

ר' ברוך מקוסוב וראשיתה של החסידות

הערה"ז אינו אלא משל

לשבר את האוון (חור"ח, 37)

מבוא

שפעם אחת אמר המלך לאהובו, השני למלך, באשר אני חוזה בכוכבים, רואה אני שכל תבואה שיגדל בשנה זאת מי שיאכל ממנה יהי' נעשה משוגע, א"כ יטכס עצה. וענה א"כ יכינו בעדם תבואה שלא יצטרכו לאכול מהתבואה הנ"ל. וענה לו המלך א"כ שאנחנו לבד לא נהיה משוגעים וכל העולם יהי' משוגע אז יהיה להיפך (ולהכין בשביל כולם א"א) שאנחנו יהיו המשוגעים. ע"כ בוודאי נצטרך ג"כ לאכול מהתבואה. אבל רק זה שנסמן סימן על מצחינו שנדע עכ"פ שאנחנו משוגע, שאם אהי' מסתכל על מצחך וכן כשתסתכל על מצחי נדע מהסימן שאנחנו משוגע (ספר סיפורים נפלאים, ירושלים תשל"ב, עמ' כז-כח)

באופן אינסטינקטיבי נוטים אנו לקשר ספורו זה של ר' נחמן מברסלב לבעיית הרילטיביות של השגעון. השגעון, לפי הלקח הנלמד מהסיפור, אינו ניתן להגדרה עצמית, ואיננו אלא חריגה מהנורמה המקובלת. לפיכך, ההמנעות מאכילת התבואה החדשה לא תועיל כלל. מעמד הפסיכיאטרי של המלך והשרים יקבע לא על פי בחנים מהותיים, אלא בהתאם לחריגה מן הנורמה הכללית.

אילו הסיפור היה מסתיים בדבריו של המלך, היה פירושינו מוצלח. אלא שיש לו המשך. בהתאם לשיקוליו, מחליט המלך לאכול מן התבואה החדשה תוך שהוא מוסיף סימן כדי להיות מודע לשגעונו. פרט זה חושף משמעות שונה לחלוטין בספור, ומכריח אותנו לפרשו מחדש. סיבת אי הבנתנו את המסר האמיתי המוסתר בסיפור, נעוצה בעובדה שהתעקשנו לפרשו מנקודת מבטו של הבריא שטרם אכל. אולם אין גישה זאת נכונה. עלינו לשנות לחלוטין את הפרספקטיבה של הזמן. אמנם כן, המשל מהתבואה מסופר כמשהו שעתיד לקרות, הסיפור מתרחש לפני האכילה, והמלך מתכנן מה שעליו לעשות בעתיד. אולם אנו השומעים את הסיפור, מצויים כבר בזמן

שלאחר האכילה. אנו משוגעים, אך אנו היחידים שיכולים לדעת זאת, אם נהיה מודעים לסימן המוטבע בהם. על סימן זה בא הסיפור להצביע.

מה מלמד אותנו השגעון. המשוגע חי בעולם בלתי-ריאלי, עולם בעל מציאות משלו שאיננה מתאימה לאמות המידה האובייקטיביות. לפיכך, נראה המשוגע יוצא דופן. אולם, הסיפור מלמד אותנו שכולנו משוגעים, כלומר, כולנו חיים בעולם בלתי-ריאלי, עולם של תדמית או תרמית, עולם של תופעות. יש אמנם הבדל בינינו לבין זה המכונה על ידינו 'משוגע', אך אין זה הבדל מהותי, אלא איכותי, הבדל ברמת אהריאלות. עולם התדמית של המשוגע הוא אישי, סובייקטיבי. עולם התדמית שלנו הוא קולקטיבי, אינטר-סובייקטיבי. אך כלליות זאת איננה מוסיפה ולא כלום. גם עולמו של ה'משוגע' וגם עולמינו אנו, אינם אלא אשליה גרידא.

העולם הוא תדמית, אך אין אנו יכולים לברוח מתדמית זו. ואל יהיה דבר זה קשה בעינינו. פעמים רבות אין אנו יכולים להתעורר מחלום בלהות בו אנו שרויים. התדמית שבעולם, עם כל הסבל הכרוך בה, היא עבורינו הריאליות עצמה. אמנם כן, יש רגעים של שפיות וערנות. יתכן ויש הזדמנויות יוצאות דופן, בהן יכולים אנו להתיר את עצמינו מבית אסורים זה. הספור איננו מתיחס לאפשרויות מעין אלו. אנו נדונים לשגעון ללא מנוס. רק אפשרות אחת נשארה בידינו, והיא סוד הסימן: יכולים אנו להגיע לתודעת היותנו משוגעים. אין אנו יכולים להנצל ממצבנו, אולם יכולים אנו להיות מודעים לו. יכולים אנו לדעת שעולמנו עולם של תדמית ותרמית הוא. זו לדעתי, מטרת הסיפור שלפנינו, וזו היא בעצם גרעינה של ענף שלם בתורת החסידות, שר' נחמן הוא בה אחת הדמויות המרכזיות. הצעת גרעינה של הראשון של הגות זו היא מטרת עבודתי זו. למלוא משמעותה להבנת שיטתו של מוהר"ן נקדיש פרק אחר.

הקבלה ופשריה

תמיד הוותה הקבלה פליאה להגות הפילוסופית היהודית. לא אחת הועלו הצעות להסביר באופן רציונלי את רזיה וסמליה. הדוגמאות למשימה זו - רבות. לא נמנה אותן כרוכל אולם נצביע על שלושה כיוונים עיקריים שאינם ממצים את הסוגיה, ואינם אפילו מוציאים זה את זה.

(א) הפרשנות התיאוסופית והתיאולוגית: הקבלה מדברת על המדות הא-להיות, ומהווה פרק בתולדות תורת התוארים, או - כבמשנתו של הרמח"ל - הפורשת לפנינו את סודות ההשגחה וההנהגה.

(ב) הפרשנות הקוסמולוגית: הספירות הן, הן השכלים הנפרדים. הקבלה אינה אלא קוסמולוגיה שמקורה בהתגלות, העוסקת בתחום הנעול בפני הפסיקה והמטפיסיקה, יצירותיו של השכל

האנושי. דוגמה נאה לגישה זאת מצוייה במשנתו של ר' יוסף אלבו (ספר העיקרים מאמר שני, יא)¹

(ג) הפרשנות הפסיכולוגית: הקבלה מתארת את נפש האדם על רבדיה השונים, המודעים והבלתי מודעים כאחד. עמדה זו, הנתפסת כעמדה החסידית, תמצא ביטוי יפה בדבריו של ר' צדוק הכהן מלובלין, הפותח את ספרו 'מחשבות חרוץ' בהערה כללית: "דכל מה שלמעלה כן הוא למטה בנפש האדם שהוא כצלמינו... כי משרי אחזה א-לוה כנודע".²

האינטרפרטציה שאני מנסה לשחזר כאן דומה לגישה הפסיכולוגית ושזורה בתוכה, אך איננה זהה איתה. ההבחנה ביניהן דקה, אך חשובה. ואי לכך בחרתי עבודה מונח מדויק יותר: אפיסטמולוגית. מכאן העקרון המתודולוגי המנחה אותי בעבודתי זו. הדיונים על ההגות החסידית נתמקדו על פי רוב בתורת היש, במוקדים האונטולוגיים, דוגמת הדיונים על שיטות בקבלה המתחילים באינסוף ועוברים בהדרגה לשאלת הפאנתיאיזם, הפאנאנתיאיזם וכו'. ברצוני להעמיד כאן את הדיון על עקרון אחר, ולהתחיל בשאלות מתוך תורת ההכרה, במוקדים אפיסטמולוגיים. מהותה של המציאות תהיה נדונה בשלב שני, בהקשר לתועדתנו והכרתנו.

ר' ברוך מקוסוב

נקודת המוצא לדיוננו תהיה משנתו של ר' ברוך מקוסוב, שלפי דעתי השפיעה השפעה מכרעת על התפתחותה של ההגות החסידית.³

את דיוננו נרכז מסביב לחמישה מוקדים במשנתו של ר' ברוך. הם מבטאים את האינטואיציות היוצרות את הרקמה הבסיסית בהגותו:

1. הספירות - כשכלים.
 2. הצמצום והדגם הקוגניטיבי.
 3. אי הריאליות של הזמן.
 4. תורת הנפש: הרבדים הנעלמים באדם.
 5. המצוות והשפעתן על האדם: היסוד האנטי-תיאורגי.
- להיבטים מרכזיים אלה אוסיף מספר נושאים כלליים שהפכו לחשובים עד למאוד להתפתחות המאוחרת של החסידות.

1. הספירות כשכלים

האינטואיציה הראשונה של ר' ברוך היא שמהות הרוחנים "הם עצמים שכליים" (ח ע"ב ואי"). במידה מסויימת מתאימה הבנה זאת לפשר שכינינו לעיל - הפשר הקוסמולוגי המזהה את הספירות עם השכלים הנפרדים, וזאת בהבדל שיטתי אחד: בימי הביניים התבסס הפשר על הקבלה הקלאסית, וכאן נמצאים אנו בפני נסיון להסביר את הקבלה הלוריאנית. אולם אין הדברים פשוטים עד כדי כך.⁴ אולם, רק לכאורה ניתן לקרוא את דברי ר' ברוך כהמשך לפשר הקוסמולוגי הקלאסי. בפשר זה עליו התייחסנו לעיל, וזהו הספירות עם ישויות קוסמיות, כשכל אחת מהן היתה בעלת תכונה מסויימת, כמו למשל זיהוי מדת הגבורה עם שכלו של גלגל מאדים. ר' ברוך לעומת זאת, רואה בספירות שרשרת של שכלים המובחנים זה מזה לא בתוכנם ובאיכותם, אלא רק בהיותם בעלי רמות השכלה שונות: "אין שום הפרש בין ספירה עליונה לשלמטה הימנה אלא בענין הבהירות והעכירות וההסתור והגלוי" (ע ע"א). השכל העליון הוא "עמוק מאוד מאוד אי אפשר לשכל התחתון ממנו במעלה להשיגו כי קצר יד שכלו להשיג עומק השכל שלמעלה הימנו" (שם). הספירות אינן מציינות שכלים השונים במהותם, שהרי ישויות שכליות בעלות השכלה דומה אינן אלא זהות (מ ע"א).⁵ הדיון על תכונותיהן הספציפיות של הספירות הופך עכשיו מיותר ואף בטל. כל ספירה היא בחינת היולי: "שיש ספירה וספירה כח אחד פשוט כללי ואין בהם בחינה מסויימת ופרטית" [כז ע"ב]. מכאן לשון 'ספירה', שפירושו נקבע על ידי משמעות המונח 'ספיר'. אטימולוגיה זו נשענת על השמוש הנפוץ בפרשנות הפילוסופית בימי הביניים במילה 'ספיר', כמציינת את החומר ההיולי.⁶

השכלים נבדלים ביניהם בעיקר ברמות הנבדלות, באחדות וכלליות השגתם. דברים המתפרטים ברמה מסויימת, אינם מתפרטים ברמה גבוהה יותר. מה שפרטי לגבי "השכל הקטן אינו מצוייר בפרטות אצל החכם העמוק" (צג ע"ב). יש כאן הקבלה עם תורתו של לייבניץ, אליה נחזור שוב: כל השכלים אינם אלא מונדות בעלות רמת השכלה שונה. "מי שהוא סמוך לראשית הקו יש לו השגה עצומה... ומי שהוא סוף הקו אין לו השגה עצומה כל כך" (צב ע"ג). דבר זה נכון גם לגבי האדם. "החכמה היא עצמותו ממש" של הקב"ה (סג ע"ב), "ושהא"ס ג"כ הוא עצם אור שכלי", אך גם לגבי כל רוחני עלינו לדעת "שעצמותו הוא ענין שכלי" (סד ע"א).

מעקרון אפיסטמולוגי זה, לומדים אנו עובדה אונטולוגית בסיסית, המציאות היא מעין שרשרת הוייה גדולה: "והקב"ה למען צדקו וטובו חפץ להרבות נשמות ואורות שכליות בעולם שיתפשטו וישתלשלו ויתאצלו זה מזה בהדרגה ממדרגה למדרגה בדרך עלה ועלול וכל מה שיוכלו להתרבות במציאות אורות שכליים זה למטה מזה, וזה למעלה מזה, היא טוב מאוד בעיני הש"י עד כי אפס מקום להמציא עוד נמצאים, ובין נמצא גבוה לנמצא נמוך ממנו א"א

להמצא ביניהם" (מ' ע"א). זהו פירוש הפסוק "ה' חפץ למען צדקו יגדיל תורה ויאדיר": "שהקב"ה חפץ למען צדקו להרבות נשמות כל האפשר להיות במציאות" (מ, ע"א). דברים אלה מקורם בדברי הרמב"ם (מו"נ ח"ג כה): "והוא שהכוונה כולה להמציא כל מה שאפשר מציאותו".

