

יסודה של החסידות

א.

היו שפינו את החסידות בשם "מרידת עם-הארץ". פירושו של דבר: הדחיפה העיקרית של תנועה זו היא כביכול התמרדותם של פשוטי העם על אילן היחש של הערכים האישיים, שהלמדן הוא בו למעלה מכל, זה היודע את התורה על בוריה, ללמוד וללמד. מכאן שהשאיפה העיקרית היא שינוי הערכים, העמדת שלשלת חדשה, שאת המדרגה העליונה יתפוס בה לא יודע התורה אלא "החי" בה, היינו באחדות הפשוטה. — דבר שניתן לעם-הארץ תכופות יותר מאשר ללמדן המופלג. ושרשה של שאיפה זו לשינוי הערכים ראו בשינויי המבנה החברתי בקרב יהודי מורח-אירופה, כפי שנתרחשו בעת שבאה לעולם החסידות.

אין ספק שגרעין של אמת בהשקפה זו. אין אדם עומד על סודה של ההשפעה הכבירה שהשפיעה החסידות על ההמונים, אם אינו שם לב אל הקו ה"דימוקראטי" שבה, כלומר אל המגמה להעמיד במקום ה"אריסטוקראטיה" הקיימת של הענין הרוחני זכות שוה לכל אדם להידבק במוחלט. ויהי ששורר אי-השויון בכל עניני החיים החיצוניים: אסור שייכנס גם לתוך הפנימי, ליחס אל האלהים. מעתה קל יותר לשאת את מציאות ההבדל בין בעלי-יתרונות ונטולי-יתרונות, כיון שבטל היתרון הנפסד ביותר, זה שהרחיב והעמיק את התהום בין המאמין ובין נושא אמונתו. ודאי שאין הפיכה כזו עשויה להתחולל בתולדות הדת, אלא אם כן קדמו לה זעזועים ותסיסות בקרב החברה. אולם השאלה העיקרית היא, מהו חלקו של הגורם הסוציאלי בתהליך כללי זה.

משעה שגילו את חשיבות הגורם הסוציאלי בתולדות הרוח, נוטים כמובן להפריז על משקלו. כנגד זה, התפקיד הראשי הוא כאן, ככל עיון אמתי, תיחום התחומים. ובוא וראה: בשום מקום אחר אין לסמן את גבול שלטונו של הגורם הסוציאלי בדיקנות כזו שניתן לסמנו בתולדות הדת. הוא הגורם לכך שתכנים חדשים של התורה והצורה, עיקרי אמונה ומיתים, סמלים ומנהגים חדשים מתגברים בזמן מסויים על אחרים וקונים שביטה בתוך חיי העם, — שיעורם והדם של אלה תלויים בו; לא כן אותם התכנים גופם. הדעה, שיצירי-דת צצים ועולים תמיד מחדש מתוך "תנאים" חברתיים, טעות היא, העשויה לרוקן ולדלדל את עולם הרוח: הללו משפיעים על תחום הדברים וחוקתם, ורק בנסיבות סוציאליות מסוימות עלול החדש לכבוש לו דרך; אבל הוא בא לעולם ממאבקים ומגעים שפנים הדת. ההתפתחות הכלכלית אינה מעמידה אלא כוחות מנפלים; את הכוחות המזריעים מספק הרוח.

וביחוד שביחוד הדברים אמורים באותה ספירה של החיים הדתיים, שהחסידות היא אחת מתופעותיה ההיסטוריות הגדולות. נוהגים לקרוא לספירה זו מסתורין, אך ליתר בהירות יש להראות, שאין מדובר כאן בעיונים נטולים ומופשטים מן הנסיון האישי, כגון עיונים על יחסי-ההאצלה שבין אלהים ועולם, אלא מדובר כאן בתורה שיסודה בנסיון האישי, וכל עיקרה התרחשות זו בין היחיד ובין אלהיו. אמנם משתמשת תורה זו בעיונים הללו, ויתכן שתשתמש בהם ותחזור ותשתמש בהתמדה, כדרך שנוהגת החסידות, אבל כל זה לא בא אלא לקשרם פעם בפעם אל ההווה האישית ואל התפקיד האישי של האדם, כדי לצמתם בהם, בהווה ובתפקיד. מסתורין כמובן זה מורה על תחום האישיות ומיוסד בה, אף שהוא עומד ומכריז בנוסחאותיו הקיצוניות על התבטלות האישיות, על ביטולה בישות האלהית, בחינת סוף-מטרה. אבל אין אתה שומע מכאן, שיש לטפל במסתורין ביחוד על שום "אישיות" הוא. המיסטיקן אינו נכנס בנסיונו המיסטי, זה שעתידי לישות יסוד תורתו, מתוך חלל-עולם סתמי, אלא מתוך רשות-החיים של דת ממשיית מסוימת, שבה הוא בן-בית ולתוכה הוא חוזר ונכנס

פעם בפעם; הן, אף נסיונו עצמו טבוע לא־מעט בחותם מסורתה וסדר־חיייה של דת זו. אפילו בזמן שנראה כאילו הוא מסתלק מעיקרי דתו, עדיין הוא מחובר בחיותה.

המסתורין הוא תופעה היסטורית. דבר זה בולט ביותר במקום שהוא נעשה "תנועה", כלומר: במקום שתורתם ואורח־חיייהם של בעלי־מסתורין משפיעים מאורם אל מצבר לחוג תלמידיהם, נאחזים בעם, משמשים לו דוגמה ומופת, גורמים לתמורות עמוקות באמונת העם ובחיי נשמתו. והנה, אם נשאל לא־פיו של המצב ההיסטורי, שבו קופץ ניצוץ ההוויה המיסטית ונבזק אל העם, נמצא על פי רוב, שחל הוא בעת משבר בקרב הדת, משבר גלוי פחות או יותר. שעה שמתערערים תקניה וסדריה המקובלים של דת מסוימת ונחלש תקפם, נחלשת מציאות־האמונה שלהם, אם מחמת התנונות ודלדול גדלים והולכים ואם מחמת מאורעות נפלים, וכן בשעה שתשובתה של דת זו על לבטיה של ההוויה האנושית, הן הפרטית והן הצמית, הולכת ומתרופפת מתוכה, אותה שעה קם המסתורין נגד הספקות המתפשטים, נגד היאוש המתפרץ. הוא מגלגל את המוטיבים היסודיים של העיונים המיסטיים למוטיבי החיים, לא להלכה בלבד, אלא בעיקר בעצם החיים, כלומר במערכת הדת שממנה צף ועלה, וכך הוא נמצא ממשיך לדת זו שפע של חיות חדשה. הוא מחזק את הסדרים שנתערערו, ממציא להכרזות שנתפקפו תוכן חדש, מתקן את יסוד מהימנותן, יוצק משמעות חדשה בצורות שנתרוקנו ממשמעותן, ומחדש את נעוריהן מבפנים; הוא מחזיר לדת את העוצם המלכד. עצם העבודה, שהמסתורין מתקבל על לב העם, גורמים סוציאליים מסייעים אותה, היינו שניויים סוציאליים, שאיפות סוציאליות; אבל מתן זה, שהוא נותן לעם, אין לתפסו מתוך מוצא סוציאלי; החיות שהוא מעניק לדת, מקורה בדינאמיקה הדתית־הפנימית עצמה, הלשד היוצר שבו עולה מאותן שכבות־השרשים, שבהן מתפוררת ומתחדשת עצמות האמונה. והוא הדין בחסידות.

