

תמורות במחשבה הדתית בחסידות פולין -  
בין 'יראה' ו'אהבה' ל'עומק' ו'גוון'

מאת

רחל אליאור

מבוא

ריוקנה הרוחני של חסידות פולין התגבש סביב מספר מושגים יסודיים שבתנונו מחדש את משמעות המעשה הדתי ואת ערכו. מושגים אלה, שהתהוו בחצרותיהם של צדיקי פולין ונדרונו בהרחבה בכתביהם, נדרשו בצורות שונות למתח שבין שמירת הגבולות המותרים עליידי המסורת לבין הרחבת גבולותיה בהשראתה של המחשבה המיסטית והתבוננות המחודשת במשמעותו של החיוב הדתי. עוד ניתן בהם ביטוי להתכוונותו הדו-ערכית של הצדיק בהפשטת הגשמיות ובהנהגת עדה בגשמיות, ולחתיירתו כפולת-הפנים - לפרוץ את הגבולות הרוחניים המוסכמים, מזה, ולשמור על דפוסיו של העולם המסורתי, מזה.

ההתעוררות הרוחנית שהיתה גלומה במושגים דיאלקטיים אלה התגבשה בהדרגה החל בשלהי המאה השמונה-עשרה ולאורך מחציתה הראשונה של המאה התשע-עשרה בחוגיהם של ר' יעקב יצחק הלוי הורוויץ מלובלין ושל ר' מרדכי יוסף ליינער מאיזביצה. הוגים אלה, שהתמודדו כל אחד עלייפי דרכו עם שמירת גבולות המסורת ועם פריצתם, הושפעו מיחסי הגומלין המורכבים שקיימו עם חסידות פשיסחה וחסידות קוצק, ויצרו מערכות מושגיות מגוונות המשקפות רדיקליזם מיסטי, התבוננות אנרכיסטית, חדשנות אנטינומיסטית והתלבטות ברבר משמעותה המתחדשת של המחשבה המסורתית והשלכותיה החברתיות והדתיות במציאות המשתנה.

ברברים הבאים אבחנו את נסיבות התהוותם של מושגים אלה, שקראו תיגר על התפיסה המסורתית והצביעו על אופקים חדשים במחשבה הדתית, וארון במשמעותם המתחלפת בכתביהם של ר' יעקב יצחק מלובלין ושל ר' מרדכי יוסף מאיזביצה. עוד אבחנו את השפעתה של המיסטיקה הכריזמטית והשפעתם של המושגים הדיאלקטיים בתורתו של ר' יעקב יצחק על התגבשותה של ההנהגה החסידית, ואעמוד על הזיקה ההפוכה בין מחשבתו הספקנית והאנרכיסטית של ר' מרדכי יוסף לבין עמדותיו של מורו, הרבי מקוצק, ועל השלכותיה של תורה זו על המחשבה הדתית בחסידות פולין.

ר' יעקב יצחק הלוי הורוויץ - בין 'יראה' ל'אהבה'

אין חוזק כחסידות בתחלתו, ובווער מאד בארם כאש אהבתו [...] ואש מתלקחת בווער בלבו אש אהבתו יתברך. ונוגה לו סביב, לו ולהמתחברים אליו סביב.

ר' יעקב יצחק הורוויץ, זכרון זאת, מקץ, לג-לר

בבית-מדרשו של ר' יעקב יצחק הלוי הורוויץ (1745-1815), 'החווה מלובלין', נוצקה מותה של חסידות פולין ונקבע צביונה הרוחני והחברתי.<sup>1</sup> בתקופת הנהגתו נקבע מקומה המרכזי של תורת הצדיק בהוויה החסידית ונוצרה התשתית המושגית שפתחה פתח לצדיקות 'בגשמיות' ולהרחבת מעגל הפנייה החברתי, ונטבעו גם המושגים הדיאלקטיים שעמדו ביסוד ההתחדשות הרוחנית אשר התחוללה בבתי-המדרש החסידיים בפשיסחה, קוצק ואיזביצה, במחצית הראשונה של המאה התשע-עשרה.<sup>2</sup> ביסוד משנתו העמיד ר' יעקב יצחק שתי

1 על החווה מלובלין בהיסטוריוגרפיה החסידית, ראה: מ"מ בורק, סדר הדורות החדש, למברג תרכ"ה, עמ' 61-64; א' וולדן, שם הגדולים החדש, ווארשא 1864 (להלן: וולדן, שם הגדולים החדש), דף ל ע"ב; י' ברג, זכות ישראל, עשר אורות, ורשה תרפ"ה, עמ' 90; מ"מ ולדן, נפלאות הרבי, בילגוריי 1911 (להלן: ולדן, נפלאות הרבי); י' קורנבליט, אספקלריה המאירה, ירושלים תשל"ז. ובספרות המחקר, עיינו: ש' רובנוב, תולדות החסידות, תל-אביב תשכ"ז [תרצ"א], עמ' 215-217, 326-327. דבריו של רובנוב על החווה, שהם מעטים וכלליים ואף שגויים בחלקם או מסתמכים על עדויות המתנגדים, רחוקים מלמצות את מורכבותה של דמותו רבת-הפנים וראה להלן. עוד ראה: א"ז אשכולי, 'החסידות בפולין', בתוך: י' הלפרין (עורך), בית ישראל בפולין, ירושלים תשי"ד, עמ' 93-99 (להלן: אשכולי). דבריו של אשכולי, שיש בהם הבחנות מעניינות, תוכנות היסטוריות מקוריות ואפיונים חדים, אינם מותירים אפשרות בידי המעיין לבדוק אחר הכותב, שכן דבריו מבוססים במידה רבה על 'סיפורים מתהלכים', על מסורות שבעל-פה, על אמרות המיוחסות לצדיקים ועל סיפורי חסידים. דבריו על החווה מלובלין הם שילוב של הכללות וקביעות נחרצות, שאינן מבוססות על ניתוח היסטורי או על עיון ביקורתי בספריו של מושא מחקר ובקורות חייו, אלא על שימוש חסרי-הבחנה במסורות סיפוריות מאוחרות. בדרך דומה כתבו גם: א"י כרומברג, החווה מלובלין (מגדולי התורה והחסידות, יט), ד"צ ירושלים תשכ"ב; י' אלפסי, החווה מלובלין, ירושלים תשכ"ט. א' רובינשטיין הקדיש פרק לחווה מלובלין בחיבורו, 'ראשיתה של החסידות בפולין המרכזית' (חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה), ירושלים תשט"ז, עמ' 28-39. אולם דבריו, הכוללים שגיאות עוברתיות לא-מעטות, הם רק תיאור חלקי ושטחי של חייו ותורתו של ר' יעקב יצחק ואינם ממצים את עולמו הרוחני או את הרקע ההיסטורי והחברתי לפעילותו. על חייו של החווה, ראה: 'קצת תולדות וסיפורים מריבנו הגה"ק המחבר', בתוך: יעקב יצחק הלוי הורוויץ, זכרון זאת, מונקאטש תש"ב, עמ' קסב-קסח; ועיינו עוד, שם, בדבריו של החווה על עצמו, עמ' קמו-קמט. על הספר - ראה נספח א. במאמר זה, מראייה מקום לספריו של החווה - 'זאת זכרון', 'זכרון זאת', 'דברי אמת' - מתייחסים למהדורה המקובצת של כתביו שיצאה לאור במונקאטש בשנת תש"ב, ואשר צולמה מחדש בארץ בשנת תשל"ג. על הרקע ההיסטורי, הכלכלי והחברתי שבתוכו פעל ר' יעקב יצחק, ראה: א"י כראור, גליציה ויהודיה, מחקרים בתולדות גליציה במאה ה'18, ירושלים 1956, עמ' 141-153, 162-167, 190-191; P.R. Magocsi, *Galicja - A Historical*; 1983, pp. 92-115, 235-236; *Survey and Bibliographical Guide*, Toronto 1983, ר' מאהלר, לתולדות היהודים בפולין, מרחביה 1964, עמ' 357-372, 395-415; כ"צ דינוב, במפנה הדורות, ירושלים תשט"ז (להלן: דינוב, במפנה הדורות), עמ' 125-131; מ' בלבן, לתולדות התנועה הפראנקית, תל-אביב תרצ"ד, עמ' 67-71, 85-91.

2 על התפנית שהתחוללה בתקופתו ברפואי ההנהגה בתנועה החסידית, ראה: Rachel Elior, 'Between Yeshu and Avin: The Doctrine of the Zaddik in the Works of Jacob Isaac, the Seer of Lublin', in: Ada Rapaport-Albert and S. Zipperstein (eds.), *Jewish History, Essays in Honour of Chimen* (להלן: Abramsky, London 1988, pp. 393-455). נוסח עברי מורחב של מאמר זה עתיד

מערכות התייחסות לעולמו הדתי של האדם וקבע עמדה נחרצת בדבר יחסו זו לזו: מערכת נורמטיבית, המתייחסת לשיעור, גבול ודין ולכל כחינה הניתנת להגבלה ולתייחוס בהוויה המוחשית ובמציאות הנגלית; ומערכת אקסטטיבית, מופנמת, המתייחסת למציאות מופשטת, לבחינות שאינן ניתנות למדידה בתודעתו של האדם ולהוויות נסתרות שאין להן שיעור. היסוד הנורמטיבי, המתייחס לכלל וגלום במערכת הראשונה, הוא החוק, הנתפס כ'צמצום', 'מידה', 'גבול' ו'כלי'; ואילו היסוד האקסטטיב, המתייחס ליחידים-סגולה וגלום במערכת השנייה, נתפס כ'התפשטות', 'פריצת גבולות' ו'אינסופיות'. העמדה הדתית המתחייבת מהכרה ביסוד המגביל ובמערכת הנורמטיבית, מכונה 'יראה', 'ישוה הרעת' או 'שמירת חוק וגבול', ויש בה משום ציות למערכת הנתונה, אישוש ההבחנות המקובלות וכפיפות לכללים המוכתבים בידי המסורת. ואילו העמדה הדתית המתייחסת אל היסוד האינסופי ואל המערכת האקסטטיבית, קרויה 'אהבה', 'מסירת נפש שלא כדרך הטבע', 'השראת שכונה' ו'התפשטות הגשמיות', ויש בה משום פריצת ההבחנות המקובלות ונקיטת עמדה אקטיבית בעבודת השם, החורגת מתחומי החיוב המקובל. בתורתו של ר' יעקב יצחק נקבע יחס חרדי-משמעי לעמדות הדתיות השונות, המתחייבות משתי המערכות, ונקבע סדר עדיפות:

דהנה האדם צריך להיות הולך מחיל אל חיל ולית פולחנא קמי' [=לפני] קוב"ה [קודשא בריך הוא] אלא רחימו [=אהבה] ובאמת בלא יראה גם האהבה אינה כראוי [...] האהבה נקראת אהרון הכהן והנה היראה נקראת זאת [...] על שהיא נוקבא כי אינה עדיין עיקר העבודת כי לית פולחנ' קמי' קב"ה אלא רחימו, כי אם מהיראה נותן הקב"ה לאדם אהבה כי ביראה אינו יכול לעבוד את הבורא ולהודות ולהללו כי זה רצונו יתברך (זכרון זאת, חיי שרה, יב).<sup>3</sup>

דבריו של ר' יעקב יצחק הושפעו במידה מסוימת מהדיונים על 'יראה ואהבה בספרות המוסר [במחשבת הקבלה לגווניה, אולם מסקנותיו חרגו במידה רבה מן המקובל בספרות זו. הוא מתאר בדרכים שונות את עדיפותה המפורשת של האהבה עליפני היראה ואת המשמעות השונה של ההתכוונות הכרוכה בה:

דהנה היראה נקרא חוקה וכן כתיב זאת חקת התורה לשון חק וגבול שלא יעבור, מה שאין כן באהבתו יתברך פעמים אינו חושש כל כך בחשש חטא כנ"ל שלא להתבלבלו מאהבתו ודבקו יתברך וגם הוא התפשטות ומסירת כל אשר לו לו ית'. ומתנהג יותר מכוחו לו ית' בלי חק, והיראה נקראת זאת שהוא נראה שאינו עובר משא"כ [מה שאין

לראות אור בספר: ח' שמרוק, י' ברטל, רחל אליאור (עורכים), צדיקים ואנשי מעשה - מחקרים בחסידות פולין, ירושלים (מוסד ביאליק) תשנ"ד, עמ' 167-218.

3 על יראה ואהבה במחשבת ימיהיניים, ראה: בחיי בן פקודה, ספר תורת חובות הלכות, מהדורת י"ד קאפא, ירושלים תשל"ג, שער הפרישות ושער האהבה, עמ' תה-תלא; י' תשבי, משנת החווה, ב, ירושלים תשכ"א, עמ' רפ-שו.

ממדים חדשים במסורת ומרחיבה את גבולותיה. האהבה מבטאת את ההתעוררות האקסטטית, את הכמיהה לאינסוף ואת הזיקה לדמיון הדתי היוצר, המתחוללות בהווייתו של האדם בנסיבות משתנות. עוד היא מגלמת את חירות ההכרעה ואת החיות המתריסה, היונקת מפריצת גבולות ההשגה המקובלים ומהתמודדות נועזת עם רעיונות המצויים על גבול האנרכיוס והאנטינומיס.

יראת ה' היא הביטוי לכוח המשמר ולדרך המיסודת על קבלת הנורמה ההלכתית הקבועה, המוטלת על הכלל, דרך שאינה תלויה בהתחדשות רוחנית וכמצבי־נפש משתנים אלא בהכרה דתית המונחלת במסורת לכלל העדה ובהסתמכות על החכמה העמוקה הנובעת מן העבר. אהבת ה' משקפת את הכוח היוצר, את ההתלהבות הדתית פורצת־הגבולות, המתרחשת בתחומי של היחיד, ואת ההתעוררות האקסטטית הכרוכה בהארה, בהתחדשות דתית ובהסתמכות על חכמה הנקנית מתוך ניסיון ההווה. היראה, המכונה כאמור 'חוק' וגבול', 'חוקה', 'יראת שמים', 'צמצום' ו'מידה', הופכת לנקודת־מוצא של ההווה הדתית ולתשתיתה הקבועה. ואילו האהבה, המכונה גם 'דבקות', 'התלהבות', 'התקשרות', 'תבערה', 'מסירת נפש' ו'התפשטות הגשמיות', היא פריצתה של הווה זו במתכונתה המקובלת והחילתה המחודשת באמצעות התלהבות מיסטית והשראה יוצרת, הנובעת מתחושה של מגע בלתי־אמצעי עם עולמות עליונים:

כי השראת שכינה הוא האהבה, וזה י"ל אוה למושב לו, מי שהוא מתאוה לה' ית' [יתברך] הוא האהבה זה הוא למושב לו ית' מרכבה להיות השכינה שורה עליו (זכרון זאת, שופטים, קלב).

אופיה האקסטטי של האהבה, כוח היצירה הדתי הגלום בה וההתעוררות המיסטית־ארוטית המניעה אותה, בצד משמעותה האנרכית ופריצת הגבולות הכרוכה בה, מתוארים מתוך הזדהות רוחנית נלהבת בדבריו של ר' יעקב יצחק:

והנה מהאהבה הוא התלהבות לו יתברך ופשוט האהבה הוא דביקות בו יתברך כמו מי שאוהב דבר הוא חושב אותו דבר והוא תקוע בלבו, מכל שכן ברוחניות הוא בלבו מקושר באותו רוחניות [...] שעי"ד האהבה הגדולה אינו חושש עניני הגוף וכמעט מבטל עצמו ממציאיות [...] שעי"ד האהבה פותח הבורא ב"ה לאדם שערי חכמה [...] שעיקר רצונו יתברך מאיתנו אהבתו בלבנו ולקלס לפניו ית' [...] (זכרון זאת, בא, מח).<sup>6</sup>

עשה לך שרף תראה להתדבק בבורא ב"ה תמיד ולהבין רוממותו [...] להיות בוער בלבך כרשפי אש אהבת הבורא [...] וזה עשה לך שרף הוא התלהבות (זאת זכרון, עמ' כה).

כן אהבה היא בלב ואינו ניכר כמעשיו אם מדקדק הוא במצוות כי עיקר הוא בלב אהבתו, והנה על שיראה אינה העיקר נקראת נוקבא וזאת נקראת, וזה י"ל [יש לדעת] זאת חקת התורה כנ"ל וזה י"ל ושמרת את החוקה הזאת למועדה, פי' [פירוש] לזמנה המיוחדת בעת שאין האדם בדבקות והתלהבות (זכרון זאת, בא, מט).

הנה כתיב חוקיו ומשפטיו [...] י"ל חוקיו נקראים יראת שמים, שעל ידי היראה עושה לו האדם חוק וגבול מה לעשות ומה שלא לעשות, וגם שאינו מרגיש טעם על כן נקרא חוקים לשון חוק וגבול ולשון חקיקה שמצמצם עצמו מעניניו בשביל יראת הבורא ב"ה מה שאין כן אהבה נקרא משפט שיש לו טעם בהעברות שלו [...] והנה יש מדרגה לעבוד את ה' ביראה וזה שוה לכל נפש [...] והנה מי שהוא במדרגה קטנה די לו היראה מה שאין כן לצדיקים ראויים טוב לעבוד באהבה (שם, משפטים, גר-נה).

זאת היא היראה הגדולה חוקת התורה היסוד של התורה כי חוק הוא היסוד שלא לעבור ולצאת חוץ מגבול התורה כמ"ש [כמו שכתוב] חק עולם ולא יעבור (זאת זכרון, עמ' יז).<sup>4</sup>

חוקי' הם עי"ד [עליידי] היראה עושה לו האדם חוק מה לעשות ולא יותר, וכן חק הוא בלא טעם כמו שהוא היראה לבר, מה שאין כן באהבה יש לו טעם לעבודת באהבתו ובמה שמישיג רוממות אל וגודל חסדו וטובו ראוי לעשות רצונו, וזה המשפט נותן להתנהג כן (זכרון זאת, שופטים, קלב).

וזה זאת היא היראה נקרא זאת כידוע שממנה באים לאהבה היא עיקר העבודות והוה היראה נוקבא מקבל האהבה כי ע"י [עליידי] יראה בא לו אהבה לקלס לפניו וזה הוא עיקר הבריאה [...] ולית פולחנא אלא רחיו (דברי אמת, שמיני, עמ' פד).<sup>5</sup>

משמעותה של ההכחנה בין יראה לאהבה נעוצה בהנחת־המוצא הקובעת, שחייו הדתיים של האדם אינם מתקיימים רק לנוכח מערכות קבועות וחמומות, המונחלות במסורת מקודשת, אלא גם לנוכח מערכות משתנות, שהאדם מחדש ויוצר ברוחו, פועל באמצעותו ונפעל עליידיהן. היראה מגלמת את הזיקה המחויבת לציווי האלהי הגלום בתורה ומצוות, את דפוסי־העשייה הקבועים, המחייבים את הכלל והפרט, ואת הציות למסורת ההלכתית ההטרונומית, הנשענת על מיתוס ההמשכיות הנצחית הגלומה בעבר. לעומתה מעמיד ר' יעקב יצחק את האהבה, המגלמת את ההתעוררות הרוחנית החורגת מדפוסי־העבודה המקובלים, את חירות ההכרעה האוטונומית ואת ההתחדשות הדתית ברשות היחיד, החותרת לעצב זיקה בלתי־אמצעית בין האדם לאלהיו. התעוררות זו שואבת מן הכמיהה המיסטית לעולמות עליונים ומההשראה היוצרת הכרוכה בה ויונקת מן המחשבה הקבלית החושפת

4 על הספר - ראה נספח א.

5 על הספר - ראה נספח א.

והנה העיקר הוא להיות האדם בדביקות הבורא ב"ה תמיד ולהיות עולה מחיל אל חיל להרבך בו יתברך ולהשיג סודות תורתו (זכרון זאת, סוכה, קנו).

דהנה לפעמים עובדים באהבה והתלהבות גדול ולפעמים ביראה ותשובה ופשוט מעשיו, ויש מדרגה יותר עליונה מזה, שלא לחשוב עצמו כלל האיך שהוא כ"א [כי אם] בהתפשטות הגשמיות והתלהבות עצום מאד (שם, בהעלותך, קיד).

הנה האדם הרוצה לשוב בתשובה שלימה לפניו יתברך אשר נרבה רוחו אותו לזה מקודם ראוי יבוא אליו התבערה להיות בו ער בלבו כאש להכה אהבתו ית' [...] ומתנהג במידות תרומיות למעלה מכח אנושי וישוב הרעת [...] דהנה מה שאדם מתנהג בישוב הרעת נקרא משפט [...] ומה שהיה הצדיק והבעל תשובה חפץ להתנהג בתבערה הגדולה שלא כדרך הטבע אינו נקרא משפט [...] רק במסירת נפש שלא כדרך הטבע (זאת זכרון, עמ' קכד-קכו).

ר' יעקב יצחק דן בהרחבה בדרכים השונות להשגת ההתעוררות האקסטטית, בנייהן דרכים בעלות נימה אנטינומיסטית, החורגות מן המסורת המיסטית המקובלת. הוא אף בוחן את הזיקה בין הכמיהה לעבודה באהבה לבין המחויבות לעולם היראה:

דהנה צריך להעלות התאוות הגשמיות להביאם לשמוח בה' על ידיהם כי כשמתעורר אהבה לאדם בעניני גשמיות יחשב רוממות אל וטובתו שבו כל הטובות ויאהב את ה' מאוד אהבה עזה ממילא מתקן הגשמיות (זאת זכרון, עמ' כה).<sup>7</sup>

דהנה פירשנו ובחטא יחמנני אמי כי תשובה נקרא צו כי ע"י [עלידה] נעשה האדם כמו שנולד עתה בריה חדשה וידוע שצריך חשק גדול לעבודת שמים והחשק בא מצד היצר הרע וזה ובחטא יחמנני אמי נותן לי חמום לה' ית' לעוכרו בהתלהבות וזה צו את אהרון ואת בניו כו' לשון זריזות וחשק שבא מיצה"ר [מיצר הרע] נקרא צו (דברי אמת, צו, עמ' פא).

הלבטים בין שמירת הגבולות המותווים עליידי המסורת לבין הרחבת גבולותיה של הדרך המקובלת באמצעות עבודה אקסטטית והסתמכות על עבודה החורגת מתחום תורה ומצוות, הנרמזת בעבר ומתממשת בהווה, מאפיינים את מכלול כתיבתו של ר' יעקב יצחק. הוא מבטא עניין מיוחד ברמויות של מיסטיקנים ומחדשים דתיים, שגילו מתוך עצמם את מקורות הסמכות המסורתית ופעלו עליה:

מי שהוא עוסק בתורה לבר ואינו יודע מדביקות הבורא ב"ה, והנה גם זה הוא טוב אך אין זה לבר גמר הכל כי העיקר הוא דביקות כדאיתא בספרים ובזוהר לית פולחנא

<sup>7</sup> לרעיונות קרובים בספרות החסידית ובמקורותיה בספרות המוסר הקבלית, השווה: מ' פייקא, כימי צמיחת החסידות, ירושלים תשל"ח, פרק חמישי, עמ' 204-268.

קמי קוב"ה [קודשא בריך הוא] אלא רחימו וכן איתא בחובת הלכות [...] שזה מדרגות האבות כי הם השיגו ע"ד [עלידי] דבקותם בבורא ב"ה [ברוך הוא] גם התורה והעיקר שלהם היה הדבקות, ע"כ [על כן] אנו הלומדים מתיחסים ומבקשים מה' ית' בזכות אבות שהם לא היה להם התורה אך האמת עתה אסור לבטל כלל כי זה הוא רצון אל [...] כי אם מה שצריך להתדבק בהבורא ב"ה ולהתבודד בו ודאי טוב יותר (זכרון זאת, וישב, כח).<sup>8</sup>

השניות בהתייחסות למציאות המסורתית וכפליהפנים בהוויה הרתית ובדרכי עבודת השם נרמזים בהנגדה שבין 'ישוב דעת', 'כח אנושי', 'דרך הטבע', 'לימוד פשטי תורה', 'שמירת חוק' ו'יראה', מזה, לבין 'ביטול ממציות', 'התפשטות הגשמיות', 'למעלה מכח אנושי', 'לימוד סודות התורה', 'התלהבות' הבאה 'מצד היצר הרע' ו'תבערה גדולה שלא כדרך הטבע', מזה. הם נדונים בכתביו של ר' יעקב יצחק כחלק מלבטיו בדבר גיבושה של תורת הצדיק כפולת-הפנים.<sup>9</sup> תורת הצדיק, הנענית לכפליהפנים האלה, הידוע בשם 'התפשטות' ו'הסתלקות', או 'שפיעה' ו'צמצום', והמצוי בתשתיתה של מסורת הקבלה הלוריאנית, התרקמה בזיקה למתח שבין ההתבודדות המיסטית וההתעלות הרוחנית ברשות היחיד לבין חובת ההנהגה הציבורית וההידרשות להוויה הארצית ולצרכים הגשמיים של רשות הרבים.<sup>10</sup> דבריו של ר' יעקב יצחק, המשקפים את המתח בין התחדשות דתית והתעוררות אקסטטית לבין שמירת המסגרת המסורתית והמחויבות החברתית, נכתבו בשלהי שנות השמונים של המאה השמונה-עשרה, בראשית תקופת הנהגתו, בשעה שהגדיר בינו לבין עצמו את מקורות סמכותו והשראתו של הצדיק ואת תחום אחריותו. בתקופה זו הוא התמודד עם הבהרת משמעותה של ההנהגה הצדיקית וקבע שיש לה זיקה הן לעבודת היחיד ולהתעלותו המיסטית והן למסורת המקובלת ולאחריות הכרוכה בהנהגת העדה. בתודעתו נוסחה שניות זו בקצרה: 'דהנה הצדיק עיקר דירתו הוא למעלה בדביקותו ית' אך צריך גם כן לעיין בצרכי ציבור'

<sup>8</sup> לשאלת המתח בין ההתחדשות המיסטית לסמכות המסורתית, ראה: ג' שלום, 'מיסטיקה וסמכות דתית', פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, ירושלים תשל"ה, עמ' 9-35.

<sup>9</sup> על תורת הצדיק בחסידות, ראה: מ' בוכר, בפרס החסידות, תל-אביב תש"ה, עמ' 50-51; דינור, במפנה הדרות, עמ' 221-225; ג' שלום, 'הצדיק', פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, שם, עמ' 248-251; Ada Rapaport-Albert, 'God and the Zaddik as Two Focal Points of Hasidic Worship', *History of Religion*, 18, no. 4 (1979), pp. 296-325; רבקה ש"ץ, 'למהותו של הצדיק בחסידות - עיונים בתורת הצדיק של ר' אלימלך מליזנסקי', מולד, 18 (1960), עמ' 365-378; ג' נגאל, 'משנת החסידות בכתבי ר' אלימלך מליזנסקי ובית מדרשו', חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשל"ב; הנ"ל, 'נועם אלימלך לר' אלימלך מליזנסקי, מהדורה מדעית, ירושלים תשל"ח, מבוא, עמ' 19-24; A. Green, 'The Zaddik as Axis Mundi in Later Judaism', *Journal of the American Academy of Religion*, 45 (1977), pp. 327-347; דת וחברה בתולדות ישראל ובתולדות העמים (קובץ הרצאות שהושמעו בכנס השיעי לעיון בהיסטוריה, חנוכה תשכ"ד), ירושלים תשכ"ה, עמ' 121-134.

