

בין "התפשטות הגשמיות" לבין "התפשטות האהבה גם בגשמיות"

הקיטוב בין התפיסה הרוחנית לבין המציאות החברתית
בהוויה החסידית

מאת
רחל אליאור

[א]

בעשורים האחרונים של המאה הי"ח, בשנים שבהן התפשטה החסידות ברחבי מזרח אירופה, התגבש צביונה הרוחני והגיע לכלל ביטוי מובחן וגלוי. במקביל לכך עוצב דיוקנה החברתי של התנועה ולבש זהות מוגדרת. אלא שדומה, ששני היבטים אלה, הקובעים שניהם את מקומה ההיסטורי, אינם עולים בקנה אחד זה עם זה על-פי הראייה העצמית של החסידות.

הייחוד הרוחני המשתקף בספרות הדרוש החסידית אינו דומה כלל לקלסטר החברתי המשתקף בעדות ההיסטורית בת התקופה, ודומה, שצביונה הרעיוני ודמותה החברתית אינם יונקים זה מזה או מקבילים זה לזה, אלא עומדים בסתירה זה לזה.

רמיזה בדבר שניות זו כבר העלה העיון ההיסטורי-החברתי בפניה השונים של החסידות. עיון זה הבהיר, שהחסידות אמנם מצטיינת בפעולה סוציאלית יזומה בנושאים חברתיים וכלכליים השנויים במחלוקת, בדאגה לצורכיהם הגשמיים של מעוטי-יכולת ובנקיטת עמדה ציבורית בשאלות שיד הקהל קצרה מלתת עליהן מענה,¹ אך במשנתה הכתובה אין עדות על פעילות חברתית מגמתית או על גילוי סוציאלי מכוון, וביקורתה החברתית מתונה לאין-ערוך מזו

1 ראה: ח' שמרוק, "החסידות ועסקי החכירות", ציון, לה (תשל"ג), עמ' 182-192.

הבאה לידי ביטוי בספרות הדרוש ובספרות המוסר בנות התקופה שאינן חסידיות.²

תורתה העיונית של החסידות, כפי שנוסחה בבית-מדרשו של ר' דוב-בער, המגיד ממזריץ', אכן נעדרת מימד חברתי מובחן. תורה זו מתמקדת בהכרתו הדתית של האדם ובחייו לנוכח אלוהים, בהווייתו הרוחנית המופנמת ובמאבקו לפרוץ את גבולות המציאות באמצעות תודעתו המתבוננת.³ משנת החסידות איננה דנה בתחום החברתי, ואף אין היא נדרשת למציאות הארצית של הכלל, אלא דנה בהתעוררותו הרוחנית של היחיד ובמשמעותה של הנוכחות האלוהית בהוויה. האימאננטיות האלוהית, המנוסחת במימרה הנוקבת "בכל דבר בעולם יש שם התלבשות אלוהות",⁴ הופכת לאמת-המידה שעל-פיה יש להתייחס למציאות. התמורה בהלוך-הרוח הדתי משתקפת בהטעמת הווייתו המתבוננת של האדם ובהדגשת עמדתו המתנכרת לממשות הארצית. שני ממדים אלה מוצבים כתנאי להשגת מחוזה-החפץ הרוחני:

והכלל החכם אשר עיניו בראשו ומגביר את עין שכלו לפשוט את עצמו מגשמיות [...] עד שקונה בקרבו בהירות וזכות הראות, בכל מקום שרואה ושומע רואה משם רק רוחניות המלוּבש בגשמיות.⁵

2 ראה: י' שחר, "ביקורת החברה והנהגת הציבור בספרות המוסר והדרוש בפולין במאה הי"ח", עבודת-גמר בחוג להיסטוריה של עם ישראל של האוניברסיטה העברית בירושלים, תשכ"ג. אני מודה לד"ר ש' שטמפר על שהעמיד את הציבור הזה לרשותי. עוד ראה י' היילפרין, "יחסו של ר' אהרון הגדול מקארלין כלפי משטר הקהילות", ציון, כב (תשי"ז), עמ' 86-92; ש' אטינגר, "ההנהגה החסידית בעיצובה", בתוך: א' רובינשטיין (עורך), פרקים בתורת החסידות ובתולדותיה, ירושלים תשל"ח, עמ' 229.

3 ראה הגדרתו של ר' דב-בער, המגיד ממזריץ', לעבודת-השם החסידית: "וארם צריך לפרוש את עצמו מכל גשמיות כל כך עד שיעלה דרך כל העולמות ויהא אחדות עם הקב"ה עד שיבוטל ממציאות ואז יקרא אדם"; ראה: מגיד דבריו ליעקב, מהדורת ר' שיץ, ירושלים תשל"ו, עמ' 38-39. על תורת החסידות ראה: G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, New York 1941, Chap. 9; "הנ"ל, דברים בנו, בעריכת א' שפירא, תל-אביב 1975, "דביקות או התקשרות אינטימית עם אלהים" = 39-15, pp. (1949-1950), *Review of Religion*, XIV; בובר, בפרדס החסידות, ירושלים תשכ"ג;² י' תשבי וי' דן, "חסידות", האנציקלופדיה העברית, יז, ירושלים-תל-אביב תשכ"ה, טורים 769-822; ר' שיץ-אופנהיימר, החסידות במיסטיקה, ירושלים תשכ"ח; י' וייס, מחקרים בחסידות ברסלב, בעריכת מ' פייקאז, ירושלים תשל"ה, "חסידות של מיסטיקה וחסידות של אמונה", עמ' 87-95.

4 ראה: ר' זאב-וולף מייטומיר, אור המאיר, קאריץ תקנ"ח; ירושלים תשכ"ח (דפוס-צילום של מהדורת למברג 1875), פרשת "בא", דף נד ע"א. והשווה: ר' שלמה מלוצק, הקדמה שנייה למגיד דבריו ליעקב (לעיל, הערה 3), עמ' 5.

5 ראה: אור המאיר (לעיל, הערה 4), פרשת "פקודי", דף פד ע"א; וראה גם הקדמת ר' שלמה מלוצק, עמ' 6.

מייסדי התנועה לא קבעו את ייחודה הרוחני של החסידות במענה על הממשות הארצית או ביחס לעיקרי יסודותיה של החברה, אלא ביחס למציאות האלוהית ולעולם העליון. שניות זו בין דמותה החברתית של התנועה ובין מהותה הרעיונית עולה בבירור בבואנו לבחון את יחסה למציאות הגשמית. התורה החסידית גורסת הפניית עורף לעולם, שלילת ממדיה הגשמיים של ההווייה ושוויון-נפש לגילוייה החברתיים של המציאות,⁶ ואילו המעשה החסידי מצטייר באור שונה ומגלה מעורבות בבעיות חייה היומיום של חוגים רחבים, בצד נטילת אחריות ציבורית לנוכח החרפת המתיחות הכלכלית והחברתית והעמקת משבר ההנהגה בתקופה זו.⁷

בתודעתה העצמית המפורשת, המשתקפת בכתביה, הגדירה החסידות את עצמה כנושאת תמורה רוחנית ומבשרת התעוררות דתית הכרוכה בשלילת המציאות הגשמית. במעשה הציבוריים, לעומת זה, הוכיחה מחויבות לצורכי קהל ועדה, גילתה עירנות רבה לצרכים קיומיים ולמצוקות חומריות, ובעקבות זה נתפסה כתנועה בעלת משמעות חברתית מובהקת. במלים אחרות, תורת החסידות גיבשה השקפת-עולם המבטאת הסתייגות קיצונית מגילוייה הגשמיים של המציאות, ומוריה נקטו עמדה נחרצת נגד סולם-הערכים המקובל בטענה, שהתעלות האדם מהווייתו החומרית אל הווייתו המיטאפיסית מותנית בשחרור גמור מן המציאות הגשמית ומן המימד החברתי, ואילו הוויית החסידות עוצבה

6 ראה: "צעטיל קטן מרינו אלימלך מליזנסק", בתוך: נועם אלימלך, למברג תקמ"ח, בראש הספר. והשווה: צוואת הריב"ש, זאלקווא תקנ"ג; מהדורת "אוצר חסידים", ברוקלין ניריורק 1975, סעיפים ב, ה, ו, ח, י, כד. לניתוח משמעותה של עמדה זו ראה: ר' שץ, "אדם נוכח אלהים ועולם במשנתו של בובר על החסידות", מולד, 149 (1960). עמ' 596-609; ג' שלום, "פירושו של מרטין בובר לחסידות", אמות, א: 1 (תשכ"ב-תשכ"ג), עמ' 29-42 = דברים בגו (לעיל, הערה 3), עמ' 361; ש"ץ-אופנהיימר (לעיל, הערה 3), עמ' 9-40.

7 ראה: ב"צ דינור, במפנה הדורות, ירושלים תשל"ב,² עמ' 139-159. על משבר ההנהגה ועל המציאות הסוציאלית שהתנהלה בה הפעילות הציבורית החסידית ראה שם, עמ' 100-139. והשווה: שמרוק (לעיל, הערה 1); הנ"ל, "משמעותה החברתית של השחיטה החסידית", ציון, כ (תשט"ו), עמ' 47-72; ר' מאהלר, החסידות וההשכלה - היסודות הסוציאליים-מדיניים של החסידות בגאליציה, מרחביה 1961, עמ' 13-21 ו-29-32. הרקע החברתי, התרבותי והכלכלי שבו התפתחה התנועה הפראנקיסטית באמצע המאה הי"ח בפרדוליה ובפולין מקביל בזמן ובמקום לנסיבות שבהן התפתחה החסידות. ראה: מ' בלבן, לתולדות התנועה הפראנקית, תל-אביב תרצ"ד, א, עמ' 67-95. על הפעילות הציבורית החסידית הכרוכה בצדיקות הגשמית ראה: R. Elior, "Between Yesh and Ayin - The Doctrine of the Zaddik in the Works of Jacob Isaac the Seer of Lublin", in: A. Rapoport-Albert & S. Zipperstein (eds.), *Jewish History - Essays in Honour of C. Abramsky*, London 1988, pp. 425-441

במידה רבה לנוכח צרכיו הגשמיים של האדם וההזדהות עם בעיותיו הקיומיות והחברתיות.

דברים שלהלן אני מבקשת לבחון את יסודותיה של השקפת העולם של החסידות, להראות שמציאותה החברתית של התנועה לא ינקה מתורתה הרוחנית כשם שהממשות החברתית שקדמה לה לא הצמיחה את התמורה הרוחנית הנשקפת בה, לנסות לבאר את משמעה של השניות הרוחנית והחברתית שעיצבה את הווייתה ולעמוד על זיקתה המכרעת של שניות זו לתורת הצדיק.

[ב]

השקפת העולם של החסידות נוסחה והופצה בשני שלבים עיקריים. למן שנות הארבעים והחמישים של המאה הי"ח ועד שנות השבעים פעלה החסידות במסגרת של עדות מעטות, שהיו קשורות זו בזו בתודעה משותפת של התחדשות דתית, שינקה מחווייה מיסטית ומסמכות כאריזמאטית.⁸ בתקופה זו הופצה תורת החסידות בדברים שבעל-פה ובכתבי-יד, בצורת דרשות ושיחות, משלים והנהגות. מטבע הדברים הוגבלה תפוצת תורתה לחוגים שבאו במגע קרוב עם מוריה, הושפעו מסמכותם הכאריזמאטית, התרשמו מן המציאות הרוחנית החדשה שנוצרה בהשראתם בחבורות החסידיות ונפעמו מעוצמתה של החווייה הדתית שהיה בכוחם להעניק לשומעיהם.⁹ בשלהי שנות השבעים ובשנות השמונים

8 ראה: דינור (לעיל, הערה 7), עמ' 159-170; א"י השל, "לתולדות ר' פנחס מקוריץ", עלי-עין — ספר היובל לז' שוקן, ירושלים 1952, עמ' 213-244; הנ"ל, ר' נחמן מקוסוב, חברו של הבעש"ט, ספר היובל לצ' וולפסון, ירושלים תשכ"ה, עמ' קיג-קמא; ע' רפפורט-אלברט, "התנועה החסידית אחר שנת 1772 — רצף מבני ותמורה", ציון, נה (תש"ן), עמ' 183-245.

9 ראה, למשל, עדותו של שלמה מימון על חצרו של המגיד ממזריץ': חיי שלמה מימון, מהדורת פ' לחובר, תל-אביב תשי"ג, עמ' 132-144. והשווה איגרתו של ר' זכריה מנדל מירוסלאב שנדפסה באיגרת-הקדש בצירוף ללקוטי שושנה, במהדורה הראשונה של נועם אלימלך, למברג תקמ"ח. וראה: נועם אלימלך, מהדורת ג' נגאל, ירושלים תשל"ח, ב, עמ' תרג-תרח. מתוארת שם ההווייה החסידית בחצרו של ר' אלימלך מליונינסק בשלהי שנות השבעים; מכל"מקום, ר' שמואל שמלקה הורוויץ, שנפטר בתקל"ח, מוזכר באיגרת בברכת החיים. וראה: מ' וונדר, "רבי זכריה מנדל מירוסלב", סיני, עג (תשל"ג), עמ' עט-פז. לאופייה הפנוימאטי של ההנהגה החסידית ראה עדותו של ר' משולם פייביש הלר מזברש, שנכתבה בשנת תקל"ז: "אני הכותב למען אהבת עמיתי ורעי [...] ובעת הפרדי ממנו ביקש ממני להעלות לו על הכתב יושר דברי אמת ואמונה הנשמעים מפי משכילי הדור אנשי מופת בעלי רוח הקודש אשר עיני ראו ולא זר כמלאך אלהים"; ראה: יושר דברי אמת, ניריורק תשל"ד, דף י ע"ב.

והתשעים, בדור תלמידי של המגיד ממזריץ', התחולל מפנה בחוג השפעתה של החסידות. חלקו של מפנה זה היה כרוך ללא ספק בשינוי בדרכי הפצתה של תורת החסידות ובמעבר מדברים שבעל־פה, הנאמרים לפני חוג מוגבל של שומעים, לתורות שנדפסו ולהנהגות שאפשר היה להמציא לכל דורש.