ב

ההפיכה השבתאית־הפראנקיסטית, שחלקה השני, משחק־השעירים, היה מר יותר מן הראשון, מן הטראגדיה, הביאה את היהדות לא רק עד עברי פי תהום, כפי שרגילים לומר, אלא הכניסה אותה ברגלה האחת אל הלוע הפעור ממש. העובדה, שהלהקה המרכזית של אחווי־הטירוף המירה בפועל ממש את דתה — כאן בדת האיסלאם במצוקה ובחשאי, וכאן בדת הנצרות בפומבי ובפאר, ובשתייהן תוך עליו כביכול למעשה קודש בעבודת אלהי ישראל, — לא היתה אלא סימן להרעלה, שחדרה עד תוך תוכו של גוף העם. אין לראות את התהליך הכביר, שנמשך כמאה שנה, כשואה חיצונית בלבד, שממקור־מערכתה פורשים ויוצאים אל מחוץ למחנה הנגועים ביחוד, ואילו השאר, שזעזועם לא תפס את הנפש כולה, חוזרים למסלול־חיייהם הראשון באותה נקודה גופה. החומר הארסי והמפורר חדר, בלי שהרגישו בכך, גם באברי העם הרחוקים ביותר, שלכאורה לא היתה להם כל נגיעה בדבר, ואפילו מי שנלחם ברעה בשף־קצף, אנוס היה להיאבק ולעמוד בפניה בעמקי נפשו האפלים, בסבכי החלומות, אין הישועה שלימה, אם חלק הגוף, שפגע בו המויק והעלה חבורות חבורות, נפרד מן הכלל: אין רעל עצום בגוף נדחה אלא בסם־שכנגד עצום. העיקר הוא שהסם־שכנגד הותקן כהלכה ונשמר ברקמותיו הפנימיות של האורגאניזם ושוב אין צורך אלא לפתחו במלוא עוזו ולהפעילו, וגם הכוח המפתח והמפעיל יהא מצוי ועומד בדמות מנהיגים חדשים, בדמות הנהגה חדשה. נודמנו שניהם כאחד, עתידה התרופה לבוא.

אין לסמן רעל זה כדרך שמסמנים סם כימי בשם או בנוסחה קבועה. ואף־על־פי־כן, אם נרצה לתארו בעקיפין, נתקרב ונלך אליו ביותר, כשהדברים יהיו אמורים בתאווה לעבור בקפיצת־הדרך על המציאות. במקום לחיות מתוך תוכה של המציאות, הגדושה סתירות אכזריות, והיא־היא המעוררת דווקא את הגדול באמת, כלומר את העבודה השקטה לשם התגברות על הסתירות, — עומדים ומתמסרים לאשליה, משתכרים בה, משעבדים לה את החיים, וככל שמרבים עשייה זו נעשה גרעין ההוויה לזהט ופקר כאחד, נסער כולו ומשותק בכוח המניעו. תאווה זו לעבור בקפיצת־הדרך על המציאות הביאה בנידון שלפנינו לידי כך, שפעלו ולימדו והעמידו פנים כאילו קיים ועומד מצב של שלימות, של תיקון משיחי, שלא היה קיים באמת, — לידי התנהגות, שלפי כוונתה ותוכה ביטלה את הסדרים וסירסה את הערכים, לא קיבלה שום מרות ולא צייתה לשום חוק, לא ראתה שום דרך אחרת מלבד דרך ההצטרפות הלוהטת להתרחשות הפסיכודרמטיית. כל האומר: קנאת־אמונה מופרזת היתה כאן, הריהו טועה טעות גמורה: האמונה האמתית, אף זו הקנאית ביותר, אינה "עיוורת". היא רואה

את המציאות ואינה משלה את עצמה, אלא שהיא מקשיבה לקול שלמעלה ממציאות זו, הפוקד עליה, על האמונה, ומייפה כוחה לשנות ממציאות זו, ואילו כשמעמידים עולם מדומה במקום העולם הממשי, משתלטת האמונה התפלה, העלולה להמשיך פורענות על פורענות ועד לחורבן בכלל.

אף רעל עצום זה לא ניתן לכיבוש אלא בסם-שכנגד עצום, ואין זה עשוי להקצא אצל פרט או אצל עם שנתמכרו לאשליה: אין הוא בא ופועל אלא עם מתן יחס מחודש למציאות. אמנם "מחודש" משמעו כאן ניגוד ל"ישן", שכן יגיעה בטלה היא לפעול מתוך מצבים קודמים ולא מתוך המצב ששרויים בו, ואין לבקש את הישועה לשעה היסטורית אלא מתוך הנחותיה שלא היו עד כאן בנמצא; אבל משמעו גם דבר שונה בהחלט מ"חדש", שכן החמרים, הדרושים להתקנת התרופה, הם עצמם אינם בהתקנה, צריך שיהיו מוכנים ועומדים; העיקר הוא — התקשרות נשנית אל מה שהיה לפני עם הפיכה יחד, כניסה נשנית וחזרת לתוך מסורת, אבל מסורת מעוצבת מחדש, והוא שנתרחש בחסידות. צמה בא יחס מחודש למציאות, יחס שהיא עצמה מכוננת אותו, היא מעלה ומלקטת אותו ליקוט אחר ליקוט מן המעיינות המוסיפים לנבוע, מן המעיינות הקיימים גלויים ונסתרים; אבל נתחדשו בידיה.

