

CHABAD LUMINARIES

ד"ה עושה מלאכיו רוחות

Ladders of Fire

Offered in honour of King Shlomo and his beloveds, who built the House in Jerusalem and gave Israel the Song of Songs, holy of holies among songs. This maamar is given in their merit — on angels of wind and fire and the ladders that join heaven to earth, and on love as the ladder a human being climbs and no angel can.

ENGLISH

1 · "He Makes His Angels Spirits"

"He makes His angels spirits, His ministers a flaming fire" (Tehillim 104:4).

In these few words the psalmist gathers the whole question into a single image: malachav ruchos, mesharsav eish loheit. Angels are called "His"—they are not independent beings but belongings, instruments. They are "spirits," insubstantial as breath, and "flaming fire," intense yet transient, consuming fuel and then gone. They are not sources of light; they are torches lit and extinguished at the will of the One who kindles them.

Already in this verse the Torah cools the imagination. It does not say: "He is among the angels," nor "He is served by independent powers." It says: He makes them. Oseh—present tense, continual. They are not eternal presences; they are an ongoing act of making, a current of will. When there is a mission, there is an angel. When the mission is complete, the flame returns to its root and the separate shape vanishes.

This is the simple reading that runs like a clear stream through the narratives of Chumash. Consider the dream of Yaakov: "And behold, a ladder was set on the earth and its top reached the heavens; and behold, angels of God were ascending and descending upon it" (Bereishis 28:12). First they go up, then they come down. They do not roam freely; they move only on the ladder that is "set"—placed there by Another. Chazal say: these were the angels of Eretz Yisrael who ascended, and the angels of chutz la'aretz who descended, each company replacing

the other in its particular task. No angel crosses his boundary; no messenger invents his own journey. The whole scene is framed by the revelation that “Hashem was standing over him,” over the ladder and over the angels. The restlessness of the messengers is held within the stillness of the Sender.

This pattern repeats itself in the great angelic visitations of the Torah. Three “men” appear to Avraham by the terebinths of Mamre. The text alternates without embarrassment between speaking of “Hashem” and “the men,” revealing that what appears as human visitors are in truth malachim—each with a distinct mission: one to announce Yitzchak’s birth, one to overturn Sodom, one to heal Avraham. Chazal crystallize the principle: “Ein malach echad oseh shtei shelichuyos”—one angel does not perform two missions. And again: “Malach echad ein lo shnei sheimos”—one angel does not bear two names, for his whole identity is his assignment. When the mission ends, the name ends. There is no “career,” no private agenda. There is only shelichus.

So too with the angel who finds Hagar lost in the desert, the angel who calls Avraham at the edge of the knife on Har HaMoriah, the angel who appears as the “Sar Tzeva Hashem” to Yehoshua near Yericho, and the angel who ascends in the flame of Manoach’s offering. Each appears suddenly, speaks a precise word, and disappears. There is awe, there is fear, there is trembling—but there is never worship. The fear is of Hashem whose word is now burning in the air. The angel is like a voice thrown across a canyon; when the echo dies, no being is left to adore.

The Rambam gathers this simple scriptural awareness and sets it as law in the foundations of Torah. In Yesodei HaTorah chapters 2–3 he describes malachim as nivra’im—created beings—“separate intellects” that are more subtle than fire and air, but created nonetheless, not eternal, not self-subsistent. They are called by many names—chayos, ofanim, serafim, malachim—according to their levels and functions, but all share one truth: they are “middle beings” whose entire essence is to carry out the will of their Creator without deviation. They have daas but not bechirah; they know, but they do not choose. Their knowledge is their obedience.

From this follows the halachic boundary: they may not be worshiped, they may not be addressed as independent powers. The prohibition against avodah zarah is not only against bowing to sun and moon; it includes any reverence given to malachim as if they possessed autonomous force. The Rishonim emphasize that even to pray “through” an angel is forbidden, for it imagines a channel other than the immediate presence of Hashem. To seek favor from a messenger is to mistake the letter for the author, the beam for the sun.

Our daily tefillah is built as a continuous training in this clarity. Again and again the liturgy turns our eyes past intermediaries to the Source Himself. We say: “Baruch... hamachazir shechinaso leTzion”—Blessed is He who returns His Shechinah to Zion. Not “who sends His angel,” but He Himself, as He chooses to be present. We say: “Hamashgiach min hachalonos u’metzitz min hacharakim”—He watches from the windows and peers through the lattices. The watchfulness over the world is not outsourced; even when there are “windows” and “lattices,” veils and systems, it is He who is looking through them. The poetry of windows does not grant independence to the glass.

This is the lived meaning of “Ein od milvado” when applied not only to physical powers but to spiritual ones as well. The imagination easily accepts that stones and trees have no independent divinity; it is subtler to feel that even the highest angel, blazing with vision, is nothing before Him. Yet this is the axiom: all spiritual beings, all worlds of light and intellect, are as nothing and void compared to the simple, unbounded Being of Hashem. They are like patterns in the breath that speaks them, letters in the mouth of the Speaker. Beautiful, ordered, powerful—but with no standing whatsoever apart from His constant speaking.

When this axiom is forgotten, the heart slips into fantasy. It begins to populate the heavens with competing powers, to imagine “good forces” and “dark forces” locked in their own struggle, as though the Infinite had stepped aside to watch His own drama. The Torah cuts this root at once: there is no such struggle. “To Hashem belongs the earth and its fullness, the world and those who dwell therein”—and equally the heavens and those who dwell therein. Angels cannot rebel because they have no will to oppose. They cannot aid independently because they have no power to give. They are as an ax in the hand of the woodcutter, as the flame in the hand of the smith. The awe we feel before them is meant to be redirected upward, to the One whose word they embody for a moment.

Thus the revealed Torah establishes both poles at once. On the one hand, it does not erase angels from the story. It speaks of them often, rests entire episodes upon their appearance, and records the trembling of great souls before them. On the other hand, it is relentless in denying them autonomy: each angel is named only as a function, appears only by command, and vanishes when the task is done. We are not permitted to imagine them as rival wills, as parallel objects of devotion, or as independent mediators between man and G d.

And yet, a question quietly ripens beneath this clear surface. If angels are only messengers, without choice, without story of their own, why does the Torah speak of them with such frequency and care? Why does Yaakov see a whole ladder of them? Why do the forefathers and prophets encounter them at the turning points of history? What is this layered world of “spirits” and “flaming fire” through which the Divine command moves?

To say merely that they are “mailmen” would not justify the weight of their presence in Scripture or the intricate descriptions of them in the words of the Nevi’im. It is evident that within their very lack of autonomy lies a deep structure—a patterning of Divine will, a fixed choreography of love, awe, and harmony—that the Torah wants us to glimpse. The imagination must be cooled from fantasy, but not frozen against wonder. Once the boundary of pure monotheism is secured—that there is none besides Him, and all angels are but the breath of His speech—we can begin to ask: what do these breaths reveal about the inner order of creation, about the worlds of fire and wind through which His word descends to us?

2 · Worlds of Fire and Breath

To approach that inner order, the sages of old do not begin with the angels themselves, but with the worlds that cradle them. For where the revealed Torah speaks in the language of story—messengers traversing space, voices heard, flames seen—the hidden Torah draws a map of consciousness: Atzilus, Beriah, Yetzirah, Asiyah; thought,

feeling, formation, deed. Angels are not placed upon this map as wandering figures, but as fixed currents in its rivers.

The Zohar teaches of “chayayos,” “ofanim,” and “serafim” as distinct orders of malachim, each rooted in a different plane of existence. The “chayayos hakodesh,” living beings of blazing awareness, belong to Beriah, the world of intellect and conception, where G dly ideas first take the form of discernible “somethings.” “Ofanim,” the wheeling, turning forces, are associated with Yetzirah, the world of formed emotion, of loves and fears that revolve around their Source. “Serafim,” burning ones, are linked by our sages to Asiyah, the lowest spiritual world and its border with the physical, where the Divine word sears its way into concrete action and burning zeal.

These are not three species of supernatural creature competing for our attention. They are three stable expressions of G dly vitality as it descends: the clarity of perception (chayah), the circling movement of feeling (ofan), the consuming fire of implementation (saraf). When the prophet beholds them, he is not discovering independent beings, but seeing with opened eyes what is always already happening inside the fabric of reality—the holy combustion of the Divine will as it thinks, feels, and enacts a world.

Sefer Yetzirah, that slim and bottomless work at the root of Kabbalah, speaks in another language of the same truth. It declares that the universe was formed through “Sefarim, Sipur, and Sefar”—numbers, story, and letter. Ten Sefiros and twenty two letters: measure and articulation. In that view, everything that exists, from the highest angel down to the smallest grain of dust, is a particular arrangement of these ten qualities and these twenty two sounds of G d’s speech. Angels, then, are not exceptions to the rule of creation; they are its purest exemplars. They are configurations of Sefiros and letters that have no mixture of coarseness to blur their contour.

In Tanya, in the gate of Unity and Faith, this is opened further. There it is explained that the creation of all worlds, and of all the hosts within them, is not a one time event, but an ongoing speaking. “Forever, O G d, Your word stands firm in the heavens”—the “word” that brought the heavens into being is still standing in them, continuously, as their very reality. The same is true of all: if the Divine speech that now animates a created thing were to withdraw for even an instant, that thing would disappear entirely as though it had never been. Angels are likewise nothing but the present articulation of the Divine will in a precise form.

What differentiates one angel from another, then, is not some private essence or selfhood, but the particular combination of Sefiros and letters that constitute its being in this moment. An angel of kindness is the Divine middah of chesed, love and giving, clothed in the letters that define its task. An angel of severity is gevurah, the power of restraint and boundary, similarly clothed. Each is a stable equation in the cosmic calculus of G d’s speech.

This is why the classic Kabbalists speak of the great archangels by names that transparently reveal their middah: Michael, the right side, is chesed; Gavriel, the left, is gevurah; Refael channels the tender compassion that heals and restores; Uriel is linked to light and knowing, or daas. These are not personal biographies, but archetypal channels. When the world requires an increase of revealed kindness—rain in its season, unexpected reprieve, a

softening of harsh judgment—the Divine will is expressed through the angelic order associated with Michael. When constraint, discipline, or awe must be awakened, the will flows through Gabriel. Yet all of them are but garments of the One who is beyond all right and left, all expansion and contraction.

From this vantage, the Torah's occasional mention of a "sar shel Eisav" or "sar shel Mitzrayim"—a ministering angel of Esau, a spiritual root of Egypt—is no longer mythic embellishment but exact description. Nations too are not only bodies and politics; they are sustained by a certain pattern of Divine life, a fixed constellation of middos that defines their character and mission in history. That inner pattern is what Chazal call their "sar." Esau's sar is a configuration in which gevurah, strength and firmness, is dominant and coarse; Egypt's sar is rooted in constriction and self worship. These "princes" are not independent gods defending their peoples against G d, but spiritual programs through which the One sustains even those cultures that oppose His revealed will. They are as dependent and obedient as any other malach; their "rebellion" lies only in how human beings receive and express their influence.

We can now sense why the prophets describe angels as "standing," while the soul of man is called a "walker." In Zechariah, the navi is told that if Yehoshua the High Priest will walk in G d's ways, "I will give you walkers among these standing ones." Chassidus explains: angels are called "standing" because their level is fixed. They embody a certain middah fully and without deviation, and they do not ascend or descend in essence. Their song is one clear note, repeated without fatigue yet without surprise. Souls, by contrast, are "walkers"—beings of journey, of perpetual becoming. A soul can rise from one spiritual world to another, from one state of consciousness to a higher, through Torah, tefillah, and teshuvah. Even when it falls, its fall is not final; it can turn the descent into a new ascent, something an angel can never do.

The Chassidic masters gave a simple, burning image for this distinction. Angels, they said, are like flames attached to a wick: always straining upward, flickering with yearning, yet bound to their source and unable to move from their appointed place. Their desire is pure but predictable; they do not choose it; it is what they are. Human beings are like coals. A coal, too, can glow with fire and radiate heat; but it can also darken, cool, and appear dead. Touch it with a breath, stir it with a stick, and hidden embers flare again into bright flame. The coal contains the potential for many states, for genuine change. That is the drama of bechirah, of free choice, which belongs only to man.

This does not diminish the holiness of angels; it situates it. Their perfection is the perfection of a line in a symphony that never deviates from its score. Our perfection is the perfection of a musician who must learn, forget, err, listen, and then choose anew to align with the music.

Once we understand angels as fixed configurations of Divine middos, we can see why Chassidus also speaks of the "angels" within the human nefesh. For the soul, too, is structured by Sefiros. Within each of us there are established patterns of love and awe, of compassion and strength, of confidence and humility. Some of these patterns are bright and healthy, naturally directed toward G d and goodness. Others are distorted, attached to unworthy objects. But in all cases, they function as "standing" forces in our inner life: a particular reaction that recurs, an emotional style that feels given.

When a person has a habitual kindness that flows easily, without calculation, that current of chesed in his animal soul resembles the angel Michael in miniature. When another has an instinctive severity—quick to judge, to draw lines—that gevurah is like Gavriel’s echo, expressed in a narrow vessel. When we experience a sudden insight that illuminates and orders many confusions at once, there is a whisper of Uriel’s light. These are not mere metaphors. They are the way in which the same Sefirotic energies that structure the worlds above are replicated within the microcosm of the human psyche.

Yet above all these inner “angels” stands the neshama, the G dly soul, which is rooted higher than the Sefiros themselves. From that root flows our capacity to choose: to redirect a given pattern, to refine a crude love into holy chesed, to soften a harsh gevurah into disciplined compassion. In this way, the soul acts toward its own inner angels somewhat as G d acts toward the cosmic ones: not by struggling against them as enemies, but by assigning them their tasks, sweetening their edges, and teaching them a new song.

We begin to glimpse, then, a vast, ordered cosmos of fire and breath. Above, in the supernal worlds, are ranks of malachim, each a steady flame of a particular middah, each a letter in the Divine speech. Below, in the human heart, are corresponding forces, echoing their structure in miniature. In between, nations and epochs rise and fall under the sway of their spiritual “princes,” those composite patterns that shape collective character. Through it all, the One speaks and sustains, moment by moment, as Tanya teaches: His word standing in all of them, “giving life to them all.”

And yet a further question now presses itself forward. If the angelic orders, above and within, are so fixed—if Michael will always be chesed, if Gavriel will always be gevurah, if the “standing ones” never cross their boundary—whence comes the experience of chaos in the world? How do we account for sin, for misdirected passions, for the imagery of angels that seem to oppose, accuse, or descend into darkness? What does it mean to speak of “falling” in a realm of beings whose very nature is to stand? The answer to this paradox will draw us deeper still, into the mystery of distortion and descent within the very currents of Divine light.

3 · The Enigma of the Fall

The Torah itself leads us into this question with an obscure, troubling passage, like a sudden depth in a river whose surface had seemed smooth.

“Vayehi ki heichel ha’adam larov al pnei ha’adamah uvanos yuldu lahem. Vayiru bnei ha’Elokim es bnos ha’adam ki tovos hein, vayikchu lahem nashim mikol asher bacharu... HaNephilim hayu va’aretz bayamim hahem...” Before the Flood, when man multiplied, “the sons of G d” saw that the daughters of man were good and took them as wives; giants were in the land in those days.

These verses in Bereishis have become a seedbed for many fantasies about fallen angels, cosmic rebellions, and hybrid beings. Yet precisely because they are so enigmatic, the way our sages read them becomes a window into the Torah’s own boundaries: what it does and does not mean when it speaks in such a voice.

The classical commentators linger here with great care. Rashi, gathering the words of Chazal, explains that “bnei ha’Elokim” refers not to angels but to human judges and nobles, men of power who should have embodied Elokim as “Judge of all the earth” but instead corrupted that likeness. They used their position to seize any women they desired, married or unmarried. The “Nephilim,” in this reading, are those who “fell” others and caused them to fall—tyrants whose physical might and moral collapse prepared the world for the decree of the Flood.

Ibn Ezra, sensitive to the term “Elokim” as a title of authority, likewise leans toward understanding “bnei ha’Elokim” as princes, people of elevated status. Radak, in his commentary, brings both approaches: some say judges, others nobles; either way, they are human beings whose exalted station becomes a vehicle for intensified corruption. The Torah calls them “sons of Elokim” not to grant them divinity but to indict their betrayal of a Divine image that should have guided them.

The Ramban opens, for a moment, a different door. He acknowledges the possibility, cited from earlier sources, that “bnei ha’Elokim” might allude to angelic beings who “descended” and took human wives. Yet even he, who knows well the language of sod, hastens to set a fence: if such a reading is entertained, it must be understood according to hidden wisdom, not in the crude sense of celestial beings with autonomous lusts defying G d. He concludes that the plain meaning concerns human rulers, and any deeper mystery belongs to the inner Torah, not to the imagination.

Already in this brief survey, a pattern emerges. Where the verses might invite a literal drama of angelic rebellion, the mesorah draws us back toward the human horizon. The “sons of G d” are those entrusted with Divine authority in this world; their “fall” is the moral collapse of men who have misused a lofty likeness. The Torah’s concern is not with a war in heaven but with the desecration of holiness in flesh and time.

And yet, in the Midrashic literature, we do find a more mythic language, as if the Torah’s brief allusion had cast a shadow that demands its own story. The Yalkut brings the tale of Shemhazai and Azael: mighty angels who, seeing the corruption of mankind, argued that man should never have been created. “We are pure,” they implied, “we will not sin.” The Holy One said to them: if you were placed in the world of flesh, among passions and concealments, you would fall even further. They insisted, and they were given their wish—“descending” into the human plane, where indeed they stumbled, took women, and became ensnared in the very corruption they had condemned.

This narrative is powerful in its moral force: it exposes spiritual arrogance, the illusion of superiority over the struggling human being. But it, too, must be read through the clear glass of our earlier foundations. The Midrash is not teaching that actual angels, as defined in halachah and philosophy, suddenly grew independent appetites and mutinied against their Creator. Rather, it uses the language of angels to dramatize a different descent: the way exalted spiritual potentials, when drawn into the field of human ego and desire, can be inverted and dragged downward.

The “names” Shemhazai and Azael, in this light, do not designate free-willed gods but particular configurations of heavenly middos—lights of intense clarity and judgment—that, when entrusted to human hands without humility, become agents of destruction. Their “plea” before G d is our own inner voice that says: “I would never fall; I am

above this.” Their “fall” is the inevitable humbling of that voice when it meets the thickness of the world.

A similar reorientation is required when we meet other fearsome figures in Scripture, such as the “malach hamashchis” in Egypt. On the night of the Exodus, Israel was commanded to remain indoors and to mark their doors with the blood of the korban Pesach, “for the destroyer will not be allowed to enter your houses to smite.” Here is a destructive angel, moving through Egypt, striking the firstborn. Yet our sages emphasize that this “destroyer” has no independent permission; he is but an instrument given momentary license by the Divine decree. The same tradition teaches that once unleashed, such an angel does not distinguish between righteous and wicked unless restrained by explicit command. Destruction, as a mode of Divine gevurah, is blind in itself; only the One who sends it can set its boundary.

So too in Iyov we encounter Satan, who appears “among the sons of G d” presenting themselves before Hashem. He is the accuser, the prosecuting angel, who challenges Iyov’s righteousness and requests permission to test him. Here again, the text is explicit: Satan can do nothing without Divine consent. He comes and goes only by appointment, bound by the precise limits Hashem sets. There is no hint of a rival power contending with G d; there is only a severe function within the Divine court, a mode of judgment whose task is to probe the depth of human integrity.

Taken together, these strands form a clear doctrine: whenever Torah speaks of destructive angels, of accusing forces, even of “sons of G d” that seem to err, it never grants them autonomous will against Hashem. They are either human beings misusing a Divine likeness, or angelic functions described in human metaphor, or spiritual energies that, once invested in a lower realm, can be misdirected. But the ax is never more than an ax; only the Hand that wields it has true freedom.

Kabbalah and Chassidus give us a vocabulary to understand this in more inward terms. The Zohar teaches of “nitzutzim,” holy sparks scattered throughout creation, and of “sheviras hakeilim,” the shattering of primordial vessels in the world of Tohu. In that concealed history, intense lights could not be contained by their vessels and “fell,” descending into lower worlds, becoming the hidden cores of all beings. This “fall” is not a rebellion of creatures against their Source, but a crisis of overflowing intensity: Divine energies that, for the sake of a deeper purpose, enter states of concealment and fragmentation.

From this perspective, what people call “fallen angels” are, in truth, fallen sparks—high lights that have descended into domains where freedom and ego operate. When those lights are received by a purified vessel, they become channels of holiness: a strong middah of gevurah becomes disciplined courage; a fiery love becomes selfless chesed. But when they enter a vessel ruled by self, they are misused, and their very greatness magnifies the distortion: spiritual passion turns to fanaticism, penetrating intelligence to cynicism, disciplined strength to cruelty. The light itself has not changed; only its clothing has.

Chassidus therefore speaks of “high lights in low places.” A mighty angelic middah, in its own world, is a “standing” flame, fixed in its devotion. When that same quality is refracted through the prism of human consciousness, it gains access to the arena of choice. There, it can be elevated or profaned. What looks from below like an angel that has “fallen” is, from above, a spark that has been entrusted to human hands.

This is how we must also hear the language of the Midrash about Shemhazai and Azael and the more mythic themes later elaborated in extra canonical texts. They are not chronicles of rival gods, but symbolic accounts of what happens when intense heavenly currents are drawn into a world where the neshama must struggle against its own garments. The angels themselves do not sin; their reflections in human consciousness can be twisted.

Once this is understood, a further clarification becomes possible. Normative Torah denies the existence of any independent evil being with a will that can oppose Hashem's. All that we call "evil" is either a concealment—a place where the Divine light is hidden from view—or a misdirection of that light through a distorted vessel. The prosecuting angel, the destroying angel, the tempter: these are all functions within a single, seamless providence, each one a mask worn by the One who sustains them at every instant. They are severe faces of the same Light that heals and blesses.

This does not minimize the reality of suffering or the depth of human responsibility. On the contrary: it intensifies them. For if there were another power, we might locate the source of cruelty elsewhere and despair. But if "ein od milvado" remains absolute even in the presence of Satan and the malach hamashchis, then every encounter with darkness becomes a meeting with hidden light—a summons to reveal, through our choices, the unity that has never been broken.

We can now return to the paradox with which we began. Scriptural hints, Midrashic tales, and later legends about fallen angels are not invitations to imagine cosmic wars beyond G-d's control. They are mirrors held up to our own condition. The true "fall" occurs when high potentials descend into the world of bechirah and are not received in humility. The true "giants" are those towering energies—of love, strength, beauty, knowledge—that, when unmoored from their Source, stride across the earth trampling what is holy.

In this light, even the notion of "two hundred" fallen angels, which will concern us later, can be re-read as an image of multiplied distortions: many facets of a few core forces, scattered and fragmented in the human and cosmic arena. The counting is symbolic of proliferation, not of independent thrones in heaven.

But this understanding still leaves one last, pressing question: why is it that only in the human realm can such a drama unfold? Why are the angels "standing" while we are capable of falling—and therefore of rising higher than them? What is it about the root of the human soul that allows it to hold and heal these shattered sparks, to transform "fallen angels" back into songs of praise?

To answer that, we must step back from the worlds and their angels altogether, and contemplate the mystery of before: before creation, before time and story, when only His simple will filled all. There, in that hidden beginning, lies the secret of free will and of the unique covenant between Hashem and the human soul.

4 · Before the Beginning: Will, Time, and the Human Exception

When we speak of "before creation," language itself begins to tremble. For all speech is woven from time: before and after, cause and effect, higher and lower. Yet the sages, with a daring born of revelation, disclose a glimpse of that untime: "Yisrael alah b'machshavah" — Israel rose first in Divine thought.

This does not mean that there was once a moment when Hashem “thought” of Israel, as though a new idea occurred to Him. Rather, in the simple, undivided will of the Infinite, prior to any distinction of worlds or beings, the root of the Jewish soul is treasured as the inner intention of all that would ever be. Before there are heavens and earths, before there are angels, before there is even the measure we call “before,” there is only Him and His will that there be a relationship — a partner — through whom His oneness would be revealed in a finite world.

Angels do not stand there. They cannot. For an angel, by definition, is already a relation: a this in contrast to that, a function, a form, a name. As the Rambam writes, they are created beings, brought into being with the rest of existence. However subtle their substance, however lofty their understanding, they are within the order of “yeish,” of somethingness, within the flow of “and there was evening, and there was morning.” They are not eternal; they are made.

It follows that angels are children of time. They mark its rhythms, they carry its decrees. They are like the great currents of day and night: the rising of kindness, the setting of restraint, the turning of compassion. Each has its hour, its orbit, its fixed obedience to the Divine wisdom that ordains the cycles of the worlds. As the prophets hint when they speak of stars and constellations, of ministers of day and guardians of night, all these are but names for the patterned faithfulness of the cosmos.

But the human soul, and in particular the neshama of Israel, is spoken of otherwise. Chassidus explains that all created worlds, with their angels and intelligences, are animated by the light called memale kol almin — the Divine radiance that enters, measures itself, and tailors itself to each vessel according to its capacity. This light is the source of all form, all law, all inner logic. An angel is a pure, transparent vessel for one line of this measured light.

The soul of Israel, however, is rooted in a higher radiance yet: in sovev kol almin, the encompassing light that is not bound by measure at all — and beyond even that distinction, in Atzmus, the Divine essence, which is not light but the One who freely shines or does not shine. The words are metaphors, yet they point to a radical difference. Angels are expressions within the story; the soul of the Jew is bound to the Author Himself.

From this vantage, we can begin to understand why only man is granted true free will. The Rambam, in Hilchos Teshuvah, defines bechirah not as the simple fact of choosing between options, but as the astonishing gift that a created being can stand between good and evil and, at any moment, turn himself completely one way or the other. Nothing compels his heart. His moral axis is not preset. Even the foreknowledge of Hashem does not coerce him, for that knowledge is of a different order than our causality.

An angel cannot stand in such a place. Its entire being is its mission; its consciousness is its function. It knows only what it is sent to know, feels only what it is fashioned to feel. Even the highest angelic “understanding” is not a deliberating between obedience and rebellion, but a clear seeing of the Divine truth that leaves no room for deviation. Its awareness is luminous, but it is bounded within the pattern of memale, of measured revelation.

By contrast, the human soul, because it is rooted in Atzmus, bears within itself a faint echo of that primordial freedom — the freedom of the One who is not compelled by anything, who creates or does not create solely because He so wills. This is not that we possess a spark of godhood in the sense of independence — chas

v'shalom — but that the Creator has engraved into the heart of man a point where law gives way to relationship, where decree yields to covenant. In that point, a finite being can say “yes” or “no” to the Infinite, and the Infinite, by His own will, will “listen.”

This difference is staged dramatically in the Talmudic account of Matan Torah. When Moshe ascends to receive the Torah, the ministering angels object: “What is a human among us?” They wish to keep the Torah in heaven, in the realm of pure clarity and fixed praise. And Hashem says to Moshe: “Answer them.” Moshe replies with a series of questions that penetrate to the core of our discussion: “Do you dwell among nations that tempt you? Do you have parents to honor, an evil inclination to resist, a yetzer to turn?” In other words: Torah is not for beings who stand outside of history, but for those whose very condition is struggle.

The angels’ protest reveals their own nature. Their service is chorus, not covenant. They are the music of the worlds as Hashem composed them; they cannot change the score. But man, precisely because he is fragile, tempted, divided, because he can weep and err and return, is the one for whom Torah was given. For only in the realm of rupture can the depth of unity be revealed.

We can now return to the image of day and night. Angels are like the turning of the spheres, the faithful return of dawn after darkness. Each one is a “day” or a “night” force: chesed that always flows as chesed, gevurah that always stands as gevurah. They are the fixed calendar of creation. Man, by Torah and teshuvah, can transcend this calendar. He can take a moment that, by all natural measures, is night — thick with concealment, sin, and distance — and through a single cry of the heart, transform it into a higher day than ever existed before. He can turn strict judgment into compassion, not by changing Hashem, but by changing the vessel through which the Divine light is received.

This is what it means that Israel “rose first in thought.” The entire architecture of worlds and angels is built as a ladder, but the purpose of the ladder is not its rungs; it is the one who climbs. The laws of nature, the cycles of history, the vast celestial orders, all exist to furnish a stage in which a finite being, rooted in the Infinite will, will freely choose a relationship with His Maker. Without that choosing heart, the symphony of the angels would be like a song played to an empty hall.

Still, one might ask: if angels dwell in clarity and we in confusion, why is our path considered higher? Would it not be better to be like them, steady and serene, without anxiety, without the terror of failure? Here Chassidus invites us to listen more deeply to the tremor of our own hearts.

The stability of the angels is the stability of law. It is beautiful, it is necessary, but it is impersonal. Their ecstasy is the ecstasy of a flame that has never known separation from its wick. Our anxiety, our inner conflict, is the sign that we stand in a different kind of space: a space of encounter. When you hesitate between a selfish impulse and a selfless act, when you feel torn between comfort and truth, in that tension the Infinite is meeting you. The very fact that you can be otherwise, and yet turn toward Him, is the wonder before which even the angels fall silent.

In symbolic language we might say: the angels long for our uncertainty, and we yearn for their peace. They gaze at the trembling of a human soul about to overcome a forbidden desire, and they perceive in that moment a revelation of Atzmus they themselves can never touch. For their love and awe are determined by their nature; ours can be born out of darkness, out of resistance. That birth is the deepest likeness to the Creator, who brings light out of nothing, not only from existing brightness.