<sup>10</sup> על תורת הצדיק של ר' יעקב יצחק, ראה: אליאור, החוה, פרק ב. עוד ראה: הנ"ל; 'בין התפשטות הגשמיות' לבין 'התפשטות האהבה גם בגשמיות' - הקיטוב בין התפיסה הרוחנית לבין המציאות החברתית בהוויה החסידית', בתוך: י' ברטל, ח' טורניאנסקי וע' מגדלסון (עורכים), כמנהג אשכנז ופולין, ספר יובל לחנא שמרוק, ירושלים תשנ"ג, עמ' 209-241.

ההתקשרות האקסטטיבית, המתחוללת בהוויתו של היחיד, מתירה קריאה חדשה של המסורת וראייה שונה של המציאות, ויש בה כדי ליצור דפוסי-הנהגה חדשים ולעתים אף לסתור את הנחות-היסוד של הדרך המסורתית המקובלת.

המתח בין היסוד האקסטטי - המכונה בדבריו, כאמור לעיל, בשלל מושגים, ביניהם: 'אהבה', 'תבערה גדולה שלא כדרך הטבע', 'מסירת נפש', 'התלהבות', 'דביקות', 'התפשטות הגשמיות', 'התפעלות', 'התקשרות', 'חיות אש', 'ביטול מציאות', 'התנוצצות', 'השראה', 'שפיעה' ו'נביעה' - לבין היסוד הנורמטיבי - המכונה 'ראה' ו'שוב הדעת', 'גבול' ו'דין', 'צמצום' ו'כלי', 'לימוד תורה', 'חוקה' ו'חוק' (זאת וזכרון, עמ' קכד, קכו) - מתואר משתי נקודות-מבט: כמתח שבין פריצת גבולות, סתירת המוסכמות, התחדשות והתפשטות, לבין הצבת גבולות, שמירת הקיים, המשכיות וצמצום; וכמתח בין שיקול-דעת אוטונומי בדבר משמעותה המיסטית של העבודה, העולה מהיענות לרצון האלהי הנסתר, לבין כפיפות וציות למערכת הנורמטיבית השרירותית, המתייחסת לרצון האלהי הנגלה. האהבה היא הביטוי לדרך הדוגלת בהכרעה אוטונומית בדבר מהותו של הרצון האלהי הנסתר, בעמדה אינדיבידואלית ביחס להלכה, ובהערכה מחודשת של מהות העשייה הרתית. ואילו היראה היא ביטוי לדרך המשקפת היענות לרצון האלהי הנגלה, הגלום בפשט הכתוב, ומבטאת עמדה שמרנית ביחס לנורמה ההלכתית והסכמה עם המסורת המקובלת, הנשענת על קדושת העבר ועל מיתוס ההמשכיות.

הזיקה הניגודית בין יראה לאהבה מעוגנת גם במשמעות ההבדל בין פשט לסוד כשתי עמדות-מוצא שונות, המשקפות את רצון האל ואת זיקת-הגומלין המתחייבת ממנו. העמדה האחת מייצגת את הזיקה הרתית הממצעת והמתווכת, המתייחסת ל'לבושיו של המלך' או רואה בעיסוק בתורה הנגלית היענות לרצון האל הגלום בפשט הכתוב. ואילו העמדה השנייה משקפת את הזיקה הבלתי-אמצעית, המתייחסת ל'גופו של המלך', זו הרואה את העבודה באהבה ודביקות כהיענות לרצון האל שאינו גלום בנוסח התורה:

דהנה כתיב ויעקב איש תם יושב אוהלים ללמוד תורה ומי שעסק בתורה תמיד, ולא בדביקות [...] ואהבה לחשוב ברוממות אל ולעשות רצונו ולגרום תענוג לעולמות עליונים, נקרא יעקב שעוסק כמה שהוא לבוש של הסוד וכן פי' [פירוש] מ"ש [מה שכתוב] אל תראי תולעת יעקב מתי ישראל כי מי שעוסק בפשטי התורה נקרא תולעת שאין כחו אלא בפה, יעקב לשון עקב כי הוא סוף המדרגה [...] וישראל נקרא ישראל שהוא בדביקות הבורא בלא לבוש כי הגם שאורייתא וקוב"ה כולא חד הוא בהסוד מגולה מה שאין כן בהפשט הוא מלבוש (זאת וזכרון, עמ' טו).

(זכרון זאת, ויצא, יט). ובנוקטו לשון מטפורית, הוא מעמת את ההתעלות המיסטית הכרוכה בהפשטת הגשמיות, המתוארת כ'נפשנו כצפור נמלטה לשון התפשטות הגשמיות כנ"ל פורח באויר ואינו חושש לעולם הזה' (זאת וזכרון, עמ' יא), עם הירידה לתחום הארציות ונטילת אחריות גשמית, הנקבעת בנוסחאות 'להמשיך שפע להעולם' (דברי אמת, מסעי, עמ' קכג), 'לבקש רחמים על ישראל [...] להמשיך טובות ישראל' (שם, בהר, עמ' צא). הפשטת הגשמיות, מזה, וההמשכה אל הגשמיות, מזה, נקבעו כנורמה ספיריטואלית המחייבת אותו בלבד והיו טבועות בחותם ההתנסות המיסטית שהוא עצמו חווה. דבריו דנו בהבהרת משמעותה של ההשראה הכריזמטית, שחונן בה, ובמתחייב ממנה לגבי דפוסי-הנהגה הצדיקית של העדה, ולא נתפסו בתודעתו כהוראה לכלל הציבור: 'כי מדרגת הדביקות אין נמצא כל כך כי אם ביחדי סגולה [...] כי יש עתים שצריך להתנהג באופן אחר כמו הוראת שעה כנ"ל וזה לשון יחיד קאי על יחדי סגולה' (שם, עקב, קלג).<sup>11</sup>

אולם משעה שנודעו דבריו ברבים, בשנות הנהגתו בשלהי המאה השמונה-עשרה ובשני העשורים הראשונים של המאה התשע-עשרה, ולאחר מכן בשעה שרשימותיו האוטוביוגרפיות ודרשותיו ראו אור בספריו 'זאת וזכרון', 'זכרון זאת' ו'דברי אמת',<sup>12</sup> הפכו תורותיו - על התכוונותו כפולת-הפנים של האדם בעבודתו ועל הבחינות האקסטטיות לעומת היסודות הנורמטיביים - לשתי מערכות היסוד במחשבה הרתית ובעבודת השם בחסידות פולין. על-פי השקפתו של ר' יעקב יצחק, העבודה ביראה, או יריעת התחום הנורמטיבי והכפיפות ליסוד המוגדר ולחוק הנגלה, בצד ההיענות למשמעותו הציבורית, מונחלות ונרכשות על-ידי 'שמיעה', דהיינו, באמצעות הידע המועבר במסורת, מצוי ברשות הרבים ומחייב את הכלל. ואילו העבודה באהבה, או ההתקשרות האקסטטית וההארה הרתית, או 'השגת רצון עליון' ו'גילוי סודות התורה', נודעות על-ידי 'ראה', או באמצעות התבוננות מיסטית ברשות היחיד. יחסי-הגומלין בין שני הממדים האלה בעולמו של האדם מוגדרים בתורתו, בלשון הקבלה, כ'צמצום' ו'שפיעה', או כ'כלים' ו'אורות', ועניינם בהגדרת היחס בין היסוד הקבוע ועומד, המונחל במסורת, בחוק ובמסגרת פרשנית קבועה, ותקף ברשות הרבים, לבין היסוד המתחדש ברוחו של האדם, החורג מכל שיעור ומידה, המצוי מעבר לטבע וטבוע בחותמה של התקשרות אקסטטית לעולמות עליונים. עוצמת החוויה האמוציאונלית של ההארה, והתמורה האקסטטית שהיא מחוללת בהוויתו של נושאה, מתוארות בדבריו ברמיזה לחזון יחזקאל ובזיקה לאמירת דברי תורה, הנאצלים לו משמים, לפני בני עדתו:

חיות אש ממללות פי' [פירוש] שלא ידבר כ"א (כי אם) ע"י החיות של התורה והתלהבות אהבת הבורא ב"ה הנקרא שלהבת י"ה [...] פי' שלא ידבר עד שיבוא לו החיות הגדול והתלהבות שהיא החיות אש בעצמה ממללות' (זאת וזכרון, עמ' יח).<sup>13</sup>

111-119. דבריו של ר' קלונימוס קלמן, בעל 'מאור ושמש', המובאים שם - 'וראיתי כן מצדיקים גדולים שבהיותם מרבקים עצמם בעולמות עליונים והמה מופשטים ממלכושי גופניות והשכינה שורה עליהם ומדברת מתוך גרונם ופיהם מדבר נביאות ועתידות' - מוסבים על החווה מלובלין. וראה: אליאור, החווה, עמ' 448, הערה 49.

11 וראה גם: זכרון זאת, עקב, עמ' קל.

12 על ספריו של ר' יעקב יצחק - ראה נספח א.

13 השווה רבקה ש"ץ, החסידות כמיסטיקה, ירושלים תשכ"ח (להלן: ש"ץ, החסידות כמיסטיקה), עמ' 111-112.

העיסוק בפשט, במלבוש, או ברצון האלהי הנגלה, נכרך עם יראה, הצבת גבולות, הקפדה על מצוות, דקדוק בחומרות, אישוש הסדר הקיים ושמירה על רפוסיה של הדרך המקובלת בתוקף הכרת סמכותה העילאית של המסורת וקבלת הנחות היסוד הגלומות בה ללא ערעור. ואילו העיסוק בסדר, או ברצון האלהי הנסתר, נקשר עם קביעת דרך עצמאית, היונקת מאהבה, דביקות, התפשטות הגשמיות ומסירת נפש, דרך שהיו גלומות בה, לפחות במידה מסוימת, שלילת הנחות היסוד של דרך החיים הרווחת, והעזה לסתור את סדר הדברים הקיים ולפרוץ גבולות מוסכמים. ההנגדה והקישוב בין יראה לאהבה, המשתקפים במימרה: 'כי על ידי היראה הוא מצמצם אדם עצמו, באהבה הוא מתרחב וכן מתגדל' (זכרון זאת, שקלים, עמ' נט-ס), מבטאים את המתח שבין שמירת תורה כפשוטה, דקדוק בחומרות, הצטמצמות בתחומי הסדר הקיים וציות לציווי הטרונומי, מזה, לבין אהבה, דביקות, התפשטות לתחומי מחשבה חדשים, העזה לשנות מן הנוהג המקובל והתר לעבור עבירות על-פי הכרעה אוטונומית בנסיבות משתנות, מזה. ניגודים אלה משקפים את ההתמודדות, שהיתה כרוכה בהכרעה בדבר משקלם היחסי של יסודות נורמטיביים מסורתיים ויסודות ספיריטואליים חדשניים. הם גם מבטאים את הקישוב הריאלקטי שהתחולל בין קבלת סמכותו של העולם המסורתי ואחיזה בסדר הקיים לבין ההתעוררות הנובעת מהשראה מיסטית ומסמכות מתחדשת, וכרוכה בשינוי משמעות ובתמורות בסדר הדברים. הנגדה זו מיוצגת הן כהכללה המתייחסת לדרכי העבודה השונות ולעמדה העקרונית הגלומה בהן, והן כטיפולוגיה של שתי המדרגות של עבודת הצדיק, המתייחסות לעבודה ביראה כאל שמירת נוסח הכתוב כפשוטו ולעבודה באהבה כאל שינוי משמעות:

דיש שני מדרגות א' צדיק המקיים התורה כפשוטה ויש א' מאהבתו להבורא ב"ה (זכרון הוא) כבן לאב מצפה לעשות רצונו ע"כ (על כן) מקיים התורה ומצותיה כי זה ודאי רצונו וכמו א"א [אברהם אבינו] ע"ה [עליו השלום] השיג מאהבתו ודביקותו בהבורא ב"ה לעשות רצונו קיים כל התורה כידוע ונ"מ [ונראה מה] בין שני המדרגות כי מאהבתו ית' לפעמים משנה לפי אשר נראה לו וזה מקרי הוראת שעה [...] שהיה נראה לו לכבוד שמים מותר לעבור על איזה מצוה וזה היא עבירה לשמה מה שאין כן מדרגייה שניה שאינו עובר מה שכתוב לא כן הוא (דברי אמת, עקב, עמ' קלג).

ההנגדה בין שתי המדרגות, בין היסוד השמרני-הטרונומי לבין היסוד האקסטי-אוטונומי, או בין שתי ררכי העבודה המכוננות יראה ואהבה, מאפיינת את כל כתיבתו של ר' יעקב יצחק, המנסה להעמיד בחינות נוספות ודרכי-ראייה שונות מאלה המקובלות ולקרוא תיגר על בלעדיותה של התפיסה המסורתית הרווחת ועל ה"משמעותה, כדי להפיח בה רוח חדשה ולחלצה מקיפאונה:

הנה כתיב הנה עין ה' אל יראיו [...] רהנה [יש] שעובר את הבורא ב"ה ביראה ויש באהבה, והנה מן היראה בא לאדם אהבה [...] וזה העין הוא ליראיו והוא דוקא למיחלים

לחסדו כי יש טיפשים שאינם רוצים לסור מיראה כי האהבה הוא לפעמים (כש)אינו מדרקק דוקא בחומרות וכיוצא בזה [...] כי חסידות אהבה והוא ככל הנפש אפילו נוטל את הנפש ממש כנ"ל ואינו חושש דוקא בקריאת שמע ותפלה, פי' אם מזדמן לו לאחר הזמן בשביל אהבת הבורא ב"ה והוא עוסק בדבקותו או בשבחים, או אם נראה לו שיפעול לפניו יתברך נחת רוח יותר אם לא יקרא קריאת שמע ותפלה, הגם שיצר הרע מוכיחו אינו חושש על שום עונש בשביל אהבת הבורא לפעול רצונו יותר, ובאמת רחמנא ליבא בעי [האל רוצה בלבנו] וגדולה עבירה לשמה, וזה כל מעשיך יהיו לשם שמים (זכרון זאת, פנחס, קכג-קכד).<sup>14</sup>

בדברים המצוטטים לעיל ניכרת עליית משקלה של התודעה הסובייקטיבית, המכריעה באופן אוטונומי את מהותה הראויה של עבודת אלהים ומעדיפה את המשמעות הרוחנית המתחדשת, העולה מכל עשייה דתית, על-פני יראת החטא והציות הדקדקני למסורת המקובלת. ההכרעה נעשית על-פי שיקולים ספיריטואליים אינדיבידואליים, המערערים את מעמדה של המסורת, שכידוע קובעת את גבולות העשייה הנורמטיבית מבלי להתחשב בשיקולים אוטונומיים מעין אלה. בדבריו של ר' יעקב יצחק משתקף מתח לא מבוטל בין הנורמה הרווחת לבין רפואי החריגה ממנה. הוא אומר מפורשות: 'והנה מי שאינו רוצה להתלמד ולזוז מיראת חטא כלל אי אפשר לו לבא לאהבה [...] כי באהבה אינו חושש כ"א [וכי אם] העיקר בלבו להבורא ב"ה' (זכרון זאת, פנחס, קכד). המערכת הנורמטיבית נדחית אפוא ממעמדה המוחלט לאורן של אמות-מידה ספיריטואליות ומיסטיות, והופכת למשנית וטפלה להתעוררות האקסטטי ולחכרעות האוטונומיות הכרוכות בה:

וזה י"ל אמר לו הקב"ה צא מעולם היראה, אינך צריך לשמור עצמך כ"כ [כל כך], טוב יותר שאתה תהיה רק עוסק בדביקות ועשיית רצונו ותהיה היראה טפלה אליך כי אהיה עמך [...] לא היה עוד היראה דוקא לגבול ושמירה כי אם באהבה העיקר (זכרון זאת, שמות, מג).

החירות הטמונה בהשקפה הספיריטואלית, המתירה לקבוע באופן אוטונומי את סולם-הערכים הרוחני ולהעמיד את מרכיביו השונים בסדר חדש, באה לידי ביטוי ממצה בתורתו של ר' יעקב יצחק. תורה זו מבוססת על חירות הבחירה בין האינטרס הנורמטיבי לבין האינטרס הספיריטואלי במכלול עבודתו של האדם, ועל קביעה אוטונומית של היחס ביניהם. דבריו משקפים בבהירות את המתח בין קבלת עולה של המסורת לבין פריצת גבולותיה, שכן בשמה של אהבת אלהים וחירות ההכרעה האישית מהו מעשה לשם שמים, או בתוקף שיקול-דעתו

<sup>14</sup> מנהג איחור התפילה מיוחס בדרך כלל לחסידי פשיטה, אולם אין ספק שראשיתו כבר במאה השמונה-עשרה בתורת החוזה מלובלין. על איחור התפילה במסורת החסידית ועל ההתנגדות החריפה שעורר, ראה: ש"ץ, החסידות כמיסטיקה, במפתח, ערך 'תפילה', איחור זמן תפילה: מ' וילנסקי, חסידים ומתנגדים, ב, 'ירושלים תש"ל, במפתח, בערך 'תפילה: שינויים בנוסח התפילה, זמניה ודרכיה'.

האוטונומי של האדם, הועלתה התביעה לבחינה מחודשת של ערכו של המעשה הדתי הן בתחום האסור והן בתחום המותר. ר' יעקב יצחק נוטל את המושג 'עבירה לשמה', הנתפס במקורות כעבירה על מצוות מסוימות לשם קיום התורה בכללותה בנסיבות יוצאות-דופן המחייבות שיקול-דעת והכרעה של בית-דין,<sup>15</sup> והופך אותו להכרעתו האוטונומית של היחיד בינו לבין עצמו, באמצעות החלת קניי-המידה האקסטיטיים על המערכת הנורמטיבית. דהיינו, ההכרעה בין יראה לאהבה, בין הדרך המקובלת לבין הדרך המיסטית, או ההכרעה מה הוא, לאמיתו של דבר, מעשה 'לשם שמים', נעשית בשמה של אהבת אלהים מכוחה של החירות לקבוע באופן אוטונומי את רצון האל ומכוחה של ההתרסה כנגד החרים-משמעות של השיקול המסורתי.

דהנה יש צדיק שעובר את הש"י [השם יתברך] בדרגא דיראה ויש שיוצא ממדרגה זאת ובא לאהבתו יתברך. והנה באהבה כתיב ואהבת את ה' אלקיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאורך, ושמעתי הפי' אפילו נוטל נפשך ממש, וזה כל מעשיך יהיו לשם שמים וזה בכל דרכיך דעהו אפילו לדבר עבירה [ברכות סג ע"א], פי' שהנה יש אדם בשביל יראת חטאו תמיד אין לו שום אהבה כי תמיד דואג ומתפחד אולי חוטא בזה, והנה זה צריך לפעמים מה שאין כן כשאפשר לעבוד באהבה יותר טוב הרבה, כי זה עיקר רצונו וזה לית פולחנא קמי קוב"ה אלא רחימא [...] ואם מזכיר אותו היצה"ר באהבתו שום עבירה קטנה או גדולה להפחידו ולבטלו מאהבה יחשוב כן הלא אוהב בכל נפשך אפילו נוטל האהבה את נפשו ולא יבטל בשביל זה ובאמת אפילו עבירה לשמה גדולה [זכרון זאת, בא, מז].<sup>16</sup>

בהשקפה ספיריטואלית זו, ערכיות המעשה הדתי נקבעת על-פי הכוונה הרוחנית הפנימית שהוא משרת, ולא על-פי דפוסי העשייה החיצונית בהוראתם המקובלת ובמשמעותם המסורתית. התודעה האוטונומית היא המכריעה בין מצווה לעבירה ולא המסורת ההלכתית, הקובעת מה הם גבולות האסור והמותר. ר' יעקב יצחק מחדד את הקונפליקט שבין הנורמות האתיות המקובלות לבין הכיסופים המיסטיים, או בין הכוח המשמר לבין הכוח המחדש והיוצר במחשבה הדתית. הוא מסייג בלשון נחרצת את משמעותה של העבודה ביראה ומעדיף בכירור את העבודה באהבה; הוא תובע את החירות להכריע באופן אוטונומי בין ציות למסורת ושמירת גבולות לבין נהייה אקסטיטית ופריצת גבולות:

וזה י"ל [יש לדעת] אמר לו הקב"ה צא מעולם היראה, אינך צריך לשמור עצמך כל

15 ראה: רמב"ם, משנה תורה, שופטים, הלכות ממרים, הלכה ד': 'בית דין מורים בזמן מן הזמנים לעבור על קצת מצוות כדי שיתקיימו [כולם]. לדעת הרמב"ם, עברה לשמה מחייבת שיקול-דעת של בית-דין והיא אמצעי לקיום התורה בכללותה בנסיבות יוצאות-דופן.

16 פירוש הפוסק 'בכל דרכיך דעהו' [משלי ג, ו] אפילו לרבר עברה, עיין ברכות סג ע"א. לרעיונות קרובים בספרות החסידית, השווה: צוואת הריב"ש, ברוקלין תשל"ה, סעיפים מד, מו. וראה: פייקאו, בימי צמיחת החסידות (לעיל, הערה 7).

כך, טוב יותר שאתה תהיה רק עוסק בדביקות ועשיית רצונו ותהיה היראה טפלה אליך כי אהיה עמך [...] לא היה עוד היראה דוקא לגבול ושמירה. כי אם באהבה העיקר [...] כי האהבה נקרא יוסף כנ"ל [...] וזה ובית יוסף להבה כי מאהבה בא התלהבות והאהבה מוסיף אהבה תמיד, ורצונו להוסיף תמיד תענוג לו ית' [...] שמי שיש לו אהבה גדולה לו ית' יש לו נמי היראה ממילא [...] וזה אשר לא ידע את יוסף כ"א [כי אם] האהבה העיקר, וזה מלך חדש, כי האהבה מתחדשת תמיד והנה מצד היראה לבד אינו עובר שום עבירה קלה כי מתירא, אך איתא כל מעשיך יהיו לשם שמים [...] וכן פשוט גדולה עבירה לשמה, בשביל אהבתו שמשגי שמוזה תמשוך קדוש שמו יתברך אינו חושש אפילו אם נראה חשש עבירה, והוא נקרא איש האלקים, פירשו על היראה, כי היראה טפלה לאהבה ומי שיש לו אהבה יש לו יראה ממילא [זכרון זאת, שמות, מג-מד].

בכל דבריו של ר' יעקב יצחק עולה בכירור הכלטת הניגוד בין יראה לאהבה - בין היסוד המשמר והאוסר, הגלום במצווה כפשוטה, בהימנעות מעבירה, בציות למסורת ובשמירת הגבולות, מזה, לבין היסוד המחדש והפורץ, הגלום בעבודה אקסטיטית שאינה מתחשבת בגבולות האסור והמותר, בהיענות להארה אלהית חדשה ובהתכוונות רוחנית הפוטרת עצמה מחשש עבירה או אף כורכת עצמה בעשיית עבירה, מזה. מושגים אלה, המשקפים את הקיטוב שבין אכיפת מוסרות המוסר והציווי לבין ההתעוררות האקסטיטית פורצת-הגבולות, ואת המתח שבין שמירת הנורמה לפריצתה, מוצגים כשני סוגים שונים של היענות לרצון האלהי, או כשתי דרכים אפשריות של עבודת השם בצד הטעמת עדיפותה של הדרך האחת על-פני השנייה:

דהנה יש ב' מיני עושי רצון הבוב"ה [הבורא ברוך הוא] יש שזהיר מחטא ועושה טוב ולומד על מנת לקיים, ויש שאין כוונתו כ"א [כי אם] שיהיה להבוב"ה נ"ר [גחת רוח], לפעמים עובר בזה ולפעמים בזה וגם לפעמים בטולה של תורה זו קיומה [מנחות צט ע"א] [...] מי שמוסר נפשו בשביל רצונו הוא קרוב אליו יותר על ידי זה [...] וצריך האדם למסור נפשו באמת להבוב"ה אך כי בתחלה אין לסמוך על נס כ"א שכל והתלהבות הלב להבוב"ה וי"ל [ויש לדעת] שגם כוונת היצה"ר לשם שמים לעזור לצדיק כדי שיתגבר עליו במסירות נפש הגם שהוא בכלל סכנה ובאמת בזה עובר הקב"ה יותר. והנה לפעמים בא לאדם יראה [...] ולפעמים טורד המחשבה את האדם כשרוצה לעבוד הבוב"ה באהבה והתלהבות הלב מזכיר לו עון ומפיל עליו עצלות ועצבות של שום עבירה ואומר לו בלבו מה אתה וכן שאר דברי מוסר שבא מצד היצר הרע שמבלבל את האדם מרצון הבורא ב"ה [...] והנה מי שעובר כן באמת אינו חס גם אם יצטרך להיות בגיהנום בשביל אהבת ה' [...] וזה איזה חסיד המתחסד עם קונו ולא למענו כלל [...] לכבוד הבוב"ה לעשות רצונו יהיה בגיהנום אם יהיה רצון הבורא ב"ה וכן באמת רחמנא לבא בעי [האל רוצה בלבבו] ובז' [ובזאת] י"ל [יש להבין] מ"ש

(מה שכתוב) בכל דרכיך דעהו אפילו לדבר עבירה [ברכות סג ע"א] [...] וכן לפעמים גם לעבירה ממש [...] וזה נקרא עבירה לשמה אך זה צריך התבוננות מאד אם אוהב להבוב"ה יותר מכל אהבה שבעולם באמת (זאת זכרון, עמ' ע-עא).

