

16.2.25 8.9.24 18.9.22

אסתר ליבס

על מוות, שינה, שכחה ושיגעון ועל החיים האמיתיים

במאמרי אציג את תפיסת עולמה של החסידות בראשיתה, ואראה כיצד ההשקפה האידיאליסטית המודגשת בכתבים רבים ובניסוחים שונים: "שעיקר האדם הוא השכל", "שעיקר החיות הוא עניין ההשגה וההשכלה", ו"שבמקום שהאדם חושב שם הוא", שלפיה ההכרה היא המציאות – בונה תמונה אופטימית של מוות ומכתיבה דרך חיים של התעוררות ויצירה. דברי מבוססים בעיקר על כתביו של ר' ברוך מקוסוב, האידאולוג והפרשן של הדרך החסידית בראשיתה.¹ כתביו יוצאי דופן באופיים הפרשני-ארכני ובהרצאה השיטתית, לעומת כתבי החסידים הראשונים המקוטעים והלאקוניים המופיעים לעתים כפירושים לפסוקי התורה, כסיפורים, שבחים או סתם אמרות כנף.

הרעיון שבריא את העולם והיצירה האנושית הם תוצאה של תהליכי מחשבה, נותן לאדם כוח לעצב את חייו, להרחיב את דעתו ולהגדיל את המקום והזמן שהוא שווה בהם. המקום והזמן נוצרים ונמדדים, מתכווצים ומתפשטים על-פי מעשיו; הוא יכול להאריךם ולקצרם ולתת להם איכות נצחית. נשמת האדם היא נצחית ובמהלך חייו הוא חווה תופעות שונות של מוות: חלום, שינה, שכחה, דבקות – ולכל אחת פן חיובי ושלילי. הלימוד והיצירה מכוונים את צעדיו, בונים את עולמו ומעלים אותו בשלבי הסולם, כשהשאיפה היא לתת לחיי העולם הזה, שכמוהו כחלום, מציאות ממשית ואיכות של חיי העולם הבא.

¹ המאמר עוסק בעיקר בכתביו של ר' ברוך מקוסוב, נושא עבודת הדוקטור שלי: **אהבה ויצירה בהגותו של ר' ברוך מקוסוב, ירושלים תשנ"ז**, בהדרכתו של פרופ' משה אידל. בעקבות גרשם שלום, "השלב האחרון", **מחקרי החסידות של גרשם שלום** (עורכים: ד' אסף וא' ליבס), ירושלים תשס"ט, עמ' 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 הן ממהדורת טשערנאוויץ תרכ"ג (להלן: **יסוד האמונה**; **עמוד העבודה**).

התשוקה למוות

משאת נפשם של מקובלים רבים הוא המוות על קידוש השם; מוות מתוך דבקות, השתחררות הנשמה מכבלי הגוף וחזרתה הביתה למקור מחצבתה כנשר השב אל קנו.² כזאת הייתה מיתתם של עשרת הרוגי 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 [שיר השירים ח, ו], פירוש: כי האהבה היא עזה כמו שיחשוק אדם למות על קידוש שמו ית' הגדול".⁴ אלו הם דברי ר' ברוך מקוסוב שנתקנא במיתתו של ר' מנחם עזריה (הרמ"ע) 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 נראה שנתקבלה תפילתו של ר' ברוך. מיתתו הפתאומית מתוארת בהסכמות לספרו: "והן פתאום נלקח ארון הקודש ושב אל אלקים ורוחו אליו נאסף בטהרה".⁶

² דימוי זה נמצא בהקדמת ספר מעבר יבק. ראו א' בר לבב, "ספרי חולים ומתים בספרות ההנהגות", **מרומי לירושלים**; **ספר זכרון ליוסף ברוך סרמוניטה** (עורך: א' רביצקי), **מחקרי ירושלים במחשבת ישראל** יד, ירושלים תשנ"ח, עמ' 341-391. הציטוט מעמ' 357; M.A. Fishbane, *The Kiss of God; Spiritual and Mystical Death in Judaism*, Seattle 1994, pp. 14-50.

³ ברכות סא ע"ב. "כך עלה במחשבה" (מנחות כט ע"ב). בניגוד לפשט הכתוב (המתרץ את העוול במיתתו המיוסרת בשרירותיות הרצון האלוהי), ר' עקיבא הוא שעלה במחשבה. רעיון זה נמצא כבר בקבלת האר"י: ר"ע הוא שותף בזיווג חכמה ובינה. ראו י' ליבס, "מיתוס וסמל", **המיתוס ביהדות** (עורכת: ח' פדיה) (= **אשל באר-שבע** ד, ירושלים 1996), עמ' 209-192. הציטוט מעמ' 208. ובדומה לכך דברים המובאים בשם המגיד בספר **אבן הראש** לר' אהרן שמואל הכהן ב"ר נפתלי הירץ משדה לבן, בעל ספר וצוה הכהן (ירושלים תשכ"א, עמ' יד): "דר"ע שמסר את עצמו על קידוש השם אמר הש"י כך עלה במחשבה, שע"י זה העלה הניצוצות בעולם המחשבה שהוא למעלה מהדעת".

⁴ **עמוד העבודה** (לעיל, הע' 1), רי ע"א.

⁵ שם, שם.

⁶ הסכמת מוה' ארי' ליב אבד"ק באטשאן.

עדות אחרת על נסיבות מותו של הרמ"ע מפאנו מובאת בספרו של ר' אברהם דוד מבוטשאטש,

ברכת אברהם:

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 [...] [...]

תשוקה זו משולה לתשוקת האדם לקפוץ למים, לתוך האש, או לחילופין, בכתבי המגיד, לתשוקה לניאוף.

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. 8

הסיפור הנפלא הזה – תיאור שיא עוצמת האהבה והכיסופים – הוא מצבו הנפשי של אברהם בזמן העקדה. 9 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 הבוערת שחומה גדול מחום האש השורפת. אולם דווקא אי הגשמת התשוקה – ההישארות בחיים – היא המדרגה הגבוהה:

⁷ ר' אברהם דוד מבוטשאטש, **ברכת אברהם**, קאלאמעא תרמ"ח, יא ע"ב.

⁸ **עמוד העבודה** (לעיל, הע' 1), קמז ע"ב. המקור לתיאור זה הוא "סוד מרכבת ישעיהו", כ"י מוסאיוף 145, כפי שאמרה לי אסי פרבר, ואיננו בכתבי האריז"ל.

⁹ ראו א' ליבס, "אל תשלח ידך" – שיאו של הנסיון לפי ר' ברוך מקוסוב", בתוך: **יהדות: סוגיות, קטעים, פנים, זהויות** (ספר רבקה הורביץ), באר שבע תשס"ז, עמ' 439-452.