When Chassidus speaks of “before creation,” then, it is not to transport us into a mythic prehistory crowded with rival spirits. It is to remind us that behind every angel, every law, every story, stands the simple, indivisible will of Hashem to have a dwelling below — with you, here, now. In that primordial counsel, no angel was consulted. They are called in only later, as messengers, as supports, as garments of the Divine word that guides and tests and sustains the human journey.

All angelic drama, all talk of ascent and descent, of accusation and defense, is thus re-situated. It is scenery and choreography for the central action: the free response of a soul that remembers, in its depths, that it was known and loved “before the world was.” When you choose a mitzvah over a momentary urge, when you return after a fall, you are not only correcting a detail in your life; you are fulfilling the very thought that preceded angels and worlds.

This is the lens through which we must regard every narrative that seems to center angels — whether in Torah, Midrash, or later writings. If we forget that the human soul is the partner envisioned in the “before,” we will misread those stories as competitions between heaven and earth, as though the main question were what happens among the watchers above. But when we hold fast to the teaching that “Yisrael alah b’machshavah,” we can approach even the most elaborate angelologies with calm: they are ornaments around a single, simple point — the covenant between Hashem and His people, the dialogue of freedom and love that unfolds within time but is rooted beyond it.

With this clarity, we are prepared to turn to those extra-canonical tales that seem to grant angels a fearful centrality, to examine how they can be interpreted in the light of Sinai, so that they illuminate, rather than obscure, the dignity of the human soul and the oneness of Hashem.

5 · Reading Enoch Through Sinai

From within this clarity, we may now allow ourselves to look, briefly and carefully, at that book which has so fascinated many seekers: the writings attributed to Chanoch, known in other tongues as Enoch. We approach it as one stands at the edge of a great forest at night: with curiosity, but also with a lantern in hand. Our lantern is Sinai. Without that light, one easily mistakes shadows for beings and echoes for voices.

Historically, what is called the Book of Enoch (or more precisely, several books woven together) arises in the late Second Temple period. It did not enter the canon of Tanach, was not preserved in the language of our mesorah, and is cited neither by Tannaim nor Amoraim as a source of halachah or ikarei emunah. Its survival in full belongs mainly to other religious communities. From the perspective of Torah, this absence is itself a teaching. The same

generations of prophets and sages who transmitted to us Shir HaShirim and Koheles with all their mystery, who preserved Yechezkel's Merkavah and Daniel's visions, did not hand down Enoch as a *sefer kodesh*. This means: whatever sparks of insight it may contain, it carries no authority to define what we believe, how we pray, or what we do.

At the same time, it is not surprising that such writings emerged precisely then. The Second Temple era was a time of intense spiritual anxiety: prophecy had withdrawn, foreign empires rose and fell, and the Jewish heart sought to understand invisible forces shaping history. In that emptiness, imagination began to embroider around the terse hints of Torah—the brief mention of “*bnei haElokim*,” the mysterious figure of Chanoch who “walked with G d and was no more,” the silence around the inner mechanics of the Flood. Enochic literature can be read as a poetic attempt to fill these silences with narrative, to dramatize in story what the soul intuitively feels: that there are watchers, courts, journeys, and judgments behind the visible world.

Its core motifs are well known. Two hundred “*watchers*,” a host of heavenly beings, descend to earth, bind themselves by an oath, and take human wives. From these unions come mighty and violent offspring. The watchers teach humanity secret arts—metallurgy for weapons, cosmetics for seduction, astrology for manipulation of fate. Their corruption spreads until the earth cries out, and the heavenly court decrees destruction. In parallel, Chanoch is taken up through the heavens, escorted by angels, shown the places of punishment and reward, the courses of the stars, the orders of the angels, and the throne of glory. In some strata of the work he himself is transformed into a towering angelic being, a scribe of heaven.

Compared to the severe brevity of the Torah's own account of the pre-Flood world, this is an extraordinary expansion. Where the Chumash uses a handful of verses to hint at a mysterious corruption—“And the earth was filled with violence”—Enoch lingers over scene after scene, names the watchers, counts them, assigns them roles, elaborates the heavenly litigation and the details of their sin. Where the Torah simply says, “Chanoch walked with G d, and he was no more, for G d had taken him,” Enoch unfolds long itineraries through many heavens.

This contrast is not accidental. The Torah's restraint is itself a boundary, a fence guarding pure monotheism. By refusing to dramatize spiritual beings beyond what is needed for *avodah*, the written Torah protects us from turning messengers into protagonists. Enoch, by stepping beyond that restraint, risks obscuring the simple axis of creation: Creator and free human soul. It is for this reason that our sages did not sanctify it.

Yet, if one approaches such a book not as scripture but as mythic midrash—a human meditation—some of its images can be re-read in the light of the teachings we have received. Then, instead of dragging our faith downward into dualism, they can be elevated as parables of inner work.

Take, for example, the “*watchers*.” The term itself appears in our Tanach, in Daniel's visions of Babylon: “a watcher and a holy one (*ir v'kaddish*) descended from heaven.” Chazal, and the classical commentators after them, explain these “*watchers*” in line with the general doctrine of *malachim*: they are forms of Divine supervision, emissaries of judgment, not independent gods who spy on G d's behalf. They “*watch*” only because Hashem chooses to gaze through them; their eyes are His will clothed in image.

Read through this lens, the 200 watchers of Enoch need not be taken as a literal heavenly rebellion. Rather, they can be seen as a multiplied image of what we have already called “fallen lights.” A watcher is a mode of awareness, a way the Divine gaze is refracted into the worlds. When such a gaze enters the human heart and is seized by ego, it becomes distorted self-consciousness: the eye that watched for G d now watches for itself, for its own advantage, its own pleasure, its own power. Two hundred is then not a census of angels, but a symbol of proliferation. Where there was once a unified, simple awareness of the One, there are now countless fragmented perspectives, each claiming to know, to see, to judge.

So too with the “forbidden knowledge” taught by the watchers. The book lists skills: smelting metal, making weapons, adorning the face, reading the stars. In themselves, these are not evil. Chochmah in the world—technology, beauty, astronomy—is a gift. The prohibition is not on knowledge as such but on knowledge torn from its root, used to inflate violence, lust, and the illusion of control. In Chassidic terms: chochmah without bittul, wisdom without humility, hardens into klipah. The same Divine light that could be harnessed to build a sanctuary is diverted to build an idol or a sword. The midrashic imagination clothes this danger in the garments of angelic instruction: as if to say, “Even the highest patterns, when received into unrefined vessels, become weapons in the hands of giants.”

Chanoch’s ascent, too, can be read this way. Our mesorah knows of journeys of the soul through heichalos, of heavenly yeshivos where tzaddikim learn Torah after their passing, of the Merkavah seen by prophets. Chassidus often speaks of aliyos haneshamah—moments when, even in this life, the soul is lifted to perceive higher orders of reality through Torah and tefillah. The Zohar describes how, when a person learns Torah lishmah, his words rise and are crowned in the worlds above, and he is joined to the supernal chaburah.

Enochic literature takes the terse phrase “G d took him” and paints it as a long initiation into such worlds. If we strip away the foreign elements and hold it up to the light of Sinai, we can allow ourselves to hear in it a parable: that a human being, through walking with G d, can become so transparent to the Divine will that his consciousness is more at home in heavenly courts than in the corruption of his generation. In this sense, “Chanoch became like an angel” is not a doctrine but a poetic way of saying what Chassidus teaches explicitly: that a Jew, cleaving to Torah, can refine his animal soul until it sings in harmony with the “standing” lights above, while yet remaining a free “walker” below.

But for such readings to remain holy, one must constantly distinguish between symbol and creed. This is the methodological principle: writings outside our canon may be mined for imagery, for echoes that stir the heart, but they do not establish realities for us. They are to be filtered through the complete system of Torah as transmitted by Chazal, poskim, and the masters of pnimiyus haTorah. Where they contradict that system—by suggesting independent celestial rebels, angelic unions that override Divine decree, or a cosmos in which human choice is marginal—they are simply set aside, as one closes a book that does not lead to yiras Shamayim.

The danger of literalizing such texts is not only intellectual; it is spiritual. When a person fills his imagination with named ranks of angels, fallen and unfallen, with detailed maps of heavens not sanctioned by our mesorah, he subtly shifts the axis of his fear and hope. Instead of standing naked before Hashem and His Torah, he begins to

negotiate with imagined powers, to blame “forces” for his impulses, to attribute his suffering or success to hidden dramas among watchers. This is a refined form of avodah zarah: not bowing to stone, but to stories.

Therefore, even when we allow ourselves to read, it must be as one looks into a mirror of the soul, not a window into a rival heaven. The 200 watchers become the many voices within us that observe but do not surrender; the “giants” become inflations of ego that trample the humble; the forbidden knowledge becomes every time we use a Torah insight or a psychological tool to dominate another instead of to serve Hashem. And Chanoch’s ascent becomes the possibility that, in each generation, there are those whose walking with G d refines the atmosphere of the world, even if their names and journeys are known only Above.

Seen so, Enoch returns to its proper place: not as scripture, not as a secret manual of angels, but as a human midrashic tapestry that can, when read through Sinai, remind us of truths we already know from Torah and Chassidus. That the misuse of high light breeds violence. That there is a court Above which weighs every deed. That there are paths of ascent open to the soul. And that all of this exists only to deepen our awe before the One who needs no watchers to see, no intermediaries to judge, no myths to be real.

From here, the question turns from books to life. Granted that angels are functions, that extra canonical tales are at best symbolic, how then shall a Jew actually walk among these images? How should one think and speak about angels in daily avodah, so that even the most vivid stories become ladders for the heart and not distractions from the One who stands above the ladder? To this we now turn.

6 · Walking Among Angels

To walk among angels in a Jewish way is first of all to walk simply with G d.

The halachah, which is the revealed will of Hashem, guards this simplicity with great jealousy. It does not allow the heart to lean, even a little, toward any intermediary. Therefore the prohibition of praying to angels is not merely a technical point of law; it is the fence around the innermost garden of emunah. One may not request from an angel, nor address supplication to any spiritual force, even as a “go between.” For the essence of prayer is the meeting of the finite “I” with the Infinite “You” — “Atah” — without anything placed in between, whether stone or star, sefirah or seraf.

From this root the halachic discussions of our liturgy are illuminated. When some communities recited “Machnisei Rachamim,” calling upon the bearers of mercy to carry prayers upward, the question arose: does this not bend the soul away from the pure line of “Baruch Atah Hashem”? Many authorities therefore excluded or reinterpreted these words, insisting that even poetic hints must not be heard as petition to angels, only as description of the higher order that serves Hashem. The sensitivity itself is our teacher: even where the language is ancient and sweet, if it risks planting in the heart a sense of reliance on something other than Hashem, it is set aside or explained away. Better to lose a stanza than to lose the straightness of the soul.

So too the cherished song of “Shalom Aleichem” on Friday night. We welcome the “ministering angels” who accompany a Jew from the synagogue to his table of Shabbos peace. Yet here too the sages and teachers have been careful with our words. We greet them, we acknowledge their presence as witnesses and attendants to the sanctity of our home, but we do not pray to them. When we say “Barchuni leshalom,” “bless me with peace,” the inner intent is not that an angel bestows blessing by its own power. Rather, in the language of the masters, blessing means revelation of a light already decreed Above. We ask that the peace of Shabbos which Hashem ordained should be revealed and rest upon us in the manner that even the attending forces will agree and attest to it. And many are careful to conclude swiftly with “Tzeischem leshalom,” sending them on their way, for our deepest companionship on Shabbos is with the Shechinah Herself.

From here the path turns inward. It is not enough to avoid forbidden speech; we must also shape our instinctive reliance. The sages taught: “If you encounter a wicked person, drag him to the beis midrash.” There is no hint of appealing to angels, of invoking unseen guardians as one might summon warriors in a tale. The advice is painfully simple: bring him, or your own inner rasha, into the light of Torah. For “Hakol bidei Shamayim chutz miyiras Shamayim”—everything is in the hands of Heaven except the awe of Heaven. The entire celestial hierarchy, with all its forces and measures, lies within the Divine hand; only your own turning toward or away from Hashem is placed in yours. That is the one space where no angel can walk for you.

Chassidus then reveals a gentle paradox. Even as we are forbidden to pray to angels, we are told that angels accompany a Jew in his ways. When one goes on the road for a mitzvah, speaks words of Torah, guards his eyes, bends in kindness, the texts describe bands of “malachei hashareis” that go with him. The Baal Shem Tov and his disciples taught that every mitzvah creates an angel, a living current of light, formed from the deed itself. Every word of Torah is a subtle being that lives in the upper worlds. Even thoughts and speech create subtle formations; holy thoughts give rise to ministering forces, and the opposite, Heaven forbid, thickens the air with accusing forms.

These teachings are not to frighten but to dignify. They mean that the world around you is not empty. Your day is not a series of disconnected acts but the weaving of garments, the birth of emissaries. When you say a blessing over bread with attention, an angel is formed that carries that moment of gratitude upward. When you speak kindly against your irritation, a messenger of compassion is born. When you allow anger or cruelty to harden, a coarser form arises that testifies to that constriction. The courts Above do not need watchers from alien stories; they are populated by the very children of our choices.

Here Yaakov’s ladder returns, not as ancient vision but as present map. The ladder is prayer and Torah and mitzvos. Its feet are in the earth of our ordinary life—kitchen, office, street—and its head reaches the heavens of understanding and delight. Our actions send angels ascending; Hashem sends shefa, abundance and illumination, descending. In every mitzvah there is an “ascending” aspect—the bittul and yearning that rise—and a “descending” aspect—the Divine will that clothes itself in the deed and flows into the world as blessing. To live with this image is to know that every small act is a rung; every “Amen,” every coin of tzedakah, is a step on the ladder, even if the climb is too gradual for our eyes.

Practically, this rescues us from two distortions: fear of unseen forces and fascination with them. Fear is healed by returning to “Hakol bidei Shamayim”—all forces are His servants. The only thing not in His hand is your own awe of Him. Therefore, when you feel anxiety about spirits or curses or angels in rebellion, turn that same trembling into yiras Shamayim: “Master of all worlds, You alone rule; let my fear be only of failing to do Your will.” The energy of fear is then elevated from scattered ghosts to the living G d.

Fascination is healed by channeling the imagination back into Torah. If your soul is drawn to angelic images, to ladders and chariots and watchers, do not suppress that desire; refine it. Study the passages of Chazal and the holy books that speak of Merkavah, of the songs of the seraphim, of the angels formed by mitzvos. Let your contemplations be fed by sources rooted in Sinai, not by tales that awaken taste for spiritual spectacle. In davening, when you speak of “malachim” and “ofanim,” use these as mirrors of your own inner states. Malachim are your fixed loves and fears; seraphim your burning yearnings; ofanim the grinding wheel of habit that can be turned either for holiness or for self.

Here the psychological dimension reveals itself as an inner orchard. Every recurring emotion, every habitual thought, is an “angel” of the nefesh—a messenger carrying a certain message again and again. Your tendency to kindness is an inner Michoel; your instinct for boundaries and holy severity is an inner Gavriel; your wish to heal and harmonize is an inner Refael; your clarity and insight are an inner Uriel. When these capacities are aligned with Torah, they stand upright—angels of light. When they are twisted by ego, they appear as “fallen”: love becomes addiction or flattery; strength becomes rage or cruelty; beauty becomes vanity; wisdom becomes manipulation. The same forces, corrupted, are the “bnei ha Elokim” that descend into the daughters of earth.

Teshuvah, then, is the raising of fallen angels within. When you take that same power of love and redirect it from self indulgence to chesed; when you take that same intensity of anger and redirect it against your own laziness; when you take that same aesthetic sense and devote it to hiddur mitzvah, you are lifting distorted messengers back onto the ladder. You do not create new powers; you return each angelic middah to its true Sender.

In this light, the Jew walking in the world is more than a protected traveler; he is a bearer of light for the worlds themselves. Angels sing a single note forever; a human being can change the melody. Each time you choose to say “Shema Yisrael” with attention, to put on tefillin, to guard Shabbos, to forgive, you surpass the angels not by power but by likeness to the Divine freedom. You echo, in miniature, the One whose will is not compelled by any law, who chose to create and to covenant in love.

Let us gather these threads in a quiet meditation.

Imagine once more Yaakov’s ladder set upon the earth of your own life. All the angels you have ever created by mitzvos are there, ascending, descending, carrying the fragrance of your deeds. The highest archangels of love, strength, beauty are not far away in some alien heaven; they glow as your highest capacities, waiting to be enlisted for Hashem. Even the “fallen” ones—the misused passions, the broken habits—hover near the rungs, longing to be lifted through one honest act of teshuvah.

Around the ladder are the stories you have heard and read—of watchers, of courts, of journeys through realms. Some are from Torah, some from midrash, some from human imagination. See them now as garments, as parables that may help the heart picture the unseen but have no life of their own. Their colors are beautiful, but they are not the walker and not the One who stands above.

Now lift your inner gaze. Above the ladder, beyond the angels, beyond all images, stands the One. No form, no measure, no name truly grasps Him. The angels are spirits; He is the breath of their being. The sefirot are lights; He is the darkness that is not absence but infinity. All the worlds are ladders; He is the ground and the sky and the climber and the climb.

In that awareness, the soul whispers: Ein od milvado—there is nothing besides Him. Not that angels do not exist, nor that worlds are illusion, but that in their very existence they are nothing but His speaking, His willing, His presence. To live with this is to walk among angels without bowing to them, to hear their songs without being distracted from the Singer.

And then the avodah is simple. When you wake in the morning, say “Modeh Ani” not to any force but to the living King who returns your soul. When you fear, turn your fear into awe of Him. When you are drawn to spiritual spectacle, return to the clarity of Sinai, to the straight words of Torah and Chassidus. When you say “Kedushah” and imagine the angels calling “Kadosh,” feel your own heart becoming their companion in praise. When you fail, know that the angels formed from that failure can be transformed through teshuvah into deeper light.

So a Jew walks: not above angels in arrogance, not beneath them in superstition, but among them in humble partnership, knowing that all of them, from the highest archangel to the smallest messenger formed by a single word of Torah, are only garments of the One light. And he knows, with a quiet certainty that deepens with every mitzvah, that beyond all garments, beyond all ladders, beyond all flames and rivers and songs, there is only Hashem, and the soul cleaving to Him in the midst of an ordinary day.

"העשה מלאכיו רוחות משרתיו אש להט" (תהלים ק"ד:ד').

במעט מלים אלו כונס המזמר את כל השאלה בדמות אחת: מלאכיו רוחות, משרתיו אש להט. המלאכים נקראים "שלו" – אינם נבראים עומדים לעצמם, אלא רכושם, פלים. הם "רוחות", דקים כנשימה, ו"אש להט", חזקה אך חולפת, אוכלת את דלקה ונעלמת. אינם מקורות אור, אלא אבוקות הנדלקות ונכבות על פי רצון המדליק אותן.

כבר בפסוק זה התורה מצננת את הדמיון. אינה אומרת: "הוא בתוך המלאכים", ולא: "הוא נעבד על-ידי כחות עומדים לעצמם". אלא אומרת: הוא עושה אותם. עושה – לשון הוה, תמידי. אינם נכוחות נצחיות, אלא מעשה עשיה תמידית, זרם רצון. כשיש שליחות – יש מלאך. כשנגמרת השליחות – הלהבה חוזרת לשרשה והצורה הנפרדת נעלמת.

זהו הפשט הפשוט הזורם כנחל צלול בתוך ספורי החמש. הסתכל בחלום יעקב: "והנה סלם מצב ארצה וראשו מגיע השמימה, והנה מלאכי אלקים עלים וירדים בו" (בראשית כ"ח:י"ב). תחלה הם עולים, ואחר כך יורדים. אינם משוטטים חפזיים, אלא נועים רק על גבי הסלם ה"מצב" – העומד שם מתוך הנחה של אחר. אמרו חז"ל: אלו מלאכי ארץ ישראל שעלו, ומלאכי חוץ לארץ שיורדו, זה נכנס וזה יוצא, כל קבוצה בשליחותה המיוחדת. אין מלאך עובר גבולו, ואין שליח מחדש מסעו מעצמו. כל המראה כלו מקף בגלוי זה ש"ה נצב עליו" – על הסלם ועל המלאכים. חסר המנוחה של השליחים נאחז בתוך המנוחה המחלטת של המשלח.

דפוס זה חוזר ונושן בכל הגלויים הגדולים של מלאכים בתורה. שלשה "אנשים" נראים אל אברהם באלני ממרא. הכתוב מחלף בלי בוששה בין לשון "ה'" ל"האנשים", לגלות שמה שנראה ככני אדם הוא באמת מלאכים – וכל אחד בשליחותו המיוחדת: אחד לבשר על לידת יצחק, אחד להפוך את סדום, ואחד לרפא את אברהם. חז"ל מזקקים את הכלל: "אין מלאך אחד עושה שתי שליחויות". ועוד: "מלאך אחד אין לו שני שמות" – שכל מהותו היא שליחותו. כשהשליחות נגמרת – השם נגמר. אין "קריירה", אין אג'נדה פרטית. יש רק שליחות.

וכן הוא במלאך המוצא את הגר תועה במדבר, ובמלאך הקורא אל אברהם על שפת הסכין בהר המוריה, ובמלאך הנראה כ"שר צבא ה'" ליהושע קדם יריחו, ובמלאך העולה בלהבת קרבן מנוח. כל אחד מופיע פתאם, אומר דבר מדיק, ונעלם. יש אימה, יש פחד, יש רעדה – אבל אין פעם אחת עבודה. הפחד הוא מלפני ה' אשר דברו עכשו בוער באויר. המלאך הוא פקול הנזרק מעבר לנחל; כשההדרה דוממת – אין נשאר ישות להשתחות לה.

הרמב"ם כונס תודעה פשוטה זו של הכתוב וקובעה להלכה ביסודי התורה. בהלכות יסודי התורה פרקים ב"ג הוא מתאר את המלאכים כנבראים – נבראים – "שכל נפרד" הדק מאש ורוח, אבל נברא לכל דבר, אינו נצחי, אינו קיים מעצמו. הם נקראים בשמות רבים – חיות, אופנים, שרפים, מלאכים – לפי מדרגותיהם ופעולותיהם, אבל כלם שותפים באמת אחת: הם "בינונים" שכל מהותם היא לעשות רצון קונם בלי שום סטייה. יש להם דעת אבל לא בחירה; הם יודעים, אבל אינם בוחרים. הידיעה שלהם היא הציות שלהם.

מזה נובע הגבול ההלכתי: אין לעבדם, ואין לפנות אליהם ככחות עומדים לעצמם. איסור עבודה זרה אינו רק על השתחואה לשמש ולירח; הוא כולל כל כבוד הנתן למלאכים כאלו יש להם כח עצמי. הראשונים מדגשים שאפלו להתפלל "על-ידי" מלאך אסור, מפני שזה מדמה עצמו לעמד על גבי ענף אחר וולת הנוכחות המידית של ה'. לבקש חן מן השליח הוא לטעות בין האגרת למחבר, בין הקרן לשמש.

תפלתנו היומיומית בנויה כאלו היא אמונת תמידי בבורו זה. פעם אחר פעם הליטורגיה מחזירה את עינינו מהממצעים אל המקור עצמו. אנו אומרים: "ברוך... המחזיר שכינתו לציון" – ברוך הוא שמחזיר את שכינתו לציון. לא "השולח מלאכו", אלא הוא עצמו, כפי שהוא בוחר להתגלות. אנו אומרים: "המשגיח מן החלונות ומציץ מן החרפים". ההשגחה על העולם אינה מפקדת לאחר; אפלו כשיש "חלונות" ו"חרפים", מסכים ומערכות – הוא המביט דוקא דרך כל אלו. שירת החלונות אינה נותנת עצמאות לזכויות.

זהו הפרוש החי של "אין עוד מלבדו" כשמחלים אותו לא רק על כחות גשמיים אלא גם על רוחניים. הדמיון מקבל בקלות שאכנים ואצי השדה אין בהם אלהות עומדת לעצמה; דק יותר להרגיש שאפלו המלאך העליון ביותר, הנוצר בראיה, הוא אין לפניו. ומכל מקום זהו הציר: כל היצורים הרוחניים, כל העולמות של אור ושכל, הם כאין ואפס לגבי מציאותו הפשוטה והבלתי מגבלת של ה'. הם כתבנית בתוך הנשימה המדברת אותם, כאותיות בפי המדבר. יפים, סדורים, גבורים – אבל בלי שום מעמד לעצמם וולת דבורו התמידי.

כששכחה זו חודרת – הלב גולש לתוך דמיון. הוא מתחיל לישב את השמים בכחות מתחרים, לדמות "כוחות טובים" ו"כוחות חשך" הנלחמים זה בזה, כאלו האיוסוף נסתלק מן הבימה לראות את המנחה שלו. התורה כורתת מיד שרש זה: אין דבר כזה. "לה' הארץ ומלוואה, תבל וישיב בה" – ובשנה גם השמים וישיב בהם. מלאכים אינם יכולים למרוד, מפני שאין להם רצון להתנגד. אינם יכולים לעורר מעצמם, מפני שאין להם כח לתת. הם כקורדס ביד החטב, כלהבה ביד החרש. האימה שאנו מרגישים לפניהם מיעדת להתהפך למעלה, אל האחד אשר דברו הם מגלים לרגע.

כך מיסדת התורה הנגלית שני קצות בבת אחת. מצד אחד – אינה מוחקת את המלאכים מן הספור. היא מדברת עליהם תדיר, מעמידה פרשיות שלמות על הופעתם, ומספרת את רעידת הנשמות הגדולות לפנייהם. ומצד שני – היא בלי הפגה כופרת בעצמאותם: כל מלאך נקרא רק על שם תפקידו, נראה רק על פי צווי, ונעלם כשהמלאכה נגמרת. אין רשות לנו

לדמות אותם כרצונות מתנגדים, כעובדי כוכבים שבעלי דעות פרלליות, או כממצעים עומדים לעצמם בין אדם לאלקים. ואף-על-פי-כן, שאלה דקה מתבשלת בשקט מתחת לשטח הברורה הזאת. אם מלאכים אינם אלא שלוחים, בלי בחירה, בלי ספור של עצמם – למה התורה מדברת עליהם כל כך תדיר ובדקיקות? למה רואה יעקב סלם מלא אותם? למה האבות והנביאים פוגשים אותם בשעת הפניות הגדולות של ההסטוריה? מהו העולם השבוע של "רוחות" ו"אש להט" שבתוכו נוע הצווי האלקי?

לו לא היו אלא "דוארים" – לא הייתה מצדקת משקל הייתה בכתובים, ולא היו מבהרות כל כך בדקדוק תמונותיהם בדברי הנביאים. ברור שבתוך חסרון העצמאות שלהם גופו טמונה מערכת עמקה – תבנית של רצון אלקי, כוריאוגרפיה קבועה של אהבה, יראה והרמוניה – שהתורה רוצה שנגזף בה. הדמיון צריך להצטנן מן ההזיה, אבל לא להקפא כנגד הפלא. כשגבול היחוד הטהור נקבע – שאין עוד מלבדו, וכל המלאכים אינם אלא נשימת דבורו – אז יכול אדם להתחיל לשאל: מה מגלות הנשימות האלו על הסדר הפנימי של הבריאה, על עולמות האש והרוח שבהם יורד דברו עד אלינו?

ב

כדי להתקרב אל הסדר הפנימי הזה, אין חכמי הסוד פותחים במלאכים עצמם, אלא בעולמות המערסלים אותם. כי במקום שהתורה הנגלית מדברת בלשון ספור – משרתים החוצים מרחב, קולות הנשמעים, להבות הנראות – התורה הנסתרה משרטטת מפה של תודעה: אצילות, בריאה, יצירה, עשייה; מחשבה, רגש, התצורות, מעשה. המלאכים אינם מצבים על מפה זו פדמויות נודדות, אלא כזרמים קבועים בנהרותיה.

זהו מלמד על "חיות", "אופנים" ו"שרפים" כמערכות נפרדות של מלאכים, שכל אחת שרושה במדרג אחרת של המציאות. ה"חיות הקדש", בריות חיות של הכרה לוחטת, שיכות לעולם הבריאה, עולם השכל וההשגה, שבו רעיונות אלקיים לובשים לראשונה צורת "יש" מבחן. ה"אופנים", הכוחות המתגלגלים והמסתובבים, מקשרים לעולם היצירה, עולם הרגש המצטיר, של אהבות ויראות המסתובבות סביב מקורן. ה"שרפים", הבוערים, מקשרים על פי דברי חז"ל לעולם העשייה, העולם הרוחני התחתון וגבולה עם החומר, שבו הדבור האלקי חורג דרכו אל תוך מעשה ממש וקנאה בוערת.

אלו אינם שלושה מיני בריות על-טבעיות המתחרים על תשומת לבנו. הם שלושה בטוויים יציבים של חיות אלקית בהשתלשלותה: בהירות ההשגה (חיה), התנועה המסתובבת של הרגש (אופן), האש המכלה של הבצוע (שרף). כשהנביא רואה אותם, אינו מגלה בריות עצמאיות, אלא רואה בעינים פקוחות את מה שתמיד כבר קורה בתוך מרקם המציאות – הבעירה הקדושה של הרצון האלקי כשהוא חושב, מרגיש ופועל עולם.

ספר יצירה, אותו ספר דק ואין-סופי העומד בשרש הקבלה, מדבר בלשון אחרת על אותו האמת עצמה. הוא מכריז שהעולם נברא על-ידי "ספרים, סיפור וספר" – מספרים, ספור ואות. עשר ספירות ועשרים ושתים אותיות: מדה והבחנה. לפי השיטה הזאת, כל מה שיש, מהמלאך העליון ביותר ועד לגרגיר העפר הקטן ביותר, הוא סדור מיוחד של עשר המדות האלו ועשרים ושתים הקולות של דבור ה'. המלאכים, אפוא, אינם יציאות מן הכלל של הבריאה; הם הדגמאות הטהורות ביותר שלו. הם תצורות של ספירות ואותיות שאין בהן תערובת גסות המטשטשת את תווייהן.