משנת תק"ם, שנת הדפסתו של תולדות יעקב יוסף, הספר החסידי הראשון, ועד לעשורים הראשונים של המאה הי"ט נדפסו עשרות ספרי־דרוש חסידיים בעלי צביון ייחודי.¹⁰ ספרים אלה שילבו ראיית עולם מיסטית, מסורת קבלית ותודעה דתית חדשה, והם שיקפו בבהירות את דיוקנה הרוחני של התנועה ואת פרטי תורתה.¹¹ קיצורים וסיכומים של עיקרי הדברים, שהדגישו את ייחודה הרוחני של החסידות, את יחסה לצדדיה השונים של המציאות ואת סייגי התבדלותה מן הנוהג הקיים, התפרסמו במהדורות רבות וזכו לתפוצה רחבה.¹² הרדיפות מצד המתנגדים, דברי־הפלטת וכתבי־החרם על ספריה תרמו אף הם להתפשטות החסידות והביאו להתעניינות גדלה והולכת בתנועה ובתורתה.¹³ כל אלה גרמו, שתורת החסידות ועיקרי רעיונותיה הפכו עד מהרה לנחלתם של חוגים רחבים בכל מזרח אירופה.

[ג]

ההתחדשות הדתית רבת־העוצמה שהתחוללה בחסידות, אשר נבעה מתודעה של מגע קרוב עם התחום האלוהי וינקה מהתעלות מיסטית ומהשראה

10 אין בנמצא ביבליוגראפיה חסידיית ממוינת ומקיפה, אך העיון בקטלוג הספרייה הלאומית וברשימות שונות של ספרות חסידיית שערכו רובנוב, פרידברג, שלום והברמן מלמד על תפוצה רחבה ועל הדפסות חוזרות ונשנות של ספרות־הדרוש החסידי. בין שנת תק"ם לשנת תק"ף נדפסו כחמישים ספרי־דרוש חסידיים, בעיקר ברפטי קארץ, סלאוויטה, זאלקווא ולבוב. בשלהי שנות השמונים ולאורך כל שנות התשעים של המאה הי"ח נדפסו רבים מספרי־היסוד של החסידות.

11 על סוגיה השונים של הספרות החסידיית ראה: ש' רובנוב, תולדות החסידות, תל־אביב תשל"ה, "בחינת המקורות לתולדות החסידות", עמ' 375–433; תשבי ודן (לעיל, הערה 3), עמ' 816–820; ר' אליאור, "יוכוח מינסק", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, א (תשמ"ב), עמ' 179–183.

12 ראה: ז' גריס, "ספרות ההנהגות החסידיית כביטוי להנהגה ואתוס", חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה של האוניברסיטה העברית בירושלים, תשל"ט, עמ' 45–52. והשווה: א"מ הברמן, "ספר צוואת הבעש"ט ושאר הליקוטים הקדמונים מדברי הבעש"ט", בתוך: "ל הכהן מימון (עורך), ספר הבעש"ט – מאמרים ומחקרים, ירושלים תש"ך, עמ' לח–מט.

13 ראה: רובנוב (לעיל, הערה 11), עמ' 107–165; מ' וילנסקי, חסידיים ומתנגדים, ירושלים תשל"ל.

כאריזמאטית, השתקפה בבירור בספרות־הדרוש החסידית, ורישומה ניכר בעדותם של בני התקופה.¹⁴ בספרות זו מוארת המסורת הקבלית הדיאלקטית בחירות פרשנית עזת־ביטוי בידי מי שראו בעיני רוחם את רב־ממדיותה של ההוויה, את כפל פניה של המציאות הגשמית ואת מהותה האלוהית.¹⁵ בתשתיתה של ראיית־העולם החסידית, שהתגבשה בחוגו של המגיד ממזריץ' ובכתבי תלמידיו בשנים 1760–1810, מונחת ההנחה בדבר הנוכחות האלוהית בכל נמצא והאמונה במציאותה המתמדת של החיות האלוהית בכל ממדי ההוויה:

אמנם הבורא יתברך אשר מלא כל הארץ כבודו ולית אתר פני מיני' והוא בתוך עלמין ובעובי כל עלמין ואסחר לכל עלמין כן הוא בתוך גוף האדם

- 14 דברינו מוסכים בעיקר על חוגו של המגיד ממזריץ' ועל עדויות תלמידיו, שהיוו את רוב מניינה של הספרות החסידית ביובל הראשון להדפסתה. דבריהם של תלמידי המגיד – כגון ר' שלמה מלוצק, ר' זאב־וולף מוֹיִטוּמיר, ר' שניאור־זלמן מלאדי, ר' יעקב יצחק מלובלין, ר' לוי יצחק מברדיצ'ב, ר' מנחם־מנדל מוויטבסק, ר' אלימלך מליזנסק, ר' אברהם המלאך ואחרים – מעידים על ההתחדשות הרוחנית רבת־העוצמה שהתרחשה בחוג זה ודנים בסגנונות שונים על התכנים שעיצבו את ההוויה החסידית ועל המושגים הדתיים שהתגבשו בה. על תודעת המגע הקרוב עם התחום האלוהי שקבעה את צביונו של חוג זה ראה עדותו של ר' זאב־וולף מוֹיִטוּמיר, תלמידו של המגיד: "ופעם אחד שמעתי שאמר לנו המגיד זל"ה בפירוש אני אלמוד אתכם אופן היותר טוב איך לומר תורה בהיות שאינו מרגיש את עצמו כלום כי אם אוון שומעת איך שעולם הדיבור מדבר בו ולא הוא המדבר בעצמו ותיכף שמתחיל לשמוע דברי עצמו יפסיק, וכמה פעמים ראו עיני ולא זר כשפתח פיו לדבר דברי תורה היה נראה לעין כל כאלו אינו בזה העולם כלל ושכינה מדברת מתוך גרונו." ראה: אור המאיר (לעיל, הערה 4), פרשת "צו", דף צה ע"ב. והשווה בעניין זה: מגיד דבריו ליעקב (לעיל, הערה 3), עמ' 13, 271 ו־273. כן ראה דבריו של "החווה מלובלין": "שנותן הבורא ב"ה כח להצדיק לפעול [...] דהנה הצדיק צריך [...] שתהיה נפשו מטהרת [...] שיהיה מוכן להשראת קדושתו יתברך עליו ובתוכו"; ראה: זכרון זאת, ירושלים תשל"ב (מהדורת צילום של מונקאץ' תש"ב), עמ' כה, עג. והשווה עדותו של ר' שלמה מלוצק בהקדמה לט' מגיד דבריו ליעקב (לעיל, הערה 4), עמ' 2; עדותו של ר' זכריה מנדל מיארוסלאב (לעיל, הערה 9); ודבריו של ר' אלימלך מליזנסק, נועם אלימלך (לעיל, הערה 6), פרשת "שמות", דף לב ע"א. על מקומה של הכאריזמה בהנהגה החסידית ראה: שלום זרמים (לעיל, הערה 3), עמ' 344 ו־347; הנ"ל, דברים בגו (לעיל, הערה 3), "דמותו ההיסטורית של ר' ישראל בעל שם־טוב", עמ' 295 ו־307–312; "כ"ץ, מסורת ומשבר, ירושלים תשל"ח", עמ' 269, 271 ו־274; אליאור (לעיל, הערה 7), עמ' 408–414.
- 15 ראה: בובר (לעיל, הערה 3), עמ' נט–עח; ש"ץ־אופנהיימר (לעיל, הערה 3), עמ' 11–14; ר' אליאור, יש ואין – דפוסייטוד במחשבה החסידית", בתוך: ע' גולדריך ומ' אורון (עורכים), ספר הזכרון לאפרים גוטליב (בדפוס).

כמ"ש ושכנתי בתוכם ובעובי הגוף ולית אתר פנוי מני'. נמצא כשאדם יודע זה הוא כאין ואפס נגדו.¹⁶

ה' צבאות מלא כל הארץ כבודו ושיעור הכתוב שהוא יתברך קדוש מאוד והוא מקור הקדושה והחיות והקיום שהרי מלא כל הארץ כבודו רוצה לומר הארץ ומלואה. ולא הם בלבד אלא אף גם עולמות עליונים [...] הוא הכל כבודו, ר"ל חלק עצמות כבודו ית' שהוא המחיה כולם והוא המקיימם בכל [...] כי בהעדר חיותו ושפעו יתברך מהם חלילה רגע אחד כהרף עין, יהיו אפס ואין וכולם כאחד עליונים ותחתונים היו בטלים מהמציאות והיו כלא היו.¹⁷

תפיסה זו, הידועה כתורת האימאנציה האלוהית, נובעת במציאות החסידית מחוויה מיסטית בלתי-אמצעית של מוריה ומעיבודה במסכת מושגית רחבה בספרות החסידית.¹⁸ המציאות הגשמית נתפסת כלבוש לאור אינסופי, וההוויה, על כל גילוייה, מתפרשת כמעטה לחיות האלוהית הטמונה בה:

כי כלל זה נקוט בידך ואל ימוט מנגד עיניך אפילו כמעט רגע שאין שום דבר בעולם שלא יהיה שם התלבשות השכינה [...] השוכנת בתוכם להחיותם [...] אל יתן אל לבו לראות גשמיות הדברים כי אם אלהות המלוכב וגנוזה לשם.¹⁹

ראיית-העולם החסידית מושתתת על הכרת כפילותם של הדברים הנראים לעין ועל תחושת המציאות האלוהית הסמויה הגלומה במציאות הנגלית. הפרט הנגלה במציאות נתפס כחלק ממכלול של הצטרפויות נסתרות, המכונות "אותיות הדיבור האלוהי", "אברי השכינה" או "ניצוצות קדושים". הצטרפויות

16 ראה: ר' שלמה לוצקער, דברת שלמה, זאלקווא תר"ח; ירושלים תשל"ב, פרשת "תרומה", עמ' צד.

17 ראה: ר' לוי יצחק מברדיצ'ב, שמועה טובה, וארשה תרח"ץ, פרשת "עקב", עמ' כז; נדפס יחד עם קדושת לוי, בני-ברק תשמ"ה.

18 על תורת האימאנציה ועל מקומה העקרתי בהגות החסידית ראה: שלום, זרמים (לעיל, הערה 3), עמ' 336 ו-347; תשבי ודן (לעיל, הערה 3), עמ' 774-775; ש"ץ-אופנהיימר (לעיל, הערה 3), מפתח, הערך "אימאנציה"; ר' אליאור, "הזיקה שבין קבלה לחסידות – רציפות ותמורה", דברי ימי הקונגרס העולמי התשיעי למדעי היהדות, חטיבה ג, ירושלים תשמ"ו, עמ' 107-114. תורת האימאנציה במציאות החסידית אינה רק המשך של מסורת קבלית קיימת, אלא היא פרי התנסות מיסטית חדשה, כפי שעולה בבירור מעדותם של הבעש"ט וחוגו ושל תלמידו המגיד ממזריץ' (וראה לעיל, הערות 9 ו-14).

19 ראה: אור המאיר (לעיל, הערה 4), מגילת רות, דפים קפד ע"א, קפב ע"א.

אלו מכוונות אחדות אלוהית ורציפות שלימה בין פניה הרוחניים של ההוויה ובין פניה הגשמיים.²⁰ המציאות נתפסת בעת ובעונה אחת כמהות אלוהית וכגילוי גשמי, כפנימיות רוחנית וכחיצוניות חומרית, או כאחדות מורכבת של הפכים, המתפענחת בתודעתו של האדם.²¹

המצע לעבודת-האלוהים החסידית הוא ההנחה, כי בשורשה של כל תופעה מצויה ישות אלוהית, וכי מעבר להווייתה הנגלית של המציאות שרויה אמיתתה הנסתרת. חשיפת היסוד האלוהי בכל גילויי ההוויה, גשמיים כרוחניים, המכונה "התבוננות", והחלפת משמעותה הנגלית של הארציות לקדושה בתודעתו של האדם, המכונה "העלאת ניצוצות" או "הפשטה מגשמיות", הם הצוים הרוחניים העיקריים.

הפשטת הגשמיות, או חשיפת כפל משמעותה של ההוויה, בצד פריצת גבולות הזמן והמקום בתודעתו המתבוננת של האדם וכן ההתעלות המיסטית אל מעבר לגבולות העולם הזה לשם השגת הדבקות באל וההתאחדות עמו נדונות בהקשרים שונים בכל הספרות החסידית, והן מוצבות כנורמה האידיאלית של עבודת-האלוהים וכמחוז-חפצו הרוחני של האדם.²²

השגתם של מאויים רוחניים מופלגים אלה היתה מעוגנת בדרך שבה ראתה החסידות את המחשבה האנושית. מחשבת האדם ותודעתו הוצבו במוקד ההתמודדות הרוחנית, ולא מעלתו המוסרית של האדם או מעשיו, שכן הן-הן התכונות שזוהו עם היסוד האלוהי בהוויה. המחשבה האנושית נתפסה ככוח רב-תמורות, העשוי לחדור לאמיתת הדברים מבעד לחיצוניותם המטעה, לבטל את המחיצות החוצצות בין הנוכחות האלוהית ובין מראית-העין של המציאות הגשמית, לחולל את המטאמורפוזת של הגשמי אל המופשט, להפוך את היש לאין ולהביא לדבקות באל:

הנה ידוע שעיקר האדם הוא המחשבה ואל מקום אשר יפול המחשבה שם הוא האדם.²³

20 "זהו הדרך יבור לו האדם אל כל מקום שרואה ושמע אל יראה וישמע כי אם אלהות המלובש שם [...] מכלם יכול לראות שם השכינה [...] בכל מקום ובכל הברואים מלובש שמה"; ראה: אור המאיר (לעיל, הערה 4), פרשת "לך לך", ז ע"ב. "אפילו תענוגי אכילה ושתיה ושינה ומשא ומתן גם שם יש אותיות וניצוצות קדושות הם אברי השכינה השוכנת בכללות המדריגות להחיותם"; שם, פרשת "מצורע", דף קלא ע"ב.