הנה האהבה בוערת בו ואינו יודע מה לעשות להקב"ה לכבות אהבתו [...] אז הוא בצער גדול, ומגיע לחולת אהבה [...] ¹⁰ ואז מתלהב בלבו וחושק עוד באמרו בלבו, מי יתן והי' אש לפני והייתי קופץ לתוך האש להשרף על קידוש שמו ית'. ¹¹ 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 הרוחנית.** ¹²

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". ¹³

המוות הוא החיים האמיתיים

במצבי דבקות נמחק ההבדל בין חיים למוות, ובאופן פרדוקסלי 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 והוא מקור החיים [...] **והוא השכל.**" ¹⁴ החיבור של מקור החיים עם השכל, במונחי הפילוסופיה של ימי-הביניים, הוא "אחדות השכל המשכיל והמושכל".

באופן אחר מובע רעיון זה בדברי נתן שטרנהרץ:

¹⁰ **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".

¹¹ דברים אלו עומדים ביסוד דברי ר' אלימלך מליז'נסק בראש **הצעטיל קטן**: "אלה הדברים אשר יעשה אותם האדם וחי בהם [...] ויצויר 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, עמ' 1). "אין זאל זיך פארשטעללען [...] וויא איין גרויס שרעקליך פייר ברענט פאר איהם ביז אין מיטען היממעל [...] (שם)."

¹² **עמוד העבודה** (לעיל, הע' 1), קמח ע"ב-קמט ע"א.

¹³ **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, עמ' קה.

¹⁴ אברהם אבולעפיה, **אור השכל**, ירושלים תשס"א, חלק ח, עמ' קד. ראו מ' אידל, **החוויה המיסטית אצל אברהם אבולעפיה**, ירושלים תשמ"ח, עמ' 116, 132 (להלן: **אידל, החוויה המיסטית**).

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. ¹⁵ **כי עיקר האדם הוא השכל וע"כ במקום שחושב השכל, שם כל האדם. וכשיודע ומשיג בידיעת השכל הוא שם ממש** ¹⁶

הטשטוש בין המוות לחיים במצב הדבקות, והגדרת המוות כחיים האמיתיים, הובע גם על ידי ר' יוסף קארו, ¹⁷ בכוונות נפילת אפיים של האר"י, ועוד.

ותהיה לך המיתה למנוחה. וזהו סוד מה שאמרו חז"ל **מי שירצה לחיות ימות** [...] ¹⁸ 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 בקונו לאור באור החיים. ואשר כן ינהג יהיה לו המיתה חיים אמיתיים, כי מובטח לו שהוא נדבק בקונו. ¹⁹

המקום והזמן

הטשטוש בין החיים והמוות במצבי דבקות יוצר תובנות חדשות של המושגים זמן ומקום, שהן כלים להתמודדות עם המוות גם אצל האדם הפשוט שאינו מגיע לדבקות. ההבחנה היא בין מקום וזמן מוחשיים לבין המקום והזמן המיודעים שהם באלוהים. דווקא משום שאלוהים הוא מעבר למקום ולזמן, הוא המקום והזמן, ממש כמו שאיברי האל הם הגוף האמיתי. העולם הזה הוא מטפורה; ²⁰ אלוהים הוא

¹⁵ יוסף אלבו, **ספר העיקרים**, פרעסבורג תרי"ג, קיט. מאמר ב, פרק ל. ביטוי זה מבהיר את חוסר האפשרות של ידיעת הבורא, וכאן הוא מהפך את משמעותו.

¹⁶ **לקוטי מוהר"ן**, כא.

¹⁷ יוסף קארו, **מגיד מישרים**, ירושלים תש"ך, עמ' נו (להלן: **מגיד מישרים**).

¹⁸ 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).

¹⁹ **מגיד מישרים** (לעיל, הע' 17), פרשת בשלח.

²⁰ כך גם בקבלה הקדומה, למשל **בספר שערי אורה** לר' יוסף ג'יקטיליה, ווארשא תרמ"ג, ב ע"ב, 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".

"המקום", זהו שמו. הוא המקום שאיננו במקום, "מקום המחזיק כל נמצא שיש לו מקום".²¹ זוהי מציאות שאינה מושגת בחוש, אבל היא החיות והקיום האמיתי. "ולכן נקרא הקב"ה בשם **מקום**, לפי שהוא מקומו של עולם.²² לפי שבמקום שהוא ית' שורה, שם הרחבת המקום".²³

באופן מקביל נראים דברי המגיד: "מעלה גדולה כשאדם מחשב ומהרהר תמיד בלבו שהוא אצל הבורא יתברך. והוא מקיף אותו לכל צדדיו [...] רק שיראה [...] בעין שכל [...] שהוא יתברך מקומו של עולם [...] והעולם הוא עומד בהבורא ית'".²⁴ זוהי הבנה דו-משמעית גמישה של ממדי העולם העשויים 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 שאליו 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.²⁵

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 [...] ²⁶

²¹ ר' אברהם דוד מבוטשאטש, **ברכת דוד**, לעמבערג [תקס"ה?], ק ע"ב. מקום כגון זה הוא מקום העקדה, מקום של אהבה עזה כמוות.

²² **בראשית רבה**, סח ט.

²³ **עמוד העבודה** (לעיל, הע' 1), קצח ע"א.

²⁴ **לקוטים יקרים**, לעמבערג תקנ"ב, נד (להלן: **לקוטים יקרים**).

²⁵ **עמוד העבודה** (לעיל, הע' 1), קצו ע"ב-קצח ע"א, וכך בסיפורו של ר' נחמן מז' בעטלערס: "כי זה האילן אין לו מקום כלל כי הוא למעלה מן המקום לגמרי". ובמשל הלב והמעין: "כי זה המעיין אינו בתוך הזמן כלל".

²⁶ אליעזר ליפמן, המצוטט בכתבי ר' ברוך, מחכמי הקלויז בברודי שעמדו בקשרים עם החסידים הראשונים, **טל אורות**, ווין תקנ"ב, ג ע"א.

מושגים מקומיים, מידות נפח ושטח, הופכים למושגים מתחום ההכרה. הרחבת הדעת היא התרחבות המקום והזמן. השימוש במושגים אלו בתחום הנפש אינו מטפורי אלא להיפך. המקום והזמן האמיתיים 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"²⁷ מאפשרת לתת למקום ולזמן הריאליים איכות נצחית; להעלות את הזמן אל שורשו. על ידי ההתכוונות בעשייה נותנים לדברים ממד על-זמני, ומציאות שמעבר למקום. בזה כוחו של האדם וזוהי המשמעות האתית של החיים. חיי הנצח אינם נצחיותו של הגוף. המוות מזומן לאדם, ובכל יום הוא מת, אבל המוות אינו חל על נשמתו, ואינו 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: "במה שבראו מלאכים בחייהם".²⁸ 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 לעולמים [...] בקול ודיבור והבל של תורה שלו בורא מלאכים, והמלאכים הם חיים וקיימים לעולם ולעולמי עולמים.²⁹

עבודתו של האדם, יצירתו הרוחנית, הבל הפה העולה מחידושי התורה, הם הנשמה המקיימת את העולם.

²⁷ עמוד העבודה (לעיל, הע' 1), קצח ע"ב.

²⁸ שם, רו ע"א.

²⁹ שם, שם.

