

אם עבור ר' נחמן מושג ההתכללות תיאר את התכללות האדם באין סוף, באמצעות התהליך ההדרגתי של תורה ותפילה, עבור ר' נתן ההתכללות היא התכללות התורה והתפילה זו בזו, על ידי הפיכת התורות לתפילות.⁹⁴ האיזון האידיאלי של תורה ותפילה מנוסח שוב בהמשך ההלכה:

תורה ותפילה הם תלויים זה בזה. שא"א לזכות לתורה כ"א ע"י תפילה, וא"א לזכות לתפילה כ"א ע"י תורה. כי צריכין לעשות מהתורה תפילה, וע"כ צריכין ללמוד תורה כדי לידע על מה להתפלל ולעשות מהתורה תפילה. אבל גם לזכות ללמוד תורה צריכין תפילה.⁹⁵

לא מצינו בדברי ר' נחמן ניסוח כה מפורש בדבר הקומפלמנטריות של תורה ותפילה.⁹⁶ אמנם ראינו בתורה כב כיצד תורה ותפילה הן שלבים בסולם העלייה הרוחני מ"נעשה" ל"נשמע". אלא שכפי שהצענו, התפילה היא הכוח המניע את תהליך העלייה הרוחנית. הוא הדין בנוגע להפריה ההדדית של תורה ותפילה, שנוסחה בתורה ב, שאף ביחס אליה תפילה עיקר, ואין בה אותה קומפלמנטריות מלאה שמוצאים אנו בדברי ר' נתן. אצל ר' נתן קיימת הדדיות מלאה של צורך הדדי בין תורה לתפילה, ואף אחד מן הערכים אינו יכול לעמוד ברשות עצמו.⁹⁷ עבור מי שמוזהה את התורה והתפילה עם זעיר אנפין ומלכות, קומפלמנטריות וצורך מלא בשני הערכים הם הכרחיים. עבור מי שמדגיש את כוחה של השכינה ביחס לתורה ולתפילה, דומה כי השכינה היא הערך המרכזי, וגם תורה וגם תפילה נשאבות לתוכו.

הנמקת עליונות התפילה מכוח התורה

נקודת המוצא לדינו של ר' נתן היא הבנת התפילה לאור התורה, והצדקתה מכוח התורה. גם במהלך הלכה זו, וגם בהקשרים אחרים, מציע ר' נתן סידרה שלמה של אופנים להבין את התפילה ואת ערכה הגבוה, כאשר בכל המקרים התפילה אינה מובנת כערך בפני עצמו, אלא לאור אספקטים שונים של תפיסת התורה. ברק הדרוש, וחריפותו של ר' נתן, מתגלים היטב במגוון הרעיונות המקוריים שהוא מציג להסבר מעמדה של התפילה. הבנתו האינטואיטיבית והחזונית של ר' נחמן בדבר מעמד הבכורה של התפילה מתורגמת לסדרה של הברקות רעיוניות שהמכנה המשותף להן הוא שיתרונה של התפילה נובע, בניתוח האחרון, ממעמדה של התורה. אגב דינו בהפיכת תורות לתפילות מציג ר' נתן ארבעה אופנים שונים בהם הכוח להפוך תורות

94. על שוויון קומתם של תורה ותפילה ראו עוד באות יב.

95. אות כט.

96. הניסוח הקרוב ביותר לכך הוא הפתגם שבספר *המדות*, ערך לימוד, אות סד – "על ידי ביטול תורה יבוא לביטול תפילה, והוא הדין להפך". אך מכאן ועד לגיבושה של קומפלמנטריות מלאה כפי שמנסח אותה ר' נתן עדיין רב המרחק.

97. ראו גם הלכות אונאה ג, סוף אות ב. למרות שהדיון הבלוי לאורך הדרך את יתרונה של התפילה כמנגנון לתשובה, חותם ר' נתן חלק זה של הדרוש בקביעה שיש צורך בשניהם: "וע"כ מי שרוצה להיות איש ישראלי באמת צריך שיאחז בשניהם בתורה ותפילה, כי שניהם כאחד טובים, אשר אם יפול ח"ו, האחד יקים את חברו".

לתפילות הוא עצמו ביטוי לתורה. הווה אומר – הפיכת התורות לתפילה אינה יוצאת מתחום העיסוק בתורה לתחום דתי או חזונית אחר, אלא מהווה אופן אחר של יישום אותו תחום משמעות דתית – התורה. המנגנון הראשון שבאמצעותו קושר ר' נתן את הפיכת התורות לתפילות לתורה הוא באמצעות הרעיון אליו התייחסנו לעיל של הגילוי העתידי של תורה מבחינת עתיקא קדישא, להבדיל מן התורה שבידינו המתקשרת לבחינת זעיר אנפין. המשכת התורה משורש רוחני גבוה יותר היא המפתח להפיכת תורות לתפילות.

כי כשרוצין להמשיך זה הדרך בעולם לעשות מהתורות תפלות צריכין לזה להמשיך חידושי אורייתא גבוהים מאד, הנמשכין מבחי' אורייתא דעתיקא סתימאה, שע"י חידושי אלו נתגלין כל הדרכים והנתיבות של התורה, איך כל המצות והמדות קשורים ונאחזים זה בזה וזה בזה... ואז יכולים לידע סגולת כל מצוה ומצוה ומדה ומדה לאיזה רפואה היא מסוגלת ביותר, ואיך לרפאות חולי הנפש... ואז דייקא כשממשיכין חידושי תורה כאלו שיודעין על ידם בחי' תכונת קומת התורה כנ"ל, אז יכולין להמשיך זה הדרך לעשות מהתורות תפלות, כי ע"י דייקא מגלין סדר תפלה איך נזכה לפתוח את לבינו ולשפוך לבינו כמים נוכח פני ד' ולרצות את בוראינו ית' שיעמוד בעזרינו וישיבנו אליו באמת.⁹⁸

