

"קטנות" ו"גדלות" ושורשיהן בקבלת האר"י

במובן זה אכן אפשר לראות בתורותיו פירוש לדברי האר"י. עם זאת, אי אפשר לטעון שמדובר רק בהטעמה ובהדגשה של מוטיבים לוריאניים קיימים, אלא יש כאן מהלך הבונה ומפתח כיוונים שבקבלת האר"י נרמזו בלבד; או פיתוח רעיונות שעלו אך לא הבשילו, כדי להעמיד שיטה ולהסיק מסקנות. ר' נחמן לקח גרעיני מחשבה אלו, פיתח אותם והצמיח מהם פירות ופרחים נאים.

בכמה מקומות שבהם הוא עוסק בנושאים הקשורים לקטנות, הוא מפנה את הקורא לאר"י ולכתביו. ההפניה לבדיקת כתבי האר"י בנושא הנידון נעשית על-פי בקשתו ולא רק על רקע שיתוף המושגים. הפניותיו המפורשות לכתבי האר"י מלמדות כי הפיתוח שעשה לחומרים הקבליים לא נוצר רק דרך צינורות ומתווכים חסידיים שקדמו לו, אם כי בוודאי הושפע אף מהם, אלא ממגע ישיר עם החומר הלוריאני – מגע שהוביל את ר' נחמן למחוזות ולסוגיות שהוגים חסידיים אחרים לא טיפלו בהם.

אדגיש, כי מגמת דברי להלן איננה להציע פירוש "נכון" לקבלת האר"י, אלא לנסות ולזהות את החומרים ששימשו את ר' נחמן כאשר פיתח את תפישת הקטנות, לבדוק מה מידת הצמידות שקיים ר' נחמן בפירוש ובדיאלוג שניהל עם קבלת האר"י, ומה נשאר ממשמעותם הראשונית של המונחים והמבנים הלוריאניים כאשר אנו רואים כי ר' נחמן מפרש בעזרתם מצבי נפש שונים שהוא-עצמו היה שרוי בהם. בעיקר רצוני לבדוק אם הרקע הקבלי יכול לתרום להבנה נוספת בתפישתו של ר' נחמן את הקטנות ואת העלייה לארץ-ישראל.

#### א. קטן פטור מן המצוות

עדה רפפורט-אלברט ציינה, שמצבי הקטנות של ר' נחמן אינם רק ירידה אל מישור הקיום של אנשים פשוטים, אלא התנסות בקיום "משולל-החוק" שהאנשים הקיימים בו מפירים את החוק.<sup>19</sup> בליקוטי מוהר"ן תנינא, תורה עח, מדבר ר' נחמן על "הנהגת הפשיטות של הצדיק", שהיא מצב של פרישה מהתורה, ומסביר כי במצב זה הצדיק הוא "מבחי' [נת] קיום העולם קודם קבלת התורה". מצב זה מוצג על-ידי ר' נחמן כאנלוגי ל"הדרך של ארץ-ישראל".

ואכן, גם בתיאור הנסיעה של ר' נחמן לארץ-ישראל מעלה ר' נחמן כמה פעמים את האפשרות של עבודת ה' בלא תורה ובלא מצוות, שהיא בחינת עבודת האבות קודם שניתנה התורה.

וְגָדַל עֵצִים הַסִּפְנוֹת שֶׁהָיָה לָהֶם בַּחֲזִירָתָם אִי אֶפְשָׁר לְסַפֵּר כִּי הָיוּ עַל הַסְּפִינָה הַזֹּאת  
שֶׁל מִלְחָמָה שֶׁהָיְתָה מִלֵּאָה יִשְׁמַעְאֵלִים וְהֵם הָיוּ רַק שְׁנֵי יְהוּדִים לְבַד וְדֶרֶךְ  
הַיִּשְׁמַעְאֵלִים, בְּפֶרֶט אֲנָשֵׁי מִלְחָמָה, לְתַפֵּס יְהוּדִים וּלְמַכָּרָם בְּמַרְחָקִים לְעִבְדִּים  
וְהָיָה לְרַבָּנּוּ זְכוּרֵנוּ לְבָרְכָהּ, פָּחַד גָּדוֹל מְזֵה וְאָמַר: שֶׁהִתְחִיל לַחֲשֹׁב בְּעֵצְמוֹ מַה  
יַעֲשֶׂה אִם יוֹלִיכוּ אוֹתוֹ לְאִיזָה מְקוֹם עַל הַיָּם שָׂאִין שֵׁם יְהוּדִי וַיִּמְכְּרוּ אוֹתוֹ שָׁם,

19. רפפורט-אלברט, קטנות, עמ' ח-יז.

ומי ידע מזה? והיה לו צער גדול, איך יוכל לקיים שם את מצוות התורה? והתחיל לחשב בדעתו בענין זה, עד שזכה שבא על השגה שיוכל לעבד את השם יתברך אפלו כשלא יוכל, חס ושלום, לקיים המצוות כי השיג את העבודה של אבות העולם שהיה להם קדם מתן תורה, שקימו כל המצוות אף-על-פי שלא עשו את המצוות כפשוטן כמו יעקב אבינו שקיים מצוות תפלין על-ידי המקלות אשר פצל כידוע וכיוצא בזה, עד שהשיג איך לקיים את כל המצוות בדרך זה כשהיה אנוס שם במקום שימכרו אותו חס ושלום.<sup>20</sup>

כשבא מארץ-ישראל אמר בדרך הזה קימתי כל התורה בכל האפנים כי השגתי קיום כל התורה שאפלו אם היו מוכרים אותי לישמעאל במדינות רחוקות שאין שם שום יהודי, והוא ישלח אותי לרעות בהמות, ואפלו אם לא אדע מתי שבת ויום-טוב, ולא יהיו לי טלית ותפלין ולא סכה ולא שום מצוה וכו' וכו', אף-על-פי-כן הייתי יכול לקיים כל התורה כלה. וכבר מבאר מזה במקום אחר.<sup>21</sup>

חיים בלא שבת ויום-טוב ובלי יכולת לקיים שום מצווה הם חיים בלא תורה ומצוות וממילא בהכרח, חיים של הפרת תורה ומצוות. אופן קיום המצוות של האבות הוא רוחני ואינו כולל את קיומן המעשי של המצוות המוכרות היום כמצוות התורה. בדרך לארץ-ישראל משיג ר' נחמן את האפשרות לעבודת ה' בלא שמירת תורה ומצוות במשמען הפשוט ההלכתי.

בשער המצוות, פרשת ויחי, מתאר ר' חיים ויטאל את שורש השינוי שחל באבל עקב מיתת קרובו, את ההשלכות ההלכתיות של מצב זה ואת משמען:

בענין מה שנוגע אל האבל עצמו, ומה שינוי נשתנה בו בימי האבלות... והנה ענין הגירעון שאירע אל האבל, הוא זה, כי נודע שכל הנשמות נתלין באדם העליון ז"א [זעיר אנפין], ובכל נשמה ונשמה יש בה רמ"ח אברים, ונקרא אדם שלם, ואותה הבחי' אשר בז"א, אשר בו נתלה נשמת האיש האבל הזה, מסתלקים משם בחי' הצלם של המוחין דאו"א [אבא ואמא], ולא נשאר בו רק בחי' מוחין דקטנות שזמן היניקה, כנזכר אצלינו כי המוחין דגדלות נקראים חיי המלך ובהסתלקותם נשאר מיתה ח"ו, שהוא בחי' מוחין דקטנות דשם אלהים, כי משם יניקת הקליפות הנקראים מות. וכיון שמת קרובם, מורה כי גם בבחי' שורשם למעלה כנזכר, נסתלקו משם המוחין דגדלות לגמרי, וחזר לימי המוחין דקטנות אלהים.<sup>22</sup>

הנחת היסוד היא כי מותו של הקרוב מלמד את האבל שגם בשורשו שלו בעולם העליון חל שינוי. מהותו של שינוי זה היא הסתלקות המוחין דגדלות וחזרה לימי המוחין דקטנות. זהו ה"שינוי שנשתנה בו בימי האבלות":

20. שבחי הר"ן, סדר הנסיעה שלו לא"י, כב, עמ' נ-נא.

21. חיי מוהר"ן, נסיעתו לא"י, יד (קמב), עמ' קלה.

22. שער המצוות, פרשת ויחי, עמ' כג.



"קטנות" ו"גדלות" ושורשיהן בקבלת האר"י

ובהקדמה זו יתבאר כל משפטי דיני האבלות ונתחיל בענין התפילין ובו ית' למה יום ראשון חלוק משאר ימים כי אז נקרא אונן גמור ומשם ואילך נקרא אבל והטעם הוא כי ביום הראשון נסתלקו ממנו כל המוחין דגדלות לגמרי. ואז נקרא אונן גמור ולכן אסור להניח תפילין ביום הראשון כי התפילין הם נק' [נקראים] חיי המלך כנז' [כנזכר] והם מוחין דגדלות ואינם נכנסים בו ביום הראשון ומיום השני ואילך מתחילין ליכנס המוחין דגדלות מדרגה אחר מדרגה עד תשלום ז' ימי האבלות ולכן מותר בתפילין כל אותן הימים משם ואילך. ונבאר עתה איך המוחין דקטנות גורמין הסתלקות התפילין, ובזה יתבאר ג"כ [גם כן] טעם למה הקטן פטור מתפילין, כי הנה הקטן והאבל שניהם שוים בבחי' זו כנזכר, כי האבל והקטן חוזר לזמן הקטנות.<sup>23</sup>

בשולחן ערוך לר' יוסף קארו, הלכות אבילות, מובא:

מי שמת לו מת שהוא חייב להתאבל עליו קודם קבורה... ואינו מברך ברכת המוציא ולא ברכת המזון ואין מברכים עליו ולא מזמנין עליו אפילו אם אוכל עם אחרים שמברכים לא יענה אחריהם אמן ופטור מכל מצות האמורות בתורה ואפי' [ואפילו] אם אינו צריך לעסוק בצרכי המת.<sup>24</sup>

לאונן, אדם שמתו מוטל לפניו ועדיין לא קבר אותו, פטור גורף "מכל המצוות האמורות בתורה". ברגע שהאדם קבר את מתו, בטל דין אונן וחל עליו דין אבל. לגבי היום הראשון של האבלות נאמר: "אבל אסור להניח תפילין ביום הראשון",<sup>25</sup> והדברים אמורים לגבי אבל, דהיינו: אף לאחר שהאדם קבר את מתו. עולה, אפוא, שאונן פטור מכל המצוות כולן, ומה שמייחד את מצוות תפילין הוא כי לא רק שהאבל פטור ואינו חייב להניח תפילין, אלא ביום הראשון, אף אם הוא רוצה להניח תפילין, חל עליו איסור לעשות זאת.

נחזור לדברי שער המצוות. "הסתלקות התפילין" מוסברת בהסתלקות מוחין דגדלות וחזרה למוחין דקטנות, המתרחשות בעת האבל. הדגשתו של ר' חיים ויטאל את ההבדל שבין אונן לבין אבל והסברת "הסתלקות התפילין" בכך שביום הראשון האבל הוא "אונן גמור" ונמצא בקטנות המוחין, יוצרות זיקה ישירה בין המצב של מוחין דקטנות לבין הסטטוס ההלכתי של האונן ה"פטור מכל המצוות האמורות בתורה". נדגיש, כי השלב האחרון אינו נאמר במפורש שכן ר' חיים ויטאל עוסק אך ורק בתפילין ובזיקת התפילין לדעת ולמוחין דגדלות. אך זוהי מסקנה מתבקשת, שכן ר' חיים ויטאל הסביר כי עניינו של "אונן גמור" הוא היותו נתון במצב קטנות המוחין.

הרחבת ההסבר של מצב הקטנות כמסביר את סטטוס האונן, מעבר להסבר של איסור הנחת תפילין, אינה נסתרת מההתייחסות המפורשת של ר' חיים ויטאל לתפילין;

23. שער המצוות, פרשת ויחי, עמ' כג-כד.

24. שולחן ערוך, יורה דעה, סימן שמא, סעיף א.

25. שם, שם, יורה דעה, סימן שפ, סעיף א.

שכן גם כך נדרש הסבר מיוחד לשאלה, מדוע האונן אסור בתפילין ולא רק פטור מתפילין כמו שהוא פטור מכל שאר המצוות?

ראיה למהלך זה עולה מסיום דברי ר' חיים ויטאל, ומהאנלוגיה שהוא עושה בין אבל לבין קטן: "ובזה ית' ג"כ [גם כן] טעם למה הקטן פטור מתפילין". קטן פטור מכל המצוות האמורות בתורה ולא רק ממצוות תפילין. יתר על כן, "קטן שיודע לשמור תפילין אביו לוקח לו תפילין כדי לחנכו במצות",<sup>26</sup> דהיינו: אם אין בעיה של שמירה מותר לקטן להניח תפילין וכך נוהגים. קטן מתחיל להניח תפילין תקופה מסוימת קודם בגרותו לא מפאת חובתו, שכן קטן פטור מהמצוות, אלא מדין חינוך שהוא חובת האב. ודאי, אפוא, שההקבלה בין קטן לאונן איננה באיסור להניח תפילין, שכן אין איסור על קטן להניח תפילין. מכאן שהאנלוגיה מושתתת על השותפות בסטטוס של פטורים מכל המצוות האמורות בתורה, סטטוס הנובע מכך ששניהם נתונים במצב של קטנות המוחין.<sup>27</sup>

ייתכן שדבר זה מבאר את כוונתו של ר' נחמן כאשר קישר בין סוד כניסתו לארץ-ישראל, שהיתה בדרך הקטנות ובהשגת קיום שאין בו חובת תורה ומצוות, לבין "סוד כוונת התפילין". בשבחי הר"ן מסופר, ש"אחד מהגדולים שהיה חשוב מאד בא"י ובחו"ל... ושהוא גם כן ממרי קבלה", הפציר מאוד בר' נחמן, שיסביר לו "באיזה נקודה מנקודת ארץ-ישראל נכנס כבוד תורתו". ר' נחמן סירב תחילה, אך לאחר שאותו גדול הפציר בו שיגלה לו לפחות איזה חידוש מתורותיו, פנה אליו בשאלה: "הידעתם סוד כוונת התפילין... וכיוון שאינכם יודעים סוד כוונת תפילין אינכם יודעים סוד ארבע רוחות של ארץ-ישראל".<sup>28</sup> לפי ידיעתנו על הירידה לקטנות ועל

26. רמב"ם, משנה תורה, הלכות תפילין, הלכה יג.

27. על-אף שהלשון היא "כי הנה הקטן והאבל שניה' שווים", חייבים לומר שהאנלוגיה היא לאבל-אונן ולא לאבל סתם; שכן אבל, מלבד יום ראשון שהוא "אונן גמור", לא רק שאינו אסור בתפילין אלא שחייב בתפילין, כמו שאמר ר' חיים ויטאל שורות מעטות קודם לכן. ועיין שער המצוות, הגהות וחידושים, דף י, ע"ב, סעיף ג; ודף יא, ע"א, סעיף ב.

28. "ופעם אחת בא אליו אחד מהגדולים, שהיה חשוב מאד בארץ-ישראל ובחוץ-לארץ, וקלסוהו שהוא בקי בכל הש"ס כמעט בעל פה, ושהוא גם-כן ממרי קבלה ובא אל רבנו זכרוננו לברכה, והזהיר להוציא כל איש מעליהם, ולא עמד איש אתם בהתועדם יחד אך האיש הנזכר לעיל שהיה עם רבנו, זכרוננו לברכה, נשאר שם והפציר אותו הגדול הנ"ל ואמר לרבנו זכרוננו לברכה, בלשון זה: ידענו שכבוד-תורתו לא בא לארץ-ישראל כשאר ההמון במחין דקטנות, דהיינו כדי לילך ארבע אמות בארץ-ישראל ויהיה בן עולם הבא או שאר מחשבות כאלו בדרך אנשים פשוטים רק בודאי כבוד-תורתו בא לכאן במחין דגדלות ולפעל השגה גדולה בעבודת הבורא יתברך על-פני רצוננו לידע באיזה נקדה מנקדת ארץ-ישראל נכנס כבוד-תורתו, ומה הוא רוצה לפעל כאן בעבודת הבורא ואני מוכן לשרתו בגופי ובנפש-רוח-נשמה שלי וכו'. והשיב לו רבנו: ידיד נפשי, אל תצער אותי בדבר זה כי לא דבר קל הוא לגלות לך, חס ושלום, מה העבודה הזאת ובשביל מה פאתי לפה ואולי אני משבע ועומד על זה וכו' והתחיל שוב הרב הגדול הנ"ל להפציר אותו מאד ואמר: שאלתנו ובקשתנו על-כל-פנים ילמדנו רבנו איזה חידוש מחדושי הנחמדים והנעימים אשר חננו ה' יחננו גם-כן ויטעימנו מהם ואין כוונתנו חס ושלום לאיזה פניה רק כוונתנו לשמע חדושי תורה מפיו הקדוש, אולי יתעורר לבבנו מחדש לעבודתו יתברך, וגם אולי נזכה ממילא להבין ולהשכיל איזה רמיזא מהנקדה הנ"ל מיד התחיל רבנו, זכרוננו לברכה,



"קטנות" ו"גדלות" ושורשיהן בקבלת האר"

השגת ר' נחמן את דרגת עבודת ה' בלא תורה ומצוות כחלק מהדרך לארץ-ישראל, סביר לראות בדברים אלו של ר' נחמן רמז לדברי ר' חיים ויטאל שהבאנו לעיל. ייתכן שיש כאן רמז גם להתייחסויות נוספות של ר' חיים ויטאל לענייני קטנות ותפילין, שבהם אעסוק בהמשך.

ב. "והוא נער" – קטנות כהשתטות ומעשי נערות

אחת התופעות המוזרות שנלוו לירידתו של ר' נחמן ל"קטנות" במסעו לארץ-ישראל היתה דרכו לעשות מעשי צחוק והשתטות:

כִּי הָיָה עוֹשֶׂה בְּסִטְנָבוֹל כָּל מִינֵי קִטְנוּת, וְהָיָה הוֹלֵךְ יַחַף וּבְלִי חֲגוּרָה וּבְלִי כוֹבֵעַ עֲלִיּוֹן, וְהָיָה מַלְבֵּשׁ רַק בֵּה"א אֲנִטְעֵר-שְׁלֹאק" [בגד תחתון] שֶׁהָיָה לוֹ מְאִיזָה מְלָבוֹשׁ, וְהָיָה הוֹלֵךְ בְּשׁוּק כְּדֶרֶךְ בְּנֵי הַנְּעוּרִים הָרְצִים בְּשׁוּק וּמִצְחָקִים, וְהָיָה עוֹשֶׂה מִלְחָמוֹת בְּדֶרֶךְ צָחוֹק כְּדֶרֶךְ בְּנֵי הַנְּעוּרִים וְהָיוּ מַכְנִים אֶחָד בְּשֵׁם הַצֶּרֶפֶת, וְאֶחָד בְּשֵׁם אַחֵר, וְעָשׂוּ מִלְחָמָה וְהָיָה כַּעֲיֵן תַּכְסִּיּוֹסִי מִלְחָמָה מִמֶּשׁ וְהָיָה עוֹשֶׂה עֲנִינֵי קִטְנוּת הַרְבֵּה מְאֹד שֶׁם בְּסִטְנָבוֹל.<sup>29</sup>

קֹדֶם שֶׁבָּא לְאֶרֶץ-יִשְׂרָאֵל הָיוּ לוֹ יְסוּדִים גְּדוֹלִים וּמְנִיעוֹת גְּדוֹלוֹת מְאֹד אֲשֶׁר אֵי אֶפְשָׁר לְבָאֵר וּלְסַפֵּר. וּבְסִטְנָבוֹל הִשְׁלִיךְ עֲצָמוֹ לְתוֹךְ קִטְנוּת מְפֹלֵג מְאֹד אֲשֶׁר אֵין לְשַׁעַר, וְהִלְבִּישׁ עֲצָמוֹ בְּמִלְבוֹשׁ קְרוֹעַ וְהִלֵּךְ יַחַף וּבְלֹא כוֹבֵעַ הָעֲלִיּוֹן, וְהִלֵּךְ בַּחוּץ וְהִלֵּךְ כְּאֶחָד מִן הַפְּחוּתִים שֶׁבַּפְּחוּתִים, וְכִיּוֹצֵא בָּזֶה עֲנִינִים רַבִּים כְּאֵלֶּה מִעֲנִינֵי קִטְנוּת וּפְחִיתוּת שֶׁעָשָׂה שֵׁם אִיזָה זְמַן. וְעָשָׂה מִלְחָמָה עִם שָׂאֵר אַנְשֵׁים בְּדֶרֶךְ צָחוֹק, כְּדֶרֶךְ הַנְּעוּרִים שֶׁמִּצְחָקִים זֶה עִם זֶה וְכו' וְכִיּוֹצֵא בָּזֶה שָׂאֵר עֲנִינֵי צָחוֹק וְקִטְנוּת אֲשֶׁר אֵי אֶפְשָׁר לְבָאֵר וּלְסַפֵּר.<sup>30</sup>

להתלהב מאד ברשפי רשפי שלהבת י"ק ופניו נבערו ונתלהבו כלפידים ממש ומחמת ההתלהבות תסמר שערות ראשו, והשליך הכובע עליון מעל ראשו, והתחיל לדבר בלשון זה: הידעתם סוד פונות התפלין? השיב לו הנ"ל קצת פונות אמר לו: לא, לא זו הדרך של פונת תפלין, וכיון שאינכם יודעים סוד פונות תפלין אינכם יודעים סוד ארבע רוחות של ארץ-ישראל ועכשו אתחיל לגלות לכם איזה רמז מזה ויהי כאשר התחיל לדבר התחיל לצאת דם מגרונו, ואמר להחכם הנ"ל: עתה ראו בעיניכם כי אין מסכימים מן השמים לגלות לכם דבר ותכף כשראה החכם הנ"ל זאת בעיניו, נענע לו ראשו, ובקש אותו מאד שימחול לו מה שהטריח אותו כל-כך, ונבהל מאד בזה ולא רצה לזוז משם עד שמחל לו רבנו זכרוננו לברכה: (שבחי הר"ן, סדר הנסיעה שלו לארץ-ישראל, לא, עמ' נט-סא). מאחר שאנו יודעים כי ר' נחמן אכן נכנס לארץ בעזרת "קטנות דקטנות", דבריו של החכם: "ידענו שכבוד-תורתו לא בא לארץ-ישראל כשאר ההמון במחין דקטנות", יוצרים אירוניה מסוימת. ייתכן שהמניעה מהשמים לגלות את הסוד קשורה בכך שהסוד הוא סוד הקטנות שאין לגלותו. נדון בכך גם להלן, בפסקה העוסקת בזיקת קטנות למוות.

29. שבחי הר"ן, סדר הנסיעה שלו לארץ-ישראל, יב, עמ' כז-כח.

30. חיי מוהר"ן, נסיעתו לארץ ישראל, יא (קלט), עמ' קלו.

אף שהמושג "קטנות" משמש תדיר בחסידות, סוג זה של קטנות אינו מצוי בחסידות. בחסידות הקטנות נקשרת בדרך-כלל באשכול מאפיינים עם אופי ברור: דיכאון ועצבות, פסיביות והשקטת כוחותיו של אדם, המשמשים הפוגה ומנוחה מהדבקות.<sup>31</sup> לעומת זאת, אצל ר' נחמן אנו מוצאים מצבי קטנות שאינם מנוחה ואינם קשורים בעצבות. הם מלווים בתסיסה ובשמחה: ר' נחמן רץ בשוק, משתולל, צוחק ומשחק עם נערים במשחקי מלחמות על כל תכסיסיהם ופרטיהם. אין זה מצב של עצבות ופסיביות, להיפך, זו התפרצות של שמחה, משחק וצחוק. אין זו קטנות הנובעת מהתקשרות הצדיק לחסידיו או מתוך עיסוקו בענייני חולין ובצורכי העדה. המושג "קטנות" מקבל אצל ר' נחמן מובן של "ילדות", וממילא הירידה לקטנות מתבטאת בהתנהגות המאפיינת נערים וילדים. במצב הקטנות על-פי זה יש ממד רגרסיבי, שבו האדם שב לאחור – לשלבים קודמים בהתפתחותו.

גם לקטנות מסוג זה אנו מוצאים שורשים בכתבי ר' חיים ויטאל. בכמה מקורות אנו מוצאים שיוסף, כאשר הוא במצב קטנות המוחין, נקרא "נער". לדברים אלו חשיבות יתרה מאחר שיוסף הוא מידת הצדיק, ותכונותיו של יוסף נתפשות כבעלות השלכות על עולמו של הצדיק במשמעו החסידי.<sup>32</sup> יתרה מזו: הקשר בין יוסף לבין "הצדיקים" עולה במפורש במקורות אלו:

ועתה נבאר עניין יוסף וירידתו למצרים. כבר הקדמנו לך, כי כמו שיש בז"א [זעיר אנפין] קטנות וגדלות כן בכל הצדיקים קטנות וגדלות. והנה ביוסף יש ג"כ קטנות וגדלות. ואמנם, יוסף לעולם בחינת היסוד שז"א כנודע, האמנם, כבר בארנו ענין היסוד שהוא סוד מגדל הפורח באויר שאין לו על מה שיסמוך ואמרנו שהם בחינת אורות עליונים היורדים שם ומהם נעשה בחינת יוסף שהוא היסוד ואמנם, בקטנות ז"א, ירדו אותן ג' אלהים העליונים, שהם המוחין דקטנות שבראש, והם יורדים עד היסוד כי עד שם הוא תכלית ירידתם כנ"ל, ומשם נעשה יוסף, בסוד נער וקטן... גם נקרא יוסף בסוד הגדלות

31. "קטנות פירושה עבודה חיצונית ומכנית 'בלי נשמה', או כפי שהבעש"ט היה נוהג לקרוא לכך 'בלי שמחה'... כי בשעה שהאדם נופל למצב זה... הוא מוצא את עצמו בעצבות ולבו רחוק מה" (שלום, דבקות, עמ' 342-343). אכן, כך אנו מוצאים, למשל, שההתלהבות היא אחת מההבחנות בין גדלות לקטנות: "להבין קצת מהו קטנות ומהו גדלות, דרך משל כשאדם יושב ללמוד תורה שלא בהבנה הוא בקטנות, שאין שכלו שלם, אבל כשהוא לומד בהבנה ובהתלהבות אז הוא במדרגת גדלות" (צוואת הריב"ש, קכט, עמ' 46; מעין זה ראה בתר שם טוב, שסו, דף נד, ע"א וע"ב). טענת הבעש"ט שהשמחה ומילי דבריחותא בכוחם להוציא את האדם מקטנות לגדלות מעידה אף היא על הקשר ההדוק הקיים בין עצבות לבין קטנות ובין שמחה לבין גדלות (ראה, לדוגמה, בתר שם טוב, לז, דף ו, ע"א וע"ב; שם, עז, דף י, ע"א; שם, שסו, דף נד, ע"א וע"ב). על הקטנות כמנוחה ראה, למשל, צוואת הריב"ש, קלה, דף כה, ע"א.

32. ר' נחמן עצמו הרבה להשתמש ביוסף כדגם לצדיק ולתכונותיו. ראה ליקוטי מוהר"ן, קמא, י, יט, לד, עב, ריא; שם תנינא, סז.



"קטנות" ו"גדלות" ושורשיהן בקבלת האר"י

והוא כשיורדין מוחין דגדלות, הנה כשיורדים החסדים ומתפשטין בו"ק [בו' קצוות] דז"א, וכללות הה"ח [הה' חסדים] מתקבצים ביסוד, כי לכך היסוד נקרא כל, לפי שמלקט הה"ח... וז"ס [וזה סוד] וילקט יוסף את כל הכסף, כי יוסף הוא המלקט כל החסדים, שהוא כסף, היורדין בגרון שהוא ארץ מצרים. והנה החסד נקרא א"ל, בסוד חסד אל כל היום, והנה ה"פ [ה' פעמים] אל גימטריא יוסף... וענין גלות יוסף למצרים הוא בב' בחינות, בין בבחינת הקטנות, בין בבחינת גדלות.<sup>33</sup>

ונודע, כי כמו שבז"א יש בחי' קטנות וגדלות כן כל נשמות הצדיקים יש בהם קטנות וגדלות. והנה יוסף בזמן שלא היה בו רק בחי' היסוד דזעיר בבחי' אלו המוחין דקטנות שירדו שם, אז נקרא נער קטן, בסוד נער וכו' (בראשית לז, ב) ואמנם, הבחי' הב' [הבחינה השנייה] של היסוד דז"א הנעשה מן אורות מוח הדעת דגדלות לבד כנז"ל עניינו הוא כ"כ נרמז בשם יוסף כי לעולם יוסף הוא ביסוד, בין בזמן הקטנות בין בזמן הגדלות.<sup>34</sup>

בשני המקורות הנ"ל, לפני שר' חיים ויטאל פותח את הדיון במצבי הקטנות והגדלות של יוסף, הוא מקדים ומדגיש שגם בצדיקים ישנן קטנות וגדלות. יוסף מובא להדגים את הצדיק בחינת יסוד שנשאר צדיק גם בזמן שהוא בקטנות וגם בזמן שהוא בגדלות. לנו חשובה הקביעה שכאשר הצדיק, יוסף, נמצא במוחין דקטנות, הוא נקרא "נער קטן".

ברקע תורות אלו עומד הפסוק בפרשת וישב: "אלה תולדות יעקב יוסף בן שבע עשרה שנה היה רעה את אחיו בצאן והוא נער את בני בלהה ואת בני זלפה נשי אביו ויבא יוסף את דבתם רעה אל אביהם"<sup>35</sup> ודרשו חז"ל: "והוא נער – עושה מעשה נערות".<sup>36</sup>

על-פי דרשה זו, הביטוי "והוא נער" לא בא לציין את גילו של יוסף, שכן גילו מוזכר בראשית הפסוק באופן מדויק, אלא לאפיין את דרך התנהגותו. בחינה זו ביוסף היא בחינת הקטנות: "והנה יוסף בזמן שלא היה בו רק בחי' היסוד דזעיר בבחי' אלו המוחין דקטנות שירדו שם, אז נקרא נער קטן".

ממקורות אלו עולה האפשרות להבין את מצבי הקטנות של הצדיק כמצבים שבהם הצדיק חוזר להיות במובן-מה ילד או נער. מצב הקטנות הוא מצב של הסתלקות המוחין דגדלות וחזרה למוחין דקטנות, ולמצב המוחין "והוא נער" ישנה גם השלכה על המעשים – "עושה מעשה נערות". את מעשי הקטנות של ר' נחמן "כדרך בני הנעורים", המשחקים ומשתטים אפשר לראות, אפוא, כמימוש הלכה למעשה של תיאור מצב הקטנות של הצדיק המצוי בקבלת האר"י. ייתכן שהמעבר מ"נער" למעשי השתטות נתמך במודע או שלא-במודע במונח היידי "נאריש", שמשמעו עושה מעשי

33. ליקוטי תורה (רח"ו), פרשת וישב, "ויהי אחר הדברים האלה", עמ' קב-קג.

34. שער הפסוקים, פרשת וישב, עמ' פז-פח.

35. בראשית לז, ב.

36. בראשית רבה, כרך ד, פרשה פד, ז, עמ' 15.

טפשות, שטות ושיגעון.<sup>37</sup> גם בלשונו של ר' נחמן עצמו אנו מוצאים את הביטוי "נאריש" כדרך לתאר את מעשי ההשתטות והשיגעון שחייב האדם לעשות כדי להגיע לשמחה. וכך מעיד ר' נתן:

כי איתא בדברי רבינו ז"ל בכמה מקומות כמה אזהרות גדולות שצריך האדם להרגיל את עצמו להיות בשמחה תמיד. ואיתא בדבריו הקדושים שאי אפשר להיות בשמחה כי אם על-ידי מילי דשטותא דייקא, שעושין עצמן כשוטה ומשמחין את עצמן במילי דשטותא... ועיקר השמחה אי אפשר להיות כי אם על-ידי מילי דשטותא, כמו שמעתי מפיו ז"ל שאמר בזה הלשון "סע האט א פנים אז מען מער ניט פרייליך זיין נאר מיט נאריש מאכין זיך" ויש פנים לכך, שאדם לא יכול להיות שמח אלולא אם כן הוא עושה מעשי שטות.<sup>38</sup>

### ג. קטנות ושכחה – קטנות ואיני יודע

ר' נחמן תלה את מציאותה של השכחה במוחין דקטנות: "גם עקר השכחה הוא ממוחין דקטנות... וְתוֹרָתָהּ לֹא שְׂכָחְתִּי כִּי הַשְׂכָּחָה הוּא מוֹחִין דְּקִטְנוּת, בְּחִינַת אֱלֻקִּים וְכַשְׁמֻמְתִּיק הַדִּינִים כִּנ"ל, אֲזִי הוּא בְּמוֹחִין דְּגִדְלוּת, וְאֵין לוֹ שְׂכָחָה."<sup>39</sup> הקשר בין מצבי הקטנות לבין השכחה עולה גם מניתוח האירועים שבהם לקה ר' נחמן עצמו בשכחה. בכמה מקומות אנו מוצאים תיאורים שבהם ר' נחמן שוכח את תורתו ומכריז "איני יודע"<sup>40</sup> ביחס לאירועים שנקשרו על-ידי ר' נחמן עצמו ל"דרך לארץ-ישראל".<sup>41</sup> דרך זו הוגדרה על-ידי ר' נחמן ככרוכה בירידה ל"קטנות דקטנות".<sup>42</sup>

בימי מוהר"ת מתאר ר' נתן את נסיבות אמירת התורה תנינא עח, העוסקת במצב הפשיטות של הצדיק ובקשר בין מצב זה לבין ארץ-ישראל:

בשבת נחמו נתקבצו אצלו כמה אורחים על שבת הנ"ל. ונכנס מחדרו להבית שאכלו שם. וקידש על היין בחלישות כוח, כי כבר היה חלוש מאד, כי הי' סמוך להסתלקותו. וישב על השולחן אחר שקידש, קודם שנטל ידיו לסעודה, והתחיל לדבר עם העולם. ענה ואמר. על מה באו העולם לכאן הלא עתה איני יודע כלל. כשאני אומר תורה בוודאי כדאי לבוא, אבל עתה באמת שאיני יודע

37. במילון יידי-עברי מתורגם "נאר" טיפש, fool; ו"נאריש" – טפשי, foolish (יוסף גורי ושואל פרדמן, מילון יידי-עברי-אנגלי קצר, ירושלים תשנ"ד).

38. ליקוטי הלכות, אורח חיים, הלכות נשיאת כפים, הלכה ד, אות ה.

39. ליקוטי מוהר"ן, קמא, מו.

40. באיני יודע של ר' נחמן אעסוק להלן, בפרק יא, העוסק ב"תכלית הידיעה שלא נדע".

41. ראה רפפורט-אלברט, שם. בחלק מהמקורות אעסוק בהמשך.

42. חיי מוהר"ן, נסיעתו לארץ ישראל, יב, עמ' קמ.



"קטנות" ו"גדלות" ושורשיהן בקבלת האר"י

כלל, כי אני עכשיו איש פשוט לגמר שקורין פראסטיק, ואיני יודע כלל, ועל מה באו העולם.

והאריך בשיחה זו קצת שהוא עתה פראסטיק גמור ואינו יודע כלל באמת, ואמר שהוא מחייה א"ע [את-עצמו] רק בהדרך שהלך לא"י, והאריך בשיחה זו קצת כ"כ, עד שתוך השיחה הקדוש' הזאת, שסיפר שאינו יודע כלל ושהוא פראסטיק גמור, ושהוא מחייה א"ע רק בהנסיעה לא"י, מתוך דברים אלו נכנס בדברים עד שגילה לנו תורה נפלאה איך דייקא ע"י הדרך של נסיעת א"י מחייה א"ע הצדיק בעת פשיטותו וכו', כנדפס כבר. אף א"א [אי אפשר] לבאר בכתב כל הענין איך נתגלה ונמשכה התורה הזאת יש מאין באמת. כי מתחילה לא היה יודע כלל באמת כי בכל עת שאמר שאינו יודע, לא היה יודע כלל באמת, כאשר פעם אחד נשבע על זה בשבת קודש ואמר בזה"ל (דא שווער איך בייא שבת) על ענין זה שאינו יודע כלל.<sup>43</sup>

ר' נתן כורך כאן יחדיו מצבי ה"פשיטות" ומצבי ה"איני יודע" יחד עם הדרך לארץ-ישראל שלוותה במצבי קטנות דקטנות.<sup>44</sup> צירוף מושגים זה נעשה גם במקומות נוספים.<sup>45</sup> ה"איני יודע" של ר' נחמן אינו חוסר ידיעה וחוסר השגה של דבר שלא ידע מעולם, אלא מצב של שכחה, איבוד הזיכרון והתעלמותן של השגות ותורות שהוא כבר ידע והשיג.

אמר, מה שאין יכול לומר תורה לפרקים זהו חדוש יוטר, שפבר מוכן ומזמן אצלי כמה חדושים גדולים, ובתוך כך הכל נשכח מאתי ואיני זוכר כלום, ואיני יודע כלל משום ספר בעולם ואפלו נגון איני יודע רק הכל כאשר לכל נשכח ונעלם ממני, וזהו פלא גדול באמת. וכמה פעמים שמעתי מפיו הקדוש ענין זה, כי זה רגיל אצלו שפמה פעמים הוא אומר עתה איני יודע כלל כלל לא, אף-על-פי שבשעה הקודמת גלה חדושים נפלאים ונוראים.<sup>46</sup>

פחדו של ר' נחמן משכחה טוטלית והייסורים הנלווים למצבי האיני יודע שלו מקבלים ביטוי חריף בחלום שחלם בכסלו תק"ע (1808):

"אמרתי לו תנו לי הספר, ונתן לי, ולקחתי אותו ולא ידעתי כלל איך להניח את הספר ופתחתי את הספר ולא ידעתי בו כלל, והיה דומה בפני כלשון אחר וככתב אחר, כי לא ידעתי בו כלל כלל לא, והיו לי יסורים גדולים מזה".<sup>47</sup>

43. ימי מוהרנ"ת, ח"א, נא, עמ' עד-עה.

44. על דרך השימוש במונחים "פשיטות" ו"קטנות" אצל ר' נחמן ור' נתן בתקופות שונות ראה רפפורט-אלברט, שם.

45. שיחות הר"ן, קנג, עמ' קח-קי: חיי מוהר"ן נסיעתו וישיבתו באומן, לא (רטו), עמ' קפג.

46. חיי מוהר"ן, מעלת תורתו, ב (שמא), עמ' רמב-רמג.

47. חיי מוהר"ן, סיפורים חדשים, יא (צא), עמ' פז. על חלום זה ראה וייס, מחקרים, עמ' 57-42.

בעץ חיים, שער מוחין דקטנות, אנו מוצאים את הדברים הבאים:

והנה כל כח שכחה שיש באדם נמשך לו ממוחין דקטנות אלו ומי שיוכל להורידן על ידי מעשיו למטה על ידי שימשיך מוחין דגדלות וידחה אלקים דקטנות ויסלקם מז"א לגמרי אז יהיה לו זכירה נפלאה בתורה ויבין כל רזי התורה כי כל זכור הוא בדכורא רק אלקים דקטנות מונע הארה דדכורא בסוד זכור ואמנם, מי שיורידם גם מנוקבא עד הבריאה זהו ודאי לא יהיה שום שכחה לו ויתגלו לו רזי התורה כתקונן.<sup>48</sup>

הנה גם כאן מתוארת בבירור השפעת מוחין דקטנות על המישור האנושי, על האדם היחיד. מצד אחד מתוארת זכייתו האישית של האדם שיצליח לדחות את הקטנות על-ידי מוחין דגדלות, ומצד אחר, מתוארים השכחה ואיבוד רזי התורה כנגזרים ממצב הקטנות.<sup>49</sup> בהמשך נראה, שגם במקורות נוספים בקבלת האר"י מוצגת שכחת התורה כתוצאה ממוחין דקטנות, כאירוע הקורה לצדיק לא בגלל מצבו הרוחני האישי, אלא מחמת מצב דורו וחטאי דורו.

#### ד. קטנות וארץ-ישראל

ר' נחמן טוען, שתנאי להשגת ה"גדלות דגדלות" שאפשר לקבל מארץ-ישראל הוא היכולת לרדת ל"קטנות דקטנות":

וּשְׁמַעְתִּי בְּשֵׁם רַבְּנוֹ זְכוּרֵנוּ לְבָרְכָהּ שְׁאֵמַר כִּי קֹדֶם שְׂפָאִים לְגִדְלוֹת צְרִיכִין לִפְלֵ בְּתַחֲלָה לְקַטְנוֹת וְאַרְץ-יִשְׂרָאֵל הִיא גִדְלוֹת דְּגִדְלוֹת עַל-כֵּן צְרִיכִין לִפְלֵ בְּתַחֲלָה לְקַטְנוֹת דְּקַטְנוֹת וְעַל-כֵּן לֹא הָיָה יָכוֹל הַפֶּעַל-שֵׁם-טוֹב זְכוּרֵנוּ לְבָרְכָהּ לָבוֹא לְאַרְץ-יִשְׂרָאֵל כִּי לֹא הָיָה יָכוֹל לֵירֵד לְתוֹךְ קַטְנוֹת כָּזֶה. וְהוּא זְכוּרֵנוּ לְבָרְכָהּ זָכָה לָבוֹא לְאַרְץ-יִשְׂרָאֵל עַל-יְדֵי גִדְלֵי הַקַּטְנוֹת שֶׁיֵּרֵד לְשֵׁם בְּחֻכְמָתוֹ הָעֲצוּמָה לְקַטְנוֹת מִפְּלֶג, קַטְנוֹת דְּקַטְנוֹת, עַד שֶׁזָּכָה לָבוֹא לְאַרְץ-יִשְׂרָאֵל שֶׁהוּא גִדְלוֹת דְּגִדְלוֹת. וְעַצֵּם הַהִשְׁגָּה שֶׁזָּכָה בְּאַרְץ-יִשְׂרָאֵל אֵלּוּ כָּל הַיָּמִים דִּיו וְכוּ' אֵין מִסְפִּיק לְבָאֵר אֲשֶׁר לֹא נִשְׁמַע וְלֹא נִרְאָה מִי שֶׁיִּזְכָּה עַל-יְדֵי כְּנִיסָה לְאַרְץ-יִשְׂרָאֵל לַהֲשִׁגָּה מִפְּלֶגַת עֲצוּמָה וְעֲלִיוֹנָה כְּזוֹ, עַד שֶׁעָלָה לְמַעְלָה וּמִדְּרָגָה עֲלִיוֹנָה גְּבוּהָ מְאֹד.<sup>50</sup>

48. עץ חיים, חלק א, היכל ז"א, שער מוחין דקטנות, פרק ג, עמ' שיד.

49. פכטר הביא מקור זה כדוגמה לקיום מושג הקטנות המתייחס למצבו האישי של האדם, ולכך שלאדם יכולת לקבוע את מצבו האישי – קטנות או גדלות. פכטר, לבירור המושגים, בעמ' 201-202.

50. חיי מוהר"ן, נסיעתו לארץ ישראל, יב (קמ), עמ' קלד.



"קטנות" ו"גדלות" ושורשיהן בקבלת האר"

כמו שראינו לעיל, ר' נחמן אכן פעל כך הלכה למעשה בדרכו לארץ-ישראל, ובמתכוון הוריד את עצמו למצבי קטנות הן על-ידי מעשי השתטות כנער והן בכניסה מכוונת למצבים שיטילו עליו ביזיון וקצף.<sup>51</sup>

כישלוננו של הבעש"ט לעלות לארץ-ישראל נעוץ באי-כולתו להתמודד עם ירידה למצב קטנות דקטנות. ואכן, בכמה מהנוסחים השונים לסיפור ניסיון עלייתו של הבעש"ט לארץ-ישראל,<sup>52</sup> אנו למדים שכשהגיע לאיסטנבול עבר "נפילת המוחין"<sup>53</sup> והיה שרוי בקטנות. בתו אדל ראתה, ש"ס רוח אביה ממנו, כי הוא בקטנות, שוכב בבית המדרש כאחד העם, ורוח הקדושה וכל המדרגות הגדולות שהיה לו נסתלקו ממנו.<sup>54</sup> בנוסח אחר של הסיפור, הבעש"ט "שכח את הסודות של התורה והכוונות ונהיה כהדיוט".<sup>55</sup> בנוסח שמביא ר' יצחק אייזק ספרין מקומרנה אנו מוצאים, שהבעש"ט חווה מצב דומה מאוד לתיאור הנמצא בחלום הנידוי והשכחה שחלם ר' נחמן: "ולקחו ממנו את כל המדרגות, אף תורתו ותפילתו, שלא ידע לומר 'ברוך' מתוך הסידור, שלא הבין האותיות".<sup>56</sup> על-פי הגרסה המובאת בספר *עדת צדיקים*, אומר הבעש"ט: "כי אין אני יודע כעת מאומה, ניטל ממני כל הכוח שלי".<sup>57</sup> מצבים אלו קרובים עד מאוד למצבי השכחה והקטנות המתוארים אצל ר' נחמן, והם חלק מהדרך לארץ-ישראל.<sup>58</sup> ר' נחמן, שהצליח להתמודד עם הקטנות והפשיטות של הדרך לארץ-ישראל,

51. על מעשי הנערות ראה לעיל בסעיף "והוא נער". הבושה והביזיון שר' נחמן הביא על עצמו מוזכרת בכמה מקומות: "ועשה בחכמתו ונדמה להם כאילו הוא איש מרמה ח"ו, והיו מבזים אותו בכל מיני בזיונות כמה ימים רצופים, והוא הי' מקבל ע"ע כל הבזיונות, ואדרבה עשה תחבולות לזה שהם יבזו אותו" (שם, נסיעתו לא"י, יא|קלט, עמ' קלג).

52. על הנוסחים השונים לסיפור עליית הבעש"ט ראה נגאל, *הסיפורת החסידית*, עמ' 280-292. לענייננו פה פחות חשוב הדיוק ההיסטורי מה באמת עבר על הבעש"ט באיסטנבול ויותר חשובה העובדה שכבר בחיי הבעש"ט התחילו סיפורים אלו להסתובב בחברה החסידית (נגאל, שם, עמ' 285).

53. *סיפורים חסידיים*, "ספר מעשה צדיקים", עמ' 31.

54. שם, עמ' 30; וכן שם, "ולמד והתפלל בקטנות המוחין".

55. *סיפורי יעקב*, סימן לד, עמ' 107-110.

56. *נתיב מצוותיך*, שביל האמונה, א, ד, ע"א. מועתק במקומות רבים, ראה נגאל, שם, עמ' 283 הערה 14. שכחת התורה והכוונות מתוארת גם ב*שבחי הבעש"ט ביידיש*, פרק סב, דף כה עמוד ב; ודף כו עמוד א.

57. *עדת צדיקים*, סימן ג, עמ' 24.

58. הצגת מצבי קטנות אלו כמקבילים במישור מסוים לצורת קיומו של "איש פשוט לגמרי" (*שבחי הר"ן*, סדר הנסיעה, יג, עמ' לא; *ליקוטי מוהר"ן*, תנינא, עח. על ניתוח היחס בין "קטנות" ל"פשיטות" ראה במאמרה של רפפורט-אלברט, שם, בעיקר עמ' יג-יד) מקבילים לעמדה שהביע הבעש"ט לאחר שנפל מהמוחין ואיבד את מדרגותיו. "מגודל התלאות והצרות אשר מצאתהו בדרך נסתלק ממנו כל המדרגות הגדולות אשר היה לו מני אז. ויאמר הבעש"ט ז"ל: ומה לעשות, אעבוד את הבורא עולם יתברך שמו כשאר בני אדם פשוטים" (*סיפורים חסידיים*, עמ' 30). בנוסח שמביא ר' יצחק אייזק ספרין מקומרנה, לאחר שהבעש"ט מאבד את השגותיו הוא אומר: "מה בכך, אסע עם-הארץ ובור אל הצדיק אור החיים לארץ הקדושה" (*נתיב מצוותיך*, שם).

מחיה את עצמו בשעות קשות של מצבי הפשיטות והאיני יודע, מכוחה של אותה נסיעה לארץ-ישראל.<sup>59</sup>

אישיות מרכזית אחרת שלא זכתה להגשמת רצונה לעלות לארץ-ישראל היא משה רבנו. בתורה תנינא עח, העוסקת בזמנים שבהם הצדיק נוהג כ"איש פשוט ממש" – הנהגה הקשורה בטבורה להנהגת הקטנות<sup>60</sup> – כורך ר' נחמן את הדרך לארץ-ישראל בהנהגת הפשטות ובבחינה שבה התקיים העולם קודם קבלת תורה. הוא טוען, שאף משה רבנו, כאשר ביקש להיכנס לארץ-ישראל, ביקש להיכנס דרך בחינה זו. הוא אינו מבאר מדוע נדחתה בקשתו של משה, אך מאחר שאנו יודעים שמשה לא נכנס לארץ, אנו יודעים שמשה רבנו נכשל בניסיונו להיכנס בבחינת הקטנות והפשטות לארץ-ישראל.<sup>61</sup>

מאלף לראות, שגם בכתבי ר' חיים ויטאל נקשר כישלוננו של משה לעלות לארץ-ישראל בירידתו לקטנות דקטנות, לבחינת עיבור. משה רבנו, בניגוד לר' נחמן מברסלב בהמשך הדורות, לא הצליח להתמודד בהצלחה עם מצב הקטנות ולא עלה בידו לעלות לארץ-ישראל.

בשער הפסוקים נדרש הפסוק "ויתעבר ה' בי למענכם" כעוסק במצבי קטנות. הפסוק הוא חלק מדברי משה המתאר את תפילותיו ובקשותיו להיכנס לארץ-ישראל ולראות את הארץ הטובה. בקשותיו של משה נדחו והוא לא זכה להיכנס לארץ-ישראל. את דחיית בקשתו הוא מסביר בכך, ש"ויתעבר ה' בי למענכם ולא שמע אלי".<sup>62</sup>

ויתעבר ה' בי למענכם וגו': כבר הודעתך, כי בדוגמא שיש בז"א, בחי', עיבור, ויניקה, ומוחין דגדלות. כן לכל הנשמות יש ג' בחי' אלו. והנה כפי זכויות הדור, כן הקב"ה נותן חכמה בפרנס של הדור. ולכן כאשר חטאו ישראל, גרמו שהפרנס שלהם, שהוא משה יחזור לבחי' עיבור, ויאבד שאר ההארות שהיו לו

59. המסקנה העולה מדברים אלו היא שמדרגתו של ר' נחמן גדולה ממדרגת הבעש"ט. מהמשך הדברים ישתמע שמדרגתו גבוהה אף ממדרגתו של משה רבנו בחייו. ראה על כך רפפורט-אלברט, שם, עמ' כז, הערה 9; ליבס, התיקון הכללי, עמ' 212-216; מונדשיין, על התיקון הכללי, עמ' 199 הערה 5; ליבס, מגמות בחקר החסידות, עמ' 226.

60. "וְאִזְ צְדִיקִין לְעִנְיָנֵי קִטְנוֹת לְהִיּוֹת אִישׁ פְּשׁוּט לְגִמְרֵי וְכוּ'" (שבחי הר"ן, סדר הנסיעה שלו לארץ ישראל, יג, עמ' לא). על המעבר בין המושגים "קטנות" ל"פשטות" ראה רפפורט-אלברט, שם, עמ' יג.

61. אי-יכולתו של משה לרדת לקטנות נרמזת גם במקומות אחרים. ראה ליבס, התיקון הכללי, עמ' 212-216. איני מבין מדוע טען גושן נגד דבריו של ליבס, ש"כל השוואה תיאורטית בין ר' נחמן לבין משה רבנו אינה רלוונטית בהקשר הנוכחי". ההשוואה ביניהם מתבקשת, שכן גם ר' נחמן וגם משה ניסו להיכנס דרך קטנות ופשטות לארץ-ישראל; משה נכשל ור' נחמן הצליח. אני מסכים לחלוטין עם ביקורתו העיקרית של גושן על ליבס, שהיעדר הידיעה מאפיינת את הדרך לארץ-ישראל ולא את ארץ-ישראל עצמה (גושן, ארץ-ישראל בהגותו, עמ' 288 והערה 52).

62. דברים ג, כג-כט.



"קטנות" ו"גדלות" ושורשיהן בקבלת האר"י

בתחלה, של בחי' יניקה וגדלות, ולא היתה בו רק הארת בחי' העיבור בלבד. ואז שכח כל אותם ההלכות, שהיה יודע כנודע וידעת, כי בחי' עיבורו של ז"א, היא בתוך אימא עילאה, הנקראת יובל, ולכן ר"ת [ראשי תיבות], ויתעבר 'יהוה' בי 'למענכם, ר"ת יוב"ל. כי חזר משה, להכנס בסוד העיבור, תוך אימא עילאה, הנקראת יובל. ושם ההוי"ה הכתובה בפסוק הזה, הוא בסוד אימא, וזהו ויתעבר ה' בי. וזהו למענכם, כי עונות הדור, גורמים כך אל הפרנס שלהם.<sup>63</sup>

משה חוזר לקטנות ולמצב העיבור,<sup>64</sup> ומתוך כך שוכח את ההארות ואת ההלכות שהשיג קודם לכן בעת שהיה במצב של מוחין דגדלות. חזרת משה לבחינת עיבור אינה מתרחשת עקב יוזמתו ורצונו, אלא כחזרה בעל כורחו בעטיים של חטאי דורו. ההקשר מלמד, שזוהי הסיבה לכך שמשה לא הצליח לעלות לארץ-ישראל.<sup>65</sup> גם ממקום אחר בכתבי ר' חיים ויטאל, שאינו דן בעניין הכניסה לארץ, אנו למדים כי משה ירא מפני העיסוק בקטנות. הוא לא התמודד עמו, אלא נס וברח מפניו:

וז"ס [וזה סוד] משה רבינו ע"ה [עליו השלום] רבן של נביאים שנא' [שנאמר] בו וינס משה מפניו והטעם הוא לפי שענין המטה אשר נהפך לנחש הוא בחי' קטנות דז"א [של זעיר אנפין] הנקרא נחש כמ"ש בע"ה<sup>66</sup> ובהיותו מתעסק בדרוש ההוא נתיירא וינס מפניו ולכן הסוד הזה צריך להעלימו אם מפאת עצמו ואם מפני שאין אנו יודעים אמיתתו אפי' טפת גרגיר של חרדל מן הדרוש ההוא.<sup>67</sup>

סוד הקטנות מתגלה אפוא כסוד מאיים, שאפילו משה רבנו לא היה יכול לו ונס מפניו. כאשר משה רבנו עצמו חזר בעל כורחו למצב קטנות ועיבור, נכרך מצב זה במחיר יקר של איבוד ושכחה של ההארות וההלכות. אי אפשר להגזים בתיאור הקושי של משה אבי הנביאים ונותן התורה לחזור לקטנות ולעיבור בלי נבואה ובלי תורה. על כן המסקנה המתבקשת היא להעלים את סוד הקטנות, לא להתעסק עמו ולברוח ממנו כמפני נחש. יהודה ליבס העלה, שב"סוד שביעי של פסח"<sup>68</sup> מציין האר"י גם

63. שער הפסוקים, פרשת ואתחנן, סימן ג, עמ' קצד.

64. בדרך כלל משתמש ר' חיים ויטאל במושג קטנות ככולל את תקופת העיבור ואת תקופת היניקה: "וביאור הענין דע, כי בימי עיבור ויניקה, אשר עדיין אז נקראים הקטנות של זעיר אנפין" (עין חיים, א, היכל זעיר אנפין, שער המוחין, פרק א, עמ' רפג). אם כי לעתים ישנה הבחנה, ומתוארים שלושה שלבים שונים: עיבור, קטנות (יניקה) וגדלות. (ראה על כך פכטר, לבירור המושגים, עמ' 174-175 והערות 13, 19). אצל ר' נחמן ובמקורות אחרים בחסידות לא מצאו עניין בדקדוק יתר במונחים, ועיקר המאמץ היה לתת משמעות רתית-קיומית למונחים אלו וכך גם בנידון דידן.

65. במוות הנגרם מחמת התעברות זו נעסוק בהמשך.

66. על הקשר בין נחש למצב הקטנות ובין מטה למצב הגדלות ראה ליבס, תרין אורזילין, עמ' 128-130.

67. שער הבונונות, ח"ב, דרושי הפסח, דרוש יב, עמ' קפז.

68. שם, ח"ב, דרושי הפסח, דרוש יב, עמ' קפו.

את ר' שמעון בן יוחאי כדמות אנלוגית למשה רבנו, שאף היא נרתעה מלעסוק בסוד הקטנות.<sup>69</sup>

נמצאנו למדים, כי ארבע הדמויות המרכזיות שר' נחמן ראה את עצמו כדמות המשך להם – משה, רשב"י, האר"י והבעש"ט<sup>70</sup> – כולן נכשלו בעיסוקן בקטנות. אף-על-פי-כן לקח על עצמו ר' נחמן להצליח במה שנכשלו קודמיו. ואכן, הוא לא נרתע מלרדת לקטנות דקטנות במסירות נפש ובמסירות דעת, וגם מצליח לעלות משם חי ולהשיג את כל מה שרצה להשיג,<sup>71</sup> אף שגם הוא שילם על כך מחיר יקר.

## ה. קטנות ומוות

ר' נחמן ראה ביכולתו להתמודד עם הירידה לקטנות דקטנות בדרך לארץ-ישראל את הגורם שהציל אותו ממוות. הניסיון לעלות לארץ-ישראל גרר אחריו חיוב מיתה, ור' נחמן הצליח להינצל מחיוב זה בזכות הירידה לקטנות והבושה שנלוותה לה, שהיתה מעין תחליף למוות.

כָּלֵל הַדָּבָר, כִּי הוּא זְכוּרוֹנוֹ לְבִרְכָּה, עָשָׂה בְכוּנָה, וְהִנִּיחַ עֲצָמוֹ לְבוֹזוֹת בְּכָל מִינֵי בְזוּיוֹנוֹת וְאָמַר לְהָאִישׁ שֶׁהָיָה עִמּוֹ שְׁאֵלוֹ הַבְּזוּיוֹנוֹת יִהְיוּ לוֹ טוֹבָה גְּדוֹלָה בְּהַלִּיכָהּ וּבַחֲזָרָה כִּי גָדַל עֲצָם הַמְּנִיעוֹת הַגְּדוֹלוֹת שֶׁהָיָה לוֹ לָבוֹא לְאֶרֶץ-יִשְׂרָאֵל אִי אֶפְשָׁר לְשַׁעַר וּלְהַעֲרִיךְ וּלְסַפֵּר וְלֹא הָיָה לוֹ בְּאֶפְשָׁרִי לָבוֹא לְאֶרֶץ-יִשְׂרָאֵל כִּי אִם עַל-יְדֵי קִטְנוֹת זֹאת כֹּאֲשֶׁר נִשְׁמַע אַחֲרֵי-כֵן מִפִּי בְּפִרוּשׁ וְאָמַר, שְׂאֵם לֹא הָיוּ לוֹ אֵלּוֹ הַבְּזוּיוֹנוֹת וְהַקִּטְנוֹת לֹא הָיָה לוֹ בְּאֶפְשָׁרִי לָבוֹא לְשֵׁם בְּשׁוּם אֶפֶן וְאָמַר שֶׁרָאָה

69. ליבס, תרי אורזלין, עמ' 146-147.

70. "שִׁמְעָתִי בְּשֵׁמוֹ שֶׁאָמַר מִן רַבִּי שְׁמַעוֹן בֶּר יוֹחָאִי שֶׁהָיָה חֲדוּשׁ, כְּמִפְרָסָם הָיָה הָעוֹלָם שָׁקֵט עַד הָאֶרֶץ זְכוּרוֹנוֹ לְבִרְכָּה הֵינּוּ שְׁמֵרָבִי שְׁמַעוֹן בֶּר יוֹחָאִי עַד הָאֶרֶץ זְכוּרוֹנוֹ לְבִרְכָּה לֹא נִתְּגַלּוּ חֲדָשׁוֹת כְּמוֹ שֶׁנִּתְּגַלּוּ עַל-יְדֵי רַבִּי שְׁמַעוֹן בֶּר יוֹחָאִי, עַד שֶׁבָּא הָאֶרֶץ זְכוּרוֹנוֹ לְבִרְכָּה שֶׁהָיָה חֲדוּשׁ כְּמִפְרָסָם, וְהוּא גָּלָה חֲדָשׁוֹת לְגַמְרִי שֶׁלֹּא נִמְצָא מִי שִׁיגְלָה חֲדָשׁוֹת כְּאֵלֶּה עַד הָאֶרֶץ זְכוּרוֹנוֹ לְבִרְכָּה. וּמִן הָאֶרֶץ זְכוּרוֹנוֹ לְבִרְכָּה עַד הַבְּעַל-שֵׁם-טוֹב זְכוּרוֹנוֹ לְבִרְכָּה, הָיָה גַם-כֵּן הָעוֹלָם שָׁקֵט בְּלִי חֲדוּשׁ, עַד שֶׁבָּא הַבְּעַל-שֵׁם-טוֹב זְכוּרוֹנוֹ לְבִרְכָּה שֶׁהָיָה חֲדוּשׁ נִפְלָא, וְגָלָה חֲדָשׁוֹת. וּמִן הַבְּעַל-שֵׁם-טוֹב זְכוּרוֹנוֹ לְבִרְכָּה עַד עֵתָה הָיָה גַם-כֵּן הָעוֹלָם שָׁקֵט בְּלִי חֲדוּשׁ כְּזֶה, וְהָיָה הָעוֹלָם מִתְּנַהֵג רַק עַל-פִּי הַהִתְגַּלּוֹת שֶׁגָּלָה הַבְּעַל-שֵׁם-טוֹב זְכוּרוֹנוֹ לְבִרְכָּה עַד הֵנָּה, עַד שֶׁבָּאתִי אֲנִי. וְעֵתָה אֲנִי מִתְּחִיל לְגַלּוֹת חֲדָשׁוֹת נִפְלָאוֹת לְגַמְרִי וְכוּ'" (חיי מוהר"ן, גדולת נוראות השגתו, לט (רעט), עמ' ריח-ריט). עוד על תפישתו העצמית של ר' נחמן לגבי דמויות אלו ולגבי דמותו של משה שלא מוזכרת במקור דלעיל ראה פייקאז', חפידות ברסלב, עמ' 12-16; גרין, בעל היסורים, עמ' 124-126; ליבס, התיקון הכללי, עמ' 2-3, ובהערות שם; ורמן, עליה וירידה, עמ' 163, והערה 43.