הצורך בעבודה כפולה מיוסר על הבחנה בקיומם של שני מיני רצון אלהי, שאינם עולים בהכרח בקנה אחד: זה הגלום במסורת ובתורה שבכתב, וזה הנחשף בניסיון הדתי המתחדש ובתורה שבעל-פה, המשתנה לפי העת והזמן. עוד מבוסס צורך זה על ההכרה, שהמציאות אינה מתפענחת רק באופן אחד, אלא קיימות דרכים שונות להתייחס ליסודותיה הקבועים והמשתנים. תלמידו המובהק של החוזה, ר' מאיר הלוי מסטאבניץ, בעל 'אור לשמים', מביא דוגמה משם רבו לשניות זו:

כי שתי לחם מרמזו על ב' תורות תורה שבכתב ותורה שבעל פה, תושב"כ [תורה שבכתב] גליף בגליפו [גילף בגליפה] וחקק בחקיקה רק ברמז ותורה שבע"פ מוסר הקב"ה לכל דור ודור שירדשו צדיקי הדור על פיהם את התורה שבכתב כפי שכלם לפי העת והזמן. וכך שמעתי מאדומ"ר [מכבוד ארנוני מורי ורבי] הרה"ק [הרב הקדוש] מוהרי"י [מורנו הרב ר' יעקב יצחק] מלובלין פי' הפסוק ושפטו את העם ככל עת רצ"ל [רוצה לומר] לפי העת והזמן כן ישפטו ההלכה ודפח"ח [ודברי פי חכם חן].<sup>17</sup>

הדברים מבוססים על הבחנה בשתי מערכות יסוד, זו הקבועה וזו המשתנה ומתחלפת בניסיונו הרוחני של האדם: יראה ואהבה המשקפות, כאמור, היענות לשני קטבים שונים של הרצון האלהי – זה הגלוי, המגובש בתורה בנוסחה הכתוב ובציווייה החד-משמעיים, המתייחסים למידות ושיעורים, הבחנות וגבולות, וזה הסמוי, המתחדש בתודעתו של האדם הזוכה להשראה אלהית ומתייחס לדביקות ואהבה, ואין לו שיעור ומידה. הבחנה זו מתוארת בהבדל בין 'צדיק שמקיים כל הכתוב' לבין 'מי שכל עצמותו הוא לפעול רצון אל ב"ה באהבתו אותו', או בהבדל בין 'העובד רק מהכתוב וציווי' לבין 'העובד מהשכל ומהדבקות [...] מי שעובד על-ידי אהבתו יתברך שמשגיג רצון אל וטובותיו ורוממותו ית' וחכמתו שאין לה שיעור והוא כאין נגדו' (זכרון זאת, פקודי, עג)

אולם עבודת האדם איננה מיוסדת רק על היענות לרצון האלהי הגלוי והקבוע, המיוצג בתרי"ג מצוות ובמסורת הכתובה, שאליו נענה האדם בדרך הסלולה, לאמור, בעבודה ביראה, ועל היענות לרצון האלהי הנסתר והמשתנה, הנחשף בדביקותו של האדם, במחשבתו המתבוננת ובהשראת הקדושה האלהית עליו, ואליו נענה האדם בפריצת גדר, בעבודת ה' על-יפי רכבו ולא רוקא על-יפי הכתוב, לאמור, בעבודה באהבה – עבודת האדם גם מתייחסת להבדל שבין הרצון האלהי שנגלה בעבר, שהפך לגילוי מתווך, הקבוע בנוסח כתוב ומוגדר, החתום בזמן ובמקום, בשיעור ובמידה, ומשמש תשתית ההמשכיות הנצחית שעליה נשענת

המסורת, לבין הרצון האלהי הבלתי-אמצעי, בהווה, שאין לו גילוי מוסכם ומגובש, תוכן מסוים או ביטוי חתום, אלא עצם מהותו היא ביטוי מתחלף ודפוסים משתנים, שכן פענחו תלוי בעבודתו פורצת-הגבולות של האדם ובעוצמת אהבתו את האל. עבודה זו מותנית בנכונותו של האדם לכפור בכל מערכת ערכים מקובלת, ותלויה במידת העזתו לשלול בהכרעותיו האינדיבידואליות ובתודעתו המתבוננת כל מסגרת יציבה ומקובלת וכל מרכז נתון ומוסכם.

ברשימותיו האוטוביוגרפיות של ר' יעקב יצחק, שנכתבו בגילוי-לב וביטאו את הרהוריו בינו לבין עצמו, שלא מתוך כוונה להביאן לדפוס, ונדפסו, חרף רצונו, בניסוחן המקורי ללא השמטות וללא התערבות עריכה, עולה ביטוי אותנטי מורכב למשמעותה של שניות רב-רובדית זו בהוויתו וללבטים שהיו כרוכים בכפל-פניה של ההנהגה הצדיקית, במשמעותה המיסטית ובמחויבותה החברתית. עוד משתקפת שניות זו בדבריו על הזיקה בין ההתחדשות הרוחנית ופריצת-הגבולות לבין שמירת החוק הכתוב וההיצמדות לגבולות המסורת.<sup>18</sup> ר' יעקב יצחק ראה עצמו הן כמחדש דתי הנכסף לעבודה באהבה ודביקות, כמקובל שזכה להשראה אלהית ולהשגת רוממות-אל, וכמיסטיקן הרשאי לחדש ולשנות בתוך עולם המסורת מתוקף התנסותו המיסטית, והן כשליח-ציבור החייב להידרש לעבודה ביראה בתוקף מחויבותו להנהיג עדה בגבולות העולם המסורתי ולדאוג לצרכיה הגשמיים והרוחניים. הוא דן במקומה של שניות זו בהוויתו של הצדיק, המגלמת ממדים אלה, וקרא את מכלול הסיפור המקראי כסיפור לבטיו. נקודת-המוצא שלו היתה הקשר שקשרו הפרשנים בין עבודת הלוויים במשכן העדות לבין השראת השכינה שם, לפי הפסוק 'אלה פקודי המשכן משכן העדות אשר פוקד על-פי משה עבודת הלוויים' (שמ' לח, כא). בהיותו לוי, קשר זה התפרש לו, על-פי הפסוק הנזכר ועל-פי פסוקים נוספים בספר שמות (כה, כב; כט, מה), כמוסב על עבודתו כלוי המשרת בקודש, שעבודתו בכיטול היש, באהבה ובדביקות, הופכת אותו למשכן העדות שעליו שורה השכינה, דהיינו, לצדיק שקדושת אלהים שוכנת בו, והוא מאציל מכוח אהבתו על בני עדתו:

אלה פקודי המשכן משכן כו'. י"ל [יש לדעת] דהנה הצדיק צריך לראות שני דברים. אחד שתהיה נפשו מטוהרת ומנוקה מעון ומכל הרהור רע וכיוצא בזה שיהיה מוכן להשראת קדושתו יתברך עליו ובתוכו, ועוד צריך יותר מזה לפעול השלמת רצון אל לראות להגביר קדושתו ית' בעולם ולפעול תשועת ישראל ונסים ונפלאות. וזה אלה פקודי המשכן [שמ' לח, כא] לשון פקודי ה' ישרים [תה' יט, ט] פקודי המשכן להיות משכנו עלינו, משכן העדות פי' גם להיות משכנו עלינו בדרך זה לפעול נסים ונפלאות לטובת ישראל וזה עדות להשראת שכינה בתוכנו שעונה לכל קראנו. אשר פוקד כו' עבודת הלוים, הם הדבוקים בה' (זכרון זאת, פקודי, עג-עד).



אהבת אלהים האקסטטי של הצדיק הרבוק בה' והזיקה הבלתי-אמצעית שלו לעולמות עליונים הופכות בתורה זו, בתודעתו של כותבה, הן מקור לאהבה ארצית מקיפה לבני עדתו, המתבטאת בתפיסה חדשה של ההווה הגשמית, בהמשכת שפע לגשמיות, ובהאצלת נסים ונפלאות לתשועת ישראל,<sup>19</sup> והן לתשתיתה של חירות רוחנית חדשה של מי שעובד עבודה ספיריטואלית שאיננה גדורה בגדרי תורה ומצוות 'כמו האבות קודם מתן תורה' או של 'מי שעובד מהשכל שלו'. חירות זו כרוכה בהבנה עצמאית של מהות הרצון האלהי ובפריצת גבולות הציווי השגור. ר' יעקב יצחק מרבה להציג מוויזיות שונות את השניות המורכבת שבהווה הצדיקית, הן זו המצטיירת ביחס ההתעלות לאל ובזיקת ההאצלה לאדם והן זו העומדת ביחס לחיוב של שמירת הגבולות ולכמיהה של פריצת הגבולות:

הצדיק צריך לפעול שני דברים הן לשמשו ית' [יתברך] כמה שיש לו נחת רוח כל מה שברא ית' לכבודו וקילוסו וזה ראוי להיות בהתלהבות הלב, וגם לבקש רחמים על ישראל, ובוה נקרא כמו מלאך ושלוחו יתב' להמשיך טובות ישראל ע"כ [על כן] כתוב וישלח מלאך [...] וזה עושה מלאכי לענין שליחות להמשיך טובות ישראל [...] ויש לו רוח הקודש שנותן לזה לידע מה צריך וכל מה שצריך והאיך לפעול משרתו הוא לשכחו יתברך ולפעול יחודים אש לזהט (דברי אמת, בהר, עמ' צא).

ועוד י"ל קרוב לזה דהנה יש שני מיני צדיקים אחד שהוא בדביקותו ית' ומהשגתו רוממות אל ית' בא לעבודת ולקיום התורה, וכמו האבות והקודם מתן תורה וכמו שאיתא בחובת הלבבות,<sup>20</sup> ויש פשוט שמקיים כל מה שכתוב בתורה אך זה צריך ליוהר שלא יעבור אפילו מעט מזעיר [...] ואפשר לומר דוקא במי שהוא צדיק כמה שמקיים כל הכתוב מה שאין כן מי שכל עצמותו הוא לפעול רצון אל ב"ה באהבתו אותו. אפשר אין מדקדיק עמו כ"כ [כל כך] [...] ויעויין בחובת הלבבות הפרש מי שעובד מהשכל הוא מהרבקות מהעובד רק מהכתוב וציווי.<sup>21</sup> [...] וזה י"ל אלה פקודי המשכן, המצוות של הרבוקים בו יתברך וקדושתו שוכן בס. וכן משכן העדות ענין שני שמשרה קדושתו עליו על ידי שמקיים התורה לבר לא מהשכל שלו כי גם מי שעובד עי"ד [על-ידי] השכל צריך לקיים התורה ובלבד שלא לבטלו מדבקות. כי גם אברהם אבינו ע"ה [עליו השלום] השיג כל התורה לרצון אל. כיון שהוא רוצה לעשות רצון אל ית' יעשה התורה שהוא רצונו ית'. אך לפעמים צריך לעבור אם משיג שזה הוא רצונו ית' [...] והגם שהוא חוטא אינו חושש בהעונש ר"ל [רחמנא ליצלן]. וכן כל כיוצא בזה למשל עוד מי שהוא עובד מאוד ברבקות גדול בפסוקי דומרה ובהתלהבות גדול ופחדו הגדול

19 שם.

20 על עבודת האבות לפני מתן תורה, ראה: בחיי בן פקודה (לעיל, הערה 3), שער הפרישות, פרק ז, עמ' תח; ושער האהבה, עמ' תט-תכז. וראה להלן, הערה 23.

21 שם.

אינו חושש אם יעבור הזמן קריאת שמע בזה, מה שאין כן העושה מה שכתוב ולא יעבור (זכרון זאת, פקודי, עג-עד).<sup>22</sup>

בכל תורתו של ר' יעקב יצחק באים לידי ביטוי סירוב וכמיהה: סירוב להסתפק בחיי הדת השגורים, המבוססים על רצון האל בעבר, הגלום בתרי"ג מצוות ובמסורת המקובלת, ומוגדרים כביטוי 'עובד ביראה', 'מצמצם' או 'מקיים כל מה שכתוב בתורה'; וכמיהה למגע מתחדש עם רצון האל בהווה, המתוארת כביטויים 'לפעול רצון אל', 'להתפשט', 'להוסיף תמיד תענוג לו יתברך', 'אהבה מתחדשת תמיד' ו'עדות להשראת שכינה בתוכנו'. בדבריו ניכר המתח הדיאלקטי בין קבלת הנורמה לפריצת הנורמה, בין ציות לחוק הכתוב ולמוסכמות המסורת בגבולות שהותו מראש, דהיינו רצון האל בעבר, לבין התווית דרך חדשה, שהאדם חושף בה, מתוך התנסותו הרוחנית ומתוך 'אהבה הרבקות והשכל', את 'השגת רוממות רצון אל', דהיינו, את רצון האל בהווה, וקובע את טיבה של העבודה המתחייבת ממנה. העבודה ביראה או בשמירת תורה ומצוות נתפסת כשלב בהתפתחותו הרוחנית של האדם, שהוא ער בו לצרכיו שלו בלבד, פועל על-פי הנוסח הקבוע ומקיים את המוטל עליו מפני יראת העונש. ואילו העבודה באהבה ודביקות מתוארת כעבודתו של זה המיחל להארה מתחדשת, החפץ בהשלמת רצון האל ללא מיצוען של תורה ומצוות, ומוכן לפעול כשליחו של האל וליטול אחריות על כלל העדה, אחריות החורגת מגבולות הציווי הכתוב. עבודה זו מודגמת בעבר בעבודת האבות לפני מתן תורה, עבודה שהשיגו בה את רצון האל מתוך עומק אהבתם, ופענחו את משמעות הציווי האלהי המשתנה מתוך מכלול התנסותם, לפני שהוגדר בנוסח גלוי ומחייב, ופעלו כשליחי ציבור או כשליחי של רעיון לא מכוחה של סמכות מוגדרת אלא בתוקף השגתם והעזתם.<sup>23</sup> בהווה דרך זו מודגמת בעבודתו של הצדיק, החושף את הרצון האלהי 'לפי העת והזמן' מעבר לגבולות הציווי המסורתי והופך, בניגוד לכמיהתו המיסטית ועל-יכורו, את אהבת אלהים ואת ההתעוררות הכרוכה בהתפשטות הגשמיות לאהבה אפטרופסית, לשליחות ציבורית ולאחריות גשמית על כל צורכיהם של בני עדתו:

לך לך מארצך כו', פי' [פירושו] אתה תלך במחשבתך מגשמיות שלך פי' תהיה חפצך ורצונך שלא להתנהג בגשמיות, וממולדתך שלא תרצה לעסוק בלידה ומשגל [...] אל הארץ אשר אראך פי' הגם שמצד חפצך היה לילך ולא לעסוק בגשמיות כ"א [כי אם] שתבין שרצונו כן לעסוק גם בגשמיות (זאת זכרון, עמ' ככו).

22 השווה ההסכמה שנתן לספרו של אברהם חיים שור, צאן קדשים, לבוב תקע"א, שם הוא כותב: 'אחר כך, כשבא לי הרבה טרחא דצבורא צרכי בני ישראל המרובים, הן לייעץ והן לתפילות ובקשות, ואני הייתי מתיירא לדחות אותם, כיוון שהשי"ת עזר לי לפעול טובת ישראל'.

23 על משמעותה של עבודתו של אברהם במחשבה החסידית ראה: A. Green, *Devotion and Commandment, The Faith of Abraham in the Hasidic Imagination*, Cincinnati 1989. ראה שם לענייננו, בייחוד עמ' 34-50. השווה דברי החוזה על האבות: 'העיקר שלהם היה הרביקות על כן אנו הלומדים מתיחסים ומבקשים מה' ית' בזכות אבות שהם לא היה להם התורה, אך האמת עתה אסור לבטל כלל' (זכרון זאת, וישב, עמ' כח).

ראברם נקרא התלהבות ודבקות גדול בהתפשטות הגשמיות [...] אך הקב"ה רצה להתפשט האהבה גם בגשמיות [...] מי שהוא בן להבורא ית' פי' שרוצה לעשות רצונו [...] לא רק בהתפשטות הגשמיות כ"א [כי אם] באותו עולם (זכרון זאת, תולדות, יז)

קירובם של בני העדה לאל באמצעות האהבה בגשמיות והאצלת השפע לעולם הארצי נתפסים בתורה זו כתכלית ההתעלות המיסטית וכמיצויה הפרדוקסלי של העבודה באהבה ובהפשטת הגשמיות, המושגת על התנכרות לעולם הארצי. פרדוקס זה הוא המפרנס את שני פניה של ההנהגה הצדיקית ואת זיקתם הדיאלקטית:

דהנה הצדיק עיקר דירתו הוא למעלה בדביקותו ית' אך צריך גם כן לעיין בצרכי ציבור (זכרון זאת, ויצא, יט). דהצדיק מקרב את ישראל לאביהם שבשמים, וגם רואה לאשר יש להם מניעה מעשות רצונו יתברך כראוי עי"ד [על-ידי] חסרון, מה שצריך לו כמו עניות ר"ל [רחמנא ליצלן], שמעביר על דעת קונו הוא ממשיך להם צרכם (שם, ויחי, מ). כי הצדיק נקרא יוסף שרוצה תמיד להוסיף לישראל צרכם וחסד אל כל היום וגם להוסיף תענוג לו יתברך (שם, מקץ, לא). והנה צדיק מחויב להמשיך שפע להעולם כמו יוסף הצדיק הוא המשביר [...] עתה צדיק מחויב להמשיך שפע להעולם בתפלתו ומחשבתו הטובה (דברי אמת, עמ' קכג).

לדברי החוזה, ההתעלות המיסטית בדרך לאהבת אלהים, או הפיכת היש לאין, נתפסת כמקור ההנהגה הצדיקית וכיסודו של סדר חברתי חדש, המבוסס על הפיכת האין האלהי ליש גשמי, או על אהבת הבריות. שכן כנגד אהבת אלהים והתפשטות הגשמיות, המוליכות את האדם מן הארצי אל האלהי, מן היש אל האין, ר' יעקב יצחק מעמיד את האל כמי שמוליך את הצדיק חזרה מהתפשטות הגשמיות אל עדתו הארצית, או מן האין אל היש, בשמה של אהבת האדם. הצדיק, ש'עיקר דירתו היא למעלה' ו'עיקר שכונתו הוא בהר קדש', נקרא לשוב אל הארץ אשר אראך' ושם הוא יכול להמשיך להעולם שפע בני חיי ומוזוני' ולהתפשט האהבה גם בגשמיות' (זכרון זאת, לך, ט), שכן זה המבטל עצמו והופך עצמו לאין יכול להמשיך אל אלה המאוחרים עמו שפע אלהי מן האין אל היש:

דהנה פירשנו ה' מי יגור באהלך, פי' בעוה"ז [בעולם הזה] הוא מחזיק עצמו כמו גר וזה באהלך עוה"ז, כמו וימתחם כאוהל לשבת, וישכון פי' שעיקר שכינתו הירוע לו הוא בהר קדש הוא עוה"ב [עולם הבא], זה יכול להמשיך בני חיי ומוזוני הוא עוה"ב [...] ולא קשה הלא אלו באים מאין, כי אין מול לישראל [...] במה שנעשה כאין בעיניו יכול להמשיך עי"ז מאין כל הנ"ל (דברי אמת, ויחי, עמ' מה-מו).

כי מדרגת הדבקות אין נמצא כל כך כי אם ביחודי סגולה [...] וזה לשון יחיד קאי על יחודי סגולה תשמרון העולם לעשות למען תחיון כי ע"י שתייה אחרות עם אותו צדיק והוא בעיניו כאין כנ"ל יש לו כח להמשיך ממזל עליון הידוע בני חיי ומוזוני

[...] כי זה המזל שנוזל משם חסדים הנקראים מים בני חיי ומוזוני שורש כל טוב ומכ"ש (ומכל שכן) להוסיף כי הם הוא יש מאין (שם, עקב, עמ' קלג-קלד).<sup>24</sup>

אהבת אלהים, או השלמות הדתית בהשקפה זו, היונקת מגילוי מתחדש, איננה יכולה להתממש מחוץ לחברה ולהישאר בתחומו של היחיד, אלא עיקר משמעותה טמון בנכונות לפרוץ גבולות קיימים וליצור מכוחה זיקות דתיות-חברתיות חדשות, המכוונות לאהבת האדם:

שהצדיק מקשר ומיחד קב"ה עם כנסת ישראל (דברי אמת, שמות, עמ' מז).

בני אדם שאוהבים מאד את הבורא ב"ה [ברוך הוא] אוהבים את ישראל ועל כל פשעים תכסה אהבה (שם, בלק, עמ' קיב).

כי מי שאוהב את הבורא ב"ה ומתבונן בגדולתו תמיד ומתדבק בו יתברך דרך העולמות נעשה בעיניו כאין נגדו ית' [...] כי כשהאדם רואה ומסתכל כלפי מעלה ממילא נכנע ונעשה כאין [...] ועוד המתדבק בו ית' בלבו מעיר שהוא עיקר כי רחמנא לבא בעי [כי האל רוצה בלבבו] הוא דבוק בו יתב' ואוהב אותו ית' ממילא אוהב את ישראל ואוהבים אותו כי כמים פנים אל פנים כו' נקרא בעצמו צבור [...] כי גם הוא כולל הרבה וע"כ [ועל כן] נקרא רב כי כולל הרבה וע"כ יש לו רחמנות גדול על בני ישראל ומבקש רחמים עליהם כמו כרחם אב כי הוא כוללם בשורשם (שם, ויקרא, עמ' עז).<sup>25</sup>

האהבה, או ההתעלות המיסטית הכרוכה בהפשטת הגשמיות ובהשגת הרצון האלהי המשתנה, משלימה את תכליתה בשעה שהיא מתהפכת ושבה אל הארציות, מאצילה חזרה אל הגשמיות וממחישה את ההווה האלהית: הכמיהה להשגת הרצון האלהי המשתנה משתקפת בעבודה האקסטטית, המנסחת מחדש את מהותה של עבודת אלהים מתוך תחושת קרבה בלתי-אמצעית בין הרצון האנושי לרצון האלהי. הביטוי החיצוני למשמעותה העמוקה של העבודה באהבה ודביקות - השגת הארה אלהית, יצירת מגע בלתי-אמצעי עם האל והיענות לרצונו הסמוי - גלום בנסים ובנפלאות המתרחשים בשיאה של ההתאחדות בין האל לאדם ונתפסים כמענה אלהי להתעוררות המיסטית, מענה ההופך לתשתית של התקשרות חברתית רחבה:

להיות משכנו עלינו בדרך זה לפעול נסים ונפלאות לטובת ישראל וזה עדות להשראת שכינה בתוכנו שעונה לכל קראנו (זכרון זאת, פקודי, עג-עד).

ודרך הנכון הוא להמשיך נסים ונפלאות לטובת ישראל (דברי אמת, קרח, עמ' קז).

24 למקורותיה של תפיסה זו אצל רבו של החוזה, ראה: ש"ץ (לעיל, הערה 9).  
25 על מקומה של מירת האין אצל ר' יעקב יצחק, ראה עדותו המעניינת של תלמידו, ר' מאיר מטטאבניץ, אור לשמים (לעיל, הערה 17), בשלה, עמ' כח. וראה: אליאור, החוזה, עמ' 414-420.

לפעול נפלאות להרבות כבוד שמים ולקרב לב ישראל על ידי זה לאבינו שבשמים' (שם, עמ' קח).

הנסים והנפלאות שר' יעקב יצחק מייחל אליהם – ועל־פי המסורת החסידית, הנשענת על ערות תלמידיו ומקורביו, אף זכה להם במידה רבה – משקפים את הזיקה המיסטית בין האהבה והרביקות האנושית לבין ההשראה והאהבה האלהית. הם מבטאים את הפיכת הצדיק למדיום, המגלה את דבר האל באמצעות הארות וגילויים, אותות ומופתים, במקום שאסור לו לאדם להיות יוצר ומחדש מכוח עצמו בלבד ואין לו אלא להישען על סמכות עליונה. הנסים והמופתים מבטאים בתודעתו של ר' יעקב יצחק את העתקת מקור הסמכות מן הארץ אל השמים ואת התוקף לחדש ולשנות בהנהגה הדתית ובגילוייה החברתיים מכוחו של גילוי אלהי, בעת שנוצר קונפליקט בין האיסור לחדש במחשבה הדתית לבין הצורך העז לעשות זאת. עוד הם מבטאים את מהותה של זיקת־הגומלין המתמשכת בין אהבת האדם לאלהי לבין אהבת האל לברואיו, זיקה המתמחשת לפרקים באורח בלתי־אמצעי בהוויתו של הצדיק, המשקף את הגילוי האלהי בזמן ובמקום, בהווה, ולא רק בעבר או בעתיד.<sup>26</sup>

החווה מלובלין פרץ את גבולות העולם המסורתי בכוחה של התעלות מיסטית, בתוקפה של השראה כריזמטית ובכוחה של העזה להעמיד מערכות מושגים דיאלקטיות, שביטאו את החתירה לשינוי ולתמורה. ההגדרה וכפלי־הפנים שניסח בין שני אופני ההוויה האלהית, שתי דרכי העבודה, שני הרצונות האלהיים, בין היסודות הקבועים, השמרניים וההטרונומיים לבין היסודות המשתנים, המחדשים והאוטונומיים, ובין שני הממדים של ההנהגה הצדיקית, העמידו תשתית חדשה למחשבה הדתית ולהשלכותיה החברתיות בהוויה החסידית.

בתורתו של ר' יעקב יצחק נוסחה בבחירות החירות לקבוע באופן אוטונומי את רצון האל בתוקפם של גילוי מתחדש, הארה אקסטטית והתעלות מיסטית או בכוחן של התבוננות והכרעה רוחנית בנסיבות משתנות. בצד חירות זאת, הובעה ככל דבריו הכמיהה לזיקה בלתי־אמצעית להוויה האלהית, זיקה המתרחשת בהווה ואינה כפופה למיצוען של המצוות או לתיווכה של המסורת, המשקפות את רצון האל בעבר. אף טיבה של ההכרעה המתחייבת מן המגע הבלתי־אמצעי עם עולמות עליונים ומהרחבת שיקול־הדעת האינדיבידואלי, מכוחה של ההתחדשות הרוחנית ומקיומן של שתי מערכות התייחסות, נדונה בספריו ללא רתיעה וסיוג. הכרעה זו היוותה את הבסיס לתורת־הצדיק שלו ולדפוס־ההנהגה שהגדיר וחיידש לשם הרחבת גבולותיו של הניסיון הרתי ולחילוץ מדפוסים חתומים, מסמכות קבועה ומכבלי ההשגה הרווחת.

\* \* \*

26 על מקומם של הנסים בתורתו, ראה דברי תלמידו, ר' מאיר מסטאבניץ, הדן בנושא זה בפירוט ובהרחבה. למשל: 'ועוד פועל הצדיק שממשיך לישראל אותות ומופתים שלא כדרך הטבע ועי"ז נתפרנס [נתפרנס?] אלקותו ית"ש [...] ועי"ז [...] יהיה ישראל לפני ה' תמיד ויכירו נפלאותיו והיו רביקים בו ית"ש', (אור לשמים, מצורע, מא ע"א). על משמעותם של הנסים והמופתים בתפיסתו, ראה: אליאור, החווה, עמ' 414-408.

סגולתה האנרכיסטית של החירות לפרש מחדש את המכלול המסורתי בתוקפה של התנסות מיסטית באה לידי ביטוי בולט בתורתו אגב דיון באפשרויות השינוי, החידוש והבחירה בדפוסי העבודה וההנהגה. גם אפשרויות בעלות משמעות חברתית חדשה וגם אפשרויות בעלות אופי אנרכיסטי ואנטינומיסטי, שהביאו לשינוי בגבולות האסור והמותר, נתבררו בהרחבה בתורתו וברדושו. כל אלה הניחו את היסוד להנהגה פורצת־גבולות, שהיתה מיוסדת על התעלות מיסטית והשראה אקסטטית, הכורכת את אהבת האל עם אהבת האדם ומגייסת את התנופה המיסטית לשם שינוי סדרי ההנהגה בחברה. ההבחנה בין אהבה ליראה היתה רבת־משמעות, שכן היא שימשה תשתית להבחנה מקבילה בין הנהגה היונקת את סמכותה מהתעלות מיסטית ומאהבה אקסטטית, ויוצאת לחדש ולשנות בתוקפן, לבין הנהגה היונקת את סמכותה מן המסורת ומדרך היראה, ועומדת על שמירת הקיים מכוח הדין והחוק.