21 ראה: אליאור (לעיל, הערה 15).

22 ראה: שלום, "דביקות" (לעיל, הערה 3); ש"ץ-אופנהיימר (לעיל, הערה 3), עמ' 22-40; 95-110; וייס (לעיל, הערה 3).

23 ראה: מנחם-מנדל מוויטבסק, פרי הארץ, קאפוטט תקע"ד; ירושלים תשל"ד, עמ' 15.

וכמו ששמעתי מפורש מפי מורי במקום שחושב האדם שם הוא כולו [...].
כשיחשוב בעולם העליון הוא בעולמות עליונות שכל מקום שאדם מחשב
בו שם הוא.²⁴

מחשבתו תהיה למעלה בעולם העליון בעבודת השי"ת [...] וכל המחשבות
של האדם יש בו מציאותו יתברך וכל מחשבה הוא קומה שלימה.²⁵

וצריך האדם לצייר בלבו את גודל ממשלתו ונוראותיו ונפלאותיו ית'
ועל-ידי זה יבא לו אהבה רבה בלבו לבורא יתברך. ומה גם שבמחשבה
יכול האדם להשיג השגות גדולות לאין קץ כי המחשבה היא גם כן
אינסוף.²⁶

ויחשוב בכל עת שכל דבר שיש בעולם הכל מלא מהבורא ית' [...] כשיהיה
בקטנות בדביקות גדול עם השכינה ואח"כ ברגע אחד תיכף כשיחשוב
בעולם העליון הוא בעולמות עליונות, שכמו שאדם מחשב שם הוא [...].
כשהוא עובד בגדולותו, הוא מחזיק עצמו בכוח גדול, ועולה במחשבתו
ובוקע כל הרקיעים בפעם אחד ועולה למעלה מהמלאכים והאופנים
והשרפים והכסאות וזהו עבודה שלימה.²⁷

כשפונה מחשבתו לרוממות אלהות אזי נעשה מרכבה להשריש בקרבו
סטרא דקדושה ונעשה עם מלוא קומתו מרכבה לקדושה.²⁸

המחשבה היא המגדירה את מקומו של האדם מעבר לתנאים הפיסיים של עולם
העשייה, ומכאן, שתודעתו המתבוננת של האדם ומחשבתו המופשטת הן
המביאות להשגת הישות האלוהית, והן הקובעות את אינותה של המציאות.
לעומת זאת חוצצות תודעת ישותו העצמית של האדם, השגתו החושית
המוגבלת וההוויה הארצית שבגבולותיה הוא שרוי בינו לבין אמיתת המציאות
האלוהית. לפיכך הורו מורי החסידות, כי יש לחתור במודע לשבירת טבעו

24 ראה: תולדות יעקב יוסף, קארץ תק"ם; ירושלים תשל"ג, פרשת "חיי שרה", עמ' סט.
והשווה: מגיד דבריו ליעקב (לעיל, הערה 3), עמ' 10, 12, 45-48 ור"99. כן ראה הנוסחה
הידועה של המגיד, כי "בכל מקום שהוא מחשבו הוא ממשיך עצמו לשם שהמחשבה היא
קומה שלימה".

25 ראה: ר' יעקב יוסף מפולנאה, בן פורת יוסף, קארעץ תקמ"א; ירושלים תשל"א, דף נ ע"א.
צוואת הריב"ש (לעיל, הערה 6), סעיף סט.

26 ראה: נועם אלימלך (לעיל, הערה 6), פרשת "ויגש", דף כה.

27 ראה: צוואת הריב"ש (לעיל, הערה 6), סעיפים סט, פד, קלו.

28 ראה: אור המאיר (לעיל, הערה 4), פרשת "קדושים", דף קלט ע"א.

הגשמי של האדם, למחיקת השגתו החושית ולביטול ישותו העצמית ותבעו לפרוץ את תחומי ההוויה הגשמית באמצעות שוויון-נפש למציאות הנגלית, מאיסה בחיים הארציים והשתקעות התודעה בהוויה האלוהית הנסתרת.²⁹ המעבר מן הגשמיות אל "התפשטות הגשמיות" וההתעלות מן היש הארצי אל המדות האלוהיות הותנו בהתאפסותם הגמורה של חיי החולין, בהסתת הדעת מן הקיום הארצי ובניתוק התודעה מתנאי הפעולה החברתית שהיחיד או ערתו נתונים בהם. והרי ניסוח חד-משמעי של עמדה זו בשם המגיד ממזריץ:

ודבר זה שמעתי בפירוש מפי אדמו"ר ר' שניאור-זלמן מלאדי > ששמע בזה הלשון מהרב המגיד ז"ל שלא יוכל אדם לבוא לקבלת אמיתית רזין דאורייתא והשגת עמוקות האמיתית באור אין סוף [...] עד שמואס ממש בחייו בתמידות בכל שעה ושעה.³⁰

התמורה המתחוללת במחשבת האדם מבוססת אפוא על התנכרותה של התודעה המתבוננת להשגה החושית השגורה, והיא משתקפת בהוראה הספיריטואלית "שלא להשגיח בגשמיות הענינים, כי אם לפנימיות",³¹ או בניסוחה הדיאלקטי: "והשגת המציאות הוא להפשיט מגשמיות".³² המהפך המיוחל במחשבת האדם, המניע אותו לראות בעולם המוחשי מראית-עין או אשליה ולהתייחס אל העולם האלוהי הבלתי-מושג כאל אמיתת ההוויה ואל המציאות הרוחנית כאל ממשות מוחשית יחידה, מהפך זה מותנה בהינתקות מן המציאות, במחיקת ה"אני" הארצי, בשבירת הטבע ובשוויון-נפש גמור לצרכים נפשיים וגשמיים.³³

הכוונה של אחד של היחוד של קריאת שמע לכון שאין בכל העולם רק הקב"ה שמלא כל הארץ כבודו ועיקר הכוונה שהאדם ישים את עצמו

29 על ביטול היש ועל המאיסה בגשמיות, על שיכחת הגופניות ואיפוס הווייתו הארצית של האדם ראה: מגיד דבריו ליעקב (לעיל, הערה 3), סעיף נו, עמ' 85-86; אור המאיר (לעיל, הערה 4), פרשת "וירא", דפים יב ע"ב, טו ע"ב; דברת שלמה (לעיל, הערה 16), פרשת "ישב-וישלח", עמ' כב-כג; פרשת "ויקהל", עמ' ק; "צעטיל קטן" (לעיל, הערה 6).

30 ראה: ר' דב-בער בן ר' שניאור-זלמן מלאדי, קונטרס ההתפעלות, מהדורת "לקוטי ביאורים", וארשה תרכ"ח, דף נט ע"ב.

31 ראה: פרי הארץ (לעיל, הערה 23), מכתבים, עמ' 6.

32 ראה: ר' שניאור-זלמן מלאדי, תניא, סלויטא תקניו; ברוקלין ניו-יורק 1982, עמ' 312.

33 על מקומה של עמדה זו ועל השתלשלותה בספרות החסידית ראה: ש"ץ (לעיל, הערה 6); הנ"ל (לעיל, הערה 3), עמ' 33, מפתח, הערכים "אינדפרנטיות" ו"השתוות"; גריס (לעיל, הערה 12), עמ' 160.

בין "התפשטות הגשמיות" לבין "התפשטות האהבה גם בגשמיות"

לאין ואפס, ואין עיקרו רק הנשמה שבו שהיא חלק אלוה ממעל, נמצא שאין בכל העולם רק הקב"ה.³⁴

שכן צריכים <בני-אדם> להפקיר את עצמן ולשכח בצרתן כדי שיבואו לעולם המחשבה ושם הכל שווה.³⁵

אשר זה תורת האדם להקטין את עצמו לאין המוחלט נגד גדולתו ורוממותו יתברך.³⁶

לשם ריכוז המחשבה המתבוננת באמיתתה האלוהית של ההוויה ולשם הפיכת היש לאין נתבע האדם להפקיע את עצמו מרצף החיים היומיומיים ולהבחין בכפל משמעותה של המציאות ובמהותה המשתנה. כלומר, האדם נקרא לראות בגשמי מלבוש לרוחני וגילום סמלי שלו ולראות ברוחני את חיותו של הגשמי ואת מקורו, שכן במחשבה החסידית תוכנה האובייקטיבי של המציאות ומהותה הנגלית לעין אינם מכריעים את פשרה, אלא משמעותה הרוחנית ופירושה האלוהי הם הקובעים את הווייתה. לשם כך עליו לחתור לבטל את תחושת המציאות הנתונה בגבולות הזמן והמקום, לחרוג מן הפרטי והמוחשי ולהכליל את המייחד ואת החד-פעמי שבנסיון האנושי – למאוס בגשמיותו, "לבטל את היש" ו"לעלות מעבר לזמן", או להתעלם מן הממשות הגשמית החד-משמעית לשם חשיפת אינסופיותה האלוהית.

הגשמיות כשלעצמה הופכת לאויב העיקרי של חיי-הרוח, ושלילתו של היש כהוויה אוטונומית נפרדת וביטולו של העולם כבעל מעמד ערכי עצמאי מצויים אפוא בתשתית המחשבה החסידית. מורי החסידות תבעו להתייחס אל העולם כאל מראית-עין, כאל יש הקיים רק לכאורה, כאל דמיון-שקר או דמיון-שווא, שכן ביקשו לראות במציאות כפל-פנים – מהות ולבוש, יש ואין, רוח וחומר – ולהכחיש מכול וכול את קיומה הנפרד ואת חד-משמעיותה. שליטת הגשמיות המסורתית שנבעה מעמדות סגפניות קיצוניות שבתשתיתן תפיסת-עולם דואליסטית הופכת בספרות החסידית לעמדה אקוסמיסטית הקוראת לשליטת ישותו של העולם ולהפרכת קיומו הממשי:³⁷

34 ראה: ליקוטי יקרים, למברג תרכ"ח, [דף יב] ע"ב.

35 ראה: מגיד דבריו ליעקב (לעיל, הערה 3), סעיף קי.

36 אור המאיר (לעיל, הערה 4), פרשת "נשא", קסא ע"א.

37 על משמעות העמדה האקוסמיסטית, השוללת ישות מן העולם, ראה: ר' אליאור, תורת האלהות בדור השני של חסידות חב"ד, ירושלים תשמ"ב, עמ' 25-28. דוגמה של ניסוחה החסידי ראה: "ש"אין עוד בעולם שום מציאות זולת מציאותו יתברך [...] ואין ללבושים

כי כל העולמות בטלים בבטול גמור נגדו [...] ואף שנראה לנו העולמות ליש הוא שקר גמור.³⁸

כי מה שנראה שיש עולם הוא היפוך, כי באמת הכל אחדות א', ולכן צריך לידע כי גם העולם והאדם שהוא לנגדו הוא באמת אחדות א' והכל דמיונות [...] ומה שאנו רואים ישות העולם הוא רק דמיונות.³⁹

המשמעות הגלומה בטענה האקוסמיסטית היא, כי היש הנראה לעין אינו אלא אין ואפס, ואילו היש האמיתי הוא ה"אין" האלוהי. האתוס החסידי הנגזר מעמדה זו, הקובעת את מעמדו של העולם כהווייה מדומה, מבקש להתייחס אל העולם כאל אין, ואל האלוהים כאל היש האמיתי. מורי החסידות – שהיטיבו להבין, שאין חיים במדומה ללא מודעות של נטישת הממשות – ביקשו להפנות עורף למציאות כפשוטה ולהתנכר לעולם הגשמי מכול וכול. הדבקות והתפשטות הגשמיות הותנו בהתייחסות שוות נפש אל הערכים המכריעים ביחסי אדם וחברה ובהסתלקות מכל הכרוך במציאות כשלעצמה ובגילוייה החברתיים. בבית-מדרשו של המגיד ממזריץ' ובכתבי תלמידיו נוסחה עמדה זו באופן חד-משמעי:

אויבך הם עניני העולם וצרכי הגוף הגשמי.⁴⁰

אין האדם רשאי לשהות עצמו בבחינת ארציות אפילו כמעט רגע.⁴¹
שיהיה רצונו בטל במציאות ולא יהיה לו שום רצון כלל בעניני העולם הזה.⁴²

אבל המאמין לא יחוש משום יסורין בעולם ובכל עניני העולם הן ולאו שוין אצלו בהשוואה אמיתית.⁴³

הרוחניים והחומריים שום מציאות כלל [...] אין בעולם עוד זולת הוא וכוחותיו שהם אחד ובלתי זה אין מציאות ואף שנראה שיש דברים אחרים הכל הוא מציאותו וכוחותיו; ראה: יושר דברי אמת (לעיל, הערה 9), דף יד ע"א.
ראה: ר' שניאור-זלמן מלאדי, תורה אור, ברוקלין ניו-יורק 1978, פרשת "כי תשא", עמ' 172.
לביור העמדה האקוסמיסטית ראה: תניא (לעיל, הערה 32), שער "היחוד והאמונה", פרקים א-ג, ו-ז.
ראה: ר' שניאור-זלמן מלאדי, בונה ירושלים, ירושלים תרפ"ד, סימן נ, עמ' נד.
ראה: תורה אור (לעיל, הערה 38), פרשת "ויחי", עמ' 90.
ראה: אור המאיר (לעיל, הערה 4), פרשת "משפטים", דף סו ע"א.
ראה: תניא (לעיל, הערה 32), אגרת הקודש, עמ' 231.
שם, עמ' 232.