הפיכת תורות לתפילות מותנית בהבנה רוחנית של משמעות התורה ומצוותיה. רק הידיעה של אופן השפעת התורה על הנפש יכולה לשמש בסיס לתפילה. אין התפילה מצטמצמת בבקשה כללית על עצם היכולת לקיים את התורה. התפילה ממוקדת יותר, ונוגעת באופנים הספציפיים בהם נתפסות מצוות התורה כרפואה לחולי הנפש. לפיכך, הבנה רוחנית של משמעות מצוות התורה היא תנאי לתפילה מפורטת בנוגע לתורה. הבנה מעין זו חייבת לבוא משורש רוחני גבוה יותר, והוא מבחינת "אורייתא דעתיקא סתימאה". עבור ר' נתן, תורתו של ר' נחמן היא כבר הטרמה של תורה זו של עתיקא סתימאה.⁹⁹ לפיכך, כאשר ליקוטי מוהר"ן הופך בידו לספר תפילות, תהליך זה מתחולל מכוח המשכת ההבנות הרוחניות הנובעות מהמשכת "אורייתא דעתיקא סתימאה". מיד בהמשך הדברים קושר ר' נתן את התפילה בתורה על ידי קישור י"ג מידות הרחמים בי"ג מידות שהתורה נדרשת בהם.

כי עיקר שלימות התפלה נמשכת מבחי' יג' מדות של רחמים. כי עיקר התפלה הוא רחמים ותחנונים וע"כ עיקר שלימותה נמשך מבחי' י"ג מדות של רחמים, ושלוש עשרה מדות של רחמים הם בחי' י"ג מדות שהתורה נדרשת בהן, שעל ידם נמשכין כל חידושי אורייתא שדורשין את התורה ומחברין אותה ממקום למקום ומענין לענין... ואלו הי"ג מדות של רחמים, שהם בחי' י"ג מדות שהתורה נדרשת בהן, כולם נמשכין מבחי' עתיק, מבחי' י"ג תיקוני דיקנא שהם בחי' תיקוני עתיק כידוע. והצדיקי אמת כפי מה שזוכין להמשיך חידושי דאורייתא משם ע"י י"ג מדות שהתורה נדרשת בהן, כמו כן זוכין לפתוח ולגלות ולהמשיך בחי' י"ג מדות של רחמים. וזה עיקר בחי' שלימות התפלה שעושיין מתורה דהיינו שמי"ג

98. אות ו.

99. ראו דברי השבח החותמים את תורה טו, וראו ליקוטי הלכות, הלכות ראש חודש, הלכה ה.

מדות התורה שהם כלל התורה עושין י"ג מדות של רחמים שהם כלל התפלה.¹⁰⁰

י"ג מידות רחמים וי"ג מידות שהתורה נדרשת בהם יכולים היו להיות מסלולים מקבילים ועצמאיים ששורשם אחד. לא כך בהצגתו של ר' נתן. ברור שהתורה היא הראשונית, והתפילה נגזרת ממנה. נמצא שהתפילה, הכלולה באופן קונצפטואלי ב"ג מידות הרחמים, אינה אלא הרחבה של התורה, הכלולה ב"ג מידות שהתורה נדרשת בהם.

אופן אחר של קשירת התפילה בתורה הוא תוך היזקקות להבחנה שבין תורה שבכתב לתורה שבעל פה.¹⁰¹

והם בחי' הקב"ה וכנס"י והם בחי' תורה שבכתב ותורה שבע"פ, שהם בחי' תורה ותפלה. כי תפלה היא בחי' תורה שבע"פ, כי עיקר שלימות התפילה היא כשעושין מהתורה תפילה, שזהו בחי' תורה שבע"פ, כי א"א לעשות בשלימות מהתורה תפילה כ"א ע"י בחי' תורה שבע"פ שהוא בחי' כלליות כל החידושין דאורייתא שמחדשין כ"א ואחר.¹⁰²

מכוח המשוואה הקבלית שלפיה זעיר אנפין ומלכות מזוהים הן עם תורה שבכתב ותורה שבעל פה,¹⁰³ והן עם תורה ותפילה, כפי שראינו לעיל, מגיע ר' נתן למסקנה המפתיעה שתפילה היא בחינת תורה שבעל פה.¹⁰⁴ על פי הבנה זו, הפיכת תורות לתפילות אינה עויבת התורה, אלא הרחבתה מכוח תורה שבעל פה. תורה שבעל פה היא הכוח להרחיב ולהעמיק במשמעות העמוקה של דברי תורה. זהו בדיוק מה שמושג על ידי הפיכת התורות לתפילות.

האופן האחרון בו עומדים אנו, בהלכה זו שבהלכות ראש חודש, על הקישור שבין תורה לתפילה עולה מתוך פירוש יפהפה של ר' נתן לירמיהו לא, לב, שם מתוארת הברית החדשה שעתיד ה' לכרות עם ישראל כברית אשר "נתתי את תורתך בקרבם ועל לבם אכתבנה":

לב זה בחי' תפלה, כי עבודה שכלב זו תפלה. היינו שתהיה נכתבת התורה בתוך הלב, שיכתבו מהתורות תפלות, שהם בחי' לב, ועי"ז נשוב אליו ית' באמת ויקרב אותנו ברחמיו, בחי' והייתי להם לאלוקים והמה יהיו לי לעם.¹⁰⁵

חידוש הברית לעתיד לבוא משמעו הפנמת המצוות בתוך הלב, תהליך האפשרי רק מכוח התפילה. על פי האמור אין תפילה אלא תורה הכתובה בלב.

100. אות ו.

101. הבחנה זו כמעט ואינה משמשת בהתייחסותו של ר' נחמן לתורה ולתפילה. המקור היחיד בו מבחין ר' נחמן בין השניים בויקה לתפילה הוא בתורה ריב. במקור זה התפילה עומדת בויקה לשני חלקי התורה, ולא רק לתורה שבעל פה.

102. אות כו.

103. ראו תשבי, משנת הזוהר, ירושלים, תשל"ה, כרך שני, עמ' שסו.

104. ראו גם הלכות נותן טעם לפגם ג, ב.

105. אות כח.

