

בני, אל ירע לך. יש לנו כפרה אחת שהיא כמות [בית המקדש]... זו גמילות חסדים, שנאמר כי חסד חפצתי ולא זבח' (הושע ו, ו) (אבות דרבי נתן, נוסח א, פרק ד).

לא זו בלבד שעשה אברהם אבינו מעשים של "גמילות חסדים", אלא ציווה על בניו ועל בני ביתו לעשות כן. לפי מאמר של ר' יהודה בר נחמני (בבלי, כתובות ה, ע"ב), "גמילות חסדים" היא סימן ההיפך של בני ישראל, שהם "גומלי חסדים בני גומלי חסדים המחזיקים בבריתו של אברהם אבינו". ר' יהודה מצטט את דברי אלהים על אברהם: "כִּי יִדְעֶהוּ לְמַעַן אֲשֶׁר יִצְוֶה אֶת־בְּנָיו וְאֶת־בֵּיתוֹ אַחֲרָיו וְשָׁמְרוּ דְרָךְ ה' לַעֲשׂוֹת צְדָקָה וּמִשְׁפָּט" (בראשית יח, יט). יוצא, כמדומה, כי תכלית בריתו של אברהם היא גמילות חסדים, שהיא "דרך ה'"; כלומר, תכלית הברית היא ההידמות המוסרית לאלהים (השווה: רמב"ם, משנה תורה, הלכות דעות פרק א, הלכות ר"ז). בדבריו הראשונים לאברהם, הבטיח אלהים לעשותו "גוי גדול" ו"ברכה" לכל משפחות האדמה (בראשית יב, א-ג): העוצמה המובטחת לבני אברהם תאפשר להם לעשות מעשים של חסד לקרובים ולרחוקים. ואכן, שירותים סוציאליים ופילנתרופיה אפיינו את הקהילה היהודית לאורך הדורות. גמילות חסדים היא אתיקה של גבורה: אתיקה המתחילה לא בזכויות שלי, אלא בצרכיו של הזולת; לא בכוחו של הזולת לכפות, אלא בכוחי לאהוב. בשום מקום לא מובלט האופי ההירואי של "גמילות חסדים" יותר מבקביעה הקבלית הנועזת שלפיה אלהים עצמו זקוק למעשי חסד של בני אדם. לכתוב "רוכב שמים בעורך" (דברים לג, כו), המורה על דרך הפשט שאלהים שבשמים בא לעזרתך, ניתנת לפי קביעה קבלית זו משמעות שאלהים רוכב שמים בזכות עזרתך! (ספר הבהיר, מהדורת ר' מרגליות, ירושלים תשי"א, עמ' פג, סימן קפה). אלהים השתית את עולמו על חסד, אבל השאלה האם היקום ברגע כלשהו הוא זירה אמיתית של חסד תלויה, בסופו של דבר, במעשים של האדם מרצונו. מאחר שברא את האדם הפשי, אלהים נתון עתה לרחמיו. במעשים אכזריים שלנו או גורמים לו צער, ואילו עליידי מעשים של חסד או גורמים לו לשמוח, ועוזרים לו לרכב על השמים. לשון אחר: או גומלים חסד לאלהים. תורה קבלית זו היא במובן מסוים היפוכה של הדוגמה הנוצרית של החטא הקדמון, ולפיה אחרי אדם הראשון, אלהים זקוק לחסד אנושי.

"וכל המצוות שבין אדם לחברו", כתב הרמב"ם, "נכנסות בגמילות חסדים" (פירוש למשנה, פאה א, א). משפט זה, הנא אולי רק דרך אחת לומר מה שכבר אמר הנביא: "הִגִּיד לְךָ אֲדָם מֵהֵטוֹב וְיָמָה ה' דוֹרֵשׁ מִמֶּךָ, כִּי אִם־עֲשׂוֹת מִשְׁפָּט וְאַהֲבַת־חֶסֶד וְהִצַּנֵּעַ לֵבְתָּ עִם־אֱלֹהֶיךָ" (מיכה ו, ח). אחרי ככלות הכול, אם אלהים הוא רב חסד, הייתכן כי יש דרך בטוחה יותר להידמות אליו ולעבדו מעשותנו מעשים של חסד?

