

הקדמה

ושמעתי ממורי [= הבעש"ט] אמר שאלת הפילוסוף:
אם לית אתר פנוי מיני, אם את כופר בע"ז א"כ כופר
בחלק שהוא ממנו ית...¹

נקודת המוצא לספר זה היא שאלתו הנוקבת של הפילוסוף שנוסחה על ידי הבעש"ט:
אם הכול אלוהות ואין פינה פנויה ממנה, משמע שגם העבודה הזרה (וכמוה אף הרוע,
השקר וכד') היא אלוהות. כיצד, אם כן, ניתן לכפור בעבודה זרה (ובהתאמה — למחות
את הרוע ולדחות את השקר ודומיהם) מבלי לפגוע באל עצמו?
שאלה זו היא למעשה התרעה, רגע לפני שהאנרכיה מקבלת לגיטימציה — כיצד
ניתן להצדיק גבולות, איסורים וחיוכים בעולם שכולו מציאות אלוהית קדושה?
אך מה שורש ההנחה שהכול אלוהות? הביטוי "לית אתר פנוי מיניה", שהבעש"ט
שם בפיו של הפילוסוף השואל, הוא ביטוי שגור בשפה החסידית. אבל ביטוי זה היה
שגור עוד הרבה לפני החסידות, והוא משקף תמונת עולם בעלת השפעה רבה במסורת
הדתית היהודית והלא יהודית.

תפיסת האל כאין סוף, כישות בלתי מוגבלת הממלאת את כל ההוויה, הילכה עליי
קסם זה זמן רב. פגשתי בה לראשונה בכתביו של הרב קוק, ורק לאחר מכן נחשפתי
לשפע מקורותיו בהגות היהודית לאורך דורות רבים. בד בבד מעוררת תפיסת אלוהות
זו אי נוחות מסוימת באדם המתפקד בעולם כפי שהוא נראה לעיניו, הווה אומר, עולם
של מהויות חומריות מובחנות, עולם של ניגודים וסתירות, ולא דווקא אורגניזם
הרמוני המשקף אחדות חובקת כול.

לצד התחושות וההרהורים עלו ובאו שאלות ברורות יותר במישור העיוני. המפגש
עם מגוון של טקסטים קבליים וחסידיים, שבהם באה לידי ביטוי תפיסת האלוהות
האימננטית, קרי הנוכחת בכל ההוויה, העלה בי תהייה ביחס למסקנות הדתיות
העשויות לעלות מתפיסה זו: אם אמנם "לית אתר פנוי מיניה", האלוהות שורה בכול
ואולי הכול שורה באלוהות, האם יש מקום לעשייה הדתית הנורמטיבית? האם אין

1 בן פורת יוסף (למברג), דף קה ע"ב.

ראייה זו מבטלת את כל הגבולות שבמציאות, ובתוכם את אלו שבין אסור ומותר, טוב ורע, אמת ושקר, עד כדי הכללת עבודה זרה באלוהות? ! האם יש סיבה אמיתית, כפי ששואל הפילוסוף של הבעש"ט, לכפור בעבודה זרה, שאף היא "חלק שהוא ממנו"? אורח החיים התורני-הלכתי משתלב היטב עם דמות אל טרנסצנדנטית, קרי נבדלת מן העולם ונעלה ממנו, או אימננטית במידה מוגבלת. העולם שבו מתממש רצונו של האל הפרסונלי, המצווה והמשגיח, הוא עולם שרבים בו הגבולות, הדירוגים וההיררכיות: בין טוב לרע, בין קודש לחול, בין טמא לטהור וכד'. רצון האל הוא ספציפי, ומכוון לעשייה מסוימת הנסמכת על גבולות אלו ומקבעת אותם, ובכך מחזקת את תפיסת המציאות הפרטנית וההטרונגית מבחינת ערכה הדתי. לשון אחר, הפולחן והעשייה הדתית מתרכזים סביב מוקדים: זמנים, מקומות, חפצים וכד' השייכים לעולם הזה, אך בו בזמן בעלי תכונות שאינן מהעולם הזה. מרכזיותם של מוקדי קדושה אלו מחייבת לכאורה תמונת עולם הטרונגית מבחינת קרבתה לאלוהות. תמונת עולם הטרונגית מחייבת לכאורה דמות אל טרנסצנדנטית לעולם, אל הבוחר להנכיח את עצמו או להאציל מקדושתו במקומות, זמנים, מעשים, אנשים וחפצים מוגדרים. נוכחות האל בעולם כולו ולא רק במוקדים בקרבו פוגמת בהטרונגיות של המציאות מבחינת ערכה הדתי, ובכך עשויה לפגום בתשתית שעליה נבנית ההתנהגות הדתית. על אחת כמה וכמה נוגע קושי זה להשקפת עולם קיצונית יותר שבמסגרתה נתפסת המציאות כולה כאלוהות בתחפושת, כאחדות הנדמית לעין הבשר כריבוי. תמונת עולם זו פוגמת בהטרונגיות של המציאות לא רק מבחינת ערכה הדתי, אלא בכל מובן שהוא. בתמונת עולם זו נשברים כל הגבולות, וכל המקומות, הזמנים, החפצים והמעשים ניתכים לכדי מציאות אחדותית.

מנקודת מוצא זו תהיתי על השפעתה של תאולוגיה אימננטית, פנתאיסטית (= הכול אלוהות) או פנאנטיסטית (= הכול באלוהות) על אורח החיים הדתי בפועל, או לפחות על פרשנויות שניתנו לאורח חיים זה.

