

היה כלול מס' רבוא וע"כ הצדיקים הם אוהבים את ישראל מאד ומוסרים נפשם עליהם באהבתם אותם כמו נפשם, כי המה כלולים מהם והם חלקם (זאת זכרון, יא-יב).

יוסף וייס עמד על המקום המכריע שהיה בראשית החסידות לטענה שהקשר בין הצדיק לעדתו הוא מצד 'האחדות וההתכללות', כלומר, מצד הזיקה הנפשית ביניהם, המושתתת על ביסוס מטפיסי³⁶. אולם רק עם התפתחותה של התנועה החסידית התרחב משמעו של עקרון זה, והקיף את מכלול תחומי החיים: ר' יעקב יצחק מטעים את עומק הזיקה ואת עקרון ההזדהות בדמותו את חסידיו לענפים משורש נשמתו³⁷, ועומד על ביטויה של אחדות זו באהבה העמוקה שבין הצדיק למקורביו ובמסירות הנפש המאפיינת את יחסו של הצדיק לשליחותו.

הערכים האמוצינוליים שעליהם מושתתת הזיקה בין הצדיק למסתופפים בצלו יונקים מן המחשבה המטפיסית הקבלית, הדנה בזיקה הרוחנית בין נפשות שונות. אולם גם בלא התחקות על שורשם בתורת הניצוצות הלוריאנית, אין ספק שתחושת שותפות הגורל והקשר האינטימי שביחסי צדיק ועדה היו מכריעים בהשפעתם על דפוסי התגבשותה של העדה החסידית ועל מערכת ציפיותיה. דומה שהמחשבה הקבלית מציעה תשתית מושגית לתהליך החברתי, המבוסס על זיקות חדשות שהתגבשו בהווה החסידית, אולם המניע של תהליך זה ינק מתפיסת עולם מקיפה וכוללנית, שפירשה מחדש את זיקת החסות והקרבה בין המנהיג לעדתו, זיקה שנתנסחה בתורת 'הצדיקות הגשמית'.

לצדה של מגמת גיבוש זיקה תלוית, המיוסדת על אחדות מטפיסית והזדהות ארצית ועיצוב תודעה של יחסי אחווה ואחריות חברתיים כלפי פנים, נמצא את פניה הפולמוסיים של תורת הצדיק כלפי חוץ. תורת הצדיק מתגבשת מתוך עמדה פולמוסית, הקוראת תיגר על טיבה של ההנהגה הקיימת ועל עמדותיה הרוחניות והחברתיות:

ולא תהיה עדת ה' כצאן אשר אין להם רועה (במדבר כז, יז), דהנה איתא שלא הלכו אלא לרעות את עצמם ו"א כי יש פרנסים שרצונם להיות להם כבוד וממון ואין מגמתם לדרוש טוב העם ו"א שלא תהיה עדת וכו' שאין להם רועה כ"א את עצמם ולא להם (זאת זכרון, כח)³⁸.

ראשיתו של הפסוק — 'פקוד ה' אלהי הרוחות לכל בשר איש על העדה: אשר יצא לפנייהם ואשר יבוא לפנייהם ואשר יוציאם ואשר יביאם' (שם, טז-יז) — משקפת את אידאל ההנהגה

36 וייס, ראשית, עמ' 73.

37 על-פי מסורת, המובאת בידי תלמידו ר' קלונימוס קלמן אפשטיין, בעל 'מאור ושמש': 'לכן יש לכל צדיק אנשים הנוסעים אליו להתרבה עצמם עמו והם ענפים משורש נשמתו, מאור ושמש, לבוב חש"ר פ' חוקת, קעא.

38 לתיאור המציאות החברתית של התקופה ולכשלון ההנהגה, העולה בקנה אחד עם הביקורת דלעיל ודומותיה בספרות בת הזמן, השווה, ר' מאהלר, לתולדות היהודים בפולין, מרחביה 1946, עמ' 372-375, 395-415 (להלן: מאהלר, לתולדות); דינור, במפנה הדורות, עמ' 95-110, 121-131; "היילפרין, יהודים ויהדות במזרח אירופה, ירושלים 1968, עמ' 30-33; "כץ, מסורת ומשבר, ירושלים תשל"ח, עמ' 262-270 (להלן: כץ, מסורת); ברור, גליציה, עמ' 141-153.

החסידים: הנהגה בהשראה אלוהית הנוטלת על עצמה אחריות כוללת ומקיפה על העדה, בעוד שסיומו, הנדרש לעיל, מבטא את דמותה של ההנהגה הקיימת ואת ההסתייגות הביקורתית שהיא מעוררת. הנהגה זו מצטיירת מנקודת המבט החסידית כנוקטת הסתגרות אליטיסטית³⁹, כמתנכרת למצוקתו של העם וכמתנערת מאחריותה החומרית והרוחנית כלפי 'אנשי הדור' – אחריות המתחייבת, כאמור, במידה רבה, מראיית העולם הנדונה לעיל, המפקיעה את האמון ביכולתו העצמאית של האדם לעמוד בכוחות עצמו לפני תביעות רוחניות וארציות, או אף באמצעות השלכת יהבו על האל.

כנגד קיטוב קיצוני בין 'ראשי הדור', 'אנשי הדור' המצטייר בפולמוס החסידי, ולעומת הריחוק והניכור בין המנהיגים לעדה, ההנהגה הצדיקית הציעה זיקת הזדהות עמוקה, אחריות ומחויבות של אליטה כלפי ציבור וגילתה רגישות רבה למצוקה הרוחנית והחומרית של השכבות העממיות:

וכן כל ראשי הדור צריכים לעיין בצרכי דורם להתפלל עליהם [...] וע"כ נקראים פרנסים [...] זה י"ל והיו מלכים פ' רבנן אומניך פ' לעיין טובותיכם, ובראות גופיכם כמו אומנת (זאת זכרון, עד).

משורות אלה ודומותיהן עולה לא רק הדימוי המרומז של יחסי החסות והקרבה שבין אומנת לחינוך כדגם ליחסי צדיק ועדה, העומדים, כאמור, על זיקת תלות ואין-אונים מכאן, ואחריות ודאגה אוהבת מכאן, אלא אולי אף טמונה כאן רמיזה להרחבת תחום האחריות והחסות ולכוונת נטילת סמכויות ואינטרסים, שהיו נתונים בידי הקהילה⁴⁰, ולגיבוש אלטרנטיבה להנהגה המקובלת ולתחומי אחריותה. ככלל, דומה שסמכויות ואינטרסים דתיים וחברתיים, כגון הנהגה רוחנית, דאגת צורכי ציבור, שאלות קיומיות וכיוצא בזה, המתחלקים בקהילה המסורתית בין רשויות שונות, מועברים בהדרגה בתעמולה החסידית לתחום אחריותו של הצדיק⁴¹.

ר' יעקב יצחק כותב בתקופה שהחסידות נעשתה, תוך מאבקים ופולמוסים, לכוח ממשי ביהדות מזרח אירופה. הוא קורא תיגר על הסתגרותה של האליטה הלמדנית ועל קהותה של ההנהגה הרבנית, ומעגן במישור התאולוגי את ביטויי המחויבות החברתיים המוטלים על המנהיג החסידי תוך ליבון שאלת הייחוד והשוני בין שתי תפיסות ההנהגה⁴².

39 השווה, זאת זכרון, קצא: 'והנה הצדיק שיש לו דביקות בתוך קהל ועדה ובחץ כשעוסק בעניני עוה"ז, יכול לעבוד אותו ית' מה שאין כן העוסק בתורה לבד בשעה שעוסק הוא רבוק משא"כ כשאינו עוסק בתורה אינו עובד אותו ית'. ביקורת נוקבת על לומדי תורה הלומדים שלא לשמה והמתנכרים לצורכי עמם, ראה, זאת זכרון, צה. והשווה, דברי בעל 'מאור ושמש', המביא את עמדת החוזה ברבר 'לומדי תורה שלא עזבו דרכיהם הרעות', בפירוש הפסוק 'ולרשע אמר אלהים מה לך ולספר חוקי' (תהלים נ, טז), מאור ושמש, פ' משפטים, צ ע"ד, פ' דברים, קצר, ע"א.

40 עיין כ"ץ, מסורת, 'הקהילה דמותה וארגונה', עמ' 95-111.

41 ראה, ש' אטינגר, תולדות עם ישראל, בעריכת ח"ה בן ששון, תל-אביב 1969, עמ' 61-62. והשווה להדגמה של עמדה זו הלכה למעשה, שמרוק, חכירות, עמ' 182-192.

42 על אפיפון ההנהגה החסידית בניגוד להנהגה הרבנית, עיין, שלום, זרמים, עמ' 333-334, 344-345. והשווה, אטינגר, ההנהגה, עמ' 235; כ"ץ, מסורת, עמ' 262-270. ראה הערתו החשובה של ברור

עמדות פולמוסיות אלה עוררו, בדרך הטבע, ביקורת לא מעטה בחוגי ההנהגה הקיימת, כפי שעולה בעליל מן הספרות המתנגדית. ההנהגה הצדיקית והגשמתה האקטואלית של דרך עבודת השם החסידית עוררו בחוגים הרבניים והמשכיליים הוקעה פומבית ותגובות ביוש ולעג⁴³. ואכן, כתורתו של ר' יעקב יצחק ניכרת ערנות רבה לביקורת המתגבשת נגד ההנהגה הצדיקית ולהטלת הדופי בדפוסי עבודת השם שהותו בהשראתה. אולם אין הוא נפנה להשיב למבקרי, אלא גורס שאין להביא בחשבון את נקודת מבטם של 'המתקוטטים המלעיגים והמביישים', שכן לדעתו, ערכיה של ההנהגה הצדיקית מופקעים מביקורת חברתית ומנורמות מקובלות, בהיותם נסמכים על אמת מיסטית פנימית ותודעת שליחות כלפי פנים, ועל היענות חברתית שבהתגבשות עדה על בסיס חדש כלפי חוץ. בתיאור קצר של שליבי הנהגתו של הצדיק, הנתפסת כעבודת השם, ר' יעקב יצחק מתאר את המעבר מביקורת חברתית והתנכרות להזדהות והתקשרות:

כי כשאדם רוצה לעבוד הש"י באמת בתחילה צריך לזהר שלא יחוש אם מתקוטטים עמו ומלעיגים עליו ומביישים אותו, כן הוא הדרך קודם, ואח"כ אם אדם אינו חושש ע"ז מתחברים עמו כמ"ש ברצות ה' דרכי איש גם אויביו ישרים אתו (זאת זכרון, עו).

הדברים בראש המובאה מוסבים על הנהגת הצדיק ועל הביקורת הנוקבת שהוא מעורר, והדברים בסופה מתייחסים לתגובה החברתית המשתנה. ההיענות החברתית היא עדות לנכונות הדרך הדתית ואישור אמיתות עבודתו של הצדיק⁴⁴. לפיכך, נטייתו היא להסיט את מישור הדיון העקרוני לליבון טיב ההנהגה, היונקת מתודעה כריזמטית, ולמידת האחריות והמחויבות של אליטה כלפי ציבור, ולהימנע מלהשיב למתנגדיו על טענותיהם המפורטות.

כללו של דבר, שלושה גורמים עיקריים השפיעו על עיצוב שלושת מישוריה של תורת הצדיק כלפי חוץ בתורתו של ר' יעקב יצחק:

המישור האישי, שבו עמד לפני האתגר של ביסוס הנהגה על סמכות רוחנית, הנאצלת לו בכוח מגע קרוב עם עולמות עליונים, וגיבוש עדה בהשראתה של כריזמה הנבחנת במגע עם המציאות, מישור שבו היה צריך לבחון, הלכה למעשה, את תקפותן של הנחותיו הרעיוניות ויכולת עמידתן במבחן היומיומי של הנהגת חוג חסידיו.

על הזיקה בין ביטול הזכויות המדיניות וחזיון השיפוט של הקהילה בגליציה להתפשטות החסידות שם, ברור, גליציה, עמ' 182. וראה, C. Abramsky, 'The Crisis of Authority within European Jewry in the 18th Century, *Studies in Jewish Religious and Intellectual History, presented to Alexander Altmann*, Tuscaloosa 1979, pp. 13-28

43 עיין, הערה 19 לעיל, והשווה לטענות ולמענות הנזכרות בדבריו ביחס לביוזי צדיקים, זכרון זאת, צו; זאת זכרון, יג, לו, נ, עא, קסב, קעא, קפז.

44 השווה לעמדת ר' אלימלך: 'זוה יהיה לו לסימן אם בני אדם כרוכים אחריו - אזי הוא צדיק' (נועם אלימלך, פ' בא, לו ע"ג). 'אם הוא צדיק יש לו בני אדם שמתקרבים אצלו ושוכנים עמו באהבה גמורה' (שם).

המישור הארגוני-תעמולתי, שבו היה גיבוש תורת הצדיק לחלק מרכזי בתהליך כינונה של המציאות החסידית ועיצוב הווייתה הנבדלת בתקופת התפשטות התנועה ואפיון ייחודה.

המישור הפולמוסי, שבו ניסוח תחומי אחריותו של הצדיק ואופי זיקתו לחסידיו היה בבחינת קריאת תיגר על ערכיה של ההנהגה הרבנית ועל עמדותיה הסוציאליות, מזה, ונסיון התוויית אלטרנטיבה לתפיסות אלה, מזה.

משעמדנו על כמה מן הנסיבות החיצוניות, שהיו כרוכות בעיצובה של תורת הצדיק, נפנה להערכת היבטיה הפנימיים ולבחינת משמעותם של מרכיביה המיסטיים. דומה שנוכל למנות ארבעה גורמים עקרוניים, היוצרים את ההווייה הצדיקית ומייחדים את נושאיה, מנקודת מבטו של ר' יעקב יצחק:

(א) הממד הכריזמטי המעוגן בסמכות רוחנית, שתוקפה נובע מתודעת המגע הבלתי-אמצעי עם ההווייה האלוהית.

(ב) המתח הדיאלקטי בין האיון לשפע, שעליו מושתתת הווייתו של הצדיק, מתח המשתקף בכפל ההווייה של התבטלות ושפלות, מזה, והתעלות אקסטטית ודבקות, מזה.

(ג) תביעת התמודדות ב־זמנית עם המישור המטפיסי והמישור הארצי, או עמידה במגע עם ה'אין' האלוהי וה'יש' הגשמי, המחייבות מצבי תודעה סותרים.

(ד) נטילת אחריות מפורשת לרווחתה הגשמית של העדה, והשבת הגשמיות, בהקשרה החדש, לטווח המחשבה הדתית והצבתה בזיקה לדיאלקטיקה של ההווייה הצדיקית.

ארבעה היבטים אלה, השזורים זה בזה, יידונו להלן בנפרד, לשם הבהרת ייחודם והערכת משקלם בעיצוב ההווייה הצדיקית.

ג. הכריזמה

ההנהגה הצדיקית מושתתת על הכרה בסמכות כריזמטית, או על מתת-חסד של השראה אלוהית, הנאצלת לצדיק בחסד אל⁴⁵. הכרה זו מובעת בלשון חד-משמעית בראשית דבריו של ר' יעקב יצחק, 'שנותן הבורא ב"ה כח להצדיק לפעול' (זכרון זאת, כה), ומתפרשת

45 על הגדרתה של הכריזמה בהקשרה הרתי, עיין, M. Weber, *Theory of Social and Economic Organizations*, London 1964, pp. 328, 358-373, 380-392 (להלן: ובר, תאוריה). והשווה, במהדורה העברית המקובצת של חלקים מכתביו בעריכת ש"נ איזנשטאט: מ' ובר, על הכריזמה ובניית המוסדות, ירושלים תש"ס, עמ' 29-30 (להלן: ובר, כריזמה). עור ראה, E. Shils, 'Charisma, Order, and Status', *American Sociological Review*, Vol. 30 (1965), pp. 199-213; S. Sharot, 'The Routinization of Charisma', in: *Messianism, Mysticism and Magic*, Chapel Hill 1982, pp. 155-188 לראיית ההנהגה החסידית כהנהגה כריזמטית, ראה, שלום, זרמים, עמ' 347, 344, 347; בובר, בפירוש, עמ' קה; ג' שלום, 'דמותו ההיסטורית של הבעש"ט', בחוך: רברים בנו, עמ' 295, 312-307; כ"ץ, מסורת, עמ' 269, 274. על משקלה של המורשת השבתאית בהתוויית המנהיגות הפנימית, ראה, שלום, הצדיק, עמ' 244-245, ועיין, וייס, ראשית, עמ' 69-88.

מזוויות שונות בכל עיוניו – 'דהנה הצדיק צריך [...] שתהיה נפשו מטהרת [...] שיהיה מוכן להשראת קדושתו יתברך עליו ובתוכו' (שם, עג).
המגע הבלתי-אמצעי עם ההווה האלוהית, המתרחש בעת ההתעלות האקסטטית, מאציל לנושאו סמכות על-טבעית וסגולה כריזמטית, בצד תחושת הווה מתוכת בין עליונים לתחתונים ותודעת שליחות עזה⁴⁶:

והנה הצדיק עליון יותר מהמון עם ובשרשו השפע עובר ברוחניות ובא לו אור קדושתו ית' (שם, ב).

הצדיק צריך [...] להמשיך שפע לעולם [...] ובענין זה נקראים הצדיקים מלאכים לשון שליחות שעושה שליחותו ית' להיטיב לברואיו (שם, קלט).
וגם צריך לבקש רחמים על ישראל ובזה נקרא כמו מלאך ושלוחו יתברך להמשיך טובות ישראל [...] ויש לו רוח הקודש שנותנין לזה לידע מה צריך וכל עת שצריך והאיך לפעול [...] ולפעול יחודים אש לזהט (זאת זכרון, ר).

הסגולה הכריזמטית של הצדיק, כפי שהיא נתפסת לעצמו ולזולתו, טמונה בזיקתו להווה האלוהית ולהשפעתו המכריעה, בתוקפה של זיקה זו, על תחומים מרכזיים במציאות האנושית. כוחה המכריע של הסגולה הכריזמטית לכוון, ליצור, לקיים, להנחות ולשנות תחומים חיוניים בחיי האדם, מקנה למחונן בה מעמד על-טבעי ונבדל מבני תמותה רגילים וסמכות מעוררת יראה, היונקת מעולמות עליונים ומגילוייה של רוח הקודש⁴⁷.

46 להשקפת מורו, ר' אלימלך, בעניין השליחות, השווה, נועם אלימלך, פ' שלח: 'הצדיקים דואגים תמיד לכללות ישראל ומתפללים עליהם בכל עת'. שם, פ' פקודי: 'הצדיק שהוא בחינת דוכרא אינו משיג לטובת והנאת עצמו אלא כל כוונתו להשפיע שפע טוב לכל ישראל'. לעניין התיווך בין עליונים לתחתונים, עיין, תשבי ודן, חסידות, עמ' 781-782.

47 ערותו המאלפת של תלמידו המובהק, ר' קלונימוס קלמן מקראקא, בעל 'מאור ושמש', זורה אור על הדרך שבה נתפסה זיקתו של החוזה לעולמות עליונים בחוג מקורביו:

זה הוא סוף כל אדם להיות הנשמה מופשטת מהגשמיות לזאת יראה חיך כעודו בחיים [...] לבוא למדה זו היינו להפשיט עצמו מגשמיות עוה"ז וישאר אצלו רק הרוחניות ואז יהיה מדובק בעולמות עליונים. וזה ידוע וראיתי כן מצדיקים גדולים שבהיותם מדבקים עצמם בעולמות עליונים והמה מופשטים ממלבושי גופניות והשכינה שרירה עליהם ומדברת מתוך גרונם ופיהם מדבר נביאות ועתידות ואותם הצדיקים עצמם אינם יודעים אח"כ מה שהיו אומרים כי המה דבקים בעולמות עליונים והשכינה מדברת מתוך גרונם (מאור ושמש, פ' יגש, ג ע"א).

עוד עדויות של תלמידיו ומקורביו על גילוי כוחותיו הרוחניים וצאי-הדופן ועל הנהגתו הכריזמטית, ראה, צבי אלימלך מדינוב, אגרא דפרקא, לבוב 1858, אות כה; הנ"ל, אגרא דכלה, לבוב תרכ"ח (פרעמישל), פ' פקודי, לא; יצחק יהודה יחיאל ספרין מקרמנא, מגילת סתרים, מהדורת נ. בן מנחם, ירושלים תש"ד, עמ' ח, יא. עוד ראה, ברגר, אורות, עמ' 84, 92, הנ"ל, עשר קדושות, עמ' 89-90, סעיף כב. והשווה, אהרון מרכוס, החסידות, תל-אביב 1980², עמ' קיד; קורנבליט, אספקלריא, עמ' 16-9. עוד ראה, הסכמתו של ר' יהושע השל מאפטא לזאת זכרון, שבה תיאר את המחבר: 'כי נגלה לנו ולבני דורנו שבח יקר מעלת הצדיק המפורסם איש אלקים קדוש מו"ה יעקב יצחק הלוי מלאנצהוט גבר די רוח אלהין קדישין ביה ודמטמרין גלין ליה'. ההסכמה מתקע"ח. לרקע הקבלי של השגת רוח הקודש ומעלת הנבואה והתפשטות הגשמיות, עיין, ר' חיים ויטאל, שערי קדושה, שער ו, שער ג; ג, שער ז. השווה, טור אורח חיים, סימן צח, ושו"ע אורח חיים, סימן צח.

עליית משקלה של הסמכות הכריזמטית בהווה החסידית ניכרת הן בתודעה העצמית המדיומלית, המאפיינת את הצדיק, הרואה עצמו כשופר, שבו דוברת רוחו של האל, או ככלי נגינה המתנגן ברוח הקודש, והן בוודאות העמוקה, שהוא פועל בהשראת האל ומגלה ידיעות שנאצלו לו בגילוי אלוהי⁴⁸.

מטבע הדברים, אין הצדיק החסידי מרחיב את הדיבור על טיבה המדויק של השראה זו. אולם אין הוא נמנע מלרמוז עליה ולעגן סמכותו בה. שהרי לפי השקפתו, בצדיק כמוס כוח, המצביע אל מעבר לישותו, אל בוראו, ובכל פעולה שלו יש משום כוחו של סמל ללמד על מה שמעבר לו. בדבריו של ר' יעקב יצחק ניכרות בבירור תודעה עצמית מדיומלית כמו-נבואית וודאות פנימית באשר למחוננותו בידיעה על-טבעית, הנאצלת בחסד אל. בראשית פנייתו אל חסידיו ציין את מקורה של סמכותו בשפיעה הנאצלת לו משמים, ואת ברלותה מידיעה אנושית מקובלת: 'שמעו ממנו והטו אזניכם אלי כי אני איני רוצה לומר מה שידעתי כ"א מה שיושפע לי מהשי"ת עבורכם' (זאת זכרון, ו).

הכריזמה נשענת, כאמור, על תוקפה של התגלות אישית ועל זיקה מפורשת לכוח אלוהי מופלא ועל-טבעי. ואכן, ניכר בעליל שהסמכות הרוחנית, שבשמה הוא פונה לקהל שומעיו, מיוסדת על השראה עליונה — שהוא קורא לה 'דברי נבואות' או 'השראת קדושתו יתברך עליו ובתוכו', 'רוח הקודש', 'חיות גדול' או 'מה שיושפע לי מהשם יתברך' — ההופכת אותה לוודאות מיסטית, הנקבעת בדפוסים חברתיים חרשים של זיקה והנהגה⁴⁹. גילוי הסמכות בתוך עצמו, מתוקפה של הארה עליונה, מסויג בתנאי פנימי ובצידוק חיצוני. הכרת שפלות עמוקה ותחושת ביטולה של ההווה האנושית נוכח המלוא האלוהי מתנה את השפיעה האלוהית לצדיק, ותודעת השליחות ביחס לבני עדתו בשמה של המחויבות האפוטורופסית והזיקה לכלל ישראל היא הצידוק להארה השמית שהוא זוכה בה:

צריך שתהיה קבועה בלבך שלא מצדקותיך באת לזה כי אם חסד אל המסייע לבאים לטהר וקרוב לכל קוראיו כי צריך שתשיג שפלותך מאד (זאת זכרון, כה-כו).

בצד התביעה הפנימית של השפלות מוצב, כאמור, הצידוק החיצוני של השליחות: הצדיק מחונן בסיוע עליון לצורך העולם, אשר בשליחותו הוא פועל, ומתוקפו של סיוע זה הוא עוסק הן בגילוי הוויות רוחניות והן בהמשכת שפע ארצי:

ויעקב נסע מחיל אל חיל עי"ר זה השיג ראייה רוחנית [...] פי' מדרגה עליונה יותר שזוכה לראיה לא על עניניו לבד כ"א לצורך העולם (זכרון זאת, כז).

48 ראה, וייס, מיסטיקה יהודית, עמ' 69-83. השווה עדותו של ר' זאב וולף מזיטומיר, אור המאיר, קארעץ תקנ"ח, מהדורת ירושלים 1968, צה ע"ב, בדבר עמדתו המכרעת של המגיד ממזריץ' בשאלה זו.

49 ר' יעקב יצחק הוא דוגמה מובהקת לצדיק המעגן את מקור סמכותו במעלתו המטפיסית ובזיקתו לעולמות עליונים, ולא בתורת מוריו או בהסתגפותו על שלשלת המסורת החסידית. השווה, אטקס, דרכו של רש"י, עמ' 344-345, המצביע אל-נכון על משקלה של הזיקה אל המגיד כמקור סמכות להנהגת חסידים, אולם מכיליל שלא כדיון דפוס זה, התקף לגבי מקצת תלמידיו, על כולם. הזיקה בין ההשראה הכריזמטית כמקור סמכות לבין מורשת המסורת הקבלית-חסידית בעיצובה של ההנהגה החסידית טעונה עדיין בירור נוסף.

צריך להתחבר לצדיקים שבכל דור שהם אינם מחזיקים טובה לעצמם וה' אתם וכן חקרו בשפלותם ויש להם סיוע עליונה בפרט לצורך העולם (שם, לד).

ביטוי החיצוני של הסגולה הכריזמטית כרוך במתח בין כיסוי לגילוי, ומחייב שיקול-דעת זהיר והבחנה דקה בסכנת משמעותן של השגות עליונות והשלכותיהן האפשריות. ר' יעקב יצחק מציין פעמים רבות בכתיבת הנהגותיו, 'וליוזר מאד מלגלות שום ענין שאין כל העולם יודעים וליוזר מאד לגלות מה שהוא כמו נביאות ואם צריך לכך להיות בשכל גדול בעזרת האל ב"ה' (דברי אמת, הנהגות, ח)⁵⁰. הזהירות הרבה הנתבעת בגילויין של השגות שנאצלו לו ברוח הקודש מתחזרת כלקח רוחני בהקשר היסטורי-חברתי, בדברים המאלפים המובאים בשמו אצל תלמידו, ר' צבי הירש מזידצ'וב:

וכן שמעתי ממורי ז"ל [החזקה] שאמר על אותן התלמידים ממעשה שהיה כת שיצאו בחלול השם הידוע בימי הרב הט"ז, היה מחמת שרצה להשיג השגת אלו' ונבואה ורוח הקדש ע"י יחודי שמות, ולא הכריעו מדותיהם ולא הכניעו חומרים ולא היו זכאים ולא השגיחו על עצמם והלכו בנפלאות מנהם ועמדו על דעת יחודם [...] בלי הזדככות חומרים וציירו לפנייהם צורות עליונות אשר תחת המרכבה ועי"ז נתגבר עליהם צורות והרהור ניאוף רחמנא לשזבן והיה מה שהיה ר"ל. עכ"ד מורי ואמר בשם הבעש"ט נב"מ שלמדו הטפשים זאת החכמה בלא כח זיע ממורא פחד שמים ולכן הגשימו ועי"ז יצאו ע"כ⁵¹.

הרקע ההיסטורי של הדברים, המתייחס לתנועה השבתאית ונרמז בביטוי 'חלול השם הידוע בימי הרב הט"ז', הוא העומד לנגד עיניו של החוזה, שהביע את דעתו על הכשלון השבתאי, והסיק מן הלקח המר של השגת רוח הקודש בלי סייגי ההסתרה ההולמים ובלי הזדככות ומורא שמים את חיוניות הזהירות הרבה המתבקשת מעיסוק בהשגות עליונות, המועדות לסכנת פירוש מוטעה, 'הגשמה' וציאה מן הכלל. סייגי האוטוריקה, הזהירות, ההכנעה, ההשפלה העצמית וההזדככות, מוצבים כתנאי לכל גילוי של השגות עליונות ולהבאתן לפני קהל ועדה. בצדם מותווים קניימדיה חיצוניים ופנימיים לבחינת אמיתותם של גילויים מעין אלה: הזהירות המסורתית, המתחייבת מהשגה נבואית וממעלה פנוימטית גבוהה, מקבלת משנה תוקף בהקשר ההיסטורי-חברתי שבו צמחה החסידות, שהדהדו בו עדיין, בתחומים רבים, לקחיה המרים של התנועה השבתאית וגלגוליה, אשר היו רבי משקל בהערכתן של תופעות דתיות וחברתיות.

50 על הבעייתיות הכרוכה בכתיבה לגילוי רוח הקודש, השווה עדות בת זמנו ומקומו של החוזה, באגרת ר' זכריה. עוד עיין בהקדמתו של ר' שלמה לוצקער לליקוטי אמרים' על סיוג וגילוי מדרגות רוחניות ועל הסכנות הכרוכות בכך, ר"ה: 'ושאלתי אותו למה אדמו"ר אינו רוצה לגלות מדרגותיו'.

51 צבי הירש מזידצ'וב, סור מרע ועשה טוב, לובלין תרע"ב, עמ' 55 (להלן: סור מרע). הביטוי 'בימי הרב הט"ז' מתייחס לשליחים מלבוב, ששלח ר' דוד הלוי, בעל 'טורי זהב', לשבתאי צבי בגליפולי, ועיין, ג' שלום, מחקרים ומקורות לתולדות השבתאות וגלגוליה, ירושלים 1974, עמ' 73-74. ר' צבי הירש קורא לחוזה מלובלין 'מורי', וראה סור מרע, עמ' 17-18, הוספות צבי אלימלך מדינוב, שם, עמ' 21.

הממד הכריזמטי-מדיומלי, המעוגן בסמכות פנוימטית ובוודאות הזיקה לעולמות עליונים, נבחן בהתחדשות דברי תורה 'הנשפעים מלמעלה'⁵², וביכולת פעולה החורגת מגדר הטבע, הבאה לידי ביטוי בידיעה על-זמנית וביכולת לחולל 'נסים ונפלאות'. שני הממדים כאחד מותנים בהפנמת התביעה הטוטלית של חיים נוכח אלוהים וביכולת התאיינות והתבטלות, המשתקפות בתפיסתו העצמית של הצדיק כשפל-ערך ומשולל מהות נוכח המלוא האלוהי:

ועיקר שלא למוש מהאדם הבושה מהבוב"ה שהוא לפנינו ומאחרינו ומלא כל הארץ לית אתר פנוי מינה ורואה מחשבותינו ותעלומות לב זה לחשוב תמיד עכ"פ ולבוש מפניו (זאת זכרון, ד)⁵³.

ניסוח מחודד של עמדה זו בגוף ראשון נשנה בהנהגותיו: 'גמרתי בלבי להיות עכ"פ שפל בעיני מאד' (דברי אמת, ח).

הקריטריון הראשון לתביעת מרות, המיוסדת על סמכות כריזמטית, ולוודאות, המבוססת על השראה עליונה, הוא התחדשות דברי תורה מן השמים, כמוטעם בדבריו של ר' יעקב יצחק בראשית כתיבתו: 'הריני מוכן ומזומן לכתוב מה שעזרני השי"ת ב"ה לחדש בישיבות חבירים מקשיבים לקולי, והקול אליו' (זאת זכרון, ד)⁵⁴. אפיונם המובחן וגילויים החיצוני של חירושי תורה הנאצלים מן השמים הוא 'חיות גדול' ו'התלהבות', או בחינה מסוימת של הארה אקסטטית, המחוללת תמורה נפשית עמוקה בדובר, הקורנת אף אל מאזינו:

חיות אש ממללות פי' שלא ידבר כ"א ע"י החיות של התורה והתלהבות אהבת הבורא ב"ה ויראתו הנקרא שלהבת י"ה [...] פי' שלא ידבר עד שיבוא לו החיות הגדול והתלהבות שהיא החיות אש בעצמה ממללות (זאת זכרון, יח).

העוצמה, האש, ההתלהבות, 'החיות הגדול', השלהבת והאהבה, מרמזים כולם על עוצמת החוויה הנפשית העמוקה של ההארה ועל התמורה האקסטטית שהיא מחוללת בהווייתו של

52 לעניין אמירת תורה בהשראה שמימית, השווה כרגר, אורות, עמ' 93, סעיף לו. והשווה, דברי נכדו בהקדמת 'דברי אמת' (הערה 29 לעיל): 'כי ידוע לנו ולבני דורנו מגודל חוקף ואומץ קדושה ופרישת והתלהבות של כבוד אדוני א"ז הרב המחבר ז"ל ובפרט בעת אמירת התורה הזאת בדחילא ורחימא ורתת וזיע אשר מפיו לפידים ילכרו'. עוד השווה, מאור ושמש, פ' ואתחנן, רא ע"ד, פ' משפטים, צא ע"ב. ועיי', ר' ש"ץ, החסידות כמיסטיקה, ירושלים תשכ"ה, עמ' 117, 120 (להלן: ש"ץ, החסידות כמיסטיקה). בספריו של החוזה פזורות הערות המעידות על החשיבות הרבה שייחס לתורה 'הנגלית' לו משמים, בניגוד לתורה הנלמדת על דרך עיון. וראה, למשל, 'מה שלא אמרתי בשבת כי אם אח"כ בא ללבי הגם שגם זה לא על ידי עיון אעפ"כ עשיתי סימן בפני עצמו' (דברי אמת, נב).

53 השווה, הנהגותיו בראש ספר דברי אמת, ובייחוד הנהגות א-ה, יד, מ, נ, נב, עז, פב. וראה, הנהגותיו בראש זאת זכרון, ג-ד, והשווה, מסורות, קורנבליט, אספקלריא, עמ' מה-נ. על נוסחים שונים של הנהגותיו ודפוסיהן, ראה, ז' גריס, 'ספרות הנהגות החסידית', ציון, מו (תשמ"א), עמ' 281.

54 דומה שיש כאן רמזה ל'קול דודי דופק' כפי שהתפרש אצל ר' יוסף קארו, המכנה כך את ה'מגיד' שהיה לו, ועיי', מגיד משרים, ירושלים תש"ך (להלן: מגיד משרים), וראה לכיורו העניין, R.Z. Werblowsky, Joseph Karo — Lawyer and Mystic, Philadelphia 1977, pp. 9-23, 148-168 ודבריו להלן.

בין היש' לאין' – עין בתורת הצדיק של ר' יעקב יצחק, החזה מלובלין

נושאה. חותמה של תמורה זו על העדים לה היה עז רשום, והיה בו משום יצירת דפוס התקשרות מיוחד במינו: 'וכל מי שמקבל ממנו ושומע לתורתו ותפילתו יש בו אור מנפשו כידוע' (זאת זכרון, עו).

החוויה המשותפת של הדתיות האקסטטית הקורנת של הצדיק, ורישומה העז על הנוטלים בה חלק, הנרמות בדברי החזה, 'שראוי להיות התורה באימה ויראה ברתת ובזיעה הוא עכ"פ הקריאה בציבור והדרשה בציבור' (זאת זכרון, יח), הפכה מקור של סמכות דתית כשלעצמה, שכן, תחושת המגע הבלתי-אמצעי עם התחום האלוהי בשעה של התעלות דתית בפני העדה מקנה לצדיק מעמד וסמכות, החורגים מגדרי הטבע בעיני שומעיו⁵⁵.

הקריטריון השני, מבחנה הארצי של הארה זו וזיקתה לטובת הכלל, הוא היכולת להשפיע על עולמות עליונים ולחולל נסים. היכולת להמחיש את נוכחות האל בעולם על-ידי נסים ונפלאות, ולאשש את האמונה באפשרות הקשר עם האל ובשרייתו בעולם, היא בעלת חשיבות ראשונה במעלה בגיבוש דפוסי של ההנהגה הצדיקית בחוגם של תלמידי המגיד. ניסוחה העקרוני מצוי בדבריו של ר' שלמה לוצקער, המקבילים לדברי החזה:

ונקרא צדיק שעל ידיו יומשך שפעו וחיותו ית' ומצמצם כבודו יתברך בזה העולם ויתודע אלוהותו יתברך בזה העולם [...] שעל ידיו נתגלה שחיות הבורא ב"ה בכל הארץ [...] הכלל העולה שהצדיק צריך לידע ולהודיע את כל זאת ר"ל שהקב"ה מחיה ובורא את הכל כדי שיתגלה מלכותו ואדנותו ית"ש בעולם (דברת שלמה, מקץ, לג).

העדה על נוכחות האל בעולם ואישוש טענת 'השראה שכינה בתוכנו' הם העומדים מאחרי ההנהגה הצדיקית, הכורכת נסים ונפלאות בזיקה קרובה בין האל לצדיק וביכולת המחשתה⁵⁶. ר' יעקב יצחק מנסח את דבריו בסוגיה רגילה זו בכפל לשון המוהל את הוודאות המיסטית האובייקטיבית בתודעתו הסובייקטיבית והמערב בין תיאור הממשות במישור האידיאלי לבין תחושתו כצדיק פועל נפלאות במישור הארצי:

'משכן העדות פי' גם להיות משכנו עלינו בדרך זה לפעול נסים ונפלאות

55 המסורת החסידית שמרה עדויות רבות על עוצמת ההשפעה של גילוייה של ההשראה הטרונסצנדנטית בפרהסיה ועל ההתעוררות הרגשית העזה שגרמה בחוגו של החזה. עיין במקורות הנזכרים בהערה 3 במבוא, ובהערה 47 לעיל. וראה דבריו של ר' יעקב יצחק על האופי האקסטטי של 'התבערה', זאת זכרון, קבר-קבו. מרטץ בובר השכיל להעניק צביון ספרותי מזהיר לעוצמת החוויה הדתית בחצרו של החזה, על יסוד מסורות אלה, בספרו 'גוג ומגוג'. יש עניין בהשוואה למסורת החב"דית על עוצמת ההשפעה האמוצינלית של דברי חסידות שהשמיע רש"י: 'אמירתו ד"ח היה מבהיל מאד וכל העומדים שם היו לחרדת אלקים ועל עמדם היו נעשים בע"ת גמורים והיו מתלהבים לעבודת ה' באופן נורא מאד, ח"מ הילמן, בית רבי, ברדיטשב תרס"ב, א, עמ' 31, הערה ב (להלן: הילמן, בית רבי). עדות מעניינת על מקומה של ההשראה הפנוימטית בחוג תלמידי המגיד, עיין, ר' לוי יצחק מברדיטשב, שמועה טובה, ורשה תרח"ץ, הקדמה. והשווה לדבריו של זאב וולף מו"טומיר, אור המאיר, צה ע"ב.

56 ראה, ר' אליאור, יש ואין – דפוסי יסוד במחשבה החסידית, בתוך: משואות-מחקרים בספרות הקבלה ובמחשבת ישראל מוקדשים לזכרו של פרופ' אפרים גוטליב, ירושלים תשנ"ד עמ' 67-68 (להלן: אליאור, יש ואין).

לטובת ישראל, זה עדות להשראת שכינה בתוכנו שעונה לכל קראנו (זכרון זאת, עג).

וגם נקראים [הצדיקים] מלאך ה' צבאות כי עי'ד זה פועלים נסים ונפלאות כי ה' אתם (שם, קלט).

דומה שדבריו של ר' יעקב יצחק בעניין זה הושפעו במידה רבה מדבריו של ר' יוסף קארו, בספרו 'מגיד מישרים', הנדרשים לעשיית נסים ונפלאות בהשראה שמימית בהקשר של הנהגת עדה ותביעת סמכות⁵⁷. המנהיג הכריזמטי קונה את מרותו על-ידי שהוא מוכיח את יכולתו לחולל נסים. ההכרה של הכפופים לו בכך מכרעת בחשיבותה לגבי תקפותה של הכריזמה. הכרה זו מובטחת בלא סייג בשעה שניתן אות או מובאת הוכחה בעלת אופי נסי⁵⁸. אולם טבעה של הסמכות הנובעת מן הכוח הכריזמטי שהיא חייבת להיות מוכחת בתמידות. לפיכך, החוזה חוזר כמה פעמים בתפילותיו על נוסח הבקשה: 'ואנחנו מבקשים [...] למשל יתן סיוע להמסייעים לבאים לטהר וכן לצדיקים של כל דור לפעול נסים ונפלאות וכיצא כדי שיתקרבו ב"י להבורא ברוך הוא' (זאת זכרון, קצב)⁵⁹.

ההתנסות המיסטית והסגולה הכריזמטית חייבות להוכיח את תקפותן בזיקה לחברה ובפעילות בקרבה, לדברי ר' יעקב יצחק, שכן, אין בדיאלוג המופנם שבין היחיד לאלוהיו כדי לתת להן צידוק או ביטוי הולם, ועל כן יכולת ההשפעה על עולמות עליונים נכרכת בטובת ישראל כתנאי וכמטרה:

יש עניין להשוות את דברי המגיד של ר' יוסף קארו, המובאים ב'מגיד מישרים' בסוגיה זו, דברים שעמדו לגודל ענינו של החוזה: 'אור ליום שבת כח לכסלו [אמר המגיד למרן יוסף קארו] אוכל לעשות נסים ונפלאות על ירך כמו בימים קדמונים כי עכשו אין בני העולם מחשיבים לומר תורה מפני שאין נעשים נסים ומופתים על ידם כמו בימי הראשונים. והטעם שהיו נעשים נסים ומופתים מפני שהיתה מחשבתם דביקה בי תמיד ובתורתו וביראתו לא היה נפרד אפילו רגע ועל ידי כן היו מתעלים ודבקים במדות עליונות' (מגיד מישרים, פ' מקץ, מהדורא קמא, עמ' לו-לז). על חשיבותו של 'מגיד מישרים' של קארו בחוגים חסידיים, ראה בכתב-יד בית הספרים הלאומי, ירושלים, 8⁰3759 דף 166 ב' 167 א': 'תלמידיו [של ר' פנחס מקורץ] כתבו בשמו שהיה חשוב וגדול מאד בעניניו ס' מגיד מישרים של הבית-יוסף ואמר שדבריו נאמרו מן השמים, בודאי יש להחשיבו, וכמעט לא היה הספר הלז מכל שולחני'.
אני מקווה לדון על מקומו המיוחד של 'מגיד מישרים' והשראתו הרוחנית בעולמו של החוזה מלובלין במקום אחר.

השווה, זכרון זאת, ט, מז, נח, עג, קא; זאת זכרון, קפא, קמב; דברי אמת, קו-קז. על יכולת הראייה העל-טבעית שלו, שבשלה נקרא החוזה, ראה, שמואל משניוא, רמתיים צופים, ורשא תרמ"א, עמ' 247, סעיף ק' (להלן: רמתיים צופים), ודבריו המרומזים של ר' יעקב יצחק, זאת זכרון, פט. והשווה, ובר, תאוריה, עמ' 359-360. עדויות על מידת השפעתה של הסגולה לחולל מופתים בחוג תלמידי ר' אלימלך, ראה, אגרת ר' זכריה. על מסורות חסידיות בדבר ראייה על-חושית, ראה, יעקב יוסף, צפנת פענח, ניו יורק תשי"ד, עמ' 49; אפרים מסדילקוב, דגל מחנה אפרים, קורץ תק"ע, פ' בראשית, על הפסוק 'וירא אלהים את האור כי טוב'. והשווה, דינור, במפנה הדורות, עמ' 171.

השווה, הקדמת רב בער מליניץ לשבחי הבעש"ט בעניין תפקידם של נסים ונפלאות וסיפורי נסים בקירוב חוגים עממיים, ועל משמעות המופתים בהערכת דמותו של הצדיק. ועיי, דברת שלמה, בשלח עט, למקורו המגיד של מעשה הנפלאות של הצדיק ב'עת הצורך'. ראה, זכרון זאת, ג, והשווה, דברי אמת, קו-קז.

אך שידע מה שיענהו הש"י על הכל אפילו בנסים ונפלאות הכל הוא חסד אל לטובות ישראל [...] ע"כ מי שידע כן אפשר לו לגלות סודות התורה ויפעול נסים ונפלאות על ידיו לטובת ישראל (זאת זכרון, ה).

המבחן לאמיתותה של החוויה האקסטטית ולתקפותה של ההתנסות הרוחנית הוא בפעולה החברתית ובגילוייה הציבורי. לפיכך, ב'תורת הצדיק' הפעולה בעולמות עליונים מאבדת את צביונה התאורגי, המעוגן במסורת הקבלית, ולובשת אופי ארצי הקשור בסיוע לכלל ישראל, סיוע המוגדר כאחריות ל'בני חיי ומוזני'. אחריות זו כרוכה בתביעה לכוח מאגי בעולם הארצי וליכולת להשפיע על רצון הבורא ולעשות נסים ונפלאות שלמעלה מן הטבע. ואכן, היכולת הכריזמטית ממוקדת, במידה רבה, במופתים בתחום הארצי ובנסים בתחום הגשמי בתורתו של ר' יעקב יצחק, שכן התחום החברתי הוא המצע ההולם לגילוי עוצמתו הרוחנית של הצדיק⁶⁰.

תודעת השליחות והמחויבות לצורכי הכלל כצידוק ליכולת העל-טבעית ולעיסוק בנסים ונפלאות מלמדת על העתקת מוקד ההתייחסות מעולמות עליונים להוויה הארצית. זיקת השליחות הנרקמת בין הצדיק לעדתו מבוססת על ההנחה שהעדה זקוקה לשליח שיוריד עבודה מעילא לתתא את השפע האלוהי ושיפעל בשליחותה הארצית בפני שמים. דבריו של ר' יעקב יצחק טבועים בחותמה של תודעת שליחות כפולה – שליחות המוטלת על הצדיק בידי האל והמותנית בתודעת שפלות עצמית, הכנעה וביטול, מחד גיסא, ושליחות המוטלת על הצדיק בשמה של העדה, היונקת מהתנסות מיסטית ומן הסמכות הדתית הנקנית עלידה, מאידך גיסא:

וזה לך האות כי אנוכי שלחתיך (שמות ג, יב) בפשיטות וזה שאני מבקש ממך לילך בשליחות יותר מכל ישראל ואתה אומר מי אנוכי (שם, יא) ודעתך שפלה עליך, לך האות כי אנוכי שלחתיך שאתה הולך באמת גמור (זאת זכרון, קצה). ובוזה נקרא כמו מלאך ושלוחו ית' להמשיך טובות ישראל ויש לו רוח הקדש שנותנים לזה לידע מה שצריך וכל עת שצריך והאיך לפעול ולפעול יחודים אש לזהט (זאת זכרון, רו)⁶¹.

לאורך כל תורתו נשנית ההטעמה בדבר הזיקה בין הסגולה הכריזמטית לבין השליחות הציבורית שהיא מטילה על המחונן בה, שכן, כאמור, הזוכה לסיוע עליון זוכה בו לצורך העולם. רעיון התיווך והשליחות של יחיד סגולה בין ההווה השמימית לארציות טומן בחובו אפשרויות דיאלקטיות מרחיקות לכת, כפי שנבחר להלן. אולם עיקרו נעוץ בתפיסה, שלפיה חובתם של בעלי מתת-החסד, שנקראו לשליחות כריזמטית, להכיר בתכונתם ולפעול בכוחה, שכן קנה-המידה לאמיתות הנסיון המיסטי ולמשמעותו הוא בשליחות הציבורית. הנסיון המיסטי כשלעצמו חיי רוח בטוהרתם המבודדת אינם עונים על המבוקש בתורה זו,

60 ראה להלן, בסעיף ד', דיון רחב בשאלת הצדיקות הגשמית, וראה, דברי אמת, צו-צט.

61 על אופיה של השליחות הכריזמטית, השווה, ובר, כריזמה, עמ' 29-30, ועיין, שלום, הצדיק, עמ' 247, וראה, ובר, תאוריה, עמ' 358 ואילך.

ולפיכך הם מעוגנים בהקשר ציבורי ובשליחות חברתית, שמהם הם יונקים את משמעותם, ושעל-פי זיקתם אליהם הם נשפטים. ר' יעקב יצחק ראה עצמו כמי שמוטלת על שכמו אחריות כבדה בשל ההשראה הפנוימטית, או השגת רוח הקודש, שזכה בה, וכמי שמנהיג עדה בתוקפה של זיקתו לעולמות עליונים בחינת 'השפעה' ו'המשכה'. השגה זו היא המנחה אותו בגילויי תורה ובהנהגה רוחנית של עדרו כשם שהיא מאששת את חזקתו על תחום האחריות הגשמי של 'בני, חיי ומזוני': 'כי בכל דור יש צדיקים שמיישרים ומתקנים את מדותיהם לה' ומזכים את הרבים [...] כי השיגו לרוח הקודש כי הלכו בדרך אמת' (דברי אמת, מב).

הזיקה בין ההשראה המיסטית והשגת רוח הקודש לבין השליחות הציבורית והאחריות האפוטרופסטית על העדה היא זיקה סבוכה מבחינת יחסי סיבה ומסובב והשפעת גומלין. אולם אין ספק ששני גורמים אלה מאצילים זה על זה ושזורים זה בזה בתפיסתו של ר' יעקב יצחק, היונק את סמכות ההנהגה מן ההשגה המיסטית, ומתנה את ההשראה הפנוימטית בזיקה ציבורית של שליחות ודאגה אפוטרופסטית לכלל.

היחס בין העובדות החברתיות החדשות שנקמו בהווה החסידית (הנהגת עדה על-ידי צדיק ואחריות ל'בני חיי ומזוני') לערכים המיסטיים שהנחו אותן (השגת רוח הקודש, סמכות כריזמטית, השראה מיסטית, דבקות וביטול ה'יש') הוא יחס מורכב, ובחינו סבוכה. שכן הנתונים ההיסטוריים, הנרמזים בדברים, מגיעים לידיעתנו באמצעות תיווכה של התודעה הצדיקית הסובייקטיבית. אולם דומה שאין מקום להטיל ספק במקומן המרכזי של התודעה הכריזמטית וההשגה המיסטית בעיצוב דפוסי של החברה החסידית בשלהי המאה ה'י"ח ובהשפעתן על תחושת השליחות הציבורית שהניעה את ההנהגה החסידית⁶².

בריונו לקמן אנו מבקשים להתבונן במשמעותה התאולוגית של התודעה הכריזמטית מנקודת מבטו של ר' יעקב יצחק, היונקת מן המסורת הדיאלקטית הקבלית, ולבחון את השלכותיה על הזיקה לעולמות עליונים ולעולם הארצי, כפי שהן מתגלמות בהווה הצדיקית.

ד. ה'אין' וה'יש' בהווה הצדיקית

דמות הצדיק במשמעה התאולוגי מבוססת במשנתו של ר' יעקב יצחק על תפיסה דיאלקטית של מושגי ה'אין' וה'יש' הקבליים, ועל גלגולם החסידים, האתי והמיסטי, בחינת 'הכנעה', 'שפלות' ו'ביטול', מזה, ו'גדלות', 'שפע' ו'המשכה', מזה. המציאות הפנימית והיבטיה החיצוניים מתפרשים בעיניו לאורם של מושגים אלה, המאצילים להם פשר. הפנמתם הדו-ערכית בהווה הצדיקית ביחסה לאל ולעולם היא נושא העומד במרכז עיונו.

ה'אין' וה'יש', או האלוהי והגשמי, שני ההפכים הישותיים בהכרה האנושית, מתגלגלים לשני אופני הווה אלוהיים, המשלימים ומתנים זה את זה במחשבה הקבלית, ולשני ניגודים

62 על המתח בין הסמכות הכריזמטית להנהגה המקובלת ועל הפער בערכים ובדפוסי הנהגה, עיין, ובר, תאוריה, עמ' 361-363, 386-392, והקדמתו של טלקוט פרסונס לספרו הנ"ל של ובר, עמ' 64-66.

כפולי משמעות, המתנים זה את זה במחשבה החסידית⁶³. ה'אין' הוא מקור כל ישות בהוראתו האלוהית, אולם הוא אף התגלמות האֵינות, בחינת אין ואפס, בבחינתו האנושית⁶⁴. היש' מתפרש הן מלשון ישות במשמעו האלוהי, והן בהוראתו הארצית כהוויה גשמית וחומרית⁶⁵. שני הפכים אלה מתוארים במחשבה הלוריאנית כמושגים 'האצלה' ו'צמצום', או 'התפשטות' ו'הסתלקות'⁶⁶. ההאצלה והשפיעה משקפות את הפיכת ה'אין' ל'יש', את הפיכת הנעלם לנגלה, או את ההמשכה של הישות האלוהית מעילא לתתא. ואילו הצמצום וההסתלקות כרוכים בהפיכת היש' לאין', בהשבת הנגלה לנעלם, או בדינמיות האלוהית של שיבה מעולמות תחתונים לעליונים⁶⁷.

כנגד שני אופני הקיום הדינמיים של ההוויה האלוהית, ההתפשטות וההסתלקות, מגלם הצדיק שתי בחינות רוחניות מנוגדות, שעליהן מושתתת הווייתו – התפשטות הגשמיות, הדבקות, ההתעלות וההמשכה, המקבילות להאצלה ולשפיעה של הישות האלוהית, או להפיכת ה'אין' ל'יש', בצד הביטול, ההכנעה וההשפלה, המגלמים את בחינת ההסתלקות והצמצום, או את הפיכת היש' לאין'.

כשם שבדיאלקטיקה הלוריאנית, בלי צמצום, היעלם והסתלקות אין שפיעה, גילוי והאצלה, כך אף בדיאלקטיקה הצדיקית, בלי ביטול היש', הכרת השפלות, והמורעות לאֵינות ההוויה האנושית, אין ייחוד, התעלות, התפשטות הגשמיות ודבקות, ואף לא המשכת שפע אלוהי מעילא לתתא⁶⁸. רק כפל התודעה הניגודית של 'השפל באדם והגרוע מכולם', מזה, והמשיג בעולמות עליונים, 'היכול לחולל נסים ונפלאות', מזה, מגלם את תנאי היסוד של ההוויה הצדיקית כהשתקפות להפכיה של החיות האלוהית. שהרי ביטול היש' של הצדיק, איון הווייתו, הכנעתו ותודעת שפלותו, הם תנאי להארה האלוהית ולהמשכת השפע בו ומחוצה לו: 'כי מי שדעתו שפלה עליו [...] יכול לפעול נסים ונפלאות לטובת ישראל' (זאת וזכרון,

63 על הפנים הדיאלקטיות של מושגי יש ואין, ראה, ר' אליאור, תורת האלוהות כדור השני של חסידות חב"ד, ירושלים תשמ"ב, עמ' 48-50, 125-133 (להלן: אליאור, תורת האלוהות); הנ"ל, 'עיונים במחשבת חב"ד', דעת, 16 (תשמ"ו), עמ' 145-154 (להלן: אליאור, עיונים); הנ"ל, יש ואין. על העקרונות הניגודיים המתנים את ההוויה במחשבה החסידית, ראה, מגיד דבריו ליעקב, מהדורת ר' ש"ץ-אופנהיימר, ירושלים תשל"ו, עמ' 91, 134, 170, 210 (להלן: מגיד דבריו ליעקב); תשבי ודן, חסידות, עמ' 773-775.

64 על הבחינה המיסטית והאתית של ה'אין', ראה שלום, הצדיק, עמ' 252-253; וייס, מיסטיקה יהודית, עמ' 70-71, 82-83; ועיין, מגיד דבריו ליעקב, עמ' 12, 74, 109, 134. על ה'אין' כמקור היש' ראה, שם, עמ' 19-20, 24, 91. עוד ראה, תשבי ודן, חסידות, עמ' 808, ועיין, A. Green, 'Hasidism, Discovery and Retreat', in: P. Berger (ed.), *The Other Side of God*, New York 1981, pp. 104-130.

65 השווה, אליאור, תורת האלוהות, עמ' 43-51.

66 ראה, עץ חיים, ורשא תרנ"א, עמ' 25, 56-57. ועיין, שלום, זרמים, עמ' 261-263.

67 על הסתלקות והתפשטות בהוראתו החסידית, ראה, מגיד דבריו ליעקב, עמ' 210, 289-290, ועיין שם, במפתח בערכים אלה. וראה, תשבי ודן, חסידות, עמ' 773.

68 ראה, שלום, זרמים, עמ' 261-263. לדיאלקטיקה הצדיקית, השווה, נועם אלימלך, פ' בא: 'הצדיק צריך לעבוד כמו בריאת העולמות בתחלה בחורבן ואח"כ בחיקון', פ' לך לך, ה ע"א: 'זעיקר התחלה שתוכל לבא לשרש העליון הוא הכנעה שתחשוב את שפלותך כי עפר אתה', והשווה, פ' חיי שרה, י ע"ב.

ב). היחס המקובל, שנקבע במסורת, בין השפלת האדם את עצמו לבין מעלתו הרוחנית וקירובו לאל⁶⁹, משתנה בתפיסתו של החוזה לניגודיות ולסתירה, הגלומות בדמותו של מי שמממש בהווייתו את ה'אין' ואת ה'יש'. הצדיק, המשים עצמו כ'מדבר', 'הפקר' ו'אסקופה נדרסת' בבחינתו הגשמית, הוא המרום למעלת השפעת השפע והטובה 'בצדקה וחסד' (זאת זכרון, פ), בבחינת זיקתו ל'יש' האלוהי: 'אם ישים עצמו כמדבר פורש מגשמיות ואינו חושב בהנאות גשמיות [...] כן נתן לו במתנה להמשיך כל שפע טוב' (שם, קיא).

דמות הצדיק בתודעתו של ר' יעקב יצחק מבוססת, כאמור, על הזיקה הדיאלקטית בין שאיפת ההתעלות שבהשגת ההווה האלוהית, מזה, ותביעת הכרת השפלות, האפסות והאינות שבהווה האנושית, מזה. קניית תודעת אינותה ושפלות ערכה של ההווה האנושית היא המתנה את שריית ההווה האלוהית על האדם. שהרי הפיכת האדם את עצמו לאין היא המתנה את ייחודו עם ה'אין' האלוהי ואת התמורה שמחולל הצדיק בהפיכת 'אין' זה ל'יש', כפי שיתבאר להלן⁷⁰.

ההתייחסות שוות-הנפש לערכי העולם הזה, השגת שפלות ערכו של האדם ותודעת ההתבטלות שלו ביחס למלוא האלוהי, נמנים עם ערכי היסוד של האתוס החסידים⁷¹. תכליתם היא הפקעת האדם מהווייתו הגשמית לשם כינון תמורה בתודעתו, המכשירה את הדרך להשגת הדבקות האלוהית, כפי שעולה בבירור מדבריו של המגיד: 'ואדם צריך לפרוש את עצמו מכל גשמיות כל כך, עד שיעלה דרך כל העולמות ויהא אחדות עם הקב"ה עד שיבוטל ממצאות ואז יקרא אדם'⁷².

בתורת הצדיק נוספה תכלית חדשה למטרה המיסטית הידועה של פרישה מגשמיות והתאחדות עם האל, והיא המשכת השפע האלוהי להווה. כלומר, הדרכים שהותוו קודם-לכן לשם פריצת גבולות העולם המוחשי וקניית ההישג המיסטי האינדיבידואלי, הפכו עתה לכלי שרת לתכלית דו-כיוונית של התעלות לדבקות מן ה'יש' אל ה'אין' מזה, ולהמשכת

69 ראה, סוטה, כא ע"ב, 'אמר רבי יוחנן: אין דברי תורה מתקיימין אלא במי שמים עצמו כמי שאינו, שנאמר והחכמה מאין תמצא' (איוב כח, יב). והשווה, ערוכין נד: 'אין תורה מתקיימת אלא במי שמים עצמו כמדבר'.

70 על הצדיק, העומד בתחום ה'אין', ראה, שלום, הצדיק, עמ' 252-253, בוכר, בפרדס, עמ' 60. על תודעת השפלות וההתעלות אצל ר' אלימלך השווה, נגאל, נועם, מבוא, עמ' 32. למשמעות הקוויסטית של הפיכת האדם עצמו ל'אין', השווה, ש"ץ, החסידות כמיסטיקה, עמ' 21-31. וראה, דברי תלמידו של החוזה, ר' מאיר מסבניץ, בעל 'אור לשמים': 'שמעתי מכאדמו"ר מוהריי (יעקב יצחק) זל"ה שאמר בשם הרב הגאון מברדיטשוב זצלה"ה שהאדם מחויב לעורר על עצמו מרת אין ולהיות שפל בעיניו ולהיות מוסיף והולך בזה בכל יום יותר ויותר על ידי שמוסיף בעבודת הש"י יכיר גדולת הבורא ושפלות עצמו ומחדש בעצמו מרת אין, אור לשמים, לבוב תר"י, פ' בשלח. עוד ראה, ש"ץ, הצדיק, עמ' 369-370.

71 ראה, צואת הריב"ש, הוצאת אוצר חסידים, ניו יורק 1957, פסקות ב, ה, י, נג (להלן: צואת הריב"ש), ומיצוין בהנהגה י"שים עצמו כמי שאינו [...] והכוונה שיחשוב כמו שאינו בעוה"ז' (שם, נג), והשווה, מגיד דבריו ליעקב, עמ' 325; בוכר, בפרדס, עמ' קיב; ג' שלום, 'דביקות', בתוך: דברים בגו, עמ' 336 (להלן: שלום, דביקות); ש"ץ, החסידות כמיסטיקה, עמ' 15, 27-29.

72 מגיד דבריו ליעקב, עמ' 38-39. על ראיית האדם את עצמו כבן העולם העליון, המנוער מערכי העולם הזה, ראה, צואת הריב"ש, פסקות ו, נג, סב, פד.

השפע מן ה'אין' אל ה'יש' מזה. יתרה מזו, המשכת השפע בידי הצדיק הופכת להיות עתה מבחנה של התמורה הרוחנית, שקודם-לכן היתה בבחינת מחוץ-חפץ כשלעצמה:

מי שמשים א"ע [את עצמו] כ'אין' יכול לבוא להמשיך משם [מן האין] כמ"ש הרב המגיד מראוונא א"ן, מזל לישראל (שבת קנו ע"א), מי שמשים א"ע כאין יכול למשוך מזל לישראל, וכן נמי מי שמוסר א"ע וגופו ומשתעבד עצמו לה' ומקבל עליו עול תורה כמו שמפקיר עצמו להש"י כן יכול להמשיך מהעולם ההפקר הנ"ל כמ"ש לו וודאי בא הפרנסה בריווח משם (זאת זכרון, קכו)⁷³.

בדברים אלה ובדומיהם יש משום הטעמה על ההמשכה יותר מאשר על ההתאיינות: 'משים עצמו כאין' הוא תנאי להמשכת השפע כשם שהוא ביטוי לכמיהה הספיריטואלית. אולם כאן, כאמור, אין עניין רק במטרה המיסטית של ביטול ה'יש' והשגת ה'אין', אלא, בראש וראשונה, בתוצאתה – בהמשכת השפע; ההתנכרות להוויה הגשמית של מי שהוא בן עולמות עליונים, ושוויון-הנפש לעולם של 'מי שמחזיק עצמו כאין', כמו הגרות והזרות של מי 'שעיקר שכונו הוא בעולם העליון', הם המתנים את יכולת המשכת השפע האלוהי מן ה'אין' אל ה'יש':

שיזכור האדם האמת שאין בכאן עיקר קיומו [...] וזה מי יגור, יחזיק עצמו לגור באהליך [...] ומי ישכון בהר קדשך (תהלים טו, א) הוא עולם הבא [...] [מי שאין בכאן עיקר קיומו אלא עיקר קיומו הוא לעוה"ב] עיקר שכונו הוא בהר קדשך [...] מי שהוא כן, יכול להמשיך להעולם שפע בני חיי ומזוני [...] אך הלא לזה צריך מידת א"ן כמו ששמעתי מהרב איש האלקים ר' בער מראוונא על אין מזל לישראל מי שמחזיק עצמו לאין יכול להמשיך דברים תלויים במזל בני חיי ומזוני (זכרון זאת, ט).

מושג ה'אין' הקבלי לובש כאן, כאמור, צביון דו-ערכי, אלוהי וארצי: בהוראתו האלוהית ה'אין' הוא 'היש האלוהי', האינסוף והמלוא, מקור הבריאה והשפיעה ואילו במשמעו הארצי תקפה הודאתו כשלילת ה'יש' וכאיננות. לגבי הצדיק מתחייבת הפנמת המשמעות הארצית לשם השגת הבחינה האלוהית. שכן רק עם שלילת ישותו הארצית ואובדן צלמו האינדיבידואלי יכול הצדיק להתאחד עם ה'אין' האלוהי ולהפוך אותו ל'יש' ארצי⁷⁴.

והנה עיקר הצדיק הוא הנכנע בדעתו המכיר חסרונו, יש שהוא מפני רוממותו ית' ויש מפני שידוע ערכו [...] כי היודע האמת רבוק באלקים האמת ועוד שדעתו

73 לעמדותיו של המגיד, השווה, מגיד דבריו ליעקב, עמ' 351, במפתח, בערכים 'אין', 'מחזיק עצמו לאין', 'מחשיב את עצמו לאין'. על הזיקה הדיאלקטית בין 'אין' לשפע, השווה, י' תשבי, משנת ה'תש"ח, ב, ירושלים תשכ"א, עמ' רג-רגד (להלן: תשבי, ה'תש"ח).

74 להוראה המיסטית של ההיפוכות ל'אין', השווה, ויליאם ג'ימס, החריה הדתית לסוגיה, ירושלים תשכ"ט, עמ' 274-275. עוד ראה, ש"ץ, החסידות כמיסטיקה, מפתח, ערך 'אין', 'התאיינות'; שלום, דביקות, עמ' 336.

שפלה עליו כאילו הקריב כל הקרבנות כולם וכוזה מתעורר ומעלה הענין [...] כי הוא מעורר במה שהוא שפל בדעתו עולם האין לקיום העולם יש מאין, כמו התחלה שהיה יש מאין (דברי אמת, טז).

הצדיק, שביטל את הווייתו, בחינת ה'אין' הארצי, חכה להתפשטות הגשמיות שבהפיכת ה'אני' ל'אין', הופך להיות כלי קיבול ל'אין' המיסטי, לאמור, לשפע החיות האלוהית, הזורם דרכו לכלל העולם. בכך הוא משלים את מעגל התמורות שהתחיל בהפיכת ה'יש' הגשמי ל'אין' אלוהי, ומסתיים בהפיכת ה'אין' האלוהי ל'יש' גשמי⁷⁵. זיקת התנאי ויחסי הגומלין בין ה'אין' הגשמי ל'אין' האלוהי מפורשים לאורך כל דבריו של החוזה:

כי אין מזל לישראל, פי' מי שמחזיק את עצמו לאין הוא יכול להמשיך ממזל בני חיי ומוזני [...] כי אפשר לו להמשיך כל השפעות יש מאין מפני שפלותו בעיניו (זאת זכרון, קצח).

מי שנעשה [...] נכנע ושפל בעצמו כאין יהיה יכול להמשיך כנ"ל (זכרון זאת, ט).

תפיסת עצמו כ'אין' והפיכת הווייתו לכלי מביאים לשריית ה'אין' האלוהי ב⁷⁶, שכן הפיכת ה'יש' הארצי ל'אין' בתודעתו של הצדיק היא המתנה את הפיכת ה'אין' האלוהי ל'יש' ארצי, בחינת שפע גשמי והמשכה.

ההיסט מהשגת הרבקות כשלעצמה וההתאחדות ב'אין' האלוהי כמטרת המאמץ המיסטי, וכפועל יוצא של ההשפלה והביטול העצמי ושל ההתנכרות ושוויון הנפש כלפי ההווה, אל עבר דבקות, המכוונת לשם המשכת שפע ולהנהגת העולם, מאפיין את התמורה הדיאלקטית שהתחוללה בתורת הצדיק.

שינוי זה מעתיק את זירת המאמץ המיסטי מן התחום המטפיסי לתחום הארצי, ומעביר את נקודת הכובד מן ההשתקעות ב'אין' אל המשכת השפע לעולם, או מן הייחודיות של התמוזגות עם האל (הפיכת ה'אני' ל'אין') למורכבות של הזדהות ברזמנית עם ה'אין' וה'יש' (הפיכת ה'יש' ל'אין' והפיכת ה'אין' ל'יש'). עולמו של הצדיק אינו מושתת על הווה אידאלית, שלמה ואחדותית, אלא על הווה בלתי מושלמת, שכוחות רבים נאבקים בה והיא שרויה בהתרוצצות בין שני הקטבים של ה'אין' וה'יש':

תתבונן רוממות אל בעולמות העליונים שנקראו שמים ממעל כדי שתהיה תמיד עולה למעלה למעלה בדיקות הכבוד ב"ה, ועל הארץ מתחת תעיין שפלות גשמיות שלך כדי שתהיה שפל בעיניך אין עוד (זאת זכרון, טז).

75 בתורת המגיד, הצדיק הופך את ה'יש' ל'אין', בחינת היפך מעשה הקב"ה המוציא יש' מ'אין', ואילו בתורת החוזה, הצדיק הופך את ה'יש' ל'אין', אולם גם הופך את ה'אין' ל'יש'. וראה את דבריו המאלפים של ר' אלימלך, נועם אלימלך, תרומה, מח ע"א. והשווה למקומה המרכזי של תפיסה זו במחשבה החסידית. אליאור, עיונים, עמ' 143-172.

76 ראה, שלום, הצדיק, עמ' 252-253.

ייתכן שתמורה זו בהווה הריאלקטית הצדיקית נעוצה בחוקיות הפנימית של תורת הצדיק. תורה זו הציבה, בצדה של הכמיהה המיסטית להשיג בממשותו של הנעלם, את התביעה להתעמקות נוקבת במשמעותה של הממשות האנושית. היא העמידה למולה של ההתקשרות המיסטית עם האיך' האלוהי את ההתקשרות האינטימית עם העדה הארצית. דומה שלעומת עליית משקלה של הסמכות הפנוימטית, המיוסדת על זיקה עמוקה לאיך' האלוהי, ועל הנחת יכולת התעלות לעולמות עליונים, וכמשקל שכנגד לתביעת המעמד הכריזמטי המאדיר את צלמו האלוהי של הצדיק, נתבקשה, כביכול, בתורתו של ר' יעקב יצחק, העצמת צלם האדם והזדהות עם האיך' האנושי, עם החטא, החרטה, הכניעות והשפלות. ההכנעה, השפלות האפיסה וההתבטלות הם מצבי התודעה, שבהם נמצא הצדיק ביחס לעצמו ולסובבים אותו בכל עת שאינו שרוי בדבקות: 'ששורש בלב צריך להיות הכנעה כ"א בשעת דביקות ודאי טוב להיות בהתפשטות שלא לעיין בשפלותו' (זכרון זאת, עט). ואכן, ההעמקה בתודעת השפלות כמצב הקיום האנושי היא ההוראה האחת הראשונה במעלה הנתבעת מן הצדיק וההנהגה הרווחת ביותר בכתביו⁷⁷. הפנמתן של הכניעות והשפלות, שהן הן הביטוי החיצוני של שלבי היהפכות האיך' לאיך', בחינת אפס ואין – וביטוי בפרהסיה, הן המתנות את האצלתה של ההשראה האלוהית וזכות ההנהגה היונקת ממנה. יתרה מזו, הן נקבעות אף כבסיס ההתקשרות וההזדהות שבין הצדיק לעדה:

ואיך יהיה שיהיה איש לשון חשוב ואדון העדה יהי' דווקא אשר יצא לפניהם (במדבר כז, יז) פי' יהי' שפל בעיניו ומחזיק עצמו לחוטא יותר מכולם⁷⁸ וזה לשון יצא פי' כשיתבונן שפלותו וחטאותיו והוא לשון יציאה, כי צריך להיות תמיד דבוק בהבורא ב"ה ואהבתו ויראתו ותורתו והתבוננות שפלותו הוא לשון יציאה, כי הקדושה נקרא רשות היחיד ורשות הרבים נקרא ההיפוך וכשארם מתבונן בעונותיו ומתודה ומתחרט עליהם בעת שחושביו הוא דבוק באותו זמן בשפלות ובצאת עוונותיו והוא עצמו גרוע מכולם וז"א אשר יצא לפניהם כי כשהראש בעמא חוזר בתשובה כל האוהבים אותו וכל המחזיקים בו הם דביקים בו ויש להם התקשרות במחשבתו מה שהוא מתנהג גורם לבוא להם התעוררות להתנהג כן וזה אומר יצא לפניהם והם אחרי (זאת וזכרון, כז).

77 עמדתו של ר' יעקב יצחק בעניין ההכנעה והשפלות מושפעת, במידה רבה, מדברי מורו ר' אלימלך, המטעים עניין זה בכל דבריו: 'דעיקר השורש לאדם שיהיה בהכנעה גדולה ושפל בעיני עצמו ובמה נחשב' (נועם אלימלך, פ' חיי שרה, י ע"ב). 'השפלות וההכנעה' בתורת החווה הן הניסוח החדש של מידת האיך' של המגיד ממזריץ'. והשווה דברי רש"י על מרכוזותה של השפלות במורשת החסידית, אגרות קודש, עמ' קנב; הנהגות ישרות, בסוף ס' תשובות חן לר' גדליה מליניץ, ירושלים 1965; דרונר, הצדיק, עמ' 142-147; דינור, במפנה הדורות, עמ' 210. וראה, קורנבליט, אספקלריא, עמ' מו-ג. עוד עיין, זכרון זאת, עט, והשווה, עמדתו הנחרצת של בעל 'נועם אלימלך' בדבר 'הצדיקים המחזיקים עצמם בפחות ושפלות מכל אדם', נועם אלימלך, ג, ע"ד-נא ע"א.

78 השווה, הנהגותיו של החחה, שם הוא שם ומטעים תודעה זו של 'חוטא יותר מכולם', וראה ש"ץ, הצדיק, עמ' 376-377. והשווה, אגרת ר' זכריה, 'הם [הצדיקים] תמיד מפרסמים גנותיהם ומביישים עצמם בריבם', ועוד שם.

הכרת השפלות כבסיס הזדהות בין הצדיק לעדתו היא מעקרונות היסוד של תורת הצדיק של ר' יעקב יצחק. כאמור, יש מקום להניח שהיא מהווה מעין משקל שכנגד להשפעתה רבת העוצמה של הסמכות הכריזמטית, המשמשת כקוטב הנגדי של מקור הקשר חיקת ההזדהות שבין צדיק לעדה. לפיכך, לעולם יטעים בדבריו את השפלות כהכרה מחויבת וכבסיס הזדהות בין הצדיק לשומעיו ואילו את ההשראה הכריזמטית והקונברסיה האקסטטית – 'ההתלהבות', 'הנביאות' ו'רוח הקודש' יציג כחסד אל וכנס, שאינו מבוסס על זכות החורגת ממיצוי גבולות הכרת שפלות הערך:

עשה לך שרף תראה להתרבה בבורא ב"ה תמיד ולהבין רוממותו ונוראותיו וטובותיו וחסדיו [...] להיות בוער בלבך כרשפי אש אהבת הבורא ב"ה ויראתו כמו שפי' קודם. וזה עשה לך שרף (במדבר כא, ח) הוא התלהבות, ופי' ומשם והלאה צריך שתהיה קבועה בלבך שלא מצדקותיך באת לזה כ"א חסד אל המסייע לבאים לטהר וקרוב לכל קוראיו כי צריך שתשיג שפלותך מאד [...] ח"א ושים אותו פי' השרף הנ"ל הוא התלהבות על נס שהוא נס מאת הבורא להיות בלבך כן, ותפעול בזה להיות תועלת גם לאחרים ללמוד ממך להתנהג כן, כי אל"כ [אם לא כן] יתיאשו הם כי יאמרו אתה הוא הצדיק וטוב מאד יכול להיות לך התלהבות משא"כ [מה שאין כן] הם כי מרגישין חסרונות בעצמם ע"כ אומר אם תשים הדבר על נס ולא מצד טבעך זכות לזה כי אדרבה מעצמך לא היה אפשר כ"א בדרך נס (זאת זכרון, כה-כו).

החווה שב ומטעים בכל עת את הווייתו הפסיבית של הצדיק באשר לזכאותו לחסד אל ולהתקרבותו ל'אין' האלוהי, לעומת המחויבות האקטיבית למודעות ל'אין' האנושי ולשפלות ההווה האנושית. מודעות זו מחייבת אותו לפעול להמשכת השפע מן ה'אין' אל ה'יש': 'והנה הצדיק צריך להמשיך שפע לעולם והנה אם ברעתו הוא שפל ונכנע ממשיך כן לפי ערכו גם כן לשפלים וכן לגדולים' (זכרון זאת, נד)⁷⁹. הוא מציע זווית ראייה מאלפת לזיקה שבין הצדיק לחסידיו, המבוססת, כמדומה, על טרנספורמציה מסוימת של רעיון 'ירידת הצדיק', שהטביע את חותמו על ראשיתה של ההגות החסידית⁸⁰. 'ירידת הצדיק' אל 'האדם הפשוט' בכתבי ר' יעקב יוסף מפולנאה היא, כידוע, בסיס ההזדהות בין הצדיק לבין ההמון, והיא הרקע לתורת הרע של ירידה והעלאה, הנדונה בכתביו. ואילו התוכחה העצמית, בחינת השפלות וההעמקה באינות ההווה האנושית, היא המסד המשותף לקשר ולזהות בין 'הצדיק' ובין 'האחרים', בגלגולה בתורת החווה. 'השגת השפלות', או 'הירידה' לתוככי עצמו, היא העומדת בבסיס הזהות בין הצדיק לעדתו, והיא המוצעת כאמצעי הקישור

79 תפיסת הענווה והשפלות כבסיס הזדהות, השווה, רמתיים צופים, א"ז פ כ"ד אות כ"ב. וראה דבריו המעניינים של החוה, 'כשהוא שפל בעיניו אוהב את כל ישראל' (דברי אמת, סד). ועיין ש"ץ, הצדיק, עמ' 370, והשווה מסורת המובאת אצל תלמידו איתמר מקונסקוואלה: 'שמעתי מפה קדוש אדמו"ר הרבי מלובלין נ"ע ברוב ענותנותו היתירה בשברון לב בזה הלשון על עצמו – אוי לדור שאני הוא המנהיג, משמרת איתמר, פ' תישא.

80 על 'ירידת הצדיק', עיין, ריס, ראשית, עמ' 69-88; מ' פייקאז', בימי צמיחת החסידות, ירושלים תשל"ח, עמ' 280-304 (להלן: פייקאז', צמיחת); נגאל, נועם, מבוא, עמ' 63-64; תשבי ודן, חסידות, עמ' 779-781.

בין היש' לאין' – עיון בתורת הצדיק של ר' יעקב יצחק, החוזה מלובלין

ביניהם. דומה שאין זה רחוק מן הדעת להניח שיש כאן עיבוד ופיתוח של רעיון 'ירידת הצדיק' והעמדתו על בסיס שונה של שיתוף זהות, שעה שמופקע האינטרס בתורת הרע ומוטעם האינטרס החברתי.

ה. בין עולמות עליונים לעולם הארצי

התנועה החסידית העמידה דגם הנהגה של איש רוח בעל סמכות פנוימטית, הנקרא להתמודד עם המישור המטפיסי ועם המישור הארצי בעת ובעונה אחת. בתחום המטפיסי נאבק הצדיק להתעלות לדרגות קדושה ודבקות, שיזכו אותו בשריית ההווה האלוהית בתוכו ואילו בתחום הארצי הוא פועל להגברת שריית האל בעולם ולהמשכת השפע האלוהי, בתוקפה של רוח הקודש הנאצלת לו.

ההתמודדות המטפיסית באה לידי ביטוי במאמץ המיסטי האינדיבידואלי להינתקות מן המישור הארצי ולהעפלה לעולמות עליונים, כחינת 'והנה מי שפורש עצמו הוא מגדל הפורח באויר שהוא בהתפשטות הגשמיות' (זאת זכרון, יא). ואילו ההתייחסות ליסוד הארצי משתקפת בנטילת האחריות על הווייתו הגשמית והחברתית של העדה, הגלומה בכוונה להשראת ההמשכה האלוהית בתוכה. עמדה זו נטבעת באמרות 'לפעול נסים ונפלאות לטובת ישראל' ו'להמשיך שפע לעולם'. תביעה כפולה זו מוצגת בלשון חר-משמעית כמהותה של ההנהגה הצדיקית:

דהנה הצדיק צריך לראות שני דברים, אחד שתהיה נפשו מטהרת ומנוקה מעון ומכל הרהר רע וכיוצא בזה שיהיה מוכן להשראת קדושתו יתברך עליו ובתוכו, ועוד צריך יותר מזה לפעול השלמת רצון אל לראות להגביר קדושתו ית' בעולם ולפעול תשועת ישראל ונסים ונפלאות (זכרון זאת, עג).

שמואל אטינגר כבר הצביע, במחקרו על ההנהגה החסידית, על התמורה העקרונית שחלה במהות ההנהגה בתנועה זו:

במקום הדמות האידיאלית של הדור שקדם לחסידות – דמות המיסטיקן הסגפן המתבודד – העלתה משנתה של החסידות למעלת אידיאל את דמות המיסטיקן שהוא מנהיג ציבור היושב בתוך עמו⁸¹.

כתביו של ר' יעקב יוסף מפולנאה ממחישים טענה זו בהרחבה עוד בראשיתה של החסידות. תמורה זו מתרחשת אף בחסידות פולין, שבה משתנה מושג הצדיק מאידאל דתי אינדיבידואלי של מיסטיקן הפרוש מהציבור, המייחל 'להשראת קדושתו עליו' והמשתקע כולו בערטילאיות האלוהית, אל עבר אידאל דתי המתייחס לעולם ולחברה, המחייב הקרנה של

81 אטינגר, ההנהגה, עמ' 230, 232. והשווה לניתוחו הפנומנולוגי של י' בער, ישראל בעמים, ירושלים תשכ"ט, עמ' 105-106.

ההשגה הרוחנית האישית על כלל העדה. אידאל זה נטבע בשאיפה ל'השראת שכינה בתוכנו' ולהמשכת שפע לכלל ישראל. התמורה בצביונה של ההנהגה מאפיינת את התפיסה הרדיקלית של ר' יעקב יצחק בדבר דמותו של הצדיק, הנתבע לגלם בהווייתו את שני הממדים של פרישות מיסטית ושל מעורבות ארצית.

אין ספק שדמותו של הצדיק המתבודד, איש הרוח הטהור, הפרוש מן הציבור והמשוקע בדבקתו, אינה עונה עוד למבוקש. ניכרת העדפתו של מנהיג, היכול לגלם בתוכו, ולהקריץ כלפי חוץ, את הזיקה להוויה הגשמית ולהנהגה החברתית, בצד ההשראה הרוחנית וההתעלות המיסטית. אולם הטעם הפנימי לתביעה כפולה זו, שהיה לה הרחב במישור החברתי, לא נחברר עד כה די צורכו. דומה שטעמה הפנימי של המתיחות בין הפרישה מן הגשמיות לבין נתינת הדעת על הגשמיות מעוגן במתח שבין טרנסצנדנציה לאימנציה, או בין כפל הפנים של ההוויה האלוהית, שהצדיק מתייחס אליה ושאותה הוא מפנים ומבטא.

המתיחות בין תחומם של חיי הקדושה והפשטת הגשמיות, שבהם הצדיק מגשים את תביעת הפרישות, ההתבודדות, וההינתקות מן ההוויה הסובבת, כתנאי להשגת הקדושה, לבין תחום האחריות הגשמית, המחייב מגע קרוב עם ההוויה הארצית ונתינת דעת על מכלול ממדיה, טבועה בכל תורת הצדיק של ר' יעקב יצחק ונשקפת בדימויים שהוא בוחר. הצדיק נכסף להיות בחינת 'נפשינו כצפור נמלטה (תהלים קכד, ז)', לשון התפשטות הגשמיות כנ"ל פורח באויר ואינו חושש לעוה"ז' (זאת זכרון, יא). אולם הוא שב מהתעלותו, שהרי 'הצדיק צריך תמיד לבקש רחמים על ישראל וגם על כל העולם הנוגע לקיום כי הוא לרצון הבו"ה' (זאת זכרון, כד). השיבה מן ההתעלות המיסטית והחזרה לשם נתינת דעת על הממד הארצי היא בבחינת חיוב עקרוני: 'דהנה חובת גברא מוטל על צדיקי הדור להמשיך תמיד השפעות טובות, חסדים גדולים גודל ישראל להיות להם כל טוב' (שם, כד).

יתרה מזו, הצדיק נכסף להיות 'מי שאין בכאן עיקר קיומו', אלא, 'עיקר קיומו הוא לעוה"ב' ו'עיקר שכוננו הוא בהר קדשך' (זכרון זאת, ט), והוא מדמה עצמו 'למגדל פורח באויר (סנהדרין קו) כמי שפורש מעפריות וגשמיות' (זאת זכרון, יא). אף-על-פי-כן הוא שב מהווייתו הערטילאית כדי 'להמשיך לעולם שפע בני חיי ומזוני' (זכרון זאת, ט) ולפעול 'בתוך קהל ועדה' (זאת זכרון, קצא). שני מרכיביה של ההוויה הצדיקית עומדים בסתירה מהותית איש לרעהו, שהרי דבקות, התעלות והתבודדות, מכאן, וערנות חברתית ושליחות ציבורית, מכאן, מחייבות הלכ־נפש שונים לגמרי והתכוונות למטרות מנוגדות. לפיכך, הזיקה בין השגת הדבקות, הנקנית בהתבודדות וריכוז ההוויה במישור המטפיסי, לבין המשכת השפע והנהגת העדה, התובעת מעורבות במישור הארצי ומגע עם החברה, היא זיקה ניגודית, התובעת פיצול מודעות בין קוטב הרוח לקוטב החומר⁸².

82 על המתח בין התמסרות לצורכי ציבור לבין התעלות היחיד, השווה, דברי רש"י, אגרות קודש, אגרת כד, 'ונלאיתי נשוא', והשווה, שלום, זרמים, עמ' 343. על תפיסתו של ר' אלימלך בנדין, ראה, נגאל, נועם, עמ' 33-37. לביטוי ספרותי של המתח העצום בין שני קטביה של ההוויה הצדיקית, ראה, הסיפורים על אודות החווה, 'המרחף', הנופל והנהדף לשאל תחתיות, בקבצי הסיפורים הנזכרים בהערה 3 לעיל.

ההיענות לפיצול זה נובעת מהיענות לחוקיות של הדיאלקטיקה המיסטית, הנעה בין ה'יש' ל'אין', והיא שמשרה מרוחה על צביונה החברתי של ההנהגה הצדיקית. הצדיק נתבע לשקף בהווייתו הן את הפיכת ה'יש' הארצי ל'אין' אלוהי בהתבודדות פרישות ודבקות, והן את הפיכת ה'אין' האלוהי ל'יש' ארצי בהמשכה, השפעת שפע, ומחויבות לצרכים ארציים, נוסח 'בני חיי ומזוני'. ר' אלימלך מליז'נסק, מורו של ר' יעקב יצחק, תבע נחרצות את דר-הערכיות המתחייבת בהנהגה הצדיקית וקבע את החיוב העקרוני הכפול: 'הצדיק צריך להיות גם בהתבודדות וגם עם כל ישראל' (נועם אלימלך, שלח). החוזה פירש את המחויבות הכפולה לממד המטפיסי ולמישור החברתי:

דהנה הצדיק עיקר דירתו הוא למעלה בדביקותו יתברך אך צריך גם כן לעיין בצרכי ציבור להמתיק דינין וכיוצא בזה לבקש רחמים על ישראל (זכרון זאת, יט).
ההצדיק צריך לפעול ב' דברים הן לשמו ית' [...] וזה ראוי להיות בהתלהבות הלב, וגם צריך לבקש רחמים על ישראל ובוזה נקרא כמו מלאך ושלוחו יתברך להמשיך טובות ישראל (זאת זכרון, רו).

ההצדיק צריך לעבוד את הקב"ה בשני ענינים אחד להתדבק בו יתברך [...] וגם להמשיך שפע לעולם (זכרון זאת, קלט).

מתיחות זו בין התעלות ל'אין' והמשכה ל'יש', המעמידה דמות דיאלקטית המשקפת את ההתחבטות של אדם הנתבע להיענות להפכים המובהקים של הקדושה והארציות, ולגלם בהווייתו את הכיסופים הרוחניים והמעורבות הגשמית, יונקת, כאמור, מהיחס שבין הצדיק להווייה האלוהית כפולת הפנים. הצדיק נתבע לגלם בהווייתו אחדות הפכים, שכן הוא משקף את שתי הפנים של ההווייה האלוהית: זו הטרנסצנדנטית, המסתלקת מן העולם והמופשטת מן הגשמיות, וזו האימננטית, המשפיעה שפע לעולם, המעניקה לו את חיותו ושרויה בו. הצדיק, שהוא בעת ובעונה אחת בן-בית בעולמות עליונים ובעולם הזה, על אף הלך-הנפש השונה מעיקרו הנתבע לכך — 'התפשטות הגשמיות', מכאן, ו'עיסוק בגשמיות', מכאן — הוא המגלם את דר-הערכיות של ה'יש' וה'אין' ברציפותם השמימית והארצית, או את כפל הפנים של הטרנסצנדנציה והאימנציה ביחס להווייה הגשמית.

אותה דיאלקטיקה אלוהית של 'הסתלקות' ו'התפשטות', שדנו בה לעיל, המופנמת בהווייתו של הצדיק, בחינת 'התעלות' ו'שפלות', היא אף זו המטביעה את חותמה על מגעו עם ההווייה; המתח בין כפל הפנים של ההווייה האלוהית, הטרנסצנדנציה והאימנציה, הצמצום והשפע, הוא המעמיד את דמותו של הצדיק הנכסף להתעלות לעולמות עליונים, מזה, ולהיות בחינת משפיע שפע אלוהי בהווייה הארצית, מזה.

דומה שתורת הצדיק, בתודעת מנסחיה, מיוסדת על ההנחה, שבצדיק גנוזים כוחות המצביעים אל מעבר לישותו, אל מקורם האלוהי; אין הוא ישות חר-ערכית, המייצגת את עצמה, אלא יש בהווייתו כוחות הבאים ללמד על הווייה שמעבר לו, ויש בפעולותיו כדי לשקף, בחינת השראה ובחינת סמל, את הווייתם של עולמות עליונים. החוזה חוזר ומתאר מזוויות רשניות שונות את הזיקה המורכבת בין הצדיק לאל: 'ומה הערים הם הצדיקים אשר הוא יושב בהנה דהיינו הבורא אשר הוא שוכן בקרבם' (זאת זכרון, יב), שמשמעה הוא,

שממדים רבים המיוחסים לאל בתפיסה המסורתית מועתקים בהשקפה זו אל הצדיק⁸³. כל פעולה של הצדיק יש בה משום ביטוי לכוח אלוהי ולהשתקפות של החיים האלוהיים:

אדם אתם לשון אדמה לעליון כי הצדיק מדמה הבורא י' אליו, מה הבורא ב"ה גזר ומקיים, כן גם הצדיק גזר והקב"ה מקיים וכן יכול לבטל גזירות הבורא ב"ה (זכרון זאת, לח).

הצדיק גם כן יכול לפעול מחנה אלקים [...] וכן נקרא רקיע לשון חשיבות על שהוא חשוב בכל העולמות ומה שהוא גזר הב"ה מקיים שנותן הבורא ב"ה כח להצדיק לפעול (זכרון זאת, כה).

ההיסט רב המשמעות מן המסורת המדרשית ומפירושיה הקבליים בדבר דמות הצדיק⁸⁴ טמון בהעמקת האופי הדיאלקטי של הזיקה לעולמות עליונים ובבחינתה של זיקה זו במישור הארצי. הצדיק פועל בחינת חיקוי הדינמיקה האלוהית של הסתלקות מתתא לעילא (הפיכת 'יש' לאין) ושל שפיעה מעילא לתתא (הפיכת האין ל'יש'); כלפי שמים הוא 'מעלה עולמות', מייחד ייחודים, 'משפיע תענוג לבורא', 'עושה אחדות מתתא לעילא' ו'מעלה מ"ן'⁸⁵, שעה שכלפי העולם הגשמי הוא 'מוריד שפע', 'ממשיך לעולם שפע בני חיי ומזוני', 'רוצה להיטיב חסד של אמת' ו'להמשיך שפע קדושה לעולם מעילא לתתא'⁸⁶. אם ביחס לממד הראשון, הממד המיסטי, בולטת הלשון התאורגית הקבלית, שהרי הצדיק 'מייחד', 'מדבק', 'מעלה' ו'מזווג עולמות עליונים', הרי ביחס לממד השני, ההתייחסות להוויה הארצית — שבו הצדיק מוצג כ'מושיע' ו'משפיע', 'מפרנס וזן'⁸⁷ — בולט השימוש בפעלים ובתארים השמורים בדרך כלל לחסדו של האל לברואיו.

הפעילות המתייחסת להוויה הארצית — ההאצלה, ההמשכה והשפיעה — היא בבחינת העצמה וגילום של מעשה אלוהים, בחינת חיקוי הבריאה יש מאין וביטוי הנימה האימננטית של השרייה האלוהית⁸⁸. ואילו זו המתייחסת להוויה השמימית מבוססת על המסורת הקבלית-תאורגית של השבת ה'יש' לאין' ועל ההיבט הטרנסצנדנטי:

כי הנה חפץ הקב"ה להטיב לברואיו כן ראוי להיות חפץ הצדיקים להיות חסדים וטוב ישראל (זאת זכרון, יא).

וגם פשוט מי שיש לו מידות הבורא הוא רוצה להטיב חסד של אמת כמו הבורא ב"ה שרוצה להטיב בלי שום פרס כלל (זכרון זאת, עח).

83 לסוגיה מרכזית זו בתורת הצדיק, ראה, רפפורט, האל והצדיק, עמ' 305-306, 313, 318-322. וראה, דברי החזוה על היחס בין הצדיק לאל: 'ואוהביו על כל מעשיו מושלים ויש להם כח להמשיך כל השפעות ולבטל כל גזירות' (זכרון זאת, ג).

84 ראה, שלום, הצדיק, עמ' 213-236.

85 עיין, זכרון זאת, עח, לב.

86 עיין, זאת זכרון, ח, נד, רג-רד. זכרון זאת, יג, קצ, לט, קד.

87 'זה ואין נוגה לו (ישעיה נ, י), יבטח בשם ה' וישען באלהיו כי הוא המושיע והמשפיע עי"ד הצדיק כי כן חפצו ית" (זכרון זאת, לד).

88 'אנו מושכים אותו לעוה"ז להיות שכנינו בתוכנו' (נועם אלימלך, קרח); 'תשיגו האין כי חכמה מאין תמצא עי"ז יהיה התחדשות בכל מה שצריך יש מאין כמו הבריאה' (זאת זכרון, קמא).

המשכת השפע מתפרשת, כאמור לעיל, כהפיכת ה'אין' האלוהי ל'יש': 'כי יכול להמשיך ולבוא אליו שפע יש מאין וגם פירושו הוא המזל שתלויים בו בני חיי ומזוני' (זכרון זאת, לד). אין להתעלם מן המגמה הברורה של עיצוב דמות הצדיק בצלמו של האל, כשם שאין לשכוח את העובדה, שההתעלות המיסטית יוקה מן הצרכים הארציים. השפעתה הרבה של ההנהגה החסידית נבעה מן היכולת להקנות להזדהות עם הצרכים הארציים את העוצמה המיסטית של ההתקשרות עם עולמות עליונים, ולהקנות ביסוס, היונק מסמכות מיסטית, להנהגה החברתית בשל הנחת האחדות המהותית של החוקיות המטפיסית והארצית.

1. הצדיקות הגשמית

תורת 'הצדיקות הגשמית' מיוסדת על זיקה עמוקה בין התקשרות רוחנית להושטת עזרה גשמית, זיקה המבוססת על הבנה דקה לעוצמתן של הציפיות הכרוכות בצרכים הקיומיים, ועל היכולת להקנות להזדהות הארצית משמעות מיסטית, היונקת מהתקשרות עם עולמות עליונים. במענה לציפיות המעוגנות בהווייתו הגשמית של האדם, מציעה תורה זו תשובה בתחום הדתי, המשיקה לצרכים הקיומיים והמבוססת על הזדהות חברתית ואחריות רוחנית. על הצדיק מוטלת אחריות מפורשת לרווחתה הגשמית של העדה ולמכלול צורכי ציבור, החל מרווחה ועושר וכלה ב'בני חיי ומזוני'⁸⁹. אחריות זו יונקת ממגעו הבלתי-אמצעי עם ההווה האלוהית, מזה, ומן המשמעות החדשה הנקנית להווה הגשמית, מזה. נטל האחריות המוטל על הצדיק עולה בקנה אחד עם מקורה הכריזמטי של מרותו. שכן בטענת סמכות כריזמטית גלומה העמדה האפוטרופוסית שבנטילת אחריות, בתוקפה של האצלה שמימית, לאלה הקשורים עמו.

שני היבטים לה לתורת הצדיקות בגשמיות: זה הראשון, המשקף את נטל האחריות שחייב מנהיג כריזמטי לשאת לפני בני חוגו ומטעים את חיוניות האפוטרופוסות שלו לגבי הקשורים עמו. היבט זה מיוסד על תפיסת הצדיק בחינת 'מאציל' או 'ממשיך', שממנו מקבלים כל הנמצאים את השפע המקיים אותם. ההיבט השני מבוסס על תפיסה חדשה של משמעות הגשמיות בהקשר דתי וחברתי.

הנחת היסוד המוצעת היא, שביחס הדינמי בין האל לעולם, המוגדר במושג הקבלי 'שפע'⁹⁰, יש ממד רוחני וממד גשמי. שפיעה רוחנית וגשמית זו, הקשורה בסימבוליקה הקבלית עם

89 על אחריותו של הצדיק למצב החברתי והחומרי, השווה, דרזנר, הצדיק, עמ' 148-173; אטינגר, ההנהגה, עמ' 232; תשבי ודן, חסידות, עמ' 780-782. על המסגרת החברתית של יחסי צדיק ועדה, ראה, שלום, הצדיק, עמ' 251-252; ש"ץ, הצדיק, עמ' 373-374. עיון בדבריו המאלפים של האדמו"ר יוסף יצחק על הזיקה בין עמדת הבעש"ט, שראה עצמו אחראי לחומר ולרוח של בני ישראל, לבין דגם ההנהגה החסידית ככלל, התמים, כפר חב"ד 1975, א, עמ' 138.

90 על שפע בהוראתו הקבלית, ראה, שלום, הצדיק, עמ' 228-231, 249; תשבי, משנת הזוהר, א, ירושלים תשי"ז, עמ' רסה ואילך. על הוראתו החסידית, עיון, נגאל, נועם, מבוא, עמ' 24-40, והשווה, א' גוטליב, מחקרים בספרות הקבלה, תל-אביב תשל"ו, עמ' 29-37. על השפיעה בעולמות עליונים ותחתונים, השווה, י' ליבס, המשיח של הזוהר — הרעיון המשיחי בישראל, ירושלים תשמ"ב, עמ' 181.

ספירת יסוד, נמשכת בידי הצדיק, הנתפס כהיפוסטוזה ארצית של ספירת יסוד הקבלית⁹¹, ויוצאת באמצעות עבודתו מן הכוח אל הפועל:

והנה הצדיק ממשיך שפע מחסדים שהם בכח שהקב"ה נוצר חסד [...] (שמות לר, ז) והצדיק ממשיך אותיות נוצר מהכח אל הפועל לבוא לעולם בני חיי ומזוני [...] וע"כ כשם הצדיק הוא צפנת פענח, מה שהיו החסדים מכוסים ונעלם בכח, פענח אותם שמציאים לחוץ לצורך העולם (זכרון זאת, לב).
והנה הצדיק מחוייב להמשיך שפע לעולם כמו יוסף הצדיק הוא המשביר [...] ומה שבדורות הראשונים היה בפועל עתה הוא בכח, כי הם כמו נשמות לנו ומה שאצל הנשמה בפועל הוא אצל הגוף בכח, ע"כ עתה הצדיק מחוייב להמשיך שפע לעולם (זאת זכרון, קצ).

ההאצלה האינסופית הגנוזה בחסד האלוהי הופכת לשפיעה הנגדרת בצרכים גשמיים ורוחניים בידיו של הצדיק:

דהנה צריך אדם צדיק להמשיך כל מיני שפעות הן לנפש קדושתו ית' והרהורי תשובה, והן יראה ואהבה ושכל טוב, וכן עניני גשמיות בניי חיי ומזוני לנפש ולגוף (זכרון זאת, קסח-ט).

עיגונה של מערכת הקיום האנושי – בני חיי ומזוני – ביסוד המיסטי-כריזמטי, המוגדר בשפע האלוהי ובהשגחה צדיקית, משנה את תחום האחריות הדתית שינוי מהותי. ההתייחסות אל התחום הגשמי אינה כאל תחום נבדל העומד בפני עצמו, הגדור במסורת הדתית ובמערכת המרשגים המקובלת של מעשי אדם והשגחה אלוהית, אלא כאל רשות המצויה בטווח השפיעה האלוהית ובתחום המחויבות הדתית של הצדיק. האחריות על התחום הגשמי של הכלל מסורה בידיו של הצדיק ויונקת את תוקפה ומשמעותה מזיקתו לעולמות עליונים:

שהקב"ה נותן כח להצדיק להמשיך ממזל בני חיי ומזוני [...] ⁹²והצדיק העושה כן הקב"ה עמו כי הוא דבוק בו יתברך, עי"ד שדבק במדותיו ועוד כדי שתהיה לו כח יותר להמשיך שפע ה' מאתו ויש לו כח לפעול רצונו ית' להשפיע זה י"ל השמים מי שממשיך שפע רוחני שמרומו בשמים הוא כסאי והארץ מי שיש לו השכל להמשיך גם שפע גשמי, הדום רגלי ממשיך השכינה יותר למטה (זכרון זאת, קלח-ט).

91 על הצדיק כהיפוסטוזה של ספירת יסוד הקבלית, ראה, שלום, הצדיק, עמ' 218, 228, 249.

92 הפירוש החסידי למאמר התלמודי 'בני חיי ומזוני לא בזכותא תליא מילתא אלא במזלא', מועד קטן כח ע"א, מבוסס על ההוראה הקבלית של המלה מזלא מלשון נזילה, לאמור, מתוארת כאן נזילת השפע, השפע האלוהי שהוא המקור ליבני חיי ומזוני. והשווה לרקע הקבלי, חשבי, הוזהר, ב, עמ' רסח. וראה, נרעם אלימלך, פ' תולדות, יב ע"ג-ע"ד.

כי הצדיק נקרא יוסף שרוצה תמיד להוסיף לישראל צרכם וחסד אל כל היום (שם, לא)⁹³.

הקיום האנושי במציאות הגשמית מופקע, כאמור, מכלל הוויה אוטונומית, הנפעלת בידי האדם, או מרשותה של ההשגחה האלוהית הישירה, והופך להיות תלוי בהמשכת השפע האלוהי בידי הצדיק. השפע החומרי נתפס כהמחשה וגילום של השפע הרוחני. לפיכך, המחויבות לממדים הגשמיים והרוחניים של הקיום האנושי, לכל צורכי הנפש והגוף, מוטלת עתה על הצדיק, שעליו מושלך יהבו של האדם:

והנה העולם התחתון אנו שעתה בעולם השפל צריכים מאד טובותיהן בגשמיות וברוחניות [...] מה שאין כן עולמות העליונים רק ברוחניות [...] כשמשפיע לנו צרכינו בא ויורד ממנו ית' דרך כל העולמות עד לנו ונתגשם הרוחניות לכאן [...] דהנה זה חובת גברא מוטל על צדיקי הדור להמשיך תמיד השפעות טובות וחסדים גדולים גודל ישראל להיות להם כל טוב (זאת זכרון, רג-רד).

בהשקפת-עולם זו מתחוללת העתקה של מכלול הממדים הקיומיים מתחום המעשה האנושי והאחריות האינדיבידואלית אל עבר תחום השרוי בהוויה המיסטית, ברשותו של הצדיק, המאציל 'שפע' מעולמות עליונים ומתרגמו לצרכים אנושיים. להשקפה זו נודע משקל רב בהתוויית עולמה של העדה החסידית והיא אף עוררה ביקורת נוקבת, בסמיכות זמן ומקום, בחוגי משכילי גליציה⁹⁴, ויש מקום לנתח את משמעות השפעתה על התמורות שהתחוללו בצביונה של העדה החסידית מבחינה היסטורית וחברתית.

טיבה של ההנהגה נמדד מעתה על-פי קריטריון זה של זיקה לעולמות עליונים ויכולת המשכת השפע, שכן, בלעדי המחויבות האפוטרופסית למכלול הווייתו של האדם, מאבדת שליחותו של הצדיק את עיקר משמעותה. מועד גיבושה של תורת הצדיקות הגשמית שנוי במחלוקת, שכן החוקרים סוברים, שזו תופעה השייכת לדור השלישי, ואילו בעלי תורה זו תולים את מקורה בתורת המגיד. יוסף וייס קבע בלשון חד משמעית:

תורת הצדיק של שני הדורות הראשונים אין בה שום תיאוריה על פעולתו של הצדיק בהושטת עזרה גשמית למסתופפים בצלו. התיאוריה שהצדיק מושיע בכנים חיים ומזונות שייכת לדור השלישי של התנועה החסידית⁹⁵.

93 על יוסף הצדיק בחינת ספירת יסוד, הצינור שדרכו השפע זורם, השווה של"ה, אמסטרדם תנ"ח, רצט ע"ב.

94 עדויות על תפיסת העולם הגלומה בעמדה זו, שהיתה לצנינים בעיני משכילי גליציה, ועל האשמות מפורשות בדבר ספיריטואליזציה של הגשמיות והפקעתה מתחום רציונלי — שגררו עמדות פסיביות ואנרכיות בעדה החסידית — ימצא המעיין בעבודתו של מרדכי לוין, ערכי חברה וכלכלה באידיאולוגיה של תקופת ההשכלה, ירושלים תשל"ו.

95 וייס, ראשית, עמ' 70; הנ"ל, מחקרים, עמ' 102.

גם רבקה ש"ץ, במחקרה על תורת הצדיק, טענה ברוח זו:

שעה שהחסידות הקדומה יודעת על יכולתו הכריסמטית של הצדיק בתחום הרוחני בלבד, בתורת ר' אלימלך רוחת התיאוריה שהצדיק אחראי לא רק לספֶרה הרוחנית של העדה, אלא גם לספֶרה החומרית שלה. בידי הצדיק להשפיע ברכה לחסידיו בענייני בנים חיים ומזונות⁹⁶.

בניגוד להשקפת המחקר בדבר ייחוס תורת הצדיק, הכרוכה באחריות גשמית, לדור השלישי של ההנהגה החסידית, ר' יעקב יצחק תולה תורה זו במגיד ממזריץ' דווקא, ומייחס לו את ניסוח העקרון הדיאלקטי, שעליו היא מושתתת:

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 (זכרון זאת, ט).

אין ספק בדבר מקורה המגיד של ההשראה הרוחנית לתורת הצדיקות הגשמית, אליבא דר' יעקב יצחק. אולם יש לבחון את ייחוס הדברים למגיד כחינת תפיסה שיטתית ומגובשת לאור העמדות המנוגדות של תלמידי המגיד בנידון, ואף לשקול את השפעת תורותיו של בעל התולדות בסוגיה.

הביסוס העקרוני ליכולתו של הצדיק 'להמשיך' ו'להוריד' את השפע האלוהי להוויה הארצית נערץ בחוקיות הדיאלקטית של אחדות ההפכים שבהווייתו, המותווה בין ה'אין' ל'יש', כפי שנתברר בדיונו לעיל. הצדיק היכול להפוך עצמו ל'אין' גשמי כדי להידבק ב'אין' האלוהי, הוא היכול להמשיך את שפע ה'יש' האלוהי לממד הארצי. לאמור, יכולתו להשפיע שפע גשמי תלויה בהווייתו הכריזמטית ובהשגתו המיסטית, והיא מתחייבת מטענת זיקתו המטפיסית ומשמשת מבחן לה: התעלותו לעולמות עליונים ודבקות נשמתו במקורה האלוהי, כחינת עיקר המאמץ המיסטי, הן המחוללות את נביעת מעיינות השפע האלוהי והמשכתם בהוויית כולן. תהליך זה מתואר בביטוי ציורי בדבריו:

הצדיקים הדביקים בה' יתברך המתרוממים ומתעלים להדבק בה' ית', יטיפו תיכף עסיס תיכף שיתרוממו יקובלו ותבא עי' נועם זיו עליון המתוק מדבש ונופת צופים ודורך ענבים במושך הזרע הוא הצדיק הממשיך שפע דביקות ואורו ית' להאיר לעולם (זכרון זאת, קז).

מושג השפע מקורו, כאמור, בעולמה של הקבלה. שם הוא מתייחס ליחסי הגומלין בין הספירות בעולמות עליונים. ואילו במשמעו החסידי הוא מבטא את הרציפות של החיות האלוהית בין עולמות עליונים לתחתונים העוברת דרך הצדיק. רציפות זו היא שמביאה להעתקת השפע לתחומה של ההנהגה הצדיקית ולהפיכתו לבסיסו של הקשר בין המישור המיסטי לתחום הגשמי.

96 ש"ץ, הצדיק, עמ' 373, וראה שם, עמ' 371.

השפע בהוראתו החסידית הוא המושג המעצב את תודעת יחסי השותפות בין הצדיק לעדה, שכן הוא סדר קיומו של העולם על-פי החוק האלוהי המתגלם בצדיק, או הדינמיקה שעל-פיה מקבלים הנמצאים את צורכי קיומם באמצעותו: 'זהנה הצדיק עליון יותר מהמון עם ובשרשו השפע עובר ברוחניות ובא לו אור קדושתו' (זכרון זאת, ב). זוהי הראייה של העליונות הכריזמטית של הצדיק בתפיסה זו מחייבת, ממנה ובה, תפיסה של אפטרופוסות על ההווה הגשמית ככלל, ועל המקושרים עם הצדיק בפרט. האחריות הקיומית מעוגנת בחוקיות הדינמיקה של השפע, בשעה שהגשמיות, היונקת מן השפע, הופכת זירת ההתקשרות הדתית. ההנהגה הצדיקית נמדדת ביכולת האצלת השפע, במיקודו בצרכים קיומיים ובהגדרת עמדה מפורשת של אפטרופוסות ואחריות על מרחב קיומו של האדם, בתוקף הזיקה לעולמות עליונים:

[הצדיק] ממשיך שפע דרך כל העולמות מה שצריך המרומזים באלו הג' בני חיי ומזוני שבהם השורש כל השפע גשמיות [...] ועל שאי אפשר בלא גשמיות (זכרון זאת, פג).

לעומת הראייה האידאלית של מסכת היחסים בין האל, הצדיק, העולם והאדם, הכרוכה בהמשכת השפע, מוצבת תפיסת הגשמיות נטולת השפע. הוויה זו ניבטת במציאות של עוני ומחסור, מניעות ופירוד. ערכים חומריים אלה מופקעים במחשבה החסידית ממשמעם הקיומי הבלעדי משעה שהם הופכים לקנה-מידה ליכולת האצלת השפע ולתנאי להתקרבות לאל. השפע מתפרש בלשון חדר-משמעת כתנאי מהותי להתקרבות לאל, ולפיכך, ייעודו של הצדיק הוא למקד את מעייניו בדאגה לרווחה החומרית של בני עדתו ובגילוייה הגשמיים של המשכת השפע האלוהי, ולא להתנותם בשום התעלות רוחנית מצדם: 'זהאדם הצדיק לא יהיה קודם כל מגמתו שישבו העולם בתשובה ועי"ז זה תהיה להם ממילא צרכם בגשמיות, כ"א קודם לכן יראה להמשיך צרכם' (זכרון זאת, עא). שכן 'בני אדם שגומלים להם חסד וטוב באים לרשות היחיד להתדבק על ידי זה בהבורא ב"ה' (שם, טז).

מדרך כתיבתו של ר' יעקב יצחק, המרמזת על תגובה פולמוסית לעמדות שנקטו בשאלה זו רמ"מ מוויטבסק ורש"י מלאדי, ניכר שתפיסות אלה לא היו רווחות ומובנות מאלהין. מדבריו עולה שהיה צורך להצדיק ולתרוץ עמדות חדשות אלה בדבר הושטת עזרת גשמית בתוקפה של זיקה מטפיסית ונטילת אחריות על רווחה חומרית, הפוטרת מתביעות רוחניות את מקבליה, הן כלפי פנים והן כלפי חוץ⁹⁷. הדגם המקובל של מחויבות להנהגה רוחנית

97 השווה עמדותיהם הביקורתיות של ר' מנחם מנדל מוויטבסק ושל רש"י מלאדי (שהחל להנהיג את חסידי רוסיה הלבנה בשנות השמונים, במקביל לר' יעקב יצחק בגליציה) ויחסם השלילי לצדיקות הגשמית: פרי הארץ, ז'יטומיר תר"ט, לח ע"ב (להלן: פרי הארץ); ומהדורת ירושלים תשל"ד, מכתבים, עמ' 12; תניא, אגרת הקדש, אגרת כב, עמ' קלד. וראה, הילמן, אגרות, נו; אגרות קדש נה-נו; אליאור, ויכוח מינסק, עמ' 189-193; אטקס, דרכו של רש"י, עמ' 323-327, 329-330. הסתייגותו של אטקס מהגדרת תפיסתו של רש"י כמתנגדת לצדיקות בגשמיות אינה מביאה בחשבון את עמדתו התאולוגית העקרונית, המתנגדת לתקפותה של הזיקה הכריזמטית במילי-דעלמא. וראה, דברי רש"י לר' שלמה מקרלין, העונים כאילו לדברי ר' יעקב יצחק (ראה ליד הערה 38 בגוף המאמר הזה).

מקיפה על מכלול תחומי הרוחניות והגשמיות, כשהרגש הוא על הגשמיות דווקא ועל העמדת המשכת השפע בהקשר הרוחני. ר' יעקב יצחק מרבה לדון בייחודה של ההנהגה שהוא מציע, לעומת הדפוסים המקובלים, ומשלח את חצי ביקורתו כלפי המחנה החסיד:

כי יש שני מיני צדיקים וכל צדיק צריך להמשיך שפע ויש צדיק עליון וצדיק שאינו כ"כ במעלה עליונה. והגם שודאי גם יוסף פרנס ברוחניות ע"כ כתיב ויכלכל (בראשית מז, יב) כי בפרנסה שממשיך מלמעלה עושה אחדות בכל העולמות שעובר השפע דרך כולם, והוא המשיך רוחניות וגשמיות, ע"כ כתוב ויכלכל שעושה בשני ענינים כללות עולמות אך העיקר נגלה בגשמיות (זכרון זאת, סא).

המתיחות הפנימית בתוך העדה החסידית סביב שאלת תחומי האחריות של הצדיק ומידת מחויבותו לצרכים רוחניים וחומריים, והנימות הפולמוסיות הכרוכות בה, באו לידי ביטוי נוקב במסורת מאוחרת מבית מדרשו של החוזה:

לך נא ראה את שלום הצאן. דהנה מצאנו צדיקים גדולים וטובים שלא כיוונו כל ימיהם רק לרוממות כבודו ית"ש ולא שתו את לבם לטובת העוה"ז, להשפיע לדורם, אבל לא יאות כן, כי הצדיק צריך להסתכל גם למטה בעוה"ז על פרנסת ישראל לכל יחסר להם כל טוב שיסתכל בשלום אחיו — הצאן בעוה"ז⁹⁸.

הנימה הפולמוסית השזורה בדברים מתייחסת לקריאת תיגר על נורמות מקובלות הן במחנה החסיד והן מחוצה לו, קריאה הבאה לידי ביטוי אף בתביעה החד משמעית: 'וכן כל ראשי הדור צריכים לעיין בצרכי דורם, להתפלל עליהם ועל כן נקראים פרנסים' (זאת זכרון; עד). אין ספק שבהבעת מחויבות עמוקה לטובת העולם הזה ולצורכי העדה, בזיקה לתביעה רוחנית, יש משום הצבת נורמות חדשות וביקורת על דפוסים מקובלים⁹⁹. יש מקום לנסות לבאר את מקורה של תמורה זו בדיאלקטיקה הפנימית של המחשבה החסידית, ובהיענות למציאות חברתית מסוימת, המסמנת את המפנה שהתחולל במעבר בין חוגים אליטיסטיים לתופעה חברתית רחבה ברור השלישי של התנועה החסידית.

⁹⁸ 'אשר לא יאמר שהצדיק צריך לישא הצאן אלא חובת כל אחד ואחד להתייגע בעצמו כיגיעת נפש ויגיעת בשר ולא לבטוח על עבודת הצדיק', הילמן, בית רבי, א, עמ' 128.
תפארת שלמה, פ' וישב, והשווה, על אפיין שני סוגי הצדיקים, נועם אלימלך, פ' שמות, ל ע"ב, פ' שלח, עב ע"ב, וראה, דברי החוזה: 'דהנה יש מדריגות שאדם רואה לתקן נפשו ולדבקה בשורשה, אך זה אינה מדריגה עליונה ויש מדריגה עליונה מזה — רואה בטובת ישראל [...] איש על העדה להגיד שבחו שלא בקש ענינו כ"א צרכי ציבור' (זאת זכרון, עז). ועיין כ"ץ, מסורת, עמ' 158, דבר משקלם של המושגים 'צרכי ציבור' ו'טובת ישראל'.

⁹⁹ במועד מאוחר יותר התעוררה ביקורת נוקבת בתוך המחנה החסיד על המסכת הדתית-חברתית שעוצבה בחסידות לובלין ועל מקומה של הגשמיות בה. ר' יעקב יצחק מפשיסחה וחסידיו הביעו מחאה על מקומה של הארציות והצדיקות הגשמית בלובלין, יצרו משבר עם עולם המעשה ועם ערכיותו הדתית, ותבעו להשיב את המגמות הספיריטואליסטיות על כנן. מעיין בטענותיה של פשיסחה ניתן ללמוד, על דרך הניגוד, על אפיוניה של חסידות החוזה. אולם, הואיל והדברים מתייחסים לתקופה מאוחרת יותר, לא הרחבנו עליהם את הריכוז במאמרנו, ועיין, לפי שעה, רבינוביץ, פשיסחה.

התמורה שחלה בהגדרת תחום אחריותו של הצדיק נעוצה בשינוי היחס לגשמיות. בתורת החוזה, עולם המעשה וההווה הגשמית עומדים במוקד המחשבה הדתית, שכן הגשמיות החוצצת בין האדם לאל הופכת להיות מישור ההזדהות שבין האדם לצדיק. חלק נכבד מעיונו מוקדש לתאולוגיזציה של ההנהגה הגשמית, כפי שהראינו לעיל, ולבירור הזיקה שבין מקור השפע האלוהי, הצרכים הגשמיים של האדם וההנהגה הצדיקית, כפי שנרמז בדבריו: 'בני אדם שגומלים להם חסד וטוב באים לרשות היחיד להתדבק עי"ז זה בהבורא ב"ה' (זכרון זאת, טז). היבט זה של התורה הצדיקית הוא הניצב ביסודה של ההתגבשות החברתית-דתית החדשה המתלכדת סביב הנהגתו של הצדיק, ואין ספק במקומו המכריע בעיצוב צביונה של חסידות גליציה ופולין בתקופה הנדונה. אולם, דומה שמנקודת ראותו של ר' יעקב יצחק, המפנה החברתי אינו אלא ביטוי לנימה התאולוגית הייחודית, המציעה משקל חדש לבחינות גשמיות ורוחניות.

שאלת יחסי הגומלין בין רעיון כמעצב מציאות לבין השפעת התפתחות חברתית על רעיונות עולה כאן בצורה נוקבת, שכן קשה להכריע אם השקפת החוזה היא כבואה להתפתחויות חברתיות בדיעבד, או שמא השקפותיו הן שכונו דפוסיים חדשים. אין ספק שיש מקום להעמיק בניתוח היסטורי-חברתי של טעמו של המפנה, ולנסות ולהשיב על השאלה האם המפנה משקף היענות לתביעות הציבור, או האם עמדות אלה של זיקה אפורטרופסית ואחריות כוללת הן העומדות בתשתיתה של הרחבת חוג הפניה, והן המגלמות את הוויתור על התביעה המיסטית והחלפתה בדפוסי הנהגה ההולמים יותר מציאות חברתית חדשה בדור השלישי להתפשטות החסידות. אולם, אנו נגביל את הדיון למשמעות הדתית של תורת הצדיק, ורק נרמז להשלכות החברתיות.

בעמדה הצדיקית כלפי צרכיו הקיומיים של האדם יש משום מפנה רב משמעות לעומת יחסה של חסידות המגיד למציאות הגשמית. שהרי בהחזרת הגשמיות למרכז ההתייחסות הדתי-חברתי ובהפיכת רוחה חומרית לבעלת ערכיות דתית היה משום מתן פירוש חדש למגמה הספיריטואלית מבית-המדרש המגיד, אם לא משום התרסה מפורשת נגדה¹⁰⁰. הספיריטואליזם האליטיסטי, המשתקף בתורת המגיד ממזריץ', לא הלם בצורתו המקורית את המציאות החברתית והרוחנית שעמה נקראה ההנהגה החסידית להתמודד בדור השלישי. על כן היה צורך בסיוגו של ספיריטואליזם זה, סיוג שבא לידי ביטוי בפירושו החדש בתורת החוזה שהיה בה משום מענה לצורכי ציבור בזמנו ובמקומו.

התורות החסידיות המרכזיות תבעו כבסיס לאתוס החסידי שוויון-נפש ביחס להווה הגשמית והסתלקות מצרכים גשמיים, עד מקום שידו של אדם מגעת. שכן, מחוץ-החפץ היה

100 לפסילת בקשות גשמיות בבית-המדרש המגיד, השווה ש"ץ, חסידות כמיסטיקה, עמ' 80-82, 87-95; אטקס, דרכו של רש"ז, עמ' 330; אגרות קודש, עמ' נז-נח. ראה דבריו הפולמוסיים של ר' מנחם מנרל מוויטבסק: 'אבל רוב ברכות בגשמיות שהוא ענין התפשטות ומילוי חפצו בגשמיות אפילו בדברים המותרים, הוא מאוס מאד' (פרי הארץ, קיד). והשווה, הילמן, בית רבי, עמ' 128, הערה 2.

העתקת זירת ההתמודדות הדתית לעולמות עליונים, מקום שבו הופך ה'אני' ל'אין' והגשמיות מתאינת לדרגת 'התפשטות הגשמיות' ו'ביטול היש'¹⁰¹.

שאלה שנויה במחלוקת בין החוקרים היא, אם השקפות ספיריטואליסטיות אלה אכן היוו בסיס לאתוס חברתי רחב, או שמא מכוונות היו מלכתחילה לחוגים של יחיד סגולה ולשכבות אליטה¹⁰². אולם אין ספק שבמסכת המחשבה המגידית, שממנה ינקו ר' אלימלך ור' יעקב יצחק, היו אלה עמדות מרכזיות. ניסוחן המפורש בספרות ההנהגות אינו מעיד על חוג פנייה אליטיסטי, אלא, לכל היותר, על התוויית עמדה עקרונית מנחה, המנוסחת ניסוח אידאלי, אשר לאורו נוהגים במידת האפשר. אולם, ככל הנראה, שינוי תחום הפנייה והרחבתו, בצד סיוג המחויבות הספיריטואלית לצדיק, הביאו לתמורה העקרונית ביחס לגשמיות רבקה ש"ץ הבהירה את משמעותה של העמדה הספיריטואלית ואת מעמדה המהותי במחשבה החסידית:

תורת החסידות בדורות הראשונים כבר נושאת בחובה בחינת נתון את המתיחות שבין שני הקטבים בחיי האדם – קוטב הרוח וקוטב החומר: משמעותה העיונית פירושה הכרעה מתמדת לצד הישות, וישות אחת בלבד קיימת והיא האלוהות – כל קיום אחר שאנו מכירים הוא קיום חסר עצמיות. המייחס משמעות עצמית ליקום ולעולם מנתקו ממקור יניקתו המטפיסי. עמדה זו קובעת את היחס השלילי הראשוני אל העולם, באשר הוא חסר משמעות אוניטית¹⁰³.

בעוד שהחסידות מבית-מדרשו של המגיד יצאה לפרוק את עול הגשמיות, וקבעה את הזיקה המתנכרת אליה במושגים 'השתוות', 'ביטול היש', 'התפשטות הגשמיות' ו'עבודה בגשמיות', שעניינה ריקון הגשמיות מתוכנה הקונקרטי וחשיפת היסוד האלוהי המחיה אותה¹⁰⁴, הרי שחסידות פולין ראתה בתביעה ספיריטואליסטית זו את נחלתו הבלעדית של הצדיק בזיקתו כלפי עולמות עליונים. ואילו ביחס לעולם הארצי תבעה ראייה חדשה של הגשמיות והשבתה לטווח המשמעות הדתי ודחתה את העבודה בגשמיות כעמדת התייחסות הפונה לחוגים רחבים.

מאמץ ההתנכרות להוויות העולם ולצרכים ארציים נדחה על פניו כבסיס לאתוס חברתי רחב. ואילו היפוכו – הערכת השפע הגשמי, אישור המשמע הקיומי וחיוב צרכים חומריים, הופך להיות לבסיס הזדהות בין העדה לצדיק ובין הצדיק לעדה. עמדה חדשה זו, המשתקפת בחלוקה בין התמודדות ספיריטואלית לאפוטרופוסות גשמית מצדו של הצדיק, וחיובה

101 ראה, ר' ש"ץ, 'אדם נוכח אלוהים ועולם במשנת בובר על החסידות', מולד, עמ' 149-150 (1960), עמ' 596-609 (להלן: ש"ץ, אדם נוכח), והשווה הערה 71 לעיל.

102 ראה, G. Scholem, *The Messianic Idea in Judaism*, London 1971, pp. 208, 212, וייס, ראשית, עמ' 63; רפפורט, האל והצדיק, עמ' 305-306, 309; אטקס, דרכו של רש"י, עמ' 322.

103 ש"ץ, אדם נוכח, עמ' 597.

104 ראה, ג' שלום, 'פירושו של מרטין בובר לחסידות', בתוך: דברים בגו, עמ' 372-378; ש"ץ, אדם נוכח, עמ' 596-601; אליאור, יש ואין, עמ' 60-63. לבחינת מקומם המרכזי של מונחים אלה במחשבה החסידית, עיי' צואת הריב"ש; מגיד דבריו ליעקב, מפתח.

של ההווה הגשמית והתקשרות בצדיק מצדה של העדה, משקפת תמורה עקרונית בהלכי המחשבה החסידיים עם שינוי הבסיס החברתי. המחויבות הספיריטואלית הקיצונית וההשתוות הפנימית להווה הגשמית מוטלות על הצדיק בלבד, ואף הן מוצדקות ונתבעות בשמה של המשכת השפע מעולמות עליונים לעולם הארצי.

'השפעת שפע בגשמיות' תופסת את מקומה לצדה של 'התפשטות הגשמיות', והצדיק נקרא לגלם בהווייתו דיאלקטיקה זו. יש לתת את הדעת על התמורה שהתחוללה כאן במקומה של הגשמיות בעבודה הדתית ובחלוקת תחומי האחריות: השפע הגשמי, הנמשך בידי הצדיק לכלל, יונק מהתפשטות הגשמיות של היחיד. לאמור, בשעה שהאצלת השפע מתייחסת לעדה כולה, הרי המאמץ הספיריטואלי שבהתפשטות הגשמיות ובשלילת ההווה מוטל על הצדיק בלבד. לעומת האתוס החסידי בשלביו הקודמים, שהטיל מידה לא מבוטלת של אחריות במילי דעלמא ובמילי דשמיא על כל יחיד ויחיד המשתייך לעדה החסידית, כעולה מספרות ההנהגות, הרי בחסידות פולין מתהפכות היצירות. ככל שגדל משקלו של הצדיק בהווה החסידית כן גדלה ההפקעה של תחום אחריותו של היחיד והעברתו לתחום האפוטרופסות הכריזמטית של הצדיק בתחומי החומר והרוח. ייתכן שהוודאות הפנימית של יכולתו העל-טבעית של הצדיק היא הגורמת לו לפטור את בני עדתו מכל מאמץ רוחני, מחויבות ארצית ופעילות קיומית וליטול את האחריות על כלל הווייתם; אולם, ודאי הוא שההתגבשות החברתית החדשה של העדה החסידית מתלכדת סביב הנהגה המסיטה את המתח הדתי מן האל לצדיק ואת האחריות הקיומית מן היחיד לצדיק¹⁰⁵. צמד המושגים המנוגדים, 'התפשטות הגשמיות' ו'אהבה בגשמיות', מבטא את המתיחות שבין המחויבות הספיריטואלית וההתייחסות הארצית. אולם עתה מתיחות זו היא נחלתו של הצדיק בלבד, המאשש את חיוניותה של ההתייחסות החדשה להווה הארצית בשמה של המרות הכריזמטית¹⁰⁶. באמירות הנחרצות 'שאי אפשר כלא גשמיות' (זכרון זאת, פג) – 'אך העיקר נגלה בגשמיות' (שם, סא), הרווחות בגרסות שונות לאורך כל דבריו, יש משום התרסה מפורשת נגד התפיסה הספיריטואלית הקיצונית של בית המדרש המגיד, כשם שיש בה הגדרה חדשה של תחומי המחויבות של ההנהגה הרוחנית:

דאברם נקרא התלהבות ודבקות גדול בהתפשטות הגשמיות ופירושו אב רם בשכל עליון [...] אך הקב"ה רצה להתפשט האהבה גם בגשמיות, לאהוב את הבורא ברוך הוא [...] פי' שרוצה לעשות רצונו ואהב אותו כבן לאב, ולא רק בהתפשטות הגשמיות כ"א באותו עולם (זכרון זאת, יז).

105 לניתוח טעמה הדתי-סוציאלי של התפלגות מקבילה, המטילה על הצדיק את הדבקות באל ועל החסידים את הדבקות בצדיק, ראה רפפורט, אל וצדיק, עמ' 320; תשבי ודן, חסידות, עמ' 801. 106 לעניינה של שניות זו ראה ר' אליאור, "בין התפשטות הגשמיות" לבין "התפשטות האהבה גם בגשמיות" – הקיטוב בין התפיסה הרוחנית לבין המציאות החברתית בהווה החסידית, בתוך: כמנהג אשכנז ופולין, ספר יובל לחנא שמרוק, עורכים "ברטל, ח' טורניאנסקי, ע' מנדלסון, ירושלים תשנ"ג, עמ' 209-241.

המחויבות הרוחנית אינה מוגבלת עוד לחיים נוכח אלוהים 'בהתפשטות הגשמיות', אלא נתבעת במפורש הענקת משמעות להוויה הגשמית ולערכיותה הדתית, בחינת 'התפשטות האהבה גם בגשמיות'.

המתיחות בין הכיסופים הספיריטואליים לבין חיוב הגשמיות עוטה צביון מורכב, שכן, התביעה ל'התפשטות הגשמיות' היא לבו של המאמץ הספיריטואלי החסידי, כפי שנוסח בבית מדרשו של המגיד. ואילו התביעה לנתינת הדעת על הגשמיות, בחינת אהבה ושפיעה, קיום ופרנסה, היא סתירתה. אולם כאן, כאמור, העמדה הראשונה מתייחסת לצדיק בלבד, בחינת חובה ואילו השנייה היא צידוקה של עבודתו והנהגתו, וביטוי להשלמת הבחינה הספיריטואלית וגילוייה הכריזמטי. כיסופי הרוחניים של המיסטיקן מרחיקים אותו מן ההוויה הגשמית בדרכו לעולמות עליונים, אולם בתורתו של ר' יעקב יצחק, הוא שב אליה במצוות האל, התובע ממנו את ההידרשות לגשמיות ואת הבאתה בחשבון העבודה הדתית:

לך לך מארצך כו' (בראשית יב, א) פ"י אתה תלך במחשבתך מגשמיות שלך פ"י תהיה חפצך ורצונך שלא להתנהג בגשמיות, וממולדתך שלא תרצה לעסוק בלידה ומשגל [...] ומבית אביך שלא תחשוב ביחוס וקורבה כלל [...] אל הארץ אשר אראך פ"י הגם שמצד חפצך היה לילך ולא לעסוק בגשמיות כ"א שתבין שרצונו כן לעסוק גם בגשמיות, כ"ש [כמו שנאמר] אחוז בזה וגם מזה אל תנח ירך וזה אל הארץ אשר אראך (זאת זכרון, קכו).

כנגד ההתלהבות, הדבקות, מסירות הנפש, אהבת אלוהים והתבערה האקסטטית, המאפיינים את 'התפשטות הגשמיות' ואת היציאה של הצדיק מן הארציות בדרך אל האל, מעמיד ר' יעקב יצחק את האל כמי שמוליך את הצדיק חזרה אל עתו — 'אל הארץ אשר אראך', בשמה של אהבת האדם, התובעת את הפרספקטיבה הארצית הטעונה יישוב דעת, אחריות, דאגה והתייחסות לצרכים גשמיים של הסובבים. עיונו של החוזה במחשבה החסידית, כפי שהתגבשה בחוג המגיד, מעלה התמודדות רעיונית מורכבת, המבקשת להביא בחשבון את השמימי והארצי כבעלי משמעות שווה בהוויה החסידית.

עמדנו בדיונונו בסעיף הקודם על משקלה של הדיאלקטיקה הקבלית של התפשטות והסתלקות בעיצובה של עמדה מורכבת זו ביחס למציאות הארצית והמיסטית. הוספנו וטענו כאן, ש'התפשטות הגשמיות' מתייחסת לעבודת הצדיק בלבד, ואילו ההאצלה הגשמית מתייחסת לצורכי העדה, הפטורה מעול האחריות הספיריטואלית. אולם יש לתת את הדעת גם לתמורה בתפיסת משמעם של הרווחה והמחסור בחייו הרוחניים של האדם, הנשקפת בכתבים אלה בהקשרה הדתי-חברתי ומבטאת התפתחות חדשה ומאלפת¹⁰⁶.

דומה שיש לראות במפנה ביחס למציאות הגשמית משום ביטוי להתמודדות והסתגלות רעיונית לתמורה שחלה בחוג הפנייה ובאופיה של התנועה החסידית. שכן, שינוי היחס

106 על מקומם של עוני ועושר במחשבה החסידית, השווה, דינור, במפנה הדורות, עמ' 155-157; פייקאדו, צמיחת, מפתח, עושר, עשירות. לעמדתו של ר' יעקב יצחק, כפי שהיא מצטיירת במסורות תלמידיו, ראה ברגר, אורות, עמ' 105, סעיף קיג. ודאה דבריו המאלפים, דברי אמת, צו-צט. על המסורת הקבלית בדבר בקשת צרכים גשמיים וחיוניות סיפוקם ראה תשבי, הזוהר, ב, עמ' רסז-רסח בממלכת.

למציאות הגשמית והכללתה בתחום המחשבה הדתית ובגדר אחריותו של הצדיק, נבעו מהסבת תשומת-הלב לזיקה בין מעמדו הגשמי של האדם לגבולות התכוונותו הרוחנית, ומהכרה בשינוי אופיו של הציבור שאליו מתייחסות ההנהגה החסידית וההגות החסידית. כאן מצוי אחד מביתווי המעבר מתופעה ספיריטואלית-אליטיסטית, השמה את מעיניה ב'אין' ובהתכוונות המיסטית, אל תופעה רחבה ועממית, המבקשת מחשבה דתית שתתייחס אף ל'יש' ולגשמיות.

הזיקה בין הרווחה החומרית של היחיד לבין רוחב הדעת והרחבת הלב, המתנים את עבודת השם, נידונה בהרחבה רבה בתורתו של ר' יעקב יצחק. הוא פותח את דיונו ביחס בין עוני לעושר בגינוי נחרץ של הראשון ובחיוב מוחלט של השני בהקשרם הדתי:

העיקר הוא לעבוד אותו יתברך וללמוד תורתו אך אם אין קמח אין תורה (אבות ג, יח) וכן איתא עניות הוא מעביר על דעת קונו¹⁰⁷, ע"כ טוב יפה מזנות בריוח ואפילו עשירות לעבוד אותו ית' מתוך הרחבת הלב (זאת זכרון, קלו, ועיין דברי אמת, עו).

תורת ההשתוות של ראשוני החסידות, המציעה שוויון-נפש להוויה החומרית, והאתוס הסגפני, הבא לידי ביטוי בספרות המוסר, מתחלפים בתפיסה חדשה על מקומה של הרווחה הארצית ביחס לתביעה הדתית ועל משמעותו של העוני וזיקתו למעמדו הרוחני של האדם. העוני והמחסור נחשבים מניעה ראשונה במעלה לאפשרותו של האדם להתקרב לאל. לפיכך, היפוכם, העושר והשפע המופקדים בידי הצדיק, הופכים לתנאי ראשון במעלה לעבודת השם, וממילא לתחום השרוי בטווח אחריותו של הצדיק:

הצדיק מקרב את ישראל לאביהם שבשמים, וגם רואה לאשר יש להם מניעה מעשות רצונו ית' כראוי עי"ד חסרון, מה שצריך לו כמו עניות ר"ל [רחמנא לצלן], שמעביר על דעת קונו הוא ממשיך להם צרכם (זכרון זאת, מ).

לכאורה, תיאורים אלה של עוני ומחסור מעידים שלפנינו חברה הנתונה במצוקה חומרית ובמשבר רוחני. ואכן, המחקר ההיסטורי של ספרות התקופה ותעודותיה מצביע במפורש על מציאות חברתית-כלכלית שבה היה העוני מעביר אדם על דעת קונו¹⁰⁸. אין ספק שבדברים

107 'עניות מעבירה את האדם על דעתו ועל דעת קונו', ערוכין מא. למשמעם של הדברים בהקשר ההיסטורי בן המקום והזמן, עיין, יעקב גולדברג, המומרים בממלכת פולין-ליטא, ירושלים תשמ"ו. לגבי גליציה, ראה שם, עמ' 35.

108 ראה מאהלר, לתולדות, תיאור המצב בתקופה זו: 'במחצית השנייה של המאה ה-18 הגיעה מצוקתם הכלכלית של המוני היהודים בפולין לשפל המדרגה, העוני הגדול היה פרי המצב הפוליטי וגם פרי השינויים הראשונים במצבם המשפטי של היהודים בקשר עם הרפורמה' (שם, 430). וראה עוד שם, עמ' 440. בעת האחרונה העלו כמה מחוקריה של פולין את הטענה, שמצבה של יהדות פולין במאה ה-18 לא היה מצב משברי מן הבחינה הכלכלית, בניגוד לעמדתם של דובנוב ומאהלר. אולם דברים אלה, דומה שאינם תקפים לגבי גליציה, שבה שררו תנאים קשים. לתיעוד מפורט של טענה זו ביחס לתקופה הנידונה וליישוב היהודי, עיין המקורות הנוכחים במגושי, גליציה, עמ' 92-115, 235-236, והשווה ע' רינגעלבלום, די פוילישע יידן אין אויפשטאנד פון קאשטשקא 1794, וורשא 1937. על תנאים כלכליים וצא"דוּפּן בחומרם, על מצוקה, עוני ומחסור קיצוניים בגליציה בשנות השמונים

אלה של ר' יעקב יצחק יש משום ביטוי למחשבה דתית-חברתית, המתייחסת, מעצם עניינה ומהותה, למציאות שבה היא עולה. בערנות הסוציאלית המשתקפת בתורת הצדיק, הנוטלת אחריות על ההווה הגשמית ומציעה את המשכת השפע בלא תנאי רוחני, יש משום היענות לאתגר חברתי-דתי קיים של פעילות בקרב יישוב יהודים שהמצוקה פוררה את חברתם והחלישה את עמידתם הרוחנית.

כריכת בעיות חומריות ודאגות הקיום באידאלים דתיים משנה את תחומי האחריות של ההנהגה. שהרי בהשקפה שבה השפע החומרי הופך תנאי מהותי לעבודת ה', הצדיק מחויב לתת דעתו על ההווה החומרית ולהתפלל על 'בני חיי ומוזני'. יתרה מזו, התוכחה המוסרית והתביעות הרוחניות, כמו הטפה לחזרה בתשובה ולתיקון מניעות וחסרונות, שאין בצדן היענות לאתגר סיפוק הצרכים החומריים, מתוך הזדהות עם המצוקה והערכת משקלה, אינן עומדות עוד במבחן המציאות¹⁰⁹.

כנגד תביעת התנכרות לענייני העולם הזה, השתוות, הסתפקות במועט והסכנה עם העוני, כעמדות מקובלות במחשבה הדתית ביחס לצרכים גשמיים, והתניית הרווחה הגשמית בחזרה בתשובה ובהשתלמות רוחנית — מציעה תורת הצדיקות הגשמית ערנות חברתית עמוקה לצרכים קיומיים והזדהות עם משמעותו הקשה של העוני. בצד זאת היא מציעה אפטרופסות רוחנית וחומרית המאצילה בלא תנאי על הקשורים בה חסד, שפיעה והושטת סיוע, מכוחה של הזיקה הכריזמטית לעולמות עליונים:

דהנה יש צדיק שמוכיח להעולם תמיד כדי שיוחזרו בתשובה ויש שאינו מתנהג כן¹¹⁰ אלא שתמיד משתוקק שתהיה אך טוב לישראל [...] וזה יותר טוב כי ממילא במה שממשיך שפע להאדם ונפשו יודעת מאד שורש של השפע ע"ד איזה גרם בא לו, ממילא יש לו התקשרות בהצדיק, ממילא לו הקדושה ויראת שמים (זכרון זאת, קנג).

של המאה ה-18, בזמנו ובמקומו של ר' יעקב יצחק, בעקבות איסור החכירות, ראה, ברור, גליציה, עמ' 151-153, 162-167, 190-191. ברור, המנתח את הנתונים הכלכליים והפוליטיים, מגיע למסקנה שיהודי גליציה נותרו ב-1785 בחוסר כול, ומגדיר את מצבם כ'אסון' (שם, עמ' 165). הוא קובע שהימים הקשים ביותר ליהודי גליציה היו בשנים 1785-1789, שנות ראשית הנהגתו של החוזה. על העניות הגליציאית ראה, שם, עמ' 185. עוד ראה, דינור, במפנה הדרורות, עמ' 125-131, ומחקריהם של מ' בלכן ו' שיפר (בית ישראל בפולין, בעריכת 'היילפרין, ירושלים תש"ס), שהם סיכום ותמצית מחקריהם המפורטים הנסקרים ברשימתו של מגושי לעיל. ועיין בית ישראל בפולין, א, עמ' 98-99. על רקע מצוקה מעין זו, הרעת נותנת שתורת הצדיקות הגשמית אינה תורה התלושה מקרקע מציאותם של הוגיה או תאוריה מופשטת, אלא ביטוי להתמודדות עם מציאות חברתית ונסיון נועז להציע מענה למצוקה חומרית ורוחנית.

109 לרעתו השלילית של ר' יעקב יצחק על התוכחה המתעלמת מתנאי המציאות, ראה סוף 'זכרון זאת', ועיין, ברגר, אורות, עמ' 107, סעיף קכה, המביא מסורות על עמדתו הביקורתית של החוזה על התוכחה מפי תלמידו יעקב צבי יאליש, בעל 'מלא הרועים'. ועיין, וייס, ראשית, עמ' 58-60, 71-72, על הביקורת על התוכחה בחוגים חסידיים.

110 השווה, עמדתו של ר' אלימלך מליז'נסק, שהדיגיש את חשיבותה של התוכחה; ועיין, נגאל, נועם, מבוא, עמ' 19, 61-63. לזיקה בין המוכיח לצדיק, עיין, וייס, ראשית; שלום, הצדיק, עמ' 242.

האדם הצדיק לא יהיה קודם כל מגמתו שישובו העולם בתשובה ועי"ד זה תהיה להם ממילא צרכם בגשמיות, כ"א קודם לכן יראה להמשיך צרכם (זכרון זאת, עא).

ההערכה המקורית של הזיקה בין הרוחני לגשמי והדקות הפסיכולוגית הנשקפות מגישה זו של אפוטרופסות צדיקית על רוחותו הקיומית של האדם, בולטות על הרקע של ספרות התוכחה בת התקופה, המגנה בחריפות את ההשתעבדות לצרכים ארציים ואת הרגישות לצרכים הקיומיים, בשמו של אתוס סגפני מחמיר, המשולב בתביעות רוחניות קיצוניות¹¹¹. ר' יעקב יצחק היה ער למשקלן הרב של הציפיות הכרוכות בצרכים הקיומיים והיטיב לעמוד על כך שהיענות לצרכים אלה יש בה כדי לפרנס זיקה דתית-חברתית עמוקה בין הצדיק לחסידיו. לכאורה, תודעת האחדות בחברה החסידית מתממשת במישור ההזדהות הגשמית ובאורחות-חיים יותר במישור הרוחני. אולם, בתודעתו של הצדיק ההזדהות הגשמית היא פתח למבוקש הרוחני: ההתקרבות הגשמית אינה אלא שלב ראשוני של ההתכוונות למטרות ספיריטואליות. אולם בלעדיו אין ערך, בהשקפה זו, למאמצים רוחניים המתנכרים להוויה החומרית.

הזיקה החד-משמעית בין ההיענות הגשמית להתקרבות הרוחנית, או בין הצעת האחריות החומרית להתגבשות החברתית החסידית, מבוררת באריכות בדברי החוזה. הוא מציב אידאל של צדיק, המפלט לעדתו דרך מבעד למכשוליה של ההוויה הארצית, ושל עדה, המתגבשת סביב ההשראה הכריזמטית, הנגלית בשפע הארצי ובאחריות האפוטרופסטית, המנחה להתקרבות רוחנית.

הצדיק נקרא פרעה על שהוא מגלה כבוד שמים בתפילתו שפועל נסים נגלים לשון פרע הוא (שמות לב, כה) כו'. והנה הצדיק מחזיר למוטב את העולם ומקרבו לו יתברך [...] ולא נהגם במדת הדין [...] רק האיך מנהיגם? דרך ארץ פלשתים (שמות יג, יז), לשון מבווי מפולש להם דרך הארציות להיות להם כל טוב, כי קרוב הוא דרך זה להיות טוב לה' יתברך (זכרון זאת, ג).

החסד, השפע, הסיוע והפרנסה הנאצלים בידי הצדיק הופכים את ההוויה הארצית להוויה מפולשת, אשר דרכה נשקפת ההוויה האלוהית, ואילו היפוכם — מידת הדין, העונש, התוכחה והסגפנות, או ההתנכרות להוויה החומרית וגיגויה — נרחים עלידו במציאות החברתית שבה הוא פועל מכול וכול.

הערכיות הדתית של הרווחה הגשמית וההתרסה נגד האתוס הסגפני מפורשות בדבריו על הקורבנות. אלה מתפרשים מלשון קירוב ישראל לאביהם שבשמים באמצעות הרווחה

111 השווה, פייקאז', צמיחת, עמ' 96, 170, וראה שם, עמ' 160. על עמדותיו הסגפניות הקיצוניות של ר' אלימלך, העיונות את הגשמיות מכול וכול, ראה, ראשית נועם אלימלך בהנהגות ובצעטל קטן. יש עניין בבחינת היחס הדיאלקטי בין התנכרות לגשמיות, מחד גיסא, לתורת הצדיק בגשמיות, מאידך גיסא, המצויות בכפיפה אחת בתורתו. עדות מאלפת על סגפנותו של ר' אלימלך, ראה, משה מקאזניץ, באר משה, יחיפוף תרמ"ג, פ' ואתחנן, פ' מסעי.

והשפע הנאצלים בידי הצדיק, הפועל מתוך תודעת שליחות אידאולוגית שבהכרת המשמע הרוחני של הרווחה הגשמית:

אדם כי יקריב מכם (ויקרא ו, ב) כו' י"ל הפסוק לומר אותנו אם נרצה שיוחזרו ישראל בתשובה לא תהיה מגמתו כ"א להשפיע להם כל צרכם, ממילא יהיו טובים [...] ועוד שע"ד יכירו וידעו חסד אל ויוכר טובותיו ונפלאותיו יבערו לבם להבורא ב"ה [...] וזה י"ל אדם כי יקריב מכם קרבן לה' שירצה להקריב מכם ממש לה' אני נותן לו עצה מאיזה דבר יכול להקריבם לה', מן הבהמה שימשיך להם דברי גשמיות ובהמיות וזה הוא בדרך כלל על עניני גשמיות, אח"כ פורט מעם השפע הכוללת כל עניני שפע הם בני חיי ומזוני שבהם תלויים השפעות אחרות הצריכות וטובות לנו (זכרון זאת, עה).

ההעזה שבשינוי היחס בין המטרה לאמצעים, העולה מן הדברים, והתבונה שבהכרת מקומם של ההיבטים הגשמיים במכלול חיי האדם, כמו הערכת היחס בין ההזדהות הגשמית להתקרבות הרוחנית, חורגות בעליל מדפוסי המחשבה המקובלים, המעדיפים תביעות רוחניות ומוסריות קיצוניות, ומתעלמים מן ההיבטים הקיומיים. הדברים מקבלים משנה תוקף בנסיבות הכלכליות והחברתיות של זמנו ותקופתו, שעמדו, כאמור, בסימן מצוקה חומרית ומשבר מקיף. ראיית העולם הדתית הופכת עמדה בעלת משמעות סוציאלית מרחיקת לכת. ההיענות הגשמית מלבר יונקת מן הכוונה הרוחנית מלגו. שהרי, סגולת המשכת השפע, שבה מחונן הצדיק, נאצלת לו לשם סיוע בהסרת המניעות הארציות בדרך להגשמת האידאל הדתי. המשכת השפע הגשמי, או המחויבות למטרה זו, גורמות התקרבות, התקשרות, קדושה והתעלות רוחנית. לפיכך, הצדיק המעטיר על שפע חומרי מצדיק עמדה זו בויקת התלות שבין עוני וחסרון, 'המעביר אדם על דעת קונו', ובין נגודו, 'השפע', המקרב אדם לאלוהיו¹¹². חיובו של הצדיק לעשות את כל אשר לאל ידו כדי להתגבר על העוני מוטעם בלא לאות באפיגמות קצרות ובדרושים מורכבים:

כי אם אין קמח אין תורה, ע"כ צריך להמשיך מזוני בריווח (זכרון זאת, לט).
וכן להעשיר את העולם שלא להיות עניות המעביר על דעת הקב"ה (זכרון זאת, קלט).
אך זה נמי צורך ותועלת לרצונו ית' עושר לעבוד אותו ית' מתוך הרחבת הלב, כן נמי העושר הוא לעבודת הבורא (זאת זכרון, קלו).
א"א [אי־אפשר] בלא פרנסה [...] והנה אם אדם ממשיך שפע פרנסה טוב לעולם ממילא בא עבודת שמים כי אם אין קמח אין תורה (זאת זכרון, קלו; דברי אמת, מו).

אופטימיות זו בדבר הזיקה בין רווחה חומרית להתעלות רוחנית אינה נטולת פכחון ומיסודת

112 השווה לעמדה ההפוכה, הנקוטה במחנה החסידי, הגורסת שתיקון הפגמים יפתור ממילא את בעיות הפרנסה (ראה, אטקס, דרכו של רש"י, עמ' 325), או נוטה להתנכרות לצרכים גשמיים ולהשלכת היבו של האדם על האל, וראה צואת הריב"ש בפסקות הראשונות.

על התנסות ממשית, כפי שנשקף מהערתו של החוזה בדבר כמה מהלכים בהתגבשותה של העדה החסידית הכרוכים בכוח המשיכה של השפע:

ועי"ז שיש שפע טוב להצדיקים הבני אדם שרוצים בעוה"ז ג"כ מתקנאים בוה ומתקרבים אל השי"ת ומתוך שלא לשמה בא לשמה (זאת וזכרון, עג).
עוד כי נפש יודעת מאין בא לו הטוב ומתקרב ע"י זה אל הצדיק ממילא מדריכו בדרך ישרים (דברי אמת, מו).

אולם, כנגד התכליתיות הארצית שלכאורה מצד 'העולם', עומדת תמיד, לדידו של הצדיק, הכוונה הרוחנית שמאחרי העשייה הגשמית: 'מי שעושה מהגשמיות וארציות שלו כלל א' שכל כוונתו בגשמיות רק לשם שמים, נמצא הכל עולה למעלה אל מקום אחד' (זאת וזכרון, פט).

המסקנה המוצעת מעמדה זו של חיוב סיפוק הצרכים הארציים לשם התגברות על מניעות הארציות בדרך להגשמת האידאל הדתי, טומנת בחובה הפקעה מוחלטת של קיומו של האדם מפרעלו וממעשה ידיו, או אף מהשלכת יהבו על האל, והשענת מכלול הווייתו, הגשמית והרוחנית, על השפע המסור בידי הצדיק והפקדתו בידיו. חקירת טיבה של הזיקה בין החסיד לצדיק חורגת מתחומו של מאמר זה, הן בטענות העקרוניות מנקודת מבטו של הצדיק. אולם, מחוור בבירור, שהאצלת משמעות דתית למחסור ולשפע, והשלכת אפשרויות הרוחניות של האדם על מעמדו החומרי, מעצם תפיסת העוני כגורם לפירוד וריחוק בין האדם לאל, מניחה יסוד לאתוס חברתי חדש. החוזה מתאר את מאבקו של הצדיק בגורמי הפירוד הגשמיים ואת התמורה שהוא מחולל בהווייתם של בני עדתו:

להיות גיבור בארץ להתגבר על הארציות [...] אך מפני חסרון צרכם הם לשון פירוד כי אינם כ"כ באחדות ודבקות גמור [...] פועל הצדיק יבורך ממשיך להם ברכה על-ידי זה הן אחדות אחד (זכרון זאת, מ).
דהנה איתא אם אין קמח אין תורה, והנה לצורך תורה יכול להמשיך גם פרנסה בגלוי [...] אפילו על אותם שלא שמרו תורתך. כי כן דרך חסד אפילו לאינם הגונים [...] המשכתי חסדים על אשר לא שמרו תורתך בשביל שלא היה להם קמח כנ"ל וזה י"ל הרוצה להחכים את העולם ידרים פי' ימשיך חסד שמרומז בדרום. להעשיר את העולם עי"ד זה יצפין יקשר את העולם בעולם הצפון [...] אם ממשיכים לישראל יבא אלהותו (זכרון זאת, קטז).

תיאור זה מעמיד בבירור את המשמע הדתי של סילוק המכשול הגשמי בדרך למימוש ההתקרבות והדבקות באמצעות מילוי הצרכים החומריים. הנורמות החדשות, שעל-פיהן שום תחום אינו מופקע מרשותו של השפע הצדיקי ושום תחום אינו מצוי עוד ברשותו של היחיד או בזיקתו הישירה לאל, מעצבות דפוסי מחשבה חדשים, הנשקפים בהנהגה אפוטרופסית חובקת כול ובתשומת-לב, רוחנית ומעשית, לצרכים רוחניים וגשמיים.

עיון בתורת הצדיק של החוזה, המבטאת עמדות רוחניות וחברתיות חדשות, מעלה את השאלה האם המפנה המצטייר בדבריו משקף היענות לתביעות הציבור, ואין הוא אלא ניסוח

בדעבד של הלכירורח שהתגבשו בסביבתו, או שמא יש לפנינו תוויית חרשבה חרשים והצבת נורמות לא שגרתיות, שההיענות להעזות ולמקורותיה היא שיצרה את היקף ההשפעה הציבורית.

קרוב לוודאי שיש לפנינו יחסי גומלין בין מציאות חברתית, שהציבה אתגרים חרשים ברוח ובחומר, לבין הלכירורח ספיריטואליסטיים, שנטו לגיבוש תורה דיאלקטית מקיפה של יחסי ה'יש' וה'אין', וליישומה בהנהגה רוחנית וגשמית. חידושי הרעיוניים של החוזה ודפוסי ההנהגה החרשים שפיתח הם ביטוי להתמודדות עם תהליכים רוחניים וחברתיים, ששיקפו את התמורה שחלה בצבינה של העדה החסידית בעת המעבר מתופעה אליטיסטית לתופעה רחבה ועממית, כשם שהם מבע להתחדשות רעיונית, שהתחייבה משינוי הערכים הספיריטואלי עם גיבוש דפוסי הנהגה ההולמים נסיבות חברתיות חדשות.

יש מקום לשער שהתפשטותה המהירה של החסידות והרחבת חוג השפעתה בגליציה ובפולין בתקופת הנהגתו של החוזה, קשורות קשר הדוק ליחסי גומלין אלה, הנשקפים בבירור בתורתו. מן הראוי להטעים, שמנקודת מבטו של ר' יעקב יצחק, השינוי המתחולל בתפיסת תחומה של ההנהגה בעדה החסידית מעוגן במחשבה המיסטית ובערכיה הפנימיים. לפיכך, הזיקה בין הממד המיסטי לממד החברתי איננה תוצאה בלעדית של נתונים חיצוניים משתנים והיענות לנסיבות חברתיות, אלא היא גלגולה של המחשבה המיסטית הדיאלקטית, שהרחיבה את תחום עניינה מן ההפכים השמימיים לניגודים שבין הוויות שמימיות וארציות, משעה שקבעה את הרציפות האימננטית בין ה'אין' האלוהי לגילוייו בתחום הארצי, ותבעה היענות לרציפות הזיקה האימננטית בגיבוש אידאל דתי חדש, המתייחס לפעולה בתחום המטפיסי והארצי.

הזיקה בין רעיונות דתיים לבין התהוות אתוס חברתי מודגמת בצורה מאלפת בתורת הצדיקות הגשמית, המאצילה ממד רוחני על יסודות קיומיים ומעגנת את מערכת הקיום החומרי בתכלית רוחנית, עם שהיא מעבירה אותה לתחום אחריותו של הצדיק. תמורה זו, המצביעה על רגישות למורכבות הזיקה שבין הוויתו הארצית של האדם לגבולות יכולתו הרוחנית, משנה את תחומי אחריותה של ההנהגה הדתית כשם שהיא מעצבת מחדש את מערכת הציפיות של העדה ואת דפוסי פעילותה, ומשפיעה על מהותו של האתוס החברתי החדש שהתגבש בתנועה החסידית.

יש ואין – דפוסי יסוד במחשבה החסידית

רחל אליאור

גדול מנראה הלא נראה
ומופלא מיש סוד האין
בת מרים

גלגוליה המאחרים של החסידות בעולם המודרני, הצלחתה החברתית המרשימה והנימות המשיחיות האקטואליות שנכרכו בה בעת האחרונה, הסיחו במידה מסוימת את תשומת-הלב ממערכת הערכים התאולוגית שהוצבה בתשתית עולמה, ומן המכנה המשותף המושגי שממנו ינקו פלגיה השונים.

דומה שאין צריך לומר שמורכבותה של התופעה החסידית, פרק הזמן הארוך של קיומה ורוחב היריעה של יצירתה, מוציאים מכלל אפשרות כל ניסיון לאפיין באפיון כוללני את ייחודה הרוחני. באותה מידה מחוורת העובדה, שביטויי הספרותי של הניסיון החסידי אינו אלא ממד אחד של תופעה דתית עתירת ביטויים היונקת ממסורות שונות. אולם חרף רוחב היריעה, המורכבות והגיוון, דומה שיש מקום לנסות להצביע על תבניות מסוימות החוזרות ונשנות בזרמים עיקריים במחשבה החסידית, שעה שזו מנסחת את הגותה ויוצאת להפיץ את תורותיה בשלהי המאה הי"ח, ולתת את הדעת על משמעותם של מושגי יסוד הרווחים בהוויה החסידית, מנקודת מבטם של יוצריה. עיוננו מתמקד בתקופה שבה התחולל המפנה בתנועה החסידית, בעשורים האחרונים של המאה הי"ח ובראשיתה של המאה הי"ט, שבהם התפשטה החסידות בחוגים רחבים, ניסחה את תורותיה בכתב, והתמודדה עם הפצתן ועם הבהרתן.

ביסודה של ההגות החסידית מצויה השקפת עולם המבחינה במשמעות הכפולה של ההוויה וביחס הדיאלקטי של שני מרכיביה זה לזה¹. כפל משמעות זה, המוחל על כלל

1. השקפה זו רווחת בספרות החסידית בביטויים שונים. שני היסודות הקובעים את משמעותה הכפולה של ההוויה קרויים יש ואין, חומר וצורה, מהות וגילוי, פועל ותכלית, פועל ונפעל וכיו"ב. ראה למשל ר' דב בער ממזריטש, מגיד דבריו ליעקב, מהדורת רבקה ש"ץ-אופנהיימר, ירושלים תשל"ו, עמ' 108 (להלן: מגיד דבריו ליעקב); 'זהנה ידוע שבכל דבר יש חומר וצורה פועל ותכלית...'; וכן: 'זהענין שבכל הדברים יש כח הפעל בנפעל, ומי שיש לו כח הראות וחזקה הראיה שלו יכול לראות כח הפעל בכל דבר המעשה' (שם, עמ' 150). והשווה ר' שלמה לוצקר, דברת שלמה, ירושלים תשל"ב (להלן: דברת שלמה), פ' שמות, עמ' ס: 'אמנם ידוע הוא שהחיות הבלתי מושג אי אפשר להשיגו עד שיתלבש

ממדיה של המציאות וההתנסות האנושית, נלמד מדר-פניותה של ההוויה האלוהית המורכבת מהפכים משתנים. האלוהות מצטיירת כתהליך דיאלקטי הכולל דבר והיפוכו – אצילות וצמצום, גדלות וקטנות, התפשטות והגבלה, חיות והתלבשות, אפיסה והתממשות, העלם וגילוי, אחדות וריבוי, יש ואין.²

עולם מושגים זה יונק מן המחשבה המיסטית ושואב את מונחיו ממורשת המחשבה הקבלית,³ אבל במחשבה הקבלית מתייחסים מושגים אלה לתחום השמיימי, לעולם הספירות ולתהליכי הבריאה וההאצלה, ואילו בהגות החסידית מיושמים צמדי הפכים אלה, והעיקרון הדיאלקטי שהם מגלמים, בכל ממד המגדיר והמייחד את היצירה הדתית – בהשגת האל, בעבודת השם ובזווית-הראייה שבאמצעותה מתפרשת המציאות.⁴

הזיקה החסידית לקוטביות ולהפכיות זו לובשת פנים שונות: לעתים מוטעמת התמורה המיסטית בין ההפכים כבחוגו של המגיד ממזריטש,⁵ לעתים הפרדוקסליות שבטענת היש והאין בנוסח ברסלב.⁶ פעמים נרדנה הדיאלקטיקה השיטתית של יש ואין כבמסורת החב"דית,⁷ ולעתים ההבחנה בין שני היסודות המנוגדים הופכת מצע להבחנה חברתית

ויתצמצם באותיות שהם כמו כלים ויתלבש החיות בתוכם...; וכן: 'זהנה בהירותו היא בחינת התפשטות בלי גבול וצריך שיתצמצם ויתלבש ער שיכוא אלינו שנשיג אותו כאן בעולם הגשמי העשייה הזה... נמצא יש ב' בחינות בישוע' צמצום וחסד', (שם, פ' וארא, עמ' סב).

2. 'כנודע שכל דבר שבקדושה כלול זה מזה, ואין בהם קיצוץ ופירור ח"ו, רק שזה בהעלם וזה בגילוי' (אגרות קודש, ניו-יורק 1980, רף קעג) (להלן: אגרות קודש), ועיין מגיד דבריו ליעקב, סימן קכד, עמ' 210: 'זכבר נודע ענין הצימצום, שקודם בריאת העולם הוכרח להיות הסתלקות... כי ידוע כי דבר שאין סוף עם דבר שיש לו שטח וגבול הוא דבר והפוכו'. והשווה ר' אהרן הלוי, שערי העבודה, שקלאב תקפ"א, שער ייחוד הנשמות, פרק ז: 'זלהבין זה הנה ידוע שבכל הנמצאים בעולם יש שני בחינות דהיינו מהותו וכוחו שבכל בחינה ובחינה ובחינת הנגלה של כל בחינה'.

3. ראה, G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, New York 1972, pp. 13, 217–224, 312–313, 420–426 (להלן: שלום, מקורות). Idem, *Origins of the Kabbalah*, Princeton 1987, pp. 261–263 (להלן: שלום, כיוונים).

4. ראה ה' צייטלין, בפרדס החסידות והקבלה, ת"א תשכ"ה, עמ' 11–25. צייטלין עמד לפני שנים רבות על מרכזיותם של מושגי היש והאין בהגות החסידית. עיין בדבריו המאלפים של ר' מנחם מנדל מוויטבסק, פרי הארץ, ירושלים תשל"ד, פ' תצוה, עמ' נז (להלן: פרי הארץ), 'זהנה הכל לפי מה שהוא אדם בהשגה אם מעט ואם הרבה ההשגה נקרא יש אצלו ומה שהוא חרץ מהשגתו נקרא אין סוף אצלו המחיה את ההשגה, ואחרי הנחת הכלל שבכל יש את זה לעומת זה עשה אלהים ומי הוא העושה, הרי האין שלו המחיה את היש שלו לכן עיקר ושורש דבר להנצל מהיצר הרע הנוהג בכל היש שבו הוא שיביא עצמו אל האין', וראה עוד שם, עמ' נז–נח. והשווה הגדרתו הקולעת של א' גרין:

'This primal pair, potential and actual or nothingness and being, are the essential dyad of hasidic mysticism. The realization of their oneness, the realization that *yesh* is *ayin* and *ayin* is *yesh* is the essential goal of mystical awareness' (A. Green, 'Neo Hasidism and our Theological Struggles', *RAAYONOT*, 4:3 [1984], p. 13)

5. עיין מגיד דבריו ליעקב, עמ' 19, 24, 38, 83–86, 91, 94, 124, 134, והערות המהדירה על אתר. והשווה ר' משלם פייבוש מזבזיזא, יושר דברי אמת (להלן: יושר דברי אמת), ניו-יורק תשל"ד, רף יד, ע"ב–טו ע"ב; פרי הארץ, עמ' עב, נא–נב. וראה ר' ש"ץ אופנהיימר, החסידות כמיסטיקה, יסודות קוויאטיסטים במחשבה החסידית במאה ה"ח, ירושלים תשכ"ח, עמ' 121–125.

6. עיין ר' וייס, מחקרים בחסידות ברסלב, ירושלים תשל"ה, עמ' 121–125.

7. ראה ר' שניאור זלמן מלאדי, תורה אור, ברוקלין 1978, ב"ה, ע"א; וארא נז, ע"א; הנ"ל, תניא, לקוטי

כחסידות לובלין⁸, אבל דומה, כי אין ספר חסידי המסתפק במורשת הקבלית כפשוטה הקורדובריאני או הלוריאני⁹, ואין כמעט הוגה חסידי שאינו נזקק לכפל המשמעות של ההווה ולדו־הפניות של היש והאין.

ר' נחמן מברסלב היטיב לתת ביטוי למשמעות המעבר מהמורשת הקבלית הדנה בתהליכי הבריאה באלוהות מנקודת מבט אונטולוגית, ולהטעמה החסידית המתבוננת במשמעות הכפולה של ההווה ומתמודדת עם שאלת ההשגה של מציאות המגלמת מעצם מהותה שני הפכים:

כאשר רצה השי"ת לברוא את העולם, לא היה מקום לבראו מחמת שהיה הכל אין סוף. ע"כ צמצם את האור לצדדים ועל-ידי הצמצום הזה נעשה חלל פנוי... וזה החלל הפנוי היה מוכרח לבריאת העולם... וזה הצמצום של החלל הפנוי אי אפשר להבין ולהשיג כי אם לעתיד לבוא כי צריך לומר בו שני הפכים יש ואין¹⁰.

העיקרון המנוסח ברברים אלה, ובמקבילותיהם בספרות החסידית, קובע שלאווהות שתי בחינות מנוגדות המתנות זו את זו: הבחינה האחת גלומה במחשבה האינסופית האוצרת את 'ההתפשטות בלי מצרים', את האחרות והאינסופיות, את ההווה הנעלה מהשגה ואת הממד החורג מכל הגבלה, תיחום או צורה – מכונה בקיצור 'אין' או 'התפשטות'¹¹. הבחינה

אמרים, וילנה תרצ"ז (להלן: תניא), שער היחוד והאמונה, פרק ג', עה, ע"א; פרק ד, עט, א–ב; אגרת הקדש, אגרת כ', קכט, ע"א–ע"ב. רעין רחל אליאור, תורת האלהות בדור השני של חסידות חב"ד, ירושלים תשמ"ב, עמ' 125–130, ובמפתח הערכים 'אין' ו'יש'; וכן הנל, 'Habada: The Contemplative Ascent to God', In: *Jewish Spirituality*, II (ed.: A. Green), New York (1987), pp. 157–200 (להלן: אליאור, חב"ד).

8. ראה ר' אליאור, 'בין היש והאין, עיונים בתורת הצדיק של ר' יעקב יצחק החוזה מלובלין', בתוך: צדיקים ואנשי מעשה, מחקרים בחסידות פולין, קובץ בעריכת ח' שמרוק וש' אטינגר י' ברטל ור' אליאור (בדפוס).

9. לשאלת היחס בין קבלה וחסידות עיי' A. Green, 'Hasidism: Discovery and Retreat', in: *The Other Side of God* (ed. P.L. Berger), New York 1981, pp. 110–113; ר' אליאור, 'הזיקה שבין קבלה לחסידות – רציפות ותמורה', דברי הקונגרס העולמי החשיעי למדעי היהדות, ירושלים תשמ"ו, עמ' 107–114. דוגמאות לשימוש החסידי המקיף במושגים 'אין' ו'יש' ראה למשל ר' חיים חייקא מאמדור, חיים וחסד, ירושלים תשל"ה (להלן: חיים וחסד), עמ' פד, ועמ' קיג; ר' לוי יצחק מברדיטשב, שמועה טובה, ורשה תרח"ץ, דף עט, ע"ב–פ, ע"א.

10. ליקוטי מוהר"ן, למברג תקס"ח, מהדורא קמא, תורה סד אות א (להלן: ליקוטי מוהר"ן). תורה זו נידונה בהקשרים שונים אצל חוקרי חסידות ברסלב וראה הערה 27 להלן.

11. להקשר ההיסטורי ולהתפתחות המשמעויות השונות של תפיסת האין ראה שלום, כיוונים, עמ' 25, 221; שלום, מקורות, עמ' 420–426; D.C. Matt, 'Ayin, The Concept of Nothingness in Mystical Judaism', *Tikkun* (1988) III, n. 3, pp. 43–47; 'ליבס, ספר יצירה אצל רשב"ג ופירוש השיר 'אהבתך', מתקרי ירושלים במחשבת ישראל, כרך ד', חוב' ג–ר (1987), עמ' 80–84; על האין בספרות החסידית ראה ש"ץ אופנהיימר, (לעיל, הערה 5), עמ' 22–31, 45, 98–100, 121–125, ובמפתח שם, הערך 'אין'; אליאור (לעיל, הערה 7) במפתח, הערך 'אין'. ראה הגדרתו של בעל פרי הארץ, 'והאין הוא מה שחורג מן ההשגה ואינו מושג הוא המחיה את ההשגה ומאיר אותה' (פ' תצוה, עמ' נו); והשווה ר' לוי יצחק מברדיטשב, קדושת לוי השלם (להלן: קדושת לוי), ירושלים תשי"ח, בר', עמ' א; שם, עמ' צ, וארא, עמ' צז–צח, משפטים, עמ' קלט–קמ; חב', עמ' שמח, תד.

האחרת מגלמת את ההווה המצומצמת הנגלית בהגבלתה ובתחימתה בתוך צורה, דפוס והתבכנות, כהוויית היש והגבול — היא קרויה בקצרה 'ש' או צמצום¹².

שתי בחינות אלה מתנות האחת את רעותה, שכן התופעות הנראות לעין, היש או הגשמות, תלויות בשורשן באין האלוהי, שממנו הן יונקות את חיותן ואת מציאותן¹³, וכנגד זה האין האלוהי אינו יכול להתגלות ללא המודיפקציה המגבילה של היש כצורה, הגבלה, או צמצום בר השגה¹⁴.

ר' לוי יצחק מכרדיטשבע העמיד בקצרה את כפל הפנים החסידי והבהיר את מהות השניות: 'והנה האין הוא מתנהג הכל למעלה מהטבע והיש מתנהג בטבע... כי סתום הוא מדומז לאין ואתגליא מרומז ליש'¹⁵. דהיינו, בכל דבר יש שני ממדים — זה הטבעי, הגשמי, המוחשי והמושג, וזה הרוחני, האלוהי, הנעתיק מהשגה.

שתי בחינות אלה מייצגות את קוטבי התהליך האלוהי המבוסס על אחדות הפכים — ההאצלה והשפיעה משקפות את הפיכת האין ליש, או את המעבר מאחדות לרבגוניות ומורכבות, מהאינסופי לסופי, ואילו הצמצום וההסתלקות כרוכים בהפיכת היש לאין, בהחזרת הסופי לאינסופי, בהפיכת המוגבל למופשט, ומחייבים את המעבר מריבוי לאחדות¹⁶. ר' שניאור זלמן מלאדי הגדיר תהליך מורכב זה בלשון בהירה: 'כי זהו תכלית בריאת העולמות מאין ליש כדי לאהפכא מבחינת יש לבחינת אין'¹⁷.

צמדי הפכים המבטאים שניות דינמית זו ידועים, כאמור, מן המסורת הקבלית הדנה בהתפשטות וצמצום, בחסד ודין, ברצוא ושוב, באור ישר ואור חוזר וכיצא באלה. אולם רק

12. ראה דש"ז, תניא, אגרת הקדש, דף קט, ע"א—קל, ע"ב; פרי הארץ, ויגש עמ' לא, שם כד—כה; דברת שלמה, וארא, עמ' סג, והשווה ההגדרה החסידיית הרווחת: 'והנה עולם הגשמי הוא רק לבוש וכסוי להשי'ת וז"ש מי אלה אם יבין בהבנה שאלה שהוא עולם הגשמי שנקרא אלה הוא רק כעב כסוי להשי'ת אז תעופינה יכול לעוף למעלה לשורשו' (חיים וחסד, ישעיה, עמ' פח).

13. ראה מגיד דבריו ליעקב, עמ' 101, 'כיון שרואה שכל קומתו וחיותו של עולם התחתון היא מהעליון שאילולי עולם העליון ה" עולם התחתון אפס מוחלט'; והשווה תניא, שער היחוד והאמונה פ"א, רף עו, ליקוטי אמרים, פרק כ', דף כו, ע"א; פרי הארץ, בא, עמ' מר, ושם, עמ' מת. עוד ראה 'וזהו הוא הסוד דעיקר כל דבר שבעולם הוא הרוחניות שבו הבא מהשי"ת שנותן בו טעם ומקיימו' (הנהגות המגיד, בתוך: חיים וחסד, עמ' ז).

14. ודבר שהוא בלתי מוגבל אינו ניכר ויחזור העולם לפשיטותו הראשון בהיותו באין סוף. ולכן הוצרך להיות הגבלת התורה עד פה תבא, שהוא ענין הצמצום והחכמה הקדומה בכל דבר ודבר, להתגלות אלהותו שהוא קיום העולם ובריאתו מתחילה... והנה הגבול וההכרה הוא הוא ההתגלות אלהותו יתברך וקיום העולם, מה שאין כן רבוי החסדים והתפשטות בלי גבול אינו ניכר ומתגלה (פרי הארץ, משפטים, עמ' נר—נה).

15. קדושת לוי, בר', עמ' א.

16. ראה אליאור, חב"ד (לעיל, הערה 7), עמ' 164—165, 168—169, ועיין ר' רב בער ממזריטש, אור האמת, צילום (הוסיאטין תרנ"ט), ברוקלין תש"ך, עמ' לו: 'גם הרב [המגיד] אמר אין האדם מרת אין? רק אם אדם אין עושה רק דבר ששייך לנשמה הוא במידת אין, כי הנשמה הוא דבר שאין מי שמשגי אותה'. הדברים מדגימים את הרחבת חלותם של המושגים הקבליים התאוסופיים על האדם בהגות החסידית, וראה בסמוך.

17. תורה אור, ויצא, עמ' 44.

במחשבה החסידית הפכה בחינה כפולה זו למשמעותה המהותית של המציאות, לדפוס המטביע את חותמו על כלל ההווה ולעיקרון המפרש שלה. תמורה זו התחוללה בשעה שמורי החסידות קבעו שכל דבר מגלם בעת ובעונה אחת דבר ותמורתו, ומעבר לכל חזות נגלית של המציאות הסופית מצויה מהותה האמיתית האינסופית, לאמור: כל דבר מגלם את אחדות הפכיו. המציאות איבדה את מעמדה הסטטי ואת ערכה הקבוע, משעה שהיא נמדדת באמת מידה חדשה, המבקשת לחשוף את מהותה האלוהית המתפשטת, הגלומה בהיפוכה הגשמי המצומצם. הוגיה השונים של החסידות הרבו להטעים את עקרוניותה של תפיסה זו ולהדגיש את העובדה, שהמציאות האמיתית היא זו שמחזיקה את ההפכים, שתוכה ההפך מִכָּבֶּדָה, שעומדת על סתירה פנימית:

הענין ידוע למאמינים ברוחניות וחיות ניצוצות הקודש שבכל דבר גשמי ודבורים ומחשבות ומדות ורצונות אשר הכל מיד ה' השוכן בתוכם ממש ובלתו אין שום חומר וצורה טעם וריח וכולם פגרים מתים בלתי נמצאים כלל בלא היותו אבל כל מציאותם ועסקם בעולם הוא ית' בעצמו חיות הקודש וחי החיים¹⁸.
והגשם של כל דבר הוא רק הכלי וההגבלה שמגביל המראה והטעם והריח והרוחניות הזה הוא חיות הבורא ב"ה הנמשך ונגבל בגשמיות¹⁹.
ויחשוב בכל עת שכל דבר בעולם הכל מלא מהבורא ית'²⁰.

שבכל דבר נמצא התפשטות הבורא ית' שמלא כל הארץ כבודו... וזהו צמצום שכינתו ית' ששוכן בתחתונים²¹.
ש'אין לך דבר שעומד בלתי היות השם יתברך המחיה אותו²².

ראיית הישות האלוהית האינסופית כחיותה של ההווה, ותפיסת העולם הגשמי כלבושה המצומצם של החיות האלוהית המתפשטת, נמנות עם עקרונות היסוד של תורת האימננציה החסידית²³, אבל מן הראוי לתת את הדעת על כך, שטענת האימננציה נגזרת מטענת המהות הכפולה של ההווה ומתפיסת אחדות ההפכים הרציפה והדינמית באלוהות, בעולם ובאדם.

18. פרי הארץ, פסח, עמ' סח, והשווה דברת שלמה, ח"ב, בחוקתי, עמ' מז: 'אפילו הנראים דברים גשמיים... הכל הוא רוחניות ובהירות אורו ית"ש'. ועיין ש"ץ-אופנהיימר (לעיל, הערה 5), עמ' 96–104, 156, לעניין המעמד הר"פני של המציאות.

19. דברת שלמה, ח"ב, בחוקתי, עמ' מה, וראה עוד שם. והשווה יכן האדם עצמו אף על פי שיש לו גוף עב ומגושם עכ"ז הוא מלא בחיות ובהירות הבורא' (שם, ורא, עמ' ה).

20. צוואת הריב"ש, מהדורת אוצר חסידים, גיריווק 1975, עמ' 26, סימן פד.

21. מגיד דבריו ליעקב, עמ' 44.

22. פרי הארץ, מכתבים, עמ' 5.

23. על תורת האימננציה החסידית ומקומה העקרוני בהגות החסידית עיין S. Schechter, *Studies in* Judaism, I, Philadelphia 1986, pp. 19–21; 'תשבי ו' דן, הערך 'חסידות', האנציקלופדיה העברית, ת, עמ' 774–775; ש"ץ-אופנהיימר (לעיל, הערה 5) במפתח, הערך 'אימננציה'; אליאור (לעיל, הערה 9), עמ' 108–110.

להגדרות חסידיות של תפיסה זו דאה ההקדמה למגיד דבריו ליעקב, עמ' 4–5, שם, עמ' 44; תורה אור, וארא, עמ' 110; תניא, שער היחוד והאמונה, פ"ז.

שהרי משמעה של טענת הנוכחות האלוהית בהווה הוא בקביעת זיקה בין הגשמי לאלוהי, בהעמדת הסתירה הפנימית בין ההפכים — בין היסוד הגשמי הנגלה ובין ההווה האלוהית הנסתרת, או בגישור על הפער שבין הטענה העקרונית לניסיון האנושי הסותר, כפי שניווכח להלן.

הנחת היסוד של המחשבה החסידית קובעת כאמור כפל פנים לכלל ההווה, הנלמד מדרגיותה של האלוהות, אבל בשעה ששני מרכיביה של המהות האלוהית מצביעים על שני תהליכים דינמיים הקובעים זה את זה ומתנים בהדדיותם את מקצב החיים האלוהיים, הרי שבהשלכתה של חוקיות זו במציאות הגשמית ובהשגה האנושית, נגלית השקפה אחרת הקובעת הבחנה ערכית שונה בין שני התחומים.

השניות האלוהית המהותית של התפשטות וצמצום, גילוי והעלם, רצוא ושוב, הופכת במציאות הגשמית לקוטביות שבין 'פנימיות' ל'חיצוניות', בין קדושה לקליפה, בין חיות אלוהית לסטרא-אחרא, או מציאות אלוהית לכאורה, שאינה מושגת לאדם, כנגד מציאות נטולת אלוהים, למעשה, הקובעת את קיומו הפרדוקסלי של האדם בתוך חוקיות של ניגודים הנעלים מהשגתו.²⁴

קוטביות זו מנוסחת בחריפות בדבריו של ר' שלמה מלוצק, תלמידו של המגיד, הדן בכפל הפנים של החיות האלוהית והלבוש הגשמי, או בסתירה שבין טענת האימנציה ובין ההתנסות בהיפוכה:

כי בכל דבר יש חיות הבורא ב"ה... רק שהוא מלובש ומגושם מאד בקליפ' בגשמיות והיא נקראת סטרא אחרא ;
כי חיות הבורא בעוה"ז מלובש ומכוסה בסטרא אחרא.²⁵

הסתירה שבין טענת האימנציה הגורסת שהאל נוכח בכול ובין טיבה ההפוך של ההתנסות האנושית המלמדת על העולם כקליפה, כגשמיות נטולת אל וכסטרא אחרא, קובעת את המסגרת לתודעה הדתית החסידית, התובעת מן האדם לנקוט עמדה מורכבת ולהבחין כל העת ביחס האמיתי בין חזות הדברים למהותם, בין ה'יש' ובין ה'אין', בין הצמצום שלכאורה ובין ההתפשטות האלוהית לאמתו של דבר, חרף התנסותו הסותרת טענות אלה.²⁶ עמדתו המפענחת של האדם כלפי העולם היא הערך העיקרי שהורתה החסידות כערך דתי, שכן העולם כשלעצמו איבד את חדר-משמעותו, וערכיותו נמדדת באמת-מידה חדשה התובעת עמידה על אמיתת הדברים מבעד ללבושם החיצוני, ומבקשת לחשוף את הרוח

24. ראה אליאור, חב"ד (לעיל, הערה 7), עמ' 170.

25. דברת שלמה, לך לך, עמ' ד; מקץ, עמ' לד. להבחנה בין חיצוניות ופנימיות עיין מגיד דבריו ליעקב, עמ' 29, עמ' 54; תורה אור, ויחי קב, ע"א.

26. לפני זה האדם כל העולם כולו מלא מהשי"ת... אבל מי שאינו כן ח"ו אזי אין העולם לפניו כ"א ריקן ופנוי וחלל מהשי"ת (יושר דברי אמת, יט, ע"א, סיום סעיף כג). וכן: 'דבאמת לית אתר פנוי מיניה ית' סובב כל עלמין וממלא כל עלמין ותחות כל עלמין ולעילא מכל עלמין ובכל אתר רק האמת שאין מושג כבודו ית' (ר' יעקב יצחק מלובלין, זאת זכרון, מונקאטש תש"ב, עמ' קיז).

בחומר ולהתבונן באין מבעד ליש. שהרי לטענת האימנציה יש משמעות עמוקה אך אף מחיר כבד: היא מאירה באור חדש את כלל העבודה הדתית, אולם היא תובעת הסבר מהותי למרחק שבין הטענה וההתנסות, לסתירה שבין שני ההפכים: סתירה זו מגיעה למיצויה הפרדוקסלי בדבריו הנוקבים של ר' נחמן מברסלב, הדן בפער שבין המציאות נטולת האלוהות ('החלל הפנוי') ונסיון העדר האל, ובין טענת רציפות הנוכחות האלוהית והחיות הממלאת כול:

וזה החלל הפנוי היה מוכרח לבריאת העולם כי בלתי החלל הפנוי לא היה שום מקום לבריאת העולם כנ"ל וזה הצמצום של החלל הפנוי אי אפשר להבין ולהשיג כי אם לעתיד לבא כי צריך לומר בו שני הפכים יש ואין. כי החלל הפנוי הוא על ידי הצמצום שכביכול צמצם אלקותו משם ואין שם אלקותו כביכול, כי אם לא כן אינו פנוי והכל אין-סוף ואין מקום לבריאת העולם כלל, אבל באמת לאמתו בודאי אעפ"כ יש שם גם כן אלקות, כי בודאי אין שום דבר בלעדי חיותו וע"כ אי אפשר להשיג כלל בחינ' חלל הפנוי עד לעתיד לבא²⁷.

הדיאלקטיקה האונטולוגית הקבלית של התפשטות וצמצום הופכת במחשבה החסידית לפרדוקס של אימנציה וטרנסצנדנציה כאפשרויות סותרות בהשגת האדם. 'שני הפכים יש ואין', בלשונו של ר' נחמן, מביעים את הסתירה שבין טענת רציפות הנוכחות האלוהית בעליונים ובתחתונים, וחווית הישות, ובין טענת הצמצום, ההסתלקות, ההווה הנעדרת אלוהות, וחווית האיננות, המתירה את 'היש' בלבד להשגת האדם²⁸. כדי לפתור סתירה זו נקטה החסידות בתפיסה של כפל הפנים של ההווה וגרסה שיש להבחין בין שתי המערכות של 'חיצוניות' ו'פנימיות'. המערכת החיצונית משקפת את המציאות הגשמית הנענית להתנסות החושית, ל'עיני הבשר', ומוגדרת כ'יש', 'צמצום' ו'לבוש', אך לאמתו של דבר היא 'באמת אפס ואין בלתי אלהותו ית' השרוי בתוכו'. לעומתה, המערכת הפנימית משקפת את אמיתת המציאות, את 'האין' הגמור שממנה נחצבה כל ההווה מאין ליש, את החיות האלוהית הנענית ל'עיני השכל' ומוגדרת כאין, התפשטות וחיות²⁹.

27. ליקוטי מוהר"ן, קמא, תורה סד, א. לניתוח מקיף של הדברים עיי' וייס (לעיל, הערה 6), עמ' 123–124; א' גרין, בעל היסורים, ת"א תשמ"א, עמ' 305–309, 323–324; Ada Rapoport-Albert, 'God and the Zaddik as the Two Focal Points of Hasidic Worship', *History of Religion*, XVIII, n. 4 (1979), pp. 323–325.

28. עיי' וייס (לעיל, הערה 6), עמ' 123–127; תשב"ד (לעיל, הערה 23), עמ' 779; אליאור (לעיל, הערה 9), עמ' 112; הנ"ל (לעיל, הערה 7), עמ' 225–243.

29. ראה מגיד דבריו ליעקב, עמ' 94, 99, 124, 134. לעניין 'עיני הבשר' עיי' אגרות קודש, עמ' רכט; תניא, ח"ב, פ"ג. והשווה דברי ר' לוי יצחק מברדיטשב: 'ומזה יבא להשגה שיביא את העולם מיש לאין שישתכל האין שנברא מאין ליש ויסתכל בשכליות מה שהוא עד שלא נברא העולם עד שיבא לאחדות הבוכ"ה... וזה אלהינו מה שאנחנו משיגין הוא בתוך העולמות עי"ז אנחנו באין בה' אחד... אנחנו באים בהשגה של אחדות הבוכ"ה מה שהוא למעלה מהעולמות...' (קדושת לוי, כללות הנסים, עמ' תג-תר).

התביעה החסידית היתה להעמיד שתי מערכות אלה ביחסים דינמיים הפוכים: כשם שבתחום האלוהי האין הופך ליש והיש שב לאין, האור הישר הופך לאור חוזר, וחוזר חלילה, ההתפשטות הופכת לצמצום והרצוא הופך לשוב, כדברי בעל פרי הארץ: 'והירידה צורך עליה הוא שאי אפשר לחול כי אם ברצוא ושוב והכוונה הוא כדי להעלות גם את השוב אל הרצוא...'³⁰ כך הוא גם בתחום הארצי: היש יכול להפוך לאין, והגשמיות נטולת האלוהות עשויה להפוך להוויה מוארת בחיות אלוהית בתודעת האדם, העומד על כפל ההוויה כאחדות הפכים: 'כי כשנסתכל בדבר יודע שהדבר ההוא כאין נגדו ית', דהיינו שהוא באמת אפס ואין בלתי אלהותו ית' השרוי בתוכו, דהיינו כח הפעל בנפעל, וזולתו הוא אפס... וע"י ההסתכלות בזה ממשיך חיות יותר לאותו דבר מאלהותו ית' ממקור החיים, מחמת שהוא מדבק אותו הדבר אל האין הגמור שממנה נחצבה כל ההיות מאין ליש'³¹.

המערכת הפנימית היא נושאה של 'ההתבוננות', 'התפשטות הגשמיות' והשגת 'האין'³², ואילו המערכת החיצונית היא עניינה של 'ההשתוות' ו'ביטול היש'³³. המבוקש החסיד באשר ל'יש' היה תד-משמעי: 'שלא להשגיח בגשמיות הענינים כי אם לפנימיות'³⁴; 'ולא יסתכל כלל בעניני עולם הזה ולא יחשוב בהם כלל כדי להפריד עצמו מהגשמיות'³⁵, ולא פחות מחזורת וחד משמעית היתה התביעה באשר ל'אין':

להבין ולהשכיל ולהפשיט כ"ד [כל דבר] מגשמיותו להסתכל רק ברוחניותו ויהיה תמיד חיות ובהירות הבורא ית"ש לנגד עיניו ולא יראה זולתו כמ"ש שוית' ד' לנגדי תמיד וכמ"ש אין עוד מלבדו'³⁶.
כי תכלית התורה והחכמה במחשבה דבור ומעשה להשיג האין והאפס וישים עצמו כאין'³⁷.

30. פרי הארץ, בא, עמ' מה.
31. מגיד דבריו ליעקב, עמ' 124. והשווה דברי ר' חיים, ע"כ אחיי תראו תמיד בעין שכלכם... ותתבוננו בדעתכם גדולתו יתברך עד שיאיר עליכם השכל כאילו אתם מוקפים מאורו הגדול ושכינת עוזו על ראשיכם עד שתאיר עליכם זיוו והודו שלא תראו עצמיכם כלל' (חיים וחסד, ז).
32. על מקומם של מושגים אלה במחשבה החסידית עיי' מ' כוכר, בפרס החסידות, ת"א תש"ה; תשכ"ד (לעיל, הערה 23), עמ' 803; רבקה ש"ץ-אופנהיימר, 'אדם נוכח אלהים ועולם', מולד, יט (1960), עמ' 597-598; 'הנ"ל, החסידות כמיסטיקה, מפתח בערכים אלה; אליאור (לעיל, הערה 7) במפתח הערכים: 'התבוננות', 'השגה'.
33. לעניין ההשתוות ראה הערה 51 להלן. לעניין ביטול היש ראה אליאור (לעיל, הערה 7) במפתח, ועמ' 178-243; J. Weiss, 'Via Passiva', JJS, XI (1960), pp. 137-155; ועתה במהדורה המקובצת של כתבי וייס (להלן, הערה 49), עמ' 69-94.
34. פרי הארץ, עמ' 6, מכתבים.
35. צוואת הריב"ש, עמ' 2, סעיף ה. והשווה 'כלל גדול לידע שהגוף מתנגד להקדושה לכן צריך להשליך הגוף מעליו' (חיים וחסד, שלח, עמ' ס, סימן קכב).
36. דברת שלמה, ח"ב, בחוקתי, עמ' מה.
37. פרי הארץ (דברי ר' אברהם הכהן מקאליסק), מכתב שביעי (עמ' 16 על-פי ספרו שלי [במקור אין מספרי עמודים]), ד"ה: 'עתה באתי בדרך קצרה וארוכה...'

שבחינה זו תהיה אצליכם בבחינת אלהיכם כאלו הוא אלקים שלכם. דהיינו שיהיה שורה וקבוע במוח ומחשבה ומורגש ונתפס בשכלו באמת לאמתו כאלו עיניו רואות גילוי אלהותו ית' ממש³⁸.

ועיקר הכונה שהאדם ישים את עצמו לאין ואפס ואין עקרו רק הנשמה שבו שהיא חלק אלוה ממעל, נמצא שאין בכל העולם רק הקב"ה...³⁹ כי הנה תכלית ויסוד כל המצוות הוא להפוך היש לאין דהיינו שיהיה ביטול היש³⁹.

האין והיש הופכים לאמות-מידה מוסריות ולהנחיות המעצבות את התודעה, כשם שהם משקפים את כפל פניה של המציאות האלוהית והגשמית:

צריך האדם לחשוב את עצמו כאין, וישכח את עצמו מכל וכל.. ואזי יכול לבא למעלה מזמן, דהיינו לעולם המחשבה ששם הכל שוה.. מה שאין כן כשהוא דבוק בגשמיות עולם הזה, הוא דבוק בהתחלקות טוב ורע... ואיך יבא למעלה מזמניות, ששם אחדות גמור. וכן כשחושב את עצמו ליש ומבקש צרכיו, אז אין הקב"ה יכול להתלבש בו, שהוא ית' אין סוף, ואין כלי יכול לסובלו, משא"כ כשחושב את עצמו לאין כנ"ל⁴⁰.

המאבק נגד ראיית עולם חד-צדדית המכירה רק בחיצוניות הנענית ל'עיני-הבשר', בצמצום, ב'יש', וב'כח הגשמיות', מתנהל בתוקף רב מעל דפיה של הספרות החסידית. מפיציה של החסידות אינם נלאים מלשוב ולטעון שהגשמיות כשלעצמה משוללת מציאות, והיא אין ואפס נטול ממשות ומנותקת ממקורה האלוהי. אין היא אלא קליפה, טומאה, שקר והעדר, אחיזת עיניים ומרמה⁴¹, או כדבריו הבוטים של ר' שניאור זלמן: 'ואף שנראה לנו העולמות ליש הוא שקר גמור'⁴², שכן, כאמור, המבוקש החסידי הוא קניית התודעה של כפל המשמעות ואחדות ההפכים המגלמת את אמיתת ההווה, ונשיאת עיניים אל משמעות המציאות ולא אליה עצמה, אל היסוד המעמיד ומקיים אותה ולא אל לבושה, שהרי ההווה הגשמית היא כיסויה של החיות האלוהית.

המאמץ החסידי מתמקד בהסבת תשומת-הלב למשמעה האלוהי הנסתר של ההווה הגשמית הנגלית, לאין הנשקף מבעד למעטה היש, למהות שמבעד ללבוש הגשמי, לפנימיות האמיתית שמבעד לחיצוניות שלכאורה⁴³, ועיקרה של העבודה הדתית מתמקד

38. תורה אור, משפטים עט, ע"א.

39. לקוטי יקרים, למברג תרכ"ה, יב, ע"ב.

39א. ר' שניאור זלמן מלאדי, לקוטי תורה, וילנה תרס"ד, ויקרא, בהר, מב, ע"א.

40. מגיד דבריו ליעקב, עמ' 186, סימן קי.

41. ראה דרך משל 'עמקי העולם הזה ועשיותיו הגסים שהם בחינת אחוריים ודינים גמורים.... הוא מכיר במיאוס וחשכות וטינוף עוה"ז ואינו רוצה להשתקע ח"ו ואפילו לגור שם' (דברת שלמה, וישלח, עמ' כ). והשווה מגיד דבריו ליעקב, עמ' 80, ד"ה: 'וזהו ארץ אוכלת וישביה'. וראה חיים וחסד, לך לך, עמ' כא: 'כי העוה"ז הוא שקר ומאוס מאד ואפס... ואז תבין שעוה"ז הוא מאוס מאד'.

42. תורה אור, חשא, עמ' 172.

43. ראה גרין (לעיל, הערה 9), עמ' 114, ועיין בפירושו של המגיד לפסוק 'לא יהיה לך אלהים אחרים'

בשאיפות ובמאמצים רוחניים להגיע להכללתה של המציאות ולביטולה בעצמות האלוהית.⁴⁴ ר' מנחם מנדל בעל פרי-הארץ אומר: 'כי זה כל האדם וכל העולם לא נברא אלא לזה להעלות הצמצום אל הפשוט'⁴⁵ ומפרט: 'כי זה כל האדם ותכלית בריאתו להעלות כל הדברים ממטה למעלה, ולהכניע החיצונית אל הפנימית במציאת אלהותו יתברך בכל דבר ולית אתר פנוי מיניה'⁴⁶. המגיד ממזריטש קובע 'שתכלית בריאת האדם הוא בכדי שיעלה העולמות לשרשן, והיינו שמחזירן לאין'⁴⁷, ור' שניאור זלמן מגדיר את תכלית העבודה בקצרה: 'שהחיצוניות יבטל אל הפנימית'⁴⁸. ומוסיף וקובע בלשון נחרצת 'וזהו יסוד כל התורה להיות בטול היש לאין'^{48א}.

העבודה החסידית מכוונת, כאמור, לחשיפת היסוד האלוהי מבעד למודיפיקציה המגבילה שלו ולהבנת יחסי התנאי בין שתי בחינות אלה, לאמור, היש מתנה את גילוי האין, והאין הוא חיותו האמיתית של היש. עיקרון זה הוא הקובע את הזיקה בין הפנימיות לחיצוניות, בין הנפש האלוהית לנפש הבהמית, בין המהות ללבוש, בין האינסופי לסופי, בין השכל לאותיות, ובין ההתפשטות לצמצום, והוא-הוא עניינה של ההתבוננות החפצה בהעמדת הגילוי הגשמי בזיקה לחיותו הרוחנית והוא עניינו של ביטול היש, שמטרתו הכללת המציאות המוגבלת במקורה המופשט⁴⁹.

טרנספורמציה זו של התודעה — המבוססת על דחיית ההבחנה התלויה בניסיון החושי, והמכוונת לחדור מבעד למראית העין של הדברים למהותם האמיתית — מכונה בלשון החסידית בשם 'הפשטת הגשמות', 'ביטול היש', 'לבא למעלה מהזמן', 'לחשוב עצמו כאין' או 'התבוננות', 'העתקה', 'הזזה', 'העלאה' וכיוצא באלה⁵⁰. לשם כינונה תבעו מורי

(שמות כ, א-ב): 'דאתה אינך צריך ואינך רשאי לעבוד לשום דבר המלוּבש [בחומר] רק להשיי לבדו לעצם כבודו ית' (מגיד דבריו ליעקב, סיום פסקה פז, עמ' 153). והשווה חיים וחסד, עמ' סג, סימן קלה: 'ומי שמעלה הפנימית מהאותיות... ומי שמעלה רק הלבוש... אין לו קיום כי הלבוש סופו ליפול כי הלבוש הוא רק קיום העולם הגשמי...', ועיין עוד שם.

44. 'העיקר צריך שתהיה כוונתו לכלול עצמו בשם שמים שהוא שורש נשמתו שהוא השכינה וכל עניני מחלקותיו הם איך להתכלל בשכינה ואיך להתבטל בתוכה נגד השיי' (פרי הארץ, קרח, עמ' צב). והשווה דברת שלמה, שמות, עמ' נד: 'וכל האדם להבין שיש חי החיים המחיה את כל וכשירגיל את עצמו בזה להבין זה בכל עת להפשיט כל דבר מגשמותיו ולדבק תמיד בחיותו ית' שיש בכל דבר'.

45. פרי הארץ, וישב, עמ' כד.

46. שם, ויגש, עמ' לה. והשווה ר' אברהם המלאך, בן דב בער ממזריטש, חסד לאברהם, ירושלים תשל"ג, תולדות יד, ע"ב: 'מפני שהשיי' חפץ בעבודה ישראל ע"כ ברא תחלה יש מאין פ" מה שהיה תחלה א"ס נעשה יש ונתצמצמת כדי שישראל יעשו בהיפך אין מיש, פ" שישראל יפשוטו הלוּבשים ממדריגה למדריגה עד אין-סוף... מקום שאין יכולים להשיג'.

47. מגיד דבריו ליעקב, פסקה סו, עמ' 109.

48. תורה אור, ויחי קב, ע"א.

48א. שם, נח יא, ע"א.

49. ראה אליאור (לעיל, הערה 7), עמ' 178–243. ועיין J. Weiss, *Studies in Eastern European Jewish Mysticism*, Oxford 1985, pp. 47–83, 142–154.

50. דוגמה לניסוח חסידי של מאמץ רוחני זה, ראה אגרות קודש, קונטרס מילואים, ניריורק 1981, עמ' יא-יב: 'וזה באמת תאמינו לי כי זהו התחלת העבודה להיות נעתק ממקומו... וכל העיקר הוא

החסידות את דחיית המציאות הגשמית ואת סתירת הניסיון החומרי המוחש. כבסיס לאתוס החסידי נקבעה מידת ההשתוות⁵¹ המבטאת שוויון נפש ביחס להוויה הארצית והסתלקות מצרכים חומריים עד מקום שידו של אדם משגת כדי לפנות את הדרך להתפשטות הגשמיות ולהשגת האין, או לביטולו של היש, וקניית המהפך התודעתי שבו 'האין הוא העיקר והיש הוא הטפל'⁵², והכלל הוא 'להיות בעצמו כמי שאינו, בהפקרות גמור גופו ונפשו להמחות על קדושת שמו מעולם הזה והעולם הבא כי מה לו לעצמו... שכבר נתבטל לעצמו לגמרי'⁵³. ר' שלמה לוצקר מתאר את התמורה המבוקשת ואת המתח הרוחני העצום הנתבע מן האדם הנאבק על חשיפת האין מבעד ליש, על הפיכת הנגלה לנעלם ועל הפיכת הנעלם לנגלה:

נמצא כשהאדם הוא נלכב ועיני שכל לו, הגם שהניצוץ שרואה לפי הנראה בעיני בשר הוא קטן הכמות, אמנם כשיפשיט אותה מן הגשמיות המלוּבש בתוכה יצייר בשכלו שהוא רק חיות אלהות הנלקח משרש העליון כנ"ל... ויראה בכל דבר שורשו ומקורו העליון⁵⁴.

ואולם אין תמורה זו עולה בנקל, ואין המהפך הקונטמפלטיבי נקנה מאליו, כפי שמעיד ר' שלמה בהמשך דבריו: 'לפני המון אינו נראה חיות הבורא ית' מחמת שהוא מלוּבש בתוך הגוף, בתוך גשמיות העולם הגס'^{54א}. מורי החסידות אינם מקלים ראש בקושי המהותי לקרוא תגר על הניסיון האנושי הסותר, ואינם ממעטים בערכה של ההתמודדות עם הגשמיות, והדברים אמורים ביתר שאת בשעה שהחסידות יוצאת להנחיל את כשורתה

ההתבוננות... אבל העיקר להבטל ממקומו; והשווה 'צריך האדם לחשוב את עצמו כאין...' (מגיד דבריו ליעקב, עמ' 186); והשווה פרי הארץ, קדושים, עמ' עה-עו, ושם, עמ' 9, מכתבים: 'והנה כשירגיל האדם א"ע בכל דרכיו והרגשיו ותנועותיו ותשמישיו ומאורעותיו להתבונן בו ית' באופן זה הנה יש בכחו זה להיות למעלה מן הטבע'; עוד ראה תניא, פרק לג, מא, ע"ב, לענין התבוננות: שם ז, ע"ב; פרק נ, ע, ע"ב: 'להפשיט את עצמו מן הגוף במחשבתו...'. 'ואנו צריכים להפשיט עצמינו בכל האפשר במה דאפשר ובעת האפשר מכל עניני העוה"ז ולהדבק בהש"ת' (יושר דברי אמת, דף ט, ע"א, דף יב, ע"א).

51. על מידת ההשתוות עיין ש"ץ-אופנהיימר (לעיל, הערה 5), עמ' 22, 29–30, 49, 104; מט (לעיל, הערה 11), עמ' 37–39, ובדיונו על האין בחסידות עמ' 50 ואילך; שלום, כיוונים, עמ' 96–97, 372; וראה צוואת הריב"ש: 'שויתי לשון השתוות בכל דבר המאורע הכל שוה אצלו... הכל ישווה בעיני, שם סעיף ב', ועיין עוד שם סעיפים ד, ו; והשווה יושר דברי אמת, פ' שמות ג, ע"א: 'יאמר שהכל בידי שמים... ומדה זו היא בחינת השתוות מאחר שהכל היא מן השמים שהוא נושא שני הפכים...'; 'כלל גרול שאם לא יהיה לאדם שום פניה שיהא הכל שוה אצלו בוודאי יהיה זוכה לכל המדריגות... ובעיקר הכל לעשות שיהא שוה אצלו, חיים ותסוד, ב, ועיין שם, עמ' צו-צז, סעיפים רלט-רמ. תורה אור, ויחי, קב, ע"א. והשווה 'כי תכלית התורה והתחכמה במחשבה דבור ומעשה להשיג האין והאפס, וישים עצמו כאין... ומהו העיקר משתלשל הענוה והשפלות... ואינו גדול יותר מחברו אדרבא בטל במציאות נגדו, ובוה מתאחדים ונכללים זה בזה כי האין מיוחד דבר והיפוכו', פרי הארץ, מכתבים, עמ' 16 (על-פי ספרו עמודים שלי).

53. פרי הארץ, קדושים, עמ' עו.

54. סיום הקדמת מגיד דבריו ליעקב, עמ' 6.

54א. דברת שלמה, ויצא, עמ' יא.

בחוגים רחבים שאינם אמונים על התביעות הרוחניות הקיצוניות, ואינם רואים בחינת מובן מאליה את מורכבותה של ראיית העולם החסידית⁵⁵. רבים ממוריה של החסידות סברו כי ראוי להפיץ ברבים את ההשקפה החסידית, וכי משימה זו אפשרית, וטרחו רבות בהגדרת מטרותיה של עבודת השם, ובהוראה מפורטת של המבוקש הרוחני, אך בעת ובעונה אחת היו ערים לקשיים הניצבים לפניהם, העולים מן הפער בין המבוקש לאפשרי⁵⁶. הם דנים בגילוי לב במאבק בין התודעה הספיריטואלית להתנסות החושית, בין 'עיני השכל' ל'עיני הבשר', בין הגשמיות הגלויה לחיות האלוהית הנעלמת, או בין ההווה המצומצמת 'שאינ שם אלקות כביכול' ובין 'באמת לאמיתו בודאי אעפ"כ יש שם ג"כ אלהות'⁵⁷.

בתורות, בדרושים ובאיגרות נמצא מתח רב בין תביעת ההכרה בוודאות הנוכחות האלוהית בכל נמצא ובין ההוראה בעוצמתה של ההתנסות הגשמית הסותרת טענה זו, כשם שמצויה התמודדות גלויה בין האמונה האופטימית ביכולתו הרוחנית של האדם להבין את אמיתת המציאות ללא תיווכו של הניסיון החושי⁵⁸. ובין ההכרה הפסימית בקושי הרב שתודעת האדם נתקלת בו בשעה שהיא באה לסגל לה ודאות אימננטית זו⁵⁹.

ר' שלמה מלוצק מבטא בחריפות את המודעות לסתירה בין הניסיון החושי ובין האמת הרוחנית: 'דהנה ידוע שמלא כל הארץ כבודו ולית אתר פנוי מיניה... והנה האדם מפאת גופו הגס והעכור אין רואה כל מאומה כאור ה' יתברך הצח והבהיר'⁶⁰. הפער בין טענת הנוכחות האלוהית במציאות ובין הווייתו החומרית הנגלית לניסיון האנושי ומכחישה אמיתתו, הוא עניינה של ההתמודדות החסידית. המרחק בין השגת האין

55. ראה וייס (לעיל, הערה 6), עמ' 97–98; 'י' כ"ץ, מסורת ומשבר, ירושלים תשל"ח, עמ' 274–275, והשווה רפפורט-אלברט (לעיל, הערה 27), עמ' 320.

56. ראה דרך משל ביטוי לתחושות אלה בפרי הארץ: 'אמנם אנכי ידעתי את מכאובם כי הסתרת פניהם ענתה בם מהביט אל ה' אלקים לדעת את ה' בכל דרכיהם' (אגרות, עמ' 9); וכן: 'אדם מאדמה הלך אחר ההבל ויהבל גשמי חומר מעוכר בכל השגותיו ורצונותיו ומדוחיו הכל הכל אחרי הידיעה גדול הא"ס [= האיך-סוף] מאתו וכל מאויו חפצו ורצונו להתדבק בו יתברך ואינו יכול בהכינו גודל ההרחק מאתו והשגות' (שם, וישלח, עמ' כא). והשווה תניא, פרק יז, כב, ע"ב: 'יבזה יוכן מ"ש כי קרוב אליך הרבר מאד בפיך ובלבבך לעשותו [דב' ל, יד] דלכאורה הוא בלבבך נגד החוש שלנו שאין קרוב מאד הדבר, להפך לבו מתאוות עוה"ז לאהבת ה' באמת...', וראה עוד שם. והשווה דברת שלמה, ח"ב, בחוקתי, עמ' מה: 'ופעם אחת בא אדם אחד בקובלנא לפני, ועיין שם.

57. ראה הערה לעיל 27.

58. עדות להשקפה האופטימית באשר ליכולת הספיריטואלית המפליגה של כל אדם, ראה פרי הארץ, וישב, עמ' כב: 'שהענין הוא ידוע להיות אדם מישאל הוא חלק אלוה ממעל ממש ובאפשרו להתיחד אחרות גמור עמו ית' בלי שום הפסק ומסך מבריל'; והשווה 'זאם תאמר איך דבר תשיג האין, בירת כרותה ומפורש כי חלק הויה עמו, אשר כל איש ישראל יכול להתקרב אל חלקו דהיינו להשיג אלקות ולהתבטל מחושים המסתירים אור ההשגה' (אגרות קודש, קונטרס מילואים, אגרת ב, עמ' יא).

59. ראה יושר דברי אמת, ב, כ ד"ה: 'ידעת היום והשיכות אל לבבך', והשווה ר' קלנימוס קלמן עפשטיין, מאור ושמש, ברסלב תר"כ, לעדות מאוחרת, שם, תצוה ק, ע"א: 'דהיינו כשנוסעים חברת אנשים להצדיק מחמת שבא כלכם איזה התעוררות שרוצים לעבוד ה' באמת ואינם יכולים ליתן עצות לנפשם איך ומה יכולים לעבוד ה' באמת'.

60. דברת שלמה, שמות, עמ' נד.

לבין ההתנסות ביש מחזור בעליל להוגי החסידות, כשם שהפער הנוקב בין הנחת האחדות והרציפות בין האל לעולם לבין השניות הבוטה בין גשמיות לרוחניות, העולה מן הניסיון האנושי הבלתי אמצעי, הוא נושא שאליו הם נדרשים בשעה שהם באים ללמד ולהפיץ את התורות החסידיות הקוראות תגר על היש ומבקשות את השגת האין.

דוגמה מובהקת לקשיים שנושאה של הבשורה החסידית מתמודדים עמם בשעה שהיא חורגת מתחומם של בני-עלייה, נמצאת באיגרת חב"דית המכוונת לשכבות רחבות בעלות אופי עממי יותר. המרחק שבין התורה החסידית, הגורסת את השגת האין ואת הנוכחות חובקת-כול של האל בהווה, ובין טיבה ההפוך של ההתנסות האנושית, החווה את העולם כיש נעדר אלוהות, בא לידי ביטוי נוקב באיגרת הידועה כ'איגרת עיקר ההשגה' המיוחסת לר' שניאור זלמן או לתלמידו המובהק ר' אהרון הלוי⁶¹:

אשר באמת עיקר ההשגה הוא בדעת המחבר המוח והלב בהרגשת האין.... כי באמת הכל כאין ואפס... רק מחמת ההרגל שהורגל בזה העולם כי לא יביט רק על גשם העב ולא יוכל להביט רק על חומריות הדברים המסתירים ומכסים ומכחישים האמת אשר מחמת הסתרת אלקותו ידמה לו היש. וכל עיקר העבודה להיות נעתק ממקומו השגה חושית אנושית רק להשיג דבר האמת שאינו מלוכש... דהיינו להרגיל עצמו ולהתבונן ברוחניות המחיה.... ועיקר השגה הוא.... שכל המציאות והשגות שלה הוא האין, וזהו התחלת כל עבודה, אבל מה אעשה לכם שאי אפשר שאראה לכם איך הוא השגת האין... והאמת לא הורגלתם בזה בהשגה כזו רק השגה האנושית אשר תוכל למשש בחושים הגשמיים.. וזה באמת תאמינו לי כי זהו התחלת העבודה להיות נעתק ממקומו, אך מה אעשה כי לא הורגלתם להביט השמימה רק שמתחת לארץ, וכל העיקר הוא ההתבוננות וכל מה שתוסיפו בזה התמדה יוולד מזה יותר דעת והשגה.... אבל העיקר ליבטל ממקומו...

הנימה הנרגשת שהדברים כתובים בה, מעידה על המודעות לקושי הרב בהקניה רחבה של זווית הראייה הרוחנית המפשטה את הגשמיות והקוראת תגר על ההתנסות החושית, כשם שהיא משקפת את הבעייתיות בהפצתה של עמדה התובעת לראות בעולם דמיון, אחיזת עיניים ושקר גמור⁶². דבריו של בעל האיגרת מבטאים את ההכרה בכוחה ובעדיפותה של 'השגה אנושית אשר תוכל למשש בחושים הגשמיים', כנגד קשיי השגתה של התודעה הנכספת — 'שהכל כאין ואפס', לפיכך מבקשת העבודה החסידית את הכחשת הניסיון

61. האיגרת נדפסה מכתב-יד באגרות קודש, קונטרס מילואים (לעיל, הערה 50), עמ' י-יב. בהוצאה זו היא מיוחסת לר' שניאור זלמן מלאדי, שכן בשני כתב-ידים שעל-פיהם נדפסה צוין ב'מפורש שהם לאדה"ו "זה מצאתי מאדמו"ר הזקן" וגם בהשלישי הוא מועתק בין מאמרי אדה"ו' (שם, עמ' מט, בהערות המהדיר). בקובץ החב"די הערות וביאורים, בא, התשמ"ג, דף כא, סעיף 1, העיר ר' אליהו מטוסוב שאיגרת זו כבר נדפסה ב'עבודת הלוי' לר' אהרון הלוי מסטרושלה, ח"ג צו, ע"ב, ו'שם רשום שאינו ברור למי האגרת'. השוואת שני הנוסחים מלמדת על עריכה מגמתית המשקפת אימפרסונליות ורחוקה בנוסח שנדפס בעבודת הלוי, ואולי אף על נסיון שטטוש מסוים של ניסוחים בוטים והקהית עוקצם.

62. ראה לעיל סמוך להערות 41-42.

החושי, את ביטול היש ואת הפשטת הגשמיות, את דחיית הרגשת היש כאמיתת ההווה לשם השגת מהותה האמיתית, הנודעת בעיני השכל, האין. אולם, כאמור, מפיציה של החסידות מיטיבים לדעת את הקושי הטמון בדברים, כפי שעולה מן המשפט בעל הנימה הטרגית 'אבל מה אעשה לכם שאי אפשר שאראה לכם איך הוא השגת האין'.

מחזור בעליל שהוראתו והפצתו של האידאל החסידי בדבר יחסי הגומלין בין היש ובין האין נתקלה בקשיים, משעה שיצאה מתחומם של יוצריו והתפשטה בחוגים רחבים. אין דומה להתעלות האקסטטית והוודאות המיסטית בראשיתה של החסידות, בנוסח 'כי כל כך צריך האדם להיות בהתפשטות מופשט ומסולק מן העולם הזה'⁶³, להתמודדות המתבקשת מן המצטרפים לעדה החסידית, בשעה שהם נענים לנורמה המבקשת להפוך את היש לאין ולהבין את הפיכת האין בתוקפה של אחדות ההפכים המהותית בהווה כולה.

הספרות החסידית, שנכתבה בשעה שהתנועה הרחיבה את חוג פנייתה, משקפת ביטויים לתחושת אוולת יד, קשיים ולבטים באשר להצלחת הנחלתה של הנורמה התובעת את הכחשת הניסיון האנושי, ולהחלפתה באידאל קונטמפלטיבי-מיסטי של מציאות רוחנית⁶⁴. הספקנות באשר ליכולתו הספיריטואלית של האדם להתמודד עם הסתירה שבהוויית האין והיש, ואי הוודאות באשר ליכולתו להגשים הלכה למעשה את פרטי טיבו של המבוקש החסידי, עולה בבירור מאיגרותיהם של מפיצי החסידות ומהקדמות ספרים וקונטרסים שהועלו על הכתב לשם הבהרתה של הנורמה שהוגדרה בביטוי 'להרגיל עצמו ולהתבונן ברוחניות המחייה'⁶⁵.

ואולם נראה שההנחיות בכתב, המכתבים, הקונטרסים וההנהגות ואף הדיונים המפורטים בדרושים באשר למבוקש החסידי, לא היה בהם כדי לתת מענה לקשיים ולספקות של אלה שביקשו את 'האין' ומצאו את 'היש'.

דומה שהתשובה האמיתית שהציעה החסידות לקריאה הנוקבת 'מה אעשה לכם שאי אפשר שאראה לכם איך הוא השגת האין', או לקושי שבהמחשת הנוכחות האלוהית בכל

63. ראה תיאורו של שלמה מימון, חיי שלמה מימון, ת"א תשי"ג, עמ' 133–149. ועיין מגיד רבריו ליעקב, סעיף קי, עמ' 186.

64. על שלבים 'שונים בהפצתה המדורגת של תורת החסידות עיין N. Loewenthal, 'Early Hasidic Teachings, Esoteric Mysticism or a Medium of Communal Leadership?' JJS, 37 (1986), pp. 58–66; ע' אטקס, 'דרכו של רש"י כמנהיג של חסידים', ציון, נ (תשמ"ה), עמ' 321–322, 332–333. לעניין הקשיים בהנחלת הדברים ולמרחק בין הרצוי למצוי השווה הערות נוסח 'שפרקו כולם כקטן כגדול עול יגיעת המוח בלימוד דברי חסידות' (אגרות קודש, עמ' רסב), 'להתפלל בבחינת יש היפוך הביטול' (שם, עמ' רסג); 'והענין כידוע לנו שככללות אנ"ש השומעים מילי רחסידות בעירנו יש מהם הרבה אשר אינם מקיימים מה ששמעו כראוי ונכון כדבעי' (אגרות קודש, עמ' קטז); 'וכבר כתבתי לעיל מענין התפשטות הגשמיות כי איננו מוכן לכל העולם' (יושר דברי אמת, כ, ע"א).

65. הקדמות קונטרס ההתפעלות וקונטרס ההתבוננות, איגרותיהם של ר' מנחם מנדל מריטבסק, ר' אהרון הלוי, ר' אברהם מקאליסק ורבים אחרים, מעידות על לבטים אלה ועיין ר' אליאור, 'קונטרס ההתפעלות', קרית ספר, נד (תשל"ט), עמ' 384–391; הנ"ל, 'המחלוקת על מורשת חב"ד', תרביץ, מט (תשמ"ז), עמ' 166–186. חוגי חב"ד הותירו כידינו ספרות רחבה הדנה בשאלה זו. ואולם אין ספק שהתופעה מתחייסת לכל חוג חסידי שנעשה בו מאמץ הנחלה של התורה החסידית והפצתה מרשותם של יחידים סגולה לתחומם של ציבור רחב יותר.

נמצא, בהשגת אחדות הניגודים שבין יש לאין, וכיישוב הסתירה בין אימנציה וטרנסצנרציה — הוא בגיבושה של דמות הצדיק הממחיש בעצם הווייתו את נוכחות האל בעולם⁶⁶. הצדיק הוא המגלם את השניות העקרונית המונחת ביסוד המחשבה החסידית, הוא המבטא את אחדות היש והאין, הוא המשקף בהווייתו את חוקיות הניגודים⁶⁷. ר' שלמה מלוצק הגדיר בכיורור את מהותו של הצדיק כמי שממחיש בעצם הווייתו את טענת נוכחות האל בעולם וכמי שבא לאשש את זווית הראייה של 'עיני השכל' ולסתור את השגת 'עיני הבשר':

ונקרא צדיק שעל ידו יומשך שפעו וחיותו ית' ומצמצם כבודו יתברך בזה העולם ויתוודע אלהותו יתברך בזה העולם... ר"ל שעל ידו נתגלה שחיות הבורא ב"ה בכל הארץ.. הכלל העולה שהצדיק צריך לידע ולהודיע את כל זאת, ר"ל שהקב"ה מחיה ובורא את הכל כדי שיתגלה מלכותו ואדנותו ית"ש בעולם⁶⁸.

היכולת 'לגלות' את 'חיות הבורא בכל הארץ' מבעד למסכי הגשמיות ולגבולות ההשגה החושית, להודיע ולהמחיש את טענת הנוכחות האלוהית בהוויה באותות ובמופתים, אינה רק ביטוי למגע האקסטטי עם התחום האלוהי, אלא יש בה אף משום התרסה מפורשת בפני המציאות המשוללת אלוהים לכאורה⁶⁹. ראוי לתת את הדעת לנימות המטעימות את קרבת

66. על מושג הצדיק נכתבה ספרות רחבה, כמה מן המחקרים העיקריים הם: ג' שלום, 'הצדיק', פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, 'ירושלים תשל"ז', עמ' 213–258; הנ"ל, 'כיוונים', עמ' 337–347; מ' בוכר, בפורס החסידות, עמ' סז–עח; S. Dresner, *The Zaddik*, New York 1960, pp. 113–222; י" רייס, 'ראשית צמיחתה של הדרך החסידית', ציתן, טז (תשי"א), עמ' 69–88; רבקה ש"ץ, 'למהותו של הצדיק בחסידות', מולד, 18 (1960), עמ' 365–378; רפפורט-אלברט (לעיל, הערה 27), עמ' 296–325; ש' אטינגר, 'ההנהגה החסידית בעיצובה', בתוך: פרקים בתורת החסידות ובתולדותיה בעריכת א' רובינשטיין, 'ירושלים תשל"ח', עמ' 227–243; *Journal of*; A. Green, 'The Zaddik as Axis Mundi', *Journal of*; 45 (1977), pp. 327–347; *the American Academy of Religion*, עמ' 779–783; ר' אליאור, 'בין היש והאין, עיונים בתורת הצדיק של ר' יעקב-יצחק החוזה מלובלין' (לעיל, הערה 8).

67. ראה הגדרתו המאלפת של ר' חיים חייקא מאמרור: 'וידוע להוי לכו כי הצדיק הוא למעלה מטבע העולם' (חיים וחסד, עמ' טז), והשווה למובאות בהערה 11 וסמוך להערה 15, וראה אליאור (לעיל, הערה 66).

68. דברת שלמה, מקץ, עמ' לג. והשווה 'במה שהצדיק מאמין דלית אתר פני מיניה ע"י זה מביא השגות אלהות בעולם וזהו באמנותו יחיה כמו יתיה שמחיה' (פרי הארץ, לך לך, עמ' ד); והשווה חסד לאברהם, לך לך יא, ע"ב, לדברים דומים. עוד ראה 'זה נקרא צדיק שיש לו מדת התקשרות שמקושר בהקב"ה והוא בעולם הזה נמצא מקשר השי"ת בעוה"ז' (יושר דברי אמת, יט, ע"א); והשווה 'אלופו של עולם נמשך לסוף דרגין... והוא ע"י גילוי אלהותו עלינו על ידי הצדיק' (חיים וחסד, וישוב, עמ' כה). עוד ראה: 'זמננתגלה המלכות בדרך זה בא התגלות אלקות בעולם והכל הוא על ידי הצדיק שעושה זאת מפני שהצדיק הוא במדרגת אי"ן' (חסד לאברהם, וירא יב, ע"ב); וראה ר' אלימלך מליזנסק, נועם אלימלך, למברג תקמ"ח, צילום ירושלים תש"ד: 'הצדיק על ידי מעשיו הקדושים... הוא ממשיך את הבורא ב"ה יתעלה לעוה"ז... שמוכה להם ששכינתו ית' עמהם על ידי הצדיק' (שם, נח ג, ע"א).

69. דומה שההתקפה החריפה בגנות המפרשים את הצמצום כפשוטו כהסתלקות האל, אינה רק בעלת משמעות תאולוגית תאורטית; מדבריו של ר' שניאור זלמן מלאדי בתניא עולה נימה המרמזת על

האל ואת נוכחותו המשתקפות בהוויית הצדיק, במעשה נסים ומופתים, ומבטאות התרסה כנגד טענות הפוכות וניסיון סותר⁷⁰. בעל הקדמת מגיד דבריו ליעקב אומר במפורש 'וכתבתי כל זאת למען דעת כל עם ה' שאף בגלות המר הזה ובארץ הטמאה הזאת לא עזבנו אלהינו ושלח לנו צדיק' גדולי⁷¹. כנגד תחושת 'החלל הריק' הברסלבי, 'ההסתלקות' 'והצמצום כפשוטו', הנתפסים בחב"ד כ'עוון פלילי'⁷², ולעומת 'העזובה' והמציאות המשוללת אלוהות, או מרותו של היש ובלעדיות הגשמיות, עומד הצדיק הממחיש את נוכחות ההווה האלוהית עלי אדמות ואת השגת האין מבעד ליש. גילוייה החיצוני של יכולת זו להראות בעליל את נוכחות האל בעולם משתקף במעשי נסים ונפלאות, אותות ומופתים, שבאמצעותם הופך הצדיק כביכול את האלוהות הטרנסצנדנטית לנוכחות אימננטית, ומעיד בעצם הווייתו על אמיתת המציאות שמעבר לניסיון החושי ולחזות הגשמית⁷³.

הצדיק הוא 'משכן העדות', כדבריו המאלפים של החוזה מלובלין המפרש את הפסוק 'ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם' (שם' כה, ח) כמסוב על הצדיק ההופך למשכן האל ולעדות אודותיו בהווה: 'משכן העדות, פירוש גם להיות משכנו עלינו בדרך זה לפעול נסים ונפלאות לטובת ישראל וזה עדות להשראת שכינה בתוכנו שעונה לכל קוראנו'⁷⁴. כאמור, אין טענת האימנציה נקנית בנקל. הפיכתה מטענה עקרונית לתודעה מופנת עולה בקשים, שהרי אין היא נתמכת בניסיון החושי של 'עיני הבשר' ואין היא מובנת מאליה אף באמצעות 'עיני השכל'; היא טעונה עדות ואישוש. הצדיק הוא העדות החיה להשראת השכינה בעולם, להתרסה כנגד מציאות נעדרת אלוהות, הוא ההמחשה החיה של

משמעות הנקבת של הטענות ועל מְרִיתוּם של הדברים והשלכותיהם: 'והנה מכאן יש להבין שגת מקצת חכמים בעיניהם ה' יכפר כערס ששגו וטעו בעיונם בכתבי האר"י ז"ל והבינו ענין הצמצום המזכיר שם כפשוטו שהקב"ה סילק עצמו ומהותו ח"ו מהעוה"ז' (תניא, שער היחוד והאמונה, דף פג, ע"א), וראה אליאור, תורת האלוהות, עמ' 62–65.

70. השווה לדבריו של בעל הקדמת שבחי הבעש"ט, רב בער מליניץ, המתרחץ את סיפור נפלאות הצדיקים בצורך בהמחשת קרבת האל כנגד האמונה המתערערת, 'ועכשו... נפלה האמונה עד מאד וכמה מינות נזדקק בעולם... ע"כ יעצתי בנפשי לכתוב הנוראות אשר שמעתי מאנשי אמת', גם היה בדורנו אנשים צדיקים שגילו נסתרות עתידות ועי"ז היה מתחזק אמונת השם ואמונת התורה ועכשו שנתמעטו הצדיקים וחסכו הנוראות בארובות נפלה האמונה עד מאד וכמה מינות נזדקק בעולם לא ניתן לכתוב' (שבחי הבעש"ט, מהדורת ב' מיניץ, ירושלים תשכ"ט, עמ' יג, כד).

71. הקדמת מגיד דבריו ליעקב, עמ' 3.

71א. דא ר' אליאור, תורת האלוהות, עמ' 62.

72. דא אליאור, צדיק; עשיית המופתים היתה שנויה במחלוקת בחוגים חסידיים שונים, וראה מ' חלמיש, 'משנתו העיונית של רש"י', דיסטריציה, ירושלים תשל"ו, עמ' 363; והערות נוסח 'והנסים והנפלאות רק ממנו יתברך בלא להט וכשוף והראיה בטוב והמתקנות' (זכרון זאת, מונקאטש תש"ב, משלי, עמ' קג), שנאמרו בידי בעל המופתים הידוע, החוזה מלובלין, מלמדות על נימה פולמוסית מסוימת ועל ביקורת שהוטחה בנידון זה. והשווה שם, בא, עמ' מז: 'התגלות שיתגלה להעולם בנסים ונפלאות ושפע שממשיך ממנו יתברך להעולם', וראה עוד שם.

73. זכרון זאת, פקורי, עמ' עג. דברים יוצאי דופן אלה, המעידים על ראייתו העצמית של החוזה כמי שהשכינה שורה עליו, ועל הנסים והנפלאות כביטוי לעובדה זו, לא נעזרו להרפסה אלא נכתבו כרשימות פרטיות, ועיין אליאור (לעיל, הערה 66).

טענת האימנציה, הוא המאשש את האמונה באפשרות פריצת גדרי היש והשגת האין⁷⁴. ואולם אין בחינה זו בהוויתו אלא ממד אחד של מורכבות התופעה הגלומה במושג הצדיק. הצדיק הוא המשקף את הפכיה של החיות האלוהית כפולת-הפנים. כנגד שני אופני הקיום הדינמיים של ההווה האלוהית, התפשטות והסתלקות, מגלם הצדיק את ההסתלקות מהעולם הזה ואת ההתפשטות בו, או את הפרדוקס האלוהי של הבחינה הטנסצנדנטית והבחינה האימננטית בעת ובעונה אחת⁷⁵.

הדיאלקטיקה של התפשטות והסתלקות הופכת בהוויתו של הצדיק להסתלקות מהעולם, להתעלות עליונים ולהתאיינות, מכאן, ולירידה לגשמיות, להשפעת שפע ולהאצלה לתחתונים, מכאן. הוא נכסף להתעלות לעולמות עליונים מזה ולהמשיך שפע אלוהי בהווה הגשמית מזה.

הספרות החסידית מיטיבה לצייר את שתי הבחינות בהווה הצדיקית. הבחינה הטנסצנדנטית משתקפת באמרות, כגון שהצדיק הוא 'מי שאין בכאן עיקר קיומו... עיקר דירתו היא למעלה... עיקר שכונתו הוא בהר קדש'⁷⁶. הוא נמשל ל'מגדל הפורח באויר... כמי שפורש מעפריות וגשמיות... שהוא בהתפשטות הגשמיות'... והוא נכסף להיות בחינת 'נפשינו כציפור נמלטה לשון התפשטות הגשמיות'⁷⁷. הבחינה האימננטית מוארת בדימויים המוסבים על שפיעה ונזילה, התפשטות, ירידה והאצלת שפע. הצדיק הוא מי שחיב

74. ראה, דרך משל, דברי החוזה מלובלין בדבר הצדיק, שהאל שורה בו ועליו, והקשר בין נסים ונפלאות לעובדת נוכחות האל בעולם: 'דהנה הצדיק צריך... שתהיה נפשו מטהרת... שיהיה מוכן להשראת קדושתו יתברך עליו ובתוכו, ועוד צריך יותר מזה לפעול השלמת רצון אל לראות להגביר קדושתו ית' בעולם ולפעול... נסים ונפלאות' (זכרון זאת, פקודי, עג). 'וגם נקראים [הצדיקים] מלאך ה' צבאות כי ע"י זה פועלים נסים ונפלאות כי ה' אתם' (זכרון זאת, ישעיה, עמ' קלט); והשווה 'יתן סיוע להמסייעים לבאים לטהר וכן לצדיקים של כל דור לפעול נסים ונפלאות וכיוצא כדי שיתקרבו ב"י להבורא ב"ה' (זאת זכרון, עמ' קצב). והשווה חיים וחסד, וארא, עמ' לד: 'והנה כשהקב"ה שולח לנו נסים והתחדשות אז מכת זה אנו יכולים להגביר עצמנו גם על דבר שהוא בטבע שתהא לנו יריעה שהקב"ה מנהיג הכל'.

75. על כפל פניו של הצדיק כישות שמיימית וכהווה ארצית עיין גרין (לעיל, הערה 66), עמ' 341–342. על כפל הבחינות הטנסצנדנטית והאימננטית דאה אליאור (לעיל, הערה 66). הספר חסד לאברהם, לר' אברהם בן ר' דב בער ממזריטש (ראה לעיל, הערה 46), מוקדש לזיקה שבין ההתאיינות והשפיעה, ההתגלות וההעלם לבין הוויתו של הצדיק הנוטל חלק בתהליכים אלה: 'עיקר הבריאה היה כדי שהצדיק יעלה כל מפעליו של הש"י שהמציא יש מאין לשרשה... עיקר הבריאה שהשם ית' ברא יש מאין כדי שהצדיק ישבר הגשמיות ויעלה הכל לשרשה...' (שם דף יא, ע"א). וראה עוד שם יד, ע"ב; יז, ע"א; יז, ע"ב; יט, ע"ב; כא, ע"א; כד, ע"א; כה, ע"א; כז, ע"א ועוד שם.

76. זכרון זאת, לך לך, עמ' ט; והשווה חיים וחסד, צז: 'והנה הצדיק מחמת שהוא מזוכך מאד וגם הגוף הגשמי הוא ג"כ אין', ועיין נועם אלימלך, וירא ט, ע"ב: 'אך כשהצדיק הוא כ"כ בהפשטתו מן העולם הזה והוא דבוק תמיד בעולמות עליונים אינו יורע צרכי העולם כלל'.

77. זאת זכרון, עמ' יא. והשווה דברי ר' שלמה לוצקר: 'הצדיק... רוצה לברוח מן הגוף ומתאוותיו ולהסיח דעתו ממנו ולהיות לו התפשטות הגשמיות ודבקות נפלא להבורא ית'ש' (דברת שלמה, וישלח, עמ' כב); 'וכל עצמו מגמתו ותשוקתו אינו אלא לעלות אל הקדושה' (נועם אלימלך, נח ד, ע"ב); 'והנה כשהצדיק מודמן... ומתקשר למעלה מן הטבע והמדות בו יתברך... ואחר כן ד' מעוז חיי שהוא מעוז ומגדול הפורח באוויר...' (פרי הארץ, תצא, קכו).

‘להמשיך לעולם שפע בני חיי ומזוני’⁷⁸ ולפעול בהווה הגשמית, כבריאה, בעולם, בחומר, ולהשרות השפיעה האלוהית בארציות ‘בתוך קהל ועדה’⁷⁹.

הצדיק מסמל את ‘התפשטות הגשמיות’ מזה ואת ‘הירידה לגשמיות’ מזה, שהרי הוא המגלם את דור-הערכיות של היש והאין ברציפותם השמימית והארצית כפולת-הממדים: שני ההפכים השרויים במרכזה של המחשבה החסידית הופכים לניגודים כפולי משמעות המתנים זה את זה בהווה הצדיקית. ‘האין’, מקור כל ישות בהוראתו האלוהית, הוא אף האיננו בחינת אין ואפס בהוראתו האנושית. היש מתפרש בבחינתו האלוהית כישות, חיות ובריאה, ואילו בהווה הגשמית הוא, כידוע, חומריות וארציות⁸⁰. הצדיק מגלם את ארבע הבחינות של היש והאין ואת המעברים ביניהם: את האין האנושי בחינת התאיינות, ענווה ושפלות או אפיסת היש האנושי מזה⁸¹, ואת האין המיסטי שבהטעמת הישות האלוהית האמיתית, דהיינו ההתעלות, התפשטות הגשמיות, ההתבוננות, הדבקות והשגת אחדות ההפכים מזה⁸². כנגדם הוא מגלם את היש הגשמי, בחינת מחויבות ל‘בני חיי ומזוני’⁸³,

78. זכרון זאת, לך, עמ' ט; והשווה פרי הארץ, ואתחנן, עמ' קז: 'ומופשט מכל הגשמיים וזהו חשק הצדיקים להתרבה במקור העליון ומשם ממשיכים ומשפיעים רחמים לכל העולמות כדרך הצדיק שהוא התקשרות כל העולמות'. להשקפתו של בעל נועם אלימלך בנידון עיין שם, וירא ח, ע"ב; ט, ע"ב; לראייה אחרת בנידון סיפוק הצרכים הארציים והאצלת שפע בגשמיות, עיין תניא, אגרת הקדש, דף קלד ואילך; אגרות קודש, דף נה-נו.

79. זאת זכרון, עמ' קצא; והשווה שם, עמ' ח, נד, רג-רד; וזכרון זאת, יג, לט, קד; ועיין נועם אלימלך, בר' א, ע"א. לעניין המשמעות החדשה של פעילות בקרב קהל ועדה עיין אטינגר (לעיל, הערה 66), וראה גם אטקס (לעיל, הערה 64).

80. על הממד המיסטי והאתי של האין ראה שלום (לעיל, הערה 66), עמ' 252-253. והשווה תשבידן (לעיל, הערה 32), עמ' 808; על היש ושתי בחינותיו ראה אליאור, תורת האלהות (לעיל, הערה 7), עמ' 43-51.

81. עיין חסד לאברהם, וירא יב, ע"ב: 'זהכל הוא על ידי הצדיק... מפני שהצדיק הוא במדרגת אי"ן פ"י לית ליה מגרמיה כלום'; והשווה 'והוא צריך להחזיק עצמו לאי"ן כדי שיקשר את הכל... ובזאת הכל נתקשר למעלה כאשר אדם מביא את עצמו למדת אי"ן' (מגיד דבריו ליעקב, עמ' 85); 'מי שהוא שפל בעיניו מכל אדם יכול להשיג רצון עליון שהוא תחלת המחשבה' (זאת זכרון, עמ' ו), וראה הערות 85-86 להלן. וראה גם ליבס (לעיל, הערה 11), עמ' 97, והערה 8 שם, לעניין הזיקה בין תחושת האפסות לרימוס בהווה המיסטית; והשווה מאור ושמש, וישב, עמ' לט.

82. ראה בסמוך להערות 76-77. והשווה הממרה החסידית הרווחת 'כי הנה ידוע שהשי"ת האציל העולמות וברא יש מאין ועיקר היה כדי שהצדיק יעשה מ"ש אי"ן' (פרי הארץ, בראשית, עמ' א), וכן: 'זכור תמיד פסוק כי אני אני הוא (דברים לב, לט) ויחשוב שכל הבריאה יש מאין והצדיק עושה מיש אין' (חיים וחסד, עמ' עז, סעיף קטע); והשווה מגיד דבריו ליעקב, עמ' 156; יושר דברי אמת יד, ע"ב; חסד לאברהם, לך לך יא, ע"א. וראה תיאורו של ר' מנחם מנדל בפרי הארץ, וישב, עמ' כה: 'והנה הצדיק המקשר כל העולמות מן הקטנות אל הגדולות ואחרות פשוט משים עינו למטה ולבן למעלה, עד למעלה מהסתכלות השגתו; ודברי החוזה מלובלין על עצמו: 'ויש מדרגה יותר עליונה מזה, שלא לחשוב עצמו כלל האין שהוא כ"א בהתפשטות הגשמיות והתלהבות עצום מאוד' (זכרון זאת, בהעלותך, עמ' קיד), ורבריו שם בשם ר' לוי יצחק מברדיטשב: 'שמעתי מהרב מפנינסק שיחי' שפי' הרוצה לחיות לא יחשוב עניני גופו כ"א תהיה מחשבתו בהבורא ב"ה דבוקה וזה ימית עצמו יסתלק מעצמו ממילא והוא חי, כי הוא דבוק בחי החיים' (שם, עמ' קיג).

83. ראה אליאור (לעיל, הערה 66); ועיין מאור ושמש, וישלח לה, ע"א: 'וצדיקי הדור הם נקראים יסוד

ואת היש המיסטי, בחינת המשכת השפע, והשראת החיות האלוהית בהוויה כמעשי נסים ונפלאות⁸³.

ענווה, כניעות ושפלות רוח הן הביטוי החיצוני של שלבי ההפכות האני לאין בחינת אין ואפס, כשם שהארה אקסטטית, גילוי תורה מן השמים, נסים ונפלאות הם עדות להפיכת האין האלהי ליש ארצי. לגבי הצדיק מתחייבת שלילת ישותו הארצית והתנכרות להוויה הגשמית לשם התאחדות עם האין האלוהי, שכן רק קניית תודעת אינותה, אפסותה ושפלות ערכה של ההוויה האנושית נוכח האין האלוהי היא המתנה את שריית ההוויה האלוהית באדם והפיכת האין ליש⁸⁴.

והנה עיקר הצדיק הוא הנכנע בדעתו המכיר חסרוננו... כי הוא מעורר במה שהוא שפל בדעתו עולם האין לקיום העולם יש מאין כמו התחלה שהיה יש מאין⁸⁵. ועל ידי מידת ענוה שיש להצדיק גורם השראת השכינה עליו כמ"ש [יש' נז, טו] אשכון ואת דכא ושפל רוח⁸⁶.

מי שמשים את עצמו כאין יכול לבוא להמשיך משם [מן האין]⁸⁷. אך הלא לזה צריך מדת אין כמו ששמעתי מהרב איש האלקים ר' בער מראוונא על א"ן, מזל לישראל, מי שמחזיק עצמו לאין יכול להמשיך דברים התלויים במזל בני חיי ומזונו⁸⁸.

הפיכת היש הארצי לאין בתודעתו של הצדיק היא המתנה את הפיכת האין האלוהי ליש ארצי בחינת שפע גשמי ו'השראת שכינה עליו'. הצדיק שביטל את הווייתו בחינת יש ארצי וזכה להתפשטות הגשמיות שבהפיכת האני לאין, הופך להיות כלי קיבול לאין המיסטי, לשפע החיות האלוהי הזורם דרכו לכלל העולם⁸⁹.

שתי הבחינות המנוגדות שההוויה הצדיקית מושתתת עליהן עולות מן האמור לעיל. הביטול, האיון וההכנעה משקפים את ההסתלקות והצמצום או את הפיכת היש לאין, ואילו ההתעלות האקסטטית, התפשטות הגשמיות, השראת השכינה, עשיית מופתים והמשכת

העולם כי הם במדרגת מדת יסוד אשר על ידי מעשיהם הטובים הם משפיעים כל הטובות בעולם והם הם הצנור והשביל אשר על ידם באים כל ההשפעות.

א. כ' הצדיק רצונו תמיד להיות דבוק בבורא ית'. וע"י יומשך אלהותו וחיותו ית' בכל העולמות ולכל ישראל בפרט' (דברת שלמה, שמות, עמ' נד). וראה זאת זכרון, עמ' קפא; חסד לאברהם, יז, ע"א.

84. ראה ש"ץ-אופנהיימר (לעיל, הערה 5), עמ' 22–31, 81, 113–114.

85. ר' יעקב יצחק מלובלין, דברי אמת, מונקאטש תש"ב, עמ' טז. והשווה זאת זכרון, עמ' לד: 'זוה הוא לאדם שהוא שפל בעיניו כנ"ל בא לו שפע תמיד'; וכן יושר דברי אמת, עמ' כ; מגיד דבריו ליעקב, עמ' 230.

86. דגל מחנה אפרים, ירושלים תשכ"ג, נוח, עמ' י. ועיין תשב"דן (לעיל, הערה 32), עמ' 808.

87. זאת זכרון, עמ' קכו.

88. זכרון זאת, עמ' ט, והשווה מגיד דבריו ליעקב, עמ' 85.

89. ראה שלום, הצדיק (לעיל, הערה 66), עמ' 252–253. ועיין דברי יוסי (לעיל, הערה 33), עמ' 137–155. על מקומה של תפיסה זו בחסידות בכלל ראה ש"ץ-אופנהיימר (לעיל, הערה 5), עמ' 111–113.

השפע מן העליונים מגלמות את שלבי התפשטות הישות האלוהית בנמצאות, את ההאצלה והשפיעה, או את הפיכת האין ליש⁹⁰.

הפרישות, ההתבודדות וההסתלקות מן העולם הן המתנות את השלב הראשון של הפיכת היש הארצי לאין אלוהי, ואילו היפוכן, מחויבות ל'עולם', לצרכים גשמיים של בני חיי ומזוני, לצורכי קהל ועדה וירידה לגשמיות הן עניינו של השלב השני⁹¹.

השפעת שפע כחיוב דתי תופסת את מקומה לצדה של התפשטות הגשמיות בהווייתו של הצדיק המאחדת הפכים, שכן 'הקב"ה רצה להתפשט האהבה גם בגשמיות'⁹², וכך הופך היש, שהיה מכשול וחציצה גשמית בין האדם לאמיתת המציאות האלוהית, להיות ביטוי להתפשטות האין האלוהי בצדיק.

סיכום

ביקשנו להעלות בבירורנו את הטענה, שהעיסוק בשאלת ה'יש' וה'אין' בהגות החסידית אינו עיסוק ביסודות בודדים בחוג מסוים, אלא משקף תפיסת עולם עקרונית החיונית להערכת התופעה בכללה. הקשת הרחבה של ההוגים שנדרשו לשאלה, וגווניו השונים של הדיון במושגים אלה, משקפים תפיסה רחבה ונטייה עקרונית של הגות דתית, ומגלים אופן ייחודי שבו באה נטייה זו לידי ביטוי במישורים השונים של ההנחיה החסידית.

ה'יש' וה'אין' כמושגייסוד שזורים לאורכה של תפיסת העולם החסידית — כמהותו של התהליך האלוהי המשקף את אחדות ההפכים, כהסבר לכלל מהותה של ההווה וכפירוש לפרדוקס המהותי של אימננציה וטרנסצנדנציה שהמציאות שרייה בו, כשני קטביו של המאמץ הרוחני בעבודת השם, כעיקרון המפרש את דפוסי המחשבה ואת גבולות ההשגה, וכתבנית יסוד בהווייתו של הצדיק המגלם את כל אלה.

דמותה האידיאלית של החסידות נתגבשה במערכת הכרוכה ב'אין' ו'יש' כשם שהניסיון

90. 'התגלות שיתגלה להעולם בנסים ונפלאות ושפע שממשיך ממנו יתברך להעולם' (זכרון זאת, עמ' מז); 'אותו צדיק.... שיקשור עצמו בא"ס [באין-סוף].... שממש תיזל השפע לכ"ע [לכל עלמין]... וידבק את עצמו במקום שכל הרצונויות מקבלים משם' (חיים וחסד, מטות, עמ' סד); ועיין חסד לאברהם, וארא כא, ע"א-ע"ב, על הויקה העמוקה שבין התהליך האלוהי לתמורה הצדיקית:

ש'אין יוכל להיות שום התגלות בעולם עשיה אם לא שיבוא תחלה על ידי הצדיק שהיא היולי שבמדרגות א"ן... כך לא יוכל להיות שום התגלות בעולם עשיה כ"א על ידי הצדיק שהוא במדרגת א"ן... כי א"א לבוא התגלות אלהות בשכל אנושי אם לא ע"י מסכים... שהתגלות הוא בהתעלמות... שיהיה התגלות אלהות בכל ע"י הצדיק שנקרא כל הארץ... שעיקר אצילות עולמות שברא השם יתברך י"ש מא"ן כדי שהצדיק יהפך מדין לרחמים ויעשה מ"ש א"ן...

91. ראה, למשל: 'ישאול נחבא אל הכלים (שמ"א י, כג) פי' הצדיק אינו אלא שאול כאן בעוה"ז, אבל באמת הוא תמיד מקושר בעלמא דאיתכסיא, מ"ט [מאי טעמא], מפני שכלים צדיקין לו פי' אנשים שרוצים להתקשר להקב"ה אינם יכולים כי אם על ידי' (חיים וחסד, עמ' עט, סימן קפו). והשווה שם, עמ' קעח, סעיף תקיא.

92. זכרון זאת, תולדות, עמ' יז.

למתוח גשר בין האידיאות החסידיות לגילומן החברתי עובר אף הוא דרך מושגים אלה. עוצמתם של ה'אין' וה'יש' ורב-פניותם נובעים, ללא ספק, ממקורם בתורת הסוד ומסמכותה המקודשת אולם המושגים הקבליים משרתים כאן עולם רוחני חדש בעל מגמות ערכיות משלו, ואין לפטור את משמעותו החדשה של ההיגד החסידי בעמידה על מקורותיו הקבליים. ידיעת המפתח הקבלי היא תנאי להבנת התורות החסידיות, אבל אין די בו כדי להבין את ייחודה ואת מגמותיה של המחשבה החסידית, המבקשת לכוון עולם ומלואו מבעד למושגי ה'יש' וה'אין'.

הדיאלקטיקה הלוריאנית עברה במחשבה החסידית גלגול מכריע משעה שהפכה מהיגד תאוסופי בתחום האלוהי לראיית עולם מקיפה, הגורסת את דו-משמעיותה של ההוויה על אמיתתה הנסתרת כנגד חזותה הנגלית. ההתפשטות והצמצום הלוריאניים הפכו לפרדוקס של אימנציה וטרנסצנדציה בהשגה האנושית, כשם שאחדות-ההפכים הקבלית הפכה לאמת-מידה למעמד הדו-פני של המציאות, ולמשמעות הכפולה של ההוויה, הנלמדת ממהותה הדיאלקטית של האלוהות המתפשטת ומסתלקת בעת ובעונה אחת. התמורה שהביאה עמה החסידות היתה כרוכה במשמעות החדשה של האימנציה והטרנסצנדציה, שכן האימנציה אינה עוד רק הכללה תאולוגית מופשטת, אלא היא קריאת תגר על עולם הנתפס כ'חלל פנוי' ועל הוויה הנראית משוללת-אל, 'עזובה' ו'ריקה', והטרנסצנדציה אינה רק בחינה נעלמת באלוהות, אלא אף דרגות משתנות בהשגה האנושית, המבקשת את המציאות האמיתית הנסתרת מבעד למציאות הנגלית לעין. הטרנסצנדציה והאימנציה מתייחסות לאופי הפרדוקסלי של המציאות האלוהית, המורכבת מהפכים משתנים, בהיגלותה להשגה האנושית בהוויה כפולת פנים.

חיוניותה של החסידות ועוצמתה נבעו מן העובדה שהעמידה תפיסות אלה למבחן. החסידות היתה מוכנה להתמודד עם פרדוקסים היונקים מן הדיאלקטיקה הקבלית, ביישומה בראיית עולם מקיפה ובהלך רוח דתי, והיתה נכונה להעמיד למבחן ציבורי רחב תורות והשקפות שהיו שרירות עד כה בתחומם של בני-עלייה, ולבחון את תקפותן לנוכח ניסיון אנושי סותר וקוצר השגה. בשל יציאה זו לרשות הרבים נמצא בה שאלות ותהיות, ספקות וכשלונות ולא רק תורות מגובשות ועקרונות ברורים, שכן קשיי הפצתם של מושגים והשקפות אלה נגעו לגילוייה של החסידות כתופעה חברתית המתלבטת במבוקש הרוחני. המאמץ החסידי לדון בפרהסיא באידיאלים קונטמפלטיביים ובפרדוקסים מיסטיים נוסח 'הפיכת היש לאין' וחשיפת האין האמיתי שמאחורי היש שלכאורה, והניסיון לבחון ברכים את הסתירה העמוקה שבין טענת 'מלוא כל הארץ כבודו ולית אתר פנוי מיניה' ובין ההתנסות האנושית ב'חלל הפנוי' ו'הסתלקות' — לא עלו בנקל.

התגבשותו של מושג הצדיק יש בה משום מענה לסתירה המונחת ביסודה של המחשבה החסידית, שכן הוא המגלם בהוויתו את שני ההפכים האלוהיים, את היש ואת האין, את ההתפשטות ואת ההסתלקות ואת כפל המשמעות הנלמד מדו-הפניות האלוהית של הטרנסצנדציה והאימנציה.

מחזור בעליל לקוראיה של הספרות החסידית שמערכת ההפכים הדיאלקטית — של שפיצה והגבלה, התפשטות והסתלקות, המגלמת את מהות התהליך האלוהי — הפכה

בעולם החסידי למהותו של הצדיק. יש בכך משום מיצויה של העמדה החסידית, של יישום כפל הפנים האלוהי על כלל ההווה, שהרי ההקבלה בין ההסתלקות והצמצום האלוהיים ובין התעלותו של הצדיק ו'התפשטות הגשמיות' שלו מכאן, ובין ההתפשטות והשפיעה האלוהיים ובין 'המשכת השפע' ו'הירידה בגשמיות' של הצדיק מכאן, היא הקבלה שלמה הנענית לחוקיות הדיאלקטית של החיים האלוהיים בגילוייה הארצי.

הקשרים ההדוקים בין התורות החסידיות בדבר היש והאין כאחדות הפכים, שהיה בהן משום גילוי ברבים של ראיית עולם חדשה, ובין הלבטים שהיו כרוכים בהפצתן, בשל אופיין הפרדוקסלי שאינו מתיישב בנקל עם הניסיון האנושי הסותר, לבין התגבשות רעיון הצדיק כגילום היש והאין בכפיפה אחת, קבעו את צביונה הייחודי של העדה החסידית, שכרכה את מושגי היסוד שבתשתיתה הרוחנית עם השתקפותם במסגרותיה החברתיות החדשות.

מיסטיקה מאגיה ואנגלולוגיה — תורת המלאכים בספרות ההיכלות

מאת

רחל אליאור

כי האדם מוצב ארצה וראשו מגיע השמימה
ומלאכי אלהים עולים ויורדים בו
(יעקב יוסף מפולנאה, כן-פורת יוסף, מב ע"א)

עיון במהדורות הסינופטיות של ספרות ההיכלות ובמסורות השונות המשתייכות לספרות המרכבה,¹ מצביע על ריבוי המרכיבים השונים היוצרים את המשור של מסורת הסוד הקדומה ומעלה בבירור את הרבגוניות הסגנונית והתימאטית של מכלול זה.²

עיון משווה במקורות השונים מראה, שאין זו ספרות מגובשת של חוג אחד,

1 P. Schäfer, In collaboration with M. Schlüter & H.G. Von Mutius, *Synopse zur Hekhalot Literatur, Texte und studien zum Antiken Judentum* 2, Tübingen 1981 (להלן: סינופסיס); P. Schäfer, *Geniza — Fragmente zur Hekhalot Literatur*, (להלן: *Texte und studien Antiken Judentum* 6, Tübingen 1984 מ' מרגליות, ספר הרוזים, תל-אביב-ירושלים חשכ"ו (להלן: ספר הרוזים); M.S. Cohen, *The Shiur Qomah, Texts and Recensions*, Tübingen 1985 (להלן: שיעור קומה); ר' אליאור, היכלות זוטרי — מהדורה מרעית, מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, מוסף א (חשמ"ב) (להלן: היכלות זוטרי); P.S. Alexander, 3 (Hebrew Apocalypse of) Enoch, J.H. Charlesworth (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha*, I, New York 1983, pp. 223-315

2 G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, New York 1941, pp. 67, ראה: 70 (להלן: זרמים); M. Smith, 'Observation on Hekhalot Rabati', A. Altmann (ed.), *Biblical and other Studies*, Cambridge 1963, p. 149 (להלן: רן, 'ענפאל, מטטרון ויוצר בראשית', תרביץ נב (חשמ"ג), עמ' 447-450); J. Dan, 'The Seventy Names of Metatron', *Proceedings of the Eighth World Congress of Jewish Studies*, III, Jerusalem 1982, pp. 19-23

שכן החטיבות השונות של מסורות ההיכלות נברלות זו מזו בסגנון הכתיבה, בצביון העריכה והמסירה, בשמותיהם של בעלי המסורות, בתוכן, במבנה ובפרוסים הלשוניים. קרוב לוודאי, שהן נחלקות אף במועד הכתיבה של החלקים השונים של מסורות אלה ובמקומות חיבורם.³

חלק מן המסורות נושא אופי מיסטי-נומניזמי מובהק,⁴ בחלק אחר טבוע צביון מאגי-תיאורי אופייני,⁵ לכמה מהן ייחוד קוסמולוגי בולט ולאחרות אופי אנגלולוגי ייחודי.⁶ אולם חרף כל ההבדלים בתוכן ובסגנון, בואנו ובזיקת ההתייחסות, דומה שאפשר להצביע על מכנה משותף מהותי הקובע את צביונה של ספרות ההיכלות, ולעמוד על השילוב של שלושה מאפיינים מובהקים היוצרים את ייחודה.

מסורות ההיכלות משקפות 'מציאות אחרת' שאינה מעוגנת בהווה ארצית, בממד

3 אין תמימות דעים בין החוקרים כרבר היקפו של הקורפוס הנכלל בספרות ההיכלות והמרכבה. שיטות מיון שונות, המתייחסות לחיבורים שונים ולמסורות כתב-יד, הוצעו על-ידי ג' שלום, י' דן ופ' שפר. ראה: G. Scholem, *Jewish Gnosticism, Merkavah*; *Mysticism, and Talmudic Tradition*, New York 1965, pp. 5-7; P. Schäfer, 'Tradition and Redaction in Hekhalot Literature', *Journal of the Study of Judaism (JSJ)* 14 (1983), N. 2, pp. 172-181; J. Dan, 'Three Types of Ancient Jewish Mysticism', *The Seventh Annual Rabbi Louis Feinberg Memorial Lecture in Judaic Studies*, Cincinnati 1984. לחיבור החיבורים השונים ראה: I. Gruenwald, *Apocalyptic Merkavah Mysticism*, Leiden/Köln 1980, pp. 127-234 (להלן: אפוקליפטיקה).

4 החיבורים הידועים בשמות 'היכלות-רבותי', 'היכלות-זוטרתי', 'מעשה מרכבה', 'שיעור קומה' ו'ספר היכלות' — 'חנן השלישי', כוללים מסורות בעלות אופי מיסטי מובהק. לציון סעיפיהם במהדורה הסינופטי ולציון דפוסיהם הקודמים ראה סינופסיס, עמ' X-XVII. למהדורות שנרפסו אחרי שהסינופסיס ראה אור או כסמך לזמן הדפסתו ולא נכללו בציוני ברפוסים ראה לעיל, הערה 1. מסורות מיסטיות רבות עניין שראו אור לראשונה במהדורות הסינופטיות, מצויות בסינופסיס כסעיפים 384-488, 947-963 ובקטעי גניזה, קטעים מס' 8, 11, 22. השווה: א' גרינולד, 'קטעים חדשים', תרכ"ז לח (תשכ"ט), עמ' 368-372.

5 עיין ספר הרזים, מבוא, עמ' 41; חרבא רמשה, סינופסיס, סעיפים 360-367, 489-495, 598-622, 623-639; והשווה קטעי גניזה, קטעים מס' 13-21. לשימוש תיאורי ראה סינופסיס, סעיפים 204-205, 563-569, 572. פורמולות מאגיות, השבעות, שימושים וחותמות, רשימות שמות וסגולות מצויים לכל אורכה של ספרות ההיכלות.

6 מסורות קוסמולוגיות מפורטות מצויות בספר חנוך, במסכת היכלות ובסעיפים רבים בסינופסיס. ראה למשל, סעיפים: 51-55, 346-356, 367-374, 518-525, 546, 554-555, 558-559, 743-777, 778-798. מסורות אנגלולוגיות מהוות חלק הארי של ספרות ההיכלות ומובאות במאות סעיפים בסינופסיס, מן הנמצא לציון בפירוט. בקטעי גניזה מובאות מסורות אנגלולוגיות מעניינות, וראה שם קטעים 8, 19, 21, 22.

היסטורי, בזיקה טקסטואלית מסורתית או בהקשר מוחשי מסוים. אין בהן תפיסת עבר היסטורי משותף, הווה מוגדר או עתיד נכסף, ואין הן יונקות בגלוי מעולם חברתי מובחן, ממסגרת פרשנית מוסכמת, או ממערכת אמונות ודעות המתייחסת במישרין למציאות מסוימת.⁷ יש במסורות ההיכלות פטרידואליזם, המתייחסת לעולמם של התנאים שחיו אחרי החורבן, בצד תפיסת מציאות בדויה, המתייחסת לתקופה שבה המקדש היה קיים. מגמות אלה מלמדות על התנכרות להווה המוחשית ועל ראייה אחרת של הממשותף ההיסטורית.⁸

ספרות ההיכלות מתמקדת במציאות קוסמית, היונקת מחזיון מיסטי, מיסודות מיתיים וממסגרת ריטואלית, הנכללים כולם במושג 'מרכבה'. 'מציאות אחרת' זו היא מציאות שמיימית, על זמנית, בעלת אופי חזיוני ונומינאלי, הנגלית בפיצתה ליורדי מרכבה בעת עלייתם למרום.⁹ מסורות ההיכלות מבטאות בדרכים שונות את השגב הטרינסצנרטי של המציאות השמיימית, מתארות בדרך פיוטית את ממדיה השונים של הממשותף החזיונית ודנות בפירוט במרכיביו של העולם האלוהי. מסכת ההנחות הקוסמולוגיות, המצויה בתשתיתה של מציאות חזיונית זו, מבוארת בהרחבה בחטיבותיה השונות של ספרות ההיכלות; תיאור המציאות החזיונית יונק מחזון יחזקאל ומשולבים בו רעיונות ומושגים הקרובים ברוחם ובלשונו לספרות האפוקליפטית והפטרידואליזם, לעולם ההלניסטי ולספרות קומראן.¹⁰ אולם המסכת התיאורית של ההווה השמיימית

7 להשקפות שונות על הרקע ההיסטורי-החברתי של מחברי מסורות ההיכלות השווה ורמס, עמ' 40-43; א"א אורבך, 'המסורות על תורת הסוד בתקופת התנאים', מחקרים בקבלה ובחולדות הדתות מוגשים לג' שלום, ירושלים תשכ"ה, עמ' 1-28; D.J. Halperin, *The Faces of the Chariot*, Tübingen 1988, pp. 359-446. ועיין ביקורת על עמדה זו: R. Elior, 'Merkabah Mysticism, a Critical Review', *Numen* 37 (1990), Fasc 2, pp. 233-249; I. Chernus, 'Individual and Community in the Reduction of the Hekhalot Literature', *HUCA* 52 (1981), pp. 253-274.

8 ראה ורמס, עמ' 72-73; והשווה: י' דן, 'תפיסת ההיסטוריה בספרות ההיכלות והמרכבה', כאורח מדע — מחקרים בתרבות ישראל מוגשים לא' מירסקי, לור תשמ"ו, עמ' 117-129. דומה, שיש מקום לשוב ולעיון בזיקה הקיימת בין ההתנכרות לממשותף ההיסטורית הנשקפת בהיכלות רבתי לבין התגובה למציאות הקשה מנשוא אחרי חורבן המקדש, היוצרת מציאות חזיונית אלטרנטיבית. אני מקווה לדרן בכך במקום אחר.

9 לתפיסת 'המציאות האחרת' השווה: R. Otto, *The Idea of The Holy*, Oxford 1973, p. 72; וראה אף: V. Turner, *The Ritual Process, Structure and Anti-structure*, Ithaca 1977, pp. VII, 15, 236, 247, 214-219, 188-180, 198, 559, 556-554, 468-478, 356, 357-358, 596.

10 לזיקתה של ספרות ההיכלות לספרות האפוקליפטית ראה ורמס, עמ' 43-46; אפוקליפטיקה, עמ' 29-72; והשווה הלפרין (לעיל, הערה 7), עמ' 63-113. להערכה ראשונית של הזיקה בין

המצטיירת באספקלריה של החוויה המיסטית, על תפיסת העולם העולה ממנה, חורגת במידה ניכרת מן המכלולים הקודמים לה בהיקפה, בפירוטה, במורכבותה ובתכניה. תמורה זו נובעת במידה רבה מהשילוב החדש של יסודות רוחניים ותרכובות שונים, המכונים תודעה דתית חדשה. יסודות אלה שזורים זה בזה בצורות מתחלפות, במסורותיה המגוונות של ספרות ההיכלות.

שלושת המאפיינים המובהקים, ששילובם יוצר את ייחודה של מסורת ההיכלות, הם המיסטיקה, האנגלולוגיה והמאגיה. תחומים אלה מציעים: (א) תפיסה חדשה של מושג האל ושל התעלות האדם לעולמות עליונים, תפיסה הקשורה בחזון המרכבה של יחזקאל, ב'כניסה לפרדס' וב'שיעור קומה'; (ב) תיאור מפורט של הכוחות העליונים המכונים את האחדות האלוהית של עולם המרכבה, המצוי בזיקה לתפיסת הפלירומה ולמחשבה המיתית בת התקופה; (ג) זיקת גומלין בין מעשיו של האדם וידיעותיו לבין השפעתו על ממדים שונים של עולם המרכבה, זיקה הקשורה במערכת ריטואלית ותיאורית המתייחסת לפולחן המקדש השמימי ולמסורות פולחניות שהיו כרוכות במקדש הארצי.

היסוד המיסטי בא לידי ביטוי בתפיסה החדשה של דמות האל, העולה ממסורות ההיכלות, ובתיאור חוגם של יורדי מרכבה, תיאור המבוסס על הנחה בדבר אפשרות לקיום קשר בין תחתונים לעליונים ביזמת האדם. תיאור התעלותם של יורדי מרכבה למרומים, העדויות על חזיונם השמימי, בצד תיאור כיסא הכבוד, ההיכלות, הרקיעים והבריות השמימיות, כל אלה יוצרים את הראייה המורכבת של עולמות עליונים המצטיירת בחזון המיסטי. אופי מיסטי מובהק יש אף לתיאור ההווה הנומניאלי העולה מההמנונות, מהשירות ומהשבחים, שמקורם שמימי, וצביון מיסטי מובהק עולה אף מדבריהם של יורדי מרכבה על משמעותה של הקונוורסיה הרוחנית שאותה חוו.¹¹

העדויות המיסטיות על עולמות עליונים, פרי החזיון וההתעלות האקסטטית, בין זו הנקנית בדרך של נסיון בלתי-אמצעי המסופר בגוף ראשון, ובין זו המובאת

ספרות ההיכלות לספרות קומראן ראה גנוסטיציזם, עמ' 29, 128; וראה להלן, הערות 39, 86. בדבר זיקתה של ספרות ההיכלות לספרות המאגית שדווחה בעולם ההלניסטי ראה להלן, הערה 41.

11 ראה זרמים, עמ' 40–79; גנוסטיציזם, עמ' 14–30, 42; ג' שלום, 'שיעור קומה הדמות המיסטית של האלהות', פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, ירושלים תשל"ו, עמ' 259–274; ר' אליאור, 'ייחודה של התופעה הדתית בספרות ההיכלות: דמות האל והרחבת גבולות ההשגה', י' דן (עורך), דברי הכנס המיסטיקה היהודית הקדומה, מחקר ירושלים במחשבת ישראל ו, א–ב (תשמ"ו), עמ' 13–64; I. Chernus, 'Visions of God in Merkabah Mysticism', *Journal for the Study of Judaism* 13 (1982), pp. 123–146.

בדפוסיה של מסורת ליטורגית המתייחסת לעבודה במרומים,¹² היא היסוד המהותי המפרנס את עולם המושגים של בעלי ההיכלות. עדות זו, על החוויה האקסטטית ועל התמורה בראיית העולם שהיתה כרוכה בהתעלות המיסטית, היא המתווה את אופקיה של מסורת המרכבה והיא המשרה מרוחה על תיאורה של המציאות השמימית. עדות זו אף משקפת ממד חדש במחשבה הדתית, שאיננו יונק במישורן ממקורות קודמים, אלא יוצר מערכת מושגית חדשה.¹³

התחום האנגלולוגי עניינו תיאור מפורט של עולם המלאכים ושל הריטואל השמימי בצד יצירת חשתית קוסמולוגית המכוננת את עולמם של יורדי מרכבה. התשתית הקוסמולוגית היא מערכת המושגים המונה והממיינת את התופעות המרכיבות את העולם השמימי כשלמות הירארכית, והמתארת את הווייתו בפירוט ויוזאלי: המושגים הקוסמולוגיים העיקריים הופכים למוקדי הקדושה ולמושגי היסוד המרכזיים בעולמם של בעלי ההיכלות,¹⁴ ועל רקעם מתוארים המלאכים, והבריות השמימיות השונות. המלאכים משקפים את יפעתה של המציאות השמימית, את סודה וסתריה ומבטאים בהווייתם את השגב המסתורי, את התחום הנומינלי, את רזי הידע הגנוז במרומים ואת האספקלריה האחרת שבה משתקפת המציאות מזווית ראייה שמימית.¹⁵

עולם המלאכים מהווה את מסגרת ההתייחסות של יורדי המרכבה, שכן המלאכים הם בני שיחם בעת עלייתם השמימה, הם בעלי הידע האסוטרי על עולמות עליונים ועל דמות האל, והם המקור ללימוד השמות, הזרים והחותמות, שאותם מבקשים יורדי המרכבה לרכוש. אולם יתרה מזו, הם מהווים מושא חיקוי לבעלי ההיכלות; עבודתם של המלאכים בהיכלות השמימיים היא דגם לפולחן שמחקים יורדי המרכבה; הטקס שעורכים המלאכים לפני כיסא הכבוד, הכולל טבילה, אמירת שבחים, שירת המנונות, אמירת תפילות, קשירת כתרים ואזכרת השם, נתפס כתבנית היסוד הריטואלית

12 השווה דבריו של י' בער, ישראל בעמים, ירושלים תשכ"ט, עמ' 112. לדוגמאות ללשון מפורשת של עדות ראייה ושמיעה ראה סינופטיס, סעיפים 216, 337, 348, 405, 545; ועיין להלן, הערות 17, 28. דוגמאות למסורת ליטורגית-שמימית המתייחסת לתפילה בחרום ראה, למשל, סינופטיס, סעיפים 156–167, 178–190.

13 דוגמה לתפיסה החדשה של האל מזווית הראייה המיסטית ראה סינופטיס, סעיפים 352–356, 367, 376, 468, 480–484, 695–704. דוגמאות לקונוורסיה המיסטית ראה סעיפים 309, 420, 544–554, 580–581, 656, 678, 680.

14 ראה הערתו המאלפת של סטון: 'The lists of revealed things in the Apocalyptic Literature are similar to lists of cosmological secrets in the Hekhalot Texts', M. Stone, 'Lists of Revealed Things in Apocalyptic Literature', F.M. Cross (ed.), *Magnalia Dei: The Mighty Acts of God*, New York 1976, pp. 414–452; לזיקה בין

המיון הקוסמולוגי למערכת המושגים המיסטית השווה היכלות וזוטרי, עמ' 22–25.

15 ראה סינופטיס, סעיפים 21–44, 52–60, 413–418, 546–559, 581–582.

שמבקשים יורדי המרכבה ללמוד ולחקות.¹⁶ בידי המלאכים מצויים 'המפתחות' לעלייה בריקעים ולצפייה במרכבה – ההמנונות, השמות, החותמות והדפים; ועל כן גילוי סודותיהם ויריעת מסתריהם הם המתנים את הירידה למרכבה. לרוב יש למסורות השמות המובאות בספרות ההיכלות מקור מלאכי, וזה אף מקורם של השירות וההמנונות, התפילות, השבחים ותיאורי 'שיעור קומה'. שכן, כאמור, המלאכים הם מקור הידע השמיימי והם מושא החיקוי.¹⁷

ההתמקדות בדמותם של המלאכים וההתעמקות בפרטי הריטואל השמיימי, נובעות מן העובדה, שעולם המלאכים נתפס כמקור הסמכות להתחדשות הדתית, וטקסיו משמשים תבנית פרדיגמטית קבועה בעת ההתעלות לשמים, כמסגרת קוסמולוגית וכרקע לתפיסה המיסטית והפולחנית בעבודתם של יורדי המרכבה.¹⁸

התחום המאגית-תיאורי¹⁹ דן בזיקות השונות בין ההווה הארצית לזו השמיימית ובחוליות הריטואליות המקשרות בין ידיעת סודות שמיימיים לבין השפעה על כוחות עליונים. המאגיה עניינה ביאור הקשר בין ידיעותיו של האדם ומעשיו לבין החלת רצונו על בריותיו של העולם השמיימי, הן בעולם העליון והן בעולם הזה. המסורת המאגית דנה בהתוויית דרך ריטואלית ומסגרת פולחנית להגשמת האינטרס הרוחני של קניית דעת בעולמות עליונים.²⁰ מטרת 'השימוש' המאגי היא סיוע בהתעלות

16 ראה אליאור (לעיל, הערה 11), עמ' 23, 49, וראה להלן, סמוך להערה 99.

17 ראה, למשל: 'אמר ר' ישמעאל כל השירות הללו שמע ר' עקיבא כשירד למרכבה ותפש ולמד אותם מלפני כסא כבודו שהיו משוררים לפניו משהי' (סינופטיס, סעיף 106); 'אמר ר' ישמעאל סח לי טוריא שר הפנים יירי שבחו של מלך וכסאו' (סעיף 152); 'והו השם שנגלה לר' עקיבא כשהיה מסתכל בצפיית המרכבה' (סעיף 337); 'אמר ר' עקיבא אמר לי מטטרון שמשא רחמא שרא רבא דסהודתא מעיד אני עדות זו ביהוה אלהי ישראל... שרום קומתו כשהוא יושב על כסא הכבוד... (סעיף 367); 'בשעה שאתה מתפלל הזכר שלשה שמות שמזכירין מלאכי הכבוד... בסוף הזכר שלש אותיות שמזכירין חיות בשעה שצופות ורואות'... (סעיף 364). כל ההדגשות כאן ולהלן הן שלי, ר"א.

18 להדגמת טענה זו ראה היכלות וזרת, שורות 349–389 (סינופטיס, סעיפים 413–417); וראה להלן, הדיון בעבודת המלאכים כרקע לעבודתם של בעלי ההיכלות, סמוך להערה 99.

19 תיאוריה היא מלה יוונית הנגזרת מצירוף theos = אל ו-ergos = עבודה, פעולה. משמעה: פעולה על האלים הבאה להבטיח התערבות של כוחות עליונים בענייניו של האדם. ראה הגדרתו של דודס לתיאוריה ביחס למאגיה: '[Theurgy is] Magic applied to a religious purpose and resting on a supposed revelation of a religious character'. E.R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley 1951, p. 291. ועיי' עוד שם, בנספח על תיאוריה, עמ' 283–299.

20 להגדרת הריטואל ראה מ' דוגלס: 'ritual ... refers to symbolic action concerning the sacred'. M. Douglas, *Purity and Danger*, London 1985, p. 65. ועיי' עוד שם, עמ'

למרכבה ובהורדת כוחות עליונים, ותכליתו היא הגדרת תבניות השפעה ודרכי פנייה אפקטיביות המסייעות ליורד המרכבה לגשור גשר בין המציאות הארצית להווה השמיימית. ההנחיות המאגיות, המבוססות על הנחה בדבר קיומן של לכידות נסתרות ורציפות של יחסי גומלין בין הנגלה לנעלם, דנות בנוסח, במועד, בטקס ובנוסחה המאגית, המסייעים לאדם להשפיע על כוחות עליונים ולנתב את פעלם לרצונו. בפרקים רבים בספרות ההיכלות נסוב הדיון על האמצעים המאגיים המשרתים את ההתעלות המיסטית, כלומר, על מכלול האמצעים המאנטיים והיסודות הריטואליים המפיעים על דרכי העלייה למרכבה או על הורדת כוחות עליונים לארץ.²¹ בחשיבות אחרות המאגיה מתייחסת לצרכים גשמיים ולאינטרסים אדריים,²² אולם בשני המקרים תבנית ההתייחסות כוללת מצע אנגלולוגי ומסגרת ריטואלית: השבעת מלאכים, ידיעת שמות ושימוש בנוסחאות מאגיות במסגרת טקסית קבועה.

עיקר עניינה של המסורת המאגית-תיאורית בספרות ההיכלות הוא בשמות קדושים נטולי פשר ובצירופים חסרי משמעות של אותיות ומלים, צירופים שאינם מבוססים על מובנות מילולית אלא על נוסח קבוע, ועל דפוסי טקסיים מקודשים, שבכוחם להשפיע על עולמות עליונים. מקום רב ניתן לשמות קדושים, למנינים, לאפיונים, לשינונים ולשימושם, שכן בספרות זו הכוח האלוהי הכורא גלום באותיות, והמציאות אינה אלא פרישה וגילוי של הדיבור האלוהי. הלשון האלוהית שבה נברא העולם הופכת לשמות בעלי כוח כורא ולאותיות הקושרות שמים וארץ. השם כולל בתוכו את המהות האלוהית הניתנת להשגה, את הכוח הסודי הצפון באותיות ואת היסוד המקשר בין עולמו של האדם לעולם השמיימי.²³ מהות האל זהה לשמו, ולפיכך ידיעת השמות

64–69, 94. והשווה טרנר (לעיל, הערה 19), עמ' 6, 15. על הזיקה בין מאגיה לריטואל עיי' במחקרו המאלפים של טמביה: S.J. Tambiah, 'Form and meaning of magical acts', R. Horton & R. Finnegan (eds.), *Modes of Thought*, London 1973, pp. 199–229; idem, 'A Performative Approach to Ritual', *Proceedings of the British Academy*, London 1979, pp. 69–113.

21 ראה, למשל, היכלות וזרת, עמ' 22, שורות 9–36; והשווה סינופטיס, סעיפים 336–342, 360–365; היכלות וזרת, עמ' 32–34, שורות 349–389, 416–429; וראה מעשה מרכבה, סינופטיס, סעיפים 360, 366–656. על היחס בין המאגיה למיסטיקה בהיכלות עיי' ורמס, עמ' 50–51; סמית (לעיל, הערה 2), עמ' 149–160; אפוקליפטיקה, עמ' 102–111.

22 עיי' ספר הדרים, עמ' 65–106; סינופטיס, סעיפים 598–622; והשווה קטעי גניזה, קטעים מס' 21–13. ראה עתה: P. Schäfer, 'Jewish Magic Literature in late Antiquity and early Middle Ages', *Journal of Jewish Studies* 41 (1990), pp. 75–91.

23 ראה גרוזינגר, עמ' 65–77; א"א אורבך, חז"ל אמתות ודעות, ירושלים תשל"ז, כח השם, עמ' 103–114 (להלן: חז"ל); אליאור (לעיל, הערה 11), עמ' 20–24; K.E. Grözinger, 'The Names of God and the Celestial Powers: Their Function and Meaning

ורדך הגייתם משמעה השגה מסוימת של המהות האלוהית.²⁴ השם נחשב כגילום של כוח יוצר וכאמצעי בריאה, כאמצעי עלייה מיסטי-מאגי וכמהות הסודית של העולם השמימי; על כן ידיעת השמות האלוהיים הנאצלים לכל חלקי המרכבה השמימית ולדרי העולמות העליונים מצויה במוקד כיסופיהם של יורדי המרכבה. השם, המורכב מאותיות, אוצר בחובו סוד, קדושה, כוח וסמל, והוא כולל רזים וסתרים, אותות וסימנים, אותיות וחזותות שבהן נבראים יסודי שמים וארץ.²⁵ שם זה הינו בעל ממד הניתן להגייה, לכתיבה, ליציאה, לשימוש, להחתמה ולהשבעה, והוא מתואר מזווית הראייה המלאכית ומזווית הראייה האנושית; הריטואל הנשגב של אזכור השם המפורש ומכלול השמות האלוהיים בפי המלאכים מצוי במרכז הטקס בהיכלות השמימיים, וכנגדו ידיעת שם האל, השימוש בשמות, היציאה בהם והזכרתם, מצויים במוקד עבודתם של יורדי מרכבה.²⁶

השימוש בשמות חסרי פשר לשם יצירת קשר עם כוח על טבעי הוא מאשיותיה של החשיבה המאגית, של העלייה המיסטית ושל העבודה הריטואלית. אשר על כן ידיעת השמות של הכוחות השונים המהווים את המרכבה, או לפחות שינונם כסדר, נחשבים כיסוד מרכזי בחיוב הדתי של קניית דעת בעולמות עליונים. לפיכך נמצא בחטיבות השונות של ספרות ההיכלות מסורות אניגמטיות בדבר שמות האל, שמות המלאכים, שמות חלקי המרכבה ומכלול ההוויות השמימיות. השמות נמסרים כחלק מהגילוי החזיוני ומתיאורי העלייה למרכבה וכידע סודי הנלמד מן המלאכים. הם מופיעים גם כחותמות, רזים, כתרים, השבעות, שימושים, קמיעות, סגולות ופורמולות

in the Hekhalot Literature', רברי הכנס המיטיקה היהודית הקדומה, מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ו, א-ב (תשמ"ז), עמ' 53-70. יש עניין בעובדה שהמחקר האנתרופולוגי על משמעם של שמות חסרי פשר בהשבעות ועל מקורם, מלמד שזו לשונם של הדמונים. ועיין, טמביה (לעיל, הערה 20). דומה, שהשימוש בשמות חסרי פשר ובמלים חסרות מובן לשם יצירת קשר עם כוח על טבעי מבוסס על ההנחה, ששפה הכוללת קולות ואותיות נטולי משמעות מביעה תודעה עמוקה הגלומה בהווייתו הראשונית של האדם, הקודמת למסגרות לשוניות הכפופות למשמעות המקובלת, למסורת מוסכמת או להגיון רוח.

24 ראה ההגדרה המאלפת לשם כביטוי לעצמות האל: 'הוא שמו ושמו הוא הוא בהוא ושמו בשמו' (סינופטיס, סעיף 588); והשווה, 'ששמו בגבורתו וגבורתו בשמו, הוא כוחו וכוחו הוא שמו' (סעיף 557). השווה גנוסטיציזם, עמ' 114, סעיף 28, וראה עוד שם, סעיפים 31-33.

25 ראה סינופטיס, סעיפים 389, 396, 629, 630-633.

26 עיין סינופטיס, סעיפים 515-516, 556, 588, 591-594, 676, 735, 972, בדבר מסורות שונות המתייחסות לשכחי שם האל, להכתרת השם ולהאדרתו; וראה להלן, הערות 78, 91. למסורת הפולחנית בדבר הגיית השם המפורש בפי הכהן הגדול ביום כיפור השווה בבלי יומא סה ע"ב וראה עוד על כך להלן, סמוך להערה 92.

מאגיות, וקשורים במסגרות ריטואליות המתייחסות במישרין ובעקיפין לפולחן המלאכי במקדש השמימי. ידיעת שמות אלה היא חלק מהותי מהיריעה המיסטית, והשימוש בהם לשם השפעה על כוחות עליונים הוא עיקר עניינה של היריעה המאגית והעשייה התיאורית הכרוכה בה.

המיסטיקה, המאגיה והאנגלולוגיה מיוסדות על תפיסה קוסמולוגית משותפת, המניחה רציפות בין עולמות עליונים לעולמו של האדם, ומאפשרת זיקת גומלין ביניהם. דהיינו כנגד המערכת המושגית המונה וממיינת את מרכיבי העולם העליון ומכוננת את ההוויה השמימית — 'שיעור קומה', מרכבה, כיסא כבוד, רקיעים, היכלות, גלגלים, מלאכים, שמות וכיוצא באלה, מוצעת מערכת מקבילה של מושגים מיסטיים, המאפשרת לאדם לכוון יחסי גומלין עם העולם העליון באמצעות 'ידיעת הרז' של 'שיעור קומה', 'צפייה במרכבה', 'שימוש כיסא הכבוד', 'עלייה ברכיעים', 'הצצה בהיכלות', שירת שבחים, 'רכיבת גלגלים', 'שימוש בשמות', 'השבעת מלאכים' ועוד.²⁷ בספרות ההיכלות מיוסדת התודעה הדתית על האפשרות המוקנית לאדם לעבור בין שני מישורי ההוויה ולפענח את צפונות העולם השמימי באמצעות ההתעלות המיסטית, הידיעה המאגית, השימוש התיאורגי והמסורת האנגלולוגית הכוללת את הידע האסוטרי ואת הריטואל השמימי. תפיסה זו רואה את האדם כמי שיכול לחצות בתודעתו את הסף אל סדר הוויה אחר ולהתעלות אל ההוויות השמימיות, להיות נפעל על ידיהן ולהשפיע עליהן באמצעות שלושת התחומים הנוכחים. המיטיקה, המאגיה והאנגלולוגיה מעוגנות בעולמות עליונים הן כמחוז הכיסופים המיסטי וכתחום החזיון השמימי, הן כמקור הידע המאגי וכתחום הפעלתו והן כזירת ההתרחשות האנגלולוגית על טקסיה ורזיה. במסורות ההיכלות נקנים שלושת התחומים בהתנסות מיסטית; מקורם בגילוי שמימי או בעלייה למקום, בירידה למרכבה, בכניסה לפרדס או בקונוורסיה מיסטית. רזי המרכבה, ההמנונות המלאכיים והתיאורים של 'שיעור קומה' נודעים כולם בהתגלות חזיונית ונשמעים מפיה של בת קול שמימית או מפיהם של המלאכים. גם מכלול האמצעים המאגיים — השמות, החותמות וההשבעות, נודעים כולם בהתגלות חזיונית, ונמסרים בעדותם של יורדי מרכבה השבים ומעידים בפני שומעיהם על פרטי החזיון השמימי ועל מרכיביו הניתנים לתיאור, לשחזור טקסי, ללימוד ולשימוש.²⁸

27 להמחשה של זיקה זו ראה היכלות זוטרת', עמ' 22-25.
28 ראה לעיל, הערה 17. ועיין עוד המסורות בדבר צוות מעולמות עליונים: 'גזירת שמים עליכם יורדי מרכבה אם לא תגידו ותאמרו מה ששמעתם ואם לא תעידו מה שראיתם' (סינופטיס, סעיף 169); 'אמר ר' עקיבא כשהלכתי ושאלתי השאלה הזאת מלפני כסא הכבוד... וכשנפטרתי מלפני כסא הכבוד לירד עם בני אדם אמר לי עקיבא בני רד והעד את המדה לבריות' (סעיף 686, והשווה סעיפים 348, 405, 423, 712). על מקורם השמימי של השמות ראה סעיפים 629-636.

שלושת היסודות שלובים זה בזה בעולמם של החוגים שבהם נוצרה ספרות ההיכלות, שכן כל אלה הן דרכים שונות של חינוך רצף מהותי בין המציאות השמיימית הנומנינלית על שלל מרכיביה לבין עולמם של יורדי מרכבה. דרכים אלה חורגות מהתפיסה הדתית המסורתית, המבוססת על התגלות חד פעמית המגובשת בתורה ובמצוות, ומתייחסת בעיקרה להווייתו הארצית של האדם, לתודעתו ההיסטורית ולקיומו בעולם הזה. שלושת התחומים הנידונים מבוססים על מערכת הנחות קוסמולוגיות ותיאולוגיות, מערכת המתמקדת בעולמות הנסתרים מהשגתו הרגילה של האדם, ומתייחסת בעיקרה למציאות השמיימית ולזיקתו המיסטית והמאגית של האדם אליה.

הממדים החדשים מיוסדים על ההנחה, כי התגלות האל ומלאכיו היא תופעה שלא פסקה לאחר חתימת כתבי הקודש, אלא היא תופעה הולכת ונמשכת. דהיינו, בספרות ההיכלות נשענות המיסטיקה, האנגלולוגיה והמאגיה על התגלות מתחדשת בעלת אופי אסוטרי, הנודעת ליורדי מרכבה בעת התעלותם למרום ומהווה עבורם מקור השראה וסמכות. שלושתן מבוססות על תפיסת עולם המעמידה את ההווה השמיימית במרכזו, חושפת בה ממדים לא נודעים מזה ומגלה רובדי משמעות חדשים בלשון מזה. החיוב הדתי מתמקד בלימוד רזיה של המציאות השמיימית, בצפייה במרכבה, בידיעת השמות ובהתעלות לעולמם של המלאכים. המבוקש הרוחני מוגדר כ'ראיית מלך ביופיו' וכידיעת 'רזי עולם', כ'צפייה במרכבה', וכידיעת שמות הבריות השמיימיות ומירות 'שיעור קומה', וכרוך בשינון לשון השמות האניגמטית המבטאת את שבחו של האל ואת סתוריו, בחיקוי עבודת המלאכים בהיכלות השמיימים ובשחזור מיסטי של יסודותיה.

שלושת התחומים מכוננים את המציאות השמיימית ומארגנים אותה כתבניות ליטורגיות ופולחניות בעלות אופי מיסטי, מאגי ואנגלולוגי. תבניות חדשות אלה מייצגות מפנה בעל משמעות בתודעה הדתית, מפנה המשקף התרחקות מהממשות המוחשית והתנכרות להווה הארצית בצד נסיגה פנימה אל עולם המנותק מן ההווה החיצונית והתמקדות במציאות השמיימית, בחוויה המיסטית, בעולם המלאכים ובשימוש המאגי.

בין אם מסורות ההיכלות מיוסדות על נסיון מיסטי אותנטי הנכרך בגילוי סתרי החזיון השמיימי בעת הירידה למרכבה, או על חוויה אקסטטי-נומנינלית בלתי אמצעית, ובין אם קיומן תקף בתחום הדמיון הדתי, המבדה הספרותי-הפיוטי או האסוציאציה המיסטית בלבד,²⁹ הרי שבתודעת כותביהם, כפי שהיא נשקפת ברבות ממסורות ההיכלות, ניכר בעליל שנוצרה לדברים תוקף של גילוי אלוהי ומקנית

29 השווה לדבריו של קולינס באשר לזיקה בין נסיון דתי אותנטי לבין יצירה ספרותית של J. Collins, *The Apocalyptic Imagination*, New York 1987, p. 31; והשווה לדבריו של הלפרין (לעיל, הערה 7), עמ' 7, המבקר את יחסו של שלום לנסיון המיסטי הנשקף בספרות ההיכלות. וראה אליאור (לעיל, הערה 7).

להם עצמתה של חוויה רוחנית עמוקה. כל ידיעה בתחומים אלה נתלית בסמכות החזיון או בגילוי מלאכי ונשענת על תוקפו של מקור שמיימי מקודש.

בפרקים השונים המרכיבים את ספרות ההיכלות נמצא אלה בצד אלה רבדים שבהם שלושת התחומים כרוכים זה בזה וקשורים במישורין למקור הידיעה המיסטי, וכנגדם רבדים שבהם כל אחד מתחומים אלה עומד בפני עצמו. דהיינו, במסורות ההיכלות נמצא אלה בצד אלה חיבורים הכוללים רק שימושים והשבעות מאגיות,³⁰ בצד חיבורים הכוללים בעיקר המנות מלאכיים ותיאורים של קוסמולוגיות המרומים, ולצדם פרקי היכלות המתמקדים בביטוי הנסיון המיסטי של יורדי מרכבה ובתיאור רשמי החזיון השמיימי שהיו עדים לו.³¹ לצדן של החטיבות המובחנות נמצא בחלקים אחרים שילוב של תחומים אלה במכלול אחדותי.

שלושת התחומים נידונים בספרות זו בדפוסים סגנוניים שונים ובדרכי מסירה מגוונות, אך יש להבחין בין החלוקה החיצונית, הנשקפת כרבגוניות הסגנונית והז'אנרית של המסורות השונות, לבין הזיקה הפנימית המשותפת למיסטיקה, למאגיה ולאנגלולוגיה. מן הדיון להימנע מהפרדה שרירותית בין התחומים וממיון פשטני שלהם, שכן ההתעלות המיסטית או הירידה למרכבה הן מקור הסמכות ליצירה הדתית הבאה לידי ביטוי בספרות ההיכלות על כל ענפיה, ועדוה בלתי אמצעית על המציאות השמיימית החדשה הנפרשת ביצירה זו.³² האנגלולוגיה היא המצע המושגי, היוצר את ההווה הנומנינלית המאפיינת ספרות זו, והיא אף תבנית היסוד הקוסמולוגית והריטואלית המכוננת את המציאות השמיימית אשר אליה מתייחסים יורדי המרכבה, ודגם החיקוי שממנו יונקים הם השראה לעבודתם. יתרה מזו, האנגלולוגיה היא זו המפרנסת הן את המסגרת הריטואלית, הן את 'השימוש' המאגי והן את ההתעלות

30 ראה לעיל, הערות 5, 22.

31 ראה 'היכלות רבתי' ו'מעשה מרכבה' להמנונות מלאכיים, ו'ספר היכלות' לתיאורים קוסמולוגיים. ועיין לעיל, הערות 4, 6. עוד ראה אלכסנדר (לעיל, הערה 1), עמ' 239.

32 פ' שפר טען לאחרונה בלשון שאינה משתמעת לשתי פנים כנגד הצבתו של היסוד המיסטי במרכז של מסורות ההיכלות ובזכות ראיית ספרות זו כקורפוס מאגי: 'כל הקורא את הטקסטים הכוללים בסניפוסים לספרות ההיכלות באופן בלתי משוחרר ומבלי להתחשב בהיסטוריה של המחקר ראשיתה בעבודתו של ג' שלום, דאי יתקשה להסיק שהעלייה למרכבה היא דוקא זאת העומדת במרכז עניינם של מחבריה של ספרות זו. נראה לי שרשם אחר לגמרי יכפה עצמו על הקורא, לאמור, ענין לנו עם טקסטים מאגיים באופן כולט הדגים בהשבעות רבות עוצמה'. P. Schäfer, 'Gershom Scholem Reconsidered: The aim and purpose of early Jewish mysticism', *The Twelfth Sacks Lecture*, Oxford 1986, p. 6 (תרגום שלי, ר"א). וראה עתה: P. Schäfer, *Hekhalot Studien*, Tübingen 1988, chap. 13, pp. 288ff. והשווה ביקורתו של גרינולד על עמדה זו: I. Gruenwald, *From Apocalypticism to Gnosticism*, Frankfurt 1988, chap. 6, pp. 175-190.

המיסטית. המאגיה, או מערכת הקשרים והזיקות בין העולמות הנגלים לעולמות הנסתרים, הנוקטת לשמות המרכיבים את המציאות השמיימית והמשפיעים עליה, היא הגילום ברהמסירה של מסורת השמות ושל סדרי עולמות עליונים הנלמדים מפי המלאכים בעת הירידה למרכבה. המאגיה היא אף המפתח להתעלות המיסטית החזונית, ל'שימוש', להשבעה ולהשפעה התיאורגית על הכוחות השמיימיים ולשינוי סדרי הטבע באמצעות שליטה על כוחות עליונים.