#### ביבליוגרפיה

- נחמה ליבוביץ, עיונים בספר בראשית, ירושלים תשכ"ז, עמ' 113-123.  
 יוחנן מופט, "בין דין לרחמים: תפילתן של נביאים", בתוך: תורה ודורות, ערך א' שפירא, עם עובד תשמ"ד, עמ' 39-87.  
 אברהם הולץ, בעולם המחשבה של חז"ל - בעקבות משנתו של מקס קדושין, תל-אביב תשל"ט.  
 W.Z. Harvey, "Love: The Beginning And The End of The Torah", Tradition, 15:4 (1976), pp. 5-22.

## חסידות

### אברהם יצחק גרין

8

החסידות, תנועת התחייה המיסטית אשר שטפה את אירופה המזרחית במחצית השנייה של המאה הי"ח, היא מקור עיקרי, ובמידה רבה בלתי נדלה, של שפה ורעיונות תיאולוגיים. על אף שישנם היצגים רבים של החסידות שנועדו לקורא המודרני, הבעיה היא שמרבית הנסיונות האלה מתעלמים מדקויות התיאולוגיה החסידית. ההיסטוריונים המעטים שבחנו את העניינים האלה לא דנו בחינויותם לתיאולוגיה של היהדות בת-זמננו.

להלן יוצעו שני תחומים, שבהם המחשבה החסידית ראויה להתבוננות נוספת: אחדות האל, כולל השאלות של מוֹנִיזְם או פנתאיזם, והדראמה של התעלות רוחנית ונפילה רוחנית ב"גאולת הניצוצות". אין נושאים אלה ממצים בשום אופן את הערכים התיאולוגיים שאפשר למצוא מפורזים בספרות החסידית; אבל, יש לקוות כי העיון בהם יוכל לשמש דגם גם לבחינת הנושאים האחרים, ובהם דיונים נרחבים ברעיונות מיסטיים בעניין ההתגלות, שפת הדת, נבואה וכריסמה, מנהיגות וקהילה.

החסידות נובעת מן החוויה היסודית שאין אתר פנוי מאלהים, המצוי בכל. מייסד החסידות, ר' ישראל בעל-שם טוב, והחוג המקורב אליו, לא חדלו להדגיש מעולם כי אלהים נמצא בכל מקום, גם - ואולי בצדק - במקום שבו אין או מצפים כלל שיימצא. התובנה הזאת, שנקלטה ונמסרה הלאה בהתלהבות על-ידי הדור הראשון של החסידים, הפכה מאמרים אימננטיסטיים כגון "מלוא כל הארץ כבודו", או "לית אתר פנוי מינה" לאמרות חסידיות מלהיבות. המימרות הקצרות שהיו סימן היכר של המחשבה החסידית, בתחילת דרכה של התנועה, חזרו תמיד והדגישו את הנקודה הזאת: שאין מקום, שעה, אדם ואוביקט שאינם משמשים לבוש לנוכחותו של אלהים. הביטוי הקיצוני ביותר של התפישה הזאת, אם או מפשיטים ממנה את כל המחלצות המסורתיות, הוא הטענה - כפי שנאמר על-ידי תלמידו של דב בער מליובאוויץ' בערך בדור הרביעי לחסידות - כי "אֵלֶּךְ אִין גַּאט" - "הכל הוא אלהים". הניסוח הזה, הלקוח ממכתב פרטי שלא היה אמור להתפרסם, מונח ביסודם של ביטויים אופייניים וזהירים יותר, הקובעים שהוא מחייה את הכל, או ביסוד מה שמסתתר מאחורי משפטים שלכאורה הם תיאטיסטיים תמימים, כגון המשפט "אין אחר בלתו" שמבינים אותו במשמעות של "אין דבר אחר מלבדו".

