

היסוד המשיחי במחשבת החסידות

היש צביון משיחי היסטורי לרעיון הגאולה בחסידות?

רבקה ש"ץ

השבתאית. נהפוך הוא: בגידתה כביכול של ההיסטוריה בעם ישראל נתפרשה לכמה מהוגיה החשובים של החסידות כמין צדקה שעשה הקב"ה עם עמו, שבזכותו נוצרה האפשרות של הידברות בין ישראל לאלהיו בתוך הגלות המשותפת. האינטימיות הדתית נקנתה במחיר החיים ההיסטוריים שלא נחשבו הרבה בעיני החסידות. החיים הספיריטואליים נתפסו כיקיצה מן הגלות, שאינה אלא תדמית פיסית, אל המשמעות האמתית. לראשונה בתולדות המיסטיקה היהודית אנו מוצאים כאן הלך-רוח בוגר של מיסטיקאים המגלים תודעת עצמם, המתמודדים מדעת עם התפיסות ההיסטוריות של המסורת היהודית והקובעים באופן שאיננו משתמע לשתי פנים כי מצאו את הדרך לאלהים דווקא בגלות. הגלות חדלה להיות מכשול להשגה הספיריטואלית, היה בה אפילו, לדבריהם, מעין חדווה שבשיתוף הגורל עם ההוויה כולה והאלות בתוכה. אינטימיות זו שבדבקות ובהתחברות אל המוחלט, הסיטה את האידיאולוגיה המשיחית היסטורית אל שולי החיים. הפאסיביות כלפי היסטוריה וההתרחשות החיצונית עולה כבת-קול מאחרי אמרותיהם של הוגי החסידות לא בת-קול של יאוש אלא של התעצמות רוחנית פנימית המקילה ראש במציאות הממשית. החזון שנגלה לעיני החסידים היה להם כהתעוררות והתנערות מן הגלות שנעשתה סמל לחיים המדומים כפי שהיטיב לבטא ר' אפרים מסידלקוב:

"ויקץ יעקב משנתו ויאמר אכן יש ה' במקום הזה ואנכי לא ידעתי. י"ל [יש לפרש] דידוע שהגלות מכונה בשם שינה והינו הסתלקות והסתרת פנים של השם ח"ו כמ"ש ואנכי אנכי אסתיר פניו⁵ וכו' והגאולה

אחת הבעיות שעוררו ענין מיוחד בתחום המחקר החסידי היתה שאלת מעמדו של הרעיון המשיחי במסכת הרעיונות של חוגי החסידות. ש. דובנוב¹ טען שרעיון זה טושטש בנוגע לתחום הגאולה ההיסטורית והבליט את העובדה החשובה שתורת הגאולה החסידית בעיקרה היא אישית ולא קולקטיבית, רוחנית ולא היסטורית. ג. שלום² פיתח גישה זו וכינה אותה נייטראליזאציה של הרעיון המשיחי. לעומת זאת ניסה ב. דינור³ להבליט דוקא את המוטיבים המשיחיים המצויים, לדעתו, במקורות החסידות. עליות החסידים לארץ-ישראל הוא נימוקו העיקרי בשאלה זו. לא אדון כאן במעמדן של "העליות" באידיאולוגיה החסידית שכן נשאר הללו מנותקות מתחום זה של העולם העיוני החסידי, ואין הן כרוכות אפילו באותן נוסחאות המזכירות לפעמים את בוא המשיח. קרוב לשער כי גירסתו האנטי-משיחית של ג. שלום בפירוש הפיסקה המפורסמת במכתבו של הבעש"ט לגיסו ר' גרשון מקיטוב, מוליכה בכיוון הנכון⁴.

אין כוונתי כאן לניתוח מקיף של תפיסת הגלות, הגאולה והרעיון המשיחי במחשבה החסידית, אלא לשרטט קווים מספר של הלך-הרוח החסידי הקשורים ביסודות העיוניים האימאננטיים בחסידות, המצביעים מניה וביה על הפנמה שחלה באינטרס המשיחי. הפנמה זו מוצאת ביטוי באקלים של חיים אינטנסיביים שביין הצדיק לעדה ובין אדם לבין עצמו. התחום ההיסטורי כמעט אבד לו כליל צביונו האסכאטולוגי הלוהט שהיה לו בקבלת האר"י, ועל אחת כמה וכמה בתנועה

¹ ר' תולדות החסידות עמ' 34, 62, 329-330, 401.

² ראה Major Trends in Jewish Mysticism, 1945 עמ' 88-89.

³ ר' "במפנה הדורות" עמ' 88-89.

⁴ ר' דבריו ב"מולד" 144-145, "לדמותו ההיסטורית של הבעש"ט", עמ' 348.

⁵ וברור שהפירוש המסורתי מזהה את הסתרת הפנים עם הגלות ההיסטורית, בשעה שר' אפרים מנסה להוציא את הדין מהתחום ההיסטורי וקובע את "גלוי הפנים" כשינוי ספיריטואלי בגלות עצמה.

אמת — רואה. והוא מחמת שיצא מן הגלות ומן השקר...⁷

כשם שמושגי הגלות והגאולה לבשו כאן מש-
מעוּת רוחנית, כך אנו מוצאים שגם המושג חוץ-
לארץ וארץ-ישראל היו אצל ר' אלימלך מליזנסק
סמל לסטאטוס ספיריטואלי.

