



CHABAD LUMINARIES

ד"ה נעשה אדם בצלמנו כדמותנו

One Breath Within

Offered in honour of the Alter Rebbe, Rabbi Schneur Zalman of Liadi, author of the Tanya and founder of Chabad, who took the hidden Torah and made it something a mind could actually hold. This maamar is given in his merit — on the two souls, the strata of the human being, and the one breath God breathed within.

ENGLISH

1 · In the Image of One

"And G d said: Let us make man in Our image, after Our likeness ... And G d created the man in His image, in the image of G d He created him" (Bereishis 1:26–27). And further it is written: "And He blew into his nostrils a breath of life, and the man became a living soul" (ibid. 2:7). And again, after the Flood, when the world is renewed and the covenant with all flesh is established, the Torah says: "One who spills the blood of man, by man shall his blood be spilled, for in the image of G d He made man" (ibid. 9:6).

We need to understand. The Torah is exact in every expression; all the more so in the opening of Creation, where every word is a root for all that will unfold thereafter. What is this **בְּצִלְמֵנוּ** of "in Our image, after Our likeness," and "in the image of G d He made man"? What is this "breath of life" that is blown from Above into man, through which he becomes "a living soul"? And, most importantly for our discussion, to whom do these expressions apply?

For at first glance one might have thought that such lofty terms—*tzelem Elokim*, *neshimas chayim*—belong only to Israel, who are later chosen as "a kingdom of priests and a holy nation." Yet the Torah places these descriptions at the very beginning, before the existence of Avraham Avinu, before the separation of Israel from the nations. The man of whom it is said "in the image of G d He created him" is Adam, the father of all humanity. And the verse

“for in the image of G d He made man” is said to the children of Noach, to all the descendants of Adam, and serves as the reason for the prohibition of bloodshed for all mankind. This indicates that the tzelem Elokim is not a later, particular acquisition, but a quality engraved in the very being of the human as human.

And this is explicit in the Mishnah (Sanhedrin 4:5): “Therefore man was created single, to teach you that whoever destroys one life is considered as though he destroyed an entire world, and whoever sustains one life is considered as though he sustained an entire world. And for the sake of peace among creatures, that a person should not say to his fellow, My father is greater than your father ... and to declare the greatness of the Holy One, blessed be He: for a man stamps many coins with one seal and they are all alike, but the King of kings, the Holy One, blessed be He, stamps all men with the seal of Adam the first man, and no one is like his fellow. Therefore each and every one is obligated to say: For my sake the world was created.”

Here the Mishnah, which speaks of the din of capital cases for all humans, emphasizes that Adam was created יחיד, single, in order that all who come from him—without distinction of people or tongue—should know that they share one root, one “seal.” And this seal, as the Mishnah concludes, is used to “declare the greatness of the Holy One, blessed be He.” The very fact that from one seal emerge endlessly diverse faces, each unique, is itself the proclamation of Divine greatness. Thus it emerges that the singularity of each human being, in all its irreducible particularity, is not a mere psychological curiosity but a revelation of the Divine image imprinted in Adam and transmitted to all his children.

However, we must still clarify: what is this “seal” in the soul itself? What is the pnimiyus of tzelem Elokim, such that on account of it, the destruction of one life is considered as the destruction of an entire world; such that the prohibition of murder for all mankind is grounded “for in the image of G d He made man”? And how is this related to “He blew into his nostrils a breath of life”?

For the expression “He blew” is itself wondrous. Chazal explain (as is known in Chassidus) that “one who blows, blows from within him”—from his inwardness, his פנימיות. And the verse does not say that He formed man and placed in him a created soul, as in the case of animals, but specifically that He blew neshimas chayim. From this we understand that the human soul, even as it descends to enliven a physical body, has a special connection to the Pnemiut of the Ein Sof, so to speak. And this is what gives rise to the designation “tzelem Elokim,” that in the very being of man there is something that bears likeness to the Divine.

Yet here we are forced to pause. If we say that this neshimas chayim and this tzelem Elokim are present in every human being, Israelite and gentile alike, then how are we to understand what is explained at length in the teachings of Chassidus—that within Israel there is a nefesh Elokit which is “literally a part of G d Above,” in a way that is not said regarding the nations of the world? On the other hand, if we would reserve the language of “Divine image” only for Israel, this would be openly against the simple meaning of the verses and the words of the Mishnah and the Rambam, as will be explained.

For the Rambam, in Hilchos Melachim (ch. 8–10), establishes clear halachos concerning the nations of the world. He rules that they are commanded in seven mitzvos, and that “any gentile who accepts upon himself and is careful to observe the seven mitzvos commanded to the children of Noach is one of the righteous among the nations of

the world and has a portion in the World to Come.” And he further explains that the perfection of this acceptance is when he fulfills them “because the Holy One, blessed be He, commanded them in the Torah and informed us through Moshe Rabbeinu that the descendants of Noach were commanded with them previously.” Thus it is not only that a non Jew can behave ethically; rather, he can stand in a covenantal obedience to the command of Hashem as revealed in Torah, and thereby merit Olam HaBa.

This demands explanation. For Olam HaBa, in the language of the Rambam, is not a worldly reward, not garden and river, but a state of the soul after the departure from the body, when it delights in the radiance of the Shechinah, in the knowledge of G d without the coarse garment of material existence. If so, how can it be that the soul of a righteous gentile, which, according to many understood formulations, is not “a part of G d Above” in the same manner as the soul of Israel, nonetheless is capable of such deveikus and such delight in Elokus? Does this not indicate that also in him there is some inner point that is fitting to cleave to the radiance of the Shechinah, and to be sustained by it eternally?

And we must also contemplate the very reasoning the Torah gives for the prohibition of murder upon all humanity: “for in the image of G d He made man.” It is not written, “for man is precious,” or “for society requires order,” though these are also true on their level. Rather, the Torah reveals that the gravity of this sin, and the universal obligation upon all human beings to guard the life of their fellow, is rooted specifically in tzelem Elokim. The dignity of the human is not merely social or utilitarian, but metaphysical: to touch his blood is to lay a hand, as it were, on an image of G dliness.

From all the above it is clear that the question before us is not whether the nations of the world possess any connection to the Divine. The Torah itself, in its beginning, establishes that the human as human is created “in the image of G d,” that his life is animated by a “breath” from within, and that the destruction of that life is a diminishing of an entire world because of the greatness of its root. The Mishnah universalizes Adam as the single seal from which all are formed, and the Rambam codifies that a righteous gentile merits Olam HaBa, a share in the eternal life of the soul in the radiance of the Shechinah.

The true question, then, is otherwise: how are we to understand the nature of this tzelem and this neshimah that are shared by all, and how do they relate to the nefesh Elokit spoken of in Chassidus as particular to Israel? In what sense is every human being an “image” of the Divine, and in what sense is there a unique inwardness, a particular mode of G dly life, entrusted to the soul of Israel? How can we hold, with full fidelity, both the universality attested by the beginning of Torah and the particularity emphasized in the inner teachings of Torah?

For if we blur the distinction, we may diminish the special mission of Israel, the covenant of Torah and mitzvos, and the depth of what it means to be “a part of G d Above.” But if we exaggerate the distinction, ignoring or explaining away the explicit universality of tzelem Elokim and Olam HaBa for the righteous of the nations, we distort the pshat of Torah and close our eyes to the Divine image revealed in billions of human faces.

Therefore we are compelled to seek a deeper hashkafah, an inner cosmology of the human soul, in which both aspects are given their true place: a level on which all descend from one Adam and are bearers of one Divine “breath,” and within that, a further differentiation of roles and revelations, in which Israel and the nations each

have their unique shlichus in manifesting the One. To approach this, we must first set out the classic teaching of the “two souls” as explained in Tanya, and from there the question will be sharpened in such a way that its resolution will necessitate a new contemplation of the very structure of the human soul.

2 · The Two Souls and the Question

To clarify this, we must now recall what is explained at length in the beginning of Tanya, where the Alter Rebbe establishes a fundamental yesod concerning the souls of Israel. For there he opens with the statement of the sages that “all Israel have a portion in the World to Come,” and asks: what is the inner definition of the “beinoni,” the intermediate man, whose avodah is the subject of the sefer? And in order to define this, he first lays down that “every Jew, whether righteous or wicked, has two souls,” not merely two inclinations but two full nefashos, each with its own faculties and will.

The first is the nefesh hacheyunit hativis, also called nefesh habehamis, the vital-animal soul, which is in the blood and gives life to the body, and from it are derived the natural traits and emotions, both those that are destructive and those that are refined and even noble. This soul, as he explains, is not unique to Israel, but is “from the side of kelipah and sitra achra,” in the sense that its consciousness is centered on selfhood and on the world as an independent reality, and it is this same life-force which is found, in its general nature, in the nations of the world as well, for they too live, feel, desire, fear, love, are angered, and are capable of compassion, generosity, and natural goodness.

Only that, as he distinguishes there, in the nefesh habehamis of Israel the natural middos, when purified and trained, are predisposed to be a “kindness of holiness,” to be harnessed to holiness and to be elevated; whereas in the nations of the world, even when the traits are good and upright, they are, in their essential source, “kindnesses of kelipah,” meaning that they do not by themselves reveal the Divine, but remain within the horizon of the created and the human. In this, the Alter Rebbe is following the earlier Kabbalistic literature, which speaks of the souls of the nations as deriving from the external aspects of the worlds, and of Israel as deriving from pnimiyus.

After establishing this, he proceeds, in the second chapter, to the chiddush that concerns us most: that in addition to this animal-vital soul, “there is in Israel another nefesh, a second soul, which is truly a part of G d Above, as it were,” and he cites the verse, “For He is your life,” and the phrase “My son, My firstborn, Israel,” and the metaphor of a son from the brain of the father, to illustrate that the nefesh Elokit of a Jew is not merely created by G d, but is bound to Him in its very essence, as a ray to the sun, as a son to a father.

And he explains there further that this nefesh Elokit, being a chelek Eloka mimaal mamash, is by its nature Godward; all its faculties—its chochmah, binah, and daas, its love and awe, its tiferes and so on—are essentially oriented to know G d, to love Him, to cleave to Him, to nullify itself before Him. Even when, in the revealed conduct of the person, this soul is greatly concealed, and the animal soul rules, nevertheless in its essence it remains what it is: a conscious G d-wardness, a will only for Elokus, a natural bitul to the Ein Sof.

It emerges, then, that according to the open, simple reading of Tanya, there is here a clear differentiation: the nefesh habehamis, which is the basis of ordinary human vitality and psychology, is common to Israel and the nations, with certain differences of refinement and orientation; the nefesh Elokit, which is a “piece of G d Above” and whose daas and ratzon are only toward G dliness, is spoken of there as the specific inheritance of Israel, the “people close to Him,” bound in essential fashion with Torah and mitzvos.

And the Alter Rebbe is not innovating this separation on his own; rather, he is giving Chabad-formulation to what is already explicit in the Zohar and in the writings of the Arizal, where it is said that “Yisrael are bound to the Torah and the Torah to the Holy One, blessed be He,” and that “Yisrael, oraysa, veKudsha Brich Hu chad hu,” that there is a unity between the soul of Israel, the Divine wisdom of Torah, and the Infinite One. There it is taught that the root of Israel is in the inner vessels of Atzilus, whereas the root of the nations is in the externalities and in the lower worlds. The simple impression from all of this is that there is, in the very being of the soul, a distinction in kind and not merely in degree.

However, in order that we should not err, we must emphasize that all these expressions in Tanya and in Zohar are words of the living G d, holy and true, and no one may, G d forbid, dismiss or dilute them because of external considerations. The covenant with Israel, the chosenness of Israel, the unique holiness of the Jewish soul, are absolute foundations of Torah, and any attempt to flatten them into a vague humanism is a betrayal rather than a deepening. Our entire derech is to accept the words of our masters in their full sharpness, and precisely thereby to be led to a truer, broader understanding, not to flee from their implications.

Yet it is exactly when we take them with full seriousness that the kushya intensifies. For when one hears that the nefesh Elokit is “truly a part of G d Above,” and that this is said concerning “every Jew, whether righteous or wicked,” and not said, in this language, concerning the non-Jew, the immediate, almost unavoidable conclusion in the simple mind is that only the Jew has real Divine inwardness, only the Jew is, in his essence, G dly; the non-Jew has, at most, created life from G d, but not G d within.

And this seems to stand in direct contradiction to what we saw earlier concerning tzelem Elokim and neshimas chayim bestowed upon Adam and all his descendants, and concerning the portion in Olam HaBa of the righteous gentile. For if the non-Jew does not have any mode of soul that is truly G dly, how is he an “image of G d” in the same simple sense as Adam? How can his cleaving in Olam HaBa be to the Ein Sof, if there is in him no essential chelek Eloka?

Moreover, the difficulty is not only from texts, but also from the reality which Divine Providence allows us to see in our time. For in earlier generations, when the nations were sunk in coarse idolatry, cruelty, and corruption, and Israel was uniquely devoted to Torah, it was easier to imagine that there is an ontological gap that expresses itself straightforwardly in history. But in the present era, when the Divine plan has brought about a world in which the seven Noahide laws, in their general content, are enshrined in the conscience of many peoples; when there are multitudes of non-Jews who seek truth, who are ready to sacrifice for justice and compassion, who are moved by profound awe before the Creator, who study what is known to them of His word, and who yearn to walk in His ways—this empirical fact, too, demands an accounting within the inner Torah.

For is it possible to say, concerning a person who prays with tears to the One G d, who restrains his impulses out of fear of Heaven, who dedicates his life to kindness and to the alleviation of suffering, that his soul is only an animal soul from kelipah, without any inward Divine dimension? If one were to speak thus, not only would it be difficult from the plain sense of the verses and of the Rambam, but it would also be difficult from the sense of the heart that feels the radiance of Elokus in such a countenance. And if we answer that all this is only from the refinement of the animal soul, then we must explain: what is the nature of such refinement that it can mirror, so closely, the activities and experiences which Tanya attributes to the nefesh Elokit—love of G d, awe of G d, bittul to His will?

On the other hand, if we would say that the nations, too, possess a nefesh Elokit in the very same sense that Israel does, then we uproot the entire edifice built in Tanya on the basis of the two souls, and we deny the words of Zohar and Arizal, and we also blur the halachic and covenantal distinctions between Israel and the nations, which are fixed and eternal. This cannot be.

Thus we are compelled to say that the simple, un-nuanced picture—that there are two categories of beings, one with an inner G dly soul and one without—does not yet express the full depth of the matter, and that the very sharpness of the Alter Rebbe's language is itself an invitation to seek deeper. For his intention is not to speak of metaphysical worth, G d forbid, but to define the structure of conscious avodah in Israel, whose task is Torah and mitzvos, and for this purpose he describes the nefesh Elokit as the conscious, revealed orientation to G d which is the inner life of a Jew.

We may therefore begin to suspect that there is here a distinction between the root of the soul and its revealed configuration in history; between the ontological oneness which may pertain to the human as such, and the specific form in which this oneness is manifest in Israel as a covenantal people. The nefesh Elokit, as spoken of in Tanya, may be the name for a certain gilui, a certain emergence into daas and into avodah, of a depth that, in its root, is not limited to Israel alone.

But to say this in a way that is not mere speculation, we require a broader cosmology of the human soul than the binary of animal and Divine as applied only to Israel. We must inquire: what is the primal human soul, before the division into Israel and the nations? How is that soul structured in its strata, from the animal vitality up to the hidden point of oneness? In what way can there be, within one great root-soul of Adam, different branches and organs, each with its own revealed task, while still sharing one Divine life?

When we contemplate this, it will become possible to understand how the inner oneness with G d can be universal, and yet the revealed nefesh Elokit, as a conscious, Torah-bound G dwardness, can be particular to Israel. And this is the next step: to speak not yet of Jew and non-Jew as separate beings, but of the Nishmas Adam, the single Adam-soul, and how its branches are differentiated.

3 · The Adam Soul and Its Branches

To approach this, we must return to the beginning of human being as such, before any division into peoples and covenants. For the Torah does not begin with Avraham, nor with Sinai, but with Adam HaRishon, and all the words of Chazal concerning Adam are not stories of an individual alone, but of the prototype and root of humanity.

It is known that our Sages said that Adam was created alone, and that all who come to the world are his descendants. And the Mishnah likens this to a king who stamps many coins with one seal, and all the coins are alike; whereas in the case of Adam, many “coins” were struck from one “seal,” yet each is different from his fellow. Now this is not only an ethical teaching, that each person is unique and therefore must say “bishvili nivra ha’olam.” It is also, when we contemplate it more deeply, a metaphysical description: there is one “seal,” one primal form of humanity, from which all differentiated human beings are “struck.” The multiplicity of persons does not negate the unity of their root; rather, the very unity of the root is precisely what allows for infinite variation within its one form.

And this is the inner content of what is found in the words of the Zohar and the writings of the mekubalim, that “Adam” is not only the first man below, but is also a name for a supernal configuration, Adam HaElyon, and above that, Adam Kadmon, which is the first, all-encompassing arrangement of the Divine light as it begins to relate to the possibility of worlds. For “Adam” comes from “adameh laElyon”—“I shall resemble the Supernal One.” This means that the human form is itself a tzelem, a likeness, of a certain Divine order; that the very idea of “human” is rooted Above as a way in which the Infinite One chooses to be mirrored.

However, we must be very cautious here. When Chassidus speaks of Adam Kadmon, it speaks of a level which is utterly beyond created being, where all worlds are but like a single point, and there, certainly, there is no distinction of Jew and gentile, nor even of any particular world at all. Thus, to apply the term “Adam” both to that highest configuration and to the first man below is already to hint that there is a chain of resemblance, a drawing down from the supernal “Adam” into the lower “Adam,” and from him into all his descendants.

We can therefore say, by way of explanation, that between the supernal Adam and the many individuals in the world there is an intermediate concept which we will call, in the language of our discussion, Nishmas Adam—the Soul of Adam. This does not mean the personal soul of the first man in Gan Eden as an individual, but a great klal, an encompassing soul-being within which all the particular souls of human beings are included as pratim, particulars. Just as there is Nishmas Yisrael, the collective soul of Israel as a people, so, on a broader and more primal plane, there is Nishmas Adam, which is the collective human soul prior to any division at all.

To clarify this, we must explain the relationship of klal and prat. A klal is not merely a sum of particulars lined up side by side; that would still be only a multiplicity. A true klal is a higher unity which precedes the particulars, and in which all the details are present in a more inward, undifferentiated way. Later, when the klal is expressed, it unfolds into distinct pratim, each of which bears and reveals one aspect of the klal in a particular form.

The nimshal is understood by the mashal of the body. The living body is one organism, one life. Yet this one life expresses itself through many diverse organs: head and heart, hands and feet, inner organs and outer limbs. The brain does not live with one life and the hand with another; the blood that courses through the veins is one, and the soul that vitalizes is one. Nevertheless, the way this one life is revealed is utterly different in each organ: in the brain as comprehension and thought, in the heart as feeling and pulse, in the hands as action and craft, in the feet as movement and support. The organs are not interchangeable; each has a specific tzurah and tafkid. The wholeness of the body depends on this very differentiation, that each organ be itself and not another, yet all serve the one life and the one will of the person.

So too, in a deeper manner, with Nishmas Adam. It is a single life-field, a single human soul-being, in which the form "Adam" is present in its totality. Within this klal, the many individual souls are like organs and limbs, each one a prat which both receives from and contributes to the expression of the whole. The unity of Nishmas Adam means that there is one human tzelem, one essential pattern of being-human, in which the capacity for daas, for love and awe, for moral choice, for relationship to the Creator, is given as a single inheritance to the species as such. The diversity of individuals and of groups is then a diversity of function within this one organism.

According to this, the distinction of Israel and the nations can be understood not as a difference of species, G'd forbid, but as a differentiation of organs within the one Adam. Israel, as the descendants of Avraham chosen at Sinai into a covenant of Torah and mitzvos, are analogous to the heart and the brain of the great body of Nishmas Adam. The nations, each with their particular paths and cultures, are analogous to the various limbs and organs which carry out action in the world, which build, cultivate, expand, and reveal in actual deed the possibilities of human life.

This image is not a mere poetic device; it is rooted in the very way the Kabbalah describes Adam HaElyon, where the sefirot arrange themselves in a structure of "head," "torso," "arms," "legs," and so on, and each part of that supernal Adam corresponds to distinct channels of Divine flow and to distinct groups of souls. When this is copied and reflected Below, in the lower Adam, the Nishmas Adam, those channels become the different collective soul-roots of Israel and of the seventy nations, each one an organ in the one body.

If so, the uniqueness of Israel as "heart" and "brain" is not that only they are alive, but that in them the life is revealed in a certain way: as inward daas of G'dliness, as explicit covenantal consciousness, as Torah, which is called "wisdom" and "heart" of all worlds. The other peoples are not thereby excluded from the one life; on the contrary, their very raison d'être is to be the limbs and vessels through which that inner daas is carried out into the breadth of the world—in civilization, in culture, in the harnessing of the earth's potentials for the sake of goodness and justice.

And here we can better understand what was said earlier regarding the righteous among the nations attaining a portion in Olam HaBa. For just as in the body, when the heart cleaves to life, all the limbs live with it, and when the head knows, the hands and feet participate in that knowing through action, so too, when Israel as heart and brain cleave to the living G'd through Torah and mitzvos, this cleaving draws life into the entire Nishmas Adam. When a

non-Jew fulfills his commanded path with righteousness and yiras Shamayim, he connects to that same life from his place as a limb within the body; his Olam HaBa is not a separate world, but his share in the common life of Nishmas Adam as it is bound to its Source.

Yet we must not flatten the distinctions. For just as a heart cannot say “I will be a hand,” and a hand cannot demand the inner experience of the heart, so the limbs of the human body of Nishmas Adam cannot exchange their missions. Israel’s task is inward Torah-knowing and the explicit revelation of the Divine Name in history; the nations’ task is to build a world of righteousness and kindness, to refine the created order under the sovereignty of the One. Both are necessary; both are dignified; both are expressions of one life. The superiority of an organ is measured only relative to its particular function, not in absolute worth, for without the feet the head cannot move, and without the hands the heart’s generosity remains only feeling and does not become bread for the hungry.

With this, the sharpness of the Tanya’s language about nefesh Elokit begins to take on a new meaning. The nefesh Elokit, as the Alter Rebbe speaks of it, is the revealed, conscious aspect of that Nishmas Adam as it is present in the “heart-brain” organ called Israel. That organ’s very definition is to be a seat of daas Elokus, of explicit awareness of G d as commanded in Torah. The nations, as other organs, participate in the same Nishmas Adam, and their vitality too, in its root, is from the same Divine breath; but the mode in which this root emerges into revealed conscious avodah is different, as befits their place in the body.

However, this only takes us to the level of the collective. We have spoken of Nishmas Adam as a klal and of Israel and the nations as organs within it. But each organ itself is composed of countless cells, and each human being is a world in miniature. Within every individual soul—whether of Israel or of the nations—there are also levels and strata, from the outermost vitality attached to the body up to the innermost, simple point of oneness with the Source of all life. If Nishmas Adam is one encompassing field, then each soul is like a local condensation of that field, containing within itself the same pattern in small.

Thus, to truly understand how the one Divine life of Nishmas Adam is present in every person, and how the distinction of heart and limbs plays out within the inner experience of each individual, we must now descend from the collective to the personal. We must map the strata of the soul as they are found in any human being, and distinguish between those levels where differences of role and covenant are manifest, and that deepest point where the simple oneness with Hashem is the same in all. When we will examine these inner levels, we will see how the universal field of Nishmas Adam imprints itself in each person’s consciousness and being, and how the one Divine oneness expresses itself in manifold ways.

4 · Five Strata of the Human Soul

And here we must recall what is already known in the teachings of Chassidus concerning the structure of the soul in general. For it is explained that the soul is not one simple, undifferentiated point alone, but that in its hisgalus there are five bechinos: nefesh, ruach, neshamah, chayah, yechidah. Nefesh is the level of life that enclothes itself in the blood and in the powers of action; ruach is the emotional and middos life, love and awe and the like;

neshamah is the intellectual grasp, mochin; chayah is a transcendent chiyus that surrounds, a higher vitality of Elokus that is felt only as a makif; and yechidah is the innermost point, utterly one with its Source, beyond all hischalkus.

However, it is clear that when we speak of these five in their full sense, we are already speaking in the language of kedushas Yisrael, of the nefesh Elokit as it is revealed through Torah and mitzvos. The very definitions of ruach and neshamah there are bound with ahavas Hashem and yiras Hashem, with comprehension in Elokus, and the like. If so, how can we borrow this same ladder as a map for the soul life of all humanity—including those who have not been given this revealed covenant and whose daas Elokus is not of this order?

On the other hand, since Nishmas Adam is one, and since the tzelem Elokim and neshimas chayim are said of Adam as such, it cannot be that the inner architecture of a human soul as human is totally other than the fivefold pattern known in Chassidus. For all seder hishtalshelus is one, and the form of Adam below mirrors the supernal Adam. Only we must say that there is an inner correspondence without full identity; that there is a fivefold structure in every human soul which parallels nefesh—ruach—neshamah—chayah—yeichidah, yet is defined in terms that apply to Adam as a human being before the revelation at Sinai.

To explain this, we will speak of five strata that can be discerned in the experience of any person, Jew or of the nations: Chomer Life, Tzurah Self, Sadeh Heart, Or Witness, and Yachid Hidden One. Each of these is a bechinah in the individual spark of Nishmas Adam, and together they form a ladder from the most outward expression of life up to the most inward point of simple oneness.

The lowest stratum we will call Chomer Life. “Chomer” here does not mean mere dead matter, but the life of the soul as it is bound with the body, with its instincts and needs. It is the drive to live and to continue living: hunger and thirst, the seeking of shelter, the impulse to flee danger and to cling to what preserves existence. It is manifest in the beating of the heart, in the reflex that pulls the hand away from fire, in the unrest of a body deprived of air or food. This is the aspect of the soul that animates the organism as organism. In the language of Chassidus it corresponds to nefesh as it enclothes itself in the blood, but here we are speaking of it in a more universal way, as that layer of Nishmas Adam which grips the dust of the earth and makes it a living, moving being.

Above this stands a second stratum which we call Tzurah Self. If Chomer Life is that the person lives, Tzurah Self is what kind of “I” it feels itself to be. “Tzurah” is the form, the pattern, that the raw life assumes; it is the story the person tells about himself, the sense of identity shaped by memory, language, culture, and choice. Here are found conceptions of “who I am,” of honor and shame, of purpose and futility. A child who first says “I,” who insists “this is mine,” who later can say “I was wrong” or “I am this kind of person”—all this belongs to Tzurah Self. It is the narrative form of the soul, the meaning making faculty that arranges experiences into a coherent picture. In the classical ladder this has affinity with ruach and even with aspects of neshamah, for it involves both middos and seichel; but here we speak of it in its human universal aspect, before we distinguish whether the content of that story is in truth aligned with Elokus or not.

The third stratum we will call Sadeh Heart. "Sadeh," a field, is a place that receives and brings forth; it is open to heaven and to rain, and it bears fruit for others. So too, within every human soul there is a field like level which is not only self story but relation, responsiveness to the other. This is the realm of empathy and of shared joy and pain, of attachment and care, of the capacity to be moved by the face of another human being, by the cry of a child, by the beauty of a sunset that is somehow felt as a gift. Even when a person's Tzurah Self tells a story of isolation or defense, in the depth of the Sadeh Heart there remains a vulnerability to connection, a longing to love and to be loved, to belong and to give. This level is already more transparent to the life of Nishmas Adam as a klal, for here one feels that one's own life is interwoven with the lives of others. It corresponds in some measure to ruach in its higher aspect—the middos as they open beyond the narrow self—and it draws as well from neshamah, from the understanding that another being is also a "someone." But again, we are describing it as it exists in all: the field of the heart that can be cultivated for good or, G d forbid, trampled and hardened.

The fourth stratum is subtler, and we will call it Or Witness. "Or" is light, and "Witness" indicates that which beholds without grasping, that which is present to what is, without yet forming it into a story. Every human being knows, at least in certain moments, a mode of awareness in which he is simply seeing, hearing, sensing, before judgment and reaction. There is a clear space of consciousness in which thoughts, feelings, and bodily sensations arise and pass, and there is a simple knowing of them, as of clouds moving across the sky of the mind. This knowing cannot itself be seen as an object; it is the seer of all. When one becomes aware that one is aware, one has touched this Or Witness.

In its root, this level is already an intimation of Elokus, for it is a reflection of the Divine "Eye that sees," of the omnipresent knowing of the Creator. When the Or Witness is turned toward Hashem, when a person uses this transparent awareness to behold the world as G d's world, to hear within the events of his life the speech of a Living One addressing him, then this stratum becomes a keli for daas Elokus in the broader sense appropriate to that soul. It is here, therefore, that the capacity to "behold G d" in some way is located, even for those who have not received the Torah; for they too can lift their awareness beyond the movements of ego and feel themselves in the presence of Something greater. This level parallels what is called neshamah, and even in some degree chayah, for it is already more makif than the concrete emotions and thoughts; but its definition here is not as a specific comprehension in Elokus, rather as the simple light of consciousness which can become a window for Elokus.

Above all these stands the fifth and deepest stratum, which we will call Yachid Hidden One. Here we must be very careful in our lashon, for we are approaching the point where words fail. This level is not another content of consciousness, nor another refinement of awareness. It is not the narrative "I," and it is not even the witnessing awareness of that "I." Rather, it is the bechinah in the soul which is not experienced as separate at all, the root identity by which the soul is what it is in the hand of its Maker.

We call it Yachid, for two reasons. First, to indicate that this point is indivisible within the soul itself: it is not compounded of parts, not subject to fluctuation or development. Whatever changes a person undergoes in thought, emotion, or character, the Yachid point remains what it always was. Second, to indicate that this point is one with the Divine Yachid, for it does not know itself except as being from Hashem. If the Or Witness can know

"I am aware, and there is a world, and perhaps there is a G d," the Yachid Hidden One does not know itself as an "I" over against a "Thou" at all. It is that by which the soul is held constantly within the "I Am" of the Ein Sof, whether this is revealed in consciousness or utterly concealed.

This level corresponds to yechidah in the classic ladder, yet we are here naming it in a way that is not bound to the specific gilui of the nefesh Elokit in Israel. For Yechidah, as spoken of in Chassidus, is the yechidah of Israel as it is revealed in mesiras nefesh al kiddush Hashem and in the deepest taanug in Elokus. Yachid Hidden One, by contrast, points to the simple fact that in every spark of Nishmas Adam there is such an indivisible root point, already and always bound up with Hashem's being. Whether this bond is consciously known and lived, whether it is revealed as bittul and deveikus, is a further inyan; but the metzius of that point is there, for otherwise there would be no tzelem Elokim in the full sense, and no possibility that any human being could truly return and cleave.

Now, if we look again at these five strata, we can see how each one is both a prat within the individual and an echo of the klal of Nishmas Adam. Chomer Life is the individual's share in the basic life of the human organism as such: to stand upright, to eat bread, to breathe the air. Tzurah Self is the way Nishmas Adam forms itself as particular cultures and persons, each bearing a unique "face" of the human. Sadeh Heart is the participation of the individual in the mutuality of the klal, the sense that "I" and "you" are bound. Or Witness is the shining of the supernal Adam's daas within the individual spark, the capacity to know that there is a whole of which one is a part. And Yachid Hidden One is the root of all, the point in which each spark remains directly connected to the source life of the entire Nishmas Adam in the Ein Sof.

Through this model we can now speak, with precision, of a universal "yechidah core" in all humanity, without erasing the unique role of the nefesh Elokit of Israel. For the nefesh Elokit, as it is revealed in the "heart brain" organ of the body of Adam, is a particular manner in which the Or Witness and the Yachid Hidden One radiate into the lower strata with a daas Elokus and a Torah commanded avodah that are specific to that organ. The nations, as other organs, receive the same Yachid core in their spark of Nishmas Adam, and even the same Or Witness as bare awareness; but the way this radiance clothes itself in Tzurah Self and Sadeh Heart, in story and in relationship, is different, as befits their function.

Yet a question remains, and indeed it grows sharper the more we speak of this inner universality. If within every human being there is such a Yachid Hidden One, a point indivisibly one with Hashem, how is it that we see human beings who deny G d, who act in ways utterly opposed to His will, who sink into cruelty and corruption? How can there be such distance and darkness if at the core there is such nearness and light? And if this core is truly one with Hashem, how do we understand free choice, sin, and the possibility of punishment and reward? To answer this, we must now turn to contemplate more deeply the precise nature of this Yachid core, and in what sense it is "one with Hashem" while yet allowing for concealment and for the whole drama of moral life.

5 · The Hidden One Within

The explanation of this is by first recalling what is known regarding the level called Yechidah in the teachings concerning the nefesh Elokit of Israel. For there it is explained that just as in the general order of the worlds there are levels of nefesh, ruach, neshamah and chayah, which are all in the realm of hislabshus and hispashtus—that the Divine life is enclothed and spreads forth into various keilim, measures and definitions—so too in the soul there is an inner point higher than all of these, called Yechidah, which is not a particular faculty nor an extended light, but the simple essence of the soul as it is united with Atzmus Ein Sof. And therefore it is described as chelek Eloka mimaal b'gilui—not merely a “part of G d above” in the sense of origin, but a “part” that stands in revelation as such, that its very being is the Divine beingness as it is reflected in a created soul.

From this comes the known expression that the Yechidah is lo nitma velo nitpas, it cannot be defiled and it cannot be grasped by any foreign hold. For all the levels which manifest as powers and garments—intellect, emotions, thought, speech and deed—can be seized, so to speak, by the side that opposes holiness, in that they can be directed toward evil and be darkened by sin. But the Yechidah, since it is not an extended light that passes through the “street” of consciousness and choice but is rather the very “root of the root” of the soul in Atzmus, remains always pure, beyond contamination. It is like the hidden life in the seed which no injury to the outer bark can truly touch.

And this is the inner meaning of the daily declaration “the soul that You have placed within me is pure; You created it, You formed it, You breathed it into me, and You preserve it within me,” that the purity precedes the stages of creation, formation and being breathed into. Before it is clothed in the garments of created being (“You created it, You formed it”), there is a nekudah of “You placed within me” which is tehorah hi, an indivisible purity that comes directly from the One who places it. The later stages—creation, formation, the Divine “breath” that animates—speak already of descent into definition; but the core that is “placed” is not yet under the rule of definition at all.

However, according to what was explained above, that we are now speaking not only of the nefesh Elokit of Israel but of a universal Yachid Hidden One imprinted in every spark of Nishmas Adam, we must say that the content of these descriptions applies, in its essential inyan, to that universal point as well, albeit with a distinction in the manner of its revelation. That is, the Yechidah spoken of in connection with Israel is the Yachid as it is in a state of gilui within the particular organ of the body of Adam that is designated for Torah and mitzvos; whereas the Yachid we are now describing universally is the same mode of being—essential unity with Atzmus—but as it remains be'he'elem, in concealment, within every human soul.

To phrase this more precisely: Yachid names not a power of knowledge about G d, nor even a capacity for love and awe of G d, but a mode in which the human soul is held directly in the Divine “I Am,” before it has any self standing identity at all. It is not that there is first a created “I” which afterward comes to cleave to the Divine “I”; rather, in the depth of depths the human “I” is nothing but a manner in which the Divine “I” is present. This is the inyan of bitul b'metzius as distinct from bitul hayesh.

For bitul hayesh means that there is a “something” which feels itself as a being unto itself, and through contemplation, or through the experience of the Divine light, it comes to be humbled, to nullify its will before the Divine will, to make itself a vehicle and servant. Here the yeshu’s existence remains; only that it is submissive, transparent, devoted. This is the bittul that applies in the revealed faculties of the nefesh: the mind that understands Elokus, the heart that loves and fears, the limbs that act in obedience.

But bitul b’metzius is of a wholly other order: it is not that the “something” yields, but that from this vantage there never was an independent “something” to begin with. The soul in its Yachid mode does not stand before Hashem as a second; it is rather like a ray in the sun, which, when perceived in its source, has no separate name or standing at all. Or as a wave within the ocean: from the shore one points and calls it “this wave,” but from within the deep it is only the ocean itself moving. Or as a branch that, viewed from the outside, appears as a distinct limb, yet in its inner sap is nothing but the trunk’s life extended.

In such a state there is no place for defilement and no place for fall, for there is nothing for the fall to attach to. All the tum’ah and all the coarseness that can overtake a person, Heaven forbid, are in the garments and outer structures of the soul—in Chomer Life and Tzurah Self, in the patterns of desire, story, and habit that can be distorted. Even the Sadeh Heart can become a field of foreign growths, and the Or Witness can be turned, by choice and habituation, away from beholding Elokus. But the Yachid Hidden One, being essentially bitul b’metzius, is never altered, never dimmed. It remains “the soul You placed within me is pure,” even at the hour that the garments are not pure.

Now from here the earlier difficulty becomes heightened: if so, if in the depth of every human being there is this unblemished point of bitul b’metzius, what room is there for accountability? Is it not then compelled, as it were, by its very essence to be one with Hashem? And if the true “I” of each person is only a ray of the Divine “I,” how can we speak of free choice, of sinning against G d, of reward and punishment?

But the answer is that this very concealment we have been speaking of is the space of choice. That is, the Yachid as it is in its own place, so to speak, is not the one who chooses; it is the ground of being upon which choice takes place. The strata of Or Witness, Sadeh Heart, Tzurah Self and Chomer Life are the levels at which the human being stands over against Hashem as an addressee of His command. There the person experiences himself or herself as a separate “I” addressed by the Divine “You,” and it is precisely this sense of separateness that allows for the possibility of disobedience, Heaven forbid, and therefore for the great wonder of obedience, of self transcending devotion.

In other words: the Yachid core does not erase moral responsibility; it sustains it. For were the creature truly cut off in its root, its choices would have no ultimate weight, no bridge to the Infinite. Because the deepest point is already one with Hashem, every movement in the garments—every thought, word, and deed—has the power either to align with that truth and reveal it, or to obscure it and exile it. Reward and punishment, in their inner sense, are no more than the revelation or concealment of this already present unity.

And this is the secret of teshuvah for all. For the possibility that a being who has turned away can turn back, that a heart hardened in cruelty can soften, that a mind long closed to G'd can open, depends on there being in that being something which has never moved away. The turning of teshuvah is not the creation ex nihilo of a new relation to Hashem, but the peeling away of concealments so that the ever-present relation of Yachid to Atzmus can shine into awareness. This is why, when a person truly returns, he says not "I have made myself into something new," but "I return to You," for he senses that he is coming home to a place he has never truly left.

According to this we can now refine the distinction between Israel and the nations in terms of Yechidah and Yachid. The exclusivity that the earlier texts speak of concerning the nefesh Elokit—its description as a chelek Eloka mimaal b'gilui, its designation as Yechidah—pertains to the way that this essential oneness is brought into revelation within a particular organ of Nishmas Adam. In Israel, by virtue of the covenant of Torah and mitzvos, this point is empowered to shine more openly into Or Witness, Sadeh Heart, Tzurah Self and even Chomer Life, such that the very structure of consciousness is more readily permeated with daas Elokus. This is Yechidah: Yachid as it is be'gilui in the covenantal organ.

By contrast, in the other organs—the nations of the world—the same essential point exists no less in its root, for it is of the very definition of a human soul that it is a spark of Nishmas Adam and that Nishmas Adam is bound in Atzmus. Only that there it is more hidden, more covered over, and its radiance into consciousness comes primarily in the form of conscience, of awe before the mystery of being, of the sense of right and wrong and the thirst for meaning. Here we call it Yachid Hidden One, to indicate that its being is identical in kind, but its mode is he'elem and not gilui.

And yet, ultimately, both are one in the Ein Sof. For when one ascends higher than all worlds and all configurations, there is no distinction between revealed and concealed, between heart and limb, between Israel and the nations; there is only the simple truth that "all of them You made with wisdom" and that "all are in the hand of Heaven." The distinctions that are of such consequence in the realm of avodah and halachah are distinctions in how this Yachid truth is to be served and expressed, not in whether it is present.

Thus the earlier tension is resolved. The sharp language of nefesh Elokit and Yechidah unique to Israel remains in its place, describing a revealed gilui in a specific organ of Nishmas Adam. The universal language of tzelem Elokim, of neshimah tehorah, of the righteous among the nations having a portion in the World to Come, speaks of the Yachid core as it is present in every human being. Both are true, each on its level; they are two perspectives on one mystery.

But with all this, the matter is still in the realm of description and ontology. We have spoken of what is, of the structure and root of the soul. What remains, and what is in truth the purpose of all of this, is to understand: given that such a Yachid point lives within every person, Jew and gentile, how is one to live from that point? By what paths can a human being cause this hidden unity to permeate the conscious faculties, so that the bitul b'metzius of the core becomes also a bitul hayesh in mind and heart and action? To this we must now turn, to speak of the ways of awakening and drawing the Hidden One within into revelation.

6 · Paths of Awakening

According to all the above, that the Yachid core is one and the same in every human soul, the question now becomes: how is this inner point drawn forth into gilui within the diverse structures of Nishmas Adam, so that the outer strata no longer stand only in their own nature, but become merkavah and keli to that simple oneness? And since, as explained, the differentiation of Israel and the nations is specifically a differentiation in the mode of revelation and in the form of avodah, it follows that the derech of this hisgalus itself will be manifold: each organ of the great Adam soul has its own path and its own commandments, and yet all the paths converge toward the same Ein Sofic root.

To understand this, it is first necessary to recall what is explained in Chassidus regarding the inyan of mitzvos. For although on the revealed level a mitzvah is a Divine decree—gezeiras ha'melech—obligating action in a specific form, nevertheless it is also called in the writings of the mekubalim and the Baal Shem Tov "eitzos," counsels, how a created being can bind himself to his Creator. Not, Heaven forbid, that the mitzvah is merely advice and not absolute command, but that the command itself is the supreme counsel, the uniquely tailored form through which the Yachid within that soul organ may be drawn and revealed in the garments of thought, speech, and deed.