הצדקת הפיכת תורות לתפילות מופיעה גם בהקשרים אחרים בתורת ר' נתן. כך קוראים אנו בהלכות נזקי שכנים הלכה ד, ז:

כי התפילה היא שורש התורה כנ"ל, כי כל התפילה היא כלולה בעשרה מיני נגינה שבהם יסד דהמע"ה ס' תהלים... ועשרה מיני נגינה הם בחי' טעמים, בחי' נגינת הטעמים, והטעמים הם תכלית שורש העליון של כל בחי' טנת"א, כי הנקודות מנהיגין להתגין והאותיות, והטעמים לנקודות כמוכן בתיקונים, היינו שכל הצרופים של האותיות שנתהוים ע"י הנקודות הכל נעשה ע"י הטעמים שהם שורש הכל. והטעמים הוא בחי' תפלה כנ"ל, וע"כ עיקר התהוות הצירופים שמהם נארגה כל התורה הוא ע"י התפילה, וע"כ א"א לבא לשום השגה בתורה כ"א על ידי תפלה... ע"כ צריכין לעשות מהתורות תפילות.

דומה כי ר' נתן מתפש באופן עקבי אחר הרחבות למושג התורה, אותן הוא יכול לנצל על מנת לכלול את התפילה בתורה. כפי שר' נחמן נזקק לאותיות כמרכיב הבסיסי של הדיבור, כך נזקק ר' נתן גם כן לאותיות כבסיס ממנו מורכבת התורה. אלא שהאותיות אינן עומדות ברשות עצמן. הן מונעות מכוח מערכת של נקודות, תגין וטעמים. על פי המסורת הקבלית שבתיקוני זוהר, הטעמים הם ברמה הגבוהה ביותר. הטעמים מזוהים על ידי ר' נתן עם התפילה, שגם היא בחינת נגינה כמו הטעמים. מכוח זיהוי זה יכול ר' נתן לקבוע שאין התפילה אלא בחינתה הגבוהה ביותר של התורה. כאשר אנו אומרים שהתפילה היא שורש התורה אין אנו אומרים, לפיכך, שהתפילה היא משהו מחוץ לתורה, אלא היא שורש התורה כאספקט הגבוה ביותר הכלול בתפיסת התורה המורחבת, על ביטוייה הקונקרטיים השונים.

הבנת התפילה כנגזרת מן התורה מופיעה לא רק בהקשר הפיכת התורות לתפילות, אלא גם כן בהקשרים אחרים בהם עומד ר' נתן על משמעות התפילה.¹⁰⁶ גם במקומות בהם הוא נשאר נאמן לתפיסתו של ר' נחמן, בדבר עליונותה הערכית של התפילה ביחס לתורה, הרי הוא מפרש עליונות זו במונחים הגזורים מן התורה, ולא מכוח מעמד ערכי עצמאי שיש לתפילה.¹⁰⁷ אף כאן, כוחו הדרשני של ר' נתן מביא אותו לניסוחים עשירים ומגוונים של יחסי תורה ותפילה. הצד השווה בכל הניסוחים דלהלן הוא שהצדקת מעמדה של התפילה כגבוהה מן התורה נעשית במונחים הקשורים בתפיסת התורה עצמה.

בהלכות העושה שליח לגבות חוב, הלכה ג, יג, כותב ר' נתן:

כי תפלה למעלה מהכל וכולל כל החמשים שערים, כמבואר בהתורה הנ"ל,¹⁰⁸ שתפילה היא

106. לא אוכל למנות כאן את כל המקומות מהם עולה מהלך רעיוני זה. בנוסף למובא בדיון זה ראו גם הלכות קריאת התורה ג, ד. בהלכות פסח ג, ה מסיט ר' נתן את הדגש מדברי ר' נחמן. על פי הדגשו המחודש התפילה היא לא רק בריאה בכוח, אלא תורה בכוח. ראו גם הלכות חנוכה ו, ה.

107. יש גם אספקט פרקטי של יתרון התפילה על התורה. ראו הלכות אונאה ג, ב. אך יתרון זה מעוגן במעמד העקרוני של התפילה מעל התורה, כפי שרואים אנו מראשית הדיון שם. האסטרטגיה בהקשר זה אינה קשורה בראיית התפילה כסוג של תורה, אלא בויקתה לתשובה, העומדת מעל לתורה.

108. תורה ה בליקוטי מוהר"ן.

בחי' עין לא ראתה, שהוא שורש התורה, שמשם שורש כל המעיינות החכמה של התורה הקדושה. כי התפילה היא בבחי' נתיב לא ידעו עיט, בחי' שער החמשים שאין מי שהשיג אותו. היינו מי שעוסק בתפילה ומתחזק בכל עוז להרבות בתפילה ושיחות בינו לבין קונו הוא מעורר עין העליון שהוא בחי' שער החמשים.

הרעיון של ר' נחמן, לפיו מעיין החוכמה נמשך לתורה מן התפילה, מתורגם כאן ביחס לרעיון שיש חמישים שערים לתורה, כאשר השער החמישים הוא נשגב מבינה. ניתן היה להבין ששער חמישים זה הוא מעל להכרה, ולפיכך אינו ניתן להבנה. לא כך מבין ר' נתן. משמעות היות השער החמישים מעבר להשגה היא שהשער החמישים הוא מושא התפילה. תפילה היינו שיחה עבור ר' נתן, לאמור: תפילה בעלת תוכן הנוגע לקיומה של התורה. אם התפילה היא בחינת שער החמשים, אזי אין התפילה אלא האספקט הגבוה ביותר של התורה עצמה.

