

# ביקורת ספרים

יהונתן גארב

עיונים חדשים ב'מאור עינים' לר' מנחם נחום מטשרנוביל:  
בעקבות ספרו של דוד צרי, 'חוץ מיראת שמים: בידי שמים  
ובידי אדם בדרושי ראשית החסידות'  
(ירושלים: הוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס, תשע"ו, 387 עמ')

החיבור של דוד צרי שלפנינו, חוץ מיראת שמים: בידי שמים ובידי אדם בדרושי ראשית החסידות, המיוסד על עבודת דוקטור (שנכתבה בהדרכתו של זאב גריס), בולט לטובה בנוף העכשווי של כתיבה של חוקרים וחוקרות בשלב של עיבוד דיסרטציה עבור פרסום ספר ראשון בכך שאינו מכריז בראש חוצות על חידוש מסעיר ומפעים. במידת מה, האופי הצנוע של הכתיבה עלול להסתיר את החידוש הפרשני הטמון בו, המוגדר בתחילתו: 'השתדלתי להביא ציטוטים נרחבים, לשים לב לא רק למה שנאמר אלא גם כיצד נאמר, ולאתר מקורות שונים לניסוחים ולהרמזים שבהם'.<sup>1</sup> ברור שגם אחרים הולכים בדרך משובחת זו, אך צרי בולט בה במיוחד.

מבחינה תוכנית, הפרק השלישי בספר מציע את הקריאה העדכנית ביותר (ולהערכתי גם המעמיקה ביותר) שהוקדשה לספר מאור עינים (להלן: מ"ע, נדפס ב-1788), חיבור נפוץ ומשפיע של ר' מנחם נחום טברסקי מטשרנוביל (1730-1797, להלן: רמ"נ), מבכירי תלמידי המגיד ממיזריץ' וממסרי שמועת הבעש"ט או, במילים אחרות, דמות מרכזית בדור השלישי של התנועה החסידית.<sup>2</sup> עם זאת, כפי שהמחבר בעצמו נוהג, יש להעמיד את עיונו לצד הדיון ההיסטורי של גד שגיב ברמ"נ, בהקשר הכולל של שושלת טשרנוביל.<sup>3</sup> זאת לצד עיוני הדומים של צרי בכתבי מורו ר' דב בער ממיזריץ' (פרק 1), וכן לצד עיון בתורתו של ר' יעקב יוסף כ"ץ מפולונאה (פרק

- 1 ד' צרי, חוץ מיראת שמים: בידי שמים ובידי אדם בדרושי ראשית החסידות, ירושלים, תשע"ו, עמ' 10.
- 2 צרי נוקק רק מעט לחיבור 'שמח לב' על הש"ס, וגם אנו כמעט לא נעסוק בו כאן. גם לא אעסוק בסוגת ההנהגות, שעליה עמד בהרחבה ג' שגיב, השושלת: בית צ'רנוביל ומקומו בתולדות החסידות, ירושלים, תשע"ד (להלן: שגיב, השושלת) (ראו במיוחד בעמ' 234). ראו שם, עמ' 37, הערה 65, לתמצות הביבליוגרפיה המחקרית על רמ"נ.
- 3 לצד עבודת המאסטר שלו, המוקדשת לרמ"נ (ושהיקפה גדול בהרבה מזה של תזה מצויה): ג' שגיב, עולמו הרוחני של ר' נחום מצ'רנוביל ויסודותיו התיאולוגיים, עבודה לשם קבלת תואר מוסמך, תל אביב, תשס"ג (להלן: שגיב, עולמו הרוחני). עבודה זו כוללת סקירה מקיפה של תולדותיו של רמ"נ ופעילותו הדרשנית.

2), שאליו אני מקווה להידרש בעתיד (גם בתגובה להתפתחות העכשווית של המחקר על ספר זה ואכמ"ל).<sup>4</sup>

דומה שפרקו של צרי ראוי לאותו עיון קרוב, סבלני וקשוב שהוא הקדיש לחיבורים שבהם עסק.<sup>5</sup> לכן, בכל סעיף וסעיף, הדיון כאן יתנהל בשני שלבים: תחילה אתאר את עיקרי חידושו של צרי, בהשוואה למחקר שקדם לו (ובמיוחד עבודתו הנזכרת של שגיב). בחלק זה של הדיון אעיר על מקומות שבהם לא מיצה צרי את הטקסטים שעייין בהם (גם מפני שלעתים קיצר בציטוט מהם על מנת להישאר במסגרת של פרק אחד בתוך עיון כולל יותר), וכן על חלופות פרשניות. בחלקו השני של כל דיון אביא טקסטים שלא נזכרו (לפחות בגוף הטקסט, אף שיייתכן שנעלמו מעיני אזכורים בהערות השוליים) ושיש בהם כדי לחזק או להחליש את הקריאות של צרי או להציע דרך שונה מזו שהוא צעד בה (זו תבוא לידי ביטוי בעיקר בסעיפים ו' ו-ח', שבהם יידונו נושאים שלא טופלו בידי צרי הלכה למעשה). שילובם של הטקסטים הללו יסייע לחידוד הבנתנו הביקורתית את עקרון הברירה שהפעיל המחבר.

סדר הסעיפים אינו זה המוכתב מן התמה הרחבה שבה עסק צרי בספרו – שאלת ההשגחה, אלא נובע מארגון מחודש, השואף להעמיד בפני הקוראים את עיקרי תורתו של רמ"ג. ארגון זה יבליט את שאלת יחסו של רמ"ג לעולם המושגים הקבלי (וממילא, לצד מודעות לרובד הדרשני שבו, ימצב אותו בויקה לסוגה הקבלית ופחות ביחס לסוגות הדרוש או המוסר).<sup>6</sup> עם זאת, יש לזכור ששני הארגונים, של צרי וזה המוצע כאן, יש בהם מן המלאכותיות ואין בהם תחליף לזרימה העצמית של הטקסט ולאופן שבו הוא מפרש מקורות מוקדמים (ובראשם פרשת השבוע שאותה הוא דורש). במילים אחרות, יש להיזהר ולהתריע מראש מפני כפיית סדר יום של משנה תיאולוגית סדורה על חיבור שהוא בעל אופי דרשני ברובו.<sup>7</sup>

4 לעת עתה ראו דיונים רחבים בספר תולדות יעקב יוסף לאורך מאמרם של מ' לורברבוים וע' מיכאליס, "בא ש"צ לבקש ממנו תקנה": שקיעי שיח שבתאיים אצל הבעש"ט ובני חוגו, קבלה 37 (תשע"ז), עמ' 159-196. בדומה לכך, אני מקווה שבעקבות עבודת הדוקטור של אריאל מייז (להלן הערה 122) ועבודתו של אלי מוזנסון, שהוגשה לאחרונה, ייבנה בסיס ביבליוגרפי-פילולוגי שיאפשר לחוקרים לעיין מחדש, גם בתגובה לדבריו של צרי, במשנתו של המגיד ממזריץ'.

5 השוו לאופן הקריאה בעבודת הדוקטור של רועי גולדשמידט, אף הוא מתלמידי גריס: ערבי נחל ל' דוד שלמה איבשיץ: עריכת הדרשות והדפסתן לאור: דרכי עריכת ספרות הדרוש למן המאה הט"ז ואילך והמסקנות מכך לתולדות התנועה החסידית מיסוד הבעש"ט, באר שבע, תשע"ו. המשותף לשני המחברים הוא ההתחקות אחר המאפיינים הייחודיים של ספרות הדרוש.

6 ראו עוד בדברי הסיכום.

7 כאן ישנו ניסיון להתמודד, גם במחיר מלאכותיות מסוימת, עם האתגר שציין צרי: 'בדרך כלל יש גרעין מרכזי לדרוש, ועם זאת קיימת תנועה רבה בין נושאים שונים... מצב זה מקשה מאוד על בידוד רעיון או תפיסה מסוימת מתוך דרוש' (צרי [לעיל הערה 1], עמ' 223). מכאן ואילך כל ההפניות בסתמא הן לספרו המדובר. לדעתי ניתן למתן בעיה זו על ידי קריאה צולבת, העוקבת אחר תמה אחת במספר רב של דרושים, גם אם כך מאבדים משהו מן ההקשר המקומי של הדברים. עם זאת, יש לזכור כי חלקים מהדרושים אבדו (ראו למשל מ"ע, פקודי, עמ' קפח; שמיני, עמ' קצה; אמור, עמ' רטו). ראו עוד את דבריו החשובים של שגיב, השושלת (לעיל הערה 2), על 'נוילות' בכתבים של טשרנוביל.

## א. הדעת

במידה שהספרות החסידית הינה ספרות קבלית, היא עוסקת בתורת הספירות, בדרך כלל על פי פרשנות פסיכולוגית.<sup>8</sup> הואיל ודיון שיטתי בקבלת האר"י לא רווח בדורות הראשונים של החסידות (ואינו דומיננטי גם בדורות מאוחרים יותר), תורת הפרצופים, שהיא סימן ההיכר של קבלה זו, אינה תופסת בה מקום מרכזי. זאת לעומת המבנה הספירתי, ההולם יותר את קבלת ימי הביניים.<sup>9</sup> ניתן לומר שבחלק ניכר מן החיבורים החסידיים אפשר למצוא דגש מיוחד על ספירה אחת או על קבוצת ספירות. הדבר מפורסם במיוחד לגבי חסידות חב"ד, שכפי ששמה מורה עוסקת (כבר בספר התניא של מייסדה, ר' שניאור זלמן מלאדי), בספירות חוכמה, בינה ודעת. במקרה של רמ"ג, דומה שספירת הדעת זכתה לדגש מרכזי.<sup>10</sup> עם זאת, כבר בסעיף ב ניווכח כי יש לה מתחרה צמודה למעמדה והיא ספירת בינה. בכך בולטים הדמיון והשוני בין מודל בינארי זה למודל המשולש של בעל התניא, המעניק מקום בולט גם לספירת החוכמה.

במסגרת עיונו בשאלת הידיעה והבחירה, צרי, בעקבות שגיב, הכיר במקומה המרכזי של ספירת הדעת.<sup>11</sup> לדבריו, הפתרון של רמ"ג לבעיה ידועה זו הוא ששורשה של הדעת האנושית הוא ספירת הדעת או הדעת האלוהית.<sup>12</sup> כאן מובאים דברי רמ"ג, 'ידיעת הבורא ב"ה הוא בחינת הדעת, שמשם גם כן הוא השתלשלות הדעת לכל בר ישראל. ונמצא כי הדעת הוא הבחירה'.<sup>13</sup> לכאורה, הדעת מזוהה עם הבחירה ויש לנו דוגמה מוקדמת

8 נכתב על כך רבות במחקר, ואזכיר כאן שלושה דיונים מכוננים: ג' שלום, זרמים ראשיים במיסטיקה היהודית (תרגום: ס' כהן סקלי), תל אביב, 2016, עמ' 348-349; מ' אידל, החסידות: בין אקסטזה למאגיה (תרגום: ע' דיין), תל אביב, תש"ס, עמ' 407-420 (להלן: אידל, החסידות); ר' מרגולין, מקדש אדם: ההפנמה הדתית ועיצוב חיי הדת הפנימיים בראשית החסידות, ירושלים, תשס"ה (להלן: מרגולין, מקדש אדם), עמ' 183 (ובמצוין שם).

9 זהו הבדל משמעותי בין החסידות לזרמים אחרים בקבלת המאות הי"ח והי"ט, ובהם חוג רמח"ל, חוג הגר"א ובמיוחד חוג הרש"ש. לא נמצא במחקר דיון שיטתי ביחס החסידות לדורותיה ולזרמיה לקבלת האר"י בהשוואה לזרמים מקבילים בזמן (או במקום). ראו לעת עתה, לדוגמה, ר' אליאור, 'הזיקה שבין קבלה לחסידות: רציפות ותמורה', דברי הקונגרס העולמי התשיעי למדעי היהדות, חטיבה ג (תשמ"ו), עמ' 107-114. אוסיף שעל אף שחוקרים כמו ברכה זק ומשה אידל הדגישו באופן כללי את השפעתו של ר' משה קורדובירו על החסידות, השפעתו על מ"ע מעטה מאוד (ליוצא מן הכלל, ראו השמטות [ויקהל], עמ' שלו).

10 בכך הוא דומה לר' אהרן הלוי הורוביץ, מהטוענים לירושתו של ר' שניאור זלמן מלאדי, אף שהאחרון הסתייג ממנו (ראו י' תשבי, חקרי קבלה ושלוחותיה: מחקרים ומגמות, ב, ירושלים, תשנ"ג, עמ' 515, הערה 180), ואין כאן המקום להרחיב בכך. על קשרי טשרנוביל וחב"ד ראו שגיב, השושלת (לעיל הערה 2), עמ' 339-345.

11 ראו שגיב, שם, עמ' 262-265. שגיב עמד כאן היטב על הקשר בין תפיסת הדעת לתפיסת השפה (שתידון להלן, סעיף ח) וגם נגע בשאלת התענוג, שתידון תכף. דרכו שונה מזו המוצגת כאן, שכן באופן כללי קריאתו את מ"ע היא בהקשר של סוגת המוסר, בעוד שאני כאמור מדגיש יותר את הממד הקבלי.

12 עמ' 227-228. בהערת שוליים 27 קובע צרי קביעה חשובה שאולי היה ראוי להביאה בגוף דבריו: 'מושג הדעת מרכזי ביותר בדרושו של רמ"ג, ואולי יש לראות בו את אבן היסוד שלהם'.

13 מ"ע, שלה, עמ' רלד, במהדורת אשדוד תשס"ח המתוקנת שבה אני משתמש (צרי כלל ברשימה הביבליוגרפית שתי מהדורות – אותה ואת זו המתוקנת של ניו יורק ובני ברק, תשנ"ח, ועד כמה שראיתי לא הבהיר לקוראיו איזו מהדורה נקט. מדובר למעשה בדפוס ראשון, של סלויטא תקנ"ח (הנגיש במרשתת). עוד יש לציין את התועלת, עבור קריאה צולבת, בשימוש במהדורת ניו יורק ובני

למגמה הדטרמיניסטית שמתבטאת בשיאה בספר מי השילוח (של ר' מרדכי יוסף ליינר מאיזביצה)<sup>14</sup>. ואולם, צרי מדייק ומציע כי לא מדובר כאן בזיהוי של ממש, אלא רק באמירה שהבחירה האנושית תלויה באופן מוחלט בדעת האלוהית, וכדברי רמ"נ שם: 'נודע כי הסיבה המביאה להבחירה... הוא על ידי הדעת'<sup>15</sup>. לכן, כדברי צרי בדיונו זה, 'מה שבבחירתו של האדם הוא אם "לאחוז" בדעת ולפעול באמצעותה, או להמשך אחר הרע'. בהמשך הדיון צרי מתרחק ממוטיב הדעת, אף שהוא עולה בבירור מן הטקסטים שבהם הוא מטפל. תוך דיון במוטיב הידוע (והכללי-חסידי בעיקרו) של העלאת מחשבות זרות, צרי מביא את הציטוטים הבאים כתימוכין לטענתו שעצם התעוררות הרהור העבירה הוא סיוע מן הבורא (שמטרתו העלאת מחשבה זו, המביאה ממילא לידי שפע כלכלי, כפי שצרי מרחיב בהמשך הדיון)<sup>16</sup>:

ובודאי, כל זה שמתאוה האדם לאיזה תענוג, ונתעורר בטבעו מדת האהבה לאותו התענוג, שהוא אהבה נפולה ממקור האהבה העליונה, ידע נאמנה שזה הוא סיוע העליון מן הבורא ב"ה, בכדי שיקל לו לאחוז אז באהבתו יתברך...<sup>17</sup> וכשאינן לו דעת הנ"ל אזי נמשך אחר אותו התענוג, ומפיל עוד המדה למטה ח"ו.<sup>18</sup>

לפי הבנתי את הציטוט הראשון, התעוררות האהבה הנפולה היא חלק מנפילת שבע הספירות התחתונות, ובראשן החסד, בתהליך של שבירת הכלים, כמתואר בקבלת האר"י.<sup>19</sup> ניתן להעלות את האהבה לשורשה באמצעות הספירה שמעליה או הדעת. כך עולה גם מטקסט המופיע בדיון הפותח של רמ"נ על הבחירה והדעת (שלא צוטט בידי צרי): הוא מציע אפשרות של 'אחד שהדעת שלו גם כן בשבירה' ושם מציג את עבודת העלאת הדעת לשורשה העליון באמצעות הבחירה (התאמת האנושי לאלוהי במושגיו של צרי). בהמשך דבריו הוא כותב: 'כמו כן בכל המדות שהן בשבירה, יראה על השורש מאין שרשו... כגון אם יבוא לו איזה אהבה רעה, יחשוב הלא זה נפלה מעולם האהבה הקדוש'<sup>20</sup>. במילים אחרות, סוגיית העלאת המחשבות הזרות היא חלק מסוגיית העלאת המידות (שאליה נידרש בסעיף הבא), שהיא בתורה חלק מהפרשנות של רמ"נ למוטיב של שבירת הכלים. הוא מבאר מוטיב זה פחות בדרך ה'טכנית' המצויה בכתבי האר"י (שם ישנה מורכבות רבה סביב המידה שבה שלוש הספירות העליונות,

- ברק תשע"ה (שיש בה ביאור הכולל הפניות פנימיות) ואת המהדורה המוגהת של הוצאת דביר המאור שיצאה בירושלים בתשע"ט.
- 14 ראו להלן, סעיף ה, להקבלה נוספת בין שני ההוגים. לדוגמה נוספת לטקסט שצרי מודה שמעיד לכאורה על דטרמיניזם, ראו בעמ' 224-225.
- 15 מ"ע, שלח, עמ' רלד. השו"ב, עמ' קמא.
- 16 עמ' 247-248. וראו בהרחבה להלן, סעיף ז. לייחוד שבדיון על העלאת מחשבות זרות אצל רמ"נ, ראו שגיב, השושלת (לעיל הערה 2), עמ' 305-308.
- 17 בדיון הפותח שלו (שאליו נשוב מיד), צרי דן באחיזה בדעת בעוד כאן מוסב פועל זה דווקא על האהבה. על התענוג אצל רמ"נ, ראו שגיב, עולמו הרוחני (לעיל הערה 3), עמ' 124-130.
- 18 מ"ע, ואתחנן, עמ' רעט.
- 19 על שבירת הכלים כמפתח לבחירה החופשית, ראו מ"ע, חיי שרה, עמ' נו. על השבירה אצל רמ"נ, ראו שגיב, עולמו הרוחני (לעיל הערה 3), עמ' 76-78.
- 20 מ"ע, שלח, עמ' רלד.

ובתוכן הדעת, היו שותפות בתהליך השבירה)<sup>21</sup> ויותר בדרך ספירתית הנתונה בכל עת לפרשנות פסיכולוגית. כבר בשלב זה במאמר הנוכחי מתחיל להיחשף ציר מארגן של הדיונים של רמ"ג, השונה מזה של צרי, המיוסד על בעיית הבחירה והסתעפויותיה, בהשוואה להוגים חסידיים אחרים.