This is clearly seen in the distinction the Rambam makes concerning the righteous among the nations in Hilchos Melachim. There he enumerates the seven mitzvos that the children of Noach were commanded, and after detailing their laws he concludes that any gentile who accepts and fulfills them is counted among the "chasidei umos ha'olam" and has a portion in the World to Come—on condition that he accepts them "because the Holy One, blessed be He, commanded them in the Torah and informed us through Moshe Rabbeinu that the sons of Noach had been commanded concerning them previously." If, however, he fulfills them only because they appear rational and fitting, he is a "chacham" but not of the category of "chasid" who merits Olam HaBa.

Now, at first glance this is wondrous. For we have said that the Yachid core is beyond all garments of intellect and understanding; why then should the World to Come—a gilui of that very core—depend upon the particular daas and kavvanah with which the mitzvos of Noach are fulfilled? But according to what has been explained above we can understand: the difference is not in the essence of his soul, which is in any case united with Hashem in the mode of Yachid, but in the pathway by which that oneness is allowed to permeate the revealed strata.

When a person fulfills the seven laws merely as rational ethics, the garments of Tzurah Self and Sadeh Heart are indeed refined; he becomes a more coherent, compassionate, and ordered human being. Yet in his Or Witness there remains a subtle separation, for his ultimate point of reference is the self-evident rightness of the human mind or of social harmony. The Yachid core is not explicitly acknowledged as the sole ground of being; thus its bitul b'metzius remains concealed from his conscious daas.

But when he accepts these same commandments because "Hashem commanded in the Torah," then in that very moment his Or Witness bends in bittul toward an Absolute that is not of his making. His knowing is re-aligned: he is no longer the measure of truth, but stands measured by a Will that precedes and grounds all worlds. This is

daas in the inner sense—an integrated knowing in which awareness cleaves to the One known—and through this the Yachid core finds an opening into consciousness. Hence he becomes “chasid,” for chesed in its supernal form is the outflow of Atzmus to another; his very being becomes a place where the Infinite has chosen to dwell.

From here we may derive a general rule: the awakening of the Yachid into revealed faculties proceeds not only through the external act, but through the bittul and kavvanah that accompany the act, and this according to the covenantal path in which the soul stands. The mitzvos are etzos how to bind each specific organ of Nishmas Adam to its Source; the inner movement common to all is bittul—self nullification before the living G d—and the key faculty that carries this movement into stable consciousness is daas.

And since we have distinguished in the structure of the individual soul the five strata from Chomer Life until Yachid, it is understood that the avodah of drawing down this inner point must be be’ofen ha’mesuder, in an ordered way, that each level receives its proper tikkun and becomes a keli to what stands above it. For if one seeks only to leap directly to Or Witness or even to Yachid, while leaving Chomer and Tzurah in their coarseness, then the light has no vessels, and either it does not remain or it is distorted by the unrefined garments. Therefore we must map the general eitzos of Torah and the seven mitzvos of Noach according to these five strata, to see how, in practice, a human being—whether Jew or righteous gentile—walks step after step until the hidden point shines in all his being.

In the realm of Chomer Life, the work is that of disciplined behavior, setting boundaries for the bodily vitality and the animal drives. For Israel this finds its fullest expression in the comprehensive yoke of mitzvos maasiyos—kashrus, Shabbos, family purity, tzedakah, and all the many details of halachah that regulate eating, earning, intimacy, rest. These are not merely external fences but the Divine form imposed upon the raw chomer, such that even the instinct for self preservation and pleasure is trained to move within the orbit of the Divine will. In the gentile covenant, this corresponds to the prohibitions of bloodshed, theft, sexual immorality, and the like, which likewise draw lines in the field of instinct and survival. When a Noahide restrains his anger from violence, his greed from theft, his desire from forbidden unions because “so Hashem commanded,” then his Chomer Life, too, bows in bittul before a higher law.

The next stratum, Tzurah Self, is the narrative form of the person: how he tells his own story, how he conceives his purpose in the world. Here the avodah is that of kavvanah—directing the inner intention and meaning of one’s life toward serving the One. By a Jew this is the work of accepting the yoke of Heaven daily in Krias Shema and birchos haTorah, of learning Torah with the consciousness that “Hu chayeinu”—He is our life—and of seeing all of history and all of one’s personal circumstances as part of the Divine story of Dirah Betachtonim. By a righteous gentile, Tzurah Self is realigned when he chooses to see himself not merely as an autonomous moral agent, but as a ben Noach entrusted with a share in G d’s covenant with humanity: to build societies of justice, to establish courts, to honor the Creator, to refrain from idolatry. When he says in his heart: “I am created for this, this is my calling from the Creator of heaven and earth,” then his story too becomes a branch of the one great story of Nishmas Adam.

The third level, Sadeh Heart, is the relational field of love and fear, empathy and attachment. Its rectification is through the cultivation of ahavah and rachamim—love and compassion—toward others, and yir'ah, reverence, toward Hashem. For Israel the Torah is filled with commands that are explicitly emotional: “You shall love Hashem your G d,” “You shall love your fellow as yourself,” “You shall not hate your brother in your heart,” and so forth; and Chassidus explains how contemplation on G dliness begets emotions in the heart, transforming its natural egocentric tendency into a Sadeh where only the Divine presence and His creatures are beloved. For the gentile as well, the Noahide path demands that he love the stranger, practice kindness, give charity, honor parents, and cultivate reverence before the Creator. Here, too, the Rambam’s condition of “because Hashem commanded” is decisive: when these emotions are oriented not only by human sentiment but by recognition of the Divine image in the other and the Divine sovereignty over the self, then Sadeh Heart becomes a sanctuary in which the Yachid core may be felt as a quiet, pervasive warmth.

The fourth stratum, Or Witness, is the faculty of simple awareness, the inner light that beholds thoughts and sensations without being identical with them. Its avodah is through meditation and contemplation—hisbonenus—that turn this neutral witnessing into daas Elokus, awareness of G d. In the specifically Jewish path this includes set times for contemplation on Hashem’s unity, the meaning of “Ein od milvado,” the greatness of the Ein Sof and the smallness of the worlds, as explained in Chassidus; during prayer, the Or Witness is trained to rest on the words of davening with kavvanah, until the awareness itself becomes a vehicle of bitul—“Know before Whom you stand.” A righteous gentile, too, may engage in simple contemplation: reflecting on the wonder of creation, the dependence of all beings on their Creator, the moral law inscribed in his conscience, the miracles and providences he has experienced. When he does so not in order to inflate his spiritual self image but in order to stand more humbly before the Living G d, then his Or Witness is likewise suffused with a faint radiance of the Yachid, and his daas becomes an organ of cleaving.

Finally, the innermost stratum, Yachid Hidden One, is awakened most directly through surrender and simple emunah. Here the avodah is less doing and more yielding: to say “Hinei ni”—here I am—before Hashem’s will as it is known to me in my covenant, even when I do not understand, even when my Chomer, Tzurah, Sadeh, and Or all feel otherwise. For a Jew this is the bitul of kabalas ol malchus Shamayim that transcends all sechel and hergesh, the readiness to fulfill Torah and mitzvos solely because they are His; it is mesirus nefesh in time of decree, and also the quiet mesirus nefesh of daily self overcoming for His sake. For a righteous gentile this same movement appears when, for example, he refrains from idolatry in an environment that celebrates it; when he upholds justice though it costs him; when he refuses to worship any power, ideology, or “energy” in place of the Creator, even at the price of loneliness. In those moments the Yachid in him, which has never been separate, emerges as an “I” that chooses to belong only to Hashem.

Thus we see that, in truth, the derech of a Jew and the derech of a chasidei umos ha’olam are distinct in form yet convergent in inner content. The Jew’s mitzvos are 613 etzos for drawing down the Yechidah in revealed covenantal fashion; the gentile’s seven laws, accepted as a Divine command through Moshe, are etzos for opening the same Yachid core along his appointed lines. Both must refine Chomer Life through disciplined behavior, Tzurah Self through narrative alignment with a Divine calling, Sadeh Heart through love and compassion sanctified by reverence, Or Witness through meditative daas, and Yachid itself through emunah and bittul.

Enlightenment in the language of Chassidus is thus not an abstract state or a flash of mystical experience, but the gradual permeation of all these strata by the inner oneness, until “all your deeds are for the sake of Heaven” and “in all your ways you know Him.”

However, once we speak of meditation, expanded awareness, refined emotion, and even simple faith, there arises a further subtlety that must be addressed. For in our generation there are many experiences that resemble these movements: states of non-dual consciousness, powerful energetic sensations, psychological integration, altruistic activism, and the like. How is one to discern whether a given state is truly the awakening of the Yachid, or only an expansion within Sadeh Heart or Or Witness that yet leaves the ego as yesh hanivra, a substantial separate something? Since the Yachid itself is beyond grasp, what are the signs in the revealed faculties that it has indeed begun to shine?

To clarify this, we must turn now to distinguish between true G-d consciousness, which is marked by bitul, moral alignment, and being addressed by the living G-d, and those heightened states that remain within the orbit of the created self.

7 · G-d Consciousness and Its Imitations

Yet, as is known from the words of our Rebbeim, whenever there is a revelation of light in the world, there is immediately also the possibility of confusion and mixture, for klipah too seeks to be yonik from that light. And this is especially so in matters of penimiyus, where a person feels something subtle and expansive within himself; there the danger is great that he will take the very expansiveness and make from it an increase of yeshus, of self-substantiality, rather than bitul.

For this is the first yesod that must be set: the distinction between ayin and yesh hanivra. The whole kav of Elokus that descends after the tzimtzum is called ayin in relation to the worlds, for it does not present itself as a something within the frame of created being, but as that which utterly transcends the scale of somethingness. The created entity, even when refined and spiritual, is called yesh hanivra, a being that experiences itself as “I am,” with a stand-alone metzius. All the toil of avodah is to transform the I-sense of yesh into an I-sense that is only a keli for the ayin, until the yesh itself is permeated with the knowledge that “there is nothing besides Him.”

Now, when a person—be he from Israel or from the nations—enters into a state of widened awareness, where thoughts quiet, or where he feels himself as part of a great unity, this may indeed be a certain tasting of ayin; but it may also be, and often is, only a subtler form of yesh hanivra. For there is a great pleasure in feeling oneself spacious, “above” the ordinary narrowness of mind, and that pleasure can itself become an object of clinging, a spiritual self-satisfaction. Then the more he speaks of oneness, the more his sense of “I and my experience” is strengthened.

And this is the critique that Chassidus articulates with sharpness: mystical experience without bitul remains within the orbit of the created self. Even if it reaches up to Or Witness in great clarity, if the inner movement is that the I remains the center, the knower, the one who “has” this consciousness, then the Yachid has not yet been awakened

into gilui. The light has illuminated the chamber of Or Witness, perhaps also refined Sadeh Heart, but the root of separateness stands as before.

To express this in the language of our five strata: there can be a strong gilui in Sadeh Heart—waves of love for all beings, tears of empathy, a sense of universal compassion. There can be a great gilui in Or Witness—silence of mind, perception of the passing nature of thoughts, even a perception of the world as an undivided field. These are real giluyim, and they are precious as preparations. But as long as the inner sense is “I am experiencing this,” or “my true self is this awareness,” without a corresponding falling away of self importance before the living G d, the Yachid remains be’he’elem.

For Yachid is not merely the deepest layer of the self; it is the place where the self is held within “Anochi Hashem Elokecha,” within the Divine Anochi. When that point stirs, the primary taste is not of expansion but of bittul—of standing before an Infinite Someone to Whom one is utterly given. Therefore, a primary siman of authentic Yachid awakening is not how high the light feels, but what it demands of a person in the plainness of life.

And here we must connect with the saying “lo bashamayim hi” —“it is not in heaven.” The Torah uses this expression regarding the Torah itself, that it is “very near to you, in your mouth and in your heart, to do it.” Chassidus explains that this is not merely a technical statement that halachah is not decided by heavenly voices; it is a fundamental definition of emesdike G d consciousness. For if the consciousness remains in heaven—in lofty states of mind, in subtle perceptions—but does not descend into “to do it,” into practical obedience to the Divine ratzon as it is given to this soul, then it has not yet touched the penimiyus of Elokus.

Therefore, for a Jew, the test of whether his experiences in Or Witness come from Yechidah shining is whether they increase his kabbalas ol to Torah and mitzvos in all details; whether “lo bashamayim hi” becomes more real to him, that the will of Hashem is precisely here below, in the physical act. If he emerges from prayer or meditation with a diminished sense of urgency about halachah, with a feeling that he is “beyond” the particulars, this is a clear sign that his nondual awareness did not stem from the inner Yechidah but from a refined yesh of Or Witness, which has been misappropriated by the animal soul.

And likewise, lehavdil, for a chasidei umos ha’olam, the test is whether his experiences of unity and energy deepen his acceptance of the Divine command in the seven mitzvos and in the derech of uprightness and justice that his conscience, aligned with those commands, dictates. If he emerges from his practice with a feeling that moral boundaries are relative, that “all is one” and therefore good and evil are but concepts, then it is revealed that his Yachid has not been aroused; rather, his Tzurah Self has woven from the light a new story that serves its own comfort.

From this we can understand another ikar: deveikus in the language of Chassidus is not merely fusion with an undifferentiated oneness. Deveikus means cleaving, and cleaving is always to a Someone. It is a relational unity, like the unity of a son cleaving to his father, a wife to her husband, “and his soul is bound up with his soul.” Even when we speak of the highest bittul b’metzui, it is bittul of the created I into the infinite Thou of “Ata Hu,” not an evaporation into an impersonal absolute. Therefore, true deveikus must carry the sense of being addressed, of being called, of standing before the living G d.

This is a very fine distinction, but it is decisive. A person can stand in great stillness and feel that there is only one seamless field of being, and he may interpret this as “there is nothing but consciousness,” or “I am that.” In such a state he may even say the words “ein od milvado,” but the One to Whom he speaks is not yet experienced as an Other, as the Master of the world Who commands and loves and reveals Himself in Torah. This is not yet deveikus in the Chassidic sense; it is a high perception in Or Witness, but the relational axis is missing.

When, however, the Yachid begins to shine, the person finds himself not only included within oneness but addressed by it. There arises a sense of standing under the gaze of Hashem Yisbarach, of being known and called. For the Jew, this often takes the form of a new intimacy with the words of Torah and tefillah, as though they are spoken to him personally. For the non Jew, it can appear as a deepened sense that the One Who grounds all being also cares how he acts with his fellow, that there is a Divine expectation upon him in the covenant of Noach. In both, the gilui of Yachid does not flatten the world into sameness, but intensifies the weight of relationship and obligation.

Accordingly we can now articulate clear simanim for discerning whether a given heightened state has touched the Yachid point or has remained within the created strata of Sadeh Heart and Or Witness:

First, humility. Authentic Yachid awakening diminishes the sense of self importance. The person becomes more simple, more ready to say “I do not know,” more able to receive from Torah, from tzaddikim, from the tradition that precedes him. If the experience leads to a sense of superiority, of being more advanced than others, this itself is proof that it has not come from bitul.

Second, increased compassion. Since the Yachid of each soul is bound up with Nishmas Adam as a whole, its gilui naturally awakens a deeper care for others, a readiness to bear their burden, to judge them favorably. If a person’s mystical path makes him more detached from the suffering of others, more willing to justify their pain as “their karma” or the like, this indicates that his Sadeh Heart has become narrowed, not expanded by the light.

Third, strengthened commitment to the Divine will as it is known to him. As explained, “lo bashamayim hi” means that the ratzon of Hashem is realized in concrete deeds. For a Jew, this is measured in his observance of Shabbos, kashrus, tefillin, family purity, and the whole corpus of halachah; in his toil in Torah; in his honest business and interpersonal ethics. For a gentile, this is measured in his carefulness in the seven mitzvos, in his rejection of theft, bloodshed, sexual immorality, idolatry, blasphemy, cruelty to animals, and in his establishment of just laws; and beyond this, in his cultivation of kindness and truthfulness as his conscience, formed by these commands, demands. If the expanded state does not translate into firmer, more joyful obedience in these areas, it is not yet gilui of Yachid.

And all this applies equally to the Israelite mystic and to the gentile lightworker. The forms of their avodah differ, but the criteria of authenticity are one, for they are all rooted in the same Nishmas Adam and oriented to the same living G d. In each case, the question is: has the inner point of bitul been aroused, or only the pleasure of subtle experience? Has the person moved from “I have consciousness” to “Hineni” — “here I am,” present before You?

With this, the earlier caution becomes fully clear. When we spoke of nondual awareness, energetic sensitivity, and psychological integration, we did not mean to belittle them, for they are real giluyim within Sadeh Heart and Or Witness and can serve as preparations for the awakening of Yachid. The danger lies only when one mistakes them for the end itself and builds upon them a spirituality that is self-referential, that takes its own states as the ultimate judge rather than submitting to the Divine ratzon revealed “not in heaven” but here below.

On the other hand, when these experiences are received with humility, guided by the light of Torah in the case of Israel, and by the Noahide covenant and rectified conscience in the case of the nations, then they can become fine vessels for the Yachid light, allowing the inner oneness to permeate Sadeh Heart and Or Witness without being captured by yeshus. Then the person’s very refinement, his expanded awareness and sensitive heart, become more transparent to the One Who dwells within them.

And this is already a glimmer of how all the inyanim with which we began—tzelem Elokim, neshimas chayim, nefesh Elokit, Nishmas Adam, the five strata, Yachid and Yechidah—can be seen as facets of a single Divine intent: that the one breath of Elokus blown into Adam should return to its Source through a humanity that knows, loves, and serves the living G d in all its diversity. To see this fully, however, we must now return to the verses with which we opened, and re-read them in the light of all that has been explained.

8 · One Breath, Many Paths

Thus we are returned to the beginning, but now with different ears. When the Torah says, “Let us make man in Our image, after Our likeness,” and immediately after, “He blew into his nostrils a breath of life,” it is not speaking in two tongues, as if there were a general image for all and a special breath for some. According to what has been explained, these two expressions are one inyan from two sides.

“Tzelem Elokim” refers to the very configuration of Nishmas Adam as an image—a form—in which the Divine Oneness can be mirrored within the created. “He blew into his nostrils” speaks of the manner of its enlivening, that this image is not an external shape but a living neshimah from Pneimius, a Yachid point that is held within “I am Hashem.” And since the Adam into whose nostrils He blew is the klal of humanity, the neshimah is likewise a klal neshimah, a single Divine breath whose root is one even as its expressions branch.

In other words: the “breath of life” is not multiplied in its Source. From the side of Hashem, there is only the One who “blows,” and the blowing is a simple act of bestowal. The multiplicity appears only as that breath passes through the many nostrils of Nishmas Adam’s organs, each organ receiving according to its keli. And this is the depth of what was said, that every human being, by virtue of being human, stands within this one field of neshimah, and therefore bears a tzelem that is not foreign to Elokus.

On this background we can now understand in a new way the Mishnah that teaches that “Adam was created as a single individual” and that “from one stamp many coins are struck, and yet not one of them is like his fellow.” For at first glance the parable of the coins is difficult, since there the sameness is stressed—that one die imprints all

with the same form—whereas here individuality is stressed, that none resemble one another. But through the inyan of Nishmas Adam and its organs, the matter is upright.

The “stamp” is the one Divine image of Adam Kadmon, the archetypal form in which all human faculties are included in perfect unity. When this stamp is impressed in the world, it does not produce one flat repetition, but a living body: heart, brain, hands, feet, each one a particularization of that same image. Their dissimilarity is not a deviation from the stamp but its very fulfillment. It is only that in the separation of consciousness after the chet, each facet tends to experience itself as a whole, and then the diversity becomes a source of division. The kavanah ha'briyah, however, is that the coins should recognize their shared stamp and serve together as one kingdom.

According to this, the sharp words of the Alter Rebbe in Tanya, that the nefesh Elokit in Israel is a “part of G d above,” are not, G d forbid, a negation of the one breath in the rest of humanity, but a designation of the particular organ through which that breath is meant to be consciously known as such. The “part of G d above mamash” is the revealed Yechidah in the heart-brain of Nishmas Adam, a mode in which the Divine Infinity is not only the hidden root of being but is apprehended and served as such through Torah and mitzvos.

The nations, in this mashal, are like the other limbs. Their function is not to contemplate the life in abstraction, but to move, to build, to act in the world in a way that manifests the Ratzon Ha'Elyon in concrete structures of justice, kindness, and order. The same breath that Israel is commanded to know in Torah, the nations are commanded to enact in derech eretz and the Seven Mitzvos. When the hand gives tzedakah to the poor of the earth, even if it does not meditate on the Ein Sof, it is nevertheless channeling the one blood of Nishmas Adam into that place.

We can now also re-read the verse “for in the image of G d He made man,” which is given in the context of the prohibition of murder, and is addressed to all the descendants of Noach. The warning is not merely pragmatic, that the world cannot stand if men destroy one another, but ontological: whoever sheds human blood is striking at the very tzelem in which the Divine breath is invested. From the standpoint of Nishmas Adam, murder is a self-wound of the organism, a rebellion of one limb against the life in which it itself stands.

And this is also the inner meaning of the covenant with Noach, that the seven commandments entrusted to him and his seed are not a secondary system but the basic musculature of the Adam-body. They are the way in which the universal Yachid-core begins to impress itself on Chomer-Life and Tzurah-Self across all the nations, preparing the vessels for the ultimate time when that Yachid will shine without concealment.

For the prophets have already spoken of that time, that “then I will transform the peoples to a clear language, that all of them will call upon the Name of Hashem, to serve Him with one shoulder.” Here the plurality is explicit—“peoples,” “all of them”—and yet the service is described as one, “with one shoulder.” This is not the erasure of difference but its orchestration. Each nation retains its language, its temperament, its particular gifts, but their shoulders are aligned beneath a single yoke.

In the language we have used: the Yachid-core will be revealed within every organ of Nishmas Adam, such that each limb feels in its own way the life of the heart and brain. Israel will stand in its eternal role as mamleches kohanim v'goy kadosh, teaching daas Elokus and embodying Torah in all strata of existence. The nations will walk

“each man in the name of his god,” that is, according to his ancestral path and culture, and yet “we will walk in the Name of Hashem our G d forever and ever,” meaning that the inner orientation of their paths will be toward the One Name.

There will be no contradiction: the nefesh Elokit of Israel will radiate as the conscious Yechidah of the Adam soul, while the Yachid point within the nations will no longer be wholly be’he’elem but will be aroused into palpable awe, love, and moral beauty. The same Divine breath that once seemed divided—here as covenantal inwardness, there as natural conscience—will be recognized as one ruach Elokim merachefes, hovering and resting on all flesh.

And this gives us, already now, a measure for our own avodah. The Jew, when he studies Torah and performs mitzvos, should know that he is not only seeking his personal perfection, nor even the perfection of his own people, but is acting as the heart and mind of a great body, drawing the Yechidah light into Nishmas Adam for the sake of all its limbs. When he refines his Chomer Life, his Tzurah Self, his Sadeh Heart and Or Witness, and subjugates them to the Yachid, he is preparing within the organism a clearer channel through which the Divine breath can flow into the nations as well, awakening their conscience and nobility.

And the righteous gentile, when he guards the sanctity of life, establishes courts of justice, refrains from theft and immorality, and acts with chesed because this is the command of the G d of Israel spoken in Torah, should know that he is not standing outside some closed circle, but is serving as a faithful limb within the same Nishmas Adam. His obedience, his humility before the Divine will, his refinement of the five strata in his own mode, are themselves the revelation of the Yachid core that was blown into Adam from the beginning.

In this way, “He blew into his nostrils a breath of life” becomes for each of us not only a distant description of a past moment, but a present calling. The one Divine breath is even now animating the human, seeking to return to its Source in love and service. To live from that breath means to receive it in the keli given to one—Torah and mitzvos for Israel, the Noahide covenant and uprightness for the nations—with bittul, with the readiness to say “Hineni” in the place where one stands.

Then the body of humanity will grow gradually more transparent to its own life. The many paths will be seen not as competing claims to truth but as differentiated responses to one Address. And when, in the time that is coming, “all flesh together will see that the mouth of Hashem has spoken,” it will be revealed retroactively that from the first “Let us make man” until that last great gilui, there has been only one breath, one image, one Nishmas Adam, returning at last, with all its organs, to the simple Oneness from which it came.

א

ויאמר אֱלֹקִים נַעֲשֶׂה אָדָם בְּצַלְמֵנוּ כְּדִמוּתֵנוּ וְגו' וַיִּבְרָא אֱלֹקִים אֶת הָאָדָם בְּצַלְמוֹ בְּצֶלֶם אֱלֹקִים בָּרָא אֹתוֹ (בראשית א': כ"ו-כ"ז). ועוד כתוב להלן: וַיִּפַּח בְּאַפּוֹ נִשְׁמַת חַיִּים וַיְהִי הָאָדָם לְנֶפֶשׁ חַיָּה (שם ב': ז'). ועוד, אחר המבול, כְּשֶׁנִּתְחַדֵּשׁ הָעוֹלָם וְנִכְרַת הַבְּרִית עִם כָּל בָּשָׂר, אומרת התורה: שָׁפַךְ דָּם הָאָדָם בְּאָדָם דָּמוֹ יִשְׁפֹּךְ כִּי בְּצֶלֶם אֱלֹקִים עָשָׂה אֶת הָאָדָם (שם ט': ו').

וְצָרִיד לְהַבִּין. הרי התורה דִּיִּיקָא בְּכָל לִוְשׁוֹן וְלִוְשׁוֹן, וְכָל שָׂפָן בְּפִתִּיחַת מַעֲשֵׂה בְּרָאשִׁית, שְׂכָל מְלָה וּמְלָה הִיא שָׂרֵשׁ לְכָל מַה שְׁנִמְשָׁךְ אַחֲרָהּ. מִהוּ זֶה הַעֲנָנָן ד' "בְּצַלְמֵנוּ כְּדִמוּתֵנוּ" וְ"בְּצֶלֶם אֱלֹקִים בָּרָא אֹתוֹ"? מַה הִיא אוֹתָהּ "נִשְׁמַת חַיִּים" שְׁנִתְנַפְּחָה מִלְּמַעְלָה בְּאָדָם, שְׁעַל־יְדֵי זֶה "וַיְהִי הָאָדָם לְנֶפֶשׁ חַיָּה"? וְעָקָר, לְעַנְיָנֵנוּ, עַל מִי נֶאֱמָרוּ בְּטוֹיִים אֵלֶּי? דְּהִנֵּה לְכַאֲרָה הָיָה מְקוֹם לִזְמַר שְׁבִטוֹיִים נְעִלִיִּים כָּאֵלֶּי – צֶלֶם אֱלֹקִים, נִשְׁמַת חַיִּים – אֵינָם רְאוּיִים אֶלָּא לְיִשְׂרָאֵל, שְׁנִבְחָרוּ לְאַחֲרֵי מִכּוֹן לְהִיּוֹת "מִמְּלַכְתּוֹ כְּהֻנָּה וְגו' קְדוּשָׁה". וְהִנֵּה הַתּוֹרָה מַעֲמִידָה בְּטוֹיִים אֵלֶּי בְּתַחֲלִית הַכָּל, קִדְּם מְצִיאוֹת אֲבָרָהֶם אֲבִינֵנוּ, קִדְּם הַהִבְדָּלֶת יִשְׂרָאֵל מִשָּׂאֵר הָאֻמוֹת. הָאָדָם שְׁעָלֵיו נֶאֱמָר "בְּצֶלֶם אֱלֹקִים בָּרָא אֹתוֹ" הוּא אָדָם הָרִאשׁוֹן, אֲב לְכָל הָאֲנוּשׁוֹת. וְהַפְּסוּק "כִּי בְּצֶלֶם אֱלֹקִים עָשָׂה אֶת הָאָדָם" נֶאֱמָר לְבִנֵּי נַח, לְכָל יוֹצְאֵי חֶלְצִיו שֶׁל אָדָם, וְהוּא הַטַּעַם לְאִיסוּר שְׁפִיכַת דָּמִים עַל כָּל בְּנֵי אָדָם. וּמִזֶּה מוֹכַח שֶׁצֶלֶם אֱלֹקִים אֵינוֹ קִנְיָן מֵאַחֵר וּמִיָּחִיד, אֶלָּא אֵיכוֹת חֻקוּקָה בְּעֶצֶם מְצִיאוֹתוֹ שֶׁל הָאָדָם כָּאָדָם.

וְזֶה מְפֹרָשׁ בַּמִּשְׁנָה (סנהדרין ד': ה'): "לְפִיכָה נִבְרָא אָדָם יְחִידִי, לְלַמֶּדְךָ שְׂכָל הַמַּאֲבָד נָפֶשׁ אַחַת מִיִּשְׂרָאֵל מַעֲלָה עָלָיו הַכְּתוּב כָּאֵלֶּי אֲבָד עוֹלָם מְלָא, וְכָל הַמְּקַיִּים נָפֶשׁ אַחַת מִיִּשְׂרָאֵל מַעֲלָה עָלָיו הַכְּתוּב כָּאֵלֶּי קָיִים עוֹלָם מְלָא. וּמִפְּנֵי שְׁלוֹם הַבְּרִיּוֹת, שֶׁלֹּא יֵאמָר אָדָם לְחִבְרֵי אָבָא גָדוֹל מֵאָבָא שְׁלֹךְ וְגו', וְלִהְיִיד גְּדוּלָּתוֹ שֶׁל הַקְּדוּשׁ בְּרוּךְ הוּא, שֶׁאָדָם טוֹבֵעַ מִטְּבָעוֹת הַרְבֵּה בְּחֻתָּם אֶחָד וְכָלֵן דּוֹמִין זֶה לָזֶה, וּמִלָּךְ מַלְכֵי הַמְּלָכִים הַקְּדוּשׁ בְּרוּךְ הוּא טֵבֵעַ כָּל אָדָם בְּחֻתָּמוֹ שֶׁל אָדָם הָרִאשׁוֹן וְאִין אֶחָד מִהֶן דּוֹמָה לְחִבְרֵי. לְפִיכָה כָּל אֶחָד וְאֶחָד חַיִּיב לִזְמַר בְּשִׁבְלֵי נִבְרָא הָעוֹלָם".

וְהִנֵּה הַמִּשְׁנָה הַזֹּאת, שְׁעוֹסְקַת בְּדִין דִּינֵי נַפְשׁוֹת שֶׁל כָּל בְּנֵי אָדָם, מְדַגְּשֶׁת שֶׁאָדָם נִבְרָא יְחִידִי, כְּדִי שְׂכָל הַיּוֹצְאִים מִמֶּנּוּ – כְּלֵי הַבְּדֵל עִם וְלִשׁוֹן – יִדְעוּ שֶׁיֵּשׁ לָהֶם שָׂרֵשׁ אֶחָד, "חֻתָּם" אֶחָד. וְחֻתָּם זֶה, כְּפִי שְׁמִסְיָמַת הַמִּשְׁנָה, הוּא לִ"הִגִּיד גְּדוּלָּתוֹ שֶׁל הַקְּדוּשׁ בְּרוּךְ הוּא". עֶצֶם הָעֲבָדָה שְׁמִחֻתָּם אֶחָד יוֹצְאוֹת פָּנִים אֵין־סוֹף בְּהִשְׁתַּנּוּת וְהִבְדָּלָה, כָּל אֶחָד יְחִיד בְּמִינוֹ, הִיא גּוֹפָה הַהִכְרָזָה עַל גְּדוּלַּת הָאֱלֻקוֹת. וְעַל־פִּי זֶה יוֹצֵא שְׁהִיחִידוֹת שֶׁל כָּל אָדָם וְאָדָם, בְּכָל פְּרָטִי פְּרָטִי הַבְּלִיתִי נִתְמַעֲטִים, אֵינָה רַק תּוֹפְעָה נִפְשִׁית, אֶלָּא הִיא גְּלוּי צֶלֶם אֱלֹקִים הַחֻקוּק בְּאָדָם וְנִמְשָׁךְ לְכָל בְּנֵיו.

אך עדן צריך ביאור: מהו אותו "חותם" בעצם הנפשו? מה היא הפנימיות דצלם אלקים, שבגללה מי שמאבד נפש אחת נחשב כמאבד עולם מלא; ושבגללה איסור רציחה על כל האנושות מיסד על "כי בצלם אלקים עשה את האדם"? ומה הקשר בין זה ל"ויפח באפיו נשמת חיים"?

דהנה עצם הפטוי "ויפח" הוא פלא. וכידוע מדברי חז"ל (וכמו שמבאר בחסידות) "מן דנפח מתוכיה נפח" – שהנפיקה היא מפנימיותו, מפנימיות האדם. והכתוב לא אמר שיצר את האדם ונתן בו נפש נבראת כמו בבהמות וחיות, אלא דוקא "ויפח באפיו נשמת חיים". ומזה מובן שנפשו האדם, גם כשהיא יורדת להחיות גוף גשמי, יש לה קשר מיחד עם הפנימיות דאינסוף ברוך הוא כביכול. וזהו הגורם שנקראת "צלם אלקים", שבעצם מציאותו של האדם יש דבר שהוא בדמות והשתוות מה לאלקות.

אך הנה כאן אנו נאלצים לעצור. שאם נאמר שנשמת חיים זו וצלם אלקים זה נמצאים בכל אדם ואדם, ישראל וגוי כאחד, היאך נבין מה שמבאר בארץ בתורת החסידות שבישראל יש נפש אלקית שהיא "חלק אלקה ממעל ממש", באפן שאין כזה נאמר על אמות העולם? ומאידך, אם נרצה ליחד לשון "צלם אלקים" רק לישראל, הרי זה בגלוי נגד פשוטו של מקרא ודברי המשנה והרמב"ם, כמו שיתבאר.

שהרי הרמב"ם, בהלכות מלכים (פרק ח"י), מיסד הלכות ברורות בענין אמות העולם. ופוסק שנצטוו על שבע מצות, ו"כל מקבל שבע מצות ונוהר לעשותן הרי זה מחסידי אמות העולם ויש לו חלק לעולם הבא". ועוד מבאר ששלימות קבלה זו היא כשעושה אותן "מפני שצוה בהן הקדוש ברוך הוא בתורה והודיענו על-ידי משה רבנו שבני נח מקדם נצטוו עליהן". ונמצא שאין הדבר רק שגוי יכול לנהג באפן מוסרי, אלא שהוא יכול לעמוד במעמד של קבלת עול מלכות שמים וצואת השם כפי שנגלתה בתורה, ועל-ידי זה זוכה לעולם הבא.

וזה צריך ביאור. שהרי עולם הבא, כפי לשון הרמב"ם, אינו שכל גשמי, לא גן ונהר, אלא מצב הנפש לאחר פירודה מן הגוף, כשהיא מתענגת בזיו השכינה, בידיעת השם בלי מלבוש החומר. אם כן, היאך יתכן שנפשו של חסיד אמות העולם, שלפי הבנת רבים בלשונות נדרשים אינה "חלק אלקה ממעל" כמו נפש ישראל, מכל מקום יכולה היא להיות בדגרת דביקות כזו ותענוג כזה באלקות? הלא זה מורה שגם בו יש נקודה פנימית כזו הראויה להדבק בזיו השכינה ולהתקיים ממנה לנצח?

ועוד צריך לעיין בעצם הטעם שהתורה נותנת לאיסור רציחה על כל האדם: "כי בצלם אלקים עשה את האדם". ולא כתוב "כי יקר האדם" או "כי החברה צריכה סדר", אף שגם אלו אמת במדרגתם. אלא שהתורה מגלה שחמרת העון והחייב הכללי על כל בני אדם לשמור על חיי חבירו, מיסדים דוקא בצלם אלקים. כבוד האדם אינו רק חברתי או תועלתני, אלא מטפסי: לנגע בדמו הוא כאלו לשלח יד, כביכול, בצלם אלקות.

ומכל הנ"ל ברור שהשאלה שלפנינו אינה אם יש לאמות העולם איזה קשר לאלקות או לא. הרי התורה עצמה, בתחלתה, מיסדת שהאדם כאדם נברא "בצלם אלקים", שחיו מחויבים ב"נשמה" מתוכו, ושהאבדת חיים אלו היא מעוט של עולם מלא מפני גדולת שרשם. המשנה מכילת את אדם כחותם יחיד שממנו נוצרו הכל, והרמב"ם מפרט שחסיד אמות העולם זוכה לעולם הבא, לחלק בחיי הנצח של הנפש בזיו השכינה.

השאלה האמתית אינה אלא כה: היאך נבין את מהות אותו צלם ואותה נשימה המשתפים לכל, ומה יחסם לנפש האלקית הנאמרת בחסידות כמיוחדת לישראל? באיזו מובן כל אדם ואדם הוא "צלם" האלקות, ובאיזו מובן יש יחידות פנימית, אפן מיוחד של חיים אלקיים, המפקד בנשמת ישראל? היאך נוכל לחזיק, באמונה שלמה, גם בפלגיות המעמדת בפתיחת התורה וגם בפרטיות המדגשת בתורה שבפנימיותה?

שהרי אם נטשטש את ההבדל, נמעיט במהות שליחותם של ישראל, בברית התורה והמצוות, ובעמק המושג "חלק אלקה ממעל". ואם נגזים בהבדלה זו, בהתעלמות או בדחיית הפלגיות המפרשת דצלם אלקים ועולם הבא לחסידים אמות העולם, נעקם פשט התורה ונעצם עינינו מלראות צלם אלקים המתגלה במלאין של מילרדי פנים אנושיות.

לפיכך אנו מכרחים לבקש השקפה עמקה יותר, קוסמולוגיה פנימית של נפש האדם, שבה יתקבלו שני הצדדים במקומם האמתי: מדרגה שבה הכל יורדים מאדם אחד ונושאים נשימה אלקית אחת, ובתוך זה התחלקות נוספת של תפקידים וגלויים, שבה ישראל ואמות העולם יש להם שליחות מיוחדת בגלוי האחד. ולקרב את הענין, צריך להקדים תחלה ביאור השיטה הקלסית ד"שתי נפשות" כמו שמבאר בתנאי, ומשם תתחדד השאלה באפן שהתשובה תכריח התבוננות חדשה בעצם מבנה נפש האדם.

ב

ולבאר זה, צריך עכשו להחזיר לדעתנו מה שמבאר בהארכה בתחלת ספר התנאי, ששם מיסד האדמו"ר הזקן יסוד גדול בענין נפשותיהם של ישראל. שהרי פותח שם במאמר חז"ל ש"כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא", ומשאל: מה היא ההגדרה הפנימית של ה"בינוני", האדם הבינוני, שעבודתו היא נושא הספר? וכדי להגדיר זה, מקדים ראשונה וקובע ש"כל ישראל, אחד צדיק ואחד רשע, יש בו שתי נפשות", לא סתם שתי יצרים, אלא שתי נפשות מלאות, כל אחת עם כוחותיה ורצונותיה המיוחד.

הראשונה היא הנפש החיונית הטבעית, הנקראת גם כן נפש הבהמית, שהיא בדם ומחיה את הגוף, וממנה נמשכים התכונות והמדות הטבעיות, גם המשחיתות וגם המזוקקות ואפלו האציליות. ונפש זו, כמו שמבאר שם, אינה מיוחדת לישראל, אלא היא "מסטרא דקליפה וסטרא אחרא", במובן שתודעתה ממקדת בישות העצמית ובעולם כמצאיות

עצמאית, והיא אותה חיות עצמה הנמצאת, בטבעה הפללי, גם באמות העולם, שהרי גם הם חיים, מרגישים, חומדים, יראים, אוהבים, כועסים, ויכולים לרחמים, לנדיבות ולטוב טבעי.

רק שפמו שמבחין שם, בנפש הבהמית של ישראל המדות הטבעיות, כשהן מזוקקות ומאמנות, מטות מטבען להיות "חסד דקדושה", להשתעבד לקדושה ולהתעלות אליה; מה שאין כן באמות העולם, שאף כי המדות טובות וישרות, הרי במקורן העצמי הן "חסדים דקליפה", פירוש שאינן מגלות מעצמן את האלקות, אלא נשואות בגבול הנבוא והאנושי. ובזה האדמו"ר הזקן הולך בדרך הספרים הקבליים הקודמים, המדברים על נשמות האמות כמו שהן נמשכות מחיצוניות העולמות, ועל ישראל כמו שהם נמשכים מן הפנימיות.

ואחר שמיסד זה, ממשיך בפרק השני לחדוש העקרי הנוגע לנו יותר: שמלבד נפש חיונית-בהמית זו, "יש בישראל נפש אחרת, נפש שנית, שהיא חלק אלוהי ממעל ממש", ומביא הכתוב "כי הוא חייך", והבטוי "בני בכורי ישראל", ומשל בן הנמשך ממוח האב, כדי לבאר שהנפש האלקית של יהודי אינה רק נבראת מהקדוש-ברוך-הוא, אלא קשורה היא אליו בעצם מהותה, כזיו לשמש, כבן לאביו.

ומבאר שם יותר, שהנפש האלקית, כיונה חלק אלוהי ממעל ממש, היא בטבעה פנויה ומסובבת לאלקות; כל כחותיה – חכמה, בינה ודעת, אהבה ויראה, תפארת וכן הלאה – הן בעצם מכונות לדעת את השם, לאהבו, לדבקה בו, להתבטל לפניו. ואף כי בהתנהגות הנגלית של האדם נפש זו יכולה להיות מסתרת מאד, והנפש הבהמית היא השולטת, מכיל מקום בעצמיותה היא נשארת מה שהיא: פנויות אלקית מכרת, רצון רק לאלקות, ובטול טבעי לאין-סוף.