"...דאיתא בגמרא העומד בחו"ל ומתפלל יכוין לבו
כנגד א"י, העומד בא"י יכוין לבו כנגד ירושלים
העומד וכו' יכוין כנגד בהמ"ק [בית המקדש] והעומד
וכו' יכוין כנגד קדשי קדשים, ולכאורה אם בכונה
תליא מלתא גם העומד בחוץ לארץ יכוין לבו כנגד
בית קדשי קדשים... וזה בודאי אי אפשר לאדם
שיאחזו בקדושה רבה העליונה בפעם א' רק צריך לילך
ממדרגה למדרגה ואמרו חז"ל מי שהוא עדיין בחו"ל
יאמץ ויקדש עצמו בקדושה יתירה שיבא לקדושה
א"י... וכשיתנהג אדם כך אזי באיזה בחי' שיהי'
תפלתו רצויה לפניו ית' ויתעל', אבל מי שעומד בחו"ל
דהיינו שהוא עדיין לא נתקדש כלל והוא מלא מחש-
בות זרות תאחז גשמיות בלתי אפשרי שתעלה תפלתו
לפניו ית'..."⁸

משמע שההתכוונות לארץ-ישראל אינה לא
מושג גיאוגרפי ולא מושג סימבולי (כדרך שפיר-
שו המקובלים) אלא מושג ערכי. וכך מפרש ר'
אלימלך גם את דברי חז"ל: כל הדר בא"י דומה
כמי שיש לו אלוה. רק דומה אבל אין לו באמת...
וכל הדר בחו"ל דומה כמי שאין לו אלוה, גם
הוא רק דומה אבל יש לו באמת. להוציא את
התלות הספיריטואלית בנתונים ההיסטוריים.

הרעיון הכורך את גאולת ישראל ההיסטורית
בהתחדשות הרוחנית שרשיו בתפיסה המקראית
והוא בן-לוייה לכל גלגולי המחשבה ההיסטוריוסו-
פית היהודית בלבושיה השונים. המפנה הניכר
באקלים המחשבה החסידי הוא ברפיונו המעשי
של המתח לקראת הגאולה ובהפגמת ההתחדשות
הספיריטואלית. הדי הסיסמה של בעל "התיקו-
נים" ש"בהאי חיבורא (ספר הזהר) יפקון מן גלו-
תא", שבשמה יצא ר' יצחק דלטאס לפולמוס

הוא כשהשם מגלה עצמו ע"י אור התורה ע"י התעור-
ררי התעוררי כי בא אורך היינו שיתעורר מן השינה
כי בא אור התורה והתגלות השי' כביכול, וזהו ואנכי
הסתר אסתיר את פני היינו שאסתיר התורה והאור
שלה שהוא כלול "באנכי", וממילא יהיה אסתיר פני
חיו, כי הוא התגלות פניו כביכול, על ידי אור התורה
שמאיר למשתדלים בה. וזהו אנכי ה' אלקיך היינו
אנכי שהוא כללות כל התורה הוא השם הוי"ה ב"ה
שהוא התגלות השם ע"י התגלות אור התורה, כי כל
התורה שמותיו של הקב"ה והוא שמרמו הפסוק ויקץ
יעקב משנתו היינו מן הגלות. הנמשל לשונה כמו
היינו כחולמים ונתגלה השם הוי"ה ב"ה, או ויאמר:
אכן יש ה' במקום הזה ואנכי לא ידעתי, אנכי היינו
אור התורה הכלולה באנכי לא ידעתי שאוכל לייחד
שהוא דעת ע"י התורה, ומפני שהיה עד הנה בהסתרת
פנים, אבל עתה נתגלה אור פניו ע"י אור תורתו
והבן, או יאמר ע"ד דאיתא בתיקונים וירא מלאך ה'
אליו בלבת אש דנבואה, בזה היה פורקנא קדמאה,
ופורקנא בתרייתא יהיה בלבת אש דאורייתא ודא יהיה
גאולה שלימה שאין אחריה גלות, וזהו שמרמו ויקץ
יעקב משנתו כמו משנתו היינו שהגאולה האחרונה
יהיה בלבת אש דאורייתא. וזהו ואנכי לא ידעתי, היינו
עד הנה לא ידעתי זה מן התורה שהוא אנכי, כי
פורקנא קדמאה היה בלבת אש דנבואה, והמשכיל
יבין תן לחכם ויחכים עוד. או יאמר ויקץ יעקב
משנתו ויאמר אכן יש ה' במקום הזה ואנכי לא ידעתי.
ופירש"י שאם ידעתי לא יסנתי ע"ד הנ"ל שהגלות
נמשל לחלום כמ"ש היינו כחולמים, והענין הוא כמו
בשעת השינה אדם רואה בחלום דברים המדומים שהם
שקר כי ענין חלום הוא דבר המדומה ואינו אמת,
כך הוא ענין הגלות בכלל דומה לשינה⁹ וחלום,
אמת וכך ראוי לעובדו ית' שמו, והגאולה היא שהוא
יאיר עיניו שהכל יראו מה הוא האמת הגמור ויצאו
מן הגלות שהוא השקר: וכן הוא בפרט אצל כל אדם
ואדם בסוד קרבה אל נפשי גאלה, כדמיון החלום כאשר
הוא חיו מוטבע בשקר הוא בגלות שדומה לשינה
וחלום, וכשהשי"ת [וכשהשם יתברך] עוזר לו שהוא
מזכך רעיונו ומחשבותיו בקדושה ובטהרה שלא ישוטט
מחשבתו בשום דבר בלתי לה' לבדו ונכנס בגדר האמת
אז הוא זוכה לבחינת הוי"ה ב"ה שהוא אספקלריא
דנהרא באור זך ומצוחצח בלי שום תערובת וכל
חלומותיו אמת וכל מה שרואה הוא אמת, וכל שהוא

⁷ דגל מחנה אפרים יד, ד-טו, א, יוזעפוף, תרמ"ג.