נסיים את עיונונו בשיטת צרי בסוגיית הדעת בדיון שבו ישנה הסבה של טקסט העוסק בבירור בדעת אל מוטיב אחר: העלאת המציאות אל ספירת הבינה (תוך המתקת הדינים, הקשורה כידוע לספירה זו) בידי הצדיק. בעצם העיון יש כמובן תרומה רבה להבנת תורת הצדיק (שוב, מוטיב כלל-חסידי מרכזי ביותר) של רמ"ג.<sup>22</sup> תוך דבריו עובר צרי, בעקבות מקורותיו, לדיון בשינוי הצירופים בידי הצדיק 'דווקא ע"י הדעת' (כלשונו של צרי), תוך שהוא שב ומחזק את הזיקה של הדברים ל'מרכזיות הדעת' אצל רמ"ג.<sup>23</sup> כאמור עוד נשוב לספירת הבינה, אך כעת נלך, כדרכנו, בעקבות הטקסט המצוטט:

ולפי האמור באמת הכל הוא על ידי הבורא יתברך. כי הרשעים שאין הדעת שלהם יצא ממצרים, ומפילין את העולם בקטנות ומיצר מקום הדין, כי עבודה שלהם אינו בתענוג שהוא הרחבת הדעת, והצדיק מקשר את העולם ומיחד את עצמו עם כל הנבראים.... שהצדיק מקשר מדריגות התחתונים למעלה, ועובד בריבוי הדעת ובתענוג רחב, ומעלה את עולם היראה לעולם התענוג...<sup>24</sup> שאין שם דין, וכל זה על ידי הדעת, שידוע ידיעה נאמנה כי פי ה' דיבר בו... ונמצא שהוא על ידו יתברך, כי באמת הוא יתברך העושה כך על ידי חלק אלוהי השוכן בתוך הצדיק ומדבר הדבורים, שעל ידי זה הוא עיקר ביטול הגזירה, עבור שהצדיק מאמין כי פי ה' דיבר בו, ועל ידי זה מעלה עולם הדיבור והיראה למעלה.<sup>25</sup>

כבר במהלך הציטוט הדגיש צרי והבליט כמה וכמה משפטים בשל השלכתם הברורה על סוגיית הבחירה. כאמור, הניתוח שהוא מציע לטקסט עשיר זה פותח בעניין הדעת. כדרכו הרגישה למקורותיו של רמ"ג, הגלויים והסמויים, צרי מציע לפרש את הביטוי 'הרחבת הדעת' במשמעותו התלמודית, דהיינו כקשורה להנאה ולתענוג.<sup>26</sup>

21 לא כאן המקום לעיין בסוגיה זו, שעליה נשתברו קולמוסים רבים בספרות הפרשנית הרחבה שנתחברה על כתבי האר"י. די לנו בכך שרמ"ג אינו מבחין כמעט בין שבירת הדעת לשבירת החסד. השוו לאמירתו (השמטות לבראשית, עמ' שלב) שבתורה לא הייתה שבירה.

22 וכן ב נשא, עמ' רכז: 'הצדיק מעלה כל הדינים אל הבינה'. השוליות היחסית של תפיסת הצדיק של רמ"ג נידונה כבר בידי גרין; A. Green (trans. and intro.), *Upright Practices, The Light of the Eyes by: Menahem Nahum of Chernobyl*, London, 1982, pp. 18, 64 (להלן: גרין, מאור עינים). ראו עוד אידל, *החסידות (לעיל הערה 8)*, עמ' 230; M. Idel, *Ascensions on High in Jewish Mysticism; Pillars*, 230; (להלן: אידל, עליות); מרגולין, *מקדש אדם (לעיל הערה 8)*, עמ' 423; J. Baumgarten, *La naissance du Hassidisme: Mystique, rituel, société (xviii-xiv; 423; sieclès)*, Paris, 2006, pp. 445-446 (לעיל הערה 2), עמ' 243-245, 325-323.

23 עמ' 271.

24 אולם ראו במ"ע, השמטות (בהר), עמ' שמג: 'כי היראה היא תענוג גדול'.

25 שם, דברים, עמ' רסה.

26 לדוגמה נאה לרגישות זו, הנשענת על ידע רחב בספרות חז"ל, ראו בעמ' 238, הערה 92. השוו למ"ע, דברים, עמ' רסד.

כאן נמצא לשיטתו הקשר בין הדעת כ'תודעה האלוהית שבדיבורו של האדם' למוטיב הכלל-חסידי (החזר למעשה לתורת הבעש"ט) של 'חשיבות התענוג בעבודת ה' (שכבר נידונה אצל שגיב, כפי שהוא מציין).<sup>27</sup> וכאן נקשרים הדברים לתורת הצדיק, 'שחי בגדלות, היינו ברוחב דעת, וזאת מתוך התודעה ש"פי ה' דיבר בו", ו'בכך הוא מעלה את המציאות כולה לשורשה, שהוא עולם התענוג'.<sup>28</sup> זו קריאה יפה והדוקה, אך בכמה עניינים היא מתרחקת מהטקסט עצמו וממקבילותיו. ראשית, בינה מאן דכר שמייה? שנית, הצדיק פה מונגד לרשע ולכן ייתכן שהוא שימוש גנרי, ברוח חז"ל, שאינו קשור בהכרח בתורת הצדיק החסידית. ההתרחקות מן הטקסט בולטת עוד יותר כאשר צרי (כנראה בעקבות ציפי קויפמן המצוטטת כאן), כותב כי 'הרעיון המופשט של העלאה לבניה' (כאמור מונח שנעדר, לפחות כאן) מקבל 'משמעות קונקרטיה של עבודה בגשמיות, היינו של חיים ברוחב הדעת'.<sup>29</sup> גם המונח הכלל-חסידי המאוחר

- 27 ראו במצוין בעמ' 271, הערה 287. לתפיסת השפה של רמ"ג, ראו להלן, סעיף ח.
- 28 ליהוי 'עולם התענוג' עם התורה, ראו מ"ע, מקץ, דרוש לחנוכה, עמ' קיד (והשוו לשמות, עמ' קכה, על התורה כ'תענוג כל התענוגים', ושם, עמ' קלג, נאמר כך על האל בעצמו. ראו עוד ואתחנן, עמ' רצה, שם התענוג האלוהי מתואר גם כמקור תענוג המשגל [!]; בוארא, עמ' קלו, האימננטיות האלוהית היא זו של התענוג; והשוו ליתרו, עמ' קסג, על האימננטיות של 'נפשיותו' של האל. על אימננטיות אצל רמ"ג, ראו אידל, החסידות [לעיל הערה 8], עמ' 42, הערה 83; מרגולין, מקדש אדם [לעיל הערה 8], עמ' 127-128. ביתרו, עמ' קג, עולם התענוג מזוהה עם עולם הבינה, ויש כאן ראייה נוספת לגמישות הרבה של המושגים). ראו עוד להלן, סוף סעיף ו. דומה כי הדגש על התענוג כשורש הבריאה קשור לתפיסה שלפיה בריאת העולם היא בחסדו של האל, על פי העיקרון של 'טבע הטוב להיטיב', וממילא מלכות האל מתבטאת בכך שהנבראים 'מתענגין מעבודתו'. אלא שהאל היה צריך לצמצם את חסדו גם כדי שיוכלו הנבראים לסבול וגם כדי לאפשר בחירה ולמנוע מצב של קבלת חיים או 'המא דכיסופא', על פי דברי התלמוד הירושלמי (ערלה פ"א, ה"ג) ש'מאן דאכיל לא דיליה בהית לאיסתכלא ביה' (לך לך, עמ' כט-לא, והשוו וישב, עמ' קז, האזינו, עמ' שכא). נראה כי השפעת כתבי רמח"ל על חוגו של המגיד ממזריץ' (ראו י' גארב, מקובל בלב הסערה: ר' משה חיים לוצאטו, תל אביב, תשע"ד, עמ' 322-323 ובמצוין שם) ניכרת כאן היטב (כך העיר בקצרה כבר שגיב, השושלת [לעיל הערה 2], עמ' 49, הערה 18, אלא שהוא שייבץ שם מקור שייחוסו לרמח"ל מסופק, והשוו לעמ' 77).
- 29 עמ' 270-271. יש לציין כי גם כאשר רמ"ג כותב ש'עסק התורה נקרא בכל דבר אף מה שמדברים עם האומות', אין בכך ערך עצמי אלא רק 'קירוב הכל אל התורה' (מ"ע, נח, עמ' כה והשוו לתולדות, עמ' עז, ויצא, עמ' קא). העיקרון הוא ש'בכל דבר שיפנה ויראה יש תורה ודינים, דהיינו למשל אם ישא ויתן במשא ומתן, יראה על זה כמה דינים המפורשים היטב... ויש שולחן ערוך חושן משפט על זה' (נצבים, עמ' שטו). בדומה ובסמוך, אף שאכילה לשם שמים מתוארת כקורבן ממש, המטרה היא שבירת החומריות (נח, עמ' כז). גם כאשר נאמר כי 'אין חילוק בין אכילה לעשיית שאר מצוות ועסק התורה' (אמור, עמ' רכא), מדובר על העידן העתידי 'ביום שכולו ארוך'. כמו כן, כפי שטען שגיב (השושלת [לעיל הערה 2], עמ' 320 ובמצוין שם), לעתים רמ"ג מצמצם את העבודה בגשמיות לצדיק בלבד (ומהלך זה משתלב למעשה עם הקריאה של צרי כאן). עם זאת, נראה כי יש בספר מגמה אחרת (המזביעה על מורכבות עמדתו, שלא ניתן לצמצמה ב'משנה' אחת): לעתים, העבודה בגשמיות מוצגת בפשטות כהמשך למהלך האימננטי: 'מלוא כל הארץ כבודו [יש' ו, ג] ולית אתר פנוי מיניה, אפילו בדברים גשמיים ועסק משא ומתן' (ואתחנן, עמ' רפה). יתר על כן, בהשמטות (בהעלותך), עמ' שנג, רמ"ג כותב מפורשות כי 'אל יחשוב האדם שבהיותו עוסק בתורה ותפלה ומצוות אז הוא קרוב אל הבורא... וכשעוסק בדברים ארציים באכילה ושתייה ושאר צרכי האדם הוא פונה מאת ה', לא כן הוא באמת... שצריך האדם בכל דרכיו לדבק בו יתברך אף בארציות, ומי שאינו עושה כן הרי הוא נקרא קוצץ בנטיעות'. השוו לעמדה חד-משמעית בהרבה אצל צ' קויפמן, בכל דרכיך דעהו: תפיסת האלוהות והעבודה בגשמיות בראשית החסידות, רמת גן, תשס"ט (להלן: קויפמן, בכל דרכיך דעהו), עמ' 245, 305, 333, 336, 345, 496, 499 (וראו את הביטוי

‘עבודה בגשמיות’ נעדר, מטבע הדברים, מהטקסט.<sup>30</sup> ישנם טקסטים רבים שבהם עסק רמ"נ מפורשות במוטיב זה, אך לא כאן.<sup>31</sup>

לכן אציע כאן קריאה שונה, שיש בה נקודות השקפה מסוימות עם זו של צרי: הרשע נתון בידי ספירת הדין ואינו מצליח לעלות לספירת החסד. כידוע לכל הבאים, ולו דרך מעבר, בשערי קבלת האר"י (ויש לדבר גם מקורות זוהריים שלא כאן המקום להידרש אליהם), ספירת הדעת מחברת בתוכה באופן הדוק את ספירות החסד והגבורה. הצדיק מצליח להעלות את הדין ואת היראה אל החסד ובכך למתקם, זאת באמצעות החיבור שלו לספירת הדעת. וכבר ראינו בדיון הפותח שחיבור זה קשור לתודעה פסיבית (קוויטיסטית) כלשונה של רבקה ש"ץ-אופנהיימר, המכפיפה את פעולת האדם לנוכחות האלוהית האימננטית בנפש האדם.<sup>32</sup> לפי מפתח ספירתי זה מתברר גם עניין החיבור (שאינו נקשר לנושאים האחרים באופן הדוק בקריאתו של צרי): העלאת ספירת הגבורה מעלה גם את ספירת המלכות, הקשורה כידוע לא רק לדיבור, אלא בדרך כלל גם לצד הדין ולרובד הקטנות. הגדלות היא למעשה התנועה למעלה במערכת הספירות, אל עבר החסד ומשם אל הדעת, וממילא ל'מוחין גדלות' של הספירות העליונות.<sup>33</sup> במילים אחרות, אנו עוסקים כאן פחות בתורת הצדיק ויותר בסוגיות (אף הן כלל-חסידיות) של אימננטיות ופסיביות, וכל זאת דרך שימוש יחידאי-משהו במערכת הספירית.<sup>34</sup> כעת נפנה מניתוח שיטתו של צרי לעיון עצמאי, בעקבות היסודות שהונחו כאן, בסוגיית הדעת. בפתחו של דיון המוקדש למושג זה (ולא לסוגיית הבחירה) צריכה לעמוד הגדרה יסודית של ספירת הדעת. זו ניתנת לנו כבר באחד מן הדרושים הראשונים במ"ע (על פרשת בראשית), שם נאמר: 'דעת לשון חיבור מדרגה תחתונה לעליונה'.<sup>35</sup>

- 30 'אין ספק' בעמ' 338). על אימננטיות אצל רמ"נ, בויקה קרובה למוטיב של עבודה בגשמיות, ראו בהרחבה שם, עמ' 307-389 (והשוו לעמ' 203), 466-490. על הטקסט הנוקט את המונח 'קיצוץ בנטיעות', שהוא אכן בעל משקל רב, ראו שם, עמ' 313-314. עם זאת, קשה לקבל את הבחנתה (עמ' 181) בין 'כמות' ו'איכות' בטקסטים של רמ"נ, כאשר דומה כי ה'איכות' היא הקרבה למהלך העיקרי של ספרה (לתופעה מתודית דומה, ראו בעמ' 343). עם זאת, ראו הדברים המאוזנים יותר (עמ' 309) על 'מגמה מעורבת'. לתנא דמסייעת לשיטתה, ראו ש"ץ-אופנהיימר, החסידות כמיסטיקה (להלן הערה 32), עמ' 56 (הערה 6), 61. למופעים קודמים הקרובים למונח, ראו עמ' 82, הערה 382.
- 31 עם זאת, רמ"נ מדייק כי הפסוק 'בכל דרכיך דעהו' (משלי ג: 6), כידוע ה'מוטו' של העבודה בגשמיות, הוא 'סוד הדעת' (מ"ע, אמור, עמ' ריז).
- 32 ראו ר' ש"ץ-אופנהיימר, החסידות כמיסטיקה: יסודות קוויטיסטיים במחשבה החסידית במאה ה'י"ח, ירושלים, תשכ"ח (להלן: ש"ץ-אופנהיימר, החסידות כמיסטיקה). השוו לדבריו של צרי בעמ' 308 (וראו עוד שגיב, עולמו הרוחני [לעיל הערה 3], עמ' 120, המתקשה למצוא יסודות קוויטיסטיים אצל רמ"נ). ראו עוד מ"ע, בראשית, עמ' טז: 'וכל המעלות אינו כי אם הוא יתברך שמו שהוא החלק האלוהי הנתון בקרבו, שבהסתלק החיות העליון ממנו נשאר כאבן דומם וגוש, ונמצא כי הכל הוא הבורא יתברך' (וראו עוד שם, עמ' יח; ומקץ, דרוש לחנוכה, עמ' קיב; מטות, עמ' רסב; ולהלן, סעיף ז; וכן אצל קויפמן, בכל דרכיך דעהו [לעיל הערה 29], עמ' 471-473).
- 33 ראו במצוין אצל צרי, שם, הערה 289. ראייה נוספת לקריאתי היא קביעתו של רמ"נ (מ"ע, משפטים, עמ' קסה) כי 'הצירופים הם בדעת' (השוו כי תשא, עמ' קעז). להרחבה בעניין הצירופים, ראו להלן סעיף ח. יש כאן דמיון מסוים לדרכו של הראי"ה קוק, שאף הוא משתמש במערכת הקבלית אך בצורה חופשית ויחידאית. ואף על כך נשתברו כידוע קולמוסים רבים. ראו עוד בדברי הסיכום.
- 35 מ"ע, עמ' ה. אף שאין זה עיקר ענייננו כאן, להלן אדרש לשאלת ההתפתחות הדיאכרונית במהלך הספר (ראיה חזקה לכך שאין לגזור מסדר הדרושים הערוכים על סדר הכתיבה היא שכבר בפרשת בראשית,

על פי הגדרה תמציתית זו, ניתן להבין היטב את כוח הדעת להעלות מלמטה למעלה מכוח הקישור, ומעין זה בסמוך: 'הנה הקטנות צריך להכלל בגדלות... וזה נקרא דעת שלמה'.<sup>36</sup> זאת ועוד, לאחר שהוא חוזר על כך ש'עיקר העבודה האלהות [!] הוא בדעת', רמ"נ מזהה את הדעת עם התענוג, כאשר הדיאלקטיקה של הסתלקות הדעת ואחר כך הגדלתה נובעת מהעיקרון (מייסודו של הבעש"ט) שתענוג תמידי אינו תענוג.<sup>37</sup> הדברים למעשה מצויים בטקסט שהובא לעיל, אך כאן מתחדש כי העבודה בדעת, שהיא היא הרגשת התענוג, מביאה להמתקת הדינים (שתתואר בהרחבה בסעיף הבא).<sup>38</sup> עניין הדעת, בתור ציר מחבר של הספר, ילך ויתברר גם בסעיפים שאחריו.

