



מחשבת ישראל

כתב-עת של המרכז הבינלאומי למחשבת ישראל ע"ש גולדשטיין-גורן

המערכת

בעז הוס מיכל בר-אשר סיגל יונתן מאיר שלום צדיק
חיים קרייסל (עורך ראשי)

מזכיר המערכת

אשר בנימין

גיליון ד

מגמות חדשות בחקר מחשבת ישראל

באר-שבע, תשפ"ג

מחשבת ישראל יוצא לאור פעם בשנה על ידי המרכז הבינלאומי למחשבת ישראל ע"ש גולדשטיין-גורן.

כל גיליון מוקדש לנושא. נושאי הגיליונות הבאים:

- תקוות, חלומות ושאיפות בהגות היהודית
- שיעור קומה: 500 שנה לר' משה קורדובירו
- חקר המאגיה היהודית

מאמרים לגיליון הקרוב יש להגיש עד ל-28 בפברואר 2023.

יש לשלוח מאמרים, בעברית או באנגלית, כשהם ערוכים ומותקנים, כקבצי מעבד תמלילים WORD, לכתובת הדואר האלקטרוני הבאה: asherben@bgu.ac.il.

יש לצרף למאמרים תקציר בעברית ובאנגלית.

הוראות ההתקנה:

<https://in.bgu.ac.il/en/humsos/goldstein-goren/Pages/hebrewguidelines.pdf>

האחריות על הדעות המובעות במאמרים היא על המחברים בלבד.

עריכה לשונית של המאמרים בשפה העברית: אב"י ונגרובר.

מחשבת ישראל מופץ במרשתת בגישה פתוחה. הכתובת:

<https://in.bgu.ac.il/en/humsos/goldstein-goren/Pages/Journal.aspx>

כתובת המערכת: המרכז הבינלאומי למחשבת ישראל ע"ש גולדשטיין-גורן, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, ת.ד. 653, באר-שבע 8410501.

ISSN 2789-7689

© כל הזכויות שמורות

תוכן עניינים

החלק העברי

5		פתח דבר
7	הנטייה אל הנרטיב בתלמוד הבבלי: אגדה, הלכה ודימוי היסטורי	איתי מרינברג- מיליקובסקי
34	קווים לדמותה של סוגת "הליכות הדיינים והשיפוט" בתורת הגאונים ובהלכה האסלמית	נרי ישעיהו אריאל
86	דימוי ועיטור בתרבות הספר היהודית בימי הביניים: הערות מתודולוגיות	קטרין קוג'מן-אפל
106	רשת טקסטואלית של טקסטים טכניים: רקע, מתודולוגיה ומקרה מבחן	גל סופר
126	חקר החסידות: כמה ידע?	דב שוורץ
151	תיקון הפרדוקס: יוסף וייס, גרשם שלום ופרשת הדוקטורט האבוד על ר' נחמן מברסלב	יונתן מאיר
208	כשויטגנשטיין פוגש את הרמב"ם: על הפילוסופיה האנליטית ותרומתה האפשרית לחקר ההגות היהודית (ולחפך)	נעם אורן
225	'עוד ראו, פייסבוק': הרשת החברתית כמקור ידע חדש במחקר מדעי היהדות	מרדכי מילר
257		רשימת המשתתפים

החלק האנגלי

5		פתח דבר
7	תינוק שמת קודם שגיגע להיות בן שמונה מלין אותו על קברו בצור או בקנה (שולחן ערוך, יורה דעה, רסג, ה): ממנהג נשים לפסיקה הלכתית	אברהם (רמי) ריינר
41	אביר טוב או רע? מתודולוגיות בחקר פולמוס ולוחמים בכתבי עבריים מאוירים	שרה אופנברג
75	הרצאותיו הראשונות של גרשם שלום על החסידות	יונתן מאיר
91	הקדמות לחקר האוקולטיזם היהודי: הגדרות, תיחומים והשפעה	שמואל גלאובר- זמרה ובעז הוס
121		רשימת משתתפים

פתח דבר

אנו גאים להציג את הגיליון הרביעי של השנתון "מחשבת ישראל", היוצא לאור על ידי המרכז הבינלאומי למחשבת ישראל על שם גולדשטיין-גורן שבאוניברסיטת בן-גוריון בנגב. גיליון זה מוקדש לנושא "מגמות חדשות בחקר מחשבת ישראל" וכולל שנים עשר מאמרים, שמונה מהם בעברית וארבעה באנגלית.

חלק מהמאמרים מעלים סוגיות מתודולוגיות בנוגע לחקר תחומים מסוימים במחשבת ישראל, כגון הגות חסידית, סיפורי התלמוד או עריכת טקסטים מאגיים יהודיים. אחרים מצביעים על תחומי מחקר חדשים יחסית - למשל, השפעת הרשתות החברתיות על המחשבה היהודית או אזוטריות יהודית מודרנית. רבים מהמאמרים מתמקדים ביחס בין מחשבה ישראל לתחומי מחקר אחרים, כגון תולדות האמנות היהודית, הלכה ומשפט יהודי בימי הביניים או פילוסופיה אנליטית עכשווית.

ברומה לשלושת הגיליונות הקודמים, "אמונה וכפירה", "אזוטריות" ו-"סגפנות ביהדות ובדתות המונותאיסטיות", גם גיליון זה יהיה זמין לגישה חופשית ברשת בכתובת: <https://in.bgu.ac.il/en/humsos/goldstein-goren/Pages/Journal.aspx>

מרבית המאמרים נכתבו על ידי חוקרים בעלי שם, אך חלקם נכתבו על ידי חוקרים צעירים, הנמצאים בתחילת דרכם המחקרית. כל המאמרים שהוגשו עברו תהליך מיון קפדני, ונקראו, לפחות, על ידי שני לקטורים.

העורכים

Studying Hasidism: How much Knowledge?

Dov Schwartz, Bar-Ilan University

Abstract

There are many debates about the beginnings of Hasidism, which can be arranged on the scale from kabbalistic system to religious experience. This article does not deal with this question and does not attempt to suggest an approach concerning these debates. Rather, it claims that these approaches are based on a language. There is no doubt that this language is a kabbalistic one, nor that it is based on Lurianic Kabbalah. This article claims that clarifying this kabbalistic language is a necessary tool for studying Hasidism and supplies a few examples concerning zimzum and creation in order to prove this methodology.

תקציר

ישנם דיונים רבים על ראשית החסידות, ניתן למקם אותם במדרג בין מערכת קבלית לחוויה דתית. מאמר זה אינו עוסק בשאלה זו ואינו מנסה לענות עליה. במקום זאת, הוא טוען שהגישות הללו מבוססות על שפה. אין ספק ששפה זו היא שפה קבלית, ואין ספק שהיא מבוססת על הקבלה הלוריאנית. מאמר זה טוען כי בירור שפה קבלית זו הוא כלי הכרחי ללימוד החסידות. הוא מציג כמה דוגמאות לגבי ה'צמצום' ויצירה על מנת להוכיח מתודולוגיה זו.

חקר החסידות: כמה ידע?

דב שוורץ
אוניברסיטת בר-אילן

מאמר זה מבקש להעלות פעם נוספת את זיקת אבות החסידות לקבלה על פי חקר הדיסציפלינה של מחשבת ישראל. הטענה שבו היא שהגישות המחקריות השונות על ההגות החסידית הסתמכו במובלע על תשתית יסודית, שבאופן פרדוקסלי התעלמו ממנה כמעט לחלוטין. תשתית זו, שאכנה אותה במאמר זה 'גוף ידע קבלי', טעונה כשלעצמה בירור, ובמסגרת זו אציע את המתודה הנראית בעיניי כיעילה בחשיפת גוף ידע זה.

גוף ידע

המחלוקות במחקר על אופייה הרעיוני של החסידות הן קוטביות. מרטין בובר, גרשם שלום, יוסף וייס, רבקה ש"ץ-אופנהיימר, מנדל פייקאז' ורבים אחרים הציגו דעות שונות, שלעיתים הדקויות שבהן לא ניתנות להבנה בקלות. כביכול תעתעה התנועה לא רק במתנגדיה אלא גם בחוקריה. תערובת היסודות החווייתיים, האינטלקטואליים, המגיים והמיסטיים והמינון שלהם יוצרים פסיפס שלם של דעות בקרב המחקר, וכל חוקר צעיר בתחום יוצר לו מזיגה חדשה. לעיתים עוצר המחקר ומתאמץ 'לעשות סדר' בגישות השונות. דוגמה לכך היא החלק הראשון בחיבורו של רון מרגולין 'מקדש אדם' וחלקים שונים בספרה של ציפי קויפמן 'בכל דרכי דעה'. הריבוי הכמותי של שני חיבורים אלה נובע גם מתוך האינטרס של סיכום הידע הקיים כבסיס לטענות ולניתוחים החדשים. ומיד שבה התערובת ומסתעפת ושולחת ענפיה לתחומים חדשים המעוגנים בחקר הדת ההשוואתית, בהרמנויטיקה וכדומה.

המעייין בספרות החסידית במאות השמונה עשרה והתשע עשרה נאלץ להודות בקיומו של גוף ידע מסוים, וברור שגוף ידע זה מתנסח ברשת של מונחים קבליים. יהיו כאלה שיטענו שגוף הידע נתפס באופן אלגורי; אחרים יגיבו בלהט, שגוף הידע לא נועד להיות מצע של פיתוח אלא הכנה לחוויה; ויהיו שיטענו שגוף הידע לא עורר עניין, אלא נלקח כרשת טרמינולוגית בהיעדר רשת הולמת יותר. אולם גוף הידע הזה טעון חשיפה, סידור ובירור. במידה מסוימת ניתן לכנות עבודה זו 'ארכאולוגיה של הידע החסידי'. גוף ידע זה איננו קבלי בלבד. משה אידל ורון מרגולין, למשל, התחקו אחר מודלים אריסטוטליים, אפלטוניים ונאופלטוניים, כדי להבין את הדינמיקה של ההגות החסידית.¹ גדליה נגאל סידר את מקורותיו של ספר תולדות יעקב יוסף לר'

1 ראו למשל: מ' אידל, 'יופייה של אישה: לתולדותיה של המיסטיקה היהודית', ע' אטקס ואחרים (עורכים), במעגלי חסידים: קובץ מחקרים לזכרו של פרופסור מרדכי וילנסקי,

יעקב יוסף פולנאה, ובהם חיבורים לא מעטים מההגות של ימי הביניים.² מלבד חובות הלכות ומורה הנבוכים נמצא שמות של הוגים כמו רלב"ג, ר' יוסף אלבו ור' יצחק עראמה. כמובן, כל אלה לא מגיעים לקצה קצהו של אזכורי האר"י, גוריו ותלמידיו הרוחניים.

אין חולק אפוא על העובדה שבכתבי המנהיגים הרוחניים של החצרות החסידיות קיים גוף ידע מסוים, כשם שאין מי שיערער על כך שגוף ידע זה הוא בעל זיקה מיסטית וקבלית. אין ספק שהמנהיגים הרוחניים של החסידות הדגישו רובם ככולם את הנוכחות האלוהית, את היכולת המגית (המשכה) ואת הסגוליות המיוחדת של דמות הצדיק. השילוב של שלושת הגורמים הללו, ועיגונם הקבלי, אפשר את משקל הנגד לחברת הלומדים והסביר את התפוצה הרחבה של התנועה. הוויכוח נסב בעיקר על מקומו ומעמדו של גוף הידע הקבלי בזהות התנועה ובעיצוב התהליכים שעברה. חוקרים מדיסציפלינות שונות מעדיפים בדרך כלל את זווית הראייה הדיסציפלינרית שלהם. היסטוריונים הצביעו על גורמים סביבתיים ופנים יהודיים המבהירים את תופעת החסידות. אחרים הצביעו על ההיבטים החברתיים ותפיסת הצדיק כמקור הזהות החסידית. כמובן, חוקרי מחשבת ישראל כוננו את התנועה ברובה על הזהות המיסטית והקבלית. חוקרים אחרים נצמדו לסוגות הספרותיות וראו בתנועה כשלב חדש בדרשנות ובסיפוריות. פילוסופים כבובר ראו בה כתנועה המדגישה את החיים עצמם, ועל כן גופי הידע נדחקים לשוליים.³ כל אחד מאלה פירש את הטקסטים החסידיים בהתאם להנחות היסוד שלו, הרבה או המעיט במשקלם של התהליכים הקבליים והשלכותיהם האישיות.

מבחינה מסוימת אפשר לראות במצב זה של חקר החסידות הקצנה של הבעייתיות שהועלתה בחקר הקבלה בכלל. גרשם שלום ראה בה כידוע משנה או גוף של ידע תאולוגי ותלמידיו נחלקו ביחס לדעתו של שלום. חלק גדול מהם אימץ אותה והמשיך את דרכה, ואחרים חלקו עליה. היטיב לנסח יהודה ליבס את הביקורת על שלום ועל תלמידיו ממשכיו:

הזוהר נכתב מתוך מניעים אחרים, לאו דווקא כדי לתת תשובה לשאלות התיאורטיות שבעל 'משנת הזוהר' [ישעיה תשכ"ב] הציב בפניו, אף שתשובות כאלה אפשר להעלות מן העולם הרוחני המשמש כרקע לדברי הזוהר. וכך, שאלת הרע לא היתה עיקר האינטרס הדתי של האר"י [כנ"ל], ושאלת הפאנתאיזם לא היתה עיקר בכתביו של רמ"ק [יוסף בן-שלמה].⁴

ליבס הביע את המגמה הנוגדת, הקוראת להתמקד באינטרס הדתי של היצירה הקבלית. הוא קרא בדבריו לחקור את קבלת האר"י לא כגוף ידע תאורטי אלא כביטוי

ירושלים תשנ"ט, עמ' 317-334; ר"פ מרגולין, מקדש אדם: ההפנמה הדתית ועיצוב חיי הדת הפנימיים בראשית החסידות, ירושלים תשס"ה, עמ' 192-193.