שלושת התחומים הנזכרים נדונו במידה שונה במחקר ספרות ההיכלות. היסוד המיסטי וזה להארה מקיפה ולדיון מחקרי רחב בצדדיו הפנומנולוגיים וההיסטוריים,³³ היסוד המאגני והתיאורגי נדון במידה מה בהשוואה למקומה של המאגיה בחרבות הסינקרטסטית בת התקופה,³⁴ ומסורת השמות וזיקתה המיסטית והמאגית נחקרה במידה מסוימת אף היא.³⁵ לעומתם, היסוד האנגלולוגי כתופעה כוללת נדון רק במידה מעטה, ורבינו הבאים יוקדשו לבירור ייחודו בספרות ההיכלות ולהארת ממדיו המיסטיים, המיתיים והריטואליים.

דיונונו יתמקד במאפייניה של תפיסת המלאכים בספרות המרכבה, בזיקתה לתפיסת הפלירומה ולמסורת המיתית, ובמשמעות מקומם הפרוטוטיפי של המלאכים ופולחנם במקדש השמיימי, בריטואל של יורדי מרכבה.

★ ★ ★

תפיסת המלאכים בספרות ההיכלות התגבשה בזיקה להתפתחויות שחלו במקומם של המלאכים ביהדות הבתר מקראית על זרמיה השונים. התפיסות האנגלולוגיות בספרות האפוקליפטית ובכתבי כת מרבר יהודה משקפות שלב חדש בהתפתחותה של האמונה במלאכים ובהתפשטותה.³⁶ שלב זה הוסבר בדרך כלל כתוצאה מעליית התפיסה הטרוסצנדרנטלית של האל, שהרחיקה את אלוהים מן העולם וחייבה שיתופן

33 ראה לעיל, הערה 11. עוד ראה אפוקליפטיקה, עמ' 98-126; דן (לעיל, הערה 3).

34 ראה זרמים, עמ' 50-51; גנוסטיציזם, עמ' 75-77; ספר הרוזים, עמ' 1-6; סמית (לעיל, הערה 2), עמ' 149-160. במאמרו של שפר (לעיל, הערה 22), נסקרת ההיסטוריה של המחקר בתחום זה וההתפתחויות החשובות המתחוללות בו עתה עם ההדרתם של טקסטים מאגיים יהודיים מן הגניזה.

35 ראה לעיל, הערה 23.

36 ראה: W.O.E. Oesterley, *An Introduction to the Books of the Apocrypha*, London 1935, pp. 106-110; "ליכט", 'מלאכים', אנציקלופריה מקראית, ד, 1970, טורים 900-975; מ' מאך, 'מחקרים בתורת המלאכים היהודית בתקופה ההלניסטית-רומית', עבודה לשם קבלת התואר דוקטור, תל-אביב 1986; עיין שם, נספח ביבליוגרפי מפורט, על המלאכים בספרות החיצונית.

של ישויות ביניים; אם כי לעתים יוחסה התפתחות זו להשפעה זרה, בעיקר פרסית ובבלית, על האמונה הישראלית. לפי השקפתם של רבים מן הספרים החיצוניים, ממלאים המלאכים את חללו של העולם השמיימי ומאדירים את גדולת הבורא בשמשם פמליה של מעלה. אולם הם אף עשויים לרדת לעולם הארצי, לבצע שליחויות בשם האל ולנהל שיג ושיח עם נביאים חזונים ומיסטיקנים.

המלאכים משמשים בתפקידים מגוונים בעולם העליון וקשורים בטקסים הנערכים במקדש השמיימי, בפולחן ובתפילה המתקיימים לפני כס הכבוד.³⁷ בצד תפקידיהם השמיימיים, המתוארים בזיקה לכהונה ולמקדש, מתוארת הפמליה המלאכית אף בהשפעת מראה חצרות המלכים והפמליה המלכותית והצבאית בתקופה הפרסית המאוחרת. לכך משירזם השמיימי נוטלים המלאכים חלק בהנהגת הברואה, וממונים בידי האל על ממדים שונים של היקום ושל התממשות ייעודו ההיסטורי. הם נחלקים למעמדות ולכיתות שונות בחלוקה הירארכית מפורטת, חזכים במקורות שונים לתיאור ויוזאלי ולצביון אישי מובחן. פרטי ממשותם — מספרם, תכונותיהם, מעמדותיהם ותפקידיהם, משתנים בחיבורים השונים של הספרות החיצונית, אולם ההרגשה על מרכזיותם משתקפת בצורה כולטת בחלקה הגדול של ספרות זו.³⁸

רבים מן המאפיינים הנזכרים לעיל מצויים גם בתפיסת המלאכים בספרות ההיכלות, אולם אין הם מצוטטים או לקוחים כפשוטם אלא מוצגים מבעד לפריסמה שונה — זו המיסטית, המוצגת מנקודת ראותו של יורד המרכבה העולה ביזמתו השמיימה, פוגש במלאכים ולומד את שפתם; או זו המאגית, המוצגת מנקודת הראות העוסקת בהשפעה על העליונים, בהשבעת מלאכים ובשימוש בשמות. הכולל נוסף נערך בכך, שבספרות

37 ראה: א' אפסוביצר, 'בית המקדש של מעלה על פי האגדה', תרכ"ב (תרצ"א), עמ' 137-153, 257-287. א"א אורבך, 'ירושלים של מטה וירושלים של מעלה', ירושלים לרורותיה — הכינוס הכ"ה לידעת הארץ, תשכ"ט, עמ' 156-171. והשווה: H. Bietenhard, *Die Himmlische Welt im Urchristentum und Spätjudentum*, Tübingen 1951, pp. 192ff.

38 לציון מפורט של מראי מקום בספרות זו אודות מלאכים ראה: J.H. Charlesworth, *The Old Testament Pseudepigrapha*, II, New York 1985, pp. 925-927; M. Stone (ed.), *Jewish Writings of the Second Temple Period*, Philadelphia 1984, p. 678. כמה חיבורים בספרות זו מעידים על עצמם שהם חיבורים שהוכתבו על-ידי מלאכים ובכמה מהם מצויים דיאלוגים עם. רבים מהחזיונות האפוקליפטיים נוקטים לרמותו של מלאך דובר המנחה את החזה בהתעלותו השמיימית, מפרש את פשר החזיון הנגלה לעיניו ומבאר את משמעותו הקוסמולוגית או האסכטולוגית. וראה, למשל, חנוך האתיפי, צואת לוי, חזון יוחנן וספר היובלים. בדבריו של יוסף בן מתתיהו נזכרות מסורות סודיות של שמות מלאכים שנשמרו אצל האיסיים, ובאפוקליפסה של אברהם מתואר המלאך יהואל, ששם האל בקרבו, כמי שמלמד המנונות שמיימיים. ראה גנוסטיציזם, עמ' 23-24; צרלסוורס, שם, עמ' 681-700.

השינוי במקומם של המלאכים בתודעה הדתית והתמורה במשמעות תפקידם במציאות השמיימית נובעים מן המפנה שחל בהבנת מושג האל ובמשמעותה של ההתגלות האלוהית בספרות הבתר מקראית מזה, ובהפסקת הנבואה ואופן הסמכות הנבואית בימי בית שני מזה. לעומת התפיסה המקראית, המשקפת את תחושת קרבתו של האל לאדם ורואה בהתגלות האל מאורע המתרחש בתחום הארצי, המותנה ביזמת האל וברצונו להתגלות בעולם הזה ובמציאות ההיסטורית,³⁹ הרי שבספרות הבתר מקראית משתקפת עמדה שונה. בספרות זו מודגשת רוממות האל ומוטעמים השגבתו, האדרתו וריחוקו העצום מן המציאות הארצית. בעקבותיה של השקפה טרנסצנדנטית זו, המפתחת תפיסת אל נשגב בריחוקו שדרכיו מופלאות ונסתרות מהבנת האדם, מתפתחת השקפה הרואה את הנהגת היקום כמסורה בידי מערכת כוחות שמיימיים. בהדרגה מתגבשת השקפה בדבר קיומם של מערכים שמיימיים סבוכים החוצצים בין האל לאדם — רקיעים, היכלות ומרכבות, ולצדם מערכת מורכבת של ישויות שמיימיות הנושאות את שלטונו של האל ומנהיגות את העולם בשמו. נוצר חיץ של מלאכים, שרים ומגוון של בריות שמיימיות, בין האדם לאל, ולעומתו מצטיירת כמיהה עזה לחדור לעולמות הנסתרים ברקיעים השמיימיים, לצפות ביופים, לחשוף את רזיהם ולהעיד על המתחולל במרומים.⁴⁰

שינוי נוסף שנבע מן התפיסה הטרנסצנדנטית חל במקומה של ההתגלות האלוהית. בספרות הבתר מקראית שוב אין האל מתגלה בארץ, אלא נגלה רק לחושים העולים לשמים. כל תיאורי ההתגלות האלוהיים מתייחסים לגילוי האל בעולמות עליונים, ונסמכים משמם של אנשים שעלו למרום וצפו בחזיון השמיימי. ההתגלות מופקעת מן המציאות הארצית, מתחומם של הנביאים ומרשות הריבים, וכרוכה בעלייה למרום של יחיד נבחר, בגילוי חזיון שמיימי ובשיג ושיח עם המלאכים, המנחים את העולה ומבארים לו את החזיון.

ההדגשה על נשגבותו של האל ועל ריחוקו מכל מגע עם ההווה הארצית, בצד העתקת תחום ההתגלות מן הארץ לשמים, היתה כרוכה בשינוי במעמדם של המלאכים וברה-מיתולוגיזציה של העולם השמיימי. המלאכים הופכים לישויות אלוהיות החוצצות בין המציאות הארצית למציאות השמיימית מחד גיסא, ולישיות מתווכות בין ההווה

283-311; J.M. Hull, *Hellenistic Magic and the Synoptic Tradition*, London 1974. להשוואה חלקית בין הספרות המאגית לספרות ההיכלות ראה: סמית (לעיל, הערה 2), עמ' 149-160; אפוקליפטיקה, עמ' 100-104; M. Himmelfarb, 'Heavenly Ascent and the Relationship of the Apocalypses and the Hekhalot Literature', *HUCA* 59 (1988), pp. 82-86.

ראה: י" גוטמן, הפילוסופיה של היהדות, ירושלים 1963, עמ' 13-14. 42

I. Chernus, *Mysticism in Rabbinic Judaism*, Berlin & New York 1982, p. 31. 43

החיצונית מופיעים המלאכים בדרך כלל במסגרת אפוקליפטית וקשורים בפרשנות אסקטולוגית, בעוד בספרות ההיכלות אין הם קשורים בדרך כלל בתכלית החורגת מן הפייה המיסטית או מן הזיקה המאגית. לאמור, בספרות החיצונית אין המלאכים נפעלים על-ידי החושים או מושבעים על ידם, אלא קשורים בשליחות אלוהית קבועה מראש.

ההשקפות השונות אודות המלאכים בספרות הבתר מקראית לא נתגבשו לכלל שיטה אחת, אולם ניכר בבירור שחשיבותם של המלאכים במחשבה הדתית הולכת וגדלה בחקופת בית שני, ומחזור בעליל שהתפתחות בתפיסת המלאכים וגיבושם שונים של תורות מלאכים נערכו בחוגים אשר בהם התחברה הספרות החיצונית ונכתבו מגילות מדבר יהודה. מקום מיוחד נודע למלאכים המכונים 'כהני-קורב', 'נשיא-ראש' ו'בני-אור'. בספרות קומראן, שבה עולם המלאכים הופך למוחשי ולריאלי ומשתלב בתפיסת הפולחן הארצי והשמיימי של חברי 'היחד', בחוקי הטהרה המחמירים שלהם, במקומו של המקדש השמיימי וכוהניו המלאכים בהשוואה לכהונה של אנשי היחד, בתכניות מלחמות 'עת קץ' בין בני אור לבני חושך השמיימיים והארציים ובגורלה של הכת באחרית הימים.⁴¹ לכוחות שמיימיים שונים, המכונים 'שרים' או 'ארכונטים' נודע מעמד מרכזי גם בספרות הגנוסטית של המאות הראשונות. בספרות זו קשורים כוחות אלה במסורות בריאת העולם, בהשקפות מיתיות הכרוכות בפלידומה, בחטא המלאכים הנופלים ובתפיסות דואליסטיות שונות.⁴² למלאכים מקום חשוב אף בספרות המאגית-הסינקרטיסטית שפרחה בכל רחבי העולם ההלניסטי בשלהי העת העתיקה. בחיבורים המאגיים מהווים המלאכים את מושגי ההשבעות, ומייצגים את כוחות המסתורין הפועלים על האדם ונפעלים על ידו.⁴³

39 על תורת המלאכים בקומראן ראה: י" דין, מלחמת בני אור בבני חושך, ירושלים 1955, עמ' 209-221; F. Strugnell, 'The Angelic Liturgy at Qumran — 4Q Serek Shiroi', suppl. to *VT* 7 (1960), pp. 318-345; C. Newson, '4Q Serek Shiroi Olat Hassabbat (*The Qumran Angelic Liturgy*)', Ph.D. Thesis, Harvard 1982; idem, *Songs of the Sabbath Sacrifice: A Critical Edition*, Atlanta 1985, pp. 23-59, 77-80.

ראה: H. Jonas, *The Gnostic Religion*, Boston 1963, pp. 42-44, 130-143; K. Rudolph, *Gnosis — The Nature and History of Gnosticism*, San Francisco 1987, pp. 53-87; G. Stroumsa, *Another Seed*, Leiden 1984. לזיקה בין התפיסות הגנוסטיות של הארכונטים ושוברי השערים לבין תפיסת המלאכים בהיכלות ראה זרמין, עמ' 49; והשווה אפוקליפטיקה, עמ' 100-120. וראה: P. Alexander, 'Comparing Merkabah Mysticism and Gnosticism: An Essay in Method', *JJS* 35(1) (1984), pp. 1-18.

ראה: H.D. Betz (ed.), *The Greek Magical Papyri In Translation*, Chicago 1986, pp. xli-lili; E.R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley 1951, pp.

א. המציאות האחרת

ספרות ההיכלות מתמקדת בעולם המרכבה ובהיכלות השמימיים ומעבירה את כימת ההתרחשות הרחיקית למדומים, לתחומן של ישויות מלאכיות וכוחות שמימיים שונים. ספרות זו משקפת את ההנחה, שאין ממשות אמיתית מתקיימת בתחום הארצי, לפיכך מרכז חיי הדת מוסט מן המציאות הגשמית אל המציאות החזיונית ואל הממשות המיתית של עולם המלאכים ורמות ה'שיעור קומה', ותשומת הלב כולה מתמקדת בתחומה של 'המציאות האחרת', השונה במהותה המסתורית מכל מציאות מוכרת. בספרות זו נקבעת מסגרת התייחסות מיסטית, שבה אין האדם פועל בזיקה למסורת דתית כתובה ואף אינו מוגדר בעיקרו של רבו על-פי יחסו לזולתו ועל-פי הווייתו במציאות הארצית, אלא על-פי יחסו אל ההתגלות המתחשפת של עולם המרכבה ואל הבריות השמימיות וההוויות המיתולוגיות הנחשפות בה.⁴⁴

המציאות השמימית שאליה מתייחס יורר המרכבה כוללת תיאור קוסמולוגי מפורט של הרקיעים ומניין מדויק של פרטי הממשות המיתית של עולם המלאכים; בעלי ההיכלות מונים קבוצות רבות של מלאכים המכונות בשמות כוללים. ביניהן נמנים: 'שרי-מרכבה', 'גלגלי-מרום', 'כרובים', 'אופנים', 'שרי-פני-החיות', 'אופני-אורה', 'כרובי-הור', 'חיות', 'חשמל', 'זוחלי-אישות', 'חיות-קורש', 'שרפי-להבה', 'גדודי-צבאות', 'חיילי-ערבות', 'שרים הגרולים שנקראים 'יוי' בשמו של מלכם, 'בני מרומים', 'שבעה ראשי שמש גיבורי כוח', 'גדודים, שרפים, אדאלים, משרתים, 'שנים-עשר ממונים', 'מלכי-גיבורים', 'מלאכי-רום', 'קריש-עליונים', 'שבעה שרים שומרי שבעה פתחי היכלות', 'אלף מחנות וריכי צבאות', 'מחנה-השכינה', 'מלאכי קורש', וכיוצא באלה. שמות אלה משקפים מסורות אנגלולוגיות שונות המצויות בכפיפה אחת בספרות ההיכלות, ומקורם מצוי, בחלקו, בזיקה מילולית עקיפה למסורת המקראית בכלל ולחזון יחזקאל בפרט. אולם הצירופים הייחודיים הם פרי יצירתם של בעלי ההיכלות, ההופכים את המושגים החזיוניים הרוממים לישויות שמימיות מואנשות המשררות ומקלטות את האל.

חלק ניכר משמות אלה מורכב ממושגים ומצירופים שמקורם בחזון יחזקאל (פרקים א, י), אולם גלגולם בספרות ההיכלות אינו ציטוט ישיר או צירוף מקרי, אלא מעין פענוח של חזון המרכבה ושחזור תלת-שלבי של מקורו הפולחני של החזון במקרש הארצי, העתקת כלי עבודת המקדש למישור החזיוני במראה המרכבה, ושיבוץ המואנש בפולחן השמימי, בדפוסי עבודת הכהנים והלוויים.

קריאה זו מיוסדת על ההנחה, שחלק לא מבוטל מן המושגים הנוכחים בחזון ההקדשה של יחזקאל אינו אלא הפשטה חזיונית של מושגים הלכותיים במקורם.

44 על עולם המלאכים כ'מציאות האחרת' ראה לעיל, הערה 9; וראה סינופסיס, סעיפים 152–174 להדגמה אחת מני רבות של תפיסה זו בספרות ההיכלות.

רחל אליאור

השמימית למציאות הארצית מאירך גיסא. הם מצטיירים בספרות זו כבעלי רזים וכיודעי פשר העתיד, כמבארי החזיון השמימי וכמפרשי סתרו של העולם הארצי, ואף כנושאי הטקס השמימי המהללים, משבחים ומתפללים במרומים.

המגמות החדשות בספרות החזיונית ובכתבי כת מדבר יהודה בדבר מעמדם של המלאכים ומקומם בתפיסה הדתית, התפתחו והעמיקו בספרות ההיכלות. יסודות אנגלולוגיים הנוכחים בספרות האפוקריפית ובמגילות, עברו עיבוד חדש במסורות ההיכלות, ושולבו ביסודות מיסטיים ומאגיים ובמסגרות מיתיות ופולחניות. שלושה יסודות מובחנים ניכרים בתורת המלאכים בספרות ההיכלות:

א. היסוד המיסטי הגלום בזיקה ל'מציאות האחרת', היונקת מהחזיון של מרכבת יחזקאל, מן 'הכניסה לפרדס' ומתפיסת 'שיעור קומה', וכמה מחלקיה מושפעים בעקיפין מהספרות הבתר מקראית.

ב. היסוד המיתי, המתייחס לריבוי כוחות אלוהיים בעולם המרכבה וליצירת דמויות אלוהיות חדשות, המושפע במידה מסוימת מן התרבות הסובבת, עם שהוא מבטא חוויה דתית נומינלית מקורית ורבת עצמה.

ג. היסוד הריטואלי-המאגי, המצוי בזיקה לפולחן המקדש השמימי ומושפע הן מן הנסיבות ההיסטוריות אחרי חורבן המקדש, הן מהמגמות הסינקרטיות והן מספרות קומראן.

לצד של יסודות אלה מצויים ממדים נוספים בתפיסת המלאכים, כגון מקומם של המלאכים בתפילה; יחסם האמביוולנטי ליורדי המרכבה העולים לשמים; 'הורדת מלאכים', 'שר-התורה', 'מלאכי חבלה' ומאבק עם מלאכים עוינים. עניינים אלה לא נדונו כאן הן משום שכבר נדונו במחקר, והן משום שהם קובעים מקום לעצמם או חורגים מן היסודות המשותפים המעצבים את תורת המלאכים בספרות ההיכלות.⁴⁵ דברינו הבאים יוקדשו לכירורם של שלושת היסודות הנוכחים לעיל, המתווים את תפיסת המלאכים במסורת המרכבה.

44 ראה: P. Schäfer, 'Engel und Menschen in der Hekhalot Literature', *Kairos* 22 (1980), pp. 201–225; idem, *Hekhalot Studien*, Tübingen 1988, pp. 250–276; ודיונו של הפרק (לעיל, הערה 7), 'בשר תורה', עמ' 427–438. לענין המלאכים והתפילה בספרות ההיכלות ראה: א' גרינלד, 'שירת המלאכים, הקדושה ובעיית חיבורה של ספרות ההיכלות', פרקים בתולדות ירושלים בימי בית שני, ירושלים תשמ"א, עמ' 459–481; והשווה: M.D. Swartz, 'Patterns of Mystical Prayer in Ancient Judaism: Progression of Themes in Maaseh Merkavah', P. Flesher (ed.), *New Perspectives on Ancient Judaism*, V, New York 1990, pp. 173–186; וכן: מ' בר-אילן, סתרי תפילה והיכלות, רמת-גן תשמ"ז (ועיין במפתח הערך 'מלאכים'). לענין מלאכים משחיתים ראה: י' דן, 'פתח היכל הששי', דברי הכנס המיסטיקה היהודית הקדומה, מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ו, א–ב (תשמ"ז), עמ' 197–220.

מחפצי הפולחן של מקדש שלמה, המתוארים בפירוט בספר מלכים (א; ז, כג-לז; ח, ו-ט) ובדברי הימים (ב; ג; ז-יד; ד, ג-ה, יד-טו). האריות, הבקר, הכרובים, החישורים, האופנים ותבנית המרכבה, שהיו קשורים כולם במישור הפולחני כחלק מחפצי עבודת המקדש, עברו מטמורפוזה חזיונית בדמותן של חיות הקודש בעלות פני אריה, פני שור וכרוב הניצבות על אופנים, בחזון המרכבה של יחזקאל.

ים הנחושת, שעמד על ארבע שלשות של בקר שפנו לארבע רוחות 'צפונה... ימה... נגבה... ומזרחה', ומכונות הנחושת בעלות ארבעת האופנים בעלי החשוקים והחישורים, שעל מסגרותיהם עמדו 'אריות בקר וכרובים... ותמרת כמער'איש' (מל"א ז, כג-לז), והכרובים המצופים זהב הפורשים את כנפיהם 'הנוגעות כנף אל כנף' (מל"א ז, כג-כח), אלה התגלגלו בחזונו של הכהן הגולה יחזקאל למראה אש ונוגה וענן, שמתוכו נראתה 'דמות ארבע חיות' מכונפות, נוצצות 'כעין נחושת קלל', הפונות לארבע רוחות השמים, 'דמות פניהם פני אדם ופני אריה... ופני שור... ופני נשר לארבעתן', וכנפיהם 'חברות אשה אל אחותה' (יח' א, ר-יא). רביעיית אופני המכונות במקדש, המתוארת בפירוט מוחשי 'וארבעת האופנים למתחת למסגרות... ומעשה האופנים כמעשה אופן המרכבה ידותם וגביהם וחשקיהם וחשקיהם הכל מוצק' (מל"א ז, לב-לג), הופכת בחזון יחזקאל לארבעה אופנים שמיימיים: 'וארא החיות והנה אופן אחד בארץ אצל החיות לארבעת פניו: מראה האופנים ומעשיהם כעין תרשיש ורמות אחד לארבעתן ומראיהם ומעשיהם כאשר יהיה האופן בתוך האופן... וכלת החיות יכלו האופנים... כי רוח החיה באופנים' (יח' א, טו-כא). הכרובים המכונפים מן המקדש הפכו אף הם בגרסתו השנייה של החזון לכרובים מכונפים בעלי ארבעה פנים, הניצבים על ארבעה אופנים, המזוהים עם חיות הקודש וקשורים במקדש שנראה לנביא 'במראות אלהים' (יח' י, ח, ג).

כלי הפולחן וחפצי הנחושת הדוממים ממקדש שלמה, שקרוב לוודאי הושפעו במקורם מדפוסי מחשבה מיתיים, התגלגלו ב'דמות ארבע חיות' מכונפות הנוצצות 'כעין נחושת קלל', המתנועעות ומשמיעות קול והמולה בחזון המרכבה. בממד החזיוני נוספו תנועה, קול ואש למבנה הפולחני המרוכב שהצטייר כשילוב של דמויות חיות וגלגלי מרכבה, מבנה שנשמר גם בצירוף החזיוני של המרכבה השמיימית. אולם הממד המהותי שנוסף בחזון הוא זה המיתי והמיסטי, המנציח את בן-דמותו הארצי, חרף כליונו. דומה, שיחזקאל הכוהן אשר הוגלה בגלות יהויכין בשנת 597 לפנה"ס, בשעה שנבוכדנצר שרד 'את כל אוצרות בית ה' ואוצרות בית המלך ויקצץ את כל כלי הזהב אשר עשה שלמה מלך ישראל בהיכל ה'' (מל"ב כד, יג) דאה 'מראות אלהים' 'בשנה החמישית לגלות יהויכין' (יח' א, א-ב), מראות שבהם הפכו כלי המקדש המנותצים וחפצי הפולחן השדורים לישויות חזיוניות בהיכל השמיימי.⁴⁶

46 לסקירת ההשקפות המחקריות אודות חזון יחזקאל עיין: M. Greenberg, 'Ezeiel 1-20', Anchor Bible, New York 1983, pp. 39-59; וראה שם, עמ' 51-59, דיון בהשקפות

דומה, שהמטמורפוזה החזיונית של מוקד הפולחן במקדש הארצי אכן היה בה כדי לשמר את העבודה הנכחדת ואת פליה בזכרון הפיוטי, ולקיים את הזכרון ההיסטורי בתוך הטקסט הנבואי. בעלי ההיכלות, שהתכוננו כעיני רוחם במרכבת יחזקאל אחרי חורבן בית שני, הפכו את הישויות החזיוניות שהיו קשורות במקורן לפולחן המקדש הארצי לנושאות הפולחן במקדש השמיימי, בשעה שתוארו את חלקי המרכבה בדמות ישויות שמיימיות מואנשות הנוטלות חלק בפולחן השמיימי בדפוסי העבודה במקדש.

החיות, הכרובים והאופנים, המתוארים בחזון יחזקאל בלוויית תנועה רב-צדדית, מראה נורא הוד, קול שאון והמולה, רוח סערה, אש מתלקחת נוגה ולפידים, מצטיירים בדברי בעלי ההיכלות בדמות כוהנים ולוויים שמיימיים המנגנים, מרוננים, מזמרים ומשוררים מול כיסא הכבוד: 'מקול ניגון כינורות חיותיו מקול רינת תופי אופניו ומקול זמירות צלצלי כרוביו... כי בששה קולות משוררים לפניו מרות נושאי כסא כבודו הכרובים והאופנים וחיות הקדש'.⁴⁷

בחלקיה השונים של המרכבה מתחוללת האנשה רב קולית, שכן כל מרכיביה הופכים למשוררים, מנגנים ומזמרים ככליהם של כוהני המקדש. הטקס השמיימי הנומינאלי מתואר באמצעות צירופן של הישויות החזיוניות של מרכבת יחזקאל, הקשורות בפולחן המקדש בעקיפין, עם תיאורי עבודת הכוהנים והלוויים, הקשורים בפולחן המקדש הראשון והשני במישורין: 'אף חיות הקודש מתכונות ומתקשרות ומטהרות... ומתלבשות לבושי אש... וכולם עומדים בטהרה ובקדושה ואומרים שירה וזימרה ושבח וצהלה וקלוס בקול אחד בדבור אחד בדעת אחד ובכימה אחת'.⁴⁸ הנצחתו של המקדש הארצי שחבר בכך דמותו החזיונית והנצחת עבודת המקדש הארצי באמצעות הטקס השמיימי שבים ומהדהדים בחזונו של בעלי המרכבה. בספרות ההיכלות מתקשרת העבודה השמיימית, הכורכת את חזון המרכבה ועבודת המקדש, עם התפילה הארצית, שכן כל בריות המרכבה מצטיירות כמקהלה שמיימית אריה המשוררת, מנגנת, משבחת, מקלסת ומתפללת לעומת המתפללים הארציים האומרים 'קדוש קדוש קדוש'. כך נשלם המעבר מפולחן המקדש הארצי לחזון המרכבה הנבואי, המשמר את יפעת המקדש בחזון השמיימי, יפעה השבה ונחשפת מחדש בהתעלות המיסטית של בעלי ההיכלות, המציירים את עבודתן של חיות

המקובלות על מבנה המרכבה ועל אופי החזון בהשוואה לתרבות בת התקופה. על כלי בית המקדש הראשון שנלקחו שלל לכלב ראה מל"ב כד, ג; כה, יג-יד; יר' נב, יז-כז; דה"ב לו, ז, יח. והשווה מסורות הכורכות את חזון יחזקאל עם כלי המקדש ב'ראויות יחזקאל' (מהר" גרינולד), טמירין א (תשל"ב), עמ' קי, שורות 31-32.

47 סינופסיס, סעיפים 103, 161.

48 סינופסיס, סעיפים 184-185; והשווה שם, סעיף 590. השווה דה"ב ה, יב-יד; ז, ו; מל"א א, יב; ולהלן, הערה 94. על הכוהנים והלוויים המשוררים במקדש השווה נחמ' ז, יב, כז, מו; וראה על כך עוד להלן.

המרכבה בדפוסי עבודת הכוהנים והלוויים ומצרפים את הליטורגיה השמימית עם התפילה הארצית: מקול ניגון כינורות חיותיו מקול רינת תופי אופניו ומקול זמירות צלצלי כרוביו מתגבר ויוצא הקול כרעש גדול בקדושה בשעה שישראל אומרים לפניו ק' ק' ק'."

במסורות השונות מתוארים המלאכים הלוקחים חלק בטקס השמימי כמשמשים את כיסא הכבוד, כנושאים עליהם 'אותיות בוראות' וכ'מעוטרים בחקיקת השם המפורש'. הם מתוארים כחברי פמליה של מעלה, ומוגדרים כשומרי פתחי ההיכלות וכבעלי חותמות. כלומר, הם מעוצבים בהשראתם של מושגי פולחן ומקדש ארציים, שיש בהם פמליית משרתים ומשמשים שמעמדם קבוע בסדר הירארכי. פמליה זו מעוטרת אותות כבוד וסימנים מובהקים של ריחוק ומעלה, המגלמים את המדרג ההירארכי ומשקפים ביטויי סמכות ותפקידים מוגדרים. בתיאור עבודתם בהיכל השמימי נאמר שהם 'מעבירים כתרים', 'מזכירים שמות', 'אומרים קדושה', מברכים ומתפללים, מקלסים, אומרים שירה, 'נותנים תהילה שבח ורינה', 'מכניסם מושב ליושב כרובים', 'קושרים כתרים', משרורים המנונות, 'ממללים בזמרה', מנגנים, 'מזכירים ומשמיעים זכרון שמו', 'מכוונים', 'מתקדשים', טובלים ו'מיטהרים בנהרי אש'. רהינו, הם מגלמים הַעֲצָמָה שמימית של פולחן המקדש הארצי ושל הטקסים הכרוכים בו, ומשקפים מקבילה לעבודת הכוהנים והלוויים, כפי שנראה להלן. בצד מעמדם בעולם השמימי הם אף מייצגים את האל ומבטיחים את קרבתו לבני האדם ואת פעולת כוחו באמצעותם. בכמה מסורות הם מצוירים כממונים על סדרי הטבע וכמנהיגים את העולם. במסורות ההיכלות משיחים המלאכים עם יורדי מרכבה, נענים להשבעותיהם, מגלים להם סודות וריזים, מפענחים את סתרי המציאות השמימית, מלמרים אותם את מסתרי 'שיעור קומה' ומעלים אותם לכס הכבוד. לאמור, הם הופכים לרמוזות המקשרות בין מסתרי השמים לבין השגתו של יורד המרכבה. המלאכים הופכים לבריות שמימיות נראות ונשמעות ולשוכני עולמות עליונים בני שיח, או לממד הנגיש של העולם האלוהי המושג לאדם בעיני רוחו כשעה שהמקדש הארצי חרב, הנבואה פסקה והאל התרחק מהשגה."

ב. המרכבה — ריבוי הכוחות האלוהיים

במסורות ההיכלות משתקף המעבר מתפיסה דתית המתמקדת באל לעבר תפיסת עולם המתמקדת במרכבה. דהיינו, בצד ההתייחסות לאל הנשגב בסתרי ההיכלות מיוחסת

49 ראה סינופסיס, סעיף 161, והשווה מסורות שונות בדבר תפילת עליונים ותחתונים שם, סעיפים 162–165, 178–190; ועיי: חזון יחזק'ל, ח, וראה עוד סמוך להערה 98.

44 ראה סינופסיס, סעיף 123 בדבר תיאור קורר של חורבן המקדש המיוחס לבת קול שמימית.

חשיבות רבה לכוחות השמימיים המצויים לצדו, הנגלים ליורדי המרכבה. לצדן של הקבוצות הכלליות, המצויות בזיקה לחזון יחזקאל וללשון התיאורית המקראית, קבוצות המכוונות את ההווה השמימית והיוצרות את המרכבה, מופיעים כוחות שמימיים יחידים בעלי שמות שמקורם אינו ידוע, כגון מטטרון, ענפאל, זהריראל, טטרוסיא, סוריא, ססנגיאל, כרוביאל, יופיאל, מגהשה, שקרהוזאי, אדיריון, אוהיא ורבים אחרים. לדמויות אלה, שמשמעות שמם אינה מחוורת והתפתחותם ההיסטורית נעלמת מאתנו, צביון מיתולוגי מובהק. הם מתאפיינים במעלתם האלוהית הנשגבת במרומי המרכבה, המצויות בקורים מיתיים, ובזיקתם המורכבת לאל מחד גיסא, ובהיותם הכוחות השמימיים שעמם מקיים יורד המרכבה שיח ושיג בשלבים השונים של התעלותו מאידך גיסא. במרכזה של המציאות החזונית מצויים המלאכים, השרים, שומרי ההיכלות, חיות הקודש, הכרובים והבריות השמימיות, המשמרים את פולחן המקדש הארצי שחרב בבן דמותו החזונית בטקס השמימי מזה, ורוקמים מציאות מיתית חדשה, רבת הוד, מזה. כל אלה מתוארים מזווית הראייה של יורדי מרכבה, העולים להיכלות השמימיים ומשיחים עם שוכניהם.

כאמור, בימת החזיון עוברת למרום, ולפיכך תיאור המלאכים אינו כרוך במאורע היסטורי, בציפייה אסכולוגית, בפרשנות טקסטואלית או בחזון נבואי מסוים, המתקשר לעולמו של האדם. תיאורם קשור בזיקתם לעולם המרכבה ולטקסי המרומים מחד גיסא, ולמציאות השמימית שעמה נפגש יורד המרכבה מאידך גיסא. המלאכים הם היוצרים את הממשות העליונה של עולם המרכבה על יפעתה, רוממותה ורזיה: הם נושאים של הטקס השמימי ושל הפולחן בהיכלות העליונים, הם האמצעי שדרכו נגלה המסתורין האלוהי ליורדי המרכבה, והם המכוונים את ההווה הנומינלית שעל רקעה מתוארת דמותו של האל.

תפיסת 'המציאות האחרת' נשענת על הארה מיסטית וראייה חזונית המצויה בזיקה למרכבת יחזקאל ול'כניסה לפרדס'. אולם דומה, שהאנגלולוגיה הבאה בה לידי ביטוי מושפעת בצורה עקיפה גם מעולם המושגים של התרבות ההלניסטית הסינקרטיסטית, הפוליטיאסטית והמיתית, וקרובה לה ברוחה. המחשבה הדתית ההלניסטית התאפיינה בגיבוש מיתולוגיות סינקרטיסטיות, שהיו מבוססות על עיבודן של מסורות קיימות, וביצירת ישויות אלוהיות חדשות. כן גילתה עניין בהתעלות מיסטית הכרוכה בראיית האל ובהתבוננות בכוחות השמימיים, והרחיבה את הדיבור על האמצעים המאגיים הקשורים בכך.⁵⁰ קורים אלה עולים בקנה אחד עם מאפייניה של ספרות ההיכלות,

50 ראה המקורות הנזכרים לעיל, הערה 41. השווה לדבריו של גודאניף על מושג האל ההלניסטי: E.R. Goodenough, *By Light, Light, The Mystic Gospel of Hellenistic Judaism*, New Haven 1935, pp. 11–47; ולדבריו של פסטוג'ייר על עניינין של הדתות ההלניסטיות בראיית האל ובפענוח המסתורין השמימי: A.J. Festugiere, *L'enfant d'Agripente*, Paris 1950, pp. 12–52.

שנוצרה בתחום השפעתה של התרבות ההלניסטית ובזיקה קרובה אליה.

תורת המלאכים של ספרות ההיכלות, המשקפת את המשך תהליך הרה-מיתולוגיזציה שהחל בספרות הבתר מקראית, מתגבשת, כאמור, בתקופה שבה רווחים הפוליתאיזם, הפגאניות והמסורות האוקולטיות והמאגיות בתרבות הסובבת.⁵¹ כל אלה באו לידי ביטוי בתפיסות אנגלולוגיות שבהן שימשו בערכוביה אלי המיתולוגיה היוונית והמצרית בצד דמויות מקראיות, ומהן צמחה מיתולוגיה סינקרטיסטית, המכירה כישויות אלוהיות רבות הנגלות לאדם.⁵²

בעלי ההיכלות ראו בעולמות העליונים אחדות אלוהית מורכבת, המכילה בתוכה, לצד האל, כוחות שונים וישויות אלוהיות שונות, המשתלבים יחדיו בחזיון השמימי ובהנהגת העולמות. השקפה זו רחוקה מרחק רב מהתפיסה המקראית, ששללה שלילה מוחלטת כל ישות אלוהית זולת ה', עם שהכירה בקיומם של מלאכים בדרגה שאינה מעניקה להם צביון מובחן ועצמאות מול האל.⁵³ במסורות ההיכלות ההתייחסות המיסטית איננה מתמקדת באל אחד ויחיד ובפמליה מלאכית נטולת צביון מובחן, אלא במכלול ישויות שמיימיות בעלות אפיונים מיתיים. ישויות אלה אינן נתפסות כמושגים מופשטים. אלא כדמויות נשגבות מטילות יראה שניתן לצפות בהן ולהאזין להן, ופעמים שהן עשויות לשמש אף הוויות בנוות שית. תפיסת העולם השמימי מצטיירת כדמויות של פגישה מעוררת אימה עם הוויות אלוהיות מסתוריות השונות באיכותן מכל מציאות מוכרת. ישויות אלה מצוירות בסדר הירארכי משתנה, ועל רקע אופייני הנומינאלי נתפסת דמותו החדשה של האל בעולם המרכבה.⁵⁴ דוגמה אחת מני רבות לאופיין המיתי של הכריות השמימיות ולטיבן מעורר האימה נמצא בתיאור חיות הקודש הניצבות בפתח ההיכל השביעי:

ומאתים וחמישים ושש פנים יש בכל חיות הקודש נגר פתח היכל השביעי, גדולה מכולם חמש מאות ושנים עשר עינים יש בארבע חיות נגר פתח היכל השביעי

51 ראה סקירתו של נ' שפיגל, פלוטניוס: אנאדור, ירושלים 1978, עמ' 34-73.

52 ראה בט' (לעיל, הערה 41); והשווה ספר הרזים, עמ' 1-28; וכן: E.R. Doods, *Pagan and Christian in an age of anxiety: some aspects of religious experience from Marcus Aurelius to Constantine*, Cambridge 1965, p. 38.

53 ראה: א' רופא, האמונה במלאכים בישראל בתקופת בית ראשון לאור מסורות מקראיות, ירושלים תשכ"ט; והשווה סיכום ההשקפות השונות בדבר תפיסת המלאכים במקרא אצל מאך (לעיל, הערה 36), עמ' 15-51.

54 רודולף אוטו היה, כידוע, זה שהסביר את מהות התורה הרתית כפגישה עם כוח השונה באיכותו מכל מציאות אחרת. הוא כינה אותו 'הכוח הנומינאלי', ואת הפגישה עמו תיאר כחוריית פגישה עם המסתורין הנורא. על-פי השקפתו, המיתוס מבטא את תחושתו של האדם הנפגש עם הכוח האחר, והוא העומד במהותה של תחושה דתית אמיתית כביטוי ראשוני של תפיסת הכוח הנומינאלי. וראה חיבורו (לעיל, הערה 9).

שלהם צורת פנים... וכיון שהיה אדם מבקש לירד במרכבה היה ענפאל פותח לו דלתות פתח היכל השביעי והיה אותו אדם נכנס ועומד על מפתח פתח היכל השביעי וחיות הקודש נושאות בו חמש מאות ושנים עשר עינים וכל עין ועין אחת מעיני חיות הקודש פקועה בשיעור כברה גדולה של מבינים ומראה עיניהם כברקים ירוצצו חרץ מעיני כרובי הגבורה ואופני שכניה שהם רומות ולפירי אור ושללכות גחלי רתמים.⁵⁵

השינוי במעמדה של האלוהיה המקראית, המתייחסת לחיות הקודש בחזון יחזקאל מתחולל בשעה שהחיות מוצגות מזווית ראייתו של יורד המרכבה אחוז החרדה לנוכח הקרבה אל הקודש. ההעצמה המיתית מתרחשת אל מול פרטי המראה הנורא הנחוזה מקרוב בעלייה המיסטית, חושפת את האופי המיתולוגי נורא ההור של המכלול המלאכי הנשגב היוצר את המרכבה השמימית.

דוגמה אחרת לדמות שמיימית רבת הוד ומטילת מורא, המושפעת ממראות הקשורים לחזון יחזקאל ויונקת ממסורת מיתית המפרשת את העולם העליון כרימויים אנתרופומורפיים, בממדים מסתוריים ובשמות נטולי פשר, נמצא בתיאור אנונימי בהיכלות זוטרת, ברוח קטעי 'שיעור קומה':

קומתיה מלא כורסית של אש, דגבת גב היווג שמו. קצוותיו כקומתו, דבר ברד רובג שמו. ויש להם חצי בטיין גלשרב שמו! ועינו אחת שהוא רואה מסוף העולם ועד סופו אטטסת שמו. וזקוקין היוצאים ממנו מאירין אוריהם לכיריות ועינו אחת שהוא רואה לאחוריו מה שעתיד להיות אנוטוסט שמו גופו דומה לקשת וקשת כמראה אש בית לה סביב. קשתו דומה קשטיא שמו... חרבו מצמצהו מצמיה שמו כסא כבודו רודפים פידותא שמו...⁵⁶

לצדו של האל, המתואר בפי המלאכים בזיקה למסורת 'שיעור קומה', נזכרות ישויות אלוהיות רבות הקשורות במהות האל ונגזרות ממנו ומתייחסות בסדר הירארכי האחת לרעותה. כוחות אלוהיים אלה, המאחרים בהוויתם את האלוהי ואת המיתי, אינם ידועים לנו ברובם ממקורות קודמים וממסורות מקבילות. רפואי תיאורם, המציעים הקבלה מסוימת בין מלאכים לאלים במערכת פוליתאיסטית, חורגים במידה ניכרת מתיאורים

55 סינפטיס, סעיפים 245-247; והשווה מסורות רומות על חיות הקודש בהיכלות זוטרת, שורות 100-119, וראה שם, עמ' 65-67. לתיאור עיניהן הרבות של חיות הקודש השווה את דמותו של ארגוס במיתולוגיה היוונית. למשמעות הדימויים הכרוכים בעיניים השווה: ר' הלפרין, 'A Sexual Image in Hekhalot Rabbati and its implications', מחקר ירושלים במחשבת ישראל ו, א-ב (תשמ"ז), עמ' 117-132.

56 ראה סינפטיס, סעיף 367; ועיין היכלות זוטרת, שורות 231-239; וראה שם, עמ' 70, ההערות.

אנגלולוגיים במקרא ובספרות הבתר מקראית, והתפתחותם ההיסטורית אינה נהירה.⁵⁷ תיאורו של כרוביאל המוכא בספר היכלות מרגים עיבוד ספרותי של ההאררה המיתית וההשגכה האלוהית של הבריות השמימיות, ומשקף את המגמה של יצירת ישויות שמימיות חדשות בפירוט חסר תקדים ובשיעור שאין דוגמתו:

אמר ר' ישמעאל אמר לי מטטרון מלאך שר הפנים, למעלה מהן יש שר אחר אריר ומפלא אמין ומשובח בכל מיני שבח כרוביאל יי שמו. שר גבור מלא כח גבורות... שר קדוש ועמו קדושה. שר מפואר כאלפי צבאות שר מסתלסל בריכי חיילות. מקצפו תרעש חבל ומרגו ירעדון מחנות ומאימתו יחילו יסורות ומגערות ירעשו ערבות. קומתו מלאה גחלים רום קומתו כרום שבעה דקיעים ורחב קומתו כרוחב שבעה דקיעים ועובי קומתו כעובי שבעה דקיעים מפתח פיו דולק כלפיד ולשונו אוכלת אש ועפעפיו כוזהר ברק. ועיניו כזיקוקי זוהר ומראה פניו כאש יוקדת וכתר קדושה על ראשו ששם המפורש חקוק בו ושםמנו ברקים יוצאים וקשת שכינה בין כתפיו וחרבו כברק על מתניו וחצו כברק על חגוריו ותריס אש אכלה על צוארו וגחלי רחמים על סביכותיו וזיו שכינה על פניו וקרני ההוד על אופניו וצניף מלוכה על קדקודו וגופו כולו מלא עינים וגובה קומתו כולו כנפים... וגחלים כוערים מגופו ולפידים יוצאים ממנו...⁵⁸

תיאורו של כרוביאל, המעלה על הדעת את מקורה האלילי של האנגלולוגיה, הוא אחד מבין עשרות רבות של מלאכים ושרים המתוארים במסורות ההיכלות בתיאורים העומרים בזיקה הן לרמות האל והן לרמיות מיתולוגיות, ויוצרים בחיבורם את ההידארכיה המלאכית של המרכבה.

שתי קבוצות אופייניות של תיאורי מלאכים מסתמנות במסורות ההיכלות. האחת מתייחסת לרמיות מוכחנות, כגון מטטרון, שקדהזיא, ענפאל, סוריא, טטרוסיא, כרוביאל או יפהפיה, שהן ישויות אלוהיות המופיעות בייחודן במסגרת מסורות שונות, המתוארות לפרקים בגוף ראשון ולעתים בגוף שלישי ככנות שיחם של יורדי המרכבה. השנייה מתייחסת למערכת שרים עליונים, היוצרים חלק קבוע מן הקוסמולוגיה השמימית, ומוגדרים על-פי תפקידם ודום מעלתם כעולם המרומים. במערכת שנייה זו יש קבוצה דמת דרגה, המתיוחדת בכך ששמות הכוחות המשתתפים

57 להערכתה של התפתחות זו בזיקה לתופעה הגנוסטית ראה גנוסטיציזם, עמ' 1-5, 31-35, 65-75; י' דן, המיסטיקה העברית הקדומה, תל-אביב 1989, עמ' 97-98.

58 סינופסיס, סעיפים 33-34; והשווה: ש' מוסאיוב, מרכבה שלמה, ירושלים תרצ"ח, דף כז ע"ב. לתיאורים דומים של מלאכים אחרים ראה סינופסיס, סעיפים 23-35, 38-44. יש דמיון מסוים לתיאוריו של הליוס וראה ספר הרים, עמ' 12-14; והשווה לתיאור נוסח שיעור קומה, היכלות זוטרת, שורות 231-237.

אליה מתייחסים על מערכת שמית שמקורה אינו ידוע, בחלקה האחר, וקשורים בשמו המפורש של האל, בצורה יוצאת דופן, בחלקה השני. בהיכלות רבתי, בתיאור שומרי פתח ההיכל השביעי, נמנים כוחות שונים שנאמר עליהם 'לפי שכל אחד מהם שמו נקרא על שם מלכו של עולם'.⁵⁹ כוחות אלה מכונים בשמות בעלי מבנה מורכב, הכולל שם לא ידוע המצורף לשם המפורש: 'זהפנוראי יהוה שר נכבד... אבירזיהי יהוה שר נכבד ונחמר ונורא... ענפאל יהוה שר ששמו נזכר לפני כסא כבודו שלשה פעמים בכל יום ויום... מפני מה מפני שטבעת של חותם של שמים וארץ מסורה בידו'.⁶⁰ מערכת כוחות עליונים המכונים בשם 'יהוה ה' אלהי ישראל' נזכרת גם במסורות נוספות: בהיכלות זוטרת מתוארים כוחות שמימיים אלה כשבעה השרים שומרי שבעה פתחי היכלות, ומכונים בשמות בעלי מבנה דומה: 'אבטח יהוה אלהי ישראל, אזבוגה יהוה אלהי ישראל, שקדהזיא יהוה השר, טטרוסי יהוה השר, נתפדראלו יהוה השר' וכיוצא בהם.⁶¹ לשרים אלה מיוחסות אף טבעות שחקוקים עליהן שמות קדושים המסתיימים בצירוף 'יהוה אלהי ישראל'.

בספר היכלות, הידוע אף כחנן השלישי, נזכרים 'שמונה שרים הגדולים הנכבדים והנוראים שנקראים יי בשמו של מלכם',⁶² ובפרקיו השונים מובאות רשימות מפורטות של כוחות שמימיים שלששם מצורף שם האל. קצתם של השמות ברשימות אלה נקובים במסורות אחרות בספרות ההיכלות כשמותיו של האל עצמו, ופעמים מופיעים הם במניין שמוחיהם של כוחות שמימיים אחרים, כגון מטטרון או אוהיא, טטרוסיא או זהרריאל. אין הבחנה בין השמות האלוהיים בהוראותיהם השונות: שרים, חותמות, שם האל, שמות מלאכים או שם 'החיק' שבו יושב העולה למרכבה.⁶³

השם המפורש והפנייה 'יהוה אלהי ישראל אבינו שבשמים', השמורים במסורת היהודית לקב"ה בלבד, הופכים במסורות ההיכלות לנחלתם של כוחות שמימיים רבים. דהיינו, ייחודו של האל מופקע במסורת זו בשעה שמאפייניו הבלעדיים מיוחסים לכוחות אלוהיים נוספים. במסורת זו נזכרות ישויות עילאיות רבות שלהן נאצל השגב האלוהי: השם, הכבוד, הרז, העצמה השמימית והשיעורים האינוסופיים. לעיני הצופה מצטיירת מסכת מורכבת של דמויות שמימיות, הניתנות לראייה, לתיאור ולשמיעה, ופעמים אף לעבודה ולתפילה, לשימוש ולתחינה. דומה שהתפתחות זו, המחליפה את

59 סינופסיס, סעיף 240; ועיין זרמים, עמ' 356, הערה 3.

60 סינופסיס, סעיף 241.

61 היכלות זוטרת, שורות 353-388; וראה שם, עמ' 74, ההערות.

62 סינופסיס, סעיף 13.

63 ראה, לדוגמה, היכלות זוטרת, שורות 369-370: 'שהריאל יהוה השר, הראה לי טבעת שחקוק עליה שחקיר יהוה אלהי ישראל שנקרא שמו אהה שחקיר יהוה אלהי ישראל אבינו שבשמים'. אין כל הבחנה בין 'שחקיר יהוה אלהי ישראל', הנזכר כחותמו של שהריאל שומר פתח ההיכל השביעי, לבין 'אבינו שבשמים שנקרא שמו שחקיר יהוה אלהי ישראל'.

המסורת המונותאיסטית במיתוס פוליתיאיסטי-חזיוני, מלמדת על מפנה דתי, שבו אין די בעבודה ארצית המתייחסת למושג האל היחיד בבלעדיותו. ריבוי המלאכים והפקעת ייחוד שמו של האל מלמדים על תמורה מהותית בתפיסה הדתית. התפיסה החדשה מרחיבה את הגדרת האלוהות מאל אחד למכלול כוחות אלוהיים,⁶⁴ מבטלת את ייחודה של הישות האלוהית האחת, כוללת בה זיקה מהותית לישויות שמיימיות שונות, ומחליפה בהדרגה את הפולחן המונותאיסטי הסובב סביב ההיכל הארצי בפולחן שמיימי המתייחס לנוסח מקורי של פוליתיאיזם מיתו-חזיוני בהיכלות עליונים. העולם השמיימי הנגלה ליורד המרכבה הוא עולם שבו האלוהות משתקפת במגוון של צורות, מוארת באספקלריה מיתית ומצטיירת כלשון בלתי-מוכרת. בדרכו לראות מלך ביופיו פוגש יורד המרכבה במערכת דינמית של כוחות שמיימיים שונים, המכונים בשם המפורש ונקראים בשמות אשר לשונם אינה מחוורת:

מיד רגזאל יהוה תופס בידו ומשליכו לרחיברון יהוה ורחיברון יהוה לאשריואלי יהוה לטטרוסאי יהוה... ושחריאל יהוה מעלך ומושיבך בחיק אבטח יהוה אלהי ישראל, בחיק אזבוגה יהוה אלהי ישראל... שתקייר יהוה אלהי ישראל שנקרא שמו שתקייר יהוה אלהי ישראל אבינו שבשמים.⁶⁵

תיאור זה מצייר דמויות לא ידועות היוצרות מציאות מושגית חדשה. הכוחות המכונים בשם המפורש, התופסים, משליכים ומעלים את יורד המרכבה אל חיקו של 'שתקייר אלהי ישראל', יוצרים הוויה אלוהית שיש בה מערכת מיתית שיטתית המגלמת את המרכבה השמיימית בריבוי פניה, והמתווה את הרקע להתנסות המיסטית. אשריואלי, אבטח, אזבוגה, טטרוסיה ושתקייר הם שמותיו של האל עצמו על-פי מסורת אחת, והם אף שמותיהם של כוחות שמיימיים מובחנים, המתוארים כשומרי פתחי ההיכלות, על-פי מסורת שנייה. קצתם נזכרים כשמות, כחותמות או כשמות חלקי המרכבה, והם מופיעים בכינויים ובצירופים שונים של ישויות אלוהיות אחרות שהצופה מזכירן. מספרם הרב של השמות הלא ידועים ושל מבנים לשוניים לא מוכרים, בצד נוסחי הפנייה החדשים לישויות אלוהיות, מעידים על התמורה שהתחוללה בעולמם של בעלי ההיכלות, ועל התרוממותו של עולם מושגים חדש המתייחס להוויה השמיימית כאל פלגום או פלירומה. בחקר הדתות של שלהי העת העתיקה, בתחומה של התרבות ההלניסטית, הוצע, כיודע, המושג pleroma לשם תיאור התפיסה של ריבוי כוחות בעולם האלוהות, לצדו אפשר להשתייך גם במושג plenum שנטבע לאחרונה: Pleroma — 'The doctrine of God... incorporates a "fullness"'

64 ראה אליאור (לעיל, הערה 11), עמ' 17-43.
65 היכלות זוטרי, שורות 379-388; וראה שם, עמ' 74-75, ההערות; ועיי' סינופסיס, עמ' 414-417.

(pleroma) of Angels and other heavenly beings'.⁶⁶ Plenum — 'The world is expressed as Plentitude of divine forces and beings'⁶⁷

הגדרות אלה הולמות במידה רבה את התפיסה העולה מעדותם של יורדי המרכבה על טיבו של החזיון שנגלה להם בעלייתם השמיימית ונחבאר להם מפי המלאכים. אולם התמונה העולה מדבריהם אודות מבנה העולם השמיימי אינה רק ביטוי לריבוי הירארכי של כוחות עליונים, אלא היא תמונה מיתית רב קולית, היונקת ממסורת פולחנית וליטורגית המתייחסת לבריות המרכבה, להיכלות ולרקיעים, ויש בה תיאור מפורט של מערך הכוחות השמיימיים וסדרי עבודתם בטקסי המרומים. תמונה זו, שהמיסטיקן מקנים בתודעתו, יוצרת רצף מושגי בין עולמו של יורד המרכבה לבין הכוחות האלוהיים, ומכוננת את המסגרת המורכבת המאפשרת התנסות מיסטית ומעניקה לה חוקף, בגבולותיה של 'המציאות האחרת'.

במסורות ההיכלות שותפים האל וכמה מכוחותיו במאפייניה של ההווה האלוהית מחד גיסא, ונבדלים זה מזה במעמדם ההירארכי מאידך גיסא. האל ושריו שותפים בשמות הקודש, בכינוי 'יוצר בראשית', בשם המפורש, בנוסח הפנייה 'אבינו שבשמים אלהי ישראל', בתיאורים נוסח 'שיעור קומה', בגדלים קוסמיים, בכוחות הבריאה, בשליטה על היקום ובידיעת רזי עולם. עוד הם שותפים ביפעה השמיימית וב'חותמות שנבראו בהם שמים וארץ', בפמליית מלאכים משרתים, בדימויי פולחן, בהור מלכות ובממדים דומים נוספים. אולם הם נבדלים בכפיפותם ההירארכית, במעלתם ובמרותם. ריבוי הישויות השמיימיות, המחוונות במאפיינים אלוהיים, יוצר תמונת עולם בעלת אופי מיתי, המחדדת את צביונם המובחן של כוחות אלוהיים שונים, ומטשטשת את ההבדלים בין האל לשריו.

כוחות אלוהיים שונים מכונים בספרות זו בתואר 'יוצר בראשית' ונקראים, כאמור, בשם 'יהוה אלהי ישראל'. תיאורו של ענפיאל בהיכלות רבתי מדגים מגמה זו, המאדירה את השרים השמיימיים ומדמה אותם ליוצרם:

ענפיאל יהוה שר נכבד נחמד ונורא... שהיה נקרא טופריאל יהוה. ולמה נקרא שמו ענפיאל מפני ענף כתרי כתרים שהיה מונח בראשו שהיה חופה ומכסה כל חדרי היכל ערבות רקיע כיוצר בראשית. מה יוצר בראשית כתוב מראה עליו כסה שמים הודו (חב' ג, ג) אף ענפיאל השר נקרא על שם רבו כך.⁶⁸

66 ראה, ורדולף (לעיל, הערה 40), עמ' 58.

67 P.L. Berger, *The Other Side of God*, New York 1981, pp. 12-13

68 ראה סינופסיס, עמ' 243-244; והשווה סעיף 26 'למה נקרא שמו ענפאל מפני שענף הודו והדרו וכתרו חזיו וזהרו מכסה את כל חררי ערבות רקיע עליון כיוצר עולם מה יוצר עליון כתוב בו כסה שמים הודו... אף ענפאל יי השר מכסה הודו והדרו את כל חררי ערבות עליון'. והשווה סעיפים 241-242, 247-248; דן (לעיל, הערה 2), ענפיאל.

בקטע סמוך מתואר האל באמצעות מוטיבים דומים, הקשורים אף הם בכתרים, בענפים ובהוד:

מלך מלכי המלכים אלהי האלהים ואדוני האדונים המשובב בקשרי כתרים מוקף בענפי נגידי נוגה שבענף הודו כסה שמים, הדרו יופיע מרומים ומיזפיו יתבערו תהומות ומתוארו יתבערו שחקים.⁶⁹

סימני ייחודו המובהקים של האל נאצלים במסורת ההיכלות לישויות השמימיות השונות שהצטיירו במיתוס הפוליתיאיסטי החזיוני, אולם אין זו האצלה הירארכית פשוטה היוצרת קרבה וזיקה בין הכוחות השונים, אלא התפתחות המשקפת את המתח שבין מונותאיזם המייחד את האל לבין פוליתיאיזם, המצויר ישויות שמימיות שונות בדמות מאפייניו המובהקים של האל.

המתח הגלום בקרבה זו שבין 'מלך מלכי המלכים' לבין שר המתואר כיצור בראשית' או כיהוה קטן', והבעייתיות העולה מהדמיון הרב בין אל למלאך, משתקפים בבירור במסורות השונות אודות מטטרון. דמותו של מטטרון מצוירת באורח מיתי מזה, ובסימן זהות והקבלה למאפייניו של האל מזה. בפתחת ספר היכלות מספר מטטרון לר' ישמעאל על השגבתו ועל זיקתו לאל:

יש לי שבעים שמות... וכולם על שמו של מלך מלכי המלכים... הניח הב"ה ידו עלי וברכני אלף ושלש מאות וששים וחמשת אלפים ברכות ורוממתי והגבהתי כשיעור אורכו ורוחבו של עולם והעלה לי שבעים ושנים כנפים שלשים וששה כנפים מצד אחד ושלשים וששה מצד אחר וכל כנף וכנף כמלאו עולם וקבע בי שלש מאות ששים וחמשת אלפים עינים. וכל עין ועין כמאור הגדול ולא הניח ממין של זיו ולא ממני וזהר תואר יופי שבת אורות שבעולם שלא קבע בי... כל זאת עשה לי הב"ה כסא מעין כסא הכבוד... וקשמו על פתח היכל שביעי והושיבני עליו... גילה לי הב"ה מאז כל סתרי תורה. וכל רזי חוכמה... וכל רזי עולם וכל סדרי בראשית גלוין לפני כדרך שגלויין לפני יוצר בראשית... מתוך אהבה שאהב אותי הב"ה... עשה לי לבוש של גאה שכל מיני מאורות קבועין בו והלבישני ועשה לי מעיל כבוד... והעטני ועשה לי כתרי מלכות שזיוו הולך בארבע רוחות ערבות רקיע ובשבעה רקיעים ובארבע רוחות עולם וקשרו על ראשי וקראני יהוה הקטן...⁷⁰

69 סינופטיס, סעיף 253; והשווה סעיף 262 לנוסח נוסף: 'מלך המלכים אלקי האלקים אדוני האדונים המשובב בכתרי מלכות והמוקף בענפי נוגה והמסובב בענפי נוגה נגידי שבכנף הודו כסה שמים ובהדרו הופיע ממרום ממאמר פיו נתבערו תהומות ומתארו נתזו שחקים...'
70 סינופטיס, סעיפים 4, 12-15, ועיין עוד שם. על מטטרון נכתבה ספרות רבה, עיין גנוסטיציזם, עמ' 43-55; G. Scholem, *Kabbalah*, Jerusalem 1974, pp. 377-381. דאזה: חזיל, עמ' 117-120; דן (לעיל, הערה 57), עמ' 81-92; והמאמרים הנזכרים לעיל, הערה 2.

על רקע תיאור זה, שבו הופך מטטרון לדמות מיתולוגית מכונפת, בזהקת ורבת הוד מחד גיסא, ולדמות הדומה במאפייניה המלכותיים לזו של האל מאידך גיסא, נשאלת השאלה מה היא אמת המידה להבחנה בין האל לבין כוח אלוהי אחר, הדומה לו במידה רבה כל כך. מטטרון, היושב על כיסא הכבוד, המחונן בשמות אלוהיים, בשיעורים קוסמיים מופלגים, בסדרות היצירה והבריאה, בפמליה מלאכית, בלבוש ובכתר מלכות, מוכתר כיהוה הקטן' בפני כל הפמליה שבמרומם, והופך לישות מיתית זוהרת באור נשגב.

מטטרון משלים את הפיכתו לכרייה שמיימית נעלה בשעה שתיאורי דמויות האש של חזון יחזקאל, המוסבים במקורם על המרכבה האלוהית, משמשים לתיאור דמותו הלוהבת: 'מיד נהפך בשרי לשלהבת. וגידי לאש להט. ועצמותי לגחלי רתמים. ואור עפעפי לזוהר ברוקים. וגלגלי עיני ללפיד אש. ושערות ראשי ללהט וללהבה. וכל איברי לכנפי אש בוערת. וגוף קומתי לאש יוקדת'.⁷¹

בסיום תיאור האדרתו של מטטרון והשגבתו לכוח אלוהי רם מעלה, כאשר תבניתו האנתרופומורפית עוברת מטמורפוזה של אש ואור ומקבלת מהות על חושית ועל אנושית, מבואר הרקע לדבריו של אלישע בן אבויה 'אחר', שראה כמעט באורח בלתי נמנע בדמות היושבת על כס הכבוד בפתח ההיכל השביעי רשות אלוהית נוספת. בספר היכלות מסופר הסיפור מפי מטטרון:

בתחלה הייתי יושב על כסא [כבוד] גדול בפתח היכל שביעי ודנתי את כל בני מרומים... ושרי מלכיות עומדים עלי מימיני ומשמאלי... וכיוון שבא אחר להסתכל בצפיית המרכבה ונתן עיניו כי והוא מתיירא ומזדעזע מלפני ונפשו מבוהלת לצאת ממנו מפני פחדו ואימתי ומוראי כשראה אותי שאני יושב על כסא כמלך ומלאכי השרת היו עומדים עלי כעבדים וכל שרי מלכיות קשורים כתרים טובכים אצלי, באותה שעה פתח את פיו ואמר ודאי שתי רשויות בשמים.⁷²

תיאורו של מטטרון מעלה, כאמור, את השאלה שהתחבטו בה עורכי מסורות אלה: מה הוא שחוצץ ומפריד, לאמיתו של דבר, בין האל לבין מי שקרוי בשמו, מקביל לו באפיוניו ומחונן ברבות מתכונותיו. תיאור דמותו של מטטרון מבוסס בחלקו על

71 סינופטיס, סעיף 19. ראה אלכסנדר (לעיל, הערה 1), עמ' 265-266, 243-244. והשווה על האור והאש במחשבה המיסטית; M. Eliade, *The Two and the One*, Chicago 1979, pp. 19-77.

72 סינופטיס, סעיף 20; ועיין בבלי חגיגה טו ע"א. על פירושים שונים לדבריו של אחר עיין: י' ליבס, חטאו של אלישע: ארבעה שנכנסו לפרדס וטבעה של המיסטיקה התלמודית, מפעלי המחקר של המכון למדעי היהדות, סדרת פרסומים, ט, ירושלים תשמ"ו. ראה שמ' כג, כ-כא; ועיין חז"ל, עמ' 119.

מוטיבים של התגלות הכרוכים בחזון ישעיהו ובחזון יחזקאל, מוטיבים המתארים את האל המוקף בשרפים או היושב על המרכבה; ועל מוטיבים מקראיים המתארים את האל כמלך היושב על כיסא רם ונישא, השולט על העולם כולו ודן את בריותיו ומוקף פמליה מלכותית של משרתים. אפיונים אלה, השמורים במסורת לדיוקן האל, מוסכים כאן על דמותו של מטטרון. זה הופך לכוח שמיימי נשגב המתואר באפיונים מלכותיים. תיאור זה מטיב לאפיין את התמורה במעמד המלאכים: ממלאכים נבראים, המשרתים ומשבחים את האל כחלק מהפמליה השמיימית הכפופה לו, הופכים השרים העליונים במסורות ההיכלות להוויות מיתיות ולישיות ריבוניות, מעין אלוהויות, ותכונותיו המובהקות של האל נאצלות עליהן. עתה מכונים כוחות אלה 'יוצר בראשית' ו'מי שחותם של שמים וארץ בידו', ולשם נוסף הכינוי 'יהוה אלהי ישראל'. אולם יתרה מזאת, מסורות שונות מלמדות שלעתים המלאכים המשרתים, הם גם אלה שלהם משבחים ושאותם עובדים.

בקטע היכלות מן הגניזה, המתייחס למטטרון בכינוי 'נער',⁷³ מתחזקת בעית אי-ההבחנה בין האל לבין כוח שמיימי אחר הדומה לו. האל הוא הדובר בגוף ראשון ומוזהיר את יורד המרכבה מפני הטעות הכרוכה בדמיון ובזהות שכן האל לבין מלאך, המתואר בפיו כישות מיתולוגית נשגבת ומעוררת יראה:

כי אני מלך [נ]לכב מלך צח מלך ישראל, כל מי שהוא יודע בעצמו שהוא טהור... ויש בו תורה יכנס וישב לפני וכך שלשה פעמים בכל יום הכרוז מכריז וראה נער שהוא יוצא לקראתך מאחרי כסא כבוד, אל תשתחוה לו כי יתיר ככתר מלכו ואורילאות שברגליו כאורילאות מלכו וחלוק שעליו כחלוק מלכו וחלוק ילתיק חגור במתניו שמש יוצף מחגור שלפניו וירח מקשרים שלאחריו, עיניו דון[לקות] לנפ[ידים] וגלגלי עיניו דולקים כמנורות. זיוו כזיו מלכו והדרו כהדר יוצרו והובריה שמו והרי הוא תופש [] בידך ומשיב אותך בחי[קן] לא בלבד שבאת ברושיתו אבל אחרים משיב אותך על מושב שהוא מוכן לפנ[יך] [כסא] הכבוד. זו מידת סימן של היכל שביעי.⁷⁴

תיאורו המלכותי והמיתי של המלאך השוכן בהיכל השביעי, המשווה למלכו, מלמד בעקיפין אף על תפיסת דמות האל במסורות אלה. אולם עניינם הראשי של הקטעים הנזכרים הוא להטעים את הדמיון בין האל לבין הכוחות השמיימיים השונים מחד גיסא,

- 73 למסורת היכלות בדבר מטטרון הקרי 'נער' ראה סינפופיס, סעיפים 4–5, והשווה סעיפים 389–398. לעניינו של כינוי זה ראה דן (לעיל, הערה 57), עמ' 82–86; והשווה הלפרין (לעיל, הערה 7), עמ' 420–427.
- 74 ראה, קטעי גניזה, קטע מס' 8, עמ' 105. ההשלמות בסוגריים המרובעים הן שלי. השווה גרינולד (לעיל, הערה 4), עמ' 354–362; ועיין היכלות זוטרת, שורות 322–332 לענין ישיבה לפני כיסא הכבוד בהיכל השביעי.

ואת איסור החלפתם זה כזה חרף דמיונם הרכ מאידך גיסא. הטענה המשתמעת כמובלע מן הדברים, היא שכל מידה של דמיון לאל וכל שיעור של ישות או האצלה אלוהית המיוחסת לכוח שמיימי שאיננו האל עצמו – אין בהם כדי להתיר עבודה ופולחן לכוח זה, הכרה בו כרשות נפרדת, או השתחויה לו. לאיסורים אלה נודעת משמעות מיוחדת במקום שבו נוצרו ישויות אלוהיות חדשות במרחב תרבותי סינקרטיסטי, במציאות פוליתאיסטית ומיתולוגית שעודדה פולחנים מגוונים לכוחות שמיימיים שונים.⁷⁵

האיסור על ההשתחוות לנער שכתרו ככתר מלכו מנוסח בלשון המזכירה את הפסוק 'אל תמר בו...' כי שמי בקרבך, שמשמע אפשרי שלו הוא אל תחליף אותי בו.⁷⁶ ייתכן שאיסור זה המופנה ליורד המרכבה, מסתבר בעקיפין על רקע העדויות בדבר פולחן מלאכים שהיה רווח בקרב חוגים יהודיים שונים במאות הראשונות לספירה.⁷⁷ העדויות בכתבי אבות הכנסייה המייחסות ליהודים עבודת מלאכים ודברי התוספתא אודות איסור תפילה ושחיטה למלאכים 'השוחט...' לשם מיכאל שר צבא הגדול... הרי זה בשר זכתי מתים,⁷⁸ מצטרפים לדברי ספר הרוזים, הקרוב ברוחו ובכמה מחלקיו ועולמה של ספרות ההיכלות, ומעידים בעליל על פולחן מלאכים. כבר בפתחתו של ספר הרוזים נאמר 'ולהגיד מה שמות שומרי כל רקיע ורקיע וממלכתו וכמה יצליחו לכל דבר ומה שמות משרתיהם ומה יתנסך להם'; ובהמשכו נזכרים ניסוך יין, הקטרת מור ולבונה וחיבת שכווי לבן, המכוונים למלאכים ולכוחות שמיימיים.⁷⁹

הדמיון בין נוסחי ההשבעות בספרות ההיכלות לבין ההנחיות המעשיות המובאות בספר הרוזים בדבר הניסוך למלאכים כחלק מההשבעה, וזיקתם של אלה להוראות המפורטות הניתנות בפאפירוסים המאגיים ביחס לפולחן מלאכים, מצביעים על מציאותה של עבודת מלאכים בחוגים יהודיים מסוימים, שהיו קשורים בתרבות ההלניסטית בשלהי העת העתיקה.

עדויות אלה מעמידות את מסורות ההיכלות הדנות במשמעות הדמיון בין האל לשריו, ובטעויות הכרוכות בו, בהקשר פולחני מובלע ובפולמוס נגדו. שהרי איסור

- 75 ועיין בט' (לעיל, הערה 41).
- 76 עיין חז"ל, עמ' 160.
- 77 עיין סקירתו של מרגליות במבוא לספר הרוזים בדבר העדויות השונות על פולחן מלאכים, עמ' 10–16; וראה שם, עמ' 32–33, 65, 75. השווה לניתוחו של מאך (לעיל, הערה 36), עמ' 393–398, שאפשר לחלוק על מסקנותיו.
- 78 תוספתא (מהר"י צוקרמאנדל), חולין ב, יח, עמ' 503. על חילופים בין מטטרון למיכאל ראה חז"ל, עמ' 120.
- 79 ספר הרוזים, עמ' 65; וראה עוד שם, עמ' 68, שורות 29–33, עמ' 75, שורות 159–165. השווה לאיסור המפורש 'ובח לאלהים יחרם בלתי ליהוה לבדו' (שם' כב, יט).

ג. הזיקה לפולחן המקדש השמימי

בשלהי ימי בית שני החלה להסתמן בחוגים שונים מגמה לפריצת המסגרות הארציות של הפולחן, ועלתה נטייה להעדרת תפיסה ספיריטואלית וקוסמית של המקדש ועבודתו. האזכורים הרבים של המקדש השמימי ושל ירושלים של מעלה והעברת עיקר שכו של הקב"ה לעולם המלאכים בצד התייחסות מפורשת לכהונה מלאכית, לטקסים במקדש השמימי ולקרבנות רוחניים המצויים בספרות החיצונית, ברברי חז"ל וככתבי כת מדבר יהודה, כל אלה משקפים היבטים שונים של מגמה זו.⁸³

בספרות כת מדבר יהודה באו מגמות אלה לידי ביטוי קיצוני. בכמה מכתביהם של אנשי הכת מסתמנת שלילת עבודת המקדש בירושלים ובמקומה עולות שתי עמדות: האחת מפתחת את תורת הקהילה כמקדש ('מקדש ארס'), והשנייה מציעה תפיסה מורכבת של כהונה ללא מקדש ארצי, שפולחנה מכון כלפי המקדש השמימי ונערך בשיתוף עם המלאכים המכהנים בהיכלות עליונים.⁸⁴ ההיבט האחרון בא לידי ביטוי ב'שירות עולת השבת', שבהן משתקפת זיקה קרובה בין הכהונה הארצית מקרב חברי הכת, לבין הכהונה השמימית, המשרתת במקדש העליון המעוצב בהשראת תיאורי המשכן והמקדש מזה, ותיאור מרכבת יחזקאל מזה. בשירות מפורטים סדרי הפולחן השמימי של המלאכים, המכונים 'כהני-קורב', בהקבלה לסדר משמרות הכהנים במקדש, לעבודת הלוויים ולסדרי העלאת הקרבנות. שירות עולת השבת משקפות את שותפות אנשי 'היחד' עם המלאכים בפולחן המקדש השמימי, מעמידות את ההמנונות והשבחים במרכז עבודת הקודש המשותפת, ומתארות את הליטורגיה המלאכית המחליפה את עבודת הקרבנות.⁸⁵

83 ראה אפסוביצר (לעיל, הערה 37); ועיין: J. Maier, *Vom Kultus zur Gnosis*, Salzburg 1964, pp. 95–148. מאייר רן במעבר מזיקה פולחנית למושג האל הארצי אל נסיון חיוני המתייחס למושג האל השמימי, תהליך שהוא ביטוי למעבר מפולחן המקדש למיסטיקה המורכבת. וראה: א' גרינלד, 'מקומן של מסורות כהניות ביצירתה של המיסטיקה של המרכבה ושל שיעור קומה', רבני הכנס המיסטיקה היהודית הקדומה, מחקרי ירושלים ו, א-ב (חשמ"ח), עמ' 65–120.

84 התייחסות מפורשת לכהונה מלאכית ולפולחן במקדש השמימי מצויה גם בספר היוכלים, בצוואת לוי ובאפוקריפון לוי. להשקפות הכת ראה: ר' פלוטר, 'כת מדבר יהודה והשקפותיה', ציון יט (תשי"ד), עמ' 83–103; H. Ringgren, *The Faith of Qumran*, Philadelphia 1963; D. Dimant, 'Qumran Sectarian Literature', M. Stone (ed.), *Jewish Writings of the Second Temple Period*, Philadelphia 1944, pp. 483–548.

85 ראה ניוסס (לעיל, הערה 39), שירות עולת השבת (1985), עמ' 1–81. על מעמדם המרכזי של המלאכים ככהנים במקדש השמימי ראה שם, עמ' 30.

ההשתחוויה למטטרון וחטאו של אלישע המתייחס אף הוא למטטרון מרמזים על פולמוס כנגד חוגים שהיו משתחווים למטטרון ועוברים לו, בין בחזון המיסטי ובין בריטואל המאגי.⁸⁶

אין תימה בכך, שלמיתוס האנגלולוגי רב העצמה, שנתפס כממשות חיה-בחוץ של יורדי מרכבה, נלוותה במקרים מסוימים מסכת ריטואלית שנתנה ביטוי פולחני לחוויה המיסטית. אולם עורכי מסורות ההיכלות העמידו את הדברים בהקשר מורכב, המאדיר את מקומם של המלאכים מחד גיסא, ומסתייג מעבודה ומהשתחוויה להם מאידך גיסא.

התנגדות למלאכים בספרות הרבנית, המעטת דמותם וגניזת החיבורים המתייחסים אליהם, היו קשורים בתודעת מוצאה האלילי של האנגלולוגיה, בזיקתה למיתוס הפוליטיאסטי ובמקום שתפסה בחוגים עממיים.⁸⁷ אולם לאמיתו של דבר, דומה שהמאבק השיטתי באנגלולוגיה לא נבע רק בשל המקום שתפסו המלאכים באמונה העממית, אלא דווקא בשל המקום המרכזי שתפסו בספרות המיסטית. האדרתם של המלאכים במסורות ההיכלות, שהיתה מבוססת על קשריהם העקיפים עם מסורות פולחניות ועל צבינוס המיתי, הביאה ליצירת ישויות אלהיות חדשות, החורגות באופן מהותי מהמסגרת המקראית. תמורה זו היתה כרוכה אף בהתפתחות המגמות המאגיות והתיאורגיות שהכירו בפולחן מלאכים ובזיקה ליטורגית מורכבת אליהם.⁸⁸ כל אלה הביאו לשינוי מהותי במקומם של המלאכים במחשבה הדתית: הן להאדרתם המיתית ולהצבתם בתחומי המסורת המיסטית האסוטורית, והן לכיסוס מקומם בפולחן העממי ובמאגיה הסינקרטיסטית ולהעמקת ההתנגדות להם.

80 עדות מאוחרת על תופעות מעין אלה ראה בדבריו של אכן חזם (מת בשנת 1064), כתאב אלפצל פי אלא הוא ואלמלל ואלנחל, א, קהיר 1320 להג'רה (1902), עמ' 223–224; 'יהודים כלם, כלומר הרבניים שבהם, תמימי דעים בכעס על האל, לגלוג עליו חלוול בו והם אומרים שכליל חג אלכבור (יום כפור) חזו בעשרה לחשרין... קם אלמיטטרון, ומוכן הכטוי הזה אצלם קרבון הקטן, מחעלה האל על כפירתם... ותולש שערו ובוכה מעט מעט: וי לי כי החרבתי את ביתי... ודעו שהם ייחרו עשרה ימים מחורש אוקטובר לעבוד בו ריבון אחר זולת האל ובכך הגיעו לשיתוף ממש, ודעו שהרבון הקטן אשר ייחרו לו את הימים שזכרו והם עובדים אותו בהם ולא את האל ישתבח – הוא אצלם סנדלפון, המלאך המשרת את הכתר אשר בראש הגעבר על ידם...' (ההדגשות שלי, ר"א). תודתי לפרופ' חנה לצרוס-יפה, שהעמידה אותי על מציאותו של הטקסט והמציאה לי את תרגומו.

81 ראה חז"ל, עמ' 160; והשווה: J. Naveh & S. Shaked, *Amulets and Magic Bowls: Aramaic Incantations of Late Antiquity*, Jerusalem 1985, pp. 35–38.

82 ראה בראילן (לעיל, הערה 44); ועיין להלן, הערה 90.

העתקת פולחן המקדש מן הארץ לשמים בספרות הכתר מקראית, העמדת ההמנונות במרכז עבודת הקודש והדגשת עבודתה של הכהונה המלאכית בספרות קומראן, השפיעו בעקיפין על תפיסת עולמם של בעלי ההיכלות.⁸⁶ אולם בשעה שהספיריטואליזציה של המקדש בספרות החיצונית ובקומראן התחוללה בעת שהמקדש היה קיים,⁸⁷ הרי שההתייחסות אל ההיכלות השמימיים בספרות ההיכלות התרחשה לאחר חורבנו. בספרות ההיכלות אין מסתפקים בהקבלה בין עבודת הכהנים והלוויים במקדש הארצי לבין עבודת המלאכים במקדש השמימי, אשר, כאמור, שואבת השראה מחזון מרכבת יחזקאל ומעבודת המקדש, אלא בעלי-ההיכלות מוסיפים הקבלה נוספת בין עבודת המלאכים לבין עבודתם של יורדי מרכבה, ומעצבים את הדיטואל המיסטי של האחרונים בהשראת הפולחן והטקס השמימי של הראשונים. לאמור, ספרות ההיכלות מציעה זיקה משולשת בין עבודת המקדש הארצי, עבודת המקדש השמימי ועבודתם של יורדי מרכבה. היא מאמצת את עבודתם של המלאכים במקדש השמימי כדגם פרוטוטיפי לעבודתם של יורדי מרכבה, אולם עבודת המלאכים המתוארת במסורת המרכבה מעוצבת בזיקה פרוטוטיפית לפולחן המקדש הארצי או למסורות פיוטיות אודותיו.

ההקבלה הראשונה בין עבודת הכהנים במקדש הארצי לעבודת המלאכים בהיכלות השמימיים, המשקפת את הנצחתו של פולחן המקדש הארצי שחורב בכך דמותו החזונית, מתוארת בהיכטים האלה:

א. הכהונה במקדש הארצי, השירות, השימוש בקודש והכניסה לקודש הקודשים מקבילים לשירותם ולשימושם של המלאכים בהיכל השמימי ולעמידתם לפני כיסא הכבוד: 'אלף אלפים עומדים ומשרתים לפני כסא כבוד ומכתיבין ומוכרין שמך ... כיון

86 לויקה בין שירות עולת השבת להמנונות בספרות ההיכלות ראה גנוסטיציזם, עמ' 128; ניוסם (לעיל, הערה 39), סרך (1982), עמ' 92-97; סטרגל (לעיל, הערה 39); L. Schiffman, 'Merkavah Speculation at Qumran: Serekh Shirot Olat Hashabat', J. Reinharz et al. (eds.), *Mystics Philosophers and Politicians — Essays in Honor of A.A. Alimann*, Duke 1982, pp. 34-45; לי שיפמן, 'ספרות ההיכלות וכתבי קומראן', דברי הכנס המיסטיקה היהודית הקדומה, מחקר ירושלים במחשבת ישראל ו, א-ב (תשמ"ז), עמ' 121-138; וראה הלפרין (לעיל, הערה 7), עמ' 49-55; J. Baumgarten, 'The Qumran Sabbath Shirot and Rabbinic Merkavah Traditions', *Revue de Qumran* 13 (1988), pp. 199-213.

87 דימוי השמים למקדש ותיאור המלאכים ככהנים מלמדים לא רק על ספיריטואליזציה של הפולחן הארצי אלא גם על האפשרות שהמקדש הארצי ופולחנו תלויים בפרוטוטיפ השמימי, כפי שהראה אליאדה. ראה: M. Eliade, *The Myth of the Eternal Return*, Princeton 1974, pp. 7-9; והשווה י' בער, ישראל בעמים, ירושלים 1969, עמ' 84.

שלקחני הב"ה בשמשות לשמש את כסא הכבוד ואת גלגלי המרכבה... ומשתמש אחר המרכבה וקושר כתרים לקונו.⁸⁸ לעומת העלאת הקרבנות העומדת במרכז הפולחן במקדש הארצי, מתוארים טקסי העלאת הכתר, הכתרת האל או קשירת כתרים בידי המלאכים במוקד הדיטואל השמימי:

כשמלאך הפנים נכנס לסלסל ולסדר לכסא כבודו ולהכין מושב לאביר יעקב אלף אלף כתרים קושר לאופני הוד לכל אחד ואחד מהם בראשו. אלף אלף פעמים כורע ונופל ומשתטח לפני כל אחד ואחד מהן. שני אלפים כתרים קושר לכרובי כבוד... שלשת אלפים כתרים קושר לחיות הקדש לכל אחד ואחד מהן בראשה ושלשה פעמים כורע ונופל ומשתטח לפני כל אחת ואחת מהן. ששה אלפים כתרים קושר לנוגה אור לו ולשמונת אלפים אלפי אלפים ורוב ריבי רכבות כתרים.⁸⁹

ג. מסורת הזכרת השמות הכהנית וידיעת סוד השם המפורש, שהיתה שמורה בירי הכהנים,⁹⁰ מקבילה למסורת הזכרת השמות המלאכית ולידיעת השמות המפורשים

88 ראה סינופסיס, סעיף 19. למקומו של השימוש בעבודת המקדש השווה 'מהם כוהנים גדולים ושמשו על גבי המזבח' (כבלי יבמות טו ע"ב). והשווה למלאכים המעוצבים בדמותם של הכהנים במקדש בסרך שירות עולת השבת, ניוסם (לעיל, הערה 39), שירות עולת השבת (1985), עמ' 89. המלאכים הקדושים שם 'כהני קודש', שרים את שירי עולת השבת כשם שהלוויים היו משוררים בשעת העבודה במקדש. עוד הם נקראים 'משרתי פנים בדביר כבוד', 'משרתי פני מלך בקודש קדושים' ועוד. על עבודת כוהנים בויקה לעבודת מלאכים ראה גם ירוש' ברכות פ"א, ר ע"א; ספרי, במדבר (מהר' הורוביץ), פרשת קרח, פיסקא קיט, עמ' 143; ויקרא ובה (מהר' מרגליות), כא יא, עמ' תצב; איכה רבתי (מהר' בוכר). ב, א, דף מט ב; בראשית רבה, כא, ה; ספרי, וברים (מהר' פינקלשטיין). לב, עמ' 341.

89 ראה סינופסיס, סעיפים 170-171, 23-28, לחיבור העלאת הכתר. עיין שם, סעיף 772. על העלאת קרבנות במקדש השמימי (סדר רבא ובראשית, פרק 39). בקומראן העבודה המקבילה להבאת קרבנות במקדש הארצי היא הבאת השבח על-ידי המלאכים במקדש השמימי. ראה: S. Fugita, 'The Temple Theology of the Qumran Sect and the Book of Ezekiel', PhD. Thesis, Princeton Theological Seminary 1970, p. 217. ראה עוד: מ' בראילן, 'רעיון הכתרת ה' בכתר הפולמוס הקראי נגד התפילין של ה'', דברי הכנס המיסטיקה היהודית הקדומה, מחקר ירושלים במחשבת ישראל ו, א-ב (תשמ"ז), עמ' 221-233.

90 ראה חז"ל, כח השם, עמ' 107 והמקורות המצוינים שם; ועיין: א' ביכלר, הכהנים ועבודתם, ירושלים תשכ"ו, עמ' 9-37, 69-88. גרינולד (לעיל, הערה 83), עמ' 86, 113, הערות 54, 55, 59. וראה מסורות בעניין זה בסינופסיס, סעיפים 981-985.

המסורה בידי המלאכים: 'האופנים וחיות הקודש ואופני הדר ושרפי להבה וגלגלי מרכבה בקול רעש גדול ורעם אצרים הזכרה בשם טוטרוסי יהוה מאה ושנים עשר פעמים'.⁹¹

ר. מסורת הגיית השם המפורש בידי הכהן הגדול בעת הכניסה לקודש הקודשים מקבילה לאמירת השם המפורש בידי מטטרון בשיאו של הטקס השמימי: 'והנער הזה ששמו מטטרון מביא אש חרישית ונותן באוני החיות כדי שלא ישמעו את קול הדובר של הקב"ה ואת השם המפורש שהנער ששמו מטטרון מזכיר באותה שעה כשבעה קולות בשמו החי והטהור והנכבד והנורא'.⁹²

ה. כנגד שירת הלוויים, שהיא חלק מפולחן המקדש הבא לפאר ולהלל את ה', מתוארת שירת ההמנונות המלאכיים לפני כיסא הכבוד כחלק מהטקס השמימי, שעניינו לשבח, לקלס ולהלל את האל.⁹³ לעומת הלוויים המנגנים בכלי נגינה שונים והכהנים האוחזים בחצוצרות, מתוארים המלאכים בספרות ההיכלות כאחוזי קרן, חצוצרה ושופר, כינורות, תופים וצלצלים.⁹⁴

91 ראה סינופסיס, סעיף 590, השווה 'כפה אחר שמך נורא מציאין... אין מוקדם ואין מאוחר... (סעיף 306). 'וכי כמה כוח יש בכך משרתי אלהינו שאתם מוזכרים ומשמיעין לו זכרון שמו ברם עולם אין חקר ואין מספר בקול ותוקף שנאמר ק.ק.ק' (סעיף 168). השווה קטעי גניזה, עמ' 117 שורות 36-46; וסינופסיס, סעיפים 390, 399, 590-592, 961.

92 בסיום העלאת הקרבנות היו הכהנים הוגים את השם ככתבו, ראה משנה חמיד ז, ב; והשווה סוטה ז, ו. וראה 'המסתכל בכהנים בזמן שביית המקדש קיים שהיו עומדין על דוכן ומברכין את ישראל בשם המפורש' (בבלי חגיגה טז ע"א); ראה סינופסיס, סעיף 390. השווה סעיף 399, 'והנער מביא האש החדשה ונותן באוני החיות שלא ישמעו קול דבור, נמצא הוא לבדו והנער קורא בשמו הטהור והגדול והחזק וכן קורא'. השווה תיאור עבודת יום הכיפורים במסכת יומא; וראה אפוקליפטיקה, עמ' 104 וההפניות שם.

93 על שירות המלאכים לפני כיסא הכבוד ראה סינופסיס, סעיפים 94, 103, 106, 162, 185, 188, 197, 251, 260; והשווה קטעי גניזה, עמ' 191. ראה: א' גרינולר, 'שירת המלאכים, הקדושה ובעיית חיבורה של ספרות ההיכלות', פורקים בתולדות ירושלים בימי בית שני, ירושלים תשמ"א; הנ"ל (לעיל, הערה 46), עמ' קכה-קכו, הערות 99-103. עוד השווה על שירת המלאכים בספרות החיצונית צרלסוורס (לעיל, הערה 38), א, עמ' 126, 130-137, 168, 248. על שירת היקום כולו, המהלל ומקלס את הבורא השווה: מ' בית-אריה, 'פרק שירה', עבודה לשם קבלת התואר רוקטור, ירושלים תשי"ב, עמ' 51-52. על ההמנונות המשמעים מפי המלאכים ראה שם, עמ' 66-71.

94 על הכהנים והלוויים התוקעים ומריעים בחצוצרות ראה רב"ה כט, כה-כח השווה משנה חמיד ז, ג. ראה היכלות זוטרי, שורה 302 'הזכרו יצא לפניו ותקע ומריע ותקע', הרומה ללשון תוספתא, סוטה ז טו 'אוותו היום היו הכהנים בגדיהם ובפרצות וחצוצרות של זהב בידם ותקעים ומריעים וכל כהן שאין בידו חצוצרות אומרים דומה שאין זה כהן'. עיין ביכלר (הערה 90), עמ' 13, 71 וראה היכלות זוטרי, שורות 323, 329 'ואופן כפול תוקע ומריע'.

ו. טקסי הטהרה והטבילה שהכהנים היו מצווים עליהם בזמן העבודה במקדש מקבילים לטבילת המלאכים ולהטהרתם בנהר דינור לפני שימושם בקודש.⁹⁵
ז. תפיסת הכהנים כבעלי סוד, כבעלי ידע מאנטי וכשומרי התורה, מקבילה לראיית המלאכים כבעלי סודות וזרים, כמקור הידע השמימי הנסתר וכשומריה של התורה במרום.⁹⁶

ח. חזרת הקודש והסכנה שבכניסה לקודש הקודשים והריסה אל הקודש מקבילה לתחושת האימה והפחד בפני המסתורין הכרוך בהתעלות המיסטית, ולסכנה הצפויה בכניסה להיכלות השונים ולעונשים הכרוכים בכך.⁹⁷

ט. התפילות והטקסים שנערכו במשותף בין הכהנים לבאי המקדש בירושלים מקבילים לאיחוד הליטורגי עם המלאכים בעת אמירת הקדושה בארץ.⁹⁸

כללו של דבר: המושגים הפולחניים, הביטויים הליטורגיים, היסודות המאנטיים והחוויות המיסטיות והנומינזיות שהיו כרוכות בעבודה במקדש, כל אלה הועתקו להיכלות השמימיים; המלאכים, המתוארות בספרות ההיכלות כנושא הפולחן, כאומרי התפילה וכמבטאיה של המציאות הנשגבת בהיכל השמימי, מעוצבים בהשראת עבודתם של הכהנים והלוויים במקדש הארצי. קרוב לוודאי, שהקדושה, השגב וההוד שהיו תלויים במקדש הארצי וככהונתו, ואשר הועתקו לבית המקדש של מעלה כבר בחזון יחזקאל ובכתב קומראן, התעצמו במידה רבה עם חורבנו של המקדש השני והיוותו בתחומי החזון השמימי בלבד.

ההקבלה הפרוטוטופית השנייה, המשווה משמעות ארצית להנצחתו החזונית של הפולחן, נערכת בין עבודת המלאכים והריטואל השמימי לבין עבודתם של יורדי מרכבה והריטואל המיסטי. יורדי המרכבה, המבקשים להתעלות למחוזות השמימיים

ותוקע... והחשמל משורר לפניו. על 'פמליות תוקעות ומריעות' ועל קול ניגון כינורות, תופים וצלצלים ראה סינופסיס, סעיפים 161, 192.

95 ראה סינופסיס, סעיפים 54, 180-181, 196; והשווה ספר הרזים, עמ' 108 'וטובלין בנהרי טהרה'; גרינולר (לעיל, הערה 46), עמ' קכו. על ררישות הטהרה הקשורות במלאכים בקומראן עיין ניוסס (לעיל, הערה 39), סרך שירות עולת השבת (1982), עמ' 117.

96 ראה סינופסיס, סעיפים 336-337, והשווה מרשים על עליית משה למרום בבבלי שבת פח ע"ב-פ"ט ע"א; פסיקתא רבתי (מהר"א איש-שלום), פרק כ, צו ע"ב-צו ע"א. על הירע הסורי של הכהנים המלאכים השווה ניוסס, שם.

97 ראה סינופסיס, סעיפים 247-248, 258, 407-410 ועיין סעיפים 102-104. על המיסטריום-טרמנרום השווה אוטו (לעיל, הערה 9), עמ' 12-22; והשווה הימלפרב (לעיל, הערה 41), עמ' 85.

98 ראה סינופסיס, סעיפים 163, 178-179; על השותפות הליטורגית בקומראן השווה: מגילת ההדיות (מהר"א ליכט), ירושלים 1957, שורות 22-24, עמ' 84. לניתוח האיחוד הליטורגי במעשה מרכבה ולדאיתו בקשר לפולחן המקדש ראה שוורץ (לעיל, הערה 44).

למקור מלאכי. בקטע גניזה מספרות ההיכלות מצוטטים רבירי של מלאך האומר ליורד המרכבה:

וחזור לך ידיד לתלמוד ירדת המרכבה שהייתי מסדר לפניך ומלמד אותך. כך יורדין וכך עולין כך מידת היכל ראשון וכך מוקקין וכך שבעתם והיפסקתי אותך ואתה כתוב והנה חותם ירדת המרכבה לבאי העולם לך ולמי שהוא מבקש לירד ולהציץ במלך וביופיו, ותפש נתיב זה וירד ויראה ואל יפגע כי על המגילה שמת ליך וראיתיה ואחר כך ירדתה וראית נסיתה ולא ניפגעתה מפני ששמת ליך נתיבות המרכבה כאודה ומסלולי רקיע כשמש.¹⁰⁵

על-פי השקפתם של בעלי ההיכלות, הידע הכרוך בירידה למרכבה מקורו מלאכי, והוא הוא המקנה את ההתעלות המיסטית, כשם שעבודת המלאכים בהיכל השמימי היא המצע לעבודתם הריטואלית. בעלי ההיכלות משביעים את המלאכים כדי 'לגלות רזי מעלה ומטה'¹⁰⁶ וחותרים לגלות את סתריהם. הם משוררים את שיריהם של המלאכים, מתפללים את תפילותיהם ומתפללים כנגדם, משננים את שמוותיהם, חותמים אותם על גופם ומתארים את פעלם בטקס השמימי. הם חוזרים על שמות האל שמזכירים המלאכים ומשוררים את שבחיו בעקבותיהם. הם מיטהרים כמותם לפני עלייתם לכיסא הכבוד והם לומדים את מסתרי 'שיעור קומה' מפייהם. דומה, שאין ממד בעולמם של בעלי ההיכלות שאינו עומד בזיקה לעולם המלאכים, ואין שינוי שאינו נכרך במקור מלאכי. דהיינו, עולם המלאכים מהווה פרוטוטיפ שמימי לעבודה המיסטית ומקור סמכות ראשון במעלה לתמורה הרוחנית הנשקפת בספרות זו. הריטואל המיסטי של בעלי ההיכלות מעוצב בהשראת הפולחן המלאכי, ומחזור בעליל שעבודתם של יורדי מרכבה נערכת בתבניתה של עבודת המלאכים. עבודת המלאכים מצויה, כאמור, בזיקה לפולחן המקדש ולעבודת הכהנים, אולם היסודות שמחקים יורדי המרכבה מתייחסים במישרין לעבודת המלאכים ולא לעבודת המקדש. בעלי ההיכלות מצביעים במפורש על עבודת המלאכים כעל מקור ההשראה לעבודתם, ומטעימים את המקור המלאכי של הריטואל המיסטי.¹⁰⁷

105 קטעי גניזה, עמ' 103, שורות 23–25. ראה גרינולד (לעיל, הערה 4); אפוקליפטיקה, עמ' 189–190; והשווה סינופסיס, סעיפים 234–236 על הזיקה בין המלאכים לתנאי הידידה במרכבה.

106 סינופסיס, סעיף 623.

107 השקפה שונה, הממקדת את עבודתם של יורדי מרכבה בזיקה ישירה לפולחן המקדש, העל א' גרינולד וא' צ'רנוס, ראה גרינולד (לעיל, הערה 83); I. Chernus, 'The Pilgrimage to the Merkabah: An Interpretation of Early Jewish Mysticism', דברי הכנס המיסטיקה היהודית הקדומה, מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ו, א–ב (תשמ"ז), עמ' 1–37 (חלק אנגלי). גרינולד ערך השוואה בין מסורות מאנטיות הקשורות לכהונה בזיקה לעבודה במקדש

ולצפות בפולחן המתקיים לפני כיסא הכבוד, מחקים את עבודת המלאכים, מזדהים עמם ושואפים להידמות אליהם. יורדי המרכבה משוררים את ההמנונות המלאכיים שאותם הם לומדים בעת עלייתם השמימה, ואותם הם מלמדים לבני חוגם תוך ציון מקורם המלאכי.⁹⁹ כל תפילותיהם של בעלי ההיכלות, הנאמרות בעת ההתעלות המיסטית, נלמדו על-פי עדותם מתפילות המלאכים לפני כיסא הכבוד.¹⁰⁰

ידיעת השמות של חלקי המרכבה ושל הבריות השמימיות, התופסת מקום מרכזי בעבודתם של בעלי ההיכלות, מקורה מלאכי.¹⁰¹ טקס הזכרת השם המפורש הנערך בשמים לפני כיסא הכבוד וטקסי אמירת השמות בסדר קבוע בידי המלאכים, הם הדגם לאמירתם של שמות אלה בטקסיהם של יורדי מרכבה בעת ההתעלות למרום.¹⁰² שבח הוא הזיקה המהללת של הברואים העליונים לבוראם והפנייה המקלסת לאל מצד המלאכים. אמירת השבחים בפי המלאכים, המדגישים את כפיפות כל העולמות העליונים לאל ואת המלכותו בשירה ובתהילה, היא נושא חיקוי מרכזי בעבודתם של יורדי המרכבה,¹⁰³ והיא אף הדרך העיקרית להשתתף עם המלאכים בעבודתם. טקסי הטהרה והטבילה של המלאכים בנהר דינור לפני שימושם בפני כיסא הכבוד מקבילים לטקסי הטהרה והטבילה של יורדי המרכבה לפני עלייתם השמימה.¹⁰⁴ בעלי ההיכלות מייחסים את מכלול ההתנסות המיסטית הכרוכה בירידה למרכבה

99 'א"ר ישמעאל כל השירות הללו שמע ר' עקיבא כשיד למרכבה ותפש ולמד אותם מלפני כסא כבודו שהיו משוררים לפניו משרתיו' (סינופסיס, סעיף 106); 'מי שזכה לירד במרכבה כיון שעומד לפני כסא הכבוד פותח ואומר שירה שכסא הכבוד משורר שירה בכל יום ויום' (סעיף 260). על הזיקה בין שירת המלאכים לשירת יורדי מרכבה ראה הימלפרב (לעיל, הערה 41), עמ' 92–94.

100 ראה סינופסיס, סעיפים 547–550, 587–592.

101 ראה היכלות זוטרת, שורות 15–18 (סינופסיס, סעיף 337), והשווה למררשי עליית משה למרום (לעיל, הערה 96). עיין סינופסיס, סעיפים 628–633.

102 השווה בין 'האופנים וחיות הקודש ואופני הדר ושרפי להבה וגלגלי מרכבה בקול רעש גדול ורעם אומרים הזכרה בשם טוטרוסי' יהודה מאה ושנים עשר פעמים' (סינופסיס, סעיף 590), לבין 'כיון שהיה אדם מבקש לירד למרכבה היה קודא אותו לסוריא שר הפנים ומשביעו מאה ושנים עשר פעמים בטוטרוסיא' (סעיף 204). וראה גם סעיף 300. על טקס הזכרת השם המפורש בפי מטטרון ראה ההפניות לעיל, הערה 92; והשווה סינופסיס, סעיפים 168, 590–592.

103 ראה סינופסיס, סעיפים 152–155, 385–486, 556, 636, 676, 735, 745, 850, 937, 957, 972, ועוד מקומות רבים.

104 ראה סינופסיס, סעיפים 299, 424, 572 בדבר טבילת יורדי מרכבה, ועיין לעיל, הערה 95, בדבר טבילת המלאכים. לטקסי הטהרה של יורדי מרכבה השווה אפוקליפטיקה, עמ' 99–102.

אין ספק בקרבה שבין עולמם של יורדי מרכבה לבין היבטים הכרוכים בפולחן המקדש, אולם העיון בספרות ההיכלות מעלה, שהזיקה איננה זיקה ישירה אלא זיקה עקיפה: המלאכים הם אלה המעוצבים בהשראת עבודת הכהונה ופולחן המקדש, בעוד יורדי המרכבה מתוארים ביחס למלאכים ולריטואל השמימי. בעלי ההיכלות אינם מעמידים עצמם במישורין ביחס לעבודת המקדש הארצי, שנותרה אחרי החורבן בתחומי המסורת, החזיון או הזכרון השירי בלבד, אלא מעמידים עצמם אך ורק ביחס לעבודת המלאכים בהיכלות השמימיים. ההתעלות המיסטית יונקת, כאמור, את השראתה מתפיסת עולם המלאכים והפולחן השמימי, אולם משמעותה של עבודת המלאכים נובעת מזיקתה המורכבת לפולחן המקדש ולתמורה החזיונית שהתחוללה בו בשלהי ימי בית שני.

סיכום

תפיסת המלאכים בספרות ההיכלות משקפת את שילובם של יסודות מיסטיים ונומניוויים, הקשורים בחזון המרכבה, עם יסודות מיתיים ומאגיים, הכרוכים בריבוי כוחות אלוהיים ודמויות שמיימיות, ועם יסודות ריטואליים וחזיוניים, שהיו קשורים בגלגולן של מסורות פולחניות מן המקדש הארצי אל עבודת המלאכים בהיכל השמימי. כל אלה נשקפים מנקודת ראותם של יורדי מרכבה המתארים באופן בלתי-אמצעי את פרטי החזיון השמימי ואת זיקתם שלהם להיבטים המיסטיים, המיתיים, המאגיים והריטואליים של עולם המלאכים.

האנגלולוגיה בספרות ההיכלות, היונקת מחזון מרכבת יחזקאל ומהתגלות מתחדשת בעת העלייה המיסטית, היא המתווה את גבולות ההווה הנומניוויית ואת מרכיבי הממשות השמימית, והיא הכורכת בין מקורו הפולחני של חזון המרכבה, לבין המישור החזיוני של העבודה השמימית המצויה בזיקה לעבודת המקדש הארצי. המלאכים הם נושאי החזיון המיסטי, מקור הידע השמימי והאמצעי שבו נגלה המסתורין האלוהי ליורדי מרכבה. עולם המלאכים המתואר בעת ובעונה אחת הן בזיקה לעולמו של

לבין אפיונים מקבילים בעולמם של בעלי ההיכלות; וצירנוס השווה בין העלייה לרגל למקדש לבין עלייתו של המיסטיקאי למרכבה, והקביל בין ראיית פני האל בעת העלייה לירושלים לבין 'ראית מלך ביופירי בעת הירידה למרכבה. עוד סובר צירנוס, שיורדי המרכבה היו מודעים להקבלה בין נסיונם המיסטי לבין המסורת הרבנית הקשורה בעלייה לרגל למקדש. גרינולד מסכם את דיונו בקביעה: 'המקבילות הפולחניות מתחום המקדש היה להן תפקיד פעיל ביצירתה של המיסטיקה של המרכבה או לפחות בטכניקות מסוימות אשר רוחו בה' (שם, עמ' 87).

האדם והן בזיקה להוויה האלוהית, מהווה את התשתית המיתולוגית לתפיסה המיסטית הכרוכה בהתעלות להיכלות ובירידה למרכבה.

לצדה של הזווית הנומניוויית ונקודת המבט השמימית של עולם המלאכים, מוצגת בספרות ההיכלות גם זווית ראייה מאגית-תיאורית. זו כורכת את ההתעלות המיסטית בידיעה מאגית, המקנה לאדם יכולת להשתמש בשמות האל כדי להשכיב כוחות עליונים ולהכפיפם לרצונו באמצעות נוסחאות נטולות פשר וטקסים קבועים, היוצרים זיקה בעלת משמעות בין שמים לארץ.

לצד הממד המיסטי והמאגי משקפת תורת המלאכים היבט מיתי רב עניין. ריבוי הכוחות האלוהיים המכונים את עולם המרכבה, היצירה רחבת ההיקף של דמויות אלוהיות חדשות בעולם השמימי והשותפות לאל במאפייני ההווה האלוהית, כל אלה מעידים על רה-מיתולוגיזציה של תפיסת האלוהות. שינוי זה משתקף במסכת הלשונית החדשה הבאה לידי ביטוי במסורות ההיכלות ובעולם מושגים שמקורו אינו ידוע, שבעלי ההיכלות נדרשים לו כדי לתאר את העולם השמימי. הבעייתיות התיאולוגית הכרוכה במפנה זה משתקפת במסורות הדנות במשמעות הדמיון בין האל למלאכיו ובאיסור ההחלפה ביניהם חרף זיקתם הקרובה. אפשרות הקרבה בין הרה-מיתולוגיזציה הנדונה לבין העדויות על פולחן מלאכים בחוגים יהודיים בשלהי התקופה ההלניסטית הוצעה אף היא, שכן המיתוס האנגלולוגי רב העצמה, שנתפס כממשות חיה בחוגם של יורדי מרכבה, עשוי היה להביא להתפתחותה של מסגרת פולחנית המתייחסת לעבודת מלאכים, כשם שהשפיע על גיבושה של המסכת הליטורגית העשירה הנפרשת בספרות ההיכלות. הממד הרביעי הבא לידי ביטוי במסורות האנגלולוגיות השונות הוא הממד הריטואלי, המתייחס למלאכים כאל נושאי הפולחן במקדש השמימי. עבודתם של המלאכים בהיכלות השמימיים היא תבנית היסוד הריטואלית של יורדי מרכבה, והטקס המלאכי לפני כיסא הכבוד הוא הפרוטוטיפ שאליו נדרשים הם כעבודתם. כירורנו העלה, שהפולחן השמימי עוצב במסורת ההיכלות בהשראת פולחן המקדש, ושעבודת המלאכים, המתייחסת לעבודת הכהנים במקדש, הפכה להיות למקור ההשראה ולדפוס החיקוי כעבודתם של יורדי מרכבה.

המסורות האנגלולוגיות השונות הנפרשות בספרות ההיכלות משקפות את הכמיהה לממד אלוהי הניתן להשגה תיאורית, לראייה, לשמיעה ולשיג ושיח, ואת הכיסופים לזיקה ריטואלית המשמרת רציפות טקסית ומסורת פולחנית בתחומיה של הממשות החזיונית. וזאת במציאות היסטורית, שבה הסמלים הארציים של זיקה לתחום האלוהי הופקעו ובטלו עם חורבן המקדש, ופולחנים אשר ביטאו את הזיקה בין הארצי לשמימי חדלו מלהתקיים. דומה, שהתמונה המיתית, המתארת את התחום האלוהי במראות נשגבים, בדמויות נוראות הוד, בציורים חזיוניים וביפעה ריטואלית, משקפת אף היא את הכמיהה לשמר הד מן השגב והיופי שהיו כרוכים בפולחן המקדש הארצי. שהרי החזון המיסטי, הלוכש צורה מיתית בדמותם של המלאכים, מבטא את

גלגולן של המסורות אודות הדרו של המקדש הארצי שהועתק השמימה בספרות אשר בה נשקפת התנכרות למציאות המוחשית, התעלמות מן הממשות ההיסטורית והערפת עולם החזון.

רב צדדיותה של תפיסת המלאכים הנפרשת בספרות ההיכלות, המפנה התיאולוגי שהיה כרוך בה מבחינה מיסטית ומבחינה מיחית, והיצירה הלשונית החרשה שנלוותה אליה על עצמתה הפיוטית, כוחה הדימויי וזרותה המושגית, כל אלה מעידים על מרכזיותה של תפיסה זו ועל חיוניותה בעיצוב התמורה הדתית בעולמם של יורדי המרכבה.

קבלת האר"י, שבתאות וחסידות רציפות היסטורית, זיקה רוחנית וזהות נבדלת

רחל אליאור

ודברים של עקר – אינם
שאלה אחרונה, או דבר פשוט
או תכלית אמונה.
הם קשב.
נתן אלתרמן, 'שיר סיום', תגיית קיץ

[א]

בפרק האחרון של ספרו על הזרמים העיקריים במיסטיקה היהודית,¹ טען גרשם שלום טענה עקרונית כפולה בדבר אופיה של הזיקה בין התופעה המיסטית החסידית ובין התופעות המיסטיות שקדמו לה. לדעתו, 'קבלת האר"י, השבתאות והחסידות הינן ככלות הכול, שלושה שלבים שונים של אותו תהליך עצמו'.² אולם בשעה שבתן את מהותה של החסידות, על רקע הזרמים שקדמו לה, אמר: 'מפתיעה היא העובדה שפרץ זה של אנרגיה מיסטית לא יצר רעיונות דתיים חדשים ולא העלה תורות חדשות של הכרה מיסטית'.³ עוד טען שלא מצא דוקטרינה חדשה, מחשבה קבלית מקורית או רעיונות ועקרונות חדשים בחוגם של המיסטיקנים החסידיים, או מכל מקום כאלה שיהלמו תכנית אידיאית מארגנת, שכן

* ראשית לימודי בחסידות היתה בשיעוריה של פרופסור רבקה ש"ץ-אופנהיימר, זיכרונה לברכה. היא עוררה אותי לעסוק בתחום זה והעמידה אותי על עושרו ומורכבותו. דברי אלה, הדנים בנושאים שעסקה בהם, מוקדשים לזכרה.

1 G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, New York 1961³ [1941], pp. 325-350 (להלן: שלום, זרמים). על מקומו של פרק זה במכלול הגותו של שלום ועל התגובות שעורר ראו: R. Elior, 'Hasidism – Historical Continuity and Spiritual Change', in: P. Schäfer and J. Dan (eds.), *Gershom Scholem's Major Trends in Jewish Mysticism, 50 Years After*, Tübingen 1993, pp. 303-324. תרגום עברי של הפרק, בתוך: א' רובינשטיין (עורך), פרקים בתורת החסידות ובתולדותיה, ירושלים תשל"ח, עמ' 31-52.

2 שלום, זרמים, עמ' 327.

3 שם, עמ' 338, 340.

החסידות בכללותה וזה פחות או יותר למיסטיקה שקדמה לה, ובו בזמן צדה אותה מחדש. בעובדה זו ראה את מקור הקושי הניצב בפני פרשנותו את החסידות.⁴

הטיעון הראשון – הרציפות בין קבלת האר"י, השבתאות והחסידות – עורר פולמוס נוקב בין החוקרים מאז פרסומו ב-1941 ועד ימינו; ואילו הטיעון השני – הזהות בין המיסטיקה החסידית ובין הזרמים המיסטיים שקדמו לה והעדר תורות חדשות של הכרה מיסטית ביצירתה – נדון רק במידה מועטת במחקר. בדברים הבאים אני מבקשת לאשש את הטיעון הראשון ולחלוק על השני: לבחון את הפולמוס על הרציפות ההיסטורית ולהציע הערכה מחודשת של הויקה הריאלקטית בין השלבים השונים, לחלוק על טענת הזהות הרוחנית בין החסידות ובין המיסטיקה הקודמת לה ולהצביע על ייחודה של ההכרה המיסטית החסידית.

החוקרים שחלקו על הטיעון הראשון רנו במידת הריאליה של הראייה ההיסטורית-החברתית של ראשית החסידות העולה מדברי שלום, במידת הדיוק של תיאור הרציפות בין הזרמים השונים, ובהשלכותיה של רציפות זו על הויקה הרוחנית בין קבלה, שבתאות וחסידות. בין הטענות העיקריות שהעלו החוקרים אפשר למנות את ההסתייגות מן ההנחה שהחסידות קמה או התקיימה במסגרתה הרעיונית של השבתאות, ואת הערעור על ההשפעה השבתאית הישירה על מוריה של התנועה החסידית ועל תורת הצדיק שהתגבשה בה.⁵ ברוח דומה נדחה פירוש של שלום למקורם השבתאי של כתבים חסידיים מסוימים ולהסוואה הסיפורית שבאה להסתיר את זהותם השבתאית,⁶ ואף נמתחה ביקורת על מהימנות הוויזיה הגיאוגרפית-ההיסטורית שהציע שלום בין אזורי צמיחתה של החסידות ובין האזורים שבהם חיו ופעלו שבתאים נסתרים.⁷ הויקה הרוחנית בין השבתאות לחסידות, הנרמזת בדבריו, הותקפה אף היא מצדדים שונים. היו שטענו נגד ראיית החסידות כהמשך לשבתאות או כתגובה לה. הם שללו את הבנתם של גילויי רדיקליזם רתי בחסידות בהקשר שבתאי, חלקו על טענת החדשנות הרעיונית שהיתה גלומה בחסידות בהשוואה לזרמים שקדמו לה, והדגישו את זיקתה המהותית והצורנית לזרמים בני תקופתה.⁸ לעומתם היו

אחרים שחלקו על רציפותה של הויקה שהעמיד שלום בין המורשת הקבלית ובין המשכה בחסידות, ויצאו נגד טענתו בדבר העדר חידוש עקרוני בתורתה.⁹ הויקה ההיסטורית והפנומנולוגית שהעמיד בין הקבלה הלוריאנית ושלוחותיה השבתאיות ובין החסידות עוררה אף היא מחלוקת,¹⁰ וטענות הועלו כנגד האופי השבתאי שהוא מייחס לרדיקליזם הדתי החסידי, שאינו חודג, לדעת מבקרי, מן המקובל במקורות דרשניים שאינם שבתאיים.¹¹

אין ספק שחלק מן הטענות שהעלו המתפלמסים נכוחות בפרטים, מגדירות ביתר דיוק את גבולות הדיון, ומחדדות את שאלת אופיו של המגע ההיסטורי, את סבירותו או את העדרו. אולם אין בהן כלל ועיקר כדי להפקיע את הטענה העקרונית, שהחסידות היא 'השלב האחרון' בתולדות המיסטיקה היהודית, שלב הקשור בקשר דיאלקטי אל שני השלבים שקדמו לו – קבלת האר"י והשבתאות. דומה שדבריו של שלום על טיבו של קשר זה התפרשו בידי מבקרי בצורה שונה מזו שהתכוון לה, שהרי אין הוא מתייחס לקשר הסיבתי בין התופעה השבתאית לתופעה החסידית, או לטענת הרציפות ההיסטורית של מגעים בעלי משמעות בין אישים שהשתייכו לחוגים השבתאיים ובין ראשיה של העדה החסידית. דבריו מוסבים על הצורך להעריך את משמעותה של התופעה החסידית, שצמחה בסמיכות זמן ומקום לגילויים שנויים במחלוקת של השבתאות וגלגוליה, לאורה של המחשבה הקבלית על גילוייה ההיסטוריים מזה, ולאורה של התמורה המהותית שהתחוללה במציאות הרוחנית והחברתית בעקבות המשבר השבתאי מזה.

כנגד פרטי הטענות והמענות שהעלו מבקרי של שלום על אופיה של הויקה ההיסטורית הישירה בין השבתאות לחסידות, דומה שראוי לשוב ולבחון את מידת הקרבה בזמן ובמקום בין שתי התנועות. גם אם נקבל חלק מדברי המתפלמסים, החולקים על התפקיד ההיסטורי שמילאה השבתאות לגבי ראשיתה של החסידות, ונסכים עם מקצת הקושיות והפרכות שהעלו לגבי שאלת המגע הישיר בין חסידים לשבתאים, מן הראוי לשוב ולציין שקיים ספק גדול אם אכן היו בעולם היהודי במזרח אירופה, ובפרט בתחומן של ווהלין, אוקראינה ופודוליה, שם צמחה החסידות, מי שנותרו מחוץ למעגל ההתייחסות של המשבר השבתאי או מעבר לתחום ההשפעה של השבתאות וגלגוליה.

התואר דוקטור לפילוסופיה, ירושלים תשנ"ד, עמ' 1, 194.

9 ראו: רבקה ש"ץ-אופנהיימר, חסידות כמיסטיקה, ירושלים תשכ"ח (להלן: ש"ץ, חסידות כמיסטיקה), עמ' 11-14.

10 ראו: מ' אידל, 'שלום וחוקר החסידות', הרצאה בערב לזכרו של פרופ' שמואל אשינגר, מטעם מרכז שז"ר לתולדות ישראל, מוסד ון-ליר, אוקטובר 1989, ירושלים; הנ"ל, 'השקפותיהם של בובר ושלום על קבלה וחסידות – הערכה ביקורתית', הרצאה בכנס לזכרו של וייס (לעיל, הערה 7). נוסח מעודכן של הדברים, ראו: M. Idel, *Hasidism between Ecstasy and Magic*, Albany 1995.

11 ראו: פייקאו' (לעיל, הערה 8), עמ' 175-304.

4 שם.
5 ראו: א' רובינשטיין, 'בין חסידות לשבתאות', ספר השנה של אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן תשכ"ו, עמ' 324-339. השו: ב' קורצווייל, במאבק על ערכי היהדות, ירושלים ותל-אביב תש"ל.
6 ראו: ח' שמרוק, 'הסיפורים על ר' אדם בעל שם וגלגוליהם בנוסחאות ספר שבחי הבעש"ט', ציון, כח (תשכ"ג), עמ' 86-105. נוסח מעודכן של מאמר זה, ראו: הנ"ל, ספרות יידיש בפולין, ירושלים תשמ"א, עמ' 146-199. סקירה מעודכנת של ההשקפות השונות בעניין זה, ראו: ג' שלום, מחקרי שבתאות (מהדורת י' ליבס), תל-אביב 1991 (להלן: שלום, מחקרי שבתאות), עמ' 597-599.
7 ראו: מ' סילבר, 'הגיאוגרפיה של ראשית החסידות והשבתאות', הרצאה בכנס לזכרו של פרופ' יוסף וייס, *The Social Function of Mystical Ideas in Judaism*, שנערך ביוני 1988 ב-University College, לונדון.
8 ראו: מ' פייקאו', בימי צמיחת החסידות, ירושלים תשל"ח; י' מונרשיין, שבחי הבעש"ט, ירושלים 1982, מבוא, עמ' 58-68. ד' אסף, ד' ישראל מרזין ומקומו בתולדות החסידות, חיבור לשם קבלת

בעשורים הראשונים של המאה הי"ח, שהיו שנות צמיחתם ועיצובם הרוחני של מייסדי החסידות, עדיין הושפע העולם היהודי במידה רבה מן הטלטלה שהיתה כרוכה במשבר השבתאי. הנהגת הקהילות נאלצה להתמודד עם ערעור הערכים העמוק שהיה גלום בתפיסת עולמה של תנועה זו. באותן שנים עדיין ניכר רישומה של העדה השבתאית בתורכיה ובפודוליה, ורישומם של חסרי רבני קושטא נגד הדונמה (1714) ברבתי פודוליה¹² ושל חרמות רבני אשכנז ופולין נגד הנביא השבתאי נתמיה חיון (1713–1726).¹³ תורתו של ברוכיה מסאלוניקי, ממשיך דרכו של שבתי צבי,¹⁴ הופצה בפודוליה כבר בשנת 1722, כפי שעולה מעדויות שונות על חוגים שבתאיים בנדבורנא, סאטאנוב, הורדנקה ובוטשאטש.¹⁵ בשנת 1725 הועלה החדש הראשון נגד יוהנתן אייבשיץ והוא הואשם בשבתאות, והחלו החקירות על פעולות השבתאים ושלחיהם בפולין ובאשכנז. באותה עת התנהלה גביית עדויות נגד שבתאים בדרום מזרח פולין,¹⁶ והתחוללו פולמוסים סוערים סביב ספריו של אייבשיץ וסביב החיבור האנונימי 'תמדת ימים', שראה אור בשנות השלושים ונחשד כחיבור שבתאי.¹⁷ הרוחות סערו בשנות השלושים גם בעניין הפולמוסים

12 ראו: שלום, מחקרי שבתאות, עמ' 346, 402. לעובדה שפודוליה היתה תחת שלטון עות'מאני בשנים 1672–1699 היתה השפעה לא-מבוטלת על הקשרים בין התנועה השבתאית בתורכיה ובפודוליה. יש עניין בעדותו של ליב ב"ר עוזר, השמש מאמסטרדם, בעל 'בשרייבונג פון שבתי צבי', הכולב בשנת תע"ח: 'לפי השמועה, יש עד היום רבים בטורקיה שמאמינים בו [בשבתי צבי]; על כל פנים לפני עשר שנים עדיין היו כאלה הרבה מאד'; 'ושמעתי שעכשיו, שנת תע"ח יש עדיין בשאלוניקי כת גדולה מאותם רשעים והראש שבהם שמו ברוכיה ועדיין הם לומדים הכל לפי הקבלה ועושים כל תועבת ה'". ראו: סיפור מעשי שבתי צבי (יצא לאור מכ"י המחבר עם תרגום מבוטא והערות מאת ז' שור, ערכו והתקינו לדפוס ש' צוקר וד' פלסר), ירושלים 1978, עמ' 126, 189–190. והשוו עדותו של חיים מלאך, בעשור השני של המאה הי"ח, על אלפי מאמינים בתורכיה, שם, עמ' 194.

13 ראו: עדות לישראל, נגד חיון, אמסטרדם תע"ד; מורעא רבא דברי פולמוס מאת נתמיה חיון, אמסטרדם תע"ד; משה חגיו, שבר פושעים, אמסטרדם תע"ד; הג"ל, אגרת הקנאות, דברי פולמוס נגד חיון, ברלין תע"ד; הג"ל, לחישת שרף, נגד נתמיה חיון, האנא תפ"ו; ג' שלום, 'נתמיה חיון', האנציקלופדיה העברית, כרך יז, טורים 349–351; י' ליבס, 'היסוד האידיאולוגי שבפולמוס חיון', דברי הקונגרס העולמי השמיני למדעי היהדות, חטיבה ג, ירושלים תשמ"ד, עמ' 129–135.

14 ראו: ג' שלום, 'ברוכיה ראש השבתאים בסלונקי', מחקרי שבתאות, עמ' 321–389; י' בן צבי, 'קונטרס בקבלה שבתאית מחוגו של ברוכיה', ספונות, ג-ד, ירושלים תשי"ט-תש"ך, עמ' שט-שצד; מ' אסיאש, ברוכיה רוסו הוא עוסמן באבה – ליקוטים חדשים של פיוטים שבתאיים, בתוך: מ' בן צבי – מחקרים ופעולות, ב, ירושלים תשי"ז, עמ' 12–14.

15 שלום, עמ' 343, 375–376. השוו: ש"י עגנון, עיר ומלוואה, ירושלים ותל-אביב תשל"ג, עמ' 213–215. ראו: ג' שלום, 'התנועה השבתאית בפולין', מחקרים ומקורות לתולדות השבתאות וגלגוליה, ירושלים תשל"ד, עמ' 68–140; ולהלן בהערה 19.

16 ראו: שלום, מחקרי שבתאות, עמ' 331–332, 343, 375–376.

17 שם, עמ' 250–288. והשוו נוסח שבתי הבעש"ט, קאפוסט תקע"ה, 11 ג-ד, עם הגהות כתב-היד של חיבור זה במהדורת י' מונשיין, עמ' 171–172. עוד ראו: א' יערי, תעלומת ספר, ירושלים תשי"ד, עמ' 83–92, 119.

נגד רמח"ל, שהואשם בשבתאות ובכשפים ונאלץ לראות בקבורת ספריו ובהתרמתם.¹⁸ בשנת 1735 הצטרף אלעזר רוקח, רבה של ברודי, להחרמת ספריו של רמח"ל. הוא כתב לכל רבני פולין מכתב הבא להזהיד מפני 'שומאת שבתי צבי', ודרש מהם 'להיות בעזרתנו לבער הקוצים מכרם ישראל'.¹⁹ בשנות הארבעים והחמישים של המאה הי"ח, שנות פעילותו האינטנסיבית של מייסד החסידות, פעלו חוגים שבתאיים שונים בדרום מזרח פולין ובפודוליה. רבני פודוליה הכירו את ספריו של נתן העוזי ואף את ספריו של ברוכיה; אלה הופצו בידי שליחים מסאלוניקי בכל האזור, כפי שעולה מגביית העדויות ומכתבי החרמות בשנות החמישים.²⁰ בשנת 1752 הדפיס יעקב עמדין, שהיה מקורב לרבני פודוליה, את 'תורת הקנאות' כנגד שבתי צבי וההולכים בעקבותיו. קהילת ברודי, שהבעש"ט היה קשור אליה בדרכים רבות, החלה באותה עת במאבק נמרץ בגילויי השבתאות שהתפשטו בסביבה.²¹ יוהנתן אייבשיץ וספרו 'אבוא היום אל העין' הותרו בברודי בשנת 1752;²² ליביל פרוסניץ, הנביא השבתאי הידוע, הותר שם ב"1753.²³ בשנת 1756 הדפיס עמדין

18 עיינו: ש' גינצבורג, רמח"ל ובני דורו – אוסף אגרות ותעודות, תל-אביב תרצ"ו, מבוא; י' תשבי, נתיבי אמונה ומינוח, ירושלים תשכ"ד, עמ' 169–203; הג"ל, חקרי קבלה ושלוחותיה, ב-ג, ירושלים תשנ"ג; ד' אליאור, 'המלאך מתחיל לגלות לו סודות נפלאים – פרשת חיו ונידויו של ר' משה חיים לוצאט', הארץ, 25.5.1993.

19 ראו: מ"ג גלבר, תולדות יהודי ברודי, ערים ואמהות בישראל, ו, ירושלים 1955 (להלן: גלבר, יהודי ברודי), עמ' 50–51. על התפשטות השבתאות בתקופה זו, השוו: שלום, מחקרי שבתאות, עמ' 613–629.

20 ראו: מ' בלבן, לתולדות התנועה הפרנקיסטית, א-ב, תל-אביב תרצ"ד-תרצ"ה (להלן: בלבן, התנועה הפרנקיסטית), א, עמ' 44–46. ועיינו: י' היילפרין, פנקס ועד ארבע ארצות (מהדורה שנייה מתוקנת ומורחבת בידי י' ברטל), ירושלים תש"ן, עמ' 339 ואילך (מהדורה ראשונה של ספר זה יצאה לאור בשנת תש"ס בירושלים).

21 ראו: יעקב עמדין, תורת הקנאות, אמסטרדם תקי"ב; הג"ל, עדות ביעקב, אלטונה תקט"ו, ח"ב, עמ' כח. עמדין הסתמך על זיכרונותיו של ר' ליב ב"ד עוזר, השמש מאמסטרדם, שנכתבו בעשור השני של המאה הי"ח (וראו לעיל, הערה 12). על זיקתו של הבעש"ט לברודי, עיינו: שבתי הבעש"ט (מהדורת ב' מיניץ), ירושלים תשכ"ט, עמ' מז-מח, נ, צ, קכט. על מאבק הקהילה בשבתאות ובפרנקיזם, ראו: גלבר, יהודי ברודי, עמ' 55–58, 106–115; והערה 24 להלן.

22 ראו: ד' כהנא, תולדות המקובלים השבתאים והחסידים, אודיסה תרע"ג, ח"ב, עמ' 22, 137; יעקב עמדין, שפת אמת ולשון זהרית והוא קונטרס המחלוקת על ד' יוהנתן אייבשיץ, אלטונה תקי"ב; יוהנתן אייבשיץ, לחות העדות, כי שקר ענו, אלטונה תקט"ו; מ' לה' אלי, מגלה עפה נגד ספר לוחות העדות ונגד יוהנתן אייבשיץ, אמסטרדם תקט"ו. ועיינו: מ' פרלמוטר, ר"י אייבשיץ וחסו אל השבתאות, ירושלים תש"ז; שלום, מחקרי שבתאות, עמ' 653–734; בלבן, התנועה הפרנקיסטית, א, עמ' 6–8, 72–81.

23 עיינו: G. Scholem, *Kabbalah*, Jerusalem 1974, pp. 441–444; י' ליבס, 'מחבר ספר צדיק יסוד עולם – הנביא השבתאי ר' ליביל פרוסניץ', דעת, 2–3 (תשל"ח-תשל"ט), עמ' 159–173; הג"ל, 'כתבים חדשים בקבלה שבתאית מחוגו של ר' יוהנתן אייבשיץ', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ה (תשמ"ו), עמ' 191–348.

את 'ערות ביעקב' ואת 'שבירת לחות האון' כנגד אייבשיץ, ובשנת 1758 הרפס והפיץ את 'ספר השמוש' על כת שבת צבי. יעקב פרנק, אשר פעל בפורוליה באינסטיטוציות ממחצית שנות התמישים ורכש לו תומכים ואוהדים בכל רחבי האזור, הוחרם בברודי בשנת 1756 בעקבות שערוריית לאנצ'קרו; הוא ואנשיו הופקרו לרדיפות.²⁴ צעד זה הביא בעקיפין לחיכוך בקאמיניץ-פורולסק בשנת 1757, לניצחון הפרנקיסטים ולשרפת התלמוד בלבוב, קאמיניץ, ברודי, זולקוב ובמקומות נוספים. בשנת 1759 התיישבו הפרנקיסטים באיבניה שבפורוליה, שם ניסחו את עיקרי האמונה הפרנקיסטית. הם לקחו חלק בוויכוחים פומביים בחסות הכנסייה, שבהם האשימו את היהודים באמיתותה של עלילת הרם. בסופה של שנה זו המירו יותר מתמש מאות פרנקיסטים את דתם בלבוב, כמעט כולם מפורוליה, ולפי המסורת הפרנקיסטית הגיע מספר המומרים במקומות אחרים לאלפים.²⁵ ככל שמלמדים המקורות שהגיעו לידנו, הבעש"ט היה היחיד שהביע את צערו וכאבו על המרת דת זו.²⁶ כל המאורעות האלה התרחשו באותו זמן ובאותם מקומות אשר בהם חי ופעלו הבעש"ט ו'אנשי סגולתו', מייסדיה של החסידות. הרברים אינם אמורים בתופעה שולית או באירועים זניחים, אלא בפולמוסים מרכזיים ובמאבקים עקרוניים שעמדו על סדר יומה של הקהילה היהודית באותה עת. עמדה זו באה לידי ביטוי בפעילות ציבורית אינסטיטוציונלית שכללה גביית ערויות, חליפת מכתבים, הושבת בתי-דין מיוחדים, כינוסים של 'ועד ר' ארצות', עיון בספרים ובכתבים האסורים, הרפסת ספרים וכתבי פולמוס, הכרזות חרימות והשתתפות במשפטים ציבוריים.²⁷ פעילות זו הטביעה את חותמה, במישרין או בעקיפין, על כל הציבור היהודי במחצית הראשונה של המאה הי"ח ובסמוך לה. אולם הואיל והתרחשה בחלקה הגדול באזורים שהחסידות צמחה בהם, קרוב לוודאי שהותירה את רישומה באופן מיוחד על החוגים שמייסדיה פעלו בהם.²⁸

הפעילות הציבורית בתקופה זו לא התמקדה רק ברדיפת השבתאות ובהחרמה של אישים מסוימים ושל ספרים חשודים, אלא באה לידי ביטוי גם באיסור על המכנה המשותף שעמד ברקע פעילותם, דהיינו: איסור על לימוד הקבלה בכלל, ושליטת הסמכות החזיונית

24 ראו: גלבר, 'יהודי ברודי', עמ' 105-109; בלבן, התנועה הפרנקיסטית, א, עמ' 118-126. על השבתאות בפורוליה במאה הי"ח, ראו: ו' שור, 'על תלי בית פראנק', אורי דורות, ירושלים 1971, עמ' 154-166.

25 ראו: בלבן, התנועה הפרנקיסטית, עמ' 137-150, 181-281; 'גולדברג, המומרים בממלכת פולין-ליטא, ירושלים תשמ"ו, עמ' 10. ועיינו להלן, הערה 30.

26 ראו: שבחי הבעש"ט, מהדורת מינץ, עמ' סה. והשוו: מהדורת מונשיין, עמ' 157. מסורות שונות בעניין זה, ראו: א' יערי, 'לתולדות מלחמתם של חכמי פולין בתנועת פראנק', מחקר ספר, ירושלים תשי"ח, עמ' 450-465.

27 על המשמעות הציבורית של הפולמוסים, היקפם וחוג השפעתם, עיינו: היילפרין (לעיל, הערה 20), עמ' 339-359, 361-372, 375-390, 398-406, 408-415, 418.

28 ראו: שבחי הבעש"ט, מהדורת מונשיין, עמ' 11, 155-157, 171-172. על המסורות החסידיות השונות בעניין השבתאות והפרנקיזם, עיינו: שם, עמ' 256-266.

והחירות המיסטית בפרט.²⁹ כידוע, השבתאים תלו את תורתם בקבלת הזוהר ובקבלה הלוריאנית, וגם בגילויים חזיוניים מעולמות עליונים, שנביאיהם זכו להם. הפרנקיסטים, שכינו עצמם בעלי הזוהר, פעלו גם הם בהשראת הספרות הקבלית, בפירושה השבתאי ובהשראת גילויים וחזיונות שהתרחשו בחוגו של יעקב פרנק.³⁰ רמח"ל הוחרם באותה עת משום שכתב זוהר חדש על-פי גילויי מגיד שמימי ומשום החשדות בשבתאות;³¹ ואייבשיץ, שנחשב למקובל גדול בעיני בני דורו, הוחרם בשל כתביו הקבליים וקמיעותיו. כך היה הדבר גם עם מורים שבתאיים נוספים, כמו לייב פרוסניץ ונחמיה חזין, שעסקו בלימוד הזוהר ובקבלת האר"י, בפירושם על-פי גילויים חזיוניים שלהם עצמם או של המקורבים להם, ובהפצת התורות הקבליות החרשות שדגלו בהן. לטענתם של המחדשים השבתאים והפרנקיסטים, לא היו חידושיהם אלא תורות מפורשות המצויות בטקסטים הקבליים הידועים או דברים המבוססים על גילויים שמימיים על-אודותיהם.

לפיכך, אם החסידות נתפסת כחוליה אחרונה ברצף המסורת המיסטית, ואין ספק שכך היא נתפסה הן בתודעתה שלה והן בהכרת תומכיה ומתנגדיה,³² ואם היא מעגנת את סמכותה במסורת הקבלית, במגע בלתי-אמצעי של מוריה עם עולמות עליונים ובחזיונות שמימיים, כפי שכתביה מעידים בעליל וכפי שהעירו המצטרפים אליה והמקטרגים עליה,³³ משמע שלא היתה יכולה שלא לעמוד בזיקה כלשהי לגילוייה הפרובוקטיביים והשנויים במחלוקת של המסורת הקבלית בזמנה ובמקומה, לא היתה יכולה להימצא מחוץ

29 על האיסור ללמוד קבלה לפני גיל ארבעים שהוכרו בברודי, ראו: בלבן, התנועה הפרנקיסטית, א, עמ' 126; גלבר, 'יהודי ברודי', עמ' 107; יערי (לעיל, הערה 26), עמ' 450-465. על מקורו ההיסטורי של האיסור והשתלשלותו, עיינו: מ' אידל, 'לתולדות האיסור ללמוד קבלה לפני גיל ארבעים', AJS, (1980) 5 (החלק העברי), עמ' א-כ.

30 ראו: א' קרויהאר, פראנק ועדותו (תירגם נ' סוקולוב), א, ורשה 1897.

31 ראו לעיל, הערה 18. והשוו: גינצבורג, אגרות רמח"ל, שם, עמ' רפד-רפה.

32 ראו: דב בער ממזריטש, מגיד דבריו ליעקב (מהדורת רבקה ש"ץ-אופנהיימר), ירושלים תשל"ו, הקדמת שלמה מלוצק (להלן: מגיד דבריו ליעקב), עמ' 1-4. השוו: 'ערותו של ר' שניאור זלמן מלאדי', כרם חב"ד, גיליון 4, כפר חב"ד תשנ"ב, עמ' 50; אהרון הלוי מסטארושלה, שערי החיוד והאמונה, שקלוב תק"פ, פתח ומבוא שערים, עמ' 1-22.

33 על עדויותיהם של מיסטיקנים חסידים, ראו: אגרת הקדש; שבחי הבעש"ט (מהדורת מינץ), עמ' קסו-קסט; לוי יצחק מברדיטש, שמועה טובה, ורשה תרנ"ץ, הקדמה; יצחק יהודה יחיאל ספרין מקומרנא, מגילת סתרים (מהדורת נ' בן מנחם), ירושלים תש"ד; שלמה מימון, חיי שלמה מימון (מהדורת פ' לחובר), תל-אביב תש"ג, עמ' 133-149; ר' אליאור, 'בין ה"ש" ל"אין" - עיון בתורת הצדיק של ר' יעקב יצחק, החוזה מלובלין, בתוך: ר' אליאור, 'ברטל וח' שמרוק (עורכים), צדיקים ואנשי מעשה - מחקרים בחסידות פולין, ירושלים תשנ"ד, עמ' 184-192. על השקפותיהם של המתנגדים, ראו: מ' וילנסקי, חסידים ומתנגדים, ב, ירושלים תש"ן, עמ' 133, 194-195, 198. והשוו: ר' אליאור, 'צנחן ארלר והעדה החסידית בפראנקפורט - הויקה בין חבורות חסידיות במזרח אירופה ובמרכזה במאה הי"ח', ציון, נס (תשנ"ד), עמ' 31-64.

לחוג השפעתה, ולא היתה פטורה מלנקוט עמדה בסערה שהתחוללה סביבה במקומות צמיחתה והתגבשותה.³⁴

אמנם, אין בקביעת רציפות היסטורית או כרונולוגית משום הוכחה שהשלב המאוחר הוא פרי של השלב המוקדם, ואין בקביעת זיקה משותפת של זמן ומקום משום קביעת יחסי גומלין היסטוריים – ואכן, כמעט אין בנמצא עדויות חד-משמעיות בדבר יחסי גומלין מעין אלה בין השבתאות לחסידות, ואין בכך תמיהה, שהרי גם אם היו קשרים מעין אלה ודאי שהנוגעים בדבר נטו להסתיר משום שהשבתאות היתה מוחרמת והשבתאים אסורים במגע. אולם לא כאלה הם פני הדברים באשר להשפעתה הרוחנית של השבתאות על החסידות, שלא היתה תלויה בהכרח במגע ישיר או בקשר גלוי. הדברים מוסבים על השפעתה של פריצת הגבולות השבתאית שהחסידות היתה קשובה לה, ועל חותמה של החירות המיסטית שהיתה גלומה בספרות השבתאית, חירות שהטביעה את חותמה על עולמם הרוחני של יוצרי החסידות. השבתאות קראה תיגר על מכלול עולם המחשבה המסורתי ועל תקפותן של נורמות מקובלות בשעה שפתחה אופקי מחשבה חדשים של התמודדות עם תפיסת האלוהות, עם הרצון האלהי המשתנה ועם משמעותה של עבודת השם – והחסידות נענתה לקריאת תיגר זו בדרכים שונות.³⁵

פריצת הגבולות השבתאית, שלא נודעה כמותה קודם לכן, ופתיחת אופקי מחשבה אנרכיסטיים ואנטינומיסטיים חדשים בראיית עולמה, ביצירתה ובהנהגתה, הטביעו את חותמן על התמורות הרוחניות שהתחוללו בעקבותיה.³⁶ הספיריטואליזציה החסידית, אשר הפקיעה את אשיות הסדר הקיים, במחשבה אם לא במעשה, והעדיפה במפורש את הכוונה על פני המעשה,³⁷ הושפעה במישרין ובעקיפין ממושגים שהיו בעלי משמעות מכרעת ביצירה המיסטית השבתאית.

קרבה פנומנולוגית מובהקת לעולם המושגים השבתאי ניכרת בדיון המעמיק בספרות החסידית במשמעותה הדתית של העבירה: בויקתה למידת האוטונומיות של הכרעתו הרוחנית של האדם, באופיה התיאורגי ובהשפעתה על העולם האלהי. ריונים אלו היו

34 קרוב לוודאי שהמסורות המעירות על כך שהבעש"ט הסתייג מכוונת האר"י ואסר ללמד קבלה קשורות גם הן לעניין זה. ראו: ש"ץ, חסידות כמיסטיקה, עמ' 129–147.

35 על השבתאות, ראו: שלום, ודמים, עמ' 278–324; הג"ל, שבתי צבי, ירושלים תשכ"ז; הג"ל, מחקרי שבתאות; הג"ל, מחקרים ומקורות (לעיל, הערה 15); ח' ירשובסקי, 'התיאולוגיה השבתאית של נתן העזתי', כנסת, ח (תש"ר), עמ' 217–287. והשוו: הג"ל, בין השיטין (בעריכת מ' אירל), ירושלים תש"ן. על האמונה השבתאית לפני ההמרה ואחריה, ראו: "ליבס, 'אמונתו הרתית של שבתי צבי', בתוך: צ' ברס (עורך), משיחיות ואסכטולוגיה, ירושלים תשמ"ד, עמ' 293–300; א' אלקיים, 'סוד האמונה בכתבי נתן העזתי', חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשנ"ד.

36 ראו: ג' שלום, 'מצוה הבאה בעבירה', מחקרים ומקורות (לעיל, הערה 15), עמ' 9–67.

37 ראו: ש"ץ, חסידות כמיסטיקה, עמ' 17–20, 54–77.

כרוכים בשאלות עקרוניות על משמעותן של מצוות ועבירות מזווית הראייה האלהית ומזווית הראייה האנושית, על הנסיבות שבהן משקלו הדתי של החטא עולה על האיסור המוטל על עשייתו, או על השאלה מתי מתפרשת עבירה כמצווה, ובאילו נסיבות חלה חובת היענות לרצון האלהי המשתנה באמצעות מצווה הבאה בעבירה. עוד נדונו שאלות בדבר הפקעת קטגוריות אחידות של היתר ואיסור בעבר ובהווה לגבי אנשי-מעלה ואנשים-מן-השורה, ונבחנו מושגים קבליים שונים שכולם מפרשים עבירה כמצווה ומקנים לחטא משמעות תיאורגית מלכתחילה ובדיעבד.³⁸

במקורות חסידיים שונים רווחים ריונים חוזרים ונשנים במושגים הנדרשים לשאלות הנזכרות: 'מצווה הבאה בעבירה', 'ירידה צורך עליה', 'עת לעשות לה' הפרו תורתך', 'עבירה לשם שמים', 'עבירה לשמה', 'ירידה לקליפות', 'ירידת הצדיק', 'מעשה נגד ההלכה', 'בכל דרכיך דעו ואפילו לדבר עבירה', 'הוראת שעה', 'עומק', 'גוון', 'ספיקות', 'בידורים' ו'היפוך', ועוד.³⁹ מושגים אלו ודומיהם, המורים על הטלת ספק במשמעותה המסורתית של העבירה ועל הבחינה המחודשת של משמעותה הדתית, מלמדים על הרצון להגדיר ולפרש מחדש את תוכנו המשתנה של הצייו האלהי ואת התמורות המתחייבות משינויים אלו בעבודתו של האדם. מושגים אלו, הטעונים משקע אנטינומיסטי מובהק, קרובים במידה לא-מבוטלת לרפואי המחשבה של העולם השבתאי. המכנה המשותף העומד מאחריהם טמון בהנחה העקרונית, שדווקא המעשים הנתפסים כחריגה מן הנורמה, או

38 ראו: ר' אליאור, תודת אחדות הדפכים – התיאוסופיה המיסטית של חב"ד, ירושלים תשנ"ג, עמ' 187–203; הג"ל, 'תמורות במחשבה הדתית בחסידות פולין – בין "ראה" ו"אהבה" ל"עומק" ו"גוון"', תרביץ, סב (תשנ"ג), עמ' 381–432.

39 ראו, למשל, רבני יעקב יצחק הורוויץ, התורה מלובלין: 'שהיה נראה לו לכבוד שמים מותר לעבור על איזה מצוה וזהו עבירה לשמה' (ואת זכרון, מונקאטש תש"ב, עמ' קסח); 'וגם עבירה לשמה חשובה לפני המקום' (שם, עמ' ס); 'זהו בכל דרכיך דעו ואפילו לדבר עבירה' (שם, עמ' עא); 'זהו בכל דרכיך דעו ואפילו לדבר עבירה... אפילו עבירה לשמה גדולה' (זכרון זאת, מונקאטש תש"ב, עמ' מז); 'וגדולה עבירה לשמה זה כל מעשיך יהיו לשם שמים' (שם, עמ' קכר). עוד השוו לדבריו של אהרן הלר: 'צבתי' כוונתו ית' שיהיה נגלה דווקא בח' ההיפוך שהוא סטרא אחרא כדי שיהיה נגלה כבודו בבחינת ייחודו דוקא מצד ההיפוך' (שערי התודת והאמונה, שער ה, פרק טו; לעיל הערה 32); 'כי כל גילוי נגלה מן ההיפוך... רחינו שער' הפיכת סטרא אחרא וע"י כפיית הס"א לקדושה בזה יגלה יותר שלימותו' (שערי העבודה, שקלוב תקפ"א, שער האנפין, פרק לו). והשוו: 'זלזאת היתה תכלית כונת הבריאה כי בזה הבחינה היה עיקר גילוי התורה באיסור והתר וכשר ופסול... אשר זה הוא דייקא מצד התגלות הדע ובוה יתגלה רצונו יתברך... שכל מה שנתמשך בהסתרה יתירה בזה הוא גילוי יותר מכוון עצמותו ב"ה ובוה יתברך יתלכנו כל הפרטים... ולכן כל ירידה צורך עליה' (שם, שער ד, פרק יט). עוד ראו דבריו של מרדכי יוסף ליינער מאיוביצה: 'ואף כל החטאים של ישראל הם בהשגחות הש"י כי ע"י זה יתגלית ותקשר שמי' רבא' (מי השלוח, ודען תר"ך, פרשת וידא); 'זאת הוא שורש החיים של יהודה להביס לה' בכל דבר ולא להתנהג ע"פ מצות אנשים מלומדה... וענין הזה יחייב לפעמים לעשות מעשה נגד ההלכה כי עת לעשות לה' כו' (שם, פרשת וישב).

המעשים המשקפים הכרעה אוטונומית הפוזצת את גבולות המסורת, הם אלה המבטאים את ההיענות האמיתית לרצון האל.

מושגים אלו מתייחדים בכך שהם מבוססים על ראייה יחסית וסובייקטיבית של החטא. ראייה זו, המתייחסת לכוונתו של העושה ולא לטיבו של המעשה, קובעת שמן הנמנע לדון בחטא באופן אובייקטיבי, שכן מעשים הנתפסים כחטאים ועבירות על-פי קטגוריות מסורתיות אינם אלא מצוות לשם שמם על-פי הקטגוריות הספיריטואליות.

עוד מלמדים מושגים אלו על החירות שנטלו חוגים חסידיים שונים להכריע באופן אוטונומי בין המסגרת הנורמטיבית ובין האינטרס המיסטי, ועל הכמיהה להעז לכוון עולם דוחני חדש הניצב לנוכח קריטריונים מורכבים, העשויים לחייב פריצה מן הנורמה המקובלת. השימוש הדוחני במושגים האלה בעולם החסידי מעיד על השפעתה העקיפה של השבתאות ומצביע על התייחסות חדשה אל סולם הערכים המקובל. אין ספק שהבחירה במסגרת מושגית, הסעונה במסען אסוציאטיבי בעל משמעות אנטינומיסטית, הקרובה במידה רבה כל-כך לזו של העולם השבתאי, איננה נטולת משמעות במאה ה"ח, בשעה שהעולם היהודי במזרח אירופה סוער סביב גלגוליה של התנועה השבתאית-הפרנקיסטית וסביב גילוייה השונים של המחשבה האנטינומיסטית והעשייה הכרוכה בה.

יחד עם זאת, אין לבאר את עלייתה של החסידות רק בזיקתה לשבתאות, כהמשכה או כתגובה לה, ואין להפריז בהערכת משקלם של רעיונות שבתאיים במרקם ההווה החסידית. החסידות פטרה עצמה מעולו של הרעיון המשיחי שהניע את המחשבה השבתאית, ואף מן האנטינומיזם בעולם המעשה שהתחייב ממחשבה זו ומן הפער הטרגי בין הציפייה הנכזבת לעירן משיחי ובין מציאותו של משיח מומר.⁴⁰ היא נטלה מן השבתאות את החירות המיסטית להגדיר מחדש את גבולות העולם הדתי ולהציב נכחו מושגים בעלי אופי ניהיליסטי, אנרכיסטי ופרודקסלי. היא מיקרה את תשומת לבו בכפל פניה של ההווה וביחסי הגומלין המיסטיים שבין תודעת האדם לנוכחות האלהית, מבלי לייחד ליחסים אלו משמעות תיאורגית מובהקת או תכלית מטאפיזיקלית נחרצת, וקבעה את מקומה באופן חד-משמעי בתוך העולם המסורתי ולא מעבר לו, עם שנטלה את החירות הרוחנית לבחון את מכלול ערכיו מחדש.⁴¹

צמיחתה של החסידות עמדה בסימן של התעוררות מיסטית, תמורה ספיריטואלית והנהגה כריזמטית, ושל זיקה חדשה בין תחייה רוחנית למציאות חברתית. תרומתה של

40 ראו: שלום, זרמים, עמ' 329. והשוו: G. Scholem, 'The Neutralization of the Messianic Idea in Early Hasidism', *Journal of Jewish Studies*, 20 (1969), pp. 25-55

41 על זיקתה של החסידות למסגרות העולם המסורתי חלוקות הדעות. ראו: י' כ"ץ, מסורת ומשבר, ירושלים תשל"ח, עמ' 262-283. והשוו: ש' אטינגר, הנהגה חסידית בעיצובה, דת וחברה בתולדות ישראל והעמים, ירושלים תשכ"ה, עמ' 121-134.

השבתאות לתהליך גיבושה של החסידות היתה בהרחבת אופקי הדיון הספיריטואלי ובכינון רפואי הנהגה כריזמטית, בשבירת הגבולות המקובלים ובהעמקת תחושת החירות הרוחנית באשר לפירוש עולם המושגים הדתי. בשבתאות גם עוצב לראשונה דגם של תנועה שיש בה חשיבות מכרעת למשמעותם החברתית של הרעיונות המיסטיים, ובה הוצב לראשונה דגם הנהגה כריזמטי-מיסטי היונק מעולם המושגים הקבלי. בשבתאות נקשר קשר חדש בין עולם המושגים הקבלי ובין נפש האדם, והתרחבה מערכת יחסי הגומלין ביניהם. דגמים אלו השפיעו בדרכים שונות על הנהגה חסידית ועל גיבושה של התנועה החסידית.⁴²

[ב]

הפולמוס על הצבת החסידות כחוליה האחרונה ברצף המסורת המיסטית – קבלה, שבתאות, חסידות – התמקד בדרך כלל בזיקתה לשבתאות. לאחרונה התעוררה מחלוקת גם לגבי תקפות זיקתה לקבלת האר"י. משה אירל העלה את הטענה, שיש משום פשטנות יתרה בראיית הקבלה הלוריאנית כגורם שהשפיע באופן דומיננטי על ההתפתחויות שאחריה, וראוי להרחיב את מגוון המקורות שיש להביא בחשבון בהבנת צמיחתה של החסידות ובעיצוב עולמה הרוחני.⁴³

אני מבקשת לחלוק על החלק הראשון בטענת אירל, ולבאר את משמעותה של טענת שלום בדבר מרכזיותה של קבלת האר"י בעולם החסידות. דומה שאין חולק על העובדה שהספרייה הקבלית שעמדה לרשותם של מורי החסידות כללה כרכים רבים ומגוונים, ואין סיבה להניח שהגבילו את עניינם לפרק מסוים של המורשת הקבלית ודחו פרקים אחרים שלה. נהפוך הוא.

השאלה העומדת על הפרק איננה היקף הספרייה הזאת, אלא מה היתה המערכת המושגית המרכזית שמורי החסידות בחרו בה כבנקודת מוצא. לאמור: מה היו הקטגוריות הדומיננטיות אשר לעומתן הציבו את רעיונותיהם, ומה היתה התפיסה המיסטית מתוך מכלול הספרות הקבלית שבחרו להתמודד עמה בשעה שהעלו את דבריהם על הכתב וניסחו את תפיסת עולמם. אם נערוך הבחנה בין תורת האלהות החסידית ובין עבודת השם שנתגבשה בחסידות – עיון בספרותה של התנועה יעלה בבירור את מרכזיותה של המערכת התיאוסופית הלוריאנית בתפיסת האלהות שלה. אין בנמצא כמדומה ספר חסיד שאינו דן ב'צמצום' ו'שבירת הכלים', ב'אצילות' ו'בעלאת ניצוצות', ב'התפשטות' ו'הסתלקות', ב'עגולים' ו'יושר', או בעולם המושגים של קבלת האר"י ובמסורת התיאוסופית

42 ראו: ג' שלום, 'הצדיק', פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, ירושלים תשל"ו, עמ' 213-258; אליאור, 'תורת הצדיק' (לעיל, הערה 33), וביבליוגרפיה מפורטת שם.

43 ראו: אירל, 'שלום וחוקר החסידות' (לעיל, הערה 10); הנ"ל, חסידות, עמ' 1-43.

אך מורי החסידות גם מרבים לחדש ולטבוע מושגים מיסטיים המבטאים את ההתכוונות החסידית החדשה: 'ביטול ממציות', 'התפשטות מהגשמיות', 'מעלה עצמו למעלה מהעולם', 'הפשטת צורה גשמית', 'ציאה מארציות', 'ראיית הרוחניות', 'השראת אלוהות באבריו', 'לחבר שמימיות עם ארציות', 'להדבק באין', 'מסתכלים באין', 'לעשות הכל בהתקשרות ובהלהבות', 'מחשבתו תהיה למעלה בעולם העליון', 'שידבק עצמו למעלה מהעולמות בהבורא ית"ש', 'יכניס את עצמו בבחינת אין', 'יחשוב שהוא מבני עולם העליון', 'מסתכל במחשבה', 'התפעלות', 'התבוננות', 'הוזה', 'הפרכת האני לאין', 'עומק', 'גוון', 'להקטין עצמו לאין המוחלט', 'המשכה אל האין', ודומיהם⁴⁷ – רובם מושגים חדשים שתכליתם להנחות את האדם לחולל מעבר בתודעתו מהיש אל האין, לחשוף את המהות הרוחנית של המציאות הגשמית ולהכיר בזיקת הגומלין בין הנוכחות האלהית ובין נפש האדם.

מושגים אלו, שינקו מעוצמת החוויה המיסטית ומן ההתעוררות הרוחנית שהתרחשה בחסידות, הושפעו בוודאי גם מן המסורת הקבלית שקדמה להם. אולם הם לא היו ערוכים סביב תכלית תיאורית, החורגת מן הדפוסים הלוריאניים הידועים ומגלגוליהם הידיאלקטיים, והם לא חרגו מהתכוונות במשמעות האלהית של החוויה, מפענוח המשמעות המיסטית של עבודת השם או מעבר לשאיפות רוחניות הכרוכות בחויית האחדות המיסטית. לאמור: אין מושגים אלו ערוכים בצורה שיטתית היונקת מתורה קבלית אחרת, ואין הם מחויבים לתפיסה מחשבתית שיטתית שונה, בתבניות הכוללות של עבודת השם. המערכת התיאוסופית המיסטית הדומיננטית בספרות הדרוש החסידית היא המערכת הלוריאנית וגלגוליה – בהשראתה החסידות עורכת את חידושיה, עמה היא מתמודדת, אותה היא מפרשת ומסעינה בתוך חדש, ובאמצעותה היא מביעה את ערכיה המיסטיים.⁴⁸ בחירתו של שלום במערכת הלוריאנית כבמערכת התייחסות להערכתה של היצירה החסידית היא בחירה מוצדקת, לא רק משום הדומיננטיות המובהקת של המערכת הלוריאנית בספרות החסידית ומשקלה הרוחני הכולט במכלול החייתיה של החסידות, אלא משום שהמחשבה החסידית שומרת על תבניתה המיסטית ועל רציפותה הטרימינולוגית של קבלת האר"י גם בשעה שהיא מפיקה את תכניה המסורתיים.⁴⁹

הלוריאנית. גם במקום שמתחוללת תמורה עמוקה במשמעותם של מושגים אלו ובעולם הרוחני שהם מייצגים,⁴⁴ עדיין התיאוסופיה הלוריאנית היא המסגרת המושגית והטרימינולוגית השלטת בכל הכרוך בתורת האלהות החסידית ובשפתה המיסטית.⁴⁵ לצדה קיימות מערכות נוספות, דוגמת המערכת הקורדובריאנית ושלוחותיה או ספרות המוסר הקבלית שנכתבה בהשראתה של קבלת צפת. אולם מערכות אלו משניות לאין ערוך במידת השפעתן, במידת הקדושה הנאצלת להן ובמידת הסמכות הרוחנית שמורי החסידות ייחסו להן.

המחשבה החסידית ניוונה מן המתח בין התיאוסופיה הלוריאנית הטרנסצנדנטית, המפענחת את חוקיות ההווה האלהית, ובין התורה החסידית האימננטית, המבטאת את המהות הנסתרת של המציאות ואת זיקת הגומלין בין האל לאדם. אולם גם בגילוייה הקיצוניים של המחשבה החסידית – הגילויים האקוסמיסטיים, האנרכיסטיים והפרדוקסליים, הסותרים לעתים קרובות את פשט המחשבה הלוריאנית – אין מורי החסידות ומחברי תורותיה פוטרם עצמם מעולם המושגים של קבלת האר"י ומלשונו המיסטית.

באשר לעבודת השם המתחייבת מתפיסת העולם הקבלית: מורי החסידות אכן משתמשים בכל המילון המיסטי שקדם להם, אולם אין הם רואים את עצמם מחויבים לשיטה מסוימת או לקונספציה כוללת, שכן הם נשענים על תוקפן של התעוררות רוחנית ושל התעלות מיסטית שחוו בעצמם או שהיו עדים להן. הם נוטלים את מושג ה'השתוות' מחובות הלבבות לבחי' נ' פקודא ואת ה'דביקות' מהרמב"ן ומספרות המוסר הקבלית, את 'התפשטות הגשמיות' משוחן ערוך ואת 'דביקות המחשבה' הבלתי-פוסקת, ה'עבודה בגשמיות' ו'ביטול היש' ממגיד מישרים ליוסף קארו, את ה'ייחודים', ה'עלאת הניצוצות' ואת ה'תיקון' משמונה שערים ומעץ חיים לחיים ויטאל, והם אף נוטלים מגוון רחב של הנהגות מיסטיות ואקסטטיות מספריו של ר' משה קורדוברו, מראשית חכמה לר' אליהו דה וידאש, מספר חרדים לר' אלעזר אזכרי, ומשני לוחות הברית לר' ישעיה ליב הורוויץ.⁴⁶

44 ראו: ר' אליאור, 'הזיקה שבין קבלה לחסידות: רציפות ותמורה', דברי הקונגרס העולמי התשיעי למדעי היהדות, חטיבה ג, ירושלים תשמ"ו, עמ' 107–114.

45 משקלה הדומיננטי של הקבלה הלוריאנית ניכר בבירור בעיון בספרי חסידות בעלי מפתח מקורות, למשל: מגיד דבריו ליעקב; רש"ו, תניא, וילנא תרצ"ו; ר' אהרן הלוי מסטארזשלה, שערי החוד והאמונה (לעיל, הערה 32); רש"ו, ליקוטי תורה, זיטומיר תר"ח; רש"ו, תורה אור, וילנא תרנ"ט; ר' נחמן מברסלב, ליקוטי מוהר"ן, ירושלים תשל"ה. השוו': י' תשבי ר"ן, דן, 'חסידות', האנציקלופדיה העברית, כרך יז, טור 770.

46 עיינו: ד' גרים, ספרות ההנהגות, ירושלים 1989; ב' זק, 'השפעתו של ר' משה קורדוברו על החסידות', אשל באר שבע, ג (תשמ"ו), עמ' 229–246; מ' פכטר, 'עקבות השפעתו של ראשית חכמה לר' אליהו דה וידאש על כתבי ר' יעקב יוסף מפולנאה', בתוך: י' דן ו' הקר (עורכים), ספר היובל לכבוד ישעיהו תשבי, ירושלים תשמ"ו, עמ' 569–592; ר' אליאור, ד' ישראל בעש"ט ור' יוסף קארו, תרביץ (ברפוס).

47 ראו: זאב וולף מויטומיד, אור המאיד, ירושלים 1968, טו ע"ב, לו ע"ב, פד ע"ב, קטו ע"ב, קלו ע"ב, קסא ע"א; לוי יצחק מברדיטשב, שמועה טובה (לעיל, הערה 33), עמ' כ, כא, כו–כט, נ; מי השלוח (לעיל, הערה 39), פרשת וישב; צוואת הריב"ש, חמ"ד תקנ"ג, בתוך שבחי הבעש"ט (מהדורת מינץ), עמ' רכו–ריח.

48 ראו: אליאור, אחדות ההפכים (לעיל, הערה 38), עמ' 35–95.

49 אליאור, תמורות במחשבה הרתית בחסידות פולין (לעיל, הערה 38).

שלום התווה בצורה מדויקת את מקומה הרוחני של החסידות בשעה שהציב אותה בין הורמים העיקריים של המיסטיקה היהודית והציע לבחון את ייחודה לאור הרצף ההיסטורי של הקבלה והשבתאות. אולם דומה שטעה בשעה שקבע ש'פרץ האנרגיה המיסטית שהיה גלום בשורת הצדיקים המיסטיקנים שעיצבו את רמותה של התנועה לא יצר רעיונות דתיים חדשים ולא העלה תורות חדשות של הכרה מיסטית'. אם אמנם החסידות רק 'צרה מחדש את המיסטיקה הקודמת לה, אשר היא זהה לה בכללותה',⁵⁰ מה הוא אפוא סוד השפעתה הרחבה – פשר ייחודה הרוחני ומשמעותה מזה, וטעם ההתנגדות הגדולה שעוררה מזה? דומה ששלום הגיע למסקנה בדבר העדרה של דוקטרינה חדשה ביצירה החסידית בשעה שיצא להשוות בין המערכות התיאוסופיות המורכבות שהעמידה הקבלה הלוריאנית, והרעיונות השבתאיים שעלו בעקבותיה, ובין תורת החסידות, ולא מצא בה שלב חדש בתיאוסופיה הקבלית. אבל ייתכן שההשוואה לתיאוסופיה הלוריאנית והשבתאית אינה מלמדת על מהותה של המיסטיקה החסידית, שהרי החסידות לא התכוונה ליצור רובד תיאוסופי חדש לשם פיענוח נבכי הקוסמוגוניה האלהית, אלא ביקשה להעמיד ראיית עולם דיאלקטית כוללת, המציעה רציפות מהותית בין עולמות עליונים לעולמות תחתונים. ראייה זו שינתה את הויקה בין העולמות האלה וקבעה מכנה משותף ביניהם בשעה שגיישה בין התהליכים האלהיים שתוארו בקבלה הלוריאנית ובין תודעת האדם ותהליכי מחשבתו. מורי החסידות יצרו מערכת מושגית רב-רובדית שפיענה בעת ובעונה אחת את ההווה האלהית ואת ההכרה האנושית. הם עשו זאת בשעה שפירשו את תהליכי היצירה האלהיים ואת התהליכים המחשבתיים האנושיים על-פי מערכת מושגים מסמורפית אחת.⁵¹ הם נטלו מושגי יסוד של הדיאלקטיקה הלוריאנית, הדנים במציאותם של יסודות מנוגדים בתוך ההווה האלהית – התהוות והתאיינות, התפשטות והסתלקות, רצוא ושוב, שפיעה וצמצום⁵² – הפקיעו אותם ממשמעותם הבלעדית בעליונים וקבעו אותם בתחומי ההווה האנושית בכלל, ובתחום הנהגתו המיסטית של הצדיק בפרט. מושגים רוחניים שמקורם במסורת המיסטית – 'שפע', 'חיות', 'גדלות' ו'קטנות', 'אין ויש', 'רצוא ושוב', 'ירידה ועליה', 'צמצום' ו'התפשטות', 'לבושים', 'ניצוצות' ו'קליפות' ודמיהם – מתייחסים

50 שלום, זרמים, עמ' 338.

51 דא: ר' אליאור, יש ואין – דפוסי יסוד במחשבה החסידית, בתוך: ע' גולדרייך ומיכל אורון (עורכים), משואות – מחקרים בספרות הקבלה ובמחשבת ישראל מוקדשים לזכרו של פרופ' אפרים גוטליב, ירושלים תשנ"ד, עמ' 53–74.

52 על מקומם של מושגים אלה במחשבה הלוריאנית, ראו: שלום, זרמים, עמ' 260–264. על מקומם במחשבה החסידית, דא: תשבי-דן, 'חסידות' (לעיל, הערה 45); אליאור, אחדות והפכים (לעיל, הערה 38), מפתח, בערכם.

בספרות החסידית הן לעולמות העליונים והן לעולמו של האדם. מורי החסידות נטלו את מושגיה של התיאוגוניה הקבלית, הדנים בתהליכים חוזרים ונשנים בעולמות עליונים, והפכו אותם למפתח להבנת משמעותה האמיתית של המציאות על כל רבדיה, כאשר החילו את כללי הדיאלקטיקה האלהית על פנימיות העולמות כולם והתייחסו אל כל מרכיבי ההווה מצד אחד כאל תהליכים מסמורפיים אינסופיים, ומצד אחר, כאל פרטים הניתנים לפירוק ולצירוף מחדש. גם האתוס היומיומי של העדה החסידית וגם הנהגתו המיסטית של הצדיק נתרקמו סביב אותה מערכת מושגים, אשר הקנתה משמעות רוחנית לממד הארצי וראתה את התמורה הרוחנית כבעלת תוקף רק בשעה שנלוותה אליה גם משמעות חברתית.⁵³

עיון בספרות הדרוש החסידית מעלה בבירור כי למושגי היסוד במציאות החסידית נודעה תמיד משמעות כפולה ומסופלת: הם מתייחסים בעת ובעונה אחת להווה האלהית ולתהליכיה, למחשבה האנושית ולגילוייה הארציים, להנהגה הצדיקית על משמעותה הרוחנית והגשמית, ולסימבוליקה הקבלית, הדנה בויקה בין בחינותיה השונות של האלהות.

בתורה החסידית, האלהות מתגלה כאחרות הפכים שופעת ומסתלקת, מאצילה ומצמצמת, מתפשטת ומתעלמת, מתהווה ומתאיינת, ושרויה כל העת בתמורה דינמית המכונה 'רצוא ושוב'.⁵⁴ כמוה 'מחשבתו של האדם מחשבת תמיד בהתפשטות' ומצמצמת בדיבור. כנגד האל המצמצם את עצמו ושוורה בעולם הזה, האדם 'מצמצם שכלו בדיבורים ואותיות';⁵⁵ לעומת האל המתפשט ומצמצם, ההופך את הווייתו מאין ליש, ומיש לאין ותורר חלילה, החסידות תובעת מן האדם שיהפוך עצמו מיש לאין וקובעת: 'כי זהו תכלית בריאת העולמות מאין ליש כדי לאהפכא מבחינת יש לבחינת אין'.⁵⁶ התורה החסידית מרבה להגדיר בניסוחים שונים את זיקת הגומלין ההפוכה בין הבריאה להתאיינות: 'אך הנה אנו רואים בחינת ביטול היש בכל הברואים שזהו היפוך הבריאה מאין ליש גמור'.⁵⁷

לאורה של השקפה טרנספורמטיבית זו, שאינה מותירה שום יסוד סטטי במציאות הארצית או השמימית, האנושית או האלהית, התורה החסידית מנסחת תביעה קיצונית הקובעת ש'אדם צריך לפרוש את עצמו מכל גשמיות כל-כך, עד שיעלה דרך כל העולמות ויהא אחדות עם הקב"ה'. היא מנמקת זאת בטענה ש'הקב"ה עשה כמה צמצומים דרך כמה עולמות כדי שיהיה אחדות עם האדם, שלא היה יכול לסבול בהירותו'.⁵⁸ תורה זו, הקובעת

53 ראו: אליאור, 'תורת הצדיק' (לעיל, הערה 33), עמ' 167.

54 אליאור, אחדות והפכים (לעיל, הערה 38), עמ' 41–51, 63–69.

55 מגיד דבריו ליעקב, פסקות קלא, קלד, כח, א. ראו: ש"ץ, חסידות כמיסטיקה, עמ' 21–31.

56 רש"י, תורה אור, פרשת רצוא, עמ' 44.

57 רש"י, תורת חיים, קאפוסט תקפ"ו, א ע"ב.

58 מגיד דבריו ליעקב, פסקה כד.

יחסי גומלין מיסטיים בין האל לאדם, מגדירה את האידאל הדתי הפרדוקסלי העולה ממנה במילים 'שיבוטל אדם ממציות ואז יקרא אדם',⁵⁹ ומנחה את האדם ש'שים עצמו כמי שאינו... והכוונה שיחשוב כמו שאינו בעולם הזה'.⁶⁰ היא מפרסת ומוסיפה בלשון מפורשת: 'צריך האדם לחשוב את עצמו כאין וישכח את עצמו מכל וכל',⁶¹ וקובעת שכל אדם מתחיל לראות בהיפוך היש לאין אידאל מנחה, אך הצדיק הוא זה הממצה את מימושו ובעקבות כך משלים את מעגל ההפכים האלהי והופך גם את האין ליש: 'מי שמחזיק עצמו לאין יכול להמשיך רברים התלויים במזל בני חיי ומוזני'.⁶² השקפת העולם החסידית עומדת על הויקה הריאלקטית בין מעשי האל ובין מעשיו של הצדיק: 'דוע שהש"י האציל עולמות וברא יש מאין ועיקר היה כדי שהצדיק יעשה מיש אין',⁶³ שהרי 'צדיקים עושים מיש אין'.⁶⁴ החסידות הציבה בתורה את המהפכים האלהיים האינסופיים מאין ליש ומיש לאין, וקבעה אותם כדגם תשתית בתפיסת האל ובתפיסת המציאות, בתורת הצדיק ובעבודת האדם.

השקפת העולם החסידית מסיקה ממציותם של יסודות מנוגדים בתוככי ההווה האלהית, שקיימת שניות דינמית בתהליכי ההתהוות המונחים ביסוד המציאות כולה, ותופסת את ההווה כמורכבת מהפכים משתנים.⁶⁵ תורה זו, בהבחינה במשמעות הכפולה של ההווה וביחס הריאלקטי בין שני מרכיביה, ובלומדה את כפל המשמעות המכריע מכפל פניה של ההווה האלהית המצטיירת כתהליך דיאלקטי הכולל ברוזמנית דבר והיפוכו, קובעת שכשם שההווה האלהית מצויה כל העת בתהליכי רצוא ושוב, התפשטות והסתלקות, שפיעה וצמצום, התפשטות והתאיינות, כן התודעה האנושית נקראת לבחון כל העת את כפל המשמעות של ההווה באמצעות תהליכים אלו. התורה החסידית מבקשת להחיל את אחדות ההפכים האלהית על התודעה האנושית ולהפקיע את כל ממדיו של הניסיון האנושי מן החדר-משמעות שלהם. עוד היא תובעת מן האדם להכיר שאין הוויות קבועות, וכל דבר מגלם בעת ובעונה אחת דבר והיפוכו, הואיל וכל דבר שרוי בתהליך, לובש ופושט צורה כל העת, לאמור: מעבר לכל 'יש' נגלה קיים 'אין' נעלם המחיה אותו ומתנה את קיומו, כשם שכל 'אין' נעלם נזקק ל'יש' נגלה לשם גילוי המובחן. כל דבר הוא יש ואין בעת ובעונה אחת, וכל דבר מגלם באחדות הפכיו את השניות האלהית המונחת ביסוד ההווה. השקפת העולם החסידית תובעת מן האדם להכיר כל העת בשניות זו: 'אל

59 שם.

60 צוואת הריב"ש, ברקלין תשל"ה, עמ' ט; בתוך שבחי הבעש"ט, מהדורת מינץ, עמ' רכב.

61 מגיד דבריו ליעקב, פיסקה קי, עמ' קפא-קפב.

62 זכרון ואת, לך לך, עמ' ט.

63 אברהם המלאך, חסד לאברהם, ירושלים תשל"ג, פרשת בראשית.

64 מגיד דבריו ליעקב, פיסקה קצ.

65 ראו: אליאור, אחדות ההפכים (לעיל, הערה 38), עמ' 41-95.

יתן אל לבו לראות גשמיות הרברים כי אם אלהות המלוכש וגנוזה שם';⁶⁶ 'אין לך רבר שאין שם התלבשות אלהית'.⁶⁷ עיקרון זה עומד ביסודה של מערכת מחשבה פרדוקסלית התובעת מן האדם לאמץ לו נקודת מבט הסותרת את השגתו המוחשית ואת התנסותו השגורה, ומעמידה אותו לפני הצורך לבחון מחדש את מכלול תפיסתו ואת סדר הדברים הקיים.

האדם נדרש להפוך את הידועות – להפוך בתודעתו את היש לאין, לראות במציאות אין ואפס, ולהשיבה אל האין האלהי הנתפס כאחדות הפכים. עוד נקרא האדם לדחות את חיצוניותה של ההווה מפני פנימיותה, לבטל את היש, להפשיט את הגשמיות ולראות באין האלהי את היש האמיתי.

תפיסת העולם החסידית הציבה תורה ניהיליסטית המאפסת את משמעותה המקובלת של המציאות, מבטלת את אמות המידה הרגילות ומפריכה את פשט הדברים; תורה הקוראת לאדם להטיל ספק בניסיונו ובמראה עיניו, להפקיע את מרותה של המוחשות הגשמית, ולהציב שאלות וספקות לגבי המסורת המקובלת המבוססת על דיכוסות חיד-משמעות. אין זה מקרה שהחסידות בחרה במושג הניהיליסטי 'ביטול היש' כערך המרכזי בעבודת האדם, ולא לחינם העדיפה לכנות את האל בשם 'אין' והרבתה לדבר על התאיינות והפשטות הגשמיות, על הפיכת ה'אני' ל'אין', על שוויון נפש לכל גילוייו של היש, על הסתלקות ועל התאפסות והתבטלות, שכן היא קראה קריאת תיגר נוקבת על מראית העין של סדר הדברים הקיים, ותבעה את שלילת המציאות המדומה המכונה 'יש' או 'אחיות עיניים',⁶⁸ מציאות שאינה אלא אפס ואין, כל עוד היא נתפסת במנותק מהאין האלהי, המחיה אותה. התורה החסידית קראה לאדם שיראה עצמו מבני העולם העליון, האיצה בו שיתנכר לישותו הארצית וייתחס בשוויון נפש מוחלט למסכת הערכים הרציונליים המקובלים, וביקשה ממנו חזור ושנה שיפקיע עצמו מתחומי העולם הגשמי וממגבלותיו. היא תבעה מן האדם 'שיבוא למידת אין', יבטל את כל כוחותיו הגשמיים, יסור נפשו, ויראה עצמו כנטול ממשות וכמופשט מגשמיות. הרברים מתחדדים בשעה שמדובר בצדיק, המגלם את הויקה בין מהפכי היש והאין במישור האלהי ובין התנודות בין ביטול היש והמשכת השפע במישור הצדיקי:

שהצדיק צריך להיות רבוק באין ולהיות בטל במציאות ואחר כך מביא את כל הברכות לעולם.⁶⁹

האופי הטרנספורמטיבי של ההווה מתווה את צבינה של המחשבה החסידית מראשיתה

66 אור המאיר (לעיל, הערה 47), עמ' קפב.

67 שם, עמ' קפו.

68 ראו: משל המחיצות, כתר שם טוב, בתוך: שבחי הבעש"ט (מהדורת מינץ), עמ' קפא-קפב. והשוו:

צוואת הריב"ש בתוך שבחי הבעש"ט (מהדורת מינץ) עמ' רטז, רכו.

69 לוי יצחק מברדיטשב, קדושת לוי, ירושלים תשל"ה, יד ע"א.

האלהית של ההווה, המאחדת את האין והיש ומהפכת ביניהם, דרך השתקפותה בתגובות נפשו של הצדיק, המתהפך מיש לאין וחוזר חלילה, וכלה בהווייתו של כל אדם, השרוי בגשמיות ומבקש להפשיט בתודעתו את היש ולבטלו לאין. הכול שרוי בתמורות רב-רובדיות, רצופות ואינסופיות:

מדריגות התחתונים הנקרא שוק, גם שם צריך המשכיל לפשוט אותם מגשמיותם בהלבשה רוחניות והיינו לעשות צרופים קדושים... כי באמת זה עצם תענוגו יתברך בהעל' גם ממדריגות התחתונים אותיות התורה לפשוט צורה גשמיות ולהלביש צורה רוחניות... ובכל מקום שרואה ושומע אפילו דיבור איש לרעהו מעניני גשמיות לוקח לעצמו גם משם רמיזא דחכמתא ומפשיט צורה הגשמיות ועושה צרופים קדושים לדבק את נפשו ברוממות אלהותו יתברך.⁷⁰

המחשבה החסידית, אשר ייחסה אופי טרנספורמטיבי לאל, להווה ולתודעה וקבעה לכל דבר כפל משמעות, העמידה עולם של תמורה ושינוי, פירוק וצירוף, עולם שאינו מסתפק בפשט הדברים, בערכים ארציים קבועים, או בפניה הנגלים של המציאות. לפיה, מציאות הנתפסת בגילוייה החיצוני בלבד אינה אלא אין ואפס: 'כי כל העולם כולו הוא כגרגיר חרדל נגר העולם העליון... ויחשוב שהוא מבני העולם העליון, ולא יהיו חשוּבין בעיניו כל בני אדם הדרים בעולם הזה',⁷¹ 'כי באמת הכל כאין וכאפס'.⁷² אולם המשמעות הנוקבת של הרברים אינה טמונה רק במהותם הרוחנית ברובר המיסטי, אלא במהותה העמוקה של החירות הפנימית שהיתה נחלתם של אלה שהלכו בדרכה של החסידות, חירותם של אלה שהגדירו את המציאות הקיימת כאין ואפס, שפטרו את עצמם מכפיפות לסדר הרברים הקיים, ונטלו רשות לעצמם לקבוע בעולמה של המסורת סולם ערכים השונה מזה הרווח: בסדרי הנהגה, בסדרי עבודת השם ובתפיסת המציאות. כאשר שניאור זלמן מלארי אומר 'ואף שנראה לנו העולמות ליש הוא שקר גמור',⁷³ הוא קובע עמדה עקרונית ביחס למציאות וסדריה ולא רק ביחס לאלהות ותמורותיה.

המתח בין המחויבות למסורת ובין הרצון להפחית בערכה של המציאות החיצונית שעלה מראיית העולם המיסטית, או המתח שבהתנגשות בין ערכים ספיריטואליים אוטונומיים שעמדו בסימן האין' ובין ערכים מסורתיים מקובלים שעמדו בסימן היש', היון את ההגות החסידית שביקשה להישאר בתוך עולם המסורת עם שביקשה את החירות לעצב אותו מחדש ברוחה ובצלמה. אפשר שעמדה דיאלקטית זו – ששמרה על מחויבות לעולם המסורת אך ביקשה חירות משליטת המסגרות המקובלות, שביקשה לקיים תורה ומצוות

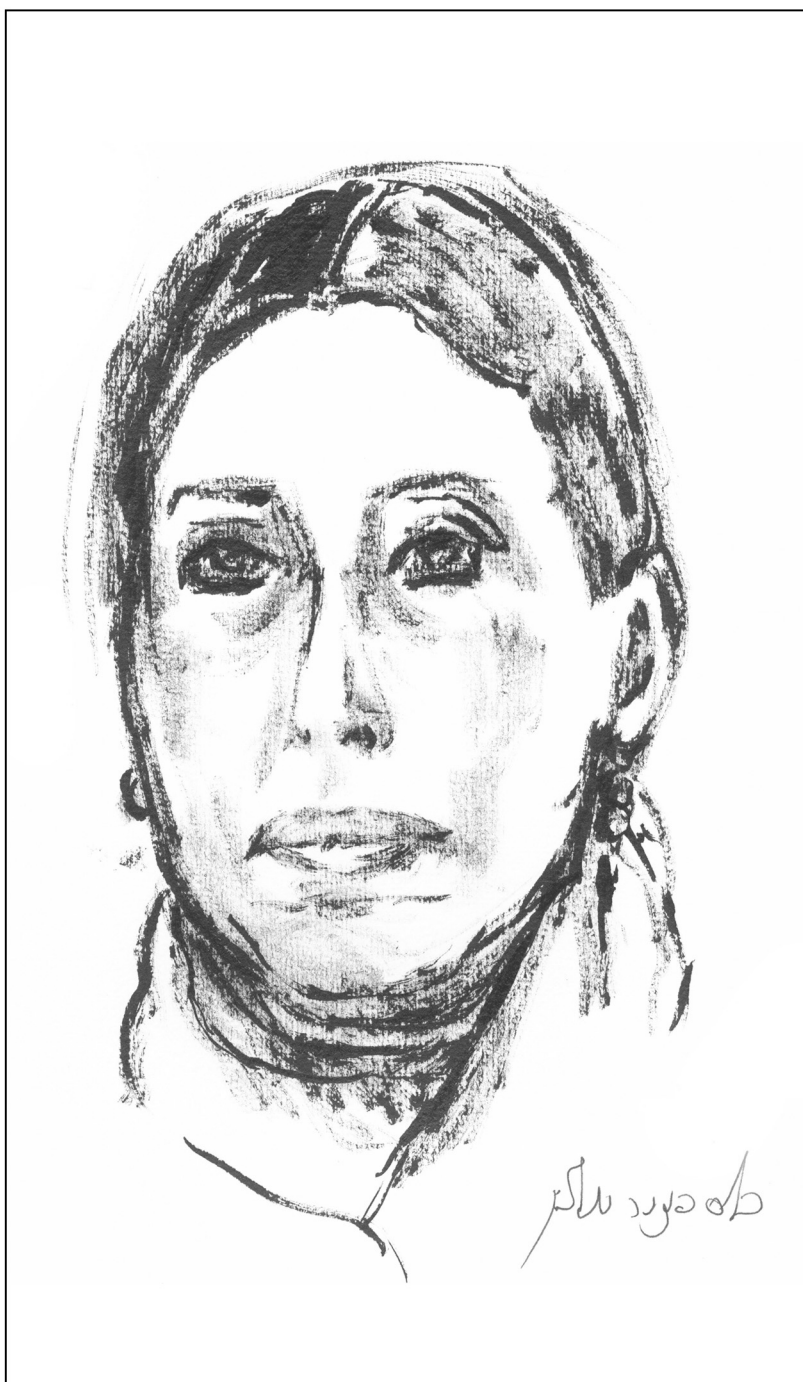
70 אור המאיר (לעיל, הערה 47), פרשת וישלח, עמ' כה.

71 צוואת הדיב"ש, א ע"ב; בתוך שבחי הבעש"ט (מהדורת מינץ), עמ' רטו.

72 רש"י, אגרות קודש, קונטרס מילואים (מהדורת ש"ב לוין), ברוקלין תשמ"א, י ע"ב.

73 רש"י, תורה אור, פרשת כי תשא, פו ע"ב.

אך קראה 'להפשיט ההווה מגשמיותה', שבחרה להישאר במערכת החברתית המקובלת אך תבעה לנקוט כלפיה 'מידת ההשתוות' ו'ביטול היש', שביקשה להישאר בגבולות הנורמה אך נכספה לאיין את הסדר הקיים ולשנות לגמדי את משמעותו – היא המייחדת את העולם החסידי וקובעת את כפל פניו ואת שניותו. דומה שאחרות הפכים זו, שפירשה את כל העולמות כולם לאורן של התמורות האלהיות והעמידה את ההווה כולה בסימן של תהליכי השתנות ותמורה, היא המבארת את ייחודה של ההכרה המיסטית החסידית ואת פשר משמעותה החברתית המקיפה.



רחל אליאור

**"נוכחות נפקדות", "טבע דומם" ו"עלמה יפה שאין לה עיניים"
לשאלת נוכחותן והעדרן של נשים בלשון הקודש,
בדת היהודית ובמציאות הישראלית¹**

ביקורת התרבות עניינה הוא הדחף להפעיל בצורה מרחיקה
לכת ככל שניתן את העבודה הלא מוגדרת של החירות
מישל פוקו

החברה הישראלית בת זמננו, הנתפשת לכאורה כחברה מודרנית המחויבת לתפיסה
חילונית, דמוקרטית ושוויונית, מתהווה ופועלת, לאמיתו של דבר, בתוך עולם
מושגים דתי-פטריארכלי המשפיע על ממדים רבים של הווייתה. עולם זה מעוצב
בהשפעת המסורת בת העבר שמושג השוויון בין המינים זר לה. לדת היהודית,
המשקפת את המציאות מזווית ראייה גברית, יש מקום מכריע ביחסי הגומלין
החברתיים ובשיח הפוליטי בישראל ויש לה מקום מרכזי ביחסים המגדריים התלויים
בחוקי המעמד האישי, החלים על כלל הציבור. הדין האישי הדתי חל על כל תושבי
הקבע בישראל על פי עדתם וללא קשר לאמונתם הדתית או לאורחות חייהם
האינדיווידואליות, לפיכך חוקי המעמד האישי המתייחסים בין השאר לנישואין,
גירושין, ייבום חליצה, מסורבות גט, עגונות וירושות, חלים על כל הנשים בישראל,
דתיות וחילוניות כאחת.² כולן כפופות לשיטות פטריארכליות בקביעת מעמדן
האישי. הנורמות בעניין המעמד האישי בשיטות הדתיות נקבעו ועדיין נקבעות על
ידי מוסדות גבריים שאין לנשים חלק בהם וממילא אין הן לוקחות חלק בקביעתן
של נורמות אלו שהן כפופות להן.

אולם לא רק החוק המכונן את היחסים בין המינים שואב מן הדת, אלא גם חלק
לא מבוטל מן התרבות הסובבת מושפע מעולם המושגים הדתי-פטריארכלי, שהרי
הלשון העברית, על עולם המושגים היהודי והתרבות המסורתית המשוקעים בה,
מעצבת את תפישת העולם המשפיעה במישרין ובעקיפין על יחסים מגדריים.
הלשון מגלמת ערכים חברתיים ומשמרת תבניות מחשבה ואורחות חיים לפיכך,
כלל דוברי העברית, שהתגבשה כשפה, כתרבות, כדת וכעולם מושגים מפורש
ומובלע במשך אלפי שנים בגבולות החברה המסורתית, הם יורשים של עולם
מחשבה דתי-פטריארכלי ומגדרי, בידועין ושלא בידועין. מורשת המחשבה הדתית
מצויה בכל מרחבי השפה, בביטויים מגוונים בכתב ובעל פה, בחוק ובמשפט,
בלשון ובנורמה, במנהג ובדימוי, בתרבות הגלויה ובציפיות הסמויות, בתשתית
תפישת הקדושה והחיים, באסוציאציות ובמיתוסים, המשפיעים כולם על כינון

* מאמר זה ראה אור לראשונה בכתב העת **אלפיים**, 20 (תש"ס) עמ' 214-269.

מרחב המשמעות בתחום הפרטי והציבורי, על קביעת יחסי הכוחות בין חלקי החברה ועל אורחות החיים של הפרט והכלל בזיקה לריבונות, חירות ושוויון. הדיון המובא להלן יעסוק בכמה מביטוייה של מורשת מושגית זו, המעצבת את שפתם של חילונים ושומרי מצוות כאחד, ויאבחן את זיקתם ליחסים מגדריים בחברה הישראלית. חברה זו העוברת לאיטה מן העולם המסורתי לעולם המודרני, ממעטת לתת את דעתה על משקלה של השפה עתיקת הימים, על תבניותיה המשקפות עולמות ערכיים שתוקפם שנוי במחלוקת ועל מקומה בשיח בין המינים ובעיצוב אורחות החיים. אולם אי אפשר שלא לתת את הדעת על כך שהלשון העברית הכתובה והמדוברת אשר כוננה את מרחב המשמעות שבו התנהלו היחסים בין גברים לנשים מתוקף היותה שפת קודש, לשון הקריאה והכתיבה, שפת ההלכה, החוק והריטואל או לשון הלימוד, התרבות והיצירה הדתית, נוצרה בנוסחה הכתוב ונשמרה במכלול היצירה התרבותית, בידי גברים בלבד. גם בגלגולה המודרני כשפת חולין של רוב בני החברה בישראל, משמרת השפה העברית מרחב מושגי מסורתי רב משמעות, שרישומו הכתוב נוצר בידי גברים עבור גברים ומשקף במידה רבה את ניסיונה והשקפת עולמה של ההגמוניה הגברית. ביקורת השפה, הדת והתרבות, והתחקות על יחסי הגומלין ביניהם – המשתקפים בחוק ובמנהג, בטקס ובלשון היום יום ומכוננים את גבולות המקודש והמובן מאליו בעולם המסורתי ואת הנורמות בעולם המודרני – מחדדת את המודעות לפערים הקיימים בין ההכרה המופשטת בזכות הנשים לשוויון וחירות, לריבונות ולכבוד, לבין יישומה בפועל. היחס לאישה בתרבות היהודית המסורתית יונק משלושה מימדים השזורים זה בזה ולעיתים חופפים זה את זה, והתייחסות ביניהם נערך רק לשם הבהרת מקורות התוקף:

א. ממסורת כתובה בעלת צביון מקודש, המגובשת בתורה ובהלכה, בסיפור ובאורח חיים, בחוק ובמשפט. מסורת זו, שנכתבה ונלמדה בידי גברים בלבד, מושתתת על חוק אלוהי ואינה מכירה בשוויון בין המינים. היא רואה הבדל ישותי בין זכר ונקבה ומייחסת להם מעמד שונה, זכויות וחובות שונות ומבדילה ביניהם על פי ריבונות וקניין, מגבלות מהותיות וזכויות מולדות ועל פי זיקה שונה לרשות הרבים ולרשות היחיד. עוד מבחינה המסורת בין המינים על פי קרבה אל הקודש וריחוק מתחומי זיקה לטוהרה וטומאה, ועל פי השכלה ובורות הנגזרים מזיקה זו.

ב. מן הסדר הפטריארכאלי המסורתי, המקבע את יחסי הכוחות בין המינים במבנה חברתי שבו גברים עומדים בראש כל המוסדות, החל במשפחה ובקהילה וכלה ברשויות המדינה ומרכזים בידיהם את הכוח, העוצמה והמשאבים החברתיים, התרבותיים והכלכליים. סדר חברתי זה מכונן נורמה פטרונית של הגנה כפויה, המגבילה את ריבונותה של בת-החסות המוגנת, ונכפית בכוח החוק והמנהג ובתוקף סמכות האב, האדון והבעל השולט על הבת, הנערה והאישה, הנשלטת. מציאות חברתית זו, שעוגנה בחוקים, תקנות ונימוסים בתרבויות שונות, מושתתת על הבדלים ביולוגיים בין המינים, המתפרשים במושגי כוח וחולשה הגוזרים מעמד

וייעוד וקובעים עדיפות גברית ונחיתות נשית. ההבדל הביולוגי בין המינים נתפש כהבדל מהותי ההופך את האישה למצויה בקטגוריה של "שונה" או "אחר", בסדר חברתי שקבע שאין שוויון לשונים/אחרים אלא רק לדומים/שוים (בני מין מסוים, דת מסוימת, גזע מסוים, צבע מסוים, מעמד מסוים/לאום מסוים).³ תפישה זו ששללה שוויון וריבונות מן ה"אחר" והכריעה את גורלם של מיעוטים/זרים/שונים, שללה מעמד ריבוני מן האישה, הפכה אותה לבת-חסות טעונה הגנה או קניין, וצמצמה את ייעודה לגבולות גופה, הגבילה את משמעות קיומה לצורכי הפריון וההמשכיות ושללה ממנה קיום החורג מגבולות מהותה הגופנית ומתפקידיה בתחומי הבית והמשפחה. התפישה הפטריארכלית, הקשורה לשליטה גברית בגוף הנשי ולהגנה על האישה לשם המשכת הזרע והבטחת הפריון, וקשורה לרכושנות, אדנות ותחילת תחומים, כוונה הבחנה מכריעה בין תרבות, כתחום המיוחד לגברים, לבין הטבע, כתחום הקרוב לנשים. הבחנה זו והסדרים המיוסדים עליה, המקצים את התרבות, השלטון, הדת והחוק, העצמאות, הריבונות ורשות הרבים, לגברים, ואת הטבע, הכפיפות, השוליות התרבותית, השעבוד, הבורות, הצייתנות ורשות הפרט, לנשים, הפכו את הנשים לנוכחות בביתן ולנפקדות ברשות הרבים ומנעו מהן קיום בתחום הרוח והיצירה, הזיכרון, הלימוד והתרבות. חברות מסורתיות לא מעטות משקפות עדיין את רישומן של הבחנות אלה במקומות רבים בעולם והלשון שומרת מושגי אדנות, בעלות, מרות ושליטה כגון: בעל, אדון, "האשה נקנית", "אשתו זו ביתו", "אין אשה אלא לבנים", "הגבר ראש המשפחה", "עזר כנגדו", "המין החלש" וביטויים נוספים המשקפים נורמטיביות גברית. בהקשר היהודי סדר זה יונק ממקורות המבחינים הבחנה דיאלקטית בין פנים וחץ ביחסים בין המינים, ומושפע מסדרים מגדריים רווחים בתרבות הסובבת, שכווננו יחסי שולטים ונשלטות/בעלי קניין וקניין/אדונים ומשמשות/משכילים ובורות, בפרקי זמן היסטוריים שונים.

ג. מעולם מושגים דתי-חברתי מפורש ומובלע הניזון ממוסכמות תרבותיות מסורתיות, מיחסי כוחות מעמדיים, מציפיות חברתיות כבדות משקל וממשקיעה של המחשבה הדתית-פטריארכאלית, המבדילים בין המינים על יסוד חירות ושעבוד, כוח וחולשה, פטרנליזם וכפיה, עדיפות ונחיתות, זכאות לשירות וחובה לשרת, קול ושתיקה, חוץ ופנים, טוהרה וטומאה, תרבות וטבע. הבחנות בינאריות אלה, הנשזרות זו בזו, ניזונות מעולם מושגים דתי המבחין בין נשים וגברים באמות-מידה שונות של קרבה וריחוק לקדושה וחולין, טוהרה וטומאה, ומלחץ חברתי החותר לשמר את הסדר המסורתי בכוחן של הבחנות אלה. החברה מסתייעת לשם כך בכוחו של המנהג ביחסים בין המינים, בקדושת הריטואל המבוסס על הבחנות בינאריות מקרבות-מרחיקות ממוקדי הקדושה, הטוהרה, הדעת, הכוח והסמכות, בכוחה של השפה המשמרת מושגים עתיקים של בעלות וקניין ובכוחו של חינוך נפרד המאשש דימויים מפלים בזיקה למושגי כוח וחולשה, כבוד ובושה, צניעות ופריצות, סמכות וצייתנות, למדנות ובורות, קול ודממה המקבעים את הסדר המסורתי-הפטריארכאלי.

אפליה, הדרה והשתקה, שוליות והשכחה, שנגזרו מהבדלים ביולוגיים, מהקצאת תפקידים הכרוכה בהבדלים אלה ומאי-השוויון הנגזר מהם המשתקף במאזן יחסי הכוחות בין המינים – התקבעו במסגרות חברתיות והתקדשו במחשבה הדתית ובחוק הנגזר ממנה. כל אלה היו מנת חלקן של נשים בתרבויות שונות ובדתות שונות לכל אורך ההיסטוריה, אולם הדרך שבה כל חברה כוננה, פירשה והצדיקה יחסי כוחות אלה בחוק, במיתוס, בלשון ובמנהג, שונה מתרבות לתרבות. בדיון המובא להלן אני מבקשת לדון בזהותה המובחנת של תופעת יסוד אוניברסלית זו בהקשרה היהודי ולהצביע על הקשר בין עולם מושגים דתי המשוקע בלשון הקודש, שהפכה ללשון חולין, לבין כמה מממדיה של המציאות החברתית-תרבותית בת ימינו. הקף התופעה מונע כל יומרה למיצוי ההקשרים המורכבים שלה או לעשיית צדק עם ניואנסים היסטוריים ועם המכלול המחקרי העשיר הדן בשאלות המוצגות, אולם הכוונה אינה למצות את ההיקף או לדון בפירוט בהתרחשות חד-פעמית בזמן ומקום מסוימים על פי דרכה של ההיסטוריה המתארת על פי סדר זמנים, אלא לנתח את מה שרגיל היה להתרחש בתחומי חברה נתונה ברצף זמן, לבחון את נוהגיה האופייניים החוזרים ונשנים בתחום הנידון, ולהעמיד דיוקן מוכלל של המושגים והערכים המצויים בתשתית מוסדותיה ודפוסייה החברתיים הקובעים את מעמדן וייעודן של נשים. המטרה היא להבהיר את תבנית העומק המשותפת למושגי היסוד המונחלים מדור לדור ולתפישות הדתיות והחברתיות הנשמרות בלשון ולבחון את זיקתן של אלה להיבטים החוקיים והתרבותיים שהכריעו את גורלן של נשים בחברה היהודית.

המסורת הכתובה בת אלפי השנים, שראשיתה בתורה ובספרות הכהנית של בני צדוק שנמצאה במגילות קומראן, המשכה במשנה, בתוספתא, בתלמוד, במדרשי הלכה ואגדה ובספרות הגאונים והשתלשלויותיה השונות בספרות השאלות והתשובות, במורשת ההלכה והפסיקה, בפילוסופיה היהודית בספרות הדרוש ובמסורת התפילה והפיוט, בספרות הקבלה ובספרות העממית, מכילה, מעצם היקפה העצום, עמדות רבות ומגוונות, למרות העובדה שהיא משקפת זווית ראייה חד-צדדית, הואיל ונאמרה, נכתבה, נקראה, נשמרה, נידונה, נלמדה והשתנתה בידי גברים בלבד. מתוך המכלול הרבגוני שנוצר בעולם המסורתי – שמנע מנשים לקחת בו חלק ולהשמיע את קולן בכתב או בעל-פה ברשות הרבים, כפי שעולה בעליל מהעדרן המוחלט מהספרות העברית בת אלפי השנים עד למאה העשרים – חוזרים ועולים מספר דפוסי יסוד שקבעו את היחסים בין המינים וכווננו שפה, תודעה, חוק משפט ואורחות-חיים. לצד דברי שבח ואמירות חיוביות בזכות תבונתן של נשים וערכן נמצאו דברי גנאי וביקורת חוזרים ונשנים בדבר מהותן הנבדלת, "האחרת". ראוי לציין שאין משקל זהה למקורות השונים המתייחסים לתקופות שונות ולעמדות מקובלות ודחוייות, אולם בהקשר הדיון הנוכחי אני מבקשת להצביע על הקולות השונים שהגדירו נשים מנקודת מבטם של גברים ועיצבו את דימוין השלילי ואת מעמדן ה"אחר" בעולם היהודי, בתוך

הקשר תרבותי כללי שחייב עמדות מעין אלה. בין המושגים, הפסוקים ואמרות חז"ל שהעניקו לגיטימיות להדרה ולאפליה, לאי שוויון ולקיפוח, והטביעו את חותמם על גורלן של נשים לאורך הדורות ואף קבעו את דימוין העצמי ואת היחס אליהן ברשות הפרט והכלל, נמצא את הקולות המהדהדים הבאים:

"אל האשה אמר הרבה ארבה עצבונך והרונך, בעצב תלדי בנים ואל אישך תשוקתך והוא ימשול בך" (בראשית ג טז). "ואקח ממנו צלע בשנתו ואברא לו אשה: למען יבוא לו המות על ידי האשה... ואקרא את שמה חוה אם האדמה והחיים" (חנוך ב, יא סח-ע). "איש קודם לאשה להחיות" (משנה, הוריות ג ז). "כל כבודה בת מלך פנימה" (תהלים מה יד). "כל המלמד בתו תורה כאלו מלמדה תפלות" (משנה, סוטה, פ"ג ד; בבלי, סוטה כ ע"א). "ישרפו דברי תורה ואל ימסרו לנשים" (ירושלמי, סוטה פ"ג ד; במדבר רבה פרשה ט נד). "קול באשה ערווה" (קדושין ע ע"א). "אין חכמה לאשה אלא בפלך" (בבלי, יומא סו ע"ב). "נשים דעתן קלה עליהן" (בבלי, שבת לג ע"ב). "אל תרבה שיחה עם האשה" (משנה, אבות, א, ה). "אשה ותינוק תהא שמאל דוחה וימין מקרבת" (גיטין מז ע"ב). "שלוש רגלים תחוג לי... שלש פעמים בשנה יראה כל זכורך... להוציא את הנשים" (מכילתא דרבי ישמעאל, מה, מהדורת האראוויץ-רבי, עמ' 332). "אין אשה אלא ליופי, אין אשה אלא לבנים" (בבלי, כתובות נט ע"א). "גויים עבדים נשים ושוטים וקטנים פסולים לעדות" (ב"ב קנה ע"א). "אין האשה דנה ולא מעידה" (ירושלמי יומא פ"ו א דף מג ע"ב). "ברוך שלא עשאוני אשה" (תוספתא, ברכות, פ"ז י יח; ברכות השחר). "אשה חמת מלאה צואה ופיה מלא דם והכל רצין אחריה" (בבלי, שבת קמא ע"א). "אשה מסרחת" (בראשית רבא יז) "מוצא אני מר ממות את האשה... טוב לפני אלהים ימלט ממנה וחוטא ילכד בה" (קהלת ז כו). "כי רעות הן הנשים בני וכי אין להן אמץ וכח, לגבר תעשינה בערמה ביפי תארן למען משוך אותו אליהן... כי רוח זנות תמשול בנשים יותר מאשר בגברים ובלבבן תתנכלנה לאנשים ובעדיין תולכנה אותם שולל..." (צוואת ראובן א-ג). "רחם הוא קבר" (אהלות ז ד). "כיון שנבראה חוה נברא השטן עמה" (בראשית רבה פ"ז). "אשה גולם היא (כלי שלא נגמר) ואינה כורתת ברית אלא למי שעשאה כלי שנאמר (ישעיה כד) כי בועליך עושיך ה' צבאות שמו" (סנהדרין כב ע"ב). "ויבן אותה לאשה ויביאה לו למען היותה לו לעזר ולהועיל" (הקדמה לטור אבן העזר). "והטעם שנפטרו הנשים ממצוות עשה שהזמן גרמה לפי שהאשה משועבדת לבעלה לעשות צרכיו" (פירוש התפילות לאבודרהם, עמ' כה). "כי כל אשה שתמנע מלעשות מלאכה מן המלאכות שהיא חייבת לעשותן כופין אותה ועושה אפילו בשוט" (רמב"ם, משנה תורה הלכות אישות, פרק כא א ב). "מעשה ידיה לבעלה... וצריכה לשמש לפניו" (רמב"ם, הלכות אישות, פרק כא, א ד). "אדם הראשון נטלו ממנו צלע אחת ונתנו לו שפחה לשמשו" (בבלי סנהדרין לט ע"ב). "אסור לנידה להתפלל ולהיכנס לבית הכנסת" (ברייטא דמסכת נדה [הוצאת הורוויץ] 3, 17 תרנ"ב). "נשים אינן קוראות מפני כבוד הציבור" (בריתא מגילה כג ע"א); "שלושה מרחיבין דעתו של אדם אלו הן

דירה נאה ואישה נאה וכלים נאים" (ברכות נז ע"ב). "הכשרה שבנשים בעלת כשפים" (מסכת סופרים, פרק טו). "שמעון בן שטח הורה לתלות שמונים נשים מכשפות באשקלון" (סנהדרין פ"ו מ"ו ה"ט, כג ע"ג). "שלא יעבור איש שתי נשים... מחמת כישוף"; "מרבח נשים מרבח כשפים" (אבות פ"ב). "עזר כנגדו", "אשתך כגפן פורייה", ו"אשת חיל עטרת בעלה". "אין איש מגרש אלא מרצונו והאישה מגורשת בעל כורחה מדין תורה (משנה יבמות א יד) עד תקנת רב גרשם מאור הגולה שאסור לתת גט בעל כורחה". "אינו דומה האיש המגרש לאישה המתגרשת שהאישה יוצאה [מגורשת] לרצונה ושלא לרצונה, והאיש אינו מוציא [מגרש] אלא לרצונו" (בבלי, יבמות קיד ע"ב) "אוי לו למי שבניו נקבות" (בבלי ב"ב טו ע"ב). "בת לאביה מטמונת שווא / מפחדה לא יישן בלילה. בקטנותה שמא תתפתה / בנערותה שמא תזנה. בגרה שמא שלא תינשא / נשאת שמא לא יהיו לה בנים / הזקינה שמא תעשה כשפים" (בבלי, סנהדרין ק ע"ב והשוו בין סירא מב יא-יד). משפטים אלה ורבים הדומים להם, המעידים על תפישת האישה בתודעה הגברית ועל מקומה בחברה, מביעים אפליה, ביטול, זלזול וביזוי, סלידה ופחד ומסגירים את תודעתו ומעשיו של השונא והסולד, הרבה יותר מאשר הם מעידים על מושא השנאה. העמדות המובעות בהם קושרות את האישה לכוחות מסתוריים הרי סכנה שהיחס אליהם תמיד אמביוולנטי - מין, מוות וכישוף, ולכוחות הקרובים לטבע - יצר, תאוה, חשק, פרון, לידה ועקרות - או לכוחות שאי אפשר לשלוט בהם וראוי להרחיקם, לגדרם, לאלפם, לבייתם ולרסנם.

עוד מעידים משפטים אלה על צדם השני של הפחד והסלידה, כלומר על ביטויי השליטה, אכיפת המרות, הבעלות, ההפרדה, השעבוד, ההדרה וההתבדלות בין המינים הכרוכים בעולם מושגים של כבוד ושליטה, אשמה וחשד, חרפה ובושה, הצנעה והסתרה. עולם מושגים זה מבוסס על הבחנה הרואה בחיוב את המיניות הגברית ורואה בשלילה את המיניות הנשית. הראשונה כרוכה באון, גבריות, גבורה, יצר וכיבוש והשנייה בבושת, תורפה, פיתוי וחרפה, כפי שנראה להלן. משפטים אלה ודומיהם משקפים לא פעם את ראיית האישה כטמאה ומנודה, כיצור חסר בינה ונטול שיקול-דעת וככלי נעדר עצמיות הנועד לשימוש של גבר. מושגים אלה, הנוהגים באשה כבחפץ ומתייחסים אליה כאל אובייקט משועבד המשמש בעל כורחו את צורכי הפריה והרבייה ושירות המשפחה בהווה ובעתיד - מטעימים את מרכזיותו ועדיפותו של הגבר ואת שוליותה, טומאתה, סכנתה, אי-כשירותה ונחיתותה של האישה, הנקשרת בעת ובעונה אחת להיפוכם של הדברים, לחיים, להולדה ולפריון, למסתורין ולחשק. עוד נקשרת האישה לחטא המריית מרות, המחייב עונש, לבורות, אווילות, קלות-דעת וחולשה, הטעונים פיקוח וענישה, לדעת אסורה ולכשפים, המעוררים פחד ורדיפה, לחוסר מהימנות, לתאוה ודחייה, הטעונים אילוף והרחקה. השפה, על שורשיה, הקשריה האסוציאטיביים וזיקותיה הפונטיות והסמנטיות, המתארת את מהותה של האישה, מלמדת בבירור על עמדות אלה: נקבה, מלשון נקב, חור, חלל, העדר, צרור נקוב; תשמיש מלשון שימוש,

משמש את מיטתו וכלי להשתמש בו; השוו לביטוי "משומשת" בלשון הרחוב המשמר הוראה זו של השפה ביחס לאישה; נשים מלשון נשייה בשתי הוראותיה: מלשון נושה ומלשון תהום הנשייה והשכחה (אין זה הפשט שכן השורש של המילים איש ואישה הוא א.נ.ש. ובשפות שמיות אחרות נ.ש.א. ומכאן צורת הריבוי המתחילה בנ' אולם אסוציאציות ומשמעויות אינן מוגבלות בשורש (הדקדוקי); משפחה מלשון שפחה; ערוה מלשון עירום ועריה, עריות, בושת, תורפה וחרפה הקשורים כולם למין לא נשלט כפי שנראה להלן; בעולה מי שיש לה בעלים, בעולת בעל; מקודשת בהוראתה הראשונית מופרדת מאחרים ומיוחדת לאדם אחר אך במשמעה העמוק מי שמועברת מתחום הטבע הפרוץ לתחום התרבות הנשלט באמצעות קידושין, קניין, מניין, וזיקה לקודש, המצויים בתחום הגברי בלבד. הקדש כידוע הוא תחום אסור בזיקה לבעלות ושייכות; נידה מלשון נידוי ומנודה החל על הטמאה האסורה במגע בזמן נידתה; גרושה, מי שניתן לגרשה בידי אדונה בעוד שהיא, מקנתו וקניינו, אינה יכולה לגרש את בעלה ולהוציאו, כשם שעבד אינו יכול לגרש את אדונו אלא רק להפך. מכלול מושגי זה, על האסוציאציות הלשוניות הכרוכות בו, עיצב את היחס לנשים בעולם המסורתי עד למאה העשרים ורישומו ניכר בבחינות רבות של השיח המשקף את יחסי המינים עד ימינו.⁴

הטקסט הכתוב אינו משקף בהכרח את מכלול פניה של המציאות ואיננו מעיד באופן בלעדי על הממשות ה היסטורית בשאלת מעמד האישה. אין ספק שרעיונותיה של המציאות הייתה רבה לאין-ערוך מביטוייה הכתובים של המסורת המקודשת וודאי שהיו נשים שחמקו מגזר-דינה של המסורת שחרצה את גורלן של רבות אחרות, אולם המורשת הכתובה היא זו ששימרה והורשה עולם מושגים פרדיגמטי ומוקדש, היא שיצרה את תיבת התהודה של הלשון הן לטוב והן למוטב וכוננה מודעות רצופה מעבר לגבולותיה של המציאות ההיסטורית המשתנה. זאת משום שמקורות עיוניים, הלכתיים, ספרותיים ומשפטיים המצויים בלב-לבה של התרבות היהודית, שלימוד הטקסט עומד במרכזו, נהנו מקדושה, מסמכות ומרציפות ועיצבו את עולם הערכים של "עם הספר" מנקודת מבט פטריארכלית-גברית בלעדית גם בשעה שהתחוללו תמורות במשמעות המושגים וביישומם. רק גברים, סופרים ומחוקקים, תלמידי חכמים, כוהנים ונביאים, אדונים ודנים, רבנים ופרשנים, סיפרו וכתבו ספרים, יצרו וחוקקו את החוק, הדת והדין, למדו ופירשו את החוק, שפטו, זכרו ושמרו את הדת הגלומה בזיכרון הכתוב. תארים אלה בעולם המסורתי חלים על גברים בלבד ואילו מנשים נשללה ריבונותן בשעה שנותבו במסגרת הבעלות לצורכי הפריון בלבד, בסדר חברתי שמנע מהן ללמוד, לקרוא ולכתוב בשפת הקודש וממילא מנע מהן לספר ולכתוב את סיפורן ולקחת חלק בזיכרון התרבות. מנשים נשללה הזכות ליצור משפט ולשפוט, לחוקק ולפרש את החוק, לדרוש ולספר ולהצטרף לעולם "הספר המספר והסיפור" כלשונו של ספר יצירה ולהטביע בו את רישומן. אין ספק שבמרחב ההיסטורי המשתנה היו גם דפוסי התייחסות אחרים

שבאו להגן על זכויותיהן של נשים באמצעות תקנות כלליות והסדרים פרטיים והיו רבנים ופוסקים שפעלו להרחבת זכויותיהן של נשים ולשמירת מעמדן וכבודן, והיטיבו את מעמד האישה היהודייה לעומת בנות דתות אחרות בתחומים רבים. הלכות רבות נועדו לקדם את מעמדה, רוחתה וכבודה של האישה בתחום הבית והמשפחה, אולם לא מעבר לו. אין בנמצא טיפול הלכתי במשנה ובתלמוד בשאלת מעמדן של נשים בציבור או בשאלת קיומן החוץ-משפחתי שאינו תלוי בהקשר ביולוגי ומיני. קרוב לוודאי שהיו נשים שזכו למידה של חירות וליחס של כבוד ושוויון בגבולות ביתן והיו יכולות לנהל את חייהן כראות עיניהן, ואולי אף היו נשים מעטות בעלות אמצעים, בעלות כוח ומעמד שזכו ללמוד ולעבוד מחוץ לביתן ולנהוג כרצונן, לצדן של נשים רבות, משועבדות ובורות, שנמנעו מהן זכויות אלה. אולם בחלל המשמעות המשותף הנוצר ברשות הרבים, בתחום החוק והמשפט, התרבות והנורמה, בחלל השיח המפורש והמובלע המכונן את התודעה, את אמות-המידה והערכים, בתחום השפה והזיכרון, הציפייה והמנהג, הדהדו הקולות הנזכרים ששללו מן האישה את חירותה, את ריבונותה, את שוויון זכויותיה, את מעמדה הציבורי ואת כבודה כאדם.⁵

העיון במשמעותם של הטקסטים המצוטטים לעיל, וברבים אחרים הדומים להם, ברקע הדתי והתרבותי בו נתחברו ובקשרי הגומלין בין המושגים המגדירים הנגזרים מהם, שנוצרו כולם בעולם המסורתי ונתמסדו בגבולות השפה אגב קריאה, לימוד, פסיקה וחקיקה, השגרה ריטואלית וכינון נורמה חברתית, עשוי לבאר את דפוסי נוכחותן הגשמית והחברתית של נשים, שהתפתחו בתנאי השפלה, שעבוד, אפליה, הדרה, הגבלה והשתקה לאורך שנים רבות, ואת הגורמים לנפקדותן התרבותית ולהיעדרותן מן השיח הרוחני ומעולם היצירה במסורת היהודית, עד לא מכבר. משמעותה של העמדה המכריעה, המנוסחת בפסוק "כל כבודה בת מלך פנימה" (תהלים מה, יד) היא שמקומה של האישה הוא בפנים ולא בחוץ, בגבולות מוגדרים ותחומים, בתחום הבית, המשפחה והילדים, ברשות היחיד, בתחום הפרטי בזיקה למין, לפיריון ולהמשכת החיים ולא בתחום הציבורי ואילו רשות הרבים, במובן של מקום השמעת הקול הציבורי, לקיחת חלק בהכרעה ושינוי, יכולת השפעה על הציבור באמצעות שפה, ידע, לימוד, הוראה, חוק ומשפט, הטפה ושכנוע, קניית ידע הקשור בדעת, בסמכות, בכוח ומעמד, נאסרה עליה מכל וכל. לקיחת חלק פעיל בעבודת החולין הציבורית של הנהגה, שיפוט, חקיקה, חינוך, תרבות, ביקורת ופוליטיקה ובעבודת הקודש של לימוד, תפילה דרישה ופסיקה, עיון והוראה, נמנעה מנשים ונשללה מהן לחלוטין. קול הוא מטאפורה לעמדה שאינה נשארת בתחום הפרט ויש לו מימד אקוסטי מוחשי של דיבור, השמעה ושמיעה ברשות הרבים, ומימד אידיאי של משמעות ציבורית וסמכות הכרוכה במשמעות בתחום הכללי. כוח נמדד ביכולת להשתיק וביכולת לזכות בהאזנה קשובה – או במידת השותפות בקול הציבורי ובזכאות לקחת חלק במימד הבין-אישי שבו האדם משמיע, שומע, נשמע או נחשב כנמען להאזנה וכבעל זכות ביטוי, כשותף ריבוני חריצת

גורלו וגורל זולתו. כל אלה נעשים באמצעות השמעה ושמיעה של דין ודברים או באמצעות קול החוק והמשפט, הפירוש והמשמעות בשעה שהאדם אומר ומגיב וקולו נשמע ונלקח בחשבון. קול מעין זה היה מונופול גברי בלעדי בעולם היהודי עד לא מכבר, שכן זכות השמעת קול ברבים נשללה מנשים, שהיו נוכחות נפקדות מודרות ונאלמות בקהילות רבות, עד למאה העשרים.

המחשה למקומן של השקפות אלה בתקופה המודרנית בעולם האשכנזי נמצא באנציקלופדיה הרבנית אוצר ישראל, שנכתבה בארצות-הברית בעשורים הראשונים של המאה העשרים. בערך על נשים כתוב כך: "לפי רוח היהדות האישה היא עזר כנגד האיש... גם הטבע הגביל את תכונת האישה לשבת בבית ולעשות כל הצרכים הפנימיים ועל האיש לצאת החוץ להכין טרף לבני ביתו; על האישה לבשל ולתפור ולארוג בעדה ובעד אישה ובניה, ועל הבעל לפרנס אותה על ידי מלאכה או עסק".⁶ אחרי דיון מלומד המעלה על נס את יחסם החיובי של חז"ל לנשים ומתעלם מן המשמעות האנדרוצנטרית של המקורות הנידונים, מסכם הכותב ומצייר את האידיאל הפטריארכלי של דמות האישה ומקומה: "ואין אומה ולשון שיכולין נשותיהם להדמות לנשי ישראל בצניעותן ובתומתן וטוב לבן לכל דבר שבצדקה, בחינוך בניהן ובנותיהן ובעזרתן לבעליהן. ולכן לא נשמע מנשי ישראל גם היום איזה נטייה לכת הנשים הדורשים משפט לעצמן ושיווי זכויות בכל ענייני המדינה כמו לאנשים (suffrage)". הסופרג'יסטיות (מלשון suffrage = זכות הצבעה), החלו את פעולתן ב-1848 במחאה על שלא הותר להן להשתתף בכנס נגד העבדות. הן תבעו להתיר לנשים את הזכות לבחור ולהיבחר לגופים מחוקקים ולמוסדות השלטון המקומי בארצות הברית, והשיגו זאת ב-1920.

כדי להתחקות על הגורמים שהביאו למונופול חד-צדדי על הקול הציבורי יש לעיין במשמעות הדיאלקטית של יחסי פנים וחוץ. כבודה של האישה מותנה בתפישה המסורתית בנפקדותה מן התחום הציבורי או בהיעדרותה מרשות הרבים, מן החוץ (הקרוי בלשון המסורת "עולם", קהל, ציבור, "מעמד" ומתייחס בדרך-כלל לגברים בלבד כפי שניכר בעליל מהמונחים 'כבוד הציבור', 'קהל קדושים', 'על דעת הקהל', 'העולם אומרים') ובהתכנסותה פנימה, בגבולות ביתה ברשות אביה או בעלה ובהפקדת טבעה, קיומה וריבונותה בידיהם. החלוקה של פנים וחוץ במשמעות רחבה, במישור הקוסמי והתרבותי, מקבילה להבחנת היסוד בין התחום הנשלט, הרגולטיבי, הניתן למניין, ויסות, צפייה, מחזור ומספר לבין תחום שאינו נשלט, כאוטי, בלתי צפוי, נטול שיעור, אינסופי שאין בידי אדם לווסתו, למנותו, לשלוט עליו או לכפות עליו את רצונו – או לחלוקה בין תחום התרבות לתחום הטבע. האישה אשר נקשרה לטבע, לחוץ, מעצם הווייתה הביולוגית המשתנה, המשועבדת בגופה לחוקי הטבע הבלתי ניתנים לשליטה, הוכנסה פנימה אל תוך הבית, אולפה ונשלטה, אולם הודרה מרשות הרבים של התרבות בשם ביות וקידוש כוחות הטבע והפרייון. ואילו הגבר שנקשר לרוח שאינה כפופה לשינויי הטבע המחזוריים, יצא החוצה כדי לביית את הטבע על ידי קידושו והכנסתו החלקית

לתחום התרבות הנשלט. סימנו המובהק של התחום הנשלט, תחום התרבות והקדושה, הוא הקול, הדיבור, השפה, הזיכרון, האות והמספר, המניין והשיעור, הסמכות והמשפט, הקריאה והכתיבה, הספר והיצירה. ואילו התחום הלא נשלט, תחום הטבע, המושך ומאיים, תחום החומר והגוף, הוא נטול שפה ודיבור, נעדר ספר ומספר, כאוטי מתפרץ ורב-כוח, בלתי צפוי, יצרי, מפתה ומאיים, מסוכן וחורג מקטגוריות אנושיות נשלטות וניתנות לוויסות, אולם הוא גם נחשב כמקור היופי, הארוס, הנצחיות, הפריזם והחיים. בשפה הדתית התרבות מזוהה עם הקדושה והטוהרה, הספר והמספר, החוק, הדעת, המשפט, המניין והוויסות, הזיכרון והמשמרת, הדיבור והסדר ברשות הרבים – שהיא בעיקרה תחום המציאות הגברית הזוהר "לחוף" הנשלט על ידי השפה, האות והמספר. ואילו הטבע בזיקתו לאדם, מזוהה עם כוח לא נשלט ובלתי ניתן לוויסות, נטול זיכרון ושפה, חוק ומשפט, ונקשר עם הטומאה, פריצת גדר, אלים ויצריות חסרת רסן, וסכנת הכוח הלא מובן, המאיים והנכסף ברשות היחיד – שהיא בעיקרה תחום המציאות הנשית הזוהר "לפנים" הנשלט על ידי כוחות טבע מחזוריים דוממים שאין לאדם שליטה עליהם ושיש בהם שיקוף אמביוולנטי של ברכה וקללה, חיים ומוות. קדושה, בזיקתה לאדם, עניינה הוא מה שיש לו שיעור, מידה, מספר וסדר, ויסות נמנה מחזורי, דיבור ולשון, אות ומספר, מניין ומועד, דת ודין, היתר ואיסור, תחום מקודש ותחום אסור. בהשקפה הדתית נובעים כל אלה ממקור אלוהי ועניינם העמוק הוא כינון זיקה מוסדרת המבטיחה את הסיכוי המרבי להיווצרות החיים ורציפותם, התלויה בשיעור ומספר בתנאי קדושה וטוהרה. טומאה, בזיקתה לאדם, עניינה בגילויי הבלתי נשלטים של הטבע ובזיקתם לגוף ולהפרשותיו הלא רצוניות ולא נשלטות – דם, נידה, זיבה, מחלה, קרי, שקשורים כולם במפורש ובמובלע לכוחו חסר השיעור של המוות, להפחתת סיכויי הפריזם ולהשחתת תנאי החיים – הדם והזרע הנשחתים בהימצאם מחוץ לגוף, או לסיכון החיים ולקיטוע רציפותם. לאישה, בגלל תבניתה הביולוגית הקשורה בפוריות, ביוץ מחזורי, מחזור חודשי, הריון ולידה, יש זיקה מחזורית קבועה בלתי נשלטת לכוחות הטבע, לדם הנידה ולעיתים לדימום או לזוב הקשור ללידה, להפלה, לחיים ולמוות. הואיל והנשים קשורות בעל-כורחן לטבע ולכוחותיו המחזוריים הלא נשלטים, ונקשרות בעקיפין לכוחותיו הכאוטיים והמתפרצים, הקשורים בחיים ובמוות, הן טמאות מעצם הווייתן או מצויות ברשותו הבלתי נשלטת של הטבע בחלקים ניכרים של חייהן, כל עוד יש להן מחזור חודשי (המכונה נידה, טומאת נידה או "אורח נשים"), הן אמורות לנדות עצמן ולפרוש באופן סמלי או ממשי מתחום התרבות שכן הן טמאות טומאת נידה ועליהן להיטהר ולטבול כדי לעבור חזרה לתחום הקדושה והתרבות. ההיטהרות כרוכה תמיד במניין של שבעה ימים, מספר המסמל מאז שבעת ימי הבריאה את אכיפת התרבות על הטבע, אכיפת המחזוריות הקבועה והנמנית על הכאוס שאין לו שיעור ומניין, או את השלטת הקדושה, הנספרת ונאמרת ומתנה את רציפות החיים, על התווה ובוהו שאין לו שיעור ומספר,

מחזור וחוק, מניין ומועד, דיבור ומילה והוא גילומו של המוות. ברובד החברתי מתחולל מעבר זה מן התווה לבריאה או מן הטומאה לקדושה, באמצעות קידושין הכרוכים בקניין (שטר כתובה) ומניין (שבעה ימי טוהרה), בבעלות, בכיסוי (מכסה ערוותה), אילוף וריסון של האשה/הטבע/הערוה בידי מי שאדון לקדושה, לדעת, לשפה, ולמספר, לחוק ולמצווה, להיתר ולאיסור, לדת ולדין. נשים שגופן נשלט על ידי מחזוריותו הבלתי נשלטת של הטבע המכוונת לוויסות הפריון והכיליון, נתפשו בהווייתן הגופנית כטבע הטעון ריסון, אדנות ובעלות והושארו בביתן בגבולות האמביוולנטיים של היצר, החשק, המין, התאוה והפריון ובגבולות הטומאה הטעונה היטהרות, קידוש והתקדשות, על ידי כך שנותרו כטבע דומם. זכות השמעת קול ברשות הרבים, זכות שמיעת קול ציבורי וזכות הדיבור מחוץ לתחומי ביתן ניטלו מהן באמצעות הרחקתן ממוקדי הקדושה והתרבות ברשות הרבים. אלה הביאו להדרתן המלאה מן הלימוד, מן הכתיבה והקריאה בתורת הקודש ובשפת הקודש וממילא מן השיח הציבורי ומן הסמכות, השיפוט, החקיקה והפסיקה הגלומים בו. מן האשה, שנתפשה במובלע (כפי שמעידים המיתוסים, האגדות, הפחדים והחלומות) כיצור מיני חייתי (חוה/חיה/אם כל חי; לילית) הנשלט בעל כורחו בידי מחזור הטבע ונע בין טומאה לטוהרה, ונתפשה במפורש ככלי שרת ותשמיש לצורכי פריון והמשכיות הדורות, נשלל כבודה כיצור ריבוני בלתי תלוי המצוי בפנים או בחוץ כרצונו ורשאי לחיות את חייו כראות עיניו מתוך חירות, חופש תנועה ונגישות, שוויון זכויות, ובחירה. ערכה ומעמדה נקבעו בראש ובראשונה ביחס לרבייה ופריון בתחום המשפחה, בזיקה לתרומתה לרצף הדורות והמשכיות החיים, בהקשר גופני-מיני פטרנליסטי, שבו האשה היא אובייקט מיני או כלי והגבר הוא המשתמש בו. תפישת האשה ככלי לשימוש של בעלה ניכרת במקורות: "אשה גולם היא" (כלי שלא נגמר) ואינה כורתת ברית אלא למי שעשאה כלי שנאמר (ישעיה כד) "כי בועליך עושיך ה' צבאות שמו" (לעיל) ועולה בביורר מדבריה של אלמנתו של אלעזר, בנו של שמעון בר יוחאי, במענה לפנייתו של יהודה הנשיא המבקש להשתדך עמה. היא מסרבת לשידוך רם המעלה ואומרת: "כלי שנשתמש בו קודש ישתמש בו חול?" היחס האינסטרומנטלי לנשים היה נחלתם של כל בני החברה הפטריארכלית והביטויים "כלי", "תשמיש" ובעילה מיטיבים לתת לו מבע.

התפישה הנידונה שוללת מן האשה ריבונות ומעמד אוטונומי: אין היא עומדת ברשות עצמה ואין לה יישות עצמאית אלא היא בתולה המצויה ברשותו של אביה כקניין, עד לנישואיה; או בעולה ברשות בעלה, הקונה אותה מידי אביה, תמורת מוהר הבתולות, לאחר נישואיה; ורק בזקנתה, אחרי מות בעלה ומיצוי פוטנציאל הפריון שלה, הייתה עשויה לעמוד ברשות עצמה. האב, המופקד על שמירת בתוליה של בתו עד למימוש פוטנציאל הפריון בנישואיה, הופך למוכר. תמורת בתוליה האב, המוכר מקבל את מוהר הבתולות מן החתן, הקונה. האשה נתפשת בחוק הדתי כמקנת אביה ובעלה, כמקנה, כנכסי צאן ובקר, כחי דומם, וכקניין נטול רצון

שאפשר למכור ולקנות בסחר המתנהל בין גברים בלבד, למרות שנדרשה הסכמתה לבחירת בן-זוג ונקבע שאין האישה מתקדשת אלא לרצונה והמקדש אשה בעל כורחה אינה מתקדשת (שולחן ערוך, אה"ע, סימן מב). האישה נקנית מידי אביה לידי בעלה בקידושין, כלומר מוהר הבתולות היה לאביהן וכן כסף עונשים של האונס והמפתה הנתפש כפיצוי על פגיעה ברכוש (שמות כ"ב טו; דברים כ"ב כח). הבעלות והבעילה על ידי הבעל כרוכות זו בזו ותמורתן הבעל מקבל נדוניה מאשתו. מעניין לראות את ניסוחה המודרני של עמדה זו, בראשית המאה העשרים, המתמקדת בהעברת קניין מבעל הבית ואב המשפחה לבעל האישה ואב ילדיה, ומבחינה בין בעלות (אישה בעולת בעל) להפקרות (אישה נטולת בעלים שהיא הפקר): "משפט הקניין שניתן לאב על בתו ולבעל על אשתו היה לטובת האישה כדי שלא תהא קדשה ומופקרת לכל" (יהודה דוד אייזנשטיין, אוצר ישראל, כך א, עמ' 312). העובדה שהאישה היא קניינו של בעלה – "האישה נקנית בשלוש דרכים וקונה עצמה בשתי דרכים, נקנית בכסף בשטר ובביאה... וקונה את עצמה בגט ובמיתת הבעל, היבמה נקנית בביאה וקונה עצמה בחליצה ובמיתת היבם" (משנה קידושין א, א; בבלי קידושין ב ע"א) – עולה במלוא חריפותה בשעת גירושין שבהם מתחוויר בבירור מי הוא בעל הקניין, בידי מי הכוח לגרש ולכפות גט וממי נמנע כוח זה. הבעל, ברצותו, משלח/מגרש את קניינו/אשתו/צאנו/מקנהו/רכושו לחופשי (השוו משנה גיטין, פרק ט, משנה י) או מחזיקה ברשותו, בכוח חוקי הקניין והבעלות, כנכסי צאן ובקר, לרצונו ובעל כורחה. [רחל בעברית משמעה כבשה; רבקה קרובה בהוראת שמה למרבק, לאשת דן בן יעקב קוראים עגלה, שמשון מכנה את דלילה "עגלתי", רחלים, טליות, גדיות הן שמות נשים ובני צאן, ומקנה וקניין מתייחסים לנשים ובני צאן כאחד]. האישה, הנקנית בכסף, בשטר או בביאה, אינה יכולה לגרש את בעלה או לכפות עליו גט הואיל וגט הוא פעולה משפטית חד-צדדית המתבצעת בידי גברים בלבד. מאות נשים מסורבות גט, השבויות כקניין בידי בעליהן בעל כורחן, ממחישות הלכה למעשה את העוול הנובע משלילת הריבונות, את העיוות המשווע הטמון ביחסי בעלות וקניין בין גברים לנשים, את אי-השוויון המהותי הכרוך בקידושין, ואת השעבוד הנובע מן המהות הרכושנית החד-צדדית שבקידושין ובעלות.

כאמור, אין האישה נחשבת ליצור עצמאי, ריבוני, זכאי לשוויון וכבוד, בעל שיקול-דעת, אחריות וסמכות בשום תחום החורג מגבולות ביתה וגם שם היא כפופה למרות בעלה. (בעל הצאן, אדון הבקר, השר השורר בביתו, מר המטיל מרותו וסמכותו, גבר מלשון גבורה, אדון מלשון אדנות, בעל מלשון בעלות ובעילה, אין פלא שהמילה משפחה קשורה לשפחה ובלטינית Familia מתייחסת לפמליה של עבדים ושפחות המאדירים את כבוד האדון ומשרתים אותו [Famulus – משרת ועבד בלטינית] ועניינה השתעבדות לאדון ולבעל, שהוא הבעלים של גופם של כל הסרים למרותו ומשועבדים לו). לבעל מותר על פי החוק המקראי לקחת נשים נוספות על פני אשתו, חוק שנאסר בימי הביניים בידי ר' גרשון "מאור גולה",

אולם עדיין שריר וקיים בעדות מסוימות בעם היהודי בהן מותר ריבוי נשים (השוו עניין "היתר מאה רבנים" המאפשר לגבר לשאת אישה נוספת על פני אשתו כאז כן היום למרות שהחוק אוסר ביגמיה) וקיים בעינו עדיין באוכלוסיה המוסלמית והבדווית המצווה על מונוגמיה על פי חוקי המדינה אולם לא על פי חוקי האסלאם. ריבוי נשים, דיכוי נשים, ראייתן בעיני החוק והמסורת כקניין בדומה לנכסי צאן ובקר, תפישתן במושגי בעלות והפקרות, ניתובן לצרכים המיניים של בעליהן בעל כורחן, שעבודן, החפצתן כקניין, גירושן בעל כורחן, הכאתן, השתקתן ושלילת זכותן לנהוג בגופן כרצונן, היו רווחים בפרקים היסטוריים שונים בחברה היהודית ובחברה הסובבת. בחלקים לא מבוטלים של חברות אלה חלקם של דפוסים אלה נוהג עד היום, בחסות המסורת, הדין הדתי, בית-הדין הרבני, הכנסייה הקתולית ובית-הדין השרעי, בחסות חוקי המעמד האישי, המתקיימים ברשותה, בהסכמתה ובריבונותה של מדינת ישראל הדמוקרטית, שכן הדין האישי הדתי חל על כל תושבי הקבע בישראל על פי עדתם וללא קשר לאמונתם הדתית האישית ולהשקפת עולמם. החקיקה האזרחית הדמוקרטית בת עשרות שנים, החותרת להרחבת השוויון בין שונים ולא רק בין דומים, ולהכרה, בתוקפו של כבוד האדם, בצורכיהם הייחודיים של בני ובנות קבוצות שונות ובזכותם לחירות וריבונות, רחוקה עדיין מלתת מענה למציאות תרבותית חברתית ונפשית שנוצרה בחסות החקיקה הדתית בת אלפי שנים. הפנמתם של דפוסי השעבוד והקניין בחסות הסדר הפטריארכלי המסורתי התרחשה לאורך אלפי שנים, ושינוים אינו עניין קל ערך, שכן, דפוסים אלה מכוננים את הנורמות והציפיות החברתיות, גם במקום שמתחיל לעלות סדר שוויוני חדש המכיר בריבונותם של שני המינים.

בתפישת עולם זו שבה נישואין, שעבוד לבעלות, לפיריון ולאמהות, היו האפשרות היחידה שעמדה בפני אישה בכינון קשר לחברה, דרך המשפחה ורשות הפרט, לא היה מנוס מהדרתה מהפרהסיא של הקהילה הדתית-תרבותית ומהקול הציבורי, ברשות הכלל. מהאישה נשללה זכותה לריבונות ולבחירה, נשללה זכותה לשוויון ונמנעה ממנה הזכות להחליט על גורלה. לאישה לא היה קיום אוטונומי נפרד שאינו קשור לגבולות גופה, ליכולת הרבייה שלה ולמימושה, ולבעלות גברית על שני אלה. אין במחשבה הדתית היהודית כמעט שום מקום לאישה ריבונית שאינה מצויה בחסות ובבעלות גברית וקשורה בכוח או בפועל לבעלות, לאירוסין, לבעלות, לבעילה ולפיריון, להריון וללידה ואינה מצויה בזיקה נשלטת לאב, בעל ובן. המילה רווקה אינה קיימת במקרא שכן אין מעמד מעין זה בנמצא בחברה הרואה את כל נשותיה כבתולות, מאורסות או בעולות, הרות וילודות. שלא כבדתות אחרות המתירות נזירות לנשים שאינן רוצות להינשא, אפשרות זו מעולם לא הייתה קיימת בתרבות היהודית, המצווה על כל בניה את מצוות פרו ורבו כמצווה ראשונה במעלה ומונעת מנשותיה כל אפיק חברות אחר. התפישה המקראית העתיקה – שלא הבחינה בין גוף לנפש, בין העולם הזה לעולם הבא, בין חיי שעה לחיי נצח, ולא הכירה בתחיית מתים אלא רק ב"משך זרע" – לא התירה את השעיית חיי

הגוף למען חיי הרוח ואסרה על פרישות ונזירות. גם בתקופות מאוחרות יותר שבהן אימצה המחשבה היהודית הבחנות אלה בזיקה לגלות ולגאולה, לנחמה ותקווה ולשכר ועונש, הן הפכו לנחלתם הבלעדית של גברים שפרשו מחיי העולם הזה כדי לזכות לחיי העולם הבא. הפרישה הסמלית והמוחשית, שכונתה התבודדות וסגפנות, נערכה למען השגת דבקות בעולמות עליונים, יחוד עם השכינה וקירוב הגאולה. נשים לא היו יכולות אף פעם לבחור בפרישות והתבודדות הקשורות להמתת הגוף למען תחיית הרוח, שכן הן נגדרו בגבולות הווייתן הגשמית בלבד שהייתה מיועדת באופן סמלי ומוחשי להמשכת חיי הגוף ולהכנעת חיי הרוח.⁷ ייעודה של האישה ללדת וזכויותיה המשפטיות, האישיות והחברתיות נגזרות בעיקרן מכוח ההולדה והשותפות דרך הפרייון על כן אישה שאינה לוקחת חלק במעגל הפרייון מגורשת. במסורת היהודית אין מכירים בדרך כלל באישה העומדת ברשות עצמה, או באישה נשואה שאינה אם לילדים, מבחירה או מכורח: אישה נשואה שאינה יולדת היא עקרה ועל פי ההלכה יש לגרשה אם אינה מביאה ילדים לעולם תוך עשר שנים, ככתוב: "נשא אשה ושהה עמה עשר שנים ולא ילדה יוציא ויתן כתובה" (בבלי, יבמות סד ע"א).

הפרייון, הקשור לטבע ולמחזוריותו, מופקע ממשמעות ביולוגית שרירותית, מאחריות משותפת, מביש מזל או מיד המקרה ונקשר בברכה ובקללה אלוהיים. האישה קשורה לטבע בכוחה של מחזוריות הפרייון המשתקפת בגופה ונמצאת על אותו רצף של תנובת השדה, פרייון הבקר, ברכת שדיים ורחם, המצויים כולם מעבר לשליטת אנוש ושרויים בתחום הברכה והקללה האלוהיים. כלומר, מה שחל על הטבע ועל הפרייון הנשלט בידי האל, חל עליה.⁸ ואילו הגבר, הפטור משעבוד לחוקי הטבע המחזוריים, מצוי בתחום הקדושה והתרבות ומאלף את הטבע בכוחו של החוק האלוהי, הסדר המקודש והנורמה המקובלת של הבעלות והשלטון (יש לתת את הדעת על הזיקה בין השם האלוהי העתיק בעל, בעל הגשם, הניכר עד היום מבלי משים בלשון החקלאית במושג מטעי בעל, השקיית בעל [הגשם], לבין בעל הזרע [הגשם] הגבר, שהוא בעל אדמות, בעל צאן ובקר בעל רכוש, בעל הבית ובעל האישה). הגבר מצוי בזיקה לתחום הקדושה, הדיבור והמניין, לשלטון, לבעלות על רכוש, לכוח החוק, לסמכות המסורת והתרבות. מכוח זיקה זו, האילוף והריסון של הטבע, שאותו מייצגת האישה, מוטל עליו, וממילא, היא זו שהכוח מופעל עליה באופן סמלי ומהותי, משפטי, תרבותי וחברתי. סדר זה המשעבד את האישה שעבוד כפול בשעה שהוא כובל אותה לסדרי הטבע האלוהיים של מחזוריות ביולוגית הקשורה בביוץ, במחזור חודשי, בהריון ולידה, ולסדר החברתי האנושי של שלטון בעלה שאליו היא אמורה להשתוקק, נקבע בקללת האל מראשית הדברים: "אל האישה אמר הרבה ארבה עצבונך והרונך, בעצב תלדי בנים ואל אישך תשוקתך והוא ימשול בך" (בראשית ג, טז). האל בחסדו העניש הן את הגבר והן את האישה בזיקה לפרייון: הוא נענש בעבודה קשה כדי להצמיח זרע מן האדמה ("בזיעת אפיך תאכל לחם") והיא נענשת בייסורי

הריון ולידה כדי להצמיח לו זרע מגופה. ככל הנראה, שלטונו עליה ותשוקתה אליו, הכרוכים בקללה, משקפים את הראייה הגברית של המציאות, שבה הגבר לבדו שולט, מדבר ומדביר אותה תחתיו, בועל ומגרש אם אינה מצמיחה זרע, שכן הוא זכאי לזרע, זכר וזיכרון, לשם ושארית, ואילו האישה נבעלת, יולדת בעצב או מגורשת, אינה נזכרת בשמה, נשכחת מן הזיכרון הכתוב ונאלמת כינות אלם (תהלים נ"ו א) וכרחל לפני גוזזיה נאלמה (ישעיה נ"ז ז) שכן אלם ואלמוניות כמו נשים ונשייה, קשורים זה בזה.

דברי האמהות העקרות מיטיבים להביע את משמעות זיקתה של האישה לתחום הטבע הנפעל בידי חוקי שמים ואת המוסכמה שהאישה משקפת בפריונה ובעקרותה את אהבת אלוהים וברכתו או את שנאת אלוהים וקללתו: "תאמר רחל... כי שנאני אלוהים ולא ילדתי בנים ליעקב" (צואת יששכר, הספרים החיצונים, מהד' כהנא, עמ' קפ-קפא). העקרות, שנתפשה כקללה משמים, לא רק הסבה סבל שאין לו שיעור אלא גם הפכה את העקרה למקוללת וממילא לחוטאת, ובסופו של דבר לנענשת ומגורשת על פי דין.⁹ ואילו היולדת, שהיא החוליה הגלויה המחברת בין הגבר לבין סדרי הטבע הנסתרים והסדר האלוהי הנעלם של הפריין, ממלאת את ייעודה בלידת ילדים ובהמשכת רצף הדורות, נתפשת כ"גפן פורייה" כמזרעת ("אשה מזרעת תחילה") ומצמיחה זרע וזכר, כמבורכת ופורה וכממלאת ייעודה לזכר ולזיכרון. הגבר בתפישה זו אינו כפוף למחזוריותו הבלתי נשלטת של הטבע ולווסתו, הוא מנותק מסדרי הטבע הנסתרים, אין לו מחזור חודשי ואין הוא אחראי לפריין ולעקרות, שהרי עליהם אחראי האל המלא רחמים (אולי מלשון רחם). הגבר קשור לרוח, לתרבות וליצירה או לתחום הנתון לשינוי בידי האדם, בעוד שהאישה המחברת בין הגבר והטבע, קשורה או אסורה בכבלי הגוף, וסתו ומחזוריותו, ובקללת האל וברכתו, מוגדרת בגבולות המין והפריין בלבד ומודרת מחירות הרוח ומעולם התרבות והיצירה. על פי מסורת זו, המקצה את חירות הרוח, היצירה והתרבות וחופש התנועה, לגבר, ואת שיעבוד הגוף, היצר, התשוקה והטבע ושיעבוד לגבולות הבית, לאישה, אין בחיי הנישואין, בהם האישה היא קניין נשלט ורכוש שיש לו בעלים, שוויון זכויות, שותפות בזכויות וחובות או אחריות בין שווים על תוצאות. האישה נמדדת בראש ובראשונה בזיקה לפריין ולעקרות, בהם תנובת רחמה כפופה לרצון האל או לרחמי בעל הרחמים, אולם לא רק לסדר לאלוהי ולכוחות הטבע היא משועבדת, אלא היא אף נתפשת ככפופה לבעלה וננועדת לשרתו ברצון או בכפייה, בכל תחומי חייה, כפי שפוסק גדול ההוגים היהודיים בימי-הביניים: "כי כל אשה שתמנע מלעשות מלאכה מן המלאכות שהיא חייבת לעשותן כופין אותה ועושה אפילו בשוט" (רמב"ם, הלכות אישות כ"א) וכפי שכתב בעל פירוש התפילות דוד אבדורהם "שאישה משועבדת לבעלה לעשות צרכיו" (פירוש תפילות, עמ' כה). המקום המיועד לה הוגבל לתחום הפרטי, ליחסי אישות במסגרת הנישואין המיועדים לפרייה ורבייה, לכפיפות לשירות בני המשפחה בעבודות משק הבית שהוטלו עליה בכפייה, לשעבוד לצרכים האינסופיים של

המשפחה ולגידול ילדים ואילו התחום הציבורי הכרוך בחירות תנועה, בחופש מחשבה, בחירות ביטוי, שוויון זכויות, נגישות לידע, סמכות, כוח, השפעה, ומעמד, נאסר עליה מכל וכל.¹⁰ אישה שסירבה לקבל את הדין וניסתה לחרוג מחלוקה זו ולצאת מן השעבוד לטבע ולסדר החברתי שנכפה עליה ולהיות בת חורין בתחום הרוח ולקחת חלק בשיח הגברי של הלימוד הידע והסמכות, בכוח כישרונותיה, חוכמתה, סקרנותה, עצמאותה ולמדנותה, נתפשה כמכשלה ברשות הרבים. בשל חוכמתה ומעמדה יוצא-הדופן הושפלה, הודחה במזיד מדרך הישר והוכשלה בדבר עבירה, עד שלא נותר לה מוצא אלא להתאבד, כפי שמלמד בבירור סיפורה הטרגי של תלמידת החכמים ברוריה, בתו של חנניה בן תרדיון ואשת רבי מאיר, שהוא סיפור לקח על גורלן של נשים המעוזות לחרוג מהסדר המקובל (רש"י, עבודה זרה י"ח ע"א; תוספתא כלים בבא קמא פ"ד ה"ז, מהדורת צוקרמאנדל עמ' 573-574; בבלי, פסחים סב ע"ב; תוספתא כלים בבא מציעה פ"א ה"ו מהד' צוקרמאנדל עמ' 578-579). מוצא אחר מכבלי השעבוד היה השיגעון כפי שמלמדים סיפורי הדיבוק, שנדון בהם להלן, וכפי שמלמדת האגדה החסידית על מר גורלה של "הבתולה מלודמיר", הנערה שזכתה לנבואה ורצתה להנהיג כצדיק, סירבה להתחתן וללדת, אולם הושאה בעל כורחה כדי שתחדל מתביעותיה הרוחניות משבשות הסדר הרווח, והפכה כתוצאה מכפייה זו לאחוזת דיבוק, טרופת דעת ומתה.¹¹ ברוח זו של שלילת ריבונות, עצמאות וחופש תנועה מנשים ומניעת כל נגישות שלהן לחוכמה, סמכות וידע טענו חז"ל שמלכת שבא, המוצגת במקרא כאישה חכמה עצמאית רבת-תושייה, שנהגה בריבונות ובחירות והעזה לחוד חידות לחכם מכל אדם ולקרוא תיגר על חוכמתו, לא הייתה אלא גבר בבגדי אישה!...

ההדרה מרשות הרבים התעצמה ונקבעה לדורות בשל העמדה ההלכתית שאסרה על נשים נגישות ללימוד, לידע, לסמכות, להוראה ולחקיקה, להנהגה ולקדושה. נחיתות ושוליות נגזרו על הנשים לא רק בשל שעבודן למעגל הפיריון וייסורי ההיריון והלידה, לשירות בכפייה ועול הבעלות, ולאיסור יציאה לרשות הרבים ללא פיקוח (אישה "שמדברת עם כל אדם" בעלה רשאי לגרשה ללא כתובה) אלא מעצם הרחקתן מהערך המרכזי בעולם היהודי, מלימוד תורה ומלקיחת חלק בעולם התלמוד וההלכה, הפסיקה וההכרעה, הרבנות וההנהגה, שנתלו בו. הגבלת מקומה של האישה לתחום הבית והמשפחה ושחרורה מעול מצוות הקשורות בזמן ובמועד מסוים (אישה פטורה מכל מצוות שהזמן גרמן (קידושין לה ע"ב) אולם זה הפטור מחובות אינו לוקח חלק בזכויות) בצירוף לבורות בשפת הקודש ובעולם המושגים הדתי - שנגזרה על נשים בכוחה של הממרה הרווחת "נשים דעתן קלה" (שבת לג ע"ב), ובכוח ההנחה שיש מצוות עשה שאינן תלויות בזמן כמו תלמוד תורה שמהן נשים פטורות (קידושין כט ע"ב; שם לד ע"א) ובכוחן של האמירות הנוקבות: "כל המלמד את בתו תורה - כאילו מלמדה תפלות" (ירושלמי, סוטה פ"ג הלכה ד; במדבר רבה פרשה ט נד), ו"אין האישה דנה ולא מעידה" (סנהדרין פ"ג כא ע"ב) בצירוף לעובדה שנשים אינן נכללות במניין ואינן מהוות קהל או עדה - מנעה מן

הנשים לקחת חלק בעבודה הדתית הציבורית, במניין התפילה, בבית הכנסת, בבית-המדרש, בשיבה ובבית-הדין. הרמב"ם ביאר את העמדה השוללת שיתוף נשים במעגל הלימוד בהכללה הבאה: "מפני שרוב הנשים אין דעתן מכוונת להתלמד, אלא מוציאות דברי תורה לדברי הבאי לפי עניות דעתן" (משנה תורה, הלכות תלמוד תורה א יג). הרחקתה של האישה [הטמאה] ממקום העבודה הציבורי, השמור לגברים ["טהורים"] בלבד, על פי מסורות מסוימות הקובעות ש"אסור לנידה להתפלל ולהיכנס לבית הכנסת" (ברייטא דמסכת נדה 3, 17; טקסט זה הוא אפוקריפי ואין לו תוקף הלכתי אבל הוא מלמד על הלך רוח מסוים. איסור זה הותר בשו"ת והיום אין זו הלכה מקובלת) וגידורה בעזרת נשים בשולי המרחב הציבורי (המקובלת כאז כן היום ביהדות האורתודוקסית והמסורתית) מעידה בעליל שאין צורך בה לקיום החיים הדתיים בבית-הכנסת.¹² רובן המכריע של המצוות יכול להתקיים בלעדיה ובלעדי נוכחותה המטמאת הרת הסכנה, הכרוכה בדם נידה ובמוות, שתידון להלן. אפשר להתווכח על תקפותו של ביסוס זה להדרתה של האישה מן התחום המקודש אולם אי-אפשר לחלוק על העובדה שהשתקתה הייתה שלמה ונפקדותה ממוסדות הקודש ומהנהגת הציבור מדברת בעד עצמה. כידוע אין עד היום לאישה בעולם האורתודוקסי דריסת רגל בעבודת הקודש בבית-כנסת, בלימוד בשיבה או בבית-המדרש, וגם בבית-הדין המתנהל על פי החוק הדתי היא פסולה לעדות במקום שיש צורך בשני עדים (כגון דיני ממונות ונפשות) ואסורה בכל כהונה הלכתית, שיפוטית או ציבורית, שכן כדברי רמב"ם: "על כל משימות שבישראל אין ממנים בהם אלא איש" (הלכות מלכים א, ה). בין אם האישה ענייה בדעת, ובין אם היא נתפשת כנידה, טמאה או מעוררת יצרים או מסכנת בטומאתה את טוהרת הקודש, ובין אם היא נחותה או בלתי כשירה מכל טעם אחר, כל שותפות בעשייה הדתית הציבורית בעולם ההלכתי נשללה ממנה מכל וכל. התנגדות ללימוד תורה שבעל-פה על ידי נשים, הרווחת עד היום בחוגים רחבים, מנציחה מצב זה ומונעת מהן לקיחת חלק בעולם הלימוד ובהנהגה ציבורית. מנשים אף נמנע לקחת חלק ברוב המעשים המקודשים הנערכים בבית, החל מקידוש וברכה ובציעת הפת וכלה בטלית ותפילין ובמנהגים הקשורים למחזור החיים, למרות העובדה שהאישה, עקרת הבית, נחשבת כעמוד התווך של המשפחה וזוכה בתוך הבית ליחס של אהבה, הערכה וכבוד. הביטוי "קול באשה ערווה" (בבלי, ברכות כד ע"א) המחבר בין איסור השמעת קול בציבור במתחם התרבות והקודש, בידי אישה, ובין מיניותה הנתפשת כערווה, שסכנת פיתוי טמונה בה, הכרוכה בקול הטבע הלא נשלט, במין וביצר (הגורם לגברים השולטים לאבד שליטה על גופם ורוחם) תרם להשתקתן של נשים בכל פרהסיה ולאיסור השמעת קולן בכל שיח ציבורי. יתר על כן הוא גרם להשתקתן במכלול עבודת הקודש המבוססת על קול ודיבור, שירה, דקלום, קריאה, לימוד, פירוש, דרשנות ושיחה ברשות הרבים. כל מרכיבי היסוד של הזהות היהודית הקשורה לעבודת הקודש בציבור היו נחלת הגברים בלבד וכל קול ציבורי, הקשור בלימוד ותפילה בדרישה,

פרשנות ופסיקה, בשיפוט ודיינות, נמנע מנשים ונשלל מהן מכל וכל שכן, כאמור, הקול, סמל התרבות, הקדושה והחוק, בשעה שהוא נשמע מפי אישה, אינו אלא ערוה, קול היצר או קולו האסור של הטבע שראוי לו להיות דומם. השתקתה של אישה ברשות הרבים, תפישתה בבחינת טבע דומם (הוא המאסר היא הארוסה/ארס/ארץ; הוא אדם היא אדמה; הוא חי-מדבר היא חוה/אחוזה דוממת, קרקע בתולה; הוא המדבר והמדביר והיא נוות ביתו, רעייתו חסרת קול) אי-כשירותה הרוחנית מעצם מיקומה בתחום הטבע נטול הלשון, המאיים, הפורץ, המפתה והדוחה, חד-ממדיותה הגופנית וזיקתה לטומאה ונידה, שעבודה ושפל מעמדה בעולם היהודי, ניכרים בתחומים שנאסרו עליה: אישה פסולה להיכנס לבית-הכנסת, לרשות הרבים הגברית והיא מורחקת לעזרת נשים, שם אינה נראית ואינה נשמעת. (בבתי-כנסת רבים בכל קהילות ישראל נשים היו מורחקות לחדר סגור או לעלייה עם פתחים קטנים מעל לאולם שבו התפלל הקהל והשוו בבלי, סוכה נא ע"ב) היא אינה נוכחת בבית-המדרש והיא פסולה לעדות, בדומה לחרש, שוטה וקטן. אסור לה לשבת במושב של דיין ופוסק, היא פסולה לשיפוט ולפרש את החוק, היא פסולה לכהן בכל משרה דתית-ציבורית, פסולה לבחור ולהיבחר, פסולה להוראה, לדיינות, לרבנות, לפסיקה, להנהגה פולחנית, להשפעה על דעת הקהל לדיון ציבורי, להכרעה ולחקיקה. כידוע, עמדות מדירות אלה אינן רק נחלת העבר אלא הן שרירות וקיימות בחלקים רחבים של החברה האורתודוקסית ובחברה המסורתית היהודית והמוסלמית. עדיין רבים הם האוחזים בהשקפות אלה ואוסרים על נשים להשמיע קולן בציבור ומונעים מהן לחוקק ולשפוט, להיות רבניות, דיינות, מורות הוראה ופוסקות הלכה, שליחות הציבור, חזניות, דיינות או סופרות סת"ם, מברכות בציבור, כותבות הלכה או חברות במניין ועוד כהנה וכהנה. כלומר מונעים מהן לכהן בכל עמדה בעלת משמעות בתחום הקודש והתרבות, בתחום הרוח והיצירה, בכל עמדה שבה אפשר לשמוע ולהשמיע קול בקרב קהל בוגר וקשוב, משפיע, דן, מכריע, פוסק וחורץ משפט. יתר על כן מונעים מהן לקחת חלק בכל עמדה בעלת סמכות ומעמד ציבורי, בכל עמדה המזכה את הנושא בה להשמיע קול ברשות הרבים, לתבוע לסור למשמעתו, בכל עמדה הקשורה בקריאה וכתובה, בדעת ובידע, בחירות מחשבה וביטוי ובמכלול ההזדמנויות, ההישגים וההכרה הציבורית הגלומים בהם. עמדות אלה היו ועודן נחלתו הבלעדית של תלמיד חכם, שלעולם הוא גבר וכמובן רק הוא זה הנהנה הבלעדי מן הזכויות וטובות הנאה הרוחניות והגשמיות, החברתיות, התרבותיות והמשפטיות הכרוכות במשרות אלה.

לעיתים נדמה שהקול הכמעט יחידי שנשאר לנשים במסורת הוא קול בכי תמרורים שכן הוא עיקר והיא עקרה, הוא המשכיל והיא השכולה, הוא המגרש והיא המגורשת, הוא המבקש זכר וזיכרון שם ושארית והיא הנידונה לשכחה ונשייה נטולת שם, הוא המושל והיא היולדת בנים בעצב, הוא יכול להוליד עם נשים אחרות (ראו ריבוי נשים של האבות במקרא) והיא נותרת בעקרותה או בגירושה. דמויות נשים

כמו שרה ורחל, רבקה וחנה, מיכל בת שאול ואשת מנוח, שהיו כולן עקרות, או שכולות, כמו חוה שהבל בנה נרצח, כמו רצפה בת איה שבניה נמסרו על ידי דוד לגבעונים ונרצחו, כמו השונמית (נטולת שם) שבנה מת, כמו ברוריה שמתו שני בניה, או כמו חנה המבכה את מות שבעת בניה, או מתה בלדתה, כמו רחל, או מגורשת בכפיות-טובה כמו הגר בידי אברהם, או נרצחת בידי אביה כמו בת יפתח, נטולת השם, ההולכת לבכות בהרים, או המוצאות בידי אביהן לאונס ועינויים כמו בנותיו של לוט נטולות השם, המוצעות לאנשי סדום, או כמעשה פילגש בגבעה, נטולת השם, או נשרפת בידי חמה, כמו תמר, שיהודה רצה להוציאה להורג על שזנתה תחתיו, או שנשמתה פרחה בשעה שנעקד בנה, כמו שרה, או נאנסת בידי אחיה כמו תמר אחות אמנון או נאנסת על ידי שכם הרוצה לקנותה לו לאישה, כמו דינה - משקפות את ממדיה השונים של הטרגדיה הטמונה בגורל הנשי ופירושו בסדר הפטריארכלי המקנה ריבונות קניין ושלטון לגבר ומשית על האישה את כל סוגי השעבוד. קולה של רחל המבכה על בניה ונושאת נהי תמרורים, הנזכר בידי ירמיהו, קולה של בת ציון במגילת איכה הבוכה על התינוקות ההרוגים בחורבן או קולה של הגר המתחננת על חיי ילדה הגווע בצמא ואומרת "אל אראה במות הילד" וקולן של האמהות העקרות הנושאות בכי תחנונים לאל המתאוה לתחינתן של עקרות - מעידים על הקול האחד הנואש, נטול מילים, שנשאר לנשים באופן כמעט בלעדי במסורת היהודית ובזיכרון הכתוב. עובדה מאלפת היא שהיצירה הנשית היחידה כמעט שהמסורת היהודית קושרת לנשים היא תחינתן של עקרות הנגזרת מלשון בכי תחנונים של ציפיה מיוסרת לפרי בטן שאינה נענית. ספרות התחינות שנכתבה ביידיש ומסורת הקינות שיוחדה לנשים בקהילות

יהודיות שונות, ממשיכה מסורת זו.¹³

להיבטים המדירים כל אחד על פי דרכו את האישה מתחומים שונים של ההווה הציבורית, מתחומי הקדושה, התרבות והסמכות, נקשרה גם תפישת עולם פטרנליסטית המגלמת הדרה והפרדה זו בפועל ומכוננת את האידיאל הנשי מזווית ראייה המבוססת על הגנה כפויה המגבילה את האוטונומיה של המוגנת בשם המוסר והצניעות. פטרנליזם עניינו משטר השליטה הגברית במשפחה וברכוש, בפירון המשק החי, בקניין, במקנה ובנכסי דלא נידי לשם שמירת האינטרס הפטריארכלי. במסורת היהודית ממוקד הפטרנליזם בתפישת הקרויה צניעות המבוססת על זיהוי כבוד האישה עם צניעותה, שתקנותה וצייתנותה, ועל זיהוי כבוד הגבר עם שליטה בצניעות האישה, בקולה ובצייתנותה. המילה צניעות, הקשורה ללשון צנוע, עניי, נחבא אל הכלים, קטן, מצומצם - וגוזרת את הפועל להצניע, להסתיר לכסות, היא היפוכה של המילה ערווה, הנגזרת מלשון עריה, בושת וגילוי-עריות - במישרין, ומפריצות, הפקרות, יצאנות וגירוי ארוטי אסור - בעקיפין. מושגים אלה קשורים כולם למיניות האישה ולשליטה בה, או ליחס בין הטבע ותרבות, כפי שנקבע בלשון הדימויים המסורתית והפטריארכלית. הביטוי הדתי של יחס זה מתייחס, כאמור לעיל, להבחנה בין טומאה [טבע לא נשלט

בזיקה לגוף; טבע דומם] לבין טוהרה וקדושה [אילוף הטבע ותרבות, קידושו וטיהורו על ידי ספירה, מניין ותיחום תחומים הקשורים בשפה, תרבות, סמכות ושלטון] ונקשר במושגי חטא, עונש, נידוי וטוהרה כפי שנראה להלן. הצניעות ברובד הגלוי עניינה העלמה של נשים מעין המתבונן באמצעות כיסוי הגוף ובידול חברתי הכרוך בהסגר בתוך הבית והצבת מחסומים בפני הפיכת גוף האישה למושא התבוננות ותשוקה ברשות הרבים. אולם ברובד הסמוי של המשמעות עניינה ביכולת סמלית ומהותית להטיל מרות ולמנוע המריה של הציווי הגברי בדבר זכות השליטה במיניותה של האישה, בטבעה המתפרץ, המסוכן, המטמא או בערוותה, המבטאת את כל אלה.¹⁴ האישה היא ערווה בתוקף תפישתה הפוטנציאלית כחוטאת ומחטיאה וכמכשילה אחרים בזיקה למיניותה, המבשרת מדי חודש על חיים ומוות בביוץ ובמחזור החודשי או בטוהרה ונידה, ועל כן היא טעונת בידול, הסתגרות, הרחקה וכיסוי, אילוף וריסון, שמירה והקדשה. ההקפדה על טוהר המידות ועל הצניעות של האישה או על כיסוי הבושת והערווה, מצויה באחריות הגבר, המכסה את ערוותה, קובע את ביטוייה ושיעוריה של הצניעות, מפקח על שמירתה, פוסק ומעניש במקרה של חריגה ממנה. הגנות פטרנליסטיות אלה – שהבחינו בין מיניות שיש לה בעלים (אישה בעולת בעל, המוצנעת מפני אחרים מקודשת לבעלה בלבד ומשמשת לתשמישו, מתמקדת בפריון וברבייה בזיקה לגידול המשפחה, לרצונו ובהשגחתו נסתרת מעין רואים, ואינה יוצאת מפתח ביתה) לבין מיניות שאין לה בעלים (היוצאת מכלל בעלות היא יצאנית; מופקרת=הפקר; סוטה=סוטה מדרך הבעלות המקובלת, מפרה את הנורמה; פרוצה, שעריוותה פרוצה נטולת בעלים והיא לא מכוסה ובעולה על ידי הבעל) ושאינה מכוונת לפריון מקודש ובעול במסגרת המשפחה, אלא לתאוות בשרים או לעצמאות חסרת רסן (מכאן דימוייה האגדיים של לילית העצמאית, המרדנית, הפרוצה, החתרנית, ההרסנית, האורבת, החשוקה והממיתה המגלמת את הטבע העירום הפראי הייצרי המאיים והנכסף) – שירתו את שימור השיטה הפטריארכלית כמערכת היררכית שבראשה הבעל והאב שהשליטה והפיקוח שבידו נומקו כמיטיבים עם האישה הכפופה להם, כשומרים עליה, מבטיחים לה חסות ומעניקים לה כבוד ("כל כבודה בת מלך פנימה" וגואלים אותה מחרפת בושת והפקרות). בפועל שימשו הגנות אלה – שהיו מבוססות על פנייה ותועלת חד-צדדיים, כוח, ניצול, אפליה ונטילת זכויות ולא על היגיון, יושר או תום לב, שכן היו כרוכות פעמים רבות בשעבוד ושלילת ריבונות לשם הגדלת נכסים ופריון, ובכפייה, העלמה והשתקה ותיאור האישה בצביון שלילי – כדי להנציח את מיקומן של נשים בתחום הטבע הטעון שליטה או בתחום הערווה הטעונה פיקוח ואת הרחקתן מתחום התרבות, ממוקדי הסמכות והריבונות ודחיקתן מהזירה הציבורית.

הדרך הראויה של אישה צנועה נחשבה כשמירה על מהות של טבע דומם, נאלם מלהשמיע קולו ונעלם מעין הרואים, מאולף ונשלט ומשרת את צורכי הפריון, ההולדה, הזכר והשם של הבעל. הצנעתן של נשים נעשתה על ידי תחימתן לתחום

הבית והקפדה על הצייתנות והצניעות, הטוהרה והכניעות (היפוכן של טומאה, חילול, המריה והפקרות). כל אלה מותנים בהצנעת גוף האישה ובייחודו לבעלה ובשליטה במיניותה בידיו, בתחום הפרטי, וכרוכים באיסור של כל חשיפה של מיניות זו על כל ביטוייה, החל מקול וכלה בשיער, בתחום הציבורי. (זונה היא זו שכל אחד יכול להזין בה את עיניו, היפוכה של הצנועה הנסתרת ומוצנעת מעין רואים שכבודה נשמר בבית בעלה זנה וזון הן שורשים נפרדים אולם הביטוי "הזין את עיניו בזיו השכינה" העוסק בראייה אסורה מלמד על הוראה משותפת אפשרית של שורשים אלה); מופקרת כאמור לעיל, היא זו שהיא הפקר, כלומר אין לה בעל ושליט השומר על כבודה, מכסה את ערוותה או מי שיקדש אותה דהיינו יקדש אותה לו ויאסרה על זולתו; חילול קודש וחילול כבוד האישה או חילול תומתה עניינם פגיעה בתחום אסור מקודש, שיש לו בעלים או בתחום שייכות בלעדי (חרם, חָרֵם, הַקְדָּשׁ וטאבו קשורים לגבולות שייכות ולפריצת גבולות). בהכללה סטרוקטורלית, קידושין משמעם המובלע הוא מעבר מתחום הטבע/המין/האָרוֹס/ היצר הפרוץ המופקר החופשי, נטול התכלית, הלא נשלט שאין לו בעלים והוא נטול ריסון וסמכות, אל תחום התרבות, הבעלות, הריסון והאילוף, הספירה והמספר, הוויסות, הסדר, הסמכות החוק והנורמה המכוונים לתכלית). התוצאה של עמדה זו, הרואה את מיניות האישה הריבונית כמכשלה (טבע חסר רסן, פריצות פוטנציאלית, ערווה, בושת, מיאזמה, טומאה, חרפה, סכנה) וכורכת את ההגנה מפני מיניות האישה הרת הסכנה בבעלות בעלה ופיקוחו – בעל הגואל אותה מבתוליה ומעביר אותה בכוח הקידושין מהטבע הפרוץ לתרבות המרסנת, או מתחום הטומאה לתחום הטוהרה והקדושה – ומציבה כאידיאל את "בנות ישראל הכשרות והצנועות" (שמות רבה כב), הייתה כרוכה בשליטה, ריסון, דיכוי, בידול, נישול והכנעה. שכן בשמה של הצניעות המתמקדת בשליטה בהווייתה המינית של האישה כבתולה וכאשת איש, כערווה וכנידה, כטמאה וטהורה, וכסכנת פיתוי ומכשלה, הודרה האישה מן הזירה הציבורית, נושלה מהנגישות ללימוד, דעת, ידע, מעמד, עצמאות, סמכות ואי תלות ונשללו ממנה זכויות כאדם ריבוני. הצנעת הערווה ברובד חברתי מחייבת בידול, פרישות והסתרה: בהיות האישה בבתוליה נאסר עליה לצאת מבית אביה ללא השגחה (יצאנית, כאמור, היא זו היוצאת מתחום הפרט לרשות הרבים פורעת הסדר הפטריארכלי ומשרכת דרכיה). בתפישה האידיאלית – כל כבודה בת מלך פנימה – נמנע ממנה לצאת, לעבוד וללמוד מחוץ לבית, ולאחר נישואיה נאסר עליה לפרוץ את גבולות ביתה שלא ברשות בעלה וכשהיא יוצאת עליה להתכסות מכף רגל ועד ראש כדי שאיש לא יוכל לזון בה את עיניו, להיכשל בה, להתפתות לה, לחטוא בה (פורצת סדרי הצניעות היא פרוצה, מופקרת לרשות הרבים ללא בעלים, שטח הפקר נטול בעלות לעומת קרקע בתולה או אדמה בעולת בעל). כדי להיות אישה מכובדת, זו שמיניותה נשלטת כראוי בידי אביה או בעלה (בצורה המשקפת את שליטת הגבר ברכוש המשפחתי ואת הבטחת השושלת הגברית על ידי שליטה בלעדית בבתולין, בבעלות ובהולדת

הילדים), עליה להימנע מלהכשיל גברים בערוותה, להתבודד ולהיות מנודה בימי נידתה, לפרוש ולהיבדל בטומאתה, להצניע את הווייתה המינית הטמאה, ועליה למנות, לטבול להיטהר כדי שתוכל לעבור מן הטומאה לטוהרה ולהתייחד עם בעלה (מנהגן של היהודיות האתיופיות לעזוב את ביתן ולהתבודד ב'בית נידה' או 'בית טמאות' בתקופת המחזור וימי הטוהרה, המשמר מסורת עתיקה כפשוטה ללא העיבוד הפרשני של מסורת חז"ל, מיטיב להמחיש ראייה זו). בתפישה האידיאלית ופעמים רבות גם במציאות ממשית, היה עליה להתחשב בכל הליכותיה בכבוד הגברים של משפחתה, לשמשם ולשרתם בצייטנות (תשמיש; "האישה שמנעה בעלה מתשמיש המטה היא הנקראת מורדת" רמב"ם, משנה תורה, הלכות אישות פרק יד הלכה ח) ולגזור על עצמה בידול, צניעות ופרישות מרשות הרבים, כפי שקבע רמב"ם: "אבל גנאי הוא לאישה שתהיה יוצאה תמיד... ויש לבעל למנוע אשתו מזה ולא יניחנה לצאת אלא כמו פעם אחת בחודש או פעמיים בחודש כפי הצורך, שאין יופי לאישה אלא לישיב בזווית ביתה שכך כתוב כל כבודה בת מלך פנימה". (משנה תורה, הלכות אישות פרק יג הלכה א). דברי הרמב"ם שחי בין 1138-1204, הם חלק מדיון שבא לשפר מצב קיים, שבו נאסר על נשים לצאת בכלל והוא מקדים לדיון את הביטוי "שאינה בבית הסוהר עד שלא תצא ולא תבוא". בדיון בכפיית גט על בעל המורדת הוא מנמק "לפי שאינה כשבויה שתבעל לשנוי לה". בין אם עמדות אלה מבטאות תפישת עולם ובין אם הן מלמדות על ניסיונות מערכת המשפט להתמודד עם מציאות חברתית ולתקנה, רישומן היה ניכר. מעבר למסר המפורש שהכתיב אורחות-חיים במציאות חברתית משתנה היה גם המסר המובלע שעיצב את התודעה בדבר ההווה הנשית המבישה (בושת), המחטיאה (ערוה), המגונה והמקוללת, הטעונה פיקוח ובעלות, הצנעה ומרות. הווה נשית זו של חטא ועונש, הקשורה בטומאה ובצניעות, נקשרת בקלות שהוטלו על חוה בעקבות חטא אכילתה מעץ הדעת, שהתפרש כהמריית הציווי האלוהי וכקניית דעת אסורה, שנרכשה בתמורה לחטא דעת-בשרים אסור. האכילה/הידיעה הראשונה (בדומה ללשון הפסוק "והאדם ידע את חוה אשתו" התפרשה בידי חז"ל כחטא מיני של תאוות בשרים אסורה וזיווג אסור בין חוה והנחש/השטן, שקדם לזיווגה עם אדם: "שבשעה שבא נחש על חוה הטיל בה זוהמא" (בבלי, שבת, קמו ע"א). פריצת הגדרים בין חיה/חיויא [נחש בארמית] לחווה או הפריצות שבמין לא נשלט, לא מקודש, לא מאולף, לא מתורבת הקשור בעריות ובטומאה, נרמזה ככזו עוד קודם לכן ב"ספר אדם וחווה", בספרים החיצוניים, שם מסופר סיפור החטא בצורה סוגסטיבית מרמזת מפי חוה: "ובהשביעו אותי ויגש [אל העץ] ויעל עליו ויטל בפרי אשר נתן לי לאכול את זוהמתו את התאוה כי התאוה ראשית כל חטאת היא ויט את הענף ארצה ואקח מפריו ואוכל" (יט, ג). זוהמה, טומאה, תאוה, חטא, נחש זומם, מין חייתי אסור, עריות זימה ומזימה, יצר הרע ופריצת תחומים, נקשרים כולם בטבע הלא ניתן לריסון, בחוה, ובבנות חוה כולן המתפתות ומפתות, הטעונות ריסון ואילוף, הצנעה וביות.

הבושה, האשמה והחרפה מצויות באושיות התרבות כפי שציין א. ר. דודס, חוקר דתות יוון, בספרו *The Greeks and the Irrational* (1950) אולם שלא כבמיתולוגיה שם מחולקים כל אלה בין גיבורים שונים, הרי שבתרבות היהודית כולן מגולמות בהווייתה של חוה. חוה נאשמת בחטא ונגזר עליה להתבייש ולהצניע את חרפתה ובושתה ולהיענש בלידה רבת-ייסורים, בהדרה ובהשתקה, ולהוריש לבנותיה את החטא והעונש. על הקללות שהוטלו על חוה, שחטאה בהמריית פי האל, בפריצות גדר, במין אסור ופרוץ, בחופש ובדעת בשרים או באכילה מפרי עץ הדעת: "בעצב תלדי בנים, אל אשך תשוקתך והוא ימשול בך" – מוסיף רב דימי במסכת ערובין, דף ק ע"ב, שורת קללות נוספות המבארות את גדרי הצניעות שמקורם בעונש על חטא עץ הדעת – דעת בהוראת דעת בשרים אסורה (לא מאולפת, לא מקודשת, ללא בעל, וממילא ערוה ואיסור) ודעת בהוראה של ידיעה אסורה (התקרבות לדעת שמורה ללא רשות, תחומה בתחום אסור) – את ההרחקה מהדעת על שתי הוראותיה הטמונה בהן: כנגד ערייתה וערוותה, הווייתה העירומה, הפרוצה, שלפני החטא, האישה החוטאת והאשמה "עטופה כאבל" (רש"י: "בושה לצאת בראש פרוע"), כנגד פריצת גדרי הצניעות שבהתרועעות האסורה עם הנחש ופוטנציאל החטא הכרוך בכל התרועעות נטולת פיקוח, היא "מנודה מכל אדם" (רש"י: "שאסורה לכל אדם מבעלה והאיש נושא נשים הרבה!") כנגד החופש בטבע, נטול האשמה והבושה שאיסור והיתר אינם חלים בו, ולעומת חירות התנועה והימצאות בחוץ ללא הגבלה המאפיינים את תחום הטבע, היא "חבושה בבית האסורים" (רש"י: "כל כבודה בת מלך פנימה"). המציאות התלמודית המתארת את האישה כ"עטופה כאבל ומנודה מכל אדם וחבושה בבית האסורין" (בבלי, עירובין ק ע"ב) קשרה את רוע מצבה בחטא חוה ובעונשה. מקורות מדרשיים שונים מונים ומפרטים את הקללות בהן קוללה חוה החוטאת, הנאשמת ואחוזת הבושה. בין היתר נזכרים העונשים הבאים: בידודה ברשות בעלה, תלותה הכלכלית והדרתה מרשות הרבים: "שהיא יושבת בביתה ואינה מתפרנסת כאיש", "בעלה מתקנא לה שלא תדבר עם איש"; שעבודה: "רצע את אזנה כעבד עולם וכשפחה שהיא משרתת את בעלה"; חוסר מהימנותה ונחיתותה המוסרית הקשורה בהווייתה כערוה הפוגמת בשיקול-דעתה: "אינה נאמנה בעדות"; והשתקתה: "שהיא יושבת בביתה ואינה מתפרסמת לאיש"; (מנחם כשר, תורה שלמה, הערות לבראשית פרק ג, סימן קיא). החוכמה שהותרה לנשים הייתה חוכמת הטווייה בפלך בתחום הפרט, הקשורה בשירות בעלה כעקרת בית (בבלי, יומא סו ע"ב) וביכולת להרוויח כסף בעבודה הנעשית בתוך הבית. הדעת היחידה שהותרה לאישה היתה דעת הקשורה בדעת בשרים – במסגרת הקידושין. אלה מעבירים אותה מהפריצות שבטבע נטול המניין והמילה, נטול הבושה והצניעות, לקדושה שבתרבות המבוססת על אור ספר ומספר, על צניעות ותחימת תחומים ברשות היחיד, במרות הבעל, בתחום הבעלות על גופה, במציאות שכל מעשי ידיה שייכים לו. דעת בשרים מותרת הייתה קשורה בהצנעת בושתה, תורפתה, חרפתה, ערייתה, וערוותה – כל

ביטויי המיניות הנשית הקשורים בגנאי וסכנה בלשון המסורת – והסתגרות מפני תאוות חטאה – בעוד שכל קניית דעת אחרת מתחום הרוח והידע, הלימוד והיצירה, מתחום הספר הסיפור והמספר, מתחום התרבות, החוק והמשפט ברשות הרבים, הכרוכה ביציאה החוצה, בהתקרבות לעולם התרבות, עולם הקדושה, עולם הגברים, נאסרה עליה. איסור זה הוטל עליה לאור לקח חטא עץ הדעת שבו חטאה, וגילתה לעין כל את טבעה הפרוץ המכונה, כאמור, בלשון המסורת הדתית הגברית, בוש, חרפה ותורפה, ערוה וטומאה, אשר בגינו הוטלה ענישה קולקטיבית של הדחה ושעבוד, השתקה ובעלות על כלל ציבור הנשים.

כאמור לעיל, בסדר הפטריארכלי-דתי הגבר מגלם את התרבות התיירות והשליטה, הסדר, החוק, הנגישות הבלעדית לקדושה, וההשתייכות לתחום הגבורה, הרוח והדעת, החופש, התבונה והחוכמה, המתמקדים בלשון הקודש, בדיבור או בקול ובחרות השמעתו, ובאדנות על הסיפור, הספר והמספר, ואילו האישה מגלמת את הטבע הטעון ריסון, אילוף ושליטה, את הטומאה והתאוה, היצר ופריצת חוק, שיבוש הסדר, את הגשמיות ואת חוסר הדעת, את החובה, השעבוד האלם וההשתקה והריחוק מספר מספר וסיפור. חלוקה זו מקבילה לחלוקה שבין צניעות וערוה. כאמור, הטבע – הכרוך בכוחות נכספים ומעוררי פחד, בהתפרצות יצרים ובפריקת עול, ביצר ובתאוה, בחיים ובמוות, בפריון ובכליה, בארוס ובתנטוס, בלידה ובמיתה, בטומאה ובטוהרה – טעון אילוף, תרבות, שליטה וריסון, קידוש וטיהור. מכאן שעל האישה, הקרובה למחזוריות הטבע מעצם זיקתה הגופנית ללידה ופריון, למחזור חודשי ולהנקה, לטומאה ולנידה, להיות בשליטתה של הרוח, לחיות אסורה במוסרות המוסר ולהיות מתורבתת בחסותם של מייצגי התרבות והדעת ומכונני החוק, המוסר והסדר – הגברים. ערוה משמעה מיניות שאינה נשלטת בכוח הסדר החברתי ועריות משמען מיניות יצרית נטולת רסן וחסרת בוש הפורצת את גבולות הטאבו, פורצת את גבולות הטומאה והטהרה, הקדושה והתרבות, פורצת את גבולות הבעלות ומשבשת את הסדר הנורמטיבי של שליטה והשתקה ומטילה קלון וחרפה (גילוי ערוה; קול באשה ערוה).

פרספקטיבה פנימיסטית-נוצרית על ערוה וצניעות נמצא בדבריה המאלפים של אדריאן ריץ: "שתי תפישות זורמות זו לצד זו במיתולוגיה הפטריארכלית, בסמלי החלום בתיאולוגיה ובלשון: האחת גורסת כי גוף האישה אינו טהור, הוא מושחת, הוא מקום של הפרשות, דימום, כי הוא סכנה לגבריות, כי הוא מקור לזיהום מוסרי וגופני, 'מפלטו של השטן'. ומן הצד האחר, תפישת האישה כאם, המיטיבה הקדושה, הטהורה הא-מינית, המטפחת; והפוטנציאל הגופני לאמהות – זה הגוף, על הדימום שבו, על המסתורין שבו – הוא ייעודה היחיד, ההצדקה היחידה לקיומה. שתי תפישות אלה מושרשות עמוק בנפש הנשים, גם בנפש העצמאיות ביותר שבקרבנו, מי שנדמה שהן מנהלות אורח-חיים חופשי ומשוחרר מכל. "על מנת לקיים את שתי התפישות הללו, כל אחת ואחת מהן בטוהרתה הסותרת זו את זו, היה על הדמיון הגברי לפצל את מחנה הנשים, לראות אותנו ולאלף

אותנו לראות את עצמנו בקיטוב שבין טוב לרע, בין הפורה לעקרה, בין הטהורה לטמאה. האישה המלאך הא-מינית של העידן הוויקטוריאני והפרוצה הוויקטוריאנית היו מוסדות שנוצרו בכוח החשיבה כפולת הפנים הזאת, ולא היה להם דבר וחצי דבר עם חושניותה של האישה. כל כולה תפישה שהתגבשה בניסיונו הסובייקטיבי של הגבר עם נשים. התועלת הפוליטית והכלכלית הנעוצה בחשיבה מן הסוג הזה מצויה באורח דרמטי ונעדר הבושה ביותר במקום שבו מתמזגים הסקסיזם והגזענות".¹⁵

האישה, כאמור, נקשרה בפיתוי, בתאוה, בפריצות, בערווה, בטומאה, בחטא ובעונש מאז חוה וסיפור גן-עדן. שמה של חוה, אם כל חי, נקשר עם חיויא, נחש בארמית, סמל המוות והפיתוי, השטן והיצר, סמל הנצחיות וההתחדשות, והסכנה הכרוכה בו נקשרה בה. הואיל וכל אישה מייצגת בהשקפה זו מעצם הווייתה הביולוגית כוחות טבע מתפרצים שאינם ניתנים לריסון, יש להסתירה, לכסותה, להצניעה, לרסנה, להשתיקה, למנוע ממנה לגלות ערוותה ולהרחיקה מרשות הרבים הגברית. על הגבר, הפטרון והשליט לשלוט רק במיניות ובצניעותן של אשתו, בתו, אחותו, כלתו, אמו ושאר בנות משפחתו, לפקח על ערוותן ולרסן את מיניותן המתפרצת ולהצניעה, שהרי הן מקור הפיתוי, הערווה והיצר. למותר לציין שהצפייה שהגבר יהיה זה שינהג בצניעות וישלוט במיניותו שלו, בתאוותו או ביצריו, יצניע את כוחו, יכסה את ערוותו ויניח לבת-זוגו, לאחותו או לבתו לשלוט במיניותה שלה באופן עצמאי, לפי שיקול-דעתה הריבוני, לא עלתה כלל ולא עמדה מעולם על הפרק. הגבר נתפש כהתגלמות התרבות, החוק והסדר, המשפט והצדק, הגבורה, השליטה עצמית, החופש, האדנות, הפטרונות והבעלות ויצרו מוגדר כאונות, גבריות וכוח, יכולת ופוטנציאל (השוו, potency, impotent) ונתפש בקטגוריה הסוגסטיבית של "כל הגדול מחברו יצרו גדול ממנו" – וכבודו וכבוד משפחתו נקבע על פי האונות שלו ועל פי מידת שליטתו בערווה ובצניעות של בנות משפחתו. הגברים הפטורים מאשמה ובושה, משתבחים במיניותם ובאונם ומעניקים לגיטימציה לביטוייהם השונים, כפי שעולה מביטויים גבריים שאין להם מקבילה נשית כגון: "רב אונים", זכר וזכרות, גבר, גבורה וגברות, בעל יצרים, "אם תקפו יצרו ילך לעיר זרה" וכיוצא באלה, בעוד שעל נשים נאסר לתת כל ביטוי ליצריות שלא במסגרת הבעלות והסדר הפטריארכלי. אלו שחרגו מאיסור זה היו, כאמור, זונות, סוטות, פרוצות, יצאניות, ערוות, ליליות, ואולי אף ידעוניות ומכשפות, ויש לתת את הדעת על כך שלרובם של מושגים אלה אין נגזרת בלשון זכר.

בהקשר זה יש עניין רב במשמעותם של שני ביטויים עתירי משמעות, האחד, בלשון חז"ל, המצביע על מורכבות הקשר בין האישה, המין והמוות, ואומר שרחם הוא קבר (אהלות ז ד וראו מלון אבן שושן בערך קבר) – פירוש המגלה את הפחד התת-הכרתי העומד בבסיס הרצון לשלוט בפריין ומאיר את האמביוולנטיות הגברית של מין ומוות, המשתקפת ביחס לאישה, מקור החיים, שרחמה נקשר בחיים ובמוות במובלע ובמפורש, הואיל ומדי חודש בחודשו הוא מניב אפשרות חיים,

ביצית, ואם לא מתחולל הריון, הוא פולט דם של מוות, במחזור החודשי הקרוי נידה, המחייב נידוי בשל טומאתו אך גם קרוי וסת בשל מחזוריותו המווסתת בין חיים ומוות.

הקישור של אישה ומוות עתיר משמעות בלשון הסמלים האוניברסלית, במיתוס, במיסטיקה, ובפסיכואנליזה (השוו מיתוס פרספונה, אשתר ודמוזי; הדימויים הקבליים נקבת תהום רבה, ים המוות) והמעבר בין רחם לקבר קשור לזיהוי הקמאי בין האישה לבין מחזורי הטבע והיקום ובין ה"עונה" ו"העונות" וקשור לתפישת המעגליות של החיים והמוות והנביעה המתמדת שלהם זה מתוך זה, תוך קיומן של מערכות זמן ומרחב שונות בגופם של נשים וגברים. הביטוי המאלף השני, המצוי בספרות הקבלית, הוא: "עריות הן שרביטו של מלך". ו"לעילא לית ערווה" (רקאנטי על התורה; טעמי מצוות ליוסף משושן הבירה; תיקוני זוהר), כלומר בעליונים איסורי עריות אינם חלים. ביטויים אלה המגלים בלשון הסמל והמיתוס את מה שבוחרת התרבות להסתיר, אומרים במפורש שהשליטה בעריות היא מזכויות היתר של מי שהאדנות והשלטון שלו בשמים ובארץ, מי שפטור ממוסרות המוסר ומגבולות הטאבו, או מי שחטאי "הייהרג ובל יעבור" אינם חלים עליו בנסיבות מסוימות. התרבות מבוססת על טאבו האוסר יחסי מין בין קרובי דם. גילוי עריות, השובר טאבו זה, מקבל היתר בטענה שזה "שרביטו של מלך", כלומר מנוסחת הכרה בזכות יתר החורגת מתחומי האיסור, הנקשרת במרומז לשליטה בחיים ובפריון, בזיווגים המותרים והאסורים או ביצר החורג מגבולות הטאבו. משפחות מלכותיות בעולם העתיק, במצרים וברומא, התיירו לעצמן יחסי עריות אסורים במציאות ההיסטורית, והספרות הקבלית והשבתאית מתארת מציאויות שמימיות וארציות הפטורות מגבולות הטאבו ומההבחנות המבוססות על איסור והיתר, טוב ורע. החלוקה המטפורית בין "עריות הם שרביטו של מלך", המתייחסת לזכויות יתר בעולם הגברי ולחירות ריבונית לקבוע גבולות, לבין עריות כערווה ובושת, המתייחסת לשלילת זכויות מנשים ולכפיית גבולות, מזהה את הטוב עם המין האחד ואת הרע עם המין האחר. לאורם של דפוסי מחשבה מעין אלה אולי אין זה מתמיה שבראשית המאה העשרים זיהה הפילוסוף היהודי המומר אוטו ויינינגר, בספרו מין ואופי (1903), את "עקרון הגבריות" עם "עקרון הטוב" ואת "עקרון הנשיות" עם "עקרון הרע".

למותר לומר מה רב המרחק בין תפישה חד-צדדית זו – הכורכת הבדלים ביולוגיים מולדים בהבדלים מוסריים-תרבותיים וערכים נרכשים, בזכויות כוח ושלטון ובזכות לשעבד, המכוננים כולם עדיפות גברית ונחיתות נשית, וקושרת את ההבדל המגדרי בחלוקה מהותית של כוח ושלילת ריבונות, חופש ושעבוד, קדושה וטומאה, דיבור ושתיקה – ובין התפישה ההומניסטית הרואה בכל אדם יצור ריבוני הזכאי לשלוט בגופו וברוחו וזכאי מטבע בריאתו כאישה או כגבר לזיקה שווה אל התרבות ואל הקודש, אל הסמכות והחוק, ואף זכאי לחופש בחירה, חופש ביטוי, חופש תנועה, לחירות ולשוויון זכויות ולמכלול ביטויי של כבוד האדם.

החוקים והנורמות בעניין המעמד האישי והשליטה בגוף, במיניות, בבתולין, בנישואין, בלידות ובהפלות, בניה, בפרישות ובצניעות, ב"ברכת שדיים ורחם", בזנות ובפריצות, בעריות ובצניעות – ביהדות כבשאר השיטות הדתיות – נקבעו ועדיין נקבעים על ידי מוסדות גבריים שאין לנשים חלק בהם וממילא אין להן חלק בניסוחים של חוקים ונורמות אלה ואין הם משקפים במישרין את ניסיון הקיומי של נשים, את תודעתן הרוחנית וחוויתן הגופנית, את נקודת מבטן ומחשבותיהן. ההבחנות הנזכרות, המכוננות יחסי שולט ונשלט בזיקה לצניעות וערוה, כבוד ובושה, תרבות מרסנת לטבע טעון ריסון, רחוקות מלהיות נחלת ההיסטוריה בלבד. כידוע לכל קוראת עיתון, המושגים הנידונים לעיל, הקשורים בשליטה ובעלות על המיניות, בפריצות וצניעות, בבתולין ובעילה ובעלות, במין בכפייה ובאונס, בנאמנות וחשד, בבגידה ובניאוף, או בכבוד המשפחה ובחילולו ובמכלול היחסים בין המינים המבוססים על כוח ושליטה ועל הבחנות משתנות בין טוב לרע כשמדובר בגברים ונשים, אינם רק נחלת העבר. הם הם אלה המפרנסים את הסטטיסטיקות המבהילות של רצח על רקע חילול כבוד המשפחה ואת הסטטיסטיקה הגואה של אלימות גברית נגד נשים, הכוללת שיעורים גבוהים של אונס וגילוי-עריות. אלימות זו, שראשיתה השגורה היא בקללות על רקע מיני המעידות על האשמה בשבירת הנורמה הפטריארכלית המקובלת בשאלות של צניעות ופריצות, המשכה בקביעת יחסי שולט-נשלט של בועל ונבעלת, בהרמת קול והרמת יד, הבאה לחזק את גבולות הנורמה, להחזיר את הסדר על כנו ולהשליטו בכוח הזרוע, ואחריתה באלימות קשה, בבעילה בכפייה, בעינוי, באונס וברצח – יונקת את צידוקה הפנימי מעולם המושגים המפורש והמובלע שנידון לעיל, שגלגולו התרבותיים והלשוניים, הדתיים והמשפטיים, והפנמתם הנפשית עברו אלינו בכוחה של השפה, מן העבר להווה.¹⁶

עיון בשורשיהם העתיקים של הדברים וביסודם הדתי הדיאלקטי, עשוי לזרות אור על מורכבותם ומשמעותם, אז והיום.