71. "זָכָה לְהָשִׁיג כָּל מִבְקָשׁוֹ וְחִפְצוֹ שֶׁנִּסְעָה בְּשִׁבְלֵי לְאֶרֶץ-יִשְׂרָאֵל, וְגַם שִׁמְעָתִי מִפִּי הַקְּדוּשׁ מַעֲיִן זֶה מִגְדֵּל הַשְּׁמִיחָה וְהַנְּחָת שֶׁהָיָה לוֹ תַּכְף כְּשֶׁבָּא לְאֶרֶץ-יִשְׂרָאֵל שֶׁנִּתְּמַלֵּא רְצוֹנוֹ וְתִשׁוּקָתוֹ וְכוּ'" (חיי מוהר"ן, נסיעתו לארץ ישראל, ו [קלד], עמ' קלא).



"קטנות" ו"גדלות" ושורשיהן בקבלת האר"י

שהוא מכרח לשאר שם בסטנבול דהינו למות שם, אך זאת הקטנות והביזיונות  
הצילו אותו, כי קדם שבאין לארץ ישראל וכו' כנ"ל.<sup>72</sup>

לא רק ר' נחמן עצמו התחייב מיתה, בגלל מסעו לארץ-ישראל, אלא כפי שנראה, גם  
אחת מבנותיו התחייבה מיתה, אך לה לא היתה הצלה. "כשבא מקאמיניץ נפטר  
אצלו ילדה אחת עליה השלום. ענה ואמר פהנה וכהנה חס ושלום ימות אצלי בשביל  
תנועה אחת שיש חלוק ביני בין קדם היותי בקאמיניץ ובין לאחר היותי שם, ה' יצילנו."<sup>73</sup>  
נסיעתו של ר' נחמן לקמיניץ קדמה לנסיעתו לארץ-ישראל והיתה הצעד הראשון  
בדרכו לארץ. בחיי מוהר"ן מספר ר' נתן על הנסיעה לקמיניץ במסגרת הפרק "נסיעתו  
לארץ ישראל"; וגם בקונטרס סדר הנסיעה שלו לארץ ישראל מסופרת הנסיעה לקמיניץ  
כהקדמה וכפתיחה לסיפור עלייתו לארץ. ר' נחמן עצמו קושר במפורש את שתי הנסיעות:  
"ואמר רבינו ז"ל מי שיודע מפני מה היתה א"י תחילה ביד כנען ואח"כ באה ליד ישראל  
הוא יודע מפני מה הוא היה תחילה בקאמיניץ ואח"כ בארץ-ישראל."<sup>74</sup> הנסיעה לקמיניץ  
נתפשת בעיני ר' נחמן כחלק מתהליך העלייה לארץ-ישראל, ולכן את מות בתו יש  
לראות כחלק מהמחיר שמשלם ר' נחמן כבר בצעדיו הראשונים לארץ-ישראל.

ראינו לעיל, שר' נחמן ציין כי כישלוננו של הבעש"ט לעלות לארץ נבע מכך  
שבניגוד לר' נחמן הבעש"ט "לא היה יכול לירד לתוך קטנות כזה". בסיפורים על  
ניסיון עלייתו של הבעש"ט לארץ-ישראל מסופר, שהבעש"ט עלה באיסטנבול על  
ספינה לארץ-ישראל, והים התחיל לסעור וכל באי הספינה, והבעש"ט בתוכם, נקלעו  
לסכנת מוות. רק הכרזת הבעש"ט שהוא חוזר לביתו ולא עולה לארץ-ישראל הובילה  
לשיכוך הסערה ולחזרתם בשלום לביתם. עולה, אפוא, כי עלייתם ארצה הן של הבעש"ט  
והן של ר' נחמן היתה כרוכה בסכנת מוות להם ולבני משפחתם. אך בעוד ר' נחמן ידע  
כי איבד את בתו בגלל מסעו ובכל זאת החליט להמשיך, הבעש"ט, ברגע ששמע את  
זעקות בתו אדל הטובעת בים, אמר: "ריבון העולמים אני חוזר לביתי."<sup>75</sup>

גם בהקשר זה, של המוות הכרוך בניסיון הקטנות בדרך לארץ-ישראל, עולה בקבלת  
האר"י דמותו של משה כמי שניסה לעלות לארץ-ישראל אך מת על ספה. "עוד נוכל  
לפרש, במה שנתבאר אצלינו, בפסוק דודי ירד לגנו, כי כשהשי"ת לוקח הצדיקים מן

72. שבחי הר"ן, סדר הנסיעה שלו לארץ ישראל, י, עמ' כז-כח. כך גם משתמע מהמשל  
שמביא ר' נחמן כתשובה לשאלת ר' נפתלי מדוע נפטר האיש שביזה אותו בדרך? הרי  
בסופו של דבר הביזיון הועיל לו? על כך עונה ר' נחמן: משל לידיד המלך שהעז פניו כנגד  
המלך והתחייב מיתה. כדי למנוע צער מהמלך על אובדן אהובו מציע הידיד לגלגל הדברים  
כך שאדם שחייב מיתה יבזה אותו "ויהיה נחשב כמו מיתה" ובכך הוא, ידיד המלך, ייפטר  
מהמיתה ואילו האדם שממילא היה חייב מיתה יומת על שפגע בידיד המלך. מאחר שברור  
כי ר' נחמן הוא ידיד המלך, עולה גם מכאן שר' נחמן התחייב מיתה, והביזיונות והקטנות  
המופלגים שעבר הם שהצילוהו מהמוות (שם, סדר הנסיעה שלו לארץ ישראל, כט, עמ'  
נח-נט). וראה רפפורט-אלברט, קטנות, עמ' ט-יג.

73. חיי מוהר"ן, נסיעתו לארץ ישראל, ג (קלא), עמ' קכט.

74. שבחי הר"ן, סדר הנסיעה, ב, עמ' כא.

75. נתיב מצוותיך, שם (ראה לעיל, הערה 56).

העה"ז [העולם הזה], הם נעשים לו מלבוש אחד, והוא מתעבר ומתלבש בתוכם, וזהו ויתעבר ה' בי למענכם, כי בחטאתיכם נאספתי מן העולם קודם זמני".<sup>76</sup> משה, למרות בקשותיו ותפילותיו לעלות לארץ, נענה בשלילה ונאסף מן העולם קודם זמנו בגלל חטאי דורו. הבעש"ט הבין את סכנת המוות ושב לביתו ובכך ניצל. ר' נחמן הוא היחיד המצליח לרדת לקטנות מופלגה ולעלות לארץ-ישראל בשלום ולחזור ממנה בשלום. בקטע זה, המובא לאחר הדרשה על חזרת משה לבחינת עיבור בגלל חטאי דורו שהבאנו לעיל,<sup>77</sup> אפשר לראות פירוש אלטרנטיבי למלה "ויתעבר", שאינו קשור לחזרה לבחינת עיבור, אך אפשר גם להבינו כהמשך וכתוספת לפירוש הקודם. אם כך, ירידתו של משה לקטנות ולבחינת עיבור הובילה אותו למותו בטרם עת.

זיקה זו בין הקטנות למוות עולה גם ממקורות אחרים אצל ר' חיים ויטאל, מקורות שאינם מתייחסים לעלייה לארץ-ישראל או לדמותו של משה.

בקטע שראינו לעיל, משער המצוות, העוסק בימי האבלות,<sup>78</sup> מציג ר' חיים ויטאל את הקשר ההדוק בין מוות ובין מוחין דקטנות: "כי המוחין בגדלות נקראים חיי המלך ובהסתלקותם נשאר מיתה ח"ו, שהוא בחי' מוחין דקטנות דשם אלהים, כי משם יניקת הקליפות הנקראים מוות". מניסוח הדברים נראה שהמיתה היא תוצאה של החזרה למוחין דקטנות. ואכן, העיסוק בסודות הקטנות מוצג כסכנה גדולה היכולה להוביל למוות של האדם העוסק בקטנות או של אחד מבני משפחתו. אף האר"י ז"ל נענש מפני שהתעסק עם סוד הקטנות:<sup>79</sup>

ואמנם, זיווג זה, הוא דקטנות, והוא סוד הנזכר בזוהר פרשה בשלח דף נב: על סוד קריעת ים סוף, ואמר שם הרשב"י ע"ה, בהאי מלה לא תשאל ולא תנסה את ה' אלהיך והכי דייקא, וענין הדבר, הוא סוד עמוק מאד מאד, כמעט שיסתכן האדם לכותבו, כל שכן להוציא אותו מן השפה לחוץ, והבן, דע כי בכל מקום שהקטנות עליון מתעורר, הם דינין תקיפין, ואם עוסק האדם בגדלות היותר עליון שבכולם, או בכל מקום מכל דרושי האצילות לעילא, אין לו כל כך סכנה, כמו שעוסק בסוד הקטנות, כי שם נאחזים החיצונים כידוע ליודעי חן ומביני דעת, לכן בעת שהאדם עוסק בהם, החיצונים מתעוררים, ומזכירין עונותיו של האדם ונתפס ברשת הלכידה ח"ו. ולכן בכל פעם שמורי זלה"ה [זכרו לחיי העולם הבא] היה עוסק בשום דרוש מן הקטנות היה נענש, כמו שאירע בעונותי הרבים, שהפצרתי לגלות לי הסוד העמוק הזה כידוע וכו', ואין להאריך בזה יען שעיני זולגות דמעה כנחל נובע, ואפילו משה רבנו ע"ה כשפגע בסוד הקטנות, שהוא סוד המטה שנהפך לנח"ש, מה כתיב ביה וינס משה מפניו, והדברים עתיקים.<sup>80</sup>

76. שער הפסוקים, פרשת ואתחנן, סימן ג, עמ' קצד.

77. לעיל עמ' 311 ליד הערה 63.

78. לעיל עמ' 300 ליד הערה 22.

79. ראה במאמרו של ליבס, תרין אורזילין דאיילתא, בעיקר עמ' 113-148.

80. ארבע מאות, סוד ה' איילתא, עמ' מו.



"קטנות" ו"גדלות" ושורשיהן בקבלת האר"י

כאן אנו רואים שוב, שהעיסוק בקטנות מסוכן וקשה: משה רבנו ירד לקטנות שלא מרצונו, שכח את הארותיו ואת הלכותיו ונס וברח מפני הקטנות, ובכל זאת נפטר קודם זמנו. האר"י, מיוזמתו-הוא, או כהיעתרות להפצרותיו של ר' חיים ויטאל, העז ועסק וגילה סודות הקטנות, ואכן אף הוא נענש כל אימת שעסק בכך:

וביום שמורי ז"ל ביאר לנו המאמר הזה, היינו יושבים בשדה תחת האילנות, ועבר עליו עורב אחד, צועק וקורא כדרכו, ומורי ז"ל ענה ואמר אחריו, ברוך דיין האמת. שאלתי את פיו, וא"ל, כי א"ל העורב ההוא, כי לפי שגילה הסוד הזה לכל בני האדם בפרהסיא, לכן נענש בעת ההיא בב"ד של מעלה, וגזרו עליו שימות בנו הקטן.

ותיכף הלך לביתו, ובנו היה מטייל בחצר, ובאותה הלילה חלה את חליו, ומת אחר ג' ימים רחמנא ליצולן. ולכן ראוי לכל בעל נפש, הרואה הדברים האלו, להסתירם בתכלית ההסתור... והעושה היפך מזה, מכניס עצמו בהכרת ח"ו, ובמיתת בניו הקטנים, נוסף על עונש נשמתו בגיהנום, שאין קץ לעונשו, וכמו שהזכיר רשב"י ע"ה, בסוף אדר"ז [אדרא זוטא] וע"ש [ועיין שם]. והטעם שנענש מורי ז"ל, בביאור מאמר זה, וכמו שהזכיר רשב"י ע"ה עצמו, שאמר בהאי מלה לא תשאל. הענין הוא, כי הנה נודע שאין החיצונים נאחזין, אלא במוחין של קטנות, כי הם דינין תקיפין. ובהיות האדם מתעסק בסודות התורה, אם יהיה בענין זמן הגדלות העליון, או בשאר דרוש חכמת האמת, שהם ענינים למעלה, אין לאדם כל כך סכנה, כמו בזמן שעוסק בסודות זמן הקטנות, כי בהתעסקו בהם, הנה החיצוניים מתעוררים בהם, ומתאחזין שם, ומזכירים עונותיו של האדם המתעסק בהם.<sup>81</sup>

האר"י ז"ל איבד את בנו מפני שהתעסק עם סוד הקטנות, וכפי שהראה יהודה ליבס אף הוא-עצמו הסתלק לבית עולמו בגלל גילוי סודות "תריין אורזילין דאיילתא", הקשורים בסוד הקטנות.<sup>82</sup> הלימוד על קטנות והעיסוק בו מוביל את האדם עצמו למצב של קטנות,<sup>83</sup> וממילא מתעוררים הדינים הקשורים בשם אלוקים, מסתלקים מוחין דגדלות ומיתה באה על האדם.

ר' נחמן היה מודע היטב למקורות אלו והוא-עצמו העלה את האנלוגיה בינו לבין האר"י:<sup>84</sup>

פַּעַם אַחַת הָיָה נִכְדּוֹ זְכוֹרֵנוּ לְבִרְכָּהּ, מָטַל עַל עַרְשׁ מַחְלֵי הַפֶּאקִין רַחֲמָנָא לְצִלָּן וְהָיָה קוֹבֵל לְפָנָי מְאֹד שֵׁשׁ לוֹ צֶעַר גָּדוֹל מְזֶה מְאֹד וְסִפֵּר לִי אֵז וְאָמַר שֵׁשׁ דְּרָכֵי ה' שְׂאֵי אֶפְשָׁר לְהַבִּינָם כִּי אֵיתָא שְׂאֲצֵל הָאָר"י זְכוֹרֵנוּ לְבִרְכָּהּ, נִסְתַּלַּק בֶּן אֶחָד

81. שער הכוונות, ענין ספירת העומר, דרוש יב, עמ' קפז.

82. שם.

83. ראה ליבס, שם, במיוחד עמ' 145.

84. ראה ליבס, שם, עמ' 146, הערה 300.

ואמר, שנסתלק בשביל הסוד שגלה לתלמידו רבי חיים ויטאל זכרוננו לברכה והלא באמת האר"י היה מכרח לגלות לו כי רבי חיים ויטאל הפציר בו מאד, וכשהפציר בו היה מכרח לגלות לו, כי אמר שלא בא לעולם כי אם לתקן נשמתו של רבי חיים ויטאל זכרוננו לברכה נמצא שהיה מכרח מן השמים לגלות לו הסוד, ואף על פי כן נענש על ידי זה כנזכר לעיל וזהו דרכי ה' שאי אפשר להבין בשכל בשום אופן. והמובן מדבריו לענין עצמו שכל צערו ויסורין וצער בניו שיחיו, הכל הוא רק מחמת שעוסק עמנו לקרבנו להשם יתברך ואף על פי שהוא מכרח לזה, כי בודאי השם יתברך רוצה בזה, כי הוא יתברך חושב מחשבות לבל ירח ממנו נדח, ואף על פי כן היה לו יסורים קשים גדולים מאד על ידי זה כי הוא דרכי ה' כנזכר לעיל והיה הולך ומספר לפני צערו הגדול שיש לו מזה שנכדו חולה כנזכר לעיל ואמר שהוא רוצה שהוא בעצמו יהיה חולה בעד התינוק הנ"ל ואמר שהוא מרגיש כל גניחות התינוק (שקורין קרעכצין) בלבו וכו' אחר כך אמר: אך זאת יחשב לי לטובה שגם כשאדם אחר יש לו חולה בתוך ביתו ומביא לי פדיון או מבקש להתפלל עליו יש לי גם כן צער כזה ממש ככל הנזכר לעיל גם כשאחד מאנשינו שהיה מקרב מתרחק עצמו חס ושלום, יש לי צער כזה ממש בלבי ככל הנזכר לעיל וספר אז מאחד שנתרחק באותן הימים, ואמר שיש לו ממנו כל צער הנ"ל. שוב שמעתי מאיש אחד מאנשיו ששמע גם כן מרבנו זכרוננו לברכה, ענין זה בעת שנסתלק אצלו בנו הקטן שלמה אפרים, זכרוננו לברכה שאמר שיש לו יסורים בשבילנו הלא האר"י זכרוננו לברכה, לא גלה כי אם סוד אחד היה לו ענש, מכל שכן שאני גליתי לכם כל כך סודות רבות כאלה.<sup>85</sup>

ר' נחמן מודע היטב למחיר העיסוק בקטנות ולניסיון העלייה לארץ-ישראל, הן במישור אובדן ההארות וההשגות והן בסכנת המוות הכרוכה בכך. כמו כן הוא מודע למנוסתו של משה רבנו מהעיסוק בקטנות ולמחיר ששילם האר"י, והוא זוכר ומזכיר את כישלונו של הבעש"ט בירידה לקטנות. ולמרות הכול הוא מחליט לרדת ל"קטנות דקטנות", כדי לנסות ולהגיע בסופו של תהליך לארץ-ישראל ולהשיג בה "גדלות דגדלות".<sup>86</sup>

85. שיחות הר"ן, קפט, עמ' קל-קלא. מעין זה ראה חיי מוהר"ן, נסיעתו ללמברג, ג (קסט), עמ' קנד-קנה; ושם, שם, יא (קעז), עמ' קנח.

86. ישנה מסורת הטוענת שפירוש הבעש"ט למזמור קז, פירוש המכונה "ספר קטן" (ראה עליו ש"ץ-אופנהיימר, החסידות במיסטיקה, "פירושו של הבעש"ט לתהלים קז; מיתוס וריתמוס של ירידה לשאול", עמ' 193-223), נכתב כתגובה לאירועים שעברו על הבעש"ט באיסטנבול ושעת הסערה בים בדרכו לארץ-ישראל ("וכן הוא נבואת רבינו ישראל בעל-שם-טוב בספר הקטן כוונת הודו מזמור ק"ז ולכו נרננה שכתב בשובו מנסיעתו לסטאמבול לנסוע לארץ-ישראל והוכרח לשוב ונשברה ספינתו ונשבה וניצול ותיקן לומר מזמור זה בכניסת שבת עם כוונות נפלאות", אהרון מרכוס, קפת הסופר, דף ח ע"א. וראה גם הנ"ל, החסידות, עמ' 316. עוד ראה ש"ץ-אופנהיימר, החסידות במיסטיקה, עמ' 199-198; נגאל, הסיפורת



## ו. מהפרטים למכלול – השיבה לקטנות כלידה מחדש

עד כה ראינו שלזיקה בין מעשי נערו, שכחה ואובדן הארה לבין מוחין דקטנות שורשים בקבלת האר"י. ראינו שלהצגת הנפילה לקטנות כמכשול העומד בפני העולה לארץ-ישראל יש תקדימים בקבלת האר"י, באשר לאי-יכולתו של משה להיכנס לארץ-ישראל, ובסיפור כישלוננו של הבעש"ט לעלות לארץ-ישראל. בשני תקדימים אלו, משה והבעש"ט, אנו מוצאים את שכחת התורה, אובדן ההארה וסכנת המוות כתופעות הנלוות לקטנות באופן דומה למתואר בסיפור מסעו של ר' נחמן לארץ-ישראל. זו גם התשתית לטענתו של ר' נחמן שהבעש"ט, בדומה למשה, לא נכנס לארץ-ישראל מפני שלא הצליח להתמודד עם הקטנות, ואילו הוא, ר' נחמן, הצליח.

כאן המקום לעבור מהדיון הפרטני בהופעות השונות של הקטנות לניתוח האשכול השלם הנקרא "קטנות" שפיתח ר' נחמן מתוך קבלת האר"י. הקטנות מתאפיינת כתקופה או כמצב העומד בשולי הקיום הנורמלי, הבוגר והבשל. הירידה לקטנות היא בעיקרה חזרה לשלבים הראשונים של התפתחות החיים, וכוללת בתוכה, טרמינולוגית ומהותית, שיבה למצב עוברי – "עיבור שני" – שיש להבינו לא רק כקיום טרום-מוחין-ודעת, אלא אף כטרום-חיים. זיקת הקטנות למוות נובעת מהקרבה המהותית ביניהם. הקטנות, ובאופן בולט יותר העיבור, הם בהגדרה מצב הקרוב יותר לנקודת ראשית החיים, ובמובן זה גם קרובים לנקודת הסיום של אפס קיום. אם הדינמיקה של חזרה לקטנות, יניקה ועיבור, איננה נעצרת במקום הנכון, השלב הבא הוא המוות וחידלון החיים כמצב בטרם-עיבור, בטרם-חיים.

העיבור והקטנות משמשים חוליות קישור בין החיים לבין המוות, בין חוסר דעת מוחלט לבין מוחין דגדלות, ועל כן אנו מוצאים אותן גם בקצה האחר של מחזור החיים, לא רק בראשית החיים, אלא גם באחריתם. האונן, ולאחר מכן האבל, שמות קרובו מלמד כי המוות נגע בו בשורשו, נופל למצב של קטנות. מעגל החיים ההולך ונשלם ונגיעת המוות נותנים את אותותיהם בתופעות של הסתלקות הדעת ונפילה למוחין דקטנות, שהן מהמאפיינים של חוליית המעבר בין החיים לבין המוות, בין אפס דעת למוחין דגדלות. לאנלוגיה ולקרבה זו בין הזקנה לילדות מקבילה בחיי

החסידות, עמ' 290, הערה 35; ורמן, עליה וירידה, עמ' 167, הערה 15). מעניין לראות שבפסוקים המוקדשים ליורדי הים בפרק זה אפשר למצוא תיאור של הצרות שעברו על הבעש"ט ועל ר' נחמן, כולל הסתלקות המוחין: "יורדי הים באניות עשי מלאכה במים רבים: המה ראו מעשי ה' ונפלאותיו במצולה: ויאמר ויעמד רוח סערה ותרומם גליו: יעלו שמים ירדו תהומות נפשם ברעה תתמוגג: יחוגו וינועו כשכור וכל חכמתם תתבלע: ויצעקו אל יהוה בצר להם וממצוקתיהם יוציאים: יקם סערה לדממה ויחשו גליהם: וישמחו כי ישתקו וינחם אל מחוז חפצם: יורו לה' חסדו ונפלאותיו לבני אדם" (תהלים, קז, כג-לא). הבעש"ט דורש פסוקים אלו כ"עניין של הסתכנות ונפילה מדעת" וכ"ריטואל מסוכן, שרק מעטים רשאים להסתכן בו" (ש"ץ-אופנהיימר, שם, עמ' 213). גם בדברים הללו יכול היה ר' נחמן למצוא תקדים ואסמכתא להבנתו את עניין הנפילה לקטנות והדרך לארץ-ישראל.

האדם: הזקנה מלווה בתופעות של שכחה, איבוד תורה והארה, ואף במישור התפקודים הפיסיולוגיים הפשוטים זקן דומה לילד.<sup>87</sup>

הקטן והאבל נמצאים באופנים שונים של הסתלקות דעת ושל קיום במקום הגובל בחיים ובמוות. הסכנה הכרוכה בירידה לקטנות איננה נובעת, אם כן, רק מפגיעה ב"כבוד ה' הסתר דבר" – דהיינו מעיסוק בהיבטים בעייתיים של האלוהות שהשתיקה וההסתרה יפה להם<sup>88</sup> – אלא מכך שהקטנות היא מצב גבול בין החיים ובין המוות.<sup>89</sup> זהו גם הרקע לפטור של הקטן ושל האונן מקיום מצוות, שכן מצבי קטנות אלו מתקבלים כמצבים לימינליים,<sup>90</sup> שממהותם השרוי בהם מופקע מ"תורה ומצוות". את ההפקעה אפשר להבין על רקע שני המאפיינים של הקטן והאונן: היעדר הדעת – "שוטה פטור מכל המצוות",<sup>91</sup> והקרבה למוות – "במתים חפשי' כיון שמת אדם נעשה חפשי מן התורה ומן המצוות",<sup>92</sup> ההנחה היא שמערכת תורה ומצוות שייכת לאופן חיים מסוים ולתודעה מסוימת, בוגרת ובעלת דעה.<sup>93</sup>

87. "זקן זה ששכח תלמודו מחמת אנסו', הוא בחינת מיתה, וסכלות, מחמת שכחה" (ליקוטי מוהר"ן, קמא, לו, ה). עוד על "הסתלקות החכמה מן הזקנים" ראה ליקוטי מוהר"ן, קמא, סז. וכבר נאמר במדרש תנחומא על הזקן: "ואוכל ושותה כמו נער ומשחק כמו תינוק וישוב לימי עלומיו בדעת אבל לא בדבר אחר... וכשהוא דובר שום דבר אומרים לו הניחו לו כי הוא נער וזקן והוא דומה לקוף בכל עניניו ובכל דבריו" (פרשת פקודי, סימן ג, עמ' 401).

88. כמו שהעלה ליבס בעניין זה בקבלת האר"י (תרין אורזלין, עמ' 129).

89. על משיכתו של ר' נחמן למצבי גבול ראה וייס, מחקרים, "כוח המושך של הגבול", עמ' 96-108.

90. המושג "לימינליות" מבטא מצב ביניים שבו האדם יצא מסטטוס מסוים אך טרם קיבל סטטוס אחר, ועל כן אין עליו עול מצוות ונורמות. כמו כן הוא מבטא אירועים, דמויות וזמנים שאינם חלק מהסדר החברתי הקבוע והמובנה, ומתוך שהם חוליות מעבר ושינוי, הרי הנורמות והדרישות הרגילות אינן תקפות לגביהן. ראה על כך ואן גנפ, טקסי מעבר, עמ' 93-111; טרנר, וריאציות, עמ' 36-51. על יישומם של מושגים אלו על מחקר החסידות ראה פדיה, להתפתחותו של הדגם, עמ' 311-373.

91. הלשון היא לשון התוספות במסכת חגיגה (ב, ע"ב, ד"ה: נשים), אך הפטור עצמו עולה מהתלמוד במקומות רבים, עיי"ש. מקבילה ל"מוחין דקטנות" כמקור לפטור חרש שוטה וקטן מהמצוות נמצאת בדברי ר' צדוק הכהן מלובלין. ר' צדוק הושפע מר' נחמן, ואף עמל וכתב מראה מקומות לספר המידות של ר' נחמן. הוא כותב: "וחש"ו [חרש שוטה וקטן] דלאו בני דעה נגיהו, ואין להם אלא מוחין דקטנות, פטורין מכל המצוות" (צדקת הצדיק, עמ' קמו).

92. שבת ל, ע"א.

93. ר' יעקב יוסף מפולנאה מביא מסורת ששמע מהבעש"ט, אשר אמר בשם הרמב"ן כי ממנה עולה שאף הרמב"ן הבין את ימי הקטנות כמופקעים מתורה וממצוות אך מנמק הפקעה זו בדרך אחרת. בימי הקטנות האדם קרוב לגדר אנוס, ועל כן הוא פטור מהמצוות. "דשמעתי ממורי בשם הרמב"ן דבימי הקטנות החטא מצוי וכו', וכתבתי מזה במקום אחר יעוין שם, והקטנות הוא בימי העבור, דנודע שיש עבור ויניקה מוחין, ואתי שפיר כי 'בכל פרשת העבור יהיו צרכיהם', שהם בימי הקטנות, שהם כאשה עוברה בסוד עבור, אז מצוי שהם עוברים על דברי תורה, מכל מקום יהיו צרכיהם 'לפניך', ופירש רש"י לרחם עליהם, והוא על דרך 'מלפניך משפטינו יצא', שהוא ברחמים. והטעם כי נודע כי האדם קרוב לאנוס, כי



"קטנות" ו"גדלות" ושורשיהן בקבלת האר"י

האמביוולנטיות באשר לנפילה לקטנות מתחדדת אם שמים לב למחזוריות הקיימת בתהליכי הקטנות והגדלות בקבלת האר"י. הסתלקות המוחין דגדלות, ובעקבותיה השכחה ואובדן ההלכות המאפיינות את תודעת השרוי בקטנות, הם נסיגה לאחור בשלבי הגדילה וההתפתחות הרוחנית ובאובדן ההישגים שהושגו עד כה. מנגד, השיבה לקטנות היא "עיבור שני" ו"עיבור דמוחין", דהיינו: אין היא רק חזרה למצב הקודם, אלא מטרתה לקדם את האדם למוחין מלאים יותר ולגדלות שלמה יותר. אין מדובר בתקלה, אלא באירוע שהוא השלב הנכון בזמן הנכון. על כן אין להבין את הקטנות כרגרסה שלילית, אלא כשלב תקין ורצוי בדינמיקה, שהקונוונציה החסידית של "ירידה לצורך עליה" אכן מבטאת אותה היטב.<sup>94</sup> הקטנות באה לצורך הגדלות שתגיע לאחריה.<sup>95</sup> רק על-ידי השיבה לקטנות ולעיבור שני המערכת האלוהית והאדם יוכלו להתפתח לשלב גבוה יותר של גדלות. זהו צעד אחד אחורה לקטנות, אך דווקא ממנו אפשר ביתר שאת וביתר עוז להעלות לגדלות ולגדלות דגדלות.<sup>96</sup>

את הירידה לקטנות והעלייה ממנה יש לתאר כתהליך של מוות ולידה מחדש. היעד הוא הלידה מחדש, שתוביל לחיים אחרים ולהשגות אחרות. אך כדי להגיע ליעד זה צריך האדם לבטל את קיומו וטבעו הנוכחי, לוותר על השגותיו ומדרגותיו, ולסלק אותן ולהתחיל מהתחלה. עליו לעבור מחדש "עיבור שני", לידה<sup>97</sup> וקטנות.<sup>98</sup> ככל שהשינוי המתבקש קיצוני יותר, כן ביטול טבעו הנוכחי של האדם וההתחלה מחדש צריכים להיות חריפים יותר.

ימי הקטנות גורם זה החטא, וקרוב לפטור מן החוב כי "אתה ה' שומע תפילה" וקל להבין "כתונת פסים, פרשת בהר, עמ' 188).

94. על קישור ירידה לצורך עלייה עם קטנות בהקשר של סיפור עלייתם של ר' נחמן והבעש"ט לארץ-ישראל ראה אברהם גרין, בעל היסורים, עמ' 73-76; וכן ורמן, עליה וירידה.

95. פכטר, לבירור המושגים, עמ' 172-184.

96. מחזוריות שנייה הקיימת בתהליכי הקטנות וגדלות היא מחזוריות התהליך כולו. כל תורת הפרצופים מתארת תהליכים החוזרים על עצמם ולא תהליכים חד-פעמיים. גם אחרי עיבור שני וגדלות דגדלות לא יתקיים מצב סטטי, אלא הדרמה האלוהית תתחיל מנקודת הראשית. המודעות למחזוריות הקבועה, שהיא הנחה פשוטה בקבלת האר"י, ממתנת את האפקט הדרמטי של הנפילה לקטנות; שכן התהליך הקורה היום, קרה גם אתמול ויקרה גם מחר. כל שלב במחזור החיים מקבל את משמעותו כמרכיב וכחוליה בשרשרת ההתרחשות הגדולה ולא כמצב סטטי שאת משמעותו אפשר לגזור מתוכו במנותק מהקשרו הרחב (על ההיבט הממתן של מחזוריות זו של ההתרחשות הקוסמית והאנושית ראה אידל, מיסטיקה משיחית, עמ' 309-314).

97. הביטוי "נולד" או "לידה" משמש בהקשרים אלו בקבלת האר"י, כגון "ועתה נבאר ענין יניקה דז"א כי אחר שנולד אז נעשה פרצוף אחר יותר פנימי ויותר גבוה מזה הראשון" (עין חיים, חלק ב, היכל ז"א, שער הפרצופים, דרוש ג, עמ' צד), "אבל כלל העולה בדרך קצרה הוא כי אחר שנולד ז"א יש לו קטנות" (שער הכוונות, דרושי הפסח, דרוש ב, עמ' קנ).

98. במאמרה, "הזיקה המטאפורית בין האל לאדם ורציפותה של הממשות החזיונית בקבלת האר"י", מתארת רחל אליאור בבהירות את התמונה העולה מקבלת האר"י, שבה "האלוהי הוא פרוטוטיפי לאנושי והאנושי על כל בחינותיו הוא גילוי של האוטוגניזם האלוהי", כאשר האנלוגיה בין האל לאדם כוללת את כל מחזור החיים האנושי אבא ואמא זיווג, לידה, יניקה גדילה ואף מוות (אליאור, הזיקה המטאפורית).

קדם שבאים לגדלות צריכין לפל בתחלה לקטנות וארץ-ישראל הוא גדלות  
דגדלות על-כן צריכין לפל בתחלה לקטנות דקטנות... והוא זכרוננו לברכה  
זכה לבוא לארץ-ישראל על-ידי גדל הקטנות שירד לשם בחכמתו העצומה  
לקטנות מפלג, קטנות דקטנות, עד שזכה לבוא לארץ-ישראל שהוא גדלות  
דגדלות.<sup>99</sup>

רק מטמורפוזה רדיקלית יכולה לאפשר לאדם להגיע למוחין "גדלות דגדלות" של  
ארץ-ישראל, וזו מתחילה מביטול הקיים, מביטול המוחין, מהסתלקות הדעת ומירידה  
עד "קטנות דקטנות" המוחין. זהו התנאי שיאפשר ליצירה חדשה ולמוחין חדשין  
לצמוח ולגדול.<sup>100</sup>

הירידה לקטנות במקרה זה איננה מתרחשת בעל-כורחו של אדם, כמו שהיה נראה  
מהסיפור על הבעש"ט או מהסיפור על משה הנופל לקטנות. היא פעולה אקטיבית  
ומתוכננת של האדם, היודע שכגובה ההשגה הנכספת כן עומק הירידה הנדרשת.  
המיתוס הלוריאני, המתאר את הדרמה האלוהית של ירידה לעיבור שני ולקטנות  
המוחין כדי להיוולד מחדש, הפך אצל ר' נחמן למיתוס המבאר ומעניק משמעות לא  
רק למסעו הדרמטי לארץ-ישראל, כולל ירידה לקטנות דקטנות ועלייה לגדלות דגדלות,  
אלא גם מודל מבאר לחיי הנפש ולמצבי הירידה והעלייה היומיומיים.<sup>101</sup> יתר על כן:  
אצל ר' נחמן אפשר לראות בבירור, שאכן המיתוס הפך לאתוס והציור המיתי של  
עיבור שני ולידה מחדש לא רק מבאר את המציאות והדינמיקה הנפשית, אלא אף  
מציב ערכים ויעדים שהאדם צריך להתכוון לקראתם. הלידה מחדש וההתחלה מחדש  
מנקודת הראשית הן אחת מההנהגות הברסלביות המרכזיות. הערכיות הרבה שהוענקה  
לנושא החידוש וההתחדשות בברסלב, שהיא תופעה יוצאת-דופן בחברה המסורתית,<sup>102</sup>

99. חיי מוהר"ן, נסיעתו לארץ ישראל, יב (קמ), עמ' קלד.

100. אפשרות למטמורפוזה הדרגתית יותר המתרחשת בנפשו של העולה לארץ אפשר למצוא  
אצל ר' אברהם אזולאי, בספרו חסד לאברהם. על-פי דבריו בחוץ-לארץ יש לאדם נפש  
מבחינת האופנים, ובארץ מבחינת יצירה. כאשר האדם עולה לארץ, נכנסת בו הנפש  
חדשה ומתקיימות בו שתי הנפשות במקביל. בלילה הראשון לשהותו בארץ עולות שתי  
הנפשות למרום, אך בבוקר שבה רק הנפש החדשה מיצירה (חסד לאברהם, מעין ג, נהר  
יב. וראה חלמיש, קווים להערכתה, עמ' 228).

101. כמו שהארכנו להוכיח לעיל, היבט זה קיים גם בקבלה הלוריאנית. אך עדיין הציורים  
המרכזיים של קבלת האר"י בכלל, ושל נושא הגדלות והקטנות בפרט, עניינם העולם  
האלוהי, ורק בשולי ציורים אלה מצויות ההשלכות לעולם האנושי. אף אם נקבל את  
טענתו מרחיקת הלכת של ליבס, שבמרכז עניינם ועיונם של האר"י ורח"ו עמדו נשמותיהם  
ותפקידם, הרי עדיין מוטיבציה זו נשארת רמוזה ונסתרת ודורשת מאמרים מפולפלים  
לחשוף אותה; ואילו כתבי רח"ו גדושים ומלאים בתיאורים שבמרכזם עומד עולם האלוהות.

102. ראה חיי מוהר"ן, עבודת השם, עח, (תקכא), עמ' של; שיחות הר"ן, רמה, עמ' קנז; ליקוטי  
מוהר"ן, קמא, עו. על הזיקה בין רוח הקודש לרוח חדשה והתחדשות ראה שם, עח; שם,  
קנו; שם תנינא, צז; שם, קה. השמחה שבהתחדשות מוצאת את ביטוייה לא רק בדברי  
הגותו של ר' נחמן אלא גם בהתפרצויות ספונטניות של ר' נחמן, כגון זו המתוארת בחיי  
מוהר"ן: "הפה פה אל פה בשמחה ואמר היום מתחיל דבר חדש" (נסיעתו לנאווריתש, ז



"קטנות" ו"גדלות" ושורשיהן בקבלת האר"י

נשענת במידה מרובה על מיתוס הלידה מחדש, כאשר השלב המקדים והמאפשר את הלידה מחדש הוא הירידה לקטנות והשיבה למצב העוברי. "כשנפיל אדם ממדרגתו ידע שמן השמים הוא, כי התרחקות תחלת התקרבות, על-כן נפל שיתעורר יותר להתקרב להשם יתברך, ועצתו שיתחיל מחדש לכנס בעבודת ה' כאלו לא התחיל עדין כלל מעולם וזה כלל גדול בעבודת ה' שצריכין ממש בכל יום להתחיל מחדש".<sup>103</sup> הנחייתו של ר' נחמן שלא לנסות לחזור למקום שבו היה האדם קודם הנפילה ולא לנסות לשחזר ולשקם את מדרגתו הקודמת, אלא "בכל יום להתחיל מחדש", מובנת לפי התפישה שהירידה היא "תחלת התקרבות" ושלב מהותי להתקרבות בכך שהיא "עיבור שני" ומאפשרת לידה מחדש. במובן זה קומתו הרוחנית של האדם איננה נבנית נדבך על גבי נדבך, אלא בכל יום האדם נופל לקטנות ומתחיל את דרכו יש מאין. בכל יום אדם בחינת "מת" ונולד מחדש. ההנהגות שר' נחמן הנחה את חסידיו עוצבו בהתאם לדרכו בעבודת ה':

והיה רגיל להתחיל בכל פעם מחדש דהינו כשנפיל ממדרגתו לפעמים לא היה מיאש עצמו בשביל זה רק אמר שיתחיל מחדש כאלו לא התחיל עדין כלל לכנס בעבודתו יתברך רק עתה הוא מתחיל מחדש וכן בכל פעם ופעם תמיד היה רגיל להתחיל מחדש, והיה לו כמה התחלות ביום אחד, שגם ביום אחד לפעמים נפל מעבודתו והיה מתחיל מחדש וכן כמה פעמים ביום אחד.<sup>104</sup>

ר' נחמן מחדד ומסביר את הנחייתו שלא לנסות ולתקן את הקיים, אלא להתחיל מבראשית: "כי עקר היא ההתחלה כנ"ל על כן צריך להתחיל בכל פעם מחדש, כי פן ואולי לא היתה התחלתו כראוי, ואם כן גם כל עבודתו אינה בשלמות כראוי, כי הכל מתנהג כפי ההתחלה על כן צריך להתחיל בכל פעם מחדש".<sup>105</sup> ניסוח הדברים מבהיר, שעניין ההתחלה המחודשת אין כוונתו רק לרעננות ולמרץ מחודשים, אלא עיקרו שיבה מהותית לנקודת הראשית — נקודת האפס. שיבה זו כרוכה בביטול ובשכחה של כל אשר הושג מנקודת ההתחלה ועד הנה, שכן רק מתוך

[קנז], עמ' קמה); וכן ברצונו המתמיד של ר' נחמן לשמוע "חדשות": "והיה חפץ בכל פעם שיספרו לפניו חדשות מעסקי העולם" (חיי מוהר"ן, גדולת נוראות השגתו, ג [רמג], עמ' רד). מאידך אפשר לשמוע מר' נחמן גם ביקורת על חידושים שלא על דרך האמת וחידושי חכמי העולם. ראה חיי מוהר"ן, נסיעתו ושיבתו באומין, י (קצד), עמ' קסז. על חופש החידוש, אף בענייני קבלה אך לא במישור ההלכתי ראה שיחות הר"ן, רסז, עמ' קסז.  
103. ליקוטי מוהר"ן, קמא, רסא. וראה גם שיחות הר"ן, מח, עמ' כט-לא; שם, נא, עמ' לד-לה.  
104. שבחי הר"ן, אות ו, עמ' ד.

105. ליקוטי מוהר"ן, קמא, סב; ומעין זה: "כשמתבודד בינו לבין קונו, יאמר היום אני מתחיל לדבק בך. ויעשה בכל פעם התחלה, כי כל ההמשכות הולכין אחר ההתחלות. ואפלו המחברים אומרים שההתחלה היא כמו חצי דבר של כל המעשה. נמצא ממה נפשך יעשה בכל פעם התחלה ויאמר כנ"ל. כי ממה נפשך אם היה מקדם טוב, עכשו יהיה טוב יותר, ואם חס ושלום מקדם לא היה טוב, בודאי צריך ומכרח לעשות התחלה חדשה" (חיי מוהר"ן, מעלת ההתבודדות, א [תלז], עמ' רצב).

ביטול הקיים אפשר ליצור אדם חדש שיוכל להגיע להשגות ולמדרגות חדשות, דבר שלא ייתכן אם האדם ינסה להמשיך ולהתקדם, ולו במרץ ובכוחות חדשים, מהנקודה ומהמצב שבהם הוא נמצא כעת. ההנחה היא שמדרגה רוחנית חדשה היא אדם חדש, אופן קיום חדש, המצריך מטמורפוזה של ממש, שתיתכן אך ורק על-ידי שיבה לנקודת האפס, לנקודת התחלה,<sup>106</sup> ומשם הכול מחדש – עיבור, ינקות וגדלות.<sup>107</sup>

הדיון בהתחלה המחודשת מובא גם כחלק מתיאור מסעו של ר' נחמן לארץ-ישראל וכחלק מהדיון במצבי ה"פשיטות" וה"איני יודע" של ר' נחמן. שילוב הדיונים חושף בבהירות את הקשר ההדוק בין השיבה לקטנות והשכחה הנלווית אליה לבין עניין ההתחלה מחדש. ב"סדר הנסיעה שלו לארץ ישראל", לאחר שר' נתן מסיים לתאר את הקורות את ר' נחמן בטבריה, הוא כותב:

וּאֶפְלוּ אַחֲרֵי שָׁבָא מֵאֶרֶץ-יִשְׂרָאֵל וְזָכָה שֵׁם לְהִשְׁגָּה עֲלִיּוֹנָה וּגְבוּהָ מְאֹד מְאֹד אֲשֶׁר אֵין לְשַׁעַר כָּלָל, אֶף-עַל-פִּי-כֵן מִיּוֹם שָׁבָא מֵאֶרֶץ-יִשְׂרָאֵל עַד הַיּוֹם שֶׁנִּסְתַּלַּק בְּשָׁלוֹם לְמַעְלָה לְמַעְלָה, הָיָה לוֹ תָמִיד גַּעְגּוּעִים וְכִסּוּפִין וְכוּ' לְהֵשֵׁם יִתְבָּרַךְ כָּאֵלוּ לֹא הִתְחִיל עֲדִין כָּלָל... כִּי לְעוֹלָם לֹא נָח וְלֹא שָׁקֵט אֶפְלוּ בִּימֵי גְדֻלָּתוֹ אֶף-עַל-פִּי שֶׁכָּבֵר זָכָה לְמָה שֶׁזָּכָה לְהִשְׁגָּת אֱלֻקוֹת בְּמִדְרָגָה גְבוּהָ עֲצוּמָה וְנוֹרָאָה מְאֹד, אֶף-עַל-פִּי-כֵן לֹא הָיָה מִסְתַּפֵּק עֲצָמוֹ בָּזָה, וְטָרַח וַיִּגַּע בְּכָל עֵת וּבְכָל שָׁעָה... עַד שָׁבָא לְהִשְׁגָּה וּמִדְרָגָה יוֹתֵר עֲלִיּוֹנָה וְאַחֲרֶכְךָ, תִּכְף שֶׁזָּכָה לְזֹאת הִהְשָׁגָה וְאִזְ הָיָה קִצָּת בְּשִׂמְחָה וּלְפַעֲמִים זָכִינוּ לְשִׁמְעַ מִפִּי שְׁהוֹדִיעַ לָנוּ שֶׁכָּעֵת נִודַע לוֹ חֲדָשׁוֹת וְכוּ' וְאִזְ הָיָה שִׂמְחָה קִצָּת וְאַחֲרֶכְךָ, תִּכְף שֶׁזָּכָה לְזֹה אַחֲרֶכְךָ הִתְחִיל עוֹד מִחֲדָשׁ וְשִׁכַּח כָּל הָעֵבֶר כָּאֵלוּ לֹא הִתְחִיל עֲדִין כָּלָל, וַחֲזַר וְהִתְחִיל מִחֲדָשׁ...  
וְכֵן הָיָה דְּרָכּוֹ תָמִיד עַד הַסּוֹף וְכַמָּה וְכַמָּה פַּעֲמִים הָיָה דְּרָכּוֹ שְׂאֵמֶר שְׁעֵתָה אֵינוֹ יוֹדֵעַ כָּלָל כָּלָל, וְכָלָל לֹא וּפַעֲמִים נִשְׁבַּע עַל זֶה שֶׁבִּאֲמַת אֵינוֹ יוֹדֵעַ כָּלָל אֶף-עַל-

מִחֲדָשׁ...  
וְכֵן הָיָה דְּרָכּוֹ תָמִיד עַד הַסּוֹף וְכַמָּה וְכַמָּה פַּעֲמִים הָיָה דְּרָכּוֹ שְׂאֵמֶר שְׁעֵתָה אֵינוֹ יוֹדֵעַ כָּלָל כָּלָל, וְכָלָל לֹא וּפַעֲמִים נִשְׁבַּע עַל זֶה שֶׁבִּאֲמַת אֵינוֹ יוֹדֵעַ כָּלָל אֶף-עַל-

106. חשוב לציין, שלתפישה זו של ר' נחמן קרבה מבנית ברורה לתפישה העולה תדיר בבית מדרשו של המגיד ממזריץ', הרואה את תפקיד האדם בכלל והצדיק במיוחד, להפוך את ה"יש" ל"אין". החזרה לאין יוצרת שפע מחודש מה"אין" ל"יש" ומקיימת את העולמות. על הצדיק מוטל לעבור תהליך זה בעצמו, לאיין את עצמו ועל-ידי כך לחזור לנקודת הראשית של הבריאה ולהפוך לצינור לשפע המחודש המושפע לעולמות. על כך ראה אליאור, חירות על הלוחות, עמ' 150-164, וכן עמ' 184-191; יעקובסון, תורת החסידות, עמ' 36-43, 86-94. על הקשר של תפישה זו לאתוס החסידי של שמחה והתחדשות ראה יעקובסון, "הצו הספירטואלי של החסידות: שמחה, התעוררות והתחדשות בלתי פוסקת", שם, עמ' 76-85. יעקובסון אף מדגים את דבריו בדברי ר' נחמן ור' נתן (שם, עמ' 84-85). בקטע הבא, הלקוח מתוך מגיד דבריו ליעקב, מצוי אף החיבור בין "קטנות" לבין "אין", אף שאינו מפותח לכדי אמירה שלמה, וזה לשונו: "וזה ענין הקטנות שזורקין את האדם לקטנות ששולחין לו המחשבה כדי שיהיה בקטנות ויבא לאין" (מגיד דבריו ליעקב, עמ' 273).

107. ר' נחמן מדגיש במקומות נוספים את היעלמות האדם בשלב העיבור, היעלמות המאפשרת את הפיכת האדם ל"בריה חדשה". ראה ליקוטי מוהר"ן, קמא, קה.



"קטנות" ו"גדלות" ושורשיהן בקבלת האר"י

פי שביום הקודם ובשעה הקודמת גלה דברים עתיקים, אף-על-פי-כן אחר-כך אמר שאינו יודע כלל ובענין זה היה חדוש גדול מאד מאד ואמר בפרוש על עצמו שהתורה שלו הוא חדוש גדול מאד, אבל "האינו יודע" שלו הוא חדוש גדול ביותר הינו ענין הנ"ל, כי בכל פעם היה דרכו לומר שעכשו אינו יודע כלל.<sup>108</sup>

מצבי ה"איני יודע" של ר' נחמן והתקופות שבהן הוא "שכח כל העבר" מתוארים כאן כחלק ממאמציו של ר' נחמן ל"השגת אלוהות" על-ידי התחלה מחדש. ההתחלה מחדש משמעה מחיקת כל ההשגות והמדרגות שהושגו עד כה וכניסה למצב "איני יודע", כאדם שעדיין לא התחיל כלל, כילד וכנער בראשית דרכו. ה"איני יודע" מוצג כאן כשלב שני, הבא לאחר החלטתו להתחיל התחלה המחודשת: "אחר-כך התחיל עוד מחדש ושכח כל העבר כאלו לא התחיל עדין כלל, וחזר והתחיל מחדש".<sup>109</sup> במקום נוסף אנו מוצאים את הטענה, שהמעבר מדרגה לדרגה עובר דרך קטנות וסילוק המוחין, כחלק מתיאור מסעו של ר' נחמן לארץ-ישראל.

ואמר רבנו זכרוננו לברכה, שכל כך נכנס בהקטנות, ונעשה רגיל בעניני הקטנות כל-כך, עד שאחר-כך כשבא לארץ-ישראל ורצה להשליך זאת היה מכרח להכריח עצמו בכחות לשבר ולהשליך את עניני קטנות הנ"ל, כי כבר היה קשה עליו להשליך זאת מחמת גדל הרגילות כל כך היה נכנס בהקטנות בתחלה גם אחר-כך כשבא מארץ-ישראל היה חדוש נפלא בענין זה ועצם הפלגת גדלת חכמתו בענין זה עמק עמק לא נשמע ולא נראה כזאת כי זה ידוע שקדם שיוצאין מדרגא לדרגא צריך שיהיה ירידה קדם העליה וכו', ואז צריכין לעניני קטנות להיות איש פשוט לגמרי וכו', והוא זכרוננו לברכה, מחמת שכל ימיו לא היה עומד בשום פעם על מדרגה אחת, רק בכל פעם בכל יום ובכל שעה היה

108. שבחי הר"ן, סדר הנסיעה שלו לארץ ישראל, לג, עמ' סג.

109. היבט נוסף שבו ניכר כי ר' נחמן הופך את המיתוס לאתוס ומקפיד ליצור מצב של ברייה חדשה, המוחקת את ההשגות הקודמות, הוא הניסיון להשכיח את תורותיו שאמר בתקופה שקדמה לעלייתו לארץ. "אמר שכל התורות שגלה קדם שהיה בארץ-ישראל, אינו רוצה כלל שיהיו כתובים בספריו, רק מה שחדש אחר שהיה בארץ-ישראל צריכין לכתב הכל" (חיי מוהר"ן, מעלת תורתו, יח [שנז], עמ' רמח-רמט). הקפדתו של ר' נחמן בעניין זה עולה מהמקור הבא: "וכן יש עוד כמה תורות אצל החברים שאמר קדם שהיה בארץ-ישראל, אבל מחמת ששמעתי מפיו הקדוש שאין ברצונו שידפסו התורות שאמר קדם ארץ-ישראל, ואפלו על אלו שכבר הדפסו הקפיד, רק מה שאמר אחר ארץ-ישראל על-זה הזהיר לכתב אותם... אף-על-פי שעל-פי דעתנו גם אלו התורות שקדם ארץ-ישראל הם נפלאות השם והם גבוהים מאד, כי גם קדם ארץ-ישראל היה חדוש נפלא ונורא מאד, אך מי יבוא אחר המלך ומי יכול לידע כוננתו זה שלא היה רוצה שידפסו" (חיי מוהר"ן, עבודת השם, לו [תעט], עמ' שיג-שיד). לשכחת תורת חוץ לארץ ישנם כמובן גם שורשים תלמודיים כאותו סיפור על ר' זירא, שאחרי שעלה לארץ-ישראל צם מאה תעניות כדי לשכוח את תלמודו שלמד בבבל (בבא מציעא פה, ע"א).

עולה תמיד מדרגה לדרגה, על־כן היתה חכמתו בענינים אלו גבוה ועמק מאד  
 "עמק עמק מי ימצאנו".<sup>110</sup>

שלב הקטנות איננו רק נקודת אפס תיאורטית המתקיימת להרף עין במעבר מצורת  
 קיום אחת לחברתה, אלא מדובר בשלב המתממש ומתבטא בתודעה ובהתנהגות של  
 איש פשוט לגמרי או של נער משתטה. הסכנה בקטנות היא, שהאדם היורד למצב זה  
 עלול להישאר בו, אם לא ידע ויאזור כוח להתחיל התחלה מחודשת על־אף הקושי  
 וההרגל.

על המרכזיות שתפש מודל זה של עיבור, לידה ומוחין, כמודל המתאר תהליך שבו  
 האדם "מתעלם" בשלב העיבור, ולאחר־מכן הופך להיות "בריה חדשה" אצל ר' נחמן,  
 אפשר ללמוד מהמקור הבא:

והנה בכל דבר שבקדשה יש בו שלשה דברים, "עבור" "יניקה" "מחין" כי כל  
 זמן שהדבר בכח נקרא "עבור", [כי הוא נעלם וכשבא מכח אל הפעל, נקרא]  
 "לדה ויניקה" וכשפשט הדבר לעשות הפעלה הצריכה, אזי נקרא "מחין"  
 וכשלומד תורה גם כן צריכין להיות בו שלשה דברים הנ"ל כי כשיושב ללמד,  
 ונותן מחשבתו ולבו בהתורה, ומתעלם בה, נקרא עבור, כי הוא מתעלם בה  
 כעבר במעי אמו וכשלומד התורה ומבין בה, נקרא "לדה ויניקה", כמו שכתוב:  
 "ידיה ירוה בכל עת"<sup>111</sup> ואחר כך כשמבין דבר מתוך דבר ורוצה לחדש בה,  
 נקרא "מחין"... וכשלומד באופן זה, אז היא תשובה גמורה ומקשר האותיות  
 והצורפים שבחלקו מכללות העולמות אל שרשן ואל מקומן, ונעשה בריה  
 חדשה ואז הדעת שלם.<sup>112</sup>

ר' נחמן טוען, שמודל זה של התעלמות ולידה מחדש איננו רק מודל מקומי המבאר  
 תופעה מסוימת, אלא זהו מודל־אב ל"כל דבר שבקדושה". הוא מביא דוגמה אחת  
 מלימוד תורה: על האדם, הוא אומר, ללמוד באופן כזה שתחילה הוא יתבטל  
 בתוך התורה, ויחזור למצב של קיום בכוח ולא בפועל כשלב העיבור. לאחר מכן יגיע  
 שלב לימוד והבנה המקביל ללידה וליניקה, ורק השלב האחרון, שבו האדם מחדש  
 בתורה, הוא שלב המוחין (דגדלות). מה שחשוב בקטע זה, שאין הוא נאמר כהסבר  
 וכתיאור בלבד לתופעה קיימת, אלא כהנחיה וכהצבת יעד. ישנן גם דרכים אחרות  
 ללמוד, להבין ולחדש, אך ר' נחמן אומר ש"ללמוד באופן זה, אז היא תשובה גמורה".  
 זהו כבר שיפוט ערכי מובהק המלמד כי המודל של עיבור ולידה המתרחש בתודעתו  
 של האדם איננו מודל המתאר רק את הקיים, אלא את הרצוי. ועל־פי ר' נחמן הרצוי  
 הוא שגם בלימוד תורה האדם צריך להיעלם תחילה, ואז יוכל להיעשות "בריה חדשה"

110. שבחי הר"ן, סדר הנסיעה שלו לארץ ישראל, יג, עמ' לא.

111. משלי ה, יט.

112. ליקוטי מוהר"ן, קמא, קה. מעין זה ראה שם קמא, כא, ז-ח.



"קטנות" ו"גדלות" ושורשיהן בקבלת האר"י

ויעשה "תשובה גמורה", שכן אין הוא אותו אדם ורק אז הוא זוכה ב"דעת שלם".<sup>113</sup>  
נסיים במקור נוסף, שבו מגדיר ר' נחמן את היעלמות המוחין כבחינת "עיבור",  
ואת התחדשות המוחין — כבחינת לידה:

וּלְפַעֲמִים יֵשׁ, שֶׁהַמֹּחִין וְהַשֹּׁפֵעַ אֵלָּקִי הוּא בְּהֶעֱלֵם, בְּבַחֲיַנַת עִבּוּר, וְאִזּוּ יִפָּה צַעֲקָה  
לְאָדָם, בֵּין בְּתַפְלָה בֵּין בְּתוֹרָה, כְּשֶׁנִּתְעַלֵּם הַמֹּחִין, כִּי הָעֵלִם הֵינּוּ עִבּוּר — זֶה  
בְּבַחֲיַנַת: "צוּר יִלְדֶּה תֵשִׁי"<sup>114</sup>... וְהַצַּעֲקָה שֶׁאָדָם צוֹעֵק בְּתַפְלָתוֹ וּבְתוֹרָתוֹ,  
כְּשֶׁנִּסְתָּלְקִין הַמֹּחִין בְּבַחֲיַנַת עִבּוּר — אֵלּוּ הַצַּעֲקוֹת הֵם בְּחִינַת צַעֲקַת הַיּוֹלֶדֶת...  
וְהַגִּלּוּי זֶה בְּחִינַת לֵדָה.<sup>115</sup>

יפה צעקה לאדם אם היא חלק מהתהליך ומהכאב של עיבור ולידה. הגילוי, כמו  
הלידה, איננו דבר קל, ולעתים האדם חש ש"יִכַח אֵין לֵלְדָה", והוא צועק בכאבו בין  
בתפלה בין בתורה, וכך ראוי לו עד שיבוא הגילוי ותגיע הלידה.

### סיכום ומסקנות

החסידות בכללה הדגישה ופיתחה את הממד האנושי של מושגי הקטנות והגדלות.  
ממד זה היה קיים בקבלת האר"י, אך לא עמד במרכז הדיון, ודאי לא זה הגלוי  
והמפורש.<sup>116</sup> התפישה השגורה בחסידות למושגים קטנות וגדלות מקשרת אותם למצבי  
קרבה וריחוק, דבקות והפסקת הדבקות באל. הנפילה לקטנות הוסברה כהפוגה הכרחית  
במתח הדבקות הן לצורך הצדיק עצמו, שכבן אנוש אינו יכול לחיות במתח מתמיד  
של דבקות, והן כהפוגה בדבקות לצורך ירידת הצדיק לעסוק בענייני חסידיו ובענייני  
חולין שונים.<sup>117</sup>

ר' נחמן פיתח את סוגיית הקטנות והגדלות באופן ייחודי ושונה. הוא העצים  
ופיתח את ענייני השכחה, אובדן ההארה והמוות הכרוכים בקטנות, פיתוח שיש להבינו  
על רקע קבלת האר"י לא פחות מאשר על רקע ההגות החסידית בענייני קטנות שקדמה

113. בהקשר אחר הוא מפרש ואומר: "מִי שְׁרוּצָה לָשׁוּב לַהֵשֶׁם יִתְבָּרַךְ בְּיָדָיו צָרִיךְ לַעֲשׂוֹת  
עֲצֻמוֹ בְּרִיָּה חֲדָשָׁה" (חיי מוהר"ן, שיחות השיכים להתורות, לז, עמ' לג).

114. דברים לב, יח.

115. ליקוטי מוהר"ן, קמא, כא, ז. ציטוט זה הוא חלק מתוך התורה "עתיקא טמיר וסתים",  
שדנתי בה לעיל (פרק ו, חלק ד). תורה זו עוסקת בשכל פנימי ובשכל מקיף ובהתאחדות  
מיסטית בעזרת הדעת.

116. אם כי אי-אפשר להתעלם מכך, שעמוד השדרה של כל תורת הפרצופים היא האנלוגיה  
בין מערכת החיים של האדם לבין המערכת האלוהית; ומושג "קטנות" שורשו באדם, ורק  
לאחר-מכן הוסב והושלך לגבי האל. ראה על כך במאמרה של ר' אליאור, הזיקה  
המטאפורית.

117. ראה לעיל ליד הערה 3 ובהערה עצמה.