⁸ נעם אלימלך י"ט, א. למברג (אין עימוד).

⁹ שם דף ד' ע"ב (פרשת לך לך).

⁶ ואריאציה של מאמר חז"ל על הפסוק בשה"ש: "אני ישנה ולבי ער". אני ישנה בגלות ולבי ער לזמן הגאולה, אבל ואריאציה בעלת כיוון ספיריטואלי ולא היסטורי.

האדם נתחייב "להגיע" אל התורה וקריאתה הח" דשה בכוחות עצמו ולמצוא את התייחסותו של שם הוי"ה לשורש נשמתו על-ידי הצירוף המיוחד השייך רק לו. אין בידי גואל איזה שהוא לדעת סוד צירוף זה של שורש הנשמה האינדיווידואלי, ורק עם המיצוי הספיריטואלי של כל "ששים רבוא" נפשות שבישראל שהם כנגד מספר אותיות התורה, תתכן גאולה אמיתית. השעבוד שבגלות נתפס כאן כשעבוד מטאפיסי, ועיקר המאמץ של החסידות מופנה להבנתו בתוך סיטואציה זו, ולא בספקולאציות ההיסטוריות. ואביא קצתם של דב- רי ר' זאב וולף מז'יטומיר שהשכיל למצות את הבעיה הנדונה:

"ויאמר ה' אל משה כתב לך את הדברים האלה ופירשי' כתב לך ולא אתה רשאי לכתוב תורה שבעל פה... ותוכן הדברים תורה שבכתב הם אותיות המחשבה ותורה שבע"פ הם אותיות ה' מוצאות הפה, וכבר נודע שבחי המחשבה היא כלל הצריך לפרט¹⁸ ואין לו יתברך ויתעלה תוספת תענוג כ"כ [כל כך] מאתנו בני ישראל בהיות כולנו בכלל כ"א (כי אם) בפרט כל א' ואחד מישראל... כי חפץ בנו ה' לקבל מאתנו תוספו תענוג מפרטי החלקים בגופים נפרדים וכל מה שנתרבה ונתוספה רבוי תוספת נשמת ויוצ" אים מבחינת כלליות לפרטיות כמ"כ [כמו כן] נתרבים ונתוספים פרושי התורה ורבי הצרופים לערך חלקי הנשמות ואחיותם באותיות התורה וכבר רמזנו לעיל שחייב מוטל על כל אחד ואחד מישראל לבא מבחינת עצמו על צרפו המוטל עליו לעשות באמצעות כשרון פעולותיו כמ"ש נעשים ונצטרפים צרופים בתורה לערך אותיותיו שיש לו בהם אחיזה בתורה וממתינין עת בואו בהכשר מעשיו ועובדותיו הטובים ויעשה בתורה צרף קבע ואלו הצרופים התולים בעובדות הפרטים חלקי נשמות זה נקרא תורה שבע"פ להיות בחי' הפרט לעומת אותיות המחשבה היינו בחינת תורה שבכתב כלליות הצרופים שמסר הקב"ה למשה רבינו בסיני, כי נתינת התורה שבכתב ע"י מ"ר [משה רבינו] רק ע"ד [על דרך] הכלל, כללות ששים רבוא נפשות מישראל ומה הכלל אח"כ בהמשך הדורות דורשים פרטי פרטיות לערך בחינתם וצורפם...".¹⁴

המתיר את הדפסת ספר הזהר¹⁰, או הדי מלחמתו של ר' חיים ויטאל לפינוי דרך לקבלת האר"י בשמו של הרעיון המשיחי¹¹, שוב אינם מטבעות עוברים לסוחר במחשבה החסידית. כאן אין עו" שים עוד משהו "למען" הבאת המשיח או "למען" גאולת ישראל; כל מה שמתחדש כאן נעשה לצורך גופם של המעשים הנושאים עמם את הער" כיות עצמה. הכתובת של נושא העשייה הוא האדם הפרטי הנעשה משיח לעצמו וגואל להסגר הרוחני שבו הוא נתון, הסגר של הרוח בחומר. האדם מרחיב דעתו בתורה עם שהוא מרחיב תודעתו בהכרת היסוד הרוחני הנתון בה, ואין הוא מצפה למשיח שיביא עמו תורה חדשה לא "דבריא" ולא "דאצילות". יתר על כן: הרחבה זו של התו" דעה מתוארת לפעמים כתורת היזכרות¹², כשח" רור מכבלי הגשם המכבידים על גילוי יסודות הרוח המוצנעים במעמקי השיטין של התורה ושל התודעה האנושית: חיסול הגלות שברוח בדרך הרחבת "האני". מכאן יובן גם ההבדל היסודי שבין התפיסה העקרונית של גילוי התורה כגוף ספיריטואלי הכולל את הדרך לעידן המשיחי, ובין הדגש ששמה החסידות על הגילוי הזה בתחום האינדיווידואלי המחייב כל אחד מישראל. כל זמן שלא נגאל כל אדם מישראל בידי עצמו, אין מקום, לפי החסידות, לדבר על שלימותה של הקריאה הספיריטואלית. הופעתו של משיח "הנותן" תורה כזו אינה לא מעלה ולא מורידה, או יותר נכון, אינה אפשרית עוד, שכן העיקר הוא בכך שאדם "מגלה" אותה מתוך "עבודתו" הוא, על זיכוך הקריאה האינטלקטואלית שלו. אחרת, טוען מי מהחסידים, יש כאן התנכלות לרעיון הבחירה החפשית! גוף מעניין זה, שלא ידוע לי עליו כל מקור קודם במחשבה היהודית, מלמד גם על הכיוון האינדיווידואלי של רעיון הגאולה, כשם שהוא מלמד על דחיית המתח המשיחי הלאומי.

