 103 105	עמ' קט 500 506 508
עמ' רמא 105	עמ' קיא 319 506 515
עמ' רנ 322	עמ' קיד-קיו 515
עמ' רנז 88	עמ' קיח 336 387
עמ' רנח 153 506	עמ' קיט 100 510

דף ז ע"ב	459 429	דודאים בשדה	
דף טו ע"ב	450	וישב דף טז ע"א	421
דף כג ע"א	459		
דף כד ע"א	557	דורש טוב	421 284
דף כד ע"ב	89	עמ' 42	150
דף לב ע"ב	458	עמ' 84	130
דף לט ע"א	371		
		דעת משה	
כת"י 8 <sup>0</sup> 1467	451 445 439 373 332	דף יט ע"א	261
כתנת פסים	422 418	התגלות הצדיקים	
דף ח ע"א	271 104	עמ' 85	317
דף יא ע"א	352		
דף טז ע"א-ע"ב	547	וצוה הכהן	
דף יז ע"א	367	עמ' פד	304
דף כה ע"ב-כו ע"א	292	עמ' פד-פה	556
דף כז ע"א	144 142		
דף כט ע"א	413	זאת זכרון	
דף לא ע"ב	548	עמ' קיא	104
דף לה ע"א	540 384 381 113	עמ' קצו	559
דף לה ע"ב	253		
דף לו ע"א	281 127	חסד לאברהם	224 211 198
דף מב ע"ב	365 276	דף קד ע"ב	283
דף מח ע"א	268		
		יושר דברי אמת	402
כתר שם טוב	4	דף טז ע"א	265
דף נו ע"ב-נז ע"א	402	דף יז ע"ב	278
		דף יז ע"ב-יח ע"א	262
		ישמח משה	
לקוטי אמרים-תניא	159 158 150	חלק א דף נד ע"ב	152
אגרת הקודש פרק יח דף קכז ע"א	370	חלק ב דף מה ע"א	329
		כנסת ישראל	279
לקוטי מוהר"ן			
מהד' קמא סימן רפ	339		
מהד' תנינא סימן מו	104	כתבי קדש	453-452 440 432 428 296 295