והנה כשהארם מחשב בעצמו באמת הלא העולם הזה הוא רק כולו רע.⁴⁴

עמדה זו ידועה בספרות החסידיית בשם "השתוות", "השוואה" או "להיות הכל שווה אליו",⁴⁵ ומשמעה היא בחירה עקרונית של השתקעות התודעה באלוהי לעומת ניתוקה השלם מן הממשות, שאליה נקבעת זיקה של שוויון־נפש מוחלט. ההשתוות נובעת מהכרת המציאות האלוהית החובקת כול, זו אשר לנכחה בטלות ההבחנות המקובלות בהשגה האנושית ובמציאות הגשמית, והיא המושג המיטיב לשקף את הפיכת היש לאין ואת ראיית האין האלוהי ביש. דבריו של ר' זאב־וולף מז'יטומיר, בעל אור המאיר, מתלמידיו המובהקים של המגיד ממזריץ', מדגימים את קיצוניותה של העמדה הרוחנית שהתחדשה בבית־המדרש החסידי ואת משמעותה של החירות הרוחנית שמשיג אדם המתבונן ברב־משמעיותה של המציאות ובהפכיה:

כל אדם חייב עד שיד שכלו מגעת להשיג בעבודת הבורא ולדעת דלית אתר פנוי מיניה ומלכותו בכל משלה [...] זהו הדרך יבור לו האדם אל כל מקום שרואה ושומע אל יראה וישמע כי אם אלהות המלוּבש שם [...] היות עיקר כוונת הבריאה בכדי שיתפרסם ויתגלה התפשטות אלהותו ית' על כל הנבראים והצומחים והדוממים וזה עבודת איש הישראלי בעולם הזה רוממות אלהיו ואורותיו הבהירים באמצעות סימני החכמה הניכר על הברואים [...] איך ליקח לעצמו רמיזא דחכמתא לעורר לבו בקרבו לעבודת הבורא ולקנות בעצמו אהבות ויראות הבורא יתברך בשלימות, מכל ריבוי דברים הנפעלים בעולם אינו רואה ומסתכל על הפשוט כ"א עיניו אל החכמה הגנוזה לשם [...] בכל יש התלבשות אלהות [...] בכל מקום ובכל הברואים מלוּבש שמה [...] ומי שעבודתו על דרך הני"ל תועלתו גדולה עד מאד אח"כ בעמדו להתפלל אין לו שום מונע ומבטל

44 ראה: קדושת לוי, ירושלים תשי"ח, פרשת וישב, עמ' סב.

45 על הרקע הרוחני לעמדה זו ועל השתלשלותה ההיסטורית ראה: R.J.Z. Werblowsky, *Joseph Karo — Lawyer and Mystic*, Philadelphia 1980, pp. 59–70, 161–162; א' גוטליב, מחקרים בספרות הקבלה, תל־אביב תשל"ו, עמ' 44 ר' 238–239; מ' פכטר, "ספרות הדרוש המוסר של חכמי צפת במאה הטי"ז, חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה של האוניברסיטה העברית בירושלים, תשל"ו, עמ' 430–435; מ' אידל, "התבודדות כריכח בקבלה האקסטטית וגלגליה", דעת, 14 (תשמ"ה), עמ' 35–82. למקומה של ההשתוות בחסידות ראה: תשבי דן (לעיל, הערה 3), עמ' 807–808; ש"ץ־אופנהיימר (לעיל, הערה 3), מפתח, הערכים "אין", "השתוות" ו"אינדפרנטיות".

מעבודתו להיות הכל שווה אליו ובכל מקום שרואה ושומע יודע אלהות המלוכש שם ואינו נפרד מדביקות הבורא [...] וחוכר בכל שעה ורגע לפני מי הוא עומד ומפשיט עצמו מגשמיות כאילו הוא למעלה מזה העולם למעלה מסדר זמנים.⁴⁶

בתורה זו, הרואה בכל יש התלבשות אלוהות ומבקשת לראות בכל דבר את אחדות הפכיו, המציאות הנגלית מופקעת מכלל משמעות אוטונומית, נפרדת, ואין בה שום תחום נייטראלי העומד בפני עצמו, שכן אין היא אלא כסות ורמז למהותה האלוהית הסמויה. כל התמורות וההבחנות שמעמידה המציאות הגשמית בטלות בתודעתו המתבוננת של האדם לנוכח המהות האלוהית האחדותית המחייבה אותן. זאת ועוד, לנוכח שוויון הנוכחות האלוהית, שאיננו מסויג בשום הבחנות של ערך יחסי, של זמן או של מקום, נקרא האדם לנהוג בשוויון-נפש כלפי ההבחנות השונות שמעלה המציאות האנושית. לעומת "בכל מקום [...] יראה וישמע אלהות המלוכש שם", "בכל יש התלבשות אלהות", "בכל מקום ובכל הברואים מלוכש שם", נתבע האדם "להיות הכל שווה בעיניו", כלומר, מתוך נוכחותו השווה של האל בנמצאות נלמדת ההתייחסות השווה של האדם לכל גילוייה של המציאות ונובע שוויון-הנפש הגמור לעולם הזה.

בס' צוואת הריב"ש, קובץ הנהגות חסידי, שנערך בידי תלמידי המגיד ממזריץ' וזכה למעמד מרכזי בעולם החסידי בשל ייחוסו לבעש"ט באמצעות כותרתו,⁴⁷ מפורשת העמדה העקרונית בדבר משמעותה של ההשתוות:

שויתי ה' לנגדי תמיד, שויתי לשון השתוות, בכל דבר המאורע הכל שווה אצלו בין בענין שמשבחין <אותו> בני אדם או מבזין אותו, וכן בכל שאר דברים הכל ישווה בעיניו.⁴⁸

46 ראה: אור המאיר (לעיל, הערה 4), פרשת "לך לך", דף ז ע"ב; פרשת "וירא", דף יא ע"ב; פרשת "יחיי", דף לט ע"ב.

47 ראה: ז' גריס, "עריכת צוואת הריב"ש", קרית ספר, נב (תשל"ז), עמ' 187-210. בין שנת תקנ"ג לשנת תק"ף נרפסו 13 מהדורות של צוואת הריב"ש. ראה הנספח על דפוסי צוואת הריב"ש שבמהדורת "אוצר חסידים" (לעיל, הערה 6), עמ' 111-112; הברמן (לעיל, הערה 12).

48 ראה: צוואת הריב"ש (לעיל, הערה 6), סעיף ב. והשווה דבריו של ר' נחמן מברסלב: "שלא ירצה שום דבר בעולם ויהיה הכל שווה אצלו [...] כי מאחר שאין לו שום תאוה ורצון כלל לשום דבר רק להשם יתברך ולתורה נמצא שהכל שווה אצלו בין בעולם הזה בין בקבר בין בעולם הבא בכלום הוא דבוק רק בהשם יתברך ובתורתו"; ראה: שיחות הר"ן, למברג 1909; ירושלים תשכ"א, סעיף נא.

שוויון-הנפש לפניה הארציים של ההוויה וההתעלמות מהבחנות מקובלות ומסולסל-הערכים הקיים הם המתנים את חשיפת אחדותה האלוהית של המציאות מבעד לריבוי פניה הגשמיים, והם המביאים להתאחדות המיסטית עמה. מחוץ-החפץ הרוחני של מי "שעומד ומפשיט את עצמו מגשמיות כאילו הוא למעלה מזה העולם למעלה מסדר זמנים"⁴⁹ ושל מי ש"מעלה בחינת עצמו לאין והוא שוה בעולם ומגביה עצמו למעלה מהזמן"⁵⁰ מותנה באחיזה במידת ההשתוות, בהסתתרת קיומית, בספיריטואליזאציה של המציאות המוחשית ובהתעלות מעבר לביטויי הגשמיים של הקיום האינדיבידואלי:

ידבק מחשבתו למעלה [...] ולא יסתכל כלל בעיני העולם הזה ולא יחשוב בהם כלל כדי להפריד את עצמו מהגשמיות, כי בהסתכלותו בעולם הזה מגשם עצמו [...] ויחשוב שהוא מבני עולם העליון ולא יהיו חשוכין בעיניו כל בני אדם הדרים בעולם הזה, כי כל העולם כולו הוא כגרגר חרדל נגד העולם העליון ויהיה שוה בעיניו אם יאהבוהו או ישנאוהו כי אהבתם ושנאתם אין כלום.⁵¹

תכליתה של ההתייחסות שוות-הנפש לערכי העולם הזה היא הפקעת האדם מהווייתו הגשמית כדי לחולל תמורה בתודעתו העשויה להכשיר את הדרך להשגת הדבקות באל.

השגת מדרגת ההשתוות משמעה שחרור מגבולות המציאות הגשמית – העולם הופך לטפל וחסר-חשיבות, ואין לו עוד שום מעמד בתודעת האדם. האדם אינו כבול עוד בצמצומו של העולם, ומגעו עם המציאות הוא מגע שבחיזוניות בלבד, בעוד שתודעתו קשורה אך ורק בעולם העליון. מכלול ערכיה של המציאות, שליליים כחיוביים, הופך אפוא לנטול-משמעות לגביו:

כלל גדול <מהבעש"ט> השתוות, פירוש שיהיה שוה אצלו אם ישבחוהו בני אדם או יגנוהו והוא דבר גדול מאד. וכן יהיה שוה אצלו אם יחזיקוהו לחסרון ידיעה או ליודע בכל התורה כולה ודבר הגורם לזוה הוא הדביקות בהבורא תדיר.⁵²

49 ראה: אור המאיר (לעיל, הערה 4), פרשת "ויחי", דף לט ע"ב.

50 שם, דף טו ע"ב.

51 ראה: צוואת הריב"ש (לעיל, הערה 6), סעיפים ה-ו. וראה שם המקבילות בספרות החסידית שבה שבו דברים אלה ונרפסו. כן ראה: תולדות יעקב יוסף (לעיל, הערה 22), פרשת "וירא", עמ' סא; פרשת "חיי שרה", עמ' סו-סז. כן ראה: כתר שם טוב, זאלקווא תקניד; מהדורת "אוצר חסידים", ברוקלין ניו-יורק 1981, סעיפים קסט, ר, רכ.

52 ראה: צוואת הריב"ש (לעיל, הערה 6), סעיף י. והשווה סעיפים מט, פד.

הבחירה בלימוד תורה לשם הדגמה של דרגת שוויון-הנפש המתבקשת לסדר-הערכים המקובל איננה מקרית, שכן הלמדנות היתה הערך העליון בחברה היהודית, וההתנכרות למשמעותה מייטיבה להדגים את קיצוניותה של העמדה הבאה כאן לידי ביטוי.⁵³

המיתאם המקביל בין "יחשוב שהוא מבני העולם העליון" לבין "ולא יהיו חשובין בעיניו כל בני אדם הדרים בעולם הזה" מלמד בעליל, כי המציאות החברתית שנתרקמה בחסידות לא ינקה מתורתה הרוחנית ומיחסה המתנכר לעולם, ומראה אל נכון, כי החסידות לא קבעה את ייחודה ביחס לעיקרי יסודותיה של החברה, אלא ביחס לעולם העליון ובהשראת כיסופיה לדבקות באל.

ההפקעה מתחום המקובלות ושוויון-הנפש למוסכמות חברתיות ותרבותיות רווחות, בד-בבד עם ההתרחקות מענייני העולם הזה וביטול משמעות סולם-הערכים המקובל, נובעים מהסטת תחום ההתעניינות מן המציאות הגשמית אל עולמות עליונים ומהתמקדות במסכת-ערכים רוחנית מזווית-ראייה של "בני עלייה", הדוחקת כליל את רגלי המערכת החברתית והממשות הארצית. העולם הזה מוצב אל מול העולם העליון, ולעומתו הוא בטל, חסר-ערך ונטול-ממשות. בדומה לו מוצבת מציאותו הגשמית של האדם מול ישותה הרוחנית ושייכותה המהותית לעולמות עליונים, ולעומתה אף היא בטלה כליל. לעומת שוויון-הנפש המוחלט של האדם למעמדו הקיומי ולהשגתו החושית, מתוארת בעוצמה רבה הערגה המיסטית לעולם העליון ולהוויה האלוהית:

צריך בתפלה להיות כמו מופשט מגשמיות ואיננו מרגיש מציאותו בעולם הזה, כלומר כשאני אבוא למדרגה שלא אדע וארגיש כלל אם אני לי בעולם הזה אם לאו [...] תמיד תהיה מחשבתו דבוקה בעולם העליון בו יתברך [...] יחשוב תמיד בעולם העליון ששם ביתו העיקרי.⁵⁴

והנה בענין הדביקות [...] ויש אומרים הדביקות הוא [...] כשעושה הגוף כסא לנפש ונפש לרוח ורוח לנשמה והנשמה כסא לאור שכינה שעל ראשו וכאלו האור מתפשט סביבו והוא בתוך האור יושב ויגיל ברעדה [...] וכאלו השמים ואור שכינה שעליהם [...] הוא עליכם ממש וכאלו האור מתפשט סביבו והוא בתוך האור זהר הרקיע יושב ויגיל ברעדה והוא יחוד שלם.⁵⁵

53 ראה: כ"ץ (לעיל, הערה 14), פרק יח.

54 ראה: צוואת הריב"ש (לעיל, הערה 6), סעיפים סב, פד.

55 ראה: בתר שם טוב (לעיל, הערה 51), סעיפים קצב-קצג, עמ' 48. וראה גם: שלום, "דביקות" (לעיל, הערה 2), עמ' 330.

