

theme of *bitul*, *kabbalat 'ol* and the practical *mitzvot*⁵⁵. This work makes clear that integral to the pneumatic theme of *bitul* is simple dedication to the observance of the practical *mitzvot*, without question, filled with a joy 'and *nitzahon*' which arise from the practical performance of the *mitzvot* rather than from more easily identifiable kabbalistic attainments. It is this joy, he claims, which is the key to truly theurgic qualities such as revelation of secrets of Torah, *Gilluy Eliyahu* and *Ruah Hakodesh*⁵⁶. It is noteworthy that this is paralleled in Braslav; indeed, R. Nahman's concept פשיטות ("simplicity") may well have a similar balancing force on his own system of intense mystical Hasidism⁵⁷. Here the two extremes of the typology suggested by Weiss — contemplative mysticism (Habad) and 'Faith' (Braslav) come together.

Returning to R. Dov Ber, in *Imre Binah*⁵⁸, mainly comprising material for intellectualist contemplation preceding the *Shema*, he emphasises the theme that נעוץ תחלתו בסופן⁵⁹. Because of this, he states, the higher level of *bitul* is expressed through the practical *mitzvot*. The *shuv*, returning to the lower world to carry these out is more exalted than the *ratzo*, the wish to be absorbed in the Divine essence. The movement of *shuv* can be achieved despite the imperfections of the individual, since כחשיכה כאורה⁶⁰. Hence in the *shuv* the Essence בלי צמצום כלל⁶¹ whereas in the attempt to ascend above — *ratzo* — one can only ascend to the measure of one's purity⁶².

Beyond the *Mitzvot*

One final strand of early Habad thought concerns the very crux of the problem. Traditional Jewish teaching does include reference to realms

55 Concerning the *mitzvot*, see particularly *Ner Mitzvah veTorah Or* Brooklyn 1974, *Shaar HaEmunah*, fol. 59a-b, 65a-b, 68a-69a, 111b (misprinted 101b), 114a (misprinted 104a).

56 See *ibid.*, fol. 69a, and 111b (misprinted 101b).

57 Cf. Ada Rapoport Albert, נחמן מברסלב, 'פשיטות', ו'איני יודע' של ר' נחמן מברסלב, in: *Studies in Religious and Intellectual History presented to Alexander Altmann*, Alabama 1979.

58 Kopyst 1821.

59 "Their beginning is joined in their end", a concept from *Sefer Yetzirah* 1:7.

60 "Behold, before Him 'darkness is as light'" (Ps. 139:12).

61 *Imre Binah* (Brooklyn 1975), *Shaar keriat Shema*, fol. 50c. It is thus through the practical *mitzvot* that the Essence "as it is, comes below, without any *Tzimtzum* at all".

62 *Ibid.*, fol. 50b-c.

'beyond the *mitzvot*'⁶³. From there stem the antinomian possibilities which so troubled the earlier guardians of the kabbalah and even hasidic leaders such as R. Avraham of Kalisk. R. Dov Ber succeeded in creating a psychological structure in which the force from that upper region was channelled in a direction which promoted the *mitzvot* rather than opposed them. He did this through identifying certain qualities as relating to that upper realm, qualities which in themselves lead towards rather than away from the practical action of the *mitzvot*. The prime example of this is *Mesirat Nefesh*⁶⁴. This is an important theme in Habad thought, and in his *Shaare Orah*⁶⁵ R. Dov Ber takes it to new heights. In his introduction to the work he speaks of the varieties of *Mesirat Nefesh*, the most important being that which entails readiness actually to die for *Kiddush Hashem*. This, he states, is indissolubly linked with the practical performance of the *mitzvot*. It seems the logic is that it is conflict concerning these which is likely to lead to the classical *Kiddush Hashem* situation. This variety of *Mesirat Nefesh*, he states, stems from the ultimate bond of the soul of the Jew with the Divine.

