

על עולמו והגותו
של דוד הרטמן

מחויבות יהודית מתחדשת

עורכים: אבי שגיא וצבי זוהר



אלון גושן-גוטשטיין

בין מיסטיקה לתיאולוגיה מיסטית – תורה ותפילה בהגותם של ר' נחמן מברסלב ור' נתן מנמירוב

מבוא

הגותו של דוד הרטמן צומחת באופן עמוק מתוך חוויותיו והתנסויותיו כיהודי מאמין, בן תורה, אשר בנפשו טבועה שאיפה רוחנית עמוקה לקירבת אלוקים ולמשמעות דתית, כפי שזו נרשמה בו מכוח שורשיו החסידיים, ובאותה העת לנגד עיניו עולם הלמדנות היהודי שהטביע בו חותם כה עמוק, ואשר עיצב את עולמו החווייתי וההגותי. תורה ותפילה הן שני מוקדים מרכזיים בחווייתו הדתית של העם היהודי. בהיות הגותו של הרטמן בבואה של החיים הרוחניים היהודיים, כפי שהללו באים לידי ביטוי בספרות ובחיים, מוצאים תורה ותפילה מקום מרכזי בהגותו שלו. במקומות שונים בכתביו מתמודד הרטמן עם המשמעות הרוחנית של תלמוד תורה, ומנסה להציגה הן מבחינת משמעותה הקיומית והן מבחינת משמעותה התיאולוגית, כפי שזו מובנת על ידיו במסגרת תפיסתו את הברית.¹ הבנתו את הברית מביאה אותו להתמודד גם עם משמעותה של התפילה היהודית.² האם משמעותה הדתית של תפילת הבקשה היא הכנעת האישיות באופן שאינו עולה בקנה אחד עם הכבוד שחותר הרטמן להעניק לאדם באמצעות מעמד הברית?³ תשובתו של הרטמן היא שגם את התפילה יש להבין במסגרת הברית, כשיח המשתף את האהוב במסגרת דיאלוג המבוסס על הדדיות קשר הברית.⁴ תורה ותפילה הן, לדידו של הרטמן, שני ביטויים מקבילים לקשר הברית, שבאמצעותו מנסח הרטמן מושג של כבוד האדם בעמידתו מול האל.

עיון בכתבי הרטמן מלמד כי לאורך הדרך שומר הרטמן על הקבלה בין תורה לתפילה.⁵ בשני התחומים באים לידי ביטוי האחריות והכבוד האנושיים בעמידה מול האל. תלמוד תורה הוא היצירה האנושית המפתחת ומעבדת את משמעותה של ההתגלות המקורית, תוך כדי דיאלוג עם דבר ה', שבמסגרתו בא לידי ביטוי כוח היצירה האנושי. המשמעות הדתית אינה מוגבלת לקבלת דבר האל המקורי, והיא נמצאת

1. ראו מאמרו "The Joy of Torah", שנתפרסם לראשונה ב-1987, *Joy and Responsibility*, Jerusalem, ולאחרונה חזר ונתפרסם ב-1999, *A Heart of Many Rooms*, Woodstock.

2. ראו פרקים 6 ו-7 ב: *A Living Covenant*, New York, 1985.

3. שם, עמ' 132.

4. שם, עמ' 164-165.

5. באופן מודע מנסח הרטמן את ההקבלה ביניהם ב: *Conflicting Visions: Spiritual*, באופן מודע מנסח הרטמן את ההקבלה ביניהם ב: *Possibilities of Modern Israel*, NY 1990, עמ' 154-155.

ואשר חיה את הנוכחות האלוקית באמצעות פעולתה האינטלקטואלית היוצרת.⁹ הרטמן מודע לבעיה העמוקה שעמדה זו מעוררת.¹⁰ מה הבסיס לאישושה של נוכחות אלוקית זו, מעבר לקביעה שהמסורת או הקהילה קובעות לגבי קיומה? העובדה שהקהילה טוענת שהאל נמצא לה באמצעות הדפוסים הדתיים שהיא מגבשת אינה כשלעצמה ערובה לנוכחותו של האל. היא למירב ערובה לכוונתם הטובה של המאמינים להיות שרויים במחיצתה של הנוכחות האלוקית.

ההתייחסות לנוכחות האל היא מהותית למבנה הדתי שהרטמן בונה. הגותו של הרטמן חותרת להעניק כבוד וסמכות לאדם המשתתף ביצירת הדת, כשותף לאל במסגרת הברית. בה בשעה מודע הרטמן לכך שכהוגה דתי עליו לספק יותר מאשר הצדקה דתית לכוח היצירה האנושי. ההתייחסות לנוכחות האל היא לפיכך מרכיב חשוב במבנה העומק של מחשבתו. עיון בהתייחסויותיו של הרטמן לנוכחות האלוקית מביא אותי למסקנה שלמרות המעמד הקריטי של המושג במבנה הרעיוני שהוא מציב, ולמרות שהרטמן חוזר לרעיון בהקשרים שונים ובעקביות, אין הוא מפתח אותו מעבר לעצם הלגיטימציה של היצירות האנושיות במושגים של נוכחות אלוהית, ומעבר לתורה על הקביעה הבסיסית שהנוכחות האלוהית מצויה לה לקהילה באמצעות הדפוסים הדתיים שהיא מגבשת. דומני שבסופו של ניתוח נשאר הגותו חשופה לשאלה לה הוא מודע, דהיינו: מהי הערובה לכך שהנוכחות האלוהית אכן מצויה לה למערכת הדתית בכללותה, ומה הביטחון שאין המנגנון היהודי של תורה ומצוות יותר מאשר ביטוי לדחפים הדתיים האנושיים של כנסת ישראל.¹¹

אם צודק אני הן בנוגע למודעותו של הרטמן למרכזיות הטיעון בדבר נוכחות האל בדפוס התפילה והתורה שנתגבשו ביהדות לדורותיה, והן בטענה שבניתוח האחרון נשארת הגותו חשופה לביקורת בנוגע לנוכחות זו, יש מקום להרהר מדוע לא הרחיק הרטמן לכת יותר בניסיון שלו להצדיק או לעגן את עקרון הנוכחות האלוהית במשנתו. שאלה זו עולה לא רק מכוח העיון בכתביו של הרטמן, אלא בעיקר מכוח דיאלוג מתמשך של עשור שנים בהן עשיתי במכון ללימודים מתקדמים שבראשותו. רבות

התפילה. בעמ' 165 פוגשים אנו בתיאור קריאת שמע ותפילה כ"mitzvot through which God is experienced in His immediacy and a vivid personal reality".

9. מעניין הדבר שבאופן הצגת טיעונו נתפסת הנוכחות האלוהית בתפילה כמובנת יותר, ולפיכך, כראשונית, בהשוואה לנוכחות האלוהית שבתלמוד תורה, למרות שמבחינה קיומית וחוויתית, נדמה כי הרטמן היה מעדיף להציג יחס הפוך בין התופעות. ראו *The Joy of Torah*, עמ' 47: "The Challenge of Modern Israel", עמ' 38. סביר שמבנה הטיעון מושפע מן הצורך לפנות לקהל שומעים המזדהה יותר בקלות עם תפיסת הנוכחות האלוהית בתפילה מאשר עם מושג תלמוד תורה.

10. ראו דיונו על סולובייצ'יק, *Conflicting Visions*, עמ' 154 ו-156.

11. חשוב לציין שהעמדה הבעיה של הרטמן מגידה את הצדקת הנוכחות האלוקית מכוח מעשי נסים והתגלות האל בהיסטוריה להכרת נוכחותו מכוח חיי הקהילה הדתית, והביטויים האנושיים המאשרים והקובעים את קיומה של הנוכחות. ראו שם, עמ' 155. ההתייחסות לנוכחות האלוהית כמרכיב של התודעה אינה עולה בדיוניו.