תפיסה זו נשענת על המדרש שאין העולם מתקיים אלא בשביל הבל פיהם של תינוקות של בית רבן,³⁰ ועל דברי קורדובירו: "עוד יתהווה ממנה מהבל פיו, רוחניות ומציאות, יהיה כמו מלאך שיעלה ויתקשר בשרשו".³¹ הרוחניות והמציאות המתהווה מהבל פה של תורה היא בעלת איכות של קדושה והיא נצחית: "מציאות חזק וקיים לעולמי עולמים".³²

הזמן ויחסו לאין-סוף

השגת השכל היא מעבר למקום ולזמן ולכן לאדם יש יתרון כוח על המתחולל גם אם ידיעתו אינה כמו זו של אלוהים שהוא מעבר לזמן. "העבר והעתיד כולם בבורא בהווה [...]. העבר העתיד וההווה אינם אלא בערכנו, שאנחנו אינם קדמונים, ולא נצחיים ובהכרח יש לנו התחלה וסוף".³³ הזמן אינו חל על האין סוף, ואין הפרש אצלו בין מה שבכוח ומה שבפועל. השגתו את הנמצאים טרם היותם זהה להשגתו אותם בהיותם נמצאים. ידיעה, או השגחה זו היא ראייה פנימית, "ראייה רוחנית"; "שאינן הפרש אצל עין השכל בין מציאות בכח למציאות בפועל".³⁴

קודם בריאת העולם לא היה שום זמן, כי הזמן נברא הוא כמו שאר הנבראים,³⁵ 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".³⁶

טיעונים אלו לקוחים מהפילוסופיה האריסטוטלית והפילוסופיה היהודית של ימי הביניים.³⁷ הזמן קשור לתפיסה החושנית בלבד. "העבר העתיד והווה כלם אצל השכל בהווה, ועקר סיבת מציאות העבר

³⁰ בבא בתרא, י ע"ב.

³¹ פרדס רימונים, שער כז, פרק ב.

³² עמוד העבודה (לעיל, הע' 1), רו ע"א.

³³ שם, קלד ע"א. זהו הסבר ל"מה שהובא בשו"א [בשומר אמונים] דף לו ע"ב בשם הרמב"ן".

³⁴ שם, עג ע"ב.

³⁵ שם, פא ע"ב.

³⁶ שם, קלג ע"א.

³⁷ 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 הפיזי. העמדה של ר' ברוך

והעתיד הוא החוש³⁸. 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"³⁹. אולם ההלכה גוזרת בניגוד לתפיסת החוש: "כל העתיד לגזוז כגזוז דמי"⁴⁰ 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 מצד מציאות הדבר עצמו בפועל, אלא מצד שיוכל להמצא ומוכרח להמצא"⁴¹.

קוצר ואורך הזמן

לאדם יש שליטה על הזמן, הוא יכול להאריך ולקצרו ולתת לו איכות נצחית. בניגוד לתפיסה האריסטוטלית שהזמן מודד את התנועה, נראה שהזמן הוא שנמדד על-פי העבודה וההשגה. כך הוא דורש גם בעניין משה על הר סיני: "בשעה שלמד תורה שבכתב היה יודע שהוא יום, ובשעה שלמד תורה שבע"פ היה יודע שהוא לילה"⁴². כלומר, המעשה הוא שקובע את הזמן. 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.⁴³

בסוגיה זו היא עמדה דתית שהייתה רווחת בימי הביניים. היא מורכבת מההגדרה האריסטוטלית לזמן ומתפיסה תאולוגית כלאמית השוללת את קדמות העולם. על כך העיר לי זאב הרוי.

³⁸ **עמוד העבודה** (לעיל, הע' 1), קלג ע"א. כך גם במדרש **שמואל** לר' שמואל די אוזידא על אבות, ווארשא 1876, ג: כא (הכל צפוי), סא ע"ב-סב ע"א.

³⁹ **עמוד העבודה** (לעיל, הע' 1), קלג ע"ב.

⁴⁰ כתובות נא ע"א.

⁴¹ **עמוד העבודה** (לעיל, הע' 1), קלג ע"ב.

⁴² **יסוד האמונה** (לעיל, הע' 1), קמא ע"ב.

⁴³ **לקוטים יקרים** (לעיל, הע' 24), רצ. מאמר זה בלשונו **בלקוטי אמרים**, מ"מ מויטבסק, לעמבערג תרע"א, לח ע"ב) מסתיים במילים: "והנה הזמן בטל ממצאות [אין לו מציאות ממשית] כי הזמן הוא בריאה ואין יכול לקבל מלמעלה מהזמנים" (להלן: **לקוטי אמרים**). בלשון הפילוסופיה של ימי-הביניים "הזמן נתלה בתנועת הגלגל" (**עמוד העבודה** (לעיל, הע' 1), קלג ע"א).

"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",⁴⁴ יש לה יכולת לתת ממד אל-זמני לדברים. כמו ה"ציורים השכליים שאדם מחדש אותם בשכלו ודעתו [...] יש להם מציאות חזק בפועל, ואעפ"כ אינם תופסים מקום".⁴⁵

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 רוחניית [...] 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.⁴⁶

לימוד התורה עושה שתי פעולות הופכיות; מצד אחד הוא מכווץ את הזמן ומאידך הוא מרחיב אותו ונותן לו "מציאות חזק". כיוון הזמן הוא איבוד תחושת הזמן הקונקרטי שמקבל ממד על-זמני, או בלשונו של ר' נחמן "ימיו מתרחבין בתוספת קדושה".⁴⁷ 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".⁴⁸

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:⁴⁹

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 [...]

⁴⁴ שם, קצח ע"ב.

⁴⁵ שם, סג ע"א.

⁴⁶ שם, קפו ע"א.

⁴⁷ לקוטי מוהר"ן, ס ב.

⁴⁸ עמוד העבודה (לעיל, הע' 1), קנג ע"ב.

⁴⁹ לקוטי מוהר"ן, ס ב.

להגדילה ולהרחיבה בתוספת קדושה [...] וכן בכל פעם ופעם יהיו ימיו מתרחבין בתוספות 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 החוטין 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.⁵⁰

ימים שהם ספירות⁵¹

לימים יש ממד רוחני והאדם יכול לחיות ברובד הזה גם בחייו. וזהו הפירוש למאמר הזוהר⁵² על פסוק "ואברהם זקן בא בימים" (בראשית כד, א), ועל פסוק "והמלך דוד זקן בא בימים" (מלכים א, א, א). לומר, שהיו באים עם הימים שלהם לאותו עולם, הוא עולם הנשמות.⁵³ המגיד מפרש את המילה 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".⁵⁴ ההתלבשות בספירות מקנה לאדם מציאות על-זמנית. "זקן בא בימים העליונים"⁵⁵ משמעו: 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".⁵⁶ המילה ימים כאן היא במשמעות של זמן היסטורי הקשור לאברהם

⁵⁰ יצחק איזיק מקומרנא, נוצר חסד, ירושלים תשמ"ב, עמ' יח-יט.

⁵¹ תפיסה זו נמצאת כבר בספר הלקוטים לר' חיים ויטל, ירושלים תשמ"א, עמ' קנח, בדרשה על הפסוק "דבר יום ביומו", שהיא התורה (להלן: ספר הלקוטים לר' חיים ויטל).