ההשתוות החסידית משקפת את ההעדפה העקרונית של השתקעות התודעה בעולמות עליונים ופרישתה מן העולם הממשי, כלומר, ההשתוות היא מימוש בחירתו של האדם להתכוון אל העולם כאל דבר מדומה, נטול-ממשות, ולהתכוון אל האל כאל הממשות היחידה. הגדרתו הקולעת של ר' חיים מוולוז'ין, המתפלמס עם החסידות מתוך הבנה מעמיקה של ייחודה, מיטיבה לאפיין את נושאייה של ההתעוררות החסידית ולתאר את מחוץ-הפצם האמיתי: "אותן אשר קרבת אלהים יחפצון"; "ועיני ראו רבים אשר יחפצו קרבת אלקים";⁵⁶ הגדרה המתייחסת בעקיפין לדרישה שדורשת החסידות במפגיע: "ויחשוב שהוא מבני עולם העליון ולא יהיו חשובין בעיניו כל בני אדם הדרים בעולם הזה". דבריו של ר' זאב-וולף מז'טומיר משקפים אף הם את האידיאל החסידית ואת יחסו לממשות הארצית:

היות אז כולם קדושים ובתוכם ה' שורה על פרטי איבריהם כיון שהיו כולם מגדולים עד קטנים בגדר הפרישות מחומריות.⁵⁷

הפרישות מן החומריות וההתבדלות מן המציאות החברתית, או שוויון-הנפש למעמד האקזיסטנציאלי, הם המימד החיצוני של מידת ההשתוות, בעוד שהמימד הפנימי שלה הוא "הפיכת האני לאין", "כליון ושריפת היש לגמרי", "המתת האני" ופרישה מן העצמיות:

ישים עצמו כמי שאינו [...] והכוונה שיחשוב כמו שאינו בעולם הזה ומה תועלת שיהיה חשוב בעיני בני אדם.⁵⁸

יהיה מופשט מגשמיות ואינו מרגיש מציאותו בעולם הזה.⁵⁹

אשר זה תכלית עבודת האדם להשלים את נפשו ורוחו לבלתי ירגיש מצער עצמו הגשמי.⁶⁰

וידמה בנפשו ויציר במחשבתו כאלו אש גדול ונורא בוער לפניו עד לב השמים והוא בשביל קדושת השם יתברך שובר את טבעו ומפיל את עצמו אל האש על קידוש הש"י.⁶¹

ראה: ר' חיים מוולוז'ין, **נפש החיים**, וילנה תקפ"ד; וילנה תרל"ד, שער ד, פרק א, עמ' 75; שער ג, פרק ח, עמ' 74.

ראה: **אור המאיר** (לעיל, הערה 4), דרוש לשבועות, דף קסה ע"ב.

ראה: **צוואת הריב"ש** (לעיל, הערה 6), סעיף נג.

שם, סעיפים סב, צו. והשווה: **מגיד דבריו ליעקב** (לעיל, הערה 3), סעיף כד.

ראה: **אור המאיר** (לעיל, הערה 4), רמזי "וישלח", דף כז ע"ב.

ראה: ר' שניאור-זלמן מלאדי, **סדר תפילות**, בריצי'ב תקע"ז, חלק א, עמ' לד.

בביטול הבחינה האינדיבידואלית של קיומו, במחיקת התחושות, בהסחת הדעת מן המציאות ובשוויון-הנפש לצרכים הנפשיים והגשמיים גלום רעיון הפיכת האני לאין, בצד הפיכת היש לאין, ומשתקפת התעלות הרוח הנקנית מתוך המתת הגוף וכליון היש. האדם, כמו העולם, נתפסים כאין וכאפס מבחינת מהותם הגשמית לעומת היש היחיד – האל – ולכן ההתדבקות באל השרוי בכול מתרחשת בפריצת העולם שלכאורה, בנקודת האין, עם כלות המציאות כישות ממשית בתודעת האדם ועם כלות ישותו הארצית המובחנת:

והחיבור האמיתי הוא ע"י פתיל תכלת כי תכלת נקרא אשא תכלא דאכיל ושצי כולא, היינו כליון ושריפת היש לגמרי בחינת נפילת אפים שמוסר עצמו למיתה, היינו שאינו רוצה באמת להיות חי בקיום הישות, רק אליך הויה נפשי אשא בבחינת כליון והעדר היש.⁶²

פירוש המלה "תכלת" מלשון "כליון" הופך את חוטי-התכלת לחיבור בין הוויית היש והאין: על-ידי "מסירת עצמו למיתה" וכליון הוויית היש הנראה למראית-עין מושג מחוץ-החפץ: ביטול היש הגשמי והשגת היש האמיתי – האין האלוהי.⁶³

בתורה החסידית נקבעת ההויה על-ידי התודעה המתבוננת, וכל אשר עומד בדרכה של ההתבוננות במהות האמיתית של הדברים ובדרכו של "היחוד האמיתי" הופך למושא להשתוות, ביטול, "אין", כליון והפשטה. האדם נקרא להתייחס אל העולם כאל מראית-עין, כאל יש-לכאורה, כאל דמיון שוא, וההנהגות החסידיות מנחות את האדם לשלול את עולם התופעות כשלעצמו ולהתמקד במשמעות חיותו הרוחנית ובפירוש החדש שניתן לה. האדם נקרא ל"הפשיט את הגשמיות", לבטל את היש, להמית את ה"אני" ולהיאבק על התמורה בתודעתו לשם השגת האלוהות.

[ד]

היסודות הרעיוניים והערכיים המיסטיים המאפיינים את המחשבה החסידית תבעו, לכאורה, פרישה מן הציבור והתבדלות מן החברה, אך במציאות הרעיונית

62 ראה: ר' אהרון הלוי, עבודת הלוי, למברג תר"ב–תרכ"ב, שמות, פרשת "תצוה", דף מז ע"ב. והשווה: ר' אלימלך מליוזנסק, נועם אלימלך (לעיל, הערה 6), פרשת "בא", דף לח ע"א: "כשארם מוסר נפשו להשי"ת בשלימות והוא גומר בדעתו כאלו הוא נשרף [...]".

63 דבריו של בובר מיטיבים להגדיר את העמדה הזאת: "There is no true spiritual becoming without extinction" M. Buber, *Hasidism*, New York 1948, p. 77. ראה:

החסידי, שלא ייחסה שום משמעות לממשות הארצית ולגילוייה החברתיים, לא היתה זו אלא פרישה שבתודעה והתבדלות מופנמת במישור הרוחני. העדות החסידיות הוסיפו, כידוע, לחיות בקרב הקהילה ולא פרו ממה, שכן המאבק החסידי הרוחני היה מאבק על התודעה ועל תמורות בהשגה, ולא מאבק על ההוויה ועל הממשות החברתית, שנתפסו כאין וכאפס:

וכל עיקר העבודה להיות נעתק ממקומו השגה חושית אנושית, רק להשיג דבר האמת שאינו מלוכש [...] דהיינו להרגיל עצמו להתבונן ברוחניות המחייבה [...] ועיקר השגה [...] שכל המציאות והשגות שלה הוא האין וזהו התחלת כל עבודה.⁶⁴

בשל ההתכוונות הרוחנית אל ההוויה האלוהית, שהיא הישות האמיתית, ובשל מידת ההשתוות ביחס אל כל גילוייה של המציאות הגשמית, שאינה אלא אפס ואין, לא סברה החסידות שהיא מחוללת תמורות במישור החברתי, ואף לא ראתה את עצמה ככיתה הקוראת לקיום חברתי נבדל ופונה אל ציבור מסוים, או מתנה את ההצטרפות אליה בהתבדלות חברתית או בגילויים ארציים אחרים בעלי משמעות. החסידות גם לא ראתה את עצמה כקהל קדושים ואת האחרים כחוטאים, ובתודעה העצמית המשתקפת בכתיבה לא היתה בה מידה של בדלנות כיתתית מכוונת, אף-על-פי שנתכנתה "כת" בפי מקטרגיה. היא אף לא הציגה את דבריה כאילו באה לפסול ציבור כלשהו או למתוח ביקורת על הוויה חברתית קיימת.⁶⁵ ואולם, בעקבות התמורה הרעיונית חלה בה התגבשות חברתית ספונטאנית והתהוו מוסדות ייחודיים, שהבדילו את העדה החסידית מכלל הקהילה, הן בעיני עצמה הן בעיני זולתה.

החסידות לא היתה כת, ולא הוציאה את עצמה מן הכלל, שכן פניה לא היו נשואות מלכתחילה לתמורה במישור החיצוני, בדפוסים המקובלים או בממשות הארצית. יתירה מזו, החסידות אף לא הניחה למתנגדיה להוציאה אל מחוץ למחנה ולהופכה לכת נבדלת מכלל ישראל, שכן לא ביקשה להתבדל מן הציבור ולהסתייג ממציאות קיימת, ואף לא שאפה לשנות את מסורת העשייה המקובלת בחברה היהודית, אף שההתחדשות הרוחנית חוללה בדיעבד תמורות מפליגות במציאות החברתית ובדפוסי ההנהגה הדתית. פנייתה הציבורית של החסידות מנוסחת בלשון "כל אחד ואחד מ'ישראל' או 'כל אדם', ללא תנאים בדבר מעלה

64 ראה: רש"ז [ר' אהרון], איגרת עיקר ההשגה, אגרות קודש, קונטרס מילואים, ברוקלין ניו-יורק 1981, עמ' י. והשווה: עבודת הלווי, חלק ג, ירושלים תש"ל, דף צח ע"א.

65 ראה: אטינגר (לעיל, הערה 2), עמ' 234.

רוחנית וללא הגבלות חברתיות,⁶⁶ ותחום אחריותה הציבורי הוגדר במונח "כלל ישראל".⁶⁷

הפתיחה השגורה בספרות-ההנהגות החסידיית נוקטת לשון "יחשוב", "ידע", "יתבונן", ולא לשון "יעשה" או "לא יעשה", כלומר, בדימוי העצמי של התנועה מתחולל המפנה המיוחל בתחום התודעה, ולא בעולם העשייה. המפנה אינו מסויג בסייגים מסורתיים המכוונים לבני-עלייה, ואף אינו מותנה בתנאים חברתיים כלשהם מלכתחילה, שכן אין הוא בא לחולל תמורה בממשות החברתית או בעשייה המקובלת, אלא בתודעה הדתית בלבד.

[ה]

לאור האמור לעיל בדבר העמדה הרוחנית הקיצונית, שכרוכה בה שליטת המציאות וגלומה בה התנכרות חברתית ושוויון-נפש מוחלט לכל גילויי

66 המטבע החסידי השגור המשקף עמדה זו היה "כל אחד ואחד לפום שיעורא דליה". החיוב הכללי והפנייה אל הכלל מופיעים בניסוחים שונים. דבריו של ר' זאב-וולף מויטומיר מדגימים את הפלוראליזם שנגזר מרוחב הפנייה: "והנה בעיני העבודה מעלות מעלות יש ואין דעתן דומה זה לזה וכל אחד ואחד מישראל אינו חייב כי אם לפי קט שכלו והשגתו את עוצם יכולתו והתפשטות אלהותו יתברך המראה באמצעות פעולותיו"; ראה: אור המאיר (לעיל, הערה 4). פרשת "תרומה", דף סט ע"ב. והשווה שם: "וזהו מאמרם ז"ל קדושים תהיו כלומר באוהרה בא להיות כל עדת בני" בבחינת קדושים לעשות פרטי מעשיהם הכל בהתקשרות ודביקות אל"; פרשת "קדושים", דף קלו ע"א. כן ראה: "ולכן החיוב מוטל על כל אחד ואחד מישראל וכולם שוים לטובה"; שם, פרשת "בהר", דף קנא ע"א. כן השווה: "כי כל אדם מוקף בחיצוניות של עולם הזה וכשהוא במדרגה גדולה אזי הוא מופשט"; נועם אלימלך (לעיל, הערה 6). דף ה ע"ב. וראה גם דבריו של ר' מנחם-מנדל מוויטבסק: "כשהענין הוא ידוע להיות אדם מישראל הוא חלק אלוה ממעל ממש ובאפשרו להתיחד אחדות גמור עמו ית' בלי שום הפסק ומטך מבדיל"; פרי הארץ, פרשת "וישב", עמ' כב. השקפה אחרת בעניין זה ראה במאמרה של רפפורט-אלברט (להלן, הערה 69).

67 ראה: "הדביקות גמור שיש לצדיק עי"ז הוא משפיע לכלל ישראל כל טוב"; נועם אלימלך (לעיל, הערה 6). פרשת "בראשית", דף א ע"א. "דהנה הצדיק השלם ההולך תמיד באחדות האמיתי הוא משפיע שפע טובה וברכה לכל ישראל [...] שהצדיק צריך להשפיע להרחיב ולפשט ההשפעה על כל ישראל"; שם, פרשת "נח", דף ג ע"א. "דהצדיק הוא המשפיע לישראל את שלש אלה בני חיי ומוזני"; שם, פרשת "וירא", דף ט ע"א. "דהנה הצדיק המתפלל על כללות ישראל הרי הוא מקהיל ומכניף את כל ישראל יחד"; שם, פרשת "יחיי", דף כט ע"א. וראה שם גם דף עג ע"ב. "דהצדיק המושך השפעות צריך שיהיה כל כוונתו רק לכללות ישראל"; שם, פרשת "חיי שרה", דף י ע"ב. "שהצדיק צריך להשפיע להרחיב ולפשט ההשפעה על כל ישראל"; שם, דף ג ע"א. והשווה כרוזו של ר' יהושע העשיל מאפטא: "י' היילפרין, ר' יהושע העשיל מאפטא וגורות המלכות בסוף ימיו של אלכסנדר הראשון", תרכ"ץ, כו (תשי"ח), עמ' 372-379; וראה גם: הניל (לעיל, הערה 2), עמ' 351.

הממשות, נשאלת שאלה כפולה: מה היו המקורות שעיצבו את ההוויה החברתית שהתקמה בחסידות, או מה היה יסודה האידיאולוגי של המציאות הסוציאלית שהתגבשה בה? ומה אם-כן היתה נקודת-המוצא ליישובה עם התורה הרוחנית הסותרת?

העדה החסידית ומכלול הדפוסים החברתיים שהתגבשו בתנועת החסידות עדיין לא זכו לחקירה ממצה. דומה, שעד היום תיאורי המתנגדים, מכאן, וקטרוגי המשכילים, מכאן, הם שהשפיעו על ראייתו של המירקם החברתי החסידית ועל תיאורו במחקר. עדיין לא יוחדה תשומת-לב נאותה להוויה הסוציאלית הייחודית שהתגבשה בתנועת החסידות ועדיין לא נבחנה נקודת-הראות של החסידות בשאלה זו. גילויים אופייניים של החסידות – כגון הזיקה הוולונטארית של ההתאגדות החברתית החלופית שהתקמה בין צדיק לעדה, עקרונות ההתלכדות החברתית היונקים מזיקה דתית אלטרנטיבית וניתוח דפוסי-ההנהגה החלופיים שנוצרו בה כלפי ההנהגה המסורתית – עדיין ממתנינים לניתוח היסטורי וסוציולוגי. גם התפקיד שמילאה המנהיגות החסידית בהנהגת הקהל ובפעילות הציבורית ביחס לתפקידי ההנהגה המקובלת וחלוקת התחומים בין הקהילה ורבניה לבין העדה וצדיקה עדיין לא נחקרו, ועד כה נעשו רק צעדים ראשוניים בכיוון זה.