ההקבלה עם המונדולוגיה הלויבניציאנית מפתיעה גם במקום נוסף. בעקבות בעל 'שומר אמונים' מפרש ר' ברוך שלא כפשוטם את דבריו של האר"י על הנקודה האמצעית שבה התחיל הצמצום. לפי פירושו של ר' ברוך, המונח 'אמצעי' רומז שהנאצל הראשון הוא הטוב שביצורים האפשריים, מחוץ לא"ס עצמו (נב ע"ב - נה ע"ב). מנאצל ראשון זה נובעת שרשרת הוויה גדולה, כשכל שלב בא בשלימותו אחרי זה שלפניו, "כי אין שם ריקות" (נג ע"ב). בבאוריו לתורה (בראשית ד"ה ברא אלקים) כותב ר' ברוך ברוח הפילוסופיה הבינימית כי אמנם העולם נברא עבור הצדיקים, "אך נבראו הרשעים מכח טבע הבריאה כי טבע הבריאה לא היתה יכולה לסבול להתבראות על ידה צדיקים לבד, אלא ויבא גם השטן ופגמים רבים בתוכם, ואין זה מחסרון יכולת הבורא ח"ו אלא מחולשת כח טבע הבריאה, וכאשר יש לפרי קליפה ממוכח הוא מה שבתוך הקליפה, כן החסידים הם פרי בריאת העולם והרשעים הם כמו הקליפות".⁷

אין ספק שר' ברוך הסיק את מסקנות האחרונות מהסכימה הפילוסופית הקלאסית על זהות השכל המשכיל והמושכל. השכל, עצם האור, הפך להיות זהה לתוכנו, הציור השכלי, ההארה. לפנינו לא שכלים נפרדים בסתם, אלא מעין מערכת של שכלים או מונדות, כשכל אחת מהם משכיל בצורה האופיינית לה.⁸ הספירות אינן מהויות בעלות תכונות עצמיות, אלא רמות שונות של הכרה.⁹

התיאור על הספירות כשכלים, אינו ממצה את האינטואיציה הראשונה של ר' ברוך. ר' ברוך מנסה להסביר מה פירושה של השכלה זאת. אין היא ידיעה גרידא. ההשכלה מובנת על ידי ר' ברוך על פי תופעת הגילוי, או אם נדייק יותר, חווית הגילוי וההפנמה. כוונתו לתהליך האינטלקטואלי על פיו האדם מבין טיעון מסויים ומפנים אותו. זאת לא ידיעה סתם, אלא תופעת "תפיסה" ממש, שלא ניתנת להגדרה. יש להבינה רק מתוך אינטרוספקציה. אי לכך מנסה ר' ברוך להדגימה ע"י משלים, שמטרתם להביא את האדם לידי מודעות למצב המוכר בעצם לכל אחד. יתכן ואדם יודע להוכיח משפט מתמטי כלשהו, אך אין זו עדיין ערובה להבנתו. הפנמה זו היא תוכנה האמיתי של ההשכלה. מה שהיה קודם חיצוני הופך עכשיו פנימי. הדגם הקלאסי של ימי הביניים שזיהה את ההשכלה עם הידיעה המדעית העיונית, מפנה עכשיו מקום לקונצפציה חדשה המבחיין בעצם בין הידיעה לבין ההבנה.

תפיסה זו הופכת למרכזית במערכת ההגותית של ר' ברוך. היא מאפשרת לו להבין את ציורי האור הפנימי והאור המקיף. ברמות תפיסה שונות הנתונות לנו הגבוהה יותר מקיפה וכוללת את הנמוכה.¹⁰ דבר זה מהדהד בצורות שונות ביצירה החסידית. הבחנה זאת מתנסחת פעמים רבות באמצעות הקטגוריות הקבלית של מקיף ופנימי. כך כותב מוהר"ן: "כי מה שאדם מבין ומשיג בשכלו זה בחי' פנימי, כי זה השכל נכנס לתוך שכלו, אבל מה שאין יכול ליכנס לתוך שכלו, דהיינו מה שא"א לו להבין, זה בחינת מקיפים" (לקוטי מוהר"ן, תנינא, סי' ז, ו'). המושגים מקיף ופנימי יחסיים. מהסדר ההיררכי של המציאות נובע אכן שכל שכל כלול בשכל גבוה יותר. אך אין זו היכללות סתם. פירושה שהשכל נמצא בישות הגבוהה יותר בפשטות גבוהה יותר. כך נמצאת כל המציאות באינסוף. אלא שאין האינסוף מתואר כים אינסופי שהכל חלק בו, אלא כאחדות מושלמת ומוחלטת: "שהשכל הקטן נכלל בתוך השכל הגדול באחדות פשוט" (מט ע"ב). האינסוף הנו אכן כללי, "כי אם הי' בו כח פרטי לא הי' אחדות גמור" (נא ע"ב). אין כאן שום היבט כמותי: "זה שאנו קורין אותו א"ס אין זה שמו העצמי, אלא הוא מילה מורה על העלמו בתכלית ההעלם" (ריא ע"ב). מכאן יכולים אנו להבין את המושגים 'עליה' ו'ירידה' שפירושם השגת רמה גבוהה יותר (סד ע"ב). העליה נותנת אפשרות להבין את מושג הדבקות: "הדיבוק... אינו בקירוב ודיבוק הגשמי" (סז ע"ב). דבר זה נכון גם לגבי המושג התלבשות: "וכל ענין התלבשות הנאמר ברוחניים הוא ענין השגה" (ע ע"ב).

כפי שראינו מסכים רבי ברוך עם העמדה הקלאסית לפיה האדם זהה עם תוכן השכלתו, אלא שהוא מדייק: "לא תחשוב כי עצמות הנשמה היא דבר אחד והחלק שיש לה בתורה הוא דבר אחר, אלא שהחלק שיש לה בתורה היא עצמותה ממש" [לט ע"ב]. מכאן יכולים אנו להבין את מעמדו של הצדיק. יש נשמה כוללת יותר היא נשמה גדולה שמשגת בפשיטות מה שמשיגות הנשמות שמתחתן. הדוגמה הבולטת ביותר היא משה, הכולל בעצמו ס' רבוא נשמות (מא ע"א).¹¹

2. הדגם הקוגניטיבי.

ברצוני לעבור עתה למוקד השני במשנתו של ר' ברוך, אך אוסיף קודם הערת מבוא קצרה. במשנתו של ר' ברוך מצויים שני פיתוחים - קרובים אך לחלוטין לא זהים - המשמשים בערבוביה: הפשר האפיסטמולוגי, והדגם הקוגניטיבי. מבחין אני כאן בין פשר (אינטרפרטציה) לבין דגם (מודל). זוהי הבחנה שרירותית במידה רבה, שהרי השימוש במונח דגם אינו חד-משמעי, וסובל פירושים שונים ולפעמים אף מנוגדים. אך נדמה לי שהדיוק שאנו רוצים לעשות כאן, חשוב. אנו יכולים להתייחס לקבלה כאל מערכת צורנית, הזקוקה ל'פירוש'. הפשר מתייחס למציאות שהקבלה באה לתארה, הפשר נותן את הפירוש. לעומת זאת, לפעמים משתמשים אנו

בתחום אחר של המציאות כדגם, כדי לפתח על ידו את המערכת שלנו. גם הפשר וגם הדגם שייכים לתחום אחד, כדברי ר' ברוך מקוסוב: "ושעל פי רוב אביא משלים מהשכלות אנושיות" (סט ע"ב).

האינטואיציה השנייה שאנו מציגים עתה, מונחת בבסיס הסברת תורת הצמצום. ר' ברוך מסביר אותה באמצעות מה שניתן לכנות "משל המורה":

וענין הצמצום הוא על דרך משל שיש כאן ראובן איש חכם עמוק ומהיר מאוד בשכלו שכאשר יתפשט בכל כח שכלו על כל גדותיו לא ישכיל לעולם השכלות פשוטות כי אם השכלות עמוקות... וראובן הנ"ל הוא איש טוב גמור ומטבע הטוב להטיב לזולתו. והנה ראובן הנ"ל רוצה להטיב לשמעון להחכימו ולהשכילו באיזה השכלה אך בשביל שראובן יודע היטב כח שכלו של שמעון שאינו עמוק כ"כ... מה עושה ראובן מצמצם את כח שכלו ואינו מתפשט בשכלו על כל גדותיו כדי להשכיל איזה השכלה פשוטה כדי להטיב לשמעון להחכימו ולהשכילו באותה השכלה פשוטה כי כח שמעון. והנמשל יובן שאין סוף צמצם את ההארה הנובעת ממקור עצם האור של א"ס שהוא שכל עמוק עמוק מאוד בלתי בעל תכלית... ואותה הארה צמצמה את עצמה... והאצילה מעצמותה או אחד מועט מאוד ר"ל שכל שאינו עמוק כל כך בכדי שיוכל אדם קדמון לסובלו (עא ע"א-ע"ב).

הבריאה נתפסת אכן כעמנום האמת, כדי שיהיה נתפס על ידי שכלים נמוכים יותר. אין ספק שלפנינו קריאת טקסטים לוריאניים לפי המערכת הקורדובריאנית. מן המפורסמות הוא, שבקבלת האר"י נתפס הצמצום כהופעת החלל הריק המאפשר את האצילות ואת הבריאה, בעוד שבקבלת הרמ"ק, נתפס הצמצום כהופעת הסופי מהאינסופי. לפנינו שתי קונצפציות השונות באופן פורמלי ובאופן מהותי גם יחד. ר' ברוך מגשר בין העמדות. גשרים דומים היו קיימים לפניו. הדוגמה הבולטת ביותר מצוייה ללא ספק במשנתו של הרמח"ל. הצמצום - אינו מהווה כאן פינוי מקום, נסיגה, תנאי הקודם לגילוי, אלא להיפך אמצעי לגילוי. בשיטתו של ר' ברוך מוצאים אנו הפיכה יסודית יותר: הצמצום מסמל לא את הופעת הסופי, אלא את אפשרות גילוי האינסופי. הצד האונטולוגי נהפך משני לעומת לאפיסטמולוגי.¹²

דבר זה מתקשר עם מה שהבאנו לעיל על מהותן של הספירות. בעצם אין השכלים אלא אפשרויות של תפיסה, אינן 'אור' בעל מציאות עצמית, אלא הארות. זו אולי מהותם של הישים האמיתיים, שכלים היוליים, שהם בעצם אפשרויות - תפיסה. נעבור עתה למוקדים נוספים בפשר האפיסטמולוגי.

What must be added to the
dead signs in order to make
live proposition something
with properties ,immaterial
different from all mere signs
(The Blue Book, p.4 ,Wittgenstein .L)

ר' ברוך מסביר את ההבחנה שבין אורות לכלים בשתי דוגמאות. הדוגמה הראשונה מדברת על היחס שבין התיבה ותכנה: "שהברת האותיות והמלות והתיבות שהיא בחי' הדיבור או צורת האותיות שהם בחי' הכתיבה הם כלי ולבוש וגוף ובית יד ובית אחיזה לציורים השכליים המלוכשים במלות" (מב ע"א). ר' ברוך חוזר על הבחנה זאת שוב ושוב: "והנה כשראובן יבקש משמעון שיתן לו דינר זהוב במתנה בודאי אין כוונתו שיתן לו אלו האותיות שמתחבר מהם אלו השני מלות דהיינו אות הדלי"ת והיור"ד והנו"ן והרי"ש והזי"ן והה"א והוא"ו והבי"ת (נג ע"א ואי").¹³

הדוגמה השנייה לקוחה שוב מהיחס שבין המשל לנמשל: "שיש שווי מה למשל אל הנמשל אע"פ שאינו שווי גמור כי אם שהוא כעין בית יד ואחיזה אל הנמשל. והנה הבנת המשל הוא כעין כלי ובית יד אל הבנת הנמשל, והבנת הנמשל הוא עצם אור השכל האמיתי, הנה הראת לדעת ביאור ענין אורות וכלים" (סז ע"ב). גם כאן יש יחסיות בין המשל והנמשל, שהרי יש מי שצריך משל למשל (מט ע"א). ר' ברוך רואה את הסמל הקבלי כהרחבה של המשל. כאן נעוץ גם טיבה של העליה האפלטונית מהמוחש למושפט. הסמל הוא "מבוא ומשל" להבנת המסומל, "ואע"פ שמנמשל... אינו דומה כלל למשל" (מא, ע"ב). המעבר "ממשל הגשמי אל הנמשל הרוחני שהוא הקפה שכליית נקרא התבוננות" (מא, ע"ב). ר' ברוך ממשיך ומסביר במשלים אחרים את ההבחנה הזו:

הנה כשתעיין איזה המצאה שכליית של איזה חכם מופלג כמו שתראה בתוספות איך שרבינו תם תירץ איזה קושיא חמורה בתירוץ נפלא וחרף מאוד... והנה דברי רבינו תם הכתובים על הנייר אינם עצם הציור השכלי, כי ידוע שענין השכלי לא יושג לחוש כ"א לשכל. והדברים הללו הלא המה מושגים לחוש הראות לקרוא אותן על הנייר או לחוש השמע לשומען מפי אדם. אלא הדברים הללו הלא המה כמו מלבוש לציור השכלי ההוא של ר"ת.

