

הרב משה פאלוך

## בורא נפשות רבות

תפיסות מבנה הנפש בראשית החסידות ופיתוחן במשנת הרב קוק

א. הקדמה

א. "מי אתה?"

סיפור ששמעתי בהתוועדות חסידית בשנות התשעים, בחצר האדמו"ר השביעי לשושלת חב"ד, לימד אותי פרק חשוב בעבודת ה' וסימן עבורי את שני הצעדים הראשונים ביציאה לדרך:

האדמו"ר מהר"ש, הרביעי לשושלת אדמו"רי חב"ד, טייל בסביבת ביתו במערב רוסיה. מראהו היהודי החשיד את איש הביטחון הרוסי שעצר אותו ושאל אותו בתקיפות: "מי אתה? מה מעשיך פה?". האדמו"ר הפתיע את איש הביטחון הרוסי, וחלף תשובה מפוחדת ירה שאלה מסוקרנת: "אמור נא לי, מה שכרך היומי!". התהפכו היוצרות ואיש הביטחון המבוהל השיב בחשש: "עשרה רובל מדי יום". האדמו"ר, שהכיר שזהו סכום זעום ופעוט, הוסיף להפתיע ובקול בוטה אמר לאיש הביטחון: "אתן לך עשרת מונים משכרך אם תשוב ותשאל אותי מדי יום מי אני ומה מעשיי פה...".

כל עבודה מחייבת מערך מהודק של צעדים: זיהוי הנתונים, סימון היעדים וקביעת המתווה המוליך להגשמת היעדים. כן הוא גם ביחס לעבודת ה'. תנאי ראשוני ובסיסי לצעידה בה הוא הכרת מבנה הנפש והידיעה "מי אתה". בשלב שני יש לסמן את היעד ואת המטרה ובעקבות זאת לשרטט את הדרך להגשימה - "מה מעשיך".

הכרה שלמה של מבנה נפש האדם היא, אם כן, צעד ראשון בדרך, שכן היעדים ומתווה ההליכה מותאמים להכרת האישיות האנושית. אולם מדע הנפש אינו רק תנאי מקדים ו"כלי עבודה". כפי שנראה להלן בתורתם של מורי החסידות השונים, התהליכים הפנימיים בנפש עצמה הם היעד הכלל-עולמי של עבודת ה', ובהם עצמם מתרחש התהליך שגורם נחת רוח לבורא ומהווה את תכלית הבריאה. התרחשות נפשית זו אינה סופו של התהליך, אולם זהו הצעד הראשון - כמו גם השיקוף והייצוג האנושי - של התהליך העולמי כולו.

### ב. מבנה הנפש במסורת הדורות

עיסוק מפורש ומפורט במבנה הנפש מצוי בדברי הרמב"ם בפרק הראשון של הקדמתו למסכת אבות ("שמונה פרקים"). לצד העיסוק במכלול כוחות הנפש, קובע הרמב"ם כי "נפש האדם אחת היא", ובכך הוא מניח את התפיסה האחדותית של כוחות הנפש. עפ"י תפיסתו, מכלול כוחות הנפש - הזן, המתעורר, המרגיש, המדמה והשכלי - מאוגדים במבנה אחד המקיים קשרי זיקה ויחס של גוף ואיבריו. לצורך הדיון שלקמן אכנה תפיסה זו: "מרקם נפשי מאוחד ומרובד".

הגדרה זו מניחה שלאדם ישות מנטלית וזהות פנימית אחת. יחד עם זאת, ישנם אזורים, כוחות או יצרים שהם מעין מובלעות בנפש האחת, בעלי משקל ואיכות נמוכים יחסית ואשר מהווים הפרה של האחדות הפנימית. במסורת הדורות, הייתה תפיסה זו התפיסה המקובלת, אשר כללה בניסוחים שונים מערך ריבודי פנימי. חז"ל כינו את החלקים הרבודים הללו בכינויים שונים כגון: "יצר הרע", "גוף" ועוד, כאשר היצר נתפס ככוח פנימי ה"תוקף" את האדם "האחדותי" ומסיטו מדרך הישר. במסורת נוספת, שמקורה בחז"ל והתפתחה בתורת הסוד, ישנה חלוקה מרובדת אחרת בין נפש וגוף - או בין נפש, רוח ונשמה - אולם גם במסגרת מסורת זו, האדם הנו בעל נפש אחדותית והוא מזהה בתוכו אזורים נמוכים יותר הקרובים לגוף ולחושים ואזורים גבוהים יותר.<sup>1</sup>

הרמב"ם, כאמור לעיל, אפיין את הריבוד במונחים והגדרות שונות מחז"ל, אולם גם אלו שומרים לטעמי על מבנה היסוד המניח מרקם נפשי מאוחד ומרובד. בתיאורו של הרמב"ם, הנפש היא בעלת כוחות הן המידות, ומידות אלו יכולות לצאת מאיזון פנימי ולהפוך לחלקים מחלקיה הנמוכים של הנפש האחדותית. ישנם מצבים ונסיבות בהן חלקי כוחות מסוימים מוקצנים - כעס או קנאה, חלקי המתעורר, לדוגמה - ובכך מפרים את האיזון הפנימי של הנפש ובעיקר את יחסי המידות והשכל. רבדים או קצוות אלו אינם פוגמים במבנה הכולל של הנפש אשר בה מצויה עיקרה של האישיות וכוחותיה. לזרם זה ניתן לשייך גם את בעלי המוסר, המציעים ניסוחים שונים לרבדי הנפש המוקצנים: "הכוחות הכהים" שעליהם דיבר ר' ישראל סלנטר, הרצון החופשי שבו עסקו תלמידיו או "נגיעות".<sup>2</sup> כל אלו כאמור משקפים את הגישה הרווחת באשר למבנה הנפש, הרואה בה מרקם נפשי מאוחד ומרובד.

מאמר זה מבקש לעסוק ביחס בתפיסת הנפש בראשית החסידות ובפיתוחה במשנת הראי"ה קוק. בחלקו הראשון והשני של המאמר אציג שני זרמים עיקריים העוסקים

1. 'תשבי', משנת הזוהר, חלק ב, עמ' יא-כ.

2. עיין במאמריו של ב' בראון, "רצון אמיתי או יצר הרע: תפיסת החירות של שני הוגים חרדים", הגות בחינוך יהודי, י-ם תשנ"ט; הנ"ל, תנועת המוסר הליטאית, האוניברסיטה המשודרת, ת"א 2014, פרק ד.

בתפיסת הנפש בראשית החסידות.<sup>3</sup> הזרם האחד, לו שותפים תלמידי הבעש"ט המוסרים תורות והדרכות בשמו, ממשיך את התפיסה המסורתית אודות המרקם הנפשי המאוחד והמרובד ומעניק לה פרשנות חסידית. פרשנות זו מניחה בבסיסה את תורת ההאצלה של האר"י ואת תיאור הבריאה כתהליכי שבירה ותיקון, ומכוחם היא משרטטת את מבנה הנפש. הזרם השני מתקיים בחוגו של בעל התניא וממשיכו.<sup>4</sup> זרם זה הנו חדשני ויוצא דופן ומציע מרקם נפשי שונה מזה המסורתי.<sup>5</sup> המשתייכים לזרם זה משרטטים את הנפש כבעלת מרקם נפשי כפול, ועל פיו קיימות בו זמנית בכל אדם שתי נפשות בעלות אינטרסים ומקורות השראה שונים. כמו קודמו, גם זרם זה מבוסס על יסודות תורת ההאצלה של האר"י ועל תיאור הבריאה כתהליכי שבירה ותיקון, אולם עם זאת, קו החשיבה השונה שהתווה בעל התניא יצר תורת מבנה נפש שונה בתכלית ועבודה רוחנית אשר לה דגשים אחרים. אפיון הנפש כבעלת מרקם כפול ממקם באופן שונה את האזורים הנמוכים והחורגים, שתוארו בתפיסה האחרת

3. ברוך כהנא, חוקר חסידות ומטפל קליני ברוח זו, עסק בהרחבה רבה בתיאוריות הנפש שעל פי החסידות ודרכי הטיפול הנגזרות מהן. ראשית דבריו בעבודת דוקטור אשר הקדיש לאדמו"ר הזקן, והמשכם וגיבושם בספר שבירה ותיקון: מודל חסיד לפרסיכולוגיה קלינית, ירושלים 2010. סקירתו של כהנא מעמיקה ומקיפה ומשלבת תורות חסידיות, תיאוריות אישיות ודרכי טיפול. בתיאור הפסיכולוגיה החסידית לעומת זו המערבית הוא כלל את מסורתיו של הבעש"ט בדבר המידות הנפולות (שם, עמ' 60) יחד עם מבנה הנפש הכפול של בעל התניא (שם, עמ' 69, 79). במאמר זה חילקתי בין המגמות השונות. הערת המערכת: עוד על תפיסת מבנה הנפש במשנת הרא"ה, ראה במאמרו של ד"ר ברוך כהנא, המתפרסם בגיליון זה.

4. בכתבי ר' צדוק אנו מוצאים ניסוח מדויק של המרקם הנפשי הכפול ושל שתי הנפשות. לצד זאת, מתאר ר' צדוק את התכלית והעבודה במונחים של היפוך הרומים לדברי בעל התניא. עיין: ישראל קרושים, אות ט, ד"ה ועל דרך: "נפש העליונה אצולה ממקום קודש, ונכנס לגוף ונפש בהמית כדי שתתעלה עוד הרבה יותר ממה שהיתה"; מחשבות חרוץ, אות ז, ד"ה ובריש ירחא; שם, אות ח, ד"ה ועל כן: "באמת בכל אחד יש גם נפש בהמית ודוד המלך הוא המתקן בזה להעלות גם הנפש הבהמית"; פרי צדיק, דברים, לערב יום הכיפורים, אות ו, ד"ה ואשתכח. אולם הללו הם מעט מזעיר מתורתו הרחבה ואינם מהווים ציר מרכזי בכתביו, לא בכמות ולא באיכות.

5. זרם זה אף שהוא קטן בכמותו ומתקיים בחוג חסידות חב"ד וממשיכה, השפיע השפעה ניכרת על החשיבה והכתיבה בתחום תורת הנפש ומבנה האישיות לאור משנת החסידות. זאת בשל סגנון הכתיבה המפורט והסיסטמתי המאפיין את תורת חב"ד בהשוואה לתורותיהם של אדמו"רי פולין, גליציה וכיו"ב. ואכן, בעל התניא הקדיש חלק נרחב מהגותו, הן בתניא הן בדרושים, לעיסוק שיטתי במבנה הנפש והעבודה הנפשית שמבנה זה יוצר, ובכך הנגיש את חשיבתו הייחודית.

כנחותים. מעתה, החלוקה בין האזורים והחלקים השונים אינה חלוקה אופקית בין אזור גבוה ונמוך, אלא חלוקה אנכית בין צדדים מקבילים ושונים של הנפש.

תיאור המבנה הנפשי, בכל אחד מהזרמים, מבוסס על מאמרי חז"ל, הזוהר והאר"י ועל פרשנות שלהם, כאשר הללו הופכים לאבני היסוד של כל שיטה. עם זאת, מושגים ומקורות דומים עשויים להופיע גם בתורותיהם של מורי החסידות מן הזרם המקביל, אלא שהללו מקבלים משקל חלקי ופרשנות מקומית במסגרת התפיסה הכוללת של מבנה הנפש ותכלית העבודה.

חלקו השלישי של המאמר יוקדש לתורתו של הרב קוק. הרב קוק היה קשור לתורת חב"ד והושפע רבות ממנה. השפעה זו ניכרת גם בתפיסת הנפש של הראי"ה, ואכן באורח לא מפתיע בחר הרב לנסח את תורת הנפש שלו בעקבות דרכו הייחודית והחדשנית של בעל התניא, ובכתביו השונים אנו מוצאים ניסוח מפורש של תפיסת המרקם הכפול. לצד ההזדהות של הרב עם תפיסתו של בעל התניא, אנו מוצאים חידוש ומפנה בתפיסת הנפש שלו, כאשר הרב משתמש בתפיסה זו לתיאור מהלכים לאומיים ולהבנת היחס בין הקודש והחול. לחידוש זה שני פנים: א. תחולה לאומית-גאולית - ההקשר שבו עושה הרב שימוש בהגדרות של מבנה הנפש שונה מהותית מן השימוש בו בדורות קודמים ונוגע ישירות לתקופה המיוחדת של בניין האומה בארצה וגאולת הגוף והרוח. ב. מרקם נפשי משולש - ההקשר שבו משתמש הרב בתורת הנפש מקרין ומשפיע על הגדרות היסוד של מבנה הנפש ומשרטט מרקם נפשי חדש בעל מבנה משולש, אשר דומה לקודמו אך מוסיף על גביו.

### ג. "מה מעשיך"

לצד פריסת ה"אנטומיה הנפשית" של כל אחד מהזרמים השונים, אבקש להדגיש את ממד העבודה והתכלית הנגזרים ממבנה הנפש המתואר, בבחינת "מה מעשיך". כפי שיתואר להלן, ניתן לזהות באופן בולט שכל זרם הקדיש את מרב המאמצים, מבחינה כמותית ואיכותית, להדגשת אופי מסוים של עבודה פנימית. כך, בסופו של מסע יתקבלו שלוש אסטרטגיות שונות של עבודה פנימית, אשר להן נקודות השקה ודמיון אך גם הבדלי גוון ושונות. להלן נכנה שלוש אסטרטגיות אלו בשמות "העלאה", "היפוך" ו"שלום".

יש להדגיש שעבודות אלו הן פרי הניסוח החסידי והן משקפות את המאמץ האנושי בלבד. אכן, מהלך זה, המבוסס כאמור על תיאורי הבריאה של האר"י ומתבסס על מושגי השבירה והתיקון, אינו שלם ללא תהליכים אלוהיים משלימים המודגשים בתורת האר"י וממשיכיו ובהם תהליכים של הורדת שפע מוחין וחיים חדשים הבאים כמענה ותגובה לעבודה האנושית.<sup>6</sup>

6. אדמו"ר הזקן רומז לתהליכים אלו בקצרה בשני מקומות בתניא (בסופם של פרקים מט ונג) ומתאר את העבודה שבספרו כהעלאת מ"ן שסופה ירידת שפע ומ"ד.

## ב. חלק ראשון: הבעש"ט – כיצד מרקדין לפני הכלה"

### א. מידות נפולות

הבעש"ט, כשאר מורי החסידות למעט בעל התניא שדבריו יובאו לקמן, לא ניסח תורת נפש שיטתית. למרות זאת, דומה שניתן לדלות תורה כזו משלל ההדרכות והעצות המעשיות המצויות בכתבי תלמידיו מוסרי שמועתו. "שחזור" מבנה הנפש שמציע הבעש"ט מלמד על ניסוח מעורכן של תפיסת המרקם האחדותי והמרובד שנזכרה לעיל. נפשו של האדם אחת היא, ויחד עם זאת הוא מגלה בתוכו יצרים ומידות שליליות והללו הופכים למושא עבודתו הרוחנית והדתית של האדם. הבעש"ט מציע, והדבר יפותח לקמן, כדרך התמודדות עיקרית את דרך העלאת המידות. הנחת היסוד של דרך זו היא שמידה נפשית "בעייתית" איננה מידה רעה ושליילית בעצמותה, אלא מידה נפולה וכך יש להתמודד עמה. ניטול להדגמה את מדת הכעס והקפדת היתר של האדם על זולתו ועל עצמו. לכאורה, מן התימה הוא כיצד מצויה בנפש האדם מידה כה מגונה. הרמב"ם, כפי שהזכרנו לעיל, רואה במידות מעין אלו "חוסר איזון", כלומר סבור שמידה זו לא הודרכה כיצד לפעול על פי שיקולי הגיון ותועלת. הבעש"ט מתמודד אף הוא עם שאלה זו, אולם הוא נכנס לעומקה של הנפש וסבור שהרהוריו ומחשבותיו של האדם אינם תוצאה של העדר איזון וחוסר שליטה, אלא אדרבה שורשם בתהליכים עמוקים ופנימיים.

לדעת הבעש"ט, המידה השליילית שמופיעה בלבו של אדם אינה תוצר של בחירתו או מעשיו והיא נגזרת מתהליכים רחבים יותר. המידה השליילית היא תכונה נפולה של איכות נפשית גדולה, המייחדת אדם זה ואליה הוא נקרא. איכות זו היא כה גדולה ומיוחדת עד כדי חוסר יכולת להתבטא באופן "ישר" ופשוט. כתוצאה מכך, "נפלה" איכות זו והיא מופיעה עתה בצורה מהופכת ומעוותת. כשם שאהבה נכזבת לאדם קרוב הופכת לשנאה, וכשם שתקווה גדולה ובקשת שמחה שאינה ניתנת ליישום הופכת לייאוש עמוק ולעצבות, כן הוא בשאר מידות הנפש.

בחלק הראשון של הספר בעל שם טוב על התורה, שהוא אוסף מסורות משמו, מצוי קובץ הנקרא עמוד העבודה אשר עוסק בעבודת התפילה. בתוך קובץ זה ישנו רצף פסקאות העוסקות בעבודה של העלאת המידות,<sup>7</sup> ומהן ניתן ללמוד על מבנה הנפש בשיטת הבעש"ט. בחרתי לצטט תורה אחת המובאת שם ומקורה בספרו של תלמידו הגדול ר' יעקב יוסף מפולנאה, בעל ה"תולדות", אשר עסק רבות בסוגיה זו וממנו מסורות לא מבוטלות בנידון. בתורה זו יסודות חשובים מאוד שמופיעים בתמצית

7. בעש"ט עה"ת, א, עמוד העבודה, פסקאות קיא-קכ. הרחבה והעמקה בתורת העלאת המידות והמחשבות הזרות קיימת בעבודת המאסטר של יהודה יפרה, "העלאת המחשבות הזרות במסורות ר' ישראל בעל שם טוב בכתבי תלמידיו", אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן תשס"ח (בעיקר בחלק הראשון).

ובקצרה. בשלב ראשון אתיחס למשפטים המודגשים, אשר ממוקדים בתיאור מבנה הנפש. בשלב השני אתיחס לדרך העבודה שמציע הבעש"ט (כתונת פסים, דף כז ע"א; בעש"ט עה"ת, עמוד התפילה, קיא):

אלופינו מסובלים. כשיודע האדם שאלופו של עולם הוא בכל תנועה שבעולם אז יכול לסבול הכל ואז אין פרץ וכו', וכן שמעתי אח"כ ממורי כי בידיעת אדם שהשם ית' מלא כל הארץ כבודו וכל תנועה ומחשבה הכל ממנו ית' אף אם יעלה היפך בכמה דברים ממשמעות הפירוש של התפילה מכל מקום בידיעה זו יתפרדו כל פועלי און וכו', הגם ששמעתי ממנו גם כן שצריך הכנעה הברלה המתקה וכו' מצד השבירה שנפלו הניצוצות קדושות בין הקליפות צריך להפריד מהשכינה מחשבות רעות וזרות וכו', ורפח"ח.

והחכם יבין וישכיל דיש בזה ב' סוגים אחד דרך כלל ואחד דרך פרט כמו ששמעתי ממורי וכתבתי מזה במקום אחר ביאור "כיצד מרקדין לפני הכלה בית שמאי אומרים כלה כמות שהיא ובית הלל אומרים כלה נאה וחסודה" וכו' דבית שמאי סבירא להו דבזמן הגלות סגי דרך כלל כמות שהיא, ובית הלל אומרים דצריך דרך פרט לקשט הכלה שתהיה נאה וחסודה וכו' דפח"ח, והכי נמי אם יכול לטהר מחשבתו אזי מה טוב ומה נעים שיעשה דרך פרט בענין הכנעה הברלה המתקה שהוא עמוק מאוד, ואם לאו ידע דרך כלל שהכל ממנו ית' ואז יוכל לעמוד על עמדו ולא ידחו הקליפות אותו בכל המדרגות שיהיה נשאר דבוק בו ית' וזהו הבטחתו ית' "ונתתי לך מהלכים בין העומדים האלה" שהם המלאכים שאין החיצונים והקליפות יכולים להדיחו ממעמדו ומצבו.