והנה לפי פשטו הגלוי של התנ"ך, יוצא מזה הבחנה ברורה: הנפש הבהמית, שהיא יסוד החיים האנושיים הרגילים והפסיכולוגיה של האדם, היא משתפת לישראל ולאמות, רק שיש בה הבדלי זכוה והטיה; והנפש האלקית, שהיא "חלק אלוהי ממעל" ודעתה ורצונה אינם אלא לאלקות, נאמרת שם כירשה מיחדת לישראל, "עם קרוב", הקשורים בקשר עצם עם התורה והמצוות.

ואין האדמו"ר הזקן מחדש הבדל זה מדעתו, אלא נותן לו לבוש ולשון חב"דים על פי מה שכתב מבאר בזה ובכתבי האריז"ל, ששם נאמר "ישראל מקשרין באורייתא ואורייתא בקודשא-בריה-הוא", וש"ישראל, אורייתא וקודשא-בריה-הוא חד הוא", שיש אחדות בין נשמת ישראל, חכמה אלקית ותורה ובין האין-סוף ברוך-הוא. ושם מבאר ששרש ישראל הוא בפנימיות הכלים דאצילות, ושרש האמות בחיצוניות ובעולמות התחתונים. וממשמעות פשוטה של כל זה מסתמע שיש, בעצם מהות הנפש, הבדל במין ולא רק בשעור.

אך כדי שלא נטעה, צריך להדגיש שכל הלשונות האלו שבתנ"ך ובזהר הן דברי אלקים חיים, קדושים ואמת, ואין רשות לשום אדם, חס ושלום, לדחותם או להמיתקם מפני שקולים חיצוניים. ברית ישראל, בחירת ישראל, קדושת נפש היהודי המיוחדת – הם יסודות מוחלטים של התורה, וכל נסיון להשות אותם להומניזם עמום הוא בגידה ולא העמקה. כל

דרכנו הוא לקבל דברי רבותינו בכל חרפותם, ודוק בזה להפוך להבנה אמיתית ורחבה יותר, ולא לברח מתוצאותיהם.

ודוקא כאשר לוקחים אותם בכל חמרתם, מתחזקת הקשיא. שהרי כששומעים שהנפש האלקית היא "חלק אלוהי ממעל
 ממש", ושה נאמר על "כל ישראל, אחד צדיק ואחד רשע", ואין לשון כזה נאמר על הנכרי, המסקנה המידית, כמעט
 בלתי נמנעת, בדעתו הפשוטה של אדם, היא שרק היהודי יש לו פנימיות אלקית אמיתית, רק היהודי הוא בעצם מהותו
 אלקי; והנכרי אין לו אלא חיים נבראים מהשם, ולא אלקות בתוכו.

וזה נראה כסותר בפרוש למה שראינו לעיל בענין צלם אלקים ונשמת חיים שנתנו לאדם ולכל זרעו, ובענין החלק בעולם
 הבא של חסידי אמות העולם. שאם הנכרי אין לו כלל בשום אופן נפש שהיא באמת אלקית, היאך הוא "צלם אלקים"
 באותו פשיטות של אדם? והיאך היא דביקתו בעולם הבא לאינסוף, אם אין בו כלל חלק אלוהי בעצם?

ועוד, שהקשיא אינה רק מן הכתבים, אלא גם מן המציאות שהשגחה העליונה מראיתנו בזמננו. שהרי בדורות
 הראשונים, כשהיו האמות שקועות בעבודה זרה גסה, אכזריות והשחתה, וישראל היו מיחדים בדבקותם בתורה, היה קל
 יותר לצייר שיש פרץ מהותי שמתבטא בפשטות בהסתוריה. אבל בדור הזה, שתכנית האלקית הביאה לעולם שבו ז'
 מצות בני-גן, בתוכנו הכללי, חקוקות במצפון של רבים מהאמות; ושיש רבבות רבבות של נכרים המבקשים אמת,
 המוכנים להתמסר על צדק ורחמים, הנוצקים מאימה עמקה לפני הבורא, הלומדים מה שנודע להם מדבריו, והמתאזרים
 ללכת בדרכיו – גם מציאות אימפירית זו צועקת לחשבון בתוך תורת הפנימיות.

שהרי האפשר לומר על אדם שמתפלל בדמעות לאל אחד, שמכניע תאוותיו מיראת שמים, שמקדיש חיו לחסד ולהקלת
 הסבל, שנפשו היא רק נפש בהמית מקליפה, בלי כל פנימיות אלקית? ואם יאמר אדם כן, לא זו בלבד שקשה זה
 מפשוטו של מקראות ודברי הרמב"ם, אלא גם קשה מתחושת הלב הרואה זוהר אלקות בפנים כאלו. ואם נענה שכל זה
 אינו אלא מזבוח הנפש בהמית, צריך לבאר: מה הוא טבע זבוח כזה שיכול לשקף כל כך בדמיון קרוב את הפעולות
 וההתנסויות שהתנגד מנסת לנפש האלקית – אהבת השם, יראת השם, ובטול לרצונו?

ומצד שני, אם נאמר שגם לאמות יש נפש אלקית באותו גדר עצמו שיש לישראל, הרי אנו עוקרים כמעט כל הבנין שבנה
 התנגד על יסוד שתי הנפשות, ומכחשים בדברי הזהר והאריז"ל, וגם מטשטשים את ההבדלים ההלכתיים וההריתיים
 שבין ישראל לאמות, שהם קבועים ונצחיים. וזה אי-אפשר.

לפיכך אנו מכרחים לומר שהתמונה הפשוטה בלי הבחנות – שיש שתי קטגוריות של בריות, אחת עם נפש פנימית
 אלקית ואחת בלי זאת – עדין אינה מבטאת את עמק הענין כאשר הוא באמת. וצריך לומר שדוקא חרפות לשונו של
 האדמו"ר הגון היא עצמה הקריאה לבקש עמק יותר. שכי פונתו אינה לדבר על שווי ערך מטפזיים, חס ושלום, אלא
 להגדיר את מבנה העבודה המכרת בישראל, שתפקידם הוא תורה ומצות, ולצורך זה הוא מתאר את הנפש האלקית
 באותה פנויות גלויה לאלקות שהיא חיי הפנים של היהודי.

ועל-פי זה יש להתחיל לחשוך שיש כאן הבדל בין שרש הנפש לציורה הגלוי בהסטוריה; בין האחדות העצמית שאפשר שהיא שיכת לאדם כאדם, לבין הצורה המיוחדת שבה נגלית אחדות זו בישראל כעם הברית. ואפשר שהשם "נפש אלקית", כמו שהוא בתנ"ך, הוא שם גלוי מסוים, להתגלות מסימת בדעת ובעבודה, שבשרשו העצמי אינו מגבל לישראל לבדם.

אבל כדי לומר דבר זה באופן שאינו רק השפלה בעלמא, אנו צריכים קוסמולוגיה רחבה יותר של נפש האדם מעבר לחלוקה הדיכוטומית של בהמית ואלקית כמו שהיא נאמרת רק על ישראל. צריה לדרוש: מה היא הנפש האנושית הראשונה, קדם ההתחלקות לישראל ולאמות? איה מסדרת נפש זו בשכבותיה, מן החיות הבהמית עד הנקודה הנסתרת של האחדות? ובאיזו אופן יתכן שבתוך נפש גדולה אחת של אדם, יהיו איברים וענפים שונים, כל אחד עם תפקידו הגלוי, ובכל זאת ישתתפו כלם בחיים אלקיים אחדים?

וכשנתבונן בזה, יתכן להבין איה האחדות הפנימית עם השם יהיה יכולה להיות כללית ואוניברסלית, ובכל זאת הנפש האלקית כגלוי גלוי, כפנויות מפרת וקשורה בתורה לאלקות, תהיה מיוחדת לישראל. וזהו השלב הבא: לדבר עדין לא על יהודי ועל נכרי כבריות נפרדות, אלא על נשמת אדם, נפש האדם האחת, ואיה נמשכים ומתחלקים ענפיה.

ג

להתקרב לענין זה, צריה לשוב לתחלת מהות האדם ככזה, קדם כל ההתחלקות לעמים ולבריות. כי התורה אינה מתחילה לא מאברהם ולא מסיני, אלא מאדם הראשון, וכל הדברים שאמרו חז"ל על אדם אינם ספורים על יחיד בלבד, אלא על האבטיפוס והשרש של האנושות כלה.

ונודע שאמרו רבותינו וזכרונם לברכה שאדם נברא יחיד, ושכל הבאים לעולם הם מזרעו. והמשנה מדמה זה למלך שמטביע מטבעות הרבה בחותם אחד, וכל המטבעות דומים זה לזה; מה שאין כן באדם, שנטבעו מטבעות הרבה מחותם אחד, וכל אחד שונה מחברו. ואין זה רק מוסר בעלמא, שכל אדם הוא יחיד ולכן צריה לומר "בשבילי נברא העולם". אלא, כשמתבוננים בזה בעמק יותר, הוא גם תאר מטפסי: יש "חותם" אחד, צורת-האדם הראשונה, שממנה נטבעו כל האנשים המבדלים. רבוי האנשים אינו סותר את אחדות שרשם; אלא שדוקא אחדות השרש היא המתרת אפשרות של אינסוף שנויים והתחלקויות בתוך צורה אחת זו עצמה.

וזהו התוכן הפנימי שבמה שנמצא בדברי הזהר ובכתבי המקובלים, ש"אדם" אינו רק האדם הראשון למטה, אלא שם להרכבה עליונה, אדם העליון, ולמעלה מזה עוד, אדם קדמון, שהוא ההסדרה הראשונה והכללית של אור השם כשמתחיל להתחסם לאפשרות העולמות. כי "אדם" הוא מלשון "אדמה לעליון". פירוש הדבר, שצורת האדם עצמה היא צלם, דמות, של הסדר אלקי מסוים; שעצם הרעיון ש"אדם" שרשו למעלה בדרך שבו האינסוף בוחר להשתקף.

אך צריה וזירות גדולה בזה. כי כשהחסידות מדברת על אדם קדמון, היא מדברת על מדרגה שהיא לגמרי למעלה מהנבדל, שכל העולמות אינם שם אלא כנקודה אחת בלבד, ובנדאי ששם אין שום חלוק של ישראל ועמים, ואפילו לא חלוק של עולם מסים כלל. ולכן, זה גופה שקוראים בשם "אדם" גם לאותה ההרפכה העליונה ביותר וגם לאדם הראשון למטה, הוא כבר רמז שיש שלשלת של דמיון והמשכה מה"אדם" העליון אל ה"אדם" התחתון, וממנו אל כל זרעו אחריו.

ויש לומר, בדרך ביאור, שבין האדם העליון לרובי היחידים שבעולם יש מושג אמצעי שנקראהו, בלשון דבורנו, "נשמת אדם" – הנשמה הכללית של אדם. ואין הכוונה לנשמתו הפרטית של האדם הראשון בגזעו כיהיד, אלא לכלל גדול, למציאות נפש כללית ומקיפה שבתוכה כלולים כל נשמות האנשים כפרטים. וכשם שיש "נשמת ישראל", הנפש הכללית של ישראל כעם, כך, במדרגה רחבה וקדמונית יותר, יש "נשמת אדם", שהיא הנפש הכללית האנושית קדם כל התחלקות כלל.

ולבאר זה, צריה להקדים ביאור היחס שבין כלל ופרט. כלל אינו סתם סכום של פרטים העומדים זה ליד זה; זה עדין לא היה אלא רבוי. כלל אמתי הוא אחדות עליונה שקודמת לפרטים, ובה כל הפרטים נמצאים באופן פנימי יותר, בדרך העלם ובלי התחלקות. ואחר כך, כשהכלל יוצא לגלוי, הוא נפרט ונפרש לפרטים מסוימים, שכל אחד מהם נושא ומגלה פרט אחד מן הכלל בצורה מיוחדת.

הנמשל מובן על-ידי המשל של הגוף. הגוף החי הוא אורגניזם אחד, חיים אחדים. אך חיים אחדים אלו מתגלים על-ידי איברים רבים ומשונים: ראש ולב, ידים ורגלים, איברים פנימיים ואיברים חיצוניים. המוח אינו חי בחיים אחדים והיד בחיים אחרים; הדם הזורם בערקים הוא אחד, והנפש המחה היא אחת. ואף-על-פי-כן, אפן גלוי חיים אחדים אלו הוא בשנוי גמור בכל איבר: במוח – כהשגה ומחשבה, בלב – כרגש ודפיקה, בידים – כמעשה ומלאכה, ברגלים – כתנועה והחזקה. והאיברים אינם ברי-החלפה זה בזה; כל איבר יש לו צורה ותפקיד מיוחד. ושלמות הגוף תלויה דוקא בהבדלה זו עצמה, שכל איבר יהיה הוא עצמו ולא חברו, ואף-על-פי-כן ישרתו כלם את החיים האחדים ואת הרצון האחד של האדם.

וכך הוא, בדרך עמוק יותר, ב"נשמת אדם". היא שדה-חיים אחד, מציאות נפש אנושית אחת, שבה צורת "אדם" נוכחת בשלמותה. ובתוך כלל זה, הנשמות הפרטיות הרבות הן כמו איברים וענפים, שכל אחד מהם הוא פרט המקבל וגם מוסיף בגלוי הכלל. ואחדות "נשמת אדם" פירושה, שיש צלם אנושי אחד, תבנית מהותית אחת של היות-אדם, שבה כח הדעת, וכח האהבה והיראה, וכח הבחירה המוסרית, וכח היחס לבורא, נתנו כירשה אחת למין האנושי ככזה. והשנוי שבין היחידים ובין הקבוצות הוא אז שנוי בתפקיד ובאפן הגלוי בתוך אותו אורגניזם אחד.

ועל-פי זה, יתבאר שההבדל שבין ישראל והאמות אינו כהבדל של מינים משנים, חס ושלום, אלא כהתחלקות איברים בתוך אדם אחד. ישראל, כן רעו של אברהם שנבחרו בסיני לברית התורה והמצוות, הם כמו הלב והמוח שבגופו הגדול של "נשמת אדם". והאמות, כל אחת בדרך ובתרומותיה המיוחדות, הן כמו האיברים והעצקים השונים המקימים את המעשה בעולם, הבונים, המעבדים, המרחיבים ומגלים בפועל ממש את אפשרויות החיים האנושיים.

ואין זו תמונה פואטית בעלמא, אלא שרשה באפן שהקבלה מתארת את "אדם העליון", שבו הספירות מתסדרות בצורת "ראש", "גוף", "ידיים", "רגלים" וכו', וכל חלק מהאדם העליון הוא ענף מסים של השפעה אלקית ושל שרשי נשמות מיוחדים. וכשה מתהפך ומשתקף למטה, ב"אדם התחתון", הוא "נשמת אדם", ואותם הענפים נעשים לשרשי נשמות כלליים שונים של ישראל ושבעים האמות, שכל אחד מהם הוא איבר בגוף אחד.

ואם כן, יתבאר שהיחוד של ישראל כ"לב" ו"מוח" אינו שרק הם חיים, אלא שבהם החיים מתגלים באפן מסים: כדעת פנימית באלקות, כתודעה בריתית מפרשת, כתורה, שנקראת "חכמה" ו"לב" דכל עלמין. והאמות האחרות אינן נפסלות מכך מן החיים האחדים; להפך, עצם טעם מציאותן הוא להיות האיברים והכלים שעל-ידיהם נמשך אותו דעת פנימית לרחבי העולם – בציביליזציה, בתרבות, ברתום כחות הארץ למען הטוב והצדק.

וכזה יובן יותר מה שנאמר לעיל על חסידי אמות העולם שיש להם חלק בעולם הבא. כי כשם שבגוף, כשהלב דבק בחיים, כל האיברים חיים עמו, וכשהראש יודע, הידיים והרגלים משתתפים בידיעה זו על-ידי המעשה – כך, כשישראל כלב וכמוח ד"נשמת אדם" דבקים באלקים חיים על-ידי תורה ומצוות, דבקות זו מושכת חיים לתוך כל "נשמת אדם". וכשנכרי מקים דרכו המצוה בצדקה וביראת שמים, הוא מתקשר לאותם חיים עצמם ממקומו כאיבר בגוף; ועולם הבא שלו אינו עולם נפרד, אלא חלקו בחיים הכלליים של "נשמת אדם" כשהיא קשורה בשרשה.

אך אין לטשטש את ההבדלים. כי כשם שהלב אינו יכול לומר "אהיה יד", והיד אינה יכולה לתבוע את ההרגשה הפנימית של הלב, כך גם איברי גופו של "נשמת אדם" אינם יכולים להחליף את שליחותם. תפקידם של ישראל הוא דעת פנימית בתורה וגלוי מפרש של שם השם בהסטוריה; ותפקידן של האמות הוא לבנות עולם של צדק וחסד, לזכר את הסדר הנברא תחת מלכותו של האחד. ושניהם צריכים; ושניהם נכבדים; ושניהם גלויים של חיים אחדים. ועלוי של איבר אינו נמדד אלא לפי תפקידו המיוחד, ולא במדת ערך מחלט, שהרי בלא רגלים אין הראש יכול ללכת, ובלא ידיים נשארת נדיבות הלב רגש בלבד ואינה נעשית לחם לרעבים.

ועל-פי זה, החידוד שבלשון החרף שבספר התנ"א על ה"נפש אלקית" מתחיל לקבל פירוש חדש. ה"נפש אלקית", כפי שהאדמו"ר הגזן מדבר עליה, היא הבחינה הגלויה והמכרת של אותה "נשמת אדם" כשהיא נוכחת באיבר הנקרא "לב" מוח" ששמו ישראל. ועצם הגדרת איבר זה היא להיות מושב הדעת באלקות, תודעה מפרשת של אלקים כפי שנצטווה

בתורה. והאמות, כאיברים אחרים, משתתפות באותה "נשמת אדם", וגם חיותם, בשרשה, היא מאותו נשמת חיים אלקית; אלא שאפן יציאת שרש זה לגלוי בעבודה מפרת ומדעת הוא בשנוי, כפי מקומם בגוף.

אך כל זה אינו אלא במדרגת הכלל. דברנו על "נשמת אדם" ככלל, ועל ישראל והאמות כאיברים בתוכה. אבל כל איבר עצמו מרכב מאלפי ורכבות תאים, וכל אדם פרטי הוא עולם קטן. ובתוך כל נפש פרטית – בין שהיא מישראל ובין שהיא מהאמות – יש גם פן מדרגות ושכבות, מהחיות החיצונית הקשורה לגוף עד הנקודה הפנימית ביותר, הפשוטה, של אחדות עם מקור כל החיים. ואם "נשמת אדם" היא שדה מקיף אחד, הרי כל נפש פרטית היא כמו עבוי מקומי של שדה זה, הכולל בתוכו אותו הדפס בממלט.

ולכן, כדי להבין באמת איך החיים האלקיים האחדים של "נשמת אדם" נוכחים בכל אדם ואדם, ואיך הבדל הלב והאיברים מתגלה גם בתוך החוויה הפנימית של כל יחיד, צריך עכשיו לרדת מן הכלל אל הפרט. צריך לשרטט את שכבות הנפש כמו שהן נמצאות בכל בן-אדם, ולחלק בין המדרגות שבהן נגלים ההבדלים של תפקיד וברית, ובין אותה נקודה עליונה ביותר שבה האחדות הפשוטה עם השם היא שוה בכל. וכשנבחון בשכבות פנימיות אלו, נראה איך השדה האנושי הכללי של "נשמת אדם" חוקק את טבניתו בתוך תודעתו ומציאותו של כל אדם, ואיך אחדות אלקית אחת זו מתגלה ברבוי דרכים וצורות.

ד

והנה, צריך להחזיר למה שכבר נודע בתורת החסידות בענין מהות הנפש בכלל. דהנה מבאר שאין הנפש נקודה פשוטה בלי התחלקות בלבד, אלא שבהתגלותה יש חמש בחינות: נפש, רוח, נשמה, חיה, יחידה. נפש היא בחינת החיים המתלבשים בדם ובכחות המעשה; רוח היא חיות המדות והרגשות, אהבה ויראה וכיוצא בהן; נשמה היא ההשגה השכלית, מוחין; חיה היא חיות עליונה שהיא בחינת מקיף, חיות נעלה יותר של אלקות הנרגשת רק כמקיף; ויחידה היא הנקודה הפנימית ביותר, המיוחדת לגמרי עם מקורה, למעלה מכל התחלקות.

אך הנה ברור, שפשטנו מדברים בחמש בחינות אלו במלוא ענינו, כבר אנו מדברים בלשון קדושת ישראל, בענין ה"נפש אלקית" כמו שהיא נגלית על-ידי תורה ומצות. שהרי עצם ההגדרות של רוח ונשמה שם הן קשורות ב"אהבת ה'" ו"יראת ה'", בהשגה באלקות וכיוצא בזה. ואם כן, איך נוכל ללוות אותו סלם עצמו כמפה לחיי הנפש של כל האנושות – גם בכלל זה אלו שלא נתנה להם ברית גלויה זו, ודעת אלקות שלהם אינה מסדר זה כלל?

ומצד שני, הואיל ו"נשמת אדם" היא אחת, והואיל ו"צלם אלקים" ו"נשמת חיים" נאמרים על אדם ככזה, אי אפשר לומר שהמבנה הפנימי של נפש האדם כאדם הוא אחר לגמרי מן הדפוס החמישי הידוע בחסידות. שהרי כל סדר השתלשלות הוא אחד, וצורת אדם שלמטה משקפת את האדם העליון. רק צריך לומר שיש כונה פנימית בלי זהות גמורה; שיש מבנה

חמישי בכל נפש אדם המקבל פרלל ל"נפש-רוח-נשמה-חיה-יחידה", אבל הוא מגדר בלשון הראויה לאדם כאדם קדם הגלוי דמתן תורה.

ולבאר זה, נדבר על חמש שכבות הנפרדות בחויית כל אדם ואדם, ישראל או מאמות העולם: "חומר-חיים", "צורה-אנוכי", "שדה-לב", "אור-עד", ו"יחיד-הנעלם". כל אחת מאלו היא בחינה בניצוי הפרטי של "נשמת אדם", ויחדיו הן מסדרות סלם מההתגלות החיצונית ביותר של החיים עד הנקודה הפנימית ביותר של אחדות פשוטה.

השכבה התחתונה ביותר נקראת "חומר-חיים". ו"חומר" כאן אינו פרוש חומר מת בלי חיים, אלא חיי הנפש כמו שהם קשורים בגוף, באינסטינקטים ובצרכיו. זהו הדחף לחיות ולהמשיך לחיות: רעב וצמא, בקוש מעוז, הדחף לברח מסכנה ולהדבק במה שמקיים את המציאות. הוא מתגלה בדפיקת הלב, בהחזר הרפלקסי שהיד נמשכת מן האש, באי-השקט של גוף שנמנע ממנו אור או מזון. זהו הצד שבנפש המחיה את הארגונים כארגונים. ובלשון החסידות הוא מתקבל עם בחינת "נפש" כמו שהיא מתלבשת בדם, רק שכאן אנו מדברים עליו באופן כללי יותר, כאותו שכבה שב"נשמת אדם" המחזקת בעפר הארץ ועושה אותו לבצל חיים הולך ונוע.

ועל גבי זה עומדת שכבה שנייה שנקראת "צורה-אנוכי". שאם "חומר-חיים" הוא זה שהאדם חי, "צורה-אנוכי" הוא איזה מין "אני" הוא מרגיש את עצמו. "צורה" היא הצורה, התבנית, שהחיים הגלמים לובשים; היא הספור שהאדם מספר על עצמו, ההרגשת הזהות המעצבת על-ידי זכרון, לשון, תרבות וביחירה. כאן נמצאות המשגות של "מי אני", של כבוד ובשת, של תכלית והכל. ילד שבראשונה אומר "אני", שמדגיש "זה שלי", ולאחר מכן יכול לומר "טעיתי" או "אני מן הסוג הזה של אנשים" – כל זה שייך ל"צורה-אנוכי". זהו הצורה הספורית של הנפש, הכח המחבר משאים לספור מסדר וקשור. ובסלם הקלסי זה קרוב ל"רוח" ואפילו לצדים מ"נשמה", שהרי יש בו גם מדות גם שכל; רק שכאן אנו מדברים עליו בעודנו במעמד אנושי כללי, קדם שאנו מבחינים אם תוכן הספור הזה הוא באמת מזוהה עם אלקות או לא.

השכבה השלישית נקראת "שדה-לב". "שדה" הוא מקום המקבל ומצמיח; הוא פתוח לשמים ולגשם, ומביא פרות לאחרים. וכן, בתוך כל נפש אנושית יש רבד כמו-שדה, שאינו רק ספור עצמי אלא יחס, התרגשות לזולת. זהו עולם האמפתיה והשמחה והכאב המשתפים, הקשר והדאגה, היכולת להתפעל מפני אדם אחר, מזעקת ילד, מיפי של שקיעת החמה הנתפסת כמתנה כאלו. גם כש"צורה-אנוכי" של אדם מספרת ספור של בדידות או הגנה, בעומק "שדה-לב" נשארת פתיחות לקשר, כסופים לאהב ולהאהב, להשיג ולתת. רבד זה כבר הוא שקוף יותר לחיי "נשמת אדם" ככלל, שהרי כאן מרגיש האדם שחיו שזורים בסיי אחרים. זהו במדה מסימת התקבלות ל"רוח" בבחינתו העליונה – המדות כמו שהן נפתחות מה"אני" הצר – והוא יונק גם מ"נשמה", מההבנה שברויה אחרת היא גם כן "מישהו". אך שוב, אנו מתארים אותו כמו שהוא בכל: "שדה" הלב שאפשר לעבדו לטוב, או חס ושלום לרמסו ולהקשותו.

השכבה הרביעית היא דקה יותר, ונקראת "אור-עד". "אור" הוא אור, ו"עד" מורה על מי שרואה ועומד, בלי לתפס ולהחזיק, מי שנזכר למה שיש, קדם שנתעוצב לספור. כל אדם יודע, לפחות ברגעים מסוימים, אפן של הכרה שבו הוא פשוט רואה, שומע, מרגיש, קדם הדין והתגובה. יש מרחב ברור של תודעה שבו מחשבות, רגשות ותחושות הגוף עולים וחולפים, ויש ידיעה פשוטה בהם, כמו על עננים החולפים בשמי המוח. וידיעה זו עצמה אינה נתפסת כחופץ; היא הרואה את הכל. וכשאדם נעשה מודע לזה שהוא מודע, הגיע לנקדת "אור-עד" זו.

ובשרשה, רבד זה כבר הוא הרהור באלקות, שהרי הוא השתקפות מה"עין רואה" האלקי, מהידיעה התמידית של הבורא. וכש"אור-עד" זה מפנה אל ה', כשאדם משתמש בהכרה השקופה הזאת כדי לראות את העולם כעולמו של הקדוש-ברוך-הוא, לשמע בתוך מאורעות חיו דבור של חי העולמים המדבר אליו – אז נעשית שכבה זו כלי ל"דעת אלקות" במובן הרחב הראוי לאותה נפש. ולכן, כאן מקום היכולת ל"ראות את ה'" באיזו אופן, גם לאלו שלא קבלו את התורה; שהרי גם הם יכולים להרים את ההכרה מהתנועות ה"אני" ולהרגיש את עצמם נוכחים לפני משהו גדול יותר. רבד זה פרלל למה שנקרא "נשמה", ואפילו במדה מסוימת ל"חיה", שהרי הוא כבר יותר בחינת מקיף מהרגשות והמחשבות המגדרות; אך ההגדרה כאן אינה כהשגה מסוימת באלקות, אלא כאור התודעה הפשוט שיכול להיות חלון לאלקות.

ועל גבי כל אלו עומדת השכבה החמישית והעמוקה ביותר, שנקראת "יחיד-הנעלם". ובזה צריך זהירות גדולה בלשון, שהרי אנו קרובים למקום שהמלים כבר אינן מספיקות. רבד זה אינו עוד תוכן אחר של תודעה, ולא עודן נוסף של הכרה. אינו ה"אני" הספורי, ואינו גם התודעה העודה ורואה את ה"אני" הזה. אלא זהו הבחינה שבנפש שאינה נתחווית כנפרדת כלל, ההיות השרשית שבה הנפש היא מה שהיא ביד יוצרה.

וקוראים אותה "יחיד" משני טעמים. הראשון, לרמז שנקודה זו היא בתוך הנפש עצמה בחינת אחדות פשוטה: אינה מרכבת מחלקים, ואינה בכלל שנוי והתפתחות. כל מה שאדם משתנה במחשבה, ברגש או בתכונת המדות, נקודת ה"יחיד" נשארת כמו שהיתה תמיד. והטעם השני, לרמז שנקודה זו היא אחת עם ה"יחיד" האלקי, שהרי אינה יודעת את עצמה אלא כ"הייתה מה". שאם ב"אור-עד" יכול אדם לדעת "אני מודע, ויש עולם, ואולי יש אלקים", הרי "יחיד-הנעלם" אינו יודע את עצמו כ"אני" מול "אתה" כלל. הוא זה שבו הנפש מחזקת תמיד בתוך ה"אהיה" של ה"אין-סוף", אם בגלוי בתודעה ואם בהעלם גמור.

ורבד זה פרלל ל"יחידה" בסלם הקלסי, רק שכאן אנו מכנים אותו בלשון שאינה תלויה בגלוי המיחד של "נפש אלקית" בישראל. שהרי "יחידה" כמו שנאמרת בחסידות היא "יחידה דישראל" כמו שהיא נגלית במסירת נפש על קדוש השם ובתענוג העמוק באלקות. מה שאין-פן "יחיד-הנעלם" מורה על העבדה הפשוטה שבכל ניצוץ מ"נשמת אדם" יש נקודת

שרש כזו, הקשורה וקשורה תמיד בהיותו יתברך. אם קשר זה נודע ונחיה בתודעה, אם הוא נגלה כבטול ודבקות – זהו ענין נוסף; אבל מציאות הנקודה הזאת ישנה, שאם לאו לא היה "צ'לם אלקים" במלואו, ולא היתה אפשרות שכל אדם יוכל לחזור באמת ולהדבק.

ועכשיו, כשנביט שוב בחמש שכבות אלו, נראה איך שכל אחת מהן היא גם פרט בתוך היחיד וגם הדרה מהכלל של "נשמת אדם". "חומר-חיים" הוא חלקו של היחיד בחיים היסודיים של הארגניזם האנושי ככזה: לעמד זקוף, לאכול לחם, לנשם אויר. "צורה-אנוכי" היא האפן שבו "נשמת אדם" מתצוירת בצורות שונות של תרבויות ואנשים פרטיים, כל אחד נושא "פנים" מיוחדים של האדם. "שדה-לב" הוא ההשתתפות של היחיד בהדדיות של הכלל, ההרגשה ש"אני" ו"אתה" קשורים. "אור-עד" הוא ההארה של דעת האדם העליון בתוך הניצוץ הפרטי, היכולת לדעת שיש שלמות כללית שלה הוא חלק. ו"יחיד-הנעלם" הוא השרש לכל, הנקודה שבה כל ניצוץ נשאר קשור ישיר למקור החיים של כל "נשמת אדם" ב"אינסוף".

ובדרך משל זה, יכולים אנו עכשיו לדבר בדיוק על "גרו-יחידה" כללי בכל האנושות, בלי לטשטש את התפקיד המיוחד של "נפש אלקית" דישראל. שהרי "נפש אלקית", כמו שהיא נגלית ב"איבר" הלב-מוח שבגוף האדם, היא אפן מיוחד שבו "אור-עד" ו"יחיד-הנעלם" מאירים בשכבות התחתונות עם "דעת אלקות" ועבודה על-פי תורה המיוחדת לאותו איבר. והאמות, כשאר האיברים, מקבלים אותו "גרו-יחיד" בניצוץ של "נשמת אדם", ואפילו אותו "אור-עד" כהפרה פשוטה; רק שהאפן שבו הארה זו מתלבשת ב"צורה-אנוכי" ו"שדה-לב", בספור ובניחוס, הוא שונה, כפי הראוי לתפקידם.

אך עוד קשיא נשארת, ואמתו של דבר שככל שאנו מדברים יותר על האחדות הפנימית הזאת – הקשיא נעשית חדה יותר. שאם בתוך כל אדם יש "יחיד-הנעלם" כזה, נקודה שאינה מתחלקת ואחת עם ה', איך הוא שאנו רואים בני אדם הכופרים באלקים, הנוהגים הפך רצונו לגמרי, השוקעים באכזריות והשחתה? איך יתכן רחוק וחשכה כזה אם בגרן יש קרבה ואור כזה? ועוד, אם גרן זה הוא באמת אחד עם ה', איך נבין כזה בחירה חפשית, חטא, ואפשרות שכן ועונש? ולתשב זאת, צריך עכשיו להתבונן יותר בעמק בעצם מהות ה"גרו-יחיד" הזה, ובאיזו מובן הוא "אחד עם ה'" ומכל מקום מניח מקום להעלם ולכל הדרמה של חיי המוסר.

ה

הבאור בזה הוא, על-ידי זה שנקדים להזכיר מה שידוע בענין המדרגה הנקראת "יחידה" בתורת הנפש האלקית דישראל. ששם מבואר, ששם שבסדר העולמות הכללי יש מדרגות נפש, רוח, נשמה ונחיה, שכלן הן בבחינת התלבשות והתפשטות – שהחיות האלקית מתלבשת ומתפשטת בכלים שונים, בשעורים ובהגדרות שונות – כך גם בנפש יש נקודה

פנימית שלמעלה מכל, הנקראת "יחידה", שאינה כח פרטי ולא אור מתפשט, אלא היא עצם הנפש בפשיטותה כמו שהיא מיוחדת עם עצמות אין-סוף. ולכן נתארה היא כ"חלק אלוהא ממעל בגילוי" – לא רק "חלק אלוהא ממעל" במשך מוצאה, אלא "חלק" העומד בגילוי כך, שמהותו עצמה היא מציאות האלקית כמו שהיא מתהררה בנפש נבראת.

ומזה נמשך הבטוי הידוע ש"היחידה אינה נטמאת ואינה נתפסת" – לא נטמאת ולא נתפסת בשום אחיזה זרה. כי כל המדרגות המתגלות ככחות ולבושים – שכל, מדות, מחשבה, דבור ומעשה – יכולות להתפס כביכול על-ידי הצד המתנגד לקדושה, בזה שיתדרדרו לרע ויתחשכו על-ידי החטא. אבל היחידה, מאחר שאינה אור מתפשט העובר ב"רחוב" התודעה והבחירה, אלא היא עצם "שרש השרש" של הנפש בעצמות, נשארת תמיד טהורה, למעלה מכל זהום. דומה לחיים הנעלמים שבזרע, שכל פגיעה בקלפה החיצונית אינה נוגעת בהם באמת.

וזהו הפנימיות שבמה שאנו אומרים בכל יום: "אלקי, נשמה שנתת בי טהורה היא; אתה בראתה, אתה יצרתה, אתה נפחתה בי, ואתה משמרה בקרבי" – שהטהרה קודמת למדרגות ד"בראתה, יצרתה, נפחתה". שקדם שהיא מתלבשת בלבושי הנברא ("אתה בראתה, אתה יצרתה"), יש נקודה ד"נתת בי" שהיא "טהורה היא" – טהרה פשוטה ואינה מתחלקת, הבאה ישירים מהנחת. המדרגות הבאות לאחר מכן – בריאה, יצירה, ו"נפיקה" אלקית המחה – כבר מדברות על ירידה לגדר והגדרה; אבל הנקודה העקרית ש"נתת" עדין אינה תחת ממשלת הגדרה כלל.

אך לפי מה שנתבאר לעיל, שעכשו אין הדבור רק על הנפש האלקית הישראל, אלא על "יחיד-הנעלם" כללי החקוק בכל ניצוץ מ"נשמת אדם", צריך לומר שתוכן התארים האלו נוגע גם בנקודה כללית זו בעצם ענינה, רק שיש חלוק באפן הגילוי. דהיינו, ה"יחידה" הנאמרת בקשר לישראל היא ה"יחיד" כמו שהוא במצב גילוי ב"אבר" המיוחד מגוף "נשמת אדם" המזמן לתורה ומצות; מה שאין כן ה"יחיד" שאנו מדברים עליו כאן באפן כללי, הוא אותו אפן מציאות – אחדות עצמית עם העצמות – רק שהוא נשאר בהעלם, בהסתרה, בתוך כל נפש אדם.

ולבאר הדבר בדיוק יותר: "יחיד" אינו שם לכח דעה באלקים, ואפלו לא ליכולת אהבה ויראה לאלקים, אלא הוא אפן מציאות שבו נאחזת הנפש האנושית ישירים ב"אנכי" האלקי, קדם שיש לה זהות עומדת בפני עצמה כלל. לא שיש תחלה "אני" נברא, ואחר כך הוא בא להדבק ב"אני" האלקי; אלא שבעומק העמקים ה"אני" האנושי אינו אלא אפן שבו ה"אני" האלקי נוכח. וזהו ענין "בטול במציאות" לעמית "בטול היש".

כי "בטול היש" פירושו, שיש כאן מציאות שמרגישה את עצמה כמציאות לעצמה, ועל-ידי התבוננות, או על-ידי השגת אור אלקי, היא באה להתבטל, לבטל רצונה מפני רצונו יתברך, לעשות עצמה מרפכה ועבד. כאן היש נשאר במציאותו, רק שהוא כפוף, שפול, שקוף, מסור. וזהו הבטול הנוהג בכחות הנגלים שבנפש – המוח המשיג אלוקות, הלב האוהב והירא, והאברים הפועלים בקבלת עול.

אבל "בטול במציאות" הוא מסדר אחר לגמרי: לא שם "יש" מתותר, אלא שמבחינה זו לא היתה מעולם מציאות ישותית בפני עצמה. הנפש באפן ה"יחיד" אינה עומדת לפני ה' כ"שני" כלל; אלא היא כ"קרנא דשמשא", ששקרואים אותה במקורה אין לה שם ועמדה לפני עצמה כלל. או כגל בתוך הים – מן החוף מראים ואומרים "גל זה", אבל מתוך התהום אינו אלא הים עצמו הנדמה. או כענף שבהשקפה חיצונית נראה כאבר נפרד, ובשרשו הפנימי בשפה אינו אלא החיים של הגזע המתפשטים.

ובמצב כזה אין מקום לטמאה ואין מקום לנפילה, כי אין מה שתתלבש בו הנפילה. כל הטמאה וכל הגסות שייכולים להשיג את האדם, חס ושלום, הם בלבושים ובמבנים החיצונים של הנפש – ב"חומר-חיים" ו"צורה-אנוכי", בדפסי התאונה, הספור וההרגל היכולים להתעקם. ואפלו "שדה-לב" יכול לההיות שדה של צמיחות זרות, ו"אור-עד" יכול להסתבב, על-ידי בחירה והרגל, מלהיות רואה אלוקות. אבל "יחיד-הנעלם", מאחר שהוא בעצם בבחינת בטול במציאות, אינו משתנה ואינו מתעכרב לעולם. הוא נשאר תמיד "נשמה שנתת בי טהורה היא", גם בשעה שהלבושים אינם טהורים.

ועכשו, מזה דוקא הקשיא הקודמת נעשית חזקה יותר: אם כן, אם בעומק כל אדם יש נקודה זו של בטול במציאות הנשארת בלי מום, איזה מקום יש לאחריות? הלא כאלו הוא מכפה, כביכול, מעצם מחותו, להיות אחד עם ה'? ואם ה"אני" האמתי של כל אחד אינו אלא הארה מה"אני" האלקי, איך יש מקום לדבר על בחירה חפשית, על חטא כנגד הקדוש-ברוך-הוא, על שקר ועונש?

אבל התשובה היא, שדוקא ההעלם הזה עצמו שדברנו עליו הוא מקום הבחירה. דהיינו, ה"יחיד" כמו שהוא במקומו עצמו, כביכול, אינו הבוחר; הוא היסוד של המציאות שעליו נעשית הבחירה. השכבות ד"אור-עד", "שדה-לב", "צורה-אנוכי" ו"חומר-חיים" הן המדרגות שבהן האדם עומד כנגד ה' כמקבל צויו. שם מרגיש האדם את עצמו כ"אני" נפרד הנדבר על-ידי ה"אתה" האלקי, ודוקא ההרגשה הזאת של פירוד היא המנחת מקום לאפשרות של מרי, חס ושלום, וממילא גם לפלא הגדול של מבלת עול, של התנהגות של התבטלות עצמית.

ובלשון אחרת: ה"יחיד" – הגרן-יחידה – אינו מבטל את האחריות המוסרית, אלא הוא המקיים אותה. כי אלו הנברא הנה נכרת בשרשו מממש, לא היתה לבחירתו משמעות סופית, לא גשר אל האין-סוף. דוקא מפני שהנקודה העמקה ביותר היא כבר אחד עם ה', כל תנועה בלבושים – כל מחשבה, דבור ומעשה – יכולה להזדהות עם אמתה זו ולגלותה, או להסתירה ולגלותה לגלות. ו"שקר ועונש" בפנימיותם אינם אלא גילוי או העלם של אחדות זו הפכר-נמצאת.

וזהו סוד התשובה לכל. כי אפשרות זו שמי שפנה אחר יכול לחזור ולהפנות, שלב שנקשה באכזריות יכול להתרפה, ששכל שנסגר זמן רב מפני ה' יכול להפתח – תלויה בזה שיש בתוך אותו נברא דבר מה שמעולם לא זו. תנועת התשובה אינה בריאה יש מאין של יחס חדש לה', אלא היא קלפת ההעלמות, כדי שהיחס התמידי של "יחיד" ל"עצמות" יוכל

להאיר בהכרה. ולכן, כשאדם שב באמת, אינו אומר "בראתי עצמי למציאות חדשה", אלא אומר "אני שב אליך", כי מרגיש הוא שהוא חוזר הביתה אל מקום שמעולם לא עזב באמת.