בספר התנ"א, בשער היחוד והאמונה, נפתח דבר זה יותר. שם מבאר שבריות כל העולמות וכל צבאם אינה מאורע פעם אחת, אלא דבור הולך ונמשך. "לעולם ה' דברך נצב בשמים" – ה"דבר" שהעמיד את השמים על יסודם עומד בהם תמיד, בהמשך, כעצם מציאותם. וכן הדבר בכלם: אלו הנה הדבור האלקי המחיה עתה את הנברא פורש אפלו כרגע קטן, הנה אותו נברא נעלם לגמרי כאלו לא היה מעולם. וכן המלאכים אינם אלא ההגדרה העכשווית של רצונו האלקי בצורה מדיקת.

מה מבדיל אפוא בין מלאך לחברו? לא עצם פרטי או אגיות מיוחדת, אלא הצורף המיוחד של ספירות ואותיות המרכיב את מציאותו ברגע הנה. מלאך של חסד הוא מדת החסד האלקית, אהבה ונתינה, הלבושה באותיות המגדרות את שליחותו. מלאך של גבורה הוא גבורה, כח הצמצום והגבול, כן לבוש. כל אחד הוא משואה יציבה בחשבון הקוסמי של דבור ה'.

לפיכך מדברים המקבלים הקלסיים על המלאכים הגדולים בשמות המגלים בגלוי את מדתם: מיכאל, הימין, הוא חסד; גבריאל, השמאל, הוא גבורה; רפאל מוריד ומעבר את הרחמים הרבים המרפאים ומשקמים; אוריאל מקשר לאור ולדעת, או דעת. אלו אינם ספורי חיים פרטיים, אלא ערצים ארכטיפיים. כשהעולם זקוק להוספת גלוי חסד – גשם בעתו, הקלה פתאומית, הרפית דין קשה – הרצון האלקי מתבטא על-ידי המערכת המלאכית הקשורה למיכאל. כשצריך בצמצום, במשמעת או בהערות האימה, הרצון זורם על-ידי גבריאל. ובכל זאת אינם אלא לבושים למי שהוא למעלה מכל ימין ושמאל, מכל התפשטות והתצמצמות.

מן הנזית הזאת, אין עוד צורך לראות באזפורי התורה על "שר של עשו" או "שר של מצרים" – מלאך משרת של עשו, שרש רוחני של מצרים – כקשוט מיתולוגי, אלא כתאור מדיק. גם האמות אינן רק גופים ופליטיקה; הן נזונות מתבנית מסוימת של חיים אלקיים, מפערכת קבועה של מדות המגדרת את אפין ושליחותן בהסטוריה. אותו דפס פנימי הוא מה שחזו"ל קוראים "שר" שלהם. שרו של עשו הוא תצורף שבו הגבורה, הכח והקשיחות, הם השולטים ומגסים; שרו של מצרים שרוש בצמצום ובעצמאות עבודתית. ה"שרים" האלו אינם אלהים עצמאיים המגנים על עמיהם כנגד ה', אלא תכניות רוחניות שעל-ידיהן האחד מקים גם את התרבויות המתנגדות לרצונו הנגלה. גם הם תלויים ומשעבדים ככל מלאך; מרידתם אינה אלא באפן קבלת השפעה ובהתנהגות האדם המבטא אותה.

עכשו אנחנו מתחילים להבין מדוע הנביאים מתארים את המלאכים כ"עומדים", ואת נשמת האדם כ"מהלך". בספר זכריה נאמר לנביא שאם ילך יהושע הכהן הגדול בדרכיו של ה', "ונתתי לך מהלכים בין העמדים האלה". ומבאר בחסידות: המלאכים נקראים "עומדים" מפני שמדרגתם קבועה. הם מגלמים מדה מסוימת בשלמות ובלי הטוה, ואינם עולים או יורדים בעצם. שירתם היא תנועה אחת ברורה, הנשנית בלי לאה ובלי הפתעה. הנשמות, לעומת זאת, הן "מהלכים" – בריות של מסע, של הויה מתחדשת תמיד. נשמה יכולה לעלות מעולם רוחני אחד לעולם גבוה ממנו, ממד תודעה אחד למד גבוה יותר, עלידי תורה, תפלה ותשובה. ואפילו כשהיא נופלת – אין נפילתה סופית; היא יכולה להפוך את הירידה לעליה חדשה, מה שאין מלאך יכול לעשות.

רבי החסידות נתנו דמיון פשוט ובווער להבדלה זו. המלאכים, אמרו, דומים ללהב הקשור לפתילה: תמיד שואף למעלה, מתרצד בכסופים, ומקשר למקורו ואינו יכול לזוז ממקומו הקצוב. תאונתו טהורה אבל צפויה; אינו בוחר בה – היא מהותו. בני אדם דומים לגחלים. גחלת גם היא יכולה להלהט באש ולהפיץ חם; אבל היא גם יכולה להשחיר, להתקרר ולהראות כמתה. נגע בה בנשימה, עורר אותה במקל, וניצוצות גנוזים מתלהטים שוב ללהב בהיר. הגחלת כוללת בקרבה אפשרות לרבה מצבים, לשנוי אמת. זהו הדרך של בחירה חפשית, השייכת רק לאדם.

אין זה ממצט בקדשת המלאכים; אלא מצבע אותה במקומה. שלימותם היא שלימותה של שורה בסימפוזיה שאינה סוטה מהתווך הכתוב לה. שלימותנו היא שלימותו של גנן שצריך ללמד, לשכח, לטעות, להקשיב, ואחר כך לבחור מחדש להתישר עם הנגון.

כשאנו מבינים את המלאכים כתצורות קבועות של מדות אלקיות, אנו יכולים להבין מדוע מדברת גם החסידות על ה"מלאכים" שבתוך הנפש האנושית. כי גם הנפש מבנית על-פי ספירות. בתוכנו יש דפסים קבועים של אהבה ויראה, של רחמים ועוז, של בטחון וענוה. מקצת דפסים אלו בוקקים ובריאים, ומכונים מטבעם אל ה' ואל הטוב. אחרים מעוותים, ומדבקים בדברים שאינם ראויים. אבל בכל המקרים הם פועלים ככחות "עומדים" בחיינו הפנימיים: תגובה מסוימת החוזרת ונשנית, סגנון רגשי הנתפס כנתון.

כשאדם פעל חסד הרגיל, הזורם בקלות ובלי חשבון, אותו זרם של חסד בנפשו הפהמית דומה למיכאל בממד מזעזר. כשאחר פעל קשיות דין טבעית – ממנה לשפט, למשך קוים – אותו גבורה היא כהדיו של גבריאל, המתבטאת בכלי צר. כשאנו חווים הברק פתאמי שמאיר ומסדר רבה בלבולים כאחד – יש כאן לחישה מאורו של אוריאל. אלו אינם מטפורות בעלמא. זהו האפן שבו אותן אנרגיות ספירטיות המבנות את העולמות העליונים משתקים בתוך המקרוקוסמוס של הנפש האנושית.

ומעל לכל ה"מלאכים" הפנימיים האלה עומדת הנשמה, הנפש האלקית, ששרשה למעלה מהספירות עצמן. משם נובעת יכולתנו לבחור: להסיט דפס נתון, לזקק אהבה גסה לחסד קדוש, לרפף גבורה קשה לרחמים ממשמעים. כך הנשמה נוהגת ב"מלאכה" הפנימיים כדרך שהקדוש-ברוך-הוא נוהג במלאכים הקוסמיים: לא על-ידי מאבק בהם כאויבים, אלא על-ידי הפקדת תפקיד להם, המתקת קצותיהם והוראת שיר חדש.

אנו מתחילים להבחין, אפוא, בקוסמוס רחב וסדור של אש ורוח. למעלה, בעולמות העליונים, דרגות דרגות של מלאכים, כל אחד להב יציב של מדה מסימת, כל אחד אות בדבור האלקי. למטה, בלב האדם, כוחות מקבילים, המהדים את מבנם בממד מזערר. וביניהם, אומות ודרות עולים ויורדים תחת שלטונם של "שרים" רוחניים, אותן תצופות מרפבות המעצבות את האפי הקבוצי. ובתוך הכל, האחד מדבר ומקיים, רגע אחר רגע, כפי שמלמד התנאי: דברו עומד בכלם, "מחיה את כלם".

ועם כל זאת, שאלה נוספת דוחקת עכשו לפנינו. אם מערכות המלאכים, למעלה ולמטה, כל-כך קבועות – אם מיכאל תמיד יהיה חסד, אם גבריאל תמיד יהיה גבורה, אם ה"עומדים" אינם חוצים את גבולם – מאין באה חווית הפאוס בעולם? איך נבאר חטא, תאוות מסטות, וכל התמוגות של מלאכים הנראים כמתנגדים, מקטרגים או יורדים לחשך? מה פירוש "נפילה" במציאות של בריות שעצם מהותן היא לעמד? תשובה לפרדוקס זה תולידנו עוד יותר לפנינו, אל סוד העקום והירידה בתוך הזרמים עצמם של האור האלקי.

ג

התורה עצמה מוליכה אותנו אל תוך שאלה זו על-ידי קטע עמום ומדאיג, כמו עמק פתאמי בתוך נהר שפני מימיו נראו קדם כך חלקים.

"ויהי כִּי־החל האדם לרב על־פני האדמה ובנות ילדו להם. ויראו בְּנֵי־הָאֱלֹהִים אֶת־בְּנוֹת הָאָדָם כִּי טֹבוֹת הָנָה, וַיִּקְחוּ לָהֶם נָשִׁים מִכָּל אֲשֶׁר בָּחָרוּ... הַנָּפְלִים הָיוּ בָּאָרֶץ בַּיָּמִים הָהֵם..." לפני המבול, כאשר רבה האדם, "בני האלקים" ראו כי טובות בנות האדם ולקחו להם נשים; גבורי ענק היו בארץ בימים ההם.

פסוקים אלו בספר בראשית נעשו זרע לרבי דמיונות על "מלאכים נופלים", מרד קוסמי, ובריות מערבות. אבל דוקא משום שהם כל-כך חידתיים, האפן שבו חז"ל והמפרשים קוראים אותם נעשה חלון לגבולות עצמה של התורה: מה היא מכוננת ומה אינה מכוננת כשהיא מדברת בקול כזה.

המפרשים הקלסיים משהים כאן את עיונם בדקדוק גדול. רש"י, המלקט את דברי חז"ל, מבאר ש"בני האלקים" אינם מלאכים, אלא דינים ונדיבים בני אדם, אנשי שררה שהיו צריכים להגלים בקרבם את שם אלקים כ"דין כל הארץ", ולמעשה השחיתו דמות זו. הם השתמשו במשרם כדי לחטף כל אשה שחפצו בה, בעולה או פנויה. ה"נופלים", לפי

קריאה זו, הם אותם ש"הפילו" אחרים והכשילו אותם – עריצים שגבורתם הגופנית ונפילתם המוסרית הכינו את העולם לגזרת המבול.

אבן עזרא, הרגיש לתואר "אלקים" ככנוי שררה, נוטה גם הוא להבין ש"בני האלקים" הם נשיאים, אנשי מעמד רם. הרד"ק, בפרושו, מביא שני הדרכים: יש אומרים דינים, ויש אומרים נדיבים; לכל הפחות, בני אדם הם, שמעמדם הנשא נעשה כלי להגברת השחיתות. התורה קוראת להם "בני האלקים" לא כדי להעניק להם אלהות, אלא כדי להאשימם בבגידה בצלם אלקים שהיה צריך להנחות אותם.

הרמב"ן פותח, לרגע קצר, דלת אחרת. הוא מודה באפשרות, המבאת ממקורות קודמים, ש"בני האלקים" רומזים לבריות מלאכיות ש"ירדו" ולקחו להם נשים מבנות האדם. אך גם הוא, המפיר טוב את לשון הסוד, ממחר להקים גדר: אם מקבילים קריאה כזו, צריך להבינה על פי חכמה נסתרה, ולא במוכן הגס של בריות שמים בעלי תאוות עצמאיות המורדות בבוא. לסוף הוא מסקים שהפשט עוסק במלכי אדם, וכל סוד עמוק יותר שיהיה לתורה הפנימית ולא לדמיון המפקר.

כבר בסקירה קצרה זו מתגלה דפס. במקום שהפסוקים כאלו מזמינים מחזה ממשי של מרד מלאכים, המסורה מחזירה אותנו לאפק האדם. "בני האלקים" הם הנאמנים על שררה אלקית בעולם הזה; "נפילתם" היא הקריסה המוסרית של בני אדם שהשתמשו בדמיון הנשא לרעה. דאגת התורה אינה מלחמה בשמים, אלא חלול הקדש בבשר ובזמן.

ואף-על-פי-כן, בספרות המדרשית אנו מוצאים לשון מיתת יוטר, כאלו רמזה הקצצר של התורה השליך צל הטוען ספור משלו. הילקוט מביא את ספור שמחזאי ועזאל: מלאכים גדולים שכאשר ראו את שחתת האדם, טענו שלא היה ראוי לברוא את האדם כלל. "אנחנו טהורים", כאלו אמרו, "איננו חוטאים". אמר להם הקדוש ברוך הוא: אלו הייתם נתנים בעולם של בשר, בתוך תאוות והסתרים, הייתם נופלים יותר. הם התעמדו על שלהם, ונתנה להם משאלת לבם – "ירידה" למישור האנושי, שבו באמת נכשלו, לקחו נשים, ונלכדו באותה שחתה עצמה שגנו.

ספור זה עצום בכח המוסר שבו: הוא מגלה את גסות הרוח הרוחנית, את אליל העליונות על האדם הנלחם. אבל גם אותו צריך לקרוא על פי הזכוכית הברורה של היסודות שהנחנו. המדרש אינו מלמד שמלאכים ממש, כפי שהם מגדירים בהלכה ופילוסופיה, פתאם הפקיעו להם תאוות עצמיות ומרדו בקונם. אלא הוא משתמש בלשון מלאכים כדי לדמין ירידה אחרת: האפן שבו כחות רוחניים נעלים, כשהם נמשכים לשדה האני האנושי ותאותו, יכולים להתהפך ולהיות נגזרים למטה.

ה"שמות" שמחזאי ועזאל, באור זה, אינם מסמנים אלהים בעלי בחירה, אלא תצורות מסוימות של מדות שמים – אורות של ברור חזק ודין – שכשנמסרים לידי אדם בלי ענוה, נעשים שליחי הרס. "טענתם" לפני הבורא היא הקול הפנימי שלנו האומר: "אני לעולם לא אפל; אני למעלה מזה". "נפילתם" היא ההשפלה הבלתי נמנעת של קול זה כשהוא פוגש

הטייה דומה נדרשת כשאנו פוגשים דמויות מפתחות אחרות בכתוב, כגון ה"מלאך המשחית" במצרים. כליל יציאת מצרים נצטוו ישראל לשבת בבתייהם ולסמן את מזוזותיהם בדם קרבן פסח, "ולא יתן המשחית לבוא אל בתיכם לנגף". הנה כאן מלאך הרס, הולך בתוך מצרים ומכה כל בכור. אך חז"ל מדגשים ש"משחית" זה אין לו רשות עצמאית; אינו אלא כלי שנתן לו רשות שעה על פי גזרת העליון. אותו מסורת מלמדת שכיון שנשלח מלאך כזה, אינו מבחין בין צדיק לרשע אלא אם כן נאמר לו בפרוש להמנע. ההרס, כאפן של גבורת הדין האלקית, עור בעצמו; רק השולח אותו יכול לשום לו גבול.

כן גם בספר איוב אנו פוגשים את השטן, המופיע "בתוך בני האלקים" המתנצבים על ה' יתברך. הוא המקטרג, המלאך המשטן, המערער ספק בצדקת איוב והמבקש רשות לנסותו. גם כאן הכתוב מבאר בפרוש: אין השטן יכול לעשות דבר בלי רשות אלקית. הוא בא והולך רק על פי זמון, כפוף לגבולות המדיקים שהשם יתברך קובע לו. אין כאן רמז לכח מתחרה הנלחם באל; יש רק תפקיד חמור בתוך בית דינו של מלך מלכי המלכים, אפן של דין שתפקידו לבחון עמק ישר האדם.

כשמחברים כל הקטעים האלה, נתגבש לפנינו דרך ברורה: כל זמן שהתורה מדברת על מלאכים משחיתים, כחות מקטרגים, ואפלו על "בני האלקים" שכאלו טועים – אינה מקיעה להם רצון עצמי כנגד השם יתברך. או שבני אדם הם המשתמשים בדמיון אלקי לרעה, או שמדות מלאכיות הן המתארות בלשון משל אנושי, או שאנחנו עוסקים באורות רוחניים שפשם משקעים בעולם תחתון יכולים להתעקם. אבל הגרעון אינו יותר מגרעון; רק היד המחזקת אותו היא בעלת החרות האמתית.

הקבלה וההסידות נותנות לנו לשון להבין את זה באופן פנימי יותר. הזהר מדבר על "ניצוצין", ניצוצות קדש המפזרים בכל הבריאה, ועל "שבירת הפלים" בעולם התהו. באותו ספור נעלם, אורות עזים לא נתפללו בכליהם ו"נפלו", ירדו לעולמות התחתונים ונעשו לגרעינים הנסתרים של כל הנבראים. "נפילה" זו אינה מרד של בריות כנגד מקורן, אלא משבר של עצמה יותר מדי: אנשים אלקיים שמטעם תכלית עמוקה יותר נכנסים למצבי הסתר ופרוד.

מבחינה זו, מה שבפי בני אדם נקרא "מלאכים נופלים" הוא, באמת, ניצוצות נופלים – אורות גבוהים שיירדו לתחומים שבהם פועלים חרות ואניות. כשאורות אלו נקלטים בכלי מזכך, הם נעשים ערצות לקדשה: מדת גבורה חזקה נעשית אומץ ממשמע; אהבה לזהות נעשית חסד נשמטי. אבל כשהם נכנסים לכלי הנשלט על ידי האני, הם משתמשים לרעה, וגדולים עצמו מגדיל את העקום: חמת הרוח נעשית לפנאטיות, שכל חודר נעשה לציניזם, גבורה ממשמעת נעשית לאכזריות. האור עצמו לא השתנה; רק לבושו התחלף.

לכן החסידות מדברת על "אורות גבוהים במקומות נמוכים". מדה מלאכת עצומה, בעולמה, היא להבה "עומדת", קבועה בדבקותה. כשאותה איכות עצמה נשברת על פריזמת התודעה האנושית, היא מקבלת גישה לשדה הבחירה. שם יכולה היא להתרומם או להתחלל. מה שנראה מלמטה כמלאך ש"נפל" הוא, מלמעלה, ניצוץ שנמסר לידי אדם.

כך צריך גם לשמע את לשון המדרש על שמחזאי וצואל ואת הנושאים המיתיים המרחבים יותר בספרים שחוץ לקנון. אינם ספורי אלהים מתחרים, אלא תיאורים סימבוליים של מה שקורה כשזרמים שמים עזים נמשכים לעולם שבו הנשמה צריכה להלחם בלבושיה עצמם. המלאכים עצמם אינם חוטאים; השתקפויותיהם בתודעת האדם יכולות להתעקם.

כשדבר זה מבהר, נפתחת אפשרות לביאור נוסף. התורה הנגלית והנסתרה כולן כופרות במציאותו של איזה ברוך רע עצמאי שיש לו רצון היכול לעמד כנגד השם יתברך. כל מה שאנו קוראים לו "רע" הוא או הסתר – מקום שבו האור האלקי נעלם מעינינו – או הסתה ועקום של אור זה על-ידי כלי מעקם. המלאך המקטרג, המלאך המשחית, המנסה – כלם תפקידים בתוך ההשגחה האחת והאחידה, כל אחד פנים אחת שהיחיד האמתי לובש בגעגוע זה. הם פנים חמורים של אותו אור עצמו המרפא ומברך.

דבר זה אינו ממצט את מציאות הסכל ולא את עמק אחריות האדם. להפך: הוא מעמיק אותם. שאלו היה כח אחר, היינו מטילים את מקור האכזריות אל מקום אחר ונשקעים בִּיאוש. אבל כיון ש"אין עוד מלבדו" נשארת אמתה מחלטת גם בנכוחות השטן והמלאך המשחית, כל פגישה בחשך נעשית פגישה עם אור נעלם – קריאה לגלות, על-ידי בחירותינו, את האחדות שמעולם לא נפגעה.

עכשו אנחנו יכולים לחזור אל הפרדוקס שממנו התחלנו. רמזים מקראיים, ספורי מדרש, ואגדות מאחרות על מלאכים נופלים אינם הזמנה לדמין מלחמות קוסמיות שאינן בשליטת הבורא. הם מראות שהתורה מחזקת לפנינו כדי להראות את מצבנו אנו. ה"נפילה" האמתית קורה כשכחות גבוהים יורדים לעולם הבחירה ואינם נקלטים בענוה. ה"ענקים" האמתיים הם אותן אנרגיות עצומות – של אהבה, גבורה, תפארת, דעת – שכשהן נתקרות ממקורן, הן מהלכות בארץ ודורסות את הקדש.

באור זה, גם הרעיון של "מאתים" מלאכים נופלים, שיעסיק אותנו לאחר מכן, יכול להקרא מחדש כדמיון של רבוי עקומים: רבוי פנים של מעט כחות יסודיים, המפזרים ומפרקים בשדה האנושי והקוסמי. המספר מרמז על התרבות, לא על כסאות עצמאיים בשמים.

אך גם הבנה זו משאירה בידינו עוד שאלה אחת, לוחצת וסחיה: מדוע רק במישור האנושי יכולה דרמה כזו להתגלות? מדוע המלאכים הם "עומדים" ואנחנו יכולים לפל – ולפיקה גם לעלות למעלה מהם? מה בשרש הנשמה האנושית המאפשר לה להחזיק ולרפא את הניצוצות השבורים האלה, להפך "מלאכים נופלים" חזרה לשרי הלל?

כדי לענות על כך, צריך לסגור לרגע את ספר העולמות והמלאכים ולפנות לחידה של "לפני": לפני הבריאה, לפני הזמן והספור, כאשר רק רצונו הפשוט מלא את הכל. שם, בראשית הנסתרת היא, גנוז סוד הבחירה וברית היחוד המיוחדת בין השם יתברך והנשמה האנושית.

ד

כשאנו מדברים על "לפני הבריאה", הלשון עצמה מתחילה לרעוד. כי כל דבור ארוג מן הזמן: לפני ואחרי, סבה ומסובב, עליון ותחתון. ואף על פי כן, החכמים, בהעזה הנולדת מן הגלוי, גולים לנו הבהק קטן מאותו "לפני הזמן": "ישראל עלה במחשבה" – ישראל עלה תחלה במחשבת האלוהית.

אין הפונה שהיה פעם רגע מסים שבו השם יתברך "חשב" על ישראל, כאלו רעיון חדש עלה בדעתו. אלא שבתוך רצונו הפשוט והאחדותי של האינסוף, קדם כל הבחנה של עולמות או נבראים, שם שרוש נשמת ישראל גנוז כתכלית הפנימית של כל מה שעתיד להיות. קדם שיש שמים וארץ, קדם שיש מלאכים, ואפילו קדם למדה שאנו קוראים לה "לפני", אין שם אלא הוא לבדו ורצונו שתהיה יחסה – שתפוח – שדרכה תתגלה אחדותו בתוך עולם סופי.

מלאכים אינם עומדים שם. אינם יכולים לעמד שם. כי מלאך, לעצם הגדרתו, הוא כבר יחס: זה מול זה, תפקיד, צורה, שם. כדברי הרמב"ם, הם נבראים, מחדושים עם שאר המצויות. כמה שתהיה מהותם ודקה, וככמה שתהיה השגתם נעלה, מכל מקום הם בגדר "יש", בגדר מצויות, בתוך הזרם של "ויהי ערב ויהי בקר". אינם נצחיים; הם נעשו.

ממילא, המלאכים הם בנים של הזמן. הם מסמנים את קצביו, נושאים את גזרותיו. הם כמו הזרמים העצומים של יום ולילה: עלית החסד, שקיעת הגבורה, התהפכות הרחמים. לכל אחד יש שעתו, מסלולו, וציותו הקבוע לחכמה האלוהית הקובעת את מחזורי העולמות. כמו שהנביאים מרמזים כשהם מדברים על כוכבים ומזלות, על שרי יום ושומרי לילה – כל אלה אינם אלא שמות לנאמנות המסדרת של הקוסמוס.

אבל הנפש האנושית, ובפרט נשמת ישראל, נאמרת בלשון אחרת. החסידות מבארת שכל העולמות הנבראים, עם כל מלאכיהם והשכל שבהם, מחויבים ומחויגים על-ידי האור הנקרא "ממלא כל עלמין" – ההארה האלוהית הנכנסת, המתמדת והמתלבשת בכל כלי לפי מדת כשרו. אור זה הוא מקור כל צורה, כל חק, כל הגיון פנימי. מלאך הוא כלי זה ושפות לקו אחד מן האור המדוד הזה.

אבל נשמת ישראל שרושה בהארה עליונה יותר מזאת: ב"סובב כל עלמין", האור המקיף שאינו כפוף לשום מדה כלל – וגם למעלה מזו ההבחנה, ב"עצמות", העצמות האלוהית, שאינה אור אלא האחד שברצונו החפשי מאיר או אינו מאיר. המלים הן משלים, אך הן מרמזות על הבדל מהותי. המלאכים הם התגלויות בתוך הספור; נשמת היהודי קשורה בעוצם למחבר עצמו.

מבחינה זו, אנו יכולים להתחיל להבין מדוע רק לאדם נתנה בחירה חפשית אמיתית. הרמב"ם, בהלכות תשובה, מגדר את הבחירה לא כעבדה פשוטה שאדם בוחר בין אפשרויות, אלא כמתנה הנוראה שבה יכול נברא לעמד בין טוב לרע ובכל רגע להפנות את עצמו כלו לכוון זה או אחר. אין דבר הכופה את לבו. צירו המוסרי אינו מכוון מראש. גם הידיעה הקודמת של השם אינה כופה אותו, כי ידיעה זו היא מסדר אחר לגמרי מן הסבתיות שלנו.

מלאך אינו יכול לעמד במקום כזה. כל מהותו היא שליחותו; תודעתו היא תפקידו. הוא יודע רק מה שנשלח לדעת, מרגיש רק מה שנוצר להרגיש. גם ה"הבנה" המלאכית העליונה ביותר אינה התלבטות בין ציות למרד, אלא ראייה ברורה של האמת האלוהית שאינה משאירה מקום להסתייג. תודעתו היא זוהרת, אבל היא גבולה בתוך התבנית של "ממלא", של הגלוי המדוד.

לעומת זאת, הנפש האנושית, משום ששרשה ב"עצמות", נושאת בקרבה הדדית דק מאותו חרות ראשוני – החרות של האחד שאינו מִכְרָח על־ידי דבר, הבורא או אינו בורא רק מפני שבה רצה. לא שיש בנו "ניצוץ אלוהות" במבנה של עצמאות – חס ושלום – אלא שהבורא חק בלב האדם נקודה שבה החק נדחה מפני היחס, והגזרה מפנה מקום לברית. בנקודה זו יכול בורא סופי לומר "הן" או "לא" לאינסוף, והאינסוף, על־פי רצונו עצמו, "מקשיב".

הבדל זה מצטרף בדרמטיות בספור התלמודי על מעמד התורה. כשמשה עולה לקבל את התורה, מלאכי השרת מחוים מחאה: "מה לאנוש כי תזכרנו?" – "מה לאנוש בינינו?" הם רוצים להשאיר את התורה בשמים, במדינת הברור הטהור והשבח הקבוע. והשם אומר למשה: "החזר להם תשובה". ומשה משיב בשורה של שאלות החודרות לעקר דברורנו: "כלום בגוים אתם שאתם יושבים? כלום יש לכם אב ואם לכבד? יצר הרע לכבש? יצר להפוך?" בלשון אחרת: התורה אינה לברואים העומדים מחוץ להסטוריה, אלא לאותם שמצבם עצמו הוא מאבק.

מחאת המלאכים מגלה את מהותם. עבודתם היא מקהלה, לא ברית. הם המוסיקה של העולמות כאשר השם חבר אותם; אינם יכולים לשנות את הפסקה. אבל האדם, דווקא משום שהוא שביר, נתנה, מפלג, משום שהוא יכול לבכות ולטעות ולשוב – הוא הנברא שבשבילו נתנה התורה. כי רק במדינת השביר יכול להתגלות עמק האחדות.

עכשו יכולים אנו לחזור לדמיון של יום ולילה. המלאכים דומים לתנועת הגלגלים, לחזרתו הנאמנה של השחר אחרי החשך. כל אחד מהם הוא כח של "יום" או של "לילה": חסד שתמיד זורם כחסד, גבורה שתמיד עומדת כגבורה. הם הלוח הקבוע של הבריאה. האדם, על־ידי תורה ותשובה, יכול לעלות על גבי לוח זה. הוא יכול לקחת רגע שלפני כל מדה טבעית הוא לילה – עבה בהסתרה, בחטא וברחוק – ובזעקה אחת של לב להפכו ליום עליון יותר מכל מה שהיה מעולם. הוא יכול להפוך דין קשה לרחמים, לא על־ידי שנוי חס ושלום בשם יתברך, אלא על־ידי שנוי הכלי שדרכו נקלט האור האלוהי.