אולי הביטוי המפתיע ביותר לתלותה של התפילה בתורה נמצא בדיונו של ר' נתן בהלכות תפלה ג, ב. ר' נתן חוזר לשאלת היחס שבין חיי שעה וחיי עולם, בה נגענו לעיל. בדיונו נזקק ר' נתן לתורה של ר' נחמן העוסקת במעמדו הרוחני של הצדיק בשעה שהוא בטל מדבקותו. מאין מקבל הצדיק את חיותו בשעות כאלו? תשובתו של ר' נחמן היא מחסד חנים, המנוסח בצורה אחרת כדרך לארץ-ישראל.¹⁰⁹ בעקבות דברים אלו כותב ר' נתן:

מאחר שהתפלה נקראת חיי שעה, מה תירצה הגמ' והוא סבר זמן תורה לחוד וזמן תפלה לחוד? מהיכן יקבל זמן תפלה? הלא על עסק התורה אין שום זמן קבוע כלל, רק כל היום כולו וכל הלילה אנו מחיבים לעסוק בתורה תמיד... אך באמת מאחר שהתפלה היא רק מתנת חנם כנ"ל, שזה בחי' הדרך לא"י ששם עיקר התפלה כנ"ל, נמצא שבשעת התפלה הוא דבוק בהתורה הגנוזה והנעלמת שהיא בחי' חסד חנם מתנת חנם שהי' מקיים העולם קודם מ"ת, וע"כ גם בשעת התפלה הוא דבוק בהתורה ממש, דהיינו בהתורה הנעלמת. וע"כ מתורץ היטב קושיית רבא מניחין חיי עולם ועוסקים בחיי שעה. כי זמן תורה וזמן תפלה לחוד. כי בזמן תפלה מקבלין חיות ע"י התורה הנעלמת... נמצא שדברים גם בשעת התפלה בהתורה.

קשה לי להאמין שר' נחמן היה סומך ידיו על פסקה זו. דיונו של ר' נחמן, המשמש בסיס לדיונו של ר' נתן, מעלה את שאלת ההפסקה מדבקות לא רק לגבי הלמדן, אלא גם לגבי בעל ההשגה. "וכן אפי' בעל השגה, ואפי' מי שהוא גבוה יותר ויותר למעלה למעלה, אעפ"כ בהכרח שיפסיק ויבטל מהשגתו איזה זמן, כי א"א להיות דבוק תמיד בתורה והשגה בלי הפסק". מושג התורה מורחב כדי כלילת השגה כחלק מתפיסת התורה. דומני כי רמותיה הגבוהות של ההשגה אליה מתייחס ר' נחמן אינן שונות מן הרמה הגבוהה של התפילה, בבחינת התבטלות ודבקות לא"ס. מושג הדבקות הוא עיקר לדידו, והן תורה והן תפילה מובילות לדבקות זו. ביטול ההבחנה בין תורה לתפילה בדברי ר' נחמן מחזק את הדעה שכאשר הוא מתייחס לביטול מהשגה, השגה זו

109. ליקוטי מוהר"ן תנינא עח.

מתכוונת למדרגות רוחניות גבוהות בכללותן. דיונו של ר' נחמן מתייחס ליציאה ממצב הדבקות ולעיסוק בענייני העולם הזה, כגון משא ומתן או צורכי הגוף. ר' נתן מרחיב את תוקף דברי ר' נחמן ומתייחס לתפילה כאילו היתה רגע של ביטול מן הרמה הרוחנית הגבוהה. חריגה כה קיצונית מהנחות היסוד של ר' נחמן אפשרית רק במסגרת הניסיון להתאים את הנחותיו הרעיוניות של ר' נחמן לתפיסות הדתיות הקונבנציונליות יותר, כפי שהללו עולות מן הדיון התלמודי. הניסיון לפרש את המקורות התלמודיים הוא חלק ממה שכיניתי לעיל הדומסטיקציה של האלמנט המיסטי שבדברי ר' נחמן. ר' נחמן חופשי היה לעצב את המקורות התלמודיים על פי הבנתו, ולהתייחס רק לאלו שהתאימו לעולמו הרוחני. ר' נתן, לעומתו, מעמת את כלל המסורת התלמודית עם עולמו הרוחני של מורו. מסתבר שהתאמה מעין זו אינה אפשרית ללא פשרה, ועתים היא כרוכה אף בויתור על האותנטיות העמוקה של דברי ר' נחמן. הטענה שהחיות בזמן התפילה מתקבלת מכוח התורה הנעלמת היא באופן עמוק ויתור להשקפה הדתית הקונבנציונלית, אף אם ויתור זה מנוסח במונחים הגזורים מתורתו של ר' נחמן.

תורה ותפילה – האיזון הקומפלמנטרי

לאורך דיונו של ר' נתן לא נתקלנו בתפילה שאינה בבחינת תחנוני הלב. המודל למשמעותה הכוללת של התפילה הוא ההתבודדות, ההשתפכות ודברי הריצוי שנועדו לקרב את האדם לה', ולסייע לו בקיום דברי התורה. הדגשת אלמנט זה של התפילה מעמידה את התורה וקיומה במוקד התפילה. התפילה אינה עוד תהליך רוחני עצמאי, אלא תהליך הקשור במהותו בתורה. צמצום משמעות התפילה, והזיקה ההדוקה הנוצרת בעקבותיו בין תורה לתפילה, יוצרים את הצורך בהגדרת היחסים שבין תורה לתפילה. כבר ראינו לעיל כי ר' נתן חותר לאיזון והרמוניה בין תורה לתפילה. האידיאל הדתי שהוא מעצב, תוך כדי פרשנות הקורפוס הרעיוני של רבו, הוא אידיאל של איזון קומפלמנטרי של תורה ותפילה. אידיאל זה השתקף במאות השימושים הנוסחתיים ב"תורה ותפילה" במכלול יצירתו של ר' נתן. הוא עולה גם מתוך אמירות מפורשות של ר' נתן. הטענה הבסיסית היא שתורה ותפילה צריכות זו את זו.

וזה בחי' תורה ותפלה ששניהן צריכין זה לזה. ואין אחד בלא חברו. שזהו בחי' ק"ש ותפלה. כי ק"ש הוא בחי' תורה. כי התורה זה בחי' אמת בחי' תורת אמת. כי התורה הקדושה היא עצם האמת... אבל תפלה שהיא בחי' אתערות' דלתתא שזהו בחי' כלליות העבודה שאנו עושין ומקיימין, שהכל כלול בתפלה, ... בזה יש כמה שינויים וגוונים. כי בודאי לאו כל אחד זוכה לתכלית התפלה בשלימות. דהיינו שתהיה התפלה נכללת באחרותו ית' בבחי' הוא תהלתך והוא אלוקיך (דברים י') שזהו בחי' עצם האמת אבל ההמון עם בודאי אין זוכין לזה. וכ"א זוכה לתפלה כפי בחי' נקודת האמת שמתגבר ומתחזק להמשיך עצמו אל האמת. וזה האמת הוא בחי' חלון שמקבל האור כנ"ל. שיש בזה כמה גוונים בלי שיעור כפי גודל האמת שיש בו כנ"ל. נמצא שתורה ותפלה הם בחי' אבן טוב וחלון הנ"ל. שזהו בחי' חמה ולבנה שהם בחי' תורה ותפלה כידוע. שהם בחי' תורה שבכתב ותורה שבע"פ כמוכא.¹¹⁰

110. הלכות דינים ג, ט.