קדושה, ערוה, טומאה, טוהרה, בריאה, כליון, חיים ומוות

המציאות החברתית – שהבחינה בין גברים לנשים בזיקה לקול ושתיקה, והבדילה בין התחום הציבורי, שבו הגבר משמיע קולו והאישה נעדרת או מתקיימת כנוכחת נפקדת וכטבע דומם, אשר קולה לא נשמע, לבין התחום הפרטי, שבו האישה מדברת אולם אין לדבריה קיום והשפעה ברשות רבים – השליכה את החלוקה החברתית על התחום הדתי בשעה שהבדילה בין תחום הקדושה, הרוח והתרבות השולטת שהוקצה לגברים ותחום הטומאה, היצר והטבע הבלתי נשלט שנקשר בנשים. הקצאתה של הקדושה בזיקה לטוהרה וטומאה, שנקשרה במובלע לכל החלוקות המתייחסות לתרבות ולטבע, או למקדש למרסן ומאלף בעל הקול, הסמכות והתוקף, ולמקודשת, טעונת הריסון האילמת, נטולת הסמכות, שאינה מובאת בחשבון, נעדרת נוכחת, נטולת קול, נפקדת ומנועת פיקוד (פיקודין הם

מצוות בארמית וקשורים לכוח לצוות ולפקד), יצרה נגישות שונה לחלוטין למשאבי התרבות המתחוללת ברשות הרבים ויצרה חפיפה בין קדושה, אוריינות, קול ודיבור, חירות ושליטה, חינוך ויצירה בעולם הגברים, לבין טומאה, נידה, הרחקה, השתקה, בורות ודממה, כפיפות ושעבוד, בעולם הנשים.

המציאות הדתית הפטריארכלית והאנדרוצנטרית המבוססת כאמור על חלוקת תחומים בין קדושה וטוהרה ברשות רבים, בזיקה אל הקודש, מחד גיסא, לבין טומאה, ערוה ויצר ברשות היחיד, בזיקה אל הטבע, מאידך גיסא, שבהם הגבר, הנמצא בזיקה לרוח, נסמך לבדו לעניינים של קודש וקדושה והתחום הרוחני ואילו האישה, הנמצאת בזיקה ליצר וערוה, נתפשת כפוטנציה או כמימוש של טומאה, נידה, זיבה וחטאים שבגוף.

טומאה, הכוללת כאמור הפרשות בלתי נשלטות מאיברי המין המסמלות את השחתת פוטנציאל הפריון ("משחת זרעו לריק" "הוצאת זרע לבטלה" קרי, דם נידה, המייצג את החמצת אפשרות הריון) או מגע בדם זרע שנפלטו והפכו לנשחתים ומתים במקום ליוצרי חיים, וקשורה במוות על כל גילויי, מהווה מקור סכנה לפרט ולחברה ונחשבת לטעונה היטהרות. בתורה ובהלכה המונחים טמא וטהור נתייחדו לציון מצבים המונעים – או מאפשרים – מגע עם המקדש וקודשיו במפורש ונקשרו במובלע לניגודים שבין חיים ומוות. כל המתנה, מאפשר ומעצים את החיים, הפריון והרציפות בזיקה למניין ומספר, ספר וסיפור, נקשר בקדושה ובבריאה וכל המונע והמסכן את רצף החיים והפריון נקשר בטומאה ובכיליון. במהלך הדורות, אחרי חורבן מקדש, השתנו פני הדברים והשתלבו ברבדים נוספים, אולם עדיין היה רווח העיקרון שנוסח בבריתא דמסכת נידה: "אין רשות לאחד מישראל ליכנס לבית התפילה והוא טמא" (בתוך: חיים מאיר הורוויץ, תוספתא עתיקתא, חלק ה, פרנקפורט 1889). האישה, המצויה בקרבה מחזורית קבועה לטומאה, בזיקה לנבדלותה הביולוגית וליסודות הבלתי נשלטים השייכים לחוקי הטבע, למחזור החודשי, דם נידה, שהוא היפוכו של הריון או הוא המוות לעומת החיים – קשורה מדי חודש בדם נפלט המייצג מוות והחמצת פוטנציאל החיים – קשורה בטומאה. טומאה מחייבת פרישות והיטהרות ברשות היחיד ומכאן שאישה מנועה מלהיות קשורה בענייני קדושה ברשות הרבים. מיניותה של האישה ודימומה המחזורי נקשרו מאז המקרא בטומאה המחייבת נידוי, מחזור החודשי נקרא נידה מלשון פרישות ונידוי או טומאת נידה, היא בחזקת טמאה ומנודה. ההגדרה ההלכתית היא: נידה – זוב דמי האישה בעת טומאתה. התורה הזהירה "ואל אשה בנדת טומאתה לא תקרב" (ויקרא יח יט) והואיל והיא טמאה עליה להיות מנודה (נידה), מובדלת, מצויה בתחום הטבע ובתחום הטומאה הלא נשלטת. המעבר מתחום הטבע לתחום התרבות מותנה בהיטהרות או בכפיפות לרגולציה של מספר. על הנידה להיטהר בפרקי זמן קבועים, תלוי המספר שבע – סמל אכיפת הסדר על הכאוס, הקדושה על הטומאה, המחזוריות מבטיחת החיים לעומת התווה משבית החיים, מאז שבעת ימי הבריאה – כדי לחזור לתחום הקודש, התרבות

והחיים, או כדי להכשירה להמשך הפיריון, לבעילה ברשות בעלה. האישה נחשבת לטמאת נידה במשך שבעה ימים מתחילת וסתה והיא מטמאת אנשים, כלים ובגדים. עליה למנות שבעה ימים נקיים כדי לשוב להיטהר ולחזור לתחום הבריאה והקדושה. זבה, היא זו הרואה דם שלא בעונתה (סכנת חיים / שיבוש הפיריון) והיא נחשבת טמאה וטומאתה פוסקת רק כעבור שבעה ימים. הילדת בן טמאה שבעה ימים והילדת בת טמאה ארבע-עשר יום. במשך שלושים ושלושה ימים נוספים אסור לה לבוא למקדש אם ילדה זכר ובמשך שישים ושישה ימים אם ילדה נקבה. בפרקי זמן אלה היא טמאה. ספר היובלים המשקף הלכה כוהנית עתיקה המסופרת מפי המלאכים, אומר: "בשבוע הראשון נברא האדם והצלע אשתו ובשבוע השני הראהו אותה ועל כן נתנה מצווה לשמור שבעה ימים לזכר ולנקבה עוד שבעת ימים בטומאתן: ויהי כאשר מלאו לאדם ארבעים יום על האדמה אשר בה נברא ונביאוהו אל גן-עדן... ואת אשתו הביאו ביום השמונים ואחר באה אל גן-עדן; ועל כן נכתבה המצווה על לוחות השמים ליולדת אם זכר ילדה שבעת ימים תשב בטומאתה כשבעת הימים הראשונים ושלושים יום ושלושה ימים תשב בדם טוהרה ובכל קודש לא תיגע ואל המקדש לא תבוא עד כלותה את הימים האלה אשר לזכר: ולנקבה עוד שבוע כשני השבועות הראשונים בטומאתה ושישים יום וששה ימים תשב בדם טוהרה והיו כולם שמונים יום" (יובלים ג ח-יא). המשותף לכל הטוהרות הוא הרעיון שהטוהרה תלויה בזמן, במניין ובריטואל הקשור במים חיים, המווסת את הטבע הלא נשלט העומד בסימן זיבה, דימום, קרי מוות ומשיב אותו לתחום הוויסות והשליטה, הפיריון והחיים.¹⁷ הטוהרה תלויה השבע (ספירת שבעה נקיים אחרי תום הנידה) מבטיחה את החיים והפיריון שכן היא מווסתת את המגע המיני למועד שיש בו סיכוי מרבי להתעבר ומחברת את הקדושה, הברכה וסוד החיים עם הרגולציה של התרבות במניין ומספר. המניין השבועוני מאחד את תחומי הקדושה מראשית הבריאה והחיים החל בשבת וכלה בשבעת ימי הטוהרה מבטיחי פיריון, עבור בשבועות השנה הנספרים מדי שבעה ימים בסדר מחזורי קבוע על פי לוח השמש וכלה בחגי המקדש הנחוגים במשך שבעת החודשים שבין החודש הראשון, ניסן לחודש השביעי, תשרי כאשר ההפרשים ביניהם נמנים בשבעה שבועות המתייחסים לפיריון האדמה והיבולים וראשיתם וסופם בחגים של שבעה ימים. מקומו של המספר שבע בפולחן המקדש ניכר בשביעיות הקורבנות ובמשמרות המשרתות בקודש המתחלפות מדי שבעה ימים ובשבעת קני המנורה בקודש הקדשים הקושרים בין שבע ושבע, שבת וברית עולם או בין מחזוריות שביעונית מקודשת ונצחיות החיים והפיריון המובטחת בברית ובשבועה.¹⁸

מושגי הטומאה והטוהרה מתייחסים במקרא לחטאי הייהרג ובל יעבור ולעבירות חמורות המטמאות את הארץ- עריות, עבודה זרה ושפיכות דמים. המשותף לעבירות אלה שכולן קשורות לפריצת תחומים, לשיבוש סדר הפיריון, לכניעה לתחום הלא נשלט ולפריצת גדרי הקדושה והתרבות הערבים להמשכיות החיים. בעריות מתקיימת חריגה בכוח היצר/הטבע מגבולות הטאבו של גילוי-עריות

המונח בסדר התרבות, המגביל יחסים מיניים בין בני-אדם בצורה מחושבת ביחס ישיר לקרבת דם (פריים של יחסי עריות מועד לפגם בשיעור גבוה בהרבה מהמוצא האקראי בשל הריכוז הגנטי הנוצר בתכונות של קרובי דם המכפיל ומעצים מחלות ופגמים בשעה שנמנע פיזור גנטי אבולוציוני; במסורות עתיקות מתירים נישואין רק במרחק שבע דרגות שארות כדי להימנע מעריות); בעבודה זרה נפרצים התחומים בין אדם ואל בשל הפניית עורף למקור הקדושה וחזרה לטבע הלא מקודש, שמשמעו עזיבת הוויסות, המניין והרגולציה השביעונית המקודשת, הכרוכה בשיבוש סדרי הטוהרה והפריון המבטיחים את רציפות החיים. בשפיכות דמים נפרצים גבולות האסור והמותר ביחסי אדם וטבע וביחסים שבין אדם לרעהו הכרוכים באובדן חיים במזיד. העובדה שהאישה התקשרה במיתוס לכל הכוחות הלא נשלטים, הכאוטיים והמטמאים – **לעריות** (חטא העירים, סיפור בני אלוהים ובנות האדם, בראשית פרק ו; כמפתה ומתפתה לכוח היצר חסר גבולות הפורץ את תחומי הטאבו; כערווה בסיפור גן-עדן); **לכשפים** (=עבודה זרה; דעת אסורה; ראו היובלים פרק ד-ו והציטוטים לעיל על נשים וכשפים) **ולשפיכות הדמים** (אשמת חוה במות אדם; לילית ההורגת תינוקות; חיים ומוות הקשורים בדם ונידה, בהריון לידה והפלה) קבעה את מעמדה הנחות בזיקה לתחומי הטומאה והקדושה, הרחיקה אותה מן הקודש והכריעה את גורלה.

בתרבות היהודית, שכל קודש וקדושה קשורים לספר מקודש העומד במרכזה, אשר שינונו ולימודו הם מצווה ראשונה במעלה התלויה בידיעת הקריאה המתייחסת לגברים בלבד (ושינונתם לבניך), וביכולת כתיבה, המוגבלת לגברים (נשים אינן מותרות בכתיבת ספר תורה) – הופכת הקרבה אל הקודש לנחלתם הבלעדית של גברים קדושים טהורים, ואין לנשים זכות, נידות, טמאות – שנמנעת מהן ידיעת הקריאה בשל ריחוקן מלימוד לשון הקודש ואיסור נוכחותן בחדר ובבית-המדרש – זיקה בלתי אמצעית לספר, לספרות, לספרייה, לכתיבת ספרים או לקריאתם, למעורבות בלימוד, בפרשנות, ביצירה ובעשייה רוחנית. ראוי לשים לב לקשר בין *author* ו-*authority* או בין סופר היודע לספור מספרים ואותיות (הכותב מסמכים וחוקים) לבעל סמכות לספר ולספור, ובין בעל זכות שליטה ושלטון: מי שנמנע ממנה להתקרב לעולם התרבות והקדושה, שנברא כלשון "ספר יצירה" בספר מספר וסיפור, בעשרים ושתיים אותיות ובעשרה מספרים, בשל הטומאה המיוחסת לה, ומי שנמנע ממנה לקרוא ולכתוב ולהתקרב לספר ולספריה בשל סדרי הצניעות הבאים לכסות על הערווה, גם לא יכולה להיות בעלת סמכות ואינה יכולה לכתוב ספרים, סיפורים או מסמכים הראויים לעיון ושימור, כחלק מהתרבות, הדת והחוק. אושיות היסוד של כבוד האדם – שוויון זכויות, שוויון הזדמנויות, שוויון נגישות לקול ציבורי, ריבונות, חירות ביטוי ומשפט צדק, נגישות שווה לתרבות, להשכלה, ליצירה ולמדע, לעבודה ולמעמד, לספר ולספרות, לתוקף ולסמכות ולעשייה הציבורית הכרוכה ביצירת משפט, פירוש החוק, בשיפוט, בשליטה ובהנהגה – נמנעו מנשים על פי השקפת עולם זו, מעצם היותן

נשים התחומות בתחומי הטבע, המין, הפריזם והיצר, הערווה, הטומאה והבעלות. למרות עמדות חד-משמעיות אלה שהטביעו חותמן במובלע ובמפורש על התודעה הגופנית והרוחנית של נשים וגברים ועל המציאות התרבותית בכללה, היו נשים בעולם המסורתי שידעו קרוא וכתוב (בדרך-כלל בנות תלמידי חכמים שלא היו להם בנים או אחיותיהן של תלמידי חכמים שלמדו באקראי אגב קרבה ללימוד הבנים, או בנות משפחה של מדפיסים שסייעו במלאכה או בנות ונשות סוחרים שעסקו בשטרי ממכר וקניין). אולם אלה היו יוצאות-דופן שרכשו ידיעה זו על אף הרחקתן המוחלטת מקריאה וכתובה, הקשורות בלשון הקודש ובעולם התורה וההלכה המתנהל, כאמור, בתחום הציבורי המקודש השמור לגברים בלבד. גם נשים שזכו להשכלה ביסודות החינוך היהודי לא זכו להשכלה ברמותיו הגבוהות הקשורות בלימוד הציבורי של התורה שבעל-פה. נמצאו עדויות על הוראת קריאה לנשים בשפות הארצות בהן חיו ולעיתים אפשר להסיק מעדויות היסטוריות בספרות השאלות והתשובות על מציאותן של נשים שלמדו עברית כדי קריאה בחומש, אולם לא היו נשים שהשכלתן הכשירה אותן לתפקידי הנהגה ברשות הרבים בעולם המסורתי. שיעורי הבורות של נשים שעלו לארץ מקהילות בהן חיו יהודיות מחוץ לתחום השפעת ההשכלה, היו מעוררי השתאות והדגימו את טווח עולמן של אלה שהודרו ממעגל הלימוד. אין פלא שעל רקע מציאות מעין זו של אי-ידיעה בלשון הקודש ושיעורי בורות גבוהים חזרו על הנאמר בירושלמי, "אין חוכמתה של אשה אלא בפילכה... יישרפו דברי תורה ואל ימסרו לנשים" (סוטה פ"ג ד), אולם מניעת לימוד תורה מנשים והדרתן מלשון הקודש ומלימוד תורה שבעל-פה היא היא זו שהביאה לבורות והנציחה את הגבלת חוכמתן לטווייה בפלך. מקבילה מאלפת לעמדות חז"ל שגזרו על נשים הדרה והשתקה נמצא בכתבי הברית החדשה, שם גזר היהודי שאול, פאולוס, במאה הראשונה לספירה, את גורלן של נשים בעולם הנוצרי, בשעה שציווה עליהן הכנעה ודממה, וקשר גורל זה שלא במפתיע, עם חטאה של חוה ועונשה: "האישה תלמד בדומיה, בהכנעה שלמה. אינני נותן רשות לאישה ללמד, אף לא להשתרר על האיש, אלא תידום. כי אדם נוצר בראשונה ואחריו חוה ואדם לא נפתה [נטמא] כי האישה שמעה לקול המשיא ותבוא לידי עברה: אבל תִּנְשַׁע בלדתה בנים אם תעמודנה... בקדושה עם הצניעות" (אגרת לטימותיאוס [המיוחסת לפאולוס] ב-15-11). פאולוס שהעצים את "החטא הקדמון" שראשיתו בפיתוי ובדיבור חוה, אם כל חי, עם הנחש וסופו ב"נפילת האדם" שנענש במוות, בסוף סיפור הבריאה, העניש את הנשים בעולם הזה בדומייה, בשל חומרתו הסגולית של חטאן, חטא הדיבור האסור, ובצניעות, בשל חטא הפיתוי והפריצות. הוא אסר עליהן ללמד אולם התיר להן ללמוד בדומייה וקבע שישועתן כרוכה בכפיפות לבעליהן, בשעבוד לחוקי הפריזם והלידה ובשמירה על צייתנות וצניעות. גם הנשים היהודיות נידונו לדומייה, בכוח מעמדו הנרכש של מיתוס חטא חוה, כמצדיק ענישה קולקטיבית של שליטה גברית והרחקת נשים מהדעת, אולם עונשן היה חמור לאין ערוך שכן עליהן נאסר לא רק ללמד אלא גם

ללמוד, והן הודרו מהגישה ללימוד לשון הקודש והורחקו מן התורה הקדושה ומעולם של קריאה וכתביה. בתנאי הגלות הנשים היו אלה שסבלו מאפליה כפולה – הרחקה ממוסדות הלימוד היהודיים המסורתיים המקודשים כנשים טמאות והרחקה מבתי-הספר הכלליים כיהודיות חוטאות או ככופרות. ח.נ. ביאליק תיאר במפנה המאה את תוצאותיה של הדרתן של נשים מעולם הלימוד: "הקלקלה... היא שהיו מחנכים רק את הזכרים. חצי העם נשאר מחוץ לכל חינוך. זה היה עוון פלילי ואסון מסוכן. אם הנשים הנוכריות היו למכשול בימי עזרא ונחמיה, הנה נשינו אנו היו לנו לנשים נוכריות והיו לנו למכשול בחינוך בנינו" (דברים שבעל-פה, תל אביב תרצ"ה, א, עמ' כו).

העולם הדתי מנוהל בידי גברים ["טהורים" ו"קדושים"] בלבד וחלק גדול מהמצוות יכול להתבצע אך ורק בידיהם של הטעמים הנזכרים לעיל בדבר זכות הקרבה לקודש. התפילה בציבור, כתיבת ספר תורה וקריאה בו, פסיקת הלכה, התדיינות, עדות, הוראה בציבור, תקיעה בשופר ושאר מצוות התלויות בזמן, מתנהלות כמעט כולן בידי גברים שכן נשים פטורות מהן. הנשים משמשות בהקשרים רבים כקהל צופים בלבד. נשים אינן נחשבות לציבור על פי ההלכה ועל כן אין הן יכולות לקיים מצוות הטעונות ברכה בפני נשים בלבד, שכן ברכתן היא ברכה לבטלה. אי-אפשר גם להעלות אישה לתורה בפני קהל גברים משום "כבוד הציבור" ומן הנמנע לשתפה במצוות הקשורות במישרין ובעקיפין בלימוד תורה (איסור כתיבת ספר תורה בדומה לאיסור כתיבת תפילין נובע מכך שאישה אינה יכולה לכתוב מה שאינה מצווה בו). האישה המודרת מרשות הרבים, מהלימוד, מהקריאה ומעבודת הקודש, מהקרבה אל הספר ואל הספרות, מהזיקה לשפת הקודש, המשפט והסמכות, מזכות הסיפור והספירה בשל טומאתה, נידתה, זיבתה, פריונה, הריונה ולידתה, בורותה וצניעותה – הפכה לצנועה וכשרה, לכנועה ודוממת, לבורה ולשותקת או לנוכחת נעדרת. אין פלא שהיא תוארה בלשון המיתוס בספר הזוהר, כעיוורת וכחסרת-אונים, בזיקה למעמדה הציבורי, וכאיילה, גועה בחבלי לידה מייסרים, שנחש מכישה כדי שתלד, בזיקה למעמדה הפרטי.

המיסטיקה היהודית, הנותנת ביטוי נוקב לאמיתת המציאות מזווית ראייה של הדמיון היוצר, חירות ההבעה ומעמקי המיתוס, המושלכים על ההווה השמימית ופטורים ממגבלות מציאותיות, אומרת בלשון הסמלים העמומה את מה שנמנעים מלאומרו בלשון הדיבור המפורשת. הספרות המיסטית מצביעה על סמלים רבי-עניין המגלמים את המהות הנשית חסרת-אונים, בעולם המסורתי. הסמלים והדימויים, שנוצרו כולם בחברה הגברית הלומדת, מצביעים על מגוון הבחינות והדרכים שבהם רואים גברים במובלע ובמפורש את ההווה הנשית.

הסמל הנשי המרכזי במסורת המיסטית היהודית קשור בדמותה של השכינה. דמות זו, המכונה לעיתים איילה מתייסרת, לעיתים חרב מתהפכת ולעיתים מלאך גואל, אם מייסרת, כלה, אהובה, גולה וגרושה, הינה רבת-פנים ומורכבת: היא איננה סמל חד-משמעי אלא סמל מפוצל רב-רבדי המורכב מאחדות הפכים של

גילוי והעלם ומכפל פנים מטפורי, המשקף את היחס האמביוולנטי להוויה הנשית.¹⁹ אולם הדימוי הפרדוכסלי שלה בזוהר, יש בו כדי להפתיע. השכינה מתוארת כ"עולימתא שפירתא דלית לה עיניים" (זוהר, ח"ב צה ע"א), לאמור, עלמה יפה שאין לה עיניים. סמיות עיניה של ההוויה הנשית בעולם האלוהי ניתנת להתפרש במגוון רחב של הקשרים (הקשר בין עיוורון ועריות, עיוורון כעונש על ראייה אסורה ועל ידיעה אסורה; עיוורון כידיעה של הסומים כנגד עיוורונם של הפיכחים; עיוורון כבתולין; עיוורון כמום ואין-אונים; עיוורון הקשור בחסד, צדק ורחמים לעומת פיכחותו של הדין והחוק) אולם אי אפשר שלא לתת את הדעת על כך שבספרות האגדה והמיתוס מלאך המוות כולו מלא עיניים ואין נסתר מעיניו ומראיתו החודרת. דחינו ההנגדה המיתולוגית היא בין הדמות הנשית של השכינה הרחומה, הבתולה, חסרת-אונים ונטולת עיניים, הבורה העיוורת, לבין הדמות הגברית של מלאך המוות האכזר, רב-אונים, היודע כל, שכולו מלא עיניים. היא מייצגת את הארכיטיפ הנשי של אי-ידיעה, תום, אין-אונים, כסות עיניים שבחסד ורחמים, דממה וחולשה והוא מייצג את הארכיטיפ הגברי של הדעת, הפיכחון, הראייה החודרת שאין נסתר מפניה, הדין הנחרץ, הדיבור החורץ גורלות, הסמכות שאין להתווכח עמה והכוח לכפות. אולי יש מקום להשערה שהשכינה מצוירת כנטולת עיניים משום שהיא גילום מהופך של העובדה המכריעה בהוויה הנשית – נשים צנועות הן בלתי נראות ובלתי נשמעות בהוויה הציבורית: אין הן נראות ואין הן מביטות חזרה, נשללת מהן התבוננות ונשללת היכולת לראותן ולהתבונן בן. כלומר, שלא כגברים הנראים לעין כל ומכריעים את נקודת המבט, אין האישה נראית בציבור ואין היא מכריעה את נקודת הראות אלא היא נסתרת דוממת (אחרי רעלה, סבכה, צעיף, פיאה, כובע, כיסוי ראש, מטפחת, צ'דור, עטיפה, הרמון; בזוהר רוח ציור העלמה הנסתרת מאחורי שבעה צעיפים במגדל, מכוסה מעין רואיה) ואין היא יכולה להביט חזרה, לעומת זאת היא חשופה למבט הגברי החודר המצטייר בלשון המיתוס בדמות מלאך המוות שכולו מלא עיניים.

בחברה מסורתית המונופול על הראייה והדיבור ברשות הרבים, על הסמכות והדעת, החוק, והמשפט, התרבות הכתובה והנקראת, הזיכרון התרבותי ועבודת הקודש, היה שייך לגברים. אולי אין זה מקרה שהמילה המתייחסת לאושיות התרבות, לכיבוש הזמן ולשליטה בנוסחו הכתוב, לזיכרון, מייחדת בעברית את הזכר וקשורה לשורש דכר/זכר/זכורות ואילו המילה המתייחסת להעדר, חלל לנקב, מתייחסת לנקבה והמילה המתייחסת לנשייה, שכחה, מתייחסת פונטית אם לא דקדוקית, לנשים. במיתולוגיה היוונית, מנמוזינה, אלת הזיכרון, היא אמן של כל המוזות ואלתיאה, אמת, ביוונית, alethea משמעה לזכור ולא לשכוח, היפוכה של הנשייה והשכחה (לתה, נהר לתה, נהר הנשייה והשכחה Lethe river in hades producing forgetfulness of the past). בתרבות המייחסת חשיבות רבה לזיכרון, כעולה מריבוי מצוות הזכור ושמור, מועידים את הזיכרון והדיבור ברשות הרבים לזכרים בלבד וגוזרים את הנשייה והדממה על נשותיו. אי-אפשר לדבר בתרבות היהודית

על "עם הספר" אלא על מחצית עם הספר הזוכר והמקדש, המצוי בזיקה אל הקודש, אל הדעת ואל האור ועל מחצית עם הדממה הנידון לנשייה ושכחה, משום שנותר בתחום הטומאה, החושך והדממה.

ייתכן שיש עניין בכך שבימי גן-עדן, הקודמים להבחנה שבין זיכרון ונשייה, תרבות וטבע, ערוה וצניעות, נשלטות ושולטים, מין אסור ומין מותר, נוכחות והעדר, קדושה וטומאה, קול ושתיקה, אדם וחיה היו סומים, לא רואים ולא נראים, לא יודעים ולא זוכרים. מרגע התרחשות חטא-האכילה מעץ הדעת נפקחו עיניהם ושניהם החלו לראות, להבין, לדעת ולזכור. מאז נקשרו יחדיו הראייה, הידיעה, החטא, ההתוודעות המינית והפיכחון, ההבחנה בין המינים, התבוננות והתבונה, הזיכרון והנשייה, שהרי עד לחטא היה התום של אי-הידיעה, העיוורון וסמיות העיניים, נחלתם של שני המינים שנשלטו בשווה בידי הרואה-כל הלא נראה. פקחת העיניים קשורה מאז סיפור גן-עדן באובדן התום וברכישת הדעת, שהסכנה הגלומה בה היא "והייתם כאלוהים יודעי טוב ורע" (בראשית ג, ה). ייתכן שפקחת העיניים האסורה ורכישת הדעת הטמונה בה, מציינת את התבונה (ההבחנה האוטונומית בין טוב ורע) הכרוכה בסירוב לקבל מרות שרירותית ואת אי-הכניעה לכוחות עליונים יודעי-כל המטילים את חתיתם בתוקף הקדושה, הדעת והזיכרון התרבותי השמורים להם ורק להם, או בסכנת אי-הציות לסדרי החברה הקיימים, הכופים את הראייה, התבונה והזיכרון של האחד על העיוורון, הדממה והנשייה של השנייה. מאז הגירוש מגן-עדן הפך אדם בלבד ליודע טוב ורע, לזוכר, לקדוש, לשומר החוק, למתבונן בעל התבונה, לבעל זכות המחשבה, הקריאה, הדיבור והביקורת, לזה השולט ביצירה, במדע ובתרבות, זה שמונע מחוה בכל תוקף להתקרב לדעת האסורה בשל טומאתה וחטאה, יצריתה וזיקתה לטבע הלא נשלט, על ידי כך שהוא שומר על צניעותה, תומתה, שתיקתה ועיוורונה, הדרתה והשתקתה. בלשון המיתוס, חוזרים ומצטיירים יחסי החולשה והכוח בין דמות נקבית המתה בחייה ובין דמות גברית החיה במותה: היא עיוורת והוא מלא עיניים, היא איילה הגועה ומתייסרת בלדתה והוא נחש המכיש את רחמה כדי שתלד את המשיח בן האלמוות הזהה עמו (זוהר ח"ג רמט ע"א-ע"ב)... בתרבות המיסטית הזוהרית-שבתאית הכשת האיילה בידי הנחש מגלמת את היחסים בין הדמות הנקבית החיה-מתה/נאנסת-יולדת, שלה נאמר "בדמייך חיי!" ובין הדמות הזכרית המגלמת את המת-החי נחש/משיח הנעלם ושב לתחייה ומוליד עצמו מחדש בשעה שהוא שופך את דמה. ציורי דמות הבועל/הגואל/הנחש/משיח/סטרא-אחרא שכולו מלא עיניים, מתאחדים לדמות הזכרית של האונס, והנבעלת/נגאלת/איילה/יולדת/שכינה/עלמה נטולת עיניים, מתאחדת לדמות הנקבית של הנאנסת היולדת את המשיח ומתה בלדתה.²⁰ המיתוס הוא ביטוי לדרך שבה חברה מעגנת את תבניות היסוד המושגיות ואת אופן הארגון החברתי שלה בטבע הדברים עצמו שכן המיתוס הוא האמצעי המקשר בין הסדר החברתי למקורותיו ההיסטוריים המעוגנים במימד העל-טבעי והקוסמי.

על המיתוס נאמר "דברים אלה לא אירעו מעולם ובכל זאת הם קיימים תמיד" (קאלאסו, נישואי קדמוס והרמוניה) ועל כן המערכת הסימבולית עשויה להיות השתקפות עמוקה של המבנה החברתי הפטריארכלי שהגבר הרואה, הדובר, הזוכר, הבוועל והשולט במרכזו, ושיקוף מקומן הנחות של נשים עיוורות, מושקות, נשלטות ונשכחות, מתייסרות ומתות בלידתן, בשוליו, ועשויה גם להתפרש בדרכים אחרות, אולם אין ספק שבמערכת החברתית המסורתית נשים נצטוו לשמור על תומתן או על עיוורונן, על צניעותן ודומייתן, על בורותן ושתיקתן, או על כפיפותן המיוסרת לקללת "בעצב תלדי בנים והוא ימשול בך" ונידונו להיות נטולות קול, נוכחות נפקדות, שאינן רואות ואינן נראות, לכסות את חושיהן ולהסתיר את תחושותיהן ולחזור כביכול למצב שלפני החטא, שלפני פקחת העיניים ורכישת הדעת. היה עליהן לקבל את סדר הדברים שבו רק לגברים ניתנת יכולת הראייה והדעת, ההתבוננות והתבונה, ורק להם ניתנת הזכות לחירות חושים, חירות תנועה וחירות ביטוי, ורק להם שמורה הזכות לקבוע את נקודת המבט ולעצב את הזיכרון, התרבות, הדעת והשפה. במסורות מיתולוגיות עתיקות העיוורון הוא עונש על חטא ראייה אסורה (בקודש, במקודש, באלוהי, באסור), כבסיפורו של טירזיאס הנביא העיוור שראה את האלה העירומה והוכה בסננוורים (או משום שהתערב בוויכוח בין הרה וזאוס), והוא אף עונש על חטאי עריות, כבסיפור אדיפוס שראה את ערוות אמו והתעורר. בהרבה תרבויות הראייה, העיוורון, העריות, ההתבוננות התבונה והדעת, החטא והעונש, השליטה והשעבוד, הקדושה והטומאה, הזיכרון והנשייה, קשורים אלה באלה בדרכים רבות, אולם בתרבות היהודית המשתקפת במיתוס הקבלי עיוורון הוא נחלתן של נשים, סמל חולשתן, תלותן ובורותן, טומאתן וערייתן ואילו הראייה החודרת, התבונה וההתבוננות, היו נחלתם של גברים ושל ייצוגיהם לטוב ולמוטב בעולמות עליונים (הביטויים "רואה", "צופה, חוזה, נביא, מתבונן קשורים בראייה בקודש ובראייה ארצית ביחס לגברים). בצד הנחיתות המוסרית, שנקשרה בהווייתן של נשים בזיקה לחטא, לצד השוליות החברתית, השעבוד, החולשה, הבורות, והשוליות האינטלקטואלית, החולשה והאין-אונים, המסומלות בעיוורון, ולצד ההדרה מרשות הרבים וההשתקה בתחום הציבורי, נמצא את העלמתן מהזיכרון ההיסטורי. סיפורן לא מסופר, שמותיהן פעמים רבות אינם נזכרים שלא בהקשר לבעלות: לאשת נוח, לבת יפתח, אשת מנוח, אשת איוב, אשת לוט ובנותיו, לפילגש בגבעה, לאם סיסרא לאחות נביות ולרבות אחרות – אין שם. גם לנשות אבות העולם בספר תולדות אדם בבראשית פרק ה אין שם וזכר.²¹ אין מקום לתמוה כלל שבמצאיות זו – שבה האישה נתפשה ככלי שרת ונדחתה משותפות מלאה בחברה ובתרבות, שכן אינה נחשבת אדם מלא, או אדם בוגר, שהרי אין היא ראויה לקחת חלק בשלטון, בדעת, בעבודת הקודש או בזיכרון, בעדות ובפסיקה – הגברים מברכים מדי יום בברכת השחר "ברוך אתה ה' אלוהינו מלך העולם שלא עשאני אשה" ואין פלא שהספרות היהודית בת אלפי השנים ורבבות הכרכים נכתבה כולה בידי גברים בלבד.

לאורך שלושת אלפים וחמש מאות שנות יצירה כתובה בספרות העברית מן העת העתיקה ועד ימינו, דומה שכמעט אין בנמצא אף שורה שאישה כתבה. מאז שירת מרים (שמות טו כ-כא) ושירת דבורה (שופטים ה) ועד לדבורה בארון אין כמעט אף חיבור שאישה חיברה בעברית ששמה נקרא עליו, בדפוס ברשות הרבים. כלומר, אין אף שורה של אישה שנמצאה ראויה להיזכר, עד לשלהי המאה ה"ט וראשית המאה העשרים. אין אף ספר במסורת היהודית בשירה או בפרוזה, בעיון או במחקר, בהלכה או בקבלה, שאישה כתבה ופרסמה, ערכה או הביאה לדפוס בתחומי של העולם המסורתי ואין כמעט אף יצירה נשית בשפה העברית שנשמרה בזיכרון התרבותי, אין נשים שכתבו במפורש ובמישרין על חוויות נשיות כבתולין ואירוסין ויחסי אישות, הריון ולידה, הנקה ואמהות, בעלות ופריצות, ריבוי נשים, עגיונות ואלמנות, גירושין ויבום, שכול ויתמות, מנקודת מבטן שלהן. הן גם לא השמיעו קולן ולא כתבו על יחסי אחריות ועל זיקות משפחתיות, על יחסי כוח וחולשה, בריאות ומחלה, הריונות לידות והפלות, גידול ילדים והזדקנות, על תפישות דתיות, חברתיות או משפטיות, על כמיהות וערגות, או יחסי אמהות ובנות. אין ספרים המביעים במישרין, בקולן שלהן, את סיפור חייהן של נשים, את יחסייהן עם הוריהן וילדיהן, אחיהן ואחיותיהן מזוויות הראייה הנשית ואין דיאלוג בין נשיות לגבריות, בין נשלטות לשולטים, בין מושאות החוק לבין מחוקקיו, בין המולכות בכוחה של ההלכה לבין המוליכים, מנקודת מבט נשית. בין רבבות הכותרים ואלפי שמות הסופרים והמחברים המשקפים את הספרות העברית לדורותיה, אין אף שם של סופרת משוררת או מחברת, רבנית, חכמה, דיינת, יוצרת, פייטנית, מיסטיקאית או מסאית, עד לשלהי העת החדשה.²² מציאות ביבליוגרפית – תרבותית היסטורית זו קשורה לעמדת היסוד של החברה המסורתית הפטריארכלית שהבחנה כאמור לעיל בין תחום התרבות, הקדושה והיצירה ברשות הרבים, שהיה נחלתם הבלעדית של גברים, לבין תחום הטבע, המין, הטומאה והשתקה ברשות היחיד, שהיה תחומן של נשים. עמדה זו הרחיקה אותן מהקודש, מתחום התרבות והדעת, שללה מהן מעמד אוטונומי, מנעה מהן לקחת חלק בשיח היוצר המתרחש בזירה הציבורית בתחומי המדע והדעת, החוק והיצירה, וכפתה עליהן השתקה, הרחקה, השכחה ושוליות חברתית ותרבותית.

המסר החברתי שנכרך במושגי הגבריות והקדושה מזה והנשיות והטומאה מזה היה חד-משמעי והתבטא בתהליך המורכב של בניית זהויות תרבותיות נפרדות, המוגדרות בייחודן ביחס לגברים ונשים: הערך המרכזי בחברה היה לימוד תורה שכוונן את הזיקה אל הקודש, וחלוקתו החברתית הייתה בין נשים וגברים. הן היו מחונכות מילדותן לנשיות המקריבה את עצמה למען תלמידי חכמים, בנוסח רחל אשת רבי עקיבא, סמל הקדושה הנשית ביהדות, שקידוש השם שלה כלל מכירת שערותיה לשם פרנסת בעלה שעה שזה למד בבית-המדרש והמתנה דוממת לשובו בעוני מרוד ובפרישות מינית עשרים ושמונה שנים (ירושלמי שבת פ"ו ה"א) והיו מכוונות ללידות אין-ספור ולאמהות המטפחת תלמידי חכמים ולעקרות בית

שעניינה שירות תלמידי חכמים. הנשיות הוכפפה לאמהות, תלות ואין-אונות, לציינתנות, הקרבה, יחסי אישות, לידה ושירות. סדר זה, שנתבע מנשים יושבות בית הנוטלות אחריות על ענייני החולין של משק בית וגידול ילדים, פינה את זמנם של הגברים ללימוד תורה ולעניינים שבקדושה. הגבר היה מחונך מילדותו לתורה ומצוות ולהקדשת זמנו ללימוד ולתחום היצירה הדתית, כשהדאגה לענייני החומר מוטלת על הנשים הסובבות אותו ומשרתות את צרכיו. סדר דברים אידיאלי זה הקושר את הנשים לעניינים גשמיים וחומריים, בתמורה לשותפות בזכויות הנקנות מלימוד תורה של בעליהן, אחיהן ובניהן, בעולם הבא, ומגדיר את מיקומם האידיאלי של גברים בזיקה לעניינים רוחניים ומקודשים ופותר אותם משותפות באחריות לעניינים גשמיים בעולם הזה, הקרין על כלל החברה. גם כאשר הגברים לא היו תלמידי חכמים כלל ועיקר, הנשים היו אחראיות על סיפוק כל צורכיהם הגשמיים בתחום הבית והמשפחה, כדי לפנות להם פנאי לעיסוק ברשות הרבים. עמדה זו שמיקדה את הווייתן של האישה בתחום הגשמי ושללה ממנה כל נגישות לעולם הרוחני, מנעה ממנה לקחת חלק בעולם היצירה הדתית, עולם החוק והמשפט, הסיפור המספר והספר, שהוקצה לגברים בלבד.

קרוב לוודאי שלאורך ההיסטוריה היו נשים לא מעטות שהיו חכמות, מלומדות, נבונות ובעלות תושייה, משכילות ומעוררות כבוד, אולם אף אחת מהן לא זכתה לשוויון זכויות, לדריסת רגל בתרבות ברשות רבים, להערכה בתחום הדתי-ציבורי, או לזיכרון תרבותי במסורת הכתובה. מעטות ביותר זכו להיזכר בהיסטוריה היהודית אולם לרובן המכריע אין יד ושם, זכר וזיכרון בשום תחום שאינו קשור בנישואין, בפריין ובאמהות, בהקרבה ובשירות המשפחה. ראוי לזכור שאף אחת מכל אותן נשים ראויות לתהילה לא זכתה להוקרה ולהנצחת זכרה בשום תחום החורג מצדקתה, כשרותה וצניעותה. כלומר אף אישה לא נמצאה ראויה להתקרב אל הקודש, להיכנס לכותלי בית-המדרש או לקחת חלק בניהול התפילה, הדרשה, הפסיקה והחקיקה או לזכות במינוי ציבורי הכרוך בדעת וסמכות. אף אישה לא נחלה במישרין חלק בעולם הערכים של החברה היהודית שזיכה את חכמיו בתארים רב, חכם, סופר, מחבר, פוסק, מורה הלכה, דרשן, דיין ושופט וקבע להם מקום בכותל המזרח של הזיכרון התרבותי. תארים אלה אינם קיימים בשפה המסורתית בלשון נקבה ואין אף אישה שתואר זה נסמך לשמה. גם אם היו נשים לא רבות שהיו גבירות בביתן או אף מלומדות בד' אמותיהן, בעלות אמצעים ובעלות ייחוס, שהשפיעו מאחורי הקלעים במישרין או בעקיפין, בכוח שכלן או גופן – ברשות הרבים הן היו רק טבע דומם, שכן היו מוצנעות, מושתקות ומשועבדות לסמכות גברית במישור החוקי, הציבורי וההלכתי, שנשזר בפניו השונים של הקודש, שמעיקרו כוון כזכור, לחיים ופריין, אולם אלה, המבורכים כשלעצמם, נקשרו בשעבוד, בעלות, הדרה, אפליה, השתקה וכפייה.

המחקר הפמיניסטי עמד על כך שהיקף התפשטות השליטה על נשים לעומת השתלטות על קבוצות ומעמדות אחרים, ומניעת ביטוי האינטרסים של נשים –

באמצעות הדרה והשתקה – היו מקיפים ומוחלטים הרבה יותר ממניעת ביטויים של אינטרסים של כל קבוצה אחרת. תופעה זו התפשטה לא רק ביחס לשוויון זכויות שנמנע מנשים עד למאה העשרים, וביחס לקיפוח ואפליה ביחס לזכות לבחור ולהיבחר, ובעניין נגישות שווה ללימוד, לכלכלה, למשפט ולכוח הפוליטי-מוסדי, אלא גם בכל מישורי ההתבטאות החברתית בתחום הפרטי ובתחום הציבורי. התפשטות זו נבעה מן העובדה שלהשתקת נשים היו שורשים עמוקים במיתוס, בתפישות טומאה וטוהרה, שנקשרו בסכנת חיים ובפחד מוות, בחטא ובעונש, ונקשרו במחשבה הדתית, בתפישת העולם המסורתית ובמסגרות המחשבה הפטריארכליות היסודיות בכל תחומי התרבות, החברה והמשפחה.

המפנה הגדול שהתחולל משלהי המאה התשע-עשרה ולאורך המאה העשרים במעמדן של נשים הוא מפנה שאפשר להציג אותו כרגע שבו נשים חדלו מלראות עצמן באופן בלעדי במסגרת הפרשנית הדתית של טומאה וטוהרה, ערווה, נידה, פרישות והדרה, תשמיש ובעילה, חטא ועונש, צניעות ובורות והחלו להפקיע עצמן משירותו של גורלן הביולוגי וממיקומן המיני בהקשרו הדתי והחברתי בסדר המסורתי-פטריארכלי. המפנה החל ברגע שפרקו את עול הבעלות, יצאו לחופשי מכבלי השעבוד על גופן ומן ההדרה מרשות הרבים שהביאה להשתקת רוחן ולהשכחתן וחתרו לשוויון בתחומי הרוח והיצירה. מן הרגע שנשים שחררו את גופן מהבעלות הפטריארכלית וחדלו להיות קניין של מוהר ונדוניה ושליטה בבתולים, או מן הרגע שהווייתן המינית המאיימת והנכספת בזיקה לחיים ומוות, לא הייתה הציר היחיד של קיומן, ומן הרגע שחדלו להיות קשורות באופן בלעדי לשיח הגברי הדתי של יצר, טבע וטומאה, זרע, פרוין ונידה, תשמיש ובעלות, בושת, ערווה, פריצות וצניעות, או תאוה וריסונה, הצנעתה ואילופה, שיח שהנציח את שוליותן, בורותן ועיוורונן; מן הרגע שהחלו לזכות בריבונות ושליטה בגופן, זכו גם בראשית הריבונות על רוחן ויצאו גם מחזקת הטבע הדומם, טמא ואילם, נשלט ונבעל. אפשר לצייר את המפנה כזמן שבו החלו לפקוח את עיניהן הסומות, לשחרר את חרצובות לשונן האילמת, הסירו את הרדידים והצעפים ומלבושי הצניעות ויצאו ללמוד, לרכוש שפה, דעת ומעמד והחלו לקחת חלק במעגל היצירה ולהשמיע את קולן ברשות הרבים. ראוי לתת את הדעת על כך שרבות מאוד מהנשים שכוננו את המהפכה, שיצרו שפה משלהן והשמיעו את קולן ברבים בשעה שיצאו מתחומי "כל כבודה בת מלך פנימה" והחלו לצעוד החוצה, היו אלה שפטרו עצמן מהכפיפות למסגרת הפטריארכלית המשעבדת של הבעלות הגברית על המיניות הנשית ויצאו ממסגרת יחסי הצניעות והכבוד ואמות הערך של העולם הישן. פטור זה פנים רבות לו והשחרור החיצוני רחוק מלחפוף לשחרור מן השעבוד הפנימי פרי אלפי שנות תרבות ומסורת, חוק ומנהג, טוטם וטאבו, המוטבעים בתודעה ושמורים בחוק הדתי ובחוקי המעמד האישי. מבחינה היסטורית השחרור כרוך בממדיו השונים בפריקת עולו של הממסד הפטרנליסטי, בהשגת זכות הצבעה, בשחרור מעולה של הכנסייה בעולם הנוצרי ובהתרופפות כבלי המסורת בעולם

היהודי, בתהליך החילון, בהשכלה, בראשית חינוך הבנות (בית-ספר ראשון לבנות נפתח בקרקוב ב-1917 ביוזמתה של שרה שנירר ובברכת הרבי מבעלז, ותנועת אגודת ישראל לקחה אותו תחת חסותה לאחר מכן. ישראל מאיר הכהן, ה"חפץ חיים" תמך בבית-ספר ונתן לגיטימציה ללימוד תורה לנשים בספרו ליקוטי הלכות על מסכת סוטה (יא, א-ב) מתוך הכרה כי השתנו הזמנים וחינוך הבנות יהווה תריס נגד הכפירה); עוד קשור מהלך זה בהשפעת שתי מלחמות-עולם, שהוציאו נשים מהבית לעבודה בשל ההכרח הכלכלי וחוסר ידיים עובדות והמחישו את יכולתן לעסוק בכל תחום, ובהשגת זכות הצבעה לנשים (ברוסיה ב-1917, באנגליה 1918, ארצות-הברית וקנדה 1920; בצרפת 1944, בלבנון 1952 בשווייץ רק לאחרונה, כוויית עדיין לא התירה לנשים להצביע בשנת 1990). השחרור היה כרוך בדמוקרטיזציה ובמאבק השחורים על זכויות האזרח שהשפיע על מאבקי מיעוטים משוללי זכויות אחרים בשעה שזכה להתממש בשנות השישים של המאה העשרים והיה קשור בהשפעת הקדמה המדעית והטכנולוגית ששינתה את אופייה של עבודת משק הבית (חשמל, סניטציה ומערכת מים בברזים) ונתנה בידי נשים אפשרויות שונות לפקח על הריונותיהן ועל מחזוריהן הביולוגיים והחלה לשחרר אותן מהשעבוד.

מעבר לתהליכים ההיסטוריים ולהשפעות הכלל-תרבותיות ששינו את פני החברה, כל אחת מהנשים שלקחה חלק בהשמעת הקול בציבור, בפוליטיקה, באקדמיה, ביצירה, באמנות ובתרבות עשתה זאת באמצעות מחאה נגד הבורות והעיוורון וההשתקה, באמצעות רכישת השכלה ובאמצעות מרד בשעבוד הפטריארכלי ובתפישה הדתית שחברו להשתקתה, הדרתה והנצחת שוליותה ותחימתה לתחום הבית, המשפחה וגידול הילדים ולהרחקתה ממוקדי הדעת, הקדושה והסמכות, הריבונות, השוויון והעצמאות, שהיו נחלתם של גברים בלבד. נשים שרצו לקחת חלק ברשות הרבים של הדעת, היצירה והתרבות ולהשמיע קולן בחלל הציבורי - עשו זאת באמצעות הימלטות מהרגולציה הפטריארכלית של הבעלות ובריחה מהמיניות הנשלטת אל מיניות של שוויון, ריבונות, חופש ובחירה ושל טבע מנוטרל מטומאה, חטא ועונש. הן עשו זאת על ידי עזיבת החסות הפטרנלית וכינון מצב ריבוני: לעתים באמצעות רווקות מבחירה, לעתים באמצעות זוגיות ללא נישואין, לעתים באמצעות נישואין ללא ילדים, הן מבחירה והן בשל עקרות, לעתים באמצעות פרישה מהמשפחה באמצעות גירושין או מחלה ולעתים באמצעות יחסים אלטרנטיביים למערכת המשפחתית המבוססים על חופש מיני וחברתי, ולעתים באמצעות התבודדות, מחלה ושיגעון. השחרור וההימלטות מהחיים בחזקת טבע דומם, עבד נרצע, גוף נבעל, לידות והריונות בלתי פוסקים, ומעבודת הבית המשעבדת באינסופיותה, או מהסדר המקודש המשעבד את הנשים לבעלות הגבר, האב או בעל, לשירותו, לרווחתו ולהולדת ילדיו, בספירה הפרטית של הבית והמשפחה - הייתה התנאי ההכרחי למעבר לרשות הרבים של התרבות, החירות, הדעת והיצירה, ולזכייה בריבונות, חופש עצמאות ושוויון. עצמאות ומידה של חופש

וריוחוק משעבוד לצורכי הזולת הם תנאי הכרחי ללימוד, לביקורת ולחשיבה יוצרת, כפי שעמדה על כך וירג'יניה וולף זה מכבר במסתה הנודעת "חדר משלך", ועל כן נשים יוצרות הן אלה שמרדו בצורות שונות בתפקוד הנשי המסורתי, במסגרת הבעלות בסדר הפטריארכלי ובבלעדיות צורכי הפריז, ואלה שכפרו במסכת הערכים של הצניעות, ההשתקה, ההדרה והשוליות ובבלעדיות הייעוד המשפחתי על השעבוד שהיה כרוך בו.

בין ספרי השירה והפרוזה שנתחברו בידי נשים יוצרות שחיו על ספו של העולם המודרני במאה השנים האחרונות, בולט שלא במפתיע, מספר הנשים שחרגו מהסדר החברתי השגור של חיי משפחה – בין בהיותן נשים בודדות, בין בהיותן עריריות וחשוכות ילדים ובין בהיותן גרושות או מתבודדות שפרשו מהסדר החברתי ויצרו דפוסים חלופיים, ובין שהיו חולות בגוף ובנפש אשר פרשו מהמסגרת המקובלת בסדר הפטריארכלי בשעה שהשיגו בחולשתן הגופנית או הנפשית עצמאות ועוצמה. בין הנשים היוצרות שעיצבו את התרבות העברית, שחיו לבדן מבחירה או מכורח, או שנישאו והיו עריריות וחשוכות ילדים, נמנות בין היתר המשוררות רחל בלובשטיין, לאה גולדברג, יונה וולך, זלדה, מרים ילין-שטקליס, מרים מרגוליס, חנה סנש, אסתר ראב ומשוררות וסופרות רבות נוספות החיות והיוצרות עמנו היום. על קבוצה זו נמנות המסאיות והסופרות ז'אקלין כהנוב ועזה צבי, פרשנית המקרא נחמה ליבוביץ והאמנית חנה אורלוף, אנה טיכו והיוצרות בעולם היהודי כמו המשוררות נלי זק"ש וקדיה מולודובסקה, נשות ציבור שפעלו ברשות הרבים כמו עדה מימון מייסדת תנועת הפועלות העבריות, הנרייטה סולד, מייסדת הדסה וראש עליית הנוער, שרה שנירר, מייסדת רשת בתי-הספר לבנות "בית יעקב", פועה רקובסקי, אמה גולדמן ומרי סירקין שפעלו בעולם היהודי האמריקני, ברטה פפנהיים ורזה לוקסמבורג, שפעלו בעולם היהודי האירופי, ואין אלה אלא מעט מהרבה. אין צריך לומר שכל אחת מהנשים הנזכרות היא עולם מלא בפני עצמו והזיקה בין נסיבות חייה, פעולתה ויצירתה עשירה ומורכבת לאין ערוך מכפי שאיזושהי הכללה סכמטית הפוסחת על ניואנסים וקונפליקטים עשויה לעשות לה צדק, אולם בעולם המסורתי שבו אמהות היה מעמד שקשר לחברה אך הדיר מהפרהסיה של הקהילה הדתית-תרבותית ומהקול הציבורי, הבחירה לא להינשא או הבחירה לא ללדת, הקשורה בעקרות פסיכוגנית או בעקרות כפויה, הדירה את האישה מהרצף המשפחתי הביולוגי ומן הזיקה הפטריארכלית לחברה, אבל גם שחררה אותה מהכבילות לנורמות ופתחה לה פתח להשמיע קולה בציבור ולהצטרף לקהילה התרבותית הקוראת וכותבת, מספרת ומשוררת, לומדת ומלמדת, מחוקקת ושופטת, מנהיגה ומשפיעה בכוחה של הרוח ולא בכוחו של הגוף. בעולם הלא יהודי נמנות עם קבוצה זו שלא מימשה, מבחירה או מכורח הנסיבות, את אופציית הנישואין או האמהות, הסופרת והמסאית וירג'יניה וולף, שתיעדה ביומנה, בסיפוריה ובמסותיה את העריצות הפטרנליסטית שחיה בה בנעוריה ונמלטה מפניה בדרכים שונות כל חייה, כתביה האוטוביוגרפיים של סימון דה-בובואר, מגלים אף הם את

המעבר משעבוד לחירות בתודעה ובמעשה של מי שהגדירה את עצמה כ-Dutiful Daughter. עוד נמנות עם קבוצה זו הסופרות היוצרות והמשוררות ג'יין אוסטין, ג'ורג'אנה אוקייפי, מרגרט אטווד, ג'ורג' אליוט, לואיזה מיי אלקוט, אליזבת ברט בראונינג, האחיות אמילי, שרלוט וג'יין ברונטה, אמילי דיקינסון, איזק דנסן, מרגרט דירס, אדית וורטון, מרגרט יורסנר, טובה ינסון, סלמה לאגרלף, מריאן מור, מרי מונטגומרי, קתרין מנספילד, מרי מקרתי, בטי פרידן, ננסי פריידי, קולט, כריסטנה רוזטי, אדריאן ריץ', קיט שופן, גרטרוד שטיין. ודאי היו עוד רבות נוספות שהפקיעו עצמן משעבודו של הסדר המסורתי הפטריארכלי שלא נמנו כאן אולם לקחו חלק בשינוי מאזן הכוחות בין יצר ויצירה, ולקחו חלק בערעור החלוקה המגדרית המסורתית בין גוף ונפש, שניזונה מהחלוקה האריסטוטלית של חומר וצורה, שייעדה באופן בלעדי את הראשון לנשים ואת השנייה לגברים. שלילת האמהות אפינה כמה מן ההוגות הפמיניסטיות הראשונות ונוסחה בפי סימון דה בובואר, שהתנגדה לתפישה שהאישה הינה שפחת הסדר הפטריארכלי בשל גופה ומחתה כנגד התפישה שנשיות האישה הוכפפה לאמהות בסדר הקובע שנשיות אינה אלא אמהות בפוטנציה. דה בובואר בחרה לא להינשא ולא ללדת כביטוי לסדר חדש, כיוון שלטענתה לידת ילדים מכניסה אותה לקטגוריית הטבע הנשלט על ידי גבר, המייצג את התרבות.

דרך אחרת לחרוג מהשעבוד לסדר הפטריארכלי הייתה המחלה המעניקה, לעתים בכוחה של חולשה פיסית המתירה התרחקות מהסדר הצפוי, עוצמות חדשות בתחומים לא צפויים. בעולם היהודי המסורתי ה"דיבוק" שעניינו הוא כניסת רוח מת לגוף חי ונודע כ-possession או כשיגעון וסחרוריות, היה פתח מילוט של נשים שאפשר להן להיחלץ מקשרי מין שנכפו עליהן בניגוד לרצונן באמצעות נישואין. מבין כשמונים סיפורי "דיבוק" שהגיעו לידינו מן המאה השש-עשרה ועד למאה העשרים בולט האחוז הגבוה של "דיבוקים" שנקשרו לנשים צעירות בסמיכות לזמן נישואיהן, שהיו תמיד נישואי שידוך. גיל הנישואין הצעיר הפך לא פעם את הבעילה לאונס ואין פלא שמתוך שבעים וחמישה מקרים מתועדים נמצאו ארבעים ותשע חולות ועשרים ושישה חולים.²³ בחברה היהודית שלא הכירה ברווקות, בפרישות או בנזירות, שיגעון, דיבוק או מחלה היו לא פעם פתח מילוט יחיד מסוציאליזציה כפויה שבנישואין בגיל צעיר עם גברים לא רצויים. דומה לא פעם שאלו שלא ידעו לדבר עצמן בקול ולא זכו לקשב ברשות הרבים ביטאו עצמן במחשבי הגוף ועוויתותיו. הדיבוק, כהפקעה ממעגל הציפייה החברתית השגורה, היה צידוק להתנהגות סוטה מן הנורמה הדתית, המינית והחברתית לאלה שלא רצו או לא יכלו לקבל את תכתיבי הסוציאליזציה הכרוכה בנישואין ומשפחה, בעולם היהודי. מחזהו מעמיק הראות של ש' אנסקי "הדיבוק", וסיפוריה המפוכחים ומכמרי הלב של דבורה בארון, מיטיבים להביע מציאות זו ביחס לנשים שנכפו עליהן נישואין לא רצויים. הדיבוק, כמו ההיסטוריה, מחלת הנשים הנודעת הקשורה ברחם (היסטוריה ביונית רחם) בקשר עם השטן ובצידי מכשפות,

פחתו בשיעור ניכר או נעלמו לגמרי משעה שפחת מספר נישואי הכפייה, הותר להתלונן על גילוי-עריות והתרבו אפשרויות הביטוי והבחירה בעולן של נשים. לא פעם השיגעון, המוגדר כ-unnormality, הוא מפלטם של אלה שאינם מקבלים את הנורמה הרווחת בזמנם ומקומם או אינם יכולים לחיות במסגרתה. אין ספק שהבריחה מהמסגרת הפטרנליסטית "הנורמלית" הובילה לא מעט יוצרות לאפיק זה, מבחירה או מכורח המציאות. בין הסופרות והמשוררות בולט מספרן של נשים שסירבו לחיות בשעבוד המקובל וחרגו מן הנורמה ומהגדרת הנורמליות הרווחת בזמנן ובמקומן, הן מרצונן והן בעל כורחן, לאמור, בולט מספרן של נשים יוצרות שהיו חולות נפש או חולות גוף בצורה שהניחה מקום לפרישה מן הציבור ולחריגה מן הציפיות הרווחת בזמנן ובמקומן. המחלה הקנתה, כאמור, מעין פטור מהציפיות המקובלות והעניקה מידה של חירות מהסדר הפטרנליסטי, חירות שלא הייתה נחלתן של נשים בריאות, נשואות, שגידלו ילדים כל חייהן והיו עקרות בית משרתות ומשמשות שלא נותר להן רגע לעצמן ולא היה להן חלק ברכוש המשפחה, שהיה רק נחלתו של הבעל. ספרה האכזרי בפיכחונן של מרלין פרנץ', חדר הנשים, מיטיב לתאר את טיבה של נורמליות אבסורדית זו במחצית השנייה של המאה העשרים וספריה ויומניה של וירג'יניה וולף על מעידים על משמעותו בחיי אמהות ובנות במפנה המאה. פעמים רבות דווקא החולות היו היחידות שהיו בנות-חורין ויכלו לזכות בחופש מהשעבוד ולהשיג עוצמה ועצמאות בזכות חולשת רוחן וחוסר הישע של גופן. על קטגוריה זו של נשים יוצרות, שבפרק זה או אחר של חייהן איבדו את שפיותן או פרשו מחיי משפחה, מחיי חברה ומן הנורמה המקובלת בצורה מובהקת יוצאת-דופן או נתנו מבע למחאתן נגד הנורמה הרווחת באמצעות התבודדות וניתוק, נמנות בעולם היהודי אלזה לסקר-שילר, הנרייטה סולד, ברטה פפנהיים, דבורה בארון, יוכבד בת מרים, לאה גולדברג, רבקה אלפר, יונה וולך, תרצה אתר ודליה רביקוביץ. בעולם הלא יהודי ידועות בהקשר זה אמילי דיקינסון, וירג'יניה וולף, סילביה פלאת, אנה אחמטובה, מרינה צוואטייבה ונשים רבות אחרות החיות עמנו כיום ויוצרות ממיטב הספרות והשירה בת זמננו, שהפכו את הפרישות או את השיגעון לטריטוריה המופקעת מן הנורמה הרווחת, טריטוריה שבה יכלו לחיות וליצור על פי דרכן.

במחצית השנייה של המאה העשרים השתנו פני הדברים עם הרחבת גבולות הדמוקרטיה השוויונית, חקיקת חוק חינוך חנם שהוחל לראשונה בשווה על שני המינים, התפתחות הליברליזם והאינדיבידואליזם שהביאו לערעור המסגרות שהגדירו את מעמדה של האישה כבלתי ניתנת לשינוי, ופתיחת שוק חופשי שהשתתפות בו אינה תלויה במינו של המשתתף. הרחבת פעילותה של התנועה הפמיניסטית – שפעלה כתנועה פוליטית מסוף שנות השישים של המאה העשרים, וקבעה בקול ענות שהתחום הפרטי הוא פוליטי ולא רק התחום הציבורי, דחפה להחלת המהפכה החוקתית שעניינה הרחבת שוויון זכויות אוניברסאלי לאור כבוד האדם ואימוץ דפוסי חשיבה מחודשת בדבר הגבולות שבין רשות הפרט לרשות

הכלל – חוללו שינוי עמוק. הסדר הפטריארכאלי המסורתי איננו עוד האפשרות היחידה – מעמדן של נשים ניתן לשינוי בתחומים רבים ואופציות חברתיות חוקיות ותרבותיות נוספות עומדות על הפרק. אולם אל לנו להניח שמצב הדברים השתנה מיסודו שכן משקעיו של הסדר הפטריארכאלי עדיין שמורים עמנו בשפה ובלשון, בחוק ובמשפט, בריטואל ובמיתוס, בדימוי ובסיפור, בנפש ובגוף, בסדר חברתי, במנהג, בפולקלור ובמסורת, בטוטם ובטאבו. הזכות הפורמאלית לשוויון בין המינים בתחום הציבורי התקבלה בעולם המערבי במהלך מאה זו אך המציאות החברתית-הפוליטית והמציאות התרבותית והדתית מתקדמות לאטן או נשרכות לאטן מאחורי הזכות הפורמאלית והשינוי בתודעה אינו מקביל לשינוי בחקיקה. ייצוג נשים בכל רמות ההנהגה וקבלת החלטות פוליטיות ותרבותיות ובדרגים המקצועיים הגבוהים, נמוך מאוד ביחס לחלקן באוכלוסיה. שפת החוק הדתי ולשון הציפייה החברתית עדיין רוויות זכרי לשון המנציחים אפליה, אי-שוויון ובעלות, ומספר הנשים באוכלוסייה החיות עדיין על פי הסדר הפטריארכאלי – המסורתי איננו מבוטל. כל הנשים העטופות ברעלה בעולם המוסלמי וחלק ניכר מהנשים החבושות פיאה (שייטל) והמכוסות שביס בעולם היהודי, כל הנשים הנימולות בעולם המוסלמי, כל הנשים הרואות עצמן כנידות וטובלות במקווה כדי להיטהר מטומאתן, כל הנשים הנבעלות בעל כורחן, כל הנשים המוכות, כל אישה שלא זכתה להשכלה, לשוויון ולחירות ונותרת בבורותה כמשרתת את צרכי בני משפחתה הגברים, כל אישה הנישאת תמורת מוהר ונדוניה, כל אישה המגורשת בעל כורחה, כל היבמות, חלוצות הנעל, העגונות ומסורבות הגט וכל הנשים שהן עקרות בית בעל כורחן, במצוות בעליהן, כל הנשים שאין להן חשבון בנק והן תלויות באביהן או בן-זוגן, כל הנשים החרדיות שנגזר עליהן לגלח ראשן מחמת ערווה ואורך לבושן מוכרע בידי גברים על פי מידת הצניעות הגלומה בו, כל הנשים שנאסר עליהן להשמיע קולן ברבים מחמת "קול באשה ערווה", לצאת ללמוד ולעבוד או לנהוג במכונית מחמת צניעות, כל הנשים שנאסר עליהן לצאת ולבוא ברשות הרבים וכל הנשים הסובלות מאלימות במשפחה, חיות עדיין על פי ערכיו של הסדר הפטריארכאלי המסורתי שאינו מכיר בריבונותה של האישה, בכוח הכרעתה האוטונומית ובזכותה לשוויון ולחירות.²⁴ כל אלה הם רק מקצת הביטויים של התחום הנגלה הניתן להבחנה, לתיוחם חברתי ולהגדרה חיצונית, אולם משקעיו של הסדר הפטריארכאלי-מסורתי שכונן את תודעתם של נשים וגברים מצויים גם בתחום הנסתר, בתחום הנפש, הדימוי, הפירוש וההערכה העצמית, בתחום בריאות הגוף והנפש, והם רבים לאין ערוך מאלה הנמנים על פי גילוייהם החיצוניים. הספרות, השירה והאמנות, המשקפות לא פעם חרדות, מניעות, אשמה, בושה, נמיכות-רוח, חוסר ערך וביטול עצמי, מעידות מהיבטים שונים ומגוונים על היקף השפעת המורשת העתיקה בהבניית הזהות המגדרית בת זמננו.

נשים רבות בישראל, דתיות וחילוניות, לוקחות חלק במאבק המתמשך בשינוי יחסי הכוחות בחברה ובכינונה של זהות תרבותית המושתתת על בסיס חדש של

ריבונות, שוויון, עצמאות ואי-תלות, בסיס שבו נשים תהינה שוות זכויות בכל תחום וחופשיות ללא הגבלה להשמיע קולן בפרהסיה ולקחת חלק בכל תחומי החיים. מספרן הגדל והולך של נשים יוצרות בכל התחומים מבטא את השינוי, מזין אותו ומקרין על יחסי הכוחות החברתיים. מקומן המתרחב והולך של נשים משכילות במערכת השיפוט והחקיקה, באקדמיה, במדע ובמחקר, ביצירה התרבותית ובהנהגה הפוליטית, כלכלית וחברתית, בעיתונות ובתקשורת, מביא להעמקת השינוי בגבולות "המובן מאליו", להרחבת השוויון בכל התחומים ולמימוש החירות בטווח חדש של אפשרויות. אולם אין לטעות ולראות באיי השוויון, הפזורים באוקיאנוס של האי-שוויון, את המצב הרצוי ויש לבחון בכל הקשר את מציאותן והעדרן של נשים החל מנוכחותן הבולטת בסטטיסטיקות של עוני ואבטלה, רצח ואונס וכלה בהעדרן מצמרת התעשייה והצבא, ומההנהגה הדתית והפוליטית. מספר הנשים הנרצחות, הנאנסות, המותקפות והמוכות בישראל כמו מספר הנשים הנרכשות תמורת מוהר והאסורות בכבלי העיגון, והמנועות לקחת חלק ברשות הרבים הדתית, משקף את קיומן של הנורמות החברתיות המשתיתות את היחסים בין המינים על אפליה, כוח וכפייה, הדרה והשתקה, שוליות וביזוי. השתקתן של נשים ושוליותן החברתית (למשל בעולם החרדי האשכנזי והספרדי, בעולם הערבי הכפרי, בעולם הבדוי, בטקס הדתי היהודי, בעולם הישיבות ובכמה מן המעוזים החילוניים הנזכרים לעיל) עולות בד בבד עם כפיפותן להגמוניות גבריות שליטות, עם תלותן הכלכלית ובמקרים רבים גם עם שליטה במיניותן. כל עוד מערכות הזהות המגדרית משפיעות על חיינו ומשתקפות בסטטיסטיקות של אלימות נגד נשים, בחוקי המעמד האישי, בשוליותן המספרית של נשים בחיים הציבוריים, במיעוטן בדרגים הגבוהים באקדמיה ובהנהגה הכלכלית-חברתית ובהעדרן מהחיים הדתיים הציבוריים, בבידולן במוסדות חינוך דתיים ובהעדרן המצער מהמטכ"ל ומפורומים של חשיבה פוליטית צבאית (לא לשם לקיחת חלק בעולם הגברי של מלחמה אלא לשם פרספקטיבה ביקורתית בעניינים הנוגעים לחיים ולמוות ולהעמקת שיקול-הדעת הנוגע להצלת-חיים) – אין אנו פטורים מהערכה ביקורתית מקיפה ובלתי פוסקת של מערכות חיינו ומחתיירה לכינון זהות מגדרית חדשה שתביא לשינוי פני הדברים. שינוי בממדי שותפותן של נשים בממשלה, במטכ"ל, בתעשייה הצבאית ובמדיניות החוץ והביטחון, היה עשוי לשנות ולהכריע בשאלות של חיים ומוות **בעד** החיים, השוויון והחופש, שנשים זכו בהם רק בעשורים האחרונים והן מרבית להוקיר את ערכם ונגד הכיבוש, הבעלות והכפייה, אותם חוו עד לא מכבר על בשרן, ואתם רבות מהן שוללות. תהליך כינון הזהות הוא בין השאר מאבק בין התייחסות צייתנית ללשון אוטוריטיבית ומפלה שנכפית עלינו, מעצם העובדה שהלשון בת אלפי שנים קיימת לפנינו, לבין התייחסות ביקורתית ללשון שאנו הופכים לתקפה ומשכנעת באופן פנימי. השפה על כל מערכותיה יכולה להיות מכשיר שליטה חסר רחמים והלשון היא שדה של מאבק מתמשך ביחסי הכוחות בין המינים והיא הכלי הראשון במעלה בהרחבת המסד ההומניסטי האוניברסלי הנשען על הנחת המוצא

השוויונית, הפוטרת את האדם מהשעבוד ומנוסחת בלשון רבים המתייחסת לשני המינים: "ויאמר אלוהים: נעשה אדם בצלמנו כדמותנו... ויברא אלוהים את האדם בצלמו בצלם אלוהים ברא אותו זכר ונקבה ברא אותם" (בראשית א כז-כט). תהליך כינון הזהות ראשיתו התבוננות חודרת על כל מה שנאסר להתבונן בו (עץ הדעת) בידי אלה שההתבוננות והדעת נאסרו עליהן בכוח מוסרות המסורת הדתית והפטריארכלית. תהליך כינון זהות הוא תהליך פקחת עיניים והתבוננות אמיצה בעולם המושגים השולט, מתוך סירוב לקבלו כאמת יחידה, מובנת מאליה, תוך כדי גיבוש עמדה ספקנית, ביקורתית המבקשת לבחון מחדש את הסדר הקיים ואף לחתור מתחתיו ולהציע חלופות המסתברות על דעתם של בני זמננו. הראייה המפכחת את סמיות העיניים כרוכה בתהליך בניית הלשון מתוך דיאלוג ביקורתי קשוב עם מערכות לשוניות דומיננטיות קודמות. המערכת הלשונית הדתית מסורתית פטריארכלית שנוצרה בנוסחה הכתוב בידי גברים בלבד עיצבה את תודעתם של גברים ונשים והטביעה את חותמה על עולמם. משקיעה של לשון זו מקיפים אותנו מכל עבר וקובעים את יחסי השליטה והחירות, ההשתקה וחופש הביטוי ביחסי הפנים והחוץ בין המינים.

בני שני המינים השותפים בעשייה התרבותית בישראל ולוקחים חלק בביקורת השפה והתרבות ובכינון החוק והמשפט אינם פטורים מלתת דעתם על השאלות הבאות – האם לא הגיעה השעה לבחון מחדש את תחולת חוקי המעמד האישי, בנוסחם הנוכחי הנשען על המסורת הדתית הפטריארכלית, על כלל האזרחים? האם הקביעות ההלכתיות של גדולי העבר בעניין מעמד האישה מתייחסות גם למציאות החברתית בת ימינו? האם יש אפשרות לשמור על עולם ערכים המושתת על אפליה ולעקוף אותו בדרכים לגיטימיות כדי לעשות את הישר והטוב וכדי להרבות חסד צדקה ומשפט (כשם שנעשה בעבר כדי להגן על זכויות של נשים מאז בנות צלפחד [השוואת זכויות ירושה] עבור בתקנות העיגון, החלפת היבום בחליצה וחרם דרבנו גרשם, המתייחס לאיסור ריבוי נשים, וכשם שנעשה בידי הרב עוזיאל שפסק בזכות השתתפות הנשים בבחירות). האם לא הגיעה העת לתת את הדעת למושגי השעבוד המתייחסים לנשים ומשתקפים בלשון ולמחוק את מושגי השעבוד והאפליה, ההדרה וההשתקה, הטומאה והערווה, הצניעות והחרפה, ולחתור לקידום השוויון בין שני המינים בכל התחומים ולהביא לכינון יחסי שותפות אחראית ביניהם, המכוונים להבטחת נגישות שווה לרב-רובדינות ועומק משמעותם של החיים, להמשכיות החיים ורציפותם, לאושרם ולמורכבותם, ליזכותם ולחובתם בכל התגוונויותיהם, בכוח השוויון, החירות, השלום וכבוד האדם באשר הוא אדם.

התמורה העמוקה ביחסים בין המינים המתחוללת עתה בעולם האורתודוקסי החלה בשכנוע הרבנים בהכרה שלימוד גמרא לנשים אינו חורג מגבולות ההלכה. בתי-מדרש לנשים נוסדו החל מ-1977 ולומדים בהם לימודי קודש על הסדר ובחברותא בדומה לבית-מדרש המסורתי הגברי. משעה שנשים החלו ללמוד החלה

התארגנות פמיניסטית בעולם של שומרי מצוות, הכוללת שתי מגמות מרכזיות. האחת חותרת להצטרף לעולם הגברי ולהיכלל בתחום הקיים, ממנו היו מודרות עד כה, והשנייה ליצור ייחוד נשי בעבודה הדתית. תופעות כגון לבישת טלית והנחת תפילין בידי נשים, קבוצות תפילה לנשים, לימוד טעמי המקרא ועלייה לתורה, קריאה במגילה ונטילת חלק במצוות המתייחסות לכלל המשפחה כמו קידוש ובציעת הפת בשבת בהן נשים מוציאות ידי חובה את שאר בני המשפחה, הן דוגמאות למגמה ראשונה. יצירה נשית מקורית בתחום הדת וחדוש דפוסים עתיקים המיוחדים לנשים כגון שביתה מעבודה בראש חודש והתוועדות לשם לימוד בראש חודש, היא דוגמה למגמה שנייה. שלא במפתיע מעודדים הרבנים את המגמה השנייה של יצירת דפוס חוויה דתית נשית עצמאית ומבדלת ושוללים את הראשונה האינטגרטיבית המאיימת על הבלעדיות הגברית בחיים ההלכתיים ובעולם הלימוד וההנהגה הרוחנית. העובדה שבעשור האחרון אנו עדים לפעילותן של טוענות רבניות בבתי-הדין הרבניים בישראל מניחה מקום לתקווה שגם בעולם האורתודוקסי ייפתחו פתחים לשוויון ולהערכה מחודשת של היחסים בין המינים במציאות משתנה.²⁵ יהדות ארצות-הברית על מגוון זרמיה פרצה שערים לדפוסים שונים של ניסיון דתי והשפעת התמורה ניכרת ביחסים בין המינים במדינה זו שאזרחיה השכילו להפריד בין דת ומדינה והביאו לפריחת חיי הדת של בני כל הדתות. הדי השינויים מחלחלים לציבור הנשים שומרות המצוות בישראל המבקשות לקחת חלק בהיבטים השונים של חיי הדת, בלימוד, בתפילה ובפסיקה, בטקס ובחיי הציבור. הבחינה הביקורתית של הסדר המסורתי מתחוללת בחוגים שונים ויש מקום לצפות לשינויים מרחיקי לכת ביחסים מגדריים בעולם הדתי. הדברים מתייחסים רק לחוגים שהקלו בגדרי הצניעות המסורתיים, הוציאו את בת המלך החוצה, פתחו שערים לעולם המודרני והתירו לנשים לרכוש השכלה ומידה של עצמאות. עמדה מחמירה בשאלות צניעות של נשים בדרגות שונות של חומרה (כמו בנטורי קרתא, בחסידות גור ו"תולדות אהרון", ב"בני עקיבא", או בעולם המוסלמי והדרוזי) גורמת כאז היום לדחיקתן של נשים לשוליים, להדרתן ממוקדי הלימוד, לחיזוק העמדות המרחיבות את הפערים בין גברים לנשים ולהתרופפות המגמות השוויוניות בתחום המשפחה וברשות הרבים. יש מקום לקוות שבחינה מחודשת של אושיות החוק הקיים ותשומת-לב ביקורתית ליסודות השיח המגדרי וללשון המושגים המפרנסת אותו ולהארת העולם העומדת בבסיסו, יביאו לטיפול חשיבה ביקורתית עצמאית וספקנית השוללת את השליטה הפטריארכלית בנשיות ובאמהות בכל החוגים ושוללת על פניה כל השתקה ואפליה, הדרה, שוליות, עלבון והשפלה ודוחה יחסים המבוססים על כפייה, אדנות ומרות בין כל בני-אדם. הואיל ופקיחת העיניים הסומות מותנית באכילה מפרי עץ הדעת, שטעמו כולל חירות דיבור וראייה, חופש תנועה וחופש מחשבה, הטלת ספק וביקורת ונגישות שווה לכל תחומי הידע, הסמכות והדעת, פריצת תחומים וחירות לעצב מחדש את אורחות-החיים, ראוי לעודד נשים בכל דרך לרכוש

השכלה, להעמיק בקניית הדעת ובביקורת התרבות, המקנים זכות להשמעת קול, מעמד, עמדה ויכולת השפעה ושינוי. אלה הם התנאים ההכרחיים המתנים את שינוי הסדר הפטריארכלי ואת דחיית הנחשלות התרבותית שהושתה על נשים וגרמה לדיכוי. ההשכלה, הדעת ולקייח חלק בתרבות, ביצירה, במדע ובמשפט, בהיסטוריה ובזיכרון, היא המפתח האקטיבי להרחבת גבולות החירות הלכה למעשה ולמימוש שוויון ההזדמנויות המעוגן בחוק אך לא במציאות.

יוצרות וחוקרות בנות המאה העשרים עמדו זה מכבר על הפער בין תיאוריה של האישה בתרבות הפטריארכאלית בספרות ובאמנות, הנשענים על תפישתה בתודעה הגברית, לבין ראייתן של נשים עצמן מזווית ראייה ריבונית, אמפטית, ביקורתית ומשוחררת. היום התפישת הפטריארכלית אינה אלא אחת מני רבות ולא האחת והיחידה, וערכיה ואמות-המידה שלה אינן היחידות המובאות בחשבון. כדי להרחיב את מספר זוויות הראייה ואת ריבוי הקולות המפרשים את התרבות וההיסטוריה ומכוננים את פני החברה יש לקחת חלק במשימה התרבותית רבת-האנפין המוטלת על נשים: מצד אחד יצירת כלי ביטוי המשוחררים מהראייה הגברית לשם תיאור דמותה ועולמה של האישה מזווית ראייתה, מחווייתה, מהכרתה ומשפתה שלה. מצד שני על הנשים לקרוא קריאה ביקורתית רטרופסקטיבית את מכלול היצירה התרבותית שנוצרה בידי גברים, בעולם שנשים נעדרו ממנו כשותפות ביצירה, ולבחון את הנחות היסוד שעליהן היא מושתתת כדי לכוון מחדש את השיח המגדרי ולהרחיב את גבולות החירות. המימד השלישי הוא חילוץ קולות נשים מושתקים מן העדויות ההיסטוריות הקיימות וחשיפת מקורות שבהם חיי נשים זכו לתיעוד שלא הושם אליו לב והמימד הרביעי הוא המעבר מביקורת תרבות לפעילות משנה-מציאות בכוח חקיקה ופעילות פוליטית, מחקר, מדע, אומנות, וביקורת, חינוך ומאבק ציבורי. מעבר זה מותנה בהתבוננות מפוכחת בסדרי החברה והתרבות, בעיון וביקורת ביסודות החוק והמשפט הכרוכים במעמד האישי ובאיתור מושגים, מוסכמות, מיתוסים, מנהגים, נורמות וחוקים, המבוססים על אפליה ומכוננים מעמד נחות לכל אחד ממרכיביה של החברה, ובמאבק בלתי מתפשר נגדם בכל רמות השיח באמצעות כוחה של הדעת. החתירה נגד כל דפוס של שעבוד, אפליה והשתקה והמאבק על שוויון בחברה רב-תרבותית היא חובה המוטלת על כלל החברה אולם אלה ששוויון זה נמנע מהן לאורך ההיסטוריה צריכות להיות מחויבות לו ביתר שאת.

נשים שנולדו במאה העשרים, וזכו להשכלה כבנות דור ראשון, שני ושלישי לחירות, ללימוד, לנגישות לרוב תחומי הדעת, לקול ריבוני ולראייה נטולת מסווה, הפכו בקצב מסחרר ליוצרות, סופרות, משוררות, מסאיות וחוקרות, מבקרות ואמניות, מתרגמות ועורכות המבטאות בצורות מגוונות את פקייח העיניים וקניית הדעת ונטילת הזכות להשמיע קול ברשות רבים. הן מלמדות על המפנה שהתחולל עם שינוי התחומים בין רשות היחיד ורשות הרבים, עם ההשתחררות מהבעלות והשעבוד מן הרגע שבו נפלו המחיצות שבין הבית, שבו הניחו הכול שחובותיה

של האישה מצויות, ובין המרחב הציבורי של החינוך הפורמלי, שנאסר עליה עד למאה זו, או מן הרגע שנשים השתחררו ויכלו לצאת מגבולות ביתן לרשות הרבים, מן הרגע שהסירו את צעיפי הצניעות ואת רעלת הבורות, פקחו את עיניהן הסומות והחלו לראות, לבחון, להעריך וללמוד, להטיל ספק בגבולות המובן מאליו, לשמוע ולהשמיע ולקחת חלק בזירה הציבורית – אין תימה שהתחולל שינוי עמוק ויש רק להצטער צער רב על אלפי השנים שנמנע ממחצית בני-האדם לקחת חלק במעגלי הדעת והיצירה ולתהות לאן היו מתגלגלים פני הדברים אילו נשים לקחו בהם חלק. המפנה מהעולם המסורתי לעולם המודרני היה כרוך בהכרה שיש ממדים רבים של הפעילות האנושית מלבד אלה הנחשבים "גבריים" שיש להם ערך, ויש זוויות מבט רבות אחרות מלבד כוחנות, שליטה, אפליה, דיכוי וכפייה שבהן אפשר לכוון יחסים בין בני-אדם ולממש את המהות האנושית על מכלול אפשרויותיה.

אין קושי למנות בישראל ובקהילה הכותבת עברית בעולם, נשים רבות שטעמו מעץ הדעת, ויתרו על התום, סמיות העיניים, האלם והדממה הצייתנית, על הצניעות הכפויה השותקת ועל השיח של טומאה וטוהרה, החלו לקחת חלק בעיצוב אורחות-החיים בזיקה לסדר שוויוני חדש. בנות דורות שונים החיות עמנו כיום או קולן עדיין חי – שענינהן פקוחות, קולן נשמע, מחשבתן זוכרת, דמיוןן חופשי, רוחן חוקרת ולומדת, דעתן מתבוננת התבוננות נוקבת וידן יוצרת, משוררת וכותבת, לוקחות חלק בהפיכת הנוכחות נפקדות האילמות מן העבר, לנוכחות מדברות בקולות שונים ומשתנים בהווה. אני מונה באופן אקראי, מן הזיכרון, בסדר אלפביתי, שמות שמצטרפים למקהלה של קולות רבים של נשים יוצרות המשמיעות קולן ברשות הרבים ותורמות בדרכים שונות לשינוי פני הדברים בשעה שהן לוקחות חלק מכיוונים שונים, זהויות תרבותיות רבות-פנים ומתוך אורחות-חיים שונים בכינון זווית ראייה חלופית של המציאות ובמאבק על החירות, המניע שינוי זה: גבריאלה אביגור-רותם, אסתר אטינגר, לאה אילון, לאה איני, רחל איתן, רחל אלבוים-דרור, גילה אלמגור, מיכל אלפון, דפנה אמיר, דבורה אמיר, שרון אס, חיה אסתר, רות בונדי, מיה בז'רנו, חגית בנזימן, ג'נטילה ברוידא, חמוטל בר-יוסף, יוכי ברנדס, אילנה ברנשטיין, חנה בת שחר, מיכל גוברין, בתיה גור, כרמית גיא, שולמית גלבוע, נורית גרץ, מנואלה דבירי, אריאלה דים, מיכל הגתי, יעל הדיה, אילנה המרמן, יהודית הנדל, גיל הר-אבן, שולמית הר-אבן, רעיה הרניק, דליה הרץ, ליאורה הרציג, גלי דנה זינגר, נורית זרחי, יעל זרובבל, גלית חזן-רוקם, שרה חניסקי, רונית חכם, מרים חלפי, רחל חלפי, עליזה טור-מלכא, נוגה טרבס, עפרה יגליון, גליה ירדני, הלית ישורון, טובה כהן, עמליה כהנא-כרמון, אייל כככפי, רחל כצנלסון-שז"ר, אלאונורה לב, רבקה לבקוביץ, אורלי לובין, לילך לחמן, איריס לעאל, סביון ליברכט, רינה ליטוין, עירית לינור, שולמית לפיד, מירה מגן, אורית מורן, רלה מזלי, רונית מטלון, מירה מינצר-יערי, נילי מירסקי, רבקה מרים, אגי משעול, שוהם סמיט, חביבה פדיה, עדה פלדור, אסי פרבר-גינת, לילי פרי, עזה

צבי, מאיה קאגנסקיה, אלונה קמחי, אורלי קסטל-בלום, יהודית קציר, תמר קרון, דורית רביניאן, דליה רביקוביץ, יוכבד רייזמן, עדנה שבתאי, צרויה שלו, נעמי שמר, אניטה שפירא, ש. שפרה; האמניות אביבה אורי, דגנית ברסט, תמר גטר, נורית דוד, מיכל היימן, מיכל נאמן, לאה ניקל, ליליאן קלפיש, רות שטרנשוס-צרפתי, ציונה תגר, והסופרות והחוקרות הדנות בחיי נשים וביצירה נשית בעבר ובהווה מפרספקטיבות שונות היסטוריות, תיאולוגיות, משפטיות, קרימינולוגיות, ספרותיות פולקלוריסטיות, ותרבותיות ולוקחות חלק בהעמקת ההבנה במורכבות העבר ובניתוח משמעויותיו המגדריות מזוויות ראייה חדשות – טל אילן, תמר אלאור, רחל אליאור, תמר אלכסנדר, דפנה ארבל, ג'ודי באומל, סילביה ביאזי, בילהה בן אליהו, יפה ברלוביץ, עתליה ברנר, רות גביון, נורית גוברין, רבקה גולדברג, רות גינזבורג, טובה הלברטל, תמר הס, רעיה הרן, חנה הרציג, שולמית ולר, לילי זמיר, עדית זרטל, חוה טורניאנסקי, אסתר כהן, רינה לוי-מלמד, עמיה ליבליך, מיכל ליבן-קובי, חנה נוה, יהודית נוה, הגר סולומון, חנה ספראי, סוזן סרד, יעל עצמון, אילנה פרדס, שושנה צימרמן, שרה צפתמן, מיכל קושניר-אורון, רות קלדרון, אורית קמיר, רות קרטון-בלום, אריאלה פרידמן, פרנסס רדאי, צילה רטנר, שולמית רמון-קינן, עדה רפפורט-אלברט, תמר רפפורט, לילי רתוק, שולמית שחר, דינה שטיין, עודדה שטיינברג, כרמל שלו, עליזה שנהר, מלכה שקד, אורנה ששון-לוי וחווה תירוש-רוטשילד. כותבות, חוקרות, יוצרות ומחנכות הפועלות בזרמים שונים בעולם הדתי, המשיקים לעולם החילוני בעשייה תרבותית, חינוכית אקדמית ומחקרית בתחומים שונים, כמו בלהה אדמנית, טובה אילן, מלכה בינה, רות הלפרין-קדרי, חנה הנקין, סוזן וייס, דבורה וייסמן, גילי זיוון, נעמי כהן, טובה כהן, רבקה לוביץ, חנה קהת, תמר רוס, ענת רמון, מרגלית שילה, אליס שלוי, לאה שקדיאל, הלוקחות חלק במישרין ובעקיפין בטיפול המונופול הגברי על הטקסטים המקודשים ועל הספרות הדתית, ותורמות להשתתפותן של נשים בעולם הלימוד תוך חתירה לדו-שיח והוספת פרספקטיבה נשית חדשה לעולם ההלכה והמחשבה הדתית, מחוללת תמורה מעמיקה בעולמם של שומרי מצוות. נשים העוסקות בעריכה, הפקה, ייזום תרבותי, תרגום והוצאה לאור, המשפיעות על עיצוב מרחב השיח הציבורי, כמו רחלי אידלמן, אורית אלירז, לאה ביירך, ניצה דרוי-פרמן, נירה הראל, תרצה יובל, נילי כהן, תמר לוטן, נילי לנדסברגר, אילנה צוקרמן, עדנה צחור ועוד רבות רבות העוסקות בשידור ובתקשורת כתובה ומדוברת המכוננות את רשות הרבים הכתובה, המשודרת והווירטואלית כמו אורנה בן דור, אבירמה גולן, עמירה הס, שלי יחימוביץ, זיוה יריב, נרי ליבנה, אילת נגב, חנה קיס, סילבי קשת, אורית שוחט ומאות אחרות שלא מניתי בשל קוצר היריעה, הפועלות באקדמיה ותורמות לכינון של אמות-מידה חדשות, המבטאות את החתירה לשינוי פני הסדר הקיים – סדר רווח אשר בו עד לא מכבר ההגמוניה, הכוח הפוליטי, הנורמה הממוסדת הסמכותנית, הדעה וההכרעה בכל הנוגע לחוק ולמשפט, לסמכות השלטון, לתרבות וללימוד, למחקר ולהשמעת קול ציבורי, היו נחלתם של גברים

בלבד.

הפילוסוף קרל פופר תיאר את החברה הפתוחה כמבוססת על ההכרה שלפיה אין לאף אדם, גוף או ארגון אנושי מונופול על האמת ולכן ככל שירבו בתוך הציבור דעות ועמדות מגוונות שיחיו בשלום ובסובלנות זו עם זו כך ייטב לכל האזרחים. דברים אלה נכוחים בכל חברה אולם הם נכוחים כפל כפליים בכל מקום שבו החברה המסורתית סבורה שרק לגברים יש מונופול על הקול, הראייה, הסמכות והדעת, החוק והדין, היצירה והתרבות והם תקפים בכל מקום שמשתיקים חלקים מן האוכלוסייה ומונעים מהם לקחת חלק בשיח הציבורי בכל תחום שהוא. הפמיניזם שהפך את הנשים מנוכחות נפקדות לנוכחות מדברות, מייצג מחאה כנגד השתקתן של נשים, פיקחון בדבר הקף שליטה על נשים בעבר ובהווה, מודעות לאי-אזון שביחסי הכוח בין גברים ונשים בחברה האנושית ורצון לשנות סדרי עולם המבוססים על מצב זה. המשמעות הגלומה בו אינה במעשה כזה או אחר, סמלי או מהותי, או באישיות זו או אחרת הנקשרת בו לטוב ולמוטב, אלא בביקורת שיטתית על כל כוחנות, כפייה, אי-שוויון, קיפוח ואפליה, בערעור מקיף על קולות דומיננטיים משתיקים ובערעור רצוף על דפוסי התנהגות מסורתיים ודרכי מחשבה מקובלת, הכופים שעבוד ומנציחים אפליה. עניינה של הביקורת הוא בחידוד שאלת הנוכחות וההעדר של המדברות/השותקות לעומת הנוכחים המדברים הבלעדיים, בבחינת ייצוגם השווה של מגזרים שונים באוכלוסייה ובאישוש דפוסי מחשבה הומניסטיים, אוניברסליים ושוויוניים המבוססים על שוויון זכויות וכבוד האדם, החותרים להפוך את הנפקדים לנוכחים ומבקשים להפוך את כבוד האדם, על ההכרה בריבוי פניו, בשוויון החירות והצדק הגלומים בו, לנחלתו של כל אדם. עניינה של המחשבה הפמיניסטית-הומניסטית הוא בחתירה בלתי פוסקת לשינוי באופני ההתייחסות החברתיים, המשפטיים והתרבותיים, בהרחבת זוויות הראייה ובהצבת חלופה לפטריארכט על מוסדותיו ותשתיותו הרעיונית או במאמץ ביקורתי עיוני מקיף השותף ליצירת סדר חברתי חדש שוויוני, דמוקרטי ואוניברסלי. שינוי זה מעוגן בחירות לקרוא מחדש את אושיות התרבות וביטוייה הנכתבים שהפכו לסמכותיים ומקודשים, ובחופש להערכה מחודשת של הקאנון לאור הניסיון האנושי המשתנה ולאור הישגי התרבות והמדע בני זמננו. קריאה ביקורתית מעמיקה בטקסטים מקודשים ובספרי החוק ובחינת הלשון וביקורת מושגיה, החותרת להעמיק בהבנת הרציונל שעליו מבוססת התרבות, ומבקשת לאמץ את הערכים האנושיים האוניברסליים שמקורם במחשבה הדתית ובמוסר הנבואי – כגון קדושת החיים, הצדק והשלום, האמת והמשפט, החסד והצדקה, משמעות החורגת מתחום הפרט ומתייחסת לכלל המשתקפת בדאגה לגר, ליתום, ולאלמנה ובערנות למצוקת החלש והנדכא, בהגנה על הנצרך, בסולידריות החורגת מגבולות הזמן והמקום, באחריות כוללת, בקהילתיות, בדאגה לזולת, בחירות, בספקנות, בדיאלוג בין בני תקופות שונות, בריבוי ההשקפות המובאות בחשבון, בצד הזכות לחופש ומנוחה, האחריות החברתית המקיפה המחייבת את החיים, המונחת ביסוד תפישת הצדק

והצדקה – תביא להבחנה בין היסודות האוניברסליים הנשגבים שאותם ראוי לאמץ ולהחיל על הכלל לבין אושיות הסדר הפטריארכלי הכוחני המשעבד והמפלה, המשתיק והמדיר, שאותו ראוי לדחות בכל הקשר. המדרש אומר על הפסוק "והלוחות מעשה אלוהים המה והמכתב מכתב אלוהים הוא חרות על הלוחות" (שמות לב טז) "אל תקרי חרות אלא חירות" (שיר השירים רבה ח ג). פמיניזם משמעו החירות לקרוא את הסדר התרבותי והחברתי מחדש, לשאול שאלות על המוסכם ולהקשות על המקובל ועל המקודש, הסמכותי והנורמטיבי, ועניינו הרחבת גבולות החירות באמצעות ביקורת התרבות, שכדבריו של מישל פוקו, עניינה הוא הדחף להפעיל בצורה מרחיקת לכת ככל שניתן את העבודה הלא מוגדרת של החירות.

סוף דבר

מאמר זה מושפע במידה רבה מקשב דרוך לבנות-שיח ישירות ועקיפות שקולן עיצב את עולמי במשך שנים רבות. ספריה של וירג'יניה וולף, שהעניקה במכלול יצירתה קול לנפש השותקת ושינתה את היצירה האנושית בראייתה האמיצה ובכתיבתה המפוכחת ופוקחת סמיות עיניים, וניסחה במסותיה "חדר משלך" ו"שלוש גינאות" את קריאת התגר הפמיניסטית הראשונה בדבר אופני נוכחותן והעדרן של נשים, בצד האוטוביוגרפיה של סימון דה בובואר *Memories of Dutiful Daughter* שניסחה תובנות שחוללו מהפכה, היו עבורי בעלי חשיבות ראשונה במעלה. רבי-משמעות היו אף סיפוריה וספריה של עמליה כהנא-כרמון, שראייתה הפמיניסטית הקדימה את דורה החל מסיפורי בכפיפה אחת וירח בעמק איילון עבור בדמויות הנשים שלה המהדהדות בשפה העברית מאז שנות השישים, וכלה במסותיה המתבוננות שהתפרסמו לעת מצוא ותבעו עמדה חלופית. מסותיה השונות, המפוכחות וגלויות-הלב של ז'אקלין כהנוב על עולמן של נשים בנות הלוונט שנאספו בספר ממבוא שמש, וסיפוריה מרעישי הלב של דבורה בארון על נשים בעולם האשכנזי, המכונסים בספרה פרשיות, האירו לי את חשכת המבוך שבו נסתר סבך חייהן של נשים מזויות ראייתן שלהן. ספרה האוטוביוגרפי של רות בונדי, שברים שלמים, וספרה של עדה פגיס, המבצר הקטן, שאין שיעור לכאב הנוקב המובע בהם במילים מדודות ובפיכחון מאופק, סיפוריה החושפניים של לאה איני המגלים את מערומי המוסכמות, ספרה של רונית מטלון, זה עם פנים אלינו וספריה הנוקבים באמיתותם ובעומק ראייתם של אלאונורה לב, סוג מסוים של יתמות והבוקר הראשון בגן עדן – כולם העצימו את המודעות לפער בין הרצוי והמצוי, ליטשו את העדשה אשר מבעדה התפרשו לי גבולות המציאות שבתוכה חיו הנשים בעבר ובהווה וחידדו את הקשב לקול הנאלם של הקיום הנשי. לקולות אלה מצטרפות דמויותיהן של נשים יוצרות ברשימותיו החכמות והמחכימות של שלמה גרודזינסקי, שנאספו בספרו אוטוביוגרפיה של קורא, דמויותיהן של נשים יוצרות בספרו שופע הידע של דב סדן, אורחות ושבילים,

ודמויותיהן האמיתיות של נשים וגברים שכולים ממלחמת השחרור, העולות בעבודתו של עמנואל סיון על השכול, הנוקבת באנושיותה ובזעקתה, שנדפסה באלפיים 16. דמויותיהן הבדיוניות המעונות של נשות היישוב הישן ונשות היישוב החדש ביצירתו של עגנון, שאין דומה לה ברוחב ובעומק ראייתה, החל בתהילה ותרצה וכלה בשושנה וגמולה, כמו דמותן מכמירת הלב של שרה ושל יהודית, בספריו הנפלאים בחמלתם ובטביעת עינם הבוחנת של מאיר שלו, עשו וכימים אחדים, ודמותן של החלוצות, הנפרשת מתוך שחוק ודמע, בקטנותה ובמורכבותה האנושית העמוקה מבעד לערפולו המרדד של המיתוס הציוני המאדיר, ברומן רוסי, ודמויות הנשים הרדופות והמיוסרות בספריו הבוחנים כליות ולב של עמוס עוז, הר העצה הרעה, מיכאל שלי, ומנוחה נכונה, דמות האם המעונה ושובת-לב, הנאבקת ומתייסרת בחבלי הקיום בספרו של חיים באר, חבלים, ודמויות האם ובתה בספרה אמיץ-הלב של רחל אלבוים דרור, מוות נקי, לצד דמויותיהם של אנשים נשים וילדים בספריו החכמים, מעמיקי הראות ודקי ההבחנה של דוד גרוסמן נוכחים נפקדים וספר הדקדוק הפנימי, והדמויות המעונות בספרה עוצר הנשימה של טוני מוריסון, חמדת, לצד קולות המביעים באומץ וגילוי-לב, בדקות הבחנה ומטמורפוזה יוצרת את עומק כאבן של נשים בשירתן של יוכבד בת מרים, דליה רביקוביץ, לאה גולדברג, חמוטל בר-יוסף, חביבה פדיה, אסתר אטינגר וגלית חזן-רוקם - עוררו בי כולם הזדהות עמוקה והשתאות למעמקי הבלתי נדלים של הכאב ולמשמע אינספור ממדיו של השעבוד, והביאו אותי לנסות להתחקות על שורשי המצוקה והסבל מעשי ידי אדם בתרבות הסובבת ובמקורותיה הסמויים מן העין, הקרובים לתחום עיסוקי במחשבה הדתית היהודית.

ראשית העלאת הדברים על הכתב נעשתה ביוזמתה ובעידודה של ד"ר יעל עצמון, במסגרת דיון באמהות בסדנת המגדר שנוערכה במכון ון-ליר בירושלים בשנת תשנ"ז. קיבלתי על עצמי לבחון את שאלת האמהות מזוויות הראייה הלא מקובלת של עקרות ושאלה זו הביאה לבחינת משמעותו של השעבוד בסדר הפטריארכלי, ולניתוח מרכיביו. שעבוד וחירות מצויים בתחום עניינם של העוסקים בתולדות הדתות, שכן שניהם שייכים במקורם לעולם המושגים הדתי, המעניק לביטוייהם החברתיים סמכות אלוהית, רקע הלכתי וצידוק מוסרי. בחיבור "פניה השונות של החירות - עיונים במיסטיקה יהודית", שראה אור באלפיים 15 תשנ"ח, דנתי במחשבה המיסטית כביטוי לדחף יוצר וחירות הרוח בעולם המסורתי. המיסטיקה הייתה אפיק הביטוי המרכזי של התודעה האינדיבידואלית בעולם המסורתי ומבוא מפולש לחירות המחשבה של אלה שהקשו על הסדר הרווח ושימשה לגברים תלמידי חכמים שחלקו על המציאות הדתית-חברתית אשר בה חיו, פתח מילוט רחב-אופקים. לנשים, שהודרו מן הלימוד, לא היה חלק בעולם הרוח בשל הטעמים שפירטתי לעיל ועל כן שעבודן היה שלם וכמעט שלא היו בפניהם אפיקי מילוט ובריחה עד למאה העשרים. בשל העבודה שרבים מהמושגים הנידונים אינם רק היסטוריה ורישומם עדיין מעצב בחינות לא מעטות בחינוך, מוטלת על כולנו ביקורת התרבות שעניינה הוא

הדחף להפעיל בצורה מרחיקת לכת ככל שניתן את העבודה הלא נגמרת של החירות. קולותיהן האהובים של אריאלה דים-גולדברג, שרי פורשטיין ואורנה זוהר-רוטבליט, זיכרון לברכה, חברותי לשיח היוצר ושותפותי לקריאה וללימוד, קולה הקשוב לקולות רבים של מורתי פרופ' רבקה ש"ץ-אפנהיימר ז"ל, וקולן בעל-פה ובכתב של חברותי ללימודים, ד"ר עדה רפפורט-אלברט, ד"ר אסי פרבר-גינת, ד"ר ברברה כלטוב וד"ר יהודית נוה, האומרים חירות, סקרנות, דעת, אומץ, חסד, נדיבות והומור, השפיעו כולם על תפיסת החירות המצויה בבסיסו של מאמר זה. הערותיהם והארותיהם של ידידי ועמיתי שקראו נוסח ראשון של הדברים והגיבו בכתב ובעל-פה מתוך הסכמה ומחלוקת: מגן ברושי, ד"ר רבקה גולדברג, ד"ר אריאל הירשפלד, פרופ' טובה כהן, פרופ' עמנואל סיוון, מוקי צור, בארי צימרמן, ד"ר אורית קמיר, הרב ד"ר נפתלי רוטנברג, ד"ר עדה רפפורט-אלברט – סייעו רבות בהעמדת דברים על דיוקם ותרמו בנדיבות להשלמת התמונה ולמיקודה ועל כך שלוחה להם תודתי.

הערות:

1. מאמר זה מוקדש באהבה לאמי, לאה, בת הדור הישן, שבחרה בחופש והעניקה אותו ביד רחבה לילדיה, ולבתי אביגיל, בת הדור החדש, שנולדה אל החופש ומעולם לא חשבה שיכול להיות אחרת.

2. ראו פרנסס רדאי, "על השוויון", בתוך מעמד האישה בחברה ובמשפט, עורכות פ' רדאי, כרמל שליו ומיכל ליבן-קובי, ירושלים ותל אביב 1995, ע' 46.

3. לניתוח ההיגיון האריסטוטלי העומד ביסוד שיטת המשפט המעניקה שוויון לדומים ומונעת אותו מהשונים ראו את ספרה פורץ-הדרך של המשפטנית הפמיניסטית: Catharine MacKinnon, *Feminism Unmodified, Discourse on Life and Law*, Cambridge 1987. וראו עתה קטרין מקינון, פמיניזם משפטי בתיאוריה ובפרקטיקה, תרגמה עידית שורר, תל-אביב 2005. אריסטו, שהיה הסמכות הראשונה במעלה בעולם המחשבה של ימי-הביניים, הצטיין בעמדה אנדרוצנטרית מובהקת. הוא היה זה שביסס את התיאוריה על נחיתותן הטבעית של נשים לעומת מעלתן המולדת של גברים והשתית עליה את הסדר הנורמטיבי. הוא הבדיל בין גברים לנשים הבדל של מהות כאשר זיהה בין הגבר לצורה (spirit) ובין האישה לחומר (matter). אפלטון לעומתו טען שההבדלים בין גברים לנשים מצטמצמים לתחום הביולוגי בלבד ואילו כוחם האינטלקטואלי והרוחני שווה. במדינה האידיאלית מתוארות הנשים באורח שוויוני כשליטות, לוחמות ופילוסופיות. (כתבי אפלטון, תרגם מיוונית י. ג. ליבס, ירושלים ותל אביב תש"ם, כרך שני, המדינה, ספר ה, עמ' 347-331, 459). לעמדה האריסטוטלית האנדרוצנטרית נודעה השפעה דומיננטית על ההגות היהודית בימי הביניים אך גם להשקפותיו השוויוניות של אפלטון נודעה השפעה מסוימת (כגון על המחבר בן תקופת הרנסנס יהודה אברבנאל בשיחות על אהבה).

4. האמביוולנטיות הפסיבית/אקטיבית הנקשרת למושגי הפנייה לנשים הקשורות למיניותן, לדימוין חסר הישע, לחולשתן הגלויה ולכוחן הנסתר – נקבה, אשת-איש, נבעלת, בעולת בעל, פורייה, עקרה, גרושה (מגורשת), אסורה על בעלה ובוועלה, נידה, טומאה, זונה, משומשת, שרמוטה, בת זונה, תהיי יפה ותשתקי, פרוצה, מלוכלכת, סמרטוטה, עוד אחת שתפתח את הפה, נותנת, כוסית, זונה, מכוערת, זקנה בלה, מכשפה זקנה, כלבתא/קלפטע, נדחפת וכיוצא באלו מושגים שגורים – לעומת חד-המשמעות של המושגים והפעלים הקשורים למיניות הגברית ולכוחניות הכרוכה בה – איזה גבר (גבורה), לדפוק, לזיין, לבעול, לאנוס, לענות, להתעלל, לכבוש, לגרש – הם רק מקצת מגלגליה המודרניים של לשון המסורת ושל היחס המגדרי הגלום בה ואפשר להמשיך ולמנות עוד ועוד. יש לתת את הדעת על תרומתה המדאיבה של הלשון הצה"לית לשיח בין המינים. ספרו של יובל שמעוני, חדר, תל אביב, תשנ"ט, מיטיב להדגים את כוחו של השיח הצה"לי בעיצוב ההווה המגדרית. יחסי הכוח והכפייה הגלומים בביטויים לכבוש, לדפוק, לזיין, לגרש, לפרק לה/להם את הצורה וכדומה מוסבים מבלי משים על נשים ופלשתינאים כאחד וראוי למהר ולשחרר את כל הנוגעים בדבר משעבודו של שיח זה ומתוצאותיו; הקשר בין הביטויים זונה, נזיין לכם את הצורה, זיינתי אותה, זיין, בני זונות וכלי זין מדבר בעד עצמו.

5. על המציאות ההיסטרית המתייחסת לחייהן של נשים יהודיות במערב אירופה ראו, יעקב כ"ץ, "נישואים וחיי אישות במוצאי ימי הביניים", ציון י (תש"ן), עמ' 21–54; עיבוד מורחב של המאמר הדן ביהדות אשכנז כלול בספרו של יעקב כ"ץ, מסורת ומשבר, ירושלים תשי"ז, עמ' 163–175; עדית זרטל, מבוא ל"זמן נשים", זמנים, 46–47 (1993); דויד ביאל, ארוס והיהודים, תל אביב תשנ"ה (מקור אנגלי Eros and the Jews 1992). שמואל פיינר, "האישה היהודית המודרנית: מקרה מבחן ביחסי ההשכלה והמודרנה", ציון נח (תשנ"ג), עמ' 453–499. על התמורות בהיסטוריוגרפיה של נשים ראו, בילי מלמן, "למלאך ההיסטוריה יש מין", זמנים 46–47 (1993) עמ' 19–33. על השלכות היסטוריות שונות על עולמן של נשים במציאות היהודית בתפוצותיה השונות ראו, יעל עצמון, עורכת, אשנב לחייהן של נשים יהודיות, ירושלים 1995; ישראל ברטל וישעיהו גפני, עורכים, ארוס אירוסין ואיסורים: מיניות ומשפחה בהיסטוריה, ירושלים תשנ"ח.

6. יהודה אייזנשטיין, אוצר ישראל, ירושלים, דפוס צילום ללא ציון שנת דפוס, כרך ד, עמ' 117–118, חיבור זה כולו הוא תעודה סוציולוגית מאלפת על יחסי הכוח ואי-השוויון בין המינים בחברה היהודית בעשורים הראשונים של המאה העשרים בשלבי המעבר מן העולם המסורתי לעולם המודרני. האנכרוניזם בעמדותיו של בעל אוצר ישראל מקבל משמעות מעניינת לאור העובדה שבאנציקלופדיה העברית הערך "פמיניזם" אינו נמצא. ספרה של פולה היימן, האישה היהודייה בסבך הקדמה, ירושלים תשנ"ז (תרגמה מאנגלית טל אילן), משקף את התמורה בעולם היהודי האשכנזי בתקופה זו מבחינה ביקורתית. מקומן של נשים בחברה המזרחית בתקופה המקבילה מתואר בספרו של יהודה בורלא,

עגונות, תל אביב תשכ"ב, בסיפורה של ברכה סרי, "קריעה", בתוך: לילי רתוק (עורכת), הקול האחר, תל אביב 1994 ובספריו של דן בניה-סרי ומוצג בתמצות חודר בדברי הסופרת דורית רביניאן, המתארת את הנשים במחיצתן גדלה. דבריה מתארים את החוויה הנשית "המודרנית" של דור הנשים שנשללה ממנו הזכות להשכלה: "כמו סופיה ומרסל וליזי שלא יישארו במקום שבו האפשרויות מוגבלות והתעוזה נחנקת וכוח הרצון מתגמד" (ריאיון עיתונאי, ידיעות אחרונות, מרס 1999).

7. עדה רפפורט-אלברט הסבה לראשונה תשומת-לב להבחנות אלה בדבר היחס השונה לפרישות בעולמם של נשים וגברים בהרצאתה *Why did women play no part in the Jewish mystical Tradition*. הדברים נאמרו בכנס השני לזכרו של גרשם שלום שנערך בירושלים בשנת 1986. הפניות לעניין זה המתייחסות לפרישות של נשים בנות דתות שונות בזיקה לחריגה מגבולות מיניותן ולאוריינטציה מיסטית ספיריטואלית ולאיסורים הכרוכים בכך מצויות במאמרה משנת 1988 הנזכר בהערה 11 להלן בעמ' 506-508. דויד ביאל דן בהתנגשות בין האיסור על הפרישות המינית מכאן והמשיכה הרבה לעברה מכאן ובהיבטים נוספים של הנושא בספרו ארוס והיהודים (הערה 5 לעיל). למשמעות הדתית של ביטויי פרישות בעולמם של גברים הנשקף בספרות הקבלית ראו, רחל אליאור, "ר' יוסף קארו ור' ישראל בעש"ט: מטמורפוזת מיסטית, השראה קבלית והפנמה רוחנית", *תרביץ* סה, חוברת ד (תשנ"ו), עמ' 671-709.

8. ביסודות העתיקם של השפה, המילה ארוסה והמילה אריס קשורות שתיהן לשורש ארס (ארץ?) הקשור קשר של קבע לשדה, לארץ ולהפריית האדמה. המושג בעל קשור לבעל, אלוהי הסערה והגשם, בעל הארץ הבעל ומשקה את האדמה ומביא את ברכת הפריין לארץ. (ראו הערך "בעל", אנציקלופדיה מקראית, תשי"ז, עמ' 283). הבתולין מיוחסים לקרקע בתולה ולנערה בתולה. פריין האדמה ופריונה של האישה מתוארים במושגים דומים הקשורים לזרע, זריעה והזרעה, משך הזרע וזרע של קיימא. השוו "אישה כי תזריע" (ויקרא יב ב) וביאור שפתי חכמים על אתר: "אישה היא כמו קרקע העולם שמצמחת מה שזורעים בה", ההגדרה התלמודית לגבי סיכויי לידת בן זכר היא "האישה מזרעת תחילה".

9. כידוע, חלק ניכר מהסיפורים המקראיים הקשורים לנשים כרוכים בעקרות ובציפייה כואבת לפרי בטן אולם לא תמיד ניתנת הדעת על כך שההיריון והעקרות, המשקפים את הקללה והברכה, הם מאלוהים. וראו, "ותהי שרה עקרה אין לה ילד" (בראשית יא, ל) "ותאמר שרי אל אברהם הנה נא עצרני ה' מלדת" (בראשית טז, ב), והשוו: "כי עצור עצר ה' בעד כל רחם לבית אבימלך על דבר שרה אשת אברהם" (ברא' כ יח) "ויעתר יצחק לה' לנכח אשתו כי עקרה היא ויעתר לו ה' ותהר רבקה אשתו" (בראשית כה כא) "וירא ה' כי שנואה לאה ופתח את רחמה ורחל עקרה" (בראשית כט לא). מן המקרא עולה בבירור שהאהבה והשנאה מצויים ברשות האדם ואילו הפריין והעקרות מצויים ברשות אלוהים כברכה וקללה, כשכר ועונש. ברכת ה' לישראל "לא יהיה בך עקר ועקרה ובבהמתך"

(דברים ז יד) "ויהי לפנינה ילדים ולחנה אין ילדים... ולחנה ייתן מנה אחת אפים כי את חנה אהב וה' סגר רחמה": (ש"א א ב) "כי סגר ה' בעד רחמה" (ש"א ו) ממחישה טענה זו. בקוראן, בסורת "אלנסאא" הדנה בנשים, נאמר במפורש "הגברים עולים על נשים לפי מה שאלוהים העדיף את האחד על פני השני" (פסוק 34) ולפיכך להם גם שמורה הזכות לגרש נשים בעל כורחן. האסלאם אימץ את ההלכה היהודית בדבר גירוש אישה עקרה והשוו דבריה של אריאלה דים על יישומה האכזרי בעולם המודרני: "בשנת 1958 כידוע, גירש השאח הפרסי את הקיסרית סוראיה מהיות לו לאישה, ועל שלא ילדה לו בנים גירשה, שהלא כבר נאמר אין אישה אלא לבנים, או כלשון האנציקלופדיה ערך 'עקרה': אישה שאינה יולדת... שנעקר בה דבר. ואם קם השאח הפרסי, בשנת אלף תשע מאות חמישים ושמונה לגרש את סוראיה על דבר עקרותה – על פי ערכה נהג בה. הוא ערך 'עקרה' כאמור. (זאת פעם, ירושלים תשמ"ו, עמ' 23).

10. על המשמעות החברתית והמשפטית של שעבוד נשים ועל הכאת נשים בעולם היהודי ראו, אברהם גרוסמן, "אלימות כלפי נשים בחברה היהודית הים תיכונית בימי-הביניים" בתוך יעל עצמון, עורכת, אשנב לחייהן של נשים יהודיות, ירושלים, 1995, עמ' 183–208

11. על סיפור הבתולה מלודמיר ראו בספרו של יוחנן טברסקי, הנושא שם זה. לניתוח מקיף של מקומו של סיפור זה ומשמעותו ראו, Ada Rapoport-Albert, *On Women and Women's Movements in Hasidism: S. A. Horodecky and the Maid of Ludmir Tradition in: Jewish History, Essays in Honor of Chimen Abramsky*, eds. Ada Rapoport-Albert and S. Zipperstein, London 1988, pp. 495–525.

12. שיקופה הפיסי של עמדה זו, ההופכת את האישה לצופה שאינה נוטלת חלק בעבודת הקודש, מצוי במבנה של עזרת הנשים, שם גדורה האישה בשולי בית-הכנסת כשהיא דוממת ומנועה מלקחת חלק ברשות הרבים, אין היא נראית ואינה נשמעת. מועד כינונה של עזרת נשים שנוי במחלוקת בין החוקרים ויש הסבורים שראשיתה רק באלף השני, בימי הביניים, שכן בבתי-כנסת קדומים בארץ-ישראל לא נמצאו ראיות לקיומו של אזור נפרד לנשים, אם כי המסורת התלמודית המספרת על סדר ישיבה בבית-הכנסת אומרת במפורש "התקינו שיהיו נשים יושבות מלמעלה ואנשים מלמטה" (סוכה נא ע"ב), אולם דומה שאין ספק שעד למחצית השנייה של המאה העשרים כל הנשים היהודיות שנכנסות לבית-כנסת אורתודוקסי יושבות בעזרת הנשים. ראוי להתבונן בחלוקת המרחב המקודש כביטוי להכרה הציבורית בערך עבודתן של נשים לאור דבריה של ג'ואן ואלאך סקוט אשר ציינה שמגדר איננו קשור רק להבדלים חברתיים ותרבותיים בין המינים אלא הוא משמש גם כ"אמצעי עיקרי להצגת יחסי הכוחות ביניהם" Joan Wallach Scott, *Gender and the Politics of History*, New York 1988, p. 42.

13. ראו בראשית רבה, מה, דף "ולמה נתעקרו האמהות... שהקב"ה מתאוה לתפילתן

ומתאווה שיחתן שנאמר: 'יונתי בחגוי' למה עקרתי אתכם בשביל 'הראיני את מראיך השמייעיני את קולך'. והשוו: 'ויעתר יצחק לה' לנוכח אשתו, על אשתו לא נאמר אלא לנוכח, מלמד ששניהם עקורים היו... אמר ר' יצחק מפני מה היו אבותינו עקורים מפני שהקב"ה מתאווה לתפלתן של צדיקים. א"ר יצחק למה נמשלה תפלתן של צדיקים כעתר מה עתר זה מהפך התבואה ממקום למקום כך תפלתן של צדיקים מהפכת מדותיו של הקב"ה ממדת רגזנות למידת רחמנות" (בבלי, יבמות סד ע"א), הקשר בין המילה רחם והמילה רחמים ברור מאליו וזיקתו הדיאלקטית לאל מלא רחמים מעלה שאלות מעניינות. על חלקן עמד יהודה עמיחי בשיר בשם "אל מלא רחמים", המפקיע את המושג משגרת שימוש. בזוהר ח"ג, דף רצו ע"א-ע"ב נאמר שציון היא רחם השכינה שבו מוליד הקדוש ברוך הוא את הברכה לעולם. כאמור דפוס היצירה הכמעט יחיד המיוחס לנשים במסורת הוא בקשת רחמים על פרי רחם או התחינה ותפילת הבכי על פירון והולדת ילדים. וראו הערה 22 להלן.

14. המדרש מבאר מדוע נבראה האישה מהצלע "ויבן, כתיב התבונן מאין לבראתה אמר לא אברא אותה מהראש שלא תהא מייקרת ראשה ולא מן העין שלא תהא סקרנית... לא מן הפה שלא תהיה דברנית [אחרי פסילת כל האיברים הוא אומר] אלא ממקום שהוא צנוע באדם אפילו בשעה שעומד עירום... ועל כל אבר ואבר שהיה בורא בה היה אומר לה תהא אשה צנועה אשה צנועה" (מדרש רבה, פרשה יח, סימן ב).

15. אדריאן ריץ, ילוד האישה, תל אביב 1989, עמ' 62. לתיאוריה פמיניסטית השוו: *Feminist Literary Theory, A Reader*, ed. Mary Eagleton, Oxford 1996.

16. לרגל היום הבינלאומי למאבק באלימות נגד נשים פרסמו מרכזי הסיוע לנפגעות אונס ותקיפה מינית שבשנת 1998 נרצחו בישראל 26 נשים. ב-1999 נרצחו 17 נשים ו-8 נשים ילדים. מ-1990 ועד 1999 נרצחו 167 נשים בידי בני-זוגם. לפי נתוני הוועדה הבין-משרדית לטיפול בבעיית האלימות במשפחה, 200,000 נשים מוכות חיות בישראל, כלומר, אשה אחת מכל שבע נשים בישראל היא אישה מוכה; בשנת 1998 16,895 הגישו תלונות נגד בעליהן בשל אלימות. 730 נשים נאנסות מדי שנה ובמחקר בעולם מקובל שהדיווח מתייחס לעשרה אחוז מן המתרחש בפועל ואינו מדויק. שמונים אחוז מכלל מעשי האונס מתרחשים על ידי תוקף המוכר לנאנסת מחוג המשפחה, חברה וסביבתה הקרובה! שלושים וחמישה אחוז מכלל 8000 הפונות למרכזי הסיוע במשך השנה ומתלוננות על אלימות מינית, על שימוש לרעה בכוח ועל מין כאמצעי השפלה והתקפה – נפגעו מגילוי-עריות. (35% מכלל הפונות נפגעו מאונס, 5% נפגעו מאונס קבוצתי, 35% נפגעו מגילוי-עריות, 25% נפגעו מתקיפה מינית שאינה עולה כדי אונס, 5% סבלו מהטרדה מינית). סוציולוגים וקרימינולוגים מבארים את האלימות בזיקה לאי-שוויוניות חברתית בין גברים ונשים המוצאת ביטוי בזיקת הקניין: גבר אלים תופש את האישה כרכושו ואי-הסכמה מצדה לדבריו או לרצונו מתפרשת כאובדן רכוש וכאיום על שליטה המחייב נקיטה באמצעים אגרסיביים. האלימות היא ראי של אי-שוויון מובנה חברתית וממילא שינוי חברתי בכיוון של שוויון זכויות יתרום לירידה באלימות נגד נשים.

17. על טומאה וטוהרה בזיקה לזיבה ונידה, קרי שאר הפרשות בלתי נשלטות של הגוף הקובעות את מידת הקרבה אל הקודש וריחוק ממנו, הנידונות בפירוש בתורה, במשנה ובגמרא ובמכלול ספרות ההלכה, מצויה ספרות מחקרית ענפה הן מפרספקטיבה הלכתית והן מצד חקר התרבות והפרספקטיבה הפמיניסטית. המעיינים יכולים להסתייע בקונקורדנציה למקרא, לספרות קומראן, למשנה ולתוספתא בערכים טמא/טמאה טהור/טהורה זב/זבה ערוה ונידה ובהפניות באנציקלופדיה המקראית לעיונים הלכתיים ולבירור הוראתם המדויקת של המושגים הנידונים בשלבי הדיון ההלכתי ועל השינויים החלים במשמעותם במקומות שונים ובתקופות שונות. בתוספתא כפשוטה במהדורת שאול ליברמן ימצאו המעיינים ביאורים מאירי-עיניים ובספרו של א"ג אלינסון, בין האשה ליוצרה, נמצא ביטוי לתפישה הדתית בת ימינו בשאלות אלה הלכה למעשה. בשל היקף הנושא ומורכבותו מן הנמנע למצות את הדברים במסגרת זו ועל כן אסתפק בציונים ביבליוגרפיים ספורים המתייחסים למשמעות התרבותית, חברתית וההלכתית. ראו, Rachel Biale, *Women and Jewish Law*, New York 1984; 'Howard Eilberg-Schwartz, *The Savage in Judaism: An Anthropology of Israelite Religion and Ancient Judaism*, Bloomington 1990; Shaye Cohen, *Menstruants and the Sacred in Judaism and Christianity*. In: Sarah Pomeroy, ed. *Women History and* (הערה 4-5 לעיל) 279-273 *Ancient History*, chapel hill 1991. Daniel Boyarin, *Camal Israel: Reading Sex in Talmudic Culture*, Berkley 1993; Judith Hauptman, *Rereading the Rabbis, A Woman's Voice*, Westview Press 1998 בספרה של יהודית האופטמן מצויה ביבליוגרפיה בשאלה הנידונה והפניות חשובות לדיון הפמיניסטי היהודי בכללו. השוו ברובד העקרוני הדין במשמעות טומאה וטוהרה בתרבויות שונות את ספריה פורצי הדרך של מרי דאגלס: *Purity and Danger: Analysis of Pollution and Tabu*, London 1966 *Leviticus as Literature*, Oxford 1999. וספרה החשוב על דו-המשמעות של המקודש והאסור, הטמא וטהור

למרות שהדעה ההלכתית היא שאין דברי תורה מקבלים טומאה (בבלי, ברכות כב ע"א) הרי שהתפישה הכוהנית המפרידה בבירור בין הטהורים הרשאים להתקרב לתחום הקודש ולמקדש, לבין הטמאים המצווים להתרחק ולהיטהר לפני שיוכלו לקרב לקודש, הותירה את חותמה גם אחרי שהמקדש חרב והגדרות הקודש השתנו. המובאה לעיל מבריתא דמסכת נידה מדגימה זאת, למרות שמנהג איסור הליכה לבית-כנסת בזמן נידה בוטל על ידי הפוסקים. על הניגוד בין קדושה וטומאה המקביל לניגוד בין גברים ונשים מעיד הסיפור בספר היכלות רבתי על ר' ישמעאל העולה לעולמות עליונים, משם הוא מורד בכוחה של טומאת אשה. (סינופסיס לספרות ההיכלות, מהדורת פטר שפר, טיבינגן 1982 סעיף 89). על משמעותה המנדה והמאיימת של טומאת נידה הכרוכה בסכנת מוות מלמד מנהגן של הנשים היהודיות האתיופיות הפורשות ומסתתרות מחוץ לביתן בנידתן ומשמרות בהתנהגותן את מצב הדברים המקורי בתודעת החברה.

18. על מקומו של המספר שבע כמהות הקודש והסדר האלוהי ועל משמעותם המיתולוגית העתיקה של חטאי עבודה זרה, שפיכות דמים ועריות הקשורים במוות ובקיטוע רצף החיים ומקומם במאבק בין שיטות כוהניות שונות בימי בית שני, ראו רחל אליאור, מקדש ומרכבה, כוהנים ומלאכים, היכל היכלות במיסטיקה היהודית הקדומה מאגנס תשס"ב ירושלים.

19. על השכינה ראו, גרשם שלום, פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, ירושלים תשל"ו, עמ' 259–307; ישעיה תשבי, משנת הזוהר, ירושלים תשי"ז, עמ' ריט–רסד; רחל אליאור, "ר' יוסף קארו ור' ישראל בעש"ט, מטמורפוזה מיסטית, השראה קבלית והפנמה רוחנית", תרביץ סה, חוב' ד, (תשנ"ו), עמ' 671–709.

20. האונס מצוי במיתוסים מכוננים של תרבויות רבות הן כהבהרת מקור הרע והן כזכות יתר אלוהית. במקרא, בני אלוהים לקחו להם נשים "מכל אשר בחרו" (בראשית ו) ותוצאות זיווגיהם האסורים, זיווגי אונס ועריות, הייתה "ומלאה הארץ חמס" והמבול שבא למחותם. בספרות החיצונית, המייחדת דיון רחב למיתוס זה, המלאכים האונסים קרויים עירים (המילה עיר בארמית היא מלאך ושורשה ע.י.ר/ע.ו.ר. הקשור לערות וערנות אך קרוב לוודאי שיש מקום לקשור את המילה עיר גם לשורש ע.ר.ה. הקשור לעריות שכן המסורת בספרי חנוך והיובלים קושרת את העירים בחטאי העריות) ומייצגים את הכוח הסורר, נטול הרסן, פורץ הגבולות החי את תאוותיו מעבר לגבולות הטאבו ומביא להשחתת הפריון והחיים. מיתוס זה מסופר לצורך כינון גבולות התרבות והמחשת טומאת פריצת גדרי האיסורים על העריות, עבודה זרה ושפיכות דמים. במקרא נזכרים סיפורי אונס מסוגים שונים הנדרשים ליחסים אסורים בין בני משפחה, קרובי דם וקרובים בכוח הזרוע ולאונס קבוצתי הנעשה בבנות המשפחה ביוזמת קרוביהן: אונס בלהה פילגש יעקב בידי ראובן בנו (בראשית לה כב) הבא אולי לנמק את הפסיחה עליו ככבור בסדר הירושה וההנהגה ואונס תמר בידי אחיה אמנון שעל תגובת דוד אביו בנוסח המסורה "ויחר לו מאוד" (שמואל ב יג, כא) מוסיף תרגום השבעים משפט נוסף: "ולא עצב את רוח אמנון בנו, כי אהבו, כי בכורו הוא" | שייכים לאונס בין קרובים ולגילוי עריות. אונס דינה בת יעקב בידי שכם שייך לאונס בין זרים ולקנאות המזכה את לוי בכהונה (היובלים; צוואות השבטים). שני מעשי אונס קבוצתיים שבהם מוקרבות הבנות בידי אבותיהן כדי להציל את האורחים הגברים מאונס, נזכרים האחד ביחס לבנות לוט, המוצאות בידי אביהם לאנשי סדום כדי שלא יאנסו את אורחיו והשני ביחס לסיפור ההתעללות בפילגש בגבעה הנאנסת בידי בני בנימין (שופטים יט) אחרי שמארכה הרוצה להציל את אורחו מאונס אומר לאונסיו כלשונו של לוט "הנה בתי הבתולה ופילגשהו אוציאה נא אותם וענו אותם ועשו להם הטוב בעיניכם". כל מקרי אונס נתפשים במקרא כאסורים ומגונים אך יש מידה של אמביוולנטיות ביחס לאמות–מידה הקובעת את גבולות האסור והמותר ביחס לנשים המוגדרות כפילגשים, כשפחות וכשביות. האמביוולנטיות בשאלת האסור והמותר עולה בתרבות היהודית בביטוי "עריות הן שרביטו של המלך" המצוי במסורת הקבלית ועולה

בתרבויות אחרות בהן האונס ויחסי עריות הם זכות יתר השמורה לבני מעלה. במיתולוגיה היוונית האונס קשור בדרכו של אבי האלים והוא נתפש כסיפור גבורה המכונן מעמד גברי כובש ושליט או כזכות יתר אלוהית: מיתוס אונס אירופה בידי זאוס, אונס אשת מינוס בידי השור האלוהי זאוס ולידת המינוטאור, אונס פרספונה בידי אל השאול הדס במיתולוגיה היוונית (ראו רוברט קאלאסו, נישואי קדמוס והרמוניה, תל אביב תשנ"ט, על השרשרת הארוכה של מעשי האונס האלוהיים במיתולוגיה), אונס חוה בידי הדמיוג או הנחש, ואונס סופיה בידי הדמיוג בתרבות הגנוסטית שייכים אף הם לסיפורי הגבורה האלוהיים. (על אונס בגנוזיס ראו G. Stroumsa, *The Other Seed*, Leiden 1987) במיתולוגיה הבהלית תיאמת האם הגדולה, מבותרת לגזרים בידי מרדוך [בנה] ובמיתולוגיה המצרית הורוס בנה של איזיס אונס אותה בנוסח אחד וזכות את ראשה בנוסח אחר. כל אלה הן רק דוגמאות מעטות המעידות על מקומו האמביוולנטי של מיתוס האונס והעריות במחשבה מיסטית, המשקפת את האמביוולנטיות ביחס לאונס ועריות מצד החברה הגברית. זווית ראייה נשית של חווית האונס בהקשר לגילוי עריות מוצגת בספריה וביומניה של וירג'יניה וולף, ומתפרשת בביוגרפיה שלה שכתב אחיינה קוונטין בל. תיאור אונס מזווית בלתי מצויה נידון בספרו של ג'ון אירווינג, מלון ניו המפשייר ובסיפורה של יהודית קציר, "שלאפשוטונדה" בספרה סוגרים את הים. בסיפורה של ברכה סרי "קריעה" מתואר אונס בליל הכלולות בפי הילדה-הכלה הנאנסת. בספרה של טוני מוריסון, חמדת, מתוארת זווית האונס מזווית ראייה נשית הכרוכה במשמעויותיו של השעבוד הגופני והנפשי, ובספרו של ולדימיר נבוקוב, לוליטה, מסופר האונס מזווית ראייה גברית מורכבת. במיתולוגיה הגברית, לילית, אשתו הראשונה של אדם שחפצה בחירות ובשוויון וברחה מאדם שרצה להשתרר עליה, מתוארת כאונסת גברים! שאלת הטיפול בנאנסת במדינת ישראל מבחינה משפטית וקהליתית בחברה היהודית ובחברה הערבית עדיין מחכה למחקר מקיף ומשווה.

21. יש עניין בעובדה שבספר תולדות אדם (בראשית, פרק ה') לא נזכרו נשים כלל: אחרי שנאמר שאדם הוליד את שת, אחרי רצח הבל בידי קין אחיו, על שת נאמר ויולד את אנוש ועל אנוש נאמר ויולד את קינן וכו' – לאף אחד מכל אבות האנושות לא הייתה אם או אשה – מכל מקום לא כאלה שראויות להיזכר. תולדות האדם כוללות גברים בלבד ואין נשים שראויות לאזכור, להוקרה, להערכה, לציון או לזיכרון – כולן נטולות שם וכולן נמחו מספר תולדות האדם. ייתכן שהדילוג על שמות הנשים נובע מזיקת העריות הבלתי נמנעת של הדורות הראשונים. שת יכול היה לשאת רק את אחותו/תאומתו ובניו ובנותיו ובני בניו נישאו גם הם באופן בלתי נמנע לשארי בשרן בשל העדר אפשרויות אחרות בראשית השתלשלות הדורות. כך מלמד ספר היובלים (הספרים החיצוניים, (מהד' א. כהנא) המציין שקין נישא לאחותו אוון, שת נישא לאחותו אזור, אנוש נשא את נעמי אחותו, קינן נישא לאחותו מהללאת. מדורו של מהללאל נקבע הדגם הרצוי של נישואין עם בת אחות אביו (בת דוד מצד האב) וכך נישאים ירד, חנוך, מתושלח, למך ונוח ובני משפחת אברהם. נשים רבות הנזכרות בתנ"ך אינן נקראות בשמן והן נזכרות נטולות שם רק בזיקה לאבותיהן, לבעליהן ולאחיהן. כאשר הן נזכרות לא ניתן להן קול ועולמן הפנימי

אינו נחשף וסיפורן מסופר מזווית ראייה של קרוביהן הגברים ולא בקולן שלהן. איננו יודעים מאומה על רגשותיהן ועל קולן של דינה שנאנסה, על אשת לוט הנמלטת, על בנות לוט שאביהן הוציאן לאנשי סדום שיעשו בהן כטוב בעיניהן, על האישה הפילגש שנאנסה בידי בני בנימין שהתעללו בה בגבעה ונרצחה בידי בעלה ואנו יודעים מעט על מיכל בת שאול העקרה שהושאה בידי אביה כנגד רצונה למי שלא אהבה ועל גורלה של אסתר שהפכה לפילגש אחשוורוש במצוות מרדכי דודה. ראו, אריאלה דים, זאת הפעם, (לעיל הערה 6). מכתבים כתובים בידי נשים נשמרו בגניזה הקהירית ויש בנמצא מעט יומנים אבל אלה כתבים פרטיים שלא זכו לפרהסיה ולביטוי ברשות הרבים. כאלה הם פני הדברים גם ביחס לרשימותיה של גליקל מהמלין שכתבה לילדיה במפנה המאה הי"ח. מצב התייעוד והפער בין הרצוי למצוי מצטיירים בדבריו של ביאליק "לצרף קרעים וטלאים לטלית שלמה" שנבחרו בידי גלית חזן רוקם כמוטו לספרה רקמת חיים, היצירה העממית בספרות חז"ל, תל-אביב תשנ"ז. ברשימות ההיסטוריות בימי-הביניים ובראשית העת החדשה כגון צמח דוד ודברי יוסף, נשים אינן נזכרות והן רק נוכחות נפקדות. גם במרחק אלפי שנים כשבאו אבות הציונות לספר את סיפור התחייה היו רק אבות מייסדים ולא אמהות מייסדות. מקומן של נשים נעדר כאילו לא היו נשים בעליות הראשונות. עד שברכה חבס ערכה את ספר העלייה השנייה לא ידענו על קיומן של אוטוביוגרפיות של נשים ומשאלה נתגלו אפשר לעמוד על מידת העוול וההשכחה שנהגה הציונות בבנותיה. על העדרן של נשים מן השירה העברית בתקופת התחייה בספרות העברית (1890-1920) בזיקה לנוכחות הדומיננטית של התרבות הגברית "הגבוהה הלמדנית" השוו: דן מירון, אמהות מייסדות, אחיות חורגות, תל אביב 1991, עמ' 51-85. בהקשר אחר של תרבויות שנשמרו בהן מקורות שנכתבו בידי נשים ראוי לעיין בחיבורה הקלאסי של וירג'יניה וולף, חדר משלך (1929, תרגום עברי 1981) ולזכור את דברי המשוררת סילביה פלאת שכתבה ביומנה על בעלה המשורר טד יוז "הוא גאון, אני אשתו". שתי יוצרות גדולות אלה התאבדו לאחר חיים מיוסרים שהיו קשורים בחוויות ילדותן ונעוריהן. יש עניין אף להשוות את יומניה של סופיה טולסטוי המעונה ליומניה של בעלה העריץ לייב טולסטוי שכתב והתלונן שצרחותיה בעת לידת בנם בחדר הסמוך לשולחן עבודתו, מפריעות לו להתרכז בכתיבתו. ראו, אנרי טרואה, ליב טולסטוי.

22. ייתכן שאפשר למצוא השתקפות של קולות נשים ביצירה קולקטיבית וייתכן שאין זו אלא השתקפות של התדמית הנשית בעיני הכותבים הגברים מחברי טקסטים. על קולות נשים מובלעים במקרא ראו אילנה פרדס, הבריא לפי חוה, גישה ספרותית פמיניסטית למקרא, תל אביב 1996. וראו שם ביבליוגרפיה עשירה בדבר מחקר המקרא מההיבט הפמיניסטי. דיון בשיח נשי במדרש ובהשתקפות דימויי נשים בו ראו, גלית חזן רוקם, רקמת החיים, היצירה העממית בספרות חז"ל, תל אביב תשנ"ז. בין קומץ הספרים שנקשרו לשמן של נשים יש להזכיר את ספרות התחינות, שפנתה לנשים וכללה תפילות פרטיות, סיפורי מקרא ודברי מוסר, שנכתבה ברובה בידיש מן המאה ה"ז ואילך. החיבור הידוע צאנה וראנה שייך לסוג זה. בין ספרי התחינות האנונימיים בחלקם, הפסודונימיים בחלקם

וכוללים שמות נשים נודע ספר תחינות של רבקה טיקטינר, מינקת רבקה, פראג ש"ט. על תחינות ראו מאמרה של חוה וויסלר, 'The Traditional Piety of Ashkenazic Women', *Jewish Spirituality, From the Sixteenth Century Revival to the Present*, (ed.) A. Green, New York, 1987, pp 245-282.

23. גדליה נגאל, סיפורי דיבוק בספרות ישראל, ירושלים תשנ"ד. יש עניין בעובדה החוצה תרבויות שהירח המשתנה באופן מחזורי הוא סמלה של השכינה ושל אשתר אלת הירח, אלת הפריון, ההיעלם וההתגלות. בשל הזיקה בין המחזור החודשי ומחזור הירח, שוותם קבוע ומחזורי וכרוך בשינוי, נקשרו נשים לירח, המציין בעברית חודש והתחדשות ולמולד הקשור ללידה. ראש החודש, מולד הירח ומועד קידוש לבנה הוא חגן של נשים ובאגדה האל מבקש כפרה על שמייעט את הירח בשעה שהפכו למאור קטן, אולי משום שהשליט את הגברים, המאור הגדול, השמש, על הנשים, הירח, עליו ציווה למעט אורו ולהיעלם כמה ימים בכל חודש, בדומה לנשים הנידות. הירח נקרא סהר והשיגעון כידוע קרוי גם סהרוריות. משוגעות נקראת סהרורית ומוכת ירח. Luna היא הירח ו-lunacy הוא שיגעון. השוו את סיפורו של עגנון על גמולה מוכת הירח ב"עדו ועינם" והשוו במיתולוגיה על ארטמיס אלת הירח. על נשים, בתולין ושיגעון בחברה היהודית ראו, עדה רפפורט-אלברט, הבתולה מלודמיר, הערה 11 לעיל. על שיגעון בתרבות הנוצרית בזיקה לנשים השוו: Sandra M. Gilbert and Susan Gubar, *The Madwoman in the Attic*, New Haven 1979.

24. מספרן המועט יחסית ואבסולוטית של נשים בכהונות פוליטיות, מספרן הזעום של חברות הכנסת ומספרן השולי של ראשי הערים, שתי נשים בלבד מכהנות כראש עיר בישראל, שתי שרות מכהנות כיום בממשלה אבל שבעים אחוז ממקבלי שכר המינימום הן נשים! היעדרן המוחלט מכהונות דתיות, מיעוטן במשרות אקדמיות בכירות (16% נשים לעומת 84% גברים במשרות אקדמיות עם קביעות; נשים הן רק 7.8% מבין הפרופסורים מן המניין). באקדמיה הלאומית הישראלית למדעים, מתוך 70 חברי האקדמיה רק 3 חברות הן נשים – ממחיש את הפער בין המצוי לרצוי, פער המשקף את השלכותיו של הסדר הפטריארכאלי ונגזרותיו. ברשימת מאה היהודים הבולטים במאה ה-20 שנתפרסמה בידיעות אחרונות לרגל יובלה של המדינה נמצא מקום ל-4 נשים בלבד! (אחת מהן אנה פרנק, הילדה הנרצחת, השנייה השחקנית ברברה סטרייסנד). מספרן הזעום של נשים בצמרת ההנהגה הכלכלית (רק לאחרונה צורפו נשים לדיקטטוריונים בכוח החוק) והחברתית מעיד על הצורך בביקורת התרבות החותרת לחולל שינוי.

25. על התהליכים הדיאלקטיים של השכלה ובורות ושמירת גדרי הצניעות המתרחשים בעולם החרדי, ראו תמר אלאור, משכילות ובורות, תל אביב תשנ"ד; הנ"ל, בפסח הבא, תל אביב תשנ"ט.

רחל אליאור

גילוי וכיסוי בלשון ושפת האין והיש

מאתרי המרחק – מרחק יש שני
ואפק לפני ולפנים אפקים
(יוכבד בת מרים, מרחוק)

גילוי וכיסוי; יש ואין

במסתו "גילוי וכיסוי בלשון" עמד חיים נחמן ביאליק בקצירת האומר ובעמקות מחשבה על אופיה הדיאלקטי של הלשון העברית ועל כפל פניה.¹ דבריו הנוקבים על גלגוליהן של מלים, על היווצרותן והשתנותן של תיבות השפה בין שתי הלשונות – הלשון הפנימית של המשמעות והלשון החיצונית של הדיבור – זכו לתהודה תרבותית רחבה ולתשומת לב מחקרית,² אך דומה שלא רבים נתנו דעתם על כך שביאליק נטל למעשה את תבנית היסוד הקבלית של תפיסת האלוהות כפולת הפנים³ ויישם אותה על פענוח כפל פניה של לשון הקודש.

בראשית דבריו מבחין ביאליק בין "לשון פנימית, לשון הייחוד והנפש [...] במדור השירה" ובין "לשון חיצונית, לשון ההפשטה וההכללה [...]" במחיצת ההיגיון. עניינה של הבחנה זו הוא בין הממד הנעלם, האינסופי, נטול הגבולות, השופע כל העת במחשבה הערטילאית, בדיבור הפנימי המתרחש ברשות היחיד, בתהום, בשתיקה, בבלימה ובתווה; ובין הממד הנגלה, המגביל, הסופי, הגלום בדיבור החיצוני המתקיים ברשות הרבים או במציאות ובממשות. הממד הראשון, המצוי בזיקה להתגלות האלוהית, מכונה במחשבה המיסטית הדיאלקטית – גילוי, ואילו הממד השני, המצוי

בזיקה לה' עלם האלוהי, לעולם המעלימו, מכונה כיסוי. חלוקה זו מקבילה לחלוקת היסוד של אחדות ההפכים המיסטית, הרואה את ההוויה כולה כנבראת כל העת ברצוא ושוב בין אֵין ליש, בין גילוי לכיסוי, התגלות והעלם.⁴ ביסודה של המחשבה המיסטית היהודית מצויה השקפת עולם המבחינה במשמעות הכפולה של ההוויה וביחס הדיאלקטי שבין מרכיביה. כפל משמעות זה, המוחל על כל ממדי המציאות, נלמד מכפל פניה של ההוויה האלוהית המורכבת מהפכים משתנים. האלוהות מצטיירת כתהליך דיאלקטי הכולל דבר והיפוכו — התפשטות והגבלה, אצילות וצמצום, שפיעה והסתלקות, רצוא ושוב, גילוי והעלם, אין ויש. חלוקה זו מתייחסת לכפל פניה של ההוויה, הנגלית ונסתרת, מתפשטת ומתעלמת, מתגלה ומתכסה בעת ובעונה אחת, ומכונה בקיצור אֵין ויש:

האֵין הוא כינויו של האינסוף האלוהי, חסר הגבולות על אֵין-ספור אפשרויותיו המופשטות, תמורותיו וצירופיו הנעלמים ומשתנים כל העת; היש הוא כינוי להוויה הסופית הנגלית, המוגבלת, המוחשית, המבוססת על קטגוריות ותחומים, על הבחנות והבדלות, ומכוננת את המציאות הנתפסת, שלכאורה איננה ניתנת לשינוי.⁵ האֵין, או הגילוי האלוהי, הוא ממד נטול ביטוי מובחן, ראשית או אחרית, שכן אין לו הגבלה או תחילה בומן ובמרחב וממילא אינו ברת-פיסה בגילוי. הוא המגלם את האינסופיות הבלתי מוגבלת, את ההתפשטות השופעת, הכאוטית, את התהווה נטול השיעור, התהום והמצולה — הצופנים בחובם את מכלול הצירופים על אֵין-ספור פניהם ותמורותיהם, אלו המבליחים במקומות שבהם מטשטשים הגבולות — בשפת השיר, בדמיון, בחלום, במיסטיקה, במיתוס, בקבלה ובאגדה. ואילו היש, או כיסוי המהות האלוהית, מגלם את המציאות המובחנת, את המוחשות המיוסדת על הצבת גבולות, את הבריאיה על חוקיותה והגבלותיה ואת ביטוייה העיוניים והסמליים של תחימת התחומים והצבת קטגוריות חד-משמעיות, המשתקפים בלשון הפרווה, החוק, ההיגיון, ההבחנה, ההבדלה, הכללים והנורמה.

הכיסוי או ההעלם וההגבלה של השפיעה האלוהית מכונן את העולם הנברא, ממלל ומגשים במלים את הגשמיות, דן את דיני הממשות, מלביש בלבושים ומדבר בדבור את גבולות המוחש והמושג, המהווים בכללותם את היש הנברא (בלשון הקבלה: "כל בריאה היא דין"; "העולם נברא בעשרה מאמרות"; העולם נברא ב"ספר במספר וספור"); ואילו הגילוי או השפע וההתפשטות האלוהית מכונן את אינסופיותו של המופשט, את חסד השפיעה הבלתי מוגבלת, את הפשטת הגשמיות ואת אינסופיותה של המחשבה, המכוננים באחדותם את האֵין ("כל שפיעה היא חסד"; "כל

העולמות עלו במחשבה"). במסורת המיסטית הדיאלקטית היש הוא כיסוי והעלמו של האין ואילו האין הוא סוד חיותו ומהותו של היש, ושניהם תלויים זה בזה: האין האינוסופי תלוי ביש לגילוי המובחן (על ידי כיסוי) והיש הסופי תלוי באין לחיותו הנעלמת (על ידי גילוי).⁶ היש והאין בהוויה האלוהית משתקפים בפשט ובסוד, או בלשון החיצונית ובלשון הפנימית, באותיות הנגלות ובמחשבה הנסתרת, בהוויה האנושית. מאחורי הפשט, המגלה בכיסוי המילוליים את המציאות הנבראת (כיסוי) הניתנת להשגה באות ובמספר, טמון רובד נסתר, המכסה ברמזי וסודותיו על המציאות הנעלמת (גילוי), החורגת מהשגה הגדורה באות ובשיעור. שני פניה של השפה, זה המגלה וזה המכסה, נחשפים באמצעות לשון הקודש, המשותפת לאל ולאדם.

לשון הקודש

הנחת היסוד להבנת האופן שבו נתפסת המציאות במחשבה המיסטית היהודית היא שילובם וזיקתם ההדדית של עולמות עליונים ותחתונים — העולם הנסתר נרמז בעולם הנגלה וניבט באחדותו מבעד להפכיו השונים, ואילו העולם הנגלה משקף ברבגוניותו את העולם הנסתר ושואב ממנו את חיותו ומהותו. הכול כלול בכול ולכל בחינה יש מעמקי השתקפויות ויחסי גומלין אינסופיים. הדדיות זו יסודה בלשון, שמקורה על פי ההשקפה המיסטית — אלוהי והוויה רב-פנית, והדיבור הוא פריסה של ההוויה האלוהית בלשון. הלשון האלוהית היא התגלות במושגים מוחשיים של כוחו הבורא של האל או פריסת אינסופיותו בתוך הבריאה, הנתפסת בתורת הסוד כזרם אותיות אינסופי הבא ללא הרף מהאין אל היש (אות מלשון יאתה ויבוא), או כשלשלת אותיות ושמות, ה"אותים ובאים" כל העת, שחוליותיה אחוזות זו בזו מראש מדרגת ההוויה הנעלמת עד סופה הנגלה בלשון הקודש. הכוח הבורא גלום באותיות הלשון האלוהית המקודשת, המצטרפות זו לזו בתהליך הבריאה, והמציאות המובחנת הנודעת בשם אינה אלא פריסה וגילוי של הדיבור האלוהי. כל אות היא פתח לאחד מן העולמות העליונים הקשורים בקשר רצוף של גילוי וכיסוי לכל העולמות האחרים, ודבקות באותיות, הנתפסות כסולם מוצב ארצה וראשו מגיע השמימה, היא פתח להתכללות העולמות העליונים זה בזה ולדבקות נשמת האדם בהם.⁷ לפי המיסטיקה היהודית, הלשון מצטרפת ומתפרקת — היא מצטרפת מן המופשט אל המוחש בבריאת הגשמיות, ב"התעלמות" בעולם (הנדרש מלשון העלם) או בכיסוי בדיבור, ומתפרקת מן המוחש אל המופשט ב"הפשטת הגשמיות", בהתגלות אלוהית ובגילוי המחשבה. הלשון היא הגשר הדר-כיוני הנושא את כל ההפכים ומחבר בין האל לאדם, בין הנסתר לנגלה, בין המופשט למוחש, בין

הערטילאי לבין הגדור באותיות, בין זיכרון העבר לפירוש ההווה ובין החולף, הנידון לנשייה, לנצחי, הזכור בלשון. האותיות הן הביטוי המוחש של העצמות האלוהית המופשטת הכוראת בגילוי וכיסוי בלשון. הן אבני הבניין של ההווה, כפי שאומר ספר יצירה, שכן הן גשר דו-כיווני בין המופשט למוחש ובין האינסופי לסופי או בין האלוהי הנעלם בגילוי לגשמי הנגלה בכיסוי.

ההכרה בריבוי הפנים של ההווה וביחסי הגומלין המורכבים בין פניה הנסתרים והנגלים, מעלה את הכמיהה לחשיפת המהות הנסתרת של ההווה הנגלית ואת הדחף לפענח את הזיקה הנעלמת בין חלקיה השונים בעבר ובהווה. כמיהה זו מתמקדת בהתחקות אחר קשרי הגומלין המשתנים שבין המסמנים הגלויים המתייחסים להווה לבין המסומנים הנסתרים המתייחסים לעבר, או בין השפה על כל מרכיביה לבין המציאות המשתקפת בלשון על מכלול רבדיה. היחס המקודש בין המקור האלוהי הנסתר לבין הטקסט הנגלה בלשון הקודש, קבע את נקודת המוצא של המסורת המיסטית — חיפוש המהות הנסתרת של הטקסט הנגלה או פענוח הרז שמעבר לפשט. בלשון זמננו הוגדר עניינו של חיפוש זה בדבריו של ולטר בנימין, שראה את "חובתה המוסרית של הביקורת לגאול את העבר שנמחה, להצילו מתהום הנשייה באמצעות חשיפת אמיתו הסמויה", ובדבריו של רב סדן המהדהדים לעומתו: "תעודתה של הביקורת היא שלא תסתפק במה שהיא מקשיבה למה שהומה המיה רמה, גלויה וצלולה, בתוך השיטין, אלא היא חייבת להאזין למה שמחלחל, לחול סתר וחרש, ומהבהב בין השיטין" (ארחות ושכילים, ג, עמ' 64).

לשון הפשט ולשון הרז — לשון התיבה והצוהר

הלשון הפנימית, המאחדת הפכים, שאיננה כפופה לקטגוריות ותחומים, לשון החלום, החזיון, האגדה, לשון המחשבה הערטילאית או הלשון של הניסיון האידיוסינקרטי האינדיבידואלי, הנודעת לעתים כלשון הרז ולעתים כלשון השיר, משקפת את האין. ואילו הלשון החיצונית, של השפה ההסכמית, לשון החוק, הדת והדין, המבוססת על הבחנות, קטגוריות ותחימת תחומים, הנודעת לעתים כלשון הפשט ולעתים כלשון הפרוזה, משקפת את היש. האין, או הרז והסוד, מתייחס לגילוי האלוהי האינסופי המצנץ לפרקים מן התווה ונלכד בלשון פורצת הגבולות של הנבואה, הפיוט, האמנות, החזון, החלום או השיגעון; היש, או הפשט, מתייחס לכיסוי ולהעלם של גילוי זה, הידוע בשם עולם, ונשקף בלשון המשותפת, מכוננת הגבולות, של המסורת, החוק והתרבות הגלומים בדיבור ומשתיתים את ההווה החברתית. היחס בין גילוי לכיסוי מקביל ליחס בין תווה לבריאה, בין אל לעולם, בין

האינסופי לסופי, בין חסד לדין, בין שפיעה לצמצום, בין הלא-מודע למודע, בין רו לפשט, בין אגדה להלכה, בין האין ליש, בין הנפש לגוף, בין מחשבה לדיבור, בין הצורה לתיבה או בין כל שני ממדים שהאחד מהם נסתר, מחייה, שופע, לא מוגבל, בלתי נגיש במישורין לעולם החושים, משוחרר מגבולות החומר, יוצר, מצרף ומשתנה כל העת; והאחר נגלה, מוגבל, מושג בחושים ותחום בתחומים, קבוע בדפוסים מסוימים, מובחן ונבדל, מבטא, מגלם, מסמן ומכונן הוויה מובחנת.

המסורת המיסטית עומדת על כך שהיחס בין שני קטבים אלה הוא יחס דיאלקטי, שכן הנסתר השופע והאינסופי מחייה ומפרנס את הנגלה, בדומה ליחס של הנפש לגוף, ואילו הנגלה, התחום, הנבדל והמצומצם מגלה ומגדיר את הנסתר ונותן לו ביטוי מובחן, בדומה ליחס של הגוף לנפש.⁸ דהיינו, הנפש הנעלמת היא תנאי חיותו של הגוף הנגלה ומהותו הנסתרת, אולם הגוף הגשמי הוא תנאי קיומה המובחן של הנפש הערטילאית, שאין לה קיום נבדל, ממד נגיש וביטוי מובחן ללא גילוייה המוחשי. האינסופי צריך את ההגבל, הסימן, הכלי, המלה או הגוף, או את הצבת הגבולות ותחומת התחומים, לשם גילוי, ואילו הסימן המובחן לכאורה, הגדור בגבולות הכלי או הגוף, אינו אוטונומי לאמיתו של דבר, אלא משמש כממצע ומתווך יחסי, אשר בו מתממשת ומתגלה המשמעות הנסתרת או החיות האלוהית המפרנסת ומחייה אותו. היחס בין הלשון הפנימית, לשון הנפש, לשון האין והתהוה, ובין הלשון החיצונית, לשון הגוף, לשון היש והבריאה, הוא יחס דיאלקטי מורכב הנרמז כאמור ביחסי גוף ונפש, יש ואין, צמצום ושפיעה, גשמיות והפשטת הגשמיות. כפל פניה של הלשון, בדומה לאחדות ההפכים האלוהית, מתייחס להנחה שהממד האינסופי (מחשבה, התפשטות, אין, אור אינסוף, זוהר, צוהר, שפע, חסד) הוא חיותו של הסופי, ואילו הממד הסופי (דיבור, הגבלה, יש, מלה, תיבה, אות, סימן, דין) הוא גילוי של האינסופי.

ר' ישראל בעל שם טוב, מייסד החסידות, הבהיר את משמעותו של כפל פנים זה בביאורו לפסוק "צוהר תעשה לתיבה" (בראשית ו, טז). את תיבתו של נח הפך לתיבת הלשון, בדומה לראשי תיבות, דהיינו לסימן מוחשי והגבלה מילולית צורנית, מחד גיסא, ולתיבת התהודה של הלשון, המעבירה את תיבות השפה מעבר לגבולות הזמן והמקום, מאידך גיסא. את הצוהר פירש מלשון צהריים, זוהריים, או אור זוהר, לפיכך אמר: "צוהר תעשה לתיבה שתהא התיבה מצהיר כי בכל אות יש עולמות נשמות ואלוהות" (צוואת הריב"ש, יא). התיבה, המלה או שפת הדיבור, התוחמת ומסמנת משמעות אחת למלה, אינה אלא כיסוי והעלם לאור האינסופי הגנוז בתוכה, שכן היא תיבת התהודה, המכל או התיבה לאור האלוהי, לשפע האינסופי של משמעויות וזיכרונות,

לעולמות הרבים לאי־ספור שהשתקפו בה מראשיתה הלא־נודעת בעבר, והזדרתו ושקעו עד לגלגוליה בהווה. התיבה או המלה היא גילום מוחשי של האינסוף האלוהי הבורא, הנחתם בסימן מוחשי הניתן להפשטה, השופע ומתרוקן, מתפשט ומצטמצם, בורא ומזדכר, מתעלם ומשתכח, בגבולות הסימן המכסה, בגבולות האות, המלה, התיבה — שיש, כדברי הבעש"ט, "להצהירם", או בלשונו של ביאליק "להזריחם" — "ומי יודע אולי כך יפה לאדם, שיהא יורש את קליפת המלה בלא תוכנה, כדי שיהא ממלאה, או מוסיף בה, כל פעם מכוחו שלו ומזריח בה מאור נפשו הוא". כלומר, האדם נקרא להאיר את הסופי באורו של האינסופי ולהזהירו באורה של הנפש, באור ההשראה, ההפשטה והסמל, באור הזיכרון החודר לתהומות הנשייה, באורה של התובנה הנקנית בחלום, בנים לא נים, ב"מחזה שדי יחזה", בפרץ יצירה מפענחת, מכוננת ובוראת, ובאור ההתבוננות היורדת לחקרן של מלים ומחדשת בהן משמעויות עלומות, כדי ש"תהא התיבה מצהיר". על פי דימיו של הבעש"ט הרי שבכל מלה נמצא גם תיבה וגם צוהר, גם גילוי חיצוני סגור לכאורה בבחינת תיבה וגם הארה מזדרכת מבפנים ומבחוץ, בבחינת זוהר וצוהר, הפורצת, לאמיתו של דבר, מעבר לתחומי הזמן והמקום.

רצוא ושוב

תהליך הבריאה האלוהי, הדינמי, הדיאלקטי ופורץ הגבולות — החוזר כל העת מן הגילוי אל הכיסוי ומן הכיסוי אל הגילוי, מן התווה אל הבריאה ומן הבריאה אל התווה, או מן הבלימה נטולת השיעור אל המהות המובחנת המוגדרת בשיעור ומלה, ומן המהות המובחנת אל הבלימה — מוגדר כ"רצוא ושוב" בהשראת הפסוק "והחיות רצוא ושוב" (יחזקאל א, יד), המנוקד בחיריק והופך מחיות הקודש לחיות האלוהית. תהליך זה נתפס כשפיעה ובלימה, כהתפרצות וריסון, כהתפשטות וצמצום או כמעבר דו־כיווני, חוזר חלילה מן האין אל היש ומן היש אל האין, או מן האינסופי אל הסופי ומן הסופי אל האינסופי. תיבות הלשון נתפסות אף הן כרצוא ושוב או כמעבר דו־כיווני מן התווה לבריאה או מן המופשט האינסופי למוחש הסופי המובחן, מחד גיסא, ומן המוחש למופשט, מן הסופי לאינסופי ומן הארצי לאלוהי, מאידך גיסא. כל מלה בשפה מגלמת תהליך זה של שפיעה וצמצום, שכן יש בה גילוי של התווה והבלימה, של הדיבור האלוהי הערטילאי, של פרץ היצירה האינסופי השופע בה; ויש בה כיסוי של הצמצום, הריסון וההגבלה, של הסימון הגרפי המובחן, החיתוך הצלילי המסוים, המהות המוסכמת או הפשט השגור שהיא מסמנת בתקופה נתונה. אם נשאל את דימיו של ביאליק

הרי שבכל מלה גלומים בעת ובעונה אחת, בכוח או בפועל, שֶׁצֶף המצולה וגילדי הקרח: השֶׁצֶף, המשקף אפשרויות אינסופיות של מובן, משמעות, שינוי, זרימה, גילוי ופענוח, נצחיות ותמורה, דהיינו, את האין, והקרח, המשקף את האפשרות המסוימת, המתגבשת ונקרשת, מכסה ומעלימה, מגדירה מסמנת ותוחמת, טבועה בגבולות הזמן והמקום, כלומר, את היש.

הבעש"ט מדמה לעתים את תיבת הלשון לתיבת שבייה ואת הצוהר לניצוץ אלוהי השבוי בתוכה, שיש לגאלו משביו: "עוד מהבעש"ט ביאור סוד א"ב שצריך לעשות בכל תיבה [...] ונתברר ניצוץ הקדוש והוא גאולה משבייה". ביאליק מבחין גם הוא בין התיבות השבויות ובין הניצוץ הקדוש שיש לגאלו, או בין הלשון החיצונית, החוצצת בפני מחיצתם הפנימית של הדברים, הלשון ככיסוי וכדיבור, ובין הלשון הפנימית של רוח האדם, המעורטלת מקליפתה הדיבורית ומצויה בתהום הבלימה — מושג דו-משמעי הלכות מלשון ספר יצירה: "עשר ספירות בלימה, כלום פך מלדבר בהן [...] ודָּבָרָה בהם ברצוא ושוב" — הלשון כשתיקה, כקשב, כצלילה לתהומות וכנסיקה למחוזות הרוח הערטייליים, הנתפסת כפתח לגילוי הניצוץ האלוהי החבוי בה.

המלים מעצם טיבן מכסות ומגלות בעת ובעונה אחת, שהרי הלשון מצטמצמת והופכת לכלי, לחציצה, ללבוש, למלה, להגשמה וליש, במעבר מן האין אל היש, ברצוא; אולם אותם לבושים, מחיצות, כלים וחציצות, מלים ומלבושים, הם גם נקודת המוצא של החזרה אל האין, של השוב, שכן בכל מלה נמצא הגשמה והפשטה, תיבה וצוהר, גוף ונשמה. ביאליק עמד על ההתמלאות וההתרוקנות בהווייתן של מלים בשעה שאמר "המלים פושטות נשמה ולבושות נשמה" ובשעה שהשתמש בדימוי הקליפה והפרי או עמד על התמורות המתחוללות במשמעותן בפרקי זמן שונים, בדימוי שֶׁצֶף המצולה וקפיאת הקרח. אולם ראוי לשוב ולהזכיר שתהליכים אלה הם דו-כיווניים, אינסופיים וחורגים מגבולות הזמן והמקום, כבני דמותם בתהליכי הרצוא ושוב האלוהיים, המתחוללים בין האין ליש.⁹

יש ואין, כיסוי וגילוי

למלים "גילוי" ו"כיסוי" כמו למלים "יש" ו"אין", נודעת משמעות כפולה: מזווית הראייה האלוהית היש, הנתפס בתורת ישות, מהות וסובסטנציה, הוא ישות אלוהית, ואילו האין, הנתפס בתורת אין ואפס, הוא העולם; מזווית הראייה האנושית האין הוא האינסוף האלוהי, ואילו היש הוא העולם הניתן להשגה בחושים בשל ישותו הממשית החומרית. היש הוא העלם וכיסוי למהות האלוהית, כשם שהמלה המוסכמת שבלשון החיצונית היא כיסוי

למעבר מתוהו לבריאה שעמד בבסיס היווצרותה או לבריקת הברק המתחוללת בלשון הפנימית. אולם, גם כאן, ללא שימוש בלשון החיצונית אין גילוי ללשון הפנימית, או ללא כיסוי אין גילוי. בלשון המקובלים הוגדרה זיקה זו במימרה "כי ההעלם הוא סיבת ההתגלות וההתגלות היא סיבת ההעלם", שכן האלוהות נתפסה כאחדות הפכים דינמית של העלם והתגלות, יש ואין, כיסוי וגילוי. לשון הכיסוי, הלשון המוסכמת, או הלשון החיצונית המשותפת, שייכת מעצם טבעה לרשות הרבים, ואילו לשון הגילוי, הלשון הייחודית, או הלשון הפנימית, שייכת מטבע מהותה לרשות היחיד. הדיבור הוא הכיסוי המוחצן, הנגלה, שמעניקה הלשון המוסכמת, והמחשבה היא המהות הנסתרת, הגילוי המופנם, הנעלם, המחיה ומחדש את הלשון. היחס בין שני פניה של הלשון הוא יחס דיאלקטי של מהות וגילוי — אין גילוי לשפת התוהו של היחיד המשתנה כל העת אלא בכיסויה/גילויה בלשון הדיבור הקבועה של רשות הרבים, ואין חיות ללשון הדיבור ברשות הרבים בלא יניקתה המתחדשת מלשון התוהו המתגלה/מתכסה ברשות היחיד. היחסים בין שתי לשונות אלה, המתייחסות אף לתהום הנשייה ולזיכרון, הם יחסים דינמיים של רצוא ושוב: הבלחות מחשבה, צירופים חד-פעמיים, זכרי דברים, נצנוצי השראה, מטבעות לשון פיוטיות, הברקות מילוליות בלתי צפויות, מלות שיר או ביטויים המתרקמים בנבכי נפשו של היחיד עולים מתהום הנשייה של השפה ושופצים ברוחו המאחדת זיכרון ונשייה — כל אלה מתענגים ברשות הרבים, שם הם עשויים להפוך לקליפות ריקות, לתיבות שחוקות ולמטבעות לשון שגורות, שאיש אינו מתחקה על מקורן החי והשופץ ואיש אינו מבקש לפתוח להן צוהר. אולם תיבות אלה גם עשויות להניב פרי, או לשוב ולהתפענח מחדש בידי משוררים ומיסטיקנים, ה"עושים צוהר לתיבה" ומזריחים את המלים, או בידי סופרים, מחברים ויוצרים, הנושאים ומעלים אותן מתהום הנשייה, הקשובים לקול החי הבוקע מבעד לשגרת הלשון, לניצוץ החבוי או לשצף היוצר, הנרמז מבעד לקרח הנצור.

הלשון המשותפת — לשון הכיסוי — משמשת, כאמור, לכינון הנורמה ולחיווקה באמצעות הבחנות, הבדלות וקטגוריות חד-משמעיות, דין ופשט, ואילו לשון הנפש — לשון הגילוי — משמשת לפריצת הנורמה ולערעורה באמצעות צירופים בלתי צפויים, איחוד הפכים, חסד וסוד. לשון הכיסוי, המכסה על נבכי הנפש ותהומות השפה, היא זו המקבעת ומכוננת את המוסכמות, הנורמות והמנהגים המקסדים את המציאות ברשות הרבים, ואילו לשון הגילוי, הכליא-ברק לרוח השופעת, להבזקי המחשבה והזיכרון, להברקות ההשראה ולפרצי היצירה המתחוללים ברשות היחיד, היא זו החושפת את תהפוכות הנפש ויורדת לחקר תהומות השפה. לשון זו מערערת

את אושיות המציאות המוסכמת בתוקפו של גילוי מתחדש, המתחולל ברשות היחיד ובורא עולמות חדשים. אם נשוב וננקוט את דימויו העמוק של ביאליק, הרי שלשון הכיסוי היא גלידי הקרח ולשון הגילוי היא שצף המצולה, אך יש לתת את הדעת על כך שכל אחד משני אלה יכול להתחלף ברעהו, שהרי השצף עשוי להגליד והגלידים עשויים להימס וחוזר חלילה. לשון הכיסוי (גלידי הקרח) יוצרת את מסגרות הממשות המשותפת באמצעות לשון הדיבור, המכוננת את הנורמה בלשון ההיגיון, השכל, הטעם והדעת, על בסיס חוקים, הכללות, הבחנות, דיכטומיות וסימנים קבועים, ואילו לשון הגילוי (שצף המצולה) בוראת את המציאות הייחודית בתחומי של היחיד, הפורצת נורמה זו בלשון שמעבר לטעם ודעת, בלשון הדמיון, בניב שפתיים של הפרט, בשירה, בחזון, בחלום, בבריקת הברק, באי־שפיות, בהבזק השראה, בצלילה למצולות הזיכרון ולתהום הנשייה ובחריגה מן ההבחנות, מן הנורמות ומגבולות הסימנים המוסכמים. אינסופיותה של הלשון וריבוי ממדיה בזמן ובמקום ובמה שמעבר להם משתקפים בדבריו היפים לאין שיעור של תומס מאן, בפתיחה ליוסף ואחיו:

עמוקה היא באר העבר. האין עלינו לכנותה באר ללא תחתית? אכן ללא תחתית היא, אם — ואולי רק אם — עבר פירושו רק עברה של המהות האנושית, אותה מהות חידתית המכילה בתוכה את הוויית־נראנו השטופה בתשוקה טבעית ואומללות על־טבעית; שמסתריה, כמוכן, הם הרישא והסיפא של כל דיבורינו ושאלותינו, משווים דחיפות בוערת לכל מוצא שפתינו ואינטנסיביות לכל שאלותינו. שכן ככל שנעמיק להטיל את משקולת האומדן, ככל שנחדור ונידחק למעמקי העולם התחתון של העבר, כן נגלה שיסודותיה המוקדמים ביותר של האנושות, תולדותיה ותרבותה, עמוקים הם לאין חקר. עד כמה שנסתכן ונתיר את החבל, הלא הם ייסוגו שוב, עוד ועוד, אל המעמקים. שוב ועוד הן המלים המתאימות, שכן הבלתי ניתן לחקירה מהתל בלהט חקירתנו במעין משחק תעתועים: הוא מציע לכאורה מאחזים ומטרות, שמאחוריהם, ברגע שהצלחנו להשיגם, נפתחים בכל זאת מרחבי עבר חדשים.

לשון הגילוי — לשון הנפש ולשון החירות

להכרה בכפל פניה של ההווה הנמתחת בין יש לאין, בין הסופי לאינסופי, נודעה חשיבות רבה בעולם המסורתי, שאת מכלול ערכיו נחל מן העבר ולא הכיר בזכותו של האדם לעצב את חייו על פי דרכו אלא כפה עליו לנהוג לאור ציווייה של מסורת מקודשת המתייחסת לכל תחומי חייו של האדם. החירות

ברשות הפרט התחוללה בתחום לשון הגילוי, ואילו הכפיפות למסורת ולציווייה החד-משמעיים התרחשה בלשון הכיסוי.¹⁰ המפלט מהכפיפות לחוק האלוהי ולציווי החד-משמעי על פירושיו הגלומים במסורת נמצא בלשון הגילוי, הלוא היא לשון היצירה המיסטית, לשון המלאכים, לשון החלום, החזון, הנבואה והשיר. לשונות אלה, כמוהן כלשון החוק האלוהי, נתפסו כולן כנובעות מחוץ לאדם, מעולמות עליונים ולא מרוחו שלו. לשון זו, לשון תמורות או לשון מראות והשתקפויות, המשחררת את הקשוב לה מגבולות המציאות, תולה פעמים רבות את מעמקיה ומעפליה ב"גילוי שכינה", ב"גילוי אליהו" או ב"גילוי מגיד", בחלום הנשלח משמים, בהשראה אלוהית או בשליחות נבואית, ב"עליית נשמה", בשיחה עם משיח או עם ישויות נסתרות, מלאכים וקדושים, ב"אבנתא דליבא", בכניסה לפרדס, או ב"סְכִייה ברוח הקודש". אולם לאמיתו של דבר, כל אלה אינם אלא כניינים שונים להחצנה של גילויים פנימיים, הפורצים את גבולות הזמן והמקום, או לביטוי של מצבי נפש ערטילאיים הכרוכים ב"צלילה לבאר העבר" ולמצולות הזיכרון ובפריצות תודעה המתחוללות לפרקים ברוחו של האדם, הפותח צוהר לתיבות הלשון המכסות ומגלות, נקרשות ושוצפות.

הלשון הפנימית — לשון הגילוי ולשון הנפש — המתרקמת בתהומות רוחו של האדם, השתמשה בעולם האלוהי הנעלם כבאופן אינסופי להשלכה (פרויקציה) של מצולותיה, תעצומותיה וחביוניה. לשון זו, שבה נפגשים לעתים רוח אלהים ורוח האדם מעבר לגבולות הזמן והמקום, מרבה לתאר את העולם הנעלם בדמותו המשתנה בדמיון האנושי. לשון הגילוי בספרות ההיכלות תיארה את האל כמי "שסבר קלסתר פניו כדמות הרוח וכצורת נשמה שאין כל ברייה יכולה להכיר בה וגוויתו כתרשיש מלא כל העולם" (היכלות זוטרת) וכמי ש"מיופיו יתבערו תהומות" (היכלות רבתי) ובהיכלותיו "שלהביות מתפשטות ומתקבצות" (מעשה מרכבה). במגילות קומראן תיארו בעלי לשון הגילוי את הכרובים המשבחים ומהללים בהיכלות עליונים ואת חיות הקודש המשוררות "שבעה בשבעה דברי פלא [...] שבע תהלי ומירות קודשו [...] פלא שבע תהלי ברכותיו [...] שבע תהלי הודות נפלאותיו", "קול גילות רינת השקט", "תבנית כסא מרכבה מברכים ממעל לרקיע הכרובים" (שירות עולת השבת). בשלהי העת העתיקה ובראשית ימי הביניים יצרה הלשון הפנימית צירופים חידתיים כגון "המסתתר בשפריר חביון", "סוכה ברוח הקודש", "שפוד שכל העולם ארוג עליו", "עשר ספירות בלימה, מדתן עשר שאין להם סוף [...] עשר ספירות בלימה צפייתן כמראה הבזק [...] נעוץ סופן בתחילתן כשלהבת אחרזה בגחלת" (ספר יצירה). בתקופות שונות נוצרו בלשון הנפש או בלשון המיסטית, הפורצת גבולות, מגלה נסתרות וצוללת

לנבכי העבר, ביטויים כמו "מעשה מרכבה", "הכרוב המיוחד" ו"אילן הנשמות", "אילן הספירות", "ארץ ישראל השטה על פני המים" (גליא-רזא), "תהום אל תהום קורא", "העולם מלא ויפה באילנות גדולים ויפים מאירות כאוהלים ואותיותיו שבעה לבד" (ספר התמונה), "אין ויש", "זעקת הדומיה", "צלמות ומאפליה". לשון הגילוי ראתה את האל כ"אדם קדמון לכל קדומים" (עץ חיים) ואמרה "שהגוף הוא רק לבוש לנפש לניצוץ אלוהות שיש בכל אחד ואחד מישראל וביכולתו לפרד מן הגוף ולפשוט מעליו" (רש"ז, כונה ירושלים, כו), וכך גם תיארה לשון השירה בת זמננו את "היציאה האיטית מן הגוף כמתכנית של חימר, גולם בפקעת, אחר כך פרפר" (י' פנקס, בתוך הבית, עמ' 27). לשון פנימית זו נוקטת לפרקים את קול השכינה הבוקע מפיו של יוסף קארו: "ויהי לבך ומחשבותיך קן ומשכן לתורת" (מגיד מישרים, עמ' 10, 381), ולעתים נוקטת את קול המשורר האומר לשכינה "הכניסיני תחת כנפך / והיי לי אם ואחות / ויהי חיקך מקלט ראשי / קן תפילותי הנדחות", לעתים ביקשה למצוא "מנוחה נכונה תחת כנפי השכינה" ולעתים הזכירה את "אלהי ישראל אשר באת לחסות תחת כנפיו" (מגילת רות). יוצריה שראו את "האדם כסולם מוצב ארצה וראשו מגיע השמימה ומלאכי אלוהים עולים ויורדים בו" (תולדות יעקב יוסף, עמ' ג), חתרו כל העת לצאת מלשון הכיסוי ללשון הגילוי, "להכנס לפרדס" או "לחתור עד גבולות אין גבולות, מקום ההפכים יתאחדו בשורשם" (ביאליק, "הציץ ומת"), "להציץ מעבר לפרגוד", "להכנס לפני ולפנים", "לצפות במרכבה", לעלות בהיכלות" או לעלות ב"סולם מוצב ארצה וראשו מגיע השמימה" ולהגיע אל "אופק לפני ולפנים אופקים" (בת מרים) ולבוא "באחד הזמנים עד מקום אין זמן ואין מקום" (ביאליק). לשון זו — לשון הדמיון, התזוהן והשיר, לשון ההעזה המיסטית והחלום הפטור מגבולות והבחנות, לשון החירות ולשון הנפש — משקפת את שלילת חד-ממדיותה של הממשות ואת ההכרה באינסופיות משמעותיה הגלויות והנסתרות של ההווה, הנרמזות בשפה הפנימית ובגילוייה החיצוניים החורגים מגבולות הזמן והמקום.

בין הנגלה לנעלם

ב"גילוי וכיסוי בלשון" משתמש ביאליק בלשון המגלה טפח ומסתירה טפחיים ומעידה על זיקתו העמוקה ללשון הגילוי ולשון הנפש השמורה במסורת המיסטית: הוא מתייחס ללשון הנקנית בגילויי "עליית נשמה" וב"הצצה לפרדס", ומרמז לאורך דבריו על המציאות המיסטית של "מלים — הורי אל, ומלים — תהום רבה" ונוזק ללשון ספר יצירה בדבר הבלימה

והתוהו, הגחלת והשלהבת, ולפרק "אין דורשין" במסכת חגיגה, המספר את סיפור ה"כניסה לפרדס" ואומר בלשונו של בן סירא "במופלא ממך אל תדרוש ובמכוסה ממך אל תחקור, במה שהורשית התבונן, אין לך עסק בנסתרות". אולם פרק זה גם מסייג את כל איסורי ה"אין דורשין במעשה בראשית, בעריות ובמעשה מרכבה" באמירה "אלא אם כן היה חכם ומבין מדעתו" (חגיגה יג ע"א).

ביאליק, שהעמיק במהות המציאות ובקשר בינה לבין הלשון, חצה את גבולות הנגלה והנסתר, שקבעה המסורת היהודית בפרק "אין דורשין" במסכת חגיגה, בשעה שסיפר מחדש, על עצמו, את סיפור ארבעה שנכנסו לפרדס, וזאת בלשון רמזים המתארת את רגעי חזונה ושברונה של הנפש דרך האנונימיות של הטקסט הדתי. הוא עשה זאת בהעזה נוקבת בדמותו של בן עזאי בשירו "הציץ ומת" ובמסתו "גילוי וכיסוי בלשון", שנתרקמו ברוחו באותו פרק זמן (אודסה תרע"ו–תרע"ז) שבו תרגם מיידית לעברית את "הדיבוק" לאנסקי, העוסק בגשרים דיאלקטיים בין הנגלה והנסתר ובלשון הגילוי והכיסוי בין החיים והמתים. (המחזה נכתב בין 1912 ל-1918; התרגום ראה אור במוסקבה תרע"ז–תרע"ח.) אנסקי, שהעיד על עצמו: "האושר והטרגדיה של חיי הם בכך שחי אני יותר בחזון מאשר במציאות", היטיב לתת ביטוי ליחס "בין שני עולמות" (שמו המקורי של "הדיבוק") – העולם החיצוני, הנראה, הככול בגבולות סופיותם של החיים והמוות, והעולם הפנימי, הבלתי נראה, המתממש בתחום העל-טבעי, הפטור מגבולות אלה. חנן ב"בין שני עולמות"–"הדיבוק" ואף גיבור "הציץ ומת" והקול הדובר ב"גילוי וכיסוי בלשון" קשורים בדמותו של בן עזאי, גיבורו המת-החי של סיפור ארבעה שנכנסו לפרדס, שעליו אומרת המסורת המיסטית בהיכלות זוטרתי: "בן עזאי הציץ בהיכל הששי וראה זיו אויר אבני שיש טהור שהיו סלולות בהיכל ולא סבל גופו ופתח פיו ושאלם מים הללו מה טיבן ומת, עליו הכתוב אומר 'יקר בעיני ה' המותה לחסידיו'..."¹¹.

ביאליק חצה גבולות אלה בשעה שצלל בכאר העבר והעמיק בתהומות השפה, דרש במופלא וגילה את המכוסה, הציץ בגילוי האלוהי, נכנס לפרדס וירד במרכבה, שהרי כל אלה אינם אלא פריצה של גבולות הזמן והמקום. פריצה זו מתחוללת ברוח האדם המכוונת עצמה לאופקים החורגים מן הנגלה אל הנעלם, מן ההווה אל העבר ואל העתיד, מן הארצי אל השמימי, מעולמם של בני מוות לעולמה בן האלמוות של השפה, ומן הלשון החיצונית של ההווה הנגלית לעין-הבשר אל הלשון הפנימית של ההווה הנגלית לעיני-הרוח.

לשון זו מצויה בזיכרון, בעל פה ובכתב, בתיבת התהודה של השפה, במארג המילולי המבליח לעתים מבעד ללשון היומיום ומזדרח מן המצולות.

"מלים הררי אל" או "מלים תהום רבה" נשמעות במקום שבו "תהום אל תהום קורא", או נזכרות "במקום אין זמן אין מקום" שבו נכרתה "ברית הקשת בענן", במקום שבו נגלתה "מרכבת יחזקאל", או במקום ששם סבבו הכרובים את להט החרב המתהפכת, או במקומם של "הרים גבוהים" ששם נגלו "רכב אלהים ריבתיים אלפי שנאן". ביטויים אלה ודומיהם משקפים את החתירה למגע בין השמימי לארצי, בין הנעלם לנגלה, בין הסופי לאינסופי, בין המוחשי לדמיוני, בין בני אלמוות לבני מוות, בין גבולות הזיכרון לתהום הנשייה, חתירה שזכרה מצוי בתיבות הלשון החורגות מגבולות הזמן והמקום וצופנות רובדי משמעות רבים מספור. בלשון המסורת נקבעה עמדה מכרעת זו בביטוי "שבעים פנים לתורה", הפותח פתח לפענוח של רובדי פשט הכתוב במשמעויות רבות לאין ספור, מזמין לקרוא בהווה את מה שמבליח ומנצנץ מן העבר, ותובע לזכרו ולגאלו מתהום הנשייה. גם המסורת המיסטית האומרת בלשון ספר יצירה: "בשלושים ושתים נתיבות פליאות חכמה נברא העולם, בעשרים ושתים אותיות ועשר ספירות", ומכלילה ואומרת: "העולם נברא בספר במספר וספור", מצביעה על היחס המורכב בין הלשון לבין המציאות, על מקומה המכריע של השפה המקשרת בין רוח אלוהים לרוח האדם, ועל כוחות היצירה והבריאה, הפריצה והבלימה, המשותפים לנגלה ולנעלם. במציאות סמיוטית המניחה ש"בכל תיבה תחתיים שניים ושלישים" ו"בכל אות עולמות נשמות ואלוהות" (אגרת הקודש, צוואת הריב"ש) אין פלא "שההתגלות סיבת ההעלם וההעלם סיבת ההתגלות" (פרדס רימונים ל ע"א). שכן גילוי וכיסוי בלשון הם סוד תהליך הבריאה ומשמעותו הנצחית, הפורצת את גבולות הזמן והמקום ומשותפת לאל ולאדם.

ראשיתה עתיקת הימים של החתירה לקרב בין הנגלה לנעלם מצויה בקרבנות ובבריתות: הקרבת קרבן באה לקרב בין הארצי לשמימי, וכריתת ברית בדמות קשת בענן מקרבת בין השמימי לארצי. ברית המקרבת בין גילוי לכיסוי היא גם ברית מלה, ברית הלשון, המעידה על הבטחה נצחית של זיכרון השפה בעולם הנגלה ובמעמקי הנסתרים, ונחתמת בהבטחת פירון ובסכנת כיליון, באות וסימן, אולם כבכל מגע עם הקודש יש בה מן האמביוולנטיות של קרבה למקור חיים ולסכנת מוות ("כל הקרב מות יומת") ומאחדות ההפכים של כיסופים, פיוס וריצוי, המוסבים על הגילוי האלוהי הנעלם, מזה, ושל אימה, פחד וכיליון המוסבים על הכיסוי האנושי הנגלה, מזה. המשכה של ערגה זו, להציץ מעבר לגבולות המציאות ולקרב בין הנגלה לנעלם באופן מיסטי מוחשי וסמלי, מצוי ב"הציץ ומת", או ב"הציץ בזיו השכינה" ובכניסה "לפני ולפנים" בקודש הקודשים, שהיה אסור על כל אדם באיסור מוות וכרת, חוץ מהכוהן הגדול ביום הכיפורים. המשכה של דרך זו בגלגול חזיוני של

קודש הקודשים בדמות "מרכבה" שמימית, אחרי חורבן בית ראשון ובדמות "פרדס" או גן עדן שמימי, אחרי חורבן בית שני. המרכבה שיורדים/עולים אליה וצופים בה או נכנסים בשלום ויוצאים בשלום אליה וממנה, כמו הפרדס שנכנסים אליו או עולים אליו, תוך סכנת נפשות שבקרב אל הקודש, כפי שעולה בבירור ממר גורלם של שלושה מתוך ארבעת הנכנסים, אינם אלא מטמורפוזה מיסטית חזיונית של קודש הקודשים, שאליו היה הכוהן הגדול "נכנס בשלום" ו"יוצא בשלום", מתוך חיל, רעדה וסכנת מוות אחרי שקרא בשמו המפורש של האל, יסוד השפה והבריאה (משנה, יומא). כל אלה, ששרדו בזיכרון השפה בפיוט, בתפילה, בחזון המיסטי ובתורות הסוד,¹² נרמזים במישרין ובעקיפין ב"הציץ ומת" וב"גילוי וכיסוי בלשון", בשעה שהקשר, הברית והקירוב, הזיכרון והעדות, ההנצחה והפענוח, החיים והמוות, נעשים באמצעות השפה, המגשרת בין הממשות הסמויה מן העין ובין העולם הנגלה, בין הגילוי לכיסוי, בין העבר התחום במקום ובזמן מציאותיים ונפשיים ובין "באחד הזמנים עד מקום אין זמן ואין מקום" (ביאליק, "הציץ ומת"). ביאליק, שהיה "חכם ומבין מדעתו" (חגיגה טו) ונמנה עם גדולי יורשיה של המסורת המיסטית, הקבלית והחסידית, כפי שניכר בעליל בשירתו, בסיפוריו ובמסותיו, וכתב את "גילוי וכיסוי בלשון" כמדרש מעמיק על ספר יצירה ועל העולם הנברא בדיבור, היטיב להצביע על המתח הפרדוקסלי הטמון בהתוודעות לכפל פניה של הלשון. שהרי הדיבור הוא המדביר את אימת התווה, והשפה המשותפת היא המכסה על החלל האינסופי, על הכאוס, על החושך, על הצלמוות והמאפליה שבתהומות האין האלוהי. אולם הצלילה למעמקי האינסוף האלוהי או לנבכי הנפש האנושית, לכאן העבר או לתהומות הלשון, זו המתרחשת בלשון החלום, השיר והמיסטיקה, האגדה והחזיון, המסה או המחזה, היא זו הפותחת צוהר לתיבה, היא זו המשחררת את האדם מגבולות הזמן והמקום, ובוראת עולמות חדשים.

הערות

- 1 חיים נחמן ביאליק, "גילוי וכיסוי בלשון", כנסת, אודיסה תרע"ו-תרע"ז; כל כתבי חיים נחמן ביאליק, תל-אביב תש"ט, עמ' קצא-קצג.
- 2 ברוך קורצווייל, ביאליק וטשרניחובסקי, שוקן, ירושלים ותל-אביב תשכ"ח; נתן רוטנשטריך, "על גילוי וכיסוי בלשון לח"נ ביאליק", עיונים בספרות, ירושלים תשי"א, וגם בתוך: גדשון שקד (עורך), ביאליק – יצירתו לסוגיה בראי הביקורת, מוסד ביאליק ירושלים 1974, עמ' 323–333; הלל ברזל, משוררים על שירה, עקד, תל-אביב 1970, פרק ז "מלים ותהום", עמ' 46–49; צבי לוח, תשתיות שירה, ספרית פועלים, תל-אביב 1984;

- ידידה פלס, "גילוי וכיסוי ב'גילוי וכיסוי בלשון'", בתוך: הלל לביאליק, הוצאת אוניברסיטת בר-אילן 1989, עמ' 221–247; גילוי וכיסוי בלשון – חיים נחמן ביאליק, מסכת, בעריכת יריב בן אהרון ועלי אלון, המדרשה, אורנים 1997.
- 3 על תפיסת האלוהות הכפולה ראו: רחל אליאור, תורת אחדות ההפכים, מוסד ביאליק, ירושלים תשנ"ג, עמ' 54–92.
- 4 שם, עמ' 35–51.
- 5 רחל אליאור, "יש ואין: דפוסי יסוד במחשבה החסידיית", בתוך: משואות, ספר הזיכרון לאפרים גוטליב בעריכת מ' אורון וע' גולדריך, ירושלים תשנ"ד, עמ' 53–74.
- 6 שם.
- 7 גרשום שלום, "משמעותה של התורה במיסטיקה היהודית", בתוך הג'ל, פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, מוסד ביאליק, ירושלים תשל"ז, עמ' 36–85; רחל אליאור, "פניה השונות של החירות", אלפיים 15 (תשנ"ז), עם עובד, עמ' 9–119. וראו שם הדיון בפרק "לשון מיסטית ולשון מאגית".
- 8 אליאור, אחדות ההפכים (לעיל, הערה 3), עמ' 96–115.
- 9 מלה עתיקת יומין כמו מרכבה, שראשיתה במרכיבי הסדר הקוסמי המחזורי ובהשתקפותם במרכבת הכרובים במשכן ובקודש הקודשים במקדש (דברי הימים א כח, יח), וב"רכב אלהים ריבתיים אלפי שנאן" (תהלים סח, יח), והמשכה במרכבת יחזקאל, שראה הנביא הכוהן, שאינה אלא מטמורפוזה מיסטית של המרכבה מהמקדש אחרי חורבנו: "יחזקאל ראה מראה ויגד זני מרכבה" (בן סירא מט, יא), והמשכה בחזיונות מרכבה של כוהני קומראן בשירות עולת השבת ובצפייה במרכבה וכניסה לפרדס של בעלי ספרות ההיכלות אחרי חורבן בית שני ובאסור דרישה ב"מעשה מרכבה" אצל חז"ל שסייגו את המסורת הכוהנית (חגיגה יג) – הפכה במאה העשרים ל"מעשה מרכבה" קואליציוני של הרכבת הממשלה ולטנק "מרכבה". להוראתה של המלה "מרכבה" בעת העתיקה השוו: רחל אליאור, מסורת המרכבה וראשיתה של המיסטיקה היהודית הקדומה: שלושה מקדשים ושלוש מסורות כוהניות חזיוניות, מאגנס (בדפוס).
- 10 השוו: רחל אליאור, חירות על הלוחות: המחשבה החסידיית, מקורותיה המיסטיים ויסודותיה הקבליים, משרד הבטחון – ההוצאה לאור, תל-אביב תש"ס.
- 11 ראו: היכלות זוטרת, מהדורת רחל אליאור, מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, מוסף א (תשמ"ב), עמ' 23 והערות בעמ' 26. והשוו תוספתא חגיגה פרק ב. לנוסחים שונים של הטקסט השוו סינרפוסים לספרות ההיכלות, מהדורת פטר שפר, טיבינגן 1982, על פי שני כרכי הקונקורדנציה לספרות ההיכלות, בעריכת פ' שפר, טיבינגן 1986–1988, בערכים: "פרדס", "בן עזאי", "מים מים".
- 12 רחל אליאור, "בין ההיכל הארצי להיכלות השמימיים: התפילה ושירת הקודש בספרות ההיכלות וזיקתן למסורות הקשורות במקדש", תרביץ סד (תשנ"ו), עמ' 341–381.

'ספר דברי האדון' ליעקב פראנק: אוטומיתוגרפיה מיסטית, ניהיליזם דתי וחזון החירות המשיחי כריאליזציה של מיתוס ומטפורה

רחל אליאור

לזכרה של פניה שלום
מתרגמת אמיצה ונשכחת

אריק רוברטסון דודס, חוקר תרבות יוון העתיקה, מציין בפתח ספרו *The Greeks and the Irrational* (1951), שכל תרבות מבוססת על בושא, אשמה ופחד. על פי קנה מידה זה, יעקב פראנק (1791–1726) לא היה בן תרבות: הוא היה אדם חסר בושא, נטול אשמה ונעדר פחד יותר מכל אדם אחר שהמסורת היהודית הכתובה שהגיעה לידינו שמרה עדות על אודותיו. מאחר שסייגים אלה לא חלו עליו, האוטומיתוגרפיה שלו, הידועה בשם 'דברי האדון', היא עדות ראשונה במעלה על גלגוליה הקיצוניים של המחשבה המיתית והמיסטית החוצה גבולות ועל מעבריה הלא צפויים מעולם המחשבה לעולם המעשה.¹

1 על קורותיו של יעקב פראנק ועל 'דברי האדון', ראו: H. Graetz, *Frank und die Frankisten: Eine Sektengeschichte*, Breslau 1868; A. Kraushar, *Frank i Frankiści Polscy, 1726-1816*, I-II, Kraków 1895. על התרגומים לעברית של ספר זה ושל סעיפי 'דברי האדון' הכלולים בו, ראו להלן עמ' 473 והערה 6. תעודות היסטוריות וסקירה על הפראנקים, ראו: א"י ברור, גליציה ויהודה: מחקרים בתולדות גליציה במאה השמונה עשרה, ירושלים תשכ"ה (להלן: ברור), עמ' 197–275 (נדפס לראשונה: השלח, לג, לה [1918, 1921]). עדויות היסטוריות על יעקב פראנק מזוויית הראייה של הקהילה היהודית במאה השמונה עשרה, ראו: יעקב עמדין, ספר שמוש, אמשטרדם [אלטונה] תקי"ח–תקכ"ב (ד.צ. ירושלים תשל"ה). סקירה ביקורתית מפורטת של המקורות השונים ותיאור המאורעות, ראו: מ' בלבן, לתולדות התנועה הפראנקית, א–ב, תל-אביב תרצ"ד–תרצ"ה (להלן: בלבן); נ"מ גלבר, 'שלוש תעודות לתולדות התנועה הפראנקית בפולין', ציון, ב (תרצ"ז), עמ' 326–332 (להלן: גלבר). תיעוד היסטורי של התקופה בויקה למאבק הקהילות בשבתאות ובפראנקים, ראו: פנקס ועד ארבע ארצות, בעריכת י' היילפרין, ירושלים תש"ה (להלן: פנקס ועד ארבע ארצות); פנקס ועד ארבע ארצות, כרך ראשון: שמ"א–תקנ"ב, מהדורה שנייה מותקנת בידי י' ברטל, ירושלים תש"ן, עמ' 428–514, 432. סיכום הנתונים ההיסטוריים, ראו: ג' שלום, 'פרנק, יעקב והפרנקים', האנציקלופדיה העברית, כח, טורים 309–316; G. Scholem, 'Frank, Jacob', 'Frankism', *Encyclopaedia Judaica*, 7 (1971), cols. 55–71; reprinted in: idem, *Kabbalah*, Jerusalem 1974, pp. 287–309. לעדכון הנתונים ההיסטוריים מזוויית ראייה פראנקיסטית, ראו: הכרוניקה: תעודה לתולדות יעקב פראנק ותנועתו, מהדורת ה' לזין (מהדורה ביקורתית של כתב היד הפולני בצירוף תרגום לעברית, מבוא והערות), ירושלים תשמ"ד (להלן: הכרוניקה). לעדכון מזוויית ראייה של ההיסטוריה הפולנית, ראו: J. Doktor, 'Jakub Frank: A Jewish Heresiarch and his Messianic Doctrine', *Acta Poloniae Historica*, 76 (1997), pp. 53–74, esp. 55–57.

[החלום ושברו: התנועה השבתאית ושלוחותיה, א–ב (מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, טז–יז), תשס"א]

בחיבור מית'ביוגרפי זה, שנכתב בשלהי המאה השמונה עשרה בברין שבמורביה ובאופןך שבגרמניה, רשמו מאמיניו של פראנק את דבריו כנתינתם, ללא צנזורה ועיבוד וללא סייגים וביקורת. ביטוי נטול עכבות זה, המתייחס לזיכרונות, חלומות, סיפורים, אגדות, תורות ומיתוסים, הטבועים כולם בחותם אישי מובהק, נבע מן העובדה שאת החיבור כתבו אנשי המחנה הפראנקיסטי עבור בני החבורה וממשיכי דרכם. שבתאים פראנקיסטים אלה, שכינו עצמם 'מאמינים', ביקשו לנצור את זכרו של המנהיג הנערץ, שהפך מיתוס מיסטי על עולם נגאל למציאות מוחשית בעולמה של החבורה, ושמרו את החיבור המנציח את קולו כמספר בעל חזון וכמייסד תנועה כריזמטי. כתיבי היד של חיבור זה הועתקו ונשמרו ברשותם הבלעדית.

יעקב פראנק נולד למשפחה שבתאית בקורולובקה שבפודוליה, גדל בצ'רנובין, בסניאטין ובבוקרשט, נדד בבלקן ובתורכיה, שם היה בקשר הדוק עם חוגי הדונמה בסלונקי, וחי בגליציה, בפולין, במורביה ובגרמניה. סיפוריו, זיכרונותיו וחלומותיו נאמרו ככל הנראה בתערובת של עברית, יידיש ולדינו, נכתבו בעברית, ואחר כך תורגמו לפולנית מכתב היד העברי, מאחר שבני ה'מאמינים', בני הדור השני, כבר לא ידעו לקרוא בשפת אבותיהם בסוף המאה השמונה עשרה ובראשית המאה התשע עשרה.²

כתב היד המקורי של 'ספר דברי האדון' או העתקות שלו לא הגיעו לידינו אלא רק כמה נוסחים שלו בשפה הפולנית. בספרייה היאגלונית בקרקוב מצויים שני כתבי יד פראנקיסטיים של החיבור, הקרוי בפולנית *Księga Słów Pańskich*: כ"י 6968, שכותרתו '*Zbiór Słów Pańskich w Br ünnie mówionych*' (אוסף דברי האדון שנאמרו בברין), ובו 756 סעיפים ב-927 עמודים; כ"י 6969 בשני כרכים: בכרך הראשון 1069 סעיפים, 756 מתוכם זהים לאלה שבכ"י 6968, ובכרך השני, הפותח בסעיף 1065, 253 סעיפים.³

2 הנחה זו מבוססת על דבריהם של ברוך, שלום ושמרוק. לדעת ברוך, 'הספרים שנכתבו על ידי מעריציו הראשונים של פראנק מפיו [...] שקרויהאאר בספרו מביא קטעים מתוכם – נשתמרו בלשון הפולנית, אבל בלי ספק נכתבו מתחילה עברית בסגנון המכתבים האדומים' (עמ' 275). גם שלום טען ש'ספר דברי האדון' נכתב בעברית ותורגם לפולנית וצוטט בעברית בידי הפראנקיסטים שחיו בפראג (קבלה, שם, עמ' 305). לדעת חנא שמרוק, שחקר את נוסחיו הפולניים של 'דברי האדון', פראנק דיבר ביידיש, דבריו נכתבו בעברית ולבסוף תורגמו לפולנית עבור ילדי המאמינים שלא ידעו עברית. ראו: ח' שמרוק, "ספר דברי האדון" של יעקב פראנק – גלגוליו מיידיש לפולנית, גלעד – מאסף לתולדות יהדות פולין, יד (תשנ"ה), עמ' כג–לו (נדפס לאחורונה בתוך: הנ"ל, הקריאה לנביא: מחקרי היסטוריה וספרות, עורך ' ברטל, ירושלים תש"ס, עמ' 87–100); C. Shmer uk, 'Księga Słów Pana, ; (100–87) Jacuba Franka – nowe spojrzenie', *Teksty Drugie*, 36 (1995) יידיש הייתה שפת דיבור ולא שפת כתיבה, ודומה שעדויות מקבילות מן המאה השמונה עשרה מלמדות שהדרשן או הדובר היה פונה ביידיש למאזיניו, אולם העלה דבריו על הכתב בעברית. כשיש תרגומים ליידיש בראשית המאה התשע עשרה, כמו 'שבחי הבעש"ט' וסיפורי רב נחמן, הם מתורגמים ממקור נדפס בעברית ומכוונים לשכבות לא משכילות. כשדב בער בן רש"י כתב ביידיש את 'פוקח עורים', הוא ציין שהוא כותב במיוחד לנשים ובורים. על השפות שידע פראנק, ראו נספח א.

3 תיאור מפורט של כתבי היד מצוי בקטלוג הספרייה היאגלונית: *Inwentarz rękopisów Biblioteki*

כתבי יד אלה ראו אור בוורשה בשנת 1997 במהדורה שערך יאן דוקטור.⁴ בספרייה בלובלין מצוי כתב יד שדוקטור צירף חלקים ממנו למהדורתו.⁵ קטעים רבים מכמה כתבי יד פולניים של 'דברי האדון' כלולים בספרו של אלכסנדר קרויזאהאר, 'פראנק ועדתו', שנכתב בפולנית וראה אור ב־1895 בקרקוב בשני כרכים. הספר מבוסס על מקורות קתוליים, תיעוד כנסייתי וחיבורים פראנקיסטיים. בתוך זמן קצר תורגם לעברית הכרך הראשון של ספר זה וראה אור בוורשה בשנת תרנ"ו.⁶ לדברי חנא שמרוק, חוקר ספרות יהודי פולין ולשונוניות, הציוטים המובאים מ'דברי האדון' בספרו של קרויזאהאר הם חלקיים, מקריים ולעיתים קרובות מעידים על עיבוד ושינוי סגנוני מלשון המקור.⁷ על פי כתבי היד שהשתמש בהם קרויזאהאר מנה 'דברי האדון' כ־2300 סעיפים. אולם כתבי יד אלה אבדו במלחמת העולם השנייה, ואלה שנותרו אינם שלמים ויש בהם רק 1319 סעיפים.

Jagiellońskiej No 6001-7000, II, ed. A. Jabrzykowska, Kraków 1969, p. 265f f.

Księga Słów Pańskich: ezoteryczne wykłady Jakuba Franka, I-II, ed. J. Doktor, Warsaw 1997

4 על כתב יד לובלין, ראו בנספח ב.

5 נוסח עברי של הכרך הראשון, ראו: א' קרויזאהאר, פראנק ועדתו, תרגום: נ' סוקולוב, ורשה תרנ"ו

6 (1895). המתרגם הוסיף מקורות עבריים בני התקופה והערות חשובות. בספריית גרשם שלום בבית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי נמצא עותק של הספר (מספרו 85431), כנראה יחידאי, ובו גיליון אחד בן 16 עמודים של הכרך השני בתרגומו של סוקולוב. גיליון זה נמצא אחרי עמוד 287 של הכרך הראשון ומקדים אותו שער שכתוב עליו 'כרך שני, 1896, ורשה תרנ"ו'. מול דף השער הפנימי של הספר רשום בכתב ידו של שלום: 'הוא טופס יחיד במינו כי נמצא בו הגליון הראשון של הכרך השני שמעולם לא יצא לאור, כי העבודה נפסקה בגלל המרת המחבר אחרי צאת כרך א'. לא מצאתי מי שיוכיח מציאותו של המשך זה. קניתי בברלין אצל פופלאווער בשנת 1922'. ציטוטים של עמודים 1-16 מן הכרך השני של ספרו של קרויזאהאר הם לפי העותק הזה, אלא אם כן צוין אחרת. בשנת 1930 תרגמה הדסה גולדגרט מפולנית לגרמנית את כל הציטוטים מ'דברי האדון' (סעיפים 69-2192) המצויים בספרו של קרויזאהאר, ותרגום זה הוא הנוכח במחקריו של שלום על התנועה הפראנקיסטית. מחברות התרגום שמורות במחלקה לכתבי יד בבית הספרים; מספרן בארכיון גרשם שלום הוא 162ב. בשנות הארבעים תרגם חיים וירשובסקי ליקוטים מדברי יעקב פראנק, כנראה מספרו של קרויזאהאר. בשנת 1948 עמד תרגום זה לראות אור בספר בשם 'חמישה קונטרסים מקורות ותרגומים בעניני קבלה' בהוצאת שוקן, ירושלים ותל-אביב תש"ח. 'ספר זה היה כולו מסודר לדפוס אבל הסדר נהרס בהתפוצצות בבית הדפוס ברח' הסולל בירושלים ולא שוחזר עוד פעם ורק המעטפה והתוכן נשארו'. דברים אלה כתובים בפתק בכתב ידו של גרשם שלום. הפתק צמוד לעטיפת הספר והוא מובא בקטלוג 'תערוכת זכרון, גרשם שלום', בית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי, ירושלים תשמ"ח, עמ' נא. בצילום עמוד תוכן העניינים נראה כתוב הסעיף הרביעי: 'ליקוטים מדברי יעקב פראנק מתורגמים מפולנית ע"י חיים וירשובסקי'. פניה שלום תרגמה גם היא לעברית פרקים רביעי עד אחד עשר מכרך ב של קרויזאהאר (עד עמ' 134), אם כי בשער המחברת כתבה: 'אלכסנדר קרויזאהאר פרנק והפרנקיסטים הפולנים כרך שני פרק רביעי תרגמה מפולנית פניה שלום'. במחברת התרגום 98 עמודים ומספרה בארכיון גרשם שלום 162ג (להלן: תרגום פניה שלום). בציוטים מכרך ב מובאים תחילה מספרי העמודים של קרויזאהאר שציינה פניה שלום בשולי הדפים של תרגומה, ואחר כך מספרי העמודים במחברת התרגום.

7 ראו: שמרוק (לעיל הערה 2), המאמר בעברית; הנ"ל, שם, המאמר בפולנית, עמ' 118.

'ספר דברי האדון' תורגם כמעט במלואו לעברית בידי פניה שלום משני כתבי היד המצויים בספרייה האיגלונית בקרקוב.⁸ כל המצוי בכתב היד הוקלד בשלמותו על פי סדר הסעיפים במסגרת סמינר מ.א. על יעקב פראנק והתנועה הפראנקיסטית שלמדתי באוניברסיטה העברית בירושלים בשנת תשנ"ז.⁹ עתה, לראשונה, עומדת לרשות הקוראים גרסה עברית מקיפה של חיבור זה, המוגדרת לפי שעה כמהדורת ביניים, והיא עומדת לרשות המעינים באוסף גרשם שלום בבית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי (מספרו 5506.3), וניתן להשוותה לנוסח הפולני הנדפס. חיבור זה מעיד במישרין על עולמו של פראנק מזווית ראייתו, ומאפשר להרחיב את הדיון בתופעה הפראנקיסטית ובנסיבות הייחודיות של חיי יוצרה.

כל אחד מהחיבורים והתרגומים הנזכרים לוקה בחסרונות מסוימים בגלל נסיבות הכתיבה והמסירה: קיטוע וחלקיות, התערבויות עריכה, השמטות ותוספות, וכמו כן שיבושי לשון ושיקולי סגנון, הנובעים מריבוי הלשונות של מסירתו המשפיעים באופן בלתי נמנע על המהדורות השונות. אילו היה בידינו הנוסח העברי המקורי של 'דברי האדון' מן המאה השמונה עשרה היינו נשכרים בוודאי מבחינת הדיוק ההיסטורי-פילולוגי. אולם, כאמור, לפי שעה נוסח זה עדיין לא נמצא ועומדים לרשותנו רק מהדורות ותרגומים של כתבי היד הפולניים.

אוטומיתוגרפיה ולימינליות

הטקסט האוטוביוגרפי של 'דברי האדון' חף מהחסרונות הרווחים בו'אנר זה: אין הוא שחזור רטרופקטיבי המשפר את המציאות ומתאימה לנורמה רווחת כזאת או אחרת, אין בו הטיה מודעת כלפי דיוקן ביוגרפי מסוים, ואין הוא ערוך בזיקה לדגם ספרותי קודם. גם אין בו ניסיון להקציע את קורותיו של מושא הביוגרפיה, בצורה המחייבת השמטה או תוספת לשם העמדת דיוקן מלוטש שלו או כדי להצניע צדדים בחייו. להפך: דומה שאין ל'דברי האדון'

8 בעת ביקור בקרקוב בשנת 1959 איתרו גרשם ופניה שלום בספרייה האיגלונית שני כתבי יד של 'ספר דברי האדון' וקיבלו צילום שלהם, ובשנות השישים החלה פניה שלום לתרגמם לעברית. שלוש מחברות התרגום, שנחשבו לאבודות במשך שנים רבות, נמצאו בביתה לאחר מותה ב־22 בפברואר 1999, והובאו בשנת 2000 למחלקה לכתבי היד וצורפו לארכיון גרשם שלום בבית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי (מספרן A162). בשער המחברת הראשונה כתוב: 'אוסף דברי האדון שנאמרו בברין כרך III III I תורגם משני כתבי יד מקראקא על ידי פניה שלום'.

9 עד לשנת הלימודים 1997–1998 היה הנוסח העברי של 'דברי האדון' בתרגום פניה שלום בדפים מצולמים שהיו ברשותו של פרופ' יהודה ליבס, שבנדיבותו העמידו לרשותי; על כך נתונה לו תודתי. כתב היד המצולם מנה מאות רבות של עמודים פזורים ומשתתפי הסמינר לקחו חלק במשימה המורכבת של סידור רציף שלו, צילומו, כריכתו והקלדתו. תודתי נתונה לכולם, ובעיקר לעירית הייטנר שהקלידה את החיבור, וללאה מוריס, משה פוגל, יהודה ביטי ורעיה הרן, שתרגמו את חלקם להחזרת חיבור פראנקיסטי לא נודע למחזור החיים של היצירה התרבותית העברית.

תקדים בהיסטוריה היהודית מבחינת ההתבוננות העצמית, ישירות הביטוי, גילוי הלב הבוטה והחשיפה חסרת הרתע של גיבור הסיפור ושל עולמו הפנימי על רקע הרבדים הנסתרים והנגלים של החברה שהוא חי בה במאה השמונה עשרה.

החיבור נכתב ברובו כמונולוג שפראנק נושא באוזני בני חבורתו, והוא כולל זיכרונות הנסבים על ילדותו ונעוריו בקהילה היהודית ועל בגרותו מחוץ לה. בגלל נסיבות מסירת הדברים, הרקע החברתי של הדובר וזהות נמעניו, 'דברי האדון' הוא תיעוד מאלף של תרבות עממית ואוצר בלום של פולקלור בין-תרבותי. בדבריו שזורים סיפורי עם, אגדות, חרוזים, פתגמים, עיבוד עממי של מסורות שונות שפגש בנדודיו, לצד מסורות קבליות, חלומות ומיתוסים מתרבויות שונות, ללא הבדלי מעלה וללא הבחנה, שכן כולם קשורים אליו ומוסבים עליו ועל מאוזניו בעולם הנגלה ובעולם הנסתר. חלק ניכר מדבריו כוללים תוכחות לבני חבורתו על מעשיהם וכישלונותיהם בעבר ובהווה, הנובעים מאי-ציות לפקודותיו ולהנחיותיו, ואף הבטחות המתייחסות לעתיד, התלויות בהליכה בדרכו ובנאמנות לחזונו. נימת התוכחה ולשון ההבטחה מתייחסות לעולמות נסתרים המתרחקים מהישג ידיהם של בני החבורה בשל כישלון מעשיהם בעולם הנגלה.

'דברי האדון' אמנם נכתב בחוגי 'מאמינים' מומרים, מחוץ לגבולותיה של הקהילה המסורתית, אך הוא משקף עמדה מורכבת לעולם היהודי: הגדרת העולם החדש שהוא בא לתאר נעשית בזיקה לעולם הישן שמתנכרים לו וניזונים ממנו בעת ובעונה אחת. ניכר בעליל שהחוויה הדתית השואפת להשתחרר מכבלי החברה היהודית והתרבות המסורתית אינה מסוגלת להתבטא אלא בלשון ובסמלים האופייניים לתרבות שבתוכה הופיעה. לשון הסמלים והדימויים הופכת פעמים רבות את היוצרות ומשנה משמעויות וערכים, אך מקורה הן על דרך ההיפוך הן על דרך האימוץ הוא בעולם היהודי, גם בשעה שהדוברים נמצאים מחוץ לגבולותיו. חציית הגבולות הדתית-תרבותית מאפשרת זווית ראייה בלתי מצויה של אדם העומד על הסף בין שני עולמות ופטור ממערכת נורמטיבית מחייבת.

החיבור מתאר את עולמה של דמות לימינלית שהיא מחוץ לסדר החברתי ואינה כפופה לעול הנורמות המכוננות את גבולות החברה היהודית, אולם היא מגדירה עצמה ביחס אליה באמביוולנטיות של משיכה ודחייה, קרבה וריחוק, הזדהות וניכור, המתוארים בפירוט באוזני שומעיה. 'לימינליות' הוא מושג תרבותי-חברתי שנטבע במחקר האנתרופולוגי, והוא מתאר מצבי מעבר המפקיעים אדם מהקטגוריות החברתיות הרגילות שהוא חי בהן. הלימינליות, המכונה לעתים ספיות, מלשון עמידה על הסף או קיום בשטח הפקר, מגלמת ניתוק מהחברה, נחיתות, הפקעה מהסדר החברתי ומהמסגרות המקובלות ויצירת מצבי ביניים של קיום גבולי בשולי החברה. המושג מתייחס להבחנה בין anti-structure ולמעבר בין תבניות המחשבה וההתנהגות שחברה נתונה מיוסדת עליהן ובין ערכים ומנהגים שנויים במחלוקת, המבטאים את הפקעתן של תבניות נורמטיביות אלה. עוד מתייחס המושג להגדרה של אירועים ודמויות, סמלים ומושגים, החורגים מהסדר

החברתי, יוצאים לערער עליו או פוטרם עצמם מעולו. הוא גם מתאר מצב קדושה חלופי, המבוסס על פריעת המסגרות המקובלות בחייה של חבורה הנכנעת למנהיג כריזמטי ריטואלי.¹⁰ 'דברי האדון' הוא חיבור המשקף עמדה לימינלית מובהקת, מודעת ומנוסחת בבטחות, המתארת מצבי מעבר בין דתות ותרבויות מזווית ראייה של נרדף החי בשולי החברה, של רודף המתנקם בחברת המוצא שלו, ושל מאמין-מומר המחליף זהויות דתיות-תרבותיות, המתאר את חייו כ'שליח אלהים' באוזני עדת 'מאמינים'-מומרים, הרואים בו את מייצג האמונה האמתית בעולם הנסתר ובעולם הנגלה.

ייחודו של החיבור הוא בהיותו טקסט אוטו-ביוגרפי, אוטו-הגיוגרפי ואוטו-מיתוגרפי, שמנהיג כריזמטי נטול עכבות, חסר מוסר ופורק כל נורמה, מספר בו על עולמו הנסתר, העומד בסתירה למציאות הנגלית, ועל קורותיו במציאות הנגלית שאינה מאירה לו פנים ואינה עולה בקנה אחד עם עולמו הנסתר. כאן מתוארים חיי גיבורו, הנודד בין קהילות יהודיות שונות במאה השמונה עשרה, בבלקן ובדרום מזרח פולין, בפודוליה ובגליציה, בעולם המסורתי שבו הוא נטול מעמד ומשולל הכרה או זכות ישיבה, והוא נמנה עם אנשים החיים בשולי החברה ופועלים בכוח הזרוע. עוד הוא מתאר את חייו הגלויים בזיקה לעולם הלא יהודי, המוסלמי והנוצרי, ואת חייו הנסתרים בזיקה למיתוס הקבלי-שבתאי. המספר מעמת את מצבו הנחות בעולם הנגלה, הקשור לעולמם של עבריינים אלימים ודחויים החיים בשולי החברה היהודית, עם חייו הנעלים בעולם הנסתר הנרקמים ברוחו בזיקה למסורת המקראית, למיתוס הזוהרי, למסורת השבתאית, לסיפור העממי, וליחסי משיכה ודחייה עם העולם הנוצרי.

המסורת המקראית הופכת בדבריו מסיפור השייך לעבר לסיפור השייך להווה נסתר ולעתיד שיתגלה, הקשור בו ובבני חבורתו. חייו הנסתרים מסופרים בזיקה למסורת המקראית המופקעת מהטקסט הכתוב ומוסבת עליו בהווה, ובזיקה למסורת המיסטית שאת חיי גיבוריה הוא משחזר בהווייתו, והם קשורים לעולם המאמינים השבתאי ולמסורת הדונמה.¹¹ חייו הנגלים מתרחשים בזיקה לחבורה סגורה מתבדלת שבה הוא מנהיג

10 על לימינליות, ראו: V. Turner, *The Forest of Symbols*, Ithaca, NY 1967; idem, *The Ritual Process, Structure and Anti-Structure*, Ithaca, NY 1969, pp. 94-130; idem, *Dreams, Fields and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*, Ithaca, NY and London 1974

11 על התפתחות שבתאות הדונמה שהשפיעה על פראנק, ראו: ג' שלום, 'ברוכיה ראש השבתאים בסלונקי', ציון, ו (תש"א), עמ' 119-147, 181-202; כונס בתוך: הנ"ל, מחקרי שבתאות, ההדיר י' ליבס, תל-אביב תשנ"ב (להלן: מחקרי שבתאות), עמ' 321-388, ועיינו עדכנו של ליבס בעמ' 389. עוד ראו: שלום, שם, עמ' 291-320, 642-643, ועיינו עדכנו של ליבס בעמ' 651; הנ"ל, 'התנועה השבתאית בפולין', בתוך: י' היילפרין (עורך), בית ישראל בפולין, ירושלים תשי"ד, עמ' 76-36; שב ונדפס בתוך: הנ"ל, מחקרים ומקורות לתולדות השבתאות וגלגוליה, ירושלים תשל"ד (להלן: מחקרים ומקורות), עמ' 68-140. על זיקתו של פראנק לברוכיה רוסו ולדונמה, ראו: עמנו, ספר שמוש, דפים ג-ד; בלבן, עמ' 109-112. על הדונמה, ראו: ספר שירות ותשבחות של השבתאים, תרגום מכתב היד מ' אטיאש, הערות ובאורים ג' שלום, הקדמה י' בן-צבי, תל-אביב תש"ח (להלן:

כריזמטי, מכונן מיתוס. בהנהגתו, חבורה זו מקבלת על עצמה לפרוץ את הגבולות הנורמטיביים המקובלים של זמנה ומקומה כדי לפעול מעבר לגבולות הזמן והמקום. בדברו לפני בני חבורתו, המעלים את דבריו על הכתב, פראנק תיאר בפירוט את נבכי רוחו וגופו, את חלומותיו, חזיונותיו ומחשבותיו, את מעשיו ושיגיונותיו, את כפירתו, מינייתו ופריצותו, שהוגדרו כסוטים וחריגים על פי הנורמה של החברה היהודית שהוא גדל בה. הוא תיאר בגילוי לב את יחסיו נטולי העכבות עם שארי בשרו ועם הסובבים אותו, ופירט את כישלונותיו, מחלותיו ומפלותיו על פי קנה המידה החיצוני, ואת הצלחותיו, חזיונותיו וגילוייו על פי קנה המידה הפנימי. כל אלה מעידים על אישיות מורכבת שמשתלבים בה כריזמה ומיתוס, אנרכיה ואנומיה, לימינליות בוטה, וולגריות, גסות וכוחניות, פריקת עול ופריצת כל נורמה בצד סגולת הנהגה, המנתבת כוחות הרסניים אלה לכינון נורמות מהפכניות, ליצירת מיתוסים ולסיפור סיפורים, השוזרים תרבות עממית, פירוש אישי של המסורת המקראית ועיבודים מקוריים של המסורת המיסטית, לכלל משורר החותר תחת אושיות הקיום ומעמיד מציאות מיתית-מיסטית חדשה.

בדבריו ניכר משבר עמוק ביחס לתפישת העולם המסורתית הגלותית, הכפופה לעול מצוות, נמתחת בהם ביקורת נוקבת על העולם היהודי החי בגבולות ההלכה ומקפיד על סייגי התבדלות חמורים מהעולם הלא יהודי, ומוצהרת זיקת השתייכות לתפישת העולם השבתאית-משיחית הקשורה בדוגמה ולאנטינומיות הניהיליסטי הטמון בה. בעולמו של פראנק, הקהילה היהודית קשורה במסורת ובמוסורות, בתורה ובחוק משבתי חיים: שעבוד, גלות, חטא, עונש, ריסון היצר, ציות ומוות. ואילו העולם החדש שהוא מייצג, המבשר על עידן משיחי, מושתת על כפירה בכל מערכת הערכים המסורתית: חופש, גאולה, פריקת עול מצוות, פריצת גבולות, שחרור מוסורות, מתן פורקן ליצרים, חירות, אנומיה, חיים בעידן החסד שקדם לעידן הדין, בגן עדן, או במציאות מיתית של חיי נצח ועת דודים.

בדבריו ניכרת ראייה מקורית המבוססת על סמכות מיסטית-חזיונית, על שליחות משיחית-אנרכיסטית, ועל ההיגיון הפנימי של הדימויים המיסטיים והסמלים הקבליים. מקורם של כל אלה במסורת הזוהר ובפירושה השבתאיים, הנתפשים בתודעתו בהמחשה

שירות ותשבחות). כתב היד מתייחס למאה השמונה עשרה (שלום, מחקרי שבתאות, עמ' 305); ש' רוזאניס, קורות היהודים בתורקיה ובארצות הקדם, ד, סופיא תרצ"ד-תרצ"ה, עמ' 462-477. י' בן-צבי, 'דוגמה', האנציקלופדיה העברית, יב (תשכ"ה), טורים 194-196; שלום, קבלה (לעיל הערה 1), עמ' 327-332; ומחקריהם של בן-צבי, ש"ק, מלכו ואטיאש הנזכרים להלן בהערה 30. על הזיקה בין חוגי הדוגמה לחוגי הפראנקיסטים, ראו: ספר דברי האדון ליעקב פראנק – מהדורת ביניים, תרגום מכתב יד קרקוב פניה שלום; עריכה ר' אליאור, ירושלים 1997, סעיפים 263, 375, 1257, 48, 467 – שבהם נזכרים ברוכיה ('מי דיו ברוכיה') וסניור סנטו; הכרוניקה, עמ' 15-16, 19, 44, 54. על גילוי סוד האמונה השבתאית, ראו: דברי האדון, ס' 3-4. והשוו: קרויהאאר, א, עמ' 55-59.

פשטנית ובצביון גשמי. לצדם ניכר כישרון יצירה של סמלים ומיתוסים חדשים המצרפים בין המוחש למופשט בדרך שאין בה הבחנה בין מיתוס ספרותי למציאות ממשית.¹² פראנק, שהציג עצמו כדמות מיתית שמקומה האמתי הוא בעולם האלוהי ונוכחותה הגלויה אינה אלא בבואה חיוורת של מהותה הנסתרת, סיפר את סיפורו אגב פריצת כל נורמה מקובלת של גילוי וכיסוי בגוף ובנפש, במחשבה ובמעשה, ברשות היחיד וברשות הרבים, כדי לבאר את פשר ייחודו ולבצר את מעמדו המשיחי המקודש, את מהותו האלוהית ואת הנהגתו הכריזמטית.¹³ כל אלה קשורים לעולמו המיתי והמיסטי החורג מגבולות עולמם של בני חלוף ופטור ממחסומי הסבירות, מתחומי האפשר ומגבולות החוק והמסורת, שהרי המיתוס, המעניק ביטוי למשמעויות העמוקות ביותר בעולמה המשותף של הקהילה בלשון המעגנת את הנגלה בנסתר וקושרת את טבע הדברים בסיפור מקודש ובחוק אלוהי, פטור מגבולות הסבירות או מהנורמות והקטגוריות שהחיים מציבים, והמיסטיקה מבוססת על ערעור תחומים ופריצת גבולות שהתרבות מיוסדת עליהם.¹⁴

עולמו המיתי קשור לפענוח פשטני של הדימויים והסמלים המבוססים על המסורת הקבלית ועל ביטוייה השבתאיים, המוסבים על אודותיו. הוא קשור גם לתפישתו העל-טבעית של המיתוס החורגת מגבולות החיים והמוות ויונקת מעולם דימויים מיתולוגיים-עממי פרטי שהוא מכונן בסיפוריו, בחזיונותיו ובחלומותיו בתודעתם של בני חברתו. 'דברי האדון' הוא דוגמה מובהקת לטקסט שבו היוצר ויצירתו ארוגים זה בזה ואין להפריד ביניהם: יוצר המיתוס, המפקיע את גיבורו מהמציאות השגורה ומגבולות הזמן

12 על תפישתו העצמית של יעקב פראנק ועל דימויו בעיני בני חברתו בזיקה למסורת הקבלית ב'איגרות האדומות', שכתבו חסידיו של פראנק להניע יהודים להצטרף אליהם, ראו: ברור, עמ' 270–274. האיגרות 'אדומות' משום הדין האדומה שנעשה בה שימוש לציון אָדום כסמל הנצרות ולרמיזות הפראנקיסטיות בדבר שפיכות דמים הולכת וקרבה.

13 לניתוח תפישת עולמו של פראנק, ראו: ג' שלום, 'מצוה הבאה בעבירה', כנסת, ב (תרצ"ז), עמ' 347–392; שב ונדפס בתוך: הנ"ל, מחקרים ומקורות, עמ' 9–67. נוסח אנגלי, ראו: G. Scholem, 'Redemption Through Sin', *The Messianic Idea in Judaism*, New York 1971, pp. 78–141. להשקפות שונות על אישיותו של פראנק ועל חיבורו, ראו: ק' שולמן, יעקב פרנק, וילנא תרנ"א, שהוא עיבוד מליצי לספרו של פטר בער (P. Beer, *Geschichte, Lehren und Meinungen aller bestanden und noch bestehenden religiösen Sekten der Juden und der Geheimlehre der Kabbalah*, Br ünn 1823); 'ז' שור, על תלי בית פרנק: אורי דורות, ירושלים תשל"א, עמ' 154–166. על הפראנקיזם כתנועה משיחית, ראו: A.G. Duker, 'Polish Frankism's Duration', *Jewish Social Studies*, XXV (1963), pp. 287–333; S. Sharot, *Messianism, Mysticism and Magic: A Sociological Analysis of Jewish Religious Movements*, Chapel Hill 1982, pp. 146–157; H. Levine, 'Frankism as Worldly Messianism', in: P. Schäfer and J. Dan (eds.), *Gershom Scholem's Major Trends in Jewish Mysticism 50 Years After*, Tübingen 1993, pp. 283–300.

14 ראו: ר' אליאור, 'פניה השונות של החירות – עיונים במיסטיקה יהודית', אלפיים, 15 (תשנ"ח), עמ' 119–9.

והמקום; גיבור המיתוס, החי בעת ובעונה אחת במציאויות שונות; והמיתוס המסופר לבני החבורה נכתב על ידיהם, הקושר בין הנגלה לנסתר ומציע ראייה חדשה של גבולות החיים והמוות.

הקורא ב'דברי האדון' אינו יכול שלא להשתאות למראה הצירופים חסרי התקדים בין הראייה העצמית המיתולוגית, הכרוכה בחלומות, חזיונות וסיפורים, ובמגלומניה, וולגריות, שיגעון, אנרכיזם, אנומיזם ואנטינומיזם, ובין המטמורפוזה הדרמטית של המסורת המיסטית והחזון המשיחי. צירופים אלה מוסבים על הווייתו של פראנק כמלך, אל וגואל, שליח אלהים ומנהיג, המשקף דמויות היסטוריות ועל-היסטוריות, וכרוכים בכוחות יוצרים והרסניים של המיתופואסיס והפנטסמגוריה המתחוללים בנפשו ומתוארים באוזני בני חבורתו, החיים חיים מתבדלים בעולם הנגלה בציפייה לגילוי עולם נסתר.

הגיבור 'דברי האדון' אינו תורה, שיטה, או מבנה דרשני רציף, אלא כאמור צירוף של סיפורים, אגדות, זיכרונות אישיים, חלומות, חזיונות מיסטיים, דימויים עממיים, מיתוסים, מעשיות, חזונות היסטוריים, סיפורים על מעשים זרים, הנהגות מיסטיות ומאגיות ואמירות פרובוקטיביות, השזורים כולם סביב אישיותו של פראנק ופועלו השנוי במחלוקת בעולם הנגלה וגילויי המרתקים בזרותם בעולם הנסתר. דבריו מכוונים להפוך את המציאות על פניה ולברוא עולם הפוך, והוא מתנכר בהם לקיומם של כל חוק ונורמה, מלבד אלה שהוא מחיל ותובע. הוא מתאר את חייו היומיומיים, הכרוכים בתוכחות ותביעות מבני חבורתו, השותפים לחזון כפול הפנים שהוא מכונן, לראיית העולם המיתית ולשופות כלכלית-חברתית. הוא מגייס מגוון של אמצעי ביטוי מילוליים וטקסיים כדי להעמיד עולם חלופי שבו מתהפכות היוצרות, ורואה כפל משמעות בכל גילוייה של ההווה:

לכל מקום שתפנה יש נסתר ונגלה (דברי האדון, סעיף 878).

ידוע לכם שכל אדם נברא בכפילות וזה מה שכתבו: אעשה לו עזר כנגדו [בר' ב' 18] (שם, סעיף 1191).

כל הדברים נבראו בשנים. חצי, חצי, דבר והיפוכו, החצי הרע גורם לרעה כי עכור הוא, אך החצי הטוב אין קץ לטובו (שם, סעיף 1271).

על פי כפל פנים זה, הנחות והנקלה בעולם הזה הוא גילומו המהופך של הנעלה והנשגב בעולם הנסתר; מה שנחשב בעל משמעות, יקר ערך ורב-יופי במציאות הנגלית, הוא חסר ערך ונטול משמעות. הכעור והמפחיד הוא תחום הנשגב ומקום מושבו של האל: 'דעו כי בראותכם דבר נחמד למראה סימן הוא כי זה נשמט מכם, ואני מראה לכם שכשיהיה בעיניכם פחד וכיעור, אל תיראו ואל תחתו כי שם אלהים' (493). ברוח זו פירש פראנק את השפלתו ומצוקתו כסימן לבחירת האל בו והפך את חולשתו לכוח: 'אם תשמעו שאני נתון במצוקה גדולה והאנשים אשר אתי מושפלים ומושלכים ממקום למקום ללא בגד ללבוש

וללא לחם לאכול, תדעו שאלהים הוא אשר בדרכו נלך והוא יוליכנו לעולמי עולמים' (903). חייו עומדים בסימן שילובים לא מוכרים של הוויה נסתרת החורגת מגבולות הזמן והמקום, שאליה הוא הלך והוליך את בני חבורתו, לצד הוויה נגלית דחוייה, נרדפת ומזולזלת ברשות הרבים, שממנה התרחק והרחיק את אנשיו. עמדה כפולת פנים זו ניכרת בתפישה עצמית המאחדת עוצמה של שליח האל בעולם הנסתר וחולשה של בור ועם הארץ במציאות הנגלית. צירופים אלה של איחוד הפכים באים לידי ביטוי במקומות רבים ב'דברי האדון'. מצד אחד הוא אומר:

הנני שליח אלהים (דברי האדון, סעיף 682).
מראשית העולם, זה כמה מאות אלפי שנים – אמרתי לכם – קיים אחד כדמותי, שווה לי (שם, סעיף 326).
אני נשלחתי ממקום גדול ואדיר (שם, סעיף 1143).
אני שליחו של אלהים בעצמו ואתם שליחי שלי (שם, סעיף 1018).
אני נשלחתי ממקום עזו [...] תמלאו אחרי פקודותי (שם, סעיף 197).
איך לא נטה לבבכם ללכת בדרכי אלהים אשר מנהיג אותי ומלווה אותי בכל אשר אלך (שם, סעיף 1089).

ומצד אחר הוא אומר:

אני הסנה הבוער ואיננו אופל, כי הייתי לצנינים בעיני כל רואי [...] ראיתם אותי עם הארץ בלי תורה שאינו יודע לכתוב בלי לשון ובכל זאת עברתי את פולין (שם, סעיף 434).
אם כי עם הארץ אנוכי חנני אלהים כמעייין המתגבר שמימיו אינם חדלים לנבוע (שם, סעיף 1248).

בתוקף ראייה כפולה זו של הוויה אלוהית נשגבת וגילום ארצי פחות ערך ראה עצמו פראנק כנושא שליחות קדושה המתחוללת בזיקה לעולם הנסתר ההולך ומתגלה וכיזום של חילול קודש הנערך בעולם הנגלה ההולך ומתהפך.
פראנק מגלם אפוא באישיותו איחוד הפכים של נגלה ונסתר ואיחוד ניגודים של נרדף ומקודש, מושפל ונעלה, דחוי ונבחר, הנחווים בתודעתו כמתחוללים בנגלה ובנעלם ומשתקפים בסמלים כפולים. כפילות זו ניכרת בראייתו העצמית כתאומים, כיעקב ועשו, כחכם וטיפש, כנבחר ודחוי, כמבורך ומקולל, כהורס בעולם הנגלה ובונה בעולם הנסתר, ולעתים אף כמרמה ומרומה, המחליפים תפקידים. הפרדוקסליות שבראייה כפולה זו באה לידי ביטוי מתומצת בתיאורו העצמי, המאחד בורות וחכמה, שפלות ומעלה. במענה לשליחות שמימית המוטלת עליו, הוא אומר:

אני עם-הארץ, עניתי, ושכל אין לי ואיך אלך? אל דאגה, ענו, אין זה מוזיק כי החכמה מסתרת במקומות השפלים ביותר (שם, סעיף 33).
הרי לא היה עם-הארץ גדול ממני ושכל אין [לי] בכלל; אך כפי שאמרתי, החכמה מאין תמצא [איוב כח 12] (שם, סעיף 34).

המסורת הקבלית מוציאה מפרשטו את הפסוק הזה, המנוסח כשאלה, והופכת אותו לציון מקום שמימי הקובע שמוצאה של ספירת חכמה מספירת אֵין. במסורת המיסטית המושג 'אֵין' מציין אפיסה (אֵין ואפס) ואינסוף (אֵין, כינויה של ספירת כתר הנעלה בספירות), ופראנק ראה בו אחיזה לעיגון מקור חכמתו באינותו: 'אל תראוני שעם הארץ אנוכי הרי תדעו כי החכמה מאין תמצא כלומר החכמה נמצאת בתוך הלא כלום' (1097).

קל לפטור את הסבך הנפשי העולה מ'דברי האדון' בשיפוט נחרץ ומתלהם בנוסח דברי ההיסטוריונים היינריך גרץ,¹⁵ דוד כהנא¹⁶ וז' ביחובסקי,¹⁷ הפוסלים את שפיותו ומוסריותו של פראנק ומכלילים את הכותב ואת הנכתב בתיוג מבדל של אי-שפיות, פריצות, סטייה, מחלת נפש, פסיכופתולוגיה, רמאות, נבלה, נוכלות, שיגעון, טירוף וכיוצא באלה שיפוטם גורפים המתעלמים ממשמעותה של הסטייה לגבי הנורמה וממקומן המשתנה של קטגוריות אלה בעולם המחשבה הדתי והחברתי. שיפוטם מעין אלה מתעלמים מחציית הגבולות הטמונה בעצם מהותו של הנביא ('אויל הנביא משגע איש הרוח' [הושע ט 7]), מתפישת הנורמה החלופית המוצעת בה, מהמשמעות הטמונה בפירוק אושיות הסדר הקיים וממשמעותה המורכבת של החוויה הדתית לסוגיה, החותרת מתחת לגבולות המובן מאליו ומשנה את גבולות הסטייה והנורמה בשמו של חזון משיחי המכונן מציאות חדשה.

קורותיו ומעשיו של פראנק בעולם החיצוני היו קשורים במעמד של נע ונד המתבונן מבפנים ומבחוץ בתרבויות ובדתות שונות. מעשיו הזרים והמוזרים היו קשורים בתנועה השבתאית ובדונמה, בהתאסלמות והתנצרות, בוויכוחים פומביים עם רבנים, בחרמות, בהאשמות דתיות ובעלילות דם. הפגיעה בערכים מקודשים נקשרה בכליאה על רקע דתי, בזרות והתנכרות, ובתעמולה רחבה שהייתה כרוכה בביקורת נוקבת ואף בהמרות דת. מטבע הדברים עוררו כל אלה רתיעה עמוקה ממנו ועוינות חסרת פשרות כלפיו ומנעו התייחסות שקולה ומאוזנת לאיש ולחיבורו.¹⁸

אילו היה 'דברי האדון' תעודה אוטוביוגרפית ותו לא, הנשארת בתחומי הפרטי של

15 גרץ התייחס בעוינות מוחלטת לפראנק וראה בו רמאי ונוכל המפר כל מוסר, חוק וערכים רוחניים (לעיל הערה 1, עמ' 25).

16 ד' כהנא, תולדות המקובלים, השבתאים והחסידים, ב, תל-אביב תרפ"ו (מהדורה ראשונה אודסה תרע"ד).

17 ז' ביחובסקי, 'פראנק וכיתתו לאור הפסיכיאטריה', התקופה, יד (תרפ"ב), עמ' 703-720.

18 על פראנק בשנים אלו ועל מעשיו המקוממים השנויים במחלוקת, ראו בנספח ג (עמ' 545).

הכותב, ייתכן שהיה אפשר להניחה על המדף המרתק של כתבי הוויזים וחזוים, חולי נפש, תועי רוח, משוגעים ויוצרים, שחרגו מן הנורמה המקובלת והאירו לא פעם את יחסי הפנים והחוץ של החברה ואת הגדרת גבולותיה התרבותיים מזווית משתנה. אולם דבריו של פראנק, שהיו לעתים ביטוי של סובייקטיביות שאינה מתחשבת במציאות ולעתים תיאור אובייקטיבי של המציאות, לעתים ביטוי לחוויה דתית עמוקה ולשלחות מיסטית ולעתים ביטוי לשבירת כל נורמה ולפריקת כל עול, חרגו מד' אמותיו, עוררו תהודה רחבה וגררו מעשים בעלי משמעות ציבורית, דתית וחברתית, והשפיעו על הקהילה היהודית. עמדותיו האנטינומיסטיות, ראייתו האנרכיסטית ודבריו המיתיים-מיסטיים, שחתרו תחת יסודות הסדר המקובל, גרמו לתחייה מקיפה של האתוס השבתאי במסגרת התנועה הפראנקיסטית, לתסיסה חברתית ותגובות קיצוניות ברחבי העולם היהודי ולהמרת דת המונית, ולכינון עדות פראנקיסטיות מתבדלות שפעלו ממחצית המאה השמונה עשרה ועד השליש הראשון של המאה התשע עשרה. מהלכים אלה התרחשו בד בבד עם צמיחת החסידות והתפשטותה והביאו לרדיפות המתנגדים, שלא הבחינו בין החסידים השבתאים לחסידי הבעש"ט וחשדו בכל התעוררות רוחנית בעלת אופי מיסטי ובכל התארגנות חברתית נבדלת.¹⁹

במאה השמונה עשרה היו תנועות השבתאות, הפראנקיזם, החסידות והקבלה כרוכות זו בזו בשורשים משותפים ובהיבטים גאוגרפיים, כרונולוגיים ורעיוניים מורכבים. בתקופה זו הצמיח העולם היהודי את השבתאות הפראנקיסטית, את החסידות הקבלית הסגפנית, את חסידות הבעש"ט ואת תנועת המתנגדות. לתנועות חברתיות אלה היה רקע קבלי משותף ונטלו בהן חלק אישים שונים שהרחיבו את גבולות ההכרעה האוטונומית ואת ההפנמה הרוחנית בחיי הדת ביסודות רעיוניים מסורתיים ומהפכניים הקשורים למסורת הקבלית, ובתהליכים חברתיים שהושפעו מרעיונות מיסטיים-משיחיים. אולם בכל הנוגע לשבתאות הפראנקיסטית במאה השמונה עשרה, היו מהלכים אלה טבועים בחותמו המובהק של פראנק.²⁰

19 על הקשר בין רדיפת החסידות להתפשטות השבתאות והפראנקיזם במחצית השנייה של המאה השמונה עשרה, ראו: ר' אליאור, 'נתן אדלר והעדה החסידית בפרנקפורט: הויקה בין חבורות חסידיות במזרח אירופה ובמרכזה במאה השמונה עשרה', ציון, נט (תשנ"ד), עמ' 33-64; הנ"ל, חירות על הלוחות: המחשבה החסידית, מקורותיה המיסטיים ויסודותיה הקבליים, תל-אביב תש"ס, פרקים ז, יב. בעקבות הכיבוש הרוסי בקיץ 1772 השתחרר פראנק ממאסרו בצ'סטווחובה ועסק בפעילות שקראה להצטרפות לשבתאים ברחבי גליציה ופודוליה. בשנה זו החלו הרדיפות נגד החסידים שפעלו אף הם באזורים אלה. ראו: קרויזאהאר, א, עמ' 9, 273; היילפרין, פנקס ועד ארבע ארצות, עמ' 418. לכינוי החסידים בשם 'כת שבתי צבי', ראו: מ' וילנסקי, חסידים ומתנגדים, א, ירושלים תש"ל, עמ' 259.

20 במאה השמונה עשרה כולה כונו הפראנקיסטים 'שבתי צביניקים' ו'משומדים': 'מכל התולדות שהיו כאן בעולם – אמר פעם – אין דבר שאפשר להשוותו לתולדות שלנו. הסטוריה כזאת לא נשמעה עוד מאז בריאת העולם. לא יכנו אתכם שבתי צביניקים ולא משומדים אלא כולם ידברו בשבחכם ויתחננו שתואילו לקבל אותם ואת בניהם לשורותיכם' (קרויזאהאר, ב, עמ' 96 = תרגום פניה שלום, עמ' 65). והשוו: גלבר, עמ' 332. דברים אלה של פראנק מטיבים להגדיר את שמם ואת מעמדם של בני החבורה

יש עניין בעובדה שלעומת היסטוריונים יהודים, כמו גרץ, כהנא, ברור וביחובסקי, שהרבו לדבר בגנותו של פראנק ולהציג עמדה שיפוטית מכלילה ועוינת, היו היסטוריונים שראו בו אדם נעלה בעל אידאולוגיה גואלת, שביקש להושיע את יהודי פולין ממצוקותיהם. למשל, ההיסטוריון הפולני יסקה-חוינסקי הפליג במעלותיו, בכוח דמיונו ובהבנתו את נפש האדם, וראה בו דמות של מושל אמיץ רוח ועז לב המכונן סדרי חברה חדשים.²¹ גם קרויזהאאר גילה יחס דו-ערכי של גינוי והערכה: מצד אחד, הוא השווה את 'דברי האדון' לספרו של גיטשה 'כה אמר זרתוסטרא' וכתב על פראנק 'דמיונו במרום ימריא ועל כרוב השירה הגביה עוף. בכל למודיו הגנו רואים את תוקף הדמיון ואת תעצומות החוץ',²² 'בתוך ים של שקרים והזיות הכלולים בספר דברי האדון וחזיונותיו נמצאים גם רעיונות הראויים לציון ואשר מהווים כעין פילוסופיה מיוחדת במינה של מושגים על אלהים, על נצחיותה של הנשמה והשקפות על חובות כלפי הדת'.²³ אבל מצד אחר ראה בו רמאי ואכזר.²⁴

בין אם נראה את פראנק כנבל, בין אם נראה אותו כמחדש דתי רב-השראה או כאיש המעלה – ודומה שהכללות אלה מחמיצות את נסיבות פעילותו ואת מורכבות אישיותו, המאפשרות זווית ראייה נדירה לממדים חברתיים ותרבותיים שהיו עלומים בדרך כלל – יש לתת את הדעת על כך שהפראנקים חרג מגבולות אישיותו של פראנק ולא היה תופעה שולית במאות השמונה עשרה והתשע עשרה. התנועה השבתאית הפראנקיסטית הייתה תופעה דתית-חברתית שסחפה יהודים רבים מקהילות שונות בזכות עמדתה המהפכנית ובתוקף העולם החדש שהובטח בה, ובהשפעת הנהגתה הכריזמטית ואופיה האנטינומיסטי. היא חוללה תגובות ישירות ועקיפות בציבור מאמיניה ומתנגדיה במאה השמונה עשרה, ועל כן ודאי שיש מקום לעיין בתודעה העצמית של מחוללה ולבחון את תפישת עולמו המשתקפת ב'דברי האדון'.

אלכסנדר קרויזהאאר, אברהם יעקב ברור, מאיר בלבן וישראל היילפרין ליבנו את פרטי ההתרחשויות ההיסטוריות, שהיו כרוכות בתנועה הפראנקיסטית, על יסוד תעודות כנסייתיות ומקורות פולניים ויהודיים בני התקופה, ועמדו על המשמעות החברתית שהייתה גלומה בהן. מחקריו הנודעים של גרשם שלום 'מצוה הבאה בעבירה' (1937)²⁵

בקהילה היהודית. הכינוי 'פראנקיסטים' הופיע רק במאה התשע עשרה. דיון נרחב על הפראנקים ועל זיקותיו לקבלה ולשבתאות, ראו: שלום, מחקרי שבתאות, עמ' 289–391, 631–652; י' ליבס, סוד האמונה השבתאית: קובץ מאמרים, ירושלים תשנ"ה, וראו במפתחות בערכים 'דונמה', 'פראנק יעקב' ו'פראנקים'.

21 ראו: T. Jeske-Choinski, *Neofici Polscy*, Warsaw 1904.

22 קרויזהאאר, א, עמ' 116.

23 קרויזהאאר, ב, עמ' 64 = תרגום פניה שלום, עמ' 29.

24 קרויזהאאר, א, עמ' 71, 122, 127.

25 ראו לעיל הערה 13.

ו'התנועה השבתאית בפולין' (1954),²⁶ שנכתבו לפני שחיבורו של פראנק 'דברי האדון' עמד לפניו בשלמותו, הפקיעו את מחקר התנועה הפראנקיסטית מן הדחייה, השלילה והגינוי שהיו מנת חלקה ב'חכמת ישראל' ובהיסטוריוגרפיה של המאה התשע עשרה וראשית המאה העשרים, העניקו לה לגיטימציה כחלק מההיסטוריה הדתית היהודית, והציבו את חקירת הנושא על בסיס חדש. שלום הצביע על זיקתה העמוקה של השקפת העולם הפראנקיסטית לתנועה השבתאית, מזה, ועל ייחודה הרוחני, מזה, והתווה בעמקות ובשאר רוח את מהותה הרדיקלית על פי הגיונם הפנימי של דימויה וסמליה הדיאלקטיים והפרדוקסליים, ועמד על טיבם האנרכיסטי והניהיליסטי ועל משמעותם המיתית של גילוייה החיצוניים.

עתה, לאחר פרסומם של טקסטים וכתבי יד פראנקיסטיים חדשים בעשורים האחרונים בפולנית ובעברית, ביניהם הכרוניקה,²⁷ המהדורה הפולנית של 'דברי האדון', והתרגום העברי המקיף של 'דברי האדון', דומה שיש מקום להתבונן מחדש בדמותו של פראנק מוזוית ראייה של האוטומיטוגרפיה המיסטית שלו, הקושרת בין העולם הנגלה לעולם הנסתר באמצעות מיתוס הגיגריפי.

פראנק, שראה עצמו מצד אחד כמי שנבחר מלידה למלא שליחות גואלת וכבעל מעמד על-טבעי המקנה לו חירות גמורה משעבוד לחברה ולעול המסורת, ומצד אחר כבור ועם הארץ המצוי בשולי החברה ופטור מערכיה ומשיפוטתה, חונן ביכולת להזדהות עם דמויות ספרותיות ועם גיבורי הסיפור העממי, להחיות דימויים וסמלים, ליצור מיתוס ולחיות על פיו, ולשוזר את סיפורו בגלגוליהם של מיתוסים קודמים, ובגילויי רוח הקודש. בזכותן של תכונות כריזמטיות אלה, שנכרכו בהווייתו כמספר המגלה עולמות נעלמים וכגיבור החי מחדש את המיתוס המיסטי, את הפולקלור ואת הסיפור המקראי, הוא חרג בתודעתו ובהכרת בני חוגו מגבולות החיים והמוות, החוק והמסורת, האסור והמותר.

פראנק והקהילה המסורתית

החיבור 'דברי האדון' הוא אוטוביוגרפיה של יהודי בן המאה השמונה עשרה, שראה עצמו ונראה בעיני זולתו כאדם בור, אלים ורב-כוח, החי 'על חרבו', כעֶשֶׂו, בשולי חברה שהציבה כאידאל בלעדי את ערכיו של 'יעקב איש תם יושב אהלים', לומד התורה העניו

²⁶ שלום, מחקרים ומקורות, עמ' 68–140.

²⁷ הכרוניקה היא תיאור מפורט בסדר כרונולוגי של חיי פראנק ללא הבחנה במעלת חשיבותם של האירועים וללא מתן הסבר למשמעות המעשים. החיבור נכתב עבור חוגי המאמינים ומציג את פראנק כאדם הניחן בגילוי רוח הקודש, ובשמו של גילוי זה ותחושת השליחות הכרוכה בו הוא סותר את הנורמה הדתית המקובלת ונותן לכך לגיטימציה דתית חלופית (לעיל סוף הערה 1). ראו גם עדכונים של שלום ושל ליבס, בתוך: ג' שלום, מחקרי שבתאות, עמ' 634–651.

והענוג, המתרחק מממדיו הגשמיים והכוחניים של העולם. פראנק, על פי עדותו, היה אדם שרכש את מעמדו בזכות כוחו הפיזי, תקיפותו, אלימותו וסגולותיו הגופניות, בחברה שבתפישתה האידאלית ובראייתה העצמית הכתובה סלדה מכוח הזרוע, שאבה את סמכותה מן העבר, העמידה במרכזה חכמה, דעת, למדנות וריסון עצמי, והעריכה רק סגולות רוחניות וכוח שכלי בזיקה לכפיפות לחוק ולמוסר, לשמירת גבולות האיסור וההיתר ולחיים של 'תורה לשמה' הנשענים על גבולות המסורת.²⁸

עבריינותו, בורותו, אלימותו וכוחניותו חסרת הרסן של פראנק, המתוארות בפירוט, בגאווה ובאכזריות ב'דברי האדון', נפסלו בחברה המסורתית שקידשה שמירת מצוות ולמדנות, הרבתה בחוקים, איסורים וערכים מוסריים, הוקירה צייתנות לגבולות וקטגוריות, ולקבלת עול מלכות שמים. פראנק, שהפך לאדם שהווייתו מגלמת מיתוס כוחני פורץ גבולות, דחה תפישה עצמית אידאלית זו של החברה היהודית והתבונן במציאות של הקהילה מזווית ראייה יוצאת דופן של דחוי שהפך את שוליותו ונחיתותו למקור כוח. בחברה היהודית, שחיה במסגרת מסורתית של ציות לחוק הדתי, גילם פראנק אנומיה (בלשונו של דירקהיים) או כפירה בכל סמכות, אי-הכרה בכוח החוק, בדין ומשפט, שכן בעולמו הנפשי ובעולמו המוחשי לא היו דיכטומיות, נורמות, קטגוריות מבחינות, מסורת או כפיפות לאיסור והיתר, ואף לא בושה, אשמה ופחד.

'דברי האדון' הוא מעין מראה אוטוביוגרפית-מיתוגרפית שמשקף בה תהליך פירוק של אושיות המציאות החברתית של הקהילה היהודית בידי מי שמתנכר לה מכול וכול אך מגדיר עצמו בזיקה אליה בעולם מושגיו. מראה אכזרית זו הופכת את סדרי האסור והמותר, מוחקת את הנחות היסוד של המציאות המקובלת, מבטלת את הסולידריות עם בני הקהילה בעבר ובהווה, ומאירה באור נוקב את פני הדברים מזווית שטרם נראתה. העולם הנשקף בה הוא עולם הפוך המעיד על כוחו של הדחף ההרסני היוצא לפרק את המציאות ממחלצותיה הנורמטיביות המסורתיות בכוח ראייה חלופית המתייחסת לעולם חדש שבו מתחולל היפוך יוצרות. פראנק מגדיר את זיקתו המתנכרת לקהילת המוצא שלו בדברים בוטים:

אין שום עם שידמה ליהודים כי הם דומים לנחשים ולתנינים. אין ביניהם לבין עצמם כל אהבה, רק קנאה, שנאה והתקוממות האחד נגד השני. והרעים מכולם הם יהודי פולין ולכן כתוב מצפון תפתח הרעה משם גם יתגלה הכל. לכן הוצאתיכם מהם שלא תלמדו את מעשיהם (דברי האדון, סעיף 807).

הוא מבאר את משמעות היציאה ואת טעמיה בדברים בוטים לא פחות:

28 על ראייתה העצמית של החברה היהודית בראשית העת החדשה, ראו: יעקב כ"ץ, מסורת ומשבר³, ירושלים תשל"ח.

אני אומר לכם אני ארמוס את החוקים ובקרוב תראו בעיניכם שאני יצאתי משפל המדרגה מבין היהודים הנדכאים והנלעגים [...] ולא זו בלבד אלא שנכנסתי לטבילה' (שם, סעיף 890). הוא מוסיף ותובע משומעיו: 'אתם הייתם צריכים [...] לדרוך ולדרוס את המצוות ואת החוקים ואת מנהגי הדת' (שם, סעיף 724).

היציאה משפל המדרגה וממציאות העומדת בסימן דיכוי, השפלה וכפייה היא יציאה מגבולות הדת, החוק והנורמה. אנתרופולוגים, סוציולוגים, פסיכולוגים וקרימינולוגים למדו במאה העשרים לא מעט על היכולת לעמוד על גבולות הנורמה מהגדרת הסטייה המשתנה, ועל האופקים החדשים הנפתחים בשעה שמשתנה זווית הראייה בין התרבות העממית לתרבות הגבוהה. אולי אפשר לומר בהשאלה שניתן ללמוד על כמה מפניו של העולם המסורתי, המוכר לנו בדרך כלל רק מביטויי בתרבות הגבוהה, גם מביטויי בעיני השכבות שהיו בשולי החברה. קרוב לוודאי שאפשר לשקול מחדש את כובד משקלו של עולם הערכים המקודש מזווית הראייה של העולם האנומי, האנרכי, המיתי והמיסטי, הקם עליו לפרקו. דומה שגם אפשר ללמוד לא מעט על טיבו הדיאלקטי של העולם המיתי, המיסטי, האנרכי והמרדני, האומר ש'התורה תהיה לעולם אך המצוות בטלות', מן הדרך שהוא משקף את העולם המסורתי, הכופה את ערכיו ותובע ציות וריסון, אשר נגדו הוא יוצא.

בדמותו של פראנק העולה מהדיוקן הביוגרפי והאוטומיתוגרפי ב'דברי האדון' ובכרוניקה משולבים כל הערכים שהעולם המסורתי יוצא נגדם: בורות, פריצות, יצריות נטולת רסן, שרירות לב, אכזריות, אלימות, כוחניות, עריצות, גילוי עריות, עבודה זרה, שפיכות דמים, כפירה, טומאה, העדר יראת כבוד, התנכרות לקדושה ולסמליה, ביקורת נוקבת ומרד בכל עולם הערכים המקובל ובמנהגים המייצגים אותו. עוד ניכר מדיוקן זה כוח המשיכה שיש לאנשים נטולי מעצורים, המשוחררים מן העכבות והסייגים שהתרבות כופה על אנשים מן השורה ובעזרתם היא בולמת את רוחם ואת יצריהם, ואף ניכרת עוצמתו של הכוח ההרסני והניהיליסטי המזין את החזון המשיחי הפרדוקסלי בגילומו השבתאי. בהערכת העולם הארצי ניכרת עוצמה של ראייה שלוטשה על ידי כאב הדחייה של מי שהחברה המוקירה תורה ולומדיה הגדירה כבור ועם הארץ (סעיפים 34, 49, 688), והקהילות שגדל בהן מנעוריו ראו בו בעל כוח אלים או חריג ופורץ גדר (סעיפים 18–22). פראנק מרבה לספר סיפורים החושפים את צביעותו של העולם המסורתי, את הפער בין תפישתו האידאלית הנשגבת ובין גילויי המשפילים בעליבותם, בחולשתם וקטנוניותם. הוא מרבה להדגיש בראייה ביקורתית, חסרת פניות לכאורה, את יחסיותם של האמת, החוק והצדק, ושל ההגדרות החד-משמעיות של היתר ואיסור, הנהגים בעולם זה, את שבריריותם ונלעגותם של שומריהם, ואת ההזדמנויות השונות לאורך חייו שבהן התנגש עם שומרי הסדר המסורתי.

תפישת ההיפוך

העולם החיצוני הנשקף ב'דברי האדון' עומד בסימן ביקורת, עוינות והתנכרות, מרמה ותחבולות, הבאים לפרוץ את גבולות החברה והנורמה, ואילו העולם הפנימי הנשקף בו הוא עולם מיסטי-מיתי שנפרצים בו גבולות הזמן והמקום, החיים והמוות, הדמיוני והמציאותי, ההלכי והאגדי, ואף נפרצים בו בצורה בוטה גבולות האסור והמוותר. בעולמו הנפשי של פראנק לא הייתה הבחנה בין הארצי לשמימי, בין המיתולוגי למוחשי, בין המיסטי לגשמי, בין הכתוב לנחזה, ומושגים, סמלים ודמויות המחברים בין הוויות קוטביות אלה הלכו עליו קסם. בדרך סמלית, הזויה, נטולת הבחנות, שבאה לידי ביטוי בחזיונות, ריטואלים, חלומות, סמלים מורכבים, בהיפוך משמעות ובסיפורים פרדוקסליים, הוא היה קשוב לעולם אלוהי נסתר כפול פנים וברא דמויות המייצגות בעת ובעונה אחת דבר והיפוכו. הוא שב ואמר: 'כי במקום אחד תמיד שני פנים [...] וכל אחד רואה לפי המדרגה שלו' (189), וקבע את כפל הפנים של המציאות. כפל פנים זה ותפישת ההיפוך הנלמדת ממנו מתנסחים בהקשרים שונים. אולם המסקנה העולה מהדברים היא שכל דבר בעל כבוד, משמעות וערך במציאות הנגלית אינו אלא נקלה וחסר ערך, ואילו המכוער, המבוזה, מטיל האימה והמושפל במציאות הגלויה הוא הוא משכנו של האל הנסתר.

מעמדה זו נגזרה תפישת ההיפוך הפראנקיסטית וכפל הפנים המתחייב ביחס לנגלה ולנסתר, ועל כן הדימויים המסמלים את המבוזה, הנקלה ומעורר הפחד – נחשים ותנינים, הקשורים בחטא ועונש, בעולם הקליפות, במרד, במאבק ומוות – הם גם הדימויים המייצגים את הווייתו המשיחית הנסתרת כנחש-משיח, נחש בריח, וכלווייתן-תנין-נחש עקלתון נצחי קדמון, החורג מגבולות החיים והמוות וקשור בראשית ובאחרית. הדימוי המסמל את כוחם של הגויים, את כוחה של הכנסייה ואת אימת הנצרות המעלילה בעולם הנגלה – את הנרדפות ואת סבל הגלות הגלום בדמותו של עשו הרודף, הקשורה באָדום ובדם – נעשה נחלתו ומוקד הזדהותו של פראנק הנרדף הפושט את בגדי יעקב ולובש את בגדי עשו אך רואה עצמו כיעקב ועשו כאחד (500–520).

פראנק כונן בתודעתו, בדבריו, במעשיו ובחזונו, ובתודעת בני החבורה הסובבים אותו, מציאות נטולת חוק, המגלמת עולם חדש הקשור בחזרה למציאות אדם הראשון בגן עדן, בעולם שלפני החטא, שקדם להבחנה בין טוב לרע, בין איסור להיתר ובין חיים למוות. הוא ביאר מציאות אנומית ואנרכיסטית זו בזיקה למהפכה השבתאית, שהייתה מבוססת על בואו של העידן המשיחי, שאינו אלא חזרה לראשית הימים, שכן המשיח מוזהה עם אדם הראשון. השיבה לעידן המשיחי קשורה ברעיון הניהיליסטי 'תורה חדשה מאתי תצא' (וי"ר יג, ג, על פי 'תורה מאתי תצא', יש' נא 4), המבטל את התורה הקיימת, הידועה בשם 'תורה דבריהא', ואת החוק הנגזר ממנה, ומחזיר את התורה הקדומה מימי גן עדן, 'תורה

דאצילות', שאין בה איסור והיתר. הקשר זה, ההופך את סדר הזמנים בין הווה לעבר, מבוסס גם על ההבחנה בין הווה לעתיד, כלומר, בין עידן הגלות לעידן הגאולה. כבר במסורת זוהר נזכרת אפשרות ביטול החוק הקיים, המתייחס לעידן הגלות, ל'תורת עץ הדעת טוב ורע', היא 'תורה דבריא', וגילוי חוק חדש, המתייחס לעידן הגאולה ול'תורת עץ החיים', היא 'תורה דאצילות'.²⁹ ההבחנה בין שתי התורות מתייחסת להבחנה בין שני עידנים ושני עולמות: התורה שלפני החטא – תורת עץ החיים, ששררה בעידן שאדם הראשון חי בו חיי נצח, מעבר לטוב ולרע, ללא איסור והיתר, ותשוב ותשרור בעידן הגאולה, שאז יזכה לנצחיות ולשחרור מהבחנות המבוססות על טוב ורע; התורה שלאחר החטא, תורת עץ הדעת טוב ורע, השוררת בעידן הגלות שהאדם כפוף בו לחוקי החיים והמוות, הטוב והרע. רעיונות אלה זכו לתחייה מחודשת בתנועה השבתאית, שפראנק היה במגע ישיר עם מוריה מחוגי הדונמה בסלוניקי, כעולה שוב ושוב מ'דברי האדון' (סעיפים 3, 4, 263, 375, 420, 467, 1257), וזכו לתנופת פיתוח ויישום בחבורה הפראנקיסטית במחצית השנייה של המאה השמונה עשרה.

עץ החיים הוא אחד הדימויים המרכזיים של שבתי צבי בספרות השבתאית, המזוהה את המשיח, 'אילנא דחיי', עם ספירת תפארת המכונה עץ חיים. זיהוי עץ החיים עם המשיח, העומד מעבר לקטגוריות של טוב ורע, איסור והיתר, קשור לתורה דאצילות, תורת הלוחות הראשונים, שהמשיח מביא מצד החסד ובכך הוא גואל את מאמיניו מן התורה דבריא, תורת הלוחות השניים, תורת האיסור וההיתר המזוהה עם עץ הדעת טוב ורע שניתנה בסוד 'אילנא דמותא' מצד הדין.

כבר במסורת זוהר נקשרת תורת הבריא בשש קטגוריות: איסור והיתר, כשר ופסול, טומאה וטהרה, בזיקה לעולם הקליפות. קטגוריות אלה הן סמל תורה דבריא, ומפעלו של המשיח כרוך בביטולן.³⁰

ראוי לציין שנתן העזתי ושבתי צבי פירשו את מסורת זוהר (תיקון סה) על שבירת הלוחות בזיקה לעץ החיים ועץ הדעת טוב ורע: תורה ראשונה מתייחסת לתורה דאצילות והשנייה לתורה דבריא. נתן העזתי אמר שהלוחות הראשונים היו מעידן עץ החיים והלוחות השניים מעידן עץ הדעת, הכולל בתוכו את האיסורים הגורמים לחטאי האדם. רק

29 על תורת עץ החיים ותורת עץ הדעת במסורת הקבלית, ראו: ג' שלום, 'על תורה', פרקי"סוד בהבנת הקבלה וסמליה, ירושלים תשל"ו (להלן: פרקי"סוד), עמ' 67–85; הנ"ל, דברים בגו: פרקי מורשת ותחייה, תל-אביב תשל"ו, עמ' 176–178; 116, 111, 71; Scholem, *The Messianic Idea*, pp. 71, 111, 116; עמ' שפז-שצד.

30 זוהר, ח"א, כז ע"א. ראו: ג' שלום, שבתי צבי, ירושלים תשכ"ז (להלן: שבתי צבי), עמ' 9–10, 258–259, 694–698, ובמפתח בערכים 'אילנא דחיי', 'אילנא דמותא', 'תורת עץ הדעת', 'תורת עץ החיים'; הנ"ל, 'מצוה הבאה בעבירה', מחקרים ומקורות, עמ' 38; הנ"ל, 'התנועה השבתאית בפולין', שם, עמ' 81, 102, 113. על משמעות תורת עץ החיים בפראנקיזם, ראו: שלום, 'מיסטיקה וסמכות דתית', פרקי"סוד, עמ' 32–33; הנ"ל, מחקרי שבתאות, עמ' 350.

נשמת המשיח, שהייתה דבוקה לעץ החיים, אינה מחויבת בכתוב בלוחות מעץ הדעת.³¹ עם לידת המשיח תם תהליך הברור בין טוב לרע והעולם פטור משלטון תורה דבריא של איסור והיתר, משלטון הדין וההלכה, ועובר לשלטון תורה דאצילות, שלטון החסד במציאות נטולת איסורים. אלה שהאמינו במשיחיותו של שבתי צבי הסיקו את המסקנה המתבקשת, הפכו את העתיד המשיחי להווה ופטרו עצמם משלטונה של תורה דבריא ומגבולות האיסור וההיתר. היו שעשו זאת בסתר כביטוי לאמונתם במשיחיותו של שבתי צבי ובשלטון תורה דאצילות, והיו שעשו זאת בגלוי בחוגי הדוגמה והפראנקיסטים, שם ההמרה לאסלאם או לנצרות התירה להם לקיים חיים יהודיים על פי תורת עץ החיים.

תורה דבריא נקשרת בדבריו של יעקב פראנק, ממשיך המסורת המשיחית השבתאית שהתנגד לעולם ההלכה והדין, עם פניה הגלויים של התורה בעידן הגלות, עם העולם שאחרי החטא, הנענש בעול מצוות, בריסון, בשעבוד ומוות. ואילו תורה דאצילות, התורה האמתית הנסתרת בגלות המתחילה להתגלות עם ראשית הגאולה, נקשרת עם ביטול תודעת החטא והאשמה ועם פקיעת תוקף המצוות הנגזרות מן ההבחנה בין טוב לרע, ומוזהה עם החזרה לגן עדן, עם שפעת חיים, יצריות נטולת רסן, חופש מעול מצוות, וחירות מגבולות החיים והמוות. הוא הבטיח למאמיניו לקחתם למקום שבו האדם פטור מדינם של בני חלוף וזוכה בנצחיות. לראיה פטר אותם מן הכורח לחיות לפי תורת עץ הדעת, המבוססת על טוב ורע, איסור והיתר, טומאה וטהרה בגבולות החיים והמוות, והתיר לעצמו ולהם לנהוג לפי תורת עץ החיים, בעולם פטור מאיסורים שאינו כפוף עוד לטוב ורע, לאיסור והיתר ולחוקי טומאה וטהרה, שכן אינו כפוף לשעבוד ולמוות. פראנק ביטל את תורת עץ הדעת ואמר:

למה לא תפסתם כשאמרתי לכם באיוואניה גדו אילנא וחבלוהי ברם עקר שרשוהי בארעא שבקו [דנ' ד 20] תגדעו את האילן אך עיקר שורשיו נשארו באדמה. משמע

31 על השקפות הדוגמה בשאלות הכרוכות בענייני תורה דבריא, תורה דאצילות, תורת עץ החיים ותורת עץ הדעת, ראו: שירות ותשבחות, במפתחות בערכים אלה; שלום, 'ברוכיה', מחקרי שבתאות; י' מלכו ור' ש"ץ (מהדירים), 'פירוש "לך לך" ליהודה לוי טובה', תרגום מלאדינו: י' מלכו; השוואת התרגום למקור בתוספת הערות וביאורים לכתב היד: ר' ש"ץ, ספונות, ג-ד (תשיט-תש"ך) (ספר היובל לשניאור זלמן שזר: מחקרים ומקורות לתולדות התנועה השבתאית, בעריכת י' בן-צבי ומ' בניהו, ירושלים תש"ך), עמ' תלג-תקכא (להלן: מלכו וש"ץ); ר' ש"ץ, 'לדמותה הרוחנית של אחת הכיתות השבתאיות', שם, עמ' שצה-תלא, ועיינו עמ' תח-תיז; א' טלנברג, 'התאולוגיה השבתאית של יהודה לוי טובה: פירוש לפרשת בראשית, תרגום והערות', עבודת מ.א. בהדרכת רבקה ש"ץ, האוניברסיטה העברית, ירושלים 1989; ח' וירשובסקי, 'התאולוגיה השבתאית של נתן העזתי', כנסת, ח (תש"ג-תש"ד), עמ' 210-246, ובמיוחד עמ' 233-243; שב ונדפס: בין השיטין, בעריכת מ' אידל, ירושלים תש"ן, עמ' 152-188; י' בן-צבי, 'כת השבתאים בסלונקי וכתבי היד של "שירות ותשבחות"', בתוך: שירות ותשבחות, עמ' 1-13; G. Scholem, 'The Crypto-Jewish Sect of the Dönme (Sabbatians) in Turkey', *The Messianic Idea*, pp. 142-166

שכל הדתות אשר עד עכשיו, אפילו אותה ראשונה ושנייה אשר היו לכם בנות חלוף הן, הכל צריך להיגדע כי הן רק ענפים של עץ בן תמותה וכשזומרים את הענפים הם מתייבשים וזהו שכתוב אצלכם: עד תתהפך מלכות למינות כלומר כולן (כל המלכויות [כל הדתות. – ר"א]) ייגדעו. לאמתו של דבר השורש נשאר באדמה [...] אני רציתי להיאחז בשורש ואתם הייתם נאחזים בו וכולכם הייתם אוחזים בעץ החיים ללא פחד מן העליונים או התחתונים (708).

פראנק ביקש לגדוע את ענפי תורת עץ הדעת, תבנית ההתייחסות של חברת המוצא שלו שהייתה כפופה לעול הגלות והשעבוד, כדי להצמיח את עלוות אילן עץ החיים, תשתית העולם המיתולוגי של העידן המשיחי שעמד בסימן הגאולה והחירות; כלומר, הוא החליף את עולם ההלכה הפועל בגבולות החיים והמוות, הגלות והשעבוד, הבושה והפחד, בעולם האגדה הפטור מהם. הוא טען באוזני חסידיה שהוא מוליך אותם אל עידן הגאולה, גן העדן, מחוץ עץ החיים הנצחי בעולם הפטור מאיסורים, שכן הוא נשלח להביא חיי נצח לעולם:

רצוני הוא להבטיח שתגיעו לחיי עולמים (408).

רציתי להביאכם לחיי עולמים ולהוציאכם מהמקום שנפל אליו אדם (496).

הובלתי אתכם לקראת חיי נצח (1317).

רציתי להוביל אתכם למקום יקר [...] לו הייתם באים שמה הייתם נאחזים בעץ החיים, ושום דבר לא יכול היה לפגוע בכם לרעה. [...] אין מפחדים שם לא מן העליונים ולא מן התחתונים (864).³²

הבטחתו החוזרת ונשנית בדבר חיי נצח המובטחים להולכים עמו מתפרשת מזווית סינקרטיסטית מעניינת, המגלה את השילוב בין המשיחיות הנוצרית למשיחיות המיתית היהודית בתודעתו. בקטע מ'דברי האדון', העוסק בשיחה בין ישו למלך המוות (כך בפולנית. שלום מעיר על אתר מלאך המוות ופניה שלום תרגמה אלוהי המוות), נאמר: 'ענה ישו: והרי אני אמרתי לתלמידי כי באתי להביא חיי נצח לעולם'.³³ בהמשך הדברים פראנק מבאר מדוע לא עלה בידי ישו לממש הבטחה זו ושזור את המשך השתלשלות המאבק בין כוח המוות ובין בקשת חיי נצח:

אחרי זה שוב הכריזו: מי הוא זה אשר יילך? ענה שבתי צבי ואמר: אני אלך! הלך אך מאומה לא הביא ושום דבר לא סיים. אחר שלחו אותי להביא חיי נצח לעולם

32 המחשבות נוספות לעמדה זו, הפוטרת את בני חברתו מציות לחוקי התורה, ראו: 'הכרוניקה'; 'דברי האדון'; 'האיגרות האדומות' (בתוך: ברוך, עמ' 270–274). השוו: שלום, 'מצוה הבאה בעבירה'; הנ"ל, 'התנועה השבתאית בפולין'.

33 קרויזהאר, ב, פרק 4 = תרגום פניה שלום, עמ' 11.

הזה. גם רשות נתנו לי להראות לכם את הכוח אשר ניתן לי. אני לא אלק לבדי, אני עם הארץ גדול. ישו היה תלמיד חכם גדול ואני עם הארץ.³⁴

פראנק הפקיע את המיתוס הקבלי מן המסורת הכתובה והפכו למנוף לשינוי מהותי בהוויה הממשית בשעה שהציב בבירור את העולם הרבני המסורתי, עולם הספרים, עולם עץ הדעת, עולם הסמכות הכתובה, עולם ההלכה, כתחום המוות, החוק המשעבד, החולשה והפחד, ואילו את עולמו ההפוך, עולם עץ החיים, עולם הדברים שבעל פה, עולם החלומות, עולם האגדה והמיתוס, ראה כתחום החיים, החופש ועוצמת החיוניות השופעת: 'כל הדתות, כל החוקים, כל הספרים שהיו עד עכשיו ומי שקורא בהם נמשל למי שהופך את פניו אחורנית ומביט בדברים שמזמן מתו. כל זה יצא מצד המוות' (62). עמדתו האנומית והניהיליסטית, המשתקפת בחזונו על גורל מקורות הסמכות – 'כל הספרים כולל עשרת הדברות יישרפו בחוצות הערים על ידי התליינים ואפילו ספרי הקבלה והזוהר יישרפו' (1775)³⁵ – הושפעה מחוגי הדוגמה, שאמרו דברים ברוח זו במאה השמונה עשרה:

היות וחטא אדם היתה סיבה לקב"ה שיתן את תורת הבריאה לישראל שהיא ששה סדרי משנה [...] אך היות ובא אדם זה [שבתי צבי] שהוא גואלנו וביטל את שישה סדרי המשנה.³⁶

יום הישועה שעשה לנו והציל אותנו מהחוקים והמצוות ומהעבדות ומהחושך להיות גלויים ומכולם שחרר אותנו.³⁷ אחר כך היה דבר ה' במחזה שהוא שם שד"י שד"י שבתי צבי י"ה שהוא יבטל את המצוות ויפתח תורת חסד.³⁸

פראנק החזין את המאסה בעול החוק ובכבלי המסורת של היהדות הרבנית, הכופה על החיים כיבוש היצר וריסון, וביטא את הזעם נגד הכפייה של עולם ההלכה והמוות הכרוך בעצם הווייתו המשעבדת:

בבואי לפולין קראתי לכל החוקים והמצוות בשמות מכוערים [...] כי כל החוקים וכל התפילות היו רק מצד המוות כפי שכתוב אצלכם במפורש: אדם כי ימות באוהל צריך להיהרג על התורה, צריך להתענות על החוקים עד שימות (513).

34 שם = תרגום פניה שלום, עמ' 12.

35 קריזואאר, ב, עמ' 111 = תרגום פניה שלום, עמ' 78.

36 יהודה לוי טובה, פירוש לפרשת בראשית, מ ע"ב (טלנברג, לעיל הערה 31).

37 מלכו וש"ץ, עמ' תג.

38 שם, עמ' תקיח. על שורשיה של עמדה אנטינומיסטית זו בהקדמת ר' חיים ויטל ל'עץ חיים', השוו: R. Elor, 'Breaking the Boundaries of Time and Space in Kabbalistic Apocalypticism', in: A. Baumgarten (ed.) *Apocalyptic Time*, Leiden 2000, pp. 194-197

לבקש את אלהים ולבוא אליו [...] אי אפשר להגיע באמצעות החוקים אדרבא כל מי שרוצה לשמור על נפשו ירחק מזה (516).

הוא ביטא בדברים נוקבים בלשון שאינה משתמעת לשני פנים את שבירת הנורמה, היפוך ערכיה והריסת סמליה המקודשים למען המעבר ממוות לחיים ומעבדות לחירות:

נחוץ לצאת מכל החוקים והמצוות [...] כמו כן אנו צריכים להתפשט מכל החוקים ומכל ההשערות (746).

באתי לפולין רק בכדי לבטל את כל החוקים ואת כל הדתות, ושאיפותי היו להביא חיי עולם לעולם (130).

אני העמדתי אתכם על דבר שונה כדי שתצאו מעבדות לחירות [...] יהיה לכם כוח החיים ועיניים לראות ולב להבין (21067).

אני אומר לכם: ישו כידוע לכם אמר כי בא לשחרר את העולם מידי השטן ואנכי באתי לשחרר אותו מכל החוקים והמשפטים שהיו עד כה. אני מוכרח לחסל את הכל, ואז יתגלה האל הטוב.³⁹

פראנק לא רק ביטל את החוקים אלא גם החליף את המושג המסורתי של האל הבורא בישות חדשה שהוא מכנה 'אלהי האמת' או 'האל הטוב': 'כי לאלהי האמת אין חלק בבריאה הנוכחית' (578). החלפתם של חוקי הדת, כתבי הקודש, דמות האל והמסורת המקובלת מאפיינת את העידן המשיחי במסורת הקבלית האנטינומיסטית. הואיל ופראנק ראה עצמו כגואל ומשחרר ממצרי השעבוד ומחוקים שעבר זמנם, הוא לא הסתפק בהכללות לגבי עצמו אלא ציווה על חסידיה להתנכר למסורת במפורש ולעבור על החוק: 'היה עליכם לרמוס את כל החוקים שהיו מקודם' (96); 'הייתם צריכים להפסיק כל מנהגים, לא לקיים את הצומות ולא לקיים את מצוות תורת משה' (1316); 'עבר הזמן של דברי האבות מכאן יתחיל אור החיים' (815); 'לכו ותצאו מאותם מנהגים אשר נהגתם במעמד היהודי, כגון: צומות, אבלות [...] הלקאת איש את רעהו, כי כל אלה מצד המוות הם. ועכשיו תתהלכו כמתים וכל מאמצי הם להביאכם לחיים' (977).

ביטוי ריטואלי לעמדה אנומית זו נתן פראנק בשעה שחילל את הטקסים המקודשים במעשים זרים והתפאר בביזוי התורה ולומדיה ובחילול ספר תורה בפרהסיא (18–19). הוא אף נתן ביטוי מיתיסטי לעמדה זו בכך שתיאר את התורה כעץ המוות ושב ואמר שהחוק הוא מצד המוות ואילו הוא הולך לעץ החיים ומוליך לשם את מאמיניו: 'אסור להזכיר שום חוקים מאלה שהיו לכם עד עכשיו, כי מפי מתים באו ואנו הולכים לקראת חיי עולם' (813); 'מוטב היה לכם לאכול דברים מכוערים מאשר לדבר בחוקים, כי כל זה מפי מתים ואנחנו

39 קרויזהאאר, ב, עמ' 132 = תרגום פניה שלום, עמ' 95.

פנינו לחיים' (814). חיי עולם אלה משקפים את המעבר מחולשת הגלות לעוצמת הגאולה ואת המעבר מהעולם הנגלה הכפוף להלכה אל העולם הנסתר שאינו כפוף לגבולות האפשר ומתנהל על פי שבירת מחיצות ואיחוד הפכים, האפשריים בתחום האגדה והמיתוס. הוויה חדשה זו נקשרת במיתוס גן עדן, במעבר לקיום אחר, בעץ החיים, בגאולה השכינה ובראיית דמות העלמה הגואלת, בהפקעה מגבולות הזמן והמקום ובהפיכה לרואים ואינם נראים (818).

שבירת הסדר השגור של העולם המסורתי, העומד בסימן הכפייה של עול מצוות ובגילויי הגלות והשעבוד, נעשית למען כינון סדר חדש בעולם העומד בסימן פריקת עול מצוות כביטוי לראשית הגאולה והחירות. בחיים חדשים אלה עובדים את האל על ידי ביטול החוקים והדתות מזה ועל ידי הליכה בעקבות פראנק מזה: 'יעקב כיבד את אדוניו, אצל אלהים אחרים, כן גם עלינו לכבד את אדונינו, במה? על ידי פריקת כל חוק וכל דת וכו' והליכה אחרי צעד אחרי צעד' (219). דחיית תורה דבריא וביטול החוק המקובל מנוסחים בקריאות עזות מבע המסתמכות על מהפכים אלוהיים בעולם האבות: 'לאברהם אמרו: לך מארצך אל הארץ אשר אראך [בר' יב 1]. זהו האות החל על היום כי גם לכם אמרו: לכו מארצכם וכו'. כלומר מכל החוקים מהדת שבה הייתם שרויים' (403; ראו גם סעיף 214); 'וכי לא אמרתי לכם כי מוטב לאכול רפש מאשר ללמוד חוקים, כי החוקים ניתנו להקשות על החיים והם מחלישים את כוחו של האדם' (1283).

דומה שדבריו האנטינומיסטיים של פראנק הם עיבוד עממי לתורות השבתאיות, שראו בעול מצוות את ביטוי המשעבד של תורה דבריא שניתנה לאדם אחרי החטא, ואת בואו של שבתי צבי כביטוי לגאולה מעולה של תורה דבריא וכחירות מעול מצוות. הם פירשו את שמו 'שבת' כמרמז על שבת, והעמידו את היחס בין חול לשבת כיחס בין שעבוד לחירות, או בין שלטון הטומאה, שהשתררה עם החטא הקדמון וחייבה את מתן תורה דבריא – תורת עץ הדעת – ובין תיקון החטא ושחרור העולם והחזרת שלטון הקדושה על כנו, המשתקף בהחלת תורת עץ החיים – תורה דאצילות הפטורה מאיסור והיתר.

במסורת הדונמה נקבע שהגאולה היא גאולת האלוהות הנופלת והחזרתה למצב של לוחות ראשונים שלפני חטא אדם הראשון. נפילת השכינה, שנגרמה בשל חטא אדם הראשון, היא שהביאה לצורך במצוות. לפיכך תורת הבריאה היא לבוש השכינה הנופלת, והסרת לבוש זה משמעה גאולת השכינה. כל עוד השכינה לא נגאלה מגלותה יש לקיים מצוות, אולם מיד עם גאולתה הן בטלות. מקור המצוות הוא בעולם הדינים והן נועדו לכסות את ערוות השכינה שנגלתה בחטא הקדמון. לפיכך המצוות, ובראשן איסורי העריות, הן סמל לנפילת השכינה, ורק עם ביטול המצוות תקום השכינה מעפרה. בואו של שבתי צבי קשור בגאולת השכינה. עליו הוטלה שליחות גואלת זו, הכרוכה בגילוי ערוות השכינה, בליקוט ניצוצות מתוך הקליפות, או בירידה ונפילה מזה ובהתעלות וגאולה מזה. הפרדת הניצוצות מהקליפות נעשית על ידי נשמת המשיח הנאבקת בעמקי הטהירו עם

הטומאה, וצאתה לעולם מסמלת את סיומו של התהליך. על המשיח מוטלת השלמת השליחות הגואלת של קימום השכינה מעפרה, או ירידה לעמקי הקליפה, המתפרשת כהמרת דת לצורך גאולה. בואו של שבתי צבי, הנתפש כשליח מעולמות עליונים וכהתגשמות הוויה אלוהית באדם חי, משמעו שכל הממדים הקשורים בחטא הקדמון – ובראשם שלטון המוות והשעבוד לעול המצוות מתורה דבריהא ולאיסורי העריות בתורת האמת ולהבחנה בין טומאה לטהרה – מתבטלים. בהשקפת הכת לא די באי-קיום מצוות אלא יש לקחת חלק בביטולן, שכן החוטאים מפשיטים את השכינה מלבושי הגלות שנכפו עליה בעידן שאחרי החטא, ומקימים אותה מעפרה על ידי ביטול תורה דבריהא.

פראנק, כשבתי צבי, ראה עצמו ככוכב שבתאי הגואל והנופל, שפועלים בו שני כוחות מנוגדים – בנייה והריסה, גאולה ונפילה, משיחיות והמרת דת, קדושה וקליפה, הסתר והתגלות – שהם מהותה הדיאלקטית והפרדוקסלית של הגאולה במסורת השבתאית, ועל פיהם המשיך במפעליו של קודמו. בחוגי הדונמה, שפראנק היה קשור אליהם במישרין, תורה דאצילות וימות המשיח, תורת עץ החיים וגאולת השכינה, חזרה לתורת לוחות ראשונים, הפטורה מאיסורים, וביטול תורת איסור והיתר נקשרו עם ביטול תורה דבריהא, עם המרת דת כלפי חוץ, עם כינון מציאות אגדית המיוסדת על חזרה לעידן שלפני החטא, הפטור ממוות ומחוק, עם התגלות גן עדן, ועם חיים כמאמינים כלפי פנים. חיים כפולים אלה נותנים ביטוי לעולם הנגאל הנסתר שהחל להתגלות בחייהם כ'מאמינים', ולמעטה החיצוני המאפשר להם ללכת בדרך אל העולם הנגאל בחייהם כ'מומרים'.

ביטול החוק הקיים, המתייחס למציאות של בני מוות החיים על פי חוקי תורה דבריהא, יצר חלל פנוי שבו פראנק, שכונן מציאות חדשה בשם האל ובשם המסורת השבתאית משיחית שאליה התוודע בחוגי הדונמה, הפך למקור החוק, העוצמה, הסמכות וההבטחה לבני אלמוות. הוא שב ואומר אמירות המדגישות מהות אלוהית סמכותית זו על גילויה הפרדוקסליים:

הכל נתון בידי, ובלעדי לא ייעשה דבר [...] אני עם הארץ, בכל זאת נתנו לי את הכוח שהכל ייעשה בעולם על ידי. רק מי שאני אצווה לו, הוא יעשה ולא אחר. בידי להשפיל ולרומם, לתת ולקחת, כי נסתרים ומשונים דרכי האל (553)
נחוץ לשכוח את כל החוקים והמשפטים והמצוות שלא יישמר מהם זכר [...] ותלכו אחרי כמו אדם פשוט, ובלי תורה ובלי רמזים וניחושים תשמעו בקולי (869).
אני אומר לכם: כשאדם משתדל ונשמע לכל מצוותי, יגיע לכוח גדול, אשר לא אבותינו ולא אבות אבותינו השיגו שכמותו (928).

הוא שב ומזכיר את זיקתו למסורת השבתאית בשעה שהוא מזכיר את ימיו בסלוניקי (1039), ומכנה את שבתי צבי 'הראשון' (1267), את ברוכיה 'השני', ואותו עצמו כ'שלישי', ממשיך דרכם (1039, 1051, 1267).

יעקב ועשו

כדי לחרוג מגבולות החיים והמוות ומגבולות הטוב והרע, בהוראתם המקובלת, פראנק יצר מיתוס מורכב, שקשר בין העולם הנסתר לעולם הנגלה, בין הווייתו המציאותית כיעקב פראנק ובין הווייתו המקראית והקבלית כיעקב אבינו, בהשראת דברי זוהר (תרומה, דף קעה): 'דוד כי יעקב הוא הנבחר מבין האבות, הוא [...] הבריה התיכון מבריה מן הקצה אל הקצה, היה עליכם ללכת אחרי מן הקצה אל הקצה' (400), ובין הווייתו המיסטית כ'אלהי יעקב', 'קודשא בריך הוא', 'מלכא קדישא', וספירת תפארת, שסמלה הוא עץ החיים ו'אלהים נמצא בספירת התפארת' (527). עוד ראה עצמו בזיקה ל'משיח אלהי יעקב', ל'קול יעקב', ליעקב הנצחי הקשור במימרה 'יעקב אבינו לא מת' (493), ולסיפור המקראי הקשור ב'בית יעקב' המגלם את נצח ישראל.

עולם נסתר זה מאכלס בראש ובראשונה את דמותו שלו, המצטיירת כמאחדת את יעקב ועשו המקראיים (123, 164, 239, 245) ואת גילומיהם הקבליים: יעקב כספירת תפארת ועץ החיים, עשו כשר אדום, סמאל ונחש עקלתון (זוהר, ח"א, קמו ע"א). בעולם זה מצויה גם דמות בת זוג, המאחדת את ספירת מלכות על שלל סמליה הקבליים: עלמה, בתולה, כלה, רחל, מטרונית, רועה, 'עולימתא שפירתא ולית לה עיינין', ואת ייצוגה הארצי בדמויות אשתו ובתו. בחזיונותיו עולות דמויות מיתיות כפולות של עלמה / שכינה ומולה לילית / קליפה, היונקות מהמיתוס הקבלי אך מתגבשות מחדש בכפל פנים בתודעתו.

כן ראה עצמו בזיקה לתאומים יעקב ועשו הקשורים בסיפורי מרמה, לבושים מתחלפים, תחפושת והתחזות, ובייצוגי כוחות מתחרים ודתות שונות כ'אלהי עשו' ו'אלהי יעקב' (185, 219, 308, 506, 531, 535, 598, 821). בדומה לגיבורים אחרים של המסורת המיסטית, הוא ראה עצמו כמי שהאל מדבר בו, וכמו רבים מקודמיו הפנים בהווייתו אפיונים של גיבורים מקראיים ומיסטיים מהספרות המדרשית והקבלית, המייצגים את אמת הנפש הפנימית בעולם הנסתר לעומת הדימוי החיצוני השונה במציאות הנגלית.⁴⁰ במהלך חייו זכה פראנק כמה וכמה פעמים למצבים אקסטטיים ולגילויים חזיוניים שהותירו את רישומם עליו ועל הסובבים אותו, איששו את זיקתו לעולם הנסתר ולידע סודי, והיו הבסיס לפיתוח דימויו המיסטי כ'אלהי יעקב', כ'משיח אלהי יעקב' (שמ"ב כג 1), כ'יעקב שלימא דכולא' (זוהר, ח"ב, כג ע"א) וכיעקב המובחר שבאבות. התגלויות

40 ראו: אליאור (לעיל הערה 14), הפרק על הדמות המיסטית, עמ' 47-75; שלום, 'מיסטיקה וסמכות דתית', פרקי יסוד, עמ' 9-35; י' ליבס, 'המשיח של הזוהר, לדמותו המשיחית של ר' שמעון בר יוחאי', בתוך: ש' ראם (עורך), הרעיון המשיחי בישראל: יום עיון לרגל מלאת שמונים שנה לגרשם שלום, כ"ד-כ"ה בכסלו תשל"ח, ירושלים תשמ"ב, עמ' 87-218; ר"צ ורבלובסקי, ר' יוסף קארו: בעל הלכה ומקובל, תרגם י' צורן, ירושלים תשנ"ו.

אלה שימשו תשתית להנהגתו ולהקמת חבורה שנקראה 'בית יעקב' (501), 'נחלת יעקב' או 'מחנה יעקב', שצייתה להנהגתו הכריזמטית והפנימה מאפיינים הקשורים לבית יעקב המקראי – יעקב הפוליגמי הנודד ממקום למקום, הבורח והנאבק, שכל בני ביתו מצייתים לו וכפופים ללא ערעור להחלטותיו – ולגלגוליה של דמות זו במסורת המדרשית והקבלית.⁴¹ הזיקה בין המנהיג לחבורה מתוארת בבירור: 'אני הייתי הקול הקורא במדבר העמים, והקול קול יעקב. היה עליכם לשמוע בקולי בלבד' (239). בהתאמה לראייתו הפרדוקסלית, המאחדת הפכים ומגשרת בין הנגלה לנסתר – 'בכל מקום נמצא דבר והיפוכו' (233); 'כל מה שנולד, נולד כפול בשניים' (509) – בתודעתו של פראנק דמותו של יעקב כוללת גם את תאומו הטרגי, עשו, החי על חרבו מחוץ לגבולות החוק וקשור בשפיכות דמים, שהמסורת היהודית מתנכרת לו. יעקב פראנק הודה עם מר גורלו של עשו, עם העוול שנעשה לו, עם עלבונו ודחיקתו לשוליים, ועם הגזלה והמרמה שהיו מנת חלקו, וגם עם התמורה המאיימת רבת הכוח והסכנה שעברה דמותו במסורת היהודית. תמורה זו מתחוללת בשעה שהפך עשו מנידח ומקולל למסית ורודף, לסמל רב-הכוח של אדום חגורת החרב, ובמובלע לסמלה של רומא, הכנסייה, או הנצרות על שלל גילוייה, שקבעו את גורל העם היהודי בגולה.⁴² פראנק הודה עם מטמורפוזה זו של הנעשק, המקולל, המרומה, הדחוי והגזול החי על חרבו, החי במדבר מחוץ לתחומה של החברה, הפטור מגבולות הנורמה, ההופך מנעשק הבוכה מרה לעושק המביא אחרים לבכי בשעה שהוא גזול מהם את חירותם וממיתם ברדיפות וייסורים. הוא הודה עם הווייתו של עשו כ'פרא' וכ'אחר', החי מחוץ לחוק במציאות נטולת הגבלות ואיסורים, והרבה לדון במשמעות 'ההליכה אל עשו', 'בדרך לעשו' וב'דעת עשו' כביטוי של שבירת החוק הקיים, ככניסה למציאות אחרת וכחיים על פי חוק החופש (185, 188, 202, 500, 535, 584). הוא החיה את הדמות הכתובה, הדחוי והנעשק, והוסיף לה ממדים חדשים הקשורים בעולם הנסתר. הוא גם יצר מרקם מורכב ששילב בין זווית הראייה של הסיפור המקראי, הדן בחי על חרבו מחוץ לחוק (821), ובין הדמות האמביוולנטית, המתפתחת במדרש ובניסיון ההיסטורי וקשורה ל'בחינת אדום כלומר הטבילה' (202), דהיינו, לכניסה המגלמת כוח ואימה, דחייה ומשיכה, האשמה בחטא, הענשה ורדיפה, חסות והבטחה, גאולה ותחייה. פראנק ראה בעשו דמות נסתרת, שמהותה רבת-הפנים אינה ידועה כל צורכה (עשו,

41 על התגליותיו של פראנק באיוואניה ובקופצי'נצה שבפודוליה, ראו: הכרניקה, עמ' 38; קריוזהאאר, א, עמ' 72; ב, עמ' 11.

