

## תשובה-בדרך-ירידה על פי תפישת החסידות בדורותיה הראשונים

### הקדמה

באחד הקטעים בספר "תולדות יעקב יוסף" לר' יעקב יוסף מפולנאה, תלמיד הבעש"ט, מופיע צמד מושגים שלא נתקלנו בו במקורות הפילוסופיה היהודית או תורת המוסר. ר' יעקב יוסף מפולנאה, בהסבירו את ענין התשובה, מבדיל בין "תשובה עילאה" ו"תשובה תתאה" (תולדות יעקב יוסף, קארעץ, תק"מ, דף קי"א, ע"ב).

מצד השם, היה מקום לסבור שדרך תשובה עילאה תהא עדיפה בעיני ר' יעקב יוסף על תשובה תתאה. אבל המעיין בדברי הכתוב יראה שר' יעקב יוסף מקנה עדיפות לדרך תשובה תתאה.

אף תמוה הדבר יותר, משום שר' יעקב יוסף קורא לדרך זו, המועדפת על ידו, בשם דרך ירידה. פאראדוקס זה אומר דורשני.

מהו איפוא טיבה של דרך הירידה שעליה ממליצה החסידות? מהו העיקרון האידיאולוגי הספון בהדרכה מעשית זאת? האמנם נמצאו חסידים שקימו הלכה למעשה תשובה בדרך ירידה במעשיהם היום-יומיים? בבעיות מטרידות אלה נהא עוסקים להלן.



בשאלת מעשיותה של דרך הירידה דננו בפרק א' של מאמרנו "האדם כאזרח שני עולמות לפי תפישת החסידות",\* מקום שהזכרנו מנהגו המיוחד של הבעש"ט לרדת ולבוא בקהל ההמון

\* ניב המדרשיה, חורף, תש"ל, עמ' רע"ד—רע"ח.

ביומא דשוקא. בספר "מעשה הצדיקים" (לובלין 1927, עמ' 9—10) מסופר מעשה לפיו שתה הבעש"ט לשוכרה בערב פסח עד כדי כך שאי אפשר היה להתחיל את סדר-הפסח במועדו, וכשחזר לתיקונו הגדיר הבעש"ט את השכרות שפקדתו במלים אלה: "היה לי אז עלית נשמה" (שם, עמ' 10). דברים דומים, בואריאציה, שומעים אנו על ר' נחמן מברסלב. ר' נחמן מכנה את דרך הירידה שלו בשם "קטנות" ואף מוצא צידוק תיאורטי-אידיאולוגי להיותו שרוי במצב זה לפני כניסתו לארץ. על אותה ירידה באיסטמבול אומר ר' נחמן: "כי קודם שבאים לגדלות צריכין ליפול תחילה לקטנות וארץ ישראל הוא גדלות דגדלות, על כן צריכין ליפול תחילה בקטנות דקטנות" (חיי מוהר"ן, ח"א נסיעתו לא"י, י"ב, עמ' 63). רבי נחמן מוסיף ומבסס את גישתו זו על עיקרון: "כי זה ידוע שקודם שיוצאים מדרגא לדרגא צריך שיהיה ירידה קודם עליה וכו' — — —" (שבחי הר"ן, סימן י"ג). העובדה שיש בידינו עדויות לירידתם של אנשים דגולים, והעובדה שמצויה הדרכה בכתבים רבים המצדדת בדרך ירידה, — רק מחריפה את השאלה למהות הירידה, אופיה ותכונותיה ומידת השתלבותה בתיאוריה החסידית כולה.

### העקרון — (א): תשובה בדרך ירידה

- כדי להסביר את דרך הירידה נהא חייבים לעסוק תחילה בבעית הרע כפי שהצטירה בקבלת האר"י: לא נפרט את קויה המסובכים של בעיה זו אבל נדון בדבר באופן כללי. ההנחה החריפה שהקב"ה ממלא כל עלמין ו"לית פנוי מיניה", הובילה לקראת מערכת המחשבות הבאה:
- א. יש בעולם גילויים וגילומים של רע והם חלק מן ההוויה הכוללת הספוגה באלוהות.
  - ב. כיצד יוסבר הגילוי של רע שהוא חלק אינטגרלי של האל הטוב?
  - ג. התשובה: הטוב סמוי מן העין ומובלע בתוך הרע ומצפה שמישהו יגאלנו ויחשוף אותו עד שיתגלה לאור.
  - ד. חובת האדם בעולמו למצוא שורש חסד בתוך הדין, לבררו ובדרך זו לגרום לתקון הרע על ידי עילויו.

ה. בסכום: אין כאן דיעה המצדדת בדיכוי הרע, סלוקו והמתתו אלא בהשבתו לדרגת הטוב. במקום הוצאתו אל מחוץ למערכת יש כאן נטיה לברר את אופן השיבוץ הראוי לו בתוך המערכת.

