

אסתר ליבס

על החיים ועל המוות בכתבים של ראשית החסידות

על מוות, שינה, שכחה ושגעון ועל החיים האמתיים¹

במאמר זה ברצוני להציג את תפיסת עולמה של החסידות בראשיתה ולהראות איך העיקרון המודגש בכתבים רבים ובניסוחים שונים "שעיקר האדם הוא השכל", "שעיקר החיות הוא עניין ההשגה וההשכלה", ו"שבמקום שהאדם חושב שם הוא", איך ההשקפה האידיאליסטית הזאת הגורסת שההכרה היא המציאות, בונה תמונה אופטימית של מוות ומכתיבה הנהגות ודרך חיים של התעוררות ויצירה. הרעיון שבריא את העולם והיצירה האנושית הם תוצאה של תהליכי מחשבה נותנת לאדם כוח לעצב את חייו, להרחיב את דעתו ואגב כך להגדיל את המקום והזמן שבהם הוא שוהה. המקום והזמן נוצרים ונמדדים, מתכווצים ומתפשטים על פי מעשיו. הוא יכול להאריך ולקצרם ולתת להם איכות נצחית. נשמת האדם היא נצחית ובמהלך חייו עלי אדמות הוא חווה תופעות שונות של מוות: חלום, שינה, שכחה, דבקות... שלכל אחת פן חיובי ושליילי. הלימוד והיצירה מכוונים את צעדיו, בונים את עולמו ומעלים אותו בשלבי הסולם והשאיפה היא לתת לחיי העולם הזה, שכמוהו כחלום, מציאות ממשית חזקה, איכות של חיי העולם הבא.

התשוקה למוות

משאת נפשם של מקובלים רבים הוא המוות על קדוש השם; מוות מתוך דבקות, השתחררות הנשמה מכבלי הגוף וחזרתה הביתה למקור מחצבתה כנשר השב אל קנו.² כזאת היתה מיתתם של עשרת הרוגי

¹ מאמר זה יעסוק בעיקר בכתביו של ר' ברוך מקוסוב שהיה נושא מחקרי בעבודת הדוקטורט, "אהבה ויצירה בהגותו של ר' ברוך מקוסוב", ירושלים תשנ"ז, בהדרכתו של פרופ' משה אידל. ברוך מקוסוב הוא האידיאולוג והפרשן של הדרך החסידית בראשיתה, וכתביו יוצאים דופן באופיים הפרשני-ארכני ובהרצאה השיטתית, לעומת כתבי החסידים הראשונים המקוטעים והלאקוניים המופיעים לעתים כפירושים לפסוקי התורה, כסיפורים, שבחים או סתם אמרות כנף. בעקבות ג' שלום-השלב האחרון, ע' 274, ביססתי את מעמדו של ר' ברוך בחוג החסידים הראשונים. ספריו, יסוד האמונה ועמוד העבודה, הם מפתח נפלא להבנת החסידות, וברצוני להראות איך רעיונות אלו זלגו והשפיעו על הגותם של חסידים מאוחרים. המובאות מספריו הן ממהדורת טשערנאוויץ תרכ"ג.

² דימוי זה נמצא בהקדמת ספר מעבר יבק. ראה בר-לבב-ספרי חולים ומתים, ע' 357; פישביין-נשיקה, ע' 14-50.

מלכות, ביניהם רבי עקיבא שנתאוה כל חייו לקיים את הפסוק "ואהבת... בכל נפשך" עד ש"עלה במחשבה" והתדבק בה.³

כמיהה כזו למוות באה לידי ביטוי בכתבי מקובלים בתקופות וזמנים שונים. "כי עזה כמות אהבה [שה"ש, ח ו], פירוש: כי האהבה היא עזה כמו שיח שוק אדם למות על קידוש שמו ית' הגדול".⁴ אלו הם דברי ר' ברוך מקוסוב שנתקנא במיתתו של ר' מנחם עזריה מפאנו: "ושמעתי וקבלתי ממגידי אמת שמיתת הרמ"ע מפאנו היה כן מתות [!] נשיקה. שהתקשר נשמתו למעלה, ונפל לארץ מושלך כאבן דומם, ונשאר מת על הארץ. ויהי רצון שיהיה אחריתי כמוהו. אשרי לו".⁵ תשוקה זו משולה לתשוקת האדם לקפוץ למים, לתוך האש או לחילופין, בכתבי המגיד, לתשוקה לנאוף.

אך הענין יובן בהקדים מ"ש האריז"ל, כאיל תערוג על אפיקי מים כן נפשי תערוג אליך אלהים [תהלים מב ב]... והאיל ההוא כשעומד על שפת הנהר, ומסתכל בנהר ורואה צורתו ודמותו במים... והדמות ההוא נדמה לו שהיא נקבה אילה ומשתוקק אליה... עד כי יוכל למות מחולת אהבתו לנקבה.⁶

הסיפור הנפלא הזה הוא תיאור שיא עוצמת האהבה והכיסופים והוא מצבו הנפשי של אברהם בזמן העקדה.⁷ יש בו מן המיתוס של נרקיס: אלהים הוא בן דמותו של העורג או ההשתקפות שלו והקפיצה למים כמוה כתשוקה לקפוץ לתוך האש כדי לצנן את האהבה הבווערת שחומה גדול מחום האש השורפת. אולם דווקא אי הגשמת התשוקה – ההשארות בחיים – היא המדרגה הגבוהה:

³ ברכות סא ע"ב. "כך עלה במחשבה" (מנחות כט ע"ב). בניגוד לפשט הכתוב (המתרץ את העוול במיתתו המיוסרת בשרירותיות הרצון האלהי), ר' עקיבא הוא שעלה במחשבה. רעיון זה נמצא כבר בקבלת האר"י: ר"ע הוא שותף בזיווג חכמה ובינה. ראה ליבס-מיתוס, ע' 208. ובדומה לכך דברים המובאים בשם המגיד בספר אבן הראש לר' אהרן שמואל הכהן ב"ר נפתלי הירץ משדה לבן בעל ספר וצוה הכהן: "דר"ע שמסר את עצמו על קידוש השם אמר הש"י כך עלה במחשבה, שע"י זה העלה הניצוצות בעולם המחשבה שהוא למעלה מהדעת" (ירושלים תשכ"א), ע' יד.

⁴ עמוד העבודה רי ע"א.

⁵ שם. נראה שנתקבלה תפילתו של ר' ברוך, מיתתו הפתאומית מתוארת בהסכמות לספרו "והן פתאום נלקח ארון הקודש ושב אל אלקים ורוחו אליו נאסף בטהרה" (הסכמת מוה' ארי' ליב אבד"ק באטשאן).

עדות נפלאה אחרת על נסיבות מותו של הרמ"ע מפאנו מובאת בספרו של ר' אברהם דוד מבוטשאטש, ברכת אברהם, קאלאמעא תרמ"ח, יא ע"ב: "הרב הגאון הגדול והקדוש מהרמ"ע בעל עשרה מאמרות זלה"ה, היתה פטירתו ע"י נשיקה. שהיה לו זמן התבודדות... ואמר לשמש שלזמן מוגבל ימתין וככלות הזמן תיכף יבוא אליו וימשכהו עדי יפסיק מדביקותו. כן היה כל יום ויום תמיד. ויהיה היום ותהי שריפה בעיר, ומתוך הבהלה שכח משמשו לבוא עדיו לזמן המוגבל לו, ובא במעט זמן אחר כן, וימצאהו מת ויצאתו נשמתו בנשיקה... שכן אצל הצדיקים הוא בנקל לבוא אהבה גדול עדי תצא נשמתן מגודל אהבה... אבל צריך להיות רצוא ושוב..."

⁶ עמוד העבודה קמז ע"ב. המקור לתיאור זה הוא "סוד מרכבת ישעיהו", כ"י מוסאיוף 145, כפי שאמרה לי אסי פרבר, ואיננו בכתבי האר"י.

⁷ ראה ליבס, א-אל תשלח.

הנה האהבה בוערת בו ואינו יודע מה לעשות להקב"ה לכבות אהבתו... אז הוא בצער גדול, ומגיע לחולת אהבה...⁸ ואז מתלהב בלבו וחושק עוד באמרו בלבו, מי יתן והי' אש לפני והייתי קופץ לתוך האש להשרף על קידוש שמו ית'.⁹ ואע"פ שיסורי שריפה הם גדולים מאוד... אצלי יהי' לתענוג, מפני שהאהבה שאני אוהב לבורא ית' היא שורפת אותי יותר ויותר... והשריפה הגשמיית מקרר קצת אש האהבה הרוחניית (עמוד העבודה קמח ע"ב - קמט ע"א).

ערגה וכמיהה זו זהה בדברי המגיד לתשוקת הניאוף: "צדיק נקרא זה שיש לו התקשרות לקב"ה כמו שיש לנואף עם הנואפת שא"א להפרד ממנה כך יהיה לו התקשרות לקב"ה בתפלתו ובתורתו, שלא יוכל להפרד ממנה בכח דביקותו"¹⁰

המוות הוא החיים האמתיים

במצבי דבקות נמחק ההבדל בין חיים למוות ובאופן פרדוקסאלי מוגדר המוות כחיבור עם מקור החיים. כך נמצא בכתבי אברהם אבולעפיה "יחשוב שבאותה שעה תפרד נפשך מגופך ותמות מן העולם הזה ותחיה לעולם הבא אשר הוא מקור החיים... והוא השכל"¹¹. החיבור עם מקור החיים עם השכל, הוא במונחים של הפילוסופיה של ימי-הביניים "אחדות השכל המשכיל והמושכל". באופן אחר מובע רעיון זה בדברי נתן שטרנהרץ:

שמעתי מפיו הקדוש בעצמו [ר' נחמן מברסלב]... מי שזוכה לדעת אותו ית', אין חילוק אצלו כלל בין חיים למיתה. כי הוא דבוק ונכלל בו ית' בחייו ובמותו. רק שעכשיו בחייו דירתו בכאן, ואח"כ דירתו שם... ומי שנכלל בשרשו, דהיינו בו ית' הוא ג"כ חי לנצח... ועיקר הכלליות... הוא ע"י הדעת אותו ית'. כמ"ש החכם אלו ידעתיו הייתי.¹² כי עיקר האדם הוא השכל וע"כ

⁸ בספר המדע (פרק עשירי, ב-ג) מתאר הרמב"ם את חולי האהבה: "וכיצד היא האהבה הראויה? - הוא שיאהב את ה' אהבה גדולה יתירה עזה מאוד עד שתהא נפשו קשורה באהבת ה'. ונמצא שוגה בה תמיד כאילו חולה אהבה, שאין דעתו פנויה מאהבת אותה אשה, והוא שוגה בה תמיד, בין בשבתו בין בקומו, בין בשעה שהוא אוכל ושותה".

⁹ דברים אלו עומדים ביסוד דברי ר' אלימלך מליז'נסק בראש ה"צעטיל קטן": "אלה הדברים אשר יעשה אותם האדם וחי בהם... ויציייר במחשבתו כאילו אש גדול ונורא בוער לפניו עד לב השמים, והוא בשביל קדושת השי"ת שובר את טבעו ומפיל את עצמו להאש על קידוש השי"ת" [הונגריה תר"ף], ע' 1. "אין זאל זיך פארשטעללען... וויא איין גרויס שרעקליך פייר ברענט פאר איהם ביז אין מיטען היממעל... (שם).

