

## סביב שולחן המגיד: צדיק, מנהיגות ופופולריזציה בחוגו של ר' דב בער ממזריטש

מאת אברהם יצחק גרין

החסידות היא אחד מסיפורי ההצלחה הגדולים בדברי ימי התנועות הדתיות. כאשר ר' ישראל בעל שם טוב, האיש שסביב דמותו התרקמה התנועה, הלך לעולמו בשנת 1760, אין בידינו לזהות יותר מעשרים או שלושים איש שהיו קשורים אליו וראו עצמם ממשיכי מורשתו הרוחנית. כולם התרכזו בפודוליה, פינה די נידחת בדרום-מזרח פולין, באזור הגבול הרוסי-התורכי. יש רק כמה פיסות מידע על השפעה שהייתה לבעש"ט מעבר לקבוצה זו ולעייירתו מז'יבוז'. חצי מאה לאחר מכן כבר ראו עצמן קבוצות גדולות של יהודים מזרח אירופים, שהיו אפילו הרוב בכמה אזורים, נאמנות לתנועה שנשאה את דגלו.

החסידות כתנועת המונים קמה בידי תלמידיו של המגיד הגדול, ר' דב בער ממזריטש (1704–1772), והם שייכים למה שנהוג לקרוא 'הדור השלישי' של ההנהגה החסידית. בני חוג זה הביאו את החסידות לזירה הציבורית כתופעה דתית מובחנת ובמידה מסוימת גם נבדלת, תוך שהם זוכים לתמיכה נלהבת אבל גם מעוררים התנגדות מרה.<sup>1</sup> בספרות המתנגדית הנרחבת מן השנים 1772–1800 עומדים תמיד בני חוגו של המגיד במרכז המחלוקת בין החסידים למתנגדים.<sup>2</sup> הם היו אלה שביקשו 'לכבוש' קהילות חדשות ולספחן לתנועה, ולהביא את תורתה ואת מנהגיה אל קהלים שהשתרעו על פני אזורים גאוגרפיים נרחבים, ואם נצרכו לכך, גם להתייצב אל מול המתנגדים בוויכוחים ציבוריים ובמחלוקות. אף שהיו באותו הזמן חוגים שדבקו בחסידות וגם כותבי תורתה שלא היו תחת שליטתו של המגיד,<sup>3</sup> כמעט שאין אנו מוצאים אותם מעורבים בעימותים החסידיים-המתנגדיים הגדולים.<sup>4</sup>

\* המאמר תורגם מאנגלית בידי יהושע גרינברג.

1 המחקר הבסיסי על תקופה זו הוא מאמרה של עדה רפפורט-אלברט, 'התנועה החסידית אחרי שנת 1772 – רצף מבני ותמורה', ציון, נה (תש"ן), עמ' 183–245 (=דוד אסף [עורך], צדיק ועדה: היבטים היסטוריים וחברתיים בחקר החסידות, ירושלים תשס"א, עמ' 210–272 [ההפניות למאמר להלן הן לצדיק ועדה]). הרבה מן האמור להלן עולה בקנה אחד עם מסקנותיה ובנוי עליהן, אם כי יעלו כמה הסתייגויות מגישתה.

2 הדבר עולה בבירור מקריאת החרמות וכתבי הפולמוס נגד החסידות שאסף מרדכי וילנסקי, חסידים ומתנגדים, א–ב, ירושלים תש"ל.

3 דבר זה, כפי שמציינת רפפורט-אלברט, היה המשך ישיר של המציאות ששררה בחיי הבעש"ט ואף קודם שהופיע הבעש"ט כדמות המפתח של התנועה הפרוטו-חסידית המתפתחת. אישים חשובים, כולל ר' יעקב יוסף מפולנאה ונכדי הבעש"ט ר' אפרים מסדילקוב ור' ברוך ממז'יבוז', לא קיבלו את המגיד כרבם. חוגים חסידיים עצמאיים התקיימו גם סביב ר' פנחס מקוריץ ור' יחיאל מיכל מזלוטשוב. אמנם גישתי כאן אינה עולה בקנה אחד עם הטענות האקסטרואגנטיות שהועלו ביחס לר' יחיאל מיכל

יש להניח אפוא שבמהלך שנות השישים של המאה השמונה עשרה קיבלו חברי חוגו של המגיד החלטה – בוודאי בהסכמתו (המסויגת, כפי שאבקש להראות) של מנהיגה – 'לייצא' את התורה החסידית ולהציע להמוני היהודים חזון חלופי של חיי הדת שידבר אל לבם. ייתכן שהם מצאו הזדמנות לכך בביטולו של ועד ארבע הארצות בידי הרשויות הפולניות ב־1764, שהביא סוף להגמוניה הרבנית האזורית שעוד נותרה בפועל. חברי החוג נפוצו על פני שטחים נרחבים, בייחוד בצפון, ונשאו עמם רעיונות חסידיים משני המחוזות האוקראיניים פודוליה ווהלין. הם חצו את המרחקים העצומים של פולסיה וביילורוסיה והגיעו עד שערי ליטא, ושם נתקלו בהתנגדות קשה. נראה שבאזור צמיחתה הראשונה של החסידות הייתה התנגדות מועטה לתלמידי המגיד ולתורתם, ככל הנראה בשל הנהגה רבנית חלשה יחסית.<sup>5</sup> ואולם, ככל שהשפעתם התרחבה כך נפוצו שמועות על 'כת' חדשה ועל המינות המסוכנת שבה. ההתנגדות לתנועה החדשה הגיעה לשיאה בחרמות הגדולים של שנת 1772, ובעקבותם התקיימה פגישה אחת 'רשמית' של תלמידי המגיד בעיר רובנה.

מתוך רשימת האישים שהזיכרון החסידי שימר כתלמידי המגיד יש להזכיר שבעה מן הקרובים אליו שהצטיינו בהפצת החסידות. ארבעה מהם נשאו את הבשורה צפונה ונתקלו בקשיים שהעמידו מולם הרשויות הרבניות והקהילתיות: רבי מנחם מנדל מוויטבסק (בערך 1730–1788),<sup>6</sup> רבי אברהם מקליסק (1741–1810),<sup>7</sup> רבי שניאור זלמן מליאדי (בערך 1745–

מזלוטשוב ואנשי חוגו בספרה של מור אלטשולר, הסוד המשיחי של החסידות, חיפה תשס"ב, ספר הנראה יותר ככתב הגנה על מקומו ההיסטורי של יחיאל מיכל מאשר דיון מאוזן במקורות. על חוגו של פנחס מקורץ, ראו: רון מרגולין, מקדש אדם, ירושלים תשס"ה, בפרט עמ' 409–426; וכן מורי א"י השל, 'לתולדות ר' פנחס מקורץ', עלי ע"ן: מנחת דברים לזלמן שוקן אחרי מלאת לו שבעים שנה, ירושלים תש"ח-תשי"ב, עמ' 213–244.

4 ספריו של יעקב יוסף מפולנאה הוחרמו ואף נשרפו בסיבוב השני של החרמות האנטי חסידיים, אבל נראה שהוא לא הקע באופן אישי ולא נטל חלק פעיל במחלוקת. לדעת, דבר זה נבע מכך שהמהלך של הרחבת התנועה באופן פעיל בא כולו מחוגו של המגיד, ויעקב יוסף מפולנאה לא היה חלק ממנו.

5 על זה כבר העיר שמעון דובנוב, תולדות החסידות, תל אביב תרצ"א, עמ' 165–169. יוחנן פטרובסקי שטרן העיר לי שבשני מחוזות אלה, ווהלין ופודוליה, שלטה הכנסייה האורתודוקסית, שלא כבמזרח גליציה ובפולסיה, שהיו בדרך כלל קתוליות ואוניאטיות. הישועים היו פעילים באזורים האוניאטיים והעלו את רמת הקריאה והכתיבה בקרב תושבי הערים. מעניין לבדוק אם רמת החיים האינטלקטואליים של היהודים שיקפה במידה מסוימת את אופי החברה הכללית (אני אסיר תודה לפטרובסקי שטרן גם על כמה הערות נוספות). כמובן, בתקופה זו גם יצאו מאזורים אלה טובי העילויים מערבה, בין היתר לקהילות פרינקפורט, פראג ומיקולוב. במסגרת החרמות של 1772 הוטל חרם גם בעיר ברודי, ועותקים של הספר 'תולדות יעקב יוסף' נשרפו שם לאחר הופעתו בשנת 1780. עם זאת, ברודי (ששכנה מערב לגבול, במזרח גליציה) ובאוסטרוג הייתה לרבנות השפעה חזקה מזו שהייתה ברוב האזור, וייתכן שזוהו מקור ההבדל. חשוב לציין שרבה של ברודי, ר' צבי הירש באשקא, לא חתם על החרם.

6 ראו: משה חלמיש, ר' מנחם מנדל מוויטבסק ומשנתו, דברי הקונגרס העולמי העשירי למדעי היהדות, ג, כרך ב, ירושלים תשמ"ט, עמ' 15–20; מנדל פייקאז, הנהגה החסידיית: סמכות ואמונת צדיקים באספקלריית ספרותה של החסידות, ירושלים תשנ"ט, עמ' 192–194, ובעיקר הערה 10: רפפורט אלברט (לעיל, הערה 1), עמ' 229–238.

7 למחקר בסיסי על רבי אברהם ראו: זאב גריס, 'ממיתוס לאתוס: קווים לדמותו של ר' אברהם

1813)<sup>8</sup> ורבי אהרן מקרלין (1736–1772)<sup>9</sup>. בפולין ובאזור הדרומי כולו היה רק אדם אחד מטרה לחרמות שהוצאו נגד החסידים: רבי לוי יצחק מברדיטשוב (בערך 1740–1809)<sup>10</sup>. קרוב לוודאי שהוא היה דמות מפתח הן בהחלטה להפיץ את תורת החסידות הן במילוי המשימה. שני תלמידים אחרים ברשימה זו לא תפסו מקום מרכזי במחלוקת החסידית-המתנגדית: ר' מנחם נחום מטשרנוביל (1730–1797)<sup>11</sup> – שמוצא את מקומו ברשימה גם בגלל פעילותו של בנו מרדכי, שעוד כחיי אביו<sup>12</sup> היה תועמלן פעיל של התנועה; ור' אלימלך מליז'נסק (בערך 1717–1787)<sup>13</sup> – שהמשיך בהנהגת חוג אינטימי של חסידים לאחר פטירת המגיד, והביא, בעיקר באמצעות תלמידיו, להפצת החסידות בפולין ובגליציה.

- מקאליסק, אומה ותולדותיה, ב, בעריכת שמואל אטינגר, ירושלים תשמ"ד, עמ' 117–146. דיננים נוספים על דמות חשובה זו יופיעו להלן.
- 8 למחקר העדכני ביותר על מנהיג זה ראו: עמנואל אטקס, בעל התיאור: רבי שניאור זלמן מלאדי וראשיתה של חסידות חב"ד, ירושלים תשע"ב, וכן בביבליוגרפיה הענפה שם. ספרו של נפתלי לונטל הוא עדיין ספר מרכזי בנושא. ראו: Naftali Loewenthal, *Communicating the Infinite: The Emergence of the Habad School*, Chicago 1990
- 9 ראו: זאב וולף רבינוביץ, החסידות הליטאית מראשיתה ועד ימינו, ירושלים תשכ"א.
- 10 מחקר בסיסי על דמותו של לוי יצחק ועל תפקידו בהפצת החסידות נדרש מאוד לחקר החסידות. בספרו של שמואל דרונר Samuel H. Dresner, *Levi Yitzhak of Berdichev: Portrait of a Hasidic Master*, New York 1974 יש כמה הערות חשובות, אבל המחבר מערב יתר על המידה בין ביוגרפיה להגיוגרפיה. תלמיד, אור נ' רוז, כותב את עבודת הדוקטור שלו על נושא המנהיגות כפי שהוא מופיע בספר 'קדושת לוי'. ראו את דבריו: 'Levi Yitzhak of Barditshev', *YIVO Encyclopedia of Jews in Eastern Europe*, ed. Gershon Hundert, New Haven 2008, p. 1026. באומרי שהוא היה מושא בלעדי לחרמות אינני מתכוון להתעלם מן ההתקפות על אישים אחרים, כמו אלה המופיעות לדוגמה בחיבור 'שבר פושעים' מאת דוד ממקוב. ראו: וילנסקי (לעיל, הערה 2), א, עמ' 101. ואולם אלה הם יותר השמצות בדיעבד מאשר עדות לרדיפות ישירות.
- 11 על טשרנוביל ראו הקדמתי לכתביו של ר' מנחם נחום מטשרנוביל: Arthur Green, *Upright Practices: The Light of the Eyes*, New York 1982; גד שגיב, חסידות צ'רנוביל: תולדותיה ותורותיה מראשיתה ועד ערב מלחמת העולם הראשונה, עבודת דוקטור, אוניברסיטת תל אביב, תש"ע. דיון מלא בהופעת ההנהגה השושלתית בחסידות חורג מעבר לטווח של מאמר זה. עם זאת, צריך לדעת להדגיש את מקומו של ר' ברוך ממזיבו' ביצירת דפוס זה. באמצע שנות התשעים של המאה השמונה עשרה סבר אחיינו, נחמן מברסלב, שברוך מגלם באישיותו את השחתת החסידות בהכריו על עצמו כצדיק, בעיקר בזכות ייחוסו המשפחתי. ברוך ביקש לטעון להנהגה בלעדית של התנועה כצדיק הדור, טענה שהתבססה על ייחוסו, כנראה (וכמתבקש) הטענה הראשונה מסוג זה במחנה החסידי. ראו מקורות בנושא, מקורות על פה ומקורות כתובים, שאסף ראובן מרגליות, מקור ברוך, זמושץ' תרצ"א, פרקים א, ה, ט. נראה שצאצא זה של הבעש"ט היה מקור ההשראה לבנו של הרבי מטשרנוביל ולאחרים. ראו דיונה של רפפורט-אלברט (לעיל, הערה 1), עמ' 243–255. אכן, אין בידינו לקט אותנטי מתורתו של ר' ברוך, אך הדיווחים על האדרתו העצמית תואמים לחלוטין את סוג הדמות המתוארת במקורות, פרטוטטיפ של ר' ישראל מרוז'ין, שהיה, כמה אירוני, צאצאו של המגיד.
- 12 שמו הוא השם היחיד המובא לצד שם אביו (ללמדך ששניהם היו בחיים ואף פעילים) ברשימה של מנהיגים חסידיים שערך ר' אהרן אורבך, המובאת בחיבורו של ר' דוד ממקוב, 'שבר פושעים'. ראו: וילנסקי (לעיל, הערה 2), ב, עמ' 101; שגיב (לעיל, הערה 11), עמ' 175.
- 13 לניתוח חייו ותורתו של ר' אלימלך ראו את הקדמתו של גדליה נגאל למהדורתו לספר נעם אלימלך,

המגיד ותלמידיו עיצבו חוג רוחני-אינטלקטואלי אינטימי: קבוצה של אנשים צעירים המסורים בדבקות לאידאלים, להפצת תחייה דתית, לרבם, ובמרבית המקרים גם זה לזה. בני החוג המשיכו בעבודתם עשרות שנים לאחר פטירת המגיד, אל תוך השנים המוקדמות של המאה התשע עשרה. מקובל לתארך את סוף 'הדור השלישי' של ההנהגה החסידית ואת צמצום השפעתו לשנים 1809-1815, עם פטירת לוי יצחק ושניאור זלמן, אבל גם עם פטירתן של כמה דמויות מפתח מבית מדרשו של ר' אלימלך מליז'נסק.

כאשר החלה החסידות להתפשט ולגרור אחריה את ההמון, הפכו הערצת הצדיקים – כפי שנקראו מנהיגי התנועה החדשה<sup>14</sup> – והאמונה בכוחם העל-טבעי לחותמה של התנועה. ואולם דמות ה'צדיק' העלתה שאלות שונות: מי הוא צדיק וכיצד אפשר להגיע למעמד זה? האם השאיפה לטעון לכתר זה לא הייתה הפרה של הענווה ולפיכך גם מכשול פרדוקסלי בדרכו של הטוען לצדיקות? האם נגזר מראש על הצדיקים שיהיו כאלה? האם נבחרו בידי האל, ש'שתלן בכל דור ודור',<sup>15</sup> או שמא יכול היה כל אדם ואדם לרכוש מעמד מעין זה על ידי מאבק רוחני והתפתחות אישית? מהו הקשר בין היות האדם חסיד לבין הפיכתו לצדיק? האם יכולים רק מי ששימשו את הבעש"ט ואחר כך את ממשיכיו להיקרא צדיקים? בוודאי קשה לשער שאדם כלשהו יכריז על עצמו צדיק (אבל גם לכך היו יוצאים מן הכלל), ועל אחרים היה לעשות זאת.<sup>16</sup> אם כך, האם הפיכת אדם לצדיק הייתה פועל יוצא של העובדה שהיו לו חסידים? האם יכול יהודי כלשהו – לא בעל אילן יוחסין ואף לא תלמיד חכם – שעשה בעקביות מופתים, התפלל בדבקות גדולה ונראה ראוי לתפקיד, להכתיר את עצמו או להיות מוכתר בידי חסידים כ'אדם קדוש'? כל השאלות הללו צפו ועלו עם הופעת החסידות כגורם היסטורי ברבע האחרון של המאה השמונה עשרה. התופעה הקרויה חסידות (הכינוי של

ירושלים תשל"ח. ראו גם: Louis Jacobs, 'The Doctrine of the Zaddik in Elimelech of Lizansk', *Their Heads in Heaven: Unfamiliar Aspects of Hasidism*, London 2005, pp.

73-89; רבקה שץ-אופנהיימר, 'למהותו של הצדיק בחסידות', מולד, 144-145 (תש"ך), עמ' 365-368. אברהם יצחק גרין, 'טיפולוגיה של מנהיגות והצדיק החסיד', צדיק ועדה (לעיל, הערה 1), עמ' 444-422; Arthur Green, 'The Zaddiq as Axis Mundi in Later Judaism', *Journal of the American Academy of Religion*, 45 (1977), pp. 327-347.

14 יומא לח ע"ב.

15 לכמה יוצאים מן הכלל להגבלה זו, הנראית מובנת מאליה, ראו מקורות שמצטט פייקאו' (לעיל, הערה 6), עמ' 41-48. כמוכן, כבר רבי שמעון בר יוחאי תיאר עצמו באופן זה במאה השנייה לספירה. ראו: בראשית רבה לה, ב, מצוטט אצל גרין, צדיק יסוד עולם (לעיל, הערה 14), עמ' 332. הצדקה מעניינת לשבח שאומר הצדיק על עצמו מצויה בפסקה המיוחסת לר' נחום מטרנוביל בספר שפתי צדיקים, סב ע"ד-סג ע"א. צדיק מעין זה מושווה לרוכל המכריז על סחורתו: 'יש בידי מחטין ושפילקיס ושפסילין. גם יש בידי מיני בשמים לרוב, למי שצריך מיני בשמים ישיג אצלי. ולמי שצריך מחטין, יש בידי לעקצו. גם יכול אני להיות מרפא חולים ופוקד עקרות ולהשיב נפשות ולעורר מלחמות ולעקור מלכיות ולהרבות שובע בעולם ולהשבית מלחמות ולחדש בעולם שמחת אהבת זיווגים ולגדל צמחים ולהמשיך מיני ברכה ולבטל גזירה ולהכניס חכמה ולדרוש כמעין המתגבר'. הוא מכריז על כל אלה כדי שהחוטאים יוכלו להגיע אליו בלי שהאחרים יידעו שהם עושים זאת כדי לחזור בתשובה. 'שפתי צדיקים' נדפס בשלב מאוחר יחסית (לבוש תרכ"ד), אבל נראה שהוא נערך בשנות העשרים של המאה התשע עשרה, והוא כולל חומר קדום רב ומעניין.