לו. הוא העניק למצב הקטנות משמעות דרמטית יותר מאשר הפוגה מהדבקות. אין מדובר על ירידה והפוגה מהדבקות שהצדיק מנצלה כדי לשוחח עם חסידיו ולהעלות אותם, אלא להפך: בזמני הקטנות וה"איני יודע" ר' נחמן חש שאין לו "תורה" לומר לחסידיו, ואין ביכולתו לתרום להם, ועל כן אין טעם שיבואו אליו:

עֲנֵה וְאָמַר: מָה אַתֶּם נוֹסְעִים אֲצִלִּי? הֲלֹא אֲנִי אֵינִי יוֹדֵעַ עֲתָה כָּלֵל?! כְּשֶׁאֲנִי אוֹמֵר תּוֹרָה יֵשׁ לָכֶם עַל מָה לְנוֹסֵעַ וּלְבּוֹא אֵלַי, אֲבָל עֲתָה עַל מָה בָּאתֶם? הֲלֹא אֲנִי אֵינִי יוֹדֵעַ עֲתָה כָּלֵל?! כִּי אֲנִי עֲתָה רַק פְּרָאסְטִיק לְגַמְרִי וְהָאֲרִיךְ בְּשִׂיחָה זֹאת וְכַפֵּל וְשִׁלֵּשׁ כַּמָּה פְּעָמִים שְׁאִינוֹ יוֹדֵעַ כָּלֵל וְשֶׁהוּא רַק אִישׁ פְּשׁוּט לְגַמְרִי וְשֶׁהוּא פְּרָאסְטִיק.<sup>118</sup>

במצבי הקטנות אצל ר' נחמן לא רק דבקות אין כאן, אלא אף תורה, עצה ותושייה מתעלמות מהצדיק, ואין לו "דיבורים" לדבר עם חסידיו ולא עצות להנחותם בדרך ה'.<sup>119</sup> אך בצד העצמה זו של הקטנות מפתח ר' נחמן גם את ראיית התהליך כולו, קטנות וגדלות, כתהליך שלם וחיובי המבטא התפתחות ולא נסיגה. הנפילה או הירידה המכוונת היא נשמת לבו של תהליך ההתחדשות המתמדת הצריכה לאפיין את חייו של אדם, והירידה היא המאפשרת את ההתחלה מחדש והלידה מחדש, שדרכן יכול האדם להגיע למה שלא היה באפשרותו ובטבעו במצבו הקודם. ואכן, אנו מוצאים שר' נחמן, כאשר הוא שרוי במצבי האיני יודע שלו, שבהם אינו מסוגל אף לדבר עם חסידיו, הוא מנחם את עצמו בכך שחייו מאופיינים בהתחדשות מתמדת:

קֹדֶם שֶׁנִּסְעֵה לְאֶרֶץ-יִשְׂרָאֵל בְּסֻמוֹךְ שָׂאֵל לוֹ אֶחָד מִפָּנֵי מָה אֵינוֹ מְקַרְבֵּם וְאֵינוֹ מְדַבֵּר עִמָּם, אָמַר לוֹ שְׂאִין לוֹ עֲתָה דְּבוּרִים... אֵךְ אֵין לִי עֲתָה דְּבוּרִים. אַחֲרֵכֶךְ הָיָה הוֹלֵךְ וְשָׁב בְּבֵית וְעָנָה וְאָמַר אֲנִי עָנִי וְאֲבִיוֹן יוֹתֵר מִכָּל הַגְּדוֹלִים, זֶה יֵשׁ לוֹ מָמוֹן וְזֶה יֵשׁ לוֹ כֶּסֶף, וְזֶה יֵשׁ לוֹ עֲזֵרוֹת, וְאֲנִי אֵין לִי כָלוּם. אֵךְ זֹאת כָּל נַחֲמָתִי כְּשֶׁאֲנִי מְזָכִיר שֶׁבְּעֵלְמָא דְקִשּׁוּט יִהְיוּ כָּלִם צְרִיכִים לִי וְיִשְׁתַּקְּקוּ כָּלִם לְשִׁמְעַ הַחֲדוּשִׁים שְׁאֵנִי מְחַדֵּשׁ בְּכָל עֵת וּבְכָל רִגְעַ. מֵהוּ אֲנִי, רַק מָה שֶׁהִנֵּשְׁמָה שְׁלִי מְחַדֵּשׁ.<sup>120</sup>

ההגדרה העצמית של ר' נחמן, הבאה ברגעים קשים, כאשר אין לו דיבורים ואינו מצליח לתפקד כ"צדיק" האמור לקרב את חסידיו ולדבר עמם, מוצגת כחלק מהסבר ייחודו של ר' נחמן לעומת שאר הצדיקים וכתשובה לשאלה "מהו אני?" והתשובה החדה היא: "רק מה שהנשמה שלי מחדש", "ואני מחדש בכל עת ובכל רגע".

118. שיחות הר"ן, קנג, עמ' קח-קט.

119. גם אצל ר' נחמן אף לזמני הקטנות והפשטות הקיצוניים של הצדיק תפקיד להחיות את כל הפשוטים, אך ההשפעה פועלת באופן אחר ולא באמצעות שיחה עמם בעת שהצדיק נמצא באיני יודע, ובכך עוסקת תורה תנינא עח.

120. חיי מוהר"ן, נסיעתו לארץ ישראל, יט (קמז), עמ' קלז-קלח.



"קטנות" ו"גדלות" ושורשיהן בקבלת האר"י

ההתחדשות המתמדת היא ההגדרה העצמית והיא גם הנותנת לר' נחמן את הפשר ואת הטעם למצבי ה"איני יודע" ו"אין לי דיבורים".<sup>121</sup>

כשאנו מצרפים את ההנחה הידועה בברסלב, "כי זה ידוע שקדם שיוצאין מדרגא לדרגא צריך שיהיה ירידה קדם העליה וכו', ואז צריכין לענייני קטנות להיות איש פשוט לגמרי וכו'",<sup>122</sup> לאמרתו הידועה של ר' נחמן: "אני הולך בכל פעם ובכל רגע מדרגא לדרגא. אלו הייתי יודע שאני עומד עכשו כמו בשעה הקודמת, לא הייתי רוצה את עצמי כלל בזה העולם",<sup>123</sup> אפשר להבין עד כמה ענייני הקטנות אכן תפשו מקום מרכזי לא רק במחשבתו והגותו של ר' נחמן, אלא בתפישתו העצמית ובדינמיקת ההתחדשות שהיתה נשמת אפו וטעם חייו.<sup>124</sup>

אין מקום להגדיר את מצבי הקטנות אצל ר' נחמן כירידה לטומאה,<sup>125</sup> אלא אכן —

121. פעמים רבות ר' נחמן מכנה את עצמו חידוש: "אם הייתי יודע שהשם יתברך יעשה ממני מה שאני עתה, דהיינו חדוש כזה, הייתי עושה ביום אחד מה שעשיתי בשנה כלה" (שיחות הר"ן, קנד, עמ' קיא). או בסיפור החביב הבא: "פעם אחת ישב יחד עם הרב הקדוש המגיד מטיראויצע, במדמה שהיה בסעודה שלישית של שבת, ותפס בזקנו של המגיד הנ"ל בדרך חבה ואמר לו חדוש כמוני עדין לא היה בעולם" (חיי מוהר"ן, גדולת נוראות השגתו, ז' רמז, עמ' רו).

ר' נחמן אף משתבח לא פעם בדרכו החדשה: "אמר אם היה הבעל-שם-טוב שומע תורתו היה אצלו גם-כן חדוש, אם היה רבי שמעון בר יוחאי שומע תורתו היה גם-כן חדוש גם אז" (חיי מוהר"ן, מעלת תורתו וספריו, הקדושים, מב [שפא], עמ' רנח), וכן במקומות רבים. גם השבח הגדול שבו בוחר הוא לפאר את רשב"י, האר"י והבעש"ט הוא גילוי ה"חדשות" שלהם. ראה חיי מוהר"ן, גדולת נוראות השגתו, מט (רפט), עמ' רכד; חיי מוהר"ן, מעלת תורתו וספריו הקדושים, לז (שעה) עמ' רנו; חיי מוהר"ן, גדולת נוראות השגתו, מ, (רפ), עמ' ריט. גם את המחלוקת עליו הסביר ר' נחמן על רקע חידושי: "אמר איך אפשר שלא יחלקו עלי מאחר שאני הולך בדרך חדש שעדין לא הלך אדם בו מעולם וכו', אף-על-פי שהוא דרך ישן מאד אף-על-פי-כן הוא חדש לגמרי" (חיי מוהר"ן, ענין המחלוקת שעליו, א [שצב], עמ' רסד).

122. שבחי הר"ן, סדר הנסיעה שלו לארץ ישראל, יג, עמ' לא.

123. חיי מוהר"ן, ענין המחלוקת שעליו, י (תא), עמ' רסח. וכך מתוארת דרכו: "בדרך תמיד שכל מה שכבר חדש, הסיח דעתו ממנו ואינו עוסק עוד בזה, רק הוא רוצה בכל פעם חדשות לגמרי וכו'" (שם, להתרחק מחקירות ולהתחזק באמונה, ט, [תטו], עמ' רפ). גם באשר להתרחשויות בענייני העולם הזה הוא רצה התחדשות מתמדת: "היו מספרין לפניו יותר ויותר מעסקי העולם. ובקש שייספרו לפניו בכל פעם חדשות, ואמר שאינו יודע איך אפשר לחיות בלא חדשות" (חיי מוהר"ן, גדולת נוראות השגתו, ג [רמג], עמ' רד).

124. ר' נחמן "אמר לא מבעיא דבור שאינו יוצא מפי בלי התחדשות, אלא אפלו הבל אינו יוצא מפי בלא התחדשות" (חיי מוהר"ן, מעלת תורתו וספריו הקדושים, מו [שפד], עמ' רנט). על קריאתו של ר' נחמן לחדש בתורה ראה לעיל, הערה 18.

125. כמו ההסבר שהציע גרין לירידה לקטנות אצל ר' נחמן: "כדי להגיע לגובהי הגבהים, שאליהם ביקש להגיע במסעו לארץ הקודש, היה על ר' נחמן להשפיל ולרדת לבור שחת. מי שרוצה להתרומם לאותו מקום המקודש ביותר, חייב תחילה לרדת ולטהר את המקומות המטומאים ביותר" (בעל היסורים, עמ' 73); וכן, "כשם שאדם המבקש לעלות במדרגות הקדושה חייב לרדת תחילה אל עולם הטומאה, כן חייב אדם המבקש להגיע ל'גדלות', דהיינו למדרגה גבוהה יותר של הכרה רוחנית, להתחיל במדרגה נחותה של 'קטנות'. כמקובל בחסידות, ניטל העוקץ השבתאי מן הדיאלקטיקה הזאת, המתוארת כאן כעניין מוסרי

כלשונות הברסלבים – כירידה לקטנות שהיא ירידה לפשטות ולאני יודע; שכן הקטנות איננה חטא ואיננה טומאה, אלא היא בחינת ילדות החפה מחטא ומטומאה אף כשהילד עובר על דת ודין. כמו כן אין לתאר את הירידה לקטנות כעניין מוסרי הבא להציל את האדם מגבהות הדעת ומנזקי המקטרגים על רצונו להעפיל בהר,<sup>126</sup> אלא כחלק מתהליך של התחדשות ולידה מחדש.

אפשר לראות בקטנות ובדרך לארץ-ישראל התנסות בקיום משולל חוק,<sup>127</sup> אך אין לראות בהן ירידה למקום העוונות והטומאה ודרך להתנסות באופן קיומן "מהופך" החוק של רשעים גמורים.<sup>128</sup> החזרה לקטנות קרובה יותר להתנסות מחודשת באופן קיומם של ילדים קטנים, הפטורים מכל המצוות שבתורה, מאשר לאופן קיומם של רשעים גמורים. ההתנסות במצב הקטנות היא התנסות בקיום במצב לימינלי, שהנורמות והמצוות אינן חלות עליו ולא במצב של הפרת חוק בוטה על-ידי אלו המחויבים בשמירתו.

הדרך לארץ-ישראל אכן משמשת אצל ר' נחמן באופן מסוים "טקס מעבר", כמו שהציעו נל רוז<sup>129</sup> ואברהם גרין,<sup>130</sup> והיא דרך שיש בה מוות ולידה מחדש. את פשרו של מיתוס ואתוס זה, ואת אופן צמיחתו, יש להבין על רקע המיתוס הלוריאני של חזרה לעיבור ולידה מחדש, ועל רקע הבנתו הכוללת של ר' נחמן את הדינמיקה של קטנות וגדלות המתוארת בקבלת האר"י.<sup>131</sup> חשיבותם של תהליכים אלו בכך שהם משמשים אצל ר' נחמן לא רק מיתוס ומודל התנהגותי בעלייתו לארץ-ישראל, אלא מיתוס ומודל-אב ל"כל דבר שבקדושה", ובמיוחד לתהליכים הקוטביים של ירידה ועלייה, מוות ולידה מחדש שהוא מרגיש בנשמתו המתחדשת ומחדשת "בְּכָל עֵת וּבְכָל רֶגַע". ההבנה שהציור המיתי מבית מדרשו של האר"י, המתאר את ה"מוחין דקטנות" כשלב ב"עיבור שני" – "ינקות" ו"גדלות המוחין" – מבטא מודל מסוים של מוות ולידה מחדש, יש בכוחה לבאר פרטים רבים ומהותיים הנקשרים במצבי הקטנות בקבלת האר"י ואת אופן פיתוחם במצבי הקטנות אצל ר' נחמן מברסלב. ואכן, גם בסוגיה זו

כמעט. זהו עניין של שפלות הרוח, כדי למנוע את האשמותיהם של 'המקטרגים' שהיו עלולים לטעון כלפי אדם מבקש להגיע למקום שמעבר למקום הנאות לבני תמותה. האשמות אלו אפשר למנוע אם מתחילים את הירידה בהשפלה עצמית" (שם, עמ' 76-77).

126. ראה המקור השני בהערה הקודמת.

127. רפפורט-אלברט, קטנות, עמ' ח.

128. שם.

129. רוז, ארץ ישראל בתיאולוגיה, עמ' 63-84.

130. בעל היסורים, עמ' 381-382, הערה 3; ובעמ' 69-95 ובמיוחד 93-95. וראה ורמן, עליה וירידה, עמ' 161.

131. אין הצדקה לתאר את עניין הירידה והעלייה כמקרה שבו "ניטל העוקץ השבתאי" (ראה לעיל בהערה 125 דברי גרין), כאילו מדובר על מודל שבתאי שאומץ אך נוטרל. ר' נחמן עובד עם המקורות הקבליים גופם, ולא ניכר שום תיווך שבתאי ולא נטרול עוקץ. לדבריו, בסוגיית הקטנות ישנם עוקצים רבים גם בלי שום זיקה לשבתאות. אני מסכים עם טענת מונרשיין, שאף שר' נחמן עסק במקומות ספורים בשבתאות, אין היא ממלאת מקום מרכזי במשנתו ובעולמו (על התיקון הכללי, ובמיוחד עמ' 219-222).



"קטנות" ו"גדלות" ושורשיהן בקבלת האר"י

יש שינוי דגש: מציור מיתי שעיקרו עולם האלוהות בקבלת האר"י, למיתוס של לידה מחדש, שעיקרו המתרחש בנפשו של המיסטיקן.<sup>132</sup>

חשוב לציין, שהצבת המודל המחזורי של מוות ולידה מחדש כלוז תהליכי סילוק המוחין, העיבור השני וגדלות המוחין, איננה מטילה מושגים זרים ומודלים חיצוניים על השפה והציורים הלוריאניים. להפך, יש בכך חזרה למשמעות הראשונית והפשוטה ביותר של מושגים כעיבור שני, ינקות וגדלות בכתבים הלוריאניים עצמם. פרשנות זו מגלה קשב ונכונות לקבל את האופן ואת השפה שבהם מתוארים תהליכים אלו במקורם.<sup>133</sup>

אין ספק בעיני, שיש מקום וחשיבות למחקר מעמיק של ההשוואה המתבקשת בין תיאור תהליכי המוות והלידה מחדש בתרבויות קדומות ובגלגולם הנוצרי במיתוס של המשיח המת והקם לתחייה לבין תיאור עולם האלוהות בקבלת האר"י שיש בו מחזוריות של מוות ולידה מחדש. משפטים ותמונות כגון "כי המוחין דגדלות נקראים חיי המלך ובהסתלקותם נשאר מיתה ח"ו, שהוא בחי' מוחין דקטנות דשם אלהים",<sup>134</sup> מחדדים את הצורך בהשוואה למיתת המלך/האל ולידתו מחדש בתרבויות אחרות, הן במישור המיתוס והן במישור הריטואלים שנגזרו ממנו.<sup>135</sup>

132. תיאור ההתנסות המיסטית כלידה מחדש, לאו דווקא מתוך קישור למוות שקדם לכך, מצוי גם בספרות ההרמטית, בנצרות, באסלם, בבודהיזם ואצל ר' אברהם אבולעפיה ותלמידיו. מקורות על כך ראה אידל, כתבי ר' אברהם אבולעפיה, עמ' 269-274.

133. בהגותם של ר' נחום מטשרנוביל ור' אברהם מקאליסק ניתן למצוא שורשים שאולי שימשו כהשראה לר' נחמן, כאשר פיתח את תפישתו המקורית בסוגיית הקטנות וזיקתה לעלייה לארץ-ישראל. ראה על כך מרק, על מצבי קטנות וגדלות, עמ' 77-80.

134. שער המצוות, פרשת ויחי, עמ' כג.

135. ליבס העיר, שהמיתוס הלוריאני מתקיים במחזוריות של אחת לשנה, "ויותר משמדובר כאן על התפתחות היסטורית רצופה, מדובר כאן במיתוס עונתי, כעין מות התמוז או אדונים ותחייתם מדי שנה, בדתות הפגאניות" (תרין אורזילין, עמ' 126). ג'יימס פרייזר אסף חומר על מרכזיותם של המיתוס והריטואל של מוות ולידה מחדש בפולחנים בחברות פגאניות ובנצרות, בצליבתו ובתחייתו של ישו, ואחריו החרו רבים. דוגמאות מרכזיות ראה פרייזר, ענף הזהב, עמ' 324-384. תיאורים דומים לגבי מיתוסים וריטואלים במקומות נוספים נמצאים לאורך כל ספרו. בהקשר זה ראוי לציין גם את ההקבלה המסוימת הקיימת בין התפקיד המיוחד שממלא הצדיק בתהליך הירידה לקטנות והלידה מחדש לבין הפונקציה המיתית שממלא המלך/האל במיתוס ובריטואל הלידה מחדש. על היבטים נוספים של מיתוס ההתחדשות המתרחש על ידי התחלה מחודשת המוחקת את העבר, ראה אליאדה, המיתוס של השיבה הנצחית.

## תכלית הידיעה שלא נדע

## הקדמה

סוגיה חשובה בהגותו של ר' נחמן, הקשורה במקומם של הדעת וחוסר הדעת בהשגות האדם ובעבודת ה' שלו, היא "ענין תכלית הידיעה אשר לא נדע".<sup>1</sup> סוגיה זו היתה כנראה קרובה ללבו של ר' נחמן, שכן הוא חזר עליה פעמים מספר בשיחותיו עם חסידיו,<sup>2</sup> מלבד בדרשותיו.<sup>3</sup> בבירור סוגיה זו יש כדי להשלים פן נוסף ביחסו של ר' נחמן לדעת, פן המלמד על התפקיד החיובי שראה ר' נחמן בעבודה השכלית ובדעת כדרך וכאמצעי לדבקות באל. בשאלה איך עמדה זו משתלבת במכלול הגותו, כפי שראינו אותו עד הנה, אעסוק בהמשך.

החוקרים הבינו באופנים שונים מהו אותו מצב נכסף שאליו שואף ר' נחמן ובו מתקיים "אשר לא נדע". אברהם גרין הבין שמדובר במצב של ספק, של ערעור האמונה — מצב שהוא שלב בתהליך דיאלקטי מתמשך, הנע בין אמונה לבין ספק. הבנה זו של תכלית הידיעה הובילה אותו למסקנה, שעל-פי ר' נחמן "חייב אדם לצעוק לאלוהים ולבקש ממנו שאמונתו תתערער!"<sup>4</sup> לעומת זאת, לעדה רפפורט-אלברט היה "ברור שכוונתו לידיעה המיסטית של האל, כלומר, להתמזגות עמו, שאותה הוא רואה כתהליך בלתי פוסק, כעליה במדרגות גבוהות יותר ויותר של ידיעה בלתי אפשרית זו."<sup>5</sup> בדרכה של רפפורט-אלברט הלך גם רון מרגולין, המאשש את מהותה המיסטית של אותה ידיעה ממקורות נוספים.<sup>6</sup>

1. את האמרה "תכלית הידיעה שלא נדע" מביא ר' נחמן כאמרה ידועה ומקובלת. סביר להניח, שהוא הכיר אותה הן מהופעותיה הראשונות בספרות היהודית בספר **בחינות עולם** לר' ידיעה הפניני (פרק יג, עמ' 53-55) או בספר **העיקרים** לר' יוסף אלבו (מאמר שני, פרק ל, עמ' 194), והן מאזכוריה בספרות החסידית. על "שושלת יוחסין מכובדת במקורות" של אמרה זו בספרות העולם, בספרות היהודית ובספרות החסידית ראה רפפורט-אלברט, קטנות, עמ' לב-לג, הערה 72.
2. "ובענין תכלית הידיעה אשר לא נדע ספר גם-כן קצת עמנו איזה פעמים", **שבחי הר"ן**, סדר הנסיעה, לה, עמ' סה.
3. ראה **ליקוטי מוהר"ן**, קמא, כד; שם תנינא, ז; שם שם, פג; **חיי מוהר"ן**, שיחות השייכות לתורות, ח (סז), עמ' סד; שם, גדולת, מב-מג (רפג-רפג), עמ' רכא-רכב; **שיחות הר"ן** ג, עמ' ב; **שבחי הר"ן**, סדר הנסיעה, לה, עמ' סה. במקור האחרון מצוין שר' נחמן דיבר על כך פעמים מספר.
4. **בעל היסורים**, עמ' 284-290, הציטוט בעמ' 288.
5. רפפורט-אלברט, קטנות, הערה 72.
6. מרגולין, **האמונה והבפירה**, עמ' 152-158.



## תכלית הידיעה שלא נדע

הבנת הדרך שבה משתמש ר' נחמן באמרה זו תלויה במידה רבה בשאלה באילו מושגים נוספים בדברי ר' נחמן אנו קושרים אותה. שאלה מרכזית היא אם המושג "שלא נדע" או "אשר לא נדע" זהים ל"איני יודע" של ר' נחמן, שהיה מרכיב במצבי הקטנות והנפילה שלו,<sup>7</sup> וכן עולה השאלה, מהי הזיקה של תכלית הידיעה למצבים של חוסר הדעת, הסתלקות המוחין ואובדן המודעות העצמית שר' נחמן טיפל בהם בהרחבה, כמו שראינו בפרקים הקודמים. להלן אראה, שחוסר הבחנה בין המושגים השונים יצר ערבוב וערפול בדברי ר' נחמן.

בראשית דברי אברר את השאלה אם "שלא נדע" זהה למצב "איני יודע" של ר' נחמן, ולאחר-מכן אדון בדרך שבה הדברים משתלבים במכלול הגותו ובאופן שייכותם למושגי אי-ידיעה נוספים שר' נחמן השתמש בהם במקומות אחרים. במסגרת זו אדון גם בהצעות השונות שעלו במחקר להבנת "תכלית הידיעה". היבטים נוספים של סוגיה זו יעלו במסגרת הפרק הבא, "מעשה ממלך עניו".

### א. "לא נדע" ו"איני יודע"

אחת התזות המרכזיות במאמרה של עדה רפפורט-אלברט "קטנות", 'פשיטות' ו'אינו יודע' של ר' נחמן מברסלב<sup>8</sup> היא, שבשלב מסוים חל שינוי ביחסו של ר' נחמן למצבי הקטנות והאיני יודע שלו: ממצב שתואר כנפילה מדבקות וכריחוק מאלוהים, מצב שבו הצדיק אינו מסוגל לומר תורה ולעתים אף לא להתפלל, למצב שנתפש כמטרה נעלה שעל האדם לכסוף אליה.<sup>9</sup>

לדברי רפפורט-אלברט המפנה ביחס למצבי איני יודע חל כאשר מתברר "שלאמיתו של דבר, ה'איני יודע' של ר' נחמן הוא כשלעצמו השגתו הגדולה מכל, שכן השגת אי-הידיעה היא תכלית הידיעה" – הידיעה האופטימלית<sup>10</sup>. היא מזהה את אי-הידיעה, המתוארת במצבי הקטנות של ר' נחמן, עם אי-הידיעה המתוארת במשפט "תכלית הידיעה שלא נדע",<sup>11</sup> וערה לכך שלכאורה אלו שני קטבים שאינם יכולים להשתלב זה עם זה; שכן מצבי הקטנות הם מצבי ריחוק מהאל ומהתורה, ומייצגים את הקוטב ההפוך למצבי הדבקות – משאת נפשו של הצדיק, יעדו ותכליתו. אמנם, אף

7. ראה לעיל, פרק י, סעיף ג, "קטנות ושכחה – קטנות ואיני יודע".

8. רפפורט-אלברט, קטנות, עמ' ז-לג.

9. רפפורט-אלברט אף טוענת, שתכלית הידיעה מתארת מצב של דבקות מיסטית (שם, הערה 72), ואם כך, הקושי לזהות בין תכלית הידיעה לבין "איני יודע", שהוא מצב של ריחוק וביטול הדבקות, מתחדד עוד יותר.

10. שם, עמ' כא. גם מרגולין קיבל את קביעתה של רפפורט-אלברט בדבר שינוי היחס למצבי איני יודע, וזיהוים עם תכלית הידיעה שלא נדע. אך הוא לא הביא שום מקור – לא מר' נחמן, ואף לא מר' נתן, המחבר את שני המושגים יחדיו (שם, עמ' 172-175 וכן עמ' 153 והערה 4 שם).

11. גם מדברי ליבס משתמע שהוא חיבר בין ה"איני יודע" של ר' נחמן לבין "תכלית הידיעה שלא נדע". ראה ליבס, התיקון הכללי, עמ' 211.

קודם למפנה נתפשו מצבי הקטנות כשלב מקדים לגדלות שתבוא לאחריהן, אך אלו היו שני קטבים מוגדרים ושונים, וברור היה כי האחד משמש אמצעי להגיע לאחר, ולכן לא היתה בעיה באופיים השונה. אך לאחר המפנה, אי-הידיעה עצמה מתוארת כתכלית וכהישג עליון של הצדיק. רפפורט-אלברט אינה מיישבת קושי זה, ונראה שהיא מתייחסת לבעיה זו בסלחנות מסוימת; שכן הפרדוקסליות היא מאפיין בולט בעולמו של ר' נחמן.

לקביעה בדבר הזהות בין "תכלית הידיעה" לבין ה"איני יודע" הגיעה רפפורט-אלברט על סמך ניתוח קטע שהיא מצטטת מתוך "סדר הנסיעה שלו לארץ ישראל", קטע שהובן כמקשר בין המושגים. ואלו הדברים המצוטטים ככתבם במאמר:

ואמר בפירוש על עצמו שהתורה שלו היא חידוש גדול מאד, אבל האיני יודע שלו הוא חידוש גדול ביותר. היינו ענין הנ"ל, כי בכל פעם היה דרכו לומר שעכשיו איני יודע כלל. וע' [ועיין] עוד מזה במקום אחר... ובענין תכלית הידיעה אשר לא נדע סיפור ג"כ [גם כן] קצת עמנו איזה פעמים איך בכל ידיעה יש זה התכלית וע"כ [ועל כן] אע"פ שזוכים לבוא לזה התכלית אשר לא נדע, אעפ"כ עדיין אין זה התכלית האחרון, כי עדיין אין זה תכלית הידיעה, כי אם בידיעה זו. וצריכים אח"כ לטרוח ולזכות בתכלית גבוהה יותר, לזכות למדרגת התכלית אשר לא נדע בידיעה הגבוהה יותר. וכן לעולם. נמצא שלעולם אין יודעים כלל. ואעפ"כ לא התחיל עדיין להשיג התכלית. (וכבר מבואר מזה קצת בדברינו במקום אחר). וענין זה עמוק ונסתר מאד מאד. ועוד יש בענין זה מה ששמענו פ"א [פעם אחת] אחר פסח, ויתבאר במ"א אי"ה [במקום אחר אם ירצה השם].

על קטע זה כותבת רפפורט-אלברט: "בקטע שלפנינו מתחדד הפרדוקס בזיהוי שני קצות הסולם זה עם זה: הירידה לתחתית הסולם אינה רק המסלול המכשיר את הצדיק לעליה, שזהותה עצמאית ונפרדת, אלא היא כשלעצמה גם העליה למדרגה הגבוהה ביותר".<sup>12</sup> אכן, לכאורה נידונים פה יחדיו כדבר אחד ה"איני יודע" של ר' נחמן ו"תכלית הידיעה שלא נדע". בדיקת הציטוט במקורו מגלה שהדברים אינם פשוטים כלל ועיקר. רפפורט-אלברט חיברה כאן בין שתי פסקאות: אחת המסיימת את סעיף לג, והאחרת היא סעיף לה, ובאמצע ישנו סעיף שלם, סעיף לד, המפריד ביניהם, שלא הובא בציטוט, והדילוג עליו מסומן בארבע הנקודות.<sup>13</sup> עניין האיני יודע מתואר ונידון בסעיף לג בלי

12. עמ' כא.

13. בהערה 71 הנמצאת בסיום הטקסט המצוטט, מציינת רפפורט-אלברט את המקור כסעיפים לד-לה, אך כנראה מדובר בטעות. בכל המהדורות שבדקתי, כולל מהדורת לעמבערג 1901, שאליה מפנה רפפורט-אלברט עצמה (שם, הערה 5), הקטע הראשון הוא סיום סעיף לג, ואילו הקטע השני לאחר ארבעת הנקודות הוא סעיף לה. להלן ההשמטה מהציטוט בתוספת שורה לפני ההשמטה ושורה אחריה:

"...כי בכל פעם היה דרכו לומר שעכשיו איני יודע כלל ועין עוד מזה במקום אחר: אות לד. וכבר נשמע מפיו הקדוש שאמר, כי יש צדיקים שעבדו וטרחו עד שזכו לאיזה מדרגה



תכלית הידיעה שלא נדע

שום אזכור של תכלית הידיעה. לאחר מכן סעיף לד' דן במאמציו הבלתי-נלאים של ר' נחמן בעבודת ה' ובעלייתו המתמדת מדרגה לדרגה, ורק בסעיף לה עולה עניין תכלית הידיעה אשר לא נדע. בטקסט עצמו אין שום קישור בין האיני יודע לבין תכלית הידיעה. גם אם נדרוש סימוכין ונניח שהעלאת סוגיית תכלית הידיעה ב"סדר הנסיעה שלו לארץ ישראל" אינה מקרית, והיא מלמדת על קשר כלשהו בין סוגיית איני יודע לסוגיית תכלית הידיעה, הרי אפשר לטעון בפשטות שסעיף לד', העוסק במאמצי ר' נחמן לעלות מדרגה לדרגה, הוא החוליה המקשרת והוא המשותף הן למאמציו של ר' נחמן להעלות עצמו ממצבי איני יודע והן לעלייתו המתמדת מתכלית ידיעה אחת לתכלית ידיעה גבוהה הימנה.

גם אם ישנה זיקה נוספת בין הסוגיות, ודאי שיש להיזהר ולהבחין בין קיום זיקה כלשהי בין שני מצבים ושני מושגים לבין טענת זהות ביניהם, במיוחד כאשר המצבים השונים מוצבים בשתי קצות הקשת של המצבים הרוחניים של האדם. גם הגדרת העניין "פרדוקס" ו"פרדוקס מחודד" אינה נותנת פשר לדברים אם אין היא מלווה בהסבר נוסף על מהות העניין.

מעבר להגדרת גבולות הזיקה האפשרית בין הסוגיות יש לזכור, שלא ר' נחמן הוא שהסמיק את הפרשיות, אלא ר' נתן. ייתכן שר' נתן, ברצותו לרכז את הרושם הקשה של מעשי הקטנות והמוזרות של ר' נחמן, העלה יחד אתם את עניין תכלית הידיעה, בתקווה שבכך יתקבלו מצבי אי-הידיעה של ר' נחמן בכללם כמלמדים דווקא על גדולתו וכמרכיב חיוני בדרכו אל תכליתו.

מקור נוסף נמצא בחיי מוהר"ן, שלכאורה יש להבין ממנו על קשר בין מצבי הקטנות והאיני יודע לבין תכלית הידיעה שלא נדע:

אחר זמן רב, בקיץ תק"ע [1810], בעת שנסע לאומין, חזר וספר קצת מענין הנ"ל ואמר, שאין יודעים כלום, הינו שאין יודעים כלל כלל לא. והפליג מאד בגדלת הבורא יתברך, אשר אי אפשר לבאר, ואמר שאין יודעים כנ"ל. ושאלתי אותו: הלא כבר אמרתם כל זאת, וספרתם מזה, מענין תכלית הידיעה אשר לא נדע, וכבר בארתם כל זה, שאף-על-פי שזוכין לזה הידיעה אשר לא נדע אף-על-פי-כן עדין אין יודעים כלום כי כבר נדמה לכם שזכיתם לזה התכלית וכו' וכן"ל. ענה ואמר מי יודע באיזה ידיעה היה זה התכלית, הינו כי גם אז בעת

ומעלה כל אחד כפי מעלתו, כמו למשל אצל מלך ששריו זוכין על-ידי עבודתם כל אחד לאיזה מעלה לאיזה התמננות גבה כפי עבודתו אבל על עצמו אמר, שאם היה יודע שהוא עכשו באותה המעלה ומדרגה של אשתקד אינו רוצה את עצמו כלל (ואמר בלשון גנאי על עצמו על ענין הנ"ל אם היה נשאר במדרגה של אשתקד) רק בכל פעם הוא עולה ממדרגה למדרגה ויש הרבה מאד בענין זה לספר, אך אי אפשר לספר כל זה בכתב כלל, כי-אם מי שזכה לראות בעיניו ולשמע באזניו היה יכול לשער בלבב מעט מקצת ענין זה איך לעולם לא היה עומד על מדרגה אחת בשום פעם, רק תכף היה משתוקק לעלות למדרגה גבה יותר עד שזכה וכו' וכן לעולם והיה חדוש גדול בענין זה וכל זה היה כפי תפיסתנו המעוטה, ויותר מזה יש בענין זה סתרי נסתרות פלאי פלאות, ודי בזה: אות לה. ובענין תכלית הידיעה אשר לא נדע ספר גם-כן קצת עמנו איזה פעמים... " (שבחי הר"ן, סדר הנסיעה שלו לארץ ישראל, לג-לה, עמ' סד-סה).

שֶׁסֶפֶר זֹאת אַחֵר פֶּסַח לֹא זָכָה לְבַחֲנִית לֹא נָדַע מִמֶּשׁ כִּי־אֵם בְּאִיזָה יְדִיעָה, הֵינּוּ שְׂבֹאוֹתָהּ הַיְדִיעָה זָכָה לְהַתְּכָלִית אֲשֶׁר לֹא נָדַע. וְכֹונָתוֹ כִּי יֵשׁ יְדִיעָה לְמַעְלָה מִיְדִיעָה, הַשָּׁגָה לְמַעְלָה מִהַשָּׁגָה, גְּבוּהָ מֵעַל גְּבוּהָ. וְאַצֵּל כָּל יְדִיעָה וְהַשָּׁגָה עַד לְמַעְלָה לְמַעְלָה הַתְּכָלִית הִיא אֲשֶׁר לֹא נָדַע.

וְאָמַר אַז גַּם מֵעַת שֶׁיֵּצֵא מִבְּרֶסֶלֶב עַד עַכְשָׁיו (שֶׁהִי בְּאוֹתוֹ הַיּוֹם וְלֹא שָׁהָה רַק בְּעֶרְךָ אִיזָה שְׁעוֹת כִּי אַז לֹא נָסַע עֲדִין רַק בְּעֶרְךָ שֶׁלֹּשׁ פְּרָסָאוֹת) שׁוֹב אֵינּוּ יוֹדֵעַ. הֵינּוּ שָׁגַם בְּאֵלּוֹ הַשְׁעוֹת זָכָה לְבַחֲנִית אֵינּוּ יוֹדֵעַ. וְהֵבֵן דְּבָרִים אֵלּוֹ כִּי הֵם דְּבָרִים עֲמָקִים וְעֲלִיּוֹנִים וּגְבוּהִים מְאֹד, אֲשֶׁרֵי יְלוּד אִשָּׁה שְׁזָכָה לְהַשָּׁגוֹת כְּאֵלּוֹ לְתַכְלִית הָאֱמֶת. וְעֵינַי לְעֵיל מִזֶּה שֶׁבְּעֵינַי זֶה בְּבַחֲנִית אֵינִי יוֹדֵעַ הִיָּה חֲדוּשׁ מִפְּלֶג מְאֹד כֹּאֲשֶׁר נִשְׁמַע מִפִּי הַקָּדוֹשׁ.<sup>14</sup>

גם בניתוח קטע זה יש להפריד בין דברי ר' נחמן הנמסרים לנו כאן לבין תוספת ההסבר של ר' נתן. דברי ר' נתן. דברי ר' נחמן "שוב איני יודע" אינם נקשרים כאן במצבי הקטנות ובאיני יודע הנלווה אליהם.<sup>15</sup> ר' נחמן מתאר כאן מצב אחר — את השגת תכלית הידיעה שלא נדע אשר ר' נחמן זכה לה בדרך. רק מדברי ר' נתן, המוסיף בסוף ההפניה לעיין בבחינת "איני יודע", עולה קישור בין האיני יודע, שמדברים עליו בהקשרים אחרים, ועליו נאמר שהיה חידוש גדול, לבין תכלית הידיעה שלא נדע, שהיתה הנושא של שיחה זו. למה רומז ר' נתן בהפניה זו קשה לשער, אך נראה שהוא רצה לומר כי מצבי אי-הידיעה של ר' נחמן הם נושא עמוק, ולו היבטים רבים, הכוללים את תכלית הידיעה שלא נדע וגם את האיני יודע של מצב הקטנות. אם כוונת ר' נתן היא אכן ליצור זיהוי בין המצבים, הרי ברור שזיהוי זה הוא "חידוש" של ר' נתן, שאין לו שום רמז בדברי ר' נחמן. גם רפפורט-אלברט טוענת, שמקטע זה לא ברור כיצד מתקשרת השגתה של מדרגת תכלית הידיעה שלא נדע בירידות ר' נחמן למצבי קטנות, שהיו כרוכים באובדן היכולת לומר תורה ובתחושה חזקה של ריחוק מאלוקים.<sup>16</sup> מקטע זה אפשר ללמוד, שמדובר בתהליך מתמשך משעה לשעה, והוא מוסיף ומספר שאפילו

14. חיי מוהר"ן, גדולת נוראות השגתו, מג (רפג), עמי רכא-רכב. נוסח מקביל של מהלך אותה שיחה מופיע בחיי מוהר"ן, שיחות השיך לסיפורי מעשיות, ח (סז), עמ' סד-סה. ודברינו תקפים גם לגבי ניסוח הדברים שם. ראה גם ההערה הבאה.

15. מנוסח הדברים במקור מקביל (חיי מוהר"ן, שיחות השיך לסיפורי מעשיות, אות ח [סז], עמ' סד-סה) רואים שהשיחה התנהלה ביידיש. וזה לשונו של ר' נחמן שם: "זײַנט אײַך בײַן אַרױס פֿון בְּרֶסֶלֶב בײַז אַהער ווײַס אײַך שױן אױף נײַט" [מאז שיצאתי מברסלב לכאן לדעת אני כבר שוב לא (יכול) אם כן, לא מצאנו שר' נחמן השתמש במטבע הלשון "איני יודע", המקובלת עליו, לתאר את מצבי הקטנות שלו. אמנם אין בכך ראיה, שכן "איני יודע", הוא תרגום סביר לעברית, לאחר התאמת התחביר; אך מנגד, הביטוי המשותף שיכול היה להיות החוליה המשותפת בין שתי הסוגיות מתברר כחוליה רופפת, שכן בפועל הוא לא השתמש באותו מונח. מובן, שאף אם הוא היה משתמש באותו מונח עצמו קשה היה להסיק מכך דבר, שכן אין זה סביר כי ביטוי שגור ולא ייחודי כ"איני יודע" יימחק ממילונו והוא ימנע את עצמו באופן גורף מלהשתמש בו בהקשרים נוספים מלבד ה"איני יודע שלו".

16. "שׁעֲכָשׁוּ מִחֶמֶת הַמַּחֲזִין דְּקִטְנוּת אֲנִי מִרְחֵק מִהֶשֶׁם יִתְבָּרַךְ" (שבחי הר"ן, סדר הנסיעה שלו לארץ-ישראל, כא, עמ' מט).



## תכלית הידיעה שלא נדע

באותה נסיעה עצמה הוא זכה להשגת אשר לא נדע עמוקה יותר. אין משתמע מכאן שום קשר למצבי נפילה וקטנות. קביעה זו מתחזקת, אומרת רפפורט-אלברט, נוכח ידיעתנו שבאותה נסיעה עצמה ר' נחמן לא היה שרוי במצב איני יודע. היא מציינת כי אף בזמנים אחרים, שבהם אנו יודעים כי הוא התנסה באיני יודע שלו, אף אלו שאירעו באחרית ימיו, אין הוא אומר דבר המקשר אותם בתכלית הידיעה שלא נדע.<sup>17</sup>

על אף דבריה אלו, לא חזרה בה רפפורט-אלברט מהטענה בדבר הזיהוי בין האיני יודע לבין תכלית הידיעה שלא נדע, והיא מסיימת את המאמר בקביעה, ש"בתקופה מאוחרת יותר, בסביבות תקס"ג [1803] וסמוך להשתקעותו בברסלב, נוסף לחווית 'איני יודע' של ר' נחמן הממד החדש של היותה גם השגתו הגדולה ביותר... הניסיון שהיה בראשיתו אפשרות רחוקה אך מאיימת, ונעשה בהדרגה לחובה יזומה ולאמצעי, הפך בסופו למטרה הנעלה ולהישג הגדול כשלעצמו".<sup>18</sup>

כמו שטענו לעיל, אין סיבה לייחס לר' נחמן פרדוקסים נוספים על אלה שהעלה בעצמו, ואין סיבה לחבר יחדיו שני מצבים כה קוטביים זה לזה, שר' נחמן עצמו לא כרכם יחד ואי-אפשר לכרוך אותם יחד. אין אני מוצא שום עדות לכך שחל שינוי ביחסו לקטנות ול"איני יודע" שלו, ונראה שעד ימיו האחרונים ראה ב"איני יודע" ובקטנות שלב של ירידה וריחוק מהאל שאמנם הוא תנאי לעלייה, להתחדשות וללידה מחדש, אך כשלעצמו אין הוא לא ההישג הנכסף ולא המטרה הנעלה. זאת בניגוד לאי-הידיעה הקשורה בתכלית הידיעה המאפיינת מצבי תודעה ייחודיים הקשורים לתהליכים שונים ומובילים למחוזות אחרים בתכלית.

אחרי שגדרנו יותר את תחומה של אי-הידיעה, שהיא תכלית הידיעה, והפרדנו בינה לבין מצבי הקטנות והאיני יודע הנלווה אליהם, נוכל לפנות ולדון במהותה של תכלית הידיעה לדרגותיה השונות.

## ב. נפלאים ונוראים מאוד

בדיקת הקשריה השונים של האמרה "תכלית הידיעה שלא נדע" אצל ר' נחמן מלמדת, שהיא נתפשה כאמרה כללית שלה יותר מיישום אחד ואימפליקציה אחת. בתורות בליקוטי מוהר"ן האמרה משולבת כמרכיב בהסבר מהלך רעיוני רחב יותר, שפסגתו היא ההתנסות המיסטית, ואילו בשיחות חוזר ר' נחמן כמה וכמה פעמים על עניין תכלית הידיעה כיחידה שלה משמעות עצמאית ובלתי-תלויה. באופן זה מובאת האמרה בקטעים שציטטנו לעיל מחיי מוהר"ן ומשבחי הר"ן, אם כי במקומות אלו הדברים מובאים בצורה מקוטעת, שכן ההקשר העיקרי היה סיפור שבחי ר' נחמן ותיאור תולדות חייו. בשיחות הר"ן ג מופיעים דברי ר' נחמן בשיחה זו באופן מלא יותר:

הפליג מאד בגדלת הבורא יתברך שמו, ואי אפשר לבאר זאת בכתב ואמר: פי

17. שם, עמ' כג-כד.

18. עמ' כז.

לגדלת הבורא יתברך אין שעור פי נעשים דברים נוראים בעולם, נפלאים ונוראים מאד ואין יודעים כלל הינו שעדין אין יודעים שום ידיעה כלל כלל לא וגם מה שמובא כי תכלית הידיעה אשר לא נדע, הינו גם-כן אצל כל ידיעה וידיעה הינו שאפלו כשמגיעין להתכלית של הידיעה דהינו לא נדע אף-על-פי-כן עדין אין זה התכלית הוא רק באותה הידיעה, אבל בהידיעה הגבוהה ממנה עדין לא התחיל בה כלל וכן למעלה מעלה נמצא שלעולם אין יודעין כלל כלל לא, ואף-על-פי-כן אין זה התכלית, כי עדין לא התחיל כלל לידע בידיעות שלמעלה מזאת הידיעה שהגיע בה אל התכלית שלא נדע וכו'.

תכלית הידיעה שלא נדע מובאת כאן כחלק מתיאור עמידת האדם נוכח גדולת הבורא. גדולת הבורא אינה עניין העשוי להתבאר בכתב; היא גדולה שאין לה שיעור, והאדם עומד מולה כנוכח דבר פלא נורא, שאין לו בו שום ידיעה ושום השגה.

ר' נחמן מוסיף ומסביר שאל לו לאדם לחשוב, כי מאחר שהגיע למודעות לכך שעמידתו מול הבורא והבריאה היא עמידה נוכח דבר נפלא ואיום שאין הוא יכול לדעתו, הרי שהגיע לפסגת השגת הבורא ולתכלית ידיעתו. אי ידיעה זו היא רק פסגה ותכלית זמנית, שכן על האדם להעפיל להשגות ולידיעות חדשות, שתכליתן ופסגתן גבוהות הרבה יותר. מפסגות אלו חווים באופן מעוצם יותר את נפלאות הבורא ונוראותיו. התכלית שהאדם הגיע אליה היא רק תכליתה של אותה ידיעה ואותה הבנה שהיתה לו קודם לכן, ו"עדין אין זה התכלית האחרון".<sup>19</sup>

ידיעת ה"לא נדע" היא אפוא המודעות לשגב האלוהי הלא-מושג. העמידה נוכח הנשגב נבדלת מעמידה נוכח כוח, חוכמה או יופי, שהאדם מתפעל מהם ואף מתמלא הערצה, אך עדיין חש שהדברים ניתנים לתפישה ולעיכול בתודעתו. לעומת זאת, הנשגב והנפלא<sup>20</sup> מסמנים אותם דברים שהאדם אינו מסוגל לעכל ואינו מסוגל לדעת. עם זאת, אופיה של תחושת השגב הוא חיובי ואיננו מציין רק שלילת השגה. האדם חווה באופן חיובי את הנוכחות של אותו דבר, אשר במהותו הוא חורג אל מעבר להשגתו, ועל כן הוא נשאר מולו תמה, מתפלא ובמובן מסוים מתגעגע ונכסף; שכן הוא חש את שאינו יכול לחוש וחווה את שאינו מסוגל לחוות ולמצות עד תום.<sup>21</sup>

ר' נחמן עוסק כאן במצב האנושי הבסיסי של האדם נוכח האל ובתודעה הדתית היסודית, הבנויה על העמידה הדתית הראויה של האדם מול האל הנשגב שאין אדם

19. שבחי הר"ן, סדר הנסיעה שלו לארץ ישראל, לה, עמ' סה.

20. על-אף שהצירוף "נפלא נורא ונשגב" מצוי מספר פעמים אצל ר' נחמן (ראה חיי מוהר"ן, סיפורים חדשים, ד [פד], עמ' פא; שם, גדולת נוראות השגתו, ו [רמו], עמ' רו; שם, שם, כב [רסב], עמ' ריא; שיחות הר"ן, קנא, עמ' קז), אין כאן צירוף כבול. ר' נחמן, ואחריו ר' נתן, משתמשים פעמים רבות ב"נפלא ונורא" לאו דווקא במשמעות נשגב.

21. הבנות קרובות ברוחן להגדרות אלו של הנשגב נשמעו בחלל העולם בתקופתו של ר' נחמן. ראה שילר, על הנשגב, עמ' 87-99. עוד ראה את דיונו של אוטו בשוני ובקרבה בין רגש הנשגבות לבין רגש המסתורין ה"נורא בלי גבול ונפלא לבלי גבול" נוכח האלוהים. בספרו הקדושה, ובעיקר בעמ' 52-55 ובעמ' 75. כן ראה את דיונו של בן שלמה בנידון ב"אחרית דבר" לספרו של אוטו (שם, עמ' 199-203).



## תכלית הידיעה שלא נדע

מבינו ואינו יכול לדעתו. תכלית הידיעה איננה רק המודעות התיאורטית לנשגבות האל. היא החומר המעצב ודלק הבערה המזין את החוויה הדתית היסודית ביותר – העמידה מול נשגבות האל וקדושתו. על פי ר' נחמן, האדם נקרא להזין ולהעצים את תחושת הפלא הנורא בהשגות ובידיעות חדשות, ועל-ידי כך להעמיק ולהעשיר באופן מתמיד את אותו "לא נדע". מטרת הלימוד והידיעה איננה לבנות תיאולוגיה, ולא להגיע לידיעה מקיפה בתורת האלוהות. תכליתה מתממשת דווקא בשלב שבו האדם ממצה את ידיעתו, מגיע עד סופה וחש מחדש וביתר שאת שהוא עומד נוכח "לא נודע" נפלא, נורא ונשגב.<sup>22</sup> יש שיראו בהתנסות זאת ב"לא נדע" את מהותה וייחודה של הקדושה ושל הרגש הדתי.<sup>23</sup>

בניגוד לטענת אברהם גרין<sup>24</sup> שיחות אלו אינן עוסקות כלל בדיאלקטיקה שבין אמונה לספק, ואי-הידיעה אינו מסמן כפירה באל או ספק בקיומו, אלא מאפיין בהקשר זה את מהותו הלא-מושגת של מושא הידיעה הדתית. וכך ה"אין יודעים כלל", והתכלית "שלא נדע", המתגלה נוכח גדולת האל המופלגת, לא רק שאינם ביטוי ל"העדרו של אלוהים מתחום המציאות",<sup>25</sup> אלא הם טביעות אצבעותיו של האל בעולם, המשמשות צוהר חשוב מאוד לתחושת נוכחותו של האל בעולם ולהשגתו.<sup>26</sup>

קביעתם של עדה רפפורט-אלברט, ובעקבותיה של רון מרגולין, שבתכלית הידיעה "ברור שכוונתו לידיעה המיסטית של האל, כלומר, להתמזגות עימו",<sup>27</sup> אף שהיא נכונה לגבי דרשותיו של ר' נחמן בליקוטי מוהר"ן, היא מתעלמת מהצורה שבה משתמש

22. נראה שר' נחמן הבין כי גם ידיעה בתחומי הבריאה – מדעי הטבע – מעבר לכך שהיא יכולה לעורר התפעלות מחודשת מהחוכמה הנחשפת בגילוי, במיצויה היא מגיעה שוב אל התעלומה ואל הלא-נודע וחושפת מרחבים חדשים הנפלאים ונשגבים מהבנת האדם.

23. זהו מרכיב יסודי בתפישתו של אוטו את הפנומן הדתי, כפי שהוא מבאר אותו בספרו הקדושה. אין צורך לקבל את אפיוניו הכוללים והחובקים עולם של אוטו לקדושה כדי לראות ולזהות תפישות דתיות והתנסויות דתיות מסוימות שאכן נענות לתיאוריו. כותרת המשנה של אוטו לספרו הקדושה – "על הלא-רציונלי באידיאת האל ויחסו לרציונלי" – יכולה לשמש ככותרת לחלק נכבד מתורותיו, משיחותיו ומסיפוריו של ר' נחמן. ואכן, ישנם מרכיבים יסודיים משותפים בין הבנתו של אוטו את יסודה הלא-רציונלי של ההתנסות הדתית לבין עולמו הרוחני של ר' נחמן, וזאת בצד הפערים שאינם ניתנים לגישור בין עולמו הנוצרי במובהק של אוטו לעולמו היהודי-חסידי של ר' נחמן.

24. גרין, בעל היסורים, עמ' 284-290.

25. כטענת גרין, שם, עמ' 288.

26. כאשר גרין ציטט את השיחה העוסקת בתכלית הידיעה (שם, עמ' 286) הוא השמיט את החלק הפותח את השיחה והמלמד שאנו עוסקים בהפלגה בגדלות הבורא והתחיל מהמשפט "וְגַם מֵה שְׁמוּכָא כִּי תִכְלִית הַיְדִיעָה אֲשֶׁר לֹא נִדְעָ...". קריאה קשובה יותר להקשר של הדברים היתה מונעת את החמצת העמידה הדתית היסודית של השתאות ותימהון נוכח האל, המתוארת כאן ומונעת את החלפתה במצב נפשי שונה לחלוטין של ספקות וכפירה נוכח היעדרות האל מהמציאות. במקורות נוספים שגרין מביא לבירור סוגיה זו אדון בהמשך הפרק.

27. רפפורט-אלברט, שם, הערה 72; מרגולין, שם, עמ' 152-158.

ר' נחמן ב"תכלית הידיעה שלא נדע" בשיחותיו. במקורות שראינו עד כה, "תכלית הידיעה שלא נדע" מתארת יותר את העמידה הבסיסית והראשונית של האדם נוכח האל מאשר את ההתנסות המיסטית. כפי שנראה בהמשך, חוויית-היסוד – העמידה בפני הנשגב הלא-נודע – יכולה להתפתח להתנסות מיסטית, אך אין הכרח בכך. דברי ר' נחמן, המפליגים בגדולת האל, שתכלית ידיעתו היא חוסר ידיעה, עניינם מכלול רחב של רגשות דתיים ושל מצבי תודעה שבסיסם מודעות והתנסות זו, ואינם עוסקים דווקא בהתמזגות עם האל או בידיעה מיסטית שלו.

אפשרויות נוספות לחוויה דתית המושתתת על יסוד המצב נפשי "לא נדע", ורפלקסיה הגותית המעגנת אותן בתפישה דתית כוללת יותר נמצאות בשלוש תורות בליקוטי מוהר"ן, שר' נחמן עוסק בהן ב"תכלית הידיעה שלא נדע".

### ג. "על-ידי תיקון הברית"<sup>28</sup>

התורה "על-ידי תיקון" היא תורה קצרה, הנראית יותר כפיתוח ראשוני של ראשי פרקים מאשר כתורה שלמה וגמורה. גם בעניין תכלית הידיעה אומר ר' נחמן דברים מועטים, אך אפשר למצוא בהם מונחים ורעיונות שהוא פיתח בתורות אחרות.

וְקִדְשֵׁת שֶׁבֶת זֶה בְּחִינַת תְּכֵלִית הַיְדִיעָה, וְתְכֵלִית הַיְדִיעָה שְׁלֹא נִדְעַ וּבְשִׁבִּיל זֶה שֶׁבֶת נִקְרָא תְּכֵלִית שָׁמַיִם וָאָרֶץ, וְתְכֵלִית זֶה בְּחִינַת: "אִמְרָתִי אֲחַכְמָה, וְהִיא רַחֲקָה מִמֶּנִּי"<sup>29</sup> הֵינּוּ זֶה עֶקֶר הַחֲכָמָה-שִׁשְׁכִּיל שֶׁרְחוּק מִמֶּנּוּ הַחֲכָמָה: וְתְכֵלִית הַזֶּה הוּא עֶקֶר הַמָּקוֹם, הֵינּוּ בְּחִינַת מְקוֹמוֹ שֶׁל עוֹלָם, שֶׁזֶה הַתְּכֵלִית הוּא הַמָּקוֹף אֶת כָּל הָעוֹלָם שֶׁנִּבְרָא בְּחֲכָמָה, כְּמוֹ שֶׁכָּתוּב: "כָּל־בְּחֲכָמָה עָשִׂיתָ"<sup>30</sup> וְזֶהוּ בְּחִינַת "הַקּוֹבֵעַ מְקוֹם לְתַפְלָתוֹ"<sup>31</sup> כִּי זֶה עֶקֶר הַמָּקוֹם, בְּבְחִינַת: "אֵל יֵצֵא אִישׁ מִמָּקוֹמוֹ בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי"<sup>32</sup>.

תכלית מעשה שמים וארץ חורגת מעבר לגבולות השמים והארץ, מאחר שמעצם הגדרתה כתכליתם היא מוצבת כדבר שמעבר להם. שמים וארץ פועלים במסגרת החוכמה, שכן נבראו בחוכמה, והתכלית איננה חלק מהבריאה ולכן היא למעלה מן החוכמה. מאחר שבסופו של דבר תכלית העולם והחוכמה נמצאת מעבר להם, הרי שהחוכמה עצמה, כאשר היא ממצה את עצמה, היא מפנה את האדם אל תכליתה המתקיימת מעבר לה, ועל כן תכלית הידיעה והחוכמה נמצאת במקום שאין בו חוכמה ואין בו ידיעה.

28. ליקוטי מוהר"ן, תנינא, פג. איני יודע מתי נאמרה תורה זו.

29. קהלת ז, כג.

30. תהלים קד, כד.

31. ברכות ו, ע"ב.

32. שמות טז, כט.



תכלית הידיעה שלא נדע

את התכלית מתאר כאן ר' נחמן כ"מקיף את כל העולם שנברא בחכמה". דבריו אלו הם תשתית לפיתוח רחב למונחים "מקיף" ו"פנימי" שיעשה בתורה "כי מרחמם". תיאור התכלית כמקיף שלמעלה מכל הבריאה ולמעלה מ"החוכמה" מפותח הן בתורה "אמצעותא דעלמא", והן בתורה "כי מרחמם", שבהן תכלית הידיעה מבטאת השגה שלמעלה מספירת "חוכמה" – השגה הקשורה ב"כתר" ובאור אין-סוף המקיפים את ספירת חוכמה.

בתורה "כי מרחמם" מתאר ר' נחמן את "תכלית הידיעה שלא נדע" כהשגה החורגת ממסגרת הזמן: "ושם אין שום זמן, כי הוא בחינת למעלה מהזמן"; ובתורה "ע"י תיקון" תכלית הידיעה חורגת מגבולות המקום, והשגתה דורשת חריגה אל מקומו של המקום, מקומו של העולם, המקיף את העולם. תכלית הידיעה היא אפוא השגה שלמעלה מן הזמן ולמעלה מן המקום וממילא איננה יכולה להיתפש בחוכמה הפועלת במסגרת הבריאה של שמים וארץ, זמן ומקום.

על פשרם היותר מדויק של הדברים נוכל לעמוד רק מתוך העיון בתורות הנוספות שבהן ישנה הרחבת דברים בסוגיית תכלית הידיעה.

#### ד. "אמצעותא דעלמא"<sup>33</sup>

התורה "אמצעותא דעלמא" דנה באפשרות האדם להשיג את אור אין-סוף, אף-על-פי שאין השכל יכול להשיג אותו:

דע, שיש אור, שהוא למעלה מנפשין ורוחין ונשמתין, והוא אור אין-סוף ואף-על-פי שאין השכל משיג אותו, אף-על-פי-כן רדיפה דמחשבה למרדף אבתרה ועל ידי הרדיפה, אז השכל משיג אותו בבחינת מטי ולא מטי [מגיע ולא מגיע] כי באמת אי אפשר להשיג אותו, כי הוא למעלה מנפש רוח נשמה.<sup>34</sup>

תורה זו מבוססת על מושגים ומונחים קבליים ממקורות מגוונים, אך המבנה העיקרי שלה מבוסס על הזוהר, פרשת נח (סה, ע"א), העוסקת בדינמיקה של עולם הספירות ובמאמצי ספירת חוכמה ("מחשבה") לדבוק במקורה שהוא האין-סוף, כתר, הרצון העליון. אף ההגדרה של ההשגה בבחינת "מטי ולא מטי", מגיע ואינו מגיע, יסודה בקטע הנזכר מהזוהר, המסביר את גבולות מגע ה"מחשבה" עם אור אין-סוף.<sup>35</sup> עדה רפפורט-אלברט דנה בכך שר' נחמן "מעתיק מרדף זה אחר האור האלוהי מתחום הספירות בינן לבין עצמן אל התחום האנושי", ומשתמש במונחים ובמבנה כבסיס לדרשה חופשית שאינה מחויבת לכל פרטי המודל הזוהרי.<sup>36</sup>

33. ליקוטי מוהר"ן, קמא, כד. נאמרה בקיץ תקס"ג (1803).

34. שם, כד, א.

35. תרגום קטע זה ופירושו ראה תשבי, משנת הזוהר, ח"א, עמ' קעו-קעז.

36. רפפורט-אלברט, קטנות, עמ' כב-כג. ראה גם מרגולין, האמונה והכפירה, עמ' 156-157.

הדינמיקה המובילה להשגה היא פעילות בתחום המחשבה והשכל, ור' נחמן אף מגדיר את התוצאה כ"שכל משיג אותו". עם זאת, בסופו של דבר ההשגה מתוארת כחורגת מעבר לגבול השגת השכל. הביטוי "מטי ולא מטי" מבטא את האמירה הכפולה, ומנסה בעת ובעונה אחת לאחוז בשני הקצוות, לטעון שישנה השגה, ועם זאת להמשיך לטעון שהדבר נשאר מחוץ לגבולות ההשגה. גם במסגרת פעילותו הרצויה והמבורכת של השכל אין לתת לשכל לפעול לבדו ויש לשלב בו "אמונה":

וְעָקַר הַבְּרָכָה שֶׁנִּשְׁפָּעִין מֵהַיָּדִים, הֵם שֶׁכָּל... וְצָרִיךְ לְהַמְשִׁיךְ אֱמוּנָה לְתוֹךְ בְּרַכַּת הַשֶּׁכֶל, כִּי אֵין לְסַמֵּךְ עַל הַשֶּׁכֶל בְּעֶצְמוֹ כִּידוּעַ: "אִישׁ אֱמוּנוֹת רַב בְּרָכוֹת",<sup>37</sup> וּבְחִינַת "וַיְהִי יָדָיו אֱמוּנָה",<sup>38</sup> וּבְחִינַת: "וְקָמָה בְּיָדָהּ מַמְלַכַת יִשְׂרָאֵל",<sup>39</sup> הֵינּוּ שְׁמֵימִשִּׁיךְ אֱמוּנָה לְתוֹךְ בְּרַכַּת הַיָּדִים: "וּבְנִיתִי לוֹ בֵּית נֶאֱמָן",<sup>40</sup> וְזֶה בְּחִינַת: "אֱמוּנָתָהּ בְּקֶהֱל קְדוֹשִׁים",<sup>41</sup> קֹדֶשׁ זֶה בְּחִינַת מַחִין וְזֶה בְּחִינַת: "מַלְכוּת דִּיצִירָה נַעֲשֶׂה מִמֶּנָּה חֲכָמָה בִּינָה דַעַת דַּעֲשִׂיָּה".<sup>42</sup>

חוסר האמון של ר' נחמן בשכל ובכוחו ניכר גם כאן, שכן "כידוע" אי-אפשר לסמוך על השכל. "חוכמה בינה ודעת" בעייתיות כאשר הן בפני עצמן, ויש לדאוג לכך שאף הן תהיינה משוכות באמונה.<sup>43</sup> מעניין לראות, שפנימיותה של ברכת השכל על-פי ר' נחמן אינה מתבטאת בכוח הפורץ והמחדש שבשכל, אלא דווקא בכוח האיפוק ויישוב הדעת:

וּבְפָנִימִיּוֹת בְּרַכָּאן, שֶׁהוּא דִקְוֹת הַבְּרַכָּאן, נִתְבָּרֵךְ מֵהֶם הַמְסֻדֵּר וְהַמֵּיִשֵּׁב אֶת הַשֶּׁכֶל, שֶׁהֵיא בְּחִינַת כֶּתֶר בְּחִינַת: "וְאַהֲיָה עִמָּהּ וְאַבְרָכָהּ",<sup>44</sup> כֶּתֶר, הוּא לְשׁוֹן הַמִּתְנָה, כְּמוֹ שֶׁכָּתוּב: "כֶּתֶר לִי זַעִיר",<sup>45</sup> כִּי כְּשֶׁשׁוֹאֲלִין אֶת הָאָדָם אֵיזְהוּ שֶׁכָּל, אוֹמֵר: הַמִּתֵּן עַד שֶׁאֲתִישֵׁב, וְגַם שֶׁם צָרִיךְ אֱמוּנָה, בְּבְחִינַת אֱמוּן מִפְּלֵא (עֵיין תִּיקוּן ע) וְזֶה בְּחִינַת "שְׁמִפְנִימִיּוֹת חֹסֵד גְּבוּרָה תְּפָאֶרֶת, וּמִפְנִימִיּוֹת מַלְכוּת דִּיצִירָה, נַעֲשֶׂה כֶּתֶר דַּעֲשִׂיָּה אֲצִילוֹת לְמַעְלָה לְמַעְלָה": וְזֶה: "בְּרוּךְ כְּבוֹד ה' מִמְּקוֹמוֹ"<sup>46</sup>. "בְּרוּךְ"

37. משלי כח, כ.