¹⁰ אור האמת, הוסיאטין תרנ"ט, כח ע"א. ובספר מי השילוח, פר' פנחס: "עד שאין ביכולתו לשמור א"ע יותר מזה, ואז כשמתגבר יצרו עליו ועושה מעשה אז הוא בודאי רצון השי"ת" (ירושלים תשל"ו, ע' קה).

¹¹ אברהם אבולעפיה, אור השכל, פרק ח. ראה אידל-החוויה המיסטית, ע' 116, 132.

¹² יוסף אלבו, ספר העיקרים ב' ל. ביטוי זה מבהיר את חוסר האפשרות של ידיעת הבורא, וכאן הוא מהפך את משמעותו.

במקום שחושב השכל, שם כל האדם. וכשיודע ומשיג בידיעת השכל הוא שם ממ ש.¹³

הטשטוש בין המוות לחיים במצב הדבקות והגדרת המוות כחיים האמיתיים, הובע גם על ידי ר' יוסף קארו,¹⁴ בכוונות נפילת אפיים של האר"י ועוד.

ותהיה לך המיתה למנוחה. וזהו סוד מה שאמרו חז"ל מי שירצה לחיות ימות...¹⁵ כי אין לו חפץ בהנאות הגופניות כלל, ובזה הוא כאלו ממית עצמו, ובכך תחיה נפשו באמת, ותהיה לו הפרידה מזה העולם מנוחה גדולה בהדבקו בקונו... אחרי הפרידה מזה החומר שתדבק בקונה לאור באור החיים. ואשר כן ינהג יהיה לו המיתה חיים אמיתיים, כי מובטח לו שהוא נדבק בקונו.¹⁶

המקום והזמן

הבנת מהות החיים והמוות קשורה בתפיסת המקום והזמן. הטשטוש בין החיים והמוות במצבי דבקות יוצר תובנות חדשות של המושגים זמן ומקום. תובנות אלו הם כלים להתמודדות עם המוות גם בידי האדם הפשוט שאינו מגיע לדבקות. ההבחנה היא בין מקום וזמן מוחשיים לעומת המקום והזמן המיודעים שהם באלהים. דווקא משום שאלהים הוא מעבר למקום ולזמן, הוא המקום והזמן, ממש כמו שאיברי האל הם הגוף האמיתי.¹⁷ אלהים הוא "המקום", זהו שמו. הוא המקום שאיננו במקום, "מקום המחזיק כל נמצא שיש לו מקום".¹⁸ זוהי מציאות שאינה מושגת לחוש, אבל היא החיות והקיום האמיתי. "ולכן נקרא הקב"ה בשם מקום, לפי שהוא מקומו של עולם.¹⁹ לפי שבמקום שהוא ית' שורה, שם הרחבת המקום".²⁰ באופן מקביל נראים דברי המגיד: "מעלה גדולה כשאדם מחשב ומהרהר תמיד בלבו שהוא אצל הבורא יתברך. והוא מקיף אותו מכל צדדיו... רק שיראה... בעין השכל... שהוא יתברך מקומו של

¹³. לקוטי מוהר"ן כא.

¹⁴. יוסף קארו, מגיד מישרים, ירושלים תש"ך, ע' נו.

¹⁵. תמיד לב ע"א: "מה יעביד אינש ויחיה. א"ל: ימית עצמו. מה יעביד אינש וימות – יחיה את עצמו". "טוב מות" (מסכת תמיד ז ד).

¹⁶ מגיד מישרים, פרשת בשלח.

¹⁷ העולם הזה הוא המטפורה. כך גם בקבלה הקדומה, למשל בספר שערי אורה לר' יוסף ג'יקטיליה, אברי הגוף הם אצל הקב"ה, ואצלנו הם בהשאלה. "כוונת צורות האיברים שבנו שהם עשויים בדמיון סימנים עניינים סתומים עליונים... כדמיון זכרון שמו שכותב ראובן בן יעקב... הכתוב הוא סימן כנגד אותו עצם ותבנית" (ווארשא תרמ"ג, ב ע"ב).

¹⁸ ר' אברהם דוד מבוטשאטש, ברכת דוד, לעמבערג [תקס"ה?], ק ע"ב. מקום כגון זה הוא מקום העקדה, מקום של אהבה עזה כמוות.

¹⁹. ב"ר סח ט.

²⁰ עמוד העבודה קצח ע"א.

עולם... והעולם הוא עומד בבורא ית'".²¹ זוהי הבנה דו-משמעית פלקסבילית של ממדי העולם שעשויים להתמתח ולהתכווץ.

במקום ששורה בו אור קדוש, רוחני, אף אם הוא במקום גשמי, קולט הגשם שהוא טבע הרוחני ואינו תופס מקום... ומעין זה היה בירושלים, שמעולם לא אמר אדם לחבירו, צר לי המקום שאלין בירושלים, לפי שהקדושה שרתה שם... וכשחטאו נסתלקה מהם השכינה ולא היה יכולת במקום צר כירושלים לסבול בתוכה עם רב, והוצרכו להגלות משם... ולפיכך בבית המקדש היה עומדים צפופים ומשתחווים רוחים לפי שבהכנעת השתחואה המשיכו על עצמן קדושה יתירה... והיה דבק לבם בו ית', דבוק עצום, ולכן היה אז ריוח.²²

גם בבית המקדש היה ענין הרחבה... וסימן טוב לדבר שתיבת בחירה שרשו בחר ולמפרע הוא רחב... וכפי עוצם הקדושה, כן הוא התרחבות המקום... העולה מכל זה, כי אור קדוש רוחני שאינו תופס מקום, בעצם הוא מרחיב מקום מועט לרב. וכן הוא בענין הזמן...²³

המושגים המקומיים, מידות הנפח והשטח, הופכים למושגים מתחום ההכרה. הרחבת הדעת היא מיניה וביה התרחבות המקום והזמן. השימוש במושגים אלו בתחום הנפש אינו מטפורי אלא להיפך. המקום והזמן האמתיים הם הרחבת הדעת: כשהאדם שרוי בהרחבת הדעת יש לו הרבה מקום והרבה זמן. התרחבות הדעת וצמצומה הם תהליכים המשפיעים על היצירה ותלויים בבחירתו החופשית של האדם. מצב של חופש, רצון, תשוקה, ארוס, הוא מצב של גדלות והתרחבות המקום. התרחבות המקום או הרחבת הדעת קשורה לבחירה החופשית כפי שמעיד הדמיון בין הפעלים בחר ורחב.

המשמעות האתית-מיסטית של ההבחנה בין איכויות שונות של מקום וזמן

ההבחנה בין הזמן והמקום הקונקרטיים ל"שורש הזמן"²⁴ מאפשרת לתת למקום ולזמן הריאליים איכות נצחית; להעלות את הזמן אל שורשו. על ידי ההתכוונות בעשייה נותנים לדברים מימד על-זמני, ומציאות שמעבר למקום. בזה כוחו של האדם וזוהי המשמעות האמתית של החיים. Immortality (בהבדל מהתנועה המכנה עצמה כך כיום) אינה נצחיותו של הגוף. המוות מעותד לאדם, ובכל יום הוא מת, אבל המוות אינו

²¹ לקוטים יקרים, לעמבערג תקנ"ב, נד.

²² עמוד העבודה קצו ע"ב-קצח ע"א, וכך בסיפורו של ר' נחמן מו' בעטלערס: "כי זה האילן אין לו מקום כלל כי הוא למעלה מן המקום לגמרי". ובמשל הלב והמעין: "כי זה המעיין אינו בתוך הזמן כלל".

²³ אליעזר ליפמן, המצוטט בכתבי ר' ברוך, מחכמי הקלויז בברודי שעמדו בקשרים עם החסידים הראשונים, טל אורות, ויין תקנ"ב, ג ע"א.

²⁴ עמוד העבודה קצח ע"ב.

חל על נשמתו, והוא אינו חל על מעשיו, התכוונותו, מחשבותיו, יצירתו והרושם שהשאיר. בדברים אלו הוא ממשיך לחיות. אלו הם "הימים" שהוא בא ומתלבש בהם, שלא חל בהם שום הפסד.

מה מקנה מציאות אלמותית-נצחית-בלתי מתבטלת לזמן? התשובה היא: "כמה שבראו מלאכים בחייהם" (עמוד העבודה רו ע"א). המלאכים שנבראו, המעשים הטובים או לימוד תורה, המחשבה הנצחית שנותן האדם במעשיו, מקנה להם "מציאות קיים מתמיד וחזק".

אם לומד אדם תורה במאה ימים, וחידש... חידושי תורה, אזי החידושים ההם הם חיים וקיימים לעולמי עולמים. לכן גם הימים קונים מציאות ואיכות קדוש... מציאות חזק וקיים לעולמי עולמים... בקול ודיבור והבל של תורה שלו בורא מלאכים, והמלאכים הם חיים וקיימים לעולם ולעולמי עולמים (שם).

עבודתו של האדם, יצירתו הרוחנית, הבל הפה העולה מחידושי התורה הם הנשמה המקיימת את העולם. תפיסה זו נשענת על המדרש שאין העולם מתקיים אלא בשביל הבל פיהם של תינוקות של בית רבן,²⁵ ועל דברי קורדובירו: "עוד יתהווה ממנה מהבל פיו, רוחניות ומציאות, יהיה כמו מלאך שיעלה ויתקשר בשרשו".²⁶ הרוחניות והמציאות המתהווה מהבל פה של תורה היא בעלת איכות של קדושה והיא נצחית: "מציאות חזק וקיים לעולמי עולמים" (עמוד העבודה שם).

הזמן ויחסו לאין-סוף

השגת השכל היא מעבר למקום ולזמן ולכן לאדם יש יתרון כוח על המתחולל גם אם ידיעתו אינה כמו זו של אלהים שהוא מעבר לזמן. "העבר והעתיד כולם בבורא בהוה... העבר העתיד וההוה אינם אלא בערכנו, שאנחנו אינם קדמונים, ולא נצחיים ובהכרח יש לנו התחלה וסוף".²⁷ הזמן אינו חל על האין סוף, ואין הפרש אצלו בין מה שבכוח ומה שבפועל. השגתו את הנמצאים טרם היוותם זהה להשגתו אותם בהיותם נמצאים. ידיעה, או השגחה זו היא ראייה פנימית, "ראיה רוחנית"; "ש אין הפרש אצל עין השכל בין מציאות בכח למציאות בפועל" (עמוד העבודה עג ע"ב).

קודם בריאת העולם לא היה שום זמן, כי הזמן נברא הוא כמו שאר הנבראים" (עמוד העבודה פא ע"ב), ולפני הבריאה לא היה על מה יחול. "כי הזמן נתלה בתנועת הגלגל, והגלגל נברא. ומה שאדם מצייר המשך זמן קודם הבריאה, הוא מפני שכוח המדמה גונב הציור ההוא מציור הזמן של עתה על קודם הבריאה (שם קלג ע"א).

²⁵. בבא בתרא י ע"ב.

²⁶. פרדס רימונים, שער כז, פרק ב.

²⁷. עמוד העבודה קלד ע"א. זהו הסבר ל"מה שהובא בשו"א [בשומר אמונים] דף לו ע"ב בשם הרמב"ן".