42 על דמותו של עשו, תאומו האלים של יעקב המסמל את היפוכו, את הגוי האחר, במקרא ובמדרש, ראו: ספר האגדה: מבחר האגדות שבתלמוד ובמדרשים, סדורים ע"י ח"נ ביאליק וי"ח רבניצקי, תל-אביב תש"ך, א, עמ' לג-לה; L. Ginzberg, *The Legends of the Jews*, I, Philadelphia 1913, pp. 177, 315-320. על זיהויו של עשו עם אדום ועם הנצרות, ראו: גינצברג, שם, ה, עמ' 272. והשוו: א"א אורבך, חז"ל: אמונות ודעות, ירושלים תשכ"ט, עמ' 147-150.

אָדום, הנחש הקדמוני, סמאל, שרו של עשו, שעיר – כולם זהים במסורת הקבלית ומשמישים שם צופן לנצרות⁴³) וכוחה הנסתר קושר אותה לשליטי העולם ולדמות האדם השלם. גילומה של דמות זו מצוי באדום שבפולין בזיקה לעידן המשיחי הקשור בחיי עולם: 'כל מי שיזכה לראות את עשו – כי מזמן בריאת העולם, שום איש לא ראה את עשו – כל מי שיראהו יחיה לעולם' (946); 'אמרתי לכם כי המשיח צריך להיכנס בתוך עשו' (1262); 'גם לבן וגם עשו נמצאים עכשו בפולין' (263). מאחר שהשליך מאחרי גוו את דיוקנו היהודי ואת צביונו ה'יעקבי' והלך בדרך אל עשו, השתחרר מכבלי החוק היהודי והתנצר, או הפך מיעקב לעשו, הדיון נעשה בעל משמעות החורגת מההיסטוריה הפרשנית והמדרשית של דמות עשו ומעיד על משקלם המורכב של גיבורי המקרא בגלגוליהם בסיפור העממי, במיתוס ובמיסטיקה ועל הפנמתם במציאות הדתית-חברתית הממשית.

כריזמה ויצירת מיתוסים – הנבחר וחבורתו

פראנק היה מנהיג כריזמטי שהתנכר לעולם החוק הרבני, לעולם ה'יעקבי' שגדל בו, ויצא לשנות את אושיות הסדר שהוא חי בו ב'כוחו של עשו', בכוח העוצמה והחירות של מי שפטור מגבולות התרבות והחוק, בכוח הזיקה לעולמות אחרים שהקנו לו ההתגלות הנסתר, הסיפור המיתי והראייה המיסטית. מנהיג כריזמטי הוא מי שמחונן בוודאות מיסטית המכוננת תפישת עולם חלופית, או מעמידה השקפה או חזון המחייבים אותו לגייס קבוצת אנשים ולהקים חבורה שתלך בדרכו ותסייע לו במימוש חזונו הכרוך בהפיכת הסדר הקיים ובבריאת מציאות חדשה.

מטבע הדברים, בשעה שיצא להחריב את הנחות היסוד של העולם היהודי, לא היה יכול להפיץ את תורתו האנומית והאנרכיסטית ולהשתיתה על דיאלוג והסכמה ואף לא על סמכות רציונלית או מסורתית מקובלת, אלא רק על התרסה נגד הסדר הקיים וכינון סדר חדש הנשען על מגע בלתי אמצעי עם עולמות עליונים, ועל ודאות של אדם הרואה עצמו בחיר האל, אדם החורג מגבולות הזמן והמקום ששאר בני אנוש כפופים להם. הוא נשען על תוקפה של התגלות חדשה וחזיון שמימי המצייר עולם נעלם ומיתרגם לדתיות כריזמטית יוצרת מיתוסים ולהבטחות החורגות מגבולות האפשר. בדבריו רווחים משפטי הבטחה המכוננים מציאות נעלמת זו ומתנים אותה בציות לו. לבני חבורתו אמר:

בלעדי לא יכול איש לקרב ולא להיכנס לפני אלהים. אכניס אליו כל מי שארצה להכניסו, ומי שלא ארצה בו, לא ייכנס. [...] אני הוא השוער האלוהי (955).

43 מערכת האלקות, מנטובה שי"ח (1558), סא ע"א. להשתלשלותה של דמות עשו ומשמעותה ביחסי יהודים ונוצרים, ראו: י' יובל, שני גוים בבטנך: יהודים ונוצרים דימויים הדדיים, תל-אביב 2000, עמ' 16–34, והערך 'עשו' במפתח.

הרי שמעתם מפי עוד בשנת 1756 שהגני שוערו של אלהים. וכשהגעתי לאיוואניה בשנת 1759 אמרתי שאראה לכם את אלהים. מכאן היה עליכם להבין שלי הכוח ולי השלטון ושאלהים בחר בי. לכן צריך היה להיאחו בי חזק ולהישמע לי בכל (958). מה שהבטחתי לכם להראותכם את האלהים [...] נוכל להתחזק תוך כמה שבועות ולהגיע לחיי עולם (1096–1097).

בתוקף ראייה עצמית זו כבחר אלהים, הוא ראה עצמו כמי שאינו כפוף לגבולות החוק הקיים וגייש את זהותו כמנהיג כריזמטי המבטל נורמות קיימות, מחקה בהווייתו דמויות מקראיות ומיסטיות על-זמניות, ומכונן נורמות חדשות המבשרות אמת משיחית נעלמת במציאות חדשה ההולכת ומתגלה.

למחקרים הקלסיים על כריזמה והנהגה כריזמטית של מקס ובר, אדוארד שילס וטלקוט פרסונס,⁴⁴ שהצביעו על הזיקה לסגולה על-טבעית שמחונן בה בעל הכריזמה הפועל מתוך תחושת שליחות שמיימת ועל זיקתו לכוח אלוהי הנתפש ככזה בעיני הכפופים למרותו, המייחסים לו יכולת נסית, נוספו לאחרונה עבודותיהם של חוקרי התופעה הכריזמטית, אן וילנר ודגלס ברנס, שעמדו על כך שאחד ממאפייניו הבולטים של מנהיג כריזמטי הוא הכישרון ליצור מיתוסים ולהחיות סמלים מיתיים חוצי גבולות. דרך קשר קרוב עם מקור אלוהי יכול מנהיג כריזמטי להפנים ולהמחיש סמלים דתיים מורכבים בצורה בלתי אמצעית ולהחיותם מחדש.⁴⁵ וילנר מציינת שמנהיג כריזמטי הוא אדם היכול להטמיע בתוכו את הערכים והמנהגים הגלומים במאגר המיתוסים של תרבותו. על ידי הפנמת המיתוסים המקובלים וההתקשרות אליהם הוא מתחבר בתודעתם של חסידיו ובתחושותיהם האמוצינוליות עם יצורים מקודשים, גיבורים אגדיים ודמויות נערצות, והוא מבטא באישיותו, בהנהגתו ובפעולותיו מאפיינים מסורתיים שיוחסו לאלים ולגיבורים היסטוריים או מיתיים.⁴⁶

דברים אלה נכוחים גם בהיסטוריה של המחשבה המיסטית היהודית וגיבוריה

44 ראו: M. Weber, *The Theory of Social and Economic Organization*, edited with introduction by T. Parsons, London 1947; idem, *The Sociology of Religion*, tr. by E. Fischoff, Boston 1963, pp. 46-60 (תרגום לעברית של חלקים מחיבורים אלה, ראו: מ' ובר, על הכריזמה ובנית המוסדות, עריכה ומבוא ש"נ איזנשטדט, תרגום א' אמיר, 'ירושלים תש"ם). E. Shils, 'Charisma, Order and Status', *American Sociological Review*, 30 (1965), pp. 199-213; idem, *Center and Periphery: Essays in Macro Sociology*, Chicago 1975; idem, *The Constitution of Society*, Chicago 1982, pp. 110-119; T. Parsons, *The Structures of Social Actions*, New York 1949 A. R. Willner, *The Spellbinders*, Michigan 1984; D. Burns, 'Charisma and Religious Leadership: An Historical Analysis', *Journal for the Scientific Study of Religion*, 17 (1978), pp. 1-15

46 וילנר, שם, עמ' 62–63; ברנס, שם.

הכריזמטיים, כפי שצוין לא פעם במחקר.⁴⁷ אולם דומה שלא ניתנה תשומת לב מספקת להיפוכה של הטענה, דהיינו, שמנהיג כריזמטי ויוצר מיסטי עשוי להיות לא רק מי שמפנים את מאגר המיתוסים של תרבותו ומחיה אותם, אלא גם מי שמפרק ומנתץ את הערכים הגלומים במסורת תרבותו, על ידי החייאתו של מיתוס חלופי או יצירתו של מיתוס חדש. מנהיג המשתמש בכריזמה ככוח השובר מערכות קיימות הוא מי שקושר את עצמו למשמעותם המהופכת של סמלים, דימויים, אסוציאציות, דמויות ויצורים מיתיים ממעמקי התרבות וממאגריה כדי להביא לתמורה עמוקה בסדר הדברים, להחריב את העולם הישן, לגלות אמת חדשה בתוקף סמכותו של מקור הכוח העתיק המתחיה בהווייתו.

ההתנכרות התרבותית באה לביטוי מובהק בהיפוך עולם הדימויים ודגמי ההזדהות וההחיה. פראנק קשר את עצמו ואת חסידיו בסמלים המסורתיים של אימה ופחד, כוח ורדיפה, שעבוד וסבל הגלות: הוא הזדהה עם סמלי כוחו של המשעבד, עם עשו, אָדום, טבילה, ישו, המדונה השחורה, מלאך המוות, הנחש, המרת הדת, הנצרות, השמד, בגדי עשו החמוצים מדם, ועלילות הדם, ודחה את סמלי ההזדהות היהודיים המסורתיים הקשורים בקבלת דין, בגלות, בחולשה הפיזית, ובכוח הרוחני בעולם הלימוד ובעול התורה והמצוות. הוא ניכס לעצמו ולחבורתו הנרדפת את סמלי הכוח של הגוי הרודף, המעליל, הזור והאחר, ודחה את סמלי ההזדהות, החולשה וקבלת הדין של קהילת המוצא שלו. היפוך הכוח והחולשה בעולם הדימויים עמד בסימטריה הפוכה ליחסים אלה בעולם המעשה.

התנכרות למציאות הקיימת והעמדת עולם שונה החורג מגבולות הסדר הנורמטיבי תלויות ביכולת להציב מוקד רעיוני-חברתי חלופי ולהנהיג חבורה הלוקחת חלק בשינוי היחס בין הנעלם לנגלה וכופפת עצמה לחזונו של המנהיג ולכוחו הכריזמטי. כוח זה, על פי השקפת בני החבורה ומנהיגה, נובע ממגע בלתי אמצעי עם עולמות עליונים ומהחייאת ביטויי המיתיים של העולם הנעלם בעולמם הנגלה.

בתולדות היצירה המיסטית היהודית מצויות דוגמאות ספרותיות של חבורות שונות, מציאותיות ובדיוניות, שכוונו מציאות חלופית: בעת העתיקה, חבורת 'היחד' שכתביה הכהננים נמצאו בקומראן, וחבורות יורדי המרכבה שכתביהן המיסטיים מצויים בספרות ההיכלות;⁴⁸ בימי הביניים, חבורת בעל הזוהר (מאה שלוש עשרה)⁴⁹ והחבורות הקדושות של צפת (מאה שש עשרה);⁵⁰ במאה השמונה עשרה, חבורת רמח"ל וחבורות המקובלים,

47 ראו: ורבלובסקי, קארו (לעיל הערה 40); ר' אליאור, ר' יוסף קארו ור' ישראל בעש"ט: מטמורפוזת מיסטית השראה קבלית והפנמה רוחנית, תרביץ, סה (תשנ"ו), עמ' 671–709; ליבס, 'המשיח של הזוהר' (לעיל הערה 40).

48 ספרי 'ראשיתה של המיסטיקה היהודית הקדומה: שלושה מקדשים ושלוש מסורות כוהניות-חזיוניות', שיראה אור בהוצאת מאגנס, עוסק בעולמן של חבורות אלה.

49 ראו: י' ליבס, 'כיצד התחבר ספר הזוהר', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ח (תשמ"ט), עמ' 1–71.

50 ראו: ורבלובסקי, קארו (לעיל הערה 40), עמ' 38–83; ב' זק, בשערי הקבלה של ר' משה קורדובור, ירושלים תשנ"ה, עמ' 43–46.

החסידיים והפרושים, שהשאירו את רישומם הכתוב ברחבי הספרות הקבלית.⁵¹ אולם חבורות אלה, שנמנו בדרך כלל עם חוגי העילית המשכילה, ששמרה ויצרה תרבות מקודשת והוסיפה לה רובדי משמעות חדשים, לא יצאו להרוס את גבולות העולם הנורמטיבי אלא להציב מציאויות חזיוניות נוספות לצדו, ולהעמיק במשמעויות הנעלמות של היצירה האלוהית והאנושית.⁵² בראש החבורות עמדו דמויות כוהניות-נבואיות: מורה הצדק בקומראן, ששילב חזון פיוטי ואישור מחודש של החוק המקראי בתוקף גילוי אלוהי; יוצרים גדולים ששילבו הלכה ואגדה, חוק ומיסטיקה, כגון רבי עקיבא ורבי ישמעאל בחבורות בעלי המרכבה, או ר' יוסף קארו ורמח"ל בחבורות המקובלים – כולם נמנו עם האליטה המנהיגה והיוצרת של זמנם והעמידו יחסי גומלין מורכבים בין העולם הנגלה לעולם הנסתר מבלי לשנות את הנחות היסוד של תורה משמים וקבלת עול תורה ומצוות שהחברה היהודית העמידה באושיותיה.

החבורה הפראנקיסטית, שהונהגה בידי דמות שצמחה בשולי החברה ועם חבריה נמנו בעיקר אנשים שנתפשו בעיני עצמם כבורים ועמי ארצות, נחותים ומושפלים, אם כי גם בעלי השכלה מבין חוגי הלומדים נתפשו לדרך השבתאית האנטינומיסטית, התבדלה מהעולם שממנו באה, התנכרה להנחות היסוד שלו וביקשה לקעקע את יסודותיו.

חוקרי תופעות מקבילות בעולם הלא יהודי הצביעו על אפיוניה של חבורה הכפופה להנהגה מיסטית-כריזמטית המתכחשת לערכי קהילת המוצא שלה בזיקה ליחסי כוח וחולשה: 'כבובצות אחרות, אנשים חזקים אינם מתמסרים לשיטה מעין זו. דומה שהמדוכאים, החלשים והאבודים הם הניצודים והם אלה המעניקים כוח למנהיג הכריזמטי. אני הולך לאיזה מקום, הוא אומר להם, ואם אתם רוצים להצטרף נאמנותכם כלפי צריכה להיות מוחלטת'.⁵³

דמיון ניכר לדברים אלה בשאלת יחסי הכוח והחולשה, הציות והנאמנות, בין המנהיג למונהגים, נמצא בדבריו של פראנק האומר: 'אני לא בא אליכם כדי לגלות לכם אמונה (דת) חדשה, אלא כדי להראותכם את דרך האמת שתלכו בה בעקבותי' (1087). תבנית דומה בזהות הנענים להנהגה הכריזמטית עולה מהשוואת אפיוניה החברתיים של חבורתו של פראנק בדבריו של גרשם שלום: 'כפי שניכר מכל המקורות, מטענות הרבנים ומאגרות הכמרים, היה חלק גדול מאנשי כיתתו מורכב מעניים ומרודים, מן השכבה הפשוטה ביותר של כפריים ואנשי עירות קטנות שהלכו אחריו באמונה עיוורת ללא כל תהייה ועירעור'.⁵⁴ משמעותה של מציאות חברתית זו, המושתתת על בחירת בורים ועמי

51 ראו: אליאור, חירות על הלוחות (לעיל הערה 19), עמ' 45–59.

52 על החבורות, ראו: אליאור (לעיל הערה 14), עמ' 43–46.

53 ראו: L. Festinger, H. W. Ricken and S. Schachter, *When Prophecy Fails*, Minneapolis 1956, p. 175.

54 שלום, 'התנועה השבתאית בפולין', מחקרים ומקורות, עמ' 120–121. להשקפות שונות על החבורה

ארצות מן השכבות הנמוכות, המוכנים לוותר על ריבונותם, מתפרשת בצורה מאלפת בדבריו של פראנק:

בשנת 1785 בעיר ברין שאלתני כבודה [בתו; אשתו מתה ב־1770] למה בחרתי רק בורים ועמי ארצות <...> ולמה לא לקחתי אותה מבין הנשים. היא בודאי לא היתה סרה ממני; איזה קונץ זה שאלהים ינהג עולמו בחכמים ומלומדים? עניתי לה, אלהים רוצה לצאת לעולם עם הנחותים והמושפלים ביותר, ושכוחו יראה מכאן, ראי והביטי בי, הרי לא היה עם הארץ גדול ממני ושכל אין בכלל; אך כפי שאמרתי, החכמה מאין תמצא [איוב כח 12] (34).

עדות זו נסותרת בדברי עד ראייה, בן התקופה, המבטא את דעת הציבור. דוב־בר בירקנטאל מבולחוב (1724–1805), שלקח חלק פעיל בוויכוחים עם הפראנקיסטים בשלהי שנות החמישים של המאה השמונה עשרה, מעיד על טיבם של חוגים אלה בספרו 'דברי בינה', שנכתב כשלושה עשורים לאחר מכן. בהקשר זה יש עניין מיוחד בדבריו משום שהוא פוסל את האשמתם והחשדתם בסטייה מן הנורמה המוסרית בתוקף ייחוסם הלמדני שהיה ודאי בעיניו גם בשעה שהתנהגותם בתחומים אחרים היא מושא לביקורת. לאחר שהוא מתאר את חטאי העריות וחילופי הנשים המיוחסים לשבתאים הפראנקיסטים מפי השמועה, הוא כותב:

אבל רוב העולם לא האמין כזאת עליהם שהיו רובם לומדים, יודעי ספר ומתמידים ללמוד בספר הזהר הקדוש ולומדים ממנו רזין דאורייתא ואיזו מהם לא עברו חצות לילה בשינה ומתאבלים על חורבן בית המקדש ומכנים עצמם בשם מקובלים, ואיזו מהעם יראו מגשת אליהם.⁵⁵

מלשון 'האיגרות האדומות', שכתבו ב־1799 באופנבך בני חבורתו של פראנק ונשתמרו בעברית, ומלשון התעודות הפראנקיסטיות שנכתבו בגליציה ובפודוליה בזיקה לוויכוחים הפומביים ונתפרסמו בחיבוריהם של ברור ובלבן, דומה שיש יסוד מוצק לדברי בירקנטאל, 'שהיו רובם לומדים, יודעי ספר'. גם מרשימות המומרים, הכוללות אנשים בעלי תארים רבניים, עולה שהיה גרעין לא מבוטל של לומדים יודעי ספר, וקרוב לוודאי שאלהם הצטרפו אנשים פשוטים יותר.

הפראנקיסטית ראו: שלום, שם, עמ' 117, 120; ברור, עמ' 212. על השתקפות החבורה ב'דברי האדון' ועל פראנק כמנהיג חבורת עניים, ראו: 'כי עניים אנחנו' (176). על מיתוס החבורה הנקשרת לבית יעקב, ראו: 'איש וביתו באו, כפי שכתוב אצל יעקב: מתנה אלהים זה, זוהי חבורת אלהים, ויקרא [יעקב] את שם המקום חבורה מחניים' (471); ועוד שם: 305–306, 326, 399, 418, 428, 440. 55 חיבורו של דוב־בר בירקנטאל מבולחוב, 'דברי בינה', המאיר את התקופה מנקודת המבט של יהודי מסורתי משכיל שצפה בשבתאות הפראנקיסטית במאה השמונה עשרה, וכמתרגם אף לקח חלק בוויכוחים עמה, מובא ברובו אצל ברור, בעמודים 197–269. הציטוט מצוי שם, בעמ' 212.

סביב פראנק, שהעמיד בהתרסה את אידאל הבור ועם הארץ, המחציף כלפי שמים וארץ, לעומת חברה שקידשה את אידאל התלמיד חכם המלומד ואת אידאל ירא השמים, התקיימה חבורה שכפפה עצמה לחזונו והסכימה להיות 'בית יעקב לכו ונלכה' או לשמש זירה קרנבלית לביטוי עולמו המיתי. כאמור, חבורה זו – שפראנק הגדירה מנקודת ראותו כקשורה בחבורת בעל הזוהר באידרא, השותפה לתכלית מיסטית, 'כמו אצל אותו ר' שמעון שבהיכנסו למקום מסוים נעשו כולם לחברה אחת, כן גם אני בחרתי אתכם לאחים' (701), כהשתקפות החבורה השמימית המלווה את בן דמותו השמימי (326), או כחבורת 'אחים' ו'אחיות' המשועבדת לחזונו: 'אתכם לקחתי שתעזרוני ותשמרוני כי עלי ללכת אל דבר חזק ונורא מאד' (703), ומתאר אותה מנקודת ראותם של המשתתפים: 'אמרתם שברצונכם לעבוד את אלהים' (922); 'אתם רציתם שאוציא אתכם לחירות' (570) – לא מנתה רק 'בורים ועמי ארצות' אלא גם נציגים משכבות חברתיות משכילות ורבניות, כעולה מעדויות שונות. אולם דומה שפראנק לא ייחס לאלה משמעות בשום מקום ב'דברי האדון', אלא דחה את מושגי הערך של העולם המסורתי ואת סמלי ההזדהות ואת דימויי הקדושה והסמכות הקשורים בלמדנות ובעול מצוות, והדגיש את היפוך היוצרות ושבירת סולם הערכים התרבותי-חברתי:

אם תשמעו אי פעם שהייתי למדן ושאת האנשים אשר אתי מכבדים והם חיים חיי רווחה, תדעו כי השטן הוא אשר מוליכני ולא אלהי האמת. אך אם תשמעו שאני נתון במצוקה גדולה והאנשים אשר אתי מושפלים ומושלכים ממקום למקום ללא בגד ללבוש וללא לחם לאכול, תדעו שאלהים הוא אשר בדרכו נלך הוא יוליכנו לעולמי עולמים (903).

החבורה כקרנבל

כדי לעמוד על דפוסי פעולתה של החבורה שהתאגדה סביב יעקב פראנק ועל ההקשר הדתי והחברתי שהיא פעלה בו מזווית ראותו של מייסדה, דומה שיש לראותה בקני מידה לימינליים, תאטרליים וקרנבליים, החורגים מגבולות הזמן והמקום, בצד ראייתה כתופעה היסטורית-חברתית הפועלת בהשראת השבתאות בגבולות מסוימים של זמן ומקום. מיכאיל באחטין, חוקר הספרות הרוסי הנודע, הגדיר את הקרנבל כזירה להעלאת מחזה ללא במה וללא חלוקה לשחקנים וצופים. עניינו של מחזה זה הוא יצירת עולם הפוך, שבו החיים חורגים ממסלולם: חוקים ואיסורים וסדרים הייררכיים מתבטלים, גבולות מקודשים נפרצים, אין הבחנה בין התחום הפרטי לעין הציבורית, ההתנהגות המקובלת והדיבור המתון משתחררים מתבניותיהם המקובלות, וצדדים מודחקים ואקסצנטריים נחשפים בפרהסיה. הקרנבל הוא המחזה מורכבת של גרוטסקה שהיא צורה ספרותית הקשורה

בענייני תרבות הסובבים סביב הגוף המוליד וההולדה, ובתפישת הגוף החומרי בהוראתו כאמצעי פריה ורביה הנלחם בכיליון. באחטין מתאר את הגרוטסקה של הגוף החומרי ואת ההפקרות המינית בגילוייה הקרנבלי כניצחון החיים על המוות. בקרנבל מתבטלות ההבחנות בין החיובי לשלילי, בין הרציני לקומי, בין הגבוה לנמוך, ומתערבים זה בזה קודש וחול, חכמה וסכלות, לימוד ובורות, האלהה והשפלה, רב הערך ונטול הערך, המקודש והנבזה. הו'אנר הקרנבלי מצוי תמיד על הגבול שבין המשעשע והמשחרר ובין המעוות ומעורר האימה, שכן הקרנבל, העוסק בהיפוך יוצרות ואיחוד ניגודים, שופע פרודיות על טקסים מקודשים, עוסק בחילול קודש לתיאבון, בעולם הפוך שבו הכול נעתק ממקומו: זונה שיכורה בדמות הבתולה הקדושה; עבד בדמות אציל; שוטה במקום בישוף; וקבצן שיכור, עני או ליצן בדמות מלך, המודח בצורה מלעיגה מקץ ימים ספורים. הקרנבל גם גדוש בגרוטסקיות של הגוף החורג מגדריו, ובמחזות של השפלה וזימה, הקשורות בפירון האדמה והגוף ובשינוי תהליכים קוסמיים, ואף היפוכם – טקסי הכתרה והאלהה המערערים את יציבות הסדר הקיים לא חסרו. ביסודם של טקסים אלה, בדומה לטקס ההכתרה ההיתולי של מלך הקרנבל, צפון פתוס החלופה והתמורות, המוות וההתחדשות, הסוף והראשית.⁵⁶

החבורה הפראנקיסטית הייתה הזירה הקרנבלית להעלאת המחזה הגרוטסקי של יעקב פראנק, שלא הייתה בו חלוקה בין שחקנים לצופים ובין הפרטי לציבורי, אולם הייתה בו חלוקה בין יוצר המיתוס המתייחס לעולם נעלם ובין אלה הלוקחים חלק בביצועו בעולם הנגלה. המחזה הפראנקיסטי, שהתמקד בדמותו של פראנק הפועלת בעולם הנסתר יחד עם 'אחים' נסתרים ובדמותו הפועלת בעולם הנגלה ואוכפת את רצונה על 'אחים' ו'אחיות' בשר ודם, עסק בהתרסה נגד סדרי החיים בעולם הנגלה, בהיפוך יחסי הכוחות, ובחיים החורגים ממסלולם בשעה שחוקים ואיסורים וסדרים הייררכיים השייכים לעולם הישן מתבטלים, ובמקומם מוצגים סדרים חדשים, המערערים את גבולות העולם היציב והמקובל, ומבטאים את ההליכה לעולם חדש. החבורה הפראנקיסטית יצרה עולם הפוך בשעה שניכסה לעצמה על דרך החיוב המהופך את סמליו של החוטא והרודף ואת דימויו של המשעבד, הזור והאויב, העובר במצח נחושה על איסורי ה'יהרג ואל יעבור'. היא ביטאה עמדה מתנכרת זו בכך שבחרה סמלים ההופכים את האסור למותר, את המקודש למבוזה, את המוצנע למופקר, את המרכזי לשולי ואת הנשגב לגרוטסקי, וסיפרה, המחזיה והמחיש את ערעורם של החוקים והמוסכמות העומדים ביסוד המסורת היהודית על ידי ביצוע היפוכם.⁵⁷

56 ראו: M. Bakhtin, *Rabelais and His World*, tr. H. Iswolsky, Cambridge, MA 1968.

57 על ביווי ספר תורה ופריעת סדרי בית הכנסת באיומים ומעשי נבלה, ראו: דברי האדון, ס' 18, 19, 512, 20. דברי ביווי לאל וגינוי לסמלי הדת היהודית, בנוסח 'המלך הזקן אשר פתה אתכם נברא לפני בריאת העולם והוא אשר נתן לכם את התורה על הר סיני' (980), מצויים בסעיפים רבים של 'דברי האדון'. השראה להשתוללות בבית הכנסת יכול היה יעקב פראנק למצוא בהתנהגותו של שבתי צבי.

דומה שפראנק, שחי את תפישת העולם השבתאית המבחינה בין מציאות פנימית, שבה הסתיים השעבוד והחלה הגאולה, ובין מציאות חיצונית, אשר בה עדיין חל חוק השעבוד והגלות, ראה צורך לעשות כל אשר ביכולתו כדי לבטל מציאות חיצונית זו ולעבור מעולמו של יעקב לעולמו של עשו. הוא שב ואמר 'כי אל עשו נחוץ ללכת על הראש' (658), ובחר בשלושת איסורי 'ייהרג ואל יעבור' המגדירים את גבולות הקהילה היהודית, כביטוי להיפוך היוצרות הראוי ולערעור הסדר הקיים. בהשראתו ובהנהגתו לקחה החבורה חלק בביטוי עבודה זרה, גילוי עריות ושפיכות דמים, בטקסים שהתנהלו בפרהסיה בהתרסה ובבוטות מכוונת. במציאות הקרנבלית של החבורה הפכו האיסורים המוחלטים לאורח חיים מקובל, ואורח חיים זה התרחש במסגרת הפיכת המציאות העומדת בסימן המוות, הגלות, השעבוד לעול תורה ומצוות וריסון היצר של תורת עץ הדעת טוב ורע, למציאות העומדת בסימן החיים, הגאולה, החירות ופריקת כל עול שנקשרה בתורת עץ החיים.

היפוך היוצרות כלל החלפת תורה דבריה, שנתפשה, כאמור, כתורת הגלות הקשורה לחוק ולציווי מוגבלים בזמן, בתורה דאצילות, שנתפשה כתורת הגאולה הנצחית המשוללת חוקים. ההיפוך התרחש על ידי ביטול תוקפה של תורת עץ הדעת טוב ורע או ביטול חוק העבר העומד בסימן המוות שניתן כעונש אחרי החטא, ועל ידי הפיכת העתיד המשיחי הפטור מעול מצוות ומחוקי איסור והיתר, המחזיר את מצב הדברים בגן עדן שלפני החטא והאיסור, להווה מיסטי המתחולל בסימן תורת עץ החיים ועומד בסימן החיים הנצחיים. בהיפוך זה נכלל ביזוי ערכי תורת עץ הדעת על מציאות השעבוד ושלטון המוות הגלום בה, לשם הפיכתה למציאות החירות של תורת עץ החיים המתנהלת בתחומם של בני אלמוות בעידן הגאולה:

המקום אשר אליו אנו הולכים אינו יכול לשאת את החוקים, כי כל זה מצד המוות הוא ואנו הולכים לקראת החיים (805).

כשהייתם במעמד היהודי עבדתם לאלהים מתים. [...] ואני מביא אתכם בשערי עשו [...] אני הולכתי אתכם לקראת החיים [...] וכל מאמצי הם להביאכם לחיים (977).

אני הובלתי אתכם לקראת חיי נצח (1317).

התורה, המצוות והחוקים, הנתפשים בעולם המסורתי כ'דברי אלהים חיים', כ'עץ חיים' היא למחזיקים בה' (משלי ג 18), כ'מקור חיים', כמהות הקדושה וכנצחיות וחיות, הופכים בדבריו של פראנק ל'חוקים מצד המוות, ולתורה מצד הסטרא אחרא'. ואילו עץ החיים, המכונה גם תורת חסד, מתפרש בתודעתו כתחום הפטור מן הדין ומן השעבוד לחוקים

ראו: שלום, שבת צבי, א, עמ' 320-326; ליבס, סוד האמונה השבתאית, עמ' 118-119. בגדיו החמוצים מדם של עשו, שהיו סמל לרדיפתם של היהודים בידי הנוצרים ולאומה שהלכו עליהם, הפכו לבגדיו הסמליים של יעקב פראנק ובני חבורתו ב'דברי האדון' (123, 185, 188).

ומנצחיות תוקפם. שאלת הדימויים והיפוך תוכנם מאפיינים את זיקתו הן לתרבות היהודית שממנה יצא הן לתרבות הנוצרית שאליה נכנס.

הזיהוי בין מוות, חוק, דין, הלכה ושעבוד מזה ובין חיי נצח וחירות, ופטור מחוק ומשעבוד להלכה מזה, הוצב בידי פראנק כקוטב בין העולם שחסידי עזבו מאחריהם ובין העולם המובטח שאליו הוא מוליך אותם. בתעודה משנת 1776, הנמצאת בארכיוני הכנסייה, שמביא קרויזהאאר, אומר הרב יעקב מגאליניאני, בן החבורה שחזר בו והעיד על הנעשה בה אחרי שעזב: 'אחר כך נסע פראנק עם רבים מאנשיו לורשא ויעבר קול במחנהו, כי החיים והמות בידו, וכל המאמין בו לא ימות, וכשמתו רבים מבני בריתו אמר כי הם לא האמינו באמונה שלמה'.⁵⁸ קרויזהאאר מציין אל נכון: 'הבשורה למאמינים כי יחיו לעד בעושר ואושר בחסותו של הבורא בכבודו ובעצמו עודדה את כל שומעיה ושכנעה אותם לקבל על עצמם עול משמעת'.⁵⁹ הנומיזם ההלכתי, שנקשר בהשקפתו של פראנק במהותה הכוזבת, המשעבדת והדחיה של היהדות הנורמטיבית, התחלף באנטינומיזם מהפכני בוטה, שנקשר במהותה הנסתרת של הכת שוחרת החירות בעולם המתהפך על צירו:

אני אומר לכם אני ארמוס את כל החוקים ובקרוב תראו בעיניכם שאני יצאתי משפל המדרגה מבין היהודים הנדכאים והנלעגים (890).

התורה [...] היא מהסטרא אחרא [...] ואני לא באתי לתת למשהו תורה כי אם לרמוס [...] כשתבוא ישועתי אטהר אתכם מכל טומאה שלא תישאר אצלכם כל תורה, ולא יחול עוד דין עליכם. תהיו חופשים ותתפטרו מהכל (798).
כשניכנס לאדום יתהפך העולם [...] פני כל הארץ יתחדשו (885).

דומה שיש להעריך את משמעות הדברים הנוקבים האלה בהשוואה למקורם ב'שירות ותשבחות' במסורת הדונמה:

תורת חסד – תורות / למצוות – הוא בטול (38). המצוות ודין החכמים כבר עבר / מי שחפץ לקיים לוקח ברזל מניח פו (51). מלך שבתי צבי [...] שחרר ממצוות בטל בכיות (89). רב יגדל נא כח אדוני הוא משיחנו / [...] תורה חדשה מאתי תצא אמר צדקנו (107). עמו בטל עריות / הראה סוד האלהות / תקן את העולמות (110). ודאי עץ החיים גואל שבתי [...] / אתה באת בתבל למען תקן למען קדשנו / למען יחד / אלה שהיו אסור עשית מותר (128). הוא [שבתי צבי] לנו מועד קרא [...] / הוא הרס את המצוות / בטל את הקליפות / תקן את העולמות (138). בטולן של המצוות / לתקון העולמות (154). שאלתיאל בשירה בסוד שבתי [...] / בטל חוקים והלכות (168). בשעתו הגיע בטל התורה / הנהו ודאי צבי גואל שבתי (210).

58 קרויזהאאר, ב, עמ' 12.

59 קרויזהאאר, ב, עמ' 111 = תרגום פניה שלום, עמ' 78.

החבורה – זירת המאבק הדואליסטי והמעבר ממיתוס לריטואל

למרות השחרור מעול הנורמה והמסורת, היהודים הנדכאים לא הפכו לבני חורין במציאות הקרנבלית של העדה הפראנקיסטית. נהפוך הוא: החירות נותרה בבחינת הבטחה ואילו המציאות בעולמה של החבורה עמדה בסימן שעבוד. מעיון ב'דברי האדון' ובכרוניקה עולה בבירור שהשעבוד לעול מצוות ומלכות שמים התחלף בשעבוד לעולו הגרוטסקי, האלים והכפייטי של פראנק ולמיתוס העריצות שכוון. היחסים בין המנהיג שראה עצמו שליח אלהים ובין בני החבורה שנתפשו כמצווים לסייע במימוש השליחות שהוטלה עליו משמים, עמדו בסימן הגמוניה סמכותית בלעדית, דומיננטיות על כל תחומי חייהם, התאכזרות רוחנית וגופנית, ומונופול על הקול המחוקק, המפרש והמכריע. פראנק אומר להם: 'אני בעצמי לא יכולתי ללכת, כי הנני שליח האלהים. אבל אתם שהנכם שליח, הייתם יכולים ללכת והייתם שליחי השליח' (682), ותובע בשם תחושת השליחות המאפיינת מנהיג כריזמטי, כפי שהראה ובר, כפיפות מוחלטת לסמכותו והיענות לכל תביעותיו הגופניות והרוחניות כאחד. בשמה של ראייה עצמית זו כשליח אל הוא מתעמר בנאמניו ואומר:

אני נשלחתי ממקום עז, וכשאני אומר לכם כי תמלאו אחרי פקודותי, נדמה לכם כי זה נגד הטבע. גם בדברים חילוניים אסור לכם להרהר אחרי [...] אתם צריכים לשמוע הכל בלא שמץ של ספק (197).
אני נשלחתי ממקום גדול ואדיר ואין לי צורך בכם (1144).
אני אראה לכם את אלהים (516).

כאמור, הוא גם ראה עצמו ככוכב זוהר בזיקה למאדים או לשבתאי, הכוכב שנקשר לשבתי צבי, בהשראת דימויים מהטקסט המקראי על בן דמותו המיתולוגי יעקב אבינו, שנקשר לכוכב, ואת בני החבורה ראה כמי שמחטיאים את ייעודם בשעה שאינם הולכים לאורו:

כתוב: דרך כוכב מיעקב וקם שבט מִיִּשְׂרָאֵל [במ' כד 17]. חשבתי שאתם הנכם אותו שבט. אגיד לכם: הכל ייהרס, רק אותו כוכב יעלה ויעלה ולעולם לא יוסיף לרדת (940).

כי כתוב במפורש דרך כוכב מיעקב והכוכב הזה נקרא מאדים וידוע שכששוקק כוכב זה הוא יורד עד לתהום אך לכשיעלה מעלה לא יהיה קץ לעלייתו (846).⁶⁰

המציאות החדשה שכוון, שזיכתה אותו במעמד על-אנושי ותבעה מבני חבורתו חובת אמונה הכרוכה ב'מעשים מכווערים' (861), שבירת כל נורמה, פריקת עול והפקרות מינית,

60 השוו: קרויזהאאר, ב, עמ' 123–124 = תרגום פניה שלום, עמ' 88. על כוחות ההרס של כוכב שבתאי ועל זיקתו לשבתי צבי, ראו מאמרו של יהודה ליבס בקובץ זה, ובביבליוגרפיה המפורטת שם.

חוקי תורת הדין, דהיינו תורה דבריה על איסורי גילוי העריות מצד אילנא דמותא מתחלפת בתורה דאצילות מצד עץ החיים על היתר גילוי העריות.⁹⁵

ודאי עץ החיים גואל שבתי [...]
אתה באת בתבל למען תקן
למען קדשנו. למען יחד
אלה שהיו אסור עשית מותר [...]
תקנת עלינו את זה השולחן [...]
אסור היתר אתה בטלת בכחך
פתחת תורת חסד, תורה חדשה.⁹⁶

המהפכה המשיחית של סדרי העולם הישן מעוגנת בפרשנות של טקסטים מקודשים החותרת לעגן את פריצת מערכת האיסורים ההלכתית החלה בארץ במערכת ההיתרים המיסטית החלה בשמים ולהחליף את הוויית הדין בהוויית החסד, לשם תיקון העולמות.

שם יהיה לעולם ימצא
הוא הנהו שורש אמונה [...]
הוא קדם לבריהא
עמו כל רוחה [...]
הוא הנו שם עתיקא
[אשר] גלה גואל מלכא
הוא הנהו שורש אמונה
עמו בטל העריות
הראה סוד האלוהות
תקן את העולמות.⁹⁷

פראנק מזהה את עצמו עם האח הגדול מלך המלכים, שהוא גם ספירת תפארת וקודשא בריך הוא וגם המהות האלוהית שהתגלתה בשבתי ובברוכיה וממשיכה בו (263, 375) ומפרש את חייו הנגלים כשלבים במימוש הווייתו הנסתרת. לשם מימוש זה הוא מאמץ את דברי המסורת הקבלית על הייחודים והזיווגים בין ספירות תפארת ומלכות ובין ההויות הזכריות והנקביות השונות בעולם האלוהי ומממש אותם בזיווגי עריות במשפחתו ובחבורתו.

משפטים בנוסח מדרשי וקבלי, שהאל מדבר בהם על 'בתי אחותי אשתי ואמי' בדמות נקבית אחת,⁹⁸ הופכים למציאות מוחשית בשעה שהם מתממשים בזיווגים אסורים עם נשים

96 שירות ותשבחות, עמ' 128.

97 שם, עמ' 109–110.

98 דוגמה לאיחוד זהויות נקביות נמצא במדרש שמות רבה (נב, ה): "בעטרה שעטרה לו אמו", זה

מצאה לה הצדקה בהצגתו כאלהים או כהויה החורגת מגבולות הזמן והמקום וממילא מגבולות ההשגה הביקורתית של נאמניו:

יעקב הוא האל האמיתי והחי ויחיה לעולמים וכל אלה שהאמונה קבועה בלבם מחויבים להאמין תמיד ולשאת בלבותיהם את זאת שרק יעקב הוא האל האמיתי והחי וכל אלה שמאמינים בעזרתו הקדושה כל אלה ייושעו בעזרתו.⁶¹

הוא לא הסתפק בהכרזה חד-פעמית על מהותו האלוהית אלא שב ואישש טענה זו בהקשרים מיתיים שונים: באמרותיו ובסיפוריו קישר בין המציאות המסתורית של הדונמה, בין עיבודים עממיים של מסורת הזוהר ובין מוטיבים פולקלוריים מן התרבויות השונות שנדר ביניהן.

עוד ראה עצמו כבן דמותו של האל, המכונה האח הגדול (418, 1275), מלך מלכי המלכים (964), וכמהות אלוהית הקשורה לכוחות נעלמים ולישויות מיתיות מעוררות אימה הקרורות במיתולוגיה שלו בעלי קבין מעופפים (679, 806),⁶² אחים נעלמים (309, 326), שדים ורוחות (1274), מלכת שבא (418, 446, 978), בעלי קבין (307, 679, 1106, 1260, 1274), שדים (422, 905, 1023, 1082, 1267).

בשמה של הווייתו האלוהית ובתוקף זיקתו לכוחות נסתרים, המתירים לו 'להוריד הכל שאולה ולהעלות למרומים ניתן רק לי' (418), הוא תובע מבני החבורה כפיפות, ציות, עשייה ריטואלית, 'מעשים מכוערים', פחד ושתיקה. דומה שלא תהא זו הפרזה לקבוע, על יסוד דבריו המפורשים ומעשיו המתועדים, שהוא הצטיין באפיוני מנהיג טוטליטרי: הערצת כוח, אלימות ומלחמה, פולחן אישיות, הפיכת אנשים ריבוניים להמון כנוע, ועיצוב מציאות כוחנית בהשפעתה של תעמולה בלתי פוסקת המבטיחה הבטחות בלתי אפשריות. כל אלה עולים בבירור מ'דברי האדון'. הוא הרבה לתאר מלחמה קרובה ושפיכות דמים (56, 493, 1179, 1255) ותבע כניעה דוממת, שעבוד לגחמותיו ונאמנות צייתנית לשלטונו, בכוח הסיפור והמיתוס המבטיחים מציאות חלופית, עולם של חירות וחיי נצח במחיצת ישויות דמיוניות ואוצרות אגדיים (418, 1118, 1106).

הוא תבע מנאמניו ויתור על כל שיקול דעת המיוסד על המסורת והתרבות הנוהגת, שכן 'כל הספרים והחוקים יישברו כקליפת השום' (421), כלומר הוא תבע לעצמו כוח ושלטון בלעדיים. היחסים בינו לבין בני חבורתו מתוארים בנימה של ציפיות שאינן יודעות גבול ושל ציפייה שנכזבה, שבגינה נשתבשו ההבטחות המופלאות: 'לו הייתם שלמים הייתם שמים את כפות ידיכם אל מתחת אל כפות רגלי כדי שלא אדרוך על האדמה' (831).

61 קרויזהאאר, ב, עמ' 94 = תרגום פניה שלום, עמ' 63.

62 בהשראת תיקוני הזוהר, תיקון סט. ראו: שלום, 'ברוכיה', מחקרי שבתאות, עמ' 345, 380-383; שירות ותשבחות, עמ' 147.

עריצות, התעמרות ותובענות חסרת רסן עולה גם ממובאה מ'דברי האדון' המצויה אצל קרויזהאאר: 'כל הרוצה לקרב אל חצרי – היה אומר פראנק – צריך ללכת על ברכיו כשם שהולכים הבעלי קבין. ומי שירצה להיכנס אלי אל חדרי, ייפול על פניו ארצה ויזחל על רגליו ועל ידיו כשפניו לאדמה'.⁶³ הוא נתפש כמקור סמכות אוטונומי בלעדי הקובע מה ראוי לערער ולפרק, מה יש לעשות, להיכן יש ללכת, מה הם החוקים ומה הקשר בין חזות הדברים למשמעותם הנסתר. יחסו לבני החבורה משתקף בדימויי תלות של עיוורים בפניו, בורים ביודע, שותקים במדבר, ובני מוות בכן אלמוות.

יחסי גומלין תלתיים אלה עמדו בסימן ההכרזה 'מה שרואים אסור להאמין בו', שמשמעותה היא התכחשות לניסיון המוחשי והחלפתו באמונה התלויה בהעדפת הפירוש הנסתר על מראית העין הנגלית, ובסימן 'משא דומה', שעניינו דרישת דומייה צייתנית מנאמניו ואיסור הטלת ספק והשמעת ביקורת. מיחסים אלה עלתה שלילת כל מעמד אוטונומי מבני החבורה והפקעתם מתחום החברה שהם חיו בה קודם לכן. הפקעה זו נעשתה באמצעות ביטול המעמד הריבוני של בני החבורה, איסור פקפוק בדרכו של ראש החבורה, הליכה בעקבותיו בפריקת כל חוק ונורמה, ומרד נגד מוסדות החברה, כעולה מהתעודות האנטי-פראנקיסטיות ומהספרות הפראנקיסטית בכללה.

המנהיג הכריזמטי הטוטליטרי הופך למקור סמכות אוטונומי בשעה שהוא תובע לפרוק את עולו של החוק הקיים ותובע צייתנות, כפיפות ומסירות ללא פשרות לחזונו. תפישתו של פראנק עולה בקנה אחד עם דבריו של טלקוט פרסונס על מהותה התובענית של ההנהגה הכריזמטית: 'סמכותו של המנהיג אינה מבטאת את רצונם של חסידיו אלא דווקא את חובתם או התחייבותם'.⁶⁴ תביעה זו עולה במפורש פעמים רבות: 'אני משכתי אתכם ועליכם לומר: נלך אחריו ואפילו לשאול, לארץ לא זרועה נלך אחריו' (397); 'מדוע לא נמשלתם לצאן כבשים העומדים כולם צפופים כשראשם מורד וממתינים לרועה שיבוא ויובילם?' (1147).

כחבורות אחרות הכפופות להנהגה כריזמטית, נמצא גם כאן את בידוד בני החבורה ('מחנה') ואת ניתוקה מהחברה ומהנורמות המקובלות, המתוארות כסם המוות (805, 977), את התביעה לשמור סודיות, שתיקה ('משא דומה'), ויתור על שיקול דעת וריבונות, והליכה צייתנית אחרי מנהיג בדרך שרק הוא יודע את פשרה ('הדרך אל עשו'), במציאות נסתרת שרק הוא רואה, הפטורה מבחינה וביקורת המיוסדת על ממשות מקובלת וניסיון תרבותי משותף. עוד נמצא את התביעה ליצירת קהילה מתבדלת וחריגה, הנפרדת ממעגל החיים השגור, לשם יצירת זירה מיתולוגית קרנבלית מבודדת, שהמנהיג מעלה בה את סיפור העלילה. החבורה, הפטורה מן החוקים המקובלים המבחינים בין טוב לרע ומן

63 קרויזהאאר, ב, עמ' 106 = תרגום פניה שלום, עמ' 73.

64 ובר, על הכריזמה (לעיל הערה 44), עמ' יב.

הנורמות המבחינות בין הפרטי לציבורי, היא קהל הצופים וקהל השחקנים כאחד, ההולכים בעקבות המנהיג. מנהיג החבורה הוא מחבר המיתוס המומחז והשחקן הראשי, המפרש את משמעותו הנסתרת של המחזה באוזני קהל הצופים-השחקנים, והוא הקובע את הדרך שהולכים בה ואת גבולות המקום הקדוש והעולם הנסתר שאליו הולכים אך לעולם לא מגיעים. צמצום הפער בין הריאליה לדמיון נעשה על ידי התרחקות והתבדלות מהממשות החברתית ומהנורמה התרבותית הרווחת ועל ידי אישוש דרכו של המנהיג בעשייה טקסטית-פולחנית בידי החבורה הנוהגת בכניעה ובצייתנות ופועלת על פי הגחמות הקרנבליות של המנהיג המכוון עולם חדש.

יעקב פראנק התיר לעצמו ולבני חבורתו לעבור על כל האיסורים המקובלים במסורת, לחרוג מהחלוקות המקודשות של צנעת הפרט ורשות הרבים, ומההבחנות והסייגים בין יהודים לגויים, בין קידושין לעריות, ובין צניעות לפריצות. הוא כפה על בני חבורתו, בניגוד לרצונם, נורמות הפוכות של מוסר מיני ותבע מהם לקחת חלק בביזוי קודשי הדת ולעבור בפומבי על איסורי 'ייהרג ואל יעבור'. הוא תבע מהם הפקרות מינית, שהתבטאה בחילופי נשים, יחסי מין פומביים, עברות פריצות וגילוי עריות, שבעטיים הפכו למוחרמים ומנודים, ואף תבע ביטויים אנטינומיסטיים המפקיעים את המשתתפים מגבולות העולם היהודי, כגון השתתפות בפולחני עבודה זרה וחילול השם בפרהסיה, ושפיכות דמים במזיד. הספרות הפראנקיסטית מציינת בין השאר שפראנק דרש שה'אחים' יתנצרו, יילכו לכנסייה בוקר וערב, שישתחו לצלב וילמדו את התפילה הנוצרית (הכרוניקה, ס' 44, 46, 48, 54) כביטוי ל'דרך אל עשו' שאליו 'צריך ללכת על הראש'. עוד דרש שיבטלו את קדושת הנישואין ויעמידו את נשותיהן לרשותו על פי שיגיונותיו, כביטוי לעולם נגאל שאין חלים בו איסורים (דברי האדון, 375, 377; הכרוניקה, ס' 46, 64, 67, 74, 104-107). תעודות הכנסייה והספרות היהודית האנטי-פראנקיסטית מייחסות להם שותפות בעלילות דם נגד אחיהם היהודים במסגרת המאבק עם הרבנים שהחרימו אותם והתירו את דמם.⁶⁵ דפוס התנהגות אלה הפקיעו את אנשי החבורה מגבולות הקהילה היהודית, הבטיחו את נאמנותם למנהיג באמצעות בידודם והחרמתם, והפכו אותם למצויים בתחום לימינלי שאין ממנו חזרה לגבולות הנורמה.

הספרות הפראנקיסטית, בדומה לספרות הדונמה, מלמדת שפריצת גדר העריות נשאה אופי טקסי שהיה תלוי במועד מסוים ובסמליות ידועה מראש הקשורה לרקע הגרוטסקי-קרנבלי שנדון לעיל. היא לא נעשתה כלאחר יד ובהשתוללות מקרית אלא בתבנית מתוכננת. כלומר, אין מדובר אך ורק בפריצות, זנות, הפקרות ופריקת עול כשהן לעצמן, אלא במהלכים ריטואליים בעלי אופי דתי מכוון, שבאו לסמל את היפוך היוצרות בין

65 ראו: בירקנטאל, 'דברי בינה', בתוך: ברור, עמ' 237-266. וראו נספח ג. על היתר רציחה בחוגו של פראנק ביחס לאלה מנאמניו שעזבו אותו, ראו: קרויהאאר, ב, עמ' 13.

נצחיות לכיליון ובין חיים למוות, ולבטא מציאות נגאלת הפטורה מחוקי הטבע והתרבות ופורצת את גבולות הקיום בין עולמם של בני חלוף לעולמם של בני אלמוות או בין שעבוד לחירות, ולפיכך היו אלה טקסים בעלי אופי מחייב ובעלי משמעות ותכלית במסגרת השקפת עולם שלמה.

פראנק יום ופירש מעשים אלה במסגרת ראייתו העצמית כמי שחי בעולם כפול פנים שמתנהלת בו מלחמה קוסמית בין כוחות הרע לכוחות הטוב בזיקה למיתוס הזוהרי של מלחמת הקדושה בטומאה. משמעותן החדשה של תביעותיו נגזרה מהמעבר ממיתוס כתוב ששורשיו בספרות הקבלית, המתייחס לעולמות עליונים ולישויות סמליות מופשטות ועל־זמניות, אל מיתוס ריטואלי נחוה ששורשיו בעולם השבתאי, המתייחס לעולם הזה ולאנשים בשר ודם בגבולות המקום והזמן.

פראנק חי את המיתוס הקבלי הדואליסטי הקשור למאבק בין הקליפה לשכינה או בין השפחה השלטת לגבירה המסתתרת שאת מקומה ירשה, ופירש אותו כמאבק בין שעבוד, גלות ומוות ובין חירות, גאולה וחיי נצח. הוא פירש את המסורת הקבלית המורכבת, עתירת הסמלים והדימויים, בצורה פשטנית והפך את מסורת הזוהר על ספירת מלכות וסמליה הדו־ערכיים (זוהר, ח"א, רכא ע"ב, רלב ע"א) ועל הקליפה והפרי (זוהר, ח"ב, קח ע"ב) לסיפור מיסטי המשלב מוטיבים מפולחן הבתולה הנוצרי ומספרות המוסר הקבלית העממית.⁶⁶

ב'דברי האדון' מצטיירת דמות מורכבת של הבתולה, שהיא צירוף בין רחל בסיפורי יעקב, הקשורה לדמות העלמה והחכמה האלוהית הנסתרת בפירושה הפראנקיסטי, ובין האם הקדושה, הבתולה האמתית הנסתרת במגדל (325) והאיקונין של הבתולה השחורה מצ'נסטוחובה (מקום מאסרו של פראנק), שכל המעשים הזרים נעשים כדי להתקרב למחיצתה. דמות הבתולה, המושפעת מהמסורת הקבלית, כוללת את ספירת מלכות, המתוארת בפרקים שונים בסמלים הנשיים השונים: מטרוניתא, איילה, כנסת ישראל, אם ואחות, אישה אהובה, כלה ושבוייה, גואלת ונגאלת, נקבית וזכרית, המגשרת בין עליונים לתחתונים, משתנה כל העת, זו שיש בה האנשה מוחלטת והפשטה מוחלטת, חסד ודין – דמות מאחדת הפכים הנרקמת מפריצת הגבולות המתרחשת בחלום, בחזון, במיתוס, באגדה, בשיגעון, בנפש ובסמל. בכל אחד מהמחוות האלה מתחוללת התפרקות נורמות והתפוגגות איסורים, נוצרים צירופים חדשים ומתרחשת ריאליזציה של מטפורות המחוללות פריצת תחומים שאינם חורגים מעבר לטקסט הכתוב ולפענוחו המופשט בדמיון, עד לימי התנועה השבתאית ועד לימי יעקב פראנק.

66 על המיתוס הזוהרי הדואליסטי וסמליו, ראו: G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, New York 1967, pp. 205-243; הנ"ל, 'השכינה', פרקי־יסוד, עמ' 259-307. על השפחה והגבירה, הנקבא דתהום רבא והשושנה, ראו: י' תשבי, משנת הזוהר, א, ירושלים תשי"ז (להלן: משנת הזוהר, א), עמ' ריש-רסד.

הטקסים שערך פראנק כהמחשה למיתוס הקבלי של המאבק בין הקליפה לשכינה וכמעבר מהטקסט מן העבר למציאות בת זמנו מתפענחים בדבריו בהקשר הדואליסטי היוצר קיטוב בין 'האשה הזרה הרעה המרה ממות', מסטרא דמותא, השפחה שירשה את גבירתה (זוהר, ח"ג, סט ע"א),⁶⁷ לילית המפתה, הקליפה שמשכנה בשאול, ש'תפסה את השלטון', הממונה 'על הכאבים, החוליים, על הצער ועל כל מיני מיתות המצויות בעולם', ובין העלמה הנעלה הנסתרת במגדל, האיילה, הבתולה הנצחית, 'השושנה האמיתית' וצד הקדושה, המבטיחה את חיי הנצח (145, 190, 397, 888, 917, 1228).

במיתוס דואליסטי מואנש זה ('אלהים עשה את האחת כנגד השנייה') של מאבק השפחה והגבירה (זוהר, ח"ב, קיח ע"א-ע"ב), האשה הזרה והעלמה, הקליפה והפרי (397, 1135, 1228), הדמות הנקבית השלילית – העומדת בסימן המוות, החורבן, החוק והשעבוד, הקליפה, והאשה הזרה ('היא פיתתה אתכם לצום ולשנן את החוק') – מגלמת את המצב המשובש בעבר ובהווה ('כל המצוקה והמכאוב והצער באים ממנה'); 'אותה אשה זרה אשר רודפת אחרי האדם היא היא הרשת אשר נופלים לתוכה. אבל העלמה שאנחנו משתדלים למענה ומחזירים אחריה היא זאת שנרצה לחסות בצלה' (1135). כדי לנצח את כוחות הרע בפירושם הפראנקיסטי ולהשתחרר ממרותה של הדמות השלילית ומרשתה המזוהה, המגלמת את הגלות והשעבוד לחוק, יש להיכנס למעמקי הרע ולהילחם בו, להיות מושפלים ולהפוך למומרים ומופקרים, שכן רק בהיפוך זה אפשר להסיר את הלבושים הצואים ולהקים את השכינה מעפרה, לעבור מהקליפה לפרי, משעבוד לחירות, או לעבור למצב המתואר בפסוק 'גילי מאד בת ציון' בפירושו הזוהרי (ח"ג, סט ע"א). כלומר, לעבור מרשות הסטרא אחרא לרשותה של הדמות הנקבית החיובית, 'העלמה האמתית [...] היא לובשת צורת איילה' (397), המייצגת את הגאולה, את הבטחת חיי הנצח ואת העתיד הנכסף.

במיתוס הפראנקיסטי הפרדוקסלי מתפרשת המרתו של שבתי צבי, המכונה 'ראשון', כצעד התחלתי במאבק זה הממוקד בגאולת השכינה: 'ואפילו אותו ראשון אשר עשה מעשה טוב בשברו את חוקי משה ובפתחו את המעמד ההוא [ההמרה לאסלאם], כי חשב להשתחרר על ידי כך מרשתה' (397). פראנק ראה את עצמו כממשיך דרכם המשיחית של שבתי צבי וברוכיה במלחמתם בקליפה ובאשה הזרה, המזוהה עם תורה דבריא, מלחמה המכוונת לגאולת העלמה הקדושה, בת ציון, הבתולה, או השכינה, המזוהה עם תורה דאצילות, המסתתרת ואסורה בשאול תחת שלטון האשה הזרה. 'עלינו להיות אסירי תודה לראשון שפתח את הפתח החדש הזה בדת התורכית. וכן לשני שגלה את בחינת אדום כלומר

67 ב'פרדס רמונים', ספרו של משה קורדוברו על הזוהר וסמלי הקבלה, נאמר בערך 'מות': 'פירש הרשב"י בזהר פרשת ויצא (דף קמ"ח) כי היא הקליפה הנקבה המקבלת מן הזכר שהיא נקראת אשה זרה ונקראת מות'. ראו: משה קורדוברו, פרדס רמונים, ירושלים תשכ"ב, שער כג – שער ערכי הכינויים, דף כו ע"ב.

הטבילה' (202), כלומר, המרת הדת היא הכניסה לדרך שבסופה תושלם הגאולה. הוא מספר מחדש את מסורת הזוהר בדבר מהותה הממיתה של האישה הזרה הקשורה לכבלי הגוף ולכבלי החוק, למוות ולייסורים:

עכשו אגלה לכם את ראשית מוצאה מההתחלה. היא הינה האהובה ביותר אצל אל המוות אשר הוא אחד משלושת האלים המנהיגים את העולם. אהבתו אליה היא בלי מצרים, הוא בחר בה ושם אותה על הכאבים, החוליים, על הצער וכל מיני מיתות המצויות בעולם. מכיוון שכל נשקו נאמן בידיה קוראים לה האשה (הנקבה) הזרה, זאת האשה הרעה המרה ממוות. היא הינה שאול התחתיות, ואף על פי כן יש בה דבר טוב מאד וגדול מאד, דבר הטמון בה בתוכה ואי אפשר להתקרב אל הדבר הזה אלא על ידי כך שנכנסים אל תוכה. היא הינה הדלת התחתונה, הספירה אל ההתנצרות (הטבילה). לכן בידעם זאת כי טמון בה דבר גדול, ניסו כל האנשים הגדולים להתקרב אליה אך לא נכנסו אל תוכה, כי היא הינה כקליפה השומרת על הפרי (397).⁶⁸

פראנק, האומר ברוחו של המיתוס השבתאי, 'על המשיח יהיה לרדת לתהום ולהיכנס לאדום ומי יהיה ראוי ללכת שם מפני קדושת המקום?' (467), מתאר את חלקו במאבק: 'כי לי ניתן הדבר להיכנס אל תוך אותה התנצרות, לשבור את הכל להחריב את כל המשפטים והחוקים שהיו עד כה' (397). הוא ערך טקסים שבהם הכניע את בני החבורה כדי לנצח את כוחות הרע בויקה למיתוס דואליסטי זה של מאבק בין חיים למוות, בין חירות לשעבוד, בין פרי לקליפה, בין חופש לחוק. משמעות הניצחון הנכסף מוגדרת בבירור:

כוונתי היתה להתאחד עם אותו האח המולך על מלכים, לפי עצתי, כי שם רשתה אינה פרושה ויש וילון בינו לבינה, והיתה נופלת מעצמה. בעזרת האח הגדול הזה הייתם יכולים להגיע לשלמות ולחיי עולם, זאת אומרת שחרור משלטון המוות ושחרור מעבדות כל שהיא, לעושר בלי גבול [...] עד אשר הייתם משיגים את הזכות להגיע לאלהי האמת עצמו (397).
ואתם הייתם מגיעים לחיי עולם ולחירות מוחלטת ואיש לא יכול היה לעמוד בפניכם [...] כולם היו חיים וקיימים לעד (456).
רציתי להכניס אתכם אל תוך הפרדס הזה, אז הייתם נעשים בני חורין מכל דבר ולא הייתם צריכים לפחד משום דבר (470).

החבורה, כאמור, היא הזירה הקרנבלית הארצית והמוחשית של התרחשות המאבק הריטואלי הסמלי בין שעבוד לחירות ובין מוות לבני אלמוות, המתחולל במציאות

68 השו: זוהר, ח"ב, קח ע"ב; ח"ג סט ע"א.

הנסתרת. במאבק זה לוקחים חלק כוחות גלויים ונסתרים המשתתפים ב'ירידה לקליפה', ב'ירידה צורך עליה', ב'מצוה הבאה בעבירה', ב'הליכה לאדום', או בכניסה לתוככי הרע לשם פירוק, המתנה את הבאת הגאולה. פראנק הטוען 'כל מה שחשוב צריך להיות מושפל' (487), ומזכיר 'כפי שכתוב אצלכם על המשיח שעליו לבוא עד לתהום תחתיות' (930), מספר לשומעיו את המיתוס, משתף אותם בסיפור העלילה במישור הנסתר, ואוכף אותו עליהם במישור הנגלה:

אני מדכא ופוצע אתכם רק כדי לטהרם ולהוציאם ממנה. מתוך שאני מדכא אתכם, הולך ונשבר כוחה [של הקליפה] (397).
עליכם להיות מושפלים עד שתגיעו לעשו (506).
הועברתם ממקום למקום כדי שתהיו מושפלים לא רק למראית העין כי אם שגם לבכם ישח מבפנים (217).
אני לא באתי כדי לרומם אתכם, אני באתי להשפיל אתכם לעמקי מעמקים עד ליסוד שמשם אין עוד ירידה אפשרית, משם לא יכול שום אדם לרומם אלא אלהים לבדו בידו ובכוחו יכול לרומם, להוציא ממעמקים ולרומם לגבהים כאלה אשר אין מהם עוד ירידה (1279).

בעת שהותו בווינה בשנת 1777, כאשר השפיל כמנהגו את נשות החבורה ב'מעשה סודי', אמר:

'על-ידי כך שהן היו כאן אצלי ואני כה השפלתן, הרי עתה הן משפילות את הנזורה [הקליפה. – ר"א]; ואחר-כך הורה לכתוב אליהן פתק בזה המובן: בעבור כך שצייתו לי ושאני השפלתן וביישתן בפני כול, כי אז בבוא זמני ארימן ואעלן בפני כול (הכרוניקה, ס' 97).

השפלת אנשי החבורה ונשותיה בהווה, על ידי מעשים זרים ופריצת הנורמות של שלושת איסורי 'ייהרג ואל יעבור', השפלה שהחיל פראנק בתקיפות ונימקה בצורכי המאבק המיתי המתרחש בעולם הנעלם שרק הוא רואה בהווה ואילו את השלכותיו הדרמשיות יראו כל האחרים בעתיד.

את הפער בין החיזיון המיתי, שבו לפרקים הוא נוחל ניצחונות ובדרך כלל צופה ניצחונות בעתיד, ובין המציאות המדככת, שבה לעתים קרובות הוא נוחל מפלות וסוקר את כישלונות העבר, כפי שעולה מדבריו התכופים בדבר בגידת בני חבורתו ומאסרו וכפי שעולה מנימת התוכחה והאכזבה לאורך כל 'דברי האדון' (485, 1062, 1218, 1228, 1232, ועוד רבים), הוא פירש על ידי תליית הכישלון במחדלי החבורה – בסירובה לציית ובחוסר נאמנותה, המעכבים את הגאולה. סירוב זה היה כרוך בנטייתם של בני החבורה לשמור את חוקי הדת ואת המנהגים היהודיים שגדלו על פיהם, בניגוד לתביעתו להתנער מהם. לעתים

פירש פער זה באמצעות ראייה כפולה של פני הדברים בעולם הנגלה ובעולם הנסתר, במציאות סובייקטיבית שרק הוא רואה, ולעתים פירש את כישלונותיו כהתממשות כוונה אלוהית נסתרת, והעלה את אמיתות הדברים מזווית ראייתו באוזני בני חבורתו הנתפשים כעיוורים וסרבנים (31).

הדיאלוג המיתולוגי שפראנק חי בעיני רוחו מתרחש בעת ובעונה אחת עם חבורה מוחשית של 'אחים' ו'אחיות', שעליה הוא אוכף את רצונו בעולם הנגלה, שאת אושיותיו וגבולותיו הוא יוצא לפרק, ועם חבורה של 'אחים' ו'אחיות' בעולם נסתר, שרק הוא רואה אותו, ובכוח חזונו מכונן אותו לפרטיו. הוא מעלה עולם נסתר זה לנגד עיניהם של בני חבורתו בכוחו הכריזמטי כמספר סיפורים ובעל חלומות, והופכו למציאות בעלת משמעות מכרעת בעולמה של החבורה. 'דבר גדול הוא להיות עם החבורה: החבורה היא כל מטרתי, החבורה אשר הלכה אחרי כפי שכתוב בפירוש: איש וביתו באו, כפי שכתוב אצל יעקב: מחנה אלהים זה, זוהי חבורת אלהים ויקרא את שם המקום חבורה מחניים' (471).

כאמור, ראיית הדברים בכפל פניהם משמעותה ראיית הפגם החיצוני, הכישלון וההחמצה, ככיסוי למעלה פנימית, וראיית השלמות החיצונית ככיסוי לפגם פנימי. ראיית המום הגלוי כביטוי למעלה נסתרת משמעה שהפגמים שיש לכאורה במציאות הגלויה, שחסידיו מתנסים בה דרך שגרה, מכסים על המעלה האמתית בעולם הנסתר, שרק הוא לוקח בו חלק. בשמה של ההנחה האומרת 'כי לעולם חבוי הדבר הטוב והיקר בתוך רע ומכוער' (684) ו'עלינו לרדת לתהום תחתיות, כי קודם עלינו לרדת לרגל ואחר כך לראש' (685), הוא תובע מבני חבורתו לסבול ולהתענות במציאות המוחשית בשמה של שליחותו הגואלת המתרחשת בעולם המיתולוגי המופשט ואומר: 'מי שאינו יכול לסבול אין לו חלק באלהים' (681).

יעקב ורחל

לצד הדמויות המיתיות והמיסטיות של השכינה והקליפה, בעלי הקבין והשדים, מלך מלכי המלכים, האח הגדול, האחים והאחיות בעולם הנעלם, המסומלות בדמויות בני החבורה בעולם הנגלה, מצטיירות שתי דמויות מרכזיות המשקפות את כישלונם של פראנק ליצור מיתוסים חיים העולים ממעמקי המסורת הקבלית הכתובה ונוגעים לו ולקרוביו: יעקב ורחל. כישרון מיתופאי זה מתגלה בהטמעת דמותו המיתית של יעקב אבינו בדמותו של פראנק בעולם הנגלה, השזורה בדמותו המיסטית של יעקב כספירת תפארת ועץ חיים בעולם הקבלי, ובהצבת רחל אמנו, המסמלת את ספירת מלכות, הישות הנקבית המנהיגה את הברואה, כדמות הניגודית המשלימה את הווייתו בעולם הנסתר.

לדמות הראשונה, הקשורה לשמו ולדימויו העצמי, דמות יעקב המקראי, המרחיק ראות, שהיא כאמור התשתית לתפישתו העצמית, מצטרפים רבדים שונים הקשורים

בדמותו המיתית כעומד בראש מחנה אלהים (471) ובדמותו המדרשית של יעקב, שעליה נאמר המשפט המצרף אותה למסורת המיסטית של אנשים שחצו בהווייתם את גבולות החיים והמוות, 'יעקב אבינו לא מת' (תענית ה' ע"ב), ועליה מוסב התיאור של דיוקנו החקוק על כיסא הכבוד, אשר האל מנשקו ומחבקו (היכלות רבתי, ס' 164), ובדמותו הקבלית הקשורה לספירת תפארת, קודשא בריך הוא, המגלמת את היסוד הזכרי בתורת הספירות הקבלית.

הדמות השנייה, הקשורה לרעייתו חנה ולבתו רחל,⁶⁹ היא דמותה של רחל אמנו המצוירת בדמות העלמה המיסטית: 'עולימתא שפירתא ולית לה עינין' (זוהר, ח"ב, צה ע"א). רחל שזורה בדמות השכינה העיוורת המקוננת, העלמה היפה שאין לה עיניים, הנגלית ונעלמת, והופכת במהלך חייו לדמות משיחית גואלת ונסתרת הקשורה בסמליה של ספירת מלכות המגלמת את היסוד הנקבי בתורת הספירות. דמות זו מכונה 'בת ציון', 'היפה בנשים', 'עלמה' ו'בתולה', ודימויה קשורים עם דמות נשית אלוהית המצוירת בזיקה לעלמה העיוורת מסבא דמשפטים, הנסתרת בהיכל ומתגלה לאוהביה (ס' 255), ולדמות האילה מן המיתוס הזוהרי. לעומת דימויי העיוורון והחולשה הכרוכים בדמות הנשית, הוא מצויר כ'החכם, [ש]תמיד עיניו בראשו' (62), המוליך את הסומים בכוח ראייתו המרחיקה ראות, המפכחת את סמיות המציאות, לקראת הגאולה בעולם הנסתר.

במסורת היהודית, יעקב אבינו ורחל אמנו כאחד מגלמים את כנסת ישראל הנצחית החורגת ממהלך חייהם של הגיבורים המקראיים. שניהם מופקעים מגבולות החיים והמוות ומצטיירים כקיימים קיום נצחי בעולמות עליונים, ומכאן עניינו של פראנק בהם: על רחל נאמר 'קול ברמה נשמע נהי בכי תמרורים רחל מבכה על בניה' (יר' לא 14), והיא, שמתה בלדתה ונולדה מחדש בדמותה העל-זמנית של רחל אמנו המגינה על בניה החיים, מתקשרת לכנסת ישראל הגולה והמיוסרת, לשכינה ולספירת מלכות, או לזיהויים הנקביים של האלוהות המבטאים חולשה, תלות, סכנה, התמעטות, גדילה, הנהגה ומטמורפוזה.⁷⁰

69 בתו של פראנק (1816–1754) (הכרוניקה, ס' 5) ידועה בשמה הפולני אוה, אולם שמה העברי הוא רחל, על שם אמו של פראנק, רחל הירשל מרייזא (דברי האדון, 1248). ראו: ג' שלום, 'פראנק, יעקב, הפראנקים', האנציקלופדיה העברית, כח, טור 314; הנ"ל, מחקרים ומקורות, עמ' 144. במקורות הפראנקיסטיים היא מכונה בשם 'הגבירה' או 'גבירה' ולא בשמה. ברור מכנה אותה 'חנה' וקריוזהאד 'אוה'. בספר 'יעקב פראנק' (וילנא תרנ"א), המבוסס על ספרו של פטר בער (1823), אומר המחבר קלמן שולמן: 'ובשנת תק"כ בחודש חשון המיר פראנק את דתו גם שני בניו [...] וגם רחל בתו (אשר נקראה אחרי כן בשם חנה) המירה את דתה' (עמ' 70). הוא גם מתאר את מנהגיה על פי עדות ראייה (עמ' 84–85).

70 על רחל במסורת המיסטית, ראו: קורדוברו, פרדס רמונים, שער כג, שער ערכי הכינויים, בערכים 'רחל' ו'אח'. 'רחל נקראת המלכות בסוד הבחינה המתחדת בכוח רחמי התפארת יעקב. ובכוח הרחמים שבה עליה נאמר רחל מבכה על בניה', 'אח הוא התפארת כי הוא אח אל המלכות ונקרא אח מצד החסד' (תיקוני זוהר, תיקון נז). הרמיהו היא לחוקי העריות ביחס לאחיות בפרשת קדושים (וי' כ 17).

יעקב אבינו זכה לחיי נצח ונאמר עליו 'יעקב אבינו לא מת', ⁷¹ ו'דמות יעקב חקוקה על כסא הכבוד' (היכלות רבתי). הוא קשור לביטויים המציינים המשכיות ונצחיות: בית יעקב, זרע יעקב, 'יעקב-ישראל, ישראל-סבא ו'דרך כוכב מיעקב' ולדמות האלוהית הזכרית הקשורה בספירת תפארת ובקודשא בריך הוא, ומתקיימת קיום נצחי.

אולם דומה שיעקב ורחל, האוהבים ידועי הסבל, המדברים על עצמם כמתים בעודם בחיים במסורת המקראית, וחיים לאחר מותם במסורת האגדית ובספרות המיסטית, מעולם לא חרגו מהמסורת הכתובה, האגדית, הדרשנית והפרשנית המנציחה את דמויותיהם בממדי עומק רבגוניים, עד לתחייתם כהוויה חיה בעולמו החזיוני-מיתולוגי-ריטואלי של יעקב פראנק, שראה עצמו בדמות יעקב ואת בתו בדמות רחל.

יעקב פראנק הסב על עצמו פסוקים על זיקתו של יעקב לאלהים, דרש את 'אלהי יעקב' ו'מחנה אלהים' על עצמו, הודה עם כל פסוק המזכיר את יעקב, הפנים כל ציטוט הנוגע לו – 'יעקב אבינו אמר לי בעצמו, שלא אוזן ממקומי' (179); 'כתוב: ויצא יעקב מבאר שבע. זה מראה את יציאתי אני מדורזב' (208); 'עמדתי כמו אותו הדעת [ספירת דעת הקשורה ליעקב] בין הספירות' (236). הוא גם אימץ את המיתוס הקבלי של עולם הספירות והסב אותו על עצמו, על בני ביתו ועל חבורתו. הוא הפך להיות לבן דמותו של יעקב – הנבחר שבאבות ומייצגו של הלאום היהודי; מי שמוזהה בקבלה עם הברית התיכון, ספירת תפארת, מרכזו אילן הספירות, ובעלה של השכינה בווהר (ח"א, כא), הידועה גם בכינויה רחל, אשת יעקב המקראי. ספירת תפארת, מידתו של יעקב אבינו, שהוזהר אומר עליו שהוא 'שלימו דכולא המובחר שבאבות' (ח"ב, כג ע"א), משום שהוא ממצע בין דין לחסד – מוזהה עם הווייתו כיעקב מיתולוגי החי בעת ובעונה אחת בהווה ארצית הגדורה בזמן ומקום ובהווה מיסטית החורגת מגבולות הזמן והמקום. הוא ראה בעצמו את 'נשמת יעקב אבינו' ויצר המחשה תאטרלית דרמטית של המיתוס הקבלי, המזהה את ספירת תפארת עם דמותו הדו-ערכית של יעקב אבינו – הלוחם, הנרדף, העוקב, המרמה והמתחפש, התם יושב אוהלים, המרחיק נדוד, הקשור 'לאלהי יעקב'; לסולם יעקב; לברית ולשבועה, למאבקי יעקב ועשו; לדין ולחסד; לאהבת יעקב ורחל; למרמת יצחק, עשו ולבן, לקול יעקב וידי עשו, ולבית יעקב מרובה הנשים והילדים שהיה יסוד לעם ישראל.

כאמור, יעקב פראנק הודה עם דמותו של יעקב המקראי הדובר אליו ומדבר בפיו (179) ופירש את מאורעות חייו בזיקה לחייו של אביו הקדמון ולדיוקנו כפטריאך מקראי ולדיוקנו המיסטי כתפארת וקודשא בריך הוא. בחזונו הוא כינה את עצמו 'יעקב החכם' (1) או 'המנהיג שלנו חכם יעקב' (806), ולאחר שהוא מציין את בורותו ופשטות הליכותיו ומונה את פגמיו, הוא אומר על עצמו: 'אני הוא יעקב היפה' (147). בזיקה הפוכה לנבערותו הוא אומר: 'אני הייתי הקול הקורא במדבר העמים והקול קול יעקב' (239), ו'אתה יעקב אל

71 על 'יעקב שלא מת שלימו דכולא', ראו: ברור, עמ' 273.

תירא משום דבר' (49), על פי הפסוק 'אל תירא עבדי יעקב' (יש' מד 2). הוא מצייר בחזונו תאום אלוהי המקביל לדמותו הארצית, שהוא מכנה אותו 'אח גדול מלך מלכי המלכים' (379, 384, 414, 418, 441, 604), והוא התגשמותו הנסתרת ושליחו הגלוי. כדי להגיע אליו ולראות את אלהים יש לפרוץ דרך חדשה, הקרויה בפיו כאמור 'הדרך אל עשו', הדרך האנרכית נטולת החוק, הכרוכה במעבר דרך לבושי הדתות השונות, בהמרות וחזרות, שבסופה נפדים ממוות ועבדות וזוכים לחירות וחיי נצח (441, 446, 456). 'הדרך אל עשו' כרוכה במסע יעקב וביתו, השותפים למעשים אלוהיים ולטקסים ריטואליים שהוא מעצב לפי המסורת המקראית ופירושה המיסטיים.

פראנק אימץ את מסורת הדונמה על יעקב שנשא שתי אחיות והיה בעל לארבע נשים בסוד תיקון עולמות, שראתה ביעקב דמות משיחית גואלת שסמלה ספירת תפארת.⁷² כיעקב אבינו, שנסע עם מחנה גדול, כן הקיף עצמו יעקב פראנק במחנה של 'אחים' ו'אחיות' ארציים ושמיימיים התלויים זה בזה ותלויים בו כמנהיג (131, 236, 305, 462, 582, 624, 658, 722, 768, 825). הדגם השמימי, המהווה תשתית ל'מחנה אלהים' הארצי, מתואר בדבריו הנסבים על בן דמותו השמימי, האח הגדול, מלך מלכי המלכים:

מראשית העולם, זה כמה מאות אלפי שנים – אמרתי לכם – קיים אחד כדמותי, שווה לי, ולו שנים-עשר אחים, לא מלידה, כי אם יועדו על ידו, ולזה בדיוק צורה כדמותכם (326).

איש לא ישוה לכוחו, כי הוא מלך מלכי המלכים [...] יש לו שנים עשר אחים ושבע נשים ושבע בתולות (338).

אעמיד אחים ואחיות כשם שנמצאים שם [בעולם הנסתר] כדי שאוכל להתאחד אתם ולהשלים מה שחסר להם והם היו משלימים במה שחסר לנו (978).

האיחוד בין האחים והאחיות נדרש בזיקה למסורת תיקוני הוזהר (תיקון נו) שעניינה חוקי העריות המותרים במציאות של חסד (וי' כ 17) ובזיקה למסורת הדונמה על ביטול העריות.⁷³ המחנה הארצי מייצג את עולם הספירות המורכב מספירת מלכות, שבע גבירות ושבע עלמות. את תפקיד ספירת מלכות, הנקראת חליפות, בהשראת מסורת הוזהר, שכנה, עלמה ובתולה, מטרוניתא ואיילה, כנסת ישראל וכלה, רחל הרועה, מילאו אשתו (עד פטירתה בראשית שנת 1770) או בתו (עד לפטירתו בדצמבר 1791), שנקשרו בעקיפין לציור הוזהרי של הדמות הנקבית העיוורת התמה, שאינה רואה ואינה נראית, 'עולימתא שפירתא ולית לה עיינין'. קרויזהאאר מציין שפראנק נהג לכנות את בתו בזיקה למעמדה כבת אלהים בכינוי עולימתא שפירתא.⁷⁴ בפרשת משפטים שבזוהר, משם לקוח כינוי זה,

72 ראו: שירות ותשבחות, עמ' 175, 176, 204–205.

73 שם, עמ' 110, 141.

74 קרויזהאאר, א, עמ' 279.

נדונה היענות העלמה לאוהבה. פראנק, המספר פעמים רבות את סיפור העלמה הנסתרת במגדל ומתגלה לאוהבה (507, 255, 1001 ועוד), מעמעם את הגבולות בין המיתוס למציאות ובין הנסתר לנגלה באומרו: 'אמרתי לכם שיש מגדל ובו מסתתרת אותה עלמה [...] כי ישנה בתולה וישנו מגדל' (1001).

בעולמו של פראנק אין הבחנה בין הסמל המיסטי ובין הדמות המציאותית וגם אין הבדל בין הדימוי הנפשי המתייחס לדמות בהווה ובין הטקסט מן העבר. הוא ראה בבתו, באשתו וב'אחיות' בנות חברתו התגלמות של ישויות אלוהיות, ומדבריו עולה שקיימת זהות בין הדימוי הקיים ברוחו כישות מיתית־רוחנית ובין הנשים בשר ודם. דומה שהוא לא הבחין בין דמותה האלוהית של בתו ובין קיומה כבשר ודם, ואי־הבחנה זו היא שאפשרה את קיומה של הוויה שמציאות ודמיון משמשים בה בערבוביה ומתרחש בה פולחן דתי הממוקד בנשים בשר ודם. כך ראה דמויות סמליות מיתיות מן התחום האלוהי ומן המסורת המיסטית היוצרות את המהות הנקבית הרב־רובדית בווהר – שכינה, עלמה, בתולה, רחל, מטרוניתא, ספירות, בת ציון, איילה (190, 382, 397, 917, 982, 1304, 1153) – בנשים שנמנו עם בנות משפחתו ובנות חברתו (1155).

על פי המתואר בכרוניקה, בשלבים הראשונים של קיום החבורה – ממחצית שנות החמישים ועד שלהי שנות השישים – אשתו, שכונתה בכינויי ספירת מלכות וזכתה למעמד אלוהי, הייתה מושא הפולחן בטקס 'קו המלוכה'.⁷⁵ בטקס זה, שנערך בפומבי, קיבלו המאמינים את סמכותו האלוהית של פראנק והוא נעשה סביב 'הזיווג האלוהי' של פראנק ואשתו. בסופו של הטקס נאמר: 'אחר כך קרא את ארבעה אלה [בני החבורה] לחדר אשר שם ישב על יד הגבירה וכך הלכו תחילה אחד אחד קדימה ואחר כך כולם יחד ועשו את קו המלוכה כלומר הכרה בתור אלהים'. בכרוניקה נזכרים טקסים פולחניים ארוטיים בין פראנק לאשתו הנערכים בפרהסיה (עמ' 54, 56, 66). ב'דברי האדון' נזכרים תיאורים המצביעים על מעמדה הסמלי של אשת פראנק כייצוג אלוהי (932, 523). לפי ההיגיון המיתי של האנשת סמלים אלוהיים־אנושיים בזיקה לקרוביו, ייתכן שלאחר מות אשתו בשנת 1770 מילאה את התפקיד הזה רחל בתו, שנולדה בשנת 1754 ולא נישאה מעולם. בגרסה העברית של קרויזהאאר, בתרגומו של סוקולוב, נאמר ביחס ל'דברי האדון': 'כן הרבה אז פראנק משא וחזון על דבר בתו ויקרא לה בשם "מטרוניתא" ולאשתו חנה קרא את השם הזה אך אחרי מותה'.⁷⁶

פראנק, שראה את חברתו כביטוי סמלי לעולם מלכותי ולעולם מיסטי, למיתוס הפרטי שהמציא ולמיתוס הקבלי־שבתאי שרווח בחוגי הדונמה המתייחס לעולם נגאל, כינה את בת זוגו 'מטרוניתא', שהוא כינויה של השכינה בווהר, וראה ב'אחיות' בנות חברתו את

75 הכרוניקה, עמ' 42–44 ס' 30. וראו דברי לוין על אתר בדבר מקורותיו הצופיים של הטקס והקשרו בחוגי הדונמה (שם, עמ' 44 הערה 64).

76 קרויזהאאר, א, עמ' 260.

הגילום הארצי של הספירות. הוא העניק להן את תפקיד שבע העלמות כנגד שבע ספירות הבנין (377, 305; הכרוניקה, עמ' 48, 50 ס' 40, 42) וחילק את נשות חצרו לשתי קבוצות בנות שבע נשים ושבע בתולות בהשראת שבע הנערות בבית המלך הנזכרות במגילת אסתר (ב 9) ובזוהר (ח"א, קצד ע"א), במציאות שבה הגבול בין הסמל למסומל מיטשטש כמעט לחלוטין: הוא מאחד בין דימויי מלך ומלכה, קב"ה ושכינתיה, אחשוורוש ואסתר, יעקב ורחל, המשיח והעלמה, מלך ומטרוניתא, המוסבים עליו ועל בן דמותו הנסתר, האה הגדול, ועל הדמות הנקבית המיסטית, העלמה, הבתולה, המטרוניתא, ועל בת דמותה הארצית, העומדים במרכז החבורה: 'העמדותי נשים שישרתו אותה, כפי שהיה בזמנו אצל אסתר, שבע נשים נתנו לה מבית המלך. ואני העמדותי שבע ועוד שבע נשים כפי שיש אצל האה הגדול' (604).

טקס הזיווג הפומבי שערך פראנק עם בת זוגו ביום הכיפורים מתואר בכרוניקה כ'טקס שעשה המלך אחשוורוש עם אסתר' (עמ' 66 ס' 64), ואף על פי שעניינו המפורט של הטקס לא התפרש, נאמר שם על בת זוגו 'שנבהלה ממנו מאד', עובדה שאין בה כדי להתמיה בשל פומביות הנסיבות ובשל ההקשר השבתאי – תיאורי אסתר המלכה ושבתי צבי ב'שירות ותשבחות' של הדונמה המעידים על המהות הסמלית הקושרת את הכניסה לתחום האסור עם חירות וגאולה:

אסתר המלכה שמה
שבתי צבי שכינה
לנו הוא חרות עשה
שבתי צבי שכינה
הוא נכנס בקליפה
לקבץ אותם רפ"ח*
לא נותר בתוך [ה]פח
שבתי צבי שכינה
שמה נקרא אסתר
כי יש בו 'אתה סתר'
הוא בטל אסור והיתר
שבתי צבי שכינה

אסתר – טהור וקדישא.⁷⁷

אסתר, הנערה היהודייה ההופכת למלכת פרס, היא הדמות הארכיטיפית למושג מצוה הבאה בעבירה (בבלי, מגילה טו ע"א), והיא מזוהה עם המשיח המומר בסוד שבתי צבי, כי

* רפ"ח הניצוצות של הקדושה שנפלו לתוך הקליפות בשבירת הכלים (שם).
77 שירות ותשבחות, עמ' 99.

לכאורה הסתירה והכחישה את עמה ואמונתה כדי להביא את הישועה. דימוי השכינה המוקפת עלמות הוא דימוי קבלי שבו העלמות מסמלות כוחות אלוהיים המסייעים לזיווג האלוהי בפרהסיה השמימית.⁷⁸

אולם לא רק הדימוי הזוהרי עומד בשורש המשמעות הרבה שייחס פראנק לשבע האחיות, אלא גם מקומו של רעיון זה בכתבי הדונמה, שם הוא קשור להתגלות המשיחית של שבתי צבי, להמרת דת ולפריקת עול איסורי העריות:

או בא זמן של התל"א שהיא שנת המצנפת [ההמרה לאסלאם] שנת הגאולה כי בשנה זו עברה התרדמה שהיא הגלות. על הזמן הזה נאמר הפסוק ויקח אחת מצלעותיו צלעות של מי? מאותן הנערות שאחת מהן לקח אדוננו. נערות אלה נאמר עליהן שהן שבע המיעדות להינתן לבית המלך.⁷⁹

שנת תל"א (1671) הייתה שנת גיבוש כת הדונמה כקבוצה בעלת תורה מיסטית־אנטינומיסטית ואורחות חיים הבאים לבטא את ההנחה שהמשיח כבר הקים את השכינה מעפרה והגאולה כבר התממשה בעולמות עליונים ותחתונים. משמעות הגאולה, המתוארת בלשון האהבה של שיר השירים וברמזים למהותה פורצת הגדר של תורת חסד, היא שחרור מעול מצוות ומאיסורי תורה דבריא, בראש ובראשונה מאיסורי העריות. האנטינומיזם שבביטול תורה דבריא בא לידי ביטוי בפריצות בחיי אישות ונקרא תורה דאצילות או תורת חסד – התורה האנטינומיסטית שהובילה להפקרות והתפקרות. אולם ייחודה של פריצת גבולות זו טמון בעובדה שנערכה בתודעת מאמיניה לשם גאולת השכינה וכינון העידן המשיחי החופשי מאיסורים. החיים כחבורת מאמינים נסתרים, החיים בעולם נגאל על פי חוקי תורה דאצילות, היו מותנים בהתבדלות, וזו התאפשרה על ידי המרת דת (הכניסה לבית המלך בדומה לאסתר ששמה נדרש מלשון סתר והסתר, ואהבתה האסורה, שהתנתה את הגאולה, מתוארת ברבים משירי הדונמה⁸⁰). המרת הדת אפשרה חיים כפולים כמסלמים או כנוצרים החיים על פי חוק דתם החדשה כלפי חוץ, שאינו אלא לבוש ומסווה, המפקיע את המומרים מהשגחת בני דתם המקוריים ומוזעמם, וכמאמינים שבתאים הפטורים מחוק הדת הישנה, החיים בגן עדן כלפי פנים. הם חיו על פי חוק יהודי נסתר שהם נאמנים לו, המחיה את דימוי האהבה של שיר השירים, את הקשר העתיק בין בעילה לגאולה הנזכר במגילת רות, ואת הקשר בין החירות ובין ביטול האיסורים הרמוז במגילת אסתר. ספרות

78 זוהר חדש, בראשית, ז ע"ד–ח ע"ב; תשבי, משנת הזוהר, א, עמ' רמו.

79 יהודה לוי טובה, פירוש לפרשת בראשית, קלו ע"א (טלנברג, לעיל הערה 31). השו: 'את הלבן [חסד] גלה/ למצנפת נתגלה/ דוקא בסימן תל"א/ למצנפת נתגלה/ אך שבתי צבי/ אמונתו הגואל גלה' (שירות ותשבחות, עמ' 130; וראו גם עמ' 73, 78, 200). שלום מציין (שם, עמ' 73) שהמצנפת הטהורה משמשת אצל השבתאים תמיד רמז להמרת דת שבאה מכוח תורת חסד. והשו: שלום, שבתי צבי, ב, עמ' 565, 729–731; ליבס, סוד האמונה השבתאית, עמ' 145–147.

80 שירות ותשבחות, עמ' 99.

הדונמה, הכוללת שמות כפולים יהודיים וזרים למאמינים, פירושי תורה, סדרי תפילות, שירים ותשבחות, מעידה בבירור על הזהות היהודית של כת המאמינים שחיה בעולם נגאל במסגרות יהודיות-שבתאיות שוחרות חירות, מעבר לחזות המוסלמית.

פראנק אף הוא הלך בדרך של המרת דת כלפי חוץ ושל אמונה שבתאית במציאות נגאלת הפטורה משעבוד כלפי פנים, והפקיע את עצמו ואת בני חברתו מרשות חוקי תורה דבריה בשעה שהתיר את איסורי העריות. הוא רמז לזיווגי העריות בין אחים לאחיות הנזכרים במקרא בשעה שאמר במפורש: 'כן גם אני קראתי לכם אחים ואחיות ואי אפשר לדון אתכם כשאר האדם' (722). לגבי האחיות הוא רומז שקשריו המיניים עמקן מחקים את מעשי האבות והמלכים וממשיכים את העולם המיתי שסיפורי המקרא התרחשו בו (131, 348, 392, 1222, 1236; הכרניקה, עמ' 48-49 סעיף 39 והערה 87), עולם שלפי פירושו לא היה כפוף לחוקי המוסר המקובלים בתקופות מאוחרות וגם לא לאיסורי עריות. אין עקביות בהופעת הדמויות, ואותה דמות מייצגת לא אחת דבר והיפוכו. אולם יש עקביות בעמדתו הסובייקטיבית המערבת מציאות ודמיון ביחס לעצמו ולסובבים אותו ומאחדת ישויות אלוהיות ודמויות מיתיות עם דמויות בשר ודם, ללא הבחנה בין סמלים למסומלים, בין עבר להווה, בין מושגים ארציים למושגים אלוהיים, ובין תחומי האיסור וההיתר השונים החלים עליהם.

עקביות ניכרת גם בעמדתו התובענית כלפי הגילומים הארציים של הדמויות השמימיות ובדרישותיו הנפשיות והגופניות מהשותפים לעולם המיתולוגי שברא, הנערכות בסימן המימרה הקבלית מעוררת המחשבה 'עריות הם שרביטו של מלך'. פראנק מתייחס ברמזיה למסורת תיקוני הווה, המתארת יחסי אישות בין הכוחות האלוהיים הפטורים מאיסורי עריות:

למעלה אין ערווה וקיצוץ ופירוד ופירוק, ולפיכך למעלה יש יחוד באח ואחות ובבן ובבת [...] בשעה שביקש הקדוש ברוך הוא לברוא אדם כך היה חפץ לעשותו, כדוגמת דיוקנו, בלא ערווה ובלא פרץ ופירוד, כמו שנאמר נעשה אדם בצלמנו כדמותנו [בר' א' 26], להיות כל הספירות כלולות בו בלא פירוד וקיצוץ ולהתייחד בן עם בת שהם אחים [...] ולמעלה נאמר בה ולקח גם מעץ החיים ואכל וחי לעולם [בר' ג' 22].⁸¹

הואיל וראה עצמו כחי בעידן הנגאל שלפני החטא, לפי תורת עץ החיים (708, 864) שאין בה איסור והיתר, הוא לימד זכות על פריעת חוקי העריות בארץ בזיקה להתגלמותם השמימית. המחזות השונות של הפרת החוק ופריצת גדרי ההלכה במסורת השבתאית התבססו על פירושי חיבורים מן המסורת המיסטית שהיו מיוסדים על גילוי אלוהי. לפי

81 תיקוני הווה, תיקון נ, צג ע"ב. מתורגם אצל תשבי, משנת הווה, ב, עמ' תסח.

פירושו של פראנק, בעולם המקראי הפוליגמי, המשקף את עולם הספרות הקבלי, הותרו יחסי זיווג בין אחים וקרובים והותר גילוי עריות. הוא הרבה לצטט אזכורים שמופיעות בהם האמהות שרה ורבקה כאחיותיהם של האבות אברהם ויצחק, ושב והשתמש בביטוי אשתי-אחותי המתייחס לשרי אשת אברהם, שהייתה אחותו, בת אביו, וגם אשתו: 'וכי לשווא ביקשו אברהם ויצחק את נשותיהם שיקראו להם אחים?' (236); 'אברהם ושרה היו אח ואחות'; 'אברהם אמר לשרה: אמרי נא אחותי את [בר' יב 1] היא אמרה כי אחיה הוא. כך נהג גם יצחק עם רבקה' (348). ראו גם: 252, 392, 407; 'וכשאמר לה אחותי, זה כאילו הרשה לה לשכב עם אחרים?' (614). בכל אלה הוא רומז למסורת הזוהרית בדבר יחסי זיווג שחוקי העריות אינם חלים עליהם ולמסורת השבתאית שקשרה בין חסד, אהבה, עריות וגאולה, ועובר בדבריו בין העולמות הנגלים לעולמות הנסתרים ובין המיתוס לריטואל. פראנק, שראה בפריצת גדרי העריות את פריצת הגבולות בין עולמם של בני חלוף לעולמם של בני אלמוות, ציטט שוב ושוב את הפסוק משיר השירים ה 2: 'שלמה המלך אמר: פתחי לי אחותי. איך ייתכן שהאהובה תיקרא אחותו, מפני שיש שבע [נשים] ושוב שבע וכולם בתוך האלוהות. הן קוראות זו לזו אחיות והמוות אינו חל עליהן' (377); והשוו על האחיות: 371, 395, 1275).

הקשרים המיניים האסורים ופריצת חוקי המוסר המתרחשת בשבתאות היו ביטוי לפריצת גדרי הזמן ולמעבר למציאות אחרת, שכן בעידן המשיחי, העתיד האוטופי – המתייחס למצב גן העדן הנתפש כגן נעול ההופך לגן פתוח, שבו פורח עץ החיים ומתחוללת 'עת דודים', וללוחות הראשונים הפטורים מאיסורים, הנקראים תורת חסד בהשראת החסד הנזכר בחוקי העריות (וי' כ 17) – הופך להווה אנומי-אנרכיסטי, הגלות הופכת לגאולה, ובני מוות הופכים לבני אלמוות שהעריות הותרו להם. בחוגי הדונמה הרבו לפרש את הפסוק 'אמרי נא אחותי את' (בר' יב 13), שאמר אברהם לשרה, אחותו ואשתו, בזיקה לגילוי סוד האלהות של קב"ה ושכינתיה, הקשור למסורת תיקוני זוהר, הרואה בייחוד אח ואחות זיווג של תפארת ומלכות. השכינה היא אם ואחות (תיקון סט), והמשיח הוא שכינה בסוד מלכות, כפי שעולה מפירושו של יהודה לוי טובה לבראשית. בשיריו אומר טובה:

היה אברהם אורה ראשונה

ויתחד עם שרה

אשר הראה מלכא אמיר"ה [שבתי צבי]

ויתחד עם שרה

תורת חסד הוא הראה

בוה בְּטֵל הַצָּמָא

בקחתו הַנְּהוּ חסד

ויתחד

מאז שתל אשל

עד אשר בא הגואל

הוא פתח את היובל.⁸²

השיר קושר בין ייחוד העריות של אח ואחות לתורת החסד ולסמלי הגאולה – הגואל והיובל הנפתחים גם הם עם פתיחת איסורי העריות.

פראנק לא פירש את הטעמים המיסטיים שנדונו בתאולוגיה השבתאית, אלא הזכיר את הפסוקים שנדרשו בזיקה להיתר העריות בעידן המשיחי, הנלמד מן הכתוב ברעיא מהימנא האומר שבזמן הגאולה המצוות בטלות.⁸³ הוא פירש את הקשר המיני האסור כפתח לגאולה וראה בהווה עידן משיחי שיש לנהוג בו על פי חוקי תורת האצילות שנהגו בעולם האלוהות שלפני החטא והפירוד, 'כי הגיע עת דודים'.⁸⁴ הוא שב ואמר לבני החבורה:

כשמיניתי אתכם להיות אחים ואחיות, היה עליכם לנשק את האדמה בעד הזכות שזכיתם להיקרא כן. כי בבואי לפולין באו אתי אחים ואחיות כפי שכתוב: כי יעקב בא עם כל ביתו [...] וכי יש לכם שכל להבין את משמעות השם 'אחים' ו'אחיות'? לשוא ביקשו אברהם ויצחק את נשותיהם שיקראו להם אחים? (236).

כלומר, יחסי הזיווג בין אחים לאחיות הם ביטוי להפיכת העתיד המשיחי להווה משיחי המאמץ את סדרי העולם העליון לבני אנוש, שמובטחים להם חיי נצח במציאות המתבדלת של החבורה הפראנקיסטית המגלמת את השיבה לעידן עץ החיים ולעולם האצילות שאין בו חטא, קיצוץ ופירוד, ולעידן הלוחות הראשונים שלא היו בהם איסורים, ולכן אין איסורי אישות בקרובי עריות חלים בו.

את תפקיד שנים עשר בני יעקב (1158) ממלאים שנים עשר ה'אחים' אנשי חצרו, הקשורים בשנים עשר השבטים, שהם מרכבות השכינה במסורת הזוהר,⁸⁵ בשנים עשר השליחים של ישו (1291)⁸⁶ ובשנים עשר אחיו האלוהיים של האה הגדול, אלוהי האמת (326, 338, 1275, 1281). הוא מצווה עליהם לראות עצמם כאחים ולתת זה לזה את נשותיהם ולהעמידן לרשותו כאחיות, שהן בנות זוג, ולעשות זאת בפרהסיה. הוא מזכיר שנשאל בעת חקירתו בכנסייה על פריצת טאבו זה: 'בוורשה בזמן המבחן שאלו אותי: כשאתה קורא להן אחיות, איך תוכל לשכב אתן? ואני לא הסתרתי דבר מפניהם, ובמכוון

82 שירות ותשבחות, עמ' 114.

83 שלום, שבת צבי, עמ' 257.

84 שלום, 'מצוה הבאה בעבירה', מחקרים ומקורות, עמ' 38.

85 ראו: תשבי, משנת הזוהר, א, עמ' רכח.

86 ראו: קרויזאאר, א, עמ' 182. על הסינקרטיזם הפראנקיסטי, המערב את סמלי כל הדתות, ראו: שלום, 'מצוה הבאה בעבירה', מחקרים ומקורות.

פרסמתי את זאת בפני כל העולם, למען כשיגיעו למקום הנועד, יהיה ידוע כי הנכם אחים ואחיות' (375. ראו גם 1312).

כאמור, תשובתו נתלית בפסוקי מקרא המצרפים אישה ואחות וחורגים מגבולות איסורי העריות, וגם נסמכת על ספר תיקוני הוזהר, הדן בעריות בעולמות עליונים ובדרישת דברי המקרא על הפסוק 'ואיש אשר יקח את אחתו בת אביו או בת אמו וראה את ערותה והיא תראה את ערותו חסד הוא ונכרתו לעיני בני עמם' (וי' כ 17), שנאמר בפרשת קדושים על גילוי עריות ביחס לאחיות. הביטוי 'חסד הוא' היוצא דופן בפרשת העריות מתפרש כנרמז על עידן החסד, הוא העידן המשיחי, המתייחס לעולם האצילות שבו האיסורים הופכים להיתרים וזיווגי העריות מתוארים בלשון אכילת לחם חסד, והתורה החדשה נקראת 'תורת חסד'. מסורת 'שירות ותשבחות' של הדוגמה מרבה להזכיר את האמונה החדשה שהתגלתה, הקרויה תורת חסד וקשורה לחזרה לגן עדן ולביאת המשיח, לאיחוד הראשית והאחרית המבטל את דיני ההווה:

נסתרה היא חוקתו / תורת חסד על לשונו (162). תורת חסד – חרות / למצוות – הוא בטול [...] בטל בכי ומספד / הצרות שם לרוחה / [...] תקן בלחם השולחן / האכיל בטהרה (38–39). כבר גן עדן פתוח צבי / הפיחי גני חי [...] / שדי בודאי גן הוא / מתוק מאד פרי / הפיחי / גן נעול הוא / קרא אחותי [...] כלה / תורת חסד ימצא / עצי חיים קדוש מאד / מלך משיח ודאי הוא (50). עת לעשות [לה] הפרו [תורתך] ידועה [...] והוא הראה תורת חסד / בודאי חסד הוא, חסד / טוב"ה בטל את הצמא / שבתי צבי אפרסמון / את כולם ריפא (123).

ל'אחיות' המשרתות את העלמה ומשתתפות בפריצת גדרי העריות פראנק מבטיח שיהיו פטורות ממוות, ואומר שראיית העלמה הבתולה, המלכות, מבטיחה חיי עולמים וחזרה למציאות גן העדן (377–378). מהאחים הוא תובע הזדהות עמו, היענות לתביעותיו, התמסרות מוחלטת ונאמנות בלתי מתפשרת לדבריו ולמעשיו, כפיפות וצייתנות מלאות להנהגתו והתכחשות לכל החוקים הראשונים, ובתמורה, הוא אומר, 'כינתי אתכם [אחים] למען קיום נצחי' (428). פריצת גבולות הסדר החברתי-דתי באמצעות שבירת הטאבו של העריות נקשרת בשבירת גבולות החיים והמוות ובמעבר לקיום נצחי במציאות שחלים בה חוקי תורת חסד או חוקי גן עדן הפטורים מדין בני חלוף.

פראנק פיתח את המסורת הקבלית המפרשת אכילה כזיווג וקושרת בין הפסוק 'ולקח גם מעץ החיים ואכל וחי לעלם' (בר' ג 22) ובין עולם האצילות שאין בו דריסת רגל לכוחות הרע ועל כן איסורי עריות אינם חלים בו, והבטיח לבני חברתו את חסד הנצחיות ואת חובת יחסי האישות האסורים.

מכל בני משפחתו ומכל האחים והאחיות, בני ובנות חברתו, דרש פראנק לקחת חלק במציאות מיתולוגית-קרנבלית-תאטרלית החורגת מגבולות התרבות, דהיינו במציאות

פיוזית ונפשית נטולת אשמה ובושה, המיוסדת על שבירת גבולות הטאבו. מציאות זו מושתתת על המימרה הקבלית האומרת 'עריות הם שרביטו של מלך' ועל מסורת הזוהר האומרת 'דלעילא לית ערווה', 'למעלה אין ערווה וקיצוץ ופירוד ולפיכך למעלה יש יחוד באח ואחות ובבן ובבת',⁸⁷ שמשמעה שבעולם האצילות אין זיווגים אסורים ואין חלים בו חוקי הטאבו של העריות, אין תוקף בו לגבולות המקודשים המקובלים ביחסים בין המינים הנגזרים מקשרי דם, קשרי אישות וקשרי נישואין, המהווים תשתית לסדרי החברה האנושית. יתר על כן, בעולמו של פראנק, המושתתת על פירוש פשטני של סתרי העריות הקבליים, אין הבדל בין תחומים מוצנעים וגלויים, פרטיים ופומביים, מותרים ואסורים, שכן אין הבדל בין האנושי לאלוהי.

בחיבורים הקבליים, התפישת המתייחסת ל'עריות הם שרביטו של מלך' ו'דלעילא לית ערווה' עוסקת באל ובעולם הספירות. מדובר במסורת מיסטית כתובה מרומזת הדנה בסתרי עולמות עליונים ובאה לאסור על האדם את המותר בשמים. ואילו בחבורה הפראנקיסטית הדברים אמורים בפראנק, בבני משפחתו ובבני חבורתו ובמסורת מיתית ריטואלית מפורשת, המממשת רעיונות אלה הלכה למעשה ומתירה לבני אדם את המותר בשמים בתוקף התחלת הגאולה והשיבה לגן עדן. פראנק התיר לעצמו ולבני חבורתו את כל האיסורים, מאחר שהוא נתפש בעיני בני חבורתו כאל ('וגם הכירו מהאחים גדולתו שהוא אל חי ואין עוד'⁸⁸). כאמור, הוא ראה עצמו דבר יום ביומו בדמות יעקב אבינו, המוצג במקרא כראש משפחה פטריארכלית מרובת נשים, שהיו אחיות, ובמסורת השבתאית כחלק מ'תלת קשרי מהימנותא'. קשרים אלה מייצגים את גילויי ההווה האלוהית בראשית תהליך הגאולה בדמויות המקראיות ובהשתקפותיהן בשבתי צבי, ברוכיה ויעקב פראנק (263). הוא גם ראה עצמו לעת מצוא כמו האל בגילוייו השונים, היהודיים, השבתאיים, המיתולוגיים והמיסטיים, כעולה מן הכרוניקה (ס' 30)⁸⁹ ומ'דברי האדון' לכל אורכו. בתוקפם של גילויים אלוהיים אלה ובתוקפה של המסורת המיסטית המתייחסת למשפחה האלוהית, שכל הסתעפויותיה בעולם הספירות מצויות בקשרי ייחוד וזיווג, האסורים על פי אמת מידה אנושית, החיל פראנק תובנות אלה על עצמו ועל בני חבורתו, שאותם ראה כבני עולם האצילות החיים בעולם עץ החיים, מעבר לגבולות הזמן המקום והאיסור של עץ הדעת טוב ורע. כאמור, במסורת הקבלית מתייחסת המימרה 'עריות הם שרביטו של מלך' למלכו של עולם, כפי שנמצא בבירור בכתבי מקובלי ימי הביניים, המנמקים את איסורי העריות בעולם האנושי בפגימתם בייחוד האלוהי:

87 תיקוני זוהר, תיקון נו; תשבי, משנת הזוהר, ב, עמ' תסח.

88 ראו: שלום, 'איגרת פראנקיסטית', מחקרי שבתאות, עמ' 644.

89 ראו: שלום, 'ברוכיה', שם, עמ' 370-371.

ובעשות יחוד בעולם האצילות היה יכול אשה ובנה ובתה אבל תתא היה מוזהר בעריות כדי שלא לערבב הטוב עם הרע.⁹⁰ דע שענין עריות הוא שרביטו של מלך הכבוד ולפיכך לא ניתן לנו להשתמש בשרביטו של מלך הכבוד כי תמצא שהיא קורבה גדולה כמו אברי הגוף כי הוא רומז ענין היחוד כי היא קורבה גדולה ולמלך הכבוד ניתן להשתמש בענין הזה כי בו הכח והגבורה להשפיע למדרגות העליונים כי במדות [ספירות] שכיח להשתמש בבת זוגו של אחיו [...] ולפיכך כנגד מלך הכבוד שייכא אבל כנגדינו נאסר כי כל המשתמש בשרביטו של מלך חייב מיתה.⁹¹ כבר ידעת שעשר ספירות נאצלות מאין סוף יתברך והן קרובות אליו יתברך ומשפיע בהן ומתייחד בהן גם הודעתך כי הפעולות של מטה פוגמות למעלה והבא על אחת מן העריות הוא משתמש בשרביטו של מלך כי במרכבה עליונה מצוי ייחוד הקורבה איש באחיו ידובקו ויאמר כי הבא על אמו פוגם בבינה הנקרא אם הבנים גם בשביל שהיא אם כל חי ולכך כתיב ערות אמן. אמך הוא ב' פעמים ולא ניתן להשפיע בהן רק למלך הכבוד יתעלה והמשתמש בשרביטו של מלך חייב מיתה.⁹²

אולם בתודעתו של יעקב פראנק – מנהיג כריזמטי מחיה מיתוסים, העוסק בקבלה בעולם השבתאי וחי בעת ובעונה אחת, בהשראת חוגי הדונמה, בעולם הזה ובעולם האצילות, בעולם הנגאל לאמתו של דבר ובעולם השרוי בגלות רק לכאורה, בגילומו הארצי בחבורת 'האחים' ו'האחיות' המייצגים את יחסי הייחוד בין הספירות – העריות, שהן 'שרביטו של מלך' בספרות הקבלית, הופכות לזכותו הבלעדית ולחובת בני משפחתו ואנשי חבורתו כלפיו.

פראנק הלך בעקבות ברוכיה רוסו, מנהיג הדונמה בסלוניקי, שבירך את ברכת 'ברוך אתה ה' מתיר איסורים' ו'מתיר כל עריות'⁹³ והורה כי בתורה דאצילות יתהפכו כל הל"ו כריתות שבתורה למצוות עשה ובראשם כל איסורי העריות, והוא מממש פריצת גבולות זו הלכה למעשה.⁹⁴ לדידם של בני הכת, בואו של המשיח מביא לידי אחדות בין העולם העליון לעולם התחתון, וחוקי עולם האצילות, חוקי תורת החסד, מבטלים את חוקי עולם הבריאה,

90 תיקוני הוזהר, תיקון סט.

91 יוסף משושן הבירה, טעמי המצוות, מצוות לא תעשה, מצווה לו, כ"י ירושלים 3925. על יוסף משושן הבירה, ראו: קטלוג ספרית גרשם שלום בתורת הסוד, א, ירושלים תשנ"ט, עמ' 228.

92 מנחם מרקנאטי, פירוש על התורה על דרך האמת, ויניציאה רפ"ג, פרשת אחרי מות, ד"ה איש איש אל כל שאר.

93 ראו: שלום, 'ברוכיה', מחקרי שבתאות, עמ' 344–346; ברוך, עמ' 212.

94 ראו: דוב-בער בירקנטאל, 'דברי בינה', בתוך: ברוך, עמ' 233–234; בלבן, עמ' 217.

95 ראו: שלום, 'ברוכיה' (ציון), עמ' 138; ש"ץ, 'לדמותה' (לעיל הערה 31), עמ' ב; מלכו וש"ץ, עמ' תסג–תסד. השו: שירות ותשבחות, עמ' 38, 128, 110, 210.

שארות בשרו ונשי רעיו בני חבורתו, במציאות המיתולוגית הקרנבלית שהוא חי בה. ייחודו של פראנק בכך שהוא הוציא מן הכוח אל הפועל את חומר הנפץ האנומי הטמון בטקסט הקבלי: אין הוא רק שומע ומספר, קורא וכותב את פריצת הגדר של המיתוס הקבלי – שאכן מתוארת בו ספירה שמימית שיש בה יחסי עריות ויחסי זיווג וייחוד בין דמות אלוהית זכרית לדמות נקבית הקרויה 'אמי בתי אחותי' ובין ספירות המייצגות זכרים ונקבות המצויים ביחסי קרבה ושארות של אב ובת, אח ואחות – אלא גם מסב את המיתוס הקבלי על עצמו ומממש את מיתוס העריות הקבלי בהווייתו וכופה אותו על אנשיו ונשותיו, בשם רעיון החזרה לגן עדן. לבני החבורה המצטרפים לדרכו הוא קורא 'אחים' ו'אחיות' (הכרוניקה, סעיף 43; דברי האדון, 39, 375, 428, 1198, 1222, 1270, 1291) או 'בית יעקב' או 'עקב ומחנהו'. כשם שיעקב המקראי היה בן זוגן של רחל ולאה, בלהה וזלפה בעת ובעונה אחת, בשעה שהלך בדרכו משעבוד לחירות ובשעה שייסד משפחה, מחנה, שבטים ועם, כן יעקב פראנק היה ביחסי זיווג עם ה'אחיות', נשות חבורתו, בשעה שיצא לייסד עולם חדש.⁹⁹

המשכן. למה קראו עטרה אלא מה העטרה מצויירת כך המשכן היה מצוייר שנאמר ורוקם בתכלת ובארגמן וכו'. אמר ר' יצחק חזרתי בכל המקרא ולא מצאתי שעשתה בת שבע עטרה לשלמה – ר' שמעון בן יוחאי שאל את ר' אלעזר ברבי יוסי אפשר ששמעת מאביך מהו בעטרה שעטרה לו אמו? אמר לו הן, משל למלך שהיתה לו בת יחידה, והיה מחבבה יותר מדאי והיה קורא אותה בתי, לא זו מחבבה עד שקראה אחותי ועד שקראה אמי, כך הקדוש ברוך הוא בתחילה קרא לישראל בת שנאמר: "שמעי בת וראי והטי אזנך ושכחי עמך ובית אביך", לא זו מחבבן עד שקראן אחותי, שנאמר: "פתחי לי אחותי רעיתי יונתי תמתי שראשי נמלא טל קוצתי רסיסי לילה", לא זו מחבבן עד שקראן אמי, שנאמר: "הקשיבו אלי עמי ולאומי אלי האזינו כי תורה מאתי תצא ומשפטי לאור עמים ארגיע", עמד ר' שמעון בר יוחאי ונשקן על ראשו. השוו: ספר הבהיר, מהדורת ר' מרגליות, 'ירושלים תשל"ח, סעיפים ג, סג, משלי המלך ובתו. על המעבר מהאלוהי לאנושי בדונמה, השוו: 'איש אשר יקח את אחותו חסד הוא [...] מכאן יובן שהאשה נקראת לבעלה בארבעה אופנים שהם אחות: בת: אם: אשה' (מלכו וס"ז, עמ' תסג-תסד).

99 ראו: הכרוניקה, מבוא, עמ' 16, 20, 21; ס' 42, 45-46, 67, 70, 74, 79, 86, 104, 105; קרויזאהאר, א, עמ' 112, 128, 268, 270-271; ברור (עמ' 212-216, 233-234) מביא את עדות דוב"ב בירקנטאל מבולחוב המפרש את המקורות הקבליים שעליהם נסמכת המסורת השבתאית ואת גילוייה בעדה הפראנקיסטית. בין השאר נזכרים יחסי מין פומביים, ציווי על החלפת נשים, 'ניקת האדון משדי האחיות בפומבי בהשראת מסורת הזוהר (ח"ג, יז ע"א), אורגיות וריקודים בעירום, טקסים מיניים בחבורות, הבטחת נשים כפרס לבני החבורה ועוד. על משמעות הריטואל המיני בתורה השבתאית, ראו: שלום, 'מצוה הבאה בעבירה', מחקרים ומקורות, עמ' 368-372; הנ"ל, שבתי צבי, עמ' 149; ליבס, סוד האמונה השבתאית, עמ' 124-125; ש"ץ, 'לדמותה' (לעיל הערה 31), עמ' 410. בלבן מביא עדויות נוספות על פריצת הגדר (עמ' 115-118, 121) ועדויות על הקשר בין המסורת הקבלית לגילוי עריות בחוגי השבתאים (עמ' 188, 217). הוא מביא תעודה כנסייתית המציינת את ריבוי נשותיהם של בני העדה (עמ' 280) ואת גרסתו של אברהם משריגדר (עמ' 298). הנוסח החריף של חרם ברודי, הקובע שנשותיהם זונות ובניהם ממזרים, מתייחס למסקנות ההלכתיות הנגזרות מההפקרות הפראנקיסטית. ראו: היילפרין, פנקס ועד ארבע ארצות, עמ' 418. קרויזאהאר (ב, עמ' 59 = תרגום פניה שלום, עמ' 23) מביא התייחסות של פראנק ליחסי מין פומביים בשנת 1783. בשנת 1783 החרימם ר' יחזקאל לנדא

עניינו של חלק לא מבוטל מהמיתוס הקבלי הוא ב'יחוד קודשא בריך הוא ושכינתיה' המסומלים ביעקב ורחל. המיתוס מתייחס לתהליכים בעולם הספירות וליחסי גומלין בין הוויות אלוהיות נעלמות, אולם ראוי לזכור שייחודו של המיתוס הקבלי נעוץ בכך שהוא מעצב את האלוהות בדפוסים אנושיים ואת האדם בדפוסים אלוהיים בתחומי הרוח היוצרת ובלשון הסמלים הנקשרים באינסופיות המחשבה והיצירה. במסורת הקבלית הלוריאנית נמצא מגמה דיאלקטית הכוללת את האנשה האל וציוורו בזיקה ליחסי ייחוד וזיווג של זכר ונקבה בעולם האלוהי, ואת האלהת האדם הנוכה לחיי נצח בעולם המחשבה והדיבור. ההאנשה של האל משתקפת בתיאורי זיווג, עיבור, היריון, לידה והנקה, גדילה ומוות, המפורטים בחיבור הקבלי 'עץ חיים' ומתייחסים לעולם הספירות; האלהת האדם מתחוללת על ידי הזיהוי בין עולם הרוח והמחשבה ובין הדיבור האלוהי והאנושי, שיתוף האדם ברצוא ושוב האלוהיים באמצעות האתערותא דלתתא ותורת העלאת הניצוצות, ובאמצעות תורת הגלגול המפקיעה את האדם מגבולות הקיום של חיים ומוות.¹⁰⁰ הקבלה עוסקת בהיפוך היוצרות: בניגוד מוחלט לעיון הפילוסופי הנלחם באנתרופומורפיזם ומבקש להרחיק ככל הניתן בין האנושי לאלוהי, הקבלה מנחילה לאדם את האינסופיות, את האלמוות, את כוח היצירה והבריאה בלשון ואת החירות הגלומה בהם, ומרחיבה ביצירת ישויות רוחניות שאינן נגדרות בגבולות החיים והמוות ומשותפות לאל ולאדם; לעומת זאת, לאלוהות היא מעניקה מאפיינים אנושיים עמוקים ומורכבים של תהליכי חיים ומוות, ייחוד, זיווג, עיבור, הולדה, לידה, יניקה וגדילה, פריה ורביה, התפשטות ושפיעה, ריסון ובלמיה, מיתה ותחייה, יצר ויצירה, המקרבים בין עומק הניסיון האנושי לאינסופיות האלוהית. פראנק נקט מהלך הפוך: הוא החיל על עצמו מושגים השייכים לתחום הייחוד האלוהי,

בפראג את יעקב פראנק. נוסח החרם, ראו: א' פריימאן, 'תוספות לקורות שבתי צבי וכת פראנק בפראג', הצופה לבית ישראל, ו (תרפ"ב), עמ' 40-45. שם נאמר בין השאר: 'ואחר אשר בעו"ה [בעוונותינו הרבים] פרחו צרעת הנושנת כי לפי הנשמע נמצאים אנשים מצורעים ואינם מן המנין קשר רשעים עושים מעשה הבל מעשה תעתועים [...] מסיתים ומדיחים בקבלה שוא עפ"י שלשה רועי רוח עושים [...] שבתי צבי מודה, וברכיה מסאלאניקא ימח זכרו ויעקב פראנק ימח שמם [...] ושלשה אלה לחרפות לדראון עולם [...] פרצו פרץ על פני פרץ המציאו דת חדשה להתיר עריות לכל איש ואשה. טפלו שקר זדים את בניהם ואת בנותיהם לשדים'. נוסח החרם מובא לפי ספרו של אלעזר פלעקלס, אהבת דוד, פראג תק"ס, דף י ע"א. פלעקלס הדפיס את החרם בספרו לרגל התחדשות המאבק בפראנקיסטים בשנת תק"ס. סמוך לכך, בשנת תקס"א, כותב החתם סופר ברוח דומה: 'נראה לי שהכת הארורה המאמינים בש"ץ ימ"ש הידוע תיפח רוחם וישחקו עצמותיהם [...] אותם ירדופו עם בניהם ובנותיהם כי כולם ארורים הם לה' והמינות תקועה בלבם ואין ע"ז בעולם שלא נכללה באמונתם המזויפת וטוב יותר אם יפרדו מקהל הגולה ויתערבבו בעכו"ם הם ובניהם ולמצוא רבה יחשב וגם בהיותם עדיין בין היהודים פתם פת כותים ויינם יין נסך וכל דבריהם ומחשבותיהם לעבודה זרה' (שו"ת חתם סופר, חלק יורה דעה, סימן שכד, מטרסדורף תקס"א).

100 ראו: ר' אליאור, 'הזיקה המטפורית בין האל לאדם ורציפותה של הממשות החזיונית בקבלת האר"י', בתוך: ר' אליאור ו' ליבס (עורכים), קבלת האר"י (מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, י), ירושלים תשנ"ב, עמ' 47-58.

למיתוס הזיווג השמימי, ולארוס הזוהרי – 'עריות הם שרביטו של מלך', 'ייחוד קודשא בריך הוא ושכינתיה' – והיטיב להדגים את העוצמה והסכנה הגלומות בהפיכת הארטיקה המטפורית-סימבולית – נטולת הגבולות, הקשורה לתחום הרוח, לכוח הבריאה ולחירות היצירה – לנחלתם של בני הארץ, המבקשים לחקותה בהווייתם הגשמית בגבולות הבשר. הוא המחיש את הסכנה הטמונה בעירוב תחומים של מיתוס ומיסטיקה, המתייחסים לתחום השמימי הנעלם בביטוי בלשון הסמלים הכתובה וקיימים בתחום המופשט, הנגדר בגבולות חירות הדמיון ומעמקה האנסופיים של השפה, עם ריטואלים ומנהגים המתקיימים בתחום הגשמי, הנגדר בגבולות השעבוד לסופיותו של הגוף ובתחום הכפיפות לחוקים המרסנים של החברה, המושתתים על הטאבו של יחסי העריות. הוא גם גילה את הפוטנציאל ההרסני הטמון בפישוט הסמלים הקבליים הרוחניים של ייחוד וזיווג, הקשורים ליצר ויצירה, אינסופיות ובריאה, אצילות ושפיעה, המתקיימים בעולם האלוהי הנצחי נטול הגבולות והסייגים, ובהמחשתם בגבולות גשמיים ארציים בהווייתם של בני מוות הכפופים לגבולות הגוף, לדיני המוסר ולסייגי החברה. הוא נטל סמלים מופשטים אלה, שיש להם קיום עתיק ימים במישור האלוהי ובמסורת המיסטית הכתובה, השליך אותם על המישור האנושי והעביר אותם מהממד הסימבולי-מיסטי-מטפורי, הנקרא והנכתב והחי בדמיון ובגבולות הרוח, לממד הגרוטסקי, הפרפורמטיבי-ריטואלי-קרנבלי, הנחוה והמומחש, המתרחש בגבולות הגוף.

בעולם הספירות, היסודות הזכריים והנקביים המסומלים בדמות הקדוש ברוך הוא והשכינה, או המלך והמטרונית, נמצאים ביחסי זיווג וייחוד לשם בריאת נשמות והמשכת שפע מעולמות העליונים לעולמות התחתונים (זוהר, ח"ג, ז ע"ב). דומה שהמסורת הקבלית של ייחוד קודשא בריך הוא ושכינתיה, או זיווג תפארת ומלכות, המסומלים ביעקב ורחל המקראיים, שבגלגוליהם המדרשיים והמיסטיים פורצים את גבולות החיים והמוות, הופכת לרקע לייחוד ארצי של נושאה הגשמיים של המהות האלוהית – יעקב פראנק ורחל בתו.

במסורת זוהר, הקשר בין יעקב לרחל מוצג כקשר ארוטי בין אב לבתו, המתרחש בהיכל האהבה: 'כיון שהמלך נכנס לאותו היכל, ששם כתוב: "וישק יעקב לרחל", והוא מוצא שם את הנשמה הקדושה, הוא מקדים מיד ומנשקה ומחבקה ומעלה אותה עמו ומשתעשע בה. וזה הוא: "כמשפט הבנות יעשה לה", כמשפט שהאב עושה לבתו החביבה עליו, שהוא מנשקה ומחבקה ונותן לה מתנות'.¹⁰¹ יחסי האהבה השמימית מתוארים במסורת זו בלשון תשוקה הפורצת את גבולות העריות: 'תשוקת אבא תמיד אינה אלא אצל הבת [...] והוא משגיח עליה בתשוקה ובאהבה יותר מכל. באהבתו קרא לה בת, לא הספיק לו זה וקרא לה אחות, לא הספיק לו זה וקרא לה אם. ועל כן העולם העליון [אמא] אומרת

101 תשבי, משנת זוהר, א, עמ' נז; ב, עמ' רצח.

לה [לבת]: "המעט קחתך את אישי" שכל אהבתו נמשכת אליך.¹⁰² טענה זו בדבר השלכת המסורת המיסטית הארוטית של יחסי אב ובת שמימיים, הפטורים מגבולות הטאבו, על האב והבת הארציים, הכפופים להם על פי החוק המקראי (שאמנם אוסר על יחסי קרבה בין שארי בשר אולם למרבה התמיהה אינו אוסר על יחסי אב ובתו במפורש, כעולה מספר ויקרא פרקים יח, כ) ואסורים על פי הנורמה הרווחת בכל מקום מלבד במשפחות מלכות המייחסות לעצמן מוצא אלוהי, או ביחסי קרבה מיסטיים או בקהילה שפטרה עצמה מאיסורי העריות בשעה שהפכה אותם למצווה, עולה מן ההיגיון המיתי-מיסטי שהנחה את פראנק ביחסיו לסובבים אותו, אולם אין היא חורגת מגדר השערה, שכן גם בספרות הפראנקיסטית חסרת הסייגים נותרו תחומים שהדברים אינם נאמרים בהם במפורש אלא רק במרמז, ונוסחי הכרוניקה שהגיעו לידינו צונזרו, כעולה מההשוואה לנוסח שהביא קרויזאאר.¹⁰³ מכל מקום, לאור עולם המושגים המיתי והמיסטי שנדון לעיל ומפרנס את יחסו הארוטי-אדנותי הדומיננטי של פראנק לכל בני חברתו, דומה שיש מקום לבחון את סבירותה של השערה זו ביחס לבתו, גם אם אין דרך להכריע לגביה בוודאות. המעבר מ'עריות הם שרביטו של מלך' במסורת הקבלית הכתובה אל מיתוס פרפורמטיבי – מיתוס שפראנק החיל בו אמירה זו על עצמו, ולאחר מכן הסב אותה על בני משפחתו ובני חברתו באמצעות הריטואל – נעוץ בכך שהוא החיל על עצמו הן את יחס האל לשכינה כבת, כאהובה, כאם ואחות בעולם נגאל, שבו אין תוקף לאיסורי העריות, הן את המיתוס הזוהרי המשיחי, המוליך לממד נגאל זה, הקשור בנחש ובאיילה, בזיקה לתמורות הנצחיות של המיתה והלידה, ולמאבק של החיים נגד המוות.¹⁰⁴

כאמור, יחסי העריות המותרים בעליונים ומפורטים במסורת הזוהר הפכו לנחלת

102 שם, א, עמ' קנט. והשוו: 'משל למלך' [...] מה עשה נגע בבת וכלל בה כל הנתיבות [...] ונשאה למלך גם נתנה לו במתנה, לפעמים קורא אותה באהבתו בה אחותי כי ממקום אחד היו, ולפעמים קורא אותה בתי כי בתו היא, ולפעמים קורא אותה אמי' (ספר הבהיר, סעיף סג).

103 לוי, מבוא לכרוניקה, עמ' 14.

104 על מיתוס הנחש והאיילה במסורת הקבלית, ראו: זוהר, ח"ב, נב ע"ב, ריט ע"ב-רכ ע"א; ח"ג, רמט ע"א-ע"ב; תשבי, משנת זוהר, א, עמ' רלז-רלט; ב, עמ' נז-נט, עה-עו. ברעיא מהימנא (זוהר, ח"ג, סז ע"ב-סח ע"א), נשיכת הנחש ברחמה של האיילה מציינת הן את הזיווג עם השכינה הן את חבלי הלידה של השכינה בביאת הגאולה. ראו גם: רמ"ק, אור יקר, 'ירושלים תשמ"ה', כרך ח, עמ' מב; חיים ויטל, שער הכוונות, 'ירושלים תשל"ד', פ"ו, טור ג; ביאור האר"י על ראשית האדרא רבא, 'ירושלים תשל"ד', שער מאמרי רשב"י, פ"מ, טור ד; תשבי, משנת זוהר, א, עמ' רכו, שה-שו; הנ"ל, חקרי קבלה ושלוחותיה, ג, 'ירושלים תשנ"ג', עמ' 793; שלום, שבת צבי, עמ' 692; ש"ק, 'לדמותה' (לעיל הערה 31), עמ' תי-תיא; י' ליבס, 'תרין אורזילין דאיילתא', בתוך: ר' אליאור ו' ליבס (עורכים), קבלת האר"י (מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, י), ירושלים תשנ"ב, עמ' 113-169; הנ"ל, סוד האמונה השבתאית, עמ' 124, 177-182; ר' מרוז, 'גאולה בתורת האר"י', חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשמ"ח, עמ' 306-315; A. Berger, 'Aylta: From the Doe in the Field to the Mother of the Messiah', in: S. Liberman and A. Hyman (eds.), *Salomon Wittmayer Baron Jubilee Volume*, I, Jerusalem 1974, pp. 209-217.

החבורה הפראנקיסטית כביטוי לחזרה לתורת עץ החיים ולעידן גן העדן שלפני החטא, העונש והאיסור, המכוננים את משמעות הגאולה, החירות וחיי הנצח המובטחים בעידן המשיחי. פירושם של הרמזים המצויים במסורת הפראנקיסטית על יחסי עריות שמימיים וארציים, בזיקה ליחסי אב ובתו, תלוי בהבנת מקורם במסורת תיקוני הזוהר ובספרות השבתאית ובפענוח דבריו של פראנק ודברי בתו המובאים ב'דברי האדון' בהקשרם המיסטי-מיתי ובמבעם הריטואלי הארצי.

על יחסו של פראנק לבתו, הטעון בזיקה ארוטית מובהקת, נוכל ללמוד מדבריו המפורשים ב'דברי האדון', המזכירים במידה מסוימת את המשלים הזוהריים שהובאו לעיל על 'כמשפט הבנות יעשה לה':

כאשר תבוא ישועתי אקנה בית יפה, ארהט אותו ברהיטים יפים. אפריד חדרים יפים למען בתי שתחיה, אלביש אותה בבגדי מלכות ובאבנים יקרות. לא אתן לאף אחד להכנס אלי, אהיה רק אתה. היא ואני לבדנו. אשמח בה, נהיה סועדים יחד [...] ואני אשב אתה יחד יום ולילה ואדבר אתה בקיצור על הכל כדי שתוכל להכיר את גדולת אמונתנו [...] אני מתעתד לעשות ממנה בן אדם והיא תעבור את הכל (784).

תיאור זה של אינטימיות ארוטית בין אב לבתו, הקשור ב'גדולת אמונתנו' – מושג שבתאי הקשור בהמרת דת, בסוד האלוהות ובסתרי העריות¹⁰⁵ – מדבר בעד עצמו. אולם יש עניין בעובדה שבמסורת הזוהר ובחיבורים מחוגי הדונמה סעודה וזיווג מצוינים במודגש כמושגים מקבילים, כפי שעולה מ'פירוש "לך לך" של יהודה לוי טובה, שם נאמר 'שידוע שאוכל הוא סוד זיווג'¹⁰⁶ וכפי שעולה מן הדף האחרון בפירושו של טובה לפרשת בראשית. בכתבי הדונמה, המפרשים את המסורת הקבלית, נמצא דברים מפורשים על משמעות הזיווג, המבחינים בין המצב שלפני החטא המתייחס לתורה דאצילות, שבה הותרו כל הזיווגים, ובין המצב שאחרי החטא המתייחס לתורה דבריאה, שבה הוטלו כל איסורי העריות: 'כל הקיים בעולם האלוהות ובעולם התחתון הכל הוא בסוד הזיווג [...] הבריאה כולה נעשתה על ידי זיווג. בהתחלה ניתן לאכול מהכל ולאכול הוא סוד הזיווג כלומר ניתן היתר זיווג עם הכל'.

עוד ניתן ללמוד על יחסי האב והבת מחלומותיהם. בחלומו של פראנק, המוסב במרמוז על בתו העלמה, נאמר: 'ראיתי בחלומי עלמה שעמדה לצדי. רציתי בהתחברות אֶתה, לקחת את בתוליה. אמרו לי: יעקב, כבר האיר השחר' (823). וראו גם 1069א). חלומה של בתו של פראנק על אביה משקף מערכת יחסים מאיימת, שבה האב יורה בבתו: 'בראשון ליולי שנת 1784 ראתה כבודה (הגבירה) חלום: והנה ראיתי בחלום כאילו הביאו לאדון שלושה אקדחים עשויים כסף טהור. האדון טען אותם כל אחד בכדור כסף וירה ישר אל

105 ראו: שלום, שבתי צבי, ב, עמ' 696, 732–733; שירות ותשבחות, הערך 'אמונה' במפתח.

106 מלכו וש"ץ, עמ' תנר.

לבי' (839). בשפה העברית נודעת לפועל יר"ה גם משמעות מינית (יורה כחץ), אולם איננו יודעים באיזו שפה סופר החלום.

פראנק, האומר לשומעיו 'רק את אוה (חוה) שמתי מעליכם' (1155), מתאר את בתו בצביון על-אנושי וכורך אותה בעידן עץ החיים, שבו לזמן ולגבולות אין משמעות: 'לכשאיושע בעוד שישה שבועות, תראו את בתי (שתהיה בריאה) איך יתחדשו שנותיה ותהיה כבת חמש-עשרה שנה ותזהר כזוהר השמש' (1024). קרויזהאאר מתאר מעמד על-אנושי זה שפראנק הועיד לבתו: '[הוא] הכין את לבות המאמינים לעבוד את עבודת המטרוניטא, היא בתו אוואטשא (עווא, חוה), היושבת כמלכה בגדוד עלמות ונשים נקדשות גם הן. כמו שאצל בת מלכה – היה אומר – עומדות מטרוניטות ובתולות חשובות ומיוחדות לשרת לפניה, כן גם המטרוניטות והבתולות שלה הן בבחינה עליונה. ואף על פי שיש לכל אחת מהן מלכות, לפניה כולן שפחות ומשרתות'.¹⁰⁷ דימויים אלה קשורים לתיאורי הזוהר על ספירת מלכות, המטרוניטא: 'בהיות המדה הזאת ובתולות אחריה רעותיה מתייחדות במלך תפארת',¹⁰⁸ ועל השכינה העומדת כמלך בגדוד ומתעלמת בין צבאותיה.¹⁰⁹

בעולמו של פראנק, שראה עצמו כאל, אשר האיסורים והקטגוריות החלים על בני אנוש אינם חלים עליו ועל סביבתו, המציאות נחווית כאחדות הפכים שפניה הנסתרים והריטואליים מכריעים את פניה הנגלים. אצלו ואצל בני חוגו, הרואים אותו כאל וכגואל, החיים נחווים מנקודת תצפית אנדרוגינית המכילה את העדר הדיכוטומיות, את הסמלים הדו-מיניים כפולי הפנים ואת המחשתם ביחסי העריות. המהפך הטמון באחדות ההפכים שמתיר הסמל המיסטי ובהכלה של האפשרויות הסותרות שמתיר הסמל האנדרוגיני, לבש פנים חדשות, שכן הוא תפש את ההווה האלוהית, את עצמו ואת מבעו הסמלי בדמות דו-מינית. כך הוא תפש גם את בת דמותו המשלימה, שהפכה ברוחו לדמות חסרת התקדים של המשיח-האישה או המשיח הדו-מיני. בתפישתו, היונקת מהמסורת המיסטית, אלוהי ישראל הוא דו-מיני, דו-פרצופי, זכר ונקבה: פרצוף הנקבה נקרא שכינה, רחל או מלכות, ופרצוף הזכר נקרא אלוהי יעקב, האדון הקדוש או מלכא קדישא.

בשורשו של יחס זה עומדים צירוף לשוני המאחד בין גאולה לבעילה, והבנה חדשה של מהות הגאולה שבה הגואל הופך לגואלת והמציאות הופכת לאנדרוגינית. הלשון העברית מייחדת את המושג גאולה הן לבעילה, כעולה ממגילת רות, שם בועז הוא גואלה ובוועלה

107 קרויזהאאר, א, עמ' 259–260

108 קורדוברו, פרדס רמונים, שער כג, בערך 'מלכות', כח ע"ב. פראנק מכנה כך את בתו בעקבות שבתי צבי שכינה את אשתו מטרוניטא. ראו: שלום, שבתי צבי, א, עמ' 146, 222; ב, עמ' 758. על מקורות שבתיים לכינויים גבירה, עלמה, נערה-קדישא, בתולה, מטרוניטא, ראו: שירות ותשבחות, במפתח, בערכים 'מטרוניטא', 'עטרת בעלה' ו'שכינה'.

109 תשבי, משנת הזוהר, א, עמ' תיז-תיח.

של רות, הן לישועה. דומה שפראנק בקריאתו את פשט הכתוב איחד את הסמלים וראה את בתו כגואלת־נגאלת ואת עצמו כגואל העומד להיגאל. ייתכן שהמציאות האנדרוגינית באלוהות מתחלקת בהוויה הארצית לדמות גברית ולדמות נשית, וכל אחת משתי הדמויות כוללת גם את היפוכה וגם את דימויה האלוהי.

דומה שפראנק, כיוצרים דו־מיניים אחרים, ראה עצמו לעתים כאישה וכגבר כאחד: בחלומו הוא מדליק נרות ומברך עליהם כאישה (1094), וכשהוא מספר על בלוטות הצומחות בבטנו, ייתכן שהוא מרמז שהוא בהיריון (119). מכל מקום, הוא שב ואומר כמה פעמים שקודמו בשלשלת המיסטית השבתאית, שבתי צבי, היה אישה, ומייחס לו צביון אנדרוגיני, שכן בנגלה היה בעל זהות זכרית ובנסתר היה בעל זהות נקבית. כדרכו, הוא מחיל את הסמל המיתי על אדם חי ומפרש את סוד זעיר ונוקבא שנקשר במשיח השבתאי. ייתכן שהוא נשען על המסורת השבתאית הרואה בשבתי צבי יצור זכר־נקבי המתואר כאנדרוגינוס – 'אבל אדוננו המלך י"ה שהוא סוד של אנדרוגינוס גם הוא שם ביתו שהוא האמונה בתוך הסלע'¹¹⁰ – וקושרת אותו לדמות יעקב: 'גואל שבתי / סוד אל שדי / [...] הוא חי וקיים / [...] המית קליפות / של העולמות / בטל המצוות / [...] גואל שבתי / יעקב נקרא, / לנו סלח נא / סוד אנדרוגינוס / גואל שבתי'.¹¹¹

יעקב פראנק התייחס פעמים רבות לזהותו המינית הכפולה של שבתי צבי ואמר עליו שהיה אישה בבגדי גבר:

אמרו על הראשון [שבתי צבי] שהיה ממין נקבה בסתר (552).
 אותו ראשון [שבתי צבי] היה בנסתר נקבה אך לא בגלוי ואף על פי כן אמרו עליו:
 הגבירה באה לעולם הזה (609).
 אותו ראשון אשר היה, היה כמורה־דרך, ועליו אמרו שהוא היה בסתר אשה (813).
 הראשון היה גבר ואמרו עליו שהיה ממין נקבה (982).

בחוגי הפראנקיסטים נחשב פראנק לגלגולו של שבתי צבי, כפי שאומר במפורש בן החבורה יעקב גאלינסקי: 'את חטאי אני מזכיר כי גם אני נמניתי בין בני הכת הזאת. אני חשבתי את פראנק לא רק לחכם, כי גם לגלגול שבתי צבי, לבעל מופת'.¹¹² וייתכן שדו־מיניותו זו הנחתה גם את פראנק.

דו־מיניותו של שבתי צבי הייתה בעלת משמעות רבה במיתוס השבתאי, שכן הוא נתפש

110 ראו: יהודה לוי טובה, פירוש לבראשית, קפג ע"ב (טלנברג, לעיל הערה 31). השו: 'גואל אמיר"ה [שבתי צבי] אמר ואת כבודו הראה הוא זכר ונקבה' (שירות ותשבחות, עמ' 64); 'הוא סוד שבתי הגואל הוא שנכנס לתוך ישמעאל [...] ובודאי הוא זכר ונקבה' (שם, עמ' 156. ראו גם: שם, עמ' 37, 64, 60, 158).

111 שירות ותשבחות, עמ' 211. שלום מעיר על אתר: 'המשיח נקרא גם יעקב, וכן נקרא אלהי ישראל שהוא ושכינתו בסוד אנדרוגינוס'.

112 קרויזאהאר, ב, עמ' 11. ראו גם: הכרוניקה, עמ' 86.

כאחדות של זעיר ונוקבא, וכזיווג משיח ושכינה. נתן העזתי בדרוש התנינים מדבר על זיווג המשיח בסוד זיווג יעקב ורחל, הלא הם זעיר ונוקבא בייחוד הקבלי. ייתכן שהוא נסמך על המסורת הקבלית האומרת: 'שהברכות אינן מצויות אלא במקום ששרויים זכר ונקבה'; 'כל מה שעשה הקב"ה למעלה ולמטה הכל בסוד של זכר ונקבה',¹¹³ ועל צביונה האנדרוגיני המובהק של השכינה במסורת הזוהר, המתארת אותה בלשון המלאך המתהפך מזכר לנקבה.¹¹⁴ אבל דומה שהוא נסמך בעיקר על חלומותיו וחזיונותיו ועל נבכי נפשו המערבים זהות זכרית ונקבית בזיקה למשיח: 'לבסוף דיבר מהבתולה ולא דיבר בפ' ממנה כי רועה היא (בר' כט 9) והיא המשיח אשר לא עלה על דעת אדם ומחשבה שהבתולה אשר היא הגבירה היא תגאל'.¹¹⁵ מובאה זו מקבילה למובא ב'דברי האדון': 'איך לא הבנתם כי ראשית ההנהגה תהיה על ידה. והרי כתוב ברחל כי רועה היא' (671).

בחלק של 'דברי האדון' שלא הגיע לידינו אך מצוטט אצל קריוזהאאר נאמר: 'חלילה לכם לקוות למשיח שהוא גבר' (1506). דברים אלה נשנים בהכרזותיו: 'וסוד הגאולה בא מן העלמה' (725); 'איכה יכולתם להעלות על הדעת שהמשיח הוא גבר? זה לא ייתכן בשום פנים כי העיקר (היסוד) הוא עלמה (בתולה), היא אשר תהיה אותו משיח האמת, היא תנחה את כל העולמות כי כל הנשק בידיה נמסר' (1051). פראנק הכשיר את בני החבורה לקבל את הנהגת בתו, כעולה מ'דברי האדון' ומהכרזיקה (ס' 93, 96, 100), ולא הבחין בין העלמה-המשיח פרי דמיונו לייצוגה בביתו בשר ודם, שכן הוא והיא היו התגלמות הזיווג בין משיח לשכינה בעולם הנסתר ובמציאות הנגלית.

הצירוף חסר התקדים 'והיא המשיח' מתקשר לעולם כפול הפנים אשר בו הוא והעלמה דבקים זה בזה: 'מקדמת העולם דבקה העלמה רק בי עצמי שאני אהיה מלבושה' (629). פראנק, שראה בו עצמו עצם אלוהי הלבוש בגוף אדם, לא התקשה לראות בו עצמו לבוש ארצי זכרי להווייה משיחית נשית ובבתו לבוש נשי ארצי להווייה משיחית גברית. במיתוס השבתאי, 'המשיח הוא שכינה בסוד מלכות' כחלק מהפיכתו למיתוס של אלוהות שהתגשמה בגוף אנושי לשם הבאת הגאולה: 'המלך המשיח הוא סוד של מלכות שהיא השכינה העליונה וממנה זרח הניצוץ של שבתי צבי'.¹¹⁶ ב'שירות ותשבחות' של הדונמה רחל היא סמל לספירת מלכות, המכונה שכינה ועטרה, ולהתגשמות השכינה במשיח:

הטו אָן לשליח אדוני

רחל, בסוד צבי גואל שבתי

מה שהיה, הוה, יהיה בודאי

רחל, בסוד צבי גואל שבתי

113 תשבי, משנת הזוהר, א, עמ' רכ, רנג, רס.

114 שם, עמ' רכ.

115 ראו: שלום, 'איגרת פראנקיסטית', מחקרי שבתאות, עמ' 644.

116 יהודה לוי טובה, פירוש לך לך, קמא ע"ב, ראו: מלכו וש"ץ.

הספירות אליה ירדו
 אורותיהן ממנה לקחו
 השלמתה משם הויה הוא
 רחל, בסוד צבי גואל שבתי
 היתה בסוד עטרת בעלה
 כי צמו השיגה הרבה ממשלה
 רמז: מלכותו בכל משלה.
 רחל, בסוד צבי גואל שבתי
 כבר אמרו עליה ודאי
 ודאי היתה שכינה קדישא.¹¹⁷

הזהות הכפולה של הדמות המשיחית כמגלמת זכר ונקבה, משיח ושכינה, יעקב ורחל, שבה ומופיעה בכתבי הדונמה: 'כתר מלכות על ראשנו אתה / כך נפשי קשורה גואל שבתי / אין לנו ספק: אתה שכינה'.¹¹⁸ פראנק שילב תפישה אנדרוגינית שבתאית זו במיתוס הקבלי של לידת המשיח הקשור במוות ותחייה, ובזיווג הנחש והאיילה.

נחש ואיילה

הנחש והאיילה הם הגילומים המיתולוגיים של מחזור החיים והמוות, המיתה וההולדה, הבעילה והלידה מחדש – האיידאל הזכרי השואף לנצחיות ורוצה לחרוג מגבולות הזמן והמקום באמצעות לידה מחדש הכרוכה בנכונות להמית כדי לחיות ולהיוולד מחדש; והאיידאל הנקבי היכול להעניק לו את מבוקשו באמצעות הזיווג וההולדה והנכונות למות כדי ללדת.¹¹⁹ הנחש, המשיל עורו כאילו נולד מחדש, מסמל את הנצחיות, את החריגה מגבולות החיים והמוות, את הכוח הזכרי בדמות הגבריות הפאלית ואת האמביוולנטיות של הכוח לחיות ולהמית. בשל סכום אותיותיו בגימטריה, 358, השווה לסכום אותיותיה של המילה משיח, הוא הפך לסמלו של המשיח השבתאי, המומר, הנרדף והמת בעולם הנגלה, שנתפש כחי, גנוז ונעלם בעולם הנסתר.¹²⁰ הנחש-המשיח, שחרג בתודעת

117 שירות ותשבחות, עמ' 197.

118 שם, עמ' 128.

119 על מיתוס המוות והלידה המחודשת בריטואלים של חברות שונות, ראו: J. G. Fraser, *The Golden Bough*, New York 1960.

120 על הנחש הקדוש שנשיכתו את רחם האיילה מסמלת את זיווג שבתי צבי עם השכינה ואת חבלי הלידה של השכינה בביאת הגאולה במיתוס השבתאי, ראו: שלום, שבתי צבי, ב, עמ' 692, 698; א' אלקיים, 'לידתו השנייה של המשיח: גילויים חדשים לר' בער פערלהעפטר', קבלה, 1 (תשנ"ו), עמ' 112–124. על אלוהותו של הנחש בזהר, ראו: שלום, מחקרי שבתאות, עמ' 705–706.

מאמיניו מגבולות החיים והמוות, הפך למת-החי הנצחי, הבעל והנולד מחדש, שבואו נכרך בחבלי משיח. ואילו האיילה, המסמלת את הנשיות הנבעלת והיולדת בגילומה כשכינה, כעלמה, כבתולה צרת רחם שלידה מסכנת את חייה וכיולדת מתייסרת, מתוארת בכל סמלי החולשה, הייסורים והתלות כשבויה, כעיוורת, וכמתייסרת בחבלי לידה, הופכת לחיה-המתה, המתה מחדש בלדתה. הנחש-המשיח הגואל מתואר כגואלה של השכינה (גואל / בועל ונגאלת / נבעלת כמו בועז ורות) או כבועלה של האיילה או כנחש הנושך את רחמה. ואילו השכינה מתוארת כשבויה שיש לגאול משביה, כבתולה שיש לגאול מבתוליה, כאיילה מתייסרת בחבלי לידה, או כבתולה עיוורת שהמשיח המת-החי צריך לאנוס ולהפרות, כדי שתלד את המשיח החי הנצחי הנולד מחדש. הנחש-המשיח נאבק עם נחשי הסטרא אחרא, האונסים את השכינה הבתולה במצב הגלות, ואילו הגאולה משמעה השלמת בעילת השכינה על ידי המשיח והולדתו מחדש אחרי חבלי משיח, הלא הם חבלי לידתו של אביה, בועלה וילדה של האיילה.

המיתוס המיסטי מאחד, מתיר ומצרף את מה שהתרבות הדתית הנורמטיבית מפרידה ואוסרת. הדגמה זו לרעיון המיסטי 'עריות הם שרביטו של מלך' בהקשר המשיחי מייטיבה להמחיש את הקשר הדיאלקטי בין מין ומוות, בעילה אסורה, גאולה ונצחיות: מין אסור – 'עריות הם שרביטו של מלך' – או גילוי עריות בידי בשר ודם, נתפס כתנאי לגאולה, חירות ונצחיות בעולמן של התכונות המשיחיות שחיו בעידן נגאל על פי חוקי תורת החסד שביטלה את איסורי תורת הדין.

פרטי המיתוס הנחש-משיח, שיסודם בזוהר ופיתוחם בספרות השבתאית המדברת על הנחש הקדוש, קשורים לגלות וגאולה, למאבק הקליפה בקדושה, ולרבדים העמוקים של התמורות הכרוכות בחיים ומוות, בהולדה וגילוי עריות, בפירון וכליון. ייתכן שיש עניין בעובדה שגיבורו הארצי של מיתוס וירילי זה גילם את היפוכו: זהותו המינית של שבת צבי בחייו המוחשיים תוארה בזיקה לאין אונים מיני ולהימנעות מקיום יחסי מין עם נשותיו, והמיתוס השבתאי פירש את הימנעותו מיחסי מין בחייו כפרישות המכוונת להכשירו לבעילת השכינה הבתולה.¹²¹

שני המיתוסים האלה עוסקים בטרנספורמציות ובחציית גבולות של ישויות אלוהיות ואנושיות, שכן הנחש והאיילה נתפשים כישויות אנדרוגיניות וטרנספורמטיביות החוצות את גבולות החיים והמוות. בשבתאות, האיילה היא סמל לשכינה והנחש הוא הסמל למלך המשיח:

מה זה בידך ויאמר מטה [...] השיב לו הקב"ה השליכהו ארצה שישליכהו בתוך עמקי הקליפות וישליכהו ארצה ויהי לנחש הוא הנחש הקדוש רב ועצום

121 ראו: שלום, שבת צבי, עמ' 90-91, 99-100, 144-150.

ומשבר את כל מחנה וחיילי אדם בליעל, הוא מלך המשיח [...] שבתי הוא הנחש הקדוש דעביד תיקונים.¹²²
שבתי – נחש בריח, הוא עשה לנו חרות, 'מצרי ים' עשה 'רחביה', הוא משיח ולא אחר.¹²³

במסורת הזוהר, האיילה מסמלת את השכינה הדו־מינית המתוארת בחילוף פעלים של זכר ונקבה: 'רבי אבא פתח כאל תערוג על אפיקי מים כן נפשי תערוג אליך אלהים [...] כתוב כאן איל וכתוב שם אילת משום שיש זכר ויש נקבה והכל אחד' (זוהר, ח"ג, דף רמט). עוד מסמלת האיילה את השכינה הגולה, בת זוגו של המלך, 'ששמע מאחורי הפרגוד שהמלך יפקוד בכל יום וזכר את האיילה השוכבת לעפר',¹²⁴ והיא אף מסמלת את השכינה בתפקידה כילדת נשמות, אולם לידה זו קשה עליה בשל רחמה הצר והיא מותנית בנשיכת הנחש הקדמוני את רחמה: 'וכשיבוא הבוקר, הנקרא שחר, יביא לה חבלי גלות, ולפיכך נקראת אילת השחר על שם קדרות הבוקר שחבלים לה כילדה'.¹²⁵ במסורת השבתאית נאמר: 'כי רחל היא בסוד אילה ורחמה צר וחביבה על בעלה'.¹²⁶ השכינה או האיילה היא סמל רב־רובדי עתיר משמעויות במסורת היהודית, שיש לו קיום ב־זמני במישור הקוסמי, בטקסט הכתוב, בחוויה המיסטית ובריטואל הקבלי – בהיותה בעת ובעונה אחת 'המלאך שלעתיים הוא זכר ולעתיים נקבה',¹²⁷ כנסת ישראל הגולה והנגאלת, האיילה והאייל, איילת אהבים, איילת השחר, ואיילה יולדת בשדה, שהם כינוייה של ספירת מלכות, המצטיירת כעלמה בתולה, מאורסת ונאנסת, כלה ואלמנה, בעולה, יולדת, גואלת, נגאלת וגולה. במסורת הזוהר האיילה היא סמל לישות האלוהית הנקבית, לשכינה, היא קשורה למיתוס המשיחי הקשור בזיווג והולדה. השכינה בעלת האפיון הנקבי המורכב במערכת האלוהות היא מושא טקס הכלולות המיסטי המייחד בסוד הדעת את תפארת ומלכות, יעקב ורחל, קודשא בריך הוא ושכינתיה, אולם היא חורגת מאפיון חד־ממדי וחוצה את התחומים המקובלים ואת גבולות הטאבו בהיותה בעת ובעונה אחת בת ואם, אחות ואהובה, בת זוג וילדה, כלה ובתולה, נפקדת ויולדת.

פראנק בתודעתו הולך לקראת אותה ישות אלוהית נשית כמימוש ייעודו המשיחי. דמות האיילה או האיילתא מופיעה במקומות שונים ב'דברי האדון' כגילום הדמות הנקבית בעולם

122 נתן העזתי, 'דרוש המנוחה', בתוך: ג' שלום, בעקבות משיח, ירושלים תש"ד, עמ' קטו, קכד.

123 שירות ותשבחות, עמ' 172.

124 תשבי, משנת הזוהר, א, עמ' לט.

125 שם, ב, עמ' עה. השוו: קורדוברו, פרס רמונים, שער ערכי הכינויים, הערך 'אילת'.

126 ראו: ליבס, סוד האמונה השבתאית, עמ' 124.

127 תשבי, משנת הזוהר, א, עמ' רכ. במסורת הדנומה נאמר: 'בין כלם הוא נשמה [...] למאור זה לי אהבה, הוא הנחש זכר ונקבה' (שירות ותשבחות, עמ' 37). 'גואל אמיר'ה אמר ואת כבודו הראה, הוא זכר ונקבה [...] הוא נשמתא דכל חי' (שם, עמ' 64).

הנסתר: 'העלמה האמתית [...] אם היא מתגלה לפעמים, היא לובשת צורת איילה' (397); 'שוב הייתם עסוקים באילתא ולמראכם היא היתה מאירה ביופיה' (1179). תיאור נשיכת הנחש את האיילה הרווח במסורת הקבלית כרוך בבעילה ובדם (817), ומקצת ממנו נרמז ב'דברי האדון': 'נחוצ' דם לפני שהיא תצא לעולם. כפי שאתם יודעים בדיוק, קודם יצא הדם מן האילתא ואחר כך וכו' (1255).

היחסים הרב-רובדיים בין הגיבור הזכרי הנועל (שבדמותו מואנשות המטפורות של גואל, נחש, משיח, תפארת, קודשא בריך הוא, יעקב) לגיבורה הנקבית הנבעלת (שבדמותה מואנשות המטפורות של נגאלת, איילה, רחם, מלכות, שכינה, רחל, רועה, עלמה ובתולה) לובשים תפנית נוספת במיתוס הקבלי-שבתאי על הנחש והאיילה, שבו הנחש הוא סמלו של המשיח ובת זוגו האיילה היא סמל השכינה. במיתוס זה הנחש הקדוש נושך את רחם האיילה כסמל לזיווג שבתי צבי עם השכינה.

מ'דברי האדון', הדין במפורש ברקע הקבלי ליחסי העריות בין האחים והאחיות בקרבנבל המיסטי של החבורה, עולה במרומזו שיעקב פראנק העביר כמה מממדיו של המיתוס האנדרוגיני המשיחי, הקשור בנחש ובאיילה, מנוסחו הכתוב והמסופר לנוסחו הנחוזה והמוחש: קרוב לוודאי שגם הוא, כשבתי צבי, ראה את עצמו כאל וכמשיח הצריך לגאול את השכינה מבתוליה, וייעד לבתו רחל את תפקיד השכינה הבתולה בתאטרון האבסורד המיתי-מיסטי. על פי ההיגיון המיתי, קרוב לוודאי שגאל אותה מבתוליה או אנס אותה ביחסי עריות בהשראת המעשים הזרים שהיו קשורים ביחסי מין אסורים בחוגי שבתי צבי וברוכיה רוסו, כמרומז ב'דברי האדון' (725, 606).¹²⁸

מיתוסים הכרוכים בנחש/משיח, באיילה/שכינה, בגאולה ובגילוי עריות כביטוי לעידן הנגאל מצויים בספרות הקבלית-שבתאית. ייתכן שהם היו רק חלק מתיבת התהווה האסוציאטיבית שהזינה את דבריו של פראנק וייתכן שהם השפיעו גם על מעשיו. אשתו של פראנק, חנה, מתה ב-1770. מן הכרוניקה (ס' 80) ומ'דברי האדון' (60) עולה שאווה בת השבע עשרה הייתה היחידה שנשארה עם אביה במשך שנה תמימה, 1771, בזמן שכל אנשיו ברחו ממבצר צ'נסטוחובה בעקבות התקפות הרוסים על המנזר והמצור שהטילו עליו. ב'דברי האדון' נאמר: 'כשהיתה כבודה בצ'נסטוחובה בגלל הרוסים [...] אמר אליה האדון: בתי, בתי, כולם עזבוני, אחים אחיות וכל החברים, רק את נותרת והחזקת מעמד יחד אתי, כל שנותי בכלא עד הסוף. לכן אני מברך אותך תהיי היפה בנשים וכולם כאין לעומתך' (60). בתרגומו של סוקולוב לסעיף זה בספרו של קרויזהאאר, אומר פראנק: 'בתי! אני לבדי נשארת, וכל חברי הלכו, גם האחים והאחיות ברחו ממני, ואין לי זולתך נפש

128 ברומן הדוקומנטרי 'נר בצהריים' (ירושלים 1995) נותן המחבר, יורם בר, ייצוג ספרותי ליחסי עריות אלה על יסוד 'דברי האדון'. גיבור הרומן הוא יעקבובסקי, לשעבר נחמן בן שמואל לוי, רבה של קהילת בוסק, מראשוני תלמידיו של פראנק (גרץ, עמ' 49; הכרוניקה, עמ' 30, 37). ברומן זה מתוארים קידושי האב את בתו (עמ' 193-196). על תלמידיו של פראנק בבוסק, השוו: גלבר, עמ' 332.

אחת בימי המאסר והצרה והייסורין הקשים, ועל כן אני מברכך, שתהיי יפה מכל הנשים ושלימה מכל הבתולות!¹²⁹ בקטע הקודם למובאה זו כותב קרויזהאאר בלשון שיש בה יותר משמץ רמזיה: 'אמנם מלבד נחמת רוח מצא פראנק גם נחמת בשרים אחרי מות אשתו. נודעה האגדה על דבר הנסיך מיכאל גלינסקי אשר נתפש בשבי ויושם במאסר הוא ובתו, והוא נחלץ ממות ברעב בהיניק אותו בתו...'. אחרי תיאור ההנקה בידי אחת האחיות, הנזכר בכרוניקה, הוא מסיים ואומר: 'ובתו עווא היתה נחמתו האחת בתבל'. קרויזהאאר מוסיף ומביא מתקופה זו חלום של פראנק שבו נאמר: 'כשראיתי בחלום בצ'נסטוהוב את האיילה שבאה אלי ונתהפכה לדמות בתולה יפה'.¹³⁰ ב'דברי האדון' פראנק מייחס לבתו הוויה אלוהית מזווית ראייתו של אדם, 'שהביט אל תוך עיני הגבירה ואמר לחבריו מתקבל על דעתי הרבה יותר כי זאת [אווה] היא האם הקדושה והבתולה האמתית' (325).

איחוד העולם המיתי-אלוהי עם העולם המציאותי-ארצי המתרחש ברוחו של פראנק מתבטא בשימוש במושגים ארציים מובהקים בהקשרים אלוהיים ובשימוש במושגים אלוהיים בהקשרים ארציים. אין פלא שדמות הבתולה ודמות האיילה, דמות השכינה ודמות העלמה, דמות הגבירה ודמות האם הקדושה, כרוכות זו בזו בדמות בתו בעולם שבו המופשט והמוחש, הסמלי והמטפורי, השמימי והארצי התערבו זה בזה ללא הבחנה.

קרויזהאאר מספר שפראנק שלח להביא אליו נשים מבין ה'אחיות' בנות חבורתו והשפיל את כבודן בתיעותיו המיניות, אך מוסיף וכותב: 'אמנם הוא השפיל לא אך את כבוד אחיותיו כי גם את כבוד בתו'.¹³¹ אווה לא נישאה מעולם ובילתה את כל חייה במחיצת אביה, שייחס לה את כל דימוייה המטפוריים של ספירת מלכות וראה בה בתולה ואיילה, משיח ושכינה, גבירה ומטרונות. ב'דברי האדון' מובא חלום מפיה, שם היא אומרת בשנת 1784, בהיותה בת שלוש: 'חששתי פן לא אנשא אף פעם לאיש' (1168). דומה שהחלומות לא רק שווא ידברו, שכן פראנק אסר על הנישואין על כל בני החבורה,¹³² בעת שהתיר ותבע יחסי מין אסורים ויחסי עריות ביניהם לבינו ובינם לבין עצמם. גם המשמעות המדויקת של הדברים הבאים של פראנק על בתו מעוררים תהייה בהקשר זה: 'בשנת 1785 בעיר ברין שאלתני כבודה [בתו] [...] למה לא לקחתי אותה מבין הנשים. היא בודאי לא היתה סרה ממני' (34).

129 קרויזהאאר, א, עמ' 271.

130 שם, עמ' 228–229.

131 שם, ב, עמ' 15.

132 שלום, 'ברוכיה', עמ' 379. בשעה שהוא מספר על נישואיו שלו הוא מבאר מדוע אסר על בתו להינשא: 'המחנך שלי הלך לדרכו וצוה אותי לשאת את העלמה חנה מניקופוליס לאשה וכשהיו לי ילדים אל לי לתת אותם להנשא אלא לצאצאי מלכים. לכן אני שומר על בתי חוה (שתהיה בריאה) עד שיגיע הזמן ויתקיימו דבריו' (קרויזהאאר, ב, עמ' 118 = תרגום פניה שלום, עמ' 83).

סיכום

התרבות הנורמטיבית בעולם המסורתי מבוססת על הפרדות, קטגוריות, תבניות והבחנות חתוכות המכוננות את רשות הרבים ומציבות גבולות: או זכר או נקבה, או חיים או מוות, או טמא או טהור, או אסור או מותר, או קודש או חול, או קידושין או עריות. היא גם מושתתת על החלת הקוסמוס על הכאוס, על הצבת גבולות לתוהו נטול הרסן שבטבע, על בלימת דחפים, על ריסון יצרים ועל תחימת תחומים הקובעים את גבולות חלל המשמעות המשותף באמצעות החוק והמסורת, האיסור וההיתר, המקודש והמחולל, או בלשונו של טרנר structure and anti-structure, המובחנים בסף ברור שביניהם, שהחברה מגינה עליו באמצעות החוק, המשפט והמסורת. בעולם הסמלים, המטפורות והדימויים של החלום, המיתוס והמיסטיקה, המתרחש ברשות היחיד, סף זה נפרץ, אין קיום לקטגוריות מובנות אלה ואין כפיפות למוסרות המסורת, לתיחום תחומים ולשלטון החוק. אין כפיפות לחלוקות טבעיות ולתבניות מקודשות, אין הבחנה בין בנייה להריסה ובין פנים לחוץ. אדם יכול לזמות בעיני רוחו ולהפנים בהווייתו את כל הניגודים, הסמלים, הדימויים והמטפורות ולהיות בוֹ-זמנית זכר ונקבה, חי ומת, אלוהי ואנושי, משיח ונחש, יעקב ועשו, יהודי וגוי, שכן הוא פטור ברשות היחיד ובעולם הרוח מגבולות האסור והמותר ומגבולות החיים והמוות. במציאות הקרנבלית גרוטסקית של החבורה הפראנקיסטית הפך האח הגדול מלך מלכי המלכים יעקב פראנק את רשות היחיד של החלום, האגדה, הפנטזיה, השיגעון והגילוי המיסטי בתחום הרוחני למיתוס ריטואלי המתחולל בפרהיסיה ומתייחס לתחום הגשמי. ואילו את רשות הרבים, המושתתת על הלכה ונורמה, חוק ומשפט, ועל הבחנה בין קידושין לעריות, ובין קדושה לחילול הקודש, יצא לבטל ולהרוס בשמו של העידן המשיחי האוחז בתורת עץ החיים ובלוחות ראשונים שאין בהם איסורים, ויש בהם פטור מוחלט מגבולות האפשרי, הסביר והמותר.

העדויות הכתובות ב'דברי האדון', בכרוניקה, בפרוטוקולים של גביית העדויות שבפנקסי ועד ארבע הארצות, ובספריו של יעקב עמדה מלמדות שפראנק ערך ריטואליזציה פומבית של המיתוס ושל המיסטיקה בזירה הקרנבלית של החבורה, והפך את הטקסט המיסטי הכתוב של המיתוס הקבלי ואת הגילוי החזיוני המתייחס לעולמות עליונים לתאטרון מיסטי המתרחש בעולם הזה וממחזז את המופשט במוחש ואת הסמלי בריטואלי. לעומת עידן הגלות, שפעל בגבולות ההלכה, כונן הבחנות, סייגים והגבלות בכל תחומי הקיום והתיר חירות רק בתחום הרוח והיצירה האינטלקטואלית, תוך ריסון חיי הגוף והיצר של האדם החי בעולם שאחרי החטא, בכפיפות לתורת עץ הדעת טוב ורע – עידן הגאולה, שפעל בהשראת הקבלה, השבתאות והמיתוס הפראנקיסטי, התיר חירות נטולת סייגים בתחום הגשמי ופרק את עול ההבחנות והאיסורים, בשעה שראה במשיח את אדם הראשון שלפני החטא ובמאמינים את אלה החיים על פי חוקי גן העדן ותורת עץ החיים.

בפרפרזה הפוכה על דבריו של ולטר בנימין על קפקא, 'כדי לעשות צדק עם דמותו של קפקא, עם הטוהר ועם היופי המזור שלה, אסור לעולם לשכוח דבר אחד – מדובר בטוהר וביופי של הכישלון', אולי מותר לומר: כדי לעשות צדק עם דמותו של פראנק, עם פריצותה ועם כיעורה המזור, אסור לעולם לשכוח דבר אחד – מדובר בפריצות ובכיעור שנבעו מן הרצון לחרוג מגבולות המציאות שעמדה בסימן כפייה, גלות ושעבוד, כדי לחיות חיי חופש, גאולה וחירות.

נספח א :

לשונותיו של יעקב פראנק ושפתם של בני החבורה

בפרקים שונים של חייו התגורר יעקב פראנק בפודוליה, שבה נולד, בבוקובינה ובגליציה, בבוקרשט וסלוניקי, בבלקן בתחומי האימפריה העות'מאנית, בפולין, במורביה, באוסטריה ובגרמניה, שם גר בעשורים האחרונים לחייו. כפי שעולה במפורש מ'דברי האדון' ומהכרוניקה, הוא הרבה לנדוד וידע תורכית, עברית, יידיש, לדינו-ספניולית (ספרדית יהודית), ומעט פולנית.

תורכית הייתה הלשון שהשתמש בה בזמן החקירה בכנסייה בוורשה, וידיעת תורכית נזכרת ב'דברי האדון': 'בסלוניקי [...] התחלתי לצעוק עליהם בתורכית' (45). גם ידיעת עברית נזכרת ב'דברי האדון' אגב אזכור דוברי עברית בבוקרשט: 'אשה בבוקרשט ספרה לאחד המאמינים שלנו את הדברים הבאים [משמו של פראנק]: פעם נקלעתי לבית אורחים אשר בו התאספו הרבה אנשים אשר דברו ביניהם עברית' (522); גם כאשר פראנק מתאר את הדמויות המיתיות של בעלי הקבין, הרואים ואינם נראים, הוא אומר במפורש: 'לשונם היא כלשוננו, כלומר עברית' (1106). דבריו של דוב-בר בירקנטאל, שהיה מתרגם בוויכוח בין הפראנקיסטים לרבנים בלבוב ב-1759, הם בגדר עדות שמיעה: 'עד כאן לשון הויכוח שנתנו בכתב על כמה גליונות היות שכתבו כל דבר קשיותם כתב עברי ולשון הקודש'; 'ופתח ליב קריסע בן נטע מק"ק נדוורנא ואמר בלשון עברי לשון הקודש'.¹³³ בלבן מביא מכתב של השליח האפיפיורי שהשתתף בוויכוח זה ובו נאמר על פראנק, שהוא 'מדבר בלשון עברית טורקית אשפניולית צרפתית וספרדית'.¹³⁴

יאן דוקטור, מהדיר 'דברי האדון' בפולנית, טוען שפראנק אמר בפולנית את הדברים

133 דוב-בר בירקנטאל, 'דברי בינה', בתוך: ברור, עמ' 243, 245. ראוי להשוות את ידיעת העברית של הפראנקיסטים במאה השמונה עשרה עם ידיעת העברית והארמית הווהרית של הדונמה בסלוניקי במאה התשע עשרה, שעליה מעיד בן-צבי, שירות ותשבחות, עמ' 3.

134 בלבן, עמ' 245, הערה 1. על ספניולית ועברית בקרב השבתאים בתורכיה, ראו: בן-צבי, שירות ותשבחות, עמ' 3-4.

המצויים בחיבור זה ושילב בהם יידיש.¹³⁵ אולם דברים אלה אינם עומדים במבחן הביקורת, שכן הוא מתעלם מכל העדויות ההיסטוריות בנות התקופה הדנות במישרין בשאלה זו ומציינות במפורש שפראנק לא ידע פולנית בשנות החמישים והשישים. קרוב לוודאי שידע גם מעט פולנית לאחר שישב שלוש עשרה שנה במנזר צ'נסטוחובה, והשתמש בה במגעיו עם החברה החיצונית. קרויזהאאר כותב ש'הלבוש הפולני והשפה הפולנית היו נהוגים אצל הפרנקיסטים באופנבך'.¹³⁶ ייתכן שבשנותיו האחרונות העדיף שהוא ובני חבורתו לא ידברו ברבים בשפה יהודית או בעברית אלא בפולנית, הואיל והתיישבו באופנבך כנוצרים. אבל אין יסוד להניח שבחבורה פנימה דיברו בשפה שאיננה יידיש או עברית. גם אם למד מעט פולנית בעשורים האחרונים לחייו, אין להניח שזו הייתה השפה שבה הכתיב את זיכרונותיו לבני חבורתו שליוו אותו משנות החמישים. שפתם המשותפת הייתה תערובת של יידיש, עברית וספניולית, השפות שדיברו בילדותם ולמדו בנעוריהם בכפרי פודוליה ובתחומי השפעת הדונמה בסלונקי ובבוקרשט. יהודי פודוליה לא דיברו ביניהם בשפה הפולנית (רותנית היא שפת האזור) אלא בעברית וביידיש, ובזמן החקירות הכנסייתיות נאמר במפורש שפראנק והמשתתפים האחרים אינם יודעים פולנית, מלבד בירקנטאל ששימש מתרגם. האופי המחתרתי והסינקרטיסטי השנוי במחלוקת של התנועה השבתאית, שפראנק וחבורתו נמנו עמה, ודאי לא עודד דיבור בשפה הפולנית שעלול היה לסכן את הנוגעים בדבר, שהיו נתונים לפיקוח הכנסייה כל עוד היו בתחומי פולין. אולם משעברו לגרמניה כנוצרים נמנעו מלדבר עברית ויידיש בפרהסיה ודיברו בפולנית ממחצית שנות השמונים של המאה השמונה עשרה.

לדעת קרויזהאאר, פראנק דיבר בשפה כלולה: מעט ספרדית, מעט אשכנזית יהודית ומעט פולנית, ואין ספק שהשמיע את דרשותיו בשפה זו. אף על פי ש'ספר הפתגמים' הנמצא בכתב יד כתוב בשפת פולין, יש בו דברים רבים בשפת עבר, בארמית, באשכנזית וביהודית אשכנזית.¹³⁷ ובמקום אחר הוא כותב: 'פראנק לא ידע שום שפה אירופאית וכל דבריו נאמרו ביידיש אך ידע כמה חשובה ידיעת שפות ולכן נהג לייעץ למאמיניו ללמוד את שפת העם אשר בתוכו הם יושבים'. קרויזהאאר מביא ציטוט מדבריו של פראנק למאמיניו: 'כן גם עמכם, נכנסתם לאמונה אחרת והנכם מדברים אידיש וכאן אין מבינים את לשונכם ולכן הפסדתם. ולכן כשתבוא ישועתי יהיה עליכם לזנוח את לשונכם ולדבר בלשון כל עם ועם ולכתוב בלשונו'.¹³⁸ פראנק גם אומר לחסידיו: 'לכל הארצות שהיינו באים אליהן, הייתם יכולים לדבר בשפת הארץ. אבל עכשיו היה עלי לבוא למדינת הקיסר

135 דוקטור (לעיל הערה 4), עמ' 159. אולם בלבן אומר שפראנק דיבר יידיש (עמ' 11).

136 קרויזהאאר, ב, עמ' 122 = תרגום פניה שלום, עמ' 86.

137 קרויזהאאר, א, עמ' 264.

138 והשוו: שם, עמ' 35; קרויזהאאר, ב, עמ' 75 = תרגום פניה שלום, עמ' 43-44.

מפני בתי, כדי שתלמד את שפת כבוד המלכים' (דברי האדון, ס' 808). ככל הנראה רכש פראנק מידה מסוימת של ידיעה גם בצרפתית ובגרמנית, שפת החצר הקיסרית.

נספח ב:

כתב יד פראנקיסטי בספריית לובלין (כ"י 2118) וזיקתו למקורות פראנקיסטיים בכתב יד ובדפוס

כ"י לובלין (2118), המצוי בספרייה הציבורית העירונית על שם לופאצינסקי בלובלין, נרכש מהכומר בולסלב שקלארצ'יק ב־1972. בכתב היד חמישה טקסטים שכותרותיהם נודעו קודם לכן, אולם חיבוריהם נחשבו לאבודים. לדברי פרופסור יעקב גולדברג, חוקר תולדות יהודי פולין, כתב יד זה נכתב במאה השמונה עשרה או בעשור הראשון של המאה התשע עשרה והוא מעין נספח לאוספים קודמים של דברי פראנק. כתב היד, המונה 102 עמודים כפולים, כולל:

א. Dodatek do Zbioru słów Pańskich w Brünnie mówionych (תוספות לדבריו של פראנק שנאמרו בברין) – כתב היד לא עבר כנראה עריכה או הגהה, מאחר שהוא מציין את שבתי צבי בשמו המלא. כאן אין חלוקה לסעיפים.

ב. Dodatek do Zbioru słów Pańskich w Offenbach mówionych (תוספות לדברי האדון שנאמרו באופנבך) – טקסט זה, ובו 68 סעיפים, היה ידוע לקרויזהאאר.

ג. Widzenia Pańskie (חזיונות האדון) – תיאור חזיונותיו וחלומותיו של פראנק בברין, תשעים ושבעה במספר, המתייחסים לשנים 1769–1775. הטקסט נכתב כנראה בידי אחד מאנשי חוגו של פראנק בברין.

ד. Rozmaite adnotacje, przypadki, czynności i anekdoty Pańskie (רשימות שונות, אירועים וסיפורי האדון) – הרשימות נכתבו באופנבך. הדברים מקבילים לעמודים 71–102 של הכרוניקה, שההדיר הלל לוין.

ה. List Jakubowskiego z Warszawy (מכתבו של יעקבובסקי מוורשה) – יעקבובסקי, לשעבר נחמן בן שמואל לוי, רבה של קהילת בוסק, היה מראשוני תלמידיו של פראנק.¹³⁹ כאמור, הוא גיבורו של הרומן הדוקומנטרי מאת יורם בר 'נר בצהריים' (ירושלים 1995).

חלקים א–ג של כ"י לובלין – התוספות שנאמרו בברין, התוספות שנאמרו באופנבך, והחלומות – נדפסו בסוף מהדורת 'דברי האדון' של יאן דוקטור.¹⁴⁰ חלק ד נדפס בספר

139 גרץ (לעיל הערה 1), עמ' 49; הכרוניקה, עמ' 30, 37.

140 דוקטור (לעיל הערה 4), ב, עמ' 119–121, 122–133, 134 (בהתאמה).

שערך יאן דוקטור ב"1996: [Jakub Frank], *Różne adnotacje, przypadki, czynności i anekdoty Pańskie*, ed. J. Doktor, Warsaw 1996.

טקסטים אלה, שבמקורם נכתבו בנפרד וכונסו מאוחר יותר כ'דברי האדון', היו ברשותו של אלכסנדר קרויזאהאר. אולם הם לא שרדו אלא בכ"י לובלין.¹⁴¹ מספרו של קרויזאהאר¹⁴² ומקטלוג הספרייה היאגלונית¹⁴³ עולה שכתב היד של 'דברי האדון' עמד לפניו בשני עותקים. נוסח אחד, ללא כותרת, שמקורו בספרייתו של Count Przeździecki (ומספרו שם 384), היה מחולק לארבעה כרכים ומנה 2191 סעיפים ב"681 עמודים; נוסח שני, שנקרא 'ספר דברי האדון', ומתואר כנוסח עדיף שהשאיל לקרויזאהאר מוכר הספרים נאימסקי, כלל 2192 סעיפים. קרויזאהאר גם מציין סעיפים שמספרם מגיע ל-2272, ומדובר ככל הנראה בכתב יד אחר. הוא גם מזכיר את 'ספר החזיונות',¹⁴⁴ הנזכר לעיל בכ"י לובלין (ג), את הכרוניקה, ואת הספר שכתב מאמין מומר באופנבך ושמו: 'Proroctwa Izajaszowe, wielkiemu prorokowi - jednemu z Członków Świętego Sanhedrin, przy jego Tabernakulum, przez wielkiego Szadaya z białej magii objawione' (נבואת ישעיהו הנביא הגדול, חבר הסנהדרין המקודש, במשכן, שנגלתה על ידי שדי הגדול מצד המאגיה הלבנה).¹⁴⁵

נספח ג

קורות יעקב פראנק – כרונולוגיה ומקורות

במחצית שנות החמישים של המאה השמונה עשרה, לאחר ששהה שנים מספר בחוגי הדונמה בסלוניקי (1753–1755),¹⁴⁶ היה יעקב פראנק לדמות מנהיגה בקרב שבתאי גליציה ופודוליה. להלן כמה ציוני דרך היסטוריים וביבליוגרפיים.

1755 – בשלהי שנה זו (ב"5 בדצמבר) נכנס פראנק לפולין כמנהיג של קבוצת 'מאמינים' שבתאים.¹⁴⁷ תחילה שהה בקורולבקה, יזיזנה, קופיצ'נצה ובוסק שבפודוליה, ולאחר מכן ברוהטין ובפודהייצה.¹⁴⁸

141 ראו במבוא של לזין לכרוניקה, עמ' 11–14.

142 קרויזאהאר, א, עמ' 18–22.

143 ראו לעיל הערה 3.

144 קרויזאהאר, א, עמ' 22.

145 על ספר זה, ראו: קרויזאהאר, ב, עמ' 186–218.

146 ברור, עמ' 214; שלום, 'ברוכיה'; הכרוניקה, עמ' 32–34; דברי האדון, 1, 8, 11, 15–19, 22–23, 48, 263, 375, 707; עמדן, ספר שמוש, דפים ג–ד; בלבן, עמ' 109, 112.

147 הכרוניקה, עמ' 104.

148 גלבר, עמ' 329–330.

1756 – בעקבות טקסים פולחניים אנטינומיסטיים שערך בינואר בלאנצקורונה,¹⁴⁹ נאסר פראנק ועמו רבים מאנשיו ב־27 בינואר.¹⁵⁰ לאחר חקירת בית הדין בלאנצקורונה ובסאטאנוב,¹⁵¹ ואישורה בוועד ארבע הארצות בקונסטנטינוב, הוכרז עליו ועל חסידיו חרם בברודי ב־13 ביוני,¹⁵² והם הופקרו לרדיפות.¹⁵³

הפראנקיסטים, שהגדירו עצמם כאנטי־תלמודיסטים הנרדפים בידי אחיהם, ביקשו את חסות הבישוף מיקולי דמבובסקי מקמיניץ־פודולסק. הבישוף, שהתנגד להטלת החרם בידי הרבנים מאחר שראה בכך פגיעה בסמכותו, או בני החסות יזמו ויכוח פומבי עם הרבנים, שייערך בחסות הכנסייה.¹⁵⁴

1757 – הוויכוח נערך בקמיניץ בשבוע האחרון של חודש יוני (20–27).¹⁵⁵ הבישוף דמבובסקי פסק לזכותם של הפראנקיסטים, שכונו קונטרה־תלמודיסטים וזוהריסטים.¹⁵⁶ בחודש אוקטובר נענשו הרבנים בחומרה והוכרזו על שרפת התלמוד בכיכר השוק של העיר.¹⁵⁷ אבל עם מותו הפתאומי של הבישוף בראשית נובמבר הופסקה שרפת התלמוד וחודשו רדיפות הפראנקיסטים.¹⁵⁸ פראנק ורבים מאנשיו נמלטו לתחומי האימפריה העות'מאנית והתאסלמו.¹⁵⁹

1758–1759 – לאחר שהעניק המלך אוגוסט השלישי חסות מלכותית לפראנקיסטים בפולין, כאנשים 'הקרויים להכרת האלהים', הם שבו מתורכיה לאיוואניה הסמוכה לקמיניץ־פודולסק בחודש אוגוסט. בדצמבר הצטרף אליהם פראנק והקים באיוואניה

149 בלבן, עמ' 107–122.

150 הכרוניקה, עמ' 36–38; ברור, עמ' 215–216.

151 ראו: עמדה, תורת הקנאות; הנ"ל, ספר שמוש. כאן פרסם עמדה את העדויות שנגבו בבתי הדין היהודיים.

152 כתב החרם, 'חרב פיפיות', ראו: קרויוואאר, א, עמ' 77–81; בלבן, עמ' 125–126.

153 היילפרין, פנקס ועד ארבע ארצות, עמ' 415–420.

154 הכרוניקה, עמ' 38; ברור, עמ' 217–218, 256–552. להלן תיאור המאורעות מנקודת מבט יהודית: 'אשר בא כעת איש בליעל פרענק אחד ימ"ש מן מדינת טורקיא אל גלילות פאדאליע [...] ומדריך את כת מאמיני ש"ץ ימ"ש בדרך הרע הזה ואין לנו כוח כי אם להחרימם והמה בראותם כי נלכדו במצודה נשאו לשוא נפשם ובאו אל האדון הבישוף לקאמיניץ ואמרו שהמה מאמינים גם האמונה של הנוצרים ואמרו לכן החרימו אותם [היהודים את הפראנקיסטים] ונתלהב לב הבישוף על עסקי האמונה ואחרי שמעו שהמה מאמינים כמעט כמוהם וגזר על רבני ומנהיגי מדינות פאדעאליע ובתוקף דינו הכריח למען יענו כנגדם [...] וגזר לשרוף באש את כל ספרי הקודש שלנו מן התלמוד והפוסקים' (עמדה, ספר שמוש, דף ג ע"ב; עמדה מצטט את ברוך מארץ יון).

155 שמות המשתתפים, ראו: ברור, עמ' 218–219.

156 קרויוואאר, א, עמ' 30, 87; בלבן, עמ' 136, 181.

157 הכרוניקה, ס' 27; ברור, עמ' 222; קרויוואאר, א, עמ' 95; בלבן, עמ' 185–188.

158 הכרוניקה, ס' 27–28; ברור, עמ' 223; בלבן, עמ' 190–193.

159 דברי האדון, ס' 1017; הכרוניקה, ס' 29; ברור, עמ' 223; קרויוואאר, א, עמ' 98.

חבורה החיה חיי שיתוף מלאים.¹⁶⁰ כאן גילה עצמו כ'התלבשות' חיה של כוח האל, הבא להשלים את שליחותם של שבתי צבי וברוכיה, והכין את בני הכת להתנצרות כלפי חוץ כדי שיוכלו לשמור את אמונתם בסתר.

1759 – פראנק ואנשיו פנו לארכיבישוף של לבוב וביקשו להתנצר בטבילה המונית, אך הציגו רשימה של בקשות ותנאים להמרה, הכוללים שמירה על סממני יהדותם: 'ואלה המה הפונקטין שבקשו בסופליקא [...]': (א) שהשמד יהיה [...] בלבוב, בחג שלושת המלכים; (ב) שלא יגלחו זקנם ופאת ראשם; (ג) שילבשו מלבושי יהודים; (ד) שיקראו את שמם יהודית בשתוף שם נוצרים היינו אנדוי וועלווילע; (ה) שלא יתחתנו בשום גויי ארצות רק בינם לבינם; (ו) שלא יאכלו בשר חזיר; (ז) שישבתו ביום שבת וביום א' כנוצרים; (ח) שילמדו בכל עת ספרי הזוהר ושאר ספרי הקבלה.¹⁶¹

מנקודת ראותם של הפראנקיסטים, כל הדתות הן שערי כניסה או תחנות מעבר שיש לעבור בהם, בבחינת 'ירידה צורך עליה', לפני הכניסה לשערי האמונה האמתית הקשורה בחזון עתיד יהודי. לשם מימוש דרך זו, שתבטיח להם קיום מוכר בחסות הכנסייה והמדינה, הם היו מוכנים לסייע לכנסייה (מבלי לוותר על זהותם היהודית-הלאומית מנקודת מבטם). הכנסייה סירבה לתנאים, ובלבוב נערך ויכוח פומבי בין 17 ביולי ל-10 בספטמבר בין הפראנקיסטים לרבנים, ובו הם פסלו את התלמוד והאשימו בין השאר את מתנגדיהם הרבניים בשימוש בדם נוצרי לצורכי פולחן, כלומר, איששו את עליית הדם הנוצרית הידועה, מעשה נקם שבחרו לעשותו לא פעם גם לאחר מכן.¹⁶² הוויכוח הסתיים ללא הכרעה סופית ושני הצדדים הגישו את טענותיהם ותשובותיהם בכתב. פראנק נטבל לנצרות עם כעשרים מחסידיו בספטמבר.¹⁶³ בלבוב התנצרו בשנה זו 514 פראנקיסטים ומספר נכבד של חברים גם התנצרו בוורשה.¹⁶⁴ לפי המסורת הפראנקיסטית, מספר המומרים הגיע לאלפים.¹⁶⁵ בנובמבר 1759 שב פראנק ונטבל בטקס מלכותי.¹⁶⁶ תעודה משנת תק"כ (1760) מלמדת שהרבנים הם שיוזמו את ההתנצרות הפראנקיסטית כדי להפריד את השבתאים פורקי העול מן הכלל: 'כי רוזנים נוסדו יחד בועד ק"ק קאסטנטין והמתיקן סוד יחד כי אין מנוס לנו רק לעשות תחבולות להכריחם להתנצר [מדובר בבני

160 הכרוניקה, ס' 34; בלבן, עמ' 197–198; שלום, מחקרי שבתאות, עמ' 355.

161 מקורות כנסייתיים לוויכוח בלבוב, ראו: ברור, עמ' 225–226, והשוו שם, עמ' 207; קרויהאאר, א, עמ' 27; בלבן, עמ' 206–207.

162 הכרוניקה, עמ' 64–65; ברור, עמ' 227–232, 239–249, 267; קרויהאאר, א, עמ' 131, 137; בלבן, עמ' 201, 209, 212–213, 246–250, 265, 286–287; שלום, 'התנועה השבתאית בפולין', 118; גלבר, עמ' 328.

163 הכרוניקה, ס' 48.

164 דברי האדון, ס' 903; קרויהאאר, א, עמ' 190–191; ברור, עמ' 267.

165 השוו: קרויהאאר, א, עמ' 133–135.

166 הכרוניקה, ס' 60–61; גלבר, עמ' 329.

סיעתו של פראנק] ויקוים בנו הן עם לבדד ישכון [...] ותודה לאל כבר המירו מהם איזה אנשים [...] ומההכרח שיבדלו מכל עדת ישראל. הקטן אברהם הכהן מזאמושט [הכותב הוא חתנו של יעב"ץ]¹⁶⁷. כמה מחסידיו המומרים אמרו לכומר המוודה שלהם, גודנטי פיקולסקי, שהתנצרותו של פראנק לא הייתה כנה, ועבודת ה'אחים' בני חבורתו מכוונת לפראנק כהתגשמות חיה של האל.¹⁶⁸

1760–1772 – פראנק נאסר, נשפט לפני בית דין של הכנסייה¹⁶⁹ ונכלא ביאסנה-גורה במבצר צ'נסטוחובה לפרק זמן בלתי מוגבל על פי פסק דין של בית משפט זה.¹⁷⁰ לאחר ששהה 13 שנה במקום, שיחררו אותו הרוסים בעקבות כיבוש האזור בשנת 1772, אחרי חלוקת פולין הראשונה.

1772–1786 – לאחר הפצת איגרות תעמולה ברחבי גליציה, הקוראות להצטרף למחנהו, ושהות קצרה בוורשה, עזב פראנק את פולין במרס 1773 והתיישב בברין שבמורביה.¹⁷¹

1787–1791 – פראנק עזב את ברין והתיישב באופנבך הסמוכה לפרנקפורט, שם חי עד יום מותו.¹⁷²

167 היילפרין, פנקס ועד ארבע ארצות, עמ' 432. התעודה הועתקה מ'ספר שמוש', פד ע"ב. ראו: בלבן, עמ' 215, 269.

168 דברי האדון, ס' 30; בלבן, עמ' 280–281.

169 תיעוד מפורט של החקירה, ראו: קרויזהאאר, א, עמ' 26–27, 176–188.

170 הכרוניקה, ס' 57–58; קרויזהאאר, א, עמ' 189; גלבר, עמ' 329.

171 הדברים הכלולים בכתב היד של 'דברי האדון' הנמצאים בספרייה בקרקוב נאמרו בתקופת שהותו של פראנק בברין.

172 על פטירתו של פראנק, ראו: קרויזהאאר, ב, עמ' 132–134 = תרגום פניה שלום, עמ' 95–98; שולמן (לעיל הערה 13), עמ' 86–88; דוקטור (לעיל הערה 1), עמ' 67–74.

רחל אליאור

עיונים במחשבת חב"ד *

תנועת החסידות שצמחה במאה השמונה-עשרה במזרח אירופה, היא מן התופעות הרוחניות המרתקות ביותר בהסטוריה היהודית, בחינוכותה, רציפותה, רבגוניותה והיקפה. תנועה רבתי-אנפין זו, המהווה המשך רציף למסורת המיסטית ולהסטוריה הקבלית, וציון דרך בנסיון ליישם תורות מיסטיות במסגרות חברתיות חדשות, מורכבת מזרמים שהתפתחו והשתנו במשך מאתיים שנות קיומה ולבשו צביון ייחודי ומגוון.¹ בין הפלגים החשובים בעלי הייחוד וההשפעה היתה תנועת חב"ד.² תנועה זו נוסדה בידי

* מאמר זה הוא נוסח עברי מעובד של מונוגרפיה באנגלית: Habad—The Contemplative Ascent: to God, Essays in the History of Jewish Spirituality (ed. A. Green), New York 1985.
1 על התפתחותה ההסטורית של החסידות ראה ש' דובנוב, תולדות החסידות, ת"א תש"ך;² ב"צ דינור, במפנה הדורות, ראשית החסידות ויסודותיה הסוציאליים והמשיחים, ירושלים תשל"ב;³ ש"א הורודצקי, החסידות והחסידים, ת"א תשי"א; י' ויס, 'ראשית צמיחתה של הדרך החסידית', "ציון", טז (תשי"א); י' כץ, מסורת ומשבר, ירושלים תשי"ח, עמ' 247—310; ש' אטינגר, 'ההנהגה החסידית בעיצובה', בקובץ: דת חברה בתולדות ישראל ובתולדות העמים, ירושלים תשכ"ה, עמ' 121—134; מ' פייקאוו, בימי צמיחת החסידות, ירושלים תשל"ה; פרקים בתורת החסידות ובתולדותיה, בעריכת א' רובינשטיין, ירושלים תשל"ח.
ביבליוגרפיה להסטוריה של החסידות ימצא המעיין בערך חסידות, באנציקלופדיה העברית, כרך יז, תשכ"ה, טור 768. ביבליוגרפיה זו אינה מעודכנת לשנות השבעים והשמונים. על ייחודה הרוחני של החסידות ראה מ' בובר, בפרס החסידות, ירושלים תשכ"ג; G. Scholem, Major Trends in Jewish Mysticism, N.Y. 1954, pp. 325—350; ג' שלום, דברים בגו, ת"א תשל"ו, עמ' 325—350; ר' ש"ץ-אופנהיימר, החסידות כמיסטיקה, ירושלים תשכ"ח (להלן: ש"ץ, החסידות); י' תשבי — י' דן, הערך חסידות, האנציקלופדיה העברית, כרך יז, ירושלים תשכ"ה, טור 769 ואילך.
ביבליוגרפיה לתורת החסידות, ראה שם עמ' 820—822. הביבליוגרפיה מעודכנת עד מחצית שנות הששים.

2 על תנועת חב"ד מצויה ביבליוגרפיה רחבה. ספרות היסטוריוגרפית בעלת חשיבות נכתבה בידי היסטוריונים המקורבים לחוגי חב"ד, ואלה הותירו בידינו ציונים ביוגרפיים וביבליוגרפיים בעלי משמעות, בצד איפיונים סוציולוגיים והארות היסטוריות רבי ענין. עם ספרות זו נמנים ספריהם של ח"מ הילמאן, בית רבי, ברדיטשב 1903; מ' טיטלבוים, הרב מלאדי ומפלגת חב"ד, ורשא 1910; ד"צ הילמן, אגרות בעל התניא ובני דורו, ירושלים תשי"ג. חרף גימה מגמתית

ר' שניאור זלמן מלאדי (1745—1812)², תלמידו המובהק של ר' דוב בער, המגיד ממזריטש, הוגה הדעות החסידי הגדול. ר' שניאור זלמן עיצב את תורתו כהתפתחות דיאלקטית של תורת המגיד³, תוך כדי ייסודה של עדה חסידית ייחודית, בשנות השמונים של המאה השמונה-עשרה בבילורוסיה ובאוקראינה.

בשנת 1796 נדפס לראשונה ספרו של ר' שניאור זלמן "ליקוטי אמרים", הידוע בשמו העממי, התניא⁴. הוא נחשב כמניפסט האידיאולוגי של שיטה חסידית זו, ששמה לה למטרה

מסוימת בספרות זו, חשיבותה רבה בהצגת ההבט ההסטוריו-חברתי, מזוית ביקורתית ומתועדת. ככלל היא מציגה תמונה מאוזנת למדי ומציעה תרומה חשובה אף לבחינת הממד העיוני של התפתחות התנועה החב"דית.

ליסיום ביוגרפי-ביבליוגרפי קצר של שושלת חב"ד, ראה חיבורו של האדמו"ר יוסף יצחק שניאורסון, תורת החסידות, שלשלת קבלת תורת החסידות, ברוקלין תש"ו, עמ' 25—32. בכתבי ההסטוריונים של החסידות, כגון ש"א הורדצקי, תולדות החסידות והחסידים, ת"א תשי"ג; א' מרקוס, החסידות, ת"א תשי"ד; א' שטיינמן, באר החסידות, ת"א 1954—1958; ש' דובנוב, שם (הע' 1 לעיל), נמצא סיכומים חלקיים של תורות חב"דיות, שאין בהם כדי להניח את הדעת הן בשל שטחיות הדיון והן בשל היקפו המוגבל המתייחס בדי"כ לחלקים מן התניא בלבד.

על ר' שניאור זלמן מלאדי נכתבה ספרות רחבה. הדיונים הביוגרפיים וההסטוריים החשובים, נמצאים בספריהם של הילמאן, הילמן וטיטלבוים (הע' 2 לעיל), ובסקירתו של דובנוב, שם (הע' 1 לעיל). ביוגרפיות מודרניות לא-ביקורתיות, בעלות אופי הגיוגרפי בולט, נכתבו בידי א"ח גליצנשטיין, ספר התולדות, רש"ו מלאדי, כפר חב"ד (ברוקלין) תשכ"ו; ש' גליצנשטיין, הרב, ירושלים תש"ה. עוד ראה N. Mindel, R. Schneior Zalman of Liadi, Brooklyn 1969. ר' יוסף יצחק שניאורסון, האדמו"ר הששי לשושלת חב"ד, רשם פרקים בהיסטוריוגרפיה החב"דית המאירים את אישיותו של רש"ו ואת התפתחותה ההסטורית של התנועה מזוית ראייה ייחודית. עין מאמרו על אבות החסידות, "התמים", ורשה (תרצ"ז—ט); הג"ל, דברי הימים החדשים, ירושלים 1962 (סטנצל); ר' אליאור, "יוסוף מינסקי", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ד (תשמ"ב), עמ' 179—182. סקירה על הביוגרפיה של רש"ו, הבעיות העקרוניות והביבליוגרפיות הכרוכות בה, מצויה בדיסרטציה של מ' חלמיש, משנתו העיונית של ר' שניאור זלמן מלאדי ויחסה לתורת הקבלה ולראשית החסידות, ירושלים תשל"ו, עמ' 2—34 (להלן: חלמיש).

להשקפות שונות על היחס בין תורתו של המגיד ממזריטש לבין תורת רש"ו, עין ר' ש"ץ-אופנהיימר, "אנטיספיריטואליזם בחסידות, עיונים בתורת רש"ו מלאדי", "מולד", 171 (1963), עמ' 513—528; ר' יוסף, חסידות של מיסטיקה חסידית של אמונה, בתוך: מחקרים בחסידות ברסלב, בעריכת מ' פיקאד, ירושלים תשל"ה, עמ' 87—95; תשבי"דן, חסידות (הע' 1 לעיל), טור 771.

על התניא, חלקיו השונים, עריכתו ומגמותיו, עין הקדמת התניא, סלויטא תקנ"ו, הקדמות ספריהם של ר' אהרון הלוי מסטרושלה, שערי היחוד והאמונה, שקלוב תקפ"ט; שערי העבודה, שקלוב תקפ"א; ר' דובער בן רש"ו, תורת חיים, קאפוט תקפ"ט; רשימותיו הביבליוגרפיות של א"מ הברמן, שערי חב"ד, "עלי עין", ירושלים תש"ח—תש"ב, עמ' 293—370; תורת הרב, ספר הקן, ירושלים תשכ"ט, עמ' 133—171. (ברשימה השנייה נפלו שיבושי העתקה ודפוס, ויש להשוותה לרשימה הראשונה). במהדורות התניא בשנים האחרונות נדפסו מוספים ביבלי-גרפיים חשובים, וראה לקוטי אמרים תניא, ברוקלין תשמ"ב, עמ' 402—661. עוד ראה מ' חלמיש, עמ' 13—23; ר' מונדשיין, תורת חב"ד, ביבליוגרפיות, ספרי אדמו"ר הזקן... א. לקוטי אמרים הוא ספר התניא, כפר חב"ד 1981. עוד ראה על דפוס התניא, א"ז בן ישי, תניא, דפוס אלטונא תר"ו, "ארשת", ה, עמ' 362. הערות רבות ענין על לימוד התניא מצויות באגרתו של האדמו"ר מהורש"ב, "התמים", (מהדורת צילום מקובצת), כפר חב"ד 1975, עמ' 294. להערכות שונות על הספר ומגמותיו עין ש"ץ, אנטיספיריטואליזם (הע' 3 לעיל), עמ' 513—515; תשבי"דן,

להציב שולחן-ערוך רוחני, נוסף על זה ההלכתי, ובקשה לרדת לחקרן של האידיאות המיסטיות של קפץ אלוהים, תוך בחינת ההשלכות של הקבלה הלוריאנית על עבודת השם ההסידית.

הנחותיה העקרוניות, תורותיה העיקריות ואיפיונה הייחודיים של חב"ד⁵ התגבשו בשלושת הדורות הראשונים לקיומה של התנועה, בהנהגתם ובחיבוריהם של ר' שניאור זלמן מלאדי (נפטר 1812), בנו ר' דובער (נפטר 1828), תלמידו המובהק ר' אהרן הלוי הורביץ מסטארושלה (נפטר 1828) ונכדו ר' מנחם מנדל "הצמח צדק" (נפטר 1866). בשנים אלה, בהן התגבשה התנועה, התחברה ספרות מגוונת, המלמדת על מורכבות הבעיות עמן התמודדו מנהיגי חב"ד בתחומי הרוח וההנהגה, שכן התורות העיוניות הועמדו במבחן הפרקסיס וההנהגה של העדה כבר סמוך לניסוחן⁶.

הספרות החב"דית⁷ נכתבה מתוך שני אינטרסים דומיננטיים:

א—גיבוש תיאוסופיה מיסטית שיטתית המיוסדת על המחשבה הקבלית ופירושיה החסידיים.

חסידות, טור 775—778. מראייה המקום לתניא במאמר זה, מובאים על-פי דפוס וילנא תרצ"ז, שצילומו הוא המהדורה הסטנדרטית של התניא.

- 5 על איפיונה הרוחניים של חסידות חב"ד, עיין מ' טיטלבוים, הרב מלאדי, ח"ב, (הע' 2 לעיל); ח"י בונין, משנה חב"ד, ורשה תרצ"ז; הג"ל, החסידות החב"דית, "השלח", 31—28 (1913)—1915; י"ד איגוס, 'תורת חב"ד', ספר השנה ליהודי אמריקה, תשי"ט, עמ' 352—409; ה' צייטלין, אריינפיר אין חסידות און דער וועג פון חב"ד, ניו יורק 1957, עמ' 35—181.
- להערכות מחקריות מעודכנות, ראה ר' ש"ץ, אנטיספיריטואליזם (הע' 3 לעיל); י' תשביי' דן, חסידות (הע' 1 לעיל), טור 789—797; L. Jacobs, Seeker of Unity N.Y. 1966 (להלן: ג'קובס, Seeker); י' ויס, חסידות של מיסטיקה וכו', (הע' 3 לעיל); ר' אליאור, תורת האלהות בדור השני של חסידות חב"ד, ירושלים תשמ"ב; הג"ל, 'המחלוקת על מורשת חב"ד', "תרביץ", מט א—ב (תשמ"ב), עמ' 166—186; מ' חלמיש, דיסרטציה (הע' 3 לעיל); י' יעקבסון, 'תורת הבריאה של ר' שניאור זלמן מלאדי', "אשל באר שבע", באר שבע תשל"ו, עמ' 307—368 (להלן: יעקבסון). H. J. T. C. Lowenthal, The Concept of 'Mesirat Nefesh' (self sacrifice) in the Teaching of R. Dov Baer of Lubavitch (1773—1827), University of London, 1981 (להלן: לונטל, מסירת נפש); ר' אליאור, 'לדיאלקטיקה של שלימות וגילוי', "דעת", 9 (1982), עמ' 13—23; הג"ל, 'מעמדו של האדם בעבודת השם החב"דית', "דעת", 12 (1984), עמ' 47—55.

- 6 עיין הקדמת התניא; אגרת הקדש וקונטרס אחרון בתניא; ח"מ הילמאן, בית רבי; ד"צ הילמן, אגרות בעל התניא (הע' 2 לעיל); ר' דובער, קונטרס ההתפעלות, בתוך ליקוטי ביאורים, ורשא תרכ"ח, הקדמה; ר' אליאור, 'קונטרס ההתפעלות לר' דובער שניאורסון', "קריית ספר", נד (תשל"ט), עמ' 384—391; הג"ל, 'זיכות מינסק', (הע' 3 לעיל); L. Jacobs, Tract on Ecstasy, London 1963, pp. 1—55 (להלן: ג'קובס, Tract); וראה, אהרן הלוי מסטארושלה, שערי היחוד והאמונה (הע' 4 לעיל), פתח ומבוא שערים; תג"ל, שערי העבודה (הע' 4 לעיל), הקדמה; ר' מנחם מנדל שניאורסון, דרך מצוותיך, פולטאוו 1911, הקדמה. עוד ראה סדר תפילות מכל השנה (עם פירוש רש"י), ברדיטשוב 1817, הקדמת והסכמת דוב בער בן רש"י; והשווה אגרות קודש, ניו יורק תשמ"ב, בעריכת ש"ד לוין, עמ' רל—רלג, לענין בחינת ערכים דתיים בקיומם היומיומי בעדה החב"דית. ועיין במקור המצוין בסיום הערה 52 להלן.

- 7 עיין א"מ הברמן, שערי חב"ד (הע' 4 לעיל), לרישומה של הספרות החב"דית. להשלמות ופירוט של רשימה זו ביחס לכתבי רש"י ראה תורת הרב, ספר הקן (הע' 4 לעיל); וי' מונדשיין, תורת חב"ד (שם).

ב — הפצת החסידות והדרכה מפורטת בעבודת אלוהים החסידית בנוסחה החב"ד האקטיבי והספיריטואלי.

בשל נסיונות הגישור בין האמיתות המיסטיות התיאורטיות לבין השלכותיהן הפרקטיות, משנת חב"ד כולה עומדת בסימן הדיאלקטיקה בין ספיריטואליזם לבין אקטיביזם מכאן ובסימן האינטראקציה בין האינטרס המיסטי לאינטרס הסוציאלי-אתי מכאן, שכן כאמור אין בתורה זו ענין בלעדי בתיאולוגיה תיאורטית, אלא בהתמודדות על מקומם של ערכים ספיריטואליים והלכי רוח פניאומטיים בעבודת השם היומיומית של האדם בקהילה, ובהשלכותיה של דרך המחשבה המיסטית על תפיסת העולם הדתית הכוללת המביעה מחויבות לשמירת תורה ומצוות ונאמנות מחמירה לציוויי ההלכה.

בחב"ד, כבזרמים חסידיים אחרים, נמצא בכפיפה אחת את שתי המגמות הסותרות של ספיריטואליזם קוויאטיסטי ואקטיביזם א-ספיריטואלי⁸. בצד ביטוי רחב לאינטרס הספיריטואלי והקוויאטיסטי החפץ בביטול הרש, בקונטמפלציה פסיבית, בהסתלקות מעניני העולם הזה ובדביקות באל, נמצא אינטרס אקטיבי דומיננטי המחייב מעורבות בעולם המעשה מן הזוית של מצוות מעשיות ולימוד תורה מזה, ושל התייחסות לעולם הקונקרטי מן הזוית החברתית מזה. ייחודה של הספרות החב"דית, המצטיינת בנסיון לגשר בין האמיתות המיסטיות והשלכתן הפרקטית על היכולת האנושית, הוא בעיצוב מערכת תיאוסופית דיאלקטית מורכבת המקצה מקום רב-חשיבות לכל אחד משני הפנים של ההויה הדתית. בתורת חב"ד פותחה והועמדה במוקד החיים הדתיים תיאוסופיה דיאלקטית חדשה המיוסדת על המחשבה הקבלית ופירושיה החסידיים, המתייחסת באופן שיטתי הן לתפיסת האלוהות והעולם והן לתפיסת האדם ועבודתו⁹.

בשיטת מחשבה זו היתה חריגה מהותית מן המסגרת הפרשנית המקובלת של הכתובים, והוצע נסיון נועז בניסוח תפיסת עולם דתית חדשה, הבאה לפענח את חוקיות הכוונה האלוהית בבריאת העולם והנהגתו מכאן, ואת המסקנות המתבקשות לגבי עבודת אלוהים המתחייבת מתפיסת עולם זו, מכאן.

החידוש היה נעוץ בגיבוש תפיסה דתית המתרכזת באלוהות, במהותה, בטיבה, בשלבי גילוייה, באיפיוניה, בהשתלמותה, ברצונותיה השונים, בתהליכיה, במשמעות התגלותה ובאפשרויות השגתה. לאמור, תפיסה תאוצנטרית¹⁰ המנסחת את הנחותיה מעבר לגבולות האיוורטריקה הקבלית. האמיתות הספיריטואליות החדשות נבחנו בדקדקות רבה לנוכח הציוויים המסורתיים והתפיסות ההלכתיות המקובלות, תוך מתן תשומת לב רבה להצגת

8 על הרקע הספיריטואלי-קוויאטיסטי של החסידות בכלל ושל חסידות המגיד בפרט, שהשפיעה השפעה מכרעת על תורת חב"ד, ראה: J. G. Weiss, *Via Passiva in Early Hasidism*, *JJS*, XI, ר"ש, החסידות; ויס, מחקרים בחסידות ברסלב, (הע' 3א לעיל), עמ' 87—95. למקומם של הרעיונות הקוויאטיסטים והמגמות הספיריטואליות במחשבה החב"דית, עיין ר' אליאור, תורת האלוהות (הע' 5 לעיל), פרק ו: מ' חלמיש, משנתו (הע' 3 לעיל), ח"ג חו"ד; נ' לוונטל (הע' 5 לעיל), עמ' 180—181. על המגמה האקטיבית א-ספיריטואלית, עיין ר' ש"ץ, אנטי-ספיריטואליזם בחסידות (הע' 3א לעיל); חלמיש, ח"ד, פרק א.

9 עיין ר' אליאור, מקומו של האדם בעבודת השם החב"דית (הע' 5 לעיל), עמ' 47—55. להשקפה אחרת בסוגיה, עיין יעקבסון, עמ' 307.

הדברים כנסיון גיבוש תודעה דתית חדשה ולא עשייה דתית חדשה מחד גיסא, וכנסיון להאיר את הפרקסים המקודש מזוית ראייה תאוצנטרית חדשה, מאידך גיסא¹⁰. בעקבות הנסיון הנועז של עיון במהות האלוהית ובזיקתה לעולם, בטיב הרצון האלוהי ובמניעי הבריאה ומימושה¹¹ — עיון שאינו אפוף באיזטריות ובסייגים מסורתיים אלא מוצע כמסכת רציונלית של הנחות ומסקנות המעוגנות בתפיסה הקבלית אך החורגות ממנה בהשלכותיהן — נבחנים מחדש כלל המרכיבים של המחשבה הדתית והפרקסים המתחייב מהם.

לאורה של הזיקה החדשה בין האל לעולם, בין היש והאין, מוערכים מחדש כל מרכיביה של עבודת אלוהים הואיל וחיי הדת שהוענקה להם פרספקטיבה רוחנית חדשה בעלת אוריינטציה תאוצנטרית, מכוונים מעתה ואילך למימוש הרצונות האלוהיים ופענוחם בדרגות ההויה השונות, הרחק מעבר לגבולות הציווי ההלכתי ולאטום המתחייב ממנו. ההתבוננות והעיון במהות האלוהית הנעלמת והנגלית, באופן זיקתה לעולם, במשמעות רצוניתה ובחוקיות פעילותה בהויה, מוחזקים בחב"ד כעיקרה של עבודת השם הנתבעת מהאדם, המוגדרת בשם ייחוד¹².

ההטעמה החב"דית היא על הייחוד הכפול: ייחוד עליון וייחוד תחתון. ייחוד עליון, העבודה הספיריטואליסטית, משמעו ביטול העולם והכללתו באלוהות באמצעות מאמץ מכוון לפריצת גדרי היש, הזמן והמקום. ייחוד תחתון משמעו, המשכת האלוהות מן העליונים אל התחתונים, והשרייתה בעולם באמצעות התורה והמצוות ועבודת השם במציאות הקונקרטית¹³.

כתוצאה מהמבנה הדיאלקטי העקרוני של התאוסופיה החב"דית, המעונינת בטרנסצנדנציה ספיריטואלית של העולם מכאן, ובאימנציה האלוהית בעולם מכאן, והפונה מעיקרה לשתי מגמות אלה של הרצון האלוהי הכפול ועבודת האדם בעלת שני הכיוונים, נקל לטעות בחזוניה העולה מספר אחד או מפרק מסוים ולהסיק מסקנות נוקבות ומקיפות המתייחסות לאספקט אחד בלבד, בעוד שלאמיתו של דבר המימד הספיריטואלי-קואיטיסטי והמימד הא-ספיריטואלי, הקונקרטי והאקטיבי שלובים זה בזה ללא הפרד.

לתורה החב"דית, המצויה לפנינו בעשרות ספרים וקונטרסים, פנים רבות. כאמור, אין זוית צרה זו או אחרת במכלול הרחב של יחסי הגומלין בין הממדים השונים, משקפת את הדיאלקטיקה העקרונית המונחת ביסוד תורתה. יש לנסות ולפענח את ייחודה של התאור-סופיה החב"דית על יסוד בחינת התורות והכתבים בפרספקטיבה רחבה של ההקשר הרוחני

10 על זוית הראייה התאוצנטרית, עיין תניא, שער היחוד והאמונה, עו ע"א—צ ע"א; ר' אהרון הלוי, שערי העבודה, הקדמה. על העמדת העשייה הדתית למבחן התיוה התאוצנטרית, עיין ר' אליאור, לדיאלקטיקה של שלימות וגילוי (הע' 5 לעיל); הג"ל, מקומו של האדם (הע' 5 לעיל).

11 עיין יעקבסון; ר' אליאור, תורת האלוהות (הע' 5 לעיל), עמ' 25—78; מ' חלמיש, עמ' 50—60, 112—135.

12 ראה תניא, ליקוטי אמרים, ס ע"ב—סא ע"א, ובערך ייחוד במפתח העניינים, עמ' 354; עיין בהקדמת קונטרס ההתבוננות לר' דובער, בתוך גר מצוה ותורה אור, קאפוסט תק"פ, שער היחוד (שער היחוד הוא שמו האחר של קונטרס ההתבוננות). והשווה לדבריו של מ' בובר, בפרס החסידות, עמ' ע, צה.

13 עיין תניא, ליקוטי אמרים, מג ע"א, מד ע"ב, ע ע"א; ר' אהרון הלוי, שערי היחוד והאמונה, ש"ה, פרק יז, ח ע"ב—ט ע"א; וראה ר' אליאור, תורת האלוהות, עמ' 187—188.

והמסורת הקבלית מחד גיסא, והנסיבות ההסטוריות והתברתיות מאידך גיסא. הקונטקסט הרוחני של הספרות החב"דית הוא בעולם הקבלה — קבלת הזוהר וקבלת האר"י¹³. הדברים נכתבים על רקע הספיריטואליזציה הקיצונית של תורת המגיד ממזריטש שעמדה ביסודה של המחשבה החסידית. אולם בראש ובראשונה נבחין בחסידות חב"ד שיבה אל מקורות הקבלה ופיתוח שיטות תאוסופיות במתכונתה, תוך מיוזגה עם החסידות הבעש"טית והמגידית.

התורות נכתבו תוך נתינת הדעת על בניית עדה חסידית ייחודית, המבקשת הנחיות לעבודת אלוהים על-פי הלכי הרוח הדתיים שנתחדשו בבית-המדרש החסידי. אולם יש לציין, שהתורות כולן, מתונות כרדיקליות, נכתבו בתוך מסגרת שנטלה על עצמה נאמנות מוחלטת לציווי ההלכתי, ובטאה שמרנות רבה בכל הקשור לפרקסיס הדתי ולאתוס המסורתי. מחויבות שמרנית זו היא היא שהקנתה לחסידות חב"ד את הלגיטימציה למרחב הספקולטיבי המיסטי והספיריטואלי על מסקנותיו הקיצוניות.

במידה ההסטורית יש להביא בחשבון שהתפיסות החב"דיות גובשו ונוסחו בשלהי שנות השמונים והתשעים של המאה ה-18 אחרי מותו של המגיד ממזריטש, בתקופה של עמידה בפני מתקפה חריפה מבית ומחוץ. מכאן היתה ביקורת נוקבת מחוגים חסידיים אחרים¹⁴ על הפרשנות החב"דית של תורת המגיד והמורשת החסידית והקבלית, ומכאן היה זה בזמן המתקפות החריפות ביותר של חוגי המתנגדים על החסידות בכלל ועל חסידי חב"ד בפרט¹⁵. שני גורמים אלה השפיעו השפעה מכרעת על אופן הצגת התורות הספיריטואליסטיות וניסוחן, שכן השיקול של מגיעת החרפת הניגודים בין המחנות השונים היה שיקול חשוב בהנהגת חב"ד לדורותיה.

חסידות חב"ד התלבטה בבעיית הקומוניקציה של תורות איווטריות ופניאומטיות לציבור החסידי, במישורים שונים. לבד מן הנסיבות ההסטוריות הנ"ל שחייבו ניסוח זהיר ומתון, הדיון במורשת הקבלית ובפירושה החסידיים חייב רגישות וזהירות, שכן עלתה בעיית הפיכת האיווטריקה לאקוטרקה¹⁶. בכתבי חב"ד נמצאו פתרונות שונים של 'תרגום'

13 א. עיין תשב"ד, חסידות, טור 771, 777; אליאור, תורת האלוהות, נספח מקורות, עמ' 371—387. עיין חלמיש, עמ' 392—400; יעקבסון, עמ' 359—362, ציין את השפעת קבלת רמח"ל על שיטת רש"י, והגדירה כ"מקור המרכזי לשיטתו העיונית של רש"י".

14 עיין ד"צ הילמן, אגרות בעל התניא (הע' 2 לעיל); א"י בראור, 'על המחלוקת בין רש"י למלאדי ור' אברהם מקאליסק', 'קריית ספר', א (1924), עמ' 140—152; 226—238; וראה נספח למאמרו של ג' בן-מנחם, 'אגרת מרת"ק קליסקער לרש"י', 'ארשת', א, ירושלים תשי"ט, עמ' 405—413; אגרות קודש (הע' 6 לעיל), אגרות נא, קמא; ח"מ הילמן, בית רבי, עמ' 81—90; טיטלבוים, הרב מלאדי, ח"א, עמ' 137—144, 231, 238; אליאור, ויכוח מינסק (הע' 3 לעיל), עמ' 193—199; א' קופפר, 'תעודות חדשות בדבר המחלוקת בין רש"י ורא"ק ור' ברוך ממזריטש', 'תרביץ', מז (תשל"ח), עמ' 230—237.

15 על מקומה של חב"ד במחלוקת בין חסידים ומתנגדים, עיין מ' וילנסקי, חסידים ומתנגדים, ירושלים 1970; ר' אליאור, ויכוח מינסק, עמ' 199—204; עוד ראה המקורות הנזכרים בהע' 2 לעיל.

16 בסוגיה זו עיין בדבריו המאלפים של ג' לוונטל, מסירת נפש, עמ' 234—310. על הבעייתיות שהיתה כרוכה בגילוי סתרי תורה ברבים והביקורת על חב"ד, ראה הילמן, בית רבי, עמ' 22 הע' א, ועמ' 82—90; ויכוחא רבה, פיעטרקוב תרע"ב, עמ' 33. על הספר ראה י' מונדשיין, 'הספרים מצרף העבודה וויכוחא רבא', 'עלי ספר', ה (תשל"ח), עמ' 165—175.

התורות האיווטוריות למונחים מובנים ובעלי משמעות לכלל הקשת החברתית של העדה החסידית, ובספריה נמצא נסיונות 'תרגום' המונחים הקבליים לאקווילנטים רציונליים, למונחים פסיכולוגיים ואתיים המקבילים לטרמינולוגיה האיווטורית הקבלית. הנסיונות השונים של תרגום אינטלקטואלי של מונחים מיסטיים השאובים מעולם המחשבה הקבלי, לא נתקבלו בעין יפה בחוגים חסידיים שונים¹⁷, וכתוצאה מכך נוסחו פתרונות אלטרנטיביים לבעית הקומוניקציה של התורות החב"דיות, וניכרות שכבות שונות, ספיריטואליות ואתיות תורניות ומיסטיות בספרות זו.

התורות החב"דיות, המשקפות דרגות משתנות של שילוב האינטרס הספיריטואלי-מיסטי עם הצרכים הסוציאליים הקונקרטיים, מצויות בחיבורים שיטתיים העוסקים בהגדרת ערכי דת חדשים, בצד ספיריטואליזציה של ערכים קיימים, ובהארה מחודשת של הפרקסיס הדתי המקובל לאורה של האוריינטציה החדשה. אין ספק שניסוחם של חלקים נכבדים מן הספרות החב"דית הושפע מנסיבות הסטוריות-חברתיות שהתביעות הספיריטואליסטיות לא היו יפות להן.

עיקרם של הדברים הגיע לכלל גיבוש וניסוח עקרוני בספרים כגון: תניא — ליקוטי אמרים (1796), תורה אור (1837), לקוטי תורה (1848) ומאמרי אדמו"ר הזקן (ניו-יורק 1958 ואילך) לר' שניאור זלמן מלאדי¹⁸; שערי היחוד והאמונה (1820), שערי העבודה (1821) ועבודת הלוי (1862) לר' אהרן הלוי¹⁹; קונטרס ההתפעלות (1838?), קונטרס ההתבוננות (1820), תורת חיים (1826), נר מצוה ותורה אור (1820) ושערי אורה (1822) לר' דובער שניאורי²⁰; בנו של ר' שניאור זלמן מלאדי; דרך מצוותיך (1911) ודרך אמונה (1912) של ר' מנחם מנדל, הצמח צדק; ובכחמישים כרכים נוספים²¹. התורות החדשות היו ידועות בציבור שנים רבות בטרם נדפסו, היו מצויות בכתבי-יד רבים²² ונשמעו בדרשות בשבתות ומועדים. עדות על הלבטים בדבר משמעותן ויישומן נמצא במכתבים ובאגרות שנתרו מתקופה זו²³ ובהקדמות ספרי חב"ד.

את הניסוח התיאורטי השיטתי ביותר לתורות הספיריטואליות ולספקולציות המיסטיות נמצא בשער היחוד והאמונה לרש"ז, בפרקים שונים בתניא, ובספריו של ר' אהרן הלוי

17 עיין המקורות המובאים בהע' 14 לעיל.

17א על היחס בין החיבורים השונים עיין חלמיש, עמ' 13—34; הנ"ל, 'על מהדורות הספר תורה אור', 'עלי ספר', ה (תשל"ח), עמ' 176—181; מונדשיין (הע' 4 לעיל); הנ"ל, 'על מהדורות הספר תורה אור', 'עלי ספר', ט (תשמ"א), עמ' 160—167.

17ב על החיבורים הנ"ל עיין ג'יקובס, Seeker; אליאור, תורת האלוהות, עמ' 14—21.

17ג עיין ג'יקובס, Tract, מבוא; אליאור, קונטרס ההתפעלות (הע' 6 לעיל); לוונטל, מסירת נפש.

18 עיין הע' 7 לעיל. רישום הספרות החב"דית אינו שלם, ויש מקום להשלים ולהרחיב את הרשימות הנזכרות ולהשוותן עם כתבי היד.

19 ראה ת' ליברמן, 'לעגנעדע און אמת וועגן די חסידישע דרוקערייען', 'יווא בלעטער', כרך 34 (1950), ועתה בעברית, אהל רח"ל, ניו יורק 1984, עמ' 14—91; הנ"ל, אגרת אדמו"ר הזקן 'וצדקה כנחל איתן', ספר הקן (הע' 4 לעיל) עמ' 66—69. עוד ראה הערתו המעניינת של ר' דובער בדבר העדפת כתבי היד החב"דיים על פני הדפוסים בחוגי החסידים, דרך חיים, קאפוטק תקע"ט, סיום ההקדמה.

20 מהדורה מעודכנת של ספרות האגרות החב"דית נמצאת בספרו של ש"ד לוינ (הע' 6 לעיל), ובקונטרס המילואים לחיבור זה, אגרות קודש, ניו יורק תשמ"א. והשווה לחיבורים הנזכרים בהע' 14 לעיל.

מסטארושלה²¹, תלמידו המובהק של רש"י, שהעלה על הכתב את האיוטריקה החב"דית ללא הסייגים שהגבילו את רש"י, אולם בכל הספרות החב"דית נמצא בצורות שונות את רישומם של רעיונות אלה ומקבילותיהם.

הספרות החב"דית עוסקת בארבעה נושאים עיקריים:

- א. בניסוח תיאולוגיה מיסטית (תורת האלוהות).
 - ב. בהגדרת הפסיכולוגיה של העבודה הדתית (תורת הנפש).
 - ג. בהנחיות לעבודת אלוהים ספיריטואליסטית-מיסטית, ובעיצוב הלכי רוח המשקפים חיים דתיים שמעבר לחיוב ההלכתי המקודש הנתפס כמחייב וכמובן מאליו בכל עת (עבודת השם).
 - ד. בהתמודדות מורכבת עם ערכים דתיים פרובלמטיים העולים מתוך הסתירות שבין ההנחות המיסטיות, פירושן החסידי, תביעות ההלכה והנסיון האישי (עבודה שמעבר לטעם ודעת).
- בכל אחד מן הנושאים נערך דיון מקיף המבוסס על המורשת הקבלית ומוצע נסיון מענין במציאת האקוילנטים האתיים, הרציונליים והאינטלקטואליים של המסורת המיסטית, במיצוי גבולות המחשבה הרציונלית ובנסיונות להגדרת נתיבים לדרכים העל-רציונליות. כנגד נסיונות נועזים בתחום ההגות והעיון אנו מוצאים בחב"ד, כבחסידות בכלל, נאמנות מוחלטת ומחמירה ביותר לחיוב ההלכתי, ושמרנות בכל הקשור לפרקסיס הדתי ולאחוס המסורתי סביב לימוד תורה ועשיית המצוות והדינים. אולם אין ספק שחרף החזות השמרנית חיי הדת עוברים ספיריטואליזציה מקיפה. נושאים כמו: היחס בין היש לאין, ביטול היש, ביטול האני, ייחוד, הסרת היש, התפעלות, דביקות, התבוננות ואמונה — זוכים לדיון מפורט, לפולמוס נוקב²², לבחינה מדוקדקת והגדרות נועזות. הם משמשים נושאים למאמרים, קונטרסים, מכתבים וספרים. הקומוניקציה של רעיונות איוטריים לחוגים רחבים הביאה ליבול ספרותי מרשים וליצירת טרמינולוגיה דתית חדשה, המצביעה על כך שיסודות תיאורטיים מובהקים של המחשבה הקבלית תופכים להיות חלק מעבודת-השם היומיומית של החסיד בתהליך התיאוצנטריפיקציה של חיי הדת.

21 עיין אודותיו: ג'יקובס, Seeker; אליאור, תורת האלוהות, עמ' 3–21. על חריגתו של ר' אהרון מן המגבלות שרש"י נטל על עצמו בהצגת האיוטריקה החב"דית בדפוס, עיין בהקדמות ספריו. והשווה דבריו של ר' דובער בן רש"י: "שמה לא רבים יחכמו להבין עסקי פליאות חכמה לדעת בדברים העומדים ברומי של עולם אשר היה רצוף בתוך דבריו [של רש"י] הקדושים, והוסיף שנית ידו לפני יחידי פגולה מבני עליה וחמה מעשים לבאר דבריו יסודתם בהררי קודש בנויים ומוסדים על אדני פז חכמת האמת" (תורת חיים, ורשא תרכ"ו, הקדמת דובער בן רש"י). וראה דברי ר' אהרון בהקדמת שערי העבודה: "הוא ז"ל לא גלה בהרחבת הדברים בעיקרם ופתח הדברים, רק גילה הפרטים ע"פ שורשם בעמקות גדולות וע"פ שרשי' האלו תיכן ולימד דעת את העם להורות להם הדרך אשר ילכו בה והמעשה אשר יעשו אך מצד הכתרת הדברים כלי הרחבת הביאור לא רבים יחכמו לעמוד על עקרי כוונתו ושורש הדברים בעמקותם". וראה תשב"דן, חסידות, טורים 775–776.

22 על המושגים הנזכרים, עיין להלן. ועל הפולמוס הכרוך בהם, עיין ג'יקובס, Tract; אליאור, המחלוקת וכו' (הע' 5 לעיל); לוונטל, מסירת נפש, עמ' 171–233; חלמיש עמ' 210–217, 334–341; יעקבסון, עמ' 345–359.

(א) התיאולוגיה המוסטית:

תורת האלוהות החב"דית מושתתת על תפיסת עולם אקוסמיסטית המכירה בקיומה של ישות אחת, זו האלוהית, ורואה בכל מציאות אחרת מציאות אילוויונית²³. אקוסמיוזם היא תפיסה השוללת ישות מן העולם, וטוענת למציאות בלעדית של המהות האלוהית. בתפיסה האקוסמיסטית, שלפיה אין העולם קיים קיום עצמאי ותכל ומלאו מועמדים על עצם אחד המבטל את קיומם העצמאי של הפרטים ואף את כללותם, את העולם, נשאר מציאות ממשית אחת, המציאות האלוהית: "כי באמת לית אתר פגוי מיניה... ואין עוד מלבדו ממש. רק שהעולמות נראים ליש ודבר נפרד בפני עצמו לעינינו לבד מחמת ההסתרות וריבוי הצמיצומים. אכן קמיה ית' שאין שייך שום צמצום והסתר לפגיו, הרי באמת אין ואפס וולתו ית' אחד האמת. והכל רק אלהותו ית' המהות הכל והיש בטל לגמרי באמת"²⁴.

"כי אין נמצא בעולם מהות אחר וולתו... כי לא יש מהות ועצם אחר מבלעדו, כי אם מצד כליהם והסתרתם נגלים לבחינת מהותם, אבל בעצם אינם מהות כלל, כי הוא יתברך מהות כל המהותים ואין במציאות מהות אחר וולתו"²⁴.

תפיסת המציאות המוחלטת של האלוהים, המפקיעה ישות מכל היהיה אחרת — המתמצה בביטויים נוסח — "שאין דבר חוץ ממנו", "היש בטל לגמרי באמת" — עומדת במרכז של התיאולוגיה החב"דית. הנחה זו משמשת בסיס להתמודדות מעמיקה עם משמעותה של המציאות, הנראית להיות מכחישה אקסיומה זו של בלעדיות ההויה האלוהית, ולבחינת מהותה הנגלית והנעלמת או האמיתית והנראית למראית עין.

התורה האקוסמיסטית החב"דית מושתתת על קריאת-תיגר על גבולות ההשגה האנושית או על התפיסה האמפירית וקני-המידה הרציונליים, שכן הנחת היסוד שלה קובעת שיש רק ישות אחת, הישות האלהית, הממלאת את ההויה כולה, וכל היהיה אחרת הנראית להיות בעלת ישות אינה אלא אילוהיה. "ולגבי אין-סוף ברוך הוא כל העולמות כל-א-ממש ואין ואפס ממש"²⁵.

ההנחה האקוסמיסטית מבוססת על נקודת-המבט האלוהית, אשר לגביה כל העולמות

23 עיין תניא, ליקוטי אמרים, פרק כא, כה ע"ב—כו ע"א; פרק לג, מא ע"ב—מב ע"א; פרק לה, מד ע"ב; פרק מג, סא ע"ב; שער היחוד והאמונה, פרק ג, עה ע"א—ע"ב; פ ע"ב; אגרת הקדש, קי; קונטרס אחרון, ק"ס ע"ב; והשווה רש"י, לקוטי תורה לספר ויקרא, וילגא תרפ"ח, לה ע"ב; שם, שיה"ש, מא ע"א. להערכות שונות על האקוסמיוזם במחשבה החב"דית, ראה ר' ש"ץ, אנטריספיריטואליזם (הע' 3 לעיל), עמ' 516—517; תשבי"דו, חסידות, טור 777; אליאור, תורת האלוהות, עמ' 25—60; חלמיש, עמ' 58, 114, 127—132; יעקובסון, עמ' 326—331; ג'יקובס, Seeker, עמ' 66.

24 לקוטי תורה, שיר השירים, מא ע"א.

25 ר' אהרן הלוי, שערי היחוד והאמונה, שער א פרק ב.

26 תניא, קס ע"ב. השווה לקוטי תורה, במדבר, פח ע"ב: "הנה ענין צלמנו ודמותנו הוא בחי יחודא עילאה ויחודא, דמותנו הוא בחי יחודא שהוא בחינת דמותו מראה שנדמה ונראה לנו ארץ ושמים וכל הברואים בבחינת י"ש ודבר. אבל באמת אני הויה לא שניתי כתיב... וכולא קמיה כלא ממש רק שנראה נדמה העולם לעיני כשר ליש ודבר בפני עצמי". והשווה לניסוח אקוסמיסטי חריף: "ומה שאנו רואים ישות העולם הוא רק דמיונות", בונה ירושלים, ירושלים תרפ"ו, ס' 3 עמ' נד. (יחוס של ספר זה לרש"י אינו ברור כל צורכו. בדף השער נאמר: "מאמרים... נעתקו מספר כת"י המיוחס לפוס ממלל רברבן... שניאור זלמן מליאדי". אני מקוה להרחיב על שאלה זו במקום אחר).

נטולי ממשות. תפיסת נקודת-הראות האלוהית של ההווה מושתתת על ההבחנה בין קיום לבין ישות: לדברים הנפרדים מאלוהות יש קיום אך אין ישות, שכן מציאות ישותית יש רק אחת, והיא המציאות האלוהית.

עמדת היסוד ביחס למציאות היא הבנת עצמותה כקיום נטול ישות או כמניפסטציה של הישות האלוהית המהוה ומחיה אותה ללא הרף, וראית זיקתה אל המהות האלוהית המחיה אותה כזיקה של ביטול גמור. כל תפיסה של המציאות כישות אינה אלא קוצר השגה, אילוהיה, או שקר, כפי שעולה מדבריו החריפים של ר' שניאור זלמן: "ואף שנראה לנו העולמות ליש, הוא שקר גמור"²⁶. האקזיסטנציה נתפסת כתדמית בלבד, כמעין זיו מתפשט מן המקור האלוהי, זיו הבטל במציאות לגבי מקורו ובעל הויה מדומה, שכל מציאותו מותנה בישות האלוהית המקיימת אותו.²⁷

האקזיסטנציה, אשר אלוהים כישות מוחשית נעדר ממנה בגבולות השגת האדם, הופכת להיות אילוהיה נטולת ממשות, בעוד שהאלוהות הופכת להיות הממשות המהותית היחידה גם אם אינה בטווח השגה מירי של האדם.

לאורה של המחויבות להנחת הישות הבלעדית של האל, עבודת האלוהים החב"דית מרשתת על בחינת המציאות הנגלית, וחשיפת מהותה האלוהית תוך כדי הבנת חזוניה האילוויונית. לשון אחר, האדם נקרא לחשוף את אחדותה האלוהית של המציאות מבעד להיותה הריאלית המדומה.

מן הטענה שהעולם אינו קיים כלל כמהות נפרדת מנקודת המבט האלוהית ומציאותו בטלה מכל וכל בישות האלוהית, הסיקו מורי חב"ד מערכת ערכים חדשה, שבאה לגשר בין אמיתת המציאות מנקודת המבט האלוהית לבין תפיסתה המוטעית מנקודת המבט האנושית. חסידות חב"ד לא גרתעה מן הפרדוקס, והגדירה כהנחת יסוד שלה טענה המכחישה את נסיונו של האדם — הטענה האקוסמיסטית האומרת שרק אלוהים מצוי ושהעולם אינו מצוי כלל —²⁸ המבוססת על נקודת מבט שהיא מעבר להשגתו.

התפיסה התאולוגית החב"דית, המדגישה ש"אין עוד מלבדו" (תניא, עח), מתייחסת לטענה שאין כל מציאות עצמאית נפרדת מלבד מציאותו האחת הכוללת-כל של האין-סוף, ומוסיפה בכך נדבך חשוב לרעיון האימנציה האלוהית — הרעיון העיוני הבולט שזכה לדיון ופיתוח בספרות החסידית על כל גזניה, והועמד במקום מרכזי בתורותיהם של כל מורי החסידות.²⁹

להנחת היסוד החסידית, כי אלוהים שרוי בכל, וכי העולם מתקיים רק בזכות המציאות האימננטית האלוהית המתלבשת בו, הוסיפה החסידות החב"דית את ההטעמה שהאינסוף כולל בתוכו את המציאות כולה בקיום של סובסטנציה, בהיותו הישות האחת הקיימת לאמיתו של דבר, שכל הגמצא אינו אלא מניפסטציה שלה. כל דבר קיים נכלל בעצמות

26 תורה אור (קפוסט תקצ"ו), מהדורת וילנא תרנ"ט, תשא, פו ע"ב.

27 עיין תניא, עח ע"א, פו ע"ב. והשווה יעקבסון, עמ' 308—339; חלמיש עמ' 50—60.

28 עיין תניא, כה ע"ב; מא ע"ב—מב ע"א; עב ע"א; עח ע"א; פ ע"א; ר' אהרון הלוי, שערי היחוד והאמונה, ש"א, פרק ב, ט ע"א; הג"ל שערי העבודה, שער התפילה, פרק ל, ג ע"א.

29 על האימנציה במחשבת החסידית ראה תשב"דן, חסידות, טור 775; ר' ש"ץ-אופנהיימר, מגיד דבריו ליעקב, ירושלים תשל"ו, מפתח, ערך אימנציה; הג"ל, החסידות, מפתח בערכו. לגיתוח חריף של תורת האימנציה והמסקנות המתבקשות ממנה, עיין ר' חיים מולוהין, נפש החיים, וילנא תרל"ד, שער ג.

האלוהית, לא בקיום נפרד אלא בזיקה תלוית המחיה את הקיום, לאמור מציאותו של העולם מותנית במציאותו של היסוד המקיים אותו. המציאות מצויה בתוך האלוהות, והאלוהות שרויה בכל המציאות המאוחדת בה, ומתקיימת מכח העצמות האלוהית. לפיכך, האל והמציאות הנראית לעין חד הם לאמיתו של דבר. אין למציאות קיום נפרד, ואין היא גורמת לריבוי באלוהות, ועל כן האלוהות היא כללות הכל, ואין דבר הקיים מחוצה לה קיום ישותי: "והנה כל הנמצאים אשר בעולם המה כמוסים בעצמותו יתברך בכה אחד בבחינת השוואה גמורה, כי יוצר הכל הוא ואין דבר שחוץ ממנו ואין גסתר מנגד עיניו, והוא יתברך נמצא בכל המציאות בכותו השווה ב"ה דהיינו שכל המציאות מוכרח להיות בכה עצמותו ב"ה בכל הפרטים, כי הוא המהווה ומכוחו יצאו להתגלות"³⁰.

שאלת הקיום העצמי של הנפרדים (המציאות הלא-אלוהית לכאורה) נעוצה בדרך ראיית האל את הנפרדים—אם מנקודת המבט האלוהית אין כל קיום עצמי לתחום שמחוץ לה ממילא מנקודת ראות זו תפיסת המציאות כנפרדת מן האל היא אילוזיונית: "אצל הקב"ה הרי אין הנבראים והעולמות מהות נבדל ממנו חס וחלילה כי אין זולתו יתברך וכל הנמצאים נמצאו מאמיתת המצאו"³¹.

השקפה פנתאיסטית³² קיצונית זו שימשה מצע להבחנה בין מציאות אמיתית ומציאות מדומה, המבוססת על תפיסת המציאות כישות אחת שכל ממדיה השונים הם אופנים, תופעות או פרויקציות שלה. ישות זו היא האל והעולם אינו אלא גילוי עצמותו בלבד. המסקנה המתחייבת מתפיסה זו היא האמונה באחדות האל בהוויות כולן, ואימוץ תודעת ביטול מציאותו הישותית של העולם.

בשאלת היחס בין האל לעולם הורתה התורה החב"דית שבעה עקרונות:

- א. האל הוא הישות האחת הבלעדית, והעולם אינו אלא אופן, *Modus*, פרויקציה או ביטוי מסויים של ישות אינסופית זו. מציאותו של העולם הנראה לעין מותנית במציאותו של היסוד המקיים אותו—אלוהים (פנתאיזם).
- ב. מבחינת האל, העולם נטול ממשות ואינו קיים קיום מובחן. הבריאה אינה מהות כל שינוי באל (עיין תניא, קי), "משום שהכל כאין ואפס ממש לגבי מהותו ועצמותו" (אקוסמיזם).
- ג. הישות האלוהית היא הבוראת מהות מחייה ומקיימת את העולם כל העת, והעולם תלוי בה הואיל והוא נברא ללא הרף (עיין תניא, עב ע"ב, קטז ע"א).
- ד. האלוהות שרויה בכל מקום בשוין סובסטנציאלי מוחלט. ההבחנה בין "היש" ל"אין" מנקודת המבט האנושית אינה אלא אפיסטמולוגית ולא סובסטנציאלית. "והנה מהותו ועצמותו של אין-סוף ב"ה שוה בעליונים ובתחתונים" (עיין תניא עב). מנקודת המבט האלוהית יש שוין מוחלט בכל גילויי המציאות השונים, גשמיים כרוחניים, וההבחנה היחידה היא בדרגת התפיסה של האדם (אימננציה).
- ה. כל הנמצא הוא באל. יחד עם זאת, "הרי אין העולמות תופסים אצלו יתברך לאיזה

30 ר' אהרן הלוי, שערי העבודה, ש"ג, פרק כט.

31 שם, ש"ג, פרק ז.

32 לזיקה בין המחשבה החב"דית להשקפה הפנתאיסטית הוסבה תשומת לב במחקריהם של: מ' טיטלבוים, הרב מלאדי, ח"ב, עמ' 104—113; G. Scholem, Major Trends in Jewish Mysticism, N.Y. 1965, p. 341; י' ויס, חסידות וכו' (הע' 3 לעיל), עמ' 87—95; ר' ש"ץ, אנטר-ספיריטואליזם, עמ' 516—519; תשבידן, חסידות, טורים 776—778. וראה הע' 45 להלן.

מהות כלל מצד אמיתותו יתברך אשר אין זולתו כלל" (שערי העבודה, ש"ג, פרק כב) פנאנפאזים). האלוהות מצויה במציאות המאוחדת בה, משום שאין כל קיום עצמי ישותי לתחום שמחוץ לאלוהים.

ו. העולם הוא גילוי מהותי והכרחי של האל. אין לדבר על קיומו של האל בלי העולם, כשם שאין קיום לעולם בלי האל. האל כולל את העולם בתוכו — "ידוע שאין-סוף יתברך נקרא שלימותא דכולא דהיינו שכולל כבודו יתברך כל ההשתלשלות מריש כל דרגין עד סוף כל דרגין... והוא יתברך נמצא בכל פרט מריש כל דרגין עד שלשול קטן שבים... והוא מהוּם, מחלקם ובראם הכל בכוחו יתברך" (שערי היחוד והאמונה, ש"א, פרק ו).

ז. להתנחת היסוד של התאולוגיה החב"דית — "אבל בעצם חיותם וקיומם של כל העולמות אשר המה חיים וקיימים הכל מכוּחו בעצמותו יתברך ואין דבר זולתו כי אפס בלעדיו" (שערי היחוד והאמונה, ש"ד) — מתוסף העקרון הדיאלקטי שאין מציאות נפרדת לאל בלי העולם, כשם שהעולם אינו אלא גילוי של עצמות האל הואיל והעולם, על ישותו המאוחדת באלוהות, וגילויי המציאותיים הנפרדים ממנה, נתפס כביטוי לשלמותו של האל ולרצונו להשתלם.

שאלת אופן המציאות האלוהית בעולם וטעמיה היא העומדת מאחורי הנחות אלה, המהות מצע להשקפה פנאנטיאסטית-אקוסמיסטית³³ הטוענת שכל הנמצא הוא באל אולם בד בבד שוללת קיום של ממש מן העולם: "נמצא איהו [אלוהים] תפיס בכלהו עלמין, וכל העולמות וכל המציאות הכל עצמותו לבדו ברוך הוא... אבל לגבי המאציל ב"ה הרי כל המקבלים אינם עצם נבדל חס וחלילה ממהותו, מאחר שאין זולתו כלל"³⁴. המושג החב"די המקפל בתוכו את התפיסה הפנאנטיאסטית-אקוסמיסטית הוא מושג ההשוואה³⁵, הכרוך בהגדרת האחדות האלוהית המוחלטת בכל ההויה או בהבנת השויון המהותי של המציאות האלוהית בכל העולמות.

שאלת אופן המציאות האלוהית בעולם, על פי התורה האקוסמיסטית החב"דית, משמעה שאלת האחדות האלוהית המוחלטת בכל אופני ההויה או הבנת השויון המהותי של המציאות האלוהית בכל העולמות חרף השוני הנראה לעין. האחדות האלוהית אינה אחדות פשוטה אלא משמעותה נעוצה בהשוואת ההפכים של המהויות השונות המרכיבות את המציאות³⁶. המושג המגדיר את השויון המהותי של המציאות האלוהית בכל ההויה, בבחינתה העקרונית כמו בבחינתה האקטיבית הוא, כאמור, מושג ההשוואה. ההשוואה מבטאת את הזיקה העקרונית בין הנמצאים למציאות האלוהית שכן היא הבחינה הדינמית של מושג האחדות או התרגום המעשי של האידיאה האחדותית.

33 עיין הערות 23, 27, 32 לעיל. לדיון מפורט בהנחות אלה, ראה ר' אליאור, תורת האלוהות, עמ' 25–118.

34 שערי היחוד והאמונה, ש"א, פרק טו.

34א על מושג ההשוואה, עיין אליאור, תורת האלוהות, עמ' 37–43.

35 "כל יופי וחדר אינו אלא כשיש התכללות מדברים הפכיים כמו הערוב מגוונין הרבה או ערוב הקולות משני הפכים יחד". רש"י, סידור התפילה, ורשה תרמ"ו. להתפתחותו של מושג אחדות ההפכים או חפיפת הניגודים במחשבה הדתית, עיין ש"ה ברגמן, תולדות הפילוסופיה החדשה, א, ירושלים תש"ל, עמ' 22–50; י' טברסקי, תולדות הפילוסופיה והפילוסופים, ת"א 1972, עמ' 25. וראה חלמיש, עמ' 131.

השוואה מובנה שלכל הבחינות, על ההפכים והסתירות שבהן, יש שורש אחד משותף המשווה אותם באין-סוף באופן שבו מתבטלים כל ההבדלים. אותה נקודת מפגש בין היש והאין, האל והנמצאים, בה המציאות מתערטלת משוניותה ומגיעה עד לאפס, שם משתווים הנמצאים בשורשם, היא ענינה של האוריינטציה האקסומיסטית ושל התודעה המיסטית החב"דית. מושג ההשוואה הוא הפיתוח החב"די של 'מידת האין' הקבלית והחסידית³⁵. "מידת האין" היא היסוד האלוהי המקיים את הניגודים, שכן בה מתבטלות התכונות המיוחדות לאלמנטים השונים, בה הם משתווים בהוויותיהם ובה מתרחש כל שינוי מהויה לזהויה. ההשוואה היא *coincidentia oppositorum* — הסגולה הדיאלקטית של 'קיום שני הפכים בנושא אחד' שהיא משמעות האחדות. החוקיות הדיאלקטית של אחדות ההפכים והתלכדותם באין הופכת לחוקיות עקרונית, החלה בעולמות כולם מנקודת המבט האלהית, ומוגדרת בשם כח ההשוואה "הכולל כל חילוקי העולם בכח אחד".

השוואה היא המושג הדיאלקטי המגדיר את אופן מציאותו של העולם בתוך האלוהות מחד גיסא, ואת אופן מציאותה של העצמות האלוהית בפניה השונים של המציאות, מאידך גיסא: "בכח השוואתו כלולים כל העולמות בכל פרטיהם"³⁶. "והוא כוחו יתברך שבבחינת השוואתו וכח שלימותו יתברך הכולל כל חילוקי העולם בכח אחד ובהשוואה"³⁷. "אבל דרך כלל נקרא בחינת המשכתי בכל פרטי הדרגין בבחינת השוואה"³⁸.

כח ההשוואה הוא המושג המתאר את העצמות האלוהית ככוללת את כל ההוויות ופרטיהן — השקפה הידועה במדע הדתות כפנאנאטיזם³⁹ — והוא אף התהליך המתאר את המעבר מן האחדות אל ההתבחנות בפרטים, או את המשכת העצמות האלוהית באספקטים השונים של ההויה. אולם ייחודה של התפיסה החב"דית הוא בהצגת 'כוח ההשוואה' כציר הדיאלקטי אשר שני התהליכים העיקריים של ההויה האלוהית מתרחשים בו — מעבר מן האינסופי אל הסופי והחזרת הסופי לאינסופי: "ותגה כל עיקר הכוונה הוא כדי שיתגלה השוואתו ברוך הוא בפועל ממש דהיינו שיתגלו כל המציאות והדרגין בפועל ממש בהתגלות כל פרט בפני עצמו. ואף על פי כן יתאחדו ויתחברו בערכם, דהיינו שיתגלו למהותם נבדלים ואף על פיהם יהיו מזהירים"⁴⁰.

³⁵ על מידת האין וההשוואה, עיין ג' שלום, ראשית הקבלה, ירושלים תש"ח, עמ' 139–140; הנ"ל, הקבלה בגירונה, ירושלים תשל"ו, עמ' 160–162; הנ"ל, 'שרידים חדשים מכתבי ר' עזריאל', ספר הזכרון לגולאק וקליין, ירושלים תש"ב, עמ' 208–209. השווה פירוש עשר ספירות לר' עזריאל, בתוך: מאיר ו' גבאי, דרך אמונה, ברלין תר"י, ג ע"א. על מידת האין החסידית, עיין ר' ש"ץ, החסידות, עמ' 24, ובמפתח, הערך אין; הנ"ל, מגיד דבריו ליעקב (הע' 29 לעיל) במפתח, הערך אין; J. G. Weiss, *The Great Magid's Theory of Complicative Magic*, HUCA, XXXI (1960), pp. 139–140.

³⁶ שערי העבודה, ש"ד, פרק כב. השווה לעקרון ההתכללות, *Complicatio*, של העולם הגלום באל ולאופי הפנאנאטיסטי של השקפה זו, את תורתו של ניקולאס קוזאנוס. ועיין ברגמן, שם (הע' 35), עמ' 32–35.

³⁷ שערי היחוד והאמונה, ש"א, פרק יד.

³⁸ שם, ש"ב, פרק ל.

³⁹ על הפנאנאטיזם, עיין שלום, *Major Trends* (הע' 1 לעיל), עמ' 249, עמ' 402 הע' 19; ברגמן, שם (הע' 35), עמ' 34–35; אליאור, תורת האלוהות, עמ' 29–45; יעקבסון, עמ' 326; חלמיש, עמ' 402.

³⁹ שערי היחוד והאמונה, ש"ד, פרק ה.

גילוי ההשוואה בפרטים ואיחודה במקורה ברומנית היא כוונת האלוהות. גילוי ההשוואה בפרטים משמעו המעבר מהאינסופי לסופי, מן האין אל היש; ואיחודה במקורה האלוהי משמעו התזרת היש לאין. הדיאלקטיקה שביחסי הסופי והאינסופי, היש והאין, הנגלה והנעלם, המציאותי והאלוהי, מתגלמת בתהליך ההשוואה המבטא את אחדות ההפכים ואת היחס הדינמי ביניהם. המושגים הלוריאניים המסבירים את חוקיות החיים האלוהיים: שפע וצמצום, הסתלקות והתפשטות — לבשו פנים חדשות בטרנספורמציה החב"דית⁴⁰ שענינה אותם בתהליך ההשוואה הדו־כיווני. תהליך ההשוואה — שהוקבל לממד האקטיבי של האלוהות ולהיותה מאחדת ההפכים בה משתנים היש והאין — הפך לקנה מידה ולחוקיות הדיאלקטיקה החב"דית בכללה.

התנחה האקסמיסטית השוללת ישות מן העולם והתופסת את ההווה הנפרדת מאלוהות למראית עין, כוזה עם גילוי העצמות האלוהית לאמיתו של דבר, עדיין מותירה את שאלת המעבר מן האינסופי לסופי או את שאלת המניע הפעיל של תהליך הבריאה וטעם המצאו של העולם, ללא מענה.

התשובה המוצעת בתיאולוגיה החב"דית לטעמה של הבריאה ולמניע העיקרי שלה מעוגנת ברעיון גילוי השלימות האלוהית⁴¹. תכלית הבריאה היא מימוש רצונו של האל להמציא מציאות לא־אלוהית שלאמיתו של דבר היא בעלת ישות מדומה. מטרתו של צעד זה היא גילוי ההווה האלוהית באספקט המנוגד ביותר לישותה הרוחנית — במעמקי היות החומר, הפירוד וההגבלה, או בלשון הקבלית בעולם ההיפוך והקליפות.

המעבר מישות מופשטת לישות המצויה בפועל ממש נעשה בשל רצון האל לגלות שלימותו, הואיל והשלימות האלוהית משמעה 'התכללות מכל ההפכים': "שהוא נקרא שלימותא דכולא ושליומא אינו נקרא רק דוקא כשנעשה התכללות מכל ההפכים כידוע"⁴², השלימות האלוהית נצרכת להיפוכה למען הכללתה, והיפוך זה נוצר בבריאה. הבריאה נתפסת אמצעי להשגת השלימות האלוהית, בהיותה מגלמת את הווית ההיפוך הנדרשת לצורך התכללות ההפכים:

"כל עקר ענין בריאת העולמות והשתלשלות כל העולמות, אשר הוא יתברך פשוט בתכלית הפשיטות ואין להעריך אליו יתברך חס וחלילה שום ערך מערכי הגבול והיש ואנו רואים התהוות העולמות שנשתלשלו בבחינת גבול ויש והרי זה בחינת ירידה והוא בכדי לגלות שלימותו מן ההיפוך דווקא... והנה כל אלו הבחינות לא שייך כי אם מצד העולמות ולא מצד עצמותו יתברך אשר הוא פשוט בתכלית הפשיטות ואין זולתו יתברך כלל... אבל מצד עצמותו יתברך לבדו הרי הוא רחוק מערך אלו הבחינות עד אין קץ וחקר כלל, לכן היה כבודו יתברך כוונתו שיתגלה יתעדו ואחדותו יתברך אפילו מצד אלו הבחינות שמוצד היש והגבול דוקא ואז יתגלה שלימותו, אשר הוא שלימותא דכולא שיעקר השלימות שיכללו לאחד אפילו ההפכים המנגדים כידוע"⁴³.

40 עיין חלמיש, עמ' 95–111; תשבידן, חסידות, טור 772; 'עקבסון, עמ' 316–325; אליאור, תורת האלוהות, עמ' 61–77.

41 עיין ר' אליאור, לדיאלקטיקה של שלימות וגילוי (הע' 5 לעיל).

42 ר' אהרון הלוי, עבודת הלוי, לעמברג תר"ב–(תרכ"ב), א, ויחי, דף עז. והשווה דברי רש"י, הע' 35 לעיל.

43 עבודת הלוי, ויחי, עד. והשווה תניא, דף קנט.

בריאת העולם נתפסה כהיווי ההיפוך האלוהי, הנדרש לשם מימוש השלימות המותנית בהכללת ההפכים. השלימות האלוהית יכולה להתגלות רק עם גילוי האחדות האלוהית בהיפוכה והכללת ההפכים באחדות. ההנחה, ש"התגלות כל דבר הוא מן תהפך דוקא"⁴⁴, הפכה לעקרון אוניברסלי בתחומי הרוח והחומר. העקרון השני שגלוה אליו הוא שהשלימות האלוהית מותנית במציאות ההפכים ובהתהפכות הפכים אלה לניגודם האלוהי.

ההנחה, ש"עיקר השלימות [האלוהית] הוא נגלה דווקא מצד הריחוק וההיפוך", ממצה את הדיאלקטיקה שביחסי האלוהות והעולם, לפי שקיום העולם מתנה את גילוי האלוהות ומימושה השלם כשם שהאלוהות היא תנאי קיומו המוחלט של העולם.

השקפה זו בדבר הזיקה בין טעם הבריאה לבין גילוי השלימות האלוהית, קרובה מאד לרעיון הפנתאיסטי הרואה את התהליך הקוסמי כהתהוות ריאלית של האל או כגילוי אספקטים של הישות האלוהית הבאים לידי ביטוי רק בבריאה⁴⁵.

בתפיסה החב"דית, הבריאה והמציאות נתפסות כשלבים בתהליך ההתהוות הריאלית של האל, שכן גילוי שלימותה של האלוהות מחייב את התהליך הקוסמי המאפשר לה להתגלות בכל ממדיה ובחינותיה. אולם אין זה תהליך חד-פעמי או חד-צדדי אלא תהליך דיאלקטי, שכן שלימות האל וגילויה מותנים בהיפוך, מן האין אל היש ובהיפוך היש אל האין: "כי זהו תכלית בריאת העולמות מאין ליש כדי לאהפכא מבחינת יש לבחינת אין"⁴⁶.

יש להבחין בין שתי התהפכויות. ההתהפכות הראשונה מעצמות אלוהית אינסופית לעצמות סופית, תהליך המוגדר כגילוי ההשוואה, וההתהפכות השנייה מהיות היש הסופית להיות האינסופית, תהליך המוגדר כיחוד או כהחזרת ההשוואה למקורה.

דיאלקטיקה כפולה זו היא תכלית הכוונה האלוהית ודרך גילוי שלימותה, שכן השלימות האלוהית מורכבת משני קטבים של גילוי ביש וביטול היש בעת ובעונה אחת: "והנה כל עיקר הכוונה הוא כדי שיתגלה השוואתו ברוך הוא בפועל ממש דהיינו שיתגלו כל המציאות והדרגין בפועל ממש בהתגלות כל פרט בפני עצמו ואף על פי כן יתאחדו ויתחברו בערכם. דהיינו שיתגלו למהותם נבדלים ואעפ"כ יהיו מאוחדים"⁴⁷. השלימות האלוהית באה לידי ביטוי באמצעות פרדוקס זה של אחדות וריבוי בקטגוריה אחת: האלוהות משיגה את שלימותה על-ידי תחוקיות הכפולה והמנוגדת של ההתגלות מצד ההיפוך וההתבחנות מכאן, והחזרה לאחדות וההכללה מכאן — תהליכים הידועים בטרמינולוגיה הקבלית כ"צמצום", "שבירה" ו"תיקון". אולם שלא כבקבלה הלוריאנית בה השבירה והצמצום (המייצגים שלבים במעבר מן האחדות האלוהית אל המציאות המורכבת) שייכים לתחום התיאוגוני בו אין לאדם נגיעה ורק "התיקון" נותר לו, בעבודת השם החב"דית האדם נוטל חלק בשני התהליכים שכן שניהם לא נשלמו ושניהם נתפסים כתהליכים מתמידים:

44 עיין שערי העבודה, ש"ב, פרק י.

45 W. R. Inge, *Christian Mysticism*, New York 1956, pp. 117–122; Scholem, עיין p. 341 (הע' 1) *Major Trends*. להערכות שונות על היחס בין משנת חב"ד להשקפה הפנתאיסטית, עיין ש' דובנוב, שם (הע' 1), עמ' 233–234; בונין, שם (הע' 5 לעיל) כח, עמ' 257; חלמיש, עמ' 56–58, 127–132; ג'יקובס, *Tract*, עמ' 39–40; יעקבסון, עמ' 308; אליאור, תורת האלוהות, עמ' 29–34, 43–48. וראה הע' 32 לעיל.

44א רש"ז, תורה אור, ויצא, כב ע"ב.

46 שערי היחוד והאמונה, ש"ד, פרק ה.

"אבל עצם כוונתו יתברך לא נתגלה בעת הבריה, כי עצם הכוונה היה בשביל תוספת התגלות... כי עיקר התגלות-בחינה זו הוא על ידי עבודת האדם".⁴⁷

ההויה נתונה בדיאלקטיקה מתמידה בין התגלות האל ביש ובין החזרת יש זה למקורו האלוהי, שכן, כאמור, התגלות השלימות האלוהית מותנית בחוקיות הכפולה והמנוגדת של מימוש ואיזון, או של התגלות מצד ההיפוך והדיפרנציאציה מכאן, והחזרת הישות הקונקרטית אל מקורה וביטול הווייתה הנפרדת מכאן. השלב הראשון מותנה בצמצומים ובשבירה, והשלב השני בביטול וניהיליזציה של המציאות: "וכל עיקר המכוון הוא לגלות כוח השוואתו ב"ת אפילו לגבי דידן דהיינו לגלות רצונו יתברך דיקא מצד היש, אך בכדי לגלות רצונו יתברך מצד היש מוכרחים אנו לבטל היש הנגלה ונפרד למקורו".⁴⁸

העבודה המתבקשת מן האדם לשם מימוש השלמות האלוהית כאיחוד התפכים, מעוגנת בהיענות לכפל הרצון האלוהי של היווי היש כביטוי לרצון האלוהי להתגלות ולהתממש, לבין החזרת היש למקורו וביטולו כביטוי לרצון האלוהי להתעלם ולהתאין. האדם נקרא להמשיך את ההויה האלוהית בתחתיות היש על-ידי עבודה בתורה ומצוות (ר'עבודה בהיפוך' ליחידי סגולה) מכאן, ולהשיב היש למקורו האלוהי על ידי עבודה בביטול, העלאת ניצוצות, דביקות והתפעלות מכאן.

שתי המגמות — המשכת האלוהות ביש וביטול היש אל האלוהות שלובות זו בזו ללא הפרד. מימוש הכוונה האלוהית נעשה רק על-ידי מיצויים של שני הרצונות הסותרים, המבטאים את החוקיות הפרדוקסלית של אחדות התפכים.

עבודת אלוהים זו, היונקת את השראתה משני הרצונות האלוהיים, מתמקדת "ביש" — במהותו האמיתית לעומת חזונו הנגלי, במקורו הגבוה לעומת גילוי הנמוך או באמיתותו האקוסמיסטית לעומת חזונו הקוסמיסטית. העיון בויקות השונות בין ה"יש" ל"אין", מנקודת המבט האלוהית והאנושית עומד במרכזה של ההגות החב"דית.⁴⁹

היחס התיאולוגי בין ה"אין" ל"יש" או בין האל לעולם הוא יחס דיאלקטי של מוחזת וגילוי, וזה אף היחס הדומיננטי בין ההפכים כולם.

"ולהבין זה הגה ידוע שבכל הנמצאים בעולם יש שני בחינות דהיינו מוחזתו וזכוו שבכל בחינה ובחינה ובחינת הנגלה של כל בחינה... והנה כח הזה אינו בבחינת התגלות כלל כי אם כל עיקר התגלותו הוא על ידי כלים המגלים חיותם, כמו בנפש האדם אשר הנפש מצד כוחה אינה בבחינת התגלות כלל וכל עיקר התגלותה הוא מצד פעולת כלי הגוף ובחינת כח זה נקרא מ"ה שהוא המוחזת ובחינת הגילוי נקרא בן, והנה בן הוא בערך כלל העולמות, התפשטותו יתברך בהם בבחינת חיותם וקיומם אשר הכל הוא מכוחו יתברך, הרי מוחזתו יתברך אינו בבחינת גילוי כי הלא אין בו תפיסה כלל מ"ה התגלותו הוא על ידי כלי העולמות ונודע מציאותו ולא מוחזתו, וידעת מציאותו הוא מצד הגילוי שנגלו עולמות אשר הוא המחיים ומהווים ומקיימים על ידי העולמות נגלה כוחו יתברך, אבל עצמותו ברוך הוא שהוא מוחזתו אינו בבחינת גילוי כלל, ולכן בכדי שיתגלה אלוקותו יתברך תצטרך להיות בחינת שבירה ותיקון, דהיינו שיתגלה בחינת היש בבחינת נפרד ועל ידי התיקון

47 שם, ש"ה, פרק טו. ועיין עוד שם, ש"ד, פרק כד.

48 שערי העבודה, ש"ג, פרק כ. והשווה תניא, פרק לו, מה ע"ב—מו ע"א, פרק מט, דפים סט—ע.

49 עיין אליאור, תורת האלוהות, מפתח, עמ' 398, ערך יש; 'עקבסון, עמ' 312—331; חלמיש,

נתגלה אלוקותו על ידי בחינת היש... נמצא כל ההתגלות הוא דייקא על ידי כח היש ועל ידי גילוי כח היש נגלה כוחו יתברך"⁵⁰.

האלוהות — המהות המחיה של ההויה בכל התגלמותיה⁵¹, אינה בת גילוי כשלעצמה, וגילוייה היחיד האפשרי הוא באמצעות "לבושים", "כלים" ו"העלם" — או היש והעולם. אלו הם יחסי תלות והתניה מוחלטים בין שני הממדים: ביטוי המהות מותנה במציאות כלים לגילוייה, וקיומו וחיותו של הגילוי מותנים במהות המהוה אותו. הדגש מושם על העובדה, שמהות וגילוי הם שתי קטיגוריות נפרדות וקשורות בעת ובעונה אחת — אין גילוי ללא מהות ואין מהות בת-תפיסה ללא גילוי, גם אם הגילוי אינו מבטא בהכרח את כלל המהות, וקיומה העצמי של המהות אינו מותנה בגילוי.

האלוהות, שעל פי ההנחה האקסומיסטית היא המהות האמיתית היחידה, נצרכה ליצירת כלים לשם גילוייה. תהליך יצירת הכלים הוא תהליך היווצרות היש. היש נבחן בשתי קטיגוריות אלה של מהות וגילוי. מהות היש היא העצמות האלוהית ממש, ואילו גילוי נראה כהיפוכה המוחלט, בהיותו מגלם את הדיפרנציאציה והפירוד לעומת האחדותיות האלוהית. היש הנגלה מגלם את הגבוליות, הסופיות וההתבחנות, כנגד האינסופיות, האין-גבוליות והאחדות של ההויה האלוהית. יחסן של שתי קטיגוריות אלה בהויה היש — מהות וגילוי — הוא יחס דיאלקטי משתנה התלוי במעשי האדם ובהכרתו⁵². היש הנגלה מבטא את המטרה האלוהית של התגלות מצד ההיפוך, בעוד שהשגת מהות היש האמיתית, חרף חיצוניותו התפוכה, היא השלמת הכוונה האלוהית. האדם נקרא להכיר בשתי הקטיגוריות תוך כדי ביטול הגילוי אל המהות.

החוב העקרוני של עבודת השם החב"דית הוא להכיר בשתי הזוויות של תפיסת היש: מנקודת המבט האלוהית מעלתו של היש גבוהה מאד, בעוד שמנקודת המבט האנושית היותו נחותה ונפרדת מאלוהות. לשם הבחנה מוגדרת בין שני הממדים, טבעה חב"ד את הביטויים 'כח היש' וגילוי היש'. הראשון מתייחס למהות הקשר בין האלוהות והמציאות, לרצון האלוהי להוות את המציאות, לתיות האלוהית בנמצאות המקיימת אותן בכל רגע, לסיבת הווי היש וכיוצא באלה; השני מתייחס לגילוי של כח זה, ללבושי היש הנגלה, כפי שהם נתפסים מנקודת המבט האנושית על המציאות הקונקרטית⁵³. האדם נקרא לגשר בין נקודת המבט האלוהית, "שאפילו בבחינת היש הנגמר הוא בחינת עצמותו ברוך הוא"⁵⁴, לאמור, ויהי היש עם העצמות האלוהית, לבין נסיונו האמפירי המלמדו שליש מהות נבדלת. כח היש, הוזה עם העצמות האלוהית, הפך ל'יש גמור' אחרי צמצומים רבים, כלומר הפך מכוח אלוהי ל'הסתרה' ו'היפוך' בשל הרצון האלוהי להתגלות⁵⁵. להנחת היסוד של העצמות

50 שערי העבודה, ש"ב, פרק ז.

51 עיין תניא, עב ע"א-ע"ב; קט ע"ב-ק ע"א.

52 על השגת האדם, עיין תניא, ח ע"ב-ט ע"א; עח ע"ב-עט ע"ב; פא ע"ב; פג; פו; קיב ע"ב-קיג ע"א; קכג ע"ב; קנו ע"א-ע"ב. ועיין בהגדרתו המאלפת של רש"י: "והשגת המציאות הוא להפשיט מגשמיות" (תניא, קנו ע"ב). השווה חלמיש, עמ' 127-132. וראה עתה תעודה רבת חשיבות בעניין ההשגה, שנתפרסמה באגרות קודש, שם (הע' 20 לעיל), עמ' י"ב.

53 עיין תניא, קט ע"ב, משפט המתחיל "ויש מאין נקרא בריאה". והשווה אליאור, תורת האלוהות, עמ' 130-132, 207, 228; חלמיש, עמ' 128-132.

54 שערי היחוד והאמונה, ש"ד, פרק כו.

55 "כן הוא כל בחינת התבררות הקדושה הוא דוקא מן ההיפוך כי גילוי אלוקותו יתברך אי אפשר

האלוהית של היש מתוספת כאן ההבחנה בין היות עצמות זו בכח או בפועל. הוצאתה אל הפועל — היוויו היש — נעשה על ידי צמצומים, אולם המהות הנבדלת והנפרדת של היש הנוצרת על ידי הצמצום, קיימת מבחינת ההשגה האנושית בלבד ולא מבחינת האלוהות.

"והוא יתברך שווה בשמים ובארץ כי אצלו יתברך אין מכתיר היש הגם כי יוצר הכל הוא וממנו נפעל והוא יתברך נמצא בכל פרטי הדגין, אף על פי כן הוא יתברך בלי שום הבדל מצד כוחו הפלא הנמשך מכת השוואתו יתברך אשר כל יכול להוות ולחיות בלי שום הסתר והבדל כלל, וזהו לגביו יתברך אבל לגבי דידן נראה היש למחות נבדל ונפרד"⁵⁶. ביסוד התאולוגיה המיסטית עומד פרדוקס כפול. הפרדוקס האחד הוא בתפיסת האלוהות כמאוחדת ומחולקת בעת ובעונה אחת. האלוהות מוגדרת על ידי שניות הווייתה האי-רציונלית: "ב' הפכים מנוגדים אשר לא יושג בשכל". דואליות פרדוקסלית זו, המאחדת הפכים מנוגדים ומוגדרת באי-רציונליותה, עומדת ביסוד הייחוד. "מאחר שהוא אין-סוף יתברך והוא הכל אחד וכל ההתחלקות מאתו יתברך ואף על פי כן הוא פשוט בתכלית הפשטיות... והבן זה מאד וזכור כלל זה כי זה הוא יסוד ושורש להיחוד"⁵⁷.

הפרדוקס השני הוא תפיסת המציאות הנאצלת כמשוללת עצמות אלוהית מחד גיסא, ואת האלוהות כמאחדת במציאות מאידך גיסא. "לכן נקראים נאצלים שהם התהוות חדשה שאינם שייכים לעצמותו כי הוא יתברך מושלל מכל אלו אך אף על פי כן הוא מיוחד בהם"⁵⁸.

הפרדוקס של אחדות וריבוי סותרים במהות אחת, ושל הויה ואיננות בו-זמנית, הוא מביטוייה של בעיית האימנציה והטרנסצנדנציה שהעסיקה את המחשבה הקבלית לדורותיה⁵⁹ וקיבלה ממדים חדשים במחשבה החב"דית. ההשקפה האקוסמיסטית מבטלת דירוג ישותי במהות האלוהית בתוקף העקרון שהאלוהות היא המהות האחת והיחידה שאין דבר בעל ישות מלבדה. כל שניות, שינוי, מציאות מובחנת או הגבלה, בטלה מכל וכל באין-סוף ואין היא אלא מדומה וקיימת מנקודת מבטם של הנבראים בלבד, בעוד שמבחינת האלוהות קיים שויון מוחלט במהות האלוהית של ההויות כולן.

יחד עם זאת, בשל הקושי לזהות את המציאות הנראית לעין עם כוליות העצמות האלוהית התבקש דירוג כמותי, אם לא איכותי של עצמות זו, והדבר נעשה על ידי השארת מישור עצמותי לא-מושג להכרת האנושית: "כי הוא יתברך שוה בתכלית ההשוואה אפילו מצד העולמות [אימנציה] ואיך הוא כח השוואתו זה לא נודע ולא מושג ונעתק מהשגה" [טרנסצנדנציה]⁶⁰. המסקנות המתבקשות מן הטענה האקוסמיסטית-אימננטית בדבר שוויון אופני מציאות האל בכל ההווה, מסויגות על ידי הדגשת העדר יכולת בתפיסה האנושית להשיג את 'כח ההשוואה' או את טענת האימנציה האלוהית: "כבוד ה' מלא את כל הארץ... וכן להשתחוות ולהודות לה' אשר מחיה ומהוה את הכל והכל בטל במציאות

להתגלות כי אם מצד ההסתרה, כי מצד עצמותו יתברך אינו בערך גילוי כלל". שערי העבודה, ש"ב, פרק יב. על משמעות ההיפוך, עיין ר' אליאור, תורת האלוהות, עמ' 244–288.

56 שערי העבודה, ש"ג, פרק י.

57 שערי היחוד והאמונה, ש"א, פרק יא.

58 שם, שם, פרק יג.

59 עיין שלום Major Trends, במפתח, בערכים טרנסצנדנציה ואימנציה; וראה חלמיש, עמ' 50–57; יעקבסון, עמ' 310 ואילך.

60 שערי היחוד והאמונה, ש"ה, פרק יט. והשווה תניא, שער היחוד והאמונה, פג ע"א.

אצלו — וכולא קמיה כלא חשיב וכאין ואפס ממש ואף שאין אנו משיגים איך הוא הכל אפס ממש קמיה אעפ"כ מודים אנחנו בהודאה אמיתית שכן הוא באמת לאמיתו".⁶¹

אין כאן טרנסצנדנציה ישותית המבחינה בין אספקטים שונים של העצמות האלוהית (אל מתעלם ואל מתגלה), אלא יש כאן טרנסצנדנציה הכרתית, שכן על פי ההשקפה האקוסמיסטית, המכירה במהות אלוהית אחת אשר הכל בטל כנגדה, אין זקק מהותי להבחנה בין האלוהות לבין גילוייה והמשכיותה, הואיל ומנקודת ההשקפה האלוהית הכל אחד, וכל דיפרנציאציה קיימת רק בבחינת האדם. כל הבחנה אינה אלא הבחנה של השגה ולא של מהות — זו המוטעית האילוויזיית שמבחינת הנבראים, דווקא המוחלטת והאחדותית מבחינת האלוהות. כאמור, ההטעמה היא שאסור שקוצר ההשגה האנושי, שנמנעת ממנו השגת האחדות, יהפוך לתפיסה המציעה שינוי בהויה האלוהית בדרגותיה השונות. או בלשון אחרת, כל תפיסה טרנסצנדנטית של האלוהות אינה אלא קוצר השגה אנושי, שכן בתורה זו הטרנסצנדנציה האלוהית הופכת ממהות למושא של הכרה. בטרמינולוגיה החב"דית, "סובב כל עלמין"⁶² הוא המושג המתייחס לאספקט הטרנסצנדנטי של האלוהות, במשמעות אי-התגלותו להכרה האנושית (עיין שערי היחוד והאמונה, ש"ד, פרק ט' כ"א), ובפרספקטיבה הקבילת משמעו המושג המתייחס לאור האלוהי החורג מגדרי תהויות המוגבלות (הכלים) וממגע עם היש והעולם שכן אינו יכול לשאת את ההגבלה.

"ממלא כל עלמין"⁶³ מתייחס לאספקט האימננטי של האלוהות, ובלשון הקבילת להויה האלוהית המצטמצמת ב"כלים", בהניות הסופיות. אולם בשל הטענה שאין להגבלה כל מעמד אוניטי מבחינת האלוהות, ו"הכלים" קיימים רק במחשבת האדם, אין הבחנה ישותית בין השניים.

ייחודה של התפיסה החב"דית, הנכספת להכרת האחדות האלוהית במציאות מן הטעם האקוסמיסטי, הוא בכך שהיא מבטאת מודעות מלאה לטרנסצנדנציה ההכרתית שבה שרויה האלוהות, טרנסצנדנציה המתבטאת בתפיסת המציאות כמשוללת אלוהות למראית עין, חרף העובדה שהיפוכו של דבר הוא הנכון. הטעם לקיטוב זה, בתפיסת האלוהות, העשוי להיות מוגדר כמתח שבין אימננציה (לאמיתו של דבר) ובין טרנסצנדנציה (הנובעת מגבולות ההכרה האנושית), נעוץ בתאולוגיה הדיאלקטית המשעבדת את יחסי האל והאדם לתחומי הסתירה והניגוד.

תפיסת המציאות מתבססת על שתי הנחות מנוגדות — האימננציה של האלוהות מבחינת אמיתת המציאות ומנקודת המבט האלוהית, והטרנסצנדנציה שלה מנקודת מבטם של הנמצאים ומבחינת הנסיון הריאלי. לאימננציה משמעות ישותית, בעוד שלטרנסצנדנציה מציאות הכרתית בלבד, והיא קיימת רק מבחינת קוצר ההשגה האנושי. בתורה זו, הטרנס-צנדנציה אינה ישותית אלא קוצר השגה אנושי, הואיל ומנקודת המבט האלוהית יש שוויון מוחלט בכל גילויי המציאות השונים, וההבחנה היחידה היא בדרגת ההכרה האנושית היכולה לשאת את הגילוי בצמצומו ולא בכלוליותו. הנסיון להתמודד עם הפרדוקס שבין האימננציה — העקרונות, התיאורטיות, הישיות, הבלתי מוחשית, הנכספת, בנוסח "מלאו

61 תניא, אגרת הקדש, קכג ע"ב.

62 תניא, סו ע"ב—סח ע"א. ראה תשבי"דן, חסידות, טור 777. ועיין חלמיש, עמ' 450—60, 70, 402; אליאור, תורת האלוהות, מפתח, בערכים: סובב כל עלמין וממלא כל עלמין.

63 תניא, נו ע"א. ס ע"ב. עיין בציונים הביבליוגרפיים שבהערה הקודמת, וראה במפתחות לקוטי תורה, דף יא, בערכים המצורפים ממכ"ע וסוכ"ע.

כל הארץ כבודו ולית אתר פנוי מיניה" לבין הטרינסצנדנציה — בה מתנסים ואותה מכחישים, או בין האמת מנקודת המבט האלוהית — "הרי אין העולמות תופסים אצלו יתברך לאיזה מהות כלל מצד אמיתותו יתברך אשר אין זולתו כלל" (האמת האקסמיסטית), לבין מוגבלות ההשגה החושית — הרואה בעולם היה נפרדת וחוצצת בין האדם לאל, נפתר בשעה שהעולם הופך למציאות אמונה, והגלוי, המוחש והאמפירי הופך לאילוזיה. הסירוב להכנע לגבולות ההשגה החושית, ויצירת מתודות שונות להפיכת המציאות המוחשית לנעדרת ממשות, נטולת משמעות ואילוזיונית, הם העומדים בבסיסה של עבודת השם הספיריטואלית. השקפת היסוד החסידית האומרת, כי תחושת הריחוק בין האדם לבורא אינה אלא אשליה, עומדת בבסיסה של תורת חב"ד שהתמודדה עמה מנקודות השקפה אונטולוגיות ואפיסטמולוגיות, וביקשה ללמד את מהות הקרבה מכאן, ואת חוסר המשמעות של הריחוק מכאן, באמצעות המיסטיקה הדיאלקטית, ההופכת את האקזיסטנציה הטרינסצנדנטית אשר אלוהים כישות מוחשית נעדר ממנה, לאילוזיה נטולת ממשות, בעוד שהאלוהות האימננטית, שאינה מצויה בטווח השגה מידי וקבוע של האדם, הופכת להיות הממשות המוחשית היחידה.

דו-ערביות ההשגה

חרף העובדה שאמיתות המציאות אחת היא מבחינה אונטולוגית — הישות האלוהית ביחידותה על התגלויותיה השונות, הנטולות קיום ישותי, יש כמה נקודות מבט על אמיתות מציאות זו. נקודת המבט האנושית שאינה יכולה להמנע מלהסיק את אמיתות המציאות מן המציאות הנראית לעין, ובהכרח טועה, ואמיתות המציאות המהותית הנתפסת מנקודת המבט האלוהית. בתורה החב"דית קיימת חשיבות מכרעת להבחנה בין נקודת המבט האלוהית לנקודת המבט האנושית על המציאות ועל פשר הזיקה בין היש לאין. נסיון היישוב בין שתי נקודות מבט אלה, או המאמץ לעבור מגבולות ההשגה האנושית, התופסת את המציאות כהייה נפרדת, אל גבולות ההכרה האלוהית, לגביה מאוחדים היש והאין, היא אחת המטרות המרכזיות אליה חותרת עבודת השם החב"דית בפירושה הספיריטואלי. הדרך ליישב בין המציאות הנראית לעין לבין מקורה האלוהי — המציאות האמיתית, עוברת שלבים שונים של השגה ועיון שראשיתם רציונלית-לוגית ואחריתם על-רציונלית מיסטית. ההתמודדות עם הסתירה שבין אמיתות המציאות מנקודת המבט האלוהית לבין המציאות הנראית לעין מנקודת המבט האנושית, משמעה הבנת אופן הייחוד האלוהי במציאות הגבולית⁶⁴ ומחויבות להנחת שמבחן הישות הוא בזוית ההשגה: "ויש מאין נקרא בריאה בלשון הקודש, והגם שהיש הנברא הוא גם כן כלא-חשיב קמיה דהיינו שבטל במציאות לגבי הכח והאור השופע בו מהכלים דעשר ספירות... וכזויו השמש בשמש... היינו קמיה דוקא, שהיא ידיעתו יתברך מלמעלה למטה. אבל בידעיה שממטה למעלה היש הנברא הוא דבר נפרד לגמרי בידעיה והשגה זו שממטה, כי הכח השופע בו אינו מושג כלל וכלל"⁶⁵. הסתירה בין שתי נקודות המבט מתגבשת לכל תיאוריה הדנה במעבר מתפיסה אונטולוגית של ההייה (הנבצרת מבינת האדם) לתפיסה אפיסטמולוגית, לאמור, תפיסת המציאות כישות אלוהית מתחלפת בתפיסתה כקני-מידה אפיסטמולוגיים של העלם וגילוי בבחינות השונות

64 עיין תניא, קצב ע"ב. והשווה לקוטי תורה, במדבר, פח ע"ב; והגדרתו של רש"י המובאת לעיל בהע' 52.

65 תניא, קצב ע"ב.

של ההשגה האנושית: "העולה מכל דברינו הנ"ל שצריכין אנו להעריך באין-סוף ברוך הוא ב' בחינות דהיינו בחינה אחת מצד עצמותו ובחינה שניה מצד העולמות, דהיינו שמצד עצמותו אין לתאר אליו ברוך הוא שום בחינת חילוקי דרגין ואיזה פעולות מצד פשיטותו, ומצד העולמות מוכרחים אנו להעריך בבחינת צמצום האור ובחינת אצילות הכוחות ממנו יתברך אשר נמצא בכל פרט ואין לך דבר במציאות שלא נעשה על פי כוונתו יתברך והתמשכותו בהם בפועל ממש רק שמתייחד בהם ולא נשתנה בהם, וזהו ההערכה שמצד העולמות הנגלים לנו להתחלקות, אף על פי כן מוכרחים אנו לתאר יחודו יתברך בכל ההתחלקות בלי שינוי. אבל בבחינת ההערכה שמצד עצמותו הגם שנתמשך בהם ונצטמצם בהם ומייחדם הכל ביחוד עצום... אין לתאר לגבי עצמותו ב"ה שום חילוק והבדל כלל ולומר הגם שנחלקו לדרגין מתחלקין אך אעפ"כ הוא אחד בהם: כ"א שמשותף בהם בתכלית ההשוואה על ידי כוחו יתברך אשר אינו בערך השגה ותפיסה כלל... והנה בהערכה השניה שהוא מצד העולמות בזה יש ב' בחינות דהיינו כמו שהם לגבי יתברך וכמו שהם לגבי דידן וצריכין אנו להעריך ולתאר שלגבי דידן נראים לגבול ויש נפרד, אבל לגבי יתברך הם מיוחדים ביחוד עצום בלי שינוי כלל"⁶⁶. ההבחנה המוצעת בין שתי נקודות המבט היא במישור ההכרתי ולא במישור הישותי: מנקודת המבט האלוהית, המוגדרת בספרות חב"ד במונח 'לגביו' או 'לגבי ידידיה'⁶⁷ — זו התופסת את ההויה במציאותה האמיתית, בניגוד לתפיסת האדם — 'לגבי דידן', הרואה את ההויה בתפיסה אילוזיונית מוטעית — היש אינו הויה נפרדת מאלוהות, אלא הוא נמצא ביחוד גמור עמה משום שאין בחינת העלם והסתרה בהתייחס לאלוהות, אלא זו קטיגוריה התקיפה מבחינת האדם בלבד. אחדותה של הישות האלוהית על כל התגלויותיה הנראות מכחישות אחדות זו, היא מעבר לאופיה המטעה של ההכרה המושגת על חושים, על כן העובדה שהמציאות נראית כסותרת את אמיתות ההויה האחדותית מנקודת המבט האנושית אינה שאלה אונטולוגית אלא בעיה אפיסטמולוגית.

הטענה האונטולוגית העקרונית של שיון הישות האלוהית במציאות נבחנת מזוית הראייה האלוהית ומזוית הראייה האנושית. העצמות האלוהיות מנקודת ראותה אכן ממלאת בגילוייה את כל העולמות, אולם מבחינת נקודת המבט האנושית רוב העצמות האלוהיות נותר מעבר לתחום ההשגה, ועל כן האדם חוץ את ההעלם וההסתרה. כאן מוצעת תפיסה דו-ערכית של היש — מנקודת המבט האלוהית היש מגלם את אספקט ההתגלות של המהות האלוהית בהויה, בעוד שמנקודת המבט האנושית, הנעדרת מטבעה כללות ראות הדברים, היש נתפס בבחינת הסתר והעלם והעדר אלוהות⁶⁸. תהתגלות האלוהית להשגה האנושית מותנית בהעלם, אך רק חשיפת ההעלם שלכאורה בידי האדם היא תנאי להשגת ההתגלות האמיתית.

בהשקפה האקסומיסטית בוטלה ההבחנה הישותית בין יש ואין והועברה למישור האפיסטמולוגי. טענת השיוון המוחלט של הישות האלוהית בכל גילויי המציאות נבחנת לאור הקריטריון האפיסטמולוגי של גילוי והעלם, והופכת משאלה של ישות לשאלה של השגה.

66 שערי היחוד והאמונה, ש"ב, פרק לב.

66א לשתי נקודות המבט על יחסי יש ואין, השווה דברי חלמיש, עמ' 128: "לדעתי, מילות המפתח (ובכל כתבי רש"י) הן 'לגבי א"ס' מול 'בפני עצמו'". השווה נ' לאם, תורה לשמה, ירושלים תשל"ב, עמ' 72 הע' 273.

67 עיין ר' מנחם מצדל שניאורסון, דרך מצוותיך, עמ' 11 (הע' 6 לעיל).

כתוצאה מעמדה זו הוקדש מאמץ ניכר לחשיפת מהותו של היש, והתגבש אינטרס רוחני כפול — מחד גיסא, נסיון פריצת גבולות היש ותחומי ההכרה בדרך להשגת אמיתות המציאות האלוהית כשמישור ההתמודדות הוא נפש האדם⁶⁸ (האינטרס הספיריטואלי); ומאידך גיסא, ויתור מודע על אפשרות השגת האחדות האלוהית מעבר להתגלותה להכרה האנושית בתורה ובמצוות (האינטרס הא-ספיריטואלי).

ב

עבודת השם

עבודת השם החב"דית מושתתת על התאולוגיה הדיאלקטית, המייחסת לאלוהות שתי מגמות או שני רצונות סותרים המתמקדים בתהליך הבריאה: "בהיות כי תכלית ירידת והמשכת אור אלוקותו ית' שנמשך להתלבש בנבראים ולהחיותו על ידי צמצום... עד שיהיו מתהווים באופן שהם בחינת יש ונפרד הוא בשביל שאחר כך יתבטל היש לאין... וזהו נחת רוח לפניו יתברך שיהיה יש ושיתבטל ובזאת דוקא הוא תפץ"⁶⁹.

תכלית הבריאה, לפי תפיסתם של מורי חב"ד, היתה רצונו של האל להמציא יש נפרד ממנו, מציאות גשמית בלתי אלוהית למראית עין, שמבחינת אמיתות המציאות היא בעלת ממשות מדומה. תכליתה של עבודת השם היא לבטל ישות נפרדת זו, להפשיטה מגשמיותה ולהעלותה במדרגות הרוחניות עד כדי התזות האחדות האלוהית הקדומה, אולם אין זה הרצון האלוהי האחד המנחה את האדם ביחסו אל העולם, אלא התייחסות זו חייבת להיות מושתתת על ההכרה ביחס הדיאלקטי המתמיד שבו עומדים ההויה והאלוהות.

תהליך הבריאה מפורש בחב"ד כביטוי לרצון האל לגלות את שלימותו. שלימות זו באה לידי ביטוי ברצון האלוהי הכפול של התממשות והתאינון בו-זמניים של ההויה הלא-אלוהית. הואיל והאלוהות לא השלימה את רצונה בבריאה, השלמה זו תלויה בעבודת האדם. כל עבודת השם החב"דית, על פניה "הספיריטואליסטיים" וה"לא-ספיריטואליסטיים", יונקת ממתח זה שבו נתונים ההויה והאלוהות⁷⁰. ההויה מצויה במסגרת יחס דיאלקטי מתמיד בין הרצון האלוהי להתגלות ביש, להמשיך את הווייתו למעמקי היש, לבין הרצון האלוהי להתעלם, להשיב את היש למקורו ולאין את הווייתו הנפרדת: "כי זהו תכלית בריאת העולמות מאין ליש כדי לאהפכא מבחינת יש לבחינת אין"⁷¹. לשני הממדים של היווי היש כביטוי לרצון האלוהי להתגלות, וביטול היש כביטוי לרצון

68 על תורת הנפש החב"דית, ראה טיטלבוים, הרב מלאדי, ח"ב; ש"ץ, אנטר-ספיריטואליזם, עמ' 520—524; חלמיש, עמ' 163—241; אליאור, תורת האלוהות, עמ' 134—177; ג'יקובס, Tract, מבוא. למקורותיה הקבליים של תורה זו ראה: י' תשבי, משנת הווה, ב, ירושלים תשכ"א, סדרת נפש רוח ונשמה; הנ"ל, תורת הרע והקליפה, ירושלים תשכ"ה, חלק ד. חמישה-עשר הפרקים הראשונים של התניא עוסקים בתורת הנפש, ובכל ספרות חב"ד מצויים דיונים מפורטים בנושא זה. וראה, למשל, מנחם מנדל שניאורסון, דרך מצוותיך (הע' 6 לעיל), עמ' 1—38; ר' אהרן הלוי, שערי העבודה, שער יחוד הנשמות; ר' דובער, קונטרס ההתפעלות, ורשא תרכ"ח, ועוד.

69 תורה אור, בראשית, ה ע"א.

70 להשקפות חולקות על אופיה הספיריטואלי והאנטר-ספיריטואלי של עבודת השם החב"דית, עיי' ש"ץ, אנטר-ספיריטואליזם בחסידות; תשבי-דן, חסידות, (הע' 1 לעיל); חלמיש, עמ' 244—383; אליאור, תורת האלוהות, עמ' 121—327.

71 תורה אור, ויצא, כב ע"ב.

האלוהי להתעלם, מקבילים שני הציוויים המתייחסים לעבודת השם — האחד הוא המשכת האלוהות בבחינת יש⁷², והשני ביטול היש אל האלוהות⁷³. המשכת הרצון האלוהי בבחינת יש, או ייחודו בעולמות, באה לידי ביטוי בעבודה בתורה ומצוות; וביטול היש, או החזרתו למקורו האלוהי, באה לידי ביטוי בעבודה בביטול, ייחוד, התבוננות, דביקות, התפעלות ושאר דרכי הכללת הגשמי ברוחני באמצעות ספיריטואליזציה.

כנגד כפל הרצונות האלוהיים נתבעת כפיפות כפולה של הרצון האנושי — מצד אחד נתבע ביטול הרצון האנושי אל הרצון האלוהי בבחינת איון והעדר רצון אינדיבידואלי⁷⁴, ומצד שני מוגדר מימוש הרצון האלוהי באמצעות מחויבות האדם לעשיית תורה ומצוות בהן מתגלה הרצון האלוהי בהווה.

