

'מלוא כל הארץ כבודו' ו'כל אדם' בין תחיה רוחנית לתמורה חברתית בראשית החסידות

תנועת החסידות צמחה במאה השמונה-עשרה כמזרח אירופה, כפודוליה, בוהלין ובגליציה המזרחית, נתפסה כמפנה מכריע בתולדות החברה היהודית וכתמורה מהותית במסגרותיה המסורתיות, בהשקפת עולמה הדתית ובאחדותה הארגונית. מחוג קטן בשנות הארבעים והחמישים של המאה הי"ח הפכה החסידות לכח ממשי ביהדות מזרח אירופה והטביעה את חותמה על חיי הרוח והחברה בעשורים האחרונים של המאה. בראשית המאה הי"ט הפכה החסידות לתנועה עממית שהקיפה חלק ניכר מהקהילה היהודית באוקריינה, גליציה, פולין ורוסיה.

התפשטות חסרת תקדים זו הביאה היסטוריונים לחפש הסבר בנסיבות ההיסטוריות ובמבנה החברתי של התקופה, ואכן הוצעו הסברים מפורטים הכורכים את עלייתה של החסידות בתנאים כלכליים וחברתיים ובנסיבות משבריות. בין ההסברים השונים שהוצעו להבהרת גורמי התפשטותה של החסידות כולטים אלה של שמעון דוכנוב ובן-ציון דינור.¹ שניהם סברו שיש לחפש את הסיבות לצמיחת החסידות במציאות החברתית של העדה היהודית בפולין במחצית הראשונה של המאה הי"ח. דוכנוב ודינור העריכו תקופה זו כתקופת משבר חמור, וראו בצמיחת החסידות תגובה למשבר זה, אולם הם נבדלים זה מזה בפירוש משמעותו של המשבר.

דוכנוב העריך שהמצוקה הכלכלית והחברתית של הציבור היהודי בפולין והתרופות משטר הקהילות בעקבות גזירות ת"ח ות"ט שימשו רקע לצמיחת החסידות. תיפקודה הלקוי של ההנהגה הדתית, הקרע בין מעמד הלומדים והמון העם, והירידה הרוחנית הכללית הותירו חלל פנוי אותו מילאה החסידות.

דינור סבר שהחסידות עלתה והתפשטה בעקבות משבר ההנהגה של הארגון הקהילתי, והתסיסה חברתית כנגד ההנהגה שנכשלה במילוי תפקידה, וראה בה תנועה אופוזיציונית בעלת מגמה חברתית ברורה. יחד עם זאת קבע דינור, שהאידיאולוגיה המארגנת של התנועה החסידית לא היתה בעלת צביון חברתי אלא משיחי, והיה בה משום תגובה

1 ראה ש' דוכנוב, תולדות החסידות, ת"א 1975, עמ' 8-38; ב"צ דינור, 'ראשיתה של החסידות ויסודותיה הרוחניים והמשיחיים', במפנה הדורות, ירושלים (תשט"ו), תשל"ב, עמ' 83-227. השווה ר' מאהר, חסידות והשכלה, מרחביה 1961, עמ' 13-32.

למשבר הרוחני שהיה קשור באכזבה מהתנועה השבתאית ומהבטחתה בדבר הגאולה הקרובה. אולם הסברים אלה אינם מציעים הסבר לייחודה של התופעה החסידית, ואינם עומדים כפשוטם במבחן הביקורת, כפי שהראו יעקב כ"ץ, ישראל היילפרין, שמואל אטינגר ועמנואל אטקס, שכן בתנאים הכלכליים והחברתיים לא היה משום חידוש ביחס לנסיבות דומות במקומות אחרים, בעוד שהחסידות היתה תופעה חסרת תקדים בייחודה ובהיקפה.²

צמיחתה של התנועה החסידית אכן התחוללה בשעה ששני משברים מכריעים הותירו את רישומם על החברה היהודית במזרח אירופה, והיא עלתה והתפתחה במסגרתן של תמורות ותהליכים דתיים וחברתיים שקדמו לה. אולם דומה שאין לזהות את מהותה הייחודית עם מאפייניהם של המשברים שעל רקעם צמחה, ואין לראותה כחולית המשך טבעית ברצף הרוחני ובמסגרת החברתית-תרבותית שקדמה לה.

רישומה העז של התנועה השבתאית ושלוחותיה, מזה, וירידת כוחם של מוסדות ההנהגה של הקהילה והתפוררות השלטון העצמי היהודי, מזה, היוו את הרקע לעלייתה של החסידות. אולם אין בנסיבות אלה משום הסבר מספיק להיקף השפעתה, או משום כורח שיחייב את צמיחתה, שכן התערערו סמכותן הרוחנית והחברתית של הקהילות אמנם הקלה על עלייתם של כוחות חדשים, והתרופפות המסגרות המסורתיות אכן יצרה תנאים להתרקמותן של זיקות חברתיות ורעיוניות חדשות, אולם לא היה בתהליכים אלה כדי לקבוע את מהותה של התופעה החדשה העולה בעקבותיהם, או לבאר את משמעותה של המציאות הרוחנית והחברתית החדשה שנוצרה בחסידות. כדי לבאר את משמעות המפנה שהתחולל בחסידות, אני מבקשת לעמוד בקצרה על מקומה של הכאריזמה ועל משמעות הסרת סייגי האיזוטריות מראיית העולם המיסטית שהתגבשה בה, ולבאר את הזיקה בין השקפת העולם שהתחדשה בחסידות לבין המציאות החברתית החדשה שנוצרה בה.

ראשיתה של החסידות טבועה היתה כחותם של התעוררות דתית, והתרחשה בעולמם הרוחני של חוגים פייטיסטים שרווחו במזרח אירופה במחצית המאה השמונה-עשרה.³

2 ביקורת על הקישור בין המצוקה הכלכלית והחברתית ובין צמיחת החסידות העלה " כ"ץ, מסורת ומשבר, ירושלים (תשי"ח) תשל"ח, עמ' 266-269. וראה גם " היילפרין, יהודים ויהדות כמזרח אירופה, ירושלים תשכ"ט, עמ' 339-338. E. Etkes, 'Hasidism as a Movement, the First Stage'; in: *Hasidism: Continuity or Innovation?* ed. B. Safran, Cambridge Mass. 1988, pp. 1-26. מחקרים בני זמננו העוסקים בהיסטוריה של פולין, מאירים כאור חדש את המצב הכלכלי-חברתי, מפריכים את תיאורי המצוקה ומראים שבמחצית המאה ה-18 נהנתה יהדות פולין משגשוג יחסי ומבטחון. ראה: G. B.D. Weinryb, *The Jews of Poland*, Philadelphia 1973, pp. 317-320; Hundert, 'Some Basic Characteristics of the Jewish Experience in Poland', *Polin*, 1 (1986), pp. 28-34; M. Rosman, 'Jewish Perception of Insecurity and Powerlessness in 16th-18th Century Poland', *ibid.*, pp. 19-27.