עיון בדיונים נרחבים הקיימים בספרות המחקר, בנוגע לזיקה שבין תאולוגיה לבין התנהגות דתית, בין תאוריה ומעשה, הוביל לאכזבת מה. ספרות זו, המושתתת ברובה על יסודות המחקר הסוציולוגיים והאנתרופולוגיים, מניחה כמובן מאליו את ההתפתחות מלמטה למעלה, קרי מעולם המעשה לעבר התאוריה. נקודת המוצא של מחקרים רבים היא הריטואל, בהיותו היסוד הראשוני והקדום, תוך הנחה שתפיסות העולם השונות התפתחו בעקבותיו והן שהעניקו לו פשר ומשמעות.² הנחת יסוד זו

2 ראו, למשל, דברי קסירר: "דומה, שעל הכל מקובל עתה הכלל שמבחינה היסטורית ופסיכולוגית כאחת קודם הטקס לעיקרי האמונה" (קסירר, מסה על האדם, עמ' 89-90). כן ראו קביעתו של רפפורט, כי "ritual is taken to be the ground from which religious conceptions spring" (רפפורט, ריטואל, עמ' 3). קביעה אקסיומטית זו חוזרת שוב ושוב לאורך ספרו של רפפורט, על סמך השערה בדבר מקומו של הריטואל בתהליך האבולוציוני,

שומטת, כמובן, את הקרקע מתחת ל"שאלת הפילוסוף" דלעיל, המשקיפה ממרומי התאולוגיה אל עבר עולם המעשה הדתי. ייתכן כי שורשיהן של עמדות אלו נעוצים בתפיסה המרקסיסטית, אשר לפיה העמדה העיונית אינה עצמאית, והיא אך ביטוי של העמדה המעשית. יתר על כן, על פי מרקס עצם הקיום של עמדה עיונית עצמאית הוא יומרה או הסוואה של המצב כמות שהוא, באשר התאוריה תלויה לחלוטין בפרקסיס ומשרתת אותו בהעניקה לו לגיטימיות.³ כנגד טענה עקרונית ואקסיומטית זו של מדע הסוציולוגיה והאנתרופולוגיה ניתן למצוא בספרות הפילוסופית קולות אחרים, שלפיהם אמונות ודעות הן הכלי המכוון את ההתנהגות האנושית.⁴ הפילוסופיה הקלסית בכללה נטתה להעדיף את העיון על פני המעשה, וכבר אריסטו התווה את התפיסה שלפיה עקרון האמת העיוני הוא המדריך את ההשתוקקות, המחוללת את ההתייחסות המעשית.⁵

דומה כי במידה רבה נעוצה המחלוקת באופי הדיסציפלינה. חוקר שעניינו בראש ובראשונה בסוציולוגיה ובאנתרופולוגיה, הווה אומר בחברה ובאדם, פותח בעובדות ובפרטים הארציים, וגוזר מהם אידאות וכללים. את המתודולוגיה החביבה עליו הוא משליך גם על המציאות, בטענה ששיטת העבודה שלו היא ביטוי מהימן לסדר הדברים בה. ואילו חוקר שעניינו בפילוסופיה, קרי אהבת החכמה, פותח בחכמה — באידאות, ברעיונות הכלליים, בפרשנות ובתאוריות — ודרכה מתבונן בפרטי המציאות ובעולם הממשי. אף הוא גוזר מהמתודה הקרובה ללבו על העולם והאדם, ומסיק מכך שכל פעולה אנושית יסודה בתפיסה כוללת, באמונה או בידיעה.

בחקר מחשבת ישראל בכלל, ובסוגיות שבמוקד חיבור זה בפרט, מצויות שתי הגישות שהוצגו לעיל: מהעבר האחד עמדתה של רחל אליאור, לדוגמה, הנוטה להדגיש את השפעת המחשבה הדתית על ההתנהגות המעשית, בקבעה כי "ההגדרה המשתנה של מהותו [של האל] היא הגורמת לשינוי מכריע בפירושה של תורת האלוהות ולתמורה בדרכי העבודה הדתית".⁶ עיקרון כולל זה ניכר במחקריה בחסידות, שבהם חוזר הטיעון כי תורת האלוהות החסידית, המושתתת על האמונה בדבר "לית אתר פנוי מיניה", היא הבסיס לעיצוב אורח החיים החסידי, למבנה החברה

כאמצעי לשימור סדרי החברה והתרבות. גם אם יש ממש ברעיון זה, שאין כמובן דרך להוכיחו, הוא אינו מהווה מענה לדיון הנוכחי. זאת משום שאף אם התהוותן של הדתות ראשיתה בריטואלים והמשכה במשמעויות ובתפיסות שנגזרו מהם, הרי שמשעה שישנם הן ריטואלים והן תפיסות ורעיונות תאולוגיים ייתכן היזון חוזר, וההשפעה עשויה להיות הדדית (ובאופן תאורטי ייתכן שההשפעה מכאן ואילך תהיה דווקא בכיוון הפוך לזה הראשון).

3 ראו רוטנשטרייך, עיון ומעשה, עמ' 79-80.

4 ראו רוטנשטרייך, שם, עמ' 90, על פי דיואי.

5 שם, עמ' 20. כן ראו עמ' 34, ועוד.

6 אליאור, תמורות במושג האל, עמ' 28. כן ראו שם עמ' 16, 30-31, והדוגמאות שהיא מציגה לעיקרון זה.

ולערכיה; הווה אומר, הפרשנות שהם מציעים לעולם בכללו היא הבסיס לפרקטיקה שבה בחרו. מהעבר האחר עמדתו של משה אידל, למשל, המצביע על החוויה וחיי המעשה כראשוניים, ועל עמדות תאולוגיות המאומצות בדיעבד על מנת להעניק להם לגיטימיות. אידל נוקט עמדה זו באופן עקרוני, ומיישם אותה ביחס לחסידות, בקבעו שתומתה של התאולוגיה האימננטית להתהוות החסידות קטנה ממה שנהוג לחשוב.⁷ אמנם הוא מתמקד ביחס שבין התאולוגיה לחוויה דווקא, וקדימות החוויה המיסטית האישית לתפיסת האל שמאמץ המיסטיקאי אינה מעידה בהכרח על קדימותה של הנהגה דתית כעבודה בגשמיות לתאולוגיה האימננטית. מכל מקום מדגיש אידל את הכיוון שמלמטה למעלה, מהמציאות העובדתית אל הספירה העיונית, ואילו אליאור מניחה כיוון הפוך לתהליך.