היתה זו תרופה; אבל שלא מתוך כוונה תחילה לתרופה, תרופות ממין זה, המשתרעות למרחבים גדולים וחודרות למעמקי מעמקים, מעולם לא באו מכוונה בלבד; הן פריה ופועלתה של הווייה אישית, שבה באה הישועה לידי גילוי ומתגשם היחס המחודש למציאות. ההווייה אינה ערוכה במכוון לפעולה זו, היא רק בצבינה עומדת, ודוקא משום כך היא פועלת את מה שהיא פועלת, ואמנם היא עצמה מפרשת ומתפרשת בתורה, משול לפירוש זה שכתוב מתפרש, אבל שוב אינה מתכוונת בכך לעצמה, אלא לאמת. ההווייה והתורה המפרשת אותה, שתיהן יחד מביאות את התרופה. הן מעוררות אָמון שאינו גיוון מן האשליה, אלא מן המציאות, אָמון באדם, ומתוך כך אָמון בחיים, ומתוך כך אָמון באלהים.

הווייה אישית, הפועלת פעולה כזו, אינה יכולה להיות אלא הווייה "נאיווית", כלומר הווייה ערוכה כולה לענינה, ואינה יכולה להיות "רַפְלֶקְסיווית", כלומר מהרהרת בבעייתה שלה. אבל גם אינה יכולה להיות הווייה "תיאורית", כלומר תופסת את הדבר, שאליו היא ערוכה, בחינת הפשטה שכלתנית מן המציאות או בחינת חדירה מיסטית-הסתכלותית מאחורי המציאות. אין היא יכולה להיות אלא הווייה חיונית, החיה עם המציאות ממש, ובתוך חיים פשוטים אלה עם המציאות היא חושבת מה שהיא חושבת ומתבוננת במה שהיא מתבוננת, לא פחות ולא יותר ממה שנותנת ממשותם של חיים אלה. תמימות, חיות, פשטות וישרות, אלה הן הגרעין האישי, שסביבו מתגבשים יסודות התנועה החדשה. הגרעין פועל בבחינת מופת ודוגמה ליחס המחודש אל המציאות. הוא מושך כל הקרובים אליו בפשוטי העם. הוא מעמיד לעולם את טיפוס המנהיג החדש. הופעת הבעל-שם-טוב היא העובדה היסודית של החסידות.

בתקופתנו, השקודה בתאווה עזה לפורר את הדמות פירורים פירורים, נוהגים למשמש בתופעות כאלה ולפוררן, עד ששוב אין משתייר מן העצמות האישית אלא מעט מן המעט. כן יש נוטים להעביר במקום הראשונים, החביבים על המסורת, את התלמידים ותלמידי התלמידים, שהניחו אחריהם תורה שלמה. אמנם הדעה הרואה בשבתי צבי רק כלי, בלתי-חשוב מצד עצמו, שנתמלא כביכול תוכן אישי על-ידי חסידים גרורים בעלי כשרונות מעולים, והם שצרו אותו צורה זו בעיני המון פותה, יתכן שמוצדקת היא: יפה לה לממלכת האשליה שיהיו מעלים ומנשאים הבלות גמורה עד למידת הוד שבתפארת. כנגד זה, כשבאים ומנסים למעט את דמותו של הבעל-שם-טוב ולצמצמה ולומר, שאין בה אלא משום עיטור לצרכי פרסום של בית-מדרש זה, ואילו עצם יסודה של החסידות הונח על-ידי גדולי המחשבה ותלמידיהם, — טעות היא בידם, כי לא ירדו למהותה של תנועה ממין זה. תחילתה של החסידות ביחסה של עדה קטנה למציאותו של אדם מנהיג ומורה; מציאותו של אדם זה, ולא מראיתו, היא שמכוננת את העדה; מכאן נקשות שלוחות היחס המחודש של העם למציאות. שכן אין יחיד ואין צבור קונים יחס אמתי למציאות אלא בדרך יחס למציאותו של בן-אדם: חולף העולם שלמראית-עין, היש עצמו מתגדה ומותר לבטוח בו.

ויהי שמועטות הן הידיעות המוסמכות על חיי הבעל-שם-טוב, — בידינו מסורת נאמנה אחת, והיא: שבעלי מדרגות גבוהות ברוחניות, אישים גדולים בנגלה ובנסתר, הרכינו ראשם לפניו ושימשו אותו. סיפורים אלה, שהאגדה מספרת על אחד מהם, שנתישבו עלין הקושיות החמורות ביותר בזמן שהאזין לתפילתו של הבעל-שם-טוב; ועל אחד שנתפרץ בבכי