את הפאראדוקס של גילוי הטוב בתוך הרע הציג ר' יעקב יוסף מפולנאה בצורה קיצונית ביותר, בצטטו דברים מפי הבעש"ט: "ושמעתי ממורי אמר, שאלת הפילוסוף אם לית אתר פנוי מיניה אם את כופר בע"ז אם כן כופר בחלק שהוא ממנו ית' וכו' " (בן פורת יוסף, ניר-יורק, תשי"ד, קכ"ו, ע"ב). ור' יעקב יוסף טורח להשיב בכובד ראש לשאלה זו, שנראתה לו כעקבית לכל השיטה כולה, בהסבירו את ענין ניצוצות הקודש שנפלו לתחום החומר העכור, ועדיין גלומים בו, בחומר, ומצפים לגאולתם.

ר' אפרים מסדילקוב, נכד הבעש"ט, ניסח זאת במלים: "כי יש אור גדול מכוסה ונעלם בתוך אותו החושך כי לית אתר פנוי מיניה" (דגל מחנה אפרים, מהדורת צילום, ניר-יורק, תש"ב, ה', ע"א—ע"ב).

השלכותיה של בעיית הרע בחסידות יש בהן כדי לעזור ולברר את מקומם של ה"עולמות הנפולים" או השלבים הירודים של האדם, בתוך המערכת האלהית הכל-כוללת.

יש נטיה בחסידות להצביע על גילויים של דרך ירידה המתוארים בחריפות יתירה. גילויים אלה מסתמנים במומנטים של ירידה המתארעים בו-בזמן ובה-בשעה שאדם שרוי כולו בעיצומה של עבודת ה'. כמו במקרים רבים של בחינת תופעות, יעילה גם כאן השיטה של מיפגש קטבים, מיפגש המעמיד את התופעה הנבחנת בשיא חריפותה.

גילויי הירידה, לפי שהם חלק אינטגרלי ממערכת מציאות, שהיא חטיבה אחת הספוגה אלוהות, הנה גם הם אינם אלא ספוגי מציאות אלוהית זו, וגם בהם, בנמיכות-קומתם, ספוגה הגבהות.

אף יתר מכך. הדעה שירידת האדם היא סטיה מן המערכת הנורמלית של האדם, מעין כשלון ארעי-מקרי שארע ובא על האדם — אין לה סימוכין. נראה שהדברים נתפסים דוקא בכיוון הפוך.

באחד ממשליו היפים, מביא המגיד ממזריטש, את הדברים הבאים:

"משכני אחריו נרוצה. משל אב, כשרואה את בנו משתעשע עם ילדים קטנים בקטנות, והולך האב ומראה את עצמו לפני בנו. וכשהבן רואה את אביו, מניח שעשוע הקטנות ורץ אחר אביו וקורא אותו אבי. וכיון שהאב רואה שהבן רץ אחריו, אז הולך בכוון לדרכו. ואז הבן מרבה בקול לקרוא אבי אבי, ורץ מהר אחריו — — — אז מסתיר פניו והולך לדרכו בשביל שירבה התינוק למאוס במעשה הקטנות וירבה חשק לאהבת אביו — — —".

(מגיד דבריו ליעקב, ירושלים, תשכ"ב, פ"ג)

הירידה נתפסת כאן כחלק מן התנועה הגלית של עליה וירידה ('רצוא ושוב') שהיא תנועה קיומית-מטאפיזית הפועלת כחוק קבוע בליעבור. לא האדם גורם לירידה, אלא הוא משולב לתוכה שעה שכוחות קוסמיים-מיטאפיזיים פועלים עליו. דבר זה, (שאדם נתון למחזורים של עליה וירידה לא באשמתו אלא כחלק מחוקיות סדורה) בא לידי ביטוי במשלו של המגיד, המציג את יחסי האל והאדם כיחסי אב ובן. האב מפתיע את בנו באמצע משחקו עם חבריו. הבן נמשך אחר אביו, אבל זה בורח ממנו מסתתר ונגלה, מסתתר ונגלה, בדרך של משחק-מחבואים. נקל להבין שברגע שהאב מסתתר חש הבן באבדן הקשר אל אביו, אבל ברגע שהוא שב ונגלה מתמלא הבן שמחה על חידוש הקשר והידוקו. לא הבן הוא הגורם להיסתרות אלא האב עצמו נוהג במנהג-סירוגין זה. נמצא שלא האדם הוא האשם בנפילותיו הרוחניות אלא הגורם המכריע הוא חוקיות התנהגותו הסדורה של ה' שהוא: "אל נגלה" ו"אל מסתתר" חליפות.

המצב הפסיכולוגי של האדם הומר איפוא במצב מיטאפיזי. המגיד ממזריטש אינו מסתפק רק בהצגת העמדה המיטאפיזית של יחסי האל והאדם אלא מסביר גם את האפקט החינוכי שלה. היסתרות האב מבנו רק מעודדת את הבן לחיפושים נמרצים יותר אחר אביו. זהו מומנט של עידוד האדם להתעש-תות יתר וליוזמה מוגברת בדרך חייו הדתיים.