הבעש"ט מתייחס לאדם שנתקל במחשבה זרה בעת התפילה, או שמירה מגונה עולה וטורדת את מחשבותיו ומסעירה את לבו. הוא מבאר שאמונת אחדות ה', שאין עוד מלבדו, מובילה אותנו להנחה שמחשבה ומידה זו אינן חריגה צורמת מהופעת ה' בעולם, אלא גם בהן ישנה מציאות אלוהית מדויקת. עתה נפתח מסע לבירור התמיהה: כיצד ייתכן שמירה שלילית זו קשורה אף היא למציאות הא-לוהית?!

במענה לשאלה זו משתמש הבעש"ט במושגי שבירת הכלים והתפזרות הניצוצות המצויים בתורת הבריאה של האר"י, ומיישם אותם בהקשר האנושי-נפשי.<sup>8</sup> עולם התווה שקודם רוחנית וערכית לעולם התיקון בו אנו חיים, מאופיין בריבוי אורות ומיעוט כלים, ולעומתו עולם התיקון מאופיין באורות מועטים וכלים מרובים.<sup>9</sup> האורות והכלים עליהם מדובר, כאשר אנו מיישמים את המשל על עולמנו הנפשי, הם מכלול שבע המידות כגון: אהבה (חסד), ביטחון (נצח), בושה (הוד) ואחרות.

8. על שבירת הכלים עפ"י החסידות עיין: תורה אור, בראשית, כז, ג; שם, נו, ד.

9. עיין למשל תורה אור, בראשית, כד, ד; לקו"ת, ויקרא, לז, ד.

העדר הכלים וריבוי האורות בעולם התווה מוסבר בדרכים שונות. לצורך הדיון שכאן ובמסגרת הפרשנות הנפשית-אנושית ניתן להטעים ולומר שהאנרגיות הנפשיות היו כה עצומות עד שלא הייתה בהן הסבלנות הפנימית ויכולת ההכלה המורכבת אשר מאפשרות למידה אחת או איכות אחת, להכיר בקיומה של אנרגיה ואיכות נפשית אחרת. בהעדר כלים המסוגלים להכיל ולכטא את האורות המרובים, נוצרה שבירה שגרמה לאורות להסתלק לעולמות עליונים יותר, ולשברי הכלים הטעונים בניצוצי אורות ליפול לעולמות נמוכים יותר מעולם האצילות. נפילה זו יוצרת מצג מהופך ומעוות של האור והכלי הנותרים, ובמקום שהללו יהיו דרכי ביטוי והופעה אלוהית בעולם - דוגמת חסד ה', עוז א-לוהי ופאר יצירתי - הם הופכים לחוקיות טבעית פיסיקלית משומנת חסרת מעוף וחסרת ערך, לגבורה אנושית אגוצנטרית ולמכונת רשע וטומאת בשר.

לדברי הבעש"ט, המחשבה הזרה או המידה השלילית שבאדם, הן ייצוג של ניצוץ אבוד ושל כלי שבור. מקורה של המידה הוא מעולם התווה שקודם השבירה, אשר בו האיכויות הנפשיות היו עצומות ובלתי מוגבלות, ומכוחה של תוכנה זו יש לעבוד על המידות השליליות. בטרם נעבור לדיון בדרכי העבודה, יש מקום לחדר את מבנה הנפש המונח בתשתיתם של דברים אלו.

תמונת מבנה הנפש העולה מן הדברים הללו משמרת את המרקם האחדותי של הנפש, מרקם בעל זהות וגיבוש פנימי אחד, ויחד עם זאת היא מציעה פרשנות מחודשת לרבדיה הנמוכים של הנפש. המידות השליליות והפגמים נתפסים בעיני הבעש"ט כמידות נפולות, כתוצר של איכות גבוהה שאינה בת מימוש, אשר קיים בכל נפש ועמו מתמודד האדם בעבודתו הפנימית. בעוד שעל פי הרמב"ם נדרש איזון של המידות, ועל פי חז"ל ובעלי המוסר נדרש ריסון שלהן, על פי הבעש"ט נדרשת העלאה.

ניסוח קיצוני למדי של תפיסת המידות הנפולות מופיע בכתביו של ר' צדוק הכהן מלובלין, ומתוכם עולה גם יישום הלכה למעשה של תפיסה זו (צדקת הצדיק, סעיף מט):

כל אחד ידע שבמה שיצרו תוקפו ביותר הוא כלי מוכן לאותם דברים ביותר להיות נקיים וזכים אצלו. וכדברים שהירכה לפשוע בהם ידע שהוא כלי מוכן להיות דייקא באותו דבר נקי ובר לבב ולכן אמרו (ויקרא רבה כ"א ה') שבאבר שבו חטא בו יעשה מצוות ואין זה רק תיקון לעבירה הקודמת מדה כנגד מדה, אבל הוא גם תיקון נפשו בפרט כי כל אחד נברא לתיקון איזה דבר פרטי אשר בו נתיחדה נפשו בפרט ואין לה חבר (כמו שלא נמצא פרצופים שוים ופרצוף פנים רומז על צלם אלהים דנפש) כנודע מאמר הקדמונים על מאמר חז"ל (שבת קי"ח ע"ב) אבוך במאי זהיר טפי...

וכן הוא בתורה נוספת (שם, סעיף עו):

**בעת כשלון האדם ידע שכאותו עת הוא הכנה לאותו דבר לטוב ואם יזכה באותה שעה יוכל לעלות למדרגה גדולה מאד כפי גודל החטא שהיצר מסיתו כך הוא גודל הטובה שיוכל לקלוט אז אם יהפוך תשוקה זו וחמדה זו לטוב ומאותו ענין ממש הוא הטובה היפך הרעה...**

אם כן, במילים אחרות ובניסוח של "אנטומיה נפשית", ר' צדוק סבור שהמידות הנפולות הן סימן ודאי לקיומן של חלקי נפש אישיים אבודים הדורשים את עבודתו של האדם. לעומת זאת, התפיסה ה"מסורתית", שמעוניינת לגרש את המידה השלילית ולבטלה, מאבדת, לדעת ר' צדוק, את מניות החיים היקרות והחשובות הייחודיות לכל אחד ואחד - אשר העבודה עליהן עשויה להוביל את האדם למגבש נפשי חדש ומיטבי.

### **ב. העבודה: העלאת המידות והניצוצות**

כאמור, דרך ההתמודדות עם מידה שלילית שונה לאור תפיסתו של הבעש"ט ומרכזה הוא העלאת המידות והמתקתן. במסגרת זו, המידה הנפולה עוברת תהליך בירור, מיון והפרדה, תבונה והכרתי, ומתגלה שהיא מידה ראויה וטובה ויש לה מקום בנפשו של האדם. עבודה זו מאפשרת להפוך את המידה לקניינו של האדם במקום לקבלה כמתנה משמים. תהליך זה דורש מספר שלבים ואינו נעשה ביעף. הוא דורש עבודת הכנה מקדימה של התכוונות פנימית בה האדם עומד כנוע לפני ה' ומוכן לקבל את עבודתו לשם שמים ("הכנעה"); התכוונות שכלית פנימית אשר מבחינה, מזהה ומבדילה את שורשי המידה השלילית ואת הגורמים לעיוותה ("הבדלה"). לאחר שלבים אלו זוכה האדם להכיר את עצמו בצורה מדויקת ולנתב את האיכויות האישיות באופן מתוקן ("המתקה").<sup>10</sup>

העלאת המידות מבוססת כאמור על תהליך האצלה של האר"י ובכללו אירוע שבירת הכלים, אשר השפיעה על היקום כולו כמו גם על האדם. 'משימת' העלאת הניצוצות היא תכלית העבודה הכלל-עולמית עפ"י משנתו של האר"י והיא מזמינה שפע וחיים חדשים היוצרים תיקון לשבר הראשוני. במקביל, עפ"י תורת הבעש"ט, מתרחש מהלך כלל-עולמי זה גם בנפשו של האדם. הניצוצות הפזורים ושברי הכלים אינם מצויים רק במציאות העולמית החיצונית והם מופיעים גם במידותיו השליליות והמוקצנות של האדם. עבודתו של האדם היא אפוא עבודת ליקוט והעלאה של אותם ניצוצות.

10. הבעש"ט מתאר תהליך בן כמה שלבים. במאמר זה לא אתיחס לכלל השלבים הללו. כתביו של הרב יצחק גינזבורג עוסקים רבות בשלושת שלבי ההעלאה: הכנעה הבדלה והמתקה. בשדה הטיפולי ראה לעת עתה בעבודתו של שגיא רפאל המבוססת על תורת הרב גינזבורג, "פסיכותרפיה חסידית עפ"י המודל 'הכנעה הבדלה המתקה' מבית מדרשו של הרב יצחק גינזבורג", דעת 78 (תשע"ה), עמ' 129-150.



עבודה זו משולה בעיני הבעש"ט לריקוד בפני הכלה ולכך הוא מסב את מחלוקת בית הלל ובית שמאי במסכת כתובות (יז, א). דעת בית שמאי היא שיש לומר לכלה את מה שנראה לעין: "כלה כמות שהיא". עמדה זו משקפת את התפיסה המסורתית השופטת ל"מראה עיניים" ומתבוננת במידות הרעות מתוך עמדה חושית ומוסרית,<sup>11</sup> אשר לפיה מה שנראה רע ושלילי ראוי לדחייה. דעת בית הלל, לעומת זאת, היא שיש לומר לכל כלה "נאה וחסודה" ולרקד לפנייה. הבעש"ט מפרש את המילה "לרקד" על דרך מלאכת "מרקד" ממלאכות שבת, שעניינה ברירת וניפוי הקמח מן הפסולת שבו. אם כן, על כל אדם לרקד בפני הכלה, היא נשמתו, ולברור את הפסולת מהאוכל. כך, גם מה שנראה במבט ראשוני כשלילי, כקליפה שאינה ראוי למאכל, ראוי לעבודה ולברור, ובסופו של תהליך מתקבל קמח מגופה ונקי. מטרת עבודתו של האדם – אם נמקד את מבטנו באופיו של התהליך המתואר – היא לברר, באמצעות תהליך רב שלבי, את הניצוץ הטוב והמאיר המצוי בתוך המידה השלילית. עליו להסיר את ה"עטיפות" השליליות המטעות והמעוותות ולחלץ את הטוב העמוק.

בתנועה זו יש ריקון והתרחקות מן המידה הקונקרטי כפי שהופיעה בבוסריותה. המידה השלילית מזמינה את האדם לבחון מה ניתן ללמוד מהופעתה הבוסרית, ולחוות אותה מעתה ואילך בהקשר חדש וגבוה. המידה איננה נותרת כמות שהיא, היא נלקחת למקום אחר ומסיקים ממנה לאזור נפשי שונה לחלוטין. אפיון זה של ריקון והתרחקות יודגש על רקע התנועות הנפשיות האחרות המופיעות בתורת בעל התניא והרב קוק וכדלהלן.

### ג. חלק שני: בעל התניא – "ונשמות אני עשיתי"

#### א. שתי נפשות

כפי שצינינו לעיל, אחד החידושים החשובים והייחודיים של אדמו"ר הזקן, בעל התניא, ובעקבותיו של תורת חב"ד לדורותיה, הוא התפיסה הכפולה של הנפש וחלוקתה לנפש א-לוהית ולנפש בהמית.<sup>12</sup> נראה שתפיסה זו שונה מן התפיסות

11. בהקשרים אחרים מקרב רבי יעקב יוסף מפולנאה את דרכם של בית שמאי לבית הלל ומראה שגם הם עסוקים בהתבוננות פנימית, אלא שדרכם כללית ולא פרטית ואכמ"ל.

12. ראשית העיסוק בניתוח תורתו של בעל התניא בכלל, ובתורת הנפש בפרט נעשה בידי משה חלמיש בעבודת הדוקטור שלו, "משנתו העיונית של ר' שניאור זלמן מליאדי (ויחסה לתורת הקבלה ולראשית החסידות)", אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן תשל"ו (העיסוק בשתי הנפשות מופיע בפרק ג). כתביו של יורם יעקובסון היוו עליית מדרגה בהיקף ובהעמקה של תיאור הנפשות ודרכי עבודת ה'. במאמריו הוא פורס את היריעה הספרותית השלמה, הן מתוך מכלול כתבי בעל התניא, הן מתוך זיקתם לתורת האר"י. שיחותי עמו, כמו גם מאמריו, היו לי למורי דרך בעבודתי. עיין למשל: "הנפש הבהמית בתורתו של רבי שניאור זלמן

השונות הקיימות בדברי חז"ל, ברמב"ם ואף בתורותיהם של תלמידי הבעש"ט, בהן מתוארת הנפש כאחדות מרוכדת בעלת מרכיבים שליליים או נמוכים. בעל התניא לעומתם מציג מרקם נפשי כפול הקיים בכל אדם ואדם מישראל, כאשר לטענתו, לכל איש ישראל ישנה נפש א-לוהית ונפש הבהמית.<sup>13</sup> לא עוד זהות נפשית אחת ולה כוחות חורגים, אלא שתי נפשות אשר לכל אחת שיעור קומה מלא הכולל את מכלול כוחות הנפש ולבושיהן של כל אחת מן הנפשות המתרוצצות בקרבו של האדם. כל אחת מן הנפשות מכילה את כלל המרכיבים המנטליים בכדי לתפקד מעשית ופנימית ולהחיות את גופו של האדם, ובעת תפקודה של כל נפש האדם מזוהה עמה לחלוטין. בין שתי הנפשות, כפי שמתאר בעל התניא, מתחולל מאבק תמידי על השליטה על גופו של האדם -וליתר דיוק על לבושי החיצוניים: המחשבה הדיבור והמעשה. בנוסף, מבחין בעל התניא בין שני טיפוסים דתיים הנבדלים זה מזה באופן מהותי במידת השליטה של הנפש האלוהית או הבהמית, וכך הוא כותב (תניא, פרק כט):

הס"א שהיא היא האדם עצמו בכינונים שנפש החיונית המחיה הגוף היא בתקפה כתולדתה בלבו נמצא היא האדם עצמו. ועל נפש האלהית שבו נאמר נשמה שנתת בי טהורה היא שנתת בי דייקא מכלל שהאדם עצמו איננו הנשמה הטהורה כי אם בצדיקים שבהם הוא להפך שנשמה הטהורה שהיא נפש האלהית הוא האדם וגופם נקרא בשר אדם.

אם כן, הצדיקים על מדרגותיהם השונות - צדיק גמור וצדיק שאינו גמור - מאופיינים כמי שהנפש האלוהית, בלבם ומוחם, מצויה אצלם בעמדה הקדמית, ואילו הבינוניים - וכן הרשעים על מדרגותיהם השונות: רשע גמור ורשע שאינו גמור - מאופיינים כמי שהנפש הבהמית מצויה אצלם בעמדה הקדמית.<sup>14</sup>

מליאדי", בתוך: משואות: ספר זיכרון לפרופ' אפרים גוטליב, 1994, עמ' 225-242; "אהבת אלוהים בתורתו של ר' שניאור זלמן מלאדי", תעודה ז, 1991, עמ' 353-414 ועוד. ראה גם במאמרה של חנה קהת, "תורת הנפש של רש"ז מליאדי מול תורת הנפש של ר' חיים מוולוז'ין", בתוך: היכלי הנפש, תשס"ט.

13. בעל התניא עצמו "מפשר" בין שפת חז"ל לשפתו ומבאר שהמוחין נקראים נפש אלוהית ונפש בהמית ואילו המידות נקראות יצר הרע ויצר הטוב, עיין תורה אור, בראשית, לח, ב ד"ה מקץ.

14. מעניין שהאדמו"ר האחרון עידן את הניסוח החד של בעל התניא המזהה את הבינוני (והרשע) עם הנפש הבהמית ולעומתו (רק) את הצדיק עם הנפש הא-לוהית. בשני מקומות שונים (לקו"ש, ח"י עמ' 103, הערה 24; שם, ח"א, עמ' 71 הערה 51) הוא קובע ש"עיקר מציאותו של איש הישראלי היא נפשו האלקית", ואת דברי בעל התניא שכפנים הוא מיישב באמצעות ההבחנה בין פנימיות לעומת חיצוניות וחיות הגוף.

בכל אחד מטיפוסים אלו (למעט צדיק גמור) קיים מאבק של הנפש הדחוויה המבקשת שליטה וביטוי, והוא מתחולל בעיקר בלבו של האדם, בקיומם של הרהורים ורגשות שצפים וחותרים להתפשטות במחשבה ובמעשה. הבינוני, השייך באופן מהותי לאלו שהנפש הבהמית היא זהותם הבסיסית, מוצא את עצמו ברגעים מרוממים שבהם כל כוחותיו, התבוניים והרגשיים, שייכים לקדושה ולדבקות אלוהית, וכאשר הוא מתפלל או לומד תורה, שכלו ולבו מצויים בקישור רוחני אלוהי חזק. אולם מאידך גיסא, הוא חשוף להתעוררות הנפש הבהמית. וכך, כאשר הוא מצוי בעולם החולין כל כוחותיו הפנימיים, לבו ותבונתו, חשופים לתאוות והרהורי עבירה, הדורשים ממנו מאמצים של איפוק.<sup>15</sup>

### ב. הנפש הא-לוהית

שתי נפשות אלו הן גיבוש אנושי של הוויה עולמית כפולה: הקודש לעומת ה'אחר', ובלשון הזוהר: סטרא דקדושה לעומת סטרא אחרא. מקור חוצבה של הנפש האלוהית הוא מסטרא דקדושה. הנפש האלוהית נמשכת מפנימיותו ית', כמאמר הזוהר המצוטט בריש פרק א של התניא: "ויפח באפיו נשמת חיים - מאן דנפח מתוכיה נפח". האיכויות הנפשיות הייחודיות, מוחין ומידות, של הנפש האלוהית נחצבו כולן ממקור אלוהי זה וממילא כל תנועתה של הנפש, על מכלול כוחותיה, מביאה לידי ביטוי את הקרבה והקשר האלוהי בדרכים שונות. האיכות השכלית של החכמה, הבינה והדעת באות לידי ביטוי בידיעת ה', ואילו האיכויות הרגשיות באות לידי ביטוי באהבת ה', יראתו וכיו"ב.

מאפיין בולט ויסודי של הנפש הא-לוהית הוא תנועת הביטול שלה (תניא, פרק יט):

וזהו כלל בכל סטרא דקדושה שאינו אלא מה שנמשך מחכמה שנקראת הקודש העליון הבטל במציאות באור אין סוף ברוך הוא המלוכש בו ואינו דבר בפני עצמו ולכן נקרא כח מה.<sup>16</sup>

הקדושה המופיעה בחכמה שבנפש הא-לוהית קשורה ומזוהה עם ביטול התודעה הנפרדת. החכמה היא ראשית ההשגה האנושית, ואם כן, כאשר זו מתבטלת למקורה ואינה נתפסת כנפרדת, הרי שהאיכויות התבוניות והרגשיות של האדם מתבטאות כביטול אל ההוויה הא-לוהית. כך, התרגשותו של האדם ממחוה עולמית או אנושית היא התרגשות מהופעת טוב ה' ואין בה העצמה של האגו או הישות האנושית.

15. הבינוני שומר על עצמו בפועל ואינו נכשל בעבירה. בכך נבדל הוא מרשע שאינו גמור, שכנו, אשר נופל במצבים אלו, מעשית או פנימית, ומתמסר לנפש הבהמית. הערת המערכת: עוד על דיוקנו של הצדיק והבינוני בהגותו של אדמו"ר הזקן - והנגדתו למודל המוצע בספר נועם אלימלך - ראה במאמרו של הרב נתנאל לדרברג המתפרסם בגיליון זה.

16. כן הוא גם בפרק ו: "אין הקב"ה שורה אלא על דבר בטל", ובפרק לה: "השראת שכינה הוא... במה שבטל לו במציאות".

הגדרה מובחנת ומדויקת זו של הנפש הא-לוהית יוצרת תמונת ראי בבואנו לעסוק בנפש הבהמית.