התנועה גם בכתבי המתנגדים<sup>17</sup>) צמחה באופן ספונטני ובלתי נשלט, ללא בקרה חברתית או סטנדרטים מחמירים מכל סוג שהוא. אפשר לומר שהיא יצרה מציאות שהייתה בשלה לניצול לרעה, והדיווחים הרבים על אירועים שכאלה בוודאי לא היו רק תוצר של הדמיון האנטי-חסידי. ואולם, כיצד ראו כל זאת בני החוג הפנימי שיצר את החסידות וקיבל את ההחלטה להפיץ אותה? אינני שותף לגישה שלפיה מייסדי החסידות ביקשו מתחילה ליצור אליטה בעלת שליטה אקסקלוסיבית על הדרכים להגיע אל האל, בעיקר כדרך לשמר את כוחה שלה.<sup>18</sup> תלמידי הבעש"ט והמגיד היו אנשי רוח רציניים ששאפו לחולל תחייה דתית עצומה ולא אנשים שביקשו רק כוח, כסף ושליטה בהמון כפי שציירו אותם מתנגדיהם. כיצד הם ראו את דמותו של הצדיק, את כוחותיו ואת מה שעלול לצמוח ממנו? קריאה מדוקדקת במקורות מגלה שהיו חילוקי דעות בנוגע לשאלות אלה, אפילו בקרב החוגים שהתייחסו אליהן במלוא הרצינות. הבדלים אלה היו צפויים בוודאי, בשל מגוון האישים שהיו מעורבים בנושא ובשל שאלות של אמונה, אבל הם גם משקפים תפיסות שונות בנוגע לתפוצה ולפופולריוציה של החסידות. אכן, אחד הנושאים שקשה להכריע בהם הוא האיוון בין אידאולוגיה לאסטרטגיה בתפיסות השונות ביחס לצדיק. האם טענות מופרזות ויוצאות דופן בדבר כוחותיו של הצדיק או בדבר הצורך של כל אחד ואחד לקשור עצמו לצדיק משקפות את עמדתו הרוחנית-האינטלקטואלית של מחבר מסוים, המבוססת על יחסיו עם רבו שלו, או שמא תפיסות אלה פותחו כדי לגייס יותר תומכים?

להלן נציע קריאה מדוקדקת בסדרה של כתבים מחוגו של המגיד. ואולם, קודם שנפנה אליהן, עלינו להפנות את תשומת לבנו לכתביו של מי שחיבוריו היו הראשונים שהתפרסמו בין כתבי החסידים והיה גם הפורה ביותר ביניהם, ר' יעקב יוסף מפולנאה (נפטר ב-1783), ולכמה מסקנות כלליות שיעלו מעיון זה.

## א

ר' יעקב יוסף הוא הדמות המובילה בקרב חוגו של הבעל שם טוב. הוא לא הפך חבר בחוג מזריטש, וייתכן שאף התמרמר על סמכותו הגדלה והולכת של המגיד. הוא היה קודם לכן רבה של שאריגרוד, אחת הקהילות היהודיות הגדולות בפודוליה. בשנות הארבעים של המאה השמונה עשרה הוא נמשך לחסידות הקדם-בעש"טיאנית, שכללה התבודדות לצורך תפילה מדיטיבית ודפוס נוקשה של סיגופים. אנשי קהילתו לא היו מרוצים מתפנית זו והוא פוטר ממשרתו הרבנית. אחד ממדריכיו בחיי הפרישות והסגפנות, ר' אריה לייב ה'מוכיח' מפולנאה, ערך היכרות בינו לבין הבעל שם טוב, בתקופה שבה החל הבעש"ט ליצור לעצמו שם באותם

17 כולל מחזה על 'חסידים וחשודים', שנשמע במיטבו בהגייה עברית ליטאית.

18 זהו הרשם הכללי העולה ממחקרה (מראשית פעילותה) של עדה רפפורט-אלברט: Ada Rapoport-Albert, 'God and the Zaddik as Two Focal Points of Hasidic Worship', *History of Religions*, 18 (1979), pp. 296–325 (=G. Hundert [ed.], *Essential Papers on Hasidism*, New York 1991, pp. 299–329, esp. pp. 314–316)

חוגים פרוטו-חסידיים. פגישתם שינתה את חייו של יעקב יוסף. במשך יותר משלושים השנים הבאות הוא התייחס בהכנעה לישראל בן אליעזר כאל 'מורי' אף על פי שהוא עצמו היה תלמיד חכם גדול ממנו לפי כל קנה מידה מקובל.<sup>19</sup> ר' יעקב יוסף חיבר דרשות שמילאו ארבעה כרכים, ושלושה מהם היו בין ספרי החסידות הראשונים שראו אור, הראשון בשנת 1780. דרשותיו המלומדות והמפותלות, שקשה לעתים קרובות לעקוב אחריהן, מנומרות במאות מקומות בציטוטים קצרים ש'שמעתי מפי מורי' או 'שמעתי בשם מורי'. רוב החוקרים מקבלים ציטוטים אלה כשייכים לעדויות האמינות על תורתו של הבעש"ט.<sup>20</sup>

כרב וכדרשן מן האסכולה הישנה, התמורה שעבר ר' יעקב יוסף בהשפעת הבעל שם טוב לא שינתה אותו כליל. יש בידינו מכתב חשוב (וכפי הנראה אותנטי) שבו הבעש"ט נוזף בו על כך שהוא דבק בעקשנות בנתיב הסגפנות הישן ואינו שומע לעצתו.<sup>21</sup> מכתביו משתקפת דמותו: פולמוסן, רגזן וחרף לשון. ההנהגה הדתית היא השאלה המרכזית שבה הוא דן בדרשותיו. הוא יוצא ללא הרף נגד העליונות והשחיתות של הרבנות ונגד החמדנות של המעמד האוליגרכי שניהל את הקהילות, יד ביד עם הרבנים שהתמנו על ידו.

בניגוד ל'שדין יהודאי'<sup>22</sup> אלה (ושלל כינויים נוספים שבהם הוא מכנה אותם), מציב יעקב יוסף אידאל של תלמיד חכם (הוא מעדיף בדרך כלל כינוי זה על פני 'צדיק') אמיתי – מנהיג רוחני-הלכתי-חברתי של היהודים. הוא עוד אינו מכיר בהבדל שבין 'רב' ל'רבי', אבל מצפה מן ה'רב' לאמץ רבים מן המאפיינים שאנו מזהים אצל ה'רבי' החסידי. בעל ה'תולדות' הוא עם זאת ללא ספק אליטיסט, המשרטט את החיים היהודיים הרוחניים במושגים נוקשים וארכאיים. תוך שימוש בטרמינולוגיה ששורשיה במסורת האפלטונית העתיקה, הוא מגדיר את החכם-המלומד-הצדיק כ'איש צורה', לעומת היהודים של יום-יום, הטובעים בדאגות הארציות, שהם 'אנשי חומר'. 'איש הצורה' נועד להנהגה, חייו משמשים דוגמה לחיי קדושה, ותפקידו לעסוק בהעלאת חייהם הרוחניים של בני קהילתו. לעומת זאת 'אנשי החומר' נועדו לשמש 'תמכין דאורייתא' – לקשר עצמם למנהיג באמצעות תמיכה חומרית, נאמנות וציותנות. לא נראה שישנה ניידות כלשהי בריבוד החברתי שהוא מצייר, ואין דיון בכתביו על האפשרות שמישהו מבין 'אנשי החומר' יהפוך ל'איש צורה'. אף שמטרת המנהיג לפי שיטתו היא לסייע לאנשים להמיר את רדיפת החומר בבקשת הצורה, הוא אינו מדבר על שינוי שבמסגרתו ייחצה הקו המפריד בין המנהיג לבין ההולכים בעקבותיו. הוא מגלה סבלנות מועטה הן לתלמידי חכמים צבועים הן לאלה הפועלים ממטרות רעות, כמו גם לחטאייהם של יהודי היום-יום ולחומרנותם המופרות. אחת השאלות הגדולות שהוא מתחבט בה לעתים קרובות

19 לסיכום יפה של הדרכים שבהן היה הבעש"ט 'מורי ורבי' הן לבעל ה'תולדות' הן למגיד ממזריטש ראו: חביבה פדיה, 'הבעל שם טוב, ר' יעקב יוסף מפולנאה והמגיד ממזריטש: קווי יסוד לגישה טיפולוגית דתית', דעת, 45 (תש"ס), עמ' 25-73, בעיקר עמ' 27.

20 עם זאת, זיכרונו של ר' יעקב יוסף לא היה מושלם. חוקרים הראו שמדי פעם בפעם מופיעות בכתביו אותן אמירות שציטט בשם הבעש"ט גם בשם דמויות אחרות.

21 ראו: משה רוסמן, הבעש"ט – מחדש החסידות, ירושלים תש"ס, עמ' 150.

22 תולדות יעקב יוסף, קוריק תק"ם, ואתחנן, קסט ע"ג. המונח מתבסס על זוהר, ג, רנג ע"א.

בכתביו, היא אם מנהיגים רעים הם שהשחיתו את ההמון או שמא ההמון הנחות משך אליו את מנהיגיו בעלי הכוונות הטובות והורידם מטה, אל דרגתו. משיכתו של ר' יעקב יוסף אל הבעש"ט הביאתו להעריך את התמימות שניתן למצוא בקרב האנשים הפשוטים. ישנן פסקאות בכתביו המציגות את הצד ה'דמוקרטי' של החסידות שעליו דובר כה רבות בעבר, אותו צד המרומם את הפוטנציאל של הקדושה המצוי גם בקרב פשוטי העם.<sup>23</sup> יחד עם זאת, כאשר הוא מתאר את המנהיג האידיאלי, הוא משתמש במושגים של אליטה רוחנית-אינטלקטואלית מזוקקת: תלמידי חכמים שיאמצו גם את האידיאלים של השלמות והתמימות שרבו גילם באישיותו. הצדיק, על פי הביטוי שבעל ה'תולדות' מצטט בהרחבה – ביטוי המופיע גם במקורות חסידיים אחרים – הוא אדם 'דאחיד בשמיא ובארעא (=האוחז בשמים ובארץ)'<sup>24</sup> ומשמש גשר אנשי ביניהם. משימתו היא לא רק ללמד את האנשים ולהציג דוגמה אישית אלא גם לשמש קשר חי בין העולמות העליונים לתחתונים. באגדה תלמודית<sup>25</sup> שהייתה אהובה על ר' יעקב יוסף<sup>26</sup> אומר הקב"ה על רבי חנינא בן דוסא: 'כל העולם כולו ניוון בשביל חנינא בני'. את המילה 'בשביל' מפרש בעל ה'תולדות' מלשון 'שביל', נתיב, דהיינו, 'בשביל של חנינא בני'. הוא דורש בשם הבעש"ט (אם כי הבעש"ט לא היה הראשון שאמר זאת), שמאמר זה מלמדנו כי הצדיק עצמו הופך שביל, נתיב, צינור שדרכו זורם השפע האלוהי לעולם. במקומות אחרים מופיע הצדיק ככלי קיבול לאור האלוהי, או ככיסא ומרכבה לשכינה.<sup>27</sup>

טענה זו הפכה עד מהרה לנקודת מוצא חשובה בפנייה אל החסידות הפופולרית, שקראה להמוני העם לקשר את עצמם אל הצדיקים והבטיחה להם שבכך יזכו לקבל גם הם חלק מאותו שפע. ב'תולדות יעקב יוסף' עדיין אין תלות זו הכרחית. אכן, על 'אנשי החומר' או יהודי החול לקשר עצמם אל החכם הנכון, לתלמיד חכם או צדיק שהוא התגלמות השבת.<sup>28</sup> עם זאת, אנו גם מוצאים אזהרה נגד הסתמכות יתרה על האליטה הרוחנית. אם כל החיילים בשדה הקרב מסתמכים על גיבור אחד, אזי ברגע שהוא מפורק מנשקו הקרב אבוד. עדיף שכל אדם ואדם ייצור את כלי נשקו הרוחניים במהלך המאבק הגדול עם האויב, הוא היצר הרע.<sup>29</sup> בעל ה'תולדות' גם מבהיר שהתלות בין שתי הקטגוריות של היהודי היא הדדית: על אלה המכונים 'אנשי צורה' להיות תלויים בפשוטי העם כדי לקבל מהם תמיכה חומרית, בדיוק

23 ראו: תולדות, שם, ויקהל, נו ע"ב.

24 זוהר, א, לא ע"א, המסתמך על 'תרגום' לא ידוע לדברי הימים א' כט, יב. ראו עוד: גרין, צדיק יסוד עולם (לעיל, הערה 14), עמ' 338, הערה 14.

25 תענית י ע"א; זוהר, ג, רטז ע"ב.

26 ראו, בין היתר, בן פורת יוסף, ורשה תרמ"ד, ויחי, סג ע"ב, פ ע"ב ועוד; גרין, טיפולוגיה (לעיל, הערה 14), עמ' 422-444.

27 להיסטוריה המוקדמת של הצדיק הן ככלי קיבול' הן כ'צינור' ראו: משה אידל, החסידות – בין אקסטזה למאגיה, ירושלים תשס"א, עמ' 347-363.

28 בן פורת יוסף, ויגש; מצוטט גם אצל דרזנר (לעיל, הערה 10), עמ' 280, הערה 73.

29 תולדות (לעיל, הערה 22), אמור, קד ע"א-ע"ב; דרזנר, שם, שם.

כפי ש'אנשי החומר' צריכים לסמוך על 'אנשי הצורה' שישמרו על פתיחתו של נתיב השפע האלוהי.<sup>30</sup>

איש הצורה חי במישור שהוא למעלה מן הטבע. הודות לכך יש לו כוחות המיוחדים לצדיק במקורות מן המקרא ומדברי חז"ל המצוטטים תכופות בחיבורים החסידיים, החל בספר 'תולדות יעקב יוסף'. כך, לדוגמה, אם הפסוק 'צדיק מושל יראת אלהים' (שמואל ב' כג, ג) מנותק לחלוטין מהקשרו, אפשר לפרשו במשמעות של '[ה]צדיק מושל [באמצעות] יראת אלהים', או '[ה]צדיק מושל [על] יראת אלהים'. פסוק זה מתפרש כבר בתלמוד כאומר: 'אמר אלהי ישראל: מי מושל ביי צדיק. שאני גוזר גזרה, ו[הוא] מבטלה'.<sup>31</sup> החתירה לבטל גזרות רעות שנגזרו בשמים כבר נזכרת באיגרתו המפורסמת של הבעל שם טוב לגיסו ר' גרשון מקיטוב, שחלקה האחרון מוקדש לתיאור מאמץ כזה. אכן, כל בעל שם, בהיותו מרפא שְׁמָנִי, עוסק בדיוק בכך, שכן המחלה, כמו הפרעות ביהודים וגזרות השלטון, נתפסת כמייצגת את רצון שמים<sup>32</sup> או את כוח הסטרא אחרא. מתווך בעל עוצמה יכול לשנות את הגזרה, ובדיוק ביכולת זו מצאו בעלי השם את פרנסתם.

מה יכול היה יהודי לעשות בעת צרה בתקופה שקדמה לחסידות? למי יכול היה לפנות לעזרה כאשר גורלו האומלל נראה גזור מידי שמים? הוא יכול היה ללכת לקברות צדיקים, בפרט לקברות אבותיו הצדיקים, ולבקשם להתערב למענו, להתייצב לפני כיסא הכבוד ולבקש רחמים על אלה שנותרו על פני האדמה. ואולם הצדיקים החיים, כמו אותם ל"ו צדיקים מן האגדה המפורסמת, היו נסתרים על פי הגדרתם ולא עסקו במתן ברכות. הוא יכול היה כמובן לפנות לרב מפורסם, אבל רוב הרבנים לא ראו פעולות מעין אלה כחלק מתפקידם. היה אפוא פער גדול בין צורכי העם לבין הסכמת המנהיגים למלא צרכים אלה. העולם האינטלקטואלי המרומם של תלמידי החכמים במזרח אירופה לא מילא אחר תשוקת בני העם ל'איש קדוש'. הרב לא הוכשר לתת ברכות או אפילו לתמוך במי שסבל מספקות באמונה עקב צרותיו. פעילות שאפשר לקרוא לה 'מנהיגות רוחנית' לא הייתה חלק מן ההכשרה לזכות בסמיכה לרבנות.

הבעל שם הוא שעמד בפרצה זו. הוא מילא את התפקיד המקצועי של מרפא ופעל למעשה גם כמתווך.<sup>33</sup> הוא היה יכול להסביר מה צריך לעשות האדם כדי שתפילתו תיענה. הוא אף

30 תולדות, שם, ויצא, כב ע"ג-ע"ד. מרגולין (לעיל, הערה 3), עמ' 398 ואילך, דן באריכות־מה בהדדיות זו.

31 מועד קטן טז ע"ב (וכן זוהר, א, י ע"א); מצוטט בתולדות, שם, משפטים, נו ע"ב-ע"ג ובמקומות רבים. עמנואל אטקס הדגיש את העובדה שרבי ישראל בעל שם טוב התעניין בגורל הקהילות היהודיות

32 והעם היהודי ולא רק בענייני 'לקוחות' מסוימים. ראו: עמנואל אטקס, בעל השם: הבעש"ט - מאגיה, מיסטיקה, הנהגה, ירושלים תש"ס. זאב גריס שאל בצדק על מרכזיות מכתבו של הבעש"ט בהתפתחותה ההיסטורית של החסידות בהשוואה לתפקיד המרכזי כל כך שניתן לו במחקר המודרני. ראו: זאב גריס, 'דמותו ההיסטורית של הבעש"ט: בין סכין המנתחים של ההיסטוריון למכחולו של חוקר הספרות', קבלה, 5 (תש"ס), עמ' 411-446, ובייחוד עמ' 420.

33 על בעלי שם ועל תפקידם ראו: עמנואל אטקס, 'מקומם של המאגיה ובעלי השם בחברה האשכנזית במפנה המאות הי"ז-י"ח', ציון, ס (תשנ"ה), עמ' 69-104; פדיה (לעיל, הערה 19).