היסתרות האל וניתוק הקשר באופן זמני, אינם איפוא מטרה כשלעצמה, אלא סיטואציה המהווה תמריץ להיקבעותו של מומנט הגילוי והקשר עם האל כנקודה המרכזית ביותר בחיי האדם. המצב הנגטיבי הוא אמצעי שמגמתו להוביל אל מצב פוזיטיבי. גם כאן עולה החיוב הגדול של דרג הירידה. המצב הפוזיטיבי של קשר לאל יהא בר-תוקף יותר אם ייקנה במאמץ מאשר אם יינתן בקלות כמתת-חסד. האל מסתתר איפוא לא כדי להישאר מוסתר אלא כדי לאמץ את הקשר בינו ובין האדם.

תפיסת המומנט של עידוד ותמריץ שבמצב הירידה משתנה מעט אצל ר' מנחם מנדל מפרמישלן. הוא סובר שה"ירידה היא לצורך עליה, כי מכח הירידה שירד ואח"כ כשיעלה — יעלה במקום גבוה מאד. והמשל כמו שאדם רוצה לזרוק אבן מה שמוריד ידו למטה עם האבן בזריקתו למקום גבוה" (דרכי ישרים, ירושלים, תשכ"ב, הנהגות ישרות, ד"ה בכח גדול יבקעו הרקיעים עמ' 5).

ר' מנחם מנדל מפרמישלן גורס איפוא את הירידה כשלב של אגירת כוח ותנופה לעליה. ניתן לפרש את דבריו כאילו הירידה היא שינה והדבקות היא עירות, והשינה הקצובה היא מנוחה הנדרשת לשם הערות שתבוא לאחריה. (ואמנם בכתבים חסידיים משוים את מצב הנפילה מדבקות למנוחה ושינה הבאות לאגור כוח לשעת הדבקות העתידה לבוא. וראה בדרכי ישרים עמ' 3 ועמ' 8).

אף לפי דברי ר' מנחם מנדל מפרמישלן, כמו בדברי המגיד, מתברר מעמדה של הירידה כחלק מחוקיות סדורה, חוקיות מחזורית שאי-אתה יכול לפסוח אפילו על שלב אחד משלביה.

### העקרון — (ב): עילוי ולא עליה

הגירסה של "ירידה צורך עליה", שבה נוקטים בחסידות, מוליכה לשאלה על טיבה ואופיה של העליה. לשם נוחות ההסבר כדאי שנבדיל בין עליה לבין עילוי. הבדל המושגים עליה ועילוי נראה לכתחילה כהבדל דק, אבל ככל שמתבוננים בו יותר גדל ההבדל ומתעבה. השימוש המצוי במושג עליה מכוון להינתקות מן המישור

הנמוך, הזנחתו תוך כדי מעבר למישור גבוה יותר. יש כאן נסיון להעתיק את שדה-המערכה הנפשי ממקום אחד למקום אחר, ובכך להפקיר את המקום הראשון.

לעומת זאת השימוש הרווח במושג עליה בחסידות מתכוון לעילוי. משמעותו של עילוי היא — טיפול במישור הנמוך גופו, חישופו וניתוחו ועריכת התיקון במקום בו נתגלה הנגע. (זהו אספקט אחר של הרעיון העומד כנגד דחיקת הרע ומצדד בהעלאתו).

יש כאן הכרה ששדה-המערכה הנפשי מתחולל עדיין במקום התגלותו של הרע, ושאין דרך נסיגה מן המישור הנמוך עצמו. בו עצמו ייערך התיקון ובו עצמו תתרכז העשיה.

(בחב"ד נהגו לגרוס, לגבי היצר הרע, הבדל בין לאכפיה ובין להפכיה, הינו, בין לכפותו ובין להופכו. ולהופכו משמע להביא לידי מיצוי שורש טוב מן הרע).

הבדל זה הודגש כבר בקטע שהזכרנו בפתיחת הפרק, בו דן ר' יעקב יוסף בתשובה עילאה (תשובת עליה) ובתשובה תתאה (תשובת ירידה).

תשובה עילאה היא התשובה הקונבנציונלית שאותה מפתח הרמב"ם בשמונה פרקים: "שיבחר אדם דרך המיצוע כי מי שיצא אל קצה א' אז צריך לשוב עד קצה שכנגדו כדי שיבוא אל דרך המיצוע — — — שהוא תשובה עילאה — — —". ולעומתה:

" — — — יש עוד דרך היותר פנימי שיאחז צדיק דרכו ואינה מסורה לכל — — — אך שהוא יותר קשה, כי אם להבאים בסוד ה' — — — כי בכל מקום שהוא שם בירידתו ישכיל וידע שגם בם הוא כבוד שכינתו יתברך — — — מה שירד שונה הוא לחבר אל עצמו אותן המדרגות של ניצוצי השכינה אשר שם — — — שהוא תשובה תתאה — — —".