מאור ושמש

חלק ב עמ' שטו 532

מאור עיניים 88 305

עמ' יב 99

עמ' טז-יז 229

עמ' כא 307

עמ' כג 315

עמ' כו-כז 562

עמ' כח 355

עמ' לא 307

עמ' לד 468

עמ' לו 561

עמ' לז-לח 99 93

עמ' מ 491 470

עמ' מג 91

עמ' מז 536 491

עמ' סד 153

עמ' עב-עג 483

עמ' עג 345

עמ' עז 252

עמ' פג 477 471

עמ' פד 95

עמ' פה 496

עמ' צ 468

עמ' צג 344

עמ' צה-צו 476

עמ' קג 477 470

עמ' קד 389

עמ' קה-קו 479

עמ' קז 476

עמ' קח 98

עמ' קיג 469

עמ' קיד 487

עמ' קטו 476

עמ' קיז-קיח 484

עמ' קכא 377

עמ' קכז 352 121

עמ' קכז-קכט 482 356

עמ' קלב-קלג 485

עמ' קלט 471

עמ' קמב-קמג 475

עמ' קמג 483 473

עמ' קמד-קמה 483 470 346

עמ' קמה 486

עמ' קמו 565

עמ' קמז 376 109

עמ' קמח 385

עמ' קנ 334

עמ' קנד 474 101

עמ' קסא 486

עמ' קסב 375

עמ' קסט 494 365 335 317

עמ' קעב 473

עמ' קעד 469

עמ' קעז 468

עמ' קעח 471

עמ' קעח-קעט 472

עמ' קפח 283

עמ' קצו 483

עמ' רא-רב 492

עמ' רג 468

עמ' רה 493

עמ' רח-רט 310

עמ' ריג-ריד 491

עמ' ריד 471 390 229 181

עמ' רלה-רלו 299

עמ' רלז-רלח 309

עמ' רלט 487

עמ' רמ-רמא 312

עמ' רמג-רמד 211

עמ' רמה-רמו 333



440	דרשה לה	476	עמ' רמז
440	דרשה כט	495 334	עמ' רנד-רנה
553	דרשה מ	484	עמ' רסז
554	דרשה מא	485	עמ' רפד
374	דרשה מג	308	עמ' רפד-רפה
451	דרשה מד	390 338	עמ' שג
429	דרשה מה	376	עמ' שז-שח
440	דרשה נ	479	עמ' שח
430 555 297	דרשה נא	211	עמ' שח-שט
295	דרשה נד	315	עמ' שכג
443 352 257	דרשה נה	491	עמ' שלא
557	דרשה נו	563	עמ' שלד
452	דרשה נח	493 468	עמ' שמ
439	דרשה ס	493	עמ' שמח
449 91	דרשה סב	468 334	עמ' שמח-שנ
255	דרשה סו	481	עמ' שמח-שנא
304	דרשה סח	334	עמ' שנא-שנב
428	דרשה עב	470	עמ' שנב
450 446	דרשה עג	484	עמ' שנב-שנג
362	דרשה עד		
557	דרשה עו	88	מבשר צדק
326	דרשה עז	302	דף יז ע"ב
451 430	דרשה פא	92	דף כח ע"ב
426	דרשה פב		
435 252 110	דרשה פז	532 478 433 421	מגיד דבריו ליעקב
440 296 295 211	דרשה צה	443 432 294	דרשה א
456	דרשה צז	455 432	דרשה ב
295	דרשה קג	437	דרשה ח
436	דרשה קה	436	דרשה יב
448	דרשה קי	260 258	דרשה טו
454	דרשה קיח	364	דרשה כג
439 427	דרשה קכ	294	דרשה כד
439 430	דרשה קכב	434 432	דרשה כז
427	דרשה קכד	458 442	דרשה כח
109	דרשה קכה	384	דרשה לא
453	דרשה קל	458 436	דרשה לב

סיפורים חסידיים	451 429	דרשה קלב
עמ' 43 404	460 456 451	דרשה קלד
עמ' 40-37 348-347	448 446	דרשה קמב
עמ' 93 280	450 443 434 432 304 300	דרשה קמו
עמ' 95-94 404	435	דרשה קמט
עמ' 117 404	458	דרשה קנג
	215	דרשה קסא
ספר הבעש"ט	440	דרשה קסט
עמ' קסג 100	456	דרשה קעב
עמ' שלב 109	441 303	דרשה קפב
עמ' תקצז 109	328	דרשה קצד
	330 299	דרשה קצז
עבודת ישראל 130	447 430	דרשה קצט
	258	דרשה רז
עדת צדיקים 279	446	דרשה ר
	452 446	דרשה רט
ערכי נחל	261 390-389	לקוטים חדשים עמ' 390-389
חלק א עמ' רמג 227	282 123	לקוטים חדשים עמ' 408-407
חלק א עמ' חל 382		
	301	מים רבים
פאר לישרים	262	דף כא ע"א-ע"ב
דף כא ע"ב 533	154	דף כא ע"ב
	279	מעשה הגדולים החדש
פרי חיים 446	280	מעשיות ומאמרים יקרים
פתגמין קדישין	276	נפלאות מגדולי ישראל
בשם הרה"ק מברדיטשוב דף ח ע"ב 353		
בשם ר' אהרן מזיטאמיר דף יז ע"א 421		
	324 280	סיפורי הבעש"ט
צוואת הריב"ש 558 441 383 374 300 295	274	עמ' 154
דף ב ע"א 462	342	עמ' 206
דף יב ע"א-ע"ב 98		
דף יט ע"ב 123	276	סיפורי צדיקים
דף כז ע"ב 557		
	286 279	סיפורים נוראים
צפנת פענח 377 361 357 293 291 16	440	עמ' 58