לעניות דעתי, במחקר בתחום מחשבת ישראל יש להביא בחשבון מספר גורמים. ראשית, אין מדובר בתחום פילוסופי "טהור", באשר כל הוגה והוגה (לפחות עד שהשכלה החלה לתת אותותיה) ראה עצמו מחויב בראש ובראשונה לתורה ומצוות ולאמונת ישראל. לפיכך לא נמצא עיון הגותי יהודי בעל מתודה קרטזיאנית הפותחת בהטלת ספק בכול. זאת מפאת המסורת הארוכה והמחייבת, הגם שיש מקום ללהטוטי פרשנות רבים ומגוונים. במובן זה משוקעת הפילוסופיה היהודית בסוציולוגיה, ומושפעת כמו כן מהנתונים ההיסטוריים.⁸ שנית, כל הוגה והוגה, בטרם הפך לכזה, גדל בחברה מסורתית, המושפעת על קיום מצוות, ועל כן הפנים את העשייה הדתית הרבה לפני שיכול היה להקשות עליה, להצדיק אותה או להעניק לה פשר תאולוגי. לעובדת יסוד זו, הנכונה לגבי כל אדם באשר הוא, עשויה להיות השפעה על מוצקותו של היסוד המעשי בנפשו של אדם ומכאן על יחסי הגומלין האפשריים בין המעשה הדתי לבין תפיסת העולם. ושלישית, ביסוד האמונה היהודית מצויה החובה הדתית המעשית. מכאן שלפנינו תפיסת עולם המעניקה קדימות מבחינה תאולוגית למעשה הדתי. במובן מסוים עיקר האמונה היחיד ביהדות הקלסית שאי אפשר לוותר עליו, אף שאינו מנוסח כדוגמה, הוא "נעשה ונשמע": קדימותה של המחויבות ההלכתית לתאולוגיה, לפרשנות ולמשמעות. גורמים אלו קוראים ל"קרקוע" מסוים של העמדה הפותחת בתאולוגיה ומסיימת במעשה הדתי, ולענין "שאלת הפילוסוף" בגורמים היסטוריים וסוציולוגיים.

ואולי לא נכון לעקוב אחר סדר כרונולוגי והשפעה חד-כיוונית כזו או אחרת, וראוי יותר להניח השפעות הדדיות של התאולוגיה על ההתנהגות הדתית ולהפך לאורך ההיסטוריה היהודית. גישה זו קיבלה מסגרת תאורטית שיטתית בספרו של קליפורד גירץ, פרשנות של תרבויות. גירץ סובר כי "אמונה דתית וטקס דתי מתעמתים ומאשרים זה את זה אהדדי...".⁹ כן טוען גירץ כי "רובו המכריע של המין האנושי אינו חדל מלהסיק

7 אידל, החסידות, עמ' 195-197. וראו גם שם עמ' 53, ועוד.

8 ראו בענין זה שביד, הפילוסופים הגדולים, עמ' 11-15.

9 גירץ, פרשנות של תרבויות, עמ' 123.

מסקנות נורמטיביות מהנחות עובדתיות (וכן, הואיל והיחס בין אתוס להשקפת עולם הוא מעגלי, מסקנות עובדתיות מהנחות נורמטיביות)¹⁰. טענת ההשפעה המעגלית מוציאה מכלל אפשרות את ההתחקות אחר קווי השפעה יחידים בכיוון זה או אחר, ומתווה דרך חלופית לבחינת יחסי הגומלין בין התאולוגיה למעשה הדתי. הווה אומר, משעה שהמהלך אינו קווי אלא מעגלי, דומה כי הציר הכרונולוגי-היסטורי מפנה את מקומו לעיון פנומנולוגי. מנקודת מבט פנומנולוגית יש לבחון את מגוון הזיקות הקיימות בין שני התחומים, העיוני והמעשי, בין תורת (או תורות) האלוהות בחסידות, לבין מכלול ההנהגות המעשיות. להלן תינקט מתודה זו, והיא תוביל למסקנות בדבר קשרים מהותיים הרבה יותר בין התאולוגיה למעשה, עד כדי ערעור על עצם האפשרות לשרטט את קו הגבול ביניהם.¹¹ עם זאת, ראשיתו של הדיון (ועיקרו מבחינה כמותית) תעסוק באימנציה לעצמה, ובעבודה הדתית לעצמה, ורק לבסוף הם יתמזגו לכדי מסכת שלמה. מובן כי אף משעה שצמצמנו את העיון בסוגיה העקרונית לתחומי ההגות החסידית, עדיין קצר המצע מהשתרע. על כן יוגבל הדיון לראשית החסידות, ויכלול עיון בהגותם של חמישה אישים ובמסורות הסיפוריות על אודותיהם: בראש ובראשונה הבעש"ט, מחולל החסידות, ולצדו ר' יעקב יוסף מפולנאה, ר' דב בער המגיד ממזריץ', ר' מנחם נחום מצ'רנוביל ור' אפרים מסדילקוב. ארבע הדמויות הללו היו בקשר ישיר עם הבעש"ט וניזונו מתורתו. ר' יעקב יוסף מפולנאה והמגיד ממזריץ' נמנו עם בכירי תלמידיו, ובמובן מסוים אף התמודדו על ירושת ההנהגה אחר פטירתו. לעובדה זו תהיה משמעות בספר זה יותר מאשר בהקשר העובדתי ההיסטורי, בהתייחס לירושה הרוחנית ששאב כל אחד מהם מהבעש"ט, ולחותם הייחודי שטבע בה בהנחילו אותה לדור החסידים הבא אחריו. ר' מנחם נחום מצ'רנוביל משתייך לדור המעבר, בהיותו הן תלמידו של הבעש"ט הן תלמיד המגיד ממזריץ'. ר' מנחם נחום לא הספיק לשהות זמן רב במחיצת הבעש"ט, אך עדיין הוא מביא משמו מסורות שלא הופיעו במקורות אחרים, ומפתח את התורה החסידית בכיוון ייחודי. ר' אפרים מסדילקוב ישב על ברכי סבו, הבעש"ט, כילד, וזכורים לו דברים שאמר אביו זקנו, והוא מצטט אותם בספרו. ר' אפרים אינו מהדמויות הבולטות בקרב תלמידי הבעש"ט, אך דווקא משום כך, ומשום קרבתו המשפחתית והרעיונית לסבו, הוא עשוי לשפוך אור נוסף על תחום הדיון שלפנינו. יש להדגיש, כי אין אלו בהכרח הצדיקים החסידיים שפיתחו בצורה המסיבית ביותר את התפיסה האימננטית או את העבודה בגשמיות. אימנציה במנה גדושה מצויה בתורתו של ר' שניאור זלמן מליאדי, תלמיד המגיד ממזריץ'. עבודה בגשמיות נוכחת בשפע בספר אור המאיר לר' זאב וולף מז'יטומיר, אף הוא תלמיד המגיד, אך שתי דמויות אלו שייכות במובהק לדור השלישי של החסידות. אין בכך כדי לקבוע, שבאשר לראשית החסידות הבחירה שנעשתה לעיל ביחס למושאי המחקר היא