(תולדות יעקב יוסף, קארעץ, תק"מ, דף קי"א, ע"ב)

תשובת הירידה היא איפוא זו שרואה את שדה-המערכה העיקרי של הנפש לא בבריחה אלא בהיאחזות ב"כל מקום שהוא שם בירידתו" שהרי לית אתר פנוי מיניה, ו"גם שם הוא כבוד שכינתו יתברך" (שם).

דרך הירידה משופעת במניעות ובחומות החוצצות בין אדם לבורא. ברם, כל המניעות המציקות לאדם באותו מצב, והמנתקות את קשרו לגבוה אינן אלא מניעות מדומות (כמשל המלך, הנתון בשמירה בצוואת הריב"ש\*) וכל החומות החוצצות אינן אלא חומות של אחיזת עינים, ו"האמת אין שום מניעה כי גם בהמניעה עצמה מלובש שם השי"ת" (דברי ר' נחמן. ועיין במשל החומות שלו בליקוטי מוהר"ן תנינא, סימן מ"ו). העמידה במצב הירידה, שהיא עמידה כפולת-זיקות, זיקה למצבים נפולים מחד וזיקה למצב הדבקות, הודגמה יפה במשל אחר של המגיד ממזריטש:

"משל לבן מלך שנשבה ליד אחד מהעבדים פוחז ואוהב הוללות — — — והנה העבד הפוחז רצה לילך לשכר עצמו למסוך ביין, והיה מתיירא שמה יברח השבוי, וישת עמו. והיו שניהם עוסקין בשכרות והולכים בשמחה, אך אין כוונתם שוה. כי הבן-מלך, אף על פי שהלך בשמחה לבית היין, לא היתה כוונתו על חומרית המשתה — — — רק עיקר מחשבתו היה שמחמת זה יבוא לידי תענוג ושמחה ותתקשר מחשבתו עם מחשבת אביו — — — אבל העבד שמחתו בהליכתו אל בית-היין היה בשביל חומרית השמחה וכו'".

(מגיד דבריו ליעקב, מ"ח)

מצב הירידה הוא איפוא מצב חיצוני שבו מתאחדים ומשתווים בן-המלך (הצדיק) והעבד (החוטא). ברם, במצבים הפנימיים הם מפולגים מכל וכל. דרך הירידה (משתה היין) שבה מצוי בן המלך הוא מצב הכפוי עליו, עקב נסיבות המלחמה והשביה החלים בעולם הזה; אין בן המלך יכול לשנות את המצב החיצוני והמוצא היחיד הפתוח לפניו הוא שינוי במערכות עולמו הפנימי: הוא יחרה-יחזיק אחר העבד במעשהו החיצוני אבל יכוון נשמתו לשמחה רוחנית, המכשירה את ההידבקות הנפשית באביו (הקב"ה). יש כאן הפקת המכסימום האפשרי של רוחניות מתוך מצב חומרי הכרחי נתון. משלו של המגיד לא בא לתאר מצב מקרי אלא מצב סובסטנציאלי של נשמת האדם בעולם הזה. שהרי ניתן לפרש את

\* עיין ניב המדרשה, חורף, תש"ל, עמ' רע"ד—רע"ח.

משלו של המגיד, לא כמתכוון לשתי דמויות חיצוניות, צדיק וחוטא, אלא לדמות אחת, אדם אחד, שמאבק מתחולל בין שני חלקיו, הנשמה והגוף. הרי זו נשמה שגלתה ממקורה ונשבתה בעולם החומר הירוד, עולם של תנאים חיצוניים שאין ביכולתה לשנותם. עיקר פעלה של הנשמה היא איפוא בשכלול העולם הנפשי ורק בכך תעלה ארוכה למצב החיצוני.<sup>58</sup> אין כאן איפוא עליה מן המצב החיצוני אלא עילוי על ידי התכוונות פנימית.

דרך הירידה היא הדרכה לעגינה במציאות היום-יום תוך ההנחה שפיתויי היצר, מחשבות זרות ונטיות נפשיות מסוגים שונים, הם נחלתה של אותה מציאות יום-יומית אפורה. מציאות זו, שהאדם מודרך להיות עגון בה, ניצבת כקוטב נגדי להסתגרות במגדל השן של בית המדרש, מקום שבו תופס הספר והלימוד את כל עולמו של המתבודד. ההדרכה לירידה אינה נושאת איפוא אופי של מעשה בדיעבד; כיון שהמציאות היא דבר נתון שהאדם משוייך לה, הבה נציע לו, אומרת החסידות, מספר הצעות כיצד יכוון את דרכו בתוכה.

אף יתר מכך: זו הדרכה הקוראת לאדם להשליך עצמו לתוך המציאות הפגומה, קריאה לצדיק לערוך את נפשו כך שיהא מתנסה בדרך ירידה ויהא מתקן תיקונים בדרגות החולין היום-יומיות של מציאות הולכת ומתהווה.