בשעת תפילתו בכי ששיבר את כל לבו והפך את כל חייו; ועל אחד שתש כוח רוחו בשמעו את דבריו הפשוטים והוא עשה את עצמו אֶסקופה נדרסת לפניו, לפני איש הפלאות: — הרי מוצאים אנו בכתבי התלמידים רישומים ברורים מן הפעולה המתוארת בסיפורים אלה. כתביו של אחד מהם, של ר' יעקב-יוסף מפולנאה, שרשאים אנו לכנותו בשם פְּסינפון של הבעל-שם-טוב (אָפּלֶטוֹן לא היה לו: האחד שהיה מוכשר לכך, הוא ר' דוב-בער המגיד ממְּרִישֶׁט, מביא אמנם כמה ממאמריו, אבל אינו עוסק באישיותו). עדות כבירה הם להערצה, שהעריץ איש גדול בתורה ובסברה את איש ההארה וההערה, עדות לשינוי היסודי שחל בסולם-ערכיו: שוב לא הלמדן החריף-ובקי ולא הפרוש בעל ההתבוננות, אלא האיש הטהור והמאוחד, המתהלך את אלהים בתוך העולם ומשתתף בחיי העם ומעלהו לאלהים, הוא עתה בעיניו איש-המעלות. אף אנו עצמנו עלולים לחוש ולהרגיש משהו מאותה פעולה של המציאות, כשקוראים אנו בדבריו של הבעל-שם-טוב. אמנם, אין בידינו מתורותיו אלא מה שמביאים התלמידים, — קטעי דברים ורובם ודאי ניתנו בשינוי לשון, ממוזגים ומעורבים בהוספות של התלמידים, עד ששוב אין אנו מאמינים כי יעלה בידינו להעלות את קולו של הרב מתוך ערבובית הקולות. אף-על-פי-כן עולה הדבר בידינו במידה מסויימת, ודווקא מפני שרבים כל-כך המוסרים, ושונים כל-כך: פורשים אנו מכל הריבוי ולפנינו משהו פשוט ואחיד, לא הרצאה גדולה רצופה — ואף אין בו כדי להחזיר את ההרצאה לקדמותה, כל שזו קיימת היתה בזמן מן הזמנים, — אבל מכל-מקום יש בשאר הזה דבר בן-אדם, בעל צליל עצמי וטעם-חיים עצמי. מקשיבים אנו רב-קשב לדבריו, והנה עולה ונשמעת לנו רעננות מפתיעה, זו שאינה נכנסת לעולם הדבור אלא כשמעיו בן-אדם, לאחר ששתה את קובעת כוס האכזבות של הרוח, לעמוד פנים אל פנים עם המציאות. האזינו, למשל, לאימרה מצין זו, שעשתה אותי לפני ארבעים שנה לחסידו של הבעל-שם-טוב: "יאחזו במידת זריוות מאד, יקום בזריוות משנתו, כי נתקדש ונעשה אדם אחר והוא ראוי להוליד ונעשה כמידת הקדוש-ברוך-הוא שהוליד עולמות". אמנם סימוכין לו למאמר זה בכמה מאמרים של מקובלים, ואף-על-פי-כן מי דיבר כך לפני הבעל-שם-טוב, מי מלבדו מדבר כך אלינו? אני אומר: אלינו, כי זהו הדבר המכריע: מי ששמעו מרגיש כאילו אליו פונה הדיבור. האגדה המספרת, שכל אחד משומעי דבר תורה מפי הבעל-שם-טוב הבין אותו כאילו אליו נאמר, כעונה על צרותיו, על ספקותיו וחרדת השאלות של חייו הפנימיים ביותר, אגדה זו ודאי מגידה את האמת; באותה אמת אנו חשים עוד עתה. לפנינו לא תורה שוכנת מרומים, למעלה-למעלה מהווייתנו ואינה אלא מוסרת להכרתנו קרן אחת מן העולמות העליונים, אבל אינה גם הוראה בלבד, המורה לנשמתנו את דרכי העליה: עזרה היא לחיינו הממשיים; חיינו עצמם מתרוממים ועולים על-ידי הדיבור הפונה אלינו, אם אנו שומעים לו. מציאות אל מציאות קוראת; מציאותו של בן-אדם, שחי במגע עם מציאות היש במלואה, מעוררת את המציאות בנו ומסייעת אותנו לחיות במגע עם מציאות היש במלואה. וכאן נאים הם דברי הבעל-שם-טוב בפירושו של ר' יעקב-יוסף: "אם התלמידים אינם שואבים מן המעין, אז נקרא הרב כבד-פה".

ג

משבר התקופה השבתאית-הפראנקיסטית היה קודם-כל משבר התורה. תורת ישראל היא תורה של הבחנה. כשם שהבריאה מיוסדת על הבדלה: במקום — בין מים עליונים ובין מים תחתונים, בזמן — בין יום ולילה, וכן הלאה, ובסופה של הבריאה עומד האדם, שאף הוא נפרד לזכר ונקבה, כן מצווה האדם מפי ההתגלות להבחין: בין אלהים ואלילים, בין נביאי-אמת ונביאי-שקר, בין טהור וטמא, בין טוב ורע, בין קודש וחול, כללו של דבר: בין המתאים לאלהים ובין שאינם מתאים לו. דא ניתן כאן מקום כלל לריבוי סתמי, בכל שורר העיקרון של שניות קוטבית. אבל לא כהבדלות קוסמיות, שבהן שני הקטבים שוים לחיוב, הבדלותיה של ההתגלות, שבהן הוטעמו הטעמות חזקות ביותר של הן ולא, של רציה ומאסה, כגון ההבדלה ה"מוסרית" בין שתי הדרכים של טוב ורע, או שהשלימות מתרכזת בקצה האחד ומשיירת ריות רחב לכל מה שמחוצה לה, כגון בהבדלה ה"פולחנית" בין קודש לחול. וגורל האדם, גורלו במשמעו המדויק ביותר, גורל הפרט וגורל הכלל, תלוי בהבחנה הנכונה. ברשות הקודש מתבטא דבר זה במסורת, האומרת שכל הבא ונכנס בלא רשות במגע עם הקודש מתחייב בנפשו; וברשות הטוב והרע הוא מתבטא בהכרזה, האומרת שאלהים נתן לפני העם "את החיים ואת הטוב ואת המות ואת הרע". כאן מתמוזגים סדרי הבריאה עם

סדרי ההתגלות. יחד עם זה מתבלט בנקודה זו בבהירות יתרה, כי הבחנה זו שהתורה באה ללמדה, משמעה הכרעה, הכרעה שבה אדם מכריע על עצמו.

אולם עם התרחבותו של התחום השלישי, הנוסף על הבריאה וההתגלות, הוא תחום אחרית הימים, צפה ועולה הבעיה, אם ההבחנה המוטלת על האדם כוחה יפה לעולם. אם יש לצפות לתיקון משיחי של הבריאה, תיקון שבו מגיע גם האדם, והאדם ביחוד, לשלימותו, שוב לא שייר מקום במציאות להבדלות האמורות בתורה. אם באחרית הימים, כפי שכבר חזו הנביאים המאוחרים, עתידה התורה להיכתב על לב בני-האדם לדעת את אלהים במישרים, שוב תיבטל, עם איומו של החטא, גם כל מערכת הדימויים של פרשת דרכים והכרעה; ושוב לא יהיה מקום למשמעותה הממשית של ההבחנה בין טוב לרע. יתר-על-כן: אם התפקיד המוטל על ישראל, להיות קדוש כי קדוש אלהיו, נתקיים במלואו לעתיד לבוא, שוב בוטלה בכך גם ההבחנה בין קודש לחול, שכן מי שנעשה קדוש, אינו יכול אלא לעשות בקדושה כל שהיה עד כאן בחינת חול; תחום החול כולו נבלע והולך בתחום הקודש. מתוך האספקלריה המשיחית נראות ההבחנות העיקריות של התורה כארעיות וחולפות. כל מעשה שעושה האדם המושלם, כל חיים שחי האדם המושלם נאים בבחינה זו לפני אלהים. מבן-אדם זה שוב אין נדרש דבר, הוא פטור מכל ה"ראוי", שכן כל "ראוי" הוא כמו שהוא, האדם הוא כמו שהוא, חי כמו שהוא חי, ובכך תיקונו.