3 ראה דינור, במפנה הדורות, עמ' 159-170; J. Weiss, 'A Circle of Pneumatics in Pre-Hasidism'; *JJS*, 8, (1957), pp. 27-42; ג' שלום, 'שתי העדריות הראשונות על חבורות החסידים והבעש"ט', תרכ"ן, 20 (1950), עמ' 206, 209; " היילפרין, 'חבורות לתודה ולמצוות והתנועה החסידית בהתפשטותה', ציון, כב (תשי"ז) [= יהודית ויהדות (הערה 2 לעיל), עמ' 313-332].

התעוררות זו, שהתקמה בחוגיהם של מקובלים סגפנים, פרושים מתבודדים וחבורות קדושות, שנטו להיבדל מכלל הקהילה כדי להגיע להתפשטות הגשמיות ולהשגת רוח הקודש, עמדה בסימן התפרצותה של דתיות כאריזמטית שתוקפה וכח סמכותה נבעו מתוך תודעת מגע קרוב עם התחום האלוהי.⁴ ההתבודדות וההבדלות מן הציבור הביאו להתלכדות והתחברות של חסידים מקובלים אלה לחבורות מיוחדות שקבעו קניימדיה קיצוניים לעבודת ה', עודדו תופעות אקסטטיות ומיסטיות ואף תרמו לצמיחתן של דמויות כאריזמטיות רבות עוצמה. החבורות החסידיות היו אלה שהסירו את סייגי האיוטריות המקובלים בחוגי הפרושים המתבודדים וביקשו להפיץ את תורתם המיסטית בחוגים רחבים ללא הגבלות וסייגים של מעלה רוחנית או מעמד חברתי.⁵ התפרצות זו של כוחות רתיים שנלוותה לה הסרת סייגי האיוטריות מן העיסוק במחשבה מיסטית, חוללה תנועת תחייה רוחנית שהעמידה לבחינה מחודשת ערכי יסוד של העולם המסורתי, והעלתה דמויות כאריזמטיות ששאבו את סמכותן ממקורות יניקה חדשים, סמכות בשמה חוללו שינויים מרחיקי לכת בראיית העולם הדתית וביקורת התקשרות רוחניות-חברתיות.⁶ יוצרי החסידות החלו לפעול בשנות הארבעים והחמישים של המאה השמונה-עשרה בחוגים קטנים שהיו קשורים זה לזה בתודעת התחדשות דתית משותפת, היונקת מחוויה מיסטית ומסמכות כאריזמטית. הזיקה בין הכאריזמה היונקת ממגע עם עולמות עליונים, לתיאולוגיה מיסטית בה העולם רווי אלוהים, והמציאות האלוהית השווה בכל מבטלת הבחנות מקובלות — מאפינת את ראשיתה של החסידות, ומבארת את המעבר מחוויה פנוימאטית אינדיבידואלית של יחידים לתיאוריה מיסטית בהירת ביטוי, ההופכת להיות בעלת משמעות במכלול הנסיון הדתי של חוגים מתרחבים והולכים.⁷ אין ספק שראשיתה של החסידות טבועה בחותמה של האישיות הכאריזמטית, בעוד

4 ראה G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, New York 1967, pp. 331–334 (להלן: שלום, זרמים); מ' בובר, בפרדס החסידות, ירושלים ות"א תשכ"ג,² עמ' מג–מד. ועיין "כ"ץ, שם (הערה 2, לעיל), עמ' 269.

5 על החבורות החסידיות, ראה דינור, שם (הערה 1, לעיל), עמ' 159–170. על הסרת סייגי האיוטריות וההצטרפות הפתוחה לכל אדם, ראה עדויותיהם של שלמה מימון (חיי שלמה מימון, מהד' פ' לחובר, תל-אביב תשי"ג, עמ' 141–142) חכריה מגדל מירוסלב (נעם אלימלך, לבוב תקמ"ח, אגרת הקדש, עמ' אחרון).

6 לדמותו הכאריזמטית של ר' ישראל בעל שם-טוב מייסד החסידות, ראה ב"צ דינור, שם (הערה 1, לעיל), עמ' 186–188. והשווה מ' בובר, שם (הערה 4, לעיל), עמ' מז–מט. למשמעה של הכאריזמה בעולם החסידי, ראה ג' שלום, 'דמותו ההיסטורית של הבעש"ט', בתוך: דברים בגו, בעריכת א' שפירא, תל-אביב 1975, עמ' 295–296. לדמותו הכאריזמטית של ר' דב בעד, המגיד ממזריטש, ראה את תיאורו של שלמה מימון, שם (הערה 5), עמ' 144. למקומה של הכאריזמה בחוג תלמידי המגיד, השווה ר' ש"ץ-אופנהימר, החסידות כמיסטיקה, ירושלים 1968, עמ' 118–120. לדמותו הכאריזמטית של ר' יעקב יצחק החוזה מלובלין, ראה R. Elior, 'Between Yesh and Ayin, The Doctrine of the Zaddik in the Works of Jacob Isaac, the Seer of Lublin', in: *Jewish History, Essays in Honour of Chimen Abramsky*, ed. A. Rapoport-Albert & S. Zipperstein, London 1988, pp. 393–456. עדות על הכאריזמה בחב"ד, ראה רבדיו של ר' מנחם מגדל, הצמח צדק, המובאים אצל י' מונרשיין, מגדל עוז, כפר חב"ד 1980, עמ' שע.

7 ראה ר' אליאור, הבעש"ט וראשיתה של התנועה החסידית; האוניברסיטה הפתוחה 1988–9 (בדפוס). [קדם-חרפים מס' 6836.7 בספריית שלום].

שהתפתחותה והתפשטותה טבועות בחותם השילוב בין האישיות המתוננת ברוח הקודש ובין ההתחדשות המיסטית היוצרת עולם מחשבתי חדש לאורה של תפיסת האימנציה האלוהית.