⁵² זוהר ח"א, קכט ע"א.

⁵³ עמוד העבודה (לעיל, הע' 1), לט ע"א.

⁵⁴ לקוטים יקרים (לעיל, הע' 24), רפב.

⁵⁵ מ"מ מויטבסק, לקוטי אמרים, נז ע"ב, על-פי הזוהר לעיל.

⁵⁶ דב בר ממזריטש, אור תורה, קארעץ תקס"ד, פרשת חיי שרה.

התחתון. מידת אברהם התלבשה באברהם ההיסטורי. וכן פירושו של ר' אלימלך מליזנסק: "בא למעלה מן הזמן", כלומר דבקוּתו בעליונים מקנה לו מעלה זו.⁵⁷

התלבשות הימים וחלוקא דרבנן

כמה דורות אחר כך קושר לכאן מנחם מנדל מקוסוב את המיתוס על חלוקא דרבנן.⁵⁸ "הימים הם בחי' מלבושים [...] מהימים שהאדם מתקן בהם נעשה חלוקא דרבנן".⁵⁹ רעיון זה נמצא כבר בזוהר (ח"א רכד ע"א-ע"ב), ואצל שבתי שעפטל הורביץ, בספרו **שפע טל**: "מהימים עצמם שהיה חי הצדיק בעולם הזה ועסק בתורה ובמצוות ובמע"ט [ובמעשים טובים], מאותן ימים נוצרו לו ימים לבושים".⁶⁰

הדברים נתלים בדרשת ר' חיים ויטל על הפסוק "למען ירבו ימיכם",⁶¹ 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".⁶² המיתה 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

⁵⁷ נעם אלימלך, **שקלאו תק"ן**, יב ע"א. ביטוי מעניין בהקשר זה נמצא אצל מרדכי יוסף ליינר מאיזביצה, **מי השילוח**, פרשת חיי שרה: "בא אל שרשי החיים".

⁵⁸ ראו ג' שלום, לבוש הנשמות ו"חלוקא דרבנן", **תרביץ** כד (תשט"ו), עמ' 290-306.

⁵⁹ מ"מ מקוסוב, **אהבת שלום**, לעמבערג, תקס"ד, לג ע"ב (להלן: מ"מ מקוסוב, **אהבת שלום**).

⁶⁰ שבתי שעפטל הורביץ, **שפע טל**, הנאוויאה שע"ב, לט ע"א.

⁶¹ דברים ברוח זו נמצאים כבר בזוהר: "למען יאריכון ימך. 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).

⁶² **חומש עם פירוש האריז"ל**, ספר שמות, ירושלים תשנ"א, עמ' קנד-קנה (להלן: **חומש עם פירוש האריז"ל**, ספר שמות).

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".⁶³ השליטה על הזמן נתונה בידי האדם באשר מחשבתו היא נצחית "כי הנשמה היא עצם החיות והחיות בה דבר עצמי"⁶⁴, ולכן היא חופשית לעשות הכול.

והנה חיותנו הבא מצד התורה הוא **חיות עצמי**, וזהו שדקדק הכתוב ואמר בעשו "על חרבך תחיה" [בראשית 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 החיות, ומה שהוא עצם הוא **נצחי**. כי זהו ההפרש בין עצם למקרה [...] כי הוא חיך.⁶⁵

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. לעומת תארי האל השליליים של הרמב"ם, נוסחו בפילוסופיה של ימי-הביניים תורות תארים

⁶³ עמוד העבודה (לעיל, הע' 1), לט ע"א.

⁶⁴ שם, ריט ע"א. יש כאן שימוש בטרמינולוגיה של קרשקש ביחס לתארי האל.

⁶⁵ שם, שם.

"עצמיים" כמו תארי האחדות, המציאות והידיעה אצל קרשקש,⁶⁶ 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.⁶⁷

האדם הוא נצחי

האדם במהותו, מטבע בריאתו, הוא בן אלמוות. הוא נולד למציאות שהיא גן עדן;⁶⁸ הוא נברא בצלם לחיי נצח "כי האדם כל זמן שמיום הולדו לא חטא [...] לא השליט עליו המיתה, כי מאין תשלוט עליו המיתה מאחר שהנשמה היא חלק אלוה ממעל, ומסתמא החלק דומה להכל".⁶⁹ 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 מאלוהים. אבל 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 חייו חיים, מאחר כי התחיל אז למות. וזש"ה [וזה שאמר הכתוב] כי ביום אכלך ממנו מות תמות (בראשית ב, יז): תיכף ביום אכלך תתחיל למות [...] שבכל רגע מתים והולכים".⁷⁰

⁶⁶ ראו א' שביד, **טעם והקשה**, רמת גן 1970, עמ' 149-171; ז' הרוי, "יסודות קבליים בספר אור ה' לר' חסדאי קרשקש", **מחקרי ירושלים במחשבת ישראל** ב (תשמ"ג), עמ' 75-109; מ' אידל, "תארים וספירות בתיאולוגיה הקבלית", **מחקרים בהגות יהודית** (עורכים: שרה א' וילנסקי, מ' אידל), ירושלים תשמ"ט, עמ' 87-111.

⁶⁷ 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 מלאת את כל הגוף. מה הקב"ה רואה ואינו נראה: זן את כל העולם: טהור יושב בחדרי חדרים" (ברכות י"א).

⁶⁸ כדברי המגיד: "כשאדם לומד יחשוב שהוא בג"ע". **מגיד דבריו ליעקב**, מהדורת ר' ש"ץ, ירושלים תש"ן, עמ' 325 (להלן: **מגיד דבריו ליעקב**).

⁶⁹ **עמוד העבודה** (לעיל, הע' 1), קצט ע"ב.

⁷⁰ **יסוד האמונה** (לעיל, הע' 1), קיא ע"ב-ק"ב ע"א.

חטאו של אדם הראשון הפך את המשמעות המקורית של המילה 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 המפרשים⁷¹ הפסוק בקהלת [ז, א] "ויום המות מיום הולדו", תיכף מיום הולדו מתחיל יום המוות. כי תיכף אחרי הלידה הראשונה מתחיל למות [...] כי אנחנו מתים בכל רגע ורגע, בין כשאנחנו אוכלים ושותים, ובין כשאנחנו ישנים, ובין כשאנחנו מדברים, אנו מתים והולכים.⁷²

למרות זאת, חסרוננו של אדם הראשון אינו עובר אלינו בירושה. כל אדם נולד עם יתרונו של אדם הראשון בטרם החטא, עם יכולת אינסופית וחיי נצח כאלוהים,⁷³ עם "חיים גמורים" וכישרון 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",⁷⁴ ומי שאינו חוטא יחיה לעד.⁷⁵ העונות הם סיבת המוות, הכאב והרע:⁷⁶ "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 חיהם היא "מיתה אריכתא", "וזה שרז"ל: רשעים בחייהם קרויים

⁷¹ אבן עזרא, על קהלת ז 1.