זהו פרוש הדבר ש"ישראל עלה במחשבה". כל מבנה העולמות והמלאכים נבנה כסלם, אבל תכלית הסלם אינה השלבים עצמם, אלא העולה. חוקי הטבע, מחזורי ההסטוריה, הסדרים השמימיים העצומים – כלם נבראו כדי להכין במה שבה ברוא סופי, ששרשו ברצון האינסופי, יבחר בחרות ביחס עם קונו. בלי לב בוחר זה, הייתה סימפוזיית המלאכים כשיר המנגן באולם ריק.

ועם כל זאת, יכול אדם לשאל: אם המלאכים שוכנים בעולם הברור ואנחנו בעולם הבלבול, מדוע נחשבת דרכנו לעליונה יותר? הלא היה טוב יותר לוות לנו מצב כמו שלהם – קבוע ושקט, בלי דאגה, בלי אימת הכשלון? כאן החסידות מזמינה אותנו להאזין בעמק לרעידת לבנו עצמנו.

הקביעות של המלאכים היא קביעות החק. היא יפה, היא הכרחית, אבל היא לא אישית. ההתפעלות שלהם היא התפעלות של להבה שמעולם לא נפרדה מפתילה. הדאגה שלנו, המאבק הפנימי שלנו, הם האות שאנו עומדים במרחב אחר: מרחב של מפגש. כשאדם מתמהמה בין דחף עצמי למעשה של התנהגות למעלה מעצמו, כשהוא מרגיש שהוא קרוע בין נוחות לאמת – באותו מתח האינסופי פוגש אותו. עצם העבודה שהוא יכול להיות אחר, ומכל מקום להפנות עצמו אליו, היא הפלא שגם המלאכים שותקים מפניו.

בלשון סימלית יש לומר: המלאכים מתאווים לחסר הודאות שלנו, ואנחנו מתגעגעים לשלונם. הם מביטים ברעידתו של נפש אנושית העומדת להתגבר על תאנה אסורה, ובאותו רגע הם מכירים התגלות של "עצמות" שאינם יכולים לגעת בה לעולם. כי אהבתם ויראתם קבועות על-פי טבעם; שלנו יכולות להולד מן החשך, מן ההתנגדות. לידה זו היא הדמיון העמוק ביותר לבוה, המוציא אור מאין, לא רק מן הבהירות הקיימת.

כשהחסידות מדברת על "לפני הבריאה", אין פונתה להעביר אותנו לפני ההסטוריה מיתולוגית המלאה רוחות מתחרים. אלא להזכיר לנו שמאחורי כל מלאך, כל חק, כל ספור, עומד רצונו הפשוט והבלתי מתחלק של השם יתברך להיות לו דירה בתחתונים – אתה, כאן ועכשיו. באותה עצת ראשית לא נמלך בשום מלאך. הם נקראו לעבודה רק לאחר מכן, כשלוהים, כסמכים, כלבושים לדבור האלוהי המנהיג ומנסה ומקים את מסע האדם.

כל הדרמה המלאכית, כל הדבור על עליה וירידה, על קטרוג וסנוגוריה, מקבלת ממילא מקום חדש. היא תפארת וכרפס למעשה העקרי: התשובה החפשית של נפש האוכרת, בעמקה, שנודעה ונאהבה "קדם שנברא העולם". כשאמה בוחר מצוה על פני דחף רגעי, כשאמה שב אחרי נפילה – אינה רק מתקן פרט בחייה; אמה מקים את המחשבה עצמה שקדמה למלאכים ולעולמות.

זאת המשקפת שבה צריך להסתכל בכל ספור הנראה כאלו המרכז הוא המלאכים – בין אם בתורה, בין אם במדרש, בין אם בכתבים מאחרים יותר. אם נשכח שנפש האדם היא השתפה שנתיעצה באותו "לפני", נקרא את הספורים האלה כאלו הם תחרות בין שמים וארץ, כאלו השאלה העקרית היא מה קורה בין ה"משגיחים" שם למעלה. אבל כשאנו

מחזיקים ביד חזקה בתורה ש"ישראל עלה במחשבה", אנו יכולים להתקרב גם להשקפות המפורטות ביותר על המלאכים במנוחת הנפש: הן תכשיטים סביב נקודה פשוטה אחת – הברית בין השם יתברך ועמו, דיאלוג של חרות ואהבה המתגלה בתוך הזמן ושרשו למעלה מן הזמן.

עם ביאור זה, אנו מכנים עכשו לפנות אל אותן אגדות וספורים שלא נכללו בכנון המסדר, הנראים כאלו הם נותנים למלאכים מרכז מיוחד, ולבחון איך יכולים הם להתפרש באור סיני, כדי שיאירו – ולא יחשיכו – את כבוד הנפש האנושית ואת אחדותו של השם יתברך.

ה

מתוך בירור זה והבהרתו, יכולים אנו עכשו להרשות לעצמנו להביט, בקצרה ובזהירות, אל אותו ספר שכל כך הרתיק את לבם של רבים מן המבקשים: הכתבים המיסתרים לחנוך, הנודע בלשונות אחרות כאינוה. אנו נגשים אליו כאדם העומד על שפת יער גדול בלילה: עם סקנות, אבל גם עם פנס בידו. הפנס שלנו הוא סיני. בלי אור זה, קל להטעות בין צללים לבריות ובין הדדים לקולות.

מבחינה הסטורית, מה שנקרא "ספר חנוך" (או בדייק יותר, כמה ספרים שנארגו יחדו) נולד בסוף תקופת בית שני. הוא לא נכנס לתוך הכנון של תנ"ך, לא נשמר בלשון המסורה שלנו, ואינו נמצא בדברי תנאים ואמוראים כמקור להלכה או לעקרי אמונה. השאריות המלאה נשמרה בעקר בתוך קהלות דתיות אחרות. מבחינת התורה, העדר זה עצמו הוא למוד. אותן דורות של נביאים וחכמים שמסרו לנו את שיר השירים וקהלת עם כל עמיקותם וסתריהם, ששמרו את מרכבת יחזקאל וחזיונות דניאל, לא מסרו את חנוך כספר קדש. פירוש הדבר: כל מה שיש בו אפשרות של ניצוצות קדש של השכלה, אין לו כל סמכות להגדיר מה אנו מאמינים, איך אנו מתפללים, ומה אנו עושים.

ובעת ובעונה אחת, אין זה מפתיע שפנה כתיבה נולדה דוקא אז. תקופת בית שני הייתה זמן של מתיחות רוחנית עצומה: הנבואה נסתלקה, אימפריות זרות עלו ונפלו, ולב ישראל בקש להבין את הכחות הנסתרים המעצבים את ההסטוריה. בתוך חלל זה התחיל הדמיון לרקם רקמה סביב הרמזים הקצרים שבתורה – האזכור הקצר של "בני האלקים", דמותו המסתורית של חנוך אשר "התהלך את האלקים ואינו", השתיקה סביב המכניקה הפנימית של המבול. ספרות חנוך יכולה להראות כנסיון פואטי למלא את השתיקות האלה בספור, להדריך בלשון עלילה את מה שהנפש מרגישה בקרבה: שיש "עורכים" ובתי דין, מסעות ודינים מעבר לעולם הנראה.

המוטיבים העקריים שלו ידועים. מאתים "עורכים" – צבא של בריות שמים – יורדים לארץ, קושרים עצמם בשבועה, ולוקחים להם נשים מבנות האדם. מן הזווגים האלה יוצאים צאצאים גבורים ואלימים. העורכים מלמדים את האנושות אומנויות סוד – מטלורגיה ליצירת כלי נשק, קוסמטיקה להסתה ופתי, אסטרולוגיה ל"שלטה" בגורל. השחיתות שלהם

מתפשטת עד שהארץ צועקת, ובית הדין של מעלה גוזר חרפו. בדרך מקבילה, חנוך נלקח למעלה בתוך השמים, מלוח על ידי מלאכים, ומראים לו את מקומות הענש והשחר, מהלכי הכוכבים, סדר המלאכים וכסא הכבוד. בשכבות מסוימות של המערכת הזאת הוא עצמו נהפך לבריה מלאכית עצומה, כתובע של מעלה.

לעומת הקצור החמור של ספור התורה עצמה על העולם שלפני המבול, זה הוא הרחבה מופלגת. במקום שהחמש משתמש במעט פסוקים כדי לרמוז על שחיתה מסתורית – "ותמלא הארץ חמס" – חנוך מתמקמה על סצינה אחר סצינה, מקראי שמות לעורכים, סופר אותם, מיחס להם תפקידים, מפרט את הדין ואת פרטי חטאם. במקום שהתורה אומרת בפשיטות, "ויתהלך חנוך את האלקים ואיננו כי לקח אתו אלקים", חנוך פורש מסלולים ארזים בתוך רבים מן השמים.

נגוד זה אינו מקרי. האפוק של התורה הוא עצמו גבול, גדר המשמר את היחוד הפשוט. בסרבה להדריף בדרמה את הבריות הרוחניות יותר ממה שנצרך לעבודה, התורה שבכתב מגינה עלינו מלהפוך את השליחים לגברים ראשיים. חנוך, בצאתו מהגבול הזה, מסכן לטשטש את הציר הפשוט של הבריה: בורא ונפש אדם בעלת בחירה. מטעם זה לא קדשוהו חכמינו זכרונם לברכה.

אך אם נגש לספר כזה לא ככתב קדש אלא כמדרש מיתי – התבוננות אנושית – יכולות מקצת מתמונותיו להקרא מחדש באור התורות שקבלנו. אז, תחתי למשך את אמונתנו למטה אל תוך דואליזם, יכולות הן להתרומם כמשלים לעבודה פנימית.

קח, למשל, את ה"עורכים". המנח עצמו מופיע בתנ"ך שלנו, בחזיונות דניאל בבבל: "עיר וקדיש" ש"נחית מן שמיא". חז"ל, והמפרשים הקלסיים הבאים אחריהם, מבארים את ה"עורכים" האלה לפי השיטה הכללית של מלאכים: הם צורות של השגחה אלקית, שליחי דין, ולא אלהים עצמאיים המרגלים כאלו במקומו של השם. הם "עורכים" רק משום שהשם יתברך בוחר להשקיר דוקא דרך כלי התפארות אלו; עיניהם הן רצונו העליון המתלבש בדמיון.

כשקוראים בעד עדשה זו, מאתים העורכים שבחנוך אינם צריכים להתברר כמרד שמים ממש. אלא יכולים הם להראות כצלם מרבה של מה שפבר כנינו "אורות נופלים". "עורה" הוא אפן של הפרה, דרך שבה מבט הא-לוקי משתפר לתוך העולמות. כשמבט זה נכנס לתוך לב האדם ונתפס על ידי האני המדמה, הוא נהפך להפכה עצמית מעוותת: העין שראתה למצו השם עכשו רואה למצו עצמה, לטובת עצמה, לתענוגה, לשליטתה. מאתים אינם אז מספר ממש של מלאכים, אלא סימן להתרבות. במקום שהיתה הפרה אחת פשוטה ומאחדת באחד, יש עכשו אלפים של זוויות ראיה מפרדות, כל אחת טוענת לדעת, לראות, לדון.

כז גם ב"דעת האסורה" שהעורכים מלמדים. הספר מונה מיומנויות: התכה של מתכת, יצירת כלי נשק, עטור הפנים, קריאת הכוכבים. לעצמן, אלו אינם רעים. חכמה שבעולם – טכנולוגיה, יופי, אסטרונמיה – היא מתנה. האסור אינו על הדעת כעצמה, אלא על דעת הנתקת משרשה, המשתמשת להגדיל חמס, תאוה ודמיון של שליטה. בלשון ההסידות:

הַכְּמָה בְּלִי בְּטוֹל מִתְקַשֶּׁה לְקַלְפָּה. אוֹתוֹ אוֹר אֱלֹקִי עֲצָמוֹ שֶׁיְּכֹחַ לְהַתְגַּלּוֹת בְּבִגְדֵי מִשְׁכָּן נִמְשָׁךְ לְבִגְדֵי עֲבוּדָה זָרָה אוֹ חֶרֶב. הַדְּמִיוֹן הַמְדַּרְשִׁי מִלְּבִישׁ סִפְנָה זֶה בְּלִבּוֹשׁ שֶׁל הוֹרָאָה מְלֹאכִית: כְּאִלּוּ לֹוֹמֵר, "גַּם הַתְּבִנִית הָעֲלִיוֹנָה בְּיוֹתֵר, כְּשֶׁהִיא נִקְלָטָה בְּכָלִים שְׁלֹא נִזְקָכוּ, נִעֲשִׂית כְּלִי זֵין בִּיד הַנְּפִילִים".

גַּם עֲלִית חֲנוּךְ יְכוּלָה לְהִקְרָא כֶּה. הַמְסוּרָה שֶׁלָּנוּ יוֹדַעַת עַל מַסְעוֹת נִשְׁמָה בְּתוֹךְ הַיְּכָלוֹת, עַל יְשִׁיבוֹת שֶׁל מַעֲלָה שְׂבָהֵן צִדִּיקִים לֹוֹמְדִים תוֹרָה אַחֲרֵי פְטִירָתָם, עַל מִרְכָּבָה שָׂרָאוּ הַנְּבִיאִים. הַחֲסִידוֹת מְדַבְּרֵת תְּדִיר עַל עֲלִיּוֹת הַנִּשְׁמָה – רִגְעִים שְׂבָהֵם, גַּם בְּחַיִּים הָאֵלֶּה, הַנֶּפֶשׁ מְרַמֶּמֶת לְהַשְׁכִּיל סְדָרִים עֲלִיוֹנִים שֶׁל מְצִיאוֹת עַל יְדֵי תוֹרָה וּתְפִלָּה. הַזֶּהר מְתָאֵר אֵיךְ כְּשֶׁאֲדָם לֹוֹמֵד תוֹרָה לְשִׁמָּה, דְּבָרָיו עוֹלִים וְנִעְטָרִים בְּעוֹלָמוֹת הָעֲלִיוֹנִים, וְהוּא מִתְחַבֵּר אֶל הַחֲבוּרָה הָעֲלִיוֹנָה.

סִפְרוֹת חֲנוּךְ לֹוֹקַחַת אֶת הַבְּטוּי הַקָּצֵר "כִּי לָקַח אֶתוֹ אֱלֹקִים" וּפּוֹרְשֵׁת אוֹתוֹ כְּהַכְנָסָה אֲרָכָה לְתוֹךְ עוֹלָמוֹת אֱלֹוֹ. אִם נִפְשֵׁט מִמֶּנּוּ אֶת הָאֱלֵמֶנְטִים הָאֵרִים וְנִעְמִיד אוֹתוֹ בְּאוֹר סִינִי, יְכוּל אָדָם לְהַרְשׁוֹת לְעֲצָמוֹ לְשִׁמְעַ בּוֹ מִשָּׁל: שְׂאָדָם, עַל יְדֵי הַתְּהַלְכוֹת עִם הַשֵּׁם יִתְבָּרֵךְ, יְכוּל לְהַהֲיוֹת שְׁקוּף כָּל כֶּה לְרִצּוֹנוֹ הָעֲלִיוֹן עַד שֶׁתּוֹדַעְתּוֹ מְרַגֶּשֶׁת כְּבִית יוֹתֵר בְּבִתִּי דִין שֶׁל מַעֲלָה מִבְּתוֹךְ הַשְׁחִיתוֹת שֶׁל דוֹרוֹ. בְּמִבְּנֵי זֶה, "חֲנוּךְ נִעֲשֶׂה כְּמִלְאָךְ" אֵינְנָה עֹקֵר אֲמוּנָה אֲלֵא לְשׁוֹן פּוֹאֲטִית לְבִשָּׂא מֵהַשְׁחִידוֹת מְלִמְדָת בְּפִירוּשׁ: שִׁיְהוּדִי, הַדְּבוּק בְּתוֹרָה, יְכוּל לִזְכֹּךְ אֶת נִפְשׁוֹ הַבְּהִמִית עַד שֶׁהִיא מְזַמֶּרֶת בְּתַאֲמִים עִם הָאוֹרוֹת הַ"עוֹמְדִים" שֶׁל מַעֲלָה, וְעַם זֹאת נִשְׁאָר הוּא "מִתְהַלֵּךְ" חֲפָשִׁי לְמִטָּה.

אַבֵּל כְּדִי שֶׁקְרִיאָה כְּזוֹ תִּשְׁאָר בְּקִדּוּשָׁה, צָרִיךְ לְהַבְחִין תְּמִיד בֵּין סִימְבּוֹל לְעֹקֵר אֲמוּנָה. זֶהוּ הָעֹקֵר הַמִּתְדוֹלָגִי: כְּתָבִים שְׁחוּץ לְכַנֵּן הַקְּנוֹן יְכוּלִים לְהַהֲיוֹת מְקוֹר לְדְמוּיוֹת, לְהַדְדִים הַמְעוֹרְרִים אֶת הַלֵּב, אַבֵּל אֵינָם מִסְדִּים לָנוּ מְצִיאוֹת. צָרִיךְ לְסַנֵּם דְּרֹךְ הַמַּעֲרֶכֶת הַשְּׁלֵמָה שֶׁל הַתוֹרָה כְּפִי שֶׁנִּמְסָרָה עַל יְדֵי חַז"ל, פּוֹסְקִים וּבַעֲלֵי פְּנִימִיּוֹת הַתוֹרָה. בְּמִקּוֹמוֹת שֶׁהֵם סוֹתְרִים מַעֲרֶכֶת זֶה – כְּגוֹן בְּהַצָּגַת מוֹרְדִים שֶׁל שְׁמַיִם כְּכַחוֹת עֲצָמָאִים, בְּסִפּוּרִים עַל זְוִיגִים מְלֹאכִיִּים הַמְּבַטְלִים גְּזֵרַת עֲלִיוֹן, אוֹ בְּתַאֲרוֹךְ קוֹסְמוֹס שֶׁבּוֹ מְקוֹם הַבְּחִירָה הָאֲנוּשִׁית הוּא שׁוּלִי – פְּשׁוּט מִנִּיחִים אוֹתָם לְצַד, כְּאֲדָם הַסּוֹגֵר סִפֵּר שְׂאִינוֹ מוֹלִיד יִרְאֵת שְׁמַיִם.

הַסִּפְנָה שְׂבָהֶפֶשֶׁטת כְּזֶה טָקְסֵט לְכַפְּשׁוּטוֹ אֵינָה רַק שְׁכָלִית; הִיא רוּחָנִית. כְּשֶׁאֲדָם מְמַלֵּא אֶת דְּמִיוֹנוֹ בְּדְרָגוֹת מִשְׁמוֹת שֶׁל מְלָאכִים, נּוֹפְלִים וְאֵינָם נּוֹפְלִים, בְּמִפּוֹת מְפּוֹרְטוֹת שֶׁל שְׁמַיִם שְׁלֹא נִתְקַדְּשׁוּ בְּמִסְוֶרָתָנוּ, הוּא מְזִיז בְּדִקּוֹת אֶת צִיר הַיִּרְאָה וְהַתְּקוּהָ שֶׁלּוֹ. תַּחֲתִי לְעִמָּד עָרוֹם לִפְנֵי הַשֵּׁם יִתְבָּרֵךְ וְתוֹרָתוֹ, הוּא מִתְחִיל לְדִין עִם כַּחוֹת מְדָמִים, לְהַאֲשִׁים "כּוֹחוֹת" בְּדַחֲפִיו, לְיַחַס אֶת סִבּלוֹ אוֹ הַצְלָחָתוֹ לְדְרָמוֹת נִסְתָּרוֹת בֵּין עוֹרְכִים. זֶהוּ צוּרָה מְזַקֶּקֶת שֶׁל עֲבוּדָה זָרָה: לֹא הַשְׁתַּחֲוֶאָה לְאֶבֶן, אֲלֵא לְסִפּוּרִים.

לְכֵן, גַּם כְּשֶׁאֲנוּ מְרַשִּׁים לְעֲצָמָנוּ לְקִרְוָא, צָרִיךְ לְקִרְוָא כְּאֲדָם הַמְּבִיט בְּתוֹךְ מִרְאָה שֶׁל נִפְשׁוֹ, וְלֹא בְּתוֹךְ חִלּוֹן לְשְׁמַיִם מִתְּחַרְרִים. מֵאִתֵּם הָעוֹרְכִים נִעֲשִׂים לְכָל הַקּוֹלוֹת שֶׁבְּקִרְבָּנוּ הָרוּאִים וְאֵינָם נִמְסָרִים; הַ"נְּפִילִים" נִעֲשִׂים לְהַנְפָּחוֹת שֶׁל אֲנִי הַדּוֹרְסוֹת אֶת הַשְּׁפָלִים; הַדַּעַת הָאֲסוּרָה נִעֲשִׂית לְכָל פַּעַם שְׂאֲנוּ מִשְׁתַּמְשִׁים בְּהַשְׁכָּלָה תוֹרָנִית אוֹ בְּכָלִי נִפְשִׁי כְּדִי לְשַׁלֵּט

בזולת תחת לשם שמים. ועלית חנוך נעשית לאפשרות שבכל דור ודור יש אנשים שהתהלכותם עם השם מוצכת את אויר העולם, אף ששמותיהם ומסעותיהם ידועים רק למעלה.

כשרואים כה, חנוך חוזר למקומו הראוי: לא ככתב קדש, לא כמהדורה סודית לסדר המלאכים, אלא כארגה מדרשית אנושית שיכולה, כשקוראים אותה באור סיני, להזכיר לנו את האמת שכבר ידועה לנו מן התורה והחסידות. ששמוש מענת ב"אורות גבוהים במקומות נמוכים" מוליד חס. שיש בית דין של מעלה השוקל כל מעשה. שיש דרכי עליה פתוחים לפני הנפש. ושכל זה אינו קים אלא כדי להעמיק את יראתנו לפני האחד אשר אינו צריך לעורכים כדי לראות, ולא למצעים כדי לדון, ולא למיתולוגיות כדי להיות מציאות.

מכאן השאלה מספרים נהפכת לחיים. אף כי הבהרנו שמלאכים הם תפקידים, ושספורים חוץ־קנוניים הם לכל היותר סימבולים, היאך אפוא ילך יהודי באמת בתוך עולם דמיונות אלו? היאך ראוי לו לחשב ולדבר על מלאכים בעבודת היום־יום, כדי שגם הספורים החיים ביותר יהיו לסלמות ללב ולא להסחות מן האחד העומד על גבי הסלם? לזה נפנה עכשו.

1

ללכת בין מלאכים בדרך יהודית הוא ראשון כל ללכת בתמה עם האלקים.

ההלכה, שהיא רצונו הנגלה של השם, שומרת על תמה זו בקנאה גדולה. אינה מנחת ללב להטות אפלו מעט קצת לכל ממצע. לפיכך איסור התפלה אל המלאכים אינו רק פרט טכני של דין, אלא גדר סביב לגן האמונה הפנימי ביותר. אין לבקש ממלאך, ואין לפנות תחנונים לשום כח רוחני, אפלו כ"ממצע". כי מהות התפלה היא פגישת ה"אני" הגבולי עם ה"אתה" האין־סופי – "אתה" – בלי שיצח דבר ביניהם, לא אכן ולא כוכב, לא ספירה ולא שרף.

משרש זה מתבארים דיני ההלכה בסדור תפלתנו. כשקהלות מסימות אקרו "מכניסי רחמים", הפונים אל "נושא־הרחמים" שיעלו את התפלות למעלה, נולדה השאלה: האין זה משה את הנפש מן הקו הישר של "ברוך אתה ה'?" לפיכך רבים מן הפוסקים הוציאו או פרשו מלים אלו, ועמדו על כך שאפלו רמז פואטי לא ישמע כתחנון אל המלאכים, אלא רק כתאור הסדר העליון המשרת את השם. הרגישות עצמה היא המלמדת אותנו: אפלו כשהלשון עתיקה ומתוקה, אם יש בה סכון לנטע בלב הרגישות השענוות על משהו זולתי מן השם – היא נדחית או נדרשת בדרך אחרת. טוב לאבד בית שיר אחד מלאבד את ישר הנפש.

כן גם בשיר החביב "שלום עליכם" בליל שבת. אנו מקבלים פנים ל"מלאכי השרת" המלויים את היהודי מן הבית כנסת אל שלחנו של שבת שלום. אך גם כאן נוהרו חכמים ומלמדים בדברינו. אנו מכרכים אותם בשלום, מכירים בנמצאותם קעדים ומשרתים לקדשת ביתנו, אבל איננו מתפללים אליהם. כשאנו אומרים "ברכוני לשלום", הכונה הפנימית אינה

שְׁמֵלֶאָךְ מִשְׁפַּע בְּרָכָה מִכּוּחַ עֲצָמוֹ. אֲלֵא, כְּפִי לְשׁוֹן הַרְבָּנִים, "בְּרָכָה" הִיא גִלּוּי אֹר שֶׁכָּבֵר נִגְזֵר לְמַעֲלָה. אָנוּ מִבְקָשִׁים שְׁשָׁלוֹם הַשְּׁבֵת אֲשֶׁר הַשֵּׁם גָּזַר יִתְגַּלֶּה וְיִשְׁרָה עָלֵינוּ בְּאוֹפֶן שֶׁגַּם הַכּוּחוֹת הַמְּשֻׁרְתִּים יִסְפִּימוּ וְיַעֲזִידוּ עָלֵינוּ. וְרַבִּים נִזְהָרִים לִסִּים מִהֵרָה בִּ"צִאתְכֶם לְשָׁלוֹם", לְשַׁלֵּחַם לְדֶרֶכָם, כִּי הַחֲבֵרוֹת הָעֲמֻקָּה בְּיוֹתֵר שֶׁל שְׁבֵת הִיא עִם הַשְּׁכִינָה עֲצָמָה.

מִכָּאֵן הַדֶּרֶךְ פּוֹנֶה לְפָנִים. אִין דִּי בִלְהִמְנַע מִדְּבוּר אֲסוּר; צָרִיךְ גַּם לְעֻצֵּב אֶת הַהֲשָׁעֵנוֹת הָאֵינְסְטִינְקִיבִית שְׁלֵנוּ. אָמְרוּ חֲכָמִים: "אִם פָּגַע בְּךָ מְנוּזָל זֶה – מְשַׁכְּחוּ לְבֵית הַמִּדְרָשׁ". אִין כָּאֵן רָמֵז לְפָנֶיהָ אֶל מַלְאָכִים, לְהוֹכֵרֵת שׁוֹמְרִים נְעֻלָּמִים כְּמוֹ שְׁמוֹמִינִים לִוְחָמִים בְּאִגְדָּה. הָעֲצָה פְּשׁוּטָה בְּכֹאכָה: הִבָּא אוֹתוֹ, אוֹ אֶת הָרָשָׁע הַפְּנִימִי שָׁבֵה, אֶל אֹר הַתּוֹרָה. כִּי "הַכֹּל בְּיַד שְׁמַיִם חוּץ מִירְאֵת שְׁמַיִם" – הַכֹּל בְּיַד שְׁמַיִם חוּץ מִירְאֵת שְׁמַיִם. כָּל הַמַּעֲרָכוֹת הַשְּׁמַיִמִיּוֹת, עִם כָּל כּוּחוֹתֵיהֶן וּמִדּוֹתֵיהֶן, נִמְצְאוֹת בְּתוֹךְ הַיָּד הָאֱלֹקִית; רַק הַפְּנִיָּה שְׁלֵף עֲצָמָה אֶל אוֹ מֵאֵת הַשֵּׁם נִתְּנָה בְּיָדָהּ. זֶהוּ הַמָּקוֹם הָאֶחָד שֶׁאִין מַלְאָךְ יָכוֹל לְלַכֵּת בְּמִקּוֹמָהּ.

חֲסִידוֹת מְגִלָּה אֵז פְּרִדּוּכְס רַב. בְּאוֹתָהּ שָׁעָה שְׁאֲסוּר לָנוּ לְהִתְפַּלֵּל אֶל הַמַּלְאָכִים, נֹאמֵר לָנוּ שְׁמֵלֶאָכִים מְלוּיִם אֶת הַיְּהוּדִי בְּדֶרֶכִּיו. כְּשֶׁאֲדָם הוֹלֵךְ בְּדֶרֶךְ לְמִצְוָה, אוֹמֵר דְּבָרֵי תּוֹרָה, שׁוֹמֵר עֵינָיו, כּוֹפֵף עֲצָמוֹ לְחֶסֶד – הַכְּתָבִים מְתַאֲרִים חֲבוּרוֹת שֶׁל "מַלְאָכֵי הַשָּׁרֵת" הַהוֹלְכוֹת עִמּוֹ. הַבַּעַל שֶׁם טוֹב וְתַלְמִידָיו לְמַדּוֹ שְׁכָל מִצְוָה בּוֹרֵאת מַלְאָךְ, זָרָם חִי שֶׁל אֹר, הַנִּנְרָא מִן הַמַּעֲשֵׂה עֲצָמוֹ. כָּל דְּבוּר שֶׁל תּוֹרָה הוּא יְצִיר דֵּק שְׁחֻזָּה בְּעוֹלָמוֹת הָעֲלִיּוֹנִים. גַּם מַחְשְׁבוֹת וּדְבָרִים בּוֹרְאִים צוּרוֹת דְּקוּת; מַחְשְׁבוֹת קֹדֶשׁ מוֹלִידוֹת כּוּחוֹת מְשֻׁרְתִּים, וְהַהֲפָךְ, חֶסֶד וְשָׁלוֹם, מַעֲבִיבָה אֶת הָאֹוִיר בְּצוּרוֹת מְקַטְרָגוֹת.