יצרייה של החסידות היו אלה שמיזגו את החוויה המיסטית ואת הדרך החדשה בה נתפענחה להם המציאות מזווית הראייה של התעלות מיסטית והשראה רוחנית, בחינת "מלוא כל הארץ כבודו ולית אתר פנוי מיניה", עם פנייה אל הקהילה והתקשרות עם יחידים – בחינת "כך הוא יבין שהש"י עם כל המדרגות של בני אדם ויוכל להתערב עם כל בני אדם ולכוון ולייחד בכל דרכי בני אדם שיהיה בו עבודת השם יתברך" (תולדות יעקב יוסף, ויצא, פח).⁸

מיוזג הראיה הספיריטואלית החדשה עם הפנייה החברתית הכוללנית המבטלת מציאות בשמה של כוליות הנוכחות האלוהית, נערך באמצעות גיבוש חדש של יסודות ביטוי תיאוסופיים בעלי משמעות רחבה לחוויה האיוטורית, והעמדת תיאוריה מיסטית הפונה אל הכלל.⁹ בדרך זו של שילוב ההשראה הדתית שינקה ממגע קרוב עם עולמות עליונים, וניסוחה בדפוסים בעלי משמעות רחבה החורגת מתחומם של יחידים סגולה ומתבודדים, עם פתיחות רוחנית שייחסה משמעות לדתיותו של 'כל אדם', ותבעה רגישות חברתית וערנות סוציאלית מובהקת, הפכה ההתעוררות הדתית לתופעה חברתית. התפתחות החסידות היתה מעוגנת בתהליך דתי אימננטי, בתחומי המסורת הקבלית, שפרטיו ושלבי השתלשלותו היו כרוכים בסמכות כאריזמטית ובהשראה דתית. מייסדיהם של החוגים החסידיים תבעו לעצמם זכות לחדש בתחומי תפיסת האל, בעבודת אלוהים ובדפוסי הנהגה, זכות שהיתה מבוססת בעיקרה על זיקתם הבלתי-אמצעית להוויה האלוהית, ולהשפעתה המכריעה של זיקה זו על תחומים חיוניים במציאות האנושית.¹⁰

8 על הפנייה החברתית הבאה לידי ביטוי מובהק כעקרון ההתקשרות וההתחברות, ראה רגל מחנה אפרים; קארעץ תק"ע, עג ע"ב: "שצריך לכלול עצמו עם כל הנבראים... וכן צריך לחבר עצמו עם כל הנשמות כידוע מאז [הבעש"ט] זלה"ה". והשווה דברי ר' מנחם מנדל מויטבסק: "להי ידוע להו ידיעה נאמנה כי נתקעה אהבתם בלבנו ונפשם קשורה בנפשינו בכלל ובפרט כאילו דמות דיוקנם תמיד לפנינו" (לקוטי אמרים, לעמבערג תרע"א, חלק ב, אגרת ה). והשווה אגרתו של ר' אהרון הלוי, עבודת הלוי, ח"ג, דף יח ע"ב: "הערה קטנה לאנ"ש בהתעוררות קישור התאחדות להתאחד איש עם חברו בהתאחדות הלבבות להיות לאחרים בקישור האהבה וע"ז, ונכלל בזה להתאחד בעת התפילה להתפלל ביחד ודוקא... לקשרם בה' אחד".

9 דוגמא להשראתה של החוויה המיסטית על עיצוב התורה החסידית והפצתה הרחבה, ראה אגרתו של הבעש"ט, אגרת הקדש, בתוך: "מונשיין, שם (הערה 6, לעיל), עמ' קט-קכו. לניתוח משמעויותיה השונות של האגרת, השווה ג' שלום, דמותו ההיסטורית (הערה 6, לעיל); "תשבי, הרעיון המשיחי והמגמות המשיחיות בצמיחת החסידות, ציון, לב (תשכ"ז); ביצ' דינור, במפנה הדורות, עמ' 182 ואילך. דוגמאות נוספות לזיקה שבין המגע עם עולמות עליונים וניסוח תיאוסופיה מיסטית חרשה, דאה המקורות שנוכרו בהערה 6 לעיל.

10 לאפיוניה של סמכות כאריזמטית בהקשר דתי-חברתי, ראה M. Weber, *Theory of Social and Economic Organizations*, London, 1964, pp. 328, 358-73, 380-392; S.N. Eisenstadt, *Max Weber on Charisma and Institute Building*, Chicago, 1960, Introduction; E. Shiels, 'Charisma Order and Status', *American Sociological Review*, April 1965; *idem*, 'The Dispersion and Concentration of Charisma', in: *Independant Black Africa*, ed. W.J. Hanna, New York, 1964;

המעבר מתחייה דתית העומדת בסימן השראה כאריזמטית של יחידים, להתארגנות דתית חברתית המושתתת על יסודות מיסטיים, המציעה חווית השתייכות על בסיס רוחני וחברתי הפונה לחוגים רחבים, הוא שאיפין את החסידות וקבע את צביונה. את תחושת קירבת אלוהים והשראת רוח הקודש, שהיו נחלתם של יוצריה, תירגמו מפיצי החסידות למישורים רבים: למנהיגות כאריזמטית ולגיבוש תיאולוגיה מיסטיית ותודעה דתית מחדשת, להנהגה ואורח חיים, להתבוננות באל ולדפוסי סמכות פנוימאטים, לשליחות ציבורית, ולהנחיות מפורטות בעבודת השם, לזיקת השתייכות חברתית ולהתעוררות רוחנית הכרוכה בה, ולתחושת אחריות אפוטרופסטית על היחיד ועל כלל ישראל, שהביאו להתקמותן של זיקות חברתיות חדשות.

המשמעות החברתית שהיתה גלומה בתופעה הרוחנית-דתית, נחשפה בהדרגה עם התפשטותה של התנועה, והפכה למכריעה בעיצוב דמותה, וידועים דפוסי ייחודה החברתי של התנועה וסייגי הבודלותה בגיבוש מנינים נפרדים לתפילה, בכינון זיקה של צדיק ועדת-חסידים, בהתכנסויות מעוררות השראה בסעודה, באמירת דברי תורה באורח אקסטטי, בהקניית מידת הבטחון, בנסיעות לצדיקים, במתן פדיונות, ביסוד 'שטיבלך' מיוחדים, בשחיטה נפרדת, בשירה ובמחול מקוריים ובפעולות סוציאליות דתיות אחרות שיצרו דפוסי השתייכות חברתיים ורוחניים מובהקים.¹¹ אולם יש להטעים, שעלייתה של החסידות, התפתחותה והתפשטותה, לא נבעו ממאורע היסטורי מסוים או הותנו בנתונים חברתיים יוצאי דופן, אלא היו פרי של תהליך דתי אימננטי שהתרחש בתוך עולמה של החברה המסורתית, ואשר הושפע במידה מכרעת מהשראה מיסטיית ומהתלהבות דתית רבת עוצמה ומפנייה ציבורית חדשה בתחום היקפה.

בצדן של ההתחדשות הרוחנית וההתעוררות הכאריזמטית שהטביעו חותמן על היווצרותה של החסידות, רבה היתה השפעתן של מגמות רעיוניות שמקורן בספרות הקבלה ובמסורת הדרוש והמוסר הקודמות לחסידות. המחשבה החסידית מהווה במידה מסוימת המשך לרעיונות שנתגבשו במסורת הקבלית, והתפתחותה הרעיונית המגוונת מהווה חוליה כרצף ההיסטוריה של המחשבה המיסטית.¹² יחד עם זאת, אין די בידיעת המפתח הקבלי כדי לעמוד על ייחודה של החסידות וכדי לפענח את משמעות החידוש שהביאה עמה, ואין להסיק מטענת הרציפות האידיאית הנישאת בפי מוריה של החסידות, היות אינטרסים בין עולמה של הקבלה לבין עולמה של החסידות.¹³

S. Sharot, 'Hasidism and the Routinization of Charisma', in: *idem.*, *Messianism, Mysticism*, 275-274 עמ' 275-274; *and Magic*, Chapel Hill, 1982, pp. 155-188

281-283; שלום, זרמים, שם (הערה 4, לעיל), עמ' 334, 337-338, 342-344.