38. שמות יז, יב.

39. שמואל א כד, כא.

40. שמואל א ב, לה.

41. תהלים פט, ו.

42. ליקוטי מוהר"ן, קמא, ה-ו.

43. ר' נחמן משתמש כאן, וכך גם בהמשך, במושג מהשדה הסמנטי של המאגיה — "המשכה", אך משלב אותו בתיאורי תהליכים תודעתיים של האדם. זוהי וריאציה נוספת למשמעות הפסיכולוגית שנתנו בחסידות למונחים קבליים ומאגיים.

44. בראשית כו, ג.

45. איוב לו, ב.

46. יחזקאל ג, יב.



תכלית הידיעה שלא נדע

זֶה בְּחִינַת יָדִים; "כְּבוֹד ה'" זֶה בְּחִינַת אֲמוּנָה; "מִמְקוֹמוֹ", זֶה בְּחִינַת כְּתָר.<sup>47</sup>

ר' נחמן מדגיש שוב, שאף בכוח המיישב והמסדר של השכל, שהוא פנימיות ברכת השכל, "גם שם צריך אמונה". כוח זה מכונה "כתר", שהוא, כידוע, העומד בראש סולם הספירות, או אף מעל הספירות, ואין בינו לבין אין-סוף דרגת ביניים.<sup>48</sup> פעילותו של כוח זה, העומדת במתח ובניגוד לנטיית המוחין לרדוף ולהשיג אור אין-סוף, היא היוצרת את ההיכל והכלי המאפשר את השגת "מטי ולא מטי" של אור אין-סוף:

וּכְשֶׁעוֹשֶׂה וּמִתְקֵן אֶת הַמֵּי־שֵׁב וְהַמְסֹדֵר, שֶׁהוּא הַכְּתָר כְּרָאוּי, וְהַמּוֹחִין רוֹדְפִין לְהַשִּׁיג הָאוֹר אֵין-סוֹף וְהַכְּתָר מַעֲכֵב אֶת הַשִּׁכּוֹל, כְּדִי לִישֵׁב אֶת הַשִּׁכּוֹל וְעַל-יְדֵי הַרְדִּיפָה וְהַמַּעֲכָב, אֲזִי מִכָּה הַמּוֹחִין בְּהַמֵּי־שֵׁב וְהַמְסֹדֵר, וְנַעֲשִׂין הִיכָלִין לְאוֹר אֵין-סוֹף וְאֶף-עַל-פִּי-כֵן לֹא יָדִיעַ וְלֹא אֶתִידַע, כַּמּוּבָא בַּזֹּהַר פְּרָשֶׁת נח (סה): "וּמִגֹּו הָאֵי פְרִיסָא בְּרִדִּיפָה דִּהָאֵי מַחֲשָׁבָה, מְטִי וְלֹא מְטִי" וּמִתּוֹךְ אוֹתָהּ פְרִיסָה בְּרִדִּיפָה שֶׁל אוֹתָהּ מַחֲשָׁבָה מַגַּעַת וְלֹא מַגַּעַת, וּפְרִיסָא זֶה הַמְסֹדֵר וְהַמֵּי־שֵׁב, שֶׁהוּא בְּחִינַת כְּתָר, שֶׁהוּא פָרוּס בֵּין הַנְּאֻצִּים לְבֵין הַמַּאֲצִיל "וְאֶתְעִבִּידוּ תִּשְׁעֵי הִיכָלִין, דְּלֹאוּ אֲנוּן נְהוּרִין, וְלֹא רוּחִין, וְלֹא נִשְׁמָתִין, וְלִית מָאן דְּקִימָא בְּהוּ, וְלֹא מִתְדַבְּקִין, וְלֹא מִתִּידַעִין" וְנַעֲשׂוּ תִשְׁעָה הִיכָלוֹת, שֶׁהֵן לֹא אוֹרוֹת, וְלֹא רוּחוֹת, וְלֹא נִשְׁמוֹת, וְאֵין מִי שְׁעוֹמֵד בְּהֶם וְלֹא מִתְדַבְּקִים וְלֹא נוֹדְעִים.<sup>49</sup>

אין ספק שר' נחמן מתאר כאן השגה שאיננה השגה שכלית אלא מיסטית, של מגע עם אור אין-סוף, המוגדרת בעיקר על דרך השלילה: "לא ידיע ולא אתידע" ו"לא ידוע ולא נודע". ידיעה לא-ידיעה זו, השגה לא-השגה זו, היא תכלית הידיעה וההשגה הגבוהה ביותר שיכול האדם להגיע אליה:

וְדַע, שְׁזֶה תְּכֵלִית הַיְדִיעָה, כִּי תְּכֵלִית הַיְדִיעָה-דְּלֹא יָדַע וְזֶה בְּחִינַת: "וְהַשְׁבִּיעַ בְּצַחֲצָחוֹת נִפְשָׁךְ";<sup>50</sup> כִּי אוֹרוֹת אֱלֹו, הֵם הַצַּחֲצָחוֹת, שֶׁהֵם לְמַעְלָה מִהַסְפִּירוֹת,<sup>51</sup> אֲשֶׁרֵי מִי שְׁזוֹכָה שְׂיִרְדֹּף מַחֲשַׁבְתּוֹ לְהַשִּׁיג הַשְּׁגוֹת אֱלֹו, אֶף-עַל-פִּי שְׁאִין יִכְלֹת בִּיד הַשִּׁכּוֹל לְהַשִּׁיג אוֹתָם, כִּי לֹא מִתְדַבְּקִין וְלֹא יָדִיעִין.<sup>52</sup>

אופיה המורכב של ההתנסות הדתית בתכלית הידיעה שלא נדע — הכולל ריחוק תהומי מצד אחד, ותחושת נוכחות מופלאה מצד אחר — מתחדד בתורה זו. המצב הדתי, המתפרנס

47. ליקוטי מוהר"ן, קמא, ז.

48. סקירות תמציתיות על הדעות השונות על "כתר" בקבלה בכלל, ובזוהר בפרט, ראה תשבי, משנת הזוהר, ח"א, עמ' קז-קיא; חלמיש, מבוא לקבלה, עמ' 103-105 ובהערות שם. ראה גם גוטליב, מחקרים בספרות הקבלה, עמ' 315-316.

49. ליקוטי מוהר"ן, שם, ח.

50. ישעיהו נח, יא.

51. עיין ר' משה קורדובירו, פרדס רמונים, שער יא הוא שער הצחצחות, דף סא, ע"ב — סה, ע"ב.

52. ליקוטי מוהר"ן, קמא, ח.

מהתהום הכרויה שבין האדם ובין האל — כפי שתואר בשיחות הר"ן — מתפתח לחוויה, לא רק של תחושת נוכחות חזקה, אלא אף של מגע, שאמנם הוא מגע מרפרף של "מטי ולא מטי", אך עדיין הוא אופן מסוים של דבקות ומגע עם אור אין-סוף.

ר' נתן שילב בסעיף ח דברי הסבר נוספים למקומו של הכוח המעכב. ר' נתן טוען, ש"אם לא היה המעכב הנ"ל כלל, ולא היה מי שיעכב את המחין מרדיפתם ומרוצתם, היו מתבטלין המחין לגמרי כי היה האדם מתבטל במציאות".<sup>53</sup> סכנה זו מקשרת את עניין "מטי ולא מטי" לעניין "רצוא ושוב".<sup>54</sup> ואכן, בתפילה שחיבר ר' נתן על בסיס תורה זו נאמר:

ותמשיך עלי אור קדושת כח המסדר והמישב את המחין שהוא כתר עליון. ואזכה על-ידי זה לבלי לצאת חוץ מן הגבול חס ושלו. רק אזכה שתדרף מחשבתי להשיג אור האין סוף "ברצוא ושוב" בבחינת: "מטי ולא מטי" בבחינת: "רדיפה ומעכב" על-ידי כח המסדר והמישב את המחין באמת ובאמונה שלמה.<sup>55</sup>

להקבלה שיצר ר' נתן בין המצב המיסטי המתואר כ"לא נדע", המתקיים בבחינת "מטי ולא מטי" לבין ההתנסות המיסטית הכרוכה בביטול המציאות, הנעשית בדרך ה"רצוא ושוב", יש בסיס פנומנולוגי מוצק, כאשר אנו משווים בין שני המודלים כפי שהם מופיעים אצל ר' נחמן. נדגים זאת בציטוט מהתורה "אנוכי" שעסקנו בה בהרחבה בפרק ו:

בִּוְדָאֵי גַם בְּחַיּוֹ הָיָה לוֹ הַתַּפְשָׁטוֹת הַגִּשְׁמִיּוֹת, וְהָיָה מְדַבֵּק אֶת עֲצָמוֹ בְּאוֹר אֵין סוּף, אֲבָל הַהִתַּפְשָׁטוֹת הָיָה בְּבַחֲיַנֵּת "וְהַחַיּוֹת רָצוּא וְשׁוֹב"<sup>56</sup> כִּי הַקְדוֹשׁ-בְּרוּךְ-הוּא רוֹצֵה בְּעִבּוּדָתָנוּ, כְּמוֹ שֶׁכָּתוּב: "וְאֵבִית תְּהִלָּה מְגוֹשִׁי עֶפֶר, מְקֻרָצִי חֶמֶר",<sup>57</sup> וּבְשִׁבִּיל זֶה צָרִיךְ שְׁלֹא יִשָּׂאֵר כֶּן, אֲלָא עַד עֵת שֶׁיֵּבֹא הַקְדוֹשׁ בְּרוּךְ הוּא בְּעֲצָמוֹ וְיִטַּל נִשְׁמָתוֹ...

וּבְשָׁעָה שֶׁנִּתְבַּטַּל לְגַבֵּי אֵין סוּף, אֲזִי הוּא בְּבַחֲיַנֵּת: "וְלֹא יָדַע אִישׁ", שֶׁאִפְלוּ

53. שם.

54. את ההקבלה בין המושגים "רצוא ושוב" ו"מטי ולא מטי" אפשר למצוא כבר מראשית החסידות כגון אצל ר' נחום מטשרנוביל: "כי החכמה תחיה והחיות רצוא ושוב ואם כן מוכרח להיות כך וזה נקרא בזוהר הקדוש מטי ולא מטי דהיינו כשהוא דבוק בהשם יתברך בבהירות אז נקרא מטי וכשמסתלק נקרא ולא מטי" (מאור עינים, פרשת יתרו, עמ' קעג); ולאחר זמן אצל האוהב ישראל מאפטא: "באמת עיקר הדביקות הוא ההתלהבות ואש הרוחני הבוהק בלב האדם. והתשוקה לעלות למעלה לדבק בשורשו. אך זה א"א [אי אפשר] שיהיה כך בתמידית כי אם ע"ד [על דרך] והחיות רצוא ושוב (יחזקאל א, יד). דלפעמים נופל האדם ממדרגתו ואח"כ חוזר ומתלהב למעלה כמו טבע האש, וזהו בחינת מטי ולא מטי" (ר' אברהם יהושע השל, אוהב ישראל, פרשת שקלים, עמ' קטז).

55. ליקוטי תפילות, חלק ראשון, תפילה כד.

56. יחזקאל א, יד.

57. פיוט ליום כיפור.



## תכלית הידיעה שלא נדע

הוא בעצמו אינו יודע מעצמו אבל זאת הבחינה צריך להיות רצוא ושוב, כדי שיתקיים ישותו... כי מתחלה, בשעת דבקות היה נתבטל הדעת, כמו שכתוב: "ולא ידע איש", וכשהוא בבחינת ושוב, ששב (לדעתו) לישותו, אז שב לדעתו.<sup>58</sup>

ה"לא נדע" מקביל ל"ולא ידע איש", ואילו ה"מטי ולא מטי" מקביל ל"רצוא ושוב". כנראה מתוך כך הבין ר' נתן, כי כשם שר' נחמן רואה במצב הדבקות באור אין-סוף המתואר בתורה "אנוכי" סכנה לחיי המיסטיקאי, סכנה שעל המיסטיקאי להישמר מפניה – כך קיימת סכנה זו של "ביטול מציאות" גם במצב המיסטי המתואר בתורה "אמצעותא דעלמא".

אך על-אף הקרבה הבולטת בין שני מצבי הדבקות באור אין-סוף, המאופיינים באי-ידיעה, יש להיזהר מלזהות בין דרכי המיסטיקה השונות המתוארות במקורות אלו. בעוד בתורה "אנוכי", ובמקורות נוספים, הדרך להתאחדות המיסטית עוברת דרך "השלכת השכל" ו"סילוק המוחין", כמו שתיארנו בהרחבה כאשר עסקנו בהם,<sup>59</sup> כאן מוצג מודל שונה, שעל-אף שהוא מכריז "כי אין לסמוך על השכל בעצמו כידוע", בסופו של דבר הוא מתווה דרך לעבוד עם כוחות השכל והמחשבה השונים, וקורא לאפשר להם למצות את עצמם באופן שיוביל להשגת מה שהוא למעלה מהם.<sup>60</sup>

המייחד את ההשגה המיסטית הנידונה לעומת מודלים אחרים של השגות מיסטיות שראינו הוא, כי אף שגם היא מוגדרת כ"לא נדע" וכהשגה שמעל ל"חוכמה בינה ודעת", הרי דרך המיסטיקה (via mystica) עוברת בעיסוק השכלי. היכלה של השגה זו נבנה מהמאבק הניטש בין המחשבה הרודפת אחר אור אין-סוף לבין האיפוק של הכוח המיישב והמסדר, שהוא פנימיות ברכת המחשבה עצמה היודעת את גבול השגתה. "תכלית הידיעה שלא נדע" היא אפוא מודל עצמאי לעבודת ה', שבפסגתו נמצאת ההשגה המיסטית. מודל זה בדרגותיו הגבוהות מתייחד בדרך המיסטיקה העוברת בדעת, וממשיכה ממנה אל מעבר לדעת, דרך השכל אל מה "שאין השכל משיג".<sup>61</sup>

58. ליקוטי מוהר"ן קמא, ד, ט. ומעין זה גם שם קמא, סה, ד: "אך אי אפשר להיות תמיד קבוע בבחינות הבטול, כי אם-כן יצא מגדר אנושי, ועל כן מכרח שיהיה הבטול בבחינות רצוא ושוב".

59. ראה לעיל, פרק ה, חלק ג, "השלכת השכל"; ולעיל, בראש פרק ו.

60. הבדל זה הוא כנראה ההסבר מדוע ר' נחמן לא העלה בתורה זו את עניין הביטול מציאות, שהיא גורם מרכזי בתורה "אנוכי". דרך המיסטיקה המתוארת כאן אינה עוברת דרך ביטול הישות ואיון עצמי, כפי שמופיע בתורה "אנוכי", "כשרוצה להכלל ברצון אין סוף צריך לבטל את הישות שלו" (שם). כאן הדרך עוברת דרך פעילות שכלית ותודעתית של האדם, שאמנם יכולה להוביל לסכנה של ביטול מציאות (כמו שעולה בתורה "כי מרחמם" שנעסוק בה בהמשך), אך ביטול זה איננו אחד ממרכיבי דרך המיסטיקה של "תכלית הידיעה", ועל כן ר' נחמן לא העלה אותו. במובן זה לא היה מקום להעביר את עניין ביטול המציאות מדרך המיסטיקה המתוארת בתורה "אנוכי" לדרך המיסטיקה המתוארת בתורה שאנו עוסקים בה.

61. כפי שכבר הערתי במקום אחר, הדרך אל החוויה המיסטית היא גורם מרכזי בעיצוב אופיה ולכן פרקטיקה מיסטית שונה משמעה גם התנסות מיסטית בעלת אופי שונה.

מודל זה משקף יחס חיובי יותר להיעזרות בשכל ובדעת בעבודת ה' מאשר עולה ממודלים קודמים בעבודת ה', שראינו אצל ר' נחמן.<sup>62</sup>

ראוי לציין כי למודל זה שמעלה ר', נחמן המבוסס על הבנה מסוימת בדינמיקה של תהליך המחשבה, אפשר למצוא תשתיות קבליות נוספות על אלה שר' נחמן רומז עליהן, ושעליהן הערנו לעיל. כוונתי לתפישות הרואות ב"כתר" את "אפיסת המחשבה", דהיינו: אותו מקום שהמחשבה הופכת בה לאפס, וספירה המסמנת את המקום שבו תמה ההבנה האנושית.<sup>63</sup>

על-אף המתח הקיים בין המודלים השונים, אין אני מוצא טעם בניסיון לפשר ביניהם. במיוחד כאשר ניכר היטב כי מרועה אחד ניתנו וכולם בני משפחה אחת הם, הרואים ב"אי-הידיעה" את המאפיין הבולט ביותר של פסגת ההשגה הדתית.

נסיים לעת עתה את עיסוקנו בתורה "אמצעותא"<sup>64</sup> בעדות קטועה, אך מרתקת, על התנסות במצב "מטי ולא מטי" שהיתה לר' נחמן והמובאת בחיי מוהר"ן: "לְרִשׁוֹם הַמַּעֲשֵׂה שֶׁל מָטִי וְלֹא מָטִי שֶׁהָיָה מְרַקֵּד וְח' מְנַגֵּן וְהָרְגִישׁ אֶז אֶת רַבִּי שֶׁמַּעוֹן בֵּר יוֹחֵאִי בְּשַׁעֲה שֶׁהָיָה בְּבַחֲיַת מָטִי לֹא שָׁמַע כָּלֵל אֶת ח' מְנַגֵּן. וְאַחֲרֵכֶּךָ פֶּשְׁחֹזר בְּבַחֲיַת וְלֹא מָטִי אֶז שֶׁמַּע קָצַת".<sup>65</sup>

רבים הפרטים הלא-ברורים בעדות זו, המעלה שאלות מרתקות: האם לפנינו עדות על התנסות מיסטית של ר' נחמן, שבו "הרגיש את רבי שמעון בר יוחאי"? ומה פירוש להרגיש את רבי שמעון בר יוחאי? האם מדובר על חיזיון מיסטי, שבו ראה ר' נחמן את רשב"י, או שמא ר' נחמן חווה כאן התאחדות עם רשב"י וחש שהוא-עצמו רשב"י? האם התנסות זו היא שהצמיחה את תפישתו העצמית של ר' נחמן כממשיכו של רשב"י וגלגול נשמתו, או שמא היא מימוש חזיוני של תודעה עצמית שקדמה לה?<sup>66</sup>

בין כך ובין כך נראה, שזו עדות מרתקת על התנסות מיסטית המתרחשת תוך כדי ריקוד – התנסות שבה נכנס ר' נחמן למצב תודעה שבשיאו בשלב ה"מטי", התנתק מהסובב אותו ולא שמע כלל אף את ח', שניגן לידו בכלי-זמר; וגם כאשר הוא חוזר למצב ה"לא מטי", עדיין שמיעתו נשארה קלושה. קשה להסתמך יותר מדי על הערה קצרה זו, אך ודאי יש בה כדי לשמש עדות נוספת לכך שתורתו המיסטית של ר' נחמן ותיאור מצבי התודעה השונים הנמצאים בכתביו אינם הגות ספקולטיבית בלבד, אלא יש להם שורש וענף גם בהתנסויותיו המיסטיות האישיות.

62. אם כי גם בעבודה של השלכת השכל ראינו כי העיסוק העיקרי הוא בדמותו של הבן, שכבר חקר בדעת וטעם והשיג השגות, ורק לאחר מכן הוא משליך השגות, למרות זאת הדגש הברור בתורה "תקעו אמונה" (תנינא ה), ובתורות נוספות שעסקנו בהן, הוא על השלכת השכל ולא על העבודה עם השכל (ראה לעיל פרק ה, חלק ג, שלב ג).

63. ראה חלמיש, **מבוא לקבלה**, עמ' 103-104; ומאמרו של שלום, שני קונטרסים, עמ' 334.

64. נשוב לתורה זו לאחר שנעסוק בתורה "כי מרחמם" ובתורה "על-ידי תיקון הברית", ואז נדון בתמונה העולה ממכלול ההתייחסויות השונות של ר' נחמן ל"תכלית הידיעה".

65. **חיי מוהר"ן**, עבודת השם, קסג (תרו), עמ' שסז.

66. על "הסוד על רשב"י", העוסק בזיקה בין ר' נחמן לרשב"י, ראה פייקאז', **חסידות ברסלב**, עמ' 13-15; גרין, שם, עמ' 24-26.



בתורה "כי מרחמם" נמצאים הביטויים המפליגים ביותר בשבח הדעת בכתבי ר' נחמן: "כי עקר האדם הוא הדעת, ומי שאין לו דעת... אינו מכנה בשם אדם כלל, רק הוא בחינת חיה בדמות אדם". <sup>68</sup> "כי מי שאין בו דעת, אינו אדם כלל". <sup>69</sup> אמירות אלו יכולות להפתיע כאשר הן יוצאות מפיו של אחד מגדולי הלוחמים בפילוסופיה ובשכלתנות, ומעוררות תמיהה לאור כל מה שראינו על יחסו של ר' נחמן למצבי סילוק המוחין, ובשל החשיבות שייחס ר' נחמן ל"השלכת השכל" בעבודה הדתית. דברי שבח אלו מצטרפים למקורות נוספים אצל ר' נחמן, שבהם אנו מוצאים את שבחי השכל ואת מרכזיותם בחייו הדתיים של האדם. קריאה מדוקדקת יותר במקורות אלו מלמדת שהמשמעות המסוימת שר' נחמן מטעין במונחים אלו, אופן השימוש בשכל ובדעת והגבולות שר' נחמן מתווה להם, הם המאפשרים לו לשלב אותם כבעלי ערכיות חיובית ברקמת הגותו. דוגמה לכך ראינו לעיל, בתורה "אמצעותא דעלמא", ודוגמה מובהקת אף יותר נמצאת בתורה "כי מרחמם".

#### 1. הארת הדעת

ר' נחמן מסביר מהי אותה ידיעה המגדירה את האדם כאדם: "ומשה רבנו... הוא פתח לנו אור הדעת, כמו שכתוב 'אתה הראת לדעת כי ה' הוא האלהים', <sup>70</sup> כי משה פתח את הדעת וגלה לנו, כי יש אלקים שליט בארץ". <sup>71</sup> מעבר להגדרת הדעת כידיעה ש"יש אלקים", אנו למדים כי ידיעה זו איננה נשענת על חקירה והתפלספות, אלא על המסורת ועל הגילוי שהעביר משה רבנו לעם ישראל. בדברי ר' נחמן בהמשך מתחדד אופיה המסוים של ידיעה זו: "כי העקר — להעמיד תולדות ממין בני אדם דוקא, ולא מין בהמות וחיות בדמות אדם על-כן כל זמן שאין מאיר הדעת בבני אדם, ואינם יודעים ומרגישים אלקותו יתברך וממשלתו, אינם בכלל בני אדם, מאחר שאין בהם דעת לדעת את ה', שזה עקר גדר האדם". <sup>72</sup> הידיעה היא הארה המחוברת עם ההרגשה "יודעים ומרגישים אלקותו יתברך". האדם היודע וחש את מציאות האל לא ייתכן שיפר את רצון האל, ולכן את החטא צריך להסביר כתוצאה של מצב בו האדם מאבד את דעתו ואת הרגשת האלקות שלו: "ובאמת, מהיכן באים לעוונות, חס ושלום, הוא רק על-ידי שאין לו דעת, כי אין אדם עובר עברה אלא-אם-כן נכנס בו רוח שטות". <sup>73</sup>

67. נאמרה בשבת חנוכה ב' בטבת תק"ע (1809). בתורה "עיקר שלמות הצדיק" (תנינא, סח), שנאמרה קודם חנוכה תק"ע, ישנה הקבלה לחלק מהתורה "כי מרחמם". נראה שתורה זו שימשה בסיס שר' נחמן פיתח והרחיב בתורה "כי מרחמם".

68. ליקוטי מוהר"ן, תנינא ז, ב. שם, ב.

69. שם.

70. דברים ד, לה.

71. ליקוטי מוהר"ן, תנינא, ז, ב.

72. שם, ד.

73. שם, ג.

עולה מכאן, אפוא, כי הדעת שעליה מדבר ר' נחמן איננה משנה תיאולוגית ולא בירור פילוסופי, אלא הפנמה עד כדי תחושה של קיום האל. מפתח חשוב נוסף להבנת אופיה של הארת הדעת שר' נחמן מעלה בתורה זו הוא הגדרת תכלית הידיעה כ"לא נדע".<sup>74</sup> כאן מתברר שהנקודה המהותית והתכליתית בידיעת ה', שהיא "עקר גדר האדם", איננה טמונה בידיעה עצמה, אלא באפשרות של אותה ידיעה להוביל את האדם למצב ה"לא נדע". כדי להבין את פשרה של חוסר הידיעה המתוארת בתורה זו יש לראות את המהלך הרחב יותר העוסק בסוגיית ה"מקיפים", שבמסגרתו משולבת האמרה על תכלית הידיעה. סוגיית המקיפים עניינה מבנה התודעה ותהליך הלמידה וההשגה:<sup>75</sup>

כִּי מֵה שְׁאֲדָם מִבֵּין וּמִשִּׁיג בְּשִׁכְלוֹ זֶה בְּחִינַת פְּנִימִי, כִּי זֶה הַשִּׁכֹּל נִכְנָס לְתוֹךְ שִׁכְלוֹ אֲבָל מֵה שְׁאִין יָכוֹל לִכְנָס לְתוֹךְ שִׁכְלוֹ, דִּהְיֵנוּ מֵה שְׁאִי אֶפְשָׁר לוֹ לְהִבֵּן זֶה בְּחִינַת מְקִיפִים.<sup>76</sup>

וַיֵּשׁ כַּמָּה בְּחִינּוֹת בְּמְקִיפִים, כִּי מֵה שְׁמִקִּיף לָזֶה, הוּא בְּחִינַת פְּנִימִי אֲצֵל חֲבֵרוֹ, שֶׁהוּא בְּמַדְרָגָה לְמַעְלָה מִמֶּנּוּ, וְכֵן לְמַעְלָה מִעֲלָה וַיֵּשׁ שִׁכֹּל, שֶׁהוּא בְּחִינַת מְקִיף לָזֶה, וְאֲצֵל אַחֵר זֶה הַשִּׁכֹּל הוּא נִמּוֹךְ אֶפְלוֹ מִבְּחִינַת פְּנִימִי, מִחֲמַת שֶׁהוּא בְּמַדְרָגָה גְּבוּהָ מִמֶּנּוּ הֵרֵבָה.<sup>77</sup>

וְכַשְׁעוֹסֵק לְדַבֵּר עִם בְּנֵי אָדָם, וּמִכְנִיס בָּהֶם דַּעְתּוֹ, נִמְצָא שְׁנִתְרוֹקֵן מִחוּ מֵהַשִּׁכֹּל וְהַדַּעַת שֶׁהִיָּה לוֹ, אֲזִי עַל-יְדֵי-זֶה נִכְנָס הַשִּׁכֹּל הַמְקִיף לְפָנָיו, כִּי עַל יְדֵי שְׁנִתְרוֹקֵן שִׁכְלוֹ עַל יְדֵי שֶׁהִכְנִיס דַּעְתּוֹ בְּחֵבְרוֹ, עַל-יְדֵי-זֶה נִכְנָס הַמְקִיף לְפָנָיו, וְזוֹכֶה לְהִבֵּן בְּחִינַת הַשִּׁכֹּל הַמְקִיף, דִּהְיֵנוּ שְׂמִינִין מֵה שְׁלֹא הִיָּה יָכוֹל לְהִבֵּן מִתְחֵלָה כֵּן"ל.<sup>78</sup>

בקטעים אלו מתואר תהליך ההשגה כסולם מסודר שהאדם יכול לעלות בו באופן הדרגתי, שלב אחר שלב, כאשר ההבדל בין השלבים הוא הבדל בדרגה ולא מהותי. בהמשך התורה מתברר, שלמקיפי "חכם הדור" אופי שונה לחלוטין, ולהשגתם נדרשת תודעה שונה או לפחות מצב תודעה חריג. כאשר תהליך זה מתרחש ומקיפי "חכם הדור" נכנסים לפנים, מגיע האדם לתכלית הידיעה:

וּלְמַעְלָה מִן הַכֹּל הֵם הַמְקִיפִים הָעֲלִיּוֹנִים שֶׁל חֹכֶם הַדּוֹר, שֶׁהוּא הָרַבִּי שְׁבִדּוֹר שְׁעַל-יְדֵי שֶׁזֶה הָרַבִּי וְהַחֶכֶם שְׁבִדּוֹר עוֹסֵק לְדַבֵּר עִם תַּלְמִידָיו וּמִכְנִיס בָּהֶם דַּעְתּוֹ, עַל-יְדֵי-זֶה נִכְנָסִים הַמְקִיפִים שֶׁלוֹ לְפָנָיו וְהַמְקִיפִים שֶׁלוֹ הֵם בְּחִינַת אֲרִיכוֹת

74. שם, ו.

75. על סוגיית המקיפים ראה וייס, מחקרים, בעיקר עמ' 116-120; גרין, בעל היסורים, עמ' 284-298.

76. ליקוטי מוהר"ן, תנינא, ז, ד.

77. שם, ה.

78. שם, ו.



## תכלית הידיעה שלא נדע

ימים ושנים, כי המקיפים שלו הם בחינת עולם הבא, שהוא יום שכלו ארך,<sup>79</sup> כי שם הוא למעלה מהזמן כי כל הזמן של כל העולם הזה כלו, מה שהיה ומה שיהיה, הוא כלו אין ואפס נגד יום אחד, ואפלו נגד רגע אחת של עולם הבא, שהוא יום שכלו ארך ושם אין שום זמן, כי הוא בחינת למעלה מהזמן, רק סדר הזמנים שיש שם הם בחינת השגות של המקיפים שיש מקיפים שהם בחינת ימים, ויש מקיפים שהם בחינת שנים, בחינת: "תקופות הימים",<sup>80</sup> "תקופות השנים"<sup>81</sup> ואלו המקיפים שיש שם, הם בחינת סדר הזמנים שם והשגות מקיפים הללו זה עקר התענוג והשעשוע של עולם הבא; אשרי מי שזוכה להשיגם.<sup>82</sup>

המקיפים של חכם הדור הם בחינת עולם הבא, כאשר העולם הבא מובחן מהעולם הזה בקיום שאין בו זמן, ומתוך כך — בתודעה נטולת-זמן. ההתרחשות המתארעת בעולם הזה על ציר הזמן שומרת באופן מסוים על סדר מקביל בעולם הבא, אך הסדר איננו מתקיים לאורך ציר הזמן, אלא בציר המושגת על הבחנות מהותיות בטיבן של ההשגות.

שינוי מהותי נוסף שכנראה נגזר מהשינוי הקודם הוא, כי בבחינת העולם הבא ההשגה והלימוד אינם חלק מהתקדמות לקראת יעד כלשהו ואינם חלק מתהליך שינוי המתרחש באדם ומקדם אותו ממצב אחד למצב אחר, מעולה מן הראשון, אלא הם שעשוע ותענוג שאינם חלק ממערכת שלה יעד ומטרה. השגת ההשגות, שאיננה מתרחשת לאורך ציר זמן, היא דבר בלי סוף ובלי התחלה, שעשוע מתמיד ותענוג שתכליתו בעצמו ואין לו מקיף מחוצה לו.

אף שמצב תודעה זה מתואר כבחינת עולם הבא, אין כאן תיאור עתידני שאינו יכול להתממש בעולם הזה, אלא תיאור של מצב תודעה שאמנם הוא "לא מהעולם הזה", אך הוא יכול להתקיים ולהתממש אצל "חכם הדור" אף בהיותו שרוי בזה העולם. המקיפים של הרבי שבדור הם המקיף האחרון שאפשר להגיע אליו והם התכלית האחרונה בידיעת ה':

וזה בחינת תכלית הידיעה, כי תכלית הידיעה אשר לא נדע כי השגות אלו המקיפים, שהם בחינת שעשוע עולם הבא, זה בחינת: "מה רב טובך אשר צפנת ליראיך",<sup>83</sup> כי הם הם רב טוב הצפון וטמון וסתום מעין כל וזהו: "מה רב טובך" — מה דיקא, כי הם בחינת מה, בחינת: "מה חמית מה פשפשת" (הק' הזוהר ד"א ע"ב), בחינת "תכלית הידיעה אשר לא נדע" וזה בחינת שפע הכתר,

79. קידושין לט ע"ב.

80. שמואל א א, כ.

81. שמות לד, כב; דברי הימים ב כד, כג.

82. ליקוטי מוהר"ן, תנינא, ז, ה.

83. תהלים לא, כ.

כי פתור הוא בחינת מקיף, כמו שכתוב: "פתורו את בנימין" <sup>84</sup> וכו'. <sup>85</sup>

ההשגה הגבוהה ביותר, תכלית הידיעה שהשגתה היא בחינת שעשוע עולם הבא, מוגדרת אך ורק על דרך השלילה: "אשר לא נדע". גם שפע התארים החיוביים שבהם ר' נחמן מעטר ומשבח את "תכלית הידיעה" אינם חושפים את תוכנו של הידיעה וההשגה הנידונה, ואין בהם אלא עדות על היותן בלתי-מושגות ובלתי-נוודעות. מילת השאלה "מה" <sup>86</sup> היא המתמצתת את טיבה של הידיעה, המתוארת גם כדבר "צפון", "טמון", "סתום מעין כל", בחינת "מה חמית ומה פשפשת" <sup>87</sup>.

גם את המונח "כתור", המציין את ההאצלה הראשונה או הספירה הראשונה, מפרש ר' נחמן כמבטא את היותו בלתי-מושג. כתור משמעו "מקיף", שפירושו, במונחים שיצר ר' נחמן: ההשגה הלא-מושגת. <sup>88</sup>

גם את אפיון ההשגה כשעשוע שר' נחמן מקשר ולבחינת כתור ולבחינת "לא נדע", יש להבין כמציינת פעילות שאין לה סיבה ותכלית ואינה ניתנת להסברה ולהשגה. <sup>89</sup> לתפישה זו שורשים בקבלת ר' משה קורדובירו, הכותב:

הפרק הזה להזהירך שלא תהרוס המחיצה ותכנס למקום סכנה ואל תהרהר במה שקודם הכתר... כמו שלא נדעהו, לא נדע שעשועיו קודם מעשה הנמצאים, ואפילו אחר מעשה הנמצאים לא נשיג מעשה הנמצאים מהצד שהם פעולותיו,

84. שופטים כ, מג.

85. ליקוטי מוהר"ן, תנינא, ז, ו. במקום אחר, במנותק מנושא המקיפים, מציג ר' נחמן את שעשוע העולם הבא כתכלית הבריאה שאפשר להשיגה אך ורק דרך הצדיק: "ודע, שהתכלית של הבריאה הוא שעשוע עולם הבא ואי אפשר לקרב זאת התכלית למחשבות בני-אדם, כי זאת התכלית עליו נאמר (ישעיהו ס"ד): "עין לא ראתה וכו'" אבל הצדיקים באמת, גם הם יכולים לתפס במחשבתם תכלית עולם הבא וכל אחר ואחר מִיִּשְׂרָאֵל, לפי שרשו שיש לו בתוך נשמת הצדיק, כן מקבל ממנו גם כן זאת התכלית" (שם קמא, יח, ב).

86. על החשיבות שבדברי הקדמת הזוהר והמקום שניתן בו לשאלות אשר לעולם לא תיפתרנה ראה ליבס, זוהר וארוס, עמ' 67-68.

87. גם הכינוי "טובך" אינו תיאור חיובי, שכן ר' נחמן מסביר אותו כחלק משאלה "מה רב טובך?". את המילה "מה" הוא מסביר כמילת שאלה המבטאת חוסר ידיעה, ולא כמילת הפלגה, כגון "מה אהבתי תורתך" (תהלים קיט, טז).

88. כבר ר' יוסף בן אברהם ג'יקטיליה פירש את הכתר שהוא מקיף וסובב הכול, וזה לשונו: "והספירה הזאת נקראת גם כן כת"ר. והטעם, כמו שהכתר סובב על הראש כך הספירה הזאת סובבת ומקפת כל הספירות" (שערי אורה, ח"ב, עמ' 124). גם להבנת כתור כמקום שבו תמה ההשגה האנושית מקורות רבים, וביניהם ר' יוסף ג'יקטיליה, הכותב: "לפי רוב התעלמות ספירת הכת"ר והיותה נסתרת מכל הנבראים ואין מי שיוכל להתבונן בה" (שערי אורה, ח"ב, עמ' 118). מקורות נוספים ראה חלמיש, מבוא לקבלה, עמ' 104. בהמשך אדון בכך בגוף העבודה.

89. הצגת תכלית הכול כשעשוע וקישורו לעולם הבא מוצג גם בהקשרים אחרים אצל ר' נחמן כעניין שלמעלה ממחשבות בני האדם. "ודע, שהתכלית של הבריאה הוא שעשוע עולם הבא. ואי אפשר לקרב זאת התכלית למחשבות בני אדם, כי זאת התכלית עליו נאמר: 'עין לא ראתה וכו''" (ליקוטי מוהר"ן, קמא, יח, ב).



תכלית הידיעה שלא נדע

כמו שנבאר; כל־שכן שנדע שמציאותו היה מתערך או הוא משתעשע, אלא תכלית הכל שלא נדעהו.<sup>90</sup>

אך בעוד שאצל ר' משה קורדבירו השעשוע מתייחס לאל, הרי אצל ר' נחמן השעשוע מוסב לאדם. בין כך ובין כך אנו רואים שהשעשוע אף הוא עלום ולא מושג, ו"כמו שלא נדעהו, לא נדע שעשועיו", והוא מתקשר ב"תכלית הכל שלא נדעהו", הנראית כווריאציה על האמרה: "תכלית הידיעה שלא נדע".

כל התיאורים שנותן ר' נחמן אינם מגלים דבר וחצי דבר על אותה ידיעה, שהיא תכלית הידיעה ו"למעלה מן הכל". אך כאן בדיוק נמצא תורף הדברים: מהותה של ההשגה הגבוהה ביותר היא המגע המועצם עם הבלתי־מושג, עם הלא־נודע, שכל מה שהאדם יכול לדעת עליו הוא היותו חורג מגבולות העולם הזה וממושגיו ושייך ל"בחינת העולם הבא". ה"לא־נדע" הוא אכן ההשגה הגבוהה ביותר של האדם באל, שהוא "אל מסתתר",<sup>91</sup> "צפון וטמון וסתום מעין כל".

מובנה של האמרה "תכלית הידיעה שלא נדע" בהקשר זה עולה בקנה אחד עם מובנה בשיחותיו של ר' נחמן, העוסקות בהפלגה בגדלות ה' יתברך. תכלית תהליך הלמידה וההשגה היא להעצים ולהעמיק את תחושת השגב נוכח קדושתו ואחרותו של האל, החורגות מכל מושגי העולם הזה. אך בתורה זו נוסף רובד נוסף של השגת שגב האל — רובד המתאפשר רק מתוך ביטול גבולותיה של התודעה האנושית הרגילה. ישנה אפשרות לאדם לחרוג מהתודעה כבולת הזמן ולהגיע לתודעה המשוחררת מרצף זמנים. אך גם במצב תודעה לא־רגיל זה ההשגה המושגת היא דרגה גבוהה אף יותר של נשגבות האל ומהותו כ"צפון וטמון וסתום מעין כל". תורה זו מתארת אפוא מצב נפשי ותודעתי נוסף שמתממשת בו האמרה "תכלית הידיעה שלא נדע".

בהמשך התורה מסייג ר' נחמן את דבריו: ההסתייגות הראשונה עניינה הצרכים הרוחניים השונים של בני־אדם, וחובתו של הצדיק להתאים את דבריו לשומעי לקחו. על כן, אף שהדרגה הגבוהה ביותר היא השגה של בחינת "מה", ישנם מצבים שבהם על הצדיק להדגיש לחסידיו לא את השגב והמרחק שבין האל לאדם, אלא דווקא את נוכחותו של האל בעולם וקרבתו אל האדם:

כִּי יֵשׁ דְּרֵי מַעְלָה וְיֵשׁ דְּרֵי מַטָּה, דְּהֵינּוּ עוֹלָם הָעֲלִיּוֹן וְעוֹלָם הַתַּחְתּוֹן, בְּחִינַת שָׁמַיִם וָאָרֶץ, וְצָרִיךְ הַצָּדִיק לְהִרְאוֹת לְדְרֵי מַעְלָה, שְׂאִינֵם יוֹדְעִים כָּלֵל בִּיְדִיעָתוֹ יִתְבָּרֵךְ, שֶׁזֶה בְּחִינַת הַשָּׁגָה שֶׁל מָה, בְּחִינַת: "מָה חֲמִית מָה פִּשְׁפֶּשֶׁת", בְּחִינַת: אִיֶּה מְקוֹם כְּבוֹדוֹ וְלִהְפֹּךְ: צָרִיךְ לְהִרְאוֹת לְדְרֵי מַטָּה, שְׂאִדְרָבָא, מְלֵא כָּל הָאָרֶץ כְּבוֹדוֹ כִּי יֵשׁ שׁוֹכְנֵי עָפָר, שֶׁהֵם בְּנֵי־אָדָם הַמוֹנָחִים בַּמְדְּרָגָה הַתַּחְתּוֹנָה, וְנִדְמָה לָהֶם שֶׁהֵם רְחוּקִים מְאֹד מִמָּוֶן יִתְבָּרֵךְ, וְצָרִיךְ הַצָּדִיק לְעוֹרְרָם וְלִהְקִיצָם, בְּבְחִינַת: "הִקִּיצוּ וְרַנְּנוּ שְׁכְנֵי עָפָר"<sup>92</sup> וְלִגְלוֹת לָהֶם שֶׁה' עִמָּם, וְהֵם סְמוּכִים־אֵלָיו יִתְבָּרֵךְ,

90. ספר אילמה רבתי, עמ' 6 עמודה ב (ריש פרק ח). על השעשוע בהקשר זה ועל כך ש"האצלת כתר היא כבר השתעשעות בזולתו" ראה יוסף בן שלמה, תורת האלוהות, עמ' 60-61.

91. "אכן אתה אל מסתתר אלקי ישראל מושיע" (ישעיה מה, טו).

92. ישעיהו כו, יט.

כי "מלא כל הארץ כבודו"<sup>93</sup> ולחזקם ולעוררם, שלא יהיו מיאשין עצמן, חס ושלום, כי עדין הם אצל השם יתברך וקרובים אליו, כי "מלא כל הארץ כבודו"... עולם העליון הוא אוֹחוֹז ומקיים בבחינת מה, בבחינת "איה מקום כבודו", ועולם התחתון הוא מקיים בבחינת "מלא כל הארץ כבודו".<sup>94</sup>

ההסתייגות השנייה עניינה עולמו של הצדיק והסכנה האורבת לו כאשר הוא עוסק במקיפים שהם למעלה מן הזמן.

גם זה החכם-הדור הנ"ל צריך לידע איזה מקיפים, שהוא צריך להמשיכם ואיזה מקיפים שאין צריך להמשיכם, ובשביל זה יש דברים שאין רשאים לגלותם בפני התלמידים, כי אם יגלה אותן הדברים, יכנסו מקיפים אחרים בתוך שכלו כנ"ל ולפעמים אין צריך לקבל אלו המקיפים כמו למשל... כמו-כן יש בהשגות, שיש דברים שאסור לגלותם, כי אם יגלה זה התרועץ בפני התלמיד, יכנס בו מקיף חדש, שעל-ידו יהיה הקשיא חזקה ורחבה יותר מבתחלה, עד שיוכל לכנס בהשגות מקיפים שהם למעלה מהזמן, שאין הזמן מספיק לבאר הקשיות והתרועצים שיש שם, כי הם למעלה מהזמן.<sup>95</sup>

עולה, אפוא, שהתיאור הקודם של ר' נחמן להכנסת המקיף של חכם הדור לפנימי, משקף את ההתרחשות האופטימלית, שעליה אומר ר' נחמן: "אשרי מי שזוכה". לעומתה ישנה גם אפשרות שאותו "חכם הדור" עצמו יסתבך עם מקיפים שאין הוא מסוגל לעכלם. מקרה זה נוצר כאשר נכנסים לפנימי מקיפים שלמעלה מן הזמן, אך תודעתו של החכם איננה חורגת מגבולותיה הרגילים וממשיכה לפעול במסגרת הזמן. מצב זה יגרור את החכם לשרשרת בלתי-פוסקת של קושיות ותשובות שאין הזמן מספיק לבארם. יש להישמר מפני מקיפים אלו על-ידי איפוק ושתיקה.

וזה בבחינת מה שאמרו רבותינו, זכרונם לברכה: "כשעלה משה למרום, מצאו להקדוש-ברוך-הוא שהיה קושר כתרים לאותיות אמר לו: רבוננו של עולם! מי מעבב על ידך אמר לו: עתיד אחד לעמד ועקיבא בן יוסף שמו, שיהיה דורש על כל קוץ וקוץ תלין של הלכות אמר לו רבוננו של עולם! ראוי שתנתן תורה על ידו אמר לו: שתק! כך עלה במחשבה"<sup>96</sup> ולכאורה קשה, מה אמר לו השם יתברך שתק וכו', הלא כבר אמר הקשיא, ומה זו שתיקה, מאחר שכבר הקשה מה שהקשה אך תכף כשאמר משה הקשיא, נפל בשכלו תרועץ על הקשיא אך אם היה אומר את התרועץ, היה נכנס בו מקיף אחר, והיה בא על קשיא יותר חזקה ורחבה מבתחלה שתק — על התרועץ, הינו שישתק ולא יגלה את התרועץ,

93. ישעיהו ו, ג.

94. ליקוטי מוהר"ן, קמא, ז.

95. שם, ח.

96. מנחות כט, ע"ב.



כְּדִי שֶׁלֹא יָבוֹא עַל קוֹשֵׁי יוֹתֵר חֲזָקָה מִבְּתַחֲלָה הֵינּוּ שֶׁתִּכְּפֹּף כְּשֶׁמִּגְלִין אֶת הַשֶּׁכֶּל הַפְּנִימִי, אֲזִי עוֹלָה בְּמַחֲשָׁבָה שֶׁכָּל אַחֵר חָדָשׁ, כִּי נִכְנָס מִקִּיף אַחֵר לִפְנִים, וְעַל-כֵּן צָרִיכִין לִשְׁתַּק, כְּדִי שֶׁלֹא יָבוֹא לְמַקִּיפִים, שְׁאִין צָרִיכִין לְהַשִּׁיגֵם כֵּן"ל, וְזֶהוּ: שֶׁתִּק, כֵּן עָלָה בְּמַחֲשָׁבָה.<sup>97</sup>

בפרק ח, "שתיקה וניגון נוכח החלל הפנוי", דנתי בקטע זה בדברי ר' נחמן ובמקומה של השתיקה בהקשרים נוספים. מה שחשוב לדיוננו כאן הוא כי השתיקה בקטע זה מתארת מצב שונה ואלטרנטיבי למצב של "תכלית הידיעה שלא נדע". בעוד "תכלית הידיעה שלא נדע" מתארת מצב שבו נכנסים מקיפי חכם הדור לפנים, והוא זוכה להשגה בחינת "מה" שהיא בחינת עולם הבא, כאן מתואר מצב שבו על החכם לוותר על הכנסת המקיפים שמעל הזמן, לשתוק ולהישאר בשלב הידיעה והתירוף שבו הוא נמצא.

בניגוד מוחלט לדברי יוסף וייס, שראה בהוראה "שתוק", המופיעה בתורה זו, ביטוי למגמה ל"אחיזה והחזקת מעמד בתוך הקושיא" ו"ביטוי להעדפתה הדתית של ההישארות בתוך קושיא דווקא ולא בתוך התירוף",<sup>98</sup> ופיתח תיאוריה שלמה על אופיה של האמונה הברסלבית המעדיפה את ההישארות בספק,<sup>99</sup> הנחייתו המפורשת של ר' נחמן היא לא להגיע לספק, אלא להישאר במצב של ידיעה. "לשתק על התירוף" אין פירושו להישאר בקושיא בלי שאתה יודע תירוף, אלא להישאר עם התירוף במחשבתך ולא לגלותו לתלמידך. השתיקה כאן נודעת מחשש שבעקבות אמירת התירוף יתפנה מקום בפנימי ויירדו מקיפים חדשים וקושיות חדשות שאתם החכם לא יוכל להתמודד, ואזי הוא עלול להישאר בקושיא. ההעדפה הדתית הברסלבית העולה מתורה זו היא הפוכה מזו שטען וייס, ואומרת להישאר בתירוף דווקא ולא בקושיא.<sup>100</sup>

אברהם גרין הלך בעקבות וייס וטען, שהתכלית הנכספת "שלא נדע" כוונתה למצב נפשי של קושיא, ספק וערעור האמונה. מתוך כך הגיע גרין למסקנה המרתקת, אך המופרכת, שעל-פי ר' נחמן "חייב האדם לצעוק לאלוהים ולבקש ממנו שאמונתו תתערער!"<sup>101</sup> ראינו שבניגוד לדבריו של גרין, מצב ה"לא נדע", כפי שהוא מופיע בשיחות הר"ן, מבטא את עמדתו הדתית המאמינה של האדם מול נפלאותיו ונוראותיו של האל הנשגב מבינתו, בתורה "אמצעותא דעלמא" הוא מבטא מצב של השגת אור אין-סוף שלמעלה מהדעת, ובתורה "כי מרחמם" הוא מבטא את ההשגה שלמעלה מן הזמן, שעשוע עולם הבא. כל המקורות שראינו עד עתה מעידים נאמנה, כי ל"תכלית הידיעה שלא נדע" אין ולא כלום עם כפירה וספקות, וודאי לא עם תפילה לערעור האמונה.

97. ליקוטי מוהר"ן, תנינא ז, ח.

98. וייס, מחקרים, עמ' 137.

99. שם, עמ' 138-139.

100. ביטוי להתנגדותו הנחרצת של ר' נחמן לכניסה מדעת לספקות, ועל הצורך לצאת משם אם כבר נפלת לשם, ראה, לדוגמה, ליקוטי מוהר"ן, תנינא, יב.

101. גרין, בעל היסורים, עמ' 288.

עניין שונה בתכלית מהשגת ה"לא נדע" של חכם הדור הוא המצב שאליו ייקלע החכם אם יכניס מקיפים שלמעלה מן הזמן כאשר אין הוא יכול לעכלם. במצב זה הוא עלול להיגרר לשרשרת קושיות ותירוצים שלא יספיק הזמן להכילם. במצב זה אכן ייתכן שהקושיות יובילו לספקות ולערעור האמונה, אך אין לבלבל בינו לבין השגת תכלית הידיעה.

מצב שלישי שר' נחמן מתאר בתורה זו הוא השתיקה. השתיקה – ההישארות בתירוץ ובידיעה מבלי לגלותם – היא הדרך הנכונה לנהוג אם אי-אפשר להגיע לתכלית הידיעה.

יש מקום להדגיש את יחסו השונה של ר' נחמן לכל אחד משלושת המצבים שהזכרנו. הראשון, "תכלית הידיעה שלא נדע", הוא מצב נכסף וחיוכי שעליו אמר ר' נחמן: "אשרי מי שזוכה להשיגם".<sup>102</sup> השני, שרשרת קושיות, ספקות ותירוצים, הוא מצב לא-רצוי, המוצג כסכנה שיש למנוע אותה, ומפניה מזהיר ר' נחמן. השתיקה היא המצב השלישי, שמצד אחד הוא ויתור על השגת "לא נדע", ומצד אחר הוא עדיף על המצב השני, של קושיות ותירוצים שאין הזמן מספיק להן. אי-ההבחנה בין המצבים השונים הוביל את גרין לכרוך את כולם יחד: את "תכלית הידיעה שלא נדע", את מצב הספק והקושיא ואת השתיקה.

בציטוט הבא, הלקוח מהמשך התורה שאנו עוסקים בה, ראה גרין הוכחה לכך ש"העדר יכולת ההשגה שמראה הצדיק למאמין, כמוהו למעשה כהעדר האלוהים"<sup>103</sup> וככפירה, אך גם הוכחה זו בנויה על אי-דיוק בהבנת המצבים השונים שר' נחמן נזקק להם:

וְצָרִיךְ לְכַלֵּל הָעוֹלָמוֹת, עֲלִיּוֹן בְּתַחְתּוֹן וְתַחְתּוֹן בְּעֲלִיּוֹן, שְׂיִהְיֶה הֵבֶן כְּלוּל מִבְּחִינַת תַּלְמִיד, וְכֵן הַתַּלְמִיד יִהְיֶה כְּלוּל מִבְּחִינַת בֶּן, כְּדֵי שְׂיִהְיֶה לָהֶם יִרְאָה כִּי הֵבֶן שֶׁהוּא בְּבְחִינַת הַהִשְׁגָּה שֶׁל מָה, בְּחִינַת: מָה חֲמִית וְכו', וְאִם-כֵּן לֹא יִהְיֶה לוֹ יִרְאָה כָּלֵל, מֵאַחֵר שְׂאִינוֹ רוֹאֶה כָּלֵל כְּבוֹדוֹ יִתְבָּרַךְ.<sup>104</sup> וְעַל-כֵּן צָרִיךְ שְׂיִהְיֶה הֵבֶן כְּלוּל מִבְּחִינַת תַּלְמִיד, לְהִרְאוֹת לְבְּחִינַת בֶּן גַּם-כֵּן קֶצֶת מֵהַהִשְׁגָּה שֶׁל בְּחִינַת הַתַּלְמִיד, דִּהְיִנוּ בְּחִינַת "מֵלֵא כָּל הָאָרֶץ כְּבוֹדוֹ", כְּדֵי שְׂיִהְיֶה לוֹ יִרְאָה וְכֵן הַתַּלְמִיד שֶׁהִשְׁגָּתוֹ בְּחִינַת "מֵלֵא כָּל הָאָרֶץ כְּבוֹדוֹ", וְאִם-כֵּן יוּכַל לְהִתְבַּטֵּל בְּמַצִּיאוֹת, וְעַל-כֵּן צָרִיךְ לְהִרְאוֹת לוֹ קֶצֶת מֵהַהִשְׁגָּה שֶׁל בְּחִינַת הֵבֶן, דִּהְיִנוּ בְּחִינַת מָה, כְּדֵי שֶׁלֹּא יִתְבַּטֵּל בְּמַצִּיאוֹת, וְיִהְיֶה לוֹ יִרְאָה.<sup>105</sup>

גרין קרא קטע זה כמייצג שני סוגי אמונה: האחת, "תכלית הידיעה שלא נדע", היא "דרך השלילה המתמדת, הקרובה קרבה מסוכנת לשלילה הגמורה",<sup>106</sup> ואילו האמונה

102. ליקוטי מוהר"ן, קמא, ה.

103. גרין, בעל היסורים, שם, עמ' 297.

104. משפט זה הודגש על-ידי גרין (שם).

105. ליקוטי מוהר"ן, קמא, ט.

106. גרין, שם, עמ' 298.



תכלית הידיעה שלא נדע

השנייה היא "אמונה פשוטה" של האיש הפשוט.<sup>107</sup> את הסכנה של "יתבטל במציאות" מסביר גרין "מפני שנדהם כליל מנוכחותו של האל",<sup>108</sup> ובהמשך הוא מבאר זאת כסכנה שהתודעה החדשה תפגע בשפיות דעתם של החסידים הפשוטים.<sup>109</sup> לדעתי, קריאה זו טועה הן בהבנת שני סוגי ההשגות והן בהבנת הסכנות הנלוות אליהן.

ר' נחמן דן במצב שבו האדם המאמין אינו רואה כלל את כבודו יתברך. אין מדובר על "העדר אלוהים" או על כפירה בו אלא על תחושת ריחוק מאלוקים הנוצרת ממודעות גוברת והולכת של האדם לאי-יכולתו לראות את האל ולהשיגו. בשלב מסוים עלול המרחק ליצור לא געגוע ותחושת שגב אלא נתק. במצב זה המשך הדגשת הריחוק מפסיקה להיות וקטור המעצים את ההתנסות הדתית, אלא גורם המפתח את התחושה שהאל כה רחוק, בלתי-נראה ובלתי-מושג, שאיננו רלוונטי לחיי האדם. זה המצב המוביל לביטול יראת האדם מפני האל. סכנה זו מאפיינת תפישות המדגישות את הטרנסצנדנטיות האלוהית.<sup>110</sup>

מנגד, העצמת תחושתה של הימצאות האל בעולם ו"מלוא כל הארץ כבודו" יכולה להוביל למצבי תודעה של "ביטול המציאות", והתאחדות מיסטית של האדם בטוטליות האלוהית. סוגיית ה"ביטול מציאות", הקשורה בעניין ה"איון", היא סוגיה ידועה ורחבה במיסטיקה הכללית והיהודית, וזכתה לטיפול רחב אף במסגרת מחקר החסידות.<sup>111</sup> סוגיה זו קשורה בפסגות המיסטיות הגבוהות של מצבי אחדות עם האל, וכלשון המגיד ממזריץ': "ויהא אחדות עם הקב"ה עד שיבוטל מציאות, ואז יקרא אדם".<sup>112</sup> גם אצל ר' נחמן עצמו יש כמה התייחסויות לסכנה האורבת לפתחו של המיסטיקאי, שההתנסות המיסטית תגרור "ביטול מציאות" עד כדי ביטול החיים. כך בתורה "אנוכי", וכך בדברי ר' נתן בתורה "אמצעותא דעלמא", שראינו לעיל.<sup>113</sup> פעמים רבות נלווית סכנת הביטול מציאות לתפישות מיסטיות המדגישות את האימננטיות

107. שם, עמ' 297-298.

108. שם, עמ' 298.

109. "האיש הפשוט... צריך להראות לו כי אלוהים מצוי לידו. ואולם כדי שתודעה חדשה זו לא תחבל בשפיון דעתו ("יתבטל במציאות"), צריך להעניק גם לו שמץ מן השלילה" (גרין, שם).

110. כידוע, כאשר רצה ר' נחמן לדבר על כפירה, אפיקורסות וספקות הוא לא היסס לכנות אותם בשם המפורש, כמו שנמצא בתורה קמא, סד, בתנינא יב ובהרבה מקומות נוספים, על כן כאשר הוא מדבר על כך שהאדם איננו רואה את האל ועלול לאבד את יראתו, יש לקבל את דבריו כמות שהם.

111. אסתפק בציון כמה מחקרי חסידות שבמרכזם עומד הדיון בסוגיית האיון וההתבטלות מציאות: ש"ץ-אופנהיימר, החסידות כמיסטיקה; אליאור, תורת האלוהות, במיוחד הפרק השישי, "העבודה בביטול", עמ' 178-243; הנ"ל, תורת אחדות ההפכים, במיוחד בעמ' 131-139; פייקאז', בין אידיאולוגיה למציאות; וייס, מחקרים במיסטיקה יהודית במזרח אירופה, "Via Passiva", עמ' 137-155.

112. מגיד דבריו ליעקב, עמ' 39. בכתר שם טוב מובא "ויהיה אחדות עם הקב"ה עד שיבוטל מציאות ואז יקרא אדם" (רצב, עמ' 74).

113. ראה גם חיי מוהר"ן, מעלת המתקרבים אליו, מ (של), עמ' רלה-רלו.

האלוהית, שלית אתר פנוי ממנה ומלוא כל הארץ כבודה.<sup>114</sup> לסכנת הביטול ממציאות אין דבר וחצי דבר עם ה"אמונה הפשוטה" של "האדם הפשוט"<sup>115</sup> ועם חשש לשפיות דעתם של החסידים הפשוטים.