### ג. הנפש הבהמית

מקור חוצבה של הנפש הבהמית הוא מסטרא אחרא, הצד האחר שאינו הקדושה. בדומה לכך ולאור האמור לעיל, המאפיין המרכזי של "הצד האחר" הוא שאין בו את תכונת הביטול המאפיינת את הקדושה (תניא, פרק ו):

סטרא אחרא פירוש צד אחר שאינו צד הקדושה. וצד הקדושה אינו אלא השראה והמשכה מקדושתו של הקב"ה ואין הקב"ה שורה על דבר שבטל אצלו ית'.

לתיאור היחסים בין הצד החיובי והשלילי שבמציאות, השתמשנו עד עתה במונחי הקודש ומה שאינו קודש אלא "אחר". למערכת התיאורים הזו יש להוסיף דימוי המנוסח בתורת הסוד כיחס הקליפה והפרי.<sup>17</sup> דימוי זה, המתייחס לצדדים השליליים במציאות כקליפה המכסה על הפרי - הקודש, מאפשר ליצור הבחנות דקות יותר באשר לאיכות ההסתרה ול"אחרות". בעל התניא (תניא, פרקים ו-ז) מבחין, בעקבות בעלי הסוד, בין שתי רמות עקרוניות של "קליפה": בין שלוש קליפות חיצוניות יותר, ובין קליפת נוגה - קליפה צמודה לפרי אשר מאופיינת בדקותה ובקרבתה המהותית לפרי. שלוש הקליפות החיצוניות מאופיינות כניגוד מוחלט אל הקדושה, כטומאה וכקיום ממשי של מציאות שלילית, ואילו קליפת נוגה היא קליפת ביניים המעורבת מטוב ורע ונחשבת כנייטרלית, כעולם הרשות, עד שתתברר האם היא משרתת את הקדושה או את הפכה.

העולם מושפע ויונק מסטרא דקדושה ומסטרא אחרא באופנים שונים. ישנם "אובייקטים" השייכים לסטרא דקדושה וישנם כאלו השייכים לסטרא אחרא על מובניו השונים. בנוסף, ישנם "אובייקטים" היונקים מקליפת נוגה, כלומר מצויים במצב נייטרלי הנתון להטיה, לטומאה או קדושה, על פי מעשיו של האדם. אחד מן האובייקטים שמקורם בקליפת נוגה, הוא כפי שקובע בעל התניא, הנפש הבהמית שבישראל. נפש בהמית זו, על מכלול מרכיביה מעורבת מטוב ורע, ולכן יש בה שאיפות ורצונות טובים ומאידך תאוות והשתוקקות לריגושים שליליים.

### ד. מאפיינים נוספים של הנפש הבהמית

ההבחנה בין שתי הנפשות אינה מתמצה במקור היניקה של כל אחת מהן, והיא מתבטאת גם בכך שלכל נפש יש מרכז כובד אישיותי שונה, כלשונו של בעל התניא (תניא, פרק ט):

17. באופן מדויק יותר ניתן לזהות ארבע הקליפות בעקבות דברי יחזקאל (א', ד) רוח סערה, ענן גדול, אש מתלקחת ונוגה (תניא, פרק ו). הרחבה באשר לשלוש הקליפות עיין בלקו"ת, במדבר, צב, א.

מקום משכנה של הנפש האלוהית הוא בשכל ושל הבהמית בלב.

השוני במרכז הכובד מוביל גם ליתרון יחסי של כל נפש על פני חברתה. יתרונה היחסי של הנפש הבהמית הוא בתנועה הלפית והרגשית שלה, אשר מניעה את התבונה בעקבותיה. לעומתה, כוחה העודף של הנפש האלוהית הוא בתבונה ובדעת, והן אלו אשר מפעילות את חלקיה הרגשיים המאופיינים בעדינות ובאיפוק.<sup>18</sup> לקמן נראה, בהתבסס על אמירתו של האדמו"ר הרי"צ, שעיקר מהותה של הנפש הבהמית היא התאוה.

מאפיין נוסף של הנפש הבהמית מצוי בכינויה בשם "הנפש החיונית", אשר מדגיש את יתרונותיה הוויטאליים (תניא, פרק לה):

הנפש האלהית (אינה) פועלת בגוף כלל כי היא רוחנית והגוף גשמי וחומרי והממוצע ביניהם היא נפש החיונית הבהמית המלוכשת בדם האדם שבלבו וכל הגוף.

אם כן, נוסף להיותה של נפש זו בהמית, רגשית והיפוכם של מושגי התבונה, היא מאופיינת גם בחיוניות מעשית. הנפש הבהמית היא הכוח הוויטאלי המחיה ומוביל את הגוף.

ההבחנה בין הנפש האלוהית ובין הנפש הבהמית, בין סטרא דקדושה ובין סטרא אחרא וקליפת נוגה, מגיעה למיצוי מדויק בתיאורים מפותחים יותר של הנפש הבהמית, המצויים בכתבים המאוחרים של חב"ד. באלו ניתן למצוא אבחנה בדבר שכבה נפשית נוספת בנפש הבהמית המכונה בשם "הנפש השכלית". האדמו"ר הרי"צ "מחדש" את קיומה של "הנפש השכלית" שהיא כממוצע בין הנפש הבהמית והנפש האלוהית (מאמרים מלוקטים הת"ש, ד"ה חביב אדם, סעיף ג):

הנפש השכלית היא מנגה אבל היא ממדרגות עליונות דננה הרי הוא שכל. והגם שהשכל שלו בעצם הוא בעניינים הטבעיים כמו לדעת בכל מציאות דבר ההרכבה שלו וכל חלקיו... אמנם להיותו שכל וטבעי הנה בזה הוא ממצע בין הנפש האלוהית והבהמית.

איסוף כלל ההגדרות והכינויים של הנפש הבהמית המצויים בתורת חב"ד, מלמד שלפנינו שיעור קומה נפשי-פנימי הכולל את מרכיבי הנפש כולן: את השכל, הלב, והחיות המעשית. כל אלו מאופיינים ו"צבועים" עפ"י שורשם הפנימי – קליפת נוגה אשר אינה מתבטלת לבורא. במילים אחרות: הפעילות הרגשית, כמו גם זו התבונית, של הנפש הבהמית מבוססת על תודעה אוטונומית של האדם ועל תפיסת ישות

18. כך, לדוגמה, אינה דומה ההתלהבות הרגשית מן הבריאה או שמחת חתן וכלה להתלהבות רגשית בעת מופע המונים.

עצמית. מהנפש הבהמית, על מכלול הגדרותיה, נעדר, באופן בסיסי וראשוני, ערך-העל של הביטול והקישור למקור הא-לוהי, ומעשיה - גם כאלו שמובילים לטוב או למועיל - נעשים מתוך היגיון צרוף או שיקול דעת עצמאי-אנושי וכלשונו של בעל התניא (ליקוטי תורה, במדבר, ס, ב, ד"ה ויקחו): "גם הטוב שבו נקרא קליפת נגה והיינו לפי שהוא בבחינת יש וכמו בשביל שיקראוני רבי וכו'".

#### ה. העבודה והתכלית - אתכפיא ואתהפכא

דרושים רבים של בעל התניא, ובעקבותיו גם יתר אדמו"רי חב"ד, עוסקים בשאלת התכלית הדתית ועניינה של עבודת ה'. שאלה זו מקבלת משנה תוקף לאור שרטוט המרקם הנפשי הכפול, אשר דורש מתווה עבודה רוחנית תואם. הנחת היסוד היא שהנפש הא-לוהית אינה צריכה תיקון (תניא, פרק לז; לקו"ת, דברים, לד, ב, ד"ה אך), והעבודה הרוחנית מתמקדת בנפש הבהמית, וליתר דיוק בתמורות שחלות במפגש שבין הנפש הא-לוהית והנפש הבהמית (לקו"ת, דברים, לד, א ד"ה אך מי). מפגש זה, או בלשון התניא: התלבשות הנפש הא-לוהית בנפש הבהמית, מחולל שינוי שלא היה כדוגמתו בטרם ירדה הנשמה, הנפש האלוהית, לעולם.

מהלך זה, שהוא המענה לשאלת "לשם מה ירדה נשמה לעולם", מהווה תהליך של "ירידה צורך עליה" (תניא, פרקים לה-לז). העלייה והערך המוסף שמקבלת הנשמה מירידתה לגוף ולנפש הבהמית, מרוכזים בצמד המושגים העיקרי בעבודה הפנימית בתורתו של בעל התניא: "אתכפיא" ו"אתהפכא", כפייה והיפוך (תניא, פרק כז). מטרת העבודה הרוחנית של האדם היא לכפות ולכפוף את הנפש הבהמית למרותה של הנפש האלוהית, ובשלב מתקדם יותר להפוך את האיכויות של הנפש הבהמית לחלק מהעבודה של אהבת ה' ויראתו. מגמה זו של היפוך ושינוי פנימי היא חלק ממגמה כללית שמנוסחת בתורת הסוד כתורתו של משיח שיודע להפוך מר למתוק וחושך לאור.<sup>19</sup> במובן האנושי והנפשי, ממוקדים הדברים בנפש הבהמית הנחשבת למר ולחושך ביחס לנפש הא-לוהית. מגמות אלו של היפוך וכפייה מפורטות בהרחבה בתורתו של בעל התניא ויש בהן הבחנות ומדרגות שונות בהתאם ל"טיפוס" הדתי הנידון: צדיק, בינוני או רשע.

באופן כללי ניתן לומר שערכה של עבודת האתכפיא הוא בהיותה עבודה הממוקדת בתהליך ובעצם תנועת ההתגברות ודחיקת הרוע.<sup>20</sup> עבודת ההיפוך, לעומתה, היא

19. הקדמת הזוהר ד, א.

20. יש להדגיש שהללו לא נעשים באמצעות כיווץ הכוחות וכפיית הרצון בצורה חיצונית, אלא בדרכים של התבוננות וסיעור הנפש האלוהית אשר גורמים בעקיפין להשקטת והרדמת הנפש הבהמית. חוויית ההתבוננות במציאות ה' ובטובו מסעירות את תבונתו ולבו של האדם (שמן הנפש האלוהית), ואלו גורמים להתפעלות וסינוור אשר מרחיקים ומרחיקים את הכוחות הבהמיים. תהליך זה אינסופי, אך כדאי ויקר, שכן הוא מגלה בכל פעם מחדש את

עבודה הממוקדת בתוצאה והיא מכוונת לשנות את יחסי האיזון הפנימיים כך שכוחותיה של הנפש הבהמית יהיו מגויסים לדעת ה' וההתענגות עליה וייתנו ערך מוסף לעבודת ה'. בפן זה אתמקד להלן.

#### ו. הנפש הבהמית ושורשיה בעולם התוהו

האפשרות של היפוך פנימי וגיוס הנפש הבהמית לעבודת ה', נעוצה בחשיפת שורשיה הפנימיים של הנפש הבהמית. לעיל הוסבר ששורש הנפש הבהמית הוא מסטרא אחרא ומקליפת נוגה. בדרושים מרחיב בעל התניא את משל הקליפה והפרי, באמצעות שימוש בתורת ההאצלה של האר"י ותהליכי השבירה והתיקון.

בכמה מן הדרושים מבאר אדמו"ר הזקן שקליפת נוגה היא קליפה שקיימת בעולם האצילות, אלא שלכאורה לא ברור כיצד ניתן לדבר על קליפות כלשהן בעולם האצילות, שכולו שייכות וביטול. כדי להסביר את מקומה של קליפת נוגה, מבחין אדמו"ר הזקן בין עולם התוהו ועולם התיקון והתהליך שנוצר בעקבות המעבר בין העולמות הללו, ומבאר שקליפת נוגה היא תוצר של שבירת הכלים בעולם התוהו. עולם התוהו גרם לשבירה שיצרה מרחב הווייתי ונפשי שטוב ורע מעורבים בו. המופע האנושי של קליפת נוגה הוא הנפש הבהמית ששוכנים בה בקשת טוב לצד תאוות רע.

הנפש הבהמית היא אפוא מצד הסטרא אחרא והקליפה, אולם בעומקה היא נעוצה בעולם התוהו. הציטוט דלקמן מבאר בתמצית את הקשר שבין התוהו וקליפת נוגה ומסמן את הסיבות לשבירה ולמעבר העולמות (לקו"ת, ויקרא, כג, ד, ד"ה בגמרא דב"מ):

**אלא שהמדות שבקליפת נגה דאצילות הם ענפין מתפרדין שהחסד אינו מתכלל עם הגבורה ואינן מתייחדין כלל זה עם זה. וכנודע שהפסולת משבירת הכלים דעולם התוהו נפל בקליפת נגה וראשיתם קליפת נגה האצילות והרי בעולם התוהו לא היה בחי' התכללות וכל שכן אחר שבירת הכלים כו' ולכן אין אור א"ס נמשך ומתלבש בהן כלל על דרך התלבשותו באצי' דקדושה מחמת שאינן כלי לגילוי אור א"ס שאינו שורה אלא במקום הביטול ובמקום ההתכללות כו' רק שהוא מאיר עליהם בבחי' מקיף לבד וכמ"ש במקום אחר על הפסוק ראה ריח בני כו' וע"כ נקראו קליפות שהקליפה היא שאין לה טעם ולחלוחית כו' כמו בהפרי.**

רצונו של האדם להידבק בבוראו והוא כעין הדלקת אש תמידית, אשר הולכת וכבה באופן טבעי (תניא, פרק נג), והיא מעוררת נחת רוח לפני ה'. משל נאה אחר שמוסר אדה"ז להדגמת ערבותה של עבודת האתכפאי על פני זו של האתהפכא, הוא מן העולם הקולינירי: מאכלים חריפים שהומתקו ערבים ממאכלים שמתוקים ביסודם (תניא, פרק כז).

בכמה מקומות בדרושו של בעל התניא מוסבר ששורשה של הנפש הבהמית הוא בעולם התוהו, לעומת הנפש האלוהית שמקורה בעולם התיקון (רברים לח, ב, ד"ה כי תהינה; תורה אור ט, א, ד"ה והנה), כאשר ההבדל הבולט בין עולמות אלו הוא, כאמור היחס שבין האורות והכלים: בעולם התוהו אורות מרובים וכלים מועטים ובעולם התיקון אורות מועטים וכלים מרובים (תורה אור לט, ב). בפסקה דלעיל נרמז שאחד המאפיינים של ריבוי האור הוא חוסר יכולת של איכות נפשית אחת להתכלל ולתקשר עם איכות נפשית אחרת. "קצר" זה יצר שבירה ונפילה, וכך רגשות אהבה עזים, פורעים כל סדר מבנה וארגון; ובדומה להם רגשות יראה. כאשר התבונה לא ממשמעת את רגשות האהבה והיראה הללו, הופכים האורות להתעסקות עצמית, למימוש אגואיסטי וליצריות בלתי מרוסנת.

לעומת הנפש הבהמית, שורשיה של הנפש האלוהית נעוצים בעולם התיקון. לכן מעוצבת הנפש האלוהית בסדר, באיזון וב"תקשורת" בין המידות והמוחין. סדר זה מתבטא גם ביחס מתכלל בין המידות עצמן: השכל שולט על הרגש, האהבה מולידה תעוזה ומעשה ורגשות היראה מכילים קרבה ואהבה ולכל תובנה יש דרכי ביטוי ומבע רגשיים הולמים.

כאמור, תהליך של אתהפכא מתחולל באמצעות עבודת ההתבוננות של הנפש האלוהית במציאות ה', בגדולתו וטובו – עבודה אשר מובילה להתעוררות מחודשת וחיובית של הנפש הבהמית. כגודל וכעצמת ההתעוררות של הנפש האלוהית, כך גדלים הסיכויים לחולל מפנה ושינוי בקרב יריבתה-שכנתה, הנפש הבהמית.

באופן מדויק יותר: אם אהבת ה' של הנפש האלוהית תהיה מה שמכונה "אהבה בתענוגים", יחלחל עונג זה וישפיע על הנפש הבהמית להשתתף אף היא בהתרחשות זו. בעל התניא מדמה מצב זה לגודש של דם בחלל הלב הימני, המזוהה עם הנפש האלוהית, אשר עולה על גדותיו ומגיע לחלל הלב השמאלי, המזוהה עם הנפש הבהמית: "תוכו רצוף אהבה מלא וגדוש עד שתתפשט גם לחלל השמאלי" (תניא, פרק ט).<sup>21</sup>

ניתן להצביע על שתי תמורות עיקריות, המתרחשות כתוצאה מהתלבשות הנפש האלוהית בנפש הבהמית ומתהליך ההיפוך. שתי מגמות אלו מבוססות על חלוקה פנימית של הנפש לארבע יסודות (כפי שמופיע בשערי קדושה ומפותח בתניא, פרק א). על פי תפיסה זו, נוסף על ההבחנה בין קומת המוחין וקומת המידות, יש לחלק את הנפש

21. משל אחר לעניין זה הוא כיתה שבה תלמיד טוב לב ונדיב ותלמיד תחרותי והישגי השואף להצליח ולהרשים. כאשר המורה מציין לטובה את התלמיד הראשון ומרעיף עליו שבחים, הוא מעודד את התלמיד השני להיות אף הוא נדיב וטוב ולזכות בשבחים ובהישגים. המורה מבצע מהלך של היפוך כאשר הוא מגייס את המשאבים התחרותיים של התלמיד השני לטובת טוב הלב והנדיבות.



לארבע איכויות המבוססות על ארבע היסודות שבטבע: אש מים רוח עפר. מרכיביהן השונים של הנפש הא-לוהית והנפש הבהמית מאופיינים בשייכות ליסודות אלו, "חומרי הגלם" שמהם עשויים הכוחות השונים של הנפשות. לאמור, ישנו יסוד המים שמופיע בכל המידות וישנו יסוד האש שמופיע במידות. בדברים לקמן אתייחס ליסוד האש וליסוד המים של הנפש הבהמית, משום שההיפוך שמתחולל בנפש הבהמית מתרחש ביסוד המים שלה וביסוד האש שלה.

#### ז. יסוד האש של הנפש הבהמית<sup>22</sup>

בכמה מקומות מזהה בעל התניא את אהבת ה' המחודשת, שנולדת בנפש הבהמית לאחר תהליך האתהפכא, עם דרשת חז"ל המפרשת את "בכל מאורך" כאהבה ללא גבול שכוללת את היצר הרע והמוות (בראשית רבה ט, ז ועוד). התהליך שמתחולל בנפשו של האדם, לאחר התבוננות והתעוררותה של הנפש האלוהית לאהבת ה', מעורר את הנפש הבהמית להתהפך כך שכוחה הבלתי מרוסן - שהוא אהבה ללא גבולות וללא יכולת הכלה - יופנה אל ה' ית'. אמנם איכויותיה הראשוניות, כפי שהיו בעולם התווה, מרוסנות וממסוגרות שכן אהבתה היא בתבנית הנפש הא-לוהית, אולם באופן יחסי למצב הקודם, שנשלט בידי הנפש הא-לוהית, לפנינו עתה אהבה ללא גבולות וללא הגדרות, אהבה כרשפי אש:

דאין ר"ל שהיא אהבה ויראה שבלי גבול וקץ ממש כי אין שייך זה שבאדם יהיה אהבה ויראה שבלי גבול ממש. אלא הכוונה שהיא יותר מהגבלת הכלי השכל ומדות שבאדם. שאין כח בכלים אלו להכיל ולהגביל אהבה ויראה זו בתוכן כי אם היא יתיר יותר מכלים אלו ולכן נק' בכל מארך מאד שלך פי' לגבי כלי שלך נק' אהבה רבה זו מאד וכלי גבול אבל באמת היא בגבול. ואעפ"כ כיון שלגבי האדם היא בחי' בכל מארך ובחי' בחילא יתיר לכן עי"ז ממשיך ממש אוא"ס ב"ה שלמעלה מהצמצום שהוא הבלי גבול אמיתי. נמצא עם היות אה"ר זו מצד עצם בעלת גבול מ"מ להיותה יותר מגבול וכלי של הנפש ע"כ פועלת המשכה מבחי' בלי גבול ממש דהיינו אוא"ס ממש ולכן נק' אה"ר זו בשם אור שהוא ממש כמשל האור והאש אע"פ שהוא בע"ג יש ממנו המשכה בלי גבול משא"כ במים וכו'. ועד"ז יוכן מעלת אהבה רשפי אש בכל מאד על בחי' אהבה הנמשכת כמים שהוא בחי' בכל נפשך. והנה אהבה רבה זו נתהוה בהנשמה דוקא ע"י התלבשות' בגוף ונה"כ שאז תבא לבחי' תשובה בחילא יתיר משא"כ אהבת הנה"א קודם התלבשותה בגוף היה בבחי' גבול וכלי כפי השגת הנפש כו'. ולכו נק' הנה"א פתילה שהפתיל' זהו דבר מוגבל בעצם וכמו

22. שורשה של הנפש הבהמית, כך לאור מקורות רבים בדרושי אדה"ז, הוא מיסוד האש. עיין למשל לקו"ת, הברים, לד, ג, ד"ה כי תצא: "חיותה מיסוד האש". אולם עיין בדברי הרי"צ בסעיף הבא.