## ב. העלאת המידות

בסעיף הקודם נגענו לא אחת בסוגיית העלאת המידות (והמחקר כבר הצביע על מרכזיותה במשנת רמ"נ), וכלשון מ"ע: 'זה עיקר כל עבודתינו לטהר המדות שבקרבנו מן הרע ולהעלותן'.<sup>39</sup> מסורת הייתה בידו של רמ"נ ממורו, לפנות מזמן הלימוד שעה או שעתיים ביום לתיקון המידה של אותו יום (יום ראשון – אהבה וכו').<sup>40</sup> אף שרמ"נ לא פיתח מסורת זו, עדיין חשיבות תיקון המידות הייתה כה רבה עבורו, עד שבמידה מסוימת הוא גבר על ערך לימוד התורה (וגם כאן יש ביטוי למהלך כלל-חסידי): 'מי שמתקן את המדות למטה זוכה להופעת אור החכמה עליו מלמעלה, שהוא שידע ויבין וישכיל בתורה אף מה שלא למד מתוך הכתוב בספרים... שהשכל העליון מדבר בו'.<sup>41</sup> צרי הקדיש לנושא זה שני סעיפים. בשני, העוסק בפרנסה ובדעת, עסקנו בסעיף הקודם. בראשון, העוסק בהנהגת העולם ובגאולה, הוא פותח בסוגיה הנזכרת של העלאת

- עמ" טז, רמ"נ כותב: 'כמו שכתוב אצלנו כמה פעמים', אף שניתן לומר בדוחק שהכוונה לחיבור שלא הגיע לידינו). מכל מקום, ברמת ההתקבלות ודאי שיש משקל להעמדת הדברים בסמוך לפתח החיבור. שם, עמ" ו. וראו בהמשך הדברים (ובעמ" ז) זיהוי הקטנות עם הגלות ו'גדלות הדעת' עם הגאולה. 36 יש כאן מפתח לסוגיית המשיחיות, שבה נדון להלן (סעיפים ג רח).
- עם זאת, מההשמטות (בהר), עמ" שמד, עולה כי כלל זה יתבטל לעתיד לבוא, כאשר 'תמיד יהיה ההתקשרות והתענוג'. 37 מ"ע, תולדות, עמ' עח-עט.
- מ"מ פייקאז', בימי צמיחת החסידות: מגמות רעיוניות בספרי דרוש ומוסר, ירושלים, תשל"ח, עמ' 257-258; קויפמן, בכל דרכיך דעהו (לעיל הערה 29), עמ' 561-563; J. Garb, *Shamanic Trance in* 257-258; שגיב, *השושלת* (לעיל הערה 2), עמ' 257-258 (וביתר הרחבה אצל הנ"ל, *עולמו הרוחני* [לעיל הערה 3], עמ' 134-153); מ"ע, לך לך, עמ' לד. להקשר הכלל-חסידי, ראו בדיון המכונן של 'תשבי וי' דן, 'חסידות', *האנציקלופדיה העברית*, כרך יז, עמ' 786. דרכם של מחברים אלה (ובעקבותיהם חוקרי רמ"נ, בהם שגיב, שגם קשר בין העלאת המחשבות להעלאת האותיות, עניין שקושר לסוגיה שתדון בסעיף ח) היא לכרוך את סוגיית העלאת המידות בוו של העלאת מחשבות זרות, אולם הדבר דורש בדיקה נפרדת ונקודתית אצל כל הוגה ובכל תורה ותורה. כך למשל בדיון שלפנינו, אמנם נזכר הרגש (אהבה רעה או יראה רעה), אך המונח 'מחשבה' לא נזכר. 38 שם, בשלח, עמ' קמז-קמח.
- מ"ע, חיי שרה, עמ' סג. השלב הפסיבי-משהו של הופעת אור החוכמה קשור לשלוש הספירות העליונות (ידע, יבין וישכיל'). 39



מחשבות זרות, ומשם עובר להעלאה הנזכרת אל הבינה (הקשורה גם בסוגיית המתקת הדין, שנידונה אף היא בסעיף הקודם). נביא תחילה את הציטוט שבו צרי פותח את עינו:

שכל הדינין הבאים על האדם, הוא מצד מעשיו ועונותיו שגרמו לו אלו הדינין והיסורין הבאים עליו. והתקון הוא שצריך למתקן בחסדים. והואיל ואינם נמתקים אלא בשרשם, צריך להגביהם עד עולם הבינה, שמשם שורש יציאתן, כנודע ש'מינה [מהבינה] דינין מתערין [ע"פ זוהר ח"א, רכ, ע"ב, ח"ג, י ע"ב; סה ע"א ועוד]. איך להבין איך יביאן עד עולם הבינה? ואופן המתקתן הוא על פי התורה שנקרא בינה כמו שכתוב: 'אני בינה לי גבורה' [מש' ח, 14]. פירוש לי גבורה, שכל הגבורות והדינין אי אפשר למתקן כי אם להביאן לתורה שנקראת בינה ונמתקין בשרשן.<sup>42</sup>

צרי מדגיש בצדק את החידוש שבזיהוי התורה עם הבינה. נאמן לדרכו, הוא קושר את הדברים להעלאת המחשבות הזרות, תוך שהוא משלב כאן ניתוח סוציולוגי: לדבריו, בעוד שרבו המגיד ממיזריץ' פירש את ההעלאה לבינה בדרך אליטיסטית, זיהוי הבינה עם הלימוד פותח דרך שווה לכל נפש.<sup>43</sup> ואכן, בטרם אציע קריאה חלופית יש לעמוד על כך שלעתים ברור שהתורות במ"ע הן בגדר דרושים לציבור הרחב (מתוקף תפקידו של רמ"נ בתור המגיד של טשרנוביל), הניכרים בכך שהם מסתיימים בדברי נחמה וכו' (כמו בדרשה שבה אנו עוסקים עתה), ולעתים הן דברים שכתב לעצמו ('צריך אני למודעי להשכיל ולהבין').<sup>44</sup> מעניין שצרי לא הבליט בדיונו את המשפט הפותח, שיש בו לכאורה הצהרה חד-משמעית המקיימת את הבחירה החופשית.<sup>46</sup> בכל מקרה, על פי דרכנו נראה שהמתקת הדינים מתרחשת בשתי דרכים: בדרך מוכרת מן התיאוריה

42 מ"ע, דברים, עמ' רסח.

43 לשיטת המגיד, ראו את הדיון המעודן של צרי בעמ' 20, הערה 41, ובמצוין שם. לעצמאותו של רמ"נ ביחס למגיד, ראו עוד בעמ' 304, 305, הערה 478. דומני שממצאים אלו מחזקים את הטענה של ע' רפפורט-אלברט (חסידיים ושבתאים, אנשים ונשים, ירושלים, תשע"ה, עמ' 42-55 [להלן: רפפורט-אלברט, חסידיים ושבתאים]), בדבר ריבוי הגוונים שרווח בקרב תלמידי המגיד (עוד בחייו וקל וחומר לאחר פטירתו). גישה זו עומדת מול המושג 'שולחנו של המגיד'. ראו בדברי המבוא אצל: A. Green et al. (eds.), *Speaking Torah: Spiritual Teaching from around the Maggid's Table*, Vol. 1, Woodstock, 2013, p. 28. משל היו חוג, הקשור במעין קשר של אחים החוסים בצלה של דמות אב, וכל זאת ב'חממה רוחנית' (כל זה אינו סביר לנוכח המרחקים הגיאוגרפיים ופערי הגיל בין הדמויות וכו'). מעניין שבתיאורו (עמ' 24) את 'האמונה החסידית המשותפת' ואת 'החוויה הדתית המשותפת' של תלמידי המגיד, גרין מונה את תורת הצדיק, אף שלשיטתו (שתתואר להלן) היא שולית יחסית אצל רמ"נ (והשוו לניסוח שלו בעמ' 42).

44 מ"ע, תולדות, עמ' עד. השוו, למשל, בהמשך הדברים (עמ' עו) הביטוי 'מה שכתבתי'. שם ניתן למצוא באופן נדיר ביטוי למדני יחסית: 'איתא בכתבי האר"י' וממילא נראה כי יש כאן משלב אחר של כתיבה. מעניין עוד יותר הביטוי 'כמו שכתבתי בדף הקודם' (ויקהל, עמ' קעט). להגדרת דבריו שלו כדרוש ראו בשלח, עמ' קמו. לתהליך התגבשותו של מ"ע, ראו שגיב, עולמו הרוחני (לעיל הערה 3), עמ' 30-32. ישנם כמובן מקרים שבהם רמ"נ מכוון את דבריו מעיקרא (כדרכו של מורו המגיד) לשומעים שונים, ואז ניתן למצוא רובד קבלי גם בטקסט שברור שנמסר בתור דרוש.

45 השוו לעמ' 305-306, 309.

46 ראו בעמ' 233.

הזוהרית, הכללת השמאל בימין, או בהעלאת הדין לחסד.<sup>47</sup> אז ניתן לעלות מספירת החסד לספירה שמעליה, בינה, שהיא גם שורשה של ספירת גבורה. בעוד במסלול הקודם היה המעבר מהחסד אל הדעת (המחבר כאמור את הגבורות אל החסדים), כאן העלייה היא אל הבינה.

ייתכן שרמ"נ התנהל לפי שני מודלים: האחד זהה למודל החב"די הנזכר, של חוכמה, בינה ודעת, ואז מופיעה ספירת הדעת. האחר, הרווח לא פחות ואולי אף יותר, הוא של תר, חוכמה ובינה. כך, בהיעדר הדעת (על פי הכלל שלא מונים את הכתר ואת הדעת בו זמנית כדי שלא להגיע ל"א ספירות), המעבר אל הספירות העליונות, 'המוחין' או הגדלות, הוא דרך הבינה.<sup>48</sup> אף שניווכח בהמשך בטשטוש מסוים בין הבינה והדעת (הן בשל העובדה ששתי הבחינות קשורות למערכת של 'מוחין', הן בשל התרחקותו של רמ"נ ממילונאות קבילית מדויקת), עדיין ניתן, כבר בשלב זה, להצביע על כמה הבחנות: מלבד הזיקה ההדוקה בין הבינה לתורה, שעליה כאמור הצביע צרי, ישנו הבדל הממשיך שיח קבלי קלאסי למדי: בעוד שעניינה של הדעת הוא בחיבור בכלל ובפרט בחיבור בין חסד לגבורה, הרי שבבינה הדגש הוא על ההחלשה הגוברת של הדינים, בדרך אלכסונית של מעבר מהגבורה אל החסד ואז אל שורש הגבורות בבינה, וזאת בקשר הדוק עם הרעיון של המתקת הדינים בשורשם. אמנם גם בדעת יש אלמנט של המתקה (ושוב, יש כאן טשטוש מסוים), אך זו קשורה למושג של 'גדלות' וממילא לתענוג. במילים אחרות, סביב שתי הספירות נבנה שדה סמנטי-מושגי שונה, גם אם קיימות לעתים חפיפות ביניהם. עוד נשוב לטקסטים שבהם דן צרי בהקשר זה, אך כעת נפנה לעיון עצמאי בסוגיית העלאת המידות. אולם קודם לכן, כדאי לברר עוד מעט את עניינה של ספירת הבינה ואת קרבתה הגדולה לספירת הדעת במחשבתו של רמ"נ, המגיעה עד כדי טשטוש מסוים בין שתי הבחינות. מדובר בדיון ארוך (הממשיך את הדיון היסודי בספירת הדעת שגדון בסעיף הקודם). בדיון זה, שעת מתן תורה מוגדרת כזמן תיקון קטנות הירח, מפני ש'אז... יצאו מכלל קטנות הדעת ובאו לדעת השלם'.<sup>49</sup> יש כאן חיבור משמעותי בין מיתוס הכרוך במעשה בראשית למתן תורה, שאינו אלא מבוא לשיח מגדרי-ארוטי על עניינו של מעמד זה:<sup>50</sup> בשעת מתן תורה זכה כלל ישראל ל'יחוד פנים בפנים', שהגדרתו

47 ראו, למשל: E. R. Wolfson, *Luminal Darkness: Imaginal Gleanings from Zoharic Literature*, Oxford, 2007, pp. 1-28. מוטיב זה שגור אצל רמ"נ, ראו למשל מ"ע, לך לך, עמ' לב-לג.

48 עם זאת, לרוב רמ"נ לא עוסק בכתר, שכן 'יש ג' עליונות חכמה ובינה, ויש עוד עליונה ואין אנו בענין ההוא' (בשלה, עמ' קמז). במהלך חסידי אופייני, רמ"נ (כי תשא, עמ' קעג) מזהה את המוחין עם החיות (מוחין מלשון מחיה). שם גדלות המוחין מוגדרת כהיעדר צמצום.

49 שם, בראשית, עמ' ז.

50 דומה כי למרות ההסתעפות הרבה של השיח המגדרי במחקר הקבלה, מ"ע כמעט לא נידון בהקשר זה.

ליוצא מן הכלל בולט, ראו: E. R. Wolfson, *Circle in the Square: Studies in the Use of Gender*.

in *Kabbalistic Symbolism*, Albany, 1995, p. 25. לדיון אגב אורחא, ראו אידל, עליות (לעיל הערה

22), עמ' 50-51. למיתוס מיעוט הירח בקבלה, ראו למשל במחקרו הגדול של וולפסון: E. R. Wolfson,

*Language, Eros, Being: Kabbalistic Hermeneutics and Poetic Imagination*, New York, 2005,

p. 61, 168, 177 (להלן: וולפסון, שפה) (וכן אצל ש' אסולין, 'הפגם ותיקונו: נידה, לבנה ושכינה: עיון

מורחב בדרך עט בוהר אחר מות', קבלה כב [תשע"א], עמ' 193-251). למיניות אצל רמ"נ, ראו קויפמן,

בכל דרכיך דעהו (לעיל הערה 29), עמ' 355-356; ר' מרגולין, הדת הפנימית: פנומנולוגיה של חיי הדת

הפנימיים והשתקפותם במקורות היהדות מן המקרא ועד החסידות, ירושלים ורמת גן, תשע"ב (להלן:

(מתוך המינוח הלוריאני הכרוך במושג זה) היא 'זיווג ויחוד בעת שאינו בקטנות', כאשר המשל המיני ברור.<sup>51</sup> כאן מבהיר רמ"נ כי זיווג זה משמעו 'התכללות נוקבא בדוכרא',<sup>52</sup> התכללות הנובעת מהתשוקה הארוטית של העם אל אלוהיו:

כי על ידי גדלות השלם בלי שום מיעוט שהוא גודל תשוקת ישראל אל הבורא יתברך... נעשו אחדות עמו יתברך ומתכללים בו ונעשים אחדות אחד על ידי גודל ההתדבקות והתשוקה שמעוררין בעצמם.

הפאתוס של הטקסט מוליך אל תפיסה איחודית שביסודה עומדת התשוקה (שנעסוק בה עוד בסעיף ז), והמונח הכלל-חסידי 'דבקות' מתפרש בדרך זו.<sup>53</sup> אף שישנו מהלך מקביל של 'גודל התשוקה שמתעורר כיבכול בו יתברך לדבק בכנסת ישראל', סוף כל סוף 'אנו בני ישראל בסוד נוקבא' ו'למשל באלף אלפי הבדלות זיווג הגשמי שעל ידי התשוקה נעשו התכללות נוקבא בדוכרא, שעל ידי זה בא ההולדה והיו לבשר אחד'.<sup>54</sup> במילים אחרות, בטקסט זה, הבולט בארוטיזציה של השיח האיחודי-חסידי, שבתורו מנתב את המינוח הלוריאני למחוזות חדשים, אין מודל 'שווינו' כביכול, אלא (כפי שצוין בקצרה לעיל) היבלעות הנקבה בזכר (שיש בה מן ההקבלה להכללת הגבורות בחסדים,

- מרגולין, *הדת הפנימית*, עמ' 279. לשיח מיני נועז (על תיאור האל בתור 'בועליך' בישיעהו נד: 5), ראו מ"ע, ליקוטים, עמ' שסד (וכעין זה שם, עמ' תב-תג).
- 51 וראו עוד מ"ע, אמור, עמ' רטז (והשוו ואתחנן, עמ' רצז; נצבים, עמ' שטו; השמטות ויגש, עמ' שלד). ככלל, יחסית לכותב חסידי, רמ"נ אינו מרבה במשלים. ליוצא מן הכלל בולט ראו יתרו, עמ' קנג, והשוו לאמירה העקרונית על משלים בעמ' שכב וכן להשמטות (בהעלותך), עמ' שנג (נראה שהמשל בפניחס, עמ' רמג, הוא מבית מדרשו של המגיד, ואכמ"ל. ראו עוד בליקוטים] שלא ברור עניינם ושמשוקע בהם חומר רב מליקוטי אמרים בשם ר' מנחם מנדל מויטבסק, שלמעשה בתורו יש בו חומרים של המגיד ממיזריץ', וראו ז' גרים, *ספר, סופר וסיפור בראשית החסידות*, תל אביב, 1992, עמ' 111-112, הערה [11], עמ' שסה, שעג, שצב, תכא, תכג). על הזיקה בין מדרגת 'פנים בפנים' במובן הארוטי (ככלה המגלה פניה רק לחתן) להתקשרות במידותיו של האל ותיקון מידותיו של האדם, ראו דברים, עמ' רעה-רעו. להתפתחות המושגים 'קטנות' ו'גדלות' מקבלת האר"י אל החסידות, ראו במחקר המכונן: M. Pachter, *Roots of Faith and Devekut: Studies in the History of Kabbalistic Ideas*, Los Angeles, 2004, pp. 185-223.
- 52 על התכללות הנקבה בזכר בתולדות הקבלה, ראו וולפסון, שפה (לעיל הערה 50) (במיוחד עמ' 172-189) ובמחקריו הרבים האחרים.
- 53 על השפה האיחודית של החסידות, ראו: M. Idel, 'Universalization and Integration: Two Conceptions of Mystical Union in Jewish Mysticism', *Mystical Union in Judaism, Christianity and Islam: An Ecumenical Dialogue*, edited by M. Idel & B. McGinn, New York, 2016, pp. 27-58. עבור רמ"נ, 'האחדות הגמור עם אין סוף ב"ה, שהוא בחינת בן' (מ"ע, שמות, עמ' קכז), ואף בחינת הדעת מוזהה עם בחינת בן (כי תשא, עמ' קעז). וראו: M. Idel, *Ben: Sonship and Jewish Mysticism*, New York, 2007, pp. 536-543. השוו לדעת שגיב (עולמו הרוחני [לעיל הערה 3], עמ' 121-123), השולל דגם של אוניברסיטיקה אצל רמ"נ (ניתן לשער שבהשפעת מנחה התזה יורם יעקובסון). לעומת זאת, צרי (עמ' 266, הערה 254) הכיר, גם אם אגב אורחא, בתפיסתו האיחודית של רמ"נ. ראו עוד מרגולין, *מקדש אדם* (לעיל הערה 8), עמ' 186 (להשוואה בין שיטת רמ"נ לשיטת המגיד).
- 54 מ"ע, בראשית, עמ' ח. והשוו: כי תשא, עמ' קעח: 'כן הקב"ה וכנסת ישראל... דימה אותנו לחתן וכלה, כי תענוג תמידי אינו תענוג, רק יחוד חתן וכלה הוא יחוד חדש שעדיין לא נודווגו מעולם, כן צריך האדם ליחד קב"ה בכל יום יחוד חדש כאילו היום ניתנה [התורה]'.

על פי הזיקה הידועה בין הנקביות לדין). ואולם, עודנו רחוקים משיאו של טקסט עשיר זה. ברוח תפיסתו הדורית של רמ"נ (שתידון בסעיף ד), ההווה של מתן תורה נגישה גם בהווה, באמצעות הריטואל של קידוש לבנה, שבו 'נעשה יחוד זה שהיה בשעת מתן תורה... שעל כן מתעורר אז תשוקה ושמחה למי שיש בו רוח אלוהות שמרגיש תענוג רוחני והתקרבות לבורא ב"ה... שאז מה שהיה בחינת ד' דלית לה מגרמה כלום [ע"פ זוהר ח"א, קפא ע"א והשוו ח"ב, מג ע"א] הועלתה, ומתרפקת על דודה ביחוד אחד בהתכללותה בבחינת דכר'.<sup>55</sup> אם כן, התשוקה והתענוג הם בגדר סימן לתהליך קוסמי של תיקון הקטנות (וממילא ה'דיניות') של בחינת הנוקבא על ידי התכללותה בזכר.<sup>56</sup> אפשרות זו אינה נגישה רק פעם בחודש, אלא גם בשעת לימוד התורה, מצב המאופיין בעלייה אל הספירות העליונות או 'מוחין גדולים', ש'על ידי זה יוצא גם כן מבחינת קטנות ומיעוט הירח... שמרגיש בנפשו התכללות והתקשרות... ודביקות גדולה, בחיה מעין שהיה בשעת מתן תורה'.<sup>57</sup> אין כאן רק הנכחה של המציאות ההיסטורית של העבר באמצעות הרגש הדתי של ההווה, אלא גם הטרמת העתיד המשיחי: 'ומעין שיהיה בעת המשיח'.