ארגומנטים אלו לקוחים מהפילוסופיה האריסטוטלית והפילוסופיה היהודית של ימי הביניים.²⁸ הזמן קשור לתפיסה החושנית בלבד. "העבר העתידי וההווה כלם אצל השכל בהווה, ועקר סבת מציאות העבר והעתידי הוא החוש" (שם).²⁹ ר' ברוך ממחיש זאת בסדרת משלים כמו משל החביות שברזיהם פתוחים, החוש בהווה רואה את החביות מלאות, אך עין השכל רואה אותן מרוקנות. השגת החושים היא בזמן: "לא יוכל החוש להשיג ריקות החביות קודם שתתרוקן בפועל ממש" (שם קלג ע"ב). אולם ההלכה גוזרת בניגוד לתפיסת החוש: "כל העתיד לגזוז כגזוז דמי³⁰ להיות שהשגת השכל היא השגה דקה וזכה, לכן יכול להשיג איזה דבר אף טרם ביאת הדבר ההוא... בערך השכל אין הפרש בין מה שבכח לבין מה שבפועל... כי השכל אינו משיג הדבר מצד מציאות הדבר עצמו בפועל, אלא מצד שיוכל להמצא ומוכרח להמצא" (שם).

קוצר ואורך הזמן

לאדם יש שליטה על הזמן, הוא יכול להאריך ולקצר אותו ולתת לו איכות נצחית. בניגוד לתפיסה האריסטוטלית שהזמן מודד את התנועה נראה שהזמן הוא שנמדד על פי העבודה וההשגה.³¹ יש זמן המודד את משך הפעולה, וזמן שהוא הפעולה בעצמה (עבודת אלהים או השגה ויצירה) שהוא למעלה מן המקום והזמן.

וזהו פירוש (אבות ד יז): יפה שעה אחת של קורת רוח בעוה"ב מכל חיי העוה"ז. שהאדם כשרוצה לילך מהלך ת"ק שנה צריך לילך הרבה, ובחלום יכול לילך ברגע אחד, מפני שהוא למעלה מזמניות. והתענוג שיש לו ברגע אחד [בעוה"ב]... אין יכול כאן העולם לסבול כי הוא בזמן.³²

"המחשבה תופסת זמן מועט מאוד" כאשר נשווה אותה לזמן דיבור, או לזמן קריאה או לזמן כתיבת אותה המחשבה. "למחשבה אין יחוס וערך עם הזמן", כשם שהיא "יכולה להתפשט ברגע אחד על אלף פרסאות" (עמוד העבודה קצח ע"ב), יש לה יכולת לתת מימד אל-זמני לדברים. כמו ה"ציורים השכליים

²⁸ מורה נבוכים ב ל (וכן ב; פתיחה, טו; הקדמה). ר' חסדאי קרשקש בספר אור ה', יאהנניסבורג תרכ"א, כג ע"ב, דוחה את התפיסה האריסטוטלית ש"הזמן הוא מקרה נמשך לתנועה" וגורס שהזמן אינו תלוי בקיום הפיסי. העמדה של ר' ברוך בסוגיה זו היא עמדה דתית שהיתה רווחת בימי הביניים. היא מורכבת מההגדרה האריסטוטלית לזמן ומתפיסה תיאולוגית כלאמית השוללת את קדמות העולם. על כך העיר לי זאב הרוי.

²⁹ כך גם במדרש שמואל לר' שמואל די אוזידא על אבות, ווארשא 1876, ג: כא (הכל צפוי), סא ע"ב-סב ע"א.

³⁰ כתובות נא ע"א.

³¹ כך הוא דורש בענין משה על הר סיני, "בשעה שלמד תורה שבכתב היה יודע שהוא יום, ובשעה שלמד תורה שבע"פ היה יודע שהוא לילה" (יסוד האמונה קמא ע"ב). כלומר, המעשה הוא שקובע את הזמן.

³² לקוטים יקרים, לעמבערג תקנ"ב, רצ. מאמר זהה בלשונו (לקוטי אמרים למ"מ מויטבסק, לעמבערג תרע"א, לח ע"ב) מסתיים במלים: "והנה הזמן בטל ממציאות [אין לו מציאות ממשית] כי הזמן הוא בריאה ואין יכול לקבל מלמעלה מהזמנים". בלשון הפילוסופיה של ימי הביניים "הזמן נתלה בתנועת הגלגל" (עמוד העבודה קלג ע"א).

שאדם מחדש אותם בשכלו ודעתו... יש להם מציאות חזק בפועל, ואעפ"כ אינם תופסים מקום" (שם סג ע"א).

דרך הטבע, כשאדם לומד יום ולילה בחשק עצום אז הזמן מתכווץ אצלו, שנחשב אצלו יום שלם כמו שנה [צ"ל שעה]. ויש קצת סבה לזה להיות שהתורה היא רוחנית... והיא קודם לזמן, לכן אין הזמן שולט על התורה... ולפיכך מתכווץ אצלו הזמן בלימוד תורה משא"כ באיש יושב בטל כל היום נחשב אצלו יום לשנה... גרם לעצמו אריכת הזמן, ולפיכך דין הוא שיענש ביסורים שגורם ג"כ אריכת הזמן (שם קפו ע"א).

לימוד התורה עושה שתי פעולות הפכיות; מצד אחד הוא מכווץ את הזמן ומאידך הוא מרחיב אותו ונותן לו "מציאות חזק". כיוון הזמן הוא איבוד תחושת הזמן הקונקרטי שמקבל מימד על-זמני או בלשונו של ר' נחמן "ימיו מתרחבין בתוספת קדושה" (לקוטי מוהר"ן ס ב). וכן הוא לגבי המקום "שדרך אור הרוחני להתפשט ולהתרחב ולהתגדל עד בלי גבול, לכן אף מי שלקט חצי עומר, היה מתפשט הרוחניות ההוא לשיעור עומר" (עמוד העבודה קנג ע"ב).

אריכות הימים נמדדת על פי איכותם ומה שהאדם יצר בהם. האדם יכול להרחיב את ימיו ולהפוך את היומיומי ליום שהוא למעלה מן הזמן. דעה זו נמצאת גם בכתבי חסידים מאוחרים, וכך כותב ר' נחמן (לקוטי מוהר"ן ס ב):

בחי' זקן... ואריכות ימים, היינו שצריך שיראה להאריך ולהגדיל ימיו... כי כל יום ויום... בתחלה הוא קצר, היינו שבתחלת היום קשה עליו מאד העבודה שצריך לעשות באותו היום... ואח"כ מתרחב והולך בעבודתו. וצריך האדם לראות ולהגדיל ולהאריך ולהרחיב כל שעה ושעה... להגדילה ולהרחיבה בתוספת קדושה... וכן בכל פעם ופעם יהיו ימיו מתרחבין בתוספת קדושה, וזה בחי' אריכות ימים... ואברהם זקן בא בימים.

כשאדם עושה מצות... בדביקות... אזי מעשיו נכנסין ליום ארוך. כי יש בכח מעשינו לנענע הספירות... כפי מה שאנו מתעוררים בקצוות החוטיין שבידינו. להודיעך שיש יום בעוה"ז, יום קצר, ויש כנגדו יום ארוך בעוה"ב... ובעולם הנשמות עולה לא"ס... התורה שידבר בה האדם בזה העולם, אם היא לשמה, הולך אותו ליומו שהוא היום שלמעלה (יצחק איזיק מקומרנא, נוצר חסד, ירושלים תשמ"ב, עמ' יח-יט).

ימים שהם ספירות³³

לימים יש מימד רוחני והאדם יכול לחיות ברובד הזה גם בחייו. וזהו הפירוש למאמר הזוהר³⁴ על פסוק "ואברהם זקן בא בימים" (בר' כד א), ועל פסוק "והמלך דוד זקן בא בימים" (מל"א א א). לומר, שהיו באים עם הימים שלהם לאותו עולם, הוא עולם הנשמות. (עמוד העבודה לט ע"א). המגיד מפרש את המלה יום כ"מדה": "מתלבש במדה שלו". "בא והתלבש באברהם התחתון שהוא נקרא ימים, ר"ל שהוא זמני, ומחמת גודל החסדים שעשה אברהם התחתון, זכה להמשיך המדה העליונה אליו והתלבש בתוכו" (לקוטים יקרים רפב). ההתלבשות בספירות מקנה לאדם מציאות על-זמנית. "זקן בא בימים העליונים"³⁵ משמע: אברהם ההיסטורי התלבש בימים העליונים (בספירת החסד). או לחלופין: "אברהם שהוא זקן, בא בימים, פי' בא והתלבש באברהם התחתון שהוא נקרא ימים, ר"ל שהוא זמני. ומחמת גודל החסדים שעשה אברהם, זכה והמשיך המדה העליונה אליו והתלבש בתוכו".³⁶ המלה ימים כאן היא במשמעות של זמן היסטורי הקשור לאברהם התחתון. מדת אברהם התלבשה באברהם ההיסטורי. וכן פירושו של ר' אלימלך מליזנסק: "בא למעלה מן הזמן", כלומר דבקוּתו בעליונים מקנה לו מעלה זו.³⁷

התלבשות הימים וחלוקא דרבנן

כמה דורות אחר כך קושר לכאן מנחם מנדל מקוסוב את המיתוס על חלוקא דרבנן.³⁸ "הימים הם בחי' מלבושים... מהימים שהאדם מתקן בהם נעשה חלוקא דרבנן" (אהבת שלום לג ע"ב). רעיון זה נמצא כבר בזוהר (ח"א רכד ע"א-ע"ב), ואצל שבתי שעפטל הורביץ, בספרו שפע טל, הנאוויאה שע"ב, לט ע"א: "מהימים עצמם שהיה חי הצדיק בעולם הזה ועסק בתורה ובמצוות ובמע"ט [ובמעשים טובים], מאותן הימים נוצרו לו ימים לבושים".

³³ תפיסה זו נמצאת כבר בספר הלקוטים לרח"ו, ירושלים תשמ"א, ע' קנח, בדרשה על הפסוק "דבר יום ביומו", שהיא התורה.

³⁴ זוהר ח"א קכט ע"א.

³⁵ מ"מ מויטבסק, לקוטי אמרים, לעמבערג תרע"א, נו ע"ב, ע"פ הזוהר לעיל.

³⁶ דב בר ממזריטש, אור תורה, קארעץ תקס"ד, פרשת חיי שרה.

³⁷ נעם אלימלך, שקלאוו תק"ן, יב ע"א. ביטוי מעניין בהקשר זה נמצא אצל מרדכי יוסף ליינר מאיזביצה, מי השילוח, פרשת חיי שרה: "בא אל שרשי החיים".

³⁸ ראה שלום-לבוש הנשמות.