פתיל וקו המדה אבל ע"י התלבשותה בנה"ב ואז השמן דבירור הנפש השכלית שמנוגה ששרשה מעולם התהו הוא נמשך אחר הפתילה דנה"א עי"ז דוקא יתהפך השמן לאור שהוא בחי' אה"ר דבכל מאדך ובטול עליון יותר מהכלי.<sup>23</sup> כי הנה ארו"ל טוב זה יצ"ט מאד זה יצה"ר, והטעם כי הנפש עם היות שהיא חלק אלוה ממעל מ"מ היא מוגבלת והאהבה שלה היא בבחי' גבול ומדה וא"א לה להגיע לבחי' מאד שהוא בלי גבול ולהתכלל בא"ס ב"ה שאין לו תחלה ותכלה אלא ע"י נפש הבהמית דוקא כאשר גם היא נהפכת ממרירו למיתקא וחפיצה וחשקה לדבקה בו ית' שאהבה זו היא בלי גבול. וכמשל מרוצת המים כשבוקעים ההסתר שהיה מסתיר ומעכב ומונע את מרוצתם שאז הוא בתגבורת עצומה כו'. והיינו ג"כ ענין א' עם משנ"ת לעיל שע"י ביטול היש דוקא הוא שנתעורר למעלה בחי' א"ס. וזהו ענין הממון בבחי' בכל מאדך וכמ"ש צדקה תרומם גוי שע"ז תבוא נה"ב לבחי' בכל מאדך כו'. ועד"ז הוא כל מעשה המצות מיש לאין...<sup>24</sup>

בפסקה האחרונה משתמש בעל התניא את תהליך מפגש הנפשות האלוהית והבהמית והיפוכה של האחרונה לאהבת ה', במשל נאה. הוא מדמה את ההיפוך שנוצר בעקבות המפגש, לנהר שנפרץ לאחר שהיה סתום בעפר, ומימיו זורמים עתה בשצף קצף.

העפר שבמשל הוא הנפש הבהמית. לפני המפגש עם הנפש האלוהית הייתה הנפש הבהמית מרוכזת בעצמה ובהנאותיה והסתירה מן הנפש האלוהית את המעבר לחיי נשמה ודבקות אלוהית בעולם. משנפרץ הסכר והנפש הבהמית השתכנעה שהטוב האמיתי והמענג הוא טוב ה' ורצונו, הופכת היא להיות קרובה ומשועבדת בחשק ורצון אדירים וגדולים מן האהבה הקדושה הראשונית. תנועה זו אפשרית לאור שורשה ומקורה של הנפש הבהמית מעולם התוהו שבו האורות מרובים על הכלים.

#### ח. יסוד המים של הנפש הבהמית

עד עתה הצבענו על שינויים ומגמות שהתחוללו בנפשו של האדם מכוח תנועת ההיפוך והתעוררות יסוד האש של הנפש הבהמית. מגמה אחרת של התחוללות פנימית, המבוססת על מאפיינים מהותיים יותר של הנפש הבהמית אשר מומרים לשפת הקודש, מתוארת כהיפוך יסוד המים של הנפש הבהמית. המים, בשונה מהאש, מזוהים עם יסוד העונג ובקשת התענוג (תניא, פרק א, על בסיס שערי קדושה א, ב).

23. תורה אור, בראשית, לט, ד, ד"ה להבין.

24. לקו"ת, במדבר, צא, ג, ד"ה אלה מסעי. עוד בעניין התעוררות אהבה ללא גבול עיין: תורה אור ט, ב ד"ה והנה; לג, ב ד"ה ת"ר מצות נר: "ע"י אתהפכא דנה"ב ממשיך אורות של עתיק יומין שהוא אספקלריא דלא נהרא שהוא אור חדש שלא היה קודם ויותר נעלה ממצוות שהוא א"א". לפירוט מדויק של בירור הנפש הבהמית ומדרגות אהבת ה' שנוצרות כתוצאה ממפגש זה עיין ספר הערכים, ערך "אהבת ה' - כמים", בייחוד בעמ' תק-תקא.

תיאור זה מופיע בראשית פרקי התניא (פרק ט):

והיינו שיעלה ויבא ויגיע למדרגת אהבה רבה וחיבה יתרה ממדרגת אהבה עזה כרשפי אש והיא הנקראת בכתוב אהבה בתענוגים להתענג על ה' מעין עולם הבא. והענג הוא במוח חכמה ושכל המתענג בהשכלת ה' וידיעתו כפי השגת שכלו וחכמתו. והוא בחינת המים זרע אור זרע שבקדושת הנפש הא-לוהית המהפכת לטוב את בחינת המים שנפש הבהמית שמהם באו תאוות תענוגי עוה"ז מתחילה.

כאמור בפתיח לחלק זה, הן לנפש הבהמית והן לנפש הא-לוהית ישנו מכלול אישיותי שלם ובו שכל, מידות ולבושים. יחד עם זאת וכאמור, לכל נפש יש יתרון יחסי ומרכז כובד אישיותי. במקום אחד קובע האדמו"ר הרי"צ שתענוג ותאוה הם תנועות מובהקות של הנפש הבהמית, ובמצבי היפוך מתחולל חידוש גדול בעולם הקודש (מאמרים קונטרסים, ב, מאמר וכל העם רואים את הקולות תרצ"ה, עמ' 690):

דהנה הנה"ב הוא בעל הנאה בעצם מהותו דטבע דבעל הנאה הוא בכל דבר ודבר גם דבר קטן ביותר הנה הוא נהנה מזה בהנאה גדולה ומגדיל את הדבר ומרחיבו... וכן הוא טבעו של הנה"ב ועוד יותר דאופן הנאתו היא בדרך פשיטות וכמו הפשיטות דבהמה. דהאדם הוא שכלי וכללות ענין השכל מחליש את המדות בכלל וענין ההנאה בפרט אבל בעל חיים דכללות מהותם מדות וחמריות הנה הנאתם היא בפשיטות אשר כן הוא טבע הנאתו של הנה"ב בתוקף ובפשיטות דהנה"ב יש לו חוש מיוחד בכח המתאוה. ואשר על כן כאשר בעבודתו הוא מהפך טבע הנה"ב בכח המתאוה שלו מתענוגי עוה"ז לאהבת ה' והיינו דאותו התוקף והפשיטות שהי לו בתענוגי עוה"ז יהיה בהטוב דאלקות הנה בחינה ומדריגה זו הוא מה שעצם חשך הנה"ב הפך לאור.

"אהבה בתענוגים" מנוסחת כתנועת אהבה השונה מ"אהבה כרשפי אש" בכמה מאפיינים: הראשונה יסודה מים והאחרונה יסודה אש (תניא פרק מג); האש מתלקחת ורצה והמים עומדים או זורמים במרקם אחיד; האש מכלה והמים מחיים; האש חמה והמים קרים. דימויים אלו מלמדים על סגנונות שונים של יחסי אהבה. אהבה כרשפי אש היא אהבה של מרחק, געגוע וצימאון לקראת דבר מופלא ורחוק. לעומתה, אהבה בתענוגים מאופיינת כאהבה של מלאות ותחושת נחת, תוך רצון שהמאורע לא ייגמר. כאשר אנו עוסקים באהבת ה' ובהיפוך אהבתה של הנפש הבהמית עד למדרגת אהבה בתענוגים, מתקבלת אהבה שכל כולה שביעה, מלאות ורוגע.

האדמו"ר הרי"צ מדגיש שהתענוג וההנאה הם מאפיינה העיקריים של הנפשה הבהמית, בדומה לבהמה שכוחותיה ה"שכליים" משרתים את כוחותיה ה"רגשיים" וכל תנועתה היא סביב הנאה ותענוג. כאשר כוח התענוג מגויס ומהופך לאהבת ה', מתקבלת אהבה מיוחדת שמתענגת בכל דבר ועניין ולא רק מעניינים שבתבונה.

במאמר אחר מחדד האדמו"ר הרי"צ את ההבדל שבין התענוג של הנפש הא-לוהית לזו של הבהמית וממילא את משמעות היפוכה של זו האחרונה לקדושה (ספר המאמרים הת"ש, עמ' 114, ד"ה וכל העם):

יש נפש בהמית ויש יצר הרע. והנפש הבהמית אפשר לבררו ואדרכא הנה רב תבואות בכח שור דעל ידי בירור נפש הבהמית נעשה עליית הנפש האלוהית. וטעם הדבר הוא לפי שהכח המתאווה שבנפש הבהמית כשמבררים אותו ומשעבדים אותו לעניני אלוקות יש בזה יתרון המעלה גם לגבי מעלת הנפש האלוהית. והנפש האלוהית הנה עיקר ענינו שיש לו רצון לאלוקות ובכחות הנפש אנו רואים במוחש שיש שהפרש גדול בין רוצה למתאווה... דרצון יש לו שובע דכאשר משיג את הדבר שהוא רוצה הנה זה משביע אותו ומתאווה אין לו שובע דגם כאשר מתמלא מבוקשו הוא מתאווה יותר וכאשר מבררין את הנה"ב ומזככים אותו ומשעבדים את כח המתאווה שלו לעבודת ה' הנה עי"ז נעשה עליה בהנפש האלוהית...

#### ט. סיכום

בחלק זה סקרנו בקצרה את תורת הנפש החדשה שיצר בעל התניא ואשר משרטט מרקם נפשי כפול - אלוהי ובהמי-אנושי. בשונה מהמסורת המקובלת בדבר אחדותה של נפש האדם, קובע בעל התניא שלאדם שתי זהויות שמתרוצצות בקרבו: הוא נמשך אל הקודש ואל ה' בדעתו והשכלתו ומוצף רגשות אהבת ה', ויחד עם זאת הוא נמשך לתאוות חולין, לכבוד ואף לרוע בין-אישי לקנאה ושנאה. מאבק זה אינו לחינם. בעל התניא מזהה אצל הנפש הבהמית איכויות יוצאות דופן שלא קיימות בנפש הא-לוהית התבונית והאצילית. המשימה העולמית היא לפתות ולגייס את איכויותיה של הנפש הבהמית לעולם של קודש.

הנחת היסוד העומדת בבסיסו של מהלך זה היא שהנפש הבהמית היא שיירים מעולם התווה שלא בא לידי מימוש במסגרות החוקים והסדרים העולמיים, ונשבר לרסיסים אשר נראים לעינינו כנפש הבהמית. משימתו הרוחנית של האדם היא גיוס ופיתוי הנה"ב - באמצעות כפייה והיפוך. גיוס זה נעשה באמצעות התעוררות של הנפש האלוהית באהבה ודעת ה', עד כדי פיתוי וסינוור הנפש הבהמית כדי ש"תחצה את הקווים". מעתה נעה הנפש הבהמית מ"מניעיה" שלה, בקשת תענוג והנאה, אך הללו מופנים לדבקות בה' ובתורתו. מעתה לא קיימת באדם עוד התנגשות והתרוצצות פנימית, שכן בעבודת ה' משתתפת גם הנפש הבהמית. אהבת ה' של האדם יצוקה גם מתוך נפשו הבהמית ולא רק מתוך נפשו האלוהית, וזו הראשונה מוסיפה לה עוז

וחיל.<sup>25</sup> אוסיף, שכפי שראינו, נחת רוח גדולה נגרמת גם מעצמותה של תנועת ההיפוך ולא רק מתוצאותיה. באפילוג הסיום נתהה האם נותר מזהותה הראשונית דבר מה או ששינתה צורה באופן כה עמוק עד שלא ניתן עוד לכנותה בהמית-אנושית.

#### ד. חלק שלישי: הרב קוק – אני בונה האומה

##### א. שתי נפשות

הרב קוק שהיה מקורב לתורתו של אדמו"ר הזקן והושפע ממנה,<sup>26</sup> ביטא ב"אורותיו" את המרקם הכפול של הנפש. כפי שנראה לקמן, הרב קיבל מאדמו"ר הזקן את תפיסת שתי הנפשות, אך פיתח והרחיב אותה – באמצעותה שרטט את המפה הלאומית של ימיו, ודרכה ביקש לפרש את התהליכים החברתיים והלאומיים שאירעו בימיו, תוך שהוא בונה את היחס הנכון לחלקי החברה השונים, ובעיקר את היחס לחלוצים החופשיים.

לצד הרחבת תחולתו של המרקם הנפשי הכפול על המבנה החברתי-לאומי, מעמיד הרב מרקם זה בהקשר רחב יותר, כך שלמעשה הוא יוצר מבנה משולש אשר בקודקודו מאוחדות שתי הנפשות. בכך חוזר הרב למבנה הנפש האחת המצוי במסורות שקדמו לבעל התניא. שינוי מגמה זה תואם את דרכו המיוחדת של הרב, אשר כולל את כלל הזרמים והמגמות לתמונה הרמונית רבת פנים ושפות.

אפתח בתיאור פשוט של מבנה הנפש בכתבי הרב, שמהם עולה כי הוא דבק בתפיסת המרקם הנפשי הכפול בדומה לבעל התניא. בהמשך הדברים אצביע על המפנה והתפנית הלאומית-כללית של הרב ועל שרטוט המבנה המשולש. כך כותב הרב (אורות, אורות ישראל, א, 1):

**שתי נטיות מתרוצצות הננו פוגשים בנפש האדם, לשתי מגמות מחולפות. נטיה למלא את כל שאיפת הרע, את כל התאות היותר שפלות, בין מצד החומר בין מצד הרוח, שהן עוד מתרחבות ומסבכות בעוזן את האדם, כקנאה ושנאה וכיוצא בהן, ולעומתה לא נוכל להתעלם מלראות את שאיפת הטוב, המתגלה לפעמים ברוחו של אדם, שכל העולם כולו כדאי הוא לה, להשכילו ולהיטיבו, ולמלאות אותו חסד אהבה ואורה. אבל כל נטיה חפצה להתגדר בלבדה ולהיות היא השלטת בקרב הלב ומלאה את כל רוח ונפש. והניגוד הזה הוא מרעיש את הלב**

25. האדמו"ר הרש"ב מדייק שאהבה מיסוד האש (=כרשפי אש) אינה יוצרת היפוך של ממש, אלא רק אתכפיא, ורק אהבה שמיסוד המים (=אהבה בתענוגים) יוצרת היפוך של ממש (עיין קיצורים והערות לספר התניא, פרק ט).

26. הרב נריה בספרו שיחות הראי"ה (מהדורת י-ם תשע"ה) מקדיש פרק שלם (שם, "בעולמה של חב"ד", עמ' 227-241) לתיאור הקשרים שבין הרב ובין חסידות חב"ד במעגלים שונים: משפחתיים, לימודיים, חברתיים ורוחניים.

וממלא את החיים חלחלות, והאדם מתאמץ תמיד איך להשלים בקרבו השלמה פנימית, ובלבד שיחדלו ממנו מצוקות נפשו. והשלום מתכוונן ע"י כבישת אחד מן הצדדים בדרך כניעה לצד השני, או מה שהוא למעלה מזה בדרך כריתות ברית והתאחדות גמורה, באופן שהצד המנגד מתהפך כולו, עם כל כחותיו, להצד שכנגדו לחם. על כן ישנם שני דרכים בהשאיפה להשוואה של התשוקות, שיסודי חיי האדם, הפרטי והחברותי, נבנים עליהן, והם הם הלוקחים את המקום היותר גדול בכל ערכי החיים וסעיפיהם. הדרך האחד הוא דרך הירידה, כלומר להדריך את האדם בחינוך כזה עד אשר סוף כל סוף ישתקע קול אלהים אשר בלבבו, ויהיה כולו יכול להיות מסור לשאיפותיו המוטבעות בעומק חומרו, ויצר הרע של הכעס והתאוה השנאה והזדון שבנפשו, וזאת היא מחשבת הרשעה, המקפלת את החלק היותר חזק שבקיבוצים האנושיים. הדרך השניה היא דרך העליה, לבקש לחנך את האדם עד שיבא למרום המטרה, שרק קול האלהים ישמע בלבבו, ורק הטוב האור החסד והאהבה יהיה חלקו, זה הדרך הולך ונכבש לאטו, בצעדים מדודים ואופן חשאי למאד. באומות הוגלמה בישראל השאיפה אל השלום העליון, השלום האמתי, שהוא בטוח בנצחוננו, אע"פ שדרכו רחוקה והיא עומדת בקשר מלחמה נגד השאיפה ההפוכה, אשר סופה לפול ולהוכיח את אפסותה לעין כל, ואז יהיה ד' אחד ושמו אחד.

פסקה זו מתארת באופן דומה להפליא את דרכו של בעל התניא בתיאור הנפשות ובעבודה הרוחנית שבעקבותיה. המילים המודגשות מצביעות על הדמיון הרב: תיאור קיומן של שתי נפשות (תניא, פרק ב), המלחמה של כל אחת לשלוט בגוף (שם, פרק ט) ודרכי העבודה של אתכפיא ואתהפכא אשר בלשונו של הרב מנוסחות כ"דרך ירידה", אשר ניתן לפרשה גם במובן רדייה וכיבוש, ו"דרך עלייה" (שם, פרק י) וחינוך.

בשני מקומות נוספים מתאר הרב את החשיבות הגדולה בעצם ההכרה במבנה הנפש הכפול ואת ההשלכות הנובעות מהכרה זו, תוך שהוא מציין שהוא חידוש מבית המדרש של בעלי הסוד:

הלימוד שהאדם הוא יציר מורכב ברוחניותו, משתי נפשות, נפש טובה אלהית, ונפש רעה בהמית, הוא אחד מהיסודות היותר נכבדים להארת הדרך של ההבנה האנושית במהות הנפש, והשביל היותר סלול לדרך החיים המוסריים השלמים.<sup>27</sup> אין לשער גודל ערכה של הידיעה הרזית, בדבר שתי נפשות, הקדושה והטמאה, אשר לאדם, ואיך שכל אחת שואפת להגדיל ממשלתה, בגויה האנושית, כי רק בהבנה זו נוכל להביט אל מסתרי הנפש, ולהבין עלילות בני

27. שמונה קבצים, א, תתט.

אדם. והחכמה המוסרית על ידי הכרה זו תוכל בבטחה לנהל את מעשיה, באין דרך של סתירות.<sup>28</sup>

ההכרה בדבר המבנה הנפשי הכפול מסייעת לאדם להתמודד עם שניים מן האתגרים המיוחדים בחיי העבודה הרוחנית, ייסורים ותאוות (שמונה קבצים, א, תתט):

...האדם יוכל למצא קורת רוח תמידי על ידי זה, בין בשעת שלותו, בין בשעת יסוריו, כשהטובה מתרחבת, הרי הוא מקשר את רעיונו בהנפש האלהית, להרחיבה להרימה ולחזקה. וכשהמצוקה מתגברת הוא משים פנים אל הנפש הרעה הבהמית, לצחצח את זוהמתה, לשמח במה שהיא מתיסרת ועל ידי זה מטהרת.