⁷² יסוד האמונה (לעיל, הע' 1), קיא ע"ב. הרמב"ן, על בראשית ב יז, ירושלים תשי"ט, עמ' לו: "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 פ"ז: אלמלא שחטא לא מת לעולם כי הנשמה העליונית נותנת חיים לעד".

⁷³ 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). ראו יי ליבס, "גלם סגימטריא חכמה", קרית ספר סג (תש"ן-תשנ"א), עמ' 1305-1322, הציטוט מעמ' 1308; וראו יי יעקבסון, "הגאולה האחרונה באספקלריה של אדם הראשון לפי חכמי איטליה בתקופת הרנסאנס", דעת יא (תשמ"ג), עמ' 67-89, בפרק על ראייתו של אדם הראשון, עמ' 74 ואילך; ב' זק, שומר הפרדס, באר שבע תשס"ב, עמ' 43-55.

⁷⁴ עמוד העבודה (לעיל, הע' 1), קצט ע"ב.

⁷⁵ 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. ראו יי ליבס, האמת על קבלת ר' משה קורדובירו המשתקפת בספרות הלוריאנית, פעמים 148 (תשע"ז), עמ' 79-89.

⁷⁶ עמוד העבודה (לעיל, הע' 1), רח ע"ב.

מתים,⁷⁷ מפני שמעוהדים למיתה בכל עת ועת. כי המיתה מתקרבת בהם ואינם עושים שום דבר"⁷⁸). חוסר המעש, או תרדמתם, של הרשעים הוא מוות, כי הם בזבזו את זמנם. או בלשונו של ר' נחמן "יש בני אדם שישנים את ימיהם [...]" כי נשאר עבודתם למטה, ואין יכול להתעלות למעלה".⁷⁹

הצדיקים, לעומת זאת, במעשיהם ובמחשבתם נותנים לזמן איכות נצחית ולכן "צדיקים אף במיתתן קרויים חיים"⁸⁰ כי אע"פ שאז הם מתים, מ"מ [מכל מקום] במה שבראו מלאכים בחייהם, הרי באלו הימים הם חיים לעולמי עולמים".⁸¹ לגבי הצדיק המוות והחיים הם היינו הך.⁸² הצדיקים "אף במיתתן נפשם צרורות בצרור החיים, לכן נקראים חיים לעולם בין בחייהם בין במיתתן".⁸³

ניכרת כאן תפיסה מאוד אופטימית של המוות;⁸⁴ 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 לחוזר בתשובה: "מי שעושה תשובה מאהבה מתחדשים כל ימיו בחדוש גמור כאילו נולד היום".⁸⁵ וראוי

⁷⁷ ברכות יח ע"ב ועוד.

⁷⁸ עמוד העבודה (לעיל, הע' 1), רו ע"א.

⁷⁹ לקוטי מוהר"ן, ס ו.

⁸⁰ משה טייטלבוים, ישמח משה, ברלין 1928, ח"א קט ע"א, מפתח עניין זה: "כי כל יום שעבר ממנו חי וקיים לעד כי גם במותו [של הצדיק] הוא חי באמת. והזמן פורח תמיד והוא כצילו של עוף הפורח".

⁸¹ עמוד העבודה (לעיל, הע' 1), רו ע"א. ובספר טל אורות לר' ליפמן מחכמי הקלויז, ווין 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".

⁸² דברים אלו מביא ר' ברוך מר"ד, שהוא כנראה מחכמי הקלויז ואולי הוא המגיד.

⁸³ עמוד העבודה (לעיל, הע' 1), רל ע"א.

⁸⁴ ראו ג' שלום, "טיפוסים של גאולה", עוד דבר (עורך: א' שפירא), תל-אביב 1989, עמ' 263-274, עמ' 244: "המוות אינו בגדר צעד סופי [...] עדיין מופיעה התוחלת [...] ההשתוקקות לגאולה".

⁸⁵ עמוד העבודה (לעיל, הע' 1), רב ע"ב.

שחזרה זו תיעשה כבר היום. "מפני שיבה תקום [ויקרא יט, לב] [...] שצריך שיהא הקימה [החזרה בתשובה] קודם הזקנה [לפי זוהר ח"ג, פז ע"ב; רכז ע"ב], דהיינו שיראה שלא יאבד אף יום אחד [...] רק תעלה תמיד למדרגה".⁸⁶

ההיוולדות מחדש, ההתחדשות או החזרה בתשובה, היא תהליך של עלייה 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",⁸⁷ והיא כרוכה בייסורים. וזהו הפירוש למאמר חז"ל: "צדיקים אין להם מנוחה לעוה"ב".⁸⁸ 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 הממד 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".⁸⁹ המציאות שלנו היא מה שנחלם לנו, חלום שאין לו ממשות. התבטלות המציאות היא ההקיץ "בשוב ה' את שיבת ציון היינו כחולמים" (תהלים קכו, א)⁹⁰ – משוחררים מכל תפיסה חושנית. קביעה זו לקוחה מסיפור בספר מבחר הפנינים:⁹¹

⁸⁶ לקוטי יקרים, קט. וזהו תלת עלמין הנזכרים בזוהר ח"ג, קנט ע"ב, הקדמת תיקוני הזוהר, ב ע"א.

⁸⁷ עמוד העבודה (לעיל, הע' 1), ר ע"א.

⁸⁸ כתובות קד ע"א.

⁸⁹ עמוד העבודה (לעיל, הע' 1), רט ע"א.

⁹⁰ 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 בבל 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 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 מזייטומיר, 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, עמ' 11. ראו ש' רוזנברג, "היסטוריה בפרספקטיבה אסכטולוגית", מרומי

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 כחולמים.⁹²

אנלוגיה לתפיסת העולם כחלום אפשר לראות בדבריו של ר' נחמן על העולם שהוא גשר צר מאוד, והעיקר לא לפחד כלל.⁹³ חווית 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.⁹⁴

לירושלים, ספר הזכרון ליוסף ברוך סרמוניטה (עורך: א' רביצקי), **מחקרי ירושלים במחשבת ישראל** יד, ירושלים תשנ"ח, עמ' 331-339.

⁹¹ **מבחר הפנינים**, פיעטרקוב תרע"א, עמ' 108-109, שער הפרישות מהעוה"ז ואהבת העוה"ב. הספר מיוחס לר' שלמה ׳ גבירול (להלן: **מבחר הפנינים**).

⁹² **עמוד העבודה** (לעיל, הע' 1), רח ע"ב-רט ע"א.

⁹³ עיינו ׳ וייס, **מחקרים בחסידות ברסלב**, ירושלים 1974 (עורך: מ' פייקאז׳), עמ' 172-180.

⁹⁴ 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).