## 2. הארת הרצון

אחרי שר' נחמן הסביר, שכל בחינה זקוקה גם למעט מחברתה כדי שלא תוביל למחוזות נפשיים לא־רצויים, הוא מוסיף ואומר כי שילוב זה מכשיר את האדם לזכות ב"הארת הרצון":

וְעַל־יְדֵי כָּל־לִיּוֹת בֶּן וְתַלְמִיד; עַל־יְדֵי־זֶה מִי שֶׁהוּא אִישׁ־חַיִּל וְאִינוּ הֶהָפֵךְ (שְׁקוּרִין: רַע־מִזֵּל, שְׁלִימִזֵּל), הוּא יָכוֹל לִקְבֹּל בְּעֵת הָאֲכִילָה הָאֶרֶת הָרָצוֹן, דְּהֵינּוּ שְׂיֹאִיר לוֹ הָרָצוֹן בְּעֵת הָאֲכִילָה, וְיִשְׁתַּוְּקַק וְיִכְסֹף מְאֹד אֵלָיו יִתְבַּרֵּךְ בְּרָצוֹן מִפְּלָג, בְּלִי שׁוּם יְדִיעָה, שֶׁלֹּא יָדַע כָּלֵל מָה הוּא רוֹצֶה.<sup>116</sup>

אם בפסקאות הראשונות בתורה זו דיבר ר' נחמן על "אור הדעת", הגורם לבני־אדם להיות "יודעים ומְרַגְּשִׁים אֱלֻקוֹתוֹ יִתְבַּרֵּךְ".<sup>117</sup> עתה הוא מתאר את "הארת הרצון" – הארה שכל־כולה היא תנועה נפשית של התכוונות והשתוקקות וכיסופים לאל. הארה זו אינה מלווה בשום ידיעה, אף לא זו המבארת למה האדם משתוקק ולמה הוא נכסף. בהארת הרצון, יותר מאשר האדם מרגיש את האל ויודע אותו הוא נכסף ומשתוקק אליו. מהמשך הדברים מתברר שרצון חסר דעת זה הוא המקיף העליון, שלמעלה מן הכול, בחינת עולם הבא, בחינת "מה" שרק ה"רבי וחכם הדור" יכול לזכות לו:

...כְּמוֹ שֶׁאָמְרוּ רַבּוֹתֵינוּ, זְכוּרֹנָם לְבִרְכָּה: "עֲתִידִין צַדִּיקִים שִׁיְהִיָּה מְחַצֵּתָן לְפָנִים מִמְּלֶאכֶי־הַשָּׁרֵת"<sup>118</sup> "מְחַצָּה" זֶה בְּחִינַת מְקִיפִים, שֶׁהֵם הַמְּחַצָּה שֶׁל הַשֹּׁכֵל וְלַעֲתִיד יְהִיָּה מְחַצּוֹת הַמְּקִיפִים שֶׁל הַצַּדִּיקִים לְמַעְלָה מִמְּקִיפִים שֶׁל מְלֶאכֶי־הַשָּׁרֵת, וְאִזּוּ יְהִיָּה הַשְּׁגָתָם בְּחִינַת מָה, בְּחִינַת: מָה פָּעַל אֵל וְזֹאת הֵאָרָה שֶׁל בְּחִינַת מָה הוּא בְּחִינַת הָאֶרֶת הָרָצוֹן, שֶׁהוּא לְמַעְלָה מִן הַכֹּל, וְהוּא מְתַגַּלָּה בְּעֵת הָאֲכִילָה, בְּבְחִינַת: "וְאַתָּה נֹתֵן לָהֶם אֶת אֲכָלָם בְּעֵתוֹ" – בְּעֵתוֹ דִּיקָא, בְּחִינַת הָאֶרֶת הָרָצוֹן שֶׁהוּא

114. ראה במקורות שהבאנו לעיל, הערה 112. גרין דוחה את האפשרות שר' נחמן עוסק באפיון שני היבטי האלוהות, האימננטי והטרנסצנדנטי, על סמך הציטוט מהתורה "כי מרחמם", שהבאתי לעיל. אך כמו שראינו, אין בקטע זה הצדקה כלשהי לחרוג מהפירוש המתבקש לאור מכלול המושגים השגורים שר' נחמן משתמש בהם בתורה זו, והמייצגים דרך שגרה בחסידות את שני היבטי האלוהות ואת הסכנות האופייניות בהתמקדות באחד משני היבטים אלו. במוכן זה אין בדברי ר' נחמן אלו "דבר מקורי ומפתיע במיוחד" (שם, עמ' 297), ואין להסיק מתורה זאת על תפילה לערעור האמונה כיוצא בזה.

115. גרין, בעל היפורים, עמ' 298.

116. ליקוטי מוהר"ן, קמא, י.

117. שם, ד.

118. ירושלמי, שבת ו, ט.



תכלית הידיעה שלא נדע

בְּחִינַת מָה, בְּחִינַת: "כָּעֵת יֹאמַר לִיעֲקֹב וּלְיִשְׂרָאֵל מָה" וְכוּ', בְּחִינַת מְקִיפִים  
הַנִּלְשָׁה בְּחִינַת מָה, שֶׁזֶהוּ בְּחִינַת הָאֶרֶץ הָרְצוֹן כַּנִּלְשָׁה.<sup>119</sup>

אפיון המקיף העליון, שהוא כתר, כהארת הרצון, נסמך כמובן על תפישות קבליות  
המקשרות בין "כתר" ובין "רצון", שאף הוא כינוי לספירה הראשונה או לאותה האצלה  
שהיא למעלה מהספירות "חכמה", "בינה" ו"דעת".<sup>120</sup> גם בנקודה זו יוצר ר' נחמן  
הקבלה בין הרצון המתייחס לעולם האלוהות לבין רצון האדם וכיסופיו.

מדברי ר' נחמן מתברר כי תכלית הידיעה, שהוגדרה עד כה אך ורק על דרך  
השלילה, כ"לא נדע" וכבחינת "מה" "הַצָּפוֹן וְטָמוֹן וְסָתוּם מֵעֵין כָּל", היא "הארת  
הרצון" – הארה שאכן אין בה "שום ידיעה" ושום שכל. נקצין ונאמר שעל-פי זה  
אפשר לנסח מחדש את האמרה ולומר "תכלית הידיעה היא הרצון". עולה אפוא, שגם  
תורה זו שנפתחה בהכרזות מרחיקות-לכת בשבח הדעת, מציגה בראש סולם ההשגות,  
וכדרגה שהיא "לְמַעַלָּה מִן הַכָּל" השגה המאופיינת בחוסר דעת קיצוני, שבו האדם  
"לֹא יָדַע כָּלֵל מָה הוּא רוֹצֶה".

המודל של "תכלית הידיעה שלא נדע" המתואר בתורה "כי מרחמם", שאנו עוסקים  
בה עתה, קרוב למודל שראינו בתורה "אמצעותא דעלמא". הדרך המוצעת להגיע  
למצב הנכסף, "לא נדע", מושתתת על דינמיקה של למידה והתפתחות הדעת ולא על  
"השלכת השכל".

ר' נחמן מתאר כאן תהליך מורכב, שחלקים ממנו בנויים על למידה ופעילות  
השייכות במובהק לתחום הדעת, אך בשלב מסוים אותה פעילות עצמה יוצרת מצבים  
של חוסר דעת. הדינמיקה של מקיפים ופנימיים, הבנויה על כך שהאדם מלמד ומדבר  
עם בני-אדם ועל-ידי כך "נִתְרוֹקֵן מִחוּ מֵהַשָּׁכֵל וְהַדַּעַת שֶׁהִיא לוֹ"<sup>121</sup> ומתפנה מקום  
למקיף חדש – דינמיקה זו אכן פועלת כתהליך שכלי כל עוד ישנם עוד מקיפים של  
שכל ודעת היכולים להיכנס. אך ברגע שמגיעים למקיפים העליונים, התהליך של  
ריקון המוח מהשכל ומהדעת מתרחש, אך לא נכנסים במקומם שכל ודעת חדשים,  
והאדם נשאר מסולק מדעת וממוחין. הדינמיקה של המקיפים והפנימיים, של ללמוד  
וללמוד, הופכת בסופו של תהליך אמצעי לריקון השכל והדעת. במובן זה ישנה כאן  
הקבלה לעבודת השלכת השכל ולמצבי סילוק המוחין. אם האדם המרוקן מדעת הוא  
"איש חיל" – דהיינו תקיף, לא "שליימזל" חסר החלטיות ובעל רצון רופף – הרי הוא  
נשאר עם "הארת הרצון" שהיא למעלה מן הכול, כאשר תוכנה של הארה זו הוא  
געגועים וכיסופים ותשוקה אליו יתברך, נקיים מכל דעת וחפים מכל שכל.  
כמו שאמרנו, המודל הבסיסי משותף הן לתורה "כי מרחמם" והן לתורה "אמצעותא

119. ליקוטי מוהר"ן קמא, י.

120. כך בזוהר (ראה שלום, פרקי יסוד, עמ' 176) וכך בשל"ה, שהרבו להשתמש בו בחסידות:  
"כן נאמר כי הכתר נקרא רצון" (שני לוחות הברית, דף ד, עמ' ב). עוד על זיהוי כתר  
ורצון ראה שלום, ראשית הקבלה, עמ' 140-141; בן שלמה, המבוא לספר שערי אורה  
לר' יוסף בן אברהם ג'קטיליה (עמ' 18-19); חלמיש, מבוא לקבלה, עמ' 104.

121. שם, ו.

דעלמא", אך גם בתורות השונות נזקק ר' נחמן להיבטים שונים של הפעילות השכלית, שבמיצויה היא מובילה אל ה"לא נדע". בתורה "כי מרחמם" מדובר על מסלול של כניסת המקיפים לפנימי, ואילו בתורה "אמצעותא דעלמא" מדובר על המאבק הנטוש בין כוחות השכל, בין "רדיפה ומעכב" – מאבק היוצר את האפשרות ואת המקום להתנסות החורגת מעבר להשגות השכל והיא בבחינת "לא נדע".

עד כה ראינו שהאמרה "תכלית הידיעה שלא נדע" משמשת כותרת לכמה וכמה מצבים נפשיים שבסופם נמצא האדם במצב של חוסר ידיעה. הצד השווה שבכל המצבים הללו הוא, שהידיעה והלימוד לגוניהם השונים הם האמצעי להגיע אל אותו מצב של אי-ידיעה. ישנם מצבי "לא נדע" שמקורם בעמידה מול נפלאות הבורא ונפלאותיו, שבהן עוסק ר' נחמן בשיחותיו, וישנם מצבי "לא נדע" שהם התנסויות מיסטיות מובהקות, כגון מגע עם אור אין-סוף והשגת מה שלמעלה מהשכל, המתוארות בתורות בליקוטי מוהר"ן. ברם לסוגיה זו אין קשר ישיר לנושא מצבי הקטנות וה"איני יודע" של ר' נחמן, המתאר מצבי נפילה והתרחקות מהאל.

רבדים נוספים בעבודת ה' בעזרת הדעת והשכל יבוררו בפרק הבא, תוך כדי עיון בסיפורו של ר' נחמן, "מעשה ממלך עניו".



## "מעשה ממלך עניו" —

## על הצחוק וההשתטות בעבודת האל

הפרק המסיים בנוי באופן אחר משאר הפרקים בספר. ליבון מקומם של הדעת, הדמיון והשיגעון בעבודה הדתית נעשה באמצעות עיון מפורט בסיפור "מעשה ממלך עניו".<sup>1</sup> הסיפור "מעשה ממלך עניו" הוא נקודת המוצא לפרק ומתווה את מהלך הדיון, כשאליו מתלווים חומרים נוספים, שיחות ותורות.

החלק הראשון של ניתוח הסיפור מהווה המשך לפרק הקודם, הדן בתכלית הידיעה. החלק השני עוסק במקומם של הצחוק וההשתטות בסיפור ובהגותו של ר' נחמן.

## מעשה ממלך עניו

מַעֲשֵׂה בַּמֶּלֶךְ אֶחָד וְהָיָה לוֹ חָכָם אֲמַר הַמֶּלֶךְ לְהַחֲכֹם: בְּאֲשֶׁר שֵׁשׁ מֶלֶךְ שְׁחוּתָם עֲצָמוֹ שֶׁהוּא גִבּוֹר גָּדוֹל וְאִישׁ אֲמַת וְעָנָו וְהֵנָּה גִבּוֹר — אֲנִי יוֹדֵעַ שֶׁהוּא גִבּוֹר, מַחֲמַת שְׁסָבִיב מְדִינָתוֹ הוֹלֵךְ הֵימָּה, וְעַל הֵימָּה עוֹמְדִים חֵיל עַל סְפִינּוֹת עִם הוֹרְמָאטִיס,<sup>2</sup> וְאֵינָם מְנִיחִים לְהִתְקַרֵּב וּלְפָנִים מִן הֵימָּה יֵשׁ (מָקוֹם שְׁטוֹבְעִין בּוֹ שְׁקוֹרִין) זוֹמֵפִי<sup>3</sup> גָּדוֹל סָבִיב הַמְּדִינָה, שְׁאִין שָׁם כִּי אִם שְׁבִיל קָטָן, שְׁאִינוֹ יָכוֹל לֵילֵךְ שָׁם כִּי אִם אָדָם אֶחָד, וְגַם שָׁם עוֹמְדִים הוֹרְמָאטִיס, וְכַשֵּׁיבּוֹא אֶחָד לְהִלָּחֵם, מוֹרִים עִם הַהוֹרְמָאטִיס, וְאִי־אֶפְשָׁר לְהִתְקַרֵּב לָשָׁם, אֶךְ מֵה שְׁחוּתָם עֲצָמוֹ אִישׁ אֲמַת וְעָנָו — זֶה אֵינִי יוֹדֵעַ, וְאֲנִי רוֹצֵה שְׁתַּבִּיא אֵלַי הַפֶּאטְרֵעֵט [דְּיוֹקָן] שֶׁל אוֹתוֹ הַמֶּלֶךְ, כִּי יֵשׁ לְהַמֶּלֶךְ כָּל הַפֶּאטְרֵעֵטִין שֶׁל כָּל הַמְּלָכִים, וְהַפֶּאטְרֵעֵט שֶׁלּוֹ לֹא נִמְצָא אֶצֶל שׁוֹם מֶלֶךְ, כִּי הוּא נִסְתָּר מִבְּנֵי־אָדָם, כִּי הוּא יוֹשֵׁב תַּחַת כְּלָה וְהוּא רְחוֹק מִבְּנֵי מְדִינָתוֹ. הֵלֶךְ הַחֲכָם אֶל הַמְּדִינָה אֲמַר הַחֲכָם בְּדַעְתּוֹ, שְׁצָרִיךְ לוֹ לִידַע מֵהוּת הַמְּדִינָה, וְעַל יְדֵי מֵה יִדַּע הַמֵּהוּת שֶׁל הַמְּדִינָה? עַל־יְדֵי הַקְּאטָאוּיִשׁ שֶׁל הַמְּדִינָה (הֵינּוּ עֲנִינֵי צָחוּק, שְׁקוֹרִין קְאָטָאוּיִשׁ,<sup>4</sup> כִּי כְּשֶׁצָּרִיכִים לִידַע דָּבָר,

1. ספר סיפורי מעשיות, מעשה ו, עמ' ס-סג. על הסיפור ראה בנר, הפונקציה של האניגמטי; גרין, בעל היסורים, עמ' 350-356; וכן הנ"ל, בקשו פני, עמ' 11-14.

2. תותחים.

3. ביצה טובענית.

4. במילון יידי-עברי-אנגלי קצר מאת יוסף גורי ושואל פרדמן (הוצאת יוסף מרטון, ירושלים תשנ"ד) מתרגמים "קאטאוועס" — "צחוק, קונדסות". במילון יידי-עברי מלא מאת אבק (אליעזר ברזיניאק) (הוצאת ל' ברזיניאק, פריס תרצ"ט) מתורגם "קאטאוויש": "הלצה, מהתלה, שחוק".

צריכים לידע הקאטאויש של אותו הדבר, כי יש כמה מיני קאטאויש: יש אחד שמכון באמת להזיק לחברו בדבריו, וכשחברו מקפיד עליו, אומר לו: אני מצחק, כמו שכתוב: [משלי כו] "כמתלהלה" וכו' ואמר: הלא מצחק אני! וכן יש אחד שמתכון בדרך צחוק, ואף-על-פי-כן חברו נזוק על-ידי דבריו וכן יש כמה מיני קאטאויש ויש בכל המדינות מדינה שכוללת כל המדינות, ובאותה המדינה יש עיר אחת שכוללת כל העירות של כל המדינה שכוללת כל המדינות, ובאותה העיר יש בית אחד שכוללת כל הבתים של כל העיר שכוללת כל העירות של המדינה שכוללת כל המדינות, ושם יש אדם שכלול מכל הבית וכו', ושם יש אחד שעושה כל הליצנות והקאטאויש של המדינה. ולקח החכם עמו ממון רב, והלך לשם וראה שעושים כמה מיני ליצנות וצחוק, והבין בהקאטאויש שהמדינה כלה מלאה שקרים מתחלה ועד סוף, כי ראה שעושים צחוק איך מאנים ומטעים בני-אדם במשא ומתן, ואיך הוא בא לדון בהמאניסטראט ושם כלו שקר ומקבלין שחד והולך להסאנדר הגבוה יותר, וגם שם כלו שקר, והיו עושים בדרך צחוק אן שטעלין<sup>5</sup> מכל הדברים הללו והבין החכם באותו הצחוק שהמדינה כלה מלאה שקרים ורמאות, ואין בה שום אמת, והלך ונשא ונתן בהמדינה, והניח עצמו להונות אותו בהמשא ומתן, והלך לדון לפני הערפאות, והם כלם מלאים שקר ושחדים, וביום זה נתן להם שחד, למחר לא הכירוהו והלך לערפאות גבוה יותר, וגם שם כלו שקר, עד שבא לפני הסאנאט, וגם הם מלאים שקר ושחדים, עד שבא אל המלך בעצמו וכשבא אל המלך ענה ואמר: על מי אתה מלך? שהמדינה מלאה שקרים כלה, מתחלה ועד סוף, ואין בה שום אמת והתחיל לספר כל השקרים של המדינה, וכשהמלך שמע דבריו, הרפין אזניו אצל הוילון לשמע דבריו, כי היה תמוה להמלך שימצא איש שידע מכל השקרים של המדינה והשרי מלוכה ששמעו דבריו היו כועסים עליו מאוד, והוא היה מספר והולך השקרים של המדינה ענה ואמר (החכם הנ"ל): והיה ראוי לומר שגם המלך כמותם, שהוא אוהב שקר כמו המדינה, אך מזה אני רואה איך אתה איש אמת, ובשביל זה אתה רחוק מהם, מחמת שאין אתה יכול לסבל השקר של המדינה והתחיל לשבח המלך מאוד, והמלך, מחמת שהיה ענו מאוד, ובמקום גדלתו שם ענותנותו, כי כן דרך הענו, שבכל מה שמשבחין ומגדלין אותו יותר, נעשה קטן וענו יותר, ומחמת גדל השבח של החכם, ששבח וגדל את המלך, בא המלך בעניותו וקטנותו מאוד, עד שנעשה אין ממש ולא היה יכול להתאפק, והשליך את הוילון לראות את אותו החכם, מי הוא זה שהוא יודע ומבין כל זאת, ונתגלה פניו, וראה אותו החכם, והביא הפאטרעט שלו אל המלך.

5. "אנשטעלען" מתורגם במילון אבק (שם): "אמתלא, בדותה, פנים, העמדת פנים". במהדורת משך הנחל (ירושלים תשמ"ה) של ספר סיפורי מעשיות מתרגמים "אן-שטעלין": "מראים עצמם רק לפנים" (הערה ו בסיפור).



## חלק א: חיפוש פני המלך

### א. פני המלך

פרטים רבים בסיפור מובילים להבנה, שהחיפוש אחרי פאטרעט המלך הוא חיפוש אחרי פני אלוקים, חיפוש המסתיים ב"ונתגלה פניו וראה אותו החכם". המלך משמש במשלים רבים בחסידות ובמקורות קודמים משל ל"מלכו של עולם".<sup>6</sup> ה"פנים" הם דימוי שגור ומרכזי בתיאורי התגלויות האלוקים, והשימוש ב"גילוי פנים" וב"הסתר פנים" רווח לתיאורי קרבה, התגלות או ריחוק מהאל. השימוש ב"פנים" בתיאור התגלות ה' למשה בספר שמות<sup>7</sup> הפך את ראיית פני אלוקים המתוארת שם למודל מרכזי להתגלות האל, מודל שנראה בהמשך כי הוא רלוונטי גם לסיפור שאנו דנים בו. גם הדימוי הקונקרטי יותר, של חיפוש הפנים כחיפוש אחרי האל, מצוי כבר במקרא.<sup>8</sup> חתימת המלך כ"גיבור גדול איש אמת ועניו" היא וריאציה על משפט הנאמר שלוש פעמים ביום בפתיחת תפילת העמידה: "האל הגדול והגיבור". למשפט זה היסטוריה ארוכה של התייחסויות במקרא, בחז"ל ובהגות היהודית, ואף בכך אעסוק בהמשך. החתימה של המלך כ"איש אמת" מתקשרת למאמרו של ר' חנינא: "חותמו של הקב"ה אמת".<sup>9</sup> גם אשכול התכונות הלא-טיפוסי, המשלב גבורה וענווה, מוכר כתכונתו של האל: "אמר ר' יוחנן בכל מקום שאתה מוצא גדולתו של הקב"ה שם אתה מוצא ענותנותו".<sup>10</sup> בתיאור תגובת המלך לשמע שבחיו משתמש המספר בביטוי: "ובמקום גדלתו שם ענותנותו", שהוא פרפרזה מקוצרת לדבריו של ר' יוחנן, הנאמרים לגבי האל. תיאור המלך כ"נסתר מבני-אדם" ותיאור הווילון החוצץ בינו לבין בני-האדם, מתקשרים שוב לתיאורים שכיחים ביחס לאל הנעלם מעיני בני-האדם, ולמסכים המבדילים בינו לבין בני-האדם.

שני המלכים בסיפור הם מלך אחד — מלכו של עולם. שכן האל-המלך הוא המטיל על האדם את המשימה לחפש את פניו, כמאמר הפסוק "לך (בשליחותך<sup>11</sup>) אמר לבי — בקשו פני — את פניך ה' אבקש".<sup>12</sup>

### ב. מבנה הסיפור

נקודת המוצא לסיפור היא, שגבורתו של המלך-האל אינה נתונה בספק וכוחו וגבורתו

6. לדוגמה צוואת הריב"ש, עמ' 22, 27-28; ר' אפרים מסדילקוב, דגל מחנה אפרים, דרוש לפורים, עמ' קכט; שם, פרשת צו, עמ' קמא; שם, שם, עמ' קמג; ר' שניאור זלמן מלאדי, תניא, חלק א, פרק לא ועוד רבים מספור.

7. לג, יב-כג.

8. כגון "לך אמר לבי בקשו פני, את פניך ה' אבקש" (תהלים כז, ח) או "וַיִּבְקֹשׁ דָּוִד אֶת פְּנֵי ה'" (שמואל ב כא, א).

9. יומא סט, ע"ב.

10. מגילה לא, ע"א.

11. רש"י על אתר. וכך ר' נחמן בליקוטי מוהר"ן, בתורה קמא, קלח.

12. תהלים כז, ח.

מלא עולם. השאלה היא, היכן ניכר בעולם חותם האמת והענווה?<sup>13</sup>  
בשלב ראשון מתבררת לחכם מידת האמת של המלך, מתוך ריחוק של זה ממדינתו  
מלאת השקר. בשלב שני מתבררת מידת הענווה שלו, דרך תגובתו על השבחים ועל  
תיאור מידת האמת שלו בהקטנת עצמו, "פי כן דרך הענוו".

גילוי פני המלך ובירור מידת האמת והענווה כרוכים בחשיפת פרדוקס העומד  
במרכז המעשה: המלך הוא איש אמת ומדינתו מלאה שקרים. החכם רואה רק את  
הנעשה במדינה ואיננו רואה את המלך, ואף-על-פי כן דווקא מתוך עמידה על אופי  
המדינה מלאת השקר הוא מגלה שהמלך הוא איש אמת. אמנם, בצד הפרדוקס מונח  
שוברו המסביר כי ריחוקו של המלך ממדינתו והסתר פניו מצביעים על כך שהמלך  
אינו חלק מהשקר במדינתו, כי אם ניגודו המוחלט, ועל כן הוא רחוק מהמדינה – אך  
עדיין טעמו של הפרדוקס לא פג.

הסיפור משקף דגם של תיאולוגיה שלילית: הכרת האל מושתתת על הריחוק שבין  
האל והעולם, וידיעת האדם את האל היא ידיעה על דרך השלילה. האדם רק יודע  
שהאל אינו העולם, ומתוך הסתכלות על העולם הוא יכול לדעת מה האל איננו. על כן,  
באופן פרדוקסלי, מדינה מלאה שקר יכולה ללמד על מלך ישר.

#### ג. גילוי הפנים

"ונתגלה פניו, וראה אותו החכם, והביא הפאטרעט שלו אל המלך". איך נראה הפאטרעט  
של המלך ומהי דמות פניו? על-פי התהליך המתואר בסיפור, ככל שהחכם משבח  
יותר את המלך כך נעשה המלך קטן יותר ויותר "עד שנעשה אין ממש". בשלב זה  
המלך משליך את הפרוכת, ופניו מתגלים והחכם מציירו. אך מאחר שאנו יודעים כי  
המלך נעשה "אין ממש", מתברר שהחכם הביא תמונה ריקה, שרק ה"אין" מצויר בה.  
פואנטה זו בסיפור משתלבת בכיוון הפרשנות הקודם ומאששת אותו. אי-אפשר  
לראות את פני המלך ואי-אפשר לציירו, מה שאפשר ללמוד עליו הוא אך ורק על דרך  
השלילה – התמונה נשארת ריקה בסופו של דבר. עם זאת, יש להדגיש שהתהליך  
מתואר בסיפור כתהליך חיובי של הסרת מסך וגילוי פנים, המעניק לחכם את אשר  
הוא מבקש. החכם זכה לגילוי שלא זכו לו שאר בני-האדם, לגילוי בלא וילון ובלא  
כילה, וגילוי זה חושף את המלך כאין.

התגלות המלך כאין יכולה לכאורה להתפרש באופנים שונים. אם נבין את ה"אין"  
במובן של ריק, אפס ושלילה בלבד, אפשר להסיק מכך שלגיבור מתגלה בסוף חיפושיו,  
אחרי שהוא נכנס לפני ולפנים, כי אין אלוקים ואין את מי לצייר, והוא שב ממסע  
חיפוש פני האל עם תמונה ריקה. פירוש זה "יחשוף" כפירה רדיקלית בסתרי סיפוריו  
של ר' נחמן מברסלב. אך ככל שפירוש זה מפתה, אין הוא הולם את סיפורו של

13. ייתכן שר' נחמן מכוון בכך שבעולם אכן אפשר למצוא את נוראות הבורא, את כוחו  
ועוצמתו בנפלאות הטבע ובנוראותיו, ואלו חותמו של האל כגיבור וכגדול. לעומת זאת,  
את מידת האמת והענווה של האל אין רואים בעולם, שכן הוא מלא עוול, סבל, שקר, שוחד  
ושלמונים – כמו שמתאר ר' נחמן בהמשך את מדינת המלך – ואין ניכר בו חותמו של  
האל בורא העולם כאיש אמת ועניו.



"מעשה ממלך עניו"

ר' נחמן; שכן אי-אפשר להבין את האין שבסיפור במנותק מההקשר החסידי-קבלי של המונח "אין".<sup>14</sup>

מובנו המדויק של המונח "אין" אינו קבוע, ומקובלים שונים בדורות שונים משתמשים בו באופן שונה. לצורך דיוננו אסתפק בקביעה ש"אין" משמש גם כינוי לספירת "כתר" או כינוי למה שלמעלה מכל הספירות,<sup>15</sup> והוא מתקשר גם באין-סוף ומסמן את המישור שבו האל הוא למעלה מכל השגה ונעלם לחלוטין מהאופק האנושי.<sup>16</sup> גם בחסידות "אין" הוא מושג מרכזי השגור בלשון החסידים במובנו הקבלי-חסידי, ועל כן אין להתייחס אליו, אף כשהוא משולב בסיפור, במובנו המילולי הראשוני בלבד, ולהתעלם מההקשר התרבותי המובהק שבו הוא נוצר. בהקשר זה אין בחשיפת ה"אין" בראש סולם ההשגות משום כפירה ואפיקורסות, אלא חשיפה של הרובד העליון במערכת האלוהות כפי שהיא מומשגת בקבלה ובחסידות.<sup>17</sup>

אצטט מדברי רחל אליאור על מושגי היש והאין במשנת ר' נחמן: "שני הפכים יש ואין בלשונו של ר' נחמן, מביעים את הסתירה שבין טענת רציפות הנוכחות האלוהית בעליונים ובתחתונים, וחוויית הישות, ובין טענת הצמצום, ההסתלקות, ההויה הנעדרת אלוהות, וחוויית האינות, המותירה את היש בלבד להשגת האדם".<sup>18</sup>

ה"אין" מבטא את האלוהות הנסתרת, שאינה מורגשת בניסיון האנושי השגור. היעלמותה וחוסר השגתה של בחינת האין היא היוצרת את תחושת הסתלקותו של האל מהעולם, את המפגש עם ההויה הנעדרת אלוהות, ובלשון הדימויים של סיפורנו — את תחושת ריחוקו של המלך ממדינתו. ככל שהחכם בסיפור משבח את המלך על ריחוקו מהעולם, על כך שהוא אינו בעולם, כן נעשה המלך קטן יותר "עד שנעשה אין ממש" — ריחוק המלך מהעולם הוא בחינת האין.

14. על חשיבותו ומשמעו של המושג "אין" בחסידות ראה ש"ץ-אופנהיימר, *החסידות במיפטיקה*, בעיקר עמ' 22-31; אליאור, *יש ואין* — דפוסי יסוד, ובעמ' 55 ו-59 באשר לר' נחמן; הנ"ל, בין היש לאין, עמ' 167-218, במיוחד עמ' 192-203; וכן הנ"ל, קבלת האר"י, עמ' 392-397; יעקובסון, *תורת החסידות*, עמ' 20-43, 86-94. גישה שונה למשמעות האין בחסידות ראה אצל אידל, *החסידות*, בעיקר עמ' 195-202; מאט, "אין".

15. לגבי כתר כספירה או כמה שלמעלה מהספירות ראה לעיל, פרק יא, סעיף ד, העוסק בתורה "אמצעות דעלמא", ובהערה 48.

16. וזה לשון ר' משה קורדובירו בפרדס רימונים, שער ערכי הכנויים (שער כג), בערך "אין": "אין — כולם הסכימו היות הכינוי הזה בכתר ונקרא כן מטעם שאין שם השגה כלל והשואל עליו ישיבו לו ההשגה ביה היא אין". עוד על ה"אין" בקבלה, שהוא יותר קיים מכל "יש", ראה שלום, *זרמים מרכזיים*, עמ' 25.

17. פולמוס מרתק בשאלה דומה התנהל סביב פירוש השיר "הציץ ומת" של ביאליק, כאשר בסיום השיר הגיבור נופל על "מפתן הבלימה". החוקרים נחלקו בשאלה, אם "בלימה" משמעותה ריק ותוהו, והאדם בסוף החיפוש הדתי-מיסטי נוכח שאין כלום מעבר לשער החמישים, או שמא יש להבין את השיר על רקע המונח הקבלי "בלימה", הטעון משמעויות חיוביות. את תמצית המחלוקת, שנטלו בה חלק ברוך קורצוויל, יוסף דן, אליעזר שביד, הלל ברזל, צבי לוז ורבים נוספים, אפשר למצוא במאמרו של הלל ברזל, *הציץ ומת*, עמ' 15-40. בניגוד לשירו של ביאליק, נראה שבסיפורו של ר' נחמן אין ספק כי הקונוטציה הראשונה והטבעית היא ה"אין" החסידי.

18. אליאור, *יש ואין* — דפוסי יסוד, עמ' 59, וראה גם עמ' 55.

אולם מנגד, ההתנסות הראויה ב"אין" היא חשיפת אותה אלוהות נעלמת המסתתרת ביש, ועל כן איננה רק התנסות בריחוק מהאל, אלא דווקא התנסות בהתגלות האל ובקרבתו, כך במקומות רבים בחסידות<sup>19</sup> וכך בסיפורנו. בסיפור אנו רואים, שהתהליך של שבח האל ותיאור ריחוקו מהעולם מוביל באופן פרדוקסלי לתוצאה הפוכה – להתנסות בגילוי פנים; "ונתגלה פניו", "וראה אותו החכם". דווקא מתוך הבנת ריחוק האלוקים עד כדי הפיכתו ל"אין" זוכה החכם ורואה את פני המלך. הסיפור הוא סיפור של התגלות, אך התוכן המתגלה הוא "אין". דף הפאטרעט נשאר ריק, ואף-על-פי-כן העמידה בפני ה"אין" היא התנסות בגילוי פנים ובראיית פני המלך.<sup>20</sup> בהמשך, לאחר שנראה את התשתית הפילוסופית לסיפור נוסף דברים בעניין ההקשר הקבלי-חסידים של המונח "אין" והרלוונטיות שלו לסיפור.

#### ד. שבחי המלך

בתחילת הדברים הזכרנו, שחתימת המלך כ"גיבור גדול" מכילה וריאציה של המשפט השגור מברכת אבות, "האל הגדול והגיבור". משפט זה, שיסודו במקרא,<sup>21</sup> זכה לעמוד במוקדם של כמה דיונים חשובים בסוגיית תוארי האל ושבחיו ובקשיי השפה הדתית, דיונים שהחלו בתלמוד הבבלי והירושלמי<sup>22</sup> והמשיכו באופן אחר אצל הרמב"ם בימי הביניים.<sup>23</sup> לדיונים אלו זיקה ישירה לסיפורנו.

הרמב"ם, בדיוניו בתורת התארים, נעזר בגמרא בברכות,<sup>24</sup> הדנה במשפט "האל הגדול הגיבור והנורא", כדי להציג את הבעייתיות החמורה הקיימת בשימוש בתוארי האל. הוא מציג תפישה מחמירה, האוסרת על תיאור האל בעזרת תארים על דרך החיוב, ומתירה אך ורק תארים על דרך השלילה: אינך יכול לומר מה הוא האל, אלא רק מה הוא לא. הרמב"ם קובע שאם היה הדבר נתון לשיקול דעתנו, היה איסור חמור לומר "האל הגדול הגיבור והנורא", שכן היה בכך משום הגשמת האל. אנו אומרים משפט זה ודומיו אך ורק כאשר מתקיימים שני תנאים: הראשון, שהמשפט נאמר בתורה; והשני, שאנשי כנסת הגדולה קבעו אותו כחלק מהתפילה. אפילו את פסוקי התורה היה אסור להזיז ממקומם ולהשתמש בהם לשבח האל, אם לא ניתקן הדבר במפורש על-ידי אנשי כנסת הגדולה. נזכיר שלא רק את השבח והתארים הוא שולל

19. אליאור, שם, עמ' 53-74.

20. המתח הפרדוקסלי של גילוי והסתור כאחד קיים כבר במקרא, ובנוגע לדימוי זה עצמו של התגלות ה"פנים" של האל. בספר שמות אנו קוראים: "ודיבר ה' אל משה פנים אל פנים" ואילו כמה פסוקים לאחר מכן אומר ה' למשה: "לא תוכל לראות את פני כי לא יראני האדם וחי... וראית את אחרי ופני לא יראו" (שמות לג, יא ו-כג). וראה מאמרו של בנר, הפונקציה של האניגמטי, עמ' 197-198.

21. "האל הגדול הגבר והנורא אשר לא ישא פנים ולא יקח שוחד" (דברים י, יז); "האל הגדול הגבור ה' צבאות שמו" (ירמיהו לב, יח); "ועתה אלהינו האל הגדול הגבור והנורא שומר הברית והחסד" (נחמיה ט, לב).

22. ירושלמי, ברכות ז, ג; שם, מגילה ג, ז. בבלי, יומא סט, ע"ב; ברכות לג, ע"ב.

23. מורה נבוכים, חלק א, פרק נט.

24. ברכות לג, ע"ב.



"מעשה ממלך עניו"

אלא גם את תפילות הבקשה, שברקען מונחת ההנחה שישנם "התפעלויות" ושינוי אצל האל, ואפשר להשפיע עליו לשנות את דעתו.<sup>25</sup>

מהי אפוא ידיעת האל על-פי הרמב"ם? "שהשגתו היא אי-היכולת להגיע לחקר השגתו",<sup>26</sup> זהו ניסוח קרוב מאוד לנוסח האמרה: "תכלית הידיעה שלא נדע" שעסקנו בה בפרק הקודם.

הרמב"ם מעלה את השאלה: אם כל מה שאדם יכול לדעת על האל הוא תוארי השלילה, מהי משמעות הלימוד? לכאורה, החכם באדם והאדם הפשוט היודע את העיקרון שאין לאל כל תיאור חיובי – ידיעתם שווה, ולשם מה אפוא לעמול וללמוד? על כך הוא משיב שהאדם יכול וצריך להתקדם בידיעת ה'; שכן בכל לימוד שולל האדם עוד מהתארים המגשימים המצויים בתודעתו לגבי האל, ובכך הוא הולך ומסיר עוד ועוד סיגים מהשגתו את האל, מזכך את דיבוריו על האל ומתקן אותם. בסוף התהליך האדם מגיע לשתיקה.

והיותר בהיר בכל מה שנאמר בענין זה אמרו בתהלים "לך דמיה תהלה",<sup>27</sup> פירושו הדומיה ביחס אליך היא התהלה, וזו בהירות עצומה מאד בענין זה, לפי שכל דבר שנאמר וכוונתנו בו לרומם ולהלל נמצא בו שגיאה כל שהיא כלפיו יתעלה ונרגיש בו מגרעת מסויימת. ולכן השתיקה טובה יותר.<sup>28</sup>

סוף התהליך של ידיעת האל הוא השתיקה – שתיקה מכל שבח ומכל תהילה. אין מדובר רק על שתיקת השפתיים, אלא על שתיקת המחשבה וזיכוכה מכל תפישה מגשימה של האל.

בסיפור "מעשה ממלך עניו" מעצב ר' נחמן דגם דומה של תיאולוגיה שלילית, אך מביע אותו בדרך הסיפור ובמושגים ויזואליים. בלשונו של ר' נחמן נאמר, שהניסיון לתאר ולצייר דיוקן של האל כרוך בעבודת שלילה ומחיקה. על המצייר למחוק עוד קו ועוד שרטוט מתמונת האל-המלך עד שיגיע לתכלית פעולתו – תמונה ריקה, אין. התמונה הריקה השותקת היא השיא של הכרת פני המלך ותהילתו ועל כך נאמר: "לא תעשה לך פסל כל תמונה".<sup>29</sup>

ר' יוסף אלבו, בספר העיקרים, דן בנושא התארים, ומעלה מחדש את השאלה שהעלה הרמב"ם: מה טעם יש להמשיך בניסיון לדעת את ה' ולעסוק עוד ועוד בשלילת תארים אם האדם כבר מודע לעיקרון שאי-אפשר לומר דבר על האל? תשובתו לשאלה מבוססת על הבחנה בין שני מיני שלילה הקיימים לגבי האל, ועל הצורך החיוני להבדיל ביניהם, ועל כן נודעת חשיבות ללימוד ולבירור באשר לכל שלילה ושלילה.<sup>30</sup> ר' יוסף אלבו מסיים את דבריו בסוגיה זו ואומר: "וחסרון השגתנו לא יורה על העדר מציאותו,

25. מורה נבוכים, שם; וכן בח"א, פרקים לה-לו, נד-נה.

26. מורה נבוכים, ח"א, נט.

27. תהלים סה, ב.

28. רמב"ם, מורה נבוכים, שם.

29. דברים ה, ח.

30. ספר העיקרים, מאמר שני, פרק ל.

ותכלית מה שנשיג ממנו יתברך שאי אפשר להשיגו כמאמר החכם תכלית מה שנדע  
בך שלא נדעך".<sup>31</sup>

זהו ההקשר הפילוסופי של "תכלית הידיעה שלא נדע".<sup>32</sup> הלימוד והעבודה השכלית  
והפילוסופית, המבוססים על תיאולוגיה שלילית, מקדמים את האדם לקראת שתיקה  
ולקראת ידיעה טהורה מכל סיג ובדל של הגשמה – ידיעה שבה נוכח האדם שהוא  
אינו יודע את האל. תמונת האל שבה יביט הפילוסוף ריקה מכל ציור שכלי ומחשבתי.  
החכם שר' יוסף אלבו מצטט הוא כנראה ר' ידעיה הפניני (הבדרשי) וזה לשונו: "תכלית  
מה שנדע בך שלא נדעך ואולם נדע היותך נמצא. זה חלקנו מכל עמל השתכלות  
וידיעות ההשקפה. לבד בהשגת קצת שולליות".<sup>33</sup>

"תכלית מה שנדע בך שלא נדעך" זהו גם פשרו של התהליך המתואר כה יפה  
ב"מעשה ממלך עניו". ככל שהחכם משבח יותר את המלך המלך נעשה קטן יותר,  
שכן השבחים הם תוארי השלילה, אין בהם שום שבח ותיאור חיובי של המלך, אלא  
אך ורק תיאור עד כמה המלך רחוק מהעולם, ובאיזו מידה הוא לא העולם. ככל שהחכם  
משבח את המלך, המלך הולך ונעלם, שכן שבחיו הם מחיקה ושלילה של כל התארים  
שבטעות מוסבים מהמדינה אל מלכה, מהעולם אל מלכו של עולם. מאחר שאין תארים  
חיוביים מלבד התארים שמקורם בעולם, ככל שהתהליך מתקדם נשאר פחות ופחות  
מהמלך "עד שנעשה אין ממלך".

נדגיש שוב, כי על-אף שהתהליך מגלה את המלך כאין, אין ספק שהוא תהליך של  
התקדמות והתגלות, המבטא התנסות חיובית בגילוי פני המלך. נוכל לחדד אמירה זו  
בעיון בסיפור קצר נוסף של ר' נחמן, "מעשה במנורת החסרונות". לדעתי, שאלת  
הטעם בעיסוק בתוארי השלילה היא העומדת גם ברקע סיפורו זה של ר' נחמן והיא  
הנותנת לו פשר:<sup>34</sup>

מעשה אחד הלך מאביו, והיה במדינות אחרות ימים רבים אצל אחרים. ולזמן  
בא לאביו, והתפאר בעצמו שלמד שם אמנות גדול: לעשות מנורה תלויה  
(שקורין הענג לייכטער) וצוה להתאסף כל בעלי אמניות הזה, והוא יראה להם  
חכמתו בזה האמנות וכן עשה אביו וקבץ כל הבעלי אמניות הזאת לראות  
גדלת הבן, מה שפעל בכל הימים האלו שהיה ביד אחרים והבן הוציא מנורה  
אחת שעשה, והיתה מגנה מאד בעיני כלם ואביו הלך אצלם, ובקש מאתם  
שיגלו לו האמת והכרחו להודיע לו האמת שהיא מגנה מאד והבן התפאר: הלא  
ראיתם חכמת אמנותי והודיע לו אביו שלא נראה יפה בעיני כלם השיב לו  
הבן: אדרבא! בזה הראיתי גדלתי כי הראיתי לכלם חסרונם כי בזאת המנורה  
נמצאים החסרונות של כל אחד מהבעלי אמנות הנמצאים כאן הלא תראה

31. שם צו, ע"ב.

32. על השימוש באמרה זו כמבטאת את מוגבלות הידיעה השכלית בדרך הפילוסופיה ראה זק,  
יחסו של ר' שלמה, עמ' 290-299 והערה 6.

33. בחינות עולם, פרק יג, סעיף טו, עמ' 53-55.

34. מובאת בספר סיפור מעשיות, אחרי הי"ג מעשיות, בחלק הנקרא "שיחות שאחרי הסיפורים".



"מעשה ממלך עניו"

שאצל זה, מגנה חתיכה זו, אבל חתיכה אחרת יפה אצלו מאד ואצל אחר להפך אדרבא, זאת החתיכה שהיא מגנה אצל חברו היא יפה ונפלאה בעיניו, רק זאת החתיכה מגנה וכן אצל כלם: מה שרע בעיני זה – היא יפה בעיני חברו, וכן להפך ועשיתי מנורה זאת מחסרונות לבדם להראות לכלם שאין להם שלמות, ויש לכל אחד חסרון כי מה שיפה בעיניו – הוא חסרון בעיני חברו, אבל באמת אני יכול לעשות כתקוננו. – אם היו יודעים כל החסרונות והנמנעים של הדבר, היו יודעים מהות הדבר, אף שלא ראו אותו מעולם.

אמירתו של הבן נעשית על דרך השלילה. המנורה שיצר היא תמונת נגטיב של המנורה הראויה. אין בה שום תיאור ומימוש חיובי של "המנורה", אלא כל-כולה תוארי שלילה, מה המנורה הראויה היא לא. הטענה המובאת בסיום הסיפור היא שעבודת השלילה איננה רק בחינת סור מרע, הסרת ההגשמה מהאל, אלא יש בה בחינה חיובית של עשה טוב, של ידיעת מהות הדבר. עבודת השלילה היא מסלול של התקדמות שהאדם הולך ויודע את דרכו יותר ויותר את מהות הדבר, אף שאינו רואה אותו מעולם ואין לו לא דיבור ולא ציור לצייר אותו.

ה. פילוסופיה וקבלה

טענתי עד כה, שהסיפור "מעשה ממלך עניו" נותן מימוש ספרותי לתפישות פילוסופיות הדוגלות בתיאולוגיה שלילית, ומסגרת המחשבה הפילוסופית נותנת ביאור להפיכת המלך ל"אין". במקביל טענתי, שאין לנתק את מושג ה"אין" מהקשרו הקבלי-חסיד, ואת התגלות פני המלך כאין יש להבין לא רק כשלילת היש הפילוסופית, אלא כהתגלות בחינת ה"אין" העומדת בראש דרגות ההאצלה ובראש, או מעל, עולם הספירות. לכאורה קיימת סתירה, או לפחות מתח, בין שתי טענות אלו; שכן כל אחת מהן מנסה לשבץ את הסיפור באקלים רוחני אחר ובמסגרת מושגית שונה. אך המתח אינו חריף כמו שהוא נראה במבט ראשון, שכן התיאולוגיה השלילית אומצה בווריאציות מסוימות שלה גם על-ידי מקובלים רבים, והפואנטה של הסיפור – התגלות המלך כ"אין" – היא נקודת מפגש חשובה ומשמעותית בין שתי מסגרות החשיבה המרכזיות בהגות היהודית, הפילוסופית והקבלית.<sup>35</sup>

המתח בין תפישת האל כאין-סופי, טרנסצנדנטי, הנמצא מחוץ לכל תפישה והשגה, לבין תפישתו כבעל עניין בעולם ובאדם באופן המאפשר את תפישת האל כמצווה, משגיח ושומע תפילה, כמתואר במסורת המקראית והרבנית – עומד ברקע ההגות הפילוסופית בימי הביניים ובהגות הקבלית מראשיתה. מקובלים רבים הכריעו באופן ברור לכיוון הפילוסופי, השולל נחרצות כל השגה ודיבור באל עצמו.<sup>36</sup> האל עצמו הוא "אין-סוף" טמיר ונעלם מכל רעיון. מכל הכתוב בתורה ובחז"ל על האל המצווה שאליו פונה האדם אין להסיק דבר על האל עצמו, שכן כל אלה הם היגדים בנושא

35. בדברי להלן לגבי התפישות, הן הקבליות והן הפילוסופיות, אין כוונתי להכללות מוחלטות אלא לציין זרמים מסוימים, אך מרכזיים, בעולם הקבלה והפילוסופיה היהודית.

36. חלמיש, מבוא לקבלה, עמ' 97-100.

מערכת היחסים בין האל לעולם ובין האל לאדם ולא היגדים שעניינם ה"אין-סוף" עצמו,<sup>37</sup> כדבריו החדים של ספר מערכת האלוהות: "עניין אין סוף אשר זכרנו איננו רמוז לא בתורה ולא בנביאים ולא בכתובים ולא בדברי רז"ל, אך קבלו בו בעלי העבודה<sup>38</sup> קצת רמז".<sup>39</sup>

רבים מהמקובלים קיבלו את התיאולוגיה השלילית כתקפה לגבי האין-סוף עצמו, והבינו את כל השיח התורני והקבלי כמתנהל באשר למערכת עשר הספירות, שהיא כבר האצלה מאין-סוף.<sup>40</sup> השלב הראשון בידיעת האל הוא אכן להרחיקו מכל הגשמה, ריבוי ושינוי, ורק אחרי-כן אפשר להתחיל לדבר קבלה – על הספירות ועל מבנה העולמות, שכולם אין עניינם ה"אין סוף" עצמו, אלא אך ורק ההאצלה הנמשכת ממנו. על-פי גישות אלו אפשר לומר, שבמובן מסוים השיח הקבלי נאמר אחרי השיח הפילוסופי, שהוא מעין הקדמה והגדרת תחומים לשיח הקבלי,<sup>41</sup> כדברי ר' משה קורדובירו: "וכל שדיברו הרודפים אחר הידיעה האלוהית בשכל... צדקו במה שסילקו ממנו התארים והפעולות... ויש להחזיק להם טובה במה שהרחיקו ענייני הגשמות וכיוצא בו ממנו".<sup>42</sup> מנקודת-ראות קבלית הפילוסופיה מיצתה את השיח הפילוסופי והגיעה לשיאה ב"לך דומיה תהילה", ואילו המקובלים שומרים על הדומייה לגבי האין-סוף, אך ממשיכים לדבר על העולמות שהואצלו ממנו, וכאמרתו של ר' משה מבורגוס: "הפילוסופים שאתם משבחים חכמתם, דעו באמת כי מקום מעמד ראשם מעמד

37. על התהוות המושג "אין-סוף" ועל המושג "אין" ראה שלום, ראשית הקבלה, עמ' 104-108; וכן שלום, מקורות הקבלה, עמ' 430-454. שלום אף טוען באופן נחרץ "שגם בעיני המקובלים היה טיהור מושג האל מכל הגשמה בבחינת עובדה מוגמרת ומקובלת... אין סוף, כלומר האלוהות הנסתרת, השוכנת בעמקי עצמותה ושאינה ניתנת לידיעה, היא חסרת כל דמות, כי היא מעבר לכל ביטוי וניתן לציין רק בדרך השלילה, או כשלילת כל השלילות. אין תמונה המתארת אותה ואין שם המכנה אותה" (פרקי יסוד, עמ' 173). אידל מסייג טענה זו וטוען שהיו גם דעות אחרות בקבלה. וראה מאמרו, דמות האדם, עמ' 41-55.

38. רצה לומר המקובלים.

39. ר' פרץ בן יצחק מגירונדי, מערכת האלוהות, דף כב, ע"ב. וראה על כך גוטליב, מחקרים בספרות הקבלה, עמ' 293-294.

40. דוגמה בולטת לקבלת התיאולוגיה השלילית באשר לאין-סוף ושיוך התארים לעולם נמוך יותר נמצאת בספר מערכת האלוהות. ראה על כך גוטליב, שם, עמ' 576-577. על שיטת הרמב"ן בעניין זה ראה שלום, ראשית הקבלה, עמ' 148-150. על שיטת הרמ"ק בנידון ראה בן שלמה, תורת האלוהות, עמ' 23-86. דיון כולל יותר בסוגיה ראה אצל בן שלמה, מבוא לספר שערי אורה לר' יוסף בן אברהם ג'קטיליה, עמ' 12-17. למותר לציין שנשארים פערים ותהומות בין העולם הקבלי והפילוסופי אף בסוגיות אלו, וקשה לגשר בין תפישה קבלית, הרואה בספירות ישויות רוחניות בעלות מעמד ריאלי, לעומת העמדה הפילוסופית, הרואה בתארים השלכות של המחשבה והלשון האנושית; או בין טענת המקובלים, שאין לתפוש את הספירות כדבר הנפרד לחלוטין מהאל בין אם הן "עצמות" בין אם הן "כלים", לבין תורת התארים הפילוסופית. דיון רחב בשאלת היחס בקבלה לתורות תארים פילוסופיות שונות ראה אידל, תארים וספירות, עמ' 87-111.

41. על הישענות מסוימת של הקבלה על כתפי הפילוסופיה ועל מודעות המקובלים לכך ראה שלום, זרמים מרכזיים, עמ' 22-25.

42. שעור קומה, עמ' 67. וראה בן שלמה, תורת האלוהות, עמ' 23.



"מעשה ממלך עניו"

רגלינו".<sup>43</sup> ייתכן שלכך רמז ר' נחמן בדבריו: "ואמר שבמקום שחכמת הפילוסופיא מסתיימת שם מתחיל (חכמת האמת שהוא) חכמת הקבלה".<sup>44</sup> ב"מעשה ממלך עניו" אנו מוצאים השתקפות של שתי מערכות מחשבה, הפילוסופית והקבלית, כאשר מבנהו וקווי העלילה המרכזיים של הסיפור מתבארים מתוך הישענות על הדגם הפילוסופי; ואילו הפואנטה של הסיפור, הציור המתעד את "האין", הוא מונח ודימוי שמקורו בשפה הקבלית-חסידית.<sup>45</sup> לפי זה, גם מבנה הסיפור משקף באופן מסוים את אמרתו של ר' נחמן שבמקום שהפילוסופיה מסתיימת שם מתחילה חוכמת הקבלה; ואף אם הדרך עוברת דרך התיאולוגיה השלילית אין היא מסתיימת שם, אלא ממשיכה שלב נוסף, שיש בו גילוי שהוא משאת-נפשו של כל מבקש פני ה'.<sup>46</sup>

ו. מתכלית הידיעה להתנסות ב"אין" – הערה פנומנולוגית

איני סבור שב"מעשה ממלך עניו" מנסה ר' נחמן לפרוש בפנינו משנה פילוסופית קבלית מסודרת, אלא שמערכות אלו המופנמות בעולמו הופכות להיות תפישת המציאות ותחושת המציאות שבתוכה מתנהלים חייו והתנסויותיו. אלו משתקפות בסיפור ומקבלות בו מימוש ספרותי בעל עומק, חן וחיות.

43. מובא אצל שלום, זרמים מרכזיים, עמ' 24. ייתכן שזוהי גם כוונת ר' משה קורדובירו כאשר הוא כותב: "האלוה הפשוט אשר הוא שכל ולא גוף ולא כח בגוף כדפי' לא יכלו החוקרים לעמוד אלא עד כאן מתוך חקירתם" (ספר אילמה רבתי, ז, ע"א). וראה בן שלמה, תורת האלוהות, עמ' 23. לגבי הזיקה הכוללת של קבלת הרמ"ק לפילוסופיה ראה בן שלמה, שם, בעיקר עמ' 23-37.

44. שיחות הר"ן רכה, עמ' קמז. על אף שר' נתן מפרש זאת באופן שונה ומביא אסמכתאות כבדות-משקל לדבריו. וזה לשונו שם: "פרוש פי הפילוסופים לא חקרו כי אם עד הגלגלים, ומשם ולמעלה אין יודעים מאומה וגם בהחכמות שמהגלגלים ולמטה גם כן הם נבוכים מאד ברבם ככלם כידוע להם בעצמם וחכמת הקבלה מתחלת במקום שמסתיימת חכמתם דהינו מהגלגלים ולמעלה כי כל עולם העשיה עם הגלגלים בכלל, כוללת חכמת הקבלה בתבה אחת שהוא עולם העשיה וכל חכמת הקבלה הוא מעשיה ולמעלה שהוא יצירה ובריאה ואצילות למעלה למעלה וכו'. וגם בעשיה בעצמה בפנימיות העשיה דהינו רוחניות העשיה אין להפילוסופים שום ידיעה כלל אבל חכמת הקבלה מדברת רק משרש העשיה ברוחניות ומשם ולמעלה נמצא שבמקום שמסתיימת חכמתם של המחקרים משם מתחלת חכמת הקבלה: גם אנכי שמעתי מפיו הקדוש לענין השגותיו הנוראים שדבר כמה פעמים מזה ואמר: הלא אצל המחקרים מסתיימת ידיעתם בגלגלים ונדמה להם שמשם ולמעלה הוא רק עצם האלקות יתברך ובאמת כל למוד הקבלה הוא בעולמות ומדרגות שמשם ולמעלה... וכן פעם אחת... ונפלאתי מאד על זה מה שיש למוד בקבלה גם למעלה מאצילות ונדמה לי שאין גבוה יותר ושחק, ואמר אז גם כן: הלא אצל המחקרים נדמה שמסתיים הידיעה בגלגלים וכו', כנזכר לעיל וכונתו היה כמו כן אפילו בידיעת האמת למעלה למעלה יש עוד גבוה מעל גבוה בלי שעור וערך וכו' כי לגדלתו אין חקר וענין זה אי אפשר לבאר בכתב" (שם).

45. הפילוסופים לא השתמשו בביטוי "אין" וגם לא ב"אין-סוף" ככינוי לאל, ראה על כך שלום, ראשית הקבלה, עמ' 104-108.

46. עוד על תפישות פילוסופיות בקבלה ראה בן שלמה, היסודות הפילוסופיים בקבלה.

מבלי למעט בחשיבות המיפוי המושגי ומבנה הסיפור המתבהר מתוך תשתיותיו הפילוסופיות, שבהם עסקתי קודם לכן, נראה שהניסיון לעמוד על פשרו של הסיפור לא יהיה שלם אם לא נתייחס לחוויה הדתית העומדת ביסודו; שכן יש לראותו לא רק כאיור ספרותי לעמדות תיאולוגיות, קבליות או פילוסופיות, אלא יש לראות בו במקביל, אם לא בראש ובראשונה, ביטוי ספרותי למהלך נפשי שבשיאו עומדת התנסות בגילוי פני האל.

את המטען החיובי שנותן הסיפור לגילוי האל כ"אין" יש להבין לא רק כנשען על המונחים בקבלה היהודית "אין" ו"אין-סוף",<sup>47</sup> אלא כנובע מההתנסות האנושית המיסטית שאי-אפשר לבטאה והנאלצת להסתפק בתוארי שלילה ובכינוי "אין" לאל. ויליאם ג'יימס תיאר את נטייתם של מיסטיקאים במזרח ובמערב לכנות את האל בשלילה בלבד: "אין לתארו אלא על-ידי 'לא! לא!'"<sup>48</sup> ואף הביא דוגמאות רבות לכינוי האל "אין" בתרבויות שונות. המיאון לכנות את האל בשם תואר זה או אחר, אומר ג'יימס, "בשטחו החיצון הוא שלילה, בעוד שלאמיתו של דבר הוא בא בשם חיוב יותר עמוק".<sup>49</sup> ההתנסות של המיסטיקאי במגע עם הבלתי-מוגבל מונעת ממנו לתת ביטוי ותיאור לדבר שהוא נפגש עמו, על-ידי שימוש בכל תואר ובכל שם שיש בו גבול, המיצר, מקטין ומרדד את התנסותו בתודעה או בקיום בלא-מצרים. תיאור האל כ"אין" במקרים אלו איננו נובע מאילוץ פילוסופי, אלא הוא הביטוי ההולם ביותר את אופי ההתנסות המיסטית שאין להגדירה במילים ובמושגים חיוביים.

רודולף אוטו, במסגרת דיונו ב"מיסטריום טרַמַנְדום" ("מסתורין נורא"), הקיים ביסוד רגש הקדושה, מתאר את תחושת המסתורין העולה מהמפגש עם ה"אחר לגמרי" שיוצר את הביטויים לגבי האל כמו "על-עולמי" ו"על-טבעי".<sup>50</sup> במיסטיקה, טוען אוטו, תחושת המגע עם האל חזקה יותר, וקיימת החרפה והקצנה של תחושת הנבדלות והאחרות של האל, ועל כן הנגדת האל לעולם ולטבע הופכת להנגדה כוללת לכל "יש" ולכל הוויה. תחושה זו היא המובילה לכינוי האל "אין". אוטו מדגיש, ש"בד-בבד עם החרפת השלילה והניגוד, שהם הדבר היחיד שהמושג עשוי להשיג במומנט המיסטריום, ומיתוחם עד כדי פרדוקס, גובר ומתעצם גם תוכנו החיובי של 'האחר לגמרי', ומרקיע לשיא חיוניותו הרגשית, גואה ומציף את הרגש רב מהכיל".<sup>51</sup>

תיאור זה הולם מאוד את הסיפור "מעשה ממלך עניו", ואת התפרצות דברי השבח מהחכם, שכל-כולם ממוקדים בכך שהאל-המלך "אחר לגמרי" מהעולם. תהליך זה

47. שאלת זיהוי ה"אין" עם "אין-סוף" ו"כתר" אינה פשוטה, ובקרב מקובלים אפשר למצוא תשובות שונות (ראה בן שלמה, מבוא לשערי אורה, עמ' 18, 30-33). אך גם אם "אין סוף" נמצא מעל לכתר ול"אין", אין לכך משמעות מבחינת מהלכו העיקרי של הסיפור, שכן בכל מקרה חוסר ההשגה ואפיסת המחשבה האנושית ביחס ל"אין" איננה מוטלת בספק. ראה לעיל, הערה 16. וראה חלמיש, מבוא לקבלה, עמ' 103-104. ובמאמרו של שלום, שני קונטרסים, עמ' 334.

48. ג'יימס, החוויה הדתית, עמ' 272-273.

49. שם.

50. אוטו, הקדושה, עמ' 29-36.

51. שם, עמ' 34. ראה גם אוטו, מיסטיקה מזרח ומערב, עמ' 185-187.



"מעשה ממלך עניו"

הולך ומתעצם עד שבסופו מתגלה האל כ"אין". "אין" הוא אכן התיאור ההולם ביותר את ההתנסות האישית המיסטית החיובית בגילוי פני האל שעובר החכם. הריקנות של דיוקנו של המלך מסמלת דווקא את שיא השגב של האל. וכדברי רודולף אוטו: "הריק כמו האין הם לאמתו של דבר אידיאוגרם נומינוזי של 'האחר לגמרי'. הריק מסמל מירום מוחלט".<sup>52</sup>

לפי דברים אלה, גם במיסטיקה היהודית, כאשר מוצאים תארים הנאמרים על דרך השלילה, אין לראות בהם אך ורק תוצר של המחשבה הפילוסופית, אלא יש להבינם גם כתגובה טבעית של המיסטיקאי המנסה לתת ביטוי מילולי למגע עם "האחר לגמרי" – המסתורין הנורא שהאדם לא יכול לדעתו. מאחר שאנו יודעים כי המיסטיקאים בכל העולם, אף אלו שאין ברקעם פילוסופיה ותיאולוגיה שלילית, נוטים לנסח את מושא התנסותם המיסטית על דרך השלילה ובכינוי "אין", ועל כן בלא תלות בהגות פילוסופית זו או אחרת, איננו צריכים להיות מופתעים מכך שתופעה זו, שהיא חלק מהפנומן המיסטי, לא פסחה על המיסטיקה היהודית. מכיוון שכך, גם כאשר אנו מוצאים תוארי שלילה וכינויי "אין" אצל מקובלים או חסידים, אין לתלות ניסוחים אלו באופן אוטומטי בדיאלוג, בתגובה או בהפנמה של מסורות פילוסופיות, אלא יש להבין זאת בראש ובראשונה כתיאור אותנטי של התנסות מיסטית וכמרכיב פנימי בשפה המיסטית ובהפשטות הנגזרות ממנה.

אין רצוני לשלול את שאמרתי לעיל בדבר השפעת הפילוסופיה ותורת התארים על מקובלים רבים, אלא להדגיש שתי נקודות. הראשונה, שאין להיחפז לקבוע כי כל אימת שאנו נתקלים בתוארי שלילה אצל המקובלים ישנה כאן השפעה פילוסופית. והשנייה, שגם כאשר אנו מוצאים אימוץ של שפה ומונחים שבאו מהעולם הפילוסופי על-ידי המקובלים, עדיין ייתכן ששורשיה של השלילה נעוצים בהתנסות המיסטית עצמה ובשפה המתבקשת מאופיה, ורק כשלב שני, כאשר הדברים מנוסחים, יש אימוץ של מינוח פילוסופי, אף שלפילוסופיה עצמה לא היה משקל של ממש לא בעיצוב ההתנסות ואף לא בגיבוש ההגות המיסטית הרפלקסיבית.