המוניזם הזה, שחל תחילה רק על מצבים של אמונה ומצבי נפש בכלל, צמח מן הדגש ששם הבעל-שם טוב על הרעיון שאין מחשבה ברוחו של אדם שאינה מחשבה של אלהים. הוא ניסה לסלק את תחושת האשמה שהיתה לתומכיו עקב מחשבות "זרות" או מסיחות את הדעת, שפקדו

אותם בשעת התפילה. הבעש"ט היה איתן בדעתו כשלימד – שאין מחשבות ורות, שהרי המחשבה הזרה עצמה היא מחשבה של אלהים, קדושה לא פחות – בכוח – מן הדבקות במילות התפילה. כאשר מסירים ממנה את לבושה הגשמי, ואף הבזוי, המחשבה הזרה עשויה להביא דווקא לידי תפילה מרוממת יותר מכפי שהיתה התפילה בלעדית.

בחצר של מזריץ', מרכזה של החסידות בדור שאחרי מות הבעל-שם-טוב, התפתחה התבונה של האמונה זאת לכלל מטפיסיקה מיסטית; אחדות אלהים והעולם היתה לתפישה של המציאות של הנפש. דב בער ממזריץ' השתמש בטרמינולוגיה קבלית קדומה כדי לבנות תיאולוגיה מן הדברים הנלהבים, אך המקוטעים שקיבל ממורו שלו. הספירות, שהן מדרגות בשפע של האלהות ותחנות מעבר בהתעלות המיסטית בדרך אל האלהים, באות לידי ביטוי חדש אצל דוב בער. הראשונה מעשר הספירות, לפי הסדר החסידי, היא "חכמה". נקודת המוצא הראשונית, מכילה לאמיתו של דבר את כל המציאות שאי-פעם תתקיים כ"חומר היולי" – חסר-צורה. בתור כזאת, המקובלים קוראים ל"חכמה" "אין", משום שהיא חסרת הגדרה. האחרונה מעשר הספירות היא מלכות, או שכינה. שלא כמו כל המקובלים שקדמו לו, דוב בער זיהה "שכינה" לגמרי עם המציאות האלהית בעולם הזה, ובכך חידש את השימוש הקדם-קבלי של המונח. שכינה היא המלאות העומדת בניגוד לריקנות הראשונית של "חכמה"; היא העולם שהפך במלואו למציאות, האנרגיה האלהית שהתפשטה במלואה אל לבושה הארצי, לבוש אשר בשום פנים אינו ניתן להפרדה מן ה"גוף" האלהי כשלעצמו. וכך, יאה לקרוא לשכינה "יש", שהרי היא זהה לכל הקיים כפי שהוא.

הזוג הראשוני הזה – הכוח והפועל, או ה"אין" וה"יש" – מייצג את השניות שהיא ממהותה של המיסטיקה החסידית. ההפרה של אחדותם – שיש הוא אין ואין הוא יש – היא התכלית המהותית של מודעות מיסטית. השניים אחוזים זה עם זה על-ידי שמונה הספירות האחרות, שהן שלפי הביניים בתהליך השפע. אולם אצל דוב בער שלפי הביניים האלה הם פסיכולוגיים במהותם; הם התכונות האנושיות שנעשה בהן שימוש על-ידי ההכרה ש"חכמה" ו"מלכות" אחת הן, או על-ידי חיפוש אחרי החיים הדתיים הנובעים מן התבונה הזאת. לפעמים, השלבים האלה מתמצים בתכונה היחידה של דעת (גם במשמעות התכנית של המלה), אשר בה שני קטבים מתחברים לאחד ומגלים את אחדותם. מכוחה של המודעות המאחדת, השלבים של "ריקנות" ו"מלאות" בדרך ההתעלות העצמית המתקדמת של האלהות, מתגלים כהיבטים של אחד יחיד.