גם בשיתוף האנושי בפיתוחה של ההתגלות המקורית. הוא הדין בנוגע לתפילה. בעקבות סולובייצ'יק,⁶ נזקק הרטמן למעבר מנבואה לתפילה. התפילה נתפסת כתחליף וכתגובה להפסקת הנבואה. הדיאלוג עם ה' לא פסק. במקום שה' ידבר עמנו באמצעות הנביא, אנו, כקהילה, מדברים עמו באמצעות התפילה. הרטמן, בעקבות רבו, מבליט בהקשר זה את תפילות הקבע, שנתקנו על ידי אנשי כנסת הגדולה, והמהוות ביטוי קולקטיבי להמשך הדיאלוג עם ה'. התגובה האנושית הדיאלוגית לפנייה האלוקית המקורית נושאת בקרבה משמעות דתית, העושה את התפילה והתורה לרבות-משמעות. טענתו של הרטמן למשמעות דתית אינה מתמצה בקביעה שלגיטימי או הכרחי הדבר שכנסת ישראל תשתתף בצורה דיאלוגית ביצירתה של המסורת היהודית, בתורה ובתפילה. רגישותו הדתית של הרטמן – שהיא גם פרי השאיפות הרוחניות שלו, וגם פועל יוצא של מודעותו להנחות היסוד של הקהל אליו הוא פונה, הכולל גם תיאולוגים שאינם בני ברית, להם הוא מנסה להציג את היהדות על פי דרכו – מחייבת אותו לא רק להצדיק את כוח היצירה היהודי, אלא גם להעניק לו משמעות דתית. זו נמצאת בהיזקקות למושג נוכחות האל. חשובה עבור הרטמן הקביעה כי גם תורה וגם תפילה מהוות ביטויים לנוכחות האל בקרב קהילת המאמינים היהודית. אלא שעיון קרוב יותר במהלך טיעונו יגלה שאין הרטמן מבהיר כיצד בדיוק מצויה הנוכחות האלוקית לקהל המאמינים. יותר משהוא מתייחס לנוכחות האלוהית כחוויה דתית אישית, הוא מתייחס אליה כגורם המעצב ומנחה את סדרי הפולחן הציבוריים.⁷ הרטמן קובע שנוכחות אלוהית נמצאת הן לקהילה שבחורה ועיצבה דפוסי תפילה שבאמצעותם היא עומדת בפני האל,⁸ והן למסורת הלמדנית שעשתה תלמוד תורה לעיקר בעולמה של היהדות,

6. ראו *Conflicting Visions*, עמ' 156 ואילך. הרטמן עצמו נשען על דברי סולובייצ'יק בהמשך הספר, עמ' 195.

7. באופן כללי יש לציין שהדרכים השונות שבאמצעותן קושר הרטמן את התפילה לנוכחות האלוהית נוגעות כולן לאלמנט הציבורי, הקולקטיבי והטקסי של התפילה. עיצובה של התפילה, תכניה, לשון פנייתה לה' כנוכח – כל אלו מבטאים את אמונת הנוכחות. אין בדיונו אלמנטים חווייתיים המבטאים במישרין תחושה של נוכחות. במקום אחר, *Conflicting Visions*, עמ' 112, קובע הרטמן כי חשים את הנוכחות האלוקית המצווה באמצעות האופן בו יהודים מקיימים את ההלכה.

8. ראו *Conflicting Visions*, in: "The Challenge of Modern Israel to Traditional Judaism", עמ' 38. בהקשר זה מתייחס הרטמן לא רק לעדות שהקהילה מעידה על נוכחות אלוהית בקרבה, אלא גם להרגשת נוכחותו של האל בקרב הקהילה המתפללת. יש לעמת אמירה כוללנית זו עם דיונו של הרטמן בתפילה הציבורית, ובשאלת משמעותה וחיוניותה הדתית של זו. ראו פרק 7 ב: *A Living Covenant*. האם אין העדפתו של הרטמן את תפילת הנדבה ואת תפילת היחיד מעידה על משבר תפילת הציבור, משבר שבניתוח האחרון אינו מאפשר לנו לדבר על חווית הנוכחות האלוקית בתפילת הציבור? לתפילה כמעוצבת על פי מודעות לנוכחות אלוהית, ראו גם *Conflicting Visions*, עמ' 124. הדגש במקור זה הוא על הרגשת היכולת לפנות לה' כנוכח, ולא על נוכחותו של האל עצמה. הניסוח הקרוב ביותר לביטוייה של תחושת נוכחות בלתי אמצעית מצוי בחלקו הראשון של הפרק השביעי של *A Living Covenant*, קודם שהרטמן חושף את החולשות הנובעות מאופייה הציבורי של

הועשרתי בתקופה זו מהגותו ומאישיותו. לא אחת עמדנו במסגרת דיונים משותפים על העובדה שאני והוא מזדהים עם טיפוס דתיות שהם בה בשעה קרובים זה לזה, אך גם מנוגדים זה לזה באופן עמוק. מתיחות מפרה זו העמידה לא אחת את מושג נוכחות האלוהים, ואת שאלת האפשרות להגיע לנוכחות זו באופן מודע ובלתי אמצעי, כמוקד להבדלי אישיות והשקפת עולם בינינו. דוד הרטמן נמשך לאפשרות קירבת אלוהים בלתי אמצעית זו, אך גם נרתע ממנה, ואף חשש מפניה. אופן הצבתו את הנוכחות האלוהית ביסודם של תלמוד תורה ותפילה עולה בקנה אחד עם זיקה דתית מורכבת זו שמקורה בתודעתו שלו עצמו. מצד אחד הדחיפה לקירבת אלוהים והרצון לעגן את החיים הדתיים בנוכחות זו, ומצד שני הרתיעה והחשד מפני נוכחות בלתי אמצעית והשלכותיה, והערפת הפן הציבורי-אובייקטיבי של החיים הדתיים.

גדולה תרומתו של דוד הרטמן לגידולו של דור שלם של חוקרים ואנשי מחשבה, להם העניק לא רק תנאים הולמים ליצירה ולמחקר, אלא אף סיפק דוגמה של יצירה אישית מעמיקה, מקורית ונועזת מחשבה, ונכונות להיחשף באופן אישי, תוך כדי אמירה מקורית, הנאמרת בדיאלוג עם מקורות המסורת. חב אני לו תודה גדולה, שכן למרות הבדלים עמוקים בנטייתנו האישיות, הוא היווה עבורי דוגמה להתמודדות דתית וליצירה. קרובים היינו בשאיפותינו הבסיסיות, למרות שבדרכים שונות פסענו במהלך דיונינו המשותפים. אלמלא קירבה זו, ואלמלא הדוגמה האישית שסיפק, ספק אם הייתי מעז לחרוג מכלל עיונים היסטוריים "נייטרליים", וספק אם הייתי משכיל לעבר את החומרים החסידיים אליהם אני נמשך לכלל אמירות היכולות לשאת משמעות לא רק עבורי אלא גם עבור אחרים. מאמר זה הוא בראש וראשונה ביטוי להכרת תודה זו. מעבר לכך, ברצוני להמשיך במאמר הנוכחי את הדיאלוג רב השנים שבינינו, שהתנהל גם בעבר סביב טקסטים שהצגתי מעולם החסידות. מאמר זה הוא המשך לשאלה שהעסיקה אותנו בעבר במסגרת דיונינו המשותפים בנושא התפילה, והיא שאלת הנוכחות האלוהית ויחסה לתפילה.

במסגרת הנוכחית ברצוני לבדוק את המשמעות הדתית המיוחסת לתורה ולתפילה בהגותה של חסידות ברסלב. לא אוכל במסגרת זו לבדוק את כל מגוון המשמעויות המיוחסות לכל אחת משתי התופעות הללו, העומדות במרכז עולמה הרוחני של חסידות זו, אם כי משמעותן תעלה בוודאי במהלך דיונו. בכוונתי להתמקד בשאלת היחס שבין תורה לתפילה, כפי שזו עולה מפי ר' נחמן מברסלב, ומפי מעבדו-מתורגמן - ר' נתן מנמירוב.¹² מיקוד המאמר הנוכחי בשאלת היחס שבין תורה לתפילה, ולא רק באחת התופעות מצד עצמה, מקורו כפול. מצד אחד, לפנינו נושא מרכזי בהגותה של

12. הגותו של ר' נתן מנמירוב כמעט שלא נחקרה. עיון בביבליוגרפיה של חסידות ברסלב שהוציא לאור לאחרונה דוד אסף מראה שפריטים בודדים בלבד מוקדשים לעולמו הרעיוני של ר' נתן, בהשוואה למאות פריטים המוקדשים להגותו של ר' נחמן. אין בידינו עדיין קווי מתאר ליחסים שבין עולמותיהם הרעיוניים של ר' נחמן ור' נתן. הדברים שיבואו במאמר זה עולים מניסיון כמעט ראשוני לעמוד על תמונת העולם המקיפה של שני האישיות. תרומה ראשונית לנושא תרם רון מרגולין בעבודת המסטר שלו "האמונה והכפירה בתורתה של חסידות ברסלב עפ"י ליקוטי הלכות", חיפה 1991.