ולפי זה יכולים אנו לדקדק יותר בהחלוק שבין ישראל והאמות בענין "יחידה" ו"יחיד". היחיד הנאמר במקורות הקודמים על הנפש האלקית – שנתארה כ"חלק אלוהא ממעל בגילוי", ו"שנקראת "יחידה" – נוגע לאפן שבו אחדות עצמית זו מובאת לגילוי ב"אבר" מסים של "נשמת אדם". בישראל, מכח ברית התורה והמצוות, נקודה זו מקבלת כח להאיר בגילוי יותר ב"אור-עד", "שדה-לב", "צורה-אנוכי" ואפלו ב"חומר-חיים", עד שעצם מבנה התודעה מכשיר יותר להתמלא בדעת אלוהות. וזהו "יחידה" – "יחיד" כמו שהוא בגילוי באבר הברית.

מה שאין כן בשאר אברים – הן הן האמות שבעולם – אותו עצם הנקודה ישנה בשרשה בלא פחיתות כלל, כי זהו מגדר מהות נפש אדם שהיא ניצוץ מ"נשמת אדם", ו"נשמת אדם" קשורה ב"עצמות". רק ששם היא בהעלם יותר, בכסוי יותר, והארתה אל התודעה באה עקר בצורת מצפון, ביראה מפני סוד המציאות, בהרגשת טוב ורע ובצמאון למשמעות. כאן נקרא אותה "יחיד-הנעלם", להורת שמהותה שוה במינה, רק שאפן היותה הוא העלם ולא גילוי.

ואף-על-פי-כן, לבסוף, שניהם אחד הם באי-סוף. כי כשעולים למעלה מכל העולמות ומכל התצורות, אין שם חלוק בין גילוי ונעלם, בין לב ואבר, בין ישראל והאמות; אלא יש רק האמת הפשוטה ש"כלם בחכמה עשית" ו"הכל בידי שמים". החלוקים שיש להם משמעות גדולה בעולם העבודה וההלכה הם חלוקים באפן שבו אמתת ה"יחיד" צריכה להתגלות ולהתבטא, ולא בעצם היותו נוכח או לא.

וכך נפתרת המתחם הקודמת. הלשון החדה של "נפש אלקית" ו"יחידה" המיחדת לישראל נשארת במקומה, ומתארת גילוי מיחד באבר מסים של "נשמת אדם". והלשון הכללית של "צלם אלקים", של "נשימה טהורה", של "חסידי אמות העולם" יש להם חלק לעולם הבא – מדברת על ה"יחיד" הגרן-יחידה כמו שהוא נוכח בכל נפש אדם. ושניהם אמת, כל אחד במדרגתו; הם שתי השקפות על סוד אחד.

אבל עם כל זאת, הדבר עדין נשאר בגדר תאר ואוטולוגיה. דברנו על מה שיש, על מבנה ושרש הנפש. מה שנשאר, והוא באמת תכלית כל הנמשך לכאן, הוא להבין: מאחר שנקודת "יחיד" כזאת חיה בתוך כל אדם, ישראל וגוי, איך ראוי לחיות מנקודה זו? באיזו דרך יכול האדם להמשיך נקודה נסתרת זו לתוך הפחות המודעים, עד שהבטול במציאות שבגרן יהיה גם בבחינת בטול היש במוח ובלב ובמעשה? ואל זה צריך עכשו לפנות, לדבר בדרך העורר והמשיך את ה"נעלם" שבתוכנו לגילוי.

לפי כל הנזכר לעיל, שה"יחיד" – הגרן־יחידה – הוא אחד והוא העצם האחת בכל נפש אדם, הרי השאלה עכשו היא: איך נמשכת נקודה פנימית זו לגילוי בתוך המכנים השונים של "נשמת אדם", עד שהשכבות החיצוניות לא יעמדו רק בטבעם עצמם, אלא יהיו למרכבה ולכלי לאותה פשיטות האחדות? ומאחר, כמו שהובא, שההבדל בין ישראל והאמות הוא דוקא באפן הגילוי ובצורת העבודה, ממילא הדרך עצמה של התגלות זו תהיה רבת אפנים: כל אבר ואבר מאיברי "נפש האדם האחת" יש לו דרכו המיוחדת ומצותיו המיוחדות, ועם כל זאת כל הדרכים מתכנסים ומתאחדים אל אותו שרש אינסופי.

ולקבין זה, צריך להקדים מה שמבאר בחסידות בענין המצות. דהנה אף שבגילוי הדרך מצוה היא גזירת המלך, שהקדוש־ברוך־הוא גזר וצוה לעשות מעשה מסים בצורה מסוימת, מכל מקום נקראת המצוה בכתבי המקובלים ובתורת הפעל־שם־טוב גם בשם "עצות" – עצות איה יכול הנבא לקשר עצמו בבוראו. ולא שחס ושלום המצוה היא רק עצה ואינה צווי מחלט, אלא שהצווי עצמו הוא העצה העליונה, הצורה המיוחדת והמתאמת בדיוק, שעל־ידיה נמשך ונגלה ה"יחיד" שבאותו אבר נפש לבגדים דמחשבה דבור ומעשה.

וזה נראה בביאור ההפך ששמבאר הרמב"ם בהלכות מלכים בענין צדיקי האמות. ששם מונה שבע מצות שנצטוו בני נח, ואחר שמפרט דיניהן מסקים, שכל גוי שמקבל עליו ונוהר לעשותן הרי זה מחסידי אמות העולם ויש לו חלק לעולם הבא – על תנאי שיקבל אותן מפני שהקדוש־ברוך־הוא צוה עליהן בתורה והודיענו על־ידי משה רבנו שכבר נצטוו עליהן מלפני־כן. אבל אם עושה אותן מפני שהשכל נוטה לכן – הרי זה "חכם" ואינו מבחינת "חסיד" שיש לו חלק לעולם הבא.

והנה לכאורה דבר זה תמיהה. דהרי אמרנו שה"יחיד" – הגרן־יחידה – הוא למעלה מכל לבושי השכל וההכנה; ואם כן למה יתלה חלק לעולם הבא – שהוא גילוי אותו עצם – בדוקא באפן הדעת והכונה שבהם מקיים בני נח את מצותיו? אבל על־פי הנזכר לעיל יובן, שההבדל אינו בעצם הנפש, שהרי בכל אפן היא מיוחדת עם השם יתברך בבחינת "יחיד"; אלא ההבדל הוא בדרך שעל־ידו מניחים לאחדות זו להתפשט ולהחדיר את השכבות הנגלות.

כי כאשר האדם מקיים שבע מצות בני נח רק כחק מוסרי שכלי, אז אמתה שבכך לבושי "צורה־אנוכי" ו"שדה־לב" נודפכו במדה מסוימת – הוא נעשה אדם מסדר יותר, רחום יותר, ומארגן באישיותו. אך ב"אור־עד" שלו נשארת הבדלה דקה, מפני שנקודת היחס האחרונה שלו היא עדין היושר השכלי האנושי או הסדר החברתי. ה"יחיד" אינו מכר בפירוש כיסוד היחיד של המציאות; לפיכך ה"בטול במציאות" הגנוז בו נשאר נעלם מדעתו המודעת.

מה־שאיננו כן כאשר מקבל אותן מצות עצמן מפני ש"השם צוה בתורה", אז באותו רגע עצמו ה"אור־עד" שבו כורע בבחינת בטול לפני מחלטות שאינה מבריאָתו ומדעתו. הידיעה שלו מתישרת מחדש: אינו עוד המדה של האמת, אלא הוא עומד נמדד על־ידי רצון עליון הקודם ומיסד את כל העולמות. וזהו "דעת" בפנימיותו – ידיעה מאחדת, שהתודעה

מדבקות בנודע – ועל-ידי זה ה"יחיד" מוצא פתח להתגלות בהכרה. לפיכך נעשה הוא "חסיד", כי "חסד" בְּשִׁרְשׁוֹ הֶעָלִיוֹן הוא ההשפעה מעצמות לזלותו; ומציאותו עצמה נעשית מקום שבו האינסוף בוחר לשבת.

ומכאן נוכל להוציא כָּלֵל גדול: העוזר והמשיך את ה"יחיד" אל הכחות הנגלים אינו נעשה רק על-ידי המעשה החיצוני, אלא גם על-ידי הבטול והפונה המלוים את המעשה, וזה לפי דרך הברית שבה הנפש עומדת. המצות הן "עצות" איה לקשר כל אבר ואבר מאיברי "נשמת אדם" אל מקורו; והתנועה הפנימית המשתפת לכלם היא ה"בטול" – התבטלות האדם לפני האלקים החי – והפח העקרי המכניס תנועה זו לתקופה בתודעה הוא ה"דעת".

ומאחר שהבדלנו במבנה הנפש הפרטית חמש שכבות מ"חומר-חיים" ועד "יחיד", מובן שעבודת המשכת נקודה פנימית זו צריכה להיות ב"אפן המסדר", שכל מדרגה ומדרגה תקבל תקונה הראוי ותהיה לכלי למה שלמעלה ממנה. כי אם יבקש האדם לדלג רק ל"אור-עד" או אף ל"יחיד", ויניח את ה"חומר" וה"צורה" בגסותם, אז האור אין לו כלים, ואו שאינו נשאר כָּלֵל, או שנתעות על-ידי הלבושים שאינם מזככים. לפיכך צריך לסדר את ה"עצות" הכלליות שבתורה ושבע מצות בני נח כפי חמש שכבות אלו, כדי לראות איה במעשה, אדם – בין מישראל בין מחסידי אמות העולם – הולך צעד אחר צעד עד שהנקודה הנסתרת מאירה בכל מציאותו.

במדינת "חומר-חיים" העבודה היא עבודת הנהגה ממשמעת, הצבת גבולות לחיות הגופנית ולדחיפות הבהמיות. אצל ישראל זה בא לידי גלוי במלואו בעל המצות המעשיות הכלליות – כשרות, שבת, טהרת המשפחה, צדקה, וכל רבוי פרטי ההלכה המסדרים אכילה, פרנסה, קרבת בשר, מנוחה. ואלו אינם רק גדרים חיצוניים, אלא הם הצורה האלקית הנטבעת בתוך החומר הגשמי, עד שגם יצר ההשתמרות העצמית והתענוג נלמד להתנהג רק בתוך מסלול רצון ה'. ובברית הגוים, זה מתקבל באפן המקביל באסורי שפיכות דמים, גזל, גלוי עריות וכיוצא בהם, שגם הם גוברים גבולות בשדה היצר וההשתמרות. וכשפונח כובש כעסו מן החמס, ותאותו מן הגזל, וחמדתו מן האריות, מפני ש"כך צוה ה'", אז גם "חומר-חיים" שלו כורע בבטול לפני חק עליון.

השכבה הבאה, "צורה-אנוכי", היא הצורה הספורית של האדם – איה הוא מספר את ספורו, איה הוא תופס את ייעודו בעולם. כאן העבודה היא עבודת הפונה – לכוון פנימיות החיים ומשמעותם לעבודת האחד. אצל ישראל זהו העבודה של קבלת על מלכות שמים בכל יום בקריאת שמע וברכות התורה, ולמוד התורה בתודעה ש"הוא חיינו" – שהוא חיי נפשנו – ולהביט על כל ההיסטוריה ועל כל מצביו האישיים כחלק מספור אלקי אחד של "דירה בתחוננים". ואצל בן-נח הצדיק, "צורה-אנוכי" נתישרת כאשר הוא בוחר לראות את עצמו לא רק כבעל בחירה מוסרית עצמאי, אלא כ"בן-נח" המפקד על חלקו בברית האלקית עם האנושות – לבנות חברה של צדק, להקים בתי דינים, לכבד את הבורא, לנור מעבודה זרה. וכשהוא אומר בלבו: "לזה נבראתי, זהו שליחותי מאת בורא שמים וארץ", אז גם ספורו האישי נעשה ענף מהספור הגדול האחד של "נשמת אדם".

המדרגה השלישית, "שדה-לב", היא שדה היחסים של אהבה ויראה, חמלה והתקשרות. תקווה הוא על-ידי גדול אהבה ורחמים אל הווילת, ויראה – יראת הרוממות – לפני ה'. אצל ישראל התורה מלאה מצות שהן בפירוש רגשיות: "ואהבת את ה' אלקיך", "ואהבת לרעך כמוך", "לא תשנא את אחיך בלבבך" וכיוצא בזה; וחסידות מבארת איה התבוננות באלקות מולידה מדות בלב, ומתפכט את הנטייה הטבעית שלו לאנטייה לשדה שאין בו אלא אהבת השכינה ובריותיה. וגם אצל הגוי, דרך בן-נח מתיבתא אותו לאהב את הגר, לנהוג חסד, לתת צדקה, לכבד אב ואם, ולגדל יראה לפני הבורא. וגם כאן התנאי שהזכיר הרמב"ם – "מפני שהשם צוה" – הוא המכריע: כאשר רגשות אלו מנהגים לא רק על-ידי החווה האנושית, אלא על-ידי הכרת צלם אלקים שבכולם ומלכותו יתברך על האדם, אז "שדה-לב" נעשה כמקדש קטן שבו ה"יחיד" נרגש כחם דק ורוגע הממלא את הלב.

השכבה הרביעית, "אור-עד", היא כח ההכרה הפשוטה, האור הפנימי הרואה ועודד מחשבות ורגשות בלי להזדהות עמם. עבודתו היא על-ידי התבוננות והרהור עמוק – "התבוננות" – המתפכט עדות ניטרלית זו ל"דעת אלקות", תודעה אלקית. בדרך המיוחדת לישראל כלל זה זמנים קבועים להתבונן ביחודו של השם, במהות הדבר ש"אין עוד מלבדו", בגדולת האין-סוף ובשפלות העולמות, כפי שמבאר בחסידות; ובשעת התפלה מאמנים את ה"אור-עד" לנוח על דברי התפלה בכונה, עד שהתודעה עצמה נעשית כלי לבטול – "דע לפני מי אתה עומד". וגם בן-נח הצדיק יכול להתעסק בהתבוננות פשוטה: להעמיק בפלא הבריאה, בתלות כל הנבראים בבוראם, בחוק המוסר החקוק במצפוננו, בנסיים וההשגחות שראה בחייו. וכשעושה כך לא כדי להגדיל את דמותו הרוחנית בעיני עצמו, אלא כדי לעמד ביותר ענוה לפני האלקים החי, אז גם "אור-עד" שלו מתמלא בזיו דק מן ה"יחיד", ו"דעתו" נעשית כלי לדבקות.

ולסוף, השכבה הפנימית ביותר, "יחיד-הנעלם", נעוררת ביתר קרבה על-ידי ההכנעה והאמונה הפשוטה. כאן העבודה היא פחות במדידת "עשייה" ויותר במדידת "המסרות": לומר "הנני" לפני רצון ה' כפי שהוא נודע לי בבריתי, גם כאשר אינני מבין, גם כאשר "חומר", "צורה", "שדה" ו"אור" שבי מרגישים הפך. אצל ישראל זהו בטול קבלת על מלכות שמים שלמעלה מכל שכל ורגש, ההכנה לקיים תורה ומצות רק מפני שהם רצונו; זהו מסירות נפש בשעת גזרה, וגם מסירות הנפש השקטה של התגברות יומיומית לשם שמים. ואצל בן-נח הצדיק, אותה תנועה עצמה מתגלה כאשר, למשל, הוא נמנע מעבודה זרה בסביבה המרממת אותה; כאשר הוא מעמיד את הצדק אף כשהוא עולה לו במחיר כבד; כאשר הוא מסרב להשתחוות לכל כח, אידיאולוגיה או "אנרגיה" תחת הבורא, גם במחיר בדידות. ברגעים אלו ה"יחיד" שבו, שמעולם לא נפרד, יוצא לגילוי כ"אני" הבוחר להיות שיה רק לה'.

וכך נמצא, שבאמת דרך ישראל ודרך "חסידים אמות העולם" הם שונים בצורתם ומתאחדים בתוכנם הפנימי. מצותיו של ישראל הן תרי"ג "עצות" להמשיך את ה"יחידה" באפן בריתי נגלה; ושבע מצות בני נח, כאשר מקבילן כצווי אלקי על-ידי משה, הן "עצות" לפתח אותו "יחיד" לפי הקו המפקד לו. שניהם צריכים לזכור את "חומר-חיים" על-ידי התנהגות משמעת, את "צורה-אנוכי" על-ידי השנאת הספור האישי לקריאת אלקית, את "שדה-לב" על-ידי אהבה ורחמים

המקדשים בִּירָאָה, אֶת "אור־עֵד" על־יְדֵי דַעַת מִתְבּוֹנָנִת, וְאֶת ה"יחיד" עֲצָמוֹ עַל־יְדֵי אֱמוּנָה וּבִטּוֹל. וְעַל־פִּי לְשׁוֹן הַחֲסִידוֹת, "הַשְׁכָּלָה" וְ"הָאֶרֶץ" אֵינָם מִצֵּב מִפְּשֵׁט אוֹ בִּרְקָה שֶׁל חֲנוּיָה מִסְתּוֹרִית, אֲלֵא הִיא הַהִחְדָּרָה הַהִדְרָגָתִית שֶׁל אוֹתוֹ אֶחָד הַפְּנִימִי בְּכָל הַשְׁכָּבוֹת, עַד שֶׁ"כָּל מַעֲשֵׂיָהּ יִהְיוּ לְשֵׁם שְׁמִים" וְ"בְּכָל דְּרָכֶיהָ דָּעָהוּ".

אֲךָ מִשְׁהִגְעָנוּ לְדַבֵּר עַל הַתְּבּוֹנָנוּת, הִרְחַבְתָּ הַתּוֹדָעָה, זָכוּךְ הֶרְגֵּשׁ, וְאֶפְלוּ אֱמוּנָה פְּשׁוּטָה, מִתְעוֹרֶרֶת דְּקוֹת נּוֹסֶפֶת הַצְּרִיכָה בִּיאֹור. כִּי בְּדוֹרֵנוּ יֵשׁ רַבּוּי חֲנוּיֹת הַדּוּמּוֹת לַתְּנוּעוֹת אֵלּוּ: מִצָּבִים שֶׁל תּוֹדָעָה לֹא־דוֹאֲלִית, הַתְּפַעֲלוּיֹת חֲזָקוֹת שֶׁל "אַנְרָגִיָּה", אֶחָד נִפְשֵׁי פְּסִיכּוֹלוֹגִי, פְּעִילוֹת אֱלֵטְרוֹנִיקָטִית וְכִיּוֹצָא בָּהֶן. וְצָרִיךְ לְדַעַת: אִיךָ יִבְחִין הָאָדָם אִם מִצֵּב מְסִים הוּא בְּאֵמֶת הַתְּעוֹרָרוֹת ה"יחיד", אוֹ שְׁאִינוֹ אֲלֵא הַתְּרַחֲבוֹת בְּתוֹךְ "שְׂדֵה־לֵב" אוֹ "אור־עֵד" שְׁעוֹד מְנִיחָה אֶת הָאֲנִי בְּבַחֲיִנַת "יֵשׁ הַנִּבְרָא" – מְצִיאוֹת נִפְרָדֶת וּמְרֻגָּשֶׁת? וּמֵאַחֵר שֶׁה"יחיד" עֲצָמוֹ הוּא לְמַעֲלָה מִתְּפִיסָה, מֵה הֵם הָאוֹתִיּוֹת וְהַסִּמְנִים בְּכַחוֹת הַנִּגְלִים שְׁעַל־יְדֵיהֶם נִדַּע שְׁבָאֵמֶת הַתְּחִיל לְהֵאִיר?

וּלְבָאֵר זֶה, צָרִיךְ עֲכָשׁוֹ לַפְּנוֹת לְהִבְחִנָּה בֵּין תּוֹדַעַת אֱלֻקִּים אֱמֵתִית, הַמְּסִימָת ב"בִּטּוֹל", בְּהַשְׁוֹאת הַמוֹסֵר וּבְהַתְּפָנוֹת לְדַבֵּר הָאֱלֻקִּים הָחִי, לְבֵין מִצָּבִים גְּבוּהִים שְׁעוֹדֵם נִשְׁאָרִים בְּמַסְלַת הָאֲנִי הַנִּבְרָא.

ז

אָכֵן, כְּמוֹ שִׁידוּעַ מִדְּבָרֵי רַבּוֹתֵינוּ נִשְׁאִינוּ, שְׁכָּל זְמַן שִׁישׁ הַתְּגִלוֹת אוֹר בְּעוֹלָם, מִיָּד נִמְצָאת גַּם הָאֲפָשְׁרוֹת שֶׁל בְּלָבוֹל וְעֶרְבוּב, כִּי גַם הַקְּלִיפָה מְבַקֶּשֶׁת לְהִיּוֹת יוֹנֶקֶת מֵאוֹר זֶה. וּבִפְרָט בְּעֵינֵי פְּנִימִיּוֹת, שְׁאֵז הָאָדָם מְרַגֵּשׁ בְּקֶרְבוֹ דְּבָר דָּק וּמְרַחֵב, שֶׁם הַסִּפָּה גְּדוּלָּה מְאֹד שִׁיקָח אֶת הִרְחַבּוֹת עֲצָמָה וְיַעֲשֶׂה מִמֶּנָּה רַבּוּי יִשׁוּת, הַתִּישְׁבוּת וְהַתְּמַצָּאוֹת הָאֲנִי, וְלֹא בִּטּוֹל.

כִּי זֶהוּ הַיְסוֹד הָרָאשׁוֹן הַצָּרִיךְ לְהַתְּיַסֵּד: הַהִבְדָּל בֵּין "אִין" לְ"יֵשׁ הַנִּבְרָא". כָּל הַקוֹ דְּאֱלֻקוֹת הַיּוֹרֵד אַחֵר הַצִּמְצוּם נִקְרָא "אִין" לְגַבִּי הַעוֹלָמוֹת, מִשּׁוּם שְׁאִינוֹ מִתְּנַגֵּד וּמִתְּצַג כ"דְּבָר" בְּגֵדֵר מְצִיאוֹת נִבְרָא, אֲלֵא כְּמַהוֹת שְׁלֵגִמְרִי לְמַעֲלָה מְסֻלָּם ה"דְּבָרוֹת". וְהַנִּבְרָא, אֶפְלוּ כְּשֶׁהוּא מְזוּקָק וְרוֹחֵנִי, נִקְרָא "יֵשׁ הַנִּבְרָא" – מְצִיאוֹת שְׁחוּנָה אֶת עֲצָמָה כ"אֲנִי יֵשׁ", בְּמְצִיאוֹת עוֹמֶדֶת בְּפָנֵי עֲצָמָה. וְכָל עֲמַל הַעֲבוּדָה הוּא לְהַפְּךָ אֶת הַהֲרָגָשֶׁת ה"אֲנִי" ד"יֵשׁ" לְהַרְגֵּשֶׁת "אֲנִי" שְׁאִינוֹ אֲלֵא כְּלִי ל"אִין", עַד שֶׁהִישׁ עֲצָמוֹ יִהְיֶה מְרוּנָה וּמְסַפֵּג בְּהַדְּעַת ש"אִין עוֹד מְלִבְדּוֹ".

וְהִנֵּה, כְּשֶׁאָדָם – בֵּין מִיִּשְׂרָאֵל בֵּין מֵאֲמוֹת הָעוֹלָם – נִכְנָס לְמִצָּב שֶׁל הַתְּרַחֲבוֹת הַתּוֹדָעָה, שָׁבוּ הַמִּחְשְׁבוֹת שׁוֹקטוֹת, אוֹ שֶׁהוּא מְרַגֵּשׁ אֶת עֲצָמוֹ כְּחֵלֶק מֵאַחַדוֹת גְּדוּלָּה, יֵשׁ בָּזָה אֲמָנָם אִיזָה טְעִימָה מ"אִין"; אֲבָל יָכוֹל גַּם לְהִיּוֹת – וְרַבּוֹת פְּעָמִים כֹּךְ הוּא – שְׁאִינוֹ אֲלֵא צוּרָה דָּקָה יוֹתֵר שֶׁל "יֵשׁ הַנִּבְרָא". כִּי יֵשׁ תַּעֲנוּג גְּדוֹל בְּהַרְגֵּשֶׁת הָאָדָם אֶת עֲצָמוֹ רַחֵב, כְּאֵלּוּ הוּא "לְמַעֲלָה" מֵהַצְּרָתוֹת הָרְגִילָה שְׁבִדְעַת, וְתַעֲנוּג זֶה עֲצָמוֹ יָכוֹל לְהַעֲשׂוֹת לְחַפֵּץ שֶׁל הַדְּבָקוֹת, לְשִׁבְעָה רוּחֲנִית שֶׁל הָאֲנִי. וְאֵז, כְּכָל שֶׁהוּא מְדַבֵּר יוֹתֵר עַל אַחַדוֹת, כֹּךְ נִתְחַזֵּק יוֹתֵר אֲצִלוֹ הַהֲרָגָשָׁה ד"אֲנִי וְהַחוּנָה שְׁלִי".

וזהו הבקרת שהחסידות מבטאת בחריפות: חנייה מסתיקלית בלי בטול נשאת בתוך מסלול האני הנברא. ואפילו אם היא מגיעה עד בחינת "אור-עד" בבהירות גדולה, אם התנועה הפנימית היא שה"אני" נשאר המרכז, הידע, זה ש"יש לו" את התודעה הזאת – אז ה"יחיד" עדין לא נתעורר לגלוי. האור האיר את החדר ד"אור-עד", ואולי גם זכך את "שדה-לב", אבל שרש הנפרדות עומד פקדם.

ולבטא זה בלשון חמש השכבות שבארנו: יכול להיות גלוי חזק ב"שדה-לב" – גלים של אהבה לכל הנבראים, דמעות של הודות ורחמים, הרגשת רחמים כלליים. ויכול להיות גלוי גדול ב"אור-עד" – שקט המוח, השכלה / הארה בהעלפות המחשבות, ואפילו השכלה / הארה את העולם כשדה אחד בלתי מחלק. אלו גלויים אמתיים הם, וחושיבים הם מאד כהכנאות. אבל כל זמן שההרגשה הפנימית היא "אני מרגיש זה", או "האני האמתי שלי הוא התודעה הזאת", בלי נפילה המתאימה של חשיבות העצמו בפני האלקים החי – ה"יחיד" נשאר בהעלם.

כי "יחיד" אינו סתם השכבה העמוקה ביותר שבאני; אלא הוא המקום שבו האני עצמו נאחז ונאחבק בתוך "אנכי ה' אלקיך", בתוך ה"אנכי" האלקי. וכשנמודה זו מתעוררת, הטעם הראשון אינו של התרחבות, אלא של בטול – של עמידה לפני מישוהו אינסופי שלו נתן האדם כלו. לכן, סימן ראשון להתעוררות אמיתית ד"יחיד" אינו כמה גבוה האור נרגש, אלא מה הוא דורש מהאדם בפשיטות החיים.

ובזה צריך לקשר עם המאמר "לא בשמים הוא". התורה אומרת לשון זה על עצמה, שהיא "קרוב אליה הדבר מאד, בפיה ובלבבה לעשותו". ומבאר בחסידות שאין זה רק בחינת הודעה טכנית שהלכה אינה נפסקת עליפי בתקול, אלא זהו גם הגדרה יסודית מה היא תודעת אלקים אמיתית. כי אם התודעה נשארת בשמים – במצבים נעלים שבדעת, בהשכלות / הארות דקות – ואינה יורדת ל"לעשותו", לידי קיום מעשי של הרצון האלקי כפי שנתן לנפש זו – עדין לא נגעה בפנימיות האלקות.

לכן, לגבי ישראל, המבחן אם החיות שלו ב"אור-עד" באות מבחינת ההארה ד"יחידה" הוא אם הן מוסיפות בקבלת עול שלו לתורה ומצות בכל פרטיהן; אם "לא בשמים הוא" נעשית אצלו מציאות חיה יותר, שרצון ה' הוא דוקא כאן למטה, במעשה הגשמי. ואם הוא יוצא מתפלה או מהתבוננות עם הרגשת פחיתות בחמרת ההתחייבות להלכה, עם הרגשה שהוא "למעלה" מן הפרטים – זהו סימן ברור שהתודעה הלא-דואלית שלו לא באה מפנימיות ה"יחידה", אלא מיש מזוקק ד"אור-עד" שנתחטף עלי ידי הנפש הבהמית.

וכן, להבדיל, לגבי "חסידי אמות העולם", המבחן הוא אם החיות של אחדות ו"אנרגיה" מעמיקות אצלו את קבלת הרצון האלקי בשבע מצות ובדרך הישר והמשפט שמצפוננו, כשהוא מישר עם מצות אלו, מחייב אותו. ואם הוא יוצא מעבודתו עם הרגשה שגבולות מוסריים הם רלטיביים, ש"הכל אחד" ולפיכך טוב נרע אינם אלא מושגים – אז נגלה שה"יחיד" שלו לא נתעורר, אלא ש"צורה-אנוכי" ארגה מן האור ספור חדש המשרת את נוחותה.

ומזה נוכל להבין עוד עקר אחד: "דביקות" בלשון החסידות אינה סתם התאחדות עם אחדות בלתי מחלקת. "דביקות" פירושה הדבקות, והדבקות היא תמיד במישהו. זאת אחדות יחסית, כמו אחדות בן המדבק באביו, אשה בבועלה, "ונפשו קשורה בנפשו". ואפלו כשאנו מדברים על המדרגה העליונה ד" בטול במציאות, הוא בטול ה"אני" הנברא בתוך ה"אתה" האינסופי ד"אתה הוא", ולא התפיגות והתמזגות במחלט אישי-לא. לכן, דביקות אמתית צריכה להיות מלווה בהרגשת היות נעמד, נענה, נקרא, ושעומד לפני אלקים חיים.

וזהו הבדל דק מאד, אבל מכריע. אדם יכול לעמד בהשקט גדול ולהרגיש שאין אלא שדה אחד רצוף של מציאות, ויפרש זה כ"אין אלא תודעה", או "אני הוא זה". ובמצב כזה יכול גם לומר בשפתו את המלים "אין עוד מלבדו", אבל האחד שאליה הוא מדבר עדין אינו נתפס אצלו כ"אחר", כבעל העולם שמצוה ואוהב ומתגלה בתורה. זה עדין לא "דביקות" במובן החסידי; זהו השפלה / הארה גבוהה ב"אור-עד", אבל הציר היחסי חסר.

מה שאיננו, כשה"יחיד" מתחיל להאיר, האדם מוצא את עצמו לא רק כלול בתוך אחדות, אלא גם נענה ונקרא מתוכה. נולדת הרגשה של עמידה תחת מבט עין ה' יתברך, שהוא נודע ונקרא בשמו. ואצל ישראל, דבר זה מתגלה לרב בצורת קרבה חדשה אל דברי תורה ותפלה, כאלו הם נאמרים אליו פרטית. ואצל גוי, זה יכול להופיע כהרגשה מעמקת שהאחד שהוא יסוד כל המציאות גם חפץ במעשיו עם חברו, שיש צפייה אלקית עליו בבכרית נח. ובשניהם, הגלוי ד"יחיד" אינו משהו את העולם למישור אחד שונה, אלא מעמיק את כבוד היחס והאחריות.

ולפיכך יכולים אנו עכשו לברר סימנים ברורים להבחין אם מצב נעלה מסים נגע בנקודת ה"יחיד" או שנשארה בתוך השקבות הנבראות ד"שדה-לב" ו"אור-עד":

הראשון – עונה. התעוררות אמתית ד"יחיד" ממעטת את ההרגשה דחשיבות העצמו. האדם נעשה פשוט יותר, מוכן יותר לומר "איני יודע", ומסגל יותר לקבל מן התורה, מן הצדיקים, מן המסורת הקודמת לו. ואם החנה מובילה להרגשת עליות, שהוא מקדם ומשקלל יותר מאחרים – זה גופו ראיה שאינה באה מבטול.

השני – רבוי רחמים. מאחר שה"יחיד" שבכל נפש קשור ב"נשמת אדם" כללית, הגלוי שלו מעורר ממילא דאגה עמוקה יותר לאחרים, נכונות לשאת עמם על, לדון אותם לכף זכות. ואם דרך החנה המסתלקית שלו מעשה אותו יותר מרחק מסבלם של אחרים, יותר מוכן להצדיק את כאבם כ"קרמה" שלהם וכיוצא – זה מורה ש"שדה-לב" שלו נצטמצם ולא התרחב על-ידי האור.

השלישי – התחזקות ההתקשרות לרצון האלקי כפי שהוא ידוע לו. כמו שנתבאר, "לא בשמים הוא" פירושו שרצון ה' נמשך במעשים מחושים. ואצל יהודי, זה נמדד בשמירת שבת, פשרות, תפילין, טהרת המשפחה וכל גוף הלכה; בעמלו בתורה; בנקיטת דעת בעסקיו ובמדות בין אדם לחברו. ואצל גוי, זה נמדד בדקדוקו בשבע מצות, בדחיית גזלה, שפיכות

דמים, גלוי עריות, עבודה זרה, נאויז השם, אכזריות לפעלי חיים, ובהקמת דינים ישרים; ולמעלה מזה – בטפוח הסוד והאמת כפי שמצפוננו, המעצב על-ידי מצות אלו, מחיב אותו. ואם המצב המרחב אינו מתתרגם לתקפה תורה ולשמחה תורה בקיום המעשי באלו הדברים – עדן אינו גלוי ד"יחיד".

וכל זה נוהג בשוה ב"מקובל" ישראל ו"עובד אור" מאמות העולם. צורות העבודה שלהם שונות, אבל קריטריוני האמתיות אחד הם, משום שכלם שרושם ב"נשמת אדם" האחת ופניהם לאותו אלקים חיים. ובכל מקום השאלה היא: האם נתעוררה נקודת הבטול הפנימית, או רק תענוג החושה הדקה? האם האדם זו מ"ש לי תודעה" ל"הנני" – "הנני נוכח לפניך"?

ועם כל זה, ההזרה הקודמת נעשית עכשו ברוח לגמרי. כשדברנו על תודעה לא־דואלית, רגישות ל"אנגיזה", ואחוד פסיכולוגי, לא כונו למעט בערכם, שהרי גלויים אמתיים הם ב"שדה־לב" ו"אור־עד" ויכולים לשמש הכנאה להתעוררות ה"יחיד". הסכנה אינה אלא כשאדם טועה לראות בהם את התכלית עצמה, ובונה עליהם רוחניות שהיא עצמה מסבכת סביב האני, שעושה את מצביה הפנימיים לדון האחרון, ואינה נכנעת לרצון האלקי הנגלה "לא בשמים" אלא כאן למטה.

ומצד שני, כשחוויות אלו נתקבלות בענוה, ומנהגות על-ידי אור התורה בענין ישראל, ועל-ידי ברית נח ומצפון מתקן בענין האמות – אז יכולות הן להעשות כלים דקים לאור ה"יחיד", לתת לאחדות הפנימית להחדיר את "שדה־לב" ו"אור־עד" בלי שתלכד על-ידי הישות. אז הזכוה עצמו של האדם, התודעה המרחבת והלב הרגיש שלו – נעשים שקופים יותר לאשר שוכן בתוכם.

וזהו כבר הבהק דק מאיך כל הענינים שהתחלנו בהם – "צ'לם אלקים", "נשמת חיים", "נפש אלקית", "נשמת אדם", חמש השכבות, "יחיד" ו"יחידה" – יכולים להראות כפנים שונות של פונה אלקית אחת: שהנשימה האחת של אלקות שנתקעתה באדם תשוב אל מקורה על-ידי אנושות שיודעת, אוהבת ועובדת את האלקים החי בכל רבוי גווייה. אבל כדי לראות זה במלואו, צריך עכשו לחזור אל הפסוקים שפתחנו בהם, ולקרוא שנית באור כל מה שנתבאר.

ח

וכך אנו חוזרים להתחלה, אבל עכשו באזנים אחרות. כשהתורה אומרת "נעשה אדם בצלמנו כדמותנו", ומיד לאחר מכן "ויפח באפיו נשמת חיים", אינה מדברת בשתי לשונות, כאלו יש "צ'לם" כללי לכל ו"נשימה" מיוחדת למקצת. לפי כל הנתבאר, שני הלשונות הללו הם ענין אחד משני צדדים.

"צ'לם אלקים" הוא על עצם מהות ההתציירות של "נשמת אדם" ב"צ'לם" – כצורה – שבה יכול האחדות האלקית להשתקף בתוך הנברא. ו"ויפח באפיו" הוא על אפן ההתאמה, שהצ'לם הזה אינו צורה חיצונית בלבד, אלא נשימה חיה מן הפנימיות, נקודת "יחיד" החזקה בתוך "אנכי ה'". ומאחר ש"האדם" אשר באפיו נפח הוא כלל האנושות, הרי

הנשימה גם-כן היא נשימה כללית, נשימה אלקית אחת ששרשה אחד אף שהתפשטותה מתענפת לרבות התגלויים.

ובלשון אחרת: "נשמת חיים" אינה מתרבה במקורה. מצד הקדוש-ברוך-הוא, אין כאן אלא ה"נופח" האחד, והנפיקה היא פעלה פשוטה של השפעה. הרבוי נראה רק בעברה של אותה נשימה על-גבי רבוי האפים של איברי "נשמת אדם", שכל אבר מקבל לפי כלי. וזהו עמק מה שנאמר, שכל אדם, מצד מה שהוא אדם, עומד בתוך שדה נשימה אחת זו, וממילא נושא בו "צלם" שאינו זר לאלקות.

ועל גבי זה יבן עכשו בדרך חדשה המשנה האומרת ש"אדם נברא יחיד" וש"מטביעה אחת יוצאין מטבעות הרבה ואין אחד מהן דומה לחבירו". דלכאורה המשל ד"מטבעות" צריך באור, ששם מדגשת השויון – שמטביעה אחת חותמת את הכל בצורה אחת – וכאן מדגש הפרטיות, שאין אחד דומה לחבירו. אבל על-פי ענין "נשמת אדם" ואיבריה, הדבר מתישב בישר.

ה"טביעה" היא הצלם האלקי האחד של אדם-קדמון, הצורה הארפיטיפית שבה כל כחות האדם כלולים באחדות שלמה. וכשטביעה זו נטבעת בעולם, אינה מולידה חזרה שטוחה אחת, אלא גוף חי: לב, מח, ידים, רגלים, שכל אחד הוא התפרטות מיחדת של אותו צלם עצמו. ואין שנוייהם סתירה לטביעה, אלא הם גופה ההשלמה שלה. רק שבאחר-מעשה החטא, בהפרדת התודעה, כל פנים נוטה לחוות את עצמה ככל המציאות, ואז הרבוי נעשה מקור לפירוד. אבל כונת הבריאה היא שהמטבעות יכירו בטביעה המשתפת שלהן ויעבדו יחד כממלכה אחת.

ועל פי זה, הדבור החריף של האדמו"ר הגאון בתנאי, ש"הנפש האלקית" שב"ישראל היא "חלק אלקה ממעל", איננו חסד ושלוש שלילה של הנשימה האחת שבשאר האנושות, אלא הגדרה של האבר המיוחד שעל-ידו עתידה אותה נשימה להודע בהכרה גלויה כמה שהיא. ה"חלק אלקה ממעל ממש" הוא ה"יחידה" המגלה במוח-לב של "נשמת אדם", בחינה שבה ה"אניות" האלקית אינה רק שרש נעלם של ההיות, אלא נתפסת ונעבדת ככזאת על-ידי תורה ומצות.

והאמות, במשל הזה, הן כשאר האיברים. תפקידן אינו להתבונן בחיים בהפשטה, אלא לנוע, לבנות, לעשות בעולם באפן שמגלה את ה"רצון העליון" במבנים מחשיים של דין, חסד וסדר. אותה נשימה שישראל מצוים לדעתה בתורה, האמות מצוים להגשימה ב"דרך ארץ" וב"שבע מצות". וכשהיד נותנת צדקה לעניי הארץ, אפלו אם אינה מתבוננת ב"אין-סוף", מכל-מקום היא מעבירה לאותו מקום את הדם האחד של "נשמת אדם".

ועל פי זה נקרא גם-כן שנית הפסוק "כי בצלם אלקים עשה את האדם", הנאמר בהקשר אסור רציחה, ומדבר שם אל כל זרע נח. האזהרה אינה רק פרגמטית, שהעולם אינו יכול לעמוד אם ישחיתו בני אדם זה את זה, אלא היא מציאותית: השופך דם האדם פוגע בעצם ה"צלם" אשר בו משקע הנשימה האלקית. מצד "נשמת אדם", רציחה היא פגיעה עצמית של הארגון, מרד של אבר אחד נגד החיים שבהם הוא עומד עצמו.

וזהו גם פנימיות ענין הברית עם נח, שהשבע מצות שנמסרו לו ולזרעו אינן מערכת שניה ומשנה, אלא הן המערכת היסודית של השירים של גוף האדם. הן האפן שבו ה"גרויחידה" הפללי מתחיל להטביע עצמו ב"חומר-חיים" וב"צורה-אנוכי" בכל האמות, להכין את הכלים לזמן העתידי פשאותו "יחיד" יאיר בלי הסתר.

וכבר דברו הנביאים על אותו זמן, ש"אז אהפך אל עמים שפה ברורה לקרא כלם בשם ה', לעבדו שכם אחד". כאן הרבוי מבאר בפרוש – "עמים", "כלם" – ומכל-מקום העבודה נתארה כאחת – "שכם אחד". לא שההבדלים נחקקים, אלא שהם נעשים לתזמור. כל אמה נותרת עם לשונה, עם טבעה, עם מתנותיה המיוחדות, אבל כתפיהם מודקפות תחת על אחד.

ובלשון שהשתמשו בו: ה"גרויחידה" יתגלה בתוך כל אבר מאיברי "נשמת אדם", עד שכל אבר ירגיש בדרך המיוחדת את חיי הלב והמח. ישראל יעמדו בתפקידם הנצחי כ"ממלכת כהנים וגוי קדוש", ללמד דעת אלקות ולהגשים תורה בכל רבדי המציאות. והאמות ילכו "איש בשם אלקיו", דהינו לפי דרכם ותרבותם המורשת, ומכל-מקום "ואנחנו נלך בשם ה' אלקינו לעולם ועד", שפירושו שהכוון הפנימי של דרכיהם יהיה אל השם האחד.