נראה, שאין הפנתאיזם הזה, המופשט כל כך, משאיר מקום רב לדימויים הדתיים האנושיים שהם סימני היכר עיקריים בתיאולוגיה היהודית המסורתית. מה מקומם של "אב" ו"מלך", אם המשימה הדתית לפתח מודעות מיסטית בדבר הזהות הסופית של היש והאין? והנה, באופן פראדוקסלי, השאירה החסידות מקום לשפה דתית מאוד תיאוסטית, שפה הבאה לידי ביטוי לעתים תכופות במונחים של חיבה אינטימית, ואשר מתקיימת לצד הניסוחים הלא-תיאוסטיים. אמנם, ישנם פה ושם רמזים, בחסידות כמו בקבלה הקדומה, שעולם דימויים כזה הוא השלכה אנושית על ה'יקום', אך הפארדוקס נשאר בעיקרו בלא פתרונים; המאמין עומד לפני הבררה לרדת מגבאי הפשטה ולחפש נחמה בדימויים החמים והמופלים של תיאולוגיה יהודית בטוחה יותר וידועה לו יותר. עולם הדימויים האנושי של האמונה היה מעוגן היטב ברוח העממית של היהדות זמן רב לפני שהחסידות – או אף הקבלה או הפילוסופיה – עלו על הבמה. כמובן, שכאשר ניסתה החסידות לפנות אל הדמיון העממי, היא לא היתה מעוניינת להילחם את מלחמותיה הישנות של הפילוסופיה של יחדות כנגד האלהות האנתרופומורפיות, גם אם העילית המיסטית שלה עצמה, הרחיקה מאוד מעליה צורת מחשבה מן הסוג הזה.

בחסידות חב"ד (הנקראת כך על-שם ראשי-התיבות העליונות – חכמה, בינה ודעת של שמות

שלוש הספירות), בעיקר בכתביו של המייסד ר' שניאור זלמן מלאדי, ושל תלמידו ר' אהרן מסטרונסלה, קיבלו המשמעויות הלא-קוסמיות של תורת מזריץ' את מימושן המלא. חב"ד היא שיטה תיאולוגית שבה אלהים לבדו הוא בעל קיום אמיתי, וכל השאר הוא אשליה. אצל דוב בער שכנה האמת במפגש שבין "חכמה" ל"מלכות", לא ברור, אם אכן חשב שהעולם כמות שהוא צריך להיראות לנו כאשליה, או שמא שני השותפים בזוג הראשוני מייצגים גילויים של המציאות הזוהרית בתקפותם. תלמידיו הותירו דיווחים שונים במהותם על הנושא החשוב מאוד הזה. שניאור זלמן נמנה באופן מובהק עם המחנה הראשון. הוא דרש מחסידיו שראייתם תחדור דרך השקר של העולם הזה לעבר ההכרה באמת האלהית האחת. כאן בא לידי שימוש חוזר עוד מונח קבלי, והפעם מדובר ברעיון הלוריאני של צמצום, כלומר הצמצום-העצמאי, של האל האינסופי שקדם לבריאת החלל ה"קדמוני". בקבלת האר"י נעשה שימוש ברעיון "הצמצום", כדי להסביר כיצד ייתכן שמה שאינו-אלהים, וביחוד הרע, קיים ביקום המוסדר באופן אלהי. ככל שצמצום מופנה עצמו מן החלל הראשוני, ובכך מאפשר את יצירת החלל האחר, הךמוני מכה שורש בחלל הריק שיוצרת הנסיגה האלהית. אולם, ההוגים החסידים ראו שוב את בעיית נוכחות אלהים בכל מקום וקיומו של מה שאינו-אלהים במונחים פסיכולוגיים טהורים: כיצד יכולה הנפש האנושית, עם המודעות-העצמית האינדיבידואלית שלה, להתקיים בעולם שבו הכל אלהים? וכך, הצמצום, לפי גרסתם הוא פרי האשליה, ובעזרת אשליה זו מותר לנו לראות את עצמנו כאינדיבידואלים. הצמצום מתקיים רק מנקודת המבט האנושית שלנו, מעין הפחתה בנוכחות האלהית בתוך הבריאה, כדי שמה-שאינו-אלהים יוכל להתקיים. מנקודת מבטו של אלהים אין בנמצא צמצום כלשהו. ייתכן שיתקיים מה שאינו-אלהים, וקיים העולם הוא עניין שבאשליה. כאן המשימה היא להרגיל באופן שיטתי את הנפש האנושית לראות את העולם כפי שאלהים רואה אותו, ולהיות מודעים לכך שאין קיים עולם מלבד ה"אחד" עצמו.