### שלושה אספקטים של דרך ירידה:

הירידות המזדמנות לאדם הן בבחינת זימונים של שיבה וברכה שמציאות היום-יום מזמנת לו. ויש כמה סוגים של ירידות הזדמנותיות אלה.

אחת מהן היא אותה ירידה, לפיה האדם שומע או רואה דבר עבירה. זוהי עמידה מול מושא אובייקטיבי פגום; הפגימה התרחשה מחוץ לאדם המתבונן. אבל יש ירידות שהן התרחשות פנימית. האדם היורד עצמו שוגה במחשבות זרות או בדיבורים ודברים בטלים, המפנים לבו מדבקות לגבוה. כאן ניצב האדם מול מושא סובייקטיבי פגום; הפגימה מתרחשת בתוכו ובפנימי פנימיו של האיש המתבונן.



ברם, פגיעתו של האדם הן במושא האובייקטיבי הפגום (חטאי הזולת) ובמושא הסובייקטיבי הפגום (חטאי עצמו) אינם אלא זימונים לטובה שזימן לו הקב"ה כדי שיקיש היקש רפלכסיבי ויפיק לקח לגבי מעמדו שלו בעולם ותפקיד התיקון העצמי הנכון לו.

אמרה קצרה על מושא אובייקטיבי פגום מובאת מפי הבעש"ט בכתבי תלמידו ר' יעקב יוסף מפולנאה: "מהבעש"ט, שאם נזדמן לאדם שראה דבר עבירה או שמע על א' יבחון שיש בו שמץ עבירה זו וירגיש לתקן את עצמו" (כתר שם-טוב, ת"א, תש"ך, י"ח), או בואריאציה קלה: "דשמעתי בשם מורי זלה"ה ביאור משנה איזהו חכם הלומד מכל אדם על פי משל המסתכל במראה יודע חסרונו וכו', כך ברואה חסרון זולתו יודע שיש בו שמץ מנהו וכו'" (תולדות יעקב יוסף, ירושלים, תש"ך, ח"א, רנ"ט).

המושא האובייקטיבי שנזדמן לאדם הוא איפוא זימון שלוח מאת ההשגחה, כדי שהאדם ינצל=אותו לשם פעולה רפלכסי-בית. הוא יהא מסתכל בעולם הדברים כבמראה הבאה לסמל ולציין לפניו את הדברים הנחוצים תיקון לא בזולתו אלא בו. כל עיקרו של המושא האובייקטיבי אינו אלא ציר שלוח לפעול על הסובייקט עצמו.

### **ומושא סובייקטיבי כיצד?**

המגיד מסביר את הפאראדוקס של שליחות המחשבות הזרות באמצע התפילה:

"הנה אנו רואים אדם הבא לטהר את עצמו, דהיינו, שרוצה להתפלל בכוונה גדולה לפניו — — — — — ובעומדו להתפלל בתוך עיקר התפילה בא לו מחשבה זרה והיכן הוא הסיוע של זה למעלה? — — — — — אך האמת הוא כי אדרבה זה הוא הסיוע שלו — — — — — שהש"י שולח לאדם זאת המחשבה כדי להעלותה על דרך מגלגלין זכות ע"י זכאי ואין המחשבות מקריות אלא להעלותן לשורשם וכו'".

(מגיד דבריו ליעקב, ק"ה)

ההנחה שלית אתר פנוי מיניה, זהה להנחה בדבר השגחה כל-כוללת שאינה מותירה ספק בדבר אי-מקורותיה של המחשבה הזרה ובדבר השליחות המיטאפיסית שהיא נושאת בחובה, ושהאדם אינו לה אלא מכשיר העשוי לבצע את תפקידו.

במקום אחר מדגיש זאת המגיד ממזריטש בואריאציה קלה: "לפעמים האדם חושב מחשבות של הבל, ה' הצדיק יבחן, שבוחן אותו ומשליך אותו לעולמות רעות, כדי שיעלה אותו להש"י וחשוב הוא אצל הקב"ה מאד — — —" (שם, כ"ז).

דברים אלה עגונים ודאי בשיטתו המקורית של הבעש"ט; הם מצויים גם ב"דגל מחנה אפרים", לר' אפרים מסדילקוב נכד הבעש"ט שהביא מסורות נאמנות משם זקנו: "מחשבה זרה ורעה היא באה אל האדם לתקנה ולהעלותה וכו'" (דגל מחנה אפרים, ה', ע"א).

ומצויים הם גם במסורת בעש"טיאנית הנמסרת מפי ר' יעקב יוסף מפולנאה המביא משל: "מבעש"ט. משל למלך א' שמשל בכיפה ושלח א' מעבדיו שינסה המדינות כאלו הוא עבד מורד באדונו. וקצת המדינות עשו מלחמה עמו — — — וקצת מדינות השלימו. ובמדינה אחת היו חכמים והרגישו שזהו רצון המלך עושה" (כתר שם-טוב, ירושלים, תש"ך, כ"ג).