¹⁰ ר' הקדמתו לדפוס מנטובה.

¹¹ ר' הקדמתו ל"עץ חיים".

¹² ובפרט באור המאיר מה, ג-ד (ניוירוק תשי"ד). רעיון המזכיר בהקשר ההסברה הפסיכולוגית-מיסטית את דבריו של ר' חיים חייקל מאמדור, כפי שנוסחו בפרק ט' של חיבורי.

¹⁸ משמע שהתורה כ"מחשבה" נטולת דיפרנציאציה.
¹⁴ וכאן מביא המחבר מהספר "נגיד ומצוה" על האגדה "כשעלה משה למרום" ומה שנתחש בינו לבין ר' עקיבא ור' על אגדה זו מאמרו של ג. שלום

"...ונמצא כלפי הדברים הנאמרים באמת אם בוא יבוא חכם הכולל ומבשר טוב ללמוד וללמד לכל אי מישראל לומר ככה תעשה, ויגלה לנו אותן הצירופים המוטלת עלינו לעשות כאו"א [כל אחד ואחד] מצד בחירתו והשגתו והמורה צדק גילה אותן תיכף להגיד מראשית דבר אחרית דבר מה שתהי' אחי"כ באחרית הימים, בודאי מי הוא זה שלא יסור למשמעתו לעשות אותן העובדות אשר בסיבתם יגרם הצירופים שלעתיד וממילא לא תמשוך זמן הגאולה, אמנם בעשות ככה אין הבחירה חפשית כי זה ניתנה ביד עם ישראל כאו"א לערך הכרתו והשגתו והתאמצו בעבודת בוראו, הוא בעצמו יבוא על אותן הצירופים שיש לו באותיות התורה ואם לאו לא פעל כלום בבריאנו בעוה"ז ומה אהני לו¹⁶ שחכם הכולל המצוה בטוב גרם ככה והגיד לו במה יתכן לו לעשות צירופים אשר זהו הוא בחירה בידו, ואם כן בטלה הבחירה!¹⁷

העמדת הבחירה החפשית כנגד "הידיעה" של התורה הספיריטואלית וכן העמדה הברורה שאין לקנות את הגאולה במחיר ויתור על המאמץ המיס-טי, הריהם, כאמור, גוונים המעוררים תשומת-לב מיוחדת בדיונו ומבליטים ביתר שאת את טיבו של הפנומן החסידי, הערכיות העצמית של המאמץ וההישג האינדיווידואלי מתחרים במשמעותה של "השעה האחרונה" הלאומית. וכך אומר במפורש ר' זאב וולף: "וכמו אז בפתח הגאולה ביציאת מצרים הוציא משה את ישראל ממצר שלהם, כן עתה בכל דור ודור עד גאולה אחרונה בחינת דעתו¹⁸ של אדם המשכיל הוא המוציא ממצר שלו הפרטי"¹⁹.

דרשה ברוח זו, הרואה את "יום ה'" כיום הב-שורה האישית, כעין "גילוי אליהו" שבכל אדם מישראל, מובאת ב"מאור עינים". השימוש האלי-גורי במושג "יום ה'" כשעה של התרחבות התו-דעה האינדיווידואלית, הריהו הדגשה נוספת לשי-