כאמור, בירורים אלה, ששיקפו שאיפה להשתחרר מן החר־משמעות של הציווי המסורתי ומן המרות המוחלטת של העבר על ההווה, וביטאו התחדשות דתית וערעור מוסכמות בצד חתירה להרחבת תחומי ההכרעה הרוחנית והמחויבות החברתית, נעשו מלכתחילה בינו לבין עצמו ולא נועדו להנחית הכלל אלא להנהיגו כצדיק. העבודה האקסטטית פורצת־הגבולות של הצדיק החפץ להתנהג 'בתבערה הגדולה שלא כדרך הטבע', או מכריע של־פעמים צריך לעבור אם משיג שזה רצונו יתברך', לא היתה בבחינת הוראת־דרך לרבים אלא התייחסה לגבי דידו בלבד, כ'חידר־סגולה', כמי ששורה עליו רוח־הקודש, כמי שמחדש מתוך התנסותו הרוחנית וראייתו העצמית את התשתית הרעיונית של ההנהגה הצדיקית, פורץ מוסכמות ומתווה גבולות חדשים. אולם הדיה של עמדה זו, שהיה בה משום הליכה עד קצה גבול המותר, ואולי אף מעבר לו, הותירו את רישומם על תלמידיו וממשיכי דרכו, והכשירו את הדרך להתמודדויות נוספות בדבר גבולות המחויבות הנורמטיבית לאור מורכבותו של הרצון האלהי ותמורותיו. תורה זו פתחה אופקים חדשים ללכטים ולספקות והעמידה תשתית חדשה שאפשרה את החירות להכריע באופן עצמאי בשאלת משקלם של מושגים שונים בעבודת ה' לנוכח רצונו המשתנה של האל, לנוכח ההבדל בין העבר להווה, וגם לנוכח המתח שבין חירות היצירה הדתית המתחוללת ברשות היחיד לבין עולה של המסורת והמחויבות לרשות הרבים.

מידת ההשפעה של השקפותיו הרדיקליות של ר' יעקב יצחק על חסידות פולין היתה גדולה לאין ערוך מזו שייחסה לו המסורת החסידית ההגיוגרפית המאוחרת. מסורת זו, אשר טוותה את דמותו בצלם של סיפורי נסים ונפלאות מזווית־ראייה אנכרוניסטית, פסחה על ספריו, ערכבה מוקדם ומאוחר והחטיאה פעמים רבות את משמעותה של תורתו, הן בזמנו והן בזמנם של ממשיכי דרכו.<sup>27</sup> אף משקלו הרעיוני של ר' יעקב יצחק היה רב לאין ערוך

27 מקורות הגיוגרפיים על החווה מלובלין, ראה בהיסטוריוגרפיה החסידית האורתודוקסית: בורק (לעיל), הערה 1; עמ' 61-64; "א קאמלהאר, דור דעה, בילגוריי תרצ"ג; א"י ברומברג, החווה מלובלין (לעיל), הערה 1; מ"מ ולדן, נפלאות הרבי; י' ברגר, זכות ישראל, עשר אורות, ורשה תרפ"ה; הנ"ל, זכרון חרושי תורה, ורשה תרמ"ג; מ"מ ולדן, אור הנפלאות, ספורים מר' יעקב יצחק הורוויץ מלובלין וחלק שלישי

מזה שייחסו לו חוקריה של חסידות פולין, אשר העריכו שחסידים אשר פרשו מחצרו והתנגדו לו, לא המשיכו את דרכו.<sup>28</sup>

פרישה חוזרת ונשנית של תלמידים מובהקים מחצר רבם וכינון של חצר חדשה בחיי הצדיק, שהם היו 'מקושרים' עמו, אפיינו את חסידות פולין והיו כרוכים במהותה הוולונטרית של ההנהגה המיסטית-כריזמטית, שלא היתה כפופה לדפוסי מינוי שגורים ואף לא לדפוסי התקשרות קבועים, וכל מהותה היתה טעונה מתח רב סביב הוכחת הסמכות וקבלת המרות.<sup>29</sup> אולם עזיבת חצר הרבי לא היתה כרוכה בהכרח במחלוקת רעיונית, בהתנגדות לתורתו או בשינוי תכנים ומגמות, אלא התאפיינה בשינוי בזיקת ההזדהות, בתמורה במסגרת, בדפוסי-הנהגה ובחוגי-פנייה שונה. בשל עובדה זו, היחסים בין הפלגים השונים היו פעמים רבות יחסים דיאלקטיים, ששמרו על הזדהות וקרבה רעיונית חרף ההתרחקות מן המסגרת החיצונית.

ר' יעקב יצחק הלוי הורוויץ, החוזה מלובלין השאיר את רישומו הן על אלה מבאי חצרו שנשארו במחיצתו שנים רבות, והפכו אחר-כך למנהיגיה של חסידות פולין,<sup>30</sup> והן על אלה שחלקו על דרכו ופרשו מחצרו, ונודעו כחסידים פשיסחה.<sup>31</sup> מורי החסידות שחלקו על דרכו הושפעו גם הם מההבחנות שהציע בין כוחות משמרים לכוחות מחדשים ויוצרים, מהמערכות המושגיות שטבע כבסיס להתחדשות דתית ומהעמדות הרדיקליות שגיבש בשאלות רוחניות. גם חידושיו בשאלות מיסטיות וחברתיות ובדפוסי-הנהגה הטביעו את חותמם על שומעיו, ואלה הנחילו אותם בדפוסיים שונים למוריה של חסידות פולין במשך כל המאה התשע-עשרה.

### ר' מרדכי יוסף ליינער - בין 'עומק' ל'גוון'

הפקפקנים והספקנים והחדשנים הם בלבד אנשי אמת, מפני שרואים את העולם כמות שהוא. לא כאותם השמחים בחלקם ושמחים בעולמם, שמחמת שמחתם הם מעלימים עיניהם מן האמת.

ש"י עגנון, 'עפר ארץ ישראל', אלו ואלו, ירושלים ותל-אביב תש"ד, עמ' רפד

מספר אהל הרב, חמוש"ד [תשכ"ט]; מ' בוכר, אור הגנון, ירושלים 1977, עמ' 256-271, 482-483. עיבודים ספרותיים על דמותו של החוזה, ראה: עזריאל נתן פרענק, מבחר אגדות החסידים, ורשה תרפ"ג, עמ' 117-156; מ' בוכר, גוג ומגוג, מגלת ימים, ירושלים תש"ד; י' קורנבלט, אספקלריא המאירה, ירושלים תשמ"ח; צבי הורוביץ, הנפילה הגדולה וח"א בטרילוגיה של משפחת הורוביץ, קרית טבעון 1973.

28 ראה: אשכולי אלפסי (לעיל, הערה 1), עמ' פח-צו. השווה, לעומת זאת, מסורת איוביצה על השפעת ר' יעקב יצחק מלובלין, להלן, הערה 34.

29 לעניין זה, השווה: מ' ובר, על הכריזמה ובניית מוסדות, ירושלים תשמ"מ, עמ' יב-יד, לא-לב, 157-194.

30 על תלמידי החוזה, ראה: זכרון זאת, עמ' קטו-קסח; וולדן, שם הגדולים החדש, בערכו.

31 מחלוקת לובלין-פשיסחה טרם זכתה לכירורח מחקרי ממצא, אולם זכתה לתיאורים רבים בספרות הסיפורים החסידית ובספרות היפה. לסיכום המבוסס על המסורות הסיפוריות, ראה: צ"מ רבינוביץ, ר' יעקב יצחק מפרשיסחה (להלן, הערה 34). לעיבוד ספרותי של הפרשה, ראה: בוכר, גוג ומגוג, (לעיל, הערה 27). מסורות אגדיות וסיפורים על מחלוקת לובלין-פשיסחה, ראה: ולדן, נפלאות הרבי; יועז קים קריש ראקאץ, נפלאות היהודי, פיטרקוב תרס"ב; א"י אלטר, מאיר עיני הגולה, פיטרקוב תרצ"ב.

ר' מרדכי יוסף ליינער מאיוביצה (1800-1854)<sup>32</sup> בעל 'מי השלוח'<sup>33</sup> איחד בדמותו, בפרקים שונים בחייו, את תורתו של ר' יעקב יצחק הורוויץ מלובלין ואת תורת מתנגדיו אנשי פשיסחה. הוא גילם בקורותיו את התהפוכות והמתחים שהיו גלומים בהווייה החסידית המורכבת, שנעה בין הקטבים של התעלות מיסטית ושל התמודדות עם עול המסורת, ופעלה במתח שבין חירות יוצרת אינדיבידואלית, היונקת מהשראת הספרות הקבלית, לבין הנהגת עדה וזיקה לצורכי ציבור, המבוססות על המחויבות למסורת ועל פריצת גבולותיה בעת ובעונה אחת.

בנעוריו היה ר' מרדכי יוסף תלמידו של ר' יוסף מיאריטשוב, שנמנה עם בחירי תלמידיו של ר' יעקב יצחק הלוי הורוויץ, החוזה מלובלין, ועם ראשי החולקים על שיטת פשיסחה. לאחר מכן היה תלמידו של ר' שמחה בונם מפשיסחה, שנמנה עם הזרם החסידי שהחל דרכו בחצרו של החוזה מלובלין, והזדהה עם חדשנותו הדתית והחברתית, אך לבסוף חלק על דרכו ופרש מחצרו.<sup>34</sup> ר' מרדכי יוסף שהה במחיצתו של ר' שמחה בונם משנת 1819 ועד

32 ר' מרדכי יוסף ליינער נולד בטומשוב שבפלך לובלין בשנת תקס"ק ונפטר באיוביצה בז' טבת תרי"ד. על אודותיו, ראה: יעקב בן מרדכי יוסף ליינער, בית יעקב, בראשית, וארשא תר"נ (1890), הקדמה, ח ע"ב-יא ע"א. ההקדמה נכתבה בידי נכדו, ר' גרשון חנוך העניך מאיוביצה-רדזין, הנודע כ'בעל התכלת', שהביא לדפוס את הספר. הוא אף ערך את 'מי השלוח' ח"א; מי השלוח, ח"ב, לובלין תרפ"ד, הקדמה (ראה להלן, נספח ב); חיים שמחה ליינער, דור ישרים, לובלין תרס"ט (להלן: דור ישרים), עמ' 12-24. לספר זה, שנכתב בידי נינו, מהדרות רבות שיש ביניהן הברלים ניכרים. במהדרות המאוחרות יותר, כגון זו של לובלין 1925, יש השמטות רבות וניכרת מגמה של שטטשו ומיתון המחלוקות והמתקת העובדות. על דמותו של ר' מרדכי יוסף ועל תורתו, ראה: אשכולי, עמ' 120-121, 125. המחקרים העיוניים העיקריים, הרגים בייחודה של תורת איוביצה, הם מחקריהם של וייס, ש"ץ ופירשטיין: י' וייס, 'תורת הרטרמיניזם הדתי לר' יוסף מרדכי ליינר מאיוביצה', ספר היובל ליצחק בער, ירושלים תשכ"א, עמ' 447-453; J.G. Weiss, 'A Late Jewish Utopia of Religious Freedom', *Studies in Eastern European Jewish Mysticism*, Oxford 1985, pp. 209-248 (להלן: וייס, אוטופיה); רבקה ש"ץ, 'אוטופיזם של הרוח ותורת משה - עיונים בתורת הרבי מרדכי יוסף מאיוביצה', מולד, כא (תשכ"ג-תשכ"ד), עמ' 554-561 (להלן: ש"ץ, אוטופיזם); M. Faierstein, *All is in the Hands of Heaven - The Teachings of Rabbi Mordecai Joseph Leiner of Izbica*, New Jersey 1989 (להלן: פירשטיין, הכול). סקירה ביוגרפית - שם, עמ' 17-11. לתיאור היסטורי מעניין, ראה: י"י טרונוק, פולין - זכרונות ותמונות (תירגם ע' פליישר), מרחביה 1962 (להלן: טרונוק, פולין), עמ' 56-66. מונוגרפיות המתארות את חסידות איוביצה מנקודת-מבט חסידיית פנימית וכוללות עמדה אפולוגטית נטולת שיקול ביקורתי, הנוטה לטשטש את המחלוקת שליוותה את הרב מאיוביצה, ראה: י"ל לוינ, 'האדמו"רים מאיוביצה' (תרפים בסדרת חוברותיו של לוינ), מגילת פולין, חמוש"ד [ירושלים תשכ"ט]; י' אידלמן, 'חסידות ראדזין ותולדותיה', קטיף, ט-י (תשל"ג), עמ' 294-303; ש"ז שראג, בנתיבי חסידות איוביצה רדזין, א, ירושלים תשל"ב; ב, ירושלים תשל"ד; הנ"ל וא' ביק, בהיכל איוביצה לובלין, ירושלים תשל"ו; הנ"ל, במעניי חסידות איוביצה-רדזין, ירושלים 1980. המקורות המסורתיים מרגישים בעיקר את ההיבט החברתי והאנושי של תורת איוביצה, ואילו המחקר מבליט את היסודות הנוקפפורמיסטיים בשיטתו של בעל 'מי השלוח'.

33 על הספר - ראה נספח ב.

34 על חסידות פשיסחה ראה ערותו של המשכיל בנימונם, יליד זאמושט; אלכסנדר צדרבאום, כתר כהונה, אודסה תרנ"ו (להלן: צדרבאום, כתר כהונה), עמ' 128-130. על שמחה בונם מפשיסחה וזיקתו לחוזה, ראה מסורת איוביצה: 'מובחר תלמידיו אשר מילא אחרי רבינו מלובלין היה רבינו שמחה בונם מפרשיסחה. הוא היה גבר חכם בעוז גדול בתורה ויראת שמים [...] ויסוד שימושו היה את הרב הקדוש מלובלין והוא חיבבו מאוד מאוד והרבה למד עמו ביחוד ומסר לו סתרי תורה', בית יעקב (לעיל, הערה 32), הקדמה, ח ע"ב. עוד עיין צ"מ רבינוביץ, ר' יעקב יצחק מפרשיסחה, היהודי הקדוש, פיטרקוב 1932 / תל-אביב

להסתלקותו בשנת 1827 וראה בו את מורו המובהק. דרכה של חסידות פשיסחה, שהתאפיינה באליטיזם, בסגפנות מחמירה ובהפקרת העולם, ונטתה להתכוונות מיסטית ולביטול העצמיות, להתלהבות דתית וללמדנות, השפיעה על אורח-חיי פרק זמן ניכר. לאחר פטירת רבו עבר לקוצק והיה תלמיד-חבר של ר' מנחם מנדל היילפריץ-מורגנשטרן (1787-1859), שהיה אף הוא בראשית דרכו חסידו של החוזה מלובלין, פרש ממנו והיה חסידו של תלמידו, ר' יעקב יצחק 'היהודי הקדוש', עד להסתלקותו ב-1814, ולאחר מכן של יורשו, ר' שמחה בונם מפשיסחה. ר' מרדכי יוסף נמנה עם בחירי תלמידיו ומקורביו של ר' מנחם מנדל מקוצק, סייע בידו בהנהגת הצרו במשך שלושים-עשרה שנה וגיבש את תורתו באורח דיאלקטי עמו וכנגדו, בהשפעתו ולעומתו.

חסידות קוצק היתה חסידות אליטיסטית ומסתגרת, שהקצינה את דרכה הלמדנית והמתברלת של חסידות פשיסחה, והפנימה את היסודות הניהיליסטיים והאנרכיסטיים שהתגבשו במחשבה החסידית שקדמה לה.<sup>35</sup> חסידות זו הסתייגה מרפואי ההנהגה הצדיקית, שהיו כרוכים בפנייה לחוגים עממיים; היא פנתה בעיקר לבני-עלייה וגיבשה עמדה אינטלקטואלית בדלנית ומסתגרת. עובדה מעניינת היא, שחסידות קוצק, שגילמה את ההתנגדות לתורת הצדיק בנוסח לובלין ומתחה ביקורת על הצדיקות בגשמיות, על מקורותיה במחשבה הקבלית ועל השקפותיו של ר' יעקב יצחק הלוי הורוויץ בדבר מהותו כפולת-הפנים של הצדיק, יצרה תורת צדיק חמורה לאין ערוך, שבה אישיותו של הרב היא התורה והיא התגלמות האמת. חסידות קוצק, שהסתייגה מלימוד הקבלה, גילתה עניין רב בלמדנות מעמיקה של התורה הנגלית ובעיון מקיף בהלכה, אולם לא היססה למתוח ביקורת על הנוהג הקיים, לחרש בדרכי העבודה ולתבוע אורח-חיים מתברל, מחמיר וסגפני.<sup>36</sup>

תש"ז; הנ"ל, ר' שמחה בונם מפשיסחה, תל-אביב 1945: בובר, אור הגנוז, עמ' 395-427; אשכולי, עמ' 99-120. על ר' שמחה בונם, ראה: אשכולי, עמ' 115-118. גם כאן דבריו של אשכולי, המתווים תמונה מעניינת, הם פעמים רבות אנכרוניסטיים, מוכללים ונטולי-ביסוס, ואין בהם כירור כרונולוגי או הבחנה בערכם של המקורות השונים.

35 על חסידות קוצק, ראה: י' רוטנברג ומ' שנפטר, היכל קוצק - הרבי מקוצק וששים גיבורים סביב לו, א-ב, תל-אביב תשי"ט. עדות ראייה של בן זמנם, השווה: צדרכאום, כתר כהונה, עמ' 130-132. בני החברה המתבודדת של חסידות קוצק, שהחזיקו בעמדות אנרכיסטיות וניהיליסטיות, יצרו סגנון חיים שעורר נגדם חשרות וביקורת. הופצו נגדם שמועות כאילו פקפקו בתוקפה של ההלכה וכאילו לא קיימו מצוות ולא התפללו; והגיעו הדברים לירי כד, שהרב יעקב אורנשטיין, בעל 'שועות יעקב', שקל לאסור נישואין עם חסידות קוצק. השווה: א' מרקוס, החסידות (תרגום [מגרמנית] מ' שינפילד), תל-אביב תשי"ד [1901] (להלן מרקוס, החסידות), עמ' 247.

36 על היסודות האנרכיסטיים בחסידות קוצק, ראה: אשכולי, עמ' 122-123; על נטיית הלמדנית, עיינו: אברהם מסאכאטשוב, אגלי טל, פיטריקוב תרס"ה, הקדמה; צבי יהודה מאמלוק, אביר הרועים, פיטריקוב תרצ"ה, עמ' לר; ראה גם: י' לוינגר, 'תורתו של הרבי מקוצק', תרביץ, נו (תשמ"ז) (להלן: לוינגר, תורתו), עמ' 421; הנ"ל, 'אמרות אותנטיות של הרבי מקוצק', תרביץ, נה (תשמ"ו) (להלן: לוינגר, אמרות), עמ' 112. רבים מגדולי התורה ומראשי פוסקי ההלכה בפולין במאה התשע-עשרה נמנו עם חסידות קוצק, ביניהם ר' אברהם בורנשטיין מסאכאטשוב בעל 'אבני הנזר', ר' יצחק מאיר אלתר מגור בעל 'חידושי הרי"ם' ור' אלעזר מפאלטוסק. אולם עובדה זו לא מנעה ממנהיגי ציבור לדרוש אותם ולהחרים. וראה: י' פאקס, רבי מנחם מנדל מקוצק, ירושלים תשכ"ז (להלן: פאקס), עמ' 55.

ר' מנחם מנדל מקוצק, שקבע את צביונה של חסידות זו, הטביע את רישומו העז על חסידות פולין, אף-על-פי שלא השאיר ספרות נרפסת או מסורת כתובה, והיה שנוי-במחלוקת במידה רבה במשך כל תקופת הנהגתו.<sup>37</sup> המסורת החסידית תיארה את דיוקנו כלמדן מעמיק, השקוע בעולמות עליונים,<sup>38</sup> צייררה אותו כסגפן בלתי-מתפשר, הנוהג במידת הדין הקשה כלפי עצמו וכלפי זולתו. דמותו התאפיינה בעיני רואיו בעוצמה כריזמטית ובכוחות נפשיים יוצאים מגדר הרגיל, והתייחדה בסמכותיות רבה, במידה מופלגת של כעס, בהטלת אימה, בחוסר-סובלנות, בזעם ותוכחה.<sup>39</sup> עוד תיארה אותו המסורת החסידית כבעל השקפה אליטיסטית וכמי שברר בקפידה את תלמידיו, דחה רבים מן החסידים וקירב בני-עלייה בלבד. הוא נצטייר כמי שתבע מן הסובבים אותו מעלה גבוהה של למדנות והעמקה אינטלקטואלית,

37 על דמותו של רמ"מ במסורת החסידית, ראה: יועץ קים קריש ראקאץ, סוד שיח שרפי קודש, לודז 1928-1931; יעקב ארטן, אמת ואמונה, ירושלים 1948; שמואל משינובה, רמתים צופים, ירושלים 1978, וולדן, שם הגדולים החדש, בערכו. על תיאוריו השונים בספרות המחקר, ראה: אשכולי, עמ' 122-125; פאקס. שני ספרים חשובים בידידות נכתבו אודותיו: א"י העשל, קאצק, אין גרנדל פר אמסרייט, תל-אביב תשל"ג; פ' גליקסמאן, רעו קוצקער רבע, פיטריקוב 1938 (להלן: גליקסמאן; ההפניה כאן היא לנוסח העברי הנמצא ב'היכל קוצק'). גליקסמאן הביא אמרות ומסורות שרווחו בין חסידות קוצק. ספרו, הכולל חומר רבי-עניין, תורגם לעברית והובא בספר 'היכל קוצק - הרבי מקוצק וששים גיבורים סביב לו' (לעיל, הערה 35). בראש ספרו מצייין המחבר את טעם כתיבת הספר: 'עזן ראיתי שחלק גדול מהצבור היהודי מסולף בידיעותיו אורות ארמו"ר זה וחסידיו ועורנו מאמין בהתנגדות שמלפנים לקוצק, המבוססת על כסיס כוזב ובמעשיות הכוזבות שנפוצו לפנים אודות קוצק; אולם הוא נוטה לעבור בשתיקה על מוקדי פולמוס ומחלוקת. ראה גם: י' אריגור [=] גור אריה, קוצק, תל-אביב תרצ"ו (להלן: אריגור); י' ארליך, רבי מנדל מקוצק, תל-אביב תשי"ב; י' אלפאסי, הרבי מקוצק, תל-אביב תש"ב (להלן: אלפאסי); הרבי מקוצק; י"ל לויין, בית קוצק, א, השרף - תולדות חייו של ארמו"ר הגדול מקוצק, ירושלים תשמ"מ (להלן: לויין, בית קוצק). ספרים אלה הם חיבורים בעלי אופי ביוגרפי, הכתובים מפרספקטיבה אפולוגטית כירי מקורבים לחסידות קוצק, ודבריהם הם תיאורים כלליים ללא אסמכתאות וציוני מקורות. מאמר ביוגרפי קצר, שעורר פולמוס נרחב, ראה: י' אלזט [=] לזוטניק-אבירעו, 'לקורות החסידות ר' מנדל מקוצק, העברי (ניו יורק), כרך 10, חוברת 19 (1920), עמ' 9-12; הנ"ל, 'קוצק', המרוחי (ורשה), כרך ב, חוברת 14 (1920), עמ' 7-10. חלק מן הספרות הנזכרת לעיל נכתבה כדי להזים את הטענות שהועלו במאמר זה. סקירה ביקורתית על דמותו של הרבי מקוצק ועל תורתו, ראה: לוינגר, אמרות, עמ' 109-135 וביבליוגרפיה מפורטת שם. עוד ראה: בובר, אור הגנוז (לעיל, הערה 27), עמ' 428-444; לוינגר, תורתו, עמ' 415. יש מסורות, המובאות אצל אלזט (שם) ואצל אריגור (שם, עמ' 170), הטוענות שתלמידיו שרפו את ספריו אחרי מותו בשל תוכנם השנוי-במחלוקת שהיה בו משום סכנה בעיניהם, אולם הדברים אינם נראים מהימנים. והשווה מסורת קוצק המובאת אצל גליקסמאן (עמ' מד-מה), הטוענת שר' מנחם מנדל מקוצק אף פעם לא כתב כשאר צדיקי פשיסחה.

38 על למדנותו של רמ"מ ועל מרכזיות הלימוד בקוצק, ראה ההפניות בהערה 36 לעיל. עוד ראה את דבריו חתנו, אברהם מסאכאטשוב, אגלי טל (לעיל, הערה 36), הקדמה; צדרכאום, כתר כהונה, עמ' 130; מרקוס, החסידות, עמ' 136, 186. והשווה: גליקסמאן, עמ' מג, נב-נג, המביא את דברי רבה של סטשוב, מחבר שו"ת 'חבלים בניעמים', שנמנה עם חסידות קוצק, על עיקריה של חסידות זו בתודעת מקורביה: 'סוד היסודות היה 'תלמוד גדול' או קשר עליון דאורייתא - למוד תורה תלמוד ופוסקים. כל חסידות קוצק למדו יומם ולילה'. על הלמדנות שתבע מחסידיו, ראה: לוינגר, תורתו, עמ' 424-427; סעיפים 2, 3, 20, 30.

39 על אישיותו הכריזמטית, ראה בדברי תלמידו אהרון וולדן, שם הגדולים החדש, בערכו; לוינגר, תורתו, עמ' 44. על הפחד שעורר, על מידת-הדין הקשה שהיה נוהג בה ועל כעסנותו, ראה: ראקאץ, סוד שיח שרפי קודש (לעיל, הערה 37); צבי יהודה, אביר הרועים (לעיל, הערה 36); אריגור, עמ' 105-122; אלפאסי, הרבי מקוצק, עמ' נג; והמקורות המובאים להלן, בהערה 41.