ולא תהיה כאן סתירה: ה"נפש האלקית" שבאשראל תאיר כ"יחידה" המכרת בהכרה של "נפש האדם האחת", ובתוך האמות ה"נקודת יחיד" לא תהיה עוד נעלמת כלה, אלא תתעורר לראיה ולאחבה וליפי מוסרי מחשים. אותה נשימה אלקית עצמה שנתארה לפנים כמחלקת – כאן כפנימיות בריתית, ושם כ"מצפון" טבעי – תכר כ"רוח אלקים מרחפת" אחת, השורה ונוחה על כל בשר.

וזה נותן לנו, כבר עכשו, מדה לעבודתנו העצמית. היהודי, כשהוא לומד תורה ועושה מצות, צריך לדעת שאינו מבקש רק שלמות עצמית, ואפלו לא רק שלמות עמו בלבד, אלא הוא פועל כמו הלב והמח של גוף גדול, המושך אור "יחידה" לתוך "נשמת אדם" לטובת כל איבריה. וכשהוא מזכך את "חומר-חיים" שלו, את "צורה-אנוכי" שלו, את "שדה-לב" ו"אור-עד" שלו, ומכניעם לפני ה"יחיד", הוא מכין בתוך הארגון צנור ברור יותר שעל-ידו תוכל הנשימה האלקית לזרם גם אל האמות, לעורר בהן מצפון ואצילות.

והגוי הצדיק, כשהוא שומר על קדושת החיים, מקים בתי דינים של צדק, נמנע מגזלה ומערייות, ונוהג בהסד מפני שפך צנה אלקי ישראל בתורה – צריך לדעת שאינו עומד מחוץ לאיזה מעגל סגור, אלא הוא משמש כאבר נאמן בתוך אותו "נשמת אדם" עצמה. הכנעתו, ענותו לפני הרצון האלקי, וכוכו את חמש השכבות באופן המיוחד לו – הם גופם התגלות ה"גרויחידה" שנתנפחה באדם מראשית.

ובאופן זה, "ויפח באפיו נשמת חיים" נעשה לכל אחד ממנו לא רק תאר של רגע רחוק שהיה, אלא קריאה חיה של הויה הנעשית תמיד. הנשימה האלקית האחת מחיה גם עכשו את האדם, ומבקשת לשוב אל מקורה באהבה ועבודה. לחיות מן הנשימה הזאת פירושו לקבלה בכלי הנתון לאדם – תורה ומצות לישראל, ברית נח וישר לאמות – עם בטול, עם ההכנה לומר "הנני" במקום שבו הוא עומד.

אז ילך גוף האנושות ויהיה שפוף יותר לחייו עצמו. הרבים דרכים יתגלו לא כתבועולות זה עם זה על האמת, אלא כתשובות משנות לכתובת אחת. וכשבזמן הבא "יראו כל בשר יחדיו כי פי ה' דבר", יתגלה למפרע שזמן ה' נעשה אדם הראשון עד אותו גלוי גדול אחרון, לא היה כי אם נשימה אחת, צלם אחד, "נשמת אדם" אחת, החוזרת לסוף כל הדרכים, עם כל איבריה, אל האחדות הפשוטה אשר ממנה יצאה.

One Breath Within - for The Alter Rebbe

א

וויאמר אלקים נעשה אדם בצלמנו כדמותנו וגו', וויברא אלקים את האדם בצלמו, בצלם אלקים ברא אתו (בראשית א:כ"ו-כ"ז). ועוד כתוב להלן: ויפח באפיו נשמת חיים, ויהי האדם לנפש חיה (שם ב:ז). ועוד, אחר המבול, כשנתחדש העולם ונכרת הברית עם כל בשר, זאגט די תורה: שפך דם האדם באדם דמו ישפך, כי בצלם אלקים עשה את האדם (שם ט:ו).

ווצריך להבין. הא, דוה, די תורה דייקא אין ידן לושון ולושון, און א כל-שכן אין אנהייב מעשה בראשית, ווי ידע ווירט און ווירט איז א שרש צו אלץ וואס נעמט זיך ארויס שפעטער. וואס הייסט דער ענין פון "בצלמנו כדמותנו" און "בצלם אלקים ברא אתו"? וואס איז די "נשמת חיים" וואס מ'האט אריינגעבלוזט פון עילא אין אדם, אז דורך דעם "ויהי האדם לנפש חיה"? און עקר, צו אונזער ענין, אויף וועמען זיינען די בטויים געזאגט?

דהנה, לכאורה, וואלט געווען ארט צו זאגן, אז אזעלכע הויכע בטויים – צלם אלקים, נשמת חיים – פאסן נאר צו ישראל, וואס זיי זיינען שפעטער באוואוסט געווארן בחירה צו זיין "ממלכת כהנים וגוי קדוש". און זע, די תורה שטעלט ארויס די בטויים אין אנהייב פון אלץ, פארן זיין פון אברהם אבינו, פאר דער אבדלה פון ישראל פון אנדר עמים. דער אדם, אויף וועמען עס שטייט "בצלם אלקים ברא אתו", איז אדם הראשון, דער טאטע פון גאנצע מענטשהייט. און דער פסוק "כי בצלם אלקים עשה את האדם" איז געזאגט צו בני נח, צו אלע וואס גייען ארויס פון אדם, און דאס איז דער טעם אויף דעם איסור שפיכת דמים אויף אלע בני אדם. פון דעם זעט מען קלאר, אז צלם אלקים איז ניט קיין שפעטערער און באזונדערער קנזן, נאר א איכות אריינגעגראויבט אין עצם מציאות פון אדם ווי אזא.

און דאס איז מפורש אין משנה (סנהדרין ד:ה): "לפיכך נברא אדם יחיד, ללמדך שכל המאבד נפש אחת מישראל מעלה עליו הכתוב כאלו אבד עולם מלא, וכל המקיים נפש אחת מישראל מעלה עליו הכתוב כאלו קיים עולם מלא. ומפני שלום הבריות, שלא יאמר אדם לחבירו אבא גדול מאבא שלך וגו', ולהגיד גדולתו של הקדוש ברוך הוא, שאדם טובע מטבעות הרבה בחותם אחד וכלן דומין זה לזה, ומלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא טבע כל אדם בחותמו של אדם הראשון, ואין אחד מהן דומה לחבירו. לפיכך כל אחד ואחד חייב לומר בשבילי נברא העולם".

און זע, די משנה, וואס זי רעדט אין דין דיני נפשות פון אלע בני אדם, בטאנט, אז אדם איז נברא געווארן יחיד, כדי אז אלע וואס גייען ארויס פון אים – אן חלוק עם און לשון – זאלן וויסן, אז זיי האבן איין שרש, איין "חותם". און דער חותם, ווי די משנה ענדיקט, איז צו "להגיד גדולתו של הקדוש ברוך הוא". עצם דעם, אז פון איין חותם גייען ארויס פנים אן

קיין־צאל אין שנוי און הַבְּדֵל, יִדְעַר איינער איינמאָליק אין זײַן מין, דאָס אליין איז די הַכְרָזָה אויף גְּדוּלַת אֱלֹקוֹת. און לויט דעם קומט אַרויס, אַז די יְחִידוּת פֿון יִדְעַר אָדָם, אין אַלע זײַנע פֿרטי פֿרטים וואָס מ'קען נישט אַראָפּמינערען, איז ניט נאָר אַ פֿסיכאָלאָגישער פֿענאָמען, נאָר אַ גלוי פֿון צָלָם אֱלֹקִים, אַרײַנגעגראָויבט אין אָדָם און אַריבערגעגעבן צו אַלע זײַנע קינדער.

אַבער עֲדִין דאַרף מען פֿאַרשטיין: וואָס איז דער "חֹתֶם" אין עֲצָם הַנֶּפֶשׁ? וואָס איז די פֿנימיות פֿון צָלָם אֱלֹקִים, אַז צוליב איר, ווער ס'מאָכט אַ נֶפֶשׁ אַחַת ווערט אָנגעזען ווי אַ מאָכט עוֹלָם מְלֵא; און צוליב איר איז דער איסור רִצְיָה אויף גאַנצע מענטשהייט געגרינדעט אויף "כִּי בְּצָלָם אֱלֹקִים עָשָׂה אֶת הָאָדָם"? און וואָס איז דער שְׂיִכוּת צו "נוֹיֶפֶח בְּאַפִּיו נִשְׁמַת חַיִּים"?

דְּהַנָּה, עֲצָם דער בְּטוּי "נוֹיֶפֶח" איז אַ פֿלֵא. און ווי עס איז באַוווּסט פֿון חז"ל (און ווי עס ווערט מבאָר אין חסידות) "מִן דְּנֶפֶח מִתּוֹכָהּ נֶפֶח" – אַז די נִפְיָה קומט פֿון פֿנימיות, פֿון פֿנימיות פֿון אָדָם. און די כְּתוּב זאָגט ניט, אַז ער האָט געשאַפֿן אָדָם און אַרײַנגעגעבן אין אים אַ נֶפֶשׁ נִבְרָאָת ווי בְּבִהּמוֹת און חַיּוֹת, נאָר דאָוואָ "נוֹיֶפֶח בְּאַפִּיו נִשְׁמַת חַיִּים". פֿון דעם איז מוֹבָן, אַז די נֶפֶשׁ פֿון אָדָם, אַפִּילוּ ווען זי גייט אַראָפּ צו מַחְיָה זײַן אַ גוֹף גִּשְׁמִי, האָט זי אַ באַזונדערן שְׂיִכוּת מיט פֿנימיות דאָס־סוּף בְּרוּךְ הוּא כְּבִיכּוֹל. און דאָס איז דער סִיבָה, אַז זי הייסט "צָלָם אֱלֹקִים", אַז אין עֲצָם מְצִיאוֹת פֿון אָדָם איז דאָ עפּעס וואָס איז אין דִּמְיוֹן און הַשְׁתּוּוֹת מֵה צו אֱלֹקוֹת.

אַבער זע, דאָ מוזן מיר זיך אָפּשטעלן. ווייל אויב מיר וועלן זאָגן, אַז די נִשְׁמַת חַיִּים און דער צָלָם אֱלֹקִים געפינען זיך אין יִדְעַר אָדָם, יִשְׂרָאֵל און גוי גלײַךְ, ווי וועלן מיר פֿאַרשטיין אַלץ וואָס עס ווערט אין אויספֿירלעכקייט מבאָר אין תּוֹרַת הַחֲסִידוּת, אַז בײַ יִשְׂרָאֵל איז דאָ אַ נֶפֶשׁ אֱלֹקִית, וואָס זי איז "חֵלֶק אֱלֹקָה מִמַּעַל מִמַּשׁ", אין אַזאַ אָפֿן, אַז אַזאַ זאך זעט מען ניט געזאָגט אויף אַמּוֹת הָעוֹלָם? און פֿון אַנדערער זייט, אויב מיר וועלן וואַלטן וועלן מִיַּחַד זײַן דער לשוֹן "צָלָם אֱלֹקִים" נאָר צו יִשְׂרָאֵל, איז דאָס אָפּען קעגן פֿשוּטוֹ שֶׁל מִקְרָא און די ווערטער פֿון מִשְׁנָה און רַמְבַּ"ם, ווי עס וועט זיך באַוווּזן.

דען זע, רַמְבַּ"ם אין הִלְכוֹת מַלְכִּים (פֶּרֶק ח'–י') לייגט אַרויס קלאַרע הִלְכוֹת אין ענין אַמּוֹת הָעוֹלָם. און ער פֿוסק, אַז זיי זײַנען נִצְטוּ געוואָרן אויף זײַבן מִצְוֹת, און "כֹּל מִקְבֵּל שְׁבַע מִצְוֹת וְנִזְהָר לַעֲשׂוֹתוֹ, הֵרִיזָה מִחֲסִידֵי אַמּוֹת הָעוֹלָם, וְיֵשׁ לוֹ חֵלֶק לְעוֹלָם הַבָּא". און ער דערקלערט נאָך, אַז די שְׁלִימוֹת פֿון אַזאַ קִבְלָה איז, ווען ער טוט זיי "מִפְּנֵי שְׂצוּהָ בְּהֵן הַקְדוּשׁ בְּרוּךְ הוּא בַּתּוֹרָה, וְהוֹדִיעֵנוּ עַל־יְדֵי מֹשֶׁה רַבֵּנוּ, שְׂבַגְנֵי נֶחַ מִקֶּדֶם נִצְטוּ עַל־יְהוָה". און עס קומט אַרויס, אַז עס איז ניט נאָר, אַז אַ גוי קען זיך פֿירן מוֹסְרִישׁ, נאָר אַז ער קען שטיין אין אַ מַעֲמָד פֿון קִבְלַת עוֹל מַלְכוּת שְׁמִים און צוויי הִשָּׁם ווי עס איז נִגְלָה געוואָרן אין תּוֹרָה, און דורך דעם זוכה זײַן צו עוֹלָם הַבָּא.

און דאס דארף אַ ביאור. דען עולם הבא, לויטן לשון רמב"ם, איז נישט קיין גשמישער שָׁכָר, נישט קיין גן און טייד, נאָר דער מצב פֿון נפֿש נאָך איר פֿירוד פֿון גוף, ווען זי תענוגט זיך אין זיז השִׁכִּינָה, אין ידעית השֵׁם אָן דעם גשמישן מלבוש. אויב אזוי, ווי קען זיין, אז די נפֿש פֿון אַ חסיד אַמֹת העולם, וואָס לויטן פֿאַרשטאַנד פֿון אַ סך לשונות אין חסידות ווערט נישט אנגערופֿן "חלק אַלקה ממעל" ווי נפֿש ישִׂרָאֵל, זאָל קענען זיין אין אזאָ דגֵּרֶת דְּבִיקוּת און תענוג אין אַלקות? דאָס ווייזט דאָך, אז אויך אין אים איז דאָ אַ נְקוּדָה פֿנימית, וואָס איז ראוי צו דְּבִיקוּת אין זיז השִׁכִּינָה און צו אייביקער קיום פֿון איר.

און מען דארף נאָך דורכדענקען אליין דעם טעם, וואָס תורה גיט אויף איסור רציחה אויף אלע אַדָם: "כִּי בְּצִלְם אֱלֹקִים עָשָׂה אֶת הָאָדָם". און עס שטייט נישט "כִּי יָקָר הָאָדָם" אָדער "כִּי הַחֲבֵרָה צְרִיכָה סֹדֶר", אפֿילו אז אויך די זאכן זיינען אמת אין זייער מדרגה. נאָר תורה גיט אַפ, אז די חֲמֵרָה פֿון עֶזֶן און דער פֿלִישישער חיוב אויף אלע בְּנֵי אָדָם צו היטן לעבן פֿון חֲבִירוֹ, זיינען דאווקא געגרינדעט אין צִלְם אֱלֹקִים. פֿבוֹד הָאָדָם איז נישט נאָר אַ חֲבֵרַת־ישׁעֵר אָדער תועלתנישער ענין, נאָר אַ מַטְפָּסִישער: אָנרירן אין זיין בלוט איז פֿאַלו אַרײַנגרייפֿן, פֿבִּיכֹול, אין צִלְם אֱלֹקִים.

און פֿון אלץ דעם איז קלאָר, אז די שְׂאֵלָה איז נישט צי אַמֹת העולם האָבן אַ שִׁכּוּת צו אַלקות אָדער נישט. דען תורה אליין, אין איר אָנהייב, לייגט אַרויס, אז אַדָם ווי אזאָ איז נִבְרָא "בְּצִלְם אֱלֹקִים", אז זיין לעבן איז מחוייב אין אַ "נִשְׁמָה" פֿון אינעווייניק, און אז מֵאֲבֹד זיין לעבן איז אַ מעוט פֿון אַ גאַנצן עולם צוליב גְדוּלַּת זיין שְׁרֵשׁ. די מִשְׁנָה נעמט אַרײַן אַדָם ווי אַ יחיד־ישׁן חוֹתֶם, פֿון וואָס אלע זיינען נִבְרָא געוואָרן, און רמב"ם פֿרַט אויס, אז אַ חסיד אַמֹת העולם איז זוכה צו עולם הבא, צו אַ חֵלֶק אין אייביקן לעבן פֿון נפֿש אין זיז השִׁכִּינָה.

די עיקר־שְׂאֵלָה איז נאָר אזוי: ווי פֿאַרשטייען מיר די מהות פֿון יענעם צִלְם און יענער נְשִׁימָה, וואָס זיינען מִשְׁתַּף צו אלע, און וואָס איז זייער שִׁכּוּת צו די נפֿש הַאֱלֹקִית, וואָס חסידות רופֿט אָן אַ באַזונדערער ענין בײַ יִשְׂרָאֵל? אין וועלכן זין איז יְדַעֵר אַדָם אַ "צִלְם" פֿון אַלקות, און אין וועלכן זין איז דאָ אַ פֿנימ־ישׁע יחידות, אַ באַזונדערער אופֿן פֿון אַלק־ישׁע לעבן, אַרײַנגעגעבן אין נְשִׁמַּת יִשְׂרָאֵל? ווי קען מען האַלטן, מיט שלימע אַמוֹנָה, בייִדע: די פֿלִישישקייט, וואָס תורה שטעלט אַרויס אין אָנהייב, און די פֿרִט־ישׁקייט, וואָס תורה אין איר פֿנימיות פֿטאַנט?

דען אויב מיר וועלן פֿאַרבלאַנדזשען דעם הִבְדִּיל, וועלן מיר אַראָפֿרעדן פֿון מהות שְׁלִיחוֹת פֿון יִשְׂרָאֵל, פֿון בְּרִית הַתּוֹרָה און מִצְוֹת, און פֿון טיפֿן באַגריף "חֵלֶק אֱלֹקָה מִמַּעַל". און אויב מיר וועלן איבערטריבן זיין אין דער אַבְדִּלָה, דורך פֿאַרנאַכלעסיקן אָדער אַפֿשטויסן די פֿלִישישקייט פֿון צִלְם אֱלֹקִים און עולם הבא צו חֲסִידֵי אַמֹת העולם, וועלן מיר פֿאַרקרומען פֿשֵׁט פֿון תורה און צומאַכן די אויגן צו זען צִלְם אֱלֹקִים וואָס גיט זיך אַפֿ אין גאַנצן פֿולקייט פֿון מיליאַרדן מענטשליכע פֿנים.

לפיקה זיינען מיר געצוונגען צו זוכן א טיפערע השקפה, א פנימישע קוסמולוגיה פון נפש האדם, אין וועלכער ביידע זייטן זאלן זיך איינארדענען אין זייער אמתן ארט: א מדרגה, אין וועלכער אלע גייען ארויס פון איין אדם און טראגן איין אלקי'ישע נשימה, און אין דעם א נוסף-התחלקות פון תפקידים און גלויים, ווו ישראל און אמות העולם האבן ביידע א באזונדערע שליחות אין גלוי האחד. און צו ברענגען דעם ענין נענטער, דארף מען קודם-כל פארקלערן די קלסישע שיטה פון "שתי נפשות" ווי עס ווערט מבאר אין תנ"א, און פון דארטן וועט זיך די שאלה נאך מער אויסשארפן, ביז אז די תשובה וועט מחייב זיין א נייע התבוננות אין עצם מבנה נפש האדם.

ב

ולבאר דאס, דארף מען עצמא צוריקרופן אין אונדזער דעת דאס וואס עס ווערט מבאר בהארחה אין אנהייב ספר התנ"א, ווו דארטן לייגט אריין דער אדמו"ר הזקן א גרויסן יסוד אין ענין נפשותיהם פון ישראל. דהיינו, ער הייבט אן דארטן מיטן מאמר חז"ל אז "כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא", און ער פרגט: וואס איז די פנימישע הגדרה פון א "בינוני", דער בינוני-מענטש, וואס זיין עבודה איז דער נושא פונעם ספר? און כדי צו דיפנירן דאס, שטעלט ער פאר אין אנהייב און באשטימט, אז "כל ישראל, אחד צדיק ואחד רשע, יש בו שתי נפשות" – נישט סתם צוויי יצרים, נאר צוויי גאנצע נפשות, יעדע מיט אירע כחות און איר באזונדערן רצון.

די ערשטע איז די נפש החיננית-הטבעית, וואס מ'רופט זי אויך נפש הבהמית, וואס זי איז אין בלוט און מאכט לעביק דעם גוף, און פון איר קומען ארויס די טבע'ישע תכונות און מדות, ביידע – די משחית'דיקע און אויך די מזוקק'דיקע און אפילו די אציל'ישע. און אזא נפש, ווי עס ווערט דארטן מבאר, איז נישט במיוחד שיכת צו ישראל, נאר זי איז "מסטרא דקליפה וסטרא אחרא", אין דעם זין, אז איר תודעה איז צענטרירט אין דער אייגענער ישות און אין וועלט אלס א זעלבסט-שטענדיקע מציאות, און דאס זעלבסט-לעבנס-כח געפינט זיך, אין איר אלגעמיינעם טבע, אויך ביי די אמות העולם; דען אויך זיי לעבן, שפירן, תאווען, פארשרעקן זיך, ליבן, כועסן, און זיי קענען האבן רחמים, נדיבות און א טוב טבעי.

נאר אזוי, ווי ער דארטן מבחין, איז ביי דער נפש הבהמית פון ישראל, אז די טבע'ישע מדות, ווען זיי זיינען מזוקק און דורכגעארבעט, זיי זיינען פון טבען נייגט צו זיין "חסד דקדושה", זיך אונטערצושטעלן צו קדושה און זיך צו הויכערן צו איר; משאין כן ביי די אמות העולם, ווו אפילו ווען די מדות זיינען גוטע און רשר-טיקע, איז דאך אין זייער עצם-מקור זיינעם דער ענין פון "חסדים דקליפה", דהיינו אז זיי גילן פון זיך אליין נישט ארויס אלקות, נאר בלייבן אריינגעשלאסן אין די גרענעצן פונעם נבא און מענטשליכן. און אין דעם גייט דער אדמו"ר הזקן אין די טריט פון די פריערדיקע ספרים הקבל'יים, וואס רעדן וועגן די נשמות פון די אמות ווי זיי קומען פון חיצוניות העולמות, און וועגן ישראל ווי זיי קומען פון פנימיות.

און נאך דעם, וואָס ער לייגט אַריין דעם יסוד, גייט ער ווייטער אין צווייטן פֿאַרן צון עקסטרעם וואָס רירט אונדז נאָך מער: אַז צוזאַמען מיט דער נפֿש חיונית-בהמית, "יש בְּיִשְׂרָאֵל נֶפֶשׁ אַחֶרֶת, נֶפֶשׁ שְׁנִית, שְׁהִיא חֵלֶק אֱלֹהִים מִמַּעַל מִמַּשׁ", און ער ברענגט דעם פֿסוק "כִּי הוּא חַיִּיד", און דעם אויסדרוק "בְּנֵי בְכוֹרֵי יִשְׂרָאֵל", און דעם מִשְׁל פֿון א זון וואָס נעמט זיך פֿון מוח פֿון טאַטען, כדי צו באַקלערן, אַז די נפֿש הַאֱלֹקִית פֿון א ייד איז נישט סתם אַ נבְּרָא פֿון הקב"ה, נאָר זי איז בְּעֶצֶם מֵהוּת איר פֿאַרבונדן מיט אים, ווי אַ זי צום זון, ווי אַ קינד צון טאַטען.

און ער באַקלערט דאָרטן נאָך מער, אַז די נפֿש הַאֱלֹקִית, ווײַל זי איז אַ חֵלֶק אֱלֹהִים מִמַּעַל מִמַּשׁ, איז זי אין איר טבֿע פֿנוי און אַרומגערינגלט צו אַלקות; אַלע אירע כּחוֹת – חֲכָמָה, בִּינָה וְדַעַת, אַהֲבָה און יִרְאָה, תּפִּאָרֶת און אַזוי ווייטער – זיינען בְּעֶצֶם געשטעלט צו וויסן דעם שם, צו ליבן אים, זיך צו דאווענען אין אים, און זיך צו מַכְבִּיל זײַן פֿאַר אים. און אַפֿילו אַז אין דער נגְלַה־הַתְּנַהֲגוּת פֿונעם מענטש קען אַזאַ נפֿש זײַן זייער פֿאַרהוּלם, און די נפֿש הַבְּהִמִית איז די וואָס הערשט, בלײַבט זי דאָך אין איר עֶצֶם דאָס וואָס זי איז: אַ באַקאַנטע אַלְקִישֶׁע פֿנוּיִות, אַ רֶצוֹן נאָר צו אַלקות, און אַ טבֿעיִישער בַּטוּל צום אײַנסוף.

און זע, לויט פֿשֶׁט הַגְּלוּי פֿון תּנַיָא, קומט אַרויס אַ קלאָרער הֶבְדֵּל: די נפֿש הַבְּהִמִית, וואָס זי איז דער יסוד פֿון די געוויינטלעכע מענטשליכע לעבנס־כּחוֹת און פֿסיכולאָגִיָה פֿונעם מענטש, איז מִשְׁתַּפֶּת בײַ יִשְׂרָאֵל און בײַ די אַמּוֹת, נאָר אַז דאָרטן זיינען דאָ הֶבְדֵּלִים אין זכּוּר און אין נײַג; און די נפֿש הַאֱלֹקִית, וואָס זי איז אַ "חֵלֶק אֱלֹהִים מִמַּעַל" און איר דַּעַת און רֶצוֹן זיינען נאָר צו אַלקות, ווערט דאָרטן באַשריבן אַלס אַ יְרוּשָׁה בְּמִיָּחָד צו יִשְׂרָאֵל, "עם קְרֹבֹו", וואָס זיי זיינען פֿאַרבונדן מיט אַ קִשֶׁר הָעֶצֶם צו תּוֹרָה און מִצְוֹת.

און דער אַדמו"ר הַזֶּקֶן חֲדָשֶׁט נישט דעם הֶבְדֵּל פֿון זיך אַליין, נאָר ער גיט אים אַ לְבוּשׁ און אַ חֶבֶד־דײַשן לִשׁוֹן לויט דאָס וואָס עס איז שוין מבאָר אין זֶהר און אין כּתָבֵי הָאַרִיז"ל, וווּ עס שטײט "יִשְׂרָאֵל מְקַשְּׂרִין בְּאוֹרֵייתָא וְאוֹרֵייתָא בְּקוּדְשָׁא בְּרִיד־הוּא", און אַז "יִשְׂרָאֵל, אוֹרֵייתָא וְקוּדְשָׁא בְּרִיד־הוּא חֵד הוּא" – אַז דאָ איז אַ אַחֲדוּת צווישן דער נפֿש פֿון יִשְׂרָאֵל, דער אַלְקִישֶׁר חֲכָמָה פֿון תּוֹרָה און דעם אײַנסוף בְּרוּךְ־הוּא. און דאָרטן ווערט מבאָר, אַז שְׂרֵשׁ פֿון יִשְׂרָאֵל איז אין פֿנימִיּוֹת הַכִּלִּים דאַצִּילוֹת, און שְׂרֵשׁ פֿון די אַמּוֹת איז אין חִיצוֹנִיּוֹת און אין די נידעריקע עוֹלָמוֹת. און פֿון דעם פֿשוּטִין מִשְׁמַעוֹת פֿון אַלע דְּבוּרִים קומט אַרויס, אַז דאָ איז, אין עֶצֶם מֵהוּת הַנֶּפֶשׁ, אַ הֶבְדֵּל אין מִין און נישט נאָר אין שְׁעוֹר.

נאָר כדי מען זאָל זיך נישט פֿאַרטאָן, דאָרף מען אונטערשטרייכן, אַז אַלע די לִשׁוֹנוֹת אין תּנַיָא און אין זֶהר זיינען דְּבָרֵי אַלְקִים חַיִּים, הײַליק און אמת, און קיין שום מענטש האָט, חלילה, נישט קיין רשות זיי אַפּצושטויסן אָדער זיי צו פֿאַרמילדערן צוליב חִיצוֹנִישֶׁע חֲשׁוֹנוֹת. בְּרִית יִשְׂרָאֵל, בְּחִירַת יִשְׂרָאֵל, די בְּמִיָּחָד קְדוּשָׁה פֿון דער נפֿש הַיְּהוּדִי – זיי זיינען מוֹחֲלָטִע יסודות פֿון תּוֹרָה, און יעדער פֿרוּווּ צו פֿאַרגלײַכן זיי מיט אַ נעפלדיקן הוּמָנִיזם איז אַ בְּגִידָה און נישט אַ העמָקָה. אונדזער גאַנצע דרך איז צו מקבל זײַן די ווערטער פֿון אונדזער רבּוֹתֵינוּ אין זייער גאַנצער חֲמָרָה, און דאווענען דורך דעם זיך אַרײַנצופֿירן אין אַ אמת'ע און ברייטע הַבְּנָה, און נישט אַנטלויפֿן פֿון זייערע תּוֹצְאוֹת.

און דאוועקע ווען מ'נעמט זיי אין גאנצער חמרה, שטארקט זיך די קשׂא. דען ווען מ'הערט, אז די נפש האלקית איז א חלק אלוקה ממעל ממש, און אז דאס ווערט געזאגט אויף "כל ישראל, אחד צדיק ואחד רשע", און אז אזא לשון ווערט נישט געזאגט אויף א נכרי, איז די גלייכדיקע מסקנה, כמעט אוממעגלעך אנדערש, אין פשוט'ן געדאנק פונעם מענטש, אז נאר דער ייד האט א אמת'ע פנימישע אלקיישע נפש, נאר דער ייד איז אין עצם מהותו אלקי; און דער נכרי האט נאר נבראדיגע לעבנס-כחות פון השם, און נישט אלקות אין אים אריין.

און דאס זעט אויס ווי א פשוט'ע סתירה צו דאס וואס מיר האבן פריער געזען אין ענין צלם אלקים און נשמת חיים וואס מען האט געגעבן צו אדם און צו אלע זיינע דורות, און אין ענין דעם חלק אין עולם הבא פון חסידי אמות העולם. דען אויב דער נכרי האט בכלל, אין קיין אופן, נישט קיין נפש וואס איז באמת אלקית, ווי קען ער זיין א "צלם אלקים" אין יענעם פשוט'ן זין פון אדם? און ווי איז זיין דביקות אין עולם הבא צום אין-סוף, אויב ס'איז בכלל נישטא קיין חלק אלוקה אין עצם?

און נאך מער: די קשׂא איז נישט נאר פון כתבים, נאר אויך פון דער מציאות וואס די השגחה העליונה ווייזט אונדז אין אונדזער צייט. דען אין די ערשטע דורות, ווען די אמות זיינען געווען פארטונקען אין גראבער עבודה זרה, אכזריות און השחתה, און ישראל זיינען געווען במיוחד אויסגעצייכנט אין זייער דביקות אין תורה, איז עס געווען לייכטער זיך פארצושטעלן, אז דא איז א מהות'דיקער פרץ וואס דרוקט זיך פשוט ארויס אין דער היסטאריע. נאר אין אונדזער דור, ווו דער אלקיישער פלאן האט ארויסגעבראכט א וועלט, אין וועלכער די ז' מצות בני-נח, אין זייער אלגעמינעם אינהאלט, זיינען אריינגעקריצט אין מצפון פון א סך פון די אמות; און ווו דא זיינען רבבות רבבות נכרים וואס זוכן אמת, זיי זיינען גרייט זיך אפצוגעבן פאר צדק און רחמים, זיי שרייען ארויס פון א טיפן שרעק פארן בורא, זיי לערנען דאס וואס זיי וויסן פון זיין דבר, און זיי תאוו'ען צו גיין אין זיינע וועגן – אזא אימפירישע מציאות שרייט זיך אפ צו א חשבון אין תורת הפנימיות.

דען איז דא דערפאר מעגלעך צו זאגן אויף א מענטש וואס דאוונט מיט טרערן צו איינעם גאט, וואס ברכט זיינע תאווען פון יראת שמים, וואס הייליקט זיין לעבן צו חסד און צו פארמינערן לידן, אז זיין נפש איז נאר א נפש בהמית פון קליפה, אן קיין פנימישע אלקיישע שכבה? און אויב עמעצער זאגט אזוי, איז דאס נישט נאר שווער לויט פשיטות פון פסוקים און די ווערטער פונעם רמב"ם, נאר אויך שווער לויט דעם הרגש פון הארץ, וואס זעט א זיו אלקות אין אזעלכע פנים. און אויב מענטפערט, אז אלץ דאס איז נאר פון א זכוכה אין דער נפש הבהמית, דארף מען דאן מסביר זיין: וואס איז דער טבע פון אזא זכוכה, וואס קען אזוי נאענט אפשפילגען די פעולות און התנסויות וואס תנאי לייגט צו אויף דער נפש האלקית – אהבת השם, יראת השם און בטול צו זיין רצון?

און פֿון אנדערער זייט, אויב מ'זאגט, אז אויך די אַמנות האָבן אַ נפֿש אַלקית אין יענעם זעלבן גדר העצם וואָס ישׂראל האָבן, דאָן רייסט מען כמעט אַראָפּ גאַנצן בנִין וואָס תנִיָא האָט אויפֿגעבויט אויף דעם יסוד פֿון שְׁתֵּי נפֿשות, און מ'מכחיש זיינע ווערטער און די ווערטער פֿונעם זֶהר און אַרִיזײל, און מ'מאַכט אויך אומקלאָר די הִלְכָּתִישׁע און בְּרִית־דיקע הִבְדָּלִים צווישן ישׂראל און די אַמנות, וואָס זיי זיינען קבוע און נצחי. און דאָס איז אוממעגלעך.

לפֿיכֶּךָ זיינען מיר געצוונגען צו זאָגן, אז די פשוט'ע בילד אָן הִבְחָנוֹת – אז דאָ זיינען צוויי קאטעגאָריעס פֿון בְּרִיּוֹת, איינע מיט אַ פֿנימִישער אַלקישער נפֿש און איינע אָן דעם – דרוקט נאָך נישט אויס דעם טיפֿן ענִין ווי ער איז באַמֶּת. און מען דאַרף זאָגן, אז דאווקע די חריף־קייט אין לשון פֿונעם אַדמו"ר הֶזְקֵן אַליין איז די רופֿ צו זוכן אַ טיפֿערן עמֶק. דען זיין פֿונֶה איז נישט צו רעדן פֿון מִטְפִּיזישע שוויַערֶךָ, חלילה, נאָר צו דיפֿינירן דעם מִבְּנָה פֿון דער עבֻדָּה וואָס איז בְּמִיָּחָד שִׁיכָת צו ישׂראל, וואָס זייער תּפִּקִיד איז תּוֹרָה און מִצְוֹת; און פֿאַר דעם באַשרייבט ער די נפֿש הַאֲלֵקִית אַלס יענע גלויַע פֿנויות צו אַלקוֹת, וואָס זי איז די חַיִּי הַפְּנִים פֿונעם ייִד.

און לויט דעם קען מען אָנהייבן מִסְתַּפֵּק זײַן, אז דאָ איז אַ הִבְדָּל צווישן שְׁרֵשׁ הַנֶּפֶשׁ און איר גלויַען ציור אין דער היסטאָריע; צווישן דער אַחֲדוֹת הָעֵצָם, וואָס מעג זײַן שִׁיכָת צום מענטש אַלס מענטש, און צווישן דער בְּמִיָּחָדֶער צורה, אין וועלכער אַזאַ אַחֲדוֹת גיט זיך אָפּ אין ישׂראל אַלס עַם הַבְּרִית. און מעג זײַן, אז דער נאָמען "נפֿש אַלקית", ווי ער שטייט אין תנִיָא, איז אַ נאָמען אויף אַ באַשטימטן גלוי, אויף אַ באַשטימטע הִתְגַּלּוּת אין דַּעַת און אין עבֻדָּה, וואָס אין זײַן עֵצָם־שְׁרֵשׁ איז ער נישט באַגרענעצט צו ישׂראל אַליין.

נאָר כדי צו זאָגן אַזאַ זאך אויף אַן אופֿן וואָס איז נישט נאָר אַ הִשְׁכָּלָה בְּעֵלְמָא, דאַרפֿן מיר אַ ברייטערע קוסמאָלוגִיָה פֿון נפֿש הָאָדָם, העכער פֿון דער דיכטומִישער צעטיילונג פֿון בְּהִמִּית און אַלקית ווי זי ווערט געזאָגט נאָר אויף ישׂראל. מען דאַרף פֿרעגן: וואָס איז די ערשטע מענטשליכע נפֿש, פֿריער דער הִתְחַלְקוֹת אין ישׂראל און אין די אַמנות? ווי איז אַזאַ נפֿש אָרדנטלעך מסֻדָּר אין אירע שְׂכָבוֹת, פֿון דער בְּהִמִּית־שער חַיּוֹת ביז דער נִסְתָּר־ער נְקוּדָּה פֿון אַחֲדוֹת? און אויף וואָסער אופֿן איז מעגלעך, אז אין אַ גרויסער אייניקער מענטשליכער נפֿש זאָלן זײַן פֿאַרשידענע אַיבֿרים און ענפֿים, יעדע מיט זײַן גלויַען תּפִּקִיד, און דאָך זאָלן אַלע צוזאַמען טיילנעמען אין איינע אַלקישע לעבנס־כּחוֹת?

און ווען מיר וועלן זיך דערין מתבונֵן, קען מען פֿאַרשטיין, ווי די פֿנימִישע אַחֲדוֹת מיטן שֵׁם קען זײַן כִּלְלִית און אוניבֶּרסָלִית, און דאָך זאָל די נפֿש הַאֲלֵקִית אַלס גלויַער גלוי, אַלס באַקאַנטע און פֿאַרבונדן פֿנויות אין תּוֹרָה צו אַלקוֹת, בלייבן בְּמִיָּחָד שִׁיכָת צו ישׂראל. און דאָס איז דער קומענדיקער שלב: צו רעדן נאָך נישט פֿון ייִד און נִכְרִי אַלס באַזונדערע בְּרִיּוֹת, נאָר פֿון נְשָׁמַת אָדָם, די אייניקע נפֿש הָאָדָם, און ווי אירע ענפֿים ציען זיך אַרויס און צעטיילן זיך.

צו זיך נאָענטער מאַכן צו דעם ענין, דאַרף מען זיך אומקערן צו אָנהייב פֿון דער מַהות פֿון אָדאָם אַלס אַזאַ, פֿריער אַלע הַתְּחִלָּה אין עַמִּים און בְּרִיתוֹת. דען די תּוֹרָה הײבט זיך אָן נישט בײַ אַבְרָהָם און נישט בײַ סִינִי, נאָר בײַ אָדאָם הָרִאשׁוֹן, און אַלע זאַכן וואָס חַז"ל זאָגן אויף אָדאָם זײנען נישט סתם מעשׂוֹת אויף אַ יחיד אַליין, נאָר אויף דעם אַב־טִיפּוֹס און שְׂרָשׁ פֿון דער גאַנצער אָנוֹשׁוֹת.

און עס איז באַקאַנט, אַז חַז"ל זאָגן, אַז אָדאָם איז באַשאַפֿן געוואָרן יְחִידִי, און אַז אַלע וואָס קומען אַרײַן אין וועלט זײנען פֿון זַרְעוֹ. און די מִשְׁנָה דִרְמַעַנְט דאָס צו אַ מלך וואָס פּרעגט אַ סך מִטְבְּעוֹת מיט אײן חוֹתֶם, און אַלע מִטְבְּעוֹת זײנען ענלעך אײנעם צום אַנדערן; אַנדערש איז בײַ אָדאָם, אַז מִטְבְּעוֹת הַרְבֵּה זײנען אַרויסגעפּרעגט געוואָרן פֿון אײן חוֹתֶם, און דאָך איז יעדער אַנדערש פֿון זײַן חֶבֶר. און דאָס איז נישט נאָר אַ מוֹסָר בְּעִלְמָא, אַז יעדער אָדאָם איז יְחִידִי און דערפֿאַר דאַרף ער זאָגן: "בְּשִׁבְלִי נִבְרָא הָעוֹלָם". נאָר, ווען מען מתבונֵן איז דערין טיפֿער, איז דאָס אויך אַ מִטְפִּיזײַשער תּאָר: עס איז דאָ אַ חוֹתֶם אײנער, די צוֹרֶת־אָדאָם הָרִאשׁוֹנִית, פֿון וועלכער זײנען אַלע באַזונדערע מענטשן אַרויסגעפּרעגט געוואָרן. דער רַבּוֹי פֿון מענטשן סותר נישט די אַחַדוֹת פֿון זײער שְׂרָשׁ; נאָר דאָווקע די אַחַדוֹת פֿון שְׂרָשׁ אַליין איז די מתִיר־אַפְשָׁרוֹת פֿון אַן אײַן־סוֹף שְׁנוּיִים און הַתְּחִלָּה אײנעווייניק אין דער זעלבער צוֹרָה אַליין.

און דאָס איז דער פֿאַנִימִישער תּוֹכֵן אין דעם וואָס מען טרעפֿט אין זֶהר און אין די כְּתָבִים פֿון די מְקוֹבָלִים, אַז "אָדאָם" מײנט נישט נאָר אָדאָם הָרִאשׁוֹן לְמִטָּה, נאָר דאָס איז אַ שֵׁם אויף אַ עֲלִיזִנְעֵר הִרְפָּכָה, אָדאָם הָעֲלִיזִי, און העכער נאָך דעם – אָדאָם קְדָמוֹן, וואָס איז די ערשטע און כְּלִיתִיע הַסִּדְרָה פֿון אור הַשֵּׁם, ווען ער הײבט אָן זיך צו מתִיחַס זײַן צו דער אַפְשָׁרוֹת פֿון עוֹלָמוֹת. דען "אָדאָם" איז פֿון לשוֹן "אֲדָמָה לְעֲלִיּוֹן". דאָס הײסט, אַז די צוֹרֶת־אָדאָם אַליין איז אַ צֶלֶם, אַ דְּמוּת, פֿון אַ באַשטימטן אַלקײשן הַסִּדָּר; אַז דער עֶצֶם־רַעֲיוֹן, אַז "אָדאָם" האָט זײַן שְׂרָשׁ לְמַעְלָה, איז דער אופֿן ווי דער אײַן־סוֹף בּוֹחֵר זיך אַפּצושפּיגלען.