הדברים נתלים בדרשת ר' חיים ויטל על הפסוק "למען ירבו ימיכם"³⁹, ולהבחנה שהוא עושה בין זמן נפסד וימים של לימוד תורה: "כי על הימים הראשונים שהיה עם הארץ [הכוונה לרבן יוחנן ולר' עקיבא], שלט בו המיתה"⁴⁰. והמיתה אינה שלטת במי שחי בימים של תורה, שהוא זמן נצחי, שיש לו איכות של עידן גן העדן "שכל מה שעושה האדם בעוה"ז ביום הקטן, מרבה היום הגדול למעלה, על האדמה שהיא ג"ע [גן עדן]. וג"כ בעוה"ז מתמצית של מעלה מרבים ומוסיפים ימים". הזמן על אדמת גן העדן הוא תמצית הזמן. משהו שניתן להוסיף ולמהול, שמטיפה אחת ייעשה להמון. דרשת הרח"ו מתייחסת למדרש בברכות כח ע"ב: "רבן יוחנן כשלמד תורה היה בן מ' שנה, וכל מה שהיה מפחד היה על אותם השנים שאבד". זמן אבוד הוא זמן שמלאך המוות שולט עליו, זמן של ביטול תורה. "בלילה כשהולכת הנשמה לתת חשבון למעלה, הולך עמה אותו היום, ומעיד לפני הקב"ה מה שעשה פלוני באותו היום. ובעוה"ז היום קטן ומוגבל, ובעולם הנשמות הולך עד א"ס". הימים שלנו הם רפליקה מוקטנת, בבואה קלושה, של הימים האינסופיים שהם תמצית החיים. "דבר יום ביומו, שהיא התורה שידבר האדם בעוה"ז, מוליך אותה ליומו, שהוא יומו שלמעלה... שיהיה מזון אל נפשו בג"ע". דברי הרח"ו על הזמן האינסופי, שהוא תולדה של מעשי האדם בעולם הזה, מתייחסים לעולם הנשמות בגן עדן, לאחר המוות. ברוך מקוסוב מבטל את ההבחנה בין חיי העולם הזה והחיים בעולם הבא. לאדם יש אפשרות לתת לחייו איכות של חיי גן עדן. תפיסת הזמן היא עקרונית מאוד, זו התייחסות חדשה לעולם שמכתיבה דרך חיים.

השליטה על הזמן והתארים העצמיים

ישראל הם למעלה מן הזמן ויש להם כוח ושליטה על הזמן. "וכשהם עושים רצונו של מקום, הזמן בידם לעשות כמו שהם רוצים, שהם למעלה מן הזמן" (עמוד העבודה לט ע"א). השליטה על הזמן נתונה בידי האדם באשר מחשבתו היא נצחית "כי הנשמה היא עצם החיות והחיות בה דבר עצמי"⁴¹ (שם ריט ע"א), ולכן היא חופשית לעשות הכול.

והנה חיותנו הבא מצד התורה הוא חיות עצמי, וזהו שדקדק הכתוב ואמר בעשו "על חרבך תחיה" [בר' כז מ], כלומר, שחיותך אינו אלא חיות מקריי והחרב תהיה סיבה לחיותך המקריי... משא"כ התורה אינה חיות הסביי, ר"ל אינה סיבה לחיות אבל היא עצם חיות, ומה שהוא עצם הוא נצחי. כי זהו ההפרש בין עצם למקרה... כי הוא חייך (עמוד העבודה ריט ע"א).

נעשה כאן שימוש בטרמינולוגיה של הפילוסופיה של ימי הביניים: החרב היא מקרה, והתורה היא העצם, עצם החיות, ולכן מי שחי על חרבו, חייו אפשרי המציאות, חיי מקרה, ומי שחייו בתורה, חי חיי נצח.

³⁹ דברים ברוח זו נמצאים כבר בזוהר: "למען יאריכון ימיך. בגין דאית יומין לעילא דתליין בהו חיי בר נש בהאי עלמא, ואוקימנא על ההוא יומין דבר נש בההוא עלמא לעילא" (זוהר ח"ב צג ע"א).

⁴⁰ חומש ע"פ האר"י, ספר שמות, ירושלים תשנ"א, ע' קנד-קנה.

⁴¹ יש כאן שימוש בטרמינולוגיה של קרשקש ביחס לתארי האל.

לעומת תארי האל השליליים של הרמב"ם, נוסחו בפילוסופיה של ימי הביניים תורות תארים "עצמיים" כמו תארי האחדות, המציאות והידיעה אצל קרשקש,⁴² או תארים "מהותיים" אצל רס"ג, תארים שהם חלק מן המהות האלהית. ר' ברוך מעתיק את התארים העצמיים של אלהים אל התחום האנושי, אל נשמת האדם שהיא מעבר למקום ולזמן.⁴³

האדם הוא נצחי

האדם במהותו, מטבע בריאתו, הוא בן אלמוות. הוא נולד למציאות שהיא גן עדן,⁴⁴ והוא נברא בצלם לחיי נצח "כי האדם כל זמן שמיום הולדו לא חטא... לא השליט עליו המיתה, מאחר שהנשמה היא חלק אלוה ממעל, ומסתמא החלק דומה להכל" (עמוד העבודה קצט ע"ב). מאותו טעם כוחו של האדם הוא כזה ש"יש יכולת בנשמת הצדיק... לשנות הטבע" (שם). יש באפשרותו לברוא עולמות כאלהים, וכאלהים הוא נצחי. מקור כוחו היא נשמתו שכור מחצבתה למעלה, והיא חלק מאלהים. את כוחו הבלתי מוגבל ונצחיותו, איבד אדם הראשון בחטאו.

והנה קודם שאכל אדה"ר [אדם הראשון] מעץ הדעת, היו אותן השעות נקראים אצלו חיים גמורים, מאחר כי עדיין לא היה מעותד למיתה... ומאז ואילך שוב לא היו חיי חיים, מאחר כי התחיל אז למות. וזש"ה [וזה שאמר הכתוב] כי ביום אכלך ממנו מות תמות (בר' ב יז): תיכף ביום אכלך תתחיל למות... שבכל רגע מתים והולכים" (יסוד האמונה קיא ע"ב - קיב ע"א).

חטאו של אדם הראשון הפך את המשמעות המקורית של המלה חיים. החיים בגן עדן שהיו "חיים גמורים" בהעדר המוות, נעשו מוגבלים. על פי הבנה זו החיים הם התחלת המוות "שבכל רגע מתים והולכים".

כיון שנגזר בעת אכילת אדה"ר מעץ הדעת מיתה על כל הדורות, א"כ בהכרח הוא כשנולד האדם... ומתחיל למות תיכף מיום הולדו. וכעין זה פירשו המפרשים⁴⁵ הפסוק בקהלת [ז א] "ויום המות מיום הולדו", תיכף מיום הולדו מתחיל יום המוות. כי תיכף אחר הלידה ברגע

⁴² ראה שביד-טעם והקשה, ע' 149-171; הרוי-יסודות קבליים; אידל-תארים.

⁴³ ההיקש בין אלהים והנשמה כבר נעשה בתלמוד: "חמשה ברכי נפשי, כנגד מי אמרן דוד? כנגד הקב"ה וכנגד נשמה. מה הקב"ה מלא כל העולם, אף נשמה מלאה את כל הגוף. מה הקב"ה רואה ואינו נראה: זן את כל העולם: טהור: יושב בחדרי חדרים" (ברכות י ע"א).

⁴⁴ כדברי המגיד: "כשאדם לומד יחשוב שהוא בג'ע" (מגיד דבריו ליעקב, מהדורת ר' ש"ץ, ירושלים תש"ן, 325).

⁴⁵ אבן עזרא על קהלת ז א.

ראשונה, מתחיל למות... כי אנחנו מתים בכל רגע ורגע, בין כשאנחנו אוכלים ושותים, ובין כשאנחנו ישנים, ובין כשאנחנו מדברים, אנו מתים והולכים.⁴⁶

למרות זאת חסרונו של אדם הראשון אינו עובר אלינו בירושה. כל אדם נולד עם יתרונו של אדם הראשון בטרם החטא, עם יכולת אינסופית וחיי נצח כאלהים,⁴⁷ עם "חיים גמורים" וכשרון להחזיר לחיים את איכותם המקורית. המוות הוא תוצאת החטא "כי עונותיכם מבדילים" (ישעיהו נט ב). "ובאמת רש"י ז"ל היה מדייק לישנא דקרא שנאמר 'כי עונותיכם'... משמע רק העונות מבדילים ביניכם לבין האלהים" (עמוד העבודה קצט ע"ב), ומי שאינו חוטא יחיה לעד.⁴⁸ העונות הם סיבת המוות, הכאב והרע (שם רח ע"ב): "לעולם השפע שיורדת מן השמים טובה היא מאד מאד... בחטאינו גרמנו לעצמינו להיות חומרינו מקבל משפע היורד מלמעלה ענין רע וצער וכאב". המוות חל רק על הרשעים חייהם היא "מיתה אריכתא", "וזה ש'רז"ל: רשעים בחייהם קרויים מתים,⁴⁹ מפני שמעותדים למיתה בכל עת ועת. כי המיתה מתקרבת בהם ואינם עושים שום דבר" (שם רו ע"א). חוסר המעש, או תרדמתם, של הרשעים הוא מוות, כי הם בזבוזו את זמנם. או בלשונו של ר' נחמן "יש בני אדם שישנים את ימיהם... כי נשאר עבודתם למטה, ואין יכול להתעלות למעלה" (לקוטי מוהר"ן ס ו).

הצדיקים לעומת זאת, במעשיהם ובמחשבתם נותנים לזמן איכות נצחית ולכן "צדיקים אף במיתתן קרויים חיים,⁵⁰ כי אע"פ שאז הם מתים, מ"מ [מכל מקום] כמה שבראו מלאכים בחייהם, הרי באלו הימים הם חיים לעולמי עולמים".⁵¹ לגבי הצדיק המוות והחיים הם היינו הך.⁵² הצדיקים "אף במיתתן נפשם צרורות בצרור החיים, לכן נקראים חיים לעולם בין בחייהם בין במיתתן" (עמוד העבודה רל ע"א).

⁴⁶ יסוד האמונה קיא ע"ב. הרמב"ן בפירושו על התורה לבראשית ב יז, ירושלים תשי"ט, ע' לז: "ועל דעת אנשי הטבע היה האדם מעותד למיתה מתחלת היצירה מפני היותו מורכב (מד' יסודות)... ועל דעת רבותינו (שבת נה ב) שלולא שחטא היה חי לעולם. ב"ר סוף פי"ז: אלמלא שחטא לא מת לעולם כי הנשמה העליונית נותנת חיים לעד".

⁴⁷ הקב"ה ברא את האדם ונטע בו "נשמה קדושה שלא ישיגנה מיתה" (שלמה מולכו, ספר המפואר, אמשטרדם תס"ט, ג ע"ב-ע"ג). "אי בעו צדיקי ברו עלמא, שנאמר 'כי אם עונותיכם היו מבדילים ביניכם לבין אלהיכם'. רבא ברא לגברא... (סנהדרין סה ע"א). ראה ליבס-גלם, ע' 1308. ראה בעבודתי בפרק על ראייתו של אדם הראשון; יעקבסון-הגאולה, ע' 74 ואילך; זק-שומר הפרדס, ע' 43-55.

⁴⁸ בניגוד למדרש המונה ארבעה צדיקים חפים מחטא (בנימין, ישי, עמרם וכלאב) שמותם נגרם "בעטיו של נחש" (ילקוט שמעוני, שמואל ב יז, רמז קנא). זו היא גם דעתו של האר"י על הרמ"ק, ראה ליבס-האמת, ע' 79-80.

⁴⁹ ברכות יח ע"ב ועוד.

⁵⁰ משה טייטלבוים, בספרו ישמח משה, ברלין 1928, ח"א קט ע"א, מפתח עניין זה: "כי כל יום שעבר ממנו חי וקיים לעד כי גם במוותו [של הצדיק] הוא חי באמת. והזמן פורח תמיד והוא כצילו של עוף הפורח".

⁵¹ עמוד העבודה שם. ובספר טל אורות לר' ליפמן מחכמי הקלויז, וויין תקנ"ב, ג ע"ב: "במותו שיוצא נשמת הצדיק מן הגוף, אז הנשמה בלי לבוש הגשמי, ואז אין אחיזה לחיצונים בנשמה, ואז היא נכנסת בתוכם ומשברת הקליפה, ומלקטת הניצוצות... ומעלה אז בשעת מיתה יותר ממה שהעלה בחייו וז"ש גדולים צדיקים במיתתם יותר מבחייהם.