בהתמודדות עם מצבים מצערים מציע הרב "פיצול קשב": בעת הטובה ישמח ובעת הרעה יזכור את מעלת זיכוכ כוחותיה של הנפש הבהמית על ידי צער וייסורים. בהמשכה של פסקה זו מתייחס הרב גם לחולשות האדם ולתקווה שצומחת על ידי הכרת המרקם הנפשי הכפול: "מרגיל האדם בזה את עצמו להביט על מגרעותיו כעל דבר העומד מחוץ לעצמותו העיקרית, וכזה שופט הוא את עצמו בצדק". הדרכה זו תואמת להפליא את הדרכתו של בעל התניא, כבואו לעודד את מי שמתעצב נוכח העובדה שמחשבות והרהורים רעים עולים בקרבו בזמן התפילה. על פי בעל התניא היה מקום לעצבות אם הייתה לאדם זהות אחת בלבד, אך מאחר ולאדם ישנה זהות כפולה, אל לו להתעצב. התעוררות המחשבות הזרות וההרהורים הרעים מלמדים על התעצמות הנפש האחרת ואינם מבטלים את זהותו הקדושה האלוהית.<sup>29</sup>

28. שמונה קבצים, א, תנט.

29. תניא, פרק כח: "ואפילו אם נופלים לו הרהורי תאוות ושאר מחשבות זרות בשעת העבודה בתורה או בתפלה בכוונה אל ישית לב אליהן אלא יסיח דעתו מהן כרגע... אך אעפ"כ אל יפול לבו בקרבו להיות מזה עצב נבזה בשעת העבודה שצריך להיות בשמחה רבה אלא אדרבה יתחזק יותר ויוסיף אומץ בכל כחו בכוונת התפלה בחרוה ושמחה יתירה בשומו אל לבו כי נפילת המחשבה זרה היא מהקליפה שבחלל השמאלי העושה מלחמה בבינוני עם נפש אלהית שבו. ונודע דרך הנלחמים וכן הנאבקים יחד כשאחד מתגבר אזי השני מתאמץ להתגבר ג"כ בכל מאמצי כחו. ולכן כשנפש האלהית מתאמצת ומתגברת להתפלל אזי גם הקליפה מתגברת כנגדה לבלבל ולהפילה במחשב' זרה שלה ולא כטעות העולם שטועים להוכיח מנפילת המחשבה זרה מכלל שאין תפלתם כלום שאילו התפלל כראוי ונכון לא היו נופלים לו מחשבות זרות. והאמת היה כדבריהם אם היתה נפש אחת לבריה היא המתפללת והיא המחשבת ומהרהרת המחשבות זרות. אבל באמת לאמיתו הן שתי נפשות הנלחמו' זו עם זו במוחו של אדם כל אחת חפצה ורצונה למשול בו ולהיות המוח ממולא ממנה לבריה. וכל הרהורי תורה ויראת שמים מנפש האלהית וכל מילי דעלמא מנפש הבהמית רק שהאלהית מלובשת בה".

תפיסת המרקם הנפשי הכפול היא גם בעלת השלכות חינוכיות-דידקטיות כפי שמופיע בפסקה הבאה (פנקס ז, פנקסי הראי"ה, א, פסקה מא, עמ' תיט):<sup>30</sup>

מה שאני דורש ומבקש מהמחנכים שלנו, ביחוד המחנכים המודרניים הספוגים מהרוח הלאומי שלנו ע"פ אופיו המחודש, שיכירו את חובתם לעשות את מלאכת החינוך למלאכה שלמה ולא לחצי מלאכה, לדבר ולא לחצי דבר. ואחר שישמו אל לבם כי יש במציאות בנפש הילד לא רק צד חלוני לברו שהוא מוכן למלא את סיפוקו בדיעות חלוניות ובערכים ובשאיפות חלוניות, אלא שיש בו גם כן צד נפשו קודש שלשם טיפולו ופתוחו הוא צריך למזון של קודש ולכלכלה רוחנית מקודשת. ולפיכך יהיו נא זהירים במלאכת שמים שבידם ויפקחו על הצד הנפשי הזה המקודש לטפל בו בחנוכו על פי דרכיו ועל פי אופיו המיוחד לא בפחות חבה ולא בפחות התעניינות שהם מטפלים בהצד החלוני שבנפש בהלכיות החנוך המודרני הנהוג בשדרות הרחבות שלנו...

פסקה זו המופנית למחנכים המודרניים, מלמדת על הדגשתו החינוכית של הרב הרואגת לטיפול נאות בצדדי הנפש השונים - הקודש והחול.<sup>31</sup> להלן נעמוד על הקשר בין אלו ובין סוגיית שתי הנפשות.

#### ב. "אני בונה האומה" - מבהמיות לחולין

אחד החידושים המשמעותיים בתורתו של הרב הוא המפנה הלאומי. כך מתאר הנזיר, שכאשר הגיע הרב ארצה, הוא שאל אותו מהו ההבדל שבין שיטתו ושיטת ה"חסידות

30. וראה גם באגרות הראיה, ב, איגרת תקמ (לרי"מ חרל"פ): "והתוכן של הידיעה השרשית באור המוסר העליון שהאדם הוא בריה מורכבת ונפש הקדושה האלהית היא ההולכת במסלולה... ולעומתה נפש הטמאה, תמצית כל הכיעור והסיג, היא מוכנת בעצת-ד' לקבל בתוכה את כל המחשכים... וצדיקים ישרי לב ישמחו כי חזו נקם וכל רעיון של עצבון ופחד וכל מיני סיגים זורקים אותם על ראש השעיר...". על חשיבותה של ההבחנה בין שני חלקי הנפש ביחס לתורת התשובה של הרב, עיין אורות התשובה (מהדורת אור עציון), טז, א.1. הרב עוסק שם במתח שבין אחריות אישית וגזירה א-לוהית ובמקומה של התשובה בין שני אלו. בעניין זה השווה לתורת התשובה של ר' צדוק (לדוגמה: צדקת הצדיק, מ).

31. לטענתו של אודי אברמוביץ בעבודת הדוקטור שלו, "התיאולוגיה הממלכתית של הרב צבי טאו וחוגו", אוניברסיטת בן גוריון, באר שבע תשע"ד, פרק ד, חל שינוי בתפיסתו של הרב ביחסי הקודש והחול. בתקופת יפו זיהה הרב קשר הרמוני בין הקודש והחול, ואילו לאחר מלחמת העולם הראשונה, וכן בעקבות תהליכים לאומיים אחרים, חידד הרב את ההבחנות בין קודש וחול, בישראל ובעמים וביחסי היהדות והנצרות.



החדשה", כלומר חב"ד: "וכן היה דבר הרב בהבדל דרכו מהחסידות החדשה הקרובה לו: אני בונה האומה".<sup>32</sup> לעמדה ומשימה זו השלכות רבות, ועיין בהערה.<sup>33</sup>

אחת ההשלכות החשובות של חידוש זה הוא הרחבת תחולתה של תורת שתי הנפשות על המרחיב הלאומי. כפי שראינו לעיל, הרב מאמץ את תפיסת המרקם הכפול מיסודו של בעל התניא, אולם יתר על כן: הרב מבקש להחיל אותה גם על השדה החברתי-לאומי ולאור מבנה זה הוא בונה את התייחסותו למאורעות השעה. כך, מה שמתפקד אצל בעל התניא כמבנה הנפש הפרטית הופך אצל הרב למבנה הנפש הלאומית: כשם שבגופו של האדם מתרוצצות שתי נפשות, האחת א-לוהית והאחרת בהמית, כך גם באומה מתרוצצות שתי נפשות, האחת א-לוהית והאחרת בהמית. להלן נראה כיצד תיאר הרב את אופיו של הגוף הלאומי וכיצד המרקם הנפשי הכפול בא לידי ביטוי במרחב זה, כאשר בפסקאות השונות יבואו ניסוחים מגוונים המגדירים את "הנפש הבהמית הלאומית".

מובן שהחלת המרקם הנפשי הכפול על המרחב הלאומי, מלווה בצורך בניסוחים חדשים ובקליטתם של מושגים נוספים התואמים את המרחב החדש. כאשר עסק בעל התניא בנפש הפרטית היה הניגוד בין הנפש הא-לוהית לבהמית - או באופן מפורט

32. מבוא לאוה"ק, עמ' 21. דברים ברוח דומה כתב הרב הלל צייטלין במאמרו "הקו היסודי בקבלה של הרב קוק", שבו הוא משווה את קבלת האר"י (ספרן של יחידים, עמ' 235), קבלת הבעש"ט, קבלת חב"ד וקבלת הרב קוק. לדבריו, האר"י דיבר על האור הא-לוהי שבעולמים, הבעש"ט, ובעקבותיו בעל התניא, הורידו את האור לתוך האדם, והרב גילה את האור ה-אלוהי שבאומה. הרצי"ה התייחס למאמר זה וקבע שקלע אל הנקודה אך העיר שיש להוסיף את קבלת הגר"א, והגר"א גילה את האור הא-לוהי שבתורה.

33. להלן אוסף של מקורות בהן מתאר הרב מצב/תנועה/מושג רוחני שקיים בפרט, ובפסקה עצמה הוא מרחיבו לאומה כולה: אור גנוז פנימי לעומת מופע חיצוני - מאמרי הראיה, עמ' 156; העלאת מחשבות לשורשן - מאמרי הראיה, עמ' 297; פרישות מן העולם לשם תיקון הכלל - שמונה קבצים, ו, כב, וכן מאמרי הראיה, עמ' 235; השגות בדרך של עבודה וברוך של הופעה - שמונה קבצים, א, תכג; חולשת הגוף משפיעה על חולשת הרצון - שמונה קבצים, א, תכו; יחסי נפש, רוח ונשמה - שמונה קבצים, ב, שה וכן אורות התחיה, מג; תקופות של שקט פנימי והתנקות מרעש העולם - שמונה קבצים, ז, ג; מקורה השלילי של עצבות ורפואתה - שמונה קבצים, ז, יז; נפילה והעלייה המזומנת בעקבותיה - שמונה קבצים, ח, קד; אמונה טבעית ומסורת שמפרות זו את זו - שמונה קבצים, ז, פא; תרדמה - פנקסי הרא"ה, א, עמ' תעד; סתירה בין לימודים שונים וגבורה שמכנסת אותם - שמונה קבצים, ח, קה; עצמיות - שמונה קבצים, ח, ריג (תשובה), שם, ח, רי (רפואה מחולית), שם, ג, כד (בקשת עצמיות); קישור א-לוהי נותן חיים - שמונה קבצים, ח, רכ; ביטול לא"ס המחזק את המציאות - פנקסי הרא"ה, א, פנקס ז, סעיף מח, עמ' תכד; קשר אמוני טבעי וקשר שעפ"י תורה - פנקסי הרא"ה, א, פנקס ח, סעיף יד, עמ' תעד; מסלול ייחודי לכל אחד בהתדבקות לה' - פנקסי הרא"ה, א, פסקה ד, עמ' תקז.

יותר: בין הנפש האלוהית לנפש החיונית והשכלית, מנוסח במושגים אלו המאפיינים רבדים שונים של הנפש ומתאימים למרחב פרטי. כאשר אנו עוסקים בהקשר הלאומי-חברתי עלינו להשתמש במושגים חדשים המתארים א-לוהיות ובהמיות בשפה מתאימה. מושג בולט ומרכזי בהקשר זה, שבו משתמש הרב, הוא החול, או החולין, אשר מתאר את מה שאינו עולם הקודש. הנפשות המתרוצצות באומה הן, אם כן, נפשות של קודש ונפשות של חולין.

הפסקה דלקמן מתארת באופן נוקב ורדיקלי את נחיצותם של הרשעים לכלל ה"אורגן" הלאומי.<sup>34</sup> הדימוי הנאה שבו משתמש הרב הוא של שמרים הנחוצים לתהליך התסיסה של היין. באמצעות השמרים, הטבעיים או המלאכותיים, נוצר תהליך של תסיסת הסוכר של הענבים, כך הופכים הענבים לכוהל ומשקה משכר ובלעדיהם לא ייווצר יין. הנמשל לתהליך זה, לדעת הרב, הוא נחיצותם של הרשעים במרקם הלאומי החברתי היוצר תסיסה וחרירות.<sup>35</sup> יתר על כן: עיון במושגי היסוד שבהם משתמש הרב בפסקה זו, מלמד שנפשות הרשעה אינן באות לידי ביטוי במעשי רשע בלבד, אלא בהתעצמות הרצון וביכולת מעשית. הנפש הבהמית וטיפוס הרשע של בעל התניא הופכים לבעלי משמעות מיוחדת בהקשר הלאומי הכללי – הם באים לידי ביטוי בטיפוסים אנושיים ה"תורמים" לחברה את היכולת להתמסר בגסות וברצון עז למפעלים מעשיים, משום שהאיכות הנפשית המיוחדת שלהם היא אומץ הרצון והעזות. יכולות אלו אבדו לאומה במהלך הגלות, שבה שקעה בעיסוק בתבונה. חריפות אישית ותעוזה נפש זו מולידה חיכוכים חברתיים וקרעים פוליטיים, והיא מלווה גם בחוצפה וכפירה אמוניים. אודות סופו של התהליך נדון בהמשכם של הדברים. כך כותב הרב (אורות, אורות התחיה, מה):

כשם שאי אפשר ליין בלא שמרים, כך אי אפשר לעולם בלא רשעים. וכשם שהשמרים מעמידים את היין ומשמרים אותו, כך הרצון הגס של הרשעים גורם קיום ועמדה לשפעת החיים כולם, של כל הבינונים והצדיקים, כשהשמרים מתמעטים והיין עומד בלא שמריו, הרי הוא עלול לקלקול וחמוץ. הגלות דלדלה את כח החיים של האומה ושמרינו נתמעטו הרבה מאד, עד שיש סכנה

34. הרב, לאורם של בעלי הסוד, עוסק בכמה מקומות בנחיצותו של יצר הרע והרוע בעולם לזיכוכ וקידום הטוב והקודש. עיין למשל: פנקסי הראי"ה, א, פנקס ד, עמ' קפז-קצב; שם, עמ' רכו-רכט (משל היין והשמרים); שם, סעיף פ, עמ' רמה.

35. במקומות אחרים בכתבי הרב (ראה שמונה קבצים, ח, רמז), משולים היין והשמרים ליחסי יראה תנאה היא יראת העונש, ויראה עילאה היא יראת הרוממות. הרב מלמד שמקורה של היראה הפשוטה והנמוכה הוא בעולם התוהו שלפני התיקון. הפחד האימתני מושרש באדם בראשית הוויה בטרם יצא למסע תבוני ועדין. לאחר כינונו של עולם התיקון נשמרת היראה הפשוטה כשמרים ליין. הקבלה זו של תוהו ותיקון לשמרים ויין מלמדת שהמבנה הרוחני של הרב פועל ומקרין לתחומים נוספים.

לקיום החיים של האומה מחוסר תפיסת חיים מעובה, האחוזה בבהמיות ובאדמה ושקיעתה החמרית. הקיום בגולה הוא קיום רסוק, וזה הקיום המדולדל, שהוא חדלון יותר מהויה, היה אפשר לו להמשך איזה משך זמן גם בחוסר שמרים כפי ההכרח. אבל לכל זמן, וכבר כשל הכח, והקיום העצמי תובע את תפקידו, ושיבת ישראל לארצו בשביל קיומו העצמי הוא מאורע מוכרח, וקיומו זה יוצר את שמריו: נושאי הרשעה והחוצפא של עקבתא דמשיחא אשר ירגזו כל לב לזכרן. אלה הם הצדדים העכורים שהקיום הצלול והמשמח מתהווה על ידם, וסוף המהלך הוא: שקוע השמרים בתחתית החבית, הנמכת הכחות הרשעיות בתהום החיים, ואז מתבטל מהם כל תכנם המכאיב ומזעזע. אבל בהמשך יצירתם שהנם הולכים ביחד עם היין, חיי האומה ורוחה המתעורר, הם מעכירים אותו והלכבות רועשים למראה התסיסה, וינוח הלב וישקוט במכונו רק למראה העתיד, ההולך ועושה את מסלתו, במפלאות תמים דעים, "מי יתן טהור מטמא לא אחד".

בפסקה נוספת משרטט הרב את דמותם של שני טיפוסים המצויים במרחב החברתי-לאומי. בפסקה זו נעשה שימוש מושגי-לשוני בולט במושגים המתארים עימות בין הנפש הבהמית לעומת זו הא-לוהית האצילית, תוך תרגומם להקשר ההיסטורי של שיבת האומה לארצה. הרב מתאר את הדמויות החדשות הפועלות בבניין האומה בארצה ומכנה אותן בעקבות דברי הנביא "זרע אדם" ו"זרע בהמה". הזהות הלשונית והקשר המצלולי שבין זרע בהמה ונפש בהמית מלמדים על הזיקה שבין תפיסת הנפש הלאומית של הרב לתפיסת הנפש של בעל התניא. כפי שהוצג בפסקה דלעיל, הבהמיות בהקשר זה אינה מייצגת רק תאוות פרטיות של אכילה וממון, מרחבה של הנפש הבהמית הפרטית, אלא מופיעה כקישור עז לעבודת כפיים ולגאווה לאומית. בדומה לכך, הנפש הא-לוהית הפועלת בגוף הלאומי מביאה לידי ביטוי את האציליות וחיי הנשמה בהקשר הלאומי ו"מזריחה את אור ה' על האומה". היא חיה את הלך הרוח הלאומי מתוך השגה ודעת א-לוהים גאולית, וככזו היא משפיעה באופן גלוי וסמוי על נפשות העובדים והבונים. בסופה של פסקה זו כמו גם זו הקודמת, ישנו תיאור של מצב חדש שנוצר כתוצאה ממערכות היחסים שנוצרו בין הנפשות השונות, ועל כך נדון בהמשך. כך כותב הרב (אורות, אורות התחיה, ט)

סדר הגאולה ותחית האומה בארץ ישראל צריך ללכת ע"פ סדרי הנבואה של "זרעתי את בית ישראל ואת בית יהודה זרע אדם וזרע בהמה", "זרע אדם לחוד וזרע בהמה לחוד". שלמות הצורה מוכרחת להברא. הנפשות הנוטות לבנין מעשי, לישוב ארצי ולשאיפה מדינית, מוכרחות להתיצר בכל הגונים החזקים הצריכים למדה זו והאנשים בעלי הנפשות האציליות, מחיי הרוח ומעדני הנשמה, המודיעים, ומזריחים את אור ד' העליון על האומה והעולם, גם הם יצאו אל הפועל בכל מלואיהם. דוקא טפוסים מלאים משפיעים יפה אלו על

אלו ומתחברים יחד ליצירת גויה לאומית אורגנית גדולה, שאור חיי נשמה קדושה כבירת כח זורח עליה.

החיים האציליים העליונים, כשהם מלאים בכל יפעת גבורתם, הנם ממסד עד הטפחות שלהם נעלים מחיי ההמון, שעיקר מעינו הוא תקון המעמד הכלכלי, ואפילו החכם והסופר שבו סוף סוף המוני הוא, ארצי ומעשי, בכל מעינו לחיי הזמן והעולם, והקפה רוחנית, עולמית, לא תוצר ברוחו: אבל הטפוס השלם של גבורי האצילות מאציל על גבורי הגשמיות את הוד קדשם, ע"י קרני זוהר המופיעים מהם. הגלות לא היתה יכולה להוציא אל הפועל טפוסים שלמים, לא המון גבור, כי הלא מקול עלה נדף מוכרח הוא להיות נרעד, ולא חכמים קדושים ברום עזם, כיון שנסתלקה הנבואה וסר רוח הקודש, גם שרידי הקדושה שנשארו צפונים ניצוצי גבורתם בקרבם פנימה כגחלים עוממות. כעת כבר הקיץ הקץ, ביאה שלישית הוהלה, הטפוס של זרע בהמה הולך ונוצר לעינינו, אבל לא יוכל לבא לשלמות גבורתו וקל וחומר לספוג רוח עדינותו הפנימית ומגמת חברו להעמיד גוי איתן, כ"א ע"י זרע אדם, שהם קרואים להוצר ע"י גדולת עז קודש, "הנה אנכי והילדים אשר נתן לי ד' לאותות ולמופתים בישראל".