אַבער מען דאַרף אַ גרויסע זֶהִירוֹת אין דעם. דען ווען חסידוֹת רעדט פֿון אָדאָם קְדָמוֹן, רעדט זי פֿון אַ מדרגָה וואָס איז גאָר העכער פֿון נִבְרָא, אַז אַלע עוֹלָמוֹת זײנען דאָרטן נאָר ווי אַ נְקוּדָה אײנע אַליין, און זיכער, אַז דאָרטן איז נישטאָ קײן חלוק פֿון יִשְׂרָאֵל און עַמִּים, און אַפִּילוֹ נישט קײן חלוק פֿון אַ באַזונדערן עולם בכלל. און דערפֿאַר, דאָס אַליין, אַז מען רופֿט מיטן זעלבן שֵׁם "אָדאָם" בײדע – יענער העכסטער הִרְפָּכָה און אָדאָם הָרִאשׁוֹן לְמִטָּה – איז שוין אַ רָמָז, אַז עס איז דאָ אַ שלשֶׁלֶת פֿון דְּמִיוֹן און הַמִּשְׁכָּה פֿון דעם "אָדאָם" הָעֲלִיזִי צו "אָדאָם" הַתְּחִתּוֹן, און פֿון אים אַרויס צו אַלע זײנע זַרְעוֹ אַחֲרָיו. און מע קען זאָגן, אין אַ אופֿן פֿון בִּיאור, אַז צווישן אָדאָם הָעֲלִיזִי און דעם רַבּוֹי יחִידִים אין וועלט איז דאָ אַ אַמְצָעִישן מוֹשָׁג, וואָס מיר וועלן רופֿן, אין אונדזער לשוֹן, "נִשְׁמַת אָדאָם" – די כְּלִיתִיע נִשְׁמָה פֿון אָדאָם. און די כּוֹנֵה איז נישט אויף זײַן פֿרִטִיע נִשְׁמָה פֿון אָדאָם הָרִאשׁוֹן אין גרֵעדן אַלס יחיד, נאָר אויף אַ גרויסן כָּלֵל, אויף אַ כְּלִיתִיע און מקיפֿדיגע נִפְשׁ

מציאות, אין וועלכער זיינען אריינגעשלאסן אלע נשמות־אדם אלס פֿרטים. און ווי עס איז דא א "נשמת ישראל", די כִּלְיָתִיעַ נֶפֶשׁ פֿון יִשְׂרָאֵל אלס עס, אזוי, אין א breyטערער און קדמונישער מדרגה, איז דא "נשמת אדם", די כִּלְיָתִיעַ אָנוֹשִׁיתִיעַ נֶפֶשׁ, פֿרײַער אלע הִתְחַלְקוֹת בכלל.

צו באַווייזן דאָס, דאַרף מען פֿרײַער מסבֿר זײַן דעם שײַכות צווישן כִּלְל און פֿרט. א כִּלְל איז נישט סתם א סך פֿרטים וואָס שטייען זיי א צווישן אַנדערן; דאָס וואָלט נאָך אַלץ געבליבן נאָר א רבוי. אַן אמתער כִּלְל איז אַ עֲלִיוֹנֶער אַחֲדוּת, וואָס גייט פֿאַר די פֿרטים, און אין איר זיינען אלע פֿרטים דא אינעווייניק, אין א פֿנימיישן אופֿן, אין דרך הָעֵלֶם און אַן הִתְחַלְקוֹת. און שפּעטער, ווען דער כִּלְל גייט אַרויס אין גלוי, צעפּרעכט ער זיך און breכט זיך אַפּ אין באַזונדערע פֿרטים, אַז יעדער פֿון זיי טראָגט און גלוייט אַ באַזונדערן פֿרט פֿון כִּלְל אין א פֿסוגידיגן אופֿן.

דער נִמְשָׁל ווערט פֿאַרשטאַנען דורך דעם מִשָּׁל פֿון גוף. דער לעבעדיקער גוף איז איין אָרגאַניזם, איינע לעבנס. נאָר די זעלבע איינע לעבנס גלוינען זיך דורך א סך און פֿאַרשידענע אַיבֿרים: ראש און האַרץ, הענט און פֿיס, פֿנימיישע אַיבֿרים און חיצונישע אַיבֿרים. דער מוח לעבט נישט מיט אַנדערע לעבנס און די האַנט מיט אַנדערע; דאָס בלוט וואָס לויפֿט אין די עֲרָקִים איז איינס, און די נֶפֶשׁ הַמְּחִיָּה איז איינע. און דאָך איז דער אופֿן פֿון גלוי פֿון די זעלבע איינע לעבנס גאָר אַנדערש אין יעדן אַיבֿר: אין מוח – אלס הַשְׂגָּה און מַחְשָׁבָה, אין האַרץ – אלס רָגֶשׁ און דַּפִּיקָה, אין הענט – אלס מַעֲשֶׂה און מְלָאכָה, אין פֿיס – אלס תְּנוּעָה און הַחֲזָקָה. און די אַיבֿרים זיינען נישט בְּרִי־הַחֲלָפָה איינער מיטן צווייטן; יעדער אַיבֿר האָט זײַן באַזונדערע צוּרָה און תְּפָקִיד. און די שְׁלִימוֹת פֿון גוף הענגט דאווקע אַן אין דער זעלבער הַבְּדִלָּה, אַז יעדער אַיבֿר זאָל זײַן ער אַליין און נישט זײַן חֵבֶר, און דאָך זאָלן אלע דינען די זעלבע איינע לעבנס און דעם איינעם רָצוֹן פֿון אָדָם.

און אזוי איז, אין א טיפֿערן אופֿן, אין "נשמת אדם". זי איז א שְׁדֵה־חַיִּים איינע, אַ איינע אָנוֹשִׁיתִיעַ נֶפֶשׁ־מִצִּיאוֹת, אין וועלכער די צוּרָת "אדם" איז דא אין איר גאַנצער שְׁלִימוֹת. און אינעווייניק אין דעם כִּלְל זיינען די סך פֿרטיקע נשמות ווי אַיבֿרים און ענפֿים, אַז יעדער פֿון זיי איז א פֿרט וואָס נעמט אַרײַן און גלוייט אויך צוגעבן דעם גלוי פֿון כִּלְל. און די אַחֲדוּת פֿון "נשמת אדם" הייסט, אַז עס איז דא איין אָנוֹשִׁישֶׁער צֶלֶם, איינע מהות'דיקע תְּכֵנִית פֿון הַיּוֹת־אָדָם, אין וועלכער כֹּחַ הַדַּעַת, כֹּחַ הָאֱהָבָה און הַיְרָאָה, כֹּחַ הַבְּחִירָה הַמוֹסְרִית און כֹּחַ דער שײַכות צום בּוֹרָא זיינען געגעבן געוואָרן אלס איינע יִרְשָׁה צוֹן מִן הָאָנוֹשִׁי אלס אַזאַ. און דער חֲלּוּק צווישן יחידים און צווישן קבוצות איז דא אַן חֲלּוּק אין תְּפָקִיד און אין אופֿן־גלוי אינעווייניק אין דעם זעלבן אָרגאַניזם.

און לויט דעם ווערט זיך מסבֿר, אַז דער חֲלּוּק צווישן יִשְׂרָאֵל און די אַמּוֹת איז נישט ווי אַ חֲלּוּק פֿון פֿאַרשידענע מִינִים, חס וְשָׁלוֹם, נאָר ווי אַ הִתְחַלְקוֹת פֿון אַיבֿרים אינעווייניק אין איין אָדָם. יִשְׂרָאֵל, אלס זִרְעוֹ פֿון אַבְרָהָם, וואָס זיינען אויסגענוֹלט געוואָרן בײַ סִינֵי צו דער בְּרִית פֿון תּוֹרָה און מִצְוֹת, זיינען ווי דער האַרץ און מוח אינעם גרויסן גוף פֿון "נשמת

אָדָם". און די אַמּוֹת, יעדער לויט איר וועג און אירע באַזונדערע תּרומות, זיינען ווי די פֿאַרשידענע אַיבֿרים און עֲלָקִים, וואָס פֿירן אויס דעם מַעֲשֶׂה אין וועלט – בויענדיק, אַרבעטנדיק, פֿאַרברייטערנדיק און mamשיך גלוינדיק בפּוֹעַל ממש די אַפֿשָׁרוּיֹת פֿון אַנּוּשִׁית'ן לעבן.

און דאָס איז נישט סתם אַ פּוֹאָטִישע בילד, נאָר איר שְׂרָשׁ איז אין דעם אופֿן, ווי קבֿלה באַשרייבט דעם "אָדָם הָעֲלִיּוֹן", אין וועלכן די ספֿירות סידענען זיך אין צוּרַת "ראש", "גוף", "יָדַים", "רַגְלַים" וכו', און יעדער חֵלֶק פֿון אָדָם הָעֲלִיּוֹן איז אַ באַזונדערער ענף פֿון אַלְקִישער הַשְׁפָּעָה און פֿון באַזונדערע שְׂרָשִׁי נְשָׁמוֹת. און ווען דאָס קערט זיך אָן און שפּיגלט זיך אָפּ לְמִטָּה, אין "אָדָם הַתַּחְתּוֹן", איז דאָס "נְשָׁמַת אָדָם", און יענע ענפֿים ווערן צו פֿאַרשידענע כִּלְלִית'ע שְׂרָשִׁי נְשָׁמוֹת פֿון יִשְׂרָאֵל און פֿון די שְׁבָעִים אַמּוֹת, אַז יעדער פֿון זיי איז אַ אַיבֿר אין איין גוף.

און אויב אַזוי, ווערט מסבֿר, אַז דער יחוד פֿון יִשְׂרָאֵל אַלס "הָאָרֶץ" און "מוֹח" איז נישט, אַז נאָר זיי זיינען לעבעדיק, נאָר אַז ביי זיי גלוייט זיך דאָס לעבן אין אַ באַזונדערן אופֿן: אַלס פֿנימישער דַעַת אין אַלְקוּת, אַלס מַפְרָשֶׁע כְּרִית'דיקע תּוֹדָעָה, אַלס תּוֹרָה, וואָס מאַן רופֿט זי "חֻכְמָה" און "לֵב" דְּכָל עֲלָמִין. און די אַנדערע אַמּוֹת ווערן דאַרפֿון נישט אָפּגעשניטן פֿון די זעלבע איינע לעבנס; לְחַפּֿךְ – דער עַצְמ־טַעם פֿון זייער מציאות איז צו זיין די אַיבֿרים און כִּלִּים, דורך וועלכע יענער פֿנימישער דַעַת זאָל אַריינגעצויגן ווערן אין די ברייטן פֿון וועלט – אין ציביליזאַציע, אין תּרבוּת, אין ריתום כּחות הָאָרֶץ לטובֿ און צדק.

און דורך דעם ווערט נאָך בעסער פֿאַרשטאַנען, וואָס מאַן האָט פריער געזאָגט וועגן חסידי אַמּוֹת הָעוֹלָם, אַז זיי האָבן אַ חֵלֶק אין עוֹלָם הַבָּא. דען ווי אין גוף, ווען הָאָרֶץ איז דִּבֶּק אין לעבנס, לעבן אַלע אַיבֿרים מיט אים, און ווען ראש ווייסט, נעמען הענט און פֿיס אַנטײל אין יענער ידִיעָה דורך מַעֲשֶׂה – אַזוי, ווען יִשְׂרָאֵל, אַלס הָאָרֶץ און מוח פֿון "נְשָׁמַת אָדָם", זיינען דִּבֶּק אין אַלְקִים חַיִּים דורך תּוֹרָה און מִצְוֹת, ציט יענער דִּבֶּקוֹת אַרײַן לעבנס אינעווייניק אין דער גאַנצער "נְשָׁמַת אָדָם". און ווען אַ נָכְרִי פֿירט אויס זיין מִצְוֹה־דיקן וועג אין צדָקָה און יְרֵאת שָׁמַיִם, פֿאַרבינדט ער זיך צו די זעלבע לעבנס אַלײַן פֿון זיין אָרט אַרויס, אַלס אַ אַיבֿר אין גוף; און זיין עוֹלָם הַבָּא איז נישט קיין באַזונדערער עולם, נאָר זיין חֵלֶק אין די כִּלְלִית'ע לעבנס פֿון "נְשָׁמַת אָדָם", ווען זי איז מְקַשֶּׁרֶת אין איר שְׂרָשׁ.

אַבער מען טאָר נישט פֿאַרבלאָנדזשען די חלוקים. דען ווי הָאָרֶץ קען נישט זאָגן: "איך וועל זיין אַ האַנט", און די האַנט קען נישט פֿאָדערן די פֿנימישע הרגֶשָׁה פֿון הָאָרֶץ – אַזוי קענען אויך די אַיבֿרים פֿון גוף פֿון "נְשָׁמַת אָדָם" נישט אויסטוישן זייער שלִיחוֹת. דער תּפֿקִיד פֿון יִשְׂרָאֵל איז פֿנימישער דַעַת אין תּוֹרָה און אַ מַפְרָשֶׁע גלוי פֿון שֵׁם הַשֵּׁם אין היסטאָריע; און דער תּפֿקִיד פֿון די אַמּוֹת איז צו בויען אַ וועלט פֿון צדק און חסֶד, צו מוֹפֵךְ זיין דעם נִבְרָאִידִיגן סדר אונטער זיין מלְכוּת פֿון דעם איינעם. און ביידע זיינען נויטיק; ביידע זיינען נפֿכֿד; ביידע זיינען גלויים פֿון די זעלבע איינע לעבנס. און דער עֲלוי פֿון אַ אַיבֿר מעסט מען נאָר לויט זיין באַזונדערן תּפֿקִיד, און נישט אין אַ מוח־לְטַעַר עַרְךָ־מִדָּה; דען אַן פֿיס קען ראש נישט גיין, און אַן הענט בלייבט די נדיבות פֿון הָאָרֶץ נאָר אַ רֶגֶשׁ און ווערט נישט ברויט פֿאַר הונגעריקע.

און לויט דעם הייבט זיך אן דער חרף־יער לשון אין ספר התנ"ך וועגן דער "נפש אלקית" צו באקומען א נייעם פירוש. די "נפש אלקית", ווי דער אדם־ר ה'קן רעדט פון איר, איז די גלויב און באקאנטע בחינה פון יענער "נשמת אדם", ווען זי איז נוכח אין דעם אייבך וואס מאן רופט "הארץ־מוח", וואס זיין נאמען איז ישראל. און דער עצם־הגדרה פון יענעם אייבך איז צו זיין דער מושב פון דעת אין אלקות, א מפרשע תודעה פון אלקים לויט ווי ער איז מצוה אין תורה. און די אמות, אלס אנדערע אייבך, נעמען אנטהיל אין דער זעלבער "נשמת אדם", און אויך זייער חיות איז, אין איר שרש, פון דער זעלבער אלקית־ער נשמת חיים; נאר דער אופן, ווי דער שרש גייט ארויס אין גלוי אין באקאנטער און מודע־ער עבודה, איז אנדערש, לויט זייער ארט אין גוף.

אבער דאס אלץ איז נאר אין מדרגת־הכלל. מיר האבן גערעדט וועגן "נשמת אדם" אלס כלל, און וועגן ישראל און די אמות אלס אייבך אינעווייניק אין איר. נאר יעדער אייבך אליין איז צוזאמענגעשטעלט פון טויזנטער און ריבבות תאים, און יעדער פֿרטער מענטש איז א קליין וועלט. און אינעווייניק אין יעדער פֿרטער נפש – צי זי איז פון ישראל צי פון די אמות – זיינען אויך דא מדרגות און שכבות, פון דער חיצונישער חיות וואס איז פֿארבונדן מיט גוף, ביז צו דער אלערפֿיניסטער, פשוט־ער נקודה פון אחדות מיטן מקור פון אלע לעבנס. און אויב "נשמת אדם" איז א מקיף־דיגער שדה איינער, איז יעדער פֿרטער נפש ווי א ארטיקער עבוי פון יענעם שדה, וואס נעמט אריין אין זיך יענעם זעלבן דפס אין א פֿארקלענערטן ממד.

און דערפֿאר, כדי צו פֿארשטיין טאקע, ווי די איינע אלקית־ע לעבנס פון "נשמת אדם" זיינען נוכחים אין יעדן יחיד־אדם, און ווי דער חלוק פון הארץ און אנדערע אייבך גלויט זיך אויך אינעווייניק אין דער פֿינימישער חוזה פון יעדער יחיד, דארף מען איצט ארונטערגיין פון כלל צו פֿרט. מען דארף אפצייכענען די שכבות פון נפש ווי זיי געפֿינען זיך ביי יעדן בן־אדם, און מחלק זיין צווישן די מדרגות, אין וועלכע גלויט זיך די חלוקים פון תפקיד און ברית, און צווישן יענער העכסטער נקודה, אין וועלכער די פשוט־ע אחדות מיטן שם איז גלייך אלע. און ווען מיר וועלן מתבונן זיין אין די פֿינימישע שכבות, וועלן מיר זען, ווי דער כללית־ער אנוש־שער שדה פון "נשמת אדם" חוקק זיין תבנית אינעווייניק אין תודעה און מציאות פון יעדן מענטש, און ווי די זעלבע איינע אלקית־ע אחדות גלויט זיך אין א רבוי דרכים און צורות.

ד

און הנה, מ'דארף צוריקקערן צו דעם, וואס ס'איז שוין באקאנט אין תורת החסידות אין ענין מהות הנפש בכלל. דהנה, ס'איז מבאר, אז די נפש איז נישט קיין פשוט־ע נקודה אן התחלקות בלבד, נאר אין איר גלוי זיינען דא חמש בחינות: נפש, רוח, נשמה, חיה, יחידה. נפש איז די בחינה פון חיים וואס לייגט זיך אריין אין דם און אין כחות המעשה; רוח איז די

חיות פֿון מדות און הרגשות, אהבה און יראה און אזוי ווייטער; נשמה איז די השגה השכלית, מוחין; חיה איז א עליונער חיות וואס איז א בחינת מקיף, א נעלה'ער חיות פֿון אלקות וואס מ'הערט נאָר ווי א מקיף; און יחידה איז די אינערסטע נקודה, גאָר מיוחדת מיטן מקור, העכער פֿון אלע התחלקות.

אך הנה, ס'איז ברור, אז ווען מ'רעדט פֿון די חמש בחינות אין זייער גאנצן ענין, רעדט מען שוין אין לשון קדושת ישראל, אין ענין די "נפש אלקית" ווי זי גלוייט זיך דורך תורה און מצוות. דען א צוגעלייגט, די זעלבע הגדרות פֿון רוח און נשמה דארטן זיינען בקשר מיט "אהבת ה'" און "יראת ה'", מיט השגה אין אלקות און אזוי ווייטער. און אם כן, ווי קענען מיר נעמען יענעם זעלבן סלם אלס א מפה אויף די חיי הנפש פֿון דער גאנצער אנושות – אריינגערעכנט יענע, וואס מ'האט זיי נישט געגעבן יענער גלוייער ברית, און זייער דעת אין אלקות איז בכלל נישט לויט יענעם סדר?

און פֿון אנדערער זייט, זינט "נשמת אדם" איז איינע, און זינט "צלם אלקים" און "נשמת חיים" זאגט מען אויף אדם אלס אזא, קען מען נישט זאגן, אז דער פֿנימישער מבנה פֿון דער נפש פֿון אדם אלס אדם איז גאָר אן אנדערער פֿון יענעם בקיום-חמש-בחינות-דפוס וואס חסידות גיט ארויס. דען דער גאנצער סדר השתלשלות איז איינער, און די צורת אדם דאוונטן שפיגלט אפ דעם אדם העליון. נאָר מ'דארף זאגן, אז דא איז א פֿנימישע כּונה אן א גאנצע זהות; אז אין יעדער נפש אדם איז דא א חמש-שכבות-מבנה פרלל צו "נפש-רוח-נשמה-חיה-יחידה", נאָר ער איז מגדר אין אזא לשון וואס פֿאסט צו אדם אלס אדם, פֿריער דעם גלוי פֿון מתן תורה.

צו באַרין דעם, וועלן מיר רעדן פֿון חמש שכבות וואס מ'קען זען אין דער חוויה פֿון יעדן יחיד-אדם, ישראל אדער פֿון אמות העולם: "חומר-חיים", "צורה-אנוכי", "שדה-לב", "אור-עד", און "יחיד-הנעלם". יעדער פֿון די איז א בחינה אין דעם פֿרטישן ניצוץ פֿון "נשמת אדם", און צוזאמען מאכן זיי א סלם פֿון דעם מער חיצונישן גלוי פֿון לעבן ביז צו דער אינערסטער נקודה פֿון פֿשוט'ער אחדות.

די אונטערסטע שכבה רופן מיר "חומר-חיים". און "חומר" דא מיינט נישט טויטן חומר אן לעבן, נאָר די חיי הנפש ווי זיי זיינען פֿאַרבונדן מיטן גוף, מיט אינסטינקטן און זיינע בדרך-פענישן. דאס איז דער דחף צו לעבן און צו בלייבן לעבן: הונגער און דורשט, זוכן א דאך, דער דחף צו לויפֿן אוועק פֿון סכנה און זיך אנקלאַמערן אין אלץ וואס האלט אפ די מציאות. ער גלוייט זיך אין דעם שלאָג פֿון הארץ, אין דעם רפֿלקס וואס די האנט ציט זיך אוועק פֿון פייער, אין דעם אויסרוי-קיי-רו פֿון א גוף וואס מ'האלט אים אפ פֿון לופֿט אדער עסן. דאס איז דער זייט אין דער נפש וואס מאכט לעבעדיק דעם אָרגניזם אלס אָרגניזם. און אין לשון חסידות נעמט זיך דאס צוזאמען מיט דער בחינת "נפש" ווי זי לייגט זיך אַרײַן אין דם, נאָר דאָ רעדן מיר פֿון איר מער כּלליש, אלס יענע שכבה אין "נשמת אדם" וואס האלט דעם עפֿר האַרץ און מאכט פֿון אים א הוילענדיקן בעלי-חיים.

און אויפן דעם שטייט די צווייטע שטוב וואס מיר רופן "צורה-אנוכי". דען אויב "חומר-חיים" איז דאס, אז דער מענטש לעבט, איז "צורה-אנוכי" וואס פאר א מין "איד" ער שפירט זיך אליין. "צורה" מיינט די צורה, די תבנית, וואס די אינעווייניקע חיים לייגן זיך אריין; דאס איז דער סיפור וואס דער מענטש דערציילט פון זיך אליין, די הרגשת זהות וואס ווערט אויסגעפארעמט דורך זכרון, שפראך, קולטור און בחירה. דא געפינען זיך די באגריפן פון "ווער בין איך", פון פבוד און בשת, פון תכלית און הקבל. א קינד וואס זאגט צום ערשטן מאל "איד", וואס אונטערשטרייכט "דאס איז מיינס", און שפעטער קען זאגן "איד האב זיך פארטאן" אדער "איד בין פון יענעם סארט מענטשן" – דאס אלץ געהערט צו "צורה-אנוכי". דאס איז די סיפורדיקע צורה פון דער נפש, דער כח צו פארבינדן פאסאזשן אין א סידורדיקן און פארבונדן סיפור. און אין יענעם קלסישן סלם איז דאס נאענט צו "רוח" און אפילו צו זייטע פון "נשמה", דען דא זיינען ביידעס מדות און שכל; נאר דא רעדן מיר נאך פון אים אין א כלי'ישן אנוש'ישן מצב, פריער מיר באשטימען צי דער תוכן פון יענעם סיפור איז טאקע מזהה מיט אלקות אדער נישט.

די דריטע שטוב רופן מיר "שדה-לב". א "שדה" איז א ארט וואס נעמט אריין און לאזט וואקסן; ער איז אפן צום הימל און צום רעגן, און ברענגט ארויס פירות פאר אנדערע. און אזוי אויך, אינעווייניק אין יעדער אנוש'ישער נפש איז דא א שטוב ווי א שדה, וואס איז נישט נאר א אייגענער סיפור נאר א באצינג, א התפעלות צום אנדערן. דאס איז דער עולם פון אפמתיקה, פון שמחה און צוזאמענעם ווייטיק, פון קשר און דאגה, די כח זיך צו רירן פון אן אנדערן מענטש, פון א קינד'ס געשריי, פון דער שיינקייט פון א זון-אונטערגאנג וואס מ'נעמט אריין ווי א מתנה פאלו. אפילו ווען די "צורה-אנוכי" פון א מענטש דערציילט א סיפור פון בדידות אדער הגנה, בלייבט אין טיפן פון "שדה-לב" א פתיחות צו קשר, פסופים צו ליבן און צו ווערן געליבט, צו געהערן און צו געבן. די שטוב איז שוין מער דורכשייניק צו די חיים פון "נשמת אדם" אלס כלי, דען דא שפירט דער מענטש, אז זיינע חיים זיינען פארוואנדלט מיט די חיים פון אנדערע. דאס איז אין א געוויסער מאס א התקבלות צו "רוח" אין זיין עליונגער בחינה – די מדות ווי זיי גייען ארויס פון דעם נארישן "איד" – און עס נעמט אויך פון "נשמה", פון דער הבנה, אז א בריה אנדערע איז אויך "עמעצער". נאר ווידער, מיר באשרייבן עס ווי עס איז ביי אלע: דאס "שדה" פון הארץ וואס מ'קען באארבעטן צום גוטן, אדער חס ושלום צעטרעטן און פארהארטן.

די פערטע שטוב איז נאך פינער, און מיר רופן זי "אור-עד". "אור" איז ליכט, און "עד" מיינט אן עד, איינער וואס זעט און שטייט, אן צו גראבן און אן צו האלטן, איינער וואס איז נוכח צו דעם וואס איז דא, פריער עס ווערט אריינגעשטעלט אין א סיפור. יעדער מענטש ווייסט, לויט-הכל, אין געוויסע מאמענטן, א אופן פון הכרה, אין וועלכן ער זעט פשוט, הערט, שפירט, פריער דין און רעאקציע. ס'איז דא א קלארער רום פון תודעה, אין וועלכן מ'שבות, רגשות און גוף-געפילן קומען און גייען, און ס'איז דא א פשוטע ידיעה פון זיי, ווי פון וואלקנס וואס גייען אריבער אין די הימל פון מוח. און די ידיעה אליין נעמט זיך נישט אריין ווי א חפץ; זי איז דער זעער פון אלץ. און ווען א מענטש ווערט מודע צו דעם, אז ער איז מודע – איז ער אנגעקומען צו דער נקודה פון "אור-עד".

און אין איר שרש איז די שכלה שוין א הרהור אין אלקות, דען זי איז א השתקפות פון יענעם אלקי'שן "עין רואה", פון דער תמיד'דיקער ידיעה פון בורא. און ווען יענער "אור-עד" קערט זיך צום אייבערשטן, ווען א מענטש נוצט די שקופע הכרה צו זען די וועלט אלס זיין וועלט, צו הערן אין די פאסירונגען פון זיינע חיים א דבור פון חי העולמים וואס רעדט צו אים – דאן ווערט די שכלה א כלי צו "דעת אלקות" אין יענעם ברייטן זין וואס פאסט צו יענער נפש. און דערפאר, דא איז דער ארט פון דער מעגלעכקייט "צו זען דעם אייבערשטן" אויף א מין אופן, אפילו ביי יענע וואס האבן נישט באקומען די תורה; דען אויך זיי קענען הויבן די הכרה העכער די באוועגונגען פון "איה" און זיך שפירן נוכחים פאר עפעס גרעסער. די שכלה איז פרקל צו דעם וואס מ'רופט "נשמה", און אין א געוויסער מאס אפילו צו "חיה", דען זי איז שוין מער א בחינת מקיף פון די באגרענעצטע רגשות און מחשבות; נאר די הגדרה דא איז נישט א באשטימטע השגה אין אלקות, נאר דאס פשוטע אור פון תודעה וואס קען ווערן א פענצטער צו אלקות.

און אויפן אלע דעם שטייט די פינפטע און טיפסטע שכלה, וואס מיר רופן "יחיד-הנעלם". און דא דארף מען א גרויסע זהירות אין לשון, דען מיר קומען נאענט צו א מקום, ווו די ווערטער זיינען שוין נישט גענוג. די שכלה איז נישט נאך א תוכן פון תודעה, און נישט נאך א פיינער ניואנס פון הכרה. זי איז נישט דאס סיפור'דיקע "איה", און אויך נישט די תודעה וואס זעט אן דעם "איה". נאר דאס איז די בחינה אין דער נפש וואס ווערט בכלל נישט דערפילט אלס באזונדערע; די שרשידיקע זהות, אין וועלכער די נפש איז וואס זי איז אין די הענט פון איר יוצר.

און מ'רופט זי "יחיד" פון צוויי טעמים. דער ערשטער, צו רמז זיין, אז די נקודה אינעווייניק אין דער נפש איז א בחינת פשוט'ע אהדות: זי איז נישט צוזאמענגעשטעלט פון טיילן, און זי גייט נישט אריין אין ענין פון שנוי און אנטוויקלונג. אלץ וואס א מענטש טוישט זיך אין מחשבה, רגש אדער אין תכונת המדות, די נקודה פון "יחיד" בלייבט ווי זי איז אלעמאל געווען. און דער צווייטער טעם, צו רמז זיין, אז די נקודה איז איינס מיטן אלקי'שן "יחיד", דען זי ווייסט פון זיך אליין נאר אלס "זיין פון אים". דען אויב אין "אור-עד" קען א מענטש וויסן: "איה בין מודע, און ס'איז דא א וועלט, און אפשר איז דא א גאט" – איז "יחיד-הנעלם" ווייסט זיך נישט אלס א "איה" קעגן אן "דו" בכלל. דאס איז די בחינה, אין וועלכער די נפש האלט זיך תמיד אין דעם "אהיה" פון דעם "אין-סוף", צי אין גלוי אין תודעה צי אין גאנצן העלם.

און די שכלה איז פרקל צו "יחידה" אין יענעם קלסישן סלם, נאר דא רופן מיר זי מיט א לשון וואס הענגט נישט אפ פון יענעם ספעציעלן גלוי פון "נפש אלקית" ביי ישראל. דען "יחידה" ווי חסידות זאגט, איז "יחידה דישאראל" ווי זי גלוייט זיך אין מסירת נפש אויף קדוש השם און אין דעם טיפן תענוג אין אלקות. משא"כ "יחיד-הנעלם" מיינט די פשוטע מציאות, אז אין יעדער ניצוץ פון "נשמת אדם" איז דא אזא שרשידיקע נקודה, פארבונדן און פארבונדן תמיד מיט אים ית'. צי דער קשר איז באוויסט און געלעבט אין תודעה, צי ער גלוייט זיך אין בטול און דביקות – דאס איז שוין אן אנדער ענין; נאר די מציאות פון דער נקודה איז דא, דען אנדערש וואלט נישט געווען דער "צלם אלקים" אין זיין גאנצן, און ס'וואלט נישט געקענט זיין א מעגלעכקייט, אז יעדער מענטש זאל טאקע קענען זיך אומקערן און זיך דבק זיין.

און איצט, ווען מיר קוקן ווידער אריין אין די חמש שכבות, זען מיר, ווי יעדער פון זיי איז ביי א צייט א פֿרט אינעווייניק אין דעם יחיד און Zugleich א הדרָאָה פֿון דעם כָּלל פֿון "נשמת אדם". "חומר-חיים" איז זיין טייל אין די יסודדיקע חיים פֿון דעם אָנשׂישן אָרגאַניזם אַלס אַזאַ: שטיין גלייך, עסן ברויט, אַטעמען לופֿט. "צורה-אַנוכּי" איז דער אופֿן, ווי "נשמת אדם" צייכנט זיך אויס אין פֿאַרשידענע צורות פֿון קולטורן און יחידים, יעדער טראַגט באַזונדערע "פֿנים" פֿון אָדם. "שְׂדֵה-לֵב" איז די הַשְׁתַּתְּפוּת פֿון דעם יחיד אין דער הַדְּדִישֶׁער אַלגעמיינקייט, די הַרְגָּשָׁה, אַז "איך" און "דו" זיינען פֿאַרבונדן. "אור-עֵד" איז די הָאָרָה פֿון דַּעַת אָדם הַעֲלִיזִין אינעווייניק אין דעם פֿרטישן ניצוץ, די כַּח צו וויסן, אַז ס'איז דאָ אַ שלמות-כָּלל, פֿון וועלכער ער איז אַ טייל. און "יחיד-הַנֶּעֱלָם" איז דער שָׁרֵשׁ פֿון אַלץ, די נְקוּדָה, אין וועלכער יעדער ניצוץ בלייבט דירעקט פֿאַרבונדן מיטן מְקוֹר הַחַיִּים פֿון דער גאַנצער "נשמת אדם" אין דעם "אין-סוף".

און דורך אַזאַ מָשָׁל קענען מיר איצט רעדן פינקטלעך פֿון אַ כָּלל־דיקן "גֵּרֶן-יחידה" אין דער גאַנצער אָנשׂות, אָן צו פֿאַרבלאָנדזשען דעם באַזונדערן תּפָּקִיד פֿון דער "נֶפֶשׁ אֱלֹקִית" פֿון יִשְׂרָאֵל. דען די "נֶפֶשׁ אֱלֹקִית", ווי זי גלוייט זיך אין דעם אֵיכָר הָאָרֶץ-מוח אינעם גוף פֿון אָדם, איז אַ באַזונדערער אופֿן, ווי "אור-עֵד" און "יחיד-הַנֶּעֱלָם" לייכטן אריין אין די אונטערשטע שכבות מיט "דַּעַת אֱלֹקוֹת" און אַבּוּדָה לויט תּוֹרָה, באַזונדער צו יענעם אֵיכָר. און די אַמוֹת, ווי די אַנדערע אֵיכָרִים, באַקומען יענעם "גֵּרֶן-יחידה" אין אַ ניצוץ פֿון "נשמת אדם", און אַפֿילו יענעם "אור-עֵד" אַלס פשוטע הַכָּרָה; נאָר דער אופֿן, ווי די הָאָרָה לייגט זיך אריין אין "צורה-אַנוכּי" און "שְׂדֵה-לֵב", אין סיפור און אין באַצוּנוּג, איז אַנדערש, לויט דעם וואָס פֿאַסט צו זייער תּפָּקִיד.

נאָר אַ קשיא בלייבט נאָך, און אין אמת'ן, אַלס מער מיר רעדן פֿון דער פֿנימישער אַחֲדוּת – אַלס שאַרפֿער ווערט די קשיא. דען אויב אינעווייניק אין יעדן מענטש איז אַזאַ "יחיד-הַנֶּעֱלָם", אַ נְקוּדָה וואָס טיילט זיך נישט און איז איינס מיטן אייבערשטן, ווי זעט מען דאָן מענטשן וואָס כּוֹפֵר זיינען אין גאָט, וואָס פֿירן זיך גאָר היפּוך זיין רצוֹן, וואָס זינקען אריין אין אַכְזָרִיּוֹת און הַשְׁחָתָה? ווי קען זיין אַזאַ ריחוק און אַזאַ חֲשֵׁכָה, אויב אין גֵּרֶן איז אַזאַ נאָענטקייט און אַזאַ ליכט? און נאָך מער: אויב דער גֵּרֶן איז טאַקע איינס מיט אים ית', ווי פֿאַרשטייען מיר דאָן בחיָרָה חֲפְזִית, חֲטָא, און די מעגלעכקייט פֿון שָׂכָר און עוֹנֶשׁ? און צו ענטפֿערן דאָס, דאַרף מען איצט זיך נאָך טיפֿער מתבונֵן זיין אין דער עצם-מֵהוּת פֿון דעם "גֵּרֶן-יחיד" אַליין, און אין וואָסער זין ער איז "איינס מיטן אייבערשטן" און לייגט אָבער נאָך אַן אָרט צו הַעֲלָם און צו דער גאַנצער דרָמָה פֿון חַיִּי הַמוֹסֵר.

דָּר בִּיאָר דְּרָטְסוֹ אִיז, דורך דעם אַז מ'וועט פֿאַרויס דערמאָנען וואָס ס'איז באַקאַנט אין ענין פֿון דער מדרגה וואָס מ'רופֿט „יְחִידָה“ אין דער תּוֹרָה פֿון דער נֶפֶשׁ הָאֱלֹקִית פֿון יִשְׂרָאֵל. אַז דאָרטן ווערט מבואָר, אַז ווי אין סדר־הַעוֹלָמוֹת הַכְּלָלִי זיינען דאָ מדרגות נֶפֶשׁ, רוּחַ, נִשְׁמָה און חַיָּה, וואָס אַלע זיי זיינען אין אַ בחינָה פֿון הַתְּלַבְּשׁוֹת און הַתְּפַשְּׁטוֹת – אַז דער חיות הָאֱלֹקִית לייגט זיך אַרײַן און ברייט זיך אויס אין אַנדערע פֿלִים, אין אַנדערע מאָסן און באַגרענעצונגען – אַזוי איז אויך אין דער נֶפֶשׁ דאָ אַ פֿנימ־ישע נקודה העכער פֿון אַלע זיי, וואָס מ'רופֿט „יְחִידָה“, וואָס איז נישט קיין פֿרֶט־ישער כַּח און נישט קיין אור מתפשט, נאָר זי איז דער עצם־הַנֶּפֶשׁ אין איר פֿשיטות, ווי זי איז מיוחֶדֶת מיטן עצמות־אִין־סוּף. און דערפֿאַר ווערט זי באַשריבן אלס „חֶלֶק אֱלֹקָא מִמַּעַל בְּגִילּוּי“ – נישט נאָר „חֶלֶק אֱלֹקָא מִמַּעַל“ לויט דעם שְׁמֹשׁ פֿון איר אַרויסגאַנג, נאָר אַ „חֶלֶק“ וואָס שטייט אין אַזאַ גִּילּוּי, אַז איר עצם־מהות אַליין איז די אֱלֹקִיתֶע מציאות, ווי זי שטעלט זיך אָפּ אין אַ נֶפֶשׁ נִבְרָאָת.

און פֿון דאָרטן נעמט זיך דער באַקאַנטער אויסדרוק אַז „הַיְחִידָה אֵינָה נְטִמָּאת וְאֵינָה נִתְפַּסֶּת“ – זי ווערט נישט טִּמָּא און זי ווערט נישט אַרײַנגעכאַפּט אין קיין זרע־ער אַחִיזָה. דען אַלע די מדרגות וואָס קומען אַרויס אלס כּוּחוֹת און לְבוּשִׁים – שָׁכֶל, מִדּוֹת, מַחֲשָׁבָה, דְּבוּר און מַעֲשֶׂה – קענען, כּבֻּכּוֹל, ווערן אַרײַנגעכאַפּט דורך דעם זייט וואָס שטעלט זיך קעגן קדוּשָׁה, דורך דעם אַז זיי זינקען אַרײַן אין רַע און ווערן פֿאַרשוואַרצט דורך חֶטָא. נאָר די „יְחִידָה“, ווייל זי איז נישט קיין אור מתפשט וואָס גייט דורך דעם „רַחוּב“ פֿון תּוֹדָעָה און בחיָרָה, נאָר זי איז דער עצם „שֶׁרֶשׁ הַשֶּׁרֶשׁ“ פֿון דער נֶפֶשׁ אין איר עצמות, בלײַבט זי אַלֶץ־מָאֵל רִין, העכער פֿון אַלע זֵהוּם. דומה צו די נעלעמ־דיקע חַיִּים אינעם זֶרַע, וואָס קיין פֿגִיעָה אין דער חִיצוֹנִישֶׁער קליפָּה רירט אין אמת'ן נישט אָן די חַיִּים אינעווייניק.

און דאָס איז די פֿנימיות אין דעם וואָס מיר זאָגן יעדן טאָג: „אֱלֹקִי, נִשְׁמָה שְׁנַתָּת בִּי טְהוֹרָה הִיא; אֶתָּה בְּרָאָתָהּ, אֶתָּה יִצְרָתָהּ, אֶתָּה נִפְחָתָהּ בִּי, וְאֶתָּה מְשַׁמְרָהּ בְּקִרְבִּי“ – אַז די טְהוֹרָה קומט פֿרִיעֶר פֿון די מדרגות פֿון „בְּרָאָתָהּ, יִצְרָתָהּ, נִפְחָתָהּ“. אַז איידער זי לייגט זיך אַרײַן אין די לְבוּשִׁים פֿון אַ נִבְרָא („אֶתָּה בְּרָאָתָהּ, אֶתָּה יִצְרָתָהּ“), איז דאָ אַ נקודה פֿון „נִתְּתָה בִּי“ וואָס איז „טְהוֹרָה הִיא“ – אַ פשוט'ע, נישט־צעטיילטע טְהוֹרָה, וואָס קומט דירעקט פֿון דעם נוֹתָן. די שפּעטערדיקע מדרגות – בְּרִיאָה, יִצִּירָה און די אֱלֹקִיתֶע „נִפְיָהּ“ וואָס מחִיָּה – רעדן שוין פֿון אַ יְרִידָה אין גֶּדֶר און באַגרענעצונג; נאָר די עיקר־נקודה פֿון „נִתְּתָה“ איז נאָך נישט אונטער דער הערשע פֿון קיין באַגרענעצונג בכלל.