והציור השכלי מלובש במלות הללו שהציור השכלי הוא מוסבר ומובן על ידם לאדם. ובאמת עצם הציור השכלי אינו יכול להכתב על הנייר אלא מושכל בשכל האדם (סז ע"ב).

ה"תוספות" המודפס איננו אלא ישות גשמית: "כלי" המעביר תוכן שכלי: "אור".¹⁴ הגדרות אלו מאפשרות לנו להסביר מושגים נוספים: "והבחינה המועטת המושגת לתלמיד ע"י המשל נקרא בשם אור פנימי... והכלי ההוא יכולה לסבול בתורה אותה הבחינה המועטת... אור המקיף הוא מחוץ לכלי לפי שאין הכלי יכולה לסבול אותו" (מט ע"א). זהו "העודף מהנמשל שהוא אור ושכל יותר דק אינו מושג לתלמיד ע"י המשל" (שם). החידוש הגדול בתחום זה במשנתו של ר' ברוך הוא יישום היחס בין אורות וכלים להבנת היחס גוף ונפש,¹⁵

על פי עקרונות אלו ניתן להבין את מהותן של הקליפות. הקליפות הן ההפרעות בהשגה. "הס"א כשהיא הקליפה הוא מחשיך בפני אור השכל וההשגה ולא יוכל להשכיל השכלות על אמיתות פני שהשכל שלו הוא נעכר" [עה ע"ב]. מעניין במיוחד הוא הסברו על האופי הפרזיטי של הקליפות. על פי רוב מוצאים אנו "הקדמה מזויפת וחלושה ואין השכל מחייבת אותה ההקדמה כלל ועיקר ואדרבה השכל מנגדה ויגזור שהיא הקדמה שקריית ומזויפת", אלא שהיא נמצאת בתוך מערכת אמיתית. נטולה מן המערכת "אין להקדמה שקריית והיא שום מציאות כלל בפני עצמה כי אז ניכר שקריותה והנה כשאין שום ניצוץ דקדושה בתוך הקליפה אז הם בטלין לגמרי" (שם).¹⁶

בהמשך לפירוש הקליפות, ניתן לראות בניצוצות את אותן האמיתויות שאינן נתונות לתפיסה "כיון שהקליפות אינם מניחים אותם להתגלות לבני אדם, כי המה מבדילים וחוצצים בפני ההשגה" (זיס"ה: 167). החידוש השכלי הוא אכן גלוי הנצוץ שבתוך הקליפות. ר' ברוך מוסיף להבנה זאת פרט חשוב. השחרור מהקליפה אינה תופעה אינדיבידואלית, אלא קולקטיבית. ישנן תגליות שמאפשרות גם לאחרים להבין בעיות מסוימות, אף ללא צורך לקשר ישיר בין מורה לתלמיד.¹⁷

3. אי הראיות של הזמן.

אינטואיציה נוספת שברצוני להדגיש כאן היא זו המלמדת את אי-הראיות של הזמן. הזמן מופיע בפנינו, בהיותנו נתונים בעולם החושים והדמיון. בעולם השכל אין לזמן משמעות. דבר זה נובע לא מניתוחו של השכל, אלא מהחשיבות היתרה המיוחסת עפ"י ר' ברוך לפרדוקס הידיעה והבחירה. פתרון הפרדוקס מצוי בתורת ההווה הנצחי, כלומר ההבחנה שבין עבר לעתיד אינה משמעותית לגבי הקב"ה.

הקב"ה משיג את הנמצאות "קודם היותם - השגה ברורה כמו אחר היותם... ואין אצל הא"ס הפרש בין מה שבכח ובין מה שבפועל כי אף קודם שיצאו מן הכח אל הפועל הי' נקרא אצל א"ס פועל ממש" (עג ע"ב). מעמד השכל מעל לזמן מוכח ע"י ר' ברוך, בעצם העובדה שאנו יכולים להטרים את העתיד: "כי משיג משכלו דברים נעלמים מעיניו או דברים העתידים להיות" (יא ע"א). כשהוא משתמש בדוגמה הלכתית, טוען ר' ברוך שבעצם בשביל השכל העתיד כבר קיים עכשיו. מלוא משמעותה של טענה זו, מובנת במושג התליאולוגיה. קיומם של תהליכים תליאולוגיים הווה תמיד בחינת חידה למחשבה האנושית. הסיבתיות התכליתית פועלת בכיוון בלתי-הפיך מהעבר לעתיד: "סוף מעשה במחשבה תחילה". מכאן שלא רק הקב"ה הוא מעבר לזמן, גם השכל מצוי מעבר לזמן. השכלים "אין שייך בהם ענין זקנה כי לא שייך לומר על שכל ראובן שהוא היום יותר זקן מאתמול, כי השכל הוא רוחני והוא קודם לזמן ואיך יפעל בו מקרה הזמן... כלל דמלתא אין שום יחוס לזמן עם השכל... כמו... שלא שייך לומר ששכל ראובן הוא קר ושכל שמעון הוא חם או לח ויבש...". הוא הדין גם לעצם התפיסה והלמידה: "והנה השכל ג"כ אינו מתפשט בזמן כי השכל ישיג מה ששיג במהירות נמרץ, כי מה צריך שהיה להשגת השכל הוא להכין ולהבין סדור ההקדמות בבירור שהם כלים להשגת השכל וכשיהיו כל ההצעות ערוכי' לפניו ישיג במהירות עצם ההמצאה ההשכלית, וכל זה הוא לסבת שהוא רוחני וקודם לזמן ואין הזמן שולט עליו" (שם). ר' ברוך מסתמך על עמדתה של הפילוסופיה היהודית הקלאסית לפיה הזמן איננו אלא מקרה בלבד (יס"ה: 152). מכאן שלפני בריאת העולם אין כלל משמעות לזמן. עצם ניסוח השאלה היא אבסורדית, הלשון מאפשר אותה אך היא חסרת שחר: "וכי מפני שעתה יכולים אנו לתפוס בלשונינו שני מלות אלו "קודם שבראו", בשביל זה נקשה ונשאל שאלה על אותו המשך שלא היה אז תפיסה כלל לענין קודם ולא לענין זמן" [שם]. מצד שני הדמיון מאפשר להניח הזמן שלפני הבריאה, אך זו אקסטרפולציה גרידא: "והנה הוא גונב ציור מציור הזמן של עתה ואינו יודע ומרגיש כלל הגניבה והוא סובר שאינו גונב... ואם ישמור כח דמיונו שמירה מעולה שלא יגנוב מציור הזמן של עתה, בודאי לא יוכל לצייר המשך זמן קודם הבריאה" (שם: 157). כאן המפתח להבין את לשון התפילה: 'המלך המרומם לבדו מאז' - כלומר המרומם מ'אז', הנשגב ומרומם ונעלה מן הזמן" (יס"ה: 153).

תפיסת אי-הריאליות של הזמן נפוצה בחסידות כולה.¹⁸ נביא רק דוגמאות מועטות מן התייחסויות הרבות לאי-ריאליות של הזמן. כך שומעים אנו בשמו של ר' פנחס מקוריץ: כי בא למעלה מהזמן כמו החלום שחלם לו מה שנעשה ברבע השנה ובאמת הוא ברגע אחד רק שבחלום האדם למעלה מהזמן ומכ"ש בתורה ובתפלה יכול להיות ברגע אחד" (מדרש פנחס, ורשה תרל"ו, עמ' 36).

וכך כותב רמ"מ מויטבסק (לקוטי אמרים כה ע"ב): "וברגע א' יכול לילך [מהלך ת"ק שנה] בחלום מפני שהוא למעלה מהזמנים... והנה הזמן בטל ממציאות כי הזמן הוא בריאה ואין יכול לקבל למעלה מזמנים". ובמקום אחר "וכשהם עושים רצונו של מקום הזמן בידם... שהם למעלה מזמן" (שם כו ע"א).

חשוב להדגיש שוב, שר' ברוך הגיע למסקנה זו לא מתוך הנסיון לפרש את עקרונות הקבלה, אלא מנקודת מוצא שונה לחלוטין. אם מחברים אנו אותה אל הפשר האפסיטמולוגי, נתפוס שלפנינו מכלול אידיאי שהשלכותיו חשובות. מבחינה עקרונית, ניתן להסתכל על המציאות החלל - זמנית מבחינתו של הנצח. אנו מסתכלים אליה עם כלי תפיסתנו המוגבלים. אילו יכולנו להסיק את כל המסקנות מעמדה זו, הרי שהיינו מסיקים שהקבלה הנה בעצם תיאוריה אידיאליסטית על העולם, או על כל פנים תיאוריה ביקורתית, מעין קאנטיאנית. מניתוח הדברים שראינו עד כה, עלינו להסיק את המסקנה שתפיסתנו את המציאות היא מעומעמת. משמעות הדבר, כפי שהדברים יובררו עוד בהמשך, שאין אנו רחוקים כל כך מאותו משוגע שאיננו תופס באופן אובייקטיבי את המציאות שמסביבו.

4. תורת הנפש

אחת המסקנות החשובות בשיטתו של ר' ברוך היא הטענה בדבר שני חלקים בנשמה, בלשונו של ר' ברוך: שורש וענף. הענף הוא אותו חלק הנשמה שלגבי דידו קיים הקבלה חמורה עם הגוף. זאת הנשמה שבגוף, "הקצה התחתון של הנשמה". השורש הוא ה"קצה העליון" של הנשמה [מה ע"א]. לגבי חלק זה אין מקבילה גופנית כלל.¹⁹ הקשר שבין שני חלקי הנשמה מסבירה הוא תוכנה האמיתי של הדיבוק, והוא אשר מסביר את תופעת הנבואה. הקשר החזק של האדם עם שרשו, פירושו הפשטת הכוחות הגופניים והגברתם של הרוחניים, ובשעה "שהנביא מקשר נשמתו למעלה במחשבתו נשאר גופו על הארץ כאבן דומם" (רי ע"א).²⁰

מסקנה אחרת הנובעת משיטתו של ר' ברוך היא שאכן הנשמה משכילה הכל בצורה פשוטה "כשהנשמה מופשטת מן הגוף ודאי משגת היא בעצמה כל מה שמושג לכל החמשה חושים, אמנם השגתה אז הוא בדרך רם ונשגב ולא שייך אצל הנשמה לומר שמשגת חמשה מיני השגות" [נ ע"ב]. ההשגות שאנו מודעים להם בעולם הזה הם א"כ בחינת צמצום כפול צמצום האיכות והכמות. צמצום האיכות, כי מופיעים עכשיו איכויות שונות של השגה: קולות, אורות, טעמים וכו'. וצמצום הכמות כי ההשגה - מוגבלת.²¹ דברים אלה מחזקים שוב את הגישה האידיאליסטית.