למעשה, הפער בין ההווה לעתיד הוא רק במידת הרצף: 'אך כשהיום הוא בהפסק, שאינו כי אם שעוסק בתורה לשמה... שאז אין דינים כלל מאחר שנתאחד ונתכלל עמו יתברך להקרא בשם דכר'. ביטול הדינים או המתקתם בשורשם בבינה הם בשל היבלעותה של הבחינה הנקבית (המזוהה לרוב עם מידת הדין בשיח הקבלי, עם שורשים מוצקים בספרות חז"ל). כאן חושף רמ"נ כי חרף השיח על גדלות הדעת, מדובר למעשה בבחינת הבינה (ובשדה הסמנטי שהיא מביאה באמתחתה, כמפורט לעיל): 'וטעם הדבר הוא, כי התורה היא בסוד הבינה, ובינה מינה דינין מתערין, ואין הדינים נמתקים אלא בשרשם... על ידי התכללות ביווג פנים בפנים בבחינת דכר עמו יתברך, שהוא אחדות עמו יתברך, ומאחר שנעשה אחדות אין שום דין שולטת כלל, שהוא בא מסוד מיעוט וצמצום, ובעבור שהוא בא לידי גדלות הדעת אין שם דינים כלל' (על הצמצום ראו להלן, במיוחד בסעיף ח). הגדלות, בדימוי כמעט מיני, היא מצב של מלאות הפוטנטיות הזכרית ותיקון מיעוט הלבנה באמצעות ההמתקה שתוארה לעיל.<sup>58</sup> מעניין שהבינה, שהיא לכאורה ספירה נקבית, הופכת כאן למיצוי הזכריות. כעת מגיע רמ"נ למה שאני רואה כחידוש המרכזי: לאור הזיהוי של הבינה עם התורה, התורה היא-היא שורש הדינים.<sup>59</sup> בדרך כלל אנו רגילים בשיח הקבלי (לפחות זה שאינו אנטינומי), ובשדה הסמנטי שירש (לפחות בתודעתו שלו) מן העולם התלמודי-מדרשי, לקשור את התורה

55 שם. שם. השוו: בהעלותך, עמ' רלא.

56 על התענוג הגדול של האל מהעלאת דברים נפולים לשורשם, ראו שם, לך לך, עמ' לה.

57 במקום אחר (שם, פינחס, עמ' רמו), התשוקה מוגדרת בתור סוג של גילוי אליהו: 'הנה אנכי שולח לכם את אליהו הנביא (מלאכי ג, כג)... דלשון "שולח" הוא לשון הווה דמשמע אף עכשיו [על פי עקרון האינדיבידואליזם, ראו בסעיף ה]... דהאמת היא דכל השתוקקות ישראל עובדי ה' לאביהם שבשמים הוא על ידי בחינת אליהו, שהוא המבשר לכל דבר שהוא שלימות'.

58 ראו בעמ' ט, הגדרת הנערות והקטנות (הקדם-מינית) כחיסרון ב'שם זכר' שאינו אלא התכללות נוקבא בדוכרא (באמצעות היווג).

59 השוו למ"ע, נח, עמ' כו, על הכיסוי והלבושים של התורה, שיש בהם פוטנציאל של נפילתה.

באסוציאציות של חסד או מים, של לימוד המרבה שלום בעולם וכדומה. אך כאן התורה מתוארת דווקא כשורש הדין, אף שכמובן מונחת מיניה וביה האפשרות של ההמתקה. מכאן נעבור לסוגיית הבחירה שבה התמקד צרי: הבחירה שניתנה לישראל היא האפשרות לתקן את מיעוט הלבנה.<sup>60</sup> הרחבנו בטקסט זה לא רק מפני שהוא מראה כיצד יש לשבץ את הדיון בבחירה בהקשר מקומי (להבדיל מהקשר כלל-חסידי) רחב יותר בעת העיון במ"ע, אלא גם משום שהוא מניח יסודות, שיפותחו ויורחבו במהלך הספר. זאת ועוד, הטקסט מראה עד כמה השימוש של רמ"ג במושגים הקבליים-לוריאניים הוא גמיש, ולא על עצמו בא ללמד כי אם על מרבית הכתיבה החסידית (במיוחד בטרם הדפסת כתבי האר"י, שנעשתה דווקא במרכזים חסידיים כגון קורץ, וראו עוד בדברי הסיכום).<sup>61</sup>

## ג. הלאומיות

תפיסות רומנטיות של החסידות נוטות לעתים להבליט יסודות רגשיים-אישיים-חוויתיים ובכך לטשטש את היסוד הלאומי המצוי בה (ואף יסודות קהילתיים, הקשורים לתחום האתוס ולסוגות של דרוש ומוסר). ספר מ"ע מדגים היטב את נוכחותה של מגמה לאומית שהמחקר לא תמיד חש בה, ומכאן שנודעת חשיבות רבה לדיון של צרי. לכן הוא הקדיש תת-פרק למסירת הנהגת העולמות בידי ישראל. כפי שהוא מציין בצדק, תורת הצדיק מאוזנת אצלו על ידי תפיסה קולקטיביסטית זו.<sup>62</sup> ואולם, ביחידה זו אין

60 שם. השוו להגדרת 'סוד הבחירה' בחיי שרה, עמ' ס, כדבקות בטוב שבמידות (שהוא עניינו של עם ישראל, לעומת האומות שבהן נטבע הרוע שבמידות 'בלא טוב כלל' (מה שמזכיר את הפתיחה המפורסמת של ספר התניא, ואין זו המקבילה היחידה לספר זה במ"ע, וראו אולי ויכוח סמוי עמו במטות, עמ' רסב). עם זאת, יש לחדד כי 'מידות' שם הן י"ג מידות רחמים (לא כאן המקום לעיין במוטיב זה, המפותח בדרשות על הפרשה הנ"ל והסמוכות לה).

61 במ"ע, בדומה לחיבורים חסידיים רבים מתקופה זו, אין התייחסות פרטנית לכתבי האר"י, אלא הוא נוקט את המונח הכוללני 'בכתבים' (ראו למשל מ"ע, נח, עמ' כג, והשוו לביטוי 'כנודע בספרי קבלה', שם, תולדות, עמ' סד; 'כנודע מסודות התורה', ויצא, עמ' פא). לדוגמה נדירה של כניסה לפרטים טכניים-פרטניים יחסית של המבנה הלוריאני (אמנם על דרך 'נודע'), ראו שם, חיי שרה, עמ' נו. באמצעות מהדורת ניו יורק ובני ברק תשנ"ח הנוכרת ניתן לאתר את המקורות בכתבי האר"י (בכך אני מכריע למעשה לטובת השנייה שבשתי האפשרויות שהעלה שגיב (עולמו הרוחני [לעיל הערה 3], עמ' 34-35, וראו דבריו שלו בעמ' 58).

62 עמ' 304-305 (והשוו לעמ' 307). יש לציין כי צרי כותב כמי שבא לחדש שהתפיסה המשיחית של רמ"ג היא לאומית ולא ממוקדת צדיק, תוך התעלמות (למשל) מהדיונים הרחבים של אידל (M. Idel, *Messianic Mystics*, New Haven, 1998, pp. 221-234, 286-287), שמהם עולה בבירור אפשרות אחרת, אינדיבידואלית יותר באופייה ומורכבת יותר מבחינת מבנה הטיעון (למעין עמדת ביניים, ראו שגיב, *השושלת* [לעיל הערה 2], עמ' 329-330, וראו במצוין שם; וכדאי לעיין גם בדיון הרחב יותר אצל הנ"ל, *עולמו הרוחני* [לעיל הערה 3], עמ' 193-197). אגב, כדאי להבליט את הערתו של אידל (שם, עמ' 417, הערה 73), על כך שדבריו רחוקים מלמצות את עניינה המרכזי של המשיחיות אצל רמ"ג. זאת ועוד, חשוב לציין כי המשיחיות של רמ"ג וכתה לדיון רחב במחקר המוקדם. במיוחד כדאי להזכיר את הדיון של י' תשבי (חקרי קבלה, ב, ירושלים, תשנ"ג, עמ' 509-510), שראה בהרחבת המשיחיות אל חלק המשיח שבכל אדם בישראל הגברה (ולא החלשה) של היסוד המשיחי, בניגוד לדעתו של שלום הרעיון (1992, p. 199) G. Scholem, *The Messianic Idea in Judaism*, New York, 1972, [להלן: שלום, הרעיון המשיחי]. בכך תשבי קרוב לכאורה לעמדתו של צרי! (אך כאמור, לא נזכר אצלו כאן). זאת ועוד, תשבי

מבואות של ממש מתוך מ"ע. לכן אביא כמה וכמה מקורות, המחזקים את קריאתו של צרי, שלפיה 'מטרת הבריאה... הם ישראל כעם ולא הצדיק לבדו'.<sup>63</sup> נפתח בכך שבמובן מסוים, הבחירה החופשית כרוכה בבחירת עם ישראל. כך גם לגבי הדעת, שכן 'חלק ה' עמו בני ישראל, שיש לנו הדעת'.<sup>64</sup> וכבר ראינו שהוא הדין לגבי תיקון המידות. אליבא דרמ"ג, הצמצום בגלות לובש צורה של צמצום הבורא (או אולי רק של מידת מלכותו) ב'מלכויות העמים'.<sup>65</sup> במילים אחרות, כל התמות שבהן התמקד צרי קשורות בקשר הדוק ביותר לעניינו של עם ישראל.

מעבר לכך, מוטיב מסוים הקשור להבחנה הלאומית החריפה הוא זה של עולם הבא. מצד אחד, 'צריכים ישראל עם העולם הזה להתנהג על פי הנשמה שהוא בחינת העולם הבא, שלא יהא נפרד עולם הזה מעולם הבא'. המהלך הסגפני-משהו של הכפפת הנשמה לגוף מכפיף את העולם הזה לעולם הבא, המיוחד לישראל, באמצעות כוחה המחבר של הדעת: 'על ידי הדעת המיוחד ומקשר... שעל ידי הדעת היה נקרא עולם הזה גם כן עולם החיים... כי זה העולם הזה שיש בו חיות עליון ניתן לישראל לבדן, כי הוא ממש עולם הבא'. לעומת זאת, 'באמת למי שיש לו עיני שכל יראה בחוש כי כל עניני עולם הזה שהאומות משתמשין בו הוא מאוס מאד באין חיות כלל, ונראה לעין שהוא דבר מת בלי חיות'. עם זאת, במצב הרגיל, טרם המתקת הדינים, תודעה זו מיוחדת לצדיקים ולא לכלל האומה: 'אבל מפני שאין לישראל האמונה והדעת... לכן נופל העולם תמיד ונפרד מהחיות, ובאין קטרוגם הדינים לעולם על ידי זה, אילולי שיש כמה צדיקים בכל דור המקיימין את העולם ואין מניחין אותו ליפול לגמרי'. אולם מידת הצדיקים תהפוך כללית בעידן המשיחי, שבו 'יהא נקרא רק שם אחד עולם הבא, שלא יהא כלל שם עולם הזה נקרא בפני עצמו בפירוד, רק הכל אחדות גמור'.<sup>66</sup>

השיח הלאומי אצל רמ"ג מוביל אל ביטול א-קוסמי של עצם המציאות של אומות העולם: 'ושאר האומות הם עלין וקליפות שומרים לפרי... ובאמת הם אפס ותוהו'.<sup>67</sup>

זיהה אצל רמ"ג מעבר מהערך האישי-מיסטי של דבקות אל זה הקולקטיבי-תיאורגי-משיחי של תיקון. אגב אורחא אומר שבעניין מסתעף אני מסכים עם הספקנות של צרי לגבי ההמשכיות בין שיטת הבעש"ט לזו של רמ"ג (עמ' 306, והשוו לרפפורט-אלברט, **חסידיים ושבתיים** [לעיל הערה 43], עמ' 36-41) יותר מאשר עם דברי אידל (שם, עמ' 221), הפתוח יותר לאפשרות זו. בדומה לכך, צרי דן (עמ' 306, והשוו לעמ' 303 ולמצוין בעמ' 282) בתפיסה התיאורגית (שיש להוסיף שהיא במידה רבה כלל-חסידית ומצויה רבות בכתבי המגיד), שלפיה האל מקבל תענוג מעבודת ישראל. גם כאן חסר אזכור של אידל (M. Idel, 'Ta'nug: Erotic Delights from Kabbalah to Hasidism', *Hidden Intercourse: Eros and Sexuality in the History of Western Esotericism*, edited by W. Hanegraaf & J. Kripal, Leiden, 2008 pp. 111-152 [ראו בעמ' 132-133, 136, 141 על רמ"ג, לצד דיונים רחבים בשני ההוגים האחרים שבהם התמקד צרי]).

63 למוטיב כוחם של ישראל, ראו מ"ע, בראשית, עמ' ד.

64 שם, תולדות, עמ' סד.

65 שם, ויצא, עמ' קב-קג.

66 שם, עמ' צב-צג (וראו עוד שם, עמ' קג; וכן יתרו, עמ' קנז). לא כאן המקום להרחיב בהקבלות לתורתו של ר' נחמן מברסלב. ראו עוד שלח לך, עמ' רלו, על ירידת הצדיק אל ז' המידות על מנת להעלות אותן. לתיאור אסטרלי של ז' המידות, ראו השמטות לפרשת בראשית, עמ' שלא.

67 שם, קדושים, עמ' רד. השוו לניתוח מין-שטראוסיאני של תורתו הלאומית של רמ"ג אצל גרין, מאור עינים (לעיל הערה 22), עמ' 20.

ממילא, גם הכוח הפוליטי המדומה של האומות תלוי לגמרי בכוחם של ישראל, שכן 'לשום אומה אין להם דעת כי אם לישראל, ואין שום מלוכה יכולה להתנהג בלא ישראל מחמת שאין להם דעת, ולכן לכל מלך יש לו [יועץ] יהודי, אפילו במקומות שהיה גירוש היו שם אונסים [אנוסים]'.<sup>68</sup> זאת ועוד, עולם הדיבור (שנבאר את עניינו בסעיף ח) אף הוא לאומי באופיו, כאשר כוח האומות תלוי לגמרי בישראל: 'אומות העולם נפשם מצד הקליפה, לכן דבורם הוא גם כן קליפות, כי רוב דבורם הוא ניבול פה... אך מהיכן להם הכחל הקליפות להשפיע עליהם הדבור, הוא מלשון הרע שמדברים ישראל או דברים בטלים'.<sup>69</sup> במקום אחר, הדברים נקשרים היטב בתורת הנפש: 'כל חיות העמים הוא מנשמות הנפולין שביניהם'. מהלך זה נקשר שם לתופעת לימוד תורה בידי נוצרים, המוצאים בה ראייה לאמונתם: 'כנודע שיש גוים שלומדים התורה ולומדים משם מינותיהם'.<sup>70</sup>

#### ד. הדוריות

קעת אפנה לשורת נושאים שלא נידונו בידי צרי בתור תמה כשלעצמה, אלא פזורים במהלך הדיון, וכאן אני מבקש להעמיד אותם כחלק מציר חלופי של קריאה בספר. האחד הוא המוטיב הדורי, שיש לו קשר הדוק לזה הלאומי. יש להדגיש כי לא מדובר כאן במהלך כללי של התבוננות בהיסטוריה (אדרבה, כפי שנראה בסעיף הבא, התבוננות היסטוריוסופית נדירה אצל רמ"נ), אלא במוטיב ספציפי שקשור לדעתי באופן סמוי הן לרעיון של דור בתור 'משפחה' של נשמות, הן לרעיון של הנהגת דור ודור על ידי דורשיו-צדיקיו. מצד שני, לא נמצא אצל רמ"נ התבוננות קונקרטיית בעניינו של דור מסוים (וגם תפיסת ההיסטוריה שלו קשורה לאירועים מרוחקים ולא למציאות האקטואלית של התקופה המודרנית). עניין זה מנוסח בביורר בטקסט שמביא צרי מ"מ"ע פרשת מטות ונצטטו במעט הרחבה:

שאינן לך שום הנהגה בזה העולם שהבורא ב"ה מנהיג בהם בריאותיו, כי אם שהוא יתברך צופה ומביט באור השגחתו... שהצורך הוא דייקא, והתנהג בזה [!] ההנהגה בעת ההיא ובדור ההוא, וכן לכל אחד ואחד בפרטיות צופה השם יתברך שהצורך להנהגת האדם ההוא בכדי שידע וישיג כבודו יתברך ומציאותו, אינו כי אם על ידי דבר זה. הכל הוא לכוונה שהוא יתברך מצמצם את עצמו כביכול אל האדם... שעל ידי הדבר ההוא נקל לו להתקרב אליו ולהרחיב גבול הקדושה.<sup>71</sup>

68 מ"ע, אמור, עמ' רטו. התייחסות זו לגירוש ספרד ולאנוסים נדירה יחסית בספרות החסידיית.

69 שם, חקת, עמ' רלט (והשוו מטות, עמ' רנב, לניסוח מעט פחות חריף). גם בדמוניזציה זו של נפשות אומות העולם בולטת הזיקה לשיטתו של בעל התניא.

70 שם, כי תבא, עמ' שיד. השוו לניסיון של קויפמן (בכל דרכיך דעהו [לעיל הערה 29], עמ' 315-316), לאתר ממד אוניברסלי יותר אצל רמ"נ. השוו לטקסט שהיא עצמה מצטטת (ללא התייחסות לממד הלאומי שבו), בעמ' 468.

71 שם, מטות, עמ' רנה (נדון בעמ' 229-230 אצל צרי). על המושג 'צמצום המופיע' בסיפא של הטקסט, ראו בסעיף הבא.