קיומה של שפה דתית לא-תיאוסטית בלבה של האמונה היהודית המסורתית, היא עניין שעדיין לא עסקו בו ברצינות במחשבה היהודית המודרנית. ההשפעה של האקסיסטנציאליזם על התיאולוגיה של תחילת המאה העשרים, גרמה ששפה פרסונליסטית תיראה מושכת גם אם נתפשת כמרחיקת לכת. גם אישים כמו מרטין בופר ואברהם יהושע השל, שהיו כה מעוגנים בלימוד החסידות, התעלמו, ביסודו של דבר, משפת התיאולוגיה המופשטת, והעדיפו את הדימויים התנ"כיים של יחס אישי בין אלהים וישראל (שעכשיו הוכלל בביטוי "אדם"). רק מאמצע המאה העשרים התחילו המחקרים ההיסטוריים של מלומדים ישראלים להביא לידי כך שחומר חסידי יהיה בהישגיד, וההשפעה של המיסטיקה, בפרט המיסטיקה של התבוננות מנקודות מוצא בודהיסטיות והינדיות על החיים האינטלקטואליים במערב, יצרו אווירה שבה מינות לא פרסונליסטית כזה משך תשומת לב גדולה יותר. התנועה הקשורה ברעיון "מות האלהים", על אף קוצר ימיה, השפיעה גם היא בכיוון של הדגשת העובדה, שאלהים בתורת "אב" או "מלך" – הדימויים הפרסונליסטיים המהותיים שנשתמרו בתיאולוגיה היהודית המאוחרת – הוא משהו שתיאר מציאות דתית שחדלה להיות מוכרת למבקשי-דרך רבים. בשנות השבעים נתנה גם הביקורת הפמיניסטית של שפת הדת ביטוי לכך שהמונחים האלה שוב אינם הולמים, לא רק משום שמבחינה לשונית הם ביטויים בלשון זכר, אלא גם משום שהם מייצגים סמכות אבהית אשר חדלה להיות מקובלת.

לשפה של הפשטה מיסטית או פנתאיסטית יש משיכה מכמה וכמה בחינות. היא מאפשרת לראות מודעות דתית כעוד תפישה, ויותר מעמיקה, של העולם – תפישה משלימה ולא מנוגדת לתפישה החילונית המקובלת. נראה שהשפה הזאת מוונת על-ידי פתיחות לשלב יותר מעמיק של

מודעות אנושית, במקום לקרוא ל"קפיצת דרך באמונה" הנדרשת עליידי התיאום. את התיאולוגיה אשר תצמח מחסידות זאת המובנת-מחדש, יהיה ניתן לאפיין כתיאולוגיה המשתייכת ל"נטורליזם" דתי במובן זה שאין נובעת ממנה שום אמונה פשוטה באלהות בעלת-צופן או פעילה בעניינים אנושיים. מן הצד האחר, זהו נטורליזם הממוג באופן מעמיק בתחושה של העליטבעי בפתיחות לעומק ההתנסות הפנימית, ובענווה לגבולותיה של הידיעה האנושית.

כמו בחסידות המסורתית, צריך שיהיה אפשר דו-קיום בין הפשטה מיסטית כזאת ובין שפת הדת הקדומה יותר של היהדות. המודעות המודרנית ליסוד החזק של פרויקציה הקיים בדימויים האישיים שלנו ביחס לאלהים; אסור שתהיה מעקרת: הצורך שיש בנו כבני-אנוש לפנות אל האינסופי מחייב לפעמים שתהיה לנו תמונה אנושית שלו. בעת ובעונה אחת, האל כמלך תופש את מקומו כדימוי אחד מרבים, וכל אחד ואחד מן הדימויים ממלא צרכים מנוונים הקיימים במסגרת הפעילות המורכבת מאוד הזאת של האדם – הנסיון לחדור אל המסתורין הנמצא בתוכנו ומחוצה לנו גם יחד.