ר' ברוך מפתח מעין תורת שכחה. הנשמה מקבלת מערכת הכרתית אחרת שיש עמה צמצום לגבי מצבה הקודם. הצמצום מתאר אכן את מצב הנשמה בעולם הזה. כאן נעוץ תוכן האגדה התלמודית על הזקן ששכח תלמודו "נר דלוק על ראשו [של העובר במעי אמו] וצופה ומביט מסוף העולם ועד סופו", ואחר שמתלבשת בגוף "יירדה מהשגתה הקודמת ולא נשאר אצלה רק השגה אנושית". כשהוא משתמש בטרמינולוגיה הביניימית טוען ש"הגוף מסך מבדיל וחוצץ בפני ההשגה השלימה ולכן משכח כל התורה כולה, ואח"כ כשאדם מתגדל ומשכיל השכלות בתורה אינם השכלות ממשיות גמורות אלא אינו אלא כדמות זכרון שהנשמה נזכרת מה שהשיגה קודם התלבשה בגוף" [עג ע"ב] החלוקה האיכותית של העולם היא אכן תוצאה של כלי התפיסה המצומצמים שלנו [נה ע"ב ואי], הגורמים "שכח פרטי זה לא יהי' ככח פרטי האחר".

נקודה חשובה נוספת היא הטענה שגם הבהמות הן בעלות נפש, נפש בהמית. המסקנה הנובעת מכך היא שאכן האדם כולל בתוכו גם נפש השכלית וגם נפש בהמית, שהיא "שווה אצל האדם והבהמה" [נו ע"ב].²²

על יד השקפה זו מצוייה השקפה אחרת אצל ר' ברוך. השקפה זו טוענת "שמעצם אור כלי תפשט ענין חיות בגוף... והחכמה תחיה בעליה" זו השקפה יותר מתקבלת על הדעת מאשר התיזה ההפוכה לפיה השכל נולד מן המערכת הגופנית [סג ע"ב].

מיישום הקונצפציה על מהותן של השכליים לגבי האדם נובעת ההדגשה על מהותו של השכל ההיולי שבאדם, המצויין בספירת חכמה שבאדם. כאן ישנה התאמה מופלאה עם תיאור הנשמה. שורש הנשמה משפיעה עליו השגה שהוא "שכל עמוק ומתוק מאוד הרבה מעמקות ומתיקות הציורים השכליים שאנו משיגים אותם [בהשגה הרגילה שלנו]". הצמצום התיאולוגי מטרתו לגלות לפנינו את השגת הבורא, ומקביל לצמצום האנטרופולוגי. האין סוף נתפס על ידינו באמצעות הספירות. הבחנה זו מקבילה להבחנה הקאנטיאנית שבין הדבר כשלעצמו לתופעות: "ונלע"ד להמליץ בדרוז"ל מלך אין רואין אותו ערום הכוונה א"ס שהוא מלך עולם אין יכולין להשיגו בהיותו ערום דהיינו טרם התלבשו בספירות [נא, ע"ב].²³

הספירות-השכלים פועלים על העולם השפל, והיות ומהותם נאוטרלית, הם מגיבים לפעולות האדם, ומשפיעים עליו שפע, אלא שגם שפע זה יש להסבירו עפ"י הפשר המוצע כאן.²⁴

על שאלת היחס שבין הרוחני לגשמי נעמוד עוד להלן. דברי המקובלים על כלים ואורות מסבירים את טיב היחסים שבין הגשמי והרוחני. אלא שזה תיאור חלקי בלבד.²⁵ קיים חלק בנשמה שלגבי דידו אין הקבלה כזאת. הקשר שבין שני החלקים מסביר את הפעילות האנושית על העולם העליון, פעילות זו אינה אלא פעילות שבין חלקים שונים של הנפש. מושג ה'צלם' (שלא כמושג ה'דמות') מתאר את הקשר הזה שבין המציאות הגשמית למציאות הרוחנית, שהרי צלם הוא "כעין דפוס וציור בעלמא" [מו ע"א]. לפנינו אפשרות העלייה האפלטונית אל רמות גבוהות יותר, כשנקודת המוצא שלנו היא המציאות הגשמית. המציאות הגשמית היא "צל ודוגמא של העולם העליון כדי שנקח משלים ודוגמאות מן העולם הזה כדי שיוכל להבין מקצת כבודו של העולם העליון כמ"ש איוב ומבשרי אחזה אלוך" [נ ע"א].

המסקנה החשובה ביותר היא שהפעולה הגשמית אינה אלא משחק ילדים: "והנה עבודתנו היא דוגמת ילדים קטנים שמכנים לשברי כלי חרס בשם מטבעות זהב וכסף... והנה הילדים היו רוצים למנות מטבעות זהב וכסף ממש להתדמות לגדולים ממש... אלא שאין להם... והנה בשעת המנין שלהם מעתיקים השברים בידיהם ובמחשבותם מכוונים למטבעות של כסף ממש, כמו כן הוא ענין עבודתנו" [מה ע"א]. כאן ההתחלה ל"תורת המשחק" המצוייה גם אצל המגיד [מד"ל ז: 21]: "ישמח ה' במעשיו שרוצה לשמוח במעשיו כדמיון אב שיש לו בן קטן והבן קטן רוצה ליקח מקל לרכוב עליו כמו על הסוס אעפ"י שדרך הסוס להנהיג את האדם והוא מנהיג אותו, מ"מ יש לו תענוג בזה. ואביו עוזר לו, ונותן לו מקל, למלאות תאות הבן. כך הם הצדיקים רוצים להנהיג את העולם. וברא הקב"ה את העולמות כדי שיתענגו בהנהיגם".

ללא ספק יש כאן התייחסות אל בעיית התיאורגיה. כיצד תתכן שהעבודה תהיה צורך גבוה? האמנם הקב"ה צריך לעזרתם של מעשי אנוש?²⁶ במילים אחרות העבודה איננה 'צורך גבוה'. אין הקב"ה זקוק לעבודתו, אלא שהוא יצר עולם שיש בו משמעות לעבודת האדם, כי הוא רצה להתענג במעשה ידיו של האדם. בצורה מעין זאת יש להבין גם את דבריו של המגיד [מד"ל א, 24]: "וזה מגורי אביו, פי' שאסף את אביו כביכול. וזה פי' עיני ה' אל צדיקים, פי' כדמיון הבן שעושה מעשה נערו, מביא את השכל של אביו לתוך המעשים האלה, רק הצדיקים עושים כביכול להקב"ה כדמות שכלם, שהוא ית' חושב מה שהם חושבין".

למרות הדמיון יש הבדל בין שתי התשובות. אצל ר' ברוך לפנינו "משחק" ממש. אצל המגיד, למרות שמאחורי כל זה יש "משחק", הרי שלמרות הכל ההנהגה היא ריאלית. הצד השווה הוא, שלפנינו משחק גרידא, שהרי את העולם האמיתי אין אנו משיגים.²⁷

השקפותיו של ר' ברוך הביאו אותו אל סף האידיאליזם, אך לכללו לא הגיע. ולמרות זאת, מדגיש הוא את המקום המרכזי שיש למחשבה בקוסמוס, אליבא דשיטתו. גישה זו נוסחה על ידו במפורט ב"דרוש המחשבה" [רו ע"ב ואי'] בו הוא ניסה להראות ולהוכיח "כי המחשבה למעלה מן הטבע ומושלת על הטבע". הדבר הזה נכון באופן מיידי לגבי האדם. הרגשותיו של האדם תלויות במחשבתו ובתודעתו.

תודעה זו מתוארת ע"י ר' ברוך במונח "התפשטות": "וכשמחשבתו רוצה לראות אז רואה העין מפני שאז מחשבתו מתפשטת בכלי החושים ויש בהם חיות ויוכלו להרגיש משא"כ כשנדבקה מחשבתו בדבר אחר איך יוכלו להרגיש" [רח ע"א]. ר' ברוך מספר איך שהוא המחיש דבר זה באחת מדרשותיו:

ופעם אחת אירע לי שדרשתי הדרוש הלזה בבית הכנסת בימי הקיץ ובאמצע הדרוש שתקתי ממנו, ואחר כך שאלתי לבריות אם שומעין קול צפצופי העופות והצפורים שמצפצין בקול נעים והשיבו לי הן. ואמרתי להם מפני מה לא הרגשתם באזניכם עד עתה קול צפצופם, היא היא מפני שעד עתה הטייתם אזניכם לשמוע הדרוש מפי ונתדבקה מחשבתכם בשמיעת הדרוש ולא הטייתם אזניכם לקול צפצופים... כי עיקר חיות הגוף של אדם וחיות חושיו הוא ממחשבתו [רי ע"ב].

הביטוי הבולט ביותר למצב זה הוא במותם של קדושים בעלי מדרגה שמתו על קידוש השם: "והוא כשאדם נהרג על קידוש השם שלא ירגיש שום צער וכאב כלל" [רח ע"ב]. יכולת זו של האדם אינה אלא צל ליכולתו האינסופית של הא' שבמחשבתו ברא את העולם: "המחשבה הוא הפועל העיקרי והאמיתי אצל האדם" [רו ע"ב]. אפשרות זו אינה מתמיהה. היא משתמשת בכלים גופניים, מה שאין כן הקב"ה "כשברא העולם לא פעל ע"י שום כלי כי אם במחשבתו ית' לבד, ותיכף נתהוה הדבר" [רו ע"ב].

בהקשר לזה עלי להוסיף הערה הקשורה בפירוש הספירות העליונות: חב"ד. במשנתו של ר' ברוך מצויות הצעות שונות להבנתם. ר' ברוך מפרש באמצעות הסימבוליקה הקבלית את השתלשלותם של התהליכים המחשבתיים: "כי המחשבה היא סוד היו"ד, והרצון הוא סוד הה"א, והקול הוא סוד הו"ו, והדיבור הוא סוד הה"א האחרונה, והן המה צלם א' אשר בנו"

[ריג ע"ב]. החכמה היא אכן כח המחשבה, והבינה הרצון שנולד בו. הה"א האחרונה מדברת על הדיבור. ואכן השכלים, המונדות במשנתו של ר' ברוך אינן מהויות אטומות. למונדות יש חלונות, והן פתוחות אלו לאלו: "הנפשות מתאחדות ומתייחדות ומתמזגות ומתדבקות זו בזו באחדות נמרץ" [ריז ע"א]. האהבה היא הקשר שבין המונדות. הרעיון שבתלמוד תורה דבק שכלנו עם התנא או האמורא נהפך למקובל ביותר על כל ההגות החסידית.²⁸

מקוריותו של ר' ברוך והשפעתו על ההגות החסידית

הסברתם של מושגי-היסוד הקבליים בדגם הקונגטיבי, קשרה את הקבלה עם מושגי יסוד של הפילוסופיה היהודית הקלאסית. עבודתו של ר' ברוך תרמה על ידי כך תרומה חשובה להתפתחותה של הסימבוליקה החסידית. ניתן להניח שהגותו של ר' ברוך נתפסה ע"י הדורות הראשונים של החסידות כהגותם של הפילוסופים, או "המחקרים" בלשונם.²⁹

על האופי הרציונליסטי החרף של הגותו של ר' ברוך יכולים אנו לשפוט מתוך פירושו הנועז עפ"י הרמב"ם לפיו "לא שמע משה מפי הקב"ה מלות ותיבות גשמיות, רק שהקב"ה השפיע על משה השגה גדולה ועמוקה עד למאוד עד שהשיג כל התורה כולה בשכלו" [לח ע"ב]. דבר זה כולל לא רק אמונות ומצוות אלא גם את הסיפורים! "כי בספורי התורה גנוזים ומלובשים בה סודי סודות שהם ענינים שכליים עמוקים ומתוקים עד למאוד". לפי עקרון זה יש לפרש את התגלות ה': "ומה שכתוב וידבר ה' קאי על שפע השגה" [שם]. כאשר "[משה] עלה למעלת נבואה העליונה נתדבק שכלו עם השי"ת אז אין שם נותן ואין שם רבוי מנותן ומקבל" [סז ע"ב]. הרציונליזם בולט גם בטענה לקיומם של טעמי מצוות. כך טעם פרה אדומה הוסברה למשה: "לך אני מגלה טעם פרה ולאחרים חוקה" (פ' חוקת ד"ה וידבר מד ע"ב). לפנינו אחד הצינוורות החשובים דרכם השפיע הפילוסופיה היהודית הקלאסית על החסידות.³⁰

השאלה העיקרית המתעוררת בהקשר לכך, היא מקוריותו של ר' ברוך. מה פשר המקבילות למוטיבים מסויימים המצויים אצל המגיד? לדעתי, בכל הנוגע למוקד הנושא הנדון כאן, שיטתו של ר' ברוך קודמת. ר' ברוך עצמו מדגיש את מקוריותו: "והן אמת בתחלה הש"י הזמין לי ההקדמה הלזו של ביאור אמיתת מהות הרוחניים שהם אורות שכליים משיקול דעתי ואח"כ דברי המקובלים חזקו ואמצו אצלי אמתת וקיום ההקדמה הזאת, וקודם שהשכלתי ההקדמה הזאת הייתי לומד דברי המקובלים כסומא ובעורון לבב... כי השכלת ההקדמה שלי גרמה לי להבין אמתת כוונת דברי המקובלים בהרבה מקומות, ודברי המקובלים הורוני אמיתת ההקדמה שלי, וחי ראשי בהרבה מקומות מאוד, היו דברי המקובלים כדברי הספר החתום קודם שהשכלתי ההקדמה הזאת" [יט ע"ב וא"י].