כדי להטעים את הזיקה הבלתי מתפשרת בין שני סוגי עבודת השם, המתייחסת לשני הרצונות האלוהיים ולשני מיני כפיפות הרצון האנושי, בחרו מורי חב"ד בצמדי מושגים שאין להם קיום תאחד ללא משנהו, כמו: פנימיות וחיצוניות, נשימה ושאפה, רצוא ושוב: "אך היינו כל הגשמה דייקא, כי גשמה מלשון נשימה שבאדם שחיא בחינת רצוא ושוב כי הגשמה היא כמו שנאמר אשום ואשאף יחד... והנה בחינת הרצוא של הגשמה הוא בחינת מסירות נפש בקריאת שמע. והיינו מסירת הרצון כי נפש הוא הרצון... דהיינו שיעקור רצונו המלוכש בהבלי עולם ולהיות לו רק רצון אחד לאביו שבשמים וכמו שנאמר 'מי לי בשמים ועמך לא חפצתי בארץ', שאין לו חפץ ורצון אחר כלל והיינו בשומו ללבו שאין עוד מלבדו והכל בטל אליו יתברך... וכל מה שיעמיק בזה ויותר מזה לבבו יבין שלא לנטות ולא לימשך בלתי לה' לבדו. ויזהר רצונו רק אליו יתברך לדבקה בו עד מיצוי הנפש.

ואחר שיהיה כך ברצוא יהיה כך בשוב להיות והיו הדברים האלה אשר אנוכי מצוץ... כי אין לו להקב"ה בעולמו אלא ד' אמות של הלכה בלבד... אין לו שייכות להיות שורה ומתלבש בעולם אלא ע"י ד' אמות של הלכה שעל ידי זה נעשה דירתו ממש בתחתונים שחיא חכמתו ורצונו כו' וזה כל האדם להיות רץ לבך ושוב לאחד"⁷⁵.

ההטעמה הא-ספיריטואלית המודגשת בחב"ד, של הזהות בין הרצון האלוהי לבין התורה והמצוות⁷⁶, מתייחסת לרצון להתממנות, בשעה שהתביעה להתבוננות וביטול, העומדים במרכז המאמץ הספיריטואלי, מתייחסת לרצון ההתאיינות. האדם נקרא להגשים שני פנים אלה של התייחסות לרצון האלוהי — על ידי ביטול רצונו בפני הרצון האלוהי המגובש בתורה ומצוות, ועל ידי ביטול האני שלו בפני הרצון האלוהי המגובש במגמת דהתאחדות

72 "עיקר העבודה להמשיך אור אין סוף ב"ה דייקא בבחינת היש, להיות נגלה כבוד ה' דווקא בבחינת גילוי היש, והעבודה זו... נתגלה עיקרית הכוונה בפנימיותו". ראה שערי העבודה, ש"א, פרק לג. והשווה ליקוטי תורה, שיר השירים, לו ע"א, ד"ה להמשיך אלהות.

73 "כאשר המה [העולמות] מיוחדים בכוחו יתברך בבחינת יחודא עילאה, כן צריך לייחדם בבחינת יחודא תתאה לבטלם אליו יתברך שלא יהיו נגלים ליש גוברל מצד מהותם". ראה שערי היחוד והאמונה, ש"ה, פרק יט. על המשכנה והביטול עיין ליקוטי תורה, דרושים לר"ה (אחרי פ' נצבים), נה ע"א—ע"ב.

74 "והעיקר למסור הרצון להיות ביטול הרצון מפני רצונו ית'", ליקוטי תורה, במדבר, יג ע"ב. והשווה ר' ש"ץ, החסידות, פרקים ו' ו'.

75 תורה אור, מקץ, לו ע"ב.

76 עיין תניא, סו ע"ב—סו ע"א; עב ע"ב—עג ע"א. וראה ש"ץ, אנטי-ספיריטואליזם בחסידות,

עמ' 524—528; חלמיש, עמ' 244—282.

וההתאיינות. שני האספקטים של עבודת ה', המתייחסים לשני הצדדים של הרצון האלוהי, מקבילים לשני הסמלים הלוריאניים של שבירה ותיקון:

"והנה בחינת גילוי זה כולל ב' בחינות: אחד הוא לגלות כח הדרגין בבחינתם ופירשם והפדילם ובחינה שניה הוא כח התחברותם ויחדם מעין התחברות כח השוואתם, והבחינה הראשונה שהוא גילוי הפרטים בבחינתם נקרא בחינת שפירה... ובחינה שניה שהוא כח התחברותם היא נקראת בחינת תיקון"⁷⁷.

אולם בעוד שבמיתוס הלוריאני, השבירה שייכת לתחום התיאוגוני, והתיקון בחלקו מופקד בידי האדם, כאן שני התחומים הפכים בד בבד לביטוי הרצון האלוהי על שתי מגמותיו — התבחנות והתחברות, התממשות והתאיינות, גילוי והעלם, ולמושג של עבודת האדם והכרתו בהם כביטוי לכפל הרצון האלוהי. כאמור, לשני הממדים של הכוונה האלוהית מקבילים שני הציוויים של עבודת השם — המשכת האלוהות בבחינת יש, וביטול היש אל האלוהות, או האתוס הסקרמנטלי והאתוס הספיריטואלי. שתי המגמות הנוגדות, שלובות זו בזו ללא הפרד, ומימוש הכוונה האלוהית נעשה רק באמצעות מיצוי הניגוד והאחדות בין השתיים.

שני הפנים של התייחסות המציאות אל הרוח המחיה אותה, המשכתה מכאן וביטולה אליה מכאן — נתפסים בקטיגוריה רחבה של ריאליזם וספיריטואליזם המכתיבים עבודת ה' כפולת מטרות — זו הממשיכה את האלוהות מלמעלה למטה, המתיחסת לאלוהות השרויה במציאות, האלוהות האימננטית, ומבקשת לעבוד את האל בתחומי הזמן והמקום הנתונים, וזו המבקשת לבטל את גבולות הגוף והיש, לפרוץ מעבר לו, לבטל את הקוסמוס ולהכלילו באין האלוהי, מתוך כמיהתה לאלוהות הטרנסצנדנטית⁷⁸. עובדת היותן של שתי המגמות סותרות זו את זו אינה מכשול במשנה זו, בה הפרדוקס והסתירה הדיאלקטית של 'שני הפכים בנושא אחד' עומדים ביסוד השיטה.

"הנה יש ב' בחינות בעבודת ה', האחת האהבה ברשפי אש בתגבורת מאד לצאת מן הגוף... והוא בחינת אהבה רבה שאין כלי הלב מכילה אותה כי לא יכיל הלב התפעלות עצומה. לכן לא יוכל לעמוד בכלי גופו וחפין לצאת מנרתקה חומר הגוף. והשניה בחינת התפעלות המתיישב בכלי הלב ועיקר ענינה הוא בחינת המושכת אלוקות מלמעלה למטה דוקא בכלים מכלים שונים בתורה ומצוות"⁷⁹.

התאולוגיה המיסטית החב"דית מבוססת על הדיאלקטיקה שבין הגשמי לרוחני, המציאות והאלוהי, הקונקרטי והמופשט, האימננציה והטרנסצנדנציה, היש והאין, קוצר והשגה האנושי ואמיתות המציאות האלוהית. המאמץ הדתי הנתבע מהאדם הוא חשיפת המהות המופשטת של מראית העין הקונקרטית או גילוי הישות האלוהית של המציאות הגשמית בכל ממד וממד של הקיום וההווה. מזוית אחרת, משמעה של תביעה זו הוא, שחרור ההכרה האנושית מכבלי האילוויה הקונקרטית, והבאתה אל אמיתות המציאות מנקודת המבט האלוהית, או בטרמינולוגיה החב"דית, ביטול היש והשגת האין — לאמור, גילוי אמיתות המציאות המאוחדת במציאות הנפרדת למראית עין.

שני הממדים של הישות האלוהית — המהות המתיחסת לאחדות האלוהית, והגילוי המתיתס לדיפרנציאציה של המציאות, קוראים להתמודדות האדם עמם בעבודתו תוך הדגשה חוזרת

77 שערי היחוד והאמונה, ש"ד, פרק ו.

78 עיין תניא, מב ע"א — מג ע"א.

79 תורה אור, וישלח, כה ע"ב.

וגשנית שאין מקום להתייחס לממד אחד בלבד תוך זניחת משנהו, משום שהדברים מעוגנים זה בזה, הן מנקודת הראות האלוהית והן מבחינת יכולת ההשגה האנושית. בחב"ד הועתקה הדיאלקטיקה מתחום העיון התאוסופי בעולמות עליונים (תחומה הקבלי המסורתי) לעבר תחום חיי הדת ותורת הנפש, שם הפכה להגת-היסוד בעבודת השם. אין ספק שהפרספקטיבה החדשה של תורת האלוהות ועבודת השם גובעת מהתאוסופיה הדיאלקטית המבוססת על כפל הכונה האלוהית של איון ומימוש המציאות בעת ובעונה אחת. במסגרת זו יש מקום לאינטרס הספיריטואלי של חריגה מן המציאות הנתונה, ולמאבק על היציאה מתחומי היש ומכפופות לתפיסה האמפירית מן הצד האחד, ולאינטרס הא-ספיריטואלי של עבודת השם בתוך היש, בתחומי המציאות, ובגבולות ההכרה, מן הצד השני.

העבודה בביטול

ההשקפה האקסמיסטית של האפסות והאין של המציאות, מחייבת את תודעת האפסות והאין כבסיס לעבודה הדתית הספיריטואלית החפצה בהחזרת היש אל האין, עבודה הקרויה בטרמינולוגיה החב"דית עבודה בביטול⁸⁰. מושג הביטול בא לבטא את התודעה, שהאדם בטל לעומת היסוד האלוהי, ואת יחסו למציאות כבטלה לעומת היסוד האלוהי המתייחס אותה: "ענין יחודו יתברך האמיתי איך הוא ממלא כל עלמין עליונים ותחתונים ואפילו מלא כל הארץ הלזו הוא כבודו יתברך וכולא קמיה כלא חשיב ממש, והוא לבדו הוא בעליונים ותחתונים ממש כמו שהיה לבדו קודם ששת ימי בראשית וגם במקום הזה שנברא בו עולם הזה השמים והארץ וכל צבאם היה הוא לבדו ממלא המקום הזה וגם עתה כן הוא לבדו בלי שום שינוי כלל מפני שכל הנבראים כוללים אצלו במציאות ממש כביטול אותיות הדיבור והמחשבה במקורן ושורשן... וככה ממש דרך משל הוא ביטול העולם ומלואו במציאות לגבי מקורו שהוא אור אין סוף ברוך הוא"⁸¹.

הביטול הוא הזיקה היסודית בין הנבראים לאל, והוא הערך הבא לבטא את יחידותו של האל המתבקשת מהתפיסה האקסמיסטית, בהיותו הארכיטיפ המיסטי האידיאלי או האור-ינטציה היסודית של יחסי יש ואין. אין הוא בבחינת פרקטיקה יומיומית (אם כי הוא אמור להיות מושג בזמן התפלה) אלא עמדת יסוד או אידיאה עקרונית המשמשת בסיס התייחסות לכלל עבודת השם. מרכזיות מושג הביטול בחב"ד מקבילה למרכזיות מושג הדביקות בחסידות. בתורה החסידית שקדמה לחב"ד הביטול לא היה ערך בפני עצמו, אלא היה אמצעי בדרך להשגת הדביקות הנכספת, אם כשלב בדרך להשגתה ואם בסיוע בקניית הפסיביות המתנה את המצב האקסטימי של היפעלות על ידי הרוח האלוהית. בתפיסה החסידית, הביטול נתפס כשלב בהשגת השלימות האנושית העליונה, שענינה המתת הכוחות הטבעיים כדי לאפשר את פעולת אלוהים בתוך האדם. ואילו בחב"ד, הביטול נתפס כפרקטיקה הספיריטואלית המתבקשת מן ההגתה האקסמיסטית, וכחלקו של האדם בהליכים של הדיאלקטיקה האלוהית של התהוות והתאיינות. לפיכך, האינטרס הדומיננטי ב'ביטול'

80 על מושג הביטול החסידי, ראה שלמה מימון, חיי שלמה מימון, תש"ב, עמ' 133–139, 145–149; י' ויס, *via passiva* (הע' 8 לעיל), עמ' 137–155; ש"ץ, חסידות, פרקים א–ג; ג' הנ"ל, מגיד דבריו ליעקב (הע' 29 לעיל), מפתח, ערך ביטול; ר' אליאור, תורת האלוהות, עמ' 178–243; ג' לונטל, מסירת נפש, עמ' 171–233; יעקבסון, עמ' 345–368.

81 תניא, מא ע"ב–מב ע"א.

הוא אינטרס תאוצנטרי, שכן, כאמור, הביטול נתפס כסיוע במימוש ממד אלוהי שלא התממש בזמן הבריאה. כאן אין ביטול היש רק בבחינת ביטוי לכיסופיו המיסטיים של האדם, אלא הביטול נתפס כחובה המוטלת על האדם המשמש ככלי שרת בדיאלקטיקה האלוהית של התהוות והתאינות.

משמעותה של העבודה בביטול נעוצה בהנחה, שיש בכוחה של הרוח לבטל את המציאות הפיסית.⁸² מטרת העבודה בביטול היא פריצת גבולות היש, הנקרא בשמות שונים על פי זוית ההתייחסות — שלטון היש בנפש האדם קרוי הנפש הבהמית, שלטון היש בשכלו קרוי השכל הגשמי, שלטון היש בעולם קרוי ההיפוך והסטרא אחרא, שלטון היש במידות קרוי היצר הרע — ותפיסת מהותו האלוהית של היש בכל ממדיו. לעבודה בביטול שמות נרדפים רבים — ייחוד, מסירת נפש, ביטול היש, התפשטות הגשמיות, כלות הנפש, קבלת עול מלכות שמים, אמונה והתבוננות — המתייחסים למישורי ההתמודדות השונים — האמוציונליים, האינטלקטואליים, הרציונליים והמיסטיים. לכל אחד ממשגים אלה הטעמה ייחודית, אולם כולם עומדים בתחום הספיריטואלי הרואה את עיקרה של העבודה הדתית בשאיפה ובמאמצים רוחניים להגיע להכללתה ולביטולה של המציאות כולה, והאדם בתוכה, בעצמות האלוהית: "כי היא ענין ביטול באורו יתברך להיות חשיב קמית כלא-ממש"⁸³.

ראשיתה של העבודה בביטול נעוצה בהתבוננות⁸⁴, בספקולציה רציונלית אינטלקטואלית על היות היש והאין. התבוננות בטרמינולוגיה החב"דית נגזרת מלשון תבונה, ותכליתה היא להקנות לאדם ראיה אל מעבר לגבולות המלאכותיים של תודעתו הרגילה. המטרה היא להתבונן כדי לדעת במידת ההגבלה האנושית האפשרית, בתחומי העיון והתבונה, את גדולת האלוהות ה'ממלאת כל עלמין' ו'סובבת כל עלמין', להבין את ריחוקה מהאדם לכאורה ואת אמיתות קרבתה אליו, לתפוס את אמיתות המציאות — ראית העולם כאינו ואת המציאות כמראית עין — ולהכיר באלוהות כיח היחיד וכמקור חיותה של המציאות. ההתבוננות מוגדרת כאמצעי להשגת הייחוד האלוהי, ומוסברת במסגרת סיסטמטית מדויקת של תהליכי ההבנה והתפיסה. תכלית ההתבוננות היא הייחוד — "שענין הייחוד האלקי הוא בחינת עומק ההשגה בביטול היש לאין ביחוד תחתון וייחוד עליון"⁸⁵. "והשגת המציאות הוא להפשיט מגשמיות"⁸⁶, כלומר, השגת יכולת הכללת הפרטים בכלל, או הפשטה מגשמיות ותפיסת השוויון באחדות האלוהית בכוח ובפועל לפני האצילות ואחריה — במסגרת המחשבה הקבלית. מחזו החפץ — האחדות בין הישות והאינות 'כמהות אחד ממש' — מותנה בתודעת האפסות האמיתית של היש הנפרד מאלוהות והפקעת כל מהות ממנו.

ר' דובער, בנו של ר' שניאור זלמן מלאדי, כתב חיבור מפורט בענין זה⁸⁷, ובהקדמתו הגדיר את נושא עיונו: "מהות הקונטרס הלו מדבר בענין הייחוד אלקות בכל פרט ופרט בסדר ההשתלשלות דעשר ספירות דאצילות בריאה יצירה עשיה והוא קיצור מכל אשר יוכל איש לקרב אל השכל בהשגה מלובשת ונתפסת במוח ולב בכל פרטי סדר ההשתלשלות

82 עיין ר' דובער, נר מצות ותורה אור (הע' 12 לעיל), שער האמונה, 10 א-ב.

83 תניא, נג ע"א.

84 עיין ג'יקובס, Tract, מבוא, וכן עמ' 188-192; אליאור, תורת האלוהות, עמ' 315-324.

85 עיין נר מצות ותורה אור, שער הייחוד, ה ע"א; תניא, אגרת הקדש, קכד.

86 תניא, קנו ע"ב.

87 קונטרס ההתבוננות. נדפס בקאפוסט תק"פ, כשער הייחוד, חלקו השני של ספרו של ר' דובער,

נר מצות ותורה אור. ועיין הע' 12 לעיל.

מצמצום הראשון עד סוף עולם העשיה והוא הנקרא בשם קונטרס ההתבוננות" ⁸⁷. מורי חב"ד פירשו את תורת האצילות הקבלית כדרך השגה לתפיסת אחדות העצמות האלוהית על אף גילוייה השונים. ההתבוננות, או הבנת תורת האצילות, הופכת אמצעי להשגת הייחוד האלוהי תוך כדי עיון במבנה הרוחני של המציאות וזיקתה לאין-סוף, והבנת משמעות האימנציה והטרנסצנדנציה ⁸⁸.

ההתבוננות בגדולת ה', היא ציווי עקרוני. המודעות המתמדת, להיות ההויה מלאה אלוהות ומוקפת באלוהות, היא נושא ההתבוננות, ותכליתה היא לגשר בין החויה הטרנסצנדנטית של עולם נעדר אלוהות לכיסופים האימננטיים של עולם מאוחד באלוהות, הואיל וההנחה היא שהעיון האינטלקטואלי יגרום להתעוררות המיסטית-אקסטטית שתפרוץ את גבולות ההכרה החושית. "כי השכל שבנפש המשכלת כשמתבונן ומעמיק מאד בגדולת ה' איך הוא מלא כל עלמין וסוכך כל עלמין וכולא קמיה כלא חשיב, נולדה ונתעוררה מידת יראת הרוממות במוחו ומחשבתו לירא ולהתבושש מגדולתו יתברך שאין לה סוף ותכלית ופחד ה' בלבו ושוב יתלהב לבו באהבה עזה כרשפי אש בחשיקה וחפיצה ותשוקה ונפש שוקקה לגדולת אין סוף ברוך הוא והיא כלות הנפש" ⁸⁹.

הבנת המציאות הפרדוקסלית של האל בעולמות, המאחדת בעת ובעונה אחת את ישותו ואיגותו, המוגדרת כידיעת ייחודו, היא תכלית ההתבוננות. לשם השגתה יש לפרש את משמעות התאוסופיה הקבלית בדבר הצמצום, ההאצלה, ההשתלשלות, תורת הספירות וכלל המושגים המוגדרים כידיעת הקבלה. תכליתה של התבוננות זו היא לשמש אמצעי להתפעלות הנפש, להתעוררות המיסטית, לפריצת גבולות היש והתודעה האמפירית ולהשגת האוניו-מיסטיקה. נתיב ההתבוננות הרציונלי פתוח בפני הכלל, גם בפני אלה הנעדרים יכולת פניאומטית, אם כי מטרתו האולטימטיבית היא המעבר מהשגה אינטלקטואלית והתבוננות רציונלית לאיחוד פניאומטי ולביטול עד כלות הנפש. "אבל התהוות העולמות האור אין סוף ברוך הוא אין פועלים בו שום שינוי חס וחלילה וה' אחד כמו קודם שנברא העולם... וכאשר יעמיק האדם שכלו ומחשבתו בזה בעומק בינתו ובעומקא דליבא אזי תבטל הנפש החיונית מהשכלתה בגשמיות בתגבורת הנפש האלוהית המשכלת ומתבוננת בגדולת אין-סוף ב"ה להוליד מרוח בינתה והתבוננותה אהבה עזה כרשפי אש לדבקה בו יתברך בדביקה וחשיקה וחפיצה בהתלהבות עצומה עד כלות הנפש" ⁹⁰.

מטרת ההתבוננות — להשיג ולהבין את ביטול כל ההויה באלוהות, ואת מציאות האלוהות וביטויה בהויה כולה בצד הבנת היחס בין אין סוף לעולמות, והדיאלקטיקה שביחסי הגומלין ביניהם — מוצפת במטרה לכלל, ואינה מכוונת בסייגים כל שהם ⁹¹: "ואף כי לית מחשבה תפיסא ביה כלל, הלא כתיב גודע בשערים בעלה כל חד לפום שיעורא דיליה והיינו ההתבוננות בבחינת התפשטות גדולתו יתברך למעלה עד אין קץ ולמטה עד אין תכלית אין עוד מלבדו כי ברוח פיו כל צבאם וכולא קמיה כלא חשיב וכמו למשל דבורו של אדם שהוא בטל אליו ונחשב כאין נגדו. וזה כל אדם לפום שיעורא דיליה יכול לדעת ולהשיג

87 גר מצוה ותורה אור, שער היחוד, הקדמה.

88 עיין ר' דובער, ליקוטי ביאורים, ורשא תרכ"ח, 57 א'.

89 תניא, ז ע"ב. וראה ס ע"ב—סא ע"א; אגרת התשובה, צח ע"ב.

90 תורה אור, מקץ, לח ע"ב.

91 עיין ר' דובער, אמרי בינה, קאפוסט תקפ"א, הקדמה, א2.

כי אין עוד בשמים ממעל וכל העליונים והתחתונים הם נמשכים מרוח פיו יתברך ואין דבר חוץ ממנו ולכן הם ממש כלא חשיבי קמיה"⁹².

חב"ד הותקפה מכמה וכמה צדדים על תורת ההתבוננות שלה, שפתחה את השער לעיון רציונלי באינטרויקה הקבלית, תוך כדי נסיון מרתק של הצבת מקבילות אינטלקטואליות רציונליות למושגים קבליים-מיסטיים, והסרת העליתריות האיזוטטריות שאפפה את העיון בנושאים אלה במסורת הקבלית.⁹³

ההסטוריוגרפיה החב"דית מעידה, שמתנגדי חב"ד במחנה החסידי סברו, "שהעבודה תהיה רק במדות ובאמונה פשוטה לבד וריבוי ההתבוננות באלוקות אין נצרך ואדרבה ריבוי הידיעה באלוקות אם לא תפעול מדות בהתגלות הלב תפסו זה לחסרון. אבל רבינו [רש"ז] תפס את הידיעה באלוקות לעיקר"⁹⁴.

ההנחות התאולוגיות-מיסטיות, שנקראו בחב"ד "דברי אלוהים חיים", היו נושא ההתבוננות והן נוסחו ובוארו במירב הרציונליות והתגיון האפשריים, וכללו הנחיות מפורטות להשגת מטרת ההתבוננות. בין מורי חב"ד היה ויכוח אם ההתבוננות הרציונלית היא מטרה בפני עצמה או אם היא מכשיר ותנאי להשגת התפעלות, או האם העובדה שבכוחה של ההתבוננות הרציונלית יכול האדם להשיג את התכללות העולמות באלוהים, משמעה שהאדם פטור מההתלהבות המיסטית-הספיריטואלית המבקשת את האלוהות הבלתי-משתנה שמעבר לעולם. משקלה המרכזי של העמדה הרציונלית שניסתה למצוא את נקודת המפגש בין האינטלקט האנושי, המציאות האילוזיונית והמהות האלוהית, וראתה בידיעת האלוהות את העיקר, ייחד את חב"ד בעיני מתייבייה ומתנגדיה, אך לאמיתו של דבר ייחודה של ההשקפה החב"דית היה בהבעת הבטחון, שהתבוננות רציונלית מובילה להשגה על-רציונלית, ואין השגה זו מותנה בהויה פניאומטית אלא במאמצים אינטלקטואליים (שדרכם מותווה) של לימוד ההנחות התאולוגיות והתבוננות במשמעותן לעבודת ה'.

קבנית ההנחות התאולוגיות-מיסטיות, והידיעה המפורטת בהן, היו תנאי מוקדם לגסיונות רוחניים פניאומטיים ועל-רציונליים. המעבר מן השלב האינטלקטואלי-רציונלי לשלב העל-רציונלי הותנה ביכולת מורכבת של איפוס ההויה האינדיבידואלית, מחיקת התודעה, וביטול הרצון לבד מהתעמקות בלימוד קבלה, לימוד חסידות ותפילה, ואלה היו אמורים להתקין נשמת האדם לחויה המיסטית של התכללות באלוהות. חסידות חב"ד התמודדה עם שאלת היחס בין ההתבוננות האינטלקטואלית — "התבוננות שהוא ענין התפעלות השכל"⁹⁵, לבין האקסטזה האמוציונלית, "התפעלות הלב", ומוריה הקדישו חיבורים מפורטים לליבון היחס הנכון והמוטעה בין המאמץ השכלי למאמץ האמוציונלי בעבודת ה'. קנה המידה הוא ההשג המיסטי של דבקות וביטול, כאשר התבוננות-השכל מכאן והתפעלות-הלב מכאן נבחנים לאורו.

92 תורה אור, מקץ, ל ע"ב.

93 עיין ד"צ הילמן, אגרות בעל התניא (הע' 2 לעיל), עמ' קה; הילמן, בית רבי (הע' 2 לעיל), עמ' 87; בראור, המחלוקת וכו' (לעיל הע' 14); ר' ש"ץ, אנטיספיריטואליזם, עמ' 514—515; ר' אליאור, ויכוח מינסק (הע' 3 לעיל).

94 הילמן, בית רבי, עמ' 87. וראה אליאור, המחלוקת וכו', שם (הע' 5 לעיל); ויכוח מינסק (הע' 3 לעיל).

95 ראה דרך מצוותיך (הע' 6 לעיל), עמ' 39; ליקוטי ביאורים (הע' 88 לעיל), עמ' 61 א'.

בהקדמת קונטרס ההתפעלות⁹⁶ לר' דובער בן רש"י נמצא עדות למתח הרב סביב שאלה זו: "והנה עתה העת אשר ההכרח והחובה עלי לפרש שיחתי הטוב לפני כללות אנשי שלומינו בדברים שיסודי דברי חסידות נשענים עליהם אשר רבים כמעט כולם מגדול ועד קטן מטעים את עצמם לילך בדרך עקלתון... כמו גידון המבוכה שמתפשטות בכל אנשי שלומינו בענין ההתבוננות אם יעמיק דעתו ויצליח במוחו 'אסר איסור גמור' לנפשו בבחינת ההתפעלות בלב לגמרי וכמו התיכא דאיסורא ממש, מצד כמה טעמים כללים שנדמה לו ע"פ השמועה שההתפעלות תפסיד ההשכלה וגם יאסר איסור גם ההתפעלות לגמרי במוח"⁹⁷. תלמידו של רש"י, ר' אהרון הלוי, הקדיש דפים רבים כדי לחלוק על הגרסה, שהתבוננות בלי 'התעוררות הלב' היא העיקר, וטען שכל תוקפה של ההתבוננות הוא בהתעוררות האקסטטית על-רציונלית לה היא גורמת⁹⁸. "כי זהו העיקר, כל זה שמעתי מפיו הקדוש של אדמו"ר נוחו עדן, והארכתי בזה מצד שרבים נטו מדרך השכל ולמדו מזה שכל עיקר יהיה רק ההתבוננות בלי התעוררות הלב כלל"⁹⁹.

על-פי השקפה אחת (ר' אהרון הלוי), ההתבוננות מגלמת את דרך העבודה הרציונלית ומגבילה עצמה לתחומי היש. אין היא אלא אמצעי המשרת את מישור ההתחזות העל-רציונלי, והיא נעדרת ערכיות כמטרה בפני עצמה חרף חשיבותה הרבה. על-פי השקפה אחרת (ר' דובער בן רש"י), דרך התבוננות רציונלית משיג האדם את דרגות הביטול הגבוהות ביותר ואת דרגת ההתאחדות הנעלה ביותר עם האל¹⁰⁰. מטרת ההתבוננות היא השגת אמיתות המציאות — ראיית העולם כאינו ותפיסת האלוהות כישנה ישות בלעדית, או הכחשת המציאות הנראית לעין והשגת הישות האמיתית היחידה, זו האלוהית, תוך הבחנה בין השגה מצד התפשטות העצמות האלוהית בעולמות (אימנציה) ובין התבוננות בעצמות האלוהית הבלתי-מתפשטת שאינה בערך העולמות (טרנסצנדנציה). ההשגה הראשונה חייבת להקדים את השנייה והיא ענינה של ההתבוננות.

"כן יש בבחינת עבודת ה' ב' בחינות, אחת הוא מצד התבוננותו מצד פעולת העולמות איך שהוא יתברך מהוים ומחיים ומתאחד בהם בלי שינוי... והתבוננותו הוא לחקור מאין נבראו ושורש המצאם... ואחרי זה הוא להפרידם מגשמיותם שנגלו בבחינת יש ולהבין ולמנדע שכל העולמות נפעלו דווקא ממהות... והמה מתייחדים אליו ביחוד עצום בלי שינוי וריבוי כלל ומצד זה באה לו התשוקה לדבק את עצמו ביחודו ולצאת מנרתק הגוף והגשמיות לדבקה אליו יתברך ושלא יהיה נגלה בבחינת נפרד ומוזה בא גם כן בחינת מסירת נפש דהיינו למסור נפשו לה' לבחינת עצם רצונו יתברך ולקשר כלי גופו ולעשות בהם רצונו יתברך והנה עיקר הביטול הזה הוא בא רק מצד ההתבוננות דווקא מצד העולמות ובשעה שאינו מתבונן אינו נגלים אליו העולמות לבחינת יש ומהות גבול...".

96 עיין ג'יקובס, Tract, מבוא; אליאור, קונטרס ההתפעלות (הע' 6 לעיל), עמ' 384—391; לוונטל, מסירת נפש, עמ' 122—157.

97 קונטרס ההתפעלות, בתוך ליקוטי ביאורים, ורשא תרכ"ח, הקדמה. וראה ר' אליאור, תורת האלוהות ועבודת השם בדור השני של חסידות חב"ד, דיסרטציה, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשל"ו, עמ' 362—446.

98 עיין ר' אליאור, המחלוקת וכו', שם (הע' 5 לעיל); ג'יקובס, Seeker; לוונטל, מסירת נפש, עמ' 171—233.

99 שערי העבודה, הקדמה.

100 שערי תשובה, זיטאמיר תרנ"ד, ח"א 87, ח"ב 27.

ובחינת ה' הוא שביטולו הוא בבחינת עצם הרצון מנקודת הלב שלמעלה מן השכל למסור נפשו כי ביטולו הוא מצד עצמותו ב"ה מצד שהוא יתברך עיקר ושורש דכל עלמין ואין זולתו כלל... ואין העולמות תופסים לאיזה מהות נבדל ומשכיל ומבין עצמותו ב"ה בכל הנפעלים ואינו רואה רק הפנימיות... וכל ההתבוננות שבבחינת העולמות המזה רק מעבר שישגיג על ידי העולמות עצמותו בדרך הוא... רק מצד התגלותו בבחינת נבראים משיג עצמותו בדרך הוא שלמעלה מן החכמה והבינה... וכן הוא עצה היעוצה לכל נפש מישראל החפץ לעבוד עבודה תמה זו שראשית עבודתו יהיה על ידי התבוננות ביחודו יתברך איך שכל הנמצאים במציאות בדרך כלל ומציאות גופו ונפשו בדרך פרט המה בטלים ומתאחדים אליו יתברך... ומזה תגיע לו התשוקה ואהבה עזה לדבקה ביחודו לצאת מגדרי הגבול והיש והנפרד"¹⁰¹.

ההתבוננות נתפסה כשלב, דרך ומעבר שחשיבותם עקרונית בהליכי ההשגה הרוחנית, אולם הם נעדרו ערך עצמאי במכלול העבודה הדתית. ההתבוננות היא בראש וראשונה הדרך והאמצעי להשגת ביטול היש, מטרה החייבת לעבור דרך המציאות הגבולית וההכרה האנושית המוגבלת בשלביה ההתחלתיים, משום שההתבוננות — ההבנה באמיתות המציאות — היא המתנה את השאיפה העזה לחרוג מגבולות היש הנראה לעין. רק מיצוי גבולות היש מאפשר את הפריצה מעבר לו ואת התשוקה לפריצה זו. מזוית ראייה אחרת אפשר לומר, שנושא ההתבוננות הוא הביטול הגמור של כל ההויה אל מקורה האלוהי, אולם מטרתה האולטימטיבית — אובדן הישות באין האלוהי — מחייבת שלבים נוספים.

רעיון הביטול הוא המושג המרכזי בהוראה החב"דית הספיריטואלית, והוא המבטא את האתוס המתבקש מן ההנחה האקסמיסטיטית — הפללת היש באין וביטולו אליו. "והתכללות זו הוא על ידי הביטול. וזהו יסוד כל התורה להיות בטול היש לאין. וכל השלשה דברים שעליהם העולם עומד... כולם ענינם ביטול היש לאין ועל ידי הביטול נעשה והתכללות מה שאין כן בבחינת יש"¹⁰².

העבודה בביטול מחייבת את הכרת היש, והבנת מקומו בהויה האלוהית, מנקודות מבט שונות המבטאות את דרגת ייחוד הרוח בחומר — "כי שלא בבחינת יש, אין גופל לשון ביטול כלל"¹⁰³. האפשרות העקרונית לביטול היש טמונה בתפיסת המציאות והיש. היש נוצר בשל הרצון האלוהי לגלות שלימותו בתחתונים¹⁰⁴. הוא נוצר על-ידי צמצומים (העלמים) רבים שבאו להסתיר ולהעלים את כח ההשוואה האלוהית. צמצומים אלה חסרי משמעות מנקודת המבט האלוהית¹⁰⁵, לגביה שוים היש והאין, הגילוי וההעלם, אולם

101 שערי העבודה, ש"ג, פרקים לו, לט.

102 תורה אור, נח, יא ע"א.

103 שערי העבודה, ש"ב, פרק כא.

104 עיין בסמוך להערות 41–44 לעיל.

105 עיין תניא, כז ע"א; "אך לגבי הקב"ה אין שום צמצום והסתר והעלם מסתיר ומעלים לפניה. ולכן קמיה כולא כלא חשיב ממש". על תורת הצמצום החב"דית, עיין מ' טיטלבוים, הרב מלאדי, ב, פרק ב, ועמ' 218; ר' ש"ץ, אנטי-ספיריטואליזם, עמ' 517–520; חלמיש, עמ' 95–111; יעקבסון, עמ' 312–325; ע' פונקנשטיין, 'גבולות ההכרה בתורת הרב מלאדי', ספר הקו, ירושלים, 1969, עמ' 117–122; אליאור, תורת האלוהות, עמ' 61–77. על הטרנספורמציה של המושגים הלוריאניים במחשבה החסידית עיין: G. Scholem, The Neutralisation of the Messianic Element in Early Hasidism, *JJS*, 20 (1969), pp. 25–55.

משמעותיים מבחינת האדם שאינו יכול לעמוד לפני אלוהות שאינה מתעלמת. הנחה זו בדבר קיום היש והצמצום מבחינת האדם בלבד, פותחת את הדרך של ביטול היש, שלאמיתו של דבר אינו קיים, למען השגת האלוהות המתגלמת במציאות. "ואמתות ה' הוא שמעלה ומטה שוים לפניו יתברך כחשיכה כאורה, וסדר ההשתלשלות הוא רק בערכנו ובערך כל העולמות הברואים מאין ליש שלא יבטלו במציאות... היינו אמתות יחודו יתברך בעליונים ובתחתונים בשוה"¹⁰⁸. "וכדי להתהוות יש מאין המוחלט צריך להיות בחינת צמצום"¹⁰⁹. היש מוזהה עם העצמות האלוהיות בבחינת הכותנית, והוצאתו אל הפועל, הנעשית על-ידי צמצומים, היא היוצרת את המהות הנפרדת של היש, אולם מהות זו קיימת בבחינתנו בלבד ונעדרת קיום מובחן מגודות המבט האלוהית. "והוא יתברך שוה בשמים ובארץ כי אצלו יתברך אין מסתיר היש... הגם כי יוצר כל הוא וממנו נפעלו והוא יתברך נמצא בכל פרטי הדרגין... אשר כל יכול להיותו להיות בלי שום הסתר והבדל כלל, והוא לגביו יתברך אבל לגבי דידן נראה היש למחות נבדל ונפרד"¹¹⁰.

הבריאה נתפסת כהעלם הישות האלוהית והסתרת הויתתה, למען גילוייה בכל הממדים בשל רצון האל לגלות שלימותו, אולם בדיעבד מותנה מימושה של שלימות זו בהחזרת הישות הנפרדת אל הכוונות, וביטול הויתתה הנפרדת על-ידי עבודת האדם.

לרעיון גילוי השלימות האלוהית באמצעות הדיאלקטיקה שביצירת ישות נפרדת מאלוהות והחזרתה למקורה בעבודת האדם, מתייחסת העבודה בביטול. "וכל עיקר המכוון הוא לגלות כח השוואתו ב"ה אפילו לגבי דידן דהיינו לגלות רצונו יתברך דווקא מצד היש, אך בכדי לגלות רצונו יתברך מצד היש מוכרחים אנהנו לבטל היש הגללה והנפרד למקורו"¹¹⁰.

האדם נקרא להתמודד עם תפיסת הבריאה כהעלם הישות האלוהית מחד גיסא, ועם הרצון האלוהי להתגלות בכל הממדים מאידך גיסא: "וכל עיקר המכוון שיתגלה אלוקותו יתברך אפילו בבחינת יש דווקא, אשר זהו עיקר הכוונה מאתו יתברך"¹¹¹.

העבודה בביטול היא העבודה המגלמת את מימוש הרצון האלוהי, משום שבאמצעותה בא לידי גילוי התחום האלוהי שאינו מתגלה בנסיבות אחרות: "ולכן כשהתחתונים מייחדים יחודו יתברך בעולמות ומוסרין נפשם לה' בביטול היש הגללה לגבי דידן, ועושין רצונו בזה מעוררין רצונו יתברך בעולמות מצד עצמותו ברוך הוא שאינו בערך המושג והוא הנקרא בחינת טובב כל עלמין"¹¹¹.

כאמור, 'טובב כל עלמין' בטרמינולוגיה החב"דית הוא המושג המתייחס לאספקט הטרנס-צנדנטי של האלוהות (במשמעות אי-התגלותו להכרה האנושית היכולה לשאת את הגילוי האלוהי בצמצומו ולא בכליותו). האספקט הנדון של עבודה בביטול כהמשכה ו'תוספת אור' בא לשרת את המאמץ המיסטי של ההתגברות על הטרנסצנדנציה ההכרתית של האלוהות, ואת המאבק לפריצת גבולותיה של יכולת ההשגה האנושית המוגבלת. בד בבד יש בו משום מימוש חפצה של האלוהות להתגלות בכל הממדים, משום שפריצת גבולות

106 תורה אור, מקץ, מ ע"ב.

107 שם, לו ע"א.

108 שערי העבודה, ש"ג, פרק י.

109 שערי העבודה, ש"ג, פרק כב (ושם טעות בהדפסת הספר, במקום הכתוב פרק כב צריך להיות פרק כ).

110 שערי היחוד והאמונה, ש"ג, פרק כז.

111 שם, ש"ה, פרק כד.

ההכרה מרחיבה את התחומים בהם מושגת ההתגלות האלוהית, ומאירה את בחינותיה שנתעלמו קודם לכן מתחומי ההכרה האנושית.

הדיון העקרוני בביטול מתמקד בביטול בדעת, ובביטול מצד העצם — ביטול שלמעלה מן הדעת. ההבדל בין שתי דרגות הביטול הוא בדרגת האחדות של העובד עם האל. בדרגה הראשונה יש הבחנה בין שתי מהויות, העובד ומושא עבודתו. הוא מתקרב לאלוהות, אולם עדיין נפרד ממנה בבחינת הכרתו את עצמו כנפרד מאלוהות וכמהות עצמאית. בדרגה השנייה, ההכרה ביחידות האלוהית שוללת קיום כל דבר מחוץ לאלוהות, מבטלת את מהות העובד ומאחדת אותו עם האלוהות. אקט ההתקרבות יכול להתרחש רק בין שתי מהויות נפרדות, אולם ההכרה בקיומה של מהות אחת לבדה מביאה להתבטלות האחרת אליה.

הביטול מצד ההתגלות או הביטול בדעת, תלוי בהתבוננות ומביא לדביקות מלמטה למעלה, בעוד שהביטול מצד העצם "אין לו הפסק אפילו בעת שאינו מתבונן", והדביקות שהוא גורם היא מלמעלה למטה. מחזו החפץ של הביטול בעצם — שלמעלה מן הדעת — הוא העצמות האלוהית הטרנסצנדנטית, בעוד שכל דרגות הביטול האחרות מסתפקות באלוהות המלוכשת ב'כלים', האלוהות האימננטית, או בהגבלה הניתנת להשגת האדם.

שתי דרכי הביטול תיוניות, ומתגנות האחת את רעותה, שכן הביטול בדעת הוא הביטוי לשלב בהשגה האנושית המבחין בין הפכים, כנגד הביטול שלמעלה מן הדעת המאחד את ההפכים ומבטלם אל האחדות הכוללת. אולם השגתו של הביטול שלמעלה מן הדעת מותנה במיצוי הביטול בדעת¹¹¹. התכלית הסופית — הכרת אחדותה המוחלטת של הישות האלוהית או השגת האחדות בין הישות והאינזון כ'מהות אחד ממש', ומודעות לאופיה המטעה של ההכרה האנושית המתבססת על חושים, חייבת לעבור דרך התמודדות עם כפל ההווה הנראה לעין, עם הסופי והאין-סופי על כל ניגודיותו. בעת ההתמודדות מפתח האדם השגה המקיפה יותר ויותר את הממשות, ובשלב העליון תאפשר לו השגה זו לחרוג מגבולותיה של ממשות זו.

הביטול נתפס כאחד מיסודותיה הכלליים של ההווה, ומשמעותו היא שבכל נברא ובכל מציאות נבראת, יש בפוטנציה אפשרות ההתבטלות למקורם. הביטול אינו רק אקט מצד הנבראים, אלא יסוד אלוהי השרוי בקוסמוס כולו: יסוד המעבר מן הקונקרטי אל האבסטרקטי מצוי בכח בכל הנבראים, אולם הכח האקטיבי שבהווה, על אפשרויות הטרנספורמציה שבו, נתון בידי האדם לבדו במחשבתו ותודעתו, ורק דרכו אפשרי המעבר מן הגשמי אל האין. מטרתה של העבודה בביטול הוא לממש כוחניות זו — פוטנציית ההתבטלות למקור — ולהוציאה אל הפועל. תפיסת הביטול כעקרון החל על כלל ההווה, בצד הטעמת מקומו של האדם בהוצאת עקרון זה מן הכוח אל הפועל, מעמידה עבודה זו על מישור התייחסות רחב מאד, החורג מפרקסיס דתי שבהשגה אנושית, ומדגישה את אופיה כעשייה בשירות רצון האל, שתכלית כוונתו "שיהיה ביטולם דווקא בבחינת יש על ידי השכלת אמיתות"¹¹². מושג הביטול מקיף צדדים שונים הנכללים בשתי קבוצות — האחת, ביטול האדם את עצמו בדרך לאלוהים, והשנייה, ביטול ההווה כולה אל מקורה או התעלמות מצדה 'הנגלה ליש ודבר נפרד' וראייתה כבטלה אל מקורה האלוהי ונכללת בו.

הביטול מותנה בהכרה מסויימת של אופי המציאות האלוהית בעולמות, ומיוסד על הבנת

111 ראה שם, ש"ב, פרק מ.

112 שם, ש"ה, פרק יד.

הייחוד האלוהי, שבו העצמות האלוהית נמצאת בעולם, אולם מהותה אינה משתנה. עוד מתבקשת ההכרה שאין מציאות אחרת לבד מזו האלוהית, ועל כן כל הנראה שולל עמדה עקרונית זו, חייב להיתפס כאילו אינו קיים. בחב"ד אין ויכוח על עובדת היות המציאות נראית כנפרדת מאלוהות, אלא עם תפיסתה ככזו. התביעה היא תפיסת המציאות כאלוהית, על אף היותה נראית ההפך הגמור, ודווקא בשל היותה כזו: "כי מצד האמת הרי כל המציאות הכל הוא עצמותו ב"ה רק שמצד הנגלה המה נגלים לנפרדים ומסתירים גילוי עצמותו ב"ה, אבל כשמעוררין על ידי הביטול באהבה ויראה ומסירות נפש לבטל בחינת הנפרדים ומסתירים ההסתרה הרי מגלים עצמותו ב"ה כאשר הוא באמת"¹¹³.

כאמור, הביטול מותנה בהכרה אבסולוטית של אופי המציאות האלוהית, ומורי חב"ד מודעים לכך שהמציאות נראית משוללת אלוהות, ועל כן ההכרה במהותה האלוהית קשה שבעתים: "אבל בלא הבנת יהודי יתברך בהעולמות הגם שמאמין שמלא כל הארץ כבוד הרי העולמות נראים לגשמיים ממש והקב"ה הוא מושלל מערך הגשם עד אין קץ"¹¹⁴. העבודה הספיריטואלית מבוססת על הבנת אופי הייחוד האלוהי בעולמות, שאינו יכול להשפט על פי מראית עין, אלא על פי הכרה, אמונה ומחשבה. על כן 'הביטול' מבטא את העדפת הערך הרוחני של המציאות על פני ערכה הגשמי הנגלה.

על-פי ההשקפה האקוסמיסטית, המציאות, הנפרדת מן האלוהות למראית עין, מאוחדת ב'ייחוד עצום' באלוהות לאמתיו של דבר, ותכלית הביטול הוא הבנת מעמדה האמיתי על אף היפוכה הנראה לעין, כדרך מימוש הרצון האלוהי. הגישור בין הבנת המציאות כפי שהיא, לבין המציאות כפי שהיא נראית לעין, נעשה על-ידי הביטול. במלים אחרות, הביטול הוא ביטוי למאמץ שבסיגול ראית המציאות מנקודת המבט האלוהית, ונטישת הראייה האנושית הטועה לראות את היש כנפרד מאלוהות, וביטוי להכרה באמיתת המציאות ולא בחזוניה האילויונית הנראית לעין: "ייהי ביטולם של עולמות ויחודם שלא יהיו נערכים העולמות למהות בפני עצמה כי אם יחודם אליו יתברך עד שלא נגלה כי אם אור עצמותו המתחד בהם"¹¹⁵.

דומה שאפשר לראות בעבודה בביטול 'אקוסמיזם מעשי', לפי שהיא הפרקסיס המתבקש מן ההנחה האקוסמיסטית, וזה המיטיב להביע את הכרתו בה. העבודה בביטול תובעת ביטול העצמיות האנושית לחלוטין, ומחיקת היסוד האינטרסנטי-פרסונלי בעבודה מכל וכל. התביעה כוללת זו בצד זו את מחיקת הרצון האנושי, העדר אינטרס אישי ואי-הימצאות במודעות. זמן התפילה היה הזמן המיועד לעבודה בביטול מצד העצם, אולם ניסוחים כגון: "וגם להיות לו ליזכרון תמיד אפילו כל היום שהעולמות וגופו ונפשו אינם מהות כלל, בידעה זו מתקשר אליו יתברך"¹¹⁶ הופכים את העבודה בביטול לחורגת מזמן מסויים, הואיל והיא האוריינטציה הספיריטואלית הכוללת בעבודת השם.

בין מורי חב"ד נחלקו הדעות על אפשרויות השגת הביטול המושלם, ועל מקומם של סוגי הביטול החלקיים ביחס לביטול המושלם¹¹⁷. ייחודה של התפיסה החב"דית היה בכך

113 שערי העבודה, ש"ד, פרק כב.

114 שערי הייחוד והאמונה, פתח ומבוא שערים.

115 שם, ש"ב, פרק לב.

116 שערי העבודה, ש"ד, פרק לט.

117 עין הערות 80, 98, לעיל.

שלמרות העובדה שהתפיסה העקרונית — פניה מועדות אל הביטול המוחלט, אל מחיקת הרצון האנושי ושכחת כל חפץ ופנייה, הותרו גם שאיפות והישגים שהם פחותים במעלה אך ריאליים יותר, ופותרים דרך גם לאלה שנמנעת מהם השגת הביטול בשלימותו, אולם הכרתם והרגשתם מוליכה אותם בדרך זו.¹¹⁸

ההשגה העל-רציונלית — האמונה

דרגת הביטול מצד העצם, הקרוי אף ביטול שמעבר לטעם ודעת, אינה יכולה להיות מושגת באמצעות קטיגוריות רציונליות, משום שהנחותיה העקרוניות מפקיעות את המציאות הנתפסת על-ידי השכל. רק בבחינה 'שלמעלה מן השכל' אפשר לתפוס את הווית האל כ"נושא שני הפכים בנושא אחד", או את תפיסתו הטרנסצנדנטית והאימננטית כאחת: "אבל מצד האמיתיות הוא למעלה מהדעת ומהשכלה והבנה אשר א"ס ב"ה אינו בערך השכלה והבנה כלל והוא למעלה מן השכל אשר בבחינת למעלה מן השכל יכול להיות נושא ב' הפכים בנושא אחד".¹¹⁹ דרגת הביטול שלמעלה מן הדעת מוגדרת במושג אמונה: "הביטול הוא בבחינת אמונה למעלה מן הדעת והשגה".¹²⁰ אין אמונה נתפסת כהפך הידיעה, אלא כשלב העולה עליה, אליו מגיעים רק לאחר מיצוי גבולות הידיעה, וקניית ההכרה בדבר מוגבלותם. להבנת העובדה, ש"אין העולמות נערכים אליו כלל", משמש הביטול בדעת, משום שלמיצויה הדתי של עמדה זו מוכרחת לקדם הבנתה. אך לייחוד הנובע ממנה, ל"ביטול מצד העצם", אין הדעת יכולה לסייע, משום שזו דרגה על-רציונלית שאינה בת תפיסה בהבנה האנושית. מאמץ ביטול היש 'שלמעלה מן הדעת', בא לתת ביטוי לפסגת המאמץ האנושי שבהגעה לנקודת המבט האלוהית של אמיתת המציאות, והתגברות על גבולות הנסיון הגשמי, המאפשרת פריצה אל מעבר לתחומי הסופי והמוגבל.

כאמור לעיל, נקודת המוצא לשיטה החב"דית היא דו-ערכיות ההשגה, המבחינה בין נקודת המבט האלוהית התופסת את המציאות באמיתותה לבין נקודת המבט האנושית הכלואה בהסק האמפירי המוטעה הנובע מתפיסת המציאות כפי שהיא נראית. העבודה בביטול שלמעלה מן הדעת מוגדרת בתחום הבלתי-אפשרי, בהיותה מבטאת את השגת נקודת המבט האלוהית וזניחה מוחלטת של נקודת המבט האנושית, אולם אי-אפשריות זו מושגת מפעם לפעם בעת פריצתם של גבולות היש והשגת אופן הייחוד האלוהי בנמצאות. השכל פוסק להיות כלי להכרה המיסטית אחרי מיצוי גבולות הידיעה, ועל כן מתבקשים כלים אחרים המביעים דרכי הכרה על-שכליות. האמונה תופסת מקום זה בהיותה אופן הכרה על-רציונלי, והעבודה מסוג זה מוגדרת במושג "להאמין באמונה שהיא למעלה משכל והשגה".¹²¹ או "לא מדברקא בבחינת שלא אתיידע".¹²² האמונה היא התייחסות לתחום הלא-מוכן, שאינו ניתן להכרה, בצדה של הנכונות להפקיע תחומים מסויימים מקטיגוריות רציונליות, להגדירם בתחום הפרדוקס ולהשאירם חסרי מענה. מישורי התרחשות שונים

118 עיין שערי העבודה, שער התפילה, פרקים מ-מא.

119 שערי העבודה, ש"ג, פרק יט.

120 שערי היחוד והאמונה, ש"ג, פרק כו. לממדים שונים בהגדרת האמונה בחב"ד עיין אליאור, תורת האלוהות, עמ' 102-103, 225-243; תלמיש, עמ' 200-209.

121 תניא, פג ע"א; והשווה שם, כד ע"א, ש"האמונה היא למעלה מן הדעת וההשגה"; פו ע"א, "האמונה שלמעלה מן השכל".

122 שערי היחוד והאמונה, ש"ב, פרק לב.

באלוהות — מעבר הסופי מן האינסופי, אחדות הספירות במאציל והתפרדותן ממנו בעת ובעונה אחת, אחדות ההפכים ובריאת יש מאין — הם מעבר להשגה האנושית וצריכים להשאר כך. עמדה זו, המכירה במציאות מישורים באלוהות שהם מעבר לתחום ההשגה הרציונלית ומקבלת את הייחוד האירציונלי כהגדרת האלוהות, היא האמונה¹²³.

מורי חב"ד לא נכנעו לגבולות ההכרה האנושית, וטענו שגם אם האמת המוחלטת והישות האלוהית כשלעצמה אינן ניתנות לתפיסת האדם, לא תיתכן כל הכרה, גם בגבולותיה של המחשבה אנושית המצומצמת, אלא כמחשבה המכוונת תמיד למה שאין היא יכולה להשיג לעולם: "כי כל עיקר הידיעה הוא לידע יחודו יתברך, וידעת יחודו הוא אינו בערך הבנה, כי בחינת יחוד הוא למעלה מן הבנה כי אם בבחינת תפיסת והרגשת יחודו יתברך בנפשו האלוהית של כל אחד ואחד מישראל מצד שורשו שהוא למעלה מן החכמה והבנה, יש בכוחם זה להיות נתפס יחודו יתברך בנפשם וזו נקראת ידיעה"¹²⁴.

תכלית הידיעה, שאינה בתחום השכל ואינה ניתנת להבנה, היא ידיעת הייחוד האלוהי. התחום היחיד שבו תיתכן השגת ייחוד זה הוא בתחום האירציונלי הלא מוגבל בקטיגוריות הכרתיות, הנתון בכח לאדם המחונו בנפש אלוהית. הכמיהה להשגת אחדות אלוהית, או תפיסת המציאות מנקודת המבט האלוהית, מאפיינת את כתבי חב"ד ונודונה בכל רובד אפשרי, אולם לאחר מיצוי הגבולות העיוניים והרציונליים, מודים במוגבלות ההשגה השכלית ומחפשים דרכי השגה על-רציונליות. מושג האמונה בא לבטא את עקרון העל-רציונליות בתחומי הדת, שכן: "אמונה היא דבר שאין השכל מחייבו כלל שהם למעלה מטעם ודעת"¹²⁵.

האמונה מיוסדת על הסתירה הדיאלקטית המכירה באי-אפשרות יישובה ובאי-הסתפקות בגבולות ההכרה, שאין בהם לתת מענה לפרדוקס המונח ביסוד ההויה — הישות והאינון של האל במציאות.

הסתירה העליונה גלומה בשאלת היש' והיין' האלוהיים לגבי העולם, וביחס בין האחדות והאינון של האל במציאות מנקודת המבט האלוהית והאנושית.

המציאות שרויה בתוך פרדוקס המתנה את קיומה. פרדוקס זה מורכב משתי עמדות דתיות סותרות: העמדה התובעת את מציאות האל בעולם והעמדה המרחיקה אותו ממנו — או העמדה האימננטיסטית בה דגלה החסידות, והעמדה הטרגנסדננטית, מורשת הקבלה הלוריאנית, שהתנתה את הבריאה בצמצום והסתלקות האל. שתי התפיסות סותרות זו את זו, אולם בד בבד מחייבות זו את זו, האימננציה והטרגנסדנציה חיוניות זו לזו משום שאפשרות ההגיונית של הבריאה היא הסתירה בין השתיים — אם האימננציה היתה מגיעה לידי מימוש וגילוי מלא (זהות בין המציאות והאלוהות) לא היתה מציאות; ואם הטרגנסדנציה לא היתה נפרצת באימננציה, ודאי שלא היתה מציאות, והאל היה נשאר מתעלם בתוך

123 עיין בדברי תלמידו של רש"י, ר' יצחק אפשטיק מהומל, חנה אריאל, ברדיטש 1912, הקדמה. יש ענין בהשוואה בין מושג האמונה החב"די לזה הברסלבי. על משמעותה המורכבת של האמונה בברסלב, ראה ר' ויס, חסידות וכו', שם (הע' 3 לעיל); א' גרין, בעל היסורים, ת"א תשמ"א, עמ' 276—328; ע' רפפורט-אלברט, "קטנות" "פשיטות" "ואיני יודע" של ר' נחמן מברסלב, עין חדה, מחקרים בתולדות עם ישראל והגותו, מוגשים לאלכסנדר אלטמן, אלבאמה תשל"ט.

124 שערי הייחוד והאמונה, פתח ומבוא שערים.

125 עבודת הלו, בראשית, א ע"ב.

עצמו. בעיית הישות והאיגות האלוהיים נמצאו במוקד הפרדוקס של תפיסת יחסי האל והעולם, והפכו למושג האמונה שהוגדרה כ'ב' הפכים בנושא אחד. "עיקר ביטול העולמות אליו יתברך הוא רק מצד אמונה דהיינו להאמין שהכל הוא מכוחו יתברך אבל איך הוא על פי הבנה ודעת זה אינו מושג ואדרבה הוא מנגד להדעת... אבל מצד האמיתיות הוא למעלה מהדעת מהשכלה והבנה, אשר אין-סוף ברוך הוא אינו בערך השכלה והבנה כלל והוא למעלה מן השכל אשר בבחינת למעלה מן השכל יכול להיות נושא ב' הפכים בנושא אחד"¹²⁶.

הנחת היסוד של המחשבה החב"דית היא, שלסתירות הנובעות מקוצר המחשבה האנושית אין קיום ישותי באלוהות, ואין הן בעלות מציאות אובייקטיבית, משום שההבחנות בין הסתירה שביסוד ההויה — האחדות והאיגות של האל בהויה — ובין אמיתת המציאות והמציאות האלוזיונית, הן הבחנות, הקימות בהכרה האנושית בלבד. העובדה, שההתגברות עליהן היא מעבר ליכולת אנוש, היא משמעות הטרגנסצנדנציה האלוהית מעבר לגבולות ההכרה. התהום שבין השגת המהות האלוהית הפרדוקסלית לבין יכולת ההכרה האנושית, ניתנת לגישור רק על-ידי אמונה מתוך כניעה לפרדוקס.

יש להטעים, ש'האמונה מעבר לטעם ודעת' אינה תמימה כל עיקר, ואין להחליפה באמונה פשוטה. האמונה ניוונה ממיצוי גבול הידיעה, ומהודאה בדבר מוגבלותה של ההכרה השכלית שאינה יכולה להתמודד עם הסתירה דיאלקטית המונחת ביסוד ההויה, בצד הנחת קיום תחום על-רציונלי שההתייחסות אליו מותנית בויתור על השגתו. ההודאה בקיומו של תחום זה אינה פוטרת מהתמודדות מעמיקה בתחומיה של ההכרה האנושית בחשיבה דיסקורסיבית, בבירור רציונלי, ובמיצויין של השאלות שאפשר לתת עליהן מענה. קודם שמפקיר האדם עצמו לתחומיה הלא-מושגים של האגנוסטיקה, מצווה הוא לפרוץ אל מעבר לתחומי המציאות הנתונה עד כמה שידו מגעת. רק ההתמודדות 'בטעם ודעת' במישור הדיאלקטי בו שרויה ההויה, עשויה להעביר את האדם אל 'מעבר לטעם ודעת' — למישור האיגות הפאסיבית של מיצוי האחדות האלוהית בנמצאות: "מחמת שמתכוונן שאי אפשר לדבקה בו יתברך בבחינת השגה נולד מזה בחינת יהודה [הודאה] דהיינו להבטל אליו יתברך ולהבטל ממדותיו ומדות העולמות בבחינת הודאה שמדה שאין להשיגו ואין זולתו ולא בבחינת השגה, ולכן אחר שנולד בחינה זו... אין אחר הודאה זו שום אופן הולדה ומדות אחר כי אם להבטל תמיד בבחינת הודאה שהוא למעלה מהשגה ושכל... ומוכרח להשאר בה בבחינת הודאה זו... ומעתה לא יולד לו שום התחדשות בשכלו ובמדותיו כי כבר בא עד תכלית השגה"¹²⁷.

העבודה באמונה ובביטול שלמעלה מן הדעת מבקשת את פריצת גבולות הטרגנסצנדנציה ההכרתית בה שרויה האלוהות, ואין ספק שהתפיסה הדתית, המסרבת להסתפק בעולם הנתון בגבולות ההכרה האנושית, העומדת מאחורי מושגי הביטול והאמונה, היא תפיסה טרגס-צנדנטית בהיותה שוללת את אפשרות הפגישה עם האל בתחומי ההויה ועומדת על מחיקת המציאות בדרך לפגישה עם מה שמעבר לה. העבודה בביטול אינה באה למצות את רבגוניות היחסים בין האל לעולם, אלא פן אחד שלהם — זה השואף להחזיר את היש לאין, ואילו תפיסת יחסי האל והעולם בכללותם דיאלקטית ביסודה, ומציגה זה בצד זה את הניגוד-

126 שערי העבודה, ש"ג, פרק יט.

127 עבודת הלוי, ויצא, לד ע"א.

בין-היש לאין מכאן ואת העולם כגילוי של אלוהים מכאן. את האספקט הראשון מבטאת העבודה בביטול, ואת הפן השני, זה התופס את העולם כמקום גילוי הרצון האלוהי, מגלמת העבודה בתורה ומצוות. הסיטואציה הדתית-אקסיסטנציאלית, המתנה את העבודה בביטול בדרגותיה הגבוהות, היא מחיקה מוחלטת של היסוד הפרסונלי-אינרסנטי בהיות האדם. העבודה מוקדשת כולה לעצמות האלוהית, ומבטאת נכונות לצאת מגדרי היש לגמרי, כלומר למות¹²⁶. ההסתלקות המוחלטת מן העולם, ומחויבות לעמדה אנטי-אקסיסטנציאלית קיצונית היתנו את המעבר מן העיון האינטלקטואלי בהיות יש ואין, אל ההפעלות האקסטטיות הכרוכה בביטול שמעבר לטעם ודעת, הקרויה מסירות נפש.

'מסירות-נפש' היא השלב העל-רציונלי הבא אחרי ביטול היש על-ידי התבוננות: "ולכן צריך מקודם לבטל היש על ידי התבוננות בקריאת שמע ותפילה, ולייחד בבחינת אדם שהוא הנפש האלוהית, לעורר הייחוד בבחינת השכלה והבנה ואז על ידי השכלה והבנה ימסור נפשו בלמעלה מן הדעת שהוא הנקרא מסירות נפש למעלה מהשכלה והבנה"¹²⁹.

המרחק בין ביטול היש האינטלקטואלי, המכוון לכל אדם, לבין הביטול שמעבר לטעם ודעת ומסירות נפש, המתחסיים ליחיד סגולה בעלי נהייה מיסטית ווירטואוזיות רוחנית, הוא רב ומותנה באיפוס המהות האנושית, בעמדה אנטי-אקסיסטנציאלית קיצונית, בויתור מודע על התודעה הרפלקטיבית, ובכיסופים לכליון נפש למען הייחוד האלוהי. מחיקת התודעה הרפלקטיבית לשם השתחררות מהיש, בצד הנכונות האקטיבית למות, למאוס בחיים ולוותר על הרצון האינדיבידואלי ועל ההשגה והידיעה, היא מסירות הנפש האמיתית¹³⁰. "אבל להיות מואס בחייו ממש להיות בחינת כלתה נפשי כלות הנפש... ממש שמוסרת [הנפש] ברצונה ובעצמותה את כל עשר כוחותיה ועיקר חיותה לאתכללא במקורי ולאשתאבא בגופא דמלכא ומואס בחייו אף בחיים הכרחיים לבחינת תורה ועבודה ולקיום המין. אין רצונה בחיים ההם לגמרי רק לדבא במקורא"¹³¹. וכן "החיבור האמיתי הוא ע"י פתיל תכלת, כי תכלת נקרא אשא תכלא דאכיל ושצי כולא, היינו כליון ושריפת היש לגמרי בחינת נפילת אפים שמסר עצמו למיתה היינו שאינו רוצה באמת להיות חי בקיום הישנות רק אליך הוי"ה נפשי אשא בבחינת כליון והעדר היש, ובחינה זאת הוא בחינת חיבור בחינת טובב וממלא תב"ל"¹³².

פירוש תכלת מלשון כליון הופך את חוט התכלת לחיבור בין הויות היש והאין. על ידי כליון הויות היש הנראה לעין וביטולו ביש האמיתי, האלוהות, מושגת משאת הנפש המיסטית — מחיקת ההווה הנפרדת והתכללותה באלוהות.

הכניעה לפרדוקס הישות והאיגות הבר-ומגניים של האלוהות בעולמות, והויתור, תוך כדי הכרה, לאי-ידיעה, מביעים את נכונותו של האדם להקריב את ישותו. במשנה דתית, שכל מאוייה מכוונים לחדירה למעמקי הייחוד האלוהי, הבעת ויתור על ידיעה זו למען

128 ראה שערי העבודה, פתח התשובה, פרק יב, והשווה למסורת המחשבה המגידית בעניין הנכונות למות בשעת התפילה, צוואת הריב"ש, ירושלים תשכ"ה, עמ' 6, ד"ה "יחשוב קודם התפילה שהוא מוכן למות באותה התפלה מחמת הכוונה".

129 שערי העבודה, ש"ג, פרק כ (כב).

130 פרשנות מקיפה למשמעויות שונות של מושג 'מסירת נפש' במחשבת החב"דית ימצא המעיין בדיסרטציה של ג' לוונטל, (הע' 5 לעיל).

131 עבודת הלוי, שמות, וארא, יז.

132 שם, תצוה מז ע"ב.

העצמות האלוהית היא קרבן גדול, והדרגה של "להבטל ולהתקשר בבחינת דלא אתיידע" עומדת בפסגת המאמץ הדתי. השלמת מטרת העבודה — תפיסת מהותו האלוהית של היש באמיתת הווייתו — הותנתה בויתור מודע על השגה שכלית, דמיונית או הכרתית: "כי אי אפשר שיתגלה איך שהיה עצמו כמו שהוא אלוקות כי אם בהתבטל אלו הבחינות הנ"ל... כי כל זמן שיש איזה שייכות לבחינת שכל והשגה ובחינת דמיון באיזה ערך ומהות... באופן ששייך לאיזה ערך דמיון, אין להעריך היש עצמו לאלוקות"¹³³.

יחד עם זאת, הואיל ומנקודת המבט האלוהית כל הבריאה היא אילויה, הרי שההשגה האנושית ודמיונו של המתבונן הם בעלי יכולת אינסופית ותוקף רב, משום שהיש אינו מסתיר לאל כלל וכלל. מנקודת המבט האלוהית, הברואים קרובים אליו תמיד, והמחיצות קיימות מנקודת המבט האנושית לבדה. "רק שזהו עבודת כל אחד ואחד מישראל להעמיק דעתו באיזה אופן למטל את נפשו אפילו בבחינת דמיון, כי אפילו בחינת הדמיון הוא אמיתי מצד השורש כי מצד העצם הוא באמת אין עוד מלבדו ולגבול יתברך אין הנפש הבהמית [= מחיצות היש] נפתרת כלל ונמצא הדמיון גם כן אמת"¹³⁴.

תפיסת היש כאילויה, העומדת ביסוד התפיסה האקוסמיסטית, הופכת את הסרתו וביטולו למאמץ הנמצא בתחום ההכרה האנושית, משום שמנקודת המבט האלוהית אין הוא קיים מלכתחילה.

מנקודת המבט המיסטית נתפס ביטול היש כתנאי ההתאחדות עם האלוהים, והשגתו מבטאת את תודעת האפסות והאיגיות החיוניים להשגת המצב הנכסף של התאחדות הנפש באלוהים ממש. האדם זונח את כל האלמנטים המסייגים בין ההויה האנושית לתמציתה האלוהית — את הרצון האנושי כרצון נבדל, את ההכרה האנושית וההתבוננות הרפלקטיבית המבחינה בין המתבונן למושא התבוננותו, את ראיית ההפכים האנושית שהוחלפה בתפיסת אחדות המציאות, ואת האינטרס הפרסונלי-ייחודי שבהויה אינדיבידואלית; כל אלה מוחלפים בשלבי הביטול השונים, בשלבי התפעלות, באניהיליציה של האינדיבידום כבעל הכרה, רצון, רפלקטיביות וכל ממד אחר החוצץ בינו ובין אמיתת הויתו. כיבוי התודעה וריקון ההויה, פתחו את הדרך להתאחדות עם האלוהות, תוך עליה בסולם ההפשטה של הקונקרטי: בשיאה של התאחדות זו אין האדם קיים יותר כהויה נפרדת, וישותו מתאחדת באלוהות מכל וכל. בספרות הב"ד נמצא תיאורים של ההויה האנושית-מיסטית: "ואז כל רצונותיו המתפשט בדבר נפרד מן העצמיות שלו ממש כלא השיבי ממש כי נכללים בעצמיות הרצון הזה שנוגע לכל עצמיותו והוא הנקרא התפעלות כל העצמיות... ודיינו שנמשך מולו ולא נשאר בו כלום או הוא בלתי מרגיש את עצמו כלל וכלל... ומבחינת עונג זה נגלה בחינת רצון פשוט שרצון זה גורם מרוצת הנפש ליבול בעצמות אא"ס בתכלית ההתכללות והיינו שכל עצמיות הנפש נכלל ומתקשר בו... וזהו בה' תתהלל נפשי שנכלל כל הנפש בה' ממש"¹³⁵.

ר' שניאור זלמן כתב בשער התניא: "מיוסד על פסוק כי קרוב אליך הדבר מאד בפיך ובלבבך לעשותו, לבאר היטב איך הוא קרוב מאד", ומתוך נקודת מוצא זו הציע את המכלול הקונטמפלטיבי-רציונלי שנדון לעיל. אולם התכלית האולטימטיבית לא היתה

133 שם, הפטרת יתרו, מג ע"ב.

134 שערי העבודה, ש"ג, פרק מ.

135 ר' דובער מלובביטש, קונטרס התפעלות, בתוך ליקוטי ביאורים, ורשא תרכ"ח, נה ע"א—ע"ב.

רציונלית אלא אקסטטית: "והנה כאשר ישים המשכיל אלה הדברים אל עומק דלבא ומוחא אוי ממילא... תתלהט נפשו ותתלבש ברות נדיבה להתנדב להניח ולעזוב כל אשר לו מנגד ורק לדבקה בו יתברך וליכלל באורו בדביקה חשיקה וחפיצה בבחינת נשיקין ואתדבקות רוחא ברוחא"¹³⁶. גם ר' אהרון הלוי הדגיש, שתכלית העיון הקונטמפלטבי והבנת הייחוד והביטול מכוונת להתכללות האוניו-מיסטית: "שעיקר ההבנה הוא בכדי להעלות נפשו אליו יתברך ע"י הבנה זו ולקשרה ביחודו יתברך בהתלהבות ותשוקה בכלות הנפש לצאת מגרתקה מבחינת הסתרת היש בבחינת עולמות והגוף ולצאת מגדרי כלי הגוף באהבה ותשוקה לדבקה למקורו"¹³⁷.

חרף הכיסופים המיסטיים הבאים לידי ביטוי בספרות חב"ד, מן הראוי להדגיש, ששאלת היחס בין העיון האינטלקטואלי-רציונלי ובין האוריינטציה המיסטית-אקסטטית, או בלשון חב"ד "התפעלות המוח" ו"התפעלות הלב" — לא היתה חד-משמעית, ועוררה לבטים רבים, כפי שעולה מתעודות ומחיבורים בני התקופה.

שעה ש'ההתבוננות', 'העיון' ו'התפעלות השכל' פורשו בבהירות כחובה דתית, לה ניתנו הנחיות מפורטות, הרי שההשלכות המיסטיות-אקסטטיות והאמוצינוליות שנגזרו ממאמץ רוחני זה נותרו פרובלמטיות. הואיל וחלקה הגדול של ספרות חב"ד עוסק בבירור ובהגדרה של דרכי עבודת השם הספיריטואלית, ובעיצוב ערכים-מנחים בעלי אופי מיסטי וקונטמפלטבי, עלה קושי של הגדרת קני מידה חד-משמעיים לעבודה רוחנית, והיה צורך למצוא ביטויים חיצוניים קומוניקטיביים לבחינתה, ועל כך נחלקו הדעות. אספקט אחר של הבעיה היה חשש גדול מפני וולגריזציה של התורות האקוסמיסטיות בכלל, ושל תורת האימננציה האלוהית במציאות בפרט, ועל כן נמצא ספרות שלמה שענינה בסיוג סייגים וגדירת גדירות מפני הוולת העבודה הדתית ופירוש מסולף של התורות הספיריטואליות והלהט המיסטי¹³⁸. ניסוחים כגון: "יבאר בדרך כלל ענין והשיבות אל לבבך שהוא ענין ההתפעלות הנמשך מן ההתבוננות ודעת בגדולת ה'... ואומר שעיקר כוונת אדמו"ר הזקן היה להדריך לכללות ישראל שיהיה עיקר ההתפעלותם התפעלות חיי אלוה ואלא התפעלות חיי בשר"¹³⁹, העידו על הפרובלמטיקה כבר בימי ר' שניאור זלמן, ואין ספק שההטעמה הגדולה על "האנטר-ספיריטואליזם" שבפרקסיס הקונקרטי במשנתו, יש בה משום מודעות לאיוון הנדרש לאור התורות הספיריטואליסטיות וסכנתן.

מקונטרס ההתפעלות לר' דובער, מהקדמות ספריו של ר' אהרון הלוי ומחיבורים אחרים של תלמידי רש"י ותלמידי בנו עולה, שהיתה התמודדות תיאורטית ופרקטית על ערכים ספיריטואליים ועל השלכותיהם בחיי יום יום. היו חוגים שהתנגדו, ואף אסרו את "התפעלות הלב", ואחרים לעומתם אסרו את "התפעלות המוח". "וכן התפעלות שבלב שאסרוהו כנבלה... וכן בענין ההתבוננות אם יעמיק דעתו ויצליח במוחו יאסור יאסור גמור לנפשו בבחינת התפעלות בלב לגמרי... והם יודעים שאין ההתפעלות במוח יאסור אדרבה זהו העיקר"¹⁴⁰. ההבחנה בין האמיתי והכוזב בכל דרכי העבודה, ובמיוחד בשאלת 'התפעלות הלב',

136 תניא, ע"א. והשווה סט ע"א; תורה אור, ז ע"א.

137 שערי היחוד והאמונה, ש"ה, כא (כה).

138 ראה הע' 98 לעיל.

139 ר' הלל מפאריטש, ליקוטי ביאורים, ד ע"ב. והשווה סיום הקדמת שערי העבודה.

140 קונטרס ההתפעלות, הקדמה. ועיין ר' אליאור, קונטרס ההתפעלות וכו', שם (הע' 6 לעיל);

הנ"ל, המחלוקת על מורשת חב"ד (הע' 5 לעיל); ג'יקובס, Tract, הקדמה.

מיוסדת על בחינת מושא העבודה, "ולא לה' הוא צועק, רק להשמיע קולו". כלומר, העבודה האמיתית מותנית בהיותה מכוונת כולה לאל ובשכחה עצמית. ולהיפך, העבודה הפסולה היא זו המעמידה פנים שהיא מכוונת לאל, אך לאמיתו של דבר היא מכוונת לעובד עצמו. התגדרה למצב הראוי הוא "העדר הרגשת עצמותו לגמרי בהתפעלות אלוהות המורגש בלב בשר"¹⁴¹, בעוד שסכנות ההחטאה והזיוף בעבודה הרוחנית והאמוצינולית, מפורטות לסוגיהן השונים: "ולעומת זה ממש הוא ענין התפעלות לב בשר החיצוני ברתחה והתלהבות אש זרה הבאה מרתחת הדמים בלבד אשר לא באש ה' כלל וכלל כי אם התגלות לבו ובשרו בחמימות רשפי אש להחם את עצמו במה שירגיש בחינת התפעלות והיא מוטעית מאד מאד"¹⁴².

ההבחנה בין אקסטזה פיסית לבין אקסטזיות רוחנית מתודדת מאד. אין אלה רק שני מצבים שונים, אלא יש הרבה שלבי-ביניים המועדים לכשלון הן בממד הפיסי והן בממד הרוחני, לעומת האופטימום המוגדר "כהסרת היש לגמרי". קנה המידה לשלביה השונים של השגת ההתפעלות הוא מידת המודעות לישות העצמית והחיצונית, ומוריה השונים של חב"ד נחלקו הן על שאלת היחס בין המודעות העצמית ובין דרגת אמיתותה של ההתפעלות ועל המוטיבציה שלה, והן על ההשלכות של אופני העבודה השונים ועל האינטרסים העקרוניים העומדים מאחוריהם.¹⁴³

העבודה בתורה ומצוות¹⁴⁴

בתורת חב"ד נערכה הבחנה מודעת בין העבודה המיסטית, הרואה לנגד עיניה את המטרה של 'ידיעת' אלוהים וייחודו כדרך לעבודה רוחנית ומגדירה כיסופיה כהפשטה מהשמות, לבין העבודה המבטאת את עשיית רצון האל וקיומו בפועל ממש, היא העבודה בתורה ובמצוות, המבטאת את העשייה הגשמית. העבודה הראשונה באה להפשיט את גבולות הזמן, המקום, היש והתודעה, ואילו השנייה מעונינת בהתגלות האלוהית בתוך גבולות המציאות הנתונה, בראותה בה התגלמות בת השגה של הרצון האלוהי. ההבחנה בין העבודה הספיריטואלית לבין העבודה הקונקרטית היא אף בהבחנה בין עבודה פאסיבית לעבודה אקטיבית. כעבודה ספיריטואלית-פאסיבית נמנו אהבה ויראה, התבוננות וידיעת הייחוד, דביקות והתפעלות, ביטול, מסירת נפש ואמונה. כעבודה אקטיבית-סקרמנטלית נמנו ידיעת התורה הנגלית, לימוד הדינים ועשיית המצוות.

תורת חב"ד קבעה ברורות, שאין מקום להסיק מסקנות פרקטיות המתיחסות לעשייה דתית מן התפיסה האקוסמיסטית¹⁴⁴ הרואה בבריאה מראית עין ודמיון בלבד ומעונינת בהפשטה

141 קונטרס ההתפעלות, יא.

142 שם, ט.

143 עיין הקדמת שערי העבודה; הקדמת קונטרס ההתפעלות; וראה המקורות הנזכרים בהע' 140 לעיל, ו' לזונטל, מסירת נפש, עמ' 171-233.

144 תפיסת התורה והמצוות בחב"ד נדונה אצל מ' טיטלבוים, הרב מלאדי, עמ' 182-195; ר' ש"ץ, אנטרספיריטואליזם; חלמיש, עמ' 244-282; Steinsalz, Habad, Encyc. Judaica vol. 14, pp. 1436-1440; אליאור, תורת האלוהות, עמ' 327-370.

144 השווה דבריו המאלפים של ר' חיים מוולחין, שדן בויקה שבין התיאוריה האקוסמיסטית לבין ההתמודדות עם חיובי העשייה הדתית לאורה. עיין נפש החיים, וילנא תרל"ד, שער ג, כט ע"א-ג ע"ב. על בעל נפש החיים ושיטתו, עיין ע' אטקס, שיטתו ופעלו של ר' חיים מוולחין, PAAR, כרך 38-39 (1972).

הגשמיים, אלא יש לקיים תורה ומצוות למעשה ולדבוק באתוס הסקרמנטלי של העשייה הגשמית, ובה בעת להאמין בתיאוריה האקוסמיסטית להלכה ולראות בה תודעה דתית מחייבת: "אסור להאמין שהבריאה הוא רק בבחינת דמיון, כי כל גופי תורה והמצוות נעשים עם גשמיים היש וחומרו כמו שהוא, וגם מחזיקים אנו להאמין שהעולמות אין ואפס ממעשה" ¹⁴⁵.

דוקא בשל העובדה שעיקר עיונם של מורי חב"ד מוקדש לעבודה הפנוימטית, המעדיפה את הערכים הספיריטואליים והקונטמפליטיביים — מודגשת חשיבות יתירה לעשייה הגשמית: "לא יעלה על לב אדם שיהיה עקר עסקו בקביעות בלימוד הידיעה זו... ידיעת יחודו יתברך בכדי להגיע על ידי הבנה זו להתפעל בנפשו לעבוד עבודתו יתברך באהבה ויראה ומסירת נפש וביטול... כי אם עיקר הקביעות יהיה בעסק התורה הנגלית לנו דייקא דהיינו בגמרא ופוסקים... בכדי לידע הדינים שהוא עשיית רצונו יתברך" ¹⁴⁶.

בשל התפיסה הדיאלקטית, המייחסת חשיבות עקרונית לעבודה הקונקרטיה ולעבודה הספיריטואלית כביטוי לשני הרצונות האלוהיים להתממש ולהתאין, לא נמצא בחב"ד התנגשות גלויה בין ערכים פנוימטיים לערכים הלכתיים. אם יש מתח בין התביעה להפשטת הגשמיים ולהתעלות גמורה מן העולם החומרי, בשמה של הטענה שמי שקשור לקיום הגשמי אינו יכול לדבוק באלוהים, לבין העובדה שהמצוות עצמן מחייבות תודעה גשמית ופעילות פיזית, הרי שהתורה החב"דית התמודדה עמו באמצעות הדיאלקטיקה של מהות וגילוי ודו־ערכיות ההשגה.

ביסוד ההתייחסות לתורה ומצוות מצוי הפרדוקס, המניח זו בצד זו את תפיסת היש כנטול מהות מבחינת האלוהות ואת תפיסת היש כמקום גילוי האלוהות. הבנת היחס הכפול בין האלוהות לבין המציאות הוא הבסיס לעבודה המתבקשת. הגדרת עיקר הכוונה האלוהית "כגילוי בבחינת היש דוקא והוא הנקרא עול מלכות שמים דהיינו שיהיה הביטול דייקא מצד עול וביטול הרצון אצלו יתברך בלי שום הבנה ומידות" ¹⁴⁷, מביאה לבחינה חדשה של יחסי הרצון האנושי והאלוהי. האקט המבטא את ביטול הרצון האנושי מפני הרצון האלוהי הוא קיום תורה ומצוות, המגלמות את הרצון האלוהי בבחינה הסופית של הגבול והיש. אולם במאמץ להבנת רצון זה מעבר לתחומי הגבול והיש, תופסת העבודה בביטול את המקום המרכזי. בירור הגשמתו של הרצון האלוהי בתורה, נערך מתוך הצורך למצוא יסוד דתי קומוניקטיבי המגלם את הרצון האינסופי במציאות הסופית.

התורה והמצוות נדונות משתי נקודות מבט שונות, זו האלוהית וזו האנושית. מנקודת המבט הראשונה מבטאות התומ"צ את הרצון האלוהי להתגלות ביש; מנקודת המבט השנייה, האנושית, הן מבטאות את אפשרות הפגישה עם האלוהות בתחומי המציאות. תפיסת התורה בהקשר של מרחבי התייחסות שונים להוויה ולאלוהות, היא עקרונית בתפיסת חב"ד בשל ניגודיות התפיסה בין מהותה של התורה לבין גילוייה, או בין ראותה מנקודת המבט האלוהית — התורה כמגלמת רצון אלוהי בלתי מלוכש — לבין מציאותה מנקודת מבט אנושית — גילוייה הגבולי המלוכש של התורה המצוי ביש. הצגת התורה והמצוות כאמביוולנטיות חריפה — הן כגילוי נחות של עבודת אלוהים והן כהתגלמות הרצון

145 עבודת הלוי, בהעלותך, כא ע"ב.

146 שערי הייחוד והאמונה, פתח ומבוא שערים.

147 שערי הייחוד והאמונה, ש"ד, פרק כו.

האלוהי — מוסברת ברעיון המהות והגילוי — מקורן הגבוה של המצוות בבחינת טובב כל עלמין מחייב את גילוי הנמוך בתחתיות היש, על-פי ההשקפה העקרונית שכל שמקורו גבוה יותר גילוי נחות יותר: "מעשה המצוות אשר שרשם הם מבחינת מקיפים כתר עליון לכן לא בא התגלותם למטה בבחינת אור פנימי רק בעשייה גשמית ממש, וכידוע שמה שבשרשו יותר גבוה נופל למטה יותר"¹⁴⁸. דוקא בשל כך עשיית המצוה היא העיקר (= קבלת עול), ולא הכוונה הגנוזה בה, שכן הטעמת עדיפות העשיה נטולת הכוונה (בלי טעם ודעת) על פני הכוונה, מבטאת את הרצון האלוהי להתגלות ביש הגשמי.

הנחת היסוד, שמהות התורה המגלמת את הרצון האלוהי המופשט נעלה מאד, בעוד שגילוייה הקונקרטי המושג לאדם נחות מאד, נבחנת מזווית שונות: מנקודת המבט האלוהית התגלות הרצון האלוהי בתורה שווה בעליונים ובתחתונים, כפי שנכון הדבר לגבי כל בחינה אחרת בהויה, אולם בה במידה שהאחדות האלוהית בהויה אינה נהירה לאדם על אף אמיתותה, והיא למעלה מהבנה ודעת והמציאות הנראית לעין מכחישה אמיתותה, כך הוא בדבר תפיסת הרצון האלוהי בתורה¹⁴⁹. כאמור מנקודת המבט האלוהית אכן שווה הרצון האלוהי בהוויתו הגבולית ובהוויתו חסרת הגבול באותה מידה שהאינסופיות והסופיות שוות בתפיסה השוללת קיום ישותי לכל הויה גבולית, ועל כן הדיון ביחס בין הרצון האלוהי המופשט והתגלותו בתורה מקביל לדיון בדבר המעבר העקרוני מן ההויה האינסופית להויה הסופית. בספרות חב"ד מודגשת ההבחנה בין נקודת המבט האלוהית — "אבל התורה היא עצמיות רצונו יתברך אשר מצד עצמותו אין צמצום והסתר מעלים לפניו כלל" — לבין נקודת המבט האנושית, "אך הגם שעצם רצונו יתברך נגלה בתורה ומצוות עם כל זה ההתגלות הוא בצמצום עצום"¹⁵⁰. גילוייה של מהות התורה כרצון האל בלתי-אפשרי, הואיל והאל זהה לרצונו, והתגלותו ללא צמצום והעלם משמעה התבטלות העולמות, לפיכך התורה מתגלה בבחינה הפוכה למהותה האלוהית — בבחינת יש, הסתר והעלם: "והוא בחינת התגלות רצונו יתברך בתורה ובמצוות אשר התורה והמצוות המה נגלים דייקא בבחינת גבול ויש ובבחינת היפוך כידוע"¹⁵¹. "ובבחינת רצונו יתברך שבבחינת יש שהיא התורה היא בבחינת הסתרה ומלוכש בלבוש שק"¹⁵².

הניגוד שבין מקורן הגבוה ומחמתן הנעלה של התורה והמצוות כרצון אלוהי, לבין גילויין הנחות, הנמשל לחושך שק והסתרה, הוא הניגוד העקרוני שבין האין ליש. מתפיסה זו של הניגוד בין המהות והגילוי, עלתה התביעה למאמץ חישוף אמיתת התורה מתוך גילוייה המגלים היפוכה של אמת זו.

המצוות האלוהית הגלומה בתורה ניתנת לפגישה רק עם הסרת המחיצות הנראות לעין

148 תורה אור, מקץ, לג ע"א. ועיין דרך מצוותיך (הע' 6 לעיל), 2—4: וראה שם: "וגם כי הגה נודע מענין שבירת הכלים שנפלו ניצוצים, וכל מה שנפל למטה יותר הוא בשורשו מאד נעלה" (עמ' 4). והשווה לקוטי תורה, דברים, צט ע"א: "וכל דבר היותר גבוה ירידתו והתלב" שותו למטה ביותר".

149 עיין שערי העבודה, ש"ד, פרק י, על ההבחנה בין פניה הנסתרים של התורה לבין הויתת הקונקרטית המסורה לנו, עיין ג' שלום, פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, ירושלים תשל"ו, עמ' 44.

150 שם, ש"ד, פרק כה.

151 שערי היחוד והאמונה, ש"ה, פרק יז.

152 שערי העבודה, ש"ג, פרק כב.

של הגבול והיש, או עם ביטול הווית הנגלה והכרת חוסר הדיפרנציאציה שבעצמות המת-פשטת, אולם גילוי אור אינסוף מצד העולם והתקשרות לעצמות האלוהית המוגבלת בכלים, מהייבט את העבודה בתורה ומצוות.

הוויית הכפולה של התורה — "כי התורה כולה מדבר(ת) בבחינת יש וגבול ומצוות מעשיות דווקא ואף על פי כן גנוז בה פנימיות רצונו וחכמתו האמיתי, אשר לכאורה הם ב' הפכים" ¹⁵³ — מייטיבה לבטא את גילוי הרצון האלוהי בבחינת גבול ויש. היש, כזכור, הוא הביטוי לרצון האלוהי להתגלות באמצעות היפוכו, והתורה והמצוות הגשמיים, מבטאים את היש וההיפוך המסתירים את הייחוד האלוהי, ואת המהות האלוהית הנעלה הגנוזה בהם. בתורת חב"ד אין הסתפקות בעבודה בתורה ומצוות כפשוטן כדרך לפגישת הרצון האלוהי, אלא יש עמידה קיצונית על הצורך להבין את המהות הרוחנית הגלומה בתורה, ולחשפה מכבלי היש של התגלותה הגשמית: "אבל עיקר הכוונה הוא שיתגלה מצד הכלים עצמיות אלקות כמו שהוא שלא יהיו הכלים מסתירים על האור להיות בבחינת התלבשות כי אם שבכלי גופא יתגלה עצם רצונו יתברך כמו שהוא למעלה והוא ענין התורה שכל עיקרה הוא מצד הכלים דוקא... ולזהו גילוי בחינת זה צריך מתחילה לצאת מגדרי הכלים לגמרי, כי אם לא כן כל מה שיומשך גילוי אלקות יקבל הכל בערך הכלי ויגשם אלקות ח"ו אשר לכן צריך מתחילה לצאת מגדרי הכלים" ¹⁵⁴.

כפל הכוונה האלוהית של 'התגלות מצד הכלים' ו'יציאה מגדרי הכלים', המקביל להתגלות ביש וביטול היש, הוא המכתיב את היתס לעבודה בתורה ומצוות מכאן ולעבודה בביטול מכאן. התורה על היותה הגשמית מסמלת את היות היש הנפרד או הרצון האלוהי המלוכש ביש, הביטול מסמל את העצמות האלוהית הלא-מלוכשת, זו שמעבר להיותה הגבולית. התורה מבטאת את ההתפשטות ביש, את הגילוי, את המשכה והתממשות; והביטול מבטא את הזיקה למהות, את ביטול היש וההתאיינות. התורה מוגדרת בהווייתה הכלית, בעוד שיסוד הביטול הוא למעלה מגדרי הכלים. גילוי השלימות האלוהית נעשה על-ידי המשכת האלוהות ביש על-ידי תורה ומצוות ¹⁵⁵ בד בבד עם ביטולו של יש זה והחזרתו למהותו האלוהית על ידי העבודה בביטול היש והתבוננות. הדיאלקטיקה שבכוונה האלוהית הכפולה של התגלות ביש מחד גיסא, וביטול היש אל האין האלוהי מאידך גיסא, התובעת מן האדם 'להמשיך האלוהות בכלים', ובעת ובעונה אחת 'לצאת מגדרי הכלים' — עומדת בבסיסה של כל עבודת אלוהים החב"דית, ונבחנת מזווית רבות.

העבודה בביטול מתיחסת לממד האתי של 'סור מרע ועשה טוב', או 'אתכפא' ¹⁵⁶, ואילו העבודה בתורה ומצוות מזוהה עם 'אתהפכא' ¹⁵⁷, הפיכת הרע לטוב והתושיך לאור. העבודה בביטול באה לשם השגת אפסות היש ואינורו לנוכח העצמות האלוהית, והעבודה בתורה ובמצוות באה להכליל את 'היש הנפרד כמו שהוא' ברצון האלוהי. הבחנה אחרת בין השתיים היא בארעיותה וחלופיותה של העבודה בביטול, כנגד השגתה התמידית של העבודה

153 עבודת הלוי, וארא, יד.

154 עבודת הלוי, יתרו, לה.

155 ראה ר' דובער, שער האמונה, 68א.

156 על אתכפא או אכפא שמשמעו לאכוף, לנצח את הרע על ידי אכיפתו, ראה תניא, פרק כז, לד ע"א—לה ע"א. וראה חלמיש, עמ' 374—382.

157 אתהפכא, פירושו להפוך, להפוך את הרע לטוב על ידי ביטולו. ראה תניא, לד ע"א. וראה חלמיש, שם.

בתומ"צ. העבודה בתורה ומצוות שואפת להכליל את היש הנפרד ברצון האלוהי בלי לבטל את גשמיותו, ואילו העבודה בביטול והתבוננות שמה לה למטרה את השגת ההכרה האקוסמיסטית, את פריצת גדרי היש, ואת הכחשת המציאות הנראית לעין. ייחודה של העבודה בתורה ומצוות הוא בהתמודדות עם היש בתחומי היש וגבולותיו. כאן אין מאמץ פריצה אל מעבר לעולם וגטישת היש, אלא היאבקות עמו ובתוכו. "ואדרבה עיקר הביטול הוא בתורה ומצוות בפועל ממש דווקא שהוא ביטול היש מצד היש עצמו"¹⁵⁸. על כן עשיית המצוה הגשמית היא החשובה, לפי תפיסת חב"ד, ולא הכוונה הרוחנית הגנוזה בה. הזיקה שבין ביטול ועבודה בתורה ומצוות היא של 'יצוא ושוב': הביטול הוא הרצוא — ההעפלה אל הספירות הרוחניות, והעבודה בתורה ומצוות היא ה'שוב' — השיבה למציאות הגשמית. השגת הרצוא אמורה להאיר בתורתה למציאות את חשכת השוב: "והנה כן עבודת איש הישראל לבטל עצמו בכלות הנפש למקורא ושורשא דכולא שאינו בבחינת השגה והבנה כלל אליו יתברך שאינו בערך המשכה ויחוד כלל ואח"כ להמשיך גילוי אלוקותו יתברך בבחינת גילוי דוקא, ואעפ"כ לא יתפוס הגילוי מקום כלל, שזהו כלל העבודה להיות בבחינת גילוי דוקא שזה תכלית כוונה עליונה... אבל לבטל הגילוי שלא ירגיש אותו כלל... אך הענין דמתחילה צריך להיות הרצוא בבחינת עליה למקורו... ואח"כ בחינת השוב בהתגלות בכל הדרגין"¹⁵⁹.

היחס בין שני פניה של העבודה אינו יחס קבוע, הוא מוצג בפנים שונות בספרים שונים, וניכרת התלבטות בשאלת היחס בין העבודה הספיריטואלית לעבודה הקונקרטית, והבנה על מעמד העבודה בתורה ומצוות לאור משמעותן הכפולה. לשתי הפנים הסותרות של התורה — זו המייצגת את ההעלם הצמצום וההסתגר וזו המגלמת את העצמות האלוהית, ניתן מעמד חדש, משעה שנקבע שהעבודה המתבקשת בהווה מתחשבת אל המציאות בהיותה המשוללת אלוהות, ואל האל בהיותו הטרגסצנדנטית הלא-מושגת, ומותרת את המציאות עם הציווי האלוהי שבתורה ובמצוות, בעוד שבעתיד תתיחס העבודה למציאות שבה נוכחות האל ניכרת ומוחשת ובה נגלית מהותה של התורה: "ולעתיד יהיה גילוי עצמותו ב"ה בכל הנבראים דייקא, דהיינו שיתגלה כבודו ית' דייקא מצד כל המציאות כי אז יהיה גילוי התורה משורשה"¹⁶⁰. השימוש בממד הזמן לשם גישור בין כפל פניה של התורה במהותה הרוחנית ובגילוייה הגשמי, מאשר את ההנחה שתפיסת התורה כהתגלמות הרצון האלוהי אין ענינה בהווה אלא בעתיד, וההתייחסות בין שני הממדים היא הבירור או מיצוי בחינת התורה הגשמית הנוכחית לשם השגת בחינת התורה הרוחנית העתידה להתגלות בפועל ממש בעתיד. העבודה בתורה ובמצוות נתפסה כפועל יוצא של הסיטואציה ההיסטורית-קוסמית שבה שרויה ההווה — תגלות. גלות זו משמעה העדר התגלות הייחוד האלוהי במציאות, וכתוצאה מכך הימצאות במצב של הסתרה ופירוד, כשהעבודה המתחייבת ממצאות זו היא בהסתרה, דהיינו בתורה ובמצוות המלוכשים בגשמיות המעשה. סיטואציה זו של גלות, המחייבת הסתרה והתלבשות, חלה על כל בחינותיה של ההווה, על נפש האדם ועל התורה. מכאן עלתה המסקנה, שההתקשרות לעצמות האלוהיות בתחומי ההווה ראויה להיעשות באמצעות הכלים וההווה המלוכשת — הקיימים מבחינת האדם בלבד

158 עבודת הלוי, תצוה, נ ע"ב.

159 שם, הפטרת פקודי, נה ע"ב.

160 שערי העבודה, ש"ד, פרק ט. והשווה יעקבסון, עמ' 362—368.

ואינם מסתירים בעצמות האלוהית מחד גיסא, ומייצגים את הוהיה האלוהית המתגלה לנו בצמצומה הניתן להשגה מאידך גיסא. מהותן הגשמית והנפרדת של התורה והמצוות במציאותן ההווית, הופכת אותן לאמצעי במאבק, המגלם את מאמצי העלאת הרע לטוב בהווה הגבולית והנפרדת מאלוהות, כאשר זירת המאבק מצויה בנפש האדם, שאף בה מצויים שני היסודות של מהות אלוהית בכוח (נפש אלוהית) וגילוייה בפועל (נפש בהמית), המקבילים למהות האלוהית הגלומה בתורה ולגילוייה הנחות בהווית הגבולית המסורה לנו. דו־אנפיות זו, הממשת את הכונה האלוהית — גילוי האלוהות מצד היש מכאן, והכללת הנפש הבהמית בנפש האלוהית, כביטוי להכללת היש באין מכאן, נעשית באמצעות התורה והמצוות. העבודה בתורה ובמצוות באה לתת ביטוי לגסיון דתי, המבקש פגישה של החיות האלוהית המצומצמת בכלים, הנתונה להשגת האדם, בצד הכרת הגבולות הטרנסצנדנטיים של הריחוק ההכרתי של האדם מן הקדושה, חרף שרייתת עליו והימצאותו בתוכה.

היריעה הנפרשת בספרות חב"ד, חושפת התמודדות מעמיקה עם עולם המושגים הקבלי ופירושי החסידים. בחינתה של ספרות זו מגלה יצירה רוחנית חיה בהתהוותה ובלבטיה, העומדת בסימן של זיקה הדוקה בין עיון תאוסופי מעמיק לבין הגדרת מהותה של העבודה הדתית ותביעותיה הרוחניות והפרקטיות ליחיד ולעדה.

המשנה החב"דית כוללת עיון ממצה בהנחות התאוסופיות המפרנסות את המחשבה הקבלית, והנחות מפורטות ביחס לעבודת השם המתבקשת לאורה, אולם ראוי להטעים שאין אלה ספרי כינוס של תורת הקבלה או ספרי עיון במורשת חסידית חתומה, אלא לפנינו יצירה הנותנת מבע לחיה דתית של חיפוש קרבת האל, ולהעזה רוחנית במיצוי האפשרויות האינטלקטואליות המתייחסות לשאלות העקרוניות במחשבה הדתית. הדיון בתורת האלוהות ובעבודת השם, והפולמוסים על ממדיהן השונים, חרגו במידה רבה מקרן הווית של האיוטריקה הקבלית ונערכו במסגרת מחויבות להנהגה רוחנית של עדה, ולליבון אפשרויות שונות בהשגה הדתית. ההתמודדות עם כפל הפנים של הוהיה האלוהית, העומדת ביסודה של המחשבה החב"דית, ועם הנסיון הדתי הכפול המתייחס לאלוהות הגלומה בהווה הנתונה להשגת האדם, מחד גיסא, ולממד הטרנסצנדנטי הנשגב מהכרתו, מאידך גיסא, הניבה יצירה רוחנית מרתקת, המאירה מחדש את מסלול המחשבה הדתית. ספרות עיון זו, התכוונה לגלות ממד חדש בהגות הדתית שנתקדשה במסורת והציגה בידועין שיטה חדשה, עצמאית, המבוססת על הבחנה בין הדרך המוטעית של מראית העין, הדרך של כינון תמונת עולם על יסוד תפיסת החושים, לבין הדרך הדגה בהווית מופשטות שאינן יונקות מן המציאות את חוקי הוויתן, ואינן מושתתות על הנסיון האמפירי, לאמור, חוקיות החיים האלוהיים.

הכחשת מראית העין ותפיסת החושים, בצד פענוח תוקיות הרצון האלוהי המורכב הקובע את המציאות הרוחנית והגשמית לאמיתו של דבר, עומדים בבסיסה של עבודת השם החב"דית. הספרות החב"דית נכתבה, כאמור, בסימן התייחסות להנהגה רוחנית של עדה, ולפיכך אינה מסתפקת בעיון הקבלי האיוטרי ובהגדרת הצדדים העקרוניים של תורת האלוהות, אלא מגבשת ראייה מקיפה של עבודת השם החסידית, ומפרשת בפירוט חסר תקדים את דרכי העבודה ומטרותיה, מתוך ערנות להיבט הדתי-חברתי ולא רק לזה התאוסופי.

הקדושה בעולם היהודי מיוסדת על כפיפות עולם הנראה לעולם הנשמע, או על כפיפות תחום המוחש לתבניות מושגיות מופשטות, אשר מקורן נשמע ולא נראה. הקדושה מותנית בהשעיית תוקף הראייה המוחשית, המוגבלת במקום ובזמן, והכפפתה לערכים מופשטים התלויים בשמיעה, בזיכרון, בעדות, בחישוב, בשבועה ובברית, החורגים מגבולות הזמן והמקום.

הקדושה כרוכה בהחלת הסדר הנשמע והמופשט, שמקורו בספר, מספר וסיפור, על המוחשי הנראה ונטול השפה, המספר והמחזור. לטבע החי או הדומם, המוחש והנראה, אין שפה, דעת, מסורת, מספר או זיכרון כתוב, בעוד שהרוח היוצרת הלא־נראית מתבטאת באותיות ובמספרים, בדיבור ובמניין, בתבנית ובסמל הקשורים בלשון קודש ובכתבי קודש. החלת הקדושה המופשטת על הטבע המוחש בתהליך הבריאה משמעה הפיכת הכאוס לקוסמוס, או הפיכת החומר הדומם חסר השם, נטול הצורה, התבנית והמחזור, הנעדר אות ומספר, לישות מובחנת המעוצבת בכוח הדיבור ומתפרשת בצורה, תבנית ומחזור בספר, מספר וסיפור.

מושג הקדושה כרוך בטרנספורמציה כפולה, המכונה קידוש, שעניינה האחד הוא המעבר מתווה נטול צורה ולשון להווייה הנתחמת בעולם מושגים מילולי, הצר צורה לעולם החומר על פי תבניות מופשטות שמקורן בעולם הרוח. עולם מושגים מילולי זה מיוסד על הפיכת הלא־נראה לנשמע, או על ייצוג האלהי הרוחני והמופשט באמצעות תבניות הקשורות באותיות ובמספרים, בדיבור ובחישוב, בתבנית ובמחזור, בשבועה ובברית.

הקדושה מכוננת את היחס בין הנראה ללא־נראה מנקודת המבט האלהית, המשתקפת בתהליך הבריאה המאחד את המופשט והמוחש ("ויאמר אלהים יהי אור"), את הנברא והנספר (כגון יום שלישי), וכן מנקודת המבט האנושית, החיה בטבע בגבולות הזמן והמקום והמפענחת את היחס שבין רוח לחומר בתבניות מופשטות החורגות מגבולות הזמן והמקום.

האדם המאחד בהוויתו בשר ורוח, מוחש ומופשט, נראה ונשמע, פועל במסגרת של הווייה דו־קוטבית, כאשר בקוטב האחד מצויה הכפיפות לטבע, על מחזוריותו היוצרת האינסופית, ואילו בקוטב האחר מצויה המחזוריות המשביתה,

הסופרת והבולמת, המבחינה בין חול לקודש על ידי ספירה. מחזוריותו של הטבע היא מחזוריות העולם הנראה – זריחה, שקיעה, ארבע עונות השנה, מחזורי היבולים ומחזורי החיים והמוות, הפריין והכילין, ואילו המחזוריות המשביתת מיוסדת על עולם הרוח הלא־נראה, אותו עולם נשמע שקולו נמסר בספר, בסיפור ובמספר, בחוק, במחזור ובלוח.

האדם הפועל בתחום החולין – בזיקה למחזורי הטבע הנגלים בזמן ובמרחב, בזיקה לריבונות, אדנות ובעלות על המרחב הנתון המשמש לפרנסתו, או בזיקה לשעבוד, עבדות ועבודה הנעשית בפקודת הזולת – מצווה לחדול ולשובות מכל פעילות וריבונות אנושית במקצב מחזורי קבוע, ולאחוז בהיפוכו: שביתה, בלימה, שמיטה ופרישה המכוננות את הקדושה. מקצב הקדושה, השביתה, השמיטה והבלימה הוא מקצב שביעוני קבוע, והוא קשור לשבעת ימי הבריאה ולשביעיות הקשורות בשבעת מועדי ה' בשבעת חודשיה הראשונים של השנה על פי לוח המועדים המקראי (ויקרא כג).

שביעיות קצובות אלה, שיפורטו להלן, יוצרות בצירופן את לוח "מועדי ה' מקראי קודש" הכורך שביתה, קדושה וחירות, הקשור בויתור על הריבונות האנושית בעולם הנראה, בשמו של ציווי אלהי שמקורו בעולם הנשמע. הסינכרוניזציה בין מחזורי הזמן הנראה, המסמנים את מחזורי העבודה והעמל הכרוכים במחזורי הטבע, המכוננים את עולם החומר של החולין, לבין מחזורי הזמן הנשמע, המסמנים את מחזורי מקראי הקודש, המיוסדים על דיבור אלהי בתחום הרוח, היא עניינה של המסורת הכוהנית של המועדים.

התבנית השביעונית של השביתה, הבלימה, הפרישה, השמיטה והקדושה של "מועדי ה' מקראי קודש" היא התבנית שבה האדם שובת מכפיפותו למחזורי הטבע, פורש מתחום העמל וכיבוש החומר, מוותר על ריבונותו בתחום הנראה ושומט את שעבודו לחולין. במחזוריות שביעונית מקודשת נתבע האדם להקדיש מזמנו, ממקומו, מגופו ומממונו להיפוכם של כל אלה, ולהפריד בין חול לקודש בשמו של ציווי נשמע, שמקורו בעולם הרוח הלא־נראה.

לתבנית השביתה השביעונית אין ייצוג בטבע, היא נגזרת ממחזוריות שבעת ימי הבריאה, יחידת הזמן המחזורית הייחודית למסורת היהודית, המיוסדת על ציווי נשמע שלמצווהו אין ביטוי נראה. תבנית זו מחייבת ספירה ומניין, לוח מחזורי ותפיסת זמן אלהי המיוסדת על מחזוריות שביעונית של חולין וקדושה בזיקה לשביתה וחירות. קדושה שביעונית זו, המחילה את הנשמע על הנראה, את המופשט על המוחש ואת היסוד המשבית והבולט על היסוד הפועל, הכובש והיוצר, סומלה במשכן במנורת שבעת הקנים, שתבניתה השמימית הוראתה למשה משמים (שמות כה, מ). שביעית ימי הבריאה, המתארת את המעבר מכאוס נטול צורה, חסר זמן ונעדר הבחנה, אל קוסמוס שיש לו תבניות מספריות מחזוריות הנגלות בדיבור אלהי, ושיש לו גבולות ותחומים, חוקים והבחנות, נקשרה למיתוס המכונן של עם ישראל המתאר את המעבר מעבדות לחירות.

עבדות בבחינת קיום נטול ריבונות, משולל זמן, נעדר מחזור, צדק, שוויון וחוק, בכפיפות לתרבות לא אנושית, עריצה ומשעבדת שנתפסה כתועבה, הוגדרה כניגודה של החירות המושתת על ויתור על ריבונות אנושית בפני הקדושה, המיוסדת על ספירה, מחזור, זיכרון ומשמרת קודש.

עם ישראל נולד בסימן חווית העבדות וכיסופי החירות: המעבר ממשפחה בת חורין שקורותיה מתוארות בספר בראשית, אל עם עבדים, שראשית התגבשותו הציבורית הכרוכה בסבל משותף מתוארת בספר שמות, הוא המעבר מחירות לעבדות ומעבדות לחירות. ראשיתו של עם ישראל בבית עבדים במצרים (שמות א, ט-יד) והגדרתו כעם ראשיתה בקריאת החירות "שלח את עמי ויעבדוני" הנשנית שבע פעמים בסיפור יציאת מצרים (שמות ה, א; ז, פסוקים טז, כו; ח, טז; ט, פסוקים א, י; ג) ומחליפה את השעבוד הכפוי לאדם בשעבוד מרצון לאל. זכר השעבוד המר והיציאה לחירות הנכספת חוזר ונשנה לאורך המקרא (שמות יג, כ; ב, דברים ה, פסוקים ו, טו; ז, ח; ח, יד; טו, טז; יב, כו, ה-י, ועוד) ומכונן את יחסי הגומלין בין העם לאלהיו כיחס שבין משועבד חסר אונים, הנאנק תחת שרירות לבו של המשעבד האנושי, לבין משחרר אלהי רב חסד ועוצמה, המבקש להשתית חוק של צדק, חירות וקדושה.

זיכרון סבל השעבוד הכפוי לעריצות אנושית בתחום המוחש וקדושת החירות המותנית בשעבוד מרצון לאל המופשט, מצויים ביסודו של לוח השביעיות העתיק, הבא להנציח את מקצב הקדושה, החירות והצדק במחזור שביעוני קבוע הקושר בין חוקות שמים וארץ.

המילה שבע קשורה למילה שבועה, המתייחסת לברית בין אל ואדם ולספירה קצובה של שבעה ימים, שבעה שבועות, שבעה חדשים, ולמניין של שביעיות שנים המכוננות שמיטות ויובלים במחזור קבוע. מחזור שביעוני זה מיוסד על ציווי אלהי בדבר השעיית השעבוד לחולין או לגילויה השונים של שרירות הלב מעשה ידי אדם, לשם יצירת מרחב של קדושה, צדק וחירות, המבטיחים את מימוש האנושיות בת החורין בזיקה לסדר אלהי נצחי. מחזור שביעוני זה מבוסס על ויתור על ריבונות אנושית של הפרט ועל כוחו המשעבד, למען ציווי אלהי משחרר ומשביית, הנעדר לטובת הכלל ומכונן את מקצב הקדושה השביעוני של מועדי קודש ומחזור "מועדי דרור". המחזור המקודש מיוסד על ספירה ומניין, על פי דגם היסוד של שבעת ימי הבריאה, והוא קשור לשביתה ממלאכה בזיקה ללוח השביעיות שעיצב את ייחודו של עם ישראל כחברה שוחרת משפט, חירות וצדק המגלמים את הזיקה לקדושה.

כינונו של העם היהודי כישות דתית-לאומית מובחנת נעוץ בדיאלקטיקה של עבדות וחירות, המיוסדת על העדפת הנשמע על הנראה ועל העדפת ההבטחה המופשטת של חירות, התלויה בקול אלהי ובמחזור זמנים שביעוני, על פני הניסיון המוחשי של שעבוד, התלוי בעריצות אנושית נטולת מספר ומחזור. השעבוד

לכוח אנושי שרירותי מוחש, על עריצותו וכוחניותו האכזרית שאין להן גבול וקצבה, שאותו חוו בני ישראל במצרים – "ויעבדו מצרים את בני ישראל בפרך, וימררו את חייהם בעבודה קשה בחומר בלבנים ובכל עבודה בשדה את כל עבודתם אשר עבדו בהם בפרך ... ויצו פרעה לכל עמו לאמור כל הבן הילוד היאורה תשליכוהו ..." (שמות א, יג-כב) – הפך לנקודת מוצא דתית מוסרית, המציבה את החירות והצדק ואת קדושת החיים בראש מעייניה ומבטיחה אותם באמצעות שעבוד מרצון לכוח אלהי מופשט הגלום בספר, מספר וסיפור, בברית, בהתגלות ובהתקדשות, בצדק, בשוויון ובמשפט, בנבואה, בחוק ובחזון, במחזור, במקצב ובמניין, התלויים כולם אלה באלה.

בשני סיפורי תשתית נוספים, לצד סיפור יציאת מצרים, נזכרת הזיקה בין השעבוד לחירות ובין הספירה השביעונית המחזורית: בסיפור הבריאה בן שבעת הימים מוצבת, כאמור, התשתית האלהית לספירה השביעונית, המלמדת על המעבר מתוהו לבריאה ועל המעבר מתחום נטול ספר, מספר וסיפור, מחזור ומידה (תוהו, כאוס, מוות וטומאה) לתחום המעוצב בתבנית מספרית מחזורית (שבוע הבריאה, קוסמוס, חיים וטהרה). מחזור שביעוני זה, המשותף לאל ואדם מאז שבוע בראשית, קשור בניגודים בין עבודה ושבייתה, בין ריבונות וויתור, בין בעלות ושמיטה, ובין חולין וקדושה: השבת קובעת את היחס בין ששת ימי המעשה והחולין לבין השבייתה ממעש וההתקדשות, או, בהוראתו האנושית של סדר אלהי זה, בין השעבוד לעבודת החולין ולמלאכת היום יום שמטיל אדם על עצמו ועל זולתו ללא קצבה, ובין החופש המובטח בסדר מחזורי מקודש, השומר על מקצב שביעוני קבוע של חירות במחיר וויתור על ריבונות ושליטה.

בפרשת עשרת הדברות, שניתנו במעמד סיני שבעה שבועות אחרי היציאה ממצרים, הן שבע השבתות שבין פסח ועצרת (ראו דברים טז, ט-י), נזכר סיפור היציאה מעבדות לחירות (שמות כ, ב; דברים ה, ו) ובפרשיות הברית שבספר שמות (כג, ט-טז; לד, כא-כב) נזכר חג השבועות לצד שמירת שבת כביטוי לברית בין האל המשחרר לבין עמו, שהפך מעם עבדים לבני חורין. קידוש החירות במחזור שביעוני קבוע הוא אחד מלקחי השעבוד. העם מצטוו לקדש את השבת ומקבל על עצמו לשבות מן החולין והשעבוד ולזכות בשבת ובשבתון את הגר, היתום, האלמנה, העבד ושכיר היום, או להעניק את החירות לכלל יושבי ארצו, בני חורין ומשועבדים כאחד.

כאמור, הקדושה קשורה בהשבתת עולם המעשה במחזור שביעוני קבוע, התחום את השעבוד לתחום החולין, שהוא המרחב הנשלט בידי אדם. השבתה זו נעשית באמצעות מחויבות לויתור על ריבונות אנושית ועל כוחה המשעבד, שכן הקדוש הוא הזמן והמרחב, הרעיון או הישות שנבצר מן האדם לשלוט בהם. הקדושה עניינה השעיית האינטרס הארצי של החולין, המסומן בעבודה, בעבדות ובשעבוד הנגזרים משורש משותף, או הפסקת הפעילות האנושית הכובשת ומשתלטת של האדם בתחום הנשלט, והבטחת מרחב של שבייתה, קדושה, חופש

ודרור הפטור מעול החולין המשעבד ומשרירותו, באמצעות משמרת קודש של מחזורים שביעוניים מקודשים של חירות.

בלוח השנה הכוהני העתיק, שחלוקתו מפורטת ב"מגילת המקדש" אשר נמצאה בין חיבוריהם של הכוהנים בני צדוק במגילות מדבר יהודה, וכן בספרי חנוך והיובלים, ב"מקצת מעשה התורה", במגילת המשמרות ובמגילת תהילים, שנמצאו כולם במערות קומראן במדבר יהודה לחוף ים המלח, הזמן נתפש כאלהי וספירתו ושמירת מחזוריו נתפשו כמקודשים. מחזוריו, המשתקפים בתמורות הטבע ובלוח השביעיות הנשמר בשמים ובארץ, בידי מלאכים וכוהנים, נתפשו כרזי פלא ומועדי דרור. בלוח זה, המונה 364 ימים (חנוך א עב-פב; היובלים ו, לא-לט; מגילת תהילים 27:2-11) מועדי האל קבועים ומחושבים מראש ונחוגים ביום קבוע ומיוצגים בלוח המיוסד על סדר שביעוני מחזורי של שבייתה ממלאכה, חירות משעבד לחולין ושמירת מועדי דרור מקודשים.

בלוח זה מתחלקת השנה לחמישים ושתיים שבתות המבטיחות יום חופש שמלאכה אסורה בו מדי שבעה ימים (היובלים פרקים א, ו, נ; והשוו שמות כ, ח-יא; דברים ה, יג-טו), ולשבעה מועדים הנחוגים בשבעת חודשי השנה מן החודש הראשון עד לחודש השביעי, העומדים בסימן הפסוק הנזכר שבע פעמים בפרשת המועדים: "... שבת שבתון מקרא קודש כל מלאכה לא תעשו" (ויקרא כג, ג ובדומה גם שם, פסוקים ז, כא, כד-כה, כח, לא, לו). בשבעה חודשים אלה, החל מניסן ראש חודשים ועד לתשרי, נחוגים שבעת מועדי ה' מן החודש הראשון עד החודש השביעי - פסח, חג המצות, עומר, שבועות, שבתון זיכרון תרועה [=ראש השנה], יום כיפורים וסוכות - ולצדם נחוגים מדי שבעה שבועות חגי ביכורים ועלייה לרגל. השנה נפתחת בשבעה ימי מילואים המיוחדים לכוהנים בחודש הראשון, ובחג של שבעה ימים, הלא הוא חג הפסח, חג החירות, הנחוג במחצית החודש הראשון שבו עולים לרגל למקדש. שבעה שבועות לאחר מכן נחוג חג השבועות במחצית חודש סיון, שאף הוא חג עלייה לרגל. שבעה שבועות לאחר מכן נחוג חג ביכורי התירוש המתואר כחג עלייה לרגל במגילת המקדש, ושבעה שבועות לאחר מכן עלו עולי הרגל למקדש לחוג את חג ביכורי היצהר (השוו דברים יא, יד; יח, ד). לחג זה הצטרף חג קרבן העצים. מועדי ה' מסתיימים בחג בן שבעה ימים, חג הסוכות, במחצית החודש השביעי, שאף הוא חג עלייה לרגל. (ראו מגילת המקדש, מהדורת אלישע קימרון, ירושלים ובאר-שבע 1996, עמ' 20, 27-29, 33, 54, 61). בשבעה חודשים אלה נזכרים במגילת המקדש פסח, חג המצות, הנף העומר, חג הביכורים, מועד התירוש, מועד היצהר שנשמך לו קרבן העצים, יום זיכרון תרועה, יום הכיפורים, חג הסוכות ועצרת. חלקם חגי ביכורים וכפרה, הקשורים ביניהם במרחקים של שבעה שבועות (בין עומר [ביכורי שעורה] לבין שבועות [ביכורי דגן], ובין תירוש [ביכורי גפן] לבין יצהר [ביכורי שמן]) וחלקם, המקביל לפרשת שבעת המועדים (ויקרא כג; במדבר כח, טז-כו; כט, א-לט; דברים

טז), מוגדר בביטוי "מקרא קודש חוקת עולם לדורותם כול מלאכת עבודה לא תעשו בו, חג שבעת ימים לה" (מגילת המקדש, עמ' 27, 28, 29) או "שבתון יום זכרון תרועה מקרא קדש יהיה לכמה יום שמחה הוא לפני ה'" (מגילת המקדש, עמ' 39) או "אלה מועדי ה' אשר תקראו אותמה מקראי קודש" (שם, עמ' 44).

הזמן האלהי המקדש המחולק לשבתות ומועדים, לראשי חודשים ולמחזורי יבולים נשמר במקדש בעבודתם של שומרי משמרת הקודש, שהתחלקו לעשרים וארבעה משמרות כהונה שהתחלפו מדי שבעה ימים (דברי הימים-א, פרק כד). ספירתו של הזמן, שמירת מחזוריו היוצרים והמשביתים, עריכת הסינכרוניזציה ביניהם וקידושם בקרבן ובשיר, כוננו את עבודת הקודש. המסורת הכהנית במגילות מדבר יהודה מייחסת לדוד המלך, המכונה במסורת "נעים זמירות ישראל", את חיבור השירים המלווים את עבודת הקרבנות של שומרי משמרת הקודש, בזיקה ללוח שביעוני-מחזורי המכונה לוח השמש ובזיקה להשראה נבואית:

ויהי דויד בן ישי חכם ואור כאור שמש
וסופר ונבון ותמים בכול דרכיו לפני אל ואנשים
ויתן לו ה' רוח נבונה ואורה
ויכתוב תהלים שלושת אלפים ושש מאות
ושיר לשורר לפני המזבח על עולת התמיד
לכול יום ויום לכול ימי השנה ארבעה וששים ושלוש מאות
ולקורבן השבתות שנים וחמשים שיר
ולקורבן ראשי החדשים ולכול ימי המועדות וליום הכפורים שלושים שיר
ויהי כול השיר אשר דבר ששה וארבעים וארבע מאות
ושיר לנגן על הפגועים ארבעה
ויהי הכול ארבעת אלפים וחמשים
כול אלה דבר בנבואה אשר נתן לו מלפני העליון
(11QPSa, col. xxvii:2-11; J.A. Sanders [ed.], *The Psalms Scrolls of Qumran Cave 11*
[DJD IV], Oxford 1965, pp. 91-93)

"שלושת אלפים ושש מאות" התהילים מתייחסים לשלוש מאות ושישים ימי הלוח הרצופים, המציינים את המשך היוצר של הטבע הנחלק לארבע עונות השנה, בהם מושרים עשרה תהילים מדי יום, ללא זיקה לקרבנות. "ארבעה וששים ושלוש מאות" השירים שליוו את עולת התמיד במקדש ציינו את 364 ימי השנה הנמנים במחזורים שביעוניים. "שנים וחמשים שיר" שליוו את עולת השבת ציינו את מספר השבתות בכל שנה בת 364 ימים. שנים-עשר ראשי החדשים ושמונה עשר ימי המועדים של שבעת מועדי ה' שהעלו בהם קרבן מוסף לוו בשלושים שירים, וארבעה שירים מיוחדים הותקנו לארבעת הימים המבדילים בין ארבע עונות השנה הקרויים פגועים. חלוקות אלה מבוססות כולן על ספירה מחזורית,

המכוננת את עבודת הקודש הריטואלית והליטורגית במחזורי קרבנות ושירים השומרים את קדושת הזמן, ויוצרת סינכרוניזציה בין מחזורי הזמן, הנראה בתמורות הטבע הנקצב במספרים זוגיים ורבעוניים, לבין מחזורי הזמן הנשמע, שאין לו ביטוי נראה, הנקצב במספרים פרדיים שביעוניים.

כל מחזורי השבתות, המועדים, חגי הביכורים וימי השמחה שהיו קשורים בשבייתה ממלאכה, בעלייה לרגל, בקרבנות, בחגיגות, במחזור שביעוני ובזיכרון היציאה מבית עבדים לעם בני חורין, יצרו תבנית מחזורית מקודשת של חירות, הקוצבת את ימי העבודה הקשורים במחזורי הטבע במסגרות שביעוניות של שבת, שבתון, שבעה ימים, שבעה שבועות, שבעה חודשים ושבע שנים. על פי לוח זה, הקשור בשביעי שבאבות העולם, חנוך בן ירד (בראשית ה, כא-כד; ספר חנוך א-ב; ספר היובלים ד) מובטחים לכל אדם שבעים ימי שבייתה, חירות ודרור, העולים ממניין חמישים ושתיים השבתות ושמונה עשר ימי המועדים. (אולי הפסוק "סוד ה' ליראיו ובריתו להודיעם" [תהילים כה, יד] קשור לעובדה ש"סוד" בגימטריה הוא 70).

הקדושה, כאמור, מתייחסת להשבתתה של האדנות האנושית ולהשעייתו של התחום הנשלט בידי ריבונות האדם, שכן הדרור, השמחה והמועד, הקצובים במחזורים שביעוניים משביתים, מבטיחים חירות משעבוד ומכוננים מרחב של צדק ושוויון. מדי שבע שנים, בתום שבעת ימי חג הסוכות, הוכרזה במקדש שנת שמיטה הקרויה "שבת שבתון" (ויקרא כה, א-ז), ומדי שבע שבתות שנים הוכרזה בחודש השביעי שנת יובל שעניינה הוגדר בפסוק: "וקראתם דרור בארץ לכל יושביה" (שם כה, ח-יג), שמשמעו שמיטת כל תביעות הבעלות וזיתור על ריבונות אנושית על ממון, רכוש, קרקעות ועבדים ופעילות יוצרת בעולם החומר, בתחום המוחש, הנראה והנכבש בפני הריבונות האלהית המשבייתה במחזוריות קבועה, בכוח ציווי נשמע, שמקורה בעולם הרוח הלא נראה.

בברכת הזמן ב"סרך היחד" מתוארים מחזורי הזמן הלא־נראים, המקודשים בכוחה של ספירה מחזורית ובכוחו של זיכרון כתוב, המשביתים לגבי דידו של האדם את זיקתו הכובשת, הפועלת והיוצרת למחזורי הטבע הנראים:

בראשית ירחים למועדיהם

וימי קודש בתכונם לזכרון במועדיהם

תרומת שפתים תברכנו

כחוק חרות לעד..

מועדי שנים לשבועיהם

ובראש שבועיהם למועד דרור

ובכול היות חוק חרות בלשוני

לפרי תהלה ומנת שפתי {אשא}.

[מגילת הסרכים ממגילות מדבר יהודה] מהדורת י' ליכט, ירושלים תשכ"ה, 10, 8-5, עמ' 210-211.

(F. Garcia-Martinez & E.J. Tigchelaar, *Dead Sea Scrolls Study Edition*, Leiden 1997, p. 94)

למושגי הזמן המקודש – מועדיהם, תכונם, ימי קודש, שבועות, מועדי דרור – אין ביטוי נראה בטבע, שכן מקורם בציווי אלהי נשמע בדבר חלוקת הזמן. את המילה חירות ראוי לקרוא בשתי הוראותיה: כחרות על הלוחות, בהוראה המנציחה את הערובה האלהית לחירות האנושית במחזוריות מקודשת המיוסדת על מסורת כתובה מקודשת, וכחירות על הלוחות, שעניינה חוק אלהי המבטיח חירות אנושית, בחברה המקדשת את החירות.

בעל "סרך הברכות", שנמצא במגילות מדבר יהודה, הביע בלשון השיר את הזיקה בין תפישת הזמן האלהי, הקצוב במחזורים שביעוניים מקודשים, לבין נצחיות החירות הנשמרת בשבעה ימים, שבועות, במועדים החלים מדי שבעה חדשים, מדי שבע שנים, בשמיטות ויובלים, וקושרת בשבועה מקודשת בין חוקות שמים וארץ:

ורזי פלאים בהראותמה
ושבועי קודש בתכונמה
ודגלי חודשים... [במועדיהמה?]
ראשי שנים בתקופותמה
ומועדי כבוד בתעודותמה
ושבתות ארץ במחלקותמה
ומועדי דרור דרורי נצח

(C. Newson et al. [ed.], *Qumran Cave 4 VI: Poetical and Liturgical Texts*, I [DJD XI],
Oxford 1998, 4Q286)

(ההשלמה בסוגריים שלי, על יסוד מקבילות)

שבועי הקודש – השבת והמועד, השבתון והיובל – המתייחסים לשבועה בין שמים וארץ, הכרוכה במניין שביעוני מקודש, עניינם קידוש זכות החירות לכל יושבי הארץ. הקדושה טמונה בעיגונה של הזכות למרחב משוחרר משעבוד, לשבייתה, למנוחה, לשמחה, לשחרור ולדרור – זכות המחלצת אדם משעבודו של רעהו במרחב נשלט – במחזורים שביעוניים מקודשים, שאין לאדם שליטה בהם ואין לו רשות לשנותם.

שמירתם של מועדי הדרור המבטיחים צדק חברתי וחירות לכל אדם בשמו של ציווי מקודש, מתנה בתפישת זו את ברכת השמים ומבטיחה את שלום הארץ ופרייתה. זיכרון העבדות במצרים שימש לקח לכל אדם מישאל בשאלות הנוגעות לשירות ולשעבוד אנושיים ולצדק וחסד אלהיים, והיווה בסיס לקדושת החירות ולצדק חברתי בחוק המקראי.

הספור, הנספר או הנמנה הוא במסורת היהודית המקודש, והלא-ספור הוא הטמא. כדי לעבור מתווה לבריא, מטומאה לטהרה, או כדי לקדש את הלא-מקודש חייבים לספור. מה שטרם נספר ביחידה שביעונית הוא טמא ורק אחרי ספירתו בזיקה ליחידה שביעונית הוא מתקדש. היולדת והתינוק הנולד טמאים

עד שלא יעברו שבעה ימים ממועד הלידה, שרק אחריהם אפשר למול את התינוק. המיטהרת מנידתה חייבת בספירת שבעה ימים כדי להיטהר ולהתקדש, בדומה לאבל הנדרש לשבעה ימים כדי לעבור מתחום המוות המטמא לתחום החיים המקודש.

מבעה הצורני היחיד של קדושת הזמן, שנתלתה בספרות העת העתיקה בלוח, במחזור, בשיר ובמספר, שנשמרו בידי עשרים וארבעה משמרות הקודש במקדש, הוא מנורת שבעת הקנים, וכל מבעיה האחרים, ככל שידוע לנו, הם מבעים מילוליים, כתובים, מושרים או טקסיים, המייצגים את הבלתי נראה בנשמע ובמסופר, בנמנה ובנספר. יוסף בן מתתיהו, שכתב אחרי החורבן, בשלהי המאה הראשונה לספירה, מתאר את מנורת המקדש: "והמנורה העשויה גם היא זהב טהור... מספר הקנים היה שבעה לכבוד שבעת ימי השבוע אשר ליהודים" (תולדות מלחמת היהודים, ספר ז, פרק ה, ה).

לעומת העושר המילולי והריטואלי של המסורות על קדושת הזמן, שרק מקצתו הובאה לעיל, ולעומת הדלות הויזואלית המוחשית הגלומה במבע אמנותי של העקרון המופשט, שאינו חורג מגדר ביטוי אחד של הספירה השביעונית, המצוי במסורת המקראית על המשכן והמקדש, נוצרה מסורת מורכבת בדבר קדושת המקום שתחומה המילולי מרומז ונסתר ואילו ייצוגיה המוחשיים מגוונים ומורכבים.

המקום המקודש במסורת המקראית מושתת על תבנית החורגת מגבולות הזמן והמקום, קשור במסורת הכוהנית המיסטית אל ראשית הזמן ואל ראשית המקום, מייצג מקום החורג מגבולות הזמן והמקום, ומוגדר כמקום שבו מותרים האיסורים הנהוגים בכל מקום מלבדו, וכמקום שהנעשה בו אסור על כל מקום אחר זולתו. גבולותיו של המקום המקודש מוגבלים בחוקי טהרה חמורים ובסייגי נגישות מדורגים הקשורים גם בזכויות מולדות.

המקום המקודש ביותר במסורת הכוהנית הנבואית הוא מקום השרוי מחוץ לגבולות הזמן והמקום, מקום האסור בראייה וממילא מופקע מגבול המוחש במידה רבה, שכן הוא מיוסד על תבנית שמימית בלתי נראית שהוראתה בחזון למשה (שמות כה, פסוקים ח-ט, ט-מ; כו, ל) ולדוד (דברי הימים-א כח, יא-יט). על פי המסורת המקראית הפכו משה ודוד את המראה השמימי, שהוראה רק להם ולא נראה לזולתם, לנשמע ונכתב, בשעה שהנחו את בוני המשכן והמקדש להפוך את החזיוני למוחשי. בספר שמות משה הוא הנביא שנגלית לו התבנית השמימית של המקום המקודש, הכוללת את הכרובים, הארון והמנורה, אותם בונה בצלאל בן אורי בהשראת רוח אלהית שנאצלת לו (שמות לא, א-ה), ובספר דברי הימים דוד הוא זה שזוכה להתגלות האלהית, אשר בשמה הוא מנחה את שלמה בנו לבנות את "... תבנית המרכבה הכרובים זהב לפורשים וסוככים על ארון ברית ה'" (דברי הימים-א כח, יח) ואת חלקיו השונים של המקדש (שם,

פרק כח). מרכז המקום המקודש, הדביר, קודש הקודשים או "לפני ולפנים" שבו שוכנת מרכבת הכרובים, אינו נראה בדרך כלל בעיני בשר ואינו מצוי בתחום המוחש השגור, שכן הוא נראה רק פעם אחת בשנה בפני הכהן הגדול הנכנס בעיניים עצומות אל התחום המקודש ביום הכיפורים, או נכנס עטוי בענן קטורת לפני ולפנים (ויקרא טז, יב-יג; משנה יומא ה, א).

במסורת הכהונית המובאת בספר היובלים נקשרים זה לזה המקומות המקודשים המיתיים והארציים, הקשורים להתגלות האל הבלתי נראה ולמקום משכנו: "ידע כי גן עדן קודש קודשים ומשכן ה' הוא והר סיני תוך המדבר והר ציון תוך טבור הארץ, שלושתם זה מול זה לקדושה נבראו" (ח, יט). הפרקים המיתיים וההיסטוריים השונים הקשורים בהתגלות האל בבריאה (גן עדן), ביציאה מעבדות לחירות בדור המדבר (מעמד סיני) ובמקדש (הר ציון) קשורים זה בזה מעבר לגבולות הזמן והמקום. קודש הקודשים במקדש קשור לגן עדן, ראשית המקום הנטוע, הצומח ומקור החיים. הזהב, הכרובים, העצים והפרחים הנזכרים בתיאורי גן עדן בספר בראשית, מצויים בייצוג אמנותי גם בתיאור קודש הקודשים בספר מלכים-א פרקים ו-ז ובספר דברי הימים-ב (ג, ג-יז; ד, א-כב). אולם מאומה מכל המכלול העשיר בעיצובו האמנותי של המתחם המקודש המפורט במסורת המקראית, לא היווה בסיס למסורת איקונוגרפית בעולם היהודי, שכן ייצג את התחום האלהי המקודש והלא-נראה ואת המרחב המלאכי הטהור הסמוי מן העין, הקשורים להיווצרותם הנסתרת של החיים, לנצחיותם ולרציפותם. סוד החיים הקשור בקדושה וטהרה הוא זה המיוצג בגן עדן ובקודש הקודשים ומהותו האלהית הנסתרת בין כנפי הכרובים אסורה לייצוג מוחשי מחוץ לתחומי המשכן והמקדש ואסורה בחיקוי אמנותי בכלל ובפרט.

התחום המקודש במישור הארצי היה מופקד בידי הכהנים שומרי משמרת הקדש ואלה גידרו אותו במסכת מורכבת של טהרות, הרחקות וגבולות אסורים, המפורטים במסורת המקראית שבתורה ובמסורת הכהונית במגילות מדבר יהודה. בתחום המקודש, תחומם של כהנים ומלאכים, הותרו האיסורים החלים מחוצה לו (פסל ותמונה, הבערת אש בשבת, שעטנז) ונאסרו ההיתרים המותרים בתחום החולין (גישה חופשית, הזדמנות שווה, ראייה ריבונית). התחום המקודש נקשר בגילוי ובהסתר, בקדושה ובטהרה ובהגמוניה כהנית בלעדית שלא חלה על התחומים שמחוץ למקדש, בעוד שהזמן המקודש המשבית חל על הכלל במקדש ומחוצה לו. עובדה מאלפת היא שגם בשעה שחרב המקדש, ובתי כנסת, שנקראו מקדש מעט, שימשו תחליף חלקי לפולחן המקדש, מבחינת קדושת הזמן ושמירת לוח השבתות ומועדי התפילות שהחליפו את הקרבנות, לא הותר חיקוי אמנותי מפורש או מרומז של המתחם המקודש, גם בשעה שאימצו חלק מן הריטואלים הכהוניים שנהגו במקדש. המקדש, שעל פי תיאורו המקראי ותיאורו בספרות בית שני היה עתיר ביטוי אמנותי של הקודש, לא שוחזר באמצעים מוחשיים נראים בכל הנוגע

למקום מקודש. רק הזיכרון המילולי הכתוב, המושר והנקרא ברשות הרבים, הכורך בין הנשמע, המופשט והזכור, הוא ששימר את ביטויי הקדושה הלא נראית. על כן קוראים את תיאור הכנת הקטורת ולא מציירים את מזבח הקטורת, "דורשים במרכבה" ולא מפסלים את המרכבה, מזכירים מלאכים אך נמנעים מלתארם באופן מוחשי, וקוראים את סדרי העבודה של הכהן הגדול ביום כיפור ולא מציירים, מפסלים או רוקמים את קודש הקודשים ואת הכרובים השוכנים בו.

המסורת היהודית המונותאיסטית המופשטת הציבה פרדוקס מורכב בפני הביטוי האמנותי של הקדושה, שכן שני היבטים הנוגעים בזמן מקודש ובמקום מקודש היו אסורים בשחזור אמנותי בכל הנוגע למקורם הכוהני. קדושת הזמן הגלומה במערכת שביעונית מחזורית מורכבת, המבטאת את מקורו האלהי של הזמן בזיקה לבריאה, קדושה, צדק וחירות, מסומלת במסורת שבעת הקנים שחיקויה האמנותי נאסר ברשות הרבים, בדומה לכל אחד מכלי המקדש שהיו מותרים בראייה, בנגיעה ובשימוש לכהנים בלבד. קדושת המקום המתוארת במערך אמנותי מורכב מדורג, המתייחס לדיאלקטיקה של גילום הלא-נראה בתחום הנראה, ההופך לתחום אסור בראייה, לא הותרה לשחזור אמנותי מוחשי ככל שהדברים אמורים בקודש הקודשים, בגן עדן, בפרדס ובמרכבת הכרובים. שחזור אמנותי של המתחם המקודש, המכונה במסורות שונות דביר ומרכבה, קודש והיכל, פרדס, קודש קודשים ולפני ולפנים, התרחש אחרי החורבן בתחום המילולי בספרות ההיכלות והמרכבה, המתארת את המקום המקודש בשמים בדמות שבעה היכלות ושבע מרכבות ועולם מלאכים מגוון, אולם נמנעת מלהתייחס לכל ביטוי חומרי מוחשי לתחום זה במציאות הארצית.

הגדרות הקדושה, שנקשרו בזמן מקודש ובמקום מקודש, התעשרו והתגוונו במהלך הדורות בהיבטים חדשים, מילוליים, ריטואליים, מיסטיים ומיתיים, שהאצילו משמעויות חדשות לעולם הנסתר, שבו הופך הלא-נראה לנשמע. הממשות החזיונית של המקום המקודש והזיכרון הריטואלי-ליטורגי של הזמן המקודש נותרו לאורך אלפי שנים בהפשטתם המילולית בנוסח כתוב. מבעי הזמן המקודש והמקום המקודש נשמרו בתקופת הגלות בזיכרון הכתוב במסורות שונות – מיתיות, מיסטיות, ליטורגיות והלכתיות – אשר יצרו גשר בין זכר העבר לבין תקוות העתיד. אולי עתה, משעה שהעם היהודי שב אל ארצו, התפיסות העתיקות של הזמן המקודש והמקום המקודש, הקשורות בחירות, בצדק, בקדושה, בחמלה, בחסד ובדעת, הקשורים כולם בסוד החיים, יזכו למוחשיות חדשה אשר תקשר בין הזיכרון ההיסטורי והממשות החזיונית השמורה בשפה לבין לשון היצירה האמנותית בת זמננו, הכורכת בין המופשט למוחש ובין הנשמע לנראה.

ספרות ההיכלות והמרכבה: זיקתה למקדש, למקדש השמימי ולמקדש מעט

רחל אליאור

ולתבנית המרכבה הכרובים זהב לפורשים וסוככים על ארון ברית ה'
(דברי הימים א, כח יח)

אמר ר' ישמעאל: מה אילו שירות שהיה אומר מי שמבקש להסתכל
בצפיית המרכבה לירד בשלום ולעלות בשלום [...] להביאו לחדרי
היכל ערכות רקיע, להעמידו לפני כסא כבודו
(היכלות רבתי א)

דבר גדול מעשה מרכבה דבר קטן הוויות דאביי ורבא
(סוכה כח ע"א)

אין דורשין בעריות בשלושה ולא במעשה בראשית בשנים ולא
במרכבה ביחיד אלא אם כן היה חכם ומבין מדעתו
(משנה, חגיגה ב א)

ספרות ההיכלות והמרכבה והקשרה הכוהני

ספרות ההיכלות והמרכבה התחברה בארץ ישראל בתקופת המשנה והתלמוד. מועד
חיבורה וזהות מחבריה שנויים במחלוקת. המקדימים מייחסים חיבורים אלו לשלהי
התקופה התנאית ולתקופה האמוראית (מאות שנייה–שלישית עד שישית לספירה)
ואילו המאחרים מייחסים ספרות זו למאות שביעית–שמינית. קדמותה של מסורת
המרכבה מקובלת במחקר גם אם שאלת מועד עריכת החיבורים שנויה במחלוקת.
חלקים רבים ממסורת המרכבה משקפים קשרי גומלין עם ספרות קומראן, עם הספרות
התנאית ועם מסורת התפילה הקדומה, ומצביעים בבירור על קדימותה.
ספרות ההיכלות מונה כתריסר חיבורים שונים, ביניהם: היכלות רבתי, היכלות

* לדין מפורט ולגופי הטיעונים בסוגיות הנדונות, ראו ספרי: מקדש ומרכבה, כוהנים ומלאכים,
היכל והיכלות במיסטיקה היהודית הקדומה, ירושלים תשס"ג.

זוטרת, מרכבה רבה, ספר היכלות המכונה חנוך השלישי, מעשה מרכבה, שיעור קומה, שבחי מטטרון, מסכת היכלות, רוז של סנדלפון, חרבא דמשה. לצד חיבורים שלמים כוללת היא גם קטעי מסורות מיסטיות, מגיות וליטורגיות שונות, המכונים תפילות, חותמות, השבעות ורזים. המכנה המשותף למסורות ולחיבורים אלו הוא עניינם בעולם השמימי, באל ובמלאכים, בהיכלות ובמסורת המרכבה, בשירותיהם של דרי עולמות עליונים ובשמותיהם של שרים שמימיים הפועלים כולם במרחב מקודש. בשל צביונה המיסטי המקודש וייחוסה לעולמות עליונים נסתרים נותרה ספרות זו בחלקה הגדול בכתבי יד עד לא מכבר. בעשורים האחרונים נערכו ונדפסו מהדורות סינופטיות מקיפות של כתבי היד של ספרות ההיכלות, ומהדורות ביקורתיות, המתייחסות לכמה מהחיבורים הנמנים עליה, ראו אור.

ספרות ההיכלות מיוסדת, על פי דברי מחבריה ועורכיה, על לשונות שמקורן בעולם העליון: לשון שירת הקודש השמימית, עדות המלאכים, לשון המיתוס של העלייה לשמים, שפת התפילה המיסטית הכרוכה בשמות הקודש ובמלאכים והשיח המגי הכרוך בהשבעות דרי עולמות עליונים. מסורתיה השונות חורגות מתחומי ההווה הארצית ומגבולות הזמן והמקום וממקדות את עניינן בעולם המרכבה. עולם שמימי זה מתואר בזיקה לחזונו של הנביא יחזקאל, הקרוי במסורת חזון המרכבה ומתייחס למתחם השמימי המקודש של מושב האל בזיקה למקדש הארצי ולתבניתו הפולחנית. עולם המרכבה, הקושר בין מקום מקודש לזמן מקודש, התפתח והתגבש במסורת הבת-רמקראית הדנה בעולמות עליונים, והתפתחות זו עומדת בסימן האנשה ליטורגית של עבודת הקודש המלאכית ואיחודה עם חזון המרכבה השמימי ומרכיבי הארציים במקדש.¹

מגמה זו באה לידי ביטוי מובהק בפרקיה הקדומים של מסורת המרכבה ב'שירות עולת השבת' שנמצאו בקומראן; תיאורי עולם המרכבה במשפטים כגון: 'תבנית כסא מרכבה מברכים ממעל לרקיע הכרובים והוד רקיע האור ירננו מתחת מושב כבודו...'; 'והללו יחד מרכבות דבירו וברכו פלא כרוביהם ואופניהם... ראשי תבנית אלוהים יהללו בדביר קודשו...'; 'מרכבות כבודו... כרובי קודש אופני אור בדביר'²

1 ראו: R. Elior, 'The Merkavah Tradition and the Emergence of Jewish Mysticism', A. Oppenheimer (ed.), *Sino-Judaica, Jews and Chinese in Historical Dialogue*, Tel-Aviv 1999, pp. 101–158; 'ר' אליאור, 'מיסטיקה, מאגיה ואנגלולוגיה: תורת המלאכים בספרות ההיכלות', ד' דימנט, מ' אידל וש' רוזנברג (עורכים), מנחה לשרה: מחקרים בפילוסופיה יהודית ובקבלה מוגשים לפרופ' שרה הלר וילנסקי, ירושלים תשנ"ד, עמ' 31–34, 47–53; D.J. Halperin, *The Faces of the Chariot: Early Jewish Responses to Ezekiel's Vision*, Tübingen 1988.

2 C. Newsom, *Songs of* 4Q405, 20ii22,8, 403 Iii15. הטקסט מקומראן נדפס בספרה של ניוסם: *the Sabbath Sacrifice: A Critical Edition*, Atlanta 1985, pp. 226, 303, 365. מהדורה נוספת של שירות עולת השבת בעריכת קרול ניוסם, הכוללת עדכון מחקרי וקונקורדנציה מפורטת, ראתה אור ב-'Qumran Cave 4, VI (DJD, XI)', Oxford 1998, pp. 173–401, 445–472.

ממחישים את הקשר המשולש בין הלשון המתייחסת למקדש הארצי שבמרכזו עמדו מרכבה וכרובים (מלכים א, ו-ז; דברי הימים א, כח יא-יט; דברי הימים ב, ב-ד), לבין תבניתו השמימית המתוארת בחזון המרכבה של יחזקאל והמשמשת דגם חיקוי ומקור השראה (דברי הימים א, כח יח-יט), ובין מושגי לשון עבודת הקודש ושירי ההלל המקשרים בין המקדש הארצי להיכל השמימי (תהלים קמח ב; קנ כ; דברי הימים א, כג ל-לב; נחמיה יב כז, מה-מו).

חטיבות שונות של מסורת המרכבה שנמצאו בקומראן, ובראשן שירות עולת השבת וברכות המלאכים-הכוחנים בעולם המרכבה,³ כוללות מסורות מיסטיות וליטורגיות שונות הדנות בשבעה היכלות עליונים ובקדושי עליון המשמשים בהם ולוקחים חלק בעבודת הקודש. גיבוריה השמימיים של ספרות זו, שנתחברה במאות האחרונות לפני הספירה, נקראים בשירות עולת השבת בין השאר: 'כוהני קורב', 'כוהני מרומי רוס', 'ראשי נשיאי כהונת פלא' 'אלים', 'קדושי קדושים', 'מלאכי כבוד', 'מלאכי קודש', 'משרתים', 'נשיאי ראש', 'רוחי קודש'.⁴ במגילת הסרכים הם מכונים 'מלאכי פנים', 'מלאכי קודש', 'גורל קדושים', 'עדת קדושים', 'בני אור', ובלשון יחיד 'שר אורים' ו'מלאך פנים במעון קודש'.⁵ גיבוריה הארציים מכונים בברית דמשק ובסרכים 'בני צדוק הכהנים', 'בית צדוק', 'בני צדק', 'מורה צדק', 'כהן הראש', 'מטעת עולם', 'בית קודש' ו'עצת היחד' וגיבוריה המיתולוגיים-המייסדים (הארציים-שמימיים) נקראים 'חנן סופר צדק', 'מלכיצדק, אוריאל, לוי, משה, אהרון וצדוק'.⁶

גיבוריה השמימיים של ספרות ההיכלות והמרכבה שהתחברה במאות הראשונות אחרי החורבן הם: חנוך — 'מטטרון מלאך שר הפנים' או 'מלאך הפנים', 'מיכאל השר הגדול עומד בתוכם ככוהן גדול לבוש בגדי כהונה גדולה', 'מלאכי השרת', 'קדושים', 'מלאכי כבוד' ו'מלאכי פנים' ומלאכים ושרים שונים השוכנים בשבעה היכלות עליונים ומשמשים לפני כיסא הכבוד בעולם המרכבה.⁷ גיבוריה הארציים,

מהדורת שירות עולת השבת ממערה 11 בעריכתה של ניוסם ראתה אור ב־DJD, XXIII, Oxford 1998

3 ניוסם, שירות עולת השבת (1985), שם; C. Newsom, B. Nitzan et al. (eds.), *Qumran Cave 4: Poetical and Liturgical Texts*, Part 1 (DJD, XI), Oxford 1998

4 הציטוטים המובאים במאמר זה מתוך שירות עולת השבת ניתנים בנקל למיקום וזיהוי בעזרת הקונקורדנציה שבמהדורות שירות עולת השבת שערכה ניוסם (לעיל, הערה 2). למושגים הנזכרים בטקסט השוו מהדורות 1985, עמ' 26, וכן ב' ניצן, חפילת קומראן ושירתה, ירושלים חשנ"ז, עמ' 207-238.

5 י' ליכט, מגילת הסרכים ממגילות מדבר יהודה, ירושלים תשכ"ה. לשמות השונים ראו מפתח בערכם.

6 על ברית דמשק ראו: J.M. Baumgarten (ed.), *The Damascus Document 4Q: Qumran Cave 4* (DJD, XVIII), Oxford 1996, pp. 266-273. על בני צדוק במגילת הסרכים ראו ליכט, שם, עמ' 110-114, ודיון להלן.

7 על דמויות מלאכיות אלה ראו: G. Scholem, *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism, and*

העולים לשמים וחוזרים, המכונים 'יורדי מרכבה', הם ר' עקיבא ש'נכנס לפרדס' ור' ישמעאל כוהן גדול 'שנכנס לפני ולפנים'.⁸ על משמעות הזיקה בין הספרות העוסקת במלאכים ובכוהנים לפני הספירה ואחריה נעמוד להלן בהרחבה.

ספרות ההיכלות מתאפיינת בכך שהיא נוטלת לעצמה חירות גמורה לעסוק בנושאים שמסורת חז"ל גזרה עליהם שתיקה, סיוג ואיסור. היא דנה במהות הקדושה, בשמות האל ומלאכיו, במעשה בראשית, במעשה מרכבה, בעירין ובעריות הקודש, בכיסא הכבוד, בעולם המלאכים, בחנוך ובלוח השמש העתיק, ברזי הפולחן השמימי, בשירת מלאכים ובירידה למרכבה הקשורה בקודש הקודשים הארצי והשמימי.⁹ עולמם הרוחני של מחבריה מאוכלס בישויות מלאכיות רבות ובהוויות מיתיות ומיסטיות, וחיבוריה מיוסדים בתודעת כותביהם על מסורות שמקורן בגילוי אלוהי, על שירות שמימיות ודברי מלאכים, על מסורת חנוך שנלקח לשמים, על רזי פלא ובת קול שמימית, על מסתרי הירידה במרכבה והעלייה בהיכלות, הכרוכים בדמויותיהם של ר' עקיבא ור' ישמעאל. אין בחיבורי ספרות ההיכלות, הנשענים על מקור שמימי ועל השראה מיסטית, כל התנצלות על פריצת התחומים והאיסורים, אין הסבר לעיסוק בתחום המסויג במסורת חז"ל ואף אין כל נימה של פולמוס והתרסה. מסורת המרכבה – הכוללת תיאורים מפליגים של עולמות עליונים, שמות קודש והשבעות, תבניות שביעוניות, שירי קדושה של משמרות מלאכים ותיאורים

8 Talmudic Tradition, New York 1965, pp. 43–55; "דן, המיסטיקה העברית הקדומה, תל-אביב

חש"ן, עמ' 81–92; אליאור, מיסטיקה (לעיל, הערה 1), עמ' 31–46.

9 שלום, שם, עמ' 14–19; ר' אליאור, 'בין ההיכל הארצי להיכלות השמימיים: התפילה ושירת הקודש. בספרות ההיכלות וזיקתן למסורות הקשורות במקדש, תרביץ, סד (תשנ"ה), עמ' 341–380. מן הראוי להצביע כאן על מקבילותיה של ספרות ההיכלות במסורות הידועות לנו מן המשנה והתלמוד: המסורות המרומזות על ארבעה שנכנסו לפרדס ועל מעשה מרכבה בפרק 'אין דורשין' (משנה, חגיגה א, א; בבלי, חגיגה יד ע"ב–טו ע"א; תוספתא, חגיגה ב, ג, מהדורת ליברמן, עמ' 381); המסורת על מעלת מעשה מרכבה (סוכה כח ע"א), ועל סייגי הלימוד הכרוכים בו (חגיגה יג ע"א); המסורת על שמות הקודש ומסירתם האזוטרית (קידושין ע ע"א; קהלת רבה ג), ועל שיעורים שמימיים הנמדדים בפרסאות (חגיגה יג ע"א); המסורת על כניסתו של רבי ישמעאל כוהן גדול לקודש הקודשים (ברכות ז ע"א); על מרכבת הכרוכים במקדש (יומא נד ע"א), על שירת כיסא הכבוד ועל קדושה ותפילה עם מלאכים (חולין צט ע"ב), ועל קדושת שיר השירים (משנה, ידים ג, ה). על הזיקה בין ספרות ההיכלות לספרות חז"ל ראו: שלום, שם, עמ' 9–13; שם, עמ' 118, הנספח של ש' ליברמן, משנת שיר השירים; א"א אורבך, 'המסורות על תורת הסוד בתקופת התנאים', מחקרים בקבלה ובתולדות הדתות מוגשים לגרשם שלום במלאת לו שבעים שנה, ירושלים תשכ"ח, עמ' 1–28; D.J. Halperin, *The Merkabah in* Rabbinic Literature, Leiden 1980; הנ"ל (לעיל, הערה 1), עמ' 11–37; דן (לעיל, הערה 7), עמ' 13–14; י" ליבס, חטאו של אלישע, ירושלים 1990.

ר' אליאור, 'ייחודה של התופעה הדתית בספרות ההיכלות: דמות האל והרחבת גבולות ההשגה', י" דן (עורך), דברי הכנס הבינלאומי הראשון לתולדות המיסטיקה היהודית, המיסטיקה היהודית הקדומה, ירושלים תשמ"ז; הנ"ל, מיסטיקה (לעיל, הערה 1).

של עבודת הקודש השמימית הנערכת סביב האל ומרכבתו — מסופרת מתוך חירות גמורה של מי שעיסוקו בקודש, דבריו על התחום המקודש ומעשיו בנדון זה הם מובנים מאליהם, נשענים על מסורת ידועה ואינם טעונים הסבר, סיוג, מחלוקת או התנצלות.¹⁰

בשורה של מחקרים שפרסמתי מראשית שנות השמונים ואילך טענתי שמהותה הייחודית של ספרות ההיכלות, אופייה המיסטי המובהק, סגנונה הליטורגי ולשונה יוצאת הדופן מתבארים בשעה שמפרשים את החטיבה המיסטית העומדת במרכזה כמסורת כוהנית, שנוצרה בעקבות חורבן בית שני בידי חוגים שביקשו להנציח מסורות נוימינזיות שונות הקשורות במקדש. מסורות אלו, הקרויות בהכללה מסורת ההיכלות והמרכבה, נוצרו בזיקה מובהקת לחיבורים כוהניים קודמים שנתרקמו בריחוק כפוי מההיכל הארצי. מסורות אלו, שעוגנו בשבעה היכלות עליונים ובמשמרות מלאכים מכהנים בקודש, נקשרו בלשונות הייחודיות שנהגו במקדש — לשון השירה, הנגינה ועבודת הקודש, לשון הרזים של שמות הקודש ושיעור קומה, לשון התפילות והברכות של שומרי משמרת הקודש ולשון הריטואל של מחזורי הפולחן שנקצבו במחזורי שבתות ובחילופי משמרות, נשמרו בידי כוהנים ומלאכים ונקשרו במרכיביו השונים של המתחם המקודש.¹¹

ספרות ההיכלות היא החוליה האחרונה במסורת המרכבה המיסטית, שראשיתה בחזון המרכבה של יחזקאל בן בוזי הכהן, שנחזה בעיני רוחו של הנביא הגולה בשלהי ימי בית ראשון בגלות בבל; המשכה בשירות עולת השבת ובברכות המלאכים שנמצאו בכתביהם של הכוהנים בני צדוק בקומראן במחצית ימי בית שני, בתקופה שבה גלו מן המקדש בימי המחלוקת עם החשמונאים; וסיומה בקבוצת חיבורים מיסטיים המכונים היכלות ומרכבה, שנתחברו, כאמור, אחרי חורבן בית שני בתקופת המשנה והתלמוד, ויוחסו לר' ישמעאל בן אלישע כוהן גדול ולר' עקיבא שעלה למרום, נכנס לפרדס ועלה למרכבה.

המשותף למסורות אלו הוא שהן התחברו בידי חוגים כוהניים שונים שנמנע מהם לשרת בקודש בעקבות חורבן, גלות, או פרישה מהמקדש. מחברי מסורות אלו, בכל אחד מן השלבים השונים של ספרות המרכבה, מטעימים את ייחוסם הכוהני ואת זיקתם למסורת הכרוכה בו, ומדגישים את זיקתם לקודש הקודשים, להיכל ולמקדש ולגלגוליהם המיסטיים. הכותבים מדגישים את זיקתם לבני דמותם המלאכים (השוו מלאכי ב' ז; ג ג), המשרתים בהיכלות עליונים, ומעידים על הברית הנצחית העל-היסטורית בין שמים וארץ הקשורה בקדושת הזמן ובקדושת המקום המיסטי. עוד ניכרת בכל אחד משלביה של מסורת המרכבה זיקה מובהקת לתבניות, למחזוריים, למידות ולמספרים רבעוניים ושביעוניים מורכבים, המשתיתים חוקות

10 אליאור (לעיל, הערה 8); הנ"ל, מסורת המרכבה (לעיל, הערה 1).

11 ראו: אליאור (לעיל, הערה 9); הנ"ל, מיסטיקה (לעיל, הערה 1); הנ"ל (לעיל, הערה 8); הנ"ל, מסורת המרכבה (לעיל, הערה 1).

שמים וארץ ביחס למקום מקודש, זמן מקודש ופולחן מקודש, וליסודות המשותפים ביניהם.¹²

מסורות המרכבה נשענות על יסודות כוהניים שונים המשתלשלים זה מזה במישרין ובעקיפין: (א) המסורת החזיונית של הכוהן הגולה יחזקאל שהתנבא בזמן חורבן בית ראשון וראה בחזיונו מרכבה, כרובים, מקדש, כוהנים ומלאכים, חיות קודש ומידות מרחביות שמימיות הפונות לארבע רוחות השמים;¹³ (ב) על המסורות הכוהניות של בית צדוק, הנזכר בהרחבה בספר יחזקאל פרקים מד–מח ובמקומות רבים במסורת המקראית.¹⁴ כוהני בית צדוק נזכרים בסרך היחד, בברית דמשק, בסרך העדה, בסרך הברכות, במגילת בני אור ובני חושך, בפלורילגיום ובפשר תהלים שנמצאו במגילות מדבר יהודה. שלביה האחרונים של שושלת כהונת בית צדוק נזכרים בבן סירא (נא ט) וביוספוס (קדמוניות יא, ז, 347). עוד נשענת מסורת המרכבה על מסורות מלאכיות-כוהניות ב'שירות עולת השבת' ו'בברכות' שנמצאו בקומראן, ועל מיתוסים על יחסי מלאכים וכוהנים בספרים החיצונים – בספרות חנוך, בספר היובלים ובצוואות השבטים – שנמצאו אף הם בקומראן. חיבורים אלו כוללים מסורות שונות על מידות מרחביות וזמניות מקודשות, ועל מרחבים מיתולוגיים ארציים ושמיימים.¹⁵

מסורות מרכבה כוהניות אלו שנכתבו במחצית השנייה של האלף הראשון לפני הספירה שמרו תורות שונות המעידות על חלוקה שביעונית ורביעונית של זמן מקודש ומעידות על חלוקות מרחביות שביעונית ורביעונית של מקום מקודש ועל חלוקות שביעונית ורביעונית של פולחן מקודש. תורות אלו מתייחסות לשבעה היכלות קודש ולשביעיות מלאכים המכהנים בהם על פי מחזורי לוח השמש, הנחלקים לשבועות, שבתות, תקופות ושנים, משמרות ודגלים. מסורות אלו מתייחסות גם לשבעה רקיעים, שבעה היכלות, שבע מרכבות וארבע רוחות, ארבע עונות או ארבע חיות, ולחלוקות שביעונית של המקדש.¹⁶ חלק ממסורות אלו נכתבו מתוך פולמוס

12 לדין מפורט ראו ספרי (לעיל, הערת כוכבית).

13 על חזון יחזקאל במסורת המקראית ראו: W. Zimmerli, *Ezekiel I (Hermeneia)*, Philadelphia 1979; M. Greenberg, *Ezekiel I–20 (Anchor Bible)*, Garden City 1983 המיסטית ראו: א' גרינולד, 'ספר ראיות יחזקאל', 'י וינשטוק (עורך), טמירין, א, ירושלים 1972, עמ' קא–קלט; JJS, 38, 'Merkabah Exegesis in Qumran Sabbath Shiro', C. Newsom, D. 11–30 (1987); הפריין (לעיל, הערה 1), עמ' 38–113, וביבליוגרפיה מפורטת שם; Dimant and J. Strugnell, 'The Merkabah Vision in Second Ezekiel (4Q385 Frg; 4)', *RevQ*, 14 (1990), pp. 331–348

14 שמואל ב, ח יז; טו כג; כה; מלכים א, א ח, כו, לב–לט, מד, מה; ב לה; ד ב, ד; דברי הימים א, ה לד–מא; טז לט; יח טז, כד; דברי הימים ב, לא י; נחמיה יב י–יא, כו.

15 ראו: R. Elior, 'Merkabah Mysticism: A Critical Review' (D. Halperin, *The Faces of the Chariot*), *Numen*, 37 (1990), pp. 233–249; ניסס, שירות עולת השבת (לעיל, הערה 2).

16 על המרחב המקדש המחולק לחלוקות שביעונית ראו: ניסס, שם, והשוו: מגילת המקדש וירושלים החדשה, ממגילות קומראן.

ומחלוקת, מן התקופה החשמונאית ואילך, בידי כוהנים שאחזו בלוח השמש של ספרי חנוך והיובלים וחלקו על פולחן המקדש בזמנם ובמקומם ועל הלוח הירחי הנוהג בו.¹⁷ כנגד המקדש המחולל כוננו בחזונם מקדש שמימי המשקף את התבנית המקודשת של הזמן והמקום, ואף תיארו מקדש ארצי לעתיד לבוא שישקף תבניות שביעוניות מקודשות. חלק מהמסורות משמר חיבורים ליטורגיים הקושרים בין שירי קדושה ו'שירות עולת השבת' אשר מקורם בהיכלות עליונים לבין תפילות וברכות הנאמרות על ידי מתפללים ארציים יחד עם המלאכים או לעומתם.¹⁸

ביסודן של תפיסות כוהניות מיסטיות אלו עמדה אחדות משולשת של קדושת הזמן, קדושת המקום וקדושת הפולחן, שקשרה בין ההיכל הארצי להיכלות עליונים בשביעיות, שבתות ושבועות, משמרות, שירות, עדויות ובריתות של עבודת כוהנים ומלאכים. שלוש קדושות אלו הקשורות במספר שבע, בשבת, בשבועה ובברית, במועד ובמחזור היו מוסבות על עולמות עליונים ועל ייצוגם הארצי: קדושת הזמן התייחסה ללוח השמש הנמנה בשבתות ומחולק למחזורי שביעיות ימים ולארבע תקופות השנה, נלמד מן המלאכים בידי חנוך בן ירד, השביעי באבות עולם שמספר שנות חייו כמספר ימי לוח השמש (בראשית ה כא–כד). לוח זה הוא הלוח הריטואלי-המקדשי (ויקרא רבה כא, ד, מהדורת מרגליות, עמ' תעט; יומא כ ע"א; כריתות ו ע"א) אשר נמסר לבניו מייסדי שושלת הכהונה, שראשיתה במתושלח, נוח ומלכיצדק (ספר חנוך א, פרק קו; חנוך ב, פרקים ה–כג) ואחריתה בבני שבט לוי, באהרון ובני צדוק; קדושת המקום התייחסה לעולם המרכבה, לשבעת הרקיעים, לשבעת קודשי רום, לגן עדן ולשבעת ההיכלות העליונים הנשמרים בידי משמרות מלאכים ופונים לארבע הרוחות. אלה היו מיוצגים בקודש הקודשים, במקדש ובסדריו השביעיוניים והרביעיוניים;¹⁹ קדושת הפולחן התייחסה לשבעה נשיאי ראש מלאכיים²⁰ ולעשרים וארבעה משמרות המלאכים המשרתים בשבעה היכלות עליונים של עולם המרכבה במרחב השמימי; ולבני צדוק ולעשרים וארבע משמרות הכוהנים (דברי הימים א, כד ז–יט) המשרתים לעומתם במרחב הארצי. מחזורי השירות נקצבו ביחידות שביעוניות מחזוריות של שבתות, שמיטות ויובלים. הכהונה הגדולה הייתה מופקדת בידי הכוהנים בני צדוק לפי המסורת המקראית מימי אהרן הכהן ועד לימי

17 במגילת מקצת מעשי התורה, 4Q397 Frg. 14–21 (DJD, X [1994], pp. 27, 58) מעידים הכותבים על פרישתם מן הכלל ועל התבדלותם: 'סרי מדרך העם', 'ואתם יודעים שפרשנו מרוב העם ומכל טומאתם'. ראו גם: ברית דמשק ג, 12–16. על התועים והחוטאים בהבנת סרי הלוח השו: חנוך א, פ ב–ה.

18 על התפילה בקומראן ראו: B. Nitzan, 4Q Berakhot 286–290 (DJD, XI), Oxford 1998, pp. 1–74, וראו: E. Chazon, "The Qedushah Liturgy and its History in Light of the Dead Sea Scrolls", בתוך: "י' חבורי (עורך), מחקרים בתולדות התפילה, ירושלים תשנ"ט, חלק אנגלי, עמ' D.K. Falk, Daily Sabbath and Festival Prayers in the Dead Sea Scrolls, Leiden 1998; 18–7.

19 לדין מפורט ראו ספרי (לעיל, הערת כוכבית).

20 ניוסם, שירות עולת השבת (לעיל, הערה 2).

בניו של שמעון הצדיק בשליש הראשון של המאה השנייה לפסה"נ,²¹ והכוהנים התחלקו לעשרים וארבעה משמרות המתחלפים מדי שבת במקדש הארצי (דברי הימים א, כד–כה), במחזוריים חופפים של ארבע תקופות השנה על פי מסורת לוח השמש כמפורט במגילות המשמרות מקומראן.²² הסינכרוניזציה בין שביעיות המרחב השמימי (המרכבה וההיכלות) לשביעיות המרחב הארצי המקודש (המקדש/מקדש אדם) ובין שביעיות הזמן השמימי המקודש (לוח השמש הנשמר בידי המלאכים על פי ספר היובלים) לשביעיות הזמן הארצי (לוח השבתות והמועדים במקדש או במקדש אדם הנשמר בידי משמרות הכהנים) נשמרת בלוח הליטורגי השביעוני של עבודת מלאכים וכוהנים שומרי הלוח או שומרי משמרת הקודש. עבודת המלאכים המתוארת במחזור שלוש-עשרה 'שירות עולת השבת' (רבע ממחזור השבתות השנתי על פי לוח השמש), ועבודת הכהנים המתוארת במקרא ובספרות קומראן, מקבילות זו לזו במחזורי פולחן שביעוניים, המתחלקים לארבע תקופות חופפות בנות שלוש-עשרה שבתות ולשבעה מועדים החלים בשבעת חודשי השנה הראשונים, המתייחסים זה לזה בזיקה שביעונית, הנשמרת בחילופי המשמרות במקדש מדי שבת.²³

21 לא מכבר ראו אור נוסחים של סרך היחד מהמערה הרביעית בקומראן ששם של בני צדוק נעדר מהם. על המשתמע מעובדה זו בעניין הנהגת העדה ראו: G. Vermes, 'Preliminary Remarks on Unpublished Fragments of the Community Rule from Qumran Cave 4', *JJS*, 42 (1991), pp. 250–255; והשוו: P. Alexander and D. Vermes (eds.), *Serek Ha-Yahad (DJD, XXVI)*, Oxford 1998, p. 96

22 על עשרות קטעי המשמרות המתייחסים ללוח השמש, ללוח המועדים ולמולד הירח והתמעטות, הנמנים כולם בזיקה לשבועות שבתיים המכונים בשמות עשרים וארבעה משמרות הכהונה המשרתים במחזור של שש שנים וקובעים את הסדר הפולחני-ליטורגי של כוהני קומראן בצמוד ללוח השמש המחזורי והקבוע, ראו רשימות המשמרות: B.Z. Wacholder and M. Abegg, *Preliminary Edition of the Unpublished Dead Sea Scrolls: The Hebrew and Aramaic Texts from Cave Four*, I, Washington, DC 1991, pp. 60–101, 103–118; 'ש' טלמון ו' קנוהל, 'קטעים של מגילת לוח מקומראן: משמרות Ba (4Q321)', *תריבץ*, ס (תשנ"א), עמ' 505–521. ראו הפרסום המלא של מגילות המשמרות *Qumran Cave 4, XVI: Calendrical Texts (DJD, XXI)*, Oxford 2001

23 מחזור המשמרות הוא כאמור בן שש שנים והוא מבוסס על סינכרוניזציה בין ימי השנה השמשית בת חמישים ושניים השבועות, המתחלקת לארבע תקופות בנות 91 ימים, לבין מחזור השירות השבועי של עשרים וארבעה המשמרות המתחלפים מדי שבעה ימים $2,184 = 6 \times 364$; מספר הימים בשש שנים המחולק במספר המשמרות יוצר רבעון בן 91 יום, המכונה תקופה, המקביל למחזור 13 השבתות $2,184 = 24 \times 91$, ולאחת מארבע עונות השנה, $2,184 = 7 \times 13 \times 24$ (24 משמרות כפול מחזור 13 שבתות כפול 7 ימים = $2,184$ ימים). ארבעה רבעוני העונות המכוננים שנה מונים 13 מחזורי משמרות $8,736 = 2,184 \times 4$, אם נכפיל את מספר ימי השנה 364 במספר המשמרות (השוו למספר שעות היום) 24 [א], ונחלק את המכפלה במספר ימי השבוע או במספר המקודש שבע [ב], ונחלק זאת במספר המשמרות נקבל את מספר השבועות של לוח השמש 52 [ג], או אם נחלק זאת במספר השבועות נקבל את מספר המשמרות [ד]: $8,736 = 364 \times 24$ [א]; $1,248 = 7 \times 8,736$ [ב]; $52 = 24 \times 2,184$ [ג]; $24 = 52 \times 1,248$ [ד] (הואיל ומספר

אין בידינו לקבוע בוודאות את משקלן ההיסטוריו-מציאותי של מסורות כוהניות אלו, בכל אחד משלושת שלביה של מסורת המרכבה, משום שאין בידינו עדויות ודאיות החורגות מהמצע הטקסטואלי אל מימושו החוץ-ספרותי, במציאות היסטורית-חברתית המעוגנת בזמן ובמקום מסוימים. אולם אין ספק שבמציאות הספרותית החזיונית, השירית, המיסטית והסיפורית העולה מחיבוריה השונים של מסורת המרכבה יש חשיבות ראשונה במעלה לייחוס הכוהני ולגילוי החזיוני-מלאכי הקשור בו.²⁴ עוד נודעת חשיבות לקשר התבניתי בין שבעה היכלות עליונים להיכל הארצי המייצג את ראשית המקום וראשית הזמן (המושגים הקשורים בכך יבוארו להלן), וכן למחזורי עבודת הקודש הנשמרים בידי כוהנים ומלאכים.²⁵

המסורת הכוהנית ובית הכנסת

בדיון המובא להלן אבקש לטעון שהנצחת המסורות הכוהניות השונות הקשורות במקדש שחרב ובפולחן הארצי שבטל מן העולם עם חורבן בית שני הייתה קשורה בעולם המושגים שהתקדם סביב בית הכנסת שנקרא במסורת 'מקדש מעט', ולא בכדי (ראו יחזקאל יא טז ומגילה כט ע"א). הנצחה זו נערכה בזיקה לרפוסים מיסטיים כוהניים קודמים של הנצחת מקדשים שהיו ואינם שבהם המרכבה השמימית היא בת דמותה של המרכבה מקודש הקודשים הארצי, המלאכים עדי הברית שומרי משמרת

המשמרות הוא 24 ומספר השבועות 52 הסרר הוא ש-20 משמרות משרתים פעמיים בשנה ו-4 משמרות משרתים שלוש פעמים; במהלך 6 שנים כל משמר ישרת 13 פעמים).

24 למשל, יחזקאל בן בוזי הכוהן הרואה את מראה המרכבה וחזיון הכרובים ומרחיב בשבחים של בני צדוק; הכוהנים בני צדוק בברית דמשק וסרר היחר ומגילת בני אור, הקשורים עם המלאכים כ'עדת היחד', שהוראתה יחד מלאכי-כוהני; מורה הצדק שנגלים לו רזי פלא מפי המלאכים במגילת ההודיות; הברכה לכוהן הגדול מבית צדוק במגילת סרכים בה הוא בן דמותו של מלאך הפנים; המלאכים המכונים כוהני-קורב בשירות עולת השבת; הגדרת העדה כ'מטעת עולם' ומטע צדק הקשורה לקדושי שמים; המסורות על חנוך כוהן הצדק הנלקח לשמים, רואה את המרכבה ולומד את סדרי הלוח בספרי חנוך והיוכלים, והמסורת על חנוך ההופך למלאך ולכוהן המקטיר בגן עדן ומלמד את מסורת הלוח ומסורת המרכבה לבניו הכוהנים ולמלכיצדק כוהן לאל עליון בספרי חנוך והיוכלים; המסורות הרבות על הקדשת לוי לכהונה בידי מלאכים בספר היוכלים ובצוואת לוי; מלאך הפנים המגלה את חלוקת העתים למשה בן שבט לוי בספר היוכלים; ישמעאל כוהן גדול הנכנס לפני ולפנים, מקטיר קטורת ומדבר עם אכתריאל בהיכלות רבתי ובמסורת התלמוד הבבלי, ברכות ועולה למרכבה ולומד את סודותיה מחנוך-מטטרון; חנוך-מטטרון המלמד את מסורת המרכבה ליורדי מרבבה בספרות ההיכלות.

25 'שבעה בשבעה', עולת השבת, כד משמרות כהונה; ארבע עונות השנה, ארבעה מחזורים של שלוש-עשרה שבתות בשנה, שלוש-עשרה שירות עולת השבת; חמישים ושתיים שבתות השנה, שבעה חגים (וארבעה מועדי ביכורים: שעורה, חיטה, דגן ותירוש מדי שבע שבתות) בשבעה חודשי השנה, מהחודש הראשון ניסן ועד לחודש השביעי תשרי.

הקודש השמימית המכונים 'כוהני קורב' הם בני דמותם של הכוהנים המשרתים בקודש, שומרי מועדי ה', עבודת הקודש השמימית נערכת בזיקה לבת דמותה הארצית וההיכלות העליונים הם מטמורפוזה חזיונית וארכיטיפ מיתאימסטי של ההיכל הארצי. רקע מיסטי זה, המבוסס על זיקת גומלין בין ההיכל הארצי להיכלות השמימיים ובין המשרתים בקודש בשמים ובארץ, עומד מאחורי עולם המושגים הכוהני-מלאכי המצוי בתשתית עולם בית הכנסת המתפתח בתקופה זו כמקדש מעט וכמשמורת של מסורות כוהניות הקשורות בעולם המרכבה והמלאכים. רבגוניותה של ספרות ההיכלות מעידה שהיו חוגים לא מעטים שביקשו לשמור מסורות ליטורגיות מיסטיות על כוהנים ומלאכים ולקשור אותן בצורות שונות לבית הכנסת ולעבודתו. רבים ממרכיבי החזותיים והריטואליים של מסורת בית הכנסת כוללים ביטוי לזכר המקדש: החל במושגים מוחשיים הקשורים למקום עבודת הקודש כגון היכל, פרוכת, מנורה שבעת הקנים, כיור, שופר ורימונים הנזכרים במפורש במסורת המשכן והמקדש,²⁶ ובייצוגים עקיפים של שם האל ב'מנורה'; עבור במושגי הזמן הריטואלי המצוינים בלוחות משמרות הכהונה ובגלגל המזלות, הקשורים שניהם ללוח השמש המחולק לשביעיות ולחלוקות רביעוניות ותריסריות, המתייחסות למשמרת הקודש של סדר השבתות ולארבע תקופות השנה ושנים-עשר החודשים המרכיבים את המחזוריים הנצחיים והפולחניים של עולם המרכבה,²⁷ וכלה בלשוניות עבודת הקודש שיוחדו למקדש. סמלי פולחן מובהקים הקשורים בעבודת הקרבנות ובלוח המועדים כמו מחתת הקטורת, שופר התרועה ולולב שנקשרו בתחום המקדש עברו מן המקדש לממד החזותי של בית הכנסת. אף סמלי פירון שנקשרו במקדש כגון רימונים, ביכורים ושבעת המינים עברו בגלגול אמנותי ובגלגול ליטורגי ממקורם הכוהני-מקדשי למתחם הפולחני-ליטורגי של בית הכנסת. כאלה הם פני הדברים אף ביחס למושגים נוספים שמקורם במשכן ובמקדש כמו ארון, שבעה נרות, שבע מעלות, ברכת כוהנים — שמצויים בבית הכנסת בביטוי מוחשי או מילולי-טקסי. מסורות שונות המבקשות לשמר את השביעיות המקודשות שנשמרו במקדש ואת חלוקת הזמן הרביעונית-שביעונית החופפת שעמדה ביסוד לוח השמש הכוהני נמצאו בבתי הכנסת: מנורה בעלת שבעה קנים המייצגת את הזמן המקדש משבעת ימי הבריאה, עברה מן המקדש לבתי הכנסת. לוחות משמרות כהונה שהיוו לוח ליטורגי שביעוני-רביעוני מקדשי נמצאו בבתי כנסת, ונמצאו בפירוט רב במגילות מדבר

26 על עיצוב בית הכנסת בזיקה למקדש ראו: B. Kühnel, 'Jewish Symbolism of the Temple and the Tabernacle and Christian Symbolism of the Holy Sepulchre and the Heavenly Tabernacle',

JJA, 12-13 (1986-1987), pp. 147-168

27 שאלת היחס בין כתובות משמרות הכהונה, שנמצאו בקיסריה, באשקלון, בכיסופים, ברחוב, בעמק בית שאן, בנצרת ובתימן (הקשורות למעבר הכוהנים לגליל בעקבות מרד בר-כוכבא), ובין מסורת המשמרות מקומראן (המשמרות את הסדר הליטורגי), עדיין לא נדונה, ועדיין לא התבררה זיקתה למסורת הכוהנית-ליטורגית הקשורה בספרות ההיכלות, שנכתבה בתקופת המשנה והתלמוד.

יהודה הקוצבות את הסדר השביעוני שנהג במקדש בזיקה לשנת השמש. פסיפסי לוח שנה המבוססים על חלוקה של ארבע עונות ושנים-עשר מזלות, שרישומם הכתוב נמצא בספרות הכוהנית מקומראן,²⁸ נמצאו בבתי הכנסת. לוח השנה הנשקף בגלגל המזלות שנמצא ברצפות בתי הכנסת נזכר קודם לכן בהקשר מקדשי מפורש בשני חיבורים שנכתבו במאה הראשונה: בספר יצירה, חיבור כוהני מן המאה הראשונה לספירה, שנכתב בפני הבית,²⁹ ובתיאור המקדש אצל יוספוס שנכתב סמוך לחורבן.³⁰ מסורות שונות בדבר עבודה משותפת עם המלאכים עברו ממסורות הקשורות למקדש למסורות הקשורות לעבודת הקודש בבית הכנסת. הגודעת שביניהן היא תפילת הקדושה הקשורה בתפילה עם המלאכים, שמקורה במקדש לפי דעת כמה חוקרים והמשכה במסורת בית הכנסת,³¹ אולם גם מסורות שונות הקשורות במלאכים ובמקדש כגון אמירת פיתום הקטורת, שמקורה בגן עדן,³² ברכת כוהנים, והזיקה בין תיאור התפילה בעולמות עליונים הקשורה למסורת המרכבה לבין תיאור התפילה הארצית בבית הכנסת בזיקה למלאכים (בבלי, חולין צט ע"ב) שייכות לדגם זה.³³ אולי גם הקשר בין 'ירד לפני התיבה' ו'ירד למרכבה' ובין ההיכל כמקדש הקדושה בבית כנסת לבין ההיכל הארצי והיכלות עליונים, מעיד על תיבת התהודה המקדשית-כוהנית-מיסטית של בית הכנסת הנקשר לזיכרון המקדש הארצי ולהנצחתו בהיכלות עליונים.

במהלך הדורות הפך בית הכנסת למוסד תרבותי-דתי-חברתי כלל-קהילתי, שאיחד מסורות שונות מעולמם של חכמים ומעולמם של כוהנים, וצביונו המורכב משקף תהפוכות היסטוריות ושינוי ביחסי הכוחות החברתיים והתרבותיים. אולם דומה שראוי לתת את הדעת על כך שרק בבית הכנסת, מקדש מעט, נשמרת עדיפות

28 ברונטולונין 4Q318 טקסט מזלות מקומראן, נדפס בתוך: F. Garcia Martinez and E.J.C.

Tigheelaar (eds.), *The Dead Sea Scrolls Study Edition*, II, Leiden 1998, p. 676

29 על המזלות ראו ספר יצירה, פרק ה, משנה ג, משניות ח-כא (מהדורת לוי-אפשטיין, ירושלים תשכ"ה, עמ' קיח, קכח-קלה). על זמנו של ספר יצירה ראו: י' ליבס, תורת היצירה של ספר יצירה, תל אביב תשס"א, עמ' 237-299.

30 מלחמה ה, ה, ה.

31 על הקדושה ראו א' אלטמן, 'שירי קדושה בספרות ההיכלות הקדומה', א' רוברטסון (עורך), מלילה, קובץ מחקרים, מנצ'סטר 1946, עמ' 1-24 (כונס באסופת מאמריו של אלטמן, פנים של יהדות, בעריכת א' שפירא, תל-אביב 1983, עמ' 44-67); א' גרינולד, 'שירת המלאכים, הקדושה ובעיית חיבורה של ספרות ההיכלות', א' אופנהיימר, א' רפפורט ומ' שטרן (עורכים), פרקים בתולדות ירושלים בימי בית שני, ירושלים תשמ"א (ספר הזכרון לאברהם שליט), עמ' 459-481; אליאור (לעיל, הערה 8), עמ' 352-379; חזון (לעיל, הערה 18).

32 על הקטורת ראו: היובלים טז כא-לד. על מקור הקטורת בגן עדן ראו: חנוך א, כט-לא; ספר אדם וחוה כט.

33 בפיטם הכלול בתפילת שחרית לשבת, המכונה אל אדון על כל המעשים, נאמר: 'שבת נותנים לו כל צבא מרום, תפארת וגדולה שרפים וחיות ואופני הקודש', ראו: מ' בר אילן, סתרי תפילה והיכלות, רמת גן תשמ"ז.

קבועה לכוהנים בהשתתפות הטקסית, בקריאה בתורה ובברכות השמורות להם בלבד, בטקסים דוגמת פדיון הבן ופטור רחם, מעשרות וברכת כוהנים, ורק בו נשמרות מסורות מלאכיות. לעומת זאת בבית המדרש, המוסד התרבותי המייצג את מסורת חז"ל, אין לכוהנים מעמד עדיף ואין מיסוד טקסי לייחודם, ובשלב הראשון של ביטוייה הכתוב של מסורת חז"ל — במשנה — אין נזכרים מלאכים. ספרות ההיכלות משקפת בהרחבה את הממד המקדשי־מלאכי העומד ברקעה של מסורת בית הכנסת — שיוצריה רצו להאציל נופך מקודש למקום התפילה וביקשו לשמר ברובד הסמלי, המוחשי והריטואלי ממדים מהמהות הנומינלית של המקדש — והיא עושה זאת בזיקה ספרותית מיסטית וליטורגית למסורות כוהניות־מלאכיות קודמות שנמצאו בקומראן.

הרקע ההיסטורי לעליית מסורת המרכבה הכוהנית

החלפת מסורת פולחנית, המתייחסת לממדים מוחשיים־נראים התלויים באחדות של מקום מקודש וזמן מקודש בממד הארצי, במסורת מיסטית ליטורגית, המתייחסת לממדים מופשטים־נשמעים התלויים באחדות משתנה של זמן ומקום הנערכים כנגד זמן מקודש הנשמר בשמים ומקום מקודש בעליונים — היא תהליך מורכב, המחליף תפיסה פולחנית — הקושרת בין שמים וארץ במערכת הקרבנות ובעבודת המשמרות במקדש הארצי — בתפיסה מיסטית ליטורגית, הקושרת בין שמים וארץ במערכת שירות, תפילות, השבעות וברכות בהיכל השמימי וב'מקדש מעט' הארצי. תהליך חברתי־תרבותי רב־פנים זה לא התרחש בחלל ריק, ונערך בעת ובעונה אחת עם התגבשותה והתפתחותה של מסורת חז"ל, שהציבה מערכות התייחסות חדשות החורגות מהדפוס הכוהני־פולחני־מיסטי. תהליך זה היה קשור בתמורות בדפוסי הפולחן בכורח אילוצים היסטוריים (המהפכה החשמונאית בשלב הראשון, שחוללה תמורה בסדרי המקדש ובזהות נושאי משמרת הקודש, וחורבן המקדש בשלב השני שגרם למסורת הכהונה להפוך לזיכרון ריטואלי בכתי הכנסת ובטקסט המיסטי הכתוב). תמורות אלו היו כרוכות בעלייתם של מוקדי השפעה ואינטרסים שונים, שהשפיעו על מעמדם המשתנה של כוהנים וחכמים (דחיקת בית צדוק, ירידת מעמד הכהונה, עליית כוחם של חכמים ועליית מעמדו המרכזי של לימוד התורה, הרחבת הנגישות לכתר תורה ללא תנאים מוקדמים של טהרה וייחוס והגבלת כוחם של נושאי כתר כהונה בעלי זכות מולדת המיוסדת על שושלות יוחסין ועל זכויות וחובות יתרות בשאלות קדושה וטהרה). למהפך פולחני זה היו שורשים עתיקים ומגמות מטרימות, הנרמזים בפסוקים המחליפים את עבודת הקודש התלויה בכהונה ומקדש, במסורת מילולית המרחיבה גבולות אלו באופן בלתי תלוי בפולחן הכהונה. פסוקים כגון: 'תכון תפילתי קטרת לפניך' (תהלים קמא ב) ו'נשלמה פרים שפתינו' (הושע יד ג) מעידים על מגמה זו. חורבן המקדש העצים את הרצון לשמר בדפוסים מיסטיים כמה

ממדיה של עבודת הקודש המקשרת בין ההיכל השמימי למסורות ההיכל הארצי, וביטויים שונים של מסורת המרכבה הכוהנית, מסורת לוח החמה המקדשי, מסורת אמירת הקטורת וסדר המשמרות ומסורת הקדושה והתפילה עם המלאכים מביעים זאת בצורות שונות.

עובדה רבת עניין היא ששלושה נושאים מרכזיים שהיו בלב המסורת הכוהנית, בגלגוליה המקראיים, הקומראניים וההיכלותיים — ונקשרו לזמן מקודש, למקום מקודש לברית מקודשת ולפולחן שמימי — נדחו ממסורת המשנה, נדחקו לשוליים, נמחקו או עמדו בסכנת גניזה במסורת חכמים: חג השבועות, מועד הברית (שספר היובלים נסוב סביבו, ולוח השמש מתמקד בו, ומועד המעבר בברית בסוך היחד כרוך בו, ומעמד סיני והפטרת המרכבה קשורים בו, וחלוקת הזמן השביעונית קשורה בו); ספר יחזקאל (שמסורת המרכבה המיסטית מתחילה בו, ובני צדוק נזכרים בו לשבח, וחוקי כהונה חלופיים מפורטים מצויים בו ושירות עולת השבת והמנוני ההיכלות מיוסדים עליו); ומסורת חנוך והמלאכים (המסורת השביעונית, לוח השמש וראיית המרכבה, וייסוד מסורת הכהונה המלאכית הקשורה בלוחות וסופרים שמקור סמכותם שמימי, ומסורת הקדושה המשותפת למלאכים ולבני אדם, והזיקה לגן עדן ולפרדס, לעלייה לשמים ולקטורת נזכרים בספרות חנוך לפני הספירה ואחריה).

חג השבועות — חג הבריתות, מועד המעבר בברית וחג המלאכים במסורת הכהונה, המייחדת לו מקום מרכזי בחישובי לוח השמש, לוח השבועות והשבתות (כמתואר במגילת המקדש, בברית דמשק, בספר היובלים ובסוך היחד) — אינו נזכר כלל במשנה בשם זה. שמו מוחלף לעצרת, תאריכו שנוי במחלוקת, הזכות לקרוא בו את מרכבת יחזקאל כהפטרה שנויה אף היא במחלוקת ומעמדו המרכזי כחג חידוש הברית, חג הכהונה והמקדש וחג המלאכים, נשכח ונדחק.³⁴

אין זה מקרה שחכמים ביקשו לגנוז את ספר יחזקאל (שבת יג ע"ב), לסייג את העיסוק במרכבה (משנה, חגיגה ב, א) ולאסור את ציון חג השבועות ביום ראשון שבעה שבועות אחרי השבת. במסירתו בנוסח המסורה שהגיע לידינו, דומה שתאריך חזיון המרכבה בפתיחת הספר השתבש, וקרוב לוודאי שעובדה זו תלויה בכך שלפי לוח השמש, מועד החזון חל בחג השבועות.³⁵ המילה מרכבה אינה נמצאת בנוסח המסורה, בעוד שהיא נמצאת בנוסח המקביל בקומראן ובתרגום השבעים.³⁶ חכמים עוברים בשתיקה על מסורת בני צדוק ואינם מזכירים את מעמדם במסורת מסירת התורה המובאת בפרקי אבות, למרות העדות המפורשת במקרא למקומם של הכוהנים בשמירת התורה והוראתה, ולמקומם הראשון במעלה במסורות שנגלו

34 M. Weinfeld, 'Pentecost as Festival of the Giving of the Law', *Immanuel*, 8 (1978), pp. 7–18
 "תבורי, מועדי ישראל בתקופת המשנה והתלמוד, ירושלים תשנ"ז, עמ' 146–155. לדין במשמעות חג זה בכתבי הכהונה המתבדלת ראו: אליאור (לעיל, הערת כוכבית).

35 מ' חיוטין, מלחמת לוחות השנה בתקופת בית שני, תל-אביב 1993, עמ' 75, ושם חישוב מפורט ומנומק.

36 דימנט וסטרנל (לעיל, הערה 13).

בקומראן, הממשיכות את עמדת ספר יחזקאל. לכל אלה יש הד במסורת חז"ל בשאלות השנויות במחלוקת בין פרושים לצדוקים הקשורות למועדים ולמקדש. חנוך ומסורות לוח השמש הקשורות בו, המפורטות בספרי חנוך והיובלים, ומיתוס ייסוד הכהונה, הקשור בזהותו השביעונית ובמספר שנות חייו כמספר ימי שנת החמה, וכרוך בעלייתו השמימה וברכישת ידע שמימי מן המלאכים הקשור בקריאה, כתיבה, חישוב ושירה, במסורת המרכבה ובתפילת הקדושה — אינם נזכרים במישרין במסורת חז"ל, ובמקום שחנוך נזכר — שמו נזכר לגנאי.³⁷ בספרות ההיכלות נמצא מסורות כוהניות על חנוך ויחזקאל, על המרכבה והמלאכים, על קדושה ועל הלוח בהיפוך לסיוג של חז"ל ובהמשך למסורת קומראן.

ספרות ההיכלות ומסורת המרכבה במגילות מדבר יהודה

צביונה המיסטי-הכהוני של ספרות ההיכלות קשור בבירור לזיקתה למסורת המרכבה שנמצאה במגילות מדבר יהודה: דבריו של גרשם שלום על היחס בין 'שירות עולת השבת' ושירות ההיכלות שנתפרסמו ב-1965, סמוך לפרסום הראשוני של קטעי השירות, ראויים לציון:

These fragments (i.e. of the Songs of the Sabbath Sacrifice) leave no doubt that there is a connection between the oldest Hebrew Merkabah texts preserved in Qumran and subsequent development of merkabah mysticism as preserved in the Hekhalot texts.³⁸

הזיקה בין שתי מסורות אלו ניכרת ביחסן לשבעת ההיכלות השמימיים ולתבניות השביעוניות של עבודת המלאכים;³⁹ בעניינן במסורות מקדשיות ובכהונה מלאכית,

37 א"א אורבך, חז"ל: פרקי אמונות ודעות, ירושלים תשל"א, עמ' 295.

38 שלום (לעיל, הערה 7), עמ' 128. על הזיקה בין שירות עולת השבת ושירות ההיכלות ראו: J. Strugnell, 'The Angelic Liturgy at Qumran — 4Q Serekh Shirot Olat Haššabbat', *Congress-Volume, Oxford 1959* (VT, Supp. 7), Leiden 1959–1960, pp. 318–345; L. Schiffman, 'Merkavah Speculation at Qumran: The 4Q Serekh Shirot Olat Ha-Shabbat', J. Reinharz, D. Swetschinski and K.P. Bland (eds.), *Mystics, Philosophers and Politicians: Essays in Jewish Intellectual History, in Honor of Alexander Altmann*, Durham 1982, pp. 15–45; 'שיפמן', *היכלות המרכבה*, דברי הכנס לתולדות המיסטיקה היהודית הקדומה (מחקרי ירושלים, ו), ירושלים תשמ"ז, עמ' 121–138; הלפרין (לעיל, הערה 1), עמ' 49–55; J.M. Baumgarten, 'The Qumran Sabbath Shirot and Rabbinic Merkavah Tradition', *RevQ*, 13 (1988), pp. 199–213.

39 על מסורת המרכבה בקומראן ובהיכלות ראו בהערה הקודמת. עוד דאו על כהונה מלאכית ושבעה היכלות בספרות קומראן ובספרות ההיכלות: C. Newsom, 'He Has Established for Himself: Priests: Human and Angelic Priesthood in the Qumran Sabbath Shirot', L.H. Schiffman (ed.),

המתוארת בזיקה למלאכי השרת בספרות ההיכלות ול'כוהני קורב משרתי פנים בדביר כבוד' בספרות קומראן; במסורות על שביעות מלאכים הקשורות במרכבת יחזקאל, בדמיון ביניהן במקום המרכזי של מלאכים בפולחן ובשיתוף בין מלאכים ובני אדם בעבודת הקודש; ובעניינן בשירות המלאכים ובתהילות השמימיות הקשורות בראיית השמים כמקדש שיש בו שבעה היכלות ומשמרות מלאכים. עוד ניכרת זיקתן המשותפת למסורת חנוך השביעי, מייסד המסורת הכוהנית-מלאכית התלויה בלוחות השמים, בלוח השמש בעלייה לשמים ובראיית המרכבה;⁴⁰ לטקסי אמירת הקדושה, שעניינה העלאת השם האלוהי בטקס מלאכי של שירות וברכות, לשמות הקודש המשביעים ואוסרים את העולם, לשבועות טקסיות ולמרכזיות הכהונה ההיסטורית, המיסטית והארצית.⁴¹ ניכר גם עניינן המשותף במסורת המרכבה, בכרובים, ביחסים הרביעוניים והשביעוניים של הסדר הקוסמי ובמסורות העוסקות במרומו בפרדס ומטעת קודש, בפירון ואפיריון, בקודש הקודשים ובשיר השירים. מחברי ההיכלות נטלו מסורות אלה — שמקורן בגלגולי חזון יחזקאל באשר למציאות המיסטית של

Archeology and History in the Dead Sea Scrolls, Sheffield 1990 pp. 100–120; M. Smith, 'Ascent to Heavens and Dedications in 4Qma', *ibid.*, pp. 181–188. דוגמאות לתיאור המרכבה בספרות ההיכלות ראו בחנוך ג, P. Schäfer (ed.), *Synopse zur Hekhalot Literatur, Texte und Studien zum antiken Judentum*, II, Tübingen 1981 34–30, 44–49; ר' אליאור (מהדירה), היכלות זוטרי (מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, מוסף א), ירושלים תשמ"ב, עמ' 23–35.

40 ליחס בין מסורות חנוך בספרות קומראן ובספרות ההיכלות ראו: H. Odeberg, *3 Enoch*, or the Hebrew Book of Enoch, Cambridge 1928 (New York 1973); J.T. Milik, *The Books of Enoch: Aramaic Fragments of Qumran Cave 4*, Oxford 1976, pp. 59–69, 274–275; I. Gruenwald, *Apocalyptic and Merkavah Mysticism (AGAJU, 14)*, Leiden 1980; P. Alexander, 'The Historical Setting of the Hebrew Book of Enoch', *JJS*, 28 (1977); *idem*, '3 (Hebrew Apocalypse of) Enoch', J.H. Charlesworth (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha*, I, Garden City 1983, pp. 233–316; M.E. Stone, 'The Books of Enoch and Judaism in the Third Century B.C.E.', *CBQ*, 40 (1978), pp. 472–492; *idem*, 'Enoch, Aramaic Levi and Sectarian Origins', *Selected Studies in Pseudepigrapha and Apocrypha with Special Reference to the Armenian Tradition (SVTP, 9)*, Leiden 1991; J.C. VanderKam, *Enoch — A Man for All Generations*, Columbia, SC 1995.

41 על מקום הקדושה, הקשורה בהעלאת השם האלוהי בטקס מלאכי של שירות וברכות בספרות ההיכלות, ראו: גרינולד (לעיל, הערה 31); בר אילן (לעיל, הערה 33); אליאור (לעיל, הערה 8). על זיקת הקדושה לקומראן, ראו: ניצן (לעיל, הערה 4), עמ' 237–238; חזון (לעיל, הערה 18). על הכהונה ומסורת שמות הקודש ראו: אליאור, מיסטיקה (לעיל, הערה 1); הנ"ל (לעיל, הערה 8); מ' מאך, 'קדושים מלאכים: האל והליטורגיה השמימית', מ' אורון וע' גולדריך (עורכים), משואות: מחקרים בספרות הקבלה ובפילוסופיה יהודית לזכר אפרים גוטליב, ירושלים 1994; J. Kugel, 'Levi's Elevation to the Priesthood in Second Temple Writings', *HTR*, 86 (1993), pp. 1–64; R.A. Kugler, *From Patriarch to Priest: The Levi-Priestly Tradition from Aramaic Levi to Testament of Levi*, Atlanta 1996.

המקום המקודש והפולחן המקודש, במסורת חנוך והיובלים באשר לתבנית השביעונית של הזמן המחזורי המקודש ולזיקה בין כוהנים ומלאכים, ובמסורות שונות בספרות הכוהנית של בני צדוק בקומראן בדבר השבועה, הברית וחג השבועות מכאן ובדבר הברכה והקללה והמאבק בין חיים ומוות ביום כיפור מכאן — והעבירו אותן לגלגל חדש שמצא את ביטויו בספרות ההיכלות והמרכבה.

ספרות ההיכלות, על שלל חיבוריה ועל רבגוניותה הטקסטואלית והז'אנרית, מתייחדת בכמה מאפיינים מובהקים: (א) רובה המכריע עוסק בעולמות עליונים, אשר מהותם הנסתרת נמדת בשיעורים ומספרים קוסמיים של אלפי רבבות פרסאות בין חלקי המרכבה השונים; (ב) מהות נסתרת זו נודעת מדברי מלאכים ומעדותם של יורדי מרכבה; (ג) חלק ניכר מספרות זו כתוב בלשון נשגבת של שירות, המנונים, ותפילות קדושה של המלאכים; (ד) מחברי ספרות זו, שתיארו בלשון החזון את ההיכל שבמרומים, הפכו את המרכבה השמימית למושא ישיר של הניסיון המיסטי, ולעניינה של עשייה פעילה המתייחסת אליו. הם הפכו את המרכבה החזיונית למושא של ציפייה, 'ירידה', 'עלייה', 'כניסה' ו'ציאה', חישוב, שיעור, מדידה, תפילה, שירה וברכה. כל אלה התחוללו בעיני רוחם של מוסריה ומחבריה, שקראו לעצמם 'יורדי מרכבה' ו'צופי מרכבה', 'משערי שיעור קומה של יוצרנו' ו'יודעי גדולתו של יוצר בראשית'. אלה הפכו בחזונם את ההיכל החרב לשבעה היכלות שמימיים והשתתפו בעבודת הקודש השמימית של מלאכי השרת, שהתייחסה לממדים קוסמיים של היקום ולמחזורי הטבע המאחרים זמן ומרחב. עבודת קודש זו הקשורה בשמות, במספרים ובקדושה, תוארה בצביון כוהני מובהק המשמר את המשך היוצר של הזמן ואת תמורותיו, ונקשרה למסורת התפילה בבית הכנסת. לשון ה'שיעור' והחישוב הפלאית המתייחסת לגדולי היקום האין-סופיים נשמרה בחיבורי שיעור קומה, ולשון השיר הפכה לבית הגנוים של המסורות הנומינוזיות הקשורות במקדש ובכהונה, בהיכל ובמרכבה. ההמנונים המיסטיים הפכו לזיכרון פיוטי המנציח בטקסיות שירת את מוקד הקדושה והפולחן שחרב ובטל מן העולם, שתבניתו השמימית מצויה בעולם המרכבה במרומים.

במסורות השונות של ספרות ההיכלות, כל חלקי המרכבה השמימית מכריזים על קדושת האל בלשון השרפים המשלשים קדושה בחזון ישעיה (ו ג), בקולם של כנפי החיות ורעש האופנים המתוארים בחזון יחזקאל (יחזקאל א כד; ג יב—ג; י ה) ובקולות שירתם וגנינתם של הכוהנים והלוויים בהיכל (דברי הימים ב, ה יב—ג; תהלים צח ד—ר; קמט ג; נחמיה יב כז—מז). כל חלקי המרכבה, הערוכים בתבניות מספריות קוסמיות רביעוניות ותריסריות הנמדדות בפרסאות, או ביחידות שביעוניות הקוצבות את הזמן והמרחב, משתתפים בטקס השמימי בהיכלות העליונים ומשתמשים בלשונות שיוחדו לעבודת המקדש: לשון השיר והנגינה של עבודת הלוויים שליוותה את הקרבת הקרבנות, ולשון החידה של הגיית שמות הקודש, ששימשה בברכת כוהנים — זו שבירכו הכוהנים במקדש בסיום טקס העלאת הקרבנות וזו שבירך הכוהן הגדול ביום הכיפורים. על המקורות הכוהניים המקראיים נוספו התבניות והמושגים

שהתפתחו בספרות הכהונה המתבדלת, שהרחיבה בעניין התבניות השביעיות, בעניין חנוך השביעי, והעמיקה במשמעות שביעיות הזמן והמקום בעולם המרכבה. המסורות שנאספו בספרות ההיכלות מייחדות בכמה מחיבוריהן מקום ראשון במעלה לחנוך בן ירד, השביעי בסדר הדורות, המתואר ככוהן הגדול בהיכל השמימי. קודם לכן זכתה דמותו של חנוך בעל הלוח, מייסד המיתוס הכוהני, להדגשה יתרה בחמשת חלקיו של ספר חנוך הראשון, בספר היובלים, בחנוך השני, במגילה החיצונית לבראשית ובקטעים קומראניים שונים, הקודמים כולם לספרות ההיכלות והמרכבה. לצד חנוך — גיבורה המיסטי של ספרות ההיכלות ומקור ההשראה השמימי לרבים מחיבוריה — מייחסת ספרות זו חלק ניכר מכתביה לבני הדור השני לתנאים, שנקשרו קשר מיסטי לכהונה ולמקדש: ר' ישמעאל כוהן גדול שנכנס לפני ולפנים' (ברכות ז ע"א) ור' עקיבא שנכנס לפרדס' (חגיגה יד ע"א), המלמדים וכותבים את אשר נגלה להם משמים בעת ירידתם למרכבה.

חלק ממחבריה של ספרות ההיכלות, בחרו כאמור בגיבור המסורת הכוהנית המיסטית העתיקה, חנוך בן ירד, כגיבור שמימי מרכזי, הוסיפו לשמו את הכינוי 'מטטרון מלאך שר הפנים' (הקשור קרוב לוודאי לארבע פניה של המרכבה, ולארבע כנפות הארץ, לארבעת מחזורי שירות עולת השבת ולארבע תקופות השנה — טטרה ביוונית, ארבע) או 'מלאך הפנים', ותיארוהו ככוהן גדול שמימי המשרת בהיכלות עליונים. דימוי זה קשור בממד הכוהני הנזכר לעיל — הביטוי מלאך הפנים מתייחס בקומראן לתיאור הכוהן הגדול המשרת בקודש. בברכה המוקדשת לכוהן הגדול במגילת הסרכים, הרומזת לעבודתו ביום הכיפורים, נאמר: 'ואתה כמלאך פנים במעון קודש וכבוד אלהים לפניכה ותפארתו עליך תהיה סביב, משרת בהיכל מלכות ומפיל גורל עם מלאכי פנים ועצת יחד עם קדושים לעת עולם ולכל קצי נצח'.⁴² בברכת לוי הנזכרת בספר היובלים חוזר הקשר כוהני-מלאכי זה: 'ואותך ואת זרעך קרב אליו מכל בשר כדי שישירתו במקדשו כמלאכי הפנים וכקדושים' (לא יד) ובמגילת ההודיות מתוארת שותפות הכהונים והמלאכים בביטוי 'כי הביאותה את כבודכה לכול אנשי עצתכה ובגורל יחד עם מלאכי פנים' (6, 13). בחיבור הכוהני ספר בן סירא שנכתב בראשית המאה השנייה לפסה"נ, כשבני צדוק עדיין שירתו בקודש, נזכרת גדולת חנוך ונזכרת במרומו זיקתו למלאך הפנים: 'מעט נוצר על הארץ כחנוך וגם הוא נלקח פנים' (מד יט; מט כ) [למחיצתם של מלאכי הפנים?] שם גם מובא שבחו של שמעון בן יוחנן כוהן גדול, האחרון בכוהני בית צדוק, בלשון המשווה אותו לדמות שמימית ובזיקה לעבודת יום הכיפורים: 'מה נהדר בהשגיתו מאוהל ובצאתו מבית הפרוכת: ככוכב אור מבין עבים [...] וכקשת נראתה בענן [...] עד כלותו לשרת מזבח ולסדר מערכות עליון [...]'. (בן סירא ג א-יט). המלאך המכתוב

42 סרך הברכות 4, 25-26, ליכט (לעיל, הערה 5), עמ' 284. על מלאך הפנים ראו: ישעיה סג ט (יש הגורסים על פי תרגום השבעים ועיצורי המסורה שהנוסח הנכון הוא: לא ציר ולא מלאך, פניו הושיעום). ועיינו: ליכט, שם, בהערה 25.

למשה, בן שבט לוי, את לוחות העדות וחלוקת העתים בפתיחת ספר היובלים, מכונה 'מלאך הפנים' (שם, א כז). ראשיתה של הברכה המובאת לעיל מסרך הברכות מתארת בבירור את מהותם הכוהנית של נמעניה הארציים ואת זיקתם לבני דמותם השמימיים, עדת קדושים, שותפיהם בברית: 'דברי ברכה למשכיל לברך את בני צדוק הכהנים אשר בחר בם אל לחזק בריתו לעולם...' יברכה אדוני ממעון קודשו וישימכה מכלול הדר בתוך עדת קדושים וברית כהונתו יחדש לכה'.⁴³

בדמותו העל־זמנית של חנוך־מטטרון מתאחדת באופן חד־פעמי הוויה משולשת חוצת גבולות: אלוהית, מלאכית ואנושית־כוהנית, שכן בגלגולו בספרות ההיכלות הוא גם: 'יהוה הקטן ששמו כשם רבו',⁴⁴ הנקרא 'מטטרון יהוה אלהי ישראל אלהי השמים ואלהי הארץ',⁴⁵ גם 'מלאך הפנים' או 'מלאך שר הפנים', המלאך העליון על כל המלאכים, המשרת ככוהן גדול במקדש השמימי ומלמד את מסורת המרכבה הקוסמית, וגם חנוך בן ירד, שהיה אדם ילוד אישה בעידן המיתולוגי שלפני המבול, בטרם נלקח לעולמות עליונים כעד נצחי וכסופר צדק וכראשון יודעי קרוא, כתוב וספור. בתרגום הירושלמי לבראשית ה כד מתואר חנוך־מטטרון כסופר שמימי, וכך הוא מתואר גם במסכת חגיגה (בבלי, חגיגה טו ע"א). הבחירה בחנוך איננה יכולה להיחשב בחירה מקרית, במציאות התרבותית הכוללת עדויות על יחסה השלילי של מסורת חז"ל לדמותו ועל גניזת ספרי חנוך והיובלים והפיכתם לספרות חיצונית. אין זה מקרה שבסיפור הלקח המרכזי בספרות חז"ל על איסור העיסוק במסורת המרכבה, הוא סיפור הארבעה שנכנסו לפרדס (תוספתא, חגיגה ב, ג; בבלי, חגיגה טו ע"א), חנוך־מטטרון הוא זה הנענש, המושפל והמוכה בשישים פולסאות של אש (פולסא די נורא), בשל טעותו של אלישע, שלמראה גודלו והדרתו האלוהית השתאה ואמר: 'ודאי שתי רשויות המה' (סינופסיס לספרות ההיכלות, סעיף 20). דומה שכנגד האדרתו האין־סופית של חנוך־מטטרון בספרות ההיכלות — שם אין גבול ליופיו, שיעורו, כוחו, סמכותו וגודלו הקוסמי, במידה שאי־אפשר כמעט להבדיל בינו לבין בורא⁴⁶ — יצרה מסורת חז"ל את הסיפור על השפלתו, הענשתו והדחתו. האמביוולנטיות ביחס לדמותו במאות הראשונות לספירה — שאין לה כל רמז בדמותו המקודשת הכוהנית־מלאכית הנשקפת בספרות מלפני הספירה החל בבראשית ה וכלה בספרי חנוך וביובלים ובספרות קומראן (מלבד בבראשית ד יז) — עולה בספרות ההיכלות המייצגת הן את גדולתו והאדרתו שאין לה שיעור והן את המעטתו, הענשתו וקביעת כפיפותו כנברא לבוראו.

43 סרך הברכות, שם, עמ' 281.

44 סינופסיס (לעיל, הערה 39), סעיף 15, המבאר את הפסוק 'כי שמי בקרבו', שמות כג כ—כא.

45 סינופסיס, שם, סעיף 678, וראו: שם, סעיף 972: 'זהו מטטרון יי אלהי ישראל אלהי השמים ואלהי הארץ'; 'מטטרון יהוה אלהי השמים והארץ אלהי הים ואלהי היבשה'.

46 סינופסיס, שם, סעיפים 1—30, והשוו: אליאור, מיסטיקה (לעיל, הערה 1), עמ' 41—46.

ר' ישמעאל ור' עקיבא במסורת ההיכלות

לצדו של הגיבור השמימי חנוך, בחרו מחבריה של ספרות ההיכלות בשני גיבורים ארציים, כוהן ונביא, שחצו את גבולות המציאות: ר' ישמעאל כוהן גדול, בן דמותו של אהרן הכהן, ור' עקיבא ש'נכנס לפרדס', הנתפס בספרות ההיכלות כבן דמותו של משה שעלה למרום. שניהם קשורים לחגי המקדש שהיו בעלי מעמד מרכזי במסורת הכהונית: ר' ישמעאל כוהן גדול קשור ליום הכיפורים, לקודש הקודשים ולמטטרון מלאך שר הפנים; ור' עקיבא, בן דמותו של משה שעלה למרום, קשור לחג השבועות, לסני, למרכבה, לפרדס ולשיר השירים. ר' ישמעאל כוהן גדול נזכר במסכת ברכות ז' ע"א כמי 'נשבים הכיפורים' נכנס לפני ולפנים, מקטיר קטורת בקודש הקודשים, רואה את אכתריאל יה' צבאות ומברך אותו — בשעה שהמקדש אינו קיים — ונזכר בנוסח דומה בהיכלות רבתי, שם הוא 'מעלה עולה על גבי מזבח' רואה את אכתריאל ומברך,⁴⁷ ודומה שהוא נתפס ברוחם המיסטית והא־היסטורית של בעלי ההיכלות כמסיים את שושלת הכהונה הגדולה הארצית. שושלת זו נמשכה ברציפות מחנוך, מתושלח, נוח, למך, ניר, מלכיצדק (חנוך א, קג; חנוך ב, כב), לוי, קהת, עמרם, אהרן, אלעזר, פנחס וצדוק, דרך בני צדוק המתוארים בדברי הימים א, פרקים ה ו-כד, עד סוף ימי בית ראשון, ובעזרא ז, נחמיה יא יא, ובבן סירא נ ביחס לימי בית שני, עד לימי שמעון הצדיק, והיא ממשיכה עד ימיהם, בפסיחה על כוהני בית חשמונאי. ר' ישמעאל, שנולד במחצית השנייה של המאה הראשונה לספירה, ממשיך את העמדה הכהונית המיסטית שהתגבשה במסורת המרכבה לפני הספירה ומתחיל את שושלת הכהונה המיסטית של יורדי מרכבה אחרי החורבן. בכניסתו 'לפני ולפנים', לקודש הקודשים המיסטי — המקבילה ל'ירידה למרכבה', 'לעלייה בשבעה היכלות עליונים' ול'כניסה לפרדס' — פוגש ר' ישמעאל, הכוהן הגדול הארצי, בחנוך בן ירד, הכוהן הגדול השמימי, היוצא לקראתו ומראה לו את עולם המרכבה, מלמד אותו את שירות המלאכים ומשתף אותו בעבודת הקודש המנוצחת בהיכלות עליונים. פתיחת ספר היכלות (המכונה 'ספר חנוך השלישי' ונחשב לחיבור המאוחר בספרות זו, הכולל שכבות קדומות) מעידה על הרצף המושגי בין מסורת המרכבה, שנוצרה בעקבות חורבן בית ראשון וחילול בית שני בתודעתה של הכהונה המתבדלת, ובין מסורת המרכבה שהתהוותה אחרי חורבן בית שני בחוגי הכהונה המיסטית, שקרוב לוודאי פעלה בזיקה ל'מקדש מעט' ולמסורת התפילה והמיתוס הכוהני בבתי הכנסת, והעמיקה את משמעותו באמצעות ההעצמה המיסטית של מסורות וטקסים שהיו קשורים במקורם במקדש:

ויתהלך חנוך את האלוהים ואיננו כי לקח אותו אלהים. אמר ר' ישמעאל כשעליתי למרום להסתכל בצפייתי במרכבה הייתי נכנס בששה היכלות חדר

בתוך חדר וכיון שהגעתי לפתח היכל השביעי עמדתי בתפילה... ואמרתי רבוננו של עולם בבקשה מלפניך שתגורם לי בשעה זאת זכות אהרון בן עמרם... שקבל כתר כהונה מלפני כבודך בהר סיני... מיד זימן לי הקדוש ברוך הוא [חנוך] מטטרון עבדו מלאך שר הפנים... ואמר לי בוא בשלום שנתרצית לפני מלך רם ונשא להסתכל בדמות המרכבה. באותה שעה נכנסתי להיכל השביעי...⁴⁸

דמותו העל-זמנית של חנוך, מלאך שר הפנים, העלייה למרום הקשורה במקור תורותיה של הכהונה מאז חנוך ומשה, עולם המרכבה השמימי המשקף את הסדר הקוסמי השביעוני ואת זכר תבניתו הארצית, כתר כהונה של בני אהרון המשתלשל מסיני, ושבעת ההיכלות — מצויים כולם בספרות הכהונה המתבדלת שנמצאה בקומראן. המושג צפיית המרכבה אינו מוכר וכמוהו ההסתכלות בדמות המרכבה, שמאז חנוך ויחזקאל לא נודעה לבן אנוש במישרין, אולם הצפייה בסדר הקוסמי והבנת מחזוריותו הנשמרת במחזורי שירה שמימית ועבודה ארצית, היא עניינה של ההסתכלות במרכבה והיא עניינה של ספרות חנוך ושל מסורת הלוח, מסורת המשמרות והמסורת הליטורגית הנגזרת ממנה. מהותה המקודשת של המרכבה, מספריה האין-סופיים, צביונה הקוסמי המחזורי, ייצוגיה המיתיים הקשורים במלאכים, ותבניתה הריטואלית השביעונית הקשורה בשירות שמימיות — הונצחו ב'שירות עולת השבת' ומרכיביה, שעיצבו את עולמם של בני עדת קומראן, עברו בגלגולים לא ידועים לבעלי ההיכלות.

לדיאלוג הישיר בשמים בין אדם צופה ומאזין לאל מדבר, סופר ומספר, הכרוך בצפיית המרכבה ובהבנת יחסיה המספריים, ולתיווך המלאכי בין ההשגה האנושית למציאות האלוהית האין-סופית, או בין האדם הנרעש לאל המדבר אליו, יש תקדים מפורט במסורת המרכבה של חנוך (חנוך א, יד ח-כה; חנוך ב, ט-יב). גם במקומות שהלשון שונה ועולם מושגים חדש מצטרף, חותמה של מסורת המרכבה הקודמת על זיקתה הכוהנית, ראייתה הקוסמית, יחסיה המספריים ותבניתה השביעונית, והפולחן השיירי-מלאכי הכרוך בה ניכר בבירור מבעד לנוסח החדש.

ר' עקיבא, בן זוגו של ר' ישמעאל כוהן גדול, קשור בספרות ההיכלות בדמותו של משה שעלה למרום, בסיפור העלייה המיסטית לעולמות עליונים או בסיפור הכניסה ל'פרדס', ובמסורות מרכבה הקשורות בשירות שמימיות, בשיר השיירים ובשיעור קומה.⁴⁹ ר' עקיבא, הנקשר למושג הקומראני רז' פלאכה' או רזי פלא' בפתיחת ספר היכלות זוטרת, המיוחס לו, אומר: 'אם אתה רוצה להתייחד בעולם לגלות לך רזי

48 סינופסיס, שם, ספר היכלות, סעיף 1. השוו: אודברג (לעיל, הערה 40), ואלכסנדר, אפוקליפסה עברית של חנוך ג (לעיל, הערה 40) לגיתוח השפעתן של מסורות חנוך הקודמות בקטע זה. על הביטוי להסתכל בצפיית המרכבה השוו: סינופסיס, סעיף 856.

49 על משה ור' עקיבא ראו בהתאמה: היכלות זוטרת (לעיל, הערה 39), עמ' 22-23; בבלי, חגיגה יר ע"א.

עולם וסתרי מרכבה' (סינופסיס סעיף 335, כ"י מינכן). הוא ממשיך את דגם התשתית הנבואי-מיסטי של עלייה לשמים, שמיעת דברי האל והמלאכים, קבלת לוחות וחזרה לארץ עם דעת שמימית על סודות היקום או עם תורה חדשה של חוקות שמים וארץ. במסורת ההיכלות ר' עקיבא ור' ישמעאל הם בני דמותם המיסטיים של משה ואהרן, כשהאחד ממלא את תפקיד הנביא איש האלוהים החורג מגבולות הזמן והמקום, 'יורד' למרכבה, זוכה למגע בלתי אמצעי עם האל והמלאכים, לומד את סודות המרכבה, שיעוריה וסדריה הקוסמיים, שומע ורואה רזים שמימיים ושירת דרי מעלה; והשני ממלא את תפקיד הכוהן, 'העולה' למרום לקודש הקודשים השמימי וממשיך את שושלת חנוך, לוי, אהרן ובניו הכהנים, ומופקד על ייצוגם הארצי ותרגומם הפולחני, הנחלתם, זכירתם ושמירתם של לוחות הברית ולוחות העדות והמושגים, החוקים, הטקסים והמסגרים השמימיים.⁵⁰ הגילוי האלוהי, ההתעלות המיסטית והתובנות החזיוניות החדשות הכרוכות בו, הקשורות ברזי קודש ובחוקות שמים וארץ, נכרכים בדמותם של משה, דוד, יחזקאל ועקיבא (מעמד סיני; חזון המרכבה, תבנית המרכבה, שְׁבוּעוֹת; פרס, שיר השירים, גן עדן); ועבודת הקודש הכוהנית והדעת הקשורה בה, הקשורה בספרים ומספרים, נכרכת בדמותם של חנוך, לוי, אהרן, צדוק וישמעאל הכהנים (משכן, קודש הקודשים, לפני ולפנים, יום הכיפורים, קטורת).

מחברי ספרות ההיכלות ייחסו חשיבות רבה לאפותיאווה המיסטית או לטרנספורמציה הכרוכה בעלייה לשמים, המכונה 'ירידה למרכבה' ונקשרת בדמותו של ר' עקיבא, הקשור לעליית משה בסיני ולחג השבועות, החג המיסטי-נבואי-כוהני, חג הבריתות והגילוי האלוהי, חג העדות והמעבר בברית, חג השבועה והשביעיות, חג חזון המרכבה השמימית הנשמר בידי המלאכים;⁵¹ חג השבועות קשור בברית סיני, בשבע, בשבעה שבועות ובשבועה, במרכבת יחזקאל, בכרובים ובמלאכים, בכלולות בין שמים וארץ ובחידוש השבועה והברית המקודשת המבטיחה את שמירת רצף החיים; ויום כיפור קשור בכפרה וטהרה, במאבק בין חיים ומוות, פריון וכלילון, בין כניסה לקודש הקודשים הקשור בגן עדן וכרובים מזה, לבין שילוח החוצה למדבר ולעזאזל הקשור בחטא העירים מזה. עוד קשור החג בגורלות, בתרועה ובהקטרת קטורת שמקורה בגן עדן, בכניסה לפניי ולפנים, לקודש הקודשים, מקור החיים,

50 במסורת ההיכלות נקשרת הירידה למרכבה בדמותו של ר' עקיבא ואילו ר' ישמעאל קשור בדרך כלל בגילוי מתווך דרך חנוך-מטטרון. הצירוף 'ירד למרכבה', או 'ירדתי למדכבה' שמור בדרך כלל לר' עקיבא. 'כל השירות הללו שמע ר' עקיבא כשירד למרכבה', ראו: סינופסיס, סעיף 10. ר' ישמעאל חוזר ומציין פעמים רבות שהוא לומד מר' עקיבא שדבריו נגלו משמים. היחס בין עקיבא לישמעאל הוא כיחס שבין משה ואהרן.

51 על חג השבועות במסורת הכוהנית ראו ספר היובלים ו. והשוו לטקס המעבר בברית בסרך היחד ולמועד הטקס בחודש השלישי ובברית דמשק. חזון המרכבה הוא הפטרת שבועות. והשוו: הלפרין (לעיל, הערה 1); וינפלד (לעיל, הערה 34); אליאור (לעיל, הערת כוכבת), שם דיון בפרק ו על חג השבועות.

הקשור לגן עדן ולכרובים המעורים זה בזה, מכאן, ובהזאת דם, בכפרה על חטא העירים, בהוצאה החוצה ושילוח למדבר ולעזאזל, מכאן. אם החג הנבואי כוהני של עלייה לשמים וירידה במרכבה קשור לחג השבועות הנשמר בשמים בידי המלאכים, כדברי ספר היובלים, וקשור לברית סיני ולחזון המרכבה של יחזקאל (ראו תהלים סח יח-יט), הרי החג הכוהני הארצי קשור לחג המלאכי-כוהני השמימי, המתואר בזיקה לדמותו של חנוך בן ירד, מטטרון, הכוהן הגדול, המשרת במשכן השמימי והוגה את השם המפורש, חתום בחותמות ושמות בדומה לטקס שערך בן דמותו הארצי ביום הכיפורים כשהוא לבוש שבעה בגדי קודש, נושא אורים ותומים עם שמות י"ב השבטים, וחובש ציץ עם השם המפורש עליו ומזה שבע הזאות. ההעצמה המיסטית של הטקס הארצי שנערך במקורו במקדש נקשרת בדמות חנוך, המכונה בכינויו של הכוהן הגדול מלאך שר הפנים. חנוך מתואר כמשמש בקודש בהיכלות עליונים לנוכח המרכבה השמימית, ומכונה 'מטטרון' שמשא רחיקא קדישא שרא רבא', שיש לו שבעים שמות ונקרא בקצרה נצר.⁵²

במקבילות שונות בספרות ההיכלות למסורת המשנאית על ר' ישמעאל כוהן גדול שנכנס לקודש הקודשים, לפני ולפנים, וראה את אכתריאל ה' צבאות הנזכר במסורות שונות כמטטרון,⁵³ עולה בבירור שכניסה לפרדס וכניסה 'לפני ולפנים' הן היינו הך — הכניסה למתחם המקודש מתרחשת אחרי שהמקדש כבר אינו קיים, שכן בתקופתם של ר' עקיבא ור' ישמעאל, בני הדור השני לתנאים החיים במאה השנייה לספירה, המקדש חרב זה מכבר. הכניסה או העלייה, שני הפעלים המתחלפים בגרסאות השונות של סיפור ה'ארבעה שנכנסו לפרדס', מתייחסת בשני המקרים למעבר מהמישור הארצי של העבודה הכוהנית, המתרחשת בקודש הקודשים במקדש, אל המישור השמימי של עבודת הקודש המתרחשת בקודש הקדשים בהיכלות שבמרומים. קודש הקודשים הארצי המכונה בית יצר הלבנון הוא ייצוגו של גן עדן המכונה גם גן או פרדס, והוא מקומה של מרכבת הכרובים המייצגת את עולם המרכבה השמימי, לפיכך קודש הקודשים, 'לפני ולפנים', מרכבה, פרדס או גן עדן והכניסה והיציאה אליהם ומהם או העלייה והירידה בהם הם מושגים חופפים השייכים למסורת הכוהנית של ייצוג השמימי הנצחי בארצי המקודש. מסורות אלו, המתייחסות לייצוגי הנעלם בנגלה המאחדים שמים וארץ, קשורות כאמור לחג השבועות ולמסורת המרכבה מזה, וליום כיפור ולמסורת הכהונה מזה. במסורת היכלות המתייחסת לישמעאל ככוהן גדול ביום הכיפורים, המובאת בברכות ז ע"א, נאמר:

52 סינופסיס (לעיל, הערה 39), סעיפים 389–390, כ"י ניו יורק 8128; כ"י מינכן 40; שם, סעיף

488.

53 ברכות ז ע"א; סינופסיס, שם, סעיפים 130, 151, 597.

תניא: אמר ר' ישמעאל בן אלישע פעם אחת נכנסתי להקטיר קטורת לפני ולפנים וראיתי אכתריאל יה ה' צבאות שהוא יושב על כסא רם ונישא אמר לי ישמעאל בני ברכני.

בהיכלות רבתי מובא נוסח מקביל המטשטש את הזמן והמקום:

אמר ר' ישמעאל פעם אחת הייתי מעלה עולה על גבי המזבח וראיתי את אכתריאל יה יהוה צבאות יושב על כסא רם ונישא[...] (סינופסיס, סעיף 151)

במסורת היכלות הקרויה 'רוז של סנדלפון' מובאת מקבילה שונה המתייחסת לאכתריאל:

אמר אלישע בן אבויה כשהייתי עולה בפרדס ראיתי את אכתריאל יה אלהי ישראל יהוה צבאות שהוא יושב על פתח הפרדס ומאה ועשרים ריבוא של מלאכי השרת מקיפין לו[...] ⁵⁴

בגרסה זו מסופר סיפור חטא אלישע כמוסב על אכתריאל המזוהה עם מטטרון, בדומה לנוסח היכלות זוטרי המספר בהרחבה את סיפור הארבעה שנכנסו לפרדס (תוספתא, חגיגה ב, ג), שם נאמר על אלישע: 'אמר כשירד אלישע למרכבה ראה למטטרון שנתנה לו רשות שעה אחת ביום לישב ולכתוב[...]'. (סינופסיס, סעיפים 345, 672). המסורות השונות המקבילות בין עלייה לפרדס וירידה במרכבה מסתעפות לסיפורים שונים. אולם יש לתת את הדעת על כך שהמסורת הכרוכה בכניסה אל הקודש ובראיית דמותו של אכתריאל או של מטטרון מתייחסת למקומות בעלי זיקה מקדשית מובהקת: קודש הקודשים, 'לפני ולפנים', מזבח הקטורת, מזבח העולה, מרכבה, היכל או פרדס, המתייחסים כולם לתחום המגע עם הקודש בממד הארצי והשמימי. ר' עקיבא מתאר את כניסתו לפרדס בלשון הכוהן הגדול ש'נכנס בשלום ויצא בשלום' מקודש הקודשים ביום כיפור: 'ארבעה היינו שנכנסנו לפרדס[...] ואני נכנסתי בשלום ויצאתי בשלום'. ⁵⁵ גם התיאור המובא לעיל על כניסה לפני ולפנים והקטרת קטורת מתייחס לטקס הכוהני של יום כיפור, שכן רק במועד זה מותרת הכניסה לכוהן הגדול אל המתחם המקודש. אם הפרדס או גן עדן הוא תבניתו השמימית של קודש הקודשים הארצי, כפי שנראה להלן, או ייצוגו של המקדש בתחומו האסור על הכלל, מסתברת גם הסכנה הכרוכה בכניסה אליו, עליה מעיד בעליל סיפור הארבעה שנכנסו לפרדס, הדן בהתרחשות המתחוללת בכניסה לתחום המקודש האסור:

ואלו הן שנכנסו לפרדס שמעון בן עזאי ושמעון בן זומא אלישע בן אבויה ור' עקיבא בן יוסף. אמר להם ר' עקיבא הזהירו כשאתם מגיעים אצל אבני שיש

54 סינופסיס, היכלות רבתי, סעיף 597.

55 סינופסיס, היכלות זוטרי, סעיף 314 (ראו משנה, יומא ז, ד; ירושלמי, חגיגה ב, א, עז ע"ב)

טהור אל תאמרו מים מים[...] בן עזאי [הציץ בהיכל השישי וראה זיו אבני שיש שהיו סלולות בהיכל ולא סבל גופו ופתח פיו ושאלם מים הללו מה טיבן ומת] הציץ ומת[...] בן זומא הציץ [בזיו באבני השיש וסבר שהוא מים וסבל בגופו שלא שאלם אבל לא סבל דעתו] ונפגע[...] אלישע בן אבויה [ירד] קצץ את הנטיעות[...] אמרו כשירד אלישע למרכבה ראה למטטרון שנתנה לו רשות שעה אחת ביום לישב ולכתוב זכויות של ישראל. אמר שנו חכמים למעלה אין עמידה ואין ישיבה[...] הרהר שמא שתי רשויות יש בשמים. מיד הוציא למטטרון לחוץ לפרגוד והכוהו ששים פולסי אש[...] [ר'] עקיבא עלה בשלום וירד בשלום ועליו הכתוב אומר משכני אחרין נרדצה הביאני המלך חדריו.⁵⁶

חנוך, במגילה החיצונית לבראשית ובספרות חנוך העתיקה, מתואר כסופר צדק היושב בגן עדן, ואלישע היורד למרכבה ורואה את חנוך מטטרון הכותב זכויות אינו אלא אלישע הנכנס לגן עדן או נכנס לפרדס ומחיה מסורת כוהנית קודמת, שנוצרה לפני החורבן בחוויה חזיונית חדשה אחרי החורבן.

הירידה במרכבה או העלייה למרום מקבילה אף היא, לפחות בחלקה, לכניסה לפרדס ולכניסה לפני ולפנים, שכן קודש הקודשים הארצי — שבו כזכור עמדה 'תבנית המרכבה הכרובים זהב לפורשים וסוככים על ארון ברית ה'' (דברי הימים א, כח יח) — הוא המקבילה או 'תבנית' של המרכבה השמימית, והחילוף בפעלים במסורות השונות בין נכנס ועלה, יצא וירד, מלמד אף הוא על זיקת ההקבלה בין הפרדס, המרכבה, ההיכל השביעי וקודש הקודשים השמימי. כל אלה קשורים הן למסורת הכוהנית של כניסה לקודש הקודשים והן למסורת החזיונית של עלייה למרכבה, הקשורות כאמור בהתאמה ביום הכיפורים ובחג השבועות. המילה פרדס נזכרת במאה השנייה לפני הספירה בנוסח הארמי של חנוך שנגלה בקומראן בביטוי 'פרדס קושטא' המתייחס לתיאור מסעותיו של חנוך בגן עדן,⁵⁷ ונזכרת במאה הראשונה לספירה בברית החדשה בדבריו של שאול התרסי, פאולוס — שבדומה לחנוך השומע את שירת המלאכים ברקיע השלישי בו נמצא גן עדן (חנוך ב, ה א-ז) — 'נלקח אל הרקיע השלישי' [...] נלקח אל גן העדן ושמע מלים שאין לבטאן, שאסור לאדם למללן [נוסח דיליטש: "הַעֲלָה אל הפרדס וישמע דברים נסתרים אשר נמנע מאיש למללם"].⁵⁸

56 סינופסיס, סעיף 672; השלמות בסוגריים שם, סעיף 345.

57 4Q209, מהדורת גרסיה מרטינו וטיכלאר (לעיל, הערה 28), עמ' 426 (DJD, XXXVI, p. 159).

58 האיגרת השנייה אל הקורинתיים יב 2-4, ועיינו שם, 2-10. הנוסח מובא על פי התרגום החדש לספרי הברית החדשה 1995, ועל פי התרגום של דיליטש. התרגום החדש מתרגם גן עדן במקום שדיליטש כתב פרדס והתרגום האנגלי מביא Paradise. עדותו של פאולוס מתייחסת למחצית המאה הראשונה לספירה. המילה היוונית פרדיסוס והמילה העברית פרדס באות מהמילה הפרסית פרדס המציינת גן. מילה זו נטולה הקשר דתי בפרסית אולם בתרגום השבעים לבראשית ב ג מציינת המילה היוונית פרדיסוס את גן העדן, ומכאן ואילך המילה פרדס היא בעלת הקשר מיתימיסטי. זיהוי בין גן עדן ומקדש מצוי כבר בספר היובלים 'יודע כי גן עדן

המשותף לכל המסורות הללו העוסקות בכניסה לפניי ולפנים, לפרדס, לקודש הקודשים ולמרכבה, לגן עדן ולהיכלות, לרקיע ולמעון הקודש הוא שהן מתייחסות לישויות על-טבעיות, אלוהיות ומלאכיות, לתבניות קוסמיות, למציאות נעלמת ולאנשים שחצו בתודעתם את גבולות הנגלה והנעלם, את גבולות הזמן והמקום ואת גבולות השמים והארץ. אנשים אלו התעלו למרחב מיתמיסטי חזו לראות בעיני רוחם את התבנית הקוסמית של היקום, את ייצוגיה הפולחניים במקדש השמימי או לשמוע ולדבר עם בני עולמות עליונים, ולקחת חלק כצופים בטקס השמימי המתרחש בתבניות אלו. בשוכם מעידים צופי המרכבה על התגלות אלוהית הולכת ונמשכת במקדש השמימי ועל טקס פולחני רצוף המתקיים בהיכלות עליונים ומיוחד בין שמים וארץ. העבודה השמימית מצוירת בצביון כוהני מובהק, ומשפטים כגון 'אף חיות הקודש מכוונות ומתקדשות ומטהרות' (סינופסיס, סעיף 184), 'ומנשאים המרכבה בקול שירות ושבח ובתהילה' (שם, סעיף 188) רווחים בגרסאות שונות. שלא כבמקדש הארצי, שבו הכניסה לקודש הקודשים הייתה מותרת לכוהן הגדול בלבד והכניסה לתחומיו השונים הוגבלה לכוהנים ולוויים, דומה שהכניסה לקודש הקודשים השמימי, המאחד את מסורת המרכבה ממעמד סיני וחזון יחזקאל עם מסורת המרכבה מהמקדש, איננה מותנית רק בזיקה כוהנית. ר' ישמעאל מתואר במסורת ההיכלות ככוהן גדול, וכמוהו חנוך-מטטרון מלאך שר הפנים מכהן בעולמות עליונים; אולם ר' עקיבא, המתואר במסורת זו בדמותו של משה בן שבט לוי ואדון הנביאים, בזיקה לפסוק תהלים סח יח הקושר את משה לעלייה למרום למרכבה ולסיני — אינו נמנה על הכהונה, אך מתואר כבעל מסורת המרכבה, כזה שנכנס לפרדס 'עלה בשלום וירד בשלום' (תוספתא, חגיגה ב, ג-ד), ונכנס בשלום ויצא בשלום' (בבלי, חגיגה יד ע"ב) בדומה לכוהן הגדול ביום הכיפורים (משנה, יומא ה, א), וזוה שטען ששיר השירים הוא קודש קודשים (משנה, ידיים ג) ושמו נקשר במסורת שיעור קומה.

יורד מרכבה שרצה להתקרב אל הקודש היה חייב בשלושה דברים הקשורים למסורת הכוהנית של עבודת הקודש, שהתנו את המעבר מתחומם של בני אנוש לתחום השמימי: (א) טבילה, היטהרות והסתגפות או התרחקות מהעולם הגשמי (לפחות למשך שבועה ימים, כבריטואל הטהרה הכוהני, או למשך ארבעים יום, כמשה), המקנה ליורד המרכבה מעלה רוחנית הדרושה כדי לבוא במגע עם עולמות עליונים;

קדש קדשים ומשכן יי הוא, ספר היובלים ח יט. לדיון בדמיון בין תיאורו של פאולוס על הילקחו לפרדס לבין תיאורו של ר' עקיבא את הכניסה לפרדס בחגיגה, ראו: שלום (לעיל, הערה 7), עמ' 14-19; P. Schäfer, *The Hidden and Manifested God: Some Major Themes in Early Jewish Mysticism*, Albany 1992; C.R.A. Morray-Jones, 'Transformational Mysticism in the Apocalyptic Merkavah Tradition', *JJS*, 48 (1992), pp. 1-31. במדרש הנעלם, וזהר חדש יט ע"א נאמר: 'לפני ולפנים הוא דוגמתו של גן עדן וכשנכנס הכוהן לשם נכנס בנשמה ולא בגוף...' [זכה הכוהן נכנס שם בשלום ויצא בשלום].

(ב) ידיעת רזי שמות האל, שמות המלאכים, השבועות, החותמות וההשבעות הכרוכות בהן, וידיעת שמות חלקי המרכבה והתבנית השביעונית של ההיכלות העליונים; (ג) ידיעת השירות המתארות את העלייה לעולם השמימי ואת מהותו של עולם זה, שכן כל העולם השמימי שר והשירה היא ייצוג פולחני נגלה של העולם הנעלם ושמירת מחזורי הלוח הליטורגי. שלושה יסודות אלו נזכרו ביחס לכהונה המתבדלת ולקומראן: ההקפדה על ההיטהרות והטבילה ידועה בכל המקורות המתארים את עדת היחד וניכרת במספר הרב של המקוואות שנמצאו בקומראן (יוספוס, מלחמה ב, ח, ואילך); שמירת הרזים נזכרת בהודיות ובסרכים, וידיעת שמות המלאכים נזכרת כמאפיינת אותם בדברי יוספוס (שם); וידיעת השירות המתארות את העולם השמימי ואת יחס חלקיו השונים אלה אל אלה במחזורי הפולחן השביעוניים והרביעוניים עולה בבירור מ'שירות עולת השבת', מהברכות ומהחיבורים השיריים האחרים שנמצאו בקומראן. הנוסח המאוחר של מסורת עתיקה זו מצוי בספרות ההיכלות:

מי שזוכה לירד במרכבה כיון שעומד לפני כסא הכבוד פותח ואומר שירה שכסא הכבוד משורר בכל יום ויום תהילה שירה וזמרה ברכה שבח והלל וקילוס ותודה הודיות נצוח נגון היגיון גילה צהלה שמחה ששון רננות נועם ענוה נוגה נוי אמת צדק יושר [...] מלך מפואר המעוטר בתפארת המהודר ברקמי שיר.⁵⁹

השירה

בין המסורות הרבות על השירה בעולמות עליונים שבהם עוסקת ספרות ההיכלות יש עניין מיוחד בשיר הקדושה הפותח את היכלות רבתי, העוסק במושב האל או במרכבתו ובשירה של משרתיו:

אמר ר' ישמעאל
מה הפרש שירות שאדם משורר ויורד למרכבה
פותח ואומר ראשי שירות
תחילת שבח וראשית שירה
תחילת גילה וראשית רינה
משוררים השרים המשרתים בכל יום
ליהוה אלהי ישראל ולכסא כבודו
הם מנשאים גלגל כסא כבוד
רנן רנן מושב עליון

הריע הריע כלי חמדה
 שנעשה בהפלא ופלא
 שמח תשמח מלך שעליך
 כשמחת חתן בבית חופתו
 ישמח ויגל כל זרע יעקב [...]
 כדבר שנאמר קדוש קדוש קדוש
 יהוה צבאות מלוא כל הארץ כבודו
 משבח ושירה של יום ויום
 מגילה ורינה של עתים ועתים
 ומנגינות המתגבר מפי משרתים
 הרי אש וגבעות להבה נצברות ונגזזות
 נתיבות בכל יום ויום כדבר שנאמר
 קדוש קדוש יהוה צבאות.⁶⁰

ראשיתה של קדושת המרכבה או שיר התהילה של כיסא הכבוד קשורה ב'ה' צבאות יושב הכרובים' (שמואל א, ד ד; ישעיה לו טז) ורוכב הכרובים 'יורכב על כרוב ויעף' (תהלים יח א), בדברי תהלים 'אלהים ישב על כסא קדשו' (מז ט), בפסוקים המזכירים את כיסא הכבוד, בדברי יחזקאל המתאר בסיום תיאור המרכבה 'וממלך לרקיע אשר על ראשם כמראה אבן ספיר דמות כסא ועל דמות הכסא דמות כמראה אדם עליו מלמעלה' (יחזקאל א כו) ובחזון ישעיה שראה 'את ה' יושב על כסא רם ונישא' (ו א) והצביע על אופיו הקוסמי של מושב האל: 'השמים כסאי והארץ הדום רגלי' (ישעיה סו א) ומקומות רבים נוספים (והשוו: כיסא כבודך, חנוך א, ט ד; יד כא; חנוך ב, ט ד; יא יד). למקרא הדברים מתבאר בעליל שהכיסא, מושב האל, מושב הכרובים והמרכבה זהים זה לזה. הביטוי כלי חמדה נקשר לכיסא הכבוד במסורות מרכבה נוספות (סינופסים, סעיפים 634; 686; 876), והביטויים הגיון וניגיון קשורים לשירי תהלים ולמשוררי המקדש המתארים את גדולת האל הנעלם. משפטים משירות עולת השבת, שהובאו לעיל, המתייחסים למושב האל, לכיסא ולמרכבה, עולים בזיכרון, כגון: 'הכרובים יברכו בהרומם קול דממת אלוהים והמון רנה ברום כנפיהם' [...] תבנית כסא מרכבה מברכים ממלך לרקיע הכרובים והוד רקיע האור ירננו מתחת מושב כבודו וכלכת האופנים ישובו מלאכי קודש יצאו מבין לגלי כבודו כמראי אש רוחות קודש קדשים רוחות אלהים חיים מתהלכים תמיד עם כבוד מרכבות פלא וקול דממת ברכ בהמון לכתם והללו קודש [...] קול גילות רינה השקיט ודממת ברכ אלוהים [...] וקול תשכחות ומבין כל דגליהם בעברם ירננו כל פקודיהם אחד אחד במעמד'.⁶¹

60 סינופסים, סעיפים 94–95.

61 ניוסם, שירות עולת השבת, 1985 (לעיל, הערה 2), עמ' 303, 314.

נוסח אחר של שירה, המתייחסת למשכן, לארון, לכפורת הכרובים ולדביר במפורש ולמרכבה במובלע, נמצא במסורת המובאת מפי האמורא יצחק נפחא במחצית המאה השלישית, עליה הצביע ג' שלום.⁶² השירה, המזכירה בקריאה 'רוני רוני השיטה' את לשון ההיכלות 'רנן רנן מושב עליון', מוסבת על השיטה, שהיא העץ המדברי ממנו נעשו כלי המשכן: מזבח הקטורת, מזבח העולה, אוהל מועד, הארון, השולחן, ועמודי הפרוכת, שנעשו כולם מעץ שיטה וצופו זהב (שמות כה ומקומות רבים): רוני רוני השיטה / התנופפי ברוב הדרך / המחושקת בריקמי זהב / המהוללה בדביר ארמון / ומפוארה בעדי עדיים [המעולפת מבין שני כרובים] (בבלי, עבודה זרה כד ע"ב; בראשית רבה נד, ד).

מבנה השיר, הפותח בנוסח רומי רומי (בראשית רבה נד, ד), מזכיר את לשון היכלות רבתי: 'מלך מפואר המעוטף בתפארת / המהודר ברקמי שיר / המעוטר בהדר והדר / עטרת גאות וכתר נוראות', לשון המזכירה את שירות עולת השבת: 'מעשי נוגה ברוקמת כבוד / צבעי פלא ממולח טוהר'.

במסורות אלו הופכים יסודות פולחניים מוחשיים מהמשכן, המקדש, קודש הקודשים ועבודת הקודש לישויות מיסטיות נצחיות מרננות ונוגהות. הפנייה 'רנן רנן' או 'רוני רוני' (בנוסח אחר 'רומי רומי השיטה') מזכירה גם משפט קומראני אחר של פנייה לאל: 'רומה רומה אל אלים והנשא בעוזכה... ואור גודלכה יאיר' (מלחמת בני אור, עמ' 344). כאמור, מסורות שונות קושרות בין ארון האלוהים שהכרובים על הכפורת סוככים עליו, בין כיסא הכבוד הנחשב כמושב אלוהים יושב כרובים ('הינו יושב כרובים הוא היושב בין שני הכרובים שעל הארון', תנחומא, ויקהל ז), בין מרכבת הכרובים הארצית והשמימית ובין 'תבנית כסא מרכבה מברכים' או 'הכרובים יברכו הרומם קול דממת אלוהים'.

המעבר מן המערכת הפולחנית של מקדש וקודש קודשים, מרכבה וכרובים, כיסא ודביר, גלגלים ואופנים, רקמה, פרוכת וקטורת, שירה ועבודת הקודש הכוהנית, שנוצרה בתבנית בת דמותה השמימית בעולם המרכבה, אל המטמורפוזה החזיונית של המערכת הפולחנית המכוננת את המערכת המיסטית שכל חלקיה משוררים ככרובים, מלאכים ובריות מרכבה, הוא המאפיין את מסורת ההיכלות והמרכבה. דומה שמיקומה הארצי-תרבותי של מסורת זו קשור בסדר העבודה בבית הכנסת, שם היא משמשת כתיבת תהודה מיסטית המקשרת בין העבר המקודש וביטוייו הפולחניים והמיתיים לבין הווה נצחי שמימי וביטוייו המיסטיים, הקשורים בייצוגים מוחשיים וריטואליים לעולם בית הכנסת.

ר' ישמעאל מציין בסוף השירה המובאת לעיל את מקורה: 'אמר ר' ישמעאל כל השירות הללו שמע ר' עקיבא כשירד למרכבה ותפש ולמד אותם מלפני כסא כבוד שהיו משוררין לפניו משרתיו' (סינופסיס, סעיף 106). משרתים שמימיים אלה מתוארים כבני אלוהים מריעים ונוכרים בתהלים, בשירה שליוותה את עבודת הקודש:

עושה מלאכיו רוחות משרתיו אש לזהט' (קד ד). הארכיטיפ המלאכי-כוהני של שירת הקודש ניכר בכיורון הן בשירת קומראן, הן בשירות ההיכלות והן בשירות שליוו את העבודה במקדש (דברי הימים א, כג ל, כה א; דברי הימים ב, כט כה). מסורת ההיכלות מייחסת חשיבות מכרעת לקדושה הנאמרת בהיכלות השמימיים כפי מלאכים ונזכרת במסורת הכהונה המתבדלת (חנוך א, לט יב-יג; חנוך ב, ט ד), ולתפילה הנאמרת בארץ כנגדה, וליסודות שביעוניים שונים הקשורים בכהונה ובמקדש, בהיכלות ובמלאכים, בשירות קודש ובשמות קודש, שכולם כאחד עמדו בזיקה של מטמורפוזה מיסטית של פולחן המקדש ושימשו חלופה שמימית נצחית למקדש הארצי שחרב.⁶³

האופנים

כדי להמחיש בקצרה את מהות הרציפות בין שלושת השלבים של המסורת הכוהנית המיסטית היונקת ממסורת המרכבה, ואת התמורה המושגית שהתחוללה במעבר מהפולחני-ארצי-מוחשי-היסטורי אל הליטורגי-מיסטי-שמימי-נצחי, אדגים מהלך זה באמצעות מעקב אחר גלגולו של מושג אחד. המטמורפוזה כמושג אופן משקפת בשלב הראשון את המעבר מן המציאות הפולחנית, שנקשרה בעבודת הקודש בבית ראשון, אל המציאות השמימית החזיונית בחזונו של הנביא הכוהן, המתואר במרכבת יחזקאל; בשלב השני — את המעבר ממרכבת יחזקאל למרכבה החזיונית-ליטורגית-מלאכית בספרות קומראן; בשלב השלישי — את המעבר מספרות המרכבה מקומראן לספרות המרכבה המיסטית-חזיונית בספרות ההיכלות; ובשלב הרביעי — את השתלבות המושג אופן בסידור התפילה בעבודת בית הכנסת.

א. במקדש שלמה, המתואר בפירוט בספר מלכים א ובספר דברי הימים א-ב, מתואר מבנה טבילה פולחני ארבע-צדדי גדול ממדים, העומד על ארבע שלשות של חיות, 'שני-עשר בקר', הפונות לארבע רוחות השמים (מלכים א, ז כה; דברי הימים ב, ד ד) ומסמלות תבניות תריסריות שונות של חלוקת המציאות (חודשים, מזלות, שבטים, שערים, אבני החושן, גבולי אלכסון); ולידו מתוארות מכוונות שעליהן עומדים כיורי רחצת העולה (דברי הימים ב, ד ו, יד), שעל מסגרותיהן פיתוחי כרובים, אריות ותמורות (מלכים א, ז לו), בדומה לאלה המקשטים את קודש הקודשים. המכוונות עומדות על ארבעה אופני נחושת, המייצגים ככל הנראה את ארבע רוחות השמים ואת ארבע עונות השנה:

ארבעה אופני נחושת למכונה האחת [...] וארבעת האופנים למתחת למסגרות

[...] וקומת האופן האחד אמה וחצי האמה: ומעשה האופנים כמעשה אופן המרכבה ידותם וגביהם וחשוקיהם וחשוריהם הכל מוצק (מלכים א, ז ל-לג).

ב. בחזון יחזקאל מתחוללת מטמורפוזה חזיונית-מיתית של ארבעת אופני הנחושת ההופכת אותם מייצוג פולחני דומם של תבנית קוסמית המצויה בתחום מקודש בגבולות הזמן והמקום, להווייה שמימית שיש בה רוח חיים, יש לה ייצוג מיסטי משתנה זכרי ונקבי כאחד, המצוי מעבר לגבולות הזמן והמקום. הצביון הרביעוני של המבנה הפולחני וזוהר הנחושת שלו הקשור בתנועת אופניו, נשמרים גם בגלגולו המיסטי המתייחס לארבע כנפות הארץ או לארבע רוחות השמים:

דמות ארבע חיות... כעין נחשת קלל... וארא החיות והנה אופן אחד בארץ אצל החיות לארבעת פניו; מראה האופנים ומעשיהם כעין תרשיש ודמות אחד לארבעתן ומראהם ומעשיהם כאשר יהיה האופן בתוך האופן [...] וגביהן וגבה להם [...] וגבותם מלאות עינים סביב לארבעתן ובלכת החיות ילכו האופנים [...] ובהנשאם מעל הארץ ינשאו האופנים לעומתם כי רוח החיה באופנים; ואראה והנה ארבעה אופנים אצל הכרובים אופן אחד אצל הכרוב אחד ואופן אחד אצל הכרוב האחד ומראה האופנים כעין אבן תרשיש [...] והאופנים מלאים עינים סביב לארבעתם אופניהם: לאופנים להם קורא הגלגל באזני.⁶⁴

ג. ב'שירות עולת השבת' מתרחשת מטמורפוזה מיסטית-ליטורגית של חזון יחזקאל אשר בה הופכים כל חלקי המרכבה לישויות שמימיות מוארות, מואנשות, מרננות, מהללות ומברכות בהשראת עבודת הכוהנים והלוויים. הצביון הרביעוני המודגש באופן בולט בחזון יחזקאל מטושטש בשירה המקוטעת המזכירה במקום אחר את 'ארבעת מוסדי רקיע הפלא', אולם המרכבה, הדביר, הכיסא, מושב הכבוד, האופנים, הגלגלים וקודש הקודשים, מצטרפים זה לזה ברצף ליטורגי:

מרכבות כבודו [...] כרובי קודש אופני אור בדביר [...] תבנית כסא מרכבה מברכים ממעל לרקיע הכרובים והוד רקיע האור ירננו מתחת מושב כבודו ובלכת האופנים ישובו מלאכי קודש יצאו מבין גלגלי כבודו כמראי אש רוחות קודש קודשים; והללו יחד מרכבות דבירו וברכו פלא כרוביהם ואופניהם.⁶⁵

ד. בספרות ההיכלות מתחוללת מטמורפוזה מיסטית-ריטואלית של עבודת הקודש של האופנים, המתוארים בלשון זכר ונקבה חליפות, כשעבודתם מתוארת בלשון עבודת הכוהנים במקדש, על פי עדותם של יורדי מרכבה, המתעלים בחזונם

64 יחזקאל א ה-ז, טו-כב; ט, יג.

65 4Q403 Iii15, 4Q405 Frags. 20ii-21-22:3-10, שירות עולת השבת, עמ' 226, ועמ' 303.

לפני כיסא הכבוד ומתארים התעלות זו בלשון ייחוד ארוטי שחמשת החושים לוקחים בו חלק:

ובהיכל השביעי היו אופני אורה מזלפות אפיליטון ואפילסמון נקי ואופן כפול תוקע ומריע ותוקע לומר כל מי שהוא ראוי לראות מלך ביופיו יכנס ויראה. אם כן אופני גבורה מגפפין אותו וכרובי הוד מנשקין אותו החיות מנשאות אותו והנוגה מרקד לפניו והחשמל משורר לפניו [...] עד שמעלים אותו ומושיבין אותו לפני כסא כבודו;⁶⁶

וכשמגיע זמן שירה רועשים המון גלגלים [...] מתחוללים כל המלאכים והדגלים וקול ישמיעו גלגל לגלגל כרוב לכרוב חיה לחיה אופן לאופן שרף לשרף;⁶⁷

כי בששה קולות משוררים לפניו מידות נושאי כסאו הכרובים והאופנים וחיות הקודש; והאופנים כולם מלאות עינים וכולם מלאים כנפים שבע כנגד כנפים וכנפים כנגד עינים [...] תחילת שבח וראשית שירה [...] משוררים השרים המשרתים בכל יום ליהוה אלהי ישראל ולכסא כבודו הם מנשאים גלגל כסא כבוד.⁶⁸

במסורת התפילה והפיוט הנשמרת בסידור ובמחזור נמצא פיוטים בתפילת שחרית בנוסח 'והאופנים וחיות הקודש ברעש גדול מתנשאים לעומת שרפים, לעומתם משבחים ואומרים'; בסיום תפילת 'אל אדון על כל המעשים' הנאמרת בשבת נאמר: 'שבח נותנים לו כל צבא מרום, תפארת וגדולה, שרפים ואופנים וחיות הקודש' [שרפים וחיות ואופני קודש]. נוסחים דומים מצויים עד היום בקדושת יוצר ובתפילות נוספות בימים נוראים, שלא תמיד עומדים על זיקתן למסורת המיסטית כוהנית מקדשית של המרכבה. במובאות לעיל, ניכרת בעליל ההאנשה המיסטית והטרנספורמציה הריטואלית-ליטורגית: העצמים המוחשיים, המשמשים חפצי פולחן במקדש שלמה, אופני המרכבה או 'אופני הנחושת', הנקראים גם גלגלים, הופכים בשלב המיסטי הראשון, בחזון יחזקאל, לעצמים חזיוניים מתנועעים חיים ונצחיים: 'כי רוח החיה באופנים'. בשלב השני, בקומראן, הם הופכים לדוברים, מברכים, משרתים ומשוררים בזיקה לפולחן הכוהני: 'וברכו פלא כרוביהם ואופניהם'. בשלב

66 סינופסיס, היכלות זוטרת, סעיף 411. והשוו שם, היכלות רבתי, סעיף 192: 'ויצאות קרנות מתחת כסא כבודו פמליות פמליות ותוקעות ומריעות ומברכות'. עם חורבן בית המקדש בטל השימוש בכלי פולחן כמו חצוצרות וקרנות, ובכלי נגינה וזמר, שכן בשעה שעבודת הקודש הכוהנית אינה מתקיימת גם אין שירה של הלויים ואין תרועות חצוצרות של כוהנים (השוו: משנה, תמיד ז, ג). בשל כך עלה הצורך להנציחן בשירה המיסטית.

67 סינופסיס, ספר היכלות, סעיף 30.

68 שם, היכלות רבתי, סעיף 103; שם, ספר היכלות, סעיף 40; היכלות רבתי, סעיף 94. להדגמות נוספות ולדין בדבר היחס בין העבודה במקדש לעבודה בהיכלות עליונים, ראו: אליאור (לעיל, הערה 8), עמ' 358–363.

השלישי, בספרות ההיכלות, הם הופכים לנושאי עבודת הקודש, הלוקחים חלק בחוויה המיסטית של הירידה למרכבה: 'אופן כפול תוקע ומריע ותוקע [...] ואופני גבורה מגפפין אותו'. אופן כפול 'תוקע ומריע ותוקע' הוא גלגולו החזיוני של תיאור שני הכוהנים התוקעים ומריעים ותוקעים, הנזכרים בעבודת המקדש, המתוארת במשנה:

בזמן שכהן גדול רוצה להקטיר (את העולה) היה עולה בכבש [...] להקיף את המזבח [...] הושיט לו הראשון הראש והרגל [...] נתנו לו יין לנסך [...] ושני כוהנים עומדים על שולחן החלבים ושתי חצוצרות של כסף בידם, תקעו והריעו ותקעו; ועמדו שני כוהנים בשער העליון שיורד מעזרת ישראל לעזרת נשים ושתי חצוצרות בדיהן. קרא הגבר תקעו והריעו ותקעו (משנה, תמיד ז, ג).⁶⁹

אופנים אלו ודומיהם, שהם גלגול חזיוני וריטואלי של המקדש, עבודת המזבח והכהונה, הם דוגמה למטמורפוזה דומה המתחוללת בכל חלקי המקדש: הכרוכים מקודש הקודשים, המפותחים על המכוונות ומקשטים את קירות המקדש, דלתותיו ועיטוריו ורקומים על הפרוכת הפכו לכרובי המרכבה בחזון יחזקאל, לכרובי פלא מברכים בקומראן ולכרובי הוד מנשקים ומגפפים, המעלים את יורד המרכבה עד לכיסא הכבוד בהיכל השביעי, במסורת ההיכלות והמרכבה.

זוהי מסורת המאחדת דרך הדמיון היוצר והעצמה הפיוטית של הזיכרון הגלום בשפה, את זיכרון השירה והשירות במקדש המציאותי, את הנצחתם במקדש החזיוני ואת חווייתו המתחדשת במקדש המיסטי, בעולמם של מלאכי שרת ויורדי מרכבה. כנגד הריחוק, שלא ניתן לגשר עליו, בין המקדש החרב והפולחן הארצי שבטל לבין הכמיהה לקרבה אל הקודש בזיקה למציאות הקוסמית הנעלמת על תבניותיה המחזוריות ויחסיה ההרמוניים האינסופיים הנמדדים בשיעור ומספר, בשיר ובשם — העמידה המסורת המיסטית גשר של זיכרון מילולי בדיבור ובשיר, בשיעור ובמספר, בדימוי מיתי ובחזון מיסטי, שנקשרו בעבודת הקודש ב'מקדש מעט'. מסורת המרכבה בנתה בכוח החזון והמטמורפוזה של המסורת הכוהנית-מקדשית שבעה היכלות עליונים, בהם יכול יורד המרכבה לחזות בהמשך עבודת הקודש

69 משנה, תמיד ז, ג; משנה, סוכה ה, ד; והשוו: שם ד, ט, וראו: תוספתא, סוטה ז, טו ומשנה, פסחים ה, ה, על עבודת הכוהנים במקדש, המתוארת בלשון 'תקעו והריעו ותקעו'. הפועל הריע והפועל תקע נאמרים הן לגבי שופר והן לגבי חצוצרה — 'בחצוצרות וקול שופר הריעו לפני המלך' (תהלים צח ו); 'שמח ותקע בחצוצרות' (מלכים ב, יא יד); 'תקעו שופר בגבעה חצוצרה ברמה' (הושע ה ח). התוקעים והמריעים במקדש הם הכוהנים, כפי שעולה גם מדברי בן סירא ג, כב-כג: 'אז יריעו בני אהרן הכהנים בחצוצרות מקשה ויריעו וישמיעו קול אדיר להזכיר לפני עליין'. משפט זה מזכיר את עבודתם של בני דמותם המלאכים 'יריעו כל בני אלהים' (איוב לח ז). על חצוצרות בספרות קומראן השוו: 'ידין, מגילת מלחמת בני אור בכני חושך, ירושלים

הנערכת בידי עשרים וארבע משמרות המלאכים לנוכח ארבע רוחות המרכבה ושבעת היכלותיה, ולחזור ולהעיד על רציפות הפולחן בשמים לעומת החורבן בארץ: 'מפני מה חיות הקודש ואופני הוד וכרובי הדר מתקדשין ומטהרין וכרובי הוד מנשקין אותו והחיות מנשאות אותו [...] עד שמעלים אותו ומושיבים אותו לפני כסא כבודו'.⁷⁰

הזמן והמספר

ספרות ההיכלות, שוויתרה על המאבק על אמתות המסורת הפולחנית אחרי החורבן וביטלה את הממד האופוזיציוני המתבדל, הפכה למעין משמורת של מסורות כוהניות, מיסטיות, ליטורגיות ופולחניות רבות ומגוונות. אין בכוונתי לטעון לקיום רצף היסטורי כרונולוגי ישיר בין החטיבות השונות של מסורת המרכבה, שכן אין בידינו נתונים ודאיים על מקומם, זמנם וזהותם החוץ-טקסטואלית של הכותבים השונים, ופרק הזמן שמדובר בו משתרע על פני תקופה ארוכה מכדי שאפשר להצביע על נקודות אחיזה ודאיות ורצופות. לעומת זאת אני מבקשת להצביע על קיומה של תשתית דתית משותפת, זהות תרבותית מובחנת ואופק התייחסות רוחני משותף למחבריה השונים של מסורת המרכבה, המעיד על רציפות משמעותית בין זכר המקדש ועבודת הקודש, ותפיסת העולם הקוסמית המיוצגת בו, לבין ראשית המיסטיקה היהודית.

התייחסות זו קשורה בהחייאת המיתוס הכוהני-מלאכי ובהנצחת המקדש והכהונה הארציים והמוחשיים, המשקפים את הממדים האין-סופיים והנעלמים של המרכבה והמלאכים. אלה מייצגים במחזורי שירות וטקסי קדושה משותפים את המחזוריות הקוסמית על יחסיה המספריים המשתקפים במחזוריות הנצחית הקבועה של הזמן ותמורות הטבע. מחזוריות זו של זמן אלוהי קצוב מראש על השתקפויותיה הטקסיות בעולמם של המלאכים והכוהנים נקשרה למחשבה המיסטית הכוללת מעברים פתוחים בין שמים וארץ ותבעה ציות למהלך האלוהי-כוהני של הזמן. במעברים אלו עולים ויורדים מלאכים ובני אדם גיבורי המיתוס הכוהני המעידים על ההשתקפות המספרית והקוסמית של הסדר המחזורי, האלוהי, הנעלם, הנצחי, הקצוב, הידוע מראש והקבוע של חליפות עונות השנה (4); חילופי היממה, הזריחה והשקיעה (24); חילופי החודשים (12); חילופי השבחות (7); וחילופי מחזורי הפריון ומולד הירח (13); המתייחסים כולם ביחס מחזורי קבוע למספר ימי שנת החמה (364) וחלוקתיה הנשמרות בעבודת 24 המשמרות המתחלפים מדי 7 ימים ומונים 13 שבתות ברבעון 4 פעמים בשנה. העדות החזונית על הסינכרוניזציה של השבתות, התקופות, המחזורים והמועדים (שחלקם נראים לעין וחלקם תלויי מספר אלוהי מופשט), העומדת בניגוד לעמדת חכמים שתבעו שותפות אנושית בקביעת סדרי הזמן, מתייחסת לכרונוטופיה מיסטית-פולחנית של רביעיות ושביעיות: לרבעוני התקופות ולשביעיות השבועות,

למחזורים של שנים-עשר חודשים ושלוש-עשרה שבתות, לארבע רוחות השמים המתייחסות לארבע פני המרכבה, ולארבע עונות השנה, ולשבעה ימי השבוע המתייחסים לשבעה ההיכלות ולמחזורי שביעיות השבתות של המועדים והיבולים, הקצובים משמים וקבועים מראש ונשמרים בידי מלאכים וכוהנים. עדות זו קשורה לעלייה למרום או לירידת מלאכים לארץ לשם המחשת העל-חוש, המספרי המחזורי, הנצחי בשפת הסיפור, המספר, המחזור והשיר.

בכל חטיבותיה של מסורת המרכבה ניכר בבירור שמסורות כוהניות שונות שהיו מצויות בתשתית הפולחן, ששמרו על זיקה ריטואלית בין הסדר המקרוקוסמי השמימי לבין הסדר המיקרוקוסמי הארצי, לבשו צביון חדש עם ביטולו של הפולחן הארצי והחלפתו במסורת מיסטית, שהתייחסה למרחב הקוסמי הנעלם והעתיקה את המוקד הריטואלי למרכבה השמימית, להיכלות חזיוניים ולליטורגיה מלאכית.

ספרות ההיכלות ערוכה סביב מספרים המקבילים לימי השבוע ולשעות היממה, לשבתות ולמשמרות הכהונה, שנוסף להם צביון קוסמי אין-סופי הנמדד בריבואות פרסאות וסכמתיזציה חזיונית-מיסטית של הנשגב המתייחסת לחלקי המרכבה: חיבוריה השונים ערוכים סביב שבעה היכלות עליונים כדברי ר' עקיבא: 'מי יוכל להרהר בשבעה היכלות ולצפות בשמי שמים ולראות חדרי חדרי ולומר אני ראיתי חדרי יה' (סינופסיס לספרות ההיכלות, סעיף 554). החיבורים מתייחסים לשיעור קומתו של האל, הנמנה ביחידות אין-סופיות של רבבות פרסאות המתחלקות לעשרים וארבע ('מכל פרסה ופרסה של הקב"ה כ"ד רבבות פרסאות של אדם' (שם, 703), שכנגדן מונה ספרות ההיכלות עשרים וארבע כנפיים לחיות הקודש וסופרת 'עשרים ארבע ריבוא גלגלי אש שנים עשר למעלן ושנים עשר למטן' (שם, 546) ומתארת 'עשרים וארבע אלפים מלאכים של אש שכל אחד מהם כנגד תרשיש' (G21).

ספרות ההיכלות נכתבה אחרי החורבן בשעה שהמסורת הכהונית איבדה את נקודת אחיזתה הארצית, ובשעה שהמחלוקת על שיטת קביעת המועדים הוכרעה: חכמים סירבו לציית למהלך הזמן הכוהני-מלאכי וקבעו מהלך זמן שבו המועדים מבוססים על מהלך הירח המשתנה, והקביעה הסופית היא בידי הסמכות האנושית, בידי בית דין — על פי עדותם של אנשים שראו את מולד הירח, כפי שמבואר בקביעה נחרצת במסכת ראש השנה כה ע"א: 'אלה מועדי ה' מקראי קדש אשר תקראו אתם — בין בזמנן בין שלא בזמנן, אין לי מועדות אלא אלה'. בית דין של שלושה הוא המקדש את החודש על פי מולד הירח והוא כופה לפי שיקול דעתו הבלעדי סמכות אנושית על חלוקת הזמן, שולל ציות לסמכות כוהנית של מהלך הזמן ודוחה חישוב קבוע המתייחס למחזוריות קוסמית. המאבק על זמן משמים, חשבון קבוע, לוח שמש כוהני-מלאכי מחושב מראש בזיקה לסדר ליטורגי מחזורי קבוע וההגמוניה הכהונית הכרוכה בו נכשל והמפסידים ויתרו על פולמוס והתבדלות בתחום הארצי, שכן כאמור המקדש והכהונה הארציים בטלו. דומה שחוגים כוהניים אלה שכפפו עצמם להגמוניה של החכמים ושיתפו עמם פעולה בתחום הארצי, אך לא ויתרו מכול וכול על משמרת החזון השמימי. יוצרי המיתוס הכוהני-מלאכי וממשיכיו

בספרות ההיכלות והמרכבה שבו להזכיר, בהתרסה, בגעגוע או בתקווה, את הגיבור הכהוני-מלאכי השביעי חנוך-מטטרון, העד העל-זמני על לוח השמש, שמספר שנות חייו היה כמניין ימות החמה (בראשית ה' כ"א-כ"ד). הם שבו והזכירו את מספר ימי שנת החמה בזיקה לתבניתו הקוסמית של עולם המרכבה על שבעת היכלותיו: 'הניח הקב"ה ידו עלי וברכני שלוש מאות וששים וחמשת אלפים ברכות[...] וכל כנף וכנף כמלוא עולם וקבע בי שלוש מאות וששים וחמשת אלפים עינים' (סינופסיס, סעיף 12). המלאכים נמנים בכפולות של 365 אלפים ורבעות, והם 'מריצים את גלגל החמה ברקיע שלוש מאות וששים וחמשת אלפים פרסאות כל יום' (שם, סעיף 22). תיאורם נסמך על מספרי לוח השמש: 'זה גובהו ברום שבעה רקיעים זה כנפיו כימות השנה[...] שיעור של כל אות ואות שהם כותבים שלוש מאות וששים וחמשה פרסאות' (שם, סעיף 29). כנגד חכמים האומרים 'בין בזמן בין שלא בזמן', שומרי משמרת הקודש אינם מוותרים על חובת שמירת הזמן המקודש בזיקה לעבודת הקודש השמימית: 'כל זמן שמלאכי השרת אומרים שירה שלא בזמנו ושלא כראוי ושלא כהוגן הרי הם נשרפים ונלהטים באש של קוניהם[...] ורוח סערה[...] משלכת אותן לנהר דינור' (שם, סעיף 67).

סיכום

ספרות ההיכלות הכלילה בתוכה בגלגול חדש את המסורות הכהוניות המיסטיות שנדחו על ידי הכהונה החשמונאית בימי בית שני ועומעמו, סריגו, נגנזו ונדחו על ידי החכמים. למקרא חיבוריה של ספרות ההיכלות נדמה שמה שנגנז, נדחה וסולק ברשות הרבים חזר ועלה ברשות בני עלייה, שכן חלקים נכבדים ממסורות הכהונה המתבדלת שנגנזו — שבו ועלו בספרות ההיכלות. דומה שחורבן בית שני הפך לבטלות את המחלוקת הארציות על תקפות המורשת הפולחנית של קדושת הזמן, המקום והפולחן, לרגל הצורך והרצון להנציח ולשמר את עבודת הקודש בפי הכהונה המלאכית בהיכלות השמימיים. יורדי המרכבה העידו על רציפות עבודת הקודש בהיכלות שבמרומים ושמרו על זיכרון חי של הפולחן הכהוני בגלגולו המלאכי אחרי חורבן בית שני, ודומה שככל שהתרחקו מן ההווה הארצית שבטלה, כך הפליגו במעלות הדמיון הפיזי וההשראה המיסטית ועלו בעיני רוחם להיכלות עליונים. חז"ל סייגו מסורות אלה ואמרו 'אין דורשין בעריות בשלושה ולא במעשה בראשית בשנים ולא במרכבה ביחיד, אלא אם כן היה חכם ומבין מדעתו' (משנה, חגיגה ב, א). אולם הגמרא מלמדת שלמרות העמדה המסתייגת, המובנת לאור מקורה של מסורת המרכבה וגלגוליה בחוגי הכהונה המתבדלת, היו מי שסברו שמעלתן של מסורות כוהניות מיסטיות אלו מקודשת ונעלה על פני המסורת ההלכתית הנדרשת להוויות ארציות: 'דבר גדול ודבר קטן: דבר גדול מעשה מרכבה דבר קטן היות דאביי ורבא'. (סוכה כח, א). רבגוניותן של המסורות המיסטיות הליטורגיות בספרות

ההיכלות והמרכבה מראה בעליל שאחרי חורבן בית שני, לאורך המאות הראשונות לספירה, רבו דורשי המרכבה וצופיה. מציאותה של הקדושה, המצרפת תפילת דרי מעלה עם תפילת דרי מטה, בסידור התפילה ובעבודת הקודש בבית הכנסת, מציאותן של רשימות משמרות כוהנים בבתי כנסת ובמקומות שונים מאות שנים לאחר החורבן, ועדויות על מסורת שמירת סדר המשמרות בעבודת בית הכנסת במקומות שונים, לצד המסורות השונות של 'מקדש מעט' המתנהל על פי סדר שביעוני של מחזור השבתות, ושמירת מסורת ההפטרה במרכבת יחזקאל בחג השבועות, אמירת הקטורת המזכירה את לוח השמש ושמירת מסורות מילוליות וחזותיות של המנורה על המסורות השביעוניות התלויות בה, ומסורות שונות הקשורות לברכת כוהנים ולעבודת הכוהן הגדול, לפיוט הקשור לסדר העבודה ולתפילות במקום קרבנות, להיכל ולפרוכת, לכרובים ולמלאכים שעברו מהמקדש ומסורת המרכבה לעבודת בית הכנסת — מעידות על עצמתו של הזיכרון הליטורגי, הנשען על גלגליה המיסטיים של מסורת המרכבה ומקורה המקדשי, במשך אלף שנה מחורבן בית ראשון ועד חתימת התלמוד, ומלמדות על התמורות המורכבות שהתחוללו בגלגוליו השונים של המקדש במרכבה ובמקדש מעט, ועל גלגליה השונים של עבודת כוהנים ומלאכים בהיכל הארצי ובהיכלות עליונים.

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

**הקיטוב בין התפיסה הרוחנית לבין המציאות החברתית
בהווה החסידית**

מאת
רחל אליאור

[א]

בעשורים האחרונים של המאה הי"ח, בשנים שבהן התפשטה החסידות ברחבי מזרח אירופה, התגבש צביונה הרוחני והגיע לכלל ביטוי מובהק 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 העין ההיסטורית-החברתית בפניה השונים של החסידות. עין זה הבהיר, שהחסידות אמנם מצטיינת בפעולה סוציאלית יוזמה 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-ערור מזו

1 ראה: ח' שמרוק, "החסידות ועסקי החכירות", ציון, לה (תש"ל), 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, בהוויתו 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 מחוץ-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 המלוכש 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' אהרן 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' ש"ץ, ירושלים תשל"ו, עמ' 38–39. על תורת החסידות ראה: G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, New York 1941, Chap. 9; או התקשרות אינטימית עם אלהים" = 15–39, pp. (1949–1950), *Review of Religion*, XIV. מ' בובר, בפרסד החסידות, ירושלים תשכ"ג;² י' תשבי ו' דן, "חסידות", האנציקלופדיה העברית, יז, ירושלים-תל-אביב תשכ"ה, טורים 769–822; ר' ש"ץ-אופנהיימר, החסידות במיסטיקה, ירושלים תשכ"ח; י' וייס, מחקרים בחסידות ברסלב, בעריכת מ' פייקא, ירושלים תשל"ה, "חסידות של מיסטיקה וחסידות של אמונה", עמ' 87–95.

4 ראה: ר' זאבי-וולף מוויטומיר, 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 "פקדי", 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 ההווה ושוויון-נפש לגילוייה החברתיים של המציאות,⁶ ואילו המעשה החסידי מצטייר באור שונה ומגלה מעורבות בבעיות חיי-היום-יום 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, 29-32. הרקע החברתי, התרבותי והכלכלי שבו התפתחה התנועה הפראנקיסטית באמצע המאה הי"ח בפודוליה 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.

בדברים 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 מחוויה 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 החוויה 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 היוכל לז' שוקן, ירושלים 1952, עמ' 213–244; הנ"ל, "ר' נחמן מקוסוב, חברו של הבעש"ט", ספר היוכל 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 ההוויה החסידית בחצרו של ר' אלימלך מליז'נסק 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 מזוברש, 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, ניר-ירוק תשל"ד, דף י ע"ב.

והתשעים, בדור תלמידיו 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"ס, 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 לצדיקה 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 החסידית. בין שנת תק"ס לשנת תק"ף נדפסו כחמישים ספרי־דרוש חסידיים, בעיקר ברפסוי 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, "יזכור 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: י"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, **חסידים 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 ההווה, 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 ההווה:

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 מו"טומיר, ר' שניאור-זלמן מלאדי, ר' יעקב יצחק מלובלין, ר' לוי יצחק מברדיצ'ב, ר' מנחם-מנדל מוויטבסק, ר' אלימלך מליונסק, ר' אברהם המלאך ואחרים – מעידים על ההתחדשות הרוחנית רבת-העוצמה שהתרחשה בחוג זה ודנים בסגנונות שונים על התכנים שעיצבו את ההווה 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 מו"טומיר, תלמידו של המגיד: "ופעם אחד שמעתי שאמר לנו המגיד זלה"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 לס' מגיד דבריו ליעקב (לעיל, הערה 4), עמ' 2; עדותו של ר' זכריה מנדל מיארוסלאב (לעיל, הערה 9); ודבריו של ר' אלימלך מליונסק, 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; י' כ"ץ, מסורת ומשבר, ירושלים תשל"ח³, 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 המלוכש 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 העקרוני 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 "אימנציה"; 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 מכוננות 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 גילוי 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-הפצו 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; ר"ט 110–95; 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 בגדלותו, 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 חרצות תודעת ישותו העצמית של האדם, השגתו החושית המוגבלת וההווה הארצית שבגבולותיה הוא שרוי בינו לבין אמיתות 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 ו-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"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 המהות האלוהית הותנו בהתאפסותם הגמורה של חיי החולין, בהסחת 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 נז, עמ' 85–86; אור המאיר (לעיל, הערה 4), פרשת "וירא", דפיס 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 תקנ"ו; ברוקלין ניוירוק 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 "אינדפונטיות" ו"השתוות"; גריס (לעיל, הערה 12), עמ' 160.

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 מלבד הרוחני 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 המיוחד ואת החדר-פעמי שבנסיון האנושי – למאוס בגשמיותו, "לבטל את היש" ו"לעלות מעבר לזמן", או להתעלם מן הממשות הגשמית החדר-משמעות לשם חשיפת אינסופיותה האלוהית.

הגשמיות כשלעצמה הופכת לאויב העיקרי של חיי-הרוח, ושליטתו 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 חדר-משמעותה. שלילת הגשמיות המסורתית שנבעה מעמדות סגפניות קיצוניות שבתשתיתן תפיסת-עולם דואליסטית הופכת בספרות החסידית לעמדה אקוסמיסטית הקוראת לשלילת 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: "שאר עור 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 כהוויה 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 ולאן 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.
- 38 ראה: ר' שניאור-זלמן מלאדי, תורה אור, ברוקלין ניו-יורק 1978, פרשת "כי תשא", עמ' 172. לבירור העמדה האקוסמיסטית ראה: תניא (לעיל, הערה 32), שער "היחוד והאמונה", פרקים א-ג, ו-ז.
- 39 ראה: ר' שניאור-זלמן מלאדי, בונה ירושלים, ירושלים תרפ"ד, סימן נ, עמ' נד.
- 40 ראה: תורה אור (לעיל, הערה 38), פרשת "ויחי", עמ' 90.
- 41 ראה: אור המאיר (לעיל, הערה 4), פרשת "משפטים", דף סו ע"א.
- 42 ראה: תניא (לעיל, הערה 32), אגרת הקדוש, עמ' 231.
- 43 שם, עמ' 232.

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

עמדה זו ידועה בספרות החסידית בשם "השתוות", "השוואה" או "להיות הכל שווה אליו",⁴⁵ ומשמעה היא בחירה עקרונית של השתקעות התודעה באלוהי לעומת ניתוקה השלם מן הממשות, שאלה 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 מזיטומיר, 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 [...] והו הדרך יבור לו האדם אל כל מקום שרואה ושומע אל יראה וישמע כי אם אלהות המלובש 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 מלובש שמה [...] ומי שעבודתו על דרך הנ"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; גוטליב, *מחקרים בספרות הקבלה*, תל-אביב תשל"ו, עמ' 44 ר' 238–239; מ' פכטר, "ספרות הדרוש והמוסר של חכמי צפת במאה הטיז", חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה של האוניברסיטה העברית בירושלים, תשל"ו, עמ' 430–435; מ' אידל, "התבודדות כריכוך 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 [...] חובר 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 נייטרלי 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 המחייה 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' זכה 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 "ויחי", דף לט ע"ב.

47 ראה: ז' גריס, "עריכת צוואת הריב"ש", **קריית ספר**, נב (תשל"ז), עמ' 187–210. בין שנת תקנ"ג לשנת תק"ף נרפסו 13 מהדורות של **צוואת הריב"ש**. ראה הנספח על רפוס צוואת הריב"ש שבמהדורות "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 בכולם הוא דבוק רק בהשם יתברך ובתורתו"; ראה: **שיחות הר"ן**, למברג 1909; ירושלים תשכ"א, סעיף נא.

שוויון-הנפש לפניה הארציים של ההווה וההתעלמות מהבחנות מקובלות ומסולס-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, בהסתת-דעת 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 חשובין 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 שבחיצוניות 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 לזה 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 תקנ"ד; 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: בטר 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 נושאה של ההתעוררות החסידית ולתאר את מחוץ-חפצם 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 החסיד ואת יחסו לממשות הארצית:

היות אז כולם קדושים ובתוכם ה' שורה על פרטי איבריהם כיון שהיו כולם מגדולים עד קטנים בגדר הפרישות מחומירות.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 השם.⁶¹

56 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.

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

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

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

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

61 ראה: ר' שניאור-זלמן מלאדי, **סדר תפילות**, בריצי' 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 חוט-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 ההווייה 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 שווא, 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 מלוצ'נסקי, נועם אלימלך (לעיל, הערה 6), פרשת "בא", דף לח ע"א: "כשאדם מוסר נפשו להשיג"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". ראה: M. Buber, *Hasidism*, New York 1948, p. 77.

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 פשו ממנה, שכן המאבק החסידי הרוחני היה מאבק על התודעה ועל תמורות בהשגה, ולא מאבק על ההווה 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 המחיה [...] ועיקר השגה [...] שכל המציאות והשגות שלה הוא האין וזהו התחלת כל עבודה.⁶⁴

בשל ההתכוונות הרוחנית אל ההווה 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 בכתביה 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 הווה 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 שהתחדשות הרוחנית חוללה בדיעבד תמורות מפליגות במציאות החברתית ובדפוסי ההנהגה הדתית. פנייתה הציבורית של החסידות מנוסחת בלשון "כל אחד ואחד מישאל" או "כל אדם", ללא תנאים בדבר מעלה

64 ראה: רש"י (ר' אהרן), איגרת עיקר ההשגה, אגרות קודש, קונטרס מילואים, ברוקלין ניו-יורק 1981, עמ' י. והשווה: עבודת הלווי, חלק ג, ירושלים תשל"ב, 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 החסידי 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 מסווג 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 שלילת המציאות וגלומה בה התנכרות חברתית ושוויון-נפש מוחלט לכל גילויי

66 המטבע החסידי השגור המשקף עמדה זו היה "כל אחד ואחד לפום שיעורא דיליה". החיוב הכללי והפנייה אל הכלל מופיעים בניסוחים שונים. דבריו של ר' זאב-וולף מויטומיר מדגימים את הפלוראליזם שגור מרחב 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 להתניח אחדות גמור עמו ית' בלי שום הפסק ומסך 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 כמקהיל 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: הנ"ל (לעיל, הערה 2), עמ' 351.

הממשות, נשאלת שאלה כפולה: מה היו המקורות שעיצבו את ההווה 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, שער היום תיאורי המתנגדים, מכאן, וקטרוגי המשכילים, מכאן, הם שהשפיעו על ראייתו של המירקם החברתי החסידי ועל תיאורו במחקר. עדיין לא יוחדה תשומת-לב נאותה להווה 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 שנצרכו 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 ההווה 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 להווה 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 בהוויתו 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 ההתאיינות 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 איווטריה, שעניינה המשכת האלוהי אל תוככי הגשמי, השפעת שפע אלוהי בממשות הארצית, או הפיכת האין ליש.

השאיפה החסידית המיסטית, שעניינה הפיכת היש לאין וחרירה מגבולות התודעה המוחשית לשם דבקות באל, אמנם הופנתה אל הכלל כנורמה אידיאלית וכאוריינטאציה 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 ממוז'ץ ואצל ר' אלימלך מליזנסק.

71 ראה, למשל: צוואת הריב"ש (לעיל, הערה 6), סעיפים ג, ה, ו, ל, סב, סט, עה, פד. והשווה את העמדות החד"משמעות בעניין זה, המופנות לכל אדם, בחוג תלמידי המגיד: "שארם בעת דביקותו בו יתברך צריך להיות באין גדרו כאילו לא היה בעולם, כי הכל הוא רק חיותו יתברך החפץ לדבק בשורשו ולהתייחד בתכלית היחוד ונעשה הכל אחד"; ראה: דברת שלמה (לעיל, הערה 16), פרשת "שמות", עמ' נו. "מפני שהשית"ת חפץ בעבודת־ישראל על בן ברא תחלה יש מאין, פירוש מה שהיה תחילה אין־סוף נעשה יש ונתצמצם כדי שישארל יעשו בהיפך אין מיש, פירוש שישארל 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 חד-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 ההווה 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' 24–26. "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 שכינתו עליו"; ראה: נועם אלימלך (לעיל, הערה 6), פרשת "שלח", דף עד ע"א. "והעיקר נשמת הצדיק שהמה מוריקים 'מרוקנים' חיותם וכוחותם ומוסרים עצמן על קדושת השם בכל דיבור דיבור [...] ונעשים אין"; ראה: דברת שלמה (לעיל, הערה 16), פרשת "שמות", עמ' נו. כי

האין ליש, את ההתכללות עם בני עדתו, את האצלת החד 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. "הצדיק הוא המשפיע לישראל את שלש אלה בני חיי ומוזוני"; 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; וזכרון 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 הקב"ה וכנסת ישראל וכל העולמות בהשפע שממשיך ממנו ית' למטה"; ראה: וזכרון 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 "וירא", 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' מז.

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 הצירי:

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 מאז "הבעש"ט" וזה"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 מדיגשה 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 ההווה 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 דור לכל צדיק וצדיק הש"י ב"ה ציית לכל דבריו כמו העבד הציית לרבו כביכול הצדיק גזור והקב"ה מקיים"; נועם אלימלך (לעיל, הערה 6), פרשת "בהר", דף סו.

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 שכונו 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.

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 הדרישה 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 "החוזה 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 ההווה הגשמית בדרכו לעולמות עליונים, אולם בתורת החסידות הוא שב אליה במצוות האל, התובע ממנו את ההידרשות לגשמיות, את ההזדהות עם צרכיה הקיומיים של עתו 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 בהווה 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.

לא להווי, 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 שבדבקות ובפרישות מגשמיות, מכאן, והמעורבות החברתית, האחריות הגשמית והשליחות הציבורית, מכאן, מחייבים הלכּי-נפש שונים לגמרי. המושגים המשקפים את ההיבט הראשון – דבקות, 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 "החזון מלובלין", המיטיבים להאיר את טיבה של הויקה האינטימית שהתקמה בהוויה החסידית: "ידוע נפשינו הוא. הצדיק של הדור הוא נפשינו שכלול מהרבה מישראל [...] ועל כן הצדיקים הם אוהבים את ישראל מאד ומוסרים 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, המזהה 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-441–442.

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 מיישותו כפולת-הפנים, הנעה בין עולמות עליונים לעולמות תחתונים; מהתעלותו המיסטית, המקנה לו את היכולת התיאורגית לכוון את השפעת השפע האלוהי לעולם; ומוזיקתו להווייה הארצית, שהוא מעלה אותה ומשיב אותה למקורה האלוהי, שעליה הוא מאציל את שפעו ובה הוא ממחיש את ההתגלות האלהית.⁹⁷

שניות זו של התנכרות להווייה 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 בהווייה החסידית מוענקת לה בשל היותה הפנמה של השניות האלוהית המצטיירת במחשבה הקבלית.

- 95 ראה: שלום, הצדיק (לעיל, הערה 69), עמ' 217–221, 249–255. לניתוח הסימבוליקה הקבלית של השפע ראה: י' תשבי, **משנת זוהר**, חלק א, ירושלים תשי"ז, עמ' רסו–רסח. 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 מוריגת 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 [...] וזהו 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 ישר 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 רחמיו 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 ידי 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 **שמוזיד** 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 השרויה בבריאה – "צמצום ושפיעה", "הסתלקות והת-פשטות", "התאיינות 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 בהוויתו כפולת-הממדים, המעוגנת בעולמות עליונים ובמציאות הארצית בעת ובעונה אחת.

במחשבה החסידית תורת הצדיק היא חלק מן הדינאמיקה האלוהית של גילוי וְהַעֲלָם, התלבשות והתפשטות, העלאת מין והורדת שפע, האצלה וצמצום, רצוא ושוב, ושני ממדיה משקפים את המטאמורפזה הכפולה מיש לאין ומאין ליש.¹⁰⁰ הצדיק משקף בהוויתו 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 הוויתו כפולת-הממדים של הצדיק.

98 ראה: תשבי (לעיל, הערה 95), עמ' צח-קז, רסו-רסז.

99 על סמלים קבליים אלה ראה: שלום, זרמים (לעיל, הערה 3), עמ' 260–261 ו-263. על הפנמתם בהוויתו 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 ההווה האלוהית, המתרחש בעת הדבקות והת-
פשטות הגשמיות, מחולל בצדיק תמורה עמוקה, אשר בתוקפה הוא חש כמי
”שבשרו 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”¹⁰³, שהיא המונח החסידי להשראה
הכאריזמטית, נבחנת ביכולת לחולל נסים ונפלאות במציאות הארצית
ומתפרשת כהתגלות אלוהית המומחשת על-ידי הצדיק המשפיע ומושיע
בממשות הגשמית.¹⁰⁴

וכל צדיק הדבוק גם כן במחשבתו ובדביקות נפלא בהבורא כל העולמות
באחדות הפשוט יוכל 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 בהווה החסידית ועל השליחות של נושאה ראה לעיל, הערה
14.

103 על משמעות יכולתו של הצדיק להמחיש ההווה 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 באוכלוסיה 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 שהתעלות 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 התעוררות רוחנית ונהייה מיסטית, הכרוכות בדחיית המציאות ובהכשתה, 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.

פורים – מסכות, תחפושות, רדיפות והמרות – בין אסונות לשמחות, מה עוד מסתתר מאחרי קריאת המגילה במרחבי ההיסטוריה?

רחל אליאור

למיכאל בהט, שעמד על משמר הוראת העבר
היהודי, עד הגיעו לגבורות, ושקד על שימור
רבגוניותה של התרבות היהודית כל ימיו.

*"Does anyone seriously believe that myth and literary fiction
do not refer to the real world, tell truths about it, and provide
useful knowledge of it?"*
(Hayden White)

חג פורים הוא החג הנחוג במחצית החודש השנים־עשר, חודש אדר, לפי הלוח
המקראי, כזיכרון ליום שבו ניצלו היהודים מיד אויביהם שזממו להשמידם, כמתואר
במגילת אסתר. י"ד באדר הפך ליום, שבו זוכרות קהילות ישראל מדי שנה זיכרון
כפול: את איום הכיליון, שעמד לפתחן של קהילות יהודיות בגולה, בשל נבדלותן של
קהילות מיעוט, שעוררו לא פעם תחושת איום וחשד בחתרנות בקהילת הרוב שבתחומה
התגוררו, בשל זרות אורחות חייהן; ואת יום חג, המציין את נס הצלתן של קהילות
יהודיות מהאשמות שנאשמו על לא עוול בכפן, ואת ישועתן מסכנת השמדה וכיליון
שריחפה עליהן, בשל האשמות שווא אלה לאורך ההיסטוריה.

החג, בגילוייו ההיסטוריים השונים, מבטא את תחושת החרדה העמוקה של קהילות
מיעוט נרדפות, מצד אחד, לצד הפחד, השנאה והנקמה הכרוכות בו באופן בלתי נמנע,
ואת גודל השמחה של החלשים, המתגברים בתושייה ובתבונה על בעלי הזרוע המאשימים

אותם בהאשמות מדומות, מפילים את חתיתם ומאיימים לכולותם, לצד השמחה לאיד רודפיהם שנכשלו במזימתם, מצד אחר. לפורים נקבעו ארבע מצוות: קריאת המגילה בציבור; משלוח מנות איש לרעהו; סעודת פורים; וקריאה בתורה. אולם מנהגיו השונים של החג – הכוללים תחפושות, מדורות, רעשנים ומסכות, פזמונים שירים, השתכרות ומשחקים ושלל ביטויים פולקלוריסטיים – מבטאים הן את זיכרון הסכנה, הפחד, הרשע ושרירות הלב שמאחורי ההאשמות והרדיפות, שכופה הרוב על המיעוט, הן את הפשרה עם המציאות המחייבת לא פעם העמדת פנים, תחפושת, עֶרְמָה ותחבולה, כפי שסיפור המגילה מייטיב לפרט, הן את הנקמה והשמחה לאיד של הניצולים המנצחים בתחבולות את אסון החרב המונפת על צווארם (סיפור הטבח; רעשנים; שריפת בובות המן), והן את קריאת התיגר, היפוך היוצרות וערעור הסדרים, הכרוכים בזכר ההצלה של המיעוט חסר ההגנה מידי הרוב השליט.