וכמי שדרש שלמות מחמירה בשמה של אמת מוחלטת שיש לאחוז בה בכל מצב.<sup>40</sup> כחלק מחתירתו לאמת כפה רפויסי-מחשבה בלתי-מתפשרים על הסוככים אותו והתעלם מצרכים קיומיים ונפשיים של באי חצרו. קווים קיצוניים אלה אפיינו את דרכו וזיכוהו בכינוי 'המקל המכה' ואף הפכו את אישיותו האקסצנטרית לציר התייחסות מרכזי בחצר קוצק.<sup>41</sup> ר' מנחם מנדל לא השאיר דבר בכתובים ותלמידיו אינם מביאים דברים משמו. המסורות השונות שנתרו בירינו אינן מבארות את ייחודה של תורתו ואינן חורגות מכלל התווית דיוקן ביוגרפי, שאיננו נטול-פניות.<sup>42</sup> רבות מן האמרות המיוחסות לו אינן שלו, והמסורות המביאות מימרות משמו וסיפורים אודותיו, פעמים רבות אינן מהימנות.<sup>43</sup> המלקטים השונים ייחסו לר' מנחם מנדל דברים שנאמרו על-ידי קורמיו וכרכו במימרות המיוחסות לו מושגים שנקשרו לדמויות חסידיות שונות. אף העובדות המקובלות לגבי קורות חייו מתפרשות בצורה סותרת במקורות השונים. אולם דומה שלמרות הערפול סביב המסורות והמסורים, המושג המרכזי המאפיין את תורת קוצק בעיני העדים והמספרים השונים הוא מושג האמת האבסולוטית, שיש לחתור אליה ללא פשרות ולאחוז בה בכל מצב. עניינו של מושג זה, המתגלם בתורה זו בראש ובראשונה באישיותו של ר' מנחם מנדל, הוגדר בצורות שונות, אך דומה שמשמעותו העיקרית היא חתירה לגילוי אמת אחת מוחלטת, קבועה וסמכותית, שהדרך הבלעדית להשגתה מצויה בלימוד התורה וההלכה בשקידה ובהעמקה ללא כל נגיעות ופניות.<sup>44</sup>

40 על השאיפה לאמת, ראה להלן, הערה 44.  
 41 על המיוזטרופיה בקוצק ועל הנהגתו המחמירה של ר' מנחם מנדל עם באי חצרו, ראה: טרונק, פולין; עמ' 57-58; אשכולי, עמ' 124; לוי, בית קוצק, עמ' ע, עא, עב, פ, פב, פג-פד; פאקס, עמ' 53, 63; אריגור, עמ' 76, 90, 103, 105-115. את הפסוק 'לא תיתן עליך איש נוכרי' דרש ר' מרדכי יוסף על ר' מנחם מנדל וביאר את משמעו: לא תוכל לתת עליך איש נוכרי היינו אדם שמתנכר לבעיות הקטנות. על הביטוי 'המקל המכה' ודומיו, ראה: לוי, בית קוצק.  
 42 על דיוקנו, המצטייר מוויתר-הראייה של ההיסטוריוגרפיה המסורתית ההרמוניסטית, המקורבת לחוגי קוצק, לעומת הדיוקן הקונטרוברסלי, המצטייר במסורות פולמוסיות מחוגי איזביצה-רדווין, ראה המקורות המצוינים בהערה 37 לעיל. ועיין גם העשל (לעיל, הערה 37), ח"ב, עמ' 567-570; אלפסי, הרבי מקוצק, עמ' נ-נז, ס-סא; לוי, בית קוצק, עמ' עג-עז ופאקס. השווה: מרקוס, החסידות (עיין בנוסח המקור הגרמני, עמ' 309, 357), שדבריו הם כבחינת רמיזה מוקדמת לרבריו השנויים במחלוקת של 'אולט, לקורות החסידות (לעיל, הערה 37), עמ' 7-10. וראה: 'אופטושו, ביערות פולין (תרגם מכתביד' מ' ליפסון), וראשה תרפ"א; והשווה: M. Faierstein, 'The Friday Night Incident in Kotsk: The History of a Legend', *Journal of Jewish Studies*, 34 (1983), pp. 179-189.  
 43 לוינגר, תורתו.  
 44 על מקומו של מושג האמת בתורתו של רמ"מ, ראה: העשל (לעיל, הערה 37); גליקסמאן, עמ' מא-מב; לוינגר, תורתו; ארטן, אמת ואמונה; לוי, בית קוצק, עמ' ד, ו, לא, נז, פג, על הטוטליות, ראה: שם, עמ' מב-נ; פאקס, עמ' 37, 86-87. הגדרות שונות, ראה: 'לכל אחד יש אמנם אמת משלו [...] אבל לר' מנדל הייתה אמת אחת, אמת נצחית, אמת שהיא מעל הכל, מעל המקום ומעל הזמן, שאין מערערין עליה' (אריגור, עמ' 130); 'אדם אשר כזה אינו יכול בשום פנים להסכים לפשרות, ואמנם ר' מנדל גרס התנגדות מוחלטת לשביל הזהב, לשביל האמצעי והמפשר, לכל מיני פשרה משום דרכי שלום. ובהיותו עקבי מאד הגיע מרעיון [...] ההתבדלות שלו לידי אהבת הקיצוניות, לידי השיטה שהתגלמה בסיסמה הקצרה הכל או לא כלום' (פאקס, עמ' 80). על השאיפה לאמת המוחלטת, השווה: 'ור' מנדל מקוצק ררך חדשה לפניו: הראשית תלמוד תורה לדרת לעומקה של תורה, ללא פניה, אלא לדרוש אחר האמת לאמתה [...] השנית

ר' מרדכי יוסף שהה במחיצתו של ר' מנחם מנדל מקוצק עד שנת ת"ר (1839)<sup>45</sup> אך פרש ממנו לאחר שיקול-דעת מורכב ולבטים ממושכים, שמקצתם נרמזים בעקיפין בכתביו.<sup>46</sup> הפרישה היתה בשל מחלוקת עקרונית בעניינה של ההנהגה הצדיקית, ובשל חילוקי-דעות בדבר משמעותה של תפיסת-העולם החסידית והמתחייב ממנה, בשל זיקתם השונה למקורות ההשראה הרוחנית ולמידת ההכרעה האוטונומית המותרת לאדם, ובשל הבדלי מזג עמוקים והבדל מכריע ביחסם לבני העדה החסידית.<sup>47</sup> שנות שהותו של ר' מרדכי יוסף בקוצק מכונות במסורת איזביצה 'שנות החבאת מערת עדולם' - תקופה מיוסרת שבה נכנע על כורחו להשקפות שלא היו מקובלות עליו ונגזרה עליו שתיקה מאימת רבו.<sup>48</sup> הוא דימה את שהייתו

זאת מירת אמת [...] העיקר אל תרמה את עצמך' (ארליך [לעיל, הערה 37], עמ' 8). וראה גם: 'למען להתקרב אל האמת כדי לעקור את הנגיעות והפניות העצמיות, השקיעו חסידי קוצק כוחות גדולים והשתמשו במידת הצנע לכת' (גליקסמאן עמ' מא).

45 מסורת איזביצה כורכת את פרישתו מקוצק בשנת ת"ר עם התסיסה המשיחית הגדולה שנקשרה במועד זה בהשפעת דברי הוזהר (וירא קטו) ועם הציפיה המשיחית בבית-המרדש בקוצק. לציפיה שעוררו דברי הוזהר, שהתייחסו לשנת ת"ר, השווה: א' מורגנשטרן, 'ציפיות משיחיות לקראת שנת ת"ר' (1840), משיחיות ואקסטרולוגיה, ירושלים תשמ"ד, עמ' 343-364. חסידי איזביצה ראו זאת כעת ההתגלות (ראה להלן, הערה 48); ראה גם: אידלמן (לעיל, הערה 32); ש"ץ, אוטונומיה, עמ' 555.

46 על שנותיו של ר' מרדכי יוסף בקוצק ראה: בית יעקב (לעיל, הערה 32), הקדמה, עמ' 16. השווה: ג"ע סטשסקי, גדולת הצדיקים, ורשה תרצ"ד, עמ' 28-29. מסורת איזביצה המאוחרת עוברת בשתיקה על שלוש-עשרה השנים ששה בהן בקוצק, ועיין: 'המורם מתלמידי מורנו רבי שמחה בונם זללה"ה, הוא כבוד אדוני אבי זקני החסיד הגאון הקדוש מוריגו ורבינו מרדכי יוסף... הוא היה אחד במיוחד שבחרו, חרר צאן קדשים של רבו אשר עשה כרשב"י ועלתה בידו' (דור ישרים, עמ' כד). או ברמזיה: 'אחרי הסתלקות רבינו שמחה בונם ז"ל שלש עשרה שנה סבל צער החבאת אל הכלים, שלא הגיע העת עדין ללמד תורה ברבים בפרהסייה ולמד תורה בצנעה ואת צנועי' חכמה עד עת בוא דבר ה' והגיע הזמן ורוח ה' החל לפעמו' (שם). ראה: וייס, אוטופיה, עמ' 210-211; ש"ץ, אוטונומיה, עמ' 554.

47 על ההבדלים המהותיים ביניהם מעידים בעלי המסורות הן מחוגי קוצק והן מחוגי איזביצה. המקורות הנזכרים בהערות המסוכות לעיל מציינים הבדלי אישיות מובהקים, תפיסה שונה בדבר קירוב ורחוק החסידים, הנהגה תקיפה לעומת הנהגה מקרבת ונטייה לדגמי סמכות שונים, התנכרות לעומת חיבה וקירוב, וכדומה. אבל דומה שלא ניתנה תשומת-לב מספקת לעובדה שבמסורת איזביצה מודגש, שר' מרדכי יוסף הרבה לעסוק בקבלה וטרח על הפצתה וקירובה לידיעת הרבים, ואילו ר' מנחם מנדל מקוצק הסתייג מעיסוק בספרות המיסטית ומיקר את עיונו בהלכה. העיסוק בווהר ובכתבי האר"י שימש בסיס לפרשנות חדשה של הכתובים באיזביצה. בהקדמת 'בית יעקב' (ט ע"א) נאמר על בעל 'מי השלוח': 'והוא היה הראשון אשר פתח את השער והחל ליסוד ולקבוע ביסודי קבלה האמיתית וללמד שאין שום דברי תורה שאינם שייכים לכל פרט נפש וקבע בה מסמרים נטועים... הנגלים ונראים על כנסייתנו הקדושה וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עלינו והוא היה מקובל קבלה אמיתית ביסוד אמונת הש"י' אשר קבלו ויסדו לנו ראשי החסידים'.

48 על 'החבאת מערת עדולם' ראה הקדמת 'בית יעקב', בראשית, י ע"ב, והקדמת 'מי השלוח', ח"ב, עמ' ג, הכתובות באותו נוסח: 'ואומרו' זללה"ה הוא היה המיוחד בחרד רבינו שמחה בונם ז"ל ששימש כל צרכו ולא מש מאהל התורה, ואחר הסתלקות רבינו שמחה בונם זללה"ה שלש עשרה שנה סבל צער החבאת מערת עדולם שלא הגיע העת עדיין ללמד תורה ברבים בפרהסייה ונפשו בתוך לבאים שכנה ולימד תורה בצנעה ואת צנועי חכמה עד עת בא דבר ה' והגיע הזמן ורוח ה' החל לפעמו בשנת שש מאות לאלף השישי, היא העת אשר עליו רמו רבי שמעון בן יוחאי בווהר הקדוש'. שלוש-עשרה השנים של ישיבתו בקוצק, שנתפסו כאמור כאיתכסאי וכישיבה במערת עדולם, הוקבלו לשלוש-עשרה השנים שהסתבר רשב"י במערה מפני רודפיו ושבהמלכן חיבר, על-פי המסורת, את ספר הוזהר. כאמור, רוב הביוגרפיות המודרניות על בעל 'מי השלוח' שנכתבו בחוגי איזביצה, עוברות בשתיקה על שנותיו בקוצק. ראה לעומת זאת על סבלו שם, דור ישרים, עמ' כד; לוי, בית קוצק, עמ' עז.

במחיצת ר' מנחם מנדל ל'חשך' ל'מים עמוקים' ול'העלם', ואילו את פרישתו, שלפי השקפתו לא היתה בה נגיעה אישית אלא גאולה שמיימת, קבע במועד שבו 'השי"ת' אומר די' וראה בה הארה אלהית באור רצון השי"ת, ו'ישועתו של השי"ת'.<sup>49</sup> לאחר עזיבתו, שעוררה כאב וזעם רב בקוצק והביאה להסתגרותו ולהתבודדותו של ר' מנחם מנדל עד סוף ימיו,<sup>50</sup> ייסד ר' מרדכי יוסף חצר משלו באיזביצה, שם הנהיג את חסידיו על-פי דרכו כמשך שלש-עשרה שנה<sup>51</sup> והורה לבני עדתו את התורות החדשות, שכונסו לאחר מכן בספר 'מי השלוח'.<sup>52</sup> בתקופה זו פיתח שיטה, שהיתה מיוסדת על היפוכה המוחלט של דרכו של ר' מנחם מנדל מקוצק בעבודה ובהנהגה, על כפירה במושג האמת המוחלטת שלו ועל שיבה מעמיקה לשניות ולחירות ההכרעה האוטונומית, שמקורן בתורת ר' יעקב יצחק, החוזה מלובלין.

הדיוקן הרוחני, העולה מכתביו של בעל 'מי השלוח' ומן המסורת החסידית אודותיו, מלמד על דמות שנצטרפו בה זה בצד זה למדרנות מופלגת עם אורח-חיים סגפנייפייטיסטי, העזה רוחנית ומחשבה מקורית, החמרה לגבי עצמו בצד אורך-רוח לזולת, סובלנות למגוון עמדות

49 כ'מי השלוח' פזורים רמזים עקיפים לתקופת ההעלם שקרמה לגיליו, המלמדים על עוצמת תחושותיו. ראה, למשל: 'חשך הוא אמון מוצנע, היינו שכתפיסתו אי אפשר להשיג גודל עמקות אורו מחמת שהוא מאד מוצנע ועמוק וזה ההעלם יכול להיות אפילו באישים גדולים אפילו בנביאים וצריך לבקש שלא יארע להם טעות חלילה ורוח אלקים מרחפת על פני המים, היינו שמשוטט האדם באלו המאורעות כמו במים עמוקים עד שהשי"ת אומר די וזהו ויאמר אלקים יהי אור היינו ישועתו של השי"ת' (מי השלוח, ח"ב, עמ' ד).

50 המעבר של ר' מנחם מנדל מן הסגפנות הקיצונית, ההתבודדות, תביעת האמת המוחלטת וההתנכרות, שאפיינו את דרכו מראשיתה, אל תחושות של 'בחילה' מהמון החסידים הפשוטים, מיונתרופיה, הפקרת העולם הזה, הסתגרות ושיגעון, היה קשור בעזיבתו של ר' מרדכי יוסף. לאחר עזיבתו של רמ"י פרש רמ"מ מן העולם, התבודד בחירו עד סוף ימיו וניתק כמעט כל קשר עם סביבתו. ראה דבריו של וולדן (שנמנה עם חסידיו קוצק) בתוך: וולדן, שם הגדולים החדש, בערכו. ראה גם: צדראבאום, כתר כהונה, עמ' 132; פאקס, עמ' 54-61. העשל (לעיל, הערה 37), ב, 568-570. על עזיבתו של ר' מרדכי יוסף ועל מחלוקת איזביצה וקוצק בעקבותיה, ייין עזר: חיים שמחה ליינער, דור ישרים, לובלין תרס"ט, עמ' 17-18 (במהדורת לובלין 1925, עמ' לג-לד); מרקוס, החסידות, עמ' 243-244; גליקסמאן, עמ' נד, סא-סה; ארטן, אמת ואמונה, עמ' כו, קי; טרונק, פולין, עמ' 56-58; אשכולי, עמ' 124-125; פיירשטיין, הכול, עמ' 15-17, אפנדיקס 89-99; אלפסי, בית קוצק, עמ' נג-נד; לוין, בית קוצק, עמ' עב-פא; הנ"ל, האדמורים מאיזביצה, עמ' 31-33; על נסיבות הפרישה, ראה: פאקס, עמ' 54-61; השווה: פיירשטיין (לעיל, הערה 42). יחד עם ר' מרדכי יוסף עזבו את קוצק גם ר' יהודה לייב אייגר ור' צדוק הכהן מלובלין. בראש המערערים על הרב מאיזביצה היה ר' חנוך העניך מאלכסנדר. על ההתנגדות לקוצק במחנה החסידי, ראה: מרקוס, עמ' 179, 183; גליקסמאן, עמ' נד; אלפסי, בית קוצק, עמ' מג-מה.

51 לעומת עמדתו הברלנית של רמ"מ בחר רמ"י בעמדה מקרבת ונודע במסורת החסידית כמי שמעולם לא רחה איש מבית מדרשו. דרכו זו נרמזה ב'מי השלוח': 'זה רומז שלא לדחות שום נפש מישראל שיש לו תשוקה להמשך אחר ה' אף שאין לבו מבורר עדיין בשלימות אך בטח יסייע לי השי"ת ועל זה נאמר ושרת בשם ה' אלהיו', שם, (ח"ב, לו ע"א). על אישיותו ועל דרכו המקרבת, ראה: טרונק, פולין, עמ' 56-59. לכל אורכו של 'מי השלוח' פזורים דברים נוקבים נגד מידת הכעס ואין ספק שיש בדברים משום תגובה למירתו האופיינית של ר' מנחם מנדל, שנודע בנעפו ובכעסו, וראה, למשל: 'בוז מזהיר הפסוק שלא לכעוס כל כך על עובדי רצונו עד שיקור בחייו' (ח"ב, לו ע"א); 'אכן באמת כל ההלכות רומזו גם על המחשבה, כמו שלא תרצח רומזו שלא ימצא שום כעס בנפש מישראל' (לו ע"ב); 'שעיקר ענין עכ"ם הוא כעס וזה הוא החיים שלו ונפשו ועיקר ענין ישראל היא לב טוב שלא נמצא בו שום כעס בעומק' (סו ע"ב). ראה גם: פיירשטיין, הכול, פרק 6.

שונות והתנגדות עקרונית לסמכות כוללת ולסמכותיות בכלל.<sup>53</sup> בדבריו, המבטאים התבוננות אנרכיסטית ורדיקליזם מיסטי, משתקפת נטייה בולטת לפירוש אידיאליסטי של המציאות ולתהייה על חזותם הנגלית של הדברים, וניכרת בהם מגמה להצבת אמות-מידה החורגות מן השגרה להערכת משמעותו של הניסיון האנושי. אולם, דומה שיחודו נבע מיכולתו ליצור עולם-מושגים מקורי הכופר בחד-ממדיותה של המציאות בסביבתו, ומהעזתו לצאת נגד התביעה הטוטלית לאמת אחת בעלת תוקף מוחלט, הנקבעת על-פי סמכות אחת, שאפיינה את דרכו של רבו וחברו ר' מנחם מנדל מקוצק. דומה שיכולתו לחשוף מתוך התנסותו הקשה בחצר רבו, ומתוך עיונו בהתנסות זו, רבדי משמעות חדשים בעולם הדתי, ומאמציו להפוך את ניסיונו האישי לתפיסת-עולם מקיפה, המציבה שורה של אמות-מידה מקוריות להגדרת תכלית עבודתו של האדם, הקנו לתורתו עוצמה רוחנית יוצאת-דופן.

דרכו של ר' מרדכי יוסף התאפיינה בהרגשת הטענה, שאין אמת חרמשמעית אחת בתפיסת המציאות, ואין אמת אחת בהבנת החיוב הדתי, בקריאת המסורת המקראית או בעבודת השם, אמת שהיא בעלת תוקף בכל זמן ובכל מקום; אלא, כנגד מסורת מקובלות, רפואי תפיסה רווחים והנחות שגורות, יש זווית-ראייה מיוחדת, התלויה במהותם של הנוגעים בדבר, בטיב הכוונה, באופי הנסיבות, במשמעות הזמן ובעומק ההבחנה בין אמיתת הדברים לבין מראית-העין שלהם. על-פי השקפתו, האדם ניצב לפני מציאות המכילה אין-סוף משמעויות, ועם זאת נטולה משמעות מסוימת, כלומר, אין בה כל נקודת-אחיזה וראית או אמת מוחלטת, שכן מהותה האלהית נסתרת מהשגת האדם ולבושיה הגשמיים אינם אלא אשליה ואחיות-עניינים. לאמיתו של דבר, אין האדם משיג את 'עומק' הדברים, את רבגוניותם או את אמיתתם, אלא רק את ה'לבוש' וה'גוון' העוטה אותם, או את יחסיותם המוטעית, את חזותם המקובלת ואת מראית-העין שלהם.<sup>54</sup> כדי להיחלץ מן המציאות שלכאורה, מן החיצוניות והחרגוניות הרווחת, מאשליית הקביעות ומראית-העין, שהאדם כפוף להם, וכדי להגיע להכרה שדברים אינם מגיעים לכלל חתימה שיש עמה משמעות גמורה, הציע בעל 'מי השלוח' דרך ראייה פרדוקסלית, הסותרת את הניסיון האנושי הרווח, וניסח רפואי-מחשבה דיאלקטיים שהיה בהם כדי לערער את תפיסת-העולם המקובלת ולחשוף את ריבוי הפנים של המציאות הסמויה מן העין ואת תמורותיה.

ר' מרדכי יוסף, אשר טען, ברוחה של תורת האימנציה החסידית, למציאות בלעדית של ההווה האלהית, הפריך בתורתו את תקפותה של זווית-הראייה האנושית המצויה, המתייחסת למראית-העין של המציאות, ושלל כל משמעות מניסיונו המוחש של האדם וממעשיו.

53 על דיוקנו של רמ"י ראה: בית יעקב, הקדמה, בתוך: מי השלוח, ב: חיים שמחה ליינער, דור ישרים: וייס, אוטופיה; י"ל לוין, האדמורים מאיזביצה. הצגה הרמוניסטית של הדברים, ראה: י' אידלמן (לעיל, הערה 32), עמ' 303-294.

54 על הפקעתה של האמת האחת נוסח קוצק ועל הטענה האיזביציאית, שאין דרך אחת, ראה: לוין, האדמורים מאיזביצה, עמ' 41; ש"ץ, אוטונומיה, עמ' 556. על המונחים עומק וגוון בלשון איזביצה, ראה: וייס, דטרמיניזם, עמ' 449; הנ"ל, אוטופיה עמ' 225.

הנחת-היסוד שלו נוסחה במימרות הפרדוקסליות 'אין שום הויה בעולם רק השי"ת לברו' ו'רצון האל הוא תוך כל המעשים', דהיינו, הממשות האמיתית היחידה היא הנוכחות האלהית שהיא סיבת כל הסיבות ומהות כל המעשים, ואילו המציאות כהווייה נפרדת אינה ממשית אלא קיימת רק למראית-עין.<sup>55</sup> המסקנה שעלתה מתפיסה זו היתה הפחתת חשיבותה של כל עשייה אנושית וביטול גמור של משמעותה בפני שלטונו המוחלט של הרצון האלהי:

היינו שהשי" (השם יתברך) הוא תוך כל המעשים שנעשו מכריאת העולם ועד סופו ובלתי רצונו לא יעשה שום דבר (מי השלוח, ח"א, שמיני, לד ע"א).

היינו כל המעשים הנעשים בעולם נראים למעשה כשר ודם אך מהרהור והמחשבה נראים שהם מעשה השי"ת, ובאלו הפרשיות מלמד אותנו השי"ת אשר המעשים הם מיד השי"ת והמחשבות הם מצד האדם. וכל המעשים שיעשה האדם דבר רשות על זה נאמר כי הכל בידי שמים, ומעשה המצות או היפך הם ביד השי"ת ורק לפעמים יתלה אותם באדם (שם, וישב, יד ע"א).

שזאת תדעו ותבינו כי כל מעשה שאתם עושים הכל הוא ממנו יתברך ובלעדו לא ירים איש את ידו ואת רגלו לעשות איזה דבר (שם, האזינו, סה ע"ב).

ובעומק, הכל בידי שמים ובחירת האדם אינו רק כקליפת השום ואינו רק לפי דעתו כי השי"ת הסתיר דרכו מבני אדם כי יחפוץ בעבודת האדם ובאם יהיה הכל גלוי לפניו לא יצמח בו שום עבודה (שם, קורח, נ ע"ב).<sup>56</sup>

עמדה דטרמיניסטית זו, הרואה את מעשי בני-האדם כמוכרעים על-פי כורח הרצון האלהי וחושפת את חוסר-המשמעות של העשייה האנושית ואת אשלית הבחירה וחופש הרצון, שימשה בתורתו של ר' מרדכי יוסף, בסיס לערעור על כל סמכות מקובלת, לעמדה ספקנית ולתפיסת-עולם אנרכיסטית שיצאה לחלוק על המוסכמות. לעומת המסורת המקובלת, הרואה את האדם כאחראי על מעשיו בתחום הנגלה ובעולם המעשה ואת האל כמפקד על תחום הנעלם ועל עולם המחשבה, בעל 'מי השלוח' טען שתחום הנגלה - תחום המעשים המצוות והעבירות - מופקד ברשות האל, ואילו התחום הנעלם - המחשבות - מצוי ברשות האדם. יחד עם הפיכת המוסכמות בדבר מחשבה ומעשה או בדבר יחסי האל והאדם, והפקעת הניסיון האנושי מחזונו החדר-משמעות לכאורה, ר' מרדכי יוסף ביקש להעמיד תפיסה יחסית של

55 על משמעותה של תפיסת-העולם האקוסמיסטית, המשתקפת בדברים אלה, השווה: א' גרין, דבקות (לעיל, הערה 23) והערות שם; רחל אליאור, תורת אחדות הפכים - התיאוסופיה המיסטית של חב"ד, ירושלים תשנ"ג, עמ' 54-65.

56 על משמעה של העמדה הטרמיניסטית ועל אשלית הבחירה, ראה: וייס, דטרמיניזם, עמ' 447-451; ד' הררי, 'חירות האדם, אשליה הכרחית, דיון במשנתם של יהודה אברבנאל, דיקרט, שפינוזה והרב יוסף מרדכי לינר מאיזניצה בסוגיית הרצון', עבודת גמר בהדרכת ז' הרוי, האוניברסיטה העברית, ירושלים 1985. אני מודה לפרופ' ז' הרוי על שהסב את תשומת-לבי לעבודה זו והעמידה לרשותי.

משמעות העבר ותפיסה אניגמטית של ההווה, שכן כפר מכול וכול בממשותה החדר-משמעות של המציאות ובתוקפה של דרך אחת קבועה להערכת פשרו של הניסיון האנושי. הוא ראה ב'כל עניני עוה"ו [...] חלום הצריך פתרון' (מי השלוח, ח"א, מקץ, טז ע"ב) ותפס את הממשות החושית כהסתר והעלם, המחייבים גילוי ופענוח: שהרי לפי השקפתו, האמת האלהית, שהיא הממשות האמיתית היחידה, סמויה מן העין וכל הנגלה אינו אלא הסתרה, לבוש ומעטה שלה:

רצון השי"ת הוא להסתיר הנהגתו והאדם יוצרך להטריח עצמו בעבודה עד שיתגלה לו הנהגת השי"ת [...] וזה מה גדלו מעשיך ה' מכל מקום מאד עמקו מחשבותיך איש בער לא ידע עד שיעבור ויסבול מזה ויאיר לו ההסתר והעומק (מי השלוח, ח"ב, תהלים, מט ע"א).

ר' מרדכי יוסף שב והטעים בכל דבריו את כול-יכולתו של האל לעומת חוסר-המשמעות של עשיית האדם, ואת אמיתותה של ההווייה האלהית הנסתרת לעומת האשליה הכרוכה בניסיון האנושי הנגלה, ואמר: 'כי באמת הכל בידי שמים ואף יראת שמים ורק בעולם הזה הסתיר השי"ת דרכו' (שם, ח"א, וירא, ח ע"א). עוד הדגיש את ההבדל המכריע שבין עומק המשמעות של ההווייה האלהית ורבגוניותם של הרצון והמעשה השמימיים לבין אפסותה של ההווייה האנושית והבלותו של המעשה הארצי: 'כי השי"ת הוא הפועל כל דבר ומפעולות אדם לא יעשה שום דבר [...] כי לה' הארץ, ואין לשום אדם כח פעולה רק לה' לברו'; 'מי שהקב"ה מאיר לו ומפקח עיניו יראה שכל מעשה בני האדם לא יפעלו לשנות מעומק רצון השי"ת אף כחוט השערה' (שם, ח"א, בהר, מב ע"ב-מג ע"א). בשמה של הטענה, שהכול בידי שמים וכל הממשות אינה אלא מראית-עין ומציאות שלכאורה, שלל כל תוקף ישותי מן הניסיון האנושי, מן המסורת ומן המנהג הרווח, וטען שאין להם כל מעמד מהותי קבוע. לפיכך כפר בתוקפה של סמכות מוחלטת בידי אדם ובחלותה על הזולת וביקש שיבטל האדם בתודעתו את ממשותם המוחלטת של חייו הארציים, יפשיט עצמו מגשמיות, יסיר את לבושי הרמיון, הטעות וקוצר-ההשגה, וישאף לחיים נוכח אלהים: 'והאדם המבין בכל כי הכל הוא רק מהשי"ת ורק ממוצא פיו יהיה הכל זה מבין טעם בכל דבר ומגיע לחיים אמיתיים' (שם, ח"א, מקץ, טז ע"ב).