דברים אלו מבוססים על תורה של ר' נחמן, שלפיה המפתח לתפילה אותנטית הוא האמת.¹¹¹ האמת משולה לצוהר, אותו נצטווה לעשות נוח לתיבה – המתבארת כאן כתיבת התפילה. שני הפירושים של צוהר – אבן טובה וחלון, מתבארים כאן כשתי רמות של הארת האמת – האמת שאדם זוכה לה מכוח עצמו, והאמת שזוכה לה האדם מכוח אחר המאיר בו, כאשר הכוונה הברורה היא לצדיק. ר' נתן מכניס אלמנט חדש בדברים אלו.¹¹² האמת אינה האותנטיות של ההתכוונות האישית המלווה את התפילה. האמת כאן היא האמת האובייקטיבית, כפי שזו מתגלה בתורה. מכאן שהמפתח לתפילה הוא התורה. מעמד זה של התורה כבסיס לכוונת התפילה מצדיק את הקביעה שתורה ותפילה צריכות זו את זו, ואין אחת בלא זולתה.

מודעותו של ר' נתן לשינוי שהוא מחולל בדברי ר' נחמן ראוייה לתשומת לב. ר' נתן מזכיר לנו את אידיאל התפילה של ר' נחמן, שהוא אידיאל של התכללות באחדות ה'. אך אידיאל זה אינו כרושהגה עבור המון העם. דברי ר' נחמן נושאים משמעות גם עבור המון העם, ולא רק עבור מי שזוכה לחיים מיסטיים. תפקידו של ר' נתן הוא לגלות את המשמעות העממית יותר של דברי ר' נחמן. זו נמצאת לו על ידי הצבתה של התורה כחוליה נוספת בתהליך המתואר בדברי ר' נחמן. התורה מספקת את עקרון האמת המאיר לתפילה.

האידיאל של קומפלמנטריות בא לידי ביטוי באמצעות סידרה של משוואות, המבטאות את הערכיות של תורה ותפילה – חמה ולבנה, תורה שבכתב ותורה שבעל פה. מעניין גם היישום הליטורגי של הדברים. אצל ר' נחמן לא שמענו דבר וחצי דבר על ההבדל שבין קריאת שמע לתפילה. כולם נתפסו כדיבורים ומילאו תפקיד אחד. התמקדותו של ר' נתן בתכנים מחזירה אותו להדגשים ואיכויות שונים שבליטורגיה. על פי הדגשו של ר' נתן יקשה עלינו לתאר את ק"ש כמכינה לעמידה, שהיא פסגת הליטורגיה. במקום זאת יש לדבר על תפילה וק"ש כאיזון קומפלמנטרי, בו שני החלקים ממלאים תפקיד שווה, ושניהם הכרחיים לייצובה של שלמות דתית אחת.

כפי שראינו בהצגת דברי ר' נחמן, יחסי תפילה ותורה מתוארים בקשת של אפשרויות. רעיון הקומפלמנטריות אינו נעדר לגמרי מדברי ר' נחמן, אף שאין הוא מרכזי. כפי שראינו, בתורה ב נמצא אוכור לדברי התורה הבאים בתפילה בבחי' עיבור, ולהארה ההדדית של תפילה ותורה. כפי שצינו ביחס לתורה זו, למרות ההארה ההדדית, התפילה בדברי ר' נחמן עיקר, והיא העומדת ביסוד התהליך הרוחני המתואר בדבריו. ר' נתן מעבד את רעיון ההארה ההדדית לתמונה רחבה יותר, התומכת בהצגת הקומפלמנטריות של תורה ותפילה.

וע"כ מי שרוצה לזכות לחיים אמתיים צריך שניהם, עסק התורה והתפילה, כי הם מחזקים זה את זה.¹¹³

111. ליקוטי מוהר"ן קיב. ראו גם ט, ג.

112. ר' נתן מודע לכך שהוא מרחיב את דברי ר' נחמן, בהם לא היתה התייחסות לתורה. בסוף הקטע הוא מצדיק זאת באמצעות הכלל שכל בחינה כלולה מכל הבחינות.

113. הלכות נחלות ד, כא.

וזה בחי' גודל עצם המעלה לעשות מהתורות תפלות, כי כל התורה שאדם לומד באה בתוך התפילה ונתחדשה שם והם מחזקים זא"ז כנ"ל. וזה אפי' כשהתורה שעוסק בה אין לה שייכות בפשיטות עם התפילה, כגון שלומד דיני ממונות ואח"כ מתפלל על שמירת שבת וכיוצא. אבל בודאי הוא מעלה יתירה ועצומה כשזוכה לעשות תפלה מהתורה בעצמה שעוסק בה, שאז התורה והתפילה הם אחדות גמור ביותר, ואז מחזקים זא"ז ומאירין זה לזה ביותר ויותר. וע"כ ענין זה לעשות מתורות תפלות יקר מאד מאד ונעשה מזה שעשועים גדולים למעלה שאין דוגמתם כמבואר בדבריו הק' ז"ל, כי מייחדים עי"ז תורה ותפילה ביחוד נפלא עד שנעשים אחדות גמור והם מחזקים זה את זה ביותר.¹¹⁴

תפיסת הקומפלמנטריות של התורה והתפילה אינה נגזרת רק מהוראתו של ר' נחמן להפוך תורות לתפילות, אלא מתפיסה רחבה יותר של יחסי תורה ותפילה, כפי שזו מנוסחת בתורה ב בליקוטי מוהר"ן. כל תורה וכל תפילה שואפות לייחוד, אך פיסגת הייחוד היא בהפיכת תורות לתפילות.¹¹⁵