537	עמ' 154	543 537 532 422 417 413 382
275	עמ' 158	עמ' 3 100
276	עמ' 159-158	עמ' 68-67 551
286	עמ' 171	עמ' 83 292 281
279	עמ' 174	עמ' 109-108 128
279	עמ' 256	עמ' 110-108 351
285	עמ' 261	עמ' 157 127 144-143
404	עמ' 312-311	עמ' 260 128 250
		עמ' 286 545
557 451 446 383	שמועה טובה	עמ' 297-296 143
441	עמ' ט	עמ' 297 95 409
456 249	עמ' כט-ל	עמ' 363 408
428	עמ' נ	עמ' 400 545
122	עמ' סב	עמ' 405 420
388	עמ' עא	עמ' 407 366
458	עמ' עט	עמ' 409-408 217
429	עמ' עט-פ	
372	עמ' צא	קדושת לוי
		דף כ ע"א 294
	שמן הטוב	דף כט ע"א 380
460	דף לא ע"ב-לב ע"א	דף סג ע"א 535
		דף סח ע"א 534
88	שער היחוד והאמונה	דף עא ע"א 262 199
151	עמ' 35-29	דף קא ע"א 538
159	עמ' 161-155	דף קה ע"א 391
		קהל חסידים 419 280 279
	שער התפילה	שבחי הבעש"ט 324 280 185 88 87 17
284	לח ע"א	535
	שפתי צדיקים	עמ' 51-50 112
531	דף יז ע"א	עמ' 51 404
418 377 357 310 16	תולדות יעקב יוסף	עמ' 103 419
548 478 476 422		עמ' 105 419 404
417	הקדמה עמ' ו	עמ' 110 419
150 98	בראשית עמ' כב	עמ' 126 462

- 270 בחקתי עמ' תלג  
 274 במדבר עמ' תמ  
 360 נשא עמ' תנא  
 202 נשא עמ' תס  
 201 נשא עמ' תסה  
 325 נשא עמ' תעד  
 354 180 נשא עמ' תעז  
 144 שלח עמ' תצג-תצד  
 100 שלח עמ' תקט  
 211 שלח עמ' תקיג  
 359 שלח עמ' תקכ  
 410 שלח עמ' תקכג  
 94 קרח עמ' תקלג  
 537 196 חקת עמ' תקנח-חקנט  
 92 עקב עמ' תרל  
 358 שופטים עמ' תרעא  
 211 שופטים עמ' תרעט  
 291 שופטים עמ' תרעט-תרפ  
 549 תצא עמ' תרפז-תרפט  
 550 תצא עמ' תרפח  
 360 תבא עמ' תשי  
 95 89 עמ' תשל  
 553 436 288 תפארת עזיאל  
 547 352 88 תשואות חן  
 154 עמ' יט  
 249 111 עמ' פ  
 154 עמ' פב  
 92 עמ' פד  
 249 עמ' קיד  
 119 בראשית עמ' כב-כג  
 416 143 127 בראשית עמ' כג  
 419 נח עמ' לז  
 274 128 וירא עמ' נט-ס  
 268 וירא עמ' סא  
 421 חיי שרה עמ' סה-סו  
 289 ויצא עמ' פב-פג, פח  
 415 ויצא עמ' פט  
 370 וישלח עמ' צב  
 271 וישלח עמ' צו  
 358 וישב עמ' קא  
 420 מקץ עמ' קיא  
 381 253 שמות עמ' קלד  
 277 וארא עמ' קמד  
 291 בא עמ' קנ  
 359 בא עמ' קסב  
 90 יתרו עמ' קעח  
 114 יתרו עמ' קפב  
 543 יתרו עמ' קצו  
 291 משפטים עמ' ריט  
 409 משפטים עמ' רלא  
 360 משפטים עמ' רלא-רלד  
 363 261 משפטים עמ' רלב  
 278 128 תצווה עמ' רלח  
 414 כי תשא עמ' רמו  
 94 ויקהל עמ' רנ  
 420 אחרי עמ' של  
 410 אמור עמ' שצה-שצז  
 360 בהר עמ' תי-תיא  
 271 בהר עמ' תיב  
 369 בהר עמ' תטז-תיח  
 287 בחקתי עמ' תכט