ר' יעקב יוסף ממשיך ומפרש את ענין העבד, כאילו הוא יצר הרע, ומסביר שרק החכמים, הינו, הצדיקים, מבחינים ביצר הרע כשליח של המלך. גם כאן, כבדברי ר' נחמן מברסלב במשל החומות, עולה המוטיב של אחיזת עינים. המציאות הממשית האלוהית מצועפת בצעיפים של גילויים חיצוניים וגיוונים משתנים; ורק הקורע את המסכה ומסיר את הצעיפים יגלה מבעד לקליפה החיצונית את הסובסטנציה האלוהית החדורה בכל.

מכאן רק צעד אחד עד לתפיסה שבסולם הערכים נמצאת דרך הירידה עדיפה על דרך העליה; והוא כ"משל הבן מלך שנפל לשביה, כשמביאים אותו לפני המלך הוא נהנה מאד יותר מזה הבן שיש אצלו תמיד" (אור המאיר, ניו-יורק, תשי"ד, ל"ט, ע"א).

נמצא שלא רק מצבי הירידה מועדפים אצל המלך-הבורא ממצבי גבהות ועליה, אלא גם האדם הנופל, המתקן מערכות נפולות שלו, עדיף על האדם המתגבר ועולה ומזניח מערכותיו

הנמוכות. אין כאן ההכרה שטוב לעולם שיש בורסקאות ואוי לו למי שהוא ברוסקי. כי להיפך: יחד עם הבחינה הפסיכולוגית של תביעה לעבודה במעמקי הפסיכה, יש כאן בחינה נוספת מנקודת מבט תיאולוגית המדגישה שאין מעמד דתי אמיתי יותר מזה של טוית הקשר לגבוה דוקא מתוך מצבים נפולים. מצבים נפולים הם חלק אינטגרלי מהאקסיסטנציה האנושית ולתקון החלק הזה נרתמים הנבחרים <sup>מזמור</sup> מעם.

ולפי שהתקון והמתקן בדרך ירידה עדיפים יהיו על תקון ומתקן בדרך עליה, ברור הוא שתינתן עדיפות לצדיק העוסק בצרכי צבור באמונה, ובמגעו עם ההמון מסתכן בירידה ובמחשבות זרות, על פני הצדיק המסתגר החושש מפגמים. בצמד המושגים "צדיק לזולתו" ו"צדיק לעצמו", תהיה עדיפות למושג הראשון, לפי שהצדיק החברתי נוטל על עצמו לא רק עבודה קשה יותר אלא ביחוד משימה נכבדת יותר. הצדיק הפועל בחברה נתפס כאן כעובד עבודה פנימית יותר ואילו הצדיק המתבודד, הפועל בנפשו, נתפס כעובד עבודה חיצונית יותר.

יתכן גם יתכן שה"צדיק לעצמו", המתפנה הרבה מעסקי עולם-הזה לעסוק בתלמודו בלבד, הישגיו בתורה גדולים לאין שעור משל חברו. אף על פי כן, קנה המידה להישגים רוחניים אינו נמדד לפי רוחב המידע אלא לפי האינטנסיביות של מומנט הדבקות ולפי מידת פרישתו של קשר-הדבקות בתחומים נוספים, וביחוד בתחום המורחק של עולמות נפולים. לפיכך יהא שהלמדן המתבודד "הוא צדיק רק לעצמו ולא לזולתו" — — — וזהו הנמשל לארז שאמרו חז"ל שאינו עושה פרות — — — אבל הצדיק הב' הוא נמשל לתמר העושה פירות. וזהו כתמר יפרח — — — וזהו שאמרו חז"ל מקום שבעלי תשובה עומדים אין צדיקים גמורים וכו', רוצה לומר שזה הצדיק הב' הנזכר הוא הנקרא בעל תשובה — — — (צוואת ריב"ש, ירושלים, תש"ח, ל"ד. ונוסח דומה באור-תורה להמגיד ממזריטש, לובלין, תר"ע, מ"ד, ע"א).

לפי שמהות התשובה אינה נתפסת עוד כמידת למדנות אלא כשזירת ציר הדבקות דרך כל מערכות ודרגות האדם והעולם, נמצא שדרך הירידה מעמידה בעלי תשובה, שאל מדרגתם לא

יגיעו אותם החוששים כל ימיהם ממגע עם העולמות הירודים ומטירדת תיקונם, וכל עסקם תמיד בדרך עליה. זהו איפוא האספקט השלישי של דרך ירידה. נושא הירידה אל ההמון כמטלה המוטלת על הצדיק מוצא לו פיתוח נרחב בתורתו של ר' אלימלך מליזנסק, שחלק גדול של ספרו "נועם אלימלך" מוקדש לדיון ב"צדיק לזולתו". במקומות שונים ב"נועם-אלימלך" (מהדורת ירושלים, תש"ך, כ"ז, ע"ב; כ"ח, ע"א וע"ב; ס"ד ע"א וע"ב; ע"ד, ע"א; ע"ה ע"א), מודגשת מטלה זאת כחובתו של הצדיק לרדת ולהזדהות עם חוטאים. (גם אנשי ההמון, בעת שהם מנותקים מדבקות, במעמד של חטא הם נתונים). דרך הירידה היא האמצעי היחיד הבדוק להשיבם למוטב. (וראה משל התרנגול של ר' נחמן מברסלב\*).