נאָר לויט דעם וואָס ס'איז פֿרִיעֶר מבואָר געוואָרן, אַז איצט רעדט זיך נישט נאָר וועגן דער נֶפֶשׁ הָאֱלֹקִית פֿון יִשְׂרָאֵל, נאָר וועגן אַ כְּלִידִידִיקן „יְחִידָה־הַנֶּעֱלָם“ וואָס איז אַרײַנגעקריצט אין יעדן נִיצוּץ פֿון „נִשְׁמַת אָדָם“, דאָרף מען זאָגן אַז דער תּוֹכֵן פֿון די תְּאָרִים גופא גייט אָן אויך אויף דער כְּלִידִידִיקער נקודה אין איר עצם־ענין, נאָר אַז ס'איז דאָ אַ חֲלוּק אין דעם אופֿן

פֿון גילוי. ד"ה, די „יְחִידָה“ וואָס מ'רעדט וועגן איר בִּקְשָׁר צו יִשְׂרָאֵל איז דער „יְחִיד“ ווי ער איז אין אַ מצב פֿון גילוי אין אַ באַזונדערן „אַבְר“ פֿון „נִשְׁמַת אָדָם“, באַשטימט צו תּוֹרָה און מִצְוֹת; משא"כ דער „יְחִיד“ וואָס מיר רעדן דאָ כָּלֵל, איז יענער זעלבער אופֿן־מִצִּיאוֹת – אַן עצם־דִּיקֶע אַחָדוֹת מִיטן עֲצָמוֹת – נאָר אַז ער בלייבט אין הֶעָלֶם, אין הַסְתָּרָה, אינעווייניק אין יעדע נֶפֶשׁ אָדָם.

און צו באַרייכן דעם ענין נאָך מער פינקטלעך: „יְחִיד“ איז נִיט קיין נאָמען אויף אַ כַּח־הַדָּעָה אין גאָט, און אַפֿילו נִיט אויף אַ כַּח פֿון אַהֲבָה און יְרָאָה צו גאָט, נאָר ער איז אַן אופֿן־מִצִּיאוֹת, אין וועלכן די אָנוּשִׁיתֶע נֶפֶשׁ הָאֵלֶּט זיך אַן דירעקט אין דעם אַלְקִיתִין „אַנִי“, איידער זי האָט אַ אייגענע זָהוּת בכלל. נִיט אַז ס'איז דאָ ערשט אַ נִבְרָאִי־גער „אַנִי“, און דערנאָך קומט ער זיך דאַבֶּק זײַן אין דעם אַלְקִיתִין „אַנִי“; נאָר אַז אין טיפֿן־טִיף איז דער אָנוּשִׁיתֶער „אַנִי“ גופּא נאָר אַן אופֿן, אין וועלכן דער אַלְקִיתֶער „אַנִי“ איז נוכח. און דאָס איז דער ענין פֿון „בְּטוּל בְּמִצִּיאוֹת“ לַעֲמֵת „בְּטוּל הָיֵשׁ“.

דען „בְּטוּל הָיֵשׁ“ מיינט, אַז דאָ איז אַ מִצִּיאוֹת וואָס שפֿירט זיך אַליין אלס אַ באַזונדערע מִצִּיאוֹת, און דורך הַתְּבוֹנָנוֹת, אָדער דורך דער הִשָּׁגָה פֿון אַ אַלְקִיתִין אֹר, קומט זי צו אַ בְּטוּל, זי באַטליט איר רצון קעגן זײַן רצון ית', און מאַכט זיך אַ מְרַכְבָּה און אַ עָבֵד. דאָ בלייבט דער יֵשׁ אין זײַן מִצִּיאוֹת, נאָר אַז ער איז אונטערגעבויגן, פֿאַרנידעריקט, דורכזיכטיק, מסור. און אַזאַ בְּטוּל גייט אָן אין די נִגְלִים כּוֹחוֹת פֿון דער נֶפֶשׁ – אין מוֹחַ וואָס משיג אַלּוֹקוֹת, אין הָאָרֶץ וואָס ליבט און פֿאַרַכט גאָט, און אין די אַבְרִים וואָס טוען אין קְבֵלַת־עוֹל.

נאָר „בְּטוּל בְּמִצִּיאוֹת“ איז אַ גאַנצער אַנדער סָדֵר: נִיט אַז דער „יֵשׁ“ גיט זיך אָפּ, נאָר אַז פֿון דער בַּחִינָה אַרויס האָט עס קיינמאָל נִיט געגעבן אַ אייגענע יִשׁוּת־דִּיקֶע מִצִּיאוֹת. די נֶפֶשׁ אין דעם אופֿן פֿון „יְחִיד“ שטייט נִיט קעגן דעם אייבערשטן אלס אַ „צווייטע“ בכלל; זי איז ווי „קִרְנָא דְשִׁמְשָׁא“, אַז ווען מ'זעט זי אין איר מקור האָט זי קיין אייגענע נאָמען און שטעלע נִיט. אָדער ווי אַ וועל אינעווייניק אין ים – פֿון דעם ברעג זעט מען און זאָגט „דאָס וועל“, נאָר פֿון אינעווייניק אין טיהום איז עס נאָר דער ים אַליין וואָס שײַנט זיך אָפּ. אָדער ווי אַ צווייג, וואָס אין אַ חִיצוֹנִישֶׁר באַטראַכטונג זעט אויס ווי אַ באַזונדערער אַבְר, און אין זײַן פֿנימִישֶׁן שְׂרָשׁ אין שטאַם איז ער נאָר די חַיִּים פֿונעם גִּזְע אַליין וואָס ברייטן זיך אויס.

און אין אַזאַ מצב איז נִיטאָ קיין אָרט צו טמָאָה און נִיטאָ קיין אָרט צו אַ נִפְיָלָה, ווייל ס'איז נִיטאָ וואָס זאָל זיך אַרײַנקליידן אין דער נִפְיָלָה. אַלע טמָאָה און אַלע גִּסוֹת וואָס קענען דערגרייכן דעם מענטש, חס וְשָׁלוֹם, זיינען אין די חִיצוֹנִישֶׁע לְבוּשִׁים און סטרוקטורן פֿון דער נֶפֶשׁ – אין „חוֹמֵר־חַיִּים“ און „צוּר־אֲנוֹכִי“, אין די פֿאַטראָנען פֿון תּאָוָה, מעשה־סיפור און הִרְגָל וואָס קענען זיך פֿאַרקרומען. און אַפֿילו „שְׂדֵה־לֵב“ קען ווערן אַ שְׂדֵה פֿון זָרִיעַ וואַקסן, און „אור־עֵד“ קען, דורך בַּחִירָה און הִרְגָל, זיך אָפקערן פֿון זײַן אַ זעעניש אויף אַלּוֹקוֹת. נאָר „יְחִיד־הַנְּעָלָם“, ווייל ער איז בעצם אין אַ בַּחִינָה פֿון בְּטוּל בְּמִצִּיאוֹת, טוישט זיך קיינמאָל נִיט און ווערט קיינמאָל נִיט פֿאַרשמוצט. ער בלייבט אַלֶּי־מָאָל „נִשְׁמָה שְׁנִיתָת בִּי טוֹהָרָה הִיא“, אַפֿילו אין אַ צײַט וווּ די לְבוּשִׁים זיינען נִיט ריין.

און איצט, דאווקא פֿון דעם ווערט די פֿרײַערדיקע קשיא נאָך שווערער: אויב אַזוי, אויב אינעם טיפֿסטן־טיפֿ פֿון יעדן מענטש איז דאָ אַזאַ נקודה פֿון בַּטּוּל בְּמַצִּיאוֹת וואָס בלייבט אָן מום, וואָסער אָרט איז דאָן פֿאַר אַ אַחֲרִית? ס׳איז דאָך כאילו ער איז, כּבִּיכּוֹל, „אויפֿגעדעקט“ פֿון זײַן עצם־מַהוּת צו זײַן איינס מיטן אייבערשטן. און אויב דער אמת׳ער „אַנִי“ פֿון יעדן איז נאָר אַ האַראַ פֿון דעם אַלְקִיתִי „אַנִי“, ווי קען מען דאָן רעדן פֿון בחירה חפֿשית, פֿון חטא קעגן הקב״ה, פֿון שָׁכַר און עוֹנֶשׁ?

נאָר די תְּשׁוּבָה איז, אַז דאווקא דער הָעֵלֶם גופּא וואָס מיר האָבן גערעדט וועגן אים, איז דער אָרט פֿון בחירה. ד״ה, דער „יְחִיד“ ווי ער איז אין זײַן אייגענעם אָרט, כּבִּיכּוֹל, איז נישט דער וואָס בּוֹחֵר; ער איז דער יסוד פֿון דער מַצִּיאוֹת, אויף וועלכן די בחירה ווערט געטאָן. די שְׁכָבוֹת פֿון „אור־עֵד“, „שְׁדֵּה־לֵב“, „צוּר־אֲנוּכִי“ און „חומֶר־חַיִּים“ זיינען די מדרגות, אין וועלכע דער מענטש שטייט קעגן דעם אייבערשטן אלס אַ מקבֿל פֿון זײַן צוויי. דאָרטן שפּירט דער מענטש זיך אלס אַ באַזונדערן „אַנִי“, צו וועמען דער אַלְקִיתִי ער „אַתָּה“ רעדט, און דאווקא די הרגשה פֿון פֿירוד לייגט אַראָפּ דעם אָרט צו דער מעגלעכקייט פֿון מרי, חס וְשָׁלוֹם, און ממילא אויך צו דעם גרויסן פֿלאַ פֿון קבֿל־ת־עוֹל, פֿון אַ התנַהּגוֹת פֿון עצם־דיקער התבֿטלוֹת.

און אין אַנדערע לשוֹן: דער „יְחִיד“ – דער גִּרְוִי־יְחִידָה – נעמט נישט אַוועק די מוסר־דיקע אַחֲרִית, נאָר ער איז דער וואָס שטעלט זי אויפֿן פֿיס. דען אויב דער נְבָרָא וואָלט געווען אינגאַנצן אָפֿגעשניטן פֿון זײַן שָׁרֵשׁ, וואָלט זײַן בחירה נישט געהאַט קיין לעצטן טײַטש, קיין בריק צום אַין־סוּף. דאווקא ווײַל די טיפֿסטע נקודה איז שוין איינס מיטן אייבערשטן, קען יעדע תנועה אין די לְבוּשִׁים – יעדע מַחֲשָׁבָה, דבור און מַעֲשֶׂה – זיך אידענטיפֿיצירן מיט יענער אמת און זי אַנטפלעקן, אָדער זי פֿאַרהוילן און שיקן זי אין גלות. און „שָׁכַר און עוֹנֶשׁ“ אין זייער פֿאַנימירט זיינען נאָר דער גילוי אָדער הָעֵלֶם פֿון יענער שוין־דאָ־זייניקער אַחֲדוּת.

און דאָס איז דער סוד פֿון תְּשׁוּבָה אויף אַלץ. דען די מעגלעכקייט, אַז איינער וואָס האָט זיך אומגעקערט קענענטן זיך ווידער אומקערן, אַז אַ האַרץ וואָס איז פֿאַרהאַרטעוועט געוואָרן אין אַכְזָרִית קען זיך פֿאַרמיידן, אַז אַ שְׁכָל וואָס איז לאַנג צוגעשפּאַרט געוואָרן קעגן דעם אייבערשטן קען זיך אָפֿן מאַכן – הענגט דערפֿאַר, אַז אינעווייניק אין יענעם נְבָרָא איז דאָ עפעס וואָס האָט קיינמאָל נישט געציטערט. די תנועה פֿון תְּשׁוּבָה איז נישט אַ נײַע בריאָה יֵשׁ מֵאִין פֿון אַ נײַעם שײכות צו גאָט, נאָר זי איז דאָס אָפּפֿילן די קליפּה פֿון הָעֵלֶם, כּדי אַז דער תְּמִיד־דיקער שײכות פֿון „יְחִיד“ צו „עצמות“ זאָל קענען לייכטן אין דער הִכָּרָה. און דערפֿאַר, ווען אַ מענטש קערט זיך אמת־דיק אומצוריק, זאָגט ער נישט „איך האָב מיך אַליין באַשאַפֿן צו אַ נײַע מַצִּיאוֹת“, נאָר ער זאָגט „איך קער זיך צוריק צו דיר“, ווײַל ער שפּירט אַז ער קומט אַהיים צו אַ אָרט וואָס ער אין אמת־ן קיינמאָל האָט נישט פֿאַרלאָזט.

און לויט דעם קעננען מיר נאך מער דאקדיק זיין אין דעם חלוק צווישן ישׂראל און די אומות אין ענין „קִידָה“ און „קִידָה“.

דער יחוד וואָס די פֿריערדיקע מקורות זאָגן וועגן דער נפֿש האַלקית – וואָס ווערט באַשריבן אלס „חלק אַלוקא מַמַּעל בְּגִילוי“, און וואָס מירופֿט „קִידָה“ – גייט אָן אויף דעם אופֿן, ווי אַזאַ עצם־דיקע אַחֲדוּת ווערט אַרויסגעבראַכט אין גילוי אין אַ באַזונדערן „אַכֶּר“ פֿון „נִשְׁמַת אָדָם“. ביי ישׂראל, דורך כַּח פֿון דער בְּרִית פֿון תּוֹרָה און מִצְוֹת, קריגט יענער נקודה אַ כַּח צו לייכטן מער גאָלוי אין „אור־עֵד“, „שְׁדֵה־לֵב“, „צוּר־אֲנוּכִי“ און אַפֿילו אין „חומֶר־חַיִּים“, ביז אַז דער עצם־מבְּנֵה פֿון תּוֹדֵעָה איז מער גרייט צו ווערן אָנגעפֿילט מיט דַּעַת אַלוקות. און דאָס איז „קִידָה“ – דער „קִידָה“ ווי ער איז אין גילוי אין דעם אַכֶּר־הַבְּרִית.

משׂא״כ אין אַנדערע אַכֶּרִים – זיי זאָלן זיין די אומות פֿון דער וועלט – איז יענער זעלבער עצם־נקודה דאָ אין איר שְׂרֵשׁ אָן קיין פֿחיתות, דען דאָס געהערט צום גִּדְר פֿון דער מַהוּת פֿון אַ נפֿש אָדָם, אַז זי איז אַ נִיצוּץ פֿון „נִשְׁמַת אָדָם“, און „נִשְׁמַת אָדָם“ איז מקושר מיט „עצמות“. נאָר דאָרטן איז זי אין אַ גרעסערן הֶעֱלָם, אין אַ שטאַרקערן כֶּסֶּד, און איר האַראָה אין תּוֹדֵעָה קומט עיקר אַרויס אין דער פֿאַרעם פֿון מַצְפּוֹן, פֿון אַ יִרְאָה פֿונעם סוּד פֿון מַצִּיאוּת, פֿון אַ הרגשָׁה פֿון טוֹב און רַע און פֿון אַ דורסטן נאָך מִשְׁמָעוּת. דאָ רופֿט מען זי „קִידָה־הַנֶּעֱלָם“, צו מוֹרָה זיין אַז איר מַהוּת איז אין איר מִין גלִיך, נאָר אַז דער אופֿן פֿון איר זיין איז הֶעֱלָם און נישט גילוי.

און אַפֿילו אזוי, צום סוף זיינען ביידע איינס אין אַיִן־סוּף. דען ווען מ׳שטייגט אַרויף העכער פֿון אַלע עולמות און פֿון אַלע צורות, איז דאָרטן נישטאָ קיין חלוק צווישן גאָלוי און נעלם, צווישן האַרץ און אַכֶּר, צווישן ישׂראל און די אומות; נאָר ס׳איז דאָ נאָר די פשוט־ע אמת, אַז „כָּלֶם בְּחֻכְמָה עֲשִׂיתָ“ און „הַכֹּל בִּיְדֵי שְׁמַיִם“. די חלוקים וואָס האָבן אַ גרויסע מִשְׁמָעוּת אין עולם־הַעֲבוּדָה און הִלְכָּה, זיינען חלוקים אין דעם אופֿן, ווי די אמת־ע „קִידָה“ דאַרף זיך אַנטפלעקן און אויסדריקן, און נישט אין דעם עצם־זיין צי ער איז נוכח אָדער נישט.

און אזוי לייגט זיך אָפּ די פֿריערדיקע מִתְחָה. דער שאַרפֿער לשוֹן פֿון „נפֿש אַלקית“ און „קִידָה“ וואָס איז באַזונדער פֿאַר ישׂראל, בלייבט אין איר אָרט און באַשרייבט אַ באַזונדערן גילוי אין אַ באַזונדערן אַכֶּר פֿון „נִשְׁמַת אָדָם“. און דער קלִיד־דיקער לשוֹן פֿון „צָלָם אַלְקִים“, „נְשִׁימָה טְהוֹרָה“, „חֲסִידֵי אומות הָעוֹלָם יֵשׁ לָהֶם חֵלֶק לְעוֹלָם הַבָּא“ – רעדט וועגן דעם „קִידָה“, דעם גִּרְוֹן־קִידָה, ווי ער איז נוכח אין יעדע נפֿש אָדָם. און ביידע זיינען אמת, יעדער אין זיין מדרגה; זיי זיינען צוויי באַטראַכטונגען אויף איין סוּד.

נאָר אַפֿילו נאָך אַלץ בלייבט דער ענין נאָך אין גִּדְר פֿון תּוֹרָה און אֲנוּטוֹלוֹגִיָה. מיר האָבן גערעדט וועגן וואָס ס׳איז דאָ – וועגן מִבְּנֵה און שְׂרֵשׁ פֿון דער נפֿש. וואָס בלייבט נאָך, און דאָס איז אין אמת־ע דער תּכְלִית פֿון אַלץ ביז אַהער, איז צו פֿאַרשטיין: ווייל אַזאַ נקודה פֿון „קִידָה“ לעבט אינעווייניק אין יעדן מענטש, ישׂראל און גוי, ווי פֿאַסט צו לעבן פֿון יענער

נקודה ארויס? אין וואסער דרך קען דער מענטש אראפברענגען יענער נעלעמדיקער נקודה אריין אין די כוחות־המודעים, ביז אז דער בטול במציאות אינעם גרן זאל ווערן אויך א בטול היש אין מוח, אין הארץ און אין מעשה? און צו דעם דארף מען איצט זיך קערן – צו רעדן אין די וועגן וואס וועקן און ציען אראפ דעם „נעלם“ אין אונדז אין גילוי.

1

לויט אלץ וואס מיר האבן דערמאנט עילוי, אז דער "יחיד" – דער גרן־יחידה – איז איינער און ער איז דער איינער עצם אין יעדע נפש אדם, איז יעצט די פראגע: ווי ציעט זיך אראפ אזא פנימדיקע נקודה אין גילוי אריין אין די פארשידענע מבנים פון "נשמת אדם", ביז אז די חיצונישע שקבות זאלן ניט שטיין נאר אין זייער אייגענעם טבע, נאר זאלן ווערן א מרפכה און א כלי צו יענער פשיטות־האחדות? און ווייל, ווי עס איז געבראכט געווארן, אז דער חילוק צווישן ישראל און די אומות איז דא וואס אין דעם אויפן פון גילוי און אין דער צורת־העבודה, איז ממילא, אז דער דרך גופא פון אזא התגלות וועט זיין ריבוי אויפנים: יעדן אבר און אבר פון די איברים פון דער "נפש האדם האחת" האט ער זיין באזונדערן דרך און זיינע באזונדערע מצות, און אוודאי, אז אלע וועגן פירן זיך צוזאמען און פאראייניקן זיך אין יענעם איינציקן שרש־אין־סוף.

און צו פארשטיין דעם ענין דארף מען פארויסשטעלן וואס עס ווערט מבאר אין חסידות אין ענין מצות. דהיינו, אפילו אז אין גילוי איז א מצוה א גזירת־המלך, אז דער הקדוש־ברוך־הוא האט געזעצט און באפוילן צו טאן א באזונדערן מעשה אין א באזונדערער צורה, איז דען־אך די מצוה אין די כתבי־המקובלים און אין תורת־הבעל־שם־טוב אויך גערופן מיטן נאמען "עצות" – עצות ווי דער נברא קען מקשר זיין זיך מיט זיין בורא. און ניט, חלילה, אז די מצוה זאל זיין נאר א עצה און ניט קיין מוחלטער צווי, נאר אז דער צווי גופא איז די עליונה עצה, די באזונדערע און פינקטלעכע צורה, דורך וועלכער דער "יחיד" אין יענעם אבר־הנפש נימשך און נתגלה ווערט אריין אין די לבושים פון מחשבה, דבור און מעשה.

און דאס זעט מען אין דעם ביאור־ההפרש וואס דער רמב"ם מבארט אין הלכות־מלקים וועגן צדיקי־האמות. דארטן ציילט ער אן די זיבן מצות וואס בני־נח זיינען מצוה געווארן, און נאך דעם ער פרטיט זייערע דינים, קומט ער צו דער מסקנא, אז יעדער גוי וואס נעמט אויף זיך און היט זיך צו מקיים זיין די מצות, איז דאס פון "חסדי אמות־העולם" און ער האט א חלק אין עולם־הבא – אויף דעם תנאי, אז ער נעמט זיי אן מפני אז דער הקדוש־ברוך־הוא האט געבאט אין תורה און אונז מודיע געווארן דורך משה־רבינו, אז זיי זיינען שוין פריער באפוילט געווארן. אבער אויב ער טוט זיי מפני אז דער שכל נייגט זיך צו דעם – איז ער א "חכם", נאר ניט פון דער מדרגה פון א "חסיד" וואס האט א חלק אין עולם־הבא.

און לכאורה איז דאס א תמיהה. דען מיר האבן דאך געזאגט, אז דער "יחיד" – דער גרן־יחידה – שטייט העכער אלע לבושי־השכל און ההבנה; אויב אזוי, פאר וואס הענגט מען אפ דעם חלק אין עולם־הבא – וואס איז א גילוי פון יענעם עצם – דא וואס אין דעם אויפן פון דעת און כוונה, מיט וועלכע בני־נח מקיים זיינען די מצות? נאר לויט דעם אלעם וואס

מיר האָבן פֿריער דערקלערט, ווערט פֿאַרשטענדלעך, אַז דער חילוק איז נישט אין עַצְמֵת-הַנֶּפֶשׁ, דען אין אַלע פֿאַלן איז זי מיוחדת מיטן אייבערשטן אין בחינת "יחיד"; נאָר דער חילוק ליגט אין דעם דרך, דורך וועלכן מען לאָזט צו אַזאַ אחדות זיך אַרויספֿאַרשפּרייטן און דורכדרינגען די נגלה שְׁכָבוֹת.

דען ווען אַ מענטש מקיים איז די זיבן מְצוֹת בני־נח נאָר אלס אַ מוסר־דיקן שכל־דיקן חק, דאָן איז אמת, אַז די לְבוּשִׁים פֿון "צוּר־אֲנוֹכִי" און "שָׁדֶה־לִּבִּי" זײַנען געוואָרן אַ צאָליק פֿאַרזיכטער – ער ווערט אַ מער אָרדענטער מענטש, מער רחמן, און מער אָרגאַניזירט אין זײַן פערזענלעכקייט. אָבער אין זײַן "אור־עֵד" בלייבט נאָך אַ דינער אונטערשייד, צוליב דעם, אַז די לעצטע נְקוּדַת־הַיְחָס בײַ אים איז נאָך אַלץ דער מענטשלעכער שכל־דיקער יושר אָדער דער געזעלשאַפֿטלעכער סדר. דער "יחיד" איז נישט בפירוש דערקענט אלס דער איינציקער יסוד פֿון דער מציאות; דערפֿאַר בלייבט דער "בטול בְּמִצִּיאוֹת", וואָס ליגט אין אים, נאָך נעלם פֿון זײַן מודע־דעת.

משא־כֵּן ווען ער נעמט אָן די מְצוֹת גופא מִפְּנֵי אֵז "הַשֵּׁם צָוָה בְּתוֹרָה", דאָן אין יענעם זעלבן מאָמענט קניעט זיך זײַן "אור־עֵד" אין אַ בחינת בטול פֿאַר אַ מוחלטקייט וואָס קומט נישט פֿון זײַן בריאה און נישט פֿון זײַן אייגענעם שכל. זײַן ידיעה גלייכט זיך אָפּ נײַ: זי איז נישט מער דער מאָס פֿון אמת, נאָר זי שטייט אַליין אָפּגעמאַסן דורך אַ רצון־עֲלִיּוֹן, וואָס גייט פֿאַר און גרינדעט אַלע וועלטען. און דאָס איז "דעת" אין זײַן פֿנימ־יִס – אַ פאראייניקטע ידיעה, אַז די תּוֹדָע דאָווקעט זיך אין דעם נוֹדֵע – און דורך דעם געפֿינט דער "יחיד" אַ פֿתַח זיך צו אַנטפלעקן אין דער הֶכְרָה. דערפֿאַר ווערט ער אַ "חֶסֶד", דען "חֶסֶד" אין זײַן עֲלִיּוֹנֶעם שׁרָשׁ איז די השפּעָה פֿון עֲצָמוֹת צום אַנדערן; און זײַן מציאות גופא ווערט אַ אָרט, אין וועלכן דער אִינ־סוּף בּוֹחֵר צו וווינען.

פֿון דאָ קען מען אַרויסנעמען אַ גרויסן כָּלִל: דאָס וואָס וועקט און ציט אַראָפּ דעם "יחיד" אַרײַן אין די נגלה כּוּחוֹת, ווערט נישט געטאָן נאָר דורך דעם חיצוניִישן מעשָה, נאָר אויך דורך דעם בטול און די כּוֹנֶה וואָס באַגלייט דעם מעשָה, און דאָס לויט דעם דרך־הֶבְרִית אין וועלכן די נֶפֶשׁ שטייט. די מְצוֹת זײַנען "עֲצוֹת" ווי צו מקשר זײַן יעדן אָבֵר און אָבֵר פֿון די אִיבֵּרִים פֿון "נִשְׁמַת אָדָם" צו זײַן מקור; און די פֿנימ־ישע תְּנוּעָה וואָס איז משותף צו אַלע, איז דער "בטול" – די התבטלות פֿון דעם מענטש פֿאַרן לעבעדיקן גאָט – און דער עיקר־כַּחַ וואָס ברענגט אַרײַן אַזאַ תְּנוּעָה אין קיים־קבע אין דער תּוֹדָע איז דער "דעת".

און ווײַל מיר האָבן אונטערגעטיילט אין דעם מְבִנֶה פֿון דער פרט־דיקער נֶפֶשׁ פֿינף שְׁכָבוֹת, פֿון "חומ־רֵחִים" ביז "יחיד", איז מובן, אַז די עבֹדָה פֿון אַראָפּצוציען אַזאַ פֿנימ־דיקע נְקוּדָה דאַרף זײַן אַ "אָפֶן הַמֶּסְדֵּר", אַז יעדע מדְרָגָה זאָל באַקומען איר ריכטיקן תּקוּן און זאָל ווערן אַ כָּלִי צו דעם וואָס איז העכער איר. דען אויב דער מענטש וועט זוכן צו שפּרינגען גלייך צו "אור־עֵד" אָדער אַפֿילו צו "יחיד", און ער לאָזט איבער דעם "חומ־ר" און די "צוּר־ה" אין זייער גִּסּוּת, דאָן האָט דער אור נישט קײַן כָּלִים, און אָדער בלייבט ער גאָר נישט, אָדער ווערט ער פֿאַרקרימט דורך די לְבוּשִׁים וואָס

זיינען ניט מזוכך. דערפאר דארף מען אָרדענען די אַלגעמיינע "עצות" אין תורה און אין זיבן מצות בני-נח לויט די פֿינף שְׁכָבוֹת, כדי צו זען, ווי אין מעשה גייט דער אָדָם – צי פֿון יִשְׂרָאֵל צי פֿון חֲסִידֵי אֲמוֹת־הָעוֹלָם – שריט נאָך שריט, ביז אַז די נסתרידיקע נְקוּדָה לייכט אַרײַן אין זײַן גאַנצן מציאות.

אין דער מדינה פֿון "חומרי-חיים" איז די עבודת די עבודת פֿון דיסציפלינירטער הנהגה, צו שטעלן גרענעצן צו גופלעכן חיות און צו די בהמדיקע דחיפות. בײַ יִשְׂרָאֵל קומט דאָס צום גילוי אין גאַנצן דורך דעם על פֿון די אַלגעמיינע מעשישע מצות – כְּשֵׁרוֹת, שִׁבְתָּ, טְהֻרַת־הַמִּשְׁפָּחָה, צְדָקָה, און אַלע ריבוי פרטים פֿון חֻלְכָּה וואָס אָרדענען עסן, פֿרֻנְסָה, קִרְבַּת־בֶּשֶׂר, מנוחה. און די זיינען ניט נאָר חיצונישע גדרים, נאָר זיי זיינען די גאטלעכע צורה וואָס ווערט אַריינגעקריצט אינעם גשמיישן חוֹמֶר, ביז אַז אַפֿילו דער יֵצֶר פֿון זעלבסט־השְׁתַּמְרוּת און תַּעֲנוּג לערנט זיך צו פֿירן נאָר אינעם מסלול פֿון רִצּוֹן ה'. און אין דער ברית פֿון די גוים, קומט דאָס אין אַ מקבילן אויפֿן אין די איסורים פֿון שְׁפִיכוֹת־דָּמִים, גִּזְלָה, גְלוּי־עֲרִיּוֹת און אַזוי ווייטער, וואָס אויך גודערן גרענעצן אין פֿעלד פֿון יֵצֶר און הִשְׁתַּמְרוּת. און ווען אַ בֶּן־נֶחַ כּוֹבֵשׁ זײַן כּעַס פֿון חֲמָס, און זײַן תַּאֲוָה פֿון גִּזְלָה, און זײַן חֲמָדָה פֿון עֲרִיּוֹת, מִפְּנֵי אַז "אַזוי האָט ה' געבאַט", דאָן קניעט זיך אויך זײַן "חומרי-חיים" אין בטול פֿאַר אַ עֲלִיוֹנֶעם חֶק.

די קומענדיקע שְׁכָכָה, "צוּר־הַאֲנוּכִי", איז די נאָראַטיוו־דיקע צורה פֿון דעם מענטש – ווי ער דערציילט זײַן מעשה, ווי ער באַגרייפֿט זײַן שליחות אין דער וועלט. דאָ איז די עבודת די עבודת פֿון כְּנוּנָה – צו מַכְנִין די פֿנימ״ס פֿון לעבן און זייערער באַדייט צו עבודת־הָאֱלֹהִים. בײַ יִשְׂרָאֵל איז דאָס די עבודת פֿון קַבְלַת־עַל מַלְכוּת־שָׁמַיִם יעדן טאָג בײַ קִרְיַאת־שֹׁמֶע און בײַ ברכות־הַתּוֹרָה, און תְּלֻמוֹת־תּוֹרָה אין דער תּוֹדָעָה, אַז "ער איז אונדזער לעבן" – ער איז חַיִּי־נִפְשָׁנוּ – און צו קוקן אויף גאַנצע היסטאָריע און אויף אַלע פערזענלעכע מצבים אלס טייל פֿון אַ גאטלעכן איינעם מעשה פֿון "דִּירָה בְּתַחְתּוֹנִים". און בײַ אַ צִדִּיקײַשן בֶּן־נֶחַ גלייכט זיך די "צוּר־הַאֲנוּכִי" אָפּ, ווען ער וועלט צו זען זיך ניט נאָר אלס אַ זעלבסטשטענדיקער מוסר־דיקער בעל־בְּחִירָה, נאָר אלס אַ "בֶּן־נֶחַ" וואָס איז באַפֿוילט מיט זײַן טייל אין דער גאטלעכער ברית מיט דער אָנוֹשׁוֹת – צו בויען אַ געזעלשאַפֿט פֿון צדק, צו אויפֿשטעלן בתי־דינים, צו כְּבוֹדֵן דעם בּוֹרָא, צו זיך היטן פֿון עבודת־יָגֶרֶה. און ווען ער זאָגט אין האַרצן: "צו דעם בין איך באַשאַפֿן געוואָרן, דאָס איז מײַן שליחות פֿון בּוֹרֵא־שָׁמַיִם־וְאֶרֶץ", דאָן ווערט אויך זײַן פערזענלעכער מעשה אַ צווייג פֿון יענעם גרויסן איינעם מעשה פֿון "נִשְׁמַת אָדָם".

די דריטע מדרגה, "שְׁדֵה־לֵב", איז דאָס פֿעלד פֿון די באַציאָנען פֿון אֲהֶבָה און יִרְאָה, חֶמְלָה און הִתְקַשְּׁרוּת. איר תקון איז דורך וואַקסן אין אֲהֶבָה און רחמים צום אַנדערן, און אין יִרְאָה – יִרְאַת־הַרֹמְמוֹת – פֿאַרן אייבערשטן. בײַ יִשְׂרָאֵל איז די תּוֹרָה אָנגעפֿילט מיט מצות וואָס זיינען בפֿירוש רגשידיק: "וְאֲהֶבְתָּ אֶת ה' אֱלֹהֶיךָ", "וְאֲהֶבְתָּ לְרֵעֶךָ כָּמוֹךָ", "לֹא־תִשָּׁנָא אֶת אַחִיךָ בְּלִבְבְּךָ" און אַזוי ווייטער; און חסידות מבאָרט, ווי התבוננות אין אַלְקוּת גיט אַרויס מִדּוֹת אין האַרצן, און ווי זי קערט אָפּ די נאטירלעכע נייגונג פֿון האַרץ צו אַ פֿעלד אין וועלכן עס איז נישטאָ נאָר אֲהֶבַת־הַשְּׂכִינָה און אירע בריות. און אויך בײַ אַ גוי, דער דרך פֿון בֶּן־נֶחַ מחייבט אים צו לִיב־הָאָבֵן דעם גֶר, צו פֿירן זיך מיט חֶסֶד, צו געבן צְדָקָה, צו כְּבוֹדֵן

טאַטע-מאַמע, און צו וואַקסן אין יִרְאַה פֿאַרן בורא. און אויך דאָ איז דער תנאי וואָס דער רמב"ם האָט דערמאָנט – "מפּנִי אַז דער אייבערשטער האָט געבאָט" – דער באַשליסנדיקער: ווען אַזעלכע רגשות ווערן ניט נאָר געפֿירט דורך מענטשלעכע חוּה, נאָר דורך דער הַכֶּרֶה פֿון צלם-אַלְקִים אין דעם אַנדערן און זײַן מלכות-יִתְבָּרָה איבערן מענטש, דאָן ווערט "שְׂדֵה-לֵב" אַ קליין מקדש, אין וועלכן דער "יְחִיד" ווערט געשפּירט אלס אַ דינער, רִזִּיקער חום וואָס פֿילט אויס דאָס האַרץ.

די פֿערטע שְׂכָבָה, "אור-עֵד", איז דער כֹּחַ פֿון פשוטער הַכֶּרֶה, דער פֿנימִישער אור וואָס זעט און באַגלייט מחשבות און הרגשות אָן זיך מיט זיי צו אידענטיפֿיצירן. זײַן עבֹדָה איז דורך התבוננות און טיפֿן הרהור – "התבוננות" – וואָס קערט אַזאַ נייטראַלע עדות אַרום אין "דַּעַת אֱלֹקוֹת", אַ גאָטלעכער תּוֹדָעָה. אין דעם באַזונדערן דרך פֿון יִשְׂרָאֵל אַרײַנגעשטעלט דאָס באַשטימטע צײַטן זיך צו מתבונן אין יְחִידוּת-שְׁלֵהֶם, אין דעם ענין פֿון "אין עוֹד מְלֻבָּדוּ", אין דער גרויסקייט פֿון אײַן סוף און אין דער נידעריקייט פֿון די וועלטען, לויט דעם וואָס עס ווערט מבאָר אין חסידות; און אין תּפִּלָּה טרענירט מען דעם "אור-עֵד" צו רוען אויף די ווערטער פֿון תּפִּלָּה מיט כּוֹנֵה, ביז אַז די תּוֹדָעָה גופא ווערט אַ כָּלִי צו בְּטוּל – "דַּע לִפְנֵי מִי אֲתָה עוֹמֵד". און אויך אַ צדיק־ישׁער בן-נח קען זיך באַשעפֿטיקן מיט פשוטער התבוננות: זיך פֿאַרטיפֿן אין דעם ווונדער פֿון בריאה, אין דער תּלּוּת פֿון אַלע נִבְרָאִים אין זייער בורא, אין דעם מוסר־דיקן חק וואָס איז אַרײַנגעקריצט אין זײַן מצפּון, אין די נסים און השגחות וואָס ער האָט געזען אין זײַן לעבן. און ווען ער טוט דאָס ניט כדי צו פֿאַרגרעסערן זײַן רוחניות־דיקן בילד אין אייגענע אויגן, נאָר כדי צו שטיין אין גרעסערער ענוּה פֿאַרן לעבעדיקן גאָט, דאָן פֿילט זיך אויך זײַן "אור-עֵד" אָן מיט אַ דינער שְׁמֵשׁוּם פֿון "יְחִיד", און זײַן "דַּעַת" ווערט אַ כָּלִי צו דְּבִיקוּת.

און צום סוף, די אינערסטע שְׂכָבָה, "יְחִיד-הַנֶּעֱלָם", וועקט זיך נאָך נענטער דורך הַכְנָעָה און פשוטער אָמוּנָה. דאָ איז די עבֹדָה וועניגער אין מדידה פֿון "עֲשִׂיָּה" און מער אין מדידה פֿון "הַמַּסְרוּת": צו זאָגן "הַנְּגִי" פֿאַרן רָצוֹן ה', לויט ווי ער איז מיר באַקאַנט אין מײַן ברית, אַפֿילו ווען איך פֿאַרשטיי ניט, אַפֿילו ווען "חֹמֶר", "צוּרָה", "שְׂדֵה" און "אור" אין מיר שפּירן דאָס היפּוך. בײַ יִשְׂרָאֵל איז דאָס דער בְּטוּל פֿון קבֿלַת-עַל מְלָכוּת-שְׁמַיִם וואָס שטייט העכער אַלע שכל און הרגשה, די גרײַטקייט צו מקיים זײַן תּוֹרָה און מְצוֹת נאָר מִפְּנֵי אַז זיי זײַנען זײַן רָצוֹן; דאָס איז מְסִירוּת-נֶפֶשׁ אין צײַטן פֿון גזרה, און אויך די שטילע מְסִירוּת-הַנֶּפֶשׁ פֿון טאַג-טעגלעכער התגברות לַשֵּׁם-שְׁמַיִם. און בײַ אַ צדיק־ישׁן בן-נח, די זעלבע תּוֹנוּעָה גופא אַנטפלעקט זיך, למשל, ווען ער האַלט זיך אָפּ פֿון עבֹדָה-זְרָה אין אַ סבִּיבָה וואָס רומט זי אַרויף; ווען ער שטעלט אויף צדק אַפֿילו אַז עס קאָסט אים טייער; ווען ער וויל זיך ניט בוֹוֹן קיין כֹּחַ, אידעאָלאָגיע אָדער "אַנְרִיָּה" אונטערן בורא, אַפֿילו אויף פּרײַז פֿון בדידות. אין אַזעלכע מאָמענטן קומט דער "יְחִיד" אין אים, וואָס איז קיינמאָל ניט געווען אַפּגעטרענען, אַרויס אין גילוי אלס דאָס "אני" וואָס וועלט צו זײַן שײַך נאָר צום אייבערשטן.

און אזוי געפֿינט זיך, אז אין אמת'ן זײַנען דער דרך פֿון ישׂראל און דער דרך פֿון "חֲסִידֵי אֲמוֹת־הָעוֹלָם" אַנדערש אין זייער צורה און פֿאַראײניקט אין זייער פֿאַנטימלישן תּוֹכֵן. די מַצּוֹת פֿון ישׂראל זײַנען תּרִי"ג "עֲצוֹת" צו אַראָפּצוציען די "יְחִידָה" אין אַ נִיגְלִידִיקן בריִת־דיקן אויפֿן; און די זיבן מַצּוֹת בְּנִינָח, ווען מען נעמט זיי אָן אלס אַ גאָטלעכן צווי דורך מִשָּׁה, זײַנען "עֲצוֹת" צו עפֿענען יענעם "יְחִיד" לויט דעם קו וואָס איז אים אָפֿגעהיט. ביידע דאַרפֿן מזכֿר זײַן דעם "חֹמֶר־חַיִּים" דורך דיִסציפּלינירטע הנהגה, די "צוּר־הָאֵנוֹכִי" דורך גלייךשטעלן דעם פּערזענלעכן מעשֶׁה צו אַ גאָטלעכן רוּף, דעם "שְׁדָה" לֵב" דורך אַהֲבָה און רחמים וואָס זײַנען מקודש אין יִרְאַה, דעם "אֹר־עֵד" דורך מתבוננעם דַּעַת, און דעם "יְחִיד" גּוֹפֵא דורך אָמוּנָה און בְּטוּל. און לויט לשון־החִסְדוֹת, "הַשְּׂכָלָה" און "הָאֶרֶה" זײַנען נישט קיין אַבסטרעקטע מצבים אָדער אַ בליצנדיקע חֲנוּה פֿון מיסטיק, נאָר דאָס איז די הדרגת־דיקע אַרײַנפֿיר פֿון יענעם אײנעם פֿאַנטימי אין אַלע שְׂכָבוֹת, ביז אַז "כָּל מַעֲשֵׂיָהּ יִהְיוּ לְשֵׁם שְׁמַיִם" און "בְּכָל דְּרָכֶיהָ דָּעָהוּ".