אף שצרי מיקם את הטקסט בהקשרה הכולל של סוגיית הבחירה, הוא תפס היטב את מוטיב ההתאמה בין האדם (או הדור)<sup>72</sup> לשפע מסוים, בתור עיקר ההשגחה. מדובר כאן בתהליך דינמי ומתפתח, העשוי 'להרחיב גבול הקדושה'<sup>73</sup> לדעתי, יש לפרש מהלך זה לאורה של תפיסה כוללת יותר, שעל פיה פרשות התורה נאמרו לא רק לשעתן, אלא יש לתור אחר משמעותן באופק של כל דור. כך, למשל, 'התורה היא נצחיות וגם היום נוהג פרשת המן'; 'וכן היום יש קריעת ים סוף'; כך לגבי נס חנוכה: 'וכאז כן עתה, בכל דור בבוא עת וזמן מצוה זו'; ואף קבלת תורה: 'בין בכלליות בין בפרטיות בהווה בכל אחד ואחד תמיד'.<sup>74</sup> אמת שיש כאן עיקרון שהוא במובן מה כלל-חסידי, ואולם דומה שספר מ"ע מתייחד לא רק בהיקף השימוש בו, אלא גם בהעמקה בו. כך, למשל, ההווה הוא למעשה הנוכחות האלוהית בתנאים של צמצום: 'צריך האדם שגם בנפלו ממדריגתו יתאמץ לעלות אל ה' באותה מדריגה שהוא עכשיו, כי צריך להאמין שמלא כל הארץ כבודו [ישעיהו ו, ג]... ואפילו במדריגה שהוא עכשיו יש גם כן השי"ת... רק שהוא מצומצם מאוד'. התנהלות זו היא-היא הקדמת הנעשה לנשמע, 'עיקר הילוך ההנהגה הישראלית'. על כן מאמץ יומיומי זה הוא קבלת התורה שבכל יום.<sup>75</sup> העיקרון הדורי קשור במיוחד לתפיסתו של רמ"נ (בעקבות ספר הזוהר, ובדומה להוגים הסידיים אחרים ובראשם ר' נחמן מברסלב)<sup>76</sup> את התורה כמכלול עצות, וכך הוא כתב במסגרת דיון במצוות המנורה:

- 72 הסוגריים הם של צרי. אמת שטקסט זה עוסק בעיקר ביחיד, אך קריאה שלו לאור מקבילות תחיד את המוטיב הדורי. ראו למשל במצוין אצלו בעמ' 234.
- 73 על הפוטנציאל המשחית של הרחבת גבול הקדושה בידי הצדיק, ראו מ"ע, נח, עמ' כו. על אפשרות נסיגת הגבול מול ממשלת הקליפות, ראו מטות, עמ' רנו. שם (עמ' רנו) נאמר גם כי הרחבת גבול הקדושה בזמן הגאולה כרוכה בהתרחבות ארץ ישראל לעתיד לבוא (על פי התפיסה המדרשית). ייתכן שמקור מתווך הוא בכתבי ר' מנחם עזריה מפאנו (שם מופיע הביטוי לראשונה למיטב ידיעתי. השוו לביטוי 'בעל הרצון', האופייני למקובל איטלקי זה, במ"ע, כי תשא, עמ' קעז; ואתחנן, עמ' שג, שם יש ויהיו מעניין של בחינה זו עם האינסוף. להשפעתו בדור השני של חסידות טשרנוביל, ראו שגיב, *השושלת* [לעיל הערה 2], עמ' 331). מקור אפשרי אחר הוא ספר עמק המלך לר' נפתלי בכרך. לא כאן המקום לעסוק בתפיסת המקום המקודש של רמ"נ, אולם ראו בהשמטות (בשלח), עמ' שלה, על כך שהצדיק נקרא 'ארץ ישראל'. עוד על הרחבת גבול הקדושה, ראו אצל קויפמן, *בכל דרכיך דעהו* (לעיל הערה 29), עמ' 229, 307, 536. על ארץ ישראל אצל רמ"נ, ראו שגיב, *עולמו הרוחני* (לעיל הערה 3), עמ' 197-199.
- 74 ראו בהתאמה מ"ע, עמ' רצב (ואתחנן), קמו-קמו (בשלח), קיא (מקץ, דרוש לחנוכה), סב (חיי שרה), ועמ' 243-244, 264 (והשוו לעמ' 266) אצל צרי (ובמצוין בעמ' 286). לביטוי 'בהווה' לגבי 'התורה שלו' (של כל אדם), ראו מ"ע, תולדות, עמ' סח). וראו עוד בדברים, עמ' רעג.
- 75 שם, יתרו, עמ' קנ-קנא. תורת הנפילה והעלייה אצל רמ"נ נוכחת גם במקורות אחרים שהובאו כאן, שניתן היה להוסיף עליהם עוד. לצמצום אישי, ראו בטקסט של בן דורו המבוגר של רמ"נ, ר' אלימלך מליז'נסק, המובא אצל א' שילה, *הקבלה ביצירת ש"י עגנון*, רמת גן, תשע"א, עמ' 312.
- 76 להשוואה בין רמ"נ לר' נחמן מברסלב, ראו קויפמן, *בכל דרכיך דעהו* (לעיל הערה 29), עמ' 339-340; שגיב, *השושלת* (לעיל הערה 2), עמ' 265, הערה 40 (וראו הנ"ל, *עולמו הרוחני* [לעיל הערה 3], עמ' 28-29, תיעוד הברסלבי של המפגש ביניהם). ראו עוד דיון רדיקלי למדי בכיוון זה אצל ר' חיים הלבירשטם (מצנו), *דברי חיים*, ניו יורק, תשס"ג, ב, עמ' קיא. יוחנן סילמן הקדיש לאחרונה דיון רחב ומעמיק (בין ללכת בדרכיו' ולשמע בקלו': הוראות הלכתיות – כהנחיות או כציוויים, אלון שבות, תשע"ב) לשאלת היותן של המצוות הנחיות לתיקון עולם או ציוויים סמכותיים. ניתן להרחיב את יריעתן במקורות מסוג זה.



...ידוע שהתורה נצחית, דאורייתא וקב"ה חד, כשם שהקב"ה היה הוא ויהיה, כך התורה היא בכל עת ובכל זמן, אך בזמן שבית המקדש היה קיים היה מצוה זו נוהג כמשמעה גם כן, וצריך שגם עתה תהיה מצוה זו נוהג, שהתורה נקראת עצה, שנאמר [מש' ח, יד] 'לי עצה ותושיה', ר"ל שהתורה אומרת כל מי שרוצה להתדבק אל הבורא יתברך שמו ישראל אצלי עצה, היא המייעצת ומדרכת האדם להתדבק בו, ולכן נקראים התרי"ג מצוות עטין בוהר הקדוש [ח"ב, פב ע"ב והשוו ח"ג, רב ע"א], ונמצא גם מצוה זו עצה היא איך להתקרב אל הבורא, ואף אם אין בידינו לא מקדש ולא מנורה, עכ"פ עצתה תקום לעולם.<sup>77</sup>

## ה. האינדיבידואליזם

תמה קרובה מאוד הפזורה בדינו של צרי אכנה בשם 'אינדיבידואליזם'. בפתח הדברים אדגיש שהשימוש במונח 'אינדיבידואליזם' אינו זהה לאופן שהשתמש בו הפסיכואנליטיקן קרל יונג, אם כי אינו מנותק ממנו לחלוטין.<sup>78</sup> מונח זה קדם ליונג (אם כי במובן פילוסופי וכללי יותר), ועל אף ערכו הפרשני יש להתאים את השימוש המדויק בו לכל קורפוס. בהקשר של כתבי רמ"נ, הכוונה היא להתאמת ההנהגה האלוהית, וממילא עבודת האל הנדרשת, לכל יחיד, לפי מהלך חייו והזמנים השונים. הטענה היא למעשה כי התורה התכוונה בדבריה למצבים האישיים הללו וממילא כך יש לפרשה.<sup>79</sup> זאת בהשלמה, ולרוב

77 השמטות (בהעלותך), עמ' שמה (וראו שם, עמ' שמו-שמוט), זיהוי הכוח (במובן הפסיכי שבו האדם הוא 'דק כלי הפועל') עם העצה. ראו עוד, השמטות נצבים, עמ' שנה.

78 להשפעת השימוש היונגיאני במונח על חקר הקבלה והחסידות ועל השיח הציבורי הנלווה ראו באסופה אל העצמי: תהליכי אינדיבידואליזם ומעברי חיים, בעריכת ד' נוב וב' כהנא, ירושלים, 2015. השוו עתה ב' רוא, אהבת השכינה: מיסטיקה ופואטיקה בתיקוני הזוהר, רמת גן, תשע"ז, עמ' 197. לסיכום ביקורתי של השיח על יונג במחקר הקבלה, ראו: J. Garb, *Yearnings of the Soul: Psychological Thought in Modern Kabbalah*, Chicago, 2015, pp. 13, 180-181, note 36. יש להוסיף שלעיתים קרובות שיח זה אינו מתבסס על הסדרה המרכזית של כל כתבי יונג, לא במקור ולא בתרגום, אלא על בחירה אקראית משהו מתוך כתביו, בעיקר אלו שתורגמו לעברית. כך הדבר גם לגבי הספרות הפרשנית העצומה, כאשר לדוגמה ראשי הדוברים בדור האחרון, כגון שונו שמדסני, דויד ל' מילר, ג'יימס הילמן או וולפגנג גייגר, נעדרים מן הדיון. והוא הדין למי שביקרו את השימוש בעיון היונגיאני והפוסט-יונגיאני במחקר הקבלה. ליוצא בולט מכלל זה ראו במחקרי יונתן בן הראש, ובמיוחד 'הסבא-ינוקא וחנוך-מטטרון כארכיטיפ זקן נער (Senex Puer)': קריאה פוסט-יונגיאנית בספרות הזוהרית (בעקבות ג'יימס הילמן), הדמיון הפרשני: זיקות בין דת ואמנות בתרבות היהודית בהקשריה, בעריכת ר' הכהן פינצ'ובר ואחרים, ירושלים, 2016, עמ' 46-71. ראו עוד בעמ' 301, לביקורת החשובה של צרי על השלכת תפיסות פסיכולוגיות מודרניות על טקסטים חסידיים.

79 על ההרמוניזציה החסידית, ראו: S. Magid, 'Hasidism: Mystical and Nonmystical Approaches to Interpreting Scripture', *Jewish Mysticism and Kabbalah: New Insights and Scholarship*, edited by F. Greenspahn, New York, 2011, pp. 139-159. מננה כאן העיקרון הדורי; ועתה גם באסופה O. Wiskind-Helper, *Hasidic Commentary on the Torah*, New York, 2018, esp. pp. 470-481. (החומרים שמנתח אידל מלמדים על הפלורליזם הרעיוני בקרב תלמידיו של המגיד ממזריץ', עניין שבו נגענו לעיל). לניסוח גולמי של רעיון האינדיבידואליזם אצל המגיד, ראו במבוא אצל צרי, עמ' 89. עם זאת, יש להביא בחשבון שהוא מצוי (לצד העיקרון הדורי)

בצמידות, למהלך הדורי (כך גם בטקסט שכבר הובא בפתח הסעיף הקודם), ומתוך טענה כי 'בכל אחד מישראל מוכרח להיות בו כל התורה'.<sup>80</sup> לא כאן המקום להרחיב על כך, אך יש יסוד להניח ששורשיה של גישה זו, הרווחת בכתיבה החסידית, מצויים כבר אצל הבעש"ט.

נפתח בכמה מקורות, שהובאו בידי צרי תוך עיון בנושאים אחרים. בשני מקומות, תפיסה זו מתוארת בתור קבלה מרביתו (ואכן ניתן למצוא ניסוחים דומים גם בדורות מוקדמים יותר של התנועה החסידית): 'קבלנו מפי סופרים ומפי ספרים שכל התורה מוכרחת להיות בכל אדם ובכל זמן'.<sup>81</sup> אף שהדברים כמובן קשורים בתפיסה אימננטית של האלוהות (וממילא גם של תורתו של האל), יש כאן דגש מיוחד על התאמתה של התורה לנסיבות האישיות של כל אדם בכל מצבי החיים ותהפוכות הזמן (על הצורך בעיון נוסף בתפיסת הזמן של רמ"נ, שלא אדרש אליה כאן, ראו בדיון המסכם ובמצוין שם). נפתח בטקסט שצרי אמנם דן בו, במסגרת הרעיונית הכוללת שאליה נדרש, במושגים של ייחודיות ההשגחה לכל אדם וזמן, אך דומה שלא בכך מתמצים הדברים. לכן גם נרחיב מעט את הציטוט עצמו, תוך קריאה רצופה בחלקי הטקסט שצרי פיזר את הדיון בהם (זאת על פי סדר היום וסדר העיון שלו):

והמדות נקרא מה שמדד השם יתברך וצמצם את עצמו... פעם מודד במדה זו ופעם במדה אחרת, כפי שגוזרת חכמתו יתברך שצריך בעת ההוא להנהיג עולמו... וכן לכל אדם מישראל מודד את עצמו ומצמצם אלוהותו יתברך כפי כח האדם וכשלו בזמן ההוא, פעם בחסד ופעם ברחמים, כי השגחתו יתברך רואה כי אי אפשר לאדם לקחת אלוהותו יתברך בעת ההיא כי אם בזאת המדה דוקא, ואם האדם יש לו דעת בודאי מקבל אלוהותו יתברך כפי מה שמדד את עצמו אליו בעת ההיא, וישמח בקבלת אלוהותו יתברך עליו, ויהיה מודה לו במאוד מאוד, ועובד אותו ביראה ואהבה גמורה, מאחר שיש לו דעת והדעת הוא הכולל אותן [אהבה ויראה] כנודע.

...וכשעובד כך בדעת זה נעשה גם כן הדין רחמים, מאחר שמאמין ומקבלו בשמחה ומודה לו מאוד ומחזיק את הדין כאילו הוא חסד, נעשה כן באמת... כי על ידי התורה שהוא הדעת, יהפוך מה שמתנהג עמו במידת הדין יהפוך למדת הרחמים... אך שצריך כל אחד ואחד לבוא לידי נסיונות, אף שמקבל אלוהותו במחשבתו כנ"ל, מכל מקום מנסין את כל אחד בעשר נסיונות כמו שאמרו באברהם (אבות פ"ג, מ"ג) והנסיון הוא שמסלקין ממנו ההתקשרות שהיה קשור בהשם יתברך על ידי הדעת בעת שבא לידי נסיון, ונשאר אצלו רק הבחירה,

מאוחר יותר, גם בהגות של מתנגדי החסידות, כגון ר' יצחק כהנא (בדור הרביעי של חוג הגר"א). ראו ר' שוח"ט, 'תורת הכלל והפרט בהגותו של ר' יצחק כהנא', דעת 79-80 (תשע"ה), עמ' 119-135.

80 מ"ע, אמור, עמ' ריד.

81 שם, תולדות, עמ' סד (וכן ויצא, עמ' פה). הביטוי 'מפי סופרים ומפי ספרים' מהדהד להקדמה הידועה של ספר התניא, ובשני המקרים נראה כי הכוונה בין היתר למגיד (ואכן ניסוח קרוב לרעיון שלפנינו מופיע בספר התניא, חלק א, פרק יז, כב ע"ב). יש כאן מפתח גם לביאור ענייניו של הדמויות המקראיות, שכן 'עקב ועשו נמצאים בכל אדם' (מ"ע, תולדות, עמ' סה).

כי לולא זה לא היה נקרא נסיון, כי בודאי על ידי ההתקשרות אחז צדיק דרכו [איוב יז, 9], ועל ידי זה נתמעט הדעת אצלו – לא סילוק הדעת ממש, ואם עומד בנסיון, על ידי שנקבע בלבו מקום שהיה לו דעת רחב...

ומה שנראה שהוא רעה, הוא למי שאין לו דעת, אבל באמת, לפי חכמתו יתברך שאינה מושגת, צריך בעת היא להתצמצם במדה ההיא דוקא.<sup>82</sup>

צרי העניק לטקסט (ולמקבילה שלו) קריאה חזקה, שעל פיה לשיטת רמ"ז (בעקבות מורו המגיד), הידיעה מחוללת את המציאות, וכך אכן עולה כאן מהביטוי 'ומחזיק את הדין כאילו הוא חסד, נעשה כן באמת'.<sup>83</sup> בדומה לכך, במקום אחר הוא דן בחלק מהטקסט שצוטט כאן והוסיף כי קיום נפרד של הדין הוא יצירתו של האדם, בבחירתו הרעה המייחסת למציאות 'קיום עצמאי ונפרד מן הבורא'.<sup>84</sup> אולם כדאי לחדד כמה וכמה נקודות נוספות: ראשית, מדובר כאן בפרשנות פסיכולוגית, כדרכה הכוללת של החסידות, למושג הצמצום הלוריאני, ההופך מקוסמי אישי.<sup>85</sup> כמו כן, יש כאן הגדרה של המושג 'מידות' בזיקה למושג ה'צמצום'. כפי שראינו לעיל (סעיף א), במוקד עומדת ספירת הדעת, הכוללת את שורשי המידות וממילא מעלה אותן (כמדובר בסעיף ב). ההכרה בכך שחוכמתו של האל מחייבת את הצמצום של הנהגתו למידה מסוימת מאפשרת לאדם לשמוח במידותיו של האל המתגלות אליו, אם לחסד ואם לדין, שמומרות בנפשו לאהבה וליראה, וממילא לתקן מידות נלוות כגון ההוד (הודאה).<sup>86</sup> מתוך כך נעשית הפעולה הפסיכותרפיואורגית של המתקת הדין, שוב באמצעות הדעת, שכפי שכבר ראינו זהה לתורה. התמעטות הדעת בעת הניסיון מקבילה לפעולה הכוללת של הצמצום, שכן הצמצום כבר הוגדר באמצעות מושג ה'מידות', וממילא הוא מתרחש שוב ושוב (דוגמת עשרת הניסיונות של אברהם) בשורשן של אלו במידת הדעת.<sup>87</sup> קריאה זו אינה שומטת

82 שם, וארא, עמ' קלו-קלח, מובא ונדון אצל צרי, עמ' 295-297, 302-303. על הצמצום 'אצל כל אחד מ'ישראל' ראו ויקרא, עמ' קפט. לא צרי ולא אני עמדנו על תורת היראה של רמ"ז, הדורשת עיון בפני עצמו, שעשוי לתקן את מיעוט הדיון במידה זו במחקר החסידות (ובודאי ביחס ל'בת הווג', מידת האהבה). לעת עתה, ראו מ"ע, יתרו, עמ' קנה.

83 לשיטת המגיד בעניין זה ראו עמ' 82 (והשוו לעמ' 65); וראו עוד למשל אצל מרגולין, מקדש אדם (לעיל הערה 8), למשל בעמ' 213-214.

84 כאן צרי מתקרב לדעת שגיב (תודעתו הרוחנית [לעיל הערה 3], עמ' 88), והשוו לדבריו שלו בעמ' 244, הערה 129.

85 ראו עוד מ"ע, יתרו, עמ' קסג. כך גם לגבי המושג 'הנהגה'. בקבלת המאות הי"ח והי"ט, למשל בחוג רמח"ל או בחוג הגר"א, מונח זה נידון בהקשרים היסטוריוסופיים ולאומיים יותר. כאן, אף שכאמור לא נעדר הממד הלאומי, הדגש הוא אינדיבידואלי (עם זאת, ראו דיונים היסטוריוסופיים מרתקים במ"ע, דברים, עמ' רעד-רעה; השמטות [נצבים], עמ' שנו). על הזיקה בין צמצום ובין תשוקה ותענוג, ראו לעיל, סעיף ב, ובבראשית, עמ' טו.

86 והשוו פנחס, עמ' רמג: 'כי הדינים הם סוד הצמצום... ועיקר הכוונה מהבורא שמדד וצמצם זאת המדה שם, בכדי שעל ידי המקום הוא ששם צמצום היראה העליונה יוכל להגיע אל היראה מהבורא ב"ה בנקל'.

87 הדגש על אברהם קשור במהלך כולל, שבמידה רבה הוא כלל-חסידי, ולפיו האבות (בתור המרכבה, כדברי המדרש הידועים) הם הבסיס להנהגה המתמדת של העולם וממילא המודל עבור עבודת האל בכל דור.