היענותו של האדם למהותה הדר-משמעות של ההווייה, המאחדת את אמיתת הרצון האלהי ואת אשלית המעשה האנושי, או היישוב בין 'באמת הכל בידי שמים' ו'המעשים הם מיד השי"ת' לבין 'ואין לשום אדם כח פעולה', ו'מפעולות האדם לא יעשה שום דבר' - טמונה באימוץ תודעת האי-יודאות כנקודת-מוצא להוויית האדם ובהכרה בחשיבות המהותית של הטלת-ספק כנקודת מוצא לניסיון הדתי, שכן רק הספק הוא ודאי בעולם שמופקע ממשוטו ונתפס כמראית-עין. משמעותה של עמדה דיאלקטית זו, המכוננת עולם שבו הוודאות הטרמיניסטית מתייחסת לממד הסמוי מן העין, לרצון האלהי, ואילו הספקנות היחסית הופכת להיות חובתו של האדם בעולם שאין בו אלא מראית-עין, מתבארת בפירוט בפירוט המקרא של בעל 'מי השלוח'.



בתורתו של ר' מרדכי יוסף מאיוביצה נערך ניסיון לבחון מחדש את תשתיתה של הסמכות המסורתית ולהבין הבנה שונה את העבר באמצעות קריאה חדשה של פשט המקרא. קריאה זו הופכת את המקרא להשתקפות על-זמנית של תמורות נפשו של האדם, קוצר-ההשגתו ולבטיו, ומכוננת התייחסות שבה ההווה מעצב מחדש את העבר. בנו ונכדו מעידים עליו, שלימד 'איך כל דברי תורה שייכים לכל אדם בפרט, וכל המאורעות הנזכרים בתורה הם שייכים לכל אדם ועוברים על כל נפש בכל דור ודור' (מי השלוח, ח"ב, הקדמה). משמע, הפקעתו של פשט המקרא המקובל, המתייחס לעבר היסטורי, והכנתו המחודשת בכל עת על-פי שיקול-דעתם, ניסיונם ומירת הזדהותם של הקוראים השונים בהווה, שכן לדבריו: 'לא את אבותינו כרת ה' את הברית הזאת כי אתנו אנחנו אלה פה היום כולנו חיים' (בית יעקב, הוספות, עמ' 504). בצד הבנה שונה של העבר, שנעשתה, כפי שנראה להלן, באמצעות העמדת אספקלריה הפוכה לעומת המסורת המקראית הרווחת, יצא בעל 'מי השלוח' לכפור במערכת הערכים המקובלת, לשלול מסגרות יציבות ולהפריך את חרממדינותו של ההווה על-ידי העמדת מערכת מושגים דיאלקטית, המבוססת על הפקעת הסמכות המקובלת ועל הכרה כאמת יחסית. בדבריו מובעת יחסיות ספקנית בדבר משמעותה האמיתית של המסורת, ונרמזת עמדה בוטה האומרת שאין לאמיתו של דבר טקסט מקודש סמכותי ואין גבולות מחייבים של זמן ומקום, שכן ברצון האלהי גלום עושר של משמעויות שאינו ניתן למיצוי חרממשמעי בגילוי היסטורי או בפשט הכתוב. על-פי השקפתו, רק מחשבתו האוטונומית של האדם, החותרת להשיג את שאינו ניתן להשגה, עשויה לפרש אל-נכון את משמעו של הציווי המסורתי ורק היא קובעת את משמעותו של הרצון האלהי ואת פשרה האמיתי של הווייתו מרובת-פנים. תודעה דיאלקטית זו קרויה 'ספקות' או 'בירורים' והגדרתה היא 'יכנס לספיקות, היינו למקום שאין לו תפיסה' (בית יעקב, שמות, עמ' 5).<sup>57</sup> בדבריו מוצעת עמדה חדשה, הבאה להפוך את היוצרות בשעה שהיא משנה את תחומי האחריות, מעמידה את המסורת במבחן הספק, שוללת משמעות אחת בהבנת פשט הכתוב, וקובעת שמחשבתו של האדם, המתכוננת בעומק משמעותו של הרצון האלהי, היא המפענחת את כוונת הכתוב, את השינויים הגלומים בו ואת פשר המעשה המתחייב ממנו. לאורך כל דבריו שזורת מימרות, המשקפות את ההתרסה נגד הסמכות המסורתית המקובלת, נגד הראייה השגורה של הדברים ונגד הבנה חרממשמעית של הציווי האלהי על-פי משמעותו המילולית הרווחת:

אף שדברי תורה נראים מפורשים מכל מקום לא ישיגם האדם רק כשיביט להשי"ת (מי השלוח, ח"ב, תשא, כא ע"א); שאף שאדם נזהר לקיים כל השלחן ערוך עדיין הוא בספק אם כוון לעומק רצון השי"ת כי רצון השי"ת הוא עמוק עמוק מי ימצאנו (שם),

57 על הספק בתורתו של בעל 'מי השלוח', ראה: ש"ץ, 'אוטונומיה, עמ' 556; פיירשטיין, הכול, עמ' 51. על הספק במחשבה החסידית, עיינו במאמרו פורץ-הדרך של י. וייס, 'ה"קושיא" בתורת ר' נחמן', בתוך: הנ"ל, מחקרים בחסידות ברסלב, ירושלים תשל"ה, עמ' 109-171; ראה גם במסתו המאלפת של א' גרין, 'שכל', ספקות ואמונה בתורתו של ר' נחמן, בעל היסורים, תל-אביב 1988, עמ' 276-328.

ח"ב, בחקותי, כז ע"א-ע"ב); כי פנימיות של מעשי המצות הם למעלה מהשגת האדם (שם, וארא, יג ע"א); כי באמת כל עניני תורה ומצות אין דעת האדם משגת לעומק הכונה כי באם היה יכול האדם להשיג עומק השורש אזי היה די בכונה לבד בלי פעולה (שם, משפטים, יז ע"ב); אף שהאדם הולך בד"ת [בדברי תורה] צריך גם כן להיות בספק פן אינו מקיים רצון השי"ת בשלמות כי רצון השם עמוק מאד (שם, ח"א, בחקותי, מד ע"ב); כי לעתיד יגלה השי"ת את כבודו לישראל בלי שום לבוש כי עכשו ג"כ [גם כן] נמצא זה החיים בעומק ישראל אך אינו בהתגלות רק בלבושים והלבושים הם התורה והמצות שאין יכולים לבוא לעומק רצון השם יתברך רק על ידי התורה והמצות (שם, חקת, נא ע"ב).

דבריו מיוסדים על הטענה הכפולה שקיימים שני מישורי התנסות אנושית: זה המכונה 'גוון', או 'לבוש', המשקף את מראית-העין, את האשליה הרווחת, את ההתנסות השגורה ואת המציאות המדומה בגבולות הזמן והמקום כפי שהיא נתפסת מזווית-הראייה האנושית; וזה המכונה 'עומק', או 'שורש', החורג ממראית-העין ומחזותם של הדברים ומבטא את אמיתת המציאות מזווית-הראייה האלהית. שני מישורי התנסות אלה משקפים שני רצונות אלהיים: הרצון הגלוי - הקרוי 'פשט הדברים' ומגובש בטקסט המקראי - גלום בתורה ובמצוות, משקף את הגילוי בעבר ואת התפיסה הנורמטיבית הקבועה ומצטיין בחרממשמעותו; לעומתו הרצון הפנימי - הקרוי 'עומק הדברים', 'שורש החיים' או 'מוצא פי ה' - נחשף בתודעתו של האדם ומשקף את הניסיון הרוחני המתחדש בהווה ואת הרצון האלהי המשתנה המצטיין ברכי משמעותו.

בעל 'מי השלוח' שב ומדגיש לאורך כל דבריו את מורכבותה של ההתנסות האנושית, הכוללת היפוכים ותמורות, 'שורש' ו'לבוש', 'עומק' ו'גוון', 'פנימיות' ו'חיצוניות', ואת כפל-פניה של הוויית האדם, הנתבע להתייחס ליסודות קבועים וליסודות משתנים, העולים משינויים בזווית-ההשגה ומתמורות בכוונה ובתכלית. מורכבותה של ההתנסות האנושית וכפל-פניה של הוויית האדם נתפסים לעומת כפל משמעותו של הרצון האלהי בעבר ובהווה. הרצון האלהי, הגלום בתורה ומצוות, המבטא את הבחינה שבה מתגלה ומתממש כוחו הבורא של האל להשגת האדם, מופקע מחרממשמעותו ומתפרש בבחינות שונות בעבר ובהווה. ר' מרדכי יוסף מטעים, שמצב דברים זה, הגלום בתמורות, היפוכים, לבושים וביירוים, אינו מתיר לאדם לאחוז באמת אחת, במרכז נתון מוסכם או בעולם שלם ומפויס, המקבל ללא סייג את חזות הדברים, אלא מחייב אותו להטיל ספק, לפענח, 'להתהפך', 'לברר', 'לזכך', או לשקול ולבחון את היחס בין אמיתת הדברים לבין כסותם החיצונית:

ואשם דברי בפיך ובצל ידי כסיתך. היינו כשהשי"ת משים דברי תורה בלב האדם מכסהו בלבוש הנראה היפך מהדברי תורה הנמצאים בשורשו [...] שכל לבוש שנתראה הוא היפוך מפנימיות שורש נפשו [...] וזה הוא ואשם דברי בפיך ובצל ידי כסיתך בלבוש הנתראה להיפוך מהדברי תורה הנמצאים בשורש נפשו [...] ולכן ברא אותו

השי"ת בלבושים הפכיים כי השי"ת רוצה בפעולות אדם שיעבוד להשי"ת ככה עצום ועל ידי עוצם עבודתו ותפלתו יגיע לשורש נפשו ולכן צריך האדם לחשוב ררכיו קודם שיבואו מרות הנתראים על הלבוש לתוך לבו, כי אם יתראש האדם בזה יוכלו לבוא המדות האלו ללבו ויהפכו שורשו [...] כי ישראל אינם משוקעים בשום מדה רק תמיד מתהפכים ברגע אחת ממדה למדה כפי רצון השי"ת (מי השלוח, ח"ב, ישעיה, מה ע"א).

העמדה הגלומה בהנחה שבכל דבר קיימת אמת יחסית ובכל עניין יש דבר והיפוכו, משמעה שאין בנמצא אמת אחת, אין נקודת־אחיזה מוסכמת ואין פשט חר־משמעי. עמדה זו, המשקפת את הניסיון לחלץ את הדברים מאשליית חר־משמעותם, מהוויתם שלכאורה, ואת הרצון להפקיע את התפיסות המקובלות מן החר־ממדיות השגורה שלהם, מבטאת את המגמה האנרכיסטית לערער על המפורש לכאורה ולהעמיד מערכות מושגים נוספות או סותרות בצדן של אלה הרווחות. תפיסות אלה, המיוסדות על הרב־ממדיות של הרצון האלהי, על היחסיות הגלומה בראייה הדיאלקטית של התנסותו המשתנה של האדם, ועל היפוך משמעות הכוונה והמעשה, הציווי והאיסור, מאפיינות את דרכו הפרדוקסלית והדיאלקטית של בעל 'מי השלוח' בפירושו הכתוב ובהבנת מכלול ההתנסות האנושית:

כל מעשה הראשונים אינם בלבד כפשוטם (מי השלוח, ח"ב, ישעיה, מה ע"א); כי יש בכל דבר שנרא השי" ניצוץ קדושה רק יש בו פנימיות וחיזונויות (שם, ח"א, יתרו, כה ע"ב); היינו שהראה לו [למשה] שלא יצאו הדברים הללו משורש החיים רק הוא גוון הנראה לחיים ובשורש אין בו ממש (שם, שמות, יט ע"א); בזה מראה השי"ת לישראל שכל הענינים המה הפכיים מדעת הטבע (שם, ח"ב, בא, יג ע"ב); בעניני העולם הזה אין בהם שני הפכיים מתאחדים כאחד [...] לכן בשורשם המה שני הפכיים ובשורשם אינם מתאחדים בעולם הזה [...] אבל בדברי תורה נמצאים כל ההפכיים ומתאחדים שם כאחד לעבוד בהם את השי" (שם, תרומה, יז ע"ב).

לאורן של השקפות יחסיות אלה, הרואות בכל דבר פנימיות וחיזונויות, הפכיים וכפל־משמעות, שורש וגוון, תמורות ושינויים, וטוענות שאין ודאות אחת ואין אמת אחת, ר' מרדכי יוסף מנסח את הטענה, שהאדם בהוויתו השגורה איננו עשוי להשיג את אמיתת הדברים, אלא אם כן יכיר שהוא נדון לחיות באי־ודאות מתמדת ובמצב של תהייה, ולפיכך יפקיע עצמו מכוחן של מראית־העין והאשליה, ויסגל לעצמו את התודעה הספקנית המתבוננת, שהיא־היא הביטוי למימוש מחשבתי של ריבוי המשמעויות, הגלומות בהווייה, בגילוייה ובכיווייה.

בתורה זו, נקודת־המוצא של עבודת האדם היא אי־ודאות וספקנות, הנובעות מאי־סוף המשמעויות של הגילוי האלהי, מיחסיותם של הזמן והמקום ומריבוי הלבושים והמהויות המונחים ביסודה של המציאות. על יסוד הנחות אלה, תבע בעל 'מי השלוח' להימנע מחריצת

משפט פסקני וביקש להטיל ספק בכל התפיסות המקובלות, שכן את אשר נתפס כברור וידוע מנקודת־המבט האנושית הוא מפריך ושולל לנוכח עומק הרצון האלהי. על־פי השקפתו, כל המוסכמות אינן תקפות לנוכח ריבוי המשמעויות, התמורות והניגודים המכוננים את הניסיון האנושי. לעומת תביעתה של המסורת המקובלת לתוקף מוחלט, המיוסד על המסורת הכתובה ועל אמת אחת הנקבעת כנורמה מחייבת, וכנגד הניסיון הרווח, המבוסס על ראייה חר־מדית ועל ציות לאמיתות קבועות המיוסדות על חוק מקודש, ר' מרדכי יוסף הציב מערכת מורכבת של אמיתות פרדוקסליות ואפשרויות סותרות, העולות לדעתו בקנה אחד עם הרצון האלהי המורכב ועם שלל גילוייו.<sup>58</sup>

לעומת ההכרה במורכבות הרצון האלהי וברב־ממדיותו, העלה ר' מרדכי יוסף את המודעות לאפשרויות שונות ומשתנות של דרכים להיענות לו, שאינן מצויות דווקא בגבולות הציווי המסורתי. הוא מבחין בין הרצון האלהי המשתקף ביסוד הקבוע לבין הרצון המשתקף ביסוד המשתנה, או בין היסוד המחייב בכל עת לבין היסוד המתחלף לפי העת והזמן. הרצון האלהי הראשון, המכונה 'לחם' ומתייחס לעולם הזה, גלום ב'דברי תורה כללים הנצרכים לכל בכל עת. לכל נפש מבלי שום שינוי ותמורה והם התרי"ג מצוות; ואילו הרצון השני, המכונה 'מוצא פי ה', גלום בהנחיה העקרונית – 'העיקר הוא להבין בד"ת [בדברי תורה] בכל זמן את רצון ה' מה רצונו בכל רגע לפי העת והזמן':

הענין שנכתב בסיום התורה פרשה הזאת [פ' מסעי] שאינה נוהגת רק לשעה והענין בזה להראות להם לישראל כי לא על הלחם לבדו יחיה האדם כי על כל מוצא פי ה' יחיה האדם (רב' ה, ג), לחם היינו דברי תורה כללים הנצרכים לכל בכל עת לכל נפש מבלי שום שינוי ותמורה והם התרי"ג מצוות; והעיקר הוא להבין בד"ת [בדברי תורה] בכל זמן את רצון ה' מה רצונו בכל רגע לפי העת והזמן.<sup>59</sup> ומדברי תורה יצא אור ללבות ישראל שיבינו עומק רצון ה' כפי הזמן, ועי"ז נכתב הפרשה הזאת אחר סיום כל התורה בכדי להבין לישראל כי מכל התורה יוצא פרטים לכל עת ולכל זמן וכל דברי תורה הם עצות בכדי שיבין האדם באיזה דבר יחפוץ השי" עתה ויעסוק בה, ע"כ [על כן] נכתב הפרשה הזאת שהוא ג"כ אינו נוהג אלא לזמן (מי השלוח, ח"א, מסעי, נו ע"א).

הלחם, או היסוד הקבוע לכאורה, אינו אלא נקודת־מוצא להבנה מתחרשת לפי העת והזמן, שכן העולם הזה, שנתפס כחלום הצריך פתרון, או לחם בשיכול אותיות, אינו אלא מבוא להשגת 'מוצא פי ה' ולירידה ל'עומק החיים האמיתיים', או לחשיפת ישותה האלהית של המציאות, המותנית בהכרת מהותה האשלייתית:

58 על הרצון האלוהי כתפיסת איזוניה, ראה: וייס, דטרמיניזם, עמ' 447–453; הנ"ל, אוטופיה, עמ' 214–215; פיירשטיין, הכול, עמ' 28–22; הררי, חירות, עמ' 129–141. רבקה ש"ץ (אוטונומיה, עמ' 556) טוענת, כי תורתו של ר' מרדכי יוסף רואה באוטונומיה הרוחנית של האדם את הפירוש הלגיטימי היחיד להבנת המושג 'רצון השי"ת'.

59 השווה, לעיל, סמוך להערה 17 לדמיון לדבריו של ר' יעקב יצחק.

תשמע חלום לפתור אותו, היינו כי כל עניני עוה"ז הם כחלום הצריך פתרון וכמו שיפתור לו האדם כן יקום אצלו והאדם המבין בכל כי הכל הוא רק מהש"י ורק ממוצא פיו יחי' הכל זה מבין טעם בכל דבר ומגיע לחיים אמיתיים, כמו לחם העיקר המחי' הנמצא בו הוא המוצא פי ה' ומי שאוכל פשוט כבהמה, אינו משיג מהלחם רק חיי עוה"ז והמבין כי מוצא פי ה' הוא המחי', זה ישיג חיי עולם כי לחם הוא אותיות חלם, היינו שצריך פתרון, וכן הוא כל הנאות, כי כל ההנאות והטובות שבעולם נמשלן ללחם (מי השילוח, ח"א, מקץ, טז ע"ב).

ההסתפקות בלחם, או ההיענות לרצון האלהי הגלוי, המגובש בתרי"ג מצוות, מתוארת ככניעה למראית-העין ולאשליה, וכבחירה באורח-חיים פסיבי, המתייחס לסדר קבוע שבו הרברים מוכרעים ומוכתבים באופן הטרונומי דר-משמעי על-פי ציווי מוחלט ונוסח אחר. אורח-חיים זה, המבוסס על ציות למסורת המונחלת מן העבר ועל שמירת הסדר הקיים, פוטר את האדם מלבטים ומהכרעות ומעניק לו שלווה וביטחון.

כ"מי השלוח' נמתחת ביקורת חריפה על דרך זו, המתייחסת למציאות המשתקפת בחברה שמרנית, סמכותית ומאורגנת, המושתתת על מערכת ערכים קבועה, המעניקה ודאות שלווה נטולת-ספקות. לעומתה מוצבת ההיענות ל'מוצא פי ה'', או לרצון האלהי הסמוי, הכרוכה בסירוב להיכנע לחזוניה הנגלית של המציאות ולארגונה היציב. עוד כרוכה היענות זו בנכונות להתנסות בלבטים ובספקות ובנקיטת עמדה אוטונומית מתבוננת, המתייחסת למציאות משתנה ולנורמות המתחדשות על-פי הזמן והמקום.

הניגוד הטיפולוגי בין שתי העמדות מסומל בדבריו של ר' מרדכי יוסף בפילוג המלכויות ובהברלים המאפיינים את דרכם של השבטים. אפרים מסמל את ההליכה בתלם ואת השלווה הכרוכה בה, את השיפוט הרציונלי של מניעים ותופעות, ואת האמת המושגת בשכל אנושי; ואילו יהודה משקף את הסירוב לפשוט את המציאות מתוך מרכז נתון של ערכים, את ההתבוננות ברצון האלהי הסמוי, המנחה את הדברים, את ההתלבטות, הספק וההכרעה החופשית.<sup>60</sup>

הקייטוב בין שתי הדרכים מיוצג גם בדמויותיהם של יעקב ויהודה, יוסף ויהודה, לוי ויהודה, זרח ופרץ, המשקפים בהתאמה את הניגוד שבין יראה לאהבה, ודאות לספק, שלווה להעזה, ציווי הטרונומי להכרעה אוטונומית.<sup>61</sup> דרכם המנוגדת של צמדדים אלה משקפת בתודעתו של ר' מרדכי יוסף את ההבדל המהותי שבין ההליכה בתלם, הציות לפשט הכתוב, העבודה בחינת מצוות אנשים מלומדה ושמירת גדרי המסורת, לבין ההארה המתחדשת,

60 על אפרים ויהודה, ראה: מי השלוח, ח"א, וישב, יד ע"ב-טו ע"א. השווה ניתוחו הטיפולוגי של וייס אוטופיה, עמ' 218-222. וייס הראה שמסורת איוביצה מדגישה את מוצאו של בעל 'מי השלוח' משבט יהודה ומבית דוד. אף שמו של הספר כרוך, לפי דעתו, במסורת הפרשנית הימיינימית, המפרשת את הפסוק מישעיה (ת, 1) על מי השלוח כמוסב על מלכות בית דוד. וייס (עמ' 220-222) קושר זאת לתודעה משיחית.

61 על יהודה ויוסף, ראה גם: פיירשטיין, הכול, עמ' 52-53.

החתיירה להבנת משמעותם הנסתרת של הרברים וההעזה להבחין ולהכריע בין היסוד הקבוע ליסוד המתחדש. יראת ה', ביטחון, ודאות שלווה והסתמכות על פשט הכתוב, המתייחסים בהשקפה זו למציאות הקרויה 'הגוון הנראה למראה עינים' או 'גוון זר ודמיון כוזב' (מי השילוח, ח"ב, תולדות, ז ע"א), הם הביטוי לדרך הדוגלת בקבלת הנורמה ההלכתית ובהיאחזות בעולם המסורתי; ואילו אהבת ה', 'ספק', 'התפשטות', 'זיכוך' ו'בירור' הם ביטוי לדרך המכונה 'עומק רצון הש"י' או 'רצון ה' באמת', הדוגלת באינדיבידואליות בדרכי העבודה, בשיקול-דעת אוטונומי, בבחירה בנורמה מתחדשת ובתפיסה מורכבת של המציאות.<sup>62</sup>

על דרכו של אפרים, המסמל את היראה, את הציות לחוק הכתוב כפשוטו, את האחיזה בנורמה המקובלת ואת שמירת הקיים, ר' מרדכי יוסף אומר בהסתייגות מאופקת: 'להביט תמיד בכל דבר מעשה על הדין וההלכה מבלי לזוז ממנו' (מי השלוח, ח"א, וישב, יד ע"ב). בעוד שאת דרכו של יהודה, המגלם את האהבה, את פריצת הגבולות, את החתיירה להארה מתחדשת, את החריגה מן הנורמה ואת הכיסופים לשינוי, הוא מתאר מתוך הזדהות פנימית:

ושורש החיים של יהודא הוא להביט תמיד להש"י בכל דבר המעשה, אף על פי שרואה האידן הדין נוטה, עם כל זה מביט להש"י שיראה לו עומק האמת בהדבר כי יוכל להיות אף שהדין אמת הוא לפי טענות בעלי דינים אך אינו לאמיתו [...] וזאת הוא שורש החיים של יהודא להביט תמיד לה' בכל דבר ולא להתנהג על פי מצות אנשים מלומדה אף שעשה אתמול מעשה כזו מכל מקום היום אינו רוצה לסמוך על עצמו רק שהש"י יאיר לו מחדש רצונו ית' והענין הזה יחייב לפעמים לעשות מעשה נגד ההלכה כי עת לעשות לה' והפרו תורתך (מי השלוח, ח"א, וישב, טו ע"א).

עוצמת העימות בין שני מצבי התודעה - האהבה ועומק האמת, המתוארים כדרכו של יהודה, לבין היראה ומצוות אנשים מלומדה, המתוארות כדרכו של אפרים - משתקפת בדברי ר' מרדכי יוסף בביטוי 'כי באמת אלו השני שבטים הם תמיד מתנגדים זה לזה' (שם), התנגדות המגלמת את המאבק שבין שמירת הנורמה לפריצתה והתחדשותה.

הביטחון במשמעותו הברורה של הציווי האלהי והשלווה המושתתת על קבלת סמכות ללא עוררין, בצד ההימנעות המכוונת מתהיות וספקות, באים לידי ביטוי מובהק בדרכו של יעקב:

יעקב אבינו הפריש את עצמו מכל ספק ורק בה' לברו בטח לבו (שם, ח"א, תולדות, י ע"א).

ויעקב אבינו היה תמיד עבודתו בזה יראה, היינו שהש"י משגיח על הכל [...] אף

62 השווה לדברי החוזה, לעיל, סמוך להערה 14.

שבאמת מצד הש"י יש חילוק אך מצד האדם אין לברר [...] כי כשהאדם מנהיג את עצמו להסתלק מכל ספק ולשמור מכל מעשה רע אז הוא בשלוה (שם, וישב, יד ע"א).

השמירה על גדרי המסורת, ההימנעות מספקות וההיאחזות במצב הדברים הקיים, הגלמות בעבודה ביראה, נשקפות גם בדרכו של שבט לוי: 'כי שבט לוי שמרו עצמם בלי לצאת מגדר כללי דברי תורה' (שם, ח"ב, תבא, לט ע"א). 'כי כל שבט לוי הם ביראה והסתלקות מספק' (שם, ח"א, תולדות, י ע"ב). אולם על-פי השקפתו של ר' מרדכי יוסף, יש בדרך מתונה ושמרנית זו החטאה של עבודת השם האמיתית וטעם לגנאי, שכן אין היא עולה בקנה אחד עם עומק הרצון האלהי:

כי כשהאדם מנהיג א"ע [את עצמו] להסתלק מכל ספק ולשמור מכל מעשה רע אז הוא בשלוה, וע"ז אמר לו הש"י כי בעוד האדם בגוף אין באפשר להתנהג בכל כך שמירה ויראה וענוה כי הש"י חפץ במעשים של האדם כי בעוה"ז צריך להתנהג באהבה ומעשה שאינה מבוררת כל כך (שם, ח"א, וישב, יד ע"א-ע"ב).

בקש יעקב לישב בשלוה היינו להשמר מכל מעשה לכל יכנוס בשום ספק, והנה זאת אין רצון הש"י בעולם הזה (שם, טו ע"ב).

השלוה והמנוחה, הנקנות תמורת ההסכנה עם מראית-העין ובמחיר ההסתלקות מספקות, ההירתעות מפריצת גדר וההישמרות מפני הלא-ידוע, השוניה, האסור או החדש, כרוכות בהשקפתו של ר' מרדכי יוסף בויתור על צלמו האמיתי של האדם, הנצרך ונבחן רק בכור ההעוה, התהייה, הפיתוי, החטא, האשמה, הספקות, הייסורים, החרטה והתשובה. כל אלה כרוכים בסירוב להסתפק בתחום היראה ובמצוות אנשים מלומדה, בהעוה לחתור להשגה אחרת, הקשורה בנכונות להיענות לעומק רצונו של האל גם במחיר הפרת רצונו הנגלה. כנגד דרכו השמרנית והשקולה של לוי, ה'מורה על יראה', על ציות לסמכות ועל הקפדה יתרה שלא לחרוג מגבולות הניסיון המקובל ומתחום המותר בעולמה של המסורת, הוא אומר בצורה בוטה: 'ארור האיש אשר יעשה פסל ומסכה נאמר נגד שבט לוי כי שבט לוי שמרו עצמם בלי לצאת מגדר כללי דברי תורה' (ח"ב, תבא, לט ע"א). העמדה הראויה בעיניו, המתבטאת בנכונות להטיל ספק, לערער על היסוד הסמכותי המקובל, לצאת מגדר כללי תורה, לשקול ולהכריע מה הוא רצון ה' בנסיבות משתנות, ולחתור אל בחינות חדשות של השגה ומשמעות, מגולמת, כאמור, בדרכו של יהודה: 'ובאמת בכל מקום שהאדם מכניס את עצמו בספיקות בעבודת הש"י ובדברים הצריכים בירור אם יתברר לטוב או הוא גדול ממי שסילק עצמו מספיקות' (ח"א, תולדות, י ע"א).