10 שם, עמ' 136. כן ראו שם, עמ' 91, 95-97, 121, ועוד.

11 דיון מרכזי בנושא זה יופיע להלן בפרק ג, סעיף 9.

הבלעדית או הטובה ביותר, אך דומה שהיא משרטטת תמונה מעניינת באשר לשחר ימיה של תנועה זו, ודי בכך.

כאן המקום לומר מילים אחדות על טיב המקורות ששימשו במחקר זה. הסתמכתי על טקסטים משלושה סוגים: בראש ובראשונה ספרות הדרשות וספרות ההנהגות שנכתבה על ידי הדמויות שבמוקד הדיון, או על ידי תלמידיהם, אשר ציטטו מפייהם וכן שימרו והפיצו מסורות ששמעו מרבותיהם. כמו כן נדונה הסיפורת החסידית הקשורה בדמויות אלו. ולבסוף יש התייחסות מסוימת לספרות החוץ-חסידית – בעיקר זו של המתנגדים – המשקפת מבט חיצוני וביקורתי על ראשית החסידות. מבחינה כמותית השימוש בקורפוס הדרשות תופס נפח גדול לאין ערוך מזה של שאר החומר, וזאת על שום אופי החומר המצוי והרלוונטי לענייננו.¹²

בספרות המחקר קיים תיעוד של מחלוקות רבות בדבר מידת האותנטיות של מקור טקסטואלי זה או אחר, החל במחלוקת המפורסמת בין גרשם שלום ומרטין בובר, כאשר הראשון התעמק בדרשות וזנח את הסיפורים, ואילו האחרון ראה בסיפור החסידי את תמצית החיים של מספריו, ולדרשות העניק מקום שולי.¹³ הוויכוח מוסיף ומהדהד בקרב תלמידיהם ותלמידי תלמידיהם,¹⁴ כאשר על פי רוב טוענים המצדדים בסיפורים, כי יש בהם כדי לשקף את החיים החסידיים הממשיים באופן הולם יותר מאשר החומר ההגותי.¹⁵ מכל מקום, דומה כי הרוצה להשאיר את הדף חלק מפאת

12 יש לשער כי אילו עמדו במוקד הדיון אישיותו של הבעש"ט, מופתיו, או היותו בעל שם, ולא העבודה בגשמיות והתפיסה האימננטית, היה החומר הסיפורי תופס מקום נכבד מזה ההגותי.

13 ראו למשל שלום, פירושו של בובר, עמ' 368; בובר, פירוש החסידות; ש"ץ, יחס האדם לאל ולעולם, עמ' 424.

14 ראו למשל טיעונו של גריס נגד הסתמכות היתר המחקרית על הדרשות, אשר נדפסו שנים רבות לאחר שנאמרו, בתרגום מידיש לעברית, על סמך זיכרונו הרופף של מי ששמע את הדרשה בשבת, ואשר עבור החסידים עצמם היו בעלות חשיבות פחותה בהרבה מזו שהן זוכות לה בקרב החוקרים. זאת לעומת הסיפור החסידי, שהיה לו מקום מרכזי בהוויה החסידית (גריס), ספר סופר וסיפור, עמ' 18-19, 28, 30-31, 37, 55). כנגד דברים אלו ראו נגאל, בהקדמתו לספר צפנת פענח, עמ' ז-ח. נגאל, שאינו חשוד על זלזול בסיפור החסידי, קובע – על סמך אחת האגדות החסידיות – כי ניכר ש"מייסד החסידות אכן ידע להעריך כדבעי את תרומתו הכבירה של תלמיד חכם זה [ר' יעקב יוסף מפולנאה] בהעלאת הגות ראשית החסידות על הכתב, אף כי בוודאי לא שיער שיעברו עוד עידן ועידנים עד שיעלה בידי מישהו להביא את הדברים לדפוס. מכל מקום ברור, כי הבעש"ט הבין שמאווייו העלומים, המשתקפים היטב בדברי המשיח אל הבעש"ט בשעת עליית הנשמה של האחרון, יתגשמו לא לפני שרעיונות הבעש"ט יופצו בכתב ויגיעו למרחקים". נגאל גם סבור שההדפסה המאוחרת של ספר תולדות יעקב יוסף, שהיה הספר החסידי הראשון שנדפס, נעוצה בחסרונו של בית דפוס שבבעלות חסידית במשך עשרות שנים, ולא בחוסר חשיבותן של הדרשות בעיני החסידים (שם, עמ' י').