נדמה לי שר' ברוך מקורי במוקדים העיקריים. משל 'המורה' נמצא אצל המגיד כדוגמה בודדת, אולם לעומת זה - מהווה אצל ר' ברוך מרכז השיטה, ועובר כחוט השני בכל יצירתו. השאלה מי היה הראשון שהשתמש במשל נראית לי אכן משנית. אף אם שמע אותו ר' ברוך מפי החסידים, הפך המשל בשיטתו לפשר השיטה כולה.³¹

זה ועוד. בשביל ר' ברוך המשל הוא מוקד לפשר עקבי, ושולט בתחומיה השונים של הקבלה. מה שאין כן אצל המגיד, שם הוא מופיע באופן חלקי בלבד, מלווה בקטעים שאינם מתאימים לפרשנות זו. ר' ברוך הדגיש את החשיבות של ההשכלה, של השכנוע הפנימי. יש ואדם אינו מאמין באמת דתית כפ' "שבפרסום לא יכחיש מפני שמתירא שלא יחזיקוהו לכופר ולמין, ובפרסום יודה לספור הפלא" [נ ע"א]. עיקר חשיבותה של ההגות הדתית מתומצתת ברעיון "ודע מה שתשיב לאפיקורס", אלא שפה מדובר על האפיקורס הפוטנציאלי שנמצא בתוך כל אחד ואחד "שלא יזיז האפיקורס אותך מאמונה שלך" [מט ע"ב].

נעמוד עתה על פרט הסטורי נוסף שיבהיר לנו את התפתחות התורות החסידיות בתקופה זאת. ב"קונטרסים לחכמת האמת" מופיע פשר מסויים למהותם של הספירות העליונות בשונה מהמקובל אצל ר' ברוך. בהתחלה ההיולית 'הכח' היא **החכמה**, השלב השני הוא **בינה** - "שתתחיל לצמוח איזה קושיא בשכלו": "זאת הבחינה שהיא יותר מן הכח ופחות מן הפועל ממש". בבינה מופיעים הציוריים האפשריים. חלק מהם יפסלו, חלק אחר יתקבל וכאשר הציור יקבל "ממשות - הרי אז יודע לו ידיעה ברורה" ואז אנו בבחינת **דעת**, שהוא הפועל הגמור. מלמעלה למדרגות אלו ישנו הכתר שהוא "החשק והזמנת שכלו ההיולי להבין ולהשכיל" [קח ע"א].³²

גם הסבר זה השפיע על ההגות החסידית. בכתביו של ר' משולם מזבאריז מוצאים אנו שוב את הפירוש הזה (כבתי קודש, דעש, תרצ"ג עמ' 118 ואי):

והענין כי יש חכמה בינה ודעת בכל דבר. למשל מי שחושק לבנות לו בית-דירה מחשבה הראשונה בכללה נקרא חכמה שהיא מכונה ליו"ד שהיא רק נקודה גולם לבד. ואח"כ כשמתחיל להרחיב מחשבתו בהבנת לבו לכאן ולכאן... אם באופן זה יהיה הבית או באופן זה הוא נקרא בגשמיות אורך ורוחב על המחשבה הראשונה שהוא לבנות בית דירה וזהו ה', על י"ב³³ וזהו הנקרא הבנה שבלב, "אם כי האב שהוא המחשבה נותן הטיפה שהיא המחשבה הגלמית לבד ונעלם בה איך יהי' הבית בנוי וההבנה היא אם הנותנת בטיפה [צורה] לעשותה בצורה הנכונה והפסולת דוחה לחוץ... ואח"כ

כשנגמר הציור בדעתו שיהי' באופן זה שנגמר וברור לו לא באופן אחר, אזי אינו סותר מחשבתו ומעמדה כבראשונה שהבין בהבנה כך או כך רק מעמיד מחשבתו על דבר ציור אחד ודיבוק בזה הציור והוא יחוד בדעתו אז נתיחדה החכמה שלו, בבינה שלו ע"י הדעת, ואין לו רק מחשבה שהוא הדעת המגלה החכמה והבינה כנ"ל ובוזה הדעת הולך תמיד ובונה כל חדריו שבבית, נמצא הדעת הוא גמר מחשבתו ושלימותו ודביקות האדם בה ואחר כך בזה הדעת הולך תמיד ובונה כל חדריו בדעה זו, וזהו בדעת חדרים ימלאון.

ר' משולם פייביש מיישם פירוש זה לאמונה בא'. החכמה היא האינטואיציה הראשונית של קיום א', שיכולה להיות "קבלה מאבותיו ורבותיו שיש א' בעולם, והוא מחשבת גולם בלבד". הבינה - היא המחשבה באמת זו: "וזהו מבין דבר מתוך דבר ר"ל דבר הש"י מתוך דבר העולם". השלב השלישי הוא הדעת "שהוא מקושר תמיד בזה והולך תמיד בזה, וכל מה שרואה, רואה תמיד השי"ת". אולם ר' משולם פייביש מוסיף ומפרש את מושג הדעת באופן אחר לחלוטין. בפירוש שניתן עד עכשיו, ההבדל בין הבינה והדעת הרי היא לכאורה הבדל זמני בלבד: "שתהא תמיד דבר זה במחשבתך שהשי"ת מלא כל הארץ כבודו ותחשוב תמיד בו ועי"ז מקושר בלבך מציאותו כאילו אתה רואהו בעיניך ממש ואז זו נקרא הכרה". אולם כאן מוסיף ר' משולם פייביש פירוש שמשנה את הבנתנו את הדעת, ומוסיף לו רובד שונה לחלוטין, כשהוא מצטט את ר' מנחם מנדל מפרמישלאן:

וההפך גדול בין מי שחושב בהש"י לפעמים ובין מי שחושב בו תמיד כרחוק מזרח ממערב, וא"א לפרש ההפרש כי דבר זה תלוי באבנתא דלבא. וזה נקרא חכמת הנסתר שמעתי מפה קדוש מוה"ר מנחם מענדל ז"ל שנסתר נקרא דבר שאין אדם יכול להבינו לחבירו כמו הטעם של המאכל אי אפשר לספר לאדם שלא טעם טעם זה מעולם... זה דבר סתר כך ענין אהבת הבורא ויראתו ית"ש אי אפשר לפרש לחבירו איך היא האהבה בלב וזה נקרא נסתר.

הנסתרות שבקבלה בנויות אכן על חוייה פנימית זו שאינה נתנת למסירה קוגניטיבית לאדם. השמוש במלה 'הכרה' מקבלת עכשיו את משמעותה האמיתית. כשהוא מסביר את ההבדל בין שני המצבים האנושיים מביא ר' משולם פייביש משל נוסף, המטיל אור אחר על ההבחנה הכמותית הקודמת:

אבל ענין ההפרש בין מי שחושב בבורא ית"ש לאינו חושב בו תמיד, דומה במקצת עד"מ מי שרואה אדם אחד נכרי מעיר אחרת פתאום ואח"כ עבר מלפניו ואח"כ כשיעבור עוד פ"א לפניו לא יכירנו כי אע"פ שמקודם ראהו אעפ"כ לא יכירנו כלל, כי היה רק הצורה לפניו רגע אחד ולא נחקקה ברעיונו

ולא נתקעה בזכרוננו כלל, ככה יהיה הדיוקן נחקק בלבו אשר עי"ז מכירו
אח"כ וזה נקרא הכרה.³⁴

ור' משולם פייביש גומר בהערה: "והבן המשל והמליצה היטב והבן כל דברי חכמים" (כתבי הקדש, עמ' 20). לדעתי הסבר זה אינו זהה עם ההסבר עליו עמדנו לעיל. אלא שכאן ברי-מזל אנו ויכולים אנו לעמוד על מקור הדברים. ר' ברוך מיישם את הדגם המשולש הזה לא רק להיבטים ההכרתיים, אלא גם לצדדים המעשיים של האישיות האנושית, למשל בעשיית המצוות. אלא שכאן מוסיף ר' ברוך הערה חשובה: "והנה הבחינה הזאת בענין בחירת מעשה המצוות שמעתי ממוהר"ל". כוונתו ללא ספק לר' לייב פיסטינר.³⁵ לפי דבריו בראותו אדם הרוצה לחטוא צריך הצדיק "ע"י שידבק מחשבתו במחשב' של אותו אדם הרוצה לעבור עבירה ויראה אם היא מהחסדי' רעי' או מגבורת והתפארת כו' הרעים דקליפה ויעשה בבחינה זו או באהבה ויראה כו' איזה מצוה או תורה או תפילה".³⁶

לדעתי, הערות אלו מאירות צדדים מסויימים של הסוגיה שאנו עוסקים בה. היא מעידה על פעילות אינטנסיבית שנועדה לתת פשר לסודותיה של הקבלה. היא מעידה גם שהאינטרפרטציה הפסיכולוגית של הקבלה קדמה לר' ברוך. מה שמאפיין אותו הוא ללא ספק המפנה האפיסטמולוגי - הקוגניטיבי שהוא נתן למסורות שבידו.³⁷

הערות

1. ר"י אלבו מתאר את השתלשלות השכלים שהם עלולים זה מזה "ויקראו העלולים ספירות", זה מזה, עד סופה של ההשתלשלות בשכל העשירי. כאן מביא ר"י אלבו שתי אפשרויות של פרשנות. לפי האחת השכל העשירי, "שהוא הפועל בחומר כל מה שתחת גלגל הירח, ולזה נקרא שכל הפועל... ומהשכל העשירי לא הושפע... אלא נפש... כנקבה שהוא מושפע ואינו משפיע, הוא שארז"ל אמרה שבת לפני הקב"ה". המלכות מצוייה מעבר לשכל הפועל, והוא לפי הפירוש השני, יסוד מיוצג בשבת, והשכל הפועל עצמו הוא מלכות: "השכל הפועל שהוא מלכות שהיא הספירה העשירית הוא עלול מיסוד".

2. מחשבות חרוץ, פיעטרקוב, תער"ב עמ' 3.

3. על ר' ברוך בר' אברהם מקוסוב (1725/30-1795 בערך) ראה עבודתה החשובה של גב' אסתר ליבס "קבלה ושכל-פרקים במשנתו של ר' ברוך מקוסוב ומעמדו בין חסיד למקובל", עבודת גמר בקבלה שהוגשה לפרופ' ר' ש"ץ, האוניברסיטה העברית, ירושלים. חבל שעבודה זו טרם פורסמה. וראה י' תשבי, "הרעיון המשיחי והמגמות המשיחיות בצמיחת החסידות", ציון 32 עמ' 24-29. כמו כן ראה הערותיו של אברהם יערי בספריו **תעלומת ספר**, ירושלים תשי"ד עמ' 131, **ומחקרי ספר**, ירושלים תשי"ח, עמ' 453, על המאבק האנטי-פרנקיסטי המובלע בכתביו של ר' ברוך.