### ג. התוהו הלאומי

מניין שואבות נשמות אלו, "זרע בהמה" או הרשעים שהם כ"שמרי יין" את חוצפתם ועוזם החומרי? עיון במקורות ההשראה הלימודיים של תפיסת הנפש הלאומית של הרב מלמדת, שכמו בעל התניא, גם הוא מבסס את עמדתו על סדר האצילות של האר"י ורואה בעולם תנועת תיקון לשבירת הכלים של עולם התוהו. משמעות הדבר היא שבבסיס הערכים השליליים שבמציאות - ובהקשר המסוים: נשמות החוצפה והכפירה - עומד עולם התוהו שקודם לתיקון. עולם גבוה ובלתי ממומש זה, שנפל והתנפץ לרסיסים, קורא לאדם לאסוף את ניצוצותיו ולהכלילם למערך אחד. לקמן ציטוט חלקי של הפסקה המתארת נשמות אלו (אורות, זרעונים, ג):

...נשמות דתוהו גבוהות הן מנשמות דתיקון. גדולות הן מאד, מבקשות הן הרבה מן המציאות, מה שאין הכלים שלהן יכולים לסבול. מבקשות הן אור גדול מאד, כל מה שהוא מוגבל, מוקצב ונערך, אינן יכולות לשאתו. הן ירדו ממעלתן מראשית הנטיה של ההויה להולד, התרוממו כשלהבת ונדעכו. שאיפתן הבלתי סופית לא תכלה, הנן מתלבשות בכלים שונים, שואפות הרבה יותר ויותר מהמדה, שואפות ונופלות. רואות שהנן כלואות בחקים, בתנאים מוגבלים שאינם נותנים להתרחב לאין קץ, למרומים אין די, והנן נופלות בתוגה, ביאוש, בחרון, ומתוך קצף ברשע, בזדון, בשפלות, בכיעור, בתיעוב, בהירוס, בכל רע. התסיסה החיה שלהן איננה שוקטת, מתגלות הן בעזי-פנים שברור. הרשעים בעלי הפרינציפים, הפושעים להכעיס ולא לתאבון, נשמתם גבוהה מאד, מאורות דתוהו. בחרו בהרס והנם מהרסים, העולם מתשטש על ידם והם עמו.

**אבל תמצית האומץ שיש ברצונם היא הנקודה של קודש.** שכשהיא נספגת אל הנשמות, המשוערות במהלכן, היא נותנת להן את עז החיים.

פסקה ערוכה זו היא שילוב של שלוש פסקאות קרובות<sup>36</sup> המופיעות בקובץ א' משמונה קבצים, אשר נכתב בתקופת יפו כאשר לנגד עיני הרב עומדים החלוצים בעלי התעוזה והכפירה. תגובתו של הרב לכפירה זו הייתה שונה מתגובת הסוככים לו, בני הישוב הישן. תחת הרחייה והכעס השגורים, מצאה עינו של הרב, החמושה ברזיות, את "נקודת הקודש" העליונה שבפועלם ומבוקשם של החלוצים. לדעתו, נקודת קודש זו באה להם מכוח יניקתם הפנימית מעולם התוהו. עולם זה איננו שייך רק להיסטוריה, אלא מהווה תשתית הווייתית של כלל התהליכים העולמיים. בעל התניא זיהה את ייצוגו של התוהו בנפש הבהמית ובקליפת נוגה, ואילו הרב זיהה את התוהו, בהקשר הגוף הלאומי ובמרחב החברתי, בנפשות החלוצים התובעים את בניינה של הארץ, מתמסרים אליה בעזות, והורפים כל חלישות רוח והתכנסות נפשית של קודש.

הרב ממשיך ומתאר כיצד נשמות מעולם התוהו עוברות את התהליך ההווייתי שתואר לעיל, שבירה כתוצאה מאורות מרובים וכלים מועטים (שם):

שואפות הרבה יותר ויותר מהמדה, שואפות ונופלות. רואות שהגן כלואות בחוקים, בתנאים מוגבלים שאינם נותנים להתרחב לאין קץ, למרומים אין די, והגן נופלות בתוגה, בייאוש, בחרון, ומתוך קצף ברשע, בזדון, בשפלות, בכיעור, בתיעוב, בהירוס, בכל רע.

תביעתן הלא-מוגבלת של נשמות עולם התוהו, לשמחה, אהבה ואמונה, והניסיונות להגשימם בחוקים ובתבניות חברתיות מעשיות, מולידים את הייצוג הנפשי ההפוך: ייאוש, כפירה וחוצפה. ה"כלים השבורים" של עולם התוהו הן הנפשות שבהן כלואה שאיפה לא ממומשת המתורגמת להיפוך, אשר בהקשר הלאומי באה לידי ביטוי בבקשת גאולה חומרית, עזה ונחושה.

תיארנו את מבנה הנפש הלאומי שמשרטט בפנינו הרב. השאלה שעומדת בפנינו עתה היא: מהי התכלית והעבודה הנגזרת מתפיסת המרקם הכפול של הנפש? האם בדברי הרב מוצאים אנו את המגמה של אתהפכא כפי שנמצאת בתורתו של בעל התניא? האם הנפש הבהמית, פרי יצירתו של עולם התוהו, מוזמנת להיפוך ולהתעוררות חדשה ויצירתית שלא הייתה לפני כן?

36. שמונה קבצים, א, קלג; רמג; רסה. על עריכת פסקה זו עיין בעבודת הדוקטור של מ' מוניץ, "חוג הראי"ה ועריכת כתבי הרב קוק", אוניברסיטת בר אילן, רמת גן תשס"ט, נספח ב, עמ' 225.

נראה שבנקודה זו שונה דרכו של הרב מזו של בעל התניא, וכך לדוגמה המושגים אתהפכא ואתכפיא אינם נפוצים בתורתו של הרב – ודאי לא בהקשר של העיסוק במבנה הנפש בהקשרו הלאומי. נראה שדרכו הבולטת של הרב היא בהובלת רוח של שלום עליון בין הנפשות ובין הניצים. להבנת משמעותו של תהליך השלום בין הנפשות, נדרשים אנו לחידוש נוסף, אשר בסיכומו של דבר מעמיד לנגד עינינו מבנה נפשי-לאומי-חברתי משולש: מושג הקודש העליון.

#### ד. הקודש העליון<sup>37</sup>

הצגנו לעיל את דבריו של בעל התניא על שתי הנפשות המתרוצצות בקרב האדם, כביטוי אנושי של צדדים הווייתיים שונים: סטרא דקדושה וסטרא אחרא. עוד ראינו כי הרב מרחיב ומיישם חלוקה זו בהקשר החברתי-לאומי, תוך שהוא מוסיף ניסוח חדש של מערכי הכוחות החברתיים – נפשות של קודש ונפשות של חול. יישום זה מהווה אף הוא ייצוג ויישום של תמונת המציאות הכללית, נפשות של קודש מייצגות את הסטרא דקדושה ונפשות של חול את הסטרא אחרא.

ברומה לניסוחים המחודשים שתיארנו לעיל, גם כאן ניתן להבחין בניסוח שונה ומעובד של מושגי הרע, הטומאה והבהמיות, כאשר "הצד האחר" מתואר כעת כעולם החולין. לשם הבנה שלמה של המערך, נבחן את מושג החול בתורת הרב, בהקשר רחב יותר. מושג זה ישמש אותנו להבנת מושג הקודש העליון ולשם יצירת המבנה הנפשי והעולמי המשולש.<sup>38</sup> מבנה זה ויישומו במרחב הלאומי-חברתי הוא מחידושו של הרב.<sup>39</sup>

37. בהתאמה לשפת הנסתר ניתן לומר שהופעת הקודש העליון היא האצילות וספירת החכמה האלוהית, "שכל מה שחוץ לאצילות לחול ייחשב" (עיין שמונה קבצים ג, רכב). עפ"י מפתח זה ניתן להניח שהשלום הוא ספירת היסוד והוא פועלו של הצדיק, כפי שעולה גם ממקומות נוספים (שם, א, תרלז; שם, ב, רעח). הצדיק המיוחד מוליד את אור האצילות והחכמה בעולם ובכך מביא את בשורת השלום. לעניין זה של פענוח שפת הכינויים של הרב לאור תורת הנסתר בכלל, וזיהוי הקודש העליון והשלום העולמי בפרט, עיין בקצרה במאמרו של הרב יוסף אביב, "מרחבים מרחבים איותה נפשי", המעין נה, ד, תמוז תשע"ה, עמ' 9-11; הנ"ל מקור האורות, צהר, א, תש"ס, עמ' 101.

38. בפסקה שצוטטה לעיל כביטוי לתורת המרקם הכפול של הרב מופיעה סיומת שונה שאינה הולכת בדרך המבנה המשולש והשלום המאחד, אלא חושפת את השורש האחד של שתי הנפשות. נראה שככל שמעמיקים בשורש נשמתו של האדם, מתקבלת כפילות בעלת גוון רך ועדין יותר ושתי הנפשות הופכות לשני צדדים שהמלחמה ביניהם היא מלחמה של שלום (ראה שמונה קבצים, א, תנט).

39. לא מצאתי כעין זה בהקשר הנפש הפרטית בדברי בעל התניא. ניסוח קרוב לעניין זה יש לראות בדברי תלמידו הגדול ר' אהרון מסטרשלא (שערי עבודה, שער ג, פרק כ): "וזהו והיו הדברים האלה הנגלים בבחינת אלה 'אשר אנכי', 'אשר' הוא בחינת עתיק, 'אנכי' הוא בחינת

ברצף פסקאות מתקופת ירושלים עוסק הרב בהגדרה ברורה של החול לעומת הקודש ובבירור היחסים ביניהם. הפסקאות דלקמן מבטאות את היקפם העולמי של הקודש והחול, אשר כאמור ייצוגם הלאומי-חברתי הוא אנשי היישוב הישן ואנשי היישוב החדש, זרע אדם וזרע בהמה:

מלוא העולם מקיפים הם שני הקוים של החול ושל הקודש.<sup>40</sup> אנו חייבים לברר בירור אחר בירור בספרות ובחיים בלא הרף... הבירור הזה הוא ידיעת הערך של הקודש ושל החול ביחד במיזוגם בחיבורם בחיינו הפרטיים ובחיינו הכלליים ביחוד בחיי התחיה הלאומית שלנו שנתעוררה בתקופה האחרונה בצורה כ"כ בולטת ומרעשת. חייבים אנחנו לעקור את הטעות המצויה בשני הקצוות. מחוייבים אנו לברר ולהודיע את המציאות של שני הצדדים הללו ביחד בחיינו את אי האפשרויות להכחיד או גם לעזוב את אחד מהם. הקודש והחול יחדיו שני יסודות של חיים הם לנו ושניהם דורשים מאתנו פתוח והערכה נכונה, טיפול והשגחה. והמזיגה היפה של שניהם בפיזיים ושיפורם תעלה את כל העולם לערך העליון של הדרת עז קודש הקודשים. אם יאמר החול להנתק מן הקודש ולהפקירו שולח החול בעצמו בזה יד בנפשו ואם יאמר

כתר, כידוע ליודעי חן. דהיינו להבין ש'אשר אנכי' הוא בחינת רצונו ית' שאינו מושג בבחינת השגה, 'מצוק' הוא לשון צוותא והתקשרות בבחינת 'היום על לבבך' למעלה מבחינת הלבבות היינו הלב מצד נפש אלוקית והלב מצד נפש הבהמית, אשר בבחינת רצונו ית' שתי הנפשות האלוהית והבהמית המה כח אחד כמאמר הכתוב 'כי רוח מלפני יעטוף ונשמות אני עשיתי', דהיינו שהתחלקותם של נפש אלוהית עם נפש הבהמית הנה רק מצד הנגלה לנו אשר לגבי דידן נגלו העולמות לבחינת יש מצד ההעלם, ומצד הנגלה הוא רוח האדם עולה למעלה ורוח הבהמה יורדת למטה. אבל בבחינתו ית' המה הכל כח אחד בלי התחלקות כידוע שמצד רצונו ברוך הוא הנלקח מבחינת עצמותו אין שייך לומר מעלה ומטה ולא ימין ושמאל כמאמר האידרא 'לית שמאלה בהאי עתיקא כולה הוא ימינא' וזהו כי רוח מלפני יעטוף, שהוא למעלה מהטעם ודעת חכמה והשגה ונקרא בחינת עטיפה שהוא בחינת מקיף ובבחינת זו ונשמות אני עשיתי שתי הנשמות המה לכל אחד". (שם, פרק כא): "והנה התכללות שני הנשמות בבחינת עטיפה כנ"ל הוא בבחינת נקודת הלב של כל נפש איש הישראלי אשר הוא למעלה מחכמה והבנה ואינה באה לגילוי וחכמ' כי היא בחינת רצון נפש האלוקית והיא בחינת יחידה שבנפש ולזה נקראת יחידה שהיא מקבלת מבחינת יחיד שהיא בחינת רצונו ית' דהיינו שבבחינת יחידה זו אין בחינה אחרת משתפת בה כמאמר הוזהר בראשית יחיד הוא בלא שיתופא דתניינא... אבל בחינת אחד הוא בחינת דבר ונוקבא... וזהו כי אני הוא דהיינו אני כמו שהוא בעצמותו ית' ברוך הוא שלא בבחינת התגלות בבחינת עולמות הוא עצמו אני שמצד העולמות ממש...". התכללותן של שתי הנפשות בבחינת יחידה שונה מן המבנה המשולש שמציג הרב, שכן היא אינה מקיימת בו זמנית מבנה משולש אלא חושפת רובד עמוק יותר של אחדות.

40. פנקס ז, סעיף סח, פנקסי הראי"ה, א, עמ' תלד; מאמרי הראיה, עמ' 405, סעיף ה.

הקודש לעזוב את החול הרי הוא מדלדל בזה את כל ערך החיים וכל ערך המפעל וההשפעה שלו לטובתו ולטובת העולם. הקודש והחול אחים המה יד ביד מחוייבים הם ללכת כל אחד במסילתו על דרך החיים וביותר על הדרך של התחיה הלאומית אשר לנו להחיות אותה באמת.<sup>41</sup>

פסקה יסודית זו היא חלק ממכלול פסקאות המקובצות במאמרי הראיה (עמ' 399-411) שכותרתן "נאדר בקודש" והן עוסקות ביחסי הקודש והחול. חלק ניכר מן הפסקאות לקוחות מן הקבצים שמתקופת ירושלים.

רצף הפסקאות מלמד על "מאמציו" של הרב לשרטט את מערכות היחסים שבין הקודש והחול. בחלק מן הפסקאות הדימוי הוא של יחסי אחים: "הקודש והחול אחים הם. יד ביד מחוייבים הם ללכת" (נאדר בקודש, סעיף א) ובחלק אחר הם מתוארים כיחסי האדמה והצומח או האדם והצומח: "הקודש... יונק מהחול כמו שהצומח יונק מהדומם וכמו שהחי והאדם נזון ממה שהוא למטה ממנו" (שם, סעיף ז; וכן בסעיף ח). עמדה זו אינה פשוטה כלל ועיקר, והרב מבאר שיש בה חידוש ביחס לתפיסתם של הראשונים שבנסיבות היסטוריות וגלותיות מסוימות הורו "שכל מה שמוסיף העולם ישוב, מוסיף השכל חורבן" (שם, סעיף ו). לעומת אלו, קובע הרב שכעת סרה המארה והקללה ויש ליצור שלום בין החול והקודש ובין השכל והגוף. הרב קובע שטעות היא לנתק אחר ממשנהו, וכאשר יינתק הקודש מהחול ולהפך, יינזקו שניהם.<sup>42</sup>

בדבריי הבאים אבקש להתמקד בהקשר היישותי המיוחד בו מניח הרב את קיומם של הקודש והחול וממילא מאפשר את קיומם הידידותי זה לצד זה. בכמה פסקאות מציין הרב שהגורם שמאפשר את הקשר בין הקודש והחול הוא קודש הקודשים או הקודש העליון. בכך נחשפים אנו למבנה משולש שהרב מציב, אשר מאגד בתוכו את הקודש והחול שעל גביהם שורה הקודש העליון. להלן מספר דוגמאות:

המזיגה העליונה תעלה את כל העולם לערך העליון של הדרת עוז קודש הקדשים.<sup>43</sup>

41. פנקס ז, סעיף פה, פנקסי הראי"ה, א, עמ' תנ; מאמרי הראיה, עמ' 404, סעיף א.

42. על מגמת האיחוד וההתנגדות לפירוד הקודש והחול, עיין עוד מאמרי הראיה, א, עמ' 234-

235. מאירך, מוצאים אנו בדברי הרב התייחסות זהירה ואף אזהרה מפני טשטוש הגבולות.

כך כותב הרב באיגרת לרצי"ה (אגרות הראיה, ד, עמ' סג-סד): 'אם שיש מקום למזיגה של

קודש וחול המקום של צורך השמירה של הגבולים הוא כעת עדיין רחב מאוד, ודווקא על

ידי נתינת המרחב לכל כח בחוגו יתבררו הדברים'. ח' שטמלר בספרו משנתו העיונית של

הרב צבי יהודה קוק (עלי תשע"ו, עמ' 49-50), משער על בסיס סמיכות התאריכים (סיוון

תר"פ) שדברי הרב הם תגובה לדברים שכתב הרצי"ה ובהם עולה תמונה מאחדת יתר על

המידה: 'וגבולי העולמות ופירודיהם הולכים ומטשטשים...' (צמח צבי, עמ' קח).

43. נאדר בקודש, סעיף א.



מלוא עולם מקיפים הם שני הקוים של החול ושל הקודש. רק העין החמושה בהשקפה של מרחקי גובה תראה את שרשם העליון איך שהם נעוצים ביסוד קודש הקודשים.<sup>44</sup>

כל לימוד, כל התרוממות רוחנית, צריכים להיות בנויים על היסוד של ההרגשה הטבעית, וההשכלה הטבעית. וההשכלה הטבעית עצמה עם כל ההרגשות הטבעיות, במדה הטובה של מעמדן, מוכרחות הן להיות בראשיתן נשתלות על יסוד קודש הקדשים, שהוא נושא בתוכו את הנושא של הקודש ואת הנושא של החול, את החומר ואת הצורה, בצורה עליונה אידיאלית, באחדות מעולה.<sup>45</sup>

בפסקה נוספת מצביע הרב על יסודותיו של אותו קודש עליון בכתבי הסוד:

לפעמים צריכות שתי ההשקפות של חזון העולם להיות שקולות עמודת בכף המאזניים השווה המעויין. השקפת הקודש העליונה המופיעה בדעת אלוהים אמת ממקור יסוד העדן העליון, והשקפת החול שיכולה להיות יורדת עד המחשכים של החמרנות היותר מאופלת, והיא כפולה במחשכיה מפני השיא תתאמן עכ"פ לקחת עמה את החלק המוכרח של היסודות המוסריים ושל האושר הפנימי הממלא את הנפש חזון אף כי במדה מצומצמת, אבל מספיק לחיי השעה שלה. שאין עינה ולבה אלא לה. אבל האבן השלמה המכרעת את הכף תהיה תורת ה' תמימה המשיבת נפש וההכרעה הנאמנה הזאת תביא את האדם ואת העולם ואת כל העולמים יחד כולם למרום עליון העומד ממעל לכל משקל 'לאחר דהאי מתקלא ביה תליא' 'אשרי כל חוכי לו'. 'כי שם צוה ה' את הברכה חיים עד העולם'.<sup>46</sup>

ישנו, אם כן, מתח מובנה בין הקודש והחול, אשר מתפקדים בתוך מערכת הנשקלת במאזניים ומתנדנדת מצד לצד, לעתים כף זו מכריעה ולעתים חברתה. מעבר למאזניים עצמם, ישנו המשקל עצמו שמחזיק את שני צדדי המאזניים. משקל זה נמצא מעבר למבחני האיזון ומעבר לניסוח ולהגדרה, הוא הקודש העליון:

הקדש העליון החבוי בחביון העז האלהי... עומד הוא למעלה מציור הקודש המוכר, המתגלה בצורה הכרית גם ביותר שלם שבבני אדם מקדישי שם ה'.<sup>47</sup>

44. שם, סעיף ה.

45. שמונה קבצים, ח, צא.