15 על היחס שבין החיים לספרות ראו למשל אידל, החסידות, עמ' 430 הערה 22; אלשטיין, האקסטזה, עמ' 96; גריס, ספר סופר וסיפור, עמ' 66.

החשש שמא הדרשות סולפו ועוותו לחלוטין בדרכן מפיו של הצדיק החסידי אל עטו של המעתיק, וכן משום הסברה שהסיפורים הם לא יותר מאשר "מעשיות" מופרחות ומופרכות, יש לו על מי שישמוך. מצד שני, במקום לעסוק בשאלה מהו המקור החשוב והראוי יותר, ניתן לראות בשלל המקורות הקיימים אבני בניין – ולו חלקיות, רעועות, ולא מלוטשות – לשחזור מסוים של מבנה עולמם של החסידים. במקום לבכר את הדרשות על פני הסיפורים או להפך, או את הסיפורים על פני עדויות המתנגדים או להפך,¹⁶ ראוי אולי לנסות להצליב רמזים ושברי מידע המחזקים אלו את אלו מתוך מגוון המקורות הקיימים.

בנקודה זו יפים דבריו של אלשטיין באשר ליחס שבין הדרשות החסידיות לבין הסיפורים, וביחס שבין שני אלו לבין החיים הממשיים. אלשטיין קובע כי במעבר מהקבלה לחסידות נעשו המבנים המיסטיים מבנים שבנפש, והללו השאירו את רושםם על החיים הקונקרטיים, ומכאן התפתחו שני מסלולים של רפלקסיה תרבותית: ניסוח בשדה העיון במושגים, הווה אומר תופעת ההגות החסידית, וניסוח כנרטיבה, קרי תופעת הסיפורת החסידית.¹⁷ התייחסות לדרשות ולסיפורים כשני ביטויים תרבותיים של אותה הוויית חיים פותחת פתח למבט רחב החובק את מרב החומר הקיים, בניסיון להעלות ממנו את תמונת העבר. עמדה דומה נוקטת חביבה פדיה, בקבעה כי "המבע התאוסופי והמבע ההתנהגותי המופיע בסיפור מהווים יחד שלמות אחת המסייעת להתחקות על העולם הדתי אל נכון ולהתחקות על היישום של מבנה מיסטי מופשט בתוך פרקסיס, בתוך דפוסי התנהגות ובזיקה לחברה".¹⁸ יתר על כן, יש להצביע על כך שהתיחום שבין הדרשות לבין הסיפורים אינו מוחלט. כבר נגאל עמד על כך שבדרשותיו של ר' יעקב יוסף, למשל, שזורים רמזים לסיפורים על הבעש"ט, שבספרות השבחים הם מקבלים פירוט ופיתוח. בנוסף, דרשות מסוימות מתייחסות לערכו של הסיפור ואף מקדשות אותו במידה רבה, ובכך מחזק הז'נר ההגותי את מעמדו של הז'נר הסיפורי.¹⁹ זאת ועוד, חלק מתוכני הדרשות עצמן הם סיפורים: אוסף המשלים שבכתבי ר' יעקב יוסף מפולנאה, משם הבעש"ט או משמו, וכן בכתבים של דמויות נוספות. יש לשאול, מה ההבדל המהותי שבין סיפורים אלו לבין סיפורים המכונסים בשבחי הבעש"ט או בקובצי סיפורים אחרים? ואם נאמר, הללו משלים והללו סיפורי צדיקים, הרי שאף כאן

16 על הבעייתיות שבעדויות המתנגדים ראו גריס, שם, עמ' 69-70 (וראו גם דבריו שם בעניין עדותו של שלמה מימון); וילנסקי, חסידים ומתנגדים, כרך א, עמ' 17-18.

17 אלשטיין, האקסטזה, עמ' 92. כן ראו שם, עמ' 94: "שלוש ההשראות של הקבלה, בחיים הקונקרטיים, ברפלקסיה העיונית וברפלקסיה הסיפורית, הם חלק אינטגרלי של החסידות. החברה החסידית יכולה להתגדר בכך, שמתוך בשלות תרבותית רשמה את ההתבוננויות שלה בחיי עצמה, ועשתה רפלקסיות אלה לשתי חטיבות מעולות של עיון וסיפור".

18 פדיה, החוויה המיסטית, עמ' 98.

19 נגאל, אור חדש. ראו בעניין זה גם דביר-גולדברג, הצדיק החסידי.

הגבול פרוץ, שכן גם באוספי הסיפורים למיניהם מופיעים משלים משמם של צדיקים חסידיים.²⁰

עיקרו של דבר: אין לזלזל בסייגים ובהסתייגויות הקיימים ביחס לאמינותו של החומר, ואף על פי כן דומה כי ההתבוננות הן על ספרות הדרוש הן על סיפורי החסידים תהיה פורייה יותר, אם ננסה לאסוף את מרב המקורות, לסוגיהם השונים, התומכים בתפיסה או בהנהגה מסוימת, וללמוד דרכם על ההווה החסידית, שהורישה לנו עדויות טקסטואליות אלו. וגם אם המסקנות מניתוח החומר הנדון בספר זה, שעיקרו הוא הדרשות החסידיות, מלמדות יותר על מה שחשבו הצדיקים החסידיים על זיקת התאולוגיה ואורח חייהם מאשר על הזיקה הממשית שבין התאולוגיה שאחזו בה לבין הנהגתם הממשית – דיינו.

הספר בנוי, אם כן, סביב שני מוקדים: אימנציה והתנהגות דתית. כל אחד מהם נדון בחלק נפרד, וחלק נוסף עוסק בליכודם של תוכני החלקים הקודמים.