11 ראה רבנוב, שם (הערה 1, לעיל), עמ' 76-106; א' וורטהיים, הלכות והליכות בחסידות, ירושלים תש"ך.

12 ראה שלום, זרמים, שם (הערה 4, לעיל), עמ' 327-329, 338-343; מ' בוכר, שם (הערה 4, לעיל), עמ' צא-צו; ר' ש"ץ-אופנהיימר, שם (הערה 6, לעיל), מבוא, עמ' 11-13; ג' שלום, 'פירושו של מ' בוכר לחסידות', בתוך: רברים בנו (הערה 6, לעיל), עמ' 365-370; י' תשבי וי' דן, חסידות, האנציקלופדיה העברית, י, תשכ"ה, עמ' 769-771.

13 ראה ר' שץ, שם (הערה 6, לעיל), עמ' 129-147. לביורו היחס בין תורת הכוונות הלודיאנית לבין הדרכות החסידית, השווה ר' אליאור, היקפה שבין קבלה לחסידות - רציפות ותמורה, דברי הקונגרס העולמי התשיעי למדעי היהדות, חטיבה ג, ירושלים תשמ"ו, עמ' 107-114.

לאמיתו של דבר, רבים מחידושיה העקרוניים של המחשבה החסידית עומדים בסתירה לתפיסות היסוד של המחשבה הקבלית, ואין לטעות בשיתוף המונחים ולהחליפו בזהות משמעות ובאחדות מושגית. התנועה החסידית השתמשה במידה רבה במסגרתה של המורשת הקבלית כבסיס לגיטימציה לחירות לחדש באושיות המחשבה הדתית, וכהיתר לעצב סדרי עדיפויות רוחניים חדשים. השינוי המכריע בתודעה הדתית נעשה מתוך הסתמכות על קדושתה של המסורת הקבלית, אולם החסידות אינה ממשיכה בצורה רציפה את מגמותיה של המחשבה הקבלית, אלא משתמשת בטרמינולוגיה המסורתית שלה ובמושגיה, כדי להעמיד עולם רוחני חדש בעל תפיסה ערכית משלו.¹⁴ בהמשך דברינו נדגים את הסתירה בין טענות היסוד הקבליות לאלה החסידיות, ונעמוד על ההבדל שבתחומי ההתייחסות בין השתיים. התמורה המעמיקה בדפוסי המחשבה המיסטית לאורה של ההתעוררות הכאריזמטית, הניבה יצירה דתית חדשה המסתתרת לעתים בלבושיה של לשון המושגים הקבלית הקודמת. יש לתת את הדעת על כך, שהשפעת הרקע התרבותי והמינוח המסורתי איננה על הנסיון הרוחני החדש המיסטי והקונטמפלטיבי – אלא על דרכי ביטוי. הזיקה החסידית למקורות הקבליים איננה זיקה של רציפות פשוטה ושל שיתוף מושגי גרידא, אלא זיקה מורכבת המצביעה על תמורה עקרונית ביחס למסורת הקבלית מתוקפו של אינטרס דתי חדש, ועל פנייה חברתית שונה מזו המקובלת במסורת הסוד האיזוטרית. לפיכך, בצד הצורך לעמוד על מקורותיהם הקבליים של המושגים החסידיים, יש צורך חיוני להבחין בין המטבע הלשוני הקבלי והדפוס המסורתי השגור לבין המשמעות החדשה הנוצקת לתוכו בגלגולו החסידית, ולהתחקות על המגמה החדשה אותה מגלם המונח הקבלי הידוע.¹⁵

כאמור, אין די בידיעת המפתח הקבלי כדי לרדת לחקרה של המחשבה החסידית, שכן יכולתה של התנועה להציב ערכים חדשים ולהעמיד תמורה בעלת משמעות מרחיקת לכת, לא הושפעה באופן בלעדי מרציפות המסורת הקבלית, אלא נבעה בראש וראשונה מן העובדה שהחסידות חתרה להציב זיקת גומלין בין ההתעוררות הרוחנית להתחדשות החברתית ובין התיאולוגיה המיסטית שהתגלתה ליחידים לבין תודעה דתית מחדשת שקבעה את צביונה של עבודת השם לחוגים רחבים. זיקת גומלין זו, היונקת מסמכות כאריזמטית, הביאה לשילובם של הערכים הרוחניים עם ערכים חברתיים, ולגיבושם של מושגים מיסטיים עם הנחיות אתיות ופרקטיות, והשפיעה על בניית מסגרות חברתיות־ארגוניות לשם מימושם של ערכים אלה, ואף גרמה לכינונם של מוקדי סמכות והנהגה חדשים המושפעים מעולם רוחני חדש.¹⁶ כדי לבאר את הטענות דלעיל, אני מבקשת לבחון את הזיקה בין ההתחדשות הרוחנית לתמורה החברתית באמצעות מושג הכוליות. המושג

14 שם, עמ' 108.

15 ראה הקדמותיו של ר' שלמה מלוצק לספרו של המגיד ממזריטש, מגיד דבריו ליעקב, מהדורת ר' ש"ץ־אופנהיימר, ירושלים תשל"ו; הקדמת ר' אהרון הלוי, שערי היחוד והאמונה, שקלאו תק"פ, פתח ומבוא שערים.

16 ראה שלום, זרמים (הערה 4, לעיל), עמ' 325–350; הנ"ל, פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, ירושלים תשל"ו, עמ' 236–258; כובר (הערה 4, לעיל), עמ' נט–צו, קז–קכב; ש' אטינגר, 'ההנהגה החסידית בעיצובה', בתוך: דת וחברה בתולדות ישראל והעמים, תשכ"ה, עמ' 121–134; ר' אליאור, שם (הערה 7, לעיל); A. Rapoport-Albert, 'God and the Zaddik as the Two Focal Points of Hasidic Worship', *History of Religion*, vol. 18 (1979), pp. 296–325.

כ'ל', בהוראתו הטוטאלית ובקיצוניותו הכוללנית, לבש צביון חדש בתיאוסופיה החסידית, ודומה שהביא גם למפנה המכריע.