חג הפורים ששיקף בצורות שונות את הסכנות המאיימות על מיעוט מתבדל, חסר אונים ונטול מעמד, בחברת רוב השונה ממנו בדתה ובתרבותה, זכה בהיסטוריה רבת תהפוכות, שמשווה לחג פנים שונות ומשונות בדורות שונים. סכנות אלה, הנשקפות לגולים היושבים כמיעוט מתבדל מחוץ לגבולות ארצם, עולות מהעובדה שהפעלים "להשמיד" "להרוג" ו"לאבד" נזכרים במגילת אסתר הקצרה כשלושים פעם, בזיקה לגורל היהודים. תודעת הסכנה האורבת לקיומם של היהודים עולה מן העובדה שלמילה "צרה" יש בעברית 130 מילים נרדפות! ואף ניכרת בשירים ובפזמונים לפורים, שחיברו קהילות ישראל.

במחצית השנייה של האלף הראשון שלפני הספירה, ציין החג שנודע ממגילת אסתר, אחת מחמש המגילות המציינות ימי זיכרון או ימי חג, מאורע היסטורי, או היסטורי לכאורה, שאירע בפרס¹ בתקופת מלכות אחשורוש, המזוהה עם מלך שמלך במאה החמישית לפנה"ס.² קרוב לוודאי שבעל המגילה אינו מתעד מעשה שהיה, אלא מתייחס למציאות תרבותית-פוליטית בתקופה ההלניסטית, בסיפור המציע הנמקה ספרותית המתייחסת לתקופה הפרסית, לחג שהתחדש מחוץ לתחומי המקרא. המאורע ההיסטורי או התיאור הספרותי היה כרוך בפרק מאלף בתולדות שנאת היהודים, הנובעת בתודעת צורריהם מהיותם: "עם אֶחָד מְפֹרָד וּמְפֹרָד... וְדִיתָהֶם שְׁנוֹת מְפֹל עִם" (אסתר, ג, ח).

בנוסף תרגום השבעים של מגילת אסתר, שהתחבר קרוב לוודאי במצרים ההלניסטית, במאה השנייה לפנה"ס, בסביבה שחי בה מיעוט יהודי מאוים, מופיעות שבע תוספות המשלימות פרטים החסרים בנוסח המסורה. בתוספת השנייה נמסרים דברי המן, המובאים לעיל, בהרחבה מאלפת, המעידה על דימוי העם היהודי בעיני הקהילות שחי בקרבן,

1 ראו תבורי, י'. "התקופה הפרסית בעיני חז"ל", מלאת, ב, תשמ"ד, עמ' 65–77.

2 Xerxes I 465–486 BCE יוסף בן מתתיהו מזהה את אחשורוש עם ארתכסרכס שמלך אחרי ימי עזרא ונחמיה (קדמוניות יא: ו: א 184, עמ' 18).

ועל החשדות שעוררו מעצם היותם שונים ומשונים ועל השנאה כלפיהם בשל זרותם והתבדלותם מהנורמה הרווחת:

”ישנו עם אחד חורש רעה מפוזר בין כל משפחות תבל ובחוקיו יבדל מכל העמים ואת דתי המלך יזניה תמיד לכל יכון משטר הממשלה אשר אנחנו נכלכלהו בלי דופי. הראינו אפוא לדעת, כי רק העם הזה לבדו עומד תמיד במערכת מלחמה נגד כל באי עולם בשנותו את הליכות חייו לפי חוקיו המוזרים³ ובשנאתו את ממשלתנו יבצעו את הפשעים הנוראים בל יסלוט שקט במלכותנו. ולכן הוצאנו הפקודה על דבר האנשים אשר נקבו לכם באגרת המן [...] להשמידם כליל עם נשיהם וטפם בחרב אויב ללא חמלה וחנינה לבלתי עוזב להם שורש ביום ארבעה עשר לחודש שנים עשר הוא חודש אדר בשנה הזאת. למען אשר האנשים החורשים עלינו רעות מאז ועד עתה ירדו שאולה כחתף ביום אחד ולנו ישאירו את המלוכה נכונה ושקטה מן היום הזה והלאה עד עולם.”⁴

היהודים, שחיו בגלות מאז חורבן בית ראשון בראשית המאה השישית לפנה”ס, נתפסו כשונים באורחות חייהם ובחוקיהם משאר יושבי הארץ. בשל נאמנותם לחוק המקראי העתיק, הגזר עליהם התבדלות באורחות חי המשפחה, בלבושם ובמוזננם, הם מתוארים כחורשי רעה, ונאשמים בזרות, בהתבדלות, בחתרנות, בבגידה, באיום על שלום הממלכה ובשנאה לשלטון. בשל האשמות כבדות אלה, שאין דרך להשיב עליהן, בשל היותן מופרכות ונטולות יסוד, ההאשמות המופנות כלפיהם רק בשל ”שונותם” ו”אחרותם” המעוררות חשדות ועוינות – נגזרת עליהם כליה. תבנית זו של האשמות שווא בחתרנות, המופנות בידי הרוב השליט כנגד מיעוט חסר אונים, המסרב להיטמע ושומר על זהות דתית-תרבותית מובחנת, עיצבה את ההיסטוריה היהודית לאורך אלפי שנים, בין עלילות דם לפוגרומים, בין גירושים בעקבות האשמות שווא בהרעלת בארות או רצח ילדים לצרכים פולחניים, לבין המרה כפויה, מוות על קידוש השם, או עינויים במרתפי האינקוויזיציה ושילוח למחנות המוות.

האשמות דומות לאלה המצוטטות לעיל, מצויות בספרות האנטישמית בעת העתיקה, בימי הביניים ובעידן המודרני.⁵ שכן היהודים היו מיעוט נרדף חסר ארץ שנחשד בידי האוכלוסייה המקומית ומוסדות השלטון והדת שלה, בהיותו מגלם את ”השונה” ואת ”האחר”, הזר, הנווד, חסר השורשים, המאיים על האחדות, בכל ההאשמות המנויות לעיל. ראיית היהודים כשונאי המין האנושי, כרוצחים, כמצורעים, כחותרים תחת שלום

3 ביטוי מודרני לאותה טענה בדיוק נמצא במאמר שכתב וינסטון צ'רצ'יל בשנת 1937, ובו טען שהיהודים נושאים באחריות לרדיפות אחריהם: ”ייתכן שהיהודים, ללא יודעין, נושאים בחלק מהאחריות לאנטגוניזם כלפיהם. העובדה המרכזית השולטת ביחסים בין יהודים ללא יהודים היא שונותו של היהודי. הוא נראה אחרת, חושב אחרת, המסורת והרקע שלו אחרים. הוא מסרב להיטמע בחברה” (ארכיון צ'רצ'יל, על-פי ”הארץ”, 13.3.07).

4 תוספות למגילת אסתר, הספרים החיצונים, מהדורת אברהם כהנא, א, עמ' תקמ”ה-תקמ”ו.

5 ראו אלמוג ש' (עורך), שנאת ישראל לדורותיה, ירושלים, 1980.

הממלכה וכמאיימים על דת הרוב, וכמתפללים לנקמה בגויים, מתועדת במקורות רבים בספרות הנוצרית. למרבה האירוניה, האשמות אלה נשענות לא פעם על טקסטים יהודיים נואשים, שבהם קוראים חסרי הישע הנרדפים לסיוע אלוהי כנגד רודפיהם בנוסח "שפוך חמתך על הגויים", או בנוסח "ברכת המינים" וקללות של יום כיפור הנאמרות בלשון ייאוש, שנאה ונקמה.⁶

היהודים, כזכור, חגגו את הצלתם בשושן בירת פרס בימי אחשורוש, ככתוב במגילת אסתר, ומרדכי היהודי הוא שביקש להפוך את הישועה, שהתבססה על תושייה אנושית של בת חסותו המחופשת, שהתנכרה לדתה ולאמונתה כדי להציל את עמה, לחגיגה ציבורית קבועה מדי שנה בשנה. לצד חגיגות שמחת ההצלה מהכיליון, המציאות ניצחון מיעוט חלש ונרדף מול רוב מתנכל, מתואר טבח המוני שביצעו היהודים ברודפיהם (אסתר, ט, א-י"ט). ייתכן, שהזיהוי בין המן האגגי מזרע עמלק הוא המבאר טבח זה באויבי היהודים, שנתפסו כצאצאי עמלק שראוי להשמידם, וייתכן, שאין זו אלא השלכה ספרותית של רצון הנקמה של הנרדפים ברודפיהם. מכל מקום, חגיגה ברוח זו, שאין לה תיעוד היסטורי או מקבילה באף פרק בהיסטוריה היהודית בגלות, קשה להכילה או להצדיקה, וייתכן, שזו הסיבה שהחג לא התקבל על הכלל. ההיסטוריה של הנקמה, האמיתית או המדומה, המיוחלת או הממומשת, היא בת זוגה הבלתי נמנעת של ההיסטוריה של העוול והרדיפה. בתורה שמורה הנקמה לאל ואסורה על בני האדם, שכן שיקול דעתו של הנפגע הרוצה לנקום בפוגע הוא לעולם מוטע, ועל כן יש להעבירו לגוף שלישי שאינו נוגע בדבר, וזה מקומה של מערכת הצדק והמשפט האלוהית או האנושית. התרבות, עניינה ריסון תשוקת הרצח ותאוות הנקמה בזיקה לתחושת עוול, וייסודה הוא בהשעיית חריצת המשפט של הנפגע כנגד הפוגע, שכן במקום שיש נקמה אין צדק ואין משפט, אין שיקול דעת, אין מידע אובייקטיבי ואין ראייה מורכבת של המציאות על ריבוי פניה.

בספר מקבים ב' שנכתב אל יהודי מצרים בסוף המאה השנייה לפנה"ס, כדי לבקש מיהודי מצרים לחוג את חג החנוכה, כבר מתועד חג הפורים, שכן בין החגים שמונה מחבר הספר, המבקש להוסיף על שבעת מועדי ה' המנויים בתורה (ויקרא, כ"ג), חג חדש שאינו נזכר בתורה, נזכר יום מרדכי (מקבים ב, ט"ו, ל"ו). לעומת זאת, בחוגי הכהנים לבית צדוק ואנשי בריתם שסירבו להוסיף על שבעת מועדי ה' וגמנו עם מתנגדי המקבים המחדשים והמשנים במאה השנייה והראשונה לפנה"ס, לא נחוגו חנוכה ופורים כלל. מגילת אסתר לא נמצאה בין מגילות מדבר יהודה ופורים לא נמנה עם החגים ששמרו הכהנים לבית צדוק כותבי המגילות, שכן פורים, המספר סיפורי עלילה בחצר מלך פרס והרמונו, הכרוכים בעזיבת חוקי הדת היהודית ובישועה אנושית בלתי צפויה, אינו נמנה עם שבעת מועדי ה'. שם אלוהים אינו נזכר במגילה, אין חלק מההיסטוריה היהודית הצפויה מראש בעולמם של בעלי המגילות, ומגילת אסתר איננה נחשבת כחיבור שהתחבר ברוח הקודש.

6 ראו תיעוד מפורט בספרו של יובל, י"י. שני גויים בבטן, תל-אביב, תש"ס.

מגילת אסתר, כאמור, תורגמה ליוונית במאה השנייה או הראשונה לפנה"ס, כדי לתת ביטוי לניסיונם ההיסטורי של יהודי מצרים או כדי להפיץ את שמו של חג הפורים. למרות הסתייגותם של בני צדוק, קרוב לוודאי שהיו מקומות בתפוצות שהחג נחוג בהם, שכן יוסף בן מתתיהו מעיד בשליש האחרון של המאה הראשונה לספירה: "על כן חוגגים גם כיום כל היהודים שבעולם הנושב את הימים האלה ושולחים מנות איש לרעהו"⁷.

באלף הראשון לספירה הפך הזיכרון המתחייב מסיפור המגילה לנושא לדיון הלכתי במסכת מגילה, שבו קבעו חכמים את חובת קריאת המגילה כמצווה המרכזית של החג ודנו בפירוט בהלכות התלויות בה. מצד אחר הועלו ספקות ביחס להכללתה של מגילת אסתר בין כתבי הקודש.⁸

כידוע, סיפור מגילת אסתר מציג תיאור חי של חצר המלך אחשורוש, שריו ויועציו. בשלהי האלף הראשון, מדרש פרקי רבי אליעזר סיפר מחדש את סיפור המגילה בעברית קולחת, בהרחבות רבות דמיון על ארמון אחשורוש ואוצרותיו, ובראייה היסטורית המשלבת את סיפור המגילה בתולדות עם ישראל.⁹ הטעמה מיוחדת מובאת בפרקי רבי אליעזר על גורלן של ושותי ושל אסתר, על גורל זרע עמלק ועל מינוי מרדכי כמשנה למלך המציל את בני עמו ומשתלב בהנהגת המדינה הזרה. מדרש אסתר רבה הקביל את דמותו של מרדכי לדמות משה והרחיב בחיי שני האישים שעמדו בפרץ כנגד גזרות המלכות בחצרות מלכים בני תקופתם (אסתר רבה, ו, ב). רבים מפרשני המגילה באירופה בימי הביניים ובראשית העת החדשה הסתמכו על תיאור שלטון אחשורוש בנוסח המגילה ובנוסח פרקי רבי אליעזר, בשעה שדנו במערכת השלטון בארצות שחיו בהן ועסקו בזיקת היהודים למערכת השלטון ותפקודיה, ובחיי מנהיגים יהודים שפעלו בסביבה זרה. חלק ממספרי המגילה ופרשניה בחנו, בהסתמך על סיפור המגילה, את מערכת היחסים שבין השלטון הנוצרי לבין הקהילה היהודית ונתנו את הדעת על מקומם של יהודים בחצר המלכות.¹⁰

שתי מגמות מנוגדות התפתחו בפירוש המגילה: מחד גיסא, השתלבות במערכות השלטון הנוצרי כקהילה דתית בין קהילות אחרות תחת שלטון ריכוזי, בהשראת סיום המגילה המספר על עלייתו של מרדכי למשרה נכבדה בחצר מלך פרס, ומאידך גיסא עוינות כלפי השלטון הכנסייתי, שנקשר ברדיפת יהודים בהשראת גורלו של המן. בחיבורים שנכתבו במאה ה־16 אחשורוש הוא בן דמותו של הקיסר ההבסבורגי רודולף השני, שמלך בפראג בדומה לבן דמותו הפרסי על "שבע ועשרים ומאה מדינה" ומרדכי הפך לאב טיפוס ליהודי החצר שהציע דגם הנהגה יהודי בגלות.¹¹ תיאורי חצר המלכות

7 קדמוניות יא: 292, עמ' 27.

8 ראו משנה מגילה, בבלי, מגילה, ז, ע"א; ירושלמי, מגילה, א: א, ע"א.

9 פרקי רבי אליעזר, ירושלים, תשל"ג, פרקים מ"ט-נ, עמ' קצ"ג-ר"ד.

10 Walfish, B.D. *Esther in Medieval Garb*, New York, 1953.

11 Stern, S. *The Court Jew*, Philadelphia, 1950.

והמלך במגילה הפכו בידי הפרשנים בימי הביניים ובראשית העת החדשה לדיון במנהיגים יהודים בני זמנם שפעלו כיהודי חצר ובעקבותיהם לדיון במנהיגות בכלל ובתנאי גלות בפרט. פראג, בירת האימפריה ההבסבורגית מ-1583 ואילך, הפכה לשושן, והמהר"ל מפראג (1520–1609) בפירוש למגילת אסתר דן בסדרי האימפריה, המורכבת מקהילות לאומיות נפרדות, הנשלטות בידי מלך ריכוזי, שתפקידיו בין היתר להבטיח חירות דתית לכל נתיניו. הקהילה היהודית, שחירותה הדתית מובטחת בידי המלך, נתפסה בעיניו כמשתלבת במערכת המדינית-חברתית-כלכלית.¹² מרדכי כיהודי חצר, המציב דגם הנהגה יהודית בגלות, המסייע בתבונתו לשלטון בצרכיו הכלכליים והמדיניים, ומסייע לקהילה היהודית, נקשר בדמותו של מרדכי מייזל (1528–1601), שהיה ידידו של המהר"ל, ויהודי חצר בחצרו של הקיסר ההבסבורגי רודולף השני בפראג. מרדכי מייזל היה דמות מרכזית בפראג היהודית והנוצרית בתקופת הרנסאנס וראשית העת החדשה, בתקופה שהאימפריה ההבסבורגית הקתולית הייתה מעורבת במלחמות עם התורכים העות'מאנים. מייזל מימן את מסעי המלחמה של רודולף השני נגד תורכים העות'מאנים בסוף המאה ה-16, ותמך בביסוס מעמדו של הקיסר כמגן העולם הנוצרי היוצא נגד האויב המוסלמי. הקיסר בתמורה העניק למייזל היהודי זכויות שבהן לא זכה איש לפניו. מרדכי מייזל היה היהודי היחיד בחצר המלכות, בשל העובדה שבמחצית השנייה של המאה ה-16 נאמנות לדת הקתולית הייתה תנאי בל יעבור למינוי לתפקיד רשמי בשירות הקיסר.¹³

מייזל, שראה עצמו כמרדכי המקראי ונתפס כך על-ידי היהודים בני תקופתו, ניצל את מעמדו הייחודי, את זכויותיו ואת עושרו כדי לסייע בידי קהילתו, לתמוך בעניים ובתלמידי חכמים, להקים בתי כנסת, בתי מדרש ובית חולים ולשפץ את רחוב היהודים ואת בית הקברות.¹⁴

ההיסטוריון דוד גאנו (1541–1613), שהיה תלמידו של המהר"ל, כתב את ההיסטוריה היהודית והכללית עד ימיו. בחיבורו "צמח דוד", שראה אור בשנת 1592, הוא מתאר את מרדכי מייזל כמרדכי היהודי בן זמנו על יסוד אסתר י, ג; ט, כ"ח: "ראש הנדיבים ואב לאביונים, הדורש טוב לעמו ורצוי לרוב אחיו, ראש המשביר [...] שיהיו נזכרים [ימי הפורים] [ומעשיו של מייזל] בכל עיר ועיר דור דור משפחה ומשפחה, וזכרו לא יסוף מזרענו".¹⁵

לעומת יחסי הגומלין בנוסח מרדכי היהודי עם חצר המלך במאה ה-16, שסייעו לחצר המלכות והיטיבו עם הקהילה היהודית, הרי שבמאות קודמות בראשית האלף השני

12 רמון, א'. "משה ומרדכי בפירוש מהר"ל למגילת אסתר", מסכת ו, תשס"ז, עמ' 141–152.

13 רמון, שם, עמ' 144–145.

14 מונלש, א'. כתובות מבית העלמין היהודי העתיק בפראג, ירושלים, תשמ"ח, עמ' 265–266.

15 רמון, שם, עמ' 147.

לספירה, נקשר החג עם תולדות האנטישמיות מכאן ועם חגיגות קרנבליות בהשפעת התרבות הסובבת מכאן. במאה ה־13 נוספו לחג הפורים תחפושות, כפי שעולה מן הידיעה הראשונה על התחפושות בפורים, אשר הגיעה אלינו משלהי המאה ה־13 וראשית המאה ה־14. ר' קלונימוס ב"ר קלונימוס (1286–1328), בעל ספר המוסר אבן בוחן, שהיה בקיא בשפות ובתרבויות רבות, ששימשו בעולם הנוצרי ובעולם המוסלמי, ונמנה עם גדולי המתרגמים בדורו, מספר שהיהודים נהגו ללבוש בפורים בגדי "ערלים". את שמחת פורים הנסמכת על ציווי מפורש במגילה, "לְעֲשׂוֹת אוֹתָם יְמֵי מְשֻׁתָּה וְשִׁמְחָה" (אסתר, ט, כ"ב) הוא מתאר בספרו בלשון ביקורתית:

"כי ישתגעו וכי יתהוללו... זה ילבש שמלת אשה ולגרוותיו ענקים, וזה יתחקה כאחד הריקים... אלו עם אלו אנשים עם נשים – לעת ערב סעודת פורים" ("אבן בוחן", מהדורת א"מ הברמן, מוסד הרב קוק, עמ' 30).

במאה ה־15 מספר ר' יהודה מינץ (1408–1508), שנמנה עם גדולי רבני איטליה והיה רבה של פאדובה במשך 47 שנים, על חג הפורים בעירו. הוא מעיד, שיהודים נהגו לחבוש מסכות, שלהן הוא קורא פרצופים, ושינו את בגדיהם. גברים לבשו בגדי נשים ונשים לבשו בגדי גברים, על אף שיש בזה לכאורה משום איסור תורה. ככל הידוע, הוא ראשון הפוסקים שעסק בתחפושות ובמסכות מבחינת דיני איסור והיתר. בסיום הדיון הוא כותב, שאין לאסור זאת, לאחר שראה שאצל גדולים וטובים נהגו כך. הוא מעיד שראה במו עיניו אצל:

גדולים וחסידי עליון ז"ל, שנתגדלתי אצלם, אשר ראו בניהם ובנותיהם, התניהם וכלותיהם לובשין אותן פרצופין ושינו בגדיהם מבגדי איש לבגדי אשה וכן להיפך. ואם היה ח"ו נדנוד עבירה, חלילה וחס להם לשתוק ולא ימחו וכ"ש וק"ו באיסור לאו, אלא ודאי היה להם ראייה וסמך שהיתר גמור הוא ואין בלבוש זה היראה עבירה" (תשובות רי"מ מפאדובה, שנדפסו בסוף תשובות מהר"ם פאדובה, בשנת שי"ג/1553: תשובה ט"ז). בעקבותיו פסק ר' משה איסרלש מקרקוב (1520–1573) הנודע בכינוי הרמ"א פסק שהתיר תחפושות ברחבי העולם האשכנזי: "ומה שנהגו ללבוש פרצופים (= מסכות) בפורים וגבר לובש שמלת אשה ואשה כלי גבר, אין איסור בדבר מאחר שאין מכוונין אלא לשמחה בעלמא (או"ח, תרצ"ו, ח).

לצד ההילולה והתחפושות הקשורות בהחלפת זהויות ובהידמות לסביבה, מתוארות גם חגיגות שמחה לאיד, שבהן זהותו של המן התעשרה בגוונים חדשים בכל דור על-פי דמויותיהם של הצוררים החדשים, והשמחה לאידו התקשרה לנסיבות היסטוריות משתנות של רדיפת יהודים מכאן והצלתם בתושייה אנושית, שהייתה כרוכה לא פעם בתחפושת והסתרה מאחורי מסכות שונות ומשונות מכאן, או בישועה אלוהית מכאן. כאמור, חג פורים מציין על-פי מגילת אסתר את השמחה על אבדן שונאי היהודים כבר בעת העתיקה. גם בימי הביניים נודעה לחג פורים משמעות סמלית עמוקה בעיני היהודים, בהיותו חג של נקמה המקדים את חג הגאולה בפסח. מן המחקר ההיסטורי עולה שבשלהי האלף הראשון, בימי הגאונים, עשו דמות המן ותלו אותו על עץ או ששרפו

באש, אך "אך מעת שהחלו הנוצרים לחשוד את היהודים, כי כוונתם להתל בישו בטלו לשחוק בהמן בזה האופן".¹⁶

על-פי מגילת אסתר חג הפורים קשור בטבורו לפסח. כך מתברר מן המגילה המקפידה לציין את שמות החודשים, שבהם התחוללו המאורעות המכריעים, שכן המן נתלה בעיצומו של חג הפסח כעולה מהעובדה שהפלת הפור הייתה ב"ג בניסן (אסתר, ג, ז, י"ב). כזכור, אסתר צמה שלושה ימים (שם, ד, ט"ז) וביום השלישי, ט"ו בניסן, בחג הפסח, זימנה את המלך ואת המן למשתה בו ביום (שם, ה, ד) ולמשתה שני למחרת, ט"ז בניסן, ואז נתלה המן. פורים נקשר באופן בלתי נמנע לחג הפסחא הנוצרי במקומות שבהם היהודים חיו בחסות הצלב, שכן מועד תליית המן במסורת היהודית חל סמוך מאוד למועד הצליבה על-פי המסורת הנוצרית, שהתרחשה ביום ו ט"ו בניסן. על-פי התפיסה הטיפולוגית שרווחה בעולם הנוצרי, ולפיה העבר הוא סימן לעתיד, פירשו הנוצרים את מנהגם של היהודים לתלות את המן בפורים, הקשור כאמור במפורש בתאריכי חג הפסח, כלעג לישוע הצלוב, ובדומה לכך מנהגם לשרוף את דמותו של המן בפורים, התפרש כרמיזה מעליבה לצליבת ישוע.

אין פלא, שפעמים רבות רדיפות יהודים אירעו בפרק הזמן שבין פורים לפסח, בשל סמיכות פרשיות אלה בין חג, שמציין את שמחת היהודים על אבדן אויביהם במאה החמישית או הרביעית לפנה"ס, לבין חג, שרומז בלעג לצליבה, לפי הפירוש הנוצרי, במאה הראשונה לספירה.

אולם פורים לא היה קשור רק ברדיפות ובנקמות ובחגיגות ניצחון על ההצלה מאסון וסכנת כיליון שהתחדשו בנסיבות שונות מדי דור ודור, חגיגות שנודעו בשם המקום שבו אירעו כגון "פורים דסרגוסה", "פורים דאביניון" או "פורים דרודוס", ומספרן נמנה בעשרות רבות,¹⁷ אלא החג גם הפך לחג של יצירה אמנותית ענפה, למקור השראה מוזיקלי ולהזדמנויות לביטוי תיאטרלי. המחזה הראשון, שנכתב בידי יהודי, הוא סיפור המגילה שהפך לדרמה תיאטרלית במאה ה-16 בשפה הספרדית: שלמה אושקי ואליעזר גרציאנו חיברו את המחזה "אסתר" בשנת 1567. בראשית המאה ה-18 נכתב ככל הידוע ה"פורים שפיל" הראשון בשפת היידיש. שם המחזה היה "אחשורוש שפיל" והוא נדפס בפרנקפורט. מחזה נוסף ביידיש נדפס בשם "אקטא אסתר מיט אחשורוש" וראה אור בפראג בשנת 1720. בסמוך נדפס מחזה פורים בשם "שארית יהודה" בלשון העברית שנכתב בידי יהודה רפפורט בשנת 1708, ובשנת 1878 נדפסה "מסכת פורים מתלמוד שיכורים – הגדה לליל שיכורים". הביבליוגרפים מנו עשרות כרכים של מחזות תיאטרון וספרי ליצנות וסאטירה הקשורים בחג הפורים, שהיוו כר רחב של הזדמנויות לאוהבי תיאטרון ושירה, אמנות, הומור, סאטירה וביקורת.

16 איונשטיין, י"ד. אנציקלופדיה אוצר ישראל, כרך ז, עמ' 215; הורביץ, א' (אליוט). "ונהפוך הוא": יהודים מול שונאיהם בחגיגות פורים", ציון נט, כ-ג (תשנ"ד), עמ' 129–168.

17 ראו שם.

במאה העשרים הפכה מגילת אסתר מוקד לעיון פמיניסטי, שכן גיבורת הסיפור היא אישה, והמגילה מתעדת את תבונתה, את מסירותה ואת אומץ לבה, שהביאו להצלת בני עמה. לצד סיפור אסתר הצייתנית, הממלאת את הוראות דודה מרדכי בחצר המלך, סיפור המנוגד בעליל לדמות המלכה ושתי הסרבנית הנמנעת מלציית להוראותיו השרירותיות של המלך, מתוארים במגילה יחסי כוח בין גברים לבין נשים בצורה המיטיבה לאפיין את הסדר הפאטריארכלי, שהלוחמות לשוויון בין המינים התנגדו לו. שתי דמויות נשיות זו, של ושתי, המסרבת לציית להגמוניה הגברית ולהופיע בפניה, וחותרת בסירובה תחת המרות הפאטריארכלית המקובלת – "כִּי יֵצֵא דְבַר הַמֶּלֶכָה עַל כָּל הַנָּשִׁים לְהִבָּזוֹת בְּעֵלְיָהֶן בְּעֵינֵיהֶן בְּאַמְרֵם הַמֶּלֶךְ אַחֲשֵׁרוֹשׁ אָמַר לְהָבִיא אֶת וְשֵׁתִי הַמֶּלֶכָה לִפְנֵי וְלֹא בָאָה... וְכִדִּי בְּזִיוֹן וְקֶצֶף" (א, י"ז-י"ח); וזו של אסתר, המצייתת לדודה ונוקטת בתחבולות סתר המנוגדות לחוקי התורה, מתחפשת ולובשת זהות שאיננה שלה, כדי להופיע בארמון ולהציל את עמה מכיליון, היו מקור השראה לאמנים ולסופרים לאורך הדורות מכיוונים מפתיעים. ושתי ואסתר היו נשים, שנהגו באופן בלתי צפוי לחלוטין מנשים בעולם פאטריארכלי, שמהותו מוגדרת בקצרה בדברי המגילה: "וְכָל הַנָּשִׁים יִתְּנוּ יָקָר לְבַעְלֵיהֶן לְמַגְדוֹל וְעַד קָטָן", הנחתמים בפקודת המלך: "לְהִיּוֹת כָּל אִישׁ שֶׁיֵּרָר בְּבֵיתוֹ וּמִדְבַּר כָּל־שׁוֹן עִמּוֹ" (א, כ-כ"ב).

נושא זה עלה מכיוונים שונים, שכן בכל קהילות ישראל הוקראה המגילה לגברים ולנשים בלשון העברית ובלשונות תרגום שונות, על-פי המקום שבו גרו, וחג פורים צוין בהיבטים פולקלוריסטיים שונים, המרמזים ליחסים בין יהודים לבין גויים מצד אחד, וליחסים בין גברים לבין נשים מצד אחר.

בתיעוד אתנוגרפי של יהודי כורדיסטן המדברים ארמית עתיקה, שנערך בשנות השלושים של המאה העשרים, מתעד האתנוגרף אריק בראואר מסורת חג הנקשרת במגילה, ההופכת את ראש חודש אדר ל"ראש חודש הבנות", "אסתר בנתא". השבת הראשונה של חודש אדר, שבת זכור, מקבלת את שמה בדומה לראש החודש, מן הבנות: שבתא בנאתא-שבת הבנות. במועד זה הנערות חוגגות בשורה של טקסים מיוחדים הנערכים בקבוצות עם מנהיגה הנקראת אסתתא. קבוצות הבנות היו אוספות עצים למדורה לחימום מים המיועדים לטבילה בליל פורים ואוספות את הדרוש לאפייה לעוגת כלה. ביום שישי הנערות היו מחממות את מי האמבט מעל האש המוסקת בעצים שאספו. הנערות היו מכינות את אסתר המלכה (האסתתא) לרחצה ושרות לה: "צמותיך תארכנה, יפי אסתר המלכה יהא לך; אם ירצה אלוהים שבעה בנים יהיו לך, הצעיר שבכולם יכה אותך".¹⁸ בטקסים אלה שכללו שירי קונדסות, איסוף עצים, רחיצה טקסית, לבישת בגדי חג, קליעת צמות, שירה וריקודים, אפיית עוגות והחבאתן, היו הנערות חוגגות את זכרה של אסתר המלכה.¹⁹

18 בראואר, א'. יהודי כורדיסטאן, מחקר אתנולוגי, ירושלים, תש"ח, פרק 26.

19 בראואר, עמ' 277-280.

הרחיצה השנייה, שאותה הכינו הבנות עם העצים שאספו מראש חודש אדר, חודש הבנות, מתקיימת בליל פורים בלויית אימהותיהן הצובעות את הנערות בחינה. כתוצאה מרחיצה זו האמינו הנערות, שהן יפות בפורים כאסתר, בשעה שהופיעה לפני המלך. רחיצה זו נקראת "רחיצת הבנות" יבוא עלינו יפי אסתר". אחר הצביעה, האימהות היו רוחצות את בנותיהן, שרות להן שירי כלה ומשליכות לעברן שושנים ואגוזים בדרכן למועד מגילה, שמו של חג הפורים אצל יהודי כורדיסטן.

לעומת הנערות הלבשות כאסתר המלכה בבואה לפני אחשוורוש, שמעבירות את ידיהן על פניהן למקרא הפסוק "וַתִּלְבַּשׁ אֶסְתֵּר אֶל הַמֶּלֶךְ" (ב, ט"ז),²⁰ הגברים היו שרים פזמון מיוחד לפני קריאת המגילה, המחזיר את זיכרון החג למקורותיו העצובים מעבר לשעשועים ולשמחות:

תנו שירה וזמרה עם סגולה
לאל עליון וקראו המגילה
ידידים ברכו פועל גבורות
אשר נמצא מאד עזרה בצרות
והציל את עבדיו מגזירות
בכל דור ולא אדע ספורות
ושורש בן אגג השמיד וכלה
והפך מחשבתו לי לגילה.²¹

במאות ה-16, ה-17 וה-18 הפכה אסתר, שהסתירה את דתה ואת אמונתה וניהלה חיים כפולים בחצר המלך, כדי להציל את עמה, לגיבורה של האנוסים שהפכו למומרים בעל כורחם מטעמים שונים. ספרד ופורטוגל אסרו בעשור האחרון של המאה ה-15 על כל אדם שאיננו נוצרי קתולי לגור בתחומן, ולפיכך היהודים, שרצו להישאר בארצות אלה – או היו חייבים להישאר שם מטעמי בריאות, זקנה או מחלה, חברה או כלכלה או מכל טעם אחר, שמנע מהם לעזוב ולצאת בגירוש ספרד ב-1492 או בגירוש פורטוגל ב-1497 – הפכו לנוצרים מומרים לכאורה, בעל כורחם.

שמה של אסתר, אשר נדרש בידי חכמים בזיקה לפסוק המדבר על הסתרה: "וַאֲנֹכִי הִסְתֵּר אֶסְתֵּר פָּנַי בַּיּוֹם הַהוּא" (דברים, ל"א, י"ח), שזה "רמז לאסתר מן התורה" (חולין, קל"ט, ב) הפך מצע לקישורים שונים בין אסתר להסתרות, שהייתה כורת בלתי נמנע בקהילה היהודית בפרקים שונים לאורך האלף השני לספירה.

אסתר, ששמרה על מנהגי חצר המלך באופן בלתי נמנע ולבשה תחפושת של נערת הרמון הנוהגת על-פי חוקי חצר מלך פרס בגלוי ושומרת על זהותה היהודית בסתר,

20 ברואר, עמ' 283.

21 ברואר, עמ' 282–283.

הפכה לגיבורה של האנוסים ולגיבורה של השבתאים, שהתאסלמו מרצונם בשנת 1683 באימפריה העות'מאנית, בעקבות המרתו הכפויה של שבתי צבי בשנת 1666, והסתירו את זהותם כיהודים כדי לקחת חלק בעידן הגאולה בעקבות הודעתם עם חייו הכפולים. אסתר היא "סוד שבתי צבי" ב"שירות ותשבחות של השבתאים",²² כי לכאורה הסתירה והכחשה עמה ואמונתה כמוהו וזיהו חיים כפולים, גלויים ונסתרים, כמוהו, משעה שהתאסלם בכפייה בחצר הסולטאן התורכי. שבתי צבי, שהיה מקובל שהזדהה בתודעתו עם השכינה ועם ספירת תפארת בהשראת המיתוס הקבלי, ראה עצמו כאנדרוגינוס בעל זהות כפולה וכגואל נסתר המציל את עמו גם בשעה שהמיר את דתו, נקרא בפי המאמינים בו "גואל שבתי". השם אסתר נדרש בחוגי השבתאים המומרים מלשון סתר והסתר ככתוב ב"שירות ותשבחות של השבתאים", שם נאמר אודותיה "כבר אמר סתר אסתר המלכה"²³ בהקשר לאמונה השבתאית שהדרך לגאולה קשורה בשבירת החוקים לכאורה ובחיים מעבר לגבולות העולם היהודי לשם גאולתו. אסתר המסתירה את יהדותה בחצר מלך פרס נזכרת בשירים רבים, שהתחברו בחוגי הדונמה, היהודים המומרים לאסלאם שהסתירו את יהדותם במאה ה-17 ובמאה ה-18, בזיקה לשבתי צבי שהתחפש למוסלמי כדי לגאול את עמו מהגלות, ומעשיו השלייליים לכאורה, בדומה למעשיה של אסתר, התפרשו כבעלי משמעות גואלת, בדומה לתכלית מעשיה.

השירים נאמרו בחוגי הדונמה במאות ה-17 וה-18, בלשון לאדינו, לשונם של מגורשי ספרד באימפריה העות'מאנית, הנכתבת באותיות עבריות ושומרת את זכר העולם שממנו הוגלו וגורשו על לא עוול בכפם. השירים תורגמו לעברית בידי משה אטיאש מכתבי יד של הדונמה שראו עצמם יהודים מאמינים החיים בתחפושת מוסלמית עד עידן הגאולה. כתבי היד של הדונמה הכוללים סידורי תפילות, שירות ותשבחות ופרשנות על המקרא, הובאו לארץ בידי יצחק בן צבי בראשית המאה העשרים, והם שמורים בספריית יד בן צבי.²⁴ אסתר המסתתרת מזוהה עם המשיח המסתתר ונקשרת לגאולה ולשכינה, לשבתי צבי הגואל, ולמלאך אכתיאל ומיטיבה לבטא את תודעתם הכפולה של השבתאים המסתתרים מאחורי מסווה האסלאם, מצרים על מר גורלם ומייחלים לגאולה:

עזרה לתשועה
בת יחידה – אסתר המלכה
הגאולה עמה קשורה
בת יחידה אסתר המלכה

22 ספר שירות ותשבחות של השבתאים מועתק ומתורגם מלאדינו על-ידי מ' אטיאש עם הערות וביאורים של ג' שלום והקדמה על כת השבתים בשאלוניקי מאת י' בן צבי, תל-אביב, תש"ח.

23 שם, עמ' 200.

24 ראו אליאור, ר' (עורכת). החלום ושברו, ירושלים, תשס"א, א-ב, מפתח בערך דונמה.

סודה שהיה אכתריאל²⁵
 בזאת גאלה כל ישראל
 בסוד רמז של שבתי הגואל
 הרי ידוע לבשה עטרתה
 להראותנו את האמונה
 ובוודאי שהייתה השכינה
 בת יחידה אסתר המלכה
 ותיתן נפשה בעד אומתה
 בסוד אתה סתר לי היא תהלתה²⁶
 אסתר בלגינא קיש קיש קריא²⁷
 היא אסתר שהצילה אומתה
 בשם אהיה בוטלה הטומאה
 היא אסתר שהצילה אומתה
 מ"ם סתומה היא בתולת ישראל
 הוא סוד שבתי הגואל
 הוא שנכנס לתוך ישמעאל
 היא אסתר שהצילה אומתה
 אמרו קרקע העולם הייתה²⁸
 אסתר המלכה שמה
 שבתי צבי שכינה
 לנו הוא חירות עשה
 שבתי צבי שכינה
 הוא נכנס בקליפה
 לקץ אותם רפ"ח²⁹
 לא נותר בתוך הפח

- 25 בפירוש שבתאי לספר בראשית שנכתב בידי ר' יהודה לוי טובה נאמר: "ותראה כי אכתריאל עולה אסתר שהיא שכינה דאצילות שנאמר עליה 'אסתר בלגינא קיש קיש קריא', קיש קיש עולה שבתי צבי שהוא סוד אסתר שכינה דאצילות. ר' עקיבא ראה את אכתריאל שעמו יכתיר את אסתר שהיא מלך המשיח, לקח אותה בידו, נכנס עמו בעומק האלוהות" (טלנברג, א'. *פירוש פרשת בראשית לר' יהודה לוי טובה*, עבודת מ"א, ספריית גרשם שלום, הספרייה הלאומית בירושלים).
- 26 *שירות ותשבחות*, עמ' 196, העטרה של אסתר נקשרת למצנפת שלבש שבתי צבי בשעת ההמרה.
- 27 ראו לעיל, ה"ש 24.
- 28 *שירות ותשבחות*, עמ' 156. הביטוי "קרקע העולם הייתה" מצוי במסכת סנהדרין, דף עד ע"ב.
- 29 רפ"ח ניצוצות של הקדושה, שנפלו לתוך הקליפות בשבירת הכלים על-פי תורת הארי, אותם ביקש שבתי צבי לגאול באמצעות ההמרה.

שבתי צבי שכינה
שמה נקרא אסתר
כי יש בו "אתה סתר"
הוא ביטל איסור והתר
שבתי צבי שכינה
אסתר – טהור וקדישא
בצער השאירה את עמה
מתגאה באמונה
שבתי צבי שכינה
יעקב תמיד שואל
עליו יבך יומם וליל
אסתר גואל ישראל³⁰

החירות, שחוו השבתאים המומרים, שראו עצמם כפטורים מדיני איסור והיתר, על אף שראו עצמם כיהודים לכל דבר מעבר לתחפושת האסלאם שעטו עליהם, הביאה לכך, שזיהו את שבתי צבי עם אסתר המסתתרת. השבתאים המסתתרים ראו את אסתר המלכה ואת שבתי הגואל, שחיו בזיקת הסתר לחצרות מלכים עם "סוד מלכות שכינה דאצילות, ששם אין קליפה"³¹ ודנו את מעשיו על-פי מעשיה בעולם, שהכוונה מקדשת בו את האמצעים. החלפת הזהויות בין דתות ותרבויות, הקשורה בהמרה ובשמד מחד גיסא ובתחפושות ובקרנבלים מאידך גיסא, הפכה את גיבורי חג הפורים לגיבורים המומרים מרצון או מכורח.

אמנים בני זמננו נתנו מבעים שונים לחג הפורים לאורך המאה העשרים החל בעדליות ההיסטוריות בתל-אביב וכלה במצעדי תחפושות בירושלים. האמן הישראלי בלו סמיון פיינרו עוסק בעבודתו בשניים מהממדים המובהקים של חג הפורים – באיום על עם חסר אונים, חסר ארץ וכפוף לשנאה המעוגנת בפחד מהזר והאחר, הנוהג בצורה שונה מדרכי הרוב, ובמשמעות המשתנה של מושג המסכה בימינו, החל במסכת גז במלחמת המפרץ, שהסתיימה בפורים תשנ"א וכלה בתחפושות שבהן מחליפים נשים וגברים זהויות יציבות וזהויות מתריסות ומאתגרות. סיפור חג הפורים במאה העשרים, שנדון בהקשרים שונים, חורג מעניינה של רשימה זו, שביקשה להאיר פנים לא נודעות בתמורותיו ההיסטוריות לאורך אלפי שנים, מימי סיפור המגילה במחצית השנייה של האלף הראשון לפנה"ס, אז היה עדיין חג שנוי במחלוקת, עבור בהשתלבות החג בזיכרון ההיסטורי הנורמטיבי, דרך מסורת חז"ל באלף הראשון לספירה, וכלה בהשפעתו על הגורל ההיסטורי היהודי לאורך האלף השני לספירה, בתקופות שבהן חיי הסתר מאחורי

30 שירות ותשבחות, סימן פ"ג, עמ' 99.

31 פירוש פרשת בראשית לר' יהודה לוי טובה, לעיל, ה"ש 24.

מסכות שונות היו צו השעה, ודימויי התשתית המתוארים במגילה שימשו מקור השראה לקיום היהודי בגלוי ובסתר.

אור השמש, אור האש, ואור נרות - מחזורי הזמן האלוהי, מסורת המרכבה והמחלוקת על הלוח רחל אליאור

ביצירה הספרותית לאורך האלף הראשון לפני הספירה, בספרות המקראית ובספרייה הכוהנית שנמצאה במגילות מדבר יהודה, אור השמש היה דימוי לחכמה, תבונה, צדק וברכה, תורה ומצווה, צדקה ומרפא, חיים ותקווה, ואף היה שם נרדף להשראה אלוהית, לחוקיות הנצחית של סדרי הטבע וליחסי הגומלין בין רוח אלוהים הנגלית בבריאה לרוחו היוצרת של האדם. יחסי גומלין אלה, שנרמזו והתפרשו בעת העתיקה בכתבי הקודש, בנבואה ובלשון השיר, היו קשורים בצורה מורכבת לסוד החיים ולרזי הפלא הכרוכים בהארה האלוהית המתחדשת במחזוריות נצחית בבריאה, ואף היו קשורים לתבניות משמעות מחזוריות הקשורות במצוות התורה, בעבודת הקודש ובמחזורי הפולחן, בהארת המזבח באש מחזורי הקרבנות ובאור שבעת הנרות. (במדבר ח, 2; במדבר כח-כט; ויקרא ו, 2, 6; ויקרא כג; משלי ו, 23).

מחזוריות האור בטבע המסמנת את מחזורי הזמן הנראים לעין נקשרה בתודעה הנבואית והכוהנית ביכולת לראות את המתרחש מחוץ לגבולות הזמן והמקום ולתפוס תהליכים מופשטים נצחיים כאילו היו צורות חזותיות או תבניות של משמעות שיש להם ביטוי פולחני מחזורי. האור על גילויי המחזוריים השונים, החל במאורות השמים הנבראים ומתחדשים ברצון יוצר מאורות וכלה באורות אש הקרבנות מעשה ידי אדם, היה בעת ובעונה אחת מופשט ומוחשי די הצורך כדי שיבטא הן את ברכת הנראה והמוחש בתחום הארצי והן את יפעת הנסתר והנעלם המחיה את הגשמי ומסתתר בתחום השמימי.

אורות האש (ביטוי מקראי ייחודי השמור לתאור אש קרבנות העולה) שהעלו הכוהנים המשרתים בקודש במחזוריות קבועה במקום המקודש, היו ציון קבוע הן למחזורי הבריאה הנצחיים המשתנים תדיר ולתמורות הטבע הנראות לעין המבחינה בין אור לחושך (הבחנה המצויינת בהעלאת אש עולת התמיד התלויה בזריחה ושקיעה, בסדר הקוסמי ובהרמוניה המספרית הגלומה בו (שמות כט, 38-42; במדבר כח, 3-4), והן לציווי האלוהי הנשמע לאוזן המתייחס למחזורי הזמן המקודש המשבית את המשך היוצר של הטבע לדידו של האדם. למחזורים אלה הנודעים כ'מועדי ה' אשר תקראו אותם מקראי קודש' (ויקרא כג, 2) אין ביטוי נראה בטבע אלא הם תלויים בדיבור נשמע או נכתב, או בהתגלות אלוהית המתחווה בחוק ובשיר (הבחנה המצויינת בהעלאת אש עולת השבת ועולות המועדים במשכן ובמקדש (במדבר כח, 9-10; שם 19, 24, 27; דברי הימים ב ח, 12-14). מחזורי השבת אלה נלמדים מהמשך הפסוקים 'מועדי ה' מקראי קודש.. כל מלאכה לא תעשו' (ויקרא כג, 2, 7 ועוד שם) המעידים על ויתור על ריבונות אנושית, על שמיטת בעלות ועל איסור מלאכה בזיקה להתקדשות העדה השוכנת ממלאכה, מצויינים באורות הקודש או באש עולת השבת, באש קרבנות העולה המוספים בשבעת מועדי ה' ובאש עולת החודש בשנים-עשר ראשי החדשים, המסמלים במחזוריותם הטקסית את הקשר למציאות נשגבת השרויה מעבר לממשות האנושית. (ויקרא כג; במדבר כח-כט; דברי הימים ב ח, 12-14). הוויה נעלמת זו המאצילה משמעות ומשרה ברכה על היקום במחזורים קוסמיים, נקשרת באור משמים ובהתגלות הקשורה באש, ובאש הקודש המועלית בידי שומרי משמרת הקודש המצויינים את תמורות הזמן וחילופי העתים.

היחידה המחזורית הנשמעת ולא נראית, המהווה בסיס ספירה ומניין מאז שבעת ימי הבריאה, מצויינת באור שבעת הנרות אשר מנו את שבעת ימי השבוע והודלקו במשכן ובמקדש במנורת שבעת הקנים (שמות כה, 37; ל, 7; מ, 25; ויקרא כד, 4; במדבר ח, 2; דבה"ב יג, 11; בן מתתיהו מלחמה ז, ה, ה). מחזור ספירה זה שנודע בציווי אלוהי הוסיף שפה ומספר **נשמעים** המכוננים את מחזורי ההשבתה השביעוניים, למחזורי הטבע **הנראים** ברצף היוצר של מחזורי הזריחה והשקיעה, ומחזורי העונות והיבולים. לצד אור הנרות המציינים את השבוע הועלה אור אש העולה, המציינת את חלוקות הזמן במחזורים קבועים, יומיים, שבועיים, שבתיים, חודשיים ושנתיים. מחזורי הארה מקודשים אלה (אש תמיד) שהודלקו על המזבח, נשמרו בידי הכהנים שומרי משמרת הקודש, וסימנו את הקשר הנראה בתחום המוחש והנגלה בין מחזורי הטבע שנמנו באור אלוהי, למחזורי הפולחן שנמנו באור מעשה ידי אדם, וקשרו אותם עם המימד הנשמע והלא נראה של דבר האל בתחום הנשגב, המופשט והנעלם, הנשמר, מתקדש, נמנה, מתפרש, מתעצב, ומוצא אל הפועל רק בידי האדם.

האור הנברא, הנאצל משמים לארץ, עוטה סוד במקורו הנשגב מהשגה ונגלה בברכת מחזורי הטבע, מתואר בפי משוררי העת העתיקה, כוהניה ונביאיה בשלל מילים וביטויים - נוגה, זוהר, אורה, זיו, נגהות, נהרה, מאור, אורים, ברקים, מאורי אור, אור שבעת הימים, רשפי אש שלהבתיה, אור נוגה, אור אורתם, אור יקרות ואור עולם, שביבי נוגה, זהרי הוד, נהורי אורים ומאורי פלא. האור נקשר אל המימד המקודש של היצירה האלוהית, אל המורכבות הקוסמית המחזורית הנגלית בברכה ובחסד החיים, מעצם היותו ראשית הדיבור האלוהי והתחלת הבריאה על פי ספר בראשית: 'ויאמר אלהים יהי אור ויהי אור' (בראשית א, 3). האור נקשר בראשית ההבחנה, ההבדלה, התמורה וההנגדה: 'וירא אלהים את האור כי טוב ויבדל אלהים בין האור ובין החושך' (בראשית, א 4). הבחנה זו בין אור לחושך, המסמנת את ראשית הבריאה, מהווה מן היום הרביעי, יום בריאת המאורות, בסיס להבחנה בין יום ולילה, ובין בריאה לתוהו, בין קוסמוס לכאוס, דהיינו בין תמורות מחזוריות נצחיות המתנות את החיים וניתנות לצפייה, חישוב, ומניין, לבין הווית התוהו ובוהו שאין בה הבחנות ותמורות ואין בה מספר, מחזור, שינוי וספירה. מאוחר יותר, בשעה של פולמוס ומחלוקת על תפישות פולחניות שונות בדבר תשתית עבודת הקודש, תצטרף להבחנה החושית בין אור לחושך גם ההבחנה המוסרית בין טוב לרע, בין צדק לעוול או בין דרכי האל הכרוכות בשמירת נצחיות מחזורי הטבע ומחזורי השביתה המקודשים של השבתות והמועדים, לבין דרכי החוטאים כנגדו המשבשים מחזורים אלה בשרירות לבם. אלה שראו בזמן חוק אלוהי ושמרו את התמורות המחזוריות של האור והחושך, וראו את עצמם כהולכים בדרכי החוק והצדק, הספירה ומניין המועדים, כונו בשלהי העת העתיקה 'בני אור' ואילו אלה שראו בזמן נושא להכרעה אנושית שרירותית ופסחו על שמירת חוקיותם המחזורית הנצחית של עונות השנה וימיה ועל המחזוריות הפולחנית הרצופה והקבועה מראש הכרוכה בהם, הוגדרו כהולכים בדרכי עוול ושרירות הלב וכונו 'בני חושך'.

לאור, הנברא הראשון, המכונה אור אורתם במגילות מדבר יהודה, שבהן מכונה הבורא 'אור עולם', מקור הברכה ומקור הדעת, נוספה ההבדלה בין יום ולילה בבריאת המאורות המכוננים מחזורי זמן, כאשר **רק** המאור הגדול, לדעת בעל ספר היובלים ומחברי המגילות, משמש לחישוב זמנים ומועדים מהיום הרביעי לבריאה: ויתן ה' את השמש לאות גדול על הארץ לימים ולשבתות ולחדשים ולמועדים ולשנים ולשבועות

השנים וליובלים ולכל תקופות השנים. (היובלים ב, 12). 'ביום הרביעי פתחתה **מאור גדול**' Discoveries of

ההתפעמות ביחס למאור הגדול (להלן בקיצור DJD). the Judaean Desert XXIX, OXFORD 1999, p. 249. המשקף את חוק הזמן האלוהי, את שבע חלוקותיו לימים, שבתות, חודשים, מועדים, שנים, שמיטות, ויובלים, מתוארת בלשון שיר במגילת ההודיות. המשורר מתאר את פלא הבריאה ואת סוד הדעת בחסד אל המכוננת את הקדושה לנוכח המידה הקצובה הנצחית של חוק השמים:

‘למשכיל הודות ותפלה להתנפל והתחנן תמיד

מקץ לקץ

עם מבוא **אור** לממשלתו בתקופות יום לתכנון

לחוקות **מאור גדול** בפנות ערב

ומוצא **אור** בראשית ממשלת חושך

למועד לילה בתקופתו לפנות בוקר

ובקץ האספו אל מעונתו מפני **אור**

למוצא לילה ומבוא יומם

תמיד בכול מולדי עת יסודי קץ

ותקופות מועדים בתכונם

באותותם לכול ממשלתם

בתכון נאמנה מפי אל ותעודתו

הווה והיאה תהיה ואין אפס

וזולתה לוא היה ולוא יהיה עוד

כי אל הדעות הכינה ואין אחר עמו

ואני משכילי ידעתיכה אלי

ברוח אשר נתתה בי

ונאמנה שמעתי לסוד פלאכה

ברוח קודשכה פתחתה לתוכי דעת ברז שכלכה ומעין גבורתכה..

[...] [ואמתכה תופיע ב]הדר כבודכה **לאור עולם**.

(מגילת ההודיות, מהדיר, יעקב ליכט, עמ' 172-175

עם השלמות ממגילת ההודיות מערה 4 4Q427, col ii 10-19

DJD XXIX, pp. 110 מהדירה, איילין שולר

מקורו האלוהי של הזמן ותבניתו המחזורית המקודשת המעידה על נצחיות הסדר הקוסמי בתמורות האור, הם המתוארים בדברי בעל ההודיות. המשורר מתאר יממה, מקץ לקץ, כאשר קץ הוא מועד זמן המתיחס ליממה, ותכון היא תבנית מחזורית קבועה של מחזורי הזמן הנגלים בטבע. הקשר בין המקור האלוהי של האור הנשגב מהשגה למחזוריו הנצחיים השמיימים המכוננים חוקות שמים וארץ, מתואר במגילות מדבר יהודה בזיקה למלאכים המופקדים על תמורות העתים:

כי אדוני אלהים בשמים ממעל

ולחקר דרכי בני האדם ואין סתר מלפניו

הוא ברא חשך ואור לו ובמעונתו **אור אורתם**

וכל אפלה לפניו נחה ואין עמו להבדיל בין האור לחשך

כי לבני אדם הבדילים **לאור יומם ובשמש**,

לילה ירח וכוכבים.

ועמו **אור לאין חקר** ואין לדעת...

כי פלאים כל מעשי אל...

כי במרום עשה רוחות וברקים מלאכיו ומשרתי דביר

מלפניו יוצאים המאורות

(4Q392: DJD XXIX, pp. 27-28)

למאורות המכוננים את מחזורי הזמן האלוהי ולאור הנקשר במקור החיים ומתנה את מחזוריות החיים הנמדדת בזיקה למאורות השמים (בראשית א, 14-18), נוסף ממד מוסרי משעה שנקשר לטוב בדברי האל בראשית הבריאה ומשעה שזוהה עם צדקה ומרפא שמקורם שמימי: 'וירא אלהים את האור כי טוב' (בראשית א, 4) 'וזרחו לכם יראי שמי שמש צדקה ומרפא בכנפיה' (מלאכי ג, 20). גם ניסיון האדם מאשר את הברכה הגנוזה בתמורות הטבע: 'ומתוק האור וטוב לעינים' (קהלת יא, 7) ובמערכת המחזוריים הפולחנית הקשורה אליו במחזורי ההשבתה המקודשים: 'כי נר מצוה ותורה אור' (משלי ו, 3). זיהוי האור והטוב התעצם משעה שהאור נקשר במסורת המקראית לצדק ומשפט שמקורם אלוהי וביטויים הכתוב הוגדר כ'תורה אור': 'והוציא כאור צדק' (תהלים לז, 6) 'ומשפטיך אור יצא' (הושע ו, 5) 'ה' צדיק... בבקר בבקר משפטו יתן לאור' (צפניה ג, 5).

האור המוחשי הנראה לעין הופך במסורת המקראית למטפורה, להשאלה, לתיאור ולדימוי של מושגים מופשטים וערכים מקודשים שמקורם אלוהי. צדק חסד ואמת, חוק ומשפט, הנלמדים מפי האל דרך נביאיו וכוהניו מתוארים בזיקה לאור: 'שלח אורך ואמתך, המה ינחוני' (תהלים מג, 3). האור הופך לביטוי נרדף לחסד האל ולתקוה הגלומה בו: 'ויהי לך ה'לאור עולם' (ישעיה ס, 19) 'ה' אורי וישעיי' (תהלים כז, 1) 'באורך נראה אורי' (שם, לו 10).

האור, מקור החיים ומקור הזמן על הארץ, הזורח במחזוריות קבועה ונצחית מן השמים ומגלם חסד, שפע וברכה, והיפוכו החושך, המגלם העדר, חסר ואימה, ומסמל את תחומו הלא נשלט של המוות המצוי בשאול תחתיות, בחשכת הנשייה ובבור שחת, במקום בו אין אור ואין זמן, נקשרים בהתאמה בחיים, בחסד הפריזון ובברכת הנצחיות מכאן, ובצלמוות, באימת הכליון, ובקללת ההכחדה והנשייה מכאן. הפכים אלה משקפים את הניגוד שבין טוב ורע, מאור ואפלה, ברכה וקללה, בין הנכסף למעורר האימה - המימד הנכסף והמיוחל מתואר בביטויים: 'להתהלך... באור החיים' (תהלים נו, 14) 'לאור באור החיים' (איוב לג, 30) ולעומתו היפוכו הקשור בחשכת המוות, ובארץ נשייה: 'נקוה לאור והנה חושך' (ישעיה נט, 9). 'וקייתם לאור ושמה לצלמות' (ירמיה יג, 16) 'ואיחלה לאור ויבא אופל' (איוב ל, 26) 'ויצא לאור צלמות' (איוב יב, 22) 'יום עברה היום ההוא, יום צרה ומצוקה, יום שואה ומשו'אה, יום חושך ואפלה' (צפניה א, 15) 'כי פדית ממות נפשי, חשכת בשרי משחת ומיד שאול הצלת נפשי... חיתי לשאול תחתיות... ומשערי שאול שועתי' (בן סירא נא, ב-יד). 'ובתוך החושך ובשאול ובתהום ובצלמות' (היובלים ה, 14). גורל

החוטאים נקשר בחושך ומהות עונשם היא ירידה מתחום החיים והאור אל תחום המוות והחושך: 'כי אל שאול ילכו ואל מקום הדין ירדו לחשכת מעמקים' (היובלים ז, 29) הבחנה זו בין חיים התלויים באור, בשינוי, במחזור, במספר, בעונה, בדעת, בזכרון ובתמורה, לבין מוות הגלום בתוהו, בחשכת מעמקים, בשאול תחתיות, בבור שחת, בצלמוות בנשייה ובמאפליה שאין בהם שינוי, מידה, מניין, מחזור ותמורה, היא בעלת משמעות עמוקה במסורת היהודית ובביטוייה הפולחניים, המתנים את הקירבה אל הקודש והחיים בריחוק מירבי מהטומאה והמוות.

המסורת וסמליה מחייבים (בכל הוראותיה של מלה זו מלשון חוב, חובה התחייבות, מחוייבות וחייבות), את החיים המותנים בספירה ומניין ובשמירת תבניות של הבחנה, תמורה, מחזור ושינוי הקשורים באור האלוהי וקשורים בצדק ובחסד, בחוק ומשפט, התלויים בספירה ומספר. באותה מידה הם מרחיקים את המוות הנעדר מחזור, ספירה, תמורה ושינוי ושייך לתחום המאפליה, הטומאה, החושך והצלמוות. הזיהוי בין המימד המוחשי הקשור בתמורות האור, במחזורי הטבע ובנצחיות החיים לבין הממד המוסרי המופשט הקשור באור החסד והצדק, באור התורה והאמת, בחוק, משפט וצדקה, נשען על מקורם האלוהי המשותף של שני ממדים אלה. ממדים אלה קשורים בספירה ומניין של **מחזורי הטבע הרצופים** המכונים **קצים תקופות ושנים** ובספירה ומניין של **מחזורי ההשבתה המקודשים** של מקראי קודש המכונים **שבתות ומועדי דרור** שהעלו בהם אשה לה'. מחזורי קרבנות האשה (אש הקרבן הנשרף כליל במועד מחזורי קבוע), מחזורי הקטורת ומחזורי השירה הנסמכים להם, היו טקסים מחזוריים הקוצבים את מחזורי ההשבתה ואת מהלכו היוצר של הזמן הנגלה בחילופי התקופות ובמחזורי הפריון, ביחס לשנת החמה. מחזורים אלה העידו על תמורות הזמן האלוהי במחזורי שירים שיוסברו להלן, במחזורי הקטורת שהוכנה מראש על פי מספר ימות החמה (בבלי, כריתות ו עא) ובאש הקרבנות שנועדו להעיד על יחסי הגומלין בין הנגלה לנעלם בזיקתם לחוקי שמים וארץ. מחזורים נצחיים אלה שהעידו על אחדות קוסמית ריטואלית ושקפו את יחסי הגומלין בין **חוקי השמים** המתנים את החיים וקשורים בהבטחה אלוהית (בראשית ח 22), ויוצרים ומתחדשים ומניבים במחזוריות זוגית-רבעונית-תריסרית קבועה: יום לילה, ארבע עונות הקרויות בעת העתיקה ארבע תקופות: קציר קיץ זרע ודשא; שנים עשר חודשים ספורים מראש ומחזורי יבול קציר ואסיף, ובין **חוקי הארץ** שקיומם מתנה את חסדי השמים (ויקרא כו, 2-4; דברים ז, 12-13), ועניינם המשותף הוא השבתה של הריבונות האנושית על הטבע והעשייה המשעבדת הכרכה בה במחזוריות פרדית-שביעונית קבועה המהווה תשתית לצדק חברתי. מחזוריות השבתה זו המשווה בין בני החברה כולה ומעניקה להם שבעים ימי חירות ושוויון מדי שנה ושנת חירות מדי שבע שנים נשמרת במחזורים שביעוניים: מדי שבת, מדי מועד (שבעה מועדים בשבעת חודשי השנה הראשונים), מדי שמיטה ומדי יובל. כל אלה נקראים 'מועדי דרור'.

כאמור לעיל, ההבחנה בין חיים, פריון, ברכה, מחזוריות והמשכיות מזה, לבין כיליון, גזרה, קץ נטול ספירה והכחדה מזה, נמשלת להבחנה שבין אור החיים לבין חשכת המוות, בין דרכי צדק לדרכי עוול, בין חוק לבין שרירות לב, בין זיכרון לנשייה, בין ברכה לקללה, ובין מזרע למדבר, יישוב לשימון. האור קשור בתקוות ההתחדשות הנצחית, במחזוריות הזריחה ובתמורות השעון הקוסמי של הטבע החורגות ממעשה ידי אדם ונכרך בדימויי גאולה, ישועה ותקוה ואילו החושך הנתפש כהעדר אור, הופך למטפורה לייסורים ולסבל נעדר תקווה. נבואת הנחמה המופלאות מטיבות להביע את תקות האור ואת הישועה הגלומה בו:

'קומי אורי כי בא אורך כי אור ה' עליך זרח' (ישעיה ס, 1), 'העם ההולכים בחושך ראו אור גדול' (ישעיה ט, 1), 'כי אשב בחושך ה' אור לי' (מיכה ז, 8) 'באורך נראה אור' (תהלים לו, 10) או 'לאור באור החיים' (איוב לג, 30). ביטויים אלה ודומיהם מביעים הן את כיסופי הישועה של היחיד המדמה את ייסוריו לחושך, לאפלה, לבאר שחת ולצלמוות ותולה תקוותו בזריחת האור האלוהי, והן את תקוות הגאולה של הציבור המיוסדת על ההנגדה של זריחה מיוחלת ואפלה שוררת, כביטוי להבדל העמוק שבין חיים ומוות, המשכיות והכחדה, ריבונות וכפייה, טוב ורע, חירות ושעבוד, צדק ועוול, תום ושרירות לב, בניין וחורבן, פריחה ושממה, גאולה וגלות.

האור הנגלה מבטא את מהותו הנסתרת של האור האלוהי הנקשר בהארת הפנים הנעלמים על המייחלים לאור או בהארת החסד האלוהי החורג מגבול המעשה האנושי על דרי מעלה ודרי מטה. במסורת המקראית משתקף מגוון רחב של ביטויי הארה וברכה הקשורים לחסד ההתגלות האלוהית ולתקווה ולתוחלת האנושית. ברכת כוהנים כוללת את הפסוק 'יברכך ה' וישמרך, **יאר** ה' פניו אליך ויחנך' (במדבר ו, 25) ובנוסח שנמצא במגילות מדבר יהודה נמצא ברכה מקבילה למלאכים: 'וברוכים כול מלאכי קודשו יברך אתכם אל עליון **ויאר** פניו אליכם יפתח לכם את אוצרו הטוב אשר בשמים' (DJD XXXVI, p. 241:4Q285:8). הברכה לבני העדה בסרך היחד כוללת את המשפט 'והכוהנים מברכים את כול אנשי גורל אל ההולכים תמים בכל דרכיו ואומרים: יברככה בכול טוב וישמורכה מכול רע **ויאר** לבכה בשכל חיים ויחונכה בדעת עולמים'. (מגילת הסרכים, מהדיר יעקב ליכט, ירושלים תשכ"ה, עמ' 68). בתהילים נמצא ביטויים דומים ביחס לכללי בני הקהילה: '**יאר** פניו אתנו סלה' (סז, 2) 'נסה עלינו **אור** פניך ה' (ד, 7): 'פניך **האר** בעבדך' (קוט, 135) '**האירה** פניך על עבדך' (לא, 17) 'והאר פניך ונושעה' (פ, 4). 'בתפילה במגילות המנוסחת כפנייה בלשון הווה נאמר 'ועל מי **תאיר** פניך ולא יטהרו ויתקדשו ויתרוממו למעלה לכול' (DJD XXIX, p. 53) הנביא יחזקאל מתאר את החזון האלוהי שנגלה לו בעבר בביטוי 'והארץ **האירה** מכבודו' (מג, 2) והנביא דניאל מייחל ומבקש על העתיד: '**והאר** פניך על מקדשך השמים' (ט, 17).

אלהים נקשר לאור ולמאורות ולחסד ולברכה הכרוכים בחוקי הטבע: 'כי שמש ומגן יי אלהים' (תהלים פד, 12) 'יה'נותן שמש לאור יומם חוקות ירח וכוכבים' (ירמיה לא, 35) ומכונה יוצר אור (ישעיה מה, 7). גם מלאכי אלוהים המתוארים בהרחבה בספרות בית שני ובמגילות מדבר יהודה מכונים בשמות בעלי זיקה מובהקת לאור ולדעת: אלי אור, אלי דעת, אופני אור, צורי רוחות מאירים, שר אורים, שר מאור ואוריאל. האור מתואר בהקשרים אנושיים שונים בזיקה לפנים מאירות ולאור הדעת אף מצוי במגוון רחב של ביטויים הקשורים ביצירה, בנאורות ובהארת התבונה, בחסד ובמאור פנים. צירופים לשוניים כגון 'אורו עיני', 'ותארנה עיניו' עשויים היו להתייחס לכל אדם הזוכה במאור הדעת ובהארת התבונה וחונן אחרים באורו, אולם דומה שבלשון המסורת צירופים ייחודיים הקשורים באור ובשמש בנוגה ובברק מיוחדים **רק לעולם המרכבה**, הלא הוא התבנית השמימית של המקום המקודש הארצי הנסתר מן העין, קודש הקדשים, ושל מחזורי הזמן הנשמרים בו המופקדים בידי שומרי משמרת הקודש.

המקום המקודש השמימי מתואר במסורת הכוהנית הנבואית במראות ודימויים החורגים מרצפי הזמן, החלל והפרספקטיווה הנודעים בגבולות העולם המוחשי. מקום זה אינו מצטמצם במבעו התיאורי אלא דרך מבע זה משתקפים עולמות אחרים הקשורים במסורת ההתגלות, בחוקי הבריאה, במיתוס ובפולחן הקושר בין שמים וארץ. הצופים במקום המקודש הם אלה המחווננים ביכולת לראות בעיני רוחם את המתרחש מעבר לזמן ולמקום ולתפוס תהליכים מופשטים נצחיים כאילו היו צורות חזותיות המשקפות

מכלולים קוסמיים הקובעים את חוקי הזמן והמקום. גילומיו הארציים של עולם המרכבה ב'תבנית המשכן' (שמות כה, 9, 40) ובקודש הקדשים, מיוסדים על 'תבנית' שמימית: 'ולתבנית המרכבה הכרובים זהב' (דברי הימים א כח, 18) ו'תבנית כל אשר היה ברוח עמו' (שם, כח, 12). דהיינו, הם קשורים בייצוגו של התחום הלא נראה על פי 'מראות אלוהים' הנגלים לאנשי מעלה יחידי סגולה מבני שבט לוי או שבט יהודה, נביאים וכוהנים דוגמת משה, דוד, ויחזקאל שזכו להתקרב אל הקודש ולצפות בעיני רוחם בתבנית המרכבה הנוגהת באור אלוהי.

על משה בן שבט לוי היורד מהר סיני, אחרי שכתב על הלוחות את דברי הברית מפי האל שדבר עמו פנים אל פנים, נאמר 'כי קרן עור פניו בדברו אתו' (שמות לד, 29) (ביטוי שהוחלף בשגגה במסורת התרגום הלטיני מקרני אור לקרני חיה ומצא את ביטוי המוחשי בציורים מאז המאה האחת-עשרה ועד לפסל משה בעל הקרניים של מיכאלאנג'לו, המיוסד על טעות זו ומלמד פרק מאלף בתולדות התרבות בזיקה לטעות הכרוכה במעברים מן המופשט אל המוחש, מן הזכור אל המסופר, מן הנכתב אל המתורגם ומן הנשמע אל הנראה).

הקרינה הכרוכה בגילוי האלוהי המואר באור יקרות של אש, חשמל ונוגה, ברקים, גחלים ולפידים מתוארת בחזון המרכבה של יחזקאל בן בוזי הכוהן, שנכתב במאה הששית לפני הספירה סמוך לחורבן בית ראשון. האור השמימי מתואר בביטויים המזכירים את המקדש ואש הקרבנות: 'אש מתלקחת ונוגה לו סביב ומתוכה כעין החשמל מתוך האש' (יחזקאל א, 4) וחיות הקודש הנראות לנביא הכוהן בחזונו מתוארות ככרובים, ומציירות בביטוי 'מראיהם כגחלי אש בוערות כמראה הלפידים... נוגה לאש ומן האש יוצא ברק: והחיות רצוא ושוב כמראה הבזק' (שם, 13-14). בעולם זה החורג מתחום המוחש ומגבולות ההשגה, רק האור משמש למבע התאורי של הנשגב ורק מושגים שיש להם זיקה ישירה או עקיפה לקודש הקדשים ולמקדש נזכרים בו (השוו מלכים א, ו-ז ויחזקאל א, י). בחזון יחזקאל בן בוזי הכוהן שנמצא בקומראן מתוארת הצפייה בנוגה שמימי זה:

המראה אשר ראה יחזקאל נגה מרכבה וארבע חיות [...]

והאופנים אופן חובר אל אופן בלכתן

ומשני עברי האופנים **שבלי אש**

והיה בתוך **גחלים** חיות **כגחלי אש** [כמראה לפידים בינות האופנים]

והחיות והאופנים ויהי על ראשם רקיע כעין הקרח הנורא

ויהי קול מעל הרקיע.

(4Q385 frag 6: DJD XXX, p.42+43). מהדירה, דבורה דימנט, עם השלמה מנוסח קודם RQ 14

זוהר הברקים והאש קשור בהתגלות האלוהית נזכר קודם לכן במעמד סיני (שמות יט, 15-19; כד, 17). ובמראה דמות כבוד ה' הנגלה באש וענן (שמות יד 24; יט, 18) והחיות או הכרובים מתוארים בתבנית שמימית שהוראתה למשה לשם ייצוגה במשכן ושבה ונראתה לדוד המנחה את בנו בבנית המקדש. ראוי לציין שבתאורי המקדש בספר מלכים ובדברי הימים נזכרים המושגים מרכבה כרובים ואופנים (מלכים א ו-ז; דברי הימים א כח, 18; דברי הימים ב ג, 7-14, ד, 4) לצד אש הקרבנות וגילגולם החזיוני של כל אלה בדברי הנביא הכוהן הגולה שאין בו כדי להפתיע, יהווה מצע למסורת המיסטית הידועה כמסורת המרכבה לאורך העת העתיקה והאלף הראשון לספירה.

הקרונה הכרוכה בהתגלות אלוהית, הזוהרת באור אש, בדולח, כוכבים ומאורות מתוארת בחזון המרכבה בספר חנוך שנכתב ככל הנראה במאה השלישית או בראשית המאה השניה לפני הספירה בחוגים כוהניים שהתעניינו במסורת המרכבה המיסטית, ב'אש אשר בינות לכרובים' (יחזקאל י, 7) ובקשר בין הכרובים במשכן ובמקדש לבין 'ולתבנית המרכבה הכרובים זהב' (דברי הימים א כח, 18). חוגים אלה התעניינו במכלול דימויי **המקום המקודש** שנקשר **למרכבה ולכרובים** המופזים אור אש ונוגה, לצד עניינם **בזמן המקודש** הקשור **בלוח השמש**, המציין את מחזורי חילופי האור ביחס ללוח השבתות הנשמר בידי משמרת הקודש של **כוהנים ומלאכים**.

חנוך בן ירד, השביעי באבות העולם (בראשית ה, 24-21), בעל חזון המרכבה הראשון על פי הסדר הכוהני (חנוך א יד 8-24), שזכה לעלות לעולם המלאכים ולרכוש דעת מפיהם אודות הלוח - כפי שהם מעידים אודותיו בספר היובלים שנמצא בקומראן: 'ויכתוב בספר אותות השמים כחוק חודשיהמה למען ידעו בני אדם תקופות השנים כחוקות לכול חודשיהמה, ראשון הוא כתב תעודה ויעד בבני אדם בדורות הארץ שבועות היובלים ויגד את ימי השנים ויסדר את החודשים ויאמר את שבתות השנה כאשר הגדנוהו' (DJD XXIII, p.213, מהדיר, גיימס ואנדרקס) - נקשר במסורת המרכבה ובמסורת הלוח. הוא מתאר את מסעו המיסטי אל המקום המקודש השמימי, מקום מושב הכרובים, במלים רבות יופי הקשורות לאור, לשמש ולאש:

ואבוא אל תוך לשונות האש

ואקרב אל בית גדול והוא בנוי אבני בדולח...

כפתו היתה כעין שביל הכוכבים והמאורות

וביניהם היו **כרובי אש** ושמייהם מים

ואש לוהטת הקיפה את הקירות...

ואביט וארא שם כסא רם מראהו כבדולח

וסביבו כשמש זורח ושם **מראה כרובים**...

ומתחת לכסא יצאו **נהרות אש** לוהטת עד לאין יכולת להביט

והכבוד הגדול ישב עליו ומעילו הזהיר **משמש** והלבין מכל שלג

(חנוך א יד 10-21, ספרים חיצוניים, מהדורת אברהם כהנא, א, ירושלים תש"ל, עמ' לו)

תאור עולם המרכבה השמימי הזוהר באור יקרות, מתואר בזיקה לכסא האל בחזון ישעיה (ו, 1) ולכסא בחזון יחזקאל (א, 26), ולמסורות הקשורות לכרובים ולאופנים במקדש ובמרכבה. התחום המקודש המתיחס למראה כרובים או מראה מרכבה, ניתן לתאור רק ביחס למושגי אור החורגים מיכולת הראייה האנושית ושמורים לראייה החזיונית. תחום זה מתואר בזיקה לקודש הקדשים הארצי הנסתר מעין כל, מלבד ביום אחד בשנה אשר בו נכנס הכוהן הגדול מאחרי ענן קטורת, אל נוכח פני הכרובים. המעבר מהמתחם הפולחני הנסתר הקשור בכרובים ובכוהן הגדול, למתחם המיתי הפואטי והמיסטי מתחולל בספרות החזיונית הנבואית והכוהנית כפי שנראה להלן. ב'שירו'ת עול'ת השבת', שנמצאו בעותקים רבים בין מגילות מדבר יהודה במצדה ובקומראן, מתואר התחום המקודש השמימי המשיק בתחום הזיכרון והאסוציאציה, המיתוס והפולחן לתחום המקודש הארצי. במהדורת שירות עול'ת השבת שערכה קרול

ניוסם, נמצא תיאורים חידתיים של קודש הקודשים בעולם המרכבה, בזיקה לאור ולאש ולסוד החיים ונמצא ביטויים החורגים מהלשון המקראית המתארים את התחום הנעלם ואת סתרי אורו חיותו וצורתו בין המופשט לנרמז :

רוחי דעת אמת וצדק בקודש קודשים
צורות אלוהים חיים צורי רוחות מאירים
כול מעשיהם קודשי דבקי פלא'
(4Q405, 19: DJD XI, p. 339)

'מרכבות כבודו כרובי קודש
אופני אור בדביר רוחות אלוהי טוהר'
(4Q405, 20-22: DJD XI p. 345)

עבודת הקודש השמימית של הכרובים המרכבה ורקיע האור מתוארת בשירות עולת השבת בלשון שיר וברכה בזיקה לעבודת הקודש במקדש :

הכרובים יברכו בהרומם קול דממת אלוהים נשמע
והמון רנה ברום כנפיהם....
תבנית כסא מרכבה מברכים ממעל לרקיע הכרובים
והוד רקיע האור ירננו מתחת מושב כבודו,
ובלכת האופנים ישובו מלאכי קודש,
יצאו מבין גלגלי כבודו
כמראי אש רוחות קודש קודשים סביב
מראי שבילי אש בדמות חשמל ומעשי נוגה.
(4Q405, 20-22: DJD XI p. 345) עריכה שירית שלי, ר.א).

איפיונו הבולט של המקום המקודש במסורות המרכבה השונות הוא זיקתו למרכבה ולכרובים ולתיאורים במסורת המקראית הכוהנית והנבואית בכלל ובדברי הימים ובחזון יחזקאל בפרט, וזיקתו למספרם הרב של סוגי האור והזוהר המביעים את השגב האלוהי ואת הווית המסתורין של המציאות הנעלמת : אור אש, זוהר שמש, אור הבדולח, זריחת הכרובים, אור האופנים ואור הרוחות, אור הרקיע, ואור אש קודש קודשים, 'מוסדי אש ושבבי נוגה וזהרי הוד נהורי אורים ומאורי פלא'. במגילת הברכות ממדבר יהודה נמצא תיאור של קודש הקדשים השמימי בלשון נשגבת המצרפת קדושה, פלא, אור וסוד למסורת המרכבה המתחייה בחזון ובשיר :

מושב יקרכה והדומי רגלי כבודכה במרומי עומדכה
ומדרך קודשכה ומרכבות כבודכה כרוביהמה ואופניהמה וכול סודיהמה
מוסדי אש ושבבי נוגה וזהרי הוד נהורי אורים ומאורי פלא

היפעה הקורנת של המרכבה השמימית מהדהדת באור המופז בתחום המקודש של מרכבה הארצית. בספר בן סירא שהתחבר בידי כוהן ירושלמי בעשור השני של המאה השנייה לפני הספירה מתוארת יציאתו של הכוהן הגדול בן דורו, שמעון בן יוחנן, מקודש הקדשים. כוהן גדול זה הוא שמעון השני בן חוניו, הכוהן האחרון לבית צדוק, שכיהן בקודש על דעת כל העם על פי המסורת הכוהנית המקראית עתיקת הימים. הכוהן הגדול מתואר כקורן באור מאורות השמים וכמואר באור השמש, בשעה שהוא יוצא מקודש הקדשים 'כצאת השמש בגבורתו' (שופטים ה, 31):

גדול אחיו ותפארת עמו שמעון בן יוחנן הכהן [...]]
מה נהדר בהשגיתו מאהל ובצאתו מבית הפרוכת
ככוכב אור מבין עבים וכירח מלא מבין כימי מועד
וכשמש משקת אל היכל המלך
וכקשת נראתה בענן
(ספר בן סירא השלם, מהדורת משה צבי סגל, ירושלים תשל"ב, עמ' שמ-שמא)

יתכן שהקשת והכוכב מרמזים לאותות שמימיים של מסורת הבריתות המקראית ואולי אינם אלא מטאפורות ליפי המעמד במקדש בשעה שהכוהן הגדול יוצא מקודש הקדשים, זורח באור המגע עם התחום המקודש השרוי בין המוחש למופשט. שמש משקת היא שמש נוצצת ומזהירה (על פי ביאורו של סגל, שם, עמ' שמד) והכוהן הגדול מתואר כמואר בנוגה שמימי וכזורח בזיו המאור הגדול גם ביצירות כוהניות אחרות שנכתבו בעת העתיקה השוחרות את יפעת גרמי השמים עם פאר הפולחן במקום מקודש ובזמן מקודש. דומה ש'עטרת פז' הנזכרת בדברי בן סירא על אהרון הכוהן (שם, עמ' שיא) ו'נזר לקודש קדשים' העוטר את ראש הכוהן הנזכר להלן במגילת הסרכים, מסמלים את קרני השמש ואת הזיקה לאור האלוהי ביצירה הכוהנית.

בסרך הברכות ממגילות מדבר יהודה, המגע בין המוחש למופשט מתעצם בשעה שהכוהן הגדול נמשל למלאך המשרת בקודש, ומתואר בזיקה לאור השמש, לאור ההתגלות האלוהי הנזכר בחזונו הנבואיים, לקדושה ולדעת:

ואתה כמלאך פנים במעון קודש
וכבוד אלוהים לפניכה
ותפארתו עליך תהיה סביב
משרת בהיכל מלכות
ומפיל גורל עם מלאכי פנים
ועצת יחד עם קדושים לעת עולם
ולכל קצי נצח
כי תורֶה משפטיו

וישימכה קודש בעמו

ולמאור גדול לתבל בדעת

ולהאיר פני רבים בתורתכה

ויתן בראשכה נזר לקודש קודשים

כי אתה תקדש לו ותכבד שמו וקודשיו.

(מגילת הסרכים, מהדיר יעקב ליכט, ירושלים תשכ"ה, עמ' 284-286)

הד לקרינתו של הכוהן הגדול הקרב אל הקודש ונוגע בתחומם של המלאכים נמצא במקור מדרשי המוסר בשמו של ר' אבהו שהכהן הגדול בקדש הקדשים 'היו פניו בוערות כלפידים' (ויקרא רבה כא:יב, מהדורת מרדכי מרגליות, ירושלים תשל"ב, עמ' תצג). זריחת המאור הגדול שאי אפשר להתבונן בו במישרין, קשורה במסורת הכהונית למרחב המקודש, למרכבה, לזמן האלוהי ולגילוי האלוהי שגם בו מן הנמנע להתבונן במישרין. זריחה זו הופכת לדימוי רוח לדעת מקודשת ולמקורה האלוהי במסורת זו, השוורת בין דימויי התחום האלוהי-מלאכי הנעלם לתחום הכהני מקדשי הנגלה. בצוואת לוי, המצויה בחיבור צוואות השבטים, שקטעים ממנו נמצאו בין מגילות מדבר יהודה, חוזר רעיון ההארה, המובטחת ללוי ולזרעו, המאירים באורם כמאור הגדול על שאר השבטים: 'אור הדעת תאיר על יעקב וכשמש תהיה לכל זרע ישראל' (שם, ד, ג, ספרים חיצוניים א, עמ' קסב). דימוי זה חוזר בפרק יח של צוואת לוי, שם מתואר כוהן שיכהן בעתיד בשבוע השביעי: 'ואז יקים ה' כהן חדש אשר לו יגלו כל אמרות ה' והוא יעשה משפט אמת... ויעלה כוכבו בשמים ככוכב מלך ויאיר באור הדעת כשמש ליום והוא יתגדל בעולם. הוא יזרח כשמש על הארץ ויסיר כל חושך מתחת השמים ושלום יהיה בכל הארץ' (שם, ב-ד). בשריד מקוטע במגילות מדבר יהודה המזכיר כהן רחוק את דברי הכוהן יהושע בן סירא על הכוהן הגדול ועל השמש, נאמר, אולי בשם הכוהן הגדול: 'נגשתי אני לנוגהו [באור] משבצתו יתהלכו כול ב[...]. מלך עלי ואור נגהו על....כשמש בצאתה מזבול' (DJD XXXVI p. 403)

*

בני שבט לוי אינם מייחדים את השמש והאור רק לתחום הכהני המקודש אלא מנחילים דימויים אלה גם לבית דוד משבט יהודה. דעת אלוהים המדומה לאור השמש, בדומה להשראה אלוהית ונבואה הקשורות בהארה, מיוחסות במסורת הכהונית גם לאבי שושלת המלוכה, הרועה המנגן, נעים זמירות ישראל, מייסד סדרי משמרות הכהונה, הלא הוא דוד בן ישי משבט יהודה. דוד במסורת הכהונית הוא הנביא המשורר שחיבר את מחזורי השירה הקשורים למחזורי עולת השבת ועולת התמיד, תיאר את תבנית המרכבה הכרובים זהב ושורר את שירי תהלים. הכוהן יהושע בן סירא מתאר את השראתו השירית של דוד ואת זיקתה לעבודת הקודש ולמועדים:

בכל לבו אוהב עושהו ובכל יום הללו תמיד

נגינות שיר לפני מזבח וקול מזמור בנבלים תיקן

נתן לחגים הדר ויתקן מועדים שנה בשנה

(בן סירא, מז יב-יד, מהדורת סגל, עמ' שכד)

במגילות מדבר יהודה מפורשת זיקתו של דוד לעולת התמיד ולמזבח, למועדים לתהילות וללוח ומתבארת זיקתו לשמש המסמלת את נצחיות השבועה לבית דוד: 'זרעו לעולם יהיה וכסאו כשמש נגדי' (תהלים פט, 37) 'יהי שמו לעולם לפני שמש ינון שמו' (תהלים עב, 17):

ויהי דוד בן ישי חכם ואור כאור השמש
וסופר ונבון ותמים בכול דרכיו לפני אל ואנשים
ויתן לו ה' רוח נבונה ואורה
ויכתוב תהלים שלושת אלפים ושש מאות
ושיר לשורר לפני המזבח על עולת התמיד לכול יום ויום
לכול ימי השנה ארבעה וששים ושלוש מאות
ולקרבת השבתות שנים וחמשים שיר
ולקרבת ראשי החודשים ולכול ימי המועדות
וליום הכפורים שלושים שיר
ויהי כול השיר אשר דבר
ששה וארבעים וארבע מאות
ושיר לנגן על הפגועים ארבעה
ויהי הכול ארבעת אלפים וחמשים
כול אלה דבר בנבואה אשר נתן לו מלפני העליון.

(מגילת המזמורים 11-2:XXVII, col. 11QPs^a)

91-93 pp. (Oxford 1965), DJD IV, מהדיר, ג'ורג' סנדרס, עריכה שירית שלי, ר.א.)

בתהילה זו הרצף הנצחי של חילופי המאורות מחולק למחזורים הנראים לעין של הזריחה ושל חליפות העונות המצויינים בשלוש מאות ששים וארבעה שירי עולת התמיד ובארבעה שירי 'הפגועים' המתיחסים לארבע עונות השנה הפוגעות (=פוגשות, השוו בראשית כח, 11) זו בזו בימי השוויון וביום הארוך והיום הקצר בשנה (חנוך א פב, 14-20; עה; יובלים ו, 23-30). ואילו המחזורים המיוסדים על משמע און, על ציווי אלוהי וגילוי מלאכי, מועד, חוק וספירה, דהיינו, חמשים ושנים מחזורי השבועות והשבתות, שנים עשר החודשים המבוססים על חישוב החל מהיום הרביעי לבריאה ושבעת המועדים בשבעת חודשי השנה הראשונים, שכולם נזכרו לעיל ביחס למחזורי האשה, נמנים במפורט בלוח ליטורגי זה המלווה את מחזורי הקרבנות. לוח זה מבוסס לדברי מחבריו על השראה נבואית שנאצלה לאדם שרוחו תבונתו וחוכמתו נקשרו באור השמש והשתקפו בדברי שיר. [חכם קראי בן דורו של סעדיה גאון הצביע על זיקתו של דוד לשירת הקודש וציין שהרבנים מקדימים לתפילתם ברכה ' אשר בחר בדוד עבדו ורצה בשירי קודשו', ברכה שנעלמה זמן רב עד שנגלתה בקטעי גניזה.]

דוד בעולמם של מחברי המגילות היה 'חכם ואור כאור השמש וסופר ונבון ותמים בכול דרכיו לפני אל ואנשים ויתן לו ה' רוח נבונה ואורה'. קשר זה אינו רק דימוי והשאלה להשראה אלוהית הקשורה במחזוריות הנצחית של אור השמש וברוח אלהים, אלא הוא קושר את הכתוב עם קדמות המסורת של לוח השמש, לוח השבתות הכוהני הקשור במסורת הבריתות ובמחזורי שיר, שנהג ככל הנראה במקדש בימי

בית ראשון ועד מחצית ימי בית שני בשעה שכוהני בית צדוק שרתו בקודש, כעולה ממגילות מדבר יהודה ומספר בן סירא.

בספר היובלים, שנכתב במועד שבו חל חילוף המשמרות בין כוהנים שומרי לוח השמש לכוהנים שנהגו על פי לוח הירח, בשליש השני של המאה השנייה לפני הספירה, ניכר המאבק על הלוח ועל עקרון חישובו בנוסח תיאור בריאת המאורות וזיקתם למועדים. בנוסח היובלים שנמצא בקומראן מוענק מעמד ייחודי לשמש:

'וביום הרביעי עשה ה' את השמש והירח והכוכבים ויתן אותם ברקיע השמים להאיר על כל הארץ ולמשול ביום ובלילה להבדיל בין אור לחושך ובין חושך לאור: ויתן ה' את השמש לאות גדול על הארץ לימים ולשבתות ולחדשים ולמועדים ולשנים ולשבועות השנים וליובלים ולכל תקופות השנים. .. ויזרח השמש עליהם למרפא ועל כל אשר על פני הארץ' (היובלים ב 8-9, 12 הספרים החיצוניים, מהדורת אברהם כהנא, עם הגהה על פי נוסח היובלים מקומראן, מהדורת גיימס ונדרקאם 4Q216, VI, DJD XIII, pp 16-17)

בניגוד לנוסח המסורה של ספר בראשית א, 14 האומר 'ויתן אותם אלהים ברקיע' ומתייחס לשני המאורות, בספר היובלים נאמר רק 'ויתן ה' את השמש', ובניגוד לנוסח הקצר בבראשית א, 14 של חלוקות הזמן 'לאותות ולמועדים ולימים ושנים', בספר היובלים נמנות **שבע** חלוקות - ימים, שבתות, חודשים, מועדים, שנים, שמיטות ויובלים. כל אלה מבוססים על מסורת כוהנית של ספירת שנה בת 364 ימים המתחלקת בספירה **שביעונית** לחמישים ושתיים שבתות, כנזכר לעיל במזמורי דוד וכמצוי בספר חנוך א פרקים עב-פב, בספר היובלים פרק ו, בפשר בראשית (DJD XXII, 198-9) ובפתיחת מגילת מקצת מעשי התורה (DJD X, p. 7-8).

מסורת מספרית זו קשורה לחנוך, **השביעי** באבות העולם, עליו מספרים המלאכים 'ויהי עם מלאכי ה' ששה יובלות שנים ויראוהו את כל אשר בארץ ובשמים **ממשלת השמש** ויכתוב את הכל' (היובלים ד, 21) וקשורה עם נוח, לוי, משה, דוד וצדוק ומובאת בתעודות שונות בזיקה לגילוי מלאכי ולמסורות כוהניות בדבר שבועות ובריתות. עוד מיוסדות חלוקות אלה על ספירת **שבעה** מועדים הנזכרים בפרשת המועדות בויקרא כג, ובפרקים נוספים בחומש דברים ובמדבר, במגילת המקדש ובמגילת המשמרות, ועל חלוקות מחזוריות **שביעונית** שנתיות של שמיטות ויובלים המצוינות בספר שמות וספר ויקרא ובמגילת המשמרות. לצד החלוקות השביעוניות נמצא במגילות בספרי חנוך והיובלים, גם חלוקות רבעוניות ותריסריות המונות 12 חודשים בני 30 יום אליהם מצטרפים ארבעה ימי התקופות או ימי הפגועים בחילופי ארבע העונות, הנמנים כיום ה31 בסיום החודש השלישי הששי התשיעי והשנים עשר.

בסרך היחד, שנמצא אף הוא בין מגילות מדבר יהודה בכמה עותקים, מצויין רק המאור הגדול בכל הקשור לחישוב המועדים: '**המאור הגדול** לקודש קודשים [...] לראשי מועדים בכול קץ נהיה" (שמריהו טלמון, קדמוניות ל2, (תשנ"ח), עמ' 111). בחיבור הקודם לסרך היחד הנודע כ'ספר מאורות השמים', המצוי בפרקים עב-פב של ספר חנוך א, שנמצאו בין מגילות מדבר יהודה, מבואר מהלכה הקבוע של השמש כעדות על תבנית הזמן האלוהי ועל אורך השנה הקבוע מראש: '**יהשמש והכוכבים** יוציאו את כל השנים לנכון... ושלמו את השנים בצדק נכון בשלוש מאות וששים וארבעה ימים' (חנוך א עד, 11-12) לעומת זאת נתפש חישוב הזמנים המבוסס על מהלך הירח המשתנה ועל תצפית אנושית מוטעית באורו, שאינה מאפשרת מניין קבוע, כחטא חמור המשבש את מחזורי הטבע ומחזורי הפולחן. בספר היובלים מתוארת

המציאות השנויה במחלוקת מזווית הראייה הכוהנית, הדנה בביחס הראוי בין מחזורי הטבע לאופן חישובם כשהיא שוללת את הירח המשתנה כבסיס חישוב ומחייבת רק את השמש הנצחית:

‘והיו אשר יביטו אל הירח והוא ישחית את הזמנים ויקדם משנה לשנה עשרה ימים. על כן תבאנה להם שנים אשר בהן ישחיתו ויעשו יום העדות לבזו ויום טומאה לחג ובלבלו כל ימי קודש בטמאים ויום טומאה ביום קודש כי ישחיתו החודשים והשבתות והחגים והיובלים’ (ספר היובלים ו, 36-37) יום העדות הוא חג השבועות שמועדו היה שנוי במחלוקת בין צדוקים לפרושים כשאלה האחרונים מונים על פי עקרונות חישוב שונים את החודשים והמועדים, כידוע מן המגילות וממסורת חז"ל. מהמשך הדברים מסתבר שהשחתה זו נובעת ממנהגם של אלה אשר ‘לא יעשו את השנה שלוש מאות ששים וארבעה ימים לבדם ועל כן יפריעו ראש חודש ושבט ומועד וחג’ (היובלים ו, 38). הויכוח בין השיטות השונות נעוץ בשאלה האם יש תבנית מספרית קבועה וידועה מראש המבוססת על חישוב מחזוריו הקבועים של הזמן האלוהי הקשור במחזוריות הנצחית והקבועה של אור השמש, או האם אין תבנית חישובית קבועה אלא רק תצפית אנושית משתנה במחזוריו המתחלפים של אור הירח. במסורת המקראית, שנכתבה לאורך האלף הראשון לפני הספירה אך נערכה במאות הראשונות אחרי הספירה בעריכתה הקאנונית, לא נזכר במפורש בשום מקום מספר ימי השנה או מספר ימי החודש או עקרון חישובם, לעומת זאת בספרות הכהונה המתבדלת שנכתבה לפני הספירה, וכוללת מקבילות רבות עניין למסורת המקראית, נדונו כל אלה בפירוט ונקשרו למלאכים, לכוהנים ולמסורת המרכבה והלוח.

על המאבק המר שהתרחש במאות האחרונות לפני הספירה, המשתקף בדברים אלה על השחתת הזמנים, בין האוחזים בלוח השמש המבוסס על חישוב קבוע לבין האוחזים בלוח הירח המבוסס על תצפית משתנה, על רקעו ונסיבותיו הרחבתי את הדיון בספרי ‘מקדש ומרכבה, כוהנים ומלאכים, היכל והיכלות במיסטיקה היהודית הקדומה’ (ירושלים תשס"ג). כאן רק אומר שאור השמש במחזוריותו השנתית הקבועה מראש ואור הירח המשתנה במחזוריות חודשית בלתי צפויה, היוו בסיס לשתי שיטות חישוב שונות שהאחת ראתה בזמן תבנית אלוהית מקודשת, נצחית, צפויה מראש ובלתי משתנה, התלויה בחישוב קבוע וידוע של לוח שבתות הנקבע בזיקה לתקופות שנת השמש, חישוב הנשמר בידי כוהנים ומלאכים המעידים על מחזורי הזמן האלוהי, ואילו השנייה ראתה בזמן הכרעה אנושית ריבונית, המבוססת על תצפית משתנה במחזורי הירח המתקדשים בידי חכמי בית דין המכריזים עליהם. בשיטה הראשונה שבה הסדר הקוסמי מבוסס על מהלכים הניתנים לחישוב מדויק ולחזוי מראש, אחזו אלה שרצו להשתית את הסדר הפולחני על חישוב מחזורי מדויק וקבוע המתחסל ללוח סימטרי שביעוני ורביעוני הנשמר בידי משמרות הכהונה ומשמרות המלאכים ביחס **לשנת שמש** בת 364 ימים. חלוקות מחזוריות אלה נשענו על הלוח המקראי הכוהני שראשיתו ביום הרביעי לבריאה בחודש הראשון, הוא חודש האביב, (שמות יב, 2) הידוע גם כחודש ניסן. יום רביעי א ניסן שממנו מתחיל מנין השנה כל שנה ושנה הוא גם יום הקמת המשכן, (שמות מ, 1) ויום הולדתו של לוי בן יעקב (היובלים כח, 14). חלוקות מחזוריות אלה העידו על הסדר האלוהי של הבריאה, על נצחיות החוק האלוהי הגזור מראש בשמים ובארץ ועל הסדר הפולחני המחזורי המתחייב ממנו ונשמר בידי משמרת הקודש במקום מקודש ובזמן מקודש. בשיטה השנייה המבוססת על תצפית **במולד הירח** כשאין מועד קבוע לראשית השנה או לראשית החודש, אין יום קבוע ואין מספר ימים ידוע מראש לחודש או לשנה, וסדר החודשים התחלף (החודש השביעי תשרי, על פי הסדר המקראי, הפך לראשון על פי מסורת המשנה, ואילו החודש הראשון בסדר המקראי הפך בלוח המשנאי

לחודש השביעי) אחזו אלה שרצו להחליף את הסדר הכוהני הנשען על עדות מלאכית בסדר חכמי הנשען על ריבונות אנושית. ואלה טענו שחלוקת הזמן אינה אלוהית וקבועה ונסמכת על לוח בן 364 ימים שמועדיו קבועים מחושבים וידועים מראש, ונשמרים בידי כוהנים ומלאכים, אלא דגלו בחלוקה אנושית ומשתנה ומתיחסת ללוח שמספר ימיו משתנה בין 354 ל-384 - שראשיתו אינה קבועה אבל לעולם לא תיהיה ביום ד, יום התחלת השנה לפי הסדר הכוהני, ומספר ימי החודש המשתנים מוכרע בידי בית דין הקובע ראשי חודשים ומועדים, מעבר את השנה ומקדש את הלבנה (משנה ראש השנה ב, ט; בבלי ראש השנה כה ע"א).

מאבק זה בין מצדדי לוח שמש נצחי קבוע הנשען על עדות מלאכים בדבר שנה בת 364 ימים, ונשמר בדי משמרות כוהנים, לבין מצדדי לוח ירחי משתנה הנקבע בידי אדם, שאין בו מספר קבוע לימי השנה ואין בו תבנית מחזורית נצחית קבועה, נכרך עד מהרה בדואליזם המוסרי בין אור לחושך שנזכר במסורת המקראית שנדונה לעיל, וזכה לתחייה בספרות הכהונה המתבדלת המרחיבה חלוקה זו על מכלול פניה של המציאות, על העולם הנגלה ועל העולם הנסתר.

ב'סרך היחד', מן הכתבים שנכתבו בעת המחלוקת ונמצאו בין מגילות מדבר יהודה, עולה הפולמוס המבדיל בין שתי תפישות אלה של זמן אלוהי וזמן אנושי בלשון ציורית המשלבת את הניגוד המוחש עם המאבק המופשט ומלמדת על המעברים המורכבים בין סמכות אלוהית למאבק אנושי המצויים לא פעם בתשתית הכתיבה המיסטית:

במעין אור תולדות האמת

וממקור חושך תולדות העול.

ביד שר אורים ממשלת כול בני צדק בדרכי אור יתהלכו,

וביד מלאך חושך כול ממשלת בני עול בדרכי חושך יתהלכו

ובמלאך חושך תעות כול בני צדק וכל חטאתם ועוונם...

ואל ישראל ומלאך אמתו עזר לכול בני אור.

והוא ברא רוחות אור וחושך ועליהן יסד כל מעשה

[ועל דרכי]הן כול עבודה,

אחת אהב אל לכול [מן]עדי עולמים ובכול עלילותיה ירצה לעד

אחת תעב סודה וכול דרכיה שנא לנצח

(סרך היחד, מגילת הסרכים, מהדורת יעקב ליכט, ירושלים תשכ"ה,

עמ' 92-93. עריכה שירית שלי, ר.א.)

הצד החיובי בתמונת עולם דואליסטית זו קשור מנקודת מבטם של הכותבים בעולם האור האלוהי, הנצחי, המחושב וידוע מראש, שתבניתו הקבועה וחוקיו השמימים נשמרים בידי מלאכים בשמים וכוהנים ובני בריתם בארץ, השומרים על המתחם המקודש ועל המסורות הריטואליות, הליטורגיות והמיסטיות המכוננות אותו: שר אורים, המלאך אוריאל, מלאכי מאורות, גורל אור, אלי אור, אופני אור, רקיע אור, אור עולמים, שר מאור ואורתוס, הם מושגים המצויים במגילות ההמתארים את שומרי השמיים של הזמן האלוהי. ביטוי מובהק לתפישת עולם המרחיבה את תחומי המאבק ומצרפת דרי מעלה לשוכני מטה נמצא בקטע נוסף מהמגילות המכונה סרך המלחמה, המתאר את גורל אור:

‘אתה אל פדיתנו לכה עם עולמים

ובגורל אור הפלתנו לאמתכה

ושר מאור מאז פקדתה לעזרנו

ובידו כול מלאכי צדק

וכול רוחי אמת בממשלתו’

The Dead Sea Scrolls Study Edition, I-II, eds. Florentino Garcia Martinez and Eibert Tigchelaar, Leiden 1997-

8,I, p.135 (להלן מגילות)’

הצד השלילי, המגלם את תפישת העולם הנגדית, שהתגבשה בנסיבות היסטוריות מורכבות של חילופי שלטון, מאבק וכפייה, מכונה גורל חושך, וכרוך בדרכי חושך ונציגיו מתחום החושך והצלמוות מכונים: שר חושך, מלאך משטמה, מלאכי חבל, שר בליעל, ועזאזל, הדרים בשאול תחתיות ובאש מחשכים (סרך היחד, עמ' 95-98) דוגמה לראייה זו נמצא בהמשך הקטע המצוטט מסרך המלחמה:

ואתה עשיתה בליעל לשחת

מלאך משטמה ובחושך ממשלתו...

וכול רוחי גורלו מלאכי חבל

בחוקי חושך יתהלכו

ואליו תשוקתמה’.

(מגילות, עמ' 134)

בספרות זו האור, התום, הדעת והצדק, האמת, הקדושה, הטהרה והברית, החסד והישועה נקשרים במסורת כוהנית-נבואית עתיקה הכורכת עצמה עם מעין האור, אלי אור, מלאכי מאורות, בני אור, גורל אור ודרכי אור ואילו היפוכם, העול, התועבה, הטומאה, שרירות הלב, שחת עולמים, ממשלת משטמה, וזועת נצח, קשורים באלה שתפשו את מקומם של בעלי מסורת זו ונקשרו במקור חושך, בגורל חושך, בבני חושך ובדרכי חושך.

הרחבת הפילוג והקיטוב מעולם האדם על ניגודיו ומאבקי בתחומי דעת, תוקף, הנהגה וסמכות, לעולם האור העליון ולעולם החושך התחתון, לתחום המיתי המתייחס לראשית הבריאה, ולתחום המיסטי המתייחס לעולם הנסתר שמעבר לעולם הנראה, מעידה על עוצמת המאבק ומידת הנואשות של הכותבים המנושלים ממעמדם ההגמוני בעולם משתנה, נאבקים על צדקת דרכם במציאות נטולת סיכוי ומרחיבים את המאבק לתחומים שבהם הם מקווים להתערבות אלוהית. אין תמה שבסרך היחד מצוים על אהבת בני אור ועל שנאת בני חושך (בניגוד לאיסור מפורש בתורה 'לא תשנא אחיך בלבבך') בזיקה לויכוח על הלוח הקשור בתפישת הזמן האלוהי כחוק האמת שאין לסור ממנו, התלוי בלוח השמש הכוהני ובדימויי האור הקשורים בו: 'ולאהוב כול בני אור איש כגורלו בעצת אל ולשנא כול בני חושך איש כאשמתו בנקמת אל... ולא לצעוד [לסור] בכול אחד מכול דברי אל בקציהם ולא לקדם עתיהם ולוא להתאחר מכול מועדיהם ולא לסור מחוקי אמתו ללכת ימין ושמאל' (סרך היחד, עמ' 61-62; השו' דברים יז, 11). עוד

נזכרת הבדלות מעדת אנשי העוול (סרך היחד, עמ' 123, 131) ונתבעת 'שנאת עולם לאנשי השחת' (מגילות, עמ' 92) המשחיתים את סדר המועדים, אלה הנזכרים בספר היובלים 'והיו אשר יביטו אל הירח והוא ישחית את הזמנים ויקדם משנה לשנה עשרה ימים. על כן תבאנה להם שנים אשר בהן ישחיתו ויעשו יום העדות לבוז ויום טומאה לחג ובלבלו כל ימי קדש בטמאים ויום טומאה ביום קדש כי ישחיתו ההירחים והשבתות והחגים והיובלים' (ספר היובלים ו, 36-37).

בצוואת לוי מסיים אבי השבט את דבריו לבניו הלויים והכוהנים שבעתיד באמרה הנחרצת המעידה על התפישה הדואליסטית של המחבר: 'ועתה בני שמעו כולכם בחרו לכם את האור או את החושך, את תורת ה' או את מעשי בליעל' (צוואת לוי יט, א). דהיינו החלוקה אינה בין מצוות לעברות אלא בין שני תחומים ישותיים, האחד כרוך באל בדרכי צדק ובאור, והשני בבליעל בשחת ובדרכי חושך. בסרך היחד מובטח לבני אור ההולכים בדרכי האמת והצדק שגורלם ייטב: 'אלה סודי רוח לבני אמת תבל. ופקודת כול הולכי בה למרפא ורוב שלום באורך ימים, ופרות זרע עם כול ברכות עד, ושמחת עולמים בחיי נצח, וכליל כבוד עם מדת הדר באור עולמים' (סרך היחד, עמ' 96-97) ואילו להולכים בדרכי רוח הָעוֹלָה, בדרכי שחת ובדרכי חושך מובטחת כצפוי נקמת 'כול מלאכי חבל לשחת עולמים באף עברת אל נקמות לזעות נצח וחרפת עד עם כלמת כלה באש מחשכים' (שם 98); 'יבערו כול בני עוֹלָה והיה לאש בוערת בכול אנשי אשמה עד כלה' (מגילות, עמ' 174). גם במגילת מלחמת בני אור בבני חושך נאמר ש'גורל אל לאור עולמים' ולעומת זאת נאמר על גורל בליעל שהוא 'גורל חושך...ואתה עשית בליעל לשחת, מלאך משטמה ובחושך ממשלתו' (מלחמת בני אור בבני חושך, מהדיר, יגאל ידין, ירושלים תשט"ו עמ' 334-336). במגילות נמצא בהקשרים שונים ביטויים כמו 'וגלה הרשע מפני הצדק כגלות חושך מפני אור... כן יתם הרשע לעד והצדק יגלה כשמש תכון תבלי' (מגילות, א, עמ' 66). לעומת הצדק והברכה הקשורים באור, נוסח הקללה על הסרים מדרך הברית בזמן ממשלת בליעל קשור בחושך: 'ארור אתה לאין רחמים בחושך מעשיכה וזעום אתה באפלת אש עולמים, לא יחונכה אל בקראכה ולא יסלח לכפר עוונך' (סרך היחד, עמ' 69) דומה שהד ברור של ברכת כוהנים (במדבר ו, 24-27) וקללת הלויים בהר גריזים והר עיבל (דברים כז-כט) נשמע מאחרי הדברים.

אנשי עדת היחד יצרו עולם מושגים שלם המבטא את מקום האור הקשור בקדושה בצדק, במחזורי הטבע ומחזורי עבודת הקודש ומשקף את חייהם לנוכח תמורות האור האלוהי. ביטויים כמו 'ממשלת אור' 'מאורות מזבול קודש' (סרך היחד, עמ' 208, 209), 'כי ממקור דעתו פתח אורי ובנפלאותיו הביטה עיני ואורת לבבי ברז נהיה...וממקור צדקתו משפטי אור בלבבי מרזי פלאוי' (שם, 228-229); 'ותהיה קָעִין אור למקור עולם' (מגילות, עמ' 174) 'שם ישראל בשנים עשר מחנות קדושה לו [] גורל אלוהים עם מלאכי מאורות כבודו [] תכן למועדי שנה' (DJD VII, p. 221) מצויים במקומות שונים במגילות מדבר יהודה. ההווה הפרטי הנבואי והעתיד החזיוני הציבורי הצטיירו במושגי אור. בעל ההודיות, שיתכן שהיה כוהן גדול מבני צדוק שהודח ממשרתו, אומר בלשון יחיד: 'אתה אלי עזרתה נפשי ותרם קרני למעלה והופעתי באור שבעתיים באור אשר הכינותה לכבודכה, כי אתה לי למאור עולם' (מגילות, עמ' 178) 'ובכבודכה הופיע אורי כי כאור מחושך האירותה לי' (שם, עמ' 184) ובעל סרך המלחמה אומר בלשון רבים: 'ובני צדק יאירו לכול קצוות תבל הלוך ואור עד תום כול מועדי חושך ובמועד אל יאיר רום גודלו לכול קצי עולמים' (מגילות, עמ' 112).

אולם ככול הידוע לנו תוחלתם של כותבי המגילות שחזו את עתידם באור נגוהות נכזבה. חזון האור העתידי ונצחון הצדק המוחלט של בני אור שקשרו בין חוקי הטבע למועדי ה' ובין האמת החוק והמשפט ומחזורי הפולחן, לא עמד בפני מחשכי ההווה בזמנם ובמקומם ולהשקפותיהם ולחישוביהם שהועלו על הכתב במגילות לא היה המשך בעל משמעות בקהילה ידועה לנו. יתכן שהמהפכה החשמונאית מן השליש השני של המאה השנייה לפני הספירה, ועד לתום השליש השני במאה הראשונה לפני הספירה, שדחתה את ההגמוניה הכוהנית של בני צדוק שקראו לעצמם בני אור ולמדיחייהם בני חושך, ואחריה שלטון בית הורדוס במאה הראשונה לפני ואחרי הספירה, וחורבן המקדש שהביא לסיום עבודת הקודש הכוהנית, הם שהיו להם לרועץ. יתכן שעמדתם הדואליסטית הקיצונית של בני צדוק המדירה מכול וכול את החולקים על דרכם או מאבקים של חכמים נגדם ונגד הלוח שאחזו בו, הפיכת ספריהם המצדדים בלוח השמש, בכהונה, בחנוך ובלוי, לספרים חיצוניים מחוץ לגדר הקאנון ותמיכתם המודגשת של חכמים בקידוש לבנה ובלוח ירח, הם שעמדו ביסוד העלמם וגניזתם.

חלקים ממסורות כוהניות עתיקות אלה שנשמרו במגילות ובספרים שנתכנו למרבה האירוניה בשם ספרים חיצוניים, מצאו את דרכם לספרות ההיכלות והמרכבה שנוצרה אחרי חורבן בית שני ויוחסה לרבי ישמעאל כוהן גדול ולרבי עקיבא שנכנס לפרדס וירד למרכבה אליבא דספרות ההיכלות. אולם כותבי מסורת המרכבה האנונימיים או הפסוידואפיגרפיים, ויתרו מכל וכול על פולמוס ארצי מפורש, בחרו לגיבוריהם הארציים אנשים מקרב ציבור החכמים, והתמקדו בהיכלות עליונים, בעולם המלאכים ובעולם המרכבה השמימית אחרי החורבן. עם זאת העובדה שחנוך בן ירד, שהביא את לוח השמש מן המלאכים, הוא הגיבור השמימי של ספרות ההיכלות ור' ישמעאל כוהן גדול הוא הגיבור הארצי שלה, מגלה שתחום המיתוס שומר במרומז את שרידי הפולמוס גם בשעה שיד המצדדים בלוח הירח ובריבונות אנושית על הזמן היתה על העליונה.

מסורת המרכבה המיסטית שנתחברה אחרי החורבן כמטמורפוזה חזיונית של ההיכל הארצי ההופך לשבעה היכלות עליונים, ושל הכוהנים ההופכים למלאכים המשרתים בקודש, נקשרת כמו המסורת הכוהנית מלפני הספירה בשמש, בזיו, בנוגה ובאור: העולם הנסתר, עולם המרכבה, שבו שבעה היכלות עליונים מכוננים את המקדש השמימי, ובהיכל השביעי מצויה מרכבת הכרובים ומשמרות מלאכים משרתים בקודש, מתואר בדימויי אור, אש ושמש כמאז ומקדם:

'מפני ששמת'י לך נתיבות המרכבה **כאורה** ומסלולי רקיע **כשמש**... ראה אישות המתרגשות ויוצאות מהיכל שביעי להיכל שישי אש גחלנית ואש זחלנית ואש להטנית ואש מתוקה כחיצים הן יוצאות ונכנסות' (קטעי גניזה, מהדיר, פטר שפר, טיבינגן 1984, קטע 8, עמ' 103). מראה בריות המרכבה ועולמן המאיר מתואר בהרחבה במאות דפיה של ספרות ההיכלות והמרכבה:

'ודן עולם יושב במרום... על אופני אש אוכלה ועל כרובי להבה ועל חיות גדולות ועל גלגלי זוהר... מקיפים אותו שבעים ושנים מעונות כמראה אור גדול כמראה זוהר רב והפחות שבכולם כמראה **זוהר השמש**' (קטעי גניזה, קטע 11, עמ' 133). כסא הכבוד, מושב האל, מתואר כמוקף 'זיו זוהר זכות זוהר הופע עטור נוגה אור סיגוף פלאות...' (סינופסיס לספרות ההיכלות, מהדירים, פטר שפר, מרגרטה שלוטר וג'ורג' פון מוטיוס, טיבינגן 1981, סעיף 260; להלן סינופסיס) והיושב עליו מתואר כ'מלך המלכים.. המשוגב בקשרי כתרי מלכות והמוקף בענני נוגה והמסובב בענפי נגידי נוגה שבכנף הודו כסה שמים' (שם, סעיף 262). ההיכל הששי בדומה להיכל השמימי של חנוך מתואר בביטוי 'זיו אבני שיש שהיו סלולות בהיכל'

(סינופסיס, סעיפים 345, 672) ו'אופני אור בדביר' הזכורים מספרות קומראן, (DJD XI p. 345) ומן האופנים בחזון יחזקאל (יחזקאל א, 5-8, 15-21) ומן האופנים במקדש (מלכים א' 30-33) הופכים בספרות ההיכלות ל'אופני אורה המזלפות פליטון' כנגד הקטורת ולאופנים תוקעים ומריעים על פי המסורת הכהנית של הקרבת הקרבנות:

ובהיכל השביעי **אופני אורה** מזלפות פליטון ואפיפלסמון נקי

ואופן כפול תוקע ומריע ותוקע

לומר כל מי שהוא ראוי לראות מלך ביופיו

יכנס ויראה, ואם כן הם

אופני גבורה מגפפין אותו

וכרובי הוד מנשקין אותו

והחיות מנשאות אותו

והנוגה מרקד לפניו

והחשמל משורר לפניו

ורוח זיו חיה מנשאו

עד שמעלים אותו ומושיבים אותו

לפני כסא כבודו

והוא מסתכל ורואה את המלך ביופיו

(היכלות זוטרת, מהדירה, רחל אליאור, תשמ"ב, עמ' 31 וראו: סינופסיס, סעיף 411-412)

'אופן כפול תוקע ומריע ותוקע' הוא גלגולו החזיוני של תיאור הכהנים המסייעים ביד הכהן הגדול ותוקעים ומריעים ותוקעים במשנה: 'בזמן שכוהן גדול רוצה להקטיר את העולה... ושני כוהנים עומדים על שולחן החלב ושת חצוצרות של כסף בידם, תקעו והריעו ותקעו' (משנה תמיד ז, ג; סוכה ה, ה). העולם השמימי הנפרש לפני יורד המרכבה אחרי החורבן מורכב ברובו המכריע ממושגים מהמסורת הכהנית של המרכבה לפני הספירה שנוכרו לעיל. עם החורבן תמה התרועה והנגינה, העבודה ומשמרות הכהונה ובטל המוקד המוחשי של המקום המקודש והזמן המקודש ובטל טעמו של הפולמוס סביבם. זכרם של כל אלה כהוויה חיה ומקודשת נשמר רק במסורת המיסטית השירית ששורר בה הווה נצחי מעבר לגבולות הזמן והמקום.

הגיבור השמימי-מלאכי של ספרות ההיכלות, חנוך בן ירד, המוכר מן הספרות הכהנית מלפני הספירה כזה שהביא לוח השמש מן המלאכים וכבעל חזון המרכבה שבו ראה את כרובי האש, נקרא עתה מטטרון וינער שקומתו מלוא עולם ו'שר הפנים שר הגדול על כל השרים' (קטעי גניזה, עמ' 117). חנוך ההופך לכוהן גדול שמימי מתואר שלא במפתיע בדימויי השמש והאור שהיו שמורים לכוהנים הגדולים במסורות מלפני הספירה: 'ראה נער שהוא יוצא לקראתך מאחרי כסא הכבוד... שמש יוצף מחגור שלפניו וירח מקשרים שלאחוריו, עיניו דולקת לפידים וגלגלי עיניו דולקים כמנורות, זיוו כזיו מלכו והדרו כהדר יוצרו' (קטעי גניזה, קטע 8, עמ' 105). תיאור הפיכתו של חנוך בן ירד מילוד אנוש למלאך שר הפנים, המכונה מטטרון, טבוע בחותם האור והאש שקודם לכן נקשרו במרכבה ובחיות הקודש. "אמר הקב"ה פקדתי למטטרון

עבדי שהוא אחד מכל בני מרומים... ולקחתי לחנוך בן ירד... גדלתי כסאו מהוד כסאי והרביתי כבודו מהוד כבודי הפכתי בשרו ללפיד אש וכל עצמות גופו לגחלי אש שתי מראות עיניו כמראה הבזק...הבהקתי פניו כאור זיו השמש וזוהר עיניו כזיו כסא הכבוד' (סינופסיס, סעיף 72-73).

עולם המרכבה כולו קורן באור יקרות והצפייה בהתעלות מיסטית כרוכה בהארה ונהרה. הגיבור הארצי, ישמעאל כוהן גדול, העולה להיכלות ויורד במרכבה, מעיד על מקום האור בחוויה המיסטית: 'כיון ששמעתי שמות של מלאך עמדתי וחקקתי על רשות והיה אור בלבבי כאור ברק שהוא הולך מסוף העולם ועד סופו' (סינופסיס, סעיף 656) 'וכיון ששמעתי הרז הגדול הזה האירו עיני' (שם, סעיף 309) בשעה שהוא משביע בשם מטטרון הוא אומר 'מיד האיר לבבי בשערי המזרח' (שם, סעיף 678) 'ומשאלה ששאלתי ראיתי אור בלבבי כימי שמים' (שם, סעיף 580) עולמה של ספרות ההיכלות, הגדורה בתחום השמימי, הוא עולם זוהר ומופז באור תמיד המנציח את זכר המקדש הארצי שאיננו עוד. ספרות זו גדושה בתיאורי אור של המרכבה נוסח 'וכשזוהרי מרכבה מאירים אנו שמחים' (שם, סעיף 158) ושל המלאכים 'וכלו מלא שבח ונוגה וכולו מלא זוהר וכולו מלא אור'.

מסורת המרכבה בכל גילוייה קשרה את האור בהופעת האל והפמליה השמימית החל מן הספרות המקראית, עבור במסורת קומראן ובן סירא וכלה בספרות ההיכלות. כפי שראינו האור נקשר לזמן ולמחזוריו, ללוח ולחלוקותיו ולמקורם האלוהי של השבתות התקופות והמועדים, מצד אחד, ולמקום המקודש הנסתר מן העין הקשור במרכבה ובקודש הקדשים הארצי והשמימי, מצד שני. הזמן האלוהי קשור במלאכים, והמקום המקודש קשור בכרובים, ושניהם נשמרים במשמרת הקודש הכוהנית המונחית על ידי ידע מלאכי וחוק אלוהי. הזמן המקודש נשמר באמצעות מחזורי שיר, מחזורי קרבנות אֶשָּׁה, ומחזורי קטורת המופקדים בידי משמרות הכהונה והלווייה המתחלפים לפי לוח השמש במחזורים שביעוניים שיסודם בשבוע הבריאה, בשבוע מועדי דרור, בשבתות, מועדים, שמיטות ויובלים, ובחלוקות הלוח שהביא משמים, חנוך, השביעי באבות עולם. המקום המקודש, מקור החיים, מקום מושב הכרובים מייצגי העולם האלוהי מעבר לגבולות הזמן והמקום, הקשור לגן עדן ופרדס, נשמר באמצעות גבולות טהרה חמורים המתירים רק לכוהן הגדול להכנס פעם בשנה למחיצתו, וכניסה אליו ויציאה ממנו נקשרים במעברים מיתיים מיסטיים וריטואליים בין גבולות הזמן והמקום ומה שמעבר להם. היוצאים מקודש הקדשים, מהפרדס או מהמרכבה מתוארים כמופזים באור ובשמש, כמוארים בדעת וכמבורכים בברכה ובחזון. הואיל ותשתיתו של עולם זה חורגת מתחום הנראה ושמורה רק לאלה שראו מראות אלוהים - שכן הכרובים שנבנו על פי תבנית אלוהית שהוראתה למשה (שמות כה, 18-20) בידי בצלאל בן אורי, אדם שזכה להשראה אלוהית, עליו נאמר 'ואמלא אותו רוח אלוהים בחכמה בתבונה ובדעת ובכל מלאכה' (שמות לא 3) וחזרו ונבנו על פי תבנית שהוראתה משמים לדוד (דברי הימים א, כח, 18) ונגלתה ליחזקאל במראות אלוהים (יחזקאל א, י) - זכרם נשמר במסורות כוהניות מיסטיות המתארות את הבלתי נראה בלשון חזון ושיר ומציירות את הנעלם מזכרון השפה, מהסיפור, מהחזון והמיתוס שכולם ראשיתם **נשמעת ונזכרת**. מסורות אלה נדרשות לאור על הפשטו ומוחשיותו כדימוי המרכזי של התחום המקודש.

הגבולות בין היסטוריה לספרות ובין נבואה, מיתוס, זיכרון, חזון ושיר אינם גבולות נהירים וברורים כל עיקר וודאי שאינם מובחנים בהירות ממרחק אלפי שנים ששקעו בבאר העבר והותירו בידינו ספרות ושירה, מיתוס וחזון בפרקים מרהיבים שפעמים רבות הם אתרי זיכרון נשמעים של מציאות בלתי נראית שאין לה נקודות אחיזה חיצוניות העומדות בפני מבחן הביקורת. אולי ראוי לזכור שהשפה שורדת במבחן

הזמן טוב יותר מאשר ממשויות מוחשיות וביטוייה בספר סיפור ושיר הם שבונים את המציאות. ספר יצירה פותח בקביעה שהעולם נברא בשלושים ושתים נתיבות פליאות חוכמה, שהן עשרים ושתים אותיות ועשרה מספרים ומסכם ואומר שהאל 'ברא את עולמו בשלושה ספרים: בספר וספר וספור' (ספר יצירה, פרק א משנה א). סיפורים ושירים ספרים ומגילות ספר הם מכונני הזיכרון, הזהות והמיתוס באשר הם יוצרים שפה ועולם משמעות ההולך ומתפרש, נשכח ונוצר מחדש בתמורות העתים. על המיתוס נאמר שהוא 'סיפור שעתידי לפניו' דהיינו סיפור שראשיתו לעתים לוטה בערפל אך הוא חוזר ומסופר משום שמשמעותו איננה מתפענחת בנקל וזיקתו למציאות הממשית מורכבת וחורגת מפענוח פשטני. עוד נאמר על המיתוס 'דברים אלה לא ארעו מעולם ובכל זאת הם קיימים תמיד' (לוסטיוס, על האלים ועל העולם: קדמוס והרמוניה) כאשר ההווה והנוכחות, או המאורעות זכרם וקיומם פתוחים למשא ומתן תרבותי יוצר מעבר לגבולות הזמן והמקום. על ההיסטוריה המייצגת לכאורה את עולם הממשות, שהיא היא תלויה בעדויות כתובות, שנכתבו בזמן ומקום מסוים, בידי בשר ודם, נאמר שזווית הראייה של הכותב והמספר, השתייכותו, זהותו, מגמותיו והטיותיו, משפיעות במידה מכרעת על הנזכר והמסופר, על המקודש והמצונזר, המודגש והמושכח, על משמעותו ועל הקשרו, ואולי נכונים הדברים גם באשר לזווית הראייה של הקורא. על אחת כמה וכמה נכונים דברים אלה במקום שדנים בעולם החורג מגבולות הזמן והמקום, המשפיע על תפישת העולם הפועל בגבולות הזמן והמקום, בזיקה לשאלות של הגמוניה, קדושה, מסורת, זיכרון ולוח. ודאי שאין בנמצא קני מידה ברורים ומחוזרים החורגים מתחום הדמיון והפרשנות בשעה שאנו תלויים רק בזכרי לשון ובקטעי עדויות כתובות וראויים להיזכר דבריו העמוקים של ברוננו שולץ הסופר היהודי פולני בן המאה העשרים שהיה גם צייר ויוצר רב השראה: 'תוך שימוש במילה בחיי היום יום שלו, אנו שוכחים שהמילים אינן אלא קטעים של סיפורים קדמונים ונצחיים ושאונו בונים את בתינו, בדומה לברברים, משברי הפסלים וצלמי האלילים. מושגינו והגדרותינו המפוכחים ביותר הם היפעלויות רחוקות של מיתוסים וסיפורים קדומים. אין אפילו פירור אחד מתוך האידאות שלנו שאינו מתייחס על מיתולוגיה - שלא היה אי-אז מיתולוגיה משונת צורה, חבולה, כזאת שלאחר גילגול'. (ברוננו שולץ, חנויות קיונמו, תרגם יורם ברונובסקי, תשמ"ו, עמ' 272). דומה שהדבר היחיד הנהיר למעלה מכל ספק הוא שמסורות כתובות מן העת העתיקה שהגיעו לידינו משמרות לשון מושגים המלמדת על עולמות מופשטים ומוחשיים שהיו ואינם ופותחות פתח הצצה לבאר העבר ולעולמות הרוח, הדמיון והיצירה ששקעו בה וצפו בתמורות העתים.

משמעותו המשתנה של המונותאיזם בדת היהודית בשלהי העת העתיקה

רחל אליאור

לפני אלפיים שנה, הגדיר יוסף בן מתתיהו, כוהן גולה שישב ברומא אחרי חורבן המקדש וכישלון המרד הגדול שהותיר את יהודה שבויה, מבוזה ומנוצחת, את מהות המונותאיזם בחיבור פולמוסי שנודע בשם 'נגד אפיון'. החיבור, המתעד פרקים חשובים בהיסטוריה של האנטישמיות בעת העתיקה, נכתב כנגד המקטרגים הרבים על היהודים ועל אמונתם באל אחד, מופשט, בורא שמים וארץ, נעדר ביטוי מוחשי מוגדר, שרצונו נגלה בחוק אלוהי, המצוי בכתבי קודש שנודעו מן השמים. בעולם הפוליתאיסטי של שלהי המאה הראשונה לספירה, בתרבות שהאמינה בפנתיאון אלים עשיר ומגוון, רובו המכריע של הציבור הרומאי לא הבין את מהות האמונה היהודית באל אחד בורא שמים וארץ שאין זולתו. איש מלבד היהודים לא הכיר בייחודה של דת זו, המעוגנת בתודעת מאמיניה בחוק כתוב ממקור אלוהי, הכורך בין הנעלם לנגלה ובין האלוהי להיסטורי, ולא הבין את מהות הסירוב להכיר באלוהים אחרים. יוסף בן מתתיהו שהתחנך ביהודה ובגליל על דברי הנביאים, שקבעו בלשון נחרצת שכל האלים, זולת ה', אין בהם ממש ומכאן שעבודת אלילים ביסודה חסרת טעם ונטולת ערך, ביאר את מהות הדת היהודית המיוסדת על אמונה באל אחד, בורא נעלם, מכונן חוק ומוסר, המעורב בהיסטוריה בכוח נצחיותו בת האלמוות, ושולט בטבע מכוח היותו בוראו, והסביר לקוראיו עובדי האלילים שוחריו היופי, שחיו ברומא, בתרבות שקדשה אלים רבים ושונים מרחבי הפנתיאון הפאגאני והעתירה עליהם רוב פאר מוחשי, סמלי וטקסי, את משמעות האמונה התובעת ייחוד ובלעדיות באל עליון בורא שמים וארץ, אל אחד, מופשט ובלתי נראה:

"מכל מקום, [משה] הציג אותו כאל אחד ויחיד, בלתי נראה, בלתי נברא ובן אלמוות לנצח נצחים, נעלה על כל מושגי היופי, מה שנודע לנו רק בעצמת פועלו, על אף שהווייתו היא בלתי נתפשת בהכרח" (**נגד אפיון**, ספר שני, טז, 167; מהדורת אריה כשר, ירושלים תשנ"ז, עמ' נט).

המחבר מפקיע את האלוהי והנצחי ממושגי היופי האנושי ומגבולות העיצוב האסתטי ואומר דברים מאלפים על היחס בין המופשט המונותאיסטי האבסולוטי למוחש הפוליתאיסטי המוגבל בחומר. עוד הוא מעיר על גבולות הביטוי האמנותי ביחס לשגב האלוהי האין סופי המתבטא ביפעת הבריאה הנגלית לעין במחזוריה הנצחיים, וברוח האלוהית הבוראת ומחייה אותה, הנעלמת מן העין ונודעת בלשון הקודש, בספרי קודש ובחוק כתוב:

"המצווה הראשונה נוגעת לאלוהים וגורסת כי האלוהים כולל את כל הדברים וכי הוא כליל השלמות והאושר, העומד ברשות עצמו ועומד לרשות כולם, והוא ראשיתם, אמצעם וסופם של כל הדברים. הוא מתגלה במעשיו ובחסדיו, ומוכר הוא יותר מכל דבר, אלא שצורתו וגדולתו הן לדינו חסרות פשר. הן כל חומר, ואם גם יקר הוא עד מאד, עלול להיות עלוב מדי לעיצוב דיוקנו, מה עוד שכל אמנות [המתיימרת] להעתיק את הווייתו הרוחנית אינה אומנות. כי אין אנו מסוגלים

לראות ולחשוב על משהו הדומה לו, ואין אנו יכולים לשער את מהות קדושתו. אנו [רק] רואים את מעשיו: אור, שמים, ארץ, שמש, מים, התרבות החי ותנובת הצומח. אלוהים יצר את כל אלה, לא בידיו, [...] אלא הכל נברא ברצונו היטב ומייד. שומה [על כן] לעובדו בשלמות המידות, כי זו הדרך הקדושה ביותר לעבודת אלהים". (שם, ספר שני, כב, 190-192; כשר, עמ' סב)

אחרי שהמחבר ביאר את העובדה שמושג האל במקרא פירושו שכוח עליון אחד ויחיד ברא את העולם, מנהל אותו ושולט בו ואין כוח עליון זולתו, וייחודו נובע מכך שהוא שליט הן על כל התופעות שבטבע הניכרות במחזורי הבריאה הנצחיים, והן על חוקי המוסר המתייחסים לאדם ולחברה, המצווים במחזורי הקדושה הנצחיים, תיאר את החוקה היהודית כתיאוקרטיה [שלטון האל] ואת הקהילה היהודית ככפופה לרצון האל "כי רק בידי אלהים מסורים השררה והכוח" (שם, טז, 165; עמ' נט). עוד הוסיף שהמחוקק האנושי נימק חוקה זו במוסריותה האלוהית או בקדושתה, החלה הן על הטבע והן על התרבות: "הוא שכנע את הכול לייחל אליו, שהרי הוא סיבת הטובות כולן" (שם, טז, 166). עוד הדגיש שמשו "הוכיח כי לימוד התורה הוא דבר נאה ביותר ונחוץ עד מאד. הוא ציווה [על כן] להאזין [לקריאת התורה] לא פעם אחת ולא שתיים, אף לא פעמים מספר, אלא ציווה לשבועות מכל מלאכה בכל יום שביעי ולהיאסף יחד, כדי לשמוע את [דברי] התורה וללומדה בדייקנות" (שם, יז, 175; עמ' ס).

יוסף בן מתתיהו, שהיה כוהן על פי מוצאו ועל פי חינוכו, עורך בדברים אלה סיכום תמציתי של תורת כוהנים בפרשת המועדות בספר ויקרא, המגדירה את קדושת הזמן התלוייה במחזורי חירות ושביתה. תפישה זו, הייחודית למונותאיזם היהודי, קובעת בקצרה את מחזורי הזמן האלוהי המשבית המיועד להנצחת מחזורי החירות והצדק, הנשמרים בקריאה בציבור של כתבי הקודש במחזוריות שביעונית: "ששת ימים תעשה מלאכה וביום השביעי שבת שבתון מקרא קדש כל מלאכה לא תעשו שבת היא לה' בכל מושבותיכם: אלה מועדי ה' מקראי קדש אשר תקראו אותם במועדם" (ויקרא כג, ג-ד). בן מתתיהו מאיר את הזיקה העמוקה בין מחזורי הזמן האלוהי המקודש והמשבית המצווים משמים (שבת שבתון), לבין חובת הקריאה המחזורית בציבור של דבר אלוהים המקודש, הנערכת בידי בני האדם המקדשים את השבת (מקראי קדש). זיקה זו העומדת ביסוד הברית בין אל ואדם מיוסדת על שמירת השבת וקריאת התורה במחזוריים שביעוניים נצחיים.

כאשר תיאר יוסף בן מתתיהו את מקומו של החוק האלוהי הכתוב בספרי הקודש אצל היהודים הקוראים בו או מאזינים להקראתו מדי שבת, ביאר את הנאמנות הנצחית למחוקק האלוהי, לחוק הכתוב, לדבר האל הנשמע ובלתי נראה, לחובת הלימוד המחזורית ולקדושת הספרים, המאפיינים את המונותאיזם היהודי בצורתו האידיאלית:

"כי טבעי הוא ליהודים כולם מיום היוולדם להתייחס אל הספרים כמו אל מצוות האל, לשמור להם אמונים, ואף למות למענם ברצון, אם יש צורך בכך" (נגד אפיון, ספר ראשון, ח, 42; שם, עמ' כ) "בהאמינו כי התורה נתנה לנו מלכתחילה על פי רצון אלוהים, נהיה חסרי אמונה אם לא נשמור אותה. וכי [באמת] ניתן לשנות בה דבר?... וכי ניתן לשנות את המערכת הכוללת של החוקה? וכי עשויה להיות חוקה טובה יותר או צודקת יותר מאשר זו העושה את אלוהים לשליט הכול" (שם, כא, 184-185)

'נגד אפיון' נכתב כאמור אחרי חורבן המקדש וכישלון מרד היהודים נגד הרומאים, שהונע מטעמים דתיים והסתיים במפלה צורבת, שנתפסה בעיני הרומאים בין השאר כניצחון הפוליתאיזם על המונותאיזם, הפוגע בכבוד האלים מעצם טענתו שיש רק אל אחד ויחיד שאין זולתו, והותירה את היהודים המובסים והגולים מבוזים ומושפלים בעיני העולם הרומי. על כן יוסף בן מתתיהו הכותב ברומא מצייר ציור אידיאלי תמציתי של יסודות המונותאיזם שאינו כולל את ריבוי פניו של האל המקראי ואף לא את חילוקי הדעות שרווחו בקרב מאמיניו, ולא את תוכחות הנביאים בדבר הפער בין הרצוי למצוי או את קוצר היד, השכול והכישלון שנגלו לא פעם בעולם המעשה. למרות הנסיבות הפולמוסיות והאפולוגטיות הבאות לסגור על רעיון מותקף ובלתי קביל שאוחזים בו בני אומה מובסת, אין ספק שבן מתתיהו מיטיב לעמוד על יסודות המונותאיזם המקראי הדיאלקטי: אלה כוללים אמונה באל אחד בורא שמים וארץ, שמהותו מאחדת הפכים שכן הוא בלתי נראה אך מהותו נגלית בנצחיות הבריאה על מחזוריה הנראים לעין והנשמעים לאוזן. האל הוא כל יכול, נצחי ועל היסטורי, בורא המצוי בבריאה ומעבר לה, אך הוא זה הנתפס כמכונן ההיסטוריה, הנתחמת בגבולות הזמן במעגלים נצחיים של ספרים, בריתות, מחזורי שביתה, מצוות וחוק. הדיון הפולמוסי איננו כולל את ריבוי הפנים של האל המקראי המתואר כאב רחום וחונן לבניו בדימוי "כנשר יעיר קנו על גוזליו ירחף", (דברים לב, יא), אך גם מתואר כנוקם ונוטר, המתאר עצמו כהתגלמות האלימות מעוררת האימה ביחס לאויביו: "אשיב נקם לצרי ולמשנאי אשלם: אשכיר חצי מדם וחריב תאכל בשר מדם חלל ושביה מראש פרעות אויב" (דברים לב, מא-מב) האל הנעלה מהשגה נתפס כנותן חוק נצחי כתוב, המכונן צדק חברתי, חוק שתוקפו נצחי ושמירתו מותנית במחזורי השבתה שביעוניים המחייבים את כל העדה לשובות במחזורים מקודשים, ומזכים את כל העדה ב'מועדי דרור' המאפשרים את הקראת דבר האל בציבור במקצב מחזורי נצחי קבוע. ולהפך, הבטחת הסדר המקודש של הקהילה שחייה מושתתים על צדק חברתי, סדר שהיה תלוי ביציבות החוק הנצחי שנשמע משמים, הותנתה בהוראה שאין לשנות את הציווי האלוהי ואין להשיבו בשל מקורו השמימי. הרעיון שמשם רבנו קיבל את התורה כולה מפי אלוהים נמנה על עיקרי האמונה היהודית (רמב"ם, **הלכות תשובה**, ג ח) שכן התורה היא אשר בה מתגלה האלוהים לאדם ובה הוא מוצג כאלוהי האמת הצדק והמשפט. חוקי התורה המשקפים בחלקם המכריע צדק, יושר, חכמה, תבונה, אהבת החסד, ורצון להיטיב, מוגדרים כ"חוקים ומשפטים צדיקים ככל התורה הזאת" (דברים ד, ח). ההנחה המסורתית היא שהכישלון לדבוק בשמירת התורה משמים ובאידיאל האלוהי הכתוב הוא שגורם למפלות החוזרות ונשנות בהיסטוריה של העם היהודי, אולם דבקות בו טומנת בחובה סיכוי והבטחה לגאולה או לשיקום ההריסות ולתחייה מחודשת.

ממגילות מדבר יהודה שנכתבו מאות ספורות לפני זמנו של יוסף בן מתתיהו בידי הכהנים לבית צדוק, ונגנזו בזמן הסמוך לחורבן בית שני, בשעה של פולמוס ומחלוקת, עד שנגלו באקראי בקומראן לחופי ים המלח בשנת 1947, למדנו את החשיבות המכרעת שיוחסה למחזורי הזמן האלוהי הנצחי והמשבית, המגלם את מחזורי החירות הדעת והצדק המצויים בתשתית המונותאיזם המקראי והרחבותיו בספרות הכהנית. האל העל זמני והאין סופי, המוגדר כאמור לעיל "כאל אחד ויחיד, בלתי נראה, בלתי נברא ובן אלמוות לנצח נצחים", המצווה משמים על מחזוריות ההשבתה באמרו: 'אלה מועדי ה' מקראי קודש אשר

תקראו אותם במועדם' הוא מקור שני מחזורי הזמן המכונים את הבריאה ואת הקודש, את הגלוי לעין ואת הסמוי מן העין.

הזמן הנראה לעין הנגלה במחזורים הנצחיים של הזריחה והשקיעה, ארבע עונות השנה, ימי השוויון של האביב והסתיו והימים הארוך והקצר המציינים את ראשית הקיץ וראשית החורף, מכונה 'עתים' ו'קצים' בחיי היום יום, ומכונה "מרכבות השמים" בספרות הכוהנית. (ראו: **ספר חנוך-א** פרקים עב-פב; הספרים החיצוניים, מהדורת אברהם כהנא, ירושלים תש"ל).

הזמן הסמוי מן העין מכונה "מועדי ה'" ו"מועדי דרור" והוא מחולק לחלוקות שביעוניות מחזוריות משביות המכונות **שבת**, שבעה **מועדי ה'** מדי שנה בין החודש הראשון לחודש השביעי, **שמיטה** מדי שבע שנים ו**יובל** מדי שבע שביעיות שנים.

ההבדל בין שני מחזורי זמן אלה של הבריאה הנצחית וההשבתה המחזורית, שמקורם אלוהי, נעוץ בכך שהזמן הנראה המשקף את חסדי הבורא הגלומים בחוקי הטבע, סובב במחזוריות נצחית מאז הבריאה, ואיננו תלוי במעשי האדם ועל כן הוא קרוי "מרכבות השמים", ואילו הזמן הנשמע, המהווה את תשתית הצדק והמוסר, מופקד בידי האדם, המשבית את רצף זמן החולין מדי שבעה ימים ומדי שבעה מועדים בכוחו של ציווי שנשמע משמים, ועומד ביסוד הברית בין האל לעמו. עד לחורבן המקדש היו עשרים וארבע משמרות הכהונה המתחלפות מדי שבעה ימים ומשרתות במקדש כ'שומרי משמרת הקודש', מופקדות על הסינכרוניזציה של המחזורים השביעוניים המקודשים הנשמעים משמים ('מועדי ה') והמחזורים הרבעוניים הנצחיים הנראים בשמים ('מרכבות השמים'), כפי שלמדנו ממגילת המשמרות וממגילת המזמורים שנמצאו בין מגילות מדבר יהודה.

באיקונוגרפיה היהודית **הזמן הנראה** - המתייחס לגרמי השמים הנעים במחזוריות נצחית תקופתית מאז הבריאה ב"מרכבות השמים" (**חנוך-א** עג ה) ומעידים על חסדו של הבורא - מיוצג ב**גלגל המזלות**, **בארבע התקופות ובמרכבת השמש** המציינים את החלוקות הרבעוניות והתריסריות הנצחיות, המתייחסות לארבע תקופות ושנים עשר מזלות ואת השמש המצויה בבסיס חישוב הלוח השמשי של השבתות. ואילו **הזמן הנשמע** - המתייחס לציווי האלוהי המשבית במחזוריות שביעונית של **מועדי דרור** את השעבוד לחולין ואת הכפיפות לטבע- מצוין **במנורת שבעת הקנים** שהיא זכר למנורה שעמדה במקדש. בתיאור מנורת המקדש אומר יוסף בן מתתיהו: "מספר הקנים היה שבעה לכבוד שבעת ימי השבוע אשר ליהודים" (**תולדות מלחמת היהודים**, ספר ז, ה; מהדורת יעקב נפתלי שמחוני, 1975, עמ' 383-4) ומשמעות הדברים מתחוורת מן העובדה שלאורך אלפי שנים לאיש מלבד בני ישראל לא הייתה מחזוריות שביעונית משביתה, או חלוקה לימי חול וימי שבת.

המונותאיזם היהודי מתייחד בעמדת המוצא הטוענת שהאל הוא מקור הזמן והזמן הוא אלוהי, נצחי ומחזורי, רציף ודו **כיווני** והוא המתת האלוהית הניתנת לכל באי עולם בחלקה הנראה בחוקי הטבע מאז הבריאה, ומופקדת בידי בני ישראל בחלקה הנשמע בברית, במצווה ובחוק. הזמן הנראה הוא הזמן הנצחי השופע כל העת, המכונה 'מרכבות השמים' המתחדשות בחסדי הבורא במחזורים רבעוניים ותריסריים הפועלים בשווה בעולם כולו ברציפות נצחית של מחזורי העונות והמזלות מאז הבריאה. הזמן הנשמע הוא הזמן המשבית של 'מועדי דרור' הנודעים בציווי אלוהי משמים ונשמרים בברית ובחוק בידי בני

ישראל במקצב שביעוני נצחי הקובע את מחזור חיי היום יום במעגל השנה במשך אלפי שנים, ומעצב את הזיכרון ההיסטורי ואת אושיות הקדושה והתרבות, משבוע הבריאה ואילך, בזיקה ליום השביעי ולשבעת מועדי ה'.

המילה זמן איננה נזכרת בחומש שכן זמן הוא מושג ערטילאי נטול שייכות ואילו המונותאיזם המקראי מבטא השקפת עולם שבה רצף הזמן הטבעי המכונן את הבריאה מאז בריאת המאורות הוא חסד אלוהים לברואיו, הנמנה בעתים וקצים, ימים ותקופות, במחזורי פריון ויבולים, מאז נברא העולם, ורצף הזמן המשבית המציין מחזורי חירות ודרור, הוא חובה קדושה המתנה את הקדושה והצדק, המוטלת על שומרי הברית במועדי ה'. המילה העברית העתיקה המציינת את מושג הזמן היא **מועד** המתייחסת לזמן מקודש ומשבית המנציח חירות ודרור שמקורו בציווי משמים הפונה לעדה ולציבור המעידים עליו במעגל חייהם. סיפור הזמן האלוהי המשבית או סיפור הזמן היהודי, מתקיים במרחב היסטורי-מיתי מקודש המתחיל ביציאת מצרים, בספר שמות שנזכרת בו לראשונה המילה עם ביחס לבני ישראל ונזכר בו רעיון החירות האלוהית לעומת השעבוד האנושי. החודש שבו חל סיום השעבוד והחודש שבו מתחילה החירות ביציאת מצרים, הוא הרגע שבו מתחיל הזמן היהודי כזמן היסטורי של עם שזהותו קשורה לאל אחד. בספר שמות בפרק יב, ב בסיכום סיפור יציאת מצרים והמעבר מעבדות לחירות, נאמר בשם האל הקובע את לוח השנה ואת מחזורי הזמן, המוציא מבית עבדים והופך את המשועבדים לבני חורין: "החדש הזה לכם ראש חדשים ראשון הוא לכם לחודש השנה" ובפרק יג, ד נאמר: "היום אתם יוצאים בחודש האביב". על פי הסדר המקראי החדש הראשון בלוח היהודי הוא חודש ניסן, חודש האביב, שבו התרחשה יציאת מצרים, ועל פי לוח השנה היהודי העתיק, הוא החודש שבו מתחילה השנה, ובו נברא העולם, שכן הוא זה המציין את המעבר המכריע מתווה לבריאה ומשעבוד לחירות. כדי לזכור מעבר זה, שמהותו היא החלפת שיעבוד ואי צדק אנושי בחירות וצדק אלוהיים, או החלפת חיים שאין בהם מקצב ומחזור או ריבונות על הזמן, לחיים שיש בהם מחזוריות קצובה מקודשת של חול וקודש, עבודה ושבתה, בתוקפו של ציווי אלוהי, מצווה התורה על **שבועה של חירות** ועל מחזורי זמן משביתים בסדר שביעוני המכונים **מועדי ה' מקראי קודש**.

מעוצב: מרווח בין שורות:
שורה וחצי

הזמן היהודי מחולק לשביעיות המנציחות את השבתה משעבוד, במחזוריות שביעונית שנתית ובמחזוריות שביעונית רב שנתית. השנה מתחלקת ל**שבתות** מדי שבעה ימים, ל**שבועת מועדי ה'** בשבעת החודשים הראשונים של השנה (ויקרא כג, א-מד) והזמן ההיסטורי הרב-שנתי מתחלק ל**שמיטות** מדי שבע שנים ולי**יובלים מדי שבע שביעיות שנים. (ויקרא כה, א-יד). כל אחד ממחזורי זמן אלה מבטא השבתה מפעילות יוצרת וויתור על שיעבוד לעבודה ועל עשיית רווחים, בשמו של רעיון החירות, הצדק והשוויון. השבת המוגדרת כאמור כ"שבת שבתון מקרא קודש כל מלאכה לא תעשו" (ויקרא כג, ג) היא הבסיס לזמן היהודי ההיסטורי, שכן היא יחידת זמן שביעונית התלויה בציווי אלוהי, בספירה, במניין ובעדות. אין היא נראית בעין ואין היא מתחייבת מתמורות הטבע, אלא היא קיימת רק למשמע אוזן כעדות משמים על מחזוריות מקודשת והיא קיימת בתודעה האנושית משעה שהיא כתובה על ספר ומעידה על זיכרון ועל ברית. היא נשמרת משעה שמתקיים מניין רצוף של שביעיות ימים, הנשמר בידי עדה וזוכרת המחויבת למחזורי שבתה צדק וחירות של מקראי קודש.**

בלוח העתיק המשקף את קדושת הזמן ואת הציווי האלוהי המכריע לגביו, לוח הנרמז בתורה ומפורט בספר חנוך, ספר היובלים, מגילת המזמורים, מקצת מעשי התורה, ספר נוח, ובשירות עולת השבת, שנמצאו בין מגילות מדבר יהודה, בכל שנה שהחלה בא' ניסן ביום רביעי יום בריאת המאורות, היה מספר ימים קבוע 364 ובכל שנה היו 52 שבתות, שמועדן קבוע. צירופם של ימי מועד אלה של שבעת מועדי ה' העולה 18 ימים (בניכוי שבתות) למספר שבתות השנה 52 (52=364:7) מעלה שבעים ימים. מנורת המקדש בת שבעת הקנים ושבעים החלקים לדבריו של יוסף בן מתתיהו. הייתה זיכרון סמלי מוחשי לסדר שביעוני מקודש זה, על מחזוריו השבועיים, המועדיים והשנתיים. (קדמוניות היהודים, ספר שלישי, 182; מהדורת אברהם שליט, ירושלים 1997, עמ' 92)

מעוצב:מרווח בין שורות:
שורה וחצי

העם היהודי היה העם היחיד בעת העתיקה, שזכה לשבעים ימי חירות מדי שנה, בתוקפו של ציווי אלוהי, שכן ימי "מועדי ה' מקראי קודש" היו אסורים בכל מלאכה על כלל הציבור כמפורט בחומש. מחזוריות שביעונית זו שהיא מהות הקדושה האלוהית במחשבה המונותאיסטית, המשיכה במחזורי השמיטות והיובלים מדי שבע שנים ומדי שבע שביעיות שנים, כשבכל אחד ממחזוריים שביעוניים אלה גדל היותו על הריבונות האנושית לטובת רעיונות של צדק שוויון וחירות. (השמיטה והיובל כרוכים גם בשחרור עבדים ושחרור אדמות). העובדה ששיעורי השעבוד בעת העתיקה היו גבוהים מאד בכל החברות החקלאיות שנשענו על עבודת ידיים, ובכל החברות העירוניות שנשענו על עבודת פרך, על כיבוש ותפיסת שבויי מלחמה שנמכרו לעבדים, מעצימה את ייחודו של רעיון השבת ואת השלכותיו בתחומי הצדק החירות והשוויון.

בשירות עולת השבת שנמצאו בקומראן ובמצדה מגדירים המחברים האנונימיים שכתבו באלף הראשון לפני הספירה, את מהות הקדושה הקשורה במחזורי השביתה המצויים משמים, לכבודם הם משוררים את שירי עולת השבת: "רוחי דעת אמת וצדק בקודש קודשים, צורות אלוהים חיים צורי רוחות מאירים". (Carol Newsom, *Songs of the Sabbath Sacrifice*, Atlanta 1985, p. 293) אלברט איינשטיין (1879-1955) שהיה מגדולי ההומניסטים במאה העשרים, ומגדולי יוצרי הדעת, שוחרי האמת והצדק, ערך פאראפרזה על רעיונות היסוד של המונותאיזם המקראי שהשתקפו בדברי כוהני בית צדוק המצוטטים לעיל: איינשטיין שלא הכיר משפט זה על הדעת האמת והצדק שנמצא במגילות מדבר יהודה ולא ידע על הקשר העמוק בין מועדי ה' למועדי דרור שהפכו עבדים לבני חורין, ירד לעומקו של החזון המונותאיסטי כאשר כתב: "שאיפה לחקירה לשמה, אהבת הצדק עד כדי קנאות ושאיפה לעצמאות אישית - אלה הם יסודות המסורת של העם היהודי, שהולידו בי את הרגש, ששייכותי לעם זה היא לי מתנת הגורל... כל זמן שאנו נשארים עבדים נאמנים לאמת, לצדק ולחירות, לא זו בלבד שנחיה כעם העתיק מכל העמים, אלא גם נוסיף כבעבר ליצור על ידי עבודה פוריה ערכים, שיסייעו לתיקון האנושות". (מאיר הלל הבן שמאי, איינשטיין, אלברט, האנציקלופדיה העברית, כרך שני, תשי"א, עמ' 995)

כאמור, המחשבה היהודית מיוסדת על אמונה במציאותו של אל אחד, בורא שמים וארץ, מכונן מחזורי הזמן הנראה והזמן הנשמע, מקור הדעת, החוק והמשפט, הצדק והאמת, יוצר הבריאה והקדושה או בורא הטבע ומכונן התרבות והיסטוריה, המעניק לברואיו את החירות בשם שמים ואת הצדק החברתי האידיאלי

אולם תובע מהם ציות לסמכות בלתי נראית המתווה את הפער בין הרצוי למצוי בחוק כתוב, בספר סיפור ומספר, בשבועה ובברית. מן האדם נתבעת הכרה בתוקפה הנצחי של מסורת מקודשת שנמסרה בהתגלות אלוהית, המלמדת על החיוב הדתי הנתבע מן האדם בעולם המעשה כביטוי לאמונה במציאות האל האחד והיחיד בורא שמים וארץ.

הספרייה המקראית משקפת את האל הבורא הרוצה בעולם, ומבטאת את ההתגלות האלוהית, את האל המחוקק והמצווה ואת אלוהי ההיסטוריה, המנהיג את העולם ומתערב בתולדות ההווה האנושית, מזה, ושרוי מחוץ לעולם מזה, מעבר להשגתו של האדם, מזה. במקרא נתפס האל בבחינת רוממות נשגבת של רצון מוסרי, שהוא אמנם נפרד מכלל ההווה ומצוי למעלה מן האדם והטבע, אבל ההווה כולה, על כל גילוייה וצורותיה, אינה אלא ביטוי רב צדדי שלו.

ספרות המקרא המיוסדת על טראנסצנדנטיות מוחלטת של האל, משקפת את תפיסת האל כאחדות מוחלטת, שאין בצדה שום כוחות אחרים. היא משתיתה את זיקת הגומלין בין האל לאדם על ההנחה שהאל פונה אל האדם מתוך הכרעת הרצון, בורא אותו, דובר אליו, מצווה אותו, מדריכו שומע לו ומשגיח עליו, מזה, ועל חיוב הנובע מהכרת תודה של נברא לבוראו ומציווי להיענות לרצון האלוהי הנשקף בתורה ובמצוות מזה. עבודתו של האדם מיוסדת על אמונה באל אחד ויחיד השרוי בתחום השמימי, (על פי הקבלה והחסידות האל שרוי כהווה אין סופית וכתהליך דיאלקטי במציאות השמימית והארצית, בשפה ובתודעה כאחד), על יראת רוממותו ועל זיקה אישית מוסרית אליו. ההיסטוריה האנושית היא זירת המבחן למידת ההגשמה של רצון האל בעולם והיא נחשבת כתוכן ההווה וכגילוי עיקרי של המציאות האלוהית. במחצית הראשונה של המאה העשרים חוקרי האמונה היהודית הציעו הגדרות שונות על מהות אמונת הייחוד בספרות היהודית בעת העתיקה: יחזקאל קויפמן קבע "שמהותה הפנימית והשורשית של האידיאה הישראלית: הווה אלוהית על מאגית ועל מיתולוגית רצון אלוהי עליון" (י' קויפמן, **תולדות האמונה הישראלית**, תש"ך, אמונת הייחוד, עמ' 273). אפרים אורבך טען ברוח דומה ש"חכמים קיבלו מהמקרא את ההשקפה על אלוהות על מיתולוגית ועל טבעית, האל הוא רוח ולא בשר, נשללה באופן מוחלט כל אפשרות לסמל את האל על ידי יצור כלשהו על האדמה או על ידי צבא השמים" (א' אורבך, **חז"ל-פרקי אמונות ודעות**, ירושלים תשל"ו, עמ' 29).

אם בעת העתיקה דברים ברוח זו באו לדי ביטוי בפסוק "ואל מי תדמיון אל ומה דמות תערכו לו" (ישעיה מ, יח) הרי שבשלהי העת העתיקה ובמהלך המחצית הראשונה של האלף הראשון לספירה מתפתחת תפיסת אל חדשה, שונה לגמרי. בתקופה בה הסתיים העולם המקראי, במאה השנייה לפני הספירה, נכתבה ספרות כוהנית ענפה, שהוגדרה כ'ספרים חיצוניים' במחצית הראשונה של המאה העשרים וכ'מגילות מדבר יהודה' במחציתה השנייה, משעה שהתגלו מקורותיה העבריים והארמיים של ספרות זו בשרידי תשע מאות ושלושים מגילות שנמצאו במערות קומראן. ספרות כוהנית-מיסטית ענפה זו שמחבריה מגדירים עצמם כ'כוהנים בני צדוק ואנשי בריתם', ראתה עצמה ממשיכה את עולם המקרא, מעמיקה ברוחו ומרחיבה את היקפו. לצד האל היחיד הוסיפו מחברי המגילות - שהגדירו עצמם ב'**סרך היחיד**' כ'עדת קודש' ו'בני צדק' ההולכים ב'דרכי אור', וכעדה הנאמנה ל'"אמת צדקה ומשפט" - עולם מלאכים רחב שמנה בין השאר "מלאכי צדק", "מלאכי אמת", "מלאכי דעת", "גורל קדושים", "מלאכי

קודש" "מלאכי עד", ו"מלאכי פנים". דהיינו, תכונותיו של האל וכל אחד מהערכים האלוהיים המופשטים שקשורים בו – קדש, חיים, שלום, דעת, אמת, צדק ונצחיות- הפכו למיוצגים בידי מלאכים בעולם המרכבה הוא עולם המלאכים. מחבריה של ספרות זו זיהו בין 'מלאכי קודש' לכוהנים שהוגדרו כ'זרע אהרון קודש קודשים' וראו בשתי קבוצות אלה כמופקדות בשמים ובארץ על זיכרון, אמת, דעת, צדק, קודש, חוק נצחיות ומחזורי פולחן שמשותקים ב"רוחי דעת אמת וצדק בקודש קודשים". (ראו יעקב ליכט, **מגילת הסרכים**, ירושלים תשנ"ו; ניוסם, **שירות עולת השבת**, 1985, עמ' 80-1; רחל אליאור, **מקדש ומרכבה, כוהנים ומלאכים, היכל והיכלות במיסטיקה היהודית הקדומה**, ירושלים תשס"ב, פרק 8) הכוהנים פעלו כמשמרת הקודש במקדש הארצי והמלאכים פעלו כמשמרת הקודש בעולם המרכבה השמימי; אלה ואלה שמרו על מחזורי הזמן המקודש של מועדי ה'- מועדי דרור ועל מחזורי מרכבות השמים במקדש הארצי ובהיכלות עליונים.

בלעדיות האל בתודעת מאמיניו והפקעת ההשגה באל מיכולת בן אנוש ומתחומי דימויו, שהייתה מקובלת בעת העתיקה הן בנוסח הכתוב בעשרת הדברות "לא יהיה לך אלוהים אחרים על פני" ו"לא תעשה לך פסל וכל תמונה", והן בנוסח הנבואי "ואל מי תדמיון אל ומה דמות תערכו לו", מתחלפת במאות האחרונות שלפני הספירה ובמאות הראשונות אחרי החורבן בהרחבה ניכרת של מספר שוכני מרום ובגיוון זהות השרים והמלאכים שוכני המרכבה. בספרות זו מתבטאת תפישה חדשה של דמות האל וחירות דמיון רבת היקף הנשענת על זיקת גומלין בין כוהנים למלאכים.

בספרים החיצוניים ובמגילות מדבר יהודה מחברים אנונימיים מתארים את דמות האל ואת צבא השמים מזווית ראייה של בן אנוש שעולה לשמים וצופה בהיכלות עליונים, מהלך שראשיתו בספרות חנוך שנכתבה בראשית המאה השנייה לפני הספירה אשר בה מתואר חזון מרכבה שמימי ומובא תיאור מפורט של מרכבות השמים.

לעומת התגלות האל במקרא שהייתה קשורה בנבואה והתרחשה תמיד ביוזמת האל בתחום הארצי, כשאין לאדם שזוכה להתגלות אלוהית שום השפעה עליה, הרי שבספרות היהודית המיסטית שהתגבשה אחרי חתימת המקרא, ההתגלות היא פרי יוזמתו של האדם, ותיאורה, תוכנה ושלביה מיוסדים על עדויות של יחידי סגולה שעלו לשמים ביוזמתם, בעיני רוחם, בחלום או בחזון, וצפו באל ובצבא השמים, בעולם המלאכים הנודע כעולם המרכבה.

התמורה המתגבשת בהתייחסות לאל הנגלה לעולים למרום, אשר באה לידי ביטוי בספרות ההיכלות והמרכבה שנכתבה אחרי חורבן בית שני, איננה מתייחסת לאל הנגלה לאדם בתחום הארצי ובמשמע ההיסטורי, אלא רק לאל שהתגלותו היא פרי יוזמה אנושית המתמקדת בעולמות עליונים. דבריו של הגיבור המיסטי של ספרות ההיכלות, ר' עקיבא, המעיד על דמות האל שנגלתה לו ועל יכולתו של בן אנוש ליזום כניסה לעולמות עליונים, מטיבים להדגים את השקפת העולם החדשה בדבר יחסי אל ואדם:

"כביכול כמותנו הוא והוא גדול מכל וזהו כבודו שנסתר מפנינו... הוא עצמו... כעין השמש כעין הירח כעין הכוכבים כפני אדם... וסבר קלסתר פניו כדמות הרוח וכצורת נשמה שאין כל ברייה יכולה

להכיר בה" (היכלות זוטרת, מהדירה, רחל אליאור, מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, מוסף א,)
ירושלים תשמ"ב, עמ' 26, שורות 131-133).

מהותו החדשה של האל מיוסדת על עדות רבי עקיבא, הנודע מסיפור ה'ארבעה שנכנסו לפרדס' במסכת
חגיגה, שעניינו הוא חציית גבולות בין הארץ לשמים וכניסה לפרדס השמימי או לגן עדן, מקום הכרובים
ומראה המרכבה. רבי עקיבא מעיד על עולם המלאכים, הוא עולם המרכבה השמימי, הנודע מתיאור
מרכבת יחזקאל (יחזקאל פרקים א, ג, י) שבראשו נמצא 'יושב הכרובים' ועדותו עוסקת בחזותו של האל
הנראה ובדימויו ולא בתוכן דבריו, ברצונו או בציוויו. בספרות המיסטית האל **נראה ולא נשמע**, בניגוד
לספרות המקראית בה הוא **נשמע ולא נראה**, והעניין במהותו מתמקד בחזותו רבת היופי, ביחסו
ההירארכי למכלול הנשגב של צבא השמים, ולא בתוכן דבריו או במשמעות הדתית והמוסרית הנגזרת
מהם בממד הארצי. עיון בחזון הדמות האלוהית במסורת המרכבה המצויה בספרות ההיכלות, מלמד
שבעת הירידה למרכבה משתקף עניין רב בהתגלות חזיונית מפעימה, רבת יופי, ונטולת דיבור. העניין
הדתי מתמקד בחזיון מלכו של עולם, בהדרו הקוסמי, ביופיו המתואר במלים, ובמדיו המעוגנים בהווה
השמימית ולא בהשלכתם הארצית:

"מלך מפואר המעוטר בתפארת

המהודר ברקמי שיר

מעוטר בהוד וכבוד והדר

עטרת גאות וכתר נוראות

ששמו ערב לו וזכרו סומך לו

וכסאו מפואר לו והיכלו מהודר לו. [...]

מלך מלכי המלכים

אלוהי האלוהים ואדוני האדונים

המשוגב בקשרי כתרים

מוקף בענפי נגידי נוגה

שבענף הודו כסה שמים

הדרו יופיע מרומים

ומיופיו יתבערו תהומות

ומתוארו יתבערו שחקים

(היכלות רבתי, סינופסיס לספרות ההיכלות ,

מהדירים, פטר שפר , מרגרטה שלוטר וגוג' פון מוטיוס,

טיבינגן, 1981, סעיפים 252-253)

המסורת היהודית שאסרה ייצוג מוחשי של האל בפסל ובתמונה, הטילה ספק בגבולות הדמיון האנושי וביכולת התיאור החושית ביחס לאינסופיות האלוהית העל-חושית, אולם לא אסרה על דימויים לשוניים רבי יופי ועל מבעים שיריים חוצי גבולות.

ראוי לזכור ששירה זו המעצימה את גדולתו של האל ומפארת את זיו יופיו בשבעה היכלות עליונים ומתארת אותו כמקף ברבבות מלאכי השרת - נכתבה אחרי חורבן המקדש, בשעה שאין לאל היכל ארצי או ייצוג מוחשי או סמלי בארץ, ובשעה שאין יותר פולחן כוהני בהיכל. הייצוג היחיד להוויה האלוהית בארץ היה ספר התורה שבו גלומה קדושתו ונצחיותו של הדיבור הנשמע משמים הנשמר בחוק כתוב, בספר מספר וסיפור.

בתקופת המשבר אחרי חורבן בית שני עם אבדן הריבונות המדינית בעקבות מלחמת היהודים ברומאים שהסתיימה בכישלונות חוזרים ונשנים ששיאם היה במרד בר כוכבא, היצירה היהודית נמצאה על פרשת דרכים. בנתיב האחד צעדו אלה שעסקו בגיבוש פנים חדשות ליהדות ובהבנה מחודשת של דבר האל, אחרי שהכריזו על הפסקת הנבואה, וחתמו את הקאנון המקראי שנכתב בהשראת גילוי האלוהי. על חוגים אלה נמנו הפרושים שהיו מפרשי מכלול חוקיו ומצוותיו של האל מזווית ראייה אנושית הקרויה תורה שבעל פה. הפרשנים והדרשנים יוצרי התורה שבעל פה שאסרו על המשך התורה שבכתב, העמיקו את החירות הפרשנית האנושית לחוק האלוהי, ונמנעו מלעסוק בדמות האל או במהותו הנסתרת, הנגלית בחזון, בחלום ובשיר, בספר ובסיפור. חותמי הדיבור האלוהי הישיר ומפרשי דבר האל הכתוב בכוח החכמה האנושית בעל פה, המוותרת על התגלות אלוהית ישירה, נודעו לימים בכינוי חכמים. בנתיב השני צעדו אלה שהתנגדו לקביעה של חכמים שההתגלות האלוהית נחתמה והאמינו שיחידי סגולה עשויים לזכות בהשראה אלוהית, לעלות לשמים ולחזות במראה יופיו של מלכו של עולם. כנגד חורבן היכלו של האל בארץ מתארים 'יורדי המרכבה' ו'בעלי היכלות' בלשון סיפור ושיר שבעה היכלות בשמים, ולעומת חורבן הכהונה המשרתת בעבודת הקודש בהיכל הארצי הם מתארים בלשון רבת השראה את עבודתם של מלאכי השרת בשבעה היכלות עליונים. דומה כאילו הם מתריסים ואומרים בפני המפקקים מבפנים והמקטרגים מבחוץ, הרואים בחורבן המקדש עדות לכישלונם של האל היהודי ולא רק עדות למפלת יהודה, שהאל מולך על העולם כולו מלכות נצחית ממרום המרכבה השמימית שאינה נתונה לתמורות ההיסטוריה. יוצרי ספרות זו מכונים יורדי מרכבה ותחומם הוא תחום הדמיון, האגדה, המיסטיקה והשיר, הנצחיות, המחזוריות האלוהית, הקדושה והשגב האין-סופי.

המרכבה אליה מתייחס כינוי זה היא מרכבת הכרובים השמימית הנודעת במסורת המקראית ובמסורת הכוהנית מאז תיאור הכרובים בגן עדן, ומאז שחנך בן ירד ראה 'כרובי אש' בחזון המרכבה שלו בעלייתו לגן עדן בדור השביעי לדורות האדם. (**חנך-א** פרק יד, ח-כג). חזון מרכבת הכרובים הוראה למשה בהר (שמות כה, יז-כב), בשעה שהצטוו לעשות במשכן את דוגמתם: "וראה ועשית בתבניתם אשר אתה מראה בהר" (שם, כה, מ). בספר מלכים א פרקים ז-ח ובדברי הימים א כח, יח המתארים את ימי דוד ושלמה, נאמר בתיאור קודש הקדשים במקדש: "ולתבנית המרכבה הכרובים זהב לפורשים וסוככים על ארון ברית ה'" (דברי הימים א כח, יח). הנביא יחזקאל הוראה 'מראה כרובים' בגולת בבל, על נהר כבר, אחרי חורבן בית ראשון בראשית המאה השישית לפני הספירה, אותו הוא מתאר בפרק א ובפרק י של

ספר יחזקאל. הכוהן בן סירא המתאר את חזון יחזקאל בראשית המאה השנייה לפני הספירה אומר "יחזקאל ראה מראה ויגד זני מרכבה". המרכבה היא מילה נרדפת לכרובים הסוככים על ארון הברית והכרובים הם ייצוג הקדושה האלוהית במרחב שמימי ובמרחב ארצי במקום החורג מגבולות הזמן והמקום. הכרובים נזכרים בגן עדן, בחזון חנוך, במעמד סיני, במשכן, במקדש שלמה ובחזון יחזקאל אחרי חורבן בית ראשון. מסורת המרכבה שנכתבה אחרי חורבן בית שני מרחיבה את העיון בתבנית השמימית הנצחית של המקום הארצי שחרב ומתארת את עולם המרכבה הנצחי שבו כרובים, ארבעה ראשי מלאכים, רבבות מלאכי שרת והאל יושב הכרובים, בשבעה היכלות עליונים. (ראו רחל אליאור, **ספרות ההיכלות ומסורת המרכבה**, תל אביב תשס"ד)

שורשיה של מסורת המרכבה המתארת את הכרובים ואת יושב הכרובים מצויים מאות שנים קודם לכן במגילות מדבר יהודה המרחיבות את הדימויים הנודעים מחזון המרכבה של יחזקאל (פרקים א י):

מושב יקרכה והדומי רגלי כבודכה במרומי עומדכה
ומדרך קודשכה ומרכבות כבודכה כרוביהמה ואופניהמה וכול סודיהמה
מוסדי אש ושביבי נוגה וזהרי הוד נהורי אורים ומאורי פלא
הוד והדר ורום וכבוד סוד קודש ומקור זוהר ורום תפארת פלא.
(4Q286, frag.1ii: 1-4, DJD XI, p.12) מגילת הברכות, מהדורת בלהה ניצן)

כאמור המידע על עולם נסתר זה, עולם המרכבה החוצה את גבולות הזמן והמקום או עולם המלאכים המאחד בין שמים וארץ, עולם כיסא הכבוד, הפרדס וגן עדן, המייצגים כולם את העולם האלוהי ואת מחזוריותו הנצחית בעולם המקראי ובעולמם של כותבי המגילות הנשענים על הנבואה ועל הכהונה, מיוחס בדורות שאחרי חורבן המקדש, בעולמם של חכמים ומיסטיקאים, לרבי עקיבא בן יוסף ולרבי ישמעאל בן אלישע, תנאים שחיו בין דור החורבן עד למרד בר כוכבא בשליש הראשון של המאה השנייה לספירה. משעה שהרעיונות החדשים על אפשרויות העלייה של אדם לשמים המוגדרים כירידה למרכבה וראיית האל כמלך ביופיו, נמסרו משמו של ר' עקיבא שנכנס לפרדס, עלה בהיכלות וירד במרכבה, נפתח אופק חדש למושג האל, המבוסס על עדות ראייה ועדות שמיעה בעולמות עליונים. בספרות זו כסא הכבוד השמימי הנישא בכנפי המלאכים ומציין את מקור הסמכות האלוהית הנצחית והמקודשת, מחליף את מקומו של קודש הקדשים הארצי בקשר שבין שמים וארץ: "אמר ר' עקיבא: בשעה שעליתי למרכבה יצאה בת קול מתחת כסא הכבוד"; "אמר ר' עקיבא: שמעתי קול יוצא מתחת כסא הכבוד אומר..."; "והיו עולין כל יורדי מרכבה...ויורדים בשלום ובאים ועומדים ומעידים ומספרים ראייה נוראה ומבוהלת." (סינופטיס **לספרות ההיכלות**, סעיפים 216, 405, 348).

ייחודה של ספרות ההיכלות נעוץ בקביעה הכפולה האומרת שהאל וצבא השמים הם בעלי צורה, בעלי דמות, בעלי הווה ניתנת לצפייה, בעלי מימדים אפשריים לראייה ולשמיעה ובעלי בחינות ניתנות להשגה. יתרה מזו, בתשתית מצויה הקביעה שראיית האל וצפייה במרכבה מצויים בתחום ההשגה האנושית

וביזומתה, וממילא נגזרת מכך התייחסות חדשה לדמות האל. האל וצבא השמים, המוגדרים במושגים שמהותם שמימית ועל חושית, מצויים בתחום הראייה האנושית הנקנית בחזון מיסטי. תפישת האל בספרות ההיכלות חורגת מתפישת המסורת המקראית ומהתפתחויותיה המאוחרות. חריגה זו מצויה בהנחה שתיתכן התגלות אלוהית לאדם בעקבות פעולה יזומה בידי ושהתגלות זאת נודעת במראה או בחזיון נשגב נטול דיבור. אפשרות ראיית האל, המתוארת בספרות זו בצורה חסרת תקדים, הופכת את הדיון בדמות האל, במהותו, בגילוי, בתנאי צפייתו, במלאכיו, בהיכלותיו, בשמותיו הקדושים ובאפשרות העיסוק בהם לעבודת אלוהים בעלת משמעות דתית רמת מעלה. בספרות ההיכלות מוצעת זיקה בין האדם לאל שאינה מיוסדת על התגלות חד פעמית שהתרחשה בעבר, שעיקרה גילוי רצונו של האל בתורה ומצוות, אלא על דרך חדשה, שמבוססת על חציית גבולות בין שמים וארץ, על צפייה במרום בעלת אופי מיסטי אינדיבידואלי, היוצרת זיקה מתחדשת עם האל והמלאכים. 'העלייה במרכבה' או 'הירידה במרכבה', 'הכניסה לפרדס' או 'העלייה בהיכלות' הם מושגים מתחלפים המתארים את המעבר המיסטי מהתחום הארצי לתחום האלוהי. מעבר זה מותנה בהתרחקות מהעולם ובהכנה מתנזרת, טהרה, סיגוף ופרישות במשך ארבעים יום, בדומה למשה על הר סיני:

"אמר ר' עקיבא: כל שמבקש רז זה שיהיה ניגלה עליו, ישב בתענית ארבעים יום, יאכל פתו במלח... ויטבול עשרים וארבע טבילות ולא יסתכל בכל מיני צבעים, עיניו יכבשן בארעא ויתפלל בכל כוחו וייתן לבו בתפילתו" (מעשה מרכבה, סינופסיס לספרות ההיכלות, סעיף 560).

שיאה של החוויה המיסטית של הירידה אל המרכבה, שהיא שמה המיסטי של ההתעלות בהיכלות עליונים המתרחשת בעקבות הפרישות מהעולם וההתנזרות מתחום החושים - חוויה של חציית גבולות שבה רואה יורד המרכבה את המלך ביופיו ושומע את צלילי עבודת המלאכים בהיכלות עליונים, וחש את בריות המרכבה, אחרי שחצה שבעה היכלות שמימיים - מתוארת בלשון רב חושית של חוויה אקסטטית המזכירה את לשון **מגילת הברכות** במגילות שהובאה לעיל ונכתבה מאות שנים לפני דור החורבן, ואין בה גבולות של כניסה ויציאה, ראייה והשגה -:

מושב יקרכה והדומי רגלי כבודכה במרומי עומדכה
ומדרך קודשכה ומרכבות כבודכה כרוביהמה ואופניהמה וכול סודיהמה
מוסדי אש ושביבי נוגה וזהרי הוד נהורי אורים ומאורי פלא
הוד והדר ורום וכבוד סוד קודש ומקור זוהר ורום תפארת פלא.

ואילו בספר **היכלות רבתי** שנכתב אחרי החורבן מוטעמים הגבולות, האיסורים והרשות ביחס למגע עם האלוהי השמור לאלה הזכאים לראות מלך ביופיו:

"ובהיכל השביעי אופני אורה מזלפות פליטון ואפילסמון נקי

ואופן כפול תוקע ומריע ותוקע לומר

כל מי שהוא ראוי לראות המלך ביופיו יכנס ויראה

אם כן הם אופני גבורה מגפפין אותו

וכרובי הוד מנשקין אותו

והחיות מנשאות אותו

והנוגה מרקד לפניו

והחשמל משורר לפניו

ורוח זיו חיה מנשאו,

עד שמעלים אותו ומושיבים אותו לפני כסא כבודו

והוא מסתכל ורואה מלך ביופיו.

(היכלות זוטרת, מהדורת רחל אליאור, עמ' 31, שורות 332-322)

רבים מהמושגים שנזכרים בשירה מיסטית זו המתארת את ההיכל השביעי מקורם בתיאור היכל ה' במקדש שלמה, המתואר בספר מלכים א' בבנינו או בחזון המרכבה של יחזקאל, המתאר את ההיכל השמימי הנצחי אחר חורבנו הארצי. כך "היכל", "כרובים", "אופנים", "חיות הקודש", "נוגה", "חשמל", "כסא הכבוד", "תוקע מריע ותוקע" מתארים את המקדש או את המרכבה כרקע לעולם החזיוני שבו מתרחשת החוויה המיסטית הרב חושית של יורד המרכבה, המממש את הרצון "לראות מלך ביופיו" בעולמות עליונים, בשעה שההיכל הארצי חרב ועבודת המקדש בטלה מן העולם מזה מאות שנים. מסורת מיסטית זו מצרפת את תפילת הקדושה שמקורה במקדש, אשר בה המלאכים אומרים את שבח הבורא בהיכלות העליונים, לחוויה של ראיית האל הבלתי נראה הנודעת כ'צפייה במרכבה', ומאחדת את עולם המלאכים עם זכר המקדש במסורת הנבואית, עם גלגוליו החזיוניים במסורת המיסטית החוצה את גבולות הזמן והמקום :

"אמר רבי ישמעאל:...[אני] ראיתי מלכו של עולם יושב על כסא רם ונשא וכל חדרי קדושת

שמו וגבורתו מקדישין שמו בשבחו כדבר שנאמר וקרא זה אל זה ואמר קדוש קדוש קדוש ה'

צבאות מלא כל הארץ כבודו" (מעשה מרכבה, סינופסיס לספרות ההיכלות, סעיף 556)

בספרות ההיכלות מתגבשת תפישה רב-ממדית של האל הנראה ולא נשמע, היושב על כסא הכבוד, במרומי עולם המלאכים, בפסגתו של מדרג קבוע של רקיעים, היכלות, אופנים וגשרים, מרכבות ושערים המצטיינים כולם ביופי נצחי ובהדר קודש נשגב ובתנאי כניסה מחמירים והולכים. הדימויים המיסטיים כמו הדימויים האנתרופומורפיים מבוססים על חזון המרכבה של יחזקאל שבו רואה הנביא הכוהן את הכרובים כחיות הקודש ואת האל בדמות אדם היושב על כסא, ("ועל דמות הכסא דמות כמראה אדם") אולם התיאור המיסטי רב היפעה משחק בין הבלתי-נראה לנראה ולבלתי נתפש, שכן מדובר בראייה על-חושית של יופי על-חושי המושג בחזון:

"וכסא הכבוד עומד על ארבע החיות ודמות הכסא הוא דמות רקיע. והרקיע דומה למי הים, ומי הים דומה לתכלת, והתכלת הוא ספיר, וסביב של כסא עבים טהורים שהם מבריקים כברקת תרשיש. וזיו ברקת הכסא שהוא כספיר עם ברקת תרשיש הוא הנוגה. כדמות שתיהן ספיר ותרשיש הוא דמות החשמל. כמראה האש ולא אש. אלא כדמות להבי אש כמין צבעונין מעורבין. ואין העין יכולה לשלוט בהן לדמותן. וחוצ' לכסא אש מתלקחת מן הצחצוח ומן רוב ברקות התואר [...] ולמעלה מהכסא הוא האש הגדולה כי אין לדמות מן הפרוכת של אש פרוסה לפניו. ושבעה ראשי שמי גיבורי כוח לפני ולפנים מן הפרוכת. ומחוצ' הכסא שנים עשר ממונים לכל רוח שלשה [...] והוא יושב באמצע כבודו כעין החשמל. ובמצחו כתר שם המפורש הכלול מאש וברד, על ראשו עטרת הוד [...] ובידו שבטי אש [...]]. וכסא כבוד הוא מושב כבודו, והחיות נושאות את הכסא, ואופנים הם גלגלי מרכבה וכולן אש באש ומראהן כגחלי אש"

(היכלות זוטרי, מהדורת ר' אליאור, עמ' 29, שורות 280-261; סינופסיס, סעיפים 373-371)

אין צריך לומר שאין בנמצא מבע אמנותי מעשה ידי אדם אשר יכול לייצג יפעה שמימית קוסמית מעין זו, המתוארת בלשון חוצה גבולות, המייצגת את ה"רעדודיה" בלשון מגילות מדבר יהודה או את השגב הנורא, או את ה'מיסטריים טרמנדום'. בלשוננו של רודולף אוטו, בספרו 'על הקדושה' תשע מאות קטעים מעין אלה המתארים את העולם השמימי הפתוח בפני יורדי מרכבה מצויים בספרות ההיכלות שאין יודעים מי מחבריה, למרות שחיבוריה מיוחסים לרבי עקיבא שנכנס לפרדס ולרבי ישמעאל כוהן גדול שנכנס לפני ולפנים לקודש הקדשים (ברכות ז ע"א). שני תנאים אלה העולים ויורדים במקדש הארצי שאיננו עוד ובעולמות עליונים בלתי נראים לעין אנוש, מתו על קידוש השם במאה השנייה לספירה, בזמן רדיפות הרומאים אחרי מרד בר-כוכבא, על פי המסורת המופיעה בספרות ההיכלות, במדרש עשרת הרוגי מלכות, ובמדרש 'אלה אזכרה' הנקרא ביום הכיפורים. דומה שהיחס ההפוך בין גודל החורבן ועוצמת הסבל הארצי, מזה, לבין גודל הפאר השמימי ונצחיות המרכבה השמימית מזה, מלמד על הפער בין המצוי לרצוי בעולמם של בני הדור. דמות האל החדשה בספרות ההיכלות, מתפתחת לשני כיוונים בלתי צפויים, הכיוון האחד הוא זה המנסה לתאר את האל ואת יופיו הקוסמי בתיאורים אנתרופומורפיים מיסטיים הנקראים 'שיעור קומה' שאין להם תקדים בכך שהם מדמים את גוף האל לגוף האדם בחלקיו הבלתי נראים. כך למשל מתואר מראה האל בעדותם של יורדי המרכבה הרואים מלך ביופיו:

"ומראה הפנים ומראה הלסתות כדמות רוח וכצורת נשמה שאין כל ברייה יכולה להכירו וגוויתו כתרשיש וזיוו מבהיק ונוהר מתוך החושך וענן וערפל סובבים אותו, אף על פי שמקיפים אותו כל שרי הפנים נשפכים לפניו כקיתון מפני תואר יופיו והדרו" (שיעור קומה, סינופסיס, סעיפים 481, 949).

בספר היכלות רבתי מתואר יופיו הקוסמי של האל המתייחס ליפעת החלל ולעוצמת כוחות הטבע ומחזוריו הנצחיים ביקום:

"מי כמלכנו מי כיוצרנו מי כיהוה אלהינו

חמה ולבנה משליט ומוציא

כתר ראשו כימה וכסיל וכוכב הנוגה

מזרות וכוכבים ומזלות טורדים ויוצאים מחלוק שלו

שמעוטר ויושב בו על כסא כבודו

(היכלות רבתי, סינופסיס לספרות ההיכלות, סעיף 105)

דומה שיש קשר בין תיאורים אלה - המתארים את יושב המרכבה כמי ש"חמה ולבנה משליט ומוציא, כתר ראשו כימה וכסיל וכוכב הנוגה" (היכלות רבתי, לעיל) וכמי ש"תארו כברקים כעין השמש כשבעה רקיעים" (ספר היכלות, סינופסיס, סעיף 29), שנכתבו באותה תקופה בה הוקמו בתי הכנסת בעמק ובגליל – עם תיאורי הפסיפסים ברצפות בתי הכנסת שמרכבת השמש במרכזם וגלגל המזלות סביבה. דומה שאין זה כלל וכלל ייצוגו של האל היווני הליוס, כפי שרבים סבורים בטעות, אלא ייצוגן של 'מרכבות השמים' של ספר חנוך העוסקות במרכבת השמש היוצאת ונכנסת בין שנים עשר המזלות בארבע התקופות (חנוך-א, פרקים עב-פב) וייצוגו של יושב המרכבה השמימי של ספרות ההיכלות.

הכיוון השני מתמקד בשמות האל בצורה חדשה שבה מזוהה האל עם שמו. תפישה חדשה זו משקפת ייחוס משמעות רבה לשמות הקודש של האל האסורים בהגייה אך ניתנים לראייה. השמות נתפשים כעצם המהות האלוהית המתוארת כמערכת של שמות בעלי קיום ישותי:

"אלה שמותיו של הקדוש ברוך הוא שהם יוצאים בכמה כתרים של אש בכמה כתרים של להבה בכמה כתרים של בזק... בכמה כתרים של ברק מלפני כסא הכבוד... וקוראים לפניו קדוש קדוש קדוש" (ספר היכלות, סינופסיס לספרות ההיכלות, סעיף 71)

השמות בהיותם בעלי מהות נגלית ומהות נסתרת, הם מקור הכוח, היצירה, הבריאה והקיום של ההווה השמימית והארצית כאחת. ידיעת שמות האל, שמות מלאכיו וכינויי חלקי מרכבתו עמדו במוקד העניין הדתי של בעלי ההיכלות שטענו של שמותיו של הקדוש ברוך הוא יש כוח בורא, והאותיות המרכיבות שמות אלה נתפשות כמחוללות את הבריאה.

"אותיות שנבראו בהם שמים וארץ, אותיות שנבראו בהן ימים ונהרות... אותיות שנבראו בהן כל צרכי עולם וכל סדרי בראשית כולם, וכל אות ואות מפריחות פעם בפעם כמראה ברקים" (ספר היכלות, סינופסיס לספרות ההיכלות, סעיף 16).

העיון בדמות האל הוא המצע לכל מערכת ההנחות העיוניות המפרשות את המציאות, וההגדרה המשתנה של מהותו היא הגורמת לשינוי מכריע בפירושה של תורת האלוהות ולתמורה בדרכי העבודה הדתית. שינוי מהותי בתפישת האל נובע משינוי בגבולות ההשגה, לאמור ייחוס תחומי השגה חדשים לבן אנוש המאפשרים לו להעמיק ראות במלוא האלוהי ובמחזוריות הנצחית. התמורות המתחוללות בתפישת האל יונקות את השראתן ואת תקפותן בתודעת יוצריהן מגילוי שמימי, מהשראה מיסטית, מהשגה נבואית, ממסורת איזוטריה או מהתעוררות כאריזמטית. בלשון המסורת מכונות התנסויות רוחניות אלה, החושפות מתוך התנסות פנימית שכבות משמעות חדשות בדת המסורתית המפענחות את ערכיה הנצחיים ומחזוריותה המקודשת במגוון מושגים: 'מרכבות השמים', 'כניסה לפרדס' 'ירידה למרכבה' ראיית 'מראות אלהים' 'כניסה לפני ולפנים' ועד. השגות על-חושיות אלה החורגות מגבולות הזמן והמקום, נתפסות כהאצלת חסד ממרום, המקנה רשות לקריאה חדשה של הרבדים הנעלמים של המציאות ולהגדרה חדשה של האלוהות. פעמים רבות מקורות השראה אלה קשורים בחוויות קשות של משבר, אבדן ומצוקה קשה של הכלל בנסיבות היסטוריות שבהן שאי אפשר לשנות את פני המציאות, אבל אפשר היה לברוא מחדש את העולם האלוהי ברוח האדם.

היחיד והיחד

המאבק על הזיכרון המשותף ומקומם של הקולות החלופיים
בכינונה של ההיסטוריה

רחל אליאור

יחיד ויחד הם מושגים דיאלקטיים, בחינת דבר והיפוכו המתנים איש את רעהו, שכן משמעם הוא היחיד-האינדיבידואל והיחד-הקולקטיב ומכלול יחסי הגומלין שביניהם, שהרי כל יחד מורכב מיחידים, ויחידים מוגדרים תמיד ביחס ליחד. נשאלות השאלות מתי מתועדת לראשונה בתולדות הספרות היהודית המילה "יחיד" הקובעת את מהותו של האדם, ומתי נזכרת לראשונה המילה "יחד" המעניקה ליחיד הקשר, זהות, זיכרון ומשמעות, החורגים מגבולות זמנו ומקומו. התשובה לשאלה הראשונה קשורה למשפט המפתח הדרמטי בסיפור עקדת יצחק, והתשובה לשאלה השנייה מעוגנת בהיסטוריה של ההתאחדות השבטית בראשית תולדות עם ישראל, הנודעת כ"יחד שבטי ישראל".

המילה "יחד" נזכרת לראשונה בספר בראשית, כשהאלהים מנסה את אברהם במבחן אמונה נורא, ופונה אליו במשפט ציווי שמעטים דומים לו במידת המתח הדרמטי המתעצם והולך – מן הכלל אל הפרט ומן הנעלם אל הנגלה: "קח נא את בנך", והלא יש לאברהם שני בנים שנולדו לו לעת זקנה אחרי ציפייה מיוסרת, "את יחידך", הרי שניהם יחידים אהובים לאמם, ויחיד סגולה עד מאד ללב אביהם, "אשר אהבת", והלא שניהם אהובים בכל עומק אהבת הורים לילדיהם, "את יצחק, ולך לך אל ארץ המוריה והעלהו שם לעולה על אחד ההרים אשר אומר אליך" (בראשית כב, ב). הבחירה, הייחוד והאהבה המוסבים על היחיד, ההולכים ומתבררים במהלך הפסוק, מסתיימים בהוראה מעוררת תדהמה להעלות לעולה את האהוב מכול. תביעה אלהית לנהוג בהיפוך מוחלט לציפייה האנושית, המתחייבת מאהבת אב לבנו, מהגנה על חייו ומהנחת ייחודו החד פעמי. והמקום שבו נבנה המזבח שעליו נעקד היחיד האנושי ברגעי הראשית המכוננים של ההיסטוריה היהודית הוא מקום הויתור האנושי על המתחייב מאנושיותו, מקום הכפיפות האנושית הדוממת לציווי האלהי השרירותי נטול הפשר, הוא המקום שבו נבנה המקדש, מקום הכרובים הנעלם ומקום המזבח הנגלה, המייצג את האלהי, החורג מגבולות הזמן והמקום, המופקד על נצחיות החיים ועל רצף הזיכרון של היחד.

אם אחת ההגדרות של יצירה קלאסית היא כזו המכוננת זיכרון תרבותי ומעוררת דיאלוג הולך ונמשך בלב קוראיה לאורך הדורות, המנסח מחדש את

השאלות ומעלה תשובות חדשות לשאלות נצחיות העולות מהסיפור העתיק; ואם מיתוס הוא סיפור שעתידו לפניו, השב ומסופר בנוסחים משתנים בכל דור ודור – הרי שאין ספק שסיפור העקדה הוא יצירה קלאסית ומיתית, המסופרת מחדש בכל דור ונוצרת שוב ושוב בגירסאות רבות מספור. כך הדברים אף במבע האמנותי וביצירה החזותית, המציירת בכל דור מחדש את סיפורו של היחיד שחיו מוגדרים בין הולדתו הניסית ובין נכונות אביו ליטול אותם ממנו ולהניף עליו את המאכלת בשמו של ציווי אלהי. המשורר חיים גורי, במשפט הלכות משיורו "ירוש"ה", מסכם בקצרה את הזיכרון העתיק:

יצחק, כמסופר, לא הועלה קורבן.

הוא חי ימים רבים,

ראה בטוב, עד אור עיניו כהה.

אבל את השעה ההיא הוריש לצאצאיו.

הם נולדים

ומאכלת בליבם.

אמנים רבים בעולם היהודי נתנו מבע לירוש"ה זו, וציירו ופיסלו את העקדה. ציורי הקיר האנונימיים בדורא אירופוס, אמני הפסיפסים בבתי הכנסת בציפורי ובבית אלפא, וציירים ופסלים בני ימינו, דוגמת מנשה קדישמן, אברהם אופק וג'ורג' סיגל – כולם שותפים בתהייה על השתלשלות גורלו של היחיד ובניסיון להשיב תשובה אנושית לצייוי האלהי.

יחיד הוא המכלול החד-פעמי המייחד אדם מכל הסובבים אותו. החד-פעמיות המבדלת שלו קובעת שכל אדם נולד יחיד ומיוחד, אין דומה לו, לא היה כמוהו ולא יהיה עוד דוגמתו. הייחודיות של בית הוריו, ארצו ומולדתו, רגע הולדתו, אהבת משפחתו, שפת אמו ולשון אביו, רוחו החד-פעמית, מראהו וקולו, צחוקו וכאבו – כל אלה מייחדים כל אדם מרגע הולדתו ועד מותו, ללא יוצא מן הכלל. ביחס למה הוא מתייחד? ביחס לעצמו, לזולתו, לשפתו ולתרבותו, לברית המשפחתית, השבטית, הדתית, הלאומית והאזרחית, לרעיו בני האדם, למודעים ולנוכחים – כל אדם הוא יחיד וחד-פעמי מעצם הווייתו, לכל אורך חייו. יחידותו מורכבת משלל הזהויות שהוא נולד לתוכן או נקלע אליהן, מאלה המעניקות תוכן ומשמעות לחייו, ומאלה שהוא רוכש או דוחה במהלך חייו תוך חינוך, אימוץ, כפייה או התרסה, הזדהות, מאבק ומחלוקת.

בעולם המודרני חדור הכרת האינדיבידואליות, מושג היחיד זכה לדיון מקיף והוא מובן למדי, אם כי לא תמיד מובן היחס הדיאלקטי שבין יחיד ליחד, שכן אין יחיד נולד אלא לתוך יחד – לשוני, תרבותי, היסטורי או גיאוגרפי, אחוז בעבותות זיכרון, ניסיון קיומי וזהות תרבותית מסוימת. לא תמיד נלקח בחשבון גם מקורו הפרדוקסאלי של המושג בעולם המקראי, הן את ה"יחיד" חרף ייחודו למוות, בשם האלהי הנסתר, הנעלם והמצווה, שאין להרהר או לערער אחר דבריו. יחיד זה טווה קורי משמעות וזיכרון לכל אורכה של התרבות היהודית מהעת

העתיקה ועד ימינו, ולכל אורכה של התרבות המערבית שקשרה בין העקדה לבין הצליבה. האם סיפור העקדה בא להודיענו שחיי היחיד, הולדתו ומותו, תלויים ללא הרף בהכרעה אלהית? האם הוא בא להזכירנו את היחס שבין הנעלם לנגלה, בין המצווה הנעלם הנצחי, לצייתן בן החלוף? בין הכלל האלהי הנשגב מהבנה, המטא-היסטורי, המכונן את הקודש, הנצחיות והרציפות, לבין הפרט האנושי השבוי ברגשות סובייקטיביים, בקיום מקוטע ובן חלוף ובהשגה מוגבלת?

מושג היחד, המתייחס לצירוף היחידים ברצף בעל משמעות, במסגרת זיכרון נתון והיסטוריה קבוצתית, פחות מובן בהקשרו ההיסטורי ובגלגוליו המודרניים. בספר דברים (לג, ד-ה) מסכם משה את מפעל חייו ואת ההיסטוריה של העם מן הרגע שבו הוגדרה זהות של עדה, המופקעת מקיום שרירותי, בזיקה לרצף בעל משמעות החורג מגבולות הזמן והמקום. ההיסטוריה של העדה ראשיתה במעבר משעבוד לחירות של צאצאי משפחה אחת הקשורה בניסיון העקדה ובברית, והמשכה ברגע שבו הפך העם כולו לעד ולשותף לברית עם אלהים וקיבל תורה משמים, המבחינה אותו משאר העמים וקובעת לו זהות ייחודית השזורה במארג שבין הנעלם לנגלה, בין המצווה למצווה. בפתח ברכתו מכונן משה את תודעת היחד בזיקה לזיכרון כתוב של התאגדות היסטורית וביחס לחוק שהביא משמים: "תורה צוה לנו משה מורשה קהילת יעקב. ויהי בישורון מלך, בהתאסף ראשי עם, יחד שבטי ישראל". היחד בתודעה העתיקה התייחס לשבטי ישראל הנבדלים, משפחות בני יעקב שירדו למצרים במניין משפחתי מצומצם בן שבעים נפש, ועלו ממצרים במספר עצום – שישים ריבוא, או שש מאות אלף איש, ככתוב בספר שמות. שבטים אלה מכוננים עם רק משעה שהוגדרה מחדש זיקתם לברית בין שמים וארץ וזיקתם לתורה. היחד המקראי מתייחס לאנשים הקשורים בקשרי דם ואחוזה של מוצא ביולוגי משותף וזיכרון היסטורי-תרבותי משותף, ואין לגביהם בחירה או הפקעה, כניסה או יציאה. בני יעקב קשורים בקשרי אחים ובקשרי זיכרון למשפחת אברהם ויצחק, ולאורך כל המקרא – אדם מוצג בזיקה למשפחת המוצא השבטית שלו.

זיכרון הברית, החוק ותולדות העם, והנחלתו מדור לדור מופקדים בעידן המקראי בידי שבט לוי. כך פני הדברים לאורך אלף שנה בערך, על פי ההיסטוריוגרפיה המקראית ומגילות מדבר יהודה. אולם בתקופה שהעולם המקראי מסתיים, בשנת 175 לפנה"ס בערך, בזמן הכיבוש הסלווקי, השמירה על מחוזות הזהות והזיכרון הטקסטואלי, הריטואלי והלאומי – מחליפה ידיים. בני ישראל אינם מוצגים מכאן ואילך בזיקה לשבטם ולמחוז מוצאם השבטי, ובזיקה להנהגתם בידי כהונה גדולה מקודשת משבט לוי, המכהנת בשושלת רצופה מימי אהרן הכהן, לאורך דור המדבר, תקופת ההתנחלות, ימי הבית הראשון והבית השני. זהות שבטית פטריליניארית והנהגה כהנית פטריליניארית אינן קיימות יותר. במקומן עולה זהות חדשה המגדירה את היחד הלאומי על בסיס שונה. כך פני הדברים ביחס לכל שבטי ישראל מלבד שבט לוי, שבניו היו מופקדים על הזיכרון, ההוראה והפולחן, כאמור בויקרא י, ח-יא: "וידבר ה' אל אהרן לאמור... ולהבדיל

בין הקודש ובין החול ובין הטמא ובין הטהור, ולהורות את בני ישראל את כל החוקים אשר דיבר ה' אליהם ביד משה". כך גם נאמר בברכת משה לאחיו הלויים: "וללוי אמר תומיך ואוריך לאיש חסידך ... כי שמרו אמרתך ובריתך ינצורו. יורו משפטיך ליעקב ותורתך לישראל, ישימו קטורה באפך וכליל על מזבחך" (דברים לג, ח-י). שבט לוי היה הממונה על שמירת דבר האל והוראתו ברבים: "כי בו בחר ה' אלהיך מכל שבטיך לעמוד לשרת בשם ה' הוא ובניו כל הימים" (דברים יח, ה), וממילא היה אמון על הזיכרון הכתוב. הוא היה השבט היחיד שהקפיד על יוחסין שבטיים ועל סדרי העידן המקראי גם כשהסתיים עידן זה. שבט זה, שהקפיד על שושלות היוחסין הפטריליניאריות, הוריש זהות שבטית מדור לדור דרך האב הכהן, או הלוי, ושמר על רציפות שושלת פולחנית של הכהונה הגדולה לאורך האלף הראשון לפני הספירה (ובמידה מרובה שמרו הכהנים ובני שבט לוי על ייחודם עד היום, דבר המתבטא גם בשמות משפחה האופייניים להם כגון כהן, כ"ץ או סגל). כל שאר השבטים נמחו מן הזיכרון ההיסטורי והתערבבו זה בזה, זיקת הייחוס הביולוגי-משפחתי-גיאוגרפי-שבטי הרווחת במקרא ("איש בנימין", "השמעוני" או "איש מהר אפרים") הוחלפה בזיקת אב-בן נטול מוצא שבטי, דוגמת "עקיבא בן יוסף", או בזיקת מורה-תלמיד, דוגמת "ר' מאיר תלמידו של ר' עקיבא" או בזיקת מקצוע – "ר' יצחק הנפח" או "ר' יוחנן הסנדלר", או לפי מקום מגורים, דוגמת "יוחנן מגוש חלב". זיקות חדשות אלה הן בעלות אופי אזרחי משתנה, והן מוחקות את הייחוס השבטי הדטרמיניסטי ואת הזהות הביולוגית-גיאוגרפית הקבועה מראש. הזיקה השבטית המעוגנת בהירוקרטיה (שלטון מקודש) קבועה מראש, התחלפה בזהות מריטוקרטית (סגולות אישיות) שאדם יכול לבחור, לאמץ, לשנות, לדחות או לעזוב. משקל היחיד נטול הזיקה השבטית, במחשבת החכמים נטולי הייחוס השבטי, עלה על משקל היחיד השבטי. הזיקה הגיאוגרפית לנחלת השבט והזיקה הייחודית לכהונה, שומרת המקדש, הפולחן והזיכרון של היחיד הקשור בברית נמחקו בתום העולם המקראי. זה קרה בהשפעת העולם ההלניסטי, שהציע זיקת השתייכות תרבותית נבחרת לעולם ההלני, אשר לוותה בזכויות אזרחיות רבות, על פני זהות אתנית-גיאוגרפית מולדת שהגבילה בחובות דתיות. אך בחוגים כהניים מתבדלים, שקראו לעצמם "יחד", נשמר הסדר הישן גם בשעה שפג תוקפו.

אנסה לבחון מה מכונן יחד, מה מבדיל יחד, מי נכלל בתוך היחד, מי יוצא מהיחד, מה הדבר שמבחין קבוצה של אנשים והופך אותה ליחד, ובתוך היחד עצמו – מתי נחצים גבולות המובילים קבוצה או יחידים להתבדל ולצאת מכלל היחד המוסכם וליצור יחד חדש.

בסיום העולם המקראי, משעה שההתייחסות השבטית בטלה ושלטון הכהונה המקודש התחלף, אין תנאי קבוע לכניסה ל"יחד" של ישראל או ליציאה ממנו. בתקופה ההלניסטית-רומית אנו שומעים לפתע על קבוצות נטולות ייחוס שבטי, המכוננות בשמות שאין להם אחיזה בעולם המקראי: פרושים, חכמים, איסיים, בייתוסים, חסידים, נוצרים, רבנים, וקודם לכן שומעים אנו אף על גיור

בכפייה שנקטו בו המלכים החשמונאים כלפי אוכלוסיות נכבשות כדי להרחיב את האוכלוסייה היהודית. אין תשובה אחת פשוטה על השאלה מי נכלל ב"יחד" ומי יוצא מגבולותיו, מתי ומדוע. העדות הראשונה מחוץ למקרא שהמילה יחד מתועדת בה היא בסרך היחד, המייצג עמדה של עדה כהנית מתבדלת, הרואה ב"בני צדוק הכהנים ובאנשי בריתם" את נמעניה. (למשמעות הכינוי "בני צדוק הכהנים" ראו: סרך היחד, 1, 19–21; 2, 5; 2–4, 1–3, 5, 8 [מגילת הסרכים, מהדיר יעקב ליכט, ירושלים: מוסד ביאליק, תשכ"ה, עמ' 66–69, 112–114, 123, 131]; ברית דמשק 3, 4–1; 3, 4; 5, 5 [ברית דמשק, מהדירים אלישע קימרון ומגן ברושי, ירושלים 1992, עמ' 15, 17, 19]).

הביטוי "בני צדוק הכהנים" מעוגן במקרא מאז בית ראשון ומתייחס לשושלת צאצאי אהרן הכהן המפורטת במקרא (ראו דברי הימים א ה, כז–מא; ו, לד–לז; עזרא ז, א–ה; נחמיה יא, יא; יב, יב. והשוו בן סירה מט, יב; נ, א; נ, כד; נא, כט). שושלת זו העמידה את הכהן הגדול לאורך כל ימי בית ראשון ומחצית ימי בית שני, עד שנת 175 לפנה"ס. העדה שכתבה את סרך היחד, בשעה שנקטעה הכהונה הגדולה של שושלת בני צדוק במקדש בירושלים, אחזה בזיהוי השבטי של בני לוי, ובכהונת בני צדוק – משפחת הכהונה הגדולה שבתוכה. עדה כהנית מתבדלת זו, שאחזה בסדר המקראי גם בשעה שבטל תוקפו משום שהוא ורק הוא היה מקור תוקפה המקודש, הגדירה מחדש את גבולות ה"יחד" היהודי והבחינה הבחנה עמוקה בין אלה הכלולים בו לבין אלה המוצאים ממנו.

"סרך היחד" נמצא בין המגילות הגנוזות במדבר יהודה בשלהי שנת 1947. סרך משמעו חוק, תקנון, ארגון – מה שמקשר, אוחד, מארגן וסורך את אנשי הקבוצה להווייה אחת. בעמוד החמישי של הסרך מוגדרת זהות העדה: "זוהי הסרך לאנשי היחד המתנדבים לשוב מכל רע ולהחזיק בכל אשר צוה לרצונו להבדל מעדת אנשי העול, להיות ליחד בתורה ובהון ומשיבים על פי בני צדוק הכהנים שומרי הברית ועל פי רוב אנשי היחד המחזיקים בברית ... לעשות אמת יחד ועונה צדקה ומשפט ואהבת חסד והצנע לכת בכל דרכיהם" (מגילת הסרכים, עמ' 123–124). בפתיחת "סרך היחד" מוגדרת תפיסת עולם חדשה בדבר גבולות היחד, המוותרת על זיקה ביולוגית־דטרמיניסטית כוללת של "יחד שבטי ישראל" ובוחרת במחויבות מוסרית מבדלת של "נדבים", המקבלים עליהם מרצונם כפיפות לסדר אלהי ולהנהגה מקודשת, ודוחים את התמורות המתחוללות סביבם. זו תעודה כהנית שנכתבה במחצית המאה השנייה לפנה"ס בידי קבוצה המזהה את עצמה כ"כהנים בני צדוק ואנשי בריתם" ורואה את עצמה כשומרת תפיסת העולם המקראית המיוסדת על ברית עתיקה המחייבת כפיפות לחוקי האל התלויים בלוח מועדים מקודש, וכפיפות להנהגה כהנית מצאצאי שבט לוי, שנבחרה בידי אלהים ושומרת את התעודות המגדירות את הציווי האלהי. זו תעודה של משמרי הסדר הישן, המכריזים על סדר חדש לשם שמירת הסדר הישן: הכרזת התבדלות של קבוצה שהוציאה את עצמה מן הכלל הביולוגי משום שברגע מסוים הוא בגד בנאמנות לחוקי האל ובציווי המוסרי שהוטל עליו ושבתוקפו הפך לעם. בעיני

הקבוצה שאחזה בעולם הערכים העתיק, הכלל השבטי בן זמנה היה לא ראוי, חוטא, טמא, משחית, מפר ברית וסר מדרכי הצדק, משום שבגד במורשת מועדי ה' הנצחיים, הקבועים והמחושבים מראש, מועדים שחשוביהם היו מסורים בידי הכהנים. ההנהגה החדשה של כלל חוטא זה, שהדיחה את הכהנים בני צדוק מן הכהונה הגדולה, חיללה את המקדש ושיבשה את לוח המועדים המקודש, שכונה "מועדי צדק ומועדי דרור", ונכנעה לסדרי שלטון ארציים. בשל השינויים בזמן המקודש, במקום המקודש ובפולחן המקודש, הפך הכלל החוטא ל"בני חושך", וההנהגה הפכה להנהגת "בני עוול" שראוי להתרחק מהם ולהתבדל מעולמם (ראו מגילת הסרכים, עמ' 110–115, 123–124, 280–281).

זו העדות הראשונה המוכרת לנו בהיסטוריה היהודית, שבה קבוצה פורשת מן ה"יחד" השבטי-לאומי ההיסטורי, ומחליפה אותו ב"יחד" אלטרנטיבי המושתת על בחירה וולונטרית באורח חיים מסוים ובהתבדלות מאורח חיים אחר. הקולקטיב העתיק, הקבוע מראש, שאין בו בחירה נזנח לטובת קולקטיב אידיאולוגי, יחד של הכהנים בני צדוק ואנשי בריתם אשר חבריו בוחרים להשתייך אליו בזיקה לנאמנות לציורי אלהי ולכפיפות להנהגה כהנית שושלתית מקודשת היונקת את סמכותה מהתורה. וכך אומרת הקבוצה המגדירה עצמה כ"בני אור", כ"סרך היחד" או "עדת היחד":

לכל הנדבים באי הברית, הניגשים לחיי נצח כסרך היחד

לדרוש אל בכל לב ובכל נפש

לעשות הטוב והישר לפניו כאשר צווה ביד מושה

וביד כל עבדיו הנביאים

ולאהוב כל אשר בחר, ולשנוא כל אשר מאס

לרחוק מכל רע ולדבוק בכל מעשי טוב

ולעשות אמת וצדקה ומשפט בארץ

ולוא ללכת עוד בשרירות לב אשמה ועיני זנות

לעשות כל רע

ולהביא את כל הנדבים לעשות חוקי אל בברית חסד

להיחד בעצת אל

ולהתהלך לפניו תמים כל הנגלות למועדי תעודותם

ולאהוב כל בני אור, איש כגורלו בעצת אל

ולשנוא כל בני חושך איש כאשמתו בנקמת אל.

וכל הנדבים לאמתו יביאו כל דעתם וכוחם והונם ביחד אל

לברר דעתם באמת חוקי אל

וכוחם לתקן כתום דרכיו

וכל הונם בעצת צדקו

ולא לצעוד בכל אחד מכל דברי אל בקציהם

ולוא לקדם עתיהם ולוא להתאחר מכל מועדיהם

ולא לסור מחוקי אמתו ללכת ימין ושמאל (מגילת הסרכים, עמ' 59–62).

"חוקי אל", "מועדי תעודותם", "קציהם", "עתיהם" ו"מועדיהם" הן מילות המפתח הקשורות לחלוקת הזמן המקודש ולעיקרון חישובו, והן מצביעות על סיבת ההתבדלות. סרך היחד מציין שהוא כלי ביטוי של קבוצה המקבלת על עצמה לחיות חיים אידיאליים המתחייבים מן הברית שבין האל לעמו על פי פשט חוקי התורה ומועדי ה'. לכאורה אין הדברים חורגים ממה שכל עדה יהודית החיה על פי תורת משה היתה אמורה לקבל על עצמה כקו מנחה. דרישת האל, עשיית הטוב והישר, עשיית אמת וצדקה ומשפט, דבקות בחוקי האל והקפדה מדוקדקת על המועדים – הם חובת הכלל. אלא שבמאה השנייה לפנה"ס נוצר משבר שבעקבותיו היו שחשו אנוסים לצאת מן הכלל, משום שהשינויים שהתחוללו בירושלים סביב המקדש היו כאלה שהקבוצה שלקחה בהם חלק הוגדרה כ"בני בליעל" ו"בני חושך", בעוד שאלה שעזבו הוגדרו כ"בני צדק" ו"בני אור". הגדרת הכלל כ"יחד שבטי ישראל" השתנתה מהרגע שהסדר המקראי בדבר זמן מקודש, מקום מקודש, פולחן מקודש, זיכרון מקודש והנהגה מקודשת – השתבש. אלה שנפגעו מהשיבוש שחולל הסדר החדש שהושג בכוח הזרוע יצרו כלל חדש והגדירו את הפוגעים באושיות הסדר המקודש כ"הולכים בשרירות לב", "מפרי ברית", "בני עוול" ו"בני בליעל".

יש תקופות שיש בהן מרכז מוסכם על הכלל, למשל כאשר דוד ושלמה מייסדים את הממלכה המאוחדת במאה העשירית לפנה"ס. קרוב לוודאי שסדר אידיאלי זה לא החזיק מעמד זמן רב וככל הנראה היו גם חולקים עליו שקולם לא הגיע לידינו, אבל עיקרו של הזיכרון המקראי מתייחס למוסכמה שיש לה אחדות גיאוגרפית, זהות שמית־שבטית, היסטוריה, זיכרון, ואין עליה חולק.

דומה שהעולם המקראי הסתיים בשנת 175 לפנה"ס, כאשר אנטיוכוס הרביעי, אפיפאנס (משמעו האל המתגלה, כינוי המלמד על תודעתו העצמית) שליט הממלכה הסלווקית, פלש לארץ ישראל, כבש את ירושלים, והחיל סדר חדש במקדש. אנטיוכוס היה יווני־מקדוני במוצאו, והוא ביקש להחיל על כל ממלכתו לוח חדש, כדרכם של שליטים רבים מהעת העתיקה ועד ימינו, שביקשו לציין את תום הסדר הישן וראשית השלטון החדש בהחלפת הלוח הנהוג בלוח חדש. אנטיוכוס החיל את הלוח של הממלכה הסלווקית, שהיה לוח ירחי שהחל בסתיו, והיה שונה שינוי מהותי מהלוח שנהג במקדש עד לתקופתו – לוח שמש שהחל באביב. בדומה לקיסרים אחרים בני התקופה, הוא ביקש לחוג את יום הולדתו על פי הלוח שלו, ותבע חגיגות וקורבנות במקדשים השונים ברחבי ממלכתו, במועד קבוע על פי הלוח שלו.

הכיבוש הסלווקי והחלת הלוח המקדוני היו נקודת המפנה בסיום העולם המקראי ובהחלת השלטון החדש. ספר דניאל מתאר את מעשי אנטיוכוס בקצרה בלשון ארמית וברמזים: "ואחרן יקום אחריהון והוא ישנא מן קדמיא ותלתה מלכין יהשפל, ומלין לצד עליא ימלל ולקדישי עליונין יבלא ויסבר להשניה זמנין ודת..." (דניאל ז, כד–כה). חלקו האחרון של הפסוק רומז לדעת חוקרים לשינוי הלוח ולשינוי החוק שהיה כרוך בו. שינוי הלוח הוא רגע מכריע של תמורה,

משום שמה שמייחד עדה הוא הזמן הייחודי או לוח המועדים שהיא חיה על פיו. היהודים שחיו בממלכת יהודה עד שנת 175 לפנה"ס הפקידו את חלוקת הזמן – על שבתותיו, מועדיו ותקופותיו, ועל מחזורי השמיטות והיובלים הנמנים בו – בידי כהונת המקדש. חלוקת הזמן הכהני והגדרתו מתייחסת לזמן מקודש שמקורו בציווי אלהי, הקשור בזמן ריטואלי, בקביעת שבתות, מועדים, שמיטות ויובלים, הקשורים במחזוריים שביעוניים שמקורם משמים. המילה "זמן" אינה נמצאת בתורה ובמקומה משמשת המילה מועד, הקשורה לעדות משמים. חלוקת הזמן השביעונית, המשביתות, מפורטות בספר ויקרא בפרקים כג, כה, וטעונות חישוב, מדידה והכרעה, רציפות, קביעות, זיכרון ופולחן, והן נערכו במקדש והגדירו את גבולות ה"יחד" של עם ישראל. הזמן נחלק לשני יסודות: נראה ונשמע. לעומת חלוקת הזמן הנראה האוניברסלי, המשקף את תמורות הטבע הנראות לעין ומכונות יום ולילה, ערב, בוקר, עת או קץ, והמסורות לכל אדם, בכל זמן ומקום, הרי שחלוקת הזמן הנשמעות הן ייחודיות, משקפות את חוקי האל המקודשים של "מועדי צדק" ו"מועדי דרור". החלוקות האלהיות השביעוניות הנשמעות הן החלוקות המעוגנות במחזורי שבתות, מועדים, שמיטות ויובלים, שהיו מופקדות בידי הכהנים במקדש.

לפי המקרא, הכהונה הגדולה היתה שמורה בידי בית כהונה אחד, משפחה אחת. על פי מגילות מדבר יהודה היתה הכהונה אחראית על הנחלת מסורת החישוב של הלוח, השבתות, המועדים, ועיקרון החישוב העומד ביסוד מחזורי הפולחן. למשפחה זו קראו "הכהנים לבית צדוק", ובן סירא, הכותב בראשית המאה השנייה לפנה"ס, כותב "ברוך הבוחר בבני צדוק לכהן" (נא, כא). הכהן האחרון לבית צדוק שכינה במקדש על פי הסדר השושלתי המקראי היה חוני בן שמעון הצדיק, שהודח ממשרתו בשנת 175 לפנה"ס בידי אחיו יזון, שנענה לדרישת אנטיוכוס אפיפאנס להחיל לוח ירחי סלווקי־מקדוני בבית המקדש. נסיבות ההדחה היו קשורות, כאמור, בשינוי הלוח מלוח שמי מקודש, מחושב וקבוע מראש, המצוי ביסוד מחזורי הפולחן במקדש, ללוח ירחי משתנה המתנכר לכל אלה. לוח מועדי ה' היה מופקד בידי הכהונה, שמנתה את ראשיתו מחודש האביב, כאמור בתורה "החודש הזה לכם ראש חודשים ראשון הוא לכם לחודשי השנה" (שמות יב, ב), ואילו לוח הירח הסלווקי שראשיתו בסתיו, היה מבוסס על תצפית ולא על חישוב, וכל אדם יכול היה לקחת בו חלק ולהכריע באופן שרירותי לפי ראות עיניו. הממלכה הסלווקית התנהלה על פי לוח ירחי המבוסס על תצפית במולד הירח, שאותו ביקש אנטיוכוס אפיפאנס להחיל על כל האימפריה מטעמי אחדות אדמיניסטרטיבית ואינטרסים אישיים, ולא מטעמים דתיים, בעוד שהלוח היהודי העתיק היה לוח שמי קבוע ומקודש, בן 364 ימים, המבוסס על חישוב קבוע מראש שמקורו משמים, ואותו שמרו כהני המקדש.

כוח השלטון של הממלכה – שכלל זכות גביית מסים, שינויים אדמיניסטרטיביים, מינויים חדשים למרבה במחיר והחלת לוח חדש – היה בידי אנטיוכוס. הכהנים ששיתפו עמו פעולה וביצעו את תוכניותיו כונו "מתיוונים".

הכהנים שסירבו לשתף פעולה היו כהני בית צדוק ואנשי בריתם, שעזבו את ירושלים והלכו למדבר יהודה. הם לקחו איתם, כנראה, את ספריית המקדש שהיו מופקדים עליה מאז ומקדם, כתבו כתבי פולמוס חריפים נגד מדיחיהם והמשיכו לכתוב כתבי קודש השייכים למקרא, שבתקופתם טרם נערך ונחתם, ונכתב רק מגילות מגילות. כאשר מגדירים הכותבים האנונימיים של סרך היחד את זהותם המתבדלת, הם פותחים במשפט המדגיש את הזיקה הוולונטרית של ההצטרפות ואת הזיקה הדטרמיניסטית לברית: "לכול הנדבים באי הברית הנגשים לחיי נצח בסרך היחד".

הביטוי "סרך היחד" מתורגם כ־The rule of the community, דהיינו "יחד" משמעו community. מי הם החברים באותה community? על פי "סרך היחד", השותפים מורכבים משלוש קבוצות: (א) "הכהנים לבית צדוק" החוזרים ונזכרים בחיבור זה בלשון ברכה והוקרה. (ב) "הנדבים ואנשי בריתם", כלומר מצטרפים מכלל שבטי ישראל, המקבלים את סמכותם והנהגתם של בני צדוק, ומאשרים בהצטרפותם את התוקף והלגיטימציה של ההנהגה הכהנית הרצופה מימים ימימה ושל הסדר המקראי העתיק עליו היא מבוססת. (ג) דרי מעלה, קדושי שמים – המלאכים. המלאכים, הנפוצים מאד בכתבי עדת היחד, נעדרים כמעט לחלוטין, שלא במקרה, ממסורת חכמים. הם נקראים במגילות מדבר יהודה בשלל שמות: "קדושים", "בני אור", "בני שמיים", "מלאכי קודש", "נועדי צדק", "אלי דעת", "מלאכי פנים" ו"כהני קורב". המלאכים הם חלק מן העדה בתודעת בני היחד, ונוכחותם תובעת דרגה מחמירה של טהרה וקדושה, המאפשרת נוכחות גברית טהורה בלבד, בדומה לקהילת הכהנים והלויים המשרתים במקדש, שהיתה מורכבת מגברים טהורים בלבד. המלאכים משתתפים בחיי העדה מדי שבת, כעולה במפורש מ"שירות עולת השבת" שנמצאו בקומראן ובמצדה בעותקים רבים, וכעולה מחוקי השבת המחמירים עד מאד בספרות זו, בהם אנשים נדמים למלאכים. סרך היחד מגדיר בקצרה את תודעת העדה ביחס למלאכים ואת תפיסתה העל־היסטורית החורגת מגבולות הממשות: "לאשר בחר אל נתנם לאחוזת עולם/וינחילם בגורל קדושים/ועם בני שמים חבר סודם לעצת יחד/וסוד מבנית קודש למטעת עולם/עם כל קץ נהיה" (7–9, 11). ייתכן ששמות המלאכים מיוסדים על מסורת עתיקה, וייתכן שריבוי שמות המלאכים בתקופה זו נובע מן העובדה שבשעה שמתערערת הלגיטימיות החברתית של הכהנים לבית צדוק הם מאששים את כוחם באמצעות שיתוף כוחות שמימיים מקודשים ביחד האנושי. כל החיבורים ממדבר יהודה מכוונים ל"יחד" של כהנים ומלאכים המכנים את עצמם "בני אור" ו"בני צדק". שמו של שר המלאכים הוא אוריאל או מלכיצדק. שמו של המנהיג האנושי של העדה הוא "מורה הצדק", ככל הנראה הכהן הגדול מבית צדוק.

עדת היחד, שנעשה לה עוול בשעה שהודחה מכהונתה, מייצגת את היחד הלגיטימי המקודש בברית, בזיכרון ובפולחן, המעוגן במסורת בת מאות בשנים. לפי התורה ולפי מגילות מדבר יהודה, המסורת הכהנית המקראית בדבר החוק,

המשפט, המועד והפולחן, מופקדת בידם והם אמונים על שמירתה ועל הנחלתה מראשית הימים. אין לטעון כנגדם על עמדה זו, משום שהמקרא מעיד במפורש שהכהנים בני צדוק הם אלה ששימשו בקודש, כשם שהוא מעיד שהלוח הפותח בחודש האביב הוא הלוח היהודי הקדום. הכהנים בני צדוק הם צאצאי הישירים של אהרן הכהן, על פי הסדר הרציף המונה את אהרן, אלעזר, פנחס, אבישוע, בוקי, עוזי, זרחיה, מריות, עזריה, אמריה, אחיטוב, צדוק, שלום, חלקיה, עזריה, שריה, עזרא – ככתוב במפורש בעזרא ז, א-ו, בנחמיה יא, יא ובדברי הימים א' פרק ה ובמקומות נוספים במקרא. בין אם זו מציאות היסטורית ובין אם זו בדיה ספרותית, מציאות פטריאריאית הירוקראטית זו, המתייחסת לשלטון שושלתי מקודש, מתועדת במקרא המקודש.

מתי ובאילו נסיבות הפך מה שהיה בסיס התוקף, מוקד הזהות וסמכות מוסכמת – להיות מודר, נידח, מושק ונשכח, וכיצד הם הפכו לשוליים, לכת, לעדה מבודדת הראויה לשיכחה ולגינוי? התשובה היא: משעה שאלה שאחזו בסדר המקראי האידיאלי פרשו מן הכלל, היפנו עורף לנסיבות המשתנות והפקיעו עצמם מהתמודדות עם אתגרי ההווה ומן האחריות הציבורית ברשות הרבים. הם עשו זאת בשעה שסירבו לכל פשרה, נאחזו בקדושת העבר, והעצימו את המרחב המקודש האידיאלי שהציבור בכללו הודר ממנו.

נסיבות קיצוניות אלה מאפשרות לדון על היחסיות של הכלל, ועל ההימצאות בפנים ובחוץ. כלל הוא גוף לא מוגדר המכונן אחדות בשעה שהוא מעניק ליחיד זהות של זיכרון והיסטוריה, של שפה וכתבי קודש, של ברית וחוק, של מצוות ושל פולחן, ומגדיר גבולות גיאוגרפיים, תרבותיים, היסטוריים ולאומיים שיש בהם יסוד מאחד כלפי פנים (ישראל) ומבדל כלפי חוץ (הגויים). באלף הראשון לפני הספירה, הוראתן והנחלתן של זהויות אלה היו מופקדות בידי הכהונה.

משנת 175 לפנה"ס מתחוללת מהפיכה בת כמה שלבים. בשלב הראשון, בשנים 175–179, עלו אל מרכז הבמה ההיסטורית הכהנים המתיוונים יזון, מנלאוס ואלקימוס, שנענו להזמנת התרבות ההלניסטית, החליפו את שמם העברי ביווני, מחקו את זהותם השבטית, הצטרפו לתיאטרון, לגימנסיון, לבתי המרחץ, להיפודורום ולשאר מוסדות התרבות ההלניים, רכשו את הכהונה בכסף מבית המלוכה הסלווקי, וגם החליפו את הלוח. עשור לאחר מכן, בשנות ה־60, פרצה מלחמת החשמונאים. החשמונאים, שהיו כהנים זוטרים ממשמרת יהוירב, הדיחו את הכהנים המתיוונים מחללי הקודש, ולכאורה טיהרו את המקדש. אלא שמעדות ספרי מקבים א' וב', מדברי יוספוס ומעיון בספרות התקופה, עולה שלאמיתו של דבר הם חיללוהו. החשמונאים, שהיו לוחמים, כרתו ברית עם המלכים שנאבקו על כס אנטיוכוס – אלכסנדר בלס, יורשו הראשון של אנטיוכוס, ודימיטריוס השני שבא בעקבותיו, ובתמורה לסיוע הצבאי במאבק, הוכתרו לכהנים גדולים ללא תוקף מקודש. הם יצרו בסיס סמכות חדש של כהנים לוחמים משתפי פעולה עם שלטון זר, שאין להם אחיזה במסורת המקראית. מחבר הספר "מזמורי שלמה", שצידד בסדר המקראי המקודש ששמר את המלוכה לבית

דוד ואת הכהונה לבית צדוק, התריס נגד החשמונאים שנטלו לעצמם שלא כדין את הכהונה הגדולה ואת המלוכה:
אתה יי בחרת בדוד למלך על ישראל
ואתה נשבעת לו על זרעו עד עולם
כי לא תכרת ממלכתו לפניך;
ובעוונותינו קמו עלינו חטאים
ויתנפלו עלינו וידיחנו
אשר לא הבטחת למו המה לקחו בחזקה
ולא קדשו שמך הנכבד;
וישימו [בראשם] הוד מלכות בגבהם
ויחריבו את כסא דוד בשאון תרועה
(יז, ד-ו [מהדורת כהנא, תרצ"ז, עמ' תנז]).

המקרא מכיר בכהונה גדולה של בני אהרן בלבד, הכהנים בני צדוק, והמלוכה מיועדת רק לבית דוד. בניגוד לכך, החשמונאים הופכים למלכים ולכהנים גדולים למרות שאינם שייכים לבית דוד כמלכים ולא למשפחת בית צדוק ככהנים. כדרך שלטון חדש נטול לגיטימיות הם רדפו את מייצגי הלגיטימציה המסורתית – בני צדוק, כפי שעולה ממגילות מדבר יהודה. בית חשמונאי כונן מוקד זהות חדש ויצר "כלל" חדש שנשען על מסד לגיטימציה חדש, שאינו מעוגן בסדר המקראי. ספר מקבים מתאר את הכתרת שמעון למלך באסיפת עם, אלא שנדמה כי אף מקור יהודי אחר לא היה שותף להכרה בסדר חדש זה שנבנה על חורבות הסדר הישן.

מי קיבל סדר חדש זה ומי התנגד לו? בני צדוק הכהנים ואנשי בריתם פרשו מירושלים ונלחמו נגד החשמונאים בכוח העט ולא בכוח החרב. הם עשו זאת בכתיבת מגילות פולמוסיות אנונימיות דוגמת "מקצת מעשי התורה", "פשר חבקוק" ו"מזמורי שלמה", שבהן יצאו נגד מחללי הקודש ומשבשי המועדים בהנהגת הכהן הרשע החשמונאי, הנלחם בכהן הצדק מבני צדוק. גם הפרושים שהתגבשו בתקופה זו נלחמו נגד החשמונאים, חלקו על הלגיטימיות שלהם וגייסו נגדם עזרה צבאית מבחוץ (חילותיו של דימטריוס השביעי) כדי להילחם באלכסנדר ינאי, בראשית המאה הראשונה לפנה"ס. אלכסנדר בתגובה הוציא להורג שמונה מאות פרושים, וחכמים הרבו לספר בגנותו.

למרות המאבקים הנוקבים וכתבי הפולמוס שנשארו בספרים החיצוניים ובמגילות מדבר יהודה, במסורת היהודית לא השתמר זיכרון ברור כיצד הסתיים העולם המקראי. אין זוכרים בדרך כלל מתי ובאילו נסיבות החל העולם שעיצב את היהדות הבתר מקראית, עולם שהתגבשותו המאוחרת, הידועה כמסורת חז"ל, היא שהטביעה את חותמה על ההיסטוריה היהודית באלפיים השנים האחרונות, והיא שכוננה מחדש את היחד היהודי. התגבשותו המוקדמת – עם סיום העידן המקראי בתקופת הכהנים המתיוונים והכהנים החשמונאים, בתקופת

מגילות מדבר יהודה וסרך היחד, תוך פולמוס ומחלוקת של התמוטטות היחד הישן – נשכחה.

בדרך כלל הזיכרון היהודי עובר בדילוג מן העולם המקראי שמסתיים במאה השנייה לפנה"ס (מועד כתיבת ספר דניאל, בערך בשנת 165 לפנה"ס) אל מסורת חז"ל (שהתיעוד הכתוב הראשון שלה הוא בראשית המאה השלישית לספירה!), ופוסח על המאות האחרונות לפנה"ס והמאות הראשונות לספירה, בהן מתחוללים שינויים דרמטיים בזהות היחיד ובהות היחד. היחד המקראי מורכב מריבוי קולות וריבוי פרטים היסטוריים, המשקפים דעות שונות, פולמוסים ומחלוקות, אבל יש בו מכנים משותפים נרחבים מובהקים, ביניהם הזהות השבטית, הברית, הכהונה, התורה, זיכרון יציאת מצרים, המקדש, מלכות בית דוד, הלוח שמתחיל בחודש ניסן, ושבעת מועדי ה'. לעומת זאת, הזיכרון ההיסטורי המתייחס למסורת חז"ל איננו בשום אופן רצף ישיר של היחד המקראי. קל להדגים זאת בדוגמא פשוטה: היחד המקראי מקבל את הלוח המבוסס על דברי אלהים למשה ולאחר: "החודש הזה לכם ראש חודשים, ראשון הוא לכם לחודשי השנה" (שמות יב, ב), ומקשר הדברים ברור שמדובר בחודש של יציאת מצרים, חודש ניסן. הלוח המקראי מיוסד על ההנחה שהזמן מתחיל ביציאה משעבוד לחירות, והחודש הראשון הוא ניסן. הלוח הנהוג היום, לעומת זאת, מתחיל בחודש השביעי, חודש תשרי. אין שום הסבר פנימי או הנמקה עניינית שמבארים את ההחלפה של הציר המרכזי של ההזדהות, של הזמן ושל הלוח.

הזמן המקראי המתייחס ליחד היהודי וקובע שהחודש הראשון הוא חודש ניסן מוסכם על המקרא כולו. אפשר לראות זאת בבירור עד מגילת אסתר – החודש הראשון הוא חודש ניסן והחודש השנים עשר הוא אדר, בעוד שיהודים החיים על פי מסורת חז"ל סבורים שהחודש הראשון הוא תשרי. שינוי זה מתועד לראשונה במשנה במסכת ראש השנה, הממציאה חג חדש שאינו נזכר בפרשת המועדות בספר ויקרא, ומתחילה מניין חדש ולוח חדש, על פי עקרון שונה בתכלית מזה המצוי בלוח היהודי הכהני העתיק. אולם קדמה למסורת חז"ל (המתגבשת בתקופה הרומית שביסודה לוח שמש, וכנגדה בחרו חז"ל בלוח ירחי) התמורה שהתחוללה בלוח בתקופה הסלווקית-חשמונאית, שבה התחילו למנות את השנה בסתיו על פי הלוח המקדוני-סלווקי הירחי, וזנחו את הלוח הכהני השמשי המתחיל את המניין בחודש האביב.

הזמן המשתנה והמניין המשתנה מעידים על השינוי העמוק במהותו של הכלל ובהגדרת היחד, ועל התלות של שינוי זה בנסיבות חיצוניות, בחילופי שלטון, בהנהגה חדשה היונקת מעיקרון סמכות חדש, משיתוף פעולה ומהיענות לאתגרי הזמן, או נוקטת בהתבדלות מן המשנים ובהתנכרות לתמורות חיצוניות.

בחיבור ממגילות מדבר יהודה המכונה "פלורילגיום" מופיע הביטוי הייחודי "מקדש אדם". המחבר האנונימי קורא להקים "מקדש אדם" במקומו של מקדש אלהים בירושלים, שהיה מוקד זהות מוסכם על הכלל עד 175 לפנה"ס, אולם הפך לגבי אנשי ה"יחד" מקום מחולל וטמא. משעה שהודח חוניו ומקומו נתפס בכוח

הזרוע, המקדש הופך למקום שראוי לפרוש ממנו. כך נאמר במפורש ב"איגרת מקצת מעשי התורה": "ואתם יודעים שפרשנו מרוב העם ומכול טומאתם..." (4Q397, frag. 14-21:7-11). וכך הם מתארים את מצב העניינים בירושלים מזווית ראייתם: "ואשר אמר 'מדמי אדם וחמס ארץ קריה' [חבקוק ב, ח] פשרו הקריה היא ירושלים אשר פעל בה הכהן הרשע מעשי תועבות ויטמא את מקדש אל" (פשר חבקוק יב 8-9, ח 13-8) [בלהה ניצן, מגילת פשר חבקוק, תל אביב תשמ"ו, עמ' 177, 194].

לפי דעתם של מחברי "מגילת המקדש", "מקצת מעשי התורה", "פשר חבקוק", "סרך היחד", "פלורילגיום", "ספר היובלים", "צוואת לוי" וחיבורים רבים נוספים שנמצאו בספרייה רחבת המימדים שהתגלתה במדבר יהודה – המקדש הפך לטמא ומחולל משעה שהשתבש הסדר עליו היה מושתת, משחוללה בו אחדות הזמן המקודש, המקום המקודש והפולחן המקודש.

ההיסטוריה מלמדת שלא עלה בידי כהני בית צדוק שהודחו להנחיל לכלל את הזיכרון שלהם, את ספריהם, את קורותיהם ואת נקודת מבטם, משום שהכלל התעצב אחרי החורבן בידי חכמים, מייסדי התורה שבעל פה, ולא בידי הכהנים, נושאי דברה של התורה שבכתב.

אין זה מקרה שכתבי הכהנים נקראים במסורת חכמים "ספרים חיצוניים". ביטוי זה מתייחס לספרים שנותרו מחוץ לגבולות הקאנון המקראי שנערך בידי חכמים במאה השנייה לספירה, והוא נטבע בידי ר' עקיבא, מכונן הסדר החדש של מסורת חז"ל, ששמו קשור במסכת ראש השנה שבמשנה לחידוש הלוח, ובמסכת סנהדרין להשכחת הלוח הישן הרשום בספרים החיצוניים. שמו של ר' עקיבא קשור גם בהענשת גיבור הסדר הכהני חנוך בן ירד, מביא לוח השמש משמים, בסיפור על הארבעה שנכנסו לפרדס, המספר על הענשת חנוך – מטטרון בשישים פולסי דנורא (בבלי חגיגה יד ע"ב – טו ע"א). על "הספרים החיצוניים" נמנים ספרים שנמצאו בין מגילות מדבר יהודה, כמו "ספר חנוך", "ספר היובלים" ו"ספר צוואות השבטים", העוסקים כולם בהשתלשלות הכהונה, במסורת המרכבה המתייחסת לעולם המלאכים, במסורת הכהנים המנחילים את הלוח העתיק המקודש ובמהות הנצחית של המקום המקודש. לצד הספרים החיצוניים שהיו ידועים מן התרגומים השונים ונמצאו במקורם העברי או הארמי במגילות, נמצאה בקומראן ספרייה ענקית של כתבים כהניים שמונה כ-900 כתבים. כל הכתבים, מלבד ספרי המקרא שכלולים בהם, נותרו מחוץ לקאנון המקודש, מחוץ לזיכרון ההיסטורי של הכלל. הכתבים שנמצאו במדבר יהודה נגנזו בידי הכהנים שלקחו אותם מהמקדש למדבר כדי להגן עליהם, צונזרו והפכו לספרים גנוזים בידי חכמים שאסרו לקרוא בהם, משום שתוכנם עמד בסתירה למסורת חכמים.

הכלל המוכר לנו, הזיכרון הכתוב של היחד שאנחנו מעגנים בו את זיכרוננו בדרך כלל, הוא כולל מוגבל של יחד חלקי ומשתנה, שכן לאמיתו של דבר מקורו היה רחב לאין ערוך, שהרי זיכרון העת העתיקה כולל שרידי 900 מגילות כתובות,

המשמרות מסורות כהניות ונבואיות מלפני הספירה, ולא רק כ"ד ספרים שנערכו במאות הראשונות לספירה בידי חכמים.

המקרא נערך ונחתם במאות הראשונות אחרי החורבן בתהליך קאנוניזציה שנערך בידי חכמים. משעה שנחתמה מסורת זו בידי חכמים, שאסרו על המשך כתיבת ספרים ברוח הקודש, הפכו כ"ד הספרים הנודעים לכתבי קודש המספרים את סיפורו של הכלל ומחייבים את הכלל, אולם ראוי לזכור שצידו השני של תהליך הקאנוניזציה הוא תהליך ההדרה והצנזורה. כאשר נקבע מה נכלל בפנים, ממילא נקבע מה נותר בחוץ – ספרים מקודשים שנכתבו בתודעת כותביהם בהשראה אלהית מלאכית או נבואית, שבמרכזם עמדה הטענה: "רוחי דעת אמת וצדק בקודש קודשים, צורות אלהים חיים צורי רוחות מאירים, כל מעשיהם קודשי דבקי פלא" (שירות עולת השבת, 4Q405 19 a-d).

הזיכרון שמתייחס לכלל או ליחד הנובע ממסורת חז"ל, שעיצבה את היחד היהודי אחרי החורבן, הוא זיכרון חלקי, אחד מיני רבים, והזיכרון החלופי מצוי במגילות מדבר יהודה הקודמות למסורת חז"ל במאות שנים – והוא מייצג כלל אחר, הבנה אחרת של היחד, של הזיכרון, של מחזורי הזמן, של דעת, אמת וצדק, ברית וקדושה.

ראוי לנו לזכור – כמזדהים, קוראים, לומדים, יוצרים, אמנים או מבקרים, וכנבוכים ומשתאים המחפשים הגדרות מורכבות של זהות – שהכלל או "היחד" לא היה מצב מגובש או מהות סגורה, דבר מובנה או מוסכם, אלא נתון למשא ומתן, מחלוקת, קאנוניזציה וצנזורה, בכל שלב בקורותינו ההיסטוריות. ואולי אין זה מקרה שהסמל עתיק הימים ששרד את תמורות העתים והפך לביטוי החזותי הרווח של "יחד שבטי ישראל" – היא מנורת שבעת הקנים, המסמלת את זכר המקום המקודש שבו עמדה מנורת המקדש, ואת המחזור השביעיני המקודש של שבועות השנה ושבטותיה.

למרות העובדה שאין יחד רציף אחד בעת העתיקה, כשם שאין יחד רציף אחד בעת החדשה, יש זיכרונות משותפים הנוטעים בעבר הרחוק, בשפה, בפולחן וברעיונות הייחודיים לעם היהודי, כגון שבת וברית, תורה ומקדש, וכן רעיונות האחוזים בזמן מקודש, במקום מקודש ובזיכרון כתוב מקודש, היוצרים קשר מורכב בין הנעלם לנגלה ובין הסמל למסומל. היחד ודאי נבנה בחבלי פולמוס ומחלוקת, המתמודדים עם רציפות ומסורת מכאן, ועם שינוי ותמורה מכאן, אולם שאלת המשותף והמפריד היא שאלה מורכבת הנענית לתשובות שונות בזיכרון הכתוב ובמבע החזותי. יש לעם היהודי זיכרונות שונים בדבר מהותו של היחד, והגדרה משתנה של הכלל בתקופות שונות, ושאלת המשותף והמפריד צריכה לעמוד לנגד עינינו, שכן בכל תקופה קיימות מסורות שונות וחלופיות, העולות מבאר העבר ומתהום הנשייה.

ונחתום בדבריו המהדהדים של תומס מאן, בפתיחת ספרו "יוסף ואחיו": "עמוקה היא באר העבר, האין עלינו לכנותה באר ללא תחתית? אכן ללא תחתית היא אם, ואולי רק אם, עבר פירושו רק עברה של המהות האנושית, אותה מהות

חידתית המכילה בתוכה את הווייתנו אנו, העטופה בתשוקה טבעית ואומללות על טבעית, שמסתריה, כמובן, הם הרישא והסיפא של כל דיבורינו ושאלותינו. ככל שנעמיק להטיל את משקלות האומדן, ככל שנחדור ונידחק למעמקי העולם התחתון של העבר, כן נגלה שיסודותיה המוקדמים ביותר של האנושות, תולדותיה ותרבותה, עמוקים הם לאין חקר".

הערה ביבליוגרפית

להלן הצעה להרחבה ולהעמקה בכמה מן הסוגיות הנדונות במאמר. על הקשר בין הכהנים בני צדוק לצדוקים ראו: י' זוסמן, "חקר תולדות ההלכה ומגילות מדבר יהודה: הרהורים תלמודיים ראשונים לאור מגילת מקצת מעשה התורה", תרביץ נט (תש"ן), עמ' 11–64. על משמעות הקשר כהני זה בהיסטוריה של חקר המגילות ראו: רחל אליאור, "מקדש ומרכבה, כוהנים ומלאכים, היכל והיכלות במיסטיקה היהודית הקדומה", ירושלים תשס"ג, עמ' 8–18 (בספרי זה עסקתי בהרחבה בעניינים נוספים הנדונים במאמר כגון במסורות העוסקות במלאכים ובעולם המרכבה, מקום משכנם של המלאכים, במגילות מדבר יהודה). על הבנת האמור בדניאל ז, כה כמכוון לשינוי הלוח בימי אנטיוכוס ראו: J. Collins, *Daniel: A Commentary on the Book of Daniel* 1993; והשוו: Sh. Talmon, "The Calendar of the Covenanters of the Judean Desert", in: *Aspects of the Dead Sea Scrolls* (ed. C. Rabin and Y. Yadin), Scripta Hierosolymitana, Jerusalem 1958, pp. 162–199

פרשת כי תצא

"צעקה הנערה המאורשה ואין מושיע לה": גורלה של הנאנסת במקרא

ובשירה של דליה רביקוביץ

רחל אליאור

וְלִנְעֹךְ לֹא-תַעֲשֶׂה דָבָר, אִין לִנְעֹךְ חֲטָא מוֹת כִּי פֶאֶשֶׁר יָקוּם אִישׁ עַל-רַעְהוּ וַיִּרְצָחוּ נֶפֶשׁ כִּן
הַדָּבָר הַזֶּה. כִּי בִשְׂדֵה מִצָּאָה צָעָקָה הַנְּעֹךְ הַמְאֻרְשָׁה וְאִין מוֹשִׁיעַ לָהּ (דברים כב, 26--27)

פרשת כי תצא בספר דברים מתארת דפוסי התנהגות ראויים בין בני אדם בנסיבות שגרתיות של חיי יומיום, ומנגד בנסיבות יוצאות דופן של תקופת מלחמה שבה נמצאים גברים ונשים מחוץ לגבולות הנורמה החברתית המקובלת. הכתוב דן בשורה שלמה של מצוות העוסקות ביחסי גברים ונשים, בזכויות הגברים לגבי הנשים ובחובות הנשים כלפי הגברים.

בפרשה זו מוצגות הנשים בשלוש-עשרה קטגוריות: ארוסות (כ, 7); נשות שלל הנלקחות במלחמה עם עיר שסרבה לכרות שלום (שם, 14); שבויות יפות תואר שחושקים בהן כנשים (שם, כא, 10--14); נשים במסגרת משפחה פוליגמית (שם, 15--17); נשים נשואות הנאשמות שלא נישאו בבתוליהן ומכאן שזנו לפני נישואיהן (כב, 13--21); נשים הנאשמות בזנות לאחר נישואיהן (שם); נשים מאורסות שנבעלו על כורחן ונאנסו בתחום התרבות המיושבת (כג, 24); נשים מאורסות שנאנסו בשדה מחוץ לתחום התרבות (שם, 25--27); נשים בתולות שנאנסו (שם, 28--29); נשים קדשות (שם, 18); נשים נבעלות המגורשות בספר כריתות, נישאות בשנית ומגורשות בשנית (כד, 1--4); נשים אלמנות (שם, 17--20); נשים יבמות (כה, 5--10).

רשימה מפורטת זו אינה מכירה באשה ברשות עצמה או בנשים בעלות קיום ריבוני, אלא היא דנה במעמדן של נשים ביחס לגברים: כבתולות, כארוסות, כבעולות, כצרות, כנאנסות, כגרושות, כזונות, כאלמנות וכיבמות. הפרשה דנה ביחסי הקניין והבעלות בין גברים לנשים כפי שהם מתוארים מזווית ראייה גברית הנסמכת על ציווי אלוהי. יחסי הכוח בין המינים משתקפים בזכויות מיניות שונות לגברים ולנשים ובחובות צניעות שונות החלות על שני המינים ובלשון המייחדת פעלים שונים לזכויות הגברים ולחובות הנשים. **לקיחה, תפיסה, בעילה, חשיקה, ביאה, יבום, עינוי, שילוח, מציאת ערות דבר**, הם שמות פעולה המבטאים את זכויות היתר הייחודיות לגברים בכינון יחסי אישות ובהפרתם. לעומת זאת **סטייה** ("כי תשטה אשתו", במדבר ה, 12); **מעילה** ("ומעלה בו מעל", שם); **טומאה** ("אחרי אשר הטמאה", כד, 4) "והיא נטמאה" (במדבר ה, 11--31); **זנות** ("לא נמצאו בתולים לנערה... עשתה נבלה בישראל לזנות בית אביה", דברים כב, 21); **ערות דבר** ("כי מצא בה ערות דבר", כד, 1) – מייחדים את מעמד הנשים.

הלקיחה, הבעילה, התפיסה, החשיקה, העינוי והשילוח הם פעולות חד-צדדיות המותרות לגברים בלבד: "כי יקח איש אשה" (כב, 13); "כי ימצא איש נערה בתולה... ותפשה ושכב עמה... ונתן האיש לאבי הנערה חמישים כסף ולו תיהיה לאשה" (שם, 29). זכויותיו של הגבר לממש את חשקיו ואת יצריו ללא הסכמת בת זוגו אף הן חד-צדדיות: איש זכאי לבזו ולשלול נשים מבין נשי אויביו; איש זכאי לבעול שבוייה יפת תואר שהוא חושק בה ולקחתה לאשה, לקיחה המוגדרת כעינוי. איש זכאי לשאת כמה נשים ללא התחשבות בדעת אשתו הראשונה אם כי החוק אוסר

לבכר את בני האהובה על בני השנואה בשאלות ירושה ודורש לשמור על משפט הבכורה. עוד דן הכתוב באב הזכאי לפיצויים בגין פגיעה בבנותיו (שם, 19), ואילו הבת אינה זכאית לפיצוי מבעלה המעליל עליה. הדיון מרחיב בחובת שמירת הבתולין המוטלת על הנשים ובזכות הבעל לבתול אשתו (שם, 14--19). נערה שנמצאה בידי בעלה לא בתולה אלא בעולה מוצאת להורג בסקילה באשמת זנות (שם, 20--21), ואשה בעולה שזנתה, היא ובעלה – שהיא אסורה עליו – מומתים שניהם (שם, 22).

יחסי האישות המעוגנים ביחסי קניין והסכמה חברתית, מתייחסים רק לבתולה כנועה וצנועה ההופכת לבעולה החיה בחסות בעלה ומיועדת לפיריון ולהמשך הזרע. היחס לגברים שונה, כאמור, לחלוטין. לגברים מותרים – בנסיבות שונות – יחסי מין נוספים, עם נשים השייכות לשתיהן קבוצות המפקיעות אותן מהגנת החסות, הבעלות או השארות. נשים השייכות לקבוצות או לקטגוריות אלו, מופקרות לשלטון הכוח והיצר: הראשונה היא קטגוריית **חסרת האונים** – נערה בתולה נאנסת, שבזויה או יפת תואר הנלקחת בכוח הזרוע, אמה, פילגש או שפחה, המחויבות להיענות לרצון אדוניהן; והשנייה היא קטגוריית **הסוטה מן הנורמה החברתית של החסות, הכפיפות, הבעלות והציות**, היינו זונה, פרוצה, מופקרת, מורדת או סוטה, המאפשרת יחסי מין תמורת ממון או בוחרת ביחסים החורגים מגבולות הבעלות. זנות, יחסים פוליגמיים ומין בכפייה שלא במסגרת נישואין, עם נשים נטולות חסות (נשות שלל, שבזויות יפות תואר, נשים נאנסות, אמות ופילגשים), מותרים אפוא לגברים ומקבלים הכשר חברתי חוקי ומשפטי, בעוד שעל נשים נאסר מכל וכל כל סוג של יחסי מין מעבר לגבולות הבעלות. אלה החוטאות בפרצת גבולות איסורי הבעלות, המוגדרים כסטייה, ניאוף וזנות – עונשן מוות, ואלה הנחשדות בכך – מאוימות במבחן המשפיל של הסוטה.

נשים החורגות מגדרי הנישואין ומבלעדיות הבעלות על גופן ועל מיניותן הופכות לנואפות, לסוטות, לזונות ולמורדות, ואילו בפני גברים שמסגרת הנישואין אינה הולמת את צורכיהם או אינה עונה על כל מאוויהם, פתוחות החלופות של פוליגמיה, הרמון, יוזמת גירושין, עיגון, יחסי מין עם אמות, עם פילגשים, עם שפחות, עם שבזויות ועם זונות. אלה מקבלים, כאמור, היתר והסכמה חברתית, כמודגם בסיפור המקראי לגבי רבות מקטגוריות אלה.

בחוק המקראי יש אפוא מעמד משפטי-ריבוני שונה לנשים ולגברים, וממנו נגזרים עונשים **שונים** על מעשים **שונים**. אין בלשון המקרא נגזרת בלשון זכר לסוטה או לזונה, לאמה, לשפחה לפילגש, לשבזויה יפת תואר או לנאנסת. לאמור, אלה מושגים המסמנים יחסי כוח בין גברים לנשים וקובעים מעמד נשי בעולם מושגים גברי כוחני, שבו לנשים ולגברים זכויות שונות ביחס לגופם, לסיפוק ייצריהם במסגרת המשפחה ומחוצה לה. כך גם שונה דרגת העונש הכרוכה בהפרת החוק הנוגע לריבונות על הגוף ולפגיעה בריבונות זו.

מקום מיוחד בחוקה זו יש לנאנסות, וגורלן שונה על פי מקום המעשה, על פי זיקת הקניין שבה הן שרויות (בתולה לא מאורסת, נערה מאורסה, אשה בעולה) ועל פי זהות האנס, הנתפס – לחלופין – כמענה, כרוצח וכחתן. הנאנסת בעיר, שלא נשמעה צעקתה, מוצאת להורג בסקילה יחד עם האנס המענה אותה (כב, 21--24). דהיינו, התוקף, שהוא האונס החוטא, והמותקפת, שהיא הנאנסת התמה הנחשדת בשיתוף פעולה משום שלא צעקה – נענשים במידה שווה למרות השוני המהותי במעמדם: הוא פועל במזיד, לסיפוק יצריו בכוח הזרוע, והיא נכפית על כורחה לקחת חלק במין אלים שאין לה עמו ולא כלום, מלבד חוסר ישע. לעומתה, הנאנסת בשדה, במקום הרחוק מיישוב, פטורה מעונש ומחשד: "אין לנער חטא מות כי כאשר יקום איש על רעהו ורצחו נפש כן

הדבר הזה. כי בשדה מצאה, צעקה הנער המארשה ואין מושיע לה" (שם, 26--27), ואילו האונס יומת: "ומת האיש אשר שכב עמה לבדו" (שם, 25).

אונס הנערה בשדה, המגלם אלימות כלפי חסרי ישע הנעשית מחוץ לתחום שלטון התרבות והנורמה, מחוץ לתחום הדיבור, הקול והקשב, בתחום שלטון האלימות נטולת הדיבור ושתיקת היצרים הקמאיים, נקשר לסיפור קין והבל: "ויהי בהיותם בשדה ויקם קין אל הבל אחיו ויהרגהו" (בראשית ד, 8). צעקתה או זעקתה הלא נשמעת לאוזן אדם, מלבד לאוזני האנס ערל האוזן, נקשרות ל"קול דמי אחיך צעקים אלי מן האדמה" (שם, 10). זוהי זעקה על עוול ועל חמס מצד המשווע לעזרה שקולו אינו נשמע באוזני אדם, אך נשמע בשמים מעבר לגבולות הזמן והמקום.

במגילת המקדש, שנכתבה במאות האחרונות שלפני הספירה ונמצאה בין מגילות מדבר-יהודה בקומראן, מובא נוסח נוסף של סיפורי האונס (ההשלמה בסוגרים היא לפי דברים כב):
[כי יהיה נערה בתולה מאורשה לאיש ומצאה איש בעיר ושכב עמה] והוציאו את שניהמה אל שער העיר ההיא ואל ש[] וסקלום באבנים ויומתו את הנערה על דבר אשר לוא זעקה בעיר ואת האיש על דבר אשר ענה את אשת רעהו ובערת הרע מקרבכה.
ואם בשדה מצאה האיש במקום רחוק וסתר מהעיר והחזיק בה ושכב עמה והומת האיש השוכב עמה לבדו ולנערה לוא תעשו דבר אין לנערה חטא מות כיא כאשר יקום איש על רעהו ורצחו נפש כן הדבר הזה כי בשדה מצאה זעקה הנערה המאורשה ואין מושיע לה (מגילת המקדש, מהדורת אלישע קימרון, ירושלים 1966, 91)

כפי שעולה מהמשך הטקסט המקראי, הדין באונס בתולות, העונש המושת על האנס נגזר מהפגיעה בקניין ובבעלות ולא מן הפגיעה בנערה. נוסח המקרא "כי ימצא איש נערה בתולה אשר לא ארשה" (כב, 28) שונה מנוסח מגילת המקדש המובא להלן: "כי יפתה איש נערה בתולה אשר לוא אורשה והיא ר[א]ויה לו מן החוק ושכב עמה ונמצא ונתן האיש השוכב עמה לאבי הנערה חמשים כסף ולו תהיה לאשה תחת אשר ענה לוא יוכל לשלחה כול ימיו" (מגילת המקדש, 91).

לפי נוסח המגילה, החטא כרוך בפיתוי במזיד: "כי יפתה איש נערה בתולה אשר לא אורשה", בניגוד לנוסח המקרא הנוקט לשון ניטרלית – "כי ימצא איש נערה בתולה אשר לא אורשה" – וכרוך בחזקת יד: "ותפשה ושכב עמה". בשני המקרים מסתיים האונס בתשלום פיצויים לאבי הנערה כבעל הקניין שערכו נפגע. דעת הנערה, האנוסה לחיות עם אונסה כל ימי חייה, רצוניתה, עדיפויותיה, קולה או רגשותיה אינם מובאים בחשבון. האנס, הכופה עצמו על נערה לא מאורסה, שטרם יצאה מחזקת אביה, אינו נענש בעונש מוות, אלא נושא ונותן על הסדר כספי, המוביל לנישואין על כורחה של הנאנסת, שיש לגבוי הסכמה חברתית והסדר חוקי.

האיסורים המוטלים על גברים בתחום יחסי אישות מתייחסים בעיקרם לאיסורי עריות, דהינו לקיום יחסי מין עם נשים בנות משפחה, שארות בשר וקרובות דם, שזיקה מינית אליהן מוגדרת במושגים של נידה, תועבה וזימה, הקשורים לחוקי הטומאה והטהרה ולשמירת טהרת היוחסין וחוקי הבעלות. בהמשך הדף המצוטט לעיל ממגילת המקדש, נוסף קטע (שאינו נמצא בספר דברים בפרשת כי תצא), המונה את האיסורים הנזכרים ביחס לבני משפחה בדומה לנוסח ויקרא יח--כ.

לוא יקח איש את אשת אביו ולוא יגלה כנף אביו. לוא יקח איש את אשת אחיה ולוא יגלה כנף אחיה בן אביו או בן אמו כי נדה היא. לוא יקח איש את אחותו בת אביו או

בת אמו תועבה היא. לוא יקח איש את אחות אביו או את אחות אמו כי זמה היא. לוא יקח איש את בת אחיו או את בת אחותו כי תועבה היא (מגילת המקדש, 91).

אולם אין איסורי טאבו אלה, שעליהם מושתת הסדר החברתי, חורגים מגבולות האינטרס הפטריארכלי, שכן לצד איסורי העריות קיים כאמור היתר ליחסי אישות בכפייה ביחס לנשים שאינן מוגנות בכוח חסות האב ובעלות הבעל, כאלה הנלקחות בכוח האלימות היצר והחשק (נשות שלל, שבויים יפות תואר) והכסף (פילגשים, אמות, שפחות, צרות, זונות) או בכוח האונס והאלימות (נאנסות בעיר ובשדה).

נמצא אפוא כי אין לפרוץ את גבולות הבעלות המשפחתית, קרבת הדם ושארות הבשר המוגנים באיסורי הטאבו של העריות, אולם נשים שאינן נמצאות בזיקת שארות אסורה או בזיקת חסות ובעלות מוכרות, מותרות ללקיחה בכוח האונס ובכוח הממון. יש עניין בעובדה שבמסורות מאוחרות מנוסחים היתרים גם ביחס לאיסורי העריות, והמסורת הקבלית בימי הביניים מגדירה היתר זה במימרה "עריות הם שרביטו של מלך", המלמדת שלבני מעלה יש פטור בנסיבות מסוימות מאיסורי העריות. משפחות מלוכה בעת העתיקה נהגו לפי היתר זה (הקליאופטורות, בנות השושלת התלמיית, נישאו לאחיהן וילדו להם ילדים, בדומה למנהג מלכי האינקה, וקליגולה מקיסרי רומא, היה בן זוגה של אחותו דרוסילה). ידועה ההיסטוריה החברתית של כתות מיסטיות אנרכיסטיות (כגון הדונמה והפראנקיסטים), שראשיהן הגדירו עצמם כמלכים או כבני אלוהים, שגילויי העריות מותרים להם. הם נסמכו על הפסוק "ויראו בני האלהים את בנות האדם כי טובות הנה ויקחו להם נשים מכל אשר בחרו" (בראשית ו, 2). פרשה היסטורית זו מיטיבה להמחיש את משמעות חוקי הטאבו של העריות ואת הצידוקים שנמצאו לפריצתם.

חוקי העריות באים להציב חיץ בין שארי בשר וקרובי דם לבין רחוקי בשר ודם הראויים ליחסי מין. חוקים אלה מעמידים ביסוד **התרבות**, הדת והחוק את הטאבו, הבא להרחיק הרחקה מינית ולאסור את קרבת הבשר על המצויים ביחסי קרבה מולדת, משפחתית, מן **הטבע**. המתח בין תרבות לטבע, העומד ביסוד הקדושה והקידושין וזכויות הבעלות והבעלות, הוא הקובע את גבולות הנורמה, אולם הנשים הנמצאות מחוץ לזיקת שארי הבשר, איסורי העריות, חסות המשפחה ובעלי הרכוש – נותרות חסרות הגנה.

בפרשת האשה השבויה יפת התואר מציעה מגילת המקדש נוסח מעניין, המעיד על גבולות התרבות המושתים ונכפים על כוחו של היצר, על הצבת גבולות להפקר הנשי ולאלימות הגברית ועל הסייגים הנורמטיביים המוצבים בפני יצר הבעלות. על פי נוסח המגילה, השובה מחויב לגלח את ראש השבויה, לעשות את ציפורניה ולהניח לה להתאבל, לפני שיממש את זכות הבעילה המוקנית לו מעצם היותו לוחם ושובה, זכות שאיננה כוללת את זיקת השותפות בפולחן לזו שנבעלה לו:

כי תצא למלחמה על אויביכה ונתתי אותמה בידכה ושבייתה את שביו וראיתה **בשביה אשה יפת תואר וחשקתה בה ולקחתה לכה לאשה** והביאותה אל תוך ביתכה וגלחתה את ראשה ועשיתה את צפורניה והסירותה את שלמות שביה מעליה וישבה בביתכה ובכתה את אביה ואת אמה חודש ימים אחר תבוא אליה ובעלתה והיתה לכה לאשה ולוא תגע לכה בטהרה עד שבע שנים וזבח שלמים לוא תואכל עד יעבורו שבע שנים אחר תואכל (מגילת המקדש, 88).

החוק המכיר במציאות הכאוטית של מלחמה, שבה נשים נחטפות בידי גברים בכוח הזרוע, קובע מהלכים המבטיחים את הוצאת השבויה מכלל ההפקר שבטבע והכנסתה למעגל התרבות. הנמען, המאזין, הקורא והשופט הבלעדי בחוקה זו הוא הגבר, שמוקנות לו זכויות רחבות על גופן של נשים ואילו לאשה הנוגעת בדבר אין מעמד, אין זכות הסכמה או סירוב ואין קול נשמע בדבר הריבונות על גופה. חוקים אלה עומדים כולם בסימן אי-שוויון מהותי ומתן זכויות יתר בלתי מסויגות לצד אחד. כאלה הם גם חוקי הסוטה: ("כי תשטה אשתו ומעלה בו מעל... והיא נטמאה", במדבר ה' 31--11); די ברוח קנאה של הבעל כדי להשיתם על אשתו הנחשדת ואין חלים עליהם דיני הראיות המקובלים, הקושרים אשמה בעדות ורואים כל אדם כזכאי עד שלא הוכחה אשמתו. כאלה הם גם חוקי הניאוף, כגון החוק הנוגע לבת הכהן שזנתה הנשרפת באש, עונש שבעל ספר היובלים החיל על כל הנשים הנאשמות בניאוף. גם חוקי הגירושין מתייחסים ליוזמה ולהכרעה גברית בלבד, שאין בהן סייגי שיקול דעת, בירור או משא ומתן. יחסי כוח אלה, העומדים בסימן חד-צדדיות והתעלמות מוחלטת מזווית ראייה נשית של יחסי אישות ובעלות, משתקפים בהכרח בלעדית בזווית ראייה גברית של זכות בעילה, בעלות, חשד, סטייה-טומאה, קנאה ענישה ומשפט, מציאת ערוות דבר ושילוח הנאשמת.

חוקים אלה, בגרסאותיהם השונות, מיוסדים על ארבע הנחות יסוד כהניות המייחסות: (א) קדושה לטקסט ולחוק שמקורם אלוהי; (ב) קדושה למחבר הטקסט ותוקף אינסופי ובלתי ניתן לערעור לדבריו המצויים בנוסח כתוב; (ג) צייתנות נטולת ביקורת מצד נמעני החוק ומושאי המצווים על שמירתו; (ד) קדושה מולדת, זכות שיפוט והכרעה לכהנים שומרי משמרת הקודש. אולם כל ארבעת מרכיביה של נקודת מוצא זו בדבר כינון הסמכות וביצור הנורמה החברתית באלף הראשון והשני לפני הספירה, עברו תמורות ושינויים מרחיקי לכת משלהי העת העתיקה לאורך התקופה שבאה בעקבותיה שנקשרה במסורת חז"ל באלף הראשון לספירה ובפילוסופיה ובקבלה באלף השני.

הטקסט המקודש עבר תהליך קאנוניזציה וחתימה שהגביל את ממדיו, וחתם את מקורות השראתו. תהליך זה אפשר לו להיות מסופר מחדש בנוסחים שונים, שהרחיבו, שינו וצמצמו את חלותו מכוח הפירוש, המדרש, ההלכה והאגדה, התורה שבעל-פה, מסורת אבות, המסורת המיסטית, המסורת הפילוסופית ותמורות ההיסטוריה. **המחבר** המקודש חדל, מאז חתימת הקנון במאה השנייה לספירה, להיות מקור בלעדי לחוק המתגלה בדיבור אלוהי ישיר. פירוש כוונתם של רובדי המשמעות השונים בלשון הקודש (תורה שבעל-פה ההולכת ונוצרת וחוק הולך ומתרחב) מנקודת מבט אנושית, תפס את מקום הסמכות האלוהית (תורה שבכתב) שנחתמה ונסגרה. **הנמען** חדל להיות מאזין צייתן לדבר האל, מצווה הרואה עצמו כפוף לחוק שאין להתוכח עמו, שמקורו בגילוי שמיימי, והפך לקורא שותף, שומע משתתף ואף מבקר ופרשן יוצר, הדוחה מזירת הדיון בדבר היומיומי את מקומו של העל טבעי. (על שינוי מעמד האדם וריבונות הכרעתו ביחס לסמכות אלוהית, ראו סיפור תנורו של עכנאי, בבלי, בבא מציעא, נט ע"א.) **הנמען** דחה גם את בלעדיותה של ההגמוניה הכהנית הפועלת בשמו של חוק אלוהי, ונטל לעצמו זכות להבין, לשקול, לבחור, להרחיב, לצמצם ולנסח מחדש את פרטי החוק המתייחסים למציאות האנושית.

מהלך מורכב זה, ראשיתו במהפכה הדמוקרטית של חז"ל נגד ההגמוניה הכהנית שתבעה הכרה בהנחות היסוד דלעיל. עד חורבן בית-שני תבעה ההגמוניה הכהנית גם סמכות שמיימית וזכויות יתר בשאלות הנוגעות לזמן מקודש, למקום מקודש ולפולחן מקודש, מתוך זכות מולדת התלויה בבחירה אלוהית (בני לוי, זרע אהרן, קדש קודשים, "הכהנים בני לוי כי הם בחר ה' אליהם

לשרתו ולברך בשם ה'"; "וללוי אמר... יורו משפטיך ליעקב חוקיך לישראל"; "כי שפתי כהן ישמרו דעת כי מלאך ה' צבאות הוא".

מהפכה זו היתה כרוכה בהפקעת ההגמוניה על הקדושה מזכות יתר מולדת של מעטים והעברתה אל רשות הרבים. המהלך המהפכני מעיד על כך שתולדות התרבות הן הרחבה של גבולות הקדושה לעולם האדם: לאמור, הרחבת השותפות בין האלוהי לאנושי והרחבת גבולות האוטונומיה האנושית וגבולות חירות ההכרעה של האדם ביחס לגבולות קיומו.

בשעה שחכמים פרצו את גבולות בלעדיות סמכות הדעת והחליפו את ההגמוניה הכהנית רמת המעלה, שהיתה תלויה בזכות מולדת ובבחירה אלוהית, במהפכה דמוקרטית שאינה תלויה בייחוס אבות ובקרבה אל הקודש, במעמד קבוע מראש או במינוי אלוהי, מהפכה המתירה לחוגים שונים לקחת חלק בכוח חירותם, חכמתם, ניסיונם, לימודם ועיונם (ולא בכוח ייחוסם ונסיבות הולדתם) בעיצוב התורה שבעל-פה בכוחה של חירות פרשנית הנסמכת על שכל אנושי ולא על התגלות אלוהית ("כל ישראל" יש להם חלק בכתר תורה; "מכאן ואילך הט אוזנך לדברי חכמים"; "אחרי רבים להטות"; "מסורת אבותינו בידינו"; "שבעים פנים לתורה") – הם תחמו מהפכה מרחיקת לכת זו לעולמם של גברים בלבד.

מהלך מכריע זה הנוגע להרחבת מקורות הסמכות ולתביעה להרחבת מעגל השותפות בדעת בהנהגה ובזכות הפירוש והשיפוט, התרחש בעולמם של גברים שנודעו, בשלהי העת העתיקה, בשם אבות, פרושים, חכמים ורבנים. קבוצות אלה, בהנהגת חכמים, החליפו את ההגמוניה הכהנית, שפעלה בתוקפם של חוק שמיימי ותורה כתובה, בחוק אנושי המיוסד על מסורת אבות ועל תורה שבעל-פה, לצד החוק הכתוב, אבל גם החכמים, כקודמיהם, הכהנים, לא התירו לנשים לקחת חלק בתמורה מהפכנית זו.

הגברים הרחיבו את גבולות התרבות והחופש ואת הנגישות לקול הציבורי, להנהגת הציבור, לידע, ללימוד, לחוק, למשפט ולפולחן לכל בני הקהילה הגברים, ואילו הנשים נותרו כמייצגות של הטבע הטעון אילוף, חציצה והפרדה, בגבולות הבית והמשפחה, בגבולות שמירת הערווה, הצניעות והקידושין, בגבולות הפיריון, הבעלות על הגוף, ההחפצה המינית וההתמסרות לגידול ילדים ושירות הבעל. שלא כמו הגברים, שהרחיבו את גבולות החירות הפרשנית ואת השותפות בביאור החוק הכתוב, נותרו הנשים כפופות לפשט החוק, משמרות את מיקומן הנחות כמאזינות צייתניות נטולות זכות ופירוש, הנתונות למרותה של ההגמוניה הפאטריארכלית. הגמוניה זו קבעה ש"קול באשה ערוה", אסרה עליהן להשמיע את קולן ברשות הרבים וטענה ש"נשים דעתן קלה", דהיינו – שאין מקום להתחשב בשיקול דעתן בתחום ההנהגה הציבורית, הדעת, החוק המשפט והסמכות, שנותרו מונופול גברי בלעדי. הגמוניה זו הוסיפה וגרסה ש"האשה היא כלי", ש"אין אשה אלא לבנים" ו"שכל מה שאדם חפץ לעשות באשתו עושה" (בבלי, נדרים, כ ע"א). ההגמוניה הגברית הנציחה שעבוד גופני זה באמצעות נישואין בגיל צעיר מאוד, באמצעות לידות תכופות, חוקי צניעות מחמירים ובאמצעות הדרה מתחום הלימוד וקניית הדעת ברוח המימרה "כל המלמד בתו תורה כאילו לימדה תפלות" (משנה, סוטה, ו).

על נשים נגזר להמשיך לציית לסדר הקודם: לטקסט מקודש שבו אין לנקודת מבטן כל מעמד, למחבר מקודש הפונה לנמענים גבריים ולא לנמענות נשיות ולחובת ההאזנה הצייתנית והכפיפות השיפוטית משוללת חירות של פירוש או של תמורה ושינוי. נגזרה עליהן הדרה מחיי הרוח משום שלא הותרה להן אוטונומיה על גופן ולא הותר להן לקחת חלק ברכישת הדעת ובריבונות האוטונומית של חברי הקהילה היהודית. נשללה מהן השותפות בחדוות הלימוד

ובחירות הפרשנית, ונמנע מהן להשתתף במעגל השיח הציבורי, בזיכרון הכתוב, ביצירת החוק ובהכרעת המשפט. כל אלו היו מונופול גברי בלעדי. יתרה מזו, דומה שחכמים חסמו בפני ציבור הנשים אפשרויות שהיו פתוחות בפניהן בעולם המקראי. בעולמם של חכמים אין נשים נביאות, משוררות, שופטות או מנהיגות המתוארות בעולם המקרא כתופעה מובנת מאליה. נהפוך הוא, נשים דוגמת דבורה, מרים, חולדה ואביגיל שזכו לכבוד ולהוקרה בעולם המקרא – זכות לגיטימית בעולמם של חכמים (ראו בבלי, מגילה, יד ע"א). הם הרחיבו בגנותן של נשים, כפו עליהן חיים המוגבלים לסגולותיהן הגופניות ואמרו בתפילתם מדי יום "ברוך שלא עשני אשה".

במאה ה-20 החלו נשים בחלקים שונים של העולם לכפור בכפיפות להגמוניה הפאטריארכלית ובחובת השתיקה הצייתנית בפני החוק שהיתה כרוכה בהגבלתן לתחומי הבית והמשפחה, הבעלות והפריון, בהדרתן מרשות הרבים ממוקדי הסמכות והדעת, ובהסכמתן למיניות הנשלטת בידי הגמוניה גברית ומהווה נושא למסחר המתנהל בין גברים ("מוהר הבתולות"; "האשה נקנית בשלוש דרכים"; תשמיש). נשים אף החלו למחות על הדרתן ממעגל הלימוד, ההוראה והסמכות, מחיי הציבור וממוסדות ההנהגה וההכרעה. הן החלו לכפור בכפיפותן לטקסטים משפטיים שהן עצמן לא לקחו חלק בחיבורם, בהנחלתם ובפירושם. (ראוי לשים לב לזיקה שבין author לבין authority, ובין בר סמכא, מוסמך וסמכות, מושגים שמתקופת חז"ל ועד לא מכבר חלו על גברים בלבד, ושיקפו את בלעדיותם של הסמכות והידע. עד היום אין בעולם המסורתי נגזרת נשית לרב, לדיין, לתלמיד חכם, לפוסק, לסופר, לעילוי, לפרנס או לשליח ציבור.) הנשים אף החלו למרוד במיקומן כטבע דומם נטול קול ולתבוע את מיקומן בתחום התרבות, להשמיע את קולן ולנסח את נקודת מבטן, לשקול מחדש את החוקים הנוגעים להן ולקחת חלק במוסדות ההנהגה, הסמכות והשיפוט ולספר מזווית שונה את הסיפור ההיסטורי הקשור בגורלן. משעה שנתנו את דעתן על היחס בין המיניות הנשלטת לבין שלילת זכות השיתוף בהכרעת גורלן, ומשעה שעמדו על היחס בין שעבוד הגוף והרוח לחירות התלויה בריבונות על שני אלה, החלו הנשים לשנות את גבולות המובן מאליו, המוסכם והמקובל בעולם הפטריארכלי. מהלך חדש זה המבקש להוסיף לקורות התרבות את her story ל-history = his story, מתרחש בחוגים שונים בעל-פה ובכתב. הוא ניכר בעליל מן המדף המתרחב של ספרות נשים הנוגעת לספרי קודש, לביקורת התרבות, להיסטוריה של החוק, לשותפות בחיי החברה ולקריאה מחדש של המסורת. שינוי זווית הראייה מזו של מונופול גברי הגמוני על מיקומן החברתי, התרבותי, ההיסטורי והמשפטי של נשים, אל עבר מבט מורכב, המחיל את זווית הראייה של שני המינים על מכלול השאלות האנושיות הכרוכות בשליטה בגוף ובנפש. שינוי זה, המפקיע מונופול בלעדי על האמת מקבוצה מסוימת, כרוך בקשב פרשני חדש ובתשומת לב לנקודות מבט של אלה שקולן לא נשמע עד לא מכבר.

בחרתי להצביע בהקשר זה על מקומו של פירוש שירי לחוק אחד מפרשת כי תצא, המנציח את שתיקתה של הנאנסת, בקולה של הנעדרת "המרחפת בגובה נמוך". השיר מצביע על נקודות הראות השונות: של התוקף השותק, של המותקפת הזועקת שקולה לא נשמע ושל החברה השותקת המעדיפה שלא לראות ולא לשמוע.

המשוררת דליה רביקוביץ נתנה ביטוי שירי לפסוקים הדנים בגורלה של הנאנסת בשדה וכדרכה של שירה גדולה, העתיקה את זירת הדיון למקום לא צפוי: לזווית הראייה של החברה העדה בשתיקה לאונס, רואה ואינה רואה, מרחפת ואינה נוגעת. היא מעידה בקול הדובר בשיר על

מהות הזוועה הטמונה ביחס בין תום חסר אונים לרשע זדוני, בין חולשה ילדותית בוטחת – המגולמת ברועה קטנה בהרים – לבין כוח מבוגר, חורש רע, אלים ושותק – המגולם בדמות איש עולה בהר. ייחודו של השיר הוא בזווית הראייה החדשה על משמעות האין-אונים וקוצר היד של החברה וחוקיה נוכח היד הקשה שמגלה האיש כלפי ילדה חסרת הישע. כנגד השתיקה של האנס ושל החברה, עולה הזעקה האילמת של הנערה שאין שומע לה.

רחיפה בגובה נמוך

אני לא כאן
אני על נקיקי הרים מזרחיים
מנומרים פסות של קרח
במקום שעשב לא צמח וצל רחב נטוש על המורד
רועה קטנה עם צאן עזים
שחורות
הגיחה שם
מאהל לא נראה
לא תוציא את יומה הילדה הזאת
במרעה...
והקטנה השכימה כה לקום אל המרעה
גרונה אינו נטוי
עיניה לא קרועות בפוך, לא משקרות
אינה שואלת, מאין יבוא עזרי

אני לא כאן
אני כבר בהרים ימים רבים
אור לא יצרבני. הכפור בי לא יגע.
שוב אין לי מה ללקות בתדהמה.
דברים גרועים מאלה ראיתי בחיי.

אני אוספת שמלתי ומרחפת
סמוך מאד אל הקרקע.
מה היא חשבה לה הילדה הזאת?
פראית למראה, לא רחוצה
לרגע משתופפת בכריעה.
לחייה רכה כמשי
פצעי קור על גב ידה,
פזורת דעת כביכול
קשובה לאמתו של דבר.
ועוד נותרו לה כך וכך שעות.
אני לא בענין הזה הגיתי.

מחשבותי רפדוני ברפידה של מוך
מצאתי לי שיטה פשוטה מאד,
לא מדרך כף רגל ולא מעוף
רחיפה בגובה נמוך.

אבל בנטות צהרים
שעות רבות
לאחר הזריחה
עלה האיש ההוא בהר
כמטפס לפי תומו.
והילדה קרובה אליו מאד
ואין איש זולתם.
ואם נסתה להתחבא או צעקה
אין מסתור בהרים.

אני לא כאן
אני מעל רכסי הרים פרועים ואיומים
בפאתי מזרח.

ענין שאין צריכים להתעכב עליו.
אפשר בטלטלה עזה וברחיפה
לחוג במהירות הרוח.
אפשר להסתלק ולדבר על לב עצמי:
אני דבר לא ראיתי.
והקטנה עיניה רק חרגו מחוריהן
חכה יבש כחרס,
כשיד קשה לפתה את שערה ואחזה בה
ללא קורטוב חמלה
(דליה רביקוביץ, כל השירים עד כה, עמ' 219--221).

"אני דבר לא ראיתי" אומר הקול הדובר המגלם את עצימת העין של החברה בפני עוולות שעושים משעבדים למשועבדות, מקריבים לקורבנות, רבי-אוניס לחסרות ישע, אוניסים לנאנסות, רוצחים לנרצחות. רצף הכוח, הגבורה הפיזית, השליטה בכוח הזרוע, העוול, הפגיעה, הכאב, האונס והמוות שעליהם עוברת החברה בדממה, נקשרים לקול הצעקה ההולך מקצה הארץ ועד קצה. "קול דמי אחיך צועקים אלי מן האדמה" הופכים בשיר לקול דמי אחותך הנאנסת בשדה ואין שומע לזעקתה.

תיאור האונס והרצח בשדה, המותווה בלשון מרומזת ומאופקת, מתעצם בשל היותו תמונת ראי של תיאורי האהבה בשיר השירים. אלה מוסבים אף הם על רועה בהרים, על עדר עזים, על שיער גולש הקשור בדימויי האהבה ועל הרים שבהם זורחת השמש, הרי מור ולבונה. אלא שהאוהבים

בשיר השירים, הפטורים מגבולות החוק וממוסרותיו, מבקשים זה את זה וחושקים זה בזה כשמבועי הלב נפתחים. הם מדברים דברי אהבה, ריצוי, שירה ותשוקה באוזני אהובי נפשם, מנקודת מוצא ריבונית שווה, שאין בה שולט ונשלטת, אין בה כופים ונכפות ואין בה אונסים ונאנסות. נגד הקללה בבראשית "ואל אשך תשוקתך והוא ימשל בך", המצויה באושיות הסדר הפטריארכלי, עולה בשיר השירים קולו של סדר אחר של אהבה בחירה וחירות: "ואני לדודי ועלי תשוקתו" (ז, 11). בשירה של דליה רביקוביץ, לעומת זאת, שגיבוריו אינם מדברים, מוצגת זעקת הדומייה של אלה שאין שפה ביניהם, אין לשון תרבות ואין יחסי גומלין, אלא רק הקצנת האפשרות האלימה המתנכרת – "והוא ימשול בך", ברוחך ובגופך בילדותך ובנערוּתך, בחיך ובמותך.

עוד מתעצמת התהודה הדרמטית של התיאור בשל זיקתו המהופכת ללשון הנביאים: לעומת תיאורן החוטא של בנות ציון ההולכות "נטויות גרון ומשקרות עינים" בפי הנביא (ישעיה ג, 16), מתארת המשוררת את הילדה הקטנה בשדה שכולה תום "גרונה אינו נטוי עיניה לא קרועות בפוך, לא משקרות", ודבריה עונים כהד מהופך לתיאור בת ציון העזובה: "כי תקרעי בפוך עיניך לשוא תתיפי מאסו בך עגבים נפשך יבקשו" (ירמיה ד ל). עומק הפער, בין התום הלא מודע לסכנה של הילדה הרועה בהרים, לבין הסכנה הצפויה לגופה ולנפשה באין שומר, מנוסח במשפט: "והקטנה... אינה שואלת, מאין יבוא עזרי". הנאמר לעומת המזמור המבטיח השגחה משמים ושמירה אלוהית לאדם חסר הישע: "אשא עיני אל ההרים מאין יבוא עזרי... עזרי מעם ה'... ה' ישמרך מכל רע ישמור את נפשך" (תהלים קכא, 1--2).

המסורות העתיקות המקבלות בשתיקה אונס של נשים חסרות הגנה בידי גברים אלימים ומכשירות בכלים משפטיים וחברתיים בעילה באונס של שבויות ונערות לא מאורסות, של אמות ופילגשים, של יפות תואר ושפחות נטולות זכויות, לא נותרו בגבולות עולם המקרא.

גלגוליו של הסדר הפטריארכלי – המתיר לגברים אפיקים שונים למתן מענה לצורכיהם המיניים בכוח שליטה, אלימות וממון – נותרו גם במקומות שסדר זה התחלף לכאורה. הם מוחלים על קבוצות חלשות בחברה שהסכמתן אינה נדרשת למהלכי דיכוי אלה והשתקתן מקובלת. על סדר המכיר במובלע ובמפורש בשלטון גברי על הגוף הנשי, מעידים ביטויים בני ימינו כגון "שפחות מין" "אונס קבוצתי" "אלימות במשפחה", "נערות ליווי" "בית-זונות" ו"מוהר הבתולות", המשולם עדיין לאבות תמורת בתולי בנותיהן בחלקים שונים בחברה המודרנית. גם בעת החדשה הותר לחיילי צבאות שונים לאנוס את נשות האויב בימים הראשונים לאחר הכיבוש, ואונס ברשות ובלא רשות התרחש בממדים רחבים במלחמות באירופה בעשור האחרון (צ'צ'ניה, אלבניה, קוסובו, יוגוסלביה) באפריקה (רואנדה) ובאסיה. מלבד הפגיעה הקשה בנשים הנאנסות, נכרכה באונס התופעה המצמררת של תינוקות לא רצויים שנולדו כתוצאה מהמעשה.

דומה שכ-7,000 תלונות על אונס ועבירות מין שטופלו בשנת 2003 (נתוני משטרת ישראל לסיכום שנת 2003) ויותר מ-21,000 פניות שהגיעו לקווי החירום של מרכזי הסיוע לנפגעות תקיפה מינית בשנת 2004 (5,578 מהן היו של נשים שדיווחו בפעם הראשונה בחייהן על אונס או על פגיעה מינית), מחייבות הערכה מחודשת של משמעות הרציפות התרבותית המאפשרת מציאות כוחנית זו בעולם בן זמננו ומעוררות שאלות ביחס להשפעת העבר על ההווה.

חוקים עתיקי ימים שהתירו בעלות כפויה על נשים, עודדו את השתקתן ואת הדרתן והתירו במובלע ובמפורש התייחסות לגופן של נשים כאל מרחב זכויות כוחני גברי שאינו מביא בחשבון את דעתן של הנוגעות בדבר – מצויים בכל רחבי התרבות. עדויות על משקלם של אלה

בעיצוב דפוסים חוקיים וחברתיים מצויות בחיבורים רבים בתחום ההיסטוריה החברתית. לאור האמור לעיל דומה שמן הראוי לערוך בחינה ביקורתית של חיבורי יסוד מקודשים מזוויות ראייה שונות, נשיות וגבריות, ולעיין במקומם המכריע בחוקים בני זמננו ובמציאות הנגזרת מהם בשאלת גבולות הסביר והאפשרי. עיון ביקורתי מעין זה עשוי להבהיר את משקלו של העבר על ההווה ולהאיר את מקורם של דפוסי יסוד בתודעה ובתרבות הטעונים הערכה מחודשת.

רחל אליאור

תמורות במושג האל במחשבה היהודית

כל תקופה היסטורית – יש לה מושג משלה על האמת, המושג המיוחד האופייני לה כדי להסביר את הממשות בשלמות. מושגים אלה שונים זה מזה, באשר כולם טוענים להיות כלליים, איזה מהם האמיתי, אף לא אחד מהם כשהוא לעצמו ואף לא סכומם הכולל, אלא רק כולם יחד וההבדל המבדיל ביניהם.

המחשבה הדתית מיוסדת על אמונה במציאותו של רובד נוסף מעבר לזה הנגלה בהשגה החושית, ועל הכרה בתקפותה של מסורת מקודשת, המלמדת על משמעותה של הזיקה המתחייבת ממציאותו של רובד נסתר זה.

המחשבה היהודית מיוסדת, כידוע, על אמונה במציאות של אל אחד, בורא שמים וארץ, ועל הכרה בתוקפה הנצחי של מסורת מקודשת, שנמסרה בהתגלות אלוהית, מסורת המלמדת על החיוב הדתי הנתבע מן האדם כביטוי לאמונתו במציאות האל. משמעות הקדושה במסורת היהודית מבוססת על ייחוס תוקף נצחי לציווי האלוהי הגלום במקרא מזה, ועל תביעת חירות פרשנית, באשר למשמעותם של תכניו הנגלים וכוונותיו הנסתרות מזה, שכן משמעות קדושתו של האל ופשר נצחיותה של התורה נעוצים באינספור משמעויותיהם, באינסופיות בחינותיהם, או בהעדר גבולות של זמן ומקום באשר להבנתם, פשרם וחלותם.

הדיבור האלוהי נדרש בפנים שונות

המסורת היהודית, שייחסה ממדים אינסופיים ונצחיים לאל ולתורתו, לא טענה אף פעם לזיהוי ולחפיפה בין המסורת הנגלית, המתייחסת לפרטי עולם המעשה, לבין מקורה המקודש, ואף לא קבעה שאפשר להגיע לכלל מיצוי משמעותם בנקודה היסטורית מסוימת, אלא להפך, המסורת היהודית טענה שהדיבור האלוהי עשוי להידרש בפנים שונות במהלך העיתים, שכן לשון תורה, שהיא לשון ההתגלות האלוהית, משקפת רובדיות רב-משמעית.¹ הנחת המוצא הייתה שלדיבור האלוהי פנים רבות, ועל כן מאחורי פשט הכתוב יש משמעות נסתרת, העשויה להיחשף, להתגלות ולהתפרש בזמנים שונים. לצד הנחה זו הייתה הנחה נוספת שנוסחה בלשון הפסוק "עד יערה עלינו רוח ממרום" (ישעיה ל"ב ט"ו), דהיינו, בתנאים מסוימים ייתכן גילוי אלוהי מתחדש ליחיד סגולה, או לציבור, שיבאר משמעויות חדשות, הגלומות בפשט הכתוב ויגלה רבדים חדשים בניסיון הדתי. אם נתבונן ברב משמעויות זו מנקודת מבט של הגישה הפילולוגית-היסטורית, נראה שההיסטוריה של המחשבה הדתית מלמדת שמערכת רעיונית, הממשיכה לפעול לאורך תקופה היסטורית ארוכה, ושבה ומתמודדת עם מצבים מתחלפים ועם מציאות משתנה, לא תתמיד בהווייתה הראשונית בלא שחותרמן העמוק של

התמורות שהתחוללו במציאות ההיסטורית יטביע עליה את רישומו. לפיכך אין לבקש במחשבה הדתית רצף אחיד או גוון זהה בכל גלגוליה ההיסטוריים, ואין להניח בבחינת מובן מאליו שהרוח נעצרת בנקודה מסוימת וקופאת על עומדה, אלא יש לחפש את נקודות המפנה ואת השינויים, שעלו בנקודות מפגש היסטוריות ורוחניות, ויש להתחקות על התמורות בתפיסות היסוד ועל המשתמע מהם בפרטים ובכללים. זויות ראייה זו מאששת את הטענה, שהמחשבה הדתית היוצרת אינה יכולה לשקוט על שמריה לאורך זמן ולהסתפק במטבעות לשון, במושגי יסוד, בתפיסות ובדימויים שנטבעו בשלב היסטורי מסוים, אלא אדרבא, בשעה שמתחוללות תמורות בכל ממדי הקיום, אף המחשבה הדתית מבקשת לה אפיקי ביטוי חדשים והגדרות שונות של כוונה ומשמעות, בטווח הרוחני הרחב שבין מסורת לחידוש, בנסיבות תרבותיות משתנות.

המסורת הדתית, שתבעה תוקף נצחי לציווי האלוהי, קבעה כידוע, אופי חד-משמעי לפרטי העבודה הנגלית המתייחסים לעולם המעשה, ציינה בבהירות חיובים ואיסורים, שיעורים ומידות, זמן ומקום, ותבעה מחויבות לתורה ולמצוות, משום שאלה מתחייבות מן הציווי האלוהי המפורש, אולם היא הותירה בצידם מרחב מחשבה כמעט בלתי מוגבל באשר למשמעות העבודה ולכוונתה, להקשרם הרוחני של הדברים ולזהותו של מושא העבודה והווייתו הנסתר.

אין ביהדות הגדרה אחת של מהות האל

בשל חירות החידוש במחשבה הדתית ובשל ההכרה בקיומן של שאלות חדשות בענייני פשר ומשמעות, המתחייבות משינוי העתים, בצד ההכרה במציאותן של תשובות משתנות במסגרת פרשנות הכתובים ובתוקפן של השראה רוחנית וקריאה חדשה של הסיפור המקראי, אין במסורת היהודית תפיסה אחת של משמעות התורה, כשם שאין תפיסת אלוהות אחידה או הגדרה אחת של מהות האל. לאמור, בצד קדושת הנוסח הקבוע של האמירה והעשייה בעבודת השם, נוצרה חירות בקביעת המשמעות המשתנה של הכוונה והמחשבה. בשל ההבנה המשתנה והמתחדשת של פשר הכתוב ושל הקשרו, כל דור ברא מחדש בעיני רוחו את דמות האל ואת המשמעות הדתית המתחייבת מתפיסה זו. חירות זו, אשר השאירה כר נרחב לשאלות משתנות בענייני אמונות ודעות, הביאה להתרוממותה של יצירה רוחנית מגוונת. בשעה שאנו מעיינים ביצירה זו ובוחנים את אופיים של התמורות והשינויים המהותיים, שהתחוללו בשאלת משמעותה של עבודת השם במחשבה היהודית, יש להביא בחשבון, לצידן של ההשפעות הגלויות הכרוכות בהתפתחויות תרבותיות והיסטוריות, גם את רובדי הניסיון שהניסוח הרציונאלי אינו חל עליהם, והם בעלי השפעה עמוקה על צבינה של כלל המחשבה הדתית. דומה שעיון במכלול התמורות הבאות לידי ביטוי ביצירה הדתית יגלה שהשינוי העיקרי מתחולל סביב גיבוש דמות חדשה לאל מזה, וסביב גיבוש דפוסים חדשים לעבודת השם, הנגזרים מהצביון החדש של הדמות האלוהית, מזה.