התנועה השבתאית, שכבר מצאה השקפה זו מן המוכן, הסיקה מעצם העובדה של ביאת המשיח, שהנחות אלה כבר באו בעצם על מילואן. מן-מה היא — אין ספק שבימי-יצירתה הראשונים מן-מה היתה במידה זו של אמונה, הנתונה גם לאמונה התפלה, ולימים בהתאמצות להגיע למצב דומה לזה בדרך של התפעלות במתכוון, — מן-מה היא שבאה שעת התיקון. אבל אין היא מסתפקת בכך, שהיא נוטלת ממושג העבירה את טיבו השלילי, שהיא נוטלת את עוקצו ומגלגלת את העבירה במשהו סתם היולי, אלא היא מרוממת אותה לקדושה, עם שהיא משווה לעבירה שנעשתה בקדושה אופי של סלילת דרך לעולם משיחי. מי שעושה בקדושה מה שנראה עד כה כעבירה, כובש חטיבה זו של היש בשביל השלימות. הוא חודר לתוך הקליפה וממלא אותה קדושה עד שהיא מתפקעת. אין מעשה הגאולה מעשה, אלא אם כן נכנס הכוח הגואל ברע עצמו, משתלט עליו, הופך אותו, — גואל אותו. וכיצד מתרחש הדבר? על-ידי שעושה אדם רע בלי לעשותו בחינת רע. הרי שניגוד כאן בין המעשה לבין הכוונה, אבל ניגוד זה בטל על-ידי הקדושה; מכיון שקדוש אדם זה, לפיכך קדוש כל מעשה שהוא עושה.

מומן לזמן צמחו בדתות ההיסטוריות מגמות "גנוסטיות" כאלה, ותמיד הסתמכו על כך, שהאדם הגיע לשלימותו ולקדושתו, לומר בדמותו של פלוני ובדמותו של אלמוני. לעולם מוצא אתה בתנועות כאלה וכיוצא בהן, כי האיש, שתקף עליו הרוח, נתחלף בדעת עצמו ובדעת אחרים באדם השלם ושפעתו הפנימית ומבוכתו שבלב נתעטרו בתארים מספירת הקודש. בקרב היהדות נוסף לכך הפאתוס המשיחי, האמונה הנלהבת, שאולת העם והעולם תלויה באיש, שנראה על הבריות כאדם השלם, ובמעשיו. לפיכך חודרת כאן הבעינות עד לתוך תוכם של חיי העם.

תורת ישראל תורה של הבחנה היא; מעתה שוב אין מה להבחין. תורת ישראל משמעה — התאמה בין ההבחנה טוב-רע מזה ובין ההבחנה קודש-חול מזה; מעתה אכלה אש הקודש את עצמותם של טוב ורע, עלולים היינו לראות בכך נצחון של היסוד הדתי על המוסרי, אלמלא נעוץ היה הדבר באשליה ממש. עם היגלותה של האשליה עתיד היה להישמט הקרקע מתחת היסוד הדתי המנצח לכאורה, ואף-על-פי-כן לא יחזור היסוד המוסרי המוכרע למקומו ולזכויותיו.

משבר התורה כבר מצוי היה בכוח בעצם עובדת האשליה; הוא פרץ בפועל, כשהוכרה במהותה, אמנם רבים מאנשי התורה הוסיפו עוד לעמוד במקומם, כאילו לא קרה דבר; אבל ניטל כוח דברם התופס את הנפש. עיקרו של העם היה מעורער במציאות-אמונתו. תקוה משיחית שנתבדתה אינה ממשכת בהכרח שואה פנימית; מאוכזבים, מיוגעים, מאוכלים מבפנים, ואף-על-פי-כן חוזרים הבריות לאורח-חיהם הבלתי-משיחי, והסדרים המקובלים עוזרים לאדם לחיות את חייו. מה שאין כן אם סדרים אלה גופם נעשו מפורקים. לא עמד עם ישראל בפני יסורי הגלות אלא משום שהיה בטוח, כי דרכו הנכונה הנתונה בתורה, זו הדרך שאפילו הוא סר ממנה וחזר וסר, סופה שמביאה אותו למקום שיש צורך להביאו, ובלבד שידע להבחין בין דרך זו ובין דרכי השוא. דומה, שהדעת הזאת ניטלה ממנו בזמן שנוהגים היו כאילו הגיעו אל

המטרה ואין צורך עוד בדרך. התורה ריסנה את חיי היצרים, ציוותה להישאר קרוב לקודש גם בתחומי הטבעי של החול; ואילו עתה דומה היה, כאילו הקדושה עצמה פורצת את כל הגדרים ומשתכנת בתוך הטומאה ממש. נתנדפה האשליה האחת, שאמנם הגיעו ימות המשיח ובטלה התורה ובמקומה באה ההנאה בממש ביסוד האלהי השרוי בכל הדברים והעצמים: והנה קמו תחילה דרושים של דוחק ואחריהם צצה ועלתה אשליה חדשה, מופקרת ככולה. אפילו מי שהתנגד לה, נגוע היה בה, אם נגיעה קלה ואם חמורה, בסתרי נפשו. אמנם כלפי חוץ אחז השכרון רק את בעלי הכת; אבל גם נשמות האחרים נכנעו לו בהעלם. הנשמה שהותרה רצועתה ההינה למצוא את האלהים בחינת קנינה של עצמה בטבע, בטבעה שלה, היא לא רצתה לשוב אל הזמן הצדמשיחי. ואם לא יכלו עוד הבריות להאמין בשלימות המצויה, עמדו והעלוה בלהטים לנגד עיניהם. הם הימים, שבהם אמנם מקיימים את המצוות, אבל בנפש רפויה ובעין פוזלת לצדדים. הם הימים, שבהם שולט הרע, זה שאליה מתכוונת התורה: התהוּוּבהו נדחק ונכנס לתוך עולם ההתגלות. הם ימי הנסיונות, שבהם תש כביכול כוח התורה בלבבות, שכן סבורים הבריות לגלות פניה של חירות אלהים בעד המסכה השדית; אין נפתים ומתמכרים לנסיונות, אף גם אין מגרשים אותם מעל פניהם. סרדניים ביותר הם הנסיונות בשעת תפילה: כאן נעשה כל דימוי לנסיון; נוהגים הם כאילו עושים בתוך שלהם ומבטיחים אל אחר, שונה מזה שהאדם קורא אליו. נתערערו התחומים, זה נכנס בתוך זה, והאפשרי עצום מן המציאות. הכרח היה שתגיע שעתה של תורת הבעל-שם-טוב להתעצם בנקודה זו ולהביא את התרופה, ואמנם התעצמה בנקודה זו.