הנושא החוזר של ירידה לצורך עלייה מספק את המסגרת-הדרמאטית המהותית לחזון החסידי של חי הרות! הוא נובע מן המיתוס הלוריאני של שניות הכלים. לפי המיתוס הזה היתה העוצמה של האור האלהי שהואר בעת הבריאה רבה מכדי שיהיה אפשר לסבול אותה בעולמות התחתונים, והכלים שהכילו אותה נשברו. המשימה האנושית- (וכאן "ישראל" לאנושות כולה) היא לרדת כדי לחפש את ניצוצות האור הללו ולהעלות אותם, ולהשיבם בדרך זו למקורם בעולם האלהות. הרעיון הזה עבר, גם הוא, שינויים של ממש בחסידות.

מבחינת המקובל, היתה בגאולתם של הניצוצות האלהיים השתתפות פעילה בדומה המתמשכת של הגאולה הקוסמית. גרשם שלום הראה כיצד עבר בקבלת האר"י המוקד של ההתעניינות המיסטית לכיוון המשיחיות, וכיצד היתה צמיחת התנועה השבתאית התוצאה הישירה מכך. בשבתאות הפך הצורך לרדת אל המעמקים למען הגאולה לנושא מרכזי. בתחילה השתמשו בו כדי להסביר את מצבי-ההרות הקודרים של המשיח המיועד שבתי צבי. אחר-כך כדי להצדיק מקרים של חטא ככוונה תחילה ואף כפירה בקרב תלמידיו.

החסידות, שנולדה בקרב חוגים שהיו קרובים לחוגים שמהם יצאה השבתאות הפולנית, השקיעה מאמצים בניתוק כל קשר עם אותה כפירה שנואה, אך גם נמשכה לכמה מערכה הרוחניים. המשמעות של צדיק – כמו שאחיותו חזקה הן בעולמות העליונים והן בעולמות התחתונים, ושהוא עצמו משמש מעין צינור שדרכו הופך החומר לרוח – היא מורשה שעברה ממקורות יהודיים בדורות קודמים דרך השבתאות. הדרשנים, שהיו האינטלקטואלים הראשונים של התחייה החסידית, ואשר נאבקו כדי לרומם את קהלים ולשנותו באמצעות דברי התעוררות, נמשכו ביותר אל המקצב הפראדוקסלי של ירידה לצורך עלייה. הם טיהרו את הרעיון מכל רבב של כוונה לחטוא, ואז השתמשו בו כדי להסביר כיצד הצדיק מתגבר אף על מחשבה של פיתוי, או מדוע הוא חייב להתרועע עם חוטאים, אפילו כאשר הוא דורש ברבים. בסופו של דבר, השתמשו ברעיון כדי להצדיק את תפקידו של המנהיג החסידי: המיסטיקן המופיע ומעודד את הרוחות המדוכאות של הסובבים אותו, גדול מזה הנשאר מסוגר בתוך מה שהוא אולי המסתורין הנעלה ביותר.

עם התפתחותה של התנועה, בא המוטיב החוזר ונשנה של ירידה לצורך עלייה לידי שימוש בדרך ציורית יותר ויותר. ממש כשם שהלילה מקדים את היום בסדר הבריאה, או כשם שהלילה הארוך של הגלות מקדים את שחה גאולת ישראל, כך מתחלפות עתות של אפלה בעתות של אור בחייו של כל יחיד ויחיד, משום "כיתרון האור מן החשך" [פסוק מקהלת ב, יג, החביב על מקובלים

וחסידים]. כל אדם חייב לעבור תקופות של אפלה פנימית (דכאון, ספק, פיתוי), כדי להגביר את האור שיבוא עם הנצחון עליה. בכך מתקרבת החסידות ביותר להצגת תורה של צידוק-האל: המשימה של הפיכת הסבל והרע ל"אור" – השמחה שבעבודת האל – מופקדת בידי האדם. ככל שיגברו יסוריו של היחיד, כן יגביהו הניצוצות החבויים באותו אדם להיגאל, אם רק ימצא בו העוז להביא לידי מהפך עצמי. בסופו של חשבון, אין ביקום דבר שהוא כל כך בלתי-ניתן-לגאולה (שהרי הכל מוצאו מן האל) עד שלא יהיה אפשר להחזירו אל הקדושה. אולם מורי החסידות מודים, כי ישנם סוגים של ניצוצות, כולל כמה מן המצויים למשל במאכלות אסורים, שיהיה אפשר להרימם אל-על רק באחרית הימים.