אייחד את דברי למשמעותה הדתית של התופעה החברתית ולפירושו של האידיאל המיסטי אשר התווה את צביונה של ההוויה החסידית.

דומה, שהחסידות הפכה לבעלת משמעות חברתית למן הרגע שהאידיאל המיסטי של פריצת גבולות הגשמיות הפך לאידיאל דיאלקטי דר-משמעי, אשר כלל, בצד הפשטת הגשמיות, את חובת ההאצלה בגשמיות. כלומר, בצד ההתנכרות לעולם הזה והפרישות מערכיו לשם התקשרות לעולמות עליונים⁶⁸ נתבעו גם המשכת הבורא לעולם הזה והשפעת שפע אלוהי להוויה הגשמית. בלשון החסידות נוסחה עמדה זו בקצרה: בצד הפיכת היש לאין נתבעה גם הפיכת האין ליש. ואולם, התמורה המכרעת במשמעותה החברתית של החסידות התחוללה בעת מיקודו של האידיאל הדיאלקטי בהווייתו של הצדיק, עם ניסוחה של "תורת הצדיק" ושילובה במסכת העיונית, בד-בבד עם מימושה במציאות החסידית המורכבת ובדרכי פעולתה הציבורית.⁶⁹ בראיית העולם של

68 ראה דברי המגיד ממזריץ', המיטיבים להגדיר את העמדה הקוויטסיטית (לעיל, הערה 3). על משמעותה של עמדה זו ראה: ש"ץ (לעיל, הערה 6). עמ' 597.

69 על תורת הצדיק בחסידות ראה: ג' שלום, "הצדיק" – פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, ירושלים תשל"ז, עמ' 213–258; הנ"ל, זרמים (לעיל, הערה 3), עמ' 337–347; דינור (לעיל, הערה 7), עמ' 221–225; בובר (לעיל, הערה 3), עמ' סז–עח; ר' וייס, "ראשית צמיחתה של

החסידות הצדיק הוא־הוא המגלם בהווייתו את הדיאלקטיקה כפולת־הפנים של הסתלקות מן העולם, מזה, ושל שפיעה והאצלה בעולם, מזה, והוא זה החושף בתוכו, מתוך התנסותו הפנימית והתעלותו המיסטית, את ההתאינות והשפיעה, המהוות את כפל־הפנים של הדיאלקטיקה האלוהית.⁷⁰

בשני קטביה של עבודת־השם החסידית אפשר למצוא שתי שאיפות רוחניות סותרות: האחת, המכוונת אל הכלל ונרונה לעיל בהרחבה, הוצבה כנורמה אידיאלית, ועניינה היה ביטול הממשות המוחשית, הפשטת הגשמיות או הפיכת היש לאין. האחרת, המיוחדת לצדיק ותידון להלן בפירוט, הוצבה כנורמה איזוטרתית, שעניינה המשכת האלוהי אל תוככי הגשמי, השפעת שפע אלוהי בממשות הארצית, או הפיכת האין ליש.

השאיפה החסידית המיסטית, שעניינה הפיכת היש לאין וחריגה מגבולות התודעה המוחשית לשם דבקות באל, אמנם הופנתה אל הכלל כנורמה אידיאלית וכאוריניטאציה רוחנית, ולא סויגה בשום סייגים של מעלה רוחנית או של דיפרנציאציה חברתית, כפי שעולה בעליל מן הספרות החסידית,⁷¹ אך הגשמתה השלימה היתה מטבע הדברים נחלתם של בני־עלייה מועטים והיתה

הדרך החסידית", ציון, טז (תשי"א), עמ' 69–88; ר' ש"ץ, "למהותו של הצדיק בחסידות", מולד, יח (1960), עמ' 365–378; תשבי דין (לעיל, הערה 3), עמ' 779–784; אטינגר (לעיל, הערה 2), עמ' 227–243; אליאור (לעיל, הערה 7), עמ' 393–455; S. Dresner, *The Zaddik*, New York 1960, pp. 113–222; A. Green, "The Zaddik as Axis Mundi", *Journal of the American Academy of Religion*, XLV (1977), pp. 327–347; A. Rapoport-Albert, "God and the Zaddik as the Two Focal Points of Hasidic Worship", *History of Religion*, XVIII (1979), pp. 296–325; I. Etkes, "The Zaddik in Hasidism — Between Ideology and Social Practice", in: *Hasidism Reappraised* (בדפוס).

70 ראה: אליאור (לעיל, הערה 7), עמ' 414–425. הגדרתה של דיאלקטיקה זו בלשון החסידות ראה: "דהנה הצדיק מעלה את העולמות לשרשם [...] נמצא עושה כלל כל העולמות מתתא לעילא ע"י זה גורם שפע מאתו יתברך מעילא לתתא עושה כללות העולמות הכל בשפע היורד מעילא לתתא"; ראה: "החווה מלובלין", דברי אמת, מונקאץ' תש"ב; ירושלים תשל"ג, פרשת "ויגש", דף מג. הדיאלקטיקה של הפשטת הגשמיות ושל חובת ההאצלה בגשמיות כבר קיימת אצל המגיד ממוריץ' ואצל ר' אלימלך מליזנסק.

71 ראה, למשל: צוואת הריב"ש (לעיל, הערה 6), סעיפים ג, ה, ו, לג, סב, סט, עה, פד. והשווה את העמדות החד־משמעיות בעניין זה, המופנות לכל אדם, בחוג תלמידי המגיד: "שארם בעת דביקותו בו יתברך צריך להיות באין נגרו כאילו לא היה בעולם, כי הכל הוא רק חיתו יתברך החפץ לדבק בשורשו ולהתייחד בתכלית היחוד ונעשה הכל אחד"; ראה: דברת שלמה (לעיל, הערה 16), פרשת "שמות", עמ' נו. "מפני שהשית' חפץ בעבודת־ישראל על בן ברא תחלה יש מאין, פירוש מה שהיה תחילה אין־סוף נעשה יש ונתצמצם כדי שישראל יעשו בהיפך אין מיש, פירוש שישראל יפשוטו הלבושים ממדריגה למדריגה עד אין־סוף"; ראה: חסד לאברהם, ירושלים תשל"ג, פרשת "תולדות", עמ' 28.

מסורה הלכה למעשה בידי יחידים. לא כן השאיפה החסידיית התיאורגית, שעניינה הפיכת האין ליש או המשכת השפע האלוהי למציאות הגשמית. שאיפה זו יוחדה מראשיתה לצדיק, סויגה בתנאים ובסייגים שונים והותנתה באורח חיים-משמעי במימושו השלם של האידיאל המיסטי.

לשם הגשמת האידיאל הראשון נתבע האדם, כאמור לעיל, להפנות עורף אל המציאות ולנהוג בה במידת ההשתוות, בעוד שלשם מימוש האידיאל השני הצדיק היה צריך לפנות אל הקהילה, להקנות ערכיות דתית לפניה החברתיים והקיומיים של ההוויה ולהשפיע שפע בתחומי המציאות הגשמית.⁷²

משעה שפנה הצדיק אל הקהילה בשמו של האידיאל המיסטי ובכוח השפעתו על העולמות העליונים, נוצר דפוס חדש של הנהגה, שחרג במידה משמעותית מדפוסי המנהיגות המסורתיים. עתה הופיע יסוד מקורי, שסביבו יכלה התנועה הרוחנית להתגבש כתופעה חברתית.

סגולתו המובהקת של הצדיק החסידי היתה כפלי-הפנים שבמהותו, שהוגדר בלשון החסידיית כ"גורם לחבר ב' הפכים".⁷³ מן הצד האחד הוא ההתגלמות האידיאלית של הנורמה המיסטית של הפיכת היש לאין, של הפשטת הגשמיות וביטול היש, של פרישות מן העולם הזה ושל תמורה מכרעת בתודעה, הפוטרת אותו מעול החברה ומערכיה ומאפשרת לו שרייה בעולמות עליונים והשראת השכינה עליו.⁷⁴ מן הצד האחר הוא מגלם את המשכת השפע, או את הפיכת

72 ראה: אטינגר (לעיל, הערה 2); דרזנר (לעיל, הערה 69), עמ' 148–173; והשווה נגאל (לעיל, הערה 9), עמ' 21–40; אליאור (לעיל, הערה 7), עמ' 425–441.

73 תולדות יעקב יוסף, ב, עמ' תקטז. והשווה: "על ידי הצדיק שהוא בכח מ"ה במדריגת אין יסוד ארץ [...] המדה של מ"ה היא מדריגה טובה ויכולה לחבר שני דברים שהם נראים כהפכים"; ראה: חסד לאברהם (לעיל, הערה 71), עמ' 24 ר-26. "ובזה יוכל <לעשות> כל ההפכים שיהיה שלום ביניהם כשבא לשרשו הוא בטל במציאות ובשכיל הצדיק נברא העולם נמצא הצדיק הוא ממוצע בין הש"י כ"ה ובין העולם"; ראה: ר' לוי יצחק מברדיצ'ב, שמועה טובה (לעיל, הערה 17), עמ' נב. והשווה: ר' מנחם-מנדל מוויטבסק, פרי הארץ (לעיל, הערה 23), עמ' ס. כן ראה דברי ר' נחמן: "וזהו שלימות הצדיק [...] שהוא בבחינת הצדיק כידוע דאחיד בשמיא ובארעא. דהיינו כנ"ל שיהיה למעלה ולמטה [...] וזהו עיקר השלימות להיות למעלה ולמטה"; ראה: לקוטי מוהר"ן תנינא, סימן צא, דף סח. ראוי לתת את הדעת על העובדה, כי מה שהיה במקורו סמל קבלי של ספירת-יסוד ומיטאפורה על "צדיק יסוד עולם" נעשה עתה לממשות חיה, המתפרשת במציאות החסידיית כמוסבת על הצדיק.

74 "שהצדיק המדבק עצמו בהש"י הוא שורה במחשבתו הקדושה בעולמות עליונים ונפשו ורוחו הוא שם כיון שהמחשבה היא שם ושם הקב"ה מדבר עמו ומשרה שכנתו עליו"; ראה: נועם אלימלך (לעיל, הערה 6), פרשת "שלח", דף עד ע"א. "והעיקר נשמת הצדיק שהמה מוריקים <מרוקנים> חיותם וכוחותם ומוסרים עצמן על קרשות השם בכל דיבור חיבור [...] ונעשים אין"; ראה: דברת שלמה (לעיל, הערה 16), פרשת "שמות", עמ' נו. "כי

האין ליש, את ההתכללות עם בני ערתו, את האצלת החסד האלוהי בארציות ואת "האהבה בגשמיות".⁷⁵ כל אלה הם מושגים וסמלים המבטאים את האחריות המקפת לממדיה הקיומיים והחברתיים של המציאות, בצד פרישת חסות על צרכיו הגשמיים של האדם והזדהות עם בעיותיו הקיומיות.⁷⁶ ההיבט הראשון בהווייתו של הצדיק – המוגדר בפי בעל תולדות יעקב יוסף כ"מי שמתנהג למעלה מן הטבע"⁷⁷ – כרוך בהתעלות לעולמות עליונים ובפרישות לתחום הקדושה ומתואר בדבריו של ר' אלימלך מליונסק:

והצדיק האמיתי הגמור המופרש מכל עניני עולם הזה [...] הצדיק הגמור שהוא תמיד מקושר בעולמות עליונים וכל עצמו ומגמתו ותשוקתו אינו אלא לעלות אל הקדושה.⁷⁸

היבט זה מואר בדבריו של ר' אברהם המלאך, בן המגיד:

שהצדיק דבוק תמיד, מחמת רוב התגלות אלקות שיש לו נתבטל במציאות.⁷⁹

כחם של צדיקים ועינים להם לראות אל כל מקום שנתנו עיניהם רק אלהות המלוכש לשם וממילא מפשיטין מצורה גשמיות ומלבישים צורה רוחניות וזהו שמדמים צורה ליוצרה ואיש אשר אלה לו קדוש יאמר לו [...] שמקדש ומטהר פרטי חושיו ומלא קומתו להשראת אלהות"; ראה: אור המאיר (לעיל, הערה 4), פרשת "קדושים", דף קלה ע"ב.

75 "וגם הצדיק נקרא כל שהוא עיקר כללות להשפיע להם טובה וברכה"; ראה: נועם אלימלך (לעיל, הערה 6), פרשת "שמיני", דף נו ע"ב. "דהצדיק הוא המשפיע לישראל את שלש אלה בני חיי ומוזני"; שם, פרשת "וירא", דף ט ע"א. "ונראה דהנה השי"ת נתן להצדיק מתנה שהצדיק יתן חיות לכל העולמות בכח חלק אלקי ממעל שיש בו"; שם, פרשת "מקץ", דף כד ע"א. והשווה עוד שם, לאורך כל הספר. כן ראה: "הצדיק" ממשיך שפע דרך כל העולמות מה שצריך המרומים באלו הג' בני חיי ומוזני שבהם השורש כל השפע גשמיות"; זכרון זאת (לעיל, הערה 14), עמ' פג.

76 "והנה צריכים מאד להיות פרנסה בריווח להעמיד את האדם על רגליו כנ"ל על ידי ממון [...] כי אם אין קמח אין תורה [...] דהצדיק הממשיך שפע נקרא יוסף שרואה ומתבונן תמיד צרכי ישראל המרובים ורוצה ומבקש להוסיף להם עוד [...] וכן ממשיך שפע מעילא לתתא ועושה כלל הקבי"ה וכנסת ישראל וכל העולמות בהשפע שממשיך ממנו ית' למטה"; ראה: זכרון זאת (לעיל, הערה 14), פרשת "ויגש", דפים לח-לט. "והגשמיות הצריך לאדם נקרא ארץ גושן כי על ידה יש כח להתקרב אל הקדושה"; ראה: דברי אמת (לעיל, הערה 70), פרשת "וארא", עמ' נו. "והנה אם אדם <צדיק> ממשיך שפע פרנסה טוב לעולם ממילא בא עבודת שמים כי אם אין קמח אין תורה"; שם, פרשת "ויחי", עמ' מו.