הניסיון לפענח את הרצון האלהי המשתנה והמאמץ לרדת לחקרם של המניעים המונחים ביסוד ההתנהגות האנושית החורגת משורת הדין, מתוארים כחתיירה לאמת פנימית וכנסטילת חירות לפרוץ את גדרי האסור והמותר, ולהגדיר ולפרש מחדש את עבודת השם. ניסיון פענוח זה המבקש לחזור אל מעבר לתופעות שעל-פני השטח, לפרוץ את האשליה ומראית-העין

ולהגיע לאמת עמוקה ומורכבת יותר - לחתור אל ה'עומק' מבעד ל'גוון', להגיע ל'התפשטות' שמעבר ל'צמצום', להשיג את 'שורש החיים' מבעד ל'גוון הזר והדמיון הכוזב', ולראות את 'הפנימיות' המשתנה מבעד ל'חיצוניות' הקבועה לכאורה - כרוך בנכונות לנתק בין קיום תרי"ג מצוות לבין רצון האל, או בנכונות להטיל ספקות בפשרו המקובל של הציווי האלהי ובהעוה להעמיד את מרכיבי המסורת בסימן שאלה.

הספק המונח ביסוד תורתו של בעל 'מי השלוח' הוא ספק פרדוקסלי, שכן תכליתו להשיג את מה שאיננו ניתן להשגה ולחשוף את הרצון האלהי האמיתי, שאיננו בא לידי ביטוי בתרי"ג מצוות, באמצעות פריצת גדרי הרצון הגלום בפשט. כלומר, כוונתו לגלות את הרצון האלהי הנסתר במציאות משתנה באמצעות הפקעת גדריו של הרצון הגלוי במציאות קבועה, ובדרך זו לבסס עבודת אלהים מעמיקה המתעלה 'למדרגה גדולה'. ערעור על פשט הדברים, או בחינה מחודשת של המציאות באמצעות ספקות, הוא התנאי להכרה דתית עמוקה יותר, לבחינה מחודשת של התודעה ולחשיפת האמת הנסתרת החבויה מאחרי המציאות הנגלית. הדרך לחשיפת האמת הפנימית היא באמצעות פירוק וצירוף, היינו פירוק סדר הדברים הקיים על-ידי הטלת ספק, 'התפשטות', 'בירור' ו'זיכוך', וצירופו מחדש על-פי ההכרה המיסטית, המסורת הקבלית, התפיסה האנטינומיסטית וההכרעה האוטונומית, הרואות את העומק שמבעד ל'גוון', את הסתום שמעבר למפורש, או את המשמעות הרחבה של הדברים בעבר ובעתיד מבעד לגילויים בפשט הכתוב ומעבר לקוצר-ההשגתם בהווה. משמעותה של דרך זו היא כפולה: מצד אחד, היא מבטאת את שלילתה של אמת אבסולוטית אחת, התקפה לגבי כל אדם בכל זמן ובכל מקום, מתוך הכרת עומק הרצון האלהי בנסיבות משתנות; מצד אחר, היא משקפת את צירוף יסוד הספק לכל רובדי התנסותו של האדם, מתוך הכרה בריבוי הקטגוריות של הניסיון האנושי. עיון ספקני בחזותם של הדברים ובהגדרתם המושגית ופירוק תפיסת המציאות הרווחת באמצעות ספקות, בהרהור או במעשה, הפכו בתורתו של בעל 'מי השלוח' לתנאי להכרה דתית עמוקה ולחשיפת האמת המשתנה. דרך זו מוגדרת בדבריו כחשיפת 'עומק האמת' כ'התפשטות' וכ'התכוננות תמיד להש"י' באמצעות 'כניסה לספקות':

כי על ידי שילדור לאדם ספקות בדברי תורה על ידי זה יבוא לאמיתם (ח"א, בחקותי, מד ע"ב): כי אף שהאדם הולך בד"ת [בדברי תורה] צריך ג"כ להיות בספק פן אינו מקיים רצון השי"ת בשלמות, כי רצון הש"י עמוק מאד (שם): בכל מקום שהאדם מכניס את עצמו בספיקות בעבודת הש"י ובדברים הצריכים בירור [...] אז הוא גדול ממי שסילק עצמו מספיקות (תולדות, י ע"א).

המשמעות האנטינומיסטית הגלומה בדרך זו, שלפרקים יוצרת זהות בין 'ספקות' לחטאים, וגם בין 'התפשטות' לבין חירות היצר וגילוי עריות, נרמזת בדבריו של ר' שמואל רב אשר, בנו של ר' מרדכי יוסף, בספרו 'נאות דשא'. על-פי דבריו, הניגוד בין דרכו של יוסף לבין דרכו של יהודה הוא הניגוד שבין שמירת הגדר לבין פריצת הגדר, שהוא אף הניגוד בין דרכה של הגלות, הכפופה לסייגי היראה, לבין דרכה של הגאולה, הפטורה מכל סייגים:

כי בגלות הוא הסתרה [...] ובשעה שנקרא יעקב אזי יוסף הצדיק הוא הראש לכל ישראל כי בעת ההסתרה עצה להחמיר על עצמו ולהסתלק מן הספק אבל כשישראל יוצאים מן הגלות והם בארץ ישראל במדרגה גדולה אזי נקרא ישראל ואז יהודה הוא הראש כי מדת יהודה היא להיפך ממת יוסף כי מדת יוסף הוא להחמיר על עצמו ושלא להכניס עצמו לספק ולהתגבר על יצריו כדכתיב את אלקים אני ירא ודבר זה הוא טוב מאד אך לא יכול לעלות למדרגה גדולה, ומדת יהודה היא להכניס עצמו לספק כמו יהודה ותמר ורוד ובת שבע [...] אבל כשיצא בת קול ממני יצאו הדברים כבושים אזי זכה יהודה למלכות ואקצר כי לא אוכל לכתוב יותר.<sup>63</sup>

דברים אלה, על הקשר בין היציאה מהגלות לבין הכניסה לספקות ולחטאים, מתבארים ב'מי השלוח' בפרשת וישב (ח"א, טז ע"א). שם מובאים דברים דומים על מעשה הזנות של יהודה עם תמר, ההופכים את החטא לכאורה ואת התרת היצרים שמלכתחילה למעשה מקודש לאמיתו של דבר ולהיענות לרצון האל כריעבד, שכן החטא הגלוי לא היה אלא מצווה נסתרת, שהיתה כרוכה בייסודה של מלכות בית דוד בעבר המלכותי ובעתיד המשיחי:

כי כל הבנינים של מלכות בית דוד מנהיג הקב"ה ע"י בנינים כאלה אף שבשעת מעשה היה נראה לו שחטא, כי יהודא חשבה לזונה כי כסתה פניה, היינו שהדבר היה כסוד מהש"י וכמו שמבואר במדרש [סוטה י'] ממני יצאו הדברים כבושים היינו כסוד כבוש שנעלם אף מנביאים הבנין של מלכות בית דוד.<sup>64</sup>

בעל 'נאות דשא' אומר בלשון מפורשת שספקות הם בבחינת גילוי עריות, וקושר את חטאי העריות לסוד ייסודה של מלכות בית דוד ולעתיד המשיחי הגלום בה. החטא בתורת איזביצה הוא יחסי וסובייקטיבי ומן הנמנע לדון בו באופן אובייקטיבי, שכן ההתייחסות היא לעושה ולא למעשה. המעשה עצמו, הנתפס כחטא על-פי ה'גוון' אינו אלא מצווה על-פי ה'עומק'.

ר' מרדכי יוסף מפרש, כאמור, את פשט המקרא כסיפור העימות בין 'עומק' ל'גוון', או כמאבק בין החתירה אל האמת הפנימית לבין הכפיפות למסגרת המצווה והחוק הגלויים. הוא מבאר את המתח בין החירות להגדרת ולפרש מחדש את רצון האל, הגלום בגילוי המתחדש, לבין הכניעה לסדר הרווח וההסתפקות בהכרעה הקבועה ועומדת, הנגזרת על-פי הרצון האלהי, הגלום בגילוי ההיסטורי. הדרך האחת באה לידי ביטוי באמצעות תהייה, מבוכה, ספק, 'בירור', 'התפשטות' לתחומים אסורים או שנויים-במחלוקת, ירידה לעומק הדברים, קריאה חדשה של הפשט, הארה מתחדשת, הפרת המוסכמות והכרעה אוטונומית. ואילו הדרך האחרת באה לידי ביטוי באמצעות הכפפת חירותו של האדם לחוקי המציאות האוטונומיים והימנעות מספקות

63 שמואל רב אשר מבוסקוביץ, נאות דשא, פיעטרקוב תרס"ח, וישב, יא ע"א. עוד על רכבו של יהודה, ראה שם, וזאת הברכה, נח ע"ב-סא ע"א.

64 ראה עוד לעניין זה להלן, ליד הערה 69.

ומפריצת גדר, בצד היצמדות לתורה ולהלכה, בחינת מצוות אנשים מלומדה, ו'הצטמצמות' לתחומי הידוע והמותר. ההנהגה על-פי הרצון האלהי, המתגלה לאדם בתרי"ג מצוות, או ההתייחסות לרצון האלהי המוגדר הנמצא מעבר להווייתו הסובייקטיבית של האדם, מקנה לעובר שלוה וביטחון, אולם שוללת ממנו את היכולת להגיע לעשות את 'רצון ה' באמת', שכן הדרך לפרוץ מן האמת המסורתית הקבועה אל 'עומק רצון השם' ואל 'מדרגה גדולה' או אל האמת האלהית המשתנה, היא באמצעות הספק, הבירור וההתפשטות, הכרוכים בפריצת הנורמה ובביטול סולם הערכים הרווח. הרצון להפיק את חרמ'שמעותו של העבר ולהטיל ספק במשמעות המסורתית של מצווה ועבירה, לצד הכמיהה לנסות להבין מה הוא תוכנו של רצון האל בהווה באמצעות הספק והבחירה בין אפשרויות שונות, חוזרים ונשנים לאורך 'מי השלוח' והופכים לעיקרון פרשני המבאר חלקים ניכרים מן המקרא. משמעה העמוק של הכרעה זו גלום בשאלה, האם חיי הדת של האדם מבוססים רק על התייחסות לעבר, על היענות שלמה לרצון האלהי, הבא לידי ביטוי בתרי"ג מצוות, בגילוי החד-פעמי ובניסיון ההיסטורי המתואר במקרא וגלום בעולם המסורתי, או שמא הוא חייב להידרש גם לרצון האלהי המתחדש בהווה, שיש לחשוף את משמעותו מתוך ההתנסות האנושית המשתנה ופריצת הגבולות הקיימים. בהשקפה זו, הרצון הפנימי של האל, הנחשף בהווה, עשוי לסתור את רצונו שנגלה בעבר, והאדם ניצב לפני הכרעה בין היענות לרצון האלהי המבוסס על עבר מקודש ומגובש בפשט הכתוב, במציאות הגלויה ובמעשה המצוות, לבין ההיענות לרצון האלהי המתחייב להווה משתנה ולעתיד לא-ידוע, ומשקף את 'עומק' הדברים ואת משמעותם הסמויה. ההיענות לרצון הראשון, המגלם את הציווי השרירותי, את ה'ראה' ואת שמירת הנורמה, בחינת 'לבושים' 'גדרים' ו'סייגים' או 'מצוות אנשים מלומדה', כרוכה בויתור על ההכרעה הוולונטרית, בעוד שההיענות לרצון השני, המגלם את המציאות הנסתרת של 'קרבת ה', 'מוצא פי ה' ו'אור ברור', או את משמעותו המתחדשת של פשט הכתוב בנסיבות משתנות, כרוכה בהכרעה אוטונומית, העשויה לחייב פריצה מן הנורמה: 'ובאמת כפי מה שהאדם מקרב עצמו לה' כן זוכה להתגלות אור ה' מבלי לבושים שהם גדרים וסייגים כי באור הברור, שם לא נמצא שום סייג ואיסור ושם כל מעשה האדם מבוררים שהם לה' (מי השלוח, ח"א, שמיני, לך ע"א).<sup>65</sup>

קיימת אפוא התמודדות בין ההיענות לרצון הנגלה ולחייב הקבוע, בתחום המעשה, המצווה בצורה הטרונומית על האדם, לבין ההיענות לרצון הנסתר ולחייב המשתנה, בתחום הפירוש והמשמעות, התלויים בהכרעתו האוטונומית של האדם. התמודדות זו באה לידי ביטוי נוקב באמרות שונות ב'מי השלוח', העושות שימוש בביטויים שהושפעו מן הטרנספורמציה האנטינומיסטית שעברו מושגים תלמודיים בעולם השבתאי:

והנה ענין במועדו מורה על מקום שהשי"ת מאיר מפורש לעיני האדם, שם מותר

65 על מקומה של האוטונומיה הרוחנית בתורת איזביצה, ראה: ש"ץ, אוטונומיה, עמ' 554-561.

לעשות אפילו נגד כללי דברי תורה, כמו שכתוב 'תה' קיט, קכו] עת לעשות לה' הפרו תורתך (מי השילוח, ח"ב, בהעלותך, כח ע"ב).

בשעה שמבורר לאדם על דבר שעתה הוא עת לעשות לה' [...] אז מהצורך להפר כללי ד"ת [דברי תורה] ורק להתנהג ע"פ [על-פי] בינה שהש"י מבין לאדם (שם, ח"א, חקת, נב ע"א).

הענין הזה יחייב לפעמים לעשות מעשה נגד ההלכה כי עת לעשות לה' כו' (שם, וישב, טו ע"א).

ובכל מקום שהאדם צריך לבירורין או העצה היעוצה לו לסלק ולהסיר תחילה את כל נגיעותיו להנאתו, ואז יברר הש"י שאף מה שעשה נגד המשפט גם זה היה טוב כי עת לעשות לה' הפרו תורתך [...] היינו במקום שהאדם מתנהג א"ע [את עצמו] נגד משפט התורה על פי עת לעשות לה' או אסור לו להנות (שם, לד, ז ע"ב).

בעולם הזה צריך להתנהג באהבה ומעשה שאינה מבוררת כל כך (שם, וישב, יד ע"ב).

אך לפעמים נמצא עת לעשות לה' [...] רק שיהיה כוונתו לשם שמים, כמ"ש עת לעשות לה' הפרו תורתך ולפעמים זה הוא רצון הש"י (שם, שלח, מט ע"ב).

וישראל מבקשים שיוכלו להתפשטות בכל חשק לבם ולא נצטרך לגדרים וסייגים כ"כ (כל כך) (שם, שופטים, סא ע"ב).

בכל דרכיך דעהו ואפילו לדבר עבירה (שם, בשלח, כג ע"א).

השימוש בכיטויים אלה, שהיו טעונים מטען אסוציאטיבי היסטורי בעל משמעות אנטינומיסטית לא-מבוטלת במחצית הראשונה של המאה התשע-עשרה,<sup>66</sup> משקף את המתרחשות ששררה בין הלכי מחשבה שמרניים לבין הלכי מחשבה רדיקליים פורצי-גדר; הוא גם מבטא את עוצמת התסיסה שהתחוללה בתודעתם של חוגים חסידיים, שהיטיבו להכיר את המסורת ולדבוק במשמעותה הפנימית, המתפרשת להם מחדש, ועם זאת גם הרהרו על החירות שבאיי-כפיפות לתבניותיו החיצוניות של העולם המסורתי, הכפויות עליהם בכורח השתייכותם לעולם זה. ביטויים אלה משקפים רצון עז להפקיע את חיובם המוחלט של דברי התורה ולערער על ההכחנה בין האסור למותר, הנלמדת מגילוי רצון האל בעבר, ומבטאים ניסיון נועז להבין מה תוכן רצון האל בהווה באמצעות ערעור הסדר הקיים, המושתת על העבר.

משמעותה של תפיסה זו מודגמת בפירוט בביאור מחדש של סיפורי החטאים במקרא.

66 ראה: ג' שלום, 'מצוה הבאה בעבירה', מחקרים ומקורות לתולדות השבתאות וגלגוליה, ירושלים תשל"ד, עמ' 9-67; הנ"ל, 'התנועה השבתאית בפולין', שם, עמ' 68-140. לדיון בויקה בין התורה השבתאית לבין 'מי השלוח', ראה: וייס, אוטופיה, עמ' 222-231.

מגמתו של ביאור זה כרוכה בשחרור האדם ממושג החטא המסורתי, העומד ביחס לצייוי מוחלט והיגרד חרמ-שמעי, ובהכרה ביחסיותם של חטאים ובמשמעותם האינדיבידואלית לעומת עומק רצון האל וכוונתו המשתנה.

ר' מרדכי יוסף, שראה בכל עניין דבר והיפוכו וניסה לחשוף את פניה הסותרים של המציאות, ביקש להשעות את חריצת המשפט על החטאים המתוארים במקרא ולפרש את שיקול-הדעת המורכב שהנחה את החוטאים. לפי השקפתו, יש לפענח את הכוונה הקדושה המסתתרת מאחרי מעשי החטא הגלויים, שהתייחסה להווה בבחינת עתיד שבו 'יגלה הש"י את כבודו בלי שום לבוש', או שבו תתבטלנה המצוות וממילא גם העבירות, ולא לעבר, שבו מתגלים רק הלבושים. החטאים מתפרשים לאורו של עומק הרצון האלהי, המתייחס לממד אל-זמני, ומשקפים אמת אחרת, המכוונת לממד נסתר הצפון בהויה מעבר לפשט, אמת השונה מזו הנראית לכאורה.<sup>67</sup>

לעתיד יגלה הש"י את כבודו לישראל בלי שום לבוש, כי עכשיו ג"כ (גם כן) נמצא זה החיים בעומק ישראל אך אינו בהתגלות רק בלבושים והלבושים הם התורה והמצוות שאין יכולים לבוא לעומק רצון השם יתברך רק ע"י התורה והמצוות [...] ולעת עתה נצטוו שהחיים יהיה בתוך לבושים היינו התורה והמצוות [...] וכ"ז אוכל זה] הוא עתה כמוס בהתורה ומצות אבל לעתיד יראה הש"י זאת מבלי לבוש, כמו דאיתא במדרש [נדה סא] מצות בטילות לעתיד לבא (מי השלוח, ח"א, חקת, נא ע"ב-נב ע"א).

חטאי ישראל, הנדונים במקרא, מתפרשים אפוא מחדש ב'מי השלוח' על-פי כוונתם הפנימית ונתפסים כמעשים בעלי משמעות דתית עמוקה, שכן הם מונחים בידי האל ומבטאים היענות לעומק כוונתו: 'ואף כל החטאים של ישראל הם בהשגחות הש"י כי ע"י זה יתגדל ויתקדש שמי' רבא, והבן כי עמוק עמוק הוא' (ח"א, וירא, ח ע"א).

עיקרון פרדוקסלי זה, הרואה בחטאים מימוש כוונה אלהית נסתרת ותולה את התמורות האנרכיסטיות ברצון האלהי הנסתר, המתגלה ליחיד-יסגולה, בא לידי ביטוי קיצוני בטענה הכפולה, שככל שהחטא גדול יותר, כן מסתתרת מאחוריו כוונה אלהית עמוקה יותר, וככל שחזונו החוטאת של עושהו מקוממת יותר, כן מסתתרת מאחוריו, לאמיתו של דבר, כוונה אנושית עמוקה יותר, המכוונת למעשה מקודש בעל משמעות מרחיקת-לכת, החוצה את גבולות הזמן והמקום. עיקרון זה מודגם באמצעות הפיכת משמעותם המקובלת של החטאים והעבירות במקרא ושינוי תכליתם, ומובא בניסוחים בוטים, המבארים את החטא הנגלה על-פי משמעותו הנסתרת, הן על דרך ההכללה, כגון: 'ענין חטא המרגלים כוונתם היה באמת לשם

67 הדוגמה המובהקת מצויה בדבריו על זמרי ופנחס, וראה להלן. ראה גם, לפי הפרשות, דבריו על יהודה ותמר, קורח ומשה ועוד. על תפיסת החטא באיזביצה, ראה: ש"ך, אוטונומיה, עמ' 556-558; וייס, דסרמיניזם, עמ' 448-453; הנ"ל, אוטופיה, עמ' 228-240; פיירשטיין, הכול, עמ' 31-40.

שמים והיה עבירה לשמה' (ח"ב, שלח, ל ע"א) והן על דרך המעשה המסוים, כגון מעשה זמרי, שיש בו ביטוי קיצוני להפיכת היוצרות:

ולא יעלה ח"ו (חס וחלילה) על הדעת לומר שזמרי היה נואף ח"ו כי מן הנואף לא עשה הקב"ה פרשה בתורה, אך יש סוד בדבר זה דהנה יש יו"ד נקודות בזנות, הנקודה הא' מי שמקשט עצמו והולך במזיד לדבר עבירה היינו שהאדם בעצמו מושך עליו היצה"ר (היצר הרע) ואח"ו (ואחרי זה) יש עוד ט' מדרגות ובכל המדרגות שניטל מהאדם כח בחירתו ואי אפשר לו להימלט מעבירה עד המדרגה היו"ד, היינו מי שמרחיק עצמו מן היצה"ר ושומר עצמו מן העבירה בכל כוחו עד שאין ביכלתו לשמור א"ע [את עצמו] יותר מזה ואז כשנתגבר יצרו עליו ועושה מעשה אז הוא בוראי רצון הש"י וכענין יהודה ותמר ואידי בת זוגו ממש וזה הענין היה גם כאן כי זמרי היה באמת שומר עצמו מכל התאוות הרעות ועתה עלתה ברעתו שהיא בת זוגו מאחר שאין בכוחו לסלק א"ע מזה המעשה.. כי היא היתה בת זוגו מששת ימי בראשית (מי השלוח, ח"א, פנחס, נד ע"א).<sup>68</sup>

זמרי מוצג כמי שהעמיד עצמו בניסיון, ומעשיו כווננו לתכלית נעלה, חרף חזותם החוטאת. ואילו פנחס, שנעלם ממנו עומק יסוד הדבר שהיה בזמרי [...] שלא היה יודע עמקות הדבר רק עפ"י שכל אנושי' (שם), מוצג כמי שהחטיא את הבנת משמעות הדברים. מעשה זמרי - שעל-פי המסורת המקובלת של הבנת פשט הכתוב חטא בזנות ובחילול השם - מוצג כגילומה של עבודה מופנמת, הנענית לרצון האלהי הנסתר, או כעבודת צדיק שעמד בניסיון והתגבר על כל המדרגות, ועשה את מעשהו כי ידע בוודאות שזהו רצון האל. ואילו מעשה פנחס - הנתפס באופן מסורתי ככהן שקינא לה' וביקש למנוע חילול השם בפרהסיא וכמי שזכה לכהונה גדולה בזכות מעשה זה - מוצג כמעשה נטול שיקול-דעת של מי שפועל רק על-פי שורת הדין, על-פי המצוות המפורשות והאיסורים הנגלים, ונעלם ממנו עומק משמעותם של הדברים. פנחס נתפס כמי שטעה לראות בזמרי הצדיק נואף בעלמא ומחלל שם שמים רבים. עמדה פרדוקסלית זו מבארת את משמעותה של התפיסה האנרכיסטית של 'עת לעשות לה' הפרו תורתך', הקובעת שלעתים יש לעבור על מצוות מפורשות ולעבוד את ה' בעמקות, שהיא היפוכה של הבנת הפשט, שכן הפרה לכאורה של הציווי הגלוי יש בה, לאמיתו של דבר, משום היענות לרצונו הנסתר.

מיצוים הרדיקלי של הדברים הוא בניתוח הזיקה הדיאלקטית בין שני הקטבים של חטא וגדולה במעשי יהודה ומשפחתו לדורותיהם ובהצבת מתאם פרדוקסלי בין הקדושה

68 לתפיסה המסורתית, השווה: בבלי סוטה מב ע"א, סנהדרין פב ע"ב. למקורות קבליים, רואים את זמרי כגלגול של ר' עקיבא ואת כזבי בת צור כגלגול אשת טרונס רופוס, שהתגיירה והעמידה את ישיבתו של ר' עקיבא, ראה: אברהם אזולאי, חסר לאברהם, אלעקסניז תקל"ח, מעין ה נהר כה. עוד ראה: וייס, אוטופיה, עמ' 229-230; ש"ץ, אוטונומיה, עמ' 560. עוד ראה ביקורתו של פ' גליקסמאן, בתוך: הנ"ל, תפארת אדם, לודו תרפ"ג, חוברת א, עמ' יד.

רמת-המעלה, הכרוכה במשיחיות ובמלוכה, לבין חטאי העריות, שפיכות דמים ועבודה זרה, חטאי ה'הרג ובל יעבור', הקשורים למשפחה זו, שהיא משפחת מלכות בית דוד:

כי אף שנראה שפרץ עושה נגד ההלכה כמו שמצינו במלכות בית דוד, ע"ז [על זה] מעיד הש"י שהוא מפני עת לעשות לה' ואף שעל המעשה היה נראה שחטא ער היה גדול מחטאו של אונן מכל מקום נשמתו הי' גדולה בעומק מנשמת אונן כי ממנו נולד מלכות בית דוד, כי כל הבנינים של מלכות בית דוד מנהיג הקב"ה ע"י בנינים כאלה אף שבשעת מעשה היה נראה לו שחטא. כי יהודא חשבה לזונה כי כסתה פניה, היינו שהדבר היה בסוד מהש"י וכמו שמבואר במדרש ממני יצאו הדברים כבושים היינו בסוד כבוש שנעלם אף מנביאים הבנין של מלכות בית דוד (מי השלוח, ח"א, וישב, טז ע"א).<sup>69</sup>

הפער שבין הערכתם של המעשים על-פי הרצון האלהי הגלוי, הגלום בתרי"ג מצוות, לבין הערכתם השונה לגמרי על-פי הרצון הסמוי, המתפענח בתודעת האדם השופט את הדברים מזווית חדשה בנסיבות משתנות, בא לידי ביטוי ב'מי השלוח' גם בדיון על חטאו של אמציה מלך יהודה, שעבר את אלהי אדום והרג אלפי אנשים: 'חטאו לא היה רק לפי ערך גבול תפיסת אדם כי המבין בעניני מלכות בית דוד, כל מלכי יהודא הם החביבים אצל הש"י מאוד מאוד וכל מעשיהם לא היה כפשוטם' (שם, ויקרא, לג ע"א).