⁵² דברים אלו מביא ר' ברוך מר"ד שהוא כנראה מחכמי הקלויז ואולי הוא המגיד.

יש כאן תפיסה מאוד אופטימית של המוות.⁵³ המעבר הטראומטי מן המציאות לעולם אחר נעדר לחלוטין. העדר הגוף הוא רק יתרון והאדם בכוח בחירתו יכול לחיות או למות. המטבע המדרשית "צדיקים אף במיתתן קרויים חיים" צוברת עוצמה חדשה כשהיא מתחברת לתפיסת הזמן של ר' ברוך ולהבנת מהות הרוחניים. המוות והחיים הם פניה של אותה מציאות שהאדם יכול לחשוף על פי רצונו.

חיי הנצח והחזרה בתשובה

הזדמנות לחוות חיי נצח, או היוולדות מחודשת לתוך מציאות של חיים נצחיים בטרם חטא, ניתנת לחזור בתשובה: "מי שעושה תשובה מאהבה מתחדשים כל ימיו בחדוש גמור כאלו נולד היום" (עמוד העבודה רב ע"ב). וראוי שחזרה זו תיעשה כבר היום. "מפני שיבה תקום [ויקרא יט לב]... שצריך שיהא הקימה [החזרה בתשובה] קודם הזקנה (זוהר ח"ג פז ע"ב), דהיינו שיראה שלא יאבד אף יום אחד... רק תעלה תמיד למדרגה".⁵⁴

ההיוולדות מחדש, ההתחדשות או החזרה בתשובה, היא תהליך של עליה שמתרחש בהשגה. המוות והחיים הם שינוי במצב התודעה. מנגנוני ההכרה וההשגה קובעים את מעמדו של האדם בעולם. "העליה ההוא אינה עליה מקומית ח"ו אלא עליה להשגה יותר עצומה מבראשונה" (עמוד העבודה ר ע"א), והיא כרוכה ביסורים. וזהו הפירוש למאמר חז"ל: "צדיקים אין להם מנוחה לעוה"ב" (כתובות קד ע"א). נשמת הצדיק שעולה למעלה צריכה מירוק מאותם "צחצוחי שמרים רוחניים" שחוצצים ומבדילים בפני ההשגה והמירוק הוא תהליך עליית הנשמה בשלבי ההשגה.

המוות בזיקה לתפיסת העולם כחלום

המוות איננו מעבר מעולם לעולם אלא ממצב תודעה אחד לשני, וככזה הוא מאבד את המימד הטראומטי שלו. "והנה ידענו שהעוה"ז דומה לחלום, ועוה"ב דומה להקיץ... ולמה אדאג על זה שמכין אותי בחלום, כיון שלא יכאב לי כלל כשאקיץ, דהיינו לעוה"ב" (עמוד העבודה רט ע"א). המציאות שלנו היא מה שנחלם לנו, חלום שאין לו ממשות. התבטלות המציאות היא ההקיץ "בשוב ה' את שיבת ציון היינו כחולמים"⁵⁵ – משוחררים מכל תפיסה חושנית. קביעה זו לקוחה מסיפור בספר מבחר הפנינים:⁵⁶

⁵³ ראה שלום-גאולה, ע' 244: "המוות אינו בגדר צעד סופי... עדיין מופיעה התוחלת... ההשתוקקות לגאולה".

⁵⁴ לקוטי יקרים קט. וזהו תלת עלמין הנזכרים בזוהר ח"ג קנט ע"ב, הקדמת תיקוני הזוהר, ב ע"א.

⁵⁵ תהלים קכו א. דרשתו של ר' ברוך היא הפך פשט הפסוק: הגאולה היא ההתעוררות מן החלום. כך גם בזוהר ח"ג פט ע"א: "כחולמים – דאכא שבעין שנין בחלמא". גלות בכל נמשכה שבעים שנה, והחלום במדרש נקשר למספר זה. פסוק זה נדרש גם על שנתו של חוני שנמשכה שבעים שנה (מדרש תהלים, מזמור קכו, פסקה א-ב). דרשה זו היא מקור

ואמר, שחכם אחד היה במדינה, והיו אנשיה בצרה גדולה, והיה מדבר דבריו ולא היה מרגיש לצרה. אמרו לו: הלא תצטער למה שכלנו בצער. אמר להם: לא. אמרו לו: ולמה? אמר להם: אם הייתי רואה אותו בחלומי, לא הייתי מרגיש לו בהקיץ, על כן לא אצטער על זה... כי כאשר אשוב אל השכל האמת, יהיה עניני העוה"ז כולה כחלום.

ברוך מקוסוב סבור שתפיסה כזו היא מסקנת "השכל האמת". כלומר, התובנה הנכונה כרוכה בהתעלמות מהרגשת החושים.

כי ידוע כי כל מיני ההרגשים שבאדם וכל החיות שבאדם הוא בא מן הנשמה, שאם לא יש נשמה, הוא כאבן דומם... והנה זה האדם הנבון... מחמת רוב השתקעות מחשבתו ונשמתו... לא ירגיש שום כאב כלל. ועפ"ז אמרתי פירוש הפסוק בשוב ה' את שיבת ציון היינו כחולמים⁵⁷

אנלוגיה לתפיסת העולם כחלום אפשר לראות בדבריו של ר' נחמן על העולם שהוא גשר צר מאוד, והעיקר לא לפחד כלל.⁵⁸ חוויית הפחד של ר' נחמן מן המוות בימי בחרותו עומדת בניגוד לדברי הבעש"ט על "געגועים נמתקים על מולדתה האמיתית של הנשמה", ואיננה מצויה כלל בתפיסת העולם האופטימית של ר' ברוך.⁵⁹

בחינות של מוות: דבקות, שינה ולימוד

המגיד מגדיר את הדבקות כמצב של "היסח דעת"; התנתקות מן הדעת, מנתוני החושים, מן הסביבה, התפשטות מן הגשמיות או "מעין מיתה": "והנה היסח הדעת הגדול הזה הוא כמעט מעין

לדרשות דומות של חסידים. ר' אפרים מסדילקוב כותב: "שהגלות נמשל לחלום כמ"ש היינו כחולמים" (דגל מחנה אפרים, ניו-יורק תש"ב, טו ע"א). הוא מזהה את הגלות, השקר והחלום (שם יד ע"ד): "והגאולה היא שה' יאיר עינים שהכל יראו מה הוא האמת הגמור ויצאו מן הגלות". וכן בדברי ר' זאב וולף מז'טומיר, אור המאיר, לעמבערג תרי"א, קכד ע"א, בדרשה על הפסוק "ויהי בבוקר והנה היא לאה". "כל עניני העוה"ז... חלום הצריך לפתרון" (מרדכי יוסף ליינר מאיזביצה, מי השילוח, מקץ, טו ע"א). ואצל ר' צדוק הכהן, מחשבות חרוץ, פיעטרקוב תרע"ב, ע' 11. ראה רוזנברג-היסטוריה, ע' 331.

⁵⁶ מבחר הפנינים, פיעטרקוב תרע"א, ע' 108-109, שער הפרישות מהעוה"ז ואהבת העוה"ב. הספר מיוחס לר' שלמה ן' גבירול.

⁵⁷ עמוד העבודה רח ע"ב-רט ע"א.

⁵⁸ עיין וייס-מחקרים, ע' 172-180.

⁵⁹ ר' נתן שטרנהרץ, תלמידו של ר' נחמן, כותב: "מקודם סיפר לי [ר' נחמן] שבימי בחרותו היה לו פחד גדול מאד מאד מן המיתה. והיה מתפחד ומתירא הרבה מאד מן המיתה. ואז היה מבקש מהש"י שימות על קידוש השם... והלך בזה זמן רב... אפשר שנה... ולא היתה שיח' ותפלה שלא ביקש ע"ז [על זאת]. שיסתלק על קידוש השם. ומגודל פחדו ויראתו אז מהמיתה כנ"ל, היה זה בעצמו אצלו מסירת נפש על קידוש השם ממש... ומהנ"ל הבנתי שאותו הדבר שמתגבר על האדם... אותו הדבר דוקא הוא צריך לשבר בשביל השי"ת כי זה עיקר עבודתו" (שיחות הר"ן, ווארשא תרפ"ז, סי' נז, לו ע"ב).

מיתה או שינה שהיא ג'כ א' מס' ממיתה, כי נתעלה כל חיותו עד למעלה... עד שהוליד בשכלו והבין הדברים על אמיתותם".⁶⁰ היסח הדעת הוא בעצם ריכוז וצמצום במה שהוא מעבר לחושים "אשר אם יקרא אותו אדם לא יענהו, וכמעט אינו רואה אפי' מה שנגד עיניו". ובאופן פרדוקסאלי צמצום ומיתה אלו פותחים ומרחיבים את הדברים, "מה שהיה מצומצמים לפניו בתחלה נעשה לו בהרחבה גדולה בסוד נפשט מגשמיות".⁶¹ המצב הדיאלקטי, או המשמעות הכפולה – החיובית והשלילית – של המושגים "היסח דעת", או "מוות", מחייבים שמירה על מינון נכון של דבקות. הגורמים המווסתים הם השינה והלימוד שהם מצבי תודעה מנוגדים המאפשרים אותה. השינה והלימוד הם ה"שוב", המאפשר את הריצה קדימה בגלל חוסר האפשרות להישאר בדבקות מתמדת.

והחיות רצוא ושוב, כן יהיה בדרך הזה לעיין בענין עוה"ז וישוב תיכף למקומו. וזו מדריגה גדולה עד מאוד שיהיה תמיד דבוק בעולם העליון בו ית'. וכשלומד צריך להניח מעט בכל שעה כדי לדבק עצמו בו ית'... ואם לא ילמוד יבוטל דביקותו.⁶²

מקור הנשמה, דיורה הקבוע וחיותה הם בעולם העליון והדרך חזרה הביתה, או הוראות ההדרכה לעולה לביתו הם; "שינוח מעט בכל שורה". המנוחות וההפסקות בלימוד הן קטעי הדבקות, ולכן הלימוד הוא אמצעי להשגת הדבקות. הלימוד הוא בחינת ה"שוב", הוא הגורם השלילי החיוני לדבקות המתרחשת בהפסקות הלימוד, בריווח בין המלים. אולם יש בו בלימוד גם בחינת "רצוא", הוא איננו רק כלי עזר משני לדבקות (כטענת המתנגדים). הלימוד מביא להרחבת הדעת או לעיבור שבו השכל עולה ונכלל בהשגה שמקיפה אותו. סולם העלייה בנוי בדוגמת ההיררכיה של הרב והתלמיד שבשלב הלימוד מתאחד שכלו עם שכל הרב המקיף אותו בבחינת אילו ידעתיו הייתו. על פי ציורו של ר' נחמן "כל צדיק נכוח מחופתו של חברו" כאן מתואר תהליך דיאלקטי של הפנמת המקיפים: "איך זוכין להכניס המקיפין לפנינו... על ידי צעקה בתורה ותפלה זוכין להוליד המוחין מתעלומתן" (לקוטי מוהר"ן כא).

שינה והתעוררות

השינה היא דבר שלילי, כמו השכחה והמוות, אך יש להבחין בין השינה של הגוף לשינה של הנשמה, שהיא החטא שיש להתעורר ממנו. האדם נמצא במקום שהוא חושב, ולא במקום שגופו נמצא בו, ולכן השינה של הנשמה היא כמו שכחה שממנה יש "לעורר את האדם בהערה שכלית".⁶³ "לצאת מבחינת

⁶⁰ מגיד דבריו ליעקב רה.