אצל ר' אלימלך הדברים הולכים ומחריפים עד שאנו מוצאים בספרו בכמה מקומות ביטויים בנוסח המשפט הבא: "גדולה עבירה לשמה רק שיהא כוונתו לשמים" (עד, ע"א) היינו: הוראה שהצדיק צריך לכוון לחטוא במכוון כדי להגיע למצב הזדהות עם החוטאים, ובכך לפתוח בפרשת החזרתם למוטב. ברם, תמיד מדגישים וחוזרים ומדגישים שדרך ירידה מלכת-חילה אינה הדרכה המכוונת להמון-העם אלא לצדיק בלבד; רק לגביו אין קים החשש שהיורד למטה ישכח ויאבד את דרך השיבה למעלה (נועם-אלימלך, שם ובעוד מקומות; ליקוטי רמ"ל, ירושלים, תשכ"ה, עמ' 3; ליקוטי מוהר"ן, קמא, מ"ו, צ"ו, צ"ז).

צו-הירידה החסידי, אין להבינו כחיוב אחד נוסף בקבוצת החיובים של תורת המוסר; אין-הוא נעגן רק במה שרצוי אלא במה שמצוי, בעובדות המציאות כהוויתן, תוך דגש שהמצוי הוא הזקוק ביותר לתקון. סוף סוף כל עולם-הזה, שבו אנו חיים, הינו הוויה של שבירה ופגימה, שכל דרגה מדרגותיה, גם העליונה ביותר, דרגה נפולה היא. ואין לך תקון לכל דרגה ודרגה אלא בקביעתה וחיבורה כמשבצת בתוך הפסיפס המגוון של המסגרת האלוהית (וראה דרכי ישרים, הנהגות ישרות,

\* עיין ניב המדרשיה, חורף, תש"ל, עמ' רע"ד—רע"ח.

עמ' 5, ד"ה אע"פ שיוכל לעלות למקום גבוה מאד לא יעלה יותר וכו').

### **סכום: מיצוי האופנים בעולם ובאני**

התיאוריה המחייבת את העיסוק בדרגות הירידה עגונה למעשה בעקרון-אב אחד והוא: הנסיון למיצוי מלא של המציאות על כל אופניה ואפשרויותיה.

מיצוי מלא זה ענינו בקשירת הדברים כולם ללא שיור אל הציר האלוהי והספגת התוכן האלהי במציאות כולה. כבר בצוואת הריב"ש הוזכר הרעיון באופן כללי.

הבעיה העולה בצוואת הריב"ש מתיחסת ליהודי הסובר שחיי היום-יום מסיטים אותו מלמוד תורה, אשר לדעתו הוא יכול לשמש כאמצעי המביא אדם לדבקות. תשובת בעל צוואת-הריב"ש באה להדגיש שבכל אופן מאופני המציאות ניתן להגיע לדבקות: "כי השי"ת רוצה בזה שיעבדוהו בכל האופנים פעמים באופן זה ופעמים באופן זה" (עמ' ג'). הרי זה מתן דגש ברעיון שכל אופני העולם הזה זקוקים למיצוי והאדם קרוא ומזומן אליהם למצותם. אין הדבקות בה' מותנית במעשה מסוג מסוים, אלא היא אפשרות הפתוחה לגבי כל מעשה ומעשה, הינו, כל אופן ואופן מאופני המציאות. לא מהות המעשה אלא איכות העשיה של מעשה כלשהו מן המעשים — היא הקובעת את דרך הדבקות.

לגבי פתיחות כל המעשים לאפשרות של דבקות אמר המגיד בספרו "אור האמת": "המאורעות כולם הן באים להתעורר אותו וכו'" (בני ברק, תשכ"ז, צילום של מהדורת זיטאמיר, פ"ב, ע"א).

הצו למיצוי כל האופנים הוא המכתיב את קצב העליה ואת הצורך להשתהות בדרגותיה הנמוכות של המציאות. הצו למיצוי כל האופנים מכתיב איפוא ירידה או הישארות-לשעה בדרגות הנמוכות. כמאמרו של ר' יעקב יוסף מפולנאה: "יש בחינה שאחר עלותו למעלה חוזר ויורד כדי להעלות מדריגות התחתונות בסוד רחצתי את רגלי וכו' — — — ובכל ירידה צריך אזהרה איך לחזור ולעלות שלא ישאר ח"ו — — —" (כתר שם-טוב, תל-אביב, תש"ך, י"ח).