חסידות ברסלב. העובדה שהמלים הפותחות את ספר ליקוטי מוהר"ן עוסקות בסוגיה זו יש בה כדי לרמוז על חשיבות הדיון בעולמה הרעיוני של החסידות.¹³ עיון בספרות חסידות ברסלב מלמד שהתופעות קשורות זו בזו קשר הדוק, וכי משמעות החיים הדתיים קשורה לזיקה וליחס שבין תורה ותפילה. לפיכך, על מנת לעמוד על המשמעות הדתית של שתי התופעות יש לדון לא רק בכל אחת מהן בפני עצמה, אלא ביחס שבין שתיהן. דומה כי כאן גם המפתח למציאת הנוכחות האלוהית וזיקתה לתלמוד תורה ולתפילה. למרות שכל אחת מן התופעות עומדת בזיקה ישירה לנוכחות האלוהית, הזיקה ההדדית שבין תורה לתפילה, והאופן שבו הן נתפסות, מאפשרים לנו לעמוד על טיב התהליכים המתרחשים בתודעה הדתית, ועל זיקתה של זו לנוכחות האלוהית. היחס שבין תורה לתפילה מעיד על דינמיות בחיים הדתיים. הבחירה להתמקד בנושא זה במסגרת קובץ המוקדש לדיאלוג עם משנתו של דוד הרטמן באה, בין היתר, על שום מה שנראה כהעדר התייחסות לדינמיקה זו בכתביו שלו. הרטמן נזקק ליחס שבין תלמוד תורה לתפילה רק תוך כדי תיאור משנותיהם של הוגים אחרים – סולובייצ'יק והשל.¹⁴ אין בהגותו של הרטמן עצמו התייחסות ליחס של תורה ותפילה. שתי התופעות מוצגות כמסלולים מקבילים, המשקפים מציאות דתית אחת – ביטוי הברית, והביטויים הדתיים הקלאסיים של כנסת ישראל העומדת בפני בוראה. אם ישנו טיעון העולה מתוך עצם הצגת התורה הברסלבית בהקשר הנוכחי, הרי הוא שחיוניות דתית, וממילא ממשותה של נוכחות אלוהית, קשורות קשר הדוק, ואף מותנות בקיום יחס מתמשך, מפרה ומעמיק בין תורה לתפילה. ללא קשר זה קיימת הסכנה של אובדן הנוכחות האלוהית במשמעות ממשית שמעבר להכרזה על עצם קיומה. במקביל, מתעוררת הסכנה שהיצירה הרוחנית האנושית לא תהיה יותר מאשר ביטוי לעושרו הרוחני של האדם, ללא זיקה ממשית לנוכחות האלוהית, וללא אפשרות של דיאלוג של ממש עמה.

13. המשיכה המחקרית והרעיונית לספרות חסידות ברסלב גורמת לעתים לטשטוש מוקדיה הרעיוניים של החסידות עצמה, באשר אלמנטים שונים בהגותה מובלטים, על פי עניינו של הכותב, מבלי שניתנת הדעת למידת מרכזיותו של הנושא הנדון בהגות החסידות עצמה. בעיית הגדרת הליבה הרעיונית של סיסטמה מחשבתית היא כמובן בעיה המאפיינת שכבות רבות של ההגות היהודית. האופי האסוציאטיבי, הממד האוטוביוגרפי והניסוחים המקוריים המאפיינים את חסידות ברסלב הופכים בעיה זו לחריפה במיוחד בנוגע להגותה. שילוב מדד כמותי, המודד את תפוצת ההתייחסות לתורה ותפילה, במדד איכותי המעריך את מקום התופעות בעולם הרעיוני הברסלבי, מביא אותי למסקנה שהנושא הוא מרכזי ביותר בעולמה הרעיוני של החסידות.

14. על סולובייצ'יק ראו *A Living Covenant*, עמ' 139. על השל ראו *Conflicting Visions*, עמ' 181. הרטמן מסתייג, תוך כדי דיבור, מעמדתו הכללית של השל, אף שאינו מסתייג מן הציטוט הספציפי בדבר היחס ההכרחי שבין תורה לתפילה. אך יש לציין שאין רישומה של אמירה זו ניכר מחוץ לציטוט דברי השל, ומסכת הגותו של השל כולה זוכה לביקורת, שבמסגרתה הולכים לאיבוד גם דברי השל על היחס שבין תורה לתפילה. למותר לציין שהשל עצמו הושפע עמוקות מן ההגות החסידית, וכי רואה אני את המאמר הנוכחי כקרוב לעולמו הרעיוני של השל.

תורה ותפילה בתורות ר' נחמן מברסלב

דיונו של הרטמן בתורה ותפילה נעשה בהקשר של שיח תיאולוגי ושל ניסיון לתאר את היהדות, על פניה האידאולוגיות ועל האופנים שפנים אלו באות לידי ביטוי במציאות. האמירות התיאולוגיות אינן פרי הרהורי לב. הן מעוגנות בתיאור פנומנולוגי של החיים הרוחניים, כפי שהללו מוכרים להרטמן מתוך הרקע הדתי שעיצב אותו. זיקתה של הגותו של הרטמן לביוגרפיה הדתית האישית שלו משמעה שהגותו התיאולוגית מקיימת זיקה הדוקה לסוג מסוים של פנומנולוגיה דתית, ומכוחה נגזרת הגותו. הצבת תורה ותפילה כמוקדים תיאולוגיים משמעותיים נגזרת מן האופן בו נתפסת היהדות ברמה הפנומנולוגית. בהקשרים מסוימים קל לראות כיצד מעבד הרטמן את הרמה הפנומנולוגית לכלל אמירה תיאולוגית. כך, למשל, כאשר הוא מתאר את שתי התופעות כביטויים של יצירתיות המעוגנת בברית, לפנינו אמירה תיאולוגית, המעניקה משמעות לממצא הפנומנולוגי המונח בתשתית דיונו. ההישענות על מבנה התפילה ותכניה, כמו גם ציפיות המאמינים הנוטלים חלק בשתי פעילויות אלו, נזקקת לרמת התיאור הפנומנולוגי. באותה שעה, האמירות עצמן הן אמירות תיאולוגיות, שכן הן קובעות קביעות הנוגעות לה' ולהימצאותו למאמינים, ולא רק למסכת אמונותיה של הקהילה הדתית. במקרים אחרים הזיקה שבין התיאור הפנומנולוגי לבין הקביעה התיאולוגית ברורה פחות. הקביעה שהנוכחות האלוהית מצויה לקהילה הלומדת והמתפללת, יש בה מן הפנומנולוגי ומן התיאולוגי גם יחד. ההבדלים שבין האופן בו נתפסים תורה ותפילה בהגותו של הרטמן לבין המקום שהם תופסים בהגות הברסלבית אינם הבדלים תיאולוגיים בלבד. הם משקפים הבדלים חשובים בפרקטיקה הדתית, ובדגשים הספציפיים שזו מעניקה לתורה ולתפילה. קודם שנעמוד על המשמעויות הרעיוניות של תורה ותפילה בהגותו של ר' נחמן עלינו לומר מלים אחדות על אודות המישור הפנומנולוגי המשתקף בהגותו.

תורה ותפילה – התיאור הפנומנולוגי

שני פנים לתיאור הפנומנולוגי של תורה ותפילה אצל ר' נחמן מברסלב. הפן האחד קשור בפרקטיקות המיוחדות, ובגישה המיוחדת של ר' נחמן לשני מוקדים דתיים אלו. הפן השני קשור להדגשת תורה ותפילה כמוקדים דתיים מרכזיים בעיצוב תמונת הרוחניות היהודית.

מבחינה פנומנולוגית ממלאת התפילה מקום מרכזי ביותר בפרקטיקה הדתית אותה מלמד ר' נחמן. בהמשך הדברים נעמוד על המרכזיות של התפילה בכלל, ובכלל זה תפילת הקבע. מעבר לתפילות הקבע, פיתח ר' נחמן פרקטיקה דתית של תפילה ספונטנית, הממלאת מקום מרכזי בהגותו – ההתבודדות.¹⁵ ההתבודדות היא שיחה

15. עשרות מקורות על נושא ההתבודדות, והתפילה בכלל, מפי ר' נחמן ומפי ר' נתן, קובצו יחד בספר השתפכות הנפש. ליקוטי מוהר"ן, תנינא כה הוא אחד המקורות הקלאסיים שבהם משתקפת מרכזיותה של פרקטיקה זו בתורתו של ר' נחמן.

חופשית עם האל, על ענייני עבודת ה', מצבו של האדם נוכח ה', ההתמודדות עם מגבלותיו והשאפה להתקדמות רוחנית. שעה בסדר היום הרוחני מוקצית להתבודדות, מעבר לתפילות הקבע והחובה. ר' נחמן רואה בהתבודדות ובתפילה מפתח להתקדמות בחיים הרוחניים ולהשגת דרגות רוחניות.

כעין סניף להתבודדות היא הדרכתו של ר' נחמן להפוך תורות לתפילות.¹⁶ גם טוב לעשות מהתורה תפילה, דהיינו כשלומד או שומע איזה מאמר תורה מצדי האמת, אזי יעשה מזה תפילה. דהיינו לבקש ולהתחנן לפניו ית', על כל מה שנאמר שם באותו המאמר. מתי יזכה גם הוא לבא לכל זה וכמה הוא רחוק מזה. ויבקש מאתו ית' שיזכה לבא לכל הנאמר שם באותו המאמר.¹⁷

מלבד שתי פרקטיקות אלו, המיוחדות לחסידות ברסלב, מוצאים אנו בפי ר' נחמן גם הערכה לביטויים אחרים של תפילות שאינן בגדר תפילות חובה, ובכללן אמירת תהלים ואמירת בקשות ותחינות שונות.¹⁸ ברי כי הפרקטיקה הדתית הברסלבית מדריכה להקצאת זמן רב לתפילה, על כל צורותיה, וכי הקצאת זמן זו מעידה על חשיבותה של התפילה בחווייתה ובהשקפתה של חסידות זו.