סיכום – מחוויה מיסטית לתפיסת עולם מיסטית – שימושי תורה ותפילה במשנתו של ר' נתן תמונת העולם של ר' נתן היא מיסטית, מכוח האלמנטים המיסטיים המעצבים אותה, ובראשם תורתו של ר' נחמן. אך אין באפשרותו לדבר על ר' נתן כמיסטיקאי. קולו האישי אינו בא לידי ביטוי, ועולמו הרעיוני מתובנת לאור תפיסתו הדתית של ר' נחמן. אף זו, החתירה המודעת לנוכחות אלוהית באמצעות תורה ותפילה, גם היא אינה עולה כמוקד מרכזי בדיוניו ביחסי תורה ותפילה. ניתוח הדרושים של ר' נתן מצביע על מספר תופעות, שהסך העולה מהן מאפשר לנו לומר דבר מה אודות היחס שבין תורת ר' נתן לתורת ר' נחמן, ואודות אופן פעולתו של ר' נתן כמעבד תורותיו של ר' נחמן. במהלך הדיון ראינו כיצד כל האלמנטים המיסטיים המובחנים אינם באים לידי ביטוי בתורתו של ר' נתן. הפן האנרגטי, הדגשת ההתבטלות לא"ס, האלמנטים העל-הכרתיים – כולם חסרים בתורתו. מתוך טווח המשמעים שר' נחמן מציע ביחסי תורה ותפילה מבלט ר' נתן בעיקר אספקט אחד – הפיכת התורות לתפילות. התפילה היא תמיד תפילה מילולית, המתייחסת לתכנים של תורה, ומהווה בקשה להגשמת האידיאלים התורניים. הדגשה זו של תוכני התורה כתוכני התפילה מעמידה את התורה בלב תהליך התפילה, וגוררת עמה סידרה של שינויים רעיוניים בהשוואה לתפיסת ר' נחמן. אם עבור ר' נחמן התפילה, כתהליך אנרגטי, היתה עיקר, וגם התורה נתפסה כסוג של תפילה, עבור ר' נתן התורה הופכת להיות הגורם המעניק משמעות לכלל התהליכים הרוחניים. כפי שראינו, בצורות שונות התפילה היא סוג של תורה. במסגרת הנאמנות הבסיסית לתמונת העולם הרוחנית של ר' נחמן נוצרת מהפכה זוטא בסדרי הרעיונות. את מקום הראשוניות

114. שם, כב.

115. אספקט אחר של הקומפלמנטריות של תורה ותפילה הוא פעולתן הקומפלמנטרית, המתייחסת לצרכים שונים. ראו הלכות פקדון ג, ח. בדברי לעיל התייחסתי רק להשלמתן ההדדית של תורה ותפילה, ולא לצורך בשתייהן על מנת לטפל במכלול רחב של בעיות דתיות.

האבסולוטיות של תפילה, ואת הזדהות התורה עם התפילה, תופס עתה אידיאל של הרמוניה והשלמה הדדית של תפילה ותורה, הנתפסות כשני אלמנטים בסיסיים המכוננים בשלמותם, ומתוך השלמתם ההדדית, את החיים הרוחניים.

שני גורמים עיקריים אחראים לשינויים רעיוניים אלו. הפרויקט בו עסק ר' נתן הוא פרויקט פרשני. במסגרת פרויקט זה כלל המסורת מתפרש באור תורתו של ר' נחמן. ההתמודדות עם טקסטים קלאסיים, שלהם סדר יום רעיוני אחר מזה של ר' נחמן, בוודאי מותירה את חותמה על ר' נתן, ויוצרת את הצורך להתאים את הגיונותיו של ר' נחמן להדגשים הרעיוניים הקונבנציונליים יותר.

אך דומה שגורם עמוק יותר משפיע על שינוי הדגשים הרעיוניים. למרות שר' נחמן עצמו מציג את עולמו הרוחני כעולם שיש לו השלכות לכל אחד, הוא גם מודע למעמדו המיוחד, ולעובדה שאחרים זקוקים למעמד המיוחד שלו ושל כמותו, של הצדיק, על מנת להגשים את האידיאלים הרוחניים שעליהם הוא מדבר. עולמו הרעיוני של ר' נחמן נחלק לשניים. מצד אחד מספק ר' נחמן עצות רוחניות, השוות לכל נפש. מצד שני, הגותו מעוגנת בחוויה מיסטית אישית ייחודית, שרק מכוהה ניתן להבין את מבנה עולמו הרוחני. חוויה מיסטית זו לא יכולה להיות נחלת אחרים, ולפיכך המפתח להבנת עולמו של ר' נחמן נשאר חתום בפני מי שאין התנסותו של ר' נחמן, או ניצוצותיה, נוגעים בו. דומה כי ר' נתן מעריך מצב דברים זה אל נכון. כמתורגמן תפקידו הוא להתאים את תורתו של ר' נחמן להמון עם, כפי שראינו במפורש באחד הציטוטים האחרונים. כלל השינויים המאפיינים את התייחסותו לנושא עולה בקנה אחד עם צורך זה. התפילה הופכת להיות בת-השגה ושווה לכל נפש. היא אינה תפילתו של המיסטיקאי היחיד, אלא תפילה שכל אחד יכול ליישם בחייו. תפיסת התפילה מעוצבת מכוח עולם רעיוני מיסטי, אך חוויית התפילה עצמה אינה מותנית ביכולת לחיות את התחום המיסטי ממנו נגזרה הגותו של ר' נחמן.