יכול היה להציע קמע או ללמד את האדם נוסחה של שמות קדושים שתבטל את עוצמת כוחות הרע שנטפלו אליו. (כמובן, בעל שם מוצלח הכיר גם עשבי מרפא והיה בעל ידע ברפואה טבעית לא פחות משידע שמות קדושים, והם הוסיפו ללא ספק על יכולות הריפוי שלו.) לבעש"ט קדמו בעלי שם שהיו גם שְׁמָנִים במלוא מובן המילה, עברו חוויות חוץ-גופיות והיו להם התגלויות. ואולם, יכולות אלה לא היו חיוניות למילוי תפקידם להיות אדם בעל שם, וגם לא היה לכך כל קשר לצדיקות אישית או לערכים כגון דבקות או אהבת ה'. בעל השם הוא אדם שעיסוקו היה בעניינים שבקדושה, בעיקר מומחה בטכניקה של כתיבה ולחישה של שמות קודש. הוא גם לא נדרש להיות מיוחס גדול. היה עליו לעמוד כמובן בדרישות הדתיות הבסיסיות, אבל הוא היה בעיקרו אדם בעל ידע אזורי, בפרט ידע של שמות אלוהיים הנושאים כוחות על-טבעיים. בעל שם היה אפוא שָׁמָן, מָג או רופא עממי בעל ידע אזורי. בחסידות התמזגו תפקידי הצדיק ובעל השם. מרגע שהחסידות הצהירה שיש צדיקים חיים בעולם הזה שניתן להוקירם ולקבל את ברכתם, הועבר אליהם במהירות התפקיד שמילא בעל השם. מרשים לראות כיצד אין שום בעל שם חשוב המזוהה עם התנועה החסידית לאחר הבעל שם טוב. אין עוד צורך באיש כזה, שכן הצדיק החסידי ירש את מקומו.<sup>34</sup> הצדיק הוא הצינור שדרכו זורם השפע האלוהי לעולם. הוא יכול להתפלל על ילדך החולה, על אשתך העקרה או על עסקיך הכושלים. הוא גם יכול להרחיק את כוחות הרע הפוגעים בקהילה היהודית באופן נרחב. הוא עדיין יכול להשתמש בכמה מן האמצעים המְגִיִּים הישנים, שוודאי לא נעלמו עם הופעת החסידות. אכן, החיים היהודיים במזרח אירופה, בפרט באוקראינה ובמולדובה, היו מלאים באמונות ובפעולות מְגִיִּיות עד לתקופה המודרנית, ורבות מהן המשיכו להתקיים לצד האמונה בצדיק.

ואולם, החסידות הביאה עמה שינוי שנאבק ברקע הזה. במדרג הערכים של החסידות החדשה תפסו ההתנהגות האישית והתפילה ככוונה את הבכורה על פני האזוטריות, השמות הקדושים והידע כיצד לכתבם או לבטאם. מפתביהם של בני חוגו של המגיד עולה, שדברים אלה הם ההופכים את הצדיק למתווך טוב ולעושה נפלאות. אהבת האל לצדיק וההתמסרות יוצאת הדופן של הצדיק לאל הן הגורמות לו להיות בעל כוחות מיוחדים. אמת היא שצדיקים חסידיים מסוימים המשיכו להשתמש באמצעים מְגִיִּים, כולל שמות וקמעות, אבל אמצעים אלה הובנו יותר ויותר כמבוססים על כוח צדיקותו של המשתמש בהם ולא כבעלי יכולת עצמית.<sup>35</sup>

34 דב בער בירקנטל מבולחוב, שהכיר את החיים הפולניים היהודיים, כבר העיר על כך ש'בעלי השם שינו את שמם לחסידי'. ראו: Gershon D. Hundert, 'The Introduction to *Divre Binah* by Dov Ber of Bolechów: An Unexamined Source for the History of Jews in the Lwów Region in the Second Half of the Eighteenth Century', *AJS Review*, 33 (2009), p. 258. תודותי לפרופ' הונדרט על הפניה זו.

35 ייתכן שיש מקום מיוחד בתמורה זו לסיפור על קמעות שנתן הבעש"ט והכילו אך ורק את שמו שלו. ראו את הסיפור הקשור בר' יצחק מדרהוביץ' בספר זכרון לראשונים, פיטרקוב תרע"ב, עמ' 14-15. דוגמה נוספת לכוח המְגִי שנושא שמו של הבעש"ט נמצאת בספר שבחי הבעש"ט, מהדורת אברהם רובינשטיין, ירושלים תשנ"ב, עמ' 232-234. אמנם, ייתכן שדבר זה מצביע על כוחו המְגִי של הבעש"ט יותר מאשר על המעבר משָׁמָן לצדיק.

לא זו בלבד שאין כל בעל שם בחסידות שלאחר הבעש"ט אלא שאיש מבין חברי החוגים שיצרו את התנועה החסידית לא כונה 'מקובל'.<sup>36</sup> אמנם רבים, כולל המגיד ור' שניאור זלמן מלאדי, היו בקיאים מאוד במסורת הקבלה, אך התואר 'מקובל' רמז בתקופתם למי שדגל בשיטה הלוריאנית שקדמה לחסידות, כולל סגפנות קיצונית, או למי שפעל בשדה הקבלה המעשית או המגיה.

מנהיגי החסידות הראשונים בחרו נתיב שונה, נתיב שבו יכולות הריפוי שלהם, שלא הוכחשו, היו קשורות יותר בצדיקות אישית מאשר במיומנות טכנית. אצל כמה וכמה מהם נתפסה יכולתם לרפא או לתווך כיכולת משנית ולפעמים אפילו שולית לחלוטין, ואת מקומה תפס תפקידם כמורים רוחניים וכמציבי דוגמה אישית, כפי שנראה להלן.<sup>37</sup> מעבר זה מבעל שם או ממקובל לצדיק מתגלה בתורותיהם של שני תלמידיו החשובים של הבעש"ט: בעל ה'תולדות' והמגיד. במובן מסוים הוא משקף מיוג מחדש של הכוחות העל-טבעיים של המג עם המסורות הנורמטיביות של היהדות. באמצעות הצגת הצדיק החי כמי שניתן לפנות אליו, פתחו ממשיכים אלה של הבעש"ט ערוץ שאפשר לתחייה המיסטית הבתר-צפתית להתרחב אל עבר קהל רחב הרבה יותר מבעבר. ערכיה של תחייה זו, כגון דבקות או אהבת ה', מתגלמות בחיי הצדיק. מעתה לא נדרש עוד ידע של סודות מגיים, לא מן היחיד המתפלל ולרוב גם לא מאלה שאליהם פנו הרבים לקבל את ברכתם. די היה באמונה שישנם צדיקים חיים בעולם הנושאים את החסד האלוהי ומעבירים אותו הלאה ואף ניתן לפנות אליהם. מציאת צדיק אמת שכזה והתקשרות אליו הפכו מעתה לצעד הראשון בדרך לחיי ברכה בצל השכינה. ואכן, זוהי אכן היסוד של תנועה דתית-עממית חדשה.

## ב

לאחר הדיון ביעקב יוסף מפולנאה נשוב עתה לר' דב בער ממזריטש, ולאחר מכן לבני חוגו, כדי לבחון את הנושאים שעלו סביב ההצהרה בדבר התפקיד הישן-חדש של הצדיק. עלינו לזכור תמיד כי אף שהחסידות הייתה באופנים מסוימים תנועה מודרנית, הן בספירה הרוחנית הן בזו החברתית, הרי שהרטוריקה שלה הייתה מעוגנת תמיד במסורת ותלויה לחלוטין בפרשנותם של מקורות מן המקרא ומחז"ל. הניסיון לעמוד על מה שביקשו הדרשנים החסידיים

36 מונח זה שימש לזיהוי הבעש"ט בדיווחי המס הפולניים במז'יבוז'. ראו: רוסמן (לעיל, הערה 21), עמ' 206–219. 'מקובל' אכן מצוי בין תוארי הכבוד בשערי ספרים ובהסכמות, אבל לכגון אלה אין להתייחס ברצינות יתרה.

37 כמובן, תמורות מעין אלה אינן מתרחשות בן-לילה. בכתבי המגיד עצמו אפשר עדיין למצוא בדמותו של הצדיק כמה מרכיבים של המגיה הלא אישית של הבעל שם. ראו למשל: מגיד דבריו ליעקב, מהדורת רבקה ש"ץ-אופנהיימר, ירושלים תשל"ז, עמ' 30–31. על מקובל שהיה מקורב לחוגו של המגיד ראו: רבי משה מדולינה, שרף פרי עץ חיים, טשרנוביץ תרכ"ז. הספר נדפס בתקופה מאוחרת יחסית, אבל מכמה מן ההסכמות עולה שהוא הוכן לדפוס זמן רב קודם לכן. ספר זה שייך במדויק למסורת הלוריאנית, שלא כמו הספר הקצר מאת אותו מחבר, דברי משה, ספר חסידי לגמרי; אפשר היה להבחין אפוא בבהירות בין שתי הסוגות.

ללמד, כמה נבדלו איש מרעהו וכיצד התווכחו עם תפיסותיהם של אחרים והגיבו להן תלויה תמיד ברמיזות הנחבאות בטקסטים קשים (בדרך כלל תמצות בעברית של שיחות ארוכות שנישאו בידיש), שמשמעותן אינה ברורה לחלוטין. תחושת הכבוד לתורה והחותם העל-זמני והנבדל של פירושיה לא התירו לדרשן לשלב בדבריו התייחסות ספציפית למחלוקות או לאירועים בני הזמן. החוקר נדרש אפוא לעמוד על כוונת הדרשות מרמזים דקים השזורים בדיונים ממושכים על מפגשו של אברהם עם המלאכים, מפירושים על עימותו של משה עם פרעה, מן הסיפורים הרבים על תלונות נגד מנהיגי העם המופיעים בספר במדבר, ועוד כהנה וכהנה. בשל כך קשה לרדת לשורשי הדברים ולהיות בטוחים שעמדנו על הכתובת ה'אמיתית' של דרשה מסוימת. ואולם, עיקרה של גישתי בנושא זה היא שיש לזכור כי דברים אלה דרשות הם, ולא סתם פרשנות מקרא. הדרשן מזורז לדבר על נושא מסוים עקב מקרים שונים (רובם נעלמים מאתנו) או צרכים נפשיים של בני זמנו, ולא בשל קשיי הטקסט בלבד. הליקוט הראשון והחשוב ביותר של תורות המגיד נמצא בספרו 'מגיד דבריו ליעקב'. הוא נערך בידי תלמידו רבי שלמה מלוצק ונדפס בשנת 1781 (והפך בכך לספר החסידי השלישי שיצא ממכש הדפוס). תורות רבות נוספות נשמרו בנוסחים ערוכים בכתב יד של ר' לוי יצחק מברדיטשוב והודפסו בקבצים שונים במהלך השנים הבאות. הספר השימושי ביותר מבין אלה הוא 'אור תורה' (1804), החיבור היחיד של תורתו המסודר לפי פרשות השבוע.<sup>38</sup>

לעומת הדרך הברורה שבה תפס יעקב יוסף את אידאל ההנהגה, הרי בכתביו של דב בער ממזריטש אין הבחנות ברורות על כך. לדוגמה, אין אצלו הבחנה בין 'אנשי צורה' ל'אנשי חומר', והמונחים הללו אינם מופיעים בתורתו כלל. זאת ועוד, דברים הנאמרים במקום אחד על הצדיק מופיעים בגרסה אחרת ביחס לכלל ישראל. גם הטון הפולמוסי ביחס למנהיגים לא ראויים אינו מופיע בדרשותיו. דב בער לא היה מעוניין בהטפת נגד אלא ביצירת חוג תלמידים 'צדיקים' שיגלמו את האידאל החסידי. מרשים לראות כיצד הבדל זה בגישותיהם התאורטיות עולה בקנה אחד עם תיאורי האישיות שלהם כפי שנשמרו בסיפורי החסידים. יעקב יוסף מתואר כרגזן וקצר רוח. היו לו מעט ממשיכים ותלמידים, ובשל כך הוא לא התאים להיות יורשו של הבעש"ט ונדחה מן ההנהגה – דחייה שהוא התקשה לקבל.<sup>39</sup> לעומתו, דב בער התאים יותר לשמש מנהיג. על אף היותו אישיות בעלת אופי מיסטי חזק, הוא היה

38 נוסחים אחרים הם: ספר ליקוטים יקרים, שנערך בידי ר' משולם פייביש הלר מז'ברז', למברג תקנ"ב; כתבי קודש, למברג תרכ"ב; אור האמת, הוסיטין תרנ"ט; שמועה טובה, ווארשא תרצ"ח. ראו דינה של רבקה שץ-אופנהיימר בנושא בהקדמה למהדורתה לספר מגיד דבריו ליעקב, שם. קשה מאוד לקבוע בדיוק מה בליקוטים המאוחרים הללו מייצג את מחשבתו של דב בער ומה נגזר ממקורות אחרים. ישנן מקבילות רבות בין 'ליקוטים יקרים', חיבור השייך לספרות ההנהגות, לבין 'צוואת ריב"ש', שהתורות המופיעות בו מיוחסות כביכול לבעש"ט. זו רק אחת מן המורכבויות הרבות שבחן זאב גריס, ספרות ההנהגות, ירושלים תש"ן, בייחוד עמ' 103-230. גם תפקידו של לוי יצחק בעריכת תורתו של המגיד אינו ברור כל צורכו.

39 עיינו ברשימותיו של ר' שלמה מסדיגורה המובאות מכתב יד אצל השל (לעיל, הערה 3), עמ' 79-80, הערה 72.

יותר הוגה דעות מאשר טיפוס אקסטטי כמו הבעש"ט.<sup>40</sup> נראה שהוא היה בעל כריזמה שקטה יותר ובולטת פחות מזו של רבו.

למגיד הייתה יכולת לעורר בקרב חסידיו כמיהה מעומק הלב לדבוק בתורתו המיסטית ובקריאה המחודשת, הפסיכולוגיסטית, שהציע למושגי מפתח סמליים בקבלה. עם זאת, הוא הותיר די מקום לכל אחד ואחד מן המסובים סביב שולחנו לפתח את אישיותו הדתית באופן ייחודי והעניק להם את תמיכתו בהפיצם את תורתו על פי דרכם שלהם.

אפילו קריאה שטחית בתורות המגיד תגלה את שכיוותן של המטרות האבהיות, האוהבות והרגישות. האהבה בין ה' לעם ישראל או לצדיקים היא תמיד כמו אהבת אב לבנו, אפילו כאשר המגיד דורש את פסוקי שיר השירים, העוסקים באהבה מסוג אחר. המפתח שערכה רבקה שיץ-אופנהיימר למהדורתה לספר 'מגיד דבריו ליעקב' מציע רשימות ארוכות של משלי אב-בן ומלך-בן-מלך, החוזרים על עצמם לעתים קרובות בתורותיו. לדב בער היה רק בן אחד, אברהם 'המלאך' (1740-1776), שנולד לאחר תקופת עקרות ממושכת.<sup>41</sup> המגיד היה בוודאי אב אוהב במיוחד, ומסתבר שחש רגשות אבהיים גם כלפי תלמידיו הצעירים. בשל כך אני בוחר לפתוח את הדיון בתפיסת הצדיק במשנתו של המגיד במקור הבא, הידוע לבקיאים בספרות המחקר, וכבר דנו בו משה אידל ורון מרגולין:

'יהי כבוד ה' לעולם' (תהלים קד, לא).<sup>42</sup> כי בהירות הקב"ה אין כל העולמות יכולים לסובלו, אך הוא ית' עושה כמה צמצומים כדי שיוכלו לסובלו. וקשה, לכאורה הוא זה יותר כבוד שאין העולמות יכולים לסובלו. אך ישמח ה' במעשיו' (שם). שרוצה לשמוח במעשיו. כדמיון אב שיש לו בן קטן, והבן קטן רוצה ליקח מקל לרכוב עליו כמו על הסוס אע"פ (=אף על פי) שדרך הסוס להנהיג את האדם והוא מנהיג אותו (=הבן מנהיג את המקל), מ"מ (=מכל מקום) יש לו תענוג בזה. ואביו עוזר לו, ונותן לו מקל, למלאות תאות הבן. כך הם הצדיקים רוצים להנהיג את העולם. וברא הקב"ה את העולמות כדי שיתענגו בהנהיגם. וכבוד עצמיותו אין אנו משיגים אך כבודו שבעולמות אנו משיגים, לפיכך צמצם א"ע (=את עצמו) בעולמות, כדי שישתעשע בתענוג של הצדיקים שיש להם תענוג מהעולמות. וזהו רצון יראיו יעשה'

40 חביבה פדיה הרימה תרומה חשובה להבנת היחסים בין הבעש"ט לבין תלמידיו. ראו: פדיה (לעיל, הערה 19). היא מציעה שתלמידי הבעש"ט ביקשו לחקות היבטים של מודל המנהיגות המיסטית-האקסטטי, שהיו מרכיבים מהותיים וטבעיים באישיותו של הבעש"ט, אבל לא תמיד הצליחו בכך. אמנם, שלמה לוצקר כותב בהקדמתו לספר 'מגיד דבריו ליעקב' שהבעש"ט לימד את המגיד סודות מסוימים, הקשורים בפרקטיקה העל-טבעית, אך נראה בבירור שהם לא עמדו בלב תורותיו של המגיד ולא אותם בחר להעביר לתלמידיו. לדעתו, שונות רוחנית זו תרמה את תרומתה, בפרט לאחר מות הבעש"ט, וגרמה למגיד לסלול את דרכו שלו. החסידות כפי שצמחה לאחר מכן היא במידה רבה שילוב בין שתי התפיסות.

41 זו כנראה הייתה המציאות, בהתבסס על מקורות מוקדמים. דוד אסף, דרך המלכות: ר' ישראל מרוזין ומקומו בתולדות החסידות, ירושלים תשנ"ז, עמ' 49, מסכים עם קביעה זו. אני מופתע אפוא למצוא שישראל ברגר מצטט בספר עשר אורות, פיעטרקוב תרס"ז, עמ' 25, את 'איגרא דפרקא' של צבי אלימלך מדינוב כקטע המתייחס לילדיו של המגיד, בלשון רבים.

42 כמובן, על פי הפשט, כוננת המילה 'לעולם' היא לנצח.

(תהלים קמה, יט),<sup>43</sup> שבא'ס (=שבאין סוף) לא שייך הרצון, רק יראיו עושים, שהם הצדיקים. ע'ד (=על דרך) נמלך בנשמותיהם של צדיקים.<sup>44</sup>

מקור מאלף זה ניתן לקריאה ברבדים שונים. משמעותו הפשוטה היא תאולוגית. ה' נשגב ואין לדעתו, אם כי הוא אוהב את יצוריו (במיוחד את הצדיקים), וברא אותם כדי להפיק הנאה מאותה אהבה. יצורים אינטליגנטים אלה מבקשים להעמיק את הבנתם כדי להשיג את כבוד ה', ואז הוא יעניק להם את הכוח 'להנהיג את העולם'. ואולם הכבוד, על פי הגדרתו, נותר מעבר להשגתם. מה עושה האב האוהב? נותן להם מקל, כבוד מדומה, דגם מצומצם של הכבוד המצוי בעולמות. הוא מאפשר להם 'לרכוב' עליו ומעמיד פנים שיש להם השפעה כלשהי על הנהגת העולם. הוא מפיץ עונג אבהי מצפייה במשחקם משום שהוא אוהב אותם, אף שהוא מודע לחלוטין לכך שזהו משחק ילדים. משמעות הדבר היא שבני האדם אינם יכולים באמת 'להנהיג את העולם' באמצעות השגה כה מועטה של כבוד ה' שאותה הם משיגים בגלישה אל תוך ה'עולמות'. הצמצום – האשליה כאילו אנו עושים זאת – טוב לנו ומעניק לבורא עונג.