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": "הנה היסח הדעת הגדול הזה הוא כמעט מעין מיתה או שינה שהיא ג"כ א' מס' ממיתה, כי נתעלה כל חיותו עד למעלה [...] עד שהוליד בשכלו והבין הדברים על אמיתותם".⁹⁵ 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 פרדוקסלי צמצום ומיתה אלו פותחים ומרחיבים את הדברים, "מה שהיה מצומצמים לפניו בתחלה נעשה לו בהרחבה גדולה בסוד נפשט מגשמיות".⁹⁶ 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 ריצה 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 דבקותו.⁹⁷

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, בריוח בין המילים. 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 כהיררכיה של הרב והתלמיד, שבשלב הלימוד מתאחד שכלו עם שכל הרב המקיף אותו בבחינת אילו ידעתיו הייתי. על-פי ציורו של ר' נחמן: "כל צדיק נכוה מחופתו

⁹⁵ מגיד דבריו ליעקב, רה.

⁹⁶ שם, סב.

⁹⁷ צוואת הריב"ש, הנהגות ישרות כט. ובאותה לשון בספר עמוד העבודה (לעיל, הע' 1), רכ ע"ב. ספר זה, שנכתב על-פי עדות המחבר בתק"ך, מכיל את הניסוח הראשון של הנהגות החסידים.

של חברו". כאן מתואר תהליך דיאלקטי של הפנמת המקיפים: "איך זוכין להכניס המקיפין לפנים [...] על ידי צעקה בתורה ותפלה זוכין להוליד המוחין מתעלומתן".⁹⁸

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".⁹⁹ "לצאת מבחינת הדורמיטא לבחינת ההויה".¹⁰⁰ העולם הזה הוא חלום שהתעוררות ממנו היא הדבקות. וחלומו 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.¹⁰¹

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"¹⁰² "כערך הארת

⁹⁸ לקוטי מוהר"ן, כא.

⁹⁹ הקדמת ספר בית שלמה לר' אליעזר ליפמן מיושב הקלויז, ווארשא תרל"ג.

¹⁰⁰ 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.

¹⁰¹ לקוטי מוהר"ן, ס ו.

¹⁰² עמוד העבודה (לעיל, הע' 1), מט ע"א.

השמש לעצם אור השמש [...] שעל ידי הכלי נתפשט [במובן של נעשה פשוט] הבנת ציור השכל של

הנמשל.¹⁰³

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. עם זאת, אנחנו נשארים תמיד ברמה הטקסטואלית, בתיאור הדברים, בעמדה של פרשנות שמקלפת ומפשיטה: מביאה את הדברים לרמה של הפשטה, אך הדברים המתחווים לעולם לא יוכלו להגיע לדרגת בהירות אור השמש. באופן פרדוקסלי, דווקא ההלבשה והקישוט ("קישוטי הכלה") גורמת לקילוף והפשטה של רובד שהיה בלתי נתפס, בלתי נראה וסתום. ההלבשה בכלי, שהיא צמצום האור והכחייתו, תביא בסופה לפיקחון וראייה. הגבלת ההבנה לרובד אחד היא מהלך לקראת הווילון הבא. כאשר ההבנה הולכת מן החושך להארה גדולה יותר, להפשטה והפשלה של יותר ויותר וילונות. הסרת הווילונות נעשית על ידי יצירת אריגים חדשים. ויצירת ההגבלה היא ההתגברות עליה. המחיצה מעבירה את המשיג אל צדה האחר. והווילון נעשה דק יותר ככל שמרבים לקלף את שכבותיו.

אולם המהלך הפרשני הזה משאיר בידינו שובל ארוך של סיפורים ומשלים שנשרך אחרינו בדרך ההשגה. זהו לבוש הנשמה; הלבוש שעוטף את הדעת שקנינו. חבילת ההשגה מתבהרת ומתגלה ככל שהיא מתקלפת ונפתחת ומשילה את עטיפותיה. אולם תהליך הקילוף הוא גם תהליך של עיטוף. כדי להשיל קליפה אחת צריך לייצר קליפה חדשה. באופן זה מתקיימת בנייה מתמשכת של סיפורים: סיפור שלא נגמר, או שיר תאב 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 מילים, הוא נעשה צלול ובהיר יותר. ההתערטלות נעשית ארוטית ככל שמתרבים הבגדים המתקלפים, כי ללא העטיפות אין תגלית.

צמצום האור והלבשת הפנים במשלים וסיפורי מעשיות הוא תהליך היצירה. זהו תהליך של בריאה מתמדת, לא של הרס כפירה ומינות.¹⁰⁴ כמו באמנות הפיסול,¹⁰⁵ בדרך ההתבוננות בתורה יש ללכת

¹⁰³ שם, סז ע"א.

¹⁰⁴ ראו מ' אידל, "אותיות לבנות; מהשקפותיו של לוי יצחק מברדיטשב להרמנויטיקה הפוסט-מודרנית", בתוך: **רבי לוי יצחק מברדיטשב** (עורכים: צ' מרק ור' הורן), תל אביב 2017, עמ' 222-228.

בסיבובין ולהשליך את הפסולת ש"ננסרת 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 מעורר¹⁰⁶ ממלא הסיפור תפקיד זהה לזה של המוזות – להשכיח את הצרות ולהזכיר את הדברים החשובים.¹⁰⁷

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.¹⁰⁸

התעוררות על ידי ייסורים

התעוררות מסוג אחר מתרחשת באמצעות הייסורים, וזוהי הדרך שבה מעורר הקב"ה את האדם לחזור בתשובה.¹⁰⁹

¹⁰⁵ בדרשתו על "פסל לך שני לוחות אבנים" (שמות לד 1). רעיון שמקורו בתאולוגיה המיסטית של (פסבדו) דיוניסיוס, בתרגומו של י' ליבס, **מנמוסיני: תרגומי שירה עתיקה**, ירושלים תשע"א, עמ' קמה (להלן: ליבס, **מנמוסיני**).

¹⁰⁶ ההפך כוונתו המקורית של הסיפור המסופר בדרך כלל לפני השינה כאמצעי מרדים, כפי שר' נחמן מציין בעצמו. **פעולת הצדיק**, ברוקלין תשל"ח, עמ' רלו (להלן: **פעולת הצדיק**).

¹⁰⁷ עיינו י' ליבס, **מנמוסיני** (לעיל, הע' 105), עמ' סג-עז.

¹⁰⁸ **פעולת הצדיק** (לעיל, הע' 106), עמ' רלה. הדרשה נדרשה בר"ה תקס"ז על מעמד האדרא, דוגמת מעמד הר סיני שהוא הילולא או חתונה.

¹⁰⁹ כך גם בספר **טל אורות**, שהושפע מר' ברוך גם בתפיסה החיובית של הייסורים, ז"א: "וזהו טובו יתב' שמזכיר את האדם ביסורים אלו שיעשה תשובה עליהם שע"י הייסורים 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.¹¹⁰

הייסורים 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 היגיון 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,¹¹¹ דבר אבוד ולאחר יאוש.¹¹²

השכחה

פן אחר של המוות היא השכחה, שגם לה כפל פנים, ובמישור הקוסמי היא השכירה 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 או שכירה".¹¹³ חולשת השכל, שינה, שכחה או שיגעון (יציאה מן הכלים), הן בחינות שונות של שכירה ומוות. חולשת הדעת נגרמת בשל עומס יתר, בהעדר צמצום, ולכן לשכחה תפקיד חיובי בתהליך ההשגה והיא חלק מדרך המחשבה ברצוא ושוב. הדבר מתבאר על ידי חוק פיזיקלי פשוט:

¹¹⁰ עמוד העבודה (לעיל, הע' 1), רל ע"א.