ד

האגדה מספרת, שבימי הבעל-שם-טוב היה איש שנתפרסם על-שום סגולות רוחו הנפלאות. החסידים שאלו את רבם, אם ראוי להם לנסוע אל אותו איש ולתהות על קנקנו. "סעו", אמר. ושוב שאלו: "במה נכיר כי צדיק אמתי הוא?" "בקשו ממנו עצה", השיב הבעל-שם-טוב, "איך לגרש את המחשבות הזרות. אם יתן לכם עצה, תדעו שאין בו ממש. כי על כך צריך האדם עצמו להילחם עד רגעו האחרון. וזוהי עבודת האדם בעולם הזה". המחשבות הזרות, הבאות לו לאדם בשעת תפילתו ותלמודו להסיח דעתו ולפתותו שיהא חומד את הדברים, אשר המחשבות ההן מעבירות לנגד עינו הפנימית, גדולה תעודתן בחיים, ואל לנו לרצות שיסתלקו לחלוטין מאתנו. בלשונו: כוח המדמה, — שכן בו אמורים הדברים, — הרוצה למשוך ולהרחיק אותנו מן האמת, יסוד נחוץ הוא לעבודתה. אין לעקור את שפעתן המצודדת את הלב ואין לדחותה ולהוציאה, אלא יש להכניסה בתוך ההוויה האמתית; רק בכוח מעשה זה נגיע לאחדות, שאינה מתעלמת מן העולם, אלא חובקת אותו. אבל לשם כך עלינו לעשות את הדבר הקשה ביותר: את ההפיכה. עלינו להפוך את היסוד הזה, הרוצה להשתלט עלינו, ולגלגל אותו בעצמות חיי האמת.

כדי להבין זאת כראוי, צריך קודם-כל לתפוס דבר עיקרי: "המחשבות הזרות", כניסתן אל לב האדם ופעולתן אינן בעיני הבעל-שם-טוב מה שאנו קוראים תופעה פסיכולוגית, אלא תופעה השייכת לספירה הקוסמית ואף עוברת עליה. בכל אחת מן המחשבות ההן גנוז ניצוץ, שמוצאו מהתהפוכה הקדמונית של העולמות העליונים, מ"שבירת הכלים" בלשון הקבלה. הן "אורות צחות", "שירדו למעמקים ונתלבשו בלבושים צואים". מתוך קלאו זה משתוקק הניצוץ להיגאל, ותשוקתו זו היא הכוח הדוחף, שמביא את "המחשבות הזרות" אל האדם. מצליח האדם לשחרר את הניצוץ הטהור מן "הקליפה" הדימונית, הריהו מסייע אותו לשוב לשרשו האלהי. כך ביאר הבעל-שם-טוב את הפסוק המצווה על יפת-התואר, שאדם רואה אותה בשביה וחושק בה ולוקח אותה לו לאשה: "והסירה את שמלת שביה מעליה". אין ליקח את המחשבה הזרה כמו שהיא, בלבושיה המגואלים; יש להסירם מעליה, ואז יאיר כשחר אורה. לאמתו של דבר הרי העצמות האלהית היא גופה הנחבאת ב"מחשבות הזרות" ורוצה שימצאוה בתוכן, שיחזרו צדיה ויחזרוה; אלהים עצמו נגש אלינו ודורש אותנו.

הנה אומר: מה שאנו מכנים בשם כוח המדמה, אינו משחק חפשי של הנשמה, אלא פגישה ממשית, החוזרת ונשנית, עם יסודות ממשיים של היש, המצויים מחוצה לנו, והעיקר הוא — לא להתמסר לדמיונות הנראים לפנינו, אלא להפריד את הגרעין מן הקליפה ולגאול אותם יסודות עצמם. פעולה זו שסבורים אנו לפעול בקרב נשמתנו בלבד, אנו פועלים באמת בגורלו של העולם. מי שאינו מאמין בזה, אינו מקבל בכל נפשו עול מלכות שמים, כי מקצץ הוא במציאות האלהים. מי שמקבל עול מלכות שמים בכל נפשו, יודע בכל-עצת-תמיד: לא לחנם באה מחשבה זו אלי, אלא כדי להעלותה, ואם לא עכשיו — אימתי?

מכאן קונים אנו דעת היחס שבין טוב ורע, השוֹנָה תכלית שינוי מן ההשקפה הרגילה, המוסרית-גרנדא, בדעת זו ממוזגת תורת התלמוד — שיש לעבוד אלהים בשני היצרים, כלומר להזרים את כל הכוח המתפרץ בתאוות לתוך העבודה — עם תורת הקבלה על הניצוצות שנפלו. השכינה כוללת את שניהם, את "הטוב" ואת "הרע", אבל את הרע לא בבחינת עצמות עצמאית, אלא כ"כסא להטוב", כ"מדרגה התחתונה מהטוב הגמור", ככוח התועה באחיותיו ואינו טעון אלא כיוון אל האלהים, כדי ליִצְשׁוֹת "טוב". הוא הסנה הנאחו באש האלהית ונעשה לגילוי אלהים.

"יצר הרע" עושה עצמו כאילו הוא עבד מורד באדונו; ואילו על צד האמת נאמן הוא ומקיים את שליחותו. כל הנסיונות באים מאלהים, המתלבש בכוחות "הרעים". אבל נסיונות אמתיים הם: הרצינות הגורלית של הבחירה, הפאתוס של פרשת-הדרכים לחיים ולמות, החזרת תמיד, ברורים הם במחשבתו של הבעל-שם-טוב לא פחות מכל זמן, אלא שהרע והטוב אינם נפרדים עוד כהיפרד שתי איכויות שונות, אלא כחומר שלא ניתנה בו צורה ושניתנה בו צורה; לא עוד כהיפרד שמאל וימין, אלא כהיפרד מטה ומעלה, כהיפרד סנה ואש. חייב אדם להחדיר את האש בסנה כולו; לקשור את תאוות-הנסיון עצמה באלהים; להעלות את האהבה לעצם יפה, שתיעשה לאהבת מקור של כל יופי, זה המקור העושה את היופי יפה: כך שָׁקָה האהבה שבגלות לבייתה. חייב אדם להעלות את היראה, התוקפת אותו מפני עצמה אנושית שהיא, ליראה מפני עצמתו של כלי-יכור, זו יראה עליונה שנתלבשה ביראה של מטה: ושוב אין היראה בחינת פחד, אלא בחינת הפלאה והערצה. חייב אדם לחשל את חמת הכעס לקנאת-אלהים. חייב הוא להפוך את תענוגות הארץ ולגלגלם בהנאה מזיו השמים.