⁶¹ מגיד דבריו ליעקב סב.

⁶² צוואת הריב"ש, הנהגות ישראל כט. ובאותה לשון בספר עמוד העבודה רכ ע"ב. ספר זה, שנכתב על פי עדות המחבר בתק"ך, מכיל את הניסוח הראשון של הנהגות החסידים.

⁶³ הקדמת ספר בית שלמה לר' אליעזר ליפמן מיושבי הקלויז, ווארשא תרל"ג.

הדורמיטא לבחינת ההויה".⁶⁴ העולם הזה הוא חלום שההתעוררות ממנו היא הדבקות. חלומו של הנביא הוא ההתעוררות מתרדמת החיים בעולם הזה. תפיסת החטא כשינה, מופיעה גם בכתבי ר' נחמן. בסיפור מאבדת בת מלך, חטאו העיקרי של המשנה למלך, הן התרדמות שנופלות עליו, והקריאה היא להתעוררות, התעברות ויצירה.

כי יש בני אדם שישנים את ימיהם... כי נשאר עבודתם למטה ואין יכול להתרומם ולהתעלות למעלה. כי עיקר החיות הוא השכל. כמו שכתוב [קהלת ז יב]: החכמה תחיה את בעליה... וכשרוצין להראות לו פניו ולעוררו משינתו... צריכין לצמצם לו את האור כדי שלא יזיק לו... שהיה בשינה ובחושך זמן רב... צריכין להלביש לו את הפנים בסיפורי מעשיות שלא יזיק לו פתאום האור.⁶⁵

ההערה נעשית באמצעות הסיפור או המשל. "והנה כשהרב רוצה להסביר לתלמיד איזה ענין שכלי עמוק... בהכרח יסביר לו עפ"י איזה משל ודוגמא... הנה התבאר לך שהמשל הוא הכלי והנמשל הוא האור שבתוך הכלי" (עמוד העבודה מט ע"א). "כערך הארת השמש לעצם אור השמש... שעל ידי הכלי נתפשט [במובן של נעשה פשוט] הבנת ציור השכל של הנמשל" (שם סז ע"א).

זהו תהליך דיאלקטי של הלבשה והפשטה. רובד המשל מלביש ומפשט. הבנתנו את הדברים היא תמיד הבנת המשל או סיפור המעשה המשתנה ללא הרף, ככל שהבנתנו מתרבה וגדלה. אנחנו נשארים תמיד ברמה הטקסטואלית, בתיאור הדברים, בעמדה של פרשנות שמקלפת ומפשיטה: מפשטת את הדברים ומביאה אותם לרמה של הפשטה, כאשר הדברים המתחווים לעולם לא יוכלו להגיע לדרגת בהירות אור השמש. באופן פרדוקסאלי, דווקא ההלבשה והקישוט ("קישוטי הכלה") גורמת לקילוף והפשטה של רובד שהיה בלתי נתפס, בלתי נראה וסתום. ההלבשה בכלי היא צמצום האור והכהייתו, שתביא בסופה לפיקחון וראייה. הגבלת ההבנה לרובד אחד היא מהלך לקראת הוילון הבא, כאשר ההבנה הולכת מן החושך להארה גדולה יותר, להפשטה והפשלה של יותר ויותר וילונות. הסרת הוילונות נעשית על ידי יצירתם. על ידי יצירת אריגים חדשים. יצירת ההגבלה היא ההתגברות עליה. המחיצה מעבירה את המשיג אל צדה האחר. הוילון נעשה סובטילי ודק יותר ככל שנרבה לקלף את שכבותיו. אולם המהלך הפרשני הזה משאיר בידינו שובל ארוך של סיפורים ומשלים שנשרך אחרינו בדרך ההשגה, זה הוא לבוש הנשמה; הלבוש שעוטף את הדעת שקנינו. חבילת ההשגה, ככל שהיא מתקלפת ונפתחת ומשילה את עטיפותיה, היא מתבהרת ומתגלה. אולם תהליך הקילוף הוא גם תהליך של עיטוף. כדי להשיל קליפה אחת צריך לייצר קליפה חדשה. באופן זה יש לנו בניה מתמשכת של סיפורים; סיפור שלא נגמר, או שיר תאב

⁶⁴ לקוטי אמרים נח ע"א. כך כותב מנחם מנדל מויטבסק בפירושו ליבמות קכא א: "כל גל וגל שבא עלי נעניתי לו ראשי". הדימוי הציורי המובהק ל"רצוא ושוב" הם גלי הים. הגלים שבאים הם האור הישר שמכה בראשו של האדם ומעוררו מן התרדמה.

⁶⁵ לקוטי מוהר"ן ס ו.

שמתנגן והולך, בכל פעם ברמת דיוק וזיכוכ גבוהה יותר, לקראת יצירה של כלי דק יותר: סיפור נפלא יותר, שיר נשגב, משל יפה יותר ויותר. ככל שסיפור חיינו צובר מלים, הוא נעשה צלול ובהיר יותר. והסטריפטיו נעשה אירוטי ככל שמתרבים הבגדים המתקלפים, כי ללא העטיפות אין תגלית.

ההערה, צמצום האור והלבשת הפנים במשלים וסיפורי מעשיות, הוא תהליך היצירה.⁶⁶ כמו באמנות הפיסול,⁶⁷ בדרך ההתבוננות בתורה יש ללכת בסיבובין, ולהשליך את הפסולת שננסרת סביב המכוון. קודם שמחדשים, צריך לומר הקדמות, ואחר כך משליכין ההקדמות. בתהליך של צמצום, גילוף ומחיקה, נוצר הסיפור שהוא התעוררות, עלייה והכנה לקראת יצירה חדשה. ההתלבשות בכלי הסיפור והמשל היא יצירת הכלים בדרך הצמצום. מעשה כזה (גם במשמעות של סיפור) כוחו יפה לעורר את האדם משנתו. כאמצעי מעורר⁶⁸ ממלא הסיפור תפקיד זהה לזה של המוזות, להשכיח את הצרות ולהזכיר את הדברים החשובים.⁶⁹ האקסטזה של ההתעוררות באה לידי ביטוי בתיאור דרשתו של ר' נחמן על שנתו של חוני המעגל:

ווי קען מען אפ שלאפין די זיבציג יאהר? [איך אפשר לישון שבעים שנה?] ואח"כ כשאמר רביז"ל התורה היה התעוררות רב בין אנ"ש [אנשי שלומנו] ובכו הרבה מרוב דביקות, וכשהגיע רביז"ל להפסוק עורו ישנים מתרדמתכם [הלכות תשובה להרמב"ם], אמרו בניגון ובהתעוררות ובדביקות עצום כזה עד שכל אנ"ש התחילו לבכות בקול גדול והוצרך... להפסיק אמירת התורה עד שנשקט הבכיה... וכשגמר אמירת התורה ענה ואמר שהיתה חתונה יפה... שהיה יכול להחזיק אותם בענין אמירת התורה הזו שלשה ימים ושלשה לילות, ולא ידעו בין יום ולילה כלל.⁷⁰

התעוררות ע"י יסורים

התעוררות מסוג אחר מתרחשת באמצעות היסורים וזוהי הדרך שבה מעורר הקב"ה את האדם לחזור בתשובה.⁷¹

⁶⁶ זהו תהליך של בריאה מתמדת, לא של הרס כפירה ומינות. ראה אידל-אותיות, ע' 222-228.

⁶⁷ בדרשתו על "פסל לך שני לוחות אבנים" (שמות לד א).

⁶⁸ זהו היפך כוונתו המקורית של הסיפור - הסיפור מסופר בדרך כלל לפני השינה כאמצעי מרדים. כפי שר' נחמן מציין בעצמו (פעולת הצדיק, ברוקלין תשל"ח, ע' רלו).

⁶⁹ עיין ליבס-תולדות האלים.

⁷⁰ פעולת הצדיק, ברוקלין תשל"ח, ע' רלה. הדרשה נדרשה בר"ה תקס"ז על מעמד האדרא, דוגמת מעמד הר סיני שהוא הלוא או חתונה.

⁷¹ כך גם בס' טל אורות, שהושפע מר' ברוך גם בתפיסה החיובית של היסורים, ז ע"א: "וזהו טובו יתב' שמזכיר את האדם ביסורים אלו שיעשה תשובה עליהם שע"י היסורים יזדכך גופו ונפשו... שיחיה לנצח... וע"כ איש הנלבב מחוייב להודות על מאורעות רעות שהם טובות גדולות באמת, שעל ידם יזכה לאושר המקווה".

מי שאינו ישן שינה עמוקה יכול להתעורר ע"י דבור קל, או ע"י נענוע כל דהו, אבל מי ששינתו עמוקה, צריך לצעוק עליו בקול גדול, ואם זה לא יועיל צריך לנענעו מאוד, ואם זה לא יועיל צריך לעוררו בדקירת מחט בבשרו, ואם אף זה לא יועיל צריך לנסות הרגשתו בחתוך החרב על בשרו (עמוד העבודה רל ע"א).

היסורים הם אמצעי מעורר ואבן בוחן למעלת האדם, הם קנה מידה למצב הערנות שלו ולמידת הקרבה לאלהים: "אם הם יסורין קלים, נמצא עדיין אין אנו ישנים שינה עמוקה. ואם הם יסורים גדולים, ודאי אנו ישנים שינה עמוקה ורחוקים ממנו ית" (שם ע"ב). על פי הגיון זה, מי שהוא צדיק אין לו יסורים כלל. אולם בנקודה זו שובר ר' ברוך את הגיון הדברים: העדר גמור של יסורים מציין דווקא את מצבו של הרשע. "והנה מי שאין לו יסורין כלל... זהו ודאי רשע גמור והוא לאחר יאוש מלעוררו". "שכל היסורין שבעולם לא יעוררוהו", וזהו "רשע מוחלט", "מת גמור" "שאף דקירת דקר לא יעוררוהו" (שם). נראה שהמצב האופטימלי הם יסורים קלים שהם אינדיקציה לשינה קלה, ולא העדרם המוחלט שהוא המוות, נחלתו של הרשע המוחלט שהוא בבחינת מת גמור,⁷² דבר אבוד ולאחר יאוש.⁷³

השכחה

פן אחר של המוות היא השכחה, שגם לה כפל פנים, ובמישור הקוסמי היא השבירה שנתרחשה בבריאת העולם. השכחה היא מצב של החלשות השכל ובצורתה הקיצונית היא הכרת שבו נכרתת הנשמה וניתקת ממקורה. "כי עיקר החיות... הוא ענין השגה והשכלה, וכשנחלש כח שכלם, הרי נתמעט חיותם, ולכן נקרא מיתה ושבירה" (עמוד העבודה ע"ב). חולשת השכל, שינה, שכחה או שגעון (יציאה מן הכלים), הן בחינות שונות של שבירה ומוות. חולשת הדעת נגרמת על ידי עומס יתר, בהעדר צמצום ולכן לשכחה בתהליך ההשגה יש תפקיד חיובי והיא חלק מן המכניזם של דרך המחשבה ברצוא ושוב. הדבר מתבאר ע"י חוק פסיקאלי פשוט

מי שיטריח עצמו להשיג דבר מה שאין ביכולת שכלו להשיג, יאבד... וכן כתבו ג"כ חכמי הטבע בעניין חוש הראות. מי שיאנוס את עצמו לראות למרחוק יותר ממה שמגיע גבול הראייה שלו, לא יוכל אחר כך לראות אפי' מה שהיה יכול לראות מקודם (עמוד העבודה צו ע"א). כי הנה הראב"ד כתב בפירושו לס' יצירה בדרך כד ע"ב וז"ל שם: אם יתאמץ החוקר לחקור על מה שאין בדעתו יכולה להשיג, אף מה שהיה בכוחו מקודם לכן להשיגו, יחלש ולא יוכל להשיגו. המשל בזה אדם שיש

⁷² על פי המדרש, ברכות יח ב: "רשעים אף בחייהם קרויים מתים".