הנשמע מכל הנ"ל שאפילו משה רבינו ע"ה לא היה בחינת תורה שבעל פה בפרטי פרטיות לערך בכל הדורות העתידין לבוא אחריו, והם מוכרחים לבוא בעצמם על צרופיהם הפרטיות לעומת עובדותיהם והתקשרותם אל התורה והעבודה אשר בזה תולה הבחירה... ומעתה בין תבין אשר לפניך. אמר לו הקב"ה כתב לך את הדברים האלה לך דוקא, ופירש"י ולא אתה רשאי לכתוב תורה שבע"פ, כלומי: תורה שבכתב — להיות כלליות לבחינת תורה שבע"פ — היא נאות לכתוב רק לך לעצמך להיותך ג"כ [גם כן] כללות הדעת של ששים רבוא נפשות, וכנגד בחינת דעתו היה יכול לעבוד את הבורא ברוך הוא וגם לדרוש לדורות בחינת ענפים שלו וגם נקרא דור דעה בחינת תורה שבכתב הכללית, לא כן תורה שבע"פ היא בחי' צירוף אלפ"א בית"א של פרטי נשמותיהן של ישראל מיום נתינתה עד לעתיד שיתגלה אז התורה בתכלית הבהירות... ולכן אין אתה רשאי לכתוב תורה שבע"פ אשר להיות בזה תולה עיקר הבחירה להיות חופשית ביד האדם והם בעצמם מוכרחים לבוא על בחינת צרופיהם הפרטים לערך הכרתם וכשרון פעולתם... כי ע"פ הדברים האלה כרתי אתך ברית ואת ישראל והכוונה כאשר באים הדברים האלה אשר היו תחילה בסוד המחשבה, תורה שבכתב, כשבאים על פה... אז כרתי אתך ברית הנוגע לערך עוצם הכרתך כללות הדורות... ובודאי אינו דומה הברית שכרתי אתך הנוגע לערך נגד הברית שכרתי אתך וגם את כל ישראל, אשר כל אחד ואחד צריך להשיג מעצמו בחי' צרופי האותיות התורה הממתינין עליו ואי אתה רשאי לגלות בכדי שתהא הבחירה חפשית ביד כל. ודוק הענין ותבין נפלאות¹⁵.

השאלה האקטואלית האפשרית, שהציג בעל "אור המאיר" בעצמו, מה יהיה אם יבוא "חכם כולל" ויגלה את הצירופים כולם בבת אחת ויפטור את בני ישראל מטורח ההתכוונות הספיריטואלית, תעיד על עצמה — לאור התשובה השלילית שניתנה עמה — כי יותר משנתכוונו לתוצאות המשיחיות, נתכוונו לדרך הגאולה.

¹⁶ והרי אהני לו "הגאולה"!

¹⁷ אור המאיר לט, א-ב.

¹⁸ שכן משה נקרא "דעת" בקבלה, וכאן הופך משה סמל ל"דעתו" של אדם.

¹⁹ אור המאיר דף מ"ו ע"ג. רעיון זה נדרש גם ע"י ר' אלימלך מליז'נסק בנעם אלימלך דף כ"ד, ע"א ומובא כבר משם בעש"ט ב"דגל מחנה אפרים" דף ס"ג, ע"ג: "וי"ל [ויש לפרש] גם דרך פרט כאשר מקובל מאא"ז [מאדוני אבי זקנין זללה"ה שכל אדם חייב לגאול את נפשו ע"ד [על דרך] קרבה אל נפשי גאלה".

Tradition und Kommentar als religiöse Kategorien im Judentum/Eranos-Jahrbuch, 31, 1962, אולם דוקא כאן ניכר ההבדל היסודי בין תפיסתו של ר' זאב וולף ובין "נגיד ומצוה", שכן ר' זאב וולף אינו מתכוון לתורה שבעל-פה כמשמעותו של המושג ההיסטורי, אלא כתורה ספיריטואלית הניתנת להיגור בדרך "הצירוף" מהגוף המיסטי נטול הדיפרנציאציה המכונה תורה שבכתב.

¹⁵ "אור המאיר" פב, א-ג.

ממלא תפקיד של גואל לאומי אלא של גואל אינ-דיווידואלי, ואין האמור בהוראת דרך ספיריטואלית אלא בשיתוף תודעתו של הצדיק, למעשה, בזו של כל אחד מצאן מרעיתו.²⁶ אין כאן המקום לדון בטיבו של העיסוק הרב שעסקה החסידות בשאלת "נפילתו" של הצדיק היורד לגאול את האדם מחטא, אולם עובדה זו עצמה מעידה על "הגשימה הארוכה", על הרגשת השהות הכרוכה בדחיקתן של שאלות הקץ והגאולה הלאומית הצדה. אין ענין זה דומה עוד ל"תיקוני תשובה" של נתן העזתי,²⁷ העשויים כעין "רצפט" של ערב הגאולה, המשמש כמזרז לשעה האחרונה; כאן טורח הצדיק בבנין חברה של יחידים המבקשים לסלול דרך לקראת שלמות רוחנית. ואמנם מופי-עה בהודמנויות כאלו גם הנוסחה המשיחית על "משיח צדקנו" שיתגלה "במהרה בימינו" בעקבו-תיה של שלמות זו, כשם שכל נוסחה מסורתית עתידה שתופיע במקורות כאלו. אולם לא זו בלבד שיש הבדל בין האוירה השוררת בחסידות בשא-לות אלו לבין זו השוררת בשבתאות, אלא שאפילו התיאולוגיה רחבת-הנשימה של הקבלה הלוריא-נית שונה ממנה באינטרס הפנימי. אם תורת הכוונות הלוריאנית מבקשת לתקן את קומתה של האלהות קומת אדם קדמון, הרי מבקשת החסידות לתקן בראש ובראשונה קומת אדם תחתון. ובמ-קורות החסידות מורגשת היטב כמין שימת לב מאוהבת של האדם על עניניו הרוחניים לשמם. האינטימיות של הטיפול בשאלות האינדיווידו-אליות והתאוריות על העדה והצדיק, הם עדות להשראה חדשה במיסטיקה היהודית, ולהסתפקות בעצמה בהפנמה שמעבר להיסטוריה, ולא דוקא הליכה לקראתה. הצדיק הוא מעין עידן גאולה

במינה שאינה נכנסת למסגרת ההיסטורית שלנו, ר' על ברסלב בענין זה מאמרו של יוסף וייס בספר לכבוד ג. שלום תשי"ח. ולאחרונה במאמר באנציקלופדיה העברית כרך י"ז "תורת החסידות" של ישעיה תשבי ויוסף דן בערך "חסידות", עמ' 772.