החסידות צעדה עוד צעד לקראת שינוי רעיונו של האר"י, והדגישה את המושג של ניצוצות מסוימים השייכים לבני-אדם יחידים. הכלים המגיעים לידי של אדם, האוכל שהוא ניזון ממנו, המקומות שאליהם הוא נוסע – כולם מוכתבים בידי חסדי שמים-מפני שבכל אחד מאלה ניצוץ מיוחד שרק נפשו של היחיד היא מסוגלת, ואף חייבת, לגאול. כאן רואים את החסידות כתנועה השרויה בין תקופת ימי הביניים המאוחרים לבין התקופה המודרנית בהיסטוריה היהודית; היא מפגימה נושא מיתי ימי-ביניים, וכך מצליחה לתת ביטוי לרעיון שהוא מודרני מובהק – הרעיון של המשימה הדתית הבלבדית של כל יחיד ויחיד. במובן רחב יותר, אפשר לומר, כי העיבוד החסידי של נושא הניצוצות הוא גשר למודרניות. מבחינת המקובלים היה הרעיון ביסודו רעיון של מופתים. כאשר רק פעולות פולחניות מסוימות המלוות בנוסחאות מדויקות של מדיטציה, הן המביאות את הגאולה, אנו מוצאים עצמנו בתחום הכישופי למחצה של עולם האיווטריות הימי-ביניים. כאשר החסידות מכריזה כי לב שלם, ולא הידיעה האיווטריית, היא המאפשרת לניצוצות להיגאל, אזי דבקות אישית תופשת את מקומה של תורת הנסתר. כאשר אנחנו קוראים דברים על ההשקפה הזאת ומבינים שהיא מבטאת את הפיכת האנרגיה המרוכזת האלהית/אנושית למשהו המביא רפואה ביקום מלא פגעים, אנחנו מוצאים עצמנו שרויים בקרבה מפתיעה לכמה זרמים בני-זמננו בפסיכולוגיה וברפואה.

בתוך כל המבוכ הזה של דימויים, מובלע הרעיון שאלהים זקוק לעזרה אנושית בתהליך המתמשך של גאולת העולם, שהוא גם התהליך של הגאולה והמימוש של האלהי עצמו. הוויתור על תפישת האל הכלי-כול המונחת ביסוד הרעיון הזה, דבר שהציק זמן רב למבקרי הקבלה היהודים, עשוי להערים רק מעט קשיים לפני האדם המודרני, ביחוד אחרי השואה, שאינו רואה עדות של ממש לתואר כלי-כול של האל. אדרבא, תחושה של שיתוף עם אלהים בתהליך הגאולה, שיתוף אשר שני הצדדים נדרשים לו, צריכה לשמש בסיס לדגם מלהיב של תיאולוגיה בתי-זמננו. השיתוף הזה, כפי שהיינו תופשים אותו כיום, מחייב שבני-אנוש יקבלו עליהם תפקיד פעיל וימלאו אותו בשלמות, מפני שרק הם עשויים לפעול במישור הגשמי. אלהים הוא מקור השראה והמרכז המתחדש-תמיד של העוצמה הדרושה למאבק המתמשך הזה. לאמיתו של דבר, ההפרדה בין מה שהוא פעולה אנושית למה שהוא מעשה האל באמצעות הסוכן האנושי, נראית לנו הפרדה מלאכותית. על אף שרק האנושות בלבד היא הפעילה בהעלאת הניצוצות, אין אנו בודדים במלאכתנו.

תירגם: יהודה מלצר.

## ביבליוגרפיה

מרטין בובר, *בפרדס החסידות*, תל-אביב 1945.

מרטין בובר, *אור הגנוז*, תל-אביב 1957.