⁷³ מטבע הלשון "לאחר יאוש" שר' ברוך משתמש בה כאן, קשורה לתפיסת החזרה בתשובה כהשבת אבדה או חזרה לגן עדן.

בכוחו לישא שני ככרים ולא עוד, אם יתאמץ וירצה להוסיף על משאו חצי ככר, יחלש ולא יוכל לישא אפילו שני ככרים שהיה בכוחו לישא בתחלה (שם ע ע"ב).

במישור האירוטי השכחה היא התרחקות. הלימוד, הידיעה והדבקות הם תהליכי בריאה.⁷⁴ אלו הן צורות הבעה של אהבה: הבריאה היא "אהבה שאינה מגיעה אל סיפוקה, תהליך דיאלקטי בפעילות רצוא-ושוב, כאשר היא יוצרת את מושאה ושבה ומכלה אותו". זהו ה"שעשוע" של ר' משה קורדובירו שיש בו את ההיכללות המחודשת בעצמות האל.⁷⁵ החוקיות של תהליכי החשיבה ברצוא ושוב מוסברת אצל המגיד בקביעה שאין תענוג מתמשך. זהו תהליך שהשכחה וההתרחקות הם חלק ממנו, ויש להם פן חיובי במה שהשכחה יוצרת את החידוש, וההתרחקות מביאה לפגישה מחודשת. על פי הגיון זה מבחין מנחם מנדל מויטבסק בין אהבת אחים שהיא דבקות תמידית ואהבת איש לאשתו שבאה מחמת התפרדות ברצוא ושוב שמכוחה בא התענוג, כי תענוג תמידי אינו תענוג.⁷⁶ האהבה האידיאלית, זו שלעתיד לבוא, היא מעין צירוף של שתי האהבות הנ"ל, היא מתחדשת והיא תמידית.⁷⁷

מעלת השכחה

[השכחה אינה] אבידת עולמית, כי אע"פ שבעוה"ז היא אבודה ממנו, מ"מ היא כתובה ורשומה למעלה במרום בספר הזכרון של מעלה... וכשנפטר מן העולם אז מראין לו הנשמות מה שהשכיל בשכלו בעוה"ז (יסוד האמונה קמג ע"א).

ג' שלום מתאר את הדבקות כמצב שאינו יכול להתמיד. "ירידה" ממצב זה היא חלק מהטבע האנושי. "כח החיות אי אפשר לממשו ולהיות מודעים לו ברצף אחד".⁷⁸ הקצב של "מטי ולא מטי" בדינמיקה המחשבתית, הוא הכרחי כווסת או מסנן. הבעש"ט היה נוהג לפרש את הפסוק ביחזקאל א יד: והחיות רצוא ושוב כאילו כתוב בחיריק (החיות הרוחניות). "כי אין הגוף יכול לסבול החיות בתוכו, ולכן קודם המיתה כשרואה השכינה ונתרבה חיותו לכן מתמיד, כי אינו יכול לסבול רוב החיות [ולכן הוא מת]"

⁷⁴ ליבס, א.-החידוש. ליבס, א.-הרשימו.

⁷⁵ ליבס-אהבת האל, ע' 31.

⁷⁶ לקוטי אמרים למ"מ מויטבסק, מו ע"א.

⁷⁷ כמה דורות אחר כך כותב מ"מ מקוסוב, אהבת שלום פד ע"א, שתהליך הלימוד צריך שיהיה כ"אהבת ארוס וארוסתו שהיא אהבה חדשה" (שם לד ע"א). "והעיקר התלהבות הוא בלב כנודע, וזהו בלבב אש... זה האשה... וע"כ צריך כל איש המשכיל להסתכל בעצמו אם אש תוקד בקרבו... שלא תכבה... וע"כ צריך לראות לנפחה בכל פעם מחדש... צריך לשחות עצמו למטה בכדי שיעורר יפה את האש והשלהבת" (שם צט ע"א). הדרשן משחק במלים אש, אשה, ואשה (קרבן) וקושר את הפעולה בהתנהגות מוסרית של שפלות וענווה.

⁷⁸ שלום-דבקות, ע' 341.

(לקוטי אמרים, מ ע"ב). "אי אפשר להיות תמיד קבוע בבחינות הביטול [הדבקות]. כי א"כ יצא מגדר אנושי. וע"כ מוכרח שיהיה הביטול בבחינת רצוא ושוב" (לקוטי מוהר"ן סה ד). כך גם מוסבר ההכרח שבהדקה ובשכחה אצל ר' נחמן:

בענין המחשבות שבמוח הוא פלא גדול... איך המחשבות מונחים במוח כמו חבילות חבילות, הרבה מאוד אלו על אלו. וכשאדם צריך לאיזה דבר ונזכר בו, אזי מושך ומוציא אותו הדבר שהיה מונח אצלו במחשבה... ואזי כשמושך ומוציא אותה המחשבה, אזי מתהפכים ומתגלגלים כל המחשבות מסדרם שהיו מונחים... בעיני יש בהשכחה מעלה גדולה. כי אם לא היתה שכחה... אם היה זוכר כל מה שעבר, לא היה אפשר לו להרים א"ע לעבודתו ית' בשום אופן. גם היו מבלבלים את האדם מאוד כל הדברים... ע"כ השכחה היא עצה טובה גדולה הרבה מאוד... כדי שתהא התורה חביבה על לומדיה תמיד כשעה הראשונה. כי ע"י השכחה כשחוזר ובא ולומד... היא אצלו כחדשות וחביב עליו.⁷⁹

כנגד התסכול שבשכחה אומר ר' נחמן: "ואיתא משל... ששכרו אנשים למלא חביות, והחביות היו נקובים... אבל החכם אמר; מה לי בזה, הלא פורעים לי על היום... כי אני מושכר לימים".⁸⁰ השכחה היא הכרחית והיא גם מעלה בהיותה תנאי לחידוש והתחדשות. היאוש והתסכול שבשכחה, העבודה והלימוד הזיסיפי, החזרה שוב ושוב, אינם אלא התחדשות מתמדת. אין כאן צד של יאוש, "כי אני מושכר לימים",⁸¹ ואינני צריך להיות מוטרד מעבר לכך, זהו הפשט. ובאמת, "מושכר לימים" משמעו, לימים עליונים (הספירות או הזמן באיכותו הנצחית האינסופית).

השבירה

כמאורע היסטורי אירעה השבירה בלוחות "כאשר חטאנו בחטא העגל ונשתברו הלוחות לחלישות כוחן, שלא יכלו לקבל האור הגדול ההוא, ונשתברנו גם אנחנו וחזרה זוהמתינו" (עמוד העבודה קז ע"א).⁸² השבירה אירעה גם בבריאה עם "מות המלכים" או "חורבן העולמות". "העולמות שאינם מושגים במחשבה כלל הם בבחי' סוד ומחריבן. שאין זה עיקר כוונת הבריאה. והבן".⁸³ אצל האדם מתרחשת השבירה בשעה של שגוען, שכחה ובלבול. הדברים שנשברו הם הבלתי מושגים, הם מה שנאבד ונשכח וחדל להתקיים. העולמות שאין הקב"ה רוצה לגלותם ונשארו טמונים עמו, אלו דברים שאין בהם כוונה,

⁷⁹ ההשגה צריכה להיות התחדשות מתמדת כבעילת בתולה (מ"מ מקוסוב, אהבת שלום, לעמבערג, תקס"ד, לד ע"א).

⁸⁰ שיחות הר"ן, ווארשא תרפ"ז, כט ע"א.

⁸¹ ע"פ ויקרא רבא יט ב. ראה ליבס-סוד האמונה השבתאית, ע' 434-435.

⁸² "מיתה ושבירי לוחות הם הנובלות" (יסוד האמונה נד ע"א).

⁸³ פנחס מקורץ, נופת צופים, לעמבערג 1864, סי' מט. ראה ליבס, א-קורדובירו והאר"י.

מלים שבורות, מלים מתות. השבירה היא תוצאה של עומס תכנים אינטלקטואלים ורגשיים, הארת יתר שבעקבותיה באה השכחה וההדחקה.⁸⁴

אין שבירה אלא באותיות, אבל לא במחשבה.⁸⁵ המשל הוא כלי להשכל, וכן הדיבור הוא כלי להמחשבה, וכשהוא מדבר בלי כונה הוא שבירת הכלים, שאין חיות בכלים.⁸⁶

המיתה מתרחשת במלים, שהם כלי המחשבה. מלים מתות הן מלים שאין בהן חיות או נשמה. זה מצב של בלבול וחוסר מודעות. "וכשהוא מדבר בלי כונה הוא שבירת הכלים".⁸⁷ "מלות בלא כוונה הם מלות מתים ואינם יכולים לפרוח למעלה" (עמוד העבודה ריב ע"ב). מלים שאינן יכולות לעלות, אין להן השפעה למעלה, אין להן כוח יצירה והן אינן יכולות להשפיע. המחשבה קובעת את החיות והקיום של הדברים. "הציור השכלי הוא כעין נשמה לאותן הדברים... המדבר דברים שאין להם ציור שכלי... כמו שמדברים המשוגעים. אותן הדברים הם באמת כגוף בלא נשמה... דברים מתים" (עמוד העבודה צ ע"א).

מוות ושגעון

השבירה היא שגעון, יציאה מן הכלים, או מוות כתוצאה מהשפעת "אור שכלי עמוק מאוד, יותר מדאי, מה שאין בכוח שכלם להשיג ולהשכיל. עי"ז נחלש כוחם שהיה להם בתחילה להשיג, לא יוכלו להשיג אחר כך, וזו ענין השבירה והמיתה של הכלים ההם" (עמוד העבודה ע ע"ב). הארה כזו גרמה למותו של בן עזאי

שנסתכל בזיו השכינה. וכמו האדם המסתכל בעיניו חלושות בתוקפו של אור השמש ועיניו כהות ופעמים מתעורר מפני תוקף האור המתגבר עליו, כך אירע לבן עזאי, גבר עליו האור שהיה מסתכל בו, ומרוב חפצו שהיה חפץ להדבק בו... לא רצה להפרד מאותו הזיו המתוק ונשאר טבוע וגנוז בתוכו... ונשמטה נפשו ונשארה ונגנזה במקום דביקותה שהוא אור יקר מאוד.⁸⁸

⁸⁴ "השכחה באה מחמת הנפילה שנפלו הניצוצות מבחי' הדעת" (לקוטי אמרים, לובלין 1927, כ ע"א).

⁸⁵ אור תורה עח ע"ב. לקוטי יקרים י ע"ב. אור האמת יב ע"א.

⁸⁶ לקוטי אמרים ח ע"ב.

⁸⁷ מגיד דבריו ליעקב כח סו.