<b>Chapter 7: The Baal Shem Tov: Immanence and Religious Behavior</b>	<b>399</b>
1. The Baal Shem Tov: The Conception of Immanence	399;
2. The Baal Shem Tov: Models of <i>Avodah be-Gashmiyut</i>	401
<b>Chapter 8: R. Jacob Joseph of Polonnoye: Immanence and Religious Behavior</b>	<b>408</b>
1. R. Jacob Joseph of Polonnoye: The Conception of Immanence	408;
2. R. Jacob Joseph of Polonnoye: Models of <i>Avodah be-Gashmiyut</i>	417
<b>Chapter 9: The Maggid of Mezhirech: Immanence and Religious Behavior</b>	<b>426</b>
1. The Maggid of Mezhirech: The Conception of Immanence	426;
2. The Maggid of Mezhirech: Models of <i>Avodah be-Gashmiyut</i>	455
<b>Chapter 10: R. Menahem Nahum of Chernobyl: Immanence and Religious Behavior</b>	<b>467</b>
1. R. Menahem Nahum of Chernobyl: The Conception of Immanence	467;
2. R. Menahem Nahum of Chernobyl: Models of <i>Avodah be-Gashmiyut</i>	490
<b>Chapter 11: R. Ephraim of Sudylkow: Immanence and Religious Behavior</b>	<b>500</b>
1. R. Ephraim of Sudylkow: The Conception of Immanence	500;
2. R. Ephraim of Sudylkow: Models of <i>Avodah be-Gashmiyut</i>	515
<b>Chapter 12: Holy Sin</b>	<b>523</b>
1. The Topic and Its Roots	523;
2. The Baal Shem Tov: Holy Sin	530;
3. R. Jacob Joseph of Polonnoye: Holy Sin	541;
4. The Maggid of Mezhirech: Holy Sin	552;
5. R. Menahem Nahum of Chernobyl: Holy Sin	560;
6. R. Ephraim of Sudylkow: Holy Sin	566;
Conclusion	570
<b>General Conclusion</b>	<b>573</b>
<b>Bibliography</b>	<b>577</b>
<b>Indices</b>	<b>595</b>

## **Part II: Religious Behavior**

<b>Preface</b>	<b>165</b>
----------------	------------

<b>Chapter 4: “In All Your Ways Know Him”: The Roots of <i>Avodah be-Gashmiyut</i> in Jewish Thought</b>	<b>173</b>
--	------------

1. Introduction 173; 2. “A Short Text upon Which All the Essential Principles of the Torah Depend” 174; 3. “Your Ways”: Proper Behavior 176; 4. “Know Him”: Enhancing of Consciousness 179; 5. “Your Ways”: Limitations of the Ways 188; 6. “In All Your Ways Know Him”: Between Consciousness and Behavior 191; 7. The Kabbalistic Sense 206; 8. Holy Sin 220; Conclusion 223

<b>Chapter 5: From “In All Your Ways...” to <i>Avodah be-Gashmiyut</i></b>	<b>226</b>
--	------------

1. “In All Your Ways” in Hasidism 226; 2. *Avodah be-Gashmiyut*: Criteria for the Models 231; 3. *Avodah be-Gashmiyut*: Scholarly Literature 236

<b>Chapter 6: Early Hasidic Models of <i>Avodah be-Gashmiyut</i></b>	<b>249</b>
--	------------

1. Ex Post Facto *Avodah be-Gashmiyut* 250; 2. Split-Consciousness *Avodah be-Gashmiyut* 265; 3. A Priori *Avodah be-Gashmiyut* 273; 4. A Priori *Avodah be-Gashmiyut* with Equivalent Status to the Commandments 325; 5. A Priori *Avodah be-Gashmiyut* with Higher Status than the Commandments 337; 6. Between Ex Post Facto and A Priori *Avodah be-Gashmiyut* 350; 7. *Avodah be-Gashmiyut* as Preparation 356; 8. *Avodah be-Gashmiyut* as Consequence 381; 9. *Avodah be-Gashmiyut* through a Constant Awareness of the Commandments 388; Conclusion 391