את הממד האישי המובהק, אך מחזירה למוקד הדיון את הממד הנומיי-תורני.<sup>88</sup> עם זאת, כדאי להצליב אותה עם עדות אישית נדירה של רמ"נ: 'ואין חכם כבעל הנסיון, שכמה פעמים הרגשתי בעצמי שהיו לי יסורים גדולים, ופתאום כהרף עין באה תשועת ה', ואיני יודע אנה הם באים'.<sup>89</sup>

הבנה אינדיבידואלית זו מסתעפת לשורה של נושאים שבהמשך (סעיף ז) נגדיר כ'כלכליים': האידיאל הוא שהפעילות הכלכלית תיעשה באופן פסיבי, כאשר 'כל המלאכות נעשים מאליהם', מתוך ההבנה ש'ה' אתו בכל דבר ודבר שהוא עושה'.<sup>90</sup> כך גם לגבי הנסיעות לצורך פרנסה (ראו להלן, סעיף ז):

ומזה הטעם מנהג העולם שצריך כל אחד ליסע לפרקים למקום פלוני ופלוני למקום פלוני. כי הבורא נתן זה בלב האדם שיסע לשם כי הוא יודע ששם יש חלקי ניצוצות שלו השייכים לשורש נשמתו צריך הוא להעלותם...<sup>91</sup> והחכם עיניו בראשו הן במשא ומתן הן בשארי דברים, יכון לעשות נחת רוח לבורא ב"ה, ולהגדיל שמו הגדול שהיא שלם. כי זהו לשון משא ומתן, שנושא ומגביה הדבר מן השבירה ונותן אל הקדושה ואז כמו שניתוסף גבול הקדושה בעולם כך ניתוספו, אצלו [מן הסתם הכונה לשפע כלכלי].<sup>92</sup>

אף שניתן למצוא לפסקה זו מקבילות כלל-חסידיות שונות, חשוב לענייננו הקישור בין הערך התיאורגי של העיסוק במסחר, למטרה האינדיבידואלית של הנסיעות הנלוות לו, שהיא העלאת הניצוצות השייכות לשורש האינדיבידואלי של האדם.<sup>93</sup> לא רק תורת

ראו לעת עתה במובא אצל צרי, עמ' 228, הערה 32; מ"ע, דברים, רעג (שם ההיגד החזק כי האבות הם 'כללות העולם כולו עד סוף כל הדורות' נקשר להנהגה דורית). השוו לאמירה על הפעילות המתמדת של אברהם (בוודאי האב המרכזי עבור רמ"נ) בהעלאת נשמות נפולות (למען התענוג האלוהי), שם, וירא, עמ' מז (והשוו ויצא, עמ' פד; וישב, עמ' קז; ויקהל, עמ' קפה). השוו עוד לטענה כי 'יש לכל אחד ואחד מישראל בחינת משה והוא הדעת שלו... ענין בחינת משה הוא גנוז באדם הישראלי... כי באמת הוא נגנוז ונקבר בדעת של כל אחד ואחד מישראל' (תרומה, עמ' קסז).

88 אף שממד זה יחסית הובלט פחות אצל צרי, ראו דבריו בעמ' 246. השוו לשאלתו של רמ"נ, המעידה כאלף עדים: 'כי למה נברא האדם שיהא קטן עד י"ג שנה ואינו חייב במצוות' (מ"ע, בראשית, עמ' כב). לשאלת האנטינומיות אצל רמ"נ, ראו שגיב, השושלת (לעיל הערה 2), עמ' 413 ובמצוין שם.

89 שם, נשא, עמ' רכט.

90 שם, קדושים, עמ' רה; מובא אצל צרי, עמ' 277. השוו נצבים, עמ' שטז.

91 הלב תופס מקום מרכזי במחשבתו של רמ"נ (ראו במיוחד ואתחנן, עמ' רפא: 'והעיקר עם הלב'; שם, עמ' ש-שא: 'אנה עיקר העבודה הוא בלב שלם... כי אף שעובד את השם בדבור ובמחשבה, מכל מקום אם אין הוא בתנועת הלב... אזי האדם אינו דבוק באלוהיו'. וראו עוד יתרו, עמ' קסג, על הצורך בשמיעת הלב את התורה), כמו במחשבה החסידיית בכלל (ראו לעת עתה עמ' 228, הערה 32; מרגולין, הדת הפנימית [לעיל הערה 50], עמ' 49, 273-275, 358).

92 ישמח לב, ל ע"ב, במהדורת סלויטא, תקנ"ח; מובא אצל צרי, עמ' 280 (והשוו למובא בעמ' 281). ראו עוד מ"ע, ליקוטים, עמ' שסב.

93 רמ"נ מייחס רעיון זה לבשע"ט (מ"ע, ויקהל, עמ' קפו). כדאי לשים לב לתפקיד המרכזי של רעיון הרחבת גבול הקדושה בטקסט שלפנינו. השוו לדיון בהליכה בחסידות אצל וולפסון (במיוחד עמ' 225 על מ"ע): E. R. Wolfson, *Along the Path: Studies in Kabbalistic Myth, Symbolism and Hermeneutics*, Albany, 1995, pp. 89-109, 223-245.

הניצוצות אלא גם תורת הצמצום נתונה לחוק האינדיבידואליזם: כך, 'כמו שהוא בטובת הבורא ב"ה הכללית שהיא בריאת העולמות שהוצרך להיות מקודם צמצום מצד הגבורה והדין... כך הוא תמיד בהווה ובפרטות אפילו בכל אדם, כי קודם שחפץ השם יתברך להופיע עליו בחסדו הגדול ולהטיב לו צריך להיות מקודם צמצום ודין... כי בלעדי הדין והצמצום שבא לו מקודם לא היה יכול לקבל אור בהירות החסד שיבוא לו אח"כ מגודל הבהירות... ועל כן אמרו רז"ל [ברכות נד, א] חייב אדם לברך עלה רעה כשם שמברך על הטובה בשמחה... כי באמת הכל הוא טובה אפילו הרע ההוא גם כן לטובה יחשב'. וממילא נגזרת מכאן התבוננות אישית על מהלך החיים: 'החכם עיניו בראשו להבין ולהשכיל בדרכיו מזה'.<sup>94</sup> חשיבותו של טקסט זה גם ברלטיביזציה של הרע.<sup>95</sup> בדומה לכך, גם הרוע במובן הפסיכולוגי אינו אלא מבוא לטובה הגדולה (או לתענוג, כפי שכבר ראינו) שבהעלאת המידות. וכך פונה רמ"ג לקוראו בהבלטה:

והנה אודיעך דבר גדול... הלא תדע אם אירע באיזה זמן שמרגיש האדם בנפשו שנפל בזמן ההוא ברוע המדות ח"ו, וביחוד אם נפל ברוע האהבה ובפרט תאוות המשגל אפילו בהיתר, ידע נאמנה שרוצים להגביהו למעלה במדריגה עליונה עם המדות המוטבעין בקרבו ולפתוח לבבו לאהבתו יתברך... כן בכל אדם הוא, ועל ידי שנופל למקום האהבה הרעה... ומתחזק בהתעוררות אהבה רעה לנצח היצר הרע מלעשות רצונו למלאות תאוותו, ואוהב באותה התעוררות האהבה להבורא יתברך... ואף אם צריך לקיים העונה האמורה בתורה, לא יהא רק לאהבת הבורא יתברך כשאר כל המצוות ציצית ותפילין, שלא יהא חילוק ביניהם כלל... ואם יעשה כן אזי מתעלה בזה למדריגה גדולה, ומעלה בזה כל האהבות הנפולין שירד לשם להעלותן לראש הכל לעולם האהבה... כך הוא בכל אדם ובכל זמן.<sup>96</sup>

אפשר בהחלט לקרוא טקסט זה בהקשר של תפיסה סגפנית של המיניות.<sup>97</sup> ואולם, דומה כי הנקודה העיקרית כאן היא שכשם שהדינים הם מבוא לחסד, כך ההיתקלות של כל אדם ברוע המידות, ובראשן התאוה המינית, הינה מבוא והזדמנות לעלייה לראש

94 מ"ע, לך לך, עמ' לב-לג. לדוגמה להתבוננות זו באירועי החיים, ראו תולדות, עמ' עה.

95 לתורת הרע אצל רמ"ג ראו: M. Idel, *Il Male Primordiale Nella Qabbalah*, Milano, 2016, pp. 311-312.

96 מ"ע, לך לך, עמ' לז.

97 ראו שם, עמ' לט, להצדקת פרישת חכמי התלמוד מנשותיהם למשך שנים (עניין שכידוע נידון רבות במחקר בעשורים האחרונים), שמטרתה מוצגת כאן פחות כהתמסרות לתורה ויותר כשבירת 'התאוה ההיא' על ידי עסק התורה, שהופכת כאן למעין אמצעי (!) (וראו עוד שמייני, עמ' קצג). השוו לדברינו לעיל, סעיף א, על עבודה בגשמיות אצל רמ"ג. על מיניות ועל סגפנות אצל רמ"ג, ראו בדיון המאוון היטב של שגיב, *השושלת* (לעיל הערה 2), עמ' 257-258, 268-269, 320-323. מוטיב הסגפנות קשור למהלך רחב יותר (שלא נעסוק בו כאן מקוצר היריעה), והוא שבירה והמתה של הטבע העצמי של האדם, לטובת מידת השפלות. ראו למשל, מ"ע, חיי שרה, עמ' נג. על ענווה כתנאי לדבקות, ראו שם, עמ' נה. גם כאן יש הבלטה ואולי הקצנה של תמה כלל-חסידיית (שנידונה פחות מדי במחקר). על המתח בין סגפנות מינית להעלאת האהבה אצל רמ"ג, ראו ד' ביאל, *ארוס והיהודים* (תרגום: כ' גיא), תל אביב, תשנ"ה, עמ' 174-173 (וראו באופן רחב יותר בעמ' 175-184).

סולם המידות או לספירת החסד.<sup>98</sup> בהמשך הדברים רמ"נ מציג עבודה אישית זו כפתח להתבוננות מתמדת במציאות היומיומית, המביאה לידי טרנספורמציה של החישה: 'כי בכל מקום שיראה בעיניו ובאזניו ישמע אם עיניו בראשו ויראה שם שום מדה מהמדות עליונות הנפולים'.<sup>99</sup> כינוס דברים אלה של רמ"נ מעניק עומק ונפח לאמירתו הכללית ש'כל אדם הישראלי הוא תורה שלימה'.<sup>100</sup> עם זאת, המונח 'ישראלי' כאילו בא להזהיר אותנו מאוניברסליזציה של הדברים, הרווחת במיוחד במחקר החסידות בחו"ל (עד כדי השמטת נוכחות הממד הלאומי בתרגום טקסטים חסידיים וד"ל).

נסכם חלק זה של הדיון בעזרת טקסט שמבטא בצורה צלולה ביותר את האינדיבידואליזציה של התורה: 'שהתורה היא מורה דרך, וצריך כל אחד בעת לימודו לשמוע בקול מורה דרך שבה להורות לו איך יתנהג בתורתו ועבודתו, וזה נקרא תורתו על שמו של אדם בפרטות לכל אחד ואחד'.<sup>101</sup> אם נתור אחר ספר חסידי אחד, המבטא בצורה חדה וברורה וחוזרת את העיקרון הזה, הריהו מי השילוח לר' יוסף מרדכי ליינר מאיבזיצ'ה (ובעקבותיו ממשיכי דרכו בשושלת ראדזין). איני טוען כאן להשפעה היסטורית ישירה, אולם דומה כי הקבלה זו מצביעה על מהלך רחב יותר בעולם החסידי, שראוי להוסיף ולעייין במופעים אחרים שלו.

## 1. התשובה

כבר שגיב עמד על מרכזיותה של התשובה בכתבי חסידות טשרנוביל. לאמיתו של דבר, זהו מהלך כלל-חסידי, הבא לידי ביטוי בחיבורים שהוקדשו לנושא (אגרת התשובה של רש"ז מלאדי, שערי תשובה של בנו, ר' דב בער, ועוד).<sup>102</sup> אף שצרי לא הקדיש עיון נפרד לסוגיה זו, הרי שמטבע הדברים נדרש אליה אגב אורחא. הוא דן בטקסט המתנה את הגאולה בתשובה (ומכריע בכך במחלוקת הידועה), כפי שהוא כותב בפזורה במקום אחר. גם כאן, ראוי לצטט את הטקסט באופן מלא יותר:

וכן בכל דור [כמו עם אברהם] הענין הוא בכל הצדיקים עם בני דורם, וכל זה

- 98 'כללו כל המידות הרעות בערלת הברית, עד שכל תאותו אינו כמעט כי אם בפגם הברית... עד שכמעט שאינו עושה שום עובדא ואינו עובד כי אם לתאוה היא בכל עניניו' (שם, לך לך, עמ' לח). ההקבלה לשיטתו הידועה של יוגמונד פרויד ברורה. יש להדגיש כי לא מדובר כאן בעיקרון הכללי של העלאת המידות, אלא במיקוד ספציפי (שיש לו מקבילות כלל-חסידיות ואכמ"ל) בעלייה אל ספירת החסד ובנלווה לשינוי ההתבוננות במציאות. מבחינה מתודית, חשוב לשים לב לא רק לאופן שבו דברי רמ"נ מהדהדים תמות חסידיות כוללות, אלא (בעקבות צרי) לתור אחר שיבוצים ממוקדים בהקשרים מגוונים. שם, עמ' מ. השוו לזירא, עמ' נ; ויצא, עמ' צד-צה (עם דגש על עבודת הדעת בכל יום, המזוהה עם בחינה של גילוי אליהו, והשוו למקץ, דרוש לחנוכה, עמ' קיג, על עבודה של 'אותה שנה'); וכן לשמות, עמ' קכו, שם הבעש"ט מצוין בתור דוגמה לטרנספורמציה רדיקלית של החישה.
- 99 שם, בשלח, עמ' קמו. השוו שם, עמ' קמו, על כך שכל אדם מיישראל הוא ניצוץ מאינסוף.
- 100 שם, יתרו, עמ' קנט. אף שיייתכן שברקע הדברים עומדת שיטתו הידועה של המגיד להפנות מרכיבים בתורתו אל כל אחד משומעיו באופן אינדיבידואלי, הרי שכאן לא מדובר בתורת המורה האנושי אלא בתורתו של האל.
- 102 לאמיתו של דבר יש כאן הקשר מרכזי אירופי ומזרח אירופי רחב יותר: ראו למשל י' אלבוים, תשובת הלב וקבלת היסורים: עיונים בשיטות התשובה של חכמי אשכנז ופולין 1348-1648, ירושלים, 1993.

עלי ידי שמשעבדים אותו לתורה שנקרא בינה, ועל ידי ההמתקה שנמתקין כל הדינים ומתבררים ומתלבנים כל המדות, נופל הרע למטה ונעשה ביטול הקליפות, ושלות אומות העולם האחוזים בקליפות ההם מתבטל.

כי באמת אם היו עושים כן בכללות, כבר היה ביטול הגלות המר הזה והארוך, שהוא על ידי הדינים הכללים, ולא היה מקום אחיזה לשלות העמים להיות מושלים עלינו... והיה ביטול הקליפות לגמרי באין אחיזה במדות הקדושות, והיינו זוכים כבר לביאת המשיח... אך בעוונותינו הרבים עבור שאין עובדים כן בשכל זה בכלליות, כי אם מעט מזעיר שם וזעיר שם בני עלייה המה מועטים, ואדרבא שרוב מעשה העולם מקולקלין, שרוב עסק תורתם הוא במדות רעות ופניות וגדלות כנוודע... שעל ידי זה אדרבה לא די שאין מתקנין את רוע המדות... אלא שמוסיפים והולכין בכל דור ודור וממשיכים על עצמן את הדינים ח"ו, ונותנים כח לקליפות, שעבור זה מתחזק ומתגדל שלות העמים ומתמעט כבודם של ישראל ונשמך הגלות המר, עבור הדינים החדשים וגם ישנים...

ואפשר שזהו כוונת הנביא ע"ה באמרו [דברי הימים ב טו, 3] 'הנה ימים רבים לישראל ללא תורה וללא אלוהי אמת'... כי מה שימים רבים לישראל באורך הגלות... הוא על ידי שאין משעבדין את הדינים לתורה כאמור בתיקון כל המדות, וזהו 'ללא תורה'... ועל ידי זה נמשך הגלות המר וצועקין תמיד להשם יתברך ואין נענין, אף שכבר הבטחינו כמה וכמה פעמים לרחם עלינו בקול צעקתינו... וכביכול אינו מאמת דבריו לקיים הבטחתו לגאלינו, אך הוא מפני שבלעדי התיקון אי אפשר להיות הגאולה, כי אם על ידי התיקון הנ"ל להיות כל ישראל משעבדין את רוע המדות, וכל הדינים להתורה למדת הבינה, ולא שעל ידי התורה יוסיפו עוד להמשיך על עצמן ח"ו דינים ואריכות הגלות... ודבר זה גורם 'ללא אלקי אמת' ח"ו... אך אם היה להם אמונה ודעת זה להיות עושים כן, בוודאי היה ביטול הקליפות, וכל מסך המבדיל בינינו לבין אבינו שבשמים.<sup>103</sup>

צרי ניתח את הדברים על פי דרכו בכיוון של שינוי המודעות: לדידו, הסרת המסך תלויה בפעולה מודעת של 'ההעלאה הקבלית'. על פי חלקו הראשון של הדרוש, צרי מפרש העלאה זו על פי התמה הכלל-חסידית של העלאת המחשבות הזרות, שהיא מעין רובד אזוטרי בטקסט שלנו. לפי קריאתנו החלופית, הבינה מחליפה כאן את הדעת בתור הבחינה הזוהרית, שיש בכוחה להעלות את המידות המסתעפות ממנה, ובכך גם תתבטלנה הקליפות הנאחזות במידות הללו. יתר על כן, המתקת הדינים בשורשם

103 מ"ע, דברים, עמ' רע-רעא (והשוו ויצא, עמ' צא). נדון אצל צרי, עמ' 234-236. לדיון נוסף, אגב עיון בהבדלים בין שיטת רמ"ז לזו של מורו המגיד, ראו בעמ' 249-250. על היעדר אמונה ודעת (שהן לעתים קרובות מונחים חופפים במ"ע), ראו לעיל, סעיף ג. על אמונה בחסידות, ראו ר' מרגולין, 'למהות האמונה בחסידות: מבט היסטורי-רעיוני', על האמונה, בעריכת מ' הלברטל, ד' קרצוויל וא' שניא, תל אביב, 2005, עמ' 328-364; הנ"ל, "אמונה היא דבקות": המהפכה בתפישת האמונה של הבעש"ט, הבעל שם טוב: האישי שבא מן העיר, בעריכת ר' הורן, תל אביב, 2017, עמ' 58-93.