על חייו של ר' ברוך אין אנו יודעים הרבה. דודו היה ר' משה אב"ד קיטוב, (יסוד האמונה פרשת וישלח) שהיה קורב לר' אברהם גרשון מקיטוב, והיה בן חוגו של ר' נחמן מקוסוב. שני ספריו יסוד האמונה ועמוד העבודה

התחברו סביב שנת 1760 (תק"ך), ור' ברוך אף אסף הסכמות מחכמים ומקובלים בני דורו, ר' נפתלי הירץ בר' צבי הירש אב"ד דובנא, ר' משה אב"ד סאמבור, ור' מנחם מענדיל אב"ד סטנאב. אחרי מותו עברו הכתבים לידי בנו ר' יוסף, ולאחר מותו של ר' יוסף לידי נכדיו ר' יצחק זימל ור' יצחק מיכל שרצו להוציא אותם לאור כפי שלומדים אנו מההסכמות שאספו בשנת תקנ"ה ותקנ"ז. הספרים ראו אור מאוחר יותר, בשני כרכים: יסוד האמונה בטשערנאוויץ תרי"ד, ועמוד העבודה בטשערנאוויץ תרכ"ג. ההפניות בעבודתי זאת, ללא הבאת שם החיבור, הם מתוך עמוד העבודה מהד' טשערנאוויץ, תרכ"ג. ההפניות אל יסוד האמונה (להלן יס"ה), הן על פי מהדורת יוזעפאף, 1883. הקורא מופנה אל הדף והעמוד, המופיעים בין סוגריים מרובעות אחרי שתי הנקודות. קיצורים נוספים שאנו נשתמש בהם, הם: [מד"ל] = מגיד דבריו ליעקב מהד' רבקה ש"ץ, ירושלים תש"ן; [הח"כ] = ר' שץ-אופנהיימר, החסידות כמיסטיקה, ירושלים תשכ"ח; [תו"ה] = רחל אליאור, תורת הא-להות בדור השני של חסידות חב"ד, ירושלים תשמ"ב, [חו"ח] = ר' חיים חייקא מאמדור, חיים וחסד, מהד' ווארשא, 1891.

4. קרבה לפשר הקוסמולוגי מצוייה באחד מנסיונותיו של ר' ברוך להסביר את מהותו של כתר אדם קדמון, המציין לפיו את הנאצל הראשון המצוי בנקודה האמצעית, כלומר בין האינסוף לבין "בחינת אפס ואין". על פירושו העיקרי על הנקודה האמצעית נעמוד עוד להלן.

5. אחת המסקנות הנובעות מתורת השכלים היא שעיסוק בחידושו של חכם פירושו דיבוק ואיחוד עמו, וראה על זה להלן. השווה רבקה ש"ץ [הח"כ: 105].

6. ראה מו"נ ח"א כח: "כי לובן הספיר אינו מראה לבן אלא זוהר לבד... יקבל מפני זה המראים כולם זה אחר זה, וזה כדמות החומר הראשון אשר הוא בבחינת אמתתו נעדר הצורות כולם, ולזה הוא מקבל הצורות כולם זו אחר זו".

יחסותן של הקטגוריות האונטולוגיות הבסיסיות מודגשת ע"י ר' ברוך במקומות שונים. ר' ברוך תופס את המושגים חומר וצורה כמושגים יחסיים. דבר שהוא צורה בדרגה מסויימת הופך לחומר בדרגה הבאה [ע"ה: כד ע"א]. הגדרה זו מקרבת אותו לגישה הניאואפלטונית, ביחוד זו של ר' שלמה בן גבירול. יחסו את החומר מעניין. ר' ברוך רואה את תוארי האובייקטים כתלויים בצורה, בעוד שקיומם של המימדים, הדימנסיונליות עצמה היא פונקציה של החומר: "החמימות והיבשות והקלות והלבנוניות והבהירות הוא נמשך מפאת הצורה של האש, אבל תפיסת מקום הנמשך" (!) משלשה רחקי' שהם אורך ורוחב וגובה הוא נמשך מצד חומר שהוא חומר היולי". היחסות שבהבחנה אור - הארה נכונה לגבי כל שלבי המציאות, פרט לאינסוף: "שאותה הארה היא עצמותה ממש חוזר להיות עצם אור לגבי הארת שכלנו וכן שורש של שרשה נק' ג"כ הארה בערך שורשה וכן תעלה ממעלה למעלה עילת כל העילות וסיבת כל הסיבות שהוא לבדו נק' אור בהחלט" [סב ע"ב]. ההבחנה בין אור והארה מצוייה בכתבי הרמח"ל. בשינוי מסויים היא מצוייה בחסידות חב"ד. רש"ז משתמש בהבחנה זו להסביר ההבדל שבין א"ס לבין אור א"ס. "שהיום נקרא אור ע"ש התפשטות האור והזיו מה שמאיר ביום משא"כ עצמיות השמש נקרא מאור" (תורה אור פרשת וירא מהד' צילום אוצר החסידים, ברוקלין, תשל"ח, על פי מהד' ווילנא תרנ"ט). וראה רחל אליאור [תו"ה: 87-88].

7. כפי שקל להשתכנע תורת הקליפות כאן, שונה מזו המוצעת בעמוד העבודה. והשווה לקוטי ישעיה [יס"ה מט ע"ב ד"ה לכן כה אמר ה'.

8. מסקנה זו הוסקה גם ביה"ב בהגות האבנרשדית. דוגמה בולטת ימצא הקורא בכתביו של יצחק אלבלג. כך למשל כותב הוא: "כל המצוים מקטנם ועד גדולם ידועים ומושגים לכל אחד מן השכלים הנבדלים השגה מיוחדת בו שאיננה ממין השגת חברו אלא זו גסה מזו עד הגיעם מפאת מעלה אל הטבע אשר כל הצורות הטבעיות מצויות בדעתו מציאות הצורה המלאכית בדעת האומן הראשון אשר בראה מלבדו" (תקון הדעות, מב, מהד' יהודה אריה ווידה, ירושלים תשל"ג מ' 66). כידוע הושפע לייבניץ מהאטומיזם של המדברים כפי שהרמב"ם תיאר אותו, אולם אין בעיני ספק שדווקא בתורה זאת על רמות הידיעה מצוייה נקודת המוצא למונדלוגיה הלייבניציאנית.

למרות הקרבה אל שיטתו של לייבניץ יש הבדלים חשובים. הראשון נוגע להיקף ידיעתם של המונדות. האמנם חשב ר' ברוך שכל הידוע לשכל מסוים ידוע גם לשכל אחר וההבדל בין השניים הוא רק הבדל בבהירות השגתם? אינני חושב שניתן לגזור טענה כזו מדבריו. על כל פנים נובע לכאורה מגישתו שקיים סדר ליניארי בין התפיסות. לא יתכן שיהיו לפנינו שני שכלים שהשכלותיהן תהיינה בלתי מובנות זה לזה בהדרגות. תמיד יהיה

אחד מקיף ואחד פנימי. אם לא נקבל את הסדר ההיררכי, נצטרך לתפוס את המציאות, לא כשרשרת אלא כעץ. יש הבדל בין זושא לבין משה, אלא שקיימות נשמות כוללות, ואלו הן נשמותיהם של הצדיקים. והדברים יובנו טוב יותר בהמשך.

בהגות האבנרשדית הזהות בין השכל המשכיל והמושכל אינה נתפסת כזהות בין היודע וידיעתו, אלא בין היודע וציור הידיעה הנמצא בו. אם א' יודע ב', אין זהות בין א' לבין ב', אלא בין א' לבין הציור של ב' הנמצא בתוכו. כנראה אין הדבר כך במשנתו של ר' ברוך.

9. שיטתו של ר' ברוך מעמידה אותו בפני קשיים מסויימים. קשה להבחין בין השכלים לבין תוכן השכלתם: האדיאות. אם אמנם השכל והמושכל חד הם, הרי שההבחנה בין עצם לתפיסתו נמחקת. כך מדבר ר' ברוך על "שכל עמוק ומתוק", ועל "הציורים השכליים שאנו משיגים" [סב ע"ב]. לפעמים מתנסח הבדל זה בהבדל שבין אור לבין הארה, בין ישות לבין תפיסה קוגניטיבית. אולם, מן הראוי להדגיש אולם שאחד מחידושי החשובים של ר' ברוך הוא מחיקת הבחנה זו. אין הבדל בין השגה לבין קיום. הפשר האפיסטמולוגי הופך ע"כ לאונטולוגי: "שלפעמים איזה הארה חוזר להיות עצם האור כמו האם השמש חוזר להיות עצם אור הלבנה, כמו כן ממש באורות השכליות הרוחניות, שהארת שכלנו היא השגתנו והשכלתנו הציורים השכליים, ועצם אורם היא נשמתנו" [שם]. במקום אחר כותב ר' ברוך [עא ע"ב], שהעלול הראשון הוא "ההארה... הנובעת ממקור עצם אור הא"ס". יש כאן חלוקה בין הרצון לבין בעל הרצון, חלוקה הידועה לנו מכתביהם של הרמח"ל, ומקובלים איטלקיים אחרים.

10. אם נדייק, לפנינו מערכת היררכית של ישים בעלי רמות שונות במהותן: "שאיכות אור המקיף הוא יותר גדול מאיכות אור הפנימי" [ס"ו ע"ב].

11. כאן נעוץ הטעם למה נקראת התורה "תורת משה", [לט ע"א] ובכלל שאורייתא וישראל חד הם, כלומר "שהסודות התורה והנשמות הם עצמות אחד" [מ ע"א]. לפי ר' ברוך למרות שהשכל הגבוה כולל בתוכו את השכלים הנמוכים יותר, צדקה היא שעשה הקב"ה שחידושי תורה מתגלים על ידי כל אדם, אף אצל הנמוכים המפרטים את הדברים הכלולים בשכל הכולל. דבר דומה מוצאים אנו בכתביו של ר' זאב וולף מז'טומיר כי כל אדם חייב להגיע "אל אותן הציוריים שיש לו באותיות התורה ואם לאו לא פעל כלום בביראתו בעוזה ומה אהנו לו שחכם הכולל המצוה בטוב גרם ככה והגיד לו לעשות צירופים" (אור המאיר, לט, ע"א).

12. הקשר שבין המשל והגילוי בתהליך ההוראה והלימוד נקבע על ידי הרמב"ם בפתיחה למורה, בדיון על 'ברקי ההבנה': "ודע כי כשירצה אחד מן השלמים כפי מדריגת שלמותו, לזכור דבר ממה שהבין מאלו הדורות אם בפיו אם בקולמוסו, לא יוכל לבאר אפילו מעט השיעור אשר השיגוהו באור שלם כסדר... ובעבור זה כשכיון כל חכם גדול אלהי רבני בעל אמת ללמד דבר מזה הענין לא ידבר בו כי אם במשלים וחידות, והרבו המשלים". ניתן לקרוא קטע זה קריאה חסידית, המקשר בין המשל לבין הצמצום ומה שקראנו הדגם הקוגניטיבי.

13. את מלוא משמעותו של הפשר שר' ברוך מציע ניתן לדעת להבין בעזרת ההבחנה המורדנית שבין sentence, פסוק או ליתר דיוק מבע של פסוק, לבין proposition, טענה. מעמדו של הפסוק נחקר על ידי ר' ברוך גם מנקודת מבט אחרת. יש ולפעמים מבע של פסוק אינו מצליח להביע טענה. בלשונו של ר' ברוך יש 'מאמר חי' - המביע טענה, ויש 'מאמר מת', "כי אין בו שום חיות כלל... לפי שאין לו שום הבנה ותפיסה" [יט ע"א, והשווה סג ע"א וא"י].

14. תפיסת התוכן האבסטרקטי נעשית שלא בזמן. לכאורה המציאות מכחישה עובדה זו, שהרי אנו מתמודדים פעמים רבות עם קשיים עצומים כדי להבין 'שמעתתא' מסויימת. אולם יש להבחין כאן בין שתי פעולות שונות, [א] היגיעה על ההצעות וההקדמות, הפענוח של התוכן השכלי המוצפן בטקסט מסויים, לפי הסימבוליקה הקבלית של ר' ברוך, תפיסת האור המוצפן בכלי. [ב] הפעילות השכלית עצמה "לאחר שהכונה האמיתית ברורה לו ישיג במהירות אף ענין שכלי עמוק מאוד" [יס"ה: 155]. הדבר הזה מביא את ר' ברוך להניח קיומם של שני חלקים באדם: **השכל** האבסולוטי, המצוי למעלה מן הזמן, וה**מחשבה**, שהוא כבר שכל מלוכש. ואף שהמחשבה היא דקה מאוד עכ"ז להיותה שוכנת באדם סובלת היא כבר מעכירות והתעבות "כמו שאנו רואים שהמחשבה יש לה גבול בנין המהירות ונמצא בהכרח תופסת זמן, וגם... לא תוכל לתפוס ולצייר ולחשוב שני דברים ברגע אחד" [יס"ה: 155].