אִין תּוֹרָה זוֹ נִתְּנָת כְּדִי לְהַפְחִיד, אֲלֵא כְּדִי לְהַכְפִּיד בְּכָבוֹד הָאֲדָם. פִּירוּשׁ הַדְּבָרִים שֶׁהָעוֹלָם סְבִיבָה אִינוֹ רִיק. יוֹמָהּ אִינוֹ שִׁלְשֵׁלֶת שֶׁל מַעֲשִׂים נִפְרָדִים, אֲלֵא אֲרִיגֵת לְבוּשִׁים, הוֹלֵדֶת שְׁלִיחִים. כְּשֶׁאֲתָה אוֹמֵר בְּרָכָה עַל לֶחֶם בְּכּוֹנֶה, נִבְרָא מַלְאָךְ הַנוֹשֵׂא אוֹתָהּ רָגַע שֶׁל הוֹדֵיָה לְמַעֲלָה. כְּשֶׁאֲתָה מְדַבֵּר בְּנִחַת נֶגֶד הַגְּעֻלָּתָהּ, נוֹלֵד שְׁלִיחַ שֶׁל רַחֲמִים. כְּשֶׁאֲתָה מְנִיחַ לַכֶּעֶס אוֹ לְאִכְזָרִיּוֹת לְהִתְקַשּׁוֹת, צוּרָה גֶּסֶה יוֹצֵאת לְאֹר הָעוֹמֶדֶת לְעֻדוֹת עַל הַצְמָצוֹם הַהוּא. בְּתֵי דִינִים שֶׁל מַעֲלָה אִינֶם צְרִיכִים "עוֹרְכִים" מִסְּפּוּרֵי זָרִים; הֵם מַלְאִים בְּבִגְיָ בָנִים שֶׁל בְּחִירוֹתֵינוּ.

כָּאֵן שֶׁב סֵלְמוֹ שֶׁל יַעֲקֹב, לֹא כְּחֻזּוֹן עֲתִיק אֲלֵא כְּמַפָּה נּוֹכְחִית. הַסֵּלֶם הוּא תְּפִלָּה וְתּוֹרָה וּמִצְוֹת. רִגְלָיו מַצְבִּים בְּאֲדָמַת חַיִּינוּ הַפְּשׁוּטִים – מְטָבַח, מִשְׁרָד, רְחוּב – וְרֹאשׁוֹ מְגִיעַ הַשְּׁמִימָה שֶׁל הַבְּנָה וְעִנְג. מַעֲשֵׂינוּ מְשַׁלְחִים מַלְאָכִים עוֹלִים; הַשֵּׁם מְשַׁלֵּחַ שְׁפַע, שֶׁל אוֹשֶׁר וְהַאֲרָה, יוֹרֵד. בְּכָל מִצְוָה יֵשׁ בְּחִינַת "עֲלִיָּה" – הַבְּטוּל וְהַכְּסוּפִים הָעוֹלִים – וּבְחִינַת "יְרִידָה" – רְצוֹן הָאֵל הַמִּתְלַבֵּשׁ בַּמַּעֲשֵׂה וְזוֹרֵם לְעוֹלָם כְּבָרָכָה. לְחִיּוֹת עִם דְּמִיוֹן זֶה הוּא לְדַעַת שְׁכָל מַעֲשֵׂה קָטָן הוּא שְׁלֵב; כָּל "אֲמֹן", כָּל מְטָבַע שֶׁל צִדְקָה, הוּא צַעַד עַל הַסֵּלֶם, אֲפִלּוֹ אִם הַטְּפוּס דֵּק מְדִי לְעִינֵינוּ.

בַּפֶּעַל, זֶה מִצִּיל אוֹתָנוּ מִשְׁנֵי עֲקוּמִים: פֶּחַד מְכּוּחוֹת נִסְתָּרִים וְהִתְפַּעְלוֹת מִפְּרוֹת מֵהֶם. הַפֶּחַד נִרְפָּא עַל־יְדֵי חֲזָרָה לִ"הַכֹּל בְּיַד שְׁמַיִם" – כָּל הַכּוּחוֹת הֵם מְשֻׁרְתֵינוּ. הַדְּבָר הָאֶחָד שֶׁאִינוֹ בְּיָדוֹ הוּא יִרְאֵתָה אוֹתוֹ. לְפִיכָה, כְּשֶׁאֲתָה מְרַגֵּשׁ תְּרָדָה מְרוּחוֹת אוֹ מְקַלְלוֹת אוֹ מִמַּלְאָכִים בְּמֶרֶד, הַפְּנִיָּה אוֹתָהּ רְעִידָה עֲצָמָה לִירְאֵת שְׁמַיִם: "רַבּוֹנוֹ שֶׁל כָּל הָעוֹלָמִים, אֲתָה לְבִדְךָ

מושל; יהי רצונה שלא אירא אלא מלפניו ברצונה". כך מעלה כח הפחד מרפאים מפזרים אל האלקים החי.

ההתפעלות נרפאת על-ידי החזרת הדמיון לערצוי התורה. אם נמשכת נפשך לדמיונות מלאכים, לסלמות ומרכבות ועורכים, אל תדא תאנה זו; וכן אותה. למד את הקטעים של חז"ל והספרים הקדושים המדברים על מרכבה, על שירות השרפים, על המלאכים הנבראים מן המצות. יהי שהתבוננותך תזן ממקורות השרושים בסיני, ולא מספורים המעוררים טעם של הצגה רוחנית. בתפלה, כשאתה מזכיר "מלאכים" ו"אופנים", השתמש בהם כמראות למציבה הפנימיים. "מלאכים" הם אהבותיה ויראותיה הקבועות; "שרפים" הם כסופיה הבודעים; "אופנים" הוא גלגל ההרגל הטוחן, שיכול להסתובב לקדשה או לעצמות.

כאן נגלית הממד הנפשי כפרדס פנימי. כל רגש חוזר, כל מחשבה הרגילה, הוא "מלאך" של הנפש – שליח הנושא מסר מסים שוב ושוב. נטייתך לחסד היא "מיכאל" הפנימי שבה; יצרה לגבולות ולדין קדוש הוא "גבריאל" שבה; רצונה לרפא ולהרמים הוא "רפאל" הפנימי; בהירותך והשכל המאיר הם "אוריאל" שבה. כשכחות אלו מישרים עם התורה – הם עומדים זקופים, מלאכי אור. כשהם מעוותים על-ידי האניות – הם נראים כ"נופלים": אהבה נעשית לתלות או להנופה; גבורה נעשית לזעם או לאכזריות; תפארת נעשית לגאווה; חכמה נעשית למניפולציה. אותן מדות עצמן, כשנשחתו, הן ה"בני האלקים" היורדים אל "בנות האדם".

תשובה, אפוא, היא העלאת מלאכים נופלים שבפנים. כשאתה לוקח אותו כח עצמו של אהבה ומשנה אותו מהתענגות עצמית לחסד; כשאתה לוקח אותו חמר בוער של כעס ומפנה אותו נגד עצלתך עצמה; כשאתה לוקח אותו חוש אסתטי ומקדיש אותו להדור מצוה – אתה מעלה שליחים מעוותים אל הסלם. אינה בורא כוחות חדשים; אתה מחזיר כל מדה מלאכית אל השולח האמתי שלה.

באור זה, היהודי המהלך בעולם הוא יותר מנוסע מגן; הוא נושא אור לעולמות עצמם. מלאכים שרים נגינה אחת לעולם; אדם יכול לשנות את המנגינה. בכל פעם שאתה בוחר לומר "שמע ישראל" בכונה, להניח תפלין, לשמר שבת, למחול – אתה גובר על המלאכים לא בכח, אלא בדמיון לחרות האלקית. אתה משמיע, בממד קטן, הדיו של האחד אשר רצונו אינו כפוף לשום חק, אשר בחר לברוא ולכרת ברית באהבה.

נאסף עכשו את החושים האלה בהתבוננות של דממה.

דמה לה שוב את סלמו של יעקב מצב בארץ חיה עצמה. כל המלאכים שבראת מעולם על-ידי מצות הם שם, עולים ויורדים, נושאים את ריח מעשיה. גם מלאכי השרת הגדולים של אהבה, גבורה ותפארת אינם רחוקים באיזה שמם זרים; הם זוהרים ככשרונותיה העליונים, המחפים שתגיס אותם לה. גם ה"נופלים" – התשתיות המשחתות, ההרגלים השבורים – מרחפים סביב השלבים, מתאווים להתרמם על-ידי מעשה אחד אמתי של תשובה.

סביב לסלם עומדים הספורים ששמעת וקראת – על עורכים, על בתי דין, על מסעות בין העולמות. יש מהם מן התורה, יש מן המדרש, יש מדמיון אדם. ראה אותם עכשו כלבובשים, כמשלים היכולים לעזור ללב לצייר את הנסתר, אבל אין להם חיים משלהם. צבעיהם יפים, אבל אינם החולה ואינם העומד על גבי הסלם.

עתה הרים מבטך הפנימי. מעל לסלם, מעל למלאכים, מעל לכל דמיון, עומד האחד. אין צורה, אין מדה, אין שם התופס אותו באמת. המלאכים רוחות הם; הוא נשמת היותם. הספירות אורות הן; הוא החשך שאינו העדר אלא אין-סוף. כל העולמות סלמות הם; הוא האדמה והשמים והמטפס והטפוס.

בהכרה זו לוחשת הנפש: "אין עוד מלבדו" – אין עוד מלבדו. לא שאין מלאכים, ולא שהעולמות הם דמיון, אלא שבצעם מציאותם אינם אלא דבורו, רצונו, נוכחותו. לחיות כך הוא ללכת בין מלאכים בלי להשתחוות להם, לשמע את שירם בלי להסחרף מן המשורר.

ואז העבודה פשוטה. כשאתה מתעורר בבקר, אמור "מודה אני" לא לשום כח אלא למלך החי המחזיר נשמות. כשאתה פוחד, הפנה את הפחד ליראתו. כשאתה נמשך למראה רוחני מרשים, חזר אל בהירות סיני, אל הדברים הישרים של תורה וחסידות. כשאתה אומר "קדשה" ומדמה לעצמה את המלאכים קוראים "קדוש" – הרגש את לבך עצמו נעשה לחברם בשיר. כשאתה נופל, דע שהמלאכים הנבראים מן הנפילה ההיא יכולים להקפץ עלייך תשובה לאור עמוק יותר.

כך הולך יהודי: לא מעל למלאכים בגאונה, ולא מתחמיתם באמונות תפלות, אלא ביניהם בשתפות ענוה, יודע שכלם, ממלאכי השרת הגדולים עד השליח הקטן הנברא מדבור אחד של תורה, אינם אלא לבושים של אור אחד. והוא יודע, בודאות שקולה דומם והולך ומתעמק עם כל מצוה, שמעל לכל לבוש, מעל לכל סלם, מעל לכל להבה ונהר ושיר – אין אלא השם יתברך, והנפש הדבוקה בו בתוך יום פשוט.

Ladders of Fire - for King Shlomo and his Beloved's

"העושה מלאכיו רוחות משרתיו אש להט" (תהלים ק"ד:ד).

במעט וורטער האלט אריין דאוד המזמר א גאנצע שאלה אין א ידיעה איינציקע: מלאכיו רוחות, משרתיו אש להט. די מלאכים הייסן "זיינע" – זיי זיינען גיט בריות וואס שטייען פאר זיך אליין, נאר זיינען זיין בויז, זיינע פליס. זיי זיינען "רוחות", דינגע ווי א אטעם, און "אש להט", א שטארקע, נאר דורכגינדיקע פייער, וואס פֿרעסט אויף איר בנזין און פֿארשווינדט. זיי זיינען גיט קרני אור, נאר לאמפן וואס ווערן אנגעצונדן און אויסגעמאכט לויט דעם רצון פֿונעם וואס צינדט זיי אן.

שוין אין דיין פֿסוק קילט אף די תורה דעם דמיון. זי זאגט גיט: "ער איז אין די מלאכים", און גיט: "ער ווערט דינט דורך כוחות וואס שטייען פאר זיך אליין". נאר זי זאגט: ער עושה זיי. "עושה" – א לשון הוזה, תמידיק. זיי זיינען גיט עויביקע נכוחות, נאר א מעשה עשה תמידית, א זרם רצון. ווען ס'איז דא א שליחות – איז דא א מלאך. ווען די שליחות ענדיקט זיך – קערט די להבה צוריק אין איר שורש, און די באזונדערע צורה פֿארשווינדט.

דאס איז דער פֿשט הפֿשוט וואס פֿליסט ווי א קלארן נחל אין די מעשיות פֿונעם חומש. קוק אן אין יעקבס חלום: "והנה סלם מצב ארצה וראשו מגיע השמים, והנה מלאכי אלקים עלים וירדים בו" (בראשית כ"ח:יב). ערשט עולים זיי, און דערנאך יורדים זיי. זיי שטולפערן גיט ארום פֿריי, נאר זיי באנוגן זיך נאר אויף דעם סלם וואס איז "מצב" – אויפגעשטעלט דארטן דורך עמעצער אנדערש. חז"ל זאגן: דאס זיינען די מלאכי ארץ ישראל וואס זיינען ארויפגעגאנגען, און די מלאכי חוץ לארץ וואס זיינען אראפגעגאנגען; דער איינער גייט אריין און דער אנדער גייט ארויס, יעדע חברה אין איר בונדערער שליחות. קיין מלאך גייט גיט אריבער זיין גבול, און קיין שליח הייבט גיט אן א נייע רייע פֿון זיך אליין. דאס גאנצע מראה איז ארומגענומען אין דעם גילוי אז "ה' נצב עליו" – אויף דעם סלם און אויף די מלאכים. די חסרון מנוחה פֿון די געשיקטע שלוחים האלט זיך אריין אין די מנוחה המקלט פֿונעם משלח.

דער דפוס קערט זיך איבער און ווערט אלט אין אלע גרויסע גילויים פֿון מלאכים אין תורה. דריי "אנשים" זיינען נראה געווארן צו אברהם אין אלני ממרא. די כתוב שפילט אן אן באשמה צווישן לשון "הי" און "האנשים", צו אנטפלעקן אז דאס וואס זעט אויס ווי מענטשן איז טאקע מלאכים – און ידער איינער אין זיין בונדערער שליחות: איינער צו פֿשר זיין פֿון יצחק'ס געבורט, איינער צו הויבן אן און אויפקערן סדום, און איינער צו רפא זיין אברהם. חז"ל קלערן ארויס דעם

כָּלֵל: "אין מלאך אחד עושה שתי שליחויות". און נאך: "מלאך אחד אין לו שני שמות" – ווייל זיין גאנצע ממות איז זיין שליחות. ווען די שליחות ענדיקט זיך – ענדיקט זיך דער נאמען. ס'איז קיין "קארירער" נישט, קיין פרטישע אנגעהאנגענהייט. ס'איז נאך שליחות.

אזוי אויך במלאך וואס געפינט קער ווי זי פארפאלט זיך אין מדבר, און אין מלאך וואס רופט צו אברהם אויף דעם ראנד פונעם מעסער אויף הר המוריה, און אין מלאך וואס נראט ווי "שר צבא ה'" צו יהושע פאר יריחו, און אין מלאך וואס גייט ארויף אין להבה פונעם קרבן פון מנוח. דער איינער טרעט אריין פלוצעם, זאגט א פינקטלעכן דבר, און פארשווינדט. ס'איז דא אימה, ס'איז דא פחד, ס'איז דא רעדן – נאך קיין מאל נישט א מאל-מאל-דינסט. דער פחד איז פון לפני ה', וואס זיין דבר ברענט יעצט אין לופט. דער מלאך איז ווי א קול וואס ווערט אריבערגעווארפן פון אנדער זייט פונעם נחל; ווען דער אויסקלאנג שטילט זיך – בלייבט קיין זיין נישט איבער זיך צו באוונדערן.

דער רמב"ם נעמט אריין דיזע פשוטע תודעה פונעם כתוב און מאכט איר צו א הלכה אין יסודי התורה. אין הלכות יסודי התורה פרקים ב'-ג' באשרייבט ער די מלאכים ווי נבראים – נבראים – "שכל נפרד" וואס איז דינגער פון אש און רוח, נאך דאך א בריה אין אלע פרטים, נישט עויביק, נישט קיין פון זיך אליין. זיי הייסן מיט א סך נאמען – חיות, אופנים, שרפים, מלאכים – לויט זייערע מדרגות און פעולות, נאך אלע צוזאמען טיילן זיי א אייניקע אמת: זיי זיינען "בינונים" וואס זייערע גאנצע ממות איז צו טאן רצון קונם אן קיין אבייג. זיי האבן דעת, נאך נישט בחירה; זיי וויסן, נאך זיי בוכרים נישט. זייערע ידיעה אליין איז זייער ציות.

פון דארטן קומט ארויס דער הלכישער גבול: מיטאָר זיי נישט דינגען, און מיטאָר זיך נישט וונדן צו זיי ווי צו כוחות וואס שטייען פאר זיך אליין. דער איסור פון עבודה זרה איז נישט נאך אויף זיך באוונדערן צו זון און לבנה; ער נעמט אריין יעדן כבוד וואס מגיט די מלאכים ווי וואלטן זיי געהאט א אייגענע כוח. די ראשונים דרוקן ארויס אז אפילו דאווענען "על-ידי" א מלאך איז אסור, ווייל דאס מכשע זיך אליין ווי ער שטייט אויף אן אנדערן אָסט וואס איז אנדערש פון דער מדיקער נוכחות פונעם אייבערשטן. באטן חן ביים שליח הייסט זיך פארטוישן צווישן דער איגרת און דעם מחבר, צווישן דער קרן און דער זון.

אונזער תפלה תמידית איז אויפגעבויט ווי א שטענדיקער טרעניר אין דיון ברור. א מאל נאך א מאל דרייט די ליטורגיה צוריק אונדזערע אויגן פון די ממצעים צום מקור אליין. מיר זאגן: "ברוך... המחזיר שכינתו לציון" – ברוך איז ער וואס מחזיר זיין שכינה צו ציון. נישט "דער שולח זיין מלאך", נאך ער אליין, ווי ער בוחר זיך צו אנטפלעקן. מיר זאגן: "המשגיח מן החלונות ומציץ מן התרפים". די השגיחה אויף דער וולט איז נישט איבערגעגעבן צו עמעצער אנדערש; אפילו ווען ס'איז דא "חלונות" און "תרפים", מסכים און מערכות – איז ער אליין דער וואס קוקט דורכן אלע דיזע. די ניגון פון די פענצטער גיט קיין אייגענע זיין נישט צו דער גלאז.

דאס איז דער לעבעדיקער פֿירוש פֿון "אין עוד מלבדו" ווען מ'לייגט אים אן נישט נאָר אויף גשמיגע כוחות נאָר אויך אויף רוחניגע. דער דמיון נעמט גרינג אָן אז שטיינער און פֿיימער פֿונעם פֿעלד האָבן קיין גוטליכקייט נישט וואָס שטייט פֿאַר זיך אליין; פֿינפטער איז צו שפירן אז אפילו דער העכסטער מלאך, וואָס ברענט אין זיין זעאונג, איז אין אַן אַלפֿינו. און דאָך, דאָס איז דער ציר: אלע רוחניגע ברוינים, אלע וולטן פֿון אור און שכל, זיינען פֿאַר אַן אַפֿס קעגן זיין פֿשיטע און בלתי מגבלת מציאות. זיי זיינען ווי אַ תבנית אין דער נשימה וואָס רעדט זיי אַרויס, ווי אותיות אין מויל פֿונעם רעדנדער. זיין, אַרדענטלעך, גבור – נאָר אָן קיין זיין פֿאַר זיך אליין חוץ זיין תמידיקן דבור.

ווען דיזע פֿאַרגעסניש דרינגט אַריין – גליטשט דאָס האַרץ אַריין אין דמיון. עס הייבט אָן צו באַזעצן הימל מיט מתחרים כוחות, צו דמה "גוטע כוחות" און "כוחות פֿונעם חשך" וואָס קעמפֿן איין קעגן אַנדערן, ווי וואָלט דער איין־סוף זיך אַראָפּגענומען פֿון בימה צו זען זיין אייגענע פיעסע. די תורה שניידט גלייך אָפּ דעם שורש: אזא זאך איז נישטאָ. "להי האַרץ ומלואה, תבל ויִשְׁבִּי בָהּ" – און אין גלייכן מאָס אויך הימל און זיינע באַוווּנדער. מלאכים קענען נישט מרדה זיין, ווייל זיי האָבן קיין רצון נישט זיך קעגנצושטעלן. זיי קענען נישט העלפֿן פֿון זיך אליין, ווייל זיי האָבן קיין כוח נישט צו געבן. זיי זיינען ווי אַ קאַרדום אין האַנט פֿונעם האַטעוו, ווי אַ להקה אין האַנט פֿונעם חרש. די אימה וואָס מיר שפירן פֿאַר זיי איז באַשטימט צו קערן זיך אַרויף, אַרויף, צום איינציקן, וואָס זיין דבר אַנטפלעקן זיי פֿאַר אַ מאַמענט.

אזוי גרינדעט די נגלית תורה ביידע עקן אין איין מאָל. פֿון איין זייט – זי ליישט נישט אויס די מלאכים פֿון סיפור. זי רעדט כסדר פֿון זיי, שטעלט אויף גאַנצע פֿרשיות אויף זייערע הופעות, און דערציילט פֿון דער צייטער פֿון גרויסע נשמות פֿאַר זיי. און פֿון אַנדער זייט – זי פֿאַרניינט אָן אַ הפסק זייערע עצמאות: דער מלאך הייסט נאָר לויט זיין תפקיד, זעט זיך נאָר ווייזט לויט צוויי, און פֿאַרשווינדט ווען די מלאכה ענדיקט זיך. מיר האָבן קיין רשות נישט זיי צו דמה ווי מתנגדים רצונות, ווי עובדי כוכבים וואָס האָבן פֿאַראַללע דעות, אָדער ווי ממצעים וואָס שטייען פֿאַר זיך אליין צווישן מענטש און גוט.

און דאָך, אַ דקע שאלה קאכט זיך שטיל אַרונטער אונטער דיזער קלאָרער שיטה. אויב מלאכים זיינען נאָר שלוחים, אָן בחירה, אָן אייגענע סיפור – פֿאַרוואָס רעדט תורה אזוי אַפֿט און אזוי דיק פֿון זיי? פֿאַרוואָס זעט יעקב אַ סלם פֿול מיט זיי? פֿאַרוואָס טרעפֿן די אבות און נביאים זיי אין די גרויסע ווענד־פונקטן פֿון היסטאָריע? וואָס איז דער באַזונדערער וועלט פֿון "רוחות" און "אש להט" אין וועלכן באַנוגט זיך דער אַלקישער צוויי?

אויב זיי וואָלטן געווען נאָר "דוארים" – וואָלט נישט געווען קיין ראַכטפֿערטיקונג פֿאַר זייער וויכט אין כתובים, און וואָלטן נישט געווען אזוי פינקטלעך אויסגעמאלט זייערע בילדער אין די יד פֿונעם נביאים. קלאָר איז אז אין זייער עצמאות־סדרון אליין ליגט פֿאַרבאָרגן אַ טיפֿע מערכה – אַ תבנית פֿון אַלקישן רצון, אַ קבועער כוריאָגרפֿיה פֿון אהבה, יראָה און האַרמוניק – וואָס תורה וויל אז מיר זאָלן באַטראַכטן. דער דמיון דארף זיך אַפֿקילן פֿון האַלוצינאציע, נאָר נישט פֿאַרפֿירן

קעגן פֿלא. ווען דער ראנד פֿונעם ריינעם יחוד איז אמאָל באַשטימט – אז אין עוד מלְבָדוֹ, און אלע מלְאָכִים זיינען נאָר די נְשִׁימָה פֿון זיין דבור – דאָן קען אַ מענטש אָנהייבן פֿרעגן: וואָס אַנטפלעקן דיזע נְשִׁימוֹת וועגן דעם פֿאַנימישן סֶדֶר פֿון בְּרִיאָה, וועגן די וועלט פֿון אַש און רוּחַ אין וועלכע זיין דָּבָר גייט אַראָפּ ביז צו אונדז?

ב

כְּדִי זיך צו נִיט־נאָענטיקן צו דעם פֿאַנימישן סֶדֶר, הָבֵן די חֲכָמִי הַסוּד נִיט אָן ביי די מלְאָכִים אַלְיִין, נאָר ביי די עוֹלָמוֹת וואָס וויגלען זיי אַרום. דען דאָרטן, וווּ די נִגְלָה תּוֹרָה רעדט אין אַ לשוֹן־סִיפּוֹר – מְשֻׁרְתִּים וואָס דורכקרייצן רוים, קוילאָס וואָס מען הערט, לְהַבִּיט וואָס מען זעט – דאָרטן צייכנט אַרויס די נִסְתָּרָה תּוֹרָה אַ מאַפע פֿון תּוֹדָעָה: אַצִּילוֹת, בְּרִיאָה, יִצִּירָה, עֲשִׂיָּה; מַחְשָׁבָה, רָגֶשׁ, הַתְּצוּרוֹת, מַעֲשֵׂה. די מלְאָכִים שטייען אויף דיזער מאַפע נִיט ווי נוֹדִידִים־פֿאַרצופֿים, נאָר ווי קבוּעָע זָרְמִים אין אירע נְהָרוֹת.

דער זָהָר לערנט וועגן "חיות", "אופנים", און "שָׂרָפִים" ווי באַזונדערע מַעֲרָכוֹת פֿון מלְאָכִים, וווּ יעדע איינע האָט איר שָׂרֵשׁ אין אַן אַנדערע מִדְּרָגָה פֿון מְצִיאוֹת. די "חיות הַקִּדָּשׁ", לעבעדיקע בְּרִיּוֹת פֿון לְהִטָּעַר הַכָּרָה, געהערן צום עוֹלָם הַבְּרִיאָה, דער עוֹלָם פֿון שְׁכָל און הַשְׁגָּה, וווּ אַלקישע רַעֲיוֹנוֹת לייגן זיך צום ערשטן מָאָל אָן אין אַ באַזונדערער צוֹרֶת "יֵשׁ". די "אופנים", די כּוּחוֹת וואָס רולען זיך און דרייען זיך, זיינען פֿאַרבונדן מיטן עוֹלָם הַיִצִּירָה, דער עוֹלָם פֿון מַצְטִיירטן רָגֶשׁ, פֿון אַהֲבוֹת און יִרְאוֹת וואָס דרייען זיך אַרום זייער מְקוֹר. די "שָׂרָפִים", די ברענענדיקע, זיינען לויט דיבּוּרֵי חַז"ל פֿאַרבונדן מיטן עוֹלָם הָעֲשִׂיָּה, דעם נידעריקן רוּחַנִישֵׁן עוֹלָם און זיין גרענעץ מיטן חוּמָר, וווּ דער אַלקישער דבור ברענט זיך אַרײַן אין אַ מְשִׁמַּעֲשֵׂה און אַ ברענענדיקע קנָאָה לוידערט.

דיזע זיינען נִיט דריי מיני על־טִבְעִיעַ בְּרִיּוֹת וואָס קאָנקרירען אויף אונדזער תְּשׁוּמַת־לֵב. זיי זיינען דריי יִצִּיבֶע בְּטוּיִים פֿון אַלקישער חיות אין איר הַשְׁתַּלְשְׁלוֹת: די בְּהִירוֹת פֿון הַשְׁגָּה (חִיָּה), די דרייענדיקע תְּנוּעָה פֿון רָגֶשׁ (אופֿן), די מְכַלֶּה־אֵשׁ פֿון בַּצּוּע (שָׂרָף). ווען דער נְבִיא זעט זיי, אַנטפלעקט ער נִיט עֲצָמָאיע בְּרִיּוֹת, נאָר ער זעט מיט אַפּגעפֿענעטע אויגן דאָס וואָס פונקטשדיק פּאַסירט תָּמִיד אינעם געוועב פֿון מְצִיאוֹת – די הייליקע בְּעִירָה פֿון אַלקישן רָצוֹן ווען ער דענקט, שפִּירט און פּועלִיט אַ וועלט.

סֶפֶר יִצִּירָה, יענער דינער און איינזיקער סֶפֶר וואָס שטייט אין שָׂרֵשׁ פֿון קְבָלָה, רעדט אין אַן אַנדער לשון וועגן יענעם זעלבן עֲצָם־אָמֶת. ער פּרוּווט אַרויס אַז די וועלט איז באַשאַפֿן געוואָרן דורך "סֶפֶרִים, סִיפּוֹר וְסֶפֶר" – מִסְפָּרִים, סִיפּוֹר און סֶפֶר־אוֹת. עֶשֶׂר סִפִּירוֹת און עֶשְׂרִים־אונצוויי אוֹתִיּוֹת: מִדָּה און הִבְחָנָה. לויט דיזער שיטָה איז אַלץ וואָס עס איזאַ, פֿון דעם העכסטן מלְאָךְ אַראָפּ ביז צום קלענסטן גראַנעלע עֶפֶר, אַ באַזונדערער סִדּוּר פֿון דיזע צען מִדּוֹת און דיזע עֶשְׂרִים־אונצוויי קוילאָס פֿון דבור ה'. די מלְאָכִים, דערפֿאַר, זיינען קיין יִצִּיאָה נִיט פֿון כְּלִי־הַבְּרִיאָה; זיי זיינען די ריינסטע בְּדִגְמָה דערפֿון. זיי זיינען תְּצֻרוֹת פֿון סִפִּירוֹת און אוֹתִיּוֹת אָן קיין מְשַׁתַּעֲרָס פֿון גִּסּוֹת וואָס פֿאַרבלאַנדזשעט זייערע צווייגן.