החלק הראשון עניינו התפיסה האימננטית. פרק א יוקדש לבירור מושגי על סמך הספרות הפילוסופית המתייחסת לאימנציה, לפנתאיזם ולפנאנתאיזם, וכן על סמך ספרות המחקר המכירה את החסידות או חלקים ממנה כתואר פנתאיזם, פנאנתאיזם או אימננטיזם, או טוענת לשלילת תואר זה מהחסידות. פרק ב יוקדש לשורשיה של התפיסה האימננטית החסידית בהגות היהודית קודם החסידות. פרק ג, האחרון בחלק זה, יתמקד בתפיסה האימננטית בראשית החסידות, כפי שהדבר בא לידי ביטוי במסורות משם הבעש"ט. כלי הניתוח שישמשו בפרק ג לבחינת התורה הבעש"טנית מקורם בעיון בפרקים הקודמים, במגוון הגדרותיו ובשלל רכיביו של הרעיון האימננטי במחקר, ובהופעותיו השונות בהגות היהודית לאורך ההיסטוריה.

החלק השני יעסוק בעבודה בגשמיות. גם כאן יוקדם לדיון בחסידות עיון בהגות היהודית לאורך ההיסטוריה. משיקולים שיפורטו שם במבוא ייבחנו בפרק ד שורשיו של רעיון העבודה בגשמיות במסגרת פירושים שונים שהוענקו לפסוק "בכל דרכיך דעהו" בספרות המחשבה וההלכה היהודית לדורותיה. פרק ו, המרכזי בחלק זה, יעסוק בהרחבה במבחר דגמים של עבודה בגשמיות בראשית החסידות. במסגרת כל דגם יוצגו דוגמאות התואמות אותו, אשר מצויות בדרשות משמם של הבעש"ט, ר' יעקב יוסף מפולנאה, המגיד ממזריץ', ר' מנחם נחום מצ'רנוביל ור' אפרים מסדילקוב, ובמסורות סיפוריות על אודותיהם. פרק ה בחלק זה הוא מעין פרק מעבר בין שני הפרקים הגובלים בו. בפרק זה ייבחנו הופעותיהם של הפירושים ל"בכל דרכיך דעהו" בחסידות, לצד עמידה על הקריטריונים שהנחו את הגדרת הדגמים השונים לעבודה בגשמיות, וסקירת מצב המחקר בתחום זה.

20 ראו, למשל, להלן פרק ו, הערה 268. עוד על שילובם של סיפורים בדרשות ראו אצל ספרשטיין, דרשות, עמ' 93-103.

בחלק השלישי והאחרון ייעשה ניסיון לשזור את הממצאים והמסקנות שעלו משני החלקים הקודמים. חלק זה יעסוק בקשר שבין התפיסה האימננטית לבין ההוראה לעבוד את ה' בגשמיות במשנתם של ההוגים הנדונים בספר זה. כל אחד מן הפרקים ז-יא יוקדש לאחת הדמויות, ויבחן את הביטוי הייחודי של הרעיון האימננטי לצד מפת דגמי העבודה בגשמיות במשנתו של כל צדיק חסידי. ביחס לכל דמות מטרת העיון היא לעמוד על הקשר שבין האימננציה לבין העבודה בגשמיות, על התמונה הכוללת ששתי תפיסות אלו משרטטות ביחס להוגה זה, וכן על היחס בין תמונה זו לבין הראשית הבעש"טנית, ובינה לבין שאר הדמויות. פרק יב יסטה במקצת מנושא זה, ויוקדש לעיון בסוגיית העברה לשמה אצל אותן דמויות, סוגייה המשיקה במידה מסוימת לעבודה בגשמיות, ועשויה לשפוך עליה אור נוסף מכיוון אחר.

מאחר שהעיון הן באימננציה הן בעבודה בגשמיות פותח בבחינת שורשיו של הנושא בהגות היהודית קודם לחסידות, יש מקום להעיר על התפיסה שבבסיס הזדקקות זו לשורשים ההיסטוריים. במגוון מחקרים העוסקים בהגות ובגלגוליהם של רעיונות קיימת נטייה לחיפוש אחר החידוש הרעיוני בתקופה מסוימת, בהגות מסוימת וכד'. חיפוש זה מחייב כמובן להצביע גם על מה שאינו בגדר חידוש, באשר הוא מצוי במקורות קדומים יותר. לנטייה זו יש ביטוי גם במחקר החסידות, וכן בנוגע לתחומי הדיון שלפנינו.²¹ לעומת מגמה זו במחקר ישנה טענה החוזרת במגוון אופנים אצל חוקרים שונים, ולפיה "כל חשיבה היא חשיבה מחדש, ואין דבר עליו אפשר לומר שייצוגו מהווה 'בכורה'. כל התהוות של דבר מה חוזרת על דבר מה אחר, כל אירוע הוא אירוע חוזר".²² מסקנת קביעה זו אינה מסתכמת בפשטם הפסימי של דברי משורר קהלת "אין חדש תחת השמש", כי אם בתביעה לחיפוש מורכב יותר אחר תנועת הרעיונות וגלגוליהם. פירוש הדבר, שגם אם מושג, רעיון או תפיסה מסוימים הופיעו בנקודות זמן בעבר ובטקסטים שונים, יש להתחקות אחר טיב הופעתם: האם משמעותם הייתה אותה משמעות בכל המקשרים? האם תפקידם היה זהה? האם הם תפסו אותו מקום ואותו נפח, האם הופיעו בעצמה זהה? מה הייתה השפעתם על מושגים ועל רעיונות אחרים במבנה התרבותי כולו?