דומה שאפשר לאפיין רובדי יצירה אלה באמצעות "הספריות" השונות שבאו לבטא השקפה דתית חדשה. ספריות, במשמעות של מסורות שונות, חיבורים חדשים או קבוצות ספרים, שנוצרו במציאות תרבותית משתנה בידי חוגים שונים, אשר ביקשו לתת ביטוי מקורי להשתקפות שלב חדש בתפיסת האלוהות, באמצעות התמודדות מחודשת עם שאלות יסוד במסורת הדתית ויצירת מערכת מושגים חדשה.

ספריות אלה, מטבע הדברים, אינן שוות בחשיבותן, באיכותן, בהיקפן או במידת משמעותן ההיסטורית, ואין צריך לומר שמשך קיומן וטווח השפעתן שונים לגמרי זה מזה. אולם הטעם למנותם בכפיפה אחת נעוץ בעובדה שהן משקפות שלבים שונים של גיבוש זהות רוחנית משתנה, הסובבת סביב תפיסה חדשה של מושג האל, ומבטאת תפיסה שונה של מהות החיוב הדתי המוטל על האדם. כל אחת מהן מבטאת תמורה בעלת משמעות במחשבה היהודית ומשקפת את היווצרותו של עולם מושגים חדש.

בדברים הבאים אשרטט בקיצור המתחייב ממסגרת המאמר ובהכללה בלתי נמנעת הנגזרת מהיקף הדברים, כמה מן הספריות הבולטות בחשיבותן, שיש בהן ביטוי מגוון לתפיסת אל חדשה ולרובדי יצירה דתית מתחדשת. הדברים מובאים בסדר כרונולוגי, אולם מטבע הדברים אין זה אלא סדר רופף שכן, כדבריו של ישעיה ברלין, רק לעתים נדירות גבולות כרונולוגיים הם ציוני דרך בתולדות הרעיונות.

השתקפות האלוהים בספרות המקראית

הספרייה המקראית משקפת את האל הבורא הרוצה בעולם, ומבטאת את ההתגלות האלוהית, את האל המחוקק והמצווה ואת אלוהי ההיסטוריה, המנהיג את העולם ומתערב בתולדות ההווה האנושית, מזה, ושרוי מחוץ לעולם, מעבר להשגתו של האדם, מזה. במקרא נתפס האל בבחינת רוממות נשגבת של רצון מוסרי, שהוא אמנם נפרד מכלל ההווה ומצוי למעלה מן האדם והטבע, אבל ההווה כולה, על כל גילוייה וצורותיה, אינה אלא ביטוי רב צדדי שלו. ספרות זו, המיוסדת על טרנסצנדנטיות מוחלטת של האל, משקפת את תפיסת האל כאחדות מוחלטת, שאין בצידה שום כוחות אחרים. היא משתיתה את זיקת הגומלין בין האל ובין האדם על ההנחה שהאל פונה אל האדם מתוך הכרעת הרצון, בורא אותו, דובר אליו, מצווה אותו, מדריכו, שומע לו ומשגיח עליו מזה, ועל חיוב הנובע מהכרת תודה של נברא לבורא, בצד תביעת ההיענות לרצון האלוהי הנשקף בתורה ובמצוות מזה. גבולות עבודתו של האדם מוגדרים בתחום הארצי, והם מיוסדים על אמונה באל יחיד השרוי בתחום השמימי, על יראת רוממותו ועל זיקה אישית מוסרית אליו. ההיסטוריה האנושית היא זירת המבחן למידת ההגשמה של רצון האל בעולם, והיא נחשבת כתוכן ההווה וכגילוי העיקרי של המציאות האלוהית.²

מושג באל בספרות החיצונית

הספרות החיצונית (ספרות הגנוזים או האפוקריפה והאפוקליפסה), שהתחברה בין המאה השלישית לפני הספירה ועד המאה השנייה לספירה, משקפת רה-מיתזיצה במושג האל בצד הנחת התגלות הולכת ונמשכת, ומציעה סיפור בריאה שונה וראייה חדשה של פשרה הנסתר של ההיסטוריה.³ ספרות זו, הנוטלת חירות לספר מחדש את הסיפור המקראי ולקבוע לו משמעויות חדשות, ואף לספר מחדש את סיפור הבריאה ולהקנות לו צביון מיתי ואנגלולוגי, מניחה קשר בלתי אמצעי עם האל ומבססת תפיסה מטאהיסטורית דטרמיניסטית חדשה הכורכת ראשית ואחרית.

הספרות החיצונית, המביאה נוסח חדש של דבר האל, מציעה מקורות סמכות אלטרנטיביים, כגון חזיונות, חלומות ודברי מלאכים, ומניחה את יכולתו של האדם לעלות השמימה, לזכות בהתגלות אלוהית, לפענח את פשרה הנסתר של הזיקה בין עבר הווה ועתיד, ולשוב לארץ ולהעיד על מראה עיניו ועל הדעת החדשה שקנה.⁴

מושג האל בספרות הקומראנית

הספרייה הקומראנית שנמצאה במגילות מדבר יהודה, נכתבה בין מחצית המאה השנייה לפני הספירה, או ראשית המאה הראשונה לפני הספירה ועד לשנת 68 לספירה, מציעה תפיסה דואליסטית של האל והעולם. תפיסה זו, המתייחסת ל"רוח אור" ו"רוח חושך", "שר אורים" ו"שר בליעל", או ל"מעון אור" ו"מקור חושך", מחלקת את ההווה ל"בני אור" ו"בני חושך", מייחסת חשיבות רבה למלאכים ומציירת את האל לעומתם.⁵ ספרות זו, שמקורה, ככל הנראה, מחוגים כוהנים פורשים, מקדישה מקום נרחב למלחמה במקדש ובכהונה בני הזמן, שכן לשניהם מקום מרכזי בעולם הדתי ובציפיותיהם הרוחניות והפולחניות. ספרות קומראן, הרואה במלאכים את בני דמותם של הכהנים במקדש הארצי, הנכסף, משלבת את המלאכים בתפילה ובפולחן ורואה את בני העדה כשותפים להם בעבודתם. העדה גוזרת התבדלות על חברה, הנובעת מתפיסת עולם אפוקליפטית ואסכטולוגית, מהיסטוריוסופיה וקוסמולוגיה דואליסטיות וממציאות המלאכים בקרבם, המחייבת הקפדה יתרה על טומאה וטהרה. דומה שהמלאכים בספרות זו מבטאים הן את הסדר המטאהיסטורי הנצחי, שיש בו ערובה לקשר שבין הראשית והאחרית, סדר העומד בסתירה למציאות שמתנכרים לה וחורג מגבולות ההווה הארצית הכאוטית, והן את הקשר לפולחן המקדש השמימי המצטייר, לעומת המקדש הארצי הנכסף, ובשלו נקראים המלאכים "כהני קורב", והן את קשר למחנות הארציים והשמימיים של בני האור ובני החושך, האמורים ליטול חלק במלחמת אחרית הימים.⁶ לצד ספרות הדנה במלאכים כוללת ספרות קומראן את ספרות הפשרים המעוניינת בפענוח המשמעות האסכטולוגית והדואליסטית, המסתתרת, לפי השקפת העדה, מאחורי הטקסט המקראי, ורואה באל לוחם אפוקליפטי שינהיג את מלחמת עת קץ. אחרית הימים, הקרובה לבוא, לדעתם, מעצבת את התנהגותם, את השקפותיהם ואת פירושי התורה שלהם.

מושג האל בספרות ההלכתית

הספרייה ההלכתית – משנה ותלמוד – אשר התחברה מן המאות הראשונות לספירה ועד למחצית האלף הראשון, ממקדת את עניינה בפירוש דבר אלוהים המקראי בזיקה לעולם הזה, על פי מסורות שונות של חוגי חכמים, ובהבהרת החוק האלוהי והתאמתו לצרכי השעה ולנסיבות משתנות. ספרות זו מוציאה מכלל אפשרות התגלות הולכת ונמשכת או היסטוריוסופיה אפוקליפטית, ואף מתנגדת לאינטרסים כיתתיים צרים. בשל כך היא מייחדת את מאמציה לבידור פרטי העבודה והפולחן המתייחסים לכלל ישראל בתחום ארצי, לקביעת הנורמה ולשימור המסורת באמצעות עיון ולמוד, משא ומתן הלכתי ופסיקה הלכה למעשה.⁷

מושג האל בספרות ההיכלות

ספרות ההיכלות (ספרות המרכבה ושיעור קומה), אשר התחברה במאות הראשונות אחרי חורבן הבית, מגלמת תפיסה טרנסצנדנטית ומיסטית, הממקדת את חיי הדת בשמים ולא בארץ, ומייחדת את עניינה לעולמות עליונים, להירארכיה השמימית ולדמותו של האל. ספרות ההיכלות, היונקת מחזון יחזקאל ממסורות כוהניות, ו"מכניסה לפרדס" ופונה לבני עלייה, מיוסדת על ההנחה שלהוויה האלוהית יש ממד צורני-ויזואלי בר-השגה, הקשור בחזון המרכבה וקרוי "שיעור קומה", וממד נסתר, הכרוך במערכת סבוכה של "שמות" חסרי פשר.⁸ מסורות אלו מיוסדות על ההנחה שהאדם עשוי בתנאים מסוימים לעלות השמימה בחיזיון מיסטי, לצפות בהיכלות ובעבודת המלאכים, לקיים עימם שיג ושיח, ללמוד את השמות הנסתרים ולהשיג באלוהות, לרכוש ידע שמימי, לחזות באל ולשוב ולהעיד על החיזיון ועל פשרו. ספרות זו אינה מייחסת חשיבות לדבר האל או למסורת הכתובה, אלא ממקדת את עניינה בראיית האל ובשינון שיעור קומתו, בלמידת שמותיו הרבים בגילוי רזיו ובהכרת פרטי ההירארכיה השמימית. דומה שהעניין הרב במלאכים הנשקף בספרות זו נובע מן העובדה שהם נתפסים כמעידים הן על סדר נצחי ועל קיומה של מציאות החורגת מגבולות המציאות הארצית השרירותית, והן על רציפות הפולחן המקודש בהיכלות השמימיים, גם לאחר החורבן.⁹

מושג האל בספרות הפילוסופיה

הספרייה הפילוסופית היהודית נוצרה בשלהי האלף הראשון ובראשית האלף השני, בתגובה לפגישה מאוחרת עם האסכולות הכלליות שעיצבו את המחשבה הדתית בימי הביניים: הכלאם, האריסטוטליות, והניאופלאטוניות.¹⁰ השפעה זו התחוללה במרכזי היצירה של התרבות היהודית בימי הביניים, בנסיבות היסטוריות שחיבו התמודדות ישירה ונתינת דעת על שאלות חדשות בעקבות עימותים מבית ומחוץ. ההתמודדות בין התפיסה האריסטוטלית, שאינה מודה בניסיון מטאפיסי ומכירה בניסיון החושי בלבד ובאמות מידה המבוססות על חקירה שכלית והשגה רציונאלית,

לבין ההשקפה התורנית, המיוסדת על התגלות נבואית, אמונה ומסורת היסטורית ופולחנית, הניבה ספרות עשירה, שיש בה גוונים שונים של עימות, של אימות, של פולמוס ושל ביקורת ואף של התאמה ויישוב בין השקפה תורנית להשקפה פילוסופית. בספרות זו נשקפת התמודדות תיאולוגית על שאלת מעמדה ההיסטורי של היהדות ופשר קיומה, על שאלת תוקף ההתגלות ואימותה ועל מידת הסתמכותה על השכל וניסיון לעומת הסמכות העל-שכלית, בבירור ממדים שונים בחשיבה הדתית. תפיסת האלוהות הניאופלאטונית, המיוסדת על האחדות האינסופית של האל, מתארת את האין-סוף הנעלם, האימפרסונלי, העומד בניגוד לחוויה הדתית של הדת ההיסטורית המיוסדת על תפיסת האל מתגלה. גם התפיסה האריסטוטלית של מושג האלוהות, הנבואה ומעמד המצוות היא הפך הגרסה של הדתות ההיסטוריות, המבוססות על התגלות, שכן הפילוסוף מאמין באל נצחי שהוא יוצר העולם, אולם לא בפועלה של בריאה רצונית תכליתית. העולם מסובב מכורח מהותו של האל, והאל אינו שכל הידוע עצמו. אין הוא יודע את פרטי המציאות, אין לו רצון, אין הוא מצווה, משיג גומל או עונש.

הספרייה הפילוסופית היהודית ניסתה להצביע על ההתאמה שבין הדברים שמלמדת התורה על אלוהים לבין מה שמלמדת ההכרה הפילוסופית על מהותו, וניסתה ליישב בין תפיסה אימפרסונאלית, המושתתת על הפשטה גמורה של האל, על אחדות, על העדר שינוי ושלילת הגשמות ממנו מכל וכל, לבין תפיסת האל הפרסונאלית של דת ההתגלות, שיש בה בריאה, רצייה והשגחה. ההשקפה הפילוסופית נתנה ביטוי לשאיפה להרחיק את האל מן המציאות ומן הקטגוריות שלה, שכן ביקשה לראות בו ישות מופשטת שאין מתחוללים בה שינויים, ואין לה כל זיקה להוויות הכרוכות בזמן ובמקום או בתמורה ובשינוי. תפיסה זו דנה באחדות האל כאחדות של חוקיות מתמדת ונצחית ובשלמות האל כיסוד לטענה, שאין לייחס רצון או שאיפה לאל, משום שברצון או בשאיפה לדבר מה כלולה עדות לחוסר שלמות. ההשקפה הפילוסופית קבעה את הטראנסצנדנטליות המוחלטת של מקור המציאות העליון באמצעות יצירת חיץ מוחלט בין המקור לבין הנאצלים או הנבראים ממנו, וטענה שהאל חורג מכל תיאור והשגה. עוד אמרה שניתן להגדירו על דרך השלילה בלבד, שכן אין לאדם קטגוריות ההולמות את הגדרת ייחוד האל, נצחיותו ואחדותו. עם זאת ההכרה בכך שהאל אינו ניתן להשגה הפכה לקביעה דיאלקטית, או הפכה לאמצעי של התקרבות דיאלקטית תמידית אל הבלתי מושג. דהיינו, עצם ההבנה של משמעות העובדה שאחדות האל ועצמותו הן בלתי מושגות, או עצם קביעת ההבדל בין מציאות אנושית לאלוהית ומיצי מושגותו היא הדרך להתקרבות לאל.¹¹

הפילוסופיה של ימי הביניים ראתה באדם יצור שכלי, שתכליתו העליונה היא ידיעת האמת הכללית והנצחית, שכן בידיעה זו הוא מממש את עצמו. אולם ידיעת האמת הכללית והנצחית על ידי האדם היא בעצם ידיעת עצמו. האדם הוא "עולם קטן", הוא משקף בהוויתו את ההווה כולה, ועל כן ידיעת ההווה היא ידיעת

עצמו. ההוגים הפילוסופיים קראו לאל בשם "השכל הפועל", וטענו שעבודת האל האמיתית היא השגתו במחשבה. ההשגה הדתית האמיתית היא זו הבאה מכוחה של הכרה שכלית צרופה ולא זו הנובעת מציאות וממשמעת. החתירה לשלמות אינטלקטואלית, להשגת ההכרה הטהורה המושגת מתוך מרחק מן הניסיון הבלתי אמצעי, ולידיעת האמת הכללית היא המעצבת את ה"ויטה קונטמפלטיבה", את חיי ההתבוננות, הפרישות ושלילת הגשמיות, או את אורח החיים הדתי על פי התפיסה הפילוסופית.

מושג האל בספרות הקבלית

הספרייה הקבלית שהתחברה משלהי המאה השתים-עשרה ואילך, הציעה תפיסת-אל מיסטית, שיש בה כפל פנים, יש בה בחינה אינסופית, נעלמת מזה, ובחינה סופית, המוגדרת בשם, במידה ובגבולות התייחסות מזה. בחינות אלו, הנקראות "אין סוף" ו"עשר הספירות", יוצרות אחדות דינאמית, דהיינו, הן מבארות את ההווה האלוהית כאחדות שבתהליך אין-סופי של נביעה וכמכלול תהליכים המתחוללים בין קטבים מנוגדים. האחדות האלוהית מורכבת מכוחות רבים שמעמדם משתנה, הן בגלל תהליכים באלוהות, והן בגלל עבודת האדם. כוחות אלה, המצויים בזיקה מורכבת לעולמו של האדם, נחלקים ל"זכר ונקבה", ל"עליונים ותחתונים", ל"מרכבה", ל"שבעת ימי הבניין", ל"אילן הספירות", ל"אדם הקדמון" ולחלוקות רבות נוספות, ויש ביניהם יחסי גומלין מורכבים המתוארים כ"יחודים" וכ"זיווגים".¹² על פי התפיסה הקבלית משתקפים כוחות אלה, על מיוניהם השונים ועל פעולותיהם השונות, בהווה כולה, שכן יש חפיפה בין תרי"ג חלקי המרכבה האלוהית, לבין תרי"ג אברי גוף האדם ובין תרי"ג מצוות, על כן כל פעולה או כוונה, המתייחסת אל הבחינה האחת, פועלת לאמתו של דבר על הבחינות כולן. על פי התפיסה הקבלית, מקורו של העולם בדינאמיקה של חיי האלוהות עצמה, וחיי האלוהות קשורים בפעולות הנעשות בעולם הזה.

המסורת הקבלית פירשה מקראות רבים כאילו אינם מכוונים למה שמתרחש בעולם הנברא, אלא לענייני התחום האלוהי ולפעולתן של הספירות בעולמות עליונים, ואף טענה שטעמי המצוות מרמזים אף הם לעולם הספירות ולתמורותיו. המחשבה הקבלית ייחסה משמעות רבה לרבדיה השונים של השפה, הנגזרים מן הדיבור האלוהי, ועמדה על האפשרויות השונות של פירוק השפה וצירופה מחדש לשם השגה חודרת בפשט ובעומק הדברים, בסוד וברז. בכתביה המאוחרים ראתה המחשבה הקבלית את האלוהות כתהליך שמתחוללות בו התרחשויות שונות בשלבים השונים הכרוכים בהתהוותם של העולמות העליונים.

תהליכים אלה כונו "צמצום", "אור ישר", ו"אור חוזר", "שבירת הכלים", "תיקון", "העלאת ניצוצות", ו"לידת פרצופים", ונתפסו כחלק ממכלול קוסמי מורכב, הכורך את ראשית ההתהוות עם אחרית הימים.¹³ הקבלה הטעימה את השניות שבין הווית הקליפה להוויית הקדושה, ודנה במאבק ביניהן, המתחולל בעולמות עליונים

ובעולמו של האדם, מאבק המושפע באורח מכריע מעבודת האדם וחורץ את גורל ההווה כולה. המסורת הקבלית הציעה קטגוריות מושגיות חדשות למסכת היחסים שבין האדם לאל, וקבעה מקום חסר תקדים, הן באשר למידת השפעתו על התהליכים האלוהיים ועל המתרחש בעולמות עליונים, והן באשר למידת השפעתו על קביעת גורלו הנובע בעקיפין מן המתחולל בעליונים.¹⁴

מושג האל בספרות השבתאית

הספרייה השבתאית שנתחברה בשלהי המאה השבע עשרה ובמאה השמונה עשרה, שיקפה התעוררות רוחנית שמקורה בקבלת צפת, אשר קשרה תפיסות מיסטיות אל מסכת הרעיונות המשיחיים המסורתיים. על פי שיטה קבלית זו יש קשר מיסטי הדוק בין קיום מצוות ודקדוקי כוונה בתפילה לבין קירוב העידן המשיחי. ההווה כולה שרויה בגלות אחרי "שבירת הכלים" וניצוצות אלוהיים פזורים בה, שבויים בידי "הקליפה". ניצוצות אלה עשויים להיגאל משביים בידי עם ישראל באמצעות תהליך ה"תיקון", הכולל דקדוק במצוות, כוונות, תפילות, ייחודים וסיגופים. ההנחה הרווחת הייתה שתהליך התיקון קרב לסיומו ושהופעת המשיח תציין את השלמת הגאולה הקוסמית המתחוללת באלוהות.¹⁵ לרעיונות אלו נודעה השפעה רחבה במאה השבע-עשרה, והם היו רקע להתעוררות מחודשת של כיסופים משיחיים ולעלייתן של דמויות משיחיות. ב-1664 הכריז על עצמו שבת צבי (1626-1676) כעל משיח באיזמיר ודיבר על "סוד האלוהות" שנתגלה לו, ובשנת 1665 התגלה כמשיח בחזונו של נתן העזתי. נתן קרא לתנועת תשובה המונית כדי לקרב את הגאולה הקרובה, חיבר סדר תפילות מיוחד ושלח שליחים לקהילות שונות כדי להפיץ את הבשורה המשיחית ולפרסם את מועד הגאולה. בשנה זו ובבאה אחריה זכו בשורות אלה להיענות ציבורית רחבה בכל רחבי העולם היהודי. אולם התלהבות המשיחית הוכתה מכה קשה כאשר שבת צבי נאסר בידי השלטונות התורכיים בשנת 1666 בעקבות התסיסה העזה שעורר, והוכרח להמיר את דתו ולהתאסלם. ההמרה העמידה את מאמיניו הרבים בפני הכרעה קשה בין הודאה באמונת שווא במשיח מומר ובציפייה כוזבת, לבין דבקות באמונתם המשיחית וציפייה להסבר המשמעות הנסתרת של ההתרחשויות ומציאת צידוקן התיאולוגי הסמוי. רבים הלכו בדרך השנייה והפכו את קורותיו של שבת צבי לביוגרפיה מטאפיסית, הסבירו את חייו ואת אישיותו בדרך קבלית, והעניקו להמרתו משמעות מיסטית במסגרת שליחות משיחית נמשכת הכרוכה במאבק עם הקליפות.

תורת האלוהות השבתאית הבחינה בין "אלוהי ישראל" ל"אין-סוף", וטענה שהראשון הוא אלוהי הדת האמיתי, ואילו השני, השקוע במעמקי אינסופיותו, מתנגד לתהליך הבריאה. עוד קבעה שהבריאה אינה בהשגחת הסיבה הראשונה, אלא בהשגחת אלוהי ישראל שהתהוותה רק לאחר הצמצום. כדי לבאר את ההמרה יצרה התיאולוגיה השבתאית פירוש חדש לתורת הצמצום הלוריאנית, המבוסס

על הנגדה דיאלקטית בין שני האורות המושרשים באין סוף, בין "אור שיש בו מחשבה" ל"אור שאין בו מחשבה", או בין הקדושה והכוחות המתמקדים בתהליך הבריאה לבין הקליפה וכוחות ההרס המתנגדים לבריאה. לאחר הצמצום, אשר התרחש בתוך "האור שיש בו מחשבה", נותר חלק, המתואר "כתהום גדול ועמוק" ברשותו של "אור שאין בו מחשבה", והפך לתחומם של העולמות הדמוניים של הקליפות, שכל תכליתם להרוס את כל מה שפעל ה"אור שיש בו מחשבה". על המשיח, שיש בנשמתו ניצוצות מהאור בעל המחשבה, אף על פי שהיא שרויה בתחומו של האור נטול המחשבה, להיאבק על פריצת תחום הקליפה, להאירו בכוח "האור שיש בו מחשבה" ולהביא לתיקון הקליפות ולהשלמת הגאולה. מאבקו של המשיח שונה מזה של כל האחרים, שכן הם פועלים באמצעות מצוות התורה, בתחום ההווה שנוצרה בידי "האור שיש בו מחשבה", ואילו הוא, הקשור אל האור נטול המחשבה, לא הושם מעולם תחת שלטון התורה. תפיסה זו, שאפשרה להגן על כל המעשים הזרים של שבתי צבי ועל השתמדותו, הביאה להיווצרותה של תורת אלוהות דואליסטית קיצונית.¹⁶

מושג האל בספרות החסידית

הספרייה החסידית שנתחברה בשלהי המאה השמונה עשרה ובמשך המאה התשע עשרה, שילבה את מורשת המחשבה הקבלית עם תפיסת אל חדשה וביקשה להעמיד ראיית עולם דיאלקטית כוללת, שגיישה בין התהליכים האלוהיים שתוארו בקבלה הלוריאנית לבין תודעתו של האדם ותהליכי מחשבתו.¹⁷ ביסודה של התורה החסידית נמצא את ההנחה הגורסת שבכל דבר בעולם שרויה החיות האלוהית והיא יסוד קיומו. הנחת נוכחות האל השווה בכל נמצא ואמונה במציאות מתמדת של החיות האלוהית בכל ממדיה של ההווה, בכל זמן ובכל מקום, בכל מעשה ובכל מחשבה, הפכה להיות אמת מידה להערכת מכלול הניסיון האנושי. המציאות הגשמית נתפסת כלבוש לאור אין-סוף או כביטוי נגלה לנוכחות האלוהית, ומכאן נגזרת השקפת עולם המבחינה במשמעות הכפולה של ההווה. המציאות נתפסת בעת ובעונה אחת כמהות אלוהית וכגילוי גשמי, כפנימיות רוחנית וכחיצונית חומרית, כאחדות אלוהית וכריבוי גשמי, כ"אין" וכ"יש", או כבעלת שתי פנים הפוכות המתנות זו את זו ומאוחדות זו בזו.¹⁸

התורה החסידית יצרה מערכת מושגית רב-רובדית, שפענחה בעת ובעונה אחת את ההווה האלוהית ואת ההכרה האנושית בשעה שפירשה את תהליכי היצירה האלוהיים ואת תהליכי המחשבה האנושיים על פי מערכת מושגים מטמורפית אחת. מושגים המתארים את המהות האלוהית, שמקורם במסורת המיסטית כגון "שפע", "חיות", "גדלות" ו"קטנות", "אין" ו"יש", "רצוא" ו"שוב", "צמצום" ו"התפשטות", "ניצוצות" ו"קליפות", מתייחסים בספרות החסידית הן לעולמות עליונים והן לעולמו של האדם, למחשבתו ולמעשיו. מושגיה של התיאוגוניה הקבלית, הדנים בתהליכים חוזרים ונשנים בעולמות עליונים, הפכו בחסידות למושגי יסוד בהבנת

משמעותה האמיתית של המציאות ונתפסו כתהליכים מטמורפיים אינסופיים במחשבה האלוהית והאנושית כאחד. במחשבה החסידית האלוהות מתגלה כ"אחדות הפכים", שופעת ומסתלקת, מאצילה ומצטמצמת, מתפשטת ונעלמת ושרויה כל העת בתמורה דינאמית המכונה "רצוא ושוב", המתחוללת בעולמות כולם. לעומת האל ההופך את הווייתו מ"אין ליש" ו"מיש לאין" וחוזר חלילה, תובעת עבודת השם החסידית מן האדם שיהפוך עצמו מיש לאין וקובעת "כי זהו תכלית בריאת העולמות מאין ליש כדי לאהפכא מבחינת יש לבחינת אין".¹⁹ התורה החסידית נטלה את מושגי היסוד של הדיאלקטיקה הקבלית הדנים במציאותם של יסודות מנוגדים בתוך ההווה האלוהית, והפקיעה אותם ממשמעותם הבלעדית בתחומי האלוהות, בעת שקבעה אותם בתחומי ההווה האנושית בכלל ובתחום הנהגות המיסטית של הצדיק בפרט. "ביטול היש" הפשטת הגשמיות ו"הפיכת האני לאין" הפכו למושגי יסוד בהשקפה החסידית, הרואה בחשיפת השניות המדומה שבהווה ובהיפוך ה"יש" ל"אין" אידיאל מנחה לכלל עבודת השם. הצדיק הוא זה הממצה את מימושו של אידיאל זה ומשלים את מעגל ההפכים האלוהי והופך את ה"אין" האלוהי ל"יש" גשמי.²⁰ השקפת העולם החסידית מסיקה ממציאותם של יסודות מנוגדים בתוככי ההווה האלוהית שניות דינאמית בתהליכי ההתהוות, המונחים ביסוד המציאות כולה, ותופשת את ההווה כמורכבת מהפכים משתנים. החסידות מציבה במוקד תורתה את המהפכים האלוהיים האינסופיים מאין ליש ומיש לאין וקובעת אותם כדגם תשתית, הן בתפיסת האל, הן בתפיסת המציאות, הן בתורת הצדיק והן בעבודת האדם.

לצדן של הספריות שנמנו קיימות כמובן ספריות נוספות כגון זו של השירה והפיזוט, זו של המוסר וההנהגה שלא לדבר על הספרייה המשכילית ועל הספרייה היהודית בימינו, אולם הכוונה לא הייתה למצות את הספרייה היהודית אלא להצביע על ריבוי פניה.

כל תקופה יוצרת דמות אל בצלמה ובדמותה

העיון בדמות האל הוא המצע לכל מערכת ההנחות העיוניות המפרשות את המציאות, וההגדרה המשתנה של מהותו היא הגורמת לשינוי מכריע בפירושה של תורת האלוהות ולתמורה בדרכי העבודה הדתית. מגוון השמות והכינויים, שהאל מכונה בהם לאורך הדורות, וריבוי המושגים המגדירים את זיקתו של האדם לאלוהיו, מיטיבים לשקף את התמורות המתחוללות במהותו מנקודת מבטם של הדורות השונים, הבוראים אותו מחדש בצלמם הדתי ובדמותם הרוחנית ותורמים, כל אחד על פי דרכו, להרחבת המושג האל המקראי ולשינוי משמעותו. המושגים האניגמטיים השונים המגדירים את האל במסורת היהודית – "שיעור קומה", "אלוהי הרוחות", "חכם הרזים", "כביכול כמותנו הוא והוא גדול מכל", "קלסתר פניו כדמות הרוח כצורת נשמה", בצד "עשר ספירות בלימה", "אין", "אינסוף", ו"ספירות", "אצילות", "צמצום" ו"שבירה", "אדם קדמון" ו"פרצופים", "מלא כל

הארץ כבודו", "אחדות ההפכים", "כתר" ו"פלא", "שכל פועל", "אור ישר" ו"אור חוזר", "אור שיש בו מחשבה", "תלת קשרי מהימנותא" ורבים נוספים – מלמדים על כך שלא הייתה תפיסת אלוהות אחידה ולא הייתה רק דמות אחת של אל, אלא כל תקופה יצרה מחדש את האל בצלמה ובדמותה, בזיקה להתעוררות רוחנית ופנימית, ולתמורות תרבותיות בסביבתה. ריבוי זה של מושגים המתייחסים לאלוהות מצביע על התגבשותן של שאלות חדשות בדבר יחסי אל אדם ועולם במהלך ההיסטוריה, ומשקף את הקטגוריות המשתנות, שעל פיהן נבחנת דמות האל ונתפס מושג האלוהות. עוד מצביע מגוון זה על תפיסות התגלות שונות, על עקרונות פרשניים מגוונים ועל מקורות סמכות שונים ומלמד על כוחה היוצר של המחשבה הדתית. כמו כן מרמז מגוון רחב זה על זיקה מורכבת ועל יחסי גומלין עם המחשבה המיתית והאנתרופומורפית, המחשבה האפוקליפטית והסימבולית, עם המחשבה הפילוסופית והמיסטית לצד מכלול השפעות היסטוריות ותרבותיות שונות.

ממדים חדשים בדימוי האלוהי

שינוי מהותי בתפישת האל נובע פעמים רבות משינוי בגבולות ההשגה, לאמור, ייחוס תחומי השגה חדשים לבן אנוש, המאפשרים לו להעמיק ראות במלוא האלוהי, או הכרה בתוקפה של השראה מיסטית ובמשקלן ובמשמעותן של התנסויות רוחניות שונות, המתחוללות בחוגם של יחידי סגולה והכרוכות בגילוי אלוהי ובעיון מתבונן. אלה מעלים בהדרגה ממדים חדשים בדימוי האלוהי, והם נקודת מוצא להעמקה, לחשיפה ולפירוש של משמעותה הנסתרית של המסורת המקודשת. התמורות המתחוללות בתפישת האל יונקות את השראתן ואת תקיפותן בתודעת יוצריהן מגילוי שמימי, מהשראה מיסטית, מחיזיון אפוקליפטי או מהשגה נבואית, ממסורת אזוטריה או מהתעוררות כריזמטית. בלשון המסורת מכונות התנסויות רוחניות אלה, החושפות מתוך התנסות פנימית שכבות משמעות חדשות בדת המסורתית, במגוון מושגים: "כניסה לפרדס", "ירידה למרכבה", "גילוי אליהו", "עליית נשמה", "התגלות רוח הקודש", שמיעת "מגידים", דברי "בת קול", "גילוי בחלום", "שימוש בשמות", "התעלות" אקסטאטית, "התפשטות הגשמיות" ו"התפעלות". כל אלה הן התנסויות רוחניות או השגות על חושיות הנתפסות כהאצלת חסד ממרום, המקנה זכות ורשות לקריאה חדשה של הרבדים הנעלמים המצויים מעבר לפשט, להגדרה חדשה של האלוהות או לגילוייה של אמת חדשה.

השינוי בתפיסת האל מביא לשינוי במציאות השינוי במציאות מביא לשינוי בדמות האל

עם שינוי מושג האל משתנים פעמים רבות אף העקרונות הפרשניים ועבודת האלוהים המתחייבת מהם, משתנה התפילה ומשתנה אף תפיסת האדם. דהיינו, השינוי בדמות האל משקף פעמים רבות את השינוי במציאות האנושית ולהפך,

שכן יש מתאם בין שינוי דמות האל לבין שינוי בדפוסי עבודת השם ובין שינוי דפוסי תפיסתו העצמית של האדם. במקום שאלוהים נתפס כישות מיתית או בורא מיתולוגי, נתבע האדם לספר מחדש את המיתוס, לעצב את חייו בזיקה אליו ואף לתת לשחזורו ביטוי פולחני. במקום שהאל נתפס כאל מחוקק ומצווה, יתמקדו חיי הדת בהגשמת החוקים ובציות להם, והאל ייתפס בבחינת מצווה. במקום שהאל נתפס כאין, או כמי שהעולם אינו קיים לגביו לאמתו של דבר והיש והאין שווים בעיניו, ישאף האדם להתאיין ולהגיע ל"הפשטת הגשמיות", "להשתוות", "ולביטול היש". אם האל מוגדר כ"שיעור קומה" ונתפס כמערכת מורכבת של שיעורים ושמות, ימקד האדם את עבודתו בשיעור שיעורים של הקומה האלוהית ובשינון שמותיה, ובמקום שבו מודגשת מהותו החזיונית של האל, ישאף האדם "לראות מלך ביופיו", לצפות, לחזות ולהתבונן בחזיון השמימי. במקום שבו מודגש דבר האלוהים והאל נתפס כעושה, מצווה ומדבר, אף האדם נענה בעשייה ובדיבור, ותופס עצמו כקשוב לדבר האל ומציית למשמעו של ההיגד האלוהי שנמסר במסורת. במקום אשר בו ההווה השמימית נתפסת כ"מרכבה" וכהירארכיה מלאכית נשגבת משבחת ומשוררת לאל "יושב המרכבה", נכסף האדם "לרדת למרכבה" או "לעלות למרכבה", לשמוע את המלאכים, ללמוד את רזיהם ו"לראות מלך ביופיו", בעוד שבמקום אשר מוצע דואליזם קוסמי של "רוח אור" ו"רוח חושך", ואף נקבעת פרדסטינציה דואליסטית והאל נתפס בצביון של לוחם אפוקליפטי היוצא באחרית הימים לקרב עם "בני האור" כנגד "בני החושך", גם האדם מתפלל לאל לוחם, ומכריז מצדו מלחמה על כוחות החושך ושר בליעל, גוזר היבדלות חברתית בין "בני האור" ו"בני חושך" בגילומם הארצי ומכונן אתוס מדוקדק, הבא להפריד בין אלה לאלה. במקום אשר האל נתפס בו כשכל טהור או כאינטלקט מופשט, מוגדרת מטרת העובדה כעיון שכלי, כהשגה פילוסופית וכהפשטה אינטלקטואלית, ובמקום שבו נתפסת האלוהות כמערכת ספירות, נקרא האדם לייחד את הספירות במחשבתו ובמעשיו ולכוון אליהן בתפילתו. כאשר ההווה האלוהית נתפסת כשבורה בעקבות "שבירת הכלים" ופיזור "הניצוצות", נתפסת עבודתו של האדם כ"תיקון" ו"העלאת ניצוצות". ובשעה שהאלוהות מצטיירת בדמות השכינה הגולה, נקרא האדם להזדהות עם "גלות השכינה", להשתתף בגלותה ול"התגרש" עימה, מזה, ו"לגאול אותה משביה", "להעלותה מגלותה בין הקליפות" ולקחת חלק בגאולתה, מזה.

הדמיון וההשראה מעצבים את דמות האל

העיון בדמות האל הוא המצע לכל מערכת ההנחות העיוניות המפרשות את המציאות, והשינוי בדמות האל משקף ויוצר תמורה בעבודת השם ובתפיסת האדם. כל תמורה כזו היא פתח לדיאלוג מתמשך בין ההתגלות ההיסטורית, המסורת הכתובה והתפיסה הרווחת של האלוהות מחד גיסא, לבין ההתגלות המתחדשת, הגדרת דמות האל החדשה והרהאינטרפרטציה של המסורת הכתובה מאידך גיסא. זיקת הגומלין בין הנורמה, החוק, והריטואל הקיים, לבין ההקניה של משמעות

חדשה לנורמה לאורה של ההתגלות החדשה, בצד הפירוש ההיסטוריוסופי או המיסטי של החוק והמטרות החדשות של הריטואל, הן הקובעות את צבינה של היצירה היהודית.

העיסוק בדמות האל הוא עיסוק בתחום שהדמיון וההשראה קבעו את תחומיו, שכן הנסיקה ממצבים מוחשיים אל מחזות הדמיון, היה בה משום נחמה ובקשת פשר, והיה בה ביטוי לציפייה לממדים אחרים של קיום ותקווה לשינוי. יוצריה השונים של המחשבה הדתית ביקשו לפרוץ את גבולותיו של העולם המוחשי, להבקיע את חד משמעותו של הניסיון האנושי ולגעת בעולם שמעבר לגבולות הזמן והמקום.

הניסיונות השונים לצייר את המהות האלוהית, לראות את המופשט שמאחורי המוחש, לפרוץ את גבולות השפה, לפענח את העומק המסתתר מאחורי הפשט, לתהות על נבכי הנצח שמעבר לזמן ולהבין את החוקיות הסמויה של המציאות הנגלית, משתקפים במשמעויות שונות שיוחסו למושג האל ובהשלכותיהן השונות על עבודת האדם.

1. ראו ג' שלום, "משמעותה של התורה במיסטיקה היהודית", בתוך, הנ"ל, "פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה", ירושלים תשל"ו, עמודים 36-85.

2. ראו י' גוטמן, "גופי הרעיונות של דת המקרא", "הפילוסופיה של היהדות", ירושלים 1963, עמודים 13-22. וראו גם א"א אורבך, "חז"ל, פרקי אמונות ודעות", ירושלים תשל"ו, פרק שני.

3. ראו "הספרים החיצוניים", מהדורת א' כהנא (תש"ז) ירושלים 1978, חלק א' ספר חנוך ב', עמודים קטו-קכג. בשם ספרים חיצוניים (בלעז אפוקריפיים כלומר גנוזים או נסתרים) נהגים לכנות ספרים אשר חוברו בוודאות, או על פי השערה קרובה, על ידי יהודים בתקופה שבין כתיבת הספרים המאוחרים ביותר שנכללו בקובץ של כתבי הקודש עד ימי התנאים, כלומר מן המאה השנייה לפני הספירה, מועד חיבור ספר דניאל, ועד המאה השנייה לספירה. מהדורה אנגלית שלמה ומעודכנת של ספרות זו הכוללת מבואות ופירושים ראו:

4. J.H. Charlesworth, *The Old Testament Pseudepigrapha*, New York, 1983.

עיינו במהדורת כהנא, מבוא כללי, ספר היובלים, חנוך א, חנוך ב, ספר אדם וחווה.

5. ראו ד' פלוסר "כת מדבר יהודה והשקפותיה", ציון יט, (תשי"ד) עמודים 89-103, י. ידן, מהדיר, "מלחמת בני אור ובני החושך", ירושלים 1955. י. ליכט, מהדיר, "מגילת הסרכים", ירושלים 1965, סרך היחד (3) 13-25 - (שתי הרוחות) 26:4-13.

6. ראו J. Strungell, *The Angelic Liturgy at Qumran*, VT Supp. C. 7(1960). 45-318 1985 Newson, *Songs of the Sabbath Sacrifice*, Atlanta עולת השבת".

7. ראו י גוטמן, "הפילוסופיה של היהדות", (הערה 2 לעיל) עמודים 34-48.

א"א אורבך, "חז"ל - פרקי אמונות ודעות", ירושלים תשל"ו, פרקים ב,ג,ד.

הנ"ל, "ההלכה מקורותיה והתפתחותה", גבעתיים 1984, עמודים 7-10.

8. ראו ג' שלום, "שיעור קומה", בתוך "פרקי יסוד" (הערה 1 לעיל) עמודים 153-186.
ר' אליאור, מהדירה, "היכלות זוטרת", "מחקרי ירושלים במחשבת ישראל", מוסף א' (תשמ"ב).
G. Sholem, *Jewish Gnosticism, Merkavah Mysticism and Talmudic Tradition*, New York, 1965.
9. ר' אליאור, "ייחודה של התופעה הדתית בספרות ההיכלות: דמות האל והרחבת גבולות ההשגה", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, כרך ו, (תשמ"ז), עמודים 13-64.
10. י. גוטמן, "הפילוסופיה של היהדות", (הערה 2 לעיל), עמודים 49-142.
11. י. גוטמן, "דת ומדע", ירושלים תשל"ט, עמודים 1-118. צ"ה וולפסון, "המחשבה היהודית בימי הביניים", ירושלים תשל"ה, עמודים 196-216, 281-235.
12. י. תשבי וי. לחובר, "משנת הזוהר", ירושלים תשי"ז א, עמודים צה-רפד.
13. למשמעותם של מושגים אלה ראו: י. תשבי, "תורת הרע והקליפה", ירושלים תש"ב, ג. שלום, "שבתי צבי והתנועה השבתאית בימי חייו", תל אביב תשכ"ז, עמודים 23-35.
14. א. גוטליב, "היסוד התיאולוגי והמיסטי של תפיסת ייעוד האדם בקבלה", בתוך "מחקרים בספרות הקבלה", תל אביב תשל"ו, עמודים 29-37.
15. ג. שלום, "שבתי צבי", (הערה 13 לעיל), עמודים 12-82.
16. ח. וירשובסקי, "האידיאולוגיה השבתאית של המרת המשיח לפי נתן העזתי וספר אגרת מגן אברהם", ציון, ג (1938), עמודים 215-245. הנ"ל "התיאולוגיה השבתאית של נתן העזתי", כנסת ספר ח (תש"ך), עמודים 210-246.
17. עיינו ג. שלום, "החסידות השלב האחרון", בתוך: "פרקים בתורת החסידות ותולדותיה", בעריכת א. רובינשטיין, ירושלים תשל"ח, עמודים 31-52. י. תשבי וי. דן, "חסידות", האנציקלופדיה העברית, כרך י"ז, עמודים 769-821. ר' ש"ץ, "החסידות במיסטיקה", ירושלים תשכ"ח.
18. ראו ר. אליאור, "תורת אחדות ההפכים" התיאוסופיה המיסטית של חב"ד", ירושלים 1992.
19. שניאור זלמן מלאדי, "תורה אור", ברוקלין 1978, פרשת ויצא, עמוד 44.
20. ראו ג. שלום, "הצדיק פרקי יסוד", (הערה 1 לעיל), עמודים 242-258.
- ר. אליאור, "בין היש לאין – עיון בתורת הצדיק של ר' יעקב יצחק, החוזה מלובלין", בתוך: "צדיקים ואנשי מעשה – מחקרים בחסידות פולין", ירושלים תשנ"ד, (עורכים: ר. אליאור, י. ברטל, ח. שמרוק).
- R. Elior: *Between "yesh" and "ayin": the doctrine of the Zaddik in the work of Jacob Isaac the seer of Lublin*; J.H. Charlesworth, *The Old Testament Pseudepigrapha*, New York 1983.

ר' יוסף קארו ור' ישראל בעל שם טוב:
מטמורפוזה מיסטית, השראה קבלית והפנמה רוחנית

מאת

רחל אליאור

כי האדם הוא סולם מוצב ארצה וראשו
מגיע השמימה ומלאכי אלהים עולים ויורדים בו
יעקב יוסף מפולנא, 'תולדות יעקב יוסף', לך לך

מבוא

המעין בקורותיה של היצירה המיסטית יגלה שרק לעתים רחוקות מתוהה יצירה חדשה יש מאין. לא פעם מתחוללת מטמורפוזה מורכבת בנפשם של יוצרים גדולים בעקבות הודות עמוקה עם יוצרים ריאליים או מחברים בדיוניים בני תקופות אחרות הקרובים אליהם ברוחם או הפנמה של יצירות מעוררות השראה, התורגות מגבולות זמנן ומקומן. במהלכה של מטמורפוזה זו מכלילים יוצרים אלו ברוחם את דמות היוצר או את תכני יצירתו והיא עשויה להתרחש במודע או שלא במודע, בהקצין ובחלום. הדת'רשמות מדברים הנלמדים מפי סופרים וספרים יכולה להפוך בגלגול מאוחר יותר לגילוי חזונו של עולם סמוי מן העין או למגע עם קולות נסתרים המגשרים בין הנעלם לנגלה. דומה שהודות והפנמה מעין אלה מתרחשות ברוחם של יוצרים ומחדשים מיסטיים שהעולמות העליונים גלויים לפנייהם ואופקי תודעה חדשים הפורצים את גבולות הזמן והמקום נפרשים לעיני רוחם. יוצרים אלו מאמינים שהתגלות האל לא פסקה עם חתימת כתבי הקודש, אלא זו היא תופעה ההולכת ונמשכת בצורות משתנות הנחשפות במגע בין יחידים בעלי סגולה ובין חיבורים מעוררי השראה. תודעה זו של רציפות ההתגלות האלהית יונקת הן

* מאמר זה מבוסס על פרק מספרי ד' ישראל בעש"ט וראשית החסידות - ריוקן רוחני והשפעות תרבותיות בעולם היהודי במזרח אירופה במחצית הראשונה של המאה ה"ח. ספר זה, הנמצא בהכנה, נכתב במסגרת מפעל מחקר של הקרן הלאומית למדע מיסודה של האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים. אני מודה ליו"ר ועמיתי שקרא נוסח ראשון של המאמר, סייעו בידי ללבן שאלות שנויות במחלוקת והעמידו אותי על נקודות טענות הבהרה - פרופ' עדה רפפורט-אלברט, פרופ' עמנואל אטקס, פרופ' יהודה ליבס, פרופ' אברהם שפירא, פרופ' ברכה זק, ד"ר דוד אסף, ד"ר רעיה הרן וד"ר מור אלטשולר.

מהמסורת המיסטית הכתובה והן מהחוויה המיסטית המתחדשת, המפרנסות, מאירות ומפרשות זו את זו. עקבותיו של תהליך מורכב זה, המקשר בין עדויות כתובות ובין החייאתן בנבכי רוחם של יוצרים ומחדשים דתיים, או בין קריאתן המסורתית והמחזתית המתחדשת בנסיבות משתנות, טבועים ביצירה המיסטית לדורותיה. התחקות אחר שיח מיסטי מעין זה, התוצאה את גבולות הזמן והמקום, היא עניינו של מאמר זה, שבמרכזו הטענה שעולמו הרוחני של ר' ישראל בעל שם טוב, מייסד החסידות, הושפע השפעה מכרעת מ'מגיד מישרים', חיבורו המיסטי של ר' יוסף קארו.

ר' יוסף קארו ושלמה מולכו

יומנו של ר' יוסף קארו (1488–1575), 'מגיד מישרים', נכתב בשליש השני של המאה ה'ט"ז. חלקו הראשון של החיבור נדפס בשנת ת"ז (1646) בלובלין, וחלקו השני, המשלים את מהדורת לובלין, נדפס בוונציה בשנת ת"ט (1649); שני חלקיו נדפסו במהדורה מקובצת באמסטרדם בשנת תס"ח (1708).¹ חיבור זה הוא אוטוביוגרפיה מיסטית יחידה במינה המעידה על עולמה הנסתר של אישיות הלכתית בעלת שיעור קומה, הנאבקת בינה לבין עצמה בעוז רוח ומביעה בחירות גמורה את משמעותה של חציית הגבולות הכרוכה בהתנסות המיסטית.² ייחודה של יצירה זו נובע הן מגילוי הלב המוחלט של אדם הכותב מתוך דחף פנימי והשראה מיסטית בד' אמותיו ואינו מעלה על דעתו שדבריו יראו אור, והן מחירותו של הכותב שאינו כפוף לקונוונציה ספרותית או למוסכמות חיצוניות; שכן בשעה שנכתב 'מגיד מישרים' לא היתה בנמצא ספרות אוטוביוגרפית מיסטית יהודית, הוזהר טרם נדפס, והקבלה עדיין לא זכתה למעמד שהוקנה לה לאחר הדפסתו.³

1 על הספר ועל מחברו, ראו מחקרו הקלסי של ר"צ ורבלובסקי R.J.Z. Werblowsky, *Joseph Karo – Lawyer and Mystic*, Philadelphia 1980 (להלן: ורבלובסקי). אחרי מסירת המאמר למערכת בשלהי 1995, ראתה אור המהדורה העברית של ספר זה: ר"צ ורבלובסקי, ר' יוסף קארו בעל הלכה ומקובל (תירגום: י' צורן), ירושלים תשנ"ו. למראי המקום, המתייחסים למהדורה האנגלית של הספר, הוספתי בסוגריים מרובעים הפניות למהדורה העברית. על השאלות הביבליוגרפיות הקשורות בכתב-היד ובדפוסים של 'מגיד מישרים', ראו: ורבלובסקי, עמ' 37–42, 308–301, 36–49, 273–281. בירושים ביוגרפיים וביבליוגרפיים חשובים שנתחדשו בשלושים וחמש השנים שחלפו מאז ראה אור ספרו של ורבלובסקי, ראו בחיבורו המקיף של מ' בנידו, יוסף בחירי – מרן רבי יוסף קארו, ירושלים תשנ"א (להלן: בנידו, יוסף בחירי), עמ' קנה-קצא, שצג-תיב.

2 על דמותו המורכבת של יוסף קארו ועל בחינת שונות של חיבורו 'מגיד מישרים' ראו: ורבלובסקי, עמ' 9–23, 148–168, 257–286, 22–35, 149–166, 242–264; הג"ל, 'לדמותו של המגיד של ר' יוסף קארו', תרביץ, כו (תש"ח), עמ' 310–321; י' שזר, 'צופין צפת', כוכבי בקר, תל אביב תשל"ב, עמ' 293–332; מ' פכטר, 'ספר מגיד מישרים לר' יוסף קארו כספר מוסר', דעת, 21 (תשמ"ח), עמ' 57–83; י' דן, 'ר' יוסף קארו – בעל הלכה ומיסטיקן לר"צ ורבלובסקי' [ביקורת], תרביץ, לג (תשכ"ג), עמ' 89–96; ד' תמר, מחקרים בתולדות היהודים בארץ-ישראל ובאיטליה, ירושלים תשל"ג, עמ' 101–106, 194–200; מ' אידל, 'עיונים בשיטת בעל ספר המש"ב', ספנות, ז (סדרה חדשה) (תשמ"ג), עמ' 220–226.

3 על גבירותה של הכתיבה האוטוביוגרפית בספרות המיסטית היהודית, ראו: G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, New York 1961³, pp. 15–16, 147 (להלן: שלום, זרמים). על משמעותה הרוחנית וההיסטורית של תופעה זו אני עומדת בהרחבה במחקר על האוטוביוגרפיה המיסטית המצוי עמ' בכתובים. על השינוי במעמד הקבלה במחצית המאה ה'ט"ז, ראו: י' תשבי, 'דפולמוס על ספר הוודי במאה השש-עשרה באיטליה', פרקים, א

גילוייו המיסטיים של קארו החלו ככל הנראה בשנת רצ"ג (1533),⁴ בעקבות העלאתו של שלמה מולכו על המוקד בחשון/כסלו רצ"ג (נובמבר 1532) בידי האינקוויזיציה במנטובה,⁵ ויומנו עומד בסימן כיסופיו לעלות לעולה על מזבח ה' ולהישרף על קידוש השם.⁶ האוטוביוגרפיה של מולכו היה קשור בסירובו לוותר על תקוותיו המשיחיות וברצונו לכפר על עברו, לקדש שם שמים ברבים ולהיות 'עולה תמימה לריח ניחוח לפני ה'". בשלהי שנות העשרים ובראשית שנות השלושים של המאה ה'ט"ז עסק מולכו בקירוב הגאולה במישור הארצי ובמישור המיסטי כאחד. מותו סתם את הגולל על התממשותן של תקוות הגאולה בתחום הריאלי והרעיש את רוחם של מקובלים בני דור הגירוש וממשיכי דרכם לאורך מאה זו. מקובלים אלו, שהיו קשורים לחוגיהם של ר' יוסף טאטאצאק ושל ר' שלמה אלקבץ, תלמידו, באימפריה העות'מנית, פירשו מחדש את הויקה בין המסורת הקבלית ובין הציפיות האסכטולוגיות, העמידו יחסי גומלין מיסטיים בין הגלות לגאולה, וחוללו תהליך הפנמה מורכב של הציפייה לעידן המשיחי.⁷

כיסופיו המיסטיים של קארו, שהיה קרוב לחוגים אלו, היו קשורים לתמונת העמוקה שחלה בתודעתו בדבר משמעותן הנסתר של הגלות ושל הגאולה. הגילוי המיסטי הראשון שלו, הנזכר ב'מגיד מישרים', התרחש אור ליום השבת, כ"ב באדר א' בשנת רצ"ג, חודשים ספורים אחרי

(תשכ"ז–תשכ"ח), עמ' 131–182; ר' אליאור, 'המאבק על מעמדה של הקבלה במאה ה'ט"ז', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, א (תשמ"א), עמ' 177–190; ר' אברמס, 'אימתי חוברת ההקדמה לספר הוודי? אסופת, ח (תשנ"ד), עמ' ריא-רכו. כידוע, הוודי נדפס לראשונה במנטובה בשנת ש"ח (1558).

4 דיון בשאלה זו ראו להלן, הערה 8.

5 על שלמה מולכו, ראו: א"ז אשכולי, התנועות המשיחיות בישראל, ירושלים תשמ"ח², עמ' 296, 417–420, 426–427; ש' אידלברג, 'האם נתלוה דוד הראובני לשלמה מולכו במסעו לרגסבורג?', תרביץ, מב (תשל"ג), עמ' 148–153; מ' אידל, 'שלמה מולכו במגיד', ספנות (סדרה חדשה) ג [ת] (תשמ"ה), עמ' 193–219. על הויקה בין קארו למולכו, ראו: שזר (לעיל, הערה 2), עמ' 300–301; ורבלובסקי, עמ' 97–99, 103–106]. מועד מותו של מולכו שנוי במחלוקת והדעות חלוקות בין רצ"ב לרצ"ג, אולם דומה שהתאריך הראשון מבוסס על טעות בחישוב וניתן לקבוע בוודאות את ראשית רצ"ג כמועד העלאתו על המוקד. יש ידיעות מהמנות במכתבו של ר' עזריאל דאינה ממנטובה (נפטר ב'1536), שבאלול רצ"ב היה עדיין מולכו באיטליה (אשכולי, עמ' 296, 423). מכל מקום, בדבריו הכותב, שנמנה עם תומכיו של מולכו, בכ"ח אלול רצ"ב נזכר מולכו בברכת החיים. עדות ראייה של יוסף מרוסיהים מתייחסת לפגישה בין מולכו לקיסר קרל החמישי בסוף שנת 1532, אולם אינה נוקבת את מועד מותו. מולכו הועלה אפוא על המוקד בשנת רצ"ג, שכן היה צריך להגיע לרגסבורג שבבוהמיה כדי לפגוש את הקיסר ולהספיק לשוב למנטובה שבאיטליה, שם הועלה על המוקד. עזריה מן האדומים (1511–1578), שהיה מן מנטובה, ציין בספרו 'מאור עינים' (וילנה תרכ"ז), עמ' 193) ששלמה מולכו נשרף במנטובה בשנת רצ"ג; לדברי ש' סימנוסון (תולדות היהודים בדוכסות מנטובה, א, ירושלים תשכ"ג), עמ' 18, המבוססים על עדויות של כרוניסטינים מנטובנים ועל השוואתם למקורות היהודיים הידועים, מולכו הוצא להורג במחצית השנייה של חודש נובמבר 1532, דהיינו, חשון או כסלו רצ"ג.

6 ראו: ורבלובסקי, עמ' 97–99, 151–154, 102–106, 152–154.

7 על חוגו של ר' יוסף טאטאצאק בסלונקי, ראו: ג' שלום, 'המגיד של יוסף טאטאצאק והגילויים המיוחדים לו', ספנות, יא (תשל"א), עמ' 10–10; ברכה זק, 'על פירושו הדרשניים של ר' יוסף טאטאצאק', ספר היובל לשלמה פינס במלאת לו שמונים שנה (מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ו), ירושלים תשמ"ח, עמ' 341–355 והערות ביבליוגרפיות שם. על שלמה אלקבץ, ראו: מ' פכטר, 'ספרות הדרוש והמוסר של חכמי צפת במאה ה'ט"ז ומערכת רעיונותיה העיקריים', חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה של האוניברסיטה העברית בירושלים, תשל"ז, עמ' 138–193; הג"ל, 'מצפונות צפת', ירושלים 1994, עמ' 17–38; ברכה זק, 'גלות וגאולה בברית הלוי לרבי שלמה אלקבץ', אשל באר שבב, ב (תשמ"ט), עמ' 265–286.

קארו כהיטהרות עילאית, ככפרה וכקידוש השם וכהקדמתו של יחיד המכפר על עוונות הכלל בסבול – ובין כיסופיו של קארו למסור את נפשו, להיטהר ולקדש שם שמים ברבים:

ואזכך לאתוקדא בארץ ישראל ברבים לקדשא שמי בפרהסיא ותיסק לעולתא לרעוע על מדבחי... כך שלמה בחירי זכה דאתקרי 'מלכו' דאתמשח ממשח רבות עילאה וסלק לרעוא על מדבחי... והא אנא המשנה דממללנא בפומך (מ"מ, 362).

[ואזכר אותך להשרף בארץ ישראל ברבים לקדש שמי בפרהסיא, ותעלה לעולה לרצון על מזבחי... כך שלמה בחירי זכה להתקרא 'מלכו' שנמשח משיחות הרבה ממעל ועלה לרצון על מזבחי... אני המשנה המדברת מפיו.]

ר' יוסף קארו – פוסק ומקובל

ר' יוסף קארו עלה לצפת בשנת רצ"ו (1535/1536), בעקבות התגלות מיסטית בערב חג השבועות בשנת רצ"ג או רצ"ד,¹² אשר בה שמע את קולה של השכינה הגולה הקורא לו לעלות לארץ ישראל ולקחת חלק בגאולתה.¹³ כיסופיו לעלות על המוקד בדומה לשלמה מולכו ולקדש שם שמים בארץ הקודש היו מניע נוסף. בשנים שלאחר עלייתו עמד בראש ישיבה גדולה בצפת, זכה לגילויים מיסטיים רבים, שהעלה על הכתב ב'מגיד מישרים', השלים את 'בית יוסף', חיבורו ההלכי הגדול שנדפס בשנות החמישים של המאה ה'ט"ז, חיבר את 'שלחן ערוך' והביאו לדפוס בשנות השישים, הוסיף וחיבר שורה ארוכה של פירושים, חידושים וספרי הלכה,¹⁴ ונאבק על מעמדו כראש וראשון לחכמי ארץ ישראל.¹⁵

11 אופרים נוספים של הבטחת עלייה על המוקד, השו"מ, 6, 52.
12 לדעת ורבלובסקי (עמ' 121, 294, 94, 123, 271–272), קארו עלה לארץ בשנת רצ"ו. אולם ממחקרם של ח"ו דימיטובסקי (להלן, הערה 15) ותמר (לעיל, הערה 2) מתברר שעלה לארץ בשנת רצ"ו (1536/1535). והשוו: בניהו, יוסף בחירי, עמ' קנה–קסא.

13 על הגילוי בליל שבועות, ראו איגרתו של שלמה אלקבץ בתוך: מגיד מישרים, לובלין ת"ו, הקדמה; ישיעה הורביץ, שני לחות הברית, חלק שני, אמסטרדם ת"ס, מסכת שבועות, עמוד התורה, קפ ע"א. האיגרת מובאת בראש מהדורת מגיד מישרים, ירושלים תש"ד, המיוסדת על מהדורת אמסטרדם תס"ו. ורבלובסקי (עמ' 108–111, 112–115, 271–272) סבר שמועד הגילוי היה בחג שבועות של שנת ר"צ או רצ"ד; אולם פכטר (צפונות צפת, עמ' 21–22) טען – על-פי תאריך עלייתו של שלמה אלקבץ לארץ ישראל המועד שבו עבר מסלוניק לגיקופול בדרכו אליה – שהמועד הנכון הוא רצ"ד; ראו גם: בניהו, יוסף בחירי, עמ' קנו. דומה שתאריכים אלו אינם נכונים, שכן אין זה מן הנמנע שתיקון ליל שבועות התרחש בסלוניק בשנת רצ"ג, וחידשים ספורים לאחר ההתגלות הראשונה של קארו, אור ליום השבת כ"ב באדר א רצ"ג, בעקבות עלייתו של מולכו על המוקד. פכטר הראה שאלקבץ היה בסלוניק באייר שנת רצ"ד ועלה לארץ בתודשי הקיץ של שנה זו, ועל כן קיים ספק אם היה עדיין בגיקופול או בסלוניק בסיוון של שנה זו. יתרה מזו, באיגרת גילוי ליל חג השבועות אלקבץ אינו נפרד מחבריו כאדם העולה לארץ בעוד זמן קצר, ועל כן שנת רצ"ג הולמת יותר את מועד הגילוי. על מקומו של חג השבועות במסורת הוחר ועל הרקע לתיקון ליל שבועות, ראו להלן, הערה 44.

14 רשימת כתביו של קארו, ראו: ורבלובסקי, עמ' 308–310, 282–283.

15 ראו: ח"ו דימיטובסקי, 'זיכוח שעבר בין מרן רבי יוסף קארו והמבין', ספונות, ו (תשכ"ב), עמ' צד; י' רפאל (עורך), ספר ר' יוסף קארו, ירושלים תשכ"ט; בניהו, יוסף בחירי, עמ' ט–צח.

עלייתו של מולכו על המוקד.⁸ הגילוי כלל את דרך החיים המיסטית המוכתבת לו משמים, את עתידו המשפחתי, את חזיון עלייתו שלו על המוקד, הכרוכה בכניסתו לגן עדן כחתן לחופתו, ואת העלאתו לקרבן בעולמות עליונים. קרוב לוודאי שאף כתביו ואיגרותיו של מולכו, שנלמדו בחוגיהם של טאיטאצאק ואלקבץ, לצד כתביהיד של הוחר, השפיעו על התרקמות מחשבתו המיסטית של קארו.⁹

התמורה המכריעה בדבר משמעותן הנסתרת של הגלות והגאולה התמקדה בחוונו בדמותה של ישות שמימית רב-קולית, שנגלתה לו בעיני רוחו וגילמה את השכינה הגולה המצפה לגאולה. דמות רבת-אנפין זו, המכונה ביומנו 'המשנה', 'השכינה', 'המגיד', 'הקול המדבר' או 'המלאך הגואל', הטילה עליו במישרין את העלאתה ואת גאולתה. הדמות השמימית מדברת עמו בעת ובעונה אחת בקולה של בת-ציון הגולה, המקוננת בלשון קינות הוחרבן במגילת איכה, ובקולה של המשנה, המזוהה בתודעתו עם השכינה הגולה, הדוברת אליו בלשון הוחר ומבטיחה לו שיזכה לקדש שם שמים ברבים ולעלות לעולה על מזבח ה' בארץ ישראל. כל אלה מובטחים לו, מפי הקול הדובר בו, בתנאי שיתענה, ייטהר, ילמד, ידבק בה' ויעסוק במסירת נפש כל העת בגאולת השכינה.¹⁰

דבריה של המשנה/השכינה מעידים בבירור על הזיקה בין מותו של מולכו – שנתפס בעיני

8 על גילוי הראשון של קארו, ראו: יוסף קארו, מגיד מישרים, מהדורת י"א בר לב, פתח תקוה תש"ן, עמ' 5–7. כל מראי המקום של חיבור זה מצוטטים כאן לפי מהדורה זו (להלן: מ"מ), אלא אם כן צוין אחרת. בכותרת גילוי זה מצוין 'אור ליום השבת כ"ב לאדר א', ללא ציון שנה. השנים רצ"ג ורצ"ו – 1533 ו-1536 – היו שנים מעוברות וקרוב לוודאי שהתאריך מתייחס לשנת רצ"ג/1533, שכן ברצ"ו כבר היה קארו בארץ ישראל והגילוי מתייחס לתקופת נישואיו עם אשתו הראשונה לפני מות ילדיו במגפה בשנת רצ"ד בהיותו בתורכיה. המועדים המדויקים של המאורעות הקשורים בראשית גילוייו של קארו אינם ודאיים, שכן החיבור נערך לפי פרשיות בעת הדפסתו ולא על-פי סדר כתיבתו. התאריכים המופיעים ביומנו אינם כוללים בדרך כלל את ציון השנה, וגם ציוני השנה המעטים הנכללים בו אינם בהכרח מדויקים. ראו: ורבלובסקי, עמ' 294–300 [270–272]; בניהו, יוסף בחירי, עמ' שכא–שכו.

9 קונטרסיו הקבליים משייחים של מולכו נדפסו ב'ספר המפואר' (שלוניקי רפ"ט) וחזיונותיו שנפוצו במאה ה'ט"ז בכתבי-יד ראו אור בספר 'חית הקנה' (אמסטרדם ת"ח?; פריס תרצ"ח). כתביו של מולכו היו ידועים בסוף שנות העשרים ובראשית שנות השלושים של המאה ה'ט"ז לחוגי המקובלים באימפריה העות'מנית שקארו היה מקורב אליהם. ראו אשכולי (לעיל, הערה 5) והשוו הקדמתו ל'חית הקנה'. על השפעת חיבוריו של מולכו על קארו אני דגן בחיבורי זה האוטוביוגרפיה המיסטית, הנזכר לעיל בהערה 3.

10 על ישות מיסטית זו ועל שמותיה השונים ראו להלן סמוך להערות 19–20. המונח 'מגיד' ככינוי לכוח שמימי המגלה את סודות התורה מופיע לראשונה ככל הנראה ב'ספר החשק', שהוא הפירוש האשכנזי של שבעים שמותיו של מסטרו: 'כל הידוע על שמות של מסטרו יוכל לפעול כל מה שירצה אך ורק צריך קדושה וטהרה בחסין ובצונן ובתענית ובפרש אשה וצריך תפילה ולימוד התורה ואם אתה עושה כן יגלה לך אך כל סודות התורה ותוכל להביא מגיד לפי רצונך כמה שתרצה ושאר פלאים יוכל לעשות' – ספר החשק, בסוף ס' בית דין לר' אברהם חמיר, ליוורנו תרי"ג, ג ע"ב. ש' פינס הראה שכבר בראשית ימי הביניים משמעו של המונח 'מגיד' הוא מלאך או כוח רוחני מגלה נסתרות. S. Pines, *Le Sefer Ha-Tamar et les Maggidim des Kabbalists - Hommage à Georges Vajda*, Louvain 1980, pp. 348–363. הסבר בודי למוחיתו של המונח 'מגיד' במאה ה'ט"ז מצוי בחיבורו של ר' משה קורדובירו 'דרשות בעניני המלאכים' (נדפס בסוף ספרו של ר' מרגליות, מלאכי עליין, ירושלים תש"ה, עמ' סד–סה); נדפס מחדש בתוך: ספר הוחר, וזר חדש על מגילת שיה"ש, איכה ורות, עם פירוש אור יקר מרמ"ק, ירושלים תשנ"א, כרך יז, עמ' 20. ראו גם: חיים רטאל, שער רוח הקודש, ירושלים תרע"ב, א ע"א–ע"ב. לתופעת המגילות במסורת הקבלית, השוו: אירל (לעיל, הערה 2), עמ' 183–226.

המחקר בתולדות ההלכה מראה ש'בית יוסף' היה מיוסד על חידוש כפול: שיטה המאגדת את 'כל הדינים הנהוגים' ואת דעות כל הפוסקים שקדמו לו ומכריעה בנושאים הראשיים של ההלכה על-פי עקרון פסיקה חדש;¹⁶ פשרה מיוחדת במינה בין מסורת ההלכה הספרדית ובין זו האשכנזית, הענקת סמכות הלכתית חסרת תקדים לספר הזוהר, ושילוב חדש של הלכות מספרות הקבלה במערכת הפסיקה, בדרך שלא נהג בה אדם לפניו. ב'מגיד מישרים' משתקף טיבו של החידוש בדברי השכינה לקארו: 'לכן חזק ואמץ בתורתך כאשר אתה עושה בתורה במשנה בגמרא רש"י ותוספות ובפסק ובקבלה. כי אתה מקשר אותם זה בזה וכל מלאכי מרום דורשים שלומך וטובתך' (מ"מ, 258).¹⁷

מן העיון ב'מגיד מישרים' עולה בבירור כי בעת שעסק קארו בגיבוש שיטה חדשה בעריכת הדינים וההלכות, הוא גם חיפש משמעות מטפיסית למצוות וביקש צידוק רוחני, מעבר למה שמקובל במסורת, לתכליתה של העשייה הדתית. מעידות על כך ההגדרות העקרוניות של הויקה בין המצוות ובין המסורת הקבלית החזרות ונשנות ביומנו. הוא כותב בשמו של 'המגיד': 'שכל מצות עשה ומצות לא תעשה תלויות ב' ספירות ונמצא החטא הקטן תלוי בהר הגבוה שהם הספירות' (מ"מ, 381); 'ומכיון דאתגלי סטרא דקדושה כל אשתדלותא איהו למדחי סטר מסאבו מסטרא דקדושה. והאי איהו רזא דפקודייתא כללו [ומכיוון שהתגלה צד הקדושה כל השתדלותנו היא לדחות צד הטומאה מצד הקדושה וזה סוד כל המצוות] (מ"מ, 257). כלומר, המצוות ניתנו כדי להפריד את כוחות הרע מהקדושה ולהכריע במאבק הקוסמי.¹⁸ הגדרות אלו מלמדות שבעיני רוחו ויהיה קארו בין המשנה ובין הקבלה, או בין הבסיס ההלכתי של הפסיקה ובין היסוד המיסטי שלה. על הווייה בין המשנה לקבלה מעידים בעליל דברי 'המגיד': 'הלא לך למנדע דאנא המשנה הממללת בפומך דאנא המשנה ובי היא חכמה דקושטא [=הלא עליך לדעת כי אני המשנה המדברת בפוך... כי אני המשנה ובי היא חכמת האמת (=קבלה)]' (מ"מ, 12-13). ויהי זה יצר זיקה מורכבת בין התכלית הארצית הגלויה, העולה מן המשנה והסתעפויותיה, ובין המסורה המיסטית הנסתרת, התלויה בקבלה ובגילוייה. ב'מגיד מישרים' מתואר במפורט הדיאלוג בינו לבין ישות שמימית המבארת לו את טעמיה הנסתרים של עבודת השם לאורה של המחשבה הקבלית וקושרת בין העיון ההלכתי ובין העילוי והייחוד הקבלי. ישות זו מגלמת בעת ובעונה

16 ראו: יוסף קארו, בית יוסף, הקדמה, אורח חיים, נצחיה ש"י. קארו החל בחיבור 'בית יוסף' בשנת רפ"ב בתורכיה. המהדורה הראשונה לחלק 'אורח חיים' נדפסה בשנת ש"י, ושני החלקים האחרים בשנים ש"א-ש"ג. על סיבו של החידוש הגלום ב'בית יוסף' ועל משמעותו, ראו: 'תא שמע', 'דבי יוסף קארו בין אשכנז לספרד - לחקר התפשטות ספר הזוהר', תרביץ, נט (תש"ן), עמ' 153-170; 'י' כ"ץ', 'יחסי הלכה וקבלה בדורות שלאחר התגלות הזוהר', דעת, ד (תש"ס), עמ' 57-74 ('י' כ"ץ', הלכה וקבלה, ירושלים תשמ"ו, עמ' 52-70); 'מ' חלמיש, קבלה בפסיקה של ר' יוסף קארו, דעת, כא (תשמ"ח), עמ' 85-102; בניהו, יוסף בחירי, עמ' שלג-שצ.

17 השו: מ"מ, 193. להערכת ייחוד מפעלו של קארו, השוו את עמדתו של בני דורו בשאלת שילוב הקבלה בפסיקה ההלכתית: מ' בניהו, 'זיכוח הקבלה עם ההלכה', דעת, 5 (תש"ס), עמ' 61-115; אליאור, 'המאבק' (לעיל, הערה 3). לשאלת מקומה של מסורת הקבלה ב'בית יוסף', השוו: מ' לביא, 'אוצר הספרים של מרן הבית יוסף, המעיין, לד, ב (תשנ"ד), עמ' 21-42.

18 פרשת ויקהל (מ"מ, 196) היא דוגמה מובהקת לשיקול הלכתי הנובע מתפיסת העולם הקבלית.

אחת את המשנה ואת הקבלה, את השכינה ואת התורה, או את מקורו הנגלה של החוק המתייחס לכנסת ישראל הארצית ואת משמעותו הנעלמת המתייחסת לכנסת ישראל השמימית. היכולת להעמיד יצירה חדשה הקובעת עקרונות חדשים מותנית ביכולת לפרוץ נורמות נהוגות ולחרוג מעבר לדפוסי חשיבה מוסכמים. בעולם המסורתי, השואב את סמכותו מן העבר, פריצה וחריגה אלו אינן יכולות למצוא סימוכין במסורת הרווחת, ולפיכך הן צריכות אישוש פנימי או סיוע עליון. קארו, שיצר יצירה חסרת תקדים בחיבורו ההלכתי הגדול, שאף להכשיר את התקבלותו בקשת רחבה של עדות וקהלים. מטבע הדברים, הוא חשש שדרכו הכוללת בקישור מקורות ההלכה לא תתקבל, וחידושו - שילוב פסקים מהזוהר ומספרות הקבלה במערכת ההלכתית - לא יובן אל נכון.

חששות אלו עולים במפורש מאזכוריו התכופים של 'בית יוסף' ב'מגיד מישרים' ומהבטחותיו החוזרות ונשנות של 'המגיד' בחזיונותיו של קארו שספרו יתקבל על-ידי הקהילות הגדולות בכל רחבי העולם היהודי בזמנו: 'ואזכך לגמור כל חיבוריך ופסקיך נקיים מכל סייג וטעות ולהדפיסם ולפשטם בכל גבול ישראל ובתר כן תתוקד [=ואחר כך תשרף] על קדושת שמי ותסתלק כעמר נקי' (מ"מ, 150). 'חזק ואמץ אל תירא ואל תחת כי כל אשר אתה עושה ה' מצליח וכל אשר עשית והרית עד היום הזה ה' מצליח בידך. וכן מסכימים במתיבתא דרקייעא חי' ה' כי פסק זה אמת ויציב הלכה למשה מסיני הלכה כוותך ומטעמך' (שם, 381).¹⁹

דומה שהחוויה המיסטית שקארו התנסה בה - שבה זכה ל'דיבור מגיד' או ל'גילוי שכינה' - העניקה לו אישור שמימי לצדקת דרכו. נראה אפוא ש'מגיד מישרים' נוצר ברוחו של קארו הן על רקע העיון במשמעותה המטפיסית של ההלכה, הן בשל בקשת אישור עליון לנכונותה של ההכרעה החדשה שיוס בתחום הפסיקה, והן על רקע ההזדהות האישית העמוקה עם מעשה קידוש השם של שלמה מולכו שנקשר עם המשמעות הנסתרת של מיתוס הגלות והגאולה.

'מגיד מישרים' מייטיב לדמיון את עוצמתה של ההתנסות בחוויה המיסטית, המושפעת מן ההנחה שמעבר לפשט גלום סוד, ומאחרי הטקסט הנלמד טמון רובד נסתר. רובד זה, הנחשף באמצעות הלשון הבוראת המשותפת לאל ולאדם, מעוגן בזיקה בין הטקסט הכתוב ובין החוויה הנסתרת של העולם העליון ומתבטא בזיקה התיאורגית בין המעשה והמחשבה האנושיים בעולם הארצי ובין התהליכים האלוהיים הנעלמים המתחוללים בעולמות העליונים. בהשפעת עיונו בנגלה ובנסתר נוצרה ברוחו של קארו האנשה של החוויה האלוהית הנעלמת כדמותה רבת-הפנים של 'השכינה', המייצגת בעת ובעונה אחת את הקול האלוהי המדבר ואת הטקסט הארצי הכתוב,

19 חלק ניכר מ'מגיד מישרים' נכתב בשנים שהתחבר בהן 'בית יוסף'. השו: שור (לעיל, הערה 2), עמ' 296-299; רובלובסקי, עמ' 96, 186-187, 102, 183-182. לענין תקוותיו של קארו, ראו תפילתו בסיום 'בית יוסף': 'אחילה לאל אחלה פניו יוכני שיתפשט בכל ישראל למען אהיה מצדיקי הרבים'. בתוך: חושן משפט, סבינוטה ש"ס, שלב ע"ב. עוד עיינו, מ"מ 3, 362. על דימוי העצמי כפוסק המקובל בשמים ועל ייחוד מפעלו ההלכתי, ראו: מ"מ, 7, 151. הבטחותיה החוזרות ונשנות של השכינה, המתוארות בפירוט לכל אורכו של 'מגיד מישרים', מעידות על תקוותיו של קארו ביום להשלמת 'בית יוסף' ולהתקבלותו על כלל ישראל ועל כיסופיו המיסטיים לעלות על המוקד (מ"מ, 263).

את היסוד הפועל ואת היסוד הנפעל, את היסוד הזכרי ואת היסוד הנקבי בעולמות העליונים, ומציבה כנגד כפל פנים זה משמעות מיסטית חדשה לעבודת השם.

יומנו של קארו מצביע על מורכבות העולם הנפשי הכרוך בלימוד, על הדיאלוג בעל הרבדים הרבים המתנהל בינו לבין הטקסט ועל החייאת המיתוס הקבלי של השכינה והפיכתה ממציאות ספרותית מקודשת לדמות מיתית-מיסטית פורצת גבולות. היהוה המשוּלש ב'מגיד מישרים' – בין השכינה למשנה, בין השכינה לגילומיה השונים במיתוס הקבלי, ובין המשנה לנשמתו של קארו – מבאר מדוע מתגלה לו השכינה בשעה שהוא קורא ולומד משניות: השכינה המגדירה עצמה כנשמתו ומשנתו של קארו או כישות רב-צדדית, דו-מינית ורב-קולית מגלה לו סודות קבליים מזה, ומאששת את עבודתו ההלכתית ומבארת את משמעותה בעולמות עליונים מזה:

הלא בזכות המשניות שאתה מחדש נתעלית והגני המשנה המדברת עמך כי אע"פ שעדיין לא גמרת את כולם, כיון שלמדת רוב סדר קדשים, בכל עת שאתה קורא בו הרי אתה מקריב זבחים ועולות לפני בבית המקדש. ואתה מתחבק עם כל המשנה והיא עמך והריני אומרת לך צאי נא לקראתי אחותי רעייתי וכו' חשקתיך ואהבתיך (מ"מ, 379).

לימוד סדר קדשים והעיון בדיני הקרבת זבחים ועולות במקדש הארצי הפכו ברוחו של קארו לניסיון מיסטי של הקרבת זבחים ועולות במקדש השמימי. דהיינו, הממשות הטקסטואלית הכרוכה בקריאה ובלמוד, המתייחסים למקדש הארצי שחרב ולעבודת הקרבנות שבטלה, הפכה בעיני רוחו למציאות מטפיטית מוחשית הקשורה להקרבת קרבנות המתרחשת בפועל בבית המקדש של מעלה. הקשר ב'מגיד מישרים' בין החיבור הנלמד ובין הלומד, ההופך מקורא לשומע, ומלומד למיסטיקן המשמש כעין מדיום שהטקסט מדבר בו בקול אלוהי, הוא קשר מיסטי אחדותי המנוסח בלשון ארוטית דו-מינית שיש בה תביעה לדבקות בלתי פוסקת. קשר זה, המיוסד על הפיכת קולו של המשנן משניות בקול רם לקול המשנה הדובר בו ואליו, מעיד על הפיכת ממשות טקסטואלית (המשנה הכתובה) למציאות מיסטית מוחשית (המשנה המדברת בו ואליו ומוזחה עם השכינה, עם 'קול דודי', עם המטרוניטא, עם כנסת ישראל, ועם סודות הקבלה). הייחוד המיסטי מבוסס על זיהוי המחשבה והדיבור האנושיים והאלוהיים ('אני אני היא המשנה/השכינה המדברת בפך') ועל התעלות מעבר לתחומי הזמן והמקום הארציים. קשר רב-קולי זה משקף את המעברים הפתוחים בין השמים ובין הארץ המצויים בתשתית החוויה המיסטית ואת פריצת גבולות העבר והעתיד המתחוללים בשעה שהאלוהי והאנושי מתאחדים מעבר לגבולות הזמן והמקום.

מקומה של השכינה/המגיד בעולמו של קארו

'מגיד מישרים' הוא תעודה אוטוביוגרפית יוצאת דופן המגלה מסכת נפשית מורכבת של מיסטיקן למדן המנהל שיג ושיח עם קול פנימי רב-צדדי. קול פנימי זה מכונה ביומנו של קארו בשמות שונים המושפעים ממסורת הלימוד ומהמיתוס הזוהרי – 'שכינה', 'משנה', 'נשמה', 'מטרוניטא',

אם מייסרת', 'המלאך הגואל', 'מגיד', 'כנור מנגן מאליו' ו'קול דודי'. אין לקול זה שם אחד וזהות אחידה, אף לא מין יציב או נימה קבועה, אלא הוא ישות רב-צדדית הפורצת את גבולות הזמן והמקום ומשתנה כל העת: 'אני אני המשנה המדברת בפך. אני המחברת ים חוללת רהב. אני האם המייסרת. אני המלאך הגואל ברזא דיעקב דאמר המלאך הגואל אותי [בר' מח, טז] (מ"מ, 114; והשוו: 391); 'עוד אמר לי... כי אני האם אשר עליה נאמר אשר ייסרתו אמו [משלי לא, א] (381); 'אני אני היא המדברת עמך נשמתך לא הנפש ולא הרוח אלא הנשמה בעצמה והלא אם פסקה נבואה מישראל ממך לא פסקה כי בכל פעם אני בא אליך להדריךך בדרך זו תלך' (370); 'וכל מאי דאמר המגיד תלי בהאי רזא' (254); 'בכל המקום שתהיה לא תפריד מחשבתך ממני... כי תהיה מחנה שכינה והשכינה תדבר בפך' (156); 'זהנה קול דודי דופק בפי וכינור מנגן מאליו' (124; והשוו: 73); 'זהנה כינור מנגן מאליו' (358).

הכיניו הנפוץ ביותר ב'מגיד מישרים' לישות מיסטית זו, שאת דבריה קארו שומע, הוא 'המשנה', המדברת בדרך כלל בלשון נקבה. אולם במקומות שקול זה מוכיר את עצמו ומצטט מדבריו שנאמרו בהודמנויות קודמות הוא משתמש במונח 'מגיד' או במונח 'המלאך הגואל' (254, 367, 391). קארו מדבר על הקול בדרך כלל במין זכר ואומר 'קול דודי דופק בפי', אולם מביא את דבריו בלשון נקבה.²⁰ הרב-צדדיות הדו-מיניות וכפל הפנים בטבעו של 'המגיד' יונקים מהסימבוליקה הזוהרית של ספירת מלכות, שאף היא משתנה כל העת בין הוויה זכרית להוויה נקבית, בין חסד לדין, בין טוב לרע, ואף היא קרויה 'המלאך הגואל', 'כנסת ישראל', 'מטרוניטא', 'שכינה', 'משנה', 'אם', 'כינור', 'דוד' וכו'.²¹ ישות זו מדברת חליפות בקול סמכותי של שליח שמימי או בקולה המפציר של השכינה הגולה, בקולה המוכיח של אם מייסרת או בלשון הסמלים העמומה של הזוהר, ויוצרת יחסי גומלין חדשים בין המיסטיקן ובין העולם העליון. היא מתארת לקארו את הקהילה השמימית שלנכחה הוא חי במחשבתו ובמעשיו ואת הזיקה המורכבת בין אורחותיו בעולם הזה ובין העלאת השכינה וייחודה בעולמות העליונים. לשם כך היא מבארת לו סודות קבליים, מפענחת את קורותיו ואת קורות מקורביו, מגלה לו עתידות, מלמדת אותו פירושים לזוהר, ומסבירה לו את המשמעות הנשגבת של הלימוד הבלתי פוסק ושל הבחירה באורח חיים סגפני המוביל לקידוש השם ולמסירת נפש. 'המגיד' מנחה את קארו ביצירת מעמד

20 לעניין המציאות האנדרוגינית באלהות, השוו: M. Eliade, *The Two and the One*, New York 1965, pp. 80-124. על משמעותה של זהות מורכבת זו באישיותו של קארו אני עומדת בהרחבה במחקרי על האוטוביוגרפיה המיסטית הנזכר לעיל.

21 על כינויים אלו של ספירת מלכות בזוהר, ראו לפי הכינויים הללו: משה קורדוביור, פרדס רימונים, ירושלים תשכ"ב, שער כג, שער ערכי הכינויים. על הזיקה בין 'המגיד' ובין הסימבוליקה של ספירת מלכות, ראו: ורבלובסקי, עמ' 206-286 [198-264]. על אפיוניה המורכבים של ספירה זו במסורת הזוהר ועל הווייתה המשתנה חליפות מדמות זכרית לנקבית ('זוהר המלאך שלפעמים הוא זכר ולפעמים נקבה'), ראו: זוהר, ח"א, רלב ע"א; ח"ג, מב ע"א-ע"ב. השוו: 'י' תשבי ופ' לחובר, משנת הזוהר (להלן: משנת הזוהר), א, ירושלים תשי"ו, עמ' ריש-רג; על טיבה המטמורפי, ראו: שם, עמ' ריש-רכ. על אופיה הנקבי, על כפילותה ועל הסמליות העשירה התלויה בה במסורת הקבלית, ראו: ג' שלום, 'השכינה', פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, ירושלים תשל"ו (להלן: שלום, פרקי יסוד), עמ' 259-307. על הווייתה כפולת הפנים ועל כינויה 'המלאך הגואל', ראו: שם, עמ' 297. השוו: משנת הזוהר, א, עמ' רכו, רלו.

נפשי מיסטי-אקסטייט הנובע מלימוד ודבקות בלתי פוסקים, ומפרש באוזניו את כוחה האינסופי של המחשבה בדברי תורה ואת משמעותה המכרעת ביחס להעלאת השכינה וייחודה בעולמות העליונים. לשם יצירת התודעה המיסטית הנכספת 'המגיד' מעודד את הסגפנות המחמירה, את ההתנזרות מהנאות גשמיות ואת ההתנכרות לעולם הזה, תחומי של הסטרא אחרא. שכן הפרישה מן העולם, בתודעה ובמעשה, וההפרדה בין הגשמי ובין הרוחני הן תנאי לדבקות בשכינה. עוד פורש 'המגיד' את הדימוי המורכב של העולם האלוהי, את תפיסת העולם הדואליסטית, את ערבוב התחומים המיסטי המושפע ממעשי האדם, את טעמי המצוות הקבליים וסודות הגלגולים, ואת החשיבות התיאורגית המכרעת הגלומה בדיבור האנושי של הקול האלוהי הכתוב, בעיסוק בקבלה ובריכוז המחשבה בעולמות העליונים.

הקולות שיוסף קארו שומע והמראות שהוא רואה הם ביטוי רב-פני הן לחזונו של יוצר אינדיבידואלי קיצוני הבורא עולם משלו בצלם של מושגים מיסטיים ידועים וחדשים, והן לראייתו העצמית כמחדש של עקרונות היצירה ההלכתית השואב את סמכותו משמים ופועל כמשה ורשב"י.²² קולות אלו אף נותנים ביטוי לתחושות של 'אני' חצוי המורכב מכוונות מנוגדים, השואבים מעיבוד והפנמה של מסורות מיסטיות ספרותיות קודמות ומהתמורה החזיונית שלהן בנפשו. קארו מאגיש ברוחו את הטקסט הקבלי הוזהרי, מדובב את הטקסט הכתוב של המשנה, הופך ריאליה טקסטואלית על-זמנית לממשות חזיונית אקטואלית פרטית המדברת אליו ומאציל לעשייתו ההלכתית משמעות קבלית חדשה. הוא ממחזיז את הטקסט הוזהרי בדמיונו, מחולל בו הנפשה והופך אותו לישות כפולה המפגיעה בו להתמיד בלימוד ובהרהור בענייני הלכה וקבלה מזה, ומפתה אותו להתמכר לתענוגות העולם הזה ולתאוות החושים מזה. הוא מחזיז את האנתרופומורפיזם הוזהרי ויוצר בעיני רוחו האנשה של הקדושה בדמותה הרב-קולית של השכינה, שכאמור כוללת את המשנה, התורה, המסורונותא, המלאך הגואל, המגיד, ספירת מלכות, וכנסת ישראל הגולה, ואף את נשמתו הנכספת להתייחד בעולמות עליונים. ישות פוליפונית זו מדברת אליו בלשון קרבה ומלמדת אותו, מוכיחה ומפייסת אותו, מאשרת את דרכו או מגנה את מנהגו, מבארת לו סודות, מפצירה בו לקחת חלק בגאולתה ותובעת ממנו לשם כך לא לחדול מלימוד ודבקות אף לרגע. קול זה מבטיח להגשים את משאלותיו הגשמיות והרוחניות כל עוד יכוון את מחשבותיו להעלאת השכינה וייחודה.

22 אלקבץ, המתאר את דברי 'המגיד' בתיקון ליל שבעות במילים ובתיאורים הקלוקים ממעמד סיני (שמ' יט, ס"ב; כ, יח), מכנה את הישות השמית המדברת בפיו של קארו 'קול מדבר' בהשראת הפסוק 'ובבא משה אל אהל מועד לדבר אתו, וישמע את הקול מדבר אליו מעל הכפרת אשר על ארץ העזת מבין שני הכרבים וידבר אליו' (במ' ז, פט). גם דברי הוזהר על משה – 'דקב"ה ושכינתיה מדבר על פומי וכתב על ידו רזין אלין' (נח"ג, רלב ע"א) – נקשרו עם קול השכינה שדיבר מגורנו של קארו. ההזדהות העמוקה עם דמותו של משה כגואל המעלה את העם לארץ, כנותן התורה, כמי שהשכינה מדברת מגורנו וכמי שזכה לשמיעת דיבור אלוהי עולה לכל אורכו של גילו ליל שבעות הנקשר בדברי אלקבץ עם מתן תורה ומעמד סיני.

מקומו של הסטרא אחרא בהגותו של קארו

לעומת ייצוג הקדושה בדמות השכינה/המגיד, יוצר קארו הנפשה מיתית של הטומאה בדמות עולם הקליפה. עולם זה כולל את סמאל, הנחש, השטן, הסטרא אחרא ויצר הרע הרודפים אחריו, מאיימים עליו ומנסים להסיח את דעתו מהדבקות המתמדת כדי לגרום להמשך נפילת השכינה ושביתה. במחשבה המיתית והמיסטית, הסטרא אחרא מייצג את העוצמה הארכאית של כוחות הרע שאינה נכחדת ואת ההיבט ההרסני והטרגי בעולם העליון ובעולמו של האדם, את מצבור הכוחות הסטיכיים של החומר, היצר והארוס הגשמי.²³ ישות מיתית זו, המסמלת ברוחו של קארו את ניצחון הגלות על הגאולה, כוללת אף חלקים מנפשו הנמשכים להוויה הגשמית ומגלמת את הארוס ההדוניסטי ואת ההרהורים בצרכים חומריים והנאות העולם הזה. עוד היא משקפת את מכלול הדברים האסורים על-פי האתוס הסגפני, שאליהם הוא נמשך ומהם הוא מבקש להתרחק. חייו הנסתרים של קארו, המתוארים בפי 'המגיד', מתרחשים בין קהילה שמימית לקהילה ארצית:

כי תדבק בי ובתורת בי וביראתי ובמשניותי ולא תפריד אפילו רגע אחד ואתן לך מהלכים בין העומדים האלה [=המלאכים. על-פי ז' ג, ז] ואזכר לגמור כל חיבורך בלי שום טעו' ולהדפיסם ולפשטם בכל גבול ישראל... וכל מלאכי מרום דורשים בשלומך (מ"מ, 258).²⁴

חייו של קארו נעים בין ציר הקדושה לציר הטומאה ומשתקפים בהתאמה בחיי הנפש והגוף, בחיים הרוחניים ובחיים הגשמיים:

הוזהרני על הרהור במשנה תמיד ויסרני מלהרבות דיבור... ומלהרהר בדברים אחרים בעת התפלה כי סמאל ונחש רדפון אבתרך [רודפים אחריך] בהני הרהורין, ואת תוקיד לון [ואתה תשרוף אותם] בקש דק"ש ובאשא דהבל דנפיק מגו פומך [בקש של קריאת שמע ובאש היוצאת מהבל פין] (מ"מ, 33).

קהילות וצירים אלו נבנים מעולם המושגים של הוזהר המתחזה בחזונו. השקפתו של קארו הושפעה מתפיסתו הדואליסטית של בעל הוזהר, שנקט עמדה חד-משמעית בדבר ממשותו המספיסית של הרע וראה את היחסים בין הטוב והרע כמאבק מתמשך וחסר פשרות בין כוחות מנוגדים. מאבק זה מתנהל במישור הקוסמי ובמישור הארצי באמצעות היסודות התיאורגיים במעשה המצוות ובסוד הכוונות והתפילות. הרע הקוסמי מיוצג בדמות הסטרא אחרא ושלוחיו שטן וסמאל, הנתפסים כבעלי ממשות אונטית בהוויה ומיוצגים בדמות היצר הרע בנפש האדם. הטוב הקוסמי מיוצג בדמות השכינה, וגילומיה הארציים מצויים בתורה, במשנה, בתפילה ובמעשה המצוות. כוחות הטומאה והקדושה מיוצגים בנפש האדם ובמעשיו, שכן מעשי המצוות

23 על סמאל והנחש המזוהים ככוח הזכר בסטרא אחרא במיתוס הוזהרי, ראו: משנת הוזהר, א, עמ' רכז, רפה-שם; ג' שלום, 'סטרא אחרא', הטוב והרע בקבלה, פרקי יסוד, עמ' 187–212. השו: מ"מ, 5, 198, 278, 381. וראו להלן, הערות 25 ו-27.

24 זו היא דוגמה אחת מני רבות לחייו של קארו לנוכח הקהילה הארצית והשמימית. ראו למשל: מ"מ, 133, 381.

מתפרשים כדרכי המאבק בסטרא אחרא. עולמו הנפשי של האדם מהווה שדה מערכה מרכזי במאבק הדואליסטי, שהרי האדם הנאבק ביצר הרע נלחם בסטרא אחרא. את העולם הגשמי הוא מזהה עם הרע המספיק, עם שלטון הסטרא אחרא ועם כוחות הטומאה הרודפים אחרי האדם; את מילויים של צרכים גשמיים הוא רואה בהתאמה ככניעה לסמאל, כחיוק הגלות וכהפלת השכינה לרשות ה'קליפה'. מאחר שהעולם המוחשי, השרוי בגלות, מצוי ברשות כוחות הרע והקליפה, יש להימנע ככל האפשר מכל מגע עמו, להתנכר לקסמו, להתרחק מהשפעתו ולנהוג בו שוויון נפש.²⁵ את העולם העליון, לעומת זאת, הוא מזהה עם המקדש השמימי ועם ההיכלות העליונים, עם הקדושה הקשורה בפולחן, עם עולם הספירות, עם ישיבות צדיקים ברקיע ועם המלאכים. את השגתו הוא רואה בעת ובעונה אחת כיחוד עם השכינה, כגאולה, כהעלאת קרבתו במקדש השמימי וכקידוש השם.²⁶ לפיכך הוא חותר לחרוג מהווייתו האנושית, להתעלות מעבר לגבולות העולם הזה, לצאת מרשות הטומאה, להגיע לתחום הקדושה ולדבוק בעולמות עליונים. בתודעתו, ההתעלות לעולם העליון מותנית בהכנעת הגשמיות, בהתרחקות מתחום הטומאה, בסגפנות, בהשתוות, בהיטהרות, בלימוד בלתי פוסק הקשור ביישוב הקול האלוהי מתוך הכתוב, בדבקות מתמדת של המחשבה באלוהות דרך האותיות, השפה והלשון, ובהאצלת משמעות קבלית ונופך מיסטי למכלול העשייה הדתית.

מתפיסה דואליסטית זו של קדושה וטומאה הנאבקות בתודעתו הסיק קארו מסקנה מיסטית סגפנית קיצונית – שהווייתו הגופנית טעונה כפרה והיטהרות ואין לה תקנה אלא בהעלאת גופו לקרבן ומירוק חטאיו באש: 'וגם זכרתיך [זיכיתיך] להיות נשרף על קדושת שמי כדי שיתכפרו עוונותיך ותתעלה כאשר הודעתך' (מ"מ, 279); 'עוד אמר לי במראות אין מספר דאנא עתיד לאיתוקרא על קדושת שמי דקב"ה כדי לנקות טגופין וסורחנין [טינופת וחטאים] דאית לי' (182); 'ותזכה לאיתוקרא על קידוש השם ובכן יתמרקון כל חובך לגמרי, וכל סיג וחלודה דאית בך ישתארן בנורא [יכלו באש]' (194).²⁷

25 על הדואליזם בזהר, ראו: משנת הווה, א, עמ' רפח-רצח; שלום, פרקי יסוד, עמ' 204–210. על משקלה המכריע של שניות זו בנפש האדם, ראו: ר' אליאור, 'תורת הנפש', לקסיקון התרבות היהודית בזמננו, בעריכת א' כהן, פ' מגדס פלור וא' שפירא, תל אביב תשנ"ג, עמ' 533–541. על ההתנכרות לעולם ועל שוויון הנפש לגבי המציאות, ראו להלן.

26 על דימוי העולם העליון הקשורים במרחב האסוציאטיבי של מקדש, מזבח, סדרה, עקוד, עולה, קרבן, כפרה, קידוש השם, קדושי עליון, מלאכים, ראו: מ"מ, 52, 149, 151, 166, 379–381.

27 על העדפת המוות, ראו: מ"מ, 139, וראו להלן הדיון בקידוש השם. מקור אפשרי לעמדתו והסגפנית הקיצונית של קארו הוא חיבורו של שלמה מלכו 'ספר המפואר' (שלונקי רפ"ט). הספר מזהה את צרכיו הגופניים של האדם עם החטא, הנפילה, היצר הרע ועם ההתרחקות מהחלק הרוחני שבו, וממליץ על עמדה סגפנית קיצונית כדי לחזור למצב שלפני החטא (מהדורת ורשא תרמ"ד, עמ' 12–15). העלאתו של מלכו על המקור הקנתה לדבריו משנה תוקף בעולמם של מקובלים בני המאה ה-17, שכן היה במעשה זה של קידוש השם משום מימוש טרגי של אידיאל הסיגוף וההמתה העצמית המכוונים לתחיית הרוח ולמות הגוף. ההשקפה שהגשמיות קשורה לקליפה ושההנהגה הגופנית מקורה בסטרא אחרא גררה אורח חיים המיוסד על אתוס סגפני המכוון להתרחקות מהטומאה באמצעות המתה הגוף והפיכתו לקרבן: 'כי הפרישה מן התענוגים הוא כדי לדחות כוחו של סמאל' (מ"מ, 380); 'להודיע שהבשר והיין שהם משכך היצה"ר אין לרדוף אחריהם' (264); 'ואכילה זה לקיום המין בלבד והזולת זה הוא מצד סמאל' ו'נחש הרודפים אחרי לאלוהי ולהשמידו' (278). קרבן לזוה"ר שגם יש קשר בין העובדה שאידיאל הפרישות והתנזרות כתנאי לתיקון נשמתו של היחיד וכבסיס לכל שלמות אישית וחברתית היה נפוץ בחברה הנוצרית

תכלית החיים נתפסת בעיני קארו, לפחות מזווית הראייה המיסטית, כעלייה על המקדש, בבחינת ביטול סופי ומוחלט של ה'אני' הכלוא בגבולות תודעתו הגשמית החוטאת וגופו החומרי, והמאמץ הדתי כולו מכוון להגשמתה של תכלית זו. חייו האמיתיים מתרחשים בעולם העליון, והפרישות נתבעת ממנו כדי לעבור מתודעה גשמית התלויה בחושים וקשורה בתחום הטומאה והגלות (דבקות בסמאל ונפילה לקליפה) לתודעה רוחנית התלויה בריכוז מחשבתי ובהרהור מתמיד על האל ותורתו וקשורה בתחום הקדושה והגאולה (דבקות בשכינה, התעלות לשמים).

השתוות, פרישות, סגפנות מחמירה וביטול היש, המצויים על קארו מפי השכינה, מבטאים את דחיית העולם הגשמי ואת ההתנכרות לערכיו. עמדות אסקטיות אלו משקפות את החירות משלטון כוחות הרע, המגלמים את החורבן, הגלות וההרס, את הטומאה והקליפה. עוד משקפות עמדות אלו את ההנחה שהחיים הם מהלך שמטרתו היא ביטול עצמי, איון, הפשטת הגשמיות, התקדשות וחזרה לשורש ההווה. ואילו ההשתקפות המוחלטת בעולם המחשבה, הלימוד הבלתי פוסק והדבקות הכרוכה בו הופכים לדרך המיסטית המבטאת את הייחוד, את העלאת השכינה, את בניין העולמות, את הקדושה והטהרה, את הגאולה ואת מסירות הנפש הכרוכה בכך. המתה הגוף, המשתקפת ביחס המתנכר לעולם הזה, בכיסופים לקידוש השם, בכיליון עולם החושים, בסיגוף ובפרישות, מביאה לתחיית הרוח ולהתעלות המיסטית הכרוכה בייחוד, זיווג ודבקות. שכן הארוס הגשמי, המזוהה עם סמאל, סמלה של הגלות, נדחה מכול וכול ומתחלף ומתגלגל בארוס מיסטי של ייחוד וזיווג עם השכינה, סמלה של הגאולה. קארו, שהחזיק בהווייתו את מסורת הזוהר והפנים בתודעתו את דמויותיהם ותפקידיהם של משה ורשב"י, שנקשרו במסורת הזוהר ברעיון הזיווג המיתי והייחוד המיסטי עם השכינה, הועיד לעצמו זיווג זה שנכרך במות הגוף, בהתעלות הנפש ובגאולה השכינה הגולה.²⁸

'מגיד משרים' משקף את הדרך המיסטית של מחברו ואת השפעתה העמוקה של תפיסת העולם הקבלית הדואליסטית על מחשבתו ועל אורח חייו. הספר מגלה באמצעות הדילוג בין 'המגיד' על שלל הזוויות ובין קארו על ריבוי פניו את משמעותם של יחסי הגומלין שבין הכוחות המנוגדים בנפשו ובין חלקיה השונים של המציאות הקבלית הקוסמית, ומעניק לגילויים אלו

בימי הביניים ובין הפנתו הרחבה בחוגים מיסטיים יהודיים. למקומה של תפיסה זו בעולם הנוצרי, השוו: י' הייזנאה, בסתיו ימי הביניים (תרגום: א' אמיר), 'ירושלים תשל"ו', עמ' 26. ב'מגיד משרים' נזכרים לשבח העיניים והסיגופים של הגויים (מ"מ, 204–205). על הרקע לתיעוב הגוף בעולם הנוצרי ועל הויכוח בין עולם החומר ובין הרע המספיק שנוצר בידי כוחות הרע ועל התפתחות תפיסת הפרישות כתוצאה מכך, ראו: L. Osborne, *The Poisoned Embrace: A Brief History of Sexual Pessimism*, New York 1992; E. Pagels, *Adam, Eve and the Serpent*, New York 1988.

28 על הויכוח בין קארו משה ורשב"י בזהר, ראו לעיל, הערה 22. על הארוס המיסטי הקשור בקדושה ועל ניגודו, הארוס ההונוסטי הקשור בתחום הסטרא אחרא, ראו: מ"מ, 19, 116, 166. על הארוס המיסטי, ראו: י' ליבס, 'זהר וארוס', אלפיים, 9 (1994), עמ' 67–119; על הרקע המיסטי של ייחוד בין האדם לשכינה, ראו: שלום, פרקי יסוד, עמ' 295–299; משנת הווה, א, עמ' רכא. על משה ורשב"י כבני זוגה של השכינה, ראו: שלום, זרמים, עמ' 199–200; י' ליבס, 'פרקים במילון ספר הזוהר', חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה של האוניברסיטה העברית בירושלים, תשל"ו, עמ' 182–184; וה'ל', 'המשיח' של הזוהר', דרעיון המשיח בישראל, יום עיון לרגל מלאת שמונים שנה לגרשם שלום, בעריכת שמואל ראם, ירושלים תשמ"ב, עמ' 191–194.

ולתהגות הנגזרות מהם סמכות ותוקף של מקור שמימי ועוצמה של התנסות אנושית אותנטית המסופרת במישרין.

ככל הנראה, הייחוד המיסטי, שנחווה בעוצמה רבה בנפשו של קארו והועלה על הכתב באופן בלתי אמצעי ב'מגיד מישרים', השפיע השפעה מכרעת על ר' ישראל בעל שם טוב והטביע את חותמו על תפיסת העולם החסידית. כאמור, בספרייה המיסטית היהודית אין כמעט כתבים אוטוביוגרפיים, והחיבורים המעטים שהגיעו לידינו, שיש בהם עדות ישירה על ההתנסות המיסטית של כותביהם, נותרו בכתבייד ולא זכו לתפוצה רחבה. דומה שיומנו של ר' יוסף קארו הוא החיבור המיסטי האוטוביוגרפי היחיד שנדפס במאה הי"ז והיה מצוי לפני מעצביה של התפיסה המיסטית החסידית במחצית הראשונה של המאה הי"ח.²⁹

'מגיד מישרים' וראשית החסידות

חוקרי קבלה וחסידות הצביעו זה מכבר על השפעתה של קבלת צפת על עולם המושגים של החסידות ודנו בהכללה בזיקתה של ההגות החסידית לעולם המחשבה של משה קורדובירו (1522–1570), יצחק לוריא (1534–1572), אליהו דה וידאש (?1542–?1585), אלעזר אוקרי (1533–1600) ומקובלים אחרים שישבו בצפת במאה הט"ז, אולם עדיין לא נערכה השוואה מפורטת בין שני יוצרים מסוימים השייכים לשתי תקופות אלו ועדיין לא נדונה תרומתו המכרעת של יוסף קארו (1488–1575) שקדם למקובלים אלו והיה מורה של כמה מהם, להגות החסידית. גם התשתית המיסטית של עולמו של הבעש"ט טרם נחקרה בצורה שיטתית והכותבים השונים אודותיו לא נתנו דעתם על השפעתו המכרעת של 'מגיד מישרים' עליו.

עיון במסורות המבטאות את עולמו הרוחני של ר' ישראל בעל שם טוב, מייסד החסידות, מלמד שהוא הושפע השפעה מכרעת מיומנו המיסטי של ר' יוסף קארו ומתפיסת המציאות האקסטטית האקסטטית הגלומה בו, ודומה שמושגים מרכזיים במחשבה החסידית חייבים חוב בולט לעולמו של בעל 'מגיד מישרים'.³⁰ הבעש"ט טען שתורתו מקורה בעולמות עליונים ונהג בערפול מכוון

29 חיבורו המיסטי של קארו נכתב ברובו, כאמור, בשליש השני של המאה הט"ז, שנים רבות לפני כתיבתם של חיבורים קבליים אחרים שהתחברו בצפת בידי תלמידיו של קארו ותלמידיו תלמידיו, שיש בהם יסודות אוטוביוגרפיים ותפיסות מיסטיות, כגון 'פרדס רמונים' לרמ"ק, 'ספר החרדים' לאלעזר אוקרי, 'שערי קדושה' לחיים ויטאל, 'תומך דבורה' ואור נערב' לרמ"ק ו'שני לוחות הברית' לשל"ה. ראו: בן זק, בשערי הקבלה של רבי משה קורדובירו, 'ירושלים תשנ"ה', עמ' 12, 280–281.

30 הרבנים המובאים להלן בשם הבעש"ט הם אלה שתלמידיו המובהק ר' יעקב יוסף מפולנא מביא במפורש משמו, או אלה המציינים באגרת הקדש' שכתב הבעש"ט במחצית המאה הי"ח (ראו להלן, הערה 34) או מסורות בספרות החסידית משנות השבעים, השמונים והתשעים של המאה הי"ח המיוחסות לו במישרין. מסורות אלו, המיוסדות על עדות אוטוביוגרפית ועל עדות של תלמידים ישירים, קבעו את דיוקנו הרוחני של הבעש"ט בעיני בני מחצית השנייה של המאה הי"ח והשפיעו במידה מכרעת על עיצוב תפיסת העולם החסידית. על סיבן של המסורות החסידיות השונות המביאות את דברי הבעש"ט ועל הבעיות המתודולוגיות הכרוכות בהן אני דנה בפירוט בספרי על הבעש"ט, הנזכר לעיל. הערכות מחקריות שונות על דמותו של הבעש"ט, ראו: ש' דובנוב, תולדות החסידות, תל אביב תש"ך, עמ' 70–75, 484; ב"צ דינור, 'ראשיתיה של החסידות ויסודותיה הסוציאליים והמשיחיים', במפנה הדורות, 'ירושלים תשל"ב', עמ' 181–206 (ראה אור לראשונה בציון, ח-י [תש"ג-תש"ה]); ג' שלום,

ביחס למקורותיו. אמנם הוא לא הזכיר במפורש את חובו ל'מגיד מישרים', אך עיון משווה בין המחשבה המיסטית של קארו ובין תפיסת העולם החסידית, המיוסדת על מסורות המובאות בשם הבעש"ט, מעלה בבירור כי ל'מגיד מישרים' היה מעמד מכריע בעיצוב עולמו הרוחני של מייסד החסידות. עדויות משנות השבעים והשמונים של המאה הי"ח מלמדות ש'מגיד מישרים' היה ידוע בתוג תלמידיו הבעש"ט,³¹ וניתוח דברי הבעש"ט מעיד בעליל שהספר היה ידוע גם לו עצמו, כפי שנראה להלן. דומה שהבעש"ט, שראה את עצמו כמחדש מיסטי שאינו מסתמך על מורים בשר ודם וכמפיץ של תורה חדשה שמקורה בעולמות עליונים,³² חיפש אישור שמימי לתפיסותיו החדשות והודהה עם ההסתמכות המפורשת על מקור עליון הנשקפת ב'מגיד מישרים'. על דרך

דמותו ההיסטורית של ר' ישראל בעל שם טוב, מולד, יח (תש"ך-תשכ"ב), עמ' 335–356 (הג"ל, דברים בנו, עורך: א' שפירא, תל אביב תשל"ז, עמ' 287–324); מ' פייקאן, 'בימי צמיחת החסידות, ירושלים תשל"ח, עמ' 21–22, 39, 253. לאחרונה ראו אור כמה מחקרים חדשים הדנים בדמותו של הבעש"ט מזוויות שונות. ראו: ע' אטקס, 'מקומם של המאגיה ובעלי שם בחברה האשכנזית במפנה המאות הי"ז-הי"ח', ציון, ס (תשנ"ה), עמ' 104–69; M. Rosman, *Founder of Hasidism*, Albany 1995; M. Idel, *Hasidism Between Ecstasy and Magic*, Berkeley 1996.

31 עדויות על מקומו של 'מגיד מישרים' במסורת החסידית הקשורה לבעש"ט במישרין, ראו: משולם פייבוש הלר מוואבר, 'ליקוטים יקרים, ירושלים תשל"ד [לעמבערג תקנ"ב], קיז ע"ב. מהדורת תקנ"ב צנוורה ואף נשמטו ממנה דפים שלמים. הדברים בשלמותם מופיעים במהדורת תק"ס ואילן; הג"ל, יושר דברי אמת, ברוקלין תשל"ד, טו ע"ב. דבריו נכתבו בשנות השבעים של המאה הי"ח ומתייחסים למסורת הבעש"ט שמקורה במגיד מזלוטשוב ובמגיד ממזריטש. ראו גם: משה חיים אפרים מסידליקוב, דגל מתנה אפרים, ירושלים תשכ"ג [קארעץ תק"ע] (להלן: דגל מתנה אפרים), עמ' רז, קיח. דברים אלו נכתבו בשנות השמונים של המאה הי"ח. ברשותו של פרופסור שמעון אברמסקי מלונדון מצוי סידור חסיד שנכתב במינסק בשנת תקל"ט (1779). סידור זה מביא הרבה הנהגות ותורות מ'מגיד מישרים' בשמו של המלאך המגיד. לכל אורכו של הסידור משובצים משפטים בנוסח 'המגיד אמר למחזיק' שיקרא קיצור חובות הלבבות לפי שלא היה בימיו ראשית [תכמה] (קח ע"ב), או 'המגיד אמר למחזיק' ו'ל שיקרא פרק אחד משנה על שולחנו' (עה ע"א). אני מודה לפרופסור אברמסקי שהפנה את תשומת לבי לסידור זה והתיר לי בגדיבותו לעיין בו. על חשיבותו של 'מגיד מישרים' בחוגים חסידים, השוו: כ"י בית הספרים הלאומי ירושלים 8, 3759–166, 167: 'תלמידיו [של פנחס מקורעץ] כתבו בשמו שהיה חשוב וגדול מאד בעיניו ס' מגיד מישרים של הבית יוסף ואמר שדבריו נאמרו מן השמים, בודאי יש להחשיבו, וכמעט לא היה הספר הלז זו מעל שולחנו'. השוו: א"י השל, 'לתולדות רבי פנחס מקארעץ', על ע"ח, מנחת דברים לש"ו שוקן, ירושלים תש"ח-תש"ב, עמ' 151. הנפוצות של 'מגיד מישרים' במזרח אירופה עולה מן העובדה שהוא נזכר בחיבורים חסידים שונים שנתחברו סמוך למועד פטירתו של הבעש"ט. ראו, למשל: יעקב יוסף מפולנא, צפנת פענח, קארעץ תקמ"ב; הג"ל, צפנת פענח, מהדורת ג' נגאל, ירושלים תשמ"ט, פב ע"א; גדליה בן יצחק מליניץ, תשואות חן, ירושלים 1965 [ברדישב תקע"ו], עמ' נה. על מקומו של 'מגיד מישרים' בחסידות ולזוטשוב בשנות השבעים של המאה הי"ח, ראו: מור אלטשולר, 'משנתו של ר' משולם פייבוש הלר ומקומה בראשית התנועה החסידית', עבודה לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה של האוניברסיטה העברית בירושלים, תשנ"ה, עמ' 6–5, 83–87, 104–109, 119–120, 191–193, 235–242 (להלן: אלטשולר, משולם פייבוש). על השפעת 'מגיד מישרים' על התנועה מלובלין בשנות השמונים של המאה הי"ח, ראו: ר' אליאור, 'בין ה"יש" ל"אין' – עיון בתורת הצדיק של ר' יעקב יצחק, התנועה מלובלין', צדיקים ואנשי מעשה – מחקרים בחסידות פולין, בעריכת ר' אליאור, י' ברטל וח' שמרוק, ירושלים תשנ"ה, עמ' 219–240.

32 כידוע, הבעש"ט החשיב את אחיה השילוני כמורו. ראו: יעקב יוסף מפולנא, תולדות יעקב יוסף, קארעץ תק"ם, רא ע"א. וראו להלן, בסמוך להערות 78–79. תורתו החדשה של הבעש"ט נגלתה לו לדבריו מפי המשיח, כעולה מדבריו באגרת הקדש' המובאת בסיום ספרו של יעקב יוסף מפולנא, בן פורת יוסף, קארעץ תקמ"א. וראו דבריו להלן.

ההכללה אפשר לומר שהדו־שיח האינטימי המתנהל ב'מגיד מישרים' בין קארו ובין המלאך הדובר בו היה הבסיס שהבעש"ט נשען עליו בניסוח ההוויה המיסטית שעיצבה את תפיסת העולם החסידית בראשיתה. ההנהגות האסקטיות וההנחיות האקסטטיות העולות בדו־שיח נפשי זה, שהתנהל בגוף ראשון יחיד ובגוף שני יחיד במחצית המאה ה־18, היו מקור ההשראה להנהגות המיסטיות החסידיות שהובאו בשם הבעש"ט בגוף שלישי רבים במחצית השנייה של המאה ה־19. אין זו רק הבחנה ו'אנרית הנובעת מההבדל שבין יומן הנכתב מטבע הדברים בגוף ראשון יחיד ובין תורות והנהגות המיוסדות על דיווח של תלמידים על דברי רבם הנתפסות כמופנות וכול ולפיכך מנוסחות בגוף שני או שלישי, אלא זו היא הבחנה הנובעת גם מהפער בנסיבות ההתהוות של מסורות מיסטיות אלו ובתחום חלוצן. קארו, שהחזיק ברוחו את המיתוס הקבלי־הוזהרי כדיאלוג מורכב בינו לבין עולמות עליונים וראה את עצמו בדמותו של משה רבינו, תבע את ההנהגה המיסטית־האקסטטית מעצמו ובדרך כלל לא שיתף איש זולתו במישרין. ואילו הבעש"ט ראה את עצמו בתודעתו בדמותו של רשב"י, הפונה לבני־חבורתו באידרא וזוהר מגע בלתי אמצעי עם ישויות שמיימיות בהשראת יומנו של קארו ובהשראת הספרות המיסטית וההגיוגרפית הלוריאנית, האציל על בני חבורתו ו'אנשי סגולתו' את תפיסת העולם שנרכשה בעקבות החוויה המיסטית ותבע את המתחייב מן האתוס המיסטי בלשון רבים ולא בלשון יחיד.

הזיקה בין 'מגיד מישרים' ובין המסורות בשם הבעש"ט אינה מתמצה בשאלה מושגית, בציטוט או בדמיון טקסטואלי, אלא ייחודה הוא בהיותה זיקה של הוזהרות והכללה, הפנמה והשראה בין שני מיסטיקנים שחצו בתודעתם את גבולות הזמן והמקום בשעה שנפתחו לפנייהם המעברים בין הארץ ובין השמים, והסקסט המיסטי התחזק בחוזה. מושגי היסוד המיסטיים ב'מגיד מישרים', שהיו מבוססים בתודעת כותבם על גילוי עליון, הפכו למושגי מפתח במסורות המובאות בשם הבעש"ט, המיוחסות אף הן במפורש למקור שמימי.

מושגים אלו קשורים אצל קארו ואצל הבעש"ט בזיקה לשכינה, הקרויה במסורת המיסטית 'עולם הדיבור'. בעיני רוחם, השכינה מדברת עמם מתוך פיהם על ייחודה ועל גאולתה ורואה בהם שליחים המצווים להעלות אותה באמצעות לימוד לשם השכינה, דבקות בה, והפצת אתוס מיסטי חדש המכוון לשם גאולתה. חוויתם המיסטית מעוצבת בזיקה למיתוס הקבלי הכרוך בגורל השכינה וביחסי הגומלין עם השכינה המדברת בפיו של האדם. על־פי מיתוס זה, האדם לוקח חלק מכריע במאבק המתנהל בין הקדושה ובין הטומאה ובעילוי השכינה משכינה, והוא עושה זאת באמצעות הכרה במהותה האלוהית של המחשבה האנושית ובתמורותיה הקשורות ב'עולם הדיבור' או באמצעות הזיקה בין המחשבה הגואלת ובין השכינה הנגאלת. מושגים אלו נבעו מעולמו הפנימי של קארו, ששאב מן המסורת הקבלית הנחוית באופן בלתי אמצעי בעיני רוחו, והם עלו מחדש בדבריו של הבעש"ט והובאו כהנחיות והנהגות המופנות לזולת ולא רק לעצמו.

תפיסת האלוהות המיסטית ב'מגיד מישרים', הגורסת מציאות כפולה – האלוהות קיימת בה הן כהאנשה בעלת נוכחות מוחשית בנפש האדם והן ככוח מופשט הפועל ביקום מיסטי ומיתולוגי – גם היא מצויה בתשתית תפיסת האלוהות החסידית המכירה בשכינה כנוכחות מוחשית בלתי אמצעית הקיימת לצדה של הוויה אלוהית טרנסצנדנטית ודיאלקטית כאחד.

אולם דומה שיותר מכול השפיע על הבעש"ט התוקף של החוויה המיסטית הבלתי אמצעית העולה בבירור מכל דף ב'מגיד מישרים', חוויה היונקת מנבכי הנפש הנגלים מזוויות לא נודעות ומן המסורת הקבלית הטקסטואלית המוארת באור חדש. העדות האוטוביוגרפית ביומנו של קארו היא שתיווכה כמדומה בין המסורת המיסטית הכתובה ובין החוויה החיה שהתעצמה ברוחו של הבעש"ט והפכה את הסקסט לנקודת מוצא להתנסות מיסטית חדשה.

הבעש"ט, כקארו, ראה עצמו כבן העולם העליון, כמי שמצוי למעלה מן הטבע וכמי שחי במישרין לנכחן של ישויות עליונות. הוא הגדיר את ייחודו במרומז – 'כמו זה שמתנהג על־פי המדריגה שהיא למעלה מהטבע' – וראה את עצמו במפורש כבעל קשר בלתי אמצעי לעולמות עליונים, כפי שעולה מכתבתו האוטוביוגרפית ב'אגרת הקדש'³⁴ וכפי שעולה מעדויות תלמידיו ומקורביו המצטטים את דבריו.³⁵ דומה שזיקה כריזמטית זו עוצבה הן בהשראת גילוי השכינה של קארו, שאתו הוזהרה ואת תכניו הפנים, והן בהשראת המסורות ההגיוגרפיות על האר"י, ששימשו תבנית מעצבת להנהגה מיסטית מאז פרסומן בראשית המאה ה־19.³⁶

33 תולדות יעקב יוסף, משפטים, נו ע"ב (ירושלים תשל"ג, עמ' רט).

34 על נוסחיה השונים של 'אגרת הקדש', ראו בתוך: שבחי הבעש"ט, פקסימיל מכתב־היד, מהדורת י' מונדשיין, ירושלים 1982, עמ' 229–239. על תפיסתו במסורת החסידית המאוחרת, ראו: מנחם מנדל שניאורסון [הצמח צדק], ספר דרך אמונה הנקרא ספר החקירה, פאלטאווא תרע"ב, עמ' סה; יצחק אייזיק מקמברג, נוצר חסד, פירוש על מסכת אבות, לבוב תרמ"ו, פרק ו, אות ו; והשוו: 'ס' מאירת עינים' בתוך: שבחי הבעל שם טוב, מהדורת ב' מינץ, ירושלים תשכ"ט, עמ' רלט–רפב. איני מפנה למהדורת רובינשטיין של שבחי הבעש"ט (ירושלים 1991) מאחר שאין היא כוללת את החיבורים החסידיים הנמצאים במהדורות מינץ ובמהדורות מונדשיין.

35 עדות ידועה על תפיסתו בעיני בני זמנו מצויה בדבריו של ר' מאיר מרגליות מאוסטראה: 'זמלדותי, מיום שהכרתי בביתיקות האהבה עם מורי ידירי הרב מוה"ר ישראל תנצב"ה הנ"ל ידעתי נאמנה שזה היו הנהגותיו בקדושה ובטהרה ברוב חסידות ופרישות, וחכמות, צדיק באמונתו יחיה דמסמרין גלין ליה, כבוד ה' הסתר דבר' – סוד יכן ובו, אוסטראה תקנ"ד, ו ע"א. על דמותו הכריזמטית בעיני תלמידיו ועל כוחו לחצות גבולות שמים וארץ, השוו את דברי ר' יעקב יוסף מפלנא: 'כי מורי עשה עליות נשמה וראה איך מיכאל אפוסרופא רבא דישארל המליץ עבור ישראל – תולדות יעקב יוסף, ח"ב, דברים, עמ' תריד; 'דשמעתי ממורי [הבעש"ט] שהראו לו כשהליכותו תחת עץ הדעת טוב ורע... ואח"כ שהעבירו אותו תחת עץ החיים... ואח"כ שהכניסו אותו בג"ע הפנימי – בן פורת יוסף, ירושלים תשל"א, יז ע"ב. ר' שלמה מלוצק מביא את דברי מורו המגיד ממוריש על רבו הבעש"ט: 'דשמעתי מפיו הקדוש, מה אתה מתמה שיהי לו גילוי אלהיו ועוד מדריגות גבוהות מאד' – ראו: דב בער ממוריש, מגיד דבריו ליעקב, קארעץ תקמ"א, הקדמה; וה"ל, מגיד דבריו ליעקב, מהדורת ר' ש"ץ אופנהיימר, ירושלים תשל"ו, הקדמת הספר, עמ' 2]. על ראייתו העל חרשית ועל סגולותיו הכריזמטיות, השוו: דגל מתנה אפרים, עמ' ג, מה. על תפיסתו העצמית יוצאת הדופן מעידים דברי נכדו: 'דשמעתי מן הרב המנוח... יעקב יוסף הכהן וללה"ה ששמע מן אא"י [אדוני אבי זקני] וללה"ה שאמר לפעמים יש שהעולם עומד במעלות הרוממות ולפעמים העולם עומד במדריגות תחתונות ועתה שאני בעולם העולם עומד במדריגות הרוממות ע"כ לשונו הסהר של אא"י וללה"ה, שם, עמ' ריב. עדויות נוספות על תודעתו המיסטית ועל ראייתו העצמית כעולה לשמים, ראו: שם, עמ' רפב והשוו 'אגרת הקדש'. לעדויות על דמותו המיסטית, השוו: אהרן בן צבי הכהן מזליצוב, כתר שם טוב, ברוקלין 1981 [זאלקווא תקנ"ד], עמ' 40, 42, 47, 76, 106.

36 ה'הקדמה לשער ההקדמות' הפותחת את 'עץ חיים' – חיבורו של ר' חיים ויטאל – שנכתבה מנקודת מבטו של עד ראייה ועסקה בציור דמותו המיסטית של האר"י – השפיעה במידה רבה על עיצוב דמותו המיסטית של הבעש"ט, כפי שהיא נשקפת ב'שבחי הבעש"ט'. ראו חיים ויטאל, עץ חיים, קארעץ תקמ"ב. החיבור אמנם נדפס לראשונה רק עשרים ושתים שנה אחרי מותו, אך אין זה מן הנמנע שכתב־יד של 'עץ חיים' עמדו לנגד עיניו של הבעש"ט. לעומת זאת, השפעה מכרעת על עיצוב תודעתו העצמית של הבעש"ט נודעה למסורת ההגיוגרפית הלוריאנית, שראשיתה באיגרותיו של ר' שלומיל מדרוניץ שנשלחו מצפת לחץ לארץ בשנים שס"ז–שס"ט ונדפסו בספרו

המסורת המיסטית האוטוביוגרפית וההגיוגרפית שבה ומתחיה בתודעתו של הבעש"ט ועוברת ממסורתו חזיונות חזיונית, כפי שעולה מדבריו על עצמו שנאמרו באוזני נכדו, ר' אפרים מסדליקוב, אגב ביאור הפסוק 'מי יעלה לנו השמימה' (דב' ל, יב): 'דא שווער איך אייך [פה נשבע אני לכם] שיש איש בעולם ששומע תורה מפי קב"ה ושכינתיה'.³⁷ דברים אלו, ההופכים אותו במרומו לבן דמותו של קארו ששמע אף הוא תורה מפי השכינה, מצטרפים לעדותו הידועה ב'אגרת הקדש' על התורה שלמד מפי המשיח ומפי רבו השמימי, אחיה השילוני. 'אגרת הקדש' היא דוגמה מובהקת להפנמה של מסורות מיסטיות קודמות, שכן אף-על-פי שהיא נמסרת כגילוי חזיוני שהבעש"ט זכה לו בעולמות עליונים, היא מבוססת על זכרי לשון מ'מגיד משרים', מ'שבחי האר"י' ומן הזוהר, והיא מעידה על נטייתו של הבעש"ט לארוג את חזיונותיו המיסטיות במשור הקבלי ולשלב תפיסות מיסטיות קודמות עם אלה שהתחדשו בחזונו. דומה שגם גילויי 'המגיד' של קארו הפכו בעיני רוחו לגילוייו שלו, ואושיות תפיסת העולם המיסטית של בעל 'מגיד משרים' הופכות לתשתית עולמו. ההזדהות העמוקה של הבעש"ט עם דמותו הקבלית של קארו הקנתה לו יכולת חדירה עמוקה ואמפטיית לעולמו והציבה את הדגם המיסטי שלאורו השתית את תפיסתו. אולם בעוד שדברי 'המגיד' התייחסו במישרין לחייו של קארו בלבד, דברי הבעש"ט, ה'שומע תורה מפי קב"ה ושכינתיה', הפכו למצע התייחסות לכל אדם הנוטה לדרך המיסטית, ללא הגבלות וסייגים.

נסיבות חייהם של קארו ושל הבעש"ט היו שונות לגמרי – קארו היה בן למשפחה מיוחסת וגדל במסגרת המסורתית של בן תורה, ואילו הבעש"ט היה יתום בן בלי שם, לא זכה לחינוך מסודר וגדל מחוץ לכל מסגרת. קארו זכה למעמד בזכות גדולתו ההלכתית ויצאת הדופן, ואילו ייחודו של הבעש"ט נבע מן ההשראה המיסטית שחונן בה. אולם חרף המרחק הרב בזמן, במקום, במעמד ובסגולות הלמדניות, עולמם המיסטי היה קרוב עד מאוד ושניהם ינקו מן המסורת הקבלית החוצה את גבולות הזמן והמקום ומאחדת בין 'עולם הדיבור' האלוהי ובין עולם הדיבור האנושי, ובין העולם הארצי לעולם השמימי. המסורת המיסטית, שהתמקדה בחזונו סביב המיתוס של גורל השכינה 'עולם הדיבור', העלתה אתוס מקיף שעיצב את החסידות הקבלית בצפת במאה ה'ט"ז ואת חסידות הבעש"ט במאה ה'י"ח סביב עולם 'הדיבור המחשבה והמעשה'.

של ישר' מקנדיאה 'תעלומות חכמה' (בסליאה שפ"ט/1629). השו: דן, 'לתולדותיה של "ספרות השבחים"', מחקרי ירושלים בפולקלור ישראלי, א (תשמ"א), עמ' 82–100. על הספרות ההגיוגרפית הלוריאנית ועל חילוקי הדעות הביבליוגרפיים והכרונולוגיים אודותיה, ראו: מ' בניהו, 'תולדות אר"י', ירושלים תשכ"ז; G. Scholem, *Kabbalah, Jerusalem 1974*, p. 43; תמר (לעיל, הערה 2), עמ' 166–193; "תשבי", 'העיונות בין קבלת האר"י לקבלת הרמ"ק בכתביו ובחייו של ר' אהרן ברכיה ממורנה', ציון, לט (תשי"ד), עמ' 80–83 (ה'ג'); חקרי קבלה ושלוחותיה, א, ירושלים תשמ"ב, עמ' 177–254; וראו שם, עמ' 180–182. דעות הווקרים חלוקות בשאלת חיקה בין 'שבחי האר"י' ובין 'תולדות האר"י'. טענתו של בניהו בדבר קרימות 'תולדות האר"י' אינה עומדת במבחן הביקורת, אולם אין מחלוקת שמן המאה ה'י"ז ואילך היו גרסאות שונות של טקסטים אלו נפוצות וידועות, שכן הם נדפסו במהדורות שונות. ייתכן כמובן שלנגד עיניו של הבעש"ט עמדו מקורות מיסטיים ביוגרפיים והגיוגרפיים נוספים בכתביו, כגון ספר החזיונות לר' חיים ויטאל, אולם אין אפשרות לדעת זאת בוודאות משום שתפוצת כתביו אינה ידועה.

37 דגל מתנה אפרים, עמ' רפב.

וסביב הלשון המגשרת בגלגוליה השונים בין שמים וארץ ויוצרת רצף חי בין העבר המיתי ובין ההווה המיסטי. שניהם חוו את המעברים מהמיתוס הכתוב למציאות המיסטית החיה ואת הקשר הבילתי אמצעי עם העולם השמימי. לפיכך אין תימה שמושגי היסוד המיסטיים ב'מגיד משרים' הפכו למושגי מפתח במסורות המובאות בשם הבעש"ט. תבנית המחשבה הקבלית הקושרת בין מחשבת האדם הגואלת ובין השכינה הנגאלת מצויה בתשתיתן של שתי מסורות מיסטיות אלו. בדברים המובאים להלן נראה בפירוט שמושגי היסוד בהווה החסידית – כגון 'מחשבה', 'דיקות', 'השתוות', 'עבודה בגשמיות', 'מידת הביטחון', 'מסירת נפש', 'קידוש השם', 'ייחוד' ו'התפשטות הגשמיות' – התגבשו בהשפעת 'מגיד משרים' ונוסחו בהשראתו.

חרף הדמיון הרעיוני והלשוני המובהק בין המסורות משמו של הבעש"ט ובין 'מגיד משרים', עדיין עולה השאלה אם אכן שאב הבעש"ט מ'מגיד משרים' במישרין את דפוסי החוויה המיסטית שלו עצמו ואת עולם המושגים שנכרך בה, או שמא אין לפנינו אלא עדויות על חוויות ומושגים שהקרבא ביניהם עשויה להשתלשל מן הויקה למסורת טקסטואלית משותפת. דומה שיש לשלול את האפשרות השנייה ולהעדיף את האפשרות הראשונה, שכן נראה שהותם האוטוביוגרפי האחד השפיע בעליל על הביוגרפיה האחרת. להלן נראה שהבעש"ט הושפע מהמכולל האוטוביוגרפי-רעיוני החזיוני 'מגיד משרים' העומד בסימנה של ההזדהות עם המורשת הקבלית הקשורה בגאולת השכינה ועם החוויה המיסטית הקשורה קשר בילתי אמצעי בדמות נצחית חיה ועל-זמנית. דומה שהבעש"ט ראה עצמו במידה מסוימת כבן דמותו המיסטית של קארו, שעוצבה בהשראת דמויותיהם של משה רבנו ושל רשב"י במיתוס הזוהרי, שכן הבעש"ט כקארו ראה את עצמו כחוליה בשלשלת המיסטית של דמויות המגשרות בין התחום הארצי ובין התחום השמימי ופועלות מעבר לגבולות הזמן והמקום.

מחשבת האדם וזיקתה לגאולת השכינה

משמעות ראשונה במעלה מיוחסת ב'מגיד משרים' למחשבת האדם – היא הגשר בין העולם הארצי ובין העולם השמימי והיא הזירה לתמורות התודעה הנתבעות בעבודה המיסטית. בגילויי 'המגיד' נקבעת לראשונה במסורת המיסטית הנחת היסוד המוזהה בין המחשבה המתבוננת ובין הדבקות המיסטית. 'המגיד' מתאר את הטרנספורמציה מן המחשבה לדבקות: 'בהכרח שבמקום שהיית חושב תמיד שם תדבק' (מ"מ, 139). קשר זה בין מחשבת האדם ובין עולמות עליונים מושפע ממסורת הזוהר שבה מלכות נקראת מחשבה, והוא הדין באין סוף, כתר עליון, חכמה ובינה.³⁸

גם הבעש"ט קובע וזהו זה כמושכל ראשון, כפי שעולה מדבריו בעל 'כתר שם טוב', שאסף את כל המובאות מדברי הבעש"ט בספריו של תלמידו המובהק, יעקב יוסף מפולנאה: 'שבכל

38 ראו: תיקוני זוהר, תיקון יט. והשו: קורדובירו, פרדס רמונים, שער כג, שער ערכי הכינויים, בערך 'מחשבה'. על הדבקות ב'מגיד משרים', ראו: ורבלובסקי, עמ' 156–161 [160–165].

מקום שאדם הוא חושב הוא מתדבק.³⁹ הרב מפולנאה מציין: 'ששמעתי מפורש מפי מורי במקום שחושב האדם שם הוא כולו',⁴⁰ וחוזר על הדברים פעמים רבות בלשונות מקבילות ללשון 'מגיד מישרים'.

הקשר בין ריכוז המחשבה בעולם העליון ובין מימוש הדבקות בגילומיה המיסטיים השונים מנוסח בבירור בדברי 'המגיד' לקארו: 'כשתפרד מזה החומר שתתחד נפשך בקונך, כי אחר שתמיד הרהוריך ומחשבותיך אינם אלא בו, בהכרח שבמקום שהיית חושב תמיד ששם תדבק' (מ"מ, 139).

הדברים הנאמרים בגוף שני ב'מגיד מישרים' מצויים בלשון דומה בשם הבעש"ט ב'צוואת הריב"ש', שם הוא מתאר בגוף שלישי את המעבר מהעולם הארצי אל העולם העליון ומזהה את המחשבה המכוונת לעולמות עליונים עם הדבקות: 'כשיהיה בקטנות בדביקות גדול עם השכינה, ואחר כך ברגע אחד תיכף כשיחשוב בעולם העליון – הוא בעולמות עליונות – שכמו שאדם מחשב שם הוא'.⁴¹

הזיהוי בין המחשבה ובין הדבקות מוצג כעיקרון כולל ב'מגיד מישרים': 'כי בדרך הטבע במקום שהוא חושב ומרהר שם נדבק נפשו' (מ"מ, 140). וזהו דומה מצוי בדברי הבעש"ט המובאים אצל תלמידו יעקב יוסף מפולנאה: 'ובשם מורי שמעתי באריכות ונכתוב בקיצור, כי

39 כתר שם טוב, ברוקלין 1981, עמ' 16, 58, 71; נוסח דומה, ראו: ליקוטים יקרים, לעמברג תקנ"ב, עמ' ד; ומובא בשם הבעש"ט פעמים רבות ב'כ"ן פורת יוסף' (לעיל, הערה 32). על הדבקות, השו: ג' שלום, 'דבקות או התקשרות אינטימית עם אלהים בראשית ההסידות', דברים בגו, עמ' 325–350; ר' ש"ץ אופנהיימר, החסידות כמיסטיקה, ירושלים תשכ"ח, במפתח בערך 'דביקות'; ר' אליאור, תורת אחדות ההפכים, התאוסופיה המיסטית של תב"ד, ירושלים תשנ"ג, במפתח בערך 'דביקות'; מ' פייקאו, בין אידיאלוגיה למציאות, ירושלים תשנ"ד, עמ' 150–178.

40 תולדות יעקב יוסף, חיי שרה, כג ע"א. על משמעותה האלוהית של המחשבה האנושית בדברי הבעש"ט, השו: 'הענין כי האדם מחויב להאמין כי מלא כל הארץ כבודו ית' לית אתר פנוי מינה וכל המחשבות של האדם יש בו מציאותו יתברך וכל מחשבה היא קומה שלימה' (בן פורת יוסף, עמ' 99); 'לפי מחשבתו של אדם כך יש עולמות למעלה ממנו העומרים עליו אם מחשבתו בקדושה ורוחני כך הם העולמות שלמעלה ממנו' (כתר שם טוב, עמ' 13).

41 צוואת הריב"ש, בתוך שבתי הבעל שם טוב, מהדורת מינץ, עמ' רכז. להלן כל הציטוטים לקוחים ממהדורה זו, אלא אם כן יש הבדל נוסח. יש המייחסים את 'צוואת הריב"ש' לבעש"ט, יש המייחסים חיבור זה לחוג המגיד ממורישט, ויש המייחסים אותו לחוג המגיד מזלושטוב. אין ספק שיש בצוואת הריב"ש שכבות שונות, אולם חלקים מסוימים בה שייכים בבירור לבעש"ט, כפי שעולה מניתוח הדברים ומהשוואתם למקורות אחרים. יש עניין בכך שר' שניאור זלמן מלאי ייחס את תוכן הצוואה לבעש"ט, באיגרתו בגדון שראתה אור בתנאי. עדותו בעניין זה היא רבת חשיבות, שכן היה תלמידו המובהק של המגיד ממורישט, וממילא הכיר את תורתו: 'להבין אמרי בינה מ"ש בספר הנקרא צוואת ריב"ש הגם שבאמת אינה צוואתו ולא ציווה כלל לפני פטירתו רק הם לקוטי אמרותיו הסהרות שלקוטי לקוטי בתר לקוטי ולא ידעו לכוון הלשון על מתכונתו. אך המכוון הוא אמת לאמתו' (תנאי, סלאיטא תקנ"ו; וילנה תרצ"ו; אגרת הקדש, קלח ע"א–ע"ב). לעניין חיבור צוואת הריב"ש ועריכתה, ראו: ז' גריס, 'עריכת צוואת הריב"ש', קרית ספר, נב (תשל"ו), עמ' 193–195, 206–207; הג"ל, ספרות ההנהגות, ירושלים תש"ן, 149, 181–182, 230; ולאחרונה אלטשולר, משולם פייבוש, עמ' 62–78. אלטשולר רואה בר' יחיאל מיכל מזלושטוב את חולית המעבר בין הבעש"ט ובין דורו של משולם פייבוש, עורך 'ליקוטים יקרים', המביא מסורות בשם הבעש"ט. הויקה בין המסורות השונות המיוחסות לבעש"ט ב'צוואת הריב"ש', ב'ליקוטים יקרים' וב'כתר שם טוב', שכולם ראו אור בראשית שנות התשעים של המאה ה"ח, שגירה במחלוקת ואינה מבוזרת כל צורכה. דומה שיש מקום להערכה מחודשת של השאלות הביבליוגרפיות, ואני מקווה לדון בדברים במקום אחר.

במקום שמחשבת האדם שם הוא כולו, הן ברוחני, אם חושב ברוחני שם נשמתו.⁴² בנוסח דומה מובאים הדברים משמו בפי נכדו של הבעש"ט: 'וידוע במקום שמחשבתו של אדם שם הוא כולו נמצא'.⁴³

ריכוז המחשבה בהווה האלוהית, הקרוי 'ייחוד' או 'דבקות', או ייחוד הדיבור האנושי ל'עולם הדיבור' האלוהי, הוא בעל חשיבות ראשונה במעלה בתפיסתו של קארו, שכן זה הוא המהלך המיסטי המכריע המתנה את גאולת השכינה, את כינונה של ההווה האלוהית ואת ייחוד עולם הספירות, את החלפת הגלות בגאולה ואת החלפת החורבן והגירוש בכלולות וייחוד.

לפי איגרת אלקבץ, 'המגיד' אומר במפורש לקארו ולבני חוגו בתיקון ליל שבועות, הנערך בהשראת תיקון ליל שבועות שבספר הזוהר, שגאולת השכינה ועילוייה תלויות במחשבה המתמדת בעולמות עליונים ובלמוד בלתי פוסק הקושר בין הדיבור ובין 'עולם הדיבור'. 'המגיד' מדבר בקולה של השכינה ואומר:

ידידי אהובי שלום לכם אשריכם... בעולם הזה ואשריכם בעולם הבא אשר שמתם על נפשכם לעסוגי בלילה הזה אשר זה כמה שנים נפלה עטרת ראשי ואין מנתם לי ואני מושלכת בעפר חובקת אשפתות. ועתה החזרתם עטרה ליושנה... וזכיתם להיות מזהילא דמלכא וקול תורתכם והבל פיהם עלה לפני הקדוש ברוך הוא ובקע כמה רקיעים וכמה אוררים עד שעלה. ומלאכים שתקו ושרפים דממו והחיות עמדו וכל צבא מעלה והקדוש ב"ה שומעים את קולכם. והגני המשנה האם המיסרת את האדם באתי לדבר אליכם... ועל ידיכם נתעליתי הלילה הזה... לכן בני התחזקו אמצו ועלצו באהבתי בתורת ביראתי ואלו הייתם משערים אחד מאלף אלפי אלפים וריבי רבבות מהצער אשר אני שרויה בו... לכן חזקו ואמצו... ואל תפסיקו הלימוד... לכן עמדו בני ידידי על רגליכם והעלוני ואמרו בקול רם כיום הכיפורים בשכמל"ו [ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד]... וחזר ואמר אשריכם בני שובו אל לימודיכם ואל תפסיקו רגע ועלו לארץ ישראל.⁴⁴

בדברי השכינה מהדהדות בעת ובעונה אחת הן לשון הקינה של מגילת איכה (א, יז, כא; ד, ה)

42 יעקב יוסף מפולנאה, כתנות פסים, מהדורת ג' נגאל, ירושלים תשמ"ה, עמ' 278. השו: תולדות יעקב יוסף, חיי שרה, כ ע"א; שלח, קכט ע"ג.

43 דגל מחנה אפרים, בראשית, עמ' ד.

44 שני לוחות הברית, חלק שני, אמסטרדם ת"ס, מסכת שבועות, עמוד התורה, קפ ע"א (ראו לעיל, הערה 13). השו: מ"מ, 391. עטרה הוא אחד משמותיה הידועים של השכינה במסורת המיסטית, המתיתם לתפישתה ככלה במסורת הזוהר (השו: 'עטרה שעטרה לו אמו ביום חתנתו', שיה"ש ג, א). המלכות נקראת עטרה וראו 'שער ערכי הכינויים' (לעיל, הערה 21), בערך 'עטרה'. מסורת זו דימתה את בית סיני לבית חתן וכלה וראתה בליל שבועות ליל כלולות בין מלכות לתפארת, או בין כנסת ישראל לדודה. על ליל שבועות במסורת הזוהר כליל הכלולות בין השכינה לקב"ה ועל תיקון ליל שבועות במסורת הקבלית, ראו: ספר הזוהר, מהדורת מ' מרגליות, א, ירושלים תשי"א, ח ע"א – ט ע"א; י' תשבי, משנת הזוהר, ב, ירושלים תשכ"א, עמ' תקיב-תקיג, תקכט-תקלב, תקע-תקעא; י"ד וילהלם, 'סדרי תיקונים', עלי ע"ו (לעיל, הערה 30), עמ' 130–143; שלום, פרקי יסוד, עמ' 131–133, 295; י' ליבס, 'המשיח של הזוהר' (לעיל, הערה 28), עמ' 111, 208–215; אלטשולר, משולם פייבוש, עמ' 104–109.

בקולה האבל של בת-ציון המושלכת לעפר ומקוננת על החורבן והגלות, והן תקוות הגאולה וההתעלות בקולה של הכלה, העטרה, המתקינה עצמה לליל הכלולות השמימי, אשר לפי מסורת הזוהר מתרחש בליל שבועות. מדברים אלו עולה הפיכת יוצרות בין עליונים לתחתונים ומצטיירת המחזה חדשה של המיתוס הקבלי. השכינה, 'עולם הדיבור', המשקפת ממדים מתחלפים של ההווה האלוהית, אינה נתפסת עוד כישות גואלת אלא כישות נגאלת; והאדם, החושב ומדבר בלימודו, אינו נתפס עוד כגולה אלא כגואל. השכינה מגלמת בעת ובעונה אחת את ספירת מלכות ואת כנסת ישראל, את הכלה ואת הגולה. היא השבויה הנופלת, המתייסרת בגלות ומתחננת לגאולה; והאדם, הממקד את מחשבתו בעולמות העליונים באמצעות אהבה אקסטטית והתעלות מיסטית ונושא קולו בדיבור תפילה ובלמוד בלתי פוסק, הוא הגואל המעלה אותה משיבה.⁴⁵ הנפילה והעלייה או הגלות והגאולה מוסבות מכאן ואילך על יחסי גומלין בין עליונים לתחתונים, יחסים אשר השכינה נתפסת בהם כנפעלת (גולה, שבויה, אסורה, נופלת, כלה דחויה, 'נפלה עטרת ראשי') והאדם נתפס בהם כפועל ('מעלה' במחשבתו הגואלת, 'מחזיר עטרה ליושנה', בוקע בקולו ריקיעים ועולה בגופו לארץ-ישראל, מייחד ומדבק ומשנה את היחסים בין הקדושה לסומאה בעליונים ובתחתונים). לאורה של תפיסה מיסטית זו, המייחסת משמעות תיאורגית מכרעת לדבקות ולריכוז המחשבה בעולמות עליונים באמצעות התפילה והלימוד וכורכת אותם במישורין בגאולת השכינה ובייחודה בעולמות עליונים, מתבארת חשיבותן הראשונה במעלה של המחשבה ושל הדבקות הן בדברי קארו והן בדברי הבעש"ט.

התביעה להתמקדות טוטלית בהווה האלוהית באמצעות ריכוז המחשבה בכל עת ובכל רגע מאפיינת את דברי השכינה לקארו לכל אורכו של 'מגיד מישרים': 'לכן בני ייחד כל מחשבותיך לעבודתי ויראתי ותורת' (140); 'ייחד לבבך תמיד בכל עת ובכל שעה ובכל רגע שלא לחשוב כי אם בי ובתורת' ובעבודתי' (138).⁴⁶

ב'צוואת הריב"ש' מובאת הנחייתו של הבעש"ט להתמקדות טוטלית של המחשבה בעולמות עליונים בלשון דומה: 'רק מכל מקום צריך ליישב עצמו בכל שעה ורגע בדבקות הבורא יתברך שמו' (ריח); 'יחשוב תמיד וידבק עצמו בבורא יתברך באהבה גמורה... ותמיד תהיה מחשבתו דבוקה בעולם העליון בו ית' (רכז). הנחייתו של 'המגיד', שנאמרה לקארו בלשון יחיד, מתייחסת מכאן ואילך בדברי הבעש"ט למחויבות המוחלטת המוטלת על כל מי שנוטה לדרך הקבלית-החסידית ורוצה לקחת חלק בגאולת השכינה ו'בהחזרת עטרה ליושנה'.

ב'מגיד מישרים' חוזרת הנחיה זו פעמים רבות בלשון ציווי טוטלי, בלשון הפצרה ובלשון אזהרה. היא מתייחסת לכל זמן, לכל מקום ולכל מחשבה, והיא שוזרת בזיקה של דבקות וקרבה אינטימית לדמות השכינה: 'ותמיד יהיו מחשבותיך בתורת' ויראתי ואהבתי לבל תפריד מחשבותיך ממני' (119); 'רק כי תדבק בי וביראתי וממשנתי לא תפריש מחשבתך ואפילו רגע

45 R. Elior, 'Messianic Expectations and Spiritualization of Religious Life in the 16th Century', *Revue des études juives*, 145 (1986), pp. 35-49; reprinted in: *Essential Papers on Jewish Culture in Renaissance and Baroque Italy*, ed. D. Ruderman, New York 1992, pp. 283-298

46 השו': שו"ע, אורח חיים, סי' צח, ס"ק א.

אחד... והלא הזהרתיך שלא תפריד מחשבתך רגע אחד מיראתי וממשנתי' (5). הזהיר בין הצד האינטלקטואלי ובין הצד הרגשי-הארוטי בהתעלות הרוחנית ניכר בבירור בדברי 'השכינה' לקארו, שבהם המחשבה, הלימוד וההרהור מזוהים עם האהבה והדבקות בשכינה: 'לכן בני שמע בקולי לאשר אני מצוה אותך: להיותך תמיד עוסק בתורת' יומם ולילה בלי הפסק ולא תהרהר בשום דבר מדברי העולם כי אם בדברי תורה וביראתי ובמשניות... ואל תפריד מחשבתך אפילו רגע אחד מתורת' ויראתי ואזכך לעלות במעלות רמות' (8); 'בכל המקום שתהיה לא תפריד מחשבותיך ממני' (156); 'ותחזק והדבק בי וביראתי ובתורת' ואל תפריד מחשבותיך אפילו רגע אחד מלהרהר בעבודתי ובמשניות כי אני המשנה המדברת בפ' (361).⁴⁷

המשנה, סמל העיון האינטלקטואלי, הכרוכה במחשבה, קול ודיבור, שינון, עיון ולימוד, מזוהה עם השכינה, 'עולם הדיבור', סמל ההווה המיסטית כפולת הפנים, וסמלה של כנסת ישראל הגולה והמייחלת לגאולה. עוד היא מזוהה עם הנשמה, המבטאת את תמורות ההשגה, את הדר-מיניות ורבי-הקוליות, את הפנמת ניסיון הגלות ותקוות הגאולה, את ההתעלות לעולמות עליונים ואת מחשבתו הגואלת של האדם, המייחד עולמות עליונים ומתייחד עמהם.

ציווי אינטלקטואלי-אמוציונלי זה, המתייחס לקארו ולדבקותו בשכינה, הופך ב'צוואת הריב"ש', המביאה את דברי הבעש"ט, להוראה המתייחסת לכל אדם הנוטה לדרך הקבלית-החסידית: 'יתברר תמיד מחשבתו עם השכינה שלא יחשוב רק באהבתו אותה תמיד שהוא מתדבק בה ויאמר תמיד במחשבתו מתי אזכה שישכון עמי אור השכינה' (רטז); 'יעקב יוסף מפולגאה קושר את הדברים עם משמעם התיאורגי: 'מבעש"ט, ענין התפלה, העיקר הוא האמונה שיאמין שהש"י מכה"כ [שהשם יתברך מלוא כל הארץ כבודו] ועל ידי זה מעלה ומנשא השכינה'.⁴⁸ 'שמעתי ממורי כי השכינה נקרא תפלה כמו שכתוב בכתבים ואני תפלה. וגם מבואר שם כשיתפלל ישים מגמת פניו לשכינה לייחודה בבעלה'.⁴⁹

משמעותה של תביעה טוטלית זו והשפעתה המכרעת בעולמות עליונים מסתברת מניתוח תוצאות ההיענות או הסירוב לה; הדבקות בשכינה והמחשבה על עולמות שמימיים משמען, כאמור, העלאת השכינה מגלותה, גאולתה מבין הקליפות, ייחוד הספירות וכינון הרמוניה בעולם העליון. ואילו הסחת הדעת מהדבקות ומריכוז המחשבה בעליונים גורמת לנפילת השכינה אל תחום הקליפות, לחורבן והריסה, להעמקת הגלות, להפרדת העולמות ולהפסקת הייחוד. 'המגיד' מבאר לקארו את המשמעות התיאורגית כבודת המשקל של הסחת דעת זו ושל הפרדת מחשבותיו מן השכינה ואת האחריות הרבה המוטלת עליו בשל כך: 'שאינן לך להפסיק הקשר והדבקות של הש"י והרהור בתורת' אפילו רגע, שאם תפסיק אפילו רגע ח"ו השכינה נופלת ואי לו ולרוע מזול מי שגרם חורבן על העולמות כולם... שברגע שאתה מפסיק מלהרהר בד' [בדברי תורה] אתה גורם ח"ו נפילת כנסת ישראל' (מ"מ, 184); 'כי כל עוד שבשום רגע אתה מפריד מחשבותיך

47 הדברים מופיעים בנוסח זה או דומה במ"מ 19, 91, 109, 122, 133, 136, 145, 149, 155, 166-167, 170-172, 204, 214, 252, 258, 298, 302, 317, 322, 323, 326, 334, 381, ועוד.

48 כתר שם טוב, עמ' 19. השו': בן פורת יוסף, קבו ע"א.

49 צפנת פענח, עמ' 3.

מיראת ה' ותורתו ועבודתו, הרי אתה מבטל הייחוד. לכן הזהר מאד מלהרהר בשום רגע בשום דבר חוץ מתורת ויראתי ועבודתי' (139); 'רק כי תדבק בי... כי אילו היית יודע כמה עולמות אתה בונה וכמה עולמות אתה מחריב בעת שאתה מפריד, לא היית מפריד אפילו שעה אחת. לכן תתחזק ליחד כל מחשבותיך לי' (17); 'כי אמרתי לך כמה פעמים שכמה עולמות אתה בונה בשעה שאתה מהרהר במשניותי. ובשעה שאתה פוסק, כמה עולמות אתה מחריב' (395).

הבנייה וההריסה הקוסמיות, הגלות והגאולה בעליונים ובתחתונים, העלייה והנפילה של השכינה, או הייחוד והפירוד בעולם האלוהות, תלויים במחשבת האדם ובדבקותו בשכינה. העבודה המיסטית, המכונה ייחוד, דבקות או מסירת נפש, ומתבצעת באמצעות ריכוז המחשבה בהווה האלוהית והסתת הדעת מן ההווה הגשמית, היא המתנה את גאולת השכינה, את כינונה של ההווה האלוהית ואת ייחוד עולם הספירות. עבודה זו, המוזהה עם לימוד ותפילה, הרהור ומחשבה, העלאת קרבנות וקידוש השם, קשורה בסיוע לקדושה ולעולמות עליונים, ואילו הפסקה בריכוז מחשבתי זה או ההפרדה מהדבקות משמעה ביטול הייחוד והפקרת העולם העליון לכוחות הטומאה, לשלטון הסטרא אחרא ולמרות הקליפות:

דאילו הוית ידע כמה עלמין מפסידין על ידך ברגעא דאת מפסק מלהרהר בפתגמי אורייתא, היית בוחר מות מחיים בעידן דאת מפסקת [בזמן שאתה מפסק]. וסמאל ונחש רדפין אבתרך [אחרריך] תדיר לעיילא בלבך הרהורין דמילי דעלמא [להכניס בלבך הרהורים בענייני העולם הזה] לאפסקא יתך [להפסיקך] מלהרהר בדברי תורה ובצלוחת [ובתפילה] (מ"מ, 51).

יסרני והוכיחני ללכת תמיד בהנהגת תורת ויראתו ובל אפריד מחשבותי אפילו רגע אחד רק להעלות מחשבתי אל מקורה, כי זה הוא סוד הקרבן שהאדם מדביק רוחו בקרבן ומתוך שעשה הקרבן עולה למעלה גם רוח האדם המדובק עמו... כלומר קרבן רוחכם ממש... וטוביה דגברא דוכי בהאי עלמא למימסר נפשיה [וטוב לאדם שזוכה בעולם הזה למסור נפשו] על קדושת שם דקב"ה (205).

תפיסה קוסמית דואליסטית קיצונית זו, הרואה בעולמות העליונים והתחתונים זירת מאבק תמידי בין הקדושה לטומאה, אינה משאירה תחום ניטרלי במחשבת האדם או במעשיו. על האדם מוטלת אחריות כבדה מנשוא משעה שיחסי הגומלין בין סמאל לשכינה, בין הקליפה לקדושה, בין גלות לגאולה, בין דבקות לעבודה זרה, תלויים במחשבתו. ב'מגיד משרים' תלויים יחסי הגומלין בין בחינות אלו במחשבתו של קארו, בלימודו, בריכוז הרהוריו בשכינה, בפרישותו, בתפילתו ובמידת דבקותו, ו'המגיד' שב ותובע ממנו ליכור זאת כל העת. הבעש"ט, לעומת זאת, הטיל אחריות זו על כל אדם הער ליחסי הגומלין בין גלות השכינה ובין גאולתה במחשבת האדם:

עוד מהבעש"ט ביאור סוד א"ב איך שצריך לעשות בכל תיבה הכנעה הבדלה והמתקה... וכאשר יתן אל לבו גלות השכינה שהיא ניצוץ השכינה מלובש בתוך כיעור הקליפות

יתחדר חרדה גדולה ואז יתפרדו כל פועלי און ונעשה יחוד... ונתברר ניצוץ הקדוש ונתחבר למעלה אל החיות בסוד והחיות רצוא ושוב והוא הגאולה מהשביה.⁵⁰

הבעש"ט מביע בניסוח קצר עזיביו את המשמעות התיאורגית המכריעה הגנוזה במחשבת האדם, בתפיסה דואליסטית קוטבית זו שאינה מכירה, כאמור, בתחום ביניים ניטרלי: 'כאשר האדם מפריד את עצמו מהשם יתברך מיד הוא עובד עבודה זרה, ואין דבר ממוצע' (צוואת הריב"ש, רכה).

בכתבי קארו ובדברי הבעש"ט, דבקות המחשבה בעולמות עליונים מתפרשת בעת ובעונה אחת כגאולת השכינה והעלאתה מן התחתונים לעליונים, כייחוד עולם הספירות, כאיחוד מיסטי בין האדם לשכינה, כהקרבן קרבנות במקדש השמימי, כהיטהרות, כהתפשטות הגשמיות, כמסירת נפש וקידוש השם. הן ב'מגיד משרים' והן במסורות המובאות בשם הבעש"ט, היחס לקדושה בכלל ולגילומה הפרסונלי, השכינה, בפרט, הוא יחס מיסטי-ארוטי המתבטא בדבקות מחשבה בלתי פוסקת ובהחייאת הוויית המיתית של השכינה כחשוקה ואהבה. הזיקה בין קארו לשכינה משקפת בבירור יחס זה כפי שהוא ניכר מהציפייה הדרוכה לבואו של 'המגיד', המכונה בפיו בלשון שיר השירים 'קול דודי', וממושגי הייחוד, הזיווג והדבקות המתארים את בואו. זיקה זו עולה במרומז ובמפורש מלשונו הסוגסטיבית של 'המגיד', האומר לאורך כל הספר בלשון האהבה של שיר השירים: 'עוד אתן דודי לך' (מ"מ, 87), 'והנה עתה עת דודים' (122), 'זאתה מתחבק עם כל המשנה והיא עמך והריני אומרת לך צאי נא לקראתי אחותי רעיתי וכו' חשקתיך ואוהבתיך' (379), 'ובכן אני אני המשנה המדברת בפיך... אני היא המתבקת עמך ואדבק בי תדיר' (211), 'הלא לך לאתדבקא תדיר במשניותי ולא תפסיק מהם אפילו רגע אחד כי אני מתחבק ומתדבק תמיד עמך' (130).

גם בהנחיותיו של הבעש"ט ניכרת בבירור הזיקה המיסטית האחדותית בעלת האופי הארוטי, הנרמזות במושגי האהבה, הדבקות והזיווג, המוסבים בעת ובעונה אחת על הזיווג בין הספירות בעולם העליון, הנגרם על-ידי המתפלל, ועל ייחודו של המתפלל עם השכינה המתרחש בעת התפילה: 'יתבודד תמיד מחשבתו עם השכינה שלא יחשוב רק באהבתו אותה תמיד שהוא מתדבק בו. ויאמר תמיד במחשבתו מתי אוכה שישכון עמי אור השכינה' (צוואת הריב"ש, רטו);⁵¹ 'התפילה היא זיווג עם השכינה... ויהיה דבוק להשכינה בדבקות גדול'; 'מבעש"ט ז"ל כי מבשרי אחזה [אלוה] כמו בזוג גשמי אינו מוליד כ"א המשמש באבר חי וחישוק ושמחה כך בזיווג הרוחני הוא הדבור בתורה ותפלה כשהוא באבר חי בשמחה ותענוג או הוא מוליד'.⁵² דברי הבעש"ט על יחסי הגומלין בין הרוחני לגשמי ועל האהבה והזיווג הקשורים בתפילה שואבים

50 כתר שם טוב, עמ' 40. והשוו: 'הקליפה נקראת קללה שהיא המ"ו והוא גלות השכינה בתוך עמקי הקליפה' (כתר שם טוב, עמ' 28).

51 במהדורת קה"ל של צוואת הריב"ש (ברוקלין 1975) מובא נוסח שונה במקצת: 'יתבודד תמיד מחשבתו עם השכינה, שלא יחשוב רק באהבתו אותה תמיד שהיא תדבק בו, ויאמר תמיד במחשבתו מתי אוכה שישכון עמי אור השכינה' (דף ב ע"א).

52 כתר שם טוב, עמ' 7; צוואת הריב"ש, שם, עמ' יא.

ממכלול המושגים שהשפה העברית מייחדת בעת ובעונה אחת לאהבה גשמית ולאהבת אלוהים, כגון ייחוד, דבקות, זיווג, שימוש שעשוע וקידוש. דברי הבעש"ט מתפרשים בהשוואה לדברי 'המגיד' לקארו על הייחוד המיסטי המובטח לו: 'ובזכות דא קב"ה רחם יתן [אהבה אותך]. ובעדנא דאת קם למצלי [וכשאתה קם להתפלל]... כך נמי משתעשע... והא קא נשיק לך נשיקין דרחמו [ונשק לך נשיקות אהבה] ומחבק לך. ושכינתא ממללא [מדברת] עמך' (מ"מ, 193).⁵³

ב'מגיד מישרים' ההדגשה היא, כאמור, על לימוד מתמיד, ההורר בדברי תורה ללא הפסק, אהבה מיסטית, דבקות המחשבה, תפילה במסירת נפש, ונכונות להעלות עצמו לקרבן ולמות על קידוש השם. אצל הבעש"ט, בדומה לכך, ההטעמה היא על מחשבה בלתי פוסקת על האל ושכינתו, על אהבה וייחוד מיסטיים, על תפילה בדבקות ובמסירת נפש ועל נכונות למות על קידוש השם. מושגים אלו מיוסדים על החייאת דמותה המיסטית של השכינה במיתוס הזוהרי, שעל ציבונה הארוטי עמדנו לעיל, ועל הקניית ממד של קרבה בלתי אמצעית לדמותה הנקבית הקשורה ב'עולם הדיבור', בתורה, במשנה ובתפילה, ובהווית הנאהבת, ממד המצטייר בביטוי 'שכינתא ממללא עמך', ולדמותה הזיכרית הקשורה בדמות האלה, ממד המצטייר בפסוק 'קול דודי דופק בפי'. טרנספורמציה זו נעשית על ידי הפיכת השכינה לדמות המדברת בגוף ראשון, פונה במישרין אל המיסטיקן ומדברת עמו ובו, בצד תפיסתה כבת זוגו של המתפלל המייחד אותה עם בן זוגה האלוהי וזוכה שתדבר מתוך פיו. תפיסות אלו מבטאות התקרבות אקסטטית-ארוטית אל השכינה והזדהות עם גורלה בתודעה, במחשבה וברגש, אגב התרחקות מהעולם הזה והחלפת תחומם של החיים והמוות ושינוי משמעותם הרוחנית.

העמדה הסגפנית והייחוד המיסטי

כאמור, קארו ביקש לדחות את מאווי העולם הגשמי, תחומו של הסטרא אחרא שמסמלים אותו הנחש, סמאל והיצר הרע, תחום הקליפה והגלות, כדי להשיג התעלות לעולם הרוחני, שמסמלות אותו השכינה, התורה ומשנה, ובחינות שונות של מקדש ומזבח שמימיים, גן העדן, הקדושה והגאולה. לשם כך הוא חתר להכחיד את הארוס הגשמי ולהמירו בארוס רוחני: 'כי אין לו חפץ בהנאות הגופניות כלל, ובוה הרי הוא כאילו ממית עצמו. ובכך תחיה נפשו באמת ותהיה לו הפרידה מזה העולם מנוחה גדולה בהדבק בקונו' (מ"מ, 139).

קארו והבעש"ט הגדירו את היחס הנאות כלפי העולם המוחשי, הנחשב כתחומו של הסטרא אחרא, הן מהבחינה הרוחנית והן מהבחינה הגופנית: ביחס לחומר נתבעת עמדה אסקטית-סגפנית, שהאדם מחולל בגופו בשעה שהוא חותר להתנכר להוויה הגשמית ולהתרחק מרחק מרבי מהנאות החושים; ביחס לרוח נתבעת עמדה אקוסמיסטית-מיסטית, שהאדם מחולל בתודעתו בשעה שהוא חותר לבטל את ערכו של העולם ולראות בו אין ואפס. הרהורים גשמיים ומחשבות בענייני העולם הזה נתפסים כסיוע לסטרא אחרא וכהקרבנות קרבנות לסמאל ומתפרשים כנתינת

53 השוה דברי רמ"ק בשער ערכי הכינויים, בערך נשיקה: 'ענין נשיקות הם בהתעוררות האהבה בין ת"ת ומלכות ואין נשיקות אלא ביחודם... והנשיקות הם דביקות רוחא ברוחא'.

תוקף לנחש וליצר הרע, כהפקרת השכינה לשלטון הקליפה וכגרימת פירוד בעולמות עליונים.⁵⁴ ואילו הסגפנות, הפרישות, ביטול היש, התפשטות הגשמיות או ההעלאה לקרבן של ההווה הגשמית מביאים ליצירת מרחב נפשי אשר בו עשויה להתחולל ההתקרבות המיסטית הנכספת לשכינה, שבה 'עולם הדיבור' מדבר בפיו של האדם. התקרבות זו מתבטאת בייחוד בעולם העליון, שבו מתעלה מלכות לתפארת, ובייחוד בעולם התחתון, שבו השכינה מדברת בפיו של האדם שביטל את ישותו הגשמית ופינה לשכינה/עולם הדיבור מקום בתודעתו. ב'מגיד מישרים' השכינה מבטיחה לקארו שתדבר מפיו ו'תתנה' בו אם ידבק בה במחשבותיו: 'בכל המקום שתהיה לא תפריד מחשבותיך ממני. "אזכיר את שמי" כלומר, כשאתה תזכיר את שמי, אני אהיה המזכיר כי תהיה מתנה שכינה והשכינה תדבר בפיך' (מ"מ, 156).

בדומה לדבריו של קארו על השכינה המדברת בו בשעה שהוא מתייחד עמה כ'כינור מנגן מאליו' ו'קול דודי מדבר בפי', הבעש"ט מתאר מעמד מיסטי מעין זה כתכלית הדבקות: 'לפעמים כשמתפשט הניצוץ הקדוש של השכינה שיש בנשמתו ואז היא ממש מדברת הדברים שבפיו ונראה כאילו אינו מדבר שהדברים יוצאים מאליהם מפיו וזהו מדרגה גדולה; 'וצריך לשמוע בכל תיבה מה שאומר, שהשכינה, עולם הדיבור, מדברת'.⁵⁵ הייחוד המיסטי האקסטטי מגיע לשיאו בשעה שהשכינה מדברת בפי האדם או בשעה שהדיבור האלוהי מחליף את הדיבור האנושי הנאלם.

הטעמת חשיבותו של רגע מיסטי זה נעשית בדברי 'המגיד' לקארו, המקשר את 'הקול המדבר' בו לדמותו של משה אדון הנביאים. דמותו של משה איש האלוהים היא הדמות המיסטית הארכיטיפית ברוחו של קארו, והיא תבנית החיקוי ומקור ההשראה לאדם שקול אלוהי דובר בו ואליו. בדומה למשה ששמע 'את הקול מְדַבֵּר אליו מעל הכפרת' (במ' ז, פט) ושעליו נאמר: 'פה אל פה אֲדַבֵּר בו' (במ' יב, ח), 'המגיד' מדבר במונחים זהים על הווייתו הנפעלת של קארו, שקול אלוהי דובר בו בשעה שהוא הופך לאין.

דבריו של קארו על השכינה המדברת מתוך גרונו, המזכירים גם את 'מלאך הדובר ב' (זכ' א, ט), חוזרים ונשנים בנוסחים שונים במסורות בשם הבעש"ט הקושרות דיבור מעין זה לדמותו של 'משה רע"ה שהשכינה היתה מדברת מתוך גרונו'. המסורת החסידית מביאה דרושים רבים על 'זיה כנגן המנגן', המתייחסים לדיבור האלוהי המתנגן מאליו בפיו של האדם שביטל את הווייתו הגשמית, פינה מקום ברוחו ל'עולם הדיבור' והפך את ה'אני' לאין. ביטול ההווה הגשמית, הבאה לידי ביטוי בהתנכרות לעולם המוחשי, במחיקת הדיבור המודע לעצמו ובשתיקת עולם החושים – מפנה מקום למהות האלוהית, המסומלת ב'עולם הדיבור' המדבר מאליו בפי האדם:

54 ראו: מ"מ, 205, 380, והשוו: 'זהור ממחשבות שמכניסים בלבך יצר הרע ונחש כי הנם רחפים אחריך' (מ"מ, 19). וראו: צוואת הריב"ש, עמ' רכה.

55 כתר שם טוב, עמ' 55; צוואת הריב"ש, עמ' רכה; ליקוטי יקרים, יב ע"ג, ד ע"א. על 'עולם הדיבור' המדבר באדם, ראו עוד: כתר שם טוב, עמ' 80, 117, 120. על דיבור השכינה בפי האדם במסורת החסידית, השוו: J. Weiss, 'Via Passiva in Early Hasidism', JJS, 11 (1960), pp. 137-155; ש"ץ, חסידות כמיסטיקה, עמ' 110-128; אלטשולר, משולר פייבוש, עמ' 127-148.

מיד כשאומר אדני שפתי תפתח השכינה מתלבשת בו ומדברת בו כל הדברים וכשיה' לו האמונה שהשכינה מדברת תפול עליו יראה וגם הקב"ה מצמצם עצמו ושורה אצלו כו' כל התפשטות הגשמיות הוא שאינו מרגיש כלל הרגשת הגוף וציור זה העולם, רק ציור העולמות העליונים והיינו המלאכים ושרפים... ריב"ש אמר בענין עובדא זו כשאני מדבק מחשבתי בבורא ית' אני מניח הפה לדבר מה שירצה כי אני מקשר הדברים בשורש העליון בבורא ית'.⁵⁶

השתוות

השתוות משמעה עמדה של שוויון נפש מוחלט אל הממשות וניתוק שלם ממנה לשם השתקעות התודעה במציאות האלוהית, זו אשר לנכחה בטלות ההבחנות המקובלות בהשגה האנושית ובמציאות הגשמית. שוויון הנפש למציאות הגשמית וההתנכרות לערכי העולם הזה הם תנאי להמרת הארום הגשמי בארום הרוחני ולמעבר מההשגה התלויה בחושים להשגה המתבוננת, שכן ההשתוות היא ביטוי להכרה בנוכחות האלוהית בהווה ולתודעה שהאל הוא הפועל האמיתי. העמדה העקרונית כלפי העולם הזה מנוסחת ב'מגיד מישרים' בלשון חד-משמעית: 'ובכן לא תדאג משום דבר בעולם כי אם הדברים הנוגעים לעבודתו יתברך אבל כל דברי העולם הזה יהיה שוה בעיניך הדבר והפכו... כי האמת מי שאינו שוה בעיניו טובות העולם הזה ורעותיו אינו מייחד גמור' (מ"מ, 140).

ב'צוואת הריב"ש' מובאים הדברים בלשון דומה: 'שויתי לשון השתוות בכל דבר המאורע הכל שווה אצלו, בין בענין שמשבחין ב"א [בני אדם] אותו... או מבדיל אותו וכן בכל שאר דברים וכן בכל האכילות בין שאוכל מעדנים בין שאוכל שאר דברים, הכל ישוה בעיני' (רטו).⁵⁷ ההנהגה המבטאת את היחס המתנכר למציאות ב'מגיד מישרים' היא הנהגה סגפנית הדוחה ומבטלת את התענוג מהנאות החושים וחותרת להיפרד מהגשמיות: 'ליזהר מלהתענג בעת המאכל והמשתה ובעת תשמיש רק יהיה כמי שכפאו שד ומכריתו על המאכל ההוא או על התשמיש ההוא ואם היה אפשר להתקיים זולת המאכל והמשתה ולפרות ולרבות זולת התשמיש ההוא היית חפץ מאד'.⁵⁸ 'ולא תאכל ולא תשתה בדרך הנאה כלל... רק תהיה מחשבתך שאם היה אפשר לקיים הנפש בגוף בלי שום הנאה היית חפץ מאד' (מ"מ, 5). הפעולות האסקטיות המשפיעות על הגוף והנפש פועלות גם באופן סמלי – הן מסמלות עולם אחר המאורגן על-פי

56 כתר שם טוב, מהדורת מינץ, עמ' רד.

57 על מקומה של ההשתוות בעולמו של קארו ובחסידות, השו: ורבלובסקי, עמ' 159–160 [161–160]; ש"ן, חסידות כמיסטיקה, במפתח, ערכים 'אינדיפרנטיות', 'השתוות'; מ' אידל, 'ההתבודדות כריכוז בקבלה האקסטטית וגלגולה', דעת, 14 (תשמ"ה), עמ' 40–76; ד' גריס, ספרות ההנהגות (לעיל, הערה 41), עמ' 210–212; ר' אליאור, 'בין "התפשטות הגשמיות" לבין "התפשטות האהבה גם בגשמיות" – הקיטוב בין התפיסה הרוחנית לבין המציאות החברתית בהווה החסידית', כמנהג אשכנז ופולין – ספר היובל לח' שמרוק, בעריכת י' ברטל, ח' סורניאנסקי וע' מגדלסון, ירושלים תשנ"ג, עמ' 220–226; אלטשולר, משולם פייבוש, עמ' 212–230. הציוט לפי מהדורת ירושלים תש"ך, עמ' 21. במהדורת תש"ן (עמ' 2) הנוסח מצונן.

יסודות הפוכים לאלה של העולם הארצי: מלאכים אינם אוכלים, אינם מתרבים, אין להם יצר רע או צרכים גשמיים. הסגפנות מעבירה באופן סמלי את קארו מעולמם של בני האדם לעולמם של המלאכים ויוצרת את החלל המקודש שלתוכו יכולה השכינה/המגיד' להיכנס.

בהנהגות המובאות בשם הבעש"ט ב'צוואת הריב"ש' וב'ליקוטים יקרים' מנוסחת העמדה ביחס לגשמיות בלשון דומה: 'ידבק מחשבתו למעלה ולא יאכל ולא ישתה יותר מדי ולא יענג עצמו רק כדי להבריא עצמו ולא יסתכל כלל בעניני העולם הזה ולא יחשוב בהם כלל, כדי להפריד עצמו מהגשמיות' (רטו).

המסורת החסידית המוקדמת מצביעה במפורש על הזיקה בין הבעש"ט לקארו בעניין היחס לעולם הזה: 'העיקר התפשטות הגשמיות יהיה בלבו שיהיה נמאסים בעיניו כל התאוות עולם הזה אפילו ההכרח יהיה בו לא אפשר ולא מכווין וכמו שכתב בספר המגיד בפ' בשלח שהזהיר המגיד' להבית יוסף ו'ל על זה תמיד'.⁵⁹

התפשטות הגשמיות

שוויון הנפש לממד הקיומי והוויתור על הנאות החושים ועל ערכים גשמיים מקובלים הם הממדים החיצוניים של מידת ההשתוות. הממד הפנימי שלה הוא 'התפשטות הגשמיות', 'המתת האני' והעדפת מות הגוף על פני החיים הגשמיים, הנתפסים כחסרי משמעות מנקודת המבט המיסטית. ב'מגיד מישרים' מנוסח היחס בין החיים ובין המוות בלשון ברורה המצביעה על כך שסיגוף הבשר ומוותו של הגוף בעולם הארצי מוליכים ללידת הרוח ולתחיית הנשמה בעולם העליון:

ובטל כל מיני הנאות ממך אפילו בשעה שאתה מוכרח לקיום גופך או לקיים שום מצווה יהיה בעיניך כאילו אתה מוכרח בו ואנוס בהנאה ההיא. ובכך תדבק נפשך בקונך... כי אין לו חפץ בהנאות הגופניות כלל, ובוה הרי הוא כאילו ממית עצמו ובכך תחיה נפשו באמת ותהיה לו הפרידה מזה העולם מנוחה גדולה בהדבק בקונך... ואשר כן יתנהג יהיה לו המיתה חיים אמתיים, כי מובטח לו שהוא נדבק בקונך (מ"מ, 139).

הבעש"ט ראה אף הוא בחיוב את ההנהגה האסקטית הקוראת לאדם לנהוג 'כאילו ממית עצמו', שכן על-פי השקפתו, חיי האמיתיים של האדם מתרחשים בעולם העליון והמוות נתפס כתחייה רוחנית וכחיים אמיתיים. הוא מגדיר בלשון דומה את היחס בין החיים ובין המוות ותובע מן האדם: 'לחשוב תמיד בעולם העליון ששם ביתו העיקרי בבורא, ולפנות את עצמו מכל עסקי העולם הזה כאילו מת'.⁶⁰

המתח הדיאלקטי בין מחיקת היסוד האנושי ובין הקרבה ליסוד האלוהי מתבטא בכמיהה לביטול היש והפשטות הגשמיות לשם השגת התעלות אקסטטית ודבקוּת. 'מגיד מישרים' רואי

59 משולם פייבוש מזבאר, יוסף דברי אמת, טו ע"ב; הנ"ל, ליקוטים יקרים, מהדורת תשל"ד, קץ ע"ב.

60 תולדות יעקב יוסף, רח ע"ד; השו: 'פירש הריב"ש' מי שמת בערב שבת היינו שממית עצמו בתאוות העולם הזה שהוא ערב שבת' – בנימין בן אהרון מולאיץ, אמתחת בנימין, מינקוביץ תקנ"ו, דף עג.

בתיאורי קידוש השם, מוות, עלייה על המוקד, עקדה וקרבתן, שכן בתודעתו של קארו המתת הגוף גורמת להתפשטות הגשמיות, להשגת הייחוד העליון ולהגשמת תכלית הדבקות. לעומת דברי 'המגיד', הקושר בין קידוש השם ובין העלאתו לקרבן של קארו ומבטיח לו: 'דאקריבנך [שאקריב אותך] דתבתר [שתחתך] על קדושת שמי ותיפק קדמאי [ותצא לפני] ותינוקד [ותישרף] על קדושת שמי ויסק [ויעלה] ריחך כקטורת בוסמין' (מ"מ, 37), הנחה הבעש"ט את המתפלל להפנים במחשבתו את דימויי המוות, הקרבן, ביטול היש והסיגופים ולהקדים לעבודתו את ההצהרה: 'הריני רוצה לענות עצמי כדי שאוכל לעבוד את הש"י... כדי שיהיה יחודו על ידי. לכך אני רוצה לענות את עצמי וכדי להקריב את עצמי לקרבן לפניו... כל ענויי להקל צער משכינתיה ויסיר הקליפות מעלינו על ידי עינוי שלי ואגרום למעלה שיסורו כל הקליפות מהשכינה ותטהר ותיחד עם בעלה ביחוד גמור' (צוואת הריב"ש, ריט-רכ).

בדברים אלו של קארו ושל הבעש"ט ניכרת הקרבה בין אסקזה – הפגישה עם האל באמצעות ויתור על ופרישה מן העולם לשם דבקות באל – ובין אקסטזה – המעבר מההשתוות, הסיגוף וההמתנה אל הייחוד, הדבקות והתפשטות הגשמיות הוא המעבר המיסטי מן האסקזה אל האקסטזה או מן התודעה החותרת להשתחרר מגבולות ההשגה בעולם הארצי ולהכחיד את עצמותה הגשמית אל התודעה האקסטטית המוותרת על זהות רוחנית מובחנת ומתייחדת עם הדיבור והמחשבה האלוהיים בעולם העליון.

קידוש השם

קידוש השם, כיליון הגוף, ההעלאה לקרבן, הסיגוף והמוות בחיים, העומדים בבסיס הפרישות בעולמו האקסטי של קארו, בעקבות קידוש השם של שלמה מולכו, מכוונים בתודעתו לשם ייחוד השכינה ודבקות בהוויה האלוהית. בהנהגות החסידיות מצוינים מושגים אלו כהנחיות לפרישה מן העולם לשם דבקות באל, וכנכונות להקרבה עצמית במסירת נפש על קידוש השם. מהלך זה מתרחש בזמן התפילה, ההופכת למעמד מיסטי שבו מתחולל קידוש השם. 'המגיד' מנחה את קארו בלשון מפורשת: 'לכן תזדהר [הזהר] בכוונה דלבך בעין קריאת שמע לממסר [למסור] נפשך על קדושת שמי' (מ"מ, 17); 'זבעידן ק"ש [ובזמן קריאת שמע] ייחד כל מחשבותיך למיהוי בסיס לשכינתא וכל אברייך יתייחדו להמסר על קדושת שמי' (51).⁶¹ במקומות רבים 'המגיד' קושר בין כיסופיו של קארו לעלות על המוקד ולמות על קידוש השם ובין תפיסתו כקרבן נעקד: 'יחדתך לאיתו קדא [ויחדתי אותך לעלות על המוקד] על קדושת שמי בגין דתשאר נקי וזך ותסתלק

61 על התמורה הרוחנית ההיסטורית במושגים 'מסירת נפש' ו'קידוש השם', השוו: י' כ"ץ, 'בין תנ"ו לת"ח-ת"ט', ספר היובל ליצחק בער, בעריכת ש' אטינגר ואחרים, ירושלים תשכ"א, עמ' 318–337; ע' שוחט, 'קידוש השם בהגותם של מגורשי ספרד ומקובלי צפת', מלחמת קודש ומאסיריולוגיה בתולדות ישראל ובתולדות העמים, ירושלים תשכ"ח, עמ' 143–145; קדושת החיים וחירוף הנפש, קובץ מאמרים לזכרו של אמיר יקותיאל, בעריכת י' גפני וא' רביצקי, ירושלים תשנ"ג; ר' אליאור, אחדות ההפכים (לעיל, הערה 39), עמ' 171–175, 200–203.

הדרגין עילאין [ותעלה בדרגות נעלות] כמה דאליפתך [כמו שלימדתיך]. לכן אחזי גרמך [ראה עצמך] דאת עולה תמימה ולא לשתכח [ימצא] שום מומא כך דלא לפסול קרבנא [קרבן]... ובתר הכי אוזכר לאיתו קדא על קדושת שמי' (52).⁶²

הבעש"ט הפך את ההנחיה האישית המרטידולוגית שמוסר 'המגיד' לקארו להנחיה מיסטית מקיפה, שהוא מבטא בלשון כוללת: 'יחשוב קודם התפילה שהוא מוכן למות באותה התפילה מחמת הכוונה... והריני רוצה לענות עצמי כדי שאוכל לעבוד את הש"י באמת ובלב שלם באהבה ויראה כדי שיהיה יחודו על ידי. לכך אני רוצה לענות את עצמי וכדי להקריב את עצמי לקרבן לפניו' (צוואת הריב"ש, ריט-רכ).

העינוי, ההמתה העצמית הסגפנית וההקרבה במסירת נפש, למען ייחוד עולמות עליונים, נתפסים כחלק מהותי מסדר התפילה המיסטית בחסידות. עמדות אלו באות לידי ביטוי במושגים השוללים את ההוויה הגשמית, כגון 'ביטול היש', 'כלות נפש', 'מסירת נפש', 'קידוש השם', 'קרבן', 'הפיכת עצמו לאין', ו'התפשטות הגשמיות', הרווחים במחשבה החסידית. מושגים אלו, המבטאים התנכרות לעולם הארצי, מושפעים מכיסופיו של קארו לעלות על המוקד, לייחד את השכינה ולקדש שם שמים – כיסופים שהתחיו מחדש ברוחו של הבעש"ט וחרגו מרשות היחיד לרשות הרבים. עוד הם שואבים מן ההפנמה של המסורת המיסטית הכורכת בין האסקזה לאקסטזה ובין מות הגוף לתחיית הרוח. דבריו של בעל הטורים המובאים אצל קארו ב'שלחן ערוך': 'זכן היו עושין חסידים ואנשי מעשה שהיו מתבודדים ומכוונים בתפלתן עד שהיו מגיעים קרוב להתפשטות הגשמיות ולהתגברות רוח השכלית עד שהיו מגיעים קרוב למעלת הנבואה',⁶³ הפכו למצע לסדר התפילה החסידי המובא בשם הבעש"ט: 'צריך להיות בתפלה מופשט מהגשמיות' (צוואת הריב"ש, רלא), 'צריך בתפלה להיות כמו מופשט מגשמיות ואיננו מרגיש מציאותו בעולם הזה'.⁶⁴

השלכת יהב ומידת הביטחון

בחינה נוספת של מידת ההשתוות היא הפקדת ענייני העולם הזה להשגחה האלוהית והודאה בחוסר משמעותו של המעשה האנושי בכל הכרוך בסיפוק הצרכים הגשמיים, שכן האל הוא הפועל האמיתי. כאמור, האדם נתבע להקדיש את כל הווייתו לתחום הרוחני, לחשוב ללא הרף על העולם העליון, לייחד את השכינה, להתייחס בשוויון נפש מוחלט לקיומו הארצי ולצרכיו הגשמיים, להסית מהם את הדעת ולהשליך את יתבו על ההשגחה האלוהית. 'המגיד' אומר זאת לקארו בעקיפין ובמשיירין:

62 והשוו: מ"מ, 183, 205.

63 שלחן ערוך, אורח חיים, הלכות תפלה, סי' צח. והשוו: 'זכן הוא סדר התפילה, כמו שכתוב בטור אורח חיים סי' לט, שצריך התפשטות הגשמיות והתגברות כח השכלי קרוב למעלות הנבואה' (כתונת פסים, עמ' 323).

64 צוואת הריב"ש, ברוקלין 1975, עמ' 19, 34. על הפשטת הגשמיות, ראו: ר' אליאור, 'יש ואין – דפוסי יסוד במחשבה החסידית', משואות – מחקרים בספרות הקבלה ובמחשבת ישראל מוקדשים לזכרו של א' גוטליב, בעריכת מ' אורון וע' גולדרייך, ירושלים תשנ"ד, עמ' 53–74; וח"ל (לעיל, הערה 57), עמ' 220–226.

לכן לא תצטער כי כל מחסורך על הקב"ה... ולכן אל תצטער כלל כי הקב"ה הוא יתקן ענייניך ואתה עסוק בתורה תמיד בלי הפסק והוא יעשה מעשיך בלי שתטרח אתה כלל כי אם בתורתו בלי הפסק כלל... לכן בני עסוק תמיד בתורתו בלי הפסק ויחד כל מחשבותיך לעבודתי ועלי כל מחסורך, ואני אעשה ענייניך רק כי תדבק בי ובמשניותי, לא תפריד מחשבתך אפילו רגע מהם (מ"מ, 9-10). לכן השלך על ה' יהבך (שם, 404).⁶⁵

עמדה פסיווית כלפי העולם ושוויון נפש לערכים ארציים ולצרכים גשמיים נתבעים גם בדברי הבעש"ט: 'לא יסתכל כלל בעניני העוה"ז ולא יחשוב בהם כלל כדי להפריד עצמו מהגשמות' (צוואת הריב"ש, רטו). עמדה זו מתאפשרת כתוצאה מהשלכת ייבו של האדם על האל ומהסחת דעתו מקיומו הגשמי. מידת הביטחון, הנתבעת בדברי 'המגיד', מנוסחת בלשון דומה בשם הבעש"ט: 'כלל גדול גול על ה' מעשיך... רק ישליך הכל, כל ענייניו וצרכיו עליו יתברך' (שם). 'המגיד' מנמק עמדה זו בטענה שממילא קארו מצוי במחשבותיו בעולם העליון ואינו נזקק לצרכים גשמיים: 'ובהיות מחשבותיך דביקה תמיד בי, לא תחסר דבר ותהיה מהעומדים לפני תמיד כי תמיד תצייר בנפשך שאתה עומד לפני ועובד עבודתי' (מ"מ, 149). העומדים הם המלאכים, בני העולם העליון (על"פ זכ"ג, ז), ולדברי 'המגיד', קארו נמנה עמם.

גם ב'צוואת הריב"ש' נקבעת עמדת מוצא זו, התובעת מן האדם לראות עצמו מבני העולם העליון ולהתנכר לעולם הזה ולהווייתו הגשמית: 'ייחשוב שהוא מבני עולם העליון ולא יהיו חשובין בעיניו כל בני אדם הררים בעוה"ז' (רטו). מעמדת מוצא זו, המפנה עורף לעולם הגשמי, נגזרת מידת הביטחון המתחייבת ממנה: 'מחשבתו תהיה למעלה בעולם העליון בעבודת השי"ת וידבק ויבטח בו שהוא ישיג חפצו' (ריח).

עבודה בגשמות

משמעותה של התביעה הטוטלית לריכוז המחשבה בעולמות העליונים ולהרהר בדברי תורה ללא הפסק מתבארת במלוא היקפה בשעה שמצטרפת אליה התביעה לייחד את המחשבה לאל בזמן העיסוק בצרכים גשמיים שאין מהם מנוס. דרך זו, שנודעה לימים במציאות החסידית כ'עבודה בגשמות', מיוסדת על דברי השכינה ב'מגיד מישירים' בדבר הפיכת המעשה הגשמי למקודש: 'וגם בשעת אכילה תהרהר במשניותי ויחשב אכילתך כקרבנות וזבחין לפני הקב"ה' (מ"מ, 9). התמורה במשמעות המעשה הגשמי מתרחשת באמצעות התנכרות להנאה החושית הגלומה בו מזה, והתרכזות בהרהור בדברי תורה הנלווים אליו מזה. המאכל הארצי, הנאכל בדרך זו במציאות הגשמית, עשוי להפוך במציאות המיסטית לקרבן במקדש השמימי: 'רק כי תדבק בי ובתורתו ובמשניותי ולא תפריד מחשבותיך אפילו רגע אחד... ובעת האוכל לא תכוין להנות כלל כי אם בעבודתי... ואז יהיה מאכלך כמו קרבן, ואם לאו הוא פועל בהמי' (149). האיסור על

65 על עמדה זו, ראו: R.J.Z. Werblowsky, 'Faith, Hope and Trust: A Study in the Concept Bittahon', *Papers of the Institute of Jewish Studies*, I, London 1964, pp. 95-139.

ההנאה הגשמית והחייב להסחת הדעת מהממד הגשמי ולהרהר תמיד בדברי תורה הופכים את האכילה לקרבן וממצים את הטרנספורמציה המעניקה משמעות מיסטית-ריטואלית לעשייה הממשית: 'ואם תהרהר במשניות בזמן האכילה הנה מה טוב ומה נעים, ויחשב אכילתך ושתיתך כקרבנות ונסכים לפני הקב"ה' (276); 'ולא תאכל בדרך הנאה כלל רק על כל לעיסה ולעיסה הרהר בדברי תורה ואז יהיה מאכלך כדוגמת קרבן' (401).

הפיכת המעשה הגשמי היומיומי ל'צורך גבוה' באמצעות התביעה המשולשת - ריכוז המחשבה בדמות השכינה, הרהור בדברי תורה אגב סיפוק הצרכים הגשמיים ושליילת יסוד ההנאה מהם, והקדשת העשייה הגשמית כולה לשם שמים - אינה מתייחסת בדברי 'המגיד' לתחום האכילה בלבד אלא מיושמת על כל צרכיו הגשמיים של האדם ועל כל התנסויותיו בכל מקום ובכל עת: 'ותהרהר במשניותי תמיד ואפילו בשעה שאתה מדבר עם בני אדם, ובשעה שאתה אוכל בכל לגימא תהרהר במשניותי' (מ"מ, 160); 'ועל כל פנים תדיר תהא מחשבתך דביקא באורייתא אוף בעידן דאת ממלל עם בני נשא ובעידן דאת אכיל ושת' [תמיד תהיה מחשבתך דביקה בתורתך, גם בזמן שאתה מדבר עם בני אדם ובזמן שאתה אוכל ושותה] (210).

תביעה טוטלית זו, הדורשת דבקות מתמדת מכל אדם בכל מעשה, בכל מקום ובכל שעה, נוסחה בדברי הבעש"ט אגב דרישת הפסוק 'בכל דרכיך דעהו' (משלי ג, ו): 'בכל דרכיך דעהו. זהו כלל גדול... בכל מעשיו אפילו בדברים גשמיים שעושה צריך שתהיה עבודתו לצורך גבוה לבד ולא כוונת דבר אחר אפילו המעט מן המעט לא תהי' לכוונת עצמו רק לשם שמים' (צוואת הריב"ש, רל). מקורם של דברים אלו הוא בדברי 'המגיד' לקארו בדבר חלוקת המקפת של דרכי העבודה המיסטית על כל מעשיו הארציים של האדם: 'רק שציווה עלי במראות ראשונות להיות כוונתי במאכל ומשתה ודיבור לשם שמים' (מ"מ, 252).

הבעש"ט הפך הנחיה זו, שהתייחסה לקארו בלבד, לתפיסת יסוד הטוענת שאין תחום שאינו כשר לטרנספורמציה מיסטית, אין זמן שאינו הולם מטרה זו, ואין בחינה שאינה קשורה לייעודו הדתי של האדם. כך עולה מדברי תלמידו בעל 'תולדות יעקב יוסף': 'שיתן הדעת "בכל דרכיך דעהו" שהוא דבר נפלא כמו ששמעתי ממורי דברים פרטיים בזה איך יתן הדעת בכל דבר גשמי להעלותו ולקשרו ולחבר האהל להיות אחד'.⁶⁶ יעקב יוסף מפולנאה שב ומוזכר במקומות רבים ובנוסחים שונים את תורתו של הבעש"ט בדבר ייחוד המעשה הגשמי עם המחשבה בעולמות עליונים: 'זכענין זה שמעתי בשם מורי: "כל אשר תמצא ידך לעשות בכחך עשה", שיעשה המעשה הגשמי בכח המחשבה לייחד קודשא בריך הוא ושכינתו'.⁶⁷ את התביעה הטוטלית הזאת, המקשרת בין מכלול מעשי התחתונים ובין הרהור מתמיד בעליונים, מתאר שלמה בן אברהם מלוצק כתמצית תורתו של הבעש"ט: 'כי הוא [הבעש"ט] גילה מקור יקר תפארת חכמה זו על כל קוץ וקוץ תלי תילין של הליכות עולם העליון והתאחדותו בעולם התחתון בכל תנועה והילוך ודיבור ועובדא'.⁶⁸

66 תולדות יעקב יוסף, וארא, עמ' קמד.

67 כתנות פסים, עמ' 45.

68 מגיד דבריו ליעקב (לעיל, הערה 35), הקדמה.

כוליות התיבוע הדתית, החלה על כל אדם ומתייחסת לכל מקום, לכל זמן ולכל מעשה, שהובאה בשם הבעש"ט, השפיעה השפעה מכרעת על החסידות. עיקרה מנוסח בפתחת צוואת הריב"ש: 'וכל האדם צריך לעבוד הש"ת בכל כחו שהכל הוא צורך גבוה מפני שהשם יתברך רוצה שיעבדו אותו בכל האופנים' (רטו). כוליות שוויינית זו, המתייחסת ל'כל אדם' ומנוסחת במימרה 'כי בכל דבר יכול לעבוד את ה' (ריז), מתחייבת מתביעת ההרהור התמידי בעולמות עליונים בכל מצב ומהנחת הנוכחות האלוהית השרויה באורח שווה בכל עת ובכל מקום בעולמות כולם. תפיסה זו בדרכי העבודה של האדם נגזרת מעמדת המוצא של המחשבה המיסטית החסידית בדבר כוליותה של הנוכחות האלוהית המוגדרת בפסוק 'מלא כל הארץ כבודו' (יש'ו, י), המצטרף למימרה הוזהרית 'ולית אתר פנוי מיניה'. נוכחות אלוהית זו, הקרובה למחשבת האדם בכל מקום ובכל זמן, כפי שעולה בבירור מדברי הבעש"ט 'בכל מקום שאדם מחשב שם הוא', נשקפת מבעד לכוליות דרכי העבודה, הנלמדת בנוסח החסידי מן הפסוק 'בכל דרכיך דעו'.⁶⁹ תפיסה זו מפקיעה את המדרג המסורתי המקובל של דרכי העבודה, שכן אם כל אדם יכול לעבוד את האל בכל דרך, משום שהכול הוא צורך גבוה, והאל רוצה שיעבדוהו בכל האופנים, הרי ממילא העדיפויות ההיררכיות המקובלות בדבר עבודת אלוהים מאבדות מתוקפן.⁷⁰

ההתעלות המיסטית

הנסיקה ממצבים מוחשיים אל מחזות הדמיון הקבלי נערכת בהשראת המסורת המיסטית הכתובה. השגת ההתעלות מותנית בהמרה של התודעה האנושית המתייחסת לצורכי הגוף והנפש בתודעה של בני העולם העליון שפרצו את גבולות החיים והמוות והתעלו מעבר לצרכים האנושיים. המהלך המיסטי שקארו מייתל לו – אשר ראשיתו בפרידה מוחלטת מן הגשמיות, המשכו במסמורפוזה שבהודככות הווייתו החומרית, ושיאו בהפיכתו מאדם למלאך תוך כדי עלייתו על המוקד ושרפתו על קידוש השם – נערך בהשראת דמותו של חנוך בן ירד שהפך מאדם למלאך בספרות הקדומה: 'ויזכך גופך ואיברך דוגמת חנוך שנעשה בשרו לפידי אש וכידורי אש' (מ"מ, 150).⁷¹ המסמורפוזה מיצור ארצי ליצור שמימי וההודככות באש המכלה מתקשרות להיסטוריות הווייתו החומרית של קארו ולרצונו להפוך את קיומו הגשמי לקיום רוחני, לעלות לקרבן ולהישרף על קידוש השם: 'ותזכה לעלות במעלות הצדיקים ותזכה לישרף על קדושת שמי... ומעתה אתה נחשב מהעומדים לפני ה' לפי שאתה עתיד לישרף על קדושת שמי. ונשמנת מתעלה מעתה ומחיצתך במחיצת קדישי עליונים' (מ"מ, 381).

כשם שקארו שאף להעלות באש את הווייתו החומרית כדי להפוך מאדם למלאך וחתר

69 השו: ר' אליאור, "מלא כל הארץ כבודו" וכל אדם, בין תחיה רוחנית לתמורה חברתית בראשית החסידות, עלי שפר – מחקרים בספרות ההגות היהודית מוגשים לא' שפרן, בעריכת מ' חלמיש, רמת גן תש"ן, עמ' 29–40.

70 ג' שלום, 'פירוש של מרשין בוכר לחסידות', דברים בגו, עמ' 372.

71 על התמורה שחלה בחנוך, השו: א' כהנא (עורך), הספרים החיצונים, א, ירושלים 1978, תנך ד, ט, כ"ב; פ' שפר (עורך), סינפסיס לספרות ההיכלות, טיבינגן 1982, סעיפים 1–20. השו: H. Odeberg, 3 Enoch, New York 1973, pp. 80–82.

להשתחרר מתלות בצרכים גשמיים כדי ליצור מרחב טהור בהווייתו הגופנית, שיאפשר מקום לכניסתן של ישויות עליונות המשרות עליו מרוחן ומדברות מפיו, כן הבעש"ט שאף לשחרור מתלות בצרכים גופניים ('להפריד עצמו מהגשמיות', 'השתוות'), לביטול הישות הארצית ('התפשטות הגשמיות', 'ביטול היש') ולהפיכת הווייתו של האדם לכלי לדיבור האלוהי ('עולם הדיבור מדבר בו'). בתמורה לארוס הגשמי שהוכחד והועלה לקרבן מתחוללת המסמורפוזה המיסטית של דבקות בארוס האלוהי וייחוד עם השכינה אשר בשיאם 'עולם הדיבור' מדבר באדם. המסורות המובאות בשמו של הבעש"ט מעידות שהנחה את שומעיו לראות עצמם כל העת מבני העולם העליון ולהתבונן על העולם הזה מזווית מתנכרת של מי שאין לו גגיעה בהווייה הארצית: 'ולא יסתכל כלל בענייני עוה"ו ולא יחשוב בהם כלל כדי להפריד עצמו מהגשמיות... ויחשוב שהוא מבני עולם העליון ולא יהיו חשובין בעיניו כל בני אדם הדרים בעוה"ו כי כל העולם כולו הוא כגרגיר חרדל נגד העולם העליון' (צוואת הריב"ש, רטו–רטז).

בעיצוב פרטי האיחוד המיסטי עם הישות האלוהית בעולם העליון ניכר דמיון רב בין 'מגיד מישרים' ובין המסורות המובאות בשם הבעש"ט. השכינה מנחה את קארו לדמות את עצמו כשרוי נקחה ועומד אצלה, או לצייר לעצמו שהוא רואה את ההויה האלוהית פנים אל פנים: 'תמיד תצייר בנפשך שאתה עומד לפני ועובד עבודתי' (מ"מ, 149); 'תחשוב בלבך כאילו אתה עומד לפני מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא אשר שכנתו חופפת עליך תמיד מתלוה עמך' (136). הבעש"ט ביקש אף הוא משומעיו בלשון דומה לשוות בדמיונם את האיחוד המיסטי: 'יחשוב שהבורא מלא כל הארץ כבודו ושכינתו תמיד אצלו [אצל האדם]... ויחשוב כמו שמסתכל על דברים גשמיים כן במסתכל בשכינה שהוא אצלו' (צוואת הריב"ש, רלג); 'מעלה גדולה כשאדם מחשב תמיד שהוא אצל הבורא ית' והוא מקיף אותו מכל צדדיו... ויהי דבוק כ"כ... שיראה הבורא ית' בעין השכל'; 'זהו מדריגה גדולה לאדם שיראה תמיד בעין שכלו השם יתברך כמו שמסתכל על אדם א' ויחשוב שגם הבורא ית' מסתכל עליו... כל זה יהיה תמיד במחשבתו'.⁷²

רגע האיחוד המיסטי המתרחש בעולמות עליונים מתואר בדברי שלמה אלקבץ שהובאו לעיל המתייחסים לתיקון ליל שבועות שנערך בידי קארו ובני חוגו. האיחוד מתואר בלשון רבים, בקולה של השכינה, הפונה לחבורתו של קארו ומתארת את הרגע המיסטי בלשון המאזכרת את התיאורים המקראיים והמדרשיים של מעמד סיני ומתן תורה: 'זוכיתם להיות בהיכלא דמלכא וקול תורתכם והבל פיהם עלה לפני הקדוש ב"ה ובקע כמה רקיעים וכמה אוירים עד שעלה ומלאכים שתקו ושרפים דממו והחיות עמדו וכל צבא מעלה והקב"ה שומעים את קולכם'.⁷³

רגע מיסטי זה, המתואר בלשון סוגסטיבית המרמזת לאיחוד בין שמים וארץ בעבר המיתי (מעמד הר סיני) ובהווה המיסטי (תיקון ליל שבועות), מתואר באופן דומה ב'צוואת הריב"ש' ביחס לכל אדם ובכל עת: 'כשהוא עובד בגדלות הוא מחזיק עצמו בכח גדול ועולה במחשבתו ובוקע כל הרקיעים בפעם אחת ועולה למעלה מהמלאכים והאופנים והשרפים והחיות וזהו עבודה שלמה' (רלד). ב'כתר שם טוב' מובאת מסורת דומה משמו של הבעש"ט: 'יכוין שהשכינה שמכה"כ

72 כתר שם טוב, עמ' 42, 58.

73 מגיד מישרים, מהדורת ירושלים תש"ך, עמ' 18.

[שמלא כל הארץ כבודו] מלביש מחשבתו מתתא לעילא בכח גדול ויבקע הרקיעים במחשבתו כאילו הם פתוחות לפניו; 'התפשטות הגשמיית הוא שאינו מרגיש כלל הרגשת הגוף וצירוף זה העולם רק ציור העולמות העליונים דהיינו המלאכים ושרפים'.⁷⁴

השפעתו הרבה של 'מגיד מישרים' על הבעש"ט ועל המסורות שהובאו משמו בראשית החסידות ניכרת גם בעיצוב פרטי החוויה המיסטית הפרטית. עניינה של החוויה המיסטית הוא אינטראקציה בין העולם העליון ובין העולם התחתון שהמיסטיקן עצמו נוטל בה חלק פעיל. האינטראקציה יכולה להתרחש בחלום שבו מתגלים לחולם מראות מהעולם העליון או בהקיץ ובמצבי נים-ולא-נים כשמתגלים לו חידושים נסתרים ממקורות שמימיים יודעי דבר.

ב'אגרת הקדש', אשר בה מתאר הבעש"ט את שיחתו הידועה עם המשיח בשעת 'השבעת עליית נשמה' שעשה בראש השנה תק"ז – נאמר: 'ושאלתי את פי משיח אימתי אתי מר והשיב בזאת תדע בעת שיתפרסם למודך ויתגלה בעולם ויפוצו מעינותיך חוצה מה שלמדתי אותך והשגת ויכולו גם המה לעשות יחודים כמוך ואז יכלו כל הקליפות ויהיה עת רצון וישועה'.⁷⁵ הדברים שמביא הבעש"ט משמו של המשיח, בדבר מקורה של תורתו בעולמות עליונים ובדבר חשיבות הפצתה בקרב בני חוגו, דומים במידה לא מבוססת לדברי 'המגיד' לקארו המתארים את העתיד הצפון לו ואת התקוות התלויות בהתפשטות לימודו: 'אעשה נסים ומופתים על ידך... ויצא שמעך וטיבך בעולם ויפוצו מעינותיך חוצה. ואזכך להעמיד תלמידים הרבה' (מ"מ, 92).⁷⁶ בשני המקומות מתייחסים הדוברים השמימיים לפסוק זהה – 'פצו מעינותיך חוצה' (משלי ה, טז) – בשעה שהם כורכים את התורה העליונה שלימדו את בני שיחם עם משמעות הפצתה הארצית. יש עניין בעובדה שב'אגרת הקדש' המתארת את עלייתו של הבעש"ט לשמים, נזכרים המושגים גן עדן התחתון, עלייה לעולמות עליונים, שמחת חתן וכלה, בדומה לתיאור השב ונשנה ב'מגיד מישרים' המתאר את כניסתו של קארו לגן עדן אחרי עלייתו על המוקד; 'זיפקון כל צדיקיא דגן עדן לקדמותך [ויצאו כל צדיקי גן עדן לקראתך] ושכינתא בראשיהן [והשכינה בראשם] ויקבלו יתך [ויקבלו אותך] בכמה שירין ותושבחן ידברוך קדמיהן כחתן דמהלך בראש וכלהן מלוין יתך לחופה דילך [וכולם ילוו אותך לחופתך] (מ"מ, 6). בדברי 'המגיד' לקארו חוזרים ונשנים תיאורים של מעמדו בגן עדן, במתיבתא דרקיע, ואף בכתביו של ר' יעקב יוסף מפולנאה פוזרים משפטים רבים המעידים שהבעש"ט ראה עצמו בתודעתו כמי שעלה לגן עדן בחייו: 'שמעתי ממורי הבעש"ט שהראו לו כשהולכיכוהו תחת עץ הדעת טוב ורע, היו עמו אנשים הרבה מישראל, ואחר כך שהעבירו אותו תחת עץ החיים היו מועיטין, ואח"כ שהכניסו אותו בג"ע הפנימי ונתמעט עוד עד שנשאר מעט מזער' (בן פורת יוסף, יז ע"ב).

במסורות הקשורות לקארו ולבעש"ט נמצא גם דמיון בתיאורי הדמויות השמימיות שהם פוגשים, או מבקשים לפגוש, כדי ללמוד מהן את סודות התורה. ב'מגיד מישרים' אומר 'המגיד'

74 כתר שם טוב, עמ' 72, 51. והשוו: ליקושים יקרים, עמ' ג; בן פורת יוסף, יז ע"ב (לעיל, הערה 35).

75 אגרת הקדש, בתוך: כתר שם טוב, עמ' 3. והשוו: מונדשיין (לעיל, הערה 35).

76 השו: מ"מ, 362.

לקארו: 'וגם תסגף נפשך כאשר אמרתי לך כדי שתזכה לראות את אליהו בהקיץ פנים בפנים וידבר אתך פה אל פה ויתן לך שלום כי יהיה מורך ורבך כדי ללומדך כל סודות התורה' (מ"מ, 9). הבעש"ט מציין בהודמנויות שונות שלמד בעולמות עליונים ממורו של אליהו, אחיה השילוני, אשר אותו הוא מכנה 'מורי ורבי שלי'. ב'אגרת הקדש' הוא אומר, בתארו את סכנת העלייה לעולמות עליונים: 'ואחזוני פלצות ומסרתי ממש נפשי ובקשתי ממורי ורבי שלי שילך עמי כי סכנה גדולה לילך ולעלות לעולמות עליונים'.⁷⁷ זהותו של מורו ורבו של הבעש"ט מתפרשת כידוע בדברי תלמידו יעקב יוסף מפולנאה: 'אחיה השילוני שקבל ממש רבינו ע"ה והיה מיוצאי מצרים ואח"כ מבית דינו של דוד המלך ע"ה והיה רבו של אליהו הנביא ורבו של מורי וזה"ה'.⁷⁸ אחיה, שלפי המסורת היה גם מורו של רשב"י ושותפו בהצלת העולם ולפי ספר הזוהר הוא שכנו של רשב"י וה'חברותא' שלו ללימוד בגן עדן,⁷⁹ נבחר להיות מורו של הבעש"ט שכן הוא שליח מעולמות עליונים שזהותו חורגת מגבולות הזמן והמקום הארציים וסמכותו מגשרת על הפער בשרשרת המסירה ההיסטורית. זיקתו של הבעש"ט אליו קושרת אותו עם השלשלת המיסטית של מחדשים דתיים, מחוקקים וגואלים שקיבלו את תורתם מעולמות עליונים, שלשלת שראשיתה במשה, המשכה באליהו, בר' עקיבא וברשב"י, ואחריתה בקארו ובאר"י.

סיכום

ר' יוסף קארו ור' ישראל בעל שם טוב היו מחדשים דתיים פורצי דרך שראו עצמם כמבשריה של תפיסה מיסטית חדשה הנגלית ממקור שמימי. שניהם הושפעו השפעה עמוקה מן המסורת הקבלית שהתחייטה ברוחם, אולם חידושיהם לא הסתמכו רק על המסורת הכתובה אלא על חוויה מיסטית מתחדשת, על אישור שמימי ועל קשר בלתי אמצעי לעולמות עליונים. שניהם השאירו בידינו עדות על משמעותה המורכבת של פריצת הגבולות בין האנושי ובין האלוהי הכרוכה בחציית גבולות הזמן והמקום, על הדימוי האלוהי העולה בעקבותיה של פריצת גבולות זו ועל האתוס המתחייב ממנה. פריצה זו התרחשה בעקבות חוויה מיסטית הקשורה למיתוס הגלות והגאולה, חוויה אשר בה נקשר קשר ישיר עם ישות אלוהית רבת-פנים, המגלמת את ניסיון הגלות ואת תקוות הגאולה הן בתודעתו של קארו והן ברוחו של הבעש"ט, אגב הוודות עם דמויות מיסטיות קודמות. חוויה זו, שעלתה בעקבות הפנמתה של המסורת המיסטית הכתובה הקשורה בגלות השכינה ובגאולתה, והכללת דמותה המיתית של גואלים ומבשרי תורות חדשים קודמים כגון משה ורשב"י במסורת הזוהר, לאור נסיבות חייו הייחודיות של כל אחד מהם, הפיחה

77 כתר שם טוב, עמ' 3; השו: אגרת הקדש בתוך: שבחי הבעש"ט, מהדורת מינץ, עמ' קסו-קסט; שבחי הבעש"ט, שם, עמ' סד.

78 תולדות יעקב יוסף, בלק, עמ' תקעה.

79 ראו: משנת הזוהר, א, עמ' לב; ליבס, 'המשיח של הזוהר' (לעיל, הערה 28), עמ' 113-116; ג' נגאל, 'מורו ורבו של ר' ישראל בעל שם טוב', סיני, עו (תשל"ו), עמ' קג-קנט; א' רובינשטיין, 'על רבו של הבעש"ט ועל הכתבים שממם למד הבעש"ט', תרביץ, מב (תשל"ט), עמ' 146-158.

חיים חדשים במסורת זו והעלתה תפיסה חדשה של יחסי הגומלין בין עולם האלוהות ובין עולמו של האדם.

ר' יוסף קארו החזיק בחזונו את המיתוס הוזהרי, שמע את גיבוריו באוזני רוחו והעלה את דבריהם על הכתב ביומנו המיסטי. ואילו הבעש"ט הפנים את ניסיונו החד-פעמי של קארו בהווייתו על-ידי החייאת הטקסט של 'מגיד מישרים' בעיני רוחו, הפך אותו לתשתית חווייתו המיסטית ודובב אותו מחדש. שניהם כוננו דגם מיתי מופשט שנועד לחשוף את התבנית החבויה המונחת ביסוד עבודת השם המיסטית ולהעניק לה משמעות חדשה. שניהם נתנו ביטוי מיסטי למשמורפויות במציאות האלוהית ולזיקתן לתודעתו המורכבת של האדם הפורצת את גבולותיה הארציים.

תפיסת האלוהות המיסטית ב'מגיד מישרים' גורסת מציאות כפולה – השכינה/האלוהות קיימת בה הן כהאנשה דרמינית בעלת נוכחות מוחשית המצויה בזיקה עמוקה למציאות ההיסטורית של כנסת ישראל השרויה בגלות והן ככוח מופשט הפועל ביקום, בטבע ובנפש האדם. הבחינה הראשונה קובעת יחסי גומלין הדוקים בין האל לאדם והופכת את האדם לגואל ואת השכינה לנגאלת. ואילו הבחינה השנייה משאירה מרחב טרנסצנדנטי שבו האל הוא הפועל והאדם הוא הנפעל. גם תפיסת האלוהות של הבעש"ט כוללת בחינה פרסונלית-אימננטית המשתקפת בהאנשה הארטית של השכינה כפי שהיא מצטיירת במיתוס הקבלי ובמחשבת האדם, בחינה הכוללת את ייחודה ואת הדבקות בה, את גאולתה והעלאתה, ובחינה טרנסצנדנטית מופשטת המשתקפת בתורתו האקוסמיסטית על האין האלוהי המתפשט ומסתלק כאחד.

חזיונותיהם של קארו ושל הבעש"ט ניוונו מקריאה בטקסטים קבליים, מהפנמתם המיסטית ומהחייאתם המחודשת במרקם ההווה הדתית. חיייהם התנהלו במעברים הפתוחים בין הארץ לשמים, אשר הצטיירו להם בצביונו של המיתוס הקבלי שהוא מחדש בעיני רוחם ודיבר אליהם מתוכם. שניהם הפכו את דמויותיו של המיתוס הקבלי לממשויות חזיוניות בנות התייחסות, ושניהם עיצבו תפיסת עולם שיצרה זיקה עמוקה בין מחשבת האדם ודבקותו המיסטית ובין העולם העליון והתרחשויותיו המיתיות. שניהם העלו את סגפני קיצוני הנגזר ממידתם של בני העולם העליון ומתחייב מתפיסת האלוהות המיסטית הקשורה בגלות השכינה וגאולתה, בייחודה וזיווגה. ושניהם כוננו זיקה ישירה בין ההשתוות והפרישות מהעולם הארצי ובין הדבקות בעולמות עליונים או בין החובה הרוחנית וההנהגה האסקטית המוטלת עליהם ובין גאולת השכינה וקירוב ביאת המשיח. שניהם חיו בתודעתם 'מעל לטבע', ראו עצמם 'מבני העולם העליון' והיו בקשר בלתי אמצעי עם כוחות שמימיים, ובתוקף קשר זה היו מבשריה של תפיסה מיסטית חדשה ברשות היחיד וברשות הרבים. שניהם שאבו תוקף מהודאות החזיונית שנגלתה להם בעיני רוחם ועיצבו מערכת מורכבת של מושגים קבליים והנהגות תיאורגיות, שבאה לתת ביטוי ליחסי הגומלין המכריעים בין התחתונים לעליונים ולמשמעותה של המציאות המיסטית שהאדם פועל לנכחה.

הדמיון המובהק בין לשון 'מגיד מישרים' ובין המסורות השונות המיוחסות לבעש"ט והזיקה העמוקה בין עולם המושגים המיסטי של המקובל בן המאה ה-ט"ו ובין זה של רעהו בן המאה ה-י"ח,

מתירים לנו להניח שדמותו המיסטית של יוסף קארו אומצה בידי הבעש"ט כמקור השראה סמוי ושיומנו האוטוביוגרפי השתרש באישיותו הרוחנית והיה לגביו משקע וזכרון חזי בתודעתו. המסורות השונות, המעידות במישרין ובעקיפין על דיוקנו הרוחני של הבעש"ט בעיני בני חוגו ומקורביו, מאירות באופן בלתי תלוי את מרכיבי עולמו המיסטי ומצביעות על זיקה חוזרת ונשנית לעולם המושגים שהתרחם ב'מגיד מישרים'. בשל הערפול המכוון שהבעש"ט נהג בו ביחס למקורותיו, משום שייחס את תורתו לגילויים מיסטיים ממקור שמימי, אין בידינו לקבוע בוודאות את הנסיבות שבהן נחשף לפניו עולמו של בעל 'מגיד מישרים', התמוגג בעולם אמונותיו ונטמע בהווייתו. אולם אין ספק שבמחצית השנייה של המאה ה-י"ח דבריו של הבעש"ט, הנמסרים ממקורות שונים בספרות החסידית, עומדים בסימן חותמה המובהק של הכתיבה המיסטית האוטוביוגרפית של ר' יוסף קארו.

רחל אליאור

והלל למלים הקרושות
שהנן אחיות קטנות
לערב הרך
וכמוהו תרענה לפתח
דלתות אל פנים האני
ואלף שערי

(ולרה, קידוש)

פעמים רבות לחלוק על דבריו בפרטים ובכללים. שלום חרץ
את רינה של החסידות בפרק האחרון של ספרו זרמי יסוד
במיסטיקה היהודית, בשעה שאמר: "מפתיעה היא העובדה
שפרץ זה של אנרגיה מיסטית, שהיה גלום בשורת הצדיקים
המיסטיקנים שעיצבו את רמותה של התנועה, לא יצר

רופ' רבקה ש"ך אופנהיימר, שהלכה לעולמה
בטרם עת, פתחה לרבים שערים לעולמות גנוזים
בשעה שהעלתה לראשונה בפרהסיה אקדמית את
קולם של המגיד ממזריטש ושל הרב קוק, את
תורותיהם של ר' שניאור זלמן מלארי ושל בעל מיהשילוח
ואת שלל קולותיהם של ספרים וסופרים יהודיים, שהמחקר
המדעי לא הגיע עדיהם, או שלשונם לא היתה שגורה בפי
הקוראים והלומדים ותפישת עולמם נותרה סמויה מן העין.
רופ' ש"ך רחשה כבוד ואמפאיתיה לרבריהם ולשיקולי-
דעתם המשתנה של יוצרים והוגים בני דורות שונים ואהבה
עמוקה לשפה העברית, לסגנון, לעיצוב הלשוני ולמרקם
האסטיטיבי והאסתטי הכרוך בשפה, היא ביקשה לקיים
דבישיח בין הדורות ולהקשיב לשאלות הדו-חניות אשר עמן
התמודדו יוצרי הקבלה והחסידות ודובריה השונים של
ההגות המיסטית. היא הטתה אוזן, ולפעמים גם נפש,
לשאלות, שפעמים רבות הסתתרו מאחרי לשון עמומה,
מרומוזת וצופנת סוד, לשונם של אלה שביקשו להביע את
שאין לו מבע וחפשו ביטוי לעולמות שנגלו להם בעיני
רוחם. במחקריה היא הביאה בחשבון הן את ההיבט ההלכתי
והן את ההיבט הלא-רציונאלי שהשפיעו על התגות
המיסטית, ותבעה תשומת-לב מדויקת ללשון ולרזות,
לעובדות ולמשמעותן. בעוצמה רוחנית, שגלוותה לסקרנות
אינטלקטואלית ערה, בחרוה בלשית-בלשנית, שחברה
לראייה מפוכחת של המציאות, ובלהט נפשי, שהיה כרוך
בשיקפה לפענח את סוד הכתוב ולעמוד על מוקד הדברים –
ביקשה רבקה ש"ך להיות 'צפנת פענח' של הספרייה
המיסטית והחסידית, והיינו, להתיר את פקעת גלגוליה
השונים של הלשון העברית בשיח הדורות, לפענח את סוד
היצירה ומשמעותה, לחשוף את הבעיות הרוחניות שעמן
התמודדו מחבריה של הספרות החסידית ולפרש את הדברים
בלשון מינו.

רבקה ש"ך החלה לעסוק במיסטיקה החסידית בשלהי
שנות החמישים, ומראשית שנות השישים פרסמה במגזין
שורה של מאמרים שדנו בתורת הצדיק של ר' אלימלך
מליזנסק ובתורתו האנטיספיריטואלית של הרבי מלארי,
באוטונומיה הרוחנית של חסידות איוביצה ובמיסטיקה של
תורת המגיד ממזריטש. בראשית עבודתה היא יצאה
לתמודד עם תפישתו של מארטין בובר על החסידות
ופתחה דיאלוג נוקב ויכוח רחבי-ידע על מהותה של
החסידות ועל המתודולוגיה הנאותה של חקירתה. את כל
אלה עשתה עוד לפני שהשלימה, ב-1966, את כתיבת
הדיסרטאציה שלה, שדנה ב"סודות קוויאטיסטיים במחשבה
החסידית במאה ה-18". העבודה, שנכתבה בהדרכתו של
פרופ' גרשם שלום, ראתה אור בשנת 1968 כספר שכותרתו
החסידות במיסטיקה. היא היתה תלמידה מובהקת של גרשם
שלום, והנחותיו בהארת התופעה המיסטית היהודית ודרכי
הביקורת ההיסטורית-פילולוגית שהציב היוו תשתית
לעבודתה כחוקר החסידות, אולם מסקנות מחקרה הובילו



רעיונות רתיים חרשים ולא העלה תורות חדשות של הכרה מיסטית. עוד קבע שם, שהחסידות בכללותה זהה פחות או יותר עם המיסטיקה הקודמת לה וכו' בזמן צרה אותה מחדש" (עמ' 338).

רבקה ש"ץ חלקה על רציפות הזיקה שהעמיד שלום בין

במבוא לספר נאמר: "צריך לתת למקורות עצמם לדבר, הן כדי להיות נאמנים לגופי התורות בנות זמנן והן כדי למנוע אוריינטאציה מסולפת סביב החסידות, המותחת את היריעה של משמעותה אל ימינו בלא ביקורת מספקת" (עמ' 3). ההתמודדות העיקרית היא על הבנת הטקסט, על ההבחנה המדויקת בין המסורת הקבלית ובין האוריינטאציה החדשה הגלומה בהיגד החסידי, ומטרתו של הפירוש היא בחינת שורשי הצמיחה של המחשבה החסידית וחשיפתם של יסודות חברתיים ואינטרסים בני זמנם שהדושים משמשים להם תעמולה. זה זמן רב שהמחקר במיסטיקה היהודית פסק לראות את המערכת האבסטרקטית של דרכי החשיבה כעומדת ברושנות עצמה: הפונקציה החברתית שהיא מילאה והגוונים השונים של תעמולתה נראים היום כחלק בלתי נפרד של מחקר משמעותה" (עמ' י"ב).

הפירוש המפורט לספר, החושף את עקרונות החשיבה המיסטית שעליהם מבוססת תורת המגיד והמבאר את מבנהו האסוציאטיבי של הדרוש החסידי ואת משמעותו, יוצר גשר פרשני ומושגי בין הטקסט החסידי האניגמטי, החבוך בסבך רמזי המקורות ומסתתר בשפיריזם חביון, לבין הקורא בן ימינו, שאינו אמן עוד על תחביר לשון הדרוש ועל פשרה המיסטית.

במשך שלושים שנה הדחיכה פרופ' רבקה ש"ץ את גבולו של חקר החסידות כריסציפלינה מדעית ותורמה תרומה נכבדה לפריחה האינטלקטואלית של מדעי היהדות שהתרחשה באסכולה של גרשם שלום ונחוג תלמידיו וממשיכי דרכו. היא היתה בעלת זכות ראשונים בהוראת חסידות בחוג למחשבת ישראל, כפרסום מחקרים פורצי דרך בהבנת החסידות על דומיה העיוניים וערכיה המיסטיים ובהדרכתו המדעית של חיבור חסידי בעל חשיבות ראשונה במעלה. תלמידיה, עמיתיה וחבריה, שהיו עדים לעוצמה הרוחנית שהיתה גלומה בה, למחויבות העמוקה לרכה הרעיונית, לשפע החיים והיצירה שהאצילה על הסוכנים אותה וללהט של דבריה הן ברברי תורה והן בצרכי ציבור, דואכים על לכתה כטרם עת וחוכרים את יפי רוחה.

(בעקבות דברים שנאמרו בערב זיכרון לפרופ' רבקה ש"ץ אופנהיימר)

1. למהותו של הצדיק בחסידות - תורתו של ר' אלימלך מלינסק, מזל, 1960; 'אנטיספיריטואליזם בחסידות - עיונים בתורת ר' שניאור זלמן מלאדי, מזל, 1962; 'אוטונומיה של הרוח ותורת משה', מזל, 1963; 'היסוד המשיחי במחשבת החסידות', מזל, 1967; 'זידי ציוני על סף המשרפות בין חסידות לציונות', מזל, 1969; 'דשימותיו של חסיד אגנוסטיק', מזל, 1972.

2. אדם נוכח אלהים ועולם במשנת בובר על החסידות, מזל, 1960.

3. תשובת בובר למאמר הנוכח בהערה 2 ראה בספר לכבודו: Philosophen des Martin Buber 20 Yahrl. inderts, P. 627. על המשך הוויכוח, במאמרו של ג. שלום, 'פירושו של מרטין בובר לחסידות', אמת, חוברת ט', תשכ"ג, שנכתב בהמשך למאמרה של רבקה ש"ץ - ראה: שלום, דברים בנ, תל-אביב, 1975, עמ' 361-382.

4. החסידות במיסטיקה, עמ' 11-13.

5. שם, עמ' 13.

6. שם, עמ' 9.

7. שם, עמ' 11.

8. מגיד דבריו לעקב למגיד דב בער ממזריטש, מאגנס, ירושלים, תשל"ה. דפוס: מוסד הרב קוק, תל-אביב.

המורשת הקבלית ובין המשכה החסידי, ויצאה נגר טענתו בדבר העדר חידוש עקרוני בתורתה. היא ראתה בחסידות המשך לקבלה מזה ומפנה רב-משמעות מזה. שכן לדבריה, יוצרי הספרות החסידית כתבו מתוך הרגשת התגלות של עולם אידיאלי חדש, אבל חתרו להסביר את עצמם במסגרתה של תפישת המציאות הלראינית ובלשונה של המסורת הקבלית. היא תיארה את ההידברות בין שאלות תיאוסופיות קבליות מובהקות ובין חידושי התורה החסידית, וטענה, שחידושים אלה אכן נובעים מתוך המחשבה הקבלית, אך בה בעת תורגמו מתוכה ומתמודדים עם אינטרסים ורתיים חרשים. היא אף קראה תיגר על הנתנו של שלום בדבר הפופולריזאציה של המחשבה הקבלית שהתחוללה לרבריו בחסידות וכפרה מלכתחילה בפופולאריזציה של החסידות כמערכת רעיונית, כאמרה שאין זו אלא הכללה המושפעת עדיין מעמדתם הפתר-משפילית של מבקרי החסידות, שלא נתנו רעתם על רבגוניותה של היצירה החסידית אלא מיהרו להוציא עליה משפט. את ספרה הגדירה כ"ניסיון של התבוננות ועיון בכמה מבעיותיה הרוחניות של התנועה החסידית במאה השמונה-עשרה", ובפתח רבריה אמרה, שעיקר המאמץ הוקדש לעצם הקריאה של המקורות הדרשניים של החסידות, שלא נקראו עד אז כעדות על חיי רת או כעדות על כיסופים וקונפליקטים אמיתיים של החיים הרתיים וכביטוי למעמרו של כוח רתי חי.

רבנים אלה היתה קריאת תיגר, שכן חקר החסידות התמקד עד אז בהקשר ההיסטורי-חברתי, שהתנכר לערכיה הפנימיים של החסידות, אותם ערכים שבשם נאה לעולם. אותם מחקרים של החסידות אף מיהרו לקבוע את מקומה ומשמעותה ההיסטורית של התנועה הרתי החסידית ופסחו על עריכת דיון במקורותיה בפני הקורא. כנגד עמדות אלו, שעליהן העירה, כי "האמירה מגבוה וממרחק ובהכללה מאפיינת את חקר החסידות על כל זרמיה" - ביקשה רבקה ש"ץ להטעים את חיוניות ההתבוננות בשאלות הרוחניות שהחסידות נדרשה אליהן והציעה להאזין לרברי החסידים עצמם כדי להבין את המערכת הסבוכה של עולמם הרוחני. היא עשתה זאת בשתי דרכים עיקריות. דרך אחת היתה בהצגת השאלות העיקריות, המושגים המרכזיים והרעיונות החדשים והגוונים בספרות החסידית בת מאות הכרכים, תוך כדי מודעות למורכבות ההווה החסידית כתופעה רוחנית-חברתית ולצורך לעמוד הן על המכנה המשותף למכלול החסידי והן על הקווים המיוחדים את יוצריו השונים. פירותיה של דרך זו מצויים בספרה החסידות במיסטיקה ובעשרת מאמריה אשר דנים ברבגוניות היצירה החסידית ובאפיוניהם הייחודיים של יוצריה. הדרך השנייה היתה הרגמה הלכה למעשה של התביעה להטות אוזן קשובה לשיח החסידי ולדרכי ביטוי, דהיינו הרגמה מפורטת של קריאה צמודה בטקסט חסידי, אולי הקשה, המעורפל והאסוציאטיבי שבין הספרים החסידיים. הדברים אמורים בקריאה מפרשת של מגיד דבריו לעקב, חיבורו הגדול של ר' דב בער המגיד ממזריטש. בשנת 1976 ראתה אור הוצאה ביקורתית של הספר, על-פי כתב-יד עם מבוא, פירוש ומפתחות, ועד היום זה החיבור החסידי היחיד שזכה להערה ולפירוש מפורט.



ת עבודתו בחקר החסידות החל יסעיה תשכ"ב בשנות השישים עם פרסום מחקרו המקיף על תורת החסידות וספרותה באנציקלופדיה העברית (כרך יז, תשכ"ה, עמ' 769-821). מחקר זה, שנערך בשיתוף עם יוסף רן יבדל"א, זכה להדפסת חוזרות ונשנות בתדפיס מיוחד, שכן חרג במידה רבה מכלל ערך אנציקלופדי רגיל ונחשב למחקר פורץ דרך בתחומו. בשלושה כיוונים היתה כאן פריצת דרך שהביאה לתמורה משמעותית בחקר החסידות: (א) ברוחב הידיעה הנסקרת מבהינה היסטורית ורעיונית; (ב) בנקודת המוצא העקרונית ובמתודולוגיה שננקטה לשם אישורה; (ג) במידת ההעמקה, הפירוט והדיוק שבהצגת הדברים, שפרשה לפני הקוראים הקשר הרש לגמרי שבו הוערכה התופעה הרוחנית של החסידות. בדברים הבאים אני מבקשת לעמוד בקצרה על משמעותם של שלושה כיוונים אלה, על מקורם ועל הקשרם. תשכ"ב קיבל אחרות מהנחות היסוד שהציב מורו ורבו גרשם שלום בפרק האחרון של ספרו **הישיבה והעבודה במסעיקה הרוחנית** (1942) ובראשן את שלוש הקביעות שאפינו את חקר החסידות לאורך דור שלב: (א) קבלת האר"י, השבתאות והחסידות הן שלושה שלבים של אותו תהליך עצמו; (ב) החסידות שאבה את האידאולוגיה המיסטית שלה מן המסורת הקבלית, אך ערכה בה שינויים מתוך ששאפה להביא את עולמה של הקבלה אל הציבור הרחב; (ג) החסידות היתה תנועה של התחדשות רחבת, שביקשה מלכתחילה לרכוש השפעה בקרב הוגים רחבים. תשכ"ב קיבל נקודות מוצא אלו של שלום, שהניה, כידוע, את היסודות לעיון הניקודות בתחום זה וסלל את הדרך לחקירתו אך לא פיתח אותו בהיקף רחב; אבל הוא לא קיבל את הדברים כפשוטם אלא העמיר בהנחות אלו לכחינה מדויקת, שסינתה במידה רבה את משמעותן. דיונו של תשכ"ב הוא הדיון המדעי השיטתי הראשון ברבגוניותה הרוחנית של התנועה החסידית, במאפייניה הרעיונית וביחס ההיסטורי והאידאי בין פלגיה השונים. הדיון נערך במגמה להציג תמונה מקיפה של ההגות החסידית בדורותיה הראשונים מתוך פרספקטיבה של תולדות המחשבה המיסטית, ותכליתו היתה לפרוש ידיעה רחבה של התופעות הרוחניות על גילוייהן השונים ולשרטט את היחס בין המכלול להלקיו. ביסוד עבודתו עמדה ההנחה, שהחסידות היא תנועה שיש לה רקע מאפיין היסטורי וחברתי ויש בה מידה של אחדות מבחינת רפואי היצירה והביטוי הספרותי. אולם מבחינה רעיונית מצויות בה תפיסות שונות ומנוגדות בכפיפה אחת. עובדה זו הקשתה על תיאור תורתה של החסידות בכללה והבעה ראייה ריאליסטית, החותרת לאתר את המבנה המשותף שביסודן של התופעות המנוגדות, מהר גיסא, והמבקשת לאפיין בבחירות את משמעות הניגודים, מאידך גיסא. תשכ"ב חשב, שהדרך ההולמת להערכת משמעותם של היסודות המשותפים והמנוגדים שבנונו את העולם הרוחני החסידי היא בחינתם המדויקת של הניגודים מקורותיהם וחשיפת טיבה המדויק של הניגוד המסתנה בין המסורת הקבלית לבין פיתוחיה החסידיים.

תשכ"ב קבע, שתורת האלוהות והבריאה של קבלת האר"י היתה תשתית הן לתורת החסידות בכללה והן לכיוניה המיוחדים בחב"ד ובפרסלאב, אבל היחס השונה למקור הניקה המשותף והמפנה שהתחולל בהבנתם של הרעיונות הקבליים המרכזיים בזרמים השונים, הוא שעיצב את עולמה הרוחני של החסידות. התמורה שהתחוללה בתנועה זו נבעה מן העובדה, שהוגי החסידות, אף כי ראו את עצמם כממשיכייה של מסורת קבלת האר"י, ראו לאמיתו של דבר

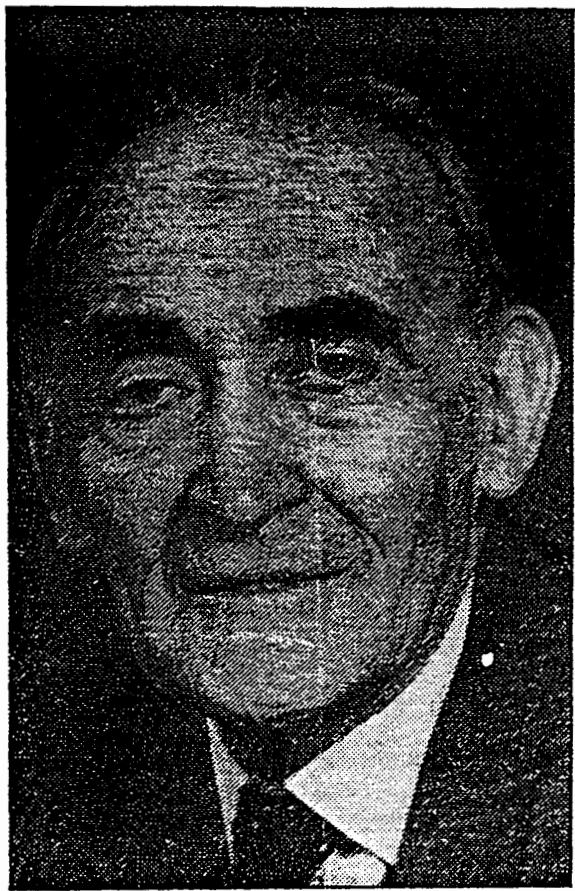
את ההגשמה המיתית הליראנית ואת הריאליסטיקה המשברית שהיתה כרוכה בה. הם לא קיבלו את הפילוג הדואליסטי, המצוי ביסוד תורת הבריאה הליראנית, כמצבאות יסודיות, אלא פירשו את המיתוס הליראני כהתרחשות פנימית ברוחו של האדם או כדרגות השגה משתנות בהכרתו הרתית.

לעומת השנייה היסודית המצויה ביסוד המחשבה הליראנית התפישת החסידית מיוסדת על אחרות אלוהית אימאננטית בהווה, מזה, ועל שלילת קיומו האוטונומי של העולם, מזה. הסעם לרחיית השנייה הישגית היה נעוץ בתורה החסידית הארמאניסטית, שראתה בעולם הזה, באדם ובעולם האלוהי הווה אחידה ורציפה, ואף ראתה את המציאות כולה כאלוהית, ואילו את קיומה העצמי של ההווה כיש נפרד תפסה כבחינה מדומה וכקוצר השגה מצד הנבראים. לפיכך החליפה התורה החסידית את השנייה המיתית ואת הריאליסטיקה המשברית, שהיו כרוכות בצמצום האלוהות ובשבירת הכלים, בתפישת אחרות של התפשטות אלוהית מדורגת, החותרת לכל נמצא, מהווה אותו ומקיימת את חייתו כל העת משמעותו של שינוי זה היא הפקעה של המיתוס הליראני ומושגיו אגב שמירה על לשונו ומנוחיו.

תשכ"ב הציג את המערכת הרעיונית שהתגבשה בחסידות לעומת יסודותיה הקבליים בצורה מפורטת ומבוררת. הוא ניתח בשיטתיות את מכלול המושגים המרכיבים את עבודת ה' החסידית, רן במקורם במסורת המיסטית ועמד על התמורות שהתחוללו במשמעותם בחוגים חסידיים שונים. הוא ייחד תשומת לב רבה לסתירות ולקושי העולות מתורותיהן המורכבות של חסידות חב"ד ופרסלאב, הציג בבחירות את השיקולים הרוחניים שעמם התמודדו יוצריהן ובייר את הבעיות התיאוסופיות הסבוכות שהציבה הריאליסטיקה החסידית. אולם משעה שהתווה את אמת המידה של הניקה הריאליסטית של החסידות למקורותיה הקבליים הוא לא הסתפק בבחינתה לגבי היצירה החסידית, אלא יצא להתפלמס עם בעלי השקפות שונות בשאלות אלו ולחלוק על עמדות שלא עלו בקנה אחר עם שלו.

ערך 'חסידות' באנציקלופדיה העברית נכתב במידה רבה מתוך מגמה פולמוסית עם עבודות מחקר קודמות, שרנו בצביונה של התופעה החסידית או בכמה מגילוייה וניסו להציע הבחנות ושיטות מיון שונות לשם אפיין מאפייניה הרוחנית וקביעת היחס בין ביטוייה המגוונים. הפולמוסים העיקריים בשאלות של מתודולוגיה, השקפה היסטורית ודרכי אפיין של מהות רוחנית, נערכו עם עמדותיהם של גרשם שלום, יוסף וייס ודבקה ש"ץ. כנגד וייס, שהציע במאמרו 'חסידות של מיסטיקה וחסידות של אמונה' (תש"ג) הבחנות טיפולוגיות בין הזרמים השונים בעת שניסה לסווג את היסודות הרוחניים המאפיינים כל אחד מהם, טען תשכ"ב, שהחלוקה הזאת אינה תיאור הולם של היחס בין החסידות מבחינה מדעית של המגיד ממזריט לבין חסידות פרסלאב, והיא הבחנה טיפולוגית רופפת, המחטיאה את ההבדלים המהותיים ביניהם.

כנגד דבקה ש"ץ, שטענה (במאמרה 'אנטיספיריטואליזם בחסידות', מלד, כ 1962), על יסוד עיון מפורט בספר התניא, שחסידות חב"ד שונה באופן מהותי מן החסידות



ישיבה תשבי, 1989

שקדמה לה ושתורתה אינה אלא נסיגה מהספיריטואליזם הקיצוני של תורת המגיד ממזריטש, טען תשבי כי זו קביעה מוטעית מיסודה, שכן חסידות חב"ד ממשיכה לאמיתו של דבר את תורתו המיסטית של המגיד, אבל אין לבחון את השאלה הזאת על-פי השתקפותה ב'תניא' דווקא, אלא על-פי חיבורים אחרים, המשקפים את עמדותיה הספיריטואליסטיות הקיצוניות של חב"ד. הוא טען, שבספרות חב"ד יש כפל פנים: פנים חיצוניות, המוצגות ב'תניא', תורת הבינונים, שהיא הוראת דרך לציבור הרחב, ופנים נסתרות, איזוטריות, שרק נרמזות ב'תניא' ושמפורשות בדרושו של רבי שניאור זלמן מלאדי ובחלק מחיבורי יורשיו ותלמידיו, והן מכוונות למעגלים וליחירי סגולה. בפנייתו לציבור, הנשקפת ב'תניא', ראה רש"ז צורך להרצות את רעיונותיו כצורה מתונה ומסוייגת, בעוד שעומק פנימיותה של תורת חב"ד ניכר יותר בספרי הדרושים שלו, 'תורה אור' ו'ליקוטי תורה'. לכן טען תשבי כנגד הסענה האִספיריטואליסטית שהעלתה רבקה ש"ץ, שאין להסיק מסקנות נחרצות על מכלול צביונה הרוחני של חב"ד ועל יחסה למקורותיה הקבליים והחסידיים על-פי חיבור אחד, אלא יש לבחון לצד פניה הגלויות את פניה הנסתרות הנשקפות ביצירתה הדרשנית.

עם שלום התפלמס תשבי על מקומו של הרעיון המשיחי בחסידות והשיג על טענתו בדבר הנייטראליזאציה של המשיחיות בהוויה החסידית. שלום טען בספרו (זרמים

ואר"י, אירגאס ה'הרה רמח"ל, על עיצוב השקפת עולמה של החסידות, ויחס חשיבות מהותית להשפעתו של רמח"ל על תורתה בירוריו בשאלות אלו מצויים במאמרו 'עקבות רבי משה חיים לוצאטו במשנת החסידות' (ציון, מג תשל"ח). תשבי הציע ניסיון מחקרי מפורט, שהיה בו כדי לקבוע את היחס בין מקורותיה הקבליים של החסידות לבין תורותיה ולהבהיר את מהותם של הכוחות שעיצבו את ההווה החסידית. הוא חלק מכל וכל על תיאור החסידות כתנועה שבאה להעמיד אמונה פשוטה ביסוד החיים הדתיים במקומן של ההשגות האינטלקטואליות למיניהן - הקבליות, העיוניות והלמדניות - וטען שתיאור זה, הרווח בדברי החוקרים, אינו עומד כלל בפני הביקורת ואינו ממזה את אופיה של החסידות. כנגד עמדה זו יצא לתאר באופן משמעות את עקרונותיה הרעיוניים של התנועה ואת משמעות ההתעוררות הרוחנית שהיתה גלומה בה. לרעתו, עיקר ייחודה של החסידות מבחינה עיונית לא היה בהכעת רעיונות חדשים אלא בהענקת משמעות חדשה לרעיונות ידועים. התפישות התאולוגיות המצויות בספרות החסידית אינן מקנות לה ייחוד מובהק לעומת ספרות הדרוש הקבלית שקדמה לה. אבל גם בתחומים שבהם לא חידשו ערכים רעיוניים שלא היו מצויים לפנייהם העבירו מורי החסידות את המושגים הקבליים דרך כוונה מצדף של מחשבה מיסטית חדשה ונתנו תוקף חדש למערכת המידות המוסריות וההתעוררות, שכן העניקו לחיזוק את משקלה של ההתעוררות הרוחנית שהיו שותפים לה ואת מלוא מרותם וסמכותם הכריזמאטית.

את המגמה הרעיונית העיקרית בתורתה של החסידות ראה תשבי בניתוק החיים הדתיים מתחום הצרכים הגשמיים ובהעברתם לפעילות רוחנית טהורה, ועיקרה של העבודה הדתית הוגדר בשאיפה ובמאמצים רוחניים להגיע להכללתה ולביטולה של המציאות כולה והאדם בתוכה בעצמות האלוהית. תשבי ייחד תיאור מפורט להשגות העיוניות שעיצבו את החיים הדתיים החסידים; הוא ביאר את האתוס הספיריטואלי החסיד, שהנחה את ההולכים בדרכה 'להשתוות' ול'עבודה בגשמיות', לרביקות ול'התפשטות הגשמיות', והבהיר את יסודותיה של ההתעלות המיסטית ואת טיבה. בהסתיימו את ייחודה של החסידות כתופעה דתית, ביקש לפרש את התמודדותה האידיאלית עם המסורת הקבלית, עם הרעיון המשיחי ועם הנהייה המיסטית ולהציג את התמורות שהתחוללו בחסידות במשמעותם של מושגי מפתח בתודעה הדתית. תשומת-לב מיוחדת הקדיש ללכטיה של החסידות בשאלת קביעת היחס הראוי למכלול הרעיונות הדריקאליים הלוריאניים והשבתאיים לאחר כשלונה ההיסטורי של התנועה השבתאית.

בדו"ח של תשבי בחקר החסידות מצרפת ראייה מעמיקה, חריפות אינטלקטואלית, בהירות הביטוי וחתימה אל הבנת עיקר הדברים. סגנון כתיבתו הצלול, שיש בו סגולה פיוטית עם רהיטות ניסוח, מעוף רוחני ודיוק בקורתי, ויכולתו לגשר בין עולמות רוחניים רחוקים לבין עולמם של קוראים בני ימינו, לשלב הדרהות מעמיקה עם לשון הכתוב ולדון בו בראייה ביקורתית, מבארים אולי במידת מה את הפיכתו וההשראה שבהם הציג את תורתם של אלה שעסקו בנפלה ובמפלא. סגולות אלו סייעו בידו להעמיד את היצירה החסידית בפרספקטיבה של תולדות המחשבה המיסטית בכללותה ולפרוש יריעה רחבה של התופעות הרוחניות שבאו לידי ביטוי בתנועה שקבעה את השלב האחרון בגלגוליה ההיסטוריים של המיסטיקה היהודית.

(בעקבות הרצאה בערב זיכרון באוניברסיטה העברית)

עיקריים, עמ' 330-331), כי החסידות לא היתה תנועה שניתן להגדירה כתנועה משיחית וסבר, שבמידה רבה היא נאנסה שלא להיות כזאת בשל כוונה הנסיבות ובשל טעמים חיצוניים שהיו כרוכים במשבר השבתאי. טענה זו מיוסדת על והערות, שהחסידות ביקשה לשמר אותם היבטים של הקבלה שהיה בהם כדי לעורר תהודה נרחבת ובו בזמן ליטול מהם את העוקץ המשיחי, שכן היא הכירה בכוח ההרסני השמון במשיחיות מיסטית קיצונית. בשל כך, טען שלום, ניטרלה החסידות את הרעיון המשיחי והסיטה אותו ממרכז המחשבה הדתית ואף הפקיעה את המשמעות המשיחית מן העבודה הדתית בצבינה הקבלי.

תשבי חלק על דעה זו של שלום מכל וכל וטען, שהחסידים כולם בכל התקופות ציפו לכיאת המשיח כזמנם ובמקום ושעבודתם הדתית נועדה במידה רבה לקרב את הגאולה. יתרה מזאת הוא ראה בחסידות, ש'ניטרלה' כביכול את הרעיון המשיחי, משיחיות שנאנסה להסתתר. הוא סמך את דבריו על הטענה, שתורת החסידות ירשה מקבלת האר"י את התפישה שחייו הדתיים של האדם משתלבים במאבק מיתי עז המתנהל בין הטוב והרע בעולם האלוהות ובתחומי הנבראים, ולא עוד אלא שקיבלה את המסקנה העיקרית שנבעה מן המיתוס הלוריאני, כי חייו הדתיים של האדם נועדו לקרב את הגאולה השלמה באמצעות תיקון הפגמים באלוהות, בעולם ובאדם. בפולמוס זה המשיך תשבי את דרכו של ב"צ דינור, שהיה זה שהצביע לראשונה על תורתה המשיחית הנסתרת של החסידות וחלק על עמדתו של שלום (בספרו *במשנת הדרוה*, תשל"ב). פולמוס זה זכה לדין רחב בשנת 1965, בקונגרס העולמי הרביעי למדעי היהדות, שהקדיש מושב לוויכוח על המשיחיות בחסידות. גיבוש שלם של הדברים, הכולל בירור מקיף של העמדות השונות, התפרסם במאמרו של תשבי 'הרעיון המשיחי והמגמות המשיחיות בצמיחת החסידות' (ציון, לב תשכ"ז).

בהמשך לאותו קו מחשבה חלק תשבי על השקפתו של שלום בדבר החידוש שהיה גלום בתפיסת הרביקות החסידית. שלום חשב, שמושג הרביקות בחסידות החליף את מושג התיקון כערך מרכזי, כלומר ערך מיסטי אינרציונאלי בלתי משיחי תפס את מקומו של ערך משיחי (ראה מאמרו 'רביקות או התקשרות אינטימית עם אלוהים' בתוך: *דברים בני, תשל"ז*). לעומת שלום, שהקנה לתפיסת הרביקות בחסידות מעמד מרכזי וראה בהפיכתה לשלב התחלתי של עבודת אלוהים החסידית, הנתן להשגתו של כלל הציבור, מפנה חרשני המייחד את חסידות הבעש"ט, טען תשבי, שכבר בעל ספר הוזהר לא ייחד את הרביקות להשתקעות קונטמפלטיבית או להתעלות אקסטאטית, אלא ביקש לקיים אותה גם במדרגה נמוכה, שהשגתה פתוחה לכלל ישראל. הוא הוסיף וקבע, שברעיון הרביקות החסידי אין כל חידוש ואין הוא אלא המשך רציף לקבלה הקדומה, לקבלת צפת ולתורתו של רמח"ל ולפיכך אין לראות בו את השתקפות הנייטראליזאציה של הרעיונות המשיחיים ששלום ייחס לו. עיצונו של תשבי בספרות הדרוש החסידית הביאו למסקנה, שיש לשקול מחדש את שאלת מקורותיה של החסידות ואת שאלת מקורותיה ושיש לייחס משקל רב יותר להשפעתה של ספרות המוסר הקבלית, שנתחברה בצפת ושל ספרות הדרוש הקבלית שנכתבה בעקבותיה באירופה. הוא ייחס משקל מכריע לפרשני קבלת



האם לא אפשרית גם אמת אחרת?

מאת רחל אליאור

המקרא החדש שמציע פנחס שרה בסיפורים על הרבי מקוצק אינו בא להעמיד ראייה היסטורית שקולה או לבסס טענה ביקורתית בדבר האותנטיות של המסורות הסיפוריות, אלא בא להציע קריאה סובייקטיבית המבקשת לפענח, מתוך הזדהות רוחנית ומתוך חירות פואטית, את מסתרי דמותו של הרבי מבעד ללבוש הסיפורי ומעבר למרחק השנים

איש בחדר סגור לבו שבור ובחנין יורדת אפלה, אמרות, תורות וסיפורי חיים של רבי מנחם מנדל מקוצק, נוסח נבחר וערוך מאת פנחס שרה, הוצאת שוקן, 1993

ר' מנחם מנדל מקוצק (1787-1859) נמנה על מעצביה של חסידות פולין במחצית הראשונה של המאה התשע-עשרה. בנעוריו היה תלמידו של ר' יעקב יצחק הורוויץ, ה"חזה" מלובלין, ולאחר מכן הצטרף לחסידי פשיסטה, שחלקו על דרכו של החזה, ועיצבו הווייה חסידית ששילבה למרונת מעמיקה, התברלות אליטיסטית, אינדיבידואלית בע"בדות ה', ומידה מסוימת של נטייה אנרכיסטית. ר' מנחם מנדל נודע כצדיק שהילך אימה וקסם על חסידיו וכמנהיג סוחף ומעורר הנדחות שדרכו עוררה פולמוסים ומריבות מאז ראשית הנהגתו, אחרי פטירת רבו ר' שמה בונם מפשיסטה ב-1827, ועד סוף ימיו. דמותו הותירה את רישומה העז על העולם החסידי על אף שלא השאיר ספרות נרפסת או תורות בכתבי יד ואף-על-פי שאישיותו עוררה אנטגוניזם ודרכיו היו שנויות במחלוקת במשך שנים רבות.

המסורת החסידית תיארה את דיוקנו של ר' מנחם מנדל כלמדן מעמיק וכסגפן בלתי מתפשר שנטה לקדוה ולמרה שחורה וכאדם שנהג בחומרה רבה כלפי עצמו וכלפי זולתו. במשך שלוש עשרה השנים שבהן הנהיג את עדתו, דמותו התאפיינה בעיני ראייו בעוצמה כריזמטית ובכוחות נפשיים יוצאים מגדר הדגל, והתייחסה בסמכותיות רבה, במידה מופלגת של כעס, בהטלת אימה, בחוסר סובלנות, בזעם ותוכחה. הוא נצטייר כמי שתבע מן הסובבים אותו מעלה גבוהה של למדנות וכמי שדרש שלימות מחמדה בשמה של אמת מוחלטת שיש לאחוז בה בכל מצב.

עוד תיארה אותו המסורת החסידית כמי שברך בקפידה את תלמידיו, רחה רבים מן החסידים, קירב בני עלייה בלבד ואף על אלה הטיל את אימתו בהתפר צויות זעם תכופות. קווים קיצוניים אלה איפיינו את דרכו וזיכחו בכינוי "המקל המכה" ואף הפכו את אישיותו האקסצנטרית לציר התייחסות מרכזי בחצר קוצק.

המסורת השונות שנותרו בידינו, אינן מביאות את תודתו ואינן מבארות את ייחודו של משנתו אלא מתוות את דיוקנו באמצעות מימרות קצרות, קטעי תורות, אפיזודות וסיפורים, המרמזים בצורה אניגמטית על כמה פרקים לא ברורים בקורות חייו.

בשנת ת"ד, 1836, לאחר תקופה ארוכה של מרה שחורה, דיכאון והתפרצויות זעם, סירב להמשיך בהנהגת עדתו, הסתגר בחדרו ושהה שם במשך עשרים שנה עד סוף ימיו. הוא נקט צעד זה לאחר פרישתו הדמטית של תלמידו ורעו הקרוב ר' מרדכי יוסף ליינער מאיזביצה. הפרישה היתה הן על רקע אידיאלי לוגי והן על רקע אישי, כלומר - הן בשל מחלוקת עקרונית בעניינה של ההנהגה הצדיקית ותפישת הער לם החסידית, והן בשל הכרלי מוג עמוקים ביניהם והפרש ניכר ביחסם לבני העדה החסידית.

המסורת והחסידיים תיארו את נסיגתו עוינת של הרבי מאיזביצה, את חצר קוצק בגיבסאות שונות אולם הנוסח העיקרי תיאר צעד זה כתגובה ראשונית לאובדן עשתונות מיוסר של הרבי מקוצק שגרם לו לומר לחסידיו בשעת משבר שלאמיתו של דבר "לית רין ולית ריין", כלומר, אין אלוהים בנמצא ואין צורך לשמור מצוות בעולם שהוא הפקר. את דבריו הבוטים המחיש באמצעות כיבוי נרות השבת, מעשה שהתפרש כחילול השם.

התרחשויות אלה עוררו סערה וגרמו מטבע הרבים תדהמה ובהלה, אולם ר' מרדכי יוסף מאיזביצה התעשת ואמר על פי נוסח אחד ש"לוחות ושברי לוחות מונחים בארון" ועל פי נוסח אחר ש"במקום שיש חילול השם אין חולקים כבוד לרב, אסרוהו" וקם ועזב ולקח צמו רבים מהחסידים. הפרישה, שגרמה כאב נוקב וזעם רב בקוצק, הביאה כאמור להסתגרותו המחלטת של ר' מנחם מנדל ואף עוררה מחלוקת שנמשכה לכל אורך המאה התשע-עשרה בין חסידי קוצק, שפידשו בצורה שונה את מאורעות אותו ליל שבת ונשארו נאמנים לדרכם המסתגרת ולתהפוכות רוחו, לבין חסידי איזביצה ודיון, שראו בר' מנחם מנדל כופר המחלל שם שמים והתוו דפוסי הנהגה חדשים שסתרו את דרכו.

המסורת הסיפורית החסידית משלוח המאה התשע-עשרה וההיסטוריוגרפיה החסידית המודרנית מראשית המאה העשרים ואילך נדרשו לדמותו של ר' מנחם מנדל בכלל, ולפרשה זו בפרט, פעמים רבות. ההשקפות השונות נרונן בספרות על קוצק ועל איזביצה ונסקרו לאחרונה בפירוט בספרו האנגלי של מ' פירשטיין, "הכל בירי שמים". השתלשלות הדברים מסופרת במסורת החסידית מנקודות מבט שונות המרגישות לחלופין את דרכיו המזוהות של ר' מנחם מנדל - המתוארות כנובעות משיבוך רלב וייסורים, התברלות והתקרשות, שיגעון ותעתועים. דיכאון או כפידה - או את רוע דרכם של חסידי איזביצה הפורשים - המתוארים חליפות כממשיכה האמיתיים של חסידות פשיסטה, כמיסטיקאים פודצי דרך או כמנינים וכופרים מחללי שם שמים.

פנחס שרה ליקט מבחר של אמרות, תורות וסיפורים על הרבי מקוצק מן הקבצים החסידיים "שיח שרפי קורש", "אביר הרועים", "שם משמאל", "נפלאות חד-שות", "אהל תורה", "אמת ואמונה" ו"דמיתם צופים", והביא את הדברים בעיבוד מסוים בלי להבחין במקורות השונים ובלי לציין את מקורות הסיפורים. הוא ערך את המסורות השונות בצורה רצופה, כך שיהיו כעין ביוגרפיה, כרונולוגית ורוחנית גם יחד, של ר' מנחם מנדל, והקדים לאסופה מבוא מפורט המתאר את דמותו הטראגית של הרבי מקוצק מצד "מציאותו הפנימית" ומצד תיאורו ההיסטורי ונסיבות חייו.

דמותו של ר' מנחם מנדל עוררה בפנחס שרה מידה גדולה של אמפתיה והזדהות והוא ניגש לפענוח דמותו, לציון עולמו הפנימי ולתיאור קורותיו מתוך רגישות כבה וקרבת נפש ומתוך חירות פיוטית של משורר. הוא משער שחסידיו של הרבי מקוצק "חשו במעורפל כי המשבר האישי של הרבי שלהם מייצג באופן דרמטי איזה משבר דרום בתוך חייהם שלהם, שהסדרגיה המיד חדת שלו נוגעת באיזו סדרגיה המשותפת במידה מסוימת גם להם, או לחילופין, שבחנין החיים הקודר והמוחז של יש ממהותה של כעין מיסטרית דתית אשר אי אפשר היה שתיוולד מתוך החיים השגריים שלהם, ואשר על כן, אולי, נראה הרבי לחסידיו בבחינת מי שעליו נאמר: 'אכן חליינו הוא נשא ומכאובינו סבלם' (שם 8-9).

הואיל ואין בידינו עדויות אוטוביוגרפיות, ואף עדר יות ישירות של מקורבי מצויות במידה מעטה עד להפתיע לגבי אישיות שעוררה הזדהות רבה כל כך בקרב הוגים רחבים לאורך פרק זמן ממושך. רשאים הקוראים השונים לנסות לפענח את סוד קסמה או את פשר זדותה של דמות זו מזוהות שונות, ומבחר המסורות שהביא שרה וההקדמה שהקדים להם, עשויים לסייע בכך.

יעקב לוינגר הראה, בשני מאמרים מאלפים שנרפסו ב"תרביץ" בשנת תשמ"ו, שיש מקום להטיל ספק במידת האותנטיות שאפשר לייחס לאימרות המובאות בשם ר' מנחם מנדל מקוצק וטען שמספר האימרות

המיוחדות לו בקבצים חסידיים הולך וגרל במירה רבה עם חלופי השנים. הוא הציע אמות מידה קפדניות לבי חנינת מהימנות האימרות וסבירות שייכותן, ועל פי קריטריונים אלה מצא שרק 91 אמרות מתוך כאלף המובאות בשמו של הרב עשויות לבוא בחשבון כאימרות אותנטיות.

גם אם אפשר לחלוק על שיטתו של לוינגר אין כל ספק שרברים רבים המצוטטים בשמו של ר' מנחם מנדל נאמרו לאמיתו של דבר בפי מורים חסידיים אחרים החל מן הבעש"ט והמגיד ממזריטש וכלה בחוזה מלובלין, ויוחסו לו בידי עורכים של קבצי סיפורים חסידיים שהתקשו במיעוט המסורות המובאות משמו בפי מקורביו ותלמידיו. רומה שמימרתו של מרסין בובר על "האדיאיה העומרת בצל הכרזומה" כאפיפון לצדיק החסיד, הולמת במירה רבה את רמותו של הרבי מקוצק, שהרי הקושי לפענח את ייחורה של שיטתו, בשל מיעוט המוסרים ובשל בעיית מהימנותם של המי קורות הנמסרים, לא עימעם את קסמה של רמותו בעיני בני דורו ובעיני בני הדורות הבאים.

פנחס שדה מבקש להקשות על מידת התוקף של הטענה המחקרית ברבר חוסר המהימנות של רוב המסורות המיוחדות לרבי מקוצק ולהציע זווית ראייה שונה: "ענייני הוא השאלה, האומנם מהות עובדות אלה, מעצם טבען, את האמת לאמיתה? במלים אחרות, האם זו האמת האחת האפשרית, והאם לא אפשרית גם אמת אחרת?" (עמ' 15) הוא משיב על שאלה זו על יסוד ניסיונו בקריאת ספרות השבחים החסידית בעת עריכת קובץ קודם של סיפורי הבעש"ט. מעריכת קובץ זה למד "כי יש בסיפורים ואפילו הרמיוניים ביותר, היסטוריה משל עצמה, שאינה תלויה בהיסטוריה המקובלת, וכי אין הם 'בלתי מציאותיים' (כביטוי של ג' שלום) אלא יש להם מציאות משלהם, וזו חלק מן המציאות הפנימית של הבעש"ט" (עמ' 16). מנקודת מוצא זו הוא רואה במאות הטקסטים הקצרים המתייחסים לרבי מקוצק, איזו אמת כוללת של חייו, והוא סבור ש"אפשר כי הטקסטים הללו, לא פחות מאשר אותם 91 שמהי מנותם הפורמלית נקבעה על ידי המחקר, מהווים חלק מן הביזוגרפיה הפנימית, הרוחנית, המהותית, של הרבי מקוצק" (שם).

ספרות הסיפורים החסידית מציבה קשיים מתדולר גיים ניכרים בפני חוקריה אולם אין ספק שהיא מהווה מקור בלתי נדלה של השראה לקוראיה. המקרא החדש שמציע פנחס שדה בסיפורים על הרבי מקוצק אינו בא להעמיד ראייה היסטורית שקולה או לבסס טענה ביקורתית ברבר האותנטיות של המסורות הסיפוריות, אלא בא להציע קריאה סובייקטיבית המבקשת לפענח מתוך הודות רוחנית ומתוך חירות פואטית, את מסתרי רמותו של רבי מנחם מנדל מקוצק מבעד ללבוש הסיפורי ומעבר למרחק השנים. כל עוד מצינת בבירור ההבחנה בין המציאות ההיסטורית המקובלת הנשקלת על פי קריהמידה הביקורתית, לבין המציאות הפנימית המתפענחת ברמיזתו של המשורר, וכל עוד מוצעת הבחנה ברורה בין תוקף היסטורי-ביקורתי, המבוסס על עובדות אובייקטיביות שאפשר להעמידן למבחן הפריכה ואישוש, לבין חירות פרשנית יוצרת המתפשטת "אמת פנימית" ד"ביזוגרפיה רוחנית" שאינה כפופה לעובדות – הרי שיש מקום למקרא חדש ולקריאת שובת זו מחד שאינן באות להחליף ולאחזר. קריאה מודעה ובוהנת ביצירות מתקופות קודמות בידי סופרים ומשוררים ודאי יש בה ברכה, שכן היא תושפת שכבות משמעות חדשות בטקסטים ידועים, ויר צדת מפגש מפרה בין רבדי יצירה בני תקופות שונות שאינו כפוף לחוקי העיון ההיסטורי-פילולוגי. החירות הפיוטית לקרוא את הכתוב מתוך הודות יוצרת, מאידה מזוויות מקוריות את הנוסח השגור של הדברים, מפיתה חיים חדשים ברמזיות כריזמיות והיסטוריות ומרחיבה את מעגל הקדאים מעבר לחוגים המצומצמים הנדרשים לתחומים אלה בדרך כלל.

מידה מסוימת של ענווה

מאת רחל אליאור

בשנת 1941 כתב יוסף וייס, שעלה מהונגריה לירושלים בשנת 1939, במענה למכתבה של ידידתו, כת ארצו, חנה טנש, שהתגוררה בנה"ל, כמה דברים נוקבים על מקומה של הספרות בעולמם של אלהיה:

"ספרות הריה סוף־סוף שאלת חיים, רצוני לומר שאלת חיינו אנה שלי, שלך, של כל אחד ואחד... והרי ספי רינו החביבים עלינו... כעצם מעצמנו ומדת מהותנו, - ואמנם כן הוא הרבה, כי האדם קורא לא לשם 'תרבות' או 'תרבות לאומית'... אלא בלי רי לעמוד על דעת עצמו - ולא על דעת המוסר והמחשבה. הקפיצים האמתיים של רגשותי, ריחתי העמית, ונסיותי הבלתי מודעות צפות ועולות על פני תודעתי תוך כדי קריאה - ניסיוני הרליל בשלושת הסופרים היהודיים שנקבו בשמות במכתבי האחרון, העמידני על כך."

רבריו של וייס הצעיר, שהיה באותה עת תלמידים של מרטין בוכר וגרשם שלום, נודע לימים כחוקר מעמיק של המיסטיקה החסידית, מוסכים על משמך עותה העמוקה של הקריאה בכלל, ועל הקריאה בכתבים של מקס ברוד, פרנץ ורפל ויעקב וטרמן, שאותם הגדיר או כ"שלושת טובי הסופרים היהודיים במאה שלנו", בפרט. מכתבו, המצוי בארכיון חנה טנש, עלה בויכוחי למקרא רבריו של דן מידון "על קבוצת סופרים שלכאורה עומרים במלוא תנופתם, שיש להם מגע עם הקהל הרחב ביותר, אבל הם מאבירים את הנגיעה האמיתית ברגישויות שהתרחבה מפתחת". רבריו של מידון, שהתפרסמו בראיון במסוף "הארץ" ב-3.6 שבו הוא מתייחס למבנה המשותף של הספרים שפירסמו בשנה האחרונה עמוס עוז, א"ב יהושע, דויד גרוסמן, מאיר שלו ובתיה גור. בין שאר הדברים האשים מידון את המחברים השונים בהפניית עורף לבעיות חברתיות ולאומיות, בהתנערות כתומי האגו או הפסודו־אגו, ביצירת "פרסיות לא פרסיות", ב"עצלות", ב"רדול", ב"אהבה עצמית ודחמים עצמיים", ב"נרקיסוס", בהרנוים ואפורטוניזם, בהסתלקות "מהניסיון להציג את בעיות הפרט על רקע של הבעיות הקולקטיביות" וב"התנפלות נינוחה אל תוך הממדים הצרים של הפרט". המבקר לא הסתפק בשלילת ערכן של היצירות אלא גם שלל בלשון בוטה את ערכם של היוצרים: "אין לי בעיה לאבד

את בתיה גור. מאיר שלו הוא בעיני תופעה תרבותית שלילית מראש", כתיבתו של שלו מגוררת ברכי ריו כ"כתיבה איומה שמקורה ברדול טוטלי של עולם הפרט, בגלל חוסר נכונות ללכת למעמקים או לגבאים". על גרוסמן אומר המבקר "גם הוא נראה לי כאילו שלב של הצטמצמות..." ולגבי עוז הוא קובע: "עוז בוודאי נמצא בשלב של התכווצות, התכווצות העולם, התכווצות האמירה... במקרה של הרומאן האחרון... התכווצות נראית כמו הליכה אל הלא כלום". מידון, המצפה מן הסופרים "לנסות ללכת עם הגיבור אל הלא מודע, אל האסוציאטיבי, אל הרבר שיכול לגלות למה ואיך הרברים קורים" ומ"אשים ב"חוסר נכונות ללכת למעמקים או לגבאים" - חותם את הראיון ב"הארץ" בהערכה של משמעות רבריו: "אני... תקפתי קבוצה של סופרים שהחליטו להימנע מכיוון, כמעט באחד עקרון, מלקרוא מחדש את ההווה הקולקטיבית שלנו ובתוכה, כמר כן, גם את הווייתנו הפרטית. הסופרים האלה רוצים עכשיו לא לכפות עלינו 'הערכת עצמנו' בשם איזה אמת בלתי נוחה אלא, להיפך, הם רוצים להינתק מהמפעל של 'הערכת עצמנו' שהיה במשך 200 שנה המפעל התרבותי־יהודי העיקרי של הספרות העברית. כלל, הם רוצים לא לאתגר אותנו אלא ללסוף, ולאשר את נטייתו של הקורא להתמסר לפיוס האגו ולפניו".

רבריו של יוסף וייס, שהיה קורא נלהב המעודה בתרבות היהודית ובזרית בתרבות הכללית כת ומר לאומית... אלא בכדי לעמוד על דעת עצמו, עוררו בי את התהייה האם אמנם ה"אשם" בכותבים בני זמננו שאינם עומרים בקני המדה התרבותיים הלאר מיים שמירון כופה עליהם, או שמא ה"אשם" במבקר שאונו אינה קשובה לקולם של הכותבים בשל המר חק שבין עולמו לבין עולמם: האומנם הסופרים הם המאבדים את הנגיעה האמיתית ברגישויות שהתרחבה מפתחת, כרבריו של מידון, או שמא קרתה רגישות של המבקר להוויה החיה המתקשרת סביבו וליצירה הרב־גונית הגונית לה ביטוי בקולות השאלה והשאלת למקרא רבריו של מידון היא מה הוא הבסיס המתודולוגי שעליו נשענת ביקורתו החריפה ומה היא מידת הנגיעה המינימלית המתחייבת בחריצת משפט על יצירותיו של הוולט, נקלות או נשגבות ככל שתהיינה, ומה היא מידת הענווה שראוי לו לקרוא לחש לנכח מעשה היצירה, בין אם הוא קורא שהספרות היא עצם מעצמו ובין אם הוא מבקר שהספרות בת זמננו מעודדת בו תיעוב וחזירה.

לפני כשלושים שנה כתב המבקר דק ההבחנה ואנין הטעם שלמה גרודונסקי רשימה שנונה על "המיתודה", בעקבות תופעת ספריו של מידון "פנים בספרות העברית בת ימינו. עיונים ביצירות אלתרמן, מן, רוסו, יורה, שמיר" (שוקן, תשכ"ב). הרשימה המכונסת בספרו של גרודונסקי, "אסוציאטיביזם של קרא" והקינוח המאוחר תשל"ה, רנה במיתודה שני קט מידון ביחס ליצירותיהם של המשוררים והסופרים בשנות המישים והאשית שנות השישים, הדומה שיש עניין בדברים גם ממרחק הזמן:

"ביסודן של מסות אלו מוצעת והגיחה שיש מיתודה בניתוחה או כפידור שה של יצירה, שבכוחה להצליח מן המרחף והמקוטע ולהביא להבנה שלמה, מפורטת ומעמיקה. מידון אינו טורח לפרש בשמה של המיתודה, שלא לומר להגדיר ולהכריח את המוצלח שיש בשימושה לגבי נושאי עיוניו או לגבי הספרות העברית או הארצי־ישראלית. האיל ומידון עצמו לא פירש, אין לנו אלא לנחש לפי הדמיון שבביבליוגרפיה ובטרימיר לוגיה שלו, המעידות שהוא שאב את השראתו העיקרית מן הביקורת הדד שהאמריקנית והאנגלית ובמידת מה גם מכמה מבקרי ספרות גרמני ים". (שם, 227)

גרודונסקי, שהיה קורא קשוב ומפוכח, חכם ובר קיא, ומבקר חריף של כל התהודות ויקה והעמדת פנים, העיר בסיומם של הדברים רלעיל: "סגולם של משגים המקובלים בביקורת וכמחקר של ספרות מאור", וחתם את הערותיו המאלפות, המתחשקות על מקדורת כתיבתו של מידון ועל טעמיה, בשאלה ובהשערה: "מרוע לא כתב דן מידון השקף והרצוני ספר שראוי היה שנצפה ממנו אני מעלה את ההשערה שגרמה לכך אמביציה נמרצת מרין ויש שהאמביציה היא אם כל חסאת. האמביציה היתירה פוגעת בענווה - וביקורת הספרות, בהיותה רק ענין עוד בספרות, אינה יכולה בלי מידה מסוימת של ענווה. אני מתכוון, כמובן, לענווה בפני סופרים מקובלים, ריעות מקובלות או אי בפני הספרות עצמה - אלא ליחס ענו יותר לגבי ביקורת הספרות ולגבי המבקר עצמו" (שם, 233).

כשלושים השנה שחלפו וראי השתנו המניעים והטעמים של המבקרים והקוראים, אולם דומה שה צורך בפרישה של המיתודולוגיה שעליה מושתתת הביקורת, והצורך בהשעית הפסקות הנחרצת לגבי מעמדם של דורות מתחלפים של יוצרים, והצורך בתחושת הענווה לגבי ביקורת הספרות, לא השתנו ונותרו חיוניים כמא. גם בביקורת על סופרי שנות השמונים והתשעים נמנע מידון מלפרש את המיתוד של שבשמה שלל את ספריהם, אולם מרבריו הביקר רת שלו - שבהם עולה הציפיה מן הסופרים "ללכת עם הגיבור אל הלא מודע, אל האסוציאטיבי", ומוסיח חת ההאשמה בדבר "חוסר נכונות ללכת למעמקים או לגבאים" - דומה שניכסת השראת פסיכולוגית המעמקים או הפסיכואנליזה, ועולה השאלה אם אכן אלה או דמותיהן, הן בהכרח קני המידה היחידים להערכת מעשה היצירה הספרותית, והאם יש בזה או ככל קריטריון בודד אחר, כדי לבטל במחי יד את מרכבותו של מעשה היצירה, על המאמץ והפלא הברוכים בו.

אסיים בהערותיו של גרודונסקי על תפקידו של המבקר, הוצתמות את רשימתו על "המיתודה": "ספי דות, ככל אמנות אחרת, היא הנאה, אות משמחתיני המסתוריות. מהי תעודתו של המבקר לתפוס את השמחה כמעופה, כמו שאמר וליאם בלייק, ולהוסיף עליה את ההנאה שבהבנה שלמה יותר". ואביא את רבריו על משמעותה של הספרות בעיני אהבה, הלוקחים ממסות "אייחשיבותה של הספרות", וער נים כד לרבריו של וייס, המובאים בראשיתה של רשימה זו: "כי בסופו של דבר על שום מה אנו קוראים? אנו פותחים ספר מתוך ציפיה לכלתי צפוי. ההנאה היא בהפתעה שבגילוי. לא במקרה ממד העומק הוא דימיון אב לכל שבח ליצירה ספרדית. מן הספרות מצפים אנו לגילוי מעמקים אשר לנו לא ניתן להגיע אליהם בכוחות עצמנו. יצירה ספרותית הנוגעת בנפשנו מעניקה לנו תמיד תור שם פלא: היא מגלה לפתח טפח אחר שהיה נסתר מעינינו. גם אם היא מגלה את המציאות כמו שהיא, מפליאה היא אותנו משום שהיא אחרת מאשר דימינו. הספר אינו צריך לגלות ארצות אכסוטיות: יש שהוא מגלה רחוק את היומיומי, את הבאנאלי - אולם גם זה הוא גילוי של הסמוי מן העין המודגלת" (שם, 281).

1994
תכנון - 1001 - י. ק.

האדם הוא בעל חיים האחוז ברשתות
משמעות שטווח הוא לעצמו, רשתות אלו
עצמן הן הווית התרבות.

מקס וובר

רחל אליאור

מציאות במבחן הבדיון החלום במחשבה המיסטית - חירות הפירוק והצירוף

הספרות המיסטית היהודית שראשיתה בשלהי העת העתיקה, המשכה בימי הביניים ובתקופת הרנסנס ואחריתה בעת החדשה, מבוססת במידה לא מבוטלת על חלומות, חזיונות, מראות, גילויים וצפיות בחלום ובהקיץ. חלומות וחזיונות מפורטים, הנתפשים כגילויים מעולמות עליונים, מובאים בשלהי העת העתיקה בספר 'חנוך' החבשי, ב'חנוך' הסלאבי, ב'צוואת לוי', ב'ספר היובלים' ובחיבורים שונים בספרות החיצונית, שם הם מכונים 'מחזה קדש בשמים', 'חזון' 'חלום', 'מראות הלילה' 'ופתיחת השמים'. במאות הראשונות לספירה, בתקופת המשנה והתלמוד, מביאה ספרות ההיכלות והמרכבה, חלומות צפיות וחזיונות, הנקראים 'כניסה אל הפרדס' או 'צפיה במרכבה'¹ בימי הביניים רואה ספרות הזוהר בחלום גילוי הניתן לנשמה בעולם המלאכים ומייחסת לו חשיבות כאסמכתא משמים. במפנה המאות ה־ט"ז וה־ט"ז נכתב 'ספר המשיב', המבוסס על גילויים שמיימים וחזיונות מעולמות עליונים,² ובאותה תקופה נכתבה ספרות עשירה המבוססת על חלומות, הן בעולם היהודי והן בעולם הנוצרי, המייחסת להם משמעות של גילוי אלוהי והשראה על טבעית.

אחרי גירוש ספרד, התרחב במידה ניכרת העיסוק בחלומות בחזיונות ובמגידים שמיימיים ונשתרשה המסורת הקבלית-החזיונית אשר קבעה שקבלה אמיתית מיוסדת על גילוי חזיון שמימי או על עליית נשמה. השקפה זו הביאה לראיית החלום כמקור סמכות רוחני, שאינו תלוי במורים או בספרים. בני התקופה ייחסו חשיבות רבה למשמעות הנסתרת הגלומה בגילויים חזיוניים ובנבואות, והשקפה זו השפיעה על הדרך שבה התייחסו אנשים לחלומותיהם שלהם ושל זולתם. ספרי קבלה שנפוצו בכתבי יד ובדפוס, כגון 'גליא רזא', 'חייית קנה', 'מגיד מישרים', 'עבודת הקדש', 'שער רוח הקדש' ו'ספר החזיונות', הפיצו ברבים את סמכות החלום ותוקף החזיון וקבעו את משמעותם כגילוי שמיימי וכאות מן העולם העליון. למעמד מיוחד זכה חיבורו של שלמה מולכו 'חייית קנה', שחלומותיו המיסטיים על הגלות והגאולה, שנפוצו באיגרות שונות, ועלייתו על המוקד של מחברו בשנת רצ"ה, השפיעו השפעה מכרעת על מקובלים בני דורו במחצית הראשונה של המאה ה-19. השפעה נודעה גם לספרו של המחבר האנונימי בעל 'גליא רזא', שנאבק על מעמדה של הקבלה באותה תקופה. הוא מעיד בראשית דבריו: 'זכר דא שכתבתי נתעורר לבי לכתבו ולפרסמו בהיות שנתעורר אלי מן שמיא בהיותי על משכבי בחזיוני לילה נים לא נים, ובדומה לו כותב גם בעל 'עבודת הקדש' בהקדמתו: 'קוטבי חיבורי זה אשר הוא מיוסד עליהם שנים והם רוח הקדש וראיית פני מלאך הברית'. כל אלה ראו בחלומותיהם גילויים נסתרים מן העולם העליון, שהיו קשורים להפצת המסורת הקבלית מחד גיסא ולביאור קץ הגלות וקרבת הגאולה מאידך גיסא.³ בתקופה זו נכתבו גם חיבורים אוטוביוגרפיים המבוססים על חלומות, כגון 'מגיד מישרים' ליוסף קארו, שמחברו מנהל שיג ושיח עם 'המלאך המגיד' הדובר אליו בלשון הזוהר, 'ספר החזיונות' לחיים ויטאל, החושף מטמורפוזות מעניינות של התנסויותיו של מחברו בעולם מלא שדים ורוחות, ויומנו המיסטי של אלעזר אזכרי,

'מילי דשמיא', שראה אור לא מכבר, המלמד על דמותו האסקטית של מחברו.⁴ התסיסה השבתאית במאה הי"ז, שהיתה מלווה בגילויים מיסטיים, השפיעה אף היא על כתיבת חלומות וחזיונות, הן כאלה שאיששו את החזון השבתאי והן כאלה שבאו להפריכו. ביניהם ידועים סיפורי חלומותיהם של יעקב ששפורטש ושל השבתאי מרדכי אשכנזי.⁵ מראשית המאה הי"ח מצויות בידינו איגרותיו של רמח"ל שראה בחלומותיו גילויי 'מלאך מגיד', וראה עצמו כמי שסודות הקבלה מתפנחים בחזיונותיו.⁶ ממחצית המאה הי"ח מצויה בידינו 'אגרת הקודש' של ישראל בעל שם טוב, המדבר בחלומות בשנת תקי"ז עם המשיח.⁷ עוד ידועים מתקופה זו חלומותיו של נתן אדלר מפרנקפורט וחלומותיו של יעקב פראנק שנדפסו בספר 'דברי האדון' ובכרוניקה הפרנקיסטית. מן המאה הי"ט ידועים חלומותיו של בעל 'מגילת סתרים', יצחק יהודה ספרין מקמרנה, ורסיסי לילה' לצדוק הכהן מלובלין.⁸

כידוע, יוחד לחלום במציאות המודרנית מקום מרכזי בהבנת ההתנהגות האנושית, מאחר שהחלום משקף את חייו הפנימיים של החולם: אישיותו, חוויותיו ומשאלותיו של האדם באים לידי ביטוי בחלומותיו, ופרישתם מציגה לפני הקורא את המציאות הנפשית הסמויה על ריבוי פניה. לעומת זאת בעולם העתיק נתפש החלום בדרך כלל כגילוי של עובדות אובייקטיביות בעלות משמעות דתית עמוקה לחולם פסיבי, וכאמצעי של תקשורת בין האדם ובין עולמות עליונים.⁹ החלום נתפש לא רק כביטוי לפעולת נפשו של האדם מחוץ לגופו, אלא גם כפעולת כוחות אלוהיים על נפשו, ולפיכך ייחסו לו חשיבות ראשונה במעלה כדרך של קבלת ידע מגבוה. הדעה הרווחת הייתה שבחלום מגלים האלים את רצונם לבני האדם ופותחים פתח ליצירת שיג ושיח עם מציאות שלמעלה מן הטבע.¹⁰ גם במסורת היהודית הניחו שאחרי

שפסקה הנבואה, נגלה האל לבני אדם בחלום: 'אמר הקב"ה אף על פי שהסתרתי פני מהם בחלום אדבר בר' ¹¹ בעל הזוהר ראה בחלומות חזיונות הקרובים לנבואה, ואמר 'שעתה משפסקה הנבואה ופסקה בת קול, לא משתמשים בני אדם אלא בחלום'. הוא הוסיף וקבע שחלומות הצדיקים הם גילויים הניתנים לנשמותיהם בעולם המלאכים מפיו של גבריאל, אשר בידיו מופקדים חלומות, סתרי תורה וידעת העתיד. ¹² בעל 'גליא רזא', שהושפע מהשקפת הזוהר, כתב: 'כי גבריאל הוא ממונה על החלומות ושמו רזא-גלי והוא גבריאל בגימטריה [...] ולכן קראתי חיבורי דא רזא גלי כי בכוח חלומות בחזיוני לילה ולפעמים בהקיץ בניתי כל הבנינים שעשיתי'. ¹³

הספרות המבוססת על חזונות או על חלומות נותנת ביטוי לסוג של סובייקטיביות המייחס חשיבות עליונה לחלום, לזיכרון, לאופי הפרטי-אישי של התחושה או למציאות הפנימית. ספרות זו מבטאת הערכה עמוקה למשמעות החוויה הפנימית ולהעדפתה על פני המשותף והגלוי לכלל, היינו על פני המציאות הנגלית. משמעותה של ההתנכרות לתוקפה המוחלט של הממשותף הרווחת והעדפתה של המציאות הסמויה הנגלית בחלום, טמונה בראייה יחסית של גבולות מקובלים בזמנו ובמקומו של החולם, ובהתייחסות מסויגת לתכתיבי המסורת העולים מהם, לאורן של אמיתות מוחלטות הנגלות בחלום. העבר המקודש, החווה השרירותי והעתיד הנכסף נבחנו מחדש. המציאות הארצית מתפרשת לאורה של המציאות השמיימית הנגלית לחולם, והממשותף הזמני נשזר במארג על-זמני המבאר מזוויות חדשות את שרירותו של החווה ושזר אותו בעתיד נכסף.

החלומות שהגיעו לידינו הם עדות כתובה, ישירה או עקיפה, של חוויה מופנמת, או עיבוד ספרותי של מצבי תודעה יוצאי דופן. החלום תלוי באופן הדוק במבע מילולי, ועל כן גם אם לעתים תוכנם של החלומות מתמיה, דמיונם מופלג, ולשונם מרומז, הרי שבהיותם יצירה כתובה, הם בראש ובראשונה עדות טקסטואלית, הניתנת להתפרש ולהתפענח ככל טקסט כתוב. ¹⁴

החלומות שהגיעו לידינו הם עדות כתובה על המעברים הפתוחים בין השמים והארץ, שהתקיימו בתודעתם של בני תקופות שונות, ועל המטמורפוזות של ההתנסות הארצית והשמיימית שהתחוללה בתודעתם. עוד הם מלמדים על הידע הנסתר שבעלי החלומות ביקשו אותו, על העולמות שנגלו להם בחזונם ועל מבעם המילולי. הספרות החזיונית מצביעה על השימוש בחלומות כאמצעי ליצירת קשר בין אדם לבין מה שלמעלה מן הטבע ועל ההתייחסות אליהם כאל מקור סמכות בלתי ניתן לערעור או כאסמכתא שמיימית לרעיונות חדשים ולהשקפות שנויות במחלוקת.

ההשקפה שמקור החלום נתפס כמצוי מחוץ לאדם, ושקדושתו יוחסה למגע עם עולמות עליונים, גרמה לכך שחולמים והזנים ייחסו משמעות לחלומותיהם והעלו אותם על הכתב, ואף גרמה לכך שחיבורים המבוססים על חלומות זכו לתשומת לב רבה והתקדשו במסורת. אולם אם נתבונן מקרוב בחלומות שהגיעו לידינו, נגלה **שעיקרם אינו טמון במקורם שמחוץ לאדם, אלא דווקא בתשתית התרבותית של החולם ובמסורת המקודשת ששאב ממנה, מזה, ובאופקים ההחדשים שנפתחים לחולם, המפרק את הממשותף ומצרפה מחדש, וחורג מעבר לשרירותו של הניסיון האנושי, מזה.** בדברים הבאים אני מבקשת לדון בכפל פניה של הספרות המבוססת על חלומות, לאמור, בדפוסים שעליהם היא מושתתת ובגבולות שאותם היא פורצת, או בזיקתה למציאות המסורתית, מחד גיסא ולמציאות החזיונית, מאידך גיסא. נפתח את דיוננו במשמעותה של פריצת הגבולות המתרחשת בחלום, ונמשיך בדיון במשמעותה המורכבת של הזיקה בין רצף טקסטואלי לממשותף חזיוני.

בחברה מסורתית, הרואה את קיומה כמושתת על ידיעות ועל ערכים שהונחלו לה מן העבר, ושבה כל מוסדות החברה והתרבות שואבים את סמכותם ממסורת כתובה מקודשת, ונוטלים מן התורה ומן ההלכה את הלגיטימציה לקיומם ולתפקודם, ¹⁵ היה החלום גשר

בפרספקטיבה של חוקיות נשגבת. המציאות נראית מורכבת יותר מכפי שסברו תחילה, ונתפשת כעמוקת רבדים בחלל ובמרחב, בזמן ובהיסטוריה. שוב אין לתאר או לנסח אותה בניסוח פשוט חד וחלק, שכן היא מתוארת לנכחו של עולם סמוי ונשזרת לתוך סדר זמנים נסתר, שראשיתו ואחריתו גלויים לחולם.

החלום משמש מבעה של המציאות החזיונית, ומטבע הדברים, המציאות הדומיננטית בו היא המציאות הפנימית, שבה האדם חושף מתוך התנסותו שכבות משמעות חדשות שהניסוח הרציונלי אינו חל עליהן. אולם מציאות זו אינה נרקמת כל מעט מחדש בדמיונו של החולם, אלא זו מציאות ההולכת ונבראת מתוך המערכת הלשונית, מציאות היונקת מהפנמה של רצף טקסטואלי ומהחייאתו המתחדשת בנסיבות היסטוריות משתנות. החלומות הידועים במסורת המיסטית יונקים מהפנמה של מסורת טקסטואלית מקודשת בתודעתו של החולם, מהזדהות עם לשון סמלים שהחולם ראה בה את דברו שלו, או מהחייאה חזיונית מיתופוטאטית של טקסט קדום בחלומו של בעל הטקסט החדש. דהיינו, החלומות יונקים מהפנמה של מסורת חזיונית קדומה, שנתפשה בעיני החולם כגילוי שלו, או נובעים מהזדהות עם ישויות מיתיות ועם דמויות ספרותיות קדומות, שיוצרים מאוחרים ראו בהם את בני דמותם הרוחניות הקדומה או את גלגוליהם המיסטיים הקודמים.

עיון בספרות המבוססת על חלומות מגלה שהמעבר מן המציאות הנגלית למציאות הנסתרת הוא פעמים רבות מעבר מתשתית טקסטואלית רוחנית למציאות טקסטואלית חדשה בכוחם של החזיון והחלום, או בכוחה של טרנספורמציה חזיונית המתרחשת בלוחו של החולם המתירה לפרק את הנתונים הקיימים ולצרפם מחדש. חוזה או חולם שחלמו התקדש במסורת המיסטית, הוא זה החווה מעבר ממציאות מילולית אחת, העולה מלשון ששימשה אלפי

דרצדדי. מצד אחד היה החלום אמצעי לפריצתה של מסגרת זו ולפירוק אושיותיה, ומן הצד השני היה אחד האמצעים לגילוי משמעותה הנסתרת ולהחייאתה המחודשת של המסורת ולאישושה. לשון אחר, החברה המסורתית הייתה מבוססת על מסורת כתובה שינקה סמכותה מן העבר, על דפוסים קבועים המעוגנים ברציפות מקודשת ועל תחימת גבולות חד-משמעיים בחיי הפרט והכלל. בחברה כזו הדרך לפרוץ את גבולות המסורת ולחרוג מן ההבחנות המוסכמות בדבר המציאות ופשרה ולהתעלות מעל שרירותן של הנסיבות, הייתה באמצעות החלום, החורג מגבולות הזמן והמקום ומצייר מציאות ללא מיצרים. החלום, המעלה הוויות לא נודעות מן המציאות הפנימית ומרחיב את גבולות הממשות, הוא אמצעי ראשון במעלה לפריצת המחיצות של עבר, הווה, עתיד, מרחב ומקום, ולערפול ההבחנות שבין קדושה וחולין, חיים ומוות, זמן ונצח, איסור והיתר, חוק ואנרכיה, שכן הוא מפרק את היסודות המרכיבים את המציאות ואת התודעה ומצרפם מחדש להוויות חדשות. בחלום עשויה להתחולל מהפכה של סדרי הממשות, ואף עשויה להתרחש פריצה של כל נורמה, הבחנה ואיסור, ועשויה להתרחש ערבוביה של זהויות, של זמנים, של הוויות ושל מעשים. החולם יכול להתחבר ללא חציצה לעבר ולעתיד, להעניק לכוחות מטפיסיים ישות ארצית, להאציל לדמויות ספרותיות הוויה ונוכחות ולברוא בדמיונו עולמות חדשים בזמן ובנצח. לאמור, החולם, הפורץ את גבולות המציאות וסדריה, ונתפש כגילוי שמיימי וכאסמכתא מעולמות עליונים, עשוי להשפיע הן על דימוי המציאות של החולם הרואה את המציאות בזמנו ובמקומו באור חדש, והן על דפוסי היצירה המיסטית הנכתבת בעקבותיו, הפורצת גבולות בהשראתו, ומשמשת רקע לפענוח ההווה כולה בזמנים ובמקומות אחרים.