## **Part III: Immanence and Religious Behavior:**

### **The Conception of Immanence and the Models of *Avodah be-Gashmiyut***

<b>Preface</b>	<b>395</b>
----------------	------------

# CONTENTS

<b>Introduction</b>	<b>11</b>
 <b>Part I: Immanence</b>	
<b>Preface</b>	<b>25</b>
<b>Chapter 1: Pantheism and Panentheism</b>	<b>27</b>
1. Pantheism and Panentheism: Conceptual Analysis 27;	
2. Defining Hasidism as Pantheism or Panentheism 35;	
3. The Alternative – a Complex Conceptual System 40	
<b>Chapter 2: The Roots of the Conception of Immanence in Pre-Hasidic Jewish Thought</b>	<b>44</b>
1. The Immanence in Biblical and Rabbinic Literature 45;	
2. Neoplatonic Influence 52; 3. The Kabbalah of Cordo-	
vero 67; 4. Lurianic Kabbalah 72; 5. Immanence in the	
Torah and in the Hebrew Language 77; 6. The Conception	
of Immanence: Central Motifs 82	
<b>Chapter 3: The Conception of Immanence in Early Hasidism</b>	<b>85</b>
1. A Methodological Remark 86; 2. The Continuity of	
Emanation 88; 3. Immanence and the Negation of Human	
Will 93; 4. Emanation and Personalism 96; 5. Monism and	
Pluralism, Acosmism and Separate Existence 102; 6. Dis-	
persed and Hierarchic Immanence 117; 7. <i>Yihudim</i> : Intensi-	
fying Immanence or Concealing It 126; 8. Immanence and	
the Drawing Down of the Divine Shefa 130; 9. Immanence	
as Ontological Datum or as Consciousness-Dependent 134;	
10. On Ontology and Epistemology, on Language and	
Consciousness 149; Conclusion 161	

# INTERPRETATION AND CULTURE

A Series Edited by  
AVI SAGI

Editorial Committee  
Adi Ophir, Avidov Lipsker, Menachem Mautner, Dov Schwartz

Published with the assistance of:  
Dr. Naim Dangoor Program of Universal Monotheism  
at Bar-Ilan University  
The Yaacov Herzog Center  
Shalom Hartman Institute  
Stiftung Irene Bollag Herzheimer, Basel

ISBN 978-965-226-336-0



Copyright Bar-Ilan University  
All rights reserved, including those of translation. No part of this book may be reproduced or utilized in any form or by any means, electronic or mechanical, including photocopying and recording, or by any information storage and retrieval system, without permission in writing from the publisher

Typesetting: Shulamit Yerushalmi, Jerusalem  
Printed in Israel, 2009  
Graphit Press Ltd., Jerusalem

TSIPPI KAUFFMAN

# IN ALL YOUR WAYS KNOW HIM

THE CONCEPT OF GOD AND AVODAH BE-GASHMIYUT  
IN THE EARLY STAGES OF HASIDISM



BAR-ILAN UNIVERSITY PRESS, RAMAT-GAN





TSIPPI KAUFFMAN

IN ALL YOUR WAYS KNOW HIM  
THE CONCEPT OF GOD AND AVODAH BE-GASHMIYUT  
IN THE EARLY STAGES OF HASIDISM

המסע האנושי למשמעות  
עיון הרמנויטי-פילוסופי ביצירות ספרותיות  
אבי שגיא (בדפוס)

בין שפה לפילוסופיה  
נועם חומסקי באור חדש  
נורית בסמן מור (בדפוס)

הטרגדיה בחיים האתיים  
הפילוסופיה של הגל ורוח המודרניות  
פיני איפרגן (בדפוס)

מרדכי רוכב על סוס  
חגיגות פורים בתל-אביב (1908-1936)  
ובנייתה של אומה חדשה  
חזקי שהם (בדפוס)

הפסיכואנליזה של השיח השירי  
קריאה לאקאניאנית בשירת יונה וולך  
ודוד אבידן  
ענבל רז-ברקין (בדפוס)

לשון הקודש, גרסת הקומדיה  
ושאר דרמות אינטרטקסטואליות על במת  
התאטרון היהודי ברנסנס  
יאיר ליפשיץ (בדפוס)

הספרות כמעבדה מוסרית  
קריאה במבחר יצירות בפרוזה העברית  
של המאה העשרים  
עדיה מנדלסון-מעוז (בדפוס)

כריעה ביד הרוקמת  
נשים כותבות והטקסט ההגמוני  
ניצה קרן (בדפוס)

הדת הפנימית  
פנומנולוגיה של חיי הדת הפנימיים  
והשתקפותם במקורות היהדות  
רון מרגולין (בדפוס)

שאלה של זמן  
בין פילוסופיה ופסיכואנליזה  
פרויד בראי הזמניות של היידגר  
יואל פרל (בדפוס)