הסכנה של דילוג על דרגות נמוכות היא סכנה לגבי מעמדו הפסיכולוגי-דתי של האדם מחד וסכנה לגבי המעמד האונטי-מיטאפיסי מאידך. הדילוג הוא פגימה בשלמותה של ה"קומה השלמה" של האדם (אחדות האני) ופגיעה בשלמותו של ה"סולם מלא" של העולם (אחדות ההוייה).

ר' מנחם מנדל מפרמישילן התעסק בבעיה האונטית-מיטאפיסית (אף כי אספקט זה אוצר כבר בתוכו את האספקט הדתי-אישי). עם שר' מנחם מנדל מדגיש את העקרון של צורך בכוח גדול לדבק מחשבתו למעלה, הנה הוא מזהיר מפני דילוגין על דרגות ביניים:

"ומתחילה אע"פ שיוכל לעלות למקום גבוה מאד לא יעלה יותר רק לעולם העשיה לתקן שם, ואחר כך לעולם היצירה, ואחר-כך לבריאה, אחר-כך לאצילות וזהו יהיה בידך לכלל גדול **בכל דרכיך דעהו** — — — **ואפילו בדברים גשמיים שעושה וכו'.**"

(דרכי ישרים, הנהגות ישרות, עמ' 5. הדגשות שלי)

הדגש מושם כאן על-ריסון אפשרויות העליה. והמלה החוזרת "אחר-כך" מצביעה על ההכרח בהדרגה מתונה של העליה. ר' מנחם מנדל המזהיר מפני דילוג על דרגות נמוכות, מתכוון למישור הארצי של המציאות. (הוא קורא לזה "דברים גשמיים" ובדברי כתר שם-טוב רמז לזה בדבור: "רחצתי את רגלי").

על הסכנה הנשקפת לפרט לגבי מעמדו הדתי-פסיכולוגי רמז ר' נחמן מברסלב בכתביו. ר' נחמן מזהיר מפני הסכנה של התהוות חלל נפשי (שבחי הר"ן, סימן ל"ג); לפיכך הדגיש ר' נחמן כל כך את הצורך לירידה לפני כל עליה מדרגה לדרגה (וראה מטבע פסוקו של הר"ן שהוזכר בפתיחת הפרק). לכן גם הטרידה תמיד את ר' נחמן **כל** בעיית "ההתחלה מחדש", הינו, כיצד ניתן לשמור על הסתכלות פנימית שתהא תמיד רעננה, ושתהא תמיד מתבוננת על הדברים התבוננות ראשונית. קשר פנימי עמוק טבוע בין היכולת לראות כל דבר מחדש ובין היכולת לחזור לדרגות ירודות ולא להניח לדברים להיבנות בדילוגין. בשתי תופעות אלה ספון העיקרון של יסודיות ותפישת דברים ממקורם.

נדמה שגם כאן עומד ר' נחמן על כך שאין בנינו הנפשי של

האדם בנין שלם ללא שיהא לו מגע בארצי. כמדומה שזוהי משמעות דבריו: "עיקר השלימות של הנשמה היא שבעת שהיא למעלה תהיה למטה גם כן" (ליקוטי מוהר"ן, תנינא, סימן ז', סעיף ד', סימן ס"ח).

האדם השלם וההוייה השלמה מתוארים במושגים "קומה שלמה", ו"סולם מלא".

"קומה שלמה" או "סולם מלא", ענינם בטויית החוט האלוהי, בכל הדרגות, <sup>החיות והחכמה</sup> למן הדרגה העליונה ביותר עד הדרגה התחתונה ביותר, דרך כל דרגות הביניים ללא שיור ודילוגין. חוט אלוהי זה אינו אלא מושג הדבקות והחבור; כל דרגה ודרגה קשורה בציר קבוע ומוצק לגבוהה, ומשכל הדרגות קשורות כולן לנקודת הציר הגבוהה, הריהן מחוברות ומתאחות אשה לרעותה באותן ציר עצמו. נמצא שכל השמטה של דרגה, ולו הנמוכה ביותר, <sup>אופי החכמה</sup> שומטת אבן מן החומה, וכמוה כערעור בסיס הבנין כולו.

לפיכך כל המתעלם ומסתלק מן הירוד ומן הארצי, שבאדם או שבהוייה, לא רק שניתן לקרא עליו שהוא בונה סולם שמימי שאינו מוצב ארצה, אלא שהוא בונה סולם פגום מעיקרו, הנוטה לנפול. הפגם בדרגה אחת, פגם הוא בהוייה כולה.

לפיכך אורח ירידה ומגע בארצי אינם תנאי לוקסורי אלא הכרח ראשוני לקיום העולם ולקיום האני.