

דף ודף בשאלת המנהיגות.⁴ ר' יעקב יוסף מפולנאה, העובר לסירוגין מטענות נגד רועי ישראל על הזנחת הצאן להאשמות נגד צאן קדושים, השמים מכשול בפני מנהיגיהם הצדיקים, הוא שתרם להעלאתה של שאלת המנהיגות בנושא מרכזי בכל ספרי המחשבה החסידיים בתקופת התגבשותה של התנועה. אף שהוא בעצמו שימש רב בכמה קהילות נכבדות בישראל,⁵ ראה ר' יעקב יוסף את עצמו כתלמידו של אדם שלא נהנה מסמיכה לרבנות או מהיתר הוראה כלשהו, מצב שהוא כמעט ללא תקדים במסורת הרבנית, שכולה מבוססת על סמכות ולגיטימיות. "מורו", כפי שהוא מרבה לכנות את ר' ישראל בעל שם טוב, הוא חכם מסוג אחר השונה לגמרי מתלמידי החכמים הידועים בקהילות האשכנזיות באותם הימים.⁶ אדם זה ראה את עצמו – וכך גם ראוהו אחרים – כרב וכמורה בתחום של יראת שמים ושל התבוננות רוחנית, ולא כמורה הוראה במסורת עצמה.

רוב דבריו של הבעש"ט שישנם בידינו מצביעים על עובדה אחת: לפנינו אדם היודע להשתמש במקורות המסורתיים כדי למצוא בהם פתח לתודעה בעלת עומק פנימי, שאין תלמיד חכם מן השורה יודע על קיומה או נוקט לה.⁷ נוסף לכך, יש בו כוח להביט לתוך תוכן של נשמות בני אדם ולהביא לתיקונן ולרפואתן באופן העולה על כישרונותיהם

השם "חסיד" במובן של "תלמיד" מופיע בדפוס רק בספרות החסידיה המאוחרת (לאחר 1864), אף שרווח כנראה בעל-פה גם קדם לכן. רבו של חסיד זה נקרא בכמה וכמה שמות בספרות החסידיה, דבר שגרם לאי-הבנה או לאי-דיוק במקורות. כינוי העיקרי בספרות הדרוש הוא כמו בן "צדיק", אבל השימוש במונח זה בספריהם של ראשוני החסידים אינו מוסב דווקא על עדה חסידיה. הוא נקרא גם "רב", "תלמיד חכם", "מוכיח" וכיוצא באלה כינויים שאינם מיוחדים למנהיג חסידי. המנהיג החסידי היה אפוא דמות חדשה, שטרם זכתה למונח מתאים בלשונם של בני הזמן. המונח "רבי" (קראו: רָבֵה), בהוראתו החסידיה המיוחדת, מופיע בנוסח היידיש של שכחי הבעש"ט (כא ע"ג), "אונ זאל אים אן נעמען פֿר איין רבי".

עיינו בספרו של דרנר (לעיל, הערה 1): ג' נגאל, תורות בעל התלדות, ירושלים תשל"ד, עמ' ג-ג. ר' יעקב יוסף היה רב בשאריגרוד, ברשקוב, במירוב ובפולנאה. עיינו: דרנר, שם, עמ' 256, הערה 4 (על פי קביעת ש' דובנוב, תלדות החסידות, תל-אביב תר"ץ-תרצ"א, עמ' 94).

עיינו: ג' שלום, "דמותו ההיסטורית של רבי ישראל בעל שם טוב", מלד, יח (תש"ך-תשכ"א), עמ' 335-356; מ' רוטמן, הבעש"ט מחדש החסידות, ירושלים תש"ס (ועיינו גם בביקורתי על ספר זה: [History of Religions [2000], [in press]; ע' אטקס "הבעש"ט כמיסטיקן ובעל בשורה בעבודת ה'", ציון, סא (תשנ"ו), עמ' 421-454 (=הנ"ל, בעל השם: הבעש"ט - מאגיה, מיסטיקה, הנהגה, ירושלים תש"ס, עמ' 122-162); ר' אליאור, "רבי יוסף קארו ורבי ישראל בעל שם טוב", תרביץ, סה (תשנ"ו), עמ' 671-709; M. Kallus, "The Relation of the Baal Shem Tov to the Practice: 709-671 of Lurianic Kavvanot in Light of his Comments of the Siddur Rashkov", *Kabbalah*, II (1997), pp. 151-167

זיהוי תורתו המקורית של הבעש"ט היא אחת השאלות הקשות בחקר החסידות, מכיוון שלא הניח אחריו ספר, וכל אומרי תורה חסידיה שבאו בעקבותיו – מקוריים ככל שיהיו – ניסו לתלות בו את דעותיהם. הטקסטים החשובים ביותר לאפיון תורתו הם כמובן אותם דברים מעטים שניתן ליחס לו בוודאות. עד עכשיו אין אלה שני כתבים קטנים: האחד, איגרת ששלח לגיסו ר' אברהם גרשון מקוטב שישב אז בחברון (עליו עיינו: א"י השיל, "ר' גרשון קטובר, פרשת חייז ועליתו לארץ ישראל", *HUCA*, כג [1951-1950], חלק עברי, עמ' כט ואילך). ונדפסה לראשונה בידי ר' יעקב יוסף מפולנאה כנספח לספר בן פורת יוסף, קארעץ תקמ"א. והשני, פירוש למזמור קו בתהלים, שנדפס

טיפולוגיה של מנהיגות והצדיק החסידי

אברהם יצחק גרין

א. שאלת המנהיגות

לא היה נושא חשוב יותר לקבוצות החסידיות במחצית השנייה של המאה ה-18 מאשר דמותה של המנהיגות.¹ קבוצות אלה, אשר צמחו בתוך קהילה יהודית וחברה פולנית שסבלו שתייהן משברים של הנהגה, נשאו בלבן דימוי של רב ותלמידיו הקשורים ביניהם קשר אישי ומיסטי אמיץ. דימוי חדש זה בלט על רקע ההשחתה בחיי הציבור, שהיתה נושא לפלמוס וללעג בפי דרשנים חסידיים וטרומ-חסידיים זה מאה שנה ויותר.² ההגדרה החדשה של "חסיד" בתנועה החסידיה, בניגוד לכל שימושיה הרבים של מלה זו בתולדות ישראל, מעוררת מיד את השאלה: חסיד של מי? שהרי בתנועה זו אין לך חסיד בלא רב ואין חסידות בלא הנהגה חסידיה.³ הספר החסידי הראשון שראה את אור הדפוס, "תולדות יעקב יוסף", עוסק כמעט בכל

* המאמר הופיע באנגלית בשנת 1987. בנוסח העברי לא הוכנסו כי אם שינויים קלים, רובם של עדכון ביבליוגרפי.

1 עדיין אין דיון מקיף על נושא ההנהגה בחסידות, אבל רבים מחוקרי החסידות נגעו בן אחד או אחר של סוגיה מרכזית זו. ראו בעיקר: ב"צ דינור, במפנה הדורות, ירושלים תש"ו, עמ' 83-227; "וייס, "ראשית צמיחתה של הדרך החסידיה", ציון, טז (תשי"א), עמ' 46-105; J. Weiss, *Studies in Eastern Jewish Mysticism*, Oxford 1985, pp. 183-193; M. Buber, *The Origin and Meaning of Hasidism*, New York 1960, pp. 128-149; S. Dresner, *The Zaddik*, London 1960, pp. 75-141; מ' פייקא, "בימי צמיחת החסידות, ירושלים תשל"ח, עמ' 280-302; ש' אטינגר, "ההנהגה החסידיה בעיצובה", בין פולין לרוסיה, ירושלים תשנ"ה, עמ' 189-199.

2 על ספרות הדרוש באשכנזי במאות ה-17 וה-18 כמקור לביקורת חברתית וכביטוי לטענות נגד דרכי העריצות של מנהיגי הקהילות והרבנים, עיינו בכתביהם של דינור, וייס ופייקא המובאים לעיל.