77 ראה תולדות (לעיל, הערה 24), פרשת "משפטים", עמ' כט.

78 ראה: נועם אלימלך (לעיל, הערה 6), דפים ב ע"ב, ד ע"ב.

79 ראה: חסד לאברהם (לעיל, הערה 71), פרשת "פנחס", דף לא ע"א.

דבריו של "החווה מלובלין" מתארים את הריחוק מן ההווה הגשמית בלשון הסמל הציורי:

מי שפורש עצמו הוא מגדל הפורח באויר שהוא בהתפשטות הגשמיות [...] נפשינו כצפור נמלטה (תהילים קכד: ז) לשון התפשטות הגשמיות כנ"ל פורח באויר ואינו חושש לעולם הזה.⁸⁰

ההיבט השני של הוויית הצדיק, הכרוך בערנות לצרכים קיומיים של בני עדתו ובזיקה חברתית מובהקת לקהל חסידיו, כבר נקבע בתורתו של המגיד ממזריץ', שאמר, כי הצדיק המחזיק עצמו לאין יכול להמשיך מן האין האלוהי דברים התלויים במזל, והוא מתואר בהרחבה בדברי ר' אלימלך, הלומד ממעלתו המיסטית של הצדיק ומזיקתו לעולמות העליונים את חובתו להשפיע בעבודתו שפע גשמי וליטול אחריות מוצהרת ומחויבות ממשית לסיפוק צורכיהם הארציים של חסידיו. אידיאולוגיה זו, המבססת את מעמדו של הצדיק בתור ממשיך השפע, שימשה, כידוע, גם בסיס להתקשרות שבין החסידים לצדיק, שנכללה בה גם חובתם לתמוך בו תמיכה כספית, תמיכה הידועה בשם "פדיונות וקוויטלך". ואולם, ענייננו כאן אינו באינטרסים הארציים שהיו כרוכים בהנהגת הצדיקים ובגילומה במציאות ההיסטורית, אלא בניתוח הראייה הפנימית של תופעה זו בעיני החסידים ובהבהרת היבטיה הרעיוניים כפי שהשתקפו בתודעת מעצביה. מקורו של המושג "שפע" הוא, כאמור, בעולמה של הקבלה, שם הוא מתייחס לדינאמיקה של הספירות בעולמות העליונים, בעוד שבמשמעו החסידי הוא מבטא את רציפותה של החיות האלוהית בין עולמות עליונים לעולמות תחתונים, העוברת דרך הצדיק:

דהנה הצדיק אשר מקדש ומטהר עצמו נעשה הוא בעצמו ברכה, דהיינו בריכה עליונה להשפיע לכל, דהצדיק הוא המשפיע לישראל את שלש אלה בני חיי ומזוני.⁸¹

ניסוחה של עמדה זו הלכה למעשה מופיע בכתבי "החווה מלובלין":

דהנה צריך אדם צדיק להמשיך כל מיני שפעות [...] וכן עניני גשמיות בני חיי ומזוני לנפש ולגוף.⁸²

80 ראה: זאת זכרון, ירושלים תשל"ב (מהדורת צילום של מונקאץ' תש"ב), עמ' יא.

81 ראה: נועם אלימלך (לעיל, הערה 6), דף ה ע"א-ע"ב.

82 ראה: זכרון זאת (לעיל, הערה 14), עמ' קסח-קסט.

בתודעה העצמית של הצדיק המשתקפת בדברים אלה הצדיק הוא המשפיע שפע גשמי על מקורביו, והוא הנושא באחריות לקיומם. ניסוחה החוזר ונשנה של תפיסה זו בספרות החסידיית הקנה משקל מכריע לתפקידו של הצדיק וביסס את מעמדו בקרב העדה שהתגבשה מסביבו. משמעותה החברתית של עמדה זו, המשקפת את תחושת השותפות העמוקה בין הצדיק לעדתו ואת זיקת האחוה וההזדהות ביניהם, מודגשת בדבריו של בעל דגל מחנה אפרים:

שצריך לכלול עצמו עם כל הנבראים [...] וכן צריך לחבר עצמו עם כל הנשמות כידוע מא"ז <הבעש"ט> זלה"ה.⁸³

משמעות זו מוטעמת גם בדברי ר' אברהם בן המגיד: "כי הצדיק הוא כלול מכל הדור כמו משה שהיה כלול מס' רבוא".⁸⁴ ההשקפה החסידיית המייחסת לצדיק את הכוח לגזור ולהשפיע באורח על-טבעי על עולמות עליונים⁸⁵ בתוקף התעלותו המיסטית⁸⁶ מדגישה את חובתו להשפיע בעבודתו על סיפוק צורכיהם הארציים של בני עדתו. ר' יעקב יצחק, "החוזה מלובלין", הרחיב את הדיבור על תחום האחריות הגשמית, המחייב מגע קרוב עם ההוויה הארצית והזדהות עם צורכי הדור, שכן לתפיסה החדשה של הצדיק מקבילה התפיסה החדשה של העדה המתלכדת סביבו בזיקה מובהקת אליו:

הצדיק צריך תמיד לבקש רחמים על ישראל וגם על כל העולם הנוגע לקיום כי הוא לרצון הבורא.⁸⁷

83 ראה: דגל מחנה אפרים, קארעץ תק"ע, פרשת "שלח לך", דף עג ע"ב.

84 ראה: חסד לאברהם (לעיל, הערה 71), פרשת "במדבר", עמ' 53.

85 ניסוח קיצוני של עמדה זו ראה: "בכל דור ודור לכל צדיק וצדיק ש"י ב"ה ציית לכל דבריו כמו העבד הציית לרבו כביכול הצדיק גזור והקב"ה מקיים"; נועם אלימלך (לעיל, הערה 6), פרשת "בהר", דף טו.

86 על הזיקה בין ההתאיינות המיסטית ובין המשכת האין האלוהי למציאות הארצית ועל מקורה בבית-מדרשו של המגיד ממזריץ' ראה דברי "החוזה מלובלין": "שיזכור האדם האמת שאין בכאן עיקר קיומו [...] עיקר שכוננו הוא בהר קדשך, וקאמר מי שהוא כן יכול להמשיך להעולם שפע כני חיי ומזוני [...] אך הלא לזה צריך מדת אין, כמו ששמעתי מהרב איש האלקים ר' בער מראוונא על אין מזל לישראל, מי שמחזיק עצמו לאין יכול להמשיך דברים התלויים במזל בני חיי ומזוני"; ראה: זכרון זאת (לעיל, הערה 14), פרשת "לך לך", עמ' ט.

87 ראה: זאת זכרון (לעיל, הערה 80), עמ' כד.

בין "התפשטות הגשמיות" לבין "התפשטות האהבה גם בגשמיות"

דהנה חובת גברא מוטל על צדיקי הדור להמשיך תמיד השפעות טובות, חסדים גדולים גדל ישראל להיות להם כל טוב.⁸⁸

והנה הצדיק מחוייב להמשיך שפע לעולם כמו יוסף הצדיק הוא המשביר.⁸⁹ וכן כל ראשי הדור צריכים לעיין בצרכי דורם להתפלל עליהם ועל כן נקראים פרנסים.⁹⁰

התמונה המצטיירת למקרא דברים אלה אינה מלמדת על המציאות החברתית החסידית, אלא על הדימוי העצמי של הצדיק, הפועל בתחום הארצי בתוקף ציווי אלוהי, ועל המסכת הרעיונית המבססת את מעמדו, היונקת את משמעותה מהשקפת העולם הקבלית.

ניסוחה הנוקב של הררישה לשוב מן ההתעלות המיסטית האינדיבידואלית ומן ההסתלקות מהוויית העולם הזה כדי לתת את הדעת על המימד הארצי, בשמו של הציווי האלוהי, מופיע אף הוא בדברי "החווה מלובלין":

אך הקב"ה רצה להתפשט האהבה גם בגשמיות [...] פי' שרצה <הצדיק> לעשות רצונו ואוהב אותו כבן לאב ולא רק בהתפשטות הגשמיות, כי אם באותו עולם.⁹¹

כיסופיו הרוחניים של הצדיק מרחיקים אותו מן ההווייה הגשמית בדרכו לעולמות עליונים, אולם בתורת החסידות הוא שב אליה במצוות האל, התובע ממנו את ההידרשות לגשמיות, את ההזדהות עם צרכיה הקיומיים של ערתו ואת העבודה במישור הארצי:

לך לך מארצך (בראשית יב:א) פי' אתה תלך במחשבתך מגשמיות שלך, פירוש תהיה חפצך ורצונך שלא להתנהג בגשמיות [...] אל הארץ אשר אראך, פירוש, הגם שמצד חפצך היה לילך ולא לעסוק בגשמיות כ"א שתבין שרצונו כן לעסוק גם בגשמיות, (כמו) ש(כתוב) אחוז בזה וגם מזה אל תנח ירך וזה אל הארץ אשר אראך.⁹²

הזיקה הדתית המכרעת בהווייה החסידית איננה רק זו המתקיימת בין הצדיק

88 שם, שם.

89 שם, עמ' קצ.

90 שם, עמ' עד.

91 ראה: זכרון זאת (לעיל, הערה 14), עמ' יז. ההדגשה היא שלי.

92 ראה: זאת זכרון (לעיל, הערה 80), עמ' קכו. ההדגשה היא שלי.

לאולהיו, מחוץ לתחום הגשמיות, אלא גם זו המתקיימת בין הצדיק לעדתו דווקא בתחום המציאות הגשמית. במציאות החסידית החדשה אין די בהפשטת הגשמיות ובביטול היש, אלא נתבעת גם "האהבה בגשמיות" והאצלת השפע אל היש.

שני מרכיביה של ההוויה הצדיקית עומדים בסתירה מהותית זה לזה, שהרי הכיסופים הרוחניים שבדקקות ובפרישות מגשמיות, מכאן, והמעורבות החברתית, האחריות הגשמית והשליחות הציבורית, מכאן, מחייבים הלכּי-נפש שונים לגמרי. המושגים המשקפים את ההיבט הראשון – דקקות, השתוות, ביטול היש והפשטת הגשמיות – כרוכים בחיים שלמעלה מן הטבע, בהתעלות אל הקדושה, בעמידה בתחום האין ובפרישות מענייני העולם הזה, שהרי ההגות המיסטית הביאה להתרחקות מן העולם במובן של הימנעות מכל מגע עם הסביבה החברתית ושילבה את נושאה בסימבוליקה הקבלית של שיבה אל האין, הסתלקות וצמצום.

המושגים המשקפים את ההיבט השני – האצלה, המשכה, השפעה, אהבה והתכללות – כרוכים בהנחת אחדות מיטאפיסית ישותית בין הצדיק ובין מי שקשורים עמו,⁹³ ובתיאוריה בדבר אחריות הצדיק לבני עדתו.⁹⁴ המסגרת המושגית של היבט זה של הוויית הצדיק מעוגנת בסימבוליקה הקבלית של ספירת צדיק, או ספירת יסוד, שמהותה מיוסדת על שפיעה, חיות, הזנה והאצלת

93 על הנחת האחדות המיטאפיסית בין הצדיק למי שקשורים עמו ראה דבריו של "החווה מלובלין", המיטיבים להאיר את טיבה של הויקה האינטימית שהתרקמה בהווייה החסידית: "דידוע נפשינו הוא. הצדיק של הדור הוא נפשינו שכלול מהרבה מישראל [...] ועל כן הצדיקים הם אוהבים את ישראל מאד ומוטרים את נפשם עליהם באהבתם אותם כמו נפשם כי המה כלולים מהם והם חלקם"; זאת זכרון (לעיל, הערה 80). עמ' יא-יב. והשווה דבריו של ר' אברהם המלאך, המוזהה בין הסמלים הקבליים לנושאים החברתיים: "הצדיק הוא כלול מכל הדור כמו משה שהיה כלול מס' רבוא [...] ובא למדריגת אי"ן ובא השגת אלקות לעולם ונתעלו כל הניצוצות שיש בד' יסודות ארציות [...] כי הניצוצות שבארציות נקראו עולם"; ראה: **חסד לאברהם** (לעיל, הערה 71), פרשת "במדבר", עמ' 53. פועלו הרוחני והחברתי של הצדיק נשפט על-פי אמת-מידה חדשה: "אם יש לו עוצם ההכרה לדעת בחינת צירוף של כל אחד ואחד מהעם הנלוים אליו [...] והחיוב מוטל עליו להכניס את עצמו בכוונה אל בחינת צירופי אלפא ביתות של דורו בכדי לקרבם ולהגיעם אל התורה והעבודה"; ראה: **אור המאיר** (לעיל, הערה 4), דף פא ע"ב. ניסוחם הראשוני של הכללים בדבר האחדות המיטאפיסית בין הצדיק לעדתו ראה: **תולדות יעקב יוסף** (לעיל, הערה 24), עמ' יא. הוא שב ונשנה בספריו האחרים של ר' יעקב מפולנא. ראה: **וייס** (לעיל, הערה 69), עמ' 73; והשווה: הנ"ל, **R. Abraham Kalisker's Concept of Communion with God and Man**, *Journal of Jewish Studies*, VI (1955), pp. 87–99.

94 ראה: אליאור (לעיל, הערה 7), עמ' 402–405 ו-425–441.

שפע לשם כינון העולמות,⁹⁵ ומהותה מתפרשת במסגרת המסכת הדיאלקטית של המשכת האין האלוהי אל היש הגשמי והעלאת היש הגשמי אל מקורו האלוהי.⁹⁶ קביעת אחריותו הגשמית של הצדיק לבני דורו נובעת מישותו כפולת-הפנים, הנעה בין עולמות עליונים לעולמות תחתונים; מהתעלותו המיסטית, המקנה לו את היכולת התיאורגית לכוון את השפעת השפע האלוהי לעולם; ומזיקתו להוויה הארצית, שהוא מעלה אותה ומשיב אותה למקורה האלוהי, שעליה הוא מאציל את שפעו ובה הוא ממחיש את ההתגלות האלהית.⁹⁷

שניות זו של התנכרות להוויה הגשמית, מזה, וערנות לצרכים גשמיים, מזה, או של ביטול היש, מכאן, והאצלת שפע אל היש, מכאן, היא המאפיינת את תורת הצדיק. ואולם, משמעותה העמוקה של שניות זו בהוויה החסידית מוענקת לה בשל היותה הפנמה של השניות האלוהית המצטיירת במחשבה הקבלית.