מרכזיותן של תפילה ותורה גם יחד עולה מתוך התיאורים הרבים של החיים הדתיים הפזורים בכתבי ר' נחמן. תיאורים אלו הם בבחינת עדים המשיחים לפי תומם. אין ענינם להבליט ערך זה או אחר, והם מתארים בצורה פשוטה כיצד נתפסים החיים הדתיים. תורה ותפילה מתגלות כמוקדים העיקריים של החיים הרוחניים. כך, למשל, כאשר מתוארת שהותו של ר' נחמן בארץ-ישראל, שומעים אנו כי "בארץ ישראל היה עוסק בתורה ובתפילה".¹⁹ כאשר ר' נחמן מבטא את תהיותיו בנוגע לדרגה הרוחנית שניתן עדיין להשיג הוא מנחם את עצמו באומרו: "אך זאת נחמתי שכל היום כולו אני מבלה רק על תורה ותפילה".²⁰ הביטויים הסטריאוטיפיים המתארים את עבודת ה', ולא רק זו של ר' נחמן עצמו, כמונחים של תורה ותפילה חוזרים בכמה עשרות מקורות. יש שנשמכת לתורה ולתפילה גם כן ההתייחסות לקיום המצוות.²¹ אך על פי רוב מוצאים אנו זיקה לתורה ולתפילה כשני הערכים המרכזיים המתבנתים את תמונת העולם הרוחנית. ראויה לציון הופעת הצמד "תורה ותפילה" במיוחד בהקשרים שבהם אין הצמד מתבקש, אלא רק אחד ממרכיביו.²² והשימוש בצמד מעיד על תפיסת שני

16. ההדרכה מופיעה בהמשך לתורה שעניינה התבודדות, ומכאן שמבחינת המהות לפנינו שני ביטויים של כיוון רוחני אחד.

17. ליקוטי מוהר"ן תנינא כה.

18. ראו ליקוטי מוהר"ן תנינא קד. ראו גם שבחי מוהר"ן יג.

19. שבחי מוהר"ן, אות ל.

20. שיחות הר"ן קנט.

21. למשל, שיחות הר"ן מח.

22. ראו מעשה מבעל תפילה. מצד העניין מתבקשת היתה אך ורק הדגשת עבודת התפילה של בעל התפילה. ואמנם, בראשית הסיפור, כאשר שומעים אנו על עבודתו של בעל התפילה, אין כל התייחסות לתורה. האספקטים המגוונים של חיי התפילה מתוארים בראשית הסיפור:

המרכיבים כמוקדים המרכזיים של החיים הרוחניים. טיפוסית היא אמירתו של ר' נחמן: "אמר: מה יש להאדם לעשות בזה העולם, אין צריך כי אם להתפלל וללמד ולהתפלל. מע באדארף מער ניט נאר דאווינין אין לערנין אין דאווינין".²³ תורה ותפילה נתפסות כתכלית חובת האדם בעולמו. העובדה שבאמירה מעין זו אין מצוות אחרות באות לידי ביטוי מחזקת את הרושם שאכן תורה ותפילה זוכות למעמד סיסטמי גבוה יותר מביטויים אחרים של חיי תורה ומצוות.

גם במה שנוגע לתלמוד תורה דומה כי הפרקטיקה עליה ממליץ ר' נחמן היא בעלת צביון מיוחד, התואם, כפי שנראה להלן, את ההדגשים הרוחניים המיוחדים אליהם הוא שואף. לימוד התורה עליו ממליץ ר' נחמן הוא מן הסוג המכונה בימינו "בקיאות". ר' נחמן ממליץ על סריקת הספרות התורנית בקריאה מקפת.²⁴ יחד עם זאת, מושם דגש גדול על לימוד ההלכה במסגרת לימוד התורה.²⁵ דומה כי פלפול ולימוד עיוני מן הטיפוס המאפיין את הלמדנות הקלאסית אינם מוצאים מקום של ממש במשנתו הדתית, ונראה לי כי הם אף מנוגדים לה באופן עמוק. כפי שאציע, האופן שבו אמורות תורה ותפילה לשרת את החיים הרוחניים אינו עולה בקנה אחד עם עיסוק אינטלקטואלי או יצירתי לשמו. נראה לי כי הדגשת לימוד ההלכה נועדה לעקוף דגשים על דרכי לימוד אחרות, אינטלקטואליות יותר. דומה כי התוכנית הלימודית שר' נחמן מעצב נועדה לשרת את התהליכים הרוחניים אותם הוא רואה כבסיסיים לחיים הרוחניים. קיומה של תוכנית ברורה והבנה מוגדרת של מהות החיים הרוחניים משפיעים על האופן בו נתפס תלמוד תורה ועל עיצוב סדר היום הלימודי.

נמצאנו למדים כי אין עניינו של ר' נחמן במתן משמעות לחיים הדתיים על צורותיהם כפי שהוא מוצא אותם לנגד עיניו. עסק לנו עם בעל חזון רוחני, המעצב את הפרקטיקה הדתית, והמעניק לה הדגשים מיוחדים, מכוח הבנתו הרוחנית. הרמה הפנומנולוגית נגזרת אפוא מאידיאלים דתיים, המיוחדים לתפיסתו הדתית של ר' נחמן. אך מהו המקור לאידיאלים אלו, ומאין יונק ר' נחמן את הסמכות שמכוחה הוא מתבנות את החיים הרוחניים כפי שהוא מתבנות? שני מקורות יניקה להגותו. מצד אחד, ר' נחמן הוא ממשיך של מסורת רעיונית ששורשיה בקבלה, וביטוייה הרעיוניים בשני דורות של

"והם היו עוסקים שם רק בתפילות ושירות ותשבחות להש"י וידידים ותעניתים וסיגופים ותשובה וכיוצא בזה". עולם התפילה הוא עולם בפני עצמו, הכרוך בפרקטיקה דתית מיוחדת, וניתן לתאר באופן מלא את העולם הדתי של בעל התפילה ללא כל זיקה לתורה. אף על פי כן, בהמשך הסיפור, כאשר בעל התפילה מנסה לשדל אנשים לגלות את דרך האמת, קוראים אנו: "שעיקר התכלית הוא רק עבודת ה' תורה ותפילה ומעשים טובים וכו'". כאן מופיעים מרכיבים נוספים של החיים הדתיים בתיאור החיים הדתיים האידיאליים. נראה לי שכאן ניכרת חדירה של דרכי תיאור סטריאוטיפיות לתוך הקשר שמצד עצמו אינו זקוק לצמד תורה ותפילה.

23. שיחות הר"ן, רפז.

24. ראו שיחות מוהר"ן כח ועו.

25. עובדה זו עולה מתוך ההתייחסות התכופה להלכה וללימודה בדברי ר' נחמן, התייחסות שאין לה מקבילה בנוגע לתחומי לימוד אחרים. ראו, בין היתר, ליקוטי מוהר"ן, תורות ח, יא, יב, סב; ליקוטי מוהר"ן, תנינא ב.

הגות התנועה החסידית שקדמו לו. אך מעבר לכך, דומה כי ר' נחמן עצמו הוא בעל חוויה דתית אישית חזקה. להתנסותו, ובכלל זה להתנסותו המיסטית, מקום מכריע בגיבוש תורתו. תורתו אינה מסכת מסודרת של הגות שיטתית, אלא מסכת מסועפת של סמלים ואסוציאציות, המעניקים משמעות למכלול החיים היהודיים.²⁶ תוך כדי דבריו נדרש ר' נחמן למקורות הקלאסיים של התורה שבכתב ושבעל פה. אך דומה כי אלו משמשים לו רק ככלי ביטוי למשהו מקורי יותר, המעוגן בחוויותיו והתנסויותיו האישיות. עולמו ההגותי מוון אפוא מכוח חוויה דתית בלתי אמצעית של מפגש עם האל, ומכוח מכלול התובנות והחוויות הקשורות בפגישה זו, ובתהליכים הרוחניים המתלווים לה. השאיפה המתמדת להשגה רוחנית, לה זוכה ר' נחמן באופן בלתי אמצעי, היא הכוח המניע את חייו,²⁷ והיא מקור הסמכות של הגותו, כמו גם הכוח המעצב את הדרכותיו הרוחניות. תורה ותפילה הן הצינורות העיקריים שבאמצעותם חי ר' נחמן את חייו הרוחניים הפנימיים.