השקפת העולם החסידית היא תולדה של שילוב בין חוויה מיסטית שענינה ראייה טרנספרנטית מבעד לממשות המוחשית, ותודעת השגה בעולמות עליונים, החושפת את מידת הנוכחות האלוהית בהוויה, ובין עיבוד, פירוש והפנמה של מושגים קבליים לאורה של השגה זו, והחלתם על תחומים חדשים בחיי הדת.

ביסודה של התורה החסידית נמצא את ההנחה הגורסת שבכל דבר בעולם שרויה בחיות האלוהית והיא יסוד קיומו. הנחת נוכחות האל השווה בכל נמצא, ואמונה במציאות מתמדת של החיות האלוהית בכל ממדיה של ההוויה – בכל דבר, בכל מעשה, ובכל מחשבה שרוי היסוד האלוהי – הופכת להיות אמת-מידה להערכת מכלול הנסיון האנושי.¹⁷

המציאות הגשמית כולה נתפסת כלבוש לאור אין-סוף או ככלי לנוכחות האלוהית.¹⁸ מכאן נגזרת השקפת עולם המבחינה במשמעות הכפולה של ההוויה – המציאות נתפסת בעת ובעונה אחת כמהות אלוהית וכגילוי גשמי, כפנימיות רוחנית וכחיצוניות חומרית, כאחדות אלוהית וכריבוי גשמי, כ'אין' וכ'יש', או כבעלת שתי פנים הפוכות המתנות זו את זו ומאוחדות זו בזו.

ההנחה, כי בשורשה של כל תופעה גשמית ורוחנית מצויה ישות אלוהית, וכי מעבר להוויה הנגלית של המציאות מצויה אמיתתה הנסתרת, היא המצע לכל עבודת האלוהים החסידית. לפיכך, עיקרה של העבודה היא ריאליזציה של התודעה החדשה של הנוכחות

17 "השם יתברך מלא כל הארץ כבודו לית אתר פנוי מיניה ובמקום שאדם שם כבודו ית' מצו וכידוע שהשם יתברך מלא כל הארץ כבודו וכל תנועה ומחשבה הכל ממנו יתברך... הכל נברא ונעשה כביכול מעצמותו יתברך... ואין שום מחיצה מבידל בין האדם ובינו יתברך" (ליקוטי כתר שם טוב, ואלקווא תקמ"ד, מהדורת ב' מינץ, ירושלים תשכ"ט, עמ' קפא-קפב). עוד ראה תולדות יעקב יוסף, ירושלים תשל"ג, פר' בראשית, עמ' כב; דגל מחנה אפרים, פרשת ראה, ד"ה כי ירחיב; ספר בעל שם טוב על התורה, בעריכת שמעון מנחם מגדל מגאווארטשאו, ירושלים תשל"ה, ח"א, עמ' 39. על מקומה של תורת האימנציה בחסידות, ראה א' צוויפעל, שלום על ישראל, זיטאמיר 1870, ח"א, עמ' 51; ח"ג, וילנא תרל"ג, עמ' 72-77; S. Schechter, *Studies in Judaism*, vol. 1, 1896, pp. 19-21; G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, pp. 336, 347; י"י וייס, חסידות של מיסטיקה וחסידות של אמונה, בתוך: י"י וייס, מחקרים בחסידות ברסלב, בעריכת מ' פיקאד, ירושלים 1974; י"י תשבי וי' דן, חסידות (הערה 12, לעיל), עמ' 775; ר' אליאור, הויקה שבין קבלה לחסידות – רציפות ותמורה (הערה 13, לעיל).

18 "כי כח הפועל בנפעל וממילא בכל דבר בעולם יש שם התלכשות אלהות ויכול ליקח לעצמו משם רמיזא דחכמתא לעבוד את ה'" (אור המאיר, רמזי בא, עמ' נד). וכן: "מלא כל הארץ כבודו, פירושו כבוד מלשון לבוש, ור"ל שהש"י כביכול מלובש אפילו בכל הגשמיות וזהו מלא כל הארץ כבודו אפילו בגשמיות" (לקוטים יקרים, ז ע"ג); "ידוע שהוא ית' ממלא כל עלמין וסובב כל עלמין ומתפשט גו כל עלמין כנשמה בגוף שמתפשטת בכל איברי הגוף, וכל מה שיש בעולם יש בתוכו חיות הבורא יתברך וכל העולמות גופים לו יתברך... ולשום לבו לזה שהעולם גוף ובתוכו שכינת עחו כנשמה לגוף" (רש"י, מאמרי אדמו"ר הזקן הקצרים, ברוקלין 1986, עמ' קמו, קמח).

האלוהית הזורחת על האדם, וענינה הוא התקשרות עם היסוד האלוהי הנעלם המחייה את המציאות הגשמית הנגלית, והכרה בנוכחות האלוהית שמעבר ללבוש החומרי.¹⁹ העיון המתבונן בפער שבין המהות האלוהית לגילוי הגשמי, וקישור התודעה לפנימיות הרוחנית של המציאות החומרית בכל גילוייה, קרוי 'דביקות'. מאמץ ההתבוננות כאמיתת המציאות האלוהית מבעד ללבושיה הגשמיים, קרוי 'ביטול היש' והתפשטות הגשמיות, והחיוב היומיומי של הארת הנסיון הגשמי הנגלה במהותו האלוהית הנסתרת, קרוי 'עבודה בגשמיות' או 'העלאת ניצוצות'.²⁰

מאמצים אלה, המתרחשים בתחומה של התודעה המתבוננת המפכת את סמיות הנסיון החושי, קרויים בלשון החסידית השלטת 'עני השכל' על 'עני השר'. תכליתם היא ההכרה בעובדה, שהמציאות כהוויה נפרדת איננה ממשית אלא קיימת רק למראית עין, שעה שהממשות האמיתית היחידה היא הנוכחות האלוהית.²¹ יחסיותה של התודעה וההכרה שזווית הראיה היא שמשנה את הממשות ואת האשליה, הביאו להכרה החסידית המרכזית שישות ואינות הם הכרעה של התודעה המתבוננת ולא של הנסיון האמפירי, וגרמו בעקיפין לערעור מוסכמות ולהערכה מחודשת של ההבחנות המקובלות בתחומי המחשבה הדתית והחברתית.

שינוי התודעה הנגזר מהנחת היסוד האימננטי של הנוכחות האלוהית בהוויה, מעלה את מחויבותו של האדם לחשוף את היסוד האלוהי בכל דבר ולהכיר באחדותה של המציאות חרף הריבוי הנראה לעין, לבטל במחשבתו את קיומם המובחן והנפרד של הדברים ולהתיחס בשויון נפש לביטויין החיצוי של כל האבחנות כולן. התודעה הדתית המעמידה בראש מעיניה את קירכת האל עצמו, ואת נוכחותו החובקת כל בכלל גילוייה של ההוויה, הפכה לתכלית החיים הדתיים. המאמצים להסיר את המחיצות המונעות הכרה זו הביאו לגיבוש אתוס חסידי מורכב המבוסס על 'השתוות', 'הסתלקות מעניני העולם הזה', 'התפשטות הגשמיות' ו'ביטול היש'.²² בעמדה זו היתה גלומה התנכרות

19 ראה מ' בובר, בפרדס החסירות (הערה 4, לעיל), עמ' סב; ר' אליאור, יש ואין — רפואי יסוד במחשבה החסידית, ספר הזכרון לאפרים גוטליב, בעריכת י' רן, ע' גולדרייך ומ' אורון (ברפוט) [קדם-תרפ"ס מס' 6836.6 בספריית שלום].