אין ספֿר התנ"ך, אין שער היחוד והאמונה, ווערט דאס נאך מער אפגעפֿנט. דאָרטן ווערט מסביר אז בריאת אלע עולמות און אלע זייערע צבאות איז נישט קיין אמאל-איינס-מאָרע, נאָר אַ דבור וואָס גייט און ציעט זיך אָן. "לעולם ה' דבֿרָה נצב בשמים" – דער "דבֿר" וואָס האָט די שמים אַרױפֿגעשטעלט אויף זיין יסוד, שטייט אין זיי תמיד, אין אַ הַמִּשְׁה, ווי אלץ פֿון זייער עֲצִמִית-מְצִיאוֹת. און אזוי איז דער ענין אין אלע: אויב דער אַלקישער דבור וואָס מִחִיָּה יעצט דעם נבֿרא וואָלט זיך אפֿגעצויגן אפֿילו פֿאַר אַ קליינסטן רגע, וואָלט יענער נבֿרא גאָר נעָלם געוואָרן, ווי אזוי ער וואָלט קיינמאל נישט געווען. און אזוי אויך די מלאָכים זיינען גאָרנישט אנדערש ווי די איצטיקע הגִדְרָה פֿון זיין רצון אין אַ פינקטלעכער צורה.

וואָס איז דער אונטערשייד, דערפֿאַר, צווישן אַ מלאָך און זיין חבֿר? נישט קיין באַזונדערער פֿרט־עצם אָדער אייגענע אַנִיּוֹת, נאָר דער באַזונדערער צרוף פֿון ספֿירות און אוֹתִיּוֹת וואָס באַשאַפֿט זיין מְצִיאוֹת אין יענעם רגע. אַ מלאָך פֿון חֶסֶד איז די אַלקישע מִדַּת הַחֶסֶד, אַהֲבָה און נְתִינָה, אָנגעטאָן אין די אוֹתִיּוֹת וואָס באַגרענעצן זיין שְׁלִיחוֹת. אַ מלאָך פֿון גְּבוּרָה איז גְּבוּרָה, כֹּחַ הַצְמָצוּם און הַגְּבוּל, אויך אזוי אָנגעטאָן. יעדע איינע איז אַ יצִיבֶּער מְשׁוּאַה אין דעם קוֹסְמִישֵׁן חֲשׁוֹן פֿון דבור ה'.

דערפֿאַר רעדן די קלִסִּישֶׁע מִקְבָּלִים וועגן די גרויסע מלאָכים מיט נאָמען וואָס אַנטפלעקן אָפֿן זייערע מִדּוֹת: מִיכָאֵל, דער רעכטער זייט, איז חֶסֶד; גַּבְרִיאֵל, דער לינקער זייט, איז גְּבוּרָה; רַפָּאֵל ברענגט אַרָאָפּ און דורכפֿירט די מילדע, היילענדיקע רַחֲמִים; אוּרִיאֵל איז פֿאַרבונדן מיט אור און דַּעַת, אָדער דַּעַת אַלִּיין. דִּיזע זיינען נישט קיין פֿרטִישֶׁע לעבנס־געשיכטן, נאָר אַרְכֵּטִישֶׁע קאַנאַלן. ווען די וועלט דאַרף אַ צוגאַב אין גלוי חֶסֶד – רעגן אין זיין צייט, אַ פּלוצעמדיקע האַקאַלָה, אַ פֿאַרמילדערונג פֿון אַ שווערן דין – דאָן דריקט זיך אַלקישער רצון אַרויס דורך די מלאָכישֶׁע מַעֲרָכֶת וואָס איז פֿאַרבונדן מיט מִיכָאֵל. ווען עס דאַרף זיין צמָצוּם, דִּיסציפּלין אָדער אויפֿוועקנדיקע הַעֲרוֹת פֿון אִימָה, פֿליסט דער רצון דורך גַּבְרִיאֵל. און אין אלץ זיינען זיי נאָר לְבוּשִׁים פֿאַר יענעם וואָס שטייט העכער אלע רעכט און לינקס, העכער אלע הַתְּפִשּׁוֹת און הַתְּצַמְצוֹת.

פֿון דִּיזער פּערספּעקטיווע דאַרף מען נישט מער זען אין די תּוֹרָה־אַזְכּוּרִים וועגן "שֵׁר שֶׁל עֶשׂו" אָדער "שֵׁר שֶׁל מִצְרַיִם" – אַ מלאָך מִשְׁרַת פֿון עֶשׂו, אַ רוֹחֵנִישֶׁער שֶׁרֶשׁ פֿון מִצְרַיִם – ווי אַ מיטאַלאָגישער קישוט, נאָר ווי אַ פינקטלעכן באַשרײַב. אויך די אומות זיינען נישט נאָר גופֿים און פּאַליטיק; זיי נערן זיך פֿון אַ באַשטימטער תּכְנִית פֿון אַלקישן לעבנס־פֿלוס, פֿון אַ קבּועער מַעֲרָכֶת פֿון מִדּוֹת וואָס באַגרענעצט זייערן אפֿי און זייערע שְׁלִיחוֹת אין היסטאָריע. יענער פֿנימישער דפֿס איז דאָס וואָס חַז"ל רופֿן זייערן "שֵׁר". זיין שֵׁר פֿון עֶשׂו איז אַ תּצְרוּף וווּ גְבוּרָה, כֹּחַ און האַרטע קעשִׁיחוֹת זיינען די הערשנדיקע און פֿאַרגראָבטע; זיין שֵׁר פֿון מִצְרַיִם האָט זיין שֶׁרֶשׁ אין צמָצוּם און אין אַ עֲצִמָאוֹת פֿון קנעכט־אַרבעט. דִּיזע "שֵׁרִים" זיינען נישט קיין עֲצִמָאִיע גוטטער וואָס באַשיצן זייערע פעלקער קעגן ה', נאָר רוֹחֵנִישֶׁע פּראָגראַמען דורך וועלכע

דער איינער מחיה און מקים אויך די קולטור וואס שטעלן זיך אנטקעגן זיין נגלה-רצון. אויך זיי הענגען און זיינען משפך ווי יעדע אנדערע מלאכה; זייערע "מרידה" איז נאך אין דעם אויפן ווי זיי נעמען אריין די השפעה און אין דער התנהגות פון מענטשן וואס דריקן זי ארויס.

יעצט הייבן מיר אן צו פארשטיין פארוואס די נביאים באשרייבן די מלאכים ווי "עומדים", און די נשמה פון מענטש ווי א "מהלה". אין ספר זכריה זאגט מען צום נביא אז אויב יהושע הכהן הגדול וועט גיין אין זיינע וועגן פון ה', "ונתתי לה מהלכים בין העומדים האלה". און אין חסידות ווערט מסביר: די מלאכים הייסן "עומדים" ווייל זייערע מדרגות זיינען קבועים. זיי גאלמירן א באשטימטע מדה אין שלימות אן קיין נייגונג, און זיינען נישט עולה און נישט יורד אין זייער עצם. זייער שירה איז איינע קלארע תנועה, וואס חוזרת זיך אן אן מייד און אן איבערראשונג. די נשמות, לעומת זאת, זיינען "מהלכים" – בריאות פון מסע, פון תמיד-נייער הויה. א נשמה קען עולה זיין פון איין רוחנישן עולם אין א העכערן, פון איין מד תודעה אין א העכערן מד, דורך תורה, תפלה און תשובה. און אפילו ווען זי פאלט אראפ – איז איר נפילה נישט סוף; זי קען קערן די ירידה אין א נייע עליה, א זאך וואס א מלאכה קען נישט טאן.

רבי חסידות האבן געגעבן א פשוטן און ברענענדיקן דמיון צו דיין אונטערשייד. די מלאכים, האבן זיי געזאגט, זיינען דומים צו א להב וואס איז בונדן צום פתילה: תמיד שואף ארויף, ציטערט אין כסופים, און איז בונדן צו זיין מקור און קען נישט רוקען פון זיין אפגעמעסטן ארט. זיין תאנה איז ריין, נאך פארהערזאגט; ער וועלט נישט אין איר – זי איז זיין מהות. מענטשן זיינען דומים צו גחלים. א גחלת קען אויך לוינדן אין אש און אויסשטראלן היץ; נאך זי קען אויך שווארצן, אפקילן און זען אויס ווי טויט. ריר זי אן מיט א נשימה, וועק זי אויף מיט א שטעקן, און פארארגענע ניצוצות לוינדן זיך ווידער ארויס אין א קלארן להב. די גחלת טראגט אין זיך א מעגלעכקייט פון א סך מצבים, פון א אמתן שנוי. דאס איז דער דרמה פון בחירה חפשית, וואס געהערט נאך צום מענטש.

דאס נעמט אוועק גארנישט פון די קדושה פון מלאכים; דאס שטעלט זי נאך אריין אין זיין ארט. זייערע שלימות איז די שלימות פון א שורה אין א סימפאניע וואס ווייכט נישט אפ פון דעם גגון וואס מאן האט איר אנגעשריבן. אונדזער שלימות איז די שלימות פון א גגן וואס דארף לערנען, פארגעסן, טועה זיין, צוהערן, און דאן פון ניים באשליסן זיך אויסצולייכן מיטן גגון.

ווען מיר פארשטייען די מלאכים ווי קבועע תצורות פון אלקישע מדות, קענען מיר פארשטיין פארוואס רעדט אויך חסידות וועגן די "מלאכים" אינעווייניק אין דער מענטשליכער נפש. דען אויך די נפש איז אויפגעבויט לויט ספירות. אין אונדז זיינען קבועע דפסים פון אהבה און יראה, פון רחמים און עוז, פון בטחון און ענוה. א טייל פון דיזע דפסים בלינקען און זיינען געזונט, און זיינען פון נאטור געקערט צום ה' און צום טוב. אנדערע זיינען פארקרימט און צוגעקליבן צו זאכן וואס זיינען נישט רויים. נאך אין אלע פאלן ארבעטן זיי ווי "עומדים" – כוחות אין אונדזער אינעווייניק לעבן; א באשטימטע תגובה וואס חוזרת זיך און חוזרת זיך, א רגשישער סטיל וואס מען נעמט אן ווי א געגעבענעם דבר.

ווען א מענטש איז א בעל־חסד געוואהנט, וואס פליסט גרינג און אן חשבון, דאן איז יענער זרם פון חסד אין זיין נפש
הבהמית דומה צו מיכאל אין א ממד מזער. ווען אן אנדערער איז א בעל־קאשיאס דין פון נאטור – שנעל צו שפטן, צו
ציען שארפע קוים – דאן איז יענער גבורה א הדין פון גבריאל, וואס דריקט זיך ארויס אין א שמאלן כלי. ווען מיר
דערלעבן א פלוצעמדיקן בליץ פון בהירות וואס לייכט און ארדנט א סך בלבולים אויף א מאל – דאן איז דא א לחישה פון
אורו של אוריאל. דאס זיינען ניט סתם מטפורות. אזוי ווערן דיזע ספיריטשע אנרגיות וואס באשאפן די עליונימע עולמות
אריינגעשטילט אינעם מקרוקוסמוס פון דער מענטשליכער נפש.

און העכער אלע דיזע אינעווייניק "מלאכים" שטייט די נשמה, די נפש האלקית, וואס איר שרש איז העכער די ספירות
אליין. פון דארטן קויםט אונדזער כח פון בחירה: צו פאררוקן א געגעבענעם דפס, צו מזק זיין א גראבע אהבה אין א
הייליקן חסד, צו פארמילדערן א הארטע גבורה אין ממשמע רחמים. אזוי פירט זיך די נשמה מיט אירע אינעווייניק
"מלאכים" ווי דער אייבערשטער פירט זיך מיט די קוסמישע מלאכים: ניט דורך קעמפן קעגן זיי ווי קעגן שונאים, נאר
דורך אנלייגן זיי מיט א תפקיד, ממתק זייערע גרענעצן און לערנען זיי א נייעם גוון.

מיר הייבן אן צו דערקענען, דערפאר, א ברייטן און געארדנטן קוסמוס פון אש און רוח. אויבן, אין עליונימע עולמות,
דרגה נאך דרגה פון מלאכים, יעדע איינע א יציקער להב פון א באזונדערער מדה, יעדע איינע א אות אין אלקישן דבור.
אונטן, אין מענטשליכן הארץ, מקבילע כוחות וואס ווידערהאלן זייער סטרוקטור אין א ממד מזער. און צווישן זיי –
אומות און דורות וואס עולה און נמחה אונטערן השפע פון רוחנישע "שרים", יענע קאמפליצירטע תצורות וואס
פארמען דעם קיבוץ אפי. און אין אלץ רעדט און מחיה דער איינער, רגע נאך רגע, לויט וואס תנאי לערנט: זיין דבר
שטייט אין אלע, "מחיה את כלם".

און אפילו אזוי, דרוקט זיך איצט אריין נאך א קשיא. אויב די מלאכישע מערכות, אויבן און אונטן, זיינען אזוי קבועים –
אויב מיכאל וועט תמיד זיין חסד, אויב גבריאל וועט תמיד זיין גבורה, אויב די "עומדים" גייען קיינמאל ניט אריבער
זייערע גרענעצן – פון וואנען נעמט זיך די חויה פון כאוס אין וועלט? ווי וועלן מיר מסביר זיין חטא, פארקרימטע תאוות,
און אלע די בילדער פון מלאכים וואס זעט מען ווי זיי שטעלן זיך אנטקעגן, מקטרג זיינען אדער אראפגיין אין חשך? וואס
מיינט "נפילה" אין א מציאות פון בריות וואס זייער עצם־מהות איז צו שטיין? אן ענטפער אויף דיזן פאראדאקס וועט
אונדז פירן נאך טיפער אריין, צום סוד פון קמיעה און ירידה אינעווייניק אין זייערע אייגענע זרמים פון אלקישן אור.

ג

די תורה אליין פירט אונדז אריין אין דיזע קשיא דורך א דונקלן, באזארגנדיקן פסוק, ווי א טיפן גרוב אינעם טייך, וואס
זיינע וואסערן האבן אויסגעזען פריער גלאט און רויק.

"וַיְהִי כִּי־הִחֵל הָאָדָם לָרֹב עַל־פְּנֵי הָאֲדָמָה וּבָנוּת יִלְדוּ לָהֶם. וַיֵּרְאוּ בְנֵי־הָאֱלֹקִים אֶת־בְּנוֹת הָאָדָם כִּי טֹבֹת הֵנָּה, וַיִּקְחוּ לָהֶם נָשִׁים מִכָּל אֲשֶׁר בָּחָרוּ... הַנִּפְלִים הָיוּ בְּאֶרֶץ בְּיָמֵם הָהֵם..." – פֶּאָרֶן מִבּוֹל, ווען דער מענטש איז צוגעוואקסן און זיך פֿאַרמערט, האָבן די "בְּנֵי הָאֱלֹקִים" געזען, אַז די טעכטער פֿון מענטש זיינען שיין, און זיי האָבן גענומען פֿאַר זיך ווייבער פֿון אלע וואָס זיי האָבן באַוווּסט; גבורים, ריזן, זיינען דעמאָלט געווען אין לאַנד.

דיזע פֿסוקים אין ספֿר בְּרֵאשִׁית זיינען געוואָרן אַ זאַמען פֿאַר אַ סך דִּמְיוֹנוֹת וועגן "פֿאַלנדיקע מַלְאָכִים", אַ קוסמישער מרד און געמישטע בְּרִיּוֹת. אויבער דאָס צוליב דעם, אַז זיי זיינען אַזוי חִידוּתִים, ווערט דער אָפֿן, ווי חֵן"ל און די מִפְרָשִׁים ליענען זיי, אַ פֿענצטער אַרײַן אין די גרענעצן פֿון תּוֹרָה אַלײַן: וואָס זי מיינט און וואָס זי נײַט מיינט, ווען זי רעדט אין אַזאַ קול.

די קלאסישע מִפְרָשִׁים האַלטן זיך דאָ אָן מיט אַ גרויסער פינקטלעכקייט. רש"י, וואָס זאַמלט צוזאַמען די ווערטער פֿון חֵן"ל, באַקלערט, אַז "בְּנֵי הָאֱלֹקִים" זיינען נײַט קיינע מַלְאָכִים, נאָר דִּינִים און נְדִיבִים, מענטשן פֿון כבוד און ראַנג, בְּנֵי אָדָם פֿון הערשאַפֿט, וואָס זאָלטן אין זיך אַרױפֿווייזן דעם נאָמען "אַלִּקִים" ווי "דִּין כָּל הָאָרֶץ", און בפֿועל האָבן זיי פֿאַרקרימט און פֿאַרשוואַרצט דיזע דָמוֹת. זיי האָבן בענוצט זייערע פֿאַזיציעס כדי אַראָפּצוהאַפֿן יעדע פֿרוי, וואָס זיי האָבן געוואָלט, באַהעיראַטע אָדער אַלמענע. די "נִפְלִים", לויט אַזאַ ליענונג, זיינען יענע, וואָס האָבן "אַראָפּגעוואָרפֿן" אַנדערע און זיי אַרײַנגעפֿירט אין חֶטָא – טיראַנען, וואָס זייערע גופֿישע כוח און זייערע מוסרישע נִפְלִיָה האָבן צוגעגרייט דעם וועלט פֿאַר דער גִּזְרָה פֿון מבול.

אַבן עזרא, זייער פֿינפֿציניק צו דעם תּוֹאֵר "אַלִּקִים" ווי אַ בְּצִיכענונג פֿון הערשאַפֿט, נייגט זיך אויך צו פֿאַרשטיין, אַז "בְּנֵי הָאֱלֹקִים" זיינען נְשִׁאִים, מענטשן פֿון הויכן שטאַנד. דער רַד"ק ברענגט אין זיין פֿירוש ביידע וועגן: עס זיינען, וואָס זאָגן דִּינִים, און עס זיינען, וואָס זאָגן נְדִיבִים; אין יעדן פֿאַל זיינען זיי בְּנֵי אָדָם, נאָר אַז זייער הויכער מַעֲמָד איז געוואָרן אַ כְּלִי צו פֿאַרשטאַרקן די שחיתות. תּוֹרָה רופֿט זיי "בְּנֵי הָאֱלֹקִים" נײַט כדי געבן זיי אַ גאָטלעכקייט, נאָר כדי זיי אָנצוקלאָגן, אַז זיי האָבן פֿאַרראָטן דעם צאָל אַלִּקִים, וואָס זאָלט זיי אָנפֿירן.

דער רַמבַּ"ן מאַכט, פֿאַר אַ קורצן מאָמענט, אַ אַנדער טיר אָפֿן. ער גיט צו, לויט אַ מעגלעכקייט, וואָס ער נעמט פֿון פֿריערדיקע מקורות, אַז "בְּנֵי הָאֱלֹקִים" קענען מיינען מַלְאָכִישֶׁ בְּרִיּוֹת, וואָס זיינען "אַראָפּגעקומען" און גענומען פֿאַר זיך ווייבער פֿון בָנוֹת הָאָדָם. נאָר אויך ער, וואָס איז גוט באַקאַנט מיט לשון־הסוד, עסטעלט גלייך אַ גדר: אויב מ'נעמט אָן אַזאַ ליענונג, דאַרף מען זי פֿאַרשטיין לויט חֻקְמָה נִסְתָּרָה, און נײַט אין דעם גראָבן זין פֿון הימלישע בְּרִיּוֹת מיט אייגענע תּאַוֹת, וואָס מרדענען זיך קעגן בּוֹרָא. צום סוף קומט ער אַרויס, אַז פֿשֶׁט רעדט פֿון מלכים־מענטשן, און יעדע טיף־ערנסטע סוד־באַגריפֿן געהערן אין פֿנימיות־התּוֹרָה און נײַט צו אַ פֿרייע דִּמְיוֹן.

שוין אין אזא קורצער איבערבליק זעט מען א מוסטער. דאָרט, וווּ פֿסוקים זענען אויס, ווי זיי וואָלטן איינגעדעמט אַ ממשותדיקן חזיון פֿון מרד־מלאַכים, ברענגט אונז מִסֻּרָה צוריק צום מענטשליכן האַרציגאַנט. "בְּנֵי הָאֱלֹקִים" זיינען די, וואָס זיינען אָנגעטראַכט צו טראָגן אַ גאָטלעכן אַטאָריטעט אין דיזער וועלט; זייערע "נפִּילָה" איז די מוסרישע קאָלאַפּס פֿון בְּנֵי אָדָם, וואָס בענוצן אַ הויכן דִּמְיוֹן צו שלעכטס. די דאָגמאַ פֿון תּוֹרָה איז נישט אַ מלחמה אין הימל, נאָר אַ חלול הַקֹּדֶשׁ אין פֿלייש און אין צייט.

און אפֿילו אזוי, אין מִדְרָש־ליטעראַטור געפֿינען מיר אַ מייר־מיתישע לשון, ווי עס זאָל דער קורצער רמז פֿון תּוֹרָה וואַרפֿן אַ שאַטן, וואָס פֿאָדערט אַרויס אַ אייגענע מעשה. דער יִלקוט ברענגט אַרײַן דעם סיפור פֿון שְׁמִחָזַי און עֲזָאֵל: גרויסע מלאַכים, וואָס, ווען זיי האָבן געזען די שחיתות פֿון מענטש, האָבן טענה געשטעלט, אַז עס האָט זיך בכלל נישט געהערט צו שאַפֿן דעם מענטש. "מיר זיינען ריין", ווי זיי זאָלן געזאָגט האָבן, "מיר זינדיקן נישט". האָט זאָגט זיי דער הַקְדוּשׁ־בְּרוּךְ־הוּא: אויב איר וואָלט געשטאַנען אין אַ וועלט פֿון פֿלייש, אין אַ סבִּיבָה פֿון תּאַוּוֹת און הֶסְתֵּרִים, וואָלט איר נאָך מער געפֿאַלן. זיי האָבן זיך באַשטאַנען אויף זייער מיינונג, און עס איז זיי מקבל געוואָרן זייער באַטעניש – אַ "ירידָה" אין מענטשליכן פלאַץ, וווּ זיי טאַקע האָבן זיך פֿאַרפֿאַלן, גענומען ווייבער און זיינען אַרײַנגעפֿאַלן אין דיזעלבע שחיתות, וואָס זיי אליין האָבן פֿאַרדאַמט.

דער סיפור איז שטאַרק אין זיין מוסרישן כוח: ער אַנטפלעקט די גסות־הרוח פֿון רוחניות, דעם עוועד פֿון הויכקייט איבערן קעמפֿנדיקן מענטש. נאָר אויך דיזן מעשה דאַרף מען לייענען דורך די קלאַרע שְׂבָרָה־פֿענצטער פֿון די יסודות, וואָס מיר האָבן שוין געשטעלט. מִדְרָש לערנט נישט, אַז מלאַכים mamash, לויט זייער הגדרה אין הַלְכָה און פֿילאָסאָפֿיע, זאָלן פּלוּצלינג באַקומען אייגענע תּאַוּוֹת און מרדענען זיך קעגן זייער קוֹנָם. נאָר ער בענוצט לשון־מלאַכים כדי צו דַּמְּיָן אַן אַנדער סאָרט ירידָה: ווי הויכע רוחניות־כוחות, ווען זיי ציען זיך אַרײַן אין פֿעלד פֿון מענטשליכן "אני" און זיינע תּאַוּוֹת, קענען זיך אומקערן און אַראָפּגעצויגן ווערן.

די "שמות" שְׁמִחָזַי און עֲזָאֵל, אין אזא ליכט, באַדייטן נישט גאָטהייט מיט בְּחִירָה, נאָר באַזונדערע צירופים פֿון הימלישע מִדּוֹת – אורות פֿון שאַרפֿן בְּרוּר און דין – וואָס, ווען זיי ווערן איבערגעגעבן אין די הענט פֿון אַ מענטש אָן עֲנֻנָה, ווערן זיי שלוחים פֿון חורבן. זייערע "טענות" פֿאַרן בורא זיינען דער אינערלעכער קול אין אונדז, וואָס זאָגט: "איך וועל קיינמאָל נישט פֿאַלן; איך שטיי אויבער דעם". זייערע "נפִּילָה" איז די אוממעגלעכע פֿאַרשעמונג פֿון דעם קול, ווען ער טרעפֿט זיך מיט די גראַבֿקייט פֿון וועלט.

אזא זעלבע פֿאַררוקונג דאַרף מען טאָן, ווען מיר טרעפֿן אַנדערע שרעקלעכע פֿיגורן אין פֿתוב, ווי למשל דעם "מלאַך המשֻׁחִית" אין מִצְרַיִם. אין לייל יציאת־מִצְרַיִם זיינען יִשְׂרָאֵל געבאַטען געוואָרן צו זיצן אין זייערע הייזער און צייכענען די מזוזות מיט דם פֿון קרבן פֿסח, "וְלֹא יִתֵּן הַמִּשְׁחִית לְבוֹא אֶל בְּתִיכֶם לְנֹגֶף". דאָ זעט מען אַ מלאַך פֿון חורבן, וואָס גייט דורך מִצְרַיִם און שלאָגט יעדן בכור. נאָר חֵזֶן־ל דרוקן אַרויס, אַז אזא "משֻׁחִית" האָט קיין אייגענע רִשּׁוּת נישט; ער איז נאָר

א כלי, וואס מען גיט אים א צייטווייליקע רשות לויט פסק-דין פון אויבערשטן. די זעלבע מסורה לערנט, אז זינט אזא מלאך איז געשיקט געווארן, מאכט ער קיין אונטערשייד נישט צווישן צדיק און רשע, נאר אויב מען האט אים בפירוש געהייסן זיך אפצוהאלטן. חורבן, ווי א אויסדרוק פון גבורת-הדין, איז בלינד אין זיך אליין; נאר די האנט, וואס שיקט אים, קען אים געבן א גרענעץ.

אזוי אויך אין ספר איוב טרעפן מיר דעם שטן, וואס ערשיינט "בְּתוֹךְ בְּנֵי הָאֱלֹהִים" וואס שטעלן זיך פארן ה' יתברך. ער איז דער מקטרג, דער מלאך, וואס שטן, ער וועקט אויף ספק אין צדקות פון איוב און בעט רשות צו פרווון אים. אויך דא זאגט כתוב בפירוש: שטן קען גארנישט טאן אן גאטלעכער רשות. ער קומט און גייט נאר לויט א זימן, אונטערגעארדנט צו די פינקטלעכע גרענעצן, וואס דער שם יתברך שטעלט אים. דא איז קיין רמז נישט פון א קאנקורירנדיקן כוח, וואס קעמפט קעגן גאט; דא איז נאר א שטרענגער תפקיד אינעם בית-דין פון מלך-מלכי-המלכים, אן אופן פון דין, וואס זיין תפקיד איז צו באפרוון די טיפן פון מענטשליכער יושר.

ווען מ'פאשטייט צוזאמען אלע דיזע פסוקים און מעשיות, שטעלט זיך פאר אונדז א קלארער וועג: זאל זיין, אז תורה רעדט פון מלאכים משחיתים, מקטרגישע כוחות, אדער אפילו פון "בְּנֵי הָאֱלֹהִים", וואס זעען אויס, ווי זיי טוען אן טעות – זי גיט זיי קיין אייגענע רצון נישט קעגן שם יתברך. צי זיינען דאס בְּנֵי אָדָם, וואס בענוצן א גאטלעכן דמיון צו שלעכטס, צי זיינען דאס מלאכישע מדות, וואס מען באשרייבט אין לשון-משל מענטשליך, צי רעדט מען פון רוחניות-אורות, וואס, ווען זיי ווערן אריינגעפלאנצט אין א תחתון-וועלט, קענען זיך פארקרימען – דער גראבער איז און בלייבט נאר א גראבער; נאר די האנט, וואס האלט אים, איז די עכטע בעלת-החיות.

קבלה און חסידות געבן אונדז א לשון צו פארשטיין דיזע זאך נאך טיפער. זװער רעדט פון "ניצוצין", הייליקע ניצוצות, וואס זיינען פארשפרייט אין גאנצן בריאה, און פון "שבירת הכלים" אין עולם-התהוה. אין יענעם נעלעמדיקן סיפור האבן שטארקע אורות זיך נישט געקענט אריינפאסן אין זייערע כלים און זיינען "געפאלן", אראפגעקומען אין תחתונים און געווארן די נסתרדיקע קערנען פון אלע נבראים. אזא "נפילה" איז נישט קיין מרד פון בריות קעגן זייער מקור, נאר א קריזיס פון צופיל שטארקייט: גאטלעכע ענינים, וואס, צוליב א טיפערן תכלית, גייען אריין אין מצבים פון הסתהר און פירוד.

אין אזא בליק איז דאס, וואס ביי מענטשן הייסט מען "פאלנדיקע מלאכים", אין אמתן "פאלנדיקע ניצוצות" – הויכע אורות, וואס זיינען אראפגעקומען אין געביטן, ווו פרייהייט און "אני" שפילן א ראָלע. ווען אזעלכע אורות ווערן אפגעכאפט אין א ריינעם כלי, ווערן זיי שריפות צו קדושה: א שטארקע מדת-גבורה ווערט א דיסציפלינירטער מוט; א לוינדדיקע אהבה ווערט א נישמאסדיקער חסד. נאר ווען זיי גייען אריין אין א כלי, וואס ווערט געהערשט פון "אני",

בענוצט מען זיי צו שלעכטס, און זייער גרייסקייט אליין פֿאָרגרעסערט דעם קרום: רוחניות־היץ ווערט פֿאַנאַטיזם, שְׁכָל־חדות ווערט ציניזם, דיסציפלינירטע גבורה ווערט אַכְזָרִיּוּת. דער אור אליין האָט זיך נישט געבויט; נאָר זיין לבוש האָט זיך פֿאַרענדערט.