בבניה מסירה את המסך בין העם לאלוהיו, הפעם לא בהקשר של תפילה אלא בהקשר של פרשנות התורה: 'אחר שמביא את עצמו למידת בינה... ורואה להבין בבינה, על ידי זה מסלק ומכרית הקליפות ההוא, ונתגלה אליו האמת, שבאמת המכסה ההוא הוא הדינים שלו שגום להיות מכסה ומבדיל בינו ובין האמת, וכשבא להתבונן ויאחו את עצמו במידת בינה, על ידי זה מביא את הדינים האלו וממתיקן בשרשן'.<sup>104</sup>

אף שזו מידת צדיקי הדור (ואכן מובלט גם המוטיב הדורי), הרי שכלל הציבור מטה את התורה דווקא אל עבר מידות רעות. כפי שמרחיב רמ"ן לקראת סוף הדרוש: 'כי יש כמה וכמה הלומדים בביאורי התורה ומונין את עצמן באונאה יתירה, שמדמים בנפשם שהן משיגים הביאור על הצד היותר טוב, ובאמת אין עדיין שום התחלה להיות משיגים ורואים בחינת הפנים ממש של התורה, וכל זה עבור הדינין שלהן והחיצוניות שנעשו מסך מבדיל נגד הפנים של התורה'.<sup>105</sup> משום כך, התארכות הגלות ('ימים רבים לישראל') היא תוצאה של סילוף התורה ('ללא תורה') ומביאה להפרת הבטחת האל, 'ללא אלוהי אמת' כביכול. במילים אחרות, הקישור הקבלי בין הבינה לתשובה, לצד הטענה שגאולה תלויה בתשובה, מוסבים לכיוון פסיכו-תיאורגי, של התניית הגאולה בתיקון המידות והעלאתן לבינה.<sup>106</sup> חובה לציין כי הפסוק 'מים רבים לישראל ללא אלהי אמת' והסבתו לביקורת על מצבו של העולם היהודי בהווה רווחים, כידוע, בשבתאות.<sup>107</sup>

אף שהטקסט שניתחנו כאן קושר את התשובה בצדיקים, עקרון האינדיבידואליזם מרחיב אל המיקום הצפוי שלה, דהיינו הרשעים. 'הנה נודע שהתורה הקדושה צריך להיות בכל אדם ובכל זמן כי היא נצחית. אך האמת הוא שהבורא ב"ה נמצא בכל אחד מישראל, ואפילו ברשע היותר גדול ובבעל עבירה היותר גדול ח"ו, והראיה שלכל רשע באים לו הרהורי תשובה בכל יום, וזהו מתראה אליו השם יתברך'.<sup>108</sup> במילים אחרות, הרהורי התשובה של הרשע הם סימן להימצאותו של האל בכל אדם והיראותו אל כל אדם בכל מצב. טענה זו מורחבת ומחודדת במקום אחר, שם רמ"ן קושר בין אפשרות התשובה לצמצום: 'כי השם יתברך ב"ה מלמד את כל בני האדם איך לשוב, ומצמצם את עצמו אפילו במדרגות תחתונים... כי בכל מקום התפשטות מלכותו אפילו בקליפות... שניתנה התורה לישראל על מנת שימליכוהו עליהם בכל מקום שהם.... אפילו אם נודמן לאדם שנפל ח"ו למקום הקליפות גם משם יקום ויאחו צדיק דרכו [ע"פ איוב יז, הממד האיחודי של טענה זו מופיע בדיון מקביל: 'על ידי ששב להתורה שורש אחיות נשמתו, בא למדריגה עד שנקרא ה' אלקיו ממש, שנעשה אלוה שלו שמתצמצם

104 מ"ע, שם, עמ' רעב.

105 שם, שם, עמ' רעג. טקסט זה מחליש מעט את קריאתו של אידל את תפיסת המשיחיות של רמ"ן. לביקורתו של רמ"ן על ציבור הלומדים, ראו עמ' 233, וכן במ"ע, שמות, עמ' קכג; יתרו, עמ' קנח; דברים, עמ' רסט; ואתחנן, עמ' רצד; האזינו, עמ' שכג (וראו עוד להלן, סעיף ח).

106 על התשובה כהמתקת הדינים (והכללת השמאל בימין הגלוית לכך), ראו שם, תולדות, עמ' עט. וראו שם, עמ' פ, על התענוג של האל מהתקרבות הרחוקים, אמירה המזכירה אף היא את תורתו של ר' נחמן מברסלב.

107 איני בא להכריע כאן בדבר השפעה היסטורית, אלא להפנות תשומת לב לדמיון הגותי ואף פרשני.

108 מ"ע, וירא, עמ' מד.

109 שם, עמ' מט. המשך הדברים מוסב על נפילת הצדיק, המעלה את הרשעים מבין הקליפות. בהשטמות (פקודי), עמ' שלט, רמ"ן יוצר זיקה בין התשובה לחזרה מן הגלות האישית של האדם.



בתוכו... שעל ידי גודל מעלת התשובה יגיע למדריגה שיהא בחינת כסא הכבוד ומשכן להבורא ב"ה, שהוא יתברך ומידותיו העליונים ישרו בתוכו ממש'.<sup>110</sup> לבסוף, תשובת החוטא מאפשרת לו להגיע לדרגת תענוג גבוהה מזו של הצדיק; 'ומי שהיה רשע ואחר כך שב אל ה' ועזב תענוגיו והבליו ומתענג על ה', הוא עובד בתענוג וחשק גדול יותר מן הצדיק, כי הוא מבין התענוג יותר, מפני שהיה בחושך ואחר כך הכיר האור ומתענג מאד, ועיקר העבודה הוא בתענוג'.<sup>111</sup>

## ז. הכלכלה

מן המפורסמות היא (עוד מראשית חקר החסידות) שהכלכלה מילאה תפקיד חשוב במעש ובהגות בעולם החסידי.<sup>112</sup> ואכן, צרי הקדיש לנושא זה תת-ת סעיף (במסגרת דיון ב'צרות, פרנסה וגאולה'), משום שלדבריו, 'מחלות הן הדאגות האישיות היחידות הגוברות על דאגת הפרנסה'.<sup>113</sup> נצטט כדרכנו ביתר הרחבה (אף יותר מהרגיל, שכן מדובר כאן בדרוש ארוך במיוחד) מטקסט מרכזי שניתח צרי שם, העוסק בהנגדה בין הדעת לבין הרדיפה אחר הפרנסה:

והנה שורש כל חמדת העולם הזה ושורש כל התענוגים והנהגות העולם, הוא על ידי כסף וזהב, שבאמצעותן יוכל ליקח כל תאות העולם הזה ותענוגיו, ושרשן למעלה הוא מעולם האהבה ועולם היראה, כסף מעולם האהבה... וזהב שרשו מעולם היראה... ונמצא הואיל ושרשן הוא למעלה כנ"ל... שהוא למען יהיו אמצעים לבא על ידם ליראה עליונה ולאהבה העליונה.

כי באמת כל חמדת האדם בעולם הזה הוא לאסוף הכסף והזהב, ועל ידי אותה החמדה שיום ולילה לא ישבות מלרדוף אחר פרנסתו ואסיפת הממון, על ידי זה הוא סיבה שנופל במצודת היצר הרע ונפסק והולך מבורא ב"ה, שהוא מצודה פרוסה על כל החיים [אבות ג, טז], כי אף החיות ועופות נלכדים במצודתם עבור רדיפתם אחר פרנסתם, וכמו כן ברוב בני העולם, כי על ידי זה בא בגבול חבירו להונות אותו או לגזולו או כיוצא בזה, ואינו מאמין כי אין אדם נוגע במוכן לחבירו (יומא לח ע"ב), מפני שכל אחד שרשו בהתורה באחד מאותיותיה, שכל

110 שם, מטות, עמ' רס.

111 שם, השמטות (ניצבים), עמ' שנט.

112 ראו במיוחד במחקרה המקיף של ח' פדיה, 'להתפתחותו של הדגם החברתי-דתי-כלכלי בחסידות: הפדיון, החבורה והעלייה לרגל', דת וכלכלה: יחסי גומלין, בעריכת מ' בן-ששון, ירושלים, תשנ"ה, עמ' 311-373; והשוו: ד' אסף, דרך המלכות: ר' ישראל מרוזין ומקומו בתולדות החסידות, ירושלים, 2001, במיוחד עמ' 310-320.

113 עמ' 259 (וראו עוד קויפמן, בכל דרכיך דעהו [לעיל הערה 29], עמ' 229-230, 352-353, 493; שגיב, השושלת [לעיל הערה 2], עמ' 216-218). לרפואה בחסידות כבר הוקדשו לא מעט דיונים ונמנה כאן רק את אידל, החסידות (לעיל הערה 8), במיוחד בעמ' 139-140, 145-149, A. Brill, 'The Spiritual World of a Master of Awe: Divine Vitality, Theosis and Healing in Degel Mahaneh Ephraim', JSQ 8 (2001), pp. 27-65. ראו עוד מ"ע, דברים, עמ' רסו.

אות ואות יהיה נפרד מחבירו בלי נגיעה אות באות [כנדרש בהלכות כתיבת ספר תורה]... והנה בודאי אם היה מאמין בזה שעיקר הכסף והזהב הוא למען לבוא על ידם לאהבתו וליראתו יתברך... לקרב זאת האהבה והיראה שהם לבושים לצמצום האהבה והיראה העליונה... והלבושים הם כסף וזהב שעל ידם הוא כל הנהגות בני העולם... כמו כן עיקר הנהגות העולמות הן על ידי האהבה והיראה...

ואם היה באדם דעת ואמונה זאת, אזי לא היה רודף אחר פרנסתו יומם ולילה... כי באמת שורש נשמות ישראל הוא במעלה יותר גבוה מכל עולם הזה ומלואו. וטבע של כל דבר להיות נמשך ומתאוה להתכלל במה שלמעלה ממדריגתו, ובפרט האדם הישראלי שהכל לא נברא אלא בעבורו... שהוא והתורה הן אחדות אחד עמו יתברך, אך מה שהעולם רודפים אחר פרנסתם הוא מפני שהן מופסקין משרשם ומן התורה... ולא די שאין מעוררין את עצמם בכל החמדות ותענוגי העולם הזה שהוא על ידי כסף וזהב לקרב המדות הנפולים המצומצמים שם, כי אם אדרבא מפילים כביכול עוד למטה עבור שאין מתנהגים על פי התורה, ונמצא שהכסף והזהב הוא במעלה יתירה מהם, כי בהן יש בודאי צמצום המדות הקדושים... ועל כן האדם רודף אחר מדריגה של מעלה ממנו...<sup>114</sup>

צרי מזהה נכונה את המוטיבים של התאוה וההעלאה, אך לא מתעכב בדבר, בדרכו אל המהלך שתכף נתאר (הקשור בטיעון הכולל שלו על משנת רמ"נ). לפי קריאתנו המורחבת, הטקסט עוסק בהעלאת התשוקה.<sup>115</sup> הרדיפה אחר הפרנסה היא ביטוי לכוחה הקוסמי (שבו שותף גם עולם החי) של התשוקה. תשוקה זו אינה אלא הלבשה וצמצום של מידותיו של האל, הכרוכות בהנהגה האלוהית (שכבר ראינו שמקבלת אצל רמ"נ גוון פסיכולוגי-רגשי).<sup>116</sup> שורש גבוה זה מסביר את האוניברסליות של הרדיפה אחר הכסף, את הרווח התיאורגי העצום שבהעלאת התשוקה למקורה ומעבר לה ואת ההפסד הכרוך בכישלון במשימה נשגבה זו. השורש האונטי הגבוה של הקולקטיב היהודי (שנתבאר לעיל, סעיף ג) הוא שמאפשר את העלאת התשוקה הקוסמית אל מעבר לגבולות העולם והנהגתו. ואולם, יש כאן גם ממד מובהק של אינדיבידואליזם (ראו סעיף ה), ועל כך בהמשך הטקסט:

כי באמת קודם יצירת הולד [ע"פ נדה טז ע"ב]... כל עניניו וכל מה שצריך להנהגותיו בזה העולם השפל, הן להיות עני או עשיר כפי שגזרה חכמתו יתברך שכן צריך לו להיות הנהגתו בעולם, הכל נגזר עליו, כי עניניו וכל מה

114 שם, ואתחנן, עמ' רעט-רפ; נדון אצל צרי, עמ' 248-249.

115 ישנו מקום להשוואה הזירה (ומכבדת הקשר) של הדברים לשיח התיאורטי העכשווי על תשוקה וכלכלה. ראו למשל: N. Yuran, *What Money wants: An Economy of Desire*, Stanford, 2014.

116 מוטיב הצמצום באותיות המופיע כאן יידון בסעיף הבא. שימוש רדיקלי יותר במונח 'תשוקה' מופיע בדיון בתשוקת האל אל עם ישראל, כאשר 'שני תשוקות', של העם ושל האל יוצרות דבר שלם, ו'כביכול הבורא ב"ה' בלעדינו אינו נקרא שלם' (ראו מ"ע, נח, עמ' כד). והשוו לירא, עמ' מו: 'אינו נקרא מצוה רק על ידי התשוקה והדביקות חלק אלוהי השוכן בתוכו אל השורש ב"ה'. עוד על תפקידה הקוסמי של התשוקה, ראו חיי שרה, עמ' נז.

שצריך לו כגון כלי תשמישו ומלבושיו וממונו הכל הוא עצמיות נפשו וקומה שלו כנודע, וכל מה שנגזר עליו מן הדברים הצריכים לו וכל צרכי פרנסתו עליו אין להוסיף, וממנו אין לגרוע, שאין יכולת ביד שום אדם לגרוע ממנו, כי אם שהוא עצמו יקלקל לעצמו אם יהא נפסק ממנו יתברך, כי על ידי שהוא נפסק משרשו מסתלק מהשגחתו של הבורא ב"ה, אבל באמת אם היה עושה כנ"ל, היה פרנסתו השייכת לו היתה רודפת אחריו להתכלל בו, בכדי שיהא לה עלייה לשרשה העליון שמשם לוקחה.

וכן הענין בכל הדברים שבעולם, כגון עסק התורה והתפילה... שעל ידם נעשה תקון גדול בכל העולמות, ובני אדם מזלזלים בהם, שבעמדו להתפלל שאז היה עת לעשות תיקון גדול, ואדרבא נהפוך הוא שכל מחשבותיו של כל עסקיו במה שהוא עוסק בו כולם באים ומבלבלים אותו... והיאך יקובל תפלתו ויעשה תיקון למעלה השייך לשורש נשמתו, או איך יהא עלייה לניצוצות הקדושים ואותיות הנפולים... [ו]כן הוא בכל הדברים, שיש שני דרכים, או שעל ידי זה יתקן ויגביה את עצמו עם כל הדברים השייכים לשורש נשמתו, או שיעשה המעשה ההוא עצמו ויקלקל עוד.<sup>117</sup>

כדרכו, צרי זיהה היטב כי התפיסה הדטרמיניסטית לכאורה ממותנת מאוד בדברים, המוסבים דווקא לכיוון של בחירה, הקשורה בתורה אל משימת התיקון. על פי העיון שלעיל, יש לחדד את הדברים באופן הבא: אם האדם אינו מזהה את המקור ואת הפוטנציאל של התשוקה הכלכלית, הניתוק מהשורש מוריד אותו מתחת לכסף ולזהב, בשל מקורם הגבוה, וממילא פוגע בפרנסתו. אך מיצוי פוטנציאל זה מעלה את האדם מעל לממון, שכן תשוקת הממון להתעלות הייתה 'ממגנט' אותו אל האדם בעל היכולת התיאורגית. לכן, רמ"ג מכליל מעניין הפרנסה אל כלל המהלך התיאורגי של העלאת ניצוצות ואותיות, כאשר הדגש בכל עת הוא על התיקון המיוחד לשורש האישי של האדם.<sup>118</sup> יתר על כן, במקום אחר הוא קובע כי 'כמעט כל המצוות תלוין בממון'.<sup>119</sup> הטקסט שלנו עסק במעלת עם ישראל ובכוחו להתעלות מעל לעולם ולהנהגתו השגורה. ואולם, בהמשך הדרוש מייחד רמ"ג את דבריו לצדיקים.

עוד יש להוסיף, כי המוטיב הכלכלי קשור באופן הדוק לזה הדורי: 'כי חמדת הממון הוא בדורות הללו עיקר סבת כל תאוות שבעולם, כי על ידי הממון יכול לקנות כל התאוות'. בהיעדר טרנספורמציה של התאוה על ידי הדבקות בתורה, היא משליכה על מידות נוספות: 'ועל ידי שמתאוה לריבוי הממון אינו מרחם על זולתו לעשות צדקה

117 שם, ואתחנן, עמ' רפ-רפא. השוו לדיון מקביל ב'משא ומתן וריוח השכר' ובנסיעות, בתור חלק מתהליך העלאת האותיות הנפולות, דהיינו הניצוצות, מכוח התענוג והחשק המגולמים בהם, במטות, עמ' רנ.

118 ממילא מגויס כאן מהלך כלל-חסידי ('כנודע', וראו בדברי צרי, עמ' 87, על שיטת המגיד) של שייכות חפציו של האדם לשורש נשמתו. גם כאן הדברים מפותחים במיוחד בחסידות איזביצ'ה-ראדזין (במיוחד בכתבי ר' צדוק הכהן מלובלין. ראו למשל בספרו צדקת הצדיק, ירושלים, תשס"ב, פסקאות צ, קס, קצו, וראו במיוחד בסעיף רמט, על ממון ותשוקה).

119 מ"ע, מטות, עמ' רנו. על כן, 'גם שם בעסק המשא ומתן הוא עבודה תמה למי שיש לו לב לדעת' (פרשת ראה, עמ' שז).

כראוי לו.<sup>120</sup> לשם השלמת התמונה, חובה לציין את הקשר ההדוק (והשגרתי יותר) בין העיסוק בשאלת הפרנסה למידת הביטחון (שבאופן יחסי אינה נושא מרכזי בכתביתו של רמ"נ): 'שפעת הפרנסה הוא לפי גודל הבטחון בו יתברך והפשטת בטחונו מסיבות חיצוניות, ששם הוא התלבשות שפע פרנסתו, דרך משל אם הוא עוסק במשא ומתן עם כמה עסקים שונים, וכל פעם משים בטחונו על העסק ההוא החיצוני, שהוא רק לבוש לשפע העליון... והוא מחמת שאין לו דעת אינו בטוח רק על הסיבה, אזי מביא ההשפעה לבחינת צמצום, שמצמצם השפע בהסיבה במחשבתו שחושב שהוא עיקר'.<sup>121</sup> קל לזהות כאן את הזיקה לתמה של הדעת ולזו של הצמצום, שעליה נרחיב עתה.

#### ח. הצמצום באותיות

כעת נפנה לתמה מרכזית שלא זכתה להבלטה של ממש אצל צרי (או אצל קודמיו), תוך שימת דגש על הקשרים בינה לנושאים שכבר נידונו. ידוע הדגש הרב בעולם החסידי על השפה בכלל ועל האותיות בפרט.<sup>122</sup> שגיב עמד בקצרה על מוטיב הצמצום באותיות אצל רמ"נ (החוזר לשיטת רבו המגיד).<sup>123</sup> ואולם, במ"ע דומה שהשפה נתפסת כמעין אילוץ ושהוא קרוב לתפיסה רמב"מית של עליונות המחשבה על פני הדיבור.<sup>124</sup> גם כאן, ההתבוננות במעשה אבות היא מפתח עבורו: 'והנה בשביל אברהם אבינו ע"ה לא היה צריך מחשבות הבורא להתגלות ולבוא אל הדיבור, כי היה משיג מחשבת הבורא ב"ה... אך השם יתברך היה חפץ שיצא מלכות בית דוד רגל רביעי מהמרכבה, לכן הוצרך להתגלות ולבוא אל הדיבור'.<sup>125</sup> בהמשך מדגיש רמ"נ כי אותיות התורה או

120 שם, מטות, עמ' רנט. וראו שם על עצת התורה 'בכל זמן ובכל אדם'. כאן כדאי להזכיר היגד מעין-מאגי: 'כי באמת מי שיש לו חוש הריח הרוחני ועיני שכל לו ולא עיני בשר, יראה ויסתכל בהמעות של אותן שאין נותנין צדקה כראוי, מסריח ממש כדבר שלא נמלח' (שם, שם, עמ' רסא).

121 שם, ואתחנן, עמ' שג-שד. יש כאן השפעה עקיפה מאוד של ספר חובת הלבבות.