46. נאדר בקודש, סעיף ד.

47. עולת ראייה, א, עמ' קיב, ד"ה וקדש את שמך. פסקה מעניינת נוספת (פנקס יב סעיף ו, פנקסי הראייה, א, עמ' תקמג) מלמדת על עבודת "בכל דרכיך דעהו" בקודש ובחול: "הנשמות המקיפות הקודש והחול הוא עומד אצלם באחדות מוחלטה והם מרגישים פגם אם

הקודש העליון איננו עוד "שחקן" במגרש בו מתפקדים קודש וחול, טמא וטהור, טוב ורע. הוא מרחב החיים הקיומי והווייתי שבתוכו פועלים כלל הכוחות, והוא אשר מאפשר להם לפעול יחד ולא להתפרק. ניתן לנסח את הדברים בשפה חסידית-קבלית ובהבחנה בין אור פנימי ואור מקיף. הקודש והחול הם אורות פנימיים וקודש הקודשים הוא האור המקיף. ההבחנה בין השניים היא מהותית. הראשונים מצויים במישור תוכני-כמותי ועוסקים בסגנונות שונים ואילו האחרון מצוי במישור האיכות. מעולם הטכנולוגיה ניתן להמשיל זאת להבדל שבין תוכנה וחומרה. האורות הפנימיים הם תוכנות שונות ואף סותרות, ואילו החומרה היא אשר מחד מאפשרת להם להתקיים ומאידך אינה מצויה במישור הקיום שלהם.

שרטטנו עד כה את הדיון בקודש וחול מנקודת תצפית "אובייקטיבית" ומתוך עיסוק בהיבט הכללי עולמי-הווייתי. יישום של תפיסה זו במרחב האנושי והחברתי מצוי בפסקה מפורסמת שבה מתאר הרב את שלושת הכוחות העיקריים בני זמנו: הדתי, הלאומי והמוסרי. להבנתי, מהווה תיאור זה יישום נוסף של המרקם הנפשי הכפול, במרחב החברתי הלאומי, כאשר הכוחות הפוליטיים השונים הם ייצוגים חברתיים של האידיאלים העולמיים – הקודש, האומה והאנושות (אורות, אורות התחיה, יח):<sup>48</sup>

שלשה כחות מתאבקים כעת במחנינו, המלחמה ביניהם נכרת היא ביותר בארץ ישראל, אבל פעולתם היא פעולה נמשכת מחיי האומה בכלל, ושרשיהם קבועים הם בתוך ההכרה החודרת במרחבי רוח האדם. אומללים נהיה אם את שלשת הכחות הללו, שהם מוכרחים להאחד אצלנו, לסייע כ"א את חברו ולשכללו, שיבצר כל אחד מהם את הקצונות שחברו יוכל להביא בצורה מקולקלת, כשלא יסויג דרכו, נניח בפזורם, במרידתם זה על זה, ובהחלקם כל אחד למחנה מיוחד, העומדת כצר למחנה השניה, הקודש, האומה, האנושיות, אלה הם שלשת התביעות העקריות, שהחיים כולם, שלנו ושל כל אדם, באיזו צורה שהיא, מורכבים מהם. איך שהן מניויתיה של ההרכבה הזאת, אם חלק אחד מאלה תופס מקום פחות או יותר עקרי, אצל איזה יחיד או אצל איזה צבור, אבל לא נמצא ולא נוכל למצוא שום צורה קבועה של חיים אנושיים שלא תהיה מורכבת משלשתם.

יחסם להם ציור של חול באותה המדה שהם מרגישים פגם בחסרון ציור של קודש. והם מעלים את כל התוכן של העבודה האמיתית לאותה המעלה של בכל דרכיך דעהו והוא יישר ארחותיך". במקום אחר (שמונה קבצים, ב, רנט) מתאר הרב תנועה הפוכה של העלאת הניצוצות מן החול בדרך של עבודת "בכל דרכיך דעהו", ואילו כאן מתוארת העבודה של בקשת החול כביטוי ל"בכל דרכיך דעהו". החול, כמות שהוא, חסר בהופעת דעת ה'.

48. גרסה מוקדמת של חלוקה זו ראה בלנבוכי הדור, פרק מד.

מבחינה חברתית-פוליטית קורא הרב ליצירת הבנה וכבוד הדדי בין הקבוצות השונות, ומבהיר כיצד גישה פלורליסטית אידאלית מביאה להבנה שכל כוח תורם את יתרונו ומרכך את חסרונותיו של האחר (שם):

ההתמזגות הדרושה של שלשה התביעות הגדולות הללו מוכרחת היא לבא בכל קבוצה, שיש לה תקוה של חיים עתידים, וכשאנו סוקרים בחיינו ורואים אנו, שהכחות הללו, למרות תעודת התמזגותם, הולכים הם ונפרדים, הננו נקראים לבוא להצלה. יסודתו של הפירוד היא בצדדים השליליים שכל כח רואה בחברו, והצדדים השליליים מצד עצמם באמת אינם ראויים לשמש זה, כי בכל כח בודד, ביחוד נפשי, מוכרחים להיות צדדים שליליים, בפרט בהתפשטותו היתרה על חשבונם של כחות אחרים. בזה אין להפליא בין הקודש ובין החול הכל נכנס תחת קו המדה והכל צריך משקל, "אפילו רוח הקודש ששורה על הנביאים אינה שורה אלא במשקל"...

הדבר מובן, שבמצב בריא יש צורך בשלשת הכחות האלה גם יחד, ותמיד צריכים אנו לשאוף לבוא לידי המצב הבריא הזה, אשר שלשת הכחות הללו יחד יהיו שולטים בנו בכל מלואם וטובם, במצב הרמוני מתוקן שאין בו לא חסר ולא יתר, כי הקודש, האומה והאדם, יתדבקו יחד באהבה אצילית ומעשית, ויחד יתועדו היחידים וגם הסייעות, שכל אחד מהם מוצא את כשרונותיו יותר מסוגלים לחלק אחד משלשת החלקים הללו, בידידות הראויה, להכיר בעין יפה כל אחד את התפקיד החיובי של חברו. אז תהיה ההכרה הזאת הולכת ומשתלמת, עד שלא די שיכיר כל אחד את הצד החיובי שיש בכל כח, לדבר הגון ומקובל וראוי להשתמש בו, גם להטבה הכללית של מזוג הרוח וגם להטבה הפרטית של בסוסו של הכח המיוחד ההוא, שהוא מוצא את עצמו שרוי תחת דגלו, אלא שעוד הלאה ילך, עד שאת התוכן החיובי אשר בצד השלילי (הכוונה לשולל - מ.פ.) של כל כח וכח, ע"פ המדה הנכונה, גם כן יכיר לטוב, וידע שלטובתו של הכח המיוחד, שהוא יותר נוטה אליו, צריך הוא להיות מושפע באיזו מדה גם מהצד השולל, שהכח האחר שולל את הכח הזה החביב שלו הוא, מפני שבשלילתו הוא מעמידו על מדתו הראויה לו ומצילו מהגרעון המסוכן של התוספת וההפרזה.

בסופה של הפסקה עובר הרב מדיון חברתי-פוליטי הנשען על תובנות פילוסופיות, למבט פנימי המבוסס על תפיסת הסוד של הקודש העליון. לדעתו, מה שמעניק את אפשרות הקיום הבו-זמני של כוחות שונים אינו מנגנון הסכמה פוליטי או הגותי אלא הקודש העליון. כשם שבגופו של האדם פועלים איכויות נפשיות וכוחות מנוגדים:

אלו שחפצים במעשיות ואלו שחפצים ברוחניות, כך הוא גם ביחס לגוף הלאומי.<sup>49</sup> הנשמה מקיימת את כלל הכוחות ושומרת על קיומו של מנגנון איזונים הדדיים. להמחשתו של הרעיון, מביא הרב משל מפעולת הקמיצה שבעבודת הקטורת, שמכוונת למגמה של איזון ודיוק – שלא להפריז ולא להמעיט. הכוח שמאזן ומתכלל את כלל הכוחות הוא סודו של הקודש העליון (שם):

וזהו העבודה המיוחדת מעבודות הקשות שבמקדש, הקמיצה, "שלא יחסר ושלא יותיר". וכן כשנסתכל בשכל טוב בתסיסות, שאנו סובלים מהן כ"כ בדורנו, נדע שאך דרך אחד יש לפנינו שכל אחד, בין יחיד ובין קבוץ, ישים אל לבו את המוסר הזה, ויחד עם ההגנה, שכל אחד קרוא להגין, על אותו הכח המיוחד שהוא מקושר אליו, ע"פ טבע נפשו וע"פ הרגלו וחוכו, ידע איך להשתמש בכחות שהם מוצאים להם מקלטם באנשים אחרים ובסיעות אחרות, למען ישלים את עצמו ואת סיעתו, בין בצד החיובי של הכחות האחרים ובין בחלק הטוב של הצדדים השליליים שלהם, שהם יהיו מאמצים באמת את כחו המיוחד כמה שישמרו אותו מקלקלת ההפרזה, הגורמת חלישות כח וטשטוש צורה, באופן זה נוכל לקוות להגיע למצב של חיים הראויים לגוי אחד בארץ. מובן הדבר, כי מה שהכנסנו את הקודש בשדרת שלשת הכחות, שכל אחד צריך לצמצם את עצמו לפעמים כדי להניח מקום לחברו, איננו מובן כי אם בצד הטכני והמעשי של הקודש ובצדדים המחשביים וההרגשיים המתחסיים לזה. אמנם עצם הקודש העליון הרי הוא הנושא הכללי, שהצמצום הזה עצמו אף הוא מכלל עבודתו כמו כל העבודות הבאות לשכלול העולם והחיים בכל המובנים, שכולם הלא את ברכתם מקודש הם נושאים. על כן המחשבה

49. כן הוא בפסקה משמונה קבצים, ח, קלז, בה יוצר הרב מבנה משולש של נשמה, גוף ונשמת הנשמה ומשליך זאת על הגוף הלאומי והקבוצות הפועלות בו: "אי אפשר לומר כלל שתהיה עין הנשמה צרה בהגוף, אף על פי שהענינים שהם שואפים אליהם ופועלים בהם ובונים אותם נראים כרחוקים זה מזה. וכן אי אפשר שנשמת הנשמה, הרוח האצילי העליון שהוא מחיה את הנשמה, תהיה עינו צרה בהנשמה, אף על פי שהיא מוגבלת וירודה לגביה, כמו שהגוף מוגבל הוא וירוד כלפי הנשמה. וכן הוא הדין בכל ההוה ובכל ההנהגה, הכללית והפרטית, האישית והצבורית, זהו דרך החיים. כשרואים אנו אנשים מתגברים לאחוז מגמות גופניות. או חילוניות, והם עסוקים בבנין האומה, והתבל, ואנו מרגישים, שיסוד החיים ומקור ההצלחה נתון הוא בתוך התפקידים העליונים, לא בבנין החמרי, כי אם בהרוחני, ולא בהרוחני החילוני, כי אם בצדדיו העליונים המקודשים, קודש הקדשים, אל ירע לבנו בכל המפעלים הללו. אל נעלים עין מהצורך הגדול להתבססותה של נשמת הנשמה, אל הנשמה ואל הגוף, ואל הסתרדותם הטובה, כלומר הצורך של הקדושה העליונה, האידילית, האצילית האלהית, אל הבסיסים של הרוחניות החילונית, וזו האחרונה אל הגופניות וכל פנותיה, ובהתאחדות הכחות כולם יהיה הבנין שלם."

האידיאלית הרוממה, המחשבה האלהית, היא בעצמה באמת חפשית היא מכל צמצומים, והקרבה האלהית היא ממולאה תמיד הרחבה עליונה למעלה מכל גבולים, "לכל תכלה ראיתי קץ רחבה מצותך מאד". ובהתהלך האדם והגוי בנתיבות הצדק המעשיים והמחשביים, הממודדים בגבולם, יבושר שלום לעלות גם כן אל האצילות הרחבה, "מן המצר קראתי יה ענני במרחב יה".<sup>50</sup>

הרב מזהה, אם כן, את עבודת הקודש העליון כעבודה של איזון ותכלול בין מגמות חברתיות שונות. מהלך זה הוא צעד נוסף וחדש מתורתו של הרב אשר מזהה את תנועת הקודש העליון לא רק במישורים רוחניים והכרתיים או בתנועות נפשיות פרטיות, אלא מרחיב ומאיר באור פנימי זה את המהלכים החברתיים העכשוויים. מי הוא זה אשר פועל את פועלו של הקודש העליון? כיצד מתרחש מהלך זה בפועל? האם ניתן לראותו כעבודה ומשימה "אנושית"?

#### ה. העבודה והתכלית: "השלום העולמי"

לעיל, כאשר שרטטנו את תיאור מבנה הנפש בתורתו של הבעש"ט ובתורתו של בעל התניא עסקנו גם בעבודה הרוחנית הנגזרת ממבנה זה. ראינו כי אצל הבעש"ט ישנה עבודה של העלאת המידות ואילו אצל בעל התניא ישנה עבודה של אתהפכא ואתכפיא. כעת יש מקום לשאול: מהי העבודה הנגזרת מהמבנה שמציע הרב?

עיון חוזר במקורות דלעיל מצביע על עבודת השלום כעבודה הרוחנית העיקרית שמציע הרב. השלום העליון, המזיגה בין הכוחות וההשלמה ההדדית, הם תוצר של תפיסת המרקם הנפשי הכפול בהקשרו הלאומי. רעיון זה מצוי בפסקה האחרונה שציטטנו לעיל, אשר עוסקת בשלוש הכוחות הפוליטיים. הרב מלמד שכל הכוחות נקראים לאיזון ולהכללה, כך שכל כוח לומד מיתרונו של חברו. הוא הדין גם בפסקה אחרת שהובאה לעיל, שעסקה בזרע אדם וזרע בהמה. בראשיתה מתאר הרב את שני הטיפוסים העמלים בבניין האומה בארצה: אלו העוסקים במלאכת כפיים ואלו העוסקים בעבודה הרוחנית, ובסופה הוא קורא ליצירת השפעה הדדית בין המחנות. הרב דורש מאנשי "זרע אדם" בעלי "הגבורה האצילית" להקרין ולהשפיע על בעלי "הגבורה הגשמית", וקובע שיחד יולידו "גויה לאומית אורגנית גדולה, שאור חי נשמה קדושה כבירת כח זורח עליה". תיאורים דומים מופיעים גם בפסקאות רבות

50. באופן דומה מוצאים אנו בתורתו של ר' נחמן (לקוטי מוהר"ן קמא, כד, ח) את הזיהוי של ספירת הכתר עם תפקיד הסיודור. הכתר הוא המיישב והמסדר, ואינו נותן למגמות השונות לסתור זו את זו כמו גם לאדם לצאת מגדרו.

אחרות שצוינו לעיל<sup>51</sup> ובמקומות אחרים המתארים את הנפשות הפועלות במרחב הלאומי.<sup>52</sup>

תנועה זו היא תנועת השלום. שלום זה איננו שלום פוליטי פרקטי, אלא שלום הנובע משלמות פנימית עליונה אשר נחשפת כתוצאה מהמפגש הפורה של שלמות הכוחות והאיכויות השונות.

הרב מתאר בכמה מקומות את ערכו של השלום הפנימי כמי שמכיל וכולל את הסתירות הקיימות במישורי הדעת, המוסר והחיות האנושית. השלום העליון, אוצר

51. שמונה קבצים, א, תנט, וכן הוא בשמונה קבצים, ד, כה.

52. כן הוא בפסקה מיוחדת (שמונה קבצים, ז, סח) שבה נשזרים מושגי הכוחות הלאומיים ושאירת השלום ואיחוד השמים והארץ: "כשאנו נשאלים על החיים החברתיים מה היא מגמתם, אין לנו תשובה מאותם החיים עצמם, כי אם זקוקים אנו לבא לשאיפה של עולם גדול ונשגב מהם, שמקצת מזהרירותו מתראים לפנינו בעולם הדעת, ובכל המרחבים של העולם הרוחני. ובוזה כבר אנו באים בהסכמה, שאי אפשר כלל שתהיה כל השאיפה האנושית שקועה רק באותם החיים החברתיים לברם, ולא עוד אלא שהדבר מוכרח הוא, שאם יחדלו החיים החברתיים מיניקת לשדם מאותם החיים העליונים שהם למעלה מהם, ושהם עושים את היותם להויה מטרית, יפחת מאד הערך החיוני שלהם עצמם, וממילא יתגלו בקרבם מגרעות גדולות, עד שיהיו יורדים גם בערכם. ובשביל כך תיקון העולם דורש צפיית ישועה עמוקה ממעיני הישועה העליונים. ותקוותם של ישראל הנצחית לאורו של משיח, לאור ד' בעולמו, היא היא בסיסו של עולם, של כל מצביו, גם של העולם החברותי, עם כל הסתעפותיו. ומוכרח הדבר, שאנשים צופים ימצאו, שכל מעינם יהיה שקוע באותן המגמות העליונות, וחזיונם יהיה עולה ומרעיף על גבי החזיונות החברתיים, הנוטלים כל כך מקום כמותי גדול בעולמנו. אותו הרוח המחיה את החיים החברתיים צריך שיהיה בעצמו לקוח מאצילות הרוח העליון של החיים העליונים, החיים הקדושים השמימיים, חיי החכמה, חיי העדן הקדוש של נועם ד'. וממילא הוא מוכן להיות עושה בחיים החברתיים מעין דוגמתו, מעין דוגמא של מעלה, להשכיך את שלום המרומים בארץ, ושכינה בתחתונים. זאת היא המגמה היסודית של נשמת ישראל, לחיות חיים אלהיים במונח החברותי, כמו שהחיים הללו הנם מצויים למעלה מן החברה, וכמו שהם נסקרים במשאת נפשם של יחידי סגולה המקודשים. נחלת ישראל היסודית היא מתנה זו, שהחיים החברתיים שלהם היא דוגמא של מעלה, מלכות בית דוד היא דוגמת מלכות שמים העליונה, והסגולות השמימיות גנוזות בה, והן מוכרחות לצאת לאור בכל מילואם, במילוי המלכותי, בהתכוננות כסא ד' על מכוננו, על כסא דוד ועל ממלכתו, להכין אותה ולסעדה. והמשיחיות בעצמותה סגולת ישראל היא, סגולת האומה, שהיא צריכה להתפתח בקרבה, ומוכרחה להגאל ממצרייה וכל המציקים לה, השושנה העליונה צריכה שיפנו מכל צדדיה הקוצים והחותים העוקצים אותה, ותתיחד עם דודה באהבה, מלכות שמים ומלכות הארץ בחטיבה אחת, האידיאל החברותי והאידיאל הרוחני המרומם הגדול מעל כל חיי חברה וקיבוץ, החובק במתי שחקים בגדלו ותעצומות הפשטותו, המלא הוד נצח נצחים, מתאחדים ומתמזגים יחד. ד' אחד ושמו אחד".