נאָר זינט מיר זײַנען געקומען רעדן וועגן התבוננות, דערווייטערונג פֿון תּוֹדָעָה, זיכּוּר־הרגש, און אַפֿילו פשוטער אָמוּנָה, שטעלט זיך אויף אַ נײַע דְּקוּת וואָס דאַרף ביאור. דען אין אונדזער דור איז דאָ אַ ריבוי חֲנוּת וואָס גלייכט זיך צו אַזעלכע תּנוּעוֹת: מצבים פֿון נישט־דואליִדיקער תּוֹדָעָה, שטאַרקע התפעלות פֿון "אַנְגֶּיזָה", פּסיכאָלאָגישע נפֿשיִדיקע אחדות, אַלטראַיסטישע טעטיקייט און אזוי ווייטער. און מען דאַרף וויסן: ווי קען דער מענטש אונטערשיידן צי אַ געוויסער מצב איז טאַקע אַן התעוררות פֿון "יְחִיד", אָדער איז עס נאָר אַ פֿאַרברייטערונג אינעווייניק אין "שְׁדָה־לֵב" אָדער "אֹר־עֵד", וואָס לאָזט נאָך אַלץ דאָס אַני בלייבן אין בחינת "יִשְׁ-הַנִּבְרָא" – אַ באַזונדערע און געשפּירטע מציאות? און ווײַל דער "יְחִיד" גּוֹפֵא שטייט העכער תּפִּיסָה, וואָס זײַנען די אותיות און סימנים אין די נְגִלָה כּוֹחוֹת, דורך וועלכע מיר קענען וויסן, אז ער האָט טאַקע אָנגעהויבן לייכטן?

און צו דערקלערן דאָס, דאַרף מען זיך איצט קערן צו דער הבדלה צווישן אַ אמת־ער גאָטלעכער תּוֹדָעָה, וואָס איר סימן איז "בְּטוּל", גלייךשטעלן דעם מוסר און אָפּגעבן זיך צום דְּבִר־הָאֱלֹקִים־הַחַי, און צווישן הויכע מצבים וואָס בלייבן נאָך אַלץ אינעם מסלול פֿון דעם נְבִר־אישן אַני.

ז

אַכּוּ, ווי עס איז בֶּקֶנֶט פֿון די דְּבוּרִים פֿון רבּוֹתֵינוּ נְשִׂאֵינוּ, אז כָּל צִיט וואָס ס׳איז דאָ אַ התגלות פֿון אור אין וועלט, געפֿינט זיך גלייך אויך די מעגלעכקייט פֿון בְּלָבוּל און עֲרָבוּב, ווײַל אויך די קְלִיפָּה זוכט צו זײַן אַ יוֹנָקָת פֿון דעם אור. און בְּפֶרֶט אין עֲנִינֵי פֿאַנטימיות, וווּ דער מענטש שפּירט אין זיך עפּעס דֶּק און מורחב, דאַרטן איז די סְכָנָה זייער גרויס, אז ער זאָל נעמען די רַחְבוֹת אַליין און מאַכן דערפֿון אַ רבּוי יִשׁוּת, אַ התַּיִשְׁבוּת און התמַצָּאוֹת פֿון דעם אַני, און נישט בְּטוּל.

דענקלעך, דאָס איז דער ערשטער יסוד וואָס דאַרף זיך איינגרינדן: דער הַבְּדֵל צווישן "אַין" און "יִשְׁ-הַנִּבְרָא". דער גאַנצער קו פֿון אַלקות, וואָס גייט אַראָפּ נאָך דעם צמְצום, הייסט "אַין" לגבי די עולָמות, צוליב דעם, אַז ער שטעלט זיך נישט קעגן און נעמט זיך נישט אַרויס ווי אַ "דָּבָר" אין גֵּדֶר פֿון אַ נִבְרָאִיגער מציאות, נאָר ווי אַ מהות וואָס איז גאָר העכער פֿון דעם סָלֶם פֿון "דְּבָרוֹת". און דער נִבְרָא, אַפִּילוּ ווען ער איז מְזוּקָק און רוחָנִי, הייסט "יִשְׁ-הַנִּבְרָא" – אַ מציאות וואָס דערלעבט זיך אַליין ווי "אֲנִי יֵשׁ", אַ מציאות וואָס שטייט פֿאַר זיך אַליין. און דער גאַנצער עֲמֶל פֿון דער עֲבוּדָה איז צו פֿאַרקערן די הַרְגָשָׁה פֿון דעם "אֲנִי" פֿון "יֵשׁ" צו אַ הַרְגָשָׁה פֿון אַ "אני" וואָס איז נאָר אַ כְּלִי צום "אַין", ביז אַז דער יֵשׁ אַליין זאָל ווערן דורכגעטרונקען און דורכגעסאַטיקט אין דער דַעַת, אַז "אַין עוֹד מְלַבְדּוּ".

און זע, ווען אַ מענטש – צי פֿון יִשְׂרָאֵל צי פֿון אַמּוֹת הָעוֹלָם – קומט אַרײַן אין אַ מצב פֿון הִתְרַחֲבוּת-הַתּוֹדָעָה, אין וועלכן די מַחֲשָׁבוֹת שטילן זיך, אָדער ער שפירט זיך אַליין ווי אַ טײל פֿון אַ גרויסער אחדות, איז דאָ טאַקע אַ געוויסע טַעֲיִמָה פֿון "אַין"; אָבער עס קען אויך זײַן – און אין אַ סך פֿאַלן איז אַזוי – אַז דאָס איז נאָר אַ דעליקאַטערע צוּרָה פֿון "יִשְׁ-הַנִּבְרָא". ווייל ס'איז דאָ אַ גרויסער תַּעֲנוּג אין דעם, אַז דער מענטש שפירט זיך ברייט, ווי ער וואָלט געשטאַנען "לְמַעֲלָה" פֿון דער צאַרקייט-הַרְגָשָׁה פֿון דער געוואָנטלעכער דַעַת, און דער תַּעֲנוּג אַליין קען ווערן אַ חֶפֶץ פֿון הַדְּבָקוּת, אַ רוחָנִישֶׁ ואַטקייט פֿון דעם אני. און דאָן, אַלס וואָס ער רעדט מער פֿון אחדות, אַלס מער שטאַרקט זיך בײַ אים די הַרְגָשָׁה פֿון "אֲנִי און מײַן חוּנִיָּה".

און דאָס איז די בְּקִרְתּוֹ וואָס חֲסִידוֹת דריקט אויס מיט חֲרִיפּוֹת: אַ מְסִתִּיקִלִישֶׁ חוּנִיָּה אָן בְּטוּל בלײַבט אינעווייניק אינעם מסלול פֿון דעם נִבְרָאִישֶׁן אני. און אַפִּילוּ ווען זי קומט אַרויף ביז אין בחינה פֿון "אור־עֵד" מיט אַ גרויסער בהירות, אויב די תְּנוּעָה-הַפְּנִימִית איז אַז דער "אני" בלײַבט צענטער, דער וואָס ווייסט, דער וואָס "הָאֵט" די תּוֹדָעָה – דאָן האָט דער "יְחִיד" נאָך נישט אָנגעהויבן זיך אַנטפלעקן. דער אור האָט אָנגעבלאָנדזשעט דעם צימער פֿון "אור־עֵד", און מעג זײַן אַז ער האָט אַ ביסל מְזוּקָק געמאַכט דעם "שְׂדֵה-לֵב", אָבער דער שֶׁרֶשׁ פֿון נִפְרָדוּת שטייט נאָך אַלץ ווי פֿריער.

און צו אויסדריקן דאָס אין לשון פֿון די פֿינף שְׁכָבוֹת וואָס מיר האָבן מבאָר געווען: עס קען זײַן אַ שטאַרקער גילוי אין "שְׂדֵה-לֵב" – וועלנס פֿון ליבשאַפֿט צו אַלע נִבְרָאִים, טרערן פֿון הִנְדָּהוּת און רחמנות, אַ הַרְגָשָׁה פֿון אַלגעמיינע רחמים. און עס קען זײַן אַ גרויסער גילוי אין "אור־עֵד" – אַ שְׁקֵט אין מוח, אַ הַשְׁכָּלָה / הָאֲרָה אין אַ צושטאַנד פֿון הַעֲלָפוּת-הַמַּחֲשָׁבוֹת, און אַפִּילוּ אַ הַשְׁכָּלָה / הָאֲרָה פֿון דער וועלט ווי אַ איינציקן, נײַט-צעטיילטן שְׂדֵה. די גילויים זײַנען אמת'דיקע און זייער וויכטיקע הִכָּנְאוּת. אָבער אַלס לאַנג וואָס די הַרְגָשָׁה-הַפְּנִימִית איז "אֲנִי שפיר דאָס", אָדער "מײַן אמת'ער אני איז די תּוֹדָעָה", אָן אַ פּאַסיקע נִפְיָלָה פֿון דער אייגענער חשיבות פֿאַרן אַלְקִים-הַקָּדִי – בלײַבט דער "יְחִיד" אין הַעֲלָם.

ווייל דער "יְחִיד" איז נישט סתם די טיפֿסטע שְׁכָבָה אינעם אני; נאָר דאָס איז דער אָרט, וווּ דער אני אַליין האַלט זיך און האַלט זיך אָן אינעם "אֲנִי ה' אַלְקִיךָ", אינעם גאָט'לעכן "אֲנִי". און ווען די נקוּדָה וועקט זיך אויף, איז דער ערשטער טעם נישט פֿון הִתְרַחֲבוּת, נאָר פֿון בְּטוּל – אַ שטיין-ליפֿנים-עֲמֵד פֿאַר עמעצער אײַן-סוּפִי, צו וועמען דער מענטש גיט זיך

גאַנצקייטיק. דערפֿאַר איז דער ערשטער סימן פֿון אַ אמת'דיקער התעוררות פֿון "יחיד" נישט ווי הויך דער אור ווערט געשפירט, נאָר וואָס ער פֿאָדערט בפשיטות־החיים פֿון דעם מענטש.

און אין דעם דאָרף מען פֿאַרבינדן מיטן מאָר "לאַ בְּשָׁמִים הוּא". די תּוֹרָה זאָגט דאָס לשון אויף זיך אליין, אַז "קָרוֹב אֵלֶיךָ הַדָּבָר מְאֹד, בְּפִיךָ וּבִלְבָבְךָ לַעֲשׂוֹתוֹ". און אין חֲסִידוֹת ווערט מבאָר, אַז דאָס איז נישט נאָר אַ טעקנישע הודעה, אַז אַ הִלְכָּה ווערט נישט פסקיט לויט אַ בַּת־קוֹל, נאָר דאָס איז אויך אַ יסוד'דיקע הגדרה, וואָס הייסט אַ אמת'דיקע תּוֹדָע־אַלְקִים. ווייל אויב די תּוֹדָע בלייבט אין "שָׁמִים" – אין הויכע מצבים אין דַּעַת, אין דעליקאַטע הַשְׁפָּלוֹת / הָאָרוֹת – און זי גייט נישט אַראָפּ צו "לַעֲשׂוֹתוֹ", צו אַ מעשה'דיקן קיום פֿון דעם גאָט'לעכן רצון לויט וואָס ער איז אים באַקאַנט – דאָן האָט זי נאָך נישט אָנגערירט פֿנימיות־האַלקוֹת.

דערפֿאַר איז, לגבי יִשְׂרָאֵל, דער פּרוּף צי זיינע חַיּוֹת אין "אור־עֵד" קומען פֿון אַ הָאָרָה פֿון "יחידה", צי נישט – צי זיי לייגן צו אין זיין קבֿל־תּעוֹל צו תּוֹרָה און מְצוֹת אין אַלע פֿרָטִים; צי "לאַ בְּשָׁמִים הוּא" ווערט ביי אים אַ לעבעדיקע מציאות, אַז דער רצון ה' איז דאווקא דאָ אונטן, אין גשמ'דיקן מעשה. און אויב ער גייט אַרויס פֿון תּפֿלָה אָדער התבוננות מיט אַ הַרְגָּשָׁה פֿון פֿאַרקלענערונג אין דער חומְרָה פֿון זיין התחַיְבוּת צו הִלְכָּה, מיט אַ געפיל אַז ער שטייט "לְמַעַלָּה" פֿון די פֿרָטִים – איז דאָס אַ קלאָרער סימן, אַז זיין תּוֹדָע לאַ־דוּאַלִּית קומט נישט פֿון פֿנימיות־ה"יחידה", נאָר פֿון אַ מוֹזַקקער "יש" אין "אור־עֵד", וואָס די נֶפֶשׁ הַבְּהִמִּית האָט זיך דערויף אַרײַנגעכאַפּט.

און אזוי אויך, לְהַבְדִּיל, לגבי "חֲסִידֵי אֲמוֹת הָעוֹלָם", איז דער פּרוּף צי זיינע חַיּוֹת פֿון אחדות און "אַנְרָגִיָּה" פֿאַרטיפֿן ביי אים די קבֿלָה פֿון דעם גאָט'לעכן רצון אין די זיבן מְצוֹת און אין דעם דר־הַיִּשָּׁר און מִשְׁפָּט, וואָס זיין מצפּון, ווען ער איז מִיִּשָּׁר לויט די מְצוֹת, פֿאָדערט פֿון אים. און אויב ער גייט אַרויס פֿון זיין עבֿוֹדָה מיט אַ הַרְגָּשָׁה, אַז מוסר'דיקע גרענעצן זיינען קלטיבייזש, אַז "הַכֹּל אֶחָד" און דעריבער זיינען טוב ורע נאָר באַגריפֿן – דאָן ווערט אַנטפלעקט, אַז זיין "יחיד" האָט זיך נישט אויפֿגעוועקט, נאָר אַז די "צוּר־הָאֲנוּכִי" האָט פֿון דעם אור אַרויסגעוואָבן אַ נייעם סיפור, וואָס דינט איר אייגענער נוחות.

און פֿון דעם קענען מיר פֿאַרשטיין נאָך אַ יסוד: "דְּבִיקוֹת" אין לשון־הַחֲסִידוֹת הייסט נישט סתם אַ התאַחַדוֹת מיט אַ בְּלִת־מִחְלָקטער אחדות. "דְּבִיקוֹת" מיינט הַדְּבָקוֹת, און הַדְּבָקוֹת איז שטענדיק אין עמעצער. דאָס איז אַ יחס'דיקע אחדות, ווי די אחדות פֿון אַ קינד מיטן טאַטן, אַ פֿרוי מיטן מאַן, "וְנִפְשׁוֹ קְשׁוּרָה בְּנִפְשׁוֹ". און אַפֿילו ווען מיר רעדן פֿון דער העכסטער מדרגה פֿון "בְּטוֹל בְּמִצִּיאוֹת", איז דאָס דער בְּטוֹל פֿון דעם נְבִרָאִישׁ אַז אינעם אֵין־סוֹפִישׁן "אַתָּה" פֿון "אַתָּה הוּא", און נישט אַ גאַנצע הַתּפִּיגוֹת און הַתּמַּהֲלוֹת אין אַ מוחלטן נישט־איש'יש. דערפֿאַר דאָרף אַ אמת'דיקע דְּבִיקוֹת זיין באַגלייט מיט אַ הַרְגָּשָׁה פֿון שטיין, ווערן אָנגערופֿן, ווערן געענטפֿערט, און שטיין ליפֿני אַלְקִים חַיִּים.

און דאָס איז אַ זייער דעליקאַטער, אָבער באַשליסנדיקער הַבְּדֵל. אַ מענטש קען שטיין אין אַ גרויסן שְׁקֵט און שפּירן, אַז ס'איז נאָר איין דורכגייענדיקער שְׁדָה פֿון מציאות, און ער וועט דאָס אויסלייגן אַז "ס'איז נאָר תּוֹדָעָה", אָדער "אַנִי בין דאָס". און אין אַזאַ מצב קען ער אויך זאָגן מיט די ליפֿן די ווערטער "אין עוֹד מִלְבָּדוֹ", אָבער דער "איינער", צו וועמען ער רעדט, ווערט נאָך נישט בײַ אים געכאַפט ווי אַן "אַחֵר", ווי דער בעל־הַעוֹלָם, וואָס באַפֿעלט און ליכט און גיט זיך אָפּ אין תּוֹרָה. דאָס איז נאָך נישט "דְּבִיקוּת" אין חֲסִידִישֵׁן זין; דאָס איז אַ הויכע הַשְׁכָּלָה / הָאָרָה אין "אור־עֵד", אָבער דער ציר פֿון יחס פֿעלט.

ניט אַזוי, ווען דער "יחיד" הייבט אָן לייכטן. דאָן געפֿינט דער מענטש זיך נישט נאָר אַריינגעשלאָסן אין אחדות, נאָר אויך אָנגערופֿן און געענטפֿערט פֿון איר אַרויס. עס ווערט געבוירן אַ הַרְגָשָה פֿון שטיין אונטערן בליק פֿון עין ה' יתְבָרָה, אַז ער איז באַקאַנט און אָנגערופֿן בַּשֵּׁם. און בײַ אַ ייד אַנטפלעקט זיך דאָס אין רוב פֿאַלן אין אַ נייעם נאָענטקייט צו דְּבִר־תּוֹרָה און תּפִּלָּה, ווי וואָלט מען זיי געזאָגט אים פרטימדיק. און בײַ אַ גוי קען זיך דאָס אַנטפלעקן ווי אַ טיפֿע הַרְגָשָה, אַז דער איינער, וואָס איז יסוד פֿון אַלע מציאות, וויל אויך זיינע מעשים מיטן חֶבֶר, אַז ס'איז דאָ אַ גאָטלעכער ציפּוי אויף אים אין בְּרִית־נֶחֱם. און בײַ ביידע, דער גילוי פֿון "יחיד" מאַכט נישט גלייך די וועלט צו אַ גלייכן פּלאַץ, נאָר ער פֿאַרטיפֿט דעם כְּבֹד־הַיָּחִס און די אַחֲרִיּוֹת.

דערפֿאַר קענען מיר איצט באַשטימען קלאָרע סימנים צו אונטערשיידן, צי אַ געוויסער הויכער מצב האָט אָנגערירט די נקוּדָה פֿון "יחיד", אָדער איז ער געבליבן אינעווייניק אין די נְבָר־אִידִיגע שְׁכָבוֹת פֿון "שְׁדָה־לֵב" און "אור־עֵד":

דער ערשטער – עֲנֻוָה. אַ אמת'דיקע התעוררות פֿון "יחיד" פֿאַרמינערט די הַרְגָשָה פֿון אייגענער חשיבות. דער מענטש ווערט פשוטער, גרייטער צו זאָגן "אַנִי יוֹדֵעַ", און מער מסוגל צו מקבל זיין פֿון תּוֹרָה, פֿון צִדִּיקִים, פֿון דער פֿריערדיקער מְסוּרָת. און אויב די חֲוָה ברענגט אים צו אַ הַרְגָשָה פֿון עֲלִיּוֹת, אַז ער איז פֿאַרויס און מער מִשְׁכָּלָל פֿון אַנדערע – איז דאָס אַ ראיה, אַז זי קומט נישט פֿון בְּטוּל.

דער צווייטער – רַבּוּי רַחֲמִים. זינט דער "יחיד" אין יעדער נֶפֶשׁ איז פֿאַרבונדן מיט דער כָּל־יִדִּיקער "נְשִׁמַת אָדָם", ברענגט זיין גילוי אַליין מיט זיך אַ טיפֿערע דָאָגָה פֿאַר אַנדערע, אַ גרייטקייט צו טראָגן מיט זיי דעם עול, צו דון זיינען לַכַּף־זְכוּת. און אויב זיין מְסִתִּיק־לִישֵׁע וועג מאַכט אים מער ווייט פֿון די צערנס פֿון אַנדערע, גרייטער צו באַרעכטיקן זייער ווייטיק ווי זייער אייגענע "קֶרֶמָה" און אַזוי ווייטער – איז דאָס אַ סימן, אַז זיין "שְׁדָה־לֵב" האָט זיך צוזאַמענגעצויגן און נישט זיך פֿאַרברייטערט דורך דעם אור.

דער דריטער – אַ הִתְחַזְקוּת אין דער הִתְקַשְׁרוּת צום גאָטלעכן רצון לויט וואָס ער איז אים באַקאַנט. ווי מבאָר, "לֹא בְּשִׁמִּים הוּא" מיינט, אַז דער רצון ה' ווערט מקוים אין גְּשִׁמִּישֵׁע מעשים. און בײַ אַ ייד ווערט דאָס אָפּגעמאַסן אין שְׁמִירַת־שֶׁבֶת, כְּשֵׁרוֹת, תּפִּלִּין, טְהֻרַת־הַמִּשְׁפָּחָה און גאַנצן גוּף־הַלֵּבָה; אין זיין עֲמָל אין תּוֹרָה; אין ריינקייט־הַדַּעַת אין זיינע

געשעפטן און אין מדות בין אדם לחברו. און ביי א גוי ווערט דאס אפגעמאסן אין זיין דקדוק אין די זיבן מצות, אין אפשטויסן גולה, שפיכות דמים, גלוי-עריות, עבודה זרה, נאוי-השם, אכזריות צו בעלי-חיים, און אין אויפשטעלן ישרה דינים; און העכער פון דעם – אין פארזארגן חסד און אמת לויט זיין מצפון, וואס איז אויסגעפארעמט דורך די מצות און פאדערט פון אים. און אויב דער מורחב-ער מצב איבערזעצט זיך נישט אין א שטארקערן און פריילעכערן מעשה-דיקן קיום אין די זאכן – איז דאס נאך נישט קיין גילוי פון "יחיד".

און דאס אלץ געלט גלייך ביי א "מקובל" פון ישראל און ביי אן "עובד אור" פון אמות העולם. זייערע צורות-העבודה זיינען אנדערש, אבער די קריטעריעס פון אמת זיינען די זעלבע, ווייל אלע זיינען באווארצלט אין דער איינציקער "נשמת אדם" און געקערט צום זעלבן אלקים-חיים. און אין אלע ערטער איז די פראגע: צי האט זיך אויפגעוועקט די נקודה פון פנימי'ישן בטול, אדער נאך דער תענוג פון דער דעליקאטער חנייה? צי איז דער מענטש אריבער פון "יש לי תודעה" צו "הנני" – "הנני נוכח לפניך"?

און מיט אלץ דעם ווערט איצט די פריערדיקע הנהגה גאר קלאר. ווען מיר האבן גערעדט פון תודעה לא-דואלית, רגישקייט צו "אנרגיה" און פסיכאלאגישן אחדות, האבן מיר נישט געמיינט צו פארקלענערן זייער ווערט, ווייל זיי זיינען אמת'דיקע גילויים אין "שדה-לב" און "אור-עד" און קענען דינען א הכנאה צו דער התעוררות פון "יחיד". די סכנה איז נאך, ווען דער מענטש טועה צו זען אין זיי דעם תכלית אליין, און בויט אויף זיי א רוחני'ישקייט, וואס דרייט זיך ארום דעם אני, און מאכט זיינע אינערלעכע מצבים צום לעצטן דין, און נעמט זיך נישט אונטער צום גאט'לעכן רצון, וואס אנטפלעקט זיך "לא בשמים" נאך דא אונטן.

און פון אן אנדער זייט, ווען אזעלכע חיות ווערן מקבל געווען מיט ענוה, און ווערן אנגעפירט דורך דעם אור פון תורה ביי ישראל, און דורך ברית-נח און א מתוקן מצפון ביי די אמות – דאן קענען זיי ווערן דעליקאטע כלים צום אור פון "יחיד", און געבן דער פנימי'ישער אחדות אריינצודרינגען אין "שדה-לב" און "אור-עד" אן אז די ישות זאל זיי אריינכאפן. דאן ווערן דער זיכור פון דעם מענטש אליין, זיין מורחב-ע תודעה און זיין רגישער הארץ – אלץ שקופים מער צו דעם, וואס שוכן איז אין זיי.

און דאס איז שוין א דעליקאטער הבהק, ווי אלע ענינים, וואס מיר האבן אנגעהויבן – "צ'לם אלקים", "נשמת חיים", "נפש אלקית", "נשמת אדם", די פינף שכבות, "יחיד" און "יחידה" – קענען זיך ווייזן ווי אנדערע פנים פון איין גאט'לעכער פונה: אז דער איינציקער אלקות'דיקער אטעם, וואס איז אריינגעבלאזן געווארן אין אדם, זאל צוריקקערן צו זיין מקור דורך אן אנושות, וואס ווייסט, ליבט און דינט דעם אלקים-הקדי אין אלע אירע ריבוי-גוונים. נאך כדי צו זען דאס אין גאנצן, דארף מען איצט צוריקקערן צו די פסוקים, מיט וועלכע מיר האבן אנגעהויבן, און זיי לייענען נאך א מאל אין ליכט פון אלץ, וואס איז מבאר געווארן.

וְכָה קִעְרָן מִיר זִיךְ צוֹרִיק צוּם אָנְהִיב, נאָר איצט מיט אַנדערע אויערן. ווען די תּוֹרָה זאָגט "נַעֲשֶׂה אָדָם בְּצַלְמֵנוּ כִּדְמוּתֵנוּ", און גלייך דערנאָך "וַיִּפַּח בְּאַפִּיו נְשָׁמַת חַיִּים", רעדט זי ניט אין צוויי לשונות, ווי עס זאל זײַן אַז עס איז דאָ אַ "צָלָם" כָּלְלִי פֿאַר אַלעמען און אַ באַזונדערע "נְשִׁמָּה" נאָר פֿאַר אַ טייל. לויט אַלץ, וואָס איז מבאָר געוואָרן, זיינען די צוויי לשונות איין ענין פֿון צוויי זייטן.

"צָלָם אֱלֹקִים" מיינט אויף עצם מהות־ההתצייירות פֿון "נְשִׁמַת אָדָם" ווי אַ "צָלָם" – אַ "צוֹרָה" – אין וועלכער די אַחֲדוֹת הָאֱלֹקִית קען זיך אָפּשפּיגלען אינעם נִבְרָא. און "וַיִּפַּח בְּאַפִּיו" מיינט אויף דעם אופֿן פֿון איר חיות, אַז דער צָלָם איז ניט קיין חיצוֹנִיתִיע צוֹרָה בלויז, נאָר אַ לעבעדיקע נְשִׁמָּה פֿון דער פֿנימיות, די נְקוּדַת "יְחִיד" וואָס איז שטאַרק אַריינגעגרינדעט אינעם "אֶנְכִי ה'". און ווייל דער "הָאָדָם", אין וועמען ער האָט אַריינגעבלאָזן, איז דער כָּלָל פֿון דער אָנוֹשׁוּת, איז די נְשִׁמָּה אויך אַ כָּלְלִיתִיע נְשִׁמָּה, אַ איין אֱלֹקִיתִיע נְשִׁמָּה, וואָס איר שׂרָשׁ איז איין, כאָטש איר התפֿשׁוּת צעפֿלאַנצט זיך אַרײַן אין ריבוי הֶתְגַּלּוּיִים.

און אין אַנדערע לשוֹן: "נְשִׁמַת חַיִּים" ווערט ניט מער אין איר מקור. מצד דעם הַקְדוּשׁ־כְּרוֹך־הוא איז דאָ נאָר דער איין "נוֹפֶח", און די נְפִיחָה איז אַ פֿשוט־ע פֿעֶלָה פֿון הַשְׁפָּעָה. דער ריבוי זעט מען נאָר אין איר דורכגאַנג פֿון יענער זעלבער נְשִׁמָּה איבערן ריבוי "אִפִּים" פֿון די אֵיבָרִים פֿון "נְשִׁמַת אָדָם", אַז יעדער אָבֵר נעמט אָן לויט זײַן כָּלִי. און דאָס איז דער טיפֿער תּוֹכֵן פֿון וואָס עס ווערט געזאָגט, אַז יעדער מענטש, מצד וואָס ער איז "אָדָם", שטייט אַרײַן אינעם זעלבן שְׂדֵה פֿון דער איין נְשִׁמָּה, און ממילא טראָגט ער אין זיך אַ "צָלָם" וואָס איז ניט פֿרעמד צו אֱלֹקוֹת.

און אויף דעם וועט מען איצט פֿאַרשטיין אויף אַ נײַעם אופֿן די מִשְׁנָה וואָס זאָגט, אַז "אָדָם נִבְרָא יְחִידִי" און אַז "מִטְבִּיעָה אַחַת יוֹצֵאִין מִטְבָּעוֹת הַרְבֵּה וְאֵין אֶחָד מֵהֶן דּוֹמָה לַחֲבִירוֹ". דלכאורה דאַרף דער משל פֿון "מִטְבָּעוֹת" אַ ביאור, ווייל דאַרטן ווערט אונטערגעשטראָכן די שְׁוִיוֹן – אַז פֿון איין טְבִיעָה ווערן אַלע געחתמעט אין דער זעלבער צוֹרָה – און דאָ ווערט אונטערגעשטראָכן די פֿרִטּוּת, אַז קיינער איז ניט דומה צום צווייטן. אָבער לויטן ענין פֿון "נְשִׁמַת אָדָם" און אירע אֵיבָרִים, שטעלט זיך דאָס גלייך אויף.

די "טְבִיעָה" איז דער איין אֱלֹקִיש־ער צָלָם פֿון אָדָם־קְדָמוֹן, די אַרפֿיט־פִּיתִיע צוֹרָה, אין וועלכער אַלע כּחוֹת־הָאָדָם זיינען אַריינגעשלאָסן אין שליימעסדיקער אַחֲדוֹת. און ווען אַזאַ טְבִיעָה ווערט אַריינגעחתמעט אין וועלט, ברענגט זי ניט אַרויס אַ פֿלאַכע, גלייכע נאַכמאַך, נאָר אַ לעבעדיקן גוף: האַרץ, מוח, הענט, פֿיס, וואָס יעדער איינער איז אַ באַזונדערע הַתְּפִרְטוֹת פֿון יענעם זעלבן צָלָם אַלײַן. און זייערע אונטערשיידן זיינען ניט קיין סתירה צו דער טְבִיעָה, נאָר זיי אַלײַן

זיינען איר שליימעס. נאָר אַז נאָך דעם חטאָ, דורך דער הפּרָדָה פֿון תּוֹדָעָה, נייגט יעדער פֿנים צו דערפֿילן זיך אליין ווי די גאַנצע מציאות, און דאָן ווערט דער ריבוי אַ מקור פֿון פֿירוד. אָבער די כּוֹנֶה־הַבְּרִיאָה איז, אַז די מַטְבְּעוֹת זאָלן דערקענען זייער מְשׁוֹתְפִידִיקע טְבִיעָה און דינען צוזאַמען ווי איין מלוכה.

און לויט דעם איז אויך דער שאַרפֿער לִשׁוֹן פֿון דעם אָדמו"ר הָזָקֵן אין תּנ"א, אַז "הַנֶּפֶשׁ הָאֱלֹקִית" ביי יִשְׂרָאֵל איז "חֵלֶק אֱלֹקָה מִמַּעַל", ניט חלילה אַ שלילה פֿון דער איין נְשִׁימָה וואָס איז אין דער אַנדערער אַנוֹשׁוֹת, נאָר אַ הַגְדָּרָה פֿון יענעם באַזונדערן אָבֶר, דורך וועלכן יענע זעלבע נְשִׁימָה וועט אין צוקונפֿט ווערן באַקאַנט אין אַן אָפֿן־גלײַכטער הַפְּרָה ווי זי איז. דער "חֵלֶק אֱלֹקָה מִמַּעַל מִמָּשׁ" איז די "יְחִידָה" וואָס ווערט מגולה אין מוּחִילָב פֿון "נְשִׁמַּת אָדָם", אַ בחינה, אין וועלכער די אֱלֹקִיתִיע "אֲנִיּוֹת" איז ניט נאָר אַ נעלעמדיקער שְׂרָשׁ פֿון זײַן, נאָר זי ווערט ממש באַגראָפֿן און דעראַרבעט ווי אַזאָ דורך תּוֹרָה און מִצְוֹת.

און די אַמּוֹת, אין דעם משל, זיינען ווי די אַנדערע אֵיבָרִים. זייער תּפִּקִיד איז ניט צו מתבונן זײַן אין חַיִּים אין אַ הַפְּשָׁטָה, נאָר זיך רירן, בויען, טאָן אין וועלט אויף אַזאָ אופֿן וואָס גיט אַפּ דעם גילוי פֿון דעם "רָצוֹן הָעֲלִיּוֹן" אין מוחש־דיקע סטרוקטורן פֿון דין, חֶסֶד און סֶדֶר. יענע זעלבע נְשִׁימָה, וואָס יִשְׂרָאֵל זיינען מִצְוָה זי צו וויסן דורך תּוֹרָה, זיינען די אַמּוֹת מִצְוָה זי צו מקיים זײַן אין "דֶּרֶךְ אֶרֶץ" און אין "שִׁבְעֵי מִצְוֹת". און ווען די האַנט גיט צדָקָה צו די אַרעמע פֿון דער ערד, אַפִּילוֹ אויב זי מתבונן ניט אין "אֵין־סוּף", גייט זי אָבער דורכן אָרט דורכפֿירן דעם זעלבן בלוט פֿון "נְשִׁמַּת אָדָם".

און לויט דעם לייענען מיר אויך נאָך אַ מאָל דעם פֿסוק "כִּי בְּצִלָּם אֱלֹקִים עָשָׂה אֶת הָאָדָם", וואָס ווערט געזאָגט אין דעם הַקֶּשֶׁר פֿון דעם איסור רִצְיָה, און דאָרטן רעדט מען צו גאַנצן זַרַע נח. די אַזְהָרָה איז ניט נאָר פּראַגמאַטיש, אַז די וועלט קען ניט שטיין אויב מענטשן וועלן זיך צעשטערן איינער דעם אַנדערן, נאָר זי איז מציאות־דיק: דער וואָס שׁוֹפֵךְ דֵם־הָאָדָם, שלאָגט אַרײַן אין עצם דעם "צָלָם", אין וועלכן די אֱלֹקִיתִיע נְשִׁימָה איז אַרײַנגעפּלאַנצט. מצד "נְשִׁמַּת אָדָם" איז רִצְיָה אַ פֿאַצִיע־עֲצָמִית פֿון דעם אַרגאַניזם, אַ מרד פֿון איין אָבֶר קעגן די חַיִּים, אין וועלכע ער אליין שטייט אַרײַן.

און דאָס איז אויך די פֿאַנִימִיּוֹת פֿון דעם ענין פֿון דער בְּרִית מיט נח, אַז די זיבן מִצְוֹת, וואָס מען האָט זיי איבערגעגעבן אים און זײַן זַרַע, זיינען ניט קיין צווייטע, אַנדערע סיסטעם, נאָר זיי זיינען די יסוד־דיקע סיסטעם פֿון די מוסקלען פֿון דעם גוף־הָאָדָם. זיי זיינען דער אופֿן, ווי דער פֿלִיד־דיקער "גִּרְוֹן־יְחִידָה" הייבט אָן זיך אַרײַנצוטביען אין "חוֹמֵר־חַיִּים" און אין "צוּרָה־אֲנוּכִי" אין אַלע אַמּוֹת, צו צוגרייטן די כִּלִּים פֿאַר יענעם צוקונפֿטיקן צײַט, ווען דער זעלבער "יְחִיד" וועט לײַכטן אָן קיין הַסְתֵּר.

און די נְבִיאִים האָבן שוין גערעדט וועגן יענעם צײַט, אַז "אַז אֶהְפֹּךְ אֶל עַמִּים שְׂפָה בְּרוּרָה לְקֹרֵא כָּלֶם בְּשֵׁם ה', לְעַבְדּוֹ שְׂכֵם אָחֵד". דאָ ווערט דער ריבוי בפֿירוש אויסגעדריקט – "עַמִּים", "כָּלֶם" – און כאַטש דאָס, ווערט די עבֹדָה באַשריבן ווי איין – "שְׂכֵם אָחֵד". ניט אַז די אונטערשיידן ווערן אויסגעמעקט, נאָר זיי ווערן אַ תּוֹמֹר. יעדער אָמָה בלײַבט מיט איר

לשון, מיט איר נאטור, מיט אירע באזונדערע מתנות, נאָר זייערע פלייצעס ווערן צוזאַמען אויפגעראכטן אונטער איין עול.

און אין לשון, וואָס מיר האָבן שוין געניצט: דער "גרוי־חידה" וועט זיך מגלה ווערן אין יעדער אָבר פֿון די אייבֿרים פֿון "נשמת אדם", ביז יעדער אָבר וועט אויף זיין באזונדערן אופן דערפֿילן די חיים פֿון האַרץ און מוח. ישראָל וועלן שטיין אין זייער אייביקן תפקיד ווי אַ "ממלכת כהנים וגוי קדוש", צו לערנען דעת אלקות און צו מגשים זיין תורה אין אלע שְׁכבות פֿון דער מציאות. און די אַמות וועלן גיין "איש בְּשם אֱלֹהֵיו", דהיינו לויט זייער וועג און זייער ירושת־דיקער קולטור, און כאַטש דאָס, "וַאֲנַחְנוּ נִלְךָ בְּשֵׁם ה' אֱלֹהֵינוּ לְעוֹלָם וָעֶד", וואָס מיינט, אַז דער פֿנימי־שער פֿון פֿון זייערע וועגן וועט זיין צום איין שם.

און עס וועט ניט זיין קיין סתירה: די "נפש האלקית" ביי ישראָל וועט לייכטן ווי אַ "חידה", וואָס ווערט דערקענט אין דער הַפְּרָה פֿון דער איין "נפש האדם", און ביי די אַמות וועט די "נקודת חיד" ניט מער גאָר נעלם זיין, נאָר זי וועט זיך אויפֿוועקן צו אַ יראָה, אַ אַהבה און אַ מוחש־דיקן מוסרישן שן. יענע זעלבע אַלקית־ע נְשִׁימָה, וואָס ביז איצט האָט אויסגעזען ווי צעטיילט – דאָ ווי אַ בְּרִית־דיקע פֿנימיות, און דאָרטן ווי אַ נאטירלעכן "מִצָּפוֹן" – וועט דערקענט ווערן ווי איין "רוח אַלקים מִרְחֶפֶת", וואָס שוֹרָה און רועט אויף אלע בְּשָׂר.

און דאָס גיט אונדז, שוין איצט, אַ מידה פֿאַר אונדזער אייגענע עבֿודָה. דער ייד, ווען ער לערנט תורה און טוט מִצְוֹת, דאַרף וויסן, אַז ער זוכט ניט נאָר זיין אייגענע שליימעס, און אַפֿילו ניט נאָר די שליימעס פֿון זיין פֿאַלק אליין, נאָר ער פועליט ווי דער האַרץ און מוח פֿון אַ גרויסן גוף, וואָס ציט אַרײַן אור "חידה" אין "נשמת אדם" לטובַת אלע אירע אייבֿרים. און ווען ער זיכערט זיין אייגענעם "חומר־חיים", זיין "צורה־אַנוכִי", זיין "שְׂדֵה־לֵב" און זיין "אור־עֵד", און בויגט זיי אונטער דעם "חיד", דאָן גרייט ער אינעם אַרגאניזם אַ קלאָרערן צינאָר, דורך וועלכן די אַלקית־ע נְשִׁימָה קען אַרייַנפֿליסן אויך אין די אַמות, צו אויפֿוועקן אין זיי מִצָּפוֹן און אַצילות.

און דער צדיק־אַמות, ווען ער היט קדושת־חיים, שטעלט אויף פֿתֿי־דינים פֿון צדק, היט זיך פֿון גִּזְלָה און עֲרִיזוֹת. און פֿירט זיך מיט חֶסֶד, ווייל אזוי האָט באַפֿוילן אַלקי־יִשְׂרָאֵל אין תורה – דאַרף וויסן, אַז ער שטייט ניט אַרויס פֿון אַ סגורן קרייז, נאָר ער דינט ווי אַ נאָמִן־ער אָבר אינעם זעלבן "נשמת אדם" אליין. זיין הַכְּנָעָה, זיין עֲנֻנָה פֿאַרן רָצוֹן־הַאֱלֹקִי, זיין זיכּוֹךְ פֿון די פֿינף שְׁכבות אויף זיין באזונדערן אופן – זיינען אליין די התגלות פֿון דעם "גרוי־חידה", וואָס איז אַרייַנגעבלאָזן געוואָרן אין אָדָם פֿון אָנהייב.

און אויף אזא אופן ווערט "ויפֿח בְּאַפִּיו נְשִׁמַת חיים" פֿאַר יעדער איינעם פֿון אונדז ניט נאָר אַ באַשרייבונג פֿון אַ ווייטן מאַמענט וואָס איז אמאָל געווען, נאָר אַ לעבעדיקער רוח פֿון אַ הִנָּה וואָס געשעט שטענדיק. די איין אַלקית־ע נְשִׁימָה מחִיָּה אויך איצט דעם אָדָם, און זי בעט זיך צוריקקערן צו איר מקור דורך אַהבה און עבֿודָה. לעבן פֿון דער נְשִׁימָה מיינט,

זי אָננעמען אין יענעם כָּלִי, וואָס מען האָט געגעבן דעם אָדָם – תּוֹרָה און מִצְוֹת פֶּאַר יִשְׂרָאֵל, בְּרִית־נָח און יֵשׁוּר פֶּאַר די אַמּוֹת – מיט בְּטוּל, מיט דער גרייטקייט צו זאָגן "הִנְנִי" דאַרטן, וווּ ער שטייט.

דאָן וועט דער גוף פֿון דער אָנשיות גיין און ווערן מער שפּוף צו זיינע אייגענע חַיִּים. די ריבוי־דרכים וועלן זיך אַנטפלעקן ניט ווי באלעגערס איינער מיטן צווייטן אויף דער אמת, נאָר ווי פֿאַרשיידענע ענטפֿערס צו איין אַדרעס. און ווען אין יענער צוקונפֿטיקער צייט "יִרְאוּ כָּל בֶּשָׂר יַחְדָּו כִּי פִּי ה' דִּבֶּר", וועט זיך צוריק־אויסווייזן, אַז פֿון יענעם ערשטן "נַעֲשֶׂה אָדָם" ביז יענעם לעצטן גרויסן גילוי איז ניט געווען נאָר ווי איין נְשִׁימָה, איין צָלָם, איין "נְשִׁמַת אָדָם", וואָס קומט צום סוף פֿון אַלע וועגן, מיט אַלע אירע אַיבֻרִים, צוריק אין דער פֿשיטער אַחֲדוּת, פֿון וועלכער זי איז אַרויסגעקומען.

One Breath Within - for The Alter Rebbe