העבירה היא תעייית הכוח באחיותיו, אבל הכוח התועה עצמו מאלהים הוא. "שכינה היא מְצִילָא לְפָתָא עד סוף כל המדרגות, וזהו סוד יואתה מחיה את כולם, ואפילו אדם עובר עבירה, השכינה מתלבשת בו. כי בלא זאת לא היה בו כוח לעשות ולהניע בשום אבר... וזה כביכול גלות השכינה". עם שמשתמשים אנו בכוח השכינה לעשות את הרע, משלחים אנו אותה עצמה לגלות. מכיין שכן, מכיין שאין העבירה אלא ההתפרצות המוטעית של כוח גדול אשר לשכינה, התפרצות הבאה על דינו, שוב עצמדנו על סודו של התענוג שחש החוטא ועל רז משמעותה של התשובה. שכן מי שחטא לא אבד עדיין. דחית על-ידי העבירה את הניצוצות, — לא נעלת דלת בפני עלייתם: בידך להעלותם, בתשובתך. וזהו שנאמר על אלהים, כי הוא "נושא עוון": הוא נושא ומעלה אותו לעולם העליון, ולפיכך הרשע, המלא תאוה ומסוגל לתשובה, חביב על הבורא יותר מן הצדיק המדומה, המקיים את כל המצוות החיצוניות בלי מסירות אמתית שבלב, בלי "דבקות", ומכיין שהוא רואה את עצמו כשלם, שוב ננעלו בפניו שערי התשובה. אך גם הצדיקים האמתיים משני סוגים הם, ניכרים ביחסם ליצר הרע. האחד נוהג מנהגו של אדם החש בלילה שגנב נכנס לחנותו, והוא צועק: הגנב בורח והכל היה כלא היה. השני דומה למי שאינו מפריע לגנב במעשהו, אלא נותן לו להתקרב, עד שהוא תופסו ואוסרו. הראשון מגרש את הרע, השני הופכו לטוב; ועל זה אמרו: "איזהו גבור? הכובש את יצרו". הוא כופה על יצר הרע ללמדו והוא לומד ממנו. כתוב: "מֵאֵת קַל-אִישׁ אֲשֶׁר יִדְבְּנוּ לְבוֹ תִקְחוּ אֶת-תְּרוֹמָתִי" — פירש הבעל-שם-טוב: כל איש יכיר ויקח את המידה, שבה עליו לעבוד את אלהים, מזה שהוא חושק בו. זהו הסם-שכנגד האחד שהביאה החסידות. השבתאות העמידה וטיפחה את האשליה, שאפשר לגאול את הרע עם שעושים אותו בלא כוונה לעשות רע. זוהי אשליה, מכיין שכל מעשה שאדם עושה חוזר ופועל על נשמתו, ואפילו הוא מדמה שהיא מרחפת ממעל למעשה. החסידות העמידה לעומת זה את העובדה, שאפשר לתת לכוח נטול-הכיוון, המתפרץ בתשוקה, את הכיוון אל האמת, ואפשר לעשות את הכוח. העיור לפיקח. בזה נתחדשה תורת ההבחנה, בימים שהבחנה בין טוב ורע נעשתה מפוקפקת. הפסיכואנליזה של ימינו חזרה על ההשקפה החסידית בתיאוריה על "הסובלימאציה של הליבידו" שלפיה אפשר להטות את הגירויים מענינם הישר ולהעבירם לתחומי הרוח, כלומר: להפוך כביכול את סוג-האָנְרַגְיָה שלהם. תפיסה זו נראית דלה ושטחית לעומת החסידות. הכל מצומצם שם בתהליכים פסיכיים בלבד, ואילו החסידות מורה וחוזרת ומורה על המגע הממשי עם עצמויות אחרות. הסובלימאציה מתרחשת בקרב האדם, ואילו "העלאת הניצוצות" מתרחשת בין אדם ועולם.

ה

דבר זה, שכל עצמה של החסידות לא בא אלא לכוון יחס מחודש למציאות, מתבלט עוד יותר בהשקפה יסודית אחרת, המקושרת אל הראשונה, אבל היא עוברת על התחום הנפשי במידה מרובה מן הראשונה.

תורת הניצוצות של הקבלה המאוחרת נתגלגלה בידי הבעל-שם-טוב בתורה מוסרית ונתרחבה לכלל שליחות המקיפה את כל חיי האדם. בכל עצמי העולם נפלו ניצוצות בקדמות ההווה, בעת שהקדוש-ברוך-הוא היה בונה עולמות ומחריבם. בתוך קליפה חמרית, בדומם, בצומח, בחי, טמון הניצוץ, מצין קומה שלמה, בדמות אדם, בעל רמ"ח אברים ושס"ה גידים; כסוף הוא כבבית-אסורים, ראשו על כרעיו, ואינו יכול לפשוט ידיו ורגליו, בחינת עובר של נשמה. אין לו גאולה — אין לו "לידה" כביכול — אלא על-ידי אדם. על בני-אדם מוטל לברור את הניצוצות מתוך הדברים והעצמים, שפוגשים אותם בחיי יום-יום, ולהעלותם לדרגות גבוהות יותר ויותר, מדומם לצומח, מצומח לחי, מחי למדבר, עד שהניצוץ הקדוש יוכל לשוב למקורו. עשית כך, כאילו הוצאת בן-מלך מבית-האסורים.

עבודת האדם בגאולת הניצוצות מתרחשת בחיי יום-יום; יש בידו של אדם לעשותה בכל מעשה שהוא עושה ואפילו במעשי חולין שבחולין, בכל המעשים הגופניים המביאים אותו במגע עם דברים ועצמים, שכן אף המעשה החילוני ביותר יכול לעשות בקדושה, ומי שעושהו כך מעלה את הניצוצות. בבגדים שאתה לובש, בכלים שאתה משתמש בהם, במאכלים שאתה אוכל, בבמה העמלה למענך, בכולם גנוזים ניצוצות המשתוקקים לגאולה, ואם מתנהג אתה בדברים ובעצמים אלה בשקידה, בחסד, בחיבה ונאמנות, אתה גואל אותם. הקדוש-ברוך-הוא נותן לך את הבגדים והמאכלים השייכים לשורש נשמתך, כדי שתוכל אתה לגאול את הניצוצות שבהם. אפשר לזבדו בכל המעשים, והוא רוצה שיעבדוהו בכולם. והוא שנאמר: "קבל דרךך דעה". כשם שהורע הנורע באדמה מושך ויונק ממנה את כל הכוחות ועושה מהם את הפרי, כך האדם העובד את העבודה מושך מכל הדברים, שהם משורש נשמתו, את הניצוצות ומעלה אותם אל הבורא.