15. להשוואה הזו השלכות חשובות. היחס שבין ההתנהגות האנושית לבין הנשמה הנעלמת, מצויין גם הוא על ידי היחס שבין אורות וכלים (מן הראוי להדגיש שכאן מדובר על התנהגות, ולא על הגוף). ההתנהגות האנושית היא שפה, ודרכה אנו מכירים את כוחות הנשמה ש"אינם מושגים ומתגלים לנו רק ע"י איברי הגוף" [יט ע"א]. המסקנה לגבי מהותה של התפילה, ומרכזיותה של הכוונה מתבקשת מאליה [שם ע"ב].

16. במקום אחר מזהים הקליפות עם הרע והקדושה עם הטוב [יט"ה: 141]. זו היא ללא ספק עמדתו הראשונה, המשתנית עם גילוי הדגם הקוגניטיבי. הד לעמדות אלו מצויות בבית מדרשו של המגיד. פרעה מציין את "התגלות הקליפה" [חו"ח: 37] והיא כמחיצה "מפסיק שלא יטו הדעת שלהם לידע השי"ת" [שם]. ההבנה הקוגניטיבית של שעבוד פרעה ויציאת מצרים בולטת בכל ההגות החסידית. יציאת מצרים מייצגת את גילוי הדעת. במרכז הדעת, דעת אלקים. שעבוד מצרים פירושו אי האפשרות להגיע להשגת ה' ועמידה בפני פרעה המסמל את הכפירה ב"שם העצם" (אור המאיר, לעמבערג 1875, כט ע"א). שדוד המערכת, האותות והמופתים באו כדי "שיתעלה בחינת הדעת". מהותה של הדעת היא "להשכיל ולהבין דלית אחר פנוי מנ"ק" (שם כז ע"א). פרעה מציין את שלילת הדעת, את "פרעה העליון" (אור המאיר, לא ע"א). במצרים "הדעת היה בגלות", מצרים היא "מיצר ים החכמה" (לא ע"ב), היא מציינת את הקליפה המתנגדת לדעת.

17. בהקשר זה מעניינים דבריו העתידיים לקבל הד רב בהגות החסידית: "שמעתי אומרים בשם חכם אחד מקובל כשאדם מחדש איזה השגה בתורה שוב מעתה יכולים להשיג אותה השגה אף אנשים פחותי ערך" [יט"ה: 167]. לתופעת הגילוי מקום מרכזי בשיטתו של ר' ברוך. והשווה [לט ע"א וא"י]. בעקבות ר' אברהם אזולאי טוען ר' ברוך שכל גילוי קשור עם שורש נשמתו של המגלה: "ושלזה הסוד ייחוס עם נשמתו".

18. ר' ברוך מביא בכתביו שתי תשובות אחרות לבעיית הידיעה והבחירה. הראשונה משל ר' משה אלשיך והשנייה משל בעל "יושר לבב". הפירוש הראשון מבחין בין מחשבה ודבור. הדיבור הא-לקי מכריח את פעולות האדם, מה שאין כן המחשבה. בעל יושר לבב, טוען לעומת זאת, שאכן צמצם הקב"ה את ידיעתו כחדי לאפשר את הבחירה האנושית: "למען תשאר הבחירה בכח האדם מסלק הוא ית' ידיעתו ממעשה האדם, כדי שלא תחלש כח הבחירה". פתרונות אלו של ר' ברוך לפרדוקס הידיעה והבחירה שייכים לדעת, לרברים הראשונים של תורתו. השווה יסוד האמונה, פרשת לך לך ד"ה ודור רביעי [יט"ה: 19]. למרות הקרבה הרעיונית, אין כאן פיתוח מפורט של תורת ההווה הנצחי.

רעיון הידיעה נפוץ בהגות החסידית. נזכיר רק דוגמה אחת מתורת המגיד המלמד שצורתם של ישראל חקוקה במחשבה אף לפני בריאת העולם (לקו"י רמט, עו ע"ב). הפרדוקס הזה מסביר את עצם הבריאה. מן הראוי להדגיש כאן שר' נחמן לא קיבל את תשובתו של ר' ברוך.

19. הרעיון על שני חלקי הנשמה מצוי גם בחידושי לתורה (פרשת ויצא ד"ה ויחלוס): "שהנשמה היא דבוקה למעלה בשרשה... שבאמת עצם הנשמה היא דבוקה באילן רק מן שרשה נמשך חוט אחד על דמטה לארץ וחופפת על הגוף ומושכת לו חיים ובשעת מיתת האדם מסלקין את החוט מן הגוף ומעלין את החוט למעלה לשרשה". עונש הכרת הוא כריתת החוט, המיתה הפשוטה היא רק סילוקו למעלה. וזה החוט הוא "חבל נחלתו". והשווה פירושו להאזינו (ד"ה כי חלק מח ע"ב). מושג הדעת התחבר לדעתי ברעיון החוט-החבל של ברוך: "הדעת הוא המחבר בין חכמה לבינה ונקרא קו היושר" [חו"ח: 13].

20. דברים אלה מהדהדים בהסבר ה'מיתה בנשיקה'. ר' עקיבא נקבר ע"י אליהו ואינו מטמא, כי ההריגה לא פעלה בו, "אך הוא מת מיתת עצמו שהתקשר נשמתו למעלה בשרשה דבוק עצום במחשבתו והוא מיתת נשיקה... וקרא לדיבוק נשיקה... ולא מלאך המות".

דברים אלה חוזרים בליקוטי מוהר"ן סו: "כי איתא, שיש להצדיק בחינת שני רוחות רוח לעלא, רוח לתתא... ודע, שזוהו על ידי שבשעת הסתלקות, אזי יורד ובא למטה בחינת הרוח והחיות דלעלא, ואזי נתחבקין ונתאחדים יחד, הרוח דלתתא עם הרוח דלעלא. כי באמת שניהם אחד, ותכף כשנתגלין זה לזה, נתאחדין מאד באחדות גדול. ומחמת שהרוח דלעלא אינו יכול להיות בזה העולם, כי טבעו אינו יכול לסבל כלל זה העולם, על כן נסתלק לעלא. ועל ידי זה נסתלק הצדיק, כי כשנסתלק למעלה הרוח הנ"ל, נסתלק עמו הרוח דלתתא, מחמת שנתאחדו מאד באחדות גדול כנ"ל". כפי שר' נחמן מציין מקור הדברים מצויים בזוהר (תוספתא לבראשית נח דף נט ע"ב): "למה נח נח תרי זמני אלא כל צדיק וצדיק די בעלמא אית ליה תרין רוחין רוחא חד בעלמא דין ורוחא חד בעלמא דאתי, והכי תשכח בכלהו צדיקי משה משה יעקב יעקב אברהם אברהם

שמואל שמואל שם שם בר מיצחק דלא כתיב ביה כמה דכתיב בהו". כן חוזרים הדברים בשינויים מסוימים באדרא רבא: "כי יש משה לעילא משה לתתא, יעקב לעילא יעקב לתתא" (זהר נשא, קל"ח ע"א).

21. על צמצום הנשמה בכוחות השונים ראה [נז ע"ב וא"].

22. בלקוטי תהילים מדבר ר' ברוך על שכל אנושי ושכל בהמי "וזהו אדם ובהמה" כפי הביטוי המצוי במקרא ובתפילות [נ ע"ב].

23. כאן עדים אנו לעמימות הקיימת בהגותו של ר' ברוך. הספירות הן שכלים, אולם הספירות הן גם תפוסות אנושיות של הא"ס, המתגלה את עצמו דרכן. אלו הן ללא ספק שני פשרים שונים שאינם תואמים זה את זה. ההתאמה בין גישות אלה יכולה להעשות רק במסגרת תורה אידיאליסטית. התאמה זו מצוייה במשנתה של חסידות חב"ד.

24. פירוש מושג השפע מעמידנו בפני התפתחות אפשרית בשיטתו של ר' ברוך. ביסוד האמונה [יס"ה: צא ע"א] משתמש ר' ברוך במשל שבעל עבודת הקודש מביא בשמו של בעל העקידה, משל התהודה: "בשני מיני כלי זמר הנערכים בערך אחת... אם ינגן אדם בא' מהן יצא קול גם מכלי זמר האחר מאליו". פעולות האדם משפיעות על ידי סוג מסויים של מגנטים רוחני ("ועיין בחיי שמביא משל מאבן השואב הברזל הנקרא מאגנעט"), הפועל על הכוחות העליונים. זהו הסבר תיאורגי שיכול להפך למגי. הוא מופיע גם ב'זכוח השואל והמשיב'. הסבר זה מצוי גם הוא בהגות החסידית. כך משתמש רמ"מ מויטבסק בתהודה כדי לפתח רעיון הקרוב ללא ספק לרעיון התיאורגי: "ואמר חכמי המחקר שכשעושים כנור קטן השקל שוה עם הגדול כשמנגנים בקטן נשמע קול בגדול, והשם יתברך בנה את האדם בצלמו והוא כנור קטן, ומעורר בכל מעשיו את השכל (נ"א השכינה)" (ליקוטי אמרים כח ע"א).

בכתביו האחרים של ר' ברוך מצאנו הסבר שונה, לפיו הפעולות מתרחשות בנפש האדם. אם כי שתי הקונצפציות גרות בכפיפה אחת, ההסבר השני, כך נראה לי, בא להוציא את הסכנה בתפיסה מגית של הקבלה. ההסברים הפסיכולוגיים מופיעים בכתביו של ר' ברוך בואריאציות שונות:

[א] הפעולה הקבלית מעוררת בנו את הכרת המסומל. "והעשייה הגשמית היא משל ודוגמא ומבוא להבנת שרשה העליון" [מב, ע"א ואי]: "כי אם לא היה בעולם ענין רחיצה גשמית במציאות", כלומר הטבילה במקוה, "ממילא לא היינו משיגים כלל... מהות הרחיצה הרוחנית" [מה, ע"א].

[ב] "שפע הרוחנית הבאה מלמעלה על האדם בשעת תפלתו בכוונה ובלב שלם היא היולית... ואחר התפלה תתגלה ותתראה איזה ציור פרטי בשפע שנשפע עליו בשעת התפלה... והכל לפי עסקו של אדם אחר התפלה..." [מד ע"א] הפיכת ההיולי לקונקרטי נעשה בנפש האדם אחר התפלה.

[ג] המעשה הגשמי מביא לידי שנויים פסיכולוגיים באדם: "ולכן תמצא במי שטובל... ירגיש האדם תוספת רוח טהרה ומוכנת בחשק לעבודת הבורא ית'". [מה ע"א].

גם ההשגחה היא תוצאה של השפעת הקב"ה על שכל האדם. ר' ברוך מוסיף כאן את תורת ה"חן" [מד, ע"א והשווה נד, ע"א] קיימת הבחנה ברורה וחדה בין הרוחני והגשמי. אלא שהחן והפכו ה"כיעור מסטרא אחרא", הם בעצם יחסים שבין הרוחני והגשמי. "כי החן הוא ענין רוחני הנשוא על ענין גשמי" [מג ע"ב], הד לדברים אלה על החן, ראה בלקוטי מוהר"ן א. לפנינו שתי מערכות עצמאיות, והשפע חל על המערכת הרוחנית. במשנת ר' ברוך מתרחשת אכן ספיריטואליזציה ורציונליזציה, הכוללת גם את טעמי המצוות. המצוות נתנו לצרף בהם את הבריות "שיהיו מצורפים ומלובנים מזוהמת נשמתם ע"י המצוות" [מד, ע"ב], וכמו שהאדם טובל במקוה, כך גם "נשמתו למעלה טובלת ורוחצת במים קדושים רוחניים". יש אכן פרלליזם, הקבלה בין הגשמי והרוחני, ולא השפעה תיאורגית של הגשמי על הרוחני: "כי הרוחני אין לו שום ייחוס עם הגשמיים" [מה, ע"א].

25. הדיון במושג הכלים מוביל לדיון על השבירה, המציינת את הופעת הפרטים "בבחינת פירודים והבדלים".

26. פרופ' רבקה ש"ץ ע"ה טענה בהערתה לדברי המגיד, ש"עיקר העוקץ שבמשל טמון בכך שלמעשה כל "ההנהגה" אינה אלא משחק, תדמית" [שם]. התדמית לפי זה נעוצה בצד ההנהגה והפעילות בעולם. נראה לי שהתדמית היא כוללת יותר, שהרי לפי המשל סוס העץ הוא מונהג, ורק אליבא דהתדמית, הוא מנהיג.