קשה להכריע באיזו מידה עומדת התשתית הפילוסופית ברקע סיפורו של ר' נחמן. מצד אחד, נראה שיש להיזקק לרקע הפילוסופי לא רק בגלל ריבוי הפרטים ההולמים, אלא בגלל מבנה הסיפור, המקדים את השלילה לגילוי הפנים. לא ההתנסות בגילוי פני האל היא שהביאה את תיאור האחרות וההתרחקות, אלא להפך, גילוי האין נוצר עקב פעילות מאומצת של שלילה. מצד שני, אף את השלילה בסיפור אפשר לראות

52. שם, עמ' 34. אוטו מקביל בין מושג ה"אין", הקיים במיסטיקה המערבית, לבין מושג ה"ריק" במיסטיקה הבודהיסטית. חיזוק לטענה זו אפשר למצוא בדמיון בין מקום ה"אין" ב"מעשה ממלך עניו" לבין הסיפור הבודהיסטי על המגילות הריקות: "השליח הסיני שבא לקבל את כתבי הקודש מתלמידי בודהה התלונן אצל המורה. אחרי שטרחנו ובאנו מסין ואחרי שאתה עצמך ציווית שיינתנו לנו כתבי הקודש, רימו אותנו תלמידיך אנאנדה וקאשיאפה. הם נתנו לנו מגילות ריקות. מה טובה תצא לנו מכל זה? ענה לו הבודהה: 'אינך צריך לצעוק. מגילות ריקות אלה הן כתבי הקודש האמתיים' (רז, שיחות מטורפות, עמ' 74).

לא רק כעבודה פילוסופית, אלא כביטוי להתנסות ההולכת ומתעצמת בשגב וב"אחרות" האלוהית, המובילה בשיאה להתנסות המיסטית של התגלות הפנים.

בפרק הקודם ראינו שתכלית הידיעה שלא נדע עולה אצל ר' נחמן הן כתיאור עמידת האדם מול השגב האלוהי והן כלא נדע המסמן התנסות מיסטית שאין בה ידיעה. ב"מעשה ממלך עניו" הפורמולה של תכלית הידיעה שלא נדע אינה נזכרת, אך מבחינה מבנית היא מתממשת בהתגלות האל כאין – התגלות שהיא תכלית הידיעה, מצד אחד, והכרזה על שלילת כל ידיעה על האל, מצד אחר.

בסיפור מהדהדות במקביל המשמעויות השונות של תכלית הידיעה. אי-הידיעה הפילוסופית, ואי-הידיעה המיסטית, תחושת השגב והאחרות האל מצטרפים יחדיו לווקטור אחד המוביל לקראת התנסות מיסטית של התגלות פני האל כאין.

### חלק ב: על הקאטאויש והצחוק

החכם הרוצה להבין את מהות המדינה פונה להכיר את הקאטאויש שלה, "כי כשצריכים לידע דבר, צריכים לידע הקאטאויש של אותו הדבר". האפשרות ללמוד מהצחוק ומהליצנות על המדינה הוא לימוד דרך ראי עקום, שמטבעו מעצים ומקצין עובדות קיימות, אך בגלל ההעצמה וההגזמה מתעצבים דברים שחוסר ייתכנותם בולט, ומתוך ראי זה – טוען החכם – אפשר ללמוד על מהות המדינה.

לימוד זה מטרים את אופיו של הלימוד על דרך השלילה מהמדינה למלכה. בשני המקרים הלימוד אינו ישיר ועל דרך החיוב, אלא דרך השתקפויות ועל דרך השלילה. את מהות המדינה לומד החכם באמצעות הליצנות והצחוק שבה, ואת מהות המלך – דרך המדינה, שהוא רחוק ממנה ותכונותיו הפוכות מתכונותיה.

השאלה המסקרנת היא מהו אותו בית צחוק עולמי הכולל את כל הבתים ואת כל העיירות ואת כל המדינות? ומיהו אותו ליצן העושה את כל הצחוק והקאטאויש של המדינה?

מרמזי המעשיות המובאים בסיפורי המעשיות לאחר הסיפור, רמזים "שנשמעו מפיו הקדוש" של ר' נחמן,<sup>53</sup> אפשר להסיק שהמקום הוא בית-המקדש בירושלים. וזה לשונו:

דְּרָכֵי צִיּוֹן אֲבִלּוֹת (אִיכָה א) צִיּוֹן הִיא בְּחִינַת הַצִּיּוֹנִים שֶׁל כָּל הַמְּדִינּוֹת, שְׁכָל נְתוּעֵדִים לְשֵׁם כְּמוֹ שֶׁכְּתוּב (יִחְזְקָאל לט): וְרָאָה אָדָם וּבָנָה אֶצְלוֹ צִיּוֹן וְזָהוּ (יִשְׁעִיָּה לג): "חֲזָה" צִיּוֹן "קָרִית" מוֹעֲדֵינוּ – רְאִישֵׁי-תִבּוֹת מִ"צ"ח"ק, שֶׁשֵּׁם הָיוּ

53. סיפורי המעשיות, הקדמה ראשונה, עמ' ו. כך גם עולה מהדברים המובאים לאחר הרמזים ל"מעשה ממלך עניו": "וידע שכל אלו הפסוקים והרמזים המובאים אחר קצת המעשיות הם רק רמזים וגלוי מלתא בעלמא, למען ידעו כי לא דבר ריק הוא, חס ושלום, ובאשר נשמע מפיו הקדוש בפרוש שאמר שהוא מגלה איזה רמזים בעלמא באיזה פסוקים המרמזים לסוד המעשיות למען דעת שאינו מדבר חס ושלום דברים בטלים, אבל סוד המעשיות בעצם רחוק מדעתנו ועמק עמק, מי ימצאנו" (עמ' סג. ההדגשה שלי, צ"מ).



"מעשה ממלך עניו"

נְתוּעֵדִים כָּל הַצִּיּוֹנִים, וּמִי שֶׁהָיָה צָרִיךְ לֵידַע אִם לַעֲשׂוֹת הַדָּבָר אוֹ הַמַּשָּׂא וּמַתָּן,  
הָיָה יוֹדֵעַ שֶׁשֵּׁם יְהִי רָצוֹן שְׂיִבְנָה בְּמַהֲרָה בְּיָמֵינוּ אָמֵן.<sup>54</sup>

ציון, ירושלים, היא העיר הנמצאת במרכז העולם וכוללת את העולם כולו; ואם הזיהוי אינו ברור ומעורר תמיהה, הרי התפילה המובאת בסיום הקטע "שיבנה במהרה בימינו אמן" מסירה כל ספק כי אכן הבית שמדובר בו הוא בית-המקדש.  
ר' נחמן מטשערין ב"רמזי מעשיות" אומר במפורש שאכן מדובר בבית-המקדש בירושלים:

ואולי שזה בחי' מה שמבואר בהמעשה הנ"ל יש מדינה שכוללת כל המדינות  
זה בחי' כלל קדושת ישוב א"י, ובאותה המדינה יש עיר שכוללת כל העירות  
שבמדינה הזאת זה בחי' ציון וירושלים, ובאותה העיר יש בית שכולל כל  
הבתים שבעיר הזאת זה בחי' הבית-המקדש וההיכל ושם יש אדם וכו', מובן  
ממילא כי א"א [אי אפשר] לבאר כ"כ בענינים כאלו.<sup>55</sup>

מקור נוסף לזיהוי זה עולה מהרמזים המובאים לאחר "מעשה ממלך שגזר שמד".  
הרמזים מתייחסים לדמות אדם העשוי מכל המתכות שבעולם, ודרכו יש שליטה על  
כל העולם: "כי הוא כנגד המלך על ציון הר הקודש. כי שם כלולים כל חלקי עולם  
וכו'", דהיינו: ירושלים היא המקום הכולל בתוכו את כל חלקי העולם.  
אם אכן המקום הוא המקדש, מסתבר כי האיש שבתוך הבית הוא הכוהן הגדול.  
מובן אפוא הקושי "לבאר כ"כ בענינים כאלו", שכן מה הן המסקנות מזיהוי מדהים  
זה? אם הבית הוא המקדש והאדם הוא הכוהן הגדול, עולה שתוכנו של המקדש הוא  
מושב לצים שבו מרוכזים ונכללים כל הליצנות והצחוק של כל העיר, המדינה והעולם,  
והכהן הגדול הוא הליצן הגדול והבדרן העולמי העומד בראש כל מעשי הליצנות.  
האם ר' נחמן שם ללעג ולקלס את העבודה הדתית ומערכת המצוות? ואם לאו, מה  
אפוא פשר דימוי העבודה במקדש לליצנות, לקומדיות ולמעשי צחוק? לפני שאנסה  
להשיב תשובה ישירה לשאלה זו, אקדים כמה הקדמות.

א. הריטואל הדתי כהצגה

כרקע להסבר הדברים אפשר להיעזר במודל שהעלה יוהאן הויזינגה לגבי הקשרים בין  
משחק, הצגה ופולחן.<sup>56</sup> הויזינגה רואה בריטואל הדתי סוג של מעשה משחק: כמו במשחק  
נקבעים גם חוקי הטקסים הדתיים ומשמעותם על-פי כללים ידועים מראש, והם המקנים  
לטקס את משמעותו ואת טעמו. כמו במשחק, ערכם של הריטואל והטקס הדתי אינו  
נובע מכך שהוא ממלא פונקציה כלכלית או צורך פיזי זה או אחר של האדם, ובמובן זה  
המשחק והמעשה הדתי הם מעשים מיותרים. ערכם וייחודם נובעים דווקא מתוך כך

54. סיפורי מעשיות, עמ' סג.

55. "רמזי מעשיות", סיפורי מעשיות, עמ' ז.

56. הויזינגה, האדם המשחק, עמ' 48-60.

שהם נעשים "לשמה" ולא לשם תועלת אחרת. ברגע שתועלת אחרת היא המסבירה את העשייה, הרי שאין כאן מעשה דתי ואין כאן משחק. המשחקים, כמו הטקסים והריטואלים הדתיים, יוצרים מערכת סגורה, הגדורה מבחינת המקום, הזמן והדמויות השותפות לריטואל או למשחק. כך נוצר מרחב עצמאי, המנותק מחיי המעשה הרגילים ומקיים מובלעת של חגיגה בתוך החולין. גם כובד־הראש הדתי אינו נעדר מהמשחק. הן הילד והן המשחק המבוגר מתייחסים ברצינות למשחקם. באופן זה גם עבודת המקדש נתפשת כטקס וכמערך פעילויות שלו קודים קבועים, כמו כללי משחק ובימת תיאטרון, והכוונה המנהל את הטקס והמקריב קורבנות הוא השחקן הראשי בהצגת המקדש.<sup>57</sup>

דברי הויזינגה, אף שאני רואה בהם נדבך חשוב להבנת דימוי בית־המקדש כמקום של משחק, הרי הם כשלעצמם אינם נותנים תשובה מספקת להבנת דימוי בית־המקדש כמקום של צחוק וליצנות. הויזינגה הדגיש, ובצדק, את יראת הכבוד המאפיינת את הטקס הדתי. אף שראה בו משחק והצגה, הדגיש את כובד־הראש והרצינות התהומית המאפיינים את הצגת הקודש.<sup>58</sup> היה קל יותר להבין את דברי ר' נחמן אילו דימה את עבודת המקדש להצגת טרגדיה המעוררת הלך רוח של רצינות וכבוד, אך ר' נחמן בחר לדמות את המקדש כמרכז עולמי לעשיית צחוק, ליצנות וקאטאוויש.

ב. בדחני האל

תקדים לדימוי המקדש כמקום שחוק וליצנות ודימוי העובדים במקדש כבדחנים אפשר למצוא בזוהר, וזה לשון הזוהר הקדוש בפרשת ויצא:<sup>59</sup>

כהניך ילבשו צד' וחסידיך ירננו. מכאן אוליפנא, דמאן דמזמן למלכא, ישני עובדוי בגין למיהב חדוה למלכא, אי ארחיה דמלכא לחדאן ליה בדיחי הדיוטי, יסדר קמיה בדיחי רופינוס ופרדשכי, ואי לאו, לאו איהו בדיחותא למלכא. ת"ח, דוד זמין ליה למלכא ולמטרוניתא לנייחא, מה עבד, שני בדיחי דמלכא, בגין רופינוס. ומאן נינהו, דכתיב כהניך ילבשו צדק וחסידיך ירננו, וחסידיך ירננו, לוייך ירננו מבעי ליה, דהא ליואי אינון בדיחי דמלכא, והשתא דוד דזמין ליה לנייחא, עבד כהני וחסידי, דליהו אינון בדיחי מלכא.<sup>60</sup>

57. שם, עמ' 30, 48-52.

58. הויזינגה מביא להשקפה זו תקדימים כבר מהעת העתיקה, כגון דברי אפלטון האומר: "האדם נברא להיות שעשועים לבורא" (שם, עמ' 53).

59. זוהר, ח"א, קמח, ע"א-ע"ב. בזוהר פרשת משפטים, מובא ש"דוד בדיחא דמלכא הוה" והוא משובח שם על דבקותו בעבודתו ועל כך שגם בשעות אשר בהם היה שרוי בצער ובסכנה לא נמנע מלהתבדח עם המלך (זוהר, ח"ב, קז, ע"ב).

60. וזה תרגומו: "כהניך ילבשו צדק וחסידיך ירננו. מכאן למדנו שמי שמזמן המלך ישנה מעשיו, כדי לתת שמחה למלך, אם דרך המלך שמשמחים אותו בדחנים הדיוטות, יסדר לפניו בדחנים שרים ודוכסים, ואם לא אין הוא בדיחות המלך. בוא ראה: דוד זימן את המלך והמלכה למנוחה, מה עשה, שינה בדחני המלך בשביל שרים, ומי הם, שכתוב כהניך ילבשו צדק וחסידיך ירננו. וחסידיך ירננו, ולויך ירננו היה צריך לו, שהרי לוויים הם מבדחי המלך, ועכשיו דוד, שהזמין אותו למנוחה, עושה כוהנים וחסידים שיהיו הם מבדחי המלך" (על־פי הזוהר בלשון הקודש, כרך ב, עמ' שז-שח).



"מעשה ממלך עניו"

במדרש זה ובהשתלבותו במארג הכולל של המשחק, הארוס וההומור בזוהר, עסק יהודה ליבס במאמרו "זוהר וארוס".<sup>61</sup> רצוני לדון במדרש זה כמקור השראה אפשרי לדימוי עבודת המקדש לצחוק ולליצנות ב"מעשה ממלך עניו" ולראות איזו משמעות ופשר מקבל הדימוי מתוך הקשר זה.

הזוהר נעזר בדגם המוכר מן המציאות ההיסטורית, בדחן המלך, כדי לתאר את הנעשה במקדש. הכוהנים בעבודתם והלוויים בשירם ובזמרים משמחים את המלך לא כדרך שמביאי מנחה ומתנות משמחים אותו על-ידי מתן דבר בעל ערך, אלא כדרך שהשוטה, ליצן החצר,<sup>62</sup> מבדח את המלך ומשמחו במעשי שחוק בעלמא – מעשים שהם חסרי ערך אם אתה בוחן אותם במונחים של תועלת.

חסרונם של מעשים אלו, שאינם משתלבים במערך הפעולות התכליתיות, הוא מעלתם, ודווקא חוסר הפונקציונליות שלהם יש בו כדי לעורר שמחה ובדיחות-הדעת. הליצנות הממוסדת עלולה לאבד מערכה, מפני שהיא הופכת לחלק ממערך הפעילויות המוכר והתכליתי: הבדחן הופך להיות מקצועי ו"רציני" שנדרשים ממנו מיומנות וניסיון. על כן אומר הזוהר כי יש צורך להשיב את חוסר הפשר לליצנות ואת המופרכות לבדחנות. זאת אפשר להשיג על-ידי כך שלא הליצן המיומן הוא שיבדח, אלא דווקא השרים, בעלי התפקידים ה"רציניים", הם יבדחו ויליצו. העשייה המופרכת, השוברת את המערכת הפונקציונלית ויוצאת משורת ההיגיון הרגילה, היא היוצרת אירוע מבדח המשמח את המלך והמלכה.

ראוי לציין שהחלפת התפקידים מוצגת בזוהר כאירוע חד-פעמי, אך הגדרת תפקיד הלוויים כבדחנים אינה מתייחסת לאירוע מסוים אלא לתפקידם הקבוע, ובכך מועידה למקדש פונקציה קבועה כמקום של בדחנות.

המדרש הזוהרי קרוב ברוחו לסיפורו של ר' נחמן בכך שהוא מדגיש את הצחוק והבדיחה הקיימים בעבודת המקדש. המודל של הויזינגה, אף שהוא מתייחס להנאה ולתענוג המלווים את המשחק ורואה בהם מרכיב מהותי במשחק, אין בו התייחסות לבדיחה ולליצנות במידה שתסביר את המקום המרכזי שלהם הן בסיפור הברסלבי והן במדרש הזוהרי. הויזינגה מדגיש את הרצינות והחגיגות המאפיינות את הטקס הדתי ומציג אותן כאחת מ"שני קצותיו של הלך הרוח בשעת המשחק הן משובה ודביקות".<sup>63</sup> במשחק הקודש הלך-הרוח הוא דבקות, ואילו במשחקים אחרים הלך-הרוח הוא משובה. דברים אלו כמובן אינם יכולים להלום את תיאורי עבודת המקדש בזוהר ובסיפור "מעשה ממלך עניו".

אף שהמקור הזוהרי והמודל של הויזינגה אין די בהם כדי לבאר את דימוי עבודת המקדש כקומדיה, הרי הם יעמדו ברקע הדברים להלן, המנסים לבאר דימוי זה מתוך ההקשר הפנים-סיפורי ומתוך מקורות נוספים בר' נחמן.

61. ליבס, "זוהר וארוס", עמ' 67-111.

62. על מקומו של הליצן והשוטה בתרבות ובספרות ראה קייזר, בהקדמתו לשבחי השמות, עמ' 1-16.

63. הויזינגה, האדם המשחק, עמ' 55.

ג. מלך עניו – עבודת המקדש כקומדיה

על-פי הסיפור, עבודת המקדש והריטואלים הדתיים המתקיימים במקדש מעוררים גיחוך וצחוק. כמו ה"קאטאויש" בבית המיוחד, המראה באורח קיצוני את המתרחש במדינה כולה, כך אתה יכול ללמוד מהמקדש על המתרחש בעבודה הדתית בכללה. המקדש הוא תמונה חדה, ולכאורה אף מוגזמת, של אופי העבודה הדתית בכללה. במקדש נותנים בני-האדם מתנות לאל הנשגב והאין-סופי, מכפרים את פניו במנחת סולת, רואים בריח הקטורת את ריח ניהוחו והלוויים שרים לו להנעים את זמנו – וכי יש קומדיה גדולה מזו?

הדוגמאות המוקצנות בגיחוכן לניסיונות האדם לעבוד את האל במקדש על-ידי העלאת פרים, כבשים ושני לוג שמן, חושפות את העבודה הדתית בכללה בנלעגותה; שכן במה שונה ניסיון זה לרצות את האל ולעובדו, מניסיונות האדם לרצות את האל בתפילה ובתחינה, או מציפיית האדם לשמח את האל בעשיית מצווה? אמנם, הגיחוך שבדבר אינו בוטה וכולט כמו בעבודת המקדש, אך ביסודו של דבר המופרכות של העבודה הדתית זהה במקדש ובמדינה.<sup>64</sup>

דברים אלו משתלבים היטב במהלך הסיפור, כפי שתיארנו אותו לעיל, בחלק א. הסיפור מושתת על הבעייתיות שבשפה הדתית, על תיאולוגיה שלילית ועל הדגשת הריחוק שבין האל לעולם ובין האל לאדם. האדם אינו יכול לדעת את האל ואינו יכול לצייר את דמות פניו. הדרך היחידה שנותרה לאדם היא דרך השלילה, והמודעות הולכת ומתעצמת לריחוק בין האדם לאל. אך מיצוי המחשבה הפילוסופית בדבר הבעייתיות של השפה הדתית המובילה ל"לך דומיה תהילה" ולתמונה הריקה הוא גם המעלה את הבעייתיות החמורה אף יותר של השפה הריטואלית ושל משמעות המצוות והמקדש כעבודת ה'.<sup>65</sup> והלוא דברים קל וחומר: אם להתפלל לאל ולומר לו: "האל הגדול הגיבור והנורא", בעיה תיאולוגית חמורה של הגשמה, קל וחומר להקריב לאל קורבנות, לשחוט כבשים ופרים ולארגן מופע בומבסטי של כוהנים, לוויים ומקדש. כאשר אתה מסתכל באופן זה על עבודת המקדש, לא רק שנחשפת בפניך בעיה דתית חמורה, אלא עבודת המקדש מצטיירת כקומדיה מופרכת ומדהימה: הקומדיה האלוהית המתארת את האל, ה"אין סוף", המשנה את דעתו בגלל שוחד של פר בן בקר; הקומדיה האנושית על האדם המנסה לעבוד את האל המופשט שאין לו גוף ולא דמות הגוף בעזרת דברים מגושמים כמו הזיית דם, הקטרת קטורת ושרפת האיברים.<sup>66</sup>

כאמור, הבעיה קיימת בכל עבודה דתית המתיימרת להיות עבודת האל, אך המקדש הוא המקום שאליו מתנקזת העבודה הדתית כולה, ו"העבודה" המתרחשת במקדש

64. במדרש הזוהר הדברים מוצגים אחרת. הנלעגות שבעבודה הדתית מקבלת פשר דווקא מתוך התכוונות מראש לעשייה חסרת-תכלית – התכוונות ההופכת אותה מנלעגת למבדחת.

65. האפשרות להציג את המצוות כדרך להשתלמות האדם בלבד מעקרת ומפקיעה מהן את משמעותן כעבודת האל.

66. נראה, שברקע ניצבת דעת הרמב"ם על קורבנות ועל מגמת התורה לצמצם ככל האפשר (מורה נבוכים, ג, לב).



"מעשה ממלך עניו"

משמשת פרדיגמת-על לעבודה הדתית כולה. על כן אומר ר' נחמן כי ישנה קומדיה בכל מקום: ה"קאטאוויש" וה"אן שטעלין" נמצאים בכל מקום שיש בו עבודה דתית, תפילה, לימוד וקיום מצוות, אך ישנה קומדיה הכוללת וממצה בחריפות את כל הקומדיות כולן, והיא קומדיית המקדש. הגיבור הראשי המכבב בקומדיית המקדש, הכוהן הגדול, הוא המייצג יותר מכול את הקומדיה האנושית-דתית כולה.

החכם הרואה את הדברים נכוחה, חושף לכאורה את השקריות הקיימת במערכת עבודת המלך ואת ממד השוחד המאפיין עבודה זו. החכם אינו נעצר בשלב זה, אלא מבין מתוך כך עד כמה המלך אכן רחוק מבני מדינתו, ועד כמה אי-אפשר להסיק מהשקר ומהקומדיה המתנהלת כעבודת המלך ובשם המלך – על המלך. רק עבודת שלילה נמרצת של החכם, המנקה את הפורטרט של המלך מכל השקר והשוחד ומכל התארים והשמות, יכולה היתה להוביל להורדת המסך ולגילוי פני המלך כאין.

מובן מעתה מדוע "השרי מלוכה ששמעו דבריו היו כועסים עליו מאד", שכן השרים הפועלים בשם המלך מתגלים עתה כמנותקים ממקור סמכותם. החכם חושף את כל המערכת הדתית על ראשיה, שריה ויועציה, כמנהלת הצגת-ענק העושה צחוק מאלוקים ואדם, והכול בשם האל וכעבודת האל.

ייתכן שחששו של ר' נחמן מכעסם של שרי המלוכה אשר בימיו היה אחד מהגורמים שהובילו אותו להלביש את דבריו בסיפור מעשה ולא לפרש אותם בתורות ובשיחות, אף שהד ברור לתפישות אלו, בלשון ממותנת קמעה, נמצא אף במקורות אלו, כפי שנראה להלן.

ד. עבודת ה'

כיצד אפוא אפשר לעבוד את ה' בתורה, בתפילה ובמצוות, על-פי ר' נחמן? כפי שאראה להלן, אפשר לזהות בדברי ר' נחמן הסברים שונים למשמעותה של העבודה הדתית, הסברים שיש בהם הד ומענה לבעייתיות של העבודה הדתית כפי שהיא משתקפת בסיפור "מעשה ממלך עניו". בשיחות הר"ן אומר ר' נחמן:

וְלַעֲבֹד ה', אֵינִי יוֹדֵעַ מִי הוּא שְׂיוּכָל לֹאמַר שְׂיַעֲבֹד אֶת ה' לְפִי גְדֻלַּת הַבּוֹרָא יִתְבָּרַךְ, מִי שְׂיִוְדַּע מַעֲט מְגֻדְלָתוֹ יִתְבָּרַךְ אֵינִי יוֹדֵעַ אִיךָ יָכוֹל לֹאמַר שְׂיַעֲבֹד אוֹתוֹ יִתְבָּרַךְ וְשׁוּם מְלָאךְ וְשָׂרָף אֵינוֹ יָכוֹל לְהִתְפָּאֵר עַל זֹאת שְׂיוּכָל לַעֲבֹד אוֹתוֹ יִתְבָּרַךְ, רַק הָעֶקֶר הוּא הָרָצוֹן, לְהִיּוֹת רָצוֹנוֹ חֶזֶק וְתִקְיָה תָמִיד לְהִתְקַרֵּב אֵלָיו יִתְבָּרַךְ וְאֶף-עַל-פִּי שֶׁהַכֹּל חִפְצִים וְרוּצִים לַעֲבֹדוֹ, אֶף-עַל-פִּי-כֵן אֵין כָּל הָרָצוֹנוֹת שׁוֹיִן וְיֵשׁ חֲלוּקִים רַבִּים בְּרָצוֹן אֶפְלוּ בְּאֶדָם אֶחָד בְּעֶצְמוֹ בְּכָל עֵת וּבְכָל רֵגַע יֵשׁ חֲלוּקִים גְּדוּלִּים בֵּין הָרָצוֹנוֹת וְהַכָּלָל, שֶׁעֶקֶר הוּא הָרָצוֹן וְהַכְּסוּפִין שֶׁיְהִיָּה כּוֹסֵף תָּמִיד אֵלָיו יִתְבָּרַךְ, וּבִתְוֹךְ כֵּךְ מִתְפַּלְלִין וְלוֹמְדִין וְעוֹשִׂין מְצוּוֹת (וּבְאַמֶּת לְפִי גְדֻלָּתוֹ יִתְבָּרַךְ כָּל אֱלוֹ הָעֲבוֹדוֹת אֵינָם כְּלוּם רַק הַכֹּל הוּא בְּדֶרֶךְ "כְּאֱלוֹ" כִּי הַכֹּל הוּא כְּמוֹ שְׁחֹק בְּעֶלְמָא כְּנֶגֶד גְּדֻלָּתוֹ יִתְבָּרַךְ בְּלִשׁוֹן אֲשַׁכְּנֹז קְלָאמִירֶשֶׁט).<sup>67</sup>

67. במילון יידי-עברי של מ' צאנין (תל-אביב, תשנ"ד) המלה "קלאמפערשט" מתורגמת "כאילו". שיחות הר"ן, נא, עמ' לד-לה.

מי שיודע מעט מגדלות הבורא יודע שלעוצם גדולתו אי־אפשר לדבר על כך שאדם או שרף או מלאך יעבוד את ה'. כל מי שעושה מעשה כלשהו כעבודת ה', בלא הבדלי דרגות, עליו לדעת שעבודתו היא שחוק בעלמא כנגד גדלות האל.

כל עבודת ה' איננה ממש עבודת ה', אלא הכול הוא רק "כאילו". הדבר היחיד בעל ערך הוא הרצון של האדם להתקרב אל ה', ורצונו, המופרך בעליל, לעבוד את ה'. הגעגועים, הכיסופים, הם הדבר החשוב המתרחש בעבודת ה'. ייחוס משמעות עצמית לפעולות השונות של עבודת ה' ללימוד, לתפילה למצוות הוא מגוחך ומעשה "שטות" וצחוק. רק תפישת מעשי המצוות כמשוגות האהבה הופכת אותם לנסלחים, "ועל כל פשעים תכסה אהבה".<sup>68</sup> מעשי האהבה ומשחקי האהבה אינם בעלי ערך כשלעצמם, ואם ידון בהם אדם במנותק מהאהבה המניעה אותם הרי אלו מעשי שיגעון מבישים, חסרי תכלית וסיבה. כך גם ערכו של המעשה הדתי נשאב מהיותו פרי האהבה, ובלעדי הרצון והכיסופים הרי הוא שטות בעלמא.

התפילה, הלימוד ומעשה המצוות מתוארים בשיחה זו כתוצאת־לוואי לרצון ולכיסופים אל האל. כאשר רצון זה מתעצם, הוא מחפש ביטוי וערוץ הבעה, ומתוך כך האדם מקיים מצוות, לומד ומתפלל, אף שהוא יודע שיש בכך משהו מופרך. כך עולה מדברי ר' נחמן, "שעקר הוא הרצון והפסופין שיהיה כוסף תמיד אליו יתברך, ובתוך כך מתפללין ולומדין ועושין מצוות". אך על האדם להיות מודע שכל מעשי המצוות שהוא עושה הם מעין הצגה, "כאילו" "קלאמירשט" – משחק מתוך אהבה שהוא "שחוק בעלמא" – ולא להתייחס אליהם, במובן זה, ברצינות שאינה יאה להם.

בליקוטי הלכות מביא ר' נתן ניסוח נוסף של דברי ר' נחמן

אמר רבנו ז"ל כנ"ל שעקר הוא הרצון לכסוף תמיד בהשתוקקות ורצון חזק לקיים מצותיו יתברך ובתוך כך לומדין כאלו לומדין, ומתפללין כאלו מתפללין, ועושין מצוות כאלו עושין מצוות, ואמר בזה הלשון: "נאר וועלן, דער ווייל דאונט מען קלאמירשט, דער ווייל לערנט מען קלאמירשט, דער ווייל טוט מן מצוות קלאמירשט ורק לרצות, ובינתיים כאילו מתפללים, ובינתיים כאילו לומדים, ובינתיים כאילו מקיימים מצוות".<sup>69</sup>

ניסוח זה של הדברים חוזר ומדגיש את ממד ההצגה הקיימת בעבודה הדתית. מעשה המצוות, הלימוד והתפילה הם בעצם כל העבודה הדתית והכול הוא קלאמירשט. הרצון, ההשתוקקות והגעגועים של האדם לאלוהים, הם הדברים היחידים שאינם "כאילו" ואינם קלאמירשט והם העיקר.

עולה שבעולם של תורה ומצוות, ובאופן בולט בעבודת המקדש, יש מעין הצגה שאדם עושה, ויש מערכת שלמה של מעשים, תפאורה, אביזרים, משתתפים וקהל, והכול מתנהל מתוך התעלמות מכך שאין זו מערכת "אמיתית". כל הנעשה הוא שחוק כנגדו יתברך, והכול הוא רק "כאילו", והמערכת כולה מופרכת מעצם מהותה. מה

68. משלי י, יב.

69. ליקוטי הלכות, חושן משפט, הלכות ערב, הלכה ג, אות לא.



"מעשה ממלך עניו"

שמניע את המערכת כולה אינם חס ושלום מעשה רמייה וזדון, אלא מוטיבציה אדירה הנובעת מהרצון לקרבה אל ה'. הכיסופים והגעגועים עולים על גדותיהם, ומתוך כך לומדים ומתפללים ועושים מצוות ברצינות תהומית ומתעלמים מהשחוק שבמעשים. שיחה זו של ר' נחמן מציגה את שגרת העולם הדתי כמבוססת על עשייה שמיסודה וממהותה היא מופרכת. מבט מפוכח חושף את המופרכות, וממילא את הגיחוך שבמעשה המצוות. כך גם ב"מעשה ממלך עניו", מעשה המצוות ועבודת המקדש הם שחוק ובדיחה, אך יש להתייחס אליהם בסלחנות ובהבנה, שכן מקורם בכיסופי האדם להתפלל ובתשוקה בלתי-נכבשת לעבוד את ה'. קיום המצוות הוא התפרצות תאוותו-אהבתו של האדם לאלוהיו, ויש להתייחס אליהם יותר כאל שעשועי אהבה ולא כאל מעשים תכליתיים ו"עבודת המלך".

בסיפור "מעשה ממלך עניו", ובשיחות שהבאנו בעקבותיו, עולה תמונה המציגה באופן חד ושנון את אוזלת-ידה של הדעת לתת פשר לעולם התורה והמצוות. רק האהבה, הרצון והגעגועים המובילים את האדם לחרוג מהלכות הדעת, הם היכולים לתת טעם ופשר לעבודה הדתית. האמירה של ר' נחמן איננה שוללת את החיים הדתיים, אלא מציגה באופן בוטה את בסיסם הלא-רציונלי. כל הבוחן אותם בעזרת השכל והדעת בלבד יקבע כי מדובר במעשי שטות ושיגעון שהם היפך הדעת וניגוד מוחלט להיגיון. לו החליט האדם לפעול על-פי הדעת והשכל, הרי היתה הדעת מעקרת ומקעקעת את העבודה הדתית מיסודה ומציגה אותה כשחוק וכקלאמירשט, אלא שהאדם הדתי אינו מונע מכוח הדעת בלבד, אלא מכוח האהבה, הרצון והכיסופים. חוסר הדעת אינו נדרש כאן לגנאי אלא לשבח. זהו חוסר דעת מבורך, כדברי ר' נחמן בתורה "כי מרחמם ינהגם" שעסקה גם ב"תכלית הידיעה שלא נדע": "הוא יכול לקבל... הארת הרצון, דהינו שיאיר לו הרצון... וישתוקק ויכסף מאד אליו יתברך ברצון מפלג, בלי שום ידיעה, שלא ידע כלל מה הוא רוצה".<sup>70</sup>

הרצון המופלג, ההשתוקקות והכיסופים אליו יתברך, מנותקים מכל ידיעה – אף לא ידיעה באשר למושא הרצון ומשאת הכיסופים, ומתוך אותו רצון מופלג האדם מתפלל, לומד ועושה מצוות.

ה. המודעות כ"מתיר"

חשוב להדגיש, שאין לזהות את חוסר הדעת המאפיין את הרצון והכיסופים אל הבורא עם תמימות וחוסר מודעות. ר' נחמן דואג להביא למודעות חסידיו, שכל עבודת ה' היא שחוק וקלאמירשט, ואין הוא מעוניין שהאדם יישאר בתמימותו שאכן הוא "עובד" את ה' כפשוטו. אם האדם סבור שיש ערך פונקציונלי לעבודתו, לתפילה ולמצוות שהוא מקיים, הרי יש בכך הגשמה וביזיון לאלוהים ולאדם. הדבר היחיד היכול להתיר "עבודת ה'" הוא המודעות שהכול הוא כאילו, כביכול, וכל עיקרן ומהותן של תורה, תפילה ומצוות הוא היותן פרי האהבה והגעגועים לה'. אין לתורה ולמצוות הצדקה והיתר מלבד האהבה המקלקלת את השורה, ועל כל מצוות תכסה אהבה. רק מודעות חריפה זו היא המתירה לעבוד את ה' בדרכים מגושמות כמו תורה ומצוות, מקדש

70. ליקוטי מוהר"ן, תנינא, ז, י.

וקורבנות. ישנה כאן קרבה למה שראינו בזוהר. הבדיחה הבאה לשמח את המלך אכן משמחת אותו אך ורק אם מודעים לכך שאין היא "רצינית", שאין בה תועלת, שהיא צחוק ושעשוע. דוד עושה חילופי תפקידים בעבודת המקדש כדי לחדר את השעשוע ואת חוסר הפונקציונליות של העבודה. העבודה היא קאטאוויש ולא דבר בעל ערך עצמאי המוגש כשי למלך.

נטישת הדעת לטובת רצון נטול ידיעה אינה לפי זה הצעה לחיים מתוך אי-מודעות. להפך, על האדם להיות מודע היטב לכך שפעולותיו הדתיות הן חסרות דעת והיגיון, ורק מודעות זו היא המאפשרת להתייחס אליהן כאל משוגות אהבת ה', שעליהן נאמר: "באהבתה תשגה תמיד"<sup>71</sup>, וכפירוש רש"י: "בשביל אהבתה תעשה עצמך שוגה ופתי"<sup>72</sup>.

כְּשֶׁמִּגִּיעַ לְאִיזָה עֲבוּדָה, הוּא צָרִיךְ לְהַשְׁלִיךְ כָּל הַחֲכָמוֹת וְלַעֲסֹק בְּעֲבוּדָתוֹ יְתִבְרֹךְ בְּפִשְׁטוּת וְצָרִיךְ אֶפְלוֹ לְהִתְנַהֵּג וְלַעֲשׂוֹת דְּבָרִים, שֶׁנֶּרְאָה כְּמִשְׁגָּע בְּשִׁבְלֵי עֲבוּדַת הַשֵּׁם, בְּבַחֲיִנַת: "בְּאַהֲבָתָה תִּשְׁגָּה תָּמִיד" (מִשְׁלֵי ה'), שֶׁבְּשִׁבְלֵי אֲהֲבַת הַשֵּׁם צָרִיכִין לַעֲשׂוֹת דְּבָרִים הַנֶּרְאִין כְּשִׁגְעוֹן, כְּדֵי לַעֲשׂוֹת מִצְוֹתָיו וְרִצּוֹנוֹ יְתִבְרֹךְ, כִּי צָרִיכִין לְהִתְגַּלְגֵּל בְּכָל מִינֵי רָפֶשׁ וְטִיט בְּשִׁבְלֵי עֲבוּדַת הַשֵּׁם וּמִצְוֹתָיו יְתִבְרֹךְ.<sup>73</sup>

דברי ר' נחמן אלו על החובה לעשות דברים הנראים כשיגעון, כחלק מעבודת ה', מובנים מעתה כקריאה לחדר את מהותה של עבודת ה' בכללה. להתגלגל ברפש ובטיט זוהי עבודה המדגישה וממחישה את מהותה של עבודת ה'. על האדם לדעת כי בכל פעם שהוא "מִגִּיעַ לְאִיזָה עֲבוּדָה" הרי היא בבחינת דבר הנראה כשיגעון מעצם יומרנותה להיות עבודת האל, ועל כן על האדם "לְהַשְׁלִיךְ כָּל הַחֲכָמוֹת" ולעשותן "בְּבַחֲיִנַת 'בְּאַהֲבָתָה תִּשְׁגָּה תָּמִיד', שֶׁבְּשִׁבְלֵי אֲהֲבַת הַשֵּׁם צָרִיכִין לַעֲשׂוֹת דְּבָרִים הַנֶּרְאִין כְּשִׁגְעוֹן".

### חלק ג: היכלי התמורות

דימוי עבודת ה' למעשה שחוק ולקומדיה מצוי גם בתורה "דע שיש חדרי תורה".

דַּע שֶׁיֵּשׁ חֲדָרֵי תוֹרָה, וּמִי שְׁזוֹכָה לָהֶם, כְּשֶׁמִּתְחִיל לְחַדֵּשׁ בַּתּוֹרָה, הוּא נִכְנָס בְּהַחֲדָרִים, וְנִכְנָס מִחֲדָר לְחֲדָר וּמִחֲדָר לְחֲדָר, כִּי בְּכָל חֲדָר וְחֲדָר יֵשׁ כֹּמֶה וְכֹמֶה פְּתָחִים לְחֲדָרִים אֲחֵרִים, וְכֵן מֵאוֹתָן הַחֲדָרִים לְחֲדָרִים אֲחֵרִים, וְהוּא נִכְנָס וּמְטִיל בְּכָלֶם, וּמְלַקֵּט מִשָּׁם אוֹצְרוֹת וּסְגֻלוֹת יְקָרוֹת וְחִמּוּדוֹת מְאֹד – אֲשֶׁרֵי חֶלְקוֹ.<sup>74</sup>

71. משלי ה, יט.

72. רש"י, עירובין, נד, ע"ב.

73. ליקוטי מוהר"ן, תנינא, ה.

74. שם, קמא, רמה.



"מעשה ממלך עניו"

קיום המצוות ולימוד התורה כזכייה באוצרות הוא דימוי מוכר,<sup>75</sup> אך ר' נחמן נותן בו גוון מיוחד כאשר הוא מתאר ליקוט זה כנעשה אגב טיול. אין מתוארת כאן משימה רבת-חשיבות שעל האדם להשלים אותה, ולא מסע מפרך או עלייה בסולם מסודר דרגה אחר דרגה, אלא טיול נינוח ותנועה חופשית מחדר לחדר בלי מסלול מסוים ויעד מוגדר.<sup>76</sup> תיאור זה משווה לעבודת ה' גוון דק של השתעשעות חופשית, ולא מסלול מוגדר שעל האדם לרוץ ולהתקדם בו כל עוד נפשו בו.<sup>77</sup> בהמשך מעלה ר' נחמן גם את הסכנות שעל האדם להיזהר מהן בעת הטיול בחדרי תורה:

אֲבָל דַּע, שְׁצַרִּיךְ לָזַהֵר מְאֹד, לְבַל יִטְעָה בְּעֶצְמוֹ, כִּי לֹא בְמַהְרָה זֹכִין לָזֶה, כִּי יֵשׁ כַּמָּה וְכַמָּה חֲדוּשִׁין שְׂאִינֶם בָּאִים מִשָּׁם, רַק מֵהִיכְלִי הַתְּמוּרוֹת, כִּי אֵת זֶה לְעִמָּת זֶה עָשָׂה אֱלֹקִים וְאֵף שְׁנֵדָמָה לָאָדָם לְהַשְׁגָּה גְדוֹלָה, אֶף-עַל-פִּי-כֵן, גַּם שָׁם יֵשׁ חֲדוּשִׁים נָאִים שְׁנֵדָמִין לְהַשְׁגוֹת וְגַם בְּזֶה יֵשׁ כַּמָּה בְּחִינּוֹת, כִּמּוֹ לְמַשָּׁל כְּשִׁכּוֹת־בֵּין תֵּבַת אָדָם, יוֹדְעִין שֶׁזֶה מְרִמֵּז עַל דְּמוּת הָאָדָם, אֲבָל הוּא רַק בְּרִמְזוֹ בְּעֵלְמָא, כִּי אֵין כְּתוּב שָׁם שׁוֹם צִיּוֹר הָאָדָם, וְיֵשׁ שְׁמֻצִּירִין עַל הַנִּיר צִיּוֹר הָאָדָם, וְשָׁם נִגְלָה יוֹתֵר קֶצֶת דְּמוּת הָאָדָם, וְיֵשׁ שְׁמֻנְסִירִין צִיּוֹר הָאָדָם מִחֲתִיכַת עֵץ וְשָׁם נִתְגַּלָּה עוֹד יוֹתֵר צִיּוֹר הָאָדָם, אֲבָל אֶף-עַל-פִּי-כֵן אֵין זֶה אָדָם מִמֶּשׁ רַק הָאָדָם בְּעֶצְמוֹ הוּא הָאָדָם בְּאֵמֶת, כִּמּוֹ כֵּן יֵשׁ כַּמָּה חֲדוּשִׁין שֶׁל תּוֹרָה שֶׁהֵם רַק כִּמּוֹ פְּנֶקֶס וְכִמּוֹ שְׁכּוֹת־בֵּין תֵּבַת אָדָם לְבַד, כִּי הַתּוֹרָה הִיא בְּחִינַת אָדָם, כִּמּוֹ שְׁכָתוּב (בְּמִדְבָּר י"ט): "זֹאת הַתּוֹרָה אָדָם", וְיֵשׁ שֶׁהוּא נִכְנָס לְפָנִים מִזֶּה, אֲבָל אֶף-עַל-פִּי-כֵן אֵין זֶה אָדָם כִּנֵּ"ל, רַק כְּשֶׁזֹּכִין אֶל הַתּוֹרָה בְּעֶצְמוֹ זֶהוּ בְּחִינַת אָדָם בְּאֵמֶת, וְזֶהוּ זֹאת

75. לדוגמה: במדרש תהלים יש גם מוטיב האוצרות וגם ריבוי האפשרויות להיכנס "דוד אמר: גל עיני ואביטה נפלאות מתורתך, ולמה פליאה דעת ממני (תהלים קלט, ו), פליאה זו התורה, וכן הכתוב אמר פלאות עדותיך (תהלים קיט, קכט), לכך נאמר נפלאות מתורתך, אוצרות היא התורה, וכן הכתוב אמר אוצר נחמד וגו' (משלי כא, כ), מטמונית היא התורה, וכן אמר הכתוב אם תבקשנה ככסף וכמטמונים תחפשנה (משלי ב, ד), הרבה דלתות יש בה, הרבה פתחים יש לה, וכה"א אשרי אדם שומע לי לשקוד על דלתותי יום יום (משלי ח, לד)" (מהדורת בובר, מזמור קיט, ד"ה "גל עיני"). ראה גם שמות רבה (וילנא), פרשה מה, ד"ה: ויאמר ה'.

76. המונח "טיול" משמש אצל ר' נחמן תיאור הליכה והסתובבות חופשית שיש בה שעשוע והיא חסרת יעד מוגדר, כגון "כָּל יְמֵי יְלֻדוֹתוֹ הָיָה עוֹשֶׂה עֲנִינֵי מַעֲשֵׂה נַעֲרוֹת הָרֵבָה מְאֹד דְּהִינּוּ עֲנִינֵי שְׁחֹק וְקִפְיֻצוֹת וְטִיּוֹל (שְׁקוֹרִין פֶּאָר שֵׁיט) וְהָיָה רָגִיל בְּזֶה מְאֹד" (שבחי הר"ן, ב, עמ' ג). כמו כן ראה חיי מוהר"ן, שיחות השיכים להתורות, מא, עמ' לו; שם, נ, עמ' מו; שם, שיחות שהיה אצל כל תורה, עט, עמ' עב; שיחות הר"ן, קמד, עמ' קא-קב. על טיול בהיכלות האמונה ראה חיי מוהר"ן, עבודת השם, קנא (תקצד), עמ' שס-שסא; שם, להתרחק מחקירות, יד (תכ), עמ' רפב-רפג.

77. על הטיול כדימוי להשתעשעות האל בקבלת ר' משה קורדובירו ראה זק, בשערי הקבלה, עמ' 171, 173, 218 הערות 25 ו-296. על "הילוך" כדימוי מקביל לטיול ראה שם, עמ' 190. אמנם, גם אצל הרמ"ק האל משתעשע בהילוך ובטיול עם הצדיקים, אך עדיין אפשר לראות כאן דוגמה נוספת שבה הדגש מוסב מתיאור עולם האלוהות לתיאור עולם האדם.

הַתּוֹרָה אָדָם, זֹאת הַתּוֹרָה דִּיקָא הִינּוּ רַק זֹאת הַתּוֹרָה הָאֱמִיתִית, הוּא בְּחִינַת אָדָם.<sup>78</sup>

ר' נחמן נותן כאן אינטרפרטציה חדשה, ולטעמי מפתיעה, ל"היכלי התמורות".<sup>79</sup> בספר פרדס רימונים, בפתיחת "שער כה הוא שער התמורות",<sup>80</sup> כותב ר' משה קורדובירו: "ראוי לנו לדעת כי גם את זה לעומת זה עשה האלהים כי כמו שיש צד הקדושה והטהרה והצדקה והיושר וטוב תכונת ההנהגה כדפי' [כדפרשתי]. ע"כ [על כורחך] כן יש צד הקליפה שהיא הטומאה הרצוצה שהיא הקטרוג ומצדה המשטין והמעוות את האדם מדרך הישר אל דרך לא טוב."<sup>81</sup>

"היכלי התמורות",<sup>82</sup> המייצגים את הטומאה והקליפה, מתוארים אצל ר' נחמן כחידושי תורה וכהשגות רוחניות של האדם הדומים והמרמזים על "התורה האמיתית", אך אינם "התורה האמיתית". אין מדובר על מחשבות זדון ותאוה, ולכאורה אף לא על עיוות ושקר, אלא על דרגות שונות של השגה. המילה אדם, ציור האדם ודמות האדם המנוסר בעץ אינם האדם עצמו, אך הם הדרך הנכונה, למי שאינו יודע מהו אדם, להתקרב להבנה כלשהי שלו. האדם המחדש בתורה מתחיל מהמושג המילולי ומהניסיונות להמחיש את המושג האמיתי, אך בסופו של דבר רק האדם הוא האדם. דברים אלו ניתנים להתפרש כעוסקים בשאלת הפנמת התורה ובהפיכתה ל"תורת האדם". אמנם, תחילה משתמע כי ר' נחמן רק מדגים את דבריו במילה "אדם" לעומת האדם האמיתי, אך לאחר-מכן מתברר שהעיסוק באדם איננו דוגמה בלבד, אלא הוא עיקר הטענה. חידושי תורה והשגות רוחניות אינם התורה האמיתית כל עוד אינם "תורת האדם". ההשגות האמיתיות אינן תיאוריות, ואינן יכולת לשרטט תמונות ועולמות. כל אלו רמזים בעלמא לדבר עצמו, והדבר עצמו הוא האדם. כל עוד יש פער בין התורה לאדם, ההשגה היא רק בגדר רימוז להשגה האמיתית ולא ההשגה האמיתית עצמה.

"היכלי התמורות" מבטאים אפוא דרגה בהשגה הדתית – מצב שבו האדם משיג השגות המרמזות לעולם הקדושה ומקיימות דמיון לעולם האמיתי. האדם צריך להיזהר לא להיעצר בהיכלות אלו, אלא להיכנס פנימה יותר, דהיינו: להפנים את ההשגות עד שיהפכו ל"זאת תורת האדם". פירוש זה מתחזק מהמשכה של תורה זו, המבהיר שאין

78. ליקוטי מוהר"ן, קמא, רמה.

79. על פיתוחים אחרים לנושא התמורות בקבלה ובחסידות ראה ש"ץ-אופנהיימר, החסידות במיסטיקה, עמ' 22-25; רוזנברג, הוא ותמורתו, עמ' 325-333.

80. ר' משה קורדובירו, פרדס רימונים, כרך ב, עמ' נג. וראה להלן, הערה 83.

81. שם, כרך ב, עמ' נג, עמודה ג. על מבנה "זה לעומת זה" בקבלת האר"י ראה תשבי, תורת הרע, בעיקר עמ' סב-עב.

82. הביטוי היכלי התמורות אף הוא משמש אצל הרמ"ק. ב"מפתחות וסימני הספר" המובאים בסוף הספר פרדס רימונים, נקרא שער כו שער "היכלי התמורות" ולא שער "היכלות הקליפות", כפי שנקרא בגוף הספר. וזה לשונו שם: "שער כו יחסנו אותו בשם היכלי התמורות מפני שכמו שיש לקדושה היכלות כן יש לקליפות היכלות". ר' נחמן משתמש בהיכלי התמורות גם בליקוטי מוהר"ן, קמא, כד, ח.



"מעשה ממלך עניו"

לאדם דרך אחרת להשגות התורה מלבד הדרך העוברת ב"היכל התמורות":

וַיַּדַע שָׁכַל אָדָם קֹדֶם שֶׁמָּשִׁיג בַּתּוֹרָה הַשָּׁגָה שֶׁל אֱמֶת, צָרִיךְ לִילֹךְ בְּהִכָּרַח דֶּרֶךְ אֱלוֹ הַיְכָלוֹת הַתּוֹמָרוֹת, אֲבָל הַכָּלֵל שְׁאִסּוֹר לְטַעוֹת בְּעֶצְמוֹ, לְסַבֵּר שֶׁכָּבֵד בָּא אֶל הַהִשָּׁגָה הָרְאוּיָה, כִּי אִם יִסְבֵּר כֵּן יִשְׁאָר שֵׁם חֵס וְשָׁלוֹם, אֲבָל כְּשִׁידַע שְׁעָרֵינוּ לֹא הִתְחִיל לִכְנֹס לְחִדְרֵי תּוֹרָה הָאֱמִיתִיִּים, אֲזִי יִתְחַזֵּק בְּעִבּוּדַת הַשֵּׁם, וְיִרְבֶּה בַּתְּפִלּוֹת, וְיִפְצִיר עַד שִׁיִּפְתָּחוּ לוֹ שְׁעָרֵי הַקֹּדֶשׁ בְּאֱמֶת, וְאִזּוֹ יֵרָאֶה הַהִפְרָשׁ וְאֶפְלוּ אִם עָשָׂה עֲבֹדוֹת וְתַעֲנִיתִים וְסִגּוּפִים בְּשִׁכּוּל הַשֵּׁם יִתְבָּרַךְ, וְאַחֲרַיִךְ כֶּךָ זָכָה לְחִדּוּשֵׁינוּ, אֶף-עַל-פִּי-כֵן אֶל יַעֲמֹד עַל-זֶה לְסַבֵּר שֶׁהֵם הַשָּׁגוֹת שֶׁל אֱמֶת הֵנּ"ל, כִּי אֶפְלוּ לְהַדְמִיּוֹנוֹת שֶׁל הַיְכָלִי הַתּוֹמָרוֹת צָרִיךְ עֲבֹדוֹת וְתַעֲנִיתִים.<sup>83</sup>

ר' נחמן קורא לאדם להיכנס במודע ל"היכלי התמורות", שכן זו הדרך היחידה להגיע לחדרי התורה האמיתיים. יתר על כן: מתברר שאף "היכלות התמורות", אף שהם שייכים לעולם הדמיונות, הם דרגה גבוהה בעבודת ה', שכדי להגיע אליה יש להיעזר ב"עבודות ותעניתים וסגופים". ואחרי כל זה האדם עדיין שרוי אך ורק בעולם הדמיון של "היכלי התמורות", ולא בעולם האמיתי.

אף שגם אצל ר' משה קורדובירו ובמקורות קבליים נוספים אפשר למצוא את הטענה ש"הקליפה צורך הפרי",<sup>84</sup> הרי בתורה זו ר' נחמן אינו עוסק כלל ברע המקרים את הטוב ולא בחשיבות הרע היוצר את ההבחנה בין טוב ובין רע, ואף לא ביצר שעל האדם לרותמו לעבודת ה'.<sup>85</sup> הוא עוסק בשאלת מהותן של ההשגות הרוחניות התורניות של האדם, והוא מתאר אותן כשייכות לעולם הדמיון, לעולם התמורות.<sup>86</sup> בהמשך התורה הוא מחדד אף יותר אמירה זו, ולשם כך הוא נזקק למשל ולדגם ממציאות מוכרת מחיי החולין של האדם:

וְאֶפְלוּ בַּתְּאוּוֹת עוֹלָם הַזֶּה יֵשׁ דְּגָמָא לָזֶה, כְּגוֹן לְמַשָּׁל כְּשֶׁעוֹשִׂין שְׁחוֹק וְקוֹמְדִיעַ, אֲזִי נוֹסֵעַ אֶחָד וּמִכְרִיז וְחוֹשֵׁב כָּל הַדְּבָרִים שֶׁיַּעֲשׂוּ עַל הַקוֹמְדִיעַ, וְאֶף שֶׁהוּא תְּאוּהָ לְשִׁמְעַ, אֶף-עַל-פִּי-כֵן אֵין זֶה הַשְׁחוֹק בְּעֶצְמוֹ, וְכֵן כְּשֶׁבָּא לְהַחֲדֹר שְׁעוֹשִׂין

83. דברי ר' נחמן כאן מזכירים את דברי הבעש"ט המובאים בסיפור החסידי על צדיק שנהג בסיגופים קשים כדי להגיע לרוח הקודש, ו"בעולם התמורות משחקים עליו, מוסרים לו מדרגות ומטעים אותו בזה", ובנוסח אחר: "נתערבה בו כוונה שיזכה לרוח הקודש, ועל-ידי כוונה דקה זו שלא לשם שמים הלכו כל מעשיו לעולם התמורות ושחקין שם עליו" (נוסח ראשון על-פי בובר, אור הגנוז, עמ' 90. מקורו מצוין בספר נתיב מצוותיך. הנוסח השני על-פי מזכרת שם הגדולים, עמ' 91).

84. על סוגיה זו במשנת הרמ"ק ראה זק, בשערי הקבלה, עמ' 83-102.  
85. ראה שם.

86. לסוגיה זו קרבה לפולמוס המרתק בדבר ההתפעלות המזויפת – התפעלות שהיא רק דמיון, שהיתה נושא לפולמוס בין ר' דב בער שניאורסון לבין ר' אהרן הלוי הורוויץ מסטארושלה. ראה על כך אליאור, תורת האלוהות, עמ' 298-309 וכן ה"ל, תורת אחדות ההפכים, עמ' 181-186.

שם הקומדיע יש שם מציר על הטבלא כל הדברים שיעשו שם, וגם זה אינו הדבר בעצמו, ואפלו כשבאים לשם לפני, עומד לן אחד, ועושה כמעשה קוף, וכל הדברים שעושה הבעל קומדיע, הוא עושה אחריו בליצנות, וגם זה אינו הדבר בעצמו, ועקר הוא השחוק בעצמו שעושין שם, וכמו כן תבין הנמשל מעצמו, כי יש מי שנדמה לו שנכנס לפני, ולפני ולפני, ועדין עומד בחוץ לגמרי, כי לא התחיל להשיג השגה של אמת: והצדיק הגדול מאד, אף כשזוכה להשיג השגות גדולות של הקדשה באמת, אף על-פי-כן אינם נחשבים בעיניו לכלום, לגדל עצם הכרתו את גדלות הבורא יתברך על-כן הוא משתדל ומתחזק בכל פעם, שיתחיל השם יתברך להראות לו אור התורה, כאלו לא התחיל להשיג כלל מימיו.<sup>87</sup>

ההדגשה בתיאור "היכלי התמורות" איננה על עצם קיום המבנה המקביל, אלא על ממד החיקוי הקיים בהיכלי התמורות ועל הניסיון להידמות לעולם הקדושה. אף תיאור זה והשימוש בדימוי הקוף המחקק את האדם<sup>88</sup> הוא שימוש במוטיבים הנמצאים בקבלת ר' משה קורדובירו, ונידונים גם בשער "היכלי התמורות": "כבר רמזנו למעלה כי הקליפות האלה הם דומים בעניינם אל האצילות כקוף לפני בני-אדם".<sup>89</sup> "ענין הקליפות... כי הם נגד הקדושה כקוף בפני אדם".<sup>90</sup> "צריך שנדע כי הקליפות הם לפני הקדושה כקוף לפני בני-אדם וכמו שהקוף לפני האדם עושה כל מעשה האדם דרך לעג רוצה להדמות ואינו נדמה. כן הטומאה והקליפה עושה כמעשה הקדושה".<sup>91</sup>

מוטיב החיקוי מצוי גם בקבלת האר"י, אך באופן קלוש יותר. הדגש ניתן לתיאור המבנה המקביל הנובע מ"זה לעומת זה" ופחות לעניין החיקוי והלעג.<sup>92</sup>

ר' נחמן מרחיב את תכולתם של "היכלי התמורות" ומותח מאוד את תחום המעשים הנחשבים למעשי חיקוי ודמיון. בכל מדרגה שאדם נמצא בה עליו להבין כי ההווה הדתית שבה הוא שרוי עתה היא "היכל התמורות", והיא חיקוי בלבד לרובד היותר פנימי, שהוא העבודה האמיתית אשר אליה עליו לשאוף. המודעות לכך שההשגה הדתית והעשייה הדתית הן חיקוי בלבד נותנת להן ממד נלעג כמעשה הקוף ביחס לאדם, ומודעות מעיקה זו דוחפת את האדם להתקדם להיכל פנימי יותר, כדי לא להישאר ב"היכל התמורות" הנלעג והריק מממשות שבו הוא נמצא. אחרי שהאדם

87. ליקוטי מוהר"ן, שם.

88. וייס מעיר בקשר לנוסח כתב-היד של התורה "בא אל פרעה" (ליקוטי מוהר"ן קמא, סד) על מוטיב הקוף הנמצא בזוהר ובקבלת האר"י, המתקשר אצל ר' נחמן ליסוד הקומי וליסוד הליצנות. לצערנו, הסתפק וייס "ברמיזה על מקומה החשוב של הליצנות בתורתו", ולא פיתח סוגיה זו (מחקרים, עמ' 127-128). הזכרת הקוף בכתב-היד של תורה סד הוא חלק מפסקה קטועה, שהחסר בה מרובה על הקיים ועל כן קשה להבינה. על מוטיב הקוף והחיקוי בדתות שונות ובקבלה ראה ורבלובסקי, קוף ומהות, עמ' 318-325.

89. בפתיחת שער היכלות הקליפות הוא שער כו, דף נו, ע"ג, ונז, ע"א.

90. שם, שער כה, פרק רביעי, דף נה, ע"א.

91. שם, פרק שביעי, דף נו, ע"ב-ע"ג.

92. ראה תשבי, תורת הרע, עמ' סב.



"מעשה ממלך עניו"

יכנס להיכל הפנימי יותר יתברר לו, שאף היכל זה הוא עדיין "היכל התמורות", שהוא חיקוי ביחס להיכל פנימי יותר ובעיקר ביחס לגדלות הבורא.<sup>93</sup>

הפיתוח שעושה ר' נחמן לתיאור החידושים וההשגות הבאים מ"היכל התמורות", מוביל אותו בסופו של דבר למסקנה מרחיקת-הלכת, שכל עבודת ה' של האדם וכל השגותיו הם חיקוי ודמיון. האדם בהשגותיו ובעבודותיו הרי הוא כאותו לץ העושה מעשה קוף ומחקה באופן נלעג "השגה שלא אמת". דברים אלו תקפים לא רק לגבי האדם, שאיננו מפנים את השגותיו ולכן תורתו אינה "תורת האדם", אלא אף באשר ל"צדיק הגדול מאוד", שהשגותיו הן לכאורה השגות של אמת ותורתו היא תורת האדם. עם זאת, גם הצדיק, כאשר הוא ניצב נוכח "גדל עצם הפרתו את גדלות הבורא יתברך", ממילא השגותיו "אינם נחשבים בעיניו לכלום".

מאחרית דבריו של ר' נחמן מתברר שכל אדם שרוי תמיד בעולם התמורות, בעולם של דמיון, של חיקוי, של "כאילו". אף הצדיק, כאשר הוא שם אל לבו את גדלות הבורא הוא נעשה מודע לכך שהוא שרוי בעולם התמורות, ועבודתו והשגתו הן כעבודת הלץ המחקה את הדבר עצמו ואיננו הדבר עצמו. נקודה זו מתחדדת אף יותר אם שמים לב אל הפואנטה החבויה במשל שמביא ר' נחמן.