במחקר העוסק בארוס ובמגיה ברנסנס מציע קוליאנו להתמקד במה שהוא מכנה "הרצון הבוחר", וכן "הפילטר ההרמנויטי".²³ קוליאנו סבור כי חידושה של תקופה אינו נמדד בתוכן של מערכות אידאולוגיות כי אם ברצון הבוחר, המתווך בין תוכן קודם לבין הטיפול הנוכחי בו. כל רעיון עובר דרך פילטר הרמנויטי, שבמסגרתו נדחים החוצה תכנים מסוימים, ותכנים אחרים מודגשים, מתעוותים ומשתנים. בהתאם לכך

21 ראו לדוגמה דברי אידל, החסידות, עמ' 41-43, בנוגע למידת החידוש שבתפיסה האימננטית החסידית, על פי שלום ואליאור, ודעת הכותב. כן ראו שם, עמ' 418.

22 שם עמ' 48, על פי ליוטר.

23 קוליאנו, ארוס ומגיה ברנסנס, עמ' 11-12.

קובע קוליאנו, היסטוריון של הרעיונות אינו צריך לשאוף להגדרה של התכנים האידאולוגיים של תקופה כלשהי, אלא להצצה באותו "פילטר הרמנויטי". בכך ממשיך קוליאנו את דברי קסירר, הדן כמותו ברנסנס, אך מנסח עיקרון שכוחו יפה גם לענייננו. קסירר אף הוא סבור שהרעיונות חוזרים ונשאים לאורך מאות בשנים. על כן ההיסטוריון של הרעיונות, גורס קסירר, אינו שואל בראש ובראשונה על המהות של רעיון ספציפי, אלא על התפקיד שלו. לא את התוכן של הרעיונות יש ללמוד, אלא את הדינמיקה שלהם.²⁴ גישה זו מקבלת ביטוי גם במחקריו של אידל בקבלה ובחסידות, כאשר הוא מנסה לבחון את החידוש ברובד המבני ואינו תר אחר חדשנות מושגית,²⁵ או כאשר הוא מציג את הגישה הפנורמית בחקר החסידות, שעניינה לראות את החסידות "כאינטראקציה בין שורה ארוכה של תפיסות ופרדיגמות רוחניות לבין הקשר חברתי מסוים",²⁶ כהעדפה של פרדיגמה תאולוגית (קיימת) מסוימת, כסינתזה של יסודות מיסטיים קודמים וכד'.

בספר זה ננקטת גישה זו הן באשר לרעיון האימננטי הן בנוגע לעבודה בגשמיות, וכן באשר לשילובם של השניים. עיון בשורשיה של התפיסה האימננטית אין מטרתו לברוק האם הייתה אימננציה או תפיסה פנתאיסטית או פנאנתאיסטית קודם החסידות, והאם במובן זה החסידות היא חידוש אם לאו. הנחת היסוד המוצאת סימוכין בדיון להלן היא, שאימננציה לסוגיה ולגווייה מצויה הייתה קודם החסידות וכן בהגות החסידית. עיקר תשומת הלב מוקדש לעיון פנומנולוגי מורכב יותר, המנסה להתחקות אחר מגוון רכיבים של הרעיון האימננטי, אשר עיצבו מבנים מחשבתיים בתקופות שונות ואצל הוגים שונים טרם החסידות, ואשר בתורת הבעש"ט וממשיכיו נבנה מהם בניין שונה. בחינת הופעותיהן של גישות אימננטיות קודם החסידות מסייעת בהבנת עולמה של החסידות בראשיתה: מהם הרכיבים שנדחו, מהם הרכיבים שעברו מן השוליים למרכז, כיצד קשורים הרכיבים אלו באלו, ומהי הדינמיקה של השתלבותם. תהליך הבחירה והבררה של הבעש"ט ותלמידיו מתוך שפע המקורות שהיו נגישים להם, וארגון החומרים על ידם, עשוי ללמד רבות על אופייה של התפיסה האימננטית, על מקומה ועל עצמת פעולתה במשנתם ובחייהם ממש. באותו אופן, הגם שעבודה בגשמיות נזכרת קודם החסידות תוך הסתמכות על הכלל "בכל דרכיך דעהו", במגוון

24 קסירר, הערות, עמ' 55. וראו דוגמאותיו המעניינות באשר לחידוש שבדברי גלילאו, קפלר ואחרים.

25 אידל, מושג הצמצום, עמ' 100-101.

26 אידל, החסידות, עמ' 33. בהמשך הספר חוזרת תפיסה זו שוב ושוב. אידל בוחן מגוון נושאים שהתקיימו קודם החסידות במספר וריאציות, ואשר ההגות החסידית העניקה להם פשר או גוון שונה, דגש רב יותר, והעתיקה אותם מהשוליים למרכז, כדוגמת סוגיית הפסיכולוגיזציה של הקבלה (שם, עמ' 407 ואילך). כן ראו דבריו במאמרו "ופייה של אישה", בעניין השתלבותם של רעיונות, אשר עשויה להיות ביטוי לחדשנות החשובה יותר מכל רעיון חדש פרטי (עמ' 318, וכן שם עמ' 330).

דרכים והופעות, דווקא בחינה פנומנולוגית של טיבה של ההוראה קודם החסידות לעומת אופייה בהגות ראשית החסידות – גבולותיה, עצמתה, היקפה, הסתעפויותיה וכו' – עשויה להציע הבנה עשירה ומעמיקה יותר של סוגיה זו בחסידות.²⁷ ודבר נוסף: אם בדינמיקה של רעיונות עסקינן, בהשתנותם, התפצלותם והתלכדותם, הרי שמעבר לתהליך שחל בתחום הרעיון האימננטי, לצד התהליך שבתחום העבודה בגשמיות, ראוי אכן לבחינה השתזרותם העצמתית של שני מוטיבים אלו, של המגמה התאולוגית עם המגמה הריטואלית, המעשית.²⁸ השתזרות זו גורמת לדינמיקה פנימית של הזנה הדדית, המשפיעה על כל אחד מן התחומים בפני עצמו, ועל המכלול כולו, כפי שיבואר בהרחבה להלן.