²⁶ ר' על כך מאמרו של וייס: "ראשית צמיחתה של הדרך החסידית", "ציון" ט"ז ובמאמרי תורת הצדיק אצל ר' אלימלך מליזנסקי, מולד 144-145 עמ' 371-370.

²⁷ ר' י. תשבי, תקוני תשובה של נתן העזתי, תרביץ שנה ט"ו, תשי"ד, עמ' 186-161.

נוי המשמעות הטרימינולוגית של מושגים היסטו-ריים ושימושם בתחום הערכי בלבד.

"והנה אם בא לאדם איזה בשורה טובה גם בשעת לימוד כשמתקשה על איזה דבר קודם שיבא לו הדעת נכנס בו כמו בשורה שמרגיש במוחו שנכנס בו נקודה אחד ²⁰ וזה נקרא בחינת אליהו, ואחר כך ומלאה הארץ דעה שנתרחבה דעתו ונתמלא חיות ובנקל לו אז ליחד את חלקיו גם בחינת רגליו אל הטוב, כי באמת איש המגיד בשורה טובה נתלבשה בו בחינת ניצוץ אליהו ממש, כי הוא המבשר כל הבשורות טובות שבעולם רק שמתלבש בהמגיד ההוא כי בחינת אליהו הוא מששת ימי בראשית... ולכן כשמזדמן להגיד איזה בשורה טובה מתחזק כל אחד ואחד לרוץ ולהגיד כי נשמתו מרגשת בחינת אליהו ורוצה להכניסו בתוכו אף שאין בני אדם מרגישים בזה ²¹ מכל מקום מזליה חזי ואם היה לו דעת היה יכול להתחיל לעבוד את ה' בבחינת אליהו שנתלבשה בו, אז וילך בה ממדרגה למדרגה גדולה, וגם האיש שנתבשר הבשורה נכנס בו הניצוץ אליהו בקרבו ונתרחבה דעתו ²² גם כן יוכל לדבק בנקל אל הבורא ית' חלק הנקרא רגליו ²³ גם כן, ונקרא או "בא יום ה' הגדול" שהכניס בסבה זו את ה' בתוכו. וזהו הנה אנכי שולח לכם, כי שולח הוא לשון הוה כי תמיד הוא כך בכל אדם ובכל זמן בחינת אליהו שולח אל האדם הישראלי לפני בא יום ה' כאמור...".²⁴

נקודה מעניינת אחרת. שיש לה ודאי יד בניט-ראליזאציה של הרעיון המשיחי, נעוצה בהתפתחו-תו של מוסד הצדיקות. הצדיק, בחסידות²⁵, אינו

²⁰ אין הוא רואה את הבנת הלימוד עצמו, כחומר דיסקור-סיבי, בחינת גילוי אליהו, אלא את התהליך המטא-אינטלקטואלי הקודם לתכן הקונקרטי, כבשורה הקרויה כאן גם "נקודה אחד". ענין זה מזכיר את התורה על הדברים הבאים לאדם "מקדמות השכל" בתורת המגיד, אלא ששם אין הקונטאציה המשיחית-אינדיווידואלית מודגשת.

²¹ משמע ש"בחינה" זו אינה מודעת לכל אחד, אבל מצויה בכל אחד.

²² את "הניצוץ" אפשר להצית בלב הזולת "ולהרחיב את דעתו". עניין זה מענין במיוחד להבנת המיסטיקה החברתית הקשורה ביסודות מטאפיזיקולוגיים בתורת החסידות.

²³ עניין הרגלים הוא כאן כינוי לענינים תחתונים של מעשה יום יום שגם אותם צריך להכניס לקדושה, והוא דבר צדדי לגבי דיונו כאן.

²⁴ "מאור עינים" דף ס"ט, א-ב.

²⁵ ודוק, עוסקים אנו בחסידות שעד סוף המאה הי"ח ואין אנו דנים בחסידות ברסלב, למשל, כתופעה מיוחדת

שחלה בגלות מוחקת את האידיאולוגיות המסור-תיות, האומרות שאין "להשיג" בגלות מה שניתן להשיג בארץ-ישראל. כך מביא ר' אברהם חיים מזלוטשוב בשם המגיד: "והנה במצרים היה גלות הדעת שאפילו ישראל לא נודע להם בביור בחי' הדעת כמ"ש הרב הקדוש בוצינא קדישא מו"ה דוב בער זללה"ה: מתחילה עובדי עבודה זרה היו אבותינו, אבותינו נקרא חכמה בינה דעת, והדעת הוא המבדיל בין האור מעשיהם של צדי-קים ובין החושך מעשיהם של הרשעים וכיון שהדעת היה בגלות היו עובדין השי"ת בהנאת עצמן ג"כ [גם כן]²⁹ והוא עבודה זרה, ועכשיו קרבנו המקום לעבודתו שנתגלה בחי' הדעת ועובדין את השי"ת לבד עכ"ד [עד כאן דבריו], ודפח"ח [ודברי פי חכם חן]³⁰.