122 ראו למשל אידל, החסידות (לעיל הערה 8), עמ' 295-296, 300-315, בהשוואה לש"ץ אופנהיימר, החסידות כמיסטיקה (לעיל הערה 32), עמ' 121-128 ולאחרונה מייז: A. Mayse, *Beyond the Letters: The Question of Language in the Teachings of Rabbi Dov Baer of Mezritch*, Ph. D dissertation, Harvard, 2015 (על רמ"נ, ראו בעמ' 107, הערה 384). תפיסת האותיות אצל רמ"נ נידונה מעט אצל אידל, ראו בספרו החסידות, עמ' 277, הערה 30; וכן: M. Idel, *Old Worlds, New Mirrors: On Jewish Mysticism and Twentieth-Century Thought*, Philadelphia, 2010, p. 235. בכל דרכיך דעהו (לעיל הערה 29), עמ' 485-487.

123 שגיב, השושלת (לעיל הערה 2), עמ' 258-261. הבחנותיו של שגיב בדבר היחס בין דיבור להתבוננות הן חשובות, אך אינן ממצות את המוטיב הטרגיס-לשוני אצל רמ"נ, כפי שהוא מוצג כאן. יש להוסיף שהדיונים של אידל במשיחיות אצל רמ"נ (שצוינו לעיל, סעיף ג) כוללים הערות חשובות מאוד על תפיסת השפה שלו ובכלל זה על היחס בין דיבור למחשבה, שיידון עתה.

124 תפיסה זו מצויה גם אצל תלמיד בכיר יותר של המגיד ממזריץ', ר' מנחם מנדל מוויטבסק, ואין להרחיב בכך כאן. השוו לעת עתה לזיהוי המשיח עם המחשבה במ"ע, כי תשא, עמ' קעד. ראו גם צו, עמ' קצב, על עלייה 'למעלה מהאותיות' (תוך ביקורת על למדנים הנשארים ברובד של האותיות). על הערכתו הרבה של רמ"נ למורה נבוכים תעיד הגדרתו בתור 'תורת משה' (קדושים, עמ' רג). וכאן יש לתקן את הנכתב אצל שגיב, עולמו הרוחני (לעיל הערה 3), עמ' 34. השוו למרגולין, הדת הפנימית (לעיל הערה 50), עמ' 218 (והדיון כאן מחזק את טענתו הכוללת בדבר מגמות של הפנמה בחסידות המוקדמת).

125 השוו מ"ע, במדבר, עמ' רכה.

עולם הדיבור הם ההתלבשות של האל בכל דבר. מנגד, נגזרת מכאן אפשרות לחוויה יומיומית ומתמדת של מגע עם התורה: 'כל מה שאתה מדבר תאמין שאתה מדבר עם התורה, שדבורה הוא עולם הדבור כ"ב אותיות... וכשמדבר בהנהגת העולם אל יחוש... רק שיאמין זה'.<sup>126</sup> יתר על כן (בהמשך לשיטת רבו המגיד), הצמצום נעשה באמצעות אותיות התורה: 'אך מהות הצמצום הוא התורה, שצמצם שכינתו באותיות התורה ועל ידם נבראו העולמות'.<sup>127</sup> מכאן גם הפוטנציאל המאגי של התורה, שכן מי שנקשר ל'חיות התורה עם אור אין סוף ב"ה המצומצם בתורה' שוב 'לא יצטרך לרופא הגשמי, ויכול להיות שיבא לו הרפואה ברגע'.<sup>128</sup> גם כאן יש יותר מהד למהלך כלל-חסידי (שניתן לאתרו במיוחד בגישתו הידועה של ר' נחמן מברסלב). בדומה ובסמוך, שוב בהקשרן של אותיות התורה, 'דבור הוא לשון הנהגה... ומי שזוכה לדבור הקדוש שיהא דבורו זך וקדוש, יכול להמשיך שפע חיות לו ולכל העולמות'.<sup>129</sup>

חשוב להבליט את האופי הנומי של הדברים (העולה גם מדרשות סמוכות): בניגוד לאופן שבו תפיסת השפה החסידיית עלולה להיות מוצגת, ההקשר אצל רמ"ל הוא כמעט תמיד זה של התורה: האותיות הן אותיותיה של התורה דייקא.<sup>130</sup> גם כאשר (בהמשך לעיסוק שעמדנו עליו בסעיף הקודם) רמ"ל מעמיד את הדיבור ביסוד החיים הכלכליים ('כל בחינת והנהגת העולם בכל עניניו הכל הוא על ידי הדבור, כגון משא ומתן, שהוא הדבור שבו נבראו כל הנבראים'), הרי הוא מדגיש כי 'הוא בחינת ה'ה' מוצאות [של הפה], שהוא התורה... שהוא מוצא פי ה'... שאור אין סוף ב"ה הוא מושפע בהאותיות, ובכל מה שנברא מן האותיות... כי אורייתא וקב"ה חד [ע"פ זוהר ח"ג עג ע"א]. ממילא האדם הישראלי צריך להאמין כי 'זה הדבור שנקבע בפיו אינו רק בחינת נתינת התורה'. הדברים נלווים גם למודל פסיכי שבו 'מצד עצמו הוא כאלם, והוא יתברך כביכול המדבר דבורים אלו בתורה ובתפילה'.<sup>131</sup>

מוטיב האותיות הולך ומתפתח לאורך מ"ע במעין מגבשים רעיוניים (המצויים לעתים קרובות בפרשה אחת), כאשר נשורות בו כמה מן התמות שנידונו לעיל.<sup>132</sup> כך, 'כל כחינו שיש לנו כח בזמן הגלות לעלות למקום הרמה הוא על ידי כ"ב אותיות התורה שנקבע בפינו, כי השתוקקות שאנו משתוקקין להאותיות על ידם אנו עולים'. במילים אחרות, התשוקה, שבעניינה הרחבנו לעיל, היא אל האותיות. ובדומה ובסמוך: 'סוד מקור התורה ומעין החכמה שמשם נמשכה אצלינו בהתגלות הדבור, הוא במקור עולם המחשבה שהוא עולם החכמה והבינה... והמשכת ההתגלות בכדי שיתגלה סתימת התורה... לבחינת התגלות הדיבור, הוא על ידי הדעת שהוא סוד המשכה מעולם המחשבה לעולם הדבור... שבאמצעות הדעת נתאחד בחינת התגלות התורה שבבחינת

126 שם, לך לך, עמ' מא.

127 השוו שם, תולדות, עמ' סז: 'הצמצום שעל ידו נעשה קיום לתורה'. השוו תצוה, עמ' קע.

128 שם, חיי שרה, עמ' נד-נה (השוו יתרו, עמ' קנג; נשא, עמ' רכט).

129 שם, חיי שרה, עמ' נח-נט.

130 ליוצא מן הכלל בולט ראו בליקוטים (שכאמור לא ברור עניינם), עמ' שסא, על כך ש'כל מה שיש בעולם הכל הוא מאותיות, כי אי אפשר לעשות שום דבר בלתי אותיות, והכל בנוי מאותיות', כל זאת ללא אוכזרה של התורה (השוו לעמ' שפז).

131 שם, מטות, עמ' רנב-רנג. השוו לואתחנן, עמ' רפו.

132 כך, למשל, 'הצדיקים עובדים את השם על ידי האותיות שבשמים' (שם, ויקהל, עמ' קפד).

הדבור להמקור של מעין החכמה שבסתימות'<sup>133</sup>. לשון אחר, כוחה המאחד של הדעת מאפשר את החיבור בין העולם הסתום של החוכמה והבינה אל עולם הדיבור 'אצלנו'<sup>134</sup>. כך גם לגבי המתקת הדינים כחלק מן העבודה האישית:

כנודע שאם באו עליו דינים הם אותיות נפולין, שלכך מספרים ועוסקים בעניני המאורע שבא עליו באותיות... ועל כן באחזו באותיות התורה באהבה ויראה שהם בבחינת דעת [היינו התכללות החסדים והגבורות בספירה זו], נמשך על ידי זה עם האותיות שבתורה למעלה למקור התורה, ויש עלייה גם כן לאותיות הנפולין של מקום הדיני שנכללו בהטוב בשרשן [שוב, על ידי התכללות החסד בגבורה], כנודע שכל התפעלות היורד הן לטוב הן למוטב הכל הוא על ידי צירופי אותיות... ונהפכין גם אותן בני אדם שנתלבשו בהן בתחלה אותן הדינים להיות לו אוהבים, כי בלעדי הדינים שלמעלה לא יפעלו שום פעולה רע... ונעשה וניתקן מן חלק הטוב שהיה בהם הטוב הגמור... והתכללות בדעת לעולם המחשבה... לעולם הדומיה ששם אין אומר ואין דברים, עולם המחשבה, כאמור ששם אין דינין כלל רק טוב גמור.<sup>135</sup>

ההשוואה של טקסט זה לטקסט הקודם (והסמוך) מלמדת כי התהליך מלמטה למעלה הוא זהה לחיבור מלמעלה. גם כאן, עולם הדיבור מחובר לעולם המחשבה על ידי הדעת. לכן התיקון, או לפחות העידון, לתפיסות רווחות בדבר מרכזיות השפה בחסידות, ובכלל זה חשיבות המוטיב של צירופי אותיות. השיח הלשוני, שממלל את אירועי החיים, שייך לעולם הדיבור, הנתון להבחנה בין חסד לדין. ואולם, באמצעות הדעת הכוללת את השמאל בימין, ישנה טרנסצנדנציה של השפה, כאשר בעולם המחשבה הדומם אין מקום לדין.<sup>136</sup> לאמיתו של דבר, המחשבה במ"ע היא כמעט בגדר נושא בפני עצמו (הכולל כמוכן את עניין המחשבות הזרות שזכר לעיל, סעיף א, בעקבות קודמי).<sup>137</sup> המופע העיקרי של עניין זה הוא בפרשת שמות, שם כותב רמ"נ כי 'המחשבה שבכל אדם הישראלי נלקחה מעולם המחשבה... רק שהוא בבחינת שבירה מחשבות נפולין ממקורן, ומי שיש לו לב לחפוץ ולדעת לזה, מעלה אותן לשרשן ומבררן ממקום השבירה, ומעלה אותן למחשבה עליונה הנקרא חכמה... כי זה עיקר עבודתנו לברר הניצוצות שהם

133 שם, ויצא, עמ' פז (והשוו לדברים, עמ' רסה-רסז). יש כאן מוטיבים כלל-קבליים וכלל-חסידיים, כגון סתימות והמשכה, שלא כאן המקום לעמוד עליהם, אף שטרם נתבארו די הצורך במחקר (לעת עתה השוו ויצא, עמ' צו).

134 השוו להשמטות ויגש, עמ' שלג, על כך שחיסרון בכוח הדיבור הוא תוצר של חסרון הדעת.

135 שם, עמ' פט (והשוו שם, עמ' צט; יתרו, עמ' קסד). על פי וישב, עמ' קח, 'ש נשמות שיכולים לעלות בדיבורים יותר מבעסק התורה, שאין להם כח להתכלל בתורה... רק עם הדיבור הגשמי'. נראה כי הדיבור הגשמי נחות ביחס לתורה, שיש בה מרכיב מחשבתי דומם. על הוצאת אותיות התורה מן הגלות, ראו בא, עמ' קמב.

136 לא כאן המקום להרחיב בתפיסת הדממה בחסידות ובמקבילותיה בקבלת הראי"ה קוק. לעת עתה, ראו שם, בשלח, עמ' קמח, על צעקה בלא דיבור (וגם כאן ההקבלה לתורתו של ר' נחמן מברסלב היא ברורה). ראו עוד בליקוטים, עמ' שעד, על עליונות ההרהור בתשובה על האותיות.

137 ראו שם, כי תצא, עמ' שי: 'המחשבה העיקר באדם, וממילא בעולם המחשבה אין דינים.

המחשבות המלוכשין בקליפות'. אף שגם כאן יש הד למהלכים כלל-חסידיים, ההבלטה היתרה ראויה לציון. יתר על כן, רמ"נ הולך ומציג מעין הדרכה לטכניקה ('ראה כל אחד להרגיל את עצמו בזה'), שבדבריו להלן הוא תולה בה השלכות משיחיות:

כי יש שבעה מיני מחשבות באדם ולא יותר, וכל אחת מהן כוללת מיני מחשבות עד אין מספר, למשל שיש כמה מיני מחשבות שהן מבחינת אהבה, ויש בהן אהבות רעות... וכשמרגיש בזה בעת שבא לו המחשבה מאהבה הנפולה, מיד יחרד ויאמר הלא זה שהיה למעלה במקורה עולם האהבה... ומיד יתחיל לאהוב הבורא יתברך בבחינת האהבה שנתעוררה בקרבו, שאז נקלו לו מאחר שנתעוררה המדה הזאת בקרבו... וכל זה הן בעת התפלה הן בשאר העתים... ויבררן על ידי החכמה העליונה.<sup>138</sup>

בחלק זה של החיבור ניכרת ההסבה מהבינה אל החוכמה, ואל שתיהן בתור 'עולם המחשבה'. ממילא הדגש כבר אינו על תיקון המידות, שכן שבע המידות הן רק כללי המחשבות האינסופיות.

נסיים דיון זה בהצבעה על הקשר בין מוטיב הצמצום באותיות לנושא העיקרי של ספרו של צרי, שהוא הבחירה. וכך כותב רמ"נ:

ונודע שבריאת על העולמות ומלואן היו בהתורה, שהן האותיות שמאלף ועד ת"ו, שהבורא ב"ה צמצם את עצמו באותיות, ותחלת צמצומו ואצילותו הוא באות א', ואח"כ צמצם את עצמו... מאות אל אות עד ת"ו שהוא סוף המדרגה, כנודע שהוא מקום הבחירה כמו שאמרו [שבת נה, א] 'ת"ו תחיה, ת"ו תמות', ולכן בכל דבר אף שהוא בסוף המדרגה שהוא רחוק משפעת אורו אין סוף ב"ה, אלא צריך לקרב את עצמו עם אותו סוף המדרגה שהוא בחינת ת"ו אל האל"ף שהוא אלופו של עולם, ולהגביה הדבר ולהעלותו... ולהעלות כל מדרגות תחתונים שרחוקים... כמו שכתוב 'ובחרת בחיים' [דברים ל, יט], שיבחר החיות והטוב שבדבר ההוא שהוא צמצום אלוהותו.<sup>139</sup>

אף שיש כאן מוטיב כלל-חסידי של עלייה דווקא מן התחתון, הרי שניתן אולי גם לקשור את הדברים למוטיב של האינדיבידואליזם: מקום הבחירה הוא המקום שבו האדם נמצא, נמוך ככל שיהיה, וממילא עליו 'לקרב את עצמו',<sup>140</sup> וזאת בבחינת 'במדרגה שהוא עכשיו יש גם כן השי"ת'.<sup>141</sup>

138 שם, שמות, עמ' קלג-קלה. על פי דבריו שם, מעלתם של אבות העולם הייתה השגת התורה במופע העליון שלה בעולם המחשבה. ראו עוד גשא, עמ' רכו.

139 שם, ראה, עמ' שו.

140 ראו בטקסט המקביל בנצבים, עמ' שטז-שיו, העוסק בין היתר בבחינת תורה שבכתב ותורה שבעל פה שבכל אדם.

141 האזינו, עמ' שכב.

## ט. סיכום

אני מקווה שהראיתי כאן כי גם לאחר קריאה קרובה ועשירה של חוקר בטקסטים, עדיין ניתן למצוא בהם עוד עושר רב, תוך שמוסיפים להם עוצמה ותהודה (ראו למשל בסעיף 1) ותוך גיוון רב יותר של הדגמים המצויים בהם, במיוחד אם נחدد את הדגש על הרובד הקבלי.<sup>142</sup> כל זאת, מתוך האטה נוספת של קצב הקריאה (החותרת תחת מגמת ההאצה המאפיינת את הכתיבה האקדמית בדורנו, שצרי וביית המדרש שאליו הוא שייך כבר התרחקו ממנה מרחק ראוי לשבח). אחת השאלות שעלתה במהלך הדיון היא מקומה של קבלת האר"י בכתבי רמ"נ. דומה שהמסקנה המתבקשת היא, שבדומה לרבים ממורי הדורות הראשונים של החסידות, השימוש בקבלת האר"י הוא כוללני.<sup>143</sup> מסקנה זו מתאימה למה שרמ"נ עצמו כתב: 'אף שהסודות אין באפשרי להשיג על בוריין עד ביאת משיח צדקינו... מכל מקום התורה נדרשת בדרך פרד"ס, וצריך לראות הרמזים שבתורה המרמזין והמורים דרך לעבודתו יתברך'.<sup>144</sup> במילים אחרות, השיח הקבלי מוכפף להצגת דרכי עבודת האל (וכעין המסגור של שגיב בתור אתוס).

ניתן אם כן לסכם, שקריאתו של צרי משמרת את המסורת הרווחת בחקר החסידות, המדגישה את האוטונומיה של השיח של התנועה (כך, למשל, היא מתמקדת ביחסו לתורת המגיד ואף לתורת הבעש"ט, שללא ספק נוכחות יפה במ"ע). לעומת זאת, קריאתי (שאני מקווה שיש בה משום בניין אב לעיון ממוקד בחיבורים חסידיים מסוימים) מבליטה את זיקתה המרוכבת לספרות הקבלית לדורותיה. מנקודת ראות זו, ספר מאור עינים הוא פרק בתולדות פרשנות מונחי הקבלה 'על דרך העבודה'.<sup>145</sup> לצד ההתגברות המבורכת של מחקר החסידות, המתבטאת בין השאר בחיבורים כוללים-מקיפים מסכמים,<sup>146</sup> יש צורך מתמיד באיזון, בדיוק ובחידוד באמצעות קריאה חוזרת וקרובה, הוגה אחר הוגה וחיבור אחר חיבור.

142 מצד אחד יש ערך רב מאוד בהשוואה הרחבה בין רמ"נ לשני מורים מוקדמים ובמידה רבה בכירים ממנו. מצד אחר, לעתים ראינו שהיעדר המיקוד גרר עמו היעדר מיצוי של המקורות וכן פספוס הייחודיות של שיטתו של רמ"נ. ברור שניתן היה לעסוק בתמות נוספות, ובראשן השבת והזמן בכלל (ראו לעת עתה קויפמן, *בכל דרכיך דעהו* [לעיל הערה 29], עמ' 377-378. דיונים קצרים בתמות נוספות פזורים אצל שגיב, *השושלת* [לעיל הערה 2]).

143 ראו דבריה החשובים של קויפמן (*בכל דרכיך דעהו* [לעיל הערה 29], עמ' 471 [והשוו לעמ' 483]), על כך שרמ"נ משתמש ב'מילון מונחים לוריאני' במשמעות מקורית. למעשה הדברים מצויים, בניסוח דק אופייני ולא בתור אמירה כוללת, אצל שלום (הרעיון המשיחי [לעיל הערה 62], עמ' 199). השוו שגיב, *עולמו הרוחני* (לעיל הערה 3), עמ' 206-207.

144 מ"ע וירא, עמ' מזח.  
145 ראו א' סגל, ועל דרך העבודה: פרקים במשנת הקבלה והחסידות של ר' צבי הירש מזידיטשוב, תל אביב, תשע"א (המקרה של ר' צבי הירש הוא כמובן שונה בשל המחויבות הרבה שלו לעיון צמוד בטקסטים לוריאניים); והשוו: *Hasidism*, A. Green, 'Early Hasidism: Some Old/New Questions', *Reappraised*, edited by A. Rapoport-Albert, Oxford 1996, pp. 441-446.

146 הכרך הלוועי המתואר בתור היסטוריה חדשה של החסידות, המצוין לעיל, הוא דוגמה מובהקת למגמה זו.