- 95 ראה: שלום, הצדיק (לעיל, הערה 69), עמ' 217–221, 249 ר' 255. לניתוח הסימבוליקה הקבלית של השפע ראה: י' תשבי, משנת הזהר, חלק א, ירושלים תשי"ז, עמ' רטו–רטח. וראה גם דבריו של ר' אברהם בן המגיד: "כי הצדיק הוא יסוד העולם שעל ידו בא כל הטוב והשלימות לעולמות התחתונים כי אי אפשר לבוא שום התגלות לעולם אם לא שיבוא תחילה להצדיק שהוא מריגת אין", ראה: חסד לאברהם (לעיל, הערה 71), עמ' 33.
- 96 "דהש"ת ב"ה ברא העולם יש מאין והצדיק עושה בהיפך דהיינו מיש עושה אין, דהצדיק הרוצה לבטל איזה דבר ולפעול צריך להביא אותו הדבר עד החכמה ושם נעשה אין [...] חזהו עליונים למטה היינו העולמות העליונים הצדיק ממשיך למטה והתחתונים הוא מעלה אותם למעלה לקשר ולייחד אותם כאחד"; ראה: נועם אלימלך (לעיל, הערה 6), פרשת "תרומה", דף מח. "ידוע שהש"ת האציל עולמות וברא יש מאין ועיקר היה שהצדיק יעשה מיש אין [...] ויעלה מדות הגשמיים לשרשם [...] שהצדיק ישבר הגשמיות ויעלה הכל לשרשה"; ראה: חסד לאברהם (לעיל, הערה 71), דפים ט ע"א, יא ע"א. והשווה: פרי הארץ (לעיל, הערה 23), פרשת "לך לך", עמ' ד. כן ראה: ש"ץ (לעיל, הערה 6), עמ' 598–599.
- 97 "יש ב' מיני התעוררות, אחד מלמטה למעלה על ידי הצדיק שמביא התגלות אלהות בעולם ועל ידו נתעלה כל הניצוצות, ואחד מלמעלה למטה [...] אף שאין הצדיק משיג כל כך אף על פי כן הש"י ברוב רחמי וחסדיו מוריד כל טוב"; ראה: חסד לאברהם (לעיל, הערה 71), פרשת "כי תצא", עמ' 65; פרשת "בלק", עמ' 59. "מקום שהצדיק הוא שם מביא התגלות אלהות לשם ועל ידו זה מעלה הכל"; שם, פרשת "ויחי", עמ' 38. "שיהיה התגלות אלהות בכל על ידי הצדיק שנקרא כל הארץ אף בארציות"; שם, פרשת "וארא", עמ' 42. "הצדיק נקרא בעל תשובה שמעלה ניצוצות ונקרא גם כן ר' שמואל המשכה מלמעלה למטה, וכשהצדיק מעלה ניצוצות או הוא בא למעלה גדולה"; שם, פרשת "יתרו", עמ' 42. "כי הצדיק רצונו תמיד להיות דבוק בבורא ית' ועל ידו יומשך אלהותו וחיותו יתברך בכל העולמות ולכל ישראל בפרט"; ראה: דברת שלמה (לעיל, הערה 16), פרשת "שמות", עמ' נד.

התורה הקבלית רואה, כידוע, כפל-פנים בהוויה האלוהית, בבחינת אין-סוף וספירות, ומבארת את מהותה כמכלול תהליכים המתחוללים בין קטבים מנוגדים. עמדה זו מייחסת לאל בעת ובעונה אחת מימד טראנסצנדנטי ומימד אימאננטי, והיא מצביעה על השניות שבמימד המרוחק מן העולם והמופשט מן הגשמיות, מזה, בצד המימד המשפיע שפע לעולם, המעניק לו את חיותו ושורה בו, מזה.⁹⁸ סמליה הקבליים של הישות האלוהית המסתלקת מן העולם ושל העצמיות האלוהית השרייה בבריאה – "צמצום ושפיעה", "הסתלקות והת-פשטות", "התאינות והתממשות", "אור ישר" ו"אור חור" – הופכים במציאות החסידית לסמליו של הצדיק.⁹⁹ השניות הדיאלקטית בהוויתו של הצדיק יונקת את משמעותה מן השניות האלוהית של אחדות ההפכים המופנמת בה ומהתחדשותם של הסמלים המיסטיים והרעיונות התיאוסופיים בהווייתו כפולת-הממדים, המעוגנת בעולמות עליונים ובמציאות הארצית בעת ובעונה אחת.

במחשבה החסידית תורת הצדיק היא חלק מן הדינאמיקה האלוהית של גילוי והפעלם, התלבשות והתפשטות, העלאת מין והורדת שפע, האצלה וצמצום, רצוא ושוב, ושני ממדיה משקפים את המטאמורפוזה הכפולה מיש לאין ומאין ליש.¹⁰⁰ הצדיק משקף בהווייתו את הפיכת היש הארצי לאין אלוהי, המתרחשת ב"הפשטת הגשמיות", ב"הסתלקות מהעולם הזה" בדבקות, במסירות נפש וב"ביטול היש", ואת הפיכת האין האלוהי – ליש ארצי, המתחוללת ב"המשכה", ב"התגלות לישראל", ב"השפעת שפע", ב"אהבה בגשמיות" ובמחויבות לצרכים ארציים של "בני חיי ומוזני". הסימבוליקה המיסטית הידועה, המתארת את התמורות ואת ההפכים בהוויה האלוהית, מתפרשת מחדש במחשבה החסידית שעה שהיא הופכת לביטוי הווייתו כפולת-הממדים של הצדיק.

98 ראה: תשבי (לעיל, הערה 95), עמ' צח-קן, רטו-רטז.
 99 על סמלים קבליים אלה ראה: שלום, זרמים (לעיל, הערה 3), עמ' 260-261 ו-263. על הפנמתם בהווייתו של הצדיק ראה: אליאור (לעיל, הערה 7), עמ' 414-425.
 100 "כי הנה ידוע שאין יכול לבוא התגלות לעולם עשיה אם לא שצריך לבוא תחלה התגלות אל הצדיק שהוא היולי כמו שאמר הכתוב אנכי <הצדיק> עומד היום בין ה' וביניכם (דברים ה: ה) פירוש שהוא היולי שעל ידו היה בא ההתגלות לישראל כי הצדיק הוא במדרגת איין שמכניע כל המצות להשם יתברך, לפיכך יוכל לבוא התגלות על ידו ל[ישראל] [...] וכל התגלות לישראל מפני שהיה כלול מכל ישראל"; ראה: חסד לאברהם (לעיל, הערה 71), פרשת "בהעלותך", עמ' 55. "אי אפשר להיות התגלות בעולם העשיה כי אם על-ידי הצדיק שהוא במדרגת איין דלית ליה מגרמיה כלום"; שם, פרשת "תרומה", עמ' 42 (וראה גם לעיל, הערה 96).

המגע הבלתי-אמצעי עם ההוויה האלוהית, המתרחש בעת הדבקות והתפשטות הגשמיות, מחולל בצדיק תמורה עמוקה, אשר בתוקפה הוא חש כמי "שבשרשו השפע עובר ברוחניות ובא לו אור קדושתו ית'"¹⁰¹ ובכוחה הוא נעשה שליח להמשכת השפע בעולמות. בהשראתה של הכאריזמה, היונקת מזיקה ישירה לעולמות עליונים, ובתוקפה של ההתעלות המיסטית מחונן הצדיק בסגולה להשפיע השפעה מכרעת על תחומים קיומיים רבי-חשיבות במציאות האנושית.¹⁰² "השראת קדושתו ית'", שהיא המונח החסידי להשראה הכאריזמטית, נבחנת ביכולת לחולל נסים ונפלאות במציאות הארצית ומתפרשת כהתגלות אלוהית המומחשת על-ידי הצדיק המשפיע ומושיע בממשות הגשמית.¹⁰³

וכל צדיק הדבוק גם כן במחשבתו ובדביקות נפלא בהבורא כל העולמות באחדות הפשוט ויכול לשנות ולעשות נפלאות בעת הצורך כמו ששמעתי ממורי <המגיד>.¹⁰⁴

אמת-המידה לתוקפו של הנסיון המיסטי ולבחינת משמעותו היא בשליחות הציבורית שממלא נושאו, שכן הזוכה להארה עליונה זוכה בה לצורך העולם, והמחונן בהשראה מיסטית מחויב בהעמדתה למבחן של שליחות חברתית ודאגה לצרכים קיומיים:¹⁰⁵

דהנה הצדיק צריך לראות שני דברים, אחד שתהיה נפשו מטוהרת ומנוקה מעון [...] שיהיה מוכן להשראת קדושתו יתברך עליו ובתוכו. ועוד צריך יותר מזה לפעול השלמת רצון אל לראות להגביר קדושתו יתברך בעולם ולפעול תשועת ישראל ונסים ונפלאות וזה אלה פקודי המשכן להיות משכנו עלינו, משכן העדות פי' גם להיות משכנו עלינו בדרך זה לפעול

- 101 ראה: זכרון זאת (לעיל, הערה 14), עמ' ב.
102 על מקומה של הכאריזמה בהוויה החסידית ועל השליחות של נושאה ראה לעיל, הערה 14.
103 על משמעות יכולתו של הצדיק להמחיש ההוויה האלוהית בישותו ראה: אליאור (לעיל, הערה 15).
104 ראה: דברת שלמה (לעיל, הערה 16), פרשת "בשלח", דף עט.
105 השווה ניתוחו של ח' שמרוק, המצביע על גילוייה הריאליים של עמדה זו: "הנה כי כן הצלחתה של החסידות נבעה בין השאר מחזירתם של מנהיגיה הרוחניים לתוך הפרובלמטיקה של חיי היום-יום של חוגים רחבים באוכלוסייה היהודית"; ראה: שמרוק (לעיל, הערה 1), עמ' 192 ועוד.

נסים ונפלאות לטובת ישראל, וזה עדות להשראת שכינה בתוכנו שעונה לכל קראנו.¹⁰⁶

כלומר, הצדיק החסידי נבחן בעת ובעונה אחת בהתכוונות לחיי קדושה ובהסתלקות מהוויית העולם, המעניקות לו את ההשראה הכאריזמטית ואת המגע הבלתי-אמצעי עם עולמות עליונים, מזה, וביכולת הנהגה ארצית, המבוססת על "אהבה בגשמיות", על ערנות לצרכיו הגשמיים של האדם ועל השריית האל במציאות הגשמית, מזה.¹⁰⁷

ליכולתו של הצדיק להקנות משמעות מיטאפיסית לצרכיו הקיומיים של האדם בתוקף זיקתו להווייה האלוהית ולעגן את השפע, ההמשכה ואת "בני חיי ומזוני" בכוחה של התעלותו לעולמות עליונים, או לסגולתו להפוך את האין האלוהי ליש ארצי בתוקף הפיכת ישותו הארצית לאין, נודעה חשיבות מכרעת בעיצובה של ההווייה החברתית החסידית ותרמה תרומה ראשונה במעלה להתפשטותה הרחבה של החסידות ברחבי מזרח אירופה. ואולם, משמעותו העיקרית של כפל-הפנים בהווייה הצדיקית נובעת מן העובדה, שהאחריות לצרכים הקיומיים ולפעילות החברתית אינה נתפסת כתחום בפני עצמו, אלא בתודעתם של נושאייה יונקת את משמעותה מן המגע עם התחום האלוהי, כשם שההתעלות הרוחנית, השראת הקדושה והזיקה לעולמות עליונים אינן גדרות כתחום רוחני בפני עצמו, אלא קונות את משמעותן מתוקפו של המגע עם התחום החברתי:

אך הצדיק שהגיע למדרגה שיוכל להעלות כל הרברים הגשמים למעלה [...] היינו הדביקות הגמור שיש לצדיק, על ידי זה הוא משפיע לכלל ישראל כל טוב והרי הוא מקהיל קהלות יעקב שהם מסתופפים תחת צל כנפיו להשפיע להם.¹⁰⁸

השניות הדיאלקטית בהווייתו של הצדיק, היונקת, כאמור, מכפל-הפנים של ההווייה האלוהית, היא העומדת ביסוד השניות בין פניה הרוחניים של החסידות לבין פניה החברתיים. כפל-הפנים בהווייתו של הצדיק, המחייב את ההסתלקות מן הממשות הגשמית ואת הפשטת הגשמיות, מזה, ואת האצלת השפע וחיוב

106 ראה: זכרון זאת (לעיל, הערה 14), עמ' עג.

107 ראה: שלום, זרמים (לעיל, הערה 3), עמ' 342; הנ"ל, הצדיק (לעיל, הערה 69), עמ' 247; דינור (לעיל, הערה 7), עמ' 224; אטינגר (לעיל, הערה 2), עמ' 230-234.

108 ראה: נועם אלימלך (לעיל, הערה 6), פרשת "בראשית", דף א ע"א.

בין "התפשטות הגשמיות" לבין "התפשטות האהבה גם בגשמיות"

הגשמיות, מזה, הוא העומד ביסוד כפל-פניה של החסידות כתנועה הנושאת בשורה של התערורות רוחניות ונהייה מיסטית, הכרוכות בדחיית המציאות ובהכחשתה, מזה, וכתנועה המגלמת התלכדות חברתית ואחריות ציבורית, הכרוכות בתשומת-לב לצורכי המציאות הגשמית, מזה. אחדות-ההפכים האלוהית הפכה בתורת החסידות לאחדות ההפכים בישותו של הצדיק, שהאצילה את מהותה הדיאלקטית על כפל-הפנים של ההוויה החסידית והעניקה לה את משמעותה.