הטקסט הבדיוני המיסטי והמיתי מחייב את קוראיו להתבונן בטקסט המציאות בעיניים אחרות, שכן הניסיון האנושי מוצג

שנים מבע לחוויות דתיות עמוקות ביותר, למציאות מילולית אחרת של לשון שמילותיה הן שמות המכסים מעמקי משמעות לא נודעים. מעבר זה מתרחש באמצעות חזון או חלום, המפרק את טקסט המציאות ואורג אותו בתוך מציאות נסתרת, החורגת מגבולות הזמן והמקום. לאמור, הטקסט הוא הגשר בין החוזה לעבר, ואילו החלום הוא הגשר הנמתח בין המשמעות הגלויה לסמויה ברוחו של החולם. החוזה הוא מי שרואה בחלום מקור השראה, מי שיכול לרדת לעומק משמעותו של הכתוב ולפרש אותו במטפורות מיסטיות או קבליות ובסמלים תיאוסופיים או פסיכולוגיים, הממחישים דמויות נחזות של הישיות הבלתי נראות ונותנים ביטוי מילולי מורכב למציאות סמויה או נעלה מתפישה.

היחס בין המציאות לבין החלום הוא כיחס שבין טקסט מסודר לבין טקסט מפורק, שכן העדות הספרותית מלמדת שלכל טקסט, חזיוני, חלומי, 'מגיד', אניגמטי ומקורי ככל שיהיה, יש תשתית טקסטואלית קודמת, המעוגנת בעולם המסורתי, או תבנית ריאלי של עברה טרנספורמציה ברוחו של החוזה, המשורר, החוגה או החולם ונוצקה לכלל טקסט חדש. לחלומות ולחזיונות המופיעים בספרות המיסטית לדורותיה יש תשתית טקסטואלית רציפה ומסגרת הזדהות והידמות, המאפשרת את פענוח משמעותם, ואף יש להם נקודת מוצא היסטורית ותכלית מטא-היסטורית משותפת, המתירה את הבנת הקשרם מבעד לביטוי הפרטי. פענוח התשתית הטקסטואלית, במקרה שאינה גלויה לעין או שאינה נרמזת במפורש, יכול להיערך באמצעות העקרון הפרוידיאני של פענוח חלומות, לאמור, התעלמות מהמכלול הסיפורי הגלוי של החלום, פירוק החזון למרכיביו ופענוח הפרטים כשלעצמם, המספרים את סיפור התשתית באמצעות אסוציאציות 'בבואנו להבין חלום, עלינו לפרקו תחילה ליסודות בודדים. אחר כך נתחקה אחרי האסוציאציות המשתלחות מהם, ותהיינה טפלות למראה

ככל שתהיינה, ולבסוף נחבר שנית את כולן; רצונך לעמוד על מלוא הקשריו הסיבתיים של פרט מסוים בחלום או ביצירה נפשית כלשהיא, עליך דווקא לנתקו תחילה מהקשריו הגלויים והמידיים. מתברר כי כל סדרת אסוציאציות שיצאו בנפרד מהיסודות השונים, קשורות בזיקות ברורות גם בינן לבין עצמן.¹⁶ דרך זו מראה בעליל שהטקסטים של החלומות בספרות המיסטית, מופלגים בדמיונם ככל שיהיו, אינם אלא טרנספורמציות של זכרי מציאות טקסטואלית בעלת משמעות, או הארות של זכרונות ויזואליים ורשמי טקסטים שנתבארו מחדש בכוחו של חזון, או בכוחו של הפער בין המציאות הסובבת לבין המציאות המיוחלת.

כל טקסט חזיוני, החל מחזון יחזקאל וחזון דניאל, עבור בספרות חנוך ובספרות קומרן ובכתבי ההיכלות, ועד לחלומותיהם של שלמה מולכו, של יוסף קארו, של רמח"ל ושל הבעש"ט - יש לו טקסט תשתית, שממנו הוא עולה ושאותו הוא ממשיך, או יש בתשתיתו זיכרון היסטורי מכריע שעליו הוא מיוסד או שאותו הוא רוצה לנצור. אין קושי לפענח מקורות אלה, שכן לשון החלום מגלה את סתרי מרכיביו, ובעלי החלומות עצמם מפזרים רמזים ואזכורי פסוקים המקלים על פתרונם. בחלומות הידועים מן הספרות המיסטית נמצא תמיד סיפור גלוי וסיפור נסתר, טקסט סיפורי וסב-טקסט חזיוני, ממשות היסטורית לכאורה וממשות מטא-היסטורית מיתית או מיסטית, או חלום ופשרו. חזון המרכבה של יחזקאל (פרקים א, י), חזון שעלה בעקבות חורבן בית ראשון ברוחו של הכהן הגולה שהיה עד לראשית החורבן, היה מטמורפוזת חזיונית של המקדש שחרב המתואר בספר מלכים (א ז כג-ל ח ו-ט) ובדברי הימים (ב ג זיד, ד, גה, ויד-טו). חזון זה היה התשתית למראותיהם או לצפיותיהם של בעלי ההיכלות ויורדי המרכבה, שהנציחו בחזונם את ההיכל הארצי שחרב, בשלהי ימי בית שני.¹⁷ חזון המרכבה, שמוצא בספר חנוך א יד, מבוסס על חזיונותיהם השמימיים של יחזקאל ודניאל, ואף חזון המרכבה של אנשי קומרן

מיוסד על טרנספורמציה של חזון יחזקאל, וכולם כאחד מבוססים על מטמורפוזות חזיוניות של זכר המקדש הארצי שהפך למרכבה השמימית. אופני הנחושת שעמדו בהיכל והכרובים המכונפים שעמדו בקדש הקדשים הפכו בחזונו של הכהן הגולה לאופני נחושת קלל, שעליהם עומדים כרובים מכונפים במרכבה השמימית, או לחיות קודש מכונפות הנוגהות באור. כל אלה הפכו בחזונו של אנשי קומרן לכרובים ולחיות קודש המשוררים ומשרתים בקודש במרכבה השמימית בדמות הכוהנים והלויים במקדש הארצי.¹⁸ בעלי ההיכלות, אחרי חורבן בית שני, ירדו בחזונו למרכבה ועלו בחלומותיהם להיכלות השמימיים, שם ראו אף הם את הכרובים משוררים, את האופנים מגננים ואת חיות הקודש ואומרות קדושה במקדש השמימי.¹⁹

חלומותיו של שלמה מולכו, שהיה חוזה שהזהה עם חוויית הגירוש והגלות וטיפח חזון גאולה וקבע את סדרי אחרית הימים, היו מבוססים במידה מכרעת על חזיונותיו של הנביא דניאל שבישר את הקץ וקבע סדר זמנים לכל ההיסטוריה.²⁰ חלומותיו של בעל 'גליא רזא', שביקש לפענח את מועדי הגלות והגאולה, היו מבוססים על רמזיו האסכטולוגיים של ספר הזוהר ועל תורתו הדואליסטית.²¹ וחלומותיו של יוסף קארו על גאולת השכינה ועל המאבק בסמאל, היו מבוססים אף הם על המחשה חזיונית של הדואליזם של הזוהר ועל תיאורי הקדושה והטומאה שבו.²² חלומו של הבעש"ט על שיחתו עם המשיח בדבר מועד בואו התבסס על תיאורי שיחות עם המשיח במסכת סנהדרין.²³ וחלומותיו של החוזה מלובלין, שביקש לעצב דפוסים חדשים של הנהגה כריזמטית, היו מבוססים על גילוי המגיד של יוסף קארו בדבר הסיוע משמים שהובטח לו בהנהגתו.²⁴

החולם או החוזה שחלומותיו התקדשו במסורת, הוא זה שחלומותיו מפקיעים אותו מן הממשות המקובלת, או זה שמייחס לחלומותיו ולגילויי עולמו הפנימי משמעות מכרעת והופך אותם לבעלי משמעות

לבני זמנו ולבאים אחריהם. החולם שחלומותיו השתמרו במסורת הכתובה הוא זה שבתודעתו היה מסוגל להעזי ולפרוץ גבולות, לחצות את מיצרי הארץ והשמים, לחצות את גבולות העבר ההווה והעתיד, לעתים באמצעות חזיון או חלום, לעתים באמצעות תחושת מגע בלתי אמצעי עם עולמות עליונים ולעתים בכוחה של הבנה עמוקה המקדימה את זמנה. החולם או החוזה הוא זה שיכול לגלם בהווייתו את תודעת המעבר בין העולמות, לבטא נסיקה ממצבים מוחשיים אל מחוזות דמיון שיש בהם תקוה, נחמה ואפשרות קריאה אלטרנטיבית של המציאות - או זה החווה מעבר ממציאות אחת למציאות שנייה באמצעות חזון או חלום הניתנים לתרגום במילים. החולם המוהל בתודעתו את הארצי עם השמימי, את המוחשי והמופשט, את הזמני והנצחי, משנה את תפישת המציאות, שכן כוחו של חולם גדול שקוראים את טקסט המציאות לאורו של הטקסט חבדיוני שנגלה לו בחזונו, או שאותו עיצב בעיני רוחו מתוך פירוקה של המציאות הקיימת וצירופה מחדש.

לחלומות ולחזיונות המיוצגים בספרות המיסטית, יש בדרך כלל משמעות החורגת מתחום הפרט, שכן החולם שחלומו נשתמר במסורת הוא זה שהעלה בתודעתו את משמעותה העמוקה של החוויה המשותפת לבני דורו, זה שהיטיב להביע את המצוקה או את הכיסופים, זה שעלה בידו למצוא לחזיונותיו מבע במילים. רבים מן החלומות שנשתמרו בספרות המיסטית אינם בעיקרם חלומות המוסבים על החולם עצמו, אלא דווקא חלומות החורגים, כביכול, מרשות היחיד לרשות הרבים, חלומות שנותנים ביטוי לחוויה בעלת משמעות רחבה או לציפייה בעלת משמעות משותפת, או חלומות שמכוחם קוראים מחדש את משמעות המציאות הנגלית לאורו של הטקסט חבדיוני של המציאות הסמויה מן העין שהעלה החוזה בעיני רוחו.

המכנה המשותף לרבים מן החיבורים, המבוססים על חלומות, הוא ניסיון פענוח סודה של המציאות הנסתרת מבעד למציאות הנגלית באמצעות רמזים הגלומים במסורת הנבואית או במסורת קבלית, או חשיפת סדריה, חוקיה ומועדיה של ממשות אחרת בעלת אופי אסקטולוגי ובעלת צביון משיחי באמצעות החלום. רבים מהחלומות עוסקים בתיאור המציאות השמיימית כמשמרת ומנציחה הוויות שבטלו או כגונזת הוויות שייפרשו ויתגלו בזמן ובמרחב באחרית הימים. חלומות רבים עוסקים בתיאור סדרי זמנים של העידן המשיחי בעת הגאולה הקרובה ובאפיון של דמויות משיחיות בעת קץ. דפוסים אלה מתעצמים בסמיכות למאורעות היסטוריים דרמטיים, ודומה שבעקבות חורבן ואבדן וגירוש עולה יצירה חזיונית רחבה, שיש בה משום מטמורפוזה של המציאות והעמדתה בפרספקטיבה חדשה. לעתים נראה שככל שהמציאות מיוסרת יותר החזיוניות גדולה יותר: חלומות רבי עוצמה מתרחשים בסמיכות למאורעות מכריעים, לציפיות גדולות או לשברונות גדולים, ומבטאים את הפער בין המציאות כפי שהיא לבין המציאות כפי שצריכה הייתה להיות בדמיונם של החוזים, או כפי שתהיה בעיני רוחם בעתיד הקרוב.

החולמים והחוזים או המיסטיקנים והמקובלים יוצרים ריאליה טקסטואלית על-זמנית, על ידי כך שהם הופכים ממשות טקסטית או טקסטואלית המעוגנת בעבר, לממשות חזיונית בהווה, האמורה לעצב את פני העתיד. כנגד חורבן המקדש הארצי רואים הצופים במרכבה היכלות שמיימיים, וכנגד כליונה של עבודת המקדש רואים הם בחזונם את עבודת המלאכים הסדורה והערוכה במתכונת הפולחן הארצי. כנגד הכוהנים והלוויים מן המקדש הארצי שננטש ראו אנשי קומרן בחזיונם כוהני קורב וכוהנים משוררים במקדש השמימי הנצחי.²⁵ לעומת הגלות הנוראה בגירוש ספרד רואים החולמים בחזונם את הגאולה הקרבה, וכנגד כיליון הגופים רואים הם את גאולת הנשמות בגלגול.²⁶

כנגד החורבן והשכול, הגירוש והגלות, המתחוללים בממשות ההיסטורית - מתגלה לעיני החוזה או החולם משחק מראות מזהיר, שבו נחשפת המציאות בכמה אספקלריות בבת אחת, עד שאין לדעת מה הוא בדיון שבמציאות ומה היא מציאות שבבדיון. המציאות הנבראת בדמיונו של החולם או החזון המתואר בחלומו, אינם כפופים לחוקי הסתירה וההיפוך ואינם עומדים במבחן ההתנסות הממשית. הם עומדים במבחן הממשות החזיונית ובמבחן זיקתו של הבדיון למסורת טקסטואלית מקודשת שעוברת מטמורפוזה חזיונית. בחלומות ובחזיונות שהועלו על הכתב בספרות היהודית לתקופותיה יש משום התרסה כנגד שרירותה של המציאות ההיסטורית, כנגד סופיותה וחד-משמעותה, ויש בהם ניסיון להבטיח ולאשש את רציפות קיומה של ממשות אחרת, מטאהיסטורית, שאין לתהפוכות המציאות החיצונית שליטה עליה. החלומות, המעלים ממשות חזיונית שבה נשמר סדר הדברים הנצחי מעבר לגבולות הזמן והמקום, הפכו למציאות טקסטואלית, והמציאות הטקסטואלית הפכה לממשות חזיונית שפרנסה את תפישת העולם של אלה שחיו במציאות הארצית, שכן חציית הגבולות בין עבר הווה ועתיד שמתיר החלום ואפשרות המעברים המורכבים בין דמויות בדיוניות והוויות ריאליות, בין ישויות על-זמניות וממשויות חזיוניות, בין הוויות מיתיות לחוויות מיסטיות, התירו לומר במרומז, בלשון התמונות והסמלים, דברים שאי-אפשר היה לאמרם בגלוי במילים. החלומות והחזיונות השאירו פתח של תקווה בחוויה קשה מנשוא, שמרו מרחבי קיום חזיוניים שחרגו מגבולותיה של התנסות שרירותית, העמידו ממשות בדיונית שנתפסה כבעלת אמיתות מוחלטת, ואפשרו חירות פירוש וראייה חדשה של פשר המציאות.

הערות

1. ראו: חנוך א', **הספרים החיצוניים**, מהדורת א' כהנא, ח"א, ירושלים 1978, עמודים כט-קא; חנוך ב, שם, עמודים קה-קמא; צוואת לוי, שם, עמודים קס-קע; היובלים, שם, עמוד רפה: **סינופסיס לספרות ההיכלות**, מהדורת פ' שפר, טיבינגן 1981; **היכלות זוטרת**, מהדורת רחל אליאור, מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, מוסף א, ירושלים תשמ"ב, עמודים 37-22, עיינו שם, עמודים 60-62 לביטויים 'צפיית המרכבה' רכניסה לפרדס'.
2. ראו: **ספר הזוהר**, מהדורת ר' מרגליות, ירושלים תשכ"ד, ח"א, דפים קפג ע"א-קפד ע"א; והשוו: י' תשב, **משנת הזוהר**, ירושלים תשכ"א, ח"ב, עמודים קכח-קכט, קל-קמד; על ספר המשיב ראו: ג' שלום, 'המגיד' של ר' יוסף טאיטאצאק והגילויים המיוחדים לו, **ספונות** יא, תשכ"ז-תשל"ח, (= ספר יוון א', תשכ"ח), עמודים מז-קיב; מ' אידל, 'עיונים בשיטת בעל ספר המשיב', **ספונות**, סדרה חדשה ספר שני, יג, ירושלים תשמ"ג, עמודים 185-266.
3. ראו: שלמה מולכו, **חית קנה**, מהדורת א"ז אשכולי, פריס תרצ"ח; **גליא רזא**, הוצאה ביקורתית, מהדורת רחל אליאור, (מפעלי המחקר של המכון למדעי היהדות, סדרת פרסומים: א), ירושלים תשמ"א, וראו שם עמודים טר"ט. הספר נכתב בשנת שי"ב (1552). עוד השוו חלומותיו של המחבר האנונימי בעל עבודת הקדש שכתב באיטליה בין השנים שכ"ד-שכ"ז (1564-1567): ד' תמר, **מחקרים בתולדות היהודים בארץ ישראל ובאיטליה**, ירושלים תשל"ג, עמודים 20-38. לזיקה בין חלומות חזיונות וחפצת הקבלה ראו: רחל אליאור, 'המאבק על מעמדה של הקבלה במאה הט"ז, **מחקרי ירושלים במחשבת ישראל**, א (א) (תשמ"א), עמודים 177-190.
- L. Stone, *The Past and the Present Revisited*, London and New York 1987, pp. 121-153, 178-198; K. Thomas, *Religion and the Decline of Magic*, New York 1971, pp. 25-50, 177-211, 222-252.

4. ראו: יוסף קארו, **מגיד מישרים**, מהדורת י' בר-לבב, פתח תקוה תש"ן. יומנו של קארו משקף גילויים מהשנים רצ"ז-רל"ב (1536-1572) והחלק הנדפס משקף רק חלק מהם. עיינו:
- R.J. Werblowsky, *Joseph Karo Lawyer and Mystic*, Philadelphia 1980; חיים ויטאל, **ספר החזיונות**, מהדורת א"ז אשכולי, ירושלים תשי"ד. עיקר הספר נכתב בשנים שס"ח-ש"ע, והשוו: ג' שלום, 'שטר ההתקשרות של תלמידי האר"י. ציון, ה (ת"ש), עמודים 133-160; ורבלובסקי, לעיל, עמודים 41, 182; ד' תמר, 'חלומותיו וחזיונותיו המשיחיים של ר' חיים ויטאל, **שלום** ד, ירושלים תשמ"ד, עמודים 211-229; אלעזר אזכרי, **מילי דשמיא**, מהדורת מ' פכטר, תל-אביב תשנ"א.
5. ראו: **מאורעות צבי**, סיפור חלומות אשר נלקח [...] מן אגרת הרב יעקב ששפורטש שהיה בימי [...] שבתי צבי, חמ"ד תקצ"ד; ג' שלום, **חלומותיו של השבתאי מרדכי אשכנזי**, על דבר פנקס החלומות של ר' מרדכי אשכנזי, תלמידו של אברהם רוויגו, ליפסיה תרצ"ח; הנ"ל, **שבתי צבי והתנועה השבתאית בימי חייו**, כרך א"ב, תל אביב תשי"ז, ח"א, עמודים 161-162, 338-353; ח"ב, 714-728 וראו במפתח בעמוד 820 בערך 'גילויים וגילוי אליהו'.
6. ראו: ר' משה חיים לוצאטו ובני דורו, **אוסף אגרות ותעודות**, מהדורת ש' גינצבורג, תל-אביב תרצ"ז, עמודים יח"ט, לה, סט, תז; והשוו: י' תשב, 'דשימות חוויתיות וחזיוניות של ר' משה דוד ואלי המשיח המיועד בחבורת רמח"ל, **מחקרי ירושלים במחשבת ישראל**, ט, (תש"ן), עמודים 441-472.
7. ראו: ישראל בעש"ט, 'אגרת עליית הנשמה', **שבחי הבעש"ט**, מהדורת י' מונדשיין, ירושלים תשמ"ב, עמודים 229-238; השוו ג' שלום, 'דמותו ההיסטורית של הבעש"ט, **דברים בגו**, (א) שפירא, עורך), תל אביב תשל"ו, עמוד 302 וראו שם, עמוד 294.
8. ראו: רחל אליאור, 'נתן אדלר והעדה החסידית בפרנקפורט, ציון, נט (תשנ"ד), עמודים 59-62; **על דברי האדון** ראו: ג' שלום, 'מצווה הבאה

- בעבירה, **כנסת ב** (תרצ"ז) עמודים 347-392; המאמר מכונס גם בתוך: שלום, **מחקרים ומקורות לתולדות השבתאות וגלגוליה**, ירושלים תשל"ד. על גילויים וחלומות שהיו כרוכים בתנועה השבתאית והפרנקיסטית השווה: א' קרויזאהאר, **פראנק ועדתו**, תרגם נ' סוקולוב, ורשה תרנ"ז. על חלומותיו של יעקב פראנק ראו: **הכרוניקה - תעודה לתולדות יעקב פראנק ותנועתו**, מהדורת ה' לוי, ירושלים תשמ"ד. יצחק יהודה יחיאל ספרין מקמרנא, **מגילת סתרים**, מהדורת נ' בן מנחם, ירושלים תש"ד. צדוק הכהן, **רסיסי לילה**, ונלוה אליו קונטרס **דברי חלומות**, לובלין תרס"ג. בנימין בן שלמה, **מזבח בנימין**, קצת חלומותיו עם פתרונם על הגאולה, ירושלים תרס"ב.
- עוד ראו חיבורים שונים על חלומות ופתרונם מקהילות שונות ברחבי העולם היהודי: שלמה אלמולי, **ספר האחלמה** [...] ענין פתרון חלומות, קיצור מספר פתרון חלומות, שלוניקי תרי"ג; הנ"ל, **פתרון חלומות**, בגדד תרכ"ב; **דברי דוד**, פתרון חלומות אשר סדרו אנשי השם, ירושלים תרל"ז; יהודה פתיא, **מנחת יהודה**, מבאר עניין החלומות, בגדד תרצ"ג.
9. על תפישת החלום בעולם העתיק ראו: E.R. Dodds, *The Greeks And The Irrational*, University of California Press, 1951.
10. J. Mishlove, *Roots of Consciousness*, New York, 1975. pp. 102-134.
11. בבלי, חגיגה ה ע"ב; השווה: א"א אורבך, **חז"ל-פרקי אמונות ודעות**, ירושלים תשל"ו, עמודים 150-151.
12. זוהר, ח"א, דפים קפג ע"א-קפד ע"ב.
13. גליא רזא, (הערה 3 לעיל), עמוד טז.
14. השווה: J.J. Collins, *The Eschatological Imagination*, New York, 1987, pp. 1-32.
15. ראו: י' כ"ץ, **מסורת ומשבר**, ירושלים תשכ"ז, עמודים 11-18.
16. ראו: ז' פרויד, **פשר החלומות**, תל-אביב תשכ"ז, ח"א, עמודים 91, 255, 258.

17. ראו: רחל אליאור, 'מיסטיקה מאגיה ואנגלולוגיה - תורת המלאכים בספרות ההיכלות', בתוך: **מנחה לשרה, מחקרים במילוסופיה יהודית ובקבלה**, (עורכים מ' אידל, ד' דימנט, ש' רוזנברג), ירושלים תשנ"ד, עמודים 31-34.
18. ראו: C. Newsom, *4q Serek Shirot Olat Haššabat (the Qumran Angelic Liturgy)* Harvard 1982, idem, *Songs of the Sabbath Sacrifice: A Critical Edition*, Atlanta 1985.
19. ראו: רחל אליאור, 'בין ההיכל הארצי להיכלות השמימיים', שירת הקודש והתפילה בספרות ההיכלות וזיקתה למסורות הקשורות במקדש. **תרביץ** תשנ"ה (בדפוס).
20. ראו: אשכולי, (לעיל הערה 3), מבוא, והשווה הנ"ל, **התנועות המשיחיות בישראל** ירושלים, תשמ"ח, עמ' 387-420.
21. ראו: רחל אליאור, 'תורת הגלגול בספר גליא רזא', **מחקרי ירושלים במחשבת ישראל**, ג (תשמ"ד; ספר תשבי), עמודים 207-239.
22. ראו: ורבלובסקי, הערה 4 לעיל.
23. אגרת הקודש, הערה 7 לעיל.
24. ראו: רחל אליאור, 'בין היש' לאין' - עיון בתורת הצדיק של ר' יעקב יצחק החוזה מלובלין, בתוך: **צדיקים ואנשי מעשה - מחקרים בחסידות פולין**, עורכים ר' אליאור, י' ברטל, ח' שמרוק, ירושלים תשנ"ד, עמודים 167-218 ובייחוד עמודים 189-190.
25. ראו: ניוסם, הערה 18 לעיל.
26. ראו: הערה 21 לעיל.

רחל אליאור

הלוח היהודי והזמן המיסטי

המציאות היא תמיד לא אחידה, מסוכסכת, מלאה
סתירות. הדרך היחידה לארגן אותה לתבנית
משמעותית אחידה היא לנסות לספר סיפור.
ויליאם פוקנר

(א)

לוח השנה העברי מבוסס על זיכרון, על מחזוריות, על תקווה
ועל מחלוקת; על זיכרון של אירועים היסטוריים שהיו
כרוכים בהתערבות אלוהית והיו בעלי משמעות מכוננת
בעניין יחסי הגומלין בין העם ואלוהיו; על מחזוריות
תמורות הטבע המשקפות את החוקיות הגלומה בסדר
האלוהי השמימי; על תקווה לפענח סדר זה בפרישתו
ההיסטורית מן העבר אל העתיד בעולמו של האדם; ועל
מחלוקת על הדרך הנכונה לחשב את מועדיהם של אירועי
העבר שנתפרשו בתורה ואירועי העתיד הרמוזים בה ביחס
למחזוריות גרמי השמים ולחוקיותו של הזמן. לאמור,
מחלוקת על מקור הסמכות להכריע בשאלת קביעת הלוח,
בעקרון חלוקתו ובשאלת יחסו למועדים שתאריכיהם לא
פורשו בתורה באופן חד משמעי. נפתח בזיכרון המשותף
ובתפיסת הזמן שהוא מיוסד עליה, נמשיך במחזוריות
הקוסמית והפולחנית ובעקרון הזמן המחזורי העומד
בתשתיתה, נבחן בקצרה את מהותו של הזמן המיסטי ואת
התקווה הגלומה בו ונסיים במחלוקת לגבי הלוח ובמשתמע
ממנה.

המחקר האנתרופולוגי המשווה בין תרבויות מצביע על כך שחויית הזמן אינה נתון טבעי משותף לכל בני האדם באשר הם, אלא זו התנסות תלוית תרבות. לאמור, לזמן אין משמעות ניטראלית אלא משמעותו תלויה בתפיסות חברתיות דתיות ותרבותיות. למרות העובדה שההתבוננות בתופעות הטבע המחזוריות, שהצמיחה את רעיון חלוקת הזמן ליחידות מדידה, היתה משותפת לתרבויות שונות, עיקר המשמעות התרבותית והחברתית של הזמן היתה נעוצה במחזוריות המנציחה תכנים בעלי משמעות דתית באמצעות פולחן זיכרון קהילתי.

במסורת היהודית הזמן אינו נתפס כמהלכו היוצר של הטבע וחליפות תמורותיו, ואף אינו נתפס כרצף היסטורי-כרונולוגי שרירותי או כקטגוריה ראציונאלית, אלא הוא נתפס בראש ובראשונה כהשתקפות של הסדר האלוהי ביקום על הקדושה וההבטחה הטמונים בו וכתבניות זיכרון המעצבות את הניסיון הקולקטיבי ביחסי אל ואדם ומשחזרות את ההתערבות האלוהית בהיסטוריה. לעומת הסדר האלוהי השמימי והחוקיות הקבועה במהלכי השמש והירח ותנועות גרמי השמים – שיחסי הגומלין ביניהם קבעו את סדרי הטבע על תקופותיו – נקבעה תפיסת זמן הקושרת בין שמים וארץ, והתמסדה חוקיות פולחנית הקושרת בין העבר להווה באמצעות הלוח. הזמן נתפס כתבנית של משמעות המתייחסת בעת ובעונה אחת הן לסדר האלוהי או לסדרים הקבועים שבטבע ולחוקיות האלוהית הטבועה בהם, המביאה עמה את הברכה הטמונה בשינויי התקופות, בהתחדשות הטבע בצמיחה וביבול, ובכלל התופעות המחזוריות המשפיעות באופן מוחשי על חיי אדם, והן לסדר היום המחזורי של התרבות היהודית, לזיכרון המתחייב ממנה ולתוכנית האלוהית העומדת ביסודה. חלוקת הזמן לתבניות משמעות מחזוריות נערכת הן ביחס לסדר האלוהי השמימי ולהשפעת החוקיות האלוהית של מהלכי השמש והירח ותנועות גרמי השמים, עונות השנה ואיתני הטבע על האדם,

והן ביחס להנחלה של תרבות ולמיסוד של זיכרון משותף המעצב את ההווה על פי אירועי העבר.

לזיכרון יש מעמד מרכזי במסורת היהודית¹ והציווי 'זכור', הנזכר במקרא פעמים רבות – (בנוסח "זכר תזכר את אשר עשה יי", דברים ז, יח; "זכור את היום הזה" שמות יג, ג ורבים דומים לו) – מעוגן בלוח השנה הקושר בין ההתערבות האלוהית החד פעמית בהיסטוריה, אותה מצווים לזכור, לבין חוויית המאורע המתרחשת בצורה מעגלית חוזרת ונשנית מדי שנה בשנה. לוח השנה, המקבע את הזיכרון במערכת פולחנית המנציחה זכרונות משותפים לעם כולו, וקושר בין טקסי זכירה ותפילה לבין מועד קבוע, מבוסס על זמן מחזורי, דהיינו על זמן על-זמני החוזר על עצמו במעגלים חוזרים ונשנים². אולם לאמיתו של דבר בתשתיתו מצויה גם תפישת זמן מיסטית המבוססת על המשמעות הקווית והכרונולוגית של הזמן החד כיווני, העובר מן העבר אל העתיד במקצב קבוע מראש שנמנה בידי אלוהים מראשית לאחרית ומעניק משמעות טראנסצנדנטית להיסטוריה כשלמות. בתפיסת זמן מעין זו, המתייחסת לזכרון משותף של העבר ולציפייה משותפת של העתיד, יש חשיבות עליונה לעיקרון המכונן המצוי בבסיסו של לוח השנה, המתייחס להנצחתו המחזורית של העבר כזמן הקדום שבו אירעו המאורעות בעלי המשמעות, ולהבנייתו הסכמטית של העתיד שבו יתרחשו מאורעות מיוחדים.

העיקרון המכונן המצוי בבסיסו של הלוח העברי הוא התבנית השביעונית, הקושרת בין הזמן האלוהי לזמן האנושי. התבנית השביעונית החוזרת על עצמה מיושמת על רצף משתנה, והיא מושתתת על שני דגמי יסוד; על הסכימה המחזורית הבסיסית של

1. ראו מחקרו המאלף של יוסף חיים ירושלמי, זכור, היסטוריה יהודית וזיכרון יהודי, תל אביב תשמ"ח, עמ' 21-48.
2. השוו להבחנותיו הידועות של מירצה אליאדה בעניין הזמן. M. Eliade, *The Myth of the Eternal Return*, New York 1954, pp. 34-48

שבעת ימי השבוע, המתייחסים לשבעת ימי הבריאה – דהיינו הזמן האנושי עומד ביחס לזמן האלוהי מראשיתו; ועל הסכימה הקווית של שבע שנים בשמיטה, המפענחת את משמעותו של העבר ההיסטורי, שבו התרחשו המאורעות המכריעים בתולדות ישראל בזיקה למחזוריות שביעונית, ומארגנת את הזמן בשמיטות ויובלים וקובעת זיקה לזמן האלוהי עד אחריתו.

הזמן המחזורי או הזמן הפולחני נקבע באמצעות לוח השנה העברי, הקושר את מחזור החגים עם תמורות הטבע, ומסדיר את הפעילות הטקסית המעידה על ההתערבות האלוהית בגורלו של העם בעבר. הלוח עושה זאת באמצעות חלוקת הזמן לשבתות ומועדים, המשעים את הזמן החולף באמצעות מחזוריות פולחנית. מחזוריות זו מעידה על הזיכרון של הבריתות המקודשות ועל הרציפות ההיסטורית בעלת המשמעות ביחסי האל ועמו שנגלתה בעבר, ומזכירה וממחישה את החייאתם הטקסית המתחדשת מדי שנה ונגלית בהווה.

הזמן המיסטי או הזמן ההיסטורי משקף את התוכנית הקבועה מראש של ההתערבות האלוהית בהיסטוריה, הנמדדת ביובלים, בשמיטות, בקיצים, בעידנים, בגאולה ובאחרית הימים; תוכנית המפענחת את העתיד לאור חוקיות העבר ומפקיעה את ההיסטוריה משרירותה המקרית והופכת אותה לבעלת פשר ומשמעות הנפרשים במהלך העתים. ספר היובלים, לדוגמה, נפתח בהכרזה "אלה דברי חלוקת ימי התורה והעדות למעשי השנים לשבועות שנותיהם ויובליהם בכל שנות העולם כאשר דבר ה' אל משה". ובדומה לו עוסקת תורת הסוד הקדומה והמאוחרת בתיאור המקצב הסמוי של ההיסטוריה ובפיענוח חוקיות הזמן המיסטי הנמדד בשבועות ביובלים ובקצים. מגמה זו של חשיפת משמעותם הנסתרת של מאורעות היסטוריים על פי חוקיות המתייחסת לתבנית ההיסטוריה בכללה כאל שלמות בעלת משמעות, מצויה החל מחזון דניאל, חזונות חנוך, ספרות קומראן ומכלול הספרות האפוקליפטית בעת

העתיקה, עבור בתורת השמיטות בספרות הקבלה בימי הביניים, וכלה בתנועות משיחיות של מחשבי קצים מאז ועד ימינו אנו, המפענחים את החוקיות השביעונית הגלומה בהיסטוריה³.

הרעיון של שבוע בן שבעה ימים – שישה ימי עבודה ויום שביעי שבתון – מייחד את תרבות ישראל מכל תרבויות העולם העתיק. עליו מיוסדים כל לוחות השנה העבריים וכל החלוקות המחזוריות השביעוניות של שבועות, שמיטות ויובלות, הן בלוחות הפולחניים והן בלוחות המיסטיים. רעיון מחזוריות המועדים מופיע גם בתרבויות אחרות בעולם העתיק, אולם ההצלבה עם החלוקה השביעונית הקושרת בין שמים וארץ, בין שבוע הבריאה האלוהי לשבוע העבודה והמנוחה האנושי, או בין מקצב הזמן האלוהי והאנושי, מיוחדת ללוח העברי בלבד.

הלוח העברי ביסודו הוא לוח זמן מקודש, המתייחס לזמן כאל רצף מקוטע החוזר ומתחדש ורואה בשבת אות לחסדי האל בעולם. לוח זה הוא לוח קדושה המבוסס על חלוקה שביעונית הקוצבת את הזמן, עוצרת אותו ומתחילה מחדש. ברוח הפסוק "ויברך אלהים את יום השביעי ויקדש אותו, כי בו שבת מכל מלאכתו אשר ברא אלהים לעשות" (בראשית ב, ג) מצווה האדם לשבות מדי יום שביעי, מדי שנה שביעית ומדי יובל. חלוקה זו היא חלוקה פולחנית, המשתיתה וקוצבת את הזמן המקודש. אולם זוהי גם חלוקה שיש בה תפיסת צדק חברתי, שאין דומה לה בתרבויות העולם העתיק. שהרי השנים מתחלקות כידוע לשבתות, לשמיטות וליובלות, שבהם נעצרים התהליכים הכלכליים שבני אדם משועבדים

3. שמיטה היא פרישה של ספירה אלוהית בזמן – כל שמיטה היא בת שבעת אלפים שנה; ראו: שער הגמול, כתבי הרמב"ן, (מהדיר חיים דב שעוועל) ח"ב, ירושלים תשכ"ד, עמ' שו; פירוש הרמב"ן על התורה, (מהדיר ח"ד שעוועל) ח"ב פרשת בהר, עמודים קס"ז. ספר התמונה מוקדש לדיון בפרישת הזמן המיסטי בשבע שמיטות ושבעה זמנים; על ספר התמונה ותפיסת הזמן הגלומה בו ראו: גרשם שלום, הקבלה של ספר התמונה ושל אברהם אבולעפיה, (ערך יוסף בן שלמה), ירושלים תשל"ו, עמ' 22-26.

להם ומשעבדים אחרים בגינם – העבודה בשדות נפסקת, עבדים משתחררים, אדמות נפדות, חובות נשמטים והזמן חוזר לנקודת ההתחלה. השבת המסמלת את הזמן האלוהי ונתפסת כאות לחסדי האל בעולם, כדברי הנביא יחזקאל: "וגם את שבתותי נתתי להם להיות לאות ביני וביניהם, לדעת כי אני ה' מקדשם" (יחזקאל כ, יב) – מגבילה את העבודה הפיסית שממנה באה פרנסת האדם ורווחתו ושלה הוא נוטה להשתעבד ביותר. השבת לא זו בלבד שהיא מזכה את בני האדם במנוחה, אלא מצווה עליהם מנוחה על יסוד של כפיפות זמנו של האדם לזמן האלוהי ושוויון כל בני החברה לפני הסמכות האלוהית המחוקקת, הקוצבת את משמעותם של העתים. באופן זה מגלמת השבת את ההתקדשות המחזורית המיוסדת על הזיקה בין האל לאדם ומאחדת אותה עם רעיון החירות ועם רעיון הצדק החברתי. הלוח המיוסד על שבתות, מזכיר את המצוות הכרוכות בחובות הזמן שבין אדם לאלוהיו ובין אדם לחברה, כשהמצווים ערבים זה לזה שיוכלו לקיים יחד את כל המצווה עליהם בלוח השנה ולסייע בפרישת משמעותו המקודשת של הזמן, הקצובה במקצב שביעוני.

(ב)

נשאלת השאלה מניין לנו לוח שנה המחלק את הזמן לפי שיטה חשבונית לימים, שבועות, חודשים ושנים, או מהיכן לוח הקוצב את המשך בשביעיות ומצביע על משמעותה הסמויה של ההיסטוריה? מי ייסד אותו ומתי, והאם הלוח שידוע לנו היום הוא הלוח שנהג בימי קדם? ובכן התשובה על השאלות הראשונות איננה חד משמעית, והיא שנויה במחלוקת חוקרים ואילו על השאלה האחרונה התשובה ודאית, משום שהיא נשענת על ידיעות היסטוריות וספרותיות ברורות. על הלוח בישראל עד לגלות בבל ידוע מעט מאוד – הדעה המקובלת על רוב החוקרים היתה שבישראל נהג לוח שנה ירחי מראשית התגבשותו לעם. היום מצויות במחקר השקפות אחרות, המעלות את הטענה שמייסוד המלוכה בישראל ואולי אף לפניו התקיים לוח שנה

שמש, שהוחלף לאחר גלות בבל בלוח השנה הירחי של האימפריה הבבלית.⁴ אין במקרא ראיה חותכת אם לוח השנה עד תקופת הכיבוש הבבלי היה לוח שמש או ירחי. הלוח השמשי דורש מנין קבוע וסדיר של 365/364 יום בשנה בלבד, איננו תלוי במולד הירח ומתאים לאופי החקלאי של מועדי ישראל, ואילו אורכה של שנת לבנה הוא 354 יום והיא קצרה בכ-11 יום משנת החמה. הלוח הירחי הוא לוח משתנה, הדורש צפייה בשמש, בירח ובכוכבים. הוא תלוי בבדיקת ימי מולד הלבנה ובמציאת ימי השוויון, במניין בלתי קבוע של ימים בחודש ובעיבור תכוף.⁵ עדויות של המגילות הגנוזות ממדבר יהודה ושל הספרים החיצוניים מן המאות הראשונות לפני הספירה מעידים בבירור על קיומו של לוח בן 364 יום או בן 365 יום במסורת הארץ ישראלית. [שנת השמש היא בת 364 ימים רגילים בתוספת יום מלכות ה' הבא בראש השנה ואינו נמנה בימי השנה, כך שסך כל הימים הוא 365]. יש חוקרים הסבורים שהנהגת לוח השנה השמשי ביהודה ראשיתה בחנוכת מקדש ירושלים בימי יסוד הממלכה של דוד ושלמה. לטענתם לוח זה נוסד כנראה בימי המלך שלמה ככלי אדמיניסטרטיבי לגיבוש הישות הממלכתית של בית דוד בירושלים, אך התבסס על מסורת קדומה יותר, שהתקיימה בארץ כנען מתקופת היותה פרובינציה מצרית.⁶ הם תולים

4. על נושא זה קיימת ספרות מחקרית ענפה שמן הנמנע להביאה במסגרת זו בשל קוצר היריעה. לסיכום חלקי של ההשקפות השונות השוו: מיכאל חיוטין, מלחמת לוחות השנה בתקופת בית שני ועריכת מזמורי תהילים על פי לוח השנה, ירושלים 1993, עמ' 110-113.

5. עיינו: אברהם הלוי פרנקל, לוח, האנציקלופדיה העברית, כרך כא, תשכ"ט, עמ' 335-353.

6. במצרים בתחילת ייסודה של הממלכה העתיקה כ-4,000 שנה לפני הספירה נקבעה שנה מלכותית בת 365 יום. לוח השמש המצרי הושפע מקצב גאות הנילוס שהוא של שנה שמשית. במיסטיקת המספרים המצרית למספר 7 חשיבות מרובה; בלוח השנה הפרסי 365 יום וכך גם בלוח המקדוני סלווקי. השוו: O. Neugebauer, The Origin of the Calendar, JNES, vol. 1 (1942) pp. 396-403. גרינץ, מספרות מצרים העתיקה, ירושלים 1975.

זאת בטענה שאי אפשר היה לנהל ממלכה ומערכת כלכלית מסודרת, הכוללת מערכת מיסוי, ללא לוח מקובל. ואכן עובדה היא שפעם ראשונה נזכר מניין שנים-עשר החודשים במקרא ברשימת שנים-עשר האחראים לאחזקת בית שלמה המלך (דברי הימים-א כז, טו) הסמוכה לרשימת הממונים על שנים עשר השבטים. ככל הנראה היה הלוח מותאם לקצב החיים במקדש. הטעם לבחירתו נעוץ בכך, שרק בלוח שמשי ניתן לקבוע מועד קבוע לראשיתם של חגים שמועדם אינו מבואר בתורה, כגון חג השבועות. שכן, לוח השמש הוא קבוע ומבוסס על חישוב אסטרונומי רב שנתי.⁷

לוח של 364 יום או 365 יום הוא כאמור לוח שמשי. לוח זה, (הנזכר למשל בחנוך האתיופי, שנכתב במאה השלישית או השנייה לפני הספירה) קובע כי "השנה תשלם בשלש מאות וארבעה וששים יום", מבוסס על חלוקת השנה לחמישים ושניים שבועות או לחמישים ושתיים שבתות היוצרות במכפלתן $364 = 7 \times 52$ את ימי השנה. חלוקה זו מתייחסת גם לארבע עונות השנה כשבכל עונה נכללים שלושה-עשר שבועות או שלושה-עשר שבתות, והכפלת מספר העונות במספר השבועות ובמספר ימי השבוע נותנת אף היא מספר זהה, $364 = 4 \times 13 \times 7$. הלוח השמשי – המתואר בספר היובלים ב, ט: "ויתן אלהים את השמש לאות גדול על הארץ לשבתות ולחודשים ולמועדים ולשנים ולשבתות השנים וליובלות ולכל עתות השנים" – מסתמך על תנועת השמש בלבד. לפיכך היחידה שלו היא שנת החמה, והגדרת החודש בו היא שרירותית ובעלת מספר ימים קבוע. החגים בו אינם נתונים לתנודות אלא נחוגים בימים ובתאריכים קבועים. כנגד זה הלוח העברי המקובל היום הוא

7. שלמה המלך קבע קיצבה חודשית להספקת צורכי ביתו לשנים עשר השבטים כעולה מדברי הימים, וייסוד הממלכה והקמת המקדש היו קשורים מטבע הדברים במערכת מיסוי ואירגון שהיו תלויות בניהול מחזורי ברור של פעילות המקדש המרכזי בירושלים. החגים, העליות לרגל והקרבנות היו חלק ממקצב פולחני שהתמקד במקדש אך היו גם חלק משיטת מיסוי שעליה בנויה המערכת המפרנסת את בית המלך והכהונה. השוו חיוטין, לעיל.

הלוח הירחי, המסתמך על תנועת הירח בלבד הנתונה לתנודות, ויחידתו היא חודש בן מספר ימים משתנה. לוח זה, שהיה תלוי כאמור, בתצפיות במועדי הופעת מולד הירח והיה טעון עיבור לשם התאמתו לעונות השנה החקלאית, אינו מאפשר קביעת החגים ביום קבוע או במועד חוזר נשנה. יש חוקרים הסבורים שראשיתו של הלוח הירחי בכיבוש ממלכות ישראל ויהודה על ידי האשורים, הבבלים והפרסים בשעה שלוח הירח המסופוטמי נכפה על תושבי הארץ כחלק ממדיניות ניהול האימפריה⁸. לטענתם, גולי בבל היו חייבים להסתגל ללוח הירחי שנהג במקום גלותם, ובהשפעתם הפך לוח זה ללוח הדתי המקובל במסורת היהודית. בלוח מטיפוס זה אין אורך קבוע לחודש ולשנה אלא מקדשים את החודש על פי ראייה, דהיינו קביעת מועד ראש חודש ומספר הימים בו נעשה על פי תצפית ולא על-פי חישוב רב שנתי קבוע⁹. ככל הנראה החל מתקופת גלות בבל וראשית תקופת בית שני היו נהוגים בארץ ישראל שני לוחות מקבילים – הלוח האדמיניסטרטיבי החילוני הבבלי, שהיה מיוסד על תקופת הירח, וחישוב את היממה מערב עד ערב, והלוח הממלכתי המסורתי שנהג במקדש, שייסד את חשבון ימות השנה והמועדים על לוח השמש וחישוב את היממה מבוקר עד בוקר. במועד לא ידוע, אולי בראשית תקופת החשמונאים, הונהג לוח הירח במקדש והחל מאבק חריף בין מצדדי לוח השמש שנהג בבית ראשון למצדדי לוח הירח שהונהג בבית שני, שכן הפרשי החשבון בלוח השנה גרמו לחישובים שונים של הכרזת ראשי החודשים, לשינוי זמני המועדים ולהפרשים בזמני עבודת הקודש.

8. בבבל נקבעה השנה הירחית כשנה בת 354 יום. השנה הקלנדרית מבוססת על הירח תוך עיבור של השנה הירחית בחודש נוסף של שלושים יום מדי מספר שנים. הלוח היוני היה דומה ללוח הבבלי. החודשים נקראים החודש הראשון השני השלישי וכו' ואין להם שמות. שמות החדשים נלקחו מהלוח הבבלי והם מאוחרים.
9. קידוש החודש על ידי ראייה מתואר במשנה ראש השנה א"ב, בבלי שם; סנהדרין י ע"ב. רק בתקופתו של סעדיה גאון נסתיימה קביעת הלוח הקבוע שנתקנה שלבים שלבים וכללה את עקרונות העיבור וקביעת אורכו המדויק של כל חודש.

על אף שאין בידינו לקבוע תאריכים מדויקים למועד השינוי בלוח הנוהג ואף לא לתעד את תהליך התרחשותו, יש בידינו עדויות רבות על כך שבתקופת בית שני היו חילוקי דעות חריפים בנושא ביסוס חשבון העיתים על תקופת הירח או על לוח השמש. מתפיסת הלוח נגזרת כל העשייה הפולחנית והטקסית, ועל כן גם אם בענייני אמונות ודעות היה קיים מרחב גדול של אי הסכמה, כפי שעולה מן העדות הספרותית מתקופת הבית, הרי שבענייני מעשה נתבעה אחדות. מי שהורה לעשות על פי דעתו, השונה מדעת הכלל, נתפס כחייב, ונאלץ לפרוש מן הציבור או בחר לפרוש מרצונו. חילוקי הדעות בשאלת הלוח הביאו לפרישה מן הכלל של קבוצות וחוגים שונים, שכן החיים על פי לוח־שנה שונה מזה הנוהג אצל כלל העם יצרו חייץ בלתי ניתן לגישור. דבריו של ש' טלמון במחקרו על חשבון הלוח של כת מדבר יהודה מיטיבים להאיר את משמעותה הדתית והחברתית של התופעה: "שינוי בתאריך מן התאריכים הקוצבים את מהלך השנה מביא בהכרח לידי פירוק של שותפות חיים, לידי הפרת התואם שבין מעשי אדם לחברו והוא מבטל אותה סינכרוניזציה במנהגים ובמעשים, שהיא יסוד מוסד לסדרי חברה מתוקנים. דומה שלא נפריז אם נאמר שהסטייה מלוח השנה שנתקבל על העדה הנורמטיבית שימשה לכת מדבר יהודה – וכן לקבוצות פורשות אחרות כשומרונים וכקראים אות וסימן לכפירתם במרות המוסדות המנהיגים את כלל ישראל בתקופתם ולפרישתם מן הציבור. בצדק ראו מתנגדיהם בכך מעין הכרזת מרד"¹⁰.

10. שמריהו טלמון, 'חשבון הלוח של כת מדבר יהודה', מחקרים במגילות הגנוזות, (עורכים יגאל ידין וחיים רבין), ירושלים תשכ"א, עמ' 77-105. שאל ליברמן (JBL 71[1952] pp 205-206) וטלמון כבר העמידו על כך שבסטייה מחשבון הלוח המקובל הצטיינו לא רק אנשי מדבר יהודה ובעלי ספר היובלים אלא גם השומרונים, הצדוקים, הבייתוסים והקראים וציינו שההיצמדות ללוח שנה שונה מן המקובל על כלל ישראל שימשה אמצעי ראשון במעלה לייסוד עליו מגמות לעצמאות חברתית, שבו נאחזו פורשים בעם ישראל מאז הפילוג הפוליטי של ירבעם בן נבט ועד לפרישות הכיתתיות בשלהי ימי הביניים.

ההבדל בחשבון הלוח בתקופת בית שני גרם, כאמור, לקבוצות שונות להתרחק מבית המקדש ומעבודת המקדש משום שהתאריכים שבהם חגגו בו את המועדים היו מוטעים לפי דעתן, וכל עבודת הקודש היתה מושתתת על טעות בחשבון הלוח ועל עיוות סדרי הזמן והמקום המקודשים. הקבוצות שלא קיבלו עליהן את לוח הירח המשתנה ודבקו בלוח השמש הקבוע, הפכו לקבוצות פורשות. על פי עדויות מפורשות ומרומזות בספרות קומראן, ספר היובלים וספר חנוך הראשון, דומה שהיו אלה קבוצות כוהניות שעזבו את ירושלים משום שקבוצות כוהנים אחרות ששירתו במקדש השתיתו את העבודה על לוח הירח.

מן המגילות הגנוזות עולה שלוח שמשי דומה לזה שנהג ככל הנראה בימי בית ראשון – לוח בן 364 ימים המתחלק ל-52 שבועות כפול שבעה ימים שמתחלקים לשנים עשר חודשים בני שלושים יום ועוד ארבעה ימי המעבר בין ארבעת עונות השנה, ולארבעה רבעונים של שלש-עשרה שבתות – היה מקובל על אנשי קומראן ועל חוגים קרובים להם שכתבו ספרים שכוננו ספרים חיצוניים במאות הראשונות לפני הספירה¹¹. לוח שמשי זה היה לוח כוהני והיה לפי דעת

11. לוח כת קומראן פוענח על ידי יגאל ידין בפירושו למגילת המקדש ואומת בפענוחו של טלמון לקטע משמרות הכוהנים שנחשף במערות ים המלח; הלוח הוא לוח שמשי בן 364 יום הנחלק לארבע תקופות של 91 יום כל אחת. כל תקופה נחלקת לשלושה חודשים בני 30-31 יום כאשר היום ה-31 בכל חודש שלישי חותם את התקופה. סך הכל 12 חודשים ו-52 שבועות $52 \times 7 = 4 \times 91 = 364$. על פי סרך היחד נקראות ארבע התקופות קציר קיץ זרע דשא. לוח המועדים של הכת הוא על פי המועדים במקרא והוא מתעלם מכל המועדים שאינם מופיעים בתורה כגון חנוכה פורים והצומות. במסגרת הלוח נעשית סינכרוניזציה של השנה השמשית בת 364 ימים למופעי הירח המלא. אופיו השמשי של הלוח בולט בסרך היחד. שם נאמר כי מניין החודשים וקביעת המועדים יושתת על תקופת השמש "המאור הגדול לקודש קודשים ואות נאמן למפתח חסדיו עולם, לראשי מועדים בכל קץ נהיה, ברשית ירחים למועדיהם וימי קודש בתכונם לזכרון במועדיהם" [4,10]. מחקרים מפורטים על הלוח השמשי בספר חנוך, בספר היובלים ובלוח השנה של כת מדבר יהודה מצויים בעבודותיהם של ידין, טלמון, ון-דרקם,

מחבריו הבסיס היחידי הראוי לעבודת המקדש. לוח שנה שמשני שבני כת מדבר יהודה חיו על-פיו מתואר ב"מגילת המקדש", במגילת "מקצת מעשי התורה" ובמסורות מאוחרות ממחצית המאה העשירית, המובאות אצל ההיסטוריוגרף הקראי אל-קירקסני – המייחס אותן לצדוקים ולבייתוסים – המזוהים כיום עם בני כת מדבר יהודה¹².

אין ספק שתופעת הכיתתיות בימי בית ראשון ובית שני לוותה במאבקים על הזכות לקבוע את לוח השנה ומועדי החגים. היקף היצירה הספרותית המתייחסת למקורותיו האלוהיים של הלוח ולסדריו השמימיים מעידה על כך שאין מחסום ופירוד גדולים יותר, בין קבוצות המזדהות סביב זיכרון משותף ופולחן משותף, מאלה שנוצרים מחישוב שונה של ימי השנה והמועדים התלויים בהם. יתר על כן, קבוצות פורשות אלה עשו מאמץ נרחב לאשש את אמיתותן וסמכותן של הלוח הפולחני השנוי במחלוקת שבו החזיקו, באמצעות קישורו ללוח מיסטי-היסטורי. דהיינו, הם ניסו לקשור את ההווה הפולחני עם העבר ועם העתיד, שכן לטענתם חוקיות הלוח הפולחני המבוסס על שבועות-הימים וקושר קשר טקסי בין העבר להווה, תלויה בחוקיות הלוח המיסטי, המתייחס לשבועות-השנים וקושר קשר מיסטי-אפוקליפטי בין העבר לעתיד.

עדות על לוחות שמשיים שביעוניים בני 364 ימים או 365 ימים שנהגו בחוגים יהודיים שונים ועל לוחות מיסטיים של שבועות, שמיטות, קצים, מועדים ויובלים נמצא, כאמור, בספרים שנכתבו במאות הראשונות לפני הספירה כגון ספר היובלים, ספר חנוך הראשון, הכולל את ספר מהלך מאורות השמים [חנוך האתיופי, פרקים עב-פב], ספר חנוך השני,

מיליק, מורגשטרן, פרקר, ריבקין, סגל, בן-שחר ואחרים. המעיינים יוכלו למצוא הפניות מפורטות במבואות לספרים הנזכרים במהדורתו של ג' צרלסורס לפסודואפיגרפה ובמהדורות המדעיות לכתבי קומראן.

12. ראו מחקרו המקיף של יעקב זוסמן, 'חקר תולדות ההלכה ומגילות מדבר יהודה – הרהורים תלמודיים ראשונים לאור מגילת "מקצת מעשי התורה"', תרביץ נט, (תש"ן), עמ' 76-11.

צוואות השבטים, מגילת המקדש, מגילת ברית־דמשק, שירות עולת־השבת ובחיבורים נוספים בספרות קומראן. המכנה המשותף לספרים אלה, מלבד האחיזה בלוח שמש ומהתנגדות ללוח ירחי¹³ הוא, שיש בהם עמדה הלכתית מחמירה בענייני עבודת המקדש וקביעת המועדים, והתנגדות לפולחן המקדש הנוהג בזמנם¹⁴. עוד יש בהם עדיפות מובהקת לשבט לוי ולמעמדה של הכהונה מבית צדוק. ברבים מספרים אלה בולטת התביעה לגילוי מתחדש הנשען על סמכות מלאכית ועל קשר בלתי אמצעי עם עולמות עליונים, ועולה בבירור החירות לספר את הסיפור המקראי מחדש בהתאמה לעקרונות של מחזוריות שביעונית. חירות זו, הקשורה פעמים רבות בשזירת מחלוקות אקטואליות לתוך סיפורי העבר, עולה בצד הפקעת הסמכות מן הגילוי ההיסטורי הכתוב המקובל ומהזמנים הנוהגים בו. בספרים אלה מצויה היסטוריוסופיה המספרת את הסיפור המקראי מחדש ביחס לתפיסה של תכלית היסטורית נסתרת, וקושרת בין חלוקת זמן פרה־טרימיניסטיט לסכמטיזציה מיסטית של פרישת ההיסטוריה. ההסתמכות על מלאכים והשוואת

13. דוגמה להשקפה מעין זו נמצא בספר היובלים ו, ל־לח "ויהי כל ימי המצוה הזאת חמישים ושנים שבתות ימים וכולן שנה תמימה זה חרות וקבוע בלוחות השמים. ואין לעבור בכל שנה ושנה ומשנה לשנה. ואתה צו את בני ישראל ושמרו את השנים כמספר הזה שלש מאות ושישים וארבעה ימים יהיו שנה תמימה ולא ישחיתו את מועדה מימיה ומחגיה כי הכל יבוא אליהם לפי עדותם ולא יאבדו וישחיתו חג... כי ידעתי אני ומעתה הנני מגידך ולא מלבי כי ספר כתוב לפני ותנתן בלוחות השמים חלוקת הימים כי ישכחו את מועדי ובריתי והלכו במועדי העמים אחרי שגגתם ואחרי אולתם; ויהיו אלה אשר יביטו אל הירח והוא ישחית את הזמנים הקבועים ויקדם משנה לשנה עשרה ימים; על כן תבאנה להם שנים אשר בהן ישחיתו ויעשו יום העדות לבזו ויום טומאה לחג ובלבלו כל ימי קודש בטמאים ויום טומאה ביום קודש כי יטעו בחודשים בשבתות בחגים וביובלים"

14. השוו: זוסמן, חקר תולדות ההלכה (הערה 12 לעיל). זוסמן העמיד על כך שמגילת מקצת מעשי תורה אנו למדים בבירור שהשיטה ההלכתית המקובלת על הכת היא השיטה המכונה בספרות חז"ל על שם הצדוקים.

כוהנים למלאכים, הרווחת בספרות זו, מאששת את ההנחה שספרים אלה נכתבו בידי חוגים כוהניים שהתפלמסו עם המציאות בת זמנם וחלקו על דעת הרוב, וביקשו אישור שמימי למסורות שאחזו בהם ועדות מלאכית מכרעת לנכונות דרכם ולאמיתות חישוביהם.

החיבורים ההלכתיים מקומראן מגלים בעליל שמחבריהם פרשו בשל מחלוקות לגבי נקודות מעשיות בפרטי הלכות בתחומי החיים הציבוריים; הלוח והמועדות, טומאה וטהרה, מקדש וקודשיו, כהונה ומתנות כהונה. ואילו החיבורים המיסטיים והאפוקליפטיים של חוגים אלה מלמדים כי מחבריהם התבססו על לוח שמש וקבעו פרה־דסטינציה מטא־היסטורית שקשרה בין העבר לעתיד ובין תולדות הכהונה לעתידה באחרית הימים. ספרים אלה, המאששים את טענותיהם בסיפורים מיתולוגיים, שנעמד עליהם להלן, מייחסים חשיבות ראשונה במעלה הן ללוח השמש ושי הפולחני המבוסס על יחידות שביעוניות [שבת 7×7 , שבועות 7×7 , שנה של 52 שבועות $52 \times 7 = 364$] על שביעיות המתייחסות לשלוש עשרה השבתות בכל אחת מארבע עונות השנה, הקרויות דגלים או תקופות או פגועים, הנמדדות בתקופות של 91 יום [$91 = 13 \times 7$] ועל קביעת מועדים קבועים על פי הלוח השמש הדורש מנין סדיר וקבוע של $365/4$ יום; והן ללוח השמש המיסטי המונה את ההיסטוריה על פי העיקרון השביעוני מראשיתה ועד אחריתה. עיקרון שביעוני זה נקצב בקצים המתייחסים לתוכנית אלוהית שחילקה מראש את ההיסטוריה לפרקי זמן קצובים, שכן ההיסטוריה אינה אלא התגלות שלשלת קבועה וקצובה זו של שמיטות, שבועות ויובלים, המבטאת את הערובה להשגחה האלוהית מראשית הימים ועד אחריתם.

בכתבי קומראן, בספר היובלים ובספר חנוך על חלקיו השונים, חוזרים ונשנים שני סיפורים מיתולוגיים הקושרים בין נסיבות גילוי לוח הירח לבני האדם ובין נסיבות גילוי לוח השמש. גילוי הלוח הירחי נקשר עם סיפור חטא בני אלוהים ובנות האדם (בראשית ו, א־ד) שנודע כ"חטא

המלאכים הנופלים" או כ"ירידת עירי השמים". מיתוס זה, הנשנה במסורות השונות, מבאר את הרקע לעונש המבול במעשי החמס של הנפילים שנולדו כפרי זיווגם של בני אלוהים ובנות האדם¹⁵. אולם במסורות אלה מודגשת העובדה שכתוצאה ממעשי המלאכים שחטאו בהליכה בשרירות לבם ובמרד בסדרי האל וחוקותיו ושיבשו את הסדר האלוהי בכך שזיווגו זיווג אסור של בשר ורוח – נגלו לבני האדם סודות תקופת הירח או חשבון הלוח הירחי. [ברית דמשק 2, 18; חנוך א, פרקים וט; חנוך ב, דז; ספר היובלים ו].

לעומת המלאכים החוטאים שירדו משמים לארץ – שחטאו במעבר אסור מתחום הווייה אחד למשנהו, מעבר שהוא מנוגד לחוקיות העולם שנקבעה בידי אלוהים מראשית בריאתו, וגרמו לשיבוש סדר הזמנים ולהתעייט בני האדם ולהתפשטות לוח הירח, עולה חנוך בן ירד לשמים, (בראשית ה, כג) הופך מאדם למלאך ולומד את חוקות השמים, את סודות ההיסטוריה הנמדדת בשבעה שבועות ושבעה קצים ושבעה יובלים, ואת סודות לוח השמש ומלמד לבניו המופקדים על סודות הכהונה¹⁶. חנוך הוא גיבורן של מסורות רבות העוסקות בלוח השנה השמשי, משום שהוא השביעי בשלשלת הדורות מאדם עד נוח, ומשום שמספר שנות חייו מקביל לימי לוח השמש, כאמור בספר בראשית ה, כג: "ויהי כל ימי חנוך חמש וששים שנה ושלוש מאות שנה ויתהלך חנוך את האלוהים ואיננו כי לקח אותו אלוהים". חנוך, הזוכה לעלות לשמים ולהשיג היקף ראייה

15. ראו: דבורה דימנט, "מלאכים שחטאו" במגילות מדבר יהודה ובספרים החיצונים הקרובים להן, דיסרטציה, ירושלים תשל"ד.

16. על ההיסטוריה המיסטית השביעונית בדברי חנוך ראו ספר חנוך א, צג א"א; על דמותו של חנוך ראו במבוא של הוגו אודברג לספר היכלות-חנוך השלישי. H. Odeberg, 3 Enoch, New York 1973; T.J. Milik, The Books of Enoch, Oxford 1976; ועיינו בחיבורה של דימנט (לעיל) ובמבואות לספר חנוך הראשון והשני במהדורת צרלסוורס. ספר חנוך מחולק לחמישה חיבורים עצמאיים אם כי יש ביניהם קרבת עניינים והשקפות.

קוסמי שלא זכה לו אדם לפניו או אחריו, מתואר בספר היובלים כעד הלומד את חוקות השמים מפי המלאכים וכבעל מקור הידע השמימי על הלוח, המלמדו בחזרתו לבני הארץ: "הוא היה הראשון בין בני אדם הנולדים על הארץ אשר למד כתב ומדע וחכמה והוא כתב את אותות השמים לפי סדר חודשיהם בספר למען יוכלו בני אדם לדעת עונות השנים לפי סדר כל חודש וחודש. הוא היה הראשון לכתוב עדות ויעד לבני האדם בני דורות הארץ ויפרש את שבועות היובלים ויודע להם את ימי השנים ויסדר את החדשים ויפרש את שבתות השנים כאשר הגדנוהו... ויהי עם מלאכי יי שש שנים ביובל ויראוהו את כל אשר בארץ ובשמים ממשלת השמש ויכתוב את הכל"¹⁷. במסורות השונות בספרות קומראן ובספרות החיצונית חנוך הוא כוהן וצדיק, עד והיסטוריון, סופר ואסטרונום, צופה העתיד, תייר שמימי וחזה במרכבה. אולם היסוד המשותף בכל המסורות החנוכיות הקדומות הוא, שחנוך זוכה בחיי נצח על זמניים כדי לגשר בין הזמן המיתולוגי של ראשית הימים (הוא שריד מלפני המבול) לזמן האפוקליפטי של אחריתם, שכן הוא זה המעיד על ההיסטוריה הנפרשת ביניהם ונקצבת בקצים של שבועות ויובלים ומתחלקת לשבועות של לוח השנה השמי¹⁸. חנוך, הצופה את חזון העתיד לבוא וכותבו על לוחות השמים, הוא זה שנגלו לו סודות ההיסטוריה ומשמעות מהלכה וסיומה, הוא זה שגלוי לפניו סדר הזמנים האלוהי וחוקיותו, הוא עד לכך שחוקיות מהלכה של ההיסטוריה תתקיים בכללה ותוצא אל הפועל – כפי שעולה במפורש מדברי ספר העירים, ספר

17. ספר היובלים, ד, יז"ח כא (תר' הרטום וכהנא).

18. השוו: גדעון פרסטר, 'גלגל המזלות בבתי הכנסת ומקומו במחשבה ובלטורגיה היהודית', ארץ ישראל, ספר יט, תשמ"ו, עמ' 233 הע' 6: "ידיעתו של חנוך את סודות הבריאה והיקום פורשה בין היתר בפרקי דרבי אליעזר פ"ח כמצביעה על העברת סוד העיבור מאדם הראשון לנוח וממנו ליתר אבות העולם והאומה. נראה שזו גם המשמעות האמיתית של רשימת אבות העולם מאדם ועד שם חם ויפת בכתובת עין גדי" [ב' מזר, 'כתובת על רצפת בית הכנסת בעין גדי', תרביץ מ (תשל"א) עמ' 220].

המשלים, ספר מהלך המאורות וספר החלומות, מאגרת חנוך, מספר היובלים ומהאפוקליפסה של השבועות.¹⁹ ידיעה זו קשורה בידיעת האסטרונומיה המיוחסת לחנוך בכל הספרות הקדומה, שכן ידיעת אותות השמים היתה קשורה בידיעת העתיד משום שחוקיות שני התחומים היתה משותפת או לפחות קשורה. כמי שנגלו לו סודות האסטרונומיה וההיסטוריה כאחת, אוצר חנוך בתוכו את כל ידיעת חוקיותו של מהלך הזמן האנושי הנקצב בקצים ובשבועות או בפרקי הזמן השביעוניים שהאל תיכן מראש למהלך ההיסטוריה. אין פלא שבספרות התנאים, המקדשת את לוח הירח, דמותו של חנוך, המגלם את הזיקה ללוח השמש, אינה נזכרת כלל, ובספרות חז"ל דמותו מעומעמת או מוצגת באור שלילי.²⁰ ברם, בספרות הקדומה ובספרות המיסטית חנוך הוא הגיבור המרכזי המגשר בין השמים והארץ.

בכמה מספרים אלה, כגון בספרי חנוך הראשון והשני ובספר היובלים, נקשר סיפור חנוך לגילוי של לוח מחזורי-פולחני, המבוסס על ציר אופקי המתייחס לימי השנה בחלוקה שביעונית קוסמית, וללוח קווי-מיסטי חד-כיווני המבוסס על ציר אנכי המתייחס לחלוקת הזמן מהעבר לעתיד בחלוקה שביעונית של שבועות יובלים וקצים בעלי משך היסטורי ידוע מראש, הנמנה מראשית הימים ועד אחריתם. גם לציר האופקי המחזורי וגם לציר האנכי הקווי יש דגמי תשתית בשמים, המזהים בין הזמן למקום או בין מבנה המקום הקוסמי לחלוקת הזמן המיסטי; בלוח האופקי מצויירים ימי השנה בדמות שנים-עשר שערים ושלוש מאות שישים וארבעה פתחים או חלונות, שמרכבת השמש נכנסת ויוצאת מבעדם [חנוך א, פרקים, עב"פ; חנוך ב, ו] ובלוח האנכי או בציר הקווי המתייחס לזמן ולמקום, מתבטא

19. ראו: יעקב ליכט, 'תורת העתיד של כת מדבר יהודה', ארץ ישראל, ח, תשכ"ז עמ' 70-63 והשוו דימנט (לעיל הע' 15) עמ' 117.

20. ראו: אפרים אלימלך אורבך, חז"ל פרקי אמונות ודעות, ירושלים תשל"ו, מפתח בערכים חנוך ומטטרון.

העיקרון השביעוני הפרדיגמטי – בחלוקת ההיסטוריה לשבעה קצים המתייחסים לשבע שמיטות, שבעה יובלות, שבעה שבועות וכו' ובחלוקה שביעונית של שבעה רקיעים, שבעה היכלות, שבע מרכבות ושבעה דבירים. המקום המקודש בנוי משביעיות²¹, והזמן המקודש מתחלק לשבעה שבועות או לשבעה קצים הכוללים 490 שנה במסגרת ההיסטוריה הרגילה באפוקליפסה של השבועות, באיגרת חנוך ובצוואת לוי, או לעשרה יובלים הכוללים אף הם מניין זהה: $70 \times 7 = 10 \times 49 = 490$.

בספרות זו, הנאבקת על קדושת הלוח השמשי, נוצרת כרונוטופיה המחברת בין הבניית המרחב השמימי בשבעה היכלות ושבעה רקיעים, שבעה דבירים ושבע מרכבות (המשמרים זכרון מיסטי של המקדש הארצי) לבין הנצחת הזמן השמימי בלוח הארצי המחולק לשביעיות (שהתייחס במקורו לפולחן המקדש). הן המקום המקודש והן הזמן המקודש, המובנים על הציר השביעוני הראשיתו בשבעת ימי הבריאה – שבע כפול חמישים ושניים שבועות, או שבעה קצים ושבע שמיטות ושבעה היכלות ושבעה רקיעים – ממחישים בצורה מיתית נחרצת שאי אפשר לשנות בתבניות הזמן המיסטי והמקום הקוסמי ומטעימים את העובדה שהזמן אינו נתון לחישובי האדם אלא למקצב אלוהי נצחי. המלאכים הם המפרשים את הזמן המיסטי ואת המקום הקוסמי לצופה השמימי החורג מגבולות הזמן והמקום הארציים, כדברי חנוך: "כי האותות והזמנים והשנים והימים הראני אוריאל המלאך.." ודומה שהם קשורים למקדש ולכהונה בדרכים שונות, שכן הזמן המיסטי קובע את הלוח הריטואלי, (כפי שעולה בבירור מ"שירות עולת השבת" מקומראן, הקשורות כולן בעיקרון השביעוני) והמקום הקוסמי מתייחס לבן דמותו הפולחני (כפי שעולה מתפיסת

21. השוו: קרול ניוסם, עורכת ומהדירה, שירות עולת השבת, ועיינו שם, קונקורדנציה בערכים שבע שבעה ובשבעה לתכיפות הופעת המספר שבע, השוו פטר שפר, עורך, סינופסיס לספרות ההיכלות, סעיף 51 וראו בקונקורדנציה לספרות ההיכלות (פ' שפר עורך) בערך שבע.

שירות עולת השבת ומספרות ההיכלות). שניהם יוצרים במקום ובזמן בעולם העליון השתקפות קוסמית-מיסטית שביעונית של האידיאל הכוהני של המקדש התחתון ושל הלוח הנוהג בו.

לוח השמש השביעוני על חלוקתו האופקית והאנכית לשבתות, שמיטות ויובלות – ושבעת ההיכלות השמימים – על שבעת מרכבותיהם ודבריהם – ודמותו של חנוך הכהן השביעי – על שלוש מאות שישים וחמש שנותיו – עברו בגלגולים שונים מן הספרות המיסטית הקדומה לספרות המיסטית המאוחרת. שכן, תורת השמיטות הקבלית אימצה את פשר ההיסטוריה המבוסס על החלוקה השביעונית, כפי שמעידים כתבי הרמב"ן וספרות חוג התמונה וחיבורים מיסטיים נוספים. חנוך הוא מטטרון גיבורה של ספרות ההיכלות הלוקח את יורדי המרכבה למסע שמעבר לגבולות הזמן והמקום – מסע בשבעה היכלות ובשבעה רקיעים שבמהלכו הוא פורש לפנייהם את מהלך ההיסטוריה האנושית הרקומה על "פרגוד של מקום שהיא פרושה לפני הב"ה שכל דורי דורות העולם וכל מעשי דורות העולם בין שעשו ובין שעושין עד סוף כל הדורות חקוקים בו"²².

בספרות ההיכלות, שחלק נכבד ממנה התחבר בידי חוגים ששמרו על זיקה עזה לזכר המקדש ולכהונה במאות הראשונות אחרי הספירה²³, אחרי שהוכרע המאבק על הלוח ולאחר החורבן, עדיין נמצא תיאורים מיתולוגיים העומדים בסימן לוח השמש ומושפעים מהחלוקה השביעונית ביחס למבנה השמים ולדמות המלאכים: "זה גבהו כרום שבעה רקיעים וזה גובהו כרום שבעה רקיעים זה כנפיו כימות השנה וזה כנפיו כימות השנה... שיעור כל אות ואות שהן כותבין

22. ספר היכלות, סינופסיס, סעיף 64. השוואה רחל אליאור, מהדירה, היכלות זוטרת, עמ' 62–63.

23. על זיקתה הכוהנית של ספרות ההיכלות ראו: רחל אליאור, 'בין ההיכל הארצי להיכלות העליונים – התפילה ושירת הקודש בספרות ההיכלות', תרביץ סד, ג (תשנ"ה).

שלש מאות ושישים וחמישה פרסאות²⁴; "מריצין גלגל חמה ברקיע שלוש מאות ושישים וחמשת אלפים פרסאות בכל יום ויום"²⁵; "וכל כנף וכנף כמלוא עולם וקבע בי שלוש מאות ששים וחמשת אלפי עינים וכל עין כמאור הגדול"²⁶.

לא רק בספרות העת העתיקה נמצא התייחסות רחבה ללוח ולמשמעותיו השמימיות והארציות אלא גם בספרות הקבלית לדורותיה נמצא דיונים מקיפים על משמעותם המיסטית של השמיטות והיובלים הקוצבים את שבועותיה ומועדיה של ההיסטוריה בין הבריאה לגאולה.

לוח השנה המחזורי, הקושר בזיכרון ובטקס בין העבר להווה, ולוח השנים המיסטי, הקושר בסיפור ובמיתוס בין ראשית ואחרית, מבטאים את גלגוליו השונים של הניסיון לקבוע את העיקרון המספרי המשותף לשמים ולארץ. בלוחות אלה נמצא את הקשר בין המחזוריות השביעונית המשותפת לאל ולאדם ובין הניסיון להעניק משמעות מובנית לזמן ולהיסטוריה ולחלצם משרירותיות חסרת פשר ולתת ביטוי פולחני לדרך שבה מתקשרים חלקיו השונים של היקום לעולמו של האדם. דומה שיש זיקת גומלין בין העובדה שהלוח המחזורי-פולחני – הקושר בשבועות ובמועדים בין ההווה לבין הזיכרון המשותף המתייחס לעבר – שרד בתהפוכות העיתים והתקיים במשך אלפי שנים בכל קהילות ישראל, לבין העובדה שהלוח הקווי-המיסטי – הפורש את משמעותה הידועה מראש של ההיסטוריה מן העבר אל העתיד בשבועות ובשמיטות בקצים וביובלים – פרנס את תקוותיו של העם היהודי בין גלות לגאולה וסייע בידו לממשן.

24. סינופסיס 29. השוו: "אמר ר' ישמעאל אמר לי מטטרון מלאך שר הפנים ארבע חיות נגד ארבע רוחות כל חיה וחיה כמלוא עולם כולו וכל אחד ואחד יש לו ארבע פנים.. וכל אחד ואחד יש לו ארבע כנפיים... שיעורם של פנים מאתים וארבעים ושמונה פנים ושיעורן של כנפים שלש מאות ששים וחמשה כנפים" [שם, סעיף 32].

25. סינופסיס, סעיף 22.

26. שם, סעיף 12.

מהדורות החיבורים מתקופת בית שני הבאות במאמר

- ברית דמשק, מגילת מדבר יהודה, עורך א"מ הברמן, תל אביב 1959
- חנוך האתיופי [חנוך א] הספרים החיצוניים, עורך אברהם כהנא, תל אביב תש"ך², א, עמ' יט-קא
- חנוך הסלאבי [חנוך ב] הספרים החיצוניים, עורך אברהם כהנא, תל אביב תש"ך², א, עמ' קב-קמא
- ספר היובלים, הספרים החיצוניים, עורך אברהם כהנא, תל אביב תש"ך², עמ' רטז-שיג
- צואת לוי, צוואות השבטים, הספרים החיצוניים, עורך אברהם כהנא, תל אביב תש"ך², הספרים החיצוניים, מתורגמים ומפורשים ע"י א"ש הרטום, תל-אביב 1980
- T.J. Milik, Books of Enoch, Oxford, 1976. James Charlesworth, (ed). The Old Testament Pseudepigrapha, Vol.I
- מגילת מלחמת בני אור בבני חושך, עורך ומהדיר יגאל ידן, ירושלים 1957
- מגילת המקדש, עורך ומהדיר יגאל ידן, ירושלים תשל"ה
- סרך היחד, מגילת הסרכים, עורך ומהדיר, יעקב ליכט, ירושלים תשכ"ה, עמ' 235-238
- שירות עולת השבת, מהדירה ועורכת קרול ניוסם
- Carol Newsom, Songs of the Sabbath Sacrifice A Critical Edition, Atlanta 1985
- Hugo Odeberg, 3 Henoch, New York 1973
- ספר היכלות-חנוך השלישי, סינופסיס לספרות ההיכלות, עורך פטר שפר, טיבינגן 1981, סעיפים 1-81.
- קונקורדנציה לספרות ההיכלות, עורך פטר שפר, טיבינגן 1984.
- היכלות זוטרת, עורכת ומהדירה רחל אליאור, מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, מוסף א (תשמ"ה)

גישה קונטקסטואלית להוראה פותרת את בעיית הרלוונטיות של הוראת תכנים דתיים מסוגים שונים בתוך מסגרתה של תפיסה תרבותית ולא דתית. בלימוד קונטקסטואלי מכירים את הדת לא כמסד ולא כדוגמא, אלא כחוויה אנושית וכלשון שבני אדם מבטאים בה את הערכים המשווים משמעות לחייהם. לדעתי, כל אדם נזקק ללשון דתית כדי להביע

את ערכיו העליונים ואת זיקתו למה שמעבר להבנה ולידיעה, בין אם הוא מתייחס לערכים ולתובנות אלה כאל דת, המעוגנת בהתגלות על-אנושית, ובין אם הוא מאמין שהם ביטוי לעומק הפנימי של נשמתו, רוחו, זיקתו ליקום הסובב אותו. כאן הוא עומק ההבדל, שבובר עמד עליו, בין

דת לדתיות: הדת עומדת על תשובות מוגדרות ומחייבות, ואילו הדתיות עומדת על היכולת לשאול, לחפש, להתחבר, והיא כמדומה צורך אנושי יסודי, שבו דתיים ולא דתיים אינם נבדלים זה מזה, והם יכולים להתקשר על יסודו אל מלוא היקף זיכרונם התרבותי וגם אל כל חלקי עמם, כמו גם אל תרבויות של עמים אחרים בשכנותם.

צוהר תעשה לתיבה

שפה, זיכרון ותרבות - גשר בין קוראים חילונים לספרייה היהודית

רחל אליאור

ע

עמוקה היא באר העבר. האין עלינו לכנותה באר ללא תחתית? אכן ללא תחתית היא, אם - ואולי רק אם - עבר פירושו רק עברה של המהות האנושית, אותה מהות חירתית המכילה בתוכה את הוויתנו - אנו השטופה בתשוקה טבעית ואימללות על טבעית: שמסתריה, כמובן, הם הרישא והסיפא של כל דיבורנו ושאלותינו.

תומס מאן, יוסף ואחיו

יצירת גשר בין ההיסטוריה והתרבות היהודית לבין הציבור החילוני במדינת ישראל בשלהי המאה העשרים איננה עניין קל כל עיקר, שכן האנטגוניזם הפוליטי והחברתי ביחסי דתיים וחילונים משפיע במידה רבה גם על הזיקה התרבותית ועל העניין הרוחני בתחומים אלה. אין ספק שלאנטגוניזם עמוק זה טעמים רבים ומוצדקים מבחינתם של שני הצדדים, גם אם הוא ניזון פעמים רבות מהכללות שטחיות ומתדמיות מסולפות. אולם דומה שראוי להבחין הבחנה חותכת בין המאבק הפוליטי על קביעת צביונה של המדינה לבין הזיקה התרבותית לבאר העבר או למכלול המורכב הקרוי יהדות, ובוודאי שאין לזהות זיהוי פשטני בין גילוייה השנויים במחלוקת של היהדות בהווה לבין מגוון גילוייה

לאורך אלפי שנים, ויש להימנע משיפוט רטרופקטיבי שרירותי, המאיר את מעמקי העבר לאור צמצומו של ההווה. עובדה ידועה היא שהציבור החילוני ברובו חש זרות, ריחוק וניכור מן ההווה היהודית, כפי שהיא מצטיירת בידי נושאייה בהווה. ניכור זה נובע משלושה גורמים מרכזיים: א. הכפייה הדתית והחשש לצביונה הדמוקרטית של המדינה, המאזים על ידי עמדות דתיות מפלות וחקיקה דתית לא שוויונית. ב. שילוב שנוי במחלוקת בין דת לפוליטיקה, הכרוך בפערים מהותיים באורחות חיים, בערכי יסוד ובסדרי עדיפויות. ג. תחושת אי השוויון בחלוקה בין חובות וזכויות בין הציבור החרדי והחילוני.

פרופ' דחל אליאור, החוג למחשבת ישראל, האוניברסיטה העברית בירושלים.

כל אלה יוצרים אווירה של עוינות וחשד לגבי מכלול פניה של היהדות, אולם נראה לי שלמרות נתונים מורכבים אלה אסור לציבור החילוני לוותר על זיקה תרבותית בין ההווה החילוני לבין העבר הדתי, או בין הווייתו הישראלית לזהותו היהודית.

הטעם לכך נעוץ בעובדה שאדם איננו רק יצור ביולוגי החי בחלל ריק, אלא הוא בראש ובראשונה יצור היסטורי, הנולד לתוך מציאות תרבותית מסוימת. הממד ההיסטורי של חיי האדם נובע מן העובדה שהוא נוחל במובלע ובמפורש דברים רבים מהוריו ומאבות אבותיו ורוצה להנחיל את רובם או את מקצתם לבניו ולבנותיו. מציאות תרבותית זו, שהאדם נולד לתוכה, אינה נקנית מאליה, אלא היא נרכשת בהדרגה, תוך העמדת פרספקטיבות שונות ביחס להווה, לעבר ולעתיד, שכן האדם אינו מקבל את עצמו ואת סביבתו מאליהם, אלא הוא מסגל אותם בהדרגה, תוך לימוד וביקורת, השלמה ומאבק. כדי לקנות את זהותו האנושית – האדם חייב לעצב את עצמו ולעמוד בזיקה אל סביבתו באמצעות רכישת שפה, הפנמת עולם מושגים ופענוח משמעויות משתנות.

האדם מעצב את זהותו ביחס לעבר ולהווה, ביחס לזיכרון משותף ולתקוות עתיד משותפת, ביחס לשפה ולריבוי משמעויותיה, ביחס לספרות ולשירה, להלכה ולחוק, למושגים ולנורמות, המנחילים את העבר ומעצבים את ההווה. האדם מתפתח וגדל בזיקה למרכיביה המופשטים והמוחשיים של תרבותו הפרטיקולרית וביחס ליסודותיה המשותפים והייחודיים, ומכאן שלחיו של כל אדם יש ממד עומק היסטורי, היונק מזיכרון, המונחל באמצעות שפה ותרבות, מנהג ומסורת, ממד המושפע מן העובדה שהעבר קיים בתוך ההווה בהיבטים רבים, מפורשים ומובלעים.

בהווה הישראלית ממדים אלה יונקים במידה

מכרעת מן התרבות היהודית, שכן רבים ממרכיבי הווייתנו נובעים מן העבר – החל בשפה העברית בת אלפי השנים, שנשמרה כשפה חיה בכל קהילות ישראל, עבור בתודעת אחדות המבוססת על זהות לאומית, שהתגבשה בעבר הרחוק, תודעה שינוקה ממסורת כתובה עתיקת יומין, מריטואלים חוזרים ונשנים, המגשרים בין העבר להווה ומסמלי זהות משותפים של מחזור החיים היונקים מן העולם המסורתי, וכלה בזיקה לקהילות מוצא שונות, למושגים מופשטים ולמנהגים מוחשיים, למיתוסים לזיכרונות משותפים וללוח השנה העברי המציין מדי יום את ההווה ביחס לעבר ההיסטורי והמיתולוגי.

פעמים רבות זיקת הגומלין שהציבור החילוני מקיים עם תרבותו ועברו היא זיקה עמומה, המתייחסת להדים של קולות רחוקים או לרמזים מובלעים, הנשקפים באספקלריה מעורפלת. כדי לפענח קולות רחוקים אלה ולהפוך אותם מרשמים שטוחים למעמקים בעלי משמעות, חייבים לקרוא, לחקור, לבקר, לעיין ולדמיין, ויש טעם במאמץ זה, שכן הוא מאפשר לאדם לפרוץ את גבולות זמנו ומקומו ולהתוודע לשורשי הווייתו. וכלשונו של תומאס מאן, בספרו יוסף ואחיו: "ככל שנעמיק להטיל את משקולות האומדן, ככל שנחדור ונידחק למעמקי העולם התחתון של העבר, כן נגלה שיסודותיה המוקדמים ביותר של האנושות, תולדותיה ותרבותה, עמוקים הם לאין חקר".

כדי לפתוח פתח לדיאלוג פורה עם העבר יש להפוך את היהדות לתרבות ולהיסטוריה ולראותה במלאותה, ברבגוניותה ובתמורותיה. לשם כך יש להפקיע מן השיח הציבורי את האוטוריטיביות והכפייה הדתית, להפריד את הדת מהמדינה ואת התרבות מהפוליטיקה, ולהשתית את היחס בין הישראלי לבין יהדותו על זיקה של ידע, עניין וחירות. יש לכוון את הדיאלוג התרבותי על יסודות של חופש

ופלורליזם, ידע ומחקר, רבגוניות ועניין אינדיבידואלי, רלבנטיות, ספקנות, ביקורת וסקרנות אינטלקטואלית, ולבסס את ראיית היהדות כתרבות וכהיסטוריה, כיצירה רוחנית, כחוק והלכה, כספרות ושירה, כפולקלור וכאמנות, או כעדות רבת פנים על תמורות רוחניות ועל מכלול רבגוני של ניסיון החיים היהודי במציאות היסטורית משתנה. לשם כך, מן הראוי להבהיר את משמעותה של היהדות מזוויות שונות, בהקשרים תרבותיים משתנים, ולבאר את מקומה במלוא התרבותי של בני זמננו.

כדי לפתוח פתח לדיאלוג פורה עם העבר יש להפוך את היהדות לתרבות ולהיסטוריה ולראותה במלאותה, ברבגוניותה ובתמורותיה. לשם כך יש להפקיע מן השיח הציבורי את האוטוריטיביות והכפייה הדתית, להפריד את הדת מהמדינה ואת התרבות מהפוליטיקה.

לשם המחשת יסודותיה של גישה זו אני מבקשת לפתוח בשלוש שלילות עקרוניות, העולות ממחקר ההיסטוריה היהודית:

- אין ולא הייתה תפיסת יהדות אחת, שכן היהדות הוגדרה מחדש בידי נושאים בכל דור ודור. ככל גוף חי בעל ממשות קיומית ורצף היסטורי מתחלף, היהדות השתנתה במהלך ההיסטוריה הן משום שהושפעה מנסיבות חיצוניות משתנות והן משום שהגדירה את עצמה מחדש כל העת ביחס לתמורות רוחניות וקיומיות. היחסים הדיאלקטיים המשתנים בין מסורת לשינוי ובין נורמה, מחלוקת ופולמוס עיצבו את פניה של התרבות היהודית לדורותיה.

● אין ולא הייתה תפיסת אל אחת, שכן דמות האל והמשמעויות השונות הכרוכות בה עברו תמורות רבות במהלך ההיסטוריה בת אלפי השנים של המחשבה היהודית. האדם יצר את האל בצלמו ובדמותו במהלך ההיסטוריה, וככל שהשתנה צלם האדם, כן השתנתה דמות האל. עובדה זו עולה בבירור מן השמות והכינויים המשתנים, שבהם מתואר האל. החל מהאל הבורא והמחוקק, אלוהי ההיסטוריה וההשגחה בספרות המקראית, עבור באל המיסטי המתגלה בחזון המרכבה של יחזקאל וכלה באל הנסתר בספרות קומראן, הבורא שתי רוחות, המנהיגות את העולם הדואליסטי של מלחמת בני אור ובני חושך. בספרות הבתר־מקראית מצטייר אל שאפשר לעלות אליו השמיים, ובספרות ההיכלות מותווה תפיסת שמים חדשה המתירה לאדם לצפות במרכבה ובהיכלות השמימיים ומתואר אל אנתרופומורפי בעל שמות לא נודעים ושיעורים קוסמיים, המכונה שיעור קומה. לצדו של אל זה מתואר המלוא השמימי הכולל מלאכים, שרפים וחיות קודש. בספרות המדרש מוארת דמות האל מהיבטים דיאלוגיים ופרסונליים מגוונים ואף מהיבטים מיתולוגיים ואגדיים, ואילו בימי הביניים אנו מוצאים ישויות מתווכות לצד האל הנעלם כגון הכבוד הנגלה והכרוב המיוחד אצל חסידי אשכנז. באותה תקופה נמצא את האל המופשט של הפילוסופים, שאין לו תואר ואינו נתפס בחושים, המכונה השכל הפועל, וגם את האל המיסטי והמיתולוגי של המקובלים, המכונה איך־סוף וספירות, אדם קדמון, ועילת העילות. מושג האל של הפילוסופים מעוצב בריחוק מרבי מההווה האנושית באמצעות תארי השליה, ואילו מושג האל הקבלי מעוצב מתוך זיקה עמוקה לצלם האדם באמצעות סמלים מיסטיים, המאחדים את האנושי והאלוהי. גם בעת החדשה מצויות תפיסות מגוונות של מהותו של האל, החל בתפיסות המיסטיות החסידיות, וכלה באלה של מנדלסון, רוזנצוויג, בובר והרב קוק. הספרות היהודית, שלא מנינו

אלא את אפס קציה, מעידה בעליל שנושאה של המסורת היהודית לא הסתפקו בדמות אל אחת, אלא בראו מחדש בעיני רוחם את הדמות האלוהית על פי תמורות בתפיסת האדם והעולם.

● אין ולא הייתה דרך פרשנית אחת באשר לתכניה של ההתגלות האלוהית. המסורת המקראית המקודשת, שיוחסה לגילוי שמיימי, חזרה והתפרשה בצורות רבות לאורך ההיסטוריה. אם למנות מעט מהרבה, הרי הספרות הבתר־מקראית ספרה מחדש חלקים נכבדים של הטקסט המקראי, ספרות קומראן עיצבה מחדש את תכניו בצורה פולמוסית, ספרות ההיכלות התעלמה במידה רבה מן המקרא, משום שהתמקדה בגילוי חזיוני מתחדש, הספרות התלמודית מעידה על השקפות שונות באשר להלכה ולמעשה הנגזרים מן הטקסט המקראי, ספרות המדרש האירה רבדים נעלמים של המקרא בשעה שפירשה יחידות קטנות ונתנה ביטוי למסורות חלופיות, וספרות הפשרים שכתבה את הטקסט המקראי בשעה שעיצבה מחדש את היחידות הגדולות לאורה של אידיאולוגיה פולמוסית. ספרות ימי הביניים פירשה מחדש את תכני ההתגלות לאור עקרונות הפילוסופיה האריסטוטלית והניאופלטונית, ויצרה ז'אנרים חדשים בספרות המוסר המיסטית והקבלית. במאה השבע עשרה והשמונה עשרה הספרות השבתאית האירה את המסורת המיסטית באור פרוקסלי. הספרות הקבלית, שנכתבה בראשית העת החדשה, והספרות החסידית, שנכתבה בעקבותיה, הוסיפו נדבכים מרתקים לפרשנות המסורתית בשעה שהגדירו מחדש את תפיסת השמים והארץ ואת תפיסת האדם.

עקרון היסוד הדיאלקטי של שבעים פנים לתורה שמר על קדושת הנוסח של הטקסט המקראי אולם הניח פתח לקריאה יוצרת, לכתיבה מחודשת ולפרשנות מתחדשת בלב המסורת הטקסטואלית. הפרשנות המשתנה,

שנתפסה כחשיפת רבדים עמוקים שהיו נסתרים עד לפענוחם או כגילוי אמיתות אלוהיות חדשות למיסטיקנים בעלי השראה, לא התרקמה בהכרח מתוך הרמוניה ולא זכתה באופן מובן מאליו להסכמה רחבה ולמעמד מקודש, כפי שעולה בעליל מדפי הספרייה היהודית.

מלחמת בני אור ובני חושך ומאבק מורה הצדק בכהן הרשע בקומראן, פולמוסי הצדקים והפרושים על דרכי הפולחן ופירוש ההלכה, פריחת הספרות החיצונית וגניזתה, פריחת הספרות הסינקרטיסטית והגנוסטיקטית במפנה הספירה, מלמדים על מאבקים סוערים בשלהי העת העתיקה. המחלוקת על כתבי הרמב"ם ושריפת מורה נבוכים, הפולמוס החרדי נגד הזוהר והקבלה והחרמתו של אברהם אבולעפיה בידי הרשב"א מלמדים על המאבקים הרעיוניים לאורך ימי הביניים. רדיפתו של החוזה שלמה מולכו והמאבק על מעמד הקבלה במאה השש עשרה, ההתעוררות השבתאית וכישלונה בשלהי המאה השבע עשרה והחרמות והרדיפות נגד שפינוזה, משה חיים לוצאטו, יונתן אייבשיץ ונחמיה חיון, שבאו בעקבותיה במחצית השנייה של המאה השמונה עשרה, כמו המאבק המר שניטש בין חסידים ומתנגדים, מעידים בעליל על המאבקים המתמשכים בענייני אמונות ודעות ועל עוצמת התמורה בתוך עולמה של המסורת.

בשלהי המאה השמונה עשרה נאבקו עם יעקב פראנק בפולין ועם נתן אדלר בגרמניה ובמאה התשע עשרה רדפו את רבי נחמן מברסלב ורבי ישראל מרוזין. עוד ידועים הפולמוסים המרים בין חסידי קוצק ואיזביצה, בין חסידי צאנז וסדיגורה ובין פלגי חב"ד השונים, וכמובן בין משכילים, מתנגדים וחסידים. גם במאה העשרים נמשכו המאבקים בענייני אמונות ודעות, שבגינם החרים בין השאר את הרב קוק, ואף המריבות בנות זמננו סביב

ההתעוררות המשיחית בין הרב שך והרבי מלובביץ הן מגילויי הוויכוח המתמשך על מהותה של היהדות.

שלוש שלילות אלה מלמדות שהיהדות הייתה הווייה דינמית ומשתנה, וממילא עולה מהן שאין ולא הייתה הגדרה אחת למה היא יהדות, שאף פעם לא היה קאנון יהודי אחד מוסכם ושלא הייתה מציאות משותפת אחת למכלול הזהויות היהודיות שלא הייתה שנויה במחלוקת. מכאן מתברר שאין צורך להנחיל מכלול מסוים אחד או הווייה היסטורית אחת ואין מקום להעדיף דפוס אחד על משנהו אלא יש לחתור להבנת יחסי הגומלין בין ההיבטים השונים ולרדת לשורשי המחלוקות והפולמוסים בגילוייהם הרוחניים וההיסטוריים.

כמובן, יש מקום לסייג את האמור לעיל, שכן מעבר לראייה היחסית שעולה משלוש שלילות אלה היו כמה ערכי יסוד משותפים לחברה היהודית המסורתית, כגון: ראיית מכלול הקיום כמושתת על ידיעות וערכים שהונחלו מן העבר, בצד שלילת ההבחנה בין תחומי החיים השונים באשר לשאלת תקפותם וחלותם הגורפת של ערכי הדת עליהם. ברוב המכריע של הקהילות היהודיות כל המוסדות החברתיים נשענו על תוקף המסורת ושאו מן ההלכה את הלגיטימציה לקיומם ולתפקודם, וחיי הקהילה היו מושתתים על מחויבות בלתי מתפשרת לקיום אורח חיים של תורה ומצוות. בין ערכי היסוד המשותפים נמצא את האמונה באל בורא ומשגיח ולצדה את האמונה בתורה מן השמים ובקדושת הטקסט המקראי ונצחיותו. לימוד תורה נתפס כערך מרכזי של העולם הגברי וכפיתופ פטריארכלית של נשים לגברים נתפסה כערך מרכזי בעולם הנשי. חשיבות רבה יוחסה לאחיזה במסורת ולהשתייכות לקהילה, לשמירת זהות נבדלת מן הסביבה, לטיפוח אחדות לאומית, לאחריות הדדית של חברי הקהילה ולתקווה לגאולה לעתיד לבוא. אורח

החיים היהודי שהושפע מערכים אלה עמד בסימן לוח השנה העברי המנציח זיכרון משותף, ריטואל קבוע, ייחוד מתבדל ותקווה משותפת.

למרות כל האמור לעיל על היסודות המשותפים שכוננו את הזהות היהודית – אין לטעות ולראות בחיים היהודיים בעבר רצף אחיד המשקף חיים מונוליתיים קפואים, אלא יש לראותם כהווייה חיה ופועמת בהתגוננותה הקיומית, ברבגוניותה הרוחנית ובמתיחותה הדיאלקטית, על מכלול תמורותיה ומאבקה.

מהנחות יסוד אלה נגזרת התפיסה, שאין קאנון אחיד או מבחר מסוים אשר אותו חייבים לדעת, אלא אפשר, כדבריו של תומס מאן, "להטיל את משקולת האומדן לתוך באר העבר", ו"לחדור ולהידחק למעמקי עולם העבר" מכל פתח בלשון, כלומר, אפשר לבחור נקודות התייחסות שונות מכל רחבי ההיסטוריה היהודית ומכל מרחבי הספרייה היהודית כדי להתבונן לאחר. מכאן שאין מקום לכפות תכנית מסוימת או תבנית אחידה, שכן מכלול בן אלפי שנים, הכולל את כל היבטי הקיום ברוח ובחומר, אינו נענה לדפוס אחד כזה או אחר. יתר על כן, אין היררכייה בידע התרבותי-היסטורי ואף אין עדיפויות מובהקות, שכן בכל אחד מגילוייה התרבותיים וההיסטוריים של היהדות יש עניין, וכל אחד מביטוייה הכתובים או הקיומיים, הרוחניים והחומריים עשוי לשמש נקודת מוצא ללימוד, עיון ודיון.

תכליתה של גישה זו היא ללמוד ולדעת, להשוות ולחקור ללא משוא פנים ולהכיר ולבקר מתוך חירות גמורה את פניה השונים של ההווייה היהודית כדי להעמיד פרספקטיבה עשירה ומגוונת אשר לנכחה עשויה להתפתח תרבות עשירה יותר, המאירה את ההווייה גם באורו של העבר.

אין בגישה זו שום מגמה, מובלעת או מפורשת, לקבל או לשלול מסכת ערכים של תקופה מסוימת מן העבר או לחנך לחיות, לנהוג ולחשוב על פי דפוסים דתיים או ערכים מסורתיים כלשהם. בחירות והעדפות מעין אלה שייכות לתחומי של הפרט הבורר בחירה אישית מתוך מגוון של אמונות ודעות, כלומר הן מצויות ברשות היחיד ואינן שייכות לרשות הרבים, ואילו הגישה המוצעת כאן מבוססת על ההנחה שהתרבות, ההיסטוריה והיציירה על כל גילוייהן מצויות ברשות הרבים, והן כוללות את כל גילוייה של ההווייה, וראוי לחתור ולהעמיק בהבנתן מתוך חירות, ספקנות, הזדהות וביקורת.

אין קאנון אחיד או מבחר מסוים אשר אותו חייבים לדעת, אלא אפשר, כדבריו של תומס מאן, "להטיל את משקולת האומדן לתוך באר העבר", ו"לחדור ולהידחק למעמקי עולם העבר" מכל פתח בלשון, כלומר, אפשר לבחור נקודות התייחסות שונות מכל רחבי ההיסטוריה היהודית ומכל מרחבי הספרייה היהודית כדי להתבונן לאחר.

אם אכן כאלה הם פני הדברים ואין צורך להישען על תבניות היררכיות מובנות ומוכנות מראש, מניין מתחילים? דומה שהחשובה היא – מן המקום שיש בו עניין ללמוד או ללומדת או לקבוצת הלימוד ומן השאלות שיש להן משמעות בעיניהם של בני זמננו, שהרי ממילא "אין אדם למד אלא ממקום שלבו חפץ" ומוטב להחזיק בהשקפה החינוכית הפלורליסטית האומרת "חנך לנער על-פי דרכו" (משלי כ"ב, ו'). כאמור, כל שאלה שיש בה עניין ללומדים

עשויה לשמש נקודת מוצא שוות ערך, ובלבד שתידון מתוך נקודת מוצא היסטורית-ביקורתית, מתוך חירות גמורה ביחס לארון הספרים היהודי ובידי ציבור המוכן "לצלול לבאר-העבר" ולהקדיש זמן לקריאה, לחיפוש וללימוד, המאירים את המציאות העכשווית גם באורה של ההיסטוריה.

כדי לסייע בפתיחת ארון הספרים היהודי, המונה אלפי כרכים, ולהפוך את השפע לזמין במידת מה לקורא בן ימינו, ראוי לדעת שארון זה מתחלק לחלקות ברורות ונגישות למדי. בדברים הבאים אנסה להצביע על כמה חלקות יחסיות אפשריות המציעות דרכי עיון וגישות חיפוש מנקודות מוצא שונות.

החלוקה הכרונולוגית – מתייחסת למיון על פי מוקדם ומאוחר. חלוקה זו ראשיתה במקרא, המשכה בספרות הבתר-מקראית, בספרות היהודית ההלניסטית ובספרות קומראן לפני הספירה ועד למאה הראשונה לספירה. המשכה בספרות המשנה והתלמוד, בספרות ההיכלות והמרכבה, בתפילה ובפיוט, במדרשים ובספרות הגאונים – שהתחברו כולן לאורך האלף הראשון לספירה. באלף השני התחברה ספרות של מפרשי התלמוד ובעלי התוספות, ספרות פילוסופית וספרות קבלית, ספרות חסידי אשכנז והזוהר, ספרות הדרוש והמוסר, ספרות הלכתית של שאלות ותשובות וספרות המנהגים, ספרות החסידות הקבלית בצפת, הספרות השבתאית והספרות החסידית, ובמקביל להן ספרות ההשכלה והעיון באירופה והספרות העברית החדשה. רובה המכריע של ספרות זו נכתב בעברית או מצוי בתרגום לעברית, וקוראים בני זמננו יכולים, עם מעט סיוע, לקרוא ללא קושי רבים מדפיה, ולהקשיב לדופק החי של יוצריה.

לכל מניין כרונולוגי מעין זה אפשר כמובן להוסיף חטיבות נוספות, אולם דומה שהעיקרון

הכרונולוגי-ליניארי – באופן יחסי ברור למדי, יש טעם לחפש ממוקדם למאוחר אם מבררים התפתחותו של רעיון ואפשר לחפש ממאוחר למוקדם, אם מבקשים להתחקות אחר השפעות ואסוציאציות, ואפשר כמובן לשקול אפשרויות נוספות. ראוי לסייג דרך זו במקצת ולהזכיר שהעבר איננו מסתדר תמיד בשורות מסודרות של מוקדם ומאוחר, שכן הוא אף פעם לא היה רק ארון ספרים או מחסן מאובק אלא תמיד היה גם בריכה פועמת או שצף זורם, שרק אפס קצהו נגלה לנו. על כן החיתוך ההיסטורי בעולם המחשבה אינו תקף באופן מוחלט, אלא רק באופן יחסי, ומושגים רבים עשויים להיות זמינים, לאו דווקא על פי סמיכות של זמן ומקום.

מניין מתחילים? דומה שהתשובה היא – מן המקום שיש בו עניין ללומד או ללומדת או לקבוצת הלימוד ומן השאלות שיש להן משמעות בעיניהם של בני זמננו, שהרי ממילא "אין אדם למד אלא ממקום שלבו חפץ".

חלוקה אפשרית אחרת היא חלוקה לפי ז'אנרים – הממיינת מן הכלל אל הפרט על פי סוגים ספרותיים – שירה ופיוט, דרוש ועיון, שפה ולשון, חוק והלכה, מיסטיקה, פילוסופיה, פולמוס, ספרות מדעית, ספרי מסעות, היסטוריה אזורית, ספרי קהילות, ספרי זיכרונות, אמנות, אגדה, מיתוס, שפות יהודים, פולקלור, אוטוביוגרפיה, ארכיאולוגיה וכיוצא באלה. דומה שכל אחד מן התחומים ממיון ומקוטלג במידה המניחה למשתמשים נגישות ראשונית הן באמצעות ערכים אנציקלופדיים והפניות ביבליוגרפיות, הן באמצעות קטלוג מקצועי ממיון בספריות העיון המרכזיות והן

באמצעות מיון ממוחשב וחיפוש בתקליטורים ובמאגרי מידע.

חלוקה נוספת היא חלוקה נושאית לפי עניינים מסוימים, המובילים מן הפרט אל הכלל. למשל, המבקש לדעת על יחסה המשתנה של היהדות לשיגעון, לחלום, לתפילה, להנקה, או לעבודה זרה, לתכשיטים, לחרמות, לאהבה חד-מינית, לנישואין ולמנהגי חתונה, להכאת נשים או להלשנה לגויים, לזיכרון, לשידוכים, לגמול ועונש, לצרעת ולמחלות מדבקות, למקוואות, לדיני עגינות וחליצה, לגלגול נשמות, לשחיטה, לאימהות ולגידול ילדים, לאסטרולוגיה ולרפואה עממית, לזנות, לבישול, לאימוץ או לריקוד הקבצנים בחתונה, לתחפושות, לקמיעות או לטקסי טהרה או לכל נושא אחר, יכול על נקלה למצוא את המפתח לראשיתו של חיפוש מעין זה באנציקלופדיה המקראית, באנציקלופדיה התלמודית, באנציקלופדיה העברית ובמקבילתה האנגלית, באנציקלופדיה של גלויות ובאנציקלופדיה לארכיאולוגיה, במפתחות השאלות והתשובות, בקונקורדנציות המתייחסות למשלבים ספרותיים היסטוריים שונים ואף באוצר הלשון העברית של בן יהודה ובהפניות של מילון אבן שושן, וכמובן במקורות רבים אחרים. סיוע רב אפשר למצוא במפתחות של כתבי העת במדעי היהדות, כגון במפתחות ציון, תרביץ, מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, פעמים, קריית ספר ודומיהם ובאינדקסים של ספרי עיון או ביבליוגרפיות ממוינות שונות. כל אלה מאפשרים לנהל חיפוש מרתק לאורכה של הספרייה היהודית ולרחבה בסיוע של ספרנים מומחים, מורים בעלי ניסיון ומחשבים מקוונים.

חלוקה אחרת יכולה להיות לפי נקודות חיתוך עיוניות ופנומנולוגיות, המבקשות לבדוק תמורות וניגודים והתגבשות דיאלקטית של מושגים, כגון הלכה ואגדה, גילוי וכיסוי בלשון, הלכה וקבלה, בין עולם הנגלה לעולם הנסתר

הקודש, במפורש ובמרומו, מתפענחים במשך הזמן בצורות שונות בידי מחוקקים, משוררים ונביאים, חולמים וחוזים, הוגים ומיסטיקנים, בעלי הלכה ובעלי פלמוס, פייטנים ובעלי תפילה, מקובלים ופילוסופים, המקדשים את הנוסח הגלוי של הדיבור האלוהי מזה ומוסיפים ומגלים את משמעויותיו הנסתרות מזה.

הגישה הפלורליסטית המוצעת לעיל נטועה במידה רבה בעצם תפיסתה העצמית של היהדות, שהגדירה את טקסט היסוד שלה כתורה מן השמים והוסיפה וקבעה שיש שבעים פנים לתורה.

היחס לשפה העברית כאל לשון קודש, שמקורה, על פי התפיסה הדתית, הוא בדיבור האלוהי האינוסופי המורכב מאותיות ומתיבות, משמות וממילים בעלי כוח בורא ומשמעות אינסופית הוא מאפייניה הבולטים של המחשבה היהודית לדורותיה. השפה נתפסת כבעלת ממדים מורכבים ודינמיים וכגשר בין שמים וארץ, שכן מעבר לשימושה הקומוניקטיבי היא נתפסת כמסמן גלוי ומוחשי למסומן רב רובדי נסתר ומופשט. פירושו העמוק של הבעש"ט מיטיב לבטא עמדה זו: "צוהר תעשה לתיבה (בראשית ה', ט"ז) שתהא התיבה מצהיר (=מזהיר, מאיר). כי יש בכל אות עולמות ונשמות ואלוקות ועולים ומתקשרים ומתייחדים זה עם זה ואחר כך מתייחדים ומתקשרים יחד האותיות ונעשים תיבה ומתייחדים ייחוד אמיתי באלוהות, וצריך לכלול אדם נשמתו בכל בחינה ובחינה ואז מתייחדים כל העולמות כאחד ועולים ונעשה שמחה ותענוג גדול אין שיעור וזהו תחתיים שניים ושלישים (שם) דהיינו עולמות ונשמות ואלקות" (צוואת הריב"ש, ירושלים תשכ"ה, עמ' רכה).

המעיינים והן בבניית מערך גישור שיטתי נגיש וממוין בין אוצרות הידע ובין הלומדים ברמות השונות. דומה שהכרה מעמיקה של הספרייה המצויה לנו בכוח יחד עם הכרה מקיפה של האמצעים המסייעים לנו לפתוח בפועל, באופן ממוקד ובדפדוף מרפרף את ספריה של ספרייה זו – עשויות ליצור בסיס חדש להגדרת תרבות יהודית וזהות הומנית.

קריאה וחיפוש מעין אלה, הנערכים מתוך עניין אינדיבידואלי, ונעשים באורח פלורליסטי, לנוכח מגוון טקסטואלי ועושר היסטורי, תורמים לא רק לשאלות של זהות יהודית, אלא מחנכים להומניות, לרוחב אופקים ולרגישות תרבותית אנושית כללית, שכן ההתוודעות למגוון הקולות, לריבוי המשמעויות, לגיוון נקודות המוצא ולמורכבות ההווה מחדדת את הרגישות ליחסיות האנושית תלוית הזמן והמקום, ומפתחת עירנות לרב קוליות, לרבגוניות התרבותית ולריבוי נקודות המבט המעצבות את הקיום האנושי, ומעשירה בכך את החוויה הקיומית.

הגישה הפלורליסטית המוצעת לעיל נטועה במידה רבה בעצם תפיסתה העצמית של היהדות, שהגדירה את טקסט היסוד שלה כתורה מן השמים והוסיפה וקבעה שיש שבעים פנים לתורה. המושג תורה מן השמים מגלם בתוכו משמעות כפולה – האחת היא שהתורה ניתנה ממקור אלוהי, ומכאן כמובן נגזרים נצחיותה ותוקפה הלא משתנה. הדיבור האלוהי איננו כפוף לקני מידה ארציים ואיננו נגדר במשמעות אחת בת זמן ומקום מסוימים, אלא הוא אוצר בהווייתו משמעויות רבות ומשתנות, הנחשפות בהדרגה בידי קוראים שונים במהלך הדורות. מנקודת מבט אחרת משמעותה המכרעת של תורה מן השמים היא שיש לה אינספור רובדי משמעות המכונים שבעים פנים לתורה. או פשוט רמז דרש וסוד, הנדרשים בכל דור מחדש. רובדי משמעות אלה, הגלומים בטקסט הכתוב בלשון

או בין ההווה הארצית לשמיימית, חשיבה לוגית וחשיבה מיסטית, חלום ומציאות, רשות היחיד ורשות הרבים, אל נגלה ואל נסתר, סמכות שמיימית וסמכות אנושית או חוק מן השמים לעומת חוק מעשה ידי אדם, אישוש הנורמה וחתימה תחת הנורמה, קולות סמכותיים וקולות מושקעים, תורה שבכתב ותורה שבעל פה, בני אור ובני חושך, קודש וחול, כהונה ונבואה, אמיתות אבסולוטיות ואמיתות יחסיות, חירות וכפייה, "עם סגולה" ו"שפוך חמתך על הגויים", "כניסה לפרדס" ו"קיצוץ בנטיעות", משיחיות אמת ו"משיחיות שקר" ועוד כהנה וכהנה שאלות המשיקות להלכי רוח, להעדפות תרבותיות, לנורמות משתנות ולביקורת התרבות, למנהגים חברתיים, לאמונות ודעות, לדפוסי פרשנות, לפולמוסים ולמחלוקות, לטקסט ולקונטקסט, לתפיסה עצמית ולתפיסת הזולת, לאישוש ערכים ולהטלת ספק בהם. גם כאן החיפוש מתחיל ממילונים, קונקורדנציות, מפתחות, תקליטורים, אנציקלופדיות וספרי עיון, ומסתיים במאמרים ומחקרים ומקורות המצויים בכל מדפי הספרייה.

יש להשקיע מאמץ הן בהכרת הספרייה היהודית על מורכבותה ורבגוניותה ועל מגוון הכלים המחקריים והביבליוגרפיים העומדים לרשות המעיינים והן בבניית מערך גישור שיטתי נגיש וממוין בין אוצרות הידע ובין הלומדים ברמות השונות.

העולה מן האמור לעיל הוא שיש להשקיע מאמץ הן בהכרת הספרייה היהודית על מורכבותה ורבגוניותה ועל מגוון הכלים המחקריים והביבליוגרפיים העומדים לרשות

הבעש"ט הופך בדבריו על פרשת נוח את תיבתו של נוח לתיבה בהוראת מילה ואות, ומבקש לפתוח צוהר לתיבה, כלומר לפתוח את תיבות השפה (כמו ראשי תיבות) למשמעויותיהן העמוקות, לחשוף את משמעותה הנסתרת של המילה מעבר למשמעותה השגורה, להקשיב לקולות העבר הבוקעים מעבר לצלילי ההווה או לחשוף את רבדיה הנפשיים, הרוחניים וההיסטוריים של הלשון. הואיל ובכל תיבה תחתיים שניים ושלישים הרי מוטל על הלומדים לפענח את הטקסט הסמוי שמעבר לטקסט הגלוי, להאיר את מכלול תמורותיהן של מילים וגלגוליהם של מושגים או להאזין בקשב לתיבת התהודה של הלשון ולעולמה האסוציאטיבי הטמון מעבר לשימושיה השגורים.

במסתו הידועה "גילוי וכיסוי בלשון" דימה חיים נחמן ביאליק את המילים שאנו משתמשים בהן מבלי משים לגלידי קרח, הצפים מעל לנהר שוצף, שמתוכו התגבשו מן העבר אל ההווה. ואכן בדרך כלל אנו מבחינים רק במגבשים הקפואים ואיננו נותנים דעתנו

למעמקים ולשצף שמתוכם התגבשו. אולם כשם שהקרח והמים מצויים ביחסים משתנים כל העת, כך גם הדיבור בן ההווה והשפה בת העבר. אם ציר ההווה של הלשון הוא הדיבור העכשווי על תיבותיו נטולות הצוהר, הרי ציר העבר הוא סך כל רבדיה של השפה, השמורים בספרותה מן התנ"ך ועד ימינו ומבליחים ומנצצים לפרקים בשירה ובספרות. גם ביאליק, בדומה לבעש"ט, ביקש לפתוח צוהר לתיבה ולהחזיר את גבישי הקרח לשצף המים, ובכתיבתו בשיר ובפרוזה אכן פתח צוהר מופלא לתיבותיה של השפה העברית ולתרבות שמתוכם נוצרה ובתוכם שטה, התגבשה וקפאה.

הלשון היא המכנה המשותף המובהק ביותר בין חלקי הציבור השונים ללא קשר לעמדות פוליטיות ורוחניות שנויות במחלוקת, שכן השפה העברית היא הגשר בין העבר להווה, בין הנעלם לגלוי, בין הארצי והשמימי ובין המוחשי והמופשט. יתר על כן, השפה היא הגשר בין עולמות שחלפו לעולמנו שלנו, והיא אף הגשר בין העולם הפנימי לבין העולם

החיצוני ובין הזיכרון המשותף העולה מן העבר לתקווה המשותפת ביחס לעתיד. לשון הקודש פתוחה כמובן בפני קוראים ולומדים מכל חוגי החברה, היכולים לקחת חלק בפתיחת תיבת הלשון מציר ההווה לציר העבר. הצוהר הנפתח לתיבה הוא צוהר דו צדדי, שכן מתבקשת הארה מבפנים החוצה, מן העבר אל ההווה, כשם שמתבקשת הארה מבחוץ פנימה, מן ההווה אל העבר. דהיינו, לא רק את מסתרי הטקסט הקדום אנו מבקשים לחשוף, ולא רק לקולות המשוקעים בו אנו מבקשים להקשיב, אלא גם להעמיד בפני הטקסט העתיק שאלות המיוסדות על תובנות חדשות ועל ביקורת בת זמננו, ואף להציע פרשנויות המתבססות על גישות מקוריות ועל קשב לקולות שעדיין לא נשמעו. רכישת זהות תרבותית משמעה חריגה מלשון הדיבור, המתייחסת למחתך צר בהווה, ופתיחת צוהר אל עבר סך הכל של הדיבורים, הספרים, החוקים, הפולמוסים, החלומות והשירים, שהתקמו ונוצרו בעל פה ובכתב מן העבר ועד ימינו – ושזורים ואורגים במכלולם את השפה וספרייתה על השתי והערב של הווייתה ותרבותה.

פרופ' רחל אליאור היא מרצה למחשבת ישראל ולמיסטיקה יהודית באוניברסיטה העברית. חקרה ופרסמה ספרים על רוב התקופות בתולדות המיסטיקה היהודית, החל בימי בית שני ובספרות ההיכלות ועד תנועת החסידות לדורותיה. בין ספריה: "תורת אחדות ההפכים" (תשנ"ג), "קולות רבים" (בשיתוף עם י. דן, תשנ"ז).

רחל אליאור: אין לי שום יומרות להגיד משהו על אלוהים שמעבר להשגתנו. אני לא באה להגיד אם יש או אין, או אם קיים או לא קיים אלוהים שמעבר לנודע. את זה אני משאירה להוגי דעות ולפילוסופים, למאמינים גדולים או למיסטיקנים, לאנשים שחוו את האלוהות באופן בלתי אמצעי. אני עוסקת ומתעניינת בצורה שבה בני-אדם בראו את אלוהים בעיני רוחם, ולא בדרך שבה אלוהים ברא את העולם. אני מתעניינת בצורה שבה בני-אדם עיצבו מחדש בכל פעם את מושג האל, ובעיני מעניין האל שנברא בצלמם ובדמותם של בני-האדם יותר מ"האל הבורא". זה נוגע לתחום האמונות והדעות, לתחושותיו של האדם. אני מכבדת בהחלט את הרשות הנתונה לאדם לעצב את העולם הנסתר בעיני רוחו. אני חושבת שאין תרבות שאין בה יסוד נסתר, אין תרבות שאין בה איזשהו מושג של אל כמקור למוסר, לתרבות, לחיים ולמוות, וזה מעניין מאוד.

אבי כצמן: והנה יש אתאיסטים.

רחל אליאור: חדשים למדי.

אבי כצמן: ואף-על-פי-כן, מהו הצורך בקיומו של מישור נסתר שכזה?

רחל אליאור: הייתי אומרת שההווה האנושית איננה מספיקה כדי לפרש את עצמה. כלומר, מעט מאוד בני-אדם מסתפקים באופן

בלעדי בנתונים הפיסיים של חייהם ומותם, ומוכנים לקבל שווה חידה סגורה שאין מעבר לה. אתיאזם הוא תופעה חדשה. מבחינה היסטורית מדובר במיעוט קטן של אתיאסטים לעומת שנים רבות, אלפי שנים, של תרבויות דתיות. כשאנחנו שואלים את עצמנו מדוע ברוב התרבויות המוכרות לנו, הן דרך הספרות הכתובה והן מבחינה אנתרופולוגית, יש משהו שאפשר להגדיר אותו כעולם נסתר, או כאלוהות, או כשמים שמכתיבים את פני הארץ, נסתר שמכתיב את הנגלה, מתבררים כמה דברים בעלי סבירות גבוהה. אחד מהם הוא זה, שהאדם חותר לפרש את הקיום שלו במסגרת רחבה יותר מהקיום הפיסי, כלומר להעניק משמעות למה שהוא עושה לא רק לאור חייו המוגבלים בין לידה למוות, אלא לאור מרחב עמוק יותר או ממושך יותר, שקשור בדברים שבין נסתר לנגלה. אני חושבת שעיצוב הנסתר הזה עומד בזיקה חזקה להתנסות האקזיסטנציאלית. בחברה של דייגים, אלוהים יהיה דמוי דג או מקור המדגה, כמו דגון בחברה של הפלישתים, שישבו לאורך החופים. בחברה שרוצה לעצב חוק, אלוהים יהיה מחוקק. בחברה שרוצה לתת ביטוי להומניזציה חדשה של מושג האל – אלוהים יהיה בדמות בשר ודם. זה המצב בקבלה. יש קשר ישיר מאוד בין הניסיון האנושי האקזיסטנציאלי ובין ההשלכה של הניסיון הזה על העולם הנעלם; כלומר, יש כאן משהו דיאלקטי: כביכול הנסתר משפיע על הנגלה, כל דת תפרש זאת כך, אבל למעשה הנגלה משפיע לא פחות על הנסתר, כי הוא חוזר ומעצב אותו מחדש לפי ההתנסות שלו. הייתי מתחילה מעובדה חד-משמעית במסורת היהודית, שדמות האל משתנה כל הזמן.

אבי כצמן: כשאנחנו מגיעים לספרייה של ימינו –

רחל אליאור: אף פעם לא היתה רק ספרייה אחת בלבד. תמיד היו ספריות, שנמצאו ביחסים של מיקוח על כוח ועמדה זו עם זו. תמיד היו ידע ומידע יותר ממה שאנו נוטים לשער, ותמיד היו מתחרים על הסמכות להגדיר ועל הזכות לפרש ועל היכולת לעצב ולקבוע מסמרות. יש כאן עניין שאנשים לא תמיד מייחסים לו די חשיבות, שהדחף היוצר בתחום הדת לא נפסק, בדיוק כשם שהוא לא נפסק בתחומי המוסיקה והאמנות, הספרות והארכיטקטורה. יצר לב האדם לדעת ולחדש ולעצב מחדש הוא בלתי פוסק. אתה לא יכול לחתום אותו

בנקודה מסוימת. אתה לא יכול לקבוע לבני-האדם: כך תתלכשו מעתה ועד עולם, גם אם תנסה; ואתה לא יכול לומר להם – אל תשנו שום דבר במוסיקה או בציור או באופנה; בדיוק באותו האופן אינך יכול לומר: זה מושג האל שאני מנחיל לכם ורק אותו תעבדו ותשמרו. זה לא הולך ככה. אתה יכול להנחיל הנחיות, אבל אתה לא יכול להנחיל תכנים. התכנים משתנים גם במקום ששומרים בו על קדושת הנוסח. זה שייך במישרין לתמורות במושג האל. אנחנו שייכים – או השתייכנו – לחברה בעולם הקודם, שקידשה טקסט מסוים. אבל יש מתח דיאלקטי בין קידוש הטקסט ובין אי קידוש התכנים. ככל שאתה שומר יותר על המסגרת, כך אתה יכול יותר למתוח ולהגמיש את הכלול בה ולהציע לו משמעויות חדשות.

אבי כצמן: האם זה אומר שהספרייה שלנו עשירה יותר, שמושג האל מתפתח?

רחל אליאור: בוודאי. בד-בבד עם התפתחות הספרייה. לא נעצרנו בתורה, אלא אחרי התורה יש ספרות בתר-מקראית ואחריה יש משנה ואחריה יש תלמוד, וגאונים ותוספות וכן הלאה; ובמקביל לכך המשמעות של מושג האל – לא ההגדרות הטקסטואליות, אלא המשמעות של ההגדרות הטקסטואליות – משתנה כל הזמן.

אבי כצמן: לפעמים בכל-זאת יש מין ריאקציה; יש בלו פסקל, יש אלוהים של טולסטוי.

רחל אליאור: אלוהי אברהם, יצחק ויעקב הוא אלוהי ההיסטוריה – אל שמקבל על עצמו להתגלות בפני אנשים מסוימים, לתאר בפניהם את העתיד, לדרוש מהם עשייה ספציפית בהווה – לזה קוראים "ברית" או "התגלות". ההתגלויות האלה הן תמיד בבחינת ניסיון לעצב את העתיד, כאילו לרתום את העתיד לתוך תוכנית כוללת או משמעות מתפתחת. אבל אם אתה נמצא בשלב פוסט-עתידי, כגון שנים רבות אחרי יציאת מצרים, או האמירה "אלוהי אברהם, יצחק ויעקב", מבחינת התכתיב ההיסטורי, איננה מספיקה. אתה רוצה לדעת מה אלוהי אברהם, יצחק ויעקב רוצה ממך עכשיו, במאה

ה-13 או במאה ה-16 או במאה ה-21. כלומר, השם שאתה אוהו בו או מכנה אותו אינו נותן לך מענה מספק. כי אלוהים אמר לאברהם מה הוא מבקש ממנו כמענה, וכך גם למשה. אבל המענה של משה או המענה של אברהם לא בהכרח תקף לאדם בן-ימינו.

אבי כצמן: לאדם בן-ימינו יש טכנולוגיה מתקדמת מאוד. יש לו חיזורים שבאים לבקר אותו, יש לו מדע ויכולת הרס עצומה. הוא רוצה יותר אנשים בעידן שלנו מאשר בכל תקופה אחרת בהיסטוריה. הוא מוצף יכולת תקשורת, שלא עמדה לרשות קודמיו. והוא גם ניתק לגמרי מהטבע, שהיה וירת ההתרחשות בימים עברו. מלווה אותו אולי אפילו תחושה של עצב עמוק מאוד בגלל ההינתקות הזו. הוא לכוד בקופסאות מבטון, זכוכית וברזל, בודד מאוד, לא קהילתי, לא שבטי. אנו כיהודים עברנו טראומה שהיתה אולי הקשה ביותר בהיסטוריה שלנו; השמדת יהודי אירופה, קשה מחורבן הבית ומהגירוש. מהי בעיניך תפישת אלוהים בתברה החילונית-ליברלית, ומהי תפישת אלוהים בחוגים המסורתיים?

רחל אליאור: זו שאלה קשה, מפני שאין עליה תשובה אחידה. ציינת בצדק שיש חברות שונות או קהילות שונות. הייתי אומרת - כמעט לכל אדם יש תפישת האלוהים שלו. קל יותר להגיד מה לא. מעטים הם אלה שמסתפקים בהגדרה ההיסטורית של תפישת האל; כלומר - הדמות האבהית, המצווה, שמלמדת את מאמיניה מה לעשות בכל עת ובאיו צורה להגיב. נדמה לי שהטיפוס הזה של דמות אב, שנתינו מצייתים לו ללא ערעור וללא הרהור, בטלה מן העולם. אנשים מרגישים רצון לנכס לעצמם משמעות שהיא רלוונטית לזמנם ולמקומם ביחס לדבר שהוא על-זמני ועל-מקומי. נדמה לי שבתוך הדיאלקטיקה הזאת מתנהלת היום ההגדרה המחודשת של אלוהים. הייתי אומרת שכל קהילה מנסה לעצב את אלוהים בצביון מכלול הערכים שלה. למשל, הקהילה החילונית המודרנית, הפלורליסטית, ההומניסטית, רוצה לעצב מושג אל שיש בו ערכים כמו חופש וצדק ואחרון, וכבוד האדם ושוויון. את כל אלה אתה יכול למצוא בטקסטים הדתיים, ולדחוק תצדה את כל מה שלא מתאים לך. בהחלט אפשר למצוא במכלול הטקסטואלי הדתי, שהוא ענף מאוד, פסוקים ומשפטים המשרתים את הרעיונות האלה. אתה יכול לומר "חביב אדם שנברא

בצלם" ואתה יכול לומר "צדקה תציל ממוות". כלומר, אתה עושה תהליך של ברירה, של סלקציה, מתוך המכלול. אתה בוחר את אותם פסוקים שמתאימים לך ומתעלם מאחרים. בהכללה לא אחראית הייתי אומרת שהמתנחלים אוהבים את האלוהים של ספר יהושע, משום שיש בו את כיבוש הארץ ודחיקת הזרים, ואלה שכנגדם אוהבים יותר את אלוהים של ספר תהילים או של ספר משלי או את מוסר הנביאים או את השירה והפיוט. יש לנו מבוחר גדול כל-כך, שאנשים יכולים לברור את דמות האל שמתאימה להם מתוך המכלול הטקסטואלי המסורתי.

אבל, כמובן, זו אינה בחירה גורפת. העיקרון הוא שקהילה מנסחת את הערכים שלה. לדוגמה, צדקה. לדוגמה, אחריות סוציאלית. לדוגמה, כבוד האדם או "חביב אדם שנברא בצלם". מתוך הערכים האלה היא מתחברת לטקסטים מסוימים, אבל - וכאן ההדגשה - דוחה לגמרי טקסטים אחרים. אף אחד לא מקבל מכלול שלם בלי ברירה וסלקציה. אתן לך דוגמה מהרמב"ם; יהודים דתיים אומרים: אני דתי בנוסח הרמב"ם. אבל הם לא יספרו לך שהרמב"ם אומר שמצווה להכות נשים, שאשה היא יצור הטעון חינוך ואילוף וראוי להלקות אותה כמו ילד, כדי לחנך ולרסן אותה. שום איש דתי היום לא יגיד לך את זה בהסתמך על הרמב"ם, אף שזה נאמר על-ידו במפורש. הוא יברור מתוך הרמב"ם אותה דמות אל שמתאימה לו, והוא ידחה, בכלל בלי להניד עפעף, אותם דברים שאבד עליהם הכלח.

אבי כצמן: לפיכך, אלוהים היום הוא הרבה יותר הטרונגי ממה שהיה בעבר?

רחל אליאור: בהחלט. אתה יכול למצוא קהילות דתיות שיש להן אלוהימה, אלוהים בדמות אשה ולא אלוהים בדמות גבר. יש חוגים רחבים שמחפשים את האלה העתיקה, האלילה העתיקה, בת-זוגו של האל. אני לא יודעת אם יש לזה צידוק היסטורי או ארכיאולוגי ריאלי, אבל יש לזה צידוק תרבותי עצום במציאות של היום. זו ממש דוגמה נהדרת איך המציאות החברתית-תרבותית העכשווית, הלא-דווקא דתית, משפיעה על העיצוב מחדש של המציאות הדתית. הם לוקחים את סידור התפילה, שהוא נחלתנו שנים רבות, וכותבים

הדברים האלה מפרים מאוד את המחשבה הדתית ואת מושג האל שעולה בעקבותיה, בלי שום קשר למציאות החיצונית. כלומר, כל קשת האופציות פתוחה בעיני. יש עיצוב מושג האל בזיקה למציאות תרבותית משתנה, ויש עיצוב דפוס אל שמשפיע על המציאות התרבותית, והוא לא תלוי-תרבות אלא תלוי-גילוי או השראה או חיזיון או גבואה, או אחד מכל אותם דברים שהם מעבר לניסיון החושי, מעבר למציאות הגשמית, שמתרחשים בתוך התודעה או בתחום ההשראה, ואנחנו יודעים לומר עליהם מעט מאוד. אין זה משנה מה תעשה, לא תוכל לבאר את הקפיצות הגדולות של הגאונות. אתה יכול ללמד אנשים לנגן, אבל אתה לא יכול ללמד אדם להיות מוצרט. אתה יכול ללמד אנשים מחשבה דתית, אבל אתה לא יכול ללמד אותם להיות יוסף קארו או מרטין לותר או האר"י או הרמב"ם. זוהי בשום פנים ואופן לא פונקציה של רציפות תרבותית פשוטה, אלא תוצאה של המפגש בין אנשים יחידים סגולה, טקסטים מעוררי השראה ומרכיבים בלתי ניתנים להגדרה, המתירים לפרוץ את גבולות המציאות הנתונה ולברוא מחדש את העולם הנעלם, ובעקבותיו את העולם הנגלה.

אבי כצמן: בכל-זאת יש רושם שתקופות אחדות הן עתירות התגלות ועתירות יצירה דתית וגאונות, ותקופות אחרות מתות מבחינת ההשראה הדתית.

רחל אליאור: זה נכון. הייתי אומרת שהתקופות עתירות היצירה עומדות באחד משני סימנים: בסימן חירות גדולה או בסימן סבל גדול. דוגמה לתקופה של חירות גדולה היא העידן הסינקרטיסטי של המאות ה-1 וה-2 לפני הספירה, כשהשליטים ההלניסטים נתנו חופש מוחלט של אמונות ודעות. הם תבעו מסים, אבל לא ניסו לקבוע לאנשים במה להאמין. החירות הדתית הזו הניבה את האפוקליפטיקה, את הפסאודו-אפיגרפיה, את כתבי קומראן, את המשנה, את ההיכלות, את הגנוזים, את ראשית הנצרות ואת הספרות המאגית - ומניתי רק מעט מהרבה. כלומר, החופש שהיה לכל אחד להאמין במה שהוא רוצה, הניב פריצה דתית אדירה. לעומת זאת, לפעמים מצוקה גדולה יוצרת גם היא תובנות דתיות חדשות, כי נוצר צורך לפרש מחדש את ההשגחה האלוהית. בעידנים כאלה עשויות לצמוח תנועות

אותו מחדש. במקום שמוכירים רק את האבות, הם מזכירים גם את האמהות: במקום להגיד "אלוהי אברהם, יצחק ויעקב", הם אומרים "אלוהי אברהם, יצחק ויעקב, שרה, רבקה, רחל ולאה", וכדומה. הם מכניסים נימה פמיניסטית, שהיא בוודאי לא קניינה של התרבות הדתית, ומשכתבים לפיה את הטקסטים הדתיים, ומנסים להרחיב את מעגל הנגישות אל הקודש ולכלול בו גם נשים.

אבי כצמן: אני רוצה לעצור כאן ולהסתכל על מה שאמרת לי עד עכשיו. האל שלך הוא באמת אל סוציולוגי-אנתרופולוגי.

רחל אליאור: לא הייתי אומרת כך; זה רק חלק מהמכלול.

אבי כצמן: האם יש לו היבטים שאינם מתאימים להגדרה כזו?

רחל אליאור: יש ויש. וזהו אלוהים המקצועי שלי, אלוהים בתחום המיסטיקה. אני בהחלט לא רואה בנושא האלוהי רק סוציולוגיה ואנתרופולוגיה. ממש לא. אני חושבת שיפה לשקול את ההשפעה של הדת במדעם סוציולוגי-אנתרופולוגי, אבל אני בשום פנים ואופן לא חושבת שהיווצרותה של המחשבה הדתית נובעת רק מחתך סוציאלי כזה או אחר או מקווים אנתרופולוגיים. אני מאמינה שבני-האדם בתקופות שונות - תמיד - הציבו לנגד עיניהם או מעבר להם קוטב, שאליו הם חתרו. זה יכול היה להיות הצדק המוחלט או השכל הפועל או האינסוף או האל הבורא; ההוויה יכלה להשתנות, אבל היא תמיד ביטאה דחף בלתי ניתן לריסון של בני-האדם, להציב קטבים שחורגים מההתנסות שלהם. אני יודעת שזה מנוגד למה שאמרתי קודם, אבל אני עומדת על כך. זוהי האוטופיה, דחף או התגלות, או אמונה מוסרית, שאיננה יונקת מההתנסות האקזיסטנציאלית והיא מעין אידיאל נכסף. את האידיאל הזה תלו בדמות האל. לדוגמה, אם אתה מדבר על ימי-הביניים, כשהמקובלים המציאו את תורת הספירות, אפשר לומר בוודאות שהם עיצבו תפישה אל חדשה, שאין לה שום זיקה למציאות התבריתית-אנתרופולוגית שבתוכה חיו. היא היתה תוצאה של התגלות, של השראה, של חרירה למעמקים טקסטואליים, של תחייה דתית. כל

משיחיות גדולות או יצירות מיסטיות גדולות, כמו אחרי חורבן הבית, גירוש ספרד, או אחרי מסעי הצלב. מצוקה אקזיסטנציאלית יכולה להצמיח פריצה דתית, כדי לבאר ולגשר בין העולם הנראה ובין העולם הרצוי, או כדי להנציח בשמים את אשר אבד בארץ.

אבי כצמן: יש תחושה שביצירה היהודית, הקל בסביבות זמן חיבורו של השולחן ערוך, יש קיפאון גדול של המומנטום, שהיה ניכר בתלמוד ואצל הראשונים.

רחל אליאור: בזה אני חולקת עליך, לצערי. אני לא חושבת שבאיושהו שלב דברים קפאו. בכל רגע היסטורי נתון אתה יכול למצוא את היחס שביאליק הטיב להגדיר אותו יותר מכל אדם אחר, במסה "גילוי וכיסוי בלשון", את היחס בין השטף ובין הקרח, בין ההתגבשות ובין המשך ההיווצרות. לא תמיד הדברים גלויים, לפעמים הורימה היא תת-קרקעית. שולחן ערוך אינו מקפא את המסורת ההלכתית. ההלכה המשיכה, אלא שבמשך זמן רב לא היה בה חידוש רוחני גדול. נכון שהיא חדלה להיות מקור השראה רוחני חדש. בשלהי ימי-הביניים ובראשית העת החדשה היתה הקבלה לתוכן החי והדינמי של ההשראה הרוחנית. היא ולא ההלכה. דווקא איש ההלכה הגדול מכולם הוא זה שאחראי גם לתמורה במחשבה הקבלית, ועובדה זו אינה ידועה מספיק. קארו לקח על עצמו, בעקבות גירוש ספרד, לארגן את כל ההלכה בקומפנדיה אחת, וכתב את שולחן ערוך ובית יוסף. אך לא תמיד ידועה המשמעות של חידושו הגדול. בהסתכלות פשוטה, הוא לקח על עצמו אחריות לבחור ולהכריע מה מתוך המכלול הגדול של משא ומתן הלכתי הוא בבחינת הפסק, ההכרעה. כלומר, הוא בחן את הספרות העניקית של ההלכה שהיתה קיימת עד ימיו, בחר אלמנט אחד מתוך ריבוי הדעות ואמר: זאת ההלכה. זה מפעל כינוס שיש בו ברירה עצומה, ברירה יותר מאשר כינוס. הוא ברר ובחר, והוא כפה בצורה חדה וחלקה ונחרצת - כך תעשו. לא תמיד מבחין המסתכל בגודל האחריות האדירה שלקח על עצמו. קודמיו השאירו בכתביהם את מרחב הפסיקה, ציינו את העדפתם אבל הביאו את כל המשא ומתן ההלכתי, עם ההפניות; הוא אמר - אני מכריע. צו השעה דרש להמציא לכל יהודי, בכל מקום שבו הוא נמצא, את מכלול ההלכות למעשה, לא רק להלכה. הואיל ולא היה

לו במי להיוועץ, כי איש לא עשה זאת לפניו, הוא ברא בעיני רוחו מגיד, והמגיד אישר את מפעלו. המגיד הזה היה דמות מעניינת מאוד; גם זכר וגם נקבה, גם הקב"ה וגם השכינה, גם אם מייסרת וגם אב סמכותי - כל אלה תיאורים הלקוחים מספר הויכחות שלו, מגיד מישדים. אבל יותר מכל הדברים כולם שינה המגיד את היחס בין האדם לאלוהים בצורה חדה מאוד. ב-1533, בהתגלות ליל שבועות - זמן שתמיד מועד להתגלות מיסטית מאז מעמד סיני וחזון יחזקאל - דיבר אליו המגיד בקול השכינה, כלומר בגוף ראשון נקבה; האירוע הוא ליל שבועות, שזה חג, אבל תוכן הדברים הוא בלשון מגילת איכה, זמן החורבן, ניגוד מאוד גדול בין המסגרת החיצונית ובין התוכן. והשכינה אומרת: אני מושלכת באשפה, חובקת אשפתות, אני אלמנה ובוכייה - היא משתמשת בדימויים של מגילת איכה; ואז היא אומרת את המשפט המכריע: "ועל ידיכם נתעליתי הלילה הזה... עמדו והעלוני", כלומר, אתם גואלים אותי. לא אני גואלת אתכם, אלא אתם גואלים אותי, אתם מעלים אותי. החובה של הגאולה מוטלת עליכם ולא עלי. כלומר, קארו בעיני רוחו, דרך גילוי השכינה, הפך את היחס בין האל לאדם: האדם הוא "גואל האלוהות ולא האל הוא הגואל את האדם. כמוכן, יש לזה תשתית בטקסטים הקבליים, אבל היה צריך אדם שייקח את כל המכלול הזה ויחתוך ויגיד - לא אנחנו נשב בציפייה פסיבית ונחכה שהאל יגאל אותנו, אלא נהפוך הוא, אנחנו נהיה האקטיביים ונעלה ונגאל את השכינה. היא אומרת לו, וזה ציטוט מדויק, "קומו עלו לארץ-ישראל, כי אין כל העתים שוות, קומו והעלוני ועתה החזרתם עטרה לישנה." יש שתי דרכים לעשות זאת - היא אומרת: ללמוד כל הזמן, בלי הפסקה, מתוך כוונה לגאולת השכינה; ולעלות לארץ-ישראל. כך התחיל היישוב בצפת, זו היתה עלייה לשם גאולת השכינה - לא כדי למות בארץ-ישראל, לא סתם כדי לבקר, אלא מתוך אידיאולוגיה שאומרת שעליית יהודים לארץ משמעה גאולת השכינה. ואולי כדאי גם להזכיר שיוסף קארו כמו משה רבינו, בעקבות גילוי בשבועות, עלה לארץ ישראל והעלה אחרים עמו, ניסח תורה שהתגלתה לו בהשראה אלוהית וארגן אותה בחוק ובמצווה. כלומר, החייה ברוחו את מעמד סיני ואת מתן תורה בזמנו ובמקומו.

אבי כצמן: האנטייתזה הגדולה לציונות.

רחל אליאור: אנשיותה. אבל איך קוראת הציונות למה שהיא עושה? "גאולת הקרקע". שים לב לביטוי "גאולה". איך היא קוראת למוסד המרכזי שלה? "קרן הקיימת", ביטוי הלקוח מהעולם הדתי, שבו אדם עושה מעשים בעולם הזה והקרן קיימת לו לעולם הבא. גם הביטוי "קיבוץ" מקורו בכינוי ההתכנסות של חסידי ברסלב, שקראו לכך "קיבוץ". ויש עוד הרבה דוגמאות.

אבי כצמן: מה נשאר לנו בעצם מאלוהים? אם אלוהים הוא רגיש-פוליטית, נותר לנו לבחון מה נשאר לנו מהספריות השונות, מהו האלמנט החי? האם יש איזשהו משקע שמלווה אותנו לאורך כל הדרך?

רחל אליאור: הייתי אומרת שקודם-כל נשארה לנו השפה העברית, וכל רבדיה של השפה מעוגנים ב-4,000 שנות יצירה. זה שאנחנו משתמשים באחוז קטן מזה...

אבי כצמן: אני שואל על אלוהים עצמו.

רחל אליאור: הרבה מאוד מושגים שקשורים באלוהים שלובים בתוך השפה, והם בני שימוש בכל החוגים, בכל מיני הזדמנויות, הרבה מאוד פעמים, אפילו בלי מתן דין וחשבון שלם על השימוש. אהרי כדורגל צועקים "יש אלוהים" כשמבקיעים גול; להבדיל, הורים מקוננים בתלונה "אלוהים מה עשית לי" כשמודיעים להם, חלילה, שהילד שלהם איננו. אנחנו עדיין פונים לשמים בשעות של מצוקה גדולה או של שמחה גדולה. עדיין, למרות החברה החילונית מאוד, בקטבים של ייסורים ושל שמחה אנחנו פונים למה שנראה לנו גדול מאיתנו, נשגב מאיתנו, נרחב מאיתנו, ולא תמיד מתוך מודעות מלאה. זה חלק מההתנגשות האנושית.

אני רוצה לחזור ולהדגיש דבר שאמרנו קודם, שהאירציונלי, הלא-מוחשי, הנעלה מהגדרה, החורג מתחומים מוגדרים, הא-פוליטי, כל מונחי השלילה, הם אחד ממקורות התעצומה שלנו. תקרא לזה תת-מודע, תקרא לזה מעיינות היצירה או ההתרחשות, שתורגמים מתחומים רציונליים. אלה הם כרים פוריים מאוד לאמנות וליצירה

ולהשראה ולדת, ואלוהים ניוון מהם לא פחות משניוונה מהם האמנות. הרציונליות היא קליפה דקה מאוד, שמתחתיה גועשים אוקיינוסים של דברים שאינם נמדדים בקנה-מידה רציונלי, או שעומדים על הגבול, או תחושות ורגשות ותקוות ופחדים, וכל אלה מוזגים כל יום מחדש את מושג האל, שגם אם הוא טבוע בערכים רציונליים כאלה או אחרים, הוא לא ניוון מהרציו. הוא ניוון מהאירציונלי. אני מתנגדת מאוד לכל ביקורת מתנשאת על הצד הזה, ולכל סוג של התנשאות גבוהה-מצח שאומרת "זה נחות" או "זה פופולרי". זה מאוד לא נכון. האירציונלי הוא חלק חשוב מאוד בתרבות, לא פחות מאשר הרציונלי. אפשר להגיד, אולי, שהוא פחות מאורגן, פחות נגיש, פחות שיטתי, פחות כללי או פחות מסחרי, אבל אי-אפשר להגיד שהוא פחות חשוב.

אבי כצמן: לבטח לא פחות כלכלי.

רחל אליאור: אולי כלכלי מאוד, אינני יודעת. אפשר למתוח כל מיני ביקורות. אתה יכול להגיד, שלא טוב לתברואה כשהולכים אלפי אנשים לחגיגת בר-יוחאי ושוחטים אלפי כבשים. אתה יכול להתנגד להתנגדות אקולוגית. אבל אתה לא יכול לומר אף מלה אחת - לטעמי - נגד תפישה של חגיגות לכבוד אלוהים סביב שמעון בר-יוחאי. או כנגד דימוי מיני של האלוהות, או נגד יצירה דתית או תפישה של אל רב-כוח או אינסופי. מקורות היניקה של התפישה הדתית של האל הם, מצד אחד, כל אותם דברים שדיברנו עליהם קודם - המציאות התרבותית והחברתית וההיסטורית והאנושית - אבל מצד שני גם כל אותם דברים שאי-אפשר לכלוא בסד של מלים, האירציונלי, המצוקות הגדולות והשמחות הגדולות והמקומות שבהם האדם חורג מהנורמה. מוכרחים להודות בזה, ומוכרחים להזכיר שגם האמנות - כמו הנבואה וכמו הדת - היא שכנה קרובה מאוד של האי-שפיות ושל השיגעון ושל המטוטלת בין נורמה לאי-נורמה, בין שפוי ללא-שפוי. לא לחינם נאמר בתנ"ך "אניל הנביא, משוגע איש הרוח". השיגעון והרוח קרובים זה לזה, ורוח אלוהים ורוח עוועים גם הן קשורות זו לזו. משותפת להן החריגה מהנורמה, החריגה מקונוונציות של כאן ועכשיו, מגבולות המוסכם והשגור, הניסיון לחתור לכיוונים אחרים. לפעמים מגיעים בכיוונים האלה

ליצירות נפלאות, ולפעמים מגיעים לזוועזוע נוראות. ההיסטוריה מלאה עדויות על אלה ועל אלה. אבל אסור לנו בשום אופן להשלות את עצמנו שהרציונליות והמדע הם חזות הכל. הם לא. הם מעלימים את המורכבות של ההתנסות האנושית, שהיא לא רציונלית ולא מדעית. באהבה אין שום דבר מדעי ובקנאה אין שום דבר מדעי, ובשנאה, בכאב ובפחד אין שום דבר רציונלי, וכל אלה הם נחלתנו, בהיותנו בני אנוש, יורשי אלפי שנות תרבות, החווים את הפער בין הרצוי למצוי.

אבי כצמן: מה השיפור הגדול או ההתקדמות הגדולה במושג האלוהים שיש לנו, אם לחשוב על התמונה של המדע או הטכנולוגיה או הקיום המודרני?

רחל אליאור: צר לי לחלוק עליך. אני לא חושבת בהכרח שיש התפתחות לטובה במסלולי התפתחות המחשבה הדתית, ואני לא חושבת שיש אבולוציה בעניינים שברות, ואני לא חושבת שאנחנו צריכים למדוד את זה בכלל במושגים של מדעי הטבע. הרי גם לא תאמר לי שהמוסיקה המודרנית היא התפתחות חיובית לעומת באך ומוצרט; אתה יכול לומר: זה מעניין וזה מעניין, אבל בוודאי לא תמדוד אותם במונחים של "יותר חיובי"/"פחות חיובי".

אבי כצמן: אני מקבל את התיקון. לא אבולוציה, אלא שינוי. האם יש לטכנולוגיה המודרנית, למדע המודרני, לקיום המודרני, השפעה על תפישת האל; האם חל שינוי בתפישת האל עקב ההתפתחויות והמהפכות בתחומים הללו?

רחל אליאור: בהכללה פשטנית - לא, משום שאלוהים והמדע עונים על צרכים נפרדים לגמרי. המדע מנסה לחשוף בפנינו את סודות הטבע ולהגדיל את כוח שליטתנו בעולם הנראה. אלוהים עונה על הצורך שלנו לתת דין וחשבון על קיומנו, שחורג מהצד הרציונלי. המדע אינו תחליף לכך, וגם אין לו השפעה. הצד האלוהי שייך לכל אותם דברים שהיינו מגדירים אותם כאמונה ותקווה ודעה וזיכרון וסמל - ולמדע אין דריסת רגל בדברים האלה. הם באים

ממקום אחר, הם הרבה יותר קרובים לאמנות ואין הם מושפעים כלל מן העובדה שאנחנו כופפים לטובתנו חלקים נרחבים של העולם. אני רואה רק שינוי ביחס לאל: ההישגים של המדע והקדמה מרחיבים את האוטונומיה שלנו ביחס לגורלנו בהרבה מאוד תחומים, שקודם לכן היו נתונים לחסד אלוהי בלבד. לידה, למשל, היתה קשורה פעם בתפילות לאלוהים, בקללה או בברכה, לפחות בתודעתם של בני-האדם, והיום בעיות רבות בתחום זה מוצאות סיוע ותקווה ברפואה, בעקבות השגים חדשים בפוריות ובגינקולוגיה. המדע מרחיב את האוטונומיות של האדם על גופו, ומפחית ממילא את ההסתייעות ברחמי שמים כפתרון חלופי. ועדיין יש מרחבים גדולים בקיום האנושי שהמדע לא מציע להם פתרון, והמצוקות האלה הן ערוגה עשירה מאוד לצורך בהווה אלוהית, או במשהו שמשאיר לך שמץ של תקווה ורצון להאמין שיכול להיות אחרת, אפילו במקום שבו המדע נכשל.

אבי כצמן: לכך מוקדשות תעשיות פסאודו-מדעיות, דוגמת הפסיכולוגיה.

רחל אליאור: כל בני-האדם מועדים לחוות בחייהם כאבים גדולים ושמחות גדולות. לא לכל אחד מפרקי השיאים והפסגות והמעמקים והמצולות יש מענה במערכת הפסיכולוגית-רפואית-מדעית, שאנחנו מכירים אותה. לעומת זאת, התקווה לישועה הכרוכה בתפילה, באמונה בדמות אל משגיח, נמצאת לעורנו גם בשעות של מצוקה גדולה; לפחות לאותם אנשים המרגישים שיש מקום לתקווה וישועה בכוחות נסתרים. אסור לזלזל בעוצמתה של התקווה, בכוחה של האמונה שיכול להיות אחרת באמצעות רחמי שמים. אנשים הם מפוכחים מאוד, רובם הגדול מפוכח, ואל לנו לזלזל באלה שהולכים להתפלל על קברי צדיקים. זה לא שהם לא יודעים על קופת חולים. הם יודעים, אבל הם נואשו, והם מחפשים סיוע מכוחות אחרים.

אבי כצמן: בתווילת שיחתנו הצבעת על האל הפלישתי דגון, אל הדייגים. בעידן האינטרנט, האם גוצרת דמות חדשה של אלוהים, עקב הניסיון האקזיסטנציאלי השונה של קיומנו? האם רוח אלוהים

משוטטת בסייברספייס? האם יש משמעות להתנסות הקיומית הזו, ששונה באופן דראסטי מהתנסויותינו הקודמות, המאבק באיתני הטבע (אם כי ברקים עלולים להשפיע על השימוש במחשב).

רחל אליאור: אני מניחה שיש התרחבות גדולה בתחומים שאנחנו מציבים את אלוהים לעומתם ובקשר אליהם. הדוגמה הטובה שבאה לנגד עיני היא עניין החלל. ככל שאנחנו יודעים יותר על מרחבי היקום, גלאקסיות, חורים שחורים, קוואזרים, וכל המלים המוזרות האלה, תחושת אינסופיותו של הטבע והעובדה שהוא נוצר ומשתנה כל הזמן, מאצילה גם על מושג האינסוף הקבלי, שראה תמיד את האל כתהליך וכדינמיות משתנה ולא כפרסונה מדברת. המדע מרחיב את גבולות ההפשטה ואת גבולות הדינאמיות ואת גבולות האפשרויות, ומרחיב את מושג האל כארכיטיפ לאפשרויות האלה.

אבל הכל דיאלקטי. מצד אחד המדע מגדיל את כוחו של האדם לנווט את חייו ולסייע לעצמו בכוחות עצמו, אך יש מרחבים שהמדע לא מגיע אליהם, ויש תמיד מצוקות שידו של האדם קצרה מלעזור בפתרון. די לפתוח עיתון כדי לראות.

אבי כצמן: האל הקולקטיבי כל-כך, שהיה לנו בתפישת הקדומה, האם הוא משתנה לאור הבדידות האנושית הגוברת בהתמדה? האם הוא נעשה יותר מונאדי, יותר פרסונלי?

רחל אליאור: זה שייך לנושא שהתחלנו בו את השיחה. במציאות של המאה ה-20 ערכים כמו אינדיבידואליות וניכור ובדידות מעצבים חלקים נכבדים של הניסיון האנושי. גם האל נהיה אינדיבידואלי יותר ואנושי יותר, מונאדי יותר ומכונס יותר. בדיוק בצלם האדם שבורא אותו. אדם, שעולם ערכיו מושפע במידה רבה מהאינדיבידואליות ומהניכור, לא יבא לו אל קהילתי. הוא יבא לו אל בצלמו ובדמותו, שיש בו יסודות אינדיבידואליים מאוד, יסודות מכונסים, ייחודיים, בצלם אדם מסוים ולא בצלם החברה כולה. הייתי אומרת שחירות הדיאלוג גדלה והולכת. אם בחוף המערבי הומוסקסואלים הקימו מניינים ובתי-כנסת, והם רואים את האל שלהם כאל בעל ייחוד הומוסקסואלי - כך הם רואים אותו; הם בוראים אותו בעיני רוחם, כשם שהפמיניסטיות רואות את האל

בעיני רוחן כאלוהימה. זו דוגמה לכך שערכים חברתיים בהשתנותם מעצבים מחדש גם את דמות האל.

אבי כצמן: אם המהפכה החשובה באמת במאה ה-20 היא המאבק לשוויון האשה -

רחל אליאור: אני תמיד אומרת שיש שלוש מהפכות - מהפכת המחשבים, מהפכת התקשורת והמהפכה הפמיניסטית.

אבי כצמן: בעקבות המהפכה הזו, האל נעשה נשי יותר?

רחל אליאור: אנושי יותר. לא נשי - אנושי. האל בצביונו הגברי היה מאוד לא אנושי, לכן המציאו הדתות את מריה ואת השכינה ואת אשתו של מוחמד. האל הגברי עוצב בצורות של סמכות וכוחנות וכפייה ועונש, קנאות ורדיפה ומלחמות, ואם יש דבר שאפשר להגיד בגנות האל, זה בדיוק שציבור מעצביו השתמש בו לרעה. אתה ודאי יודע שיותר אנשים נהרגו בשם האל מאשר בשם כל דבר אחר. התרומה של המהפכה הפמיניסטית בנושא זה היא יצירת צביון אנושי הרבה יותר, עמוק, מכיל, מאפשר; אנושי ביחס של אבהות ואמהות כלפי המאמינים.

אבי כצמן: מכיל - דהיינו אמהי יותר?

רחל אליאור: אנושי. האל הגברי הוא אל של מלחמות, הוא אל של אלוהי כנען, אסור ברצועות של תפילין, כמו שאמר טשרניחובסקי, אל של כיבושים ונקמות, נקם ושילם, קנאות, הבטחת הנקמה, עונש לדורות, לשילשים וריבעים. הזיקה של שכר ועונש, של ענישה קולקטיבית, החל מסיפור המבול וכלה באחרית הימים, זה אל גברי, שאין לפניו רחמים וסליחה וסובלנות והומור ויחסיות וגמישות ומורכבות וחמלה וסלחנות, שלא לדבר על שוויון או פלורליזם...

אבי כצמן: את אומרת בעצם שהאל פחות מפחיד היום.

רחל אליאור: בהרבה. לכן אני אומרת "אנושי". לאורך הדורות הוא היה אל כותני, מטיל אימה, הצדדים שנגזרו מתפישת האל כרב כוח ורב עונש ופחד ואימה - מפנים את מקומם לצביון אלוהי הרבה יותר רך. הרבה יותר גמיש ומורכב. ועל זה יש רק לברך.

אבי כצמן: לעומת זאת אנחנו עדים גם לצמיחה מואצת של פונדמנטליזם דתי, ממזרח עד מערב.

רחל אליאור: ההיסטוריה תמיד צועדת בדיאלקטיקה. על כל קו של התפתחות יש קו של נסיגה. אין לי צל של ספק, שהפונדמנטליזם הוא נסיגה לפשטנות כוחנית ולאקסקלוסיביות של האמת, שבשמה מוכנים גם להרוג. המבט החדש רואה את האל לא ככוח במובן של עוצמה, אלא במובן של פוטנציאל, של מקור השראה. בעולם המודרני מנסים לעצב את האל ברבגוניות רחבה יותר, בהשראה רחבה יותר, ביצירתיות, וכל הדברים הטובים שהחופש מעניק והכוח לוקח. אל תשכח שהעיסוק בדמות האל הוא עיסוק בתחום שהדמיון וההשראה קובעים את גבולותיו, שכן בנסיקה ממציבים מוחשיים אל מחוות הדמיון יש משום נחמה ובקשת פשר, ביטוי לציפייה לממדים אחרים של קיום ותקווה לשינוי.

בין יהדות לדמוקרטיה - רשות היחיד וחובת הרבים

רחל אליאור

11

ש

אלת היחס בין יהדות לדמוקרטיה היא מן השאלות החוזרות ועולות על סדר היום הציבורי במדינת ישראל, המוגדרת במגילת העצמאות ובכמה מחוקי היסוד שלה כמדינה יהודית ודמוקרטית. אולם, למשמע הדיון הציבורי בשאלה זו נדמה פעמים רבות ששוררת אי־בהירות בסיסית בעניין ההבחנה המהותית בין שתי מערכות אלה ובעניין יחסי הגומלין ביניהן. לעתים קרובות נשמעות נימות מפויסות המבקשות להציג חפיפה בין השתיים ולהציגן כעולות בקנה אחד, כמִפְרוֹת זו את זו וכמשלימות זו את זו ולעתים נשמעים קולות מקוטבים המחדדים את המתח שבמושג "מדינה יהודית דמוקרטית", על ידי כך שמצדדים באחד מחלקיו של צירוף זה ודוחים את זולתו, ואילו אני מבקשת להקדיש את דברי להבהרת כמה מן ההבדלים המהותיים בין יהדות לדמוקרטיה, ולניתוח היחס השונה אליהן המתחייב מן ההבחנה ביניהן.

ההבדל בין שתי קטגוריות אלה, שיש להן נקודות חיתוך והשקה רבות מעצם היותן מערכות חוק ותפיסות עולם המצויות בכפיפה אחת במדינת ישראל ומעצם ההווה הלאומית־אזרחית המשותפת של רוב נושאייהן – נעוץ בראש ובראשונה בשאלת מקור התוקף, החלות,

פרופ' רחל אליאור, האוניברסיטה העברית בירושלים

יחסי הגומלין וגבולות השינוי או, במלים אחרות, בשאלת היחס שבין חוק הטרונומי לחוק אוטונומי.

היהדות, בתודעת מאמיניה, יונקת את תוקפה מהתגלות אלוהית שתוכנה מקודש, נצחי ובלתי ניתן לשינוי (תורה מן השמים) ומתייחס בעיקרו לעם סגולה, לכתבי קודש, לקהילת קודש ולעתים אף לארץ הקודש ולמושגים שונים, הנשפטים ביחס לריבונות האלוהית ולמהותה המקודשת. תוכנה ותכליתה של ההתגלות האלוהית, הנתפסת כאמת טוטאלית ומחייבת הגלומה בחוק דתי ובמיתוס מכונן, מכוונים בראש ובראשונה לעיצוב תודעה דתית מוסרית המתגבשת לנכחו של ציווי אלוהי המעוגן במחויבות לעם היהודי ולדת ישראל ולהשגת ייעוד דתי־רוחני התלוי בזיכרון משותף ובתקוות של עתיד משותף. לצדם של הציווי, הייעוד והמחויבות מתגבשים גם עקרונות הצדק החברתי של עם היוצא מעבדות לחירות ומגבש זהות חדשה. היהדות כמובן איננה רק תשתית רעיונית הקבועה בדת ההתגלות ומנוסחת במקורותיה המקודשים, אלא היא מכלול גילויי ההיסטוריים המשתנים ותהליכי חייו התרבותיים והחברתיים של העם היהודי.

עד לשלהי העת החדשה היתה החברה היהודית חברה מסורתית, שראתה את קיומה כמושתת על ידיעות ועל ערכים מקודשים שהונחלו לה מן העבר. סמכותה התבססה על חוק אלוהי נצחי, על תורה מן השמים ועל הזהדות עם

רציפות המסורת ההלכתית והלמדנית המצויה בידי חכמים ורבנים, הנושאים בכוח הסמכות הפרשנית את מורשת העבר. כל אלה מבארים בפרטים ובכללים את תוכנה ואת משמעותה של ההתגלות האלוהית במעמד סיני, ואת האמונה והליכות החיים המתחייבות ממנה בעבר ובהווה. גורלו ההיסטורי של עם ישראל, ששהה בגלות קרוב לאלפיים שנה, הביא לכך שהמימד העיוני של חלק ניכר מן המסורת היה רחב הרבה יותר מן המימד היישומי שלה, וחלקים ניכרים מן ההנחות והציוויים, המתחייבים מהטקסט המקראי, לא עמדו במישרין במבחן עולם המעשה המשתנה בתמורות העתים. הנוסח המקודש של פשט הכתוב נידון, התפרש ונלמד, והיווה בסיס ליצירה דתית מעמיקה ומגוונת, אשר נתרקמה במידה רבה מחוץ לגבולות הזמן והמקום, אולם הפקעתו של הטקסט המקודש ממעמדו התיאורטי ומעיונו בזיכרון, בפולחן, בעיון ובלימוד והעמדתו במבחן ההווה המשתנה או במבחן המציאות בעולם המעשה, התחולל רק באיחור של אלפי שנים, בשעה שעם ישראל שב מן הגלות, זכה להגשים את חלומו שיבת ציון וחזר להיסטוריה ריאלית בגבולות טריטוריאליים ובריבונות לאומית.

ההווה היהודית, על דימויה המיתולוגי, הקשור בגילוי אלוהי בלתי אמצעי ובתורה מן השמים ומציאותה החברתית המשתנה, הקשורה בתמורות ההיסטוריות ו"בעם לבדד ישכון", השתיתה את קיומה על ציווי הטרונומי או על

חוק הנובע ממקור שמעבר לאדם ואינו כפוף לקני מידה אנושיים ולמבחני סבירות רציונליים. תמורות ההיסטוריה העלו מפעם לפעם התמודדות יוצרת עם הציווי הטרונומי, והעיון האנושי בחוק האלוהי חשף בו ממדים חדשים. אולם, לידו של המאמין, אמיתותיה של הספירה הדתית עולות ובוקעות מתוך מקור אמת עילאי שאינו נתבע כלל להיענות לתביעות רציונליות ביקורתיות ואינו נדרש להוכיח עצמו על פי אמת מידה החורגת מן האמונה עצמה.

לעומת המסורת הדתית היונקת מסמכות אלוהית בעלת תוקף נצחי, מאמת טוטאלית, המעוגנת בהתגלות ומחוק הטרונומי מקודש, הגלום בקאנון המקראי ובפירושו – המחשבה הדמוקרטית, הדוגלת בשוויון בין בני האדם, יונקת את תוקפה מריבונות בלעדית של בני אדם – מהחלטות אנושיות, מאמת יחסית, מספקנות ומביקורת, מהסכמה ציבורית ומחוק אוטונומי שהאדם הוא מקורו. החקיקה הדמוקרטית משקפת הבנה של תהליכים חברתיים-פוליטיים מורכבים בחיי עמים שונים, החותרים להבטיח את קיומם של עקרונות היסוד של ההומניזם ולהעניק להם עדיפות על פני כל מחויבות אחרת לעם, לדת, לגזע, למין ולמשפחה. החלטות והכרעות חוקיות אלה – הנתונות כל העת לתחרות חופשית של דעות, לביקורת ציבורית ולהערכה יחסית – מעצם היותן תלויות בהכרעת רוב ומיעוט ונתונות להערכה אנושית משתנה, לביקורת שיפוטית ולתמורה חוקתית – משוללות תוקף נצחי ועשויות להשתנות בחליפות הזמן. הכרעות אלה, ברובד העקרוני שלהן, מתייחסות לכל אדם באשר הוא, כאדם ריבוני ללא זיקת מחויבות קודמת, מגבילה או מועדפת הנובעת מהשתייכות לעם, לדת, לגזע ולמין. דהיינו, עקרונות היסוד של המחשבה הדמוקרטית מחייבים את השוויון בין בני האדם שאינו נגזר מזהות דתית או לאומית מסוימת, מחייבים את

כבוד האדם וחירותו באשר הוא אדם ללא קשר לדת, לגזע ולמין ומחייבים את ריבונותו האנושית, את מעמדו האוטונומי, את זכותו למחשבה עצמאית וביקורתית ואת זכותו להטיל ספק בכל. מהותה של החילונית המודרנית שהיא איננה אוזחת באמיתות מוחלטות ואיננה כופה תכנים מסוימים ואינה קובעת סדרי עדיפות מוחלטים בדברים שברוח, אלא פותחת פתח לכל האפשרויות של רוח האדם ויצירתו, תוך הבטחת חופש מרבי מצד אחד וגישה מרבית למקורות מידע מצד אחר. האמת המוחלטת היחידה המצויה בבסיס המחשבה הדמוקרטית היא זו המתייחסת לשוויון המהותי בין כל בני האדם, לזכותם לחופש, לכבוד ולחירות הביטוי. זכות זו איננה כפופה לערכים עליונים כלשהם או לאמת דתית מאחדת, אלא היא טבועה בעצם תפיסת האדם כזכאי לשוויון זכויות מטבע בריאתו.

תכליתה של החקיקה הדמוקרטית, לצד הבטחת שוויון לכל, שמירת חופש הפרט והגדרה ברורה של האסור והמותר לשלטון ביחסו לתושבים, היא הבטחת מרחב ציבורי, שבו יכולות לפעול עמדות רוחניות, תרבותיות, חברתיות ופוליטיות שונות ומנוגדות באמצעות יצירת כלים לתקנת הציבור ולאיוון הסדר החברתי, תוך כדי שקילת האינטרסים השונים שהמציאות החברתית-פוליטית המשתנה מחייבת להביאם בחשבון. החקיקה הדמוקרטית אינה חותרת מעצם טיבה למימוש מטרות-על רוחניות, להנחלת אמת מאחדת או לקידום תכנים המעצבים את נפש היחיד, אלא תכליתה היא לערוב לכך שאפשר יהיה להעמיד לרשות כל אדם את מירב הכלים כדי למצות את זכויותיו ההומניסטיות הבלתי תלויות ולממש את חירותו לבחור מתוך מכלולים תרבותיים, דתיים ורוחניים שונים, שאין עדיפות ערכית ביניהם, שכן הם אינם נשפטים לנוכח אמת אחת עקבית ומוצקה. החברה הפתוחה מבוססת על ההכרה שלפיה אין לשום אדם, גוף או ארגון

אנושי מונופול על האמת, ולכן ככל שירבו בתוך הציבור דעות ועמדות מגוונות שיחיו בשלום ובסובלנות זו עם זו, כך ייטב לכלל האזרחים, ומטרתה של החקיקה הדמוקרטית לערוב למימוש אפשרויות אלה על כל רבגיותן. החקיקה הדמוקרטית, לפחות בראייתה האידיאלית, המתייחסת לפסיפס רב-תרבותי ולא לתרבות מונוליתית, מכירה ביחסיות האמיתות השונות ובזיקתן לניסיון חברתי מצטבר, ויונקת מהמסורת החוקית הרווחת, מהשיפוט המקובל, מנסיבות היסטוריות, חברתיות ופוליטיות מתחלפות, מהערכה ספקנית ומשיקול דעת ביקורתי, המשתנה בתמורות העתים.

התפיסה היסודית של המסורת היהודית, המעוגנת בגילוי אלוהי, בתורה נצחית ובאמת אחת שמקורה על-אנושי, איננה פתוחה מעצם טיבה לביקורת יחסית, להערכה רציונלית מחייבת או לתמורה ולשינוי בשאלות מהותיות. תפיסה זו מציבה את האדם לנוכח ריבונות אלוהית על האדם והאדמה, על החוק והמשפט, על החיים והמוות ועל העבר והעתיד וקושרת את החובות והזכויות, את העדיפויות והאפוליות בביריות ובהבטחות נצחיות בין אלוהי ישראל לבין עם ישראל, המוצהרות בנוסח הטקסט המקודש. תפיסה זו מושתתת על אקסקלוסיביות של חוק ומשפט המתייחסים באופן ייחודי לקבוצה אחת ("בני ברית") ובאופן אחר לקבוצות אחרות ("שאינם בני ברית"). חלקים לא מבוטלים מן המסורת היהודית מתייחסים להבחנות מהותיות בין מאמינים לשאינם מאמינים, בין בני ברית ושאינם בני ברית, בין ישראל לעמים, בין קדושים לאלה שאינם קדושים או בין יהודים לגויים ובין ההולכים בדרכו של הציווי האלוהי ובין אלה שכופרים בתוקפו. עמדות מוצא אלה של "עם לבדד ישכון ובגויים לא יתחשב" (במדבר כ"ג, 9), שוללות מעצם מהותן ראייה הומניסטית אוניברסלית ותפיסה שוויונית כלל-

אנושית באשר לגבולות החובה והזכות, החלות והפטור, הזיקה האנושית, המוצא והזהות, העדיפות והנחיתות.

כמובן, אפשר בנקל למצוא ברחבי המסורת היהודית בת אלפי השנים ביטויים הומניים נשגבים ועמדות מוסריות מובהקות ופסוקים וציטוטים המאששים עמדות שוויוניות, החותרות לצדק חברתי אוניברסלי. אפשר גם למצוא ללא קושי בחקיקה הדמוקרטית חוקים, תקנות ודינים החוטאים לזכות השוויון בפני החוק – לריבונות הפרט, ליחס הומני-אוניברסלי ולכבוד האדם וחירותו. המבחן איננו בציטוט אקראי זה או אחר או במציאותה של מובאה כזו או אחרת, אלא בניתוח מקורות התוקף ונקודות המוצא האידיאליות של התפיסה בכללה, בהבהרת התכלית המופשטת והמוחשית ובבחינת דפוסי השינוי והביקורת של שתי מערכות החוק וגבולות חלותן. אלה כאמור שונים מכל וכל בין החוק הדתי – המיוסד על אמת נצחית אחת ממקור אלוהי, המתייחסת לעדת מאמינים יחידת סגולה, הפועלת בצלו של ריבון אלוהי ושומרת על מסורת היונקת מציווי שמיימי ומטקסט מקודש, שתכליתה לעצב זהות רוחנית, מעמד נפשי וחייב דתי – לבין החקיקה הדמוקרטית, המיוסדת על אמיתות יחסיות משתנות ממקור אנושי, על הכרעות, תיקונים ושגיאות, ועל מערכת איזונים בין אינטרסים שונים, המשקפים את הניסיון האנושי ואת ריבונות האדם, ומתייחסים באופן עקרוני ביחס שווה לכל בן אנוש ולא רק לבן דת מסוימת, ללא עיגון במקור תוקף טרנסצנדנטלי. תכליתה של חקיקה זו אינה לקבוע תכנים רוחניים מסוימים ולעצב סדרי עדיפויות תרבותיים ואינטלקטואליים מתוך מונופול על אמת הטרנומית אחת, אלא לתת ביטוי לעמדה פלורליסטית, המכירה באמיתות רבות וליצור כלים לתקנת הסדר החברתי ולמיצוי שוויון הביטוי וחירות הבחירה של האפשרויות

הרוחניות, התרבותיות, הפוליטיות והדתיות השונות הגלומות בו, מתוך ריבונות אוטונומית חופשית.

תוכנה של ההתגלות האלוהית, הכתוב בקצרה בעשרת הדברות ובאריכות בתרי"ג מצוות ונידון בפירוט בתורה, במשנה ובתלמוד, אינו מוטל בספק ואינו נתון לוויכוח בעיני המאמינים בתוקפה; מצוות התורה, חוקיה, דיניה והלכותיה אינם נתונים לשינוי מהותי, אם כי הם כפופים להבהרה, דיון, פירוש, פירוש, התאמה וסיגול לתמורות העתים, הנערכים בתוקפו של שיקול דעת אנושי "כי לא בשמים היא" (דברים ל, 12; בבא מציעא נ"ט, ע"ב). אולם יש להבחין בין המישור העקרוני (תוכן

תוכנה של ההתגלות האלוהית, הכתוב בקצרה בעשרת הדברות ובאריכות בתרי"ג מצוות ונידון בפירוט בתורה, במשנה ובתלמוד, אינו מוטל בספק בעיני המאמינים.

הציווי האלוהי וניסוחו המקודש) שבו לא יכול לחול שינוי, שכן איננו נתון להערכה וביקורת אנושית היונקת מנסיבות משתנות ואיננו כפוף לשיקולים של איזון, פשרה וסבירות, לבין המישור הפרשני, המקנה משמעות משתנה לציווי האלוהי בעולם המחשבה ובעולם המעשה (יישומו של הציווי בעולם האדם ושינוי במשמעותו), אשר עליו ניתן לשאת ולתת ולגביו אפשר לדון בהתאמה ולהכריע מכיוונים שונים לטובת סיגול ופשרה. הספרות היהודית העשירה בתחום ההלכה והעיון ממחישה את העוצמה הרבה שהיתה גלומה באחדות הדיאלקטית של קידוש הטקסט והקפאת נוסחו מזה ואת שינוי המשמעות הגלומה בו מזה, או בתוקפה של הסמכות

הפרשנית האנושית של החוק האלוהי. אולם אין בכל אלה כדי לשלול את נקודת המוצא של כפיפות לציווי הטרנומית וכדי להפקיעו מביקורת אנושית ומתמורה מהותית הנתבעת מחליפות העתים ומשיקול דעת משתנה.

בניגוד לכך, החוק הדמוקרטי, המבוסס על ריבונות אוטונומית ועל הסכמה ציבורית המעוגנת במסורת משפטית אזרחית, על חקיקה מתמשכת והולכת, על חוקי יסוד או על חוקה ועל איזון בין ערכים שונים, נתון מעצם מהותו למשא ומתן, לביקורת ולשינוי במישור העקרוני, אם כי הוא עלול להיות מסווג בסייגים מציאותיים ובאילווצים שונים – תרבותיים, חברתיים, היסטוריים, צבאיים ופוליטיים, באשר ליישומו לגבי קבוצות שונות באוכלוסייה, והוא אף עלול לשקף פער גדול, ולעתים אף גדול מנשוא, בין הרצוי למצוי. ייחודו המהותי של המשטר הדמוקרטי, חרף מגבלותיו המציאותיות, נעוץ בכך שהוא איננו חותר לאחידות ולאחדות המעוגנת באמת אחת עקבית ומוצקה, אלא הוא מקבל את הריבוי ואת ניגודיו כנורמה ראויה המגלמת בתוכה את ערכי היסוד של חירות האדם וכבודו. המשטר הדמוקרטי חותר לאזן את הגשמת המטרות האישיות והחברתיות, הרוחניות והגשמיות של יחידים וקבוצות הנבדלים זה מזה, לא על פי אחדות רעיונית דומיננטית, אחידות דתית או עדיפות הטרנומית גזורה מראש, אלא דווקא מתוך עירנות לחשיבות הריבוי, הגיוון, הסתירה והניגוד העולים מהעדרה של אמת מאחדת אחת, מהעדר שיפוט והעדפה על פי ערכים עליונים על-אנושיים ומתוך זיקה לרבגוניות נקודות המבט, למשמעות האינטרסים המשותפים והסותרים וליחסי הגומלין הדינמיים והמשתנים בין חלקי החברה השונים. המשטר הדמוקרטי והחוק הנגזר ממנו חותרים למצוא דרך לתת ביטוי למירב ההשקפות ולהכיל את מירב האמיתות, על ההבדלים והניגודים ביניהם, ולווסת את האינטרסים

השונים והמנוגדים במרחב הציבורי מבלי לקבוע את עדיפותם, אמיתותם וערכם, שכן אחדות אינה נמדדת על פי אחידות המסר אלא על פי יכולת הציבור לשאת ולהכיל מסרים שונים במסגרת אינטרס קיומי משותף.

הואיל ומקור התוקף של שתי מערכות חוק אלה שונה לחלוטין, והואיל וקיומן ההיסטורי, מטרותיהן האידיאליות, הגדרת זהותן וגבולות חלותן נבדלים זה מזה – אין טעם כלל ועיקר לשקול את עדיפותן, לעמת ביניהן או להשוות ביניהן, ובוודאי שאין מקום להציג באופן שרירותי ומאולץ דמיון וחפיפה בין שתיהן, אלא יש טעם לשקול את יחס הגומלין ביניהן לאור ההבדלים המהותיים ביניהן. יש להבחין בבהירות בין חוקים הנובעים ממקור על-אנושי ומצויי אלוהי, שהכפיפות אליהם מעוגנת באמונה ובמסורת ("קודשא בריך הוא, אוריתא וישראל חד המה" [זוהר, ח"ג, דף ע"ג, ע"א] – האל, התורה ועם ישראל הם הוויה אחת; אל בורא ומחוקק, תורה מן השמים ועם סגולה, השומר את החוק האלוהי וחי על פיו) לבין חוקים הנגזרים מחקיקה אנושית, שהכפיפות אליהם נובעת ממרות השלטון שנבחר בידי רוב הציבור, מחוק המתייחס לכלל האזרחים, מתועלת הציבור ומתקנת החברה, מהאינטרס המשותף ומזכויות הפרט של כל אדם – ולשקול בזהירות מה הם החוקים שאנו מבקשים להחיל ואף לכפות על הכלל ומה הם הציוויים והערכים שאנו משאירים לתחום הבחירה הוולונטרית של הפרט, תחום המתייחס לאמונות ולדעות, להשקפות ולאורחות חיים ברשות היחיד.

למען הסר ספק, אקדים ואומר שאני מייחסת חשיבות רבה ביותר לשתי המערכות מטעמים שונים, אולם אני מבחינה בין מה שמצוי בתחום חירות הרוח והאמונה של היחיד – החוק הדתי, העדיפות הרוחנית-תרבותית של קבוצה מסוימת, ההזדהות הערכית והזיקה

למסורת, להלכה ולערכי דת ייחודיים – לבין מה שמצוי בתחום כפיית הפרט בידי הכלל בתוקף תקנת הציבור ותועלת הרבים – החוק הדמוקרטי, המסורת האזרחית ההומניסטית וערכי הדמוקרטיה, החלים בשווה על כל מרכיבי החברה. לטעמי, את הראשון ראוי להותיר בתחום חירות הפרט וחופש הבחירה או בתחום עיצוב זהות אינדיבידואלי – המתייחסים לאמונות ודעות, הליכות חיים, הנחלת מורשת החותרת להזדהות ערכית ועדיפויות תרבותיות מגוונות ברשות היחיד ובקבוצות זהות מובחנות – ואילו את השני ראוי לכפות ולהחיל על הכלל בשם כבוד האדם, חירות האזרח ושוויונו בפני החוק או בשם העקרונות ההומניסטיים המתייחסים לכלל הציבור ולטובתו השווה של כל מרכיבו.

אני מבחינה בין שתי המערכות על פי קנה מידה אוניברסלי, כלומר, איזו מערכת חוקים מתייחסת ברובד העקרוני וברובד המעשי באמות מידה ושוויוניות לכל חלקי הציבור על כל קשת ניגודיו ומבטיחה את מירב הזכויות למירב בני האדם, שערכיהם סותרים אלה את אלה, על בסיס המתחשב בכבוד האדם, חירותו, ריבונותו ושוויונו ללא אפליה הנובעת מטעמי לאום, גזע, דת ומין.

החוק הדתי, היונק ממסורת נבואית נשגבת, מתפיסות מוסריות וחברתיות מרחיקות לכת ומגילויי אמונה והשראה, המבטאים ללא ספק כמה מפסגותיה הנאצלות של רוח האדם, מתייחס בפרקים נרחבים שלו למציאות היסטורית מלפני אלפי שנים, שרבים ממרכיביה כבר עברו ובטלו מן העולם ואינם רלוונטיים לימינו. חוק זה כולל, אלה בצד אלה, עמדות הומניסטיות ותובנות מוסריות וחברתיות מאלפות ומצוות רבות שאינן שוויוניות, אינן הומניסטיות ואף אינן עומדות במבחן סבירות רציונלית של בני-זמננו, שכן הן אינן מתייחסות לריבונות האדם, לזכויות היסוד שלו, לשוויונו,

לחירותו ולכבודו. די אם נזכיר ברמיזה את שלל החוקים המתבססים על הדרה והוצאה מן הכלל של חלקים מן הציבור, את חוקי העבדים, חוקי הטהרה, חוקי המעמד האישי הדנים בנישואין, בגירושין ובשאינים הכרוכים בחוקי העגונות, החליצה והייבום, החוקים הדנים בפסולי עדות, חרש, שוטה וקטן, חוקי הנדוי, החוקים המתייחסים לאלה שאינם יהודים או הגוזרים על אפלייתם של נכים ונוכרים ועל הדרתן של נשים מהפרהסיה הציבורית.

הפרספקטיבה המחקרית מלמדת, שלכל תקופה היסטורית יש מושג משלה על האמת, המושג המיוחד האופייני לה, המסביר את הממשות בשלמות. מושגים אלה שונים זה מזה, אך כולם טוענים להיות כוללים ומוחלטים. איזה מהם האמיתי? אף לא אחד מהם כשלעצמו, ואף לא סכומם הכולל, אלא רק כולם יחד, וההבדל המבדיל ביניהם. ראיית העולם הפלורליסטית-יחסית משקפת נקודת מוצא זו.

החוק החילוני-דמוקרטי, היונק מן האידיאלים ההומניסטיים ומן המחשבה האנושית על מגבלותיה ומן הניסיון האנושי המשתנה לטוב ולמוטב בתמורות העתים, מתייחס לכל אדם באשר הוא אדם. חוק זה חותר לתת ביטוי לערכים התומכים בסובלנות, פלורליזם, דמוקרטיה, חופש הביטוי, שוויון זכויות, כבוד האדם, ריבונות אוטונומית, הזכות לספקנות ולביקורת, נגישות שווה בפני החוק, צדק חברתי, חירות ושלוש. זהותו של האדם אינה נגזרת מהשתייכותו הדתית ומזיקתו לגילוי אלוהי כזה או אחר, אלא מעצם מהותו האנושית הבלתי תלויה, המזכה אותו בכל האמור לעיל ולכאורה מעניקה לו עמידה שוויונית בפני החוק. החתירה לאיזון בין זכויות הפרט לטובת הכלל, בין ערכים אוניברסליים לפרטיקולריים ובין חובות כפיות בשם טובת הציבור לזכויות מובטחות בשם חירות הפרט אינה יונקת את סמכותה ממקור על-אנושי, אלא משיקול אנושי

התנהגותה. במקרים רבים היא אף פסולה לעדות, טמאה, מאיימת על שלום הציבור, נתפסת כאיום וכפגיעה בכבוד המשפחה, ולפיכך כלא־ראויה לצאת לרשות הרבים. אין צריך לומר שעד לא מכבר היתה מודרת מהפרהסיה הציבורית, מושתקת ואסורה בנטילת חלק בכל עניין שהיה מבוסס על סמכות, ריבונות, ידע, מעמד ושיקול דעת. דהיינו, משוללת אפשרות ליטול חלק בענייני דין ומשפט, הוראה ולימוד, אחריות ציבורית, הנהגה, וכיוצא באלה. כידוע לכל, עד היום על פי החוק הדתי והמנהג המסורתי אין נשים יכולות לכהן בחוגים אורתודוקסיים כרב, כחכם, כקאדי או ככומר, כמורה צדק, כראש ישיבה, כדיין, כשופט בבית דין דתי או אפילו כעולה לתורה וכחזן, ואין צריך לומר כמפרשת תורה, כפוסקת הלכה וכיוצא באלה כהונות דתיות וקהילתיות, הכרוכות בהשמעת קול ברבים, בסמכות, במעמד ובתוקף, השמורים לגברים בלבד.

מצב בלתי סביר זה, שהיו לו תוצאות הרות אסון לגבי מחצית המין האנושי שנשללו ממנו זכויות היסוד של כבוד האדם, חירות הביטוי בפרהסיה ושיוויון הזכויות, ונמנעה ממנו זכות הלימוד וההשתתפות בזירה הציבורית ובעיצוב מכלול מרכיביה, טופח בידי המחשבה הדתית האנדרוצנטרית לדורותיה בכל שלוש הדתות המונותאיסטיות תחת חסות הטקסטים הקאנוניים ומוסדות החברה המסורתית. אלה אינם מכירים מעצם טבעם בריבונות האדם ובשיוויון זכויותיו וששים ליטול נתחים נכבדים מכבוד האדם מקבוצות שונות שאינן נמנות עם בעלי הזכויות המוגדרות כעם־סגולה או עדת־המאמינים או אקלסיה־קדושה או שאינן נחשבות בכללם של אלה המגלמים את איש הרוח בן התרבות או את התלמיד חכם או המאמין, שלעולם היו גבר ואף פעם איננו אשה.

נשאלת השאלה, האם רשאית מדינת חוק לתמוך בהחלתה של תפיסת עולם מעין זו,

עניינה של הכפייה הדתית הוא שעולם ערכי רוחני/דמיוני/מיתולוגי/אלוהי מופנם ונבחר של קבוצה אחת מוחל בכוח על קבוצה אחרת, שאינה שותפה לאמונה בקדושתו, בתוקפו ובמשמעותו ברשות הרבים, ולדידה הוא עולם חיצוני כפוי ונטול משמעות, שאינו יכול להוות בסיס לחיים משותפים במציאות דמוקרטית־חילונית, שוויונית ופלורליסטית. עובדה מאלפת היא שדווקא מצוות, מנהגים וחוקים דתיים שאין כופים אותם בכוח החוק זוכים להיענות וולונטרית, לאהדה ולהזדהות להלכה ולמעשה אצל רוב חלקי הציבור, ודוגמאות ידועות לכך הן ברית מילה, בר־מצווה, מזוזה, צום יום כיפור, סדר פסח, הדלקת נרות שבת ומנהגי אבלות.

מדינה, שחיים בה מיליוני אנשים בעלי השקפות עולם שונות, דתות שונות ואורחות חיים שונות ומשונות, או מדינה שהיא מדינת כל אזרחיה – אל לה לכפות חוקים דתיים ברשות הרבים.

שאלת היחס המוסדר בין החוק הדתי לחוק הדמוקרטי או העימות בין סמכות הלכתית־דתית בדמות בתי דין רבניים לבין סמכות משפטית־חילונית בדמותו של בית המשפט העליון עולה במלוא חריפותה במקום שהצויו הדתי מתנגש עם ההשקפה הדמוקרטית, או במקום שהמסורת אינה חיה בכפיפה אחת עם תמורות המציאות; למשל בהשקפותיהם של חוגים דתיים שונים – יהודים, נוצרים ומוסלמים ובכתבי הקודש שלהם – האשה אינה שווה לגבר מעצם בריאתה, היא נטולת מעמד ריבוני, היא נתפסת כקניין אביה או בעלה וכמועדת לחטא, כטעונה השגחה ואילוף וכמותרת בהכאה וענישה למען חינוכה ושיפור

בלבד, וזה על מגבלותיו נתון לשינוי ולביקורת, להרחבת בסיס הידע, להרחבת מעגלי הזכאות, לערעור ולספקנות, לשינוי בערכי יסוד ולהערכה יחסית משתנה. הניסיון ההיסטורי מלמד כמובן על מגבלותיה של החקיקה הדמוקרטית ועל חולשותיה, הנובעות מתלותה במערכות פוליטיות ובמוקדי כוח משתנים, אולם עדיין דומה שהרעיונות, תפיסות העולם, ההשקפות החברתיות והאידיאלים, המנחים חקיקה זו, מתייחסים לערכים הומניסטיים אוניברסליים ומתכוונים לטובת הכלל יותר מכל מערכת אחרת המוכרת לנו.

לאור ניתוח זה דומה שראוי להשאיר את הזיקה לחוק הדתי האקסקלוסיבי, המכיר בזכויות יתר של קבוצות יחידות סגולה ומדיר מן הכלל קבוצות אחרות, בתחום הרשות והבחירה האישית של היחיד, ואילו את החוקים האינקלוסיביים, הטוענים שכל אדם זכאי לכבוד, לחירות ולשוויון, לצדק, לזכות עמידה שווה בפני החוק, לאחווה אזרחית ולריבונות, יש לכפות ברשות הרבים, שכן התחום הראשון מתייחס להזדהות תרבותית־דתית היסטורית הקשורה לציבור מסוים, ואילו התחום השני מתייחס לכל אדם באשר הוא אדם ופטור מזיקות תלויות הזדהות דתית, לאומית, היסטורית ותרבותית.

מדינה, שחיים בה מיליוני אנשים בעלי השקפות עולם שונות, דתות שונות ואורחות חיים שונות ומשונות, או מדינה שהיא מדינת כל אזרחיה – אל לה לכפות חוקים דתיים ברשות הרבים, שכן חוק דתי ראוי שיחול רק על זה שבוחר בו מרצונו כביטוי לאמונה, למסורת, להזדהות תרבותית והיסטורית, לשייכות קמאית או לשאיפת הנחלה של עולם ערכים מסוים, ואין זה מן הראוי להחיל בכוח הזרוע דפוסי הזדהות של קבוצה אחת על קבוצות אחרות, שאינן שותפות לאמונה בקדושתו בסמכותו ובמשמעותו הנצחית.

המקפחת בעליל ציבור רחב בתוקפה של אמונה דתית, ואין הבדל בשאלה זו אם החוק הדתי הנידון הוא יהודי, מוסלמי או נוצרי, ואם מושא הקיפוח הוא נשים, מייעוטים, נכרים או כופרים, והאם תוצאת הקיפוח היא גירושי כפייה, ייבום וחליצה, עגינות, חובת גירושין בשל עקרות, היתר הכאה או פסילות לעדות. כל אלה ורבים הדומים להם משקפים עמדה מפלה ומקפחת בתוקפו של חוק דתי, השולל עמדה שוויונית ריבונית ומתעלם מכבוד האדם באשר הוא.

לפיכך, אנשים העוסקים בחינוך, בהנהגה ובחקיקה בשלהי המאה ה-20 ראוי להם שייטיבו להבחין בין ערכים וולונטריים אקסלוסיביים לבין חוקים נכפים אינקלוסיביים, שכן הראשונים מתייחסים לתחום ייחודי ולאינטרס של קבוצה מסוימת, ואילו האחרים מתייחסים לתחום אוניברסלי ולאינטרס משותף. הערכים, המתייחסים לאמונתה של קבוצה מסוימת, יחידת סגולה על פי השקפתה, ולמכלול התרבותי-דתי שמכונן פשר ומשמעות יכולים להיות עניין רק לבחירה ולהעדפה אישית, למחויבות ערכית-חינוכית ייחודית ולהצטרפות וולונטרית ברשות היחיד או בתחומה של קבוצת הזדהות וולונטרית. ואילו החוקים המתייחסים לכל אדם באשר הוא אדם, ללא הבדל דת, גזע ומין, וחותרים מעצם טיבם לקבל את הריבוי וניגודיו, חייבים להיות מוחלים על הכלל, ללא קשר לזהותו המובחנת של היחיד ולקבוצת ההתייחסות הדתית-תרבותית הנבדלת, שאלה הוא מתייחס. חוק דמוקרטי הוא זה הנובע מערכיות הומנית אוניברסלית, וחל על הכלל לטובת הכלל, ללא עדיפות תרבותית מסייגת לבני עלייה וליחיד סגולה כאלה ואחרים, וללא אפליה גורפת הנובעת מהשקפה דתית כזו או אחרת, ממין, מגזע או מדת.

מושגים כמו שוויון, אחווה, חירות, ריבונות, עצמאות, זכות טבעית, חינוך חובה, שוויון

הזדמנויות, שכר שווה, חופש בחירה, חירות ביטוי, כבוד האדם, צדק חברתי, נגישות לידע, כבוד לחיי אדם, פתיחות וגילוי אמת, זכות ערעור, ספקנות וביקורת, זכות עבודה, ביטוח בריאות, שלום הילד, כבוד המת, יחס אנושי הוגן, זכות חנינה, זכות פיצוי, איסור אפליה וכיוצא באלה חייבים להיות מעוגנים בחוק המחיל אותם על הכלל, וראוי לחתור להרחיב את תחולתם כל העת, שכן הם שייכים לכלל הציבור, ולא לקבוצה מסוימת, ואותם ורק אותם ראוי להחיל ולכפות. ואילו ערכים דתיים פרטיקולריים, המתייחסים רק לקבוצה מסוימת, אין להחילם על הכלל, וודאי שאין לכפותם בכוח החוק.

רעיון הדמוקרטיה המודרנית מושתת על הכרה אוניברסלית בזכויות הטבעיות של כל העמים ושל יחידים בתוך כל עם, אולם ראוי לתת את הדעת על כך שכל אדם נולד לקבוצת השתייכות תרבותית-דתית-לאומית מובחנת, אולם אינו נולד כלל ועיקר לתוך חוק אוניברסלי או זכויות הומניסטיות. דהיינו, אדם נולד יהודי, ערבי או דרוזי, דובר עברית, ערבית או צ'רקסית, ונולד לתוך זהות תרבותית-דתית-לאומית מסוימת הקשורה במישרין או בעקיפין ליהדות, לנצרות או לאיסלאם על נגזרותיהם והתפלגויותיהם השונות, אולם הוא אינו נולד ריבוני, דמוקרטי, צודק או שווה זכויות. מכאן, שעל ההשתייכות הלאומית-תרבותית-דתית טבעית-פרטיקולרית אין צורך להיאבק משעה שהוקמה מדינת ישראל, המבטיחה כדברי מגילת העצמאות "פתרון בעיית העם היהודי מחוסר המולדת והעצמאות", ואין צורך להגן בכוח הזרוע, בכפייה או בחקיקה על השתייכות זו מעבר לגבולות המינימום הסביר, המבטיח את רציפותה וקיומה. הזהות היהודית היא בבחינת מובן מאליו לרוב יושבי הארץ מעצם העובדה שרובנו נולדים לתוכה, מדברים בשפה העברית המנציחה את מורשתה, חיים בזיקה כזו או אחרת לזיכרון עבר משותף ולתקוות

עתיד משותף, חיים בזיקה כלשהי ללוח העברי ולמחזור השבתות והמועדים, חיים כל העת את הוויית הארצית והמופשטת של היהדות מכל עבריו בזיקה כזו או אחרת למסורת ההלכתית הקשורה למחזור החיים ומשתתפים מרצוננו ובעל כורחנו בתרבות היהודית על מנהגיה, ספרותה ומורשתה המגוונת בכתב ובעל-פה, באורחות חיים, במנהגים ובאסוציאציות מובלעות ומפורשות. את כל אלה אפשר להעמיק, לטפח ולהרחיב עד אין שיעור, אך אין כל צורך לכפותם, שכן ראוי לזכור שתנופתה הטבעית של התרבות, הנגזרת מלשון ריבוי ורוב, משחקת כאן תפקיד מכריע, והיצירה העברית, הספרותית והתרבותית בתימינו, ברוח ובחומר, הניזונה מהעולם הרוחני, דמיוני, שירי, מיתי, הלכתי והיסטורי, הנשקף בלשון העברית בת הדורות והארוגה בכל היבטיה בעבר ובהווה היהודיים, מעידה על כך כאלף עדים.

לעומת זאת, על מה שאין לו רוב טבעי ועל מה שאינו מתרבה מאליו ומובן מאליו ראוי להגן, שכן האדם לא נולד מטבע בריאתו דמוקרטי, שוחר צדק, שוויוני, ריבוני, הומניסטי, קשוב לקולות מושקעים, רגיש לסבל ולחמלה, פלורליסטי, פמיניסטי, מכבד כל אדם, נדיב וסובלני. רוב בני האדם אינם רואים את זולתם כ"חביב אדם שנברא בצלם" (מסכת אבות פ"ג, משנה י"ד), ואינם מכבדים במידה שווה את עדיפויותיהם התרבותיות והדתיות ואת רבגוניותם הרוחנית של האחרים והאחרות, ואף לא את אמותיהם התרבותיות ואת זכותם הריבונית לבכר אותן. לעמדות סובלניות פלורליסטיות מעין אלה אין שפה טבעית, אין פירושים מיתולוגיים וסמכות של התגלות אלוהית ומורשת היסטורית בת אלפי שנים, ועל כן צריך לחנך להפנימו, צריך להגן עליהן ויש להיאבק על קיומן. אותן יש לעגן בחוק ולהחילן על הכלל. מגילת העצמאות קובעת כידיע שמדינת ישראל "תקים שוויון זכויות

העת במישרין ובעקיפין, את אשר קרוב אל לבם, ובלבד שיזכו לחירות, לשוויון ולכבוד, לחינוך רחב אופקים ולגישות למרחב תרבותי מגוון ולמידה של שלושה קיומית, ביטחון כלכלי וצדק חברתי, שיאפשרו כינון זיקה חופשית לכל אלה. היהדות בת אלפי השנים איננה רק אמונה דתית אלא היא מהות היסטורית-לאומית-תרבותית, הקושרת את כלל ישראל לא רק בעבודות של עיקרי אמונה או שולחן ערוך, אלא בכוח של דחי קיומי, זהות לאומית, זיכרון משותף, תקוות עתיד משותף ורגשי אכפתיות וסולידריות החורגים מגבולות הזמן והמקום.

הדמוקרטיה, לעומת זאת, בהיותה צעירה בשנים, חייבת להגן על עצמה ולבצר לה מרחב מחיה בחקיקה, בחינוך שיטתי ובהטלת מרות משום שהיא אינה טבעית ואיננה מולדת, אין לה שפה, זיכרון ומיתוס, אין לה אורחות חיים מונחלות ועתודות הגנה לאומיות טבעיות ואין לה מכשירי ריבוי תרבותי מובנים מאליהם, המבטיחים את קיומה בהיותם מעוגנים בעבר משותף, בלשון משותפת ובחיים משותפים בהווה.

בהתבוננות משווה בשתי הקטגוריות הנידונות אני מאמינה מעל לכל ספק בכוח הקיום של המהות ההיסטורית-לאומית של העם היהודי על התגוונותיה ותמורותיה, ואני בוטחת בכוח קיומה של התרבות היהודית בת אלפי השנים ובכוחות החדשים שנוצקו בה עם שיבתה להיסטוריה, לקיום לאומי ולמציאות טריטוריאלית ריבונית. ריבוי פניה של המסורת היהודית ועושר מקורותיה הם ערובה לצמיחה, לשינוי ולתמורה, המבטיחים את המשכיותה, קיומה, גילוייה בפנים חדשות, המגשרות בין העבר להווה. ככל שתעמיד את עצמה למבחן החירות והבחירה וככל שתמעט באילוף בכפייה, כך יגדל כוחה החי של התרבות היהודית וכך תובטח התפתחותה היוצרת תוך רציפות ותמורה. לעומת זאת, אני חרדה לקיומה של מדינת ישראל כמדינה דמוקרטית של כל-

אמונות ודעות שונות ואורחות חיים נבדלות להתמודד בשוק הדעות על בסיס חירות הביטוי וחופש ההזדהות, ללא כפייה וללא עדיפויות גזרות מראש.

אינני סבורה שיש להגן על הקולקטיב התרבותי על ידי חינוך כפוי ועל ידי חקיקה, שכן דומני שהחיים מגינים על ההווה המשותפת מעצם ההזדהות, הסולידריות והבחירה של חיים במציאות לאומית מסוימת, מעצם הדומיננטיות של השפה, היצירה, השירה, הספרות, הזיכרון והמיתוס בחייהם של בני עם מסוים, מכוחה של לשון הרחוב, מעוצמת רבגוניותה של

אין להגן על הקולקטיב התרבותי על ידי חינוך כפוי ועל ידי חקיקה.

ההווה המתחדשת לבקרים במעשה היצירה ונשזרת בזיכרון השפה, ומעצם ריבוי הטבעי של התרבות ודחפיה היוצרים, הניזונים מן העבר ומן ההווה ומעוגנים במחזור החיים ובמרחביו האסוציאטיביים המשותפים, החורגים מגבולות הזמן והמרחב ומעוגנים בניסיון רב-דורות. שייכותו של כל אדם לאחדות קולקטיבית מסוימת באמצעות שפה, תרבות ואורחות חיים, באמצעות הזדהות עם מורשת דתית המצויה בכוח או בפועל ועם סולידריות, הקשורה בעבר משותף ועתיד משותף – היא בבחינת מובן מאלי, שכן בזיקה לכל אלה מעצב היחיד את אורחות חייו ומכונן את מקורות הפשר והמשמעות, אשר מתוכם הוא בוחר ומכריע בתוקף הסמכות הריבונית המוענקת לו. הדעת נותנת שכל איש ואשה הנולדים לתוך תרבות מסוימת יזדהו באופן טבעי עם חלקו או מקצתו של מכלול מורשתי-תרבותי מגוון זה במידה הראויה וההולמת את נסיבות חייהם, ויבחרו מתוך המכלול, המונחל כל

חברתי ומדיני גמור לכל אזרחיה בלי הבדל גזע דת ומין; תבטיח חופש דת מצפון לשון חינוך ותרבות... ברוח עקרונות מגילת האומות המאוחדות". המציאות החברתית מצביעה עדיין על פער גדול בין המחויבות לבין מימושה, וראוי לשוב ולהזכיר, שאיננו נולדים דמוקרטים, סובלנים או פלורליסטים, ואיננו מדברים מרגע היוולדנו בשפה של שוחרי צדק ושוויון, ואין בנמצא עתודות תרבותיות מולדות הארונות במסורת, המגינות על כל אלה מעצם היותן מעוגנות בהווה תרבותית-לאומית-דתית מובחנת. על כן אחת ממטרותיו המובהקות של החינוך היא לחנך לשוויון זכויות ולחופש דת ומצפון, להכרה ברבגוניותן של אמיתות ודרכי חיים וביחסיותן של אמיתות מוחלטות, ולחנך לסובלנות בשאלות של דת, תרבות ואורחות חיים. על החינוך לחתור לפישור בין "הצדק המוחלט" לכאורה ומונופול גורף על האמת של קבוצה מסוימת לעומת "הטעות המוחלטת" לכאורה של הקבוצה האחרת, בין אם הקבוצה מגדירה את חבריה כמאמינים ואת מתנגדיה ככופרים, את עצמה כבחירת אלוהים ואת מתנגדיה כתועי דרך, את עצמה כנסמכת על אמת משמים ואת יריביה כנטולי ערך, את עצמה כדתיים ואת יריביה כחילונים או מעבירה את החיץ בין רפורמים לאורתודוקסים או בין נאמני המסורת לפרוצי הגדר או בין כל קבוצה אחרת התובעת תוקף מוחלט לאמתותיה, ושוללת שלילה מוחלטת את המעמד, הסמכות והתוקף מיריביה. אחת ממטרותיה המובהקות של החינוך היא להצביע על כך שאין מונופול על האמת לאף אחד ואין עדיפות מוחלטת של החלום, הדמיון, הזיכרון, האמונה הקדושה והמיתוס של אף אחד, ואין רק מערכת תרבותית-דתית אחת של כינון פשר ומשמעות, ואין רק נאמנות עדיפה אחת ומחויבות גורפת אחת, אלא יש יחסי גומלין מורכבים בין אמתות רבות, נאמנויות שונות ואמונות מגוונות, ומטרת המשטר הדמוקרטי היא לקיים זירת ביטוי חופשית שבה יכולות

אזרחיה, להווייתה כדמוקרטיה המבוססת על ריבוי של דעות, שמהותה אינה בהשתלטות של האחד על האחר, אלא בהבטחת זכויות הרוב והמיעוט: זכות הרוב להכרעה וזכות המיעוט להגדרה ולחופש. המציאות מלמדת שיש מקום לחשוש למהותה הדמוקרטית, התלויה בפלורליזם ובחירות יצירה, בזכות ובחובה להעמיד הכל לספק ולביקורת, לראייה יחסית, להרהור ולערעור ולהכרעה דמוקרטית של רוב ומיעוט. שכן בשעה שמהות פלורליסטית יחסית זו מתמודדת עם עולם נורמטיבי, היונק מאמיתות אבסולוטיות, יש מקום לדאגה רבה, כפי שמלמדת המציאות הפוליטית-דתית הישראלית. ועל כן אני סבורה שיש להיאבק על הנחלת מושגים דמוקרטיים וחוקים שוויוניים, וראוי להפריד בין דת למדינה ובין הדת ללאום, להפריד את הדת מהפוליטיקה ומהמערכת המשפטית-חוקתית, ולהבטיח את איתנותה של הדת במדינה. ראוי להמעיט עד קצה גבול האפשר בכפייה דתית או בכפייה חוקית של עולם ערכים מסורתי שהוא עניין לאמונה, העדפה ובחירה ברשות היחיד, וראוי להתור לחקיקת חוקה ישראלית-חילונית-דמוקרטית, המתייחסת לכל אזרחי הארץ. עם זאת, ראוי להעמיק, להרחיב ולטפח מתוך חירות ובחירה ומתוך עיון, לימוד ויצירה את הזיקה לרציפות התרבותית-יהודית ולביטויי מורשתה, כשם שראוי לנהוג כך ביחס לכל מורשת דתית-תרבותית של קבוצות אלוהות השונות החיות בארץ.

לסיום העיון בהבדלים שבין מערכת דמוקרטית למערכת דתית ראוי לו לבן המאה ה-20 לזכור שאי-אפשר להיתלות רק ברציונליזם החילוני ובאופטימיות הדטרמיניסטית של רעיון הקדמה בחברות דמוקרטיות (האלימות והאכזריות שבאו לביטוי בשואה, הסטליניזם, המקרטיזם, מלחמות העולם והפצצה האטומית על הירושימה לא היו פרי מחשבה דתית, והרפובליקות הדמוקרטיות העממיות לא הרגו

ראוי לזכור, שאין מונופול בלעדי, לא על השקפה, ולא על דת ואמונה, לא על האמת ולא על הצדק, לא על סדר חברתי ולא על יצירה ואף לא על עדיפות תרבותית.

ורצחו אנשים בשם דת מסוימת, אלא בשם עריצות אידיאולוגית חילונית כזו או אחרת), וגם להפך – הדתות לכל אורך ההיסטוריה מן העת העתיקה ועד המאה ה-20 הרבו לחטוא ולפשוע בשם אלוהים כזה או אחר, אבל גם הרבו לנצור, לשמר, ליצור, לפעול, לחנך, לקדם ולעשות. ראוי לזכור ולשנן, שהאמת כולה איננה נמצאת במקום אחד והביקורת על הרציונליות המודרנית צריכה ללוות את

הביקורת על הדת, שכן תרבות האדם אינה מסודרת על מדף אחד בלבד, והיא כוללת אלה בצד אלה את המוחש והמופשט, את הרציונלי והאירציונלי, את השכל והאמונה, המדע והדת, את התרבות הנורמטיבית והחריגה, את מושגי הערך ואת מוקדי הסמכות השונים, את השוליים המשותקים, את האמנות ואת החוק ואת האמיתות היחסיות והאמיתות האבסולוטיות השונות המוגדרות כל העת מחדש בעומק הניסיון האנושי והנחשפות בתמורות ההיסטוריה.

ראוי לזכור, שאין מונופול בלעדי, לא על השקפה, ולא על דת ואמונה, לא על האמת ולא על הצדק, לא על סדר חברתי ולא על יצירה ואף לא על עדיפות תרבותית, אף לא באחד מן הקצוות; ועל כן השאלה איננה של אמת עדיפה, אלא של גודל השוויון, עוצמת החירות והיקף מרחב הזכאות – כלומר איזו השקפה מבטיחה מרחב זכאות שווה למירב בני האדם. השאלה היא על מה חייב הציבור להיאבק כדי להופכו בחוק ובחוקה לנחלת הכלל, המבטיחה את רשות הרבים כמרחב ציבורי פתוח, שכל משתתפיו שווים זכויות, ולמה עליו להניח לצמח ולהתפתח על פי דרכו כעדיפות ערכית ברשות הפרט ובזהות קולקטיבית מובחנת, התובעת זכויות ייחודיות, שאינן חופפות את יסודות ההסכמה הלאומית והשיח הציבורי.

לחשים, קמיעות וקברי צדיקים

יגאל אריכא, קבלה מעשית, כל הסודות
הבמוסרים, אריה ניר / מורן, 352 עמ.

ס

פרו של יגאל אריכא, העוסק בקבלה מעשית, הוא אחד מרבים שרואים אור בשנים האחרונות ומבקשים להלביש בלבוש חדש, שווה לכל נפש, מסורות מאגיות ומיסטיות מימי הביניים וראשית העת החדשה. ב'עירן החדש', שבו יש ביקוש רחב לתערוכת של מיסטריון פראקטיים, פסיכולוגיה בגרוש ורוחניות בפרוטה, עליות לקברי צדיקים וקרושים, קמיעות, קריסטלים, 'אנגריות' ו'תיקשורים' עם מלאכים, אין פלא שספרות כזאת וזכה לפופולאריות, שכן בנוסף לכל המעלות האחרות העונות לרוח הזמן, היא קשורה במסורת ועטויה הילה של קדושה.

אין קל מלהשתלל בספר ובמחברו בשם העמדה החילונית-רציונאלי, הרואה בענייני קבלה מעשית אמונות טפלות, צדקת מוחין, מניפולציות שרלטניות, גניבת רעת וביטוי לעולם שאבר עליו הכלה; ואין קל מלהביע צער על כך שבמדינת ישראל של 1998 נרפסים ספרים כאלה בהוצאה הפונה לציבור הרחב. אולם המציאות הפוליטית-דתית-תרבותית שאנו חיים בה מחייבת השעיה של סיפוט נחרץ כזה, משום שספרים אלה יונקים מתפיסת עולם מסוימת, שיש לה מעמד במקומותינו, ומעצבים תפיסת עולם המשפיעה על החברה כולה במישורין ובעקיפין.

על פי הגדרת מחברו בפרק המבוא, הספר עוסק בקבלה 'מעשית', מתמקד בהיבטים הניתנים ליישום בחיי יום יום, מסיר את ערפל המיסטריון ואת הסוד האופפים את הקבלה ומורה שאין היא תורה תיאורית גרידא, אלא לא פחות מכן תורה מעשית וחוויתית". הספר עוסק בשימוש בשינה לצורך תקשור עם כוחות על, ב"סגולות לחשים וקמיעות לצורך הגנה על הבית, למציאת זיווג הולם, לכניסה להריון, ללידה, לזכייה בהצלחה ולהגנה מפני עין הרע". עוד הוא דן על פי דברי המחבר, בנושא העלייה וההשתטחות על קברי צדיקים, בפתירת גורלות, בעשיית גולם, בלחשים השבעות וקללות ומעשי כישוף המצויים על גבול המאגיה השחורה, ואף אינו נרתע מלעסוק בשדים, רוחות ומוזיקים, בתקשור עם מלאכים, בגידוש ריבוק ובסדרות תורי הפנים וכפת הידיים".

מאגיה, ספרות מאגית ותפיסות עולם הקשורות ללחשים, להשבעות ולקללות וקשרים עם כוחות נסתרים, היו קיימות מאז ומעולם בחברה היהודית והלא-יהודית כאחד. מציאותה של המחשבה המאגית לאורך ההיסטוריה מקנה לה מעמד של חשיבות ומקום רב עניין בתולדות התרבות, בחקר ההיסטוריה והאמונה העממית, במערכות פרשנות ובהבנת התודעה האנושית, המגדירה עצמה מחדש ביחס לכוחות גלויים ונסתרים. אבל אין היא מקנה לה שום תוקף, וראות והשפעה אוניקטיביים, גם אם ספרים



קבלה
מעשית:
עומק
המצוקה
האנושית

העוסקים בה יוצאים בהוצאה מהודרת ומחבריהם מתהדרים בתארים סמכותיים. החסות האקדמית לכאורה, שמחבר הספר מעניק לריון השימושי, מערבת את היוצרות. אריכא אומר במפורש שהוא מציע מירשמים פעילים רבי השפעה, שיש להיזהר בהם בשל כוחם ועוצמת השפעתם, קדושתם וזיקתם לעולם הנסתר. מירשמים אלה מבוססים, לרבריו, על ספרות מאגית יהודית, המשמרת מסורות עתיקות, ועל נסיונו המוכח, ומכל מקום הם מומלצים לתועלת יומיומית.

הקושי שמעמיד הספר אינו בתכניו (המצויים ברובם ברפוס בספרי קודש ובספרות עממית זה

מכבר) אלא במקורות סמכותו. שכן המחבר, המוצג על העטיפה כ"בעל תואר דוקטור תלת תחומי משפטי-סוציולוגי-פוליטי" (אך לא כתוב מאיזו אוניברסיטה קיבל שלושה תארים אלה), מתהדר בא'צטלה של סמכות מדעית. אולם תוכן הספר אינו מבוסס כלל ועיקר על מחקר מדעי ביקורתי, המחייב מידה של ריחוק בין החוקר למושא מחקרו, מידה של ביקורת היסטורית ומידה של ידע מוכח, שיקול דעת מפוכח ופרספקטיבה מדעית מוצהרת.

הספר מבוסס על אמונה בעולם נסתר ובמסורת פעולה המתייחסת אליו - עולם של שדים, דוחות, מלאכים וכוחות-על, שאין כל קושי לקורא להגיע אליו, אם רק יהלך בנתיבי הפעולה שהמחבר מציע. העמדת הפנים של ספר מדעי, שיש ביבליוגרפיה בסופו, אבל אין לכל אורכו אף הערת הפניה למקורות המחקריים שהוא נשען עליהם; שיש בו תוכן עניינים מפורט ומפתח, אבל אין בו איזכור של הזיקה בין עבודתם של אחרים לבין הישענותו של הכותב עליהם - היא המקוממת.

הזיהוי בין קבלה למאגיה אינו פשוט, משום שיש חלקים רבים בספרות הקבלית שאין להם ולא כלום עם מאגיה שימושית, אבל יש גם חלקים שבהם המאגיה והמיסטיקה שזורות אלה באלה כדרכי השפעה על עולמות עליונים ותחתונים. אולם בשני המיקרים הרברים מבוססים על אמונה ומסורת, על כוחו של הרמיון היוצר, על הרחף האנושי ליצור מערכות מורכבות בתחום הנסתר וליצור קשר בין עולמות עליונים ותחתונים. בשום מיקרה הקבלה או המאגיה אינן עומדות במבחן של תוקף אובייקטיבי, של פעולה מרפאת (תרופאית), של זיקה לחוקי הטבע, או של הבטחות שאפשר לבחון את התממשותן. כלומר, ברומה לאמנות, לספרות ולמחשבה דתית, הן מצויות בתחום המרתק של היצירה האנושית ושל תולדות התרבות, אך אינן קיימות בתחום כוחות הטבע או בתחום הישגיו של המדע.

כל ניסיון להציג את הקבלה המעשית והמאגיה בלשון מדעית, הכורכת 'אנרגיות ותיקשורים' ומפקיעה אותה מתחום הדת, האמונה והיצירה, יש בו משום הולכת שולל. קיטלוג מדעי לכאורה של תאריכי ההשתטחות הראויים על קברי צדיקים, או הסבר שיטתי של הקמיע הראוי למצוקה המסוימת, או שימוש במלה 'מודט' למתבונן המעיין בספרי קבלה, או מתן המלצות להריגת אויב בלשון תפריט ספר בישול, או פירוט דרכי תיקשור עם שדים ודוחות - המצויים כולם בספרו של אריכא - אינם מקנים תוקף ואמינות לדרכים אלה ואינם הופכים אותן למדע. הם רק מעידים על דרכי פרשנות של המציאות בעבר ועל עומק המצוקה האנושית המבקשת, מאז ומתמיד, סיוע על-טבעי.

במציאות הישראלית, שבה דת ומדינה, פוליטיקה וקמיעות, שופרות וחומות כרוכים אלה באלה, חשוב במיוחד לתחום תחומים ולא לערבבם. יש להפריד בבירור בין אמונות עממיות, מסורות מאגיות מיסטיות, מינהגים ומחשבה דתית, שמקורם בעבר והם מבוססים על אמונה ותפיסות עולם מסורתיות, הקשורות בין העולם הנסתר לעולם הנגלה ונסמכות על צדיקים וקדושים, לבין חיים מודרניים, המיוסדים על תפיסה רציונאלית גלויה, חופשית וביקורתית של ההווה, המבחינה בין גבולות הירע של האדם וכוחות היצירה שלו לבין תחומים הנעלים מהשגתו. חובת ההבחנה בין ספרות מדעית, הטוענת לתוקף ולידע מבוסס ונסמכת על מחקר ביקורתי, לבין ספרות פסאודו-מדעית, המערבת בין מסורת ומדע, אמונה והמלצות רפואיות, שדים, מלאכים ואנרגיות - מוטלת על הוצאות הספרים הפונות לקהל הרחב. גם הוצאה מסחרית אינה פטורה מחובת האחריות של הצגה אמינה של מוצריה.

■ רחל אליאור

הכותבת היא ראש החוג למחשבת ישראל, האוניברסיטה העברית, ירושלים. פירסמה חיבור מקיף בשם 'פניה השונות של החירות - עיונים במיסטיקה יהודית' (אלפיים' 15).

גרשם שלום, מחקרי קבלה (א), הודיו: יוסף בך שלמה,
עידן והשלום: משה אידל, עם עובד, 251 עמ' • גרשם שלום
ואמו, ככתבים 1917-1946, מוגרמנית: אריז בר, ערבה,
העדה והקרימה: איטה שרלצקי, שוקן, 551 עמ'.

ע

שרות דמיות הסביבו חותמן על החיים האינטלקטואליים בארץ ישראל במאה העשרים, אבל רק דמות אחת, כמדומני, זכתה למידה שווה של עניין הן ביצירתה והן בחייה הענייני בגרשם שלום (1897-1982). האיש לא היה קטן מאשר במיפעלו, וההתחזקות אחר מקורותיו ואחר ההשפעות שעיצבו את חייו והלה בשלב מוקדם למדי, כשהתגלה שיעור קומתו האינטלקטואלי. אם בחייו עמדה תרומתו רחבת ההיקף לחקר היצירה המיסטית היהודית בתורת הדיון, הרי אחר מותו גבר העניין בהיבטים שונים הקשורים בחייו.

שלום פירסם שני חיבורים אוטוביוגרפיים, 'מברלין לירושלים' (עם עובד, 1982) ו'ולטר בנימין: סיפורה של ידידות' (עם עובד, 1987), שבהם הדיגיש את הרקע ההיסטורי הכללי לצד ההיבט המשפחתי והאישי. כן כתב רשימות שונות, שהאירו את יחסי הגומלין בין הצד האוטוביוגרפי שלו לבין עולמו כחוקר וכיוצא. הרשימות התפרסמו בקבצים 'דברים' וגו' ו'עוד דבר' שקיבץ וערך אברהם שפירא (שניהם עם עובד, תשל"ו ותש"ס). אלה, בצד הארת אישיות וחיבורים נוספים בעלי אופי אוטוביוגרפי הפזורים בכתביו, מעניקים תובנת רבות עניין עליו ועל יצירתו, ומעוררים תהיה, מדוע אין עד היום ביד הקורא העברי ביורפיה אינטלקטואלית מקיפה של גרשם שלום.

שני החיבורים שהצטרפו אל המדף העברי מוקדשים לשלום חוקר הקבלה והמיסטיקה היהודית ולשלום איש הדיון, שזכה לקחת חלק כעורך מספר וכמשתתף באירועים מרכזיים בעולם היהודי והארץ-ישראלי במאה הנוכחית. האחד עוסק ביצירה והשני ביוצר, ואף שהם מתייחסים לתקופה אחת - השנים שבין שתי מלחמות העולם - ולאדם אחד, הם שונים מאוד זה מזה ומגלים ממדים אחרים של אדם רב פנים. הקובץ 'מחקרי קבלה' הוא דוגמה למחקר מדעי קפדני, המתחקה אחר יסודותיה ההיסטוריים והביבליוגרפיים של המיסטיקה היהודית בימי הביניים והעוזר להאיר מרכיבים לא ידועים בפסיפס של ראשית הקבלה. הקובץ כולל תשעה מחקרים, שנרפסו לראשונה בין 1928 ל-1948, והדגים בהיבטים שונים של התפתחות הספרות הקבלית בשלהי ימי הביניים ובהותם של יצירה.

למקרא הסקטטים הקבליים החזיתיים וההקשר המחקרי הסבו, והחזר לבירור האמת ההיסטורית, מתעורר לעיתים הדושה. כי הספרות הקבלית דומה ללוחית אגרי, שניצור ברשת ומועלה לאיש ממעמק השיכחה אל מקום שאפשר להתבונן בתענועי האור והחושך המשתקפים בו. רשת זו, רשת העיון המדעי, מורכבת מבירור השוואתי של פרטי פרטים, מעובדות ברונולוגיות ומתחזקות בלשית אחר עובדות ביורפיות, ביבליוגרפיות והיסטוריות על מחברים של כתבי יד קבליים מהמאה ה-13 ואילן, שנשתקעו ונשתכחו בספריות בכל רחבי העולם במשך מאות שנים.

במאמריו ארג שלום את הרשת, שהפכה את הקבלה מגילוי אקטצנטרי נשכח לתופעה מרכזית בהיסטוריה האינטלקטואלית היהודית, מהלך שפירוטו ראו אור בספריו, החל ב'MAJOR TRENDS IN JEWISH MYSTICISM' (שוקן, 1941) וכלה בהוצאות, שחלקן מצוי בעברית כ'פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה' (מוסד ביאליק, תשל"ד). המאמץ המחקרי במאמרים מורכבים אלה הוא דו כיווני: חלקו מופנה לבירור מירב הפרטים המסתתרים בכתבי יד ובדפוסים נדירים, והשני לבירור משמעות הנאמר במסורות חזיתיות אלה ולכינון מיסגרת מושגית מבארת, שמעניקה לריון פחד ומשמעות.



מחקרי קבלה
גרשם שלום, סמלים, רעיונות

אם חלקו הראשון מחייב כישרון בלשי ובלשני וסקרנות היסטורית, הרי השני מחייב יכולת פיענוח של עולמות התענים, שכוללים הגורל נותרו סמויים מן העין. הפיענוח נעשה באמצעות מעקב אחר משמעותם המשתנה של מילים והשוואת השלשלותם של משגים, סמלים, רעיונות ומוטיבים, תוך בירור הקשרם הדו-כיווני ונסיבות היווצרותם. אין כאן תמונת עולם כוללת, תביעה מטאפיזית מקיפה, או חיפוש אחידות של ממשות עליונה, אלא חתירה לחשיפת אמיתות מודיקות המורכבות מפרטי פרטים.

המחקר נבנה משומות לב לריק יות. לצד עיונים בהיסטוריה של התגבשות הקבלה ובמושגיה, העומדים בסימן העקה וענווה (העזה לגלות את הדת והנשכח, וענווה

בפני המנהל העצום של היצירה היהודית, הספר כולל מהדורות נרפסות מוערות של כתבי יד קבליים רבי חשיבות וידע בינליוגרפי עשיר, הנוגע לחיבורים נדירים. בין אם הרוח חותר להבהיר את ראשיתה ההיסטורית של קבלה במאה ה'ב' לעמוד על עקבותיו של אבן גבירול בקבלה לתאר את השתלשלות עולם הדימויים הכרוך ברמותה של לילית ולציין את המעברים מהמסורת הקבלית למסורת העממית - אין הכותב נשען על תבניות מוכנות מראש, אלא שוקל את פרטי הפרטים חותר להפריד בין הודאי לאגדי, בין אמיתי למוזיקלי, לגלות את הדופק החי של הדיבורים בזמנם ובמקומם. דווקא בתקופתנו - שבה אנו עדים לפירסומים מיסחריים ופולגאניים, המערבבים ללא הבחנה בין קבלה מימי הביניים לבין מיסטיקה פופולארית, וכוכבים אמונות עממיות עם כוחות ואנרגיות וספרות מיסטית פסבדו-מדעית - יש זשיבות להרפסה מחודשת של מחקר, המדגים בבחינת את המרחק בין חקירה מדעית לבין עידוב תחומים, וזה אהיסטורי והבסות סרק.

הוצאת עם עובד ומפעל כתבי גרשם שלום, בעריכתו של אברהם שפירא המהדירים משה אידל ויוסף בן-שלמה, ראויים להערכה על פועלם, ויש לקוות שיהיה המשך לקובץ זה. כשתצא מהדורה שנייה, ראוי לציין את מועד פירסומם הראשון של המאמרים, לשותף את הקורא בטעם לבחירתם ולציין את פרק הזמן שאליו מתייחס העידכון המדעי.

■ ■ ■

הספר השני עוסק בחליפת מכתבים בין בני משפחה של בית יהודי-גרמני בורגני טיפוסי, שהצמיח אדם שחגג במידה ניכרת מגבולות זמנו ומקומו ומסביבתו הפיסית והרוחנית. חליפת המכתבים בין בטי שולס (1867-1946) לבנה גרהרד שולס (שהפך בשנים אלה לציוני ודיקאלי המתנכר לעולם היהודי-גרמני למורת רוחו של אביו, ועלה לארץ ב-1923 לשמתתה של אמו), מציעה אשנב הוצה מרחק לחיי משפחה יהודית אשכנזית, בעשורים הקשים שבין תום מלחמת העולם הראשונה לתום מלחמת העולם השנייה.

עיקר הקובץ כולל את מכתביה המפוכחים האירוניים של האם, השוחרים בראשיתם בחומור משפחתי ובמאבק על הקיום, בתוכנות עמוקות וברעות ביקורתיות מעמיקות ראות, הפוורות בין חשבונות ועסקי יומיום - ומסתיימים בערות מחזירה על התפוררות העולם היהודי-גרמני הבורגני ובממדיו הפרטיים של הסכל הכללי ככאוס שהשתרר בגרמניה בשנים ההן. הקורא אינו יכול שלא לתמוה, מה מידת הקשר בין חוויות התורבן והכאוס לבין ההתעמקות בנבכי

ספרות הקבלית, שחלק לא מבוטל ממנה נוצר, לדעת שלום, בעקבות שברים וקטסטרופות של תורבן וגירוש.

גם אם אין מענה מפורש לתהיה זו ואין יסוד לקישור שריחת בין היוצר יצירתו, או בין חוקי התוך המעצבים את חיי היוצר לבין חוקי הפנים של יצירה, הרי יש עניין בוזות ודאיה של הבן ואמו. חליפת המכתבים שרטטת תקופה ומעידה על המשיקים התרבותיים שהטביעו חותמם על אולם הצעיר, ולאחר מכן מעלה שרטוטים חטופים של ניסיונו הארץ-ישראלי ושלבי התבגרותו והתעצבותו כמלומר וחוקר.

דעומת אמו המפוכחת, אשת עסקים מציאותית, אמיצה, אירונית, ביקורתית, מחושבת ונריבה על-פי ררכה החסכנית, משורטטת דמותו המפונקת והתובענית של בנה, בטי שולס נחנה ביזר ובגילוי לב, בשנינות, בחומור ובראייה ריאליסטית של בני משפחה בכלל ושל בניה בפרט. דמותה, שניכרים בה הירור, איפוק ושיקול דעת בצד חום ומסירות משפחתית, מרחשת לאין ערוך מרמת הבן, כפי שהיא מצטיירת מחליפת מכתבים זו. מזווית ראייתה האמפאית מתוארת גדולת בנה, שבשל מיגבלות שפה והשכלה נמנע ממנה לעמוד עליה, בזכויות מקטנת, ואילו דמותו האנושית בקטנתה המשפחתית מתוארת בזכויות מגדלת. הוא מתואר בחיבה משועשעת כקפדן קצר רות, גרגור ואחזב ממתקים, נוקשה וקפדני, שאינו יודע להלך עם הבריות במקביל הוא מתואר כישר וגלול לב, תורן ומחושב, חכם מרחיק ראות וחד הבחנה, וכמי שתפיסת המציאות שלו הקדימה את בני זמנו.

יחסי הקירבה, תשומת הלב וההבנה ההדדית בין הבן לאמו מתוארים בדבריו המשועשעים של שלום בן השלושים: „אני סומך על החדש הבריא של הודות הבאים, אשר בין השורות של מכתבינו יבחינו בשמחה הסהורה ביותר (שמחה שלי במקבל ושמחה שלך בנותנת) [א] הודך מהו מי בכלל חושב כבר על פרסום” - ומציעים חזוית ראייה אנושית ומרחקת על עולם שחלף. חליפת המכתבים בין האם לבנה מגלה, כדברי המחזירה, את אותו דבר שהינה מצא ביחסים שבין גתה לאמה הבן מתגלה. ביחסיו אל אמו ואישיותה של זו משתקפת בצורה מופלאה בבנה.

המחזירה איטה שולצקי, המתרגם ארגו בר והוצאת שוקן ראויים לשבח על המחזירה היפה של חליפת המכתבים, המוגשת בסגנון עברי רהוט וקולח ובעריכה בהירה ומאלפת. על רקע ההקפדה בהוצאת הספר בולט חסרונם של שירותי עץ המשפחה של משפחת שלום ומידע מתומצת על הדמויות המרכזיות והזכרות במכתבים.

■ רחל אליאור

"יהללוהו מעשה אלהים המה והמכתב מכתב אלהים הוא חרות על הלוחות (שמות לב טז) אל תקרא חרות אלא חרות" (מס' אבות ו, ב)

עם ישראל נולד בסימן חווית העבדות וכי סופי החירות: המעבר ממשפחה בת חדרין שקורותיה מתוארת בספר בראשית, לעם עבדים, שראשית התגבשותו הציבורית הכרוכה בסבל משותף, מתוארת בספר שמות, הוא המעבר מחירות לעבדות ומעבדות לחירות, ראשיתו של עם ישראל בבית עבדים במצרים (שמות א: טיד) הגדרתו כעם ראשיתה בקריאת החירות "שלח את עמי ויעברוני", הנשנית שבע פעמים בסיפור יציאת מצרים ומחליפה את השעבוד הכפוי לאדם בשעבוד מרצון לאל. זכר השעבוד המר והיציאה לחירות הנכספת חוזר ונשנה לאורך המקרא ומכר נן את יחסיהגומלין בין העם לאלוהיו כיחס בין משועבד חסד אונים הנאבק תחת שרירות לב המש עבר, לבין משחרר רב חסד ועוצמה המבקש להש תית חוק של צדק, חירות וקדושה. ויכרון סבל השעבוד הכפוי לעריצות אנושית וקדושת החירות המתגלית בשעבוד מרצון לאל, מצויים ביסודו של לוח השביעיות העתיק הבא להנציה את מקצב הקדושה, החירות והצדק במחזור שביעוני קבוע הקושר בין חוקות שמים וארץ.

המלה שבע קשורה למלה שבועה המתייחסת לבטח בין אל ואדם ולספירה קצובה של שבעה ימים, שבעה שבועות, שבעה חודשים, ולמניין של שביעיות שנים המכוננות שמיות ויובלים במחזור קבוע. מחזור זה מיוסד על ציווי אלוהי ברבר השעיית השעבוד לחולין ולגילוייה השונים של שרירות הלב מעשה ידי אדם לסם יצירת מרחב של קדושה, צדק וחירות. מחזור שביעוני זה מבוסס על ויתורו של הפרט על הדיבנות האנושית ועל כוחו המשעבד, למען ציווי אלוהי משתדל ומשכנת הנצח, דך לסובת הכלל, ומכונן את מקצב הקדושה או את מחזור מועדי הדרור. מחזור זה קשור לשביתה ממלאכה וללוח השביעיות שעיצב את ויתורו של עם ישראל כחברה שוחזת משפט, חירות וצדק.

כיננו של העם היהודי כיישות דתית לאומית מובחנת נעוץ בריאקטיקה של חירות, התלורה בקול אלוהי ובמחזור זמנים שביעוני, מול הגיטיו המחזשי של שעבוד התלוי בעריצות אנושית נטר לת מספר ומחזור. השעבוד לכוח אנושי שרירותי מוחש, על עריצותו וכחנייתו האכזרית שאין להם גבול וקצבה, שכמתו חוז בני ישראל במצרים, נהפך לנקודת מוצא דתית-מוסרית המציבה את החירות והצדק בראש מעייניה ומבטיחה אותם באמצעות שעבוד מרצון לכוח אלוהי מופשט הגלום בספר, מספר וסיפור, בצדק, שוויון ומשפט, בנבואה, בחוק ובחזון, במחזור, מקצב ומניין, ותלויים כלם אלה באלה.

בשני סיפורי תשתית נוספים לצד סיפור יציאת מצרים נוסדת הדיקה בין השעבוד לחירות ובין הספירה השביעית המחזורית: בסיפור הבריאה בן שבעת הימים מונחת התשתית האלוהית לקפלה השביעית המלמדת על המעבר מתורו לבריאה ועל המעבר מתחום נטול ספר, מספר וסיפור, מחזור ומידה (תורה, כאוס, מות וסומאה) לתחום המעוצב בתבנית מספרית מחזורית (שבוע הבריאה, קוסמוס, חיים וסדרה). מחזור שביעוני זה המשותף לאל ואדם מאז שבוע בראשית, קשור בעבודה ושביתה, בריבונות וויתור, בחולין וקדושה: השבת קובעת את היחס בין ששת ימי המעשה החולין, לבין השביתה ממעש ההתקשרות, או בהודאתו האנושית של סדר אלוהי זה, בין השעבוד לעבדות החולין ולמלאכת היומיום שמטיל אדם על עצמו ועל זולתו ללא קצבה, ובין החופש המובטח בסדר מחזורי מקדש השומר על מקצב שביעוני קבוע של חירות במחיר ויתור על ריבונות ושלטון.

בפרשת עשרת הדיברות, שניתנו במעמד סיני שבעה שבועות אחרי היציאה מעבדות לחירות (שמות כב) ובפרשיות הבטית שבספר שמות (כג-טז) לר:כא(כב) נזכר חג השבועות לצד שמירת שבת כביטוי לבטח בין האל המשחרר לבין עמו, שנהפך מעם עבדים לבני חדרין (שם: חיב). כאחד מלקחי

השעבוד וקירוש החירות מקבל העם על עצמו לשבות מן החולין והשעבוד ולנקות בשבת ובשב ש תון את הגר, היתום, האלמנה, העבד ושכיר היום, או להעניק את החירות לכלל יושבי ארצו, בני חדרין ומשועבדים כאחד.

הקדושה קשורה בהשבתת עולם המעשה במחזור שביעוני קבוע, התחום את השעבוד לתחום החולין שהוא המרחב הנשלט בידי אדם – השבתה זו נער כת באמצעות מחויבות לויתור על ריבונות אגר שית ועל כחה המשעבד, שכן הקדוש הוא הזמן והמרחב, הרעיון או היישות שאי אפשר לשלוט בהם. הקדושה עניינה השעיית האינטרס הארצי של החולין המסומן בעבודה, עבדות ושעבוד, הגגורים משורש משותף, או הפסקת הפעילות האנושית הכובשת ומשתלטת של האדם בתחום הנשלט, והב טחת מרחב של שביתה, קדושה, חופש ודרור הפטור מעול החולין המשעבד ומשרירותו, באמצעות משמרת קדש של מחזורים שביעוניים מקדשים של חירות.

בלוח השנה הכהני העתיק, שחולקתו מפורטת ב"מגילת המקדש" שנמצא לין חיבוריהם של הכהד גים בני צדוק בקומראן, בספרי חנוך והיובליים, ב"מקצת מעשה התורה" ובמגילת תהלים, שנמצאו כולם במערות קומראן לחף ים המלח, הזמן נתפש כאלוהי. מחזוריו המשתקפים בתמורות הטבע ובלוח השביעיות הגשמי בשמים ובארץ, נתפשו כרדי פלא ומעדי דרור. בלוח זה, המונה 364 ימים (חנוך א

בשבעה חודשים אלה (מניסן ועד תשרי) נחוגים שבעת מועדי ה' מן החודש הראשון עד החודש השביעי – פסח, חג המצות, עומר, שבועות, שבתון ויכרון תרועה (=ראש השנה), יום כיפורים וסוכות, ויקרא (כג), ולצדם נחוגים מדי שבעה שבועות חגי ביכורים ועלייה לרגל. השנה נפתחת בשבעה ימי מילואים המיועדים לכוהנים בחודש הראשון, שבו עולים לרגל למקדש. שבעה שבועות לאחר מכן נחוג חג השבועות במחצית חודש סיון שאף הוא חג עלייה לרגל. שבעה שבועות לאחר מכן נחוג חג המקדש ושבעה שבועות לאחר מכן עולי הרגל למקדש לחוג את חג ביכורי היצור (השור דברים יא:יח; יתד). לחג זה הצטרף חג קורבן העצים ומר ערי ה' מסתיימים בחג בן שבעה ימים, חג הסוכות, במחצית החודש השביעי, שאף הוא חג עלייה לרגל (ראו מגילת המקדש, מהדורת אלישע קימרון 1996, עמ' 20, 27-29, 33, 54, 61). בשבעה חודשים אלה נזכרים במגילת המקדש פסח, חג המצות, חג הער מר, חג הביכורים, מועד היצור שנשמך לו קורבן העצים, יום זכרון תרועה, יום הכיפורים, חג הסר כת ועצרת, חלקם חגי ביכורים וכפרה הקשורים ביניהם במרחקים של שבעה שבועות (בין עומר, ביכורי שעורה, לבין שבועות, ביכורי רגן, ובין תירוש, ביכורי גפן, לבין יצור, ביכורי שמן), וחל קם, המקביל לפרשת שבעת המועדים ויקרא כג: במדבר כח, טדכו; כט: אלט; דברים טז) מוגדר בביטוי "מקרא קדש חוקת עולם לדורותם כל מלא כת עבודה לא תעשו בו, חג שבעת ימים לה" (מגיר לת המקדש, עמ' 27, 28, 29) או "שבתון יום זכרון תרועה מקרא קדש יהיה לכמה יום שמחה הוא לפני ה'" (39) או "אלה מועדי ה' אשר תקראו אותם מקרא קדש" (44).

כל מחזורי השבתות, המועדים, חגי הביכורים וימי השמחה שהיו קשורים בשביתה ממלאכה, בעלייה לרגל, בקורבנות, בתגינות, במחזור שביעיר

ערפב היובליים הלאלט: מגילת תהלים) מועדי האל קבועים ומחושבים מראש ונהגים כיום קבוע ומיוצגים בלוח המיוסד על סדר שביעוני מחזורי של שביתה ממלאכה, חירות משעבוד לחולין ושמי רת מועדי דרור מקדשים. בלוח זה מתחלקת השנה לחמישים ושתיים שבתות המבטיחות יום חופש שמלאכה אסורה בו מדי שבעה ימים (היובליים פרקים א, ו, נ והשור שמות כגג, דברים הטו) ולש בעה מערים ונהגים בשבעת חודשי השנה מן החור רש הראשון עד לחודש השביעי, העומדים בסימן הפסוק "שבת שבתון מקרא קדש כל מלאכת עבר זה לא תעשו" הגובר שבע פעמים בפרשת המועד דים (ויקרא כגג, ז, כא, כרכה, כח, לא, לה מגילת המקדש).



ני ובזיכרון היציאה מבית עבדים לעם בני חורין, יצרו תבנית מחזורית מקדשת של חירות הקובעת את ימי העבודה במסגרות שביעוניות של שבת, שבתון, שבועה ימים, שבועה שבועות, שבועה חדשים ושבוע שנים בויקה לחופש ומועדי דודו. המצווה האלהית מתייחסת להשבתתו של הכיבוש האנושי ולהשעייתו של התחום הנשלט ביד ריבונות אנושית, שכן הדודו, השמחה והמועד הקצובים במחזור רים שביעוניים מבטיחים חירות משעבוד. מרי שבוע שנים הוכרזה שנת שמטה הקדושה שבת שבתון (ויק' כהארה) ומרי שבוע שבתות שנים הוכרזה בחר דש השביעי שנת יובל שעניינה הוגדר בפסוק: "זק ראתם דודו בארץ לכל יושביה" (שם, כהארה).

בברכת הזמן ב"סדר היחד" נאמר: "בראשית ירחים למועדיהם/ימי קודש בתכונם לזכרון במועדיהם/תדומת שפתים תברכנו/כחוק חרות לעד... מועדי שנים לשבועיהם/ ובראש שבועיהם למועד דודו/ ובכל היותי חוק חרות בלשוני לפרי תהלה/ומנת שפתי (אשא)" (מהדורת יעקב ליכט, 10, 8-5, עמ' 210-211; מרסינג עמ' 94). את המלה וחרת ראוי לקרוא בשתי הוראותיה: כחירות על הלוחות, שעניינה חוק אלוהי המבטיח חירות אנושית וקחרת על הלוחות בהודאה המנציחה את הערובה האלהית לחירות האנושית. בעל "סדר הברכות" שנמצא במגילת ים המלח הביע בלשון השיר את הויקה בין תפישת הזמן האלהי הקצוב במחזוריים שביעוניים לבין נצחיות החירות הנשמרת דת בשבועה ימים, שבועות, חדשים, שנים, שמיטות ויובלים וקשרות בשביעה מקדשת בין שמים וארץ:

ורוי פלאים בהראותמה

ושבועי קודש בתכונמה

ודגלי הורשים... ראשי שנים בתקופותמה

ומועדי כבוד בתעודותמה

ושבתות ארץ במחלקותמה

ומועדי דודו ודודו נצח (4Q286) (מרי' קראה י3)

השבת המועד, השבתון היובל עניינם קידוש זכות החירות לכל יושבי הארץ ועיגונה של הזכות למרכב משועבד, לשביתתו, למנוחה, לשמר זה, לשחרור ולדודו, המחלצת אדם משעבודו של רעהו במרחב נשלט, באמצעות עיגונה של זכות זו במחזוריים שביעוניים מקדשים, שאין לאדם שלי- שהם.

שמירתם של מועדי ה' המבטיחים צדק חברתי וחירות לכל אדם, מתנה בתפישתו את ברכת השמים ומבטיחה את שלום הארץ ופריגונה. זיכרון העברות במצרים שימש לקח לכל אדם מישראל בשאלות הנוגעות ליחס אנושי ולצדק אלוהי והיווה בסיס לקדושת החירות ולצדק חברתי בחוק המקראי.

לוח החירות של העבד שנוצר ביד משועבדים שהפכו לבני חורין, ראוי שימש מקדו השדאה למשעבדים ולכובשים של ההווה המונעים חירות מוחלטת ושוכחים את שבועת הדודו המצויה ביסוד מקדוה האלוהי של החירות ואת עומק משמעותה האנושית.

אין ספק שמסעה שהעם היהודי חזר לארצו אלפי שנות שעבוד וגלות ונהפך לעם ריבוני ובן חורין, חובה רחופה מוטלת על כל אחד ואחד מבניו ובנותיו כל אשר בכוחו למדוד ולחלץ את זולתו מעול השליטה, השעבוד והכיבוש ולקדוה דודו לכל יושבי הארץ, רחוקים וקרובים, בני ברית ושאינם בני ברית, כאחד. דומה שדבריו של חזקה חירות יהודי גדול, שקולו נשכח, ראויים לשוב ולהישמע:

אך אחרייתך הן עלי מוטלת היא. הן עלי היה להאיר את עיניך, להטעימך יחסי אנוש... לא לא פוליטיקה זו, אולי דווקא לא תפקידנו, ובוה אולי נעסוק בעל כרחנו... לא לא זה: כי אם מגע נפש בנפש... מהיום... ובמשך דורות... במשך ימים רבים... וללא שום מטרה... ללא שום כוונה... מלבד כוונת את, ירד ודע (י"ח ברנר, פנקס, ניסן תרפ"א).

ד"ר אליאד הוא פרופסור לקבלה ומיסטיקה יהודית בחוג למחשבה ישראל באוניברסיטה העברית בירושלים. ספרו, "חירות על הלוחות, המחשבה החסידית, מקדוה והקבלים רסורחיה הקבלים", ראה אור בוצאת האוניברסיטה המשודרת, משרד הביטחון והוצאת לאור, תש"ס. ספרו, "מסורת המרכבה: שלושה מקדשים", יראה אור בקרוב בוצאת מאגנס.

רחל אליאור

פרופסור למחשבת ישראל ולמיסטיקה יהודית בחוג למחשבת ישראל באוניברסיטה העברית בירושלים. מחקריה מתמקדים ביצירה המיסטית לדורותיה: בספרות החסידית, בספרות הקבלית, במגילות מדבר יהודה ובספרות המרכבה וההיכלות בשלהי העת העתיקה. כלת פרס יגאל אלון – קרן ברכה ופרס ההצטיינות על-שם פרידנברג של האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים.

לזכרו של אבי שמואל פאלאג'י,

איש עמל אוהב חירות וצדק, שוחר שבת ומנוחה.

קדושת הזמן וקידוש החירות

השבת נזכרת לראשונה בספר בראשית כ"יום השביעי", אשר בו שבת אלוהים "מכל מלאכתו אשר עשה", והיא נזכרת כמושא הקדושה הראשון: "ויברך אלוהים את יום השביעי ויקדש אותו, כי בו שבת מכל מלאכתו אשר ברא אלוהים לעשות" (ב' 2–3). מראשיתה היא כרוכה בתבנית אלוהית המתייחסת לספירה, שביתה, ברכה וקדושה. משמעותם של מושגים אלה, וההתחייבות האנושית העולה מהם, נובעות מכך שהשבת נתפשה כזיכרון למעשה בראשית, כתבנית אלוהית של זמן מקודש, שהאדם לוקח בה חלק כדגם הזדהות מורכב, הכרוך בויתור על ריבונות ובהכפפת המוחש למופשט.

אם נעיין במשמעותם של מושגים אלה, ניווכח לדעת שבתבנית העומק שלהם הם יוצרים את התשתית לדת היהודית, המבוססת על ספר, מסֵפֶר וסיפור, על קדושת הזמן, על העדפת החירות על פני השעבוד, על כפיפות תחום הנראה לציווי הנשמע, על ויתור על שליטה וריבונות בתחום המקודש.

סיפור הבריאה הוא סיפור השלטת הקוסמוס על הכאוס, הטבעת התרבות על הטבע, עיצוב היחס בין המופשט למוחש בכוח תבניות מקודשות הכרוכות בספר, מסֵפֶר וסיפור. יחס זה מבוסס על ההבחנה בין מושגים וערכים, הנענים לכוח אלוהי החורג מיכולת האדם ואינו

תלוי בו (כוחות הטבע ויפעת הבריאה, חי, צומח, דומם, יופי, ארוס, מחזורי הטבע, הפיריון והנצחיות), לבין מושגים אלוהיים שהאדם שותף בהם ולוקח חלק ביצירתם ובשמירתם בכוח המחשבה, הדת והמוסר (רוח האדם, צלם אלוהים, אות ומספר, שפה ולשון, יצירה ודעת, חוק ומשפט, צדק ואמת, עשייה ושביטה, שעבוד וחירות).

בריאית האור והחושך, הים והיבשה, צבא השמים, עולם החי והצומח, חורגת מגבולות יכולת היצירה האנושית, ואינה תלויה בה להיווצרותם או לקיומם. לעומת זאת, תפישתם בשפה, הגדרתם באותיות ובמספרים, חלוקתם, מניינם, כינון תבניתם המוסרית בזיקה לחוק ומשפט, המתייחסים לחוקות שמים וארץ ולחוקי המוסר והצדק – כל אלה משותפים לאל ולאדם ותלויים במענה האנושי לציווי האלוהי.

לטבע האינסופי והנצחי, מקור החיים והפיריון, אין שפה, אות ומספר, מחשבה ומניין, חשבון או מחזור, מוסר וצדק, שכן אלה נתונים רק לאל ולאדם. סיפור הבריאה בספר בראשית קושר בין בריאת המרחב בידי האל, הגדרתו בשפה ולשון המשותפים לאל ולאדם, לבין שמירת מחזור הזמן האלוהי הנקצב בחול וקודש, בעשייה ובשביטה, בריבונות ובוותור, המסורים בידי האדם.

ההבחנה בין טבע לתרבות מושתתת על ההבחנה בין ראייה ושמיעה: את הטבע, שנבצר מאיתנו לקחת חלק בבריאתו, אנו רואים וחווים בחושינו (אור, חושך או כל יכולת הבחנה התלויה בחושים, בהבחנות, בניגודים ובשינויים), ואנו תלויים בראייה חושית זו לשם קיומנו, ומשועבדים בכוחה לעולם המעשה והרגש. אולם את הסדר האלוהי שאנו משיתים על הטבע בכוחם של שם ומספר, הבדלה ומחזור (יום ראשון, יום שני, יום שלישי... שבת... שבתון... שמיטה... יובל) אנו תופשים בכוח הפשטנות השכלית, הלא-מוחשית. הספירה המצויה בתשתית סיפור הבריאה אינה מושתתת על מראה עין (תצפית), אלא על משמע אוזן (חישוב). היא אינה מתחייבת מנצחיותו של הטבע ומרציפותו הנחוות בחושים, אלא מתחייבת מיחסי הגומלין של הרוח, ומן השפה המשותפת לאל ולאדם המשתקפת בספר, בסיפור ובמספר, ומיסודות הצדק והמוסר המעוגנים בחישוב ובמחשבה.

תשתיתם של הספירה והסיפור מעוצבת בסיפור הבריאה וההשבתה ובמצוות הנגזרות ממנו, ומהותם מתייחסת אל הנעדר, אל המופשט, הנקרא ומתקיים רק משעה שהוא מתקיים בשם ובמספר, בסיפור בספר, במוסר ובחוק הקושרים בין חוקות שמים וארץ.

שבעת ימי הבריאה הם התשתית לתפישת הזמן היהודית, לכינון הבחנת היסוד בין ששת ימי החול לשבת קודש, בין עבודה ומנוחה, בין תחום המוחש הנראה לתחום המופשט הנשמע. שבעת ימי הבריאה הם התשתית לספירה מחזורית מקודשת, היוצרת תשתית להבחנה בין עבודה לשביטה, בין המהלך היוצר של ימי החול לבין המהלך הבולם של הקודש, בין שעבוד לחירות.

מנוחת השבת נסמכת לזכרון העבדות במצרים. תחום החולין הוא המרחב הנשלט והמשועבד בידי אדם, הנתון לצרכיו הקיומיים המיידיים, להם כידוע אין קץ ומספר בכל רחבי עולם המעשה. מהות הקדושה על ביטוייה ההלכתיים המגוונים משמעותה פרישה, השבתה, נסיגה, בלימה, ומטרתה להגביל את שלטון הצרכים הקיומיים המשעבדים, ולתחום את הריבונות האנושית המושתתת על כוח גשמי וצורך קיומי. לשם כך נעשה ניסיון להציב את זווית הראייה האלוהית של הנעדר, מול זווית הראייה האנושית של הנוכח; את המופשט בן-החורין שאינו כבול לצורכי הזמן והמקום, מול המוחש המשועבד להם; את "הנראה" הכבול בתביעות היומיום ובמצרי השעבוד. זווית ראייה זו חותרת להבטיח את השביטה, המנוחה והשחרור ביחס לעשייה, לעמל ולשעבוד, ולקדש את החירות השמורה לכל אדם בחזון האלוהי של הקהילה היהודית, מפני זיקת השעבוד שאין לה מגבלות.

תפישה זו, המקדשת את השבת, התפתחה בעולם העתיק שהעבדות רווחה בו, ועבדים נטולי זכויות טעמו את עולו המשעבד של קיום נטול זכויות, שאין בו מרחב של מנוחה קצובה בזמן והבטחה של שחרור וחירות. קידוש השבת משמעו הבטחת עדיפות החירות על השעבוד במקצב קבוע, ועדיפות מועדי ה' על פני "בזיעת אפיך תאכל לחם". תפישה זו מקדשת את עדיפות המנוחה, השביטה והחופש מדי שבוע, מדי שבעה שבועות, מדי שבעה חודשים, מדי שבע שנים ושבע שביעות שנים – כנגד השעבוד, שפעמים כה רבות

ובמהירות כה רבה משית אדם על עצמו ועל רעהו.

המושגים "שבת", "שבתה", "שבתון", "מועד", "שמיטה" ו"יובל", הקשורים במקצב שביעוני מקודש הקושר בין שבע לשבועה, מיטיבים לנסח את ההשבתה, הכלימה והוויתור הנתבעים בחזון הצדק האלוהי מבני-האדם הנוטים מטבעם לשעבד את עצמם ואת זולתם לצרכים הקיומיים. ראוי לתת את הדעת על כך, שהקודש בתפישה היהודית מוגדר כמקום, זמן, מרחב או הוויה שאי-אפשר לשלוט בהם, או כתחום שאינו ניתן לגישה ולשליטה ולריבונות אנושית.

הזמן הקדוש במשמעותו ההלכתית הוא הזמן שנפסקת בו הפעילות היוצרת הכובשת והמשעבדת של האדם. קדושת הזמן עניינה שבתה, מנוחה וויתור על עשייה ושליטה, או על שינוי יוצר בסביבה ושעבוד ההוויה לפרק זמן מחזורי וידוע מראש (מועדי ה'), שבו נכלם מהלך החיים. הקודש הוא מקומו הסמלי של האינסופי, האלוהי, הבלתי מוגבל ובלתי נשלט, החורג מגבולות הזמן והמקום. החירות מובטחת בספר, סיפור ומספר, בשבועה ובמניין שביעוני, בחוק ובמחזור, בשבת ובמועד. הקודש הוא מקומה של הרוח חסרת הגבולות, של החירות, של החוכמה והדעת, של הצדק והחסד, של השלום והשלווה, של אותם ערכים שהצורך בהם אינסופי ואין להם גבולות, ויכולת הנחלתם תלויה בהשבתה ובוויתור על כוח וריבונות.

אין תימה שחוקי השבת והחירות הקצובים בפרקי זמן שביעוניים מקודשים נוצרו בידי עם משועבד, שראשיתו המיתית וההיסטורית כעם קשורה בבית-עבדים ובארבע מאות שנות גלות ושעבוד, ויצאתו מעבדות לחירות היא נושא המיתוס המרכזי שלו הנזכר בהקשרים שונים בלוח-השנה היהודי. השבת מסמלת את הסדר האלוהי המתייחס לזמן כאל רצף מקוטע חוזר ומתחדש, ורואה בשבת אות לחסדי האל בעולם, הקשורים בכפיפות הזמן האנושי למחזור האלוהי. דברי הנביא יחזקאל "וגם את שבתותי נתתי להם להיות לאות ביני וביניהם, לדעת כי אני ה' מקדשם" (כ' 12) מצביעים על הקשר בין השבת כאות אלוהי לבין ההשבתה כהתקדשות אנושית, המבטיחה צדק חברתי. לאורך אלפי שנות גלות, הפכה השבת בגלגוליה השונים לסמל הגאולה וליום החירות משעבוד גלויות. שבת, מלשון השבתה העשייה ושחרור מעבודה בסדר מחזורי

קבוע, היתה התשתית ללוח-היהודי המבוסס על סיפור הבריאה והסדר האלוהי הקוצב יחס שביעוני קבוע בין עמל לחירות. ההשבתה, ההפסקה וההימנעות מלקיחת חלק במעגל העבודה היומיומי מדי שבעה ימים (שבת), מדי שבעת מועדי ה' (חגים), מדי שבע שנים (שמיטה) ומדי שבע שבתות שנים (יובל), היתה התנאי לברכה ולשפע התלויים בחסדי שמים.

ההשבתה המקודשת התייחסה בשווה לכל בני העדה ולמתגוררים במחיצתם, שהיו משועבדים למעגל העבודה בימות החול, ויצרה מציאות של צדק חברתי חסר תקדים, שחל בשווה על כל בני הקהילה. תפישה זו כוננה מציאות שייחסה קדושה לשבתה ולא לעשייה, לחירות ולא לשעבוד, לפנאי ולא לעמל, לחסד ולא לעריצות, לצדק ולא לניצול. הקדושה יוחסה למועד ההשבתה המעוגן בדבר האל הנשמע, המוגדר באות ובמספר, ולא לחובת השעבוד לעבודה הנראית, והבטיחה את המנוחה, החירות, הצדק והשבתה כערכים מקודשים המעוגנים בציווי אלוהי.

מערך מקודש זה עוגן בברית אלוהית, כך ששמירתו אינה תלויה ברצונו הטוב או בשרירות ליבו של אדם זה או אחר, או בשיקולי כדאיות הכפופים לנסיבות משתנות. תפישה זו ייחסה קדושה לשבתה, לכלימה, להפסד ולצדק החברתי, הכרוכים בויתור על יום עבודה, על שבוע עבודה או על שנת עבודה, ואף כרוכים בויתור על ריבונות אנושית המתחייבת משחרור עבדים, מפדיון האדמות ומשמיטת החובות התלויים בשמיטה וביובל. במשתמע, סוג מעמדו של כל רוח החרון בעבודה לא פוסקת ובשעבוד – שני מושגים הנגזרים מאותו שורש (עב"ד).

המספר שבע, המסמן את היום השביעי, קשור בשורש משותף לשבועה ולשבוע, כלומר להבטחה נצחית בין אל לאדם, החורגת מגבולות הזמן והמקום ומן הנראה לעין, להתחייבות מקודשת (שבועה; ברית) בין רואה ללא-נראה (אות), ולמחזור נצחי של זמן שאינו תלוי בטבע ובשינוי מוחש נראה לעין, אלא רק בציווי המבוסס על אוזן ועדות אלוהית (שבת, שבוע, אות ברית, מועד, מצווה, חוק).

יחידת הזמן שבוע היא תשתית הזמן המקודש, שאין לו בסיס נראה-מוחש, המוגבל בניסיון אנושי בגבולות הטבע, אלא רק בסיס

נחוגו כמשך שבעה חודשים, מהחודש הראשון (ניסן) לחודש השביעי (תשרי), מדי שבעה שבועות. ביכורי שבעת המינים נחוגו בהפרשי שבעה שבועות: שבעה שבועות בין ביכורי שעורים (פסח) לביכורי קציר חיטים (שבועות). מגילת המקדש שנמצאה בקומרן מלמדת על שבעה שבועות בין ביכורי קציר חיטים לביכורי התירוש, ועל שבעה שבועות בין ביכורי התירוש לביכורי היצהר (או בין בציר הענבים למסיק הזיתים). השנה נפתחת בשבעת ימי המילואים, בהם מתקדשים שומרי משמרת הקודש, ובחג של שבעה ימים, שבו עולים למקדש (פסח), נמשכת בחג השבועות הנמנה שבעה שבועות לאחר ראשית הקציר, ומסתיימת בחג של שבעה ימים, סוכות, שהוא חג האסיף המתייחס לתבואת הארץ ולפירותיה.

קרוב לוודאי שבשורשיה העתיקים של השפה יש קשר בין שבע, שבועה ושובע (הנכתב במקרא בלי ו') לאותיות שב"ע, שכן הלוח השביעוני של מועדי ה' הוא לוח השבועות והשבתות ולוח מועדי היבולים, הברכה והשובע, מדי שבעה שבועות כמשך שבעה חודשים, המתנים את השפע והברכה בהשבתה ובקדושה, או מתנים את פרי העמל בימי החול בהבטחת החירות במחזורים שביעוניים קצובים.

השקפה זו הבטיחה באמצעות קידוש הזמן כאות, ברית ושבועה התלויים בספירה שביעונית, את השבת, השמיטה ושבתון היובל כערך מקודש, המובטח בשווה לאדון ולעבד, לגבירה ולשפחה, לגר ולתושב, לבעלי-חיים העובדים במשק ולאדמה המעובדת. החלתו של מערך מקודש זה, המבטיח חירות ומנוחה, מופקעת מאמות-המידה הסובייקטיביות של העולם הנראה ומעוגנת באמות-המידה האובייקטיביות של העולם הנשמע, ומושתתות על ספירה, מניין, מחזור, מועד ועדות, המבטיחים מחזורי צדק, שוויון וחירות.

השבת ונגזרותיה השבתוניות היא עיקרון מקודש, הבא לאזן בין צדק חברתי לכלל לבין האינטרסים של הפרט המשועבד לעבודתו או משעבד את זולתו, ולתלות את מחזוריות ברכת הטבע המופקדת בידי שמים במחזוריות ברכת החירות המופקדת בידי אדם.

בתפישה הכוהנית העתיקה, המנוסחת בבהירות במגילות מדבר יהודה, הזמן אינו תכנית אנושית שרירותית, התלויה בתצפית משתנה ובהכרעה הכפופה לנסיבות חיצוניות, להתאמה לתיקון ולטעות, אלא

נשמע, מופשט, התלוי בציווי אלוהי בגבולות הרוח. שלא כיחידות זמן אחרות רצופות הנראות בעין (דוגמת יום ולילה, מולד הירח, ארבע עונות השנה), הקובעות את המשך הרצף של ימות החול – השבת או השבוע אינם אלא תכנית מספרית מופשטת, שעניינה הוא עצירת הזמן והשבתתו במחזור קבוע שמקורו אלוהי, מופשט ובלתי נתפש.

המבנה הלשוני העתיק, שהיה שגור בעבודת המקדש "היום יום ראשון בשבת שבו היו הלוויים אומרים... היום יום שני בשבת..." מזכיר את משמעותו של סדר מספרי זה, שבו ימי השבוע אינם עומדים בבידודם, אלא נמנים בזיקתם לשבת, וקובעים זיקה מחזורית קבועה בין חול לקודש, בין עשייה לשביתה ובין שעבוד לחירות.

בעת העתיקה תפישת הזמן המקודש היתה מושתתת על סינכרוניזציה בין זמן אלוהי שביעוני "משבית", שנמנה ביחידות פרדיות נשמעות ובלתי נראות, הנספרות בשבע ובכפולותיו והעומדות בסימן הקדושה; לבין זמן רבעוני "מפעיל" נראה בעין, הנספר ביחידות זוגיות ובכפולותיהן, הקובע את רצף ימי המעשה ומתייחס לטבע ולהמשכיות הקיום והחולין.

הזמן השביעוני כולל את השבת, שעניינה השבתת הריבונות האנושית על העשייה, ומהותה ויתור על שליטה וריבונות על מקום, על זמן ועל בני-אדם; את שבעת השבועות בין מועדי ה', שבהם אדם משבית את עבודתו ועולה-לרגל למקדש, ומביא מפרי עמלו לכוהנים שומרי משמרת הקודש; את השנה השביעית, שמיטה שעניינה השבתת העבודה וויתור על הריבונות האנושית על האדמה והעבודה; ואת שבע שבתות שנים, שנמנו ונשמרו בידי שומרי משמרת הקודש, המוליכות אל היובל שעניינו השבתת הסדרים הנוהגים במקרקעין ובעבדים ושחרור נכסים ובני-אדם.

הזמן הרבעוני כולל יום ולילה, הנמנים על-פי הבחנה בין זריחה ושקיעה, ומחולקים לעשרים וארבע שעות; שנים-עשר חודשי השנה, הנמנים על-פי מולד הירח או על-פי חישוב ידוע מראש, וארבע עונות השנה שתמורותיהן הנראות לעין קוצבות את מהלך השנה החקלאית. הזמן הלא-נראה, המחזורי והמקודש, המבוסס על עדות שמימית, נקרא מועדי ה', ונספר ביחידות שביעוניות. בלוח העתיק מועדי ה'

מקורו אלוהי, תבניתו קוסמית וחוקיו קבועים, נצחיים ומחזוריים, מאז שהוטבעו בטבע בשבעת ימי בראשית והתקדשו ביום השבת. הזמן נתפש כהשתקפות הסדר האלוהי ביקום, סדר שבו הזמן והמרחב מקודשים ותלויים זה בזה מראשית תהליך הבריאה האלוהי, שהתחולל בזמן מחולק לשבעה ימים ובמרחב שהתהווה בשבעת ימי הבריאה.

הלוח משקף את תבניתו האלוהית של הזמן המוגדר כמועדי ה', ואת זיקתו לסדר הקוסמי של עונות השנה ומחזור היובלים בטבע. הלוח נגלה משמים מפי המלאכים, כעולה מספרי חנוך והיובלים, תבניתו הנצחית מסורה בידי הכוהנים, ואין מקצבו השביעוני נתון לשינוי ואינו תלוי בחישוב אנושי ובשיקולים ארציים. כדי להטעים את מהותו האלוהית המקודשת של הזמן, מספר המיתוס הכוהני העתיק, המצוי בספרי חנוך והיובלים, שהלוח נודע לבני-האדם על-פי גילוי מלאכי, שנמסר לשביעי שבאבות העולם, חנוך בן ירד, שנלקח לשמים למטרה זו.

בעת העתיקה שמירת שבת נתפשה כחיקוי מעשה אלוהים וכחגם של המלאכים. השבת תוארה בצביון מיתי מקודש בספר היובלים, שייחס חשיבות רבה למהותה האלוהית הנצחית ולתבניתה המלאכית. מלאך-הפנים, המדבר למשה על הר סיני בפתיחת ספר היובלים, מטעים את העובדה שחלוקת הזמן מופקדת ונשמרת בידי המלאכים, ומציין את זיקת הגומלין בין שבתה לקדושה:

וייתן לנו ה' אות גדול, את יום השבת, למען נעשה מלאכה ששת ימים ונשבות ביום השביעי מכל מלאכה. וכל מלאכי-הפנים וכל מלאכי הקודש, שני המינים הגדולים האלה, יאמרו לנו כי נשבות עימו בשמים ובארץ. ויאמר לנו הינני מבדיל לי עם מכל העמים, ושבתו הם ושמרו את השבת, וקידשתים לי לעם, ובירכתים כאשר קידשתי את ימי השבת, ואקדשם לי וכן אברכם, והיו לי לעם ואני אהיה להם לאלוהים... ויעש בו אות כזה, אשר בו ישבתו הם עימנו ביום השביעי, לאכול ולשתות ולברך את בורא הכול, כאשר בירך את העם מכל העמים ויקדשוהו לו, וכאשר ישבתו עימנו יחדיו.

היובלים, ב' 17-21

מלאך-הפנים חותם את ספר היובלים, המפרט את סדריו השביעוניים של הזמן בשבתות, שבועות, שמיטות ויובלים, בדברים הבאים:

ואחרי החוק הזה, הגדתי לך את ימי השבתות במדבר סיני... ושבתות הארץ לך בהר סיני ושנות היובלים בשבתות השנים הגדנו לך... והנה את מצוות השבת כתבתי לך, משפטי חוקותיה. ששת ימים תעשה כל מלאכה, וביום השביעי שבת לה' אלוהיכם, לא תעשו כל מלאכה ובניכם ועבדיכם ואמהותיכם וכל בהמתכם וגרכם אשר לכם... לא תעשו ביום השבת כל מלאכה, אשר לא הכינותם לכם ביום השישי, לאכול ולשתות ולנוח ולשבות מכל עבודה ביום הזה, ולברך את ה' אלוהיכם אשר נתן לכם יום שבתון ויום קדוש ויום מנוחה, קדוש היום הזה לכל ישראל בימיכם ובכל הימים. כי גדול הכבוד אשר נתן ה' לישראל, לאכול ולשתות ולשבוע ביום השבתון הזה, ולנוח ביום ההוא מכל מלאכה אשר היא מלאכת אדם, כי אם להקטיר קטורת ולהביא קורבן וזבח לפני ה' לימים ולשבתות. המלאכה הזאת לבדה תעשה בימי השבת בבית-מקדש ה' אלוהיכם לכפר על ישראל, ובאה יום יום כאשר ציוויתך... למען ישבתו בני-ישראל במצוות שבתות הארץ, ככתוב בתוך לוחות השמים אשר נתן בידי לכתוב לך חוקי עת ועת בחלוקה ימיה.

שם, נ' 1-13

ההלכה הכוהנית העולה מספר היובלים בדבר חוקי השבת, שהדברים לעיל מביאים רק חלק ממנה, מחמירה לאין ערוך מהתפישה השגורה המוכרת ממחשבת חז"ל, שנקטה עמדה אחרת ביחס לזמן. חז"ל ביססו את הזמן על תצפית אנושית ולא על חישוב שמימי ותבנית מלאכית, והקלו בחוקי שמירת השבת. אולם לא כאן המקום לדון במשמעות ההבדלים וברקעם (שנדונו במחקרים המתייחסים לספר היובלים ולמגילות מדבר יהודה ולמאבק בין לוח-השמש – הלוח הכוהני העתיק, לבין לוח-הירח, שבו אחוז חכמים).

השבת היתה ציר החישוב של לוח חמישים ושתיים השבתות, הידוע כלוח-השמש, המתואר בספר היובלים ובמגילות קומראן.

ייחודו של לוח זה טמון בכך שהוא מבוסס על חישוב קבוע ולא על תצפית משתנה, שהוא מתייחס למספר ימים קבוע (364) המתחלק לתבנית שביעונית (52 שבועות). בלוח זה אף חג לא חל בשבת, שכן השנה מתחילה תמיד ביום בריאת המאורות, יום רביעי; פסח וסוכות חלים אף הם ביום רביעי; חג שבועות וביכורי התירוש והיצהר חלים ביום ראשון ממחרת השבת, בהפרש של שבע שבתות מחג הביכורים הקודם; ראש-השנה חל ביום רביעי, ויום-כיפור חל תמיד ביום שישי. בני-האדם השומרים על לוח-השבתות, שותפים בתפילתם למלאכים, הקוצבים במקצב שביעוני קבוע את מועדי ה' המסמלים מנוחה וחירות.

השבת קשורה בעשרת-הדיברות, המעגנים את שמירתה בציווי אלוהי, בלוח-השמש המבוסס על מחזור חמישים ושתיים שבתות, ביסוד חישוב הלוח הכוהני-ליטורגי של משמרות הכוהנים המתחלפות מדי שבת, ובהקשרים פולחניים שונים הבאים לציין את כל אלה. חלוקות שביעוניות מקדשות מצוינות במקדש ארצי, שיש בו שבע מעלות קדושה, ומנורה של שבעה קנים, ובמקדש שמימי שיש בו שבעה היכלות ומלאכי-שרת, המכונים כוהני קורב המברכים שבעה בשבעה בשירי עולת השבת.

החירות, הצדק והשלום, המיוסדים על מחזורים שביעוניים, קשורים במהותה של השבת, ועומדים ביסודה של תורת משה שניתנה לעם שיצא מעבדות לחירות. החירות המעוגנת בהנחיה אלוהית, בשבועה ובברית, מממשת את יסודות הצדק החברתי ואת שוויון הזכויות לכלל, המבטיח שלום ושגשוג, בשעה שחובת הציבור לשבות מבטיחה את זכות היחיד לחירות.

אתגר מעורר מחשבה מציבים אלפי השנים שחלפו בין העת העתיקה, שבה התנסו רעיונות מרחיקי-לכת בדבר צדק, חירות, שביתה, ויתור על ריבונות אנושית של הפרט לשם חסד אלוהי לכלל, וקביעת מחזור קבוע המעוגן בציווי אלוהי ומיתוס מלאכי, המבטיח צדק, חסד וחירות באמצעות חישוב מקודש הנתלה בספר, מספר וסיפור – ובין העת החדשה, הנוטה לשכוח זכויות יסוד לכלל בשם ריבונות הפרט. הקשר בין הקדושה, השביתה, החירות והצדק, שעיצב צביון

חברתי יוצא דופן לקהילה היהודית בעת העתיקה, עשוי לשמש דגם מחשבה לבני דורנו, התומכים בצדק חברתי, חירות, שוויון זכויות ושלום.

נר של שבת

שָׁאֵל לְפִי אֵת הָעֶרֶב,
אֵת רֵעִי הָעֶמֶק וְהַחֲנוּן:
אֵיכָכָה בְּנִפְי פֶּז
בְּצִמִּית הָאוֹר?
וּמַעֲוֹף כְּבִקְסָמִים יַעֲוֶף.
סוֹדוֹ מִהוּ?

הַשִּׁיב לִלֵּב פָּרַח בּוֹדֵד:
הָאֶהָכָה שְׂרֵשׁ הָאוֹר.
עֲנֵה לְהִגִּי
רוּחַ הַיָּם:
שׁוֹשֵׁן כָּל חֲרוֹת בְּיָקוֹם,
זֶה הָאוֹר הַמְּפָלִיא בְּזִיו.

ולדה

נביאות במקרא ובמסורת חז"ל: נקודות מבט משתנות

רחל אליאור (*)

לשולמית אלוני
אישה שהרחיקה ראות

ארבע נביאות נזכרות במסורת המקראית: מרים, דבורה, חולדה ונועדיה: "ותקח מרים הנביאה אחות אהרון את התוף בידה ותצאן כל הנשים אחריה בתופים ובמחולות: ותען להם מרים שירו לה' כי גאה גאה סוס ורוכבו רמה בים" (שמות ט"ו, כ"א וראו עוד שם).

"ודבורה אשה נביאה אשת לפידות והיא שפטה את ישראל בעת ההיא: והיא יושבת תחת תומר דבורה בין הרמה ובין בית אל בהר אפרים ויעלו אליה בני ישראל למשפט" (שופטים ד', ד"ה' וראו עוד שם).
"וילך חלקיהו הכהן אל חולדה הנביאה אשת שלם בן תקוה בן חרחס שומר הבגדים והיא יושבת בירושלים במשנה וידברו אליה: ותאמר אליהם כה אמר ה' אלהי ישראל" (מלכים ב' כ"ב, י"ד וראו עוד שם).
"זכרה אלוהי לטוביה ולסנבלט במעשיו אלה וגם לנועדיה הנביאה וליתר הנביאים אשר מייראים אותי" (נחמיה ו', י"ד).

לגמד את דמותן של הנשים

המקרא מתאר את מרים כנביאה ומשוררת, המנהיגה את "כל הנשים" במדבר ונושאת דברי שיר כביטוי לתודה בשם הציבור. את דבורה הוא מתאר כנביאה ושופטת, המנהיגה "את ישראל" ויוזמת צעדים מדיניים מכריעים בתקופת השופטים. את חולדה כמבשרת דבר האל להנהגת המקדש והנהגת הארמון בירושלים, ומתנבאת על גורל המלך יאשיהו והעם ביהודה, בשלהי תקופת המלוכה, ואת נועדיה כמתנבאת בתקופת שיבת ציון לצד נביאים אחרים.

נשים נביאות מתוארות במסורת המקראית כתופעה מובנת מאליה, שאינה נושא לתמיחה, לפקפוק או ללבטים. רוח נבואה עשויה להאצל לנשים וגברים כאחד בתקופות שונות ובנסיבות שונות בהן מתבקשת דעת עליון, הנהגה בעלת השראה, ידע מרחיק ראות, יוזמה, ביקורת מושכלת על תפיסות שגורות, אחריות בענייני הכלל, ויכולת ביטוי לעוצמת החוויה של הציבור, לשמחתו או לכאבו במלל ובשיר.

את היכולת לרדת לחקרה של המציאות ולבטא את המשתמע ממנה, לעמוד על הפער בין הרצוי למצוי ולנסח את המתבקש להלכה ולמעשה בלשון ייחודית ובהשראה אלוהית, מייחס המקרא לנשים ולגברים כאחד.

מסורת חז"ל, שהשוויון בין המינים הוא ערך זר לה, מתייחסת למסורת המקראית בדבר נבואת נשים מזווית שונה לחלוטין. על פי השקפת חכמים אין מקום לנשים בהנהגה, בפעילות ציבורית, בעמדות בעלות סמכות, בעולם הלימוד והיצירה, בהנהגה רוחנית, משפטית או פולחנית. עמדה זו, שעל טעמיה דנתי במאמרי במקום אחר: "נוכחות נפקדות: לשאלת נוכחותן והעדרן של נשים בלשון הקודש, בדת היהודית ובמציאות הישראלית", אלפיים 20, עם עובד תש"ס, עמ' 214 - 270. ניצבת בסתירה ברורה למסורת המקראית, חייבה התייחסות שונה באופן מהותי לדמויות הנשים שנזכרו במקרא כמחוננות ביכולת הנהגה, בהשראה נבואית, בכושר

שיפוט, בחכמה, שירה ודעת, בקול בעל משמעות ציבורית, או בכישרון יצירה החורג מגדר הרגיל.

חכמים, שכוננו תפישה לא שוויונית ברשות הרבים והרחיקו את ציבור הנשים מעולם הסמכות והדעת, בקשו להמעיט ולגמד את דמותן של הנשים יוצאות הדופן שנזכרו לדורות כנביאות שופטות ומשוררות. הם עשו זאת באמצעות פרשנות שטשטשה את ייחודן, המעיטה את משמעות התנבאותן, החליפה את יפי רוחן ביפי גופן, ולעיתים אף הטילו ספק בהתנהגותן ובמוסריותן בהאירם אותן באור משפיל ועוין.

לארבע הנביאות, הנזכרות בלשון מפורשת במקרא כבעלות מעמד ציבורי בזכות שאר רוחן, הוסיפה מסורת חז"ל נשים שנודעו ביופיין במיניותן או באירוע יוצא דופן הקשור לגופן. חכמים הוסיפו לשורת הנביאות את שרה, אביגיל ואסתר, שהמכנה המשותף להן בדברי הגמרא הוא שהיו יפות תואר: "ארבע נשים יפהפיות היו בעולם שרה אביגיל רחב ואסתר" (בבלי, מגילה ט"ו ע"א). שלא במפתיע, הקשר הדיון בהמשך הציטוט הוא זנות, ערוה ופיתוי, ולא נבואה או שאר רוח. שבע הנביאות שחכמים מונים הן שרה, מרים, דבורה, חנה, אביגיל, חולדה ואסתר (בבלי, מגילה י"ד ע"א). ברשימה, המעמעמת את ייחודן של אלה, שרוח נבואה יוחסה להן במקרא במפורש (מרים דבורה וחולדה), מעורבות הנביאות עם דמויות שסגולות גופניות יוצאות דופן נקשרו בשמן (שרה אביגיל ואסתר שנודעו ביופיין, חנה ושרה שנגאלו מעקרותן), אך מעלה נבואית לא יוחסה להן. אולם דווקא הדרך שבה מתארים חכמים את שלוש הנביאות שלגביהן יש מסורת מקראית מפורטת, מאירה את הבעייתיות שעלתה מן הפער בין העמדה המקראית לבין העמדה הרבנית (זו של החכמים), ששללה מנשים מעמד רוחני וכוח יוצר, אסרה עליהן קול ציבורי, המעיטה את דמותן והדירה אותן מעמדות השפעה, השראה, סמכות והנהגה.

השראה נבואית פיוטית נהיית לסיפור משני טפל

על מרים בת עמרם ויוכבד אומרים חכמים: "מרים הנביאה אחות אהרון ולא אחות משה. אמר ר' נחמן אמר רב שהייתה מתנבאה כשהיא אחות אהרון ואומרת: עתידה אמי שתלד בן שיושיע את ישראל, ובשעה שנולד נתמלא כל הבית אורה. עמד אביה ונשקה על ראשה. אמר לה: בתי נתקיימה נבואתך. וכיוון שהשליכוהו ליאור עמד אביה וטפחה על ראשה (טפיחה מלשון הכאה, חבטה) ואמר לה: בתי, היכן נבואתך? היינו דכתיב ותתצב אחותו מרחוק לדעת מה יהא בסוף נבואתה (בבלי, מגילה י"ד ע"א).

במסורת זו מתעלמים הדוברים מנסיבות התנבאותה של מרים במקרא (שמות כ"ט) הקשורות במעמד ציבורי, בהשראה נבואית ופיוטית, בהנהגת כלל הנשים במדבר, בשירה נגינה וריקוד ברשות הרבים, לאות תודה לאל על המעבר מעבדות לחירות (שמות ט"ו, מיכה ו', ד'), והופכים את סיפורה ממאורע ציבורי-דתי רב משמעות לאירוע משפחתי ולסיפור משני הטפל לסיפור המרכזי של משה. המספרים מעתיקים את סיפור ההתנבאות לימי ילדותה, ומחזירים אותה לתחום המשפחה, למרות אביה המשבח אותה על הבשורה ומגנה אותה על התבדות דבריה לכאורה וטופח על ראשה בכעס. מרים הנביאה והמשוררת במקרא, הנושאת קולה בשיר ברשות רבים, הופכת במסורת חז"ל לאשת איש ומיילדת (סוטה י"א), המתוארת כאשתו של חור או כאשתו של כלב (סוטה י"א) וכאמו של בצלאל (שמות רבה, פרק מ"ה). כלומר היא מתוארת כילד, כאשת איש, כאם וכבעלת מקצוע נשי בדרך הבאה לעמעם את ייחודה הנבואי ואת צביונה הציבורי יוצא הדופן.

נביאה רבת תבונה מוצגת כאישה טווח פתילים

דבורה מתוארת במסורת המקראית כנביאה, שופטת ומשוררת, שפעלה בתקופת השופטים אחרי מות אהוד בן גרא ושמגר בן ענת (שופטים ד ד'-כ"ד, ה', אי-ל"א). היא מוצגת כיוזמת מלחמה בשם האל, כמלווה את המצביא בקרב נגד הכנענים, וכמפרשת את מהות התמורות המתחוללות במלחמה זו בשירה בעלת עוצמה פיוטית נדירה. על אישה זו אומרים חכמים בלשון המעטה: "דבורה דכתיב (שופטים ד') ודבורה אשה נביאה אשת לפידות, מאי אשת לפידות שהיתה עושה פתילין למקדש, והיא יושבת תחת התומר... משום ייחוד" (מגילה, שם). דבורה הנביאה – מנהיגה בעלת מעוף ושופטת שעולים אליה לרגל, אשה עצמאית רבת תבונה, בעלת שיקול דעת רחב היקף הקשור ביצועה וביוזמת מלחמה, בנבואה ובפירוש דבר האל ובשירת תהילה לאל – הופכת בפרשנות חז"ל לאשה הטווה פתילים להדלקה במקדש, ודואגת לשבת מתחת לתמר ברשות הרבים, כדי שלא תחשד בעוון ייחוד עם המבקשים את עצתה ומשפטה. את הביטוי אשת לפידות, המתפרש על משקל אשת חיל, כביטוי לעוצמה וכוח, הופכים חכמים לשלחבת הנר (לפיד) שאת פתילתו טווה דבורה. המעטת דמותה במסורת החכמים מתעצמת על ידי פירוש הישיבה מ"תחת לתומר... בין הרמה ובין בית אל בהר אפרים" – המתוארת במקרא כרקע לפסוק "ויעלו אליה בני ישראל למשפט" (שופטים ד', ה') – כנובעת מדאגה לצניעותה. מקומה רם המעלה ברשות הרבים, העולה בהרחבה מפשוטו של מקרא כמקום של סמכות, שיפוט, הנהגה, יוזמה, אחריות ציבורית, השראה ויצירה שאינו קשור בזהות מינית אלא במעלה רוחנית, בדעת, בתבונה, בכוח ביטוי וברוחק ראות – מעמד זה הופך במסורת חז"ל למקום שולי, הקשור בטווחיה והדלקת נרות, ביראה ובצניעות.

נביאה מיוחסת איננה אלא צאצאית רחב הזונה

חולדה, הנביאה המיוחסת בת ירושלים, המתנבאת באזני הנהגת הארמון והנהגת המקדש בספר מלכים ב', הופכת בדברי חז"ל לצאצאית של רחב הזונה (שמונה נביאים והם כהנים יצאו מרחב הזונה... רבי יהודה אומר אף חולדה הנביאה מבני בניה של רחב הזונה היתה", (מגילה, י"ד ע"ב). אין היא מתוארת כנביאה בזכות עצמה, אלא כקרובתו של הנביא ירמיהו ההופכת לממלאת מקומו בשעת הדחק. הכהן הגדול והנהגת הארמון המתוארים במקרא כפונים אל חולדה בשל מעלתה הנבואית, פנו אליה לדברי חכמים רק מחוסר ברירה, משום שנדרשו לירמיהו הנביא בזמן שזה נעדר מן העיר, בשעה שהלך להחזיר את עשרת השבטים (מגילה י"ד ע"ב). מסורת אחרת המובאת באותו מקום מנמקת את הפנייה לחולדה ולא לירמיהו בן זמנה בכך, שנשים רחמניות הן, כלומר מבטלות את ההתמודדות עם אמיתות המציאות בשל חולשתן, אולם דברי נבואתה הקשים המפורטים במקרא אינם עולים בקנה אחד עם הנחה זו. מסורת נוספת המנסה להמעיט את משמעות הפניה הציבורית אליה אומרת, שירמיה היה מתנבא בשווקים וחולדה אצל הנשים (פסיקתא רבתי פכ"ו) ומסורת אחרת מטילה ספק בעצם התנבאותה "וכי חולדה נביאה היא?" (פסחים ט').

יהירות, מאוסות, שוליות ומעוטות ערך

בדיון בדבורה ובחולדה במסכת מגילה אין מסתפקים בהמעטת דמותן, בטשטוש ייחוד נבואתן בהטעמת שוליותן ובהחלפת עיקר בטפל, אלא מגנים אותן על יהירותן ומשפילים את כבודן: חכמים אומרים שיהירות אינה יאה לנשים ואומרים שהיו שתי נשים יהירות ששמותיהן מאוסים, זיבורתא וכרכשתא. זיבורתא היא דבורה, המגונה על שום ששלחה לקרוא לברק במקום ללכת אליו, וכרכשתא היא חולדה,

שבנבואתה על הגורל הצפוי למלך אמרה "אמרו לאיש" במקום אמרו למלך (שם). דבורה נאשמת ביהירות לא רק במסכת מגילה אלא גם במסכת פסחים ס"ו, שם נאמר שבשל יהירותה ניטלה ממנה הנבואה.

זבורית בלשון התלמוד היא אדמה כחושה וגרועה, ובהשאלה כינוי לדבר גרוע שאין חפץ בו, היפוכו של הנכבד ויקר הערך. דבורה הנביאה רמת המעלה זכתה לשם גנאי זה על שום ששלחה לקרוא לגבר שיבוא אליה, במקום שהיא תלך אליו (דוגמא לביטוי ליחסי הכוחות הראויים בין המינים במחשבת חז"ל, שבהם האישה לעולם נחותה מן הגבר בתחום הציבורי וכפופה לו ברשות הפרט). כרכשתה בארמית היא חולד ממין עכברוש נושא מחלות. אין צריך להרחיב על השלכותיו המבזות של כינוי זה המתייחס ליונק מכרסם המזיק לאדם ומסכן את בריאותו בהיותו מעביר את מחלת הדבר לבני האדם. ייחוס כינוי משפיל זה לחולדה הנביאה על שום שלא נקטה בתואר הכבוד הראוי בפנייה למלך, מעיד על המהלך שבו נוקטת מסורת חז"ל בבואה להפוך על פניו את הדימוי העולה מפשט המסורת המקראית. חכמים יוצאים להפריך מסורות בהן מיוחסת לנשים מעלה רוחנית, מעמד, סמכות והנהגה באמצעות יצירת מסורות חלופיות בהן הן נקשרות לביזוי, שוליות והמעטת ערך.

הוויתן הגופנית של נביאות

חכמים אינם חוסכים בפרטים המדגישים את הווייתן הגופנית של הנביאות שנוספו במסורת התלמודית: שרה אביגיל ואסתר נקשרות ביופי, בחשק ובפיתוי, וממילא מתמעטת משמעות חכמתן או העזתן ומתמעט משקלן הרוחני. משמעות נבואתן מתבארת בהקשר גופני מובהק: "אמר ר' יצחק יסכה זו שרה ולמה נקרא שמה יסכה שסכתה (=ראתה) ברוח הקודש, שנאמר כל אשר תאמר אליך שרה שמע בקולה, דבר אחר יסכה שהכל סוכין ביופיה" (מגילה יד ע"א). אביגיל "אשה טובת שכל ויפת תואר" (שמואל א כ"ה, ג') שהצילה בחכמתה, באנושיותה ובאומץ לבה את דוד מ"לשפך דם חנם" (שם, כ"ה ל"א), נקשרה בדברי חז"ל לדם נידה ולגילוי גופה המבהיק ביופיו ומאיר את חשכת זעמו של דוד, ונקשרת לנבואה בשל דבריה הנאמרים במפגש הלילי "תהיה נפש אדוני צרורה בצרור החיים" (מגילה, שם). על אסתר, אהובתו של אחשוורוש – שגרה בהרמון הנשים, שסיפורה מסופר במגילה המביעה בתמצית את אושיות ההסבר הפטריאכלי: "וכל הנשים יתנו יקר לבעליהן למגדול ועד קטן... להיות כל איש שורר בביתו" (אסתר, א, כ, כ"ב) – נאמר "ותלבש אסתר מלכות... אלא שלבשתה רוח הקודש" (מסכת מגילה, שם).

המכנה המשותף לנביאות שהוסיפו חז"ל הוא, שתחום פעולתן קשור ביפי גופן, בתחום צנעת הפרט או בתחום הפיסי הנראה והנחשק, ולא ברשות הרבים, בתחום הרוחני הנשמע, הנקרא או הנכתב. זאת - בניגוד לנביאות הנזכרות במקרא שתחום פעולתן היה בזירה הציבורית בכוח שאר רוחן, ולא בזכות חן יופיין.

הטעמת המימד הגופני בדמות הנשים המקראיות וקישורן במובלע ובמפורש לתחום הערווה, מבאר כיצד נשים שקולן נשמע ברמה בתקופה המקראית, נקשרות ל"קול באשה ערווה" בתקופה המשנאית-תלמודית.

מושאות לביקורת, לעג, המעטה והשפלה

הספרות היהודית לדורותיה, זו שחוברה אחרי תקופת המקרא נכתבה בידי גברים בלבד. נמצא בה מסורות מגוונות המתארות את הנשים המקראיות מחדש מזוויות שונות, המתגבשות לאורם של ערכים חדשים וצרכים משתנים. אולם ראוי לתת את הדעת על כך, שהמסורת המקראית רואה כמובן מאליו את מה שעשוי להיות נחלתם

של נשים וגברים כאחד - נבואה, מעמד תרבותי, וסמכות ציבורית, הנהגה, שיפוט, חכמה, תבונה ורוחק ראות, הנובעים משאר רוח - והופך במסורת חז"ל - המדירה את הנשים מעמדות הנהגה וסמכות ברשות הרבים, ומרחיקה אותן לגמרי מתחום הדעת, הרוח, היצירה, והמשפט - למושא לביקורת שיש בה לא פעם נימה בוטה של דחייה, לעג, המעטה והשפלה באמצעות פרשנות מגמתית המעמידה סיפור חדש.

טעמיה של תמורה זו ביחס למעמדן הציבורי והתרבותי של נשים יהודיות במעבר מהעת העתיקה לתקופת המשנה והתלמוד אינם מחוורים די הצורך, ויתכן שהם קשורים לדפוסי חיים שהתגבשו אחרי החורבן, בשעת מצוקה ומאבק על המשך קיומו הפיסי של העם. מצב זה, אפשר שחייב את גיוס הנשים להולדה ופיריון באופן בלעדי, וממילא הביא לדחיקתן מהתחום הציבורי. התביעה לבלעדיות סמכות הדעת לעולם הגברי, המונחת ביסוד מחשבת חז"ל, זו העמדה המדירה והמפלה שנגזרה ממנה ביחס לנשים, השפיעה השפעה מכרעת על ההיסטוריה של גברים ונשים בעולם היהודי. היא תחמה את הנשים לגבולות המשפחה, הגוף המין והפיריון, גזרה עליהן דחיקה מהבמה הציבורית, וכפתה עליהן בורות ודממה בתחום הרוח ברשות הרבים עד לשלהי העידן המודרני. עם זאת יש לזכור, שאין זאת אלא עמדה אחת ממגוון עמדות שמציעה התרבות היהודית לדורותיה.

(*) פרופ' רחל אליאור היא ראש החוג למחשבת ישראל באוניברסיטה העברית.

קטעים להבלטה

נשים נביאות מתוארות במסורת המקראית כתופעה מובנת מאליה שאינה נושא לתמיהה, לפקפק או ללבטים.

על פי השקפת חז"ל אין מקום לנשים בהנהגה, בפעילות ציבורית, בעמדות בעלות סמכות, בעולם הלימוד והיצירה, בהנהגה רוחנית, משפטית או פולחנית.

נשים שקולן נשמע ברמה בתקופה המקראית, נקשרות ל"קול באשה ערווה" בתקופה המשנאית-תלמודית.