ואולם יש לְמשל רובד נוסף, חבוי. הביטוי 'הצדיקים רוצים להנהיג את העולם' יישמע לקורא בן אותה תקופה במשמעות של 'הצדיקים רוצים להנהיג את הקהילה'.<sup>45</sup> 'עולמות' אין כתיב כאן אלא 'עולם'. המגיד, כר' אלימלך אחריו, מכנה את תלמידיו 'צדיקים'. זוהי תגובתו של המגיד לתשוקת תלמידיו, הצדיקים שנולדו זה עתה, שאותם הוא רואה גם כ'ילדיו' הרחנניים, להתקדם ולהפוך מנהיגים ולהפיץ את תורתו. הוא סבור שרצון זה ילדותי. כמה יוכלו להעמיק בתורתו המיסטית בכלים שהם יעצבו כדי להביא אותה אל הציבור? הם יישטו בעצמם אם יחשבו שהם 'רוכבים על הסוס' של תורה רוחנית אמיתית ומביאים בכך את 'העולם' להשיג את כבוד ה'. אכן, החפץ שירכבו עליו לא יהיה אלא מקל ולא תהיה להם כל השפעה מעשית על העולם שסביבם. ואף על פי כן, האב האוהב ייתן להם את המקל ומאמציהם יענגו אותו. על פי הבנה זו, המגיד עצמו הוא ה'אב'. הצדיקים הולידו רצון במורה האב הארצי, וייתכן שגם באביהם שבשמים, כדי לאפשר להם 'להנהיג את העולם' בדרך זו.

באופן חצי נסתר, במקור זה אנו רואים את האמביוולנטיות של המגיד בנוגע לרצון חסידיו

43 שוב, יש כאן שיבוש של הכוונה המקורית. ישנה כאן התעלמות מצב השייכות של המילה 'רצון' והפיכתה לנושא המשפט.

44 מגיד דבריו ליעקב (לעיל, הערה 37), תורה ז, עמ' 21. המשפט האחרון הוא ציטוט מבראשית רבה ת, ז. אני מביא את כל המקורות החסידיים כלשונם, בלי תיקונים וכלי סימוני שיבושים (!) במקומות הרבים שאינם הולמים את חוקי הלשון המקובלים אצלנו.

45 המילה 'עולם', המופיעה כאן בצורת היחיד במקום בצורת הרבים, 'עולמות', המתאימה יותר מבחינת הקריאה התאולוגית, היא זו המבחינה את העניין. משמעות המילה העברית 'עולם' בשימושה ביידיש היא 'ציבור' או 'קהילה'. הביטוי במקורו ביידיש היה בוודאי 'זי צדיקים ווילן פֿירן דעם עולם'. מקור זה מופיע גם בתחילת הפרק החשוב 'הצדיקות בראשית החסידות' בספרו של מרגולין (לעיל, הערה 3), עמ' 382. לדאבוני, גם הוא מקבל את מסקנתה של רבקה שץ-אופנהיימר שיש לקרוא טקסט זה ברובד מטפיזי ולא חברתי. דרשנים אלה היו מומחים ברמזות דברים ובהתבטאויות רב-משמעיות.

להפוך מנהיגים שהנהגת הקהילה תהא מוטלת על כתפיהם והם יהיו אחראים להפצת תורותיו. לא זו הייתה כוונתו בתחילה. בקבלו את האנשים הצעירים האלה אל שולחנו במזריטש הוא ביקש לייסד חבורה מיסטית, קלוזי שבו תתפתח גישתו שלו כלפי שאלות רוחניות.<sup>46</sup> מטרתו לא הייתה שונה מזו של הבעש"ט, והיא הייתה דומה לזו של החוגים החסידיים האחרים שפעלו בדורו ובדורות שקדמו לו – קבוצה של רב ותלמידים המפתחים את חייהם הרוחניים וייתכן שאף משפיעים על כמה אנשים הנמצאים בסביבתם. והנה, הוא רואה את חוסר הסבלנות של בני חבורתו: 'הצדיקים רוצים להנהיג את העולם'. באהבתו האבהית הוא אינו יכול לסרב להם ומכריז על הסכמתו לתמוך ברצונם זה. במקור שהבאנו נאמר לנו שהתשוקה להפיץ את התורות, ובעצם ליצור את התנועה החסידית, לא הייתה של דב בער אלא של תלמידיו, והם השיגו את תמיכתו בכך.

לדעתי מקור זה, בהקשר שעוד אציע להלן, צריך לגרום לנו לשנות את תפיסתנו בנוגע לרקע של ההפצה והפופולריזציה של החסידות. במקום להניח שהמגיד 'שלח קדימה' את תלמידיו כדי להקים את התנועה, נכון יותר לטעון כי התלמידים הצעירים פרצו קדימה במרוצתם להנהיג, וקיבלו לבסוף את ברכת רבם לכך. נראה שתגובת המגיד להתנגדות שהתעוררה בשנת 1772 מאשרת תפיסה זו. 'איבדתם את הראש שלכם', אמר, כפי שנשתמר באגדה החסידית, וניבא בכך את הסתלקותו הממשמשת ובאה באותה השנה. ההתנגדות והחרם התעוררו באשמתם ובעקבות החלטתם שלהם, לא שלו.<sup>47</sup>

אין בכך כדי לומר שהמגיד לא האמין בכוחותיהם האמיתיים של הצדיקים. היכולת 'לעשות רצונו' של ה' (כך פירש את תהלים קמה, יט) אינה דבר של מה בכך. האל הנשגב מרשה לעצמו להיות מונהג בידי בחירו הארצי. בדרשה מפורסמת<sup>48</sup> על במדבר י, ב: 'עשה לך שתי חצוצרת כסף, מפרש המגיד את המילה 'חצוצרת' במשמעות של 'חצי צורות', באמרו שה' והצדיק אינם שלמים זה בלא זה. הוא מפרש מחדש באופן נועז את יחזקאל א, כו: 'דמות כמראה אדם' כ'דמות המשתקפת במראה', ומציע בכך שפעולותיו של ה' בעולם מונהגות בידי הצדיק: 'אם נתעורר בהצדיק אהבה נתעוררת בכל העולמות אהבה'. כך שולט הצדיק כ'מלך בגדוד'. ממקומות רבים בכתבי המגיד עולה,<sup>49</sup> כי היכולת לשנות את רצון האל בכל הנוגע למתרחש בעולם הזה נתונה במידה רבה בידי הצדיק. ה' נדיב במידה יוצאת דופן כלפי אלה העושים את רצונו:

46 לפי מסורת מאוחרת, המגיד התחרט על הפיכתו לדמות ציבורית, ונאמר לו שזה היה עונש על עברה שביצע. ראו: ברגר (לעיל, הערה 41), עמ' 25, י.

47 שם, עמ' 35. דיווחו של ברגר על הפגישה, כולל דיווחו על ניסיון לחרם נגדי ועל תפקידו המרכזי של לוי יצחק בו, מעניין ביותר. הוא אינו מציע מקור לדבריו. אני קורא את דברי המגיד בהקשר נרחב יותר מזה שמדווח ברגר. כמובן, 'איבדתם את הראש שלכם' הוא גם תרגום של הביטוי היידי 'איר האַט פּאַרלוירען אַיער קאַפּ' או 'השתגעטם!'.  
48 מגיד דבריו ליעקב (לעיל, הערה 37), תורה כד, עמ' 38–40.

49 ראו שם, תורות כו, ס, קכו. ראו גם שם, תורה א, המצוטטת אצל מרגולין (לעיל, הערה 3), עמ' 383. דבר זה נראה תואם את מה שמסופר על פירושו של הבעש"ט לתהלים קכא, ה: 'ז' צִלָּף'. ראו עוד: אפרים מסדליקוב, דגל מחנה אפרים, ירושלים תשכ"ג, שבת שובה, רסז ע"ב.

'לך ה' החסד כי אתה תשלם לאיש כמעשהו' (תהלים סב, יג). יובן ע"פ (=על פי) משל אומן העושה מלאכה אצל בעה"ב (=בעל הבית) מה שכר הוא נותן לו, הלא אין לו כי אם שכר טרחתו, וכי הוא נותן לו כל שווי המלאכה? או למשל מדינה א' [אחת] שהמליכו עליהם מלך א' [אחד],<sup>50</sup> הנה שהמלך מטיב עם שרי המדינה ומשלם שכר פעולה טובה שלהם כל או"א (=אחד ואחד) כפי ערכו, אבל זה א"א (=א"א אפשר) שיתן לאחד מהם כתר מלכות כמו שפעלו אתו. אבל הקב"ה משלם מדה כנגד מדה. מי שממליך אותו ית' הוא ממליך אותו על כל העולמות, והקב"ה גוזר והוא מבטל, 'צדיק מושל ביראת אלקים' וצדיקים בוראים עולמות, וכל הפעולה שלו, הכל הוא נותן לו בשכרו, והוה חסד גדול.<sup>51</sup>

דברים אלה אכן נשמעים כמו מה שהגדיר בעבר יוסף וייס: 'התאוריה של המגיד הגדול, של מאגיה עיונית'.<sup>52</sup> בתמורה לכניעותו לסמכות האלוהית ניתנת לצדיק היכולת לשנות את גזרות האל. למעשה, ה' כאינסוף, כמקור האינסופי של הקיום, או כאין הניצב מאחורי המציאות כולה, אדיש לגורלם של היחידים או לתוצאות של אירועים היסטוריים. ואולם ה' אוהב את הצדיק, ומשום כך יכול צדיק זה להפיק תועלת מן היחסים ביניהם כדי לטעת בה' רצון או דאגה לענייני האדם. גישה תאולוגית אנתרופוצנטרית רדיקלית זו מסתבכת לעתים משום שישראל, ולא הצדיק, מופיע במקורות האלה, שכן 'בשביל ישראל ברא הקב"ה את העולם'. מאמירה זו עולה, שלגורלו של עם ישראל יש משמעות בעיני האל ואין מדובר בפעולות שהאדם מניע את האל לבצע. עם זאת, חוסר עקיבות מסוג זה נמצא במקורות אלה בשפע.

חוסר העקיבות הגדול ביותר, זה של ראיית האל באספקלריית המיסטיקה הקיצונית – כמצוי בלב התאולוגיה של המגיד – כאינסוף או כאין העומד מאחורי כל יש, מחז גיסא, וכאלהאב האוהב המצוי במשלים, מאידך גיסא, נותר גם הוא לא פתור במהותו. ברור שעמדה לפני המגיד ההבחנה עתיקת היום בין האינסוף לבין הספירות, אלא שהוא המיר את הספירות לקטגוריות פסיכולוגיות בעיקרן. בשל כך עשויה תמונת הראי שצוטטה לעיל להיות חשובה במיוחד בתאולוגיה שלו, שכן נראה כי חש שמוטב להותיר חלקים ממנה לא מפורשים. לאל של התאולוגיה המופשטת שלו אין כל רצון מסוים מעבר לשטף השפע המקיים את ההווה – אור זורם מן המעיין הגדול והאינסופי. רק לנו, בני האדם, ישנו רצון. לעומת זאת, מכיוון ששטף האנרגיה האלוהי יכול להיות מתואר גם כאהבה (חסד, הארוס היוצר –

50 לנגד עיני עמדה המלוכה הפולנית, שמלכיה נבחרו בידי האצילים בעלי הכוח.

51 מגיד דבריו ליעקב (לעיל, הערה 37), תורה קפה, עמ' 285, על בסיס גרסת כתב היד כפי שהיא מובאת במהדורתה של רבקה שץ-אופנהיימר.

52 ראו: Joseph Weiss, 'The Great Maggid's Theory of Contemplative Magic', *Hebrew Union College Annual*, 31 (1960), pp. 137–147; idem, 'The Saddik – Altering the Divine Will', *Studies in Eastern European Jewish Mysticism and Hasidism*, London 1997, pp. 183–193 יונתן גארב מצדד בתפיסותיו של וייס בהקשר השוואתי חדש ועשיר בספרו: Jonathan Garb, *Shamanic Trance in Modern Kabbalah*, Chicago 2011 ככלל, אני נוטה לגישתו, הרואה בעליית הצדיק לדרגה של מוחין דגדלות חויה שְמִינִית בעלת עוצמה.

המוליד של הקיום), הוא מרשה לעצמו להיות מעוצב בהשפעת הרצון של מושא אהבתו – ישראל או הצדיקים.<sup>53</sup>

יחד עם זאת, דר' משמעות מסוימת נותרה בתורות המגיד גם בנוגע לשאלה עד כמה ריאליים כוחותיהם של הצדיקים. נביא מקור נוסף, שגם הוא מציג תיאור אבהי ואוהב של היחסים בין ה' לצדיק:

ואמר אדומ"ר בוצינא קדישא מ' דוב בער זצלה"ה משל לזה, כמו אב שמלמד עם בנו ורוצה שבנו יגיד בעצמו הקושיא או התירוץ, וגם שיהיה נקרא על שם בנו הקושיא או התירוץ, כדי שישמח הבן במה שידוע קושיא או תירוץ. אפילו הוא דבר עמוק שאין בכח הבן להשיגו, מסביר לו פנימות של העמקות, כדי שיהיה בכח הבן להשיגו ויגיד מעצמו הקושיא או התירוץ. אף על פי שבאמת לא ידע הבן כלום רק הכל מחמת הסכרת פנים של אביו להלכה, אף על פי כן יש להבין נחת כיון שהוא אומר הקושיא או התירוץ. וגם נקרא על שם בנו. כן הדבר הזה, אף על פי שזה מה שהצדיק מבטל הגזירות יתברך שמו, המחשבת הצדיק שיתפלל, הוא בא מאתו יתברך שמו. אף על פי כן, כיון שבא מכח דבורים של הצדיק ובכח התאמצות תפלותיו, נקראת הביטול הגזרה על שמו של הצדיק, אף על פי שמחשבה והדבורים נשתלחה מאתו יתברך שמו.<sup>54</sup>

הן המגיד הן תלמידיו היו מודעים לטבען הבעייתי של הטענות המופרות בדבר כוחותיו של הצדיק. אם במעבר מבעל שם כשמן העושה נפלאות לצדיק הנהנה בזכות צדקתו מן הברכה האלוהית היה משום חזרה אל מקורות חז"ל הידועים והמצוטטים בתכיפות, הרי בהענקת כוחות אלוהיים למכלול הצדיקים המצויים בעולם היה כדי לעורר עצבנות מסוימת. לא היה קשה לצפות שטענה מעין זו תנוצל לרעה. אף בסוגיה זו פוטרים המקורות החסידיים את הנושא כאילו מדובר במין משחק ילדים. כל הכוחות שייכים בעצם לה', לא לצדיק. אף ייתכן שאלה הם ניסיונות לסכל את הביקורת האנטי-חסידית שהחלה לצוץ. זו הייתה סיבה מספקת לרצונו של המגיד לפעול תחילה בשקט ובהירות בנוגע למה שהבין כרעיונות רדיקליים שטמונה בהם סכנה אם ייפלו לידיים הלא נכונות. הנה פסקה שבה מציג ר' מנחם נחום מטשרנוביל את תפיסתו של המגיד ומגן עליה, ודומה שהיא נאמרה מתוך מודעות ברורה לביקורת האנטי-חסידית:

ת"ר (=תנו רבנן): מאי חנוכה? דתנו רבנן: בכ"ה בכסליו וכו', כשנכנסו יוונים להיכל וכו' (שבת כא ע"ב). הנה לכאורה ע"כ (=על כורחך) כוונת קושייתו הוא למה נקרא חנוכה, ומה תירץ לו על זה? אף האמת הוא שמלת 'חנוכה' הוא 'חנ'ו כ"ה'. שיש מדה הנקרא 'כה', והיא

53 ישנו תקדים במקורות הקדם-חסידיים לרעיון שלפיו מקבלי השפע האלוהי יכולים לעצב ולכוון את הברכה האלוהית. ואולם, האמירה שהרצון האלוהי עצמו נוצר בידי בני האדם נראית פוסעת אל מעבר למה שנטען קודם לכן.

54 קדושת לוי, מהדורת מיכאל אריה רנד, אשדוד תשס"ה, קדושת פורים, ה, עמ' שסו. טקסט זה מתאים היטב למה שרמב"ם שפ"א אופנהיימר הגדירה 'קוויטיום'. ואולם ייתכן גם ההפך, כלומר, הענקת הכוח לשמים ממסכת ומגינה על האקטיביות התאורגית הקיצונית.



מדת מלכות, שהמלך הוא מצוה כה יהיה וכה יהיה, כמו כן המדה זו מצויה בכל העולמות וע"י (=ועל ידה) מתנהגים כל העולמות, ומפני זה הצדיקים יש בכחם למשול בכל העולמות מפני שיש בתוכם המדה מלכות של הבורא יתברך, וכמאמר רז"ל על פסוק צדיק מושל ביראת אלהים' (שמואל ב' כג, ג), ומי מושל ב"י צדיק, שהקב"ה גזור גזירה וצדיק מבטלה (מועד קטן טז ע"ב). והקשו בוזהר הקדוש: וכי צדיקא קטרוגא דמאריה הוא? (=האם הצדיק שולט בה? זהר, א, מה ע"ב), אך האמת הוא שהקב"ה בעצמו מבטלן, וכמבואר אצלנו כמה פעמים מזה, כי 'בכל צרתם לו צר' (ישעיה סג, ט), והוא בסוד גלות השכינה, שמדת מלכות הנ"ל נקרא שכינה מפני ששוכנת בכל מקום, והיא נקראת גם כן כנסת ישראל, שהיא כונסת בתוכה כ"י (=כנסת ישראל), שכולם נלקחו ממדה זו, וכמאמר רז"ל: כל ישראל בני מלכים (שבת קכח ע"א), וכל הצרות שיש לישראל רחמנא ליצלן הוא בסוד נפילת השכינה כ"י (=כביכול) שהיא מדת מלכות הנ"ל, כמ"ש (=כמה שנאמר) 'צור ילךך תשי' (דברים לב, יח), והצדיקים ע"י מעשיהם הטובים מעלים כ"י השכינה, כמ"ש: 'תנו עוז לאלהים' (תהלים סח, לה), שישראל מסיפין כח בפמליא של מעלה (איכה רבה א, לג), שכונסת בתוכה כל המדות העליונות שכולם משפיעים בתוכה, וכשמדת מלכות נתעלית, אז נתבטלו כל הגזירות וכל הדינים.<sup>55</sup>

אנו רואים כאן את התמודדותו של המחבר החסידי עם הקושי הטמון בהגבלת יכולת האל, ובכך מציג את הצדיק כמין מִגָּ בעל כוחות עצמאיים. ר' מנחם נחום מייחס את הכוח לשכינה, כנסת ישראל, ומסתמך ברעיון זה על פסקה מן ה'זוהר' (הפונה בעצם לכיוון שונה במקצת). האל כשכינה מזדהה באופן מלא עם ייסורי האדם, ישראל; זהו טבע גלותה של השכינה. אם יהודי פועל למען השכינה, מאמצת הסמכות המצויה בה את משאלתו וגורמת לה להתמלא. ואולם כאן משמשת תורה ידועה זו כביאור למאמר 'מי מושל ב"י צדיק', וקשר זה אומר דרשני. הצדיק אינו אפוא מִגָּ אלא חסיד. דבקותו בה' ומסירותו המלאה לצורכי השכינה, עד כדי ביטול עצמיותו, הן המביאות את ה' לבצע את גזרתו.<sup>56</sup> עד כמה שונה תפיסה זו מתפיסת בעל השם הקלסי, שבה אין מדובר על פעולה מתוך התמסרות למען השכינה. לשינוי זה בתיאור כוחותיו של האדם יש קשר עמוק עם נטייתו הידועה של חוג המגיד להמעט בעיסוק בכוונות הלוריאניות – העדפה של כוונת הלב על פני הכוונות שבסידורי המקובלים.<sup>57</sup> לכוונות ישנו קשר עם עולם הידע האזוטרי, בדומה לידע של בעל השם בשמות

55 מאור עיניים, אשדוד תשס"ח, דרוש לחנוכה, עמ' 109.

56 ראו הערתו מאירת העיניים של מרגולין (לעיל, הערה 3), עמ' 388, הערה 45.