20 לביאורם של מושגים אלה, להשתלשלותם ההיסטורית ולמקומם המיוחד בעולם החסידי, ראה ג' שלום, רברים בנו (הערה 6, לעיל), עמ' 325–350; מ' בובר, בפרדס החסירות (הערה 4, לעיל), עמ' לח-לט, נו-נח, סט-עב; ר' ש"ץ-אופנהיימר, החסירות כמיסטיקה (הערה 6, לעיל), עמ' 14–40; י' תשבי וי' רן, שם (הערה 12, לעיל), עמ' 775, 784, 810–779; A. Green, 'Hasidism: Discovery and Retreat', in: *The Other Side of God*, ed. P. Berger, New York 1981, pp. 104–130.

21 "כי שמים וארץ הם כמו מסך מבדיל שאינם רואים אחרותו יתברך וכאמת אינם רק רמיונות שמתרמה שיש עולם אבל באמת אינו רק אחרות פשוט... ומה שאנו רואים ישות העולם הוא רק רמיונות" (רשיז, בונה ירושלים, סימן ג). והשוה משל המחיצות של הבעש"ט, כתר שם טוב, ברקלין 1981, עמ' 15: "אין שום מחיצה בינו לבין אביו כי הכל הוא אחיזת עינים".

22 לניסוח עקרוני של עמדה זו עיי', צוואת הריב"ש, ברקלין 1975. רך מחשבה זו מצטיינת באופי מיסטי מובהק והשווה לאפיוניה של המחשבה המיסטית האחרותית: R.C. Zaehner, *Mysticism* — *Sacred and Profane*, Oxford 1961, pp. 111–118; W.T. Stace, *Mysticism and Philosophy*, London 1961, pp. 78–9, 110–11, 131–2. על מושגים אלה בעולם החסידי, ראה ש"ץ-אופנהיימר,

לסדר החברתי הקיים ולערכים המקובלים, אולם זו לא נבעה מביקורת חברתית, אלא מראיית עולם מיסטית היונקת מכוליות הנוכחות האלוהית – המנוסחת בסיסמה החסידית 'מלא כל הארץ כבודו ולית אתר פנוי מיניה' – המפקיעה את הדיכוטומיות הרווחות.

מחשבת האדם מוצבת במוקד ההתמודדות הרוחנית, שכן היא היסוד הכוללי והאינסופי באדם המזוהה עם היסוד האלוהי על אחדות הפכיו. המחשבה נתפסת ככח אלוהי רב-תמורות העשוי לחדור לאמיתת דברים מבעד לחיצוניותם המטעה, להאיר את התודעה השבויה במראית העין של המציאות הגשמית, לבטל את המחיצות החוצצות בין הנוכחות האלוהית לבין השגת האדם, להפוך את היש לאין, ולהירבק בקב"ה: "והענין כי האדם מחויב להאמין כי מלא כל הארץ כבודו יתברך לית אתר פנוי מיניה וכל המחשבות של האדם יש בו מציאותו יתברך וכל מחשבה היא קומה שלימה"; "שבמחשבה יכול האדם להשיג השגות גדולות לאין קץ כי המחשבה היא גם כן אינסוף"; "מחשבתו תהיה למעלה בעולם העליון בעבודת השם יתברך... ישים עצמו כמי שאינו... והכונה שיחשוב כמו שאינו בעולם הזה... כשיחשוב בעולם העליון הוא בעולמות עליונות שכל מקום שאדם מחשב בו שם הוא". (בן פורת יוסף, נ ע"ב; נועם אלימלך, פר' ויגש, כה; צואת הריב"ש, עמ' א-יא). הכוליות המיוחסת בתפיסה זו לנוכחות האלוהית בהוויה, והמיוחסת במקביל לאופיה של המחשבה האנושית, מפקיעה מעצם טיבה כל תפיסה היררכית בישות האלוהית או במציאות האנושית.

תודעתו המתבוננת של האדם, המפקיעה אותו מתחומי המציאות הריאלית, וריכוז מחשבתו בעולמות עליונים, נקבעו במרכז האתוס החסיד, וכוליותה של המחשבה ואינסופיותה, המקבילות לכוליות האלוהית ולאינסופיותה, האירו באור חדש את יעודו של האדם. ביסוס התגופה הרוחנית על המחשבה הטרונספורמטיבית ועל עוצמתה הבלתי מסויגת חיקתה לאלוהות, הביאו לבחינה מחודשת של משמעות העשייה הדתית ולתמורה בהערכת המעשה הספיריטואלי ובגבולות חלותו. אחד ההיבטים של כוליות המחשבה וכוליות הנוכחות האלוהית שהיה בעל משמעות רבה מבחינה חברתית היה שאין ממשיכים כאן את המסורת של סולם העליה המיסטי שהיה נחלתם של בני עלייה ויחידי סגולה, ואת העמדה המיסטית האיוטרית התובעת מעלה רוחנית ומוסרית גבוהה, תשובה וסיגופים, כתנאי להתעלות רוחנית, אלא תובעים כנורמה אידיאלית מכל אדם בכל עת ובכל מקום, שתודעתו תהיה מכוונת לכוליות הנוכחות האלוהית, לדביקות באל, ולדרך המחשבה הקונטמפלטיבית הרואה את כפל פניה של ההוויה, מבלי להעמיד לדרישה זו סייגים איוטריים כלשהם, או מחיצות חברתיות מגבילות.²³

החסידות הביאה עמה מידה רבה של הפנמה ספיריטואלית של חיי הדת אולם הנחות היסוד שלה הפכו תחיה דתית זו לענינו של הכלל: הואיל והאל שרוי בכל מקום, ומחשבת האדם שרויה בכל מקום שבו האדם חושב, הרי שכל מעשה, כל זמן וכל מקום עשויים לשמש נקודת מוצא להתבוננותו של כל אדם בפנימיות האלהית של המציאות מבעד

שם (הערה 6, לעיל), במפתח הענינים והמושגים. ועיין בספרו של ר' ויס, שם (הערה 3, לעיל), עמ' 83-69.

23 ראה ג' שלום, דביקות (הערה 20, לעיל), עמ' 331-336; ר' שיץ-אופנהיימר, החסידות כמיסטיקה (הערה 6, לעיל), עמ' 96-97, 121-128.