העמדה הפרדוקסלית, האומרת שהחטאים המתוארים במקרא אינם לאמיתו של דבר הפרה של הציווי האלהי הגלוי, אלא הם מעשים והכרעות הנעשים בהשראת הציווי האלהי הסמוי, הופכת בתורתו של בעל 'מי השלוח' לתשתיתה של תפיסה הרואה בתמורות המתבקשות בהווה ובמעשים המתחייבים מהם, המוגדרים כיציאה מגדר ההלכה, ביטוי להבנה מעמיקה של המציאות מבעד לחזוניה הנגלית בשמו של ציווי אלהי נסתר, המתייחס לפריסת הרצון האלהי בעתיד. עמדה זו מפרשת את ההכרעה האנטינומיסטית העקרונית ברוח החטאים והעבירות הקשורים ביהודה ובכית דוד לדורותיו, כהיענות אמיתית לציווי האלהי ולא כהפרה שלו:

והנה איתא בנגמרא עת לעשות לה' הפרו תורתך ר' נתן אמר הפרו תורתך משום עת לעשות לה'. הענין בזה הוא כך שדברי התורה הקדושה הם בשעה שמבורר לאדם על דבר שעתה הוא עת לעשות לה' כמו אליהו בהר הכרמל או מהצורך להפר כללי

69 השווה הפרשות השונות הנזכרות בהערה 63 לעיל. וראה גם: וייס, אוטופיה, עמ' 222. בחיבור הקבלי האנונימי, 'גליא רזא', מצויה השקפה דומה, המפרשת את חטאי הרמויות המקראיות לאורה של תכלית אלהית נסתרת הנגלית בעתיד. השקפה זו רואה בעברות רק חטאים לכאורה, שלאמיתו של דבר אינם אלא מעשים בעלי משמעות רתית עמוקה, המכריעים את המאבק בין הקדושה לסטרא אחרא. למשמעותה של תפיסה זו, ראה: רחל אליאור, 'תורת הגלגול בספר גליא רזא', בתוך: 'דן ו' הקר (עורכים), מחקרים בקבלה, בפילוסופיה יהודית ובספרות המוסר וההגות, מוגשים לישיעה תשנ"ב, ירושלים תשמ"ו, עמ' 207-239. על 'יהודה ו'תמר שבאה לבלבל מלכות יהודה על ידי העריות', ראה: שם, עמ' 222-223.

דברי תורה ורק להתנהג עפ"י בינה שהש"י מבין לאדם (מי השילוח, ח"א, חקת, נב ע"א).

היסוד האנרכיסטי הגלום בדברים אלה איננו מתמצה בפרטי המעשים שמדובר בהם, אלא עיקרו מתמקד בהכללה המלמדת שדווקא המעשים שהם החריגה מן הנורמה, או המעשים המשקפים הכרעה אוטונומית הפורצת את גבולות המסורת, יש בהם ביטוי לעומק האהבה ולהיענות לרצונו של האל. שהרי עבירות וחטאים, הסותרים לכאורה את הנורמה הדתית ופורצים את גבולותיו של העולם המסורתי, הם, לאמיתו של דבר, ביטוי להבנה אנושית מעמיקה, הפורצת את הגבולות המקובלים בשעה שהיא חודרת לנבכי הרצון האלהי החורג מגבולות הזמן והמקום ויורדת לחקרו של ההיגד האלהי הסמוי, שכוונתו האמיתית ומשמעותו הנסתרת מתפענחת לה מלכתחילה, ולא רק בדיעבד כמו לכל האחרים. כדי להבהיר את דבריו, פירש ר' מרדכי יוסף את המקרא על-פי קטגוריות דיאלקטיות, הפורצות את התפיסות המסורתיות: הוא הציב יראה מול אהבה, את אפרים לעומת יהודה, או את שמירת הנורמה בחינת צמצום והליכה לפי שורת הדין לעומת הפקעת הנורמה בחינת פריצת גבולות והתפשטות וחתירה לעומק האמת. עוד העמיד מצווה לכאורה, שאינה אלא חטא סמוי, לעומת עבירה לכאורה, שאינה אלא מימוש הרצון האלהי הנסתר, לבוש לעומת שורש, ודאות שלווה לעומת ספק ובידור, עבודה לשעה לעומת עבודה לעתיד לבוא, חיצוניות מול פנימיות, הבנת רצון האל בעבר לעומת הבנתו בהווה, גוון לעומת עומק, או ראיית חזות הרברים והבנת משמעותם לכאורה לעומת עמידה על עומק משמעותם ועל הכוונה האלהית הגנוזה בהם למעשה.

ר' מרדכי יוסף איננו מפרש בדבריו את גבולות חלותה של דרך ראייה מעין זו, ודומה שדבריו לאורך הספר מכוונים אל כלל שומעיו ללא סייגים. אולם נראה שגם הוא, כמו ר' יעקב יצחק הלוי הורוויץ, החווה מלובלין, מזהה את היכולת המובהקת לרדת לעומקו של הרצון האלהי עם עבודתו של צדיק הדור ועם זיקתה לטובת הכלל. אך שלא כמו בתורתו של ר' יעקב יצחק, המייחסת משמעות רבה להנהגה הצדיקית בפועל ולביטוייה החברתיים והרוחניים בממשות המוחשית, הצדיק בתורתו של ר' מרדכי יוסף מגלם אידיאל רוחני על-זמני, המורכב ממסכת הרעיונות הנדונים לעיל ואיננו עומד בהכרח במבחן ההנהגה במציאות החברתית הריאלית. הצדיק, או האדם הקדוש, המתואר בדבריו כביטויים 'הצדיק שהוא עמוד הדור' או 'הצדיק הוא לבוש להש"י' (מי השלוח, ח"א, תשא, ל ע"א), הוא המבין אל-נכון את העומק הגלום בפשט האירועים המתרחשים בהווה, הוא המפענח את נבכי הרצון האלהי מבעד ל'גוון', והוא המבחין בין האמת שלכאורה לבין עומק הדברים. יתר על כן, לצדיק נתונה החירות להכריע באורח אוטונומי בין הדרכים השונות, לחרוג מן המסורת המקובלת, לבחור בין יראה לאהבה, בין מצווה לעבירה, ולקבוע לפי שיקול-דעתו את הדרך שיש בה משום עשיית נחת-רוח לבוור או שיש בה משום מענה לצורכי הכלל:

והפרשה הזאת מדבר באדם קדוש שלכו מוזכך ונמשך אחר רצון הש"י שלא ירצה בשום

דבר לעשות נגד רצון הש"י וכל מה שיבא ברעתו לעשות הוא רק מרצון הש"י שישפיע לו, ולאדם קדוש כשיבוא ברעתו לעשות איזה דבר אף שיראה לעין כי הוא נגד הכלל לא יצטרך להשגיח על זה כי הוא עיקר ויסוד לכל ישראל וכל הכללים המה נגדו כפרט כמאמר הגמרא [ברכות ו ע"א] כל העולם לא נברא אלא לצוות לזה לפי שהוא עיקר. וכל העולם המה נגדו כלבושים לאדם וטובתו היא טובת הכלל בעומק אף כי לעין אנושי נראה להיפך. והוא גם רצון הש"י [...] כשיבוא לו רצון לדבר הוא בטח טובת הכלל וגם רצון הש"י' (מי השילוח, ח"א, קדושים, לח ע"א).

ר' מרדכי יוסף בוחר להדגים את השלכת דבריו באמצעות הבהרת פשרה של חירות ההכרעה האוטונומית באחד הנושאים המרכזיים בפולמוס האנטי-חסידים והפנים-חסידים - איחור זמן התפילה:

הסתלקות הענן ושכינתו לא נראה רק למשה רבינו עליו השלום וכן בכל דור ודור מי שהוא צדיק הדור רואה רצון הש"י כמו שכתוב [מש' י, לב] שפתי צדיק ידעון רצון, והיהודי הקדוש זל"ה בדרור ראה רצון הש"י באיחור זמן תפלה ונסמך על מאמר הכתוב [רב' יב, ד] לא תעשו כן לה' אלהיכם, כן, רומז על קביעות בלי חיים, וכשראה רצון הש"י בזה לכן התאחר בתפלתו ונשמתו מאירה בגן עדן מזה כי כוון לאור רצון הש"י (ח"ב, בהעלותך, כט ע"א).

ניתוח טעמי שינוי המנהג הרווח מלמד שפענוח רצון האל לפי העת והזמן נותן בידי הצדיק חירות שלמה להכריע בדבר טיבה של העבודה המתבקשת, מבלי להתחשב בנורמות המקובלות, ומאפשר לו, בשמה של תודעת השליחות הציבורית, היונקת מאהבת אלהים, להעדיף את השיקול הספיריטואלי על-פני כל שיקול נורמטיבי. בתורתו של ר' מרדכי יוסף מאיזיבצה כמו בתורת ר' יעקב יצחק מלובלין, אהבת אלהים הרוחנית, המכוונת גם לטובת הכלל הגשמית ופטורה מכול וכול מנגיעות אישיות, משמעה חירות מוחלטת להבין, לפענח ולפרש את מכלול המסורת, להקנות משמעות חדשה לפשט-הכתוב, לבחור ולהכריע בין גילויי הקבועים והמשתנים של הרצון האלהי וחופש ליצור ולשנות בהשראת ביטויי השונים, הגלויים והנסתרים. חירות זו, המאפיינת את מהותו של הצדיק ואת דמותו האידיאלית, גלומה בדמותו של משה:

ותקרא שמו משה ותאמר כי מן המים משית יהו. כי מים הם משוללים מכל גוון ורומזים לרצון פשוט וזה מורה שמשם רבינו לא היה לו שום רצון וחשק רק לאור הש"י ולא היה לו שום נגיעה משום דבר רק כל כוונתו היה לטובת כלל ישראל [...] משה לא שאל כלל ע"ז ועל זה לא היה לו שום כונה ונגיעה לעצמו רק ה' אלהינו ה' אחד, זה היה מפורש אצלו בכל רגע ולכן היה משה רבינו עליו השלום הבן חורין האמיתי שאם לא היה בן חורין אמיתי לא היה נבחר מכל ישראל לגואל [...] והוא גאל כל ישראל לפי שהיה מדוגל בחירות (בית יעקב, שמות, יד ע"ב).



## סיכום

חסידות לובלין וחסידות איזביצה גילמו, כל אחת בדרכה שלה, כמיהה עזה לחירות, בצד התרסה נגד חרמ'שמעותו של השיקול המסורתי ונגד תוקפה הסמכותי של המסורת המקובלת בחברה היהודית במזרח-אירופה בשלהי המאה השמונה-עשרה ובמחציתה הראשונה של המאה התשע-עשרה. שתייהן תבעו להכיר בתוקפה של הנהגה כריזמטית, היוצרת עולם מושגים חדש בכוחן של התעלות מיסטית וסמכות חזיונית, ויצאו להרחיב את גבולותיו של העולם המסורתי ולפרוץ את תחום מושגיו. שתייהן ביטאו קריאת תיגר על היסודות השמרניים בחיי הדת על-ידי העמדת סולם ערכים חדש, והביעו כמיהה מיסטית לזיקה בלתי-אמצעית אל הרצון האלהי בהווה, ותבעו להכיר באמת יחסית משתנה לעומת האמת הקבועה המוחלטת של החיוב הדתי, המעוגן בעבר. שתייהן יצרו מושג חדש של אֵל ותפיסה חדשה של האדם, תוך שחלקו על בלעדיותה של הדרך המסורתית, והביעו כמיהה עזה להפקעת הסמכות המקובלת באמצעות העמדת קטגוריות נוספות על אלה השגורות בעבודת השם - קטגוריות היונקות מאהבת אלהים ומהתעוררות אקסטטית, מהתבוננות ספקנית במציאות הרווחת ומחירות אנרכית לפרש מחדש את הציווי הדתי - ושלבו בצורות שונות נטיות אנטינומיסטיות ויסודות שמרניים, אהבת אלהים ואהבת אדם, תמורות רוחניות ושינויים חברתיים.

ההתחדשות הדתית בחסידות פולין גילמה מעבר מורכב, ממיסטיקה כריזמטית אל מחשבה ספקנית ותודעה אנרכיסטית. המעבר התחולל ממיסטיקה כריזמטית של רשות היחיד - שהתקמה בהווייתו של ר' יעקב יצחק מלובלין וחתרה לשינוי בכוחה של התעלות אקסטטית ובתוקפו של גילוי מתחדש, והונחלה בהדרגה, מתוך דיפרנציאציה, לרשות הרבים ויצרה הווייה של צדיק ועדה - אל מחשבה ספקנית ואל תודעה אנרכיסטית - שהתגבשו ביצירתו של ר' מרדכי יוסף מאיזביצה והתנסחו בהווייתו של עדה אליטיסטית, שטשטשה את דמות הצדיק והחליפה אותו באידיאל של חירות, ספקנות, פריצת גבולות ודיאלקטיקה רבת-פנים, המפרשת מחדש את גבולות העולם המסורתי. התחדשות זו עמדה בסימן התונית דמות מורכבת ודינמית של האל, דמות רבת-תמורות, הנפרסת בין העבר להווה, בין הממד הגלוי לממד הסמוי, בין הרצון הנגלה לרצון הנסתר, ובין הבחינה הקבועה לבחינה המשתנה. דמות זו שיקפה למעשה את תודעתו החדשה של האדם, שחתרה להעמיק במשמעותו של התמורות בהווייה ובתודעה, וביטאה את דמותו הרוחנית, הנכספת לפרוץ את עולה של המסורת ולהחיות אותה מחדש בדפוסים חדשים. עוד עמדה התחדשות זו בסימן תביעת החירות לקבוע באופן אוטונומי את רצון האל ולפרש מחדש את משמעותו בנסיבות המשתנות, תביעה שפשרה הוא ערעור על הבנה אחת, מוגדרת ומסוימת, של הנוסח הגלוי והמחייב של הרצון האלהי, כפי שנקבע במסורת, והרהור במשמעויות השונות הגלומות ברצונו הסמוי ובתקפותן היחסית.

חסידות לובלין הציבה לעומת המערכות הנורמטיביות המקובלות, שכונו 'דרך היראה

והצמצום, מערכות ספיריטואליות חדשות, שכונו 'דרך האהבה וההתפשטות'. מערכות אלה, שהושפעו מהתעוררות המיסטית ומההתנסות האקסטטית של 'החוזה', ביטאו את חירות ההכרעה האוטונומית בדבר משמעותה של עבודת ה' וכיוונו לכינון דפוס חדש של הנהגה כריזמטית ואחריות חברתית.

חסידות איזביצה נוצרה בהשראתה של התעוררות דתית, שהיתה כרוכה בניסיון אישי מורכב שהבשיל לכלל ראיית-עולם יחסית ולהוראת ספקנות קונטמפלטיבית. ר' מרדכי יוסף יצר אמות-מידה חדשות להערכת הניסיון האנושי וגיבש תפיסה דיאלקטית, שהבחינה בין 'עומק' ל'גוון' והפקיעה את ההווייה מחרמ'שמעותה. בתורת איזביצה נחשפו שכבות משמעות חדשות בדת המסורתית, מתוקפה של הארה חדשה ומכוחה של התנסות מורכבת, אשר יצרו תודעה רוחנית מקורית, שהתבטאה בעולם מושגים חדש בעל אופי דיאלקטי ובעל צביון אנרכיסטי. עולם מושגים זה ניתק את הזיהוי בין תרי"ג מצוות לבין מכלול הרצון האלהי והפקיע את חרמ'שמעותו של החיוב לעולם של 'פשט' ו'צמצום', 'לבוש' ו'גוון', המבטאים את רצונו הקבוע של האל בעבר ואת העבודה, מצוות אנשים מלומדה, הנענית לו בדרך היראה. ההפקעה והניתוק מלמדים על היווצרותו של ממד חדש בחשיבה הדתית, המשקף את ההתחקות אחר הגילוי האלהי המשתנה בהווה, את ההתבוננות ב'עומק הדברים' או את ההיענות לרצונו הסמוי של האל, המתפענח על-ידי אהבת האדם וחירות מחשבתו.

חסידות לובלין וחסידות איזביצה יצרו מערכות מושגיות חדשות בצדן של אלה הרווחות ועימתו 'אהבה' ו'יראה', 'התפשטות' ו'צמצום', 'דבקות' ו'תורה', 'תענוג' ו'מצוות אנשים מלומדה', 'עומק' ו'גוון', אמת ואשליה, פנימיות וחיצוניות, ספק ושלווה, זיכרון ובידור, תרי"ג מצוות ו'מוצא פי ה'". הן שיקפו בכך סירוב נחרץ להסתפק בחיי הדת השגורים, המעוגנים בסמכות העבר, וגילמו את הכוח המחדש הטמון בדחף האנטינומיסטי ואת העוצמה שבשילוב בין מיסטיקה אקסטטית לאנרכיזם פורץ-גדר, וביטאו כמיהה עזה לעצב מחדש את טיבה של ההנהגה הדתית הראויה ואת עולם מושגיה. הן גם ביקשו להשתית את הזיקה הישירה בין האדם לאל על הכרה ברצון אלהי משתנה ועל הכרה ביחסיות החיוב הדתי, על הרחבת שיקול-הדעת האינדיבידואלי וההכרעה האוטונומית, ועל קריאה אידיויסינקרטית של המסורת הכתובה.

בתורתו של ר' יעקב יצחק ובתורתו של ר' מרדכי יוסף ניכרת מגמה ברורה לפרוץ את הציווי האחיד, המתייחס אל הכלל, לחרוג אל מעבר לחיים דתיים המבוססים על האות הכתובה ולחתור אל אמת פנימית, הנובעת מהווייתו של האדם הפועל לשם שמים מתוך הכרה בנסיבות משתנות. על-פי תורות אלה, אין רצון אלהי אחד נצחי וקבוע ואין בנמצא אחידות באמירה האלהית לכלל הציבור - אלא כל אדם מקבל את התורה לפי מדרגתו והיא מתפרשת לו על-פי העת והזמן. השאיפה להשתחרר מחרמ'שמעותו של הציווי המסורתי ומתוקפה המוחלט של עבודת העבר לגבי עבודת ההווה, מאפיינת תורות אלה, שניסחו תפיסה חדשה של רצון האל וגם העמידו לעומתה תפיסה חדשה של מושג האדם.

ר' יעקב יצחק מלובלין ור' מרדכי יוסף מאיזביצה העמידו תורות המצות את הקיטוב הריאלקטי בין 'ראה' ל'אהבה' ובין 'עומק' ל'גוון' - תורות המתירות חריגה מן הנורמה המקובלת, בשמה של אהבת אלהים ובשמה של החירות להבין את משמעותו מרובת-הפנים של הרצון האלהי, המתפרש מחדש על-פי התודעה האנושית המשתנה.

## נספח א

זאת זכרון ראה אור בלמברג בשנת תרי"א (1851) מכתביד שלא נערך, צונזר או הוגה, אלא נדפס כנתינתו ללא שינויי נוסח. הקדמת המוציא לאור למהדורה זו מלמדת שהספר לא נכתב לשם פרסום והדפסה מלכתחילה אלא היה בכחינת רשימות תזכורת אישיות שהתייחסו לכותבם בלבד; והשווה הקדמת המוציא לאור של מהדורת זאלקווא תרכ"ה.

זכרון זאת נדפס בוורשה בשנת תרכ"ט (1869) מכתביד שהיה ברשות בנו של ר' יעקב יצחק. הספר ראה אור בלשונו המקורית של מחברו, ללא השמטות ושינויים, וללא התערבות המלכה"ד בסגנונו המיוחד. אולם כאן נוספה עריכה לפי פרשיות שנעשתה בידי נינו, ר' דוד בן משולם הלוי הורוויץ, אב"ד לומאז. הורויות המצויות בו מבחינה סגנונית ולשונית מתורצות בנסיבות הכתיבה, שהיו כרוכות בשחזור הררשה הגילויית והשראתה האקסטטית.

'דברי אמת' נדפס ב-1830, אם כי בשער הספר כתוב שנדפס בזולקווא תקס"ח (1808). בהקדמתו של ר' יצחק יעקב קאפל, נכדו של החוזה, נאמרים דברים מאלפים על נסיבות הכתיבה, על בחינותיה האוטוריות ועל מקורה האקסטטי. 'דברי אמת' כלול גם בחלקו האחרון של 'זאת זכרון' וקרוי בשם 'החידוש השלישי'.

שלושת הספרים נדפסו באופן בלתי-לתי, מאוטוגרפים של כתביד של החוזה או מהעתקות של חלקים שונים שהיו בידי בני משפחתו, והם כוללים הנהגות, רשימות אישיות, סיכומי דרשות והערות שונות, שלא הוכנו ככתביד לדפוס, אלא כרשימות פרטיות. על הבעיות הביבליוגרפיות הכרוכות בספריו של החוזה מלובלין, ראה: א' טויבר, [דובנוב, שמעון, תולדות החסידות], קרית ספר, ח (תרצ"א-תרצ"ב), עמ' 301-302 (חזר ונדפס בתוך: הנ"ל, מחקרים ביבליוגרפיים [תוספת מיוחדת לקרית ספר, שנה ט'], ירושלים תרצ"ב, עמ' 95); א' רובינשטיין, 'ספרי החוזה מלובלין', קרית ספר, לז (תשכ"ב), עמ' 123-126. דבריו של רובינשטיין אינם עולים בקנה אחד עם העובדות הביבליוגרפיות, וראה לעיל, הערה 2. על כתביד שונים של החוזה ועל העתקות שנעשו בימי חייו, ראה: צ"מ רבינוביץ, היהודי הקדוש, תל-איביב תש"ך, עמ' 46, הערה 92. ספריו של החוזה מלובלין זכו לתפוצה רחבה אחרי הדפסתם, ובמאה התשע-עשרה נדפסו בכעשרים מהדורות. על מהותה יוצאת-הדופן של כתיבתו, על העדות ההיסטורית הגלומה בה ועל ייחודם של ספריו, ראה אליאור, החוזה (לעיל, הערה 2), עמ' 398-400, 444-445.

## נספח ב

תורותיו של ר' מרדכי יוסף ליינער לוקטו ונערכו לאחר מותו בידי נכדיו ויצאו לאור בשם 'מי השלוח' בשני חלקים: ח"א, וינה תר"ד; ח"ב, לובלין תרפ"ב. ר' גרשון חנוך העניך מראדוין, בעל 'התכלת', נכדו של ר' מרדכי יוסף, בן בנו יעקב, בעל 'בית יעקב', הוציא לאור את 'מי השלוח', ח"א, שש שנים לאחר פטירת סבו (ראה על אודותיו: מרקוס, החסידות [לעיל, הערה 32], עמ' 244-246). ר' מרדכי יוסף, נכדו השני, הוציא לאור את 'מי השלוח', ח"ב, שישים שנה לאחר מכן. בשער חלק א' נאמר:

ספר מי השלוח נאסף ונלקט מאשר נזכר ממאמרי כבוד אדמו"ר [...] מוה"ר מרדכי יוסף זצלה"ה ואחרי האספו ונלקח ארון הקודש נלקט שנים ושלושה גרגרים [...] למען ישאר ברכה להתנשם מדבריו הקדושים ולרוות צמאון שוקקי דבריו ולמלאות רצון שוקדי מאמרי הקדושים הובא לבית הדפוס עלידי נכדו [...] לפרט דברי קדש לפ"ק ווין, נדפס בדפוס של הארון אראלבערט דעללא טאררע.

הספר ערוך על-פי פרשות השבוע ונוספו לו ליקוטים מנביאים, כתובים וש"ס. בחלק ב' נוסף 'גיליון', שהוא השלמת מאמרים מחלק א', ו'תשלום', הכולל ליקוטים והשלמת פרטים לחלק זה. שני חלקי הספר כוללים הקדמות רבות-עניין, המעידות על אופיה השנוי במחלוקת של תורת איזביצה. שלא כמקובל, נדפסו שני הספרים בלי הסכמות. בדברי ההקדמה של נכדו, ר' גרשון, לחלקו הראשון של הספר מצויה נימה של התנצלות וביאור הקשיים שהעלאת הדברים על הכתב היתה כרוכה בהם:

כי דברי הספר הנכבד הזה לא נכתבו בחיי כבוד אדוני אדמו"ר זלה"ה כי לו אם נכתבו אז לא ספקו עורות אילי נביות מהכיל כולמו [...] והאמנם כי ידעתי כי בכמה מקומות יקשו הדברים לאזנים אשר לא שמעו ולא הורגלו בדברים כאלה, אך לא אספתי בלתי למען אנשי שלומנו המכירים ערך יקרותם.

על אופיו האניגמטי של הספר ועל זיקתו למסורת הקבלית מעיד גם חיים שמחה ליינער, בעל 'דור ישרים':

והוא היה מקובל קבלה אמיתית [...] וקבלה בסודות התורה המבוארים וכתובים בספרו הקדוש מי השלוח והרבה אשר לא יכלו לבא בביאור גלוי רמוזים ברמוזים עמוקים ועוד לאלה מלין שנמסרו רק מפה לאוזן המקובלים לכנסיתנו כל אחד לפי ערכו (עמ' כד-כה).

חלק א' נדפס, כאמור, בבית דפוס נוצרי בווינה. י' וייס (אוטופיה [לעיל, הערה 32], עמ' 210, 245, הערה 5), העלה את ההשערה, שהספר נדפס בווינה בדפוס של אראלבערט דעללא טאררע משום שמרפיסי פולין וגליציה סירבו להדפיסו על-שום תוכנו השנוי-במחלוקת.

אולם דומה שטעות בידו, שכן ספרים רבים נוספים, שלא היו שנויים במחלוקת, נרפסו בתקופה זו בווינה. השווה: ש"ז שרגאי, 'חסידות הבעל שם טוב בתפיסת איזביצה רדזין', ספר הבעש"ט, ירושלים 1960, עמ' 166, הטוען שהספר נרפס לאמיתו של דבר ביוזפוף, ועיין: M. Stienschneider, *Hebräische Bibliographie*, 6 (1863), p. 59, reference note 170 וייס גם הצביע על כך, שהספר ומחברו אינם נזכרים ב'שם הגדולים החדש', החיבור הקלסי של הביבליוגרפיה החסידית, שמתברר, אהרון וולדן, נמנה עם חסידי קוצק. על משמעות שמו של הספר, ראה: י' וייס, אוטופיה, 221-222. ייחודו של הספר עורר תשומת-לב ופולמוס כבר עם הרפסתו, והמחלוקות הממושכות שחסידי איזביצה-רדזין נטלו בהם חלק עוד חידדו את הדברים. הספר נשרף אחר הרפסתו (וראה: שרגאי, עמ' 166). עוד על אופיו הקונטרוברסלי של הספר, ראה: א"ז אשכולי, עמ' 133; ש"ץ, אוטופיה, עמ' 555; מ' פירשטיין, הכול, עמ' 7-8. בספר 'דור ישרים', שכתב נינו, נאמר: 'זהניח אחריו ברכה ספר מי השלוח ועוד הרבה כתבי קודש אשר לא יצאו עדיין בדפוס' (שם, עמ' 18), וכמה עמודים לפני כן הוא מציין: 'זהספר מי השלוח הוא ממה שנאסף אחר פטירתו מעט מן המעט מאשר זכרו דורשי תורתו מדבריו הקדושים והספר מי השלוח [...] נכתב בקיצור מופלג ורק שורש הדברים נכתבו מבלי מראה מקום ואריכות ביאור אך רוב דברי תורתו נזכרים וניכתבים בספר בית יעקב מכבוד בנו הרב רבי יעקב' (שם, עמ' 13). שני חלקיו של הספר יצאו במהדורה מקובצת מצולמת, הכוללת הגהות של ר' ירוחם ליינער, נינו של המחבר, והקדמת המוציא לאור, מרדכי יוסף ליינער: מי השלוח, ניו יורק (תשל"ג) תשמ"ד.