57 ראו: רבקה שץ-אופנהיימר, 'תורת הכוונות ומקומה בחסידות', החסידות כמיסטיקה: יסודות קוויאטיסטיים במחשבה החסידיית במאה ה'י"ח, ירושלים תשכ"ח, עמ' 147–156; Joseph Weiss, 'The Practice of Lurianic Kavvanot in Light of His Comments on the Siddur Rashkov', *Studies* (above, n. 52), pp. 69–94. לנקודת מבט שונה בנוגע לשאלה זו ראו: Menachem Kallus, 'The Relation of the Baal Shem Tov to the Practice of Lurianic Kavvanot in Light of His Comments on the Siddur Rashkov', *Kabbalah*, 2 (1997), pp. 151–168. רפפורט-אלברט מתייחסת לדחיית הכוונות כעדות לאליטה הכריזמטית החדשה שהחסידות ביקשה להציב במקום האליטה הרבנית והקבלית הקודמת. ראו: רפפורט-אלברט (לעיל, הערה 18), עמ' 316 (בספר שבעריכת הונדרט). ואולם, אותו טקסט עצמו

ובכתיבת קמעות. עתה אין עוד צורך בכגון אלה, והדבר היחיד הנחשב הוא מסירות הלב והנפש ללא פניות. ה' מוכן לקבל את הצדיק ולהפוך את רצונו לרצון שמים אם תכליתו של הרצון הזה היא לשם שמים. מעתה לא נדרש עוד דבר, לא למען העלאת השכינה והמתקת גלותה אף לא למען המשימה המשנית – להביא את השפעת לעולם.

במקום אחר אומר לנו המגיד שאפילו כוחות הטבע מכירים בצדיקותו של הצדיק ומלאים כבוד בפניה. על הפסוק 'הים ראה וינס' (תהלים קיד, ג) הוא אומר, כי כאשר ראה הים את ארנונו של יוסף שנשאו אתם בני ישראל בצאתם ממצרים (ראו שמות יג, יט), היה זכרו של אותו צדיק שעליו נאמר 'וינס ויצא החוצה' (בראשית לט, יב), די חזק כדי לקרוע את הים. התכחשותו של יוסף לדחפיו הטבעיים לקחה אותו 'החוצה', אל מחוץ לכוחו של הטבע, ואפשרה לו לשכון ברובד על־טבעי, רובד שנותר בעצמותיו כאשר נלקחו ממצרים. 'הים ראה וינס' – הים ראה את ה'וינס' של יוסף. אף ייתכן שהמגיד התכוון ל'וינס' במשמעות 'נס', כלומר, 'הים ראה ונעשה נס'.<sup>58</sup>

עד כמה מותר לו לצדיק להיות בעל אינטרס בהורדת השפעת לעולם הזה, ובפרט ל'עוילים' של חסידיו? המגיד אינו מטיל ספק ביכולתו של הצדיק לעשות זאת, אבל הוא אינו תומך בשימוש נרחב בכוחותיו או ב'שיווקם'.<sup>59</sup> למעשה, כמעט אין אנו מצאים בתורותיו של המגיד אזוהרות להאמין בצדיק או קביעה שאפשר להגיע לה' רק באמצעות הצדיק, רעיונות המופיעים בכתבי החסידות בשכיחות כה גבוהה בדורות של תלמידיו. לדידו, עבודת ה' היא חובה המוטלת על כל אדם מישראל. אכן, במוקד תורתו של המגיד נעים הלך ושוב האדם, ישראל והצדיק. ה' ברא את העולם כדי שבני האדם, או ישראל, או הצדיקים, יוכלו לשרתו. הצדיק הוא בסך הכול יהודי שהצליח במשימתו יותר מן האחרים ולפיכך משמש להם מגדלור. כאן אנו רואים את הפילוג הגדול שצמח בבית מדרשו של המגיד ביחס לפופולריזציה של המסר החסידי. מי שסברו כי יש לצדיק כוחות בעולם הזה היו בין דמויות המפתח בזירוז פריצתה של התנועה ממזריטש החוצה בראשית התפתחותה כדי 'להנהיג את העולם'. אישים אלה הם ר' אהרן ור' שלמה מקרלין ור' לוי יצחק מברדיטשוב.

תפקיד המפתח של קרלין כמרכז של החסידות בראשיתה ידוע היטב, וכבר תועד בידי וולף רבינוביץ' בספרו 'החסידות הליטאית', שהתבסס על תגליות חשובות שמצא בארכיון של צדיקי קרלין-סטולין בשנות השלושים של המאה העשרים. החסידים בצפון (כולל וילנה) נקראו בחרמות של המתנגדים ובמקורות אנטי־חסידיים רבים אחרים: 'קרלינר'.<sup>60</sup> ר' אהרן היה מיסיונר פעיל למען החסידות כבר בסוף שנות השישים של אותה המאה, ולא רק בקרלין, שהייתה פרבר של פינסק שבפולסיה, אלא גם במסעותיו הנועזים צפונה, אל לב אזור הסמכות

שהיא מצטטת, הצהרתו של המגיד ששבירת הלב פותחת את הדלת לכול, מוכיח את ההפך בדיוק. היכולת 'לשבור את הלב' בוודאי אינה שייכת לאליטה הכריזמטית בלבד.

58 מגיד דבריו ליעקב (לעיל, הערה 37), תורה קפג, עמ' 283-284, המתבססת על בראשית רבה פז, ח.

59 אין להתעלם מן ההבחנה בין האמונה בכוחותיו של הצדיק לבין 'שיווק' פעיל של אמונה. מרגולין (לעיל, הערה 3), עמ' 381, לא דייק בכך.

60 ראו: וילנסקי (לעיל, הערה 2), א, עמ' 64-65; רבינוביץ' (לעיל, הערה 9), עמ' 14-15.

של הרבנות הליטאית. ביומנו של שלמה מימון מוזכרת 'ק' ליד 'מ' – קרלין ומזריטש כשני מרכיביה של הכת החדשה.<sup>61</sup>

לרוע המזל אנו יודעים מעט על תורתו של ר' אהרן עצמו. הוא נפטר בהיותו צעיר לימים ובתחילת הפצתה של החסידות (פסח 1772, כמה חודשים לפני פטירת המגיד).<sup>62</sup> תלמידו, ר' שלמה, שתפס את מקומו בקרלין, העביר הלאה את שני העקרונות שלמד מרבו.<sup>63</sup> קרלין נודעה בתפילה הקולנית והממושכת, כולל תפילה על ענייני העולם הזה, ובאמונתה בתלותו של החסיד ברבו ובתמיכתו בו לצרכיו הגשמיים. חסידות קרלין (המקור של חסידות אמדור בתחילה, אחר כך לחוביץ, ולאחר מכן קוברין, נובומינסק וסלונים) האריכה ימים גם בנסיבות קשות. ר' שלמה עזב את קרלין בסביבות שנת 1784, בעקבות שילוב בין רדיפות מצד רבני פינסק וקושי להתחרות עם השפעתו הגוברת של ר' שניאור זלמן.<sup>64</sup> הוא היגר לאוקראינה והתיישב בלודמיר (ולדימיר-וולינסק) – אזור מאיר פנים יותר לסוג זה של חסידות. עם זאת ממשיכו, ר' אשר, בנו של ר' אהרן, חזר לפולסיה והקים מחדש את החצר בסטולין. הוא ובני שושלתם והנגזרים ממנה היו החלופה היחידה הרצינית לחסידות חב"ד ברחבי פולסיה, רוסיה הלבנה וליטא.

התפשטותם הנוצצת של תלמידי המגיד צפונה נמשכה בידי מנחם מנדל מוויטבסק, שייסד מרכז במינסק בשנת 1770. הוא היה המושא המרכזי של החרמות של שנת 1772 נגד החסידות, כי נחשב למנהיג החשוב ביותר של ענף צפוני זה.<sup>65</sup> תלמידו, ר' אברהם מקליסק, הקים באותו זמן – ואולי קצת קודם לכן – חצר קטנה בעירו שלו. נראה שהקליסקר, מצעירי התלמידים, שיחק את התפקיד של 'הילד הרע' בחוגו של המגיד. ייתכן שהחרמות הראשונים נגד החסידות, אלה של שקלוב שהוטלו בשנת 1771 שהובילו לחרמות הגדולים של 1772, כוונו נגדו. במכתב המתאר את המאורעות כותב ר' שניאור זלמן על התנהגותם המשוונה של 'חסידי תל'ק', הם החסידים הקיצונים של 1770 (שנת תק"ל). הקליסקר וחסידיו מואשמים ב'קאליין זיך' – עשיית התהפכיות (סלטות) בפני ארון הקודש כביטוי לדבקותם האקסטטיבית, ובאופן כללי, בהתנהגות ילדותית ('בהרבה ילדות'). הם היו ידועים גם בלגלוגם החרף על תלמידי חכמים. המכתב מציג שיש להטיל את האחריות על המסע האנטי-חסידי כולו על כתפי הקליסקר. זוהי ללא ספק הגזמה, שאולי נבעה מן המאבק העז שניטש ביניהם על אידאולוגיה ועל כסף, מאבק

61 לדיוחו של מימון על ביקורו אצל 'כת' חסידית ראו: שלמה מימון, חיי שלמה מימון, תל אביב 2009. ראו גם דיונו של דוד אסף, 'תורות המגיד ר' דב-בער ממזריץ' ב'זכרונות שלמה מימון', ציון, עא (תשס"ז), עמ' 99-101.

62 הכרך הקרוי 'בית אהרן' (ברוד תרל"ה) כולל בעיקר תורות של נכדו, ר' אהרן השני מקרלין-סטולין, ומצוטטות בו באופן אקראי בלבד אמירות מפי ר' אהרן הראשון (הגדול).

63 אמירות, תורות ומעשיות של ר' שלמה נאספו בספר שמע שלמה, פיעטרקוב תרפ"ח (הדפס מחדש: ירושלים תשל"ד).

64 ראו את דיונו של מרדכי נדב, 'קהילות פינסק-קארלין בין חסידות להתנגדות', ציון, לד (תשכ"ט), עמ' 98-108.

65 וילנסקי (לעיל, הערה 2), א, עמ' 40-41, 63-65.

שבו היו שניהם מעורבים בשנות התשעים של המאה השמונה עשרה ואף לאחר מכן. יחד עם זאת, הוא כולל את הפרט החשוב שב-1772, כאשר נפגשו תלמידי המגיד ברובנה כדי לקבל מרבם עצה לאחר החרמות הראשונים, חשש הקליסקר לראות את פני מורו, ור' מנדל מוויטבסק ור' שלמה מקרלין היו צריכים לדבר בזכותו קודם שהעזו להיכנס לחדרו.<sup>66</sup>

מחוץ לאזורים הצפוניים, שבהם הייתה העוינות עקיבה, נראה שהמאבק נגד החסידות כוון כמעט אך ורק נגד ר' לוי יצחק. שלא כצדיקי קרלין, היה לוי יצחק רב מוסמך ותלמיד חכם מוערך. הוא הובא למזריטש בידי ר' שמלקה הורוביץ, קודמו על כס הרבנות של קהילת ריצי'וול (Ryczywół), כאשר ר' שמלקה עבר לכהן בשינויה ואחר כך כרבה של הקהילה המכובדת ניקלשבורג (Mikoluv) שבמורביה, הרחק מחוץ לתחום השפעתה של החסידות. אחר כך התקבל לוי יצחק כרבה של זליחוב, דרומה לוורשה, והיה בכך לתלמיד הראשון של המגיד שקבע את משכנו במרכז פולין, הרבה לפני התפשטות החסידות לאזור זה. הוא היה פעיל דיו בהפצת התורה החסידית כדי להעלות את חמת אנשי הקהילה, והם אילצוהו לעזוב את משרתו, כפי הנראה בשנת 1771 או 1772. משם המשיך לפינסק, קהילה שהייתה בה כנראה אוכלוסייה פרו-חסידיית ניכרת והיא קיבלה אותו בתחילה במאור פנים.<sup>67</sup> ואולם גם ממשרה זו אולץ בסופו של דבר להתפטר (סביב שנת 1784), כפי הנראה כתוצאה מלחץ חיצוני שהפעילו הגאון מוויילנה ואחרים. בשנת 1785 הוא הוזמן לכהן כרב בברדיטשוב, קהילה היהודית הגדולה ביותר בוהלין.<sup>68</sup>

'קדושת לוי', הספר המכנס את תורותיו של ר' לוי יצחק, הודפס לאחר מותו (ברדיטשוב 1811).<sup>69</sup> הוא גדוש טענות בדבר כוחותיו של הצדיק, וחוזרות בו שוב ושוב גרסאות שונות של האמירה התלמודית: 'צדיק גוזר והקב"ה מקיים' (מועד קטן טו ע"ב), או 'אמר אלהי

66 המכתב נכתב בשנת 1805 או 1806. ראו: צבי הילמן, אגרות בעל התניא, ירושלים תשי"ג, תורות קג, קעה, קעז; רפפורט-אלברט (לעיל, הערה 1), עמ' 119; גריס (לעיל, הערה 7), עמ' 117-146. עשיית עמידת ראש לפני ארון הקודש מוזכרת כבר בחרמות של 1772, ללא קישור לאדם מסוים. בכמה מן החרמות פורשו ההתפקויות (סלטות) כצורה של עבודה זרה שנלקחה מבעל פעור, שעבודתו, לפי התלמוד, כללה עשיית צרכים בפניו. זאב גריס טען שמאחר ששניאור זלמן הוא היחיד המקשר את הקליסקר עם התנהגות זו, והמסמך שבו הדבר מוזכר נכתב בשיא המאבק ביניהם, יש לחשוד באמיתות הדברים. אני מסופק בכך ששניאור זלמן היה מעז להמציא האשמה זו, כולל דיווחו על חששו של הקליסקר להיכנס למחיצתו של המגיד במפגש ברובנה, שכן היו אנשים שידעו את האמת ועוד היו בין החיים (כולל לוי יצחק). ייתכן כמוכן שישנה הגומה, אבל לא המצאה גמורה, כפי שמופיע בכמה מן הדיווחים המאוחרים של חב"ד שנדונו בידי רפפורט-אלברט ואחרים.

67 ראו: נדב (לעיל, הערה 64); רבינוביץ' (לעיל, הערה 9), עמ' 14, הערה 14. ראו גם: חיים ליברמן, 'סדר הרבנות של רבי לוי יצחק מברדיצ'ב, אוהל רחל, ברוקלין תש"ם-תשמ"ד, עמ' 66-69. אמנם פינסק היא בפולסיה, קרוב לצפון אוקראינה, אך מבחינה פוליטית ותרבותית היא זוהתה כחלק מליטא הגדולה. פינסק הייתה אחת מחמש הקהילות הגדולות שקיבלו את המסמך המקורי של חרם וילנה בשנת 1772, אבל רבניה לא חתמו עליו. על ההיסטוריה המסובכת של השינוי בגישתה של קהילת פינסק לחסידות ראו: נדב, שם.

68 ראו: Yohanan Petrovsky-Shtern, 'The Drama of Berdichev: Levi Yitshak and His Town', *Polin*, 17 (2004), pp. 83-95

69 'קדושת לוי על חנוכה ופורים' הודפס בחיי המחבר, סלויטה תקנ"ח.

ישראל... אני גוזר גזרה, ו[הצדיק] מבטלה.<sup>70</sup> 'קדושת הלוי' מציג את מחברו, יותר מכל ספר חסידי אחר, כתועמלן פופולרי של החסידות. דרשותיו מכוונות לצורכיהם ולאמונותיהם של יהודים פשוטים. לוי יצחק נודע בדאגתו לפשוטי העם ולצורכיהם, והאמין שכך נוהג גם האל. אף שהיה שותף לתפיסותיה המופשטות של התאולוגיה המיסטית של המגיד, הוא נמשך יותר אחר צדו האבהי של האל של רבו, ונטה להתמקד שוב ושוב בצורכי בשר ודם. בכך הוא ראה הגשמה של המסר הארצי של הבעש"ט. המקור המובא להלן אופייני לגישתו הייחודית של לוי יצחק בנושא ההנהגה:

'פקוד ה' אלהי הרוחות לכל בשר' (במדבר כו, טז-יז) וכו'. הכלל, יש ללמוד זכות על ישראל מה שאינם עושין רצון הבורא בתמידות כמלאכים מחמת שהם טרודים בפרנסתם. וזהו שאברהם אבינו היה איש חסד והיה מלמד זכות ולכך נתן להם להמלאכים לאכול, להראות להם הצטרפות בשר ודם כדי שלא ילמדו חובה על ישראל.<sup>71</sup> וזהו שאמר משה 'אל אלהי הרוחות לכל בשר', שהאדם, מחמת שהוא ב'י (=בשר ודם), הצטרפות של אדם בפרנסתו, ומחמת זה הוא לפעמים אינו עובד ה' בתמידות. וזהו שאמר 'פקוד ה' אלהי הרוחות לכל בשר', כלומר, שופט ומנהיג שילמוד תמיד זכות על ישראל כמו שאתה לומד זכות על האדם על שאינו עובד אותך בתמידות, כן בקש משה שיעמוד מנהיג לישראל שילמוד תמיד זכות על ישראל.<sup>72</sup>

'קדושת לוי', כאן ובמקומות אחרים, אומר דברים המתאימים לדמות מחברם כפי שהיא עולה מן הספרות ההגיוגרפית המאוחרת. זאת ועוד, הוא גם משתלב לחלוטין עם הטענות האנטי-חסידיות שהוא הדמות המרכזית בהתפשטות התנועה. כדרשן הוא היה מוכן לתת לאנשים את שביקשו, והשמיע להם הבטחה חוזרת שאכפת לו לצדיק מצורכי בשר ודם ויש בידו כוחות אלוהיים שבהם ישתמש כדי להקל עליהם את משא היום-יום. לא כל בני חוגו של המגיד הסכימו עם נקודת מבט זו. המגיד העדיף את עבודת ה' למען השכינה ולא את הדאגה לצורכי הקהילה האנושית. לוי יצחק עקץ תפיסה אליטיסטית ומגבילה זו בתורה הבאה, תורה שלפי דעתי כוונה נגד המגיד עצמו, כחלק מן המחלוקת הפנימית בתוך מזריטש בשאלה אם לפסוע אל תוך הזירה הציבורית:

70 לכמה דוגמאות ראו: קדושת לוי השלם, ירושלים תשל"ב, ט ע"ב, לט ע"ב, קלא ע"א, קלד ע"א, קנא ע"א, שו ע"ב. לפי המפתח המופיע במהדורת רנד החדשה (לעיל, הערה 54), אמירה זו היא המקור המצוטט ביותר בספר מכל מקורות חז"ל.

71 מעניין לציין שהמלאכים היו בדרכם להרוס את סדום, לא את 'ישראל'. אברהם המקראי אינו טוען כלפי ה' בזכות בני ישראל, שעדיין אינם קיימים, אלא בזכות אנשי סדום (אולי אפשר לקרוא להם פלשתינים). לוי יצחק מתעלם לנוחותו מעובדה זו.

72 קדושת לוי השלם (לעיל, הערה 70), רלו ע"ב. ראו גם את התורה המצוטטת מפי 'הרבי מזלוחוב' בידי ר' עוזיאל מיזלויש, תפארת עוזיאל, ורשה תרכ"ג, יתרו. ר' לוי יצחק נקרא 'הרבי מזלוחוב' בזמן היותו בפנינסק, אבל לאחר 1785 נודע בעיקר כרבי מברדיטשוב. נראה אפוא שר' עוזיאל מצטט תורה מוקדמת, אבל כוז שבה ההתמקדות בבני האדם ובצורכיהם כבר מפותחת במלואה. על משכיתו של ר' לוי יצחק למטפורה האבהית ראו, בין היתר: קדושת לוי השלם, שם, רסט ע"א, ושם מופיעה הקריאה להישפט בראש השנה בידי הקב"ה רק בתפקידו כאב ולא כמלך.

זמשה עלה אל האלהים... (שמות יט, ג)... והנה מרע"ה (=משה רבנו עליו השלום) הכין א"ע (=את עצמו) הכנה רבה ועצומה מאוד שידבר הקב"ה עמו במדרגה גדולה שלא יבין שום אדם. ואמר לו הש"י (=השם יתברך) שלא תעשה הכנה זאת כל כך כמו שאתה רוצה כי לא תוכל ללמוד עם בני ישראל. וזהו פי' הפסוק זמשה עלה אל האלהים, ר"ל (=רצה לומר) שזמשה רבינו הכין עצמו במדרגה גדולה עד אל האלהים, שיוכל לדבר במדרגה של האלהים. אבל הקב"ה לא רצה כך, בכדי שיוכל ללמוד עם בני (=בני ישראל), כנ"ל. וזהו זיקרא ה' אליו מן ההר' (שם), ר"ל, במדרגה קטנה, וכוונת הקב"ה לאמר לישראל, עם קרובו.<sup>73</sup>

ה' רוצה ממנהיגיו, טוען כאן לוי יצחק, לא שיתאוו להגיע לשמים אלא שירידו את השמים לארץ.<sup>74</sup> הוא מתכוון בדבריו לצדיק הרואה עצמו מחויב באופן עמוק לסייע לבני האדם בצורכיהם האמיתיים, כולל אלה הגשמיים, ולא לזה שיתבטל לאין כחיתרתו להשגת דבקות עם האלוהות המופשטת.

ואולם, לא רק את המגיד היה עליו לשכנע. סביב השולחן במזריטש נשמעו גם קולות אחרים, שביטאו הססנות גדולה יותר בנוגע לדחיפה לכיוון הפופולרי (כפי שעולה מתורות שאמנם נרשמו בתקופה מאוחרת יותר אבל התגבשו במהלך הוויכוח). הבכיר שבהם היה 'אור המאיר', ר' זאב וולף מז'יטומיר.<sup>75</sup> תורתו, שיש לשייכה לקצה הרדיקלי של בני החוג, לאור רעיונות תאולוגיים מסוימים המופיעים בה, מאופיינת בביקורת חריפה על החסידות הפופולרית שהחלה לצמוח באותם ימים. הוא דאג הן בשל הופעתם של מנהיגי שקר, צדיקים מתחזים רודפי בצע ועמי ארצות, הן בשל חסידים רדודים של צדיקים, שחיקו בשחצנות את התנהגות רבותיהם. להלן דוגמאות לשתי הדאגות:

ולא כאשר נתרבה עתה בדור הזה, רבים הם עמי הארץ המתפרצים ומנשאים את נפשם, אשר גם להם שם בין הגדולים, לומר תורה ורמזים וגימטריאות ונוטריקון וכדומה, ומזדמה בנפשו שגם הוא יכול להשפיע ולצוות בטוב, ליהנות ממנו עצה היעוצה לעבודת בורא, ובאמת חכמים המה בעיניהם, וחכמת מה להם, כיון שכל עצמו מלא פניות ורמאות ועמידתו בחוץ והתאווה מושלת עליו.<sup>76</sup>

73 קדושת לוי השלם, שם, קטע ע"ב. ראו עוד דיונו החשוב של לוי יצחק על אברהם ומלכיצדק, שם, טו ע"ב.

74 לתפיסה מקבילה, של ר' אלימלך, ראו: נעם אלימלך על במדבר ז, ט (מהדורת נגאל [לעיל, הערה 13], עמ' 376). שאול אינו מתאים למלוך על ישראל בגלל היותו 'משכמו ומעלה גבה מכל העם' (שמואל א' ט, ב) - אדם הרואה עצמו מעל להמון אינו יכול להיות מנהיג.

75 ראו את דיונו של מנדל פייקאז' בדמותו של ר' זאב וולף בתוך: פייקאז' (לעיל, הערה 6), עמ' 94, והמקורות המצוטטים בהערה 44א.

76 אור המאיר, ירושלים תשנ"ה, בראשית, ו ע"ב. ראו גם שם, חוקת, קיא ע"ב, קטו ע"ב. כדאי להעיר כאן שהביטוי 'לומר תורה' (זאגן תורה) הוא ביטוי חסידי מקורי. ראו שני מקומות נוספים שבהם משתמש 'אור המאיר' בביטוי, המצוטטים אצל פייקאז' (לעיל, הערה 6), עמ' 95. אני מבקש להציע שההבדל בין רב לרבי הוא כדלהלן: 'א רבי זאגט תורה' ו'א רב זאגט אַ וואַרט אַדער אַ דבר תורה'. אניני יודע אם פילולוגים של היידיש שמו לב להבחנה זו.

[וְהָיָה הַעֲטָפִים לְלִבָּן וְהַקְשָׁרִים לִיעֶקֶב] (בראשית ל, מב)... אמנם יש לך אדם אפילו הולך בדרך המלך לעשות מצות הבורא ולומד תורה ותפלה וכדומה, כוונתו בהם להנאות עצמו שיגיע לו מזה התפארות, לומר שהוא נאה דורש ונאה מקיים, כאשר עינינו רואות עתה בדור הזה, רבים הם המתפרצים ומעטפים את עצמן בטלית שאינה שלהם, כי אם תיכף שרואה איזה הנהגה בצדיק ואיש משכיל, מתעטף גם כן את עצמו לעשות כמוהו, והכסיל לא יבין את זאת, אלף שנים אלו יחיה לא יעמוד על מדריגה זאת, וְלֵמָּה זֶה מַחִיר בִּיד כִּסִּיל וְלֵב אֵינִי? (משלי יז, טז), כיון ששלו אינו רואה לתקן פרטי מדותיו, לבלתי אחוז בהם מו' מדות הפכיים,<sup>77</sup> אבל רואה הוא בשל אחרים, אנשים תמימים ומשכילים, ובודאי לא עמד על סודם, להבין לעשות כמוהם על דרך האמת, מול זה בא הרמז בתורה: 'ובהעטיפה, והיו העטופים ללבן והקשורים ליעקב'. התורה נותנת סימן, ידוע תדע, אותן האנשים המתעטפים את עצמו בטלית שאינה שלהם, שלהם אינם רואים, אבל רואים של אחרים לעשות כמעשיהם, אלו אנשים שייכים עדיין ללבן, כי בודאי בידיהם מאזני מרמה לעשות הכל ברמאות, מדותיו של לבן רמאי. וקשורים ליעקב, כלומר אנשי אמת שכל עצמם עם פרטי עבודותיהם לעשות הכל בהתקשרות, לערך בחינת השגתם ברוממות אלהות, ואינם נהנים מאומה מן אחרים... אלו הם אנשים כשרים ונאמנה את אל רוחם, ושייכים למדות יעקב אבינו, שמדתו אמת, וזהו 'הקשורים ליעקב'.<sup>78</sup>

כאן ובמקומות נוספים נראה שר' זאב וולף הקדים לחזות את הסכנות הטמונות בהפצת החסידות, כפי שבאו לידי ביטוי בחריפות כה רבה חצי מאה לאחר מכן באמירותיו העוקצניות של ר' מנחם מנדל מקוצק. לוי יצחק היה סלחן הרבה יותר כלפי אנשים מסוג זה. הוא סבר שתפקידו של הצדיק לראות את הטוב שבאנשים ולרצות את טענותיהם ולא לגנותם על כך שהם מחקים את התנהגותו של הצדיק.<sup>79</sup>

## ג

נקודת מבט מעניינת על ויכוח זה בתוך חוגו של המגיד אפשר למצוא בסדרת דרשות סביב הסיפור המובא בספר במדבר פרק כ על הכאת משה את הסלע – הדיון הקלסי של התורה בכישלון של מנהיג. ללוי יצחק ישנה הערה צפויה על נושא זה: הסיבה לחטאו של משה בהכאת הסלע הייתה חוסר סבלנות כלפי העם. הוא קושר את הסיפור המובא בספר במדבר עם הבחנה ידועה בחסידות בין שני סוגים של דרשנים:

77 המידות הן שבע הספירות התחתונות, שהובנו מחדש בחסידות כמידות המוסריות הבסיסיות שיש להעלותן. זהו נושא בעל משקל מכריע בספרים 'אור המאיר' ו'מאור עיניים' כמו גם בכתביהם של ר' פנחס מקוריץ ובני חוגו. 'הפכיים' – שיש בהן אפשרות של הטיה הן לטוב הן לרע.

78 אור המאיר, שם, ויצא, נא ע"ב-גב ע"א.

79 הוא היה סלחן גם כלפי הצדיקים. ראו הערתו המדהימה על 'חומר בקודש' בקדושת לוי השלם (לעיל, הערה 70), עמ' שו, ושם הוא מצדיק את משיכתו של הצדיק לכסף. במהלך העלאת יהודים פשוטים, כמה ממשכבותיהם החומריות נדבקות בצדיק, שהוא עצמו קודש. ייתכן שתפיסה זו נגזרה מהערותיו של המגיד על 'בשר קודש לא הסריח מעולם', אך יש כאן יותר הצדקה לדבר, ואולי די הצדקה כדי לגרום לאחרים מבני החוג לחוש אי-נוחות.

‘ודברתם אל הסלע לעיניהם... יען לא האמנתם בי להקדישני לעיני ב’י (=בני ישראל)’ (במדבר כ, ת, יב). הנה רש”י והרמב”ן חולקים בחטא של משה. אחד מפרש על שאמר לישאל ‘שמעו נא’ (שם, י) וכו’, ואחד מפרש על שהכה את הסלע. והנראה שטעם אחד הוא, כי זה גרם זה.

והנה יש שני בחינות במוכיח את ישראל שיעשו רצון הבורא ברוך הוא. אחד שמוכיח בדברים טובים, דהיינו, שאומר לכל איש ישראל גודל מעלתו ומקום מקור מחצב נשמתו, אשר באמת נשמת ישראל חצובה למעלה מכסא כבוד, וגודל הנחת רוח אשר להבורא יתברך כביכול ממצות כל איש ישראל וגודל השמחה אשר בכל העולמות בעשות איש ישראל מצות הבורא ב’י (=ברוך הוא), ובזה התוכחה מטה את לב בני ישראל לעשות רצון הבורא ב’י לקבל כל איש מישראל עול מלכות שמים עליו. ויש שמוכיח את ישראל בדברים קשים ובדברי ביושים עד שהם מוכרחים לעשות רצון הבורא.

והחילוק שביניהם, זה שמוכיח את נשמת ישראל בטוב מעלה את נשמת ישראל למעלה למעלה... וראוי הוא להיות על ישראל. וזה שמוכיח את ישראל בדברים קשים אינו בכחי (=בבחינה) זאת. והנה, זה שמוכיח את ישראל בטוב... אזי כל הדברים הנבראים בעולם צריכין לעשות מעצמם הרצון של ישראל לדבר שנבראו, דהיינו, שבביל ישראל. אבל אם אינו מספר ומעלה צדקת ישראל, אז צריך להכריח כל הנברא בהכרח גדול לעשות מה שנברא, דהיינו, לעשות רצון ישראל.

והנה משה אמר בכאן ‘שמעו נא המורים’, הוכיח את ישראל בדברים קשים, ולכך הוצרך להכות את הסלע לעשות מה שנברא, כי אולי (=אילו) היה מעלה את ישראל כנ”ל וכמו שהיה כוונת הקב”ה ‘ודברתם אל הסלע’, כי אז היה מדבר אל הסלע: אתה שנבראת שבביל ישראל והם במעלה גדולה, צריך אתה לעשות מה שנבראת, דהיינו, להוציא מים לישאל. אבל עתה, שהוכיח את ישראל בדברים קשים, ‘שמעו נא’ כו’, הוצרך להכות את הסלע... יען לא האמנתם בי להקדישני לעיני בני ישראל’, כי זה שמוכיח את ישראל בטוב יכול גם הוא להשיג את העם זה השכל וזה הרמז ‘להקדישני לעיני בני ישראל’, כמאמר חז”ל: ‘עיני עדה – חכמי עדה’ (שיר השירים רבה א, כג), שגם הם ישיגו זה השכל.<sup>80</sup>

לוי יצחק מציע, שאם משה היה פונה אל העם בכבוד ובחיבה הראויים, כי אז היו כל בני העם (ולא רק קבוצה מסוימת של ‘מנהיגים’ ועיני העדה) יכולים להשיג את החכמה שלפיה כל הטבע נועד לשרתם. אם כך היה משה נוהג היה הסלע נבקע ומוציא מים מעצמו, בדיוק כפי שנקרע ים סוף למראה עצמות יוסף. במילים אחרות, המסר הוא שיש לתת אמון רב בישראל ולהיות סבלני כלפיהם גם בזמנים קשים, להגן עליהם תמיד וכך להעלותם אל מעלתם הגבוהה והאמיתית. וזוהי תורתו הבסיסית של לוי יצחק: אהבת ישראל, שבחם והעלאתם על נס הם יסוד הכול.

80 קדושת לוי השלם, שם, שמד ע”ב-שמה ע”ב. בנוגע ל’שתי בחינות במוכיח את ישראל’ ראו גם שם, שד ע”ב.



תפיסה דומה לזו של לוי יצחק נקט עמיתו ותומכו<sup>81</sup> ר' אלימלך מליז'נסק. משה חש שעליו לעשות מעשה שירשיים את העם אפילו אם יסתור באופן מסוים את הוראתו של ה':

...שדרך הצדיק תמיד לחזור אחר טובות ישראל. ואף שנראה לו איזה דבר קצת עביר' בעשותו הדבר ההוא, אך שיהי' לטובות ישראל, עושהו, ויקבל עליו אף להיות בגינהם עבורם כי כל תשוקתו להטיבם. ובאמת הצדיק יכול להמשיך השפע ע"י (=על ידי) דיבורו הקדוש בלי שום פעולה גשמיות כלל, רק שלפעמים צריך הצדיק דווקא לעשות פעול' גשמיות כי בדיבור אינו יכול לפעול כ"א לב"א (=כי אם לבני אדם) המאמיני' בזה שהצדיק יכול לפעול בדיבור.<sup>82</sup>

דברי הצדיק עושים רושם רק על המאמינים, אבל הפעולה הגשמית – המופת – משכנעת את כולם, לכן צריך לעשותה אפילו אם היא נגד רצון שמים.

ר' אלימלך מליז'נסק היה דמות חשובה מאוד בחוגו של המגיד. ספרו, 'נעם אלימלך' (לבוב 1788), ניצב לצד 'קדושת לוי' כאחד הספרים הידועים ביותר של החסידות המוקדמת. כמו לוי יצחק, הקדיש גם הוא תשומת לב רבה לצדיק, ור' אלימלך מתואר לעתים קרובות כדמות מרכזית בפיתוח היבט זה של החסידות.<sup>83</sup> ואולם, ישנו הבדל חשוב בין שני ספרים הללו ביחסם לשאלת הצדיק.<sup>84</sup> אלימלך, שלא כלוי יצחק, קיים סביבו חוג קרוב של תלמידים, וכוונן בכך דור נוסף של החסידות, מעבר לזה שנוצר במוזריטש. מרבית המנהיגים של החסידות בדור הבא, הן בפולין הן בגליציה, גדלו בבית מדרשו של ר' אלימלך (ובבית מדרשו של ממשיכו, ר' יעקב יצחק, החוזה מלובלין). ה'נעם אלימלך' נועד בעיקר לחוג זה. הספר הוא סדרה של הוראות המעוצבות כדרשות ומורות כיצד להפוך לצדיק וכיצד לנהוג ככזה.<sup>85</sup> מחברו ראה עצמו אחראי לטיפוח קבוצת עלית של צדיקים לעתיד שינהיגו את העם.<sup>86</sup> אלימלך היה רבי קשות, אדם שמעולם לא ויתר לחלוטין על הדרך הסגפנית הקדם-בעש"טיאנית (כמו המגיד).<sup>87</sup> אף שהאמין לחלוטין בצדיק ובכוחותיו, הוא לא קידם אותם כפי שעשה לוי יצחק.

81 מעורבותו הרצינית ביותר של ר' אלימלך במאבק עם המתנגדים באה לידי ביטוי בהגנתו הנרגשת על לוי יצחק במכתב שנחתם בידי בנו של ר' אלימלך, אשר בו מצוטט אביו בהרחבה. ראו: וילנסקי (לעיל, הערה 2), א, עמ' 169-176.

82 נעם אלימלך, בלק, מהדורת נגאל (לעיל, הערה 31), עמ' תמו ואילך.

83 ראו: שץ-אופנהיימר (לעיל, הערה 13), עמ' 365-368.

84 כדאי להיזכר בכך שאלימלך היה מבוגר מלוי יצחק באופן ניכר. אם נניח שהוויכוח בשאלה אם או איך על התנועה להתפשט התנהל סביב שנת 1765, הרי שלוי יצחק היה אז בן עשרים וחמש ואלימלך בן ארבעים ושמונה. פער זה יש בו כדי להסביר לא מעט מן השוני ביניהם.

85 על הבנה זו בדברי ה'נעם אלימלך' אני חב תודה לשיחותי עם תלמידי, הרב אבן לידר. היא שונה מן ההבנה הרגילה של ה'נעם אלימלך', כולל זו של שץ-אופנהיימר (לעיל, הערה 13), עמ' 365-378; ושל פייקאז' (לעיל, הערה 6), עמ' 148.

86 ראו לדוגמה: נעם אלימלך, וירא, על בראשית יח, ד (מהדורת נגאל [לעיל, הערה 13], עמ' 44), מקום שבו מתייחס המחבר לתלמידים שסביב שולחנו כאל צדיקים. דבר זה ממשיך את תפיסתו של המגיד כפי שהוצגה לעיל ומנהיר את העובדה שר' אלימלך הכשיר אותם לתפקיד. אכן, הוא כבר התייחס אליהם כאל 'עמיתים', כפי שהיינו מצפים ממחנך דגול.

87 אוסף טוב של תורות בנושא הצדיק, תפילתו וכוחותיו ניתן למצוא ב'נעם אלימלך', ויחי. כדי שיוכל

במקור הנזכר הוא מספר לצדיקיו לעתיד כמה אומץ ידרוש מהם תפקיד זה, אפילו אומץ לעשות מעשים מן הסוג שיסכן את העולם הבא שלהם עצמם. הצדיק מצוי שם במידה רבה בשביל האחרים, הלוא הם חסידיו, אפילו על חשבון האינטרסים שלו. זהו ר' אלימלך במיטבו.<sup>88</sup>

ענה נפנה לקריאה אחרת של חטאו של משה המובילה למסקנה שונה לחלוטין. ר' יששכר דב, הרבי מזלוטשוב, חיבר את הספר 'מבשר צדק' (דובנו 1798), אחד הספרים הפחות ידועים של בני חוגו של המגיד. הוא ולוי יצחק היו גיסים. שניהם למדו בבית המדרש של העיר לוברטוב המצויה באזור לובלין ונשתדכו לשתי אחיות. למעשה, משם נמשכו אל הדרך החסידית<sup>89</sup> ומצאו את דרכם יחד למזריטש.<sup>90</sup> הנה פרשנותו למניע שגרם למשה להכות את הסלע:

יזיקהו משה ואהרן את הקהל אל פני הסלע וגו' (במדבר כ, י"ב). דהנה כשהאדם הצדיק רוצה לפעול איזה השתנות מסדר הבריאה, צריך לילך לשורש של הדבר שרצה לשנותו. על דרך משל, כשהיוצר עושה איזה כלי על ידי חומר, ואדם רוצה לשנות זה הכלי על איזה כלי אחרת, צריך לילך להיוצר ולבקש מאתו שישינה זה הכלי ויעשה כרצונו.<sup>91</sup> ולכן, כשרצה משה רבינו ע"ה (=עליו השלום) לפעול הנס שהסלע יוציא מים להעם, אז הוצרך להעלות העם לשרש של הסלע, ואז יכולין לפעול שאף הסלע יוציא מים, כי בשרש של כל דבר יכולין להשתנות. וכך היתה כוונת הקב"ה אל משה שיעלה הבני ישראל, ואז בדבורא בעלמא סגי (=די בדיבור בלבד), וכן עשה משה רבינו ע"ה. אך שאף המון עם היו צריכין למים, ולא היה ביכולתו להעלות אף המון עם למדרגה עליונה לשרש העליון, ולכן לא עלתה בידו, והוכרח להכות הסלע. והיא מדריגה קטנה, כדאיתא בליקוטי תורה מהאריז"ל (בפרשתו).<sup>92</sup>

ועונש הצדיק היה, אף שלא היה באפשרי להעלות המון עם, הוי לו להעלות את הצדיקים, הנקראים 'עיני העדה' (במדבר טו, כד), כדי שיקודש השי"ת (=השם יתברך) בפניהן. וזהו פירוש הפסוק יזיקהו משה ואהרן את הקהל, אף המון עם, אל פני הסלע, ר"ל (=רצה לומר) לפנימיות מהסלע, דהוא השרש שלו, ולא עלתה בידו, כי להמון העם אינו ביכולתו להעלות. וכיון שראה משה איך המון עם אין כוונתן אל השרש רק על סלע זה דלמטה,

התפלל כיאות למען צאן מרעיתו על עסקי העולם, על הצדיק להיות מנותק לחלוטין מענייני העולם הזה. ראו, בין היתר, במהדורת נגאל, שם, עמ' 151.

88 'במיטבו' מותר מקום לעובדה שישנן פסקאות בספר המצביעות על כיוון אחר, מרוממות את הצדיק על שאר בני אדם ומצדיקות את כל מהלכיו, ברוח דברי ר' לוי יצחק המובאים לעיל, הערה 79, כפי שנקראו בידי חוג התלמידים. כך נתפסה בוודאי שיטתו של ר' אלימלך בחסידות המאוחרת.

89 באמצעות ר' שמלקה. נראה שהוא מילא תפקיד תיווכי חשוב בהקמת החוג של מזריטש. ר' יעקב יצחק, החוזה מלובלין לעתיד, מצא גם הוא את דרכו לחוג בתיווכו, וכן ר' משה ליב מסאסוב.

90 ראו את ההערה הביוגרפית 'תולדות רבנו' בספר מבשר צדק, ירושלים תש"ל, עמ' 145.

91 לנגד עיניו עמדו תורות המגיד בנוגע ל'אין' – השבת הדברים לשורשם אצל הבורא קודם הפרדתם לזהויות ייחודיות כדי ליצור שינוי.

92 ראו: ליקוטי תורה, ירושלים תשמ"ח, חוקת, עמ' 220, על פי עץ חיים, ב, לב, ו.

ייאמר להם שמעו נא המורים המן הסלע הזה נוציא (שם כ, י) וגו', היינו מסלע שאתם רואין זהו אי אפשר, וכיון שאינכם ראויים למדרגת העלאה לשרשו לא יוציא מים, ולכן י'וך את הסלע' (שם, יא), דהוא מדרגה קטנה, ואו 'ותשת העדה' (שם), אף המון עם. 'יאמר ה' אל משה ואל אהרן יען לא' וגו' 'להקדישני לעיני בני ישראל' (שם, יב), היינו עיני העדה דהוא הצדיק, ואף שלהמון עם לא הייתם פועלים, אף על פי כן היה לכם להקדישני בפני עיני העדה הכשרים, לכן 'לא תביאו' (שם) וגו'.<sup>93</sup>

מה היה חטאו של משה? הוא פעל נמוך מדי וירד אל הרובד של היהודים הפשוטים. צימאונם לא אפשר להם לעלות למדרגת 'דברתם אל הסלע'. הם ביקשו נואשות נס, משהו שיוכלו לראות. משה הגיב בהסכמת יתר, ירד אל המכנה המשותף הנמוך ביותר של קהלו והכה בסלע. תחת זאת היה עלי לברר אתו. אם היה עושה זאת הוא היה מגיע רק ל'עיני העדה', 'עיני' הקהילה, והם היו מעלים בתורם את שאר העם למדרגה זו. החטא, במילים אחרות, היה בבהלה להגיע אל העם ולתת להם את מה שרצו במקום להעלות אותם מעלה. אני קורא טקסט זה כביקורת על עליית החסידות הפופולרית, וסביר להניח שהיא כוונה היישר לגיסו, לוי יצחק.<sup>94</sup>

נראה שגם חברים אחרים בחוגו של המגיד היו שותפים לעמדתו זו של ר' יששכר דב, ואף הם חשו עצבנות מסוימת נוכח הצעדים והאמצעים שנקטו לוי יצחק וההולכים בדרכו כדי לשכנע את ההמון. אכן, לוי יצחק הפופוליסט היה מוכן תמיד לצאת לקראת העם ולרדת למדרגתו. 'האם זה לא המסר של הבעש"ט?' היה טוען. 'מה רע בדרגת העם? הם כולם יהודים קדושים אחרי הכול, וצורכיהם הם כולם צרכים קדושים. מי אנחנו שנעז לשפוט אותם אחרת?'. ה'מבשר צדק', 'אור המאיר' ואחרים<sup>95</sup> היו משוכנעים בכך הרבה פחות, וייתכן שפחדו ממה שראו. ה'נעם אלימלך' ראה בכך חטא, למרות הסכמתו עם ר' לוי יצחק על כך שיש לעשות למען העם, ואולי עמדתו זו היא עמדת ביניים.

נחזור פעם נוספת למשה ולסלע. נראה שסדרת הפרשנויות הללו לא התחילה בלוי יצחק או ביששכר דב אלא במגיד עצמו. בפסקה המובאת הן ב'מגיד דבריו ליעקב' הן ב'אור תורה' הוא אומר כדלהלן:

איתא בזהרה: 'אלמלא לא הכה משה את הסלע אלא היה מדבר אליו לא הי' שכחה' (א, כח ע"ב).<sup>96</sup> וטעם לזה דכלל מרע"ה (=משה רבנו עליו השלום) כל נסים שנעשו ע"י לא הי' רק ע"י הדיבור ולא ע"י עובדא. וזהו 'הרם את מטך' (שמות יד, טז), ובוה לבד נכנע הים, לאפוקי

93 מבשר צדק (לעיל, הערה 90), חוקת, עמ' קיב-קיג.

94 השו"ט טקסט זה עם דברי לוי יצחק על פרשת קורח, שיובאו להלן.

95 ראו למשל את הערות הנוצות של ר' בנימין מזאלוויץ: 'הצדיקים החניפים ואינם מוכיחים יש להם לרעה, שהוא יתור מפחד, כי עליהם יבוא העונש תחילה. ויאמרו מי יגור לנו וכו', דהנה הצדיק שאינו מוכיח, לא די שנתפס בעונם, אף זו, שנענש בגיהנם על עונם; תורי זהב, קנה ע"א-ע"ב, מצוטט אצל פייקאד' (לעיל, הערה 6), עמ' 107. מה היה אומר ללוי יצחק?

96 הסכנות לשכחת התורה ועצות למניעת שכחה זו הן חלק עתיק מן הידע האוטורי, ששורשיו נטועים עוד בתקופת ספרות המרכבה.

(=להוציא) יהושע, כנודע, כי משרע"ה הי' מבחי' (=מבחינת) הדעת ונמשך אל הדיבור, וגם דורו הי' דור דיעה, ועש"ז (=ועל שם זה) נקרא דור המדב"ר (סנהדרין קח ע"א), לשון דיבור הנמשך מהדעת. וקבלו את התורה בדיבור...

והנה כאשר תמו דור הראשון של המדבר, דהיינו דור דיעה, ובא דור אחר, ראה משרע"ה שבחינתם היא עובדות דווקא, שהם באים לרשת את ארץ (=כלומר, את הארציות) כנודע, וע"כ (=ועל כן) הכה את הסלע. ובאמת אמר לו הקב"ה כי אדרבה, צריך היה להקים ולהרים דור השני הזה 'ע"ש (=על שם) אביהם יקראו בנחלתם' (בראשית מח, ו), דהיינו דור המדבר, ובדיבור לבד הי' יוצא מים ובוזה היו גם הם מבחי' דור דיעה. ומזה נמשך שכחה, דהיינו נפילה מדיבור אל העובדא.<sup>97</sup>

המגיד מאשים את משה ברצון מופרז לפופולריזציה, בירידה לרמת הארציות במקום להעלות את העם לרמת הדיבור. אבל כאן נוסף גורם חדש: החלוקה הבין-דורית. דורו של משה הוא דור גאוני, דור המדבר, דור הדיבור. דורו של יהושע הוא דור הארץ, דור הארציות.

שוב יש לזכור כי מקורות אלה הם דרשות, לא פירושים של פסוקי המקרא. על כן כוונתם לשומעים בימיהם ולא להסביר את העבר העתיק, כפי שמזכירים לנו המחברים עצמם פעמים כה רבות. מחנהו של לוי יצחק בוויכוח פנימי זה אומר: אנחנו צריכים להגיע אל הדור הצעיר, אל הדור הבא שיירש אותנו. תורות נשגבות (כלומר, 'דיבור') אין בהן די. ההמון שאליו אנו מבקשים להגיע לא היה סמוך על שולחן המגיד ולא נמשך אחר המילה. הוא זקוק למעשה, למשהו שהוא יכול לראות. אנחנו צריכים להציע לו אמונה בצדיק שיכול לעשות משהו בנוגע למצבו הארצי העגום. צדיק שמרחף בעולמות העליונים ומתפלל בעבור השכינה אין די בו. והנה התשובה של המגיד ואחרים לתלמיד חסר הסבלנות, לפופולריסט הרדיקלי: לא, זו בדיוק הנקודה. העבודה שלנו היא להעלות אותם, לא לרדת אליהם. אסור לנו לשווק את הצדיק כעושה נסים. עליו להביא את האנשים לחשוב על השכינה ולא על עצמם. תורות עמוקות ומשכנעות הן בדיוק הדבר שהם צריכים.

הימצאותו של מקור זה בכתבי המגיד עצמו, שהודפסו בשנת 1781, ובגרסאות קודמות בכתבי יד,<sup>98</sup> מבהירה לחלוטין שהוויכוח בנוגע לפופולריזציה ולמחירה כבר החל בחיי המגיד. לוי יצחק היה מגדולי התועמלנים בעד ההליכה קדימה. המגיד, אנו רואים שוב, היה יותר הססן בנושא, וחשש מהשחתת טהרתה של תורתו. הוא נתן ל'בניו' הצדיקים לרכוב על המקל, 'להנהיג' את העולם, אבל דאג מן התוצאות.

למעשה, יש לנו פסקה של לוי יצחק בפרשה הקודמת (אם כי אין אנו יודעים דבר על השנה שבה נאמרה), שבה הוא מעלה גם כן את השאלה של ההבדל בין הדורות – דורו של משה, שעניינו היה בדיבור, ודורו של יהושע, שתבע פעולה. הדיבור, לטענתו, הכרחי, אבל עליו להיות מלוכש ב'עולם המעשה'. המידות – הפן המוסרי-הרגשי – הן המאפשרות לנו לפעול כך.

97 מגיד דבריו ליעקב (לעיל, הערה 37), תורה פד, עמ' 146-147.

98 תורה זו מצוטטת בידי ר' צבי הירש מנדבורנה בספרו 'צמח השם לצבי' על אתר, והיא הועתקה לשם על ידו מן ה'העתקות' שהיו ברשותו – כתבי יד של המגיד קודם שירדו לדפוס.

'ייקח קרח...' (במדבר טז, א)... כי הנה היו דור המדבר ודור שנכנסו לא"י (=לארץ ישראל). והנה דור המדבר, הלשון 'מדבר' הוא דבור, שפעלו הכל בדבור. כי יש צדיקים אשר הם פועלים הכל בדבור ואין צריכין לשום עשייה. ודור שכבשו לאר"י מרמוז על העשייה, שהיו צריכין לעשות איזה פעולה, ולכך יהושע, כאשר נלחם עם ל"א (=31) מלכים, היה צריך לעשות איזה מעשה עם הכידון והאורב (יהושע ת, יח-ט). אבל משה, שהיה בדור המדבר, לא היה צריך לעשות שום פעולה, רק פעל הכל בדבור... והנה תורת משה הוא כנגד הדבור, שפעל הכל אצל הש"י (=השם יתברך) עם הדבור. אבל יש לה התלבשות ע"י המדות גם בעולם העשייה, כמאמר הכתוב 'אני ראשון ואני אחרון' (ישעיה מז, ו; כלומר, ה' מצוי בדרגות הגבוהות והנמוכות). והנה קרח, כשראה שאותו הדור לא יכנסו לא"י לא היה מאמין בזה דתורת משה יש לה התלבשות גם בעולם העשייה... שקרח לא היה מאמין רק בעולם הדבור... ולא היה מאמין שגם בעולם עשייה יש התלבשות.<sup>99</sup>

פסקה זו ניצבת כמובן אל מול התורה של המגיד שצוטטה לעיל. הצדיק (=משה) המסוגל לעשות הכול באמצעות הדיבור הוא לא אחר מאשר המגיד עצמו. שלא כרבו הבעש"ט, המגיד לא נודע כעושה מופתים. הוא קיבץ את חוג ממשיכיו המרשים סביב המילה, סביב עצמת תורתיו לבדה. אבל עתה, משאנו נכנסים 'לארץ', לממלכת היהודים הפשוטים הדרים בארציות, על התורות המילוליות הללו להתלבש בעשייה.<sup>100</sup> עלינו לתת להם מעשים שיוכלו לראות! כאן, בתעוזה ראויה לציון, מזהה לוי יצחק את הסירוב להלביש את הדיבור במעשה עם דמות לא אחרת מאשר קורח! אף שהוא משתמש בהנגדה פחות ישירה בין דיבור למעשה מזו שבה השתמש המגיד, קשה להתעלם מן התעוזה שבדבריו. נראה בבירור כי שניהם עומדים משני צדיו של ויכוח גדול. לוי יצחק מבקש לפרוץ אל מחוץ לחוג המצומצם, שיימשך אך ורק על ידי דיבורים. הוא מבקש לתת לאנשים צדיק שיוכל לפעול, שיוכל לעצב מחדש את רצון העליונים בהתאם לצורכיהם של אותם אנשים. ואולם קולות אחרים, כולל זה של רבו שלו, עונים לו: אהבתך לעם מקלקלת את השורה. הישמר לך פן תלך רחוק מדי בנדיבותך, פן תשמוט את הבסיס מתחת למילותינו ולתורותינו היקרות בכך שתהפוך אותנו לעושי מופתים במקום מורים מעמיקים. תגובתו של לוי יצחק: הישמרו פן תהיו כקורח, שהאמין אך ורק בדיבור. אנו נכנסים כעת לארץ (כלומר, 'אנחנו מתעסקים עם דור ארצי'), ועליכם להלביש את תורתו המילולית של הרבי כלבושים שאנשים אלה יכולים לראות ולמשש.<sup>101</sup>

99 קדושת לוי השלם (לעיל, הערה 70), עמ' שמא.

100 למעשה, ייתכן שוויכוח זה על 'ארציות' ו'ארץ' מסתיר ביטוי עברי-יידישי שאי אפשר היה להביא בגלוי: 'עם הארץ', שמשמעותו זהה - ומעליבה - בשתי השפות. ייתכן שהשאלה הנסתרת הייתה: 'מה אנחנו צריכים לעשות כדי לשכנע את עמי הארצות האלה לקבל את המסר שלנו?'

101 לדוגמה נוספת של עמדת המגיד בנוגע למנהיגות ולהגעה אל העם ראו: אור תורה, קארעץ תקס"ד, שמות, על הפסוק שמות ד, כז (=מגיד דבריו ליעקב [לעיל, הערה 37], סימן סב). משה אינו יכול לגאול את ישראל ממצרים לבדו משום שהוא כולו חסד, שכן הוא נמשה מן המים (=טוה), כפי שמורה שמו. הוא זקוק לצמצום של אהרן שיאזן אותו. המגיד אומר כאן משהו על מנהיגות המכוון כפי הנראה כלפי לוי יצחק או כלפי 'חוג לוי יצחק': 'אם אתם מבקשים לגאול את היהודים ממצרים של גלות הדעת וגלות המיזות שבהן הם מצויים כעת, אינכם יכולים לעשות זאת אך ורק באמצעות

## ד

לא הכול בחוגו של המגיד נטלו חלק פעיל בוויכוח. אם נתבונן בספרו של ר' מנחם נחום מטשרנוביל 'מאור עיניים' נמצא פחות עניין בשאלת הצדיק מאשר בכתבי לוי יצחק או ר' אלימלך. מכל בני חוגו של המגיד הוא זה שנותר הקרוב ביותר למסר העיקרי של הבעל שם טוב: האלוהות מצויה בכל מקום ויש לעבדה בכל דרך; תפקידנו הוא לגלות ולהעלות את הניצוצות שנפלו; משימה זו מוטלת על כלל ישראל, ותפקידו של הצדיק אינו מובחן בקלות מזה של כל יהודי ויהודי.<sup>102</sup> בנו של ר' נחום, מרדכי מטשרנוביל (1770-1837), דווקא הדגיש את דמותו של הצדיק, ובפרט את המודל של השושלת החסידית, אבל אצל אביו מופיע רק מעט מכל זה. מחברים אחרים מקרב חוגו של המגיד שלא הפכו רביים של חסידים, כמו ר' בנימין מזאלוויץ, ר' יוסף בלוך ור' עוזיאל מייזליש, כתבו מעט על אודות הצדיק ועל הצורך להאמין בכוחותיו. בעל 'אור המאיר' נקט עמדת ביניים בשאלה זו. לפעמים מופיע אצלו הצדיק ככלי לקבלת התורה המתחדשת בכל דור ודור – הצדיקים הם האנשים אשר להם מתגלה התורה המתחדשת.<sup>102</sup> עם זאת, לפעמים נראה אצלו הצדיק כמי שיכול להתחלף עם 'מי שיש בו מדעת קונו' – כל אדם בעל מידה מסוימת של מודעות רוחנית.<sup>104</sup>

כתביו של ר' מנחם מגדל מוויטבסק, ובמיוחד אלה של ר' אברהם מקליסק, ממלאים תפקיד מיוחד בדיון זה, כי הם משקפים איוון עדין בנוגע לשאלת תפקידו של הצדיק. שני אישים אלה עזבו את רוסיה ועלו לארץ ישראל בשנת 1777, בוודאי גם בגלל הרדיפות הקשות שחוו.<sup>105</sup> כאשר היו בטבריה הם נאלצו לוותר על כוונתם הראשונית להפיץ את החסידות לכל עבר. משום כך הקימו גם הם, בשל אילוצים גאוגרפיים, חממה קטנה ואינטנסיבית של

אהבה. אתם זקוקים גם ל'אח' שיציג את היראה כדי להעלותם ממצרים. כבר ראינו כיצד היה לוי יצחק מגיב לתפיסה מעין זו.

102 ג'ד שגיב מסכים עם תפיסה זו. ראו: שגיב (לעיל, הערה 11), עמ' 375.

103 פייקאז' (לעיל, הערה 6), עמ' 100.

104 שם, עמ' 31.

105 העלייה של 1777 נחקרה ביסודיות. לביבליוגרפיה ראו: דוד אסף, "'שיצא שמועה שבא משיח בן דוד': אור חדש על עליית החסידים בשנת תקל"ז, ציון, סא (תשנ"ו), עמ' 318. ההחלטה להגר ולהתיישב בארץ הקודש נתפרשה בעיני חוקרי החסידות המוקדמים כתגובה להתנגדות לחסידות בליטא ובבילורוסיה. ראו: דובנוב (לעיל, הערה 5), עמ' 133-137; רבינוביץ' (לעיל, הערה 9), עמ' 26. דיון מחדש בנושא, של רעיה הרן ודוד אסף, מתמקד בסיבות החיוביות להחלטה לעלייתם ולא בצורך לברוח מחמת הרדיפות החמורות נגדם. רעיה הרן מייחסת את העלייה לרצון להגיע לדרגה רוחנית גבוהה יותר בארץ הקודש. היא מבססת טענה זו על מכתבים ששלחו ר' מגדל ור' אברהם לבילורוסיה. ואולם, אי אפשר להתייחס למסמכים אלה כאל מקורות מהימנים לכל דבר ועניין. באופן טבעי יבחרו כותביהם להאיר את החיובי ואת הרוחני שבבחירתם לעלות ארצה ולא ידו בפני חסידיהם שהם ברחו משונאיהם. אסף, הנוטה לכיוון סביר יותר, זן בעיקר בהשפעה האפשרית של ציפייה משיחית כמניע לעלייה. עם זאת, ההחלטה הקשה להגר הונעה לבטח על ידי חיפה לא פחות מאשר על ידי משיכה, דבר שלא צפוי להימצא במסמכים. ראו מאמרה של רעיה הרן, 'מה הניע את תלמידי המגיד לעלות לארץ ישראל?', קתדרה, 76 (תשנ"ה), עמ' 77-95; ואת תגובתו של דוד אסף, 'סורה חושך [...] מפני ה'אור'"/ ציון, סב (תשנ"ז), עמ' 283-288.

דבקות חסידיית. השאלה בדבר קצב ההפצה של החסידות כבר לא עמדה לנגד עיניהם. במכתביו לבילורוסיה ביקש ר' מנדל מחסידיו לשמור על נאמנותם אליו אף שידע כי הדור הבא יפנה לכיוונים אחרים.<sup>106</sup> במכתב לחסיד שביקש ממנו ברכה לפרי בטן (בקשה נפוצה בתפילות הצדיקים) הוא מסרב לבקשתו, תוך שהוא מציג הבחנה מעניינת בין הבעל שם טוב, שיכול היה לתווך בהצלחה בעניינים כאלה בין שמים לארץ, לבין יתר הצדיקים. הוא מוסיף במכתבו בסרקוזם: 'הגם שכמה גדולי צדיקים בדורנו פה להם וידברו את אשר יבטן[י]חו, לא כן אנכי עמדי...'<sup>107</sup> את מי שיווה לנגד עיניו בהערה ארסית זו? אולי את ר' שלמה מקרלין, שקצר את פרות עמלו של ר' מנדל מוויטבסק בבילורוסיה? בכתביו של הקליסקר מושם דגש ייחודי על 'דיבוק חברים'<sup>108</sup> – האינטימיות שבין עמיתים לאותה דרך רוחנית, תופעה שצמחה ישירות מן החיים בקהילה המוגנת – אם כי מוגבלת – בארץ הקודש. ללא 'עולם' רחב יותר הנתון להנהגתו, אכן היה הצדיק יותר בבחינת מורה או דוגמה אישית לחוג אינטימי, וייתכן שהקביל בדרכים מסוימות לר' אלימלך ותלמידיו.

דמות המפתח היחידה בחוגו של המגיד שטרם עסקנו בה הוא מי שתפס את מקומם של שני אישים אלה בבילורוסיה – ר' שניאור זלמן מליאדי.<sup>109</sup> כפי שצויין לעיל, הוא ולוי יצחק היו חברים, ושניהם היו מסורים מאוד להפצת תורתו של המגיד וליצירת תנועה רחבת ידיים. למעשה, נכון לומר שעם מותו של ר' אהרן מקרלין ועלייתם ארצה של ר' מנחם מנדל מוויטבסק ור' אברהם מקליסק הפכו ר' שניאור זלמן ור' לוי יצחק לדמויות המפתח בהפצת החסידות. מהופעתם הבולטת בפולמוס האנטי-חסידי אפשר ללמוד שכך אכן נראו הדברים בעיני אויביה של החסידות לאורך שנות השמונים והתשעים של המאה השמונה עשרה. ואולם בכל הקשור לצדיק, לאופיו ולפעילותו, ולמתודות של הפצת החסידות, היה ביניהם הבדל עקרוני. ספרו המודפס הראשון של ר' שניאור זלמן, ה'תניא' או 'ליקוטי אמרים' (סלויטא 1797),<sup>110</sup> שונה מכל שאר החיבורים שצמחו בחוגו של המגיד. ספר זה אינו אוסף דרשות סביב פרשות השבוע וגם לא אוסף הנהגות מוסריות אלא מסה שיטתית. הוא כתוב בלשון של הוראה

106 ראו מכתביו, שולקטו בידי יעקב ברנאי, אגרות חסידים מארץ ישראל, מן המחצית השנייה של המאה ה'י"ח ומראשית המאה ה'י"ט, ירושלים תש"ם, עמ' 92. אסכולה זו ותקופתה נדונו לאחרונה בידי עמנואל אטקס בחלק הפותח את ספרו בעל התניא (לעיל, הערה 8).

107 ספר אגרות קודש, בעריכת מנחם מנדל גערליץ, ירושלים תשל"א, מכתב ז, יג ע"א.

108 ראו: Joseph Weiss, 'R. Abraham Kalisker's Concept of Communion with God and Men', Studies (above, n. 52), pp. 155–169; רעיה הון, 'משנתו של ר' אברהם מקאליסק: הדרך לדבקות כנחלתם של בני העלייה', תרביץ, סו (תשנ"ז), עמ' 517–541.

109 אני אסיר תודה לנפתלי לוונטל על כמה הצעות הנוגעות למשפטים הבאים.

110 ישנה ספרות עצומה על ספר ה'תניא', שנכתבה הן בידי חסידי חב"ד הן בידי חוקרים ביקורתיים. ראו מקורות המצוטטים אצל אטקס (לעיל, הערה 8). בנוגע לנושא הספציפי של המנהיגות ראו: משה חלמיש, 'יחסי צדיק ועדה במשנת ר' שניאור זלמן מליאדי', חברה והיסטוריה, בעריכת יחזקאל כהן, ירושלים תש"ם, עמ' 79–92; עמנואל אטקס, 'דרכו של ר' שניאור זלמן מליאדי כמנהיג של חסידים', ציון, נ (תשמ"ה), עמ' 321–354.

אישית וסגנונו בהיר ורהוט, ונפרשת בו עמדה החלטית ומקיפה. חלקו העיקרי מציג פסיכולוגיה דתית או תורה של הנשמה. הנושא העיקרי בו כולל את מוצא הנפש ואת חלקיה, את אופי עבודת האל, ואת הדבקות הדתית והיבטיה השונים. כותרת המשנה של החיבור היא 'ספרן של בינונים', כלומר, יהודים שאינם מתאימים לא לקטגוריה של הצדיק אף לא לזו של הרשע. בהרחיבו קטגוריה זו של בינוניות, המתייחסת לאנשים אשר אליהם מכוונת מסה זו, העניק ר' שניאור זלמן ל'צדיק' הגדרה מצמצמת למדי.

לפי הפרק הפותח את ה'תניא', בהמשך לפרדיגמה תלמודית עתיקה, יש שני סוגים של צדיקים: צדיק גמור וצדיק שאינו גמור.<sup>111</sup> הראשון הוא מי שניצח לחלוטין את היצר הרע שבו ואין לו עוד כל הנאה מדברים חומריים, בהיותו מסור אך ורק לאהבת ה'. הוא הפך את היצר הרע לטוב. צדיק שאינו גמור, לעומתו, עוד לא הגיע למעלה זו ויש לו עדיין משיכה מסוימת לענייני העולם הזה, אף שאינו חוטא בשום חטא. לשונו של ר' שניאור זלמן אינטנסיבית וציורית למדי:

...צדיק גמור, שנהפך הרע שלו לטוב, ולכן נקרא 'צדיק טוב לו',<sup>112</sup> הוא ע"י הסרת הבגדים הצואים לגמרי מהרע, דהיינו למאוס מאד בתענוגי עוה"ז (=עולם הזה) להתענג במ בתענוגות בני אדם למלאות תאות הגוף בלבד ולא לעבודת ה'<sup>113</sup> מפני היותם נמשכים ונשפעים מהקליפה וס"א (=וסטרא אחרא), וכל מה שהוא מהס"א (=מהסטרא אחרא), הצדיק גמור הוא שונאו בתכלית השנאה מחמת גדול אהבתו לה' וקדושתו באהבה רבה בתענוגים וחיבה יתרה הנ"ל. כי הם 'זה לעומת זה' (קהלת ז, יד), כדכתיב: 'תכלית שנאה שנאתים, לאויבים היו לי, חקרני ודע לבבי' (תהלים קלט, יב-יג) וגו', וכפי ערך גדול האהבה לה' כך ערך גדול השנאה לס"א והמיאוס ברע בתכלית, כי המיאוס הוא הפך האהבה ממש, כמו השנאה. וצדיק שאינו גמור הוא שאינו שונא הס"א בתכלית השנאה ולכן אינו מואס ג"כ (=גם כן) ברע בתכלית, וכל שאין השנאה והמיאוס בתכלית, ע"כ (=על כורחך) נשאר איזה שמץ אהבה ותענוג לשם ולא הוסרו הבגדים הצואים לגמרי מכל וכל... ולכן נקרא צדיק שאינו גמור.<sup>114</sup>

כמה רחוקים דברים אלה מן העולם הסולח והמקבל של לוי יצחק! מבחינה פורמלית אפשר כמובן להשלים ביניהם, שהרי לוי יצחק אכן 'אוהב את החוטא, לא את החטא', אבל הטון שונה לחלוטין. הנחת היסוד של ה'תניא' היא ששום קורא של החיבור לא יוכל להחשיב עצמו צדיק, אפילו לא כמי ששואף לצדיקות. מטרת החיבור איננה להצמיח צדיקים לעתיד, כפי שראינו הן אצל המגיד הן אצל ר' אלימלך, אלא לאפשר ללומד לשאוף להיות 'בינוני' טוב.<sup>115</sup> נראה שרק מנהיג הקבוצה יוכל להיקרא בפי החסידים 'צדיק'. ר' שניאור זלמן מציג

111 ברכות ז ע"א.

112 זהו עיוות מוחלט של משמעות האמרה המקורית, העוסקת בתאודיצייה. ראו שם.

113 כלומר, הוא מכיר בכך שהאידיאל אינו פרישות אלא מעורבות בפעילות הגשמית - מן הסתם המינית - כאקט של התדבקות באל.

114 ליקוטי אמרים - תניא, ברוקלין תשמ"ג, פרק י.

115 איני יכול לדמיון את שניאור זלמן מצהיר הצהרה דומה לזו שצוטטה מפי ר' אלימלך, לעיל, הערה 86.



עמדה הקרובה במפתיע לאלטיזם של ר' יעקב יוסף מפולנאה, זו שבה נקראים הצדיקים 'אנשי צורה' (ללא השימוש בטרמינולוגיה זו) – אנשים בעלי טבע שונה באופן בסיסי מזה של אלה הסובבים אותם.<sup>116</sup>

ספר ה'תניא', כפי שידוע היטב, מילא תפקיד חשוב בהפצת המסר של החסידות. הדפסתו הפכה מאורע בעל משמעות במהלך הסיבוב השלישי של ההסתה האנטי-חסידית ואף תרמה חלקית למאסרו של מחברו בשנת 1798. עם זאת, הספר קורא להפצה שונה לחלוטין של החסידות מזו של לוי יצחק. איש אינו יכול לדמיין את הצדיק של ר' שניאור זלמן יורד למדרגת היהודי הפשוט כדי להעלותו משם. לו היה עושה זאת, לא היה המעשה כרוך בהרפתקנות רוחנית מסוכנת כלשהי כפי שעולה מכתביהם של כמה מן הצדיקים האוקראינים. מעשה מעין זה יכול להיות רק *lèse majesté*, שנעשה בידי יצור מושלם, מעין בודהיסטבה יהודי הבא להציל את הזקוקים לעזרתו. בהניחו את הבסיס למבנה הארגוני העתידי של חב"ד, ביקש ה'תניא' לטפח בינונים רציניים. הלומד הממוצע מצוי בתחילת דרכו בדרגה פחותה בהרבה מן הבינוני: הוא 'רשע וטוב לו', כלומר, רשע שיש בו ניצוץ טוב. תלמידי הבכירים של ר' שניאור זלמן הוצגו כבינונים, והם אלה שעתידיהם היו להפוך למורים ולדוגמאות חיות שיפיצו את התורה ויבנו את התנועה – מודלים חיים ונגישים המייצגים רוחניות בת השגה. הם ייצגו את דרגת הביניים, שאותה הגדיר ר' יששכר דב מזלוטשוב כ'עיני העדה', כפי שראינו לעיל. ואולם על פי תפיסתו, כמו גם על פי תפיסת ר' אלימלך, אלה צדיקים לעתיד, חסידים שיהפכו בסופו של דבר לצדיקים בזכות עצמם, כפי שאכן קרה במודל הגליצאי. לא לכך שאף שניאור זלמן. הוא ביקש שיטה שתנשא את מעמדם הרוחני של הבינונים בלי לאפשר להם לשאוף למדרגה גבוהה יותר. עם זאת, הוא גם לא הנחה אותם להסתפק בקשר לצדיקים בלבד – תפיסה שעליה מתחה חב"ד ביקורת ביחס לשאר החסידויות – אלא דרש מהם עבודה עצמית. אמנם, עליהם לעשות משהו למען חייהם הרוחניים, אבל ההדרכה תהיה בידי בינונים אחרים. יש בידיהם 'ספרן של בינונים' כדי שיוכלו ללמוד בו, לשנונו ולהטמיעו – סוג של קטכיזם חסידי – תוך הפצה של העקרונות שיהפכו ל'מעיינות' של חסידות חב"ד. תפיסה נשגבת ולא מתפשרת של הצדיק בהחלט מתאימה לכך.<sup>117</sup>

116 הייתי מגביל לפיכך את הערתו של מרגולין (לעיל, הערה 3), עמ' 382–392, שתלמידי המגיד הלכו בעקבות ר' יעקב יוסף בתפיסתו האליטיסטית את הצדיק, ולא בעקבות המודל ה'שוויוני' יותר של המגיד. אני מוצא אמירה זו מתאימה לר' שניאור זלמן. לפחות לוי יצחק ור' אלימלך האמינו בכך שבידי האדם היאבאק כדי להפוך לצדיק, גישה שאיני מוצא אצל ר' יעקב יוסף או אצל ר' שניאור זלמן. ישנה אפשרות מסוימת למצוא את הרעיון של גשר בין הבינוני לבין הצדיק בפרק יד של ה'תניא': בינוני שננטש לחלוטין את הרע ולמד למאוס ברע, עשויה 'רוח משרש איזה צדיק שתתעבר בו לעבוד ה' בשמחה אמיתית'.

117 כמובן, אפשר לומר שזו הייתה האסטרטגיה המוכרחת כדי להקים ולשמר 'אימפריה' חב"דית ולא עולם רוחני מיטלטל, שמתפרק ונוצר מחדש, כפי שאירע באוקראינה ובגליציה. האם ייתכן שר' שניאור זלמן הבחין בהקבלה בין המדינה הפולנית הכושלת, הקרועה לגזרים בידי רשויות עצמאיות רבות, לבין הדפוס שהחל לעלות בחסידות האוקראינית והפולנית? הוא וצאצאיו הפכו מעריצים ידועים של האוטוקרטיה הרוסית האחידה והממושטרת. האם היה ריכוז הכוחות, באופן כלשהו, חלק ממה שלמד מאופן שליטתו של הצאר באימפריה שלו?

שניאור זלמן היה מסכים עם מבקריו של לוי יצחק, שעל האדם להעלות את ההמון ולא לרדת לרמתו. לפיכך, אין מופיעה ב'תניא' כל טענה בדבר כוחותיו המיוחדים של הצדיק או יכולתו לתווך בין שמים לארץ כדי למלא את צורכי חסידיו. הוא אינו מציע מעשי מופתים כלשהם כדי למשוך את ההמון. למעשה, שניאור זלמן בו לגישה זו וסירב למלא בקשות לתפילה על נושאים ארציים.<sup>118</sup>

שיטת ה'העלאה' שהציע מחבר מלומד ומעודן זה, שהשתייך ללא ספק לאליטה האינטלקטואלית היהודית-הליטאית גם בהיותו תלמידו של המגיד, התבססה על השרשה של תורות גדושות בערכים, 'דיבור', אם ננקוט במונח ששימש בוויכוח שהובא לעיל. דרכה של חב"ד התמקדה בלימוד אינטנסיבי ובסיכום חלקים נרחבים של ה'תניא' לצד העמקה בנושאים המרכזיים.<sup>119</sup> באווירה ששררה בקהילה הלמדנית הליטאית של צפון בילורוסיה הצליחה שיטה זו מאוד ויצרה תנועה המונית ייחודית. לרשות אלה שלא נמשכו בשנים הראשונות לגישה אינטלקטואלית-הגותית זו או לא מצאו בה את סיפוקם עמדו חסידויות קרלין או אמדור. בחלוף הזמן העמיקה חב"ד את התפשטותה באזורים שבהם שלטה ומצאה בתוכה מקום ליהודים בעלי טווח נרחב של יכולות ושל שאיפות אינטלקטואליות.

הדיון רחב היריעה על אופיו של הצדיק ועל כוחותיו העולה מכתביהם של בני חוגו של המגיד ארך כארבעים שנה, ונמשך כמה עשורים אחרי פטירתו של ר' דב בער מן העולם. תלמידיו בחרו דרכים שונות, שנקבעו על פי גורמים של אישיות, גאוגרפיה תרבותית ונסיבות היסטוריות, כולל השפעת הרדיפות האנטי-חסידיות. ואולם, השאלות המהותיות בדבר זהותו של הצדיק – הקדוש הישן-החדש שהם ראו לראשונה בדמות רבם – והתפקיד שהוא עתיד למלא בצמיחת התנועה החדשה והלא-מוגדרת ובהפצתה, צצו לראשונה סביב שולחן המגיד, באותן שנים מעצבות במזריטש וברובנה. השתקפויות של אותו דיון רשומות בין השיטין בכתביהם של המשתתפים בוויכוח ויאירו פנים למי שקורא בהם בקשב לב ובעין פקוחה.

118 אטקס (לעיל, הערה 8), עמ' 48-56, המצטט ממכתבי ר' שניאור זלמן ומספרו של הילמן, בית רבי.

119 ראו: לוונטל (לעיל, הערה 8), בעיקר עמ' 47-51.