3 השימוש במונח הקדום "חסידי" כדי לתאר את הבעש"ט ותלמידיו כבר היה מקובל בראשית התפשטותה של התנועה. בספר הפולמוס זמיר עריצים ותרבות צורים, שנדפס בשנת תקל"ב, תופס שם זה מקום בראש: "ובשם חסידים וקדושי עליון מכונים", "כת חשודים", "ימכנים שמם חסידים" (מ' וילנסקי, חסידים ומתנגדים, א, ירושלים תשל"ל, עמ' 37, 59, 62). ואולם, שימוש מיוחד זה בתואר "חסיד" עדיין לא בא במובנו המאוחר והנפוץ יותר (חסיד של רבי). גם בספר שכחי הבעש"ט מופיעים תלמידיו של הבעל שם טוב בתור "אנשי" (ראו מהדורת א' רובינשטיין, ירושלים תשנ"ב, עמ' 230); "אנשי סגולתו" (שם, עמ' 107, 125); "אנשי חבורתא קדישתא" (עמ' 281); "סרים למשמעתו" (עמ' 287); ובפשטות: "חברים" (עמ' 138); "מקורבים" (עמ' 288); "תלמידים" (עמ' 291, 305), אך לא "חסידיים". הוא הדין גם בנוסח היידיש של חיבור זה (קארעץ תקע"ו: דפוס צילום: ירושלים תשכ"ה). שם אנו מוצאים: "זייני לייט" (יב ע"ב), "זייני העזשטו לייט" (כג ע"א) ו"מקורבים" (כה ע"א).

ושאיפותיהם של שאר בעלי השם. הבעש"ט תואר במקורות כאיש קדוש וכריזמטי, ודמותו זו שימשה יסוד לעיצוב פניה של כל ההנהגה החסידית. שינוי הערכים שהביאה עימה החסידות (למרות מסירותה הגדולה לחיים בד' אמות של הלכה) נישא על ידי טיפוס חדש של מנהיג, המגלם בתוכו ומשקף בהליכותיו את אופיה של התנועה. היבטים רבים בדמותו של מנהיג זה כבר מצויים בתיאוריו של הבעש"ט הידועים לנו, בעיקר בספר "שבחי הבעש"ט". עדיין קשה לשפוט בדיוק אם תיאורים אלה נאמנים לדמות מרכזית ראשונה זו של התנועה (ואם כן, הרי שהצדיק הסידי העממי הוא באמת יורשו של הבעש"ט), או שמא הסיפורים שבשבחי הבעש"ט כבר משקפים מוסד שהלך והתגבש במהלך חמישים וחמש השנים שבין פטירת הבעש"ט (1760) לבין הופעת הספר בדפוס (1815).⁸

כפי שכבר קבעו כל חוקרי תולדות החסידות, יש לראות בחסידות תנועה רוחנית-דתית ותנועה חברתית בעת ובעונה אחת.⁹ חידושים בתורתה הרוחנית של התנועה באו לידי ביטוי

בשמו בכמה סידורים חסידיים, ואף זכה למהדורה ביקורתית בידי רבקה ש"ץ (תרביץ, מכ [תשל"ג], עמ' 154-184). ספק אם יש לייחסו לבעש"ט או לאדם אחר בן דורו.

מקורות שניים במעלה הן המובאות הרבות בשם "מורי" שבכתבי ר' יעקב יוסף מפולנאה. אלה כונסו לאחר מכן, יחד עם חומר אחר, בספר חת"ר שם טוב (זאלקווא תקנ"ד-תקנ"ה), אבל ראוי לבדוקם בהקשרם המקורי בכתביו של ר' יעקב יוסף. חשובים ביותר הם כתביהם של ממשכיו הישירים של הבעש"ט באוקראינה, ובעיקר שני נכדיו, ר' משה חיים אפרים מסודילקוב (דגל מחנה אפרים [חמ"ד תקס"ח?]) ור' ברוך ממזיבחי (בוציאנה ונתורא, לכוב תר"ם), אך מקורות אלה דורשים התייחסות זהירה. ביתר הסתייגות יש להתייחס לאמרות הרבות המובאות בשם הבעש"ט בכתבי המגיד ממזריץ' ותלמידיו וכן בשאר ספרים חסידיים. אוסף חשוב של דברים המיוחסים לבעש"ט בכל הספרות החסידית הוא ספר בעל שם טוב, בעריכתו של שמעון מנדל מגורוצ'וב, שיצא לאור ערב השואה (לודו תרצ"ח). הבעש"ט לא היה אפוא "מקובל", כפי שהכינו מונח זה במאה הי"ח. הוא מיעט להתייחס לשפה הסמלית של המקובלים בני זמנו, אף שהרבה להביא ולפרש אמרות מספר הזוהר. כמו כן קשה לכנותו "דרשן". דבריו הידועים לנו הם יותר בבחינת אפוריזמים חדים וקצרים לפסוק או למאמר חז"ל ולא דרשות מפותחות. משחקי לשון שיש בהם משמעות מוסרית או רוחנית מצאים חן בעיניו במיוחד, והם נשתמרו כפרט בכתבי ר' יעקב יוסף.

8 רבו המחקרים על ספר שבחי הבעש"ט, מהדורותיו ונוסחיו הרבים, ובמיוחד בדור האחרון. ראו במחקרו המסכם של מ' רוסמן, "לתולדותיו של מקור היסטורי: ספר שבחי הבעש"ט ועריכתו", ציון, נח (תשנ"ג), עמ' 175-214: *In Praise of the Ba'al Shem Tov: A User's Guide*; M. Rosman, "to the Editions of Shivhei haBesh", *Polin*, X (1997), pp. 183-199. אין ספק שיש חומר בשבחי הבעש"ט המשקף נאמנה את תקופת חייו של הבעש"ט וכולל ידיעות בעלות ערך רב על אישים בני דורו. על ההיסטוריון העוסק במקור זה להבדיל בין החומר האגדי-הספרותי הגמור שנכלל בו ובין הסיפורים שניתן למצוא בהם גרעין היסטורי. אין הבדלה זו קלה, והיא איננה תלויה בשאלה של עריכת השבחים על חלקיהם השונים ומקורם במסורת שבעל-פה, כי אם בבדיקת תוכן החומר עצמו והשוואתו, במידת האפשר, למקורות לא אגדתיים על אותם אנשים או מאורעות. דוגמאות לכך, ראו: י' ברטל, "עליית ר' אלעזר מאמסטרדם לארץ ישראל בשנת תק"א (1740)", גלות בארץ: יישוב ארץ ישראל בטרם ציונות, ירושלים תשנ"ה, עמ' 23-40; א' טלר, "מסורת סלוצק על ראשית דרכו של הבעש"ט", מחקרי חסידות, בעריכת ע' אטקס ואחרים, ירושלים תשנ"ט, עמ' 15-38.

9 עיינו במחקרים המובאים לעיל, הערה 1; ועליהם יש להוסיף י' כ"ץ, מסורת ומשבר, ירושלים תשי"ח, עמ' 271-283.

במנהגים חדשים או בשינוי של מנהגים קיימים בעולם המעשה הדתי. כשל מנהגים חסידיים אלה יצרה החסידות קהילה יהודית חדשה, מעין תחליף לשלטון הקהל. החסידות קבעה עוד, שבמקום להזהות עם הקהילה שבה יושב החסיד, הוא יוכל להשתייך לגוף יהודי אחר, בראותו את עצמו חבר בקבוצת תלמידים על-מקומית. לפיכך, נאמנותו העיקרית תהיה לרבו ול"אנשי שלומו" בכל מקום שהם. קבוצה חדשה זו יוצגה בערים ובעיירות השונות על ידי מניין או "קלויול" של חסידי רבי זה או אחר. מטבעם של דברים, קבוצות אלה חשו קירבה רבה יותר אחת לשנייה מאשר לקהל המקומי, ולעתים קרובות אף שמו את פניהן כנגדו. זאת ועוד, שלא כקבוצות החסידיות, שנועדו כ"חסידי אשכנז" ופעלו במאות הי"ג-הי"ד,¹⁰ ושלא כחוגי מקובלים שכמותם התקיימו בישראל כבר דורות רבים, ובכלל זה ה"קלויול" הידוע בכרודי, יצאו קבוצות חסידיות אלה דווקא לכבוש לבבות. לא די היה להם לחסידים שיניחום בשלום לעבוד את בוראם ולהעריך את רבם. הם שאפו להשתלט על הקהילה כולה, גם בתחום הרוחני וגם בתחום הגשמי.