המשל מתייחס לאדם המספר על ההצגה, למודעה ולציור של ההצגה וללץ המחקה את מעשה השחקנים. כל אלו, אומר ר' נחמן, אינם הדבר האמיתי, אף שהם דומים לו

93. בתורה "אחוי לן מנא" מתאר ר' נחמן מבנה המקביל להפליא למתואר בתורה "חדרי תורה", והתיאור שם נראה כקרוב יותר בשפתו וברוחו להיכלי התמורות והקליפות שמתאר ר' משה קורדובירו (ראה זק, בשערי הקבלה, "הקליפה צורך הקדושה", עמ' 83-102) מאשר התיאור בתורה "חדרי תורה". וזה לשונו: "ודע שבכל עולם ועולם ובכל מדרגה ומדרגה, יש שם דמיונות אלו והם הם הקלפות הקודמין לפני, וסובבים את הקדשה, בבחינת סביב רשעים יתהלכון וכשאדם נעתק ממדרגה למדרגה, אז צריך לו לילך דרך אלו הדמיונות, כדי להגיע אל הקדשה ותכף פשעולה להמדרגה, אזי נתעוררין הקלפות שבמדרגה, ומסבבין אותו וצריך להכניע אותם ולשבר אותם, ולטהר אותו המקום מקלפות" (ליקוטי מוהר"ן, קמא, כה, ב). "ואי אפשר להכניע הקלפות, הינו הדמיונות והמחשבות והתאוות והבלבולים והמניעות שבמדרגה, אלא על-ידי גדלות הבורא כמובא בפסוק של 'הודו לה' קראו בשמו'" (שם, ד). ההקבלה בולטת. הדרך להשגת הקדושה עוברת דרך הדמיון ובכל מדרגה ומדרגה חייב האדם לעבור דרך הדמיון לפני שיגיע לקדושה, והדרך שבצורתה האדם יכול להיחלץ מעולם הדמיון היא על-ידי הסתכלות בגדלות הבורא. אך דווקא הקרבה במודל מחדדת את ההבדלים שבין שתי התורות. בתורה "אחוי לן מנא" הדמיונות שדרכם עובר האדם מכונים קליפות, תאוות, בלבולים ומניעות, ומאחר שזה טבעם, מוטל על האדם לשברם ולהכניעם. לעומת זאת, בתורה "חדרי תורה" עולם הדמיון והתמורות שאדם עובר בו איננו עולם של תאוות ומניעות, אלא עולם של השגות וחידושי תורה. אלו היכלות שאדם עובר בהם, ומהם עליו להמשיך להיכלות פנימיים יותר, אמיתיים יותר, אך אין הוא צריך לשבור אותם. בתורה "אחוי לן מנא" אין שום אזכור למעשה שחוק וליצנות, לקומדיה או להצגה. אם נקבל את סברת גרין שהתורה "אחוי לן מנא" היא מהתורות המוקדמות ביותר (בעל היסורים, עמ' 334), אף שאין לנו תארוך של התורה "חדרי תורה", היה מקום להניח שהיא מציגה מבנים רעיוניים מורכבים ועדינים יותר, שהתפתחו בשלב מאוחר יותר בחייו של ר' נחמן ומייצגים מתן תפקיד חיובי יותר לעולם הדמיון (ראה על כך גרין, שם, והערה 7 בעמ' 443).

ומתארים אותו בדרגות דמיון שונות. מהו אפוא הדבר האמיתי? מהו "הדבר בעצמו"? הדבר עצמו הוא השחוק שעושה בעל הקומדיה. וכאן כמובן טמונה אמירה חריפה. גם הדבר האמיתי אינו דבר אמיתי, אלא הוא הצגה, קומדיה ושחוק על הדבר האמיתי. כל מהותה של הקומדיה שאינה הדבר האמיתי אלא חיקוי ליצני. בין שמדובר על קומדיה חברתית ובין שמדובר על קומדיה מכל סוג אחר, אין אלו החיים האמיתיים אלא הצגה, ליצנות ושחוק, שלכל היותר רומזים לחיים האמיתיים. עולה אפוא שאין דבר אמיתי. מה שאמור להיות דבר אמיתי הוא עצמו קומדיה וצחוק, והלץ העומד בחוץ ומחקה את השחקנים עושה קומדיה על הקומדיה וליצנות על הליצנות.

על-פי זה אין עבודת ה' שהיא "הדבר בעצמו". כל עבודה וכל השגה באשר הם אינם אלא שחוק, קומדיה וליצנות ביחס לגדלותו יתברך. עבודתו הדתית של האדם במהותה היא רק הצגה וחיקוי של מה שאמור להיות עבודת ה'. כל העולם הדתי במה, ואף הצדיק הגדול מאוד, אם אינו לץ העושה מעשה קוף, הוא במקרה הטוב "הַבַּעַל קוֹמְדִיעַ" עצמו, שעבודת ה' שלו היא השתטות מודעת.

דימוי עבודת ה' כמשחק בחסידות

להסברת המצוות בעזרת הדימוי למשחק מקבילות רבות מראשית החסידות. במקורות אלו אפשר לראות את האקלים ואת הלך-הרוח שמתוכם צמחה תפישת המצוות כקומדיה וכמשחק "כאילו", והם גם נותנים ממד נוסף לדברי ר' נחמן בסוגיה זו.

הדימוי הרווח במקורות אלו למצוות ולהשגות הוא משחקי הילדים, ובעיקר משחקי האב עם בנו.<sup>94</sup> המגיד ממזריץ' ותלמידיו הרבו להשתמש במשל האב שמאהבתו לבנו משתעשע עמו במשחקיו. לעתים מודגש עניין ירידת האב לרמת הבנתו והשגתו של הבן כדי שיוכל לדבר ולהשתעשע עמו, ולעתים מודגשת שמחת האב במעשי בנו אף-על-פי שמעשי נערו ונערות הם.<sup>95</sup> במשלים אלו חבויה, ולעתים מפורשת, האזהרה לבל יחשוב האדם שמשחקי האב עם בנו משקפים את רמתו של האב ואל יסבור "שהאב הוא קטן כמו שמראה את עצמו לפניו".<sup>96</sup>

94. ראה רזנברג, ר' ברוך מקוסוב, עמ' קעה-קעז.

95. לדוגמה: ר' מנחם מנדל מוויטבסק כותב: "כי כל הדברים שעושה בן הקטן הם שטותים אצל אביו, כך הקב"ה יש לו תענוג ממעשינו, וזהו עוה"ב מה שמשעשע הקב"ה ומתענג ממעשינו" (ליקוטי אמרים, מב, ע"א). עוד דוגמאות ראה מגיד דבריו ליעקב, עמ' 9, 21, 233, 79.

96. ר' שלמה מלוצק, דברת שלמה, פרשת תרומה, דף כה ע"א. דברים קרובים יותר לדברי ר' נחמן אפשר למצוא אצל ר' ברוך מקוסוב בספרו עמוד העבודה, וזה לשונו: "והנה עבודתנו היא דוגמת ילדים קטנים שמכנים לשברי כלי חרס בשם מטבעות זהב וכסף ומונים אותם כמו שהגדולים מונים במטבעות זהב וכסף והילדים חפצים להתדמות לגדולים כלומר כמו שהגדולים מונים במטבעות כמו כן אף המה מונים והנה הילדים היו רוצים למנות מטבעות זהב וכסף ממש להתדמות לגדולים ממש בכל הענינים אלא שאין להם מטבעות זהב וכסף לכן מוכרחים ליקח שברי כלי חרס שזה מצוי אצלם מאוד ומכנים להם בשם מטבעות ומונים אותם... הנה כמו כן הוא עניין עבודתנו" (עמוד העבודה, עמ' 77-78). מההקשר עולה כי ר' ברוך עוסק כאן רק בביטוי הגשמי של עבודת המצוות אך העבודה הרוחנית



"מעשה ממלך עניו"

"תורת המשחק"<sup>97</sup> של המגיד ושל הוגים חסידיים נוספים קשורה בטבורה בעניין השעשוע והתענוג. השעשוע והתענוג מתייחסים הן לפעילות האל ולשמחה הנגרמת לו מעבודת האדם<sup>98</sup> והן לתענוג ולשעשוע האדם בעת דבקותו באל.<sup>99</sup> בין שתי סוגיות אלו, שעשוע האל ותענוג האדם, ישנה זיקה עמוקה שלא טופלה במחקר במידה הראויה. תענוג האדם ושעשוע האל הם לעתים שני צדדיו של מצב "אהבה בתענוגים" שבין האל לאדם, והם מתארים את עצם המגע בין האל לאדם כעיסוק הגבוה שאין לו תכלית גבוהה ממנו והוא מצדיק את עצמו מתוכו.<sup>100</sup>

את האמירות החסידיות על המשחק והשעשוע אפשר לראות כהתייחסויות לשאלה, אם אפשר לראות במצוות "צורך גבוה".<sup>101</sup> תורת המשחק החסידית באה לתת פשר

היא עבודה ממש. עוד על קטע זה ועל "תורת המשחק" אצל המגיד ור' ברוך מקוסוב ראה רוזנברג, ר' ברוך מקוסוב, עמ' קעו-קעז.

97. את דימוי עבודת האדם כדברי "שטות" אפשר למצוא בחסידות לא רק במסגרת המשל על משחקי האב והבן, אלא גם במסגרת משלים אחרים, שאף הם מערערים באופן מסוים על ה"רצינות" של העבודה הדתית של האדם. במגיד דבריו ליעקב נאמר: "הקב"ה ברא עוה"ז ובתוכו האדם בצלמו כדי שישרה בו... ולמה עשה כן הלא המלאכים הם שליש עולם ואורות יפות ומצוחצחות עד מאוד, עם כל זה יש לו יותר תענוג מן האדם. כמשל הציפור המדברת לפני המלך אפילו דברי שטות, יש למלך יותר תענוג מכל מליצות השרים והמשוררים, כך האדם החומרי כשמעלה במחשבתו עולמות עליונים, נופל עליהם חיל ורעדה מיראתו של הקב"ה, ורואה אור גדול ומצוחצח, וכל זה נגלה על-ידי האדם שבעולם השפל, אזי נולד התפארות גדול בהקב"ה. וזה אין אשה, דהיינו החומר, אלא ליופ"י. ר"ל שהיופי היינו התפארת העליון נתגדל מזה מאד" (עמ' 186, פסקה קיא). אמנם, אחרית הדברים ממתנת את ראשיתם, ודברי השטות מתבררים כפעילות תיאורגית היוצרת "התפארות גדול בהקב"ה", אך עדיין הדימוי עומד על תלו ומטענו האסוציאטיבי עמו. האדם בעבודתו הדתית משול לציפור, "המדברת לפני המלך דברי שטות", ודווקא כציפור שוטה ולא כאחד השרים הוא משמח את המלך.

98. על השעשוע המוסב לאל מהעבודה הדתית בחסידות ראה ש"ץ-אופנהיימר, החסידות במיסטיקה, עמ' 32 והערה 1 שם, עמ' 89-91 ועל-פי המפתח בערכים "שעשוע אלוהי" ו"תענוג הבורא"; אידל, החסידות, עמ' 241-253; הנ"ל, יופיה של אישה. על שעשוע בקבלה ראה זק, בשערי הקבלה, בעיקר עמ' 15-18, 71-82, 150-176; פירוש קבלי, עמ' 34-35, בפירושו לפסוק "ואהיה שעשועים יום יום משחקת לפניו בכל עת"; על שעשוע ומשחק בזוהר ראה ליבס, זוהר וארוס, עמ' 67-119. ושם, בעמ' 81, הערה 88 מקורות נוספים לשעשוע בקבלה; יושע, מיתוס ומטאפורה, בעיקר עמ' 197-200.

99. ראה ש"ץ-אופנהיימר, החסידות במיסטיקה, על-פי המפתח בערך "תענוג". עוד ראה אטקס, בעל השם, עמ' 139-144; אליאור, רי"ק והבעש"ט, עמ' 695-697, ושם גם על השימוש במושג "שעשוע" (בגוון הארוטי של המושג) הן באשר לאל והן בנוגע לאדם; אידל, היבטים חדשים, עמ' 166. עוד על המקום החשוב של "עולם התענוג" בחסידות, בכלל, ובחב"ד, בפרט, ראה דן ותשבי, חסידות, עמ' 796-797. על התענוג כתכלית הדבקות בקבלה ראה אידל, החוויה המיסטית, עמ' 140-143 והערה 51.

100. על התענוג המוסב לאל כאחד מיעדי הדבקות אצל ר' נחמן עסקנו לעיל בפרק ו, חלק ג, סעיף 2, "תענוג". ראוי להדגיש, שבמשלי המגיד הגוון הדומיננטי של השעשוע, התענוג והמשחק אינו ארוטי, אלא מדומה לשעשועי האב עם בנו.

101. רוזנברג, ר' ברוך מקוסוב, עמ' קעו; הנ"ל, מיתוס המיתוסים, עמ' 159-161.

לעבודת ה', לקיום המצוות ולניסיון לדעת ה' בהשגה ובדבקות, מבלי להיזקק לתפישה תיאורגית בוטה המדברת על צורך או על תועלת בעבודת ה'. לא תועלת לאדם, שכן אז הרי הוא עובד את עצמו ולא את האל, ולא תועלת לאל, שכן בייחוס תועלת לאל ישנה פגיעה בשלמותו. השעשוע והתענוג מעלים אופציה נוספת למהותה של העבודה הדתית, שאינה נזקקת לא לתיאורגיה ולא לתפישת המצוות כמוונות לשלמותו של האדם. אכן, אם אנו מנתחים את השעשוע במונחים מעולם המחקר, הרי שמבחינה פורמלית גם הסבת תענוג או שעשוע לאל הוא מעשה שיוגדר "תיאורגי" מעצם הגדרת יעדו כשייך לעולם האלוהות<sup>102</sup> אך מנגד, בשעשוע אין "צורך גבוה", שכן כל מהותו שהוא אינו "צורך", שהוא "מיותר", שאין לו תפקיד ואין לו מטרה. השעשוע איננו חלק ממעשה "תיקון" או העלאת ניצוצות שנפלו, וגם לא הקמת השכינה מעפרה. בניגוד לכל אלו, השעשוע אינו ממלא חסרון ואיננו מענה למצוקה, אלא כשמו כן מהותו: שעשוע לשמו. במובן זה הגדרת יעד העבודה, ההשגה והדבקות כשעשוע ממתיק ומעדין עד למאוד את הבעיה התיאולוגית הכרוכה בתפישת המצוות כ"צורך גבוה".<sup>103</sup>

ראיית העבודה הדתית והדבקות כתענוג האדם וכשעשוע האל הופכת את מעשה המצוות ואת הדבקות לבחינת "אהבה בתענוגים", לשעשועי אהבה ולמשחקי אהבה בין האדם לבין האל. הגדרתם של אלו כתיאורגיה, אף כי יש לה הצדקה פורמליסטית, עלולה להחמיץ את עיקרו של המהלך החסידי ואת משאת פניו ולהעניק לו גוון המנוגד לכל מגמתו. במובן זה יותר נכון לתאר את ההשקפה וההוויה הדתית המציבה את השעשוע כפסגת עולמה הדתי כמשקפת מגמה<sup>104</sup> אנטי-תיאורגית, הבאה לשלול את הבנת העבודה הדתית כ"צורך גבוה", ולשלול את העיסוק בתורה ובמצוות כעשייה "רצינית" המתקנת עולם ואלוהים.<sup>105</sup>

102. אידל, כאשר הוא מנתח את המודל החסידי של העלאת המחשבות שיעדו לגרום לשעשוע ולתענוג לאל, הוא רואה בו "תפיסה תיאורגית" (יופיה של אישה, עמ' 317-334).

103. ראה רוזנברג, ר' ברוך מקוסוב, עמ' קעו; באחד המשלים הללו רואה רוזנברג התייחסות ושלילה מפורשת לתפישה התיאורגית: "ישמח ה' במעשיו שרוצה לשמוח במעשיו כדמיון אב שיש לו בן קטן והבן רוצה ליקח מקל ולרכוב עליו כמו על סוס אף-על-פי שדרך הסוס להנהיג את האדם והוא מנהיג אותו, מכל-מקום יש לו תענוג בזה. ואביו עוזר לו, ונותן לו מקל, למלאות תאוות הבן. כך הם הצדיקים רוצים להנהיג את העולם. וברא הקב"ה את העולמות כדי שיתענוגו בהנהיגם" (מגיד דבריו ליעקב, ז, עמ' 21). אף שבהמשך קטע זה מובא שהאל "ישתעשע בתענוג של הצדיקים" (שם), ורוזנברג עצמו מזכיר שהאל "רצה להתענג במעשה ידיו של האדם" (רוזנברג, שם), הוא כנראה אינו מכליל במושג "תיאורגיה" את עניין השעשוע והתענוג ואינו רואה במודל המשחק "תפיסה תיאורגית", שכן אין כאן "צורך גבוה". וראה רוזנברג, מיתוס המיתוסים, שם.

104. כאשר לעתים מתקיימות במקביל לה מגמות נוספות אף אצל אותם הוגים חסידיים עצמם. בצד מודל המציב את השעשוע והמשחק כתכלית אחרונה נמצא ביאורים אחרים לעבודת ה', המושתתים על הבנת המצוות כמעשה תיקון וכהעלאת ניצוצות, או על הבנת המצוות כצורך האדם. על כך ועל הייררכיות בין המודלים השונים ראה אידל, יופיה של אישה.

105. משל למה הדבר דומה? לאותו דוד המגדיר את יחסיו עם הרעיה כמבוססים על האהבה ושעשועיה, ובא הפסיכולוג וטוען שגם מאחורי השעשוע ישנם יחסי קח ותן, ואף הצורך באהבה צורך הוא. אף כי אי-אפשר לשלול את דברי הפסיכולוג, הרי בלא ספק תיאורו



"מעשה ממלך עניו"

דברי חסידות אלו נותנים רקע נוסף לתיאור עבודת ה' כקומדיה וכקאטאויש אצל ר' נחמן. תפישת השעשוע כיעד האחרון, מצד אחד, ודימוי העבודה הדתית למשחק ילדים, מצד אחר, הם חלק מהאקלים הרוחני שבמסגרתו התפתחה הגותו של ר' נחמן. עם זאת, ברקע זה יש כדי להבליט אף יותר את עולמו הייחודי של ר' נחמן. פער גדול קיים בין אותם דימויים המלאים רוח וחוץ של משחקי האהבה ומשחקי אב וילדו הקטן לבין תיאורי עבודת ה' כקומדיה וכהצגה. עולם רוחני אחר ושונה נוצר אם אתה מתאר את השגות האדם כהצטמצמות של שכל האב כדי שבנו יוכל לתפוש ולהבין משהו מדבריו, לעומת ההוויה הדתית הנוצרת מהצגת כל השגה דתית כקומדיה וכליצנות על ההשגה הדתית האמיתית, שאף היא במהותה קומדיה.

ב"מעשה ממלך עניו", בשיחות על עבודת ה' כקאטאויש וכשחוק ובתורה על חדרי תורה, מסביר ר' נחמן ומתאר את העולם הדתי בעזרת שדה סמנטי וסמלי רדיקלי, היוצר עמימות מסוימת מבחינה ערכית. שני המשלים, הן "מעשה ממלך עניו" והן המשל על חיקוי הקומדיה, היו יכולים להתפרש כאמירה הנמצאת על הגבול שבין כפירה לבין ניהיליזם דתי, ולהשתלב בהשקפה הרואה בעצם הרעיון של עבודת ה' רעיון מגוחך, קומי, ההולם מעשה שחוק וליצנות ותו לא.<sup>106</sup>

ההקשר אצל ר' נחמן ודברי ההסבר המלווים את השיחות והתורות מובילים אותנו לקריאה אחרת, מעודנת יותר, אשר איננה שוללת את העבודה הדתית ואף לא את הכניסה לחדרי תורה, אך מציבה את המודעות למשמעותה של עבודה זו כתנאי המאפשר אותה וכאזהרה מפני הסכנה בהחלפת עולם הדמיון והתמורה בדבר עצמו.

במקורות שראינו<sup>107</sup> מוצגת עבודת ה' כעניין מופרך, שמבט מפוכח חושף אותה כקומדיה וכשחוק, אך גם כנובעת מתוך אהבת ה' ומתוך רצון עז להתקרב אליו. הביטוי היחיד שיכול האדם לתת לאהבה נשגבה זו הוא בעבודה הדתית. רק המודעות "שְׁעָקָר הוּא הָרָצוֹן לְכֶסֶף תָּמִיד בְּהִשְׁתַּקְקוֹת וְרָצוֹן חֶזֶק"<sup>108</sup> יכולה להתיר את עבודת

את האהבה מחמיץ במידה רבה את הפנומן ששמו אהבה, ויש בו הכחשה להלך-הרוח המאפיין את האהבה לעומת מערכות יחסים אחרות, המאופיינות ביחסי מקח וממכר. כמו כן סיווג העבודה הדתית, המבוססת על תענוג ושעשוע כ"תיאורגיה" אינו תיאור הולם לתופעה, ויותר משיש בו כדי לבאר ולתאר אותה יש בו כדי להטעות ולהסתיר את ייחודה. במישור זה אני מסכים עם שלום רוזנברג, כאשר הוא רואה ב"תורת המשחק" החסידית שלילה של התיאורגיה.

106. באחד מהסיפורים המובאים בשם ר' ישראל מרוז'ין מסופר על שני בדחנים המתחרים זה בזה מי יהיה הבדחן בחתונה גדולה. אחד הבדחנים פותח ומספר סיפור, שבאמצעותו הוא מאשים את הבדחן האחר כי הוא עושה מעשה קוף ומחקה אותו (התגלות צדיקים, עמ' 137-141). גולדברג הבינה, שר' ישראל מרוז'ין רומז לתחרות בינו לבין צדיק מתחרה (ר' מרדכי מטשרנוביל או ר' משה צבי מסאווראן) והיא תמהה מדוע בחר ר' ישראל בדמות הבדחן לייצג את הצדיק (גולדברג, הסיפור החסידי שבפי הצדיק, עמ' 151-152). אני בטוח שאכן הסיפור רומז לתחרות בין הצדיקים. אך אם נקבל הנחה זו, יש כאן סיפור חסידי נוסף, המעלה את הבדחנות כדימוי לעבודת ה' במקרה זה של הצדיק.

107. למותר לציין שאצל ר' נחמן עצמו מצויים גם הסברים אחרים לעניין המצוות ועבודת ה'.

108. ליקוטי הלכות, חושן משפט, הלכות ערב, הלכה ג, אות לא.

ה', ושוב: לא כדבר האמיתי ולא כדבר עצמו ממש, אלא "לומדין כאלו לומדין, ומתפללין כאלו מתפללין, ועושין מצוות כאלו עושין מצוות".<sup>109</sup> עבודת ה' נובעת מגעגועים ומכיסופים לדבר עצמו, שאליו אי-אפשר להגיע, ולא נותר לאדם אלא להשתעשע בחיקוי ובהצגה של אותו דבר הנכסף עד כלות ומופרך עד אבסורד. "ובאמת לפי גדלתו יתברך כל אלו העבודות אינם כלום רק הכל הוא בדרך 'כאלו' כי הכל הוא כמו שחוק בעלמא כנגד גדלתו יתברך בלשון אשכנז קלאמירשט".<sup>110</sup>

## אחרית דבר

המקום המסויג שנותן ר' נחמן לעבודת ה' בעזרת השכל והדעת, וקריאתו להשלכת השכל לפני כל עבודה דתית, מקבלים עומק נוסף והקשר רחב יותר לאור דברים אלו. עבודת ה' מתבססת על הרצון, על האהבה ועל הכיסופים לאל, ועומדת במתח מתמיד עם שורת ההיגיון והשכל, השוללת כל עשייה באשר היא עבודת האל. רק סילוק המוחין והשלכת הדעת, מחד גיסא, והתמכרות לכיסופים ולאהבה, מאידך גיסא, הם המאפשרים קיום תורה ומצוות. כל הסבר שכלי לתורה ולמצוות שיראה את סיבתן ותכליתן יחתור תחת הלגיטימיות שלהן ויהפוך אותן לניאוף ולחילול האל. העבודה הדתית לא רק שאיננה מושתתת על השכל והדעת, אלא כל יסודה ואפשרותה מתבססים על הנכונות להשליך את השכל ולוותר על הדעת. קיום תורה ומצוות הוא שיגעון במובן זה, שהוא דורש מהאדם נכונות מתמדת להשתטות כליצן ו"להתנהג ולעשות דברים, שנראה כמשגע בשביל עבודת השם".<sup>111</sup> השיגעון הוא חלק ממחלת האהבה "בבחינת 'באהבתה תשגה תמיד' שבשביל אהבת השם צריכין לעשות דברים הנראין כשגעון",<sup>112</sup> ורק ההבנה שאלו הן משוגות האהבה היא הנותנת לתורה ומצוות לא היגיון אלא פשר, משמעות וערכיות עליונה.

109. ליקוטי הלכות, שם.

110. שיחות הר"ן, אות נא.

111. ליקוטי מוהר"ן, תנינא, ה.

112. שם.



## ביבליוגרפיה וקיצורים

### מקורות

- אבניה ברזל = אבניה ברזל, ירושלים תשמ"ג.  
אגרות בעל התניא = ד"צ הילמן, אגרות בעל התניא ובני דורו, ירושלים תשי"ג.  
אגרות חסידים = י' ברנאי (עורך), אגרות חסידים מארץ ישראל, ירושלים תש"ס.  
אגרות קודש = אגרות קודש מאת כ"ק אדמו"ר הזקן, כ"ק אדמו"ר האמצעי, כ"ק אדמו"ר ה"צמח צדק", ניו-יורק 1980.  
אוהב ישראל = ר' אברהם יהושע השיל מאפטא, ספר אוהב ישראל, בני ברק תשנ"ו.  
אוצר חיים = ר' יעקב צהלון, ספר אוצר חיים, ונציה תמ"ג.  
אור האמת = ר' דב בער ממזריץ', אור האמת, ברוקלין תשי"ז.  
אור המאיר = ר' זאב וולף מז'יטאמיר, אור המאיר, אשדוד תשנ"ה.  
אילמה רבתי = ר' משה קורדובירו, אילמה רבתי, ירושלים תשכ"ו.  
ארבע מאות = ר' חיים ויטאל, ארבע מאות שקל כסף, סדרת כתבי רבינו האר"י, ניו-יורק תשנ"ה.  
אש קודש = ר' קלונימוס קלמן שפירא, אש קודש, ירושלים תש"ך.  
בחינות עולם = ר' ידעיה הפניני, בחינות עולם, ירושלים תשי"ד.  
ביאור הליקוטים = ר' אברהם חזן, ביאור הליקוטים, ירושלים תשנ"ט.  
בית רבי = חיים מאיר היילמן, בית רבי, ברדיצ'וב תרס"ב.  
בן פורת יוסף = ר' יעקב יוסף מפולנאה, בן פורת יוסף, פיעטרקוב תרמ"ד.  
בשעה שהקדימו = האדמו"ר מוהרש"ב (שלום דובער), בשעה שהקדימו — תרע"ב, ניו-יורק תשל"ז.  
דברת שלמה = ר' שלמה מלוצק, דברת שלמה, לעמברג 1859.  
דגל מחנה אפרים = ר' אפרים מסדילקוב, דגל מחנה אפרים, ירושלים תשנ"ד.  
דובר שלום = ר' שלום ב"ר ברוך מרדכי, דובר שלום, ניו-יורק תש"ד.  
דרך חיים = ר' יהודה בר' בצלאל, ספר דרך חיים, ישראל תש"ס.  
דרשות הר"ן = ר' ניסים בן ר' ראובן גרונדי, שנים עשר דרשות הר"ן, למברג 1858.  
דרשות על התורה = ר' יהושע אבן שועיב, דרשות על התורה, דברי פתיחה שרגא אברמסון, ירושלים תשכ"ט.  
הנהגות צדיקים = חיים שלמה רוטנברג (עורך), הנהגות צדיקים, ד כרכים, ירושלים תשמ"ח.  
הנהגת הבריות = ר' משה בן מימון, הנהגת הבריות, בתוך: כתבים רפואיים, מהדורת ז' מוטנר, ירושלים תשכ"ג.  
השתפכות הנפש = ר' אלטר טפליקר, השתפכות הנפש, בני ברק תשמ"ט.

מיסטיקה ושיגעון ביצירת ר' נחמן מברסלב

התגלות צדיקים = שלמה גבריאל רוזנטל, התגלות צדיקים תפארת צדיקים, מהדורת גדליה נגאל, ירושלים תשנ"ו.

זוהר = זוהר, מהדורת ר' ראובן מרגליות, ג כרכים, ירושלים תשמ"ד.  
זוהר בלשון הקודש = ר' יהודה אדרי, ספר הזוהר מנוקד בלשון הקודש, ח כרכים, ירושלים תשנ"ח.

זוהר חי = ר' יצחק ספרין, זוהר חי, ה כרכים, תל-אביב תשל"א.  
חיי מוהר"ן = ר' נתן מנמירוב, חיי מוהר"ן המנוקד, ירושלים תשנ"ה.  
חיים וחסד = ר' חיים מאמדור, חיים וחסד, ירושלים תשי"ג.  
חסד לאברהם = ר' אברהם אזולאי, חסד לאברהם, וילנא תרל"ז.  
טובות זכרונות = ר' אברהם כוכב לב, טובות זכרונות, בני ברק תשל"ח.  
יושר דברי אמת = ר' משולם פייבוש מזבאריז, יושר דברי אמת, מהדורת קהאן, ירושלים תשנ"ח.

יטב פנים = ר' יקותיאל יהודה טייטלבוים, יטב פנים, חוסט תרע"ב.  
ילקוט שמעוני = ילקוט שמעוני, ירושלים תש"ך.  
ימי מוהרנ"ת = ר' נתן מנמירוב, ימי מוהרנ"ת המנוקד, ירושלים תשמ"ב.  
ישמח משה = ר' משה טייטלבוים, ישמח משה, ברלין 1928.  
כוכבי אור = ר' אברהם חזן, כוכבי אור, ירושלים תשמ"ג.  
כתונת פסים = ר' יעקב יוסף מפולנאה, כתונת פסים, מהדורת גדליה נגאל, ירושלים תשמ"ה.

כרם ישראל = ר' ראובן מאוסיטלא, כרם ישראל, לובלין תר"ץ.  
כתר שם טוב = כתר שם טוב, ברוקלין ניו-יורק 1987.  
ליקוטי אמרים = ר' מנחם מנדל מוויטבסק, ליקוטי אמרים, ברוקלין תשכ"ב.  
ליקוטי הלכות = ר' נתן מנמירוב, ליקוטי הלכות, ח כרכים, ירושלים תשמ"ד.  
ליקוטי מוהר"ן (כת"י) = ליקוטי מוהר"ן, עם נוסחאות והגהות מכת"י מוהרנ"ת בהשתדלות נתן צבי קעניג, ירושלים תשמ"ה.  
ליקוטי מוהר"ן = ליקוטי מוהר"ן המנוקד, ירושלים תשנ"ד.  
ליקוטי תורה (רח"ו) = ר' חיים ויטאל, ליקוטי תורה, סדרת כתבי רבינו האר"י, ניו-יורק תשנ"ה.

ליקוטי תורה = ר' שניאור זלמן מלאדי, ליקוטי תורה, ניו יורק תשכ"ה.  
ליקוטי תפילות = ר' נתן מנמירוב, ליקוטי תפילות המנוקד, ירושלים תשמ"ט.  
ליקוטים יקרים = ליקוטים יקרים, מהדורת קהאן, ירושלים תשנ"ח.  
מאור הנחל = מאור הנחל 23 (אלול תשנ"ד).  
מאור ושמש = ר' קלונימוס קלמן הלוי עפשטעין, מאור ושמש, ניו יארק תשל"ו.  
מאור עינים = ר' מנחם נחום מטשרנוביל, מאור עינים, בני ברק תשנ"ח.  
מאורעות צבי = [חסר שם המחבר]. מאורעות צבי, למברג תרל"א (קאפוסט תקע"ד).  
מבשר צדק = ר' יששכר בר מזלוטשוב, מבשר צדק, ברדיטשוב תקע"ז.  
מגיד דבריו ליעקב = ר' דב בער ממזריץ', מגיד דבריו ליעקב, מהדורת רבקה ש"ץ-אופנהיימר, ירושלים תש"ן.  
מגיד מישרים = ר' יוסף קארו, מגיד מישרים, עורך: יחיאל בר לב, פתח תקווה תש"ן.



## ביבליוגרפיה וקיצורים

מדרש פנחס = ר' פנחס מקוריץ, חכם הרזים הוא מדרש פנחס, מהדורת הרב מתתיהו יחזקאל גוטמן, תל-אביב תשי"ד.

מדרש רבה = מדרש רבה, מהדורת משה אריה מירקין, יג כרכים, תל-אביב תשנ"ח. מדרש שוחר טוב = מדרש שוחר טוב, ירושלים תשכ"ח.

מורה נבוכים = ר' משה בן מימון, מורה נבוכים, תרגום: יוסף קאפח, ירושלים תשל"ב. מזכרת שם הגדולים = משה חיים קלינמן, מזכרת שם הגדולים, ירושלים תשכ"ז. מסילת ישרים = ר' משה חיים לוצאטו, מסילת ישרים, ירושלים תשכ"ד.

מערכת האלוהות = ר' פרץ בן יצחק מגרונדי, מערכת האלוהות, מנטובה שי"ח. מעשה טוביה = טוביה בן משה, מעשה טוביה, וינציא תס"ז.

נעם אלימלך = ר' אלימלך מליז'נסק, נעם אלימלך, מהדורת גדליה נגאל, ב כרכים, ירושלים תשל"ח.

נפלאות הרבי = משה מנחם וואלדען (מלקט), נפלאות הרבי, בתוך: סיפורים וחדו"ת מהחווה מלובלין ז"ל, (וורשא תרע"א) בני ברק (חש"ד).

נתיב מצוותיך = ר' יצחק אייזיק ספרין מקומרנה, נתיב מצוותיך, למברג 1858. סור מרע ועשה טוב = ר' צבי הירש מזידצ'וב, סור מרע ועשה טוב, לובלין תרפ"ה. סידור שער השמים = ר' ישעיהו הורוביץ, סידור שער השמים, ירושלים תשל"ג. סיפור מעשי שבתי צבי = סיפור מעשי שבתי צבי (בשרייבונג פון שבתי צבי), תרגום: זלמן שז"ר, ירושלים 1978.

סיפורי יעקב = יעקב סופר, סיפורי יעקב, מהדורת גדליה נגאל, ירושלים תשנ"ד. סיפורי מעשיות = ר' נחמן מברסלב, ספר סיפורי מעשיות המנוקד, ירושלים תשמ"ה. סיפורים חסידיים = מנחם מנדל בודק, סיפורים חסידיים, מהדורת גדליה נגאל, תל-אביב תשנ"א.

ספר אגרת הקודש = ר' אליעזר בן ר' אלימלך, "ספר אגרת הקודש" בתוך: ר' אלימלך מליז'נסק, נעם אלימלך, מהדורת גדליה נגאל, ירושלים תשל"ח.

ספר גיא חזיון = ר' אברהם בן חנניה יגל, ספר גיא חזיון, מבוא ופרשנות: דוד רוזרמן, ירושלים תשנ"ח.

ספר הברית = ר' פנחס אליהו ברבי מאיר מוילנא, ספר הברית השלם, ירושלים תש"ן. ספר החזיונות = ר' חיים ויטאל, ספר החזיונות, מהדורת א"ז אשכולי ונ' בן מנחם, ירושלים תשי"ד.

ספר הכוזרי = ר' יהודה הלוי, ספר הכוזרי, תרגום: י' אבן שמואל, ירושלים תשל"ג. ספר הליקוטים = ר' חיים ויטאל, ספר הליקוטים, סדרת כתבי רבינו האר"י, ניו-יורק תשנ"ה.

ספר המדות = ר' נחמן מברסלב, ספר המדות עם מראה מקומות, ירושלים תשנ"א. ספר העיקרים = ר' יוסף אלבו, ספר העיקרים, וורשה תר"ל.

ספר הפליאה = קנה אבן גדור (שם בדוי), ספר הפליאה, קארעץ תש"ד. ספר הרזים = ספר הרזים, הוא ספר כשפים מתקופת התלמוד, ההדיר מרדכי מרגליות, תל-אביב תשכ"ז.

ספר שם הגדולים = החיד"א, ספר שם הגדולים, רמת גן תשי"ד. ספר שמוש = ר' יעקב עמדין, ספר שמוש, ירושלים תשל"ה.

מיסטיקה ושיגעון ביצירת ר' נחמן מברסלב

ספרי = ספרי (וילנא תרכ"ו), ירושלים תשל"ד.

עדת צדיקים = מיכאל לוי רודיקסון, עדת צדיקים, מהדורת ג' נגאל, ירושלים תשמ"ט.

עלים לתרופה = ר' נתן מנמירוב, עלים לתרופה, ירושלים תשמ"א.

עמוד העבודה = ר' ברוך מקוסוב, עמוד העבודה, יוזעפאף 1883.

עין חיים = ר' חיים ויטאל, עין חיים (שלושה חלקים), סדרת כתבי רבינו האר"י, ניו-יורק תשנ"ה.

עשר אורות = ישראל ברגר, עשר אורות, פיעטרקוב תרס"ז.

פירוש המשניות = ר' משה בן מימון, משנה עם פירוש ר' משה בן מימון, תרגם מערבית יוסף קאפח, ירושלים תשכ"ג-תשכ"ז.

פירוש ספר היצירה = ר' יוסף שלום אשכנזי, פירוש ספר היצירה, ירושלים תשכ"א.  
פירוש על נביאים ראשונים = יצחק אברבנאל, פירוש על נביאים ראשונים, ירושלים תשט"ו.

פירוש קבלי = משה חלמיש, פירוש קבלי לבראשית רבה לר' יוסף בן שלום אשכנזי, ירושלים תשמ"ה.

פעולת הצדיק = [חסר שם המחבר (ר' אליעזר שיק)], פעולת הצדיק, ברוקלין, ניו-יורק תשל"ח.

פרדס רימונים = ר' משה קורדובירו, פרדס רימונים, ירושלים תשכ"ב.

פרפראות לחכמה = ר' נחמן מטשהרין, פרפראות לחכמה, ירושלים תשמ"ג.

צדקת הצדיק = ר' צדוק הכהן מלובלין, צדקת הצדיק, ירושלים תשמ"ז.

צוואת הריב"ש = צוואת הריב"ש, ברוקלין תשנ"א.

צפנת פענח = ר' יוסף טוב-עלם, צפנת פענח, קרקא תרע"ב.

צפנת פענח = ר' יעקב יוסף מפולנאה, צפנת פענח, מהדורת ג' נגאל, ירושלים תשמ"ט.

קדושת לוי = ר' לוי יצחק מברדיצ'ב, קדושת לוי השלם, ירושלים תשי"ח.

קול מבשר = קול מבשר — "ליקוטי מאמרי קודש מתוך ספרי תלמידיו... של אדמו"ר ר' שמחה בונים... מפשיסחא, אשר הביאו בשמו. נלקט, סודר והובא לדפוס על-ידי יהודה מנחם" (בוים), רעננה תשנ"ה.

קול שמחה = ר' שמחה בונים מפשיסחא, קול שמחה, בני ברק תשנ"ב.

קומץ המנחה = ר' צדוק הכהן מלובלין, קומץ המנחה, בני ברק תשל"ג.

ראשית חכמה = ר' אליהו די וידאש, ראשית חכמה המנוקד, ג כרכים, ירושלים תשנ"ז.

רב טוב = ר' יקותיאל יהודה טיטלבוים, ספר רב טוב, למברג 1889.

שבחי הבעש"ט = שבחי הבעש"ט, מהדורת א' רובינשטיין, ירושלים תשנ"ב.

שבחי הבעש"ט בידיש = שבחי הבעש"ט, קארעץ תקע"ו.

שבחי הר"ן = שבחי הר"ן, ירושלים חש"ד.

שבט מוסר = ר' אליהו בן אברהם שלמה הכהן, שבט מוסר, אמשטרדם תצ"ב.

שיח שרפי קודש = ר' לוי יצחק בנדר, שיח שרפי קודש, ה כרכים, ירושלים תשנ"ד.

שיחות הר"ן = שיחות הר"ן המנוקד, ירושלים תשמ"ה.

שמועה טובה = ר' לוי יצחק מברדיצ'ב, שמועה טובה (אמרות מהמגיד ממזריץ'), ורשא תרצ"ח.



## ביבליוגרפיה וקיצורים

שני לוחות הברית = ר' ישעיהו הורוביץ, שני לוחות הברית, ירושלים תשל"ה.  
שעור קומה = ר' משה קורדובירו, שעור קומה, ירושלים תשכ"ו.  
שער הגלגולים = ר' חיים ויטאל, שער הגלגולים, סדרת כתבי רבינו האר"י, ניו-יורק תשנ"ה.  
שער הכוונות = ר' חיים ויטאל, שער הכוונות (שני חלקים), סדרת כתבי רבינו האר"י, ניו-יורק תשנ"ה.  
שער המצוות = ר' חיים ויטאל, שער המצוות, סדרת כתבי רבינו האר"י, ניו-יורק תשנ"ה.  
שער הפסוקים = ר' חיים ויטאל, שער הפסוקים, סדרת כתבי רבינו האר"י, ניו-יורק תשנ"ה.  
שערי אורה = ר' יוסף ג'יקטיליה, שערי אורה, מהדורת יוסף בן שלמה, ב כרכים, ירושלים תשנ"ו.  
שערי ציון = ר' נתן נטע הנובר, שערי ציון, לובלין תר"ס.  
שערי קדושה — חלק רביעי = ר' חיים ויטאל, שערי קדושה — חלק רביעי, בתוך: כתבים חדשים לרבנו חיים ויטאל, ירושלים תשמ"ח.  
שערי קדושה = ר' חיים ויטאל, שערי קדושה, ירושלים תשמ"ה.  
תולדות יעקב יוסף = ר' יעקב יוסף מפולנאה, תולדות יעקב יוסף, ווארשה תרמ"א.  
תורת הקנאות = ר' יעקב עמדין, תורת הקנאות, אמשטרדם תקי"ב.  
תנחומא = מדרש תנחומא השלם, ירושלים תשמ"ח.  
תניא = ר' שניאור זלמן מלאדי, תניא: ליקוטי אמרים עם אגרת התשובה ואגרת הקדש, כפר חב"ד תש"מ.  
תפארת עוזיאל = ר' עוזיאל מייזליש, תפארת עוזיאל, תל-אביב תשכ"ב.  
תקוני הזוהר = תקוני הזוהר, מהדורת ר' ראובן מרגליות, ירושלים (חש"ד).  
תשובות הרמב"ם = תשובות הרמב"ם, מהדורת יהושע בלאו, ג כרכים, ירושלים תשי"ח-תשכ"א.

## מחקרים וספרות נוספת

אוטו, הקדושה = ר' אוטו, הקדושה — על הלא-רציונלי באידאת האל ויחסו לרציונלי, תרגום: מ' רון, ירושלים תשנ"ט.  
אוטו, מיסטיקה מזרח ומערב = R. Otto, *Mysticism East and West*, London, 1932.  
אופנהיימר, אקדמות לשאלת האקסטזה = ב' אופנהיימר, "אקדמות לשאלת האקסטזה הנבואית", ספר בר-אילן, כב-כג, רמת-גן תשמ"ח, עמ' 45-62.  
אופנהיימר, הנבואה הקדומה = ב' אופנהיימר, הנבואה הקדומה בישראל, ירושלים תשמ"ד.  
אטקס, הבעש"ט ההיסטורי = ע' אטקס, "הבעש"ט ההיסטורי — בין רקונסטרוקציה לדקונסטרוקציה", תרביץ סו, ג (תשנ"ז), עמ' 425-442.  
אטקס, בעל השם = ע' אטקס, בעל השם: הבעש"ט — מאגיה, מיסטיקה, הנהגה, ירושלים תש"ס.  
אטקס, יחיד בדורו = ע' אטקס, יחיד בדורו: הגאון מוילנא — דמות ודימוי, ירושלים

(תשנ"ח).

אטקס, מקומם של המאגיה ובעלי השם = ע' אטקס, "מקומם של המאגיה ובעלי השם בחברה האשכנזית במפנה המאות הי"ז-הי"ח", ציון ס (תשנ"ה), עמ' 69-104.

אטקס, פולין = ע' אטקס, פולין, האוניברסיטה הפתוחה, תל-אביב תשנ"א. אידל, בעל ספר המשיב = מ' אידל, "עיונים בשיטת בעל 'ספר המשיב'", ספונות ב (תשמ"ג), עמ' 185-266.

אידל, גולם = מ' אידל, גולם, ירושלים ותל-אביב תשנ"ו. אידל, דימויים ומעשים = מ' אידל, "דימויים ומעשים מיניים בקבלה", זמנים 42 (קיץ תשנ"ב), עמ' 31-39.

אידל, דמות האדם = מ' אידל, "דמות האדם שמעל הספירות", דעת 4 (תש"ס), עמ' 41-55.

אידל, החויה המיסטית = מ' אידל, החויה המיסטית אצל אברהם אבולעפיה, ירושלים תשמ"ח.

אידל, היבטים חדשים = מ' אידל, קבלה – היבטים חדשים, ירושלים ותל-אביב תשנ"ג.

אידל, המשגת המוזיקה = M. Idel, "Conceptualizations of Music in Jewish Mysticism", *Enchanting Powers - Music in the World's Religion*, edited by Lawrence E. Sullivan, Cambridge, Mass. 1997, pp. 159-188

אידל, הפירוש המאגי של המוזיקה = מ' אידל, "הפירוש המאגי והתיאורגי של המוזיקה בטקסטים יהודיים מתקופת הרנסנס ועד החסידות", בתוך: יובל – קובץ מחקרים של המרכז לחקר המוזיקה היהודית, בעריכת י' אדלר וב' באיאר, בשיתוף ל' שלם, ירושלים תשמ"ב, כרך ד, עמ' לג-סב.

אידל, התבודדות במיסטיקה היהודית = M. Idel, "Hitbodedut: On Solitude in Jewish Mysticism", *Einsamkeit, Archaeologie der Literarischen Kommunikation VI*, Edited by Aleida Assmann, Jan Assmann, München 2000, pp. 189-212

אידל, התבודדות כריכוז בפילוסופיה = מ' אידל, "התבודדות כריכוז בפילוסופיה היהודית", ספר היוכל לשלמה פינס ח"א, מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ז (תשמ"ח), עמ' 39-60.

אידל, התבוננות כריכוז בקבלה = מ' אידל, "התבוננות כריכוז בקבלה האקסטטית וגלגוליה", דעת 14 (תשמ"ה), עמ' 35-81.

אידל, התכללות = M. Idel, "Universalization and Integration: Two Conceptions of Mystical Union in Jewish Mysticism", in: Moshe Idel and Bernard McGinn ed., *Mystical Union and Monotheistic faith - An Ecumenical Dialogue*, New York and London, 1989, pp. 27-57. Additional "Comments", on pages 157-161

אידל, החסידות = מ' אידל, החסידות – בין אקסטזה למאגיה, ירושלים ותל-אביב תשס"א.

אידל, יהדות, מיסטיקה ומגיה = מ' אידל, "יהדות, מיסטיקה יהודית ומגיה", מרעי היהדות 36 (תשנ"ו), עמ' 25-40.



## ביבליוגרפיה וקיצורים

אידל, יופיה של אישה = מ' אידל, "יופיה של אישה – לתולדותיה של המיסטיקה היהודית", בתוך: ע' אטקס, ד' אסף, י' ברטל וא' ריינר (עורכים), במעגלי חסידים – קובץ מחקרים לזכרו של פרופ' מרדכי וילנסקי, ירושלים תש"ס, עמ' 317-334. אידל, כתבי רבי אברהם אבולעפיה = מ' אידל, כתבי ר' אברהם אבולעפיה ומשנתו, עבודת דוקטור, ב כרכים, האוניברסיטה העברית ירושלים תשל"ו.  
אידל, לתולדות האיסור = מ' אידל, "לתולדות האיסור ללמוד קבלה לפני גיל ארבעים", *The Journal of the Association for Jewish Studies* 5 (1980); החלק העברי עמ' א-כ.

אידל, מאגיה יהודית = M. Idel, "Jewish Magic from the Renaissance Period to Early Hasidism", in: J. Neusner et al. - (eds.), *Religion, Science and Magic: In Concert and in Conflict*, New York 1989, pp. 82-117  
אידל, מושג הצמצום = מ' אידל, "על תולדות מושג 'הצמצום' בקבלה ובמחקר", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל י (תשנ"ב), עמ' 59-112.  
אידל, מיסטיקה יהודית ומיסטיקה מוסלמית = מ' אידל, "מיסטיקה יהודית ומיסטיקה מוסלמית", מחניים (סדרה חדשה) 1 (תשנ"ב), עמ' 28-33.  
אידל, מיסטיקה משיחית = M. Idel, *Messianic Mystics*, New Haven and London 1998.

אידל, על ארץ ישראל = מ' אידל, "על ארץ ישראל במחשבה היהודית המיסטית של ימי הביניים", בתוך: מ' חלמיש וא' רביצקי (עורכים), ארץ ישראל בהגות היהודית בימי הביניים, ירושלים תשנ"א, עמ' 193-214.  
אידל, על כוונת שמונה עשרה = מ' אידל, "על כוונת שמונה עשרה אצל ר' יצחק סג"י נהור, בתוך: משואות – מחקרים בספרות הקבלה ובמחשבת ישראל מוקדשים לזכרו של פרופ' אפרים גוטליב, בעריכת מ' אורון וע' גולדרייך, ירושלים תשנ"ד, עמ' 25-52.

אידל, פרקים בקבלה נבואית = מ' אידל, פרקים בקבלה נבואית, ירושלים 1990.  
אידל, קבלה לילית = M. Idel, "Nächtliche Kabbalisten", *Die Wahrheit der Träume*, G. Benedetti, E. Hornung (Hrsg.), München 1997, pp. 85-117  
אידל, ר' מנחם רקאנטי = מ' אידל, ר' מנחם רקאנטי המקובל, כרך א, ירושלים ותל-אביב תשנ"ח.

אידל, שבתי הכוכב = מ' אידל, "שבתי הכוכב ושבתי צבי: גישה חדשה לשבתאות", מדעי היהדות 37 (תשנ"ז), עמ' 161-184.  
אידל, שתי הערות = מ' אידל, "שתי הערות על ס' חרב פיפיות לר' יאיר בן שבתאי, קרית ספר נג (תשל"ח), עמ' 213-214.  
אידל, תארים וספירות = מ' אידל, "תארים וספירות בתיאולוגיה היהודית", בתוך: ש' הלר וילנסקי ומ' אידל (עורכים), מחקרים בהגות היהודית, ירושלים תשמ"ט, עמ' 87-111.

אידל, תפיסת התורה = מ' אידל, "תפיסת התורה בהיכלות ובקבלה", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל א (תשמ"א), עמ' 23-84.

אלג'ילאני, סוד הסודות = Hadrat Abd-al-qadir al-Jilani, *The Secret of Secrets*,

מיסטיקה ושיגעון ביצירת ר' נחמן מברסלב

Bayrak Tosun (Translator), Cambridge 1992

אליאדה, המיתוס של השיבה הנצחית = מירצ'ה אליאדה, המיתוס של השיבה הנצחית, תרגם: יותם ראובני, ירושלים תש"ס.

אליאור, בין היש לאין = ר' אליאור, "בין היש לאין – עיון בתורת הצדיק של ר' יעקב יצחק, החוזה מלובלין", בתוך: ר' אליאור, י' ברטל וח' שמרוק (עורכים), צדיקים ואנשי מעשה: מחקרים בחסידות פולין, ירושלים, תשנ"ד, עמ' 167-218.

אליאור, הבעש"ט וראשיתה של התנועה החסידית = ר' אליאור, "הבעל שם טוב וראשיתה של התנועה החסידית" – מאמר שלא פורסם, אוסף שלום בית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי, ירושלים, מס' 6836.7.

אליאור, הזיקה המטאפורית = ר' אליאור, "הזיקה המטאפורית בין האל לאדם ורציפותה של הממשות החזיונית בקבלת האר"י", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל י (תשנ"ב), עמ' 47-57.

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

אליאור, חירות על הלוחות = ר' אליאור, חירות על הלוחות, תל-אביב תש"ס. אליאור, יש ואין – דפוסי יסוד = ר' אליאור, "יש ואין – דפוסי יסוד במחשבה החסידית", בתוך: משואות – מחקרים בספרות הקבלה ובמחשבת ישראל מוקדשים לזכרו של פרופ' אפרים גוטליב, בעריכת מ' אורון וע' גולדרייך, ירושלים תשנ"ד, עמ' 53-74.

אליאור, מציאות במבחן הברדיון = ר' אליאור, "מציאות במבחן הברדיון – החלום במחשבה המיסטית – חירות הפירוק והצירוף", בתוך: ד' כרם (עורך), מגוון דעות והשקפות בתרבות ישראל, ה(תשנ"ה), עמ' 63-79.

אליאור, פניה השונות = ר' אליאור, "פניה השונות של החירות – עיונים במיסטיקה יהודית", אלפיים 15 (תשנ"ז), עמ' 9-119.

אליאור, קבלת הארי = ר' אליאור, "קבלת האר"י, שבתאות וחסידות", בתוך: ר' אליאור וי' דן עורכים, קולות רבים, ספר הזיכרון לרבקה ש"ץ-אופנהיימר, כרך ב, מחקרי ירושלים במחשבת ישראל יג (תשנ"ו), עמ' 379-397.

אליאור, רי"ק ובעש"ט = ר' אליאור, "ר' יוסף קארו ור' ישראל בעל שם טוב, מטמורפוזה מיסטית, השראה קבלית והפנמה רוחנית", תרביץ סה, ד (תשנ"ו), עמ' 671-709. אליאור, תורת אחדות ההפכים = ר' אליאור, תורת אחדות ההפכים – התיאוסופיה המיסטית של חב"ד, ירושלים תשנ"ג.

אליאור, תורת האלוהות = ר' אליאור, תורת האלוהות בדור השני של חב"ד, ירושלים תשמ"ב.

אלפסי, החסידות = י' אלפסי, החסידות, תל-אביב 1974. אלשטיין, האקסמוזה בסיפור החסידי = י' אלשטיין, האקסמוזה בסיפור החסידי, רמת-גן תשנ"ח.

אלשטיין, פעמי בת מלך = י' אלשטיין, פעמי בת מלך, רמת-גן 1984. אנדרהיל, מיסטיקה = E. Underhill, *Mysticism: A Study in the Nature and*



## ביבליוגרפיה וקיצורים

- Development of Man's Spiritual Consciousness*, New York 1955  
אנקורי, מרומי רקיעים = מ' אנקורי, מרומי רקיעים ותחתיות שאול – מסע הנפש של רבי נחמן מברסלב, תל-אביב תשנ"ה.
- אסף, ביבליוגרפיה = ד' אסף, ברסלב – ביבליוגרפיה מוערת, ירושלים 2000.  
אסף, דרך המלכות = ד' אסף, דרך המלכות – ר' ישראל מרוזין ומקומו בתולדות החסידות, ירושלים 1997.
- A. Ackerman, *The Philosophic* = זרחיה הלוי *Sermons of R. Zerahia Halevi Saladin*, unpublished dissertation, Hebrew University, Jerusalem 1999
- ארנד, הרפואה = א' ארנד, "הרפואה במשנתו של ר' נחמן מברסלב", קורות י (תשנ"ד), עמ' 44-53.
- בובר, בפרדס החסידות = מ' בובר, בפרדס החסידות, ירושלים תשל"ט.  
בובר, גוג ומגוג = מ' בובר, גוג ומגוג, ירושלים תש"ד.  
בובר, דרכי אל החסידות = מ' בובר, "דרכי אל החסידות", תקווה לשעה זו, בעריכת א' שפירא, תל-אביב תשנ"ב. עמ' 101-113.
- בובר, האור הגנוז = מ' בובר, האור הגנוז, ירושלים ותל-אביב תשל"ט.  
בובר, כמה הערות = מ' בובר, "כמה הערות לתיאוריה של החסידות", בתוך: מ' בובר תקווה לשעה זו, תל אביב תשנ"ב, עמ' 127-134.
- בובר, צדיק בא לארץ = מ' בובר, "צדיק בא לארץ", בין עמ לארצו, ירושלים ותל-אביב תש"ה, עמ' 91-111.
- E. Bourguignon, *Possession*, San Francisco 1976. = בורגיניון, איחוז  
E. Bourguignon (ed.), *Religion – Altered States of Consciousness and Social Change*, Columbus 1973
- ביאל, ארום והיהודים = ד' ביאל, ארום והיהודים, תל-אביב תשנ"ה.
- בילו, דיבוק ומגיד = Y. Bilu, "Dybbuk and Maggid – Two Cultural Patterns of Consciousness in Judaism", *AJS Review* 21, 2 (1996), pp. 341-366
- בילו, הדיבוק ביהדות = י' בילו, "הדיבוק ביהדות: הפרעה נפשית כמשאב תרבותי", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ב, ד (תשמ"ג), עמ' 529-563.
- בית-אריה, פרק שירה = מ' בית-אריה, פרק שירה, עבודת דוקטור (2 כרכים), האוניברסיטה העברית, ירושלים תשכ"ז.
- בלבן, התנועה הפרנקאית = מ' בלבן, לתולדות התנועה הפרנקאית, תל-אביב תרצ"ד.  
בלידשטיין, השמחה ברמב"ם = י' בלידשטיין, "השמחה במשנתו המוסרית של הרמב"ם", אשל באר שבע ב (תש"ס), עמ' 145-163.
- בן שלמה, היסודות הפילוסופיים בקבלה = י' בן שלמה, היסודות הפילוסופיים בקבלה לפי גרשם שלום, דברי האקדמיה הלאומית למדעים, כרך שמיני, חוברת 6, ירושלים תשנ"ז.
- בן שלמה, תורת האלוהות = י' בן שלמה, תורת האלוהות של ר' משה קורדובירו, ירושלים תשמ"ו.
- A. J. Band, "The Function of the Enigmatic in Two = בנד, הפונקציה של האניגמטי

Hasidic Tales", in: J. Dan & F. Talmage (eds.), *Studies in Jewish Mysticism*, Cambridge Mass. 1982, pp. 185-209

ברור, גליציה ויהודיה = א"י ברור, גליציה ויהודיה, ירושלים תשכ"ה.  
ברזל, הציץ ומת = ה' ברזל, "הציץ ומת" המשמעות העלומה", בקורת ופרשנות 22 (תמוז תשמ"ו), עמ' 15-40.  
גארב, טכניקות טראנס בקבלת ירושלים = י' גארב, "טכניקות טראנס בקבלת ירושלים", פעמים 70 (חורף תשנ"ז), עמ' 46-67.  
גוטליב, מחקרים בספרות הקבלה = א' גוטליב, מחקרים בספרות הקבלה, תל-אביב תשל"ו.

גולדברג, הסיפור החסידי שבפי הצדיק = ר' גולדברג, הסיפור החסידי שבפי הצדיק: בין עיצוב ספרותי למסר אידיאלי – עיון במדגם מייצג של סיפורים בהדגש על סיפורי רבי ישראל מרוזין, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשנ"ז.  
גולדציהר, הרצאות על האיסלם = י"י גולדציהר, הרצאות על האיסלם, תרגם י' ריבלין, ירושלים תשכ"ט.

גושן, ארץ ישראל בהגותו = א' גושן, "ארץ ישראל בהגותו של ר' נחמן מברסלב", בתוך: א' רביצקי (עורך), ארץ ישראל בהגות היהודית בעת החדשה, ירושלים תשנ"ח, עמ' 276-300.

ג'יימס, החוויה הדתית = ו' ג'יימס, החוויה הדתית לסוגיה – מחקר בטבע האדם, תרגם י' קופילוביץ, ירושלים תשנ"ד.

ג'יקובס, העלאת ניצוצות = L. Jacobs, "The Uplifting of Sparks in Later Jewish Mysticism", *Jewish Spirituality, From The Sixteenth-Century Revival to The Present*, Edited by A. Green, Vol. 2, London 1987, pp. 99-126

גרין, אידל על חסידות = א"י גרין, "אידל על חסידות אקסטזה ומאגיה", מדעי היהדות 36 (תשנ"ו), עמ' 279-281.

גרין, בעל היסורים = א"י גרין, בעל היסורים – פרשת חייו של ר' נחמן מברסלב, תל-אביב תשמ"א.

גרין, בקשו פני = א"י גרין, בקשו פני, קראו בשמי – אמונתו של מחפש, תל-אביב תשנ"ז.

גרין, לביקורתו = א"י גרין, "לביקורתו של מ' פייקאז' על ספרי 'בעל היסורים'", תרביץ נא (תשמ"ב), עמ' 508-509.

גריס, בין ספרות להיסטוריה = ז' גריס, "בין ספרות להיסטוריה – הקדמות לדיון ועיון בשבחי הבעש"ט", מורא 3, עמ' 153-181.

גריס, ממיתוס לאתוס = ז' גריס, "ממיתוס לאתוס – קווים לדמותו של ר' אברהם מקאליסק", אומה ותולדותיה ב (תשמ"ד), עמ' 117-146.

גריס, ספרות ההנהגות = ז' גריס, ספרות ההנהגות – תולדותיה ומקומה בחיי חסידיו של הבעש"ט, ירושלים תש"ן.

דובנוב, תולדות החסידות = ש' דובנוב, תולדות החסידות, תל-אביב תרצ"א.  
דולב, ההתחלה החברתית של מחלות נפש = ע' דולב, ההתחלה החברתית של מחלות נפש והמשך גורלו של החולה, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים,



תשל"ב.

דן, המיסטיקה העברית הקדומה = י' דן, המיסטיקה העברית הקדומה, תל-אביב תש"ן.  
דן, השפה המיסטית של התפילה = J. Dan, "The Language of the Mystical Prayer", *Studies In Spirituality* 5 (1995), pp. 40-60

דן, חסידות אשכנז = י' דן, חסידות אשכנז, תל-אביב תשנ"ב.

דן, על הקדושה = י' דן, על הקדושה, ירושלים תשנ"ז.

הויזינגה, האדם המשחק = י' הויזינגה, האדם המשחק — על מקור התרבות במשחק, תרגם ש' מוהליבר, ירושלים תשמ"ד.