השכל העליון, הוא התשתית המקורית והשורש לכל אשר ביכולתו לכנס את האברים כולם ולהפכם ל"אורגן" פועל, חרף הסתירות והניגודים (שמונה קבצים, ה, יב):

אין הכרה וידיעה בעולם, בחוגי הידיעות של האדם, וכל יצור, שלא תבאנה בגרמתה העלמות וטעיות. ומדרגות הטעיות וההשקפות המחושכות וההפוכות, הבאות לרגלי כל הכרה והופעה, שונות הן זו מזו. בעצמיותם של הפרטים הנודעים יהיו אותם הצללים המטעים במדרגה קטנה, ובענינים אחרים יתגדלו. וכל מה שירחק חוג האורה של הידיעה המוכרה מהידיעה האחרת, ככה יגדל הצל שהיא מטלת יחד עם הבהירות שהיא גם כן גורמת בכללות. והדברים נכרים ביותר, ביחש של כל חכמה מוגדרת לגבי חברתה, שכל מה שיותר יתיחד ויעמיק אדם בחכמה מיוחדת, ככה יגדל כח הצל שמושלך על ידי זה על מרחבי חכמות והכרות מוגדרות אחרות. ואם ההכרות הללו מנוגדות הן זו מזו באופיין הפנימי, בכח הנפשי המבסס אותן ומקשר להן את הדורשן והחוקרן, יהיו הצללים יותר עבים וחשוכים, ולפעמים מעוותים, ומביאים ניגוד וסתירה איומה מאד. וקל וחומר הנובעות ממבוע ההשקפה החיצונה של האדם על פי סקירה עולמית ונסיונית, והנובעות מהמעין הפנימי של בינת הלב, ובנין הרוח בעצמותו, שבטבען הן סותרות זו את זו. ומניחות מכשולים כל אחת מהן על דרכה של חברתה. אמנם רק באוצר השכל העליון, הזוהר הנשמתי ביסודו, מופיע אור המגרש את אלה הצללים, עד כדי האפשרות, ועד כדי מדת הקודש והטהרה של האדם, שע"ז מתרפאים המומים שכל הכרה מטילה בחברתה. ואין התאמה גמורה בתוכן ההכרות כ"א למקור החכמה, תמים דעים, לבדו ב"ה. והדבקות האלהית הפנימית, שהיא יסוד כל הידיעות, היא מרפאה אותם המחצים והמכות אשר הכינו בית מאהבנו, ושם גופיה איקרי שלום. וכשם שההכרות מטילות צל אחת על חברתה וצריכות הן למטרת התאגדותן ההרמונית עזר ממקום עליון, מהמעין שהצורות ההכריות מתהוות משם, עוד בטרם שהן מתגלמות בחטיביות מיוחדת, כמו כן התוכנים המוסריים הנם סותרים זה את זה, כל אחד בונה הוא את עולמו בצורה רחבה רדיקלית ואינו חושש כלל לאותו הציור העולמי ואותן התביעות של התוכנים המוסריים האחרים. ורק ממעין העולמי העליון, ממקור צדיקו של עולם, ממקור ראש צדיק, משם הברכות שופעות, שהכלי המחזיק ברכה לכולן הוא השלום. התאחדותן של כל התביעות המוסריות המתכנסות בלבו של כל יצור, והכוללות את כל הקבוצות החברתיות, והמאחדות את כל העולמים. וכל מה שתגדל ביותר הסתירה בין הכרה להכרה, ובין מסכת מוסרית לחברתה, ככה תגדל העריגה לעומק השלום שלהן, וככה הנן מוכשרות להיות שבות למקוריותן העליונה, ולשאוב אותם מי הישועה בצמאון גדול. כמים קרים על נפש עיפה שמועה טובה מארץ מרחק, ונקרא שמו פלא יועץ אבי עד שר שלום.

מי הוא זה אשר נושא את בשורת השלום? הצדיק העליון הוא זה אשר שואף לשלום הפנימי ומאחד בקרבנו פנימה את הסתירות כולן מתוך שאיפתו אל אוצר הקודש העליון.<sup>53</sup>

**הצדיק הקדוש האמיתי הוא מאחד בתוכו את כל ההפכים, וכל הטוב המפוזר בעולם, שבמצב הקטנות כל אחד סותר את חברו, כשהם באים בפגישה במעמד אחד, בכלי אחד, הוא מאחדם בכחו הגדול המקיף והרחב. כי הוא מתעלה תמיד במחשבתו ורצונו לעולם העליון הרוחני, שבו אין מצרים, והכל יכול להכנס שם, וממילא יוכל כל הטוב להתקבץ ביחד, והוא פועל בכחו העליון, שהטוב המפוזר בכל היחידים בישראל, ובכל העולם, ובעולמים כולם, יתאספו יחד. ובמדה זו יש מדרגות לאין חקר. והצדיק היותר עליון הוא מקיף את הרחב היותר כולל, ואין בו שום צמצום של דין, כי אם כולו מלא חסד ורחמים רבים, וחפץ הוא באמת בטובת הכל, אוהב לזכות את הבריות כולן, ושונא להרשיען ולחייבן. אמנם העולם לא יוכל להכיר את מדת הצדק הזה, ומוכרח כל צדיק עליון להלביש את צדקתו העליונה בלבושים רבים, שאחרי שהם מקטינים את האור יכולות הבריות ליהנות ממנו.<sup>54</sup>**

...המייחד השלם, הוא הצדיק הטבעי בעצמיות נשמתו, אינו חפץ שום דבר כי אם את היחש התדירי עם השלימות האלהית. התורה, התפילה, המצוות, המידות הטובות, וכל התנועות, השיחות, הנטייות וההנאות שלו, כמו כן כל הצער והמכאובים שלו, הגשמיים והרוחניים, כולם הינם גילויים שלמים, שהשלימות של גילוי אור אלהי מתנוצץ בהם. ובכל הוא מלא חרדת קודש, ואהבת עולמים, ביטחון בד' ישגבהו תמיד, ואור אהבה יאיר תדיר כל מחשכיו. תשוקתו הוא המרחב האלהי שאין לו קץ ותכלית, וכל מידה וכל הגבלה מצערת אותו, והוא

53. במקומות אחרים מטיל הרב את תפקיד עבודת השלום על תנועת המזרחי. וכך כותב באיגרת תקעא המופנית למזרחי ועניינה הוא עבודת השלום: "ראוי היה המזרחי להיות מתחיל לעסוק בעבודה הכללית שלא הושם לה לב עד כה היא עבודת השלום, שלום כללי באומה לכל פלגותיה. השלום אינו רק דבר של נטיה מוסרית עבודת השלום היא עבודה קולטורית תדירה רוממה ואדירה עבודה שצריך להפנות אליה תמיד את כל הכחות היותר פוריים שבאומה... (צריך) תל תלפיות שישא את הדגל הכללי של האומה" (אגרות הראיה, א, עמ' רי). כך כותב הרב גם באיגרת תתקלב לרב צבי יהודה: "עיקר מגמתנו הלא הוא השלום האמיתי וההרמוני שלמה של האומה שאי אפשר להם לבא במילואם כי אם על ידי ההתרוממות העליונה של רוח חיי הקודש המפעם בתולדת ואור חי העולמים השורה בקרבה...". בהמשכה של איגרת תקעא הוא מבאר שעניינו של השלום קשור לעבודתו של אליהו הנביא שבא לעשות שלום בעולם, לקרב ולהשוות מחלוקות. אודות עבודת אליהו עיין גנזי הראי"ה, עמוד 64.

54. שמונה קבצים, א, תקעא.



מקבל את היסורין הללו של הצמצום באהבה, מפני שסוף סוף רואה הוא בכל את יד ד', המרחיב את כל לאין תכלית, ומצמצם את כל לאין ערוך.<sup>55</sup>

הצדיק מכונה בפסקה האחרונה המיוחד, שכן כל עיסוקו בייחודים, בחיבור בין שמים וארץ ובאיחוד בין הפכים. בפסקה שלפניה מרחיב הרב, כדרכו וחיודו ככונה האומה, את תפקידו המיוחד של הצדיק מבקש השלום, גם ביחס לתנועות החברתיות.

ו. "השלום" בהקשר הלאומי-חברתי<sup>56</sup>

בפסקה הבאה מופיע השלום במישורים שונים כולל זה הציבורי-חברתי. בנוסף אנו מוצאים תיאור של עבודת הצדיק המיוחד (שמונה קבצים, א, תרלז):

כל המגרעות, החמריות והרוחניות, שבעולם, הכל בא, מפני שכל פרט משיג רק צד אחד מהמציאות, הגשמי והרוחני, הטוב בעיניו, ויתר הצדדים, שהם בלתי מושגים לו, הנם בעדו ראויים להיות אבודים מן העולם. והמחשבה הולכת ומרשמת את כח פעולתה על היחידים והקיבוצים, על הדורות והתקופות, שכל מה שהוא חוץ מהחוג העצמי שלו הוא מחריב ומפריע. ומתוך כך הסיבוכים מתגדלים, בדעות ואמונות, בשטות החיים, ובארחות הציבוריות. והיחיד גם כן סובל הוא מהמון הסיבוכים שבקרכו פנימה, שאין רגש אחד פוגש את חברו בחבה הראויה, ומחשבה אחת דוחה את חברתה ברוח בוז ומשטמה. חליפות רוח, של ידידות, נעשה דבר נמנע, והרגשת יופי כללי, להשיב נפש, הולכת ומתדלדלת. לכל אלה הפגעים, שהעולם כולו, ואנחנו ביחוד, סובלים מהם, קרואים הצדיקים, מיחדי היחודים, השכליים והרצוניים, לתקן, לחבר ולמלאות הטלת שלום בעולם, על ידי הטלת שלום בנשמתם פנימה, על ידי הופעת דעה שלמה וכללית, השולחת תמיד אור וחיים לכל העברים. זאת היא מגמת עובדים נאמנים, שרזי עולם הולכים ומתגלים בהם ועל ידם. דייקנות גדולה בפרטים, חבה וקישור נמרץ לכל החיים המוחשיים ותביעותיהם הראויות, והתעלות עליונה ברצון ובשכל, בהקפה אדירה, על כל חזיונות החיים, על כל ההליכות המדיניות, על כל השינויים הנפשיים, על כל מערכי מהלכי האמונות, והאמונות, על כל שטות המוסר, והכלכלה, על כל דרכי הטעם והיופי, על כל השבילים, שהאמת, הצדק, החן והגבורה, וכל עז החיים וההויה, מתגלים על ידם. זאת היא מגמת הקריאה בשם ד', בכל עת.

55. שמונה קבצים, ב, רעח.

56. אודות 'תורת השלום' של הרב בהקשרים שונים עיין אורות הקודש, א, עמ' יא-טו. ביחס לארבע הרוחות השונות באומה עיין מאמרי הראי"ה ח"א עמוד 22. ביחס לזרמים תורניים שונים עיין: אגרות הראיה, ב, עמ' קעב; מאמרי הראיה, עמ' 45 ואילך; הרב צב"י טאו, נשמה לעם עליה, עמודים קלו-קלח והערה 138.

פסקה מפורסמת נוספת משרטטת את מבנה הגוף הלאומי עפ"י תפיסת המרקם הכפול, תוך שימוש במושגי החסידות והקבלה: נפש, רוח ונשמה. שני הטיפוסים שתוארו לעיל - זרע אדם וזרע בהמה, אנשי הקודש ואנשי החול - מזוהים עם מדרגות הנפש והרוח, אשר לכל אחת יתרון על פני רעותה. כך כותב הרב (אורות, אורות התחיה, מג):<sup>57</sup>

**הנפש** של פושעי ישראל שבעקבתא דמשיחא, אותם שהם מתחברים באהבה אל עניני כלל ישראל, לארץ ישראל ולתחית האומה, היא יותר מתוקנת מהנפש של שלמי אמוני ישראל, שאין להם זה היתרון של ההרגשה העצמית לטובת הכלל ובנין האומה והארץ. אבל הרוח הוא מתוקן הרבה יותר אצל יראי ד' ושומרי תורה ומצוות, אע"פ שההרגשה העצמית וההתעוררות של כח פעולה בעניני כלל ישראל אינן עדיין אמיצות אצלם, כמו מה שהן אצל אלה שרוח עושים אשר בתוכם מעכר את לבם, עד כדי להתקשר בדעות זרות ובמעשים המטמאים את הגוף ומונעים אור הרוח מלהתקן, וממילא סובלת גם הנפש מפגמיהם.

לבסוף, מתואר תפקידם של הצדיקים המייחדים, מארי דנשמתא, שמשמים שלום גם בין המפלגות החברתיות-הפוליטיות וגם בין הנפש הא-לוהית והנפש הבהמית. קבוצה נסדרת ונעלמת זו נושאת בתוכה את מדרגת הקודש העליון. השלום שייכון תלוי אפוא בקיומם של מארי דנשמתא, בעלי סוד ועין צופייה, שבצדקותם וחסידותם משרים באומה את הכוח לאחד ולמזג את הכוחות כולם (שם):

התקון שיבא ע"י אורו של משיח, שיעזור לזה הרבה דבר ההתפשטות של תלמוד רזי תורה וגילוי אורות חכמת אלהים, בכל צורותיה הראויות להגלות, הוא, שיעשו ישראל אגודה אחת, ותתקן הנפש של היראים שומרי תורה ע"י שלמות הנפש שבפושעים הטובים, ביחש לעניני הכלל ותקות הגשמיות והרוחניות המושגות בהכרה והרגשה האנושית, והרוח של הפושעים האלה תתקן ע"י השפעתם של יראי ד' שומרי תורה וגדולי אמונה, וממילא יבא לאלה ולאלה אור גדול, והופעת תשובה שלמה תבא לעולם, ואז יהיו ישראל מוכנים לגאולה. והצדיקים העליונים, מארי דנשמתא, הם יהיו הצנורות המאחדים, שעל ידם יעבור שפע אור הנפש משמאל לימין ושפע אור הרוח מימין לשמאל, ותהיה השמחה גדולה מאד, "כהניך ילכשו צדק, וחסדיך ירננו", וזה יהיה בכח אורו של משיח, שהוא דוד בעצמו. ש"הקים עולה של תשובה", "בעבור דוד עבדך אל תשב פני משיחך"

57. מקורה של פסקה זו הוא בשמונה קבצים, ב, כא. לפסקה קרובה לפסקה זו ראה שם, שה.

### ז. הרב קוק – סיכום

כפי שראינו בהרחבה, תפיסת הנפש של הרב הַנְּה, בעקבות בעל התניא, בעלת מרקם נפשי כפול. לצד זאת הרב הרחיב את תחולתה של תפיסה זו על המרחב הלאומי-חברתי וזיהה את הנפש הבהמית עם שאיפת החול ואת הנפש הא-לוהית עם שאיפת הקודש. הרב זיהה כוחות לאומיים שהם תוצר של הנפש האלוהית וכנגדם זיהה כיוונים שפועלים מכוחה של הנפש הבהמית, הללו עוסקים ברוח ובקודש והללו עוסקים בבניין הארץ. בעקבות בעל התניא ותורת האר"י, ראה הרב את המורכבות הנפשית כנגזרת פנימית של רבדי עולמות התוהו והתיקון. במישור הלאומי-חברתי התבטא הדבר בתנועות של כפירה וחוצפה שנלוו לעוז הלאומי ולחלוציות.

מערכת מורכבת זו מקבלת הקשר ועומק נוכח קיומם של הצדיקים "מארי דנשמתא", המייחדים ומשרים שלום בעולם. השלום העולמי המבטא את הוויית הקודש העליון, המאזן ומכיל את הסתירות והניגודים, בא לידי ביטוי בעבודתם של הצדיקים המקיימים את הסתירות הלאומיות ומחיים את האומה לקראת ייעודה. בכך יצר הרב מבנה נפשי משולש שבבסיסו שורה הקודש העליון, אשר מייחד ומאחד את הקודש והחול, הנפש הא-לוהית והנפש הבהמית.

### ה. אפילוג: היפוך או שלום

שרטוט סכמתי של שלוש התנועות מוליד הבחנה חדה: הבעש"ט זיהה במידות שליליות ניצוץ של קדושה וטוב, וביקש לחלץ ניצוץ זה ולהעבירו להקשר חדש. בעל התניא רואה בצדדיה החיוביים של הנפש הבהמית שותף אסטרטגי, שניתן לגייס אותו לקדושה באמצעות עבודת ההיפוך. בעוד הבעש"ט מנתק את הניצוץ מהקשרו ומרחיק אותו ממציאיותו הקונקרטי, בעל התניא מפנה את התנועה והאנרגיה אל הקודש. שונה משתי עבודות אלו, עבודת השלום שמציע הרב. הרב אינו מגייס או מפתה, משכנע או מסיט כיוון, אלא יוצר הקשר כולל לעבודה המשותפת. כל כוח וכל מחנה מצויים בתוקפם, ומתקיימים מכוחה של רוח גדולה יותר היוצרת שלום וייחוד.

מה בין עבודת ההיפוך ובין עבודת השלום? על פניו נראה שהרב מבקש את אשר מבקש בעל התניא, כלומר שהנפש הבהמית תוקרן ותושפע מן הנפש האלוהית. מאידך, כפי שראינו, מושג ההיפוך אינו מופיע בצורה שבה הוא מופיע אצל בעל התניא. ראוי אם כן לשאול: האם לפנינו שינוי סמנטי בלבד או שמא ביסוד השינוי עומדת תנועת נפש אחרת? האם וכיצד קשורים הדברים לעבודת ההעלאה של הבעש"ט?

המושג אתהפכא מופיע בתורת הרב בפסקאות שונות בהקשר של יחסי הנפש האלוהית והבהמית,<sup>58</sup> אולם ברובם של המקורות הללו, מוקד הדיון הוא הנפש הפרטית. לעומת זאת, בהקשר הלאומי-חברתי מובילה באופן בולט התנועה למזיגה של שלום והופעת הקודש העליון. להבנתי, יש בניסוח זה משום שינוי וחיידוש ביחס לעבודתו של בעל התניא. עבודת האתהפכא הופכת את התנועה של הנפש הבהמית ונוטלת את עוקצה. "תעודת הזהות" של הנפש הבהמית היא היותה נפרדת ונבדלת, ישות עצמאית ובעלת בחירה ותודעה אישית. ככזו מתגשמת הנפש הבהמית בתאוות בשר, בכבוד או במוסר אנושי אוטונומי. לכן, ההיפוך לעולם הקודש אינו רק שינוי נמען אלא שינוי זהות. מעתה הנפש הבהמית אינה עומדת עוד בזהותה הראשונית. אם נחיל תנועה זו במרחב הלאומי יתקבלו תוצאות מעניינות: אנשי המעשה והחוצפה יהפכו להיות אנשי מעשה תורניים, ויעזו בחוצפתם לדון בבית המדרש מתוך הנחותיה של הסוגיה.

לעומת התמרה זו, בקשת השלום שמציע הרב מולידה תנועה אחרת אשר מקיימת כל מחנה כפי שהוא, תוך עידוד כל אחד מן הצדדים להקרין זה על זה ולהשלים זה את זה, חרף הניגוד והשונות. כשם שאצל כל אדם, התפקוד וההפריה בין האיכויות הנפשיות השונות, אינם הופכים את הלב להיות שכל ולא את הגוף לרצון, כן הוא בתנועת השלום. היא איננה מבטלת את זהותו האישית של כל אחד מהצדדים, אלא מתכללת אותם לכלל מרחב חדש המקיימם בשלום.

אסיים בדברי מו"ר הרב שג"ר שביטא באופן דומה את הדילמה של משמעות ההיפוך או השלום, כאשר עסק בתורת הקדושה של הרב זצ"ל (ביום ההוא, עמוד 243):

הדברים מזכירים לו ויכוח שהתעורר בישיבה בשיעור שבו לימדתי את דברי הראי"ה המפורסמים על קדושת האכילה ש'עצם האכילה... וכל תנועות ורגשות החיים קדוש ואור הם מלאים (שמונה קבצים, ב, סה). אחד התלמידים טען שהוא רוצה לאכול 'סתם סטייק' ולא 'סטייק קדוש'. טענה זו חושפת את הפער שבין דרכו של הראי"ה לדרכה של היהדות החרדית. החרדיות אינה מבקשת להתמיר את העולם החיצוני לה. היא משיירת עולם נייטרלי, הנשאר מחוץ לבית היהודי, ואף כשהוא מגויס - מפעם לפעם - אל הקדוש, הניטרליות שלו עומדת בעינה והאינדיפרנטיות כלפיו לא משתנה. לעומת זאת, דרישתו הארצישראלית של הראי"ה היא טוטאלית: הוא שואף לביטול הניטרליות של החוץ ולהפיכתו לקודש למרות היותו 'חוץ'. איך הדבר קורה? האם האהוב האוכל 'סתם גלידה' בחברת אהובתו חש אנומליה בשל המחווה שבדבר, והוא מעוניין ב'סתם גלידה', או שמא בעצם אכילתו גלידה עמה, אכילה זו גופא הופכת למחווה עמוקה של אהבה - מבלי לטשטש את סתמיותה?

58. כך באורות ישראל, א, ו; בשמונה קבצים, א, תתט; ובעולת ראייה, א, עמ' קעב (שם עוסק הרב בויכוח הרע אך גם בהעלאתו).