כתיבת ספר זה הייתה עבורי מסע מרתק של גילויים. פעם אחר פעם נסמכתי על הגדרה או תבנית מחשבתית ופעלתי לפיה, והגעתי לנקודה שבה היה עליי לפרוץ את הגדר או לעצב מחדש מסגרת לדיון. המושגים "פנתאיזם", "פנאנתאיזם", "אימננציה" ו"טרנסצנדנציה", המשמשים בספרות המחקר לרוב, התגלו כמורכבים עד מאוד והובילו לבניית מערכת קואורדינטות עשירה יותר על מנת להבין לעומק את התפיסות החסידיות. גם הביטוי "עבודה בגשמיות", השגור על לשונם של העוסקים בהגות ובחיים החסידיים, הסתבר כמכיל קשת של גוונים ומשמעויות. במקביל נשקפו אליי פניה הייחודיות והמורכבות של כל אחת מן הדמויות שעסקתי בה, והזיקה רב-תלמיד התחוורה אף היא כמערכת זיקות וקשרים, ולא כציר ישיר ובודד של הנחלת מסורת. ומעל הכול הוברר לי במהלך הלימוד עד כמה שבויה הייתי בראשית הדרך בסכמות חשיבה מערביות רציונליות ומודרניות, ועד כמה נסמכו הפשר והמשמעות שמצאתי בדרשות ובמסורות החסידיות על הנחות פרשניות סמויות ועל אקסיומות פילוסופיות, כגון הפער הברור לכאורה בין המציאות לבין ההכרה, או בין התאולוגיה לבין הפרקטיקה הדתית.

אני תקווה, כי בקריאת ספר זה יעבור משהו מחוויית הלימוד והגילוי שהתרחשה בעת כתיבתו, וכי הוא יוביל לתובנות מחקריות ואולי אף קיומיות ודתיות עבור קוראותיו וקוראיו.

27 ראו בעניין זה גם אצל גרין, שאלות ישנות חדשות.

28 אמנם ראוי היה אולי לבחון עוד קודם לחסידות כיצד משתלבים אלו באלו התפיסה האימננטית וההתנהגות הדתית, אלא שבכל תקופה ואצל כל הוגה יוצר מפגש זה תמונה מורכבת וייחודית, וקצרה היריעה בחיבור זה מלטפל בדוגמאות טרום-חסידיות של ההשפעה ההדדית שבין מגמות תאולוגיות לבין מגמות ריטואליות. להתייחסות מסוימת לקשר בין האימננציה של ניצוצות קדושים בקבלת האר"י לבין תפיסת אורח החיים הדתי הכרוכה בכך ראו לדוגמה גייקובס, העלאת ניצוצות.

ספר זה הוא עיבוד של חיבור לשם קבלת התואר דוקטור שנכתב בהדרכתו של פרופ' משה אידל והוגש לסנט האוניברסיטה העברית בירושלים בשנת תשס"ה. לולי הדרכתו המסורה של פרופ' אידל, שידע לכוון אותי למצוא את דרכי האישית במחקר, ולולי תמיכתו לאורך כל הדרך לא היה ספר זה רואה אור. רוחב ידיעותיו, מאור פניו והקשב הרב שניחן בו הפכו את הלימוד עמו וממנו לחוויה משמעותית ומרחיבת לב ודעת, למסע אינטלקטואלי ואישי מרתק.

לאורך הספר שזורות תובנות והארות שעלו מרגע כניסתי לים רחב ועמוק זה של לימודי מחשבת ישראל, בעיקר בעידודה ובהשראתה הבלתי פוסקת של מורתיו פרופ' תמר רוס. ממימיה שתייתי בצמא במגוון שיעורים ושיחות אישיות רבות. פרופ' תמר רוס לקחה חלק גם בוועדה המלווה, יחד עם פרופ' יהודה ליבס ופרופ' רחל אליאור. תודתי נתונה להם על הערותיהם והארותיהם. פרופ' עדה רפפורט-אלברט קראה בעיון את חיבורי והעשירה אותי — ותרמה לספר זה — בתובנותיה המחכימות.

מרכזו יעקב הרצוג וד"ר גילי זיוון שעומדת בראשו, וכן מכון שלום הרטמן ומנהליו הרב פרופ' דוד הרטמן והרב ד"ר דניאל הרטמן ומנכ"לית המכון הגב' חנה גילת סייעו בהוצאת ספר זה גם מן הבחינה החומרית ועל כך יבואו על הברכה. ספר זה הושלם בין כתליו של מכון שלום הרטמן, המהווה עבורי בית מדרש ובית גידול. אני מלאת הוקרה לראשי המכון המעודדים שיח אינטלקטואלי עשיר ומגוון, ומאפשרים יצירה פורייה תוך בחינה מתמדת של הרלוונטיות של המחקר לחיים יהודיים בזמן הזה.

אסירת תודה אני לפרופ' אבי שגיא על שראה בספרי זה חוליה נוספת במחרוזת הרב ממדית והמגוונת של סדרת "פרשנות ותרבות", תודתי לו וכן לפרופ' דב שוורץ מאוניברסיטת בר-אילן על שקראו את כתב היד ותרמו את תרומתם להשלמתו הסופית. כן ברצוני להודות לעורך הלשון של הספר, מר אבי בן אמת, אשר עבר על הספר בדקדקנות רבה ובעניין רב, ולאנשי הוצאת הספרים של אוניברסיטת בר-אילן על ההשקעה הרבה בכל שלבי העבודה על הספר ובפרט למרגלית אבישר מנהלת ההוצאה ולענת גל אשר על ההפקה.

אחרונים חביבים תודה לבני משפחתי היקרים והאהובים, ליאור אישי וילדי עומר ואדר — מאהבתכם אני ניזונה.

ספר זה מוקדש באהבה ובהערכה רבה להוריי שולמית ובנימין אברהמוב. מאמי ינקתי את אהבת הספר וחדוות הלימוד והצמיחה, ואבי הורני את שמחת הגילוי ואת כוח ההתמדה, ואף קרא את כתב היד והחכימני מהערותיו.