מניין הסמכות למהפכה זו? בחוגים שמסביב לבעש"ט, ועוד יותר בקרב תלמידיו של המגיד ממזריץ', נתקבצו הוגים ודרשנים צעירים שואפי מנהיגות, בעלי תורה מלאת עניין, שהצליחה במשך דור אחד למשוך ציבור של שומעים נלהבים. ואולם, כיצד אפשר להצדיק את שאיפותיהם של אלה "החדשים מקרוב באו", כפי שכונו בפי מתנגדיהם?¹¹ הסמכות להנהיג את בני ישראל אין לה אלא מקור אחד ויחיד לפי המסורת: דבר ה'. לאותו מקור אפשר להגיע באחת משתי דרכים: או בטענה שהנך נביא או בעל רוח הקודש, שצווה מפי האלוהים לעמוד לפני העם; או על ידי השלשלת הנורמטיבית של המסורת מרב לתלמידו. והנה, אף לא אחת משתי דרכים אלה עמדה לרשותם של ראשוני החסידים.

ודאי שלבעש"ט ולבני תוגו היתה תחושה של קריאה אלוהית. מטבעם של דברים, טיפוסים רוחניים כגון אלה רואים את עצמם כקוראים. הבעש"ט דיבר בפה מלא על חוויות של שיטוט בעולמות העליונים וגם על תפקידו בהבאת המשיח, כפי שמעיד מכתבו המפורסם לר' אברהם גרשון מקיטוב. ואולם, ביסוס הסמכות על מה שנאמר או נמסר בדרך של עליות נשמה שונה לחלוטין ושנוי במחלוקת. על פי הגישה המקובלת, פסקה הנבואה מישאל מאז תורבן הבית: או ניטלה הנבואה מן הנביאים וניתנה לחכמים או ל"שוטים וקטנים", מתוך הסכמה פורמלית ש"אין משגיחין בבת קול".¹² בניגוד גמור לאמרות כאלה, ידוע על מיני תופעות של רוח הקודש ושל התעלות הנפש ביהדות בכל הדורות, רובן בלא שיהא השם "נבואה" חל עליהן,

10 על הסתגרותם של חסידי אשכנז בתוך עולמם הם ועל יחסם לציבור היהודי שאינו נמנה עמם, עיינו: I. Marcus, *Piety and Society*, Leiden 1981.

11 לשון איגרת מנהיגי וילנה לקהל בריסק (על פי דברים לב, יז). תעודה זו נדפסה בקונטרס זמיר עריצים וחרבות צורים, אלקסניץ תקל"ב (וילנסקי [לעיל, הערה 3], א, עמ' 59). תלונות נגד החסידים הראשונים כ"חדשים מקרוב באו" נשמעו הרבה בספרות התרבות.

12 כבא בתרא יב ע"א; עירובין ז ע"א. עיינו: במאמריו של א"א אורבך, "מתי פסקה הנבואה", תרביץ, יז (תש"ז), עמ' 1-11; "הלכה ונבואה", תרביץ, יח (תש"ז), עמ' 1-27. דברים דומים כתב מורי רנ"ג גלצר: N.N. Glatzer, "A Study of the Talmudic Interpretation of Prophecy", *Essays in Jewish Thought*, University of Alabama Press 1978, pp. 16-35.

אבל אף לכך היו יוצאים מן הכלל. ניתן היה להעלות טענה של שליחות נבואית אלמלא זיכרונה הקרוב והכואב של השבתאות וכל הכרוך בה, כולל הפרנקיסטים, שהיו בני זמנו ומקומו של הבעש"ט. החסידים ניסו עד כמה שאפשר להרחיק את תדמיתם מזו של התנועה השבתאית, שאיתה ביקשו מתנגדיהם לזהותם.¹³ משום כך לא יכלו החסידים לבוא ולומר, כי על פי חלום או חזון מגיע להם להנהיג את ישראל. אף שראשוני החסידים האמינו ודאי בבנות קול ובמגידיים עליונים למיניהם – כמו שהאמין גם מתנגדם הגאון מווילנה – היתה להם סיבה טובה שלא לתלות באלה את דרישתם לסמכות.

הדרך השנייה, הנורמטיבית, לטעון לסמכות כדי להנהיג את ישראל היתה אף היא חסומה בפני החסידים. בדרך זו כבר נקטה אותה הרבנות ששמה את פניה כנגדם. אף שלא היו החסידים עמי הארץ, כמו שניסו לטעון אויביהם (וגם אוהדיהם הרומנטיים לאחר מכן), אי אפשר לומר שמנהיגי התנועה כראשיתה היו בין המאורות הגדולים של הרבנות בימיהם. בעלי הייחוס הגדול, הלמדני או המשפחתי, למן הגאון ר' אליהו מווילנה ועד ר' יחזקאל לנדא "הנדוע ביהודה" מפראג, נמנו עם המתנגדים.

ב. הצדיק

החסידות מצאה לה דרך להימלט ממחסום זה בהצעת איצטלה אחרת למנהיגיה: לא של נבואה ולא של רבנות אלא של צדיקות. סמכות זו נתפסה כשייכת לסדר אחר בעולמו של הקב"ה וכנובעת ממקור אחר, שאינו נכלל בדיבור האלוהי. זה הוא מקור כוחם של צדיקים ואנשי מעשה, ובעולם זה גם היו שורשי הקרובים של הבעש"ט, כפי שכבר רמזנו. אנשי קודש אלה ידועים היו מקדמת דנא ביכולתם לחולל נפלאות בזכות מעשיהם הטובים (וכאן הם נבדלים במידת מה מבעל השם המקצועי): לבטל גזירות בית דין של מעלה, לרפא חולים, לתקן נשמות וכו'. לפי מקורות קודמים ומוסמכים ביהדות, מקיים צדיק זה את העולם כולו בזכות מעשיו – "צדיק יסוד עולם" בלשון הכתוב.¹⁴ איזו טענה גדולה מזו דרושה למנהיג הרוחני של העם? צדיק אנושי זה גם זוהה כבר דורות רבים כמקביל וכמסייע הארצי של ספירת היסוד (הנקראת גם "צדיק") בתורת הקבלה – הוא הכוח המאחד בתוכו את כל שפע העליונים, כדי להוריקן לשכינה, המסומלת בין השאר ב"ארץ" או ב"כנסת ישראל". למעשיהם של הצדיקים, הם המקובלים, יש חלק חיוני בסיוע לפעולה זו, שהיא המקיימת את

כל העולמות. שימוש זה הפך את המונח "צדיק" לראשון במעלה בין כינויו של האדם הטוב או השלם, והוא ודאי שגרם בעקיפין לבחירתו של מונח זה ככינויו העיקרי של המנהיג החסידי. מסורת זו של צדיקים וחסידים, שהיתה קיימת בכל תולדות ישראל, קיבלה דתף חשוב בכתבי המקובלים. עם זאת, אפילו במשנתם היא נשארה, כמו שהיתה מאז ומתמיד, משנית לעומת התייחסות אל התורה ודורשיה (ובכלל זה גם דורשיה על פי סודות הקבלה) כמרכז עולמה של היהדות. החסידות הפכה תופעה משנית זו לעיקר, ובכך גברו דרישותיה וצרכיה של הדת העממית על נטייתם הטבעית של תלמידי החכמים ומנהיגיהם לרסנו. אין לך דבר המאפיין את החסידות ביתר בירור משינוי זה.