פעמים רבות מביאים התלמידים את פירושו של הבעל-שם-טוב למאמר המופלא של חכמינו על חנוך שהיה תופר מנעלים ועל כל תפירה ותפירה היה מיחד קודשא-ברוך-הוא ושכינתיה. הבעל-שם-טוב הסמיך לזה את הפסוק: "לֹא אֶשֶׁר תִּמְצָא יָדְךָ לַעֲשׂוֹת כְּכֹחֶךָ עֲשֵׂה". כל מה שאתה עושה, כך מפרש הבעל-שם-טוב, "בכוח נשמתך ומחשבתך עשה, ליחד קודשא בריך הוא ושכינתיה". בזה נאמרו שני דברים כאחד, ראשית: כל מה שאדם עושה חייב הוא לעשותו בכל מהותו. וכדי להוציא מן הלבבות שהכוונה היא למעשי הרוח בלבד, אומר הבעל-שם-טוב במפורש: "שיעשה את המעשה שעושה בכל איבריו". הרי שהכוונה היא למהות הרוחנית-הגופנית כולה, הנעשית אחרות שלמה על-ידי התפשטות הרוח בכל האיברים; במהות רוחנית-גופנית מאוחדת זו, בכוח מאוחד זה, על האדם לעשות מה שהוא עושה. ושנית: כל מה שאדם עושה חייב הוא לעשותו בכוונה לשם יחוד עצמותה העליונה של האלהות עם שכינתה השורה בעולם, אולם לא נרמו כאן בשום מקום, כנהוג בכל תורה סגפנית השואפת להתגבר על המציאות, שתסתלק השכינה מן העולם, אלא איחוד הנפרדים משמעו דווקא — איחוד אלהים עם העולם, שנשאר בחינת עולם, אלא שעשה נגאל הוא בבחינת עולם. בכל תנועה שאדם עושה, בכל דיבור שהוא מבטא יכוון את מהותו אל האיחוד; וענינה של כוונה זו לגבי החיים הממשיים מובע על-ידי תלמיד תלמידו של הבעל-שם-טוב כדוגמה ברורה שנאמרה בלא ספק ברוחו של המורה: "במשא ובמתן דעתו מעורבת עם הבריות באהבה ובחיבה". אותו תלמיד מסיים במקום אחר הרצאת תורה זו במלים המבליטות ביותר את חשיבותה המרכזית: "כי אם לא תאמין בזה שיש בכל הדברים מציאות השם יתברך ותוכל ליחד יחודים עם כל ההווה שבעולם, עם כל המלאכות ומשא-ומתן ואכילה ושתייה, ואתה אינך מאמין ואינך עושה כך, ואתה מהבל זה ובורח מן זה, אזי בהכרח" (כאן בא פירוש ההמשך של אותו הפסוק בקהלת) "אין, כי מעשה וחשבון וחכמה שלך בשאול אשר אתה הולך שמה". בזה נעשה המעשה המכריע להתחדשות היחס אל המציאות. רק בדרך המגע האמתי עם הדברים והעצמים מגיע האדם לחיי אמת, ורק בדרך זו יכול הוא להשתתף בגאולת העולם. הבעל-שם-טוב ראה, כאמור, אפילו בכוח המדמה מצין פגישתו, שבשילה באים תפקידים מיוחדים; מכל-שכן ההווה במציאות ניכרת כשלשלת בלתי-פוסקת של פגישות, שכל אחת מהן דורשת את האישיות לשם המפעל הנתון לה לאישיות זו, ולה דווקא ובשעה זו דווקא. כנגד אשלית השלימות המוחלטת שהושגה כביכול, האשלית שהיתה מצויה במשיחיות-השקר הבהולה, עומדים כאן חיי יום-יום שמצאו את מילואם, בבחינת הנס האמתי..

ועם זה סולק משבר התורה. משנת "המחשבות הזרות", שהפכה וגלגלה את העיון של הקבלה במערכת-מוסר חיה ועממית, חידשה את הבחנת הטוב והרע, אבל עם נתינת-דעת על הפקפוקים, שצפו ועלו בימים ההם, ועם ההכרעה שהכריעה אותם. שוב לא הסתפקה זו בהתקפות על העבירה, כנאות לימים שלפני השבתאות; היא קלטה בקרבה את הנסיון החדש, נסיון ההתפעלות מתוך העבירה, וחייבה את כוחות התאווה, ואף דרשה אותם ממש, על-מנת לכוונם למטרתם האמתית. משנת "חנוך תופר המנעלים"

יצאה מתוך יסודות אותו העיון, אבל הרחיקה לכת. עם כל היות ההבחנה בין קודש לחול בבחינת עיקר בישראל, הרי התעורר וחזר והתעורר החפץ לשוות לקודש פעולה והשפעה גם בתחום החול ולגשור על-ידי כך את הגשר ביניהם. חפץ זה נתמלא עתה. אין לך דבר בעולם זר כולו לקודש, כל דבר עשוי לשמש לו כלי. התיאולוגיה השבתאית הטיפה לכבוש את תחום העבירה בידי הקודש; עתה מתגלה טיבה הדמיוני של הטפה זו מתוך הצו החסידי הפשוט, הנכנס ללב האדם המאמין בתום ובפשטות, הוא הצו שיהא אדם עושה את כל מעשיו בכל מהותו, שכן עבירה היא-היא הדבר, שלפי טיבו אין לעשותו בכל המהות: אפשר לשתק את הסתירה בנפש, אבל אי-אפשר לכלותה. ואילו עתה נעשה באמת בתורת הבעל-שם-טוב כיבוש כד תחומו של החול, תחום הדברים שהם בבחינת רשות, בידי הקודש. שם הוכרזה העבירה כקדושה; כאן יש לקדש את המגע עם כל הדברים והעצמים בחיי יום-יום. המרידה הראשונה של עם-הארץ, מרידת הנצרות הקדומה, השתערה וחרגה מן היהדות אל החוץ. מרידתו השנייה, החסידית, נשארה בגבולות ישראל. בהבדל מן הראשונה, זו שדרשה לנהוג ולחיות כאילו הגיעה כבר מלכות שמים, חייבה החסידות את המציאות הטבעית של השעה, הבלתי-משיחית עדיין, בבחינת החומר שבו נעשה הקידוש, ובוה חייבה גם את העם בבחינה זו, את הגוף הגדול הבלתי-קדוש המיועד להתקדש.