¹¹¹ על-פי המדרש, ברכות יח ב: "רשעים אף בחייהם קרויים מתים".

¹¹² מטבע הלשון "לאחר יאוש" שר' ברוך משתמש בה כאן, קשורה לתפיסת החזרה בתשובה כהשבת אבדה או חזרה לגן עדן.

¹¹³ עמוד העבודה (לעיל, הע' 1), ע ע"ב.

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.¹¹⁴ כי הנה הראב"ד כתב בפירושו לס' יצירה בדף 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 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.¹¹⁵

במישור הארוטי השכחה היא התרחקות. הלימוד, הידיעה והדבקות הם תהליכי בריאה.¹¹⁶ 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.¹¹⁷ 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 היגיון 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.¹¹⁸ האהבה האידיאלית, זו שלעתיד לבוא, היא מעין צירוף של שתי האהבות הנ"ל, היא מתחדשת והיא תמידית.¹¹⁹

¹¹⁴ שם, צו ע"א.

¹¹⁵ שם, ע ע"ב.

¹¹⁶ א' ליבס, החידוש בחסידות על-פי ר' ברוך מקוסוב, דעת 45 (תש"ס), עמ' 75-90; א' ליבס, "שימני על לוח לבך" - הרשימו בראשית החסידות", וזאת ליהודה, קובץ מאמרים המוקדש לחברנו יהודה ליבס, ירושלים תשע"ב, עמ' 381-400.

¹¹⁷ י' ליבס, "אהבת האל וקנאות", דימוי 7 (תשנ"ד), עמ' 30-36 (עורכת: 'ח' פנחס-כהן). הציטוט מעמ' 31.

¹¹⁸ לקוטי אמרים, מו ע"א.

¹¹⁹ כמה דורות אחר כך כותב מ"מ מקוסוב, אהבת שלום (לעיל, הע' 59), פד ע"א, שתהליך הלימוד צריך שיהיה כ"אהבת ארוס וארוסתו שהיא אהבה חדשה" (שם, לד ע"א). "והעיקר התלהבות הוא בלב כנודע, וזהו בלבית אש [...] זה האשה [...] ועיי' צריך כל איש המשכיל להסתכל בעצמו אם אש תוקד בקרבו [...] שלא תכבה [...] ועיי' צריך לראות לנפחה בכל פעם מחדש [...] צריך לשחות עצמו למטה בכדי שיעורר יפה את האש והשלהבת" (שם, צט ע"א). הדרשן משחק במילים אש, אשה, ואשה (קרבן) וקושר את הפעולה בהתנהגות מוסרית של שפלות וענווה.

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.¹²⁰

גרשם 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".¹²¹ 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]".¹²² "אי אפשר להיות תמיד קבוע בבחינות הביטול [הדבקות]. כי א"כ יצא מגדר אנושי. וע"כ מוכרח שיהיה הביטול בבחינת רצוא ושוב".¹²³ כך גם מוסבר ההכרח שבהדחקה 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.¹²⁴

¹²⁰ יסוד האמונה (לעיל, הע' 1), קמג ע"א.

¹²¹ ג' שלום, "דבקות או התקשרות אינטימית עם אלהים בראשית החסידות", **דברים בגו** (עורך: א' שפירא), תל-אביב 1975, עמ' 325-350. ראו במיוחד עמ' 341.

¹²² לקוטי אמרים, מ ע"ב.

¹²³ לקוטי מוהר"ן, סה ד.

¹²⁴ ההשגה צריכה להיות התחדשות מתמדת כבעילת בתולה. מ"מ מקוסוב, **אהבת שלום**, לד ע"א.

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".¹²⁵

השכחה היא הכרחית והיא גם מעלה בהיותה תנאי לחידוש והתחדשות. הייאוש והתסכול שבשכחה, העבודה והלימוד הסיזיפי, החזרה שוב ושוב, אינם אלא התחדשות מתמדת. אין כאן צד של יאוש, "כי אני מושכר לימים",¹²⁶ 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".¹²⁷ 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".¹²⁸ אצל האדם מתרחשת השבירה בשעה של שיגעון, שכחה ובלבול. הדברים שנשכרו הם הבלתי מושגים, הם מה שנאבד ונשכח וחדל להתקיים. העולמות שאין הקב"ה רוצה לגלותם ונשארו טמונים עמו, אלו דברים שאין בהם כוונה, מילים שבורות, מילים מתות. השבירה היא תוצאה של עומס תכנים אינטלקטואליים ורגשיים, הארת יתר שבעקבותיה באה השכחה וההדחקה.¹²⁹

אין שבירה אלא באותיות, אבל לא במחשבה.¹³⁰ המשל הוא כלי להשכל, וכן הדיבור הוא כלי להמחשבה, וכשהוא מדבר בלי כונה הוא שבירת הכלים, שאין חיות בכלים.¹³¹

¹²⁵ שיחות הר"ן, ווארשא תרפ"ז, כט ע"א.

¹²⁶ על-פי ויקרא רבא, יט ב. ראו י' ליבס, סוד האמונה השבתאית, ירושלים תשנ"ה, עמ' 434-435.

¹²⁷ עמוד העבודה (לעיל, הע' 1), קז ע"א, "מיתה ושברי לוחות הם הנובלות". יסוד האמונה (לעיל, הע' 1), נד ע"א.

¹²⁸ פנחס מקורץ, נופת צופים, לעמבערג 1864, סי' מט. ראו א' ליבס, "קורדובירו והאר"י – בחינה מחודשת של מיתוס מות מלכי אדום", מעיין עין יעקב לר' משה קורדובירו, באר שבע תשס"ט, עמ' לב-ס.

¹²⁹ "השכחה באה מחמת הנפילה שנפלו הניצוצות מבחי' הדעת". לקוטי אמרים, לובלין 1927, כ ע"א (להלן: לקוטי אמרים).

¹³⁰ אור תורה, עח ע"ב; לקוטי יקרים, י ע"ב; אור האמת, יב ע"א.

המיתה מתרחשת במילים שהם כלי המחשבה. מילים מתות הן מילים שאין בהן חיות או נשמה. זה מצב של בלבול וחוסר מודעות. "וכשהוא מדבר בלי כונה הוא שבירת הכלים".¹³² "מלות בלא כוונה הם מלות מתים ואינם יכולים לפרוח למעלה".¹³³ מילים 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 בלי נשמה [...] דברים מתים".¹³⁴

מוות ושיגעון

השבירה היא שיגעון, 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".¹³⁵ הארה כזו גרמה למוותו 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.¹³⁶

מיתת הנשיקה של ר' עקיבא - מיתה עצמית. מיתת נשיקה¹³⁷

¹³¹ לקוטי אמרים, ח ע"ב.

¹³² מגיד דבריו ליעקב, כח סו.

¹³³ עמוד העבודה (לעיל, הע' 1), ריב ע"ב.