חיוניות הברית – הרהורים בהשראת חסידות ברסלב

רעיון הברית מעצב באופן עמוק את הגותו של דוד הרטמן. ספרו המרכזי נושא את הכותרת *A Living Covenant*, כותרת שלא ניתנת לתרגום נוח לעברית. אך יש בה בכותרת זו כדי להביע מסר עקרוני במשנתו של הרטמן – החיוניות המתמשכת של הברית, כפי שזו באה לידי ביטוי בדפוסים הדתיים של הקהילה הדתית, כאשר תורה ותפילה ממלאות מקום מרכזי באלו. ברצוני לחתום מאמר זה בהרהורים אחדים אודות האופנים בהם יכולה הגות חסידות ברסלב, הן זו של ר' נחמן והן זו של ר' נתן, להעמיק את תפיסתנו ברעיון הברית, ולהעשיר את חיוניותו הדתית.¹¹⁶

116. אין טעם, בהקשר הנוכחי, בבדיקת התייחסויותיהם של ר' נחמן ור' נתן עצמם לברית. כמו חלק הארי של הספרות היהודית הבתר-מקראית, אין הם נזקקים למונח ברית בהקשר בו אנו דנים, מכוח שינויי הדגש תיאולוגיים שגרמו לירידה במרכזיות מושג הברית. "ברית" הפכה לכינוי לברית המילה ולתיקון הסקסואלי, במיוחד בהגותה של ספרות ברסלב.

הברית היא תהליך התקשרות בין שני צדדים הבאים בברית. המודעות לקיומם של שני צדדים בברית היא מהותית, ומכאן שנוכחות ה' היא יסוד בסיסי של הברית.¹¹⁷ לא מקרה הוא שהרטמן מצא לנכון להדגיש את מקומה של הנוכחות האלוהית, כפי שזו עולה מתוך דפוסי הליטורגיה וההלכה, כעדות לחיוניותה המתמשכת של היהדות. נוכחות חייבת להיות מעוגנת בהכרח, וזו מוצאת את ביטוייה באמצעות הוודאות הבלתי אמצעית של ידיעת האל, המעצבת את החיים הפנימיים והחיצוניים גם יחד. ההתייחסות לנוכחות האלוהית כמעצבת וכמגדירה את העבודה הרוחנית היא מרכזית בהגותו של ר' נחמן. ר' נחמן מעיד בפנינו מה משמעותה של חתירה קיצונית לנוכחות האל כמוקד החיים הדתיים. התהליכים המאפיינים את עולמו הרוחני מציבים אתגר בפני כל מי שניגש לדבר על נוכחות אלוהית: האם ניתן לבסס את עקרון הנוכחות האלוהית אך ורק על הפן הציבורי, כפי שזה בא לידי ביטוי בדפוסי הפולחן והקהילה? האם אין צורך באימות מעמיק יותר של הנוכחות האלוהית, כבסיס ליצירה רוחנית, לאותנטיות דתית, ולחיוניות המעוגנת בקשר עם אלוהים חיים?

אתגר זה שוברו בצדו. ההתייחסות לפנים הסובייקטיביות, החווייתיות והמיסטיות הכרוכות בחיפוש אחר הנוכחות האלוהית היא בהכרח עניין ליחיד. לא זו אף זו, כפי שראינו במקרה של ר' נחמן, התמקדות קיצונית בתהליכים הסובייקטיביים מביאה לפרשנות מחדשת של הדפוסים הדתיים האובייקטיביים ושל תוכניהם. המתיחות שבין היחיד, החי את חוויית הנוכחות האלוהית, לבין הקהילה, המעצבת את דרכה מכוח "הנחת עבודה" (תיתי משמע) של נוכחותו, היא מתיחות עקרונית. המהלכים הרעיוניים שמבצע ר' נחמן אינם הדרך היחידה לבטא את החתירה לנוכחות האלוהית האישית. סביר שאין הם הכרחיים מבחינה רעיונית, ואף יש בהם לא אחת מן האידיוסינקרטיות של אישיותו היוצרת של ר' נחמן. אך הם מציבים בפנינו שאלה עקרונית המתפרטת לשניים: האם יכולים אנו להזניח לחלוטין את מנגנוני האישור הסובייקטיביים הפנימיים, כאשר באים אנו לתת דין וחשבון על משמעותה הדתית של המערכת בשלמותה, והאם יכולים אנו להתעלם מעולמם הרוחני של יחידים כגורם עקרוני בהגדרת העולם הרוחני שאנו בונים? הלא דבר הוא, אף הברית שנכרתה עם כלל ישראל בהר סיני נכרתה בתיווכו של משה, שהוא, כפי שראינו בדברי ר' נחמן, פרוטוטיפוס לצדיקי הדורות. דומה כי המודעות לכפל הפנים של הברית ושל הדת – זו הבאה לידי ביטוי בתחום הסובייקטיבי של היחידים וזו הבאה לידי ביטוי בדפוסים הדתיים הנוגעים לחיי הציבור כולו, היא בסיסית להערכתה של התופעה הדתית, ואף למציאת מקור חיוניותה. ר' נחמן עצמו מוכן היה לחיות עם כפילות זו, ולעצב מערכות משמעות מקבילות הפונות לשכבות שונות. האם אין בהדגשה הבלעדית של האלמנטים הקולקטיביים של הברית כעדות לחיוניותה המתמשכת משום ויתור על אלמנט מהותי של המפגש עם האל? אם המחיר של יכולתנו לדבר באופן משמעותי על נוכחות אלוהית הוא הנכונות לוותר במשהו על הדמוקרטיה המעצבת את תפיסתנו את הדת,

117. אין כאן מקום להאריך. על נוסחת הברית ראו Rolf Rendtorff, *The Covenant Formula*, Edinburgh, 1998. על נוכחות כמגדיר של הברית, ראו למשל הברכות והקללות שבויקרא כו.

האם אין המחיר מצדיק זאת?