ללבושיה הגשמיים; דהיינו, מכוליות הנוכחות האלוהית ומשוויון מציאות האל בכל פניה של ההוויה נלמדה הכוליות הלא-מסויגת בפנייה החברתית ובהערכה המחודשת של כל עשייה בכלל-פניה של המציאות. בלשון החסידית מוגדרת עמדה טוטאלית זו בסיסמה הרדיקלית 'בכל דרכיך דעה', וכבר בראשית ניסוחה וגיבושה היא מתיחסת לכל אדם: "בכל דבר בעולם יש שם התלכשות אלוהות ויכול ליקח לעצמו משם רמיזא דחכמתא לעבוד את ה' אלהי' בכל נפשו ומאודו"; "וכל האדם צריך לעבוד השי"ת בכל בחינותיו שהכל הוא צורך גבוה מפני שהשי"ת רוצה שיעבדו אותו בכל האופנים... ובכל דבר שיעשה יחשוב בזה שהוא עושה נחת רוח לבוראו... כי בכל דבר יכול לעבוד את ה'"; "שיתן הדעת בכל דרכיך דעהו שהוא דבר נפלא, כי צריך ליתן הדעת בכל דבר גשמי להעלותו ולקשרו ולחבר האהל להיות אחד" (אור המאיר, רמזי בא, נד ע"א; צואת-הריב"ש, א; כתר שם טוב, סעיף קב). המגמה החדשה המסתמנת בעולם החסידים מייחסת ערך של עבודת ה' אף למעשה החולין, בכח המחשבה המאירה אותו והכוונה הסוביקטיבית המתלווה אליו. הפלגת החסידות בערך הכוונה התבטאה, כידוע, בחידושה בענין העבודה בגשמיות, לאמור, כל מעשי חולין, בידי של כל אדם, עשויים להיחשב לעבודת ה' אם אך תצורף אליהם הכוונה הדרושה. קידוש מעשה החולין והפיכתו לעבודת אלוהים מכוחה של המחשבה המתלווה אליו, הפכו לאחד מסימני ההכר המובהקים של התנועה החסידית כלפי חוץ, אולם לאמיתו של דבר הם משקפים את משמעותה של כוליות הנוכחות האלוהית, ואת מרכזיותה של המחשבה המתבוננת בכוליות זו כלפי פנים. בהשקפה זו כולטת הרחבת היקפה של עבודת אלוהים למכלול תחומי חיי אדם הרחק מעבר לתחומי המסורת המקובלת ולפירושיה הקבליים, ואף הרחק מעבר לסייגים האיזוטריים המסורתיים. אכן, ברורה העובדה שנקבעה אמת מידה חדשה להערכת משמעותה של העשייה הדתית – לא המעשה ותוכנו המסורתי הוא הקובע, אף לא זהותו החברתית והרוחנית של עושהו, אלא כוונתו ותודעתו של העושה.²⁴

ההרחבה המהותית בתחום עבודת הקודש נובעת מהנחת מציאות האל בכל מקום, בכל דבר, בכל דיבור ובכל מחשבה, שכן בשל כוליות זו מוצע חיוב הדביקות באל בכל עת ובכל דרך. ההתאחדות עם היסוד האלוהי המחייב את ההוויה הגשמית באמצעות 'השתוות', 'ביטול היש', 'דביקות', 'מחשבה', 'התבוננות', 'התפשטות הגשמיות', 'איון' ו'עבודה בגשמיות' – היא המצע לדרך החדשה של עבודת אלוהים החסידית. ההרחבה המשמעותית של החוגים שעבודה מעין זו מכוונת אליהם נובעת אף היא

24 עיי' צואת הריב"ש, סעיף עז: "דברי פיו און ומרמה... ומרמה לו בעיניו שהוא צדיק גמור וגם בעיני הבריות נראה שהוא צדיק גמור. ובאמת אף שהוא לומר בתמידות ומתפלל ומסגף את עצמו, לריק יגיעו, כי אין לו דביקות בבורא יתברך ואמונה שלימה כדאוי להיות דבוק בכל עת בו יתברך ואינו יודע איך עיקר העבודה". על העבודה בגשמיות ומשמעותיה השונות, ראה מ' בובר, בפרוס החסידות (הערה 4, לעיל), עמ' 371-378; ר' שיץ, אדם נוכח אלהים ועולם, מולד 149 (1960), עמ' 596-609. הנ"ל, שם (הערה 6, לעיל), עמ' 14-18. עיי' בביקורתו הנוקבת של ר' חיים מוולחין על משמעותה של דרך חדשה זו בעבודת אלוהים, נפש החיים, וילנא תקפ"ד, שער ג. והשווה ע' אטקס, שיטתו ופועלו של ר' חיים מוולחין כתגובת החברה המתנגדת לחסידות, PAAJR, כרך 9-38 (1972), עמ' 36.

מהנחת מציאות האל בכל, שכן הכוליות שבתפיסת העולם הדתית הפכה אף לכוליות בתפיסת העולם החברתית. "פירוש ממלא כל עלמין ולית אתר פנוי מיניה כפשוטו ממש" (אגרות בעל התניא, עמ' צז), או הערכת משקלה של תורת האימננציה החסידית, עמדו במוקד המחלוקת האידיאית ובמוקד ההשגות העקרוניות של מתנגדי החסידות, שכן ניצבו במרכזה של התורה החסידית, והיו נקודת מוצא לתפנית בהערכת מהותה של האלוהות, לשינוי במשמעה של עבודת אלוהים ולתמורה מרחיקת לכת בחוג הפניה הציבורי.²⁵ מתנגדיה של החסידות היו ערים למרכזיותה של טענת האימננציה, ולמסקנות המתחייבות ממנה לעבודת השם, כפי שעולה מדבריו של ר' שניאור זלמן מלאדי המתאר את ביקורת המתנגדים בסוגיה זו: "בפרט בענין האמונה אשר לפי הנשמע במדינותינו מתלמידיו [של הגאון מוילנא] אשר זאת היא תפיסת הגאון החסיד על ספר ליקוטי אמרים ודומיו אשר מפורש בהם פירוש מלא כל עלמין ולית אתר פנוי מיניה כפשוטו ממש. ובעיני כבודו היא אפיקורסות גמורה לאמר שהוא יתברך נמצא ממש בדברים שפלים ותחתונים ממש, ולפי מכתב מעלתם על זה נשרף ספר הידוע [צואת הריב"ש]" (אגרות בעל התניא, שם).