דערפֿאַר רעדט חסידות פֿון "אורות גבוהים בַּמְקוֹמוֹת נְמוּכִים". אַ שטאַרק מְלַאכִישער מִדָּה, אין זיין אייגענעם עולם, איז אַ לְהִכָּה "עוֹמֶדֶת", קבועה אין זייער דְּבִקוּת. ווען דִּזְעֵלְבֶּע קוואַליטעט פֿון שטאַרקייט ברעכט זיך דורך דעם פּריזמע פֿון מענטשליכער תּוֹדָעָה, באַקומען זי אַ צוטריט צום פֿעלד פֿון בְּחִירָה. דאָרט קען זי זיך הויכערן אָדער זיך מחלל זיין. וואָס זעט זיך פֿון אונטן אויס ווי אַ מְלָאָך, וואָס איז "געפֿאַלן", איז פֿון אויבן אַ נִיצוּץ, וואָס מען האָט איבערגעגעבן אין די הענט פֿון מענטש.

אַזוי דאַרף מען אויך הערן די לשון פֿון מִדְרָש וועגן שְׂמִחָזַי און עֲזָאֵל און די ברייטערע מיתישע טעמעס אין ספרים חוץ־לְקַנּוֹן. זיי זיינען נישט קיין מעשיות פֿון קאַנקורירנדיקע גאָטהייטן, נאָר סימבאָלישע באַשרייבונגען פֿון וואָס געשעט, ווען שטאַרקע הימלישע זַרְמִים ציען זיך אַרײַן אין אַ וועלט, וווּ נְשָׁמָה דאַרף קעמפֿן מיט זייערע אייגענע לבושים. מְלָאכִים אליין זינדיקן נישט; נאָר זייערע אָפּשפּיגלונגען אין מענטשליכער תּוֹדָעָה קענען זיך פֿאַרקרימען.

ווען דִּזְע זאך ווערט קלאָר, עפֿנט זיך אַ מעגלעכקייט פֿאַר אַ נײַעם ביאור. נְגִלַה־תּוֹרָה און נְסִת־תּוֹרָה ביידע פֿאַרלייענען די מציאות פֿון אַ אייגענע בְּרִיאָה, וואָס איז באָז אין זיך אליין און האָט אַ רָצוֹן, וואָס קען זיך שטעלן קעגן שֵׁם יְתִבְרָה. אַלץ, וואָס מיר רופֿן "רַע", איז צי אַ הֶסֶתֶר – אַ אָרט, וווּ גאָטלעכער אור איז פֿאַרהוילן פֿון אונדזער בליק – צי אַ פֿאַרקרימונג און פֿאַרדריינג פֿון יענעם אור דורך אַ קרומען כלי. מְלָאָה־הַמְקַטְרֵג, מְלָאָה־הַמְשַׁחִית, מְלָאָה־הַמְנַסָּה – אַלע זיינען תּפְקִידִים אינעווייניק אין דער אייניקער, אייגענעבונדיקער הֶשְׁגָּחָה; יעדער איז אַ פנים פֿון יענעם איינציקן, וואָס דער איינציקער אמתער לייגט אָן אין יענעם מאַמענט. זיי זיינען שטרענגער פנים פֿון יענעם זעלבן אור, וואָס היילט און בענטשט.

דִּזְע לערע מינערט נישט די מציאות פֿון לייד און נישט די טיפֿן פֿון מענטשליכער אחריות. לְהִכָּה – זי פֿאַרטיפֿט זיי. ווען עס וואַלט געווען אַ אַנדער כוח, וואַלטן מיר געקאַנט אַרױפֿלייגן דעם מקור פֿון אַכְזָרִיּוּת אויף עמעצנס אַנדערן פּלאַץ און אַרײַנפֿאַלן אין ייאוש. נאָר זינט "איז עוֹד מְלִבְדוֹ" בלייבט אַ מוחלטע אמת אויך אין נוכחות פֿון שָׁטֵן און מְלָאָה־הַמְשַׁחִית, ווערט יעדע באַגעגעניש מיט חֶשֶׁךְ אַ באַגעגעניש מיט אַ נעלעמדיקן אור – אַ רופֿ צו אַנטפלעקן, דורך אונדזערע בְּחִירוֹת, די אַחדות, וואָס איז קיינמאָל נישט געבראַכן געוואָרן.

יעצט קענען מיר צוריקקערן צו דעם פֿאַראַדאָקס, פֿון וואָס מיר האָבן אָנגעהויבן. מְקַרְא־רמזים, מִדְרָש־מעשיות און שפּעטערדיקע אַגָּדוֹת וועגן פֿאַלנדיקע מְלָאכִים זיינען נישט קיין איינלאַדונג צו דַּמֵּין קוסמישע מלחמות, וואָס זיינען אַרויס פֿון בּוֹרָאנס שליטה. זיי זיינען מְרָאוֹת, וואָס תּוֹרָה האַלט אונדז פֿאַר, כדי צו ווײַזן אונדזער אייגענע מצב. די עכטע

"נפילה" געשעט, ווען הויכע כוחות גייען אראפ אין וועלט פון בחירה און ווערן גיט אפגעכאפט אין ענוה. די עכטע "ענקים" זיינען יענע ריזיקע ענערגיעס – פון אהבה, גבורה, תפארת, דעת – וואס, ווען זיי ווערן אפגעריסן פון זייער מקור, גייען זיי ארום אויף ערד און טרעטן אראפ קודש.

אין אזא ליכט קען מען אויך פארשטיין דעם געדאנק פון "מאתים" פאלנדיקע מלאכים, וואס וועט אונדז שפעטער באשעפטיקן, א נייע מאל: ווי א דמיון פון א סך פארקרימונגען – א ריבוי פנים פון א פאר יסוד-כוחות, וואס זיינען פארשפרייט און צעפלאנטערט אין מענטשליכן און קוסמישן פעלד. דער צאל רמזט אויף פארמערונג, גיט אויף זעלבסטשטענדיקע כסאות אין הימל.

נאר אויך אזא פארשטאנד לאזט אונדז נאך איבער מיט א קשיא, דרינגלעך און לעבעדיק: פארוואס קען אזא דראמע זיך אנטפלעקן נאר אין מענטשליכן פלאץ? פארוואס זיינען מלאכים "עומדים", און מיר קענען פאלן – און דערפאר אויך זיך הויכער הייבן פון זיי? וואס ליגט אין שרש פון מענטשליכער נשמה, וואס גיט איר כוח צו האלטן און היילן דיזע שבורענע ניצוצות, צו מאכן פון "פאלנדיקע מלאכים" צוריק ניגונים פון הלל?

כדי ענטפערן אויף דיזע קשיא, דארף מען פאר א מאמענט צומאכן ספר פון עולמות און מלאכים און זיך קערן צו דעם רעטעניש פון "לפני": פאר דער בריאה, פאר צייט און מעשה, ווען נאר זיין פשוטער רצון פילט אלץ. דארט, אין יענער נעלעמדיקער בראשית, ליגט פארבארגן דער סוד פון בחירה און די ברית-היחוד המיוחדת צווישן שם יתברך און מענטשליכער נשמה.

ד

ווען מיר רעדן פון "לפני תבראה", הייבט זיך די לשון אליין אן ציטערן. ווייל אלץ רעדן איז אריינגעוועבן אין צייט: פאר און נאך, סבה און מסובב, עליון און תחתון. און דעראר-זייטיק, די חכמים, מיט א חזקאדיקער העזא וואס וואקסלט ארויס פון גלוי, אנטפלעקן אונדז א קליין בליצל פון יענעם "לפני הזמן": "ישאל עלה במחשבה" – ישאל איז תחלה ארויפגעשטיגן אין די אלוקיתע מחשבה.

גיט אז ס'האט אמאל געגעבן א באזונדערן מאמענט, ווו דער שם יתברך האט "געטראכט" פון ישראל, כאילו א נייער געדאנק איז אים ארויפגעקומען אין זיין דעת. נאר אז אין זיין פשוטן און אהדותדיקן רצון פון איין-סוף, פאר אלע הבחנות פון עולמות אדער נבראים, דארט איז שרש פון נשמת ישראל פארבארגן, ווי די פנימיתע תכלית פון אלץ וואס זאל שפעטער זיין. פאר עס איז דא הימל און ערד, פאר עס איז דא מלאכים, און אפילו פאר דער מדרגה וואס מיר רופן "לפני", איז דארט גארנישט אנדערש ווי ער אליין און זיין רצון, אז ס'זאל זיין א יחסה – א שתפות – דורך וועלכער זיין אהדות זאל זיך אנטפלעקן אינעווייניק אין א סוףדיקן עולם.

מלאכים שטייען דארט נישט. זיי קענען דארט נישט שטיין. ווייל א מלאך, לויט זיין עצם-הגדרה, איז שוין א יחס: דאס קעגן יענעם, א תפקיד, א צורה, א נומער. ווי דער רמב"ם זאגט, זיי זיינען נבראים, נייגעמאכטע צוזאמען מיט אלע אנדערע מצוות. וויפל זייערע מהות זאל ניט זיין דקה, און וויפל זייערע השגה זאל ניט זיין נעלה, בלייבט דאך זייער זיין אין גדר פון "יש", אין גדר פון מצויות, אריינגעשטעלט אינעם פלוס פון "ויהי ערב ויהי בקר". זיי זיינען ניט נצחיים; זיי זיינען געמאכט געווארן.

פון דעם פאלגט זיך, אז מלאכים זיינען קינדער פון צייט. זיי צייכענען אן איר ריטעם, טראגן אויף זיך אירע גזרות. זיי זיינען ווי די שטארקע סטראמען פון טאג און נאכט: דער אויפשטייג פון חסד, די שקיעה פון גבורה, די התהפכות פון רחמים. יעדער האט זיין שעה, זיין מסלול, און זיין פעסט געשטעלטן ציות צום אלוקישן חכמה-סדר, וואס באשטימט די מחזורים פון עולמות. ווי די נביאים רמזען, ווען זיי רעדן פון פוכבים און מזלות, פון שרייטג און שומרי-נאכט – אלע דיזע זאכן זיינען נאר נעמען פאר די געטרייע, געארדנטע נאמנות פון קאסמאס.

נאר די מענטשליכע נפש, און באזונדערס נשמת ישראל, ווערט באשריבן אין אן אנדער לשון. חסידות דערקלערט, אז אלע נברא-עולמות, מיט אלע זייערע מלאכים און זייער שכל, זיינען מחויב און אויסגעמאסן דורך יענעם אור, וואס רופט זיך "ממלא כל עולם" – די אלוקיתע הארה, וואס גייט אריין, מעסט זיך אפ און לייגט זיך אן אין יעדן כלי לויט זיין מסה און פשר. דער אור איז מקור פון אלע צורות, אלע חוקים, אלע פנימיתע הגיון. א מלאך איז א זאכטער, דורכזיכטיקער כלי פאר א איינציקן שטראל פון דעם אויסגעמאסענעם אור.

נאר נשמת ישראל האט איר שרש אין א נויפהעכערן הארה: אין "סוכב כל עולם", דער מקיף-אור, וואס איז ניט אונטערגעשטעלט קיין שום מדה – און אפילו העכער דיזע הבחנה אליין, אין "עצמות", די אלוקיתע עצמות, וואס איז ניט קיין אור, נאר דער איינציקער, אין וועלכן זיין חפשי-רצון לייכט אדער לייכט ניט. די ווערטער זיינען משלים, נאר זיי רמזען אויף א מהותדיקן אונטערשייד. מלאכים זיינען גלויים אינעווייניק אין זיין מעשה-סיפור; נשמת ישראל איז מיטן עצם פארבונדן מיטן מחבר אליין.

פון דיזער זייט קענען מיר אנהייבן פארשטיין, פארוואס נאר דעם מענטש איז געגעבן געווארן א אמתע בחירה חפשית. דער רמב"ם, אין הלכות תשובה, באשטימט בחירה ניט סתם ווי א פשוטן פאקט, אז א מענטש וועלט צווישן מעגלעכקייטן, נאר ווי די נוראדיקע מתנה, דורך וועלכער א נברא קען שטיין צווישן טוב און רע און אין יעדן מאמענט קערן זיך גאנצקייטיק אין יענעם אדער אין דעם ריכטונג. קיין זאך נויטיקט ניט זיין הארץ. זיין מוסרדיקער ציר איז ניט פארויס-אויסגעשטעלט. אפילו די פרייערדיקע ידיעה פון שם יתברך נויטיקט אים ניט, ווייל דיזע ידיעה געהערט צו א גאנצן אנדערן סדר פון סבתיות ווי אונדזער.

א מלאך קען ניט שטיין אין אזא ארט. זיין גאנצע מהות איז זיין שליוות; זיין תודעה איז זיין תפקיד. ער ווייסט נאר דאס, וואס מען האט אים געשיקט צו וויסן; ער שפירט נאר דאס, פאר וואס ער איז געשאפן צו שפירן. אפילו די העכסטע "הבנה" פון א מלאך איז ניט קיין התלבטות צווישן ציות און מרד, נאר א קלארע זעאונג פון אלוקיתער אמת, וואס לאזט ניט אפן קיין ארט פאר א זייטיקע אפוייג. זיין תודעה לייכט, נאר זי איז באגרעניצט אינעווייניק אין דער תבנית פון "ממלא", פון אויסגעמאסענעם גלוי.

דערקעגן, די מענטשליכע נפש, צוליב דעם, אז איר שרש איז אין "עצמות", טראגט אין זיך א דעליקאטן אהדה פון יענעם ערשטן חרות – דער חרות פון יענעם איינעם, וואס קיין זאך נויטיקט אים ניט. דער בורא, וואס שאפט אדער שאפט ניט נאר צוליב אז ער האט אזוי געוואלט. ניט אז אין אונדז זאל זיין א "ניצוץ אלוקות" אין זינען פון אייגענער עצמאות – חס ושלום – נאר אז דער בורא האט אריינגעקריצט אין מענטשליכן הארצן א נקודה, אין וועלכער דער חוק גיט אפ פלאץ פאר יחס, און די גזרה מאכט ארט פאר א ברית. אין יענער נקודה קען א סוףדיקער נברא זאגן "הן" אדער "לא" צום איין-סוף, און איין-סוף, לויט זיין אייגענעם רצון, "הערט צו".

דער אונטערשייד ווערט שטארק און דראמאטיש ארויסגעשטעלט אין דעם תלמודישן סיפור פון מעמד מתן-תורה. ווען משה רבינו שטייגט ארויף צו באקומען די תורה, קלאגן מלאכי השרת: "מה לאנוש כי תזכרנו?" – "מה האט א מענטש ביי אונדז?" זיי ווילן האלטן די תורה אין הימל, אין דער מדינה פון ריינער ברור און פעסטער שבח. און שם יתברך זאגט צו משה: "החזר להם תשובה". און משה ענטפערט מיט א ריי קשיות, וואס שלאגן דורכן קערן פון אונדזער ברור: "כלום בגוים אתם שאתם יושבים? כלום יש לכם אב ואם צו כבוד? יצר הרע צו כבוד? א יצר צו קערן?" אין אנדערע ווערטער: די תורה איז ניט פאר נבראים, וואס שטייען ארויס פון היסטאריע, נאר פאר יענע, ביי וועלכע זייער צושטאנד אליין איז א מאבק.

די מחאה פון מלאכים גיט אפ זייער מהות. זייערע עבודה איז א מקהלה, ניט קיין ברית. זיי זיינען די מוזיק פון עולמות, ווי שם יתברך האט זיי צוזאמענגעשטעלט; זיי קענען ניט טוישן די פיסקא. נאר דער מענטש, דוקא צוליב אז ער איז שביר, נתנה, צעשפאלטן, צוליב אז ער קען וויינען און זיכורן און תשובה טאן – ער איז דער נברא, פאר וועמען תורה איז געגעבן געווארן. ווייל נאר אין דער מדינה פון שבר קען זיך אנטפלעקן דער טיפסטער אהדות.

איצט קענען מיר זיך צוריקקערן צו דעם משל פון טאג און נאכט. מלאכים זיינען דומה צו תנועה פון גלגלים, צו דער געטרייער צוריקקער פון שחר נאך חשך. יעדער פון זיי איז א כח פון "תאג" אדער פון "נאכט": א חסד, וואס פליסט שטענדיק ווי חסד, א גבורה, וואס שטייט שטענדיק ווי גבורה. זיי זיינען דער פעסטער לוח פון בריאה. דער מענטש, דורך תורה און תשובה, קען זיך הויכערהייבן איבער דיין לוח. ער קען נעמען א מאמענט, וואס לויט אלע נאטירלעכע מדות איז

נאכט – דיק פֿון קסטער, פֿון חטא און ריחוק – און דורך אַ איינציקן געשריי פֿון האַרץ קערן אים אַרום אין אַ טאָג, העכער פֿון אַלץ, וואָס אַמאָל איז געווען. ער קען קערן אַ האַרטן דין אין רחמים, ניט דורך, חס ושלום, אַ טויש אין שם יתברך, נאָר דורך אַ טויש אין כלי, דורך וועלכן דער אַלוקישער אור ווערט אַריינגעכאַפּט.

דאָס הייסט "יִשְׂרָאֵל עָלָה בְּמַחֲשָׁבָה". גאַנצע סטרוקטור פֿון עולמות און מלאכים איז געבויט ווי אַ סלם, נאָר תכלית פֿון סלם זיינען ניט די שלבים אליין, נאָר דער, וואָס שטייגט אַרויף. נאטירלעכע חוקים, היסטאָרישע מחזורים, די ריזיקע הימלישע סדרים – אַלע זיינען באַשאַפֿן געוואָרן, כדי צוצוגרייטן אַ בָּמָה, אויף וועלכער אַ סוףדיקער נבֿרא, וואָס זיין שָׁרש איז אין רָצוֹן־הַאֵין־סוּף, זאָל אין חרות באַוווסט זיין יחס מיט זיין בורא. אָן דעם בוחדיקן האַרצן, וואָלט די סימפּאָניע פֿון מלאכים געבליבן ווי אַ ניגון, געשפּילט אין אַ לייערן זאָל.

און דעראַר־זייטיק קען אַ מענטש פֿרעגן: אויב מלאכים וווינען אין אַ עולם פֿון ברור, און מיר אין אַ עולם פֿון בילבול, פֿאַרוואָס ווערט דער אונדזער וועג געהאַלטן פֿאַר נויכהעכער? וואָלט עס דען ניט געווען בעסער, אונדז צו געבן אַ צושטאַנד ווי זייער – פֿעסט און שטיל, אָן דאָגמא, אָן שרעק פֿונעם פֿאַלן? דאָ לאַדט חסידות אונדז איין צו הערן טיף אַריין אין די ציטער פֿון אונדזער אייגענעם האַרצן.

זייער קביעות איז די קביעות פֿון חוק. זי איז שיין, זי איז נויטיק, נאָר זי איז ניט פֿערזענלעך. זייערע התפּעלות איז די התפּעלות פֿון אַ לִהְבֶּה, וואָס האָט קיינמאָל זיך ניט אָפּגעריסן פֿון איר פּתּילה. אונדזער דאָגמא, אונדזער אינערלעכער מאַכק, זיינען דער סימן, אַז מיר שטייען אין אַן אַנדערן מַרְחָב: אַ מַרְחָב פֿון מַפְגֵּשׁ. ווען אַ מענטש שטייט און ציטערט צווישן אַ אייגענעם דַּחֲף און אַ מעשֶׂה פֿון התנַהּגות לַמַּעֲלָה מַעֲצָמוֹ, ווען ער שפּירט זיך צעריסן צווישן בעקוועמלעכקייט און אמת – אין יענעם שפּאַנונג־מאַמענט טרעפֿט אים אַין־סוּף. די פשוטע אַבְדָּה, אַז ער קען זיין אַנדערש, און דעראַר־זייטיק קערט ער זיך צו אים – דאָס איז דער פֿלאַ, פֿאַר וועלכן אַפּילו מלאכים שטילווערן.

אין סימבאָלישער לשון קען מען זאָגן: מלאכים בענקען נאָך אונדזער חס־רִוּדָאוּת, און מיר בענקען נאָך זייער רִוּ. זיי קוקן אויף די ציטער פֿון אַ מענטשליכן נֶפֶשׁ, וואָס שטייט גרייט זיך צו איבערווינדן אַ פֿאַרבאַטענע תאַנָה, און אין יענעם מאַמענט דערקענען זיי אַ גלוי פֿון "עצמות", וואָס זיי קענען קיינמאָל ניט אַנרירן. ווייל זייערע אַהֲבָה און יִרְאָה זיינען פֿעסט אַריינגעשטעלט לויט זייער נאָטור; אונדזערע קענען געבוירן ווערן פֿון חֶשֶׁךְ, פֿון התנַגְדוּת. אַזאַ לִידָה איז דער טיפּסטער דִּמְיוֹן צום בורא, וואָס ברענגט אַרויס אור פֿון אַין, ניט נאָר פֿון אַ פֿאַראַן־זייענדיקער בהירות.

ווען חסידות רעדט פֿון "לִפְנֵי הַבְּרִיאָה", מיינט זי ניט, אונדז אַריבערצופֿירן אין אַ מיתולאָגישן פֿאַר־היסטאָרישן צייט־ראָוו, אָנגעפּילט מיט קעמפֿנדיקע רוחות. נאָר צו דערמאָנען אונדז, אַז הינטער יעדן מלאָך, יעדן חוק, יעדן סיפור, שטייט זיין פשוטער און בלתי־מתחלקער רָצוֹן פֿון שם יתברך, צו האָבן אַ דִּירָה בַּתְּחִתּוֹנִים – מיט דיר, דאָ און איצט. אין יענער

עצת־ראשית האט ער זיך נישט מתעצז געוואָרן מיט קיין מלאָה. זיי זיינען גערופֿן געוואָרן צו עבֿודה ערשט שפעטער, ווי שלוחים, ווי סמכים, ווי לבושים פֿאַר אַלוקישן דבור, וואָס פֿירט, פֿרוווט און מחֿה דעם מאַסע פֿון מענטש.

די גאַנצע מלאַכישע דראַמע, גאַנצע רעדן פֿון עֶלִיָּה און יִרִידָה, פֿון קטרוג און סנוגורֿיָה, באַקומען דערפֿאַר אַ נייעם אָרט. זי איז תּפֿאַרַת און כּוֹרֶס אַרום דעם עיקר־מעשה: די חפֿשיתע תּשׁוּבָה פֿון אַ נפֿש, וואָס געדענקט אין איר טיפֿן, אַז זי איז געקענט און געליבט געוואָרן "קדָם שְׁנֵבְרָא הָעוֹלָם". ווען דו ווילסט אַ מצוּה אַנשטאַט אַ מאַמענט־דחף, ווען דו קערסט זיך צוריק נאָך אַ נפֿילָה – טוסטו נישט נאָר מתקן אַ פרט אין דײַן לעבן; דו פֿירסט אויס די מחשְׁבָה אַליין, וואָס איז פֿרײַער געשטאַנען פֿון מלאַכים און עוֹלָמוֹת.

דאָס איז די משְׁקָפֶת, דורך וועלכער מע דאַרף קוקן אויף יעדן סיפור, וואָס זעט אויס, אַז מלאַכים שטייען אין צענטער – צי אין תּוֹרָה, צי אין מדרֶשׁ, צי אין שפעטערע שריפֿטן. אויב מיר פֿאַרגעסן, אַז מענטשליכע נפֿש איז די שְׁתַּפֿה, מיט וועלכער מע האָט זיך מתעצז געוואָרן אין יענעם "לפֿנֵי", וועלן מיר לייענען דיזע סיפורים ווי אַ תּחִרּוֹת צווישן הימל און ערד, כאילו די עיקר־שאלָה איז, וואָס געשעט צווישן "משְׁגִיחִים" דאָרט אויבן. נאָר ווען מיר האַלטן זיך שטאַרק בײַ דער תּוֹרָה, אַז "יִשְׂרָאֵל עָלָה בַּמִּחְשָׁבָה", קענען מיר זיך אויך צונויגן צו די מער־פֿאַרוויקליכטע השְׁקָפּוֹת אויף מלאַכים אין מנוח־תּהֲנִפֿש: זיי זיינען תּכְשִׁיטִים אַרום אַ פשוטער איינציקער נקודָה – די בְּרִית צווישן שם יתְבָרָךְ און זיין פֿאַלק, אַ דיאַלאָג פֿון חירות און אַהֲבָה, וואָס אַנטפלעקט זיך אינעווייניק אין צײַט און האָט זיין שרֶשׁ העכער פֿון צײַט.

מיט דיזער ביאור זיינען מיר איצט גרייט זיך צו קערן צו יענע אַגְדוֹת און סיפורים, וואָס זיינען נישט אַריינגעקומען אין דעם געאָרדנטן קאַנאָן, און זעען אויס, כאילו זיי געבן מלאַכים אַ שרעקלעכן צענטער־אָרט, און דורכפֿרווון, ווי זיי קענען זיך אויסלייגן אין ליכט פֿון סִינִי, כדי זיי זאָלן באַלייכטן – און נישט פֿאַרשוואַרצן – כּבֿוד פֿון מענטשליכער נפֿש און אַחֲדוּתוֹ פֿון שם יתְבָרָךְ.

ה

פֿון דיזער בִּירור און באַהֲרוּג, קענען מיר זיך איצט ערלאָבן אַריינצוקוקן, אין קורצן און מיט זאָרגפֿאַלט, אין יענעם ספֿר וואָס האָט אַזוי שטאַרק פֿאַרצויבערט די הערצער פֿון אַ סך זוכער: די כּתָּבִים וואָס מן מיוחס צו חֲנוּך, באַקאַנט אין אַנדערע שפּות ווי עֵינוֹך. מיר גייען אַרײַן צו אים ווי אַ מענטש וואָס שטייט אויפֿן ראַנד פֿון אַ גרויסן וואַלד בײַ נאַכט: מיט נייגעריקייט, אָבער אויך מיט אַ לאַמפּ אין דער האַנט. דער לאַמפּ בײַ אונדז איז סִינִי. אַן דעם ליכט איז גרינג זיך צו פֿאַרטון צווישן שאַטן און בריאַת, צווישן הדים און קולות.

היסטאָרש געזען, וואָס מן רופֿט "ספֿר חנוך" (אָדער פינקטלעכער, אַ צאָל ספֿרים וואָס זיינען צוזאַמען צונויפֿגעוואָבן) איז געבוירן געוואָרן אין סוף תקופת בית שני. ער איז נישט אַריינגעקומען אין קאנאָן פֿון תנ"ך, ער איז נישט געבליבן אין אונדזער לשון־המסורה, און מן געפֿינט אים נישט אין דבֿרי תנאים און אַמוראים ווי אַ מקור צו הלכה אָדער צו עקרי אַמונה. זיין גאַנצער איבערלעבעניש איז בעיקר געבליבן אין אַנדערע רעליגיעזע קהלות. פֿון זיין פֿון תורה אליין איז דער חסרון אַ לימוד פֿאַר זיך. יענע דורות פֿון נביאים און חכמים וואָס האָבן אונדז איבערגעגעבן שיר השירים און קהלת מיט אלע זייערע טיפענישן און סודות, וואָס האָבן אָפֿענעט מרֿכבת יחזקאל און חזיונות דניאל, האָבן חוץ־כל־ספק נישט איבערגעגעבן חנוך ווי אַ ספֿר קדש. פירוש הדבר: אַלס וואָס ס'קען אין אים זיין אַ מעגלעכקייט פֿון ניצוצות קדש פֿון השפֿלה, האָט דורך נישט קיין סמכות צו באַשטימען וואָס מיר גלייבן, ווי מיר דאווענען, און וואָס מיר טאָן.

און אין זעלבער צייט איז עס נישט צו פֿאַרווינדערן אזא פתיכה זאָל זיך דאוואָקא דאָן אַנטשטעלן. תקופת בית שני איז געווען אַ צייט פֿון אַ ריזיקער רוחניתער שפּאַנונג: די נבואה איז נסתלק געוואָרן, פֿרעמדע אימפעריעס האָבן זיך אויפֿגעהויבן און אַראָפֿגעפֿאַלן, און דאָס הערץ פֿון ישראל האָט געזוכט צו פֿאַרשטיין די נסתרדיקע כוחות וואָס פֿאַרמען די היסטאָריע. אין יענעם חלל האָט זיך אָנגענומען אַרבעטען דער דמיון, צו וועבן אַ ריקמה אַרום די קורצע רמזים אין תורה – דער קורצר אַנווייז אויף "בני האֱלֹקִים", די מסתורישע פּערזאָן פֿון חנוך וואָס "התהלך את האֱלֹקִים וַאֲיָנָנו", די שטילקייט אַרום די אינערלעכע מעכאַניק פֿון מבול. די חנוך־ספרות קען אויסזען ווי אַ פּאַעטישער פּרוווי אויסצופֿילן די שטילקייטן מיט אַ סיפור, אַנצופֿירן אין לשון־עלילה דאָס וואָס די נפֿש שפּירט אינעווייניק: אַז ס'זענען דאָ "עורכים" און בתי־דין, מסעות און דַיָּגִים העכער פֿון דעם זעבאַרן וועלט.