הגותו של ר' נתן, כהמשך לתורת רבו, מוסיפה לנו פן נוסף הנוגע לחיוניות דתית ולמשמעות הברית. בדברי ר' נתן מוצאים אנו את יישומן של ההבנות המיסטיות של היחיד באופן שהללו יכולות להיות משמעותיות לכלל הציבור. את מקום ההבנה האנרגטית ממלאת ההכרה בדבר חיוניות פנימית הקשורה במושגי התורה והתפילה, ובעיקר שילובם יחד לכלל תהליך פדגוגי דינמי. דומה כי הפנמה רוחנית והעמקה דתית הן המסר העולה מדברי ר' נתן. כל עוד תפילה ותורה מתפקדות כמסלולים מקבילים, המשקפים באופן אוטונומי הנחות דתיות עקרוניות, קיימת הסכנה של עבודה דתית ציבורית הלוקה בחוסר עומק רוחני, מכוח הדגשת הדפוסים החיצוניים. הטענה בדבר הצורך באיחוד והתכללות של תורה ותפילה היא קריאת תיגר על דפוסים חינוכיים שגורים שאנו כמחנכים נאבקים עמם חדשות לבקרים. מקוריות היצירה האינטלקטואלית ותנופת החיוניות המלווה אותה אינן ערובה לאותנטיות דתית או לעומק רוחני. האתגר שר' נתן מציב בפנינו הוא אתגר של העמקה והפריה הדדית של פנים שונות בחיינו הדתיים, שאמורים להשתלב לכלל מסכת שלמה המובילה להעמקה רוחנית. בעלים רבים לה לאמירה אודות הפיצול שכה סובלים אנו ממנו: "האנשים עמם יכול אני לדבר, אין אני יכול להתפלל עמהם, והאנשים עמם יכול אני להתפלל, איני יכול לדבר עמהם". אך אמרת כנף זו היא מעין סמל לתחלואים הרוחניים עמם נאלצים אנו להתמודד. בשורשם – חוסר אינטגרציה של חיינו הדתיים. פוריות אינטלקטואלית אינה מסייעת לנו בהגשמה מלאה של מכלול חיינו הרוחניים. זו בעייתנו, אך אולי יותר מכל – זוהי בעיה חינוכית הנוגעת לאופן שבו מנחלים אנו את היהדות לילדינו. אתגר של ר' נתן הוא אתגר של אינטגרציה ושאיפה לטוטאליות. בה במידה שאתגר זה ואופן יישומו על ידי ר' נתן עלולים להביך אותנו, בה במידה יכולים הם לשמש לנו כזרקור המאיר את נקודות התורפה שלנו, ומניע אותנו למצער לאותה תפילה עליה מדבר ר' נתן.

דוד הרטמן לימדנו שברית היא דיאלוגית. תורה שבעל פה והחיוניות המתמשכת של תלמוד תורה הן דיאלוג עם דבר האל המקורי בסיני. התפילה היא דיאלוג הנמשך בעקבות הפסקת הנבואה. התפיסה הברסלבית מציעה לנו אפשרות אחרת לתאר את הקשר הדיאלוגי.¹¹⁸ דיאלוג הברית מתנהל מתוך שילובם של תורה ותפילה. התשובה הדיאלוגית לתורה ניתנת בתפילה. תורה ותפילה הן השלבים בסולם עלייה מתמשך, שפיסגתו היא קירבת אלוהים והתאחדות עמו. אם התיאור הקונבנציונלי של ברית מתייחס למצב הסטטי המגדיר את הקשר שבין ה' לישראל, תיאור יחסי תורה ותפילה

118. תיאורו של ר' נחמן את התורה והדיבור כאחד מקהה את האלמנט הדיאלוגי שבדיבור, משום הדגשתו את האלמנט האנרגטי שלו. למרות זאת, עצם ההזדקקות לקטגוריה "דיבור" כקטגוריה המעצבת את התהליכים הרוחניים משמר בבסיסו הנחות דיאלוגיות הקשורות בתורה ובתפילה. דומה כי נכון יהיה לומר שמשמעותה של תורת ר' נחמן לתפיסת ברית ממוקדת במודעות לנוכחות האלוהית, המגדירה ומכוננת את הברית, בעוד שמשמעות תורת ר' נתן לתפיסת ברית קשורה להגשמה הדיאלוגית של הברית, באמצעות יחסי תורה ותפילה.

במשנת ברסלב יוצר מצב דינמי של התקדמות מתמדת לקראת תכלית רוחנית של קירבת אלוהים. מעבר לסטרוקטורות הקונקרטיות ולהגדרת הקשר שבין ה' לישראל, חותרת הברית להביא את ישראל לקשר מודע עם האלוהים. נוסחת הברית הקובעת שוב ושוב "אתם תהיו לי לעם ואני אהיה לכם לאלוהים" מבליטה את המודעות לקשר ולמשמעותו. כפי שרואים אנו בדברי הנביאים, דעת אלוהים נתפסת כתכלית הגשמת הברית.¹¹⁹ שאיפת דעת אלוהים אינה יכולה לבוא על ביטוייה ללא תהליכי ההפנמה, וללא תהליכים של דינמיות דתית החותרת לתכלית ידועה, ולהגשמת המודעות העמוקה המתבקשת מן הברית. הברית אינה רק קטגוריה תיאולוגית, המסייעת לנו לפרש ולהציג את היהדות. הברית היא אופן של תיאור קשר, הדורש הגשמה, מודעות והעמקה. המקורות הברסלביים שלמדנו מציבים בפנינו תוכנית מסודרת שתכליתה, אף שאין הם מנסחים זאת כך, הגשמת הברית.

פירושו של ר' נתן לירמיהו לא, לב מעיד על שאיפה זו להגשמת הברית. הוא אף מעיד שהשאיפה להגשמת הברית אינה יכולה להישאר הבטחה נבואית עתידית, המחכה למימושה בידי שמים. אכן, כריתת הברית משמעה דרישה לתגובה אנושית לעשייה האלוהית, ואף הגשמת חזון אחרית הימים היא פועל יוצא של העשייה האנושית. הדרך המובילה לסיומו של הפסוק: "והייתי להם לאלוהים, והמה יהיו לי לעם" עוברת דרך כתיבת התורה על הלב. הטרנספורמציה הפנימית, הבאת הלב להכרת האל, ההפנמה הדתית והאינטגרציה של החיים הדתיים – כל התהליכים הדינמיים הקשורים במימושה המודע, הסובייקטיבי והאובייקטיבי כאחד, של הברית מוצאים את הגשמתם בעצה האחת העומדת ביסוד החיים הרוחניים של חסידות ברסלב – האינטגרציה של תורה ותפילה. התפילה על דברי תורה היא המפתח להגשמתה של הברית – בהווה ובעתיד.

119. ראו הושע ב, יח-כב; ירמיהו לא, לב-לג.