תורה ותפילה – הזיקה האינסטרומנטלית

הזיקה בין תורה לתפילה היא מהותית להגותו של ר' נחמן, מחמת הרצינות בה הוא תופס את התפילה עצמה. תפילה לדידו אינה רק חובה פולחנית, אלא מנגנון להשגת יעדים רוחניים. באופן כללי מגיח ר' נחמן שכל ההשגות הרוחניות של צדיקים הן פועל יוצא של תפילה. "סיפר לי שאמר שמקטן ועד גדול אי אפשר להיות איש כשר באמת כי אם על ידי התבודדות. והיה מזכיר כמה וכמה צדיקים מפורסמים אמתיים ואמר שכולם לא באו למדריגתם כי אם על ידי התבודדות".²⁸ יעילותה של התפילה, תוך הדגשה ספציפית ביחס לתורה, משתקפת בסיפור הבא: "אחד שאל אותו בענין הנהגת התקרבות להש"י. וצוה לו ללמוד וכו'. ושאל אותו, הלא אני יכול ללמוד. השיב לו: ע"י תפילה יכולין לבא לכל, לכל טוב, לתורה ועבודה ולכל הקדושות ולכל העבודות ולכל הטובות שבכל העולמות". לפנינו אמירה כוללת בדבר ערכה האינסטרומנטלי של התפילה. כל ההשגות הרוחניות הן פועל יוצא של התפילה. לפנינו תפיסה כוללת בדבר מעמדה של התפילה המתפרטת לכלל עצה מעשית הניתנת למי שאין ביכולתו ללמוד, והתפילה נתפסת כתשובה של ממש למצוקתו.

דומה כי כוחה של התפילה כמכשיר להגשמה רוחנית עומד ביסוד הוראתו של ר' נחמן לעשות מתורות תפילות.²⁹ כפי שר' נחמן עצמו נימק זאת, בעת ראותו את דברי

26. במקום אחר הצעתי כי ביסוד כתיבתו האסוציאטיבית מונחת תמונת עולם מסודרת, הקשורה בחוויה מיסטית מוגדרת, שהיא מפתח להבנת תורתו. ראו מאמרי "ארץ ישראל בהגותו של ר' נחמן מברסלב", בתוך: ארץ ישראל בהגות היהודית בעת החדשה, עורך אביעזר רביצקי, ירושלים, תשנ"ח, עמ' 289 ואילך.

27. ראו שיחות הר"ן קנט, שהוזכר לעיל.

28. ליקוטי מוהר"ן תנינא ק. ברוח דברים אלו נכתבה ההקדמה לספר השתפכות הנפש, המתארת את תולדות גדולי האומה כתולדות התפילה.

29. על פי הסיום של תורה כה בליקוטי מוהר"ן תנינא: "כשעושה מתורה תפילה מזה נעשה שעשועים גדולים מאד למעלה" ניתן להעלות השערה שמשמעות הפיכת התורה לתפילה

תורתו בכתב: "המוסר של התורה שלי נפלא ועצום מאד. אילו היו אומרים זאת התורה בלשון אחר, בלשון מוסר, היה מעורר ומשבר את הלב מאד, כי כולה מוסר השכל, מוסר גדול ונורא מאד. על כן צריך לזהר לקיים מה שהזהרתי אתכם לעשות מן התורה תפלה, כי תיכף כשמתחילין להכניס זאת התורה בתוך דברי התעוררות ושיחה של תפלה בודאי תעורר ותשבר את לבו מאד".³⁰ התפילה היא מנגנון להפנמת דברי התורה. דברי תורה יכולים לעורר התפעלות אינטלקטואליות, אך אין זו תכליתם. תכלית דברי תורה היא לחולל טרנספורמציה בלב. דברי תורה כשלעצמם אינם ערובה להשגת ההשפעה הרצויה, המביאה לכלל שברון לב. לשם כך דרושה התפילה. לפיכך, יש להפוך את התורה לתפילה.

בכל המקרים דלעיל ההתייחסות לתפילה אינה לריטואל של קבע או לנוסחי תפילה קבועים. התפילה במקרים אלו היא בקשה ספציפית, הנוגעת לצרכים האינדיבידואליים, או ליישומה של תורה אינדיבידואלית. הספציפיות שלה, והעובדה שהיא קשורה בנסיבות חיים או למידה אישיות, הן המקנות לה את תוקפה. זוהי תפילה אישית ואוטנטית. מכאן עומקה ומכאן גם כוחה הטרנספורמטיבי. היא פועלת על הלב ומשכרת אותו בדיוק משום שהיא נוגעת בנסיבות החיים האישיות, ומפנימה את התורה הנלמדת בתוככי הלב. יש לתפילה זו תכנים מוגדרים, וכוחה בהתמקדות בתכנים אלו בצורה העמוקה ביותר, המחוללת תמורה בתוככי הלב פנימה, ובמקביל, ומכוח התעוררות עומק הלב, פועלת היא את פעולתה האובייקטיבית במציאות. גם המקורות הבאים מציגים בפנינו את התפילה כמסייעת להגשמתם של תהליכים רוחניים, וכמכשיר חיוני לתהליכי לימוד תורה. המקור הבא שקוף באופן שהוא חושף בפנינו את עולמו הרוחני האישי של ר' נחמן, ואת התהליכים העוברים עליו כמורה תורה. תורה כ בליקוטי מוהר"ן עוסקת בשאלת אופן גילוי ביאורי התורה על ידי מפרשי התורה.

ומי שרוצה להמשיך ביאורי התורה צריך מתחלה להמשיך לעצמו דיבורים חמים כגחלי אש כנ"ל. והדיבור נמשך מלב העליון... וצריך לשפוך שיחו בתפלה לפני הש"י, וע"י תפלתו נכמרו רחמי הש"י עליו, ונפתח לב העליון. כי עיקר הרחמים הוא בלב, ונשפע מלב העליון דיבורים, ועל ידי הדיבור ממשיך ביאורי התורה ג"כ משם... ובלב הזה כתובים כל ביאורי התורה... ובשביל זה צריך כל אחד ממפרשי התורה, קודם שמתחיל לבאר איזה ביאור, צריך לו מתחלה לשפוך תפלתו לפני הש"י, כדי לעורר לב העליון, להשפיע עליו דיבורים כגחלי אש, ואח"כ יתחיל לבאר, כי אח"כ נפתח הצור ויזובו מימיו, היינו ביאורי התורה.³¹

ביאור התורה אינו עניין לתרגיל אינטלקטואלי גרידא. פרשן התורה האמיתי מעורב

קשורה לתהליכים רחבים יותר הנוגעים ליחסי תורה ותפילה, והקשורים לעליית השכינה, כפי שמוצאים אנו למשל בליקוטי מוהר"ן ב, ו. אך פשטות הדברים מורה כפי שמשמע מן הקטע המובא בפנים משיחות הר"ן.

30. שיחות הר"ן קצו.

31. ליקוטי מוהר"ן, ב, ב.

בתהליך של המשכה מלמעלה. הפירוש הוא חלק מהתגלות מתמדת, העומדת לרשות הציבור³² כולו, באמצעות מי שמצוי לו הידע של גילוייה המתמשך של התורה. ניתן דעתנו למונחים המשמשים בקטע זה: להמשיך, נפתח, ונשפע. פרשן התורה הוא צינור להמשכה מלמעלה של ביאורי התורה. הללו כתובים על לב העליון. עבודתו של הפרשן אינה אפוא עבודה של יצירתיות אינטלקטואלית גרידא, אלא עבודה של התחברות עם אותו לב עליון.³³ ההתחברות ללב העליון נעשית באמצעות התפילה. אין ר' נחמן אומר מה בדיוק מהות שפיכת השיח הקודמת להמשכת ביאורי התורה, אך סביר להניח שהיא נוגעת לעצם הבקשה לזכות לגלות את דברי התורה הרשומים בלב, ולזכות לרחמי ה', הבאים לידי ביטוי דרך גילוי ביאורי התורה.

יש לתת את הדעת למונח "דיבורים" המשמש בקטע זה. דומה שהמונח "דיבורים" הוא דרמטי במכוון. הדיבורים החמים הם גם דיבורי התפילה החמים, וגם דיבורי התורה המתגלים. המונח "דיבורים" משמש אפוא כצומת שבו נפגשים ומתאחדים דברי התפילה ודברי התורה. התהליך פותח בשפיכת שיח אנושית. רחמי ה' מסייעים לפתיחת רחמי הלב העליון, שמכוחם נשפעים דיבורים. מכוחם של דיבורים אלו נמשכים ביאורי התורה. התפילה האנושית הופכת ליותר מאשר תפילה אנושית. הלב העליון משפיע דיבורים שמשמעם שהתפילה הופכת לתפילת ה', או לתפילת השכינה. כאשר התפילה האנושית הופכת לתפילה אלוהית, הופך גם הדיבור האנושי לדיבור אלוהי, ומכאן המשכת וגילוי ביאורי התורה מלמעלה.