¹³⁴ שם, צ ע"א

¹³⁵ שם, ע ע"ב.

¹³⁶ מתוך פירוש אנונימי על האגדה התלמודית של ארבעה שנכנסו לפרדס, שנכתב בשנות החמישים או השישים של המאה השלוש-עשרה. כ"י ואטיקן 283 דף 72 א-ב. ראו מ' אידל, "פירוש על הכניסה לפרדס בראשית הקבלה" מחניים 6 (ירושלים, תשרי תשנ"ד), עמ' 32-39. וראו במיוחד עמ' 34; אידל, החוויה המיסטית (לעיל, הע' 14), עמ' 132.

¹³⁷ ראו מ' אידל, ר' מנחם ריקנאטי המקובל, ירושלים תשנ"ח, עמ' 142-160.

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 נדבקה בשרשה מלמעלה**".¹³⁸

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.¹³⁹

הייסורים הם עניין טפל שאין הגוף מרגיש בהם במצב של דבקות. לאדם יש אפשרות שליטה על מוקדי הכאב על ידי ריכוז וניתוב מחשבתו "שעיקר חיות האדם והרגש חושיו, הוא נמשך מן המחשבה".¹⁴⁰ במצבי דבקות מתבטלת הרגשת החושים. "שנדבקה מחשבתו מאוד בדבר הנחשב [...] לא יוכל לראות ולשמוע".¹⁴¹ "דכשמעיין הרי אז משים כל מחשבתו בעיון ההוא, ושוב אינו מרגיש ביסורין. שכל עיקר ההרגשה היא מן המחשבה".¹⁴² מצב אקסטטי כזה הוא הלך רוחו של האדם שנהרג 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".¹⁴³

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

¹³⁸ עמוד העבודה (לעיל, הע' 1), קנ ע"א.

¹³⁹ שם, רט ע"ב.

¹⁴⁰ שם, רט ע"ב.

¹⁴¹ שם, רח ע"א.

¹⁴² יסוד האמונה (לעיל, הע' 1), עד ע"ב-עה ע"א. ר' ברוך מביא דוגמאות של מצבים שבהם 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 צפצופי העופות והצפורים [...]". עמוד העבודה (לעיל, הע' 1), רי ע"ב.

¹⁴³ ר' יעקב עמדין, מגדל עז, פינה א. ראו ש' אברמסון, "נוסח ברכה על 'קדושת השם'", תורה שבעל-פה, ירושלים תשל"ב, עמ' קנו-קסד; א' גרינוולד, "קדוש השם", מולד א (תשכ"ח), עמ' 476-484. איתמר גרינוולד 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, בולוניה רצ"ח, דף ח: "על קדוש השם הנכבד והנורא".

שעה מועטה בג"ע [בגן עדן], לכן לא היה אז הרגשה לחושיו הגשמיות. וסבת פירוד והסתלקות חייו מגופו לא הי' ע"י הריגה כלל, אלא הוא המית את עצמו ע"י דבוק מחשבתו בו ית' ונשארה דבוקה

שם.¹⁴⁴

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".¹⁴⁵ ר' ברוך מדייק בהגדרת מיתה עצמית, 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?]¹⁴⁶ 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 [...] ¹⁴⁷

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".

¹⁴⁴ עמוד העבודה (לעיל, הע' 1), רי ע"ב. בשולי הספר כתב ג' שלום: "ענין 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, עמ' 3 (שלום טעה בשם הספר). שם הוא מצטט את הסיפור כולו מילה במילה, עם שהוא מציין את מקורו בספר עמוד העבודה (מס' 3654 בספריית שלום). ראו שלום חיים פרוש, אור יקרות, ירושלים תשנ"ז.

¹⁴⁵ מבחר הפנינים, עמ' 103-104.

¹⁴⁶ מדרש משלי, פרק ט.

¹⁴⁷ עמוד העבודה (לעיל, הע' 1), רי ע"א. ראו חומש עם פירוש האריז"ל, ספר שמות, עמ' קנה; ספר הלכות לר' חיים ויטל (לעיל הע' 51), פרשת בשלח, עמ' קנח. האר"י מכיר באפשרות של מסירת נפש על קידוש השם בכוונה בלבד בעת קריאת שמע. אך בזמנו של ר' עקיבא לא היה די בכך, ונוספה גם הריגה בידי המלכות (שער הכוונות, ענין נפילת אפים, דרוש ה).

הסיפור התלמודי שולל מר' עקיבא מיתת עצמו, כלומר מוות טבעי. ר' עקיבא מת בייסורים של מלכות ולכן המדרש מועיד את אליהו שיטפל בקבורתו שהרי הוא מת של מצווה. האר"י חוזר על המדרש ושומר עדיין על המשמעות המקורית של המושג מיתת עצמו. ואולם ברוך מקסוב 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".¹⁴⁸

אליהו היה רשאי להתעסק בקבורת ר' עקיבא משתי סיבות: א. ר' עקיבא נהרג על ידי המלכות וזהו מת מצווה. ב. מיתתו הייתה מיתת עצמו (במשמעות ההפוכה מזו ההלכתית), לא מיתה טבעית אלא מיתה רצונית – מיתת נשיקה. מלאך המוות לא נגע בו, כיוון שמת בנשיקה, ולכן אליהו שנתעסק בקבורתו לא נטמא. המוות המתואר כאן אינו "מחמת ההריגה שהרגוהו", זוהי עליית הנשמה לשורשה על ידי דבקות המחשבה בבורא. כלומר, המוות במקרה זה איננו פעולה חיצונית; קדמה לו התחברות הרצון, הגעגועים וההשתוקקות העצומה להידבק באלוהים, למות על קדוש השם: "שר"ע [...] מת מיתת עצמו, שהתקשר נשמתו למעלה בשרשה, דבוק עצום במחשבתו, והיא מיתות!"] נשיקה".¹⁴⁹ מוות זה נגרם כשהנשמה עזבה את הגוף, לא בעטיים של ייסורי הגוף, אלא מאהבת הנשמה ותשוקתה להתחבר במקורה, באלוהים.

הדקדוק בעניין מותו של ר' עקיבא בא להדגיש, שהעיקר הוא לא מיתתו בפועל אלא עליית מחשבתו. קביעה זו שקידוש השם היא פעולה מחשבתית שאינה כרוכה בהכרח במוות הגוף, מתאימה לדעתו שהכוונה והדבקות הם עיקר העניין בקידוש השם. 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, ממד של חיי העולם הבא, חיים אמיתיים. לכך אולי רמז הרשב"י שמלתו האחרונה בטרם נסקה נשמתו למרומים הייתה "חיים".

¹⁴⁸ **עמוד העבודה** (לעיל, הע' 1), 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"; י' ליבס, "מתוק-מר וטואי זוהר; ארוס משירתה של ספפ", **משיב הרוח** לג (תשע"א), עמ' 54-64 (הציטוט מעמ' 54).

¹⁴⁹ **עמוד העבודה** (לעיל, הע' 1), רי ע"ב.

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 שמודדים את הדברים. להיפך, המעשה קובע את משך הזמן וממדי 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.