⁸⁸ מתוך פירוש אנונימי על האגדה התלמודית של ארבעה שנכנסו לפרדס, שנכתב בשנות החמישים או הששים של המאה הי"ג. כ"י ואטיקן 283 דף 72 א-ב. ראה אידל-פרדס, ע' 34. אידל-החוויה המיסטית, ע' 132.

מיתת הנשיקה של ר' עקיבא - מיתה עצמית. מיתת נשיקה⁸⁹

מיתתו המיוסרת של ר' עקיבא היא למעשה ההיפך ממה שרגילים לתאר כמיתת נשיקה, אבל מותו בא בעקבות "דבוק מחשבתו" ("עלה במחשבה"). "והנה מי שאין לו במה לכבות אהבתו לבורא יוכל למות מחמת דבקותו בהקב"ה וזהו מיתת נשיקה. שנשמתו נדבקת בשרשה שלמעלה" (עמוד העבודה קנ ע"א).

מחמת אהבתו המופלאה, יהיו כל היסורים בלבו כדבש לפיו, בעבור גודל האהבה שיש לו לבורא ית"ש, ואפי' אם ייסרו אותו יסורים קשים ומרים לא ירגיש שום צער וכאב כלל ועיקר, בהיות נשמתו קשורה למעלה בשרשה במחשבתו בבורא ית"ש ובאהבתו (עמוד העבודה רט ע"ב).

היסורים הם עניין טפל שאין הגוף מרגיש בהם במצב של דבקות. לאדם יש אפשרות שליטה על מוקדי הכאב ע"י ריכוז וניתוב מחשבתו "שעיקר חיות האדם והרגש חושיו, הוא נמשך מן המחשבה" (עמוד העבודה רט ע"ב). במצבי דבקות מתבטלת הרגשת החושים. "שנתדבקה מחשבתו מאוד בדבר הנחשב... לא יוכל לראות ולשמוע" (שם רח ע"א). "דכשמעייין הרי אז משים כל מחשבתו בעיון ההוא, ושוב אינו מרגיש ביסוריין. שכל עיקר ההרגשה היא מן המחשבה" (יסוד האמונה עד ע"ב - עה ע"א).⁹⁰ מצב אקסטאטי כזה הוא הלך רוחו של האדם ש"נהרג על קדוש השם והוא מתואר בברכה שיש לומר לפני המוות: "ויברכנה בשמחה גדולה, בלב שלם ובנפש חפצה... אשריו מה טוב חלקו ומה נעים גורלו... שכל המוסר עצמו לסבול היסורים על קידוש השם ית' בלב שלם, שוב אינו מרגיש בכל יסורים קשים ומרים שבעולם".⁹¹

והנה שמעתי שבדורינו העלילו הגויים דם שקר על איש קדוש אחד שנהרג על קידוש שמו ית'. ותחבו בו עמוד של עץ מתחתיתו בפנימיות גופו, בחוזק יד, שנקבו כל בני מעיו... וקודם מיתתו היה מזמר שירות ותשבחות באהבה עזה. ושאלוהו אם מרגיש איזה כאב, והשיב שעד עתה לא הרגיש... מרוב דבקות מחשבתו באהבה עזה ועצומה בבורא ית', ומרוב שמחתו בשעשוע נשמתו העתידה לבא לאחר שעה מועטה בג"ע [בגן עדן], לכן לא היה אז הרגשה לחושיו הגשמיות. וסבת פירוד והסתלקות

⁸⁹ ראה אידל-ריקנטי, ע' 142-160.

⁹⁰ ר' ברוך מביא דוגמאות של מצבים בהם האדם מאבד את חיות הרגשת חושיו אפילו במתרחש יום יום: "ופעם אחת אירע לי שדרשתי הדרוש הלזה בבהכ"נ בימי הקיץ, ובאמצע הדרוש שתקתי מעט, ואח"כ שאלתי לבריות אם שומעין קול צפופי העופות והצפורים... (עמוד העבודה רי ע"ב).

⁹¹ ר' יעקב עמדן בס' מגדל עז, פינה א. ראה אברמסון-קדושת השם; גרינולד-קדוש השם. גרינולד מביא את מטבעות התפילה מס' שני לוחות הברית, אמשטרדם ת"ט, סא ע"א: "קודם שיהרגוהו יברך בשמחה: בא"ה [=ברוך אתה ה'...] וצונו לקדש שמו ברבים". וכן הריקנטי, פסקי הלכות, בולוניא רצ"ח, דף ח: "על קדוש השם הנכבד והנורא".

חיינו מגופו לא הי' ע"י ההריגה כלל, אלא הוא המית את עצמו ע"י דבוק מחשבתו בו ית' ונשארה דבוקה שם.⁹²

ההתנתקות מן החושים עד מות הגוף היא ההתעוררות לחיים האמיתיים. היכולת להגיע למצב זה נקראת "מיתה עצמית" או "מיתה מרצון". זוהי מיתתו של ר' עקיבא ומיתתו של ר' משה מזווירש, וזו של הרמ"ע מפאנו. ור' שלמה אבן גבירול, "אמר, מותו מרצון... ואמר, המות שתי מתות: מיתה רצונית ומיתה טבעית. ומי שממית עצמו מיתת רצון, תהיה מיתתו הטבעית חיים לו. ואמר, מי שאוהב נפשו ימיתנה".⁹³ ר' ברוך מדייק בהגדרת מיתת הנשיקה:

והנה מצאתי בס' תורת חיים של מרח"ו, שקיבל מרבו האר"י, בדרוש הגדול שבפ' בשלח, שמצא כתוב שר"ע [שר' עקיבא] מת מיתות! [עצמו, ובא אליהו ז"ל וקוברו. והנה לפי זה לא היה מת מצוה, והיאך קברו אליהו שהוא כהן?]⁹⁴ אך הענין הוא שבאמת נהרגו ע"י המלכות, אך ההריגה לא פעל בו, כלו' יציאת הנשמה מן הגוף, אך הוא מת מיתת עצמו שהתקשר נשמתו למעלה בשרשה דבוק עצום במחשבתו והוא מיתת נשיקה, כמו שתי חלות שנשקו זו את זו, דהיינו שדבוקו. וקרא לדבוק נשיקה... כיון שמת בנשיקה ולא ע"י מלאך המוות, לא היה מטמא כלל...⁹⁵

המושג מיתת עצמו בגמרא (סנהדרין סח ע"א), משמעו מיתה טבעית: "כשחלה רבי אליעזר נכנסו רבי עקיבא וחביריו לבקרו... אמר להם: ועד עכשיו למה לא באתם? אמרו לו: לא היה לנו פנאי. אמר להן: תמיה אני אם ימותו מיתת עצמן. אמר לו רבי עקיבא: שלי מהו? אמר לו: שלך קשה משלהן". הסיפור התלמודי שולל מר' עקיבא מיתת עצמו, כלומר מוות טבעי. ר' עקיבא מת ביסורים של מלכות ולכן המדרש מועיד את אליהו שיטפל בקבורתו שהרי הוא מת של מצוה. האר"י חוזר על המדרש ושומר עדיין על המשמעות המקורית של המושג מיתת עצמו. ואולם ברוך מקוסוב הופך את המשמעות של "מיתה עצמית". זו אינה מיתה טבעית אלא מיתה רצונית מכוונת. זהו מוות שבא לאדם מרוב רצונו וחשקו להידבק באלהים. "כי עזה כמות אהבה, פירוש: כי האהבה היא עזה כמו שיחשוק אדם למות על קידוש שמו ית' הגדול".⁹⁶

⁹² עמוד העבודה רי ע"ב. בשולי ספר עמוד העבודה כתב ג' שלום: "עיין במגלת יוחסין בסוף ס' מים חיים, ושם נאמר שזה היה ר' משה מק"ק זווירש", זקנו של ר' יחיאל מיכל מזלוטשוב. סיפור זה אמנם מופיע במגלת יוחסין שבסוף ספר חיים רבים, ווארשא תרס"ה, ע' 3 (שלום טעה בשם הספר). שם הוא מצטט את הסיפור כולו מלה במלה, עם שהוא מציין את מקורו בס' עמוד העבודה (מס' 3654 בספריית שלום). ראה פרוש-אור יקרות.

⁹³ מבחר הפנינים, פיעטרקוב תרע"א, ע' 103-104.

⁹⁴ מדרש משלי פרק ט.

⁹⁵ עמוד העבודה רי ע"א. ראה חומש עם פירוש האריז"ל, ספר שמות, ירושלים תשנ"א, ע' קנה; ספר הלקוטים לר' חיים ויטל, פרשת בשלח, ירושלים תשמ"א, ע' קנח.

⁹⁶ עמוד העבודה רי ע"א. מרסיליו פיצ'ינו בפירושו למשתה של אפלטון מגדיר את האהבה כמוות רצוני. "כי מת כל מי שאוהב... בשל היות האהבה מוות רצוני. בהיותה כמוות דבר מר היא, כרצונית – מתוקה". ליבס-מתוק מר, ע' 54.

אליהו היה רשאי להתעסק בקבורת ר' עקיבא משתי סיבות: א. ר' עקיבא נהרג ע"י המלכות וזהו מת מצוה. ב. מיתתו היתה מיתת עצמו (במשמעות ההפוכה מזו ההלכתית), לא מיתה טבעית אלא מיתה רצונית - מיתת נשיקה. מלאך המוות לא נגע בו, כיון שמת בנשיקה, ולכן אליהו שנתעסק בקבורתו לא נטמא. המוות המתואר כאן אינו "מחמת ההריגה שהרגוהו", זוהי עליית הנשמה לשרשה ע"י דבקות המחשבה בבורא. כלומר המוות במקרה זה איננו פעולה חיצונית, קדמה לו התחברות הרצון, הגעגועים וההשתוקקות העצומה להידבק באלהים, למות על קדוש השם. "שר"ע... מת מיתת עצמו, שהתקשר נשמתו למעלה בשרשה, דבוק עצום במחשבתו, והיא מיתות! [נשיקה] (עמוד העבודה רי ע"ב). מוות זה נגרם כשהנשמה עזבה את הגוף, לא בעטיים של יסורי הגוף, אלא מאהבת הנשמה ותשוקתה להתחבר במקורה, באלהים.

הדקדוק בעניין מותו של ר' עקיבא, בא להדגיש שהעיקר הוא לא מיתתו בפועל, אלא עליית מחשבתו. כלומר מעלתו של מי שמוסר עצמו על קידוש השם במחשבה, גבוהה משל זה שמת בפועל. המטרה היא לחיות, להתעורר, לשנות את איכות החיים על ידי לימוד ויצירה רוחנית, להרחיב את הדעת ולהקנות לזמן ולמקום מציאות ממשית, מימד של חיי העולם הבא, חיים אמיתיים. לכך אולי רמז הרשב"י שמלתו האחרונה בטרם נסקה נשמתו למרומים היתה "חיים".

לסיכום ניתן לומר שהדמיון בין היוצר לאדם הוא ביכולת המחשבה היוצרת; השאיפה להידבק ולהידמות לבורא מתבטאת דווקא ביצירה שמעניקה לאדם חיי נצח. לזמן ולמקום אין מידה או תבנית וקצב קבועים שמוודדים את הדברים. להיפך, המעשה קובע את משך הזמן ומימדי המקום. הרחבת הדעת היא אריכות החיים, חכמת הלב וציור המחשבה הם המקום שבו האדם נמצא, והחידוש הוא להיות תמיד בבחינת החידוש, כי מה שמתחדש לאדם מרחיב את דעתו, משנה את מסגרות הזמן והמקום שבו הוא שרוי ונותן לו חיים אמיתיים.