התפקיד האינסטרומנטלי של התפילה בתהליך גילוי התורה עולה גם מן הקטע הבא. להבדיל מן הקטעים הקודמים, בהם דומה היה כי התפילה היא תופעה לשונית של בקשה בעלת תכנים מוגדרים, ייתכן שבמקור הבא פוגשים אנו בתפילה בעלת אופי אחר, שאינו בהכרח לשוני. מקור זה מציג בפנינו לראשונה את האפשרות שמאחורי המונח "תפילה" מסתתרת מציאות רוחנית מקיפה יותר מאשר הפנייה הדיאלוגית בשיח בקשה, או בשיח כלשהו לקב"ה. גם בהקשר התורה הבאה משמשת התפילה מכשיר לגילוייה של תורה. אלא שגם תורה וגם תפילה נגלות לנו כמושגים רבי-אנפין.

יש שני בחינות תורה, יש בחינת נגלה וביחינת נסתר. אבל לבחינת נסתר אינו זוכה אלא לעתיד לבוא. אבל בזה העולם זוכה לבחינת נסתר על ידי תפלה במסירת נפש. ולתפלה זוכה על ידי תורה שבנגלה. כי התורה שהיא בנגלה היא בחינת סיני... והתורה שבנגלה הכל צריכין לה, אבל התורה שבנסתר זעירין אינן דצריכין לה. וביחינת סיני הוא בחינת שפלות כמ"ש חז"ל (סוטה ה) שהניח הקב"ה כל ההרים, ולא נתן התורה אלא על הר סיני. וחז"ל אמרו (שם ע"ב) שתפלת השפל אין נמאסת, כמו שכתוב לב נשבר וכו'. ועל ידי תפלה שהיא במסירת נפש, שמבטל כל גשמיותו ואין גבול, וכשאין גבול אזי יכול להשיג התורה שלעתיד, שהיא אינה גבול, ואין נתפסת בגבול.³⁴

32. על הממד הציבורי של התהליך ראו סעיפים ג-ד שם.

33. באות ה בהמשך מזהה ר' נחמן את הלב העליון עם השכינה.

34. ליקוטי מוהר"ן טו, ד.

כפי שלמדים אנו מהמשך התורה, יש לא רק שני סוגי תורה, אלא גם שני סוגי תפילה. התפילה הנמוכה, אליה מתייחס ר' נחמן בהמשך, היא התפילה שהאדם מתפלל לתועלת עצמו, כמו "הב לנא חיי ומזונא", או שאר תועלת. תפילה שמטרתה לספק צרכים אנושיים היא תפילה נחותה, ואין היא ממלאת תפקיד של ממש בדינמיות של התהליכים הרוחניים אותם מתאר ר' נחמן.³⁵ התפילה הגבוהה מאופיינת על ידי תהליך של התבטלות ושיכחה עצמיות: "היינו שמתפלל בלי שום כוונת תועלת עצמו, ואינו חושב לכלום את עצמו, ונתבטל כל עצמותו וגשמיותו, ונתבטל כאילו אינו בעולם, כמ"ש כי עליך הורגנו כל היום". ביטול העצמיות והגשמיות הוא מצב קיומי של יציאה ממסכת הצרכים האנושיים, וכניסה לתוך תחום קיומי אחר. דומה כי הפן האחר של ביטול העצמיות הוא היכולת להתמוזג עם הנוכחות האלוהית. מוקד ההוויה מוסט מן האדם וצרכיו לאל, בו מתכלל המתפלל.

במקביל לשני סוגי התפילה מציג ר' נחמן שני סוגים של תורה – תורה שבנגלה ותורה שבנסתר. ר' נחמן מודע לפן הציבורי של התורה – תורת הנגלה המשרתת את ההמונים. המיסטיקאים הם מיעוט החותר לגילוייה של תורת הנסתר. תורה זו, המעסיקה את ר' נחמן רבות בתורתו,³⁶ שייכת במהותה לעתיד. השאיפה המתמדת לגלות את המציאות הרוחנית העמוקה, הנסתרת מעיני ההמון, מביאה לניסיון להטרים את העתיד, ולגלות כבר היום תורה רוחנית יותר וגבוהה יותר.³⁷ כפי שעולה מהקשרים אחרים, תורה רוחנית יותר זו מאופיינת בכך שהנוכחות האלוהית שקופה בה.³⁸ זוהי תורה שממנה נשקפת האלוהות, והחושפת את המציאות האלוהית, ולא רק תורה בעלת כוח משיכה ויצירתיות אינטלקטואליים. קיימת מתיחות עמוקה בין הפרספקטיבה הציבורית, הממוקדת בתורה בעלת התכנים המוגדרים המשרתים את הצרכים הקולקטיביים של האומה, לבין התורה הנסתרת, החושפת את המציאות הרוחנית העליונה, והמגלה את האלוהות. עניינו של ר' נחמן כמורה תורה לחשוף הבנה רוחנית גבוהה יותר בתורה, ולגלות את המציאות האלוהית בתוך התורה.

הרמות השונות של תורה ותפילה יוצרות סולם של התקדמות רוחנית. כאמור, תפילה

35. שאלת התפילה והצרכים האישיים זכתה לטיפולו של הרטמן, במיוחד אגב התייחסותו למשנתו של ליבוביץ. ראו *A Living Covenant*, פרקים 5–6. העבודה שמושג התפילה עמו עובד הרטמן הוא בעצם זה של סיפוק צרכים, כפי שמשקף הדבר בתפילות החובה, יש בה כדי להסביר את העדר הדינמיקה הפנימית שבין תורה לתפילה. דומה כי דינמיקה זו נזקקת לפנים אחרות של התפילה מאשר הבקשה שבתפילות הקבע.

36. אחת התימות החוזרות בתורתו היא הגילוי של תורה עתיקה סתימאה, שהיא מסממני התורה העתידה. ראו למשל *ליקוטי מוהר"ן*, לג.

37. דומני שכאן מפתח לתפיסת התורה של ר' נחמן ולמוקד עניינו. מטרת תורתו לגלות את אותה התורה הנסתרת, השייכת במהותה לעתיד. דומה כי העניין בגילוייה של תורה נסתרת נוטה לדחוק את העניין ביצירה אינטלקטואלית מן הטיפוס המקובל. העניין בחשיפתם של סודות התורה מביא להדגשת לימוד ההלכה המעשית, על חשבון ממדים אינטלקטואליים מורכבים יותר הקשורים, בדרך כלל, בעיסוק בתורה. דגש זה מותיר את המחשבה פנויה לתהליכים הקשורים בגילוייה של התורה הנסתרת.

38. ראו *ליקוטי מוהר"ן*, לג, ד. ראו גם מט, ו.

הצרכים האנושיים היא מחוץ לסולם, כפי שהוא מוצג בתורה זו, אם כי בעיקרון ניתן לכלכל גם אותה במסגרת תיאור התפתחות ההכרה הדתית. בהקשר הנוכחי פותח ר' נחמן בתורה הגלויה. תורה זו מביאה לתפילה שמעליה. תפילה זו מחוללת שינוי הכרתי. ביטול התודעה העצמית מאפשר גילוי המציאות האלוהית, וחשיפתה של התורה שלעתיד לבוא בתוך מציאות ההווה.

גם במקור זה משמשת התפילה כמכשיר לגילוי תורה.³⁹ בהתאם לאופי המיוחד של התורה, תורה נסתרת, גם התפילה היא תפילה מיוחדת – תפילה במסירות נפש. הצגתן של תורה ותפילה כשלבים בסולם, המוביל מנגלה לנסתר, מוצאים אנו גם במקור הבא. ביסוד תיאור יחסי תורה ותפילה עומד תיאורו של ר' נחמן את היחס שבין "נעשה" ל"נשמע" כאלמנטים דינמיים בחיים הרוחניים העכשוויים:

כי נעשה ונשמע הוא בחינת נסתרות ונגלות. נעשה הוא בחינת נגלות, היינו המצוות שאפשר לכ"א לקיים לפי מדריגתו. ונשמע היא בחינת נסתרות, מה שהוא גבוה ונסתר ממנו, שאינו יכול לעשות עבודה בזה. למשל, אצל כל מצוה, יש דברים שסביבות המצוה. כי מלבד הציווי הנאמר בתורה לקיים המצוה, יש עוד לזה דברים בתורה, כגון וידבר ה' אל משה, ושאר דיבורי התורה שסביבות המצוה. ועבודה שיש בדיבורי התורה הללו שסביבות המצוה הם בחינת נשמע, בחי' נסתר. כי המצוה בעצמה אנו יכולים לקיים, אך העבודה שיש באלו הדיבורים אין אנו יודעים, וזה בחינת נשמע, בחינת נסתר.⁴⁰

הנחתו של ר' נחמן היא שכל דברי התורה הם בסיס לעבודה רוחנית. העבודה הרוחנית אינה מתמצה בקיומן של המצוות בפועל, קיימות רמות נוספות של עבודת ה', העומדות בזיקה לדבר ה' המבוטא בתורה, אלא שדבר זה אינו מבטא ציווי ישיר. משמעותם הרוחנית וההדרכה הדתית היוצאת מדיבורים אלו הן בבחינת נשמע, בבחינת נסתרות. וממשיך ר' נחמן ואומר:

וזה בחינת תורה ותפלה. נעשה הוא בחינת תורה, הינו הנגלות, מה שידוע לקיים. ונשמע הם בחינת נסתרות, בחינת דיבורי התורה שהם הדיבורים של התורה שסביבות כל מצוה, שהם בחינת נסתר, שאינו יודע איך לעבוד בזה את הש"י, בחינת תפלה שהיא דביקות, כי שמיעה תליא בלבא... ועבודה שבלב זו תפלה, היינו ביטול ודביקות לאין סוף, כי אין סוף הוא בחינת מה שאין בו תפיסה, ומאחר שאין לו תפיסה בזה הוא בחינת תפלה, דביקות, שהוא רק ביטול להאין סוף.⁴¹

נסתרות ונגלות מזוהות כאן עם תורה ותפילה. תפילה היא בחינת נסתר. מה מהותה של תפילה זו? דומה כי בהקשר זה, כמו אולי כבר במקור הקודם, אין התפילה תהליך של שיח מילולי עם הקב"ה. שיח מילולי מניח תוכן הכרתי. לנסתרות אין תוכן הכרתי. עבודת ה' הנגזרת מהם היא לפיכך עבודה על-הכרתי. ר' נחמן מציג בפנינו בהקשר זה

39. ראו גם *ליקוטי מוהר"ן* מד, עג ודמה.

40. שם, כב, ט.

41. שם.

הגדרה ברורה לתפילה, שכדוגמתה טרם ראינו במקורות שהבאנו לעיל – התפילה היא דבקוּת. ביטול ודבקות הם נתיב ההתקשרות עם מה שלמעלה מתפיסה. התפילה היא תנועה של התמסרות ויצאה מגדרי ההכרה, תוך כדי שאיפה למה שלמעלה מגדרי ההבנה. התנועה מן הנגלות לנסתרות היא תנועה מגבולות ההכרה, כפי שהללו ניתנים להשגה בתורה, למה שלמעלה מן ההכרה, ולפיכך כרוך בביטולה של ההכרה, ובתנועת הלב לקראת מה שלמעלה מן ההכרה. ר' נחמן מטעים טעם מיוחד בעובדה שהתפילה היא עבודה שבלב. בהקשר הנוכחי עלינו להבין שהתפילה היא עבודה שבלב בלבד, מבלי שגלויה לה תוכן קוגניטיבי או מילולי. עבודה שבלב בלבד היא עבודת ההתבטלות והדבקות. עבודה קוגניטיבית, ובכללה תפילה המכילה תכנים קוגניטיביים, אינה עבודת לב טהורה.

ברי כי לפנינו תיאור של התנסות אישית של מיסטיקאי מובהק, הנע בין רמות תודעה שונות, בין מה שבא בתחום ההכרה לבין מצבים רוחניים שמעבר להכרה. הכניסה למצב התודעה שמעבר להכרה אינה עניין רגשי גרידא, אף אין היא עקרה מבחינה תוכנית. מכוח ההתבטלות למה שמעל להכרה ישנה המשכה של הבנה חדשה, ואף נוכל לומר: התגלות שבהכרה.⁴² התהליך אותו מתאר ר' נחמן אינו מסתיים בביטול ההכרתי, בבחינת התפילה. לעבודה שבלב יש המשך בעל תוכן קוגניטיבי:

יש בכל דרגא ודרגא, וכן בכל עולם ועולם, בחינת נעשה ונשמע. כי כל אחד לפי מדרגתו יש לו בחינת נעשה, בחינת תורה, היינו הנגלות לו. ובחינת נשמע, שהיא בחינת נסתרות, בחינת תפלה כנ"ל. כי מי שבא למדרגה גבוהה מהראשונה אזי נעשה מהנשמע שלו בחינת נעשה, ואזי יש לו בחינת נשמע אחרת. וכן מדרגא לדרגא. וכן כל אדם לפי מדרגתו יש לו בחינת נעשה ונשמע.⁴³

הקו התוחם בין נעשה לנשמע, בין נסתרות לנגלות, הוא הכרתי. לפיכך, אין הוא קבוע אלא דינמי. גבולות הכרתיים שונים מבדילים אדם מחברו, ומאפיינים את המדרגות הרוחניות השונות של ההווה, ועל פי התפיסה הקבלית – את העולמות השונים. הדגש על תחום ההכרה כזירת ההתרחשות הדתית כרוך בתפיסה של התקדמות רוחנית מתמדת. מרגע שמושם דגש על התכנים ההכרתיים, והללו נתפסים כדינמיים, הגשמה דתית אינה אפשרית עוד אך ורק על ידי מילוי דרישות ההלכה, או על פי קריטריונים אובייקטיביים. החיים הרוחניים נחיים בעיקר ברמה ההכרתיית הסובייקטיבית, וזו על פי טבעה משתנה, ולפיכך מזמינה התפתחות מתמדת.⁴⁴ תפיסה זו של התפתחות הכרתיית מתמדת כתכלית החיים הרוחניים מובילה לתכלית ברורה. כבר מן הרמות הראשונות של התהליך רואים אנו כיצד בחינת ה"נשמע" כרוכה בביטול ודבקות לאין סוף. אם התהליך הדינמי של הליכה הדרגתית מרמת הכרה אחת לזו שעליה כרוך בהתקשרות

42. מסלול רוחני זה עולה גם ממקורות נוספים בכתבי ר' נחמן. ראו ליקוטי מוהר"ן סה, ד.

43. שם, כב, י.

44. רעיון זה מנוסח בצורות שונות בתורתו של ר' נחמן. אחד האופנים שבהם מנוסח הרעיון הוא רעיון הפנמת המקיפים. ראו ליקוטי מוהר"ן כ.

על הכרתיית עם מה שמעבר להכרה, הנתפס כאלוהות, מובן הדבר שתכלית התהליך כולו היא ההתכללות באין סוף. משמע – תהליך הרחבת תחומי ההכרה מוביל את האדם בסופו של דבר להתאחדות עם האלוהות.

וצריך כל אדם שילך מדרגא לדרגא, ומעולם לעולם, עד שיזכה בכל פעם לבחינת נעשה ונשמע גבוה יותר, שיהיה נעשה אצלו בכל פעם מבחינת נשמע, בחינת נסתר, בחינת תפלה, בחינת דברי התורה שסביבות המצוה... יהיה נעשה מזה בחינת נעשה, בחינת נגלה, בחינת תורה... ויהיה לו בחינת נשמע גבוה יותר. וכן בכל פעם ילך מדרגא לדרגא וממעלה למעלה עד שיבא בראשית נקודת הבריאה, שהוא תחלת האצילות. ושם יש ג"כ בח' נעשה ונשמע. ובח' נשמע שיש שם הוא תורת ה' באמת... ואח"כ כשנכלל באין סוף, אזי הנעשה היא בחי' תורת ה' ממש, והנשמע הוא בחי' תפלה ה'... וכשוזכה להכלל באין סוף אזי תורתו הוא תורת ה' ממש ותפלתו הוא תפילה ה' ממש.⁴⁵

זוהי אמירתו של מיסטיקאי המגיע לדרגה שבה מידת התאחדותו באל היא כזו שהוא תופס את תורתו כתורת ה' ואת תפילתו כתפילה ה'. יש לקחת אמירה מעין זו כעדות אישית לחוויה דתית מיוחדת. דומני כי אין מקום להתווכח עם האפשרות העקרונית של יכולת ההתאחדות עם האלוהות, המנוסחת כאן במונחים של התכללות באין סוף.⁴⁶ עלינו לשמוע את דברי ר' נחמן כעדות אישית לחוויה מיסטית, ולכבד את האפשרות שהתיאור שלו הוא חלק מן החיים הרוחניים, שעבור הרוב המכריע של קוראי הדברים הוא אכן בבחינת נסתרות. אלא שר' נחמן כנראה אינו מסתפק בהצגת התהליך כתהליך המוגבל ליחיד סגולה. הפיסקה פותחת בקביעה ש"צריך כל אדם שילך מדרגא לדרגא עד שיבוא בתחילת האצילות". האם אמנם התכוון ר' נחמן לכך שהשגה רוחנית מעין זו המתוארת כאן יכולה להיות נחלתו של כל אחד? דומני כי האמירה שלפנינו אינה אמירה בעלמא, אך הגשמה תלויה במרכיב מרכזי אחר בהגותו של ר' נחמן, הלא הוא הצדיק, שמכוחו יכולים גם אחרים להגיע להשגות רוחניות.⁴⁷ תורתו של ר' נחמן המיסטיקון היא הן אוניברסלית מבחינת ההבטחה והדרישה שהיא מציבה, והן אנטי-דמוקרטית, במובן זה שהיא מניחה שהגישה לתחום המיסטי מתווכת על-ידי יחיד הסגולה, אשר רק מכוחם יכולים אחרים להגשים את האידיאלים המיסטיים הגבוהים ביותר.⁴⁸

45. שם, כב, י.