In the body of the work R. Dov Ber develops this theme. Following R. Shneur Zalman he interprets *Purim* as celebrating an occasion when the Jews were given the chance for apostasy but chose rather to be ready to give up their lives for Judaism⁶⁶.

The exaltation of this response, says R. Dov Ber, had a spiritual dimension which led to a cleaving with the Essence on a plane למעלה מבחי העלם וגלוי and beyond the עלמין סתימן ועלמין דאתגליין which he states are the source

63 Eg. the concept מצוות בטלות לעתיד לבא (T.B. *Nid.* 61b), meaning in the epoch of the Revival of the Dead. A passage in the *Ra'aya Mehemna* (Zohar III 124b-125a) might be understood to mean that in the time of the Messiah there will be no study (nor observance?) of the halakhah. This interpretation is vigorously disputed by R. Shneur Zalman himself in *Likkutei Amarim* IV sec. 26. Some Tannaim were reputed to pray rarely or never, due to their total involvement with Torah study (T.B. *Shab.* 11a, *Rosh Hashanah* 35a). For reference in R. Shneur Zalman's thought to levels of service which transcend practical action, see n. 25 above.

64 Another is the Sabbath: והי' מהראוי שתפטר ממצות מעשיר' בשבת (Shaarei Teshuvah, Jerusalem 1972, II p. 45).

65 Kopyst 1822.

66 See R. Shneur Zalman's *Torah Or*, Brooklyn 1972, fol. 96c-97a. The source of this interpretation can be traced to (a) R. Judah Loew Bezael (the Maharal) of Prague's *Or Hadash-Ner Mitzvah*, Bnei Brak 1972. Cf. pp. 128, 150, 223; (b) R. Emmanuel Hai Ricchi, *Mishnat Hasidim*, Amsterdam 1727, *Masekhet Adar*, 4:3-4, fol. 130b. The social relevance of this interpretation in R. Shneur Zalman's time is discussed in Loewenthal, "Early hasidic teachings — esoteric mysticism, or a medium of communal leadership?", *JJS*, XXXVII (1986).

נפתלי לוונטאל

גילוי איין-סוף בעולם המעשה ומשמעותו בהתפתחות חסידות חב"ד

האפשרות האנטינומית הקשורה בהכרח מיסטית, שהמיסטיקאים עצמם חששו ממנה, כבר תוארה היטב בכתבי חוקרי הדת של ימינו. בגלל חשש זה, בדרך כלל בעלי הסוד של ימי הביניים הסתירו ידיעותיהם האיזוטריות מעיני ההמון. אבל במאות הי"ח והי"ט אנו רואים בתנועה החסידית נסיון לפופולריוזציה של ערכי הספיריטואליזם העיוני למרות הסכנות החברתיות והדתיות הכרוכות בדבר. נסיון זה בולט במיוחד בחוגי חב"ד, ובגללו זכה ר' שניאור זלמן מליאדי לבקורת חריפה מידי כמה מחבריו, בפרט ר' אברהם מקאליסק. אין זה סביר לראות בחב"ד הקדומה נטייה לאנטינומיות או לאנרכיה, להיפך, ענף זה של תנועת החסידות לחם בעד היהדות השמרנית ובעד המבנה החברתי שלה. בכל זאת לא ויתרו ראשי חב"ד על השאיפה להפצתה של תורת הסוד ("חסידות") בחברה הכללית ועל התביעה להתבוננות מעמיקה בנושאי האיזוטריים.

מדוע לא פתחו מנהיגי חב"ד מהאפשרות האנטינומית? מה היתה תשובתם הפנימית לבקורתו של ר' אברהם מקאליסק, שטען: "ורבוי השמן בנר [לימוד תורת הנסתר] הוא ח"ו סבה לכבותר"?