שיתוף-הגורל בין ישראל לאלהים נעשה לרא-שונה בעיה דתית קיומית בתורת החסידות. המד-רש הקדום על גלות השכינה לכל מקום שגלו ישראל³¹ דברי-ימי ארוכים כאורך הגלות. המי-תוס הקדום על אבלה והשתתפותה בצערם של ישראל עמד בחיותו ולחו ליד אינטרפרטאציות אחרות במיסטיקה היהודית שהלבישו אותה דמות סימבולית כהיפוסטאזה אלהית. הנדבך הסימבולי בקבלה לא בא להוציא את משקלו של המיתוס הטומן בחובו את מרי הגורל ושיתוף-הגורל שבין אלהים לישראל ההולך "לשוק של בורסקי"³² כדי לחזור אחר עצם מעצמותו, השכינה. וקשה לדעת על מה ניתנה במיסטיקה היהודית הדעת יותר, אם על הסיפוק שבאינטימיות זו בגלות ואם על הצער שכך הויה. מקובלי צפת ופיטניה כרכו סביב השכינה את מיטב הגילויים הליריים והכמי-ההרומאנטית הלאומית, ואחד מהם אף זכה ל"גילוי שכינה" בדמות אשה מלאת יגון כשהיה

בזעיר אנפין שאפשר להסתפק בו לפי שעה; הוא שובר את הצמאון לגאולה בפרשת הדרכים ההיס-טורית. הוא אמנם משמש "מקדש מעט" בעיני החסידים, אולם "מעט" זה דיו להיות תמורה זמנית ארוכה למדי, ובעיקר עשוי הוא לחולל תמורה פסיכולוגית עמוקה שיש עמה עמדה פא-סיבית לשאלת הגאולה ההיסטורית לאלתר.

נחטא לאמת אם נדבר על השתקה מדעת של שאלת המשיח והגאולה ההיסטורית, אדרבא, הנוסחאות המסורתיות מופיעות במקורות תדיר כבנות-לוייה טבעיות, אך היא הנותנת: הן בנות-קול הנמשכות מן התודעה ההיסטורית מבלי שתהא להן זיקה פנימית למטרתן של הדרשות שבהן הן מופיעות, הן מופיעות כמעט שלא מדעת בעליהן, אבל אין הן עצם מעצמה של ההתחדשות הספיריטואלית. אמת היא שהאגדה העממית הח-סידית מבליטה יותר את היסוד המשיחי האקטו-אלי, אבל עם זה שרו חסירי קוצק את השיר: לקוצק אין נוסעים, לקוצק עולים לרגל, קוצק היא "מקדש מעט"; זוהי קריאה ספונטאנית של מציאת המקדש בגלות. הכמיהה למציאת אלהים ולקרבת אלהים היא כה בולטת בחסידות שהיה בכוחה להעביר מעליה את הרגשת הגלות. הוגי החסידות נלחמו ב"הרגשת הגלות", וראו בה את המכשול לגאולה האמתית. את הגלות ראו רבים מהם כתנאים האידיאליים לשיתוף בין אדם לאל-היה, שיתוף הגורל שבין האלהות הגולה ובין ישראל הגולים, כאילו היו מוכרחים שניהם בגלות ממשכנם האמתי כדי לחדש את הקשר האמתי.

ר' עזיאל מייזליש מביא משם המגיד ממו-ריטש: "ועל דרך משל אמר מורי ורבי הגאון והחסיד מו"ה דוב בער ז"ל נשמתו בג"ע, למלך כשהוא בביתו ובהיכלו אין הכל יכולין לבא אליו רק כשהוא בדרך אז הוא עת שכל הרוצה לקרב הרשות בידו"²⁸. הגלות ההיסטורית אינה מעכבת עוד את הפגישה האמתית עם אלהים, לפי מקורות אלו, אדרבה, התחדשות "דעת אלהים" האמתית

²⁹ והבחנה זו שבין עבודת ה' שיש עמה הנאה עצמית ובין זו שאין עמה כל הנאה עצמית היא הבחנה בעלת חשיבות עקרונית בתולדות הדת. בחסידות התנגדו להידוניהם המיסטי.

³⁰ אורח לחיים (לר' אברהם חיים מזלוטשוב ירושלים תש"ך) קכו, ע"ב.

³¹ מגילה דף כ"ט.

³² ר' זר חלק ג' דף קט"ו ע"ב.

²⁸ תפארת עזיאל קלו, ע"א; וכן ביתר פירוט "באור תורה" יא, ע"א.