46. על השאלה העקרונית של אפשרות התאחדות עם האלוהות במסגרת המיסטיקה היהודית ראו משה אידל, קבלה: היבטים חדשים, ירושלים ותל אביב, תשנ"ג, פרק ד. ראו גם Moshe Idel and Bernard McGinn (eds.), *Mystical Union and Monotheistic Faith, an Ecumenical Dialogue*, New York, 1989.

47. ראו בחלקה הראשון של תורה כב באות ג, וראו גם אות ה.

48. למרות ההכרה במקומו המרכזי של הצדיק בתפיסתו של ר' נחמן, מעניינת העובדה שבמקורות הרבים ביחסי תורה ותפילה אין לנו היוקקות מפורשת למעמדו המתווך של הצדיק בדינמיקה בסיסית זו של החיים הרוחניים.

תורה ותפילה – היחס ההירארכי

התורה המציגה את יחסי תורה ותפילה כתהליך הדרגתי של הפיכת העל-מודע למודע נכתבה כפירוש לציטוט הזוהרי הבא, מספרא דצניעותא:

בראשית ברא. בראשית, מאמר. ברא, חצי מאמר. אב ובן. סתים וגליא. עדן עלאה דסתים וגניז, עדן תתאה.⁴⁹

הציטוט מציב בפנינו יחסים ערכיים בין מדרגה גבוהה יותר לבין מדרגה נמוכה הימנה – מאמר שלם מול חצי מאמר. אב מול בן. סתים מול גלוי. עדן עליון ועדן תחתון. בהקשרו עוסק המקור בדרגות שונות בתוך מבנה האלוהות, המשתקפות בשמות שונים של האלוהות. אין הוא נוגע בעבודת האלוהים, אלא באלוהים עצמו. בפירושו של ר' נחמן מקבל קטע זה משמעות הנוגעת לתהליכים הקוגניטיביים הקשורים לעבודת ה'. כך קוראים אנו מיד בהמשכה של תורה כב:

זהו בחי' אב ובן, מאמר וחצי מאמר. כי הנעשה הוא בחי' נגלה, בחי' תורה, בחינות ברא, בחינות בן, בחינות עדן תתאה, בחינות חכמה תתאה, בחינות חצי מאמר כנגד הנשמע שהוא בחינות בראשית, מאמר השלם, חכמה עלאה, עדן עלאה, בחינות אב, בחינות תפלה, בחינות נסתר. כי כל דרגא נגד דרגא שלמעלה ממנה הוא בחינות חצי מאמר, כמו האב כשמדבר מדבר מאמר השלם, וכשבנו הקטן מדבר אחריו הוא מדבר רק חצי מאמר. כן כל דרגא נגד דרגא שלמעלה ממנה היא בחינות חצי מאמר, והדרגא שלמעלה ממנה היא בחינות מאמר השלם נגדה... וכן כלליות הבריאה נגד קודם הבריאה היא בחינות חצי מאמר. כי עיקר שלימות באין סוף, ושם הוא בחינות מאמר השלם, וזה ברא, שהוא כלליות הבריאה הוא חצי מאמר, נגד בראשית, שהוא בחינות קודם הבריאה, בחינות תפלה.

לסדרת הצמדים שבמקור הזוהרי הוסיף ר' נחמן צמד אחד שאינו במקור אותו הוא מפרש – תורה ותפילה. מכוח הוספה זו נתפרש לו המקור כולו כמתייחס לדרגות הרוחניות השונות של תורה ותפילה. היירארכיה ברורה מתגלה לנו כאן. כל עוד עוסקים היינו בעלייה מדרגה לדרגה שאחריה לא נתנו דעתנו כל צורכנו לעובדה שמה שמאפשר את העלייה מדרגה לדרגה היא התפילה. למרות שתורה ותפילה הן שלבים עוקבים בהכרה הדתית המתקדמת לקראת האין סוף, התנועה עצמה נעשית מכוח התפילה. תהליך הביטול לאין סוף הוא המאפשר את גילוייה של רמת הבנה גבוהה יותר, שלב אחר שלב. תפילה היא המפתח המיסטי המוביל את ההכרה מן ההבנה האנושית להבנה האלוהית, תורת ה'. יש לתת את הדעת לכך שאין התורה, הנגלה, מתוארת כאן כבסיס להשגחה של התפילה, הנסתר, שמעל לרמה המושגת בהכרה. העבודה הרוחנית נעשית באמצעות התפילה, הנתפסת כדרגה הרוחנית הגבוהה יותר, שכן ברמותיה השונות היא משקפת את התהליך הרוחני העקרוני – התבטלות והתכללות באין סוף. מעמד ערכי זה של התפילה משתקף בשילובה של התפילה כמפתח להבנת הקטע הזוהרי. היחס בין התפילה לבין התורה הוא כיחס שבין מאמר

49. זוהר, שמות קצה, ב.

שלם – התפילה, לחצי מאמר. באופן פרדוקסלי, מה שהוא מעבר לגבולות ההכרה הוא המאמר השלם, ומה שניתן להבין ברמת ההכרה והשפה הוא רק חצי מאמר.

הצבת התפילה לא רק כמכשיר להשגת אידיאלים רוחניים, ובכללם התורה, אלא כמה שבא בפסיגה הערכית של המערכת הדתית, וכמה שמבטא את החוויה הרוחנית העמוקה ביותר, משקפת תפיסה היירארכית ברורה של יחסי תורה ותפילה, החוזרת בהקשרים שונים בהגותו של ר' נחמן. כך אומר ר' נחמן באמירה מפורשת: "כי תפלה גבוה מאד מאד, וגבוה יותר מלימוד התורה".⁵⁰ הדברים אמורים הן בנוגע לתפילה כמשמעותה המיסטית של דבקות באין סוף, כפי שראינו זה עתה, והן בנוגע להבנות קונבנציונליות יותר של התפילה כבקשה על תכנים ספציפיים. כבר ראינו לעיל כי ר' נחמן קובע שחובת האדם בעולמו היא להתפלל, ללמוד ולהתפלל. מרגע שנותנים אנו את דעתנו לשאלת ההירארכיה שבין תפילה לתורה נראית ההתייחסות הכפולה לתפילה, הן לפני תורה והן לאחריה, כמשמעותית. התפילה היא הערך העיקרי, והיא כעין המסגרת שבהקשרה מוצא גם תלמוד תורה את מקומו. כפי שנראה בהמשך, ההצעה שהתפילה היא מה שמעניק לתורה את משמעותה, ואת המסגרת הרעיונית שמתוכה יש להבין אותה, מעצבת באופן עמוק את יחסו של ר' נחמן לתורה ולאופן ולמשמעות לימודה. גם בתורה כב בה עיינו זה עתה מוצאים אנו את עיצובה של התורה לאור התפילה. בהוספות לתורה זו מובאת הפיסקה הקצרה הבאה:

בימי רבן גמליאל היה הדור שהיתה תורתם בחי' נשמע, בחי' תפילה, וז"ש רז"ל (מגילה כא) בימי רבן גמליאל היו לומדים תורה בעמידה, עמידה הוא בחי' תפלה כנ"ל. וע"כ משמת רבן גמליאל בטל כבוד התורה כמו שאמרו רז"ל (שם ובסוטה מט).

הלימוד הגבוה ביותר, כבוד התורה בשלמותו, הוא כאשר התורה נלמדת בבחינת תפילה. התפילה היא המעניקה לתורה את ערכה האבסולוטי, וקובעת את האופן המושלם של לימוד תורה – תורה בבחינת תפילה. מרגע שתורה יכולה להילמד בבחינת תפילה פוגשים אנו בממד נוסף של יחסי תורה ותפילה – התכללות התורה והתפילה כאחד. למרות שמבחינה היירארכית התפילה עומדת מעל התורה, המצב האידיאלי הוא מצב בו מתאחדים או מתכללים התורה והתפילה זה בזה. זהו מאמר השלם, שהוא אב ובן כחדא. כי חצי מאמר הוא בחינות בן לחוד, אבל מאמר השלם הוא אב ובן כחדא, כי שם נכלל הכל.⁵¹

המצב האידיאלי הוא אפוא זה שבו התורה מתכללת בתפילה, והשתיים מבטאות מציאות מושלמת אחת – מאמר השלם. אחת האסוציאציות של התפילה היתה עדן כביטוי לרמה הרוחנית הגבוהה ביותר. אסוציאציה זו משרתת את ר' נחמן גם בתורה הבאה, בה נכרכים המעמד ההירארכי של התפילה והאינסטרומנטליות שלה בנוגע לתלמוד תורה.

50. שיחות הר"ן עה.

51. תורה כב, סוף אות י.