גורם מכריע בדבר הוא שיטת חב"ד כוללת מעין מגן פנימי השומר על היסוד המעשי של היהדות. תורת חב"ד, ביהוד עם התביעה להתבוננות ולספיריטואליזם קונטמפלטיבי, מדגישה את החשיבות של המצוות המעשיות, ומציגה אותן כביצוע סופי של המטרות הנשגבות ביותר של השאיפה למיסטיקה. המצוות המעשיות הן אמצעים להגיע לדרגה גבוהה של ביטול איזוטרי, שבה מתאחד האדם עם "המלך". שם הוא מגיע לאור הטרנס-צנדנטי ה"סובב כל עלמין", למעלה מכוחה של הדביקות כשלעצמה שמגיעה רק לאור האימננטי, "ממלא כל עלמין".

בדור השני של חב"ד, ר' דוב בער, האדמו"ר האמצעי, פתח את הדלת המובילה כאילו למקורה של האנטינומיות עצמה. בספרו 'שערי אורה' הוא מדגיש את הנושא של מסירת נפש, שמגיעה לעצמות א"ס "למעלה מהמצוות". אבל לפי ביאורו, דוקא מנקודת מבט זו יש ביכולת האדם לקיים מחדש את התורה והמצוות ולחזקן ממקורו. במאמריו של ר' דוב בער נהפכה האפשרות האנטינומית לכח דתי דינמי לחדש את שמירת המצוות משרשן ולחזק את הדת כפשוטה.

איוון זה, של מיסטיקה מצד אחד, וגילוי כוחן הספיריטואלי של המצוות המעשיות מצד שני, איפשר לחב"ד להמשיך בקומוניקציה של תורת החסידות בתורה על כל שכבותיה, בעודה בטוחה שהדבר יוביל לחיזוקה של היהדות המסורתית. שימת הדגש על היכולת לגילוי איין-סוף בעולם המעשה, היתה גורם חשוב בהתפתחות חסידות חב"ד במאה הי"ט והלאה, עם כל תורותיה האיזוטריות על "אורות וכלים", בחינות של ספירת הכתר ועצמות אור איין-סוף.

Yehoshua Amir

RABBINICAL MIDRASH AND PHILONIC ALLEGORY

The difference between the exegeses of Rabbinical *midrash* and Philonic allegory has to be understood against the background of two distinct theological presuppositions. For the Rabbis, the Torah is God's own word, and as such, it is unbound by the rules of the philological discipline. Since the Torah is considered the exclusive organon of God's revelation to Israel, everything seen fit to be disclosed to Israel must be hidden in its text, and it is up to the human exegesis to discover it there. Even where rules of rabbinical hermeneutics are historically derived from Alexandrian philology, their application is unconstrained by the strictures of scientific methodology. The multiplicity of meaning inherent in each word of the Bible, as elicited by the Rabbis, is perceived as a token of the unbounded divine power, reminiscent of the pagan myth of the unlimited sexual power of the gods.

For Philo, it is Moses, though aided by divine inspiration, who is the author of the Torah. Certain features of the biblical style reflect the personal state of mind of its human author. It follows that the interpretation of the Torah is subjected to philological criteria. But being a lawgiver, Moses must be understood by ordinary people as well as by the philosophers. Only the latter are able to grasp his ultimate intentions; so, these must be expressed in a cryptic way, comprehensible to them only. The common people, on the other hand, are to be educated by the plain content of his words. Therefore, the Torah must have two levels of meaning, the higher one to be penetrated only by means of an allegorical approach to the text. This notion of the duality of meaning has to be sharply distinguished from the notion of the multiplicity of meaning, characteristic of the rabbinical exegesis.

Carmi Y. Horowitz

KABBALAH AND PHILOSOPHY
IN RASHBA'S COMMENTARY TO THE AGGADAH

Rashba's commentary to the Aggadot is not the result of a systematic attempt to interpret the aggadic sections of the Talmud but rather the result of occasional pieces written in response to certain intellectual-spiritual stimuli. Only later were they put together in book form.