2 מנהיג ועדה: דעות ומשלים בראשית החסידות על פי ספרי ר' יעקב יוסף מפולנאה, ירושלים תשכ"ב, עמ' 141-168.

3 ראו למשל מרגולין (לעיל הערה 1).

4 ליבס, 'כיוונים חדשים בחקר הקבלה', פעמים 50 (תשנ"ב), עמ' 153-154.

של האינטרס הדתי שלו בהתאם לביוגרפיה ולאנשים שעמם היה בקשר. לעמדתו העקרונית של ליבס שותף גם משה אידל, ושניהם התוו במידה רבה את מחקר הקבלה של היום. עמדה זו כבר הועלתה ללא הפלטפורמה המחקרית והמתודולוגית בידי לואיס ג'ייקובס,⁵ שהיה חוקר רב אינטואיציה. חקר הגותם של המנהיגים הרוחניים בחסידות המוקדמת מחריף את הניגוד שבין הגישות השונות, שכן הם הדגישו במפורש את האינטרס הדתי המנחה אותם. ההגות שהפיקו התרקמה במצב הקיומי החי והתוסס של דרשן ומנהיג רוחני מול קהילה, והיא מבטאת בראש ובראשונה מעמד חווייתי. אידל הדגיש היבט נוסף של ההגות כביטוי תועלתני של החיים הדתיים בעבודותיו על ההיבט המגי שבהגות.⁶

וכאן יש לברר: האם בכלל ניתן לחקור גוף ידע זה, ואם כן באילו כלים? חוקרים דנים בשאלות שונות כגון:

(א) האם החשיבו המנהיגים הרוחניים בחסידות המוקדמת את גוף הידע הקבלי כגוף עצמאי, או שהוא היה כלי למטרות אחרות, מוסריות, חברתיות וכדומה.

(ב) האם ראו המנהיגים הרוחניים בחסידות המוקדמת ערך בעצם ניסוח גוף הידע, דהיינו הפיכתו למסורת רעיונית, או שהוא מילא פונקציות רטוריות, פוליטיות (מבחינת המנהיגות הרוחנית) וכדומה.

(ג) האם יצרו המנהיגים הרוחניים בחסידות המוקדמת שיטה קבלית, שאת הדיה ניסחו בתורותיהם, או שלא הייתה להם יומרה כלל ליצור שיטה כזו.

(ד) האם ראו המנהיגים הרוחניים בחסידות המוקדמת את גוף הידע שלהם כביטוי של סוגה מסורתית מסוימת, כמו ספרות המוסר, הצוואות או ההנהגות, או שבעיניהם הם היו הוגים חופשיים ללא מחויבות ספרותית, שיצרו בהסתמך על מסורות מגוונות.

שאלות אלה ואחרות מציפות את הסוגיה שלטעמי היא החשובה מכולן, האם היו המנהיגים הרוחניים בחסידות המוקדמת הוגים ויוצרים רפלקטיביים. כלומר האם הייתה להם תודעה של הוגים, או שבעיניהם הם היו אך ורק מנהיגים רוחניים, מספרי סיפורים, דרשנים, מגיקונים, מכונני תנועה דתית חדשה, מתנגדי המבנה המעמדי של הקהילה היהודית וכן הלאה. הרי ברור שהחומר הכתוב שבידינו עבר שורה של תהליכים, משפת היידיש של המקור ועד לכתובתו בעברית, מהמנהיג הרוחני הדורש ועד לתלמיד הכותב את דבריו, מהדיבור ועד לכתובה בכתב היד, ומכתב היד אל הדפוס. בדרך עיבוד החומר הכתוב עסק זאב גריס, ולאחרונה נכתבו עבודות אחדות בסוגיה.⁷

5 ראו: L. Jacobs, *Jewish Mystical Testimonies*, Jerusalem 1976.

6 מ' אידל, החסידות בין אקסטזה למאגיה, תרגם ע' ידן, ירושלים ותל-אביב תשס"א.

7 ראו למשל: ז' גריס, ספר, סופר וסיפור בראשית החסידות: מן הבעש"ט ועד מנחם מנדל מקוצק, תל אביב תשנ"ב; C. E. Moseson, 'From Spoken Word to the Discourse of the Academy: Reading the Sources for the Teachings of the BeSHT', Ph.D diss., Boston University, 2017; A. E. Mayse, 'Double-Take: Textual Artifacts and the Memory of Hasidic Teachings', *Kabbalah* 37 (2017), pp. 37-93; A. E. Mayse and

חוקרים שהסתייגו מהגישה, שאפשר לכונן את החסידות כתנועה קבלית מיסטית, התאמצו להשיב את הדיון הקבלי בדלת האחורית. למשל מנדל פייקאז', שרצה לצאת חובת הדעות השונות, כתב ספר המקשר את הממד הרגשי והמוסרי של החיים הדתיים לממד האינטלקטואלי שלהם. הוא ביקש למצוא את יסודות תורת האלוהות והעמידה האנושית לפניה בזיקה למידת הענווה וביטול העצמיות. באופן כזה התורה התאולוגית מתגבשת ומתנסחת מתוך החיים עצמם, לאמור מתוך התורה המוסרית ומתוך ההנהגה המעשית.⁸

גם אם נניח את הדיון והוויכוח בסוגיות אלה לדיסציפלינות המחקריות השונות, עדיין נוכל לברר את השאלה, האם יצרה החסידות שיח קבלי מסוים? האם בררו להם המנהיגים הרוחניים בחסידות המוקדמת מערכת של מונחים קבליים, אופני התייחסות לסוגיות מיסטיות, דרכים רעיוניות מופשטות כדי להתמודד עם האתגר הדתי, כך שיהיה אפשר להצביע על שיח משותף? החוקרים מתוך הדיסציפלינות המצומצמות יטענו בוודאי שהמשמעות של המונחים מתפתחת על פי התהליכים ההיסטוריים, החברתיים והספרותיים, על כן אי אפשר ליצוק בהם את המשמעות הקבלית הספציפית כמות שהיא. על כך אני רוצה להעיר:

ראשית כדאי להצביע על העובדה, שדווקא מונחים מסוימים ומוגדרים עוברים תהליך של משמעויות מתפתחות ומשתנות, בעוד שמונחים אחרים אינם עוברים בהכרח תהליך רב ממדי שכזה. כדוגמה לכך נוכל להצביע על אירועי השבירה, הקליפות והרוע, שפחות עניינו את המנהיגים הרוחניים של קהילות החסידים כשלעצמם, בעוד שהתיקון עניין אותם הרבה יותר. באותה מידה אירועי ראשית ההתהוות סיקרנו את קברניטי החסידות יותר מאשר סוגיות תאולוגיות אחרות. שנית, אפשר לחקור במידה מניחה את הדעת את מגוון המשמעויות המשתנות של המונחים הללו. למשל, התהוות החלוקה בין הצמצום הראשוני והקדמוני לשאר הצמצומים. חלוקה זו לא הייתה מרכזית בכתבי האר"י ופרשניו. הם לא הבחינו באופן חד בין ההתרחשות הראשונית לשאר ההתרחשויות. ההתרחשות הקדמונית הייתה על פי רוב פרידגמה, ומלבד שינויי עוצמה לא היו שינויים מהותיים. ההגות החסידית טרפה את הקלפים. מבחינתה החלוקה בין הצמצום הראשון לשאר הצמצומים היא מכוננת כפי שאראה אי"ה במקום אחר.⁹

ושלישית, וכאן כמדומני נמצאת התרומה החשובה לניתוח הטקסט של המנהיגים הרוחניים בחסידות המוקדמת, ראוי לחקור את ההשתלבות של המונחים הללו בחוויה המיוחדת של עבודת האלוהים הדתית, החברתית והמוסרית החסידית. כלומר, אני מניח שההוגה חווה חוויה דתית מסוימת, והבחירה שלו היא לתאר את החוויה הזו באמצעות

Daniel Reiser, 'Second Thoughts: Unknown Yiddish Texts and New Perspectives on the Study of Hasidism', *Zutot: Perspectives on Jewish Culture* 14 (2017), pp. 88-98; Idem, 'Territories and Textures: The Hasidic Sermon as the Crossroads of Language and Culture', *Jewish Social Studies* 24 (2018), pp. 127-160.

8 מ' פייקאז', בין אידיאולוגיה למציאות: ענווה, אין, ביטול מציאות ודביקות במחשבתם של ראשי החסידות, ירושלים תשנ"ד.

9 ראו: ד' שוורץ, אהבה, עונג ויצירה: תורת הצמצום בראשית החסידות (בהכנה).

גוף ידע קבלי.¹⁰ אם ניטול את הדוגמה של הצמצום נקבע שהאדמו"רים לא רצו לוותר על ההתרחשות הקוסמית ועל ממשותה. במקביל החוויה הכתיבה דגם אלוהי המותאם לדרגות תחתונות, ופונה ישירות אליהן. על כן הם הותירו את הדרמה הקוסמית לצמצום ראשון, ואת האלוהות הנוכחת לדרגות האחרות.

במקרים רבים החוויה נסמכת על הקריאה המחזורית בתורה בפרשות השבוע. קריאה כזו מבטאת את חוויית המגע של הצדיק עם הקהילה. לחוויה הדתית החסידית זיקה לטקסט המקראי ולכושר דרשני. ההתחקות אחר המבנה הקבלי והרשת הטרימינולוגית של השיח עשויה, כך נראה לי, לאפשר חדירה לעולמם של המנהיגים הרוחניים בשלבי ההתגבשות של החסידות כתנועה ולעולמו של הצדיק בשלבי היציבות. שיקולים אלה מאשרים את קיומו של גוף הידע הקבלי בתנועת החסידות לפחות בבחינת פלטפורמה רעיונית שבה מתרקמות חוויות דתיות.

משקלה של קבלת האר"י

ההתעניינות המסיבית בקרב אבות החסידות הייתה בעיקר במנהגי האר"י ותלמידיו הממשיים והמתייחסים אליהם, והרבה פחות בתורות הסבוכות של קבלתם.¹¹ אולם גוף הידע הקבלי היה ארגון הכלים שבאמצעותו הביעו המנהיגים הרוחניים את הגותם. גם אם נטו אבות החסידות להסביר את הסדרת החוקיות הקוסמית על פי הקבלה הקדומה בניסוחיו המאספים של ר' משה קורדוברו הרי שרשת המושגים שנקטו היא מתוך קבלת האר"י. אבות החסידות אף התהדרו בהפניות לכתבי האר"י עוד טרם הדפסתם, כביכול מדובר כאן בכרטיס כניסה למועדון הקבלי העדכני. כתב זאב גריס על לימוד הקבלה ערב הופעת החסידות דברים אלה:

המקובלים לא עשו נסיון מקיף להביא תורתם לכלל ישראל ולהכניס לימוד הקבלה לסדר הלימוד המחייב בישיבות ובבתי מדרש. איני מעלים עיני מלימוד נמרץ מחוץ לסדר הלימוד של ספר הזהר או ספרי קבלה אחרים, כפי שנעשה בישיבות מסוימות כישיבת הרמ"א (הרב ר' משה איסרלש) בקראקא, או בישיבת ר' יוסף קארו בצפת, או בחבורות מקובלים מסוימות בצפת ובאיטליה, שהשאירו זכר לכך בהנהגותיהם, אבל אלה תופעות מקומיות ובודדות בלבד ואינן משקפות את תמונת המצב הכללי של לימוד קבלה עד המחצית השנייה למאה הי"ח.¹²

- 10 ראו: ח' פדיה, 'הבעל שם טוב, ר' יעקב יוסף מפולנאה והמגיד ממזריטש: קווי יסוד לגישה טיפולוגית דתית', דעת 45 (תש"ס), עמ' 25-73; הנ"ל, 'החוויה המיסטית והעולם הדתי בחסידות: אינטרוורוטי ואקסטרורוטי', אני עצמי ושפת הגוף, המבע התאולוגי והמבע הסיפורי, פריגמות ראשונות לדיון', דעת 55 (תשס"ה), עמ' 73-108.
- 11 על קורות הדפסת ספרות הקבלה במזרח אירופה עד להופעת אבות החסידות ראו: ז' גריס, הספר העברי: פרקים לתולדותיו, ירושלים תשע"ו, עמ' 64-67.
- 12 ז' גריס, הספר כסוכן תרבות בשנים 1700-1900, תל אביב תשס"ב, עמ' 76.