זיינע עיקר־מוטיבים זיינען באַקאַנט. צוויי הונדערט "עורכים" – אַ הייר פֿון הימלישע בריאָת – קומען אַראָפּ אויף דער ערד, בינדן זיך צוזאַמען אין אַ שבועה, און נעמען זיך פֿרויען פֿון בנות האָדס. פֿון יענע צוזאַמענפֿירונגען קומען אַרויס קינדער גבורים און ברוטאלע. די עורכים לערנען די מענטשהייט סוד־אומנויות – מעטאָלורגיה צו מאַכן וואַפֿנס, קאָסמעטיק צו פֿאַרפֿירן און אַנצוהיצן, אַסטראָלאָגיע צו "הערשן" איבער גורל. זייערע השפּחה ברייט זיך אויס ביז די ערד שרייט, און בית־דין של מעלה גוזר חרָבָן. אין אַן אַנדערער פֿאַראַלעלער שורה ווערט חנוך אַרויפֿגענומען אין הימל, באַגלייט פֿון מלאַכים, און מן נויזט אים די אַרטן פֿון עוֹנֶש און שָׁכָר, די מהלכים פֿון כּוכבים, סדר המלאכים און כּסא הַקְּבֹד. אין געוויסע שיכטן פֿון דער סטרוקטור ווערט ער אליין אַ ריזיקע מלאַכיתע בריאָה, אַ תּוֹבֵע של מעלה.

אין קעגנזאץ צו דעם שאַרפֿן קיצור פֿון תורה אליין אין איר סיפור פֿון דער וועלט פֿאַר מבול, איז דאָס אַ ריזיקע אויספֿיר. וווּ חומש נעמט זיך צופֿירדן מיט אַ פֿאַר פֿסוקים צו רמז זיין אויף אַ מסתורישע השפּחה – "וַתִּמְלֵא הָאָרֶץ חָמָס" – דאָרט שטעלט חנוך זיך אָפּ סצענע נאָך סצענע, רופֿט די עורכים ביי נאָמען, ציילט זיי, גיט זיי תּפֿקידים, דיטאַלירט די דינים און פרטים פֿון זייער חטא. וווּ תורה זאָגט פשוט: "וַיַּתְּהַלֵּךְ חֲנוֹךְ אֶת הָאֱלֹקִים וַאֲיָנָנו כִּי לָקַח אֹתוֹ אֱלֹקִים", דאָרט צייכט חנוך אויס לאַנגע פּאַטס אין אַ סך הימלען.

דער ניגוד איז ניט צופעליק. דער איפוק פֿון תּוֹרָה אַליין איז אַ גבול, אַ גדר וואָס היט אָפּ דעם פשוטן יחוד. דורך דעם, אַז תּוֹרָה שֵׁבֶכֶתָב פֿאַרזיכט זיך ניט אַרײַנצוגיין אין דראַמאַטישע באַשרײַבונגען פֿון רוֹחַנִיתע בריאַת מער ווי ס'איז נויטיק צו עבֹדָה, באַשיצט זי אונדז, אַז מיר זאָלן ניט מאַכן פֿון שלִיחִים די הויפּט־פּערסאָנאַזשן. חֲנוּךְ, וואָס גייט אַרויס פֿון דעם גבול, ריזיקירט צו פֿאַרבלאַנדזשען דעם פשוטן ציר פֿון בְּרִיאָה: בּוֹרָא און נפֿש־אַדָם מיט בְּחִירָה חֲפְזִית. צוליב דעם האָבן חֲכָמֵינוּ זְכוּרֵנָם לְבַרְכָּה אים ניט מקִדָּש געוואָרן.

אָבער אויב מן גייט צו אַזאַ ספּראַך ניט ווי צו קיין אַנדערש מיט - און אַנאָלוגישע העבונגן - קענען געוויסע פֿון זיינע בילדער זיך לייענען נישט אין ליכט פֿון די תּורות וואָס מיר האָבן באַקומען. דאָן, אַנשטאָט אַראָפּצוציען אונדזער אַמונה אַריין אין דואַליזם, קענען זיי זיך הויבן ווי משלים צו עבודה פֿנימית.

[illegible]

(נֹאטֶע: דִּי שוּרָה איז צופֿיל מאָל איבערגעדרוקט; מִזאָל לייענען:)

זיי זיינען "עורכים" נאָר צוליב דעם, אַז שׂם יתְבַּרַךְ באַוווּסט וויל דאָווקא דורך אַזעלכע פֿלײַהתפֿאַרות אַראָפּקוקן; זײערע אויגן זײנען זײַן רצון העלײן וואס קלײבט זיך אַן אין דמיון.

אויב מן לייענט דורך אזא לופטער, דארף דער צאל צוויי הונדערט עורכים אין חנוך נישט דאווקא מיינען א ממשותדיקן הימלישן מרד. זיי קענען זיך ווייזן ווי א פארמערטער צלם פון דאס וואס מיר האבן שוין גערופן "אורות נופלים". אן "עורף" איז א אופן פון הפכה, א וועג ווי דער אלוהי בליק ברעכט זיך אריין אין די עולמות. ווען אזא בליק קומט אריין אין מענטשנס הערץ און ווערט אריינגעכאפט דורך דעם מדמהאני, ווערט ער א פארקרוםטע זעלבסט־הפכה: דאס אויג וואס האט געזען לשם שם יתברך זעט איצט לשם זיך אליין, צו זיין אייגענע טובה, תענוג און הערשאפט. צוויי הונדערט איז דאן נישט קיין פשוטער צאל מלאכים, נאר א סימן פון פארמערונג. וווּ ס'האט אמאל געווען א פשוטע, איינגעפירטע הפכה אין אחד, זיינען איצט טויזנטער פארשפרייטע זאוויות־ראיה, יעדע טענהט אז זי ווייסט, זעט און דינט.

סיסטעם – למשל אין דער פארשטעלונג פון הימלישע מורדים ווי זעלבסטשטענדיקע כוחות, אין סיפורים פון מלאכיות צוזאמענפירונגען וואס בטל מאכן גזרת עליון, אדער אין א קאסמישן בילד ווו דער ארט פון מענטשליכער בחירה חפשית איז שולג – לייגט מען זיי פשוט אפ, ווי א מענטש וואס מאכט צו א ספר וואס ברענגט אים נישט צו יראת שמים.

די סכנה אין פשוט לייענען אזא טעקסט לכפשוטו איז נישט נאר שכלדיק; זי איז רוחנית. ווען א מענטש פילט זיין דמיון מיט אויסגעמאלענע מדריגות פון מלאכים, נופלים און נישטנופלים, מיט דיטאלירטע מאפעס פון הימל וואס זיינען נישט נתקדש געווארן אין אונדזער מסורה, דאן פאררוקט ער בדקות דעם ציר פון זיין יראה און תקוה. אנשטאט שטיין ערום פאר שם יתברך און זיין תורה, הייבט ער אן דינען זיך אפ מיט מדמה-כוחות, באשולדיקן "כוחות" אין זיינע טרייבן, און צוטיילן זיין לידן אדער הצלחה צו נסתרדיקע דראמעס צווישן עורכים. דאס איז א פארפייניקטע פארעם פון עבודה זרה: נישט באוואוסט זיך באווגן צו א שטיין, נאר צו סיפורים.

דערפאר, אפילו ווען מיר לאזן זיך לייענען, דארף מען לייענען ווי א מענטש וואס קוקט אריין אין א שפיגל פון זיין אייגענע נפש, און נישט אין א פענצטער צו קאנקורירנדיקע הימלען. די צוויי הונדערט עורכים ווערן דאן אלע די קולות אין אונדז וואס זעען און ווערן דאך נישט איבערגעגעבן; די "נפילים" ווערן די אויפגעבלאזנקייטן פון אבי וואס טרעטן אראפ די נידעריקע; דער דעת האסורה ווערט יעדעס מאל ווען מיר ניצן תורה-השפלה אדער פסיכישע כלים צו הערשן איבער אנדערע אונטערן נאמען פון שם שמים. און עלית חנוכה ווערט די מעגלעכקייט, אז אין יעדן דור זיינען דא מענטשן וואס זייער התהלכות מיט שם יתברך נופך מאכט די לופט פון וועלט, אפילו אז זייערע נעמען און מסעות זיינען באקאנט נאר דארט אויבן.

אז מן זעט אזוי, קערט חנוכה צוריק צו זיין ריכטיקן ארט: נישט ווי כתב קדש, נישט ווי א סודדיקע מהדורה פון סדר המלאכים, נאר ווי אן אנושיתע מדרש-ארגע וואס קען, ווען מן לייענט זי אין ליכט פון סיני, אונדז דערמאנען אין די אמתן וואס מיר האבן דוכט זיך שוין געוואסט פון תורה און חסידות. אז א פארקרוםטער שמוש אין "אורות גבוהים במקומות נמוכים" ברענגט ארויס חמס. אז ס'איז דא א בית-דין של מעלה וואס וועגט אפ יעדן מעשה. אז ס'זענען דא עליות-וועגן פאר נפש. און אז אלץ דאס עקזיסטירט נאר כדי פארטיפן אונדזער יראה פאר דעם אהד וואס דארף נישט קיין עורכים צו זען, נישט קיין ממצעים צו דינען, און נישט קיין מיתולוגיות צו זיין א מציאות.

פון דא אן ווערט די שאלה פון ספרים א שאלה פון לעבן. אפילו אז מיר האבן באהערט, אז מלאכים זיינען תפקידים, און אז חוץ-קאנאנישע סיפורים זיינען אין בעסטן פאל סימבולים, ווי זאל דאן א ייד טאקע גיין אין אמתן דורך דיזע וועלט פון דמיונות? ווי פאסט אים צו טראכטן און רעדן וועגן מלאכים אין עבודת היום-יום, כדי אז אפילו די לעבעדיקסטע סיפורים זאלן זיין סלמות צום הערץ און נישט א הסחות פון דעם אהד וואס שטייט אויף שפיץ פון דעם סלם? צו דעם וועלן מיר זיך איצט קערן.

צו גיין צווישן מלאכים אויף א יידישן אופן הייסט אין ערשטן אָרט גיין אין תּמָה מיט גאָט.

די הֶלְכָה, וואָס זי איז דער נגלה־רצון פֿונעם שם, היט אָן דיזע תּמָה מיט אַ גרויסער קנאַה. זי לאָזט ניט צו דעם האַרץ זיך צו נייגן אַפֿילו אַ ביסל צו קיין מַמָּצֵע. דערפֿאַר איז דער איסור צו דאווענען צו מלאכים ניט סתם אַ טכנישער פרט אין דין, נאָר אַ גדר אַרום דעם אינערלעכן גן פֿון דער טיפֿסטער אַמונָה. מ'דאַרף ניט באַטען ביי אַ מלאַך, און מ'דאַרף ניט קיין תּחֲנוּנִים קערן צו קיין רוח־נישן כּח, אַפֿילו ניט אַמאַל „אַלס אַ מַמָּצֵע. ווייל די מהות פֿון תּפֿלָה איז די פֿגישָה פֿונעם כּגִרעניצטן „אַני □ מיטן אי־סופֿדיקן „אַתָּה □ – „אַתָּה □ – אָן אַז ס'זאָל זיך אַרייַנלייגן עפעס צווישן זיי, ניט קיין שטיין און ניט קיין שטערן, ניט קיין ספֿירה און ניט קיין שָׁרף.

פֿון דיין שרש ווערן מְבאָר די דינים פֿון הֶלְכָה אין אַרדענונג פֿון אונדזער תּפֿלָה. ווען געוויסע קהלות האָבן געזאָגט „מְכַנְיֵי רַחֲמִים □, וואָס ווענדן זיך צו „נִשְׁאֵי הַרְחָמִים □ אַז זיי זאָלן אַרױפֿטראָגן די תּפֿלוֹת אַרױף, איז געבוירן געוואָרן די שְׁאֵלָה: איז דאָס דען ניט אַ נייג פֿון נֶפֶשׁ אַוועק פֿון דעם גלייכן קו פֿון „בְּרוּךְ אַתָּה ה' □? דערפֿאַר האָבן אַ סך פּוֹסְקִים אַרױסגענומען אָדער אַנדערש אויסגעלייגט דיזע ווערטער, און זיי האָבן שטאַרק אונטערגעשטראָכן אַז אַפֿילו אַ פּוֹעֲטִישער רִמָּז זאָל זיך ניט אָנהערן ווי אַ תּחֲנוּן צו מלאכים, נאָר נאָר ווי אַ באַשרייבונג פֿונעם עֲלִיּוֹנֶם אַרדענונג וואָס דינט דעם שם. די זעלבסט־הרגֶשָה אַליין לערנט אונדז: אַפֿילו ווען די לשון איז אַלט און זיס, אויב ס'איז אין איר אַ סכָּנָה אַרייַנצופלאַנצן אין האַרצן אַ הרגֶשָה פֿון זיך אַפּשטיצן אויף עפעס אַנדערש ווי אויף דעם שם – ווערט זי אַפּגעשטויסן אָדער מ'דאַרף זי דורכדרינגען אויף אַן אַנדער אופן. בעסער צו פֿאַרלירן אַ שטיקל ליד ווי צו פֿאַרלירן דעם יִשָׁר פֿון נֶפֶשׁ.

אַזוי אויך אין דעם טייערן ליד „שְׁלוֹם עֲלֵיכֶם □ אין ליל שֶׁבֶת. מיר באַגריסן די „מלאכי הַשָּׁרֵת □ וואָס באַגלייטן דעם ייד פֿון בֵּית־כְּנֶסֶת צו זיין שֶׁבֶת־שְׁלוֹם־טִישׁ. נאָר אויך דאָ האָבן חֲכָמִים און מלְמִדִּים זיך אַפּגעהיט אין אונדזער רייד. מיר בענטשן זיי מיט שְׁלוֹם, מיר דערקענען זייערע מציאות אַלס עֲדִים און מְשָׁרְתִים צו די קדוּשָׁה פֿון אונדזער הויז, נאָר מיר דאווענען זיך ניט צו זיי. ווען מיר זאָגן „בְּרִכּוֹנֵי לְשָׁלוֹם □, איז די אינערלעכע פֿונָה ניט אַז אַ מלאַך שפּאַרט אַרױס בְּרִכָּה פֿון זיין אייגענעם כּח. נאָר, לויטן לשון פֿון רַבָּנִים, „בְּרִכָּה □ הייסט אַ גלױ־אור וואָס איז שוין גָּזֵר געוואָרן למַעֲלָה. מיר בעטן אַז דער שֶׁבֶת־שְׁלוֹם וואָס דער שם האָט גָּזֵר געמאַכט זאָל זיך אַנטפלעקן און ווױנען אויף אונדז אויף אַזאַ אופן אַז אַפֿילו די כּוֹחוֹת־הַמְּשָׁרְתִים זאָלן מסכים זיין און עדות זאָגן דערפֿון. און אַ סך זיינען נזהר צו פֿאַרענדיקן שנעל מיט „צִאתְכֶם לְשָׁלוֹם □, זיי אַוועקצושיקן אויף זייער וועג, ווייל די טיפֿסטע חֲבֵרוֹת פֿון שֶׁבֶת איז מיט דער שְׁכִינָה אַליין.

פֿון דאָ קערט זיך דער וועג אַרױס אינעווייניק. ס'איז ניט גענוג זיך אַפּצוהיטן פֿון פֿאַרבאָטן רייד; מ'דאַרף אויך אויספֿאַרמען אונדזער אינסטינקטיווע השַׁעֲנוּת. חֲכָמִים האָבן געזאָגט: „אַם פֿגַע כָּךּ מְנוּוֹל זֶה – מְשַׁכְּהוּ לְבֵית הַמִּדְרָשׁ □. ס'איז דאָ קיין רִמָּז ניט צו קיין פֿגִיָה צו מלאכים, צו דערמאָנען באַהאַלטענע שוּמְרִים ווי מ'רופֿט אַרױס קעמפֿער אין אַגָּדָה. די עצה איז

פשוט אין איר וויי: ברענג אים, אָדער דן אינערלעכן רשע אין דיר, אַרײַן אין אור פֿון תּוֹרָה. ווייל „הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים“ – אַלץ איז אין די הענט פֿון שמים חוץ פֿון יראת שמים. אַלע המהול-סיסטעמען פֿון הימל, מיט אַלע זייערע כוחות און מדות, געפֿינען זיך אינעווייניק אין דער אַלקישער האַנט; נאָר דינע אייגענע פֿניָה צו אָדער אַוועק פֿון דם שם איז אַרײַנגעגעבן געוואָרן אין דינע הענט. דאָס איז דער איינציקער אָרט וווּ קיין מלאַך קען ניט גיין אין דינע אָרט.

חֲסִידוֹת אַנטפלעקט דאָן אַ מילדע פֿרדוֹכס. אין יענער זעלבער שעה וווּ ס׳איז אונדז פֿאַרבאָטן זיך צו דאווענען צו מלאַכים, זאָגט מען אונדז אַז מלאַכים באַגלייטן דם ייד אין זיינע וועגן. ווען אַ מענטש גייט אויף אַ וועג צו אַ מַצוּה, זאָגט דבֿרי תּוֹרָה, היט זיינע אויגן, בויגט זיך צום חֶסֶד – די כְּתָבִים באַשרײַבן חבֿורות פֿון „מלאַכי הַשָּׁרֵת“ וואָס גייען מיט אים. דער בעל־שם־טובֿ און זיינע תּלמידים האָבן געלערנט אַז יעדע מַצוּה שאַפֿט אַ מלאַך, אַ לעבעדיקן שטראָם פֿון אור, וואָס נבֿראַ ווערט פֿון דם מעשה אַליין. יעדעס דבור פֿון תּוֹרָה איז אַ דקאָווע זאָך וואָס לעבט אין עֲלִינֶע עולמות. אויך מַחֲשָׁבוֹת און רייד שאַפֿן דקע צורות; הייליקע מַחֲשָׁבוֹת געבירן כוחות־הַמְּשָׁרֵתִים, און דער היפּוך, חס ושלום, פֿאַרדיקן די לופֿט מיט מְקַטְרָגִים־דיקע צורות.

דיזע תּוֹרָה ווערט ניט געגעבן כדי צו פֿאַרשרעקן, נאָר כדי צו פֿאַרשווערן דם כּבוֹד פֿון מענטש. דער פירוש איז אַז די וועלט אַרום דיר איז ניט ליידיק. דין טאָג איז ניט אַ קייט פֿון צעשפּרייטע מעשים, נאָר אַ וועב פֿון לבושים, אַ געבורט פֿון שליחים. ווען דו זאָגסט אַ בִּרְכָּה אויף ברויט מיט כּוֹנֵה, נבֿראַ אַ מלאַך וואָס טראָגט יענעם מאַמענט פֿון הוֹדָאָה אַרויף. ווען דו רעדסט שטיל און מילד קעגן דין נעקסטן, ווערט געבוירן אַ שליח פֿון רַחֲמִים. ווען דו לאָזסט כּעס אָדער אַכזריות זיך פֿאַרהאַרטן, קומט אַרויס אַ גראָבע צורה וואָס שטייט דאָרט צו זאָגן עדות אויף יענעם צמצום. בְּתִי־דין של מעלה דאַרפֿן ניט קיין „עוֹרָכִים“ פֿון פרעמדע סיפורים; זיי זיינען אָנגעפֿילט מיט די קינדער־און־אייניקלעך פֿון אונדזער בְּחִירוֹת.

דאָ קערט זיך צוריק דער סֶלֶם פֿון יַעֲקֹב, ניט אַלס אַלטער חזון נאָר אַלס אַ היינטיקע מאַפע. דער סֶלֶם איז תּפֿלה און תּוֹרָה און מַצוֹת. זיינע פֿיס שטייען אין דער ערד פֿון אונדזער פשוטן לעבן – קיך, אָפִּיס, גאַס – און זײַן קאַפּ רירט אָן די הימלען פֿון הִבְנָה און עֲנָג. אונדזערע מעשים שיקן אַרויף מלאַכים; דער שם שיקט אַראָפּ שֹׁפֵע, פֿון גליק און האַראָה, אַראָפּרינענדיק. אין יעדער מַצוּה איז דאָ אַ בְּחִינָה פֿון „עֲלִיָּה“ – די בְּטוּל און כּסופים וואָס גייען אַרויף – און אַ בְּחִינָה פֿון „יִרְדָּה“ – דער רַצוֹן־הָאֵל וואָס לייגט זיך אָן אין מעשה און פֿליסט אַרײַן אין וועלט אַלס בִּרְכָּה. צו לעבן מיט אַזאַ דמיון הייסט וויסן אַז יעדעס קלייניקייט־מעשה איז אַ טריטל; יעדעס „אַמֶּן“, יעדע מטבֿע פֿון צדקָה, איז אַ טריט אויפֿן סֶלֶם, אַפֿילו ווען דער שטייג איז צו דַק פֿאַר אונדזערע אויגן.

אין פועל, דאָס ראַטעוועט אונדז פֿון צוויי פֿאַרקרימונגען: פּחד פֿון באַהאַלטענע כוחות און אַ איבערגעטריבענע התפֿעלות פֿון זיי. דער פּחד ווערט געהיילט דורך צוריקקערן צו „הכל בידי שמים“ – אַלע כוחות זיינען זיינע מְשָׁרֵתִים. דער איינציקער זאָך וואָס איז ניט אין זיינע הענט איז דינע אייגענע יִרְאָה פֿון אים. דערפֿאַר, ווען דו שפּירסט שרעק פֿון

רוחות אדער קללות אדער מלאכים אין מרד, קער יענעם ציטער אליין ארויף אין יראת שמים: „רבנו של כל העולמים, דו אליין רעגירסט; זאל זיין דין רצון אז איך זאל מורא האבן נאך פון זינדיקן קעגן דין רצון. אזוי ווערט כוח-הפחד ארויפגעהויבן פון צעשפרייטע רפואות צו דם לעבעדיקן גאט.

די התפעלות ווערט געהיילט דורך צוריקברענגען דם דמיון אין די קאנאלן פון תורה. אויב דין נפש ציט זיך צו דמיונות פון מלאכים, סלמות, מרכבות און עורכים, זאלסטו דיזע תאנה ניט אונטערדריקן; זאלסטו זי מוצק זיין. לערן די שטיקלעך פון חז"ל און הייליקע ספרים וואס רעדן פון מרכבה, פון שירות-השרפים, פון מלאכים וואס ווערן נברא פון מצות. זאל דין התבוננות זיך נערן פון קוועלער וואס זיינען אריינגעווארצלט אין סיני, און ניט פון סיפורים וואס געבן א טאם פון רוחנישע שפיל-הצגות. אין תפלה, ווען דו דערמאנסט „מלאכים □ און „אופנים □, נוצ זיי אלס שפיגלען פון דינע אייגענע אינערלעכע מצבים. „מלאכים □ זיינען דינע קווערע אהבות און יראות; „שרפים □ זיינען דינע ברענענדיקע פסופים; „אופנים □ איז דר ראד פון הרגל וואס מאלן און מאלן, און קען זיך דרייען צו קדשה אדער צו עצמות.

דא אנטפלעקט זיך דר נפשדיקער מימד אלס אן אינערלעכן פרום. יעדע אומאפהענגיקע הרגשה, יעדע געוונטלעכע מחשבה, איז א „מלאך □ פון נפש – א שליח וואס טראגט א געוויסן מסר אמאל נאך אמאל. דין ניג צו חסד איז דר אינערלעכער „מלאך □ אין דיר; דין טריב צו גבולות און הייליקן דין איז דר „גבריאל □ אין דיר; דין ווילן צו היילן און אויפהייבן איז דר אינערלעכער „רפאל □; דינע קלארקייט און לייכטיקער שכל זיינען דר „אוריאל □ אין דיר. ווען דינע כוחות זיינען מישר מיט תורה – שטייען זיי גלייך, מלאכי-אור. ווען זיי ווערן פארקרימט דורך אנות – זיי זעען אויס ווי „נאפלים □: אהבה ווערט תלות אדער חנופה; גבורה ווערט כעס אדער אכזריות; תפארת ווערט גאווה; חכמה ווערט מניפולציה. דינע זעלבע מדות, ווען זיי ווערן נשחת, זיינען די „בני האלקים □ וואס גייען אראפ צו „בנות האדם □.

תשובה, דערפאר, איז די העלאה פון אינערלעכע פאלנדיקע מלאכים. ווען דו נימסט יענעם זעלבן כח פון אהבה און טוישט אים פון אייגענער התענגות צו חסד; ווען דו נימסט יענעם ברענענדיקן מאטעריאל פון כעס און קערסט אים קעגן דינע אייגענע עצלות; ווען דו נימסט דין עסטעטישן זין און הייליקסט אים צו הדור-מצוה – דו הייבסט ארויף פארקרימטע שליחים אויפן סלם. דו שאפטסט ניט קיין נייע כוחות; דו ברענגסט צוריק יעדע מלאכישע מדה צו איר אמתן משלח.

אין דיין אור איז דר ייד וואס גייט אין וועלט מער ווי א באשיצטער רעזעווייר; ער טראגט אור אריין אין עולמות אליין. מלאכים זינגען איין ניגון פאר עולם; א מענטש קען טוישן דם ניגון. יעדעס מאל ווען דו בוחר ביסט צו זאגן „שמע ישראל □ מיט כונה, צו לייגן תפילין, צו היטן שבת, צו מוחל זיין – דו גייסט אריבער מלאכים ניט מיט כח, נאך דורך דינע דמיון צו דער אלגישער חרות. דו לאסט הערן, אין א קליינעם מימד, א קד פון יענעם איינעם וואס זיין רצון איז ניט אונטערגעשטעלט קיין געזעץ, און וואס האט פאר געמאכט צו שאפן און צו שליסן א ברית אין אהבה.

לאמיר איצט צונעמען דינע פעדעס אין א שטילער התבוננות.

דענק דיר ווידער דן סלם פון יעקב, אויפגעשטעלט אין דער ערד פון דינע אייגענע לעבן. אלע מלאכים וואס דו האסט אמאל נבא געמאכט דורך מצות שטייען דארט, עולים ויורדים, טראגן דן גערוך פון דינע מעשים. אויך די גרויסע מלאכי השרת פון אהבה, גבורה און תפארת זיינען נישט ווייט אין עפעס פרעמדע הימלען; זיי לייען ארויס אלס דינע העכסטע כשרונות, וואס ווארטן אז דו זאלסט זיי מגיס זיין צו ה'. אויך די „נאפלים“ – פארדארבענע פארשוואמלטע נאטורן, צעבראכענע הרגלים – שוועבן ארום די טריטלעך, זיי ליידן זיך צו ווערן אויפגעהויבן דורך א אמתן מעשה פון תשובה.

ארום דעם סלם שטייען די סיפורים וואס דו האסט געהערט און געלייענט – וועגן עורכים, וועגן בתי-דין, וועגן ריזעס צווישן עולמות. ס'איז דא פון תורה, ס'איז פון מדרש, ס'איז פון מענטשלעכן דמיון. זע זיי איצט אלס לבושים, אלס משל-בילדער וואס קענען העלפן דם הארץ זיך פארצושטעלן די נסתרים, נאר זיי האבן קיין אייגענע לעבנס-כוח נישט. זייערע פארבן זיינען שוין, נאר זיי זיינען נישט דר גייענדיקער און נישט דר שטייענדיקער אויף סלם.

איצט הייב אן דין אינערלעכן בליק. העכער פון סלם, העכער פון מלאכים, העכער פון אלע דמיון, שטייט דר איינער. קיין צורה, קיין מדה, קיין שם נעמט אים נישט אריין אין אמתן. מלאכים זיינען רוחות; ער איז נשמת זייער היות. ספירות זיינען אורות; ער איז יענער חשך וואס איז נישט א חסרון נאר איין-סוף. אלע עולמות זיינען סלמות; ער איז די ערד און הימל און דער קלייבער און דר קלייב.

אין אזא דערקענונג פליסלט נפש שטיל: „אין עוד מלבדו“ – אין עוד מלבדו. נישט אז ס'איז נישטא קיין מלאכים, און נישט אז עולמות זיינען דמיון, נאר אז אין זייער אייגענער מציאות זיינען זיי גארנישט אנדערש ווי זיין דבור, זיין רצון, זיין נוכחות. צו לעבן אזוי הייסט גיין צווישן מלאכים און זיך צו באוגענען צו זיי, הערן זייער ניגון און זיך צו פארשלעפן פון זינגער.

און דאן ווערט עבודה פשוט. ווען דו וואכסט אויף אין דער פרי, זאג „מודה אני“ נישט צו קיין פח נאר צום לעבעדיקן מלך וואס מחזיר נשמות. ווען דו האסט מורא, קער דן פחד צו זיין יראה. ווען דו ציטסט זיך צו א רוחנישן איינדרוקספולן בילד, קער צוריק צו דער קלארקייט פון סיני, צו די גלייכע רייד פון תורה און חסידות. ווען דו זאגסט „קדושה“ און דו דענקסט זיך פאר מלאכים וואס רופן „קדוש“ – פיל דין אייגענע הארץ ווערן א חבר אין זייער ניגון. ווען דו פאלסט אראפ, וויס אז די מלאכים וואס ווערן נבא פון יענעם פאל קענען דורך תשובה זיך קערן אין א נאך טיפערן אור.

אזוי גייט א ייד: נישט העכער מלאכים אין גאון, און נישט אונטער זיי אין תפלאמונות, נאר צווישן זיי אין אן אנאווידיקער שתפות, וויסנדיק אז אלע, פון די גרויסע מלאכי השרת ביזן קליינסטן שליח וואס נבא ווערט פון א איינציקן דבור תורה, זיינען גארנישט אנדערש ווי לבושים פון איין אור. און ער ווייסט, מיט א זיכערקייט וואס קלינגט שטילער און טיפער מיט יעדער מצוה, אז העכער אלע לבושים, העכער אלע סלמות, העכער יעדע להבה און טייך און ניגון – איז נאר דר שם יתברך, און די נפש וואס איז דבוק אין אים אינעווייניק אין א פשוטן טאג.

Ladders of Fire - for King Shlomo and his Beloved's