אברהם גרין, *בעל היסורים – פרשת חיינו של ר' נתמן מברסלב*, תירגם ב' ישראל, תל-אביב תשמ"א.

גרשם שלום, *שבת צבי והתנועה השבתאית בימי חיינו*, מהדורה חדשה, תל-אביב תשמ"ח.

גרשם שלום, *דברים בגו*, ערך א' שפירא, תל-אביב תשל"ו.

Arthur Green, "Hasidism: Discovery and Retreat," in Peter Berger, ed., *The Other Side of God* (1981).

Arthur Green and Barry W. Holtz, eds., *Your Word Is Fire: The Hasidic Masters on Contemplative Prayer* (1977).

## חשבון-נפש

## עדין שטיינזולץ

2

הביטוי "חשבון הנפש" הוא ביטוי חדש ביחס, לפי ששימושו הוא רק מימיה הביניים והלאה. אולם המושג חשבון נפש הוא עתיק ביותר, וימיו כימי תרבות ישראל עצמה; ואם צורות ההתבטאות, הניסוחים ואפילו הנושאים של חשבון הנפש משתנים מדור לדור ומתקופה לתקופה, הרי עיקרם של דברים נשאר קבוע בחיים היהודיים בכל עת.

הצורות השונות, שבהן מתבטא חשבון הנפש, אינן דבר שבמקרה, לפי שהן תלויות ברקע הרוחני והקיומי הכללי של בעל החשבון. אולם, יש צדדים עקרוניים משותפים המגדירים את מהותו של חשבון הנפש, כשם שקיומם של תנאים אלה הוא המאפשר את היכולת הרוחנית – את האפשרות לעריכת חשבון כזה בכלל.

תז"ל קוראים לחשבון הנפש "חשבוננו של עולם" (בבלי בבא בתרא עח עמוד ב). עלידי כך הם נמצאו מגדירים מרכיב מרכזי אחד לעניין זה: חשבון נפש הוא תמיד "חשבוננו של עולם" – חשבון של הכללות, של עקרונות, חשבון של עולם מלא. ודאי, חשבון הנפש עשוי שיתפרט לסכומים קטנים, ולעתים אף להתבזבז בפרוטות קטנות. אולם בכל מקרה החשבון היסודי הוא כוללני, כל-מקיף, חובק זרועות עולם. כי גם כאשר חשבון הנפש מתחיל או נגמר בדברים קטנים, הריהו נעשה תמיד מתוך הרגשת חשיבות כוללת שיש לאותם דברים. בכל מקום שאין הרגשה כזו, הרי גם אם האובייקטים של החשבון גדולים ביותר – אין הם מגיעים לידי חשבון נפש. לאמור, חשבון נפש תמיד הוא מהותי, יסודי ועקרוני מבחינה סובייקטיבית, כלומר: מבחינתו של עושה החשבון.

## הצורך בעקרונות, בקני-מידה

לא פחות מכך ברור, שאין אפשרות לעשות חשבון נפש, או חשבון עולם, אלא מתוך הנחת יסוד – שאכן יש חשבון כולל כזה. באין מערכת עקרונית ובסיסית, המהווה את קנה-המידה לדברים – אין שחר למדידה ולחישוב. ויש להדגיש: קנה-מידה כזה, איננו חייב להיות בהכרח דתי ואפילו מוסרי (במשמעות המקובלת של המלה), אלא הוא חייב להיות מקובל על עושהו כקנה-מידה, כאמה שבה ניתן למדוד את הדברים. לאמיתו של דבר כל חשבון (מכל סוג) אינו יכול להיעשות אלא על בסיס הנחות כלליות כאלה – בדבר קיומן של אמות-מידה, בדבר קיומם של "כללי חשבון". בכל מקום שאין בו מידה וכללי מדידה – אף אין חשבון וחישוב.

# לקסיקון התרבות היהודית בזמנו

מושגים, תנועות, אמונות

עורכים:

ארתור אי' כהן ופול מנדס־פלד

עורך המהדורה העברית:

אברהם שפירא



הוצאת עם עובד