הלר וילנסקי, היחס בין האמונה והתבונה = ש' הלר וילנסקי, "היחס בין האמונה והתבונה אצל ריה"ל", משנתו ההגותית של רבי יהודה הלוי, ירושלים תשל"ח, עמ' 41-51.

הלר וילנסקי, התגלות אמונה ותבונה = ש' הלר וילנסקי, "התגלות אמונה ותבונה בפילוסופיה היהודית של ימי הביניים", בתוך: משה חלמיש ומשה שוורץ (עורכים), התגלות אמונה תבונה, רמת-גן תשל"ו, עמ' 19-34.

הראל-פיש, עתיד זכור = א' הראל-פיש, עתיד זכור — על ספרות, מיתוס והיסטוריה, ירושלים תשנ"ו.

הרווי, תורת הנבואה הסינאסטית = ז' הרווי, "תורת הנבואה הסינאסטית של ריה"ל והערה על ספר הזוהר", בתוך: ר' אליאור וי' דן (עורכים), קולות רבים. ספר הזיכרון לרבקה ש"ץ-אופנהיימר, מחקרי ירושלים במחשבת ישראל יב, כרך א (תשנ"ו), עמ' 141-155.

הרן, לדרכי ההעתקה של איגרות חסידים = ר' הרן, "בליל אגרות ואיגרת — לדרכי ההעתקה של איגרות חסידים", ציון נו (תשנ"א), עמ' 230-299.

הרן, מה הניע = ר' הרן, "מה הניע את תלמידי המגיד לעלות לארץ ישראל?", קתדרה 76 (תשנ"ה), עמ' 85-89.

הרן, מחלוקות אידיאולוגיות = ר' הרן, מחלוקות אידיאולוגיות פנים חסידיות בשלהי המאה הי"ח וראשית המאה הי"ט — הגורמים למחלוקת בין ר' אברהם מקליסק לבין ר' שניאור זלמן מלאדי, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשנ"ג.

הרן, ר' אברהם מקליסק = ר' הרן, "ר' אברהם מקליסק ור' שניאור זלמן מלאדי: ידידות שנפסקה", בתוך: ר' אליאור וי' דן (עורכים), קולות רבים ספר הזיכרון לרבקה ש"ץ אופנהיימר, מחקרי ירושלים במחשבת ישראל יב, כרך א (תשנ"ו), עמ' 39-428.

ואן גנפ, טקסי מעבר = A. Van Gennep, *The Rites of Passage*, London 1960  
וולפיש, התפילה השוגרת = א' וולפיש, "התפילה השוגרת" (ברכות ד, ג; ה, ה; ה; — על גבול ההשראה והאקסטזה, תרביץ סה, ב (תשנ"ו), עמ' 301-314.

וולפסון, דרך האספקלריה = E. R. Wolfson, *Through a Speculum That Shines: Vision and Imagination in Medieval Jewish Mysticism*, Princeton, N.Y. 1994.

וולפסון, הדימוי הנשי של התורה = E. R. Wolfson, "Female Imaging of The Torah: From Literary Metaphor to Religious Symbol", in: *Circle in the Square – Studies*

## מיסטיקה ושיגעון ביצירת ר' נחמן מברסלב

- in *The Use of Gender in Kabbalistic Symbolism*, Albany 1995, pp. 1-28
- וולפסון, מיגדר במיסטיקה היהודית = E. R. Wolfson, *Circle in the Square – Studies in The Use of Gender in Kabbalistic Symbolism*, Albany 1995
- וולפסון, פילון = צ' וולפסון, פילון: יסודות הפילוסופיה הדתית היהודית, תרגם מ' מייזליש, ב כרכים, ירושלים תש"ל.
- וייס, כוונת התפילה = J. Weiss, "The Kavvanoth of Prayer in Early Hasidism", *Studies in Eastern European Jewish Mysticism*, Oxford 1985, pp. 95-125
- וייס, מחקרים = י' וייס, מחקרים בחסידות ברסלב, ערך והדיר: מ' פייקאז', ירושלים תשל"ה.
- וייס, מחקרים במיסטיקה יהודית במזרח אירופה = J. Weiss, *Studies in Eastern European Jewish Mysticism*, Oxford 1985
- וייס, ראשית צמיחתה = י' וייס, "ראשית צמיחתה של הדרך החסידית", ציון טז (תשי"א), עמ' 46-105.
- וייס, תלמוד תורה בראשית = י' וייס, "תלמוד תורה בראשית החסידות", הדאר לג (תשכ"ה), עמ' 615-618.
- וייס, תלמוד תורה לשיטת = י' וייס, "תלמוד תורה לשיטת ר' ישראל בעש"ט", תפארת ישראל, ספר היוכל לכבוד ר' ישראל ברודי, לונדון תשכ"ז, עמ' 151-159.
- וילנסקי, חסידים ומתנגדים = מ' וילנסקי, חסידים ומתנגדים, ב כרכים, ירושלים תש"ן.
- וינוגרד, אוצר הספר העברי = י' וינוגרד, אוצר הספר העברי, המכון לביבליוגרפיה ממוחשבת, ירושלים תשנ"ד.
- ורבלובסקי, קוף ומהות = R. J. Z. Werblowsky, "Ape and Essence", *Geo Wid Festschrift (ed.), Ex Orde Religionum*, Leiden 1972, pp. 318-325
- ורבלובסקי, ר' יוסף קארו = רי"צ ורבלובסקי, ר' יוסף קארו – בעל הלכה ומקובל, תרגם י' צורן, ירושלים תשנ"ו.
- ורמן, עליה וירידה = M. Verman, "Aliyah and Yeridah – The journeys of the Besht and R. Nachman to Israel", *Approaches to Judaism in Medieval Times*, Vol. 3, Atlanta, Georgia 1988, pp. 159-171
- ורסס, השכלה ושבטאות = ש' ורסס, השכלה ושבטאות, ירושלים תשמ"ח.
- זוסלנד, המדריך = H.A. Susland, *A Guide for Preachers on Composing and Delivering Sermons – The Or ha-Darshanim of Jacob Zahalon*, New York. 1987
- זק, בשערי הקבלה = ב' זק, בשערי הקבלה של ר' משה קורדובירו, ירושלים תשנ"ה.
- זק, ועוד לגלגולה של האמרה = ב' זק, "ועוד לגלגולה של האמרה" קודשא בריך הוא אורייתא וישראל כולא חד", קריית ספר נז (תשמ"ב) עמ' 179-184.
- זק, יחסו של ר' שלמה = ב' זק, "יחסו של ר' שלמה אלקבץ לחקירה הפילוסופית", אשל באר-שבע א (תשל"ו), עמ' 288-306.
- זק, עיון בהשפעת = ב' זק, "עיון בהשפעת ר' משה קורדובירו על החסידות", אשל באר שבע ג (תשמ"ו) עמ' 229-246.



## ביבליוגרפיה וקיצורים

J. H. Chajes "Judgments sweetened: Possession and Exorcism in = שיפוט חיות, Early Modern Jewish Culture", *Journal of Early Modern History*, Volume 1, Number 2, (1997), pp. 124-169

חלמיש, מבוא לקבלה = מ' חלמיש, מבוא לקבלה, ירושלים תשנ"א.  
חלמיש, נתיב לתניא = מ' חלמיש, נתיב לתניא, תל-אביב תשמ"ח.  
חלמיש, על השתיקה = מ' חלמיש, "על השתיקה בקבלה ובחסידות", בתוך: משה חלמיש ואסא כשר (עורכים), דת ושפה, תל-אביב תשמ"ב, עמ' 79-89.  
חלמיש, קווים להערכתה = מ' חלמיש, "קווים להערכתה של ארץ-ישראל בספרות הקבלה", בתוך: מ' חלמיש וא' רביצקי (עורכים), ארץ ישראל בהגות היהודית בימי הביניים, ירושלים תשנ"א, עמ' 215-232.  
חסין, שירה ומיתוס = ז' חסין, שירה ומיתוס ביצירת דליה רביקוביץ, תל-אביב תש"ן.

טלר, בחינת מהימנות = א' טלר, "ספר הזיכרונות של שלמה מימון — בחינת מהימנות", גלעד, יב (תשנ"א), עמ' יג-כב.

טרנר, וריאציות של לימינליות = V. Turner, "Variations on A Theme of Liminality", in: Sally F. Moore and Barbara G. Myerhoff (eds.), *Secular Ritual*, Assen and Amsterdam 1979, pp. 36-51

טרנר, יער = V. Turner, *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*, Ithaca, New York 1967

יושע, מיתוס ומטאפורה = נ' יושע, מיתוס ומטאפורה: הפרשנות הפילוסופית של ר' אברהם כהן הירירה לקבלת האר"י, ירושלים תשנ"ד.  
ינון, השפעות צופיות על הקבלה = י' ינון, "השפעות צופיות על הקבלה בצפת", מחנים 6 (תשרי תשנ"ד), עמ' 170-179.

ינון, ראש בין הברכיים = י' ינון (פנטון), "ראש בין הברכיים — תרומה למחקר על תנוחת מדיטציה במיסטיקה היהודית והאיסלמית", דעת 32-33 (תשנ"ד), עמ' 19-29.

ינון, חסידי אשכנז והיהודים הצופים = י' ינון פנטון, "שתי אסכולות חסידיות: חסידי אשכנז והיהודים הצופים במצרים" דעת 45 (קיץ תש"ס), עמ' 5-23.  
יסיף, סיפור העם העברי = ע' יסיף, סיפור העם העברי, ירושלים תשנ"ד.  
יעקובסון, מקבלת האר"י = י' יעקובסון, מקבלת האר"י עד החסידות, תל-אביב תשמ"ד.  
יעקובסון, תורת החסידות = י' יעקובסון, תורתה של החסידות, תל-אביב תשמ"ו.  
יערי, ליקוטים ביבליוגרפיים = א' יערי, "ליקוטים ביבליוגרפיים", קרית ספר, יז (ת"ש), עמ' 95-108.

יערי, שתי מהדורות יסוד = א' יערי, "שתי מהדורות יסוד של שבחי הבעש"ט", קרית ספר ל"ט (תשכ"ד), עמ' 244-272, 348-370, 394-407.  
לוינגר, על טעם הנזירות = י' לוינגר, "על טעם הנזירות במורה נבוכים", בר-אילן — קובץ העשור, רמת-גן תשכ"ז, עמ' 299-305.  
לוינ-כ"ץ, סגולות ועצות = י' לוינ-כ"ץ, "סגולות ועצות למציאת הזיווג בכתבי ר' נחמן וגלגוליהן", שנה בשנה, מ' (תש"ס), עמ' 348-370.

מיסטיקה ושיגעון ביצירת ר' נחמן מברסלב

לוינשטיין, הערות = ד' לוינשטיין, "הערות ביחס לדמותו של שאול", בית מקרא 37 (תשנ"ב), עמ' 79-83.

לחובר, בשער המגדל = פ' לחובר, "בשער המגדל", על גבול הישן והחדש, ירושלים תשי"א, עמ' 29-78.

ליבוביץ, יעקב צהלון = י' ליבוביץ, "יעקב צהלון איש רומא ופזמונו לשבת חנוכה התמ"ח 1687", ספר זכרון לחיים אנצו פיריני, ירושלים תשל"א, עמ' 166-181. ליבס, החידוש = י' ליבס, "החידוש של ר' נחמן מברסלב", דעת 45 (קיץ תש"ס), עמ' 91-103.

ליבס, המשיח של הזוהר = י' ליבס, "המשיח של הזוהר – לדמותו המשיחית של רבי שמעון בר יוחי", הרעיון המשיחי בישראל, ירושלים תש"ן, עמ' 87-236. ליבס, התיקון הכללי = י' ליבס, "התיקון הכללי של ר' נחמן מברסלב ויחסו לשבתאות", ציון מה (תש"ס), עמ' 201-245.

ליבס, זוהר וארוס = י' ליבס, "זוהר וארוס", אלפיים 9 (תשנ"ד), עמ' 67-119. ליבס, חדשות לענין הבעש"ט = י' ליבס, "חדשות לענין הבעש"ט ושבת צבי", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ב, ד (תשמ"ג), עמ' 564-569.

ליבס, חטאו של אלישע = י' ליבס, חטאו של אלישע – ארבעה שנכנסו לפרדס ומבנה של המיסטיקה התלמודית, ירושלים תש"ן.

ליבס, מגמות בחקר החסידות = י' ליבס, "מגמות בחקר חסידות ברסלב – לביקורתו של י' מונדשיין על מאמרי 'התיקון הכללי של ר' נחמן מברסלב ויחסו לשבתאות'", ציון מז (תשמ"ב), עמ' 224-231.

ליבס, משיחיותו של ר' יעקב עמדין = י' ליבס, "משיחיותו של ר' יעקב עמדין ויחסו לשבתאות", סוד האמונה השבתאית, ירושלים תשנ"ה, עמ' 198-211.

ליבס, תרין אורזילין = י' ליבס, "תרין אורזילין דאילתא" – דרשתו הסודית של האר"י לפני מותו", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, י (תשנ"ב), עמ' 169-113.

לסקי, אקסטזה = M. Laski, *Ecstasy*, New York 1968

מאט, "אין" = D. C. Matt, "Ayin – The Concept of Nothingness in Jewish Mysticism", in: Robert K. C. Forman (eds.), *The Problem of Pure Consciousness: Mysticism and Philosophy*, New York, Oxford 1990, pp. 121-159

מגיד, איחוד הנישואים = S. Maggid, "Conjugal Union, Mourning and Talmud = Tora in R. Isaac Luria's Tikkun Hazot", *Daat* 36 (1996), pp. xvii-xlv

מגיד, דרך החלל הריק = S. Magid, "Through the Void: The Absence of God in R. Nahman Bratzlav's Likkutei Moharan", *Harvard Theological Review*, 88 (1995), pp. 495-519

מונדשיין, על התיקון הכללי = י' מונדשיין, "על התיקון הכללי של ר' נחמן מברסלב ויחסו לשבתאות", ציון מז (תשמ"ב), עמ' 201-245.

מונדשיין, שבחי הבעש"ט = י' מונדשיין, שבחי הבעש"ט – כתב-יד, ירושלים תשמ"ב. מימון, חוג חסידי מצרים והצופיות = ד' מימון, "גבולות המפגש בין יהדות רבנית ומיסטיקה מוסלמית, חלק א: חוג חסידי מצרים והצופיות – רקע היסטורי ורעיוני",



## ביבליוגרפיה וקיצורים

- אקדמות ז (תמוז תשנ"ט), עמ' 9-44.
- מימון, ר' אברהם בן הרמב"ם וחוג חסידי מצרים = ד' מימון, "גבולות המפגש בין יהדות רבנית ומיסטיקה מוסלמית, חלק ב: ר' אברהם בן הרמב"ם וחוג חסידי מצרים", אקדמות ח (כסלו תש"ס), עמ' 43-72.
- מימון, חיי שלמה מימון = ש' מימון, חיי שלמה מימון, תרגום: י"ל ברוך, תל-אביב תשי"ג.
- מרגולין, האמונה והכפירה = ר' מרגולין, האמונה והכפירה בחסידות ברסלב על פי הספר ליקוטי הלכות לר' נתן שטרנהרץ, עבודת מוסמך, אוניברסיטת חיפה 1991.
- מרגליות, דרך רפואה = ד' מרגליות, דרך ישראל ברפואה, ירושלים תש"ל.
- מרוז, מליקוטי אפרים פאנצייירי = ר' מרוז, "מליקוטי אפרים פאנצייירי – דרשת האר"י בירושלים וכוונות האכילה", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל י (תשנ"ב), עמ' 41-257.
- מרכוס, החסידות = א' מרכוס, החסידות, תרגום מ' שנפלד, תל-אביב תשי"ד.
- מרכוס, קפת הסופר = א' מרכוס, קפת הסופר, קראקא 1912.
- מרק, דיבוק ודבקות = צ' מרק, "דיבוק ודבקות בשבחי הבעש"ט: הערות לפנמולוגיה של השיגעון בראשית החסידות", בתוך: עמנואל אטקס, דוד אסף, ישראל ברטל ואלחנן ריינר (עורכים), במעגלי חסידים: קובץ מחקרים לזכרו של פרופסור מרדכי וילנסקי, ירושלים תש"ס, עמ' 247-286.
- מרק, סיפורי ר' נחמן = צ' מרק, סיפורי ר' נחמן מברסלב – אקזיסטנציאליזם חסידי, עבודת מוסמך, אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן תשנ"ג.
- מרק, שגעון ודעת = צ' מרק, שגעון ודעת ביצירת ר' נחמן מברסלב – על זיקת העבודה הדתית וההתנסות המיסטית למצבי תודעה נטולי דעת, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים תש"ס.
- מרק, על מצבי קטנות וגדלות = צ' מרק, "על מצבי קטנות וגדלות בהגותו של ר' נחמן מברסלב" דעת 46 (חורף תשס"א), עמ' 45-80.
- נאה, בורא ניב שפתים = ש' נאה, "בורא ניב שפתים" – פרק בפנומולוגיה של התפילה על פי משנת ברכות ד, ג; ה, ה, "תרביץ סג, ב (תשנ"ד), עמ' 185-218.
- נגאל, הדיבוק במיסטיקה = ג' נגאל, "הדיבוק במיסטיקה היהודית", דעת 4 (חורף תש"ס), עמ' 75-100.
- נגאל, הסיפורת החסידית = ג' נגאל, הסיפורת החסידית – תולדותיה ונושאה, ירושלים 1981.
- נגאל, מגיה ומיסטיקה = ג' נגאל, מגיה, מיסטיקה וחסידות, תל-אביב 1992.
- נגאל, סיפורי דיבוק = ג' נגאל, סיפורי דיבוק, ירושלים תשמ"ג.
- נגאל, על מקורות הדבקות = ג' נגאל, "על מקורות הדבקות בספרות ראשית החסידות", קרית ספר מו (תשל"א), עמ' 343-348.
- נגאל, על רוחות דיבוק = ג' נגאל, "על רוחות דיבוק בסיפוריים חסידיים", בר-אילן כד-כה (תשמ"ט), עמ' 51-60.
- ניל, ארץ ישראל = R. Neal, "Erez Israel in the Theology and Experience of Rabbi Nachman of Bratzlav", *Journal of Hebraic Studies* 1 (1970), pp. 63-84.

מיסטיקה ושיגעון ביצירת ר' נחמן מברסלב

נסתר, בית משבר = דר נסתר, בית משבר (רומן היסטורי), א, תרגמו: ח' רבינזון וש' נחמני, מרחביה 1947; ב, תרגם: א"ד שפיר, תל-אביב 1951.

S. Sontag, *Illness as Metaphor*, New York 1979. = מחלה כמטאפורה  
פדיה, אחוזים בדיבור = ח' פדיה, "אחוזים בדיבור – לבירורו של הדפוס הנבואי-מתפעל אצל ראשוני המקובלים", תרביץ כה (תשנ"ו), עמ' 563-636.  
פדיה, להתפתחותו של הדגם = ח' פדיה, "להתפתחותו של הדגם החברתי-דת-כלכלי בחסידות – הפדיון, החבורה והעלייה לרגל", בתוך: מ' בן ששון (עורך), דת וכלכלה, ירושלים תשנ"ה, עמ' 311-373.

פדיה, קווי יסוד = ח' פדיה, "הבעל שם טוב, ר' יעקב יוסף מפולנא והמגיד ממזריטש; קווי יסוד לגישה טיפולוגית דתית", דעת 45 (קיץ תש"ס), עמ' 25-73.  
פדיה, ראייה נפילה ושירה = ח' פדיה, "ראייה, נפילה, שירה – השתקקות ראיית האל והיסוד הרוחי במסורתו היהודי הקדום", אסופות ט (תשנ"ה), עמ' רלז-רעז.  
פדיה, שבת שבתאי = ח' פדיה, "שבת שבתאי ומיעוט הירח – החיבור הקדוש: אות ותמונה", אשל באר-שבע, ד (תשנ"ו), עמ' 143-191.

פוקו, תולדות השיגעון = מ' פוקו, תולדות השיגעון בעידן התבונה, תרגם אהרן אמיר, ירושלים 1972.

פייקאז', בימי צמיחת החסידות = מ' פייקאז', בימי צמיחת החסידות, ירושלים תשל"ח.  
פייקאז', בין אידיאולוגיה למציאות = מ' פייקאז', בין אידיאולוגיה למציאות – ענווה, אין, ביטול מציאות ודביקות במחשבתם של ראשי החסידות, ירושלים תשנ"ד.  
פייקאז', החסידות תנועה חברתית-דתית = מ' פייקאז', "החסידות – תנועה חברתית-דתית בראי 'הדביקות'", דעת 25 (תש"ן), עמ' 127-144.

פייקאז', חסידות ברסלב = מנדל פייקאז', חסידות ברסלב: פרקים בחיי מחוללה ובכתביה, ירושלים תשל"ב.

פייקאז', צדיק = מ' פייקאז', 'צדיק לבני הדור החדש?!', תרביץ נא (תשמ"ב), עמ' 149-165.

M. Fishbane, *The Kiss of God*, Seattle and London, 1994. = פישבין, נשיקת האל

M. Fishbane, "Joy and Jewish Spirituality", *Exegetical Imagination*, Cambridge, Mass, 1998, pp. 151-172 = פישבין, שמחה

פכטר, לבירור המושגים = מ' פכטר, "לבירור המושגים 'קטנות' ו'גדלות' בקבלת האר"י כרקע להבנתם במחשבת החסידות", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל י (תשנ"ב), עמ' 171-210.

פכטר, לסוגיית האמונה = מ' פכטר, "לסוגיית האמונה והכפירה במשנת ר' נחמן מברסלב", דעת 45 (קיץ תש"ס), עמ' 105-134.

פכטר, תפיסת הדבקות בצפת = מ' פכטר, "תפיסת הדבקות ותיאורה בספרות הדרוש והמוסר של חכמי צפת במאה הט"ז", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ג (תשמ"ב), עמ' 51-121.

פרידמן, עניני שבת צבי = א' פרידמן, עניני שבת צבי, ירושלים תשכ"ח.

H. Friedenwald, *The Jews and Medicine*, 2 vols. = פרידנוולד, היהודים והרפואה  
Baltimore, 1944, Vol 1, p. 79-268



## ביבליוגרפיה וקיצורים

- J. G. Fraser, *The Golden Bough*, One volume edition, New-York, 1960 = **פרייזר, ענף הזהב**
- צייטלין, על גבול שני עולמות = ה' צייטלין, על גבול שני עולמות, תל-אביב תשנ"ז.  
צייטלין, ר' נחמן מברסלב = ה' צייטלין, ר' נחמן מברסלב – חייו ותורתו, ורשה תר"ע.
- W. C. Chittick, *Ibn Arabi's Metaphysics of Imagination – The Sufi Path of Knowledge*, Albany 1989 = **צ'יטיק, המטאפיזיקה של הדמיון אצל אבן ערבי**  
קופפר, תעודות חדשות = א' קופפר, "תעודות חדשות בדבר המחלוקת בין רש"י מלאדי ובין ר' אברהם הכהן מקליסק ור' ברוך ממדו'יבו', תרביץ מז (תשל"ח), עמ' 230-237.
- H. Corbin, *The Creative Imagination in the Sufism of Ibn-Arabi*, Princeton, N.J. 1981 = **קורבין, הדמיון בסופיות**  
קושלבסקי, המטה הפורח = ר' קושלבסקי, "המטה הפורח" – עיון בעקרון המכונן של הסדרה התימאטית", מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי יג-יד (תשנ"א-תשנ"ב), עמ' 205-228.
- W. Kaiser, *Praisers of Folly*, Cambridge Massachusetts 1963 = **קייזר, שבחי השטות**
- M. Kallus, "The Relation of the Baal Shem Tov to the Practice of Lurianic Kavvanot in Light of his Comments on the Siddur Rashkov", *Kabbalah – Journal for the Study of Jewish Mystical Texts* 2 (1997), pp. 151-167 = **קלוש, יחס הבעש"ט**
- R. Klibansky, E. Panofsky, F. Saxl, *Saturn and Melancholy; Studies in the History of Natural Philosophy Religion and Art*, Nendeln, Liechtenstein 1979 = **קליבנסקי, פנופסקי וסאכסל, שבתאי ומלנכוליה**  
קליין-ברסלבי, הפירוש של הרמב"ם = ש' קליין-ברסלבי, הפירוש של הרמב"ם לסיפורים על אדם בפרשת בראשית, ירושלים תשמ"ז.  
קליין-ברסלבי, נבואה קסם וחלום = ש' קליין-ברסלבי, "נבואה קסם וחלום והמונח 'התבודדות' במשנת הרלב"ג", דעת 39 (תשנ"ז), עמ' 23-68.
- S. Clark, *Thinking With Demons – The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe*, Oxford 1997 = **קלרק, לחשוב עם דימונים**
- J. Campbell, *Myths To Live by*, New York 1978 = **קמפבל, מיתוסים**  
קרייסל, חכם ונביא = ח' קרייסל, "חכם ונביא במשנת הרמב"ם", אשל באר שבע ג (תשמ"ו) עמ' 149-169.
- רובינשטיין, על שלושה סיפורים = א' רובינשטיין, "על שלושה סיפורים בס' שבחי הבעש"ט", סיני צ (תשמ"ב), עמ' רעז-רעט.  
רובינשטיין, סיפורי התגלות = א' רובינשטיין, "סיפורי התגלות ב'שבחי הבעש"ט'", עלי ספר ו-ז (תשל"ט), עמ' 157-186.
- D. B. Ruderman, *Jewish Thought and Scientific Discovery in Early Modern Europe*, New Haven and London 1995 = **רודרמן, היהודים והמחשבה המדעית**

מיסטיקה ושיגעון ביצירת ר' נחמן מברסלב

רוז, ארץ ישראל בתאולוגיה = N. Rose, 'Erez Israel in the Theology and Experience of Rabbi Nahman of Bratzlav', *The Journal of Hebraic Studies*, 1, 2 (1970), pp. 63-84

רוזנברג, הוא ותמורתו = ש' רוזנברג, "הוא ותמורתו יהיה קודש", *שנה בשנה מ* (תש"ס), עמ' 325-333.

רוזנברג, מושג האמונה = ש' רוזנברג, "מושג האמונה בהגותו של הרמב"ם וממשיכיו", *ספר בר-אילן כב-כג* (תשמ"ח), עמ' 351-389.

רוזנברג, מיתוס המיתוסים = ש' רוזנברג, "מיתוס המיתוסים", *מדעי היהדות* 38 (תשנ"ח), עמ' 145-179.

רוזנברג, ר' ברוך מקוסוב = ש' רוזנברג, "ר' ברוך מקוסוב וראשיתה של החסידות", *סיני קטז* (תשנ"ה), עמ' קעה-קעז.

רוטנברג, קיום בסוד הצמצום = מ' רוטנברג, *קיום בסוד הצמצום – מודל התנהגותי לפי החסידות הקבלית*, ירושלים 1990.

רוס, שני פירושים לתורת הצמצום = ת' רוס, "שני פירושים לתורת הצמצום – ר' חיים מוולוז'ין ורש"ז מלאדי", *מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ב* (תשמ"ב), עמ' 153-169.

רוסמן, מחדש החסידות = מ' רוסמן, *הבעש"ט מחדש החסידות*, תרגם דוד לוביש, ירושלים 1999.

רוסמן, מקור היסטורי = מ' רוסמן, "לתולדותיו של מקור היסטורי – ספר שבחי הבעש"ט ועריכתו", *ציון נח* (תשנ"ג), עמ' 175-214.

רוז, שיחות מטורפות = יעקב רוז, *שיחות מטורפות, מעשי זן*, תל-אביב 1995.  
ריינר, מסירה, עריכה והדפסה = א' ריינר, "שבחי הבעש"ט – מסירה, עריכה והדפסה", *דברי הקונגרס העולמי האחד-עשר למדעי היהדות*, חטיבה ג, כרך שני: הגות יהודית, קבלה וחסידות, תשנ"ד, עמ' 145-152.

רפפורט-אלברט, הערות = ע' רפפורט אלברט, "הערות למאמרו של י' ליבס 'התיקון הכללי של ר' נחמן מברסלב ויחסו לשבתאות'", *ציון מו* (תשמ"א), עמ' 346-351.  
רפפורט-אלברט, וידוי = A. Rapoport Albert, "Confession in the Circle of Rabbi Nahman of Bratslav", *Bulletin for the Institute of Jewish Studies*, I (London 1973), pp. 65-96

רפפורט-אלברט, קטנות = ע' רפפורט-אלברט, "קטנות", *פשיטות ו'איני יודע' של ר' נחמן מברסלב*, in: Sigfried Stein and Raphael Loewe (eds.), *Studies in Jewish Religious and Intellectual History*, Presented to A. Altmann, Alabama 1979, החלק העברי, עמ' ז-לג.

רפפורט, שני מקורות = ע' רפפורט, "שני מקורות לתאור נסיעתו של ר' נחמן מברסלב לא"י", *קרית ספר* 46 (תשל"א), עמ' 147-153.

שביד, חזרה לארציותה של ארץ ישראל = א' שביד, "חזרה לארציותה של ארץ ישראל – ארץ ישראל במשנתו של הרבי נחמן מברסלב", *מולדת וארץ יעודה – ארץ ישראל בהגות של עם ישראל*, תל-אביב תשל"ט, עמ' 93-105.  
שוהם, יצירה והתגלות = ג' שוהם, *יצירה והתגלות*, תל אביב תשמ"ז.



## ביבליוגרפיה וקיצורים

שוורצבוים, סגולות לשכך ים מזעפו = ח' שוורצבוים, "סגולות לשכך ים מזעפו", שורשים ונופים, באר-שבע תשנ"ד, עמ' 150-160.

שוחט, על השמחה = ע' שוחט, "על השמחה בחסידות", ציון טז (תשי"א), עמ' 30-43.

שילר, על הנשגב = פ' שילר, על הנשגב — שירה נאיווית וסנטימנטאליסטית, תרגום ד' ארן, תל-אביב תשמ"ו.

שלום, גולם = ג' שלום, "גולם" ו'דיבוק' במלון העברי", לשוננו ו (תרצ"ד-תרצ"ה), עמ' 40-41.

שלום, דבקות = ג' שלום, "דבקות או התקשרות אינטימית עם אלוהים בראשית החסידות — הלכה ומעשה", דברים בגו, תל-אביב תשל"ו, עמ' 325-350.

שלום, דברים בגו = ג' שלום, דברים בגו, ערך: א' שפירא, תל-אביב תשל"ו.

שלום, דיבוק = G. Scholem, "Dibbuk", *Encyclopedia Judaica*, Vol. 6, Jerusalem 1972, cols. 19-20.

שלום, דמותו ההיסטורית = ג' שלום, "דמותו ההיסטורית של הבעש"ט", דברים בגו, תל-אביב תשל"ו, עמ' 287-324.

שלום, הערות על מחקר = G. Scholem, "Note on a Kabbalistical Treatise on Contemplation", *Melange offerts à Henry Corbin*, Teheran 1977, pp 665-670.

שלום, הערך שבתי צבי = ג' שלום, ערך "שבתי צבי", האנציקלופדיה העברית, כרך טז, טורים 435-450.

שלום, הקבלה של ספר התמונה = ג' שלום, הקבלה של ספר התמונה ושל אברהם אבולעפיה, ירושלים תשמ"ח.

שלום, זרמים מרכזיים = G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, New York 1941.

שלום, ידיעות חדשות = ג' שלום, "ידיעות חדשות על ר' ישראל אשכנזי התנא מצפת", תרביץ כח (תשי"ט), עמ' 61-62.

שלום, לתולדות השבתאות = ג' שלום, מחקרים ומקורות לתולדות השבתאות וגלגוליה, ירושלים תשל"ד.

שלום, מקורות הקבלה = G. Scholem, *Origins of the Kabbalah*, edited by R.J.Z. Werblowsky, Princeton 1987.

שלום, פירושו של מרטין בובר לחסידות = ג' שלום, "פירושו של מרטין בובר לחסידות", דברים בגו, ערך א' שפירא, תל-אביב תשל"ו, עמ' 361-382.

שלום, פרקי יסוד = ג' שלום, פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, תרגם י' בן שלמה, ירושלים תשל"ו.

שלום, ראשית הקבלה = ג' שלום, ראשית הקבלה, ירושלים ותל-אביב תש"ח.  
שלום, שבתי צבי = ג' שלום, שבתי צבי והתנועה השבתאית בימי חייו, תל-אביב תשי"ז.

שלום, שני קונטרסים = ג' שלום, "שני קונטרסים לר' משה די-ליאון", קובץ על יד, סדרה חדשה, ספר ח (יח), ירושלים תשל"ו, עמ' 325-384.

שניאורסון, חיים גראביצר = פ' שניאורסון, חיים גראביצר, תרגם: א' שלונסקי, תל-

אביב 1939-1940.

ש"ץ-אופנהיימר, החסידות כמיסטיקה = ר' ש"ץ-אופנהיימר, החסידות כמיסטיקה —  
יסודות קוויאטיסטיים במחשבה החסידית במאה הי"ח, ירושלים תשכ"ח.  
ש"ץ-אופנהיימר, למהותו של הצדיק = ר' ש"ץ-אופנהיימר, "למהותו של הצדיק",  
מולד, יח (1960) עמ' 365-378.

שרפשטיין, החויה המיסטית = ב' שרפשטיין, החויה המיסטית, תל-אביב תשל"ב.  
שתיל, חידת האנרגיה הנפשית = י' שתיל, חידת האנרגיה הנפשית — משמעותה של  
האנרגיה הנפשית בתורות-אישיות פסיכולוגיות ודתיות, תל-אביב תשנ"ד.  
שתיל, פסיכולוג = י' שתיל, פסיכולוג בישיבת ברסלב, מיסטיקה יהודית — הלכה  
למעשה, תל-אביב 1993.

תשבי, הרעיון המשיחי = י' תשבי, "הרעיון המשיחי והמגמות המשיחיות בצמיחת  
החסידות", ציון לב (תשכ"ז), 1-45.

תשבי, השלמות = י' תשבי, "השלמות למאמרי על מקור האמרה קודשא בריך הוא  
אורייתא וישראל כולא חד", קרית ספר (תשל"ה), עמ' 668-674.

תשבי, משנת הזוהר = י' תשבי, משנת הזוהר, ירושלים תש"ט.  
תשבי, נתיבי אמונה ומינות = י' תשבי, נתיבי אמונה ומינות, ירושלים תשנ"ד.  
תשבי, קודשא בריך הוא ואורייתא = י' תשבי, "קודשא בריך הוא ואורייתא וישראל  
כולא חד" — מקור האמרה בפירוש אדרא רבא לרמח"ל, קרית ספר נ (תשל"ה),  
עמ' 480-492.

תשבי, תורת הרע = י' תשבי, תורת הרע והקליפה בקבלת האר"י, ירושלים תשנ"ב.  
תשבי ודן, חסידות = י' תשבי וי' דן, "תורת החסידות וספרותה", האנציקלופדיה  
העברית יז, טורים 756-821.



## מפתחות

### ערך חגי רוזמרין

מפתח שמות	
אבן עזרא, אברהם 32	אמא שלום 63 64
אבן שועיב, יהושע 211 202	אנאנדה 369
אבולעפיה, אברהם 329 145 121 101 27	אנדרהיל, אוולין 222 128 43
אברבנאל, יצחק 213 202 201	אנקורי, מיכה 294
אברהם מסדיגורא 194	אסף, דוד 281 51 25 20
אברהם (אבינו) 34	אסתר המלכה 218
אברהם יהושע השל מאפטא 52 51 49 48 47	אפלטון 73
342 57 55	אפרים מסדילקוב 359 290 192 165 139 29
אברהם מבריסק 290	אקרמן, אהרן 86
אברהם מקאליסק 329 152	אר"י ראו לוריא, יצחק
אהרן מקידאנוב 62	אריה ליב מפולנאה 214 211 210 28
אדל (בתו של הבעש"ט) 309	ארנד, אהרן 219 216 77 54
אוטו, רודולף 369 368 337 336	אשכנזי, יוסף 86 41 32
אזולאי, אברהם 320	
אזולאי, חיים יוסף 209	בובר, מרטין 381 281 194 15 14
אטקס, עמנואל 18 19 20 22 26 29 39 40-	בודהה, גאוטמה 369
43 44 46 48 52 57 117 124 144 153	בורגיניון, אריקה 45 18
166 188 230 240 247 295 385	ביאל, דוד 73 65
אידל, משה 18 27 31 34 40-43 45 52 57	ביאליק, חיים נחמן 361
73 87 88 98 103 117 121 123 124 125	בילו, יורם 46 45 21 18
126 128 136 140 144 145 146 149 152	בית אריה, מלאכי 208 206 205 202 201
154 156 161 164 165 166 167 173 182	211
183 188 192 202 209 212 214 222 225	בלבן, מאיר 34
235 236 237 240 241 245 246 247 249	בלידשטיין, יעקב 98 97 95
257 281 296 319 329 361 366 385 386	בן צור, יוסף (נביא שבתאי) 34
אלבו, יוסף 163 330 363	בן שלמה, יוסף 367 366 355 349 336 207
אליאדה, מירצ'ה 329	368
אליאור, רחל 28 40 41 42 43 46 48 55 73	בנר, אברהם 362 357
105 117 140 165 166 226 236 319 322	בנימין בן לוי 61
325 353 361 362 384 385	בעש"ט ראו ישראל בן אליעזר
אלימלך מליז'נסק 290 126 51 47	ברוך ממז'בוז' 58 57
אליעזר בנו של ר' אלימלך מליז'נסק 51	ברוך מקוסוב 386 385 384
אליעזר בן הורקנוס 64 63	ברזיניאק, אליעזר 357
אלישע בן אבויה (אחר) 267	ברזל, הלל 361
אלפסי, יצחק 50 47	
אלשטיין, יואב 61 14	גדליה מלינץ 61
	גוטליב, אפרים 366 341
	גולדברג, רבקה 387

מיסטיקה ושיגעון ביצירת ר' נחמן מברסלב

ואן גנפ, ארנולד 318 286	גורי, יוסף 357 306
וולפיש, אברהם 291 45	גושן-גוטשטיין, אלון 310 286 281
וולפסון, אליוט 151 150 149 137 112 90 86	ג'יימס, ויליאם 368 168 122
ויטאל, חיים 104 102 87 86 62 41 28 27	ג'ייקובס, לואיס 188
305-300 297 244 228 197 188 168 119	ג'יקטילה, יוסף 366 348 150
320 316 315 314 311 310	גירונדי, ניסים בן ראובן 163
וייס, יוסף 113 110 107 99 73 36 29 15 14	גריין, אברהם (ארתור) 83 66 65 43 41 15 14
152 141 139 137 134 133 129 115 114	119 115 114 110 96 94 93 86 85 84
238 237 236 230 213 212 188 184 183	215 213 198 169 167 163 162 158 152
268 265 258 257 253 252 249 240 239	254 253 239 238 237 236 235 219 216
346 317 307 278 277 276 273 272 271	281 278 275 274 273 272 271 258 257
382 353 351	346 344 337 330 328 327 319 312 294
וינוגרד, ישעיהו 37	383 357 354 353 352 351
ורבלובסקי, צבי 382 87 86 45 42 41	גריס, זאב 235 215 115 114 73 20
ורמן, מארק 328 319 316 312 281	גרשון מקוטוב 226 42 28 27 25 24 23
ורסס, שמואל 37	
	דב בר מבוליוחב 36
זאב וולף מז'יטאמיר 57	דב בר מליניץ 35-30 24 22 20
זירא 323	דב בר ממזריץ' 240-238 226 225 211 45
זלקא מצאנז 50 49	385 384 271
זק, ברכה 385 383 381 379 364 209	דובנוב, שמעון 28
	דוד המלך 212 116
חזן, אברהם 61 20	דולב, ערן 76
חזקיהו 217	דוראן, בנימין 34
חיים מאמדור 236	די וידאש, אליהו 148
חיים מוולוז'ין 153	דייץ, אליהו 211
חכם צבי 33	דלה-ריינה, יוסף 38
חלאווה, יהודה 41	דן, יוסף 117 115 114 94 53 49 48 42 15
חלמיש, משה 348 344 341 320 262 152	385 361 295 240 212 168 121
368 365 355	דר נסתר (פנחס כהנוביץ) 235
חסין, ז'וליט 149	
	האיתמרי, אליהו בן אברהם שלמה 205
טוביה הכהן 75 72 37 33	הויזינגה, יוהאן 373 372 371
טוב עלם, יוסף 32	הונא 61
טלר, אדם 52	הורוביץ, שמואל 61
טפליקר, אלטר 235	הורוויץ אהרן הלוי 384
טרנר, ויקטור 318 286	הורוויץ, יעקב יצחק 51 50 49
	הורוויץ, פנחס הלוי 50
יגל, אברהם בן חנניה 32	היילמן, חיים מאיר 49
ידעיה הפניני 364 330	היפוקרטס 73
יהודה ליוואי בן בצלאל (מהר"ל) 164	הלברשטאם, ברוך 51
יוחנן בן זכאי 359 249	הלר וילנסקי, שרה 290 96 52 28
יוסף הצדיק 305 304	הלר, פייבוש משולם 156 155
יושע, ניסים 385	הרווי, זאב 90 86
יסיף, עלי 110	הרן, רעיה 73 58 57
יעקב (אבינו) 300 219 215 213 200 199	



## מפתחות

מרגולין, רון 15 96 101 114 115 330 331	יעקב יוסף מפולנאה 26 102 141 164 165
337 339	318 214
מרגליות, דוד 75	יעקב יצחק מפשיסחא 49-51
מרדכי היהודי 213 214 218	יעקבסון, יורם 40 43 44 94 322 361
מרדכי מנעשכיו 51	יערי, אברהם 20
מרוז, רונית 188	יפה ישראל 22 24 26 36-40
מרכוס, אהרן 316	יצחק יהודה שמעלקיש 75
מרק, צבי 15 37 65 114 233 329	יצחק דמן עכו 248
משה (נביא שבתאי) 35	ישראל בעל שם טוב (בעש"ט) 19 21 22 23
משה מקיטוב 23-26 39	117 88 44 43 42 41 40 39 36 28 27 26
משה בן מימון (רמב"ם) 86 87 94-98 100	210 188 177 166 165 146 141 140 124
289 251 244 137 121 120 117 111 110	248 247 235 229 228 215 214 212 211
302 362 363 374	293 295-297 304 308 309 312-314 317
משה בן נחמן (רמב"ן) 318 366	327 359 381
משה מבורגוס 366	ישראל מרוז'ין 387
משה צבי מסאווראן 387	יששכר בר מזלוטשוב 240
משה רבינו 57 101 102 103 108 110 111	כהנוביץ, פנחס ראו דר נסתר
310 293 270 265 264 263 133 119 117	
311 312 314 315 317 345 350	לוז, צבי 361
משולם פייבוש מזבאריז 167	לוי יצחק מברדיצ'ב 57 213-215 218
	לוי-כץ, יעל 59 216 219
נאה, שלמה 45 291	לוינגר, יעקב 98
נבוכדנאצר 199 215	לוינשטיין, צבי 89
נגאל, גדליה 18 19 21 24 40 61 62 110	לוצאטו, משה חיים 63 152
309 316	לוריא, יצחק (אר"י) 168 208 209 211 212
נחמן מטשערין 261 275 371	222 298 311 312 314-316 320 327
נחמן מקוסוב 25 36	לחובר, פנחס 150
נתן העזתי 31 38 39	ליבוביץ, ישעיהו 74
נתן מנמירוב 78 81 82 101 172 178 180	ליבס, יהודה 14 38 49 66 73 87 108-110
194 196 236 261 274 275 278 280	120 133 146 147 150 283 286 293 296
298 306 307 322 331 333 334 336 342	297 310 311 312 314 315 320 329 331
343 353 376	348 373 385
סאסיה (אשת ר' נחמן מברסלב) 63 64	לייב בן עוזר 35
סבאז דה פרנסואה בואסייה 67	לסקי, מרגניטה 246
סונטאג, סוזן 83	
ספרין, יצחק אייזיק 246 247 309	מגיד, שאול 225 257 271
עקיבא בן יוסף 54 264 350	מגיד מטירויצע 327
עמדין, יעקב 33 34 38	מהר"ל ראו יהודה ליוואי בן בצלאל
עפשטיין, קלונימוס קלמן הלוי 46 155 156	מונדשיין, יהושע 20 25 26 43 44 120 226
	310
פדיה, חביבה 41 45 246 318	מייזליש, עוזיאל 29
פוקו, מישל 53 66 67 76 77 79	מימון, שלמה 48 52
פחוביצר, יהודה לייב 211	מנחם מנדל מוויטבסק 164 384
פייקאז', מנדל 14 15 18 87 114 115 237	מנחם מנדל מפרימישלאן 155
239 253 273 274 312 344 353	מנחם נחום מטשרנוביל 231 329 342 387

# מיסטיקה ושיגעון ביצירת ר' נחמן מברסלב

רמב"ם ראו משה בן מימון	פילון 137
רפפורט-אלברט, עדה 14 73 87 114 115 116	פישביין, מיכאל 117 124 247
123 281 294 295 298 299 306 307 310	פכטר, מרדכי 73 114 226 273 295 296 297
313 328 330 331 332 334 335 337 339	308 319
רש"י ראו שלמה יצחקי	פנחס מקוריץ 73 151 164
שאל המלך 89	פנחס אליהו מווילנא 87 92
שביד, אליעזר 281 361	פרויד, זיגמונד 82
שבתי מראשקוב 214	פרידברג, חיים דב 37
שבתי צבי 30 35 37 39 87 88	פרידמן, אהרן 34
שוהם גיורא 125	פרידמן, שאול 306 357
שוורצבוים חיים 59	פרייזר, ג'ימס 329
שילר, פרידריך 336	פרנק, יעקב 34
שיק, אליעזר 152	פרץ בן יצחק מגירונדי 366
שלום, גרשום 14 15 16 19 24 27 28 30 40	צאנין, מרדכי 375
41 42 43 60 72 87 140 164 165 166	צבי הירש מזידיטשוב 40
173 183 208 219 226 257 258 295 296	צדוק (נביא שבתאי) 33 34
304 344 355 361 366 367 368	צדוק הכהן מלובלין 139 144 317
שלמה אפרים בן ר' נחמן מברסלב 83 84 198	צהלון, יעקב 74
שלמה יצחקי (רש"י) 89 93 269 312 378	צייטלין הלל 14 86 96 257 272 273
שלמה מלוצק 211 384	קאשיפה 369
שמואל מזיכלין 62	קארו, יוסף 41 45 165 168 301
שמחה בונים מפשיסחה 139 232	קופפר, אפרים 57
שמעון בן לקיש (ריש לקיש) 60 68	קורדובירו, משה (רמ"ק) 203 204 205 206
שמעון בר יוחאי 48 119 312 327 344	207 209 211 212 215 222 244 245 278
שמר, נעמי 195	297 341 348 349 361 366 367 379 380
שניאור, זלמן מלאדי 57 58 136 152 153	381 382 383
154 164 211 359	קורצוויל, ברוך 361
שניאורסון, דב בער 381	קושלבסקי, רלה 61
שניאורסון, שלום דובער (מוהרש"ב) 56	קייזר, וולטר 373
שניאורסון, פישל 57	קיצעס, זאב וולף 39
שפירא, קלונימוס קלמן 156	קלוש, מנחם 188
שפירא, קלונימוס קלמן (אדמו"ר מפיאסצינה)	קליין, ברסלבי שרה 101 235
155-156	קלרק, סטוארט 18
ש"ץ אופנהיימר, רבקה 14 15 29 44 46 73	קרייסל, חיים 86
111 153 188 230 236 238 249 257 295	
316 317 353 361 380 385	
שרפשטיין, בן עמי 45	רבה בר בר חנה 59
שתיל, יונתן 179 180 193 225 235	רובינשטיין, אברהם 22 25 26 27
	רודרמן, דוד 75 77
תרזה הקדושה 122	רוז, נל 281 328
תשבי ישעיה 15 31 42 48 69 72 73 94 114	רוז, יעקב 369
115 117 152 183 185 186 187 188 190	רוזנברג, שלום 96 380 384 385-386
197 198 212 225 231 232 257 258 295	רוזנשטיין, אפרים 57
339 341 382 385	רוסמן, משה 18 19 20 22 26 44 52 226
	ריינר, אלחנן 20 22



מפתחות

בכייה גדולה 246 245  
 בעל שם 18 36 38 39 40 42 219  
 ברכת דיין האמת 130 132  
 ברכת הטוב והמיטיב 130 131 132  
 גאולה 163 171 172 173  
 גדלות 294 305 311  
 — גדלות דגדלות 308 316 320  
 — גדלות המוחין 294 300-302 304 308  
 324 328  
 גלות 171  
 דבקות 17 18-46 48 56 96-98 100 111 115  
 118 120 121 124-126 128-130 134-  
 144 145 146 148 152 154-155 161-169  
 192 209 221 223 224 226 229 231 232  
 237 239 240 249 252-255 294 295 304  
 326 331 342 373 385 386  
 דונמה 34  
 דיבוק 17 18-46 59 60 61 62 64  
 דיבור 263 266 268 271 274 275 289 290  
 דמיון 86 87 94-97 99 100 101 111 112  
 281 285 287 288 289 291 293 357  
 דעת 70 71 72 73 79 86 89 90 100-104  
 115 120 122 129 134 143 144 154 157  
 161 162 165 168 169 171-174 175 229  
 240 251 255 281 293 294 330 343-346  
 355 357 377 388  
 — הסתלקות הדעת 106 169 175 234 235  
 255 317 318 320 378  
 — השלכת הדעת 54 119 122 157 174  
 242 256 388  
 — נטישת הדעת 128  
 — סילוק הדעת 102-107 108 120 286  
 293 355  
 — שיבה אל הדעת 115  
 הארת הרצון 354-356  
 היכלי התמורות 378-383  
 הינער בעט 21 22 36 45  
 היסטריה 18  
 השתטות 17 234 285 292 294 303 306 317  
 324 357 376 384  
 התבודדות 13 98 175 225 228 232 235 236  
 237 240 242 243 244 247-252  
 התבטלות עצמית 56

מפתח עניינים

אבל 299-303 317  
 אונן 299-308 317  
 אור אין-סוף 267 269 270 273 275 277 278  
 339-343 356  
 אותיות 186 187 260 263 265 275  
 איחוד מיסטי 161 162 164 167 173 237  
 239 243 253-255 353  
 איחוז 44 45 46 249  
 — איחוז שיש בו שינוי תודעה  
 45 (PT - Possession Trance)  
 אין 360 363 370-365  
 אין-סוף 115 117-124 127-130 134 144  
 157 158 160 161 162,165 183 204 206  
 248 259 260 361 365-368 374  
 "איני יודע" 123 292 306 310 322 323 326  
 327 328 331-335 356  
 אמונה 13 86 95 96-102 111 112 114 120  
 136 138 139 141,144 162 173 174 194  
 217 229 234 251 256 258 261 267 268  
 270 272 273 277 279 282-285 291 330  
 337 351-353  
 אפילפסיה 18  
 אפיקורסות 258-261 266-269 273-278 283  
 353 361  
 אקזיסטנציאליזם דתי 14 15  
 אקסטזה 43 141  
 — אקסטזה של ביטול היש 238  
 אקסטזה של צער 240 241 245 246 248  
 ארוטיקה 140 144 145  
 ארום 70 72 73 79  
 ארץ-ישראל 13 109 123 133 147 178 199  
 200 251 281-285 291-293 308 320  
 הדרך לארץ-ישראל 285-287 292 293 294  
 299 300 302 303 306 307 309-314 316  
 320 322 323 326 328 329 332  
 ברחן 372 373  
 בדיחה 304 377  
 ביטול היש 236 237 239 243 247 255  
 ביטול הגשמיות 118 236 240 248 251  
 ביטול הדמיון 93  
 ביטול הדעת 115 118 120 121 129 134 174  
 ביטול הישות 115 117 118 120 239 247  
 ביטול עצמי 241

מיסטיקה ושיגעון ביצירת ר' נחמן מברסלב

— נטישת המוחין 128	370 365 364 362 177 התגלות
— סילוק המוחין 229 294 343 345 355	163 162 161 149 133 130 התכללות באל
388	164 165 166 170 171 172 236 237 239-
מחיאת כף 288-299	242 248 252
מיגדר 150-151	43 36 35 34 התנבאות
מיסטיקה 15 16 41 43 44 108 113 114 115	— התנבאות בחסידות 46
122-125 128 129 130 133 141 154 174	— התנבאות בשבתאות 29 36 38
208 209 222 257 258 270 273 343 353	
368 369	זיווג 79 80 147-151
— Unio mystica 116 142 161 164 165	
168 237	חב"ד 55 56
— Via mystica 142 168 343	חידוש העולם 283-285 287 288
— מיסטיקה חסידית 128 134 144 164	חלום 91 92 104 105 111 112 120 175 189
— מיסטיקה לעתיד לבוא 143 169 170	225 234 254-255
173	חלל פנוי 257-280 351 361
— מיסטיקה משיחית 172	
— מיסטיקה נוצרית 128	טומאה 380 382
— מיסטיקה קוויאטיסטית 43 44	טחול 64
— מיסטיקה של אהבה 129 130 134 140	טרנס (Trance) 44 45 141
141	
— מיסטיקה של אמונה 135 141 240	ייחור 175 187 223 231 232
— מיסטיקה של הדעת 167 240	ייסורים 126 130 131-134 242 245
— מיסטיקה של ידיעה 121 129 141 144	יצר הרע 60 61 62 66 86 95 99-101
162 168 170	
— מיסטיקה של תענוג 141 144 146	כוונות 194
— שיבה ממצב מיסטי 123 124 125 127	כוח המדמה 86 90 91 93-105 115 188 189
128	194 225 229 234 254 255 272 279 282-
מיסטריים טרמנדום 368	289 293
מלאך 91 92 104 105 111	כישוף 216 220 221
מסירות הנפש 56 142 143 146 247-253 286	
מעשה במנורת החסרונות 364	ליחות 67 74 77 78 79 80 81 100
מעשה מחכם ותם 110	לימוד תורה 13 60 65 143 150 152 153
מעשה ממלך עניו 280 331 337 356 357	154 156 157 231
363 364 365 373 377 387	ליצן 370 371 372
מעשה ממלך שגזר שמד 371	
מעשה מרכבה 214 215	מאגיה 18 40 41 43 44 208 209 214 215
מעשה משבעת הקבצנים 270	216 219-223 340
מעשים זרים 30	מאורעות צבי (ספר) 36-40
מקיף, מקיפים 339 346-348 350 354 355	מוות 116-118 247 248 250 252 253 313
מרה שחורה 32 33 47 48 49 53	314 315 318 325 329 316 317 329
משוגע, משוגעים 21 23-26 35 36 44 45 59	מוחין 90 170 229 240 241 251 255 292
60 62 64 67 68 76 77 80 85 107 292 378	293 341 342
משיח 31 32 33 36 39 253	— מוחין דגדלות 311 317 319 329
— עידן מיסטי משיחי 171	— מוחין דקטנות 314 317
משכיל, מושכל ושכל 135-138 167	— הסתלקות המוחין 162 169 174 175
	266 279 280 286 305 320 327 331



## מפתחות

222 244 267 278 ראו גם שירת הנבראים	20 25 86 87 88-91 95-98 101 104
פשיטות 307 309 310 322 328	105 108 111-114 178 190 191 192 194
צדיק 125 126 173 195 213 214 258 262	220 221 224 233 245 251 254 268 272
263 267-271 273 275 277 278 292 294	282 284 285 290 291
295 299 304 305 307 322 325 329 331	— נבואה כשיגעון 88 89
332 348-354 383 384	נביא 23 33 35 44 57 58 89
צדיק ורע לו רשע וטוב לו 104-107 110 130	ניגון 13 88-91 98 175 189-201 204 205
133 134	208 215 216 218 219 220 223-227 232
צחוק 357 370 371 374 377 384	250 254-257 268 273-277 278 284 286
צמצום 177 183 210 257-263 274 278 279	293
280	— ניגון כדימוי 192
צעקה 181 182 185 325	— ניגון ככלי מאגי 199-202
קבלה 33 72 76 87 114 116 121 144 154	— עבודת הניגון 235
155 173 361	— ניגון ככוח מחיה 267
קבלת האר"י 42 72 73 183 185 188 197	— תורת הניגון 191 196 199 203 207
208 209 222 294-298 308 313 317 319	209 212 213 214 219 221 222 224
320 325 328 329 382	228 244
קדושה 176 177 180 182 183 185-187 193	ניהיליזם דתי 387
194 198 207 220 224 232	ניצוצות 185-189 198 203 224
קטן 70-72 317	— העלאת ניצוצות 175 186 188 190 192
קטנות 294 299 303-309 312 316 315 329-315	194 199 224 225 226 228 231 232
331 333 356	233 255 266 386
— ירידה לקטנות 314 315 317-322 325	— תורת הניצוצות 190 191 197 198 199
327 328 329	203
— קטנות דקטנות 308 310 312 316 320	נשמה
— קטנות המוחין 294 300 301 302 304	— העלאת נשמות 268 269 270 273
305 306 308 323 328	— עליית הנשמה 22 42 43 44 229 230
— קטנות וארץ-ישראל 308	233
— קטנות ומוות 312	סוד העיבור 310 311 314 317-319 324 325
— קטנות וסילוק המוחין 323	328 329
— קטנות ושכחה 306	סירוס 71-73 77 79
קליפות 94 231 380-382	סתרי תורה 144-151 154 155 156 157 159
קמיעות 60 61	161 173
רוח הקודש 89 94 97 190 191 192 194 220	עבודה זרה 67 99 100 201 267
221 224 268	עין רעה 188 189
רוח טובה 194 224 268	עכירות הדמים 67-69 95 99 100
רוח רעה 21 22 29 30 34 42 44 45 60 89 90	עצבות 94 239
91 92 93 190 193 220 254	עצבות ומרה שחורה 47-49 51 99 100
רוח שטות 60 67 78 82 89 90 94 100	עשבים מרפאים 216-219
ריקוד 35 193	פורים 213 214 218
רמז 177-181 186 194	פיצול אישיות 18
רמזים 174 175 177 178 181 185 186 191	פרנקיסטים 87 88
207 224	פרק שירה 199 201-203 205-207 208-214

# מיסטיקה ושיגעון ביצירת ר' נחמן מברסלב

280 278 269 268 261 251 240 174	רע 381 134 131 130
388 345 344 343 293 292 285	רפואה 217 216 85-74
280 279 266 233 106 — הסתלקות השכל	רצוא ושוב 206 204 172 170 125-123 117
— סילוק השכל 254 105	207 343 342 247 222
שמות 86 60 43 19	רשימו 279 278 228 128 127 122 105-104
שמחה 107 105 100 98 97 95 94 93 92	שבירת כלים 259 258 231 203 188 187 186
128-126 220 205 194 193 190 176 132	277 276 260
322 320 306 304 244 242 241 224	שבתאות (התנועה השבתאית) 32 31 30 29
שרי מעלה 221 216 214 211 210 208-201	34-37 38 39 45 88 ראו גם מתנבאים
שתיקה 273 270-268 265 264 263 262 257	שבתאים
363 352-350 278 277 275	שבתי (כוכב) 34 33 32 31
— שתיקה וניגון 270-266	שר, שדים 92 91 64 61 60 32 19 18
— שתיקת הקדושה 185	שחפת 83 79 70
תאוה 82 78 77 76 71 70 68 66 65 64 62	שיגעון 79 78 68-66 58-47 46-18 17 13
תודעה 105 102 91 57 56 55 48 46-43 13	106 249 241 240 238 237 235 234 228
106 123 122 117 115 113 112 110 107	252 378 377 357 306 294 293 292 255
124 250 234 230 229 179 144 128 127	388
279 349 347 346 293	שיחת בהמות ועופות 215 211 210
— שיבה לתודעה 123	שינה 186 185 175 111 108 106 105-103
תורת התארים 362-289 288 287 280-278	188 254 251 234-225 288 286 285
364 369 368	שירה 285 284 272 214 207 195 194 175
תיאורגיה 386 202-199	שירת הנבראים 215 212-209 206-203
"תכלית הידיעה שלא נדע" 363 356 335 330	גם פרק שירה
364 377 370	שירת העשבים 212 205 204 202 200-195
תענוג 286 285 147-145	213 215 217 220 223 244
תפילה 155 153 149-138 136 118 99 13	שכחה 325 319-317 311 309 308 307 292
156 197 188 184 182 181 174 173 169	שכל 288 287 286 275 266 263 260 153
200 238-235 228 220-218 217 204 201	340 341 343 344 356 377 388
241 354 292 291 289 280 255 254	— השלכת השכל 106-102 101 86 13
תשוקה 69-59	111 115 119-121 133 144 157 162







הספר הוא מחקר מרתק בעולמה הרוחני של אחת הדמויות הססגוניות ביותר במיסטיקה היהודית. כמאתיים שנה לאחר פטירתו של ר' נחמן מברסלב, כתביו ההגותיים ויצירתו הספרותית עדיין מהווים חומר פעיל ומתסיס, לא רק בחוג חסידיו, אלא במעגלים הולכים ומתרחבים בתרבות הישראלית. משהו מסוד קסמו וכוח משיכתו של ר' נחמן מברסלב מתבהר במחקר זה.

לפני הקורא נפרשת המיסטיקה הברסלבית כחוליה ייחודית בתולדות המיסטיקה היהודית, הן בתובנות המאפיינות אותה, הן בריטואלים ובאורח החיים המיוחד שעוצבו במסגרתה. במרכז אורח החיים הברסלבי עומדת המיסטיקה הלילית, הנפתחת ביציאה להתבודדות בחצות ליל וכרוכה בהתכוונות לקראת מצבי תודעה של הסתלקות הדעת ובקריאה לפעילות אקטיבית של השלכת השכל.

פרקי המבוא העוסקים בדיבוק ובדבקות, בשיגעון ובמרה שחורה בראשית החסידות הם מסמך היסטורי ופנומנולוגי יוצא דופן, המשרטט את אחד הפרקים המרתקים בתולדות השיגעון בתרבות היהודית. תפיסת העולם המיסטית היא עמוד השדרה והציר המרכזי של ספר זה, כאשר ענפיו ופארותיו מסתעפים לסוגיות מפתח בעולם הברסלבי כגון אמונה ודמיון, חלומות וארץ-ישראל, העלאת הניגון ושירת העשבים.

ד"ר צבי מרק הוא מרצה באוניברסיטת בר-אילן ועמית מחקר במכון שלום הרטמן בירושלים.



עיצוב העטיפה: סטודיו רמי וג'קי



0 00320020740 8  
דאנאקוד 32-20740

מכון שלום הרטמן / עם עובד