27. מוטיבים נוספים לתפיסה האנטי-תיאורגית שבחסידות. מהדהדים בה רעיונותיו האנטי-תיאורגיים של הרמח"ל לפיהם הקב"ה ברא עולם בלתי מושלם כדי לתת מקום לעבודת האדם. מוטיבים אלה מלווים את

החסידות עד לתקופה מאוחרת מאוד. נדגים זאת בדביו של ר' מרדכי יוסף אלעזר מאחרוני בית איזביצא-רדזין: "אכן השי"ת שחפץ להטיב לבריותיו הסתיר דרכו והלביש האור בלבושים שעי"ז יהיה מקום לאדם להתגדר בו, והציב גוון ולבוש שנראה שנמצא ח"ו חורין וסדקין והאדם בעבודתו ישרים, ובזה יהיה מרכבה לשכינה... אכן כן הציב השית רצון בעוה"ז שכביכול חפץ לישב עם בשר ודם בנר שהאדם יאיר לעצמו ושיהיה נקרא התגלות על שם האדם. אבל באמת לאמתו בלתי רצון הזה אין באמת שום צורך לעבודת האדם" (תפארת יוסף, ווארשא תרצ"ה, עמ' 133-134). קטע זה משתמש בצורה שונה במוטיב הסוס או ליתר דיוק המרכבה. הצדיקים הם מרכבה, המרכבה "טפילה לרוכב... כי הסוס מוכרח לילך רק בדרך שחפץ הרוכב". דברים אלה מתקשרים לדטרמיניזם של איזביצא, ולתורת הגוון עליה נדבר אי"ה בפרק אחר.

28. "כשאומר אמר אביי... מקשר חיותו בחיות אביי... נמצא מדבק שכלו לשכלו של אביי" (לקוטי אמרים לג ע"א). ובנוסף אחר: "וכן יחשוב למשל כשאומר מר אביי דאותיות אביי הוא חיותו נמצא מקשר חיותו לחיות של אביי בדברי אביי, והדין שאומר הוא שכלו של אביי נמצא מדבק שכלו לשכלו של אביי כי חושב בשכלו את הדין... ומחיה את אביי כי מביא את המוחין של אביי בגוף" (אור האמת טז ע"א).

29. ראה למשל ב"לקוטי תורה" לאדמו"ר הזקן, הכותב בפרשת תזריע, (ברוקלין נ"י, תשל"ט דף יט ע"ב): "אשה מזרעת תחלה יולדת זכר וכו'" וזה פלאי והפלוסופים נדחקו ליישב כי לפי שאשה מזרעת תחלה הרי טפת הזכר באה באחרונה ועילאה גבר, משא"כ אם האיש מזרע תחלה כו", והנה בחידושי לתורה "יסוד התורה", כותב ר' ברוך (פרשת בראשית ד"ה אל האשה): "והנה הטעם ע"ז כשאשה מזרעת תחלה אז אח"כ גובר עליה זרע האיש ויולדת זכר ולהיפך תתגבר זרעה על זרעו ותוליד נקבה".

30. בהערה בקרית ספר, כרך מח (תשל"ג) עמ' 526-527 "מקור בלתי נודע בספרות ההנהגות החסידית", עמד פרופ' גדליה נגאל על מאמר אחד משל 'דרוש המחשבה' (המתחיל ב'איתא בספרי אותו היצה"ר העבירו מלבבכם') שבספר עמוד העבודה, המצוי גם בס' דרכי ישרים, צוואת הריב"ש, אור האמת וכו'. ג' נגאל שיער שמקור הדברים מצוי במשנתו של ר' ברוך. על סוגייה זאת חזר מנדל פייקאז' בספרו 'בימי צמיחת החסידות, ירושלים תשל"ח. מ' פייקאז' משער שמקור הדברים במשנתו של המגיד: "ניתוח פילולוגי חטוף מראה, כי דברי ר' ברוך מקוּסוּב נדפסו בערבוביה, ללא כל עריכה, ויש להניח כי המביא לבית הדפוס מסר לדפוס את ציור הכתבים כפי שמצאו בעזבונו של ר' ברוך מקוּסוּב, ובכלל זה המאמר האמור, שכנראה ר' ברוך העתיקו לעצמו לשם שימוש בו, כדרכו בנוגע למאמרים מספרי הדורות שמשכו את לבו" (שם עמ' 57-58). אחרי התלבטות רבה נראה לי שבפרט זה צודק מ' פייקאז'. וזאת בהסתייגות עקרונית. ספריו של ר' ברוך מסודרים וברורים, למעט את 'דרוש המחשבה' שאינו אלא אנטולוגיה של חומר שהוכן לעיבוד, ושודאי שימש את ר' ברוך בדרשותיו ובכתביו. קטע זה מקורו בהגות החסידית, והדבר עדיין צריך עיון. אולם ממה שראינו עד עתה ברורה ההשפעה המסיבית שהיתה לכתביו של ר' ברוך בגיבוש רעיונותיה של החסידות.

31. לפי מסורת תלמידיו, תיאר כבר רבי ישראל בעש"ט את יחס הקב"ה לאדם, כיחס האב אל בנו הקטן (השווה לקו"י, סט ע"ב). הבעש"ט נתן סימן על זה "והוא ינהגנו על מות" (תה"מ, מח, טו), הכוונה כנראה לפירוש רש"י: "עלמות כאדם המנהיג את בנו קטן לאט" (ראה הערת המהדיר, שם). מוטיב אחר המצוי במשל החסידי הוא זהו הבן הקטן עם הצדיק, "וכאשר האב עושה רצון התינוק ונותן לו אותו הדבר שביקש, יש להאב תענוג מזה, וזהו צדיק מושל וגו' (ש"ב כג, ג)... ומה שהצדיק רוצה זהו רצונו ית', ויכול להפוך מדת הדין לרחמים" (לקו"י רעא, פט ע"א). המשל של ר' ברוך מיוחד בהיותו מתייחס לתהליך הלמידה. גם השימוש הרווח במושג "כח הפועל בפועל", למשל [חו"ח: 11] מוכיח לדעתי את השפעתו של ר' ברוך. ולמרות זאת ישנם מקבילות חלקיות במקורות אחרים. אם אנו משווים את פשר הספירות במשנתו של בעל התולדות, מרגישים אנו ביסודות קוגניטיביים מסויימים. עיקר ההסבר של בעל התולדות קשור במה שניתן לכנות תפיסת החוויה הדתית. כך קוראים אנו בספרו 'בן פורת יוסף' (להלן בפ"י, על פי מהד' פיעטרקוב 1883) המסביר בעקבות הבעש"ט, שנצח והודו הם "תריין סמכי קשוט דזעיר אנפין, שני עמודי האמונה. ועל ידי האמונה מעלה המלכות אשר רגליה יורדות מות אל ירכי קשוט דז"א" [קטז ע"א]. היסוד מתייחס למה שניתן לכנות החוויה הדתית, אותה יש להבין על מודל החוויה המינית: "כשיש לו תענוג בעבודת השם יתברך יותר מכן התענוגים, כי מבשרי אחזה... שהוא אחדות שנתחבר דבר ונוקבא, ומן הגשמי יבין תענוג הרוחני כשמדבק את עצמו באחדותו יתב' שמו שהוא שורש כל התענוגים" (תולדות יעקב יוסף לך יט ע"א, בעש"ט על התורה, עמ' 61). המלכות מציינת את התחום בו יכול החטא לשלוט, וממילא הסבל: "כי רגליה יורדות מות". אולם דגם הספירות, יכול להיות מובן לפי בעל התולדות, גם לגבי תלמוד תורה, דבר המקרב אותנו לדגם הקוגניטיבי. דבר שנתחדש בתורה מוסבר על ידי

ספירות אבא ואמא [בפ"י, קטז ע"א]. אבא - פירושו המחשבה, החכמה, ואחר הצמצום להחליט נקרא אמא וכו' [תוי"י מצורע צה ע"ב, בעש"ט: 61]. חסד - כשנתחדש הדבר, גבורה - כשמתגלה סוד הצמצום הנוסף שיוכל לתפוס לאמרו בפני אחרים, "והכל על ידי קו אמצעי", נצח והוד - מציינים את האמנה, יסוד - את התענוג שיש לחכם במה שחידש, ומלכות - את גילוי על ידי הדיבור שהוא מלכות. יש כאן ללא ספק קרבה ללדגם הקוגניטיבי. ולמרות הכל נראים הדברים שעיקר שיטתו של ר' ברוך מקורית היא.

32. ר' ברוך בדק אפשרויות אחרות להבין את ההבחנה שבין חב"ד. ב"קונטרסים לחכמת האמת" מנסה ר' ברוך לזהות אותם עם שלוש בחינות אחרות: [א] ההשגה השכלית עצמה (דעת). [ב] השגת אמיתותה, לפי ר' ברוך זה השכל העיוני של החכמים. [ג] הבנת מעלת ההשגה. שתי הבחינות השאחרונות הן חכמה ובינה מבלי שר' ברוך יקבע את זהותן האמיתית: "ואין בידי כעת ליישבם איזה מהם תיחס לאיזה בחינה מב' הבחינות, ויש פנים לכאן ולכאן".

33. האות ה' מורכבת מיו"ד ומדל"ת. היו"ד מסמלת את החכמה. הדל"ת את האורך והרוחב כלומר את מרחב האפשרויות הנפתח בפני האדם.

34. משולם פייביש הלר, כתבי קודש, דעש תרצ"ג, עמ' 20. ר' משולם פייביש מוסיף "ודבר זה הסביר לי "החכם [השלם] המופלג החרף [מוה"ר] צבי הירש נ"י שהוא לע"מ מ"מ בק"ק דאלינו יצ"ו וזה הוא שבספר חובת הלבבות משתמש במלה זו תמיד וכותב הכרתו חזקה או חלושה הכל בענין זה".

35. ר' ברוך מזכיר במספר מקומות את ר' לייב פיסטינר מגיד דקאלימייע, ראה רשימתם במאמרו של ישעיהו תשבי, הרעיון המשיחי והמגמות המשיחיות בצמיחת החסידות, ציון שנה לב חוב' א-ב, ירושלים תשכ"ז, עמ' 26 הע' 119. בערה 120, מביע י' תשבי את ההשערה לפיה ר' דב המוזכר כמה פעמים על ידי ר' ברוך איננו זהה עם הרב בער, דהיינו המגיד ממזריץ'. מתוך עיון במובאות נראה לי שאין סברתו נכונה ומדובר במגיד. על סוג הפרשנות הפסיכולוגית של מהרי"ל פיסטינר יכולים אנו ללמוד גם מקטע המובא במסורת שנרשמה משמו ע"י ר' בנימין מזאלאזיץ, (אהבת דודים, לה ע"ב), הובא על ידי יוסף וייס, ראשית צמיחתה של הדרך החסידית, ציון תשי"א שנה טז עמ' 79.

36. מן הראוי להדגיש שוב את המיוחד שבגישתו של ר' ברוך, תוך עמידה על ההבחנה שבין הפסיכולוגי והאפיסטמולוגי. כך טוען ר' ברוך "הנה ידוע שנשמת אדם יש בה ע"ס" [ע"א קן]. לשונו זה מוכיח בעליל לדעתי, שקביעה זאת אינה משל ר' ברוך, ומקורהם אצל אחרים. מן הראוי להדגיש כאן שמהטענה שיש עשר ספירות בנפש, נובע שיש באדם מקבילה לכתר, דהיינו רצון הפשוט. ר' ברוך טוען אכן שיש שני מיני רצון, הרצון הפשוט, והרצון הבחירי הנמשך מן הדעת". הרצון הבחירי היא תוצאה של השכל. מסקנה נוספת מהעמדה הזו היא הנחת קיומם של "עולמות עד אין קץ".

37. ראה יוסף וייס, ראשית צמיחתה של הדרך החסידית, ציון שנה ט"ז (תשי"א) עמ' 79. הפשר האפיסטמולוגי של ר' ברוך לא הופיע בחלל ריק. ניסוחים קרובים היו קיימים, אם כי נדמה לי שניתן לומר שלא הגיעו לפיתוח המצוי אצלו. דוגמה לרקע זה נמצא בדבריו של ר' יעקב יוסף בעל התולדות, המוסר בשם הבעש"ט: "לפי ששמעתי ממורי זלה"ה הן בסדר הלימוד הן בתפלה אם הוא מבין פי' המילות בתפלה ומבין פשט ההלכה בלימודו אז מקשר מלכות שהוא דבור אל הבינה שהוא מחשבה ודפח"ח". (תולדות יעקב יוסף, ואתחנן א, מהד' ירושלים תשל"ג עמ' תרטז).