שריית השכינה בגלות, בנפש האדם) הוא קרוב לאדם פי כמה, וזו יוצאת גלות כדי לפגוש את האדם. בדרשה של אלימלך מליזנסק מצטרפים כל המוטיבים שהבאתי וכיוונם אינו מסופק בעיני. ואלו דבריו:

"... ע"ד [על דרך] ששמעתי משל מתוק מפי אדמו"ר הרב המגיד דק"ק ראחני (ממזריטש) זללה"ה והוא שאנו רואים שכעת אשר אנחנו בגלות המר יש בני אדם שזוכים לרוה"ק (לרוח הקודש) בקל יותר מבימי הנביאים שהיו צריכין השבעות והתבודדות רב כידוע כדי שישגו הנבואה ורוה"ק ואמר משל נפלא מתוק למשל המלך שהוא במקום כבודו בביתו בחצירו בפלטיין שלו ויבא איזה אוהב המלך וירצה להזמינו לסעודתו לביתו אוי בודאי יענוס עליו המלך כי אין זה כבוד של מלך לצאת מפלטיין שלו לבית אחרים גם אם יהיה הסעודה גדולה עד למאד ובלתי אפשרי שיומין את המלך לביתו עד שיכין כל הכנות ויעמיד מליצים ופרקליטין גדולים שימצא חן בעיני המלך שבא לסעודתו, אבל כשהמלך נוסע בדרך ורוצה ללון בדרך אזי כאשר ימצא מקום נקי באכסניא נקי אף אם בית המלון הוא בכפר אם הוא רק נקי אזי זה בית מלוגו ללון שם. והגמשל מובן ממילא בזמן שבת המקדש קיים והיה שכינת כבודו בבית קדשי קדשים אזי אם היה אדם רוצה לשאוב רוה"ק או נביאות היה צריך עבודה גדולה כמו שמצינו בשמחת בית השואבה ששם היו שואבים רוה"ק, אבל עתה בגלות המר שגם השכינה קדושה גלתה עמנו ובעויה [ובעונותינו הרבים] היא נע וגד בארץ ותשוקתה מאד למצא מקום דירה לשכון בה, ואם מצאה מנוח ומקום נקי אדם שהוא רק נקי העבירות וחטאים אזי שם היא דירתה ודפח"ח [ודברי פי חכם חן]"⁸⁶

אם בתיאוסופיה הלוריאנית הביטוי העילאי לתורת הגלות של האלהות נעוץ ברעיון הצמצום של הקב"ה לתוך נבכי מהותו הוא⁸⁷, הרי גשתנה משהו עקרוני בחסידות, בראיית הגלות המטאפיזית כגלות אל התחום הפסיכי של האדם. העוקץ העיקרי שבמפנה זה, לגבי השאלה הנידונה כאן, הוא בכך שיש בתהליך שחרור וגאולה זה כדי תפיסת מקומה של הגאולה ההיסטורית לפי שעה, לפחות. לשון אחר: הספיריטואליזם החסידי הוא בעל אופי לא-משיחי במובן הלאומי.

ליד הכותל המערבי⁸⁸. פרק לעצמו הוא המוטיב הארוטי האישי שהצמיחה השבתאות בתיאור היחסיים שבין המשיח לשכינה⁸⁹. גם החסידות הש"אירה את המוטיבים המיתיים על מקומם, אלא שהוסיפה להם את האינטרפרטאציה המטאפסיכר-לוגית. שיתוף-הגורל של האלהות, שגלתה לכל מקום שגלו ישראל, הוצאה מן התחום המיתי בדרך-שות, שיש בהן כוונה עיונית ברורה, והפך לשיתוף בתוקף החוק המטאפסיכולוגי. זהו, לראשונה, שיתוף-גורל שבמהות פנימי, החי מכות החוק של האימאננטיות האלוהית. כאן היתה השכינה לחלק של המיסטיקה היהודית⁹⁰ וגאולתה מהגלות תלויה בגאולת הנפש של כל יחיד. גאולה זו אינה עוד בגדר היוקקות ללשון מטאפורית (אולי כך יש להבין את פשט המדרש) ואינה ענין לשלמות התהליכים בעולם התאוסופי, אלא בעיקרו של דבר תהליך "התבגרותה" של רוח האדם בחיים המטאפסיים, המבשילה את היסודות האלוהיים החיים בה חיים כמוסים. "גילוי שכינה" בבחינה זו הוא חילוץ "השכינה" מכבליה הפנימיים של הנפש, היא התגלות פעילה של הרוח ומשיחיות עצמית. אין החסידים מעוניינים עוד במיוחד במ"ש של "השוק של בורסקי", הם מעוניינים לפנות את "המקום" הפנימי הזה ששמו נפש האדם, כדי שהקב"ה ימצאנו נקי וטהור וראוי לשרות בו. הרומאנטיקה הפרדוכסלית הזאת, היודעת להביא את הקב"ה לתחום השוק המזוהם ומעמידה את אהבתו בנסיון, אינה תואמת את הענין הספיריטור-אלי שבטיהור המידות והלב לקראת הופעתו של הגואל מבפנים. בחסידות הפך המיתוס למיסטיקה. בהלך רוח זה אין הגלות ההיסטורית מפריעה לפגישה שבין הקב"ה ובין אדם מישראל, שכן דוקא מציאותו הוא בגלות באותה שעה עצמה היא ערובה לשיתוף: יכול הקב"ה לדבר אלינו מתוך התודעה שלנו ובמישור תודעה זו עצמה. הוא אמנם מאבד את הוד הרוממות של הטראנס-צנדנציה, אולם במציאותו האימאננטית (קרי:

⁸⁸ ר' על כך ג. שלום, "שבת צבי" עמ' 47 הערה 1.

⁸⁹ ר' "שבת צבי" עמ' 687 וכן בע' 745.

⁹⁰ על פרטי תורת השכינה ר' בפרק ח' שבחיבורי.

⁸⁶ נעם אלימלך יב, ע"ג.

⁸⁷ ר' על כך ג. שלום M.T.J.M. עמ' 261.