מהתחלת המאה השבע-עשרה ועד למחצית המאה השמונה-עשרה כמעט שלא הודפסו ספרי יסוד ללימוד תורת הקבלה. סיפור הפצתה של הקבלה הלוריאנית בת המאה השש-עשרה, שרוב תורותיה הגיעו לדפוס רק מסוף המאה השמונה-עשרה ואילך, גם הוא מעלה מסקנות דומות.¹³

בהמשך דבריו פרס גריס את תמונת תולדות הדפסת ספרים במיוחד במזרח אירופה למן ראשית הדפוס ועד 1800, ובהם נמצא פילוח של סוגות הספרים הנדפסים וכמותם. מניתוחו ניתן ללמוד מה היה מקומם הממשי של סוגות הספרים השונים והפצת בשורתם לציבור הקוראים היהודי. בתוך כך נלמד כי האר"י וגוריו נודעו בזכות הנהגות ולא בזכות התורות הקבליות החדשות המעמיקות שלהם.¹⁴ אף הדפסתם של ספרים אלה בשלהי המאה השמונה עשרה לוותה בלבטים לא פשוטים.¹⁵ לכן סביר להניח שרוב הספרים הללו לא היו בידי אבות החסידות, והידע נשאב מספרים אחדים כמו עמק המלך לר' נפתלי בכרך ומשנת חסידים לר' עמנואל חי ריקי.¹⁶ אף משה אידל הראה כי קבלת האר"י לא הייתה נודעת עד כדי להיות מניע היסטורי, חברתי ולאומי.¹⁷ אידל ציין בספרו על החסידות כ'עובדה', כי

העיסוק בפרטי התיאוסופיה הלוריאנית בראשית החסידות היה שולי למדי; נושאים כגון צמצום האיין-סוף, תהליך ההאצלה ושכירת הכלים כמעט שאינם עולים. מרכז הכובד של ההגות החסידית הועתק מן התיאוסופיה אל האנתרופוסופיה.¹⁸

חלק מספרי ההנהגות, הצוואות, המוסר וכדומה השתמשו ברפרוף במושגי קבלת האר"י ללא דיון בקשרים הסבוכים המאפיינים אותם. דוגמה לכך היא השימוש הרווח במונח 'צמצום'. אידל ציין, כי 'בחסידות הצמצום האלוהי הוא הדרך היחידה הפתוחה בפני האל להתגלות בתוך העולם הנברא, הדרך היחידה לקרב את האדם אליו'.¹⁹ כלומר הגם שגריס ואידל הראו באופן משכנע שהשפעתה של קבלת האר"י נחלשה במאה השמונה עשרה אין ספק שגוף ידע קבלי על הבריאה נצרך להגות החסידית. באותה מידה אין כמעט מונח החוזר ונשנה בהגות החסידית יותר מ'צמצום' למשל. הווי אומר, שרשת צפופה של מונחי יסוד מתוך קבלת האר"י וקבלת קודמיו מלווה את הדרושים והמאמרים הקצרים של המנהיגים הרוחניים הראשונים של

13 גריס (לעיל הערה 11), עמ' 48.

14 ז' גריס, ספרות ההנהגות: תולדותיה ומקומה בחיי חסידי ר' ישראל בעל שם-טוב, ירושלים תש"ן, הקדמה, עמ' טז-יז, ועמ' 80-91.

15 ראו גריס (לעיל הערה 7), עמ' 60.

16 ראו: צ' לובושיץ, 'ספר, סידור, קמיע': על גלגולי ספר "משנת חסידים" לר' עמנואל חי ריקי, עלי ספר ל-לא (תשפ"ב), עמ' 159-179.

17 מ' אידל, "אחד מעיר ושניים ממשפחה" – עיון מחודש בבעיית תפוצתה של קבלת האר"י, פעמים 44 (תש"ן), עמ' 5-30.

18 אידל (לעיל הערה 6), עמ' 166.

19 שם, עמ' 167.

החסידות. מדוע אפוא לא הציגו רוב אבות החסידות דיון מעמיק ושיטתי בשאלות כמו ראשית ההתהוות? אפשר לטעון טענות אחדות:

(א) אבות החסידות לא גילו עניין אמיתי בשאלות היסוד של התאולוגיה.

(ב) אבות החסידות חסרו את הבסיס המעמיק של גוף הידע.

(ג) אבות החסידות הכירו את התשתית הרעיונית ומתוכה בררו את היסודות שהתאימו לצרכים המוסריים וההנהגתיים שביקשו לספק.

(ד) אבות החסידות סברו שמאחר שהפנייה היא לציבור רחב לא ראוי לעסוק בעניינים הדורשים ידע ומעלה. ומצד שני האזכור של מונחי היסוד הקבליים יוצר הערכה כלפי הדרשנים מצד קהל המאזינים.

נראה כי אידל צידד בדבריו בגישה הראשונה והשלישית גם יחד. כמדומני שההנחה המסתברת היא שאבות החסידות גילו עניין בשאלות היסוד, אך הם בחרו שלא להעמיד במוקד דיונם את הממד האונטולוגי שלהן. גישתם ציינה מעין הצהרה אילמת על תנועה של נסיגה. הם יצאו מנקודת המוצא המפורטת של התהליכים הפרימורדיאליים, אך הבהירו לקורא שמעתה המיקוד איננו צריך להיות בממד הישתי שלהם. התבונה והדיון התאוסופי כאחד נועדו לצמצם את מקומם למישורים של עבודת האלוהים ושל הפרט. מבחינה זו ניכר חותמו של מהר"ל, שאף הוא השתמש בדיון העיוני כדי להגביל אותו ולחשוף את אוזלת ידו.²⁰

שאלת הזיקה שבין קבלה לחסידות נעוצה בשאלת עצם הקיום של אינטרס עיוני בכתבי המנהיגים הרוחניים של התנועה. בעיית היסוד היא, האם יש קבלה האופיינית לכתבים שהתחברו בידי מנהיגים רוחניים בחסידות? האם מנהיגים אלה הציגו גישה קבלית בעלת מאפיינים ייחודיים, או שאימצו גרסאות של קבלת האר"י עם הדגשים מסוימים ותו לא? האם בכלל היה אינטרס עיוני כלשהו להוגים חסידיים או שמא הם ביקשו לפלס נתיב חווייתי בעבודת האלוהים, וההגות היא משנית או חסרת חשיבות? האם ההגות מבטאת את 'אותנטיות' של החסידות או אולי הסיפור? האם הסוגה והמסגרת הדרשנית היא המאפיינת העיקרית של הרעיונות שהעלו המנהיגים הרוחניים, ועל כן שורשי רעיונותיהם נעוצים בעיקר בספרות המוסר והדרוש, או שמא התכנים הספקולטיביים הם חלק חשוב בהגותם? מהי הספרייה החסידית שממנה שאבו אבות החסידות את הידיעות על קבלה בכלל וקבלת האר"י בפרט, שכן חיבורים מרכזיים של קבלה זו נדפסו רק בשלהי המאה השמונה עשרה?²¹ שאלות אלה כולן מסתמכות על מאפיינים רעיוניים דומים של מנהיגים חסידיים במחצית השנייה של המאה השמונה עשרה ובראשית המאה התשע עשרה.

20 ראו: ד' שוורץ, בריאה, תורה, צדיקות, גאולה: מקורות והשפעות בחסידות, תל אביב תשע"ט, עמ' 15-60; הנ"ל, תבונה נגד עצמה: תבניות ודפוסים בהגותו של מהר"ל מפראג, תל אביב תש"פ.

21 ראו למשל פדיה, הבעל שם טוב (לעיל הערה 10), עמ' 25-73.

שני טיפוסים

באופן עקרוני כשדנים בספרות הפילוסופית והמיסטית נוח להציב שני טיפוסים נוגדים באופן קוטבי, וביניהם נעים המיסטיקאים וההוגים השונים. מטבע הדברים גם בקרב אבות החסידות היו טיפוסים שייצגו תודעות מנוגדות. חביבה פדיה הציגה דגם כפול כזה בהרחבה.²² אני מבקש להזכיר את ההבחנה הקוטבית בין חצרות שבהן דברי התורה והדרוש נועדו לברר בירורים עמוקים ויסודיים (אדמו"רי חב"ד,²³ ר' צבי הירש מזידיצ'וב,²⁴ ר' יצחק אייזיק מקומארנא) לבין שאר החצרות שהדרוש ביטא בהם חוויה ספציפית, אמירה מוסרית והנהגתית מוגדרת, והוא לא העיד על מגמה של בירור הגותי ישותי וממשי, עמוק ומקיף. הבחנה זו מצטרפת לרבגוניות המאפיינת ממילא את ההגות החסידית. צא וראה: חוקרים הצביעו על פערים בין חצרות החסידים בשאלות רבות ומהותיות כגון דרכי העבודה, יחס למודרנה, מבנה ארגוני וחברתי והיחס לקבלה,²⁵ והעמידו בספק את קיומו של 'בית מדרש חסידי' שהפיץ הגות מסודרת ואחידה.²⁶ הגיוון הרעיוני התבטא גם במקורות. ישעיה תשבי הצביע למשל על הגישות השונות והמנוגדות של הוגים חסידיים להגות הרמח"ל.²⁷ אני רוצה להדגים את שתי הגישות הללו באמצעות התהוות שתי גישות מקבילות בתפיסת הצמצום.

- 22 פדיה, החוויה המיסטית (לעיל הערה 10), עמ' 73-108.
- 23 ראו למשל: מ' חלמיש, 'משנתו העיונית של ר' שניאור זלמן מליאדי ויחסה לתורת הקבלה ולראשית החסידות', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשל"ו; י' יעקבסון, 'תורת הבריאה של ר' שניאור זלמן מלאדי', אשל באר שבע א (תשל"ו), עמ' 307-368; הנ"ל, 'אהבת אלוהים בתורתו של ר' שניאור זלמן מלאדי', תעודה ז (תשנ"א), עמ' 414-353; הנ"ל, 'הנפש הבהמית בתורתו של ר' שניאור זלמן מלאדי', מ' אורון וע' גולדרייך (עורכים), משואות: מחקרים בספרות הקבלה ובמחשבת ישראל מוקדשים לזכרו של פרופ' אפרים גוטליב ז"ל, ירושלים ותל אביב תשנ"ד, עמ' 224-242; ר' אליאור, תורת האלוהות בדור השני של חסידות חב"ד, ירושלים תשמ"ב; הנ"ל, תורת אחדות ההפכים: התיאוסופיה המיסטית של חב"ד, ירושלים תשנ"ג; N. Loewenthal, *Communicating the Infinite: The Emergence of the Habad School*, Chicago & London 1990; ד' שוורץ, מחשבת חב"ד מראשית עד אחרית, רמת גן תשע"ג; הנ"ל, דילוג אל האור: מושגי יסוד בהגות חב"ד, הוצאת תבונות, אלון שבות תשע"ו.
- 24 ראו: ר' הרן, 'עולם הפוך: תפיסת העולם הרדיקלית בהגותו של ר' צבי הירש מזידיטשוב', תרביץ עא (תשס"ב), עמ' 537-564; ד' שוורץ, ר' צבי הירש מזידיצ'וב על ראשית ההתהוות: הגות חסידיית?, מחקרי ירושלים במחשבת ישראל כו (תשפ"א), עמ' 367-423.
- 25 ראו למשל: A. Green, 'Early Hasidism – Some Old/New Questions', A. Rapoport-Albert (ed.), *Hasidism Reappraised*, London & Portland, OR 1997, pp. 441-446.
- 26 גריס (לעיל הערה 7), עמ' 60-61; הנ"ל (לעיל הערה 11), עמ' 393-394.
- 27 י' תשבי, 'דרכי הפצתם של כתבי קבלה לרמח"ל בפולין ובליטא', קרית ספר מה (תשל"ל), עמ' 153 [נדפס בתוך חקרי קבלה ושלוחותיה, ג, ירושלים תשנ"ג, עמ' 937]; ח' ליברמן, אהל רח"ל, ניו יורק תש"ם, א, עמ' 74.

(א) הוגים שהמשיכו את תפיסת הצמצום כחוויה מתקופת העיצוב. הוגים חסידיים רבים פתחו את הדיונים שלהם באזכור תמציתי של הצמצום, ומשם פנו לצרכים הפרשניים, הדרשניים והמוסריים שלהם. כביכול התורות על הצדיק או התורות המוסריות נובעות היישר מהמבנה הקוסמי ושואבים את הסמכות ממנו. דוגמאות רבות לכך מצויות בטקסטים רבים המיוחסים לבעש"ט. תלמידיו ותלמידי תלמידיו אימצו מגמה זו, וכוננו אותה בעיקר על מעלת הצדיק. למשל, הצמצום כמפתח ליראה ולבושה:

כי הבושה גורם היראה והצמצום, כי היראה באה מחמת שפלותו בעיני עצמו (ר' דב בער, המגיד ממזריץ' ²⁸).

כשרואה הצדיק מחזה שדי מפעלותיו של השי"ת בכריאתו העולם בצמצום אור שכינת כבודו שיתהווה יש מאין אז מדבק את עצמו גם כן במידת השי"ת ונופל ממדרגתו וממחשבתו הדבוקה בה' ומצמצם עצמו כדיבורים וגלוי עינים כדי לגלות עיני העדה ולהאיר להם בהתגלות אור כבודו יתברך (ר' אפרים מסודילקוב) ²⁹.

כשעלה ברצונו יתברך לברוא את העולם להטיב לברואיו היה צריך לצמצם עצמו כדי לפנות מקום להמציא את ברואיו כמו כן צריך האדם לצמצם עצמו (ר' אלימלך מלידזנסק) ³⁰.

גישות נוספות כרוכות בתפיסת ראשית ההתהוות. למשל, הצדיק מעלה את הלילה לדרגת יום כשם שהצמצום שהוא דין נועד למעשה להשפיע חסד (ר' מנחם מנדל מוויטבסק) ³¹. אולם אין הוגים אלה באמת מעוניינים בממשות הקוסמית כשלעצמה ולמעשה הם אדישים אליה. עניינם נובע באופן שבו החסיד חווה את האירוע הקוסמי. הם מבהירים לחסיד שהאל ויתר למענו על המלאות, וכי הוא פונה ישירות לדרגה שבו הוא נמצא. הצמצום מוצג כפרופיל קצר, ואין העיסוק בו מטרת הפירוש או הדרוש. האדמו"ר רק מציין שהפירוש או הדרוש שורשם ברמות העליונות של האלוהות, וכי הוא שואב את דבריו מהדרגות המרביות של ההתגלות. דוגמה להוגה כזה הוא ר' קלונימוס קלמן אפשטיין, בעל 'מאור ושמש', שבפירושו לבראשית המשיך את המומנט החווייתי ³².

(ב) אלה שהצמצום הפך אצלם לאירוע קוסמי ממוקד. לפי הזרם הזה ההשלכות הפסיכולוגיות והתאולוגיות של הצמצום באות רק לאחר העמדתו כאירוע ממשי, ולאחר הדיון המעמיק בשלבו. זרם זה בוודאי שאב את עוצמתו מבחינת הפרשנות הפשטית לצמצום מהעובדה שהספר 'משנת חסידים' לר' עמנואל חי ריקי היה בעל

28 אור תורה, דף יד ע"א.

29 דגל מחנה אפרים, ליקוטים, קורץ תק"ע, דף קז ע"ד.

30 נעם אלימלך, תרומה, מהדורת ג' נגאל, ירושלים, א, עמ' רנט.

31 פרי הארץ, בראשית, ברוקלין תשי"ט, דף ב ע"א.

32 בגישתו של בעל מאור ושמש אעסוק אי"ה בנפרד.

השפעה על הדורות הראשונים של החסידות בשל זמינותו בדפוס וההתקדשות שלו.³³ לעומת זאת תורות האר"י החלו להידפס רק בשלהי המאה השמונה עשרה, ולחסידים היה חלק משמעותי ביוזמה זו.³⁴ ואכן הקבוצה החסידית, שבעיניה היה הצמצום אירוע קוסמי ממשי, התמקדה בפרטים המרחביים והתהליכיים של הצמצום. לדידה לאירוע הקוסמי הקונקרטי ולבירור מפורט של יסודותיו יש מקום חשוב בעיצוב התפיסה הפרשנית או הדרשנית. המאמרים והדרושים הרבים של אדמו"רי חב"ד ביטאו גישת ביניים. הם חילקו בין צמצום ראשון, שהיה כפשוטו, לבין 'שאר צמצומים' שהיו מטפוריים.³⁵ בצמצום הראשון דנו בפרטיו ובתהליכיו על פי המסורת הראליסטית. הצמצומים האחרים כבר נתפסו כהתאמת העצמות האלוהית לשלבים התחתונים של הקיום. מכל מקום מבחינת הוגי חב"ד הצמצום הראשון והאירועים המתלווים אליו היו ממשיים.

ויכוחים על ההגות

גרשם שלום לא נכנס על פי רוב לבירורים רעיוניים מעמיקים בהגות השיטתית ורחבת ההיקף של החסידות. אף על פי כן טען שורה של טענות חשובות שהציבו את החסידות על מפת ההגות ובמיוחד המיסטיקה העיונית. אציין שתיים מהם:

(א) תפיסת הדבקות של החסידות, המכוננת את הגותה, יונקת את שורשיה מהקבלה, והיא אף קובעת בה שלב חדש.

(ב) יש משמעות מיוחדת לתפיסה המשיחית של החסידות ('נטרול'). משמעות זו מבליטה את ההיבט הרעיוני, ויש לה השלכות על משקל הקבלה בחסידות.

בכך עורר שלום ויכוחים הנמשכים עד עצם ימים אלה בשאלת היותה של החסידות שלב חדש בשלשלת של הקבלה, ובשאלת מעמדו של הרעיון המשיחי וביקתו לתפיסה הקבלית של החסידות. השאלה הראשונה הייתה נושא לויכוחים בין היסטוריונים ולא אכנס אליה במסגרת זו. השאלה השנייה נידונה בעיקר בקרב חוקרי

33 לובושיץ (לעיל הערה 16), ראו במיוחד שם, הערה 44. וראו הנ"ל, 'נוסח קדום של 'יושר לבב' לר' עמנואל חי ריקי – מבוא ומהדורה לפולמוס הצמצום', קבלה, 42 (תשע"ח), עמ' 269-320.

34 ראו לעיל. וראו עוד: ר' גולדשמידט, 'לימוד קבלת האר"י בחוג הבעש"ט: עיון בשרף פרי עץ חיים לרבי משה שוהם מדולינה', קבלה 29 (תשע"ג) עמ' 209-286. כן ראו דבריו של גריס (לעיל הערה 11), עמ' 48, 231-232. גריס הראה, שהכתבים שהראה על פי האגדה ר' אדם לבעש"ט היו כתבי יד של האר"י. ראו: ז' גריס, 'בין ספרות להיסטוריה: הקדמות לדיון ועיון בשבחי הבעש"ט', טורא ג (1994) עמ' 161-165; נדפס שנית בתוך גריס (לעיל הערה 11), עמ' 229-234. חלק עליו ע' אטקס, בעל השם: הבעש"ט – מאגיה, מיסטיקה, הנהגה, ירושלים תש"ס, עמ' 78-81. גריס השיב לו בתוך 'הספר כסוכן תרבות בשנים 1700-1900', עמ' 100-101, הערה 17.

35 ראו שוורץ, מחשבת חב"ד (לעיל הערה 23), פרק ראשון.

מחשבת ישראל. תשבי טען שהטענה הגורפת של שלום על ה'נטרול' היא חסרת בסיס, מאחר שלמעצבי החסידות היו תפיסות משיחיות מוגדרות. אבל הוויכוח בשאלת הרעיון המשיחי נסמך על חילוקי דעות יסודיים הרבה יותר. מנדל פייקאז' וזאב גריס טענו, שההגות לא הייתה בקדמת השיקולים של מורי החסידות. פייקאז' התמקד בתפיסת הצדיק ובדומיננטיות של האתוס וגריס בהנהגות בעלות האופי ההלכתי, ובכך החיו את גישתו של בובר, שהתמקד בסיפור החסידי, בקרב חוקרי מחשבת ישראל. משה אידל ביקש להפגיש את שתי המגמות באמצעות השילוב בין ההגות לבין הפרקטיקה המגית. אלה מקצת מהטיעונים בשאלת משקל ההגות בחסידות. אמנם גם פייקאז' וגריס הכירו ברשת של מונחים ובגופי ידע, אלא שהם טענו שיותר ממה שהשפיעו הכתבים הקבליים המעמיקים השפיעו ספרי מוסר והנהגה.

עץ חיים ופרי עץ חיים

אני מבקש להדגים את המורכבות של בעיית המקורות הקבליים ואת השפעתה על עיצוב ההגות החסידית. בסעיף השלישי של 'תולדות יעקב יוסף' לפרשת צו מופיעה הגהה, שלא מן הנמנע שנכתבה בידי ר' יעקב יוסף מפולנאה בעצמו:

עוד י"ל דמ"ש במשורה (וי' יט, לה), ואגב יבואר ג"כ לא תשא פני דל ולא תהדר פני גדול (שם שם טו), דקשה מאי תהדר, דהל"ל בחד לישנא.³⁶ ונראה דאיתא טוב וישר ה' על כן יורה חטאים בדרך (תה' כה, ח), והענין דמבואר בעץ חיים דף ל"ה, דיש אור ישר ואור חוזר, זה דין וזה רחמים.³⁷ והוא כשתחוננים ראויים אל הרחמים, אז דרכו ישר להטיב לתחוננים, נקרא 'אור ישר' מצד הוי"ה, אמנם כשאין התחוננים ראויים אז הופך פניו בכעס,³⁸ בסוד דומה דודי לצבי (שה"ש ב, ט), ומאיר בהם אור האחור והחוזר שהוא דין בצמצום מצד אלהים.³⁹ ע"ש.

העולה מזה כשהתחוננים הופכים פניהם ממנו יתברך כמ"ש כי פנו אלי עורף ולא פנים (יר' ב, כז), אז מדה כנגד מדה⁴⁰ גורמים לו יתברך שיהפך פניו ג"כ, והאור והשפע בא בסוד אחור באחור שהוא דין. וכשתזרין להפוך פניהם אליו יתברך בדרך הטוב והישר, אז ג"כ משפיע להם אור ישר שהוא רחמים.

- 36 הרי 'תהדר' מקביל ל'תשא', ועל כן לא היה נצרך לו כלל.
- 37 ראו למשל עץ חיים שער ו פרק ו. הציון "דף לה" מופיע בדפוס הראשון של תולדות יעקב יוסף.
- 38 האור הישר הוא השפעה בדרך של פנים בעוד שהאור החוזר הוא השפעה של אחור.
- 39 כלומר בניגוד לאור הישר, המשתקף בשם הוי"ה (כפי שמופיע בכתוב בתהלים) ועניינו רחמים (ספירת תפארת), האור החוזר משתקף בשם "אלוהים" (ספירת הדין). מעניין לציין, שתיאור מקביל מופיע בחיבורו של ר' שלמה בן יהודה כהן, שחי בסלונקי בשלהי המאה השמונה עשרה, שעת רצון, סלונקי תק"פ, פירוש לדף קפד ע"א.
- 40 ראו למשל סנהדרין צ ע"א.

ובזה יובן טוב וישר ה', ר"ל מצד שהוא טוב ודרכו להטיב לתחתונים ולהשפיע להם אור ישר,⁴¹ שהוא מצד שם הוי"ה שהוא רחמים⁴² ולא אלקים שהוא דין, על כן יורה חטאים בדרך הטוב, שיהפכו פניהם אליו יתברך כדי שהוא ישפיע להם אור ישר וק"ל.

והנה נודע כשהשפע מצומצם הוא ד"ל,⁴³ בסוד מסכנותא, לחמא עניא,⁴⁴ וכשהשפע ברחמים מצד שם הוי"ה הוא סוד גדלות חזרת פנים בפנים, ובזה יובן 'לא תשא פני דל', שלא תגרום ע"י עשיית עול להגביה ולישא המדה שנקרא ד"ל, ושיחזור לאחור פני גדול, וזה ולא 'תהדר פני גדול' לאחור כאמור, וז"ש במדה במשקל ובמשורה, ר"ל שלא יעשה עול, לגרום אור מישור⁴⁵ ודוק.⁴⁶

ר' יעקב יוסף טען שהצמצום הוא ההיבט השלילי של הקיום. בעוד שהשפיעה וההאצלה מייצגות את ההיבט החיובי, של הזיווג הראוי וירידה תקינה של האור האלוהי, הצמצום מייצג את ההווייה החלקית והחסרה. הצמצום מבטא עקרונות מוגבלים של השגחה כמו מידה כנגד מידה. למעשה, הצמצום כהסבר החטא נועד להבהיר לחוטא שהיעד של הצמצום הוא השפיעה. הצמצום כתגובה לחטא הוא מעין הבלחה של ראשית ההתהוות, שבאה לטלטל את האדם ולגרום לו לפנות לכיוון של שפיעה ולהאצלה מחד גיסא ולנטוש את הכיוון של הצמצום מאידך גיסא. במערכת הדימויים של ר' יעקב יוסף ייאמר, כי על האדם לנטוש את האור החוזר,⁴⁷ את האחור באחור, ולחזור לאור הישר ולפנים בפנים. באופן הזה הסביר את התקבולת שבכתוב: 'לא תשא פני דל', שעניינו להתרחק מהנהגת הצמצום; 'לא תהדר פני גדול', הדר במובן הארמי של שיבה, והרעיון המוסרי הוא שלא לשוב ולנטרל את השפעת ה'גדול', המרמז על החסד ('גדולה') כביטוי של שפיעה והאצלה. לכאורה עדיין מדובר בתקבולת, אולם ר' יעקב יוסף העביר אותה באופן בלעדי לתחום הקבלי.

ר' יעקב יוסף נטה לציין ציונים מדויקים ככל האפשר,⁴⁸ וכאן הוא הפנה לדרך לה של 'עץ חיים'. בדרך לה של דפוס קורץ תקמ"ב של עץ חיים, כשנתיים לאחר הדפסתו הראשונה של תולדות יעקב יוסף, אין דיון באור הישר והחוזר. לעומת זאת בדפוס הראשון של פרי עץ חיים באותה שנה הסוגיות של הזיווגים (פנים בפנים, המוצג כאן כאפיון של אור ישר, ופנים באחור, המוצג כאפיון של אור חוזר) ושל

41 על פי תהלים כה, ח.

42 כלומר שם הוי"ה מרמז לספירת תפארת (רחמים).

43 כינוי זוהרי לספירת מלכות, שאין לה מעצמה ולא כלום ואיננה אלא שיקוף הספירות האחרות.

44 מתוך ההגדה של פסח. וראו תרגום יונתן לדברים טז, ג.

45 כלומר לגרום לאור הישר שייצלם, ויפנה מקומו לאור החוזר.

46 תולדות יעקב יוסף צו, ג, כרך ב, עמ' תקלח-תקלט.

47 השימוש באור ישר ואור חוזר מבטא את עיקרון הרצוא ושוב, דהיינו את ההאצלה באופן כזה שהאור משתוקק לשוב בכל רגע נתון לאלוהות.

48 ראו: ג' נגאל, תורות בעל התולדות: דרשות רבי יעקב יוסף מפולנאה לפי נושאי יסוד מבוארים בליווי מבוא, ציוני מקומות והערות, ירושלים תשל"ד, עמ' 14.

האור המחדש את הנשמות נמצאות בדף לה ע"א—ע"ב. אמנם הדפוס הראשון של 'פרי עץ חיים' יצא לאור כשנה לאחר פטירת ר' יעקב יוסף וכשנתיים לאחר צאת תולדות יעקב יוסף לאור, וייתכן שזו הוספת הסדר או המגיה. פעמים לא מעטות החליפו הסדרים ואולי המחברים עצמם בין 'עץ חיים' ל'פרי עץ חיים' (ואפשר שקרבת הקיצורים 'פע"ח' ו'ע"ח' הטעתה). מה שברור הוא שחיבורו של ר' חיים ויטל על התפילות היה פופולרי, ולעיתים אף יותר מאשר עץ חיים. העובדה שפרי עץ חיים מתייחס לתפילות אף היא הפכה אותו לפופולרי, שכן חיבורים על התפילה תמיד היו חביבים וידידותיים, בוודאי הרבה יותר מאשר ההרצאה היבשה של עץ חיים. חיבורי התפילה נבעו מהחיים הדתיים הממשיים. סוגיה זו צריכה בירור נפרד.⁴⁹ מה שברור הוא שהדרשנים בתקופת אבות החסידות ביקשו להראות מעורבות ושליטה בקבלת האר"י.

אזוטריזם

היבט נוסף של השימוש בקבלה, שלא הודגש עד כה במחקר של גוף הידע, הוא הכתיבה ברבדים. אמנם לא מדובר כאן בכתיבה אלא בניסוח השמועות הדרשניות, וביחסן לגישתו האותנטית של הדרשן. על כן המתודה האזוטריה היא 'רכה' יותר בהקשר זה, שכן הדרשה מסתמכת על יכולת רטורית. ר' יעקב יוסף מפולנאה, למשל, הדגיש פעם ופעמיים במהלך חיבוריו כי 'אין לו עסק בנסתרות', ולעיתים אף הסתתר מאחורי הטענה שהסוגיות הנרמזות נלמדו עם מוריו, ועל כן הן עניין לדיון על פה בין תלמידי חכמים ולא לדרשה ברבים או לכתיבה. אף על פי כן נדרש לדיון בנסתרות. במיוחד השתמש בתווית ה'סוד' כשעסק בבריאה.

שוב נדגים בסוגיה התאולוגית של הצמצום וראשית ההתהוות. לנוכח עיסוקו האינטנסיבי באופן יחסי של ר' דב בער, המגיד ממזריץ', בסוגיות ראשית ההתהוות, מתבלט ר' יעקב יוסף כמי שבמקרים רבים עקף סוגיות אלה ורק רמז על עמדותיו. עם זאת הזכיר ר' יעקב יוסף בחטף את מושגי היסוד של ראשית ההתהוות (צמצום,

49 ראו גריס (לעיל הערה 7); ר' גולדשמידט, 'שרף פרי עץ חיים: פעילותו הקבלית של ר' משה מדולינה כאספקלריה ללימוד קבלת האר"י בראשית החסידות', עבודת גמר, אוניברסיטת בן גוריון, באר שבע תשע"א. והעמידני ידידי זאב גריס על העובדה שגם מהדירים בני המאה העשרים החליפו בהקדמת שבחי הבעש"ט את 'פרי עץ חיים' ב"עץ חיים". הכוונה למהדורת בנימין מינץ (ירושלים תשכ"ט, עמ' 33) ולתרגום שבתוך D. Ben-Amos and J. R. Mintz (eds.), *In Praise of the Baal Shem Tov (Shivhei ha-Besht)*, Bloomington, Indiana 1970, pp. 6, 307. ועוד העירני, כי אף במהדורת שבחי הבעש"ט של א' רובינשטיין (ירושלים תש"ן) בסוף הקדמת הכותב (עמ' 33), הותר רובינשטיין בגוף הטקסט את טעות הסדר בקפוסט, שלפיו סידר את מהדורתו: "ע"ה". ובהערה על אתר כתב, "צ"ל פרי עץ חיים קארעץ תקמ"ה", ללא הפניה לעמוד מסוים בספר. כאמור הדפוס הראשון של הספר היה בקוריץ תקמ"ב. בתקמ"ה הוא נדפס פעם נוספת בדפוס הגוי ויהן אנטון קריגר, שקנה כמה בתי דפוס יהודיים בערים שונות, כי הבין שירוויח מהדפסת ספרים עבור היהודים. על אודות קריגר ראו: ע' רינגעלבלום, 'אהאן אנטון קריגער דער ניהאפער דרוקעק פון העבראישע ספרים', ייווא בלעטער 7(1934), עמ' 88-109.

שבירה, תיקון וכדומה) וכפי שכבר ציינו הוא אף הפנה באופן כללי לעץ חיים' ול'פרי עץ חיים' לר' חיים ויטל ולכתבים נוספים של קבלת האר"י. כביכול ביקש ר' יעקב יוסף להבהיר שהוא מתמצא בסוגיות הראשיות אולם הוא בוחר שלא לעסוק בהן בפומבי. במלים אחרות, ר' יעקב יוסף מידר את סוגיות ראשית ההתהוות כשלעצמה מהמסרים ומהסוגיות המעסיקים את חיבוריו, ויותר מכך, הוא הצהיר על כך בגלוי. אף על פי כן הדרך הדתית עיצבה בחיבוריו את גוף הידע של הצמצום והבריאה, והקנתה להם זוויות אופייניות. זו דוגמה להתהוות של מסרים כפולים.

ר' יעקב יוסף הוא דוגמה לאותם מנהיגים רוחניים שלא הלכו עקב בצד אגודל אחר המגיד ממזריץ'. ודרכו כאמור הופכת את חשיפת גוף הידע לקשה יותר.

על המתודה

אין ספק שהמטרה של אבות החסידות לא הייתה להעמיד שכבה רעיונית שיטתית, השקפת עולם, פילוסופיה הנושאת את עצמה. הרי סדרי עולם של אדם דתי במאה השמונה עשרה פותחים באלוהות ובבריאה. אולם הבעש"ט, הדמות הנערצת של התנועה, לא גילה עניין על פי שמועותיו בסוגיות אלה. ההתייחסויות שלו לבריאה ולצמצום נער יספרם. לאבות התנועה היה מסר בדומה לספרות המוסר העשירה שממנה צמחה ההגות החסידית. המיקוד של המסר השתנה מהוגה להוגה. אולם המסר היה משותף: הקרבה של האלוהות לאדם, החשיבות של כל אדם בחלקו בעבודת האלוהים מתוך ביטול המעמדות והאליטות והתפקיד המרכזי של הצדיק במסכת כזו. מסר כזה נשען על פלטפורמה קבלית הן מבחינה רעיונית הן מבחינה טרמינולוגית. כלומר לאבות החסידות היה ברור שקבלות הרמ"ק והאר"י תומכות במסר שלהם במידה זו או אחרת. הבעש"ט אף לא טרח להצדיק קביעה כזו.

כיצד אפוא יש לחשוף את גוף הידע הקבלי? התשובה היא רקונסטרוקציה של התאולוגיה בכתבי אבות החסידות. במלים אחרות, על התפיסות התאולוגיות הנשענות על רשת המונחים הקבלית הצפופה להיבנות מתוך האתוס והדרשנות. זכורני שקראתי לפני שנים רבות באחד מספרי ההומור לילדים בדיחה זו: במוזיאון נמצאת חרב, ותחתיה הכותרת 'חרב בלעם'. שאל מישהו את המדריך: והרי בלעם אמר לאתונו, 'לו יש חרב בידי כי עתה הרגתיך'; משמע שלא הייתה לו חרב. ענה המדריך, כשאמר מה שאמר בדיוק לחרב זו התכוון (מופיע בדו"אנוב, ספר הבדיחה והחידוד, 1300).

התפיסות התאולוגיות נחשפות מתוך דרושי אבות החסידות גם אם לא היו מושא הדיון שניהלו.

התודעה החדשה של החסידות עולה מתוך שורה של מונחים המשרתים את הדרוש החסידי, ובתוכם צמצום, מקום פנוי, רשימו, טהירו, שבירה, ניצוצות וכן הלאה. במילים אחרות, תפיסת ראשית ההתהוות מושתתת על מונחי קבלת האר"י ועל עיבודם המחודש. תודעה זו משוחזרת מתוך שורה ארוכה של דרושים כפי שהראו

למשל ציפי קויפמן על האימנציה האלוהית⁵⁰ ודוד צרי על ההשגחה.⁵¹ במידה מסוימת קדם להם פייקאז' בחיבורו על האתוס והתפיסות המופשטות בראשית החסידות.⁵² בשני החיבורים הללו הונח היסוד לרקונסטרוקציה של גופי הידע התאולוגיים. לעומת זאת במונוגרפיות חשובות שנכתבו על הוגים חסידיים, למשל עבודותיהם של אבן מעשה ולדרברג על ר' דב בער, המגיד ממזריץ',⁵³ התשתית לרקונסטרוקציה היטשטשה במידה רבה.

רקונסטרוקציה בסוגיית הבריאה

נפנה כעת להדגמת ההשלכות של שחזור גוף הידע הקבלי על סוגיה אחת, היא סוגיית הבריאה וראשית ההתהוות. חשיפת גוף הידע איננה מעממת את מרכזיות החוויה. נהפוך הוא. מהי חווית בריאה? כאשר פילוסוף עוסק בסוגיית הבריאה, הוא רוצה ליישב את הסוגייה המקראית עם השקפת עולמו. השכלתן מבקש להתאים את הבריאה להנחות המדע השלט בתקופה זו. הרמב"ם הובך כאשר גילה, שתפיסת המדע שהכיר איננה מתיישבת עם הבריאה, ועל כן חתר להראות שלמעשה המדע לא היה כה שלם עם תפיסת קדמות העולם. המקובל הממוצע בימי הביניים מבקש לראות בבריאה אירוע המתרחש בתוך העולם האלוהי. מאז קבלת האר"י הבריאה מבטאת אירוע המבטא פעילות תאיסטית סבוכה של האלוהות שתוצאותיה הן האובייקטים הנבראים.

המנהיגים הרוחניים בחסידות המוקדמת היו משוכנעים שסוגיית הבריאה משתלבת בתוך חוויית האלוהות האישית שלהם. יתר על כן, באמצעות סוגיית הבריאה ביקשו להבהיר את הדרך והחוויה הדתיות של האדם הפרטי ובמקרים מסוימים גם של הקהילה. החשיבות העליונה נודעת לדרך ההשתלמות של הצדיק ושל האדם. החשיבות המשנית היא ההתרחשות האונטולוגית (צמצום, בריאה, שבירה וכדומה). אין זה אומר שההתרחשות האונטולוגית התרחשה במישור הפסיכולוגי והאפיסטמולוגי בלבד כפי שניסו חוקרים אחדים ובראשם גרשם שלום לטעון.⁵⁴ אולם בכתבי הצדיק המדריך לקראת החוויה הדתית היא משמשת כצורך של ההשתלמות האישית. מלכתחילה הוא איננו מבקש לחדש בדיון הקבלי.

- 50 צ' קויפמן, בכל דרכיך דעה: תפיסת אלוהות ועבודה בגשמיית בראשית החסידות, רמת גן תשס"ט.
- 51 ד' צרי, חוץ מיראת שמים: בידי שמים ובידי אדם בדרושי ראשית החסידות, ירושלים תשע"ו.
- 52 מ' פייקאז', בין אידיאולוגיה למציאות: ענווה, אין, ביטול ממציאיות ודביקות במחשבתם של ראשי החסידות, ירושלים תשנ"ד.
- 53 ראו: נ' לדרברג, השער לאין: תורת החסידות בהגותו של רבי דוב בער, המגיד ממזריץ', ירושלים תשע"א; A. Evan Mayse, *Speaking Infinities: God and Language in the Teachings of Rabbi Dov Ber of Mezritch*, Philadelphia 2020
- 54 ראו למשל: ג' שלום, "דבקות" או "התקשרות אינטימית עם אלהים" בראשית החסידות (הלכה ומעשה)', ד' אסף וא' ליבס (עורכים), השלב האחרון: מחקרי החסידות של גרשם שלום, ירושלים תשס"ט, עמ' 237-258, ובמיוחד שם, עמ' 241-243. שלום כתב: 'השינוי שמושג הדבקות השתנה מעיקרו אינו שינוי של משמעות אלא שינוי של מקום

כדי להבין את מעמד ההתרחשויות האונטולוגיות ננגיד את החוויה בנוסח המנהיגים הרוחניים בחסידות המוקדמת לחוויה השכלתנית בימי הביניים. השכלתן ראה במישור של ההשתלמות המוסרית והדתית אמצעי לרכוש את הידע המדעי. לעומת זאת ההוגה החסידי ראה בידע האונטולוגי אמצעי למטרת ההשתלמות הדתית. ומדוע הידע האונטולוגי התנסח בגוף הידע הקבלי? סיבות רבות בדבר, אך החשובה שבהן היא כמדומני תפוצת הידע הקבלי והדפסה מסיבית של ספרי קבלה במחצית השנייה של המאה השמונה עשרה כפי שציין זאב גריס.⁵⁵ בבית מדרשו של המגיד היה ברור שהחוויה ההכרתית של הצדיקים אינה אלא שחזור של הבריאה הקדמונית. השחזור פותח בקונטמפלציה ומסיים במגיה. כתב ר' אלימלך מליז'נסק בשם ר' דב בער ממזריץ', 'והצדיק העוסק בתורה לשמה בקדושה הוא ממשך את הבורא ברוך הוא ויתעלה בתוך האותיות של התורה כמו בשעת הבריאה'.⁵⁶

יסודותיה של חוויית הבריאה הם שניים: ראשית, הבריאה חושפת את העובדה שהבורא הוא משולל תארים, ושאי אפשר להכיר אותו. כלומר סוגיית הבריאה הייתה מעין עילה או מבוא לתפיסת האלוהות. המשמעות השנייה של הבריאה מבחינתם הייתה רכיב מיתי המתאר את תהליך ההשתלמות האינטימית שלהם. המנהיגים הרוחניים בחסידות המוקדמת ראו בבריאה תהליך שבו האלוהים הנסתר, משולל התארים, החליט להיחשף בפני האדם. העילה לחשיפה זו היא 'יצר' בסיסי ביותר של האלוהות, הרצון להיטיב. על פי אבות החסידות החרג האלוהי מונע כתוצאה מאידאות מקדימות הנמצאות בחביון האלוהי, שהן על פי רוב ישראל, צדיק ותורה. כמו כן החשיפה האלוהית יוצרת את התנאים לכך שאדם יוכל להידבק בישות הבלתי נתפסת. מבחינת המנהיגים הרוחניים של החסידות המוקדמת עובד אלוהים אמיתי איננו יכול להיות עם אלוהות שאיננה מוגדרת.

אם נתרגם את ההתחבטות הזו למונחי הצמצום נמצא שהתפיסה הפשטית הממשית שלו, דהיינו ההתכנסות של האלוהות אל עצמה במגמה ליצור מקום פנוי להתהוות העולמות, מבטאת ריחוק. האינטואיציה הראשונית של צמצום היא ההתפנות של האלוהות מהעולמות. לעומת זאת התפיסה המטפורית של הצמצום, שניתן להציג אותה כמשפך המתאים את עצמו לכל גודל, אף הקטן ביותר, מבטאת בדיוק את ההיפך.⁵⁷ האינטואיציה הראשונית שלה היא הקרבה של האלוהות לכל

[הדגשה במקור] (עמ' 242). הכרה בנוכחות האלוהית שקולה לדבקות. האמונה עצמה היא הדבקות. יש לציין כי בנספח שהוסיף משה אידל למאמר (שם, עמ' 259-267) הוא לא נדרש לנושא זה. עוד ראו מה שכתב זאב גריס, כביקורת ותיקונים למאמרו של שלום בספרו 'ספרות ההנהגות', ובמיוחד על ה'שינוי של מקום' בעמ' 205-206, 211-212 שם. עוד ראו גריס (לעיל הערה 7), עמ' 68, 140 הערה 22, 143 הערה 55.

55 גריס (לעיל הערה 12), עמ' 82.

56 נעם אלימלך, וירא, מהדורת ג' נגאל, ירושלים, תשל"ח, א.

57 בגישה הזאת יש משום אימוץ של רעיון מדרשי ותיק וגלגוליו בספרותנו, לפיו הקב"ה נתן את התורה לפי כוחו של כל מקבל ומקבל, כלומר התאים באורה פלאי את קבלת התורה בפועל, ליכולת קליטתו המסוימת של כל מקבל. ראו: S. D. Benin, *The Footprint of God: Divine Accommodation in Jewish and Christian Thought*, Albany, NY 1993. על כך העירני פרופ' זאב גריס. עם זאת עדיין למוכן המטפורי יש משמעות

שלב ולכל דרגה מסולם הקיום. את מקום ההתפנות של האלוהות כמוקד הדיון בבריאה בקבלת האר"י למשל, תפסה הפנייה לדרגות הקיום עד לשפלה שבהן. אני מבקש לטעון, כי רוב המנהיגים הרוחניים של החסידות בעשוריה הראשונים התאמצו לאחוז את החבל בשני הקצוות. אמנם הדגש המרכזי בספרי הדרושים החסידיים הוא הקרבה, המטפורה של הצמצום, הפנייה האישית. אולם התפיסה הפשטית לא נעלמה. במיוחד בא לידי ביטוי השילוב בתפיסת חב"ד. במסגרת משימת בירור המושגים שנטלו על עצמם מנהיגי חב"ד שכזכור הבחינו בין צמצום ראשון, המתאפיין בממשות ההתכנסות, לבין שאר הצמצומים המתאפיינים בהתאמה האלוהית לדרגות ההווה.⁵⁸ כלומר אדמו"רי חב"ד התייחסו למתח של ראשית ההתהוות כאל אתגר שיש לפתור וליישב אותו. אולם גם הפתרון שלהם לא היה נקי ממתחים ומהתנגשויות של התפיסות השונות של הצמצום. כאמור, אני סבור שההבחנה בין הצמצום הראשון הראלי לבין שאר הצמצומים המטפוריים נמצאת אצל אבות החסידות כמו ר' דב בער המגיד ממזריץ', ומשם הגיעה לחסידות חב"ד.

אם נשוב לממד החווייתי של הבריאה נוכל להסיק כי חוויית הבריאה היא דר' כיוונית: מצד אחד היא נותנת טעם לחוויית ההתאינות, לתחושה שהאדם מתבטל לנוכח האלוהות האימתנית, ומצד שני היא מאפשרת אחיזה של המציאות האנושית המוגבלת באלוהות הטמירה, וכך היא מעצימה את הקיום הממשי.

ואכן אחת מהחוויות המכוננות של החסידות היא חוויית ההתאינות כלפי האלוהות. ר' משולם פייביש הלר מזבאראד' הביא מסורת בשם ר' דב בער ממזריץ', שהתעלות ממדרגה למדרגה מחייבת התאינות בכל שלב. המגיד המשיל את ההתאינות למושג האריסטוטלי 'היולי', המבחיר שלא מדובר באמת בהיעלמות אלא בפוטנציאל לרכוש דרגה חדשה. בסוף השמועה כתב:

ונמצא שאם האדם רוצה שיהיה בריאה חדשה, לא גשמי וחומרי להתאוות לחומריות, רק להשי"ת, צריך לבוא במחשבתו בכל האפשר לו למדרגת יראה המביאה לידי ענוה לבוא למדת אין, ואז בריאה חדשה יבראנו השי"ת, ויהיה כמעין המתגבר וכנהר שאינו פוסק כמבואר, והבן כל זה.⁵⁹

נמצאנו למדים, כי הבריאה הופכת בדברי המנהיגים הרוחניים בחסידות המוקדמת לתודעת בריאה. אי אפשר להפריד בין התפיסה הקוסמית של הבריאה לבין הדרך האישית של השתלמות האדם. מאחר שהבריאה היא יש מאין, הרי בכל שלב של בריאה מופיע גם האין. הבריאה היא אירוע קוסמי שיש בו שיתוף של אין ויש כאחד. והוא הדין ביחס לממדים האינטימיים של האישיות. חוויית ההתעלות של האדם מדרגה לדרגה היא פרדוקסלית. מצד אחד הוא מתעלה, וההתעלות היא העצמה. מצד שני כל שלב בהתעלות משמעו היעלמות מחדש. אירוע הבריאה הופך לעזר ולכלי בתהליך החווייתי.

אונטולוגית. הישות האלוהית מתאימה עצמה לכל דרגה בסגנון נאופלטוני, לאמור היא נאצלת לרמה של כל דרגת קיום. צמצום משמעו שפיעה מותאמת לכל דרגה כזו.

58 ראו ד' שוורץ, מחשבת חב"ד (לעיל הערה 23), פרק ראשון.

59 יושר דברי אמת, יד, ג'דפס בתוך לקוטים יקרים, ירושלים תשל"ד, דף קיז ע"א.

כשם שבמשל האותיות הגדולות והקטנות של אפלטון, שההוגים החסידיים היו יכולים להכיר גרסה שלו מתוך ספר הכוזרי (החסיד כמושל בראשית המאמר השלישי), המקרו מסייע בהבנת המיקרו, כך אף בחוויה החסידית הממד הקוסמי מסייע לא רק להבנת הממד האישי אלא גם להגשמתו. הדיון בבריאה מתמוג עם החוויה. הבריאה הקוסמית היא גם המפתח לבריאה האישית, דהיינו המטמורפוזה בשלב הדבקות. משה אידל חקר לעומק את התבטאותם של שני המודלים של הצמצום בתורת החסידות. הוא כתב:

בעוד שבקבלה הלוריאנית צמצום פירושו נסיגה מחלל מסוים, כלומר פיננוי של החלל – בטקסטים אחרים משמש המונח בהוראה של ריכוז האלוהות בתוך חלל מסוים. ההגות החסידית מנצלת את שני המובנים.⁶⁰

הוא גם ציין בהרחבה את ההשלכות המגיות של התפיסות הללו על פי התזה של שילוב הטכניקות המגיות כמכשיר תאולוגי מרכזי בעולמה של החסידות. מתוך הנחות אלה הגיע למסקנה, כי מחברים חסידיים לא מעטים הציגו תפיסות פשטניות-משהו של מושג הצמצום הלוריאני והסרוגי.⁶¹

תלמידים אחדים של אידל התעמתו עם השתתת החסידות על יסוד מגי לטנטי הבא במגע עם יסודות אחרים, אך לא עם הגישה הפשטנית לראשית ההתהוות. לי נראה, שאידל צדק מבחינה פורמלית. כלומר אם נעריך את ההגות החסידית מבחינת הרכיבים האינפורמטיביים שלה אכן התפיסות תהיינה פשטניות. אך אם נראה בניסוחים אלה ביטוי של חוויה, של אדם שעומד לנוכח האלוהים ומבקש את הדרך לעלות למעלה, נמצא שניסוחי התפיסות אינם מתמצים ברובד האינפורמטיבי. הם מעידים על תהליכים אישיותיים מורכבים למדי. התפיסות הפשטניות של הראשית מוסטות לעבר עולם חדש של משמעויות. מעתה אי אפשר להבין את ההתרחשות הקדמונית ללא מעמדו של הצדיק או ללא היותה פרדיגמה חינוכית, שנקבעה מראש כדי לתכנן את צעדי העלייה של היחיד ושל הקהילה.

אני טוען שכאשר מיישמים גישה זו בכיוון ההפוך, ויוצרים את הרקונסטרוקציה של מושג הצמצום לפי האתוס והדרוש החסידיים, אזי מקבל גוף הידע של ראשית ההתהוות משמעויות חדשות. או אז יצרה החסידות שלב חדש ביומרה לרדת לעומק הדעת האלוהית כבר מבראשית.

זאת ועוד, חוויית הבריאה של החסידות איננה חדגונית. היא איננה מתמצית בדרך אל האין וברכישת מידת הענווה לנוכח הפעולה הבראשיתית העוצמתית השבה ומתרחשת כל העת. חלק מהמנהיגים הרוחניים בחסידות המוקדמת הדגישו את החוויה האינטלקטואלית בסוגיית הבריאה. ראשית ההתהוות היא גם בגדר אתגר ופיתוי שכליים, שכן מדובר בסוגיה קשה לפיצוח. שוב, המגיד ממזריץ' הניח את היסוד להתמודדות עם הבריאה גם במישור השכלי בכך שעירב בדבריו מסורות ומונחים מהספרות השכלתנית של ימי הביניים. הוא אף ייסד את התבנית של קישור

60 אידל (לעיל הערה 6), עמ' 167.

61 שם, עמ' 166 הערה 159.

השכל, המשכיל והמושכל, שהטביעה חותם על פלגים בהגות החסידית.⁶² השימוש בטרמינולוגיה המדעית של ימי הביניים נשא מסר מסוים. הרי אף ר' יעקב יוסף מפולנאה הפך את המונחים 'חומר' ו'צורה' לתשתית גישתו החברתית.⁶³ במחצית השנייה של המאה השמונה עשרה השיבה למונחים מדעיים של ימי הביניים נשאה מצד אחד אמירה שמרנית, של עולם מדעי שנותר רלבנטי בחברה של הכנסייה, ומצד שני אמירה מתקדמת ופתוחה של השימוש בסוגות ספרותיות שונות בניגוד לגישות קבליות מסוימות אחרות.

ראוי לציין את דבריו של רון מרגולין על בובר, שבהוויה החסידית מצא המיסטיקן וההוגה האקזיסטנציאליסטי

לראשונה מיסטיקה המתגברת על הפירוד בין האלוהות המוחלטת האינ-סופית לבין אלוהים בבחינת אישיות הפועל ובורא עולם, פירוד המאפיין את המיסטיקות התאיסטיות. השאיפה למגע חי עם האל, המאפיינת את המיסטיקאים, השואפים אף להתאחד עם האל, הפכה בחסידות לאתוס דתי.⁶⁴

ואכן דיוני המנהיגים הרוחניים בחסידות המוקדמת על הבריאה מעידים כי הם סברו שניתן לבטל את הפירוד והמידור שבין הדגמים האלוהיים מתוך הכרת גוף הידע הקבלי, וליתר דיוק מתוך סיגולו לחוויה הדתית. על כן ברקע כזה המשימה לחלץ את גוף הידע הקבלי מאתגרת שבעתיים. יתר על כן, היא גם חשובה ביותר, שכן היא מאפשרת להבין את המסגרת המושגית שבאמצעותה מוצאת החוויה אפשרות להתנסח.

אני טוען כי כדי להגיע להנחות כמו של מרגולין יש קודם כול לברר את הקואורדינטות ההגותיות. החוויה המיסטית נעשית על יסוד הכרת טקסטים ובאמצעותם. שבירת הגבולות החווייתית נעשית על בסיס הכרת הגבולות. אני בהחלט מקבל כאפשרות את הסרת המחיצות בין האלוהות הנעלמת לאלוהות הנגלית והאישית. אולם היה לאבות החסידות מושג מוגדר על האלוהות הנעלמת, כשם שהיה להם מושג מוגדר על האלוהות המתגלית. הם ציירו לעצמם בפרשנות מובחנת את הצמצום מצד אחד ואת ההאצלה וההשפעה מצד שני. מתוך החוויה המיסטית אפשר כאמור לשחזר את קווי היסוד של התפיסה הקבלית, וכך להבין יותר טוב את החוויה כשלעצמה.

נשוב ונקבע: גופי הידע הקבליים ניתנו במעמד החי של הדרשה, ואף תועדו יותר כרשימות לדרשות מאשר הדרשות עצמן (מה שיהודה דוד אייזנשטיין, בעל ה'אוצרות', כינה 'חומר לדרוש'). רשימות אלה, בעיקר של שומעים, נועדו להעניק לדרשה אופי של חיות וחוויה. באופן כזה לעיתים הדרשה הכתובה לא מוגמרת, ומנוסחת באופן רשלני משהו. אי אפשר להשוות את אוסף הדרשות הקצרות לדרשה הספרדית בשלהי ימי הביניים למשל, שהייתה שיטתית, רחבת יריעה ובעיקר מסודרת.

62 ראו למשל: מגיד דבריו ליעקב למגיד דב בער ממזריטש, נו, מהדורת ר' ש"ץ-אופנהיימר, ירושלים תשל"ו, עמ' 83-84; מ' לורברבוים, "ואח"כ הוא בא למדת אין": הדתיות המיסטית ב"מגיד דבריו ליעקב", קבלה לא (תשע"ד), עמ' 201-205.

63 ראו למשל: S. H. Dresner, *The Zaddik: The Doctrine of the Zaddik According to the Writings of Rabbi Yaakov Yosef of Polnoy*, New York 1960, pp. 136-137.

64 מרגולין (לעיל הערה 1), עמ' 13.

הדרשה החסידית היא דינמית, ומטרתה ללוות את החיים הממשיים. עובדה זו, המקלה על הבנת האופי החברתי של החסידות, מקשה על חילוץ גופי הידע של האדמו"רים. אולם כפי שניסיתי להראות לעיל, ניסוח גופי הידע הוא הכרחי כדי להבין את עולמם הרעיוני של אבות החסידות.

הבריאה לפי המגיד

כדי להדגים את המתודה שאני מצדד בה, וטוען שנעלמה מחקר החסידות עד כה על אף גיוונו ושלל צבעיו, אזקק במקום זה לשתי דוגמאות:

(א) תפיסת הצמצום של המגיד ממזריץ'.

(ב) תפיסת התענוג.

כרגע אציג את הדברים באופן שיטתי לצורך הדיון המתודולוגי. במקום אחר אכנס בהרחבה לתשתית הטקסטואלית של תפיסת הבריאה וראשית ההתהוות בכתבי המגיד. תורת הצמצום, הבריאה וראשית ההתהוות של ר' דובער, המגיד ממזריץ', היא חשובה ביותר, שכן המגיד העמיד שורה של תלמידים שהפכו הוגים בפני עצמם, והיו השדרה של תנועת החסידות הקורמת עור וגידים בין שהיו מודעים לכך ובין שלאו.⁶⁵ תלמידים אלה נסמכו על רבם במישרין ובעקיפין. עובדה זו הייתה מהגורמים המרכזיים לכך שמשנתו של המגיד נחקרה בעשורים האחרונים בשורה של חיבורים. אולם חיבורים אלה לא התמקדו בדיוני המגיד בצמצום ובבריאה כשלעצמם אלא באופן שבו הם משרתים את האינטרסים של הגותו בכללה. במידה מסוימת ניתן לומר שחיבורים אלה הציעו תאוריות של מטה-בריאה ולא של בריאה.⁶⁶ כלומר חוקרי המחשבה החסידית לא דנו בהרחבה ובמיצוי באופנים השונים שבהם הפנים המגיד את הצמצום, ראשית ההתהוות והבריאה. חוקרים אלה כמעט שלא שאלו, מה היה המצב הקדם בריאתי שקדם לצמצום ולהאצלה. ולבסוף הם לא העמיקו לדעת בשאלה מה מלמדים החוויה והאתוס של עבודת האלוהים לפי המגיד על הדרך שבה פירש את ההתרחשות האונטולוגית קודם הבריאה ובעת התרחשותה. שאלת מידת ההשפעה של האתוס על הקונספציה ועל תפיסת מבנה המציאות כמעט שלא עלתה. התאוריה המקיפה האחרונה היא למיטב ידיעתי של אריאל אבן מעשה, שכונן את מלוא תפיסת הבריאה של המגיד על השפה ואותיות לשון הקודש. הוא פירש את תורות המגיד כך שהבריאה והנוכחות האלוהית משמען כביכול לדובב יקום דומם. השימוש באותיות מבטא את עצם הבריאה. לשון הקודש וההיפוסטזות הישותיות

65 ראו: A. Rapoport-Albert, 'Hasidism after 1772: Structural Continuity and Change', in Idem (ed.), *Hasidism Reappraised*, London & Portland, OR 1996, pp. 94-101.

66 ראו למשל מרגולין (לעיל הערה 1); קויפמן (לעיל הערה 50); לדרברג (לעיל הערה 53); צרי (לעיל הערה 51); אבן מעשה (לעיל הערה 53), עמ' 99-128.

מתלכדות.⁶⁷ ראוי לציין כי בראש המחנה שהעניק תאוריות של מטה-בריאה עמדה רבקה ש"ץ-אופנהיימר. היא כתבה:

המגיד ממזריטש מדבר על ה'צמצום' כעל מונח פסיכולוגי של החשיבה האנושית, ולא עוד כנמצא על המישור של המיתוס הלוריאני הוראה בצמצום את חזות הכל של התורה התיאולוגית. בשביל להעמיד את העניין על חודו מותר לומר, שבעיני המגיד כל אימת שאדם חושב, הקב"ה מצטמצם או מצומצם בתוך מחשבתו. הצמצום אינו מאורע חד-פעמי בעולם האלוהות, אלא הוא חוקיות אימאננטית של החשיבה. אלוהים שבוי בחוקיות של המחשבה האנושית במובן זה, שאם האדם אינו חושב – אין לחשיבה האלוהית כל משמעות: לחשוב אפשר רק במסגרת של האינטלקט האנושי, וכשאדם מאפס את מחשבתו הוא משחרר בזה את היסוד האלוהי ה'מצומצם בתוכו ומוליכו למקורו'.⁶⁸

כאמור לעיל אין בכוונתי להתווכח עם הדברים כמו שהתפלמסו עמם חוקרים רבים וטובים שקדמוני. אפשר שצדקה הכותבת, ואפשר שיוסף וייס, זאב גריס, רחל אליאור, חביבה פדיה או חוקרים אחרים שחלקו על דבריה בעניינים שונים צדקו ממנה. אותי מעניין מה ראה המגיד במושג ה'צמצום' כשעשה בו שימוש לחוויה, ליצירת תודעה, להשגה אינטלקטואלית, לפרשנות מטפורית או לכל מטרה אחרת הכרוכה באתוס הדתי. אפשר לנסח את הדברים גם להפך: כיצד התעצבה תפיסת הצמצום של המגיד בעקבות התודעה, ההשגה או הפרשנות. יתר על כן, כפי שצינו יסודות הצמצום על פי המגיד עיצבו במידה רבה את הסגנון והתוכן של תורות הבריאה בהגות החסידית לפחות בשנות העיצוב שלה. לראשונה בתולדות החסידות מתנסח בבירור העיקרון שהאתוס נמנה עם הגורמים החשובים המעצבים את הפילוסופיה המופשטת. משמעות האתגר המתודולוגי של ניסוח תפיסת הצמצום של המגיד היא זו:

(א) הנחת היסוד היא, שהמגיד לא קיבל את תפיסת הצמצום במלואה מהוגה מסוים ועל פי פרשנות ספציפית אלא ברר ממנה את היסודות ההולמים את החוויה ואת המצב הנפשי המלווה את עבודת האלוהים.

(ב) כדי לחשוף את יסודות תפיסת הצמצום בהגותו של המגיד, וליתר דיוק את האופנים שבהם ראה המגיד את האירוע הקדמוני והאקטואלי כאחד, יש צורך ברקונסטרוקציה (שחזור) של יסודות אלה.

(ג) השחזור נעשה מתוך הדרשה, כאשר יש לערוך רדוקציה של היסודות הרטוריים והדרשניים כדי להגיע ליסודות הרעיוניים. השחזור נעשה הן מתוך

67 אבן מעשה (שם).

68 ר' ש"ץ-אופנהיימר, החסידות כמיסטיקה: יסודות קוויאטיסטיים במחשבה החסידית במאה ה"ה, ירושלים תש"ם, עמ' 123.

הדיונים הישירים בצמצום הן מתוך הצטיירויות בעקבות האתוס הדתי ועבודת האלוהים.

בהתאם לכך השגיר המגיד ממזריץ' בשיח החסידי של ראשית התנועה את חמשת היסודות הללו:

(א) זיקה בין הצמצום להאצלה. הזיקה היא פרדוקסלית: בעוד התפיסה המקורית של הצמצום ריחקה את האל מן האדם, ועל כן אפשרה את תפיסת הבריאה כפשוטה, הזיקה להאצלה מקרבת את האל לאדם.

(ב) זיקה זו מתאפשרת הודות להבחנה בין צמצום ראשון לשאר הצמצומים. בצמצום הראשון מתרחשת תמורה ישותית שבה אין סוף הופך למאציל. התמורה מתבטאת לעיתים באירוע כמו נסיגה, ולעיתים כמהפך מהאדישות המקורית לפרטנות. לעומת זאת שאר הצמצומים נערכים במדרג על פי מקבלי השפע, הן בני אדם הן היקום כולו. בצמצומים אלה אין תמורה אונטולוגית במאציל אלא 'כיווצו' והתאמתו לדרגות המקבלות.

(ג) תנודה בין הממשות למטפורה בפרשנות הצמצום למעט הצמצום הראשון. צמצום זה הופיע באופן חד פעמי בגבאי עולם האלוהות, שמבחינת המגיד הם נעים בין הכתר לחכמה.⁶⁹ הוא ייחס אותו בדרך כלל לחכמה. הצמצום הראשון הוא ממשי, וההתכנסות האלוהית אפשרה את הופעת היש. שאר הצמצומים עניינם התאמה לדרגות הנמוכות. עד המגיד התפרש הצמצום המטפורי כהסתתרות אותם ממדים אלוהיים שאינם מתאימים לדרגות אלה. כביכול רק ממד מצומצם של האלוהות מתגלה לאובייקט. המגיד פירש זאת כמשפך, שהיינו האלוהות כולה 'נרחסת' לממד הצר של האובייקט.

(ד) את שאר הצמצומים המתלווים לתהליך ההאצלה שלאחר הצמצום הראשון יש להבין לפי דגם הקרוב לתפיסה האטומיסטית שנהגה בידי הכלאם ('מדבריים'), ושהמקור לה היה קרוב לוודאי סוף החלק הראשון של מורה הנבוכים.⁷⁰ כלומר הצמצום מעלים את הקיום בעוד שההאצלה גורמת לו להופיע מחדש.

(ה) זיקה שבין הצמצום בכל דרגותיו לגורמים פרטיים כמו תורה, ישראל וצדיק. לעיתים נדירות גם בית המקדש הופך גורם כזה. הזיקה מתבטאת בכך שהאידיאות הקדם מציאותיות הללו מניעות את הצמצום הראשוני.

(ו) לצמצום ולראשית ההתהוות זיקה גם לרגשות ולפעילות. ההנאה והשעשוע הם גורמים ראשוניים, והאהבה והיראה ממשיכות לאפיין את הפעילות הבראשיתית. פעילות זו כוללת גם תנועה במרחב. לכאורה מדובר בטכניקה של תיאור, דהיינו במטפורות. אולם המטפורה מספקת נתונים להבנת התהליכים המטפיסיים.

69 ראו: אבן מעשה (לעיל הערה 53), עמ' 106-107.

70 ראו אידל (לעיל הערה 6), עמ' 95. וראו שם, מפתח, ערך אטומיזם.

ואכן ניכר מיסודות אלה שלתורותיו של המגיד היה בסיס תאורטי מודגש לעיתים וסמוי לפרקים, שחשוב לברר את מאפייניו. עיון קל בסגנונו של המגיד חושף את חבותו לא רק לקבלות הרמ"ק והאר"י אלא גם לדגמי המחשבה השכלתנית של ימי הביניים. דגמים אלה כוללים תפיסות יסודיות ומונחים בסיסיים. הדגמים הביניים הועברו בדרכים שונות אל ההגות החסידית, כשהם מיושמים על התשתית הקבלית של התנועה החדשה, דהיינו על תפיסות הבריאה, הצמצום וראשית ההתהוות. המגיד ייחס בפירושו את הצמצום לקבלת האר"י, והמוכנים האחרים הם בגדר פרשנות לה.

העונג

התפיסה של העונג האלוהי שבה ונשנית בכתבי אבות החסידות. השעשוע האלוהי בינו לבין עצמו הוא המקור לאצילות. כאן המקור, מלבד רמ"ק ופרשני האר"י, נעוץ דווקא בהגות היהודית השכלתנית בימי הביניים. ואכן כבר גרשם שלום עמד על הגותו של המגיד כמקור של הנחלת ההמשגה השכלתנית.⁷¹ ואלה התפיסות:

(א) הטוב והבריאה. בפתחה למאמר השלישי של אמונות ודעות, חיבורו הראשוני של רב סעדיה גאון, הגדיר הגאון את האל כטוב בטוהר, וקבע שאין משמעות לטוב כערך ללא אובייקטים להיטיב להם. על כן נזקק האל כביכול לברוא את העולם. בתפיסה זו ניצוקה ההכרחיות למעשה הבריאה.

(ב) הדגם השכלי של האלוהות. לפי התפיסה האריסטוטלית האל הוא מחשבה החושבת את עצמה. הפריפטטים, פרשניו של אריסטו, קשרו את התבונה האלוהית למטרת רצון הגלגל העליון לנוע תנועה אינסופית. הגלגל המקיף את כל הגלגלים מבקש לחקות את האל בבחינת שכל אינסופי, והוא עושה זאת באמצעות התנועה המתמדת. ומאחר שהאל הוא מושלם, אין הוא יכול לחשוב אלא את המושלם, דהיינו את עצמו. לפיכך האל שקוע בהשגת עצמו. דגם זה העניק שתי תובנות חשובות. האחת היא הפניות של האל אל עצמיותו, שהייתה יסוד חשוב בתפיסת הבריאה המיסטית. התבונה השנייה היא שלשלמות האלוהית נקשרת התנועה, שהיא תנועת הגלגלים. המקובלים העלו את התנועה לאלוהות עצמה.

(ג) הדגם הנאופלטוני המותאם לדתיות הבינימית. הוגים רבים, ובכללם הרמב"ם, אימצו את הגישה שהאלוהות משפיעה שפע מתמיד, שהוא מקור החיים של הדרגות השונות שבהוויה. אלא שבניגוד לתפיסה הנאופלטונית

71 ראו שלום (לעיל הערה 54), עמ' 274. מן הראוי לציין שגרשם שלום הציג את תפיסת המקור האינטואיטיבי של השכל בהגות המגיד במאמרו 'הבלתי מודע ומושג "קדמות השכל" בספרות החסידית' הנדפס בקובץ הנ"ל. לאחר מכן, בעדכון שנספח למאמר, זוהה קדמות השכל עם הרשימו. הן שלום הן מהדירי הטקסטים שכתב לא זיהו את המסורת של קדמות השכל לפחות אצל תלמידי המגיד, שזיהו את המונח עם דרגת יחידה, או בחינת הנשמה של הנשמה. בהגותו של ר' שניאור זלמן מליאדי קדמות השכל מזוהה בבירור עם דרגת היחידה. ראו למשל ד' שורץ, מחשבת חב"ד (לעיל הערה 23), עמ' 250-251.

המקורית האל בימי הביניים נתפס כמשפיע את השפע מתוך מודעות וכוונה תחילה. הקבלה הפנימה את דגם ההאצלה כדרך הפעילות האלוהית באופן מוחלט. מבחינתה לא רק פעילות האל בעולם הארצי אלא גם הפעילות בתוך העולם האלוהי נעשית באמצעות תהליכי האצלה.

נראה כי הצירוף של שלוש הגישות השכלתניות הניב את התפיסה של השעשוע והעונג. נפרט: באל יש גודש של שפע. הנטייה הטבעית של האל היא להפיץ את השפע לסביבותיו (מקור א לעיל), והוא משתעשע וממוקד בעצמו (מקור ב) באופן כזה שהשפע יורד לסביבותיו (מקור ג). הפצת השפע לסביבה איננה יכולה להיות ב'מצע' האלוהי הגולמי, שכן הוא עוצמתי מדי. על כן האל מצמצם את האור, ולמעשה את עצמו, כדי שיוכל להפיצו ולהאצילו. זהו המניע של תהליכי ההתהוות והקיום של היקום האלוהי והחומרי. נקל להבין שגופי הידע של אבות החסידות הם רבגוניים, ואינם מתמצים מתוך המקורות הקבליים המידיים.

סיכום

חקר ההגות החסידית עסק רבות במוטיבים המנחים, בזיקה שבין חוויה לידיעה, בשאלת האיזון שבין הממשות האלוהית לממשות האנושית, בקשר שבין השבתאות לחסידות וכן הלאה. כפי שראינו הוויכוחים בקרב חוקרים מתאפיינים בקוטביות ולעיתים גם בלהט.

אולם בעבודה זו טענתי כי עמדות מחקריות כאלה לכאן ולכאן נשענות על גוף ידע, שללא חשיפתו אי אפשר לצדד בעמדה כלשהי. איננו יכולים לצייר את החוויה הדתית אם לא נדע בדיוק על אלה תאוריות היא נשענת. אי אפשר להבין את הדי הביקורת החברתית כפי שהם משתקפים בכתבים התאולוגיים ללא הכרת הבסיס האינפורמטיבי. נשוב ונקבע: התאוריות הללו הן עניין מובהק של ידע, לאמור הן אינפורמטיביות. לעיתים הן ניתנות בנקל בעיון ראשוני ולעיתים הן נזקקות לרקונסטרוקציה.

הסוגיות הספרותיות שבהן יצרו אבות החסידות, ובעיקר הדרשנות, מחריפות את הצורך לבחון האם נוצרה בקרב המנהיגים הרוחניים מסורת של העברת ידע, ועד כמה מסורת זו מלמדת על טיב הטיעונים. בחינה מדוקדקת של גוף הידע החסידי תאפשר הבנה מלאה ומעמיקה של הבשורה הדתית והרוחנית של התנועה המתגבשת. הדוגמאות שהבאתי מלמדות בבירור שלא די בהצבת הקאורדינטות של החוויה או של ההקשרים החברתיים וההיסטוריים. עד כה לא חלקו על הצורך בבירור כזה בהגותם של ההוגים החסידיים שנטו לחשיבה השיטתית (חב"ד, זידיצ'וב, קומארנא וכדומה). אני ביקשתי להראות שבירור כזה נדרש לגבי אבות החסידות בכללם. במסגרת זו העליתי מקצת שיקולים לעמדת זו, ועוד חזון למועד.

Tiqqun ha-Paradox: Joseph G. Weiss, Gershom Scholem,
and the Lost Dissertation on R. Nahman of Bratslav

Jonatan Meir, Ben-Gurion University of the Negev

Abstract

Joseph G. Weiss (1918–1969) arrived in Jerusalem from Budapest in December 1939 and enrolled at the Hebrew University, where he studied Jewish history, Jewish philosophy, Kabbalah, and general philosophy. He attended lectures by Julius Guttmann, Shmuel Hugo Bergmann, Yitzhak Baer, Gershom Scholem, and others. Weiss initially intended to study the medieval poetry of the Jews of Spain, and even wrote several articles on Hebrew literature, yet he quickly drew close to Scholem and the study of Kabbalah. He adopted a rather critical attitude toward developments in Palestine and appears to have refrained from political engagement at this time, notwithstanding the Zionist fervor in the spirit of Martin Buber that brought him to Palestine in the first place. He received his M.A. from the Faculty of the Humanities in 1947 and proceeded to write a doctoral dissertation under Scholem's supervision, at first on R. Nahman of Bratslav and subsequently on the Baal Shem Tov. The complicated history of the dissertation on dialectical faith in the teachings of R. Nahman that he submitted in 1950 has long been shrouded in mystery, circumstances that have given rise to spurious claims made by journalists and scholars alike who have sought to portray Scholem in a certain light. One such rumor, which is utterly devoid of any basis in fact, claims that Scholem compelled Weiss to leave Jerusalem for London due to his refusal to accept the dissertation. Others have read the affair as a sort of mythological struggle between two research approaches: historical-philological versus spiritual-existential, an interpretation that is far removed from reality. The events, it seems, served as fertile ground for scholars in search of an imaginary anchor for their own ideas, a smokescreen for a new approach. A significant breakthrough came with Noam Zadoff's publication of an important selection of Scholem and Weiss's correspondence, which sheds light on several key issues. With that, a complete account of the dissertation, presented in its full context (not to mention developments over the years in Weiss's approach to the study of Bratslav Hasidism), has not been provided to this date, and is presented here for the first time. New material from the Schocken Library archive, the Central Archive for the History of the Jewish People, the archive of the Hebrew University, and various archives held at the National Library of Israel, including the voluminous correspondence between Weiss and his friend Samuel Miklos Stern, allow us to present a far broader and more accurate picture of the events. This is a significant contribution not only to the study of Scholem and Weiss, but to the history of Jewish Studies at the Hebrew University as a whole.

תקציר

יוסף וייס (1918-1969) הגיע מבודפשט לירושלים בדצמבר 1939 והחל ללמוד באוניברסיטה העברית במקצועות: היסטוריה של עם ישראל, פילוסופיה עברית וקבלה, ופילוסופיה כללית. הוא שמע שיעורים מפי יוליוס גוטמן, ש"ה ברגמן, יצחק בער, גרשם שלום ואחרים. תחילה ביקש לעסוק בשירת ספרד בימי הביניים, ואף כתב מספר מאמרים על הספרות העברית, אך עד מהרה פנה לכיוון אחר ונתקרב לשלום. יחסו של וייס למה שנגלה לנגד עיניו בארץ ישראל היה ביקורתי למדי, ונראה שהתהלך בשולי המאורעות הפוליטיים של אותם ימים, גם אם להט ציוני-בובריאני הוא שהביאו לירושלים מלכתחילה. בשנת 1947 הוסמך וייס בפקולטה למדעי הרוח והמשיך לכתוב דוקטורט בהדרכת גרשם שלום, תחילה על ר' נחמן מברסלב ואחר כך על הבעש"ט. גלגוליו של הדוקטורט שהגיש בסוף שנת 1950 על תורת הדיאלקטיקה והאמונה של ר' נחמן מברסלב נותרו עלומים והיו מקור להשערות שונות ובעיקר משונות מצד פובליציסטים וחוקרים שחפצו להציג את שלום באור מסוים. כך נפוצה האגדה, שאין לה כל ביסוס, כאילו שלום דחק את וייס ללונדון בשל סירובו לקבל את הדוקטורט. אחרים הפליגו ודרשו את הפרשייה כמעין מאבק ענקים בין שתי גישות במחקר: היסטורית-פילולוגית לעומת אקסיסטנציאלית-ספיריטואלית, דבר שרחוק גם הוא מהמציאות. נדמה שפרשייה זו העניקה כר נרחב לחוקרים שחפצו למצוא עוגן מדומה להגייהם ומבעד לערפל המאורעות ניסו להציג דרך חדשה. פריצת דרך של ממש הייתה עם הדפסת חלק מרכזי ממכתבי שלום-וייס בידי נועם זדוף, שהבהירו כמה נקודות חשובות. עם זאת, גלגוליו של הדוקטורט בהקשרו המלא (כמו גם ההתפתחויות במחקריו של וייס על חסידות ברסלב לאורך השנים) לא זכו לדיון מספק, ומוצגים במאמר זה לראשונה. חומר חדש שנמצא בגנזי ספריית שוקן, בארכיון המרכזי לתולדות עם ישראל, בגנזך האוניברסיטה העברית ובארכיונים שונים בספרייה הלאומית בירושלים, ובכלל זה חליפת המכתבים הגדולה בין וייס לחברו הקרוב שמואל מיקלוש שטרן, מאפשרים להציג תמונה רחבה ומדויקת יותר, הכוללת פרק נכבד לא רק ביחסי שלום-וייס אלא גם פרק רב עניין בהתפתחות מחקר מדעי היהדות באוניברסיטה העברית בירושלים.