התפתחות זרמיה העיקריים של המחשבה החסידית טבועה כחותמה של טענת האימננציה הבלתי מסויגת ובהשלכותיה על מחשבת האדם, על עבודתו, ועל ביטול משמעותה של האיוזטריקה, בבחינת תחימת תחומים להשגה רוחנית, לאורה של כוליות הנוכחות האלוהית: "ובאמת במה שהמחשבה של האדם מחשב, שם הוא האדם עצמו, ובאמת מלאו כל הארץ כבודו ולית אתר פנוי מיניה וכל מקום שהוא האדם ימצא שם דביקות הבורא יתברך שמו מהמקום אשר הוא שם כי לית אתר פנוי מיניה... ובכל מקום הוא אלהות" (דב בער ממזריטש, לקוטי אמרים, קארעץ תקמ"ד, כו ע"ב).

דברים אלה ודומיהם, הנשנים לארכה של הספרות החסידית פעמים אינספור, הגורסים את טענת האימננציה האלוהית ומטעימים את מציאותו השהיה של האל בכל מקום ומסיקים את מחויבותו הבלתי מסויגת של האדם להשיגה, עומדים בסתירה לתפיסות היסוד של המחשבה הקבלית, שכן הם מפקיעים את טעמה של ההייררכייה הקבלית, את תבניתה הדיירוגית ואת תפיסת הטורנסצנדנציה עליה היא מבוססת, ומבטלים את תחימת התחומים בין הוויות שמימיות וארציות; אולם יתירה מזו, הם משנים את ההבחנה בין איוזטריקה לאקוזטריקה והופכים את ההשגה באלוהות לענינו של כל אדם, ולא עוד לענין המוגבל לבני-עלייה.

התמורה העקרונית ביחס למסורת הקבלית ולמעמדה האיוזטרי, שהתחוללה בחסידות מתוקפו של אינטרס דתי חדש, היא בעלת חשיבות ראשונה כמעלה בניתוח מושגיה המיסטיים של החסידות.²⁶ אולם דומה שהיא בעלת מעמד מכריע אף ביחס לפניה החברתיים. מן הראוי להטעים את הזיקה בין חלוחתה המקפת-כל של תורת האימננציה ובין הרחבת החוג הציבורי אליו נערכת הפנייה הדתית, שכן כנגד "בכל מקום הוא

25 על העמדה המתנגדית כאשר לתורת האימננציה, ראה ח"מ הילמן, בית רבי, כרדיטשכ 1903, עמ' 44-40; ד"צ הילמן, אגרות בעל התניא ובני דורו, ירושלים תשי"ג, עמ' צה-צח; מ' וילנסקי, חסידים ומתנגדים, ירושלים תשל"א, עמ' 187-190; ר' אליאור, שם (הערה 13, לעיל), עמ' 109-114.
26 ניתוחו של שלום את מושג הדביקות ומקומו בחסידות, ממחיש טענה זו, וראה, דביקות (הערה 20, לעיל).

אלהות" העמידה החסידות במצע פנייתה הציבורית את "כל אדם צריך לעבוד השי"ת בכל בחינותיו", ו"כל אדם מישראל יהיה מי שיהיה כשיתבונן... איך שהקב"ה מלא ממש את העליונים ואת התחתונים ואת השמים ואת הארץ ממש מלא כל הארץ כבודו ממש" (תניא, עמ' 120), ואף הגדירה ברוח זו את חובתו של הצדיק החסידי לאורה של ההקבלה בין הנוכחות האלוהית החובקת-כל ובין הכוליות החברתית הלא-מסויגת; "כך הוא יבין שהש"י עם כל המדריגות של בני אדם, ויוכל להתערב עם כל בני אדם ולכוין או לייחד בכל דרכי בני אדם שיהי' בו עבודת השם יתברך" (תולדות יעקב יוסף, פר' ויצא, פח). לאמור, ההפצה הרחבה של התורה החסידית והתפשטותה בקרב 'כל בני אדם' מעוגנות גם הן במהותה הדתית, הקובעת "שהש"י עם כל המדריגות... ובכל דבר בעולם יש שם התלבשות אלוהית, שכן ה'מלוא' האלוהי או הכוליות של הנוכחות האלוהית הם העומדים ברקע ה'מלוא' החברתי ו'כוליות' הפנייה הציבורית הלא-מסויגת בסיגי מעלה רחנית, הישג מוסרי או מעמד חברתי.

וודאי, היה מרחק לא מבוטל בין הניסוח הנורמטיבי של תפיסת העולם החסידית ובין הגשמתה במציאות, וקשת הדעות הרחבה הנפרשת בספרות החסידית מלמדת אף על מציאותן של עמדות אחרות. אין ספק ש'הכוליות' הדתית-חברתית שהוצבה בראשית הדרך, סויגה בסייגים מציאותיים בשלבי התפתחותה השונים של החסידות,²⁷ אולם דומה שהתנופה הרוחנית, התודעה המחדשת וההתפשטות החברתית – ינקו במידה לא מבוטלת מהשקפת העולם בה האל שרוי בכל 'כפשוטו ממש', ובה 'כל אדם' הופך לבן-שיח, בדיאלוג הרוחני. בהשקפה זו נפלו הגבולות המקובלים של תחומי הרוח וההשגה, ובטלה הדיכוטומיה החברתית כנגד המלוא האלוהי. ההנהגה הדתית ותיחומה הסוציאלי נערכו אף הם לנוכח הקריאה הנוקבת 'ובכל מקום הוא אלהות',²⁸ ונטבעו במונחים חדשים, כגון: 'התקשרות', 'התחברות' ו'התכללות', המתייחסים לאחדות המטפיסית של אבריה השונים של הקהילה, לזיקה בין הצדיק לעדה ולזיקתו של היחיד עם הכוליות האלוהית המקפת-כל.²⁹ השקפה זו ינקה מהתורה החסידית החדשה, שראתה כמכלול אחד את ההתבוננות בחוקיות האלוהית ואת ההתבוננות בעולמו של האדם, שכן פירשה את הנוכחות האלוהית המקפת-כל, ואת ההיענות האנושית הרחבה להוויה האלוהית, כמסכת אחת רצופה, והעמידה תורה היוצרת הקבלה בין 'מלא כל הארץ כבודו' ובין 'כל אדם' ו'כל דרך', המפקיעה מעצם הגדרתה כל הנחה איזוטרית והתבדלות חברתית. תורת הכוליות האלוהית ומקבילתה תפיסת הכוליות החברתית החסידית וגלגוליה בזיקה שבין צדיק ועדה, זכו, כידוע, להיענות ציבורית רחבה שקבעה את דיוקנה של החסידות כתנועה דתית-חברתית, אשר בה ההשקפה הדתית והמציאות החברתית החדשה שנוצרה בה, כרוכות זו בזו.

27 בשאלה זו, ראה דבריה של ע' רפפורט-אלברט (הערה 16, לעיל), עמ' 296–325.

28 A. Green (הערה 20, לעיל), עמ' 118–119.

29 על 'התקשרות', 'התחברות' ו'התכללות' בתורת הצדיק, ראה הערות 8, 16 לעיל. ועיין אליאור (הערה