ידועה סדרת הפירושים ה"חסידית" הטיפוסית המופיעה בספריהם של החסידים למאמר התלמודי על ר' חנינא בן דוסא: "כל העולם ניוון בשביל חנינא בני". חנינא – או הצדיק – נעשה שביל וצינור להורמת השפע לתוך העולם. אמנם, ידוע שקריאה זו של האגדה אינה מקורית בחסידות, והיא שאובה מן הספר הדרשני הגדול "שני לוחות הברית" לר' ישעיה הורביץ.¹⁵ אבל לדין אין הדבר משנה, שכן אין עניינו במקוריותה של האימרה אלא בשימוש שנעשה בה בעולם החסידי. בהקשר החסידי אין כאן דרוש מופשט: החזרה על דרשה זו ברוב קובצי הדרושים של ראשי החסידים מלמדת שדרוש זה מצביע על קבוצה מוגדרת, הידועה לדרשן ולשומעיו, שהם הם בבחינת 'חנינא' כדור הזה. ייחודה של הגישה החסידית עולה בבירור מהתייחסות למאמר זה בכתבי ר' יעקב יוסף מפולנאה:

ונראה לי דאיתא בש"ס "יצא בת קול כל העולם ניוון בשביל חנינא בני וחנינא בני די לו בקב חרובין מערב שבת לערב שבת", עיין בפרק ב' דברכות. והקושיא מפורסמת למה לי הסיפא "וחנינא בני די לו בקב" וגו'. וראיתי בספר יד יוסף כי הוא נתינת טעם שניזון כל העולם בשביל חנינא בני לפי שחנינא בני די לו בקב חרובין וכו'. לכך זכותו יספיק שיהיה העולם ניוון בזכותו וכו' יעוין שם. ובשם מורי (-הבעש"ט) כי חנינא בני עשה שביל וצינור להמשיך שפע בעולם. וזה שאמר כל העולם ניוון בשביל חנינא בני, ודברי פי חכם תן. ולי נראה לא מלבד [צ"ל: בלבד] שעשה שביל וצינור וכו' אלא שהוא עצמו נקרא שביל וצינור שהשפע עובר על ידו בסוד "ברכות לראש צדיק" (משלי י, ו).¹⁶

בעל התולדות הביא תחילה קריאה לא-חסידית של המאמר התלמודי – דברי ר' יוסף צרפתי, מחבר "יד יוסף", ספר דרוש מערב אירופי מן המאה ה-17. פירוש זה שייך לתורת הסגפנות,

13 אזכורים של חשד בשבתאות ביחס ל"אנשי הכת" החדשה, רובם בשפת רמזים, נמצאים לרוב בכתבי הפילמוס של המתנגדים. עיינו: וילנסקי (לעיל, הערה 3), מפתח, ערך "שבתי צבי: שבתאים: שבתאות".

14 תגיגה יב ע"ב (על פי משלי י, כה). על עניין זה עמדתי במאמרי: "The Zaddiq as Axis Mundi in Later Judaism", *Journal of the American Academy of Religion*, XLV (1977), pp. 327-347. וראו במחקריו של ג' שלום, פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, ירושלים תשל"ז, עמ' 258-213; הנ"ל, "שלושה טיפוסים של יראת שמים יהודית", דברים בגו, תל אביב תשל"ז, עמ' 541-556; הנ"ל, "ל"ץ צדיקים נסתרים במסורת ישראל", עוד דבר, תל-אביב תש"ן, עמ' 199-204. על דמות הצדיק במקורות חז"ל, עיינו גם: R. Mach, *Der Zaddik in Talmud und Midrasch*, Leiden 1957

15 פייקא' (לעיל, הערה 1), עמ' 16-17. ראוי לציין כי מאמר זה הוא אחד מדברי התורה המועטים המיוחסים לבעש"ט גם בספר שבחי הבעש"ט. ראו: מהדורת רובינשטיין (לעיל, הערה 3), עמ' 290. בן פורת יוסף, ורשה תרמ"ג, פ ע"ב (על פי ברכות יז ע"ב). לשאר האזכורים של ר' חנינא בכתבי בעל התולדות, עיינו: דרזנר (לעיל, הערה 1), עמ' 277, הערה 33. דברים אלה בשם הבעש"ט הובאו גם בראש ספר כתר שם טוב (לעיל, הערה 7), ס"ג. עיינו גם: נועם אלימלך, מהדורת ג' נגאל, ירושלים תשל"ז, יא ע"א, עמ' נו-נו.

17 יד יוסף, ויניציה ש"ז. הדברים נמצאים בראש פרשת לך לך, אמשטרדם ת"ס, יב ע"ב: "כוננתם שבביל ההסתפקות בהכרחי, שהיא מעלה גדולה, שבביל זה כל העולם ניוון בשביל חנינא בני.

שאפיינה הרבה מחיבורי המוסר בדורות אלה והיתה זרה לרוחו של הבעש"ט. אחר כך הביא ר' יעקב יוסף את פירושו של רבו, המדגיש את הצד הכריזמטי שבתפקידו של הצדיק בלי להבליט את העניין הסגפני.

והנה פירושו אחר לעניין הצדיק ותפקידו כ"שביל", הפעם מדברי ר' מנחם נחום מצרנוביל. כאן לא נזכר חנינא בן דוסא, אבל ברור שהדברים מבוססים על אותה מסורת:

נדע כי הצדיק הוא יסוד עולם כי הוא היסוד והצנור שמעבר השפע, והחיות היורד לכל העולם ולכל הנבראים הוא על ידו ובשבילו, שהוא עושה השביל והמסילה שירד החיות וההשפעה; על ידי התקשרותו בבורא יתברך תמיד הוא משכן לבחינת א' שהוא אלופו של עולם השוכן בתוכו כמ"ש "ישכנתי בתוכם" (שמות כה, ח). והוא חלק ה' ממש ויש לו שייכות כביכול עם הבורא יתברך מצד חלק נשמתו שהוא חלק הא', וגם עם הנבראים יש לו ג"כ שייכות והתדמות ע"י בחינת דם שהוא נפש הבהמי שמלוכש בהדם, שהוא שוה לכל נפש ולכל הנבראים. ולכן נאות ויפה לו שיהיה ממצע בין הבורא ב"ה ובין העולם ומלואו לקשר הכל בו יתברך להריק השפע לנבראים על ידי שבילו שהוא מתקן על ידי עבודתו ודביקותו בו יתברך, כמ"ש על פסוק "כי זה כל האדם" (קהלת יב, יג), "כל העולם לא נברא אלא בשביל זה" (יומא לח ע"ב).¹⁸

כאן יש צעד נוסף בפירושו "אתם קרויין אדם".¹⁹ רק הצדיק הוא בעצם אדם, או אדם שלם, וכל שאר בני האדם אינם אלא "נבראים".

הדמות המתוארת במקורות אלה מוכרת כמסורת "האיש הקדוש" בדתות שונות ומשונות זו מזו. דמות זו היא גם אנושית וגם מיתית, מעין הרקולס ספיריטואלי, הסובל את העולם על ידי כוחו הפנימי ומחדש את הקשר שבין היצירה ליוצרה.

דמות זו היתה ידועה בחוגים יהודיים כבר מקדמת דנא, והיא נשתמרה גם בתיאורים האגדיים של אברהם אבינו, של משה רבינו, של אליהו הנביא ואחרים. כן היא נמצאת באגדות חז"ל על חנינא בן דוסא ועל שאר "חסידים ואנשי מעשה". מסורות אלה יש להן מהלכים רבים ביהדות בימי הביניים. מצד אחד, ממקורות תלמודיים מתפתח קו עממי של אמונה בצדיקים נסתרים, כולל האמונה שבזכותם של ל"ו צדיקים כאלה מתקיים העולם.²⁰ פן נוסף של קו עממי זה מתבטא בהופעותיו של אליהו הנביא בעולם בלבוש של עובר אורח או של קבצן, ואף לו כבר יש מקורות בתקופה התלמודית.²¹ מצד אחר, האמונה בצדיקים

וטעמא, משום חנינא בני די לו בקב חרוכין מע"ש לע"ש (= מערב שבת לערב שבת), שהוא מסתפק בהכרחי".

18 מאור עינים, ירושלים תשכ"ז, יתרו, עמ' קט.

19 יבמות סא ע"א; כבא מציעא קיד ע"ב (על פי במדבר יט, יד). בוהר הפך ענין הלכתי זה לתורה גזענית של ממש. עיינו בפירושו לעניין אייטומאטו של גוף הנוכרי בנהר (א, כ ע"ב; קלא ע"א; ג, רלח ע"ב). מקבילה מעניינת ראו בספר מגיד דבריו ליעקב, סימן קצא (מהדורת ר' ש"ץ-אופנהיימר, ירושלים תשל"ז, עמ' 296).

20 ראו: שלום, ל"ו צדיקים (לעיל, הערה 14), שם.

21 על אליהו הנביא ראו: י' קלפהולץ, סיפורי אליהו הנביא, א-ב, תל אביב תשכ"ח. מחקר פסיכולוגי

היא המצביעה על אנשים ידועים כבעלי רוח הקודש או כבעלי "השפעה" מיוחדת בעולם העליון. אגדות מעין אלה סופרו על הרבה מגדולי ישראל לאחר פטירתם. הנהירה ההמונית לקבריהם של צדיקים, הידועה בישראל לפחות משלהי ימי הביניים, קשורה באמונה שיש לצדיק כוח להעתיר לפני בית דין של מעלה בעבור נאמניו עלי אדמות. בספר הזוהר – שיש לראות בו טיפוח מכון של אמונות עממיות אלה בימי הביניים עד לקיצוניות – נגשים שני קווים אלה, שעה שר' שמעון בן יוחאי או אחד מבני חברתו נתקל בדרך מסעיו בזקן, ב"ינוקא", או בחמר המגלם בתוכו את מסורת הצדיקים הנסתרים.²² גם בקבלה המאוחרת, בעיקר בהשפעת התחייה בצפת, נפוצו אגדות רבות על כוחם של צדיקים, ואלה כונסו בספרי השבחים שהשפיעו רבות על היצירה החסידית.²³ ואולם, גם במסורות של ימי הביניים וגם בקבלת צפת קשה למצוא דוגמה של אדם חי שהוכתר בכתר צדיק; ייחוס זה חל כמעט תמיד על הנפטרים, על דמויות היסטוריות, או על כאלה שאינם אלא פרי הדמיון היוצר. בספרות הסודית של התנועה השבתאית שמור היה הכינוי "צדיק" למשיח עצמו ואחרים כונו "נביא" או "חסיד",²⁴ בעיקר בגלל השלכותיו הקבליות של המונח "צדיק" שעליהן דיברנו.

אבותיו הקרובים ביותר של הצדיק החסידי הם הדרשנים והמוכחים שפעלו בחברה היהודית האשכנזית במאות ה"ז והי"ח. אלה, אף שלא נקראו בשם צדיקים ולרובם לא יוחסו מעשי ניסים, ראו את עצמם כ"אחיזן בשמיא ובארעא", כעין צינור של יחס בין העולם העליון (כולל חיי עולם הבא) לציבור החוטא, הנדרש לשוב אל אלוהיו. מקום לא מועט בספרות זו ניתן לאי יכולתו של המוכיח, העמס גם הוא בעול הכבד של עוונותיו, לעמוד בתפקיד חיוני זה.²⁵ בצאתם מתוך מסגרת זו, הוסיפו מנהיגיה של החסידות נופך משלהם על תיאור הצדיק. כטיפוסים דתיים המכושמים מקירבתו של האלוהים, הם המעיטו ב"דאגת העוונות" והניחו בקרן זווית את תביעותיהם הסגפניות הקיצוניות של הדרשנים שקדמו להם. אוריה רותנית זו של קירבת אלוהים, שבה כל אדם יכול להידבק בו, הפחיתה את מידת אי יכולתו של מנהיג זה – דרשן-מוכיח-רבי – לראות בעצמו מעין "צדיק" או "חסיד". במקום לאיים בדין וכפוענות שיבואו על עוברי עברה, נדרש מנהיג זה לחוש ולממש בחייו את האידיאל של

בנושא זה (על פי תורת יונג) ראו: A. Wiener, *The Prophet Elijah in the Development of Judaism*, London 1978. עיינו גם בביבליוגרפיה שם, עמ' 225 ואילך.

22 בחקר החלקים הסיפוריים של ספר הזוהר נעשה רק מעט, אך בולט במיוחד ניתוחו של יהודה ליבס את סיפור ה"אידרא" ואת דמות רשב"י כצדיק ומשיח, ראו: י' ליבס, "המשיח של הזוהר", הרעיון המשיחי בישראל, ירושלים תשמ"ב, עמ' 87-235. ניסיון קודם לתחיית מסגרת סיפוריים זו בכלים של ביקורת הספרות ראו: מ' מגד, האור הנחשך: ערכים אסתטיים בספר הזוהר, תל אביב תש"ם.

23 עיינו: י' דן, "לתולדותיה של 'ספרות השבחים'", מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי, א (תשמ"א), עמ' 82-100.

24 "צדיק" ככינוי לשבתי צבי מופיע בטקסט הנזכר בספרו של א' פריימאן, עניני שבתי צבי, ברלין תרע"ג, עמ' 54. מקור זה נדון אצל י' ליבס, "צדיק יסוד עולם – מיתוס שבתאי", דעת, א (תשל"ח), עמ' 37 ואילך, בעיקר הערות 29-31. ראו גם: ליבס (לעיל, הערה 22), עמ' 114, הערה 118.

25 ראו: וייס (לעיל, הערה 1). למרות נטייה מסיימת של וייס להגוים בניתוח הפסיכולוגי של מקומו החברתי של הדרשן הנודד, לא הופרכה קביעתו העיקרית, שיש למצוא בכתבים אלה עדות לרגשות אשמה על כישלון אישי של המוכיח.

"מלוא כל הארץ כבודו", ולהביא משהו מחוויה זו לנאמניו. לתפקיד זה נדרש ביטחון עצמי, לשון אחר: ביטחון גמור בחסד הבורא. כאן אין מקום לענווה מופרזת עד כדי תחושת אי-יכולת, שכן עצם התורה הזאת באה לטעון שאדם כן יכול; למנהיג לפי שיטה זו דרושות בוודאי פנים של אדם המבושם מקירבת אלוהים, לא רגשות אשמה של אדם החש בהעדו (דבר זה נשאר מיוחד לחסידות ברסלב). כמנהגו של עולם, מידת הצלחתם של הדרשנים החסידיים להפיץ מסר זה בקרב נאמניהם עלתה על מידת הצלחתם של הדרשנים מאיימי הגיהנום להביא את פושעי ישראל לידי הכנעה ותשובה. זהו אחד הגורמים לסיפור הצלחתה של התנועה החסידית. הדרשן המקשר בין האדם מישראל לאלוהיו, שכבר זוהה בספרות המוסר עם הצדיק הפודה נפשות משחת, יכול עתה להזדהות עם פן אחר של המונח צדיק, פן חיובי יותר, ברוח האופטימיות החסידית: דמות הצדיק כיסוד עולם או כשביל שעל ידו מגיע שפע חסידיו של הקב"ה אל הנבראים.

המונח צדיק, כפי שהוא מופיע בספרות של שלושת הדורות הראשונים של החסידות, אינו מצביע בשום אופן באורח חזו משמעי על מנהיג של עדת חסידים. להיפך, המונח משקף את הפירוש הקדום יותר, המיוסד על חוש של צדק מוסרי ("צדיק" של חז"ל לעומת "רשע"), ומובלל באופן קבוע בנופך של אותו מוכן מית-קבלי שעליו ייחדנו את הדיבור. ובכן, הצדיק בספרות זו יכול להיות אותו נסתר הידוע מדורות קודמים, והוא גם יכול לשמש דוגמה שכל אדם ישאף להגשימה. המונחים צדיק, רב ותלמיד חכם משמשים בערבוביה בכתבים ראשונים אלה. אמנם, בבית מדרשו של המגיד כאילו שב המוכיח הטרומ-חסידי ומחדש דבר בדמותו של הצדיק החסידי: יש משום פגם, או לפחות משום חיסרון, בצדיק המתייחד עם צדקתו. טיפולוגיה זו (שגם לה היו תקדימים טרום-חסידיים²⁶), מבדילה בין "צדיק לעצמו", הפגום באנוכיות או באי-בטחון בצדקתו, ובין "צדיק לעצמו ולאחרים", המוכן להציע את עצמו כמנהיג של עדה. והנה, לסוגיה זו יש שני ביטויים בדבריהם של המגיד ממזריץ' ושל ר' אלימלך מליזנסק:

"צדיק כתמר יפרח כארו בלבנון ישגה" (תהלים צב, ג). כי הנה יש שני מיני צדיקים ושניהם צדיקים גמורים. אך החילוק ביניהם האחד הוא תמיד בדביקות השם יתברך ועושה עבודתו המוטלת עליו והוא רק לעצמו ולא לזולתו כלומר שאינו משפיע מצדקתו לאחרים וזה הוא הנמשל לארו, שאמרו ז"ל (מדרש תהלים צב, יא) שאינו עושה פירות, שהוא רק צדיק בפני עצמו ואינו עושה פירות, שיחזיר אחרים למטב וירבו ויפרו צדיקים בעולם. זה אינו עושה אלא לעצמו ישגה ומרבה שכרו. אבל הצדיק השני הוא נמשל לתמר העושה פירות, וזהו "כתמר יפרח", כלומר שהוא מוציא יקר מזולל ומפריח ומרבה הטוב בעולם. וזהו מה שאמרו רז"ל במקום שבעלי תשובה עומדים אין צדיקים [גמורים עומדים בו] (ברכות לד ע"ב). רצונם לומר שזה הצדיק השני הנזכר הוא נקרא בעל תשובה, פירוש שהוא בעל ואזון על התשובה, כי הוא החזיר למטב ורבים השיב מעוזו וגרם תשובה בעולם [ולכן] שכרו כפולה הרבה יותר מן הצדיק הראשון הנזכר, אף שגם הוא צדיק גמור.²⁷

26 ראו: פייקאו' (לעיל, הערה 1), עמ' 107 ואילך.
27 אור תורה, להמגיד ר' דב בער ממזריץ', תהלים, ירושלים תשכ"ז, עמ' קט. מקבילות לעניין זה,

דהנה יש ב' גונוי צדיקים, דהיינו יש צדיקים שמכרחים להיות פרודים ומובדלים מבני אדם, כי כאשר יהיו בין העולם יוכל להיות שיפלו ממדרגתם הנכונה להם, ויש צדיקים שמעורבים בין העולם ומדברים עמהם, ואף על פי כן אינו נפל ממדרגתו ואדרבה הוא מחזירם למוטב, על דרך ששמעתי הפירוש מרבי ומרי הרב הגאון הקדוש המנוח מורנו דוב בער דקהלה קדושה ראוני נשמתו בגן עדן: "ולא הסרית בשר קדוש מעולם" (אבות ה, ז) ופירש: מי שהוא "בשר קדוש", שהוא צדיק גמור, אינו מסרית "מעולם", אף כשהוא מעורב עמהם ומדבר עמם.²⁸

יסודות קדומים רבים משתלבים באמרות אלה. בין השאר, ניתן מקום חברתי לאמונה ב"צדיק יסוד עולם" – כאן נוסף ה"עולם" החברתי-האנושי שהוא מקיים ומצדיק לפני האלוהים על ה"עולם" במובנו הקוסמי. כיורשם של הדרשן ושל המוכיח, הצדיק החסידי הוא מורה דרך ואף "רופא לשבורי לב" בישראל, והוא מקשר ומגשר בין עליונים לתחתונים. ואולם, כיורשו של החסיד התלמודי והצדיק הקבלי, עליו גם להעתיך בעד שולחיו, שהרי בידו הזכות לבטל את גזר דינו של הקב"ה. האחריות המלווה תחושת כוח זו יוצרת בצדיק החסידי תכונה החסרה אצל רוב המוכיחים למיניהם: רחמנות רבה על העם ותשוקה מאין הפוגות להגן עליו בפני בית דין של מעלה. המסירות של החסיד לרבו נובעת גם מכך שהלז מגלם בתוכו את ערכי התורה והאמונה. על כן הוא נעשה מעין "אבא עילאה" בעולם הזה, בשל נכונותו להקריב את הכל בעד בני-חסידי, ולסכן את מעמדו בעליונים בהגיגו עליהם בפני כוחות אלוהיים או דימוניים מאיימים.

עד כאן בחנו את מסורת הצדיק הנסתר. אם הוא צריך לעזור לאחרים ההולכים עליו דרך, מן ההכרח שיגלה להם את נוכחותו. אם נדרש מן הצדיק החסידי שעבודתו תשא פרי, מוטב שיסיר את מסווה ההסתר וישים פניו הישר למשימה הדתית-החברתית הגדולה. כדי שהצדיק ימלא תפקיד חברתי בתור מנהיג, העומד במוקד של קהילה רוחנית, עליו להזדהות ולגלות את עצמו. וכך מופיעה בחסידות קבוצה מיוחדת במינה של מזרי רוח ודמויות כריזמטיות הנקראים "צדיקים", אם כפי תלמידיהם ואם – בעקיפין – כפי עצמם. "צדיק" זה פירושו מנהיג של קבוצת חסידים – שימוש מקורי לתנועה החסידית מיסודו של הבעש"ט.

ג. החיפוש אחר דפוס חדש

העיסוק הרב בשאלת המנהיגות הביא את החסידים לקריאה חזשה של המסורת. הם חיפשו מקורות ממקורות שונים כדי למצוא בהם מענה לשאלת היחס בין הצדיק החסידי לעדתו. דווקא משום שלמונח צדיק אין קשר במסורת להנהגת ציבור, חייבים היו לחפש דגמים של

הקשורות זאת גם להבחנה בין נוח לאברהם כראשי דורותיהם, נמצאות כבר בכתבי ר' יעקב יוסף מפולנאה. ראו: דרזנר (לעיל, הערה 1), עמ' 152 ואילך, עמ' 284, הערה 23.

28 גועם אלימלך, שלח, עה ע"ב (מהדורת ג' נגאל [לעיל, הערה 16], עמ' תד). במאמר הקודם, שהובא לעיל, כינה המגיד את שני הטיפוסים "צדיקים גמורים", אך מן ההמשך ברור איזה מהם עדיף. בדברי ר' אלימלך אלה אין כל ספק בדבר, ולשונו חריפה ביותר.

מנהיגות במקום אחר. אין זה מפתיע שהחסידים פנו בשאלות אלה בעיקר אל המקרא. בכתביהם של חכמי הדורות האחרונים קשה היה למצוא התמודדות עם שאלה זו של המנהיגות הלגיטימית ומקומה. מעטים הם המקורות הבתראת-תלמודיים ביהדות שטיבה של המנהיגות תופס בהם מקום בראש. בימי הביניים ולאחריהם נשפטו מנהיגי ישראל על פי קני מידה שבהם רופף הקשר עם שאלת כשרון ההנהגה. המנהיג המוגדר ביותר היה הרב בישראל. ואכן, חיגוכו של הרב והערך שתלו בו התבססו בראש ובראשונה על תלמוד תורה, וכישרונותיו כמנהיג היו משניים לשאלת רבנותו. מעמדו של החסיד באשכנז במאה הי"ג או בצפת במאה הט"ז התבסס על הישגיו המעולים בתחום המעשה הדתי. היו מי שמעשים אלה נגעו אצלם בעיקר בתחום של בין אדם לחברו, אבל אף כאן אין ראיה לא לכישרון ההנהגה מיוחד ולא לאחריות הכבדה הרובצת על כתפי המנהיג. אדרבא, הענווה שנדרשה מאנשים אלה מנעה מהם חיפוש אחר משרות נכבדות בציבור, ומשרות אלה נחשבו כסטייה מן הדרך העולה בית אל. נזכיר את פירוש הגמרא, שמביא גם רש"י, לתביעת יהושע על גורלם של אלדד ומידד המתנבאים. "אֲדֹנֵי מֹשֶׁה פְּלֹאִם" (במדבר יא, כח) – "הטל עליהם צרכי ציבור והם כלים מעצמם". עצה עתיקת יומין זו שימשה את אלה שהתנגדו לכיתות של מתנבאים – והחסידות היא דוגמה טובה לבדיקת מידת הצלחתה של עצה זו.

ואולם, אם הספרות היהודית המאוחרת לא טיפלה בנושא המנהיגות, הרי ספר התנ"ך למד רבות בעניין זה. משה ואהרן במדבר, דויד בשדה הקרב וכביתו, ונביאי הפורענות והנחמה – כל אלה ואחרים ממלאים את המקרא בדיונים על שאלת ההנהגה הנאותה והאחראית, ועל היחס שבין צאנו של הקב"ה לרועיו. והנה, מן המקרא עולות שלוש דמויות של הנהגה: כוהן, נביא ומלך. הגדרת תפקידה היאות של כל אחת מהן, והמאבק הכמעט מתמיד ביניהן, משקפים את המצב הדתי המיוחד שבו עמד עם ישראל בימי קדם.

אף כך הדבר, במידת מה, בימי הבית השני ובתקופת התנאים. בתקופות אלה נוצרו דמויות וטיפוסים אידיאליים חדשים, לא מעט בשל החלל שנשאר לאחר שבאו לקצן כל שלוש דרכי ההנהגה ירושת תקופת המקרא. הטיפוסים שעמדו במקומם של מלך, כוהן ונביא לאחר חורבן הבית השני היו תלמידי חכמים וחסידים אנשי מעשה, והם משקפים טיפוסים המוכרים לנו גם ממקומות אחרים בעולם ההלניסטי. ניסיונם הבלתי פוסק של חז"ל, כידוע, להפוך את משה ל"רבינו" ואת דויד לראש הסנהדרין משקפים פסאודו-היסטוריה, שמגמתה להצדיק את סמכותו של הרב כממשיכו של הטיפוס המקראי.²⁹

תהליך דומה קרה בחסידות. בתקופה זו נוצרו דפוסי מנהיגות חדשים, שוב מתוך קריסתם של דפוסי ההנהגה שקדמו לה. כך, למשל, חיפשה החסידות תקדימים או אב-טיפוסים שאתם

יוכל הצדיק החסידי להזדהות. כל חמשת הטיפוסים הקלסיים: כוהן, מלך ונביא מן המקרא, וחסיד ואף תלמיד חכם מספרות חז"ל, הובאו במקורות החסידות להגדרת תפקידו של הצדיק ולהצדקת טענתו לסמכות. היחס ההדדי הייאלקטי בין דמויות ספרותיות אלה ובין המוסד החברתי ההולך ומתגבש בחסידות מסובך למדי. כאן כדאי רק להזכיר, שכמעט כל ה"ספרות" החסידית היתה קודם ספרות שבעל-פה, ספרות דרשנית,³⁰ ודרוש זה גם שיקף וגם עיצב את דמותו של הצדיק כתופעה חיה. בחיפוש אחר דגמים של מנהיגות שאליהם פנתה הדרשנות החסידית נבחן בכוונה לקט ממבחר רחב של ספרות זו, הכולל חיבורים של דורות שונים ושל אסכולות שונות בתוך החסידות. רצוננו להראות עד כמה נפוצה נטייה זו לעצב דגמים להנהגה החסידית מדמויות העבר. עם כל זה כדאי להזכיר, שבסוגיה זו, כמו בהרכה נושאים אחרים, ההוגים החדשניים היו בעיקר ר' יעקב יוסף מפולנאה והמגיד ממזריץ', ואחרים הלכו בעיקר בעקבותיהם.

ד. הצדיק ככוהן

דמותו של הצדיק ככוהן נפוצה מאוד בספרות החסידית, עד שכמעט אין קובץ של דרשות סדורות לפי פרשת השבוע שאינו מגיע, אי שם בסוף ספר שמות או בפרשיות של ספר ויקרא, להשוואת הצדיק לכוהן. כאן הוא הכוהן המקריב את הקרבן הפנימי העולה על מזבח הלב, שם הוא הלוכש את בגדי הקודש, מטהר את הטמאים לנפש, או מביא שפע לעולם על ידי כוח ברכתו. נפתח בקטע מספר "נעם אלימלך", מקור חשוב לכל הקשור בתורת הצדיק, שבו מפרש ר' אלימלך מליז'נסק את המשנה הראשונה שבמסכת ברכות:

"מאימתי קורין את שמע בערבית", רצה לומר: אימתי אפשר לנו שנהיה יכולים לקרות להשם יתברך שישמע לנו את כל תפילתנו. "בערבית", רצה לומר: בגלות המר שהוא חושך וערב לילה, "משעה שהכהנים נכנסים לאכול בתרומתם", פירושו: הכהנים – היינו צדיקים בשעה שיכנסו במדרגה זאת לשאוב קדושה ודביקות, "בתרומתם", שיעלו את השכינה, שרמו תרומה תרום הא, וזה נקרא אכילה, על דרך שנאמר באברהם אבינו עליו השלום: "והוא עומד עליהם תחת העץ ויאכלו" (בראשית יח, ח), דהמלאכים לא נתנה להם תורה וכשבאו אצל אברהם שהיו שומעים מפיו דברי תורה שהוא עץ החיים, "ויאכלו" פירושו: הקדושה הזאת שהיו שואבים היתה אכילתם. ומקשה הגמרא (ברכות ב ע"א): "מכדי כהנים אימת אוכלים בתרומה משעת צאת הכוכבים", רצה לומר: אימתי יהיה המדרגה זאת שיהיו שואבים קדושה ודביקות גמור, "משעת צאת הכוכבים", פירושו: כשיבא משיח צדקינו ויתנשא מזלם של ישראל, על דרך: "דרך כוכב מיעקב" (במדבר כד, יז), שזה רמז על משיח צדקינו שיבא במהרה. "ליתני צאת הכוכבים", כי גם שעה שהכהנים נכנסים לאכול בתרומתם היא

30 קשה לדעת לפעמים איזה חלק בספרות החסידית נועד מלכתחילה להיכתב. ישנן דוגמאות ברורות, כגון ספר ליקוטי אמרים (תניא) של ר' שניאור זלמן מליאדי, או פירושו של ר' בנימין מזלויץ למגילת שיר השירים וקהלת (אהבת דודים ואמתחת בנימין). יש מקום להניח, שרוב דרושיו הארוכים והמורכבים של בעל ה"תולדות" מעולם לא הושמעו ברבים, ונועדו לקריאה בעיון ולא לשמיעה.

29 זוהי התוכנה העיקרית בספרו של י' היינמן, דרכי האגדה, ירושלים תשי"ד. על הרקע ההלניסטי של הרב כתלמיד חכם, ראו: H. Fischel, *Rabbinic Literature and Greco-Roman Philosophy*, Leiden 1973. על הרב, בהקשר הדתי הרחב של שלהי העולם העתיק, במיוחד בבבל, ראו: J. Neusner, "The Phenomenon of the Rabbi in Late Antiquity", *Numen*, XVI (1969), pp. 1–20; XVII (1970), pp. 1–18; idem, "Rabbis and Community in Third Century Babylonia", *Religions in Antiquity*, ed. J. Neusner, Leiden 1968, pp. 438–459

בשעת צאת הכוכבים כנ"ל, ומשני: "מלתא אגב אורחא קמשמע לך", פירושו: התנא משמיענו, שעל ידי שילך אדם באורח מישור בדרכי ד' ותורתו הקדושה, וזהו: "אגב אורחא", רצה לומר: אגב שילך באורחות הצדיקים, יכול גם כן לשאוב קדושה גדולה ולהגיע לרוח הקדש גם עתה בגלות.³¹

הצדיקים הם הכהנים דהיום, ה"אולכים" משפע הקדושה כמו שאכלו הכהנים מתרומתם. מעניין שעל ידי הספיריטואליזציה של הקרבן המוצעת בפירוש זה נוצר דמיון בין הצדיקים למלאכים שבאו לבשר לאברהם אבינו על הולדת יצחק: שניהם אינם נהנים מן הקרבן בצורתו הגשמית, אם כי מסיבות שונות. זאת ועוד, עולה מכאן שכל אדם יכול ללכת "אגב אורחא", עלי דרכו של הצדיק, ולהגיע אפילו לידי רוח הקודש. אין זהות מוחלטת של הצדיק עם עילית מוגדרת במאמר זה, דבר המאפיין הרבה מן הספרות החסידיה הקדומה. במאמר הבא, הלקוח מספר "דגל מחנה אפרים", לר' אפרים מסודילקוב נכד הבעש"ט, זיהויו של הצדיק כמנהיג מעט יותר ברור, אפילו שנקרא בכינוי הכפול "צדיק-חכם":

"וידבר ה' אל משה לאמר צו את אהרן ואת בניו לאמר זאת תורת העולה היא העולה על מוקדה על המזבח כל הלילה עד הבוקר ואש המזבח תוקד בו ולבש הכהן מזו בד ומכנסי בד ילבש על בשרו והרים את הדשן אשר תאכל האש" וכי (ויקרא ו, א-ג). פירש"י אין צו אלא לשון זירוז מיד ולדורות וביותר צריך הכתוב לזרז במקום שיש חסרון כיס ע"כ (-עד כאן). הנה בודאי התורה היא נצחית ונהוג תמיד בכל דור ודור ויש במקראי קודש אלו רמו לפענ"ז (-לפי עניות דעתי) להורות דרך ה' אל הצדיקים חכמים שבדור אין שירא לקרב נשמות ישראל העשוקים ר"ל (-רחמנא ליצלן) להשם יתברך ויתעלה. וזה היה גם מעשה אהרן ובניו שהיו מקריבים קרבנות ישראל חטאות ואשמות ועולות כ"א (-כל אחד) לפי בחינתו ומה שהיה צריך לו... וזה הזירוז הוא מיד ולדורות. כי אף שאין קרבנות בזה"ז עכ"ז (-בזמן הזה עם כל זה) צדיקים שבכל דור ודור מקריבים נשמות קדושות של ישראל ע"י תפילתם הזכה ותורתם שאומרים באמת ובתמים בכונת הלב בדו"ר (-בדחילו ורחימו)...³²

מאמרים כאלה מספרות הדרוש מזכירים גם את הסיפור על ר' אברהם יהושע השל הרב מאפטא, שזכר את היותו כוהן גדול בגלגול קודם, עד שבעמדו כשליח ציבור בסדר העבודה של יום הכיפורים טעה ואמר "זכך הייתי מונה".³³

דמות התפילה כקרבן הפנימי שבנפש האדם עתיקת יומין היא. כבר חז"ל תיארו את

31 נעם אלימלך, ויגש, כו ע"ג (מהדורת נגאל [לעיל, הערה 16], עמ' קלט-קמ). ההדגשות כאן ולהלן הן שלי.
32 דגל מחנה אפרים, יזעפאף תרמ"ג, ראש פרשת צו, מה ע"ב. אבל מהמשך אותו מאמר עולה, שכל יחיד העובד את ה' יראה עצמו ככהן. מכאן ראיה יפה לאותה דו-ערכיות של המהפכה החסידיה, שבה, מצד אחד, יש דמוקרטיזציה של היהדות, וכל אדם יכול להגיע לתכלית הרצויה, ומצד שני, יש טיפוח של קבוצת עילית חדשה, שטענותיה לבלעדיות ולחינוניות בחיי הנפש של הפרט עולות על כל אשר קדם לה.
33 ישראל ברגר, עשר אורות, פיעטרקוב תרס"ז, עמ' 114, סימן יג.

התפילה כ"עבודה שבלב", וספיריטואליזציה של הקרבנות נמצאת גם אצל פילון האלכסנדרוני וגם בכתביהם של היהודים הנוצרים בראשית דרכם, עוד בטרם ניתק הקשר בינם לבין בית ישראל.³⁴ תיאור התפילה כקרבן היה אהוב גם על בעלי המוסר והדרשנים היהודים בכל הדורות. אבל הטענה שיש כוהן העומד ומשרת בשעה שהאדם מקריב קרבן בלבו היא חידוש של החסידות. לפי גישה זו, הוא הוא אשר דרכו צריך האדם לכוון את לבו ואת כמיהותיו לאלוהות. ולפי מקורות אחרים, הוא מורה הדרך לאותו פולחן שבמקדש הפנימי, או שהוא כולו משמש דגם לקיומו המושלם. כל אלה מתקשרים עם אותו דגם שכבר ראינו, של הצדיק בתור "צינור" השפע היורד לעולם, המקרב גם את עמו לאלוהיו, שעה שהוא מוריק עליהם את שפע ברכותיו. אף שתיאורים אלה של תפקידו הרוחני של הכוהן אינם מצויים במקרא, הדמיון החסידי (הנעזר רבות בתיאורים ובמשמעות של עבודת הקרבנות בספר הזוהר) ראה את כולם באספקלריה של הצדיק ככהן.

צד אחר של הכהונה שיש לו חשיבות בעיצוב דמות הצדיק החסידי הוא תפקיד הריפוי, ואף הוא קשור למקומו של הכהן כמעורר רחמי האל על נבראיו. באופן מעשי, חלק חשוב מתפקידו של הצדיק בחברה היה תפקיד המרפא. לשם כך באו אליו לא רק חסידיו אלא גם ציבור גדול, ובכלל זה אף לא־יהודים, כדי שיבקש רחמי שמים לחולה מסוכן או לאשה המקשה לילד. הרבה מסיפורי הנפלאות שסופרו על הצדיקים שייכים לכוח זה. כאן פועל הצדיק כאיש קדוש המחלק ברכות, תפקיד שהיה די מוכר מעולמו של הכומר הפרבוסלבי, היושב בעברה השני של רחבת העיריה.

דווקא בדרשות על פרשיות תזריע ומצורע, שעיקר עניינן בכוהן כמרפא וכמטהר, נמצאות דרשות על הצדיק בהקשר הזה:

"ויצא הכהן אל מחוץ למחנה וראה הכהן והנה נרפא נגע הצרעת מן הצרוע" (ויקרא יד, א). להבין מן הצרוע הוא מיותר. ונראה דהנה הצדיק צריך לבא למדריגות תחתונות כדי להעלות נשמות משם, והנשמות אשר חפצם לדבק בצדיק יוכל הצדיק להעלותן עמו, אבל אם הם אינם רוצים לדבק בצדיק לא יוכל הצדיק להעלותן... וזהו "ויצא הכהן אל מחוץ למחנה", ר"ל שיבוא למדריגות התחתונות להעלות הצרוע. "וראה הכהן", ר"ל ימשוך לו חכמה שהיא בחינת ראייה ויוכל להיות השתנות, ע"י "והנה נרפא נגע הצרעת". ואמר "מן הצרוע" ר"ל שיהיה רצון מן הצרוע לדבק בכוחו ואז יוכל הכהן להעלותו אל חכמה ויהיה השתנות שיתרפא הנגע.³⁵

34 תפיסת התפילה כמעין קרבן רוחני כבר מצויה בדברי הנביא הושע (יד, א): "ונשלמה פרים שפתינו", כתוב המובא במקומות רבים בהקשר זה. לפיתוח הרעיון במגילות הגנוזות עיינו: IQS 9:4, 10:6. ביטוי יותר קיצוני לנושא זה נמצא באגרת פאולוס אל הרומיים א, יב. עיינו: M. Newton, *The Concept of Purity at Qumran and in the Letters of Paul I*, Cambridge 1985. פילון: De Specialibus Legibus I:270; Quis Rerum Divinarum Heres, 184. בדימוי זה נעשה שימוש רב הן אצל חז"ל (עיינו: בבלי, תענית ב ע"א; במדבר רבה יח, כא) והן בספרות המוסר והקבלה בימי הביניים (עיינו: י' תשבי, משנת הזוהר, ב, ירושלים תשמ"ב, עמ' 183-246).
35 אברהם חיים מזלוטשוב, אורח לחיים, ירושלים תש"ך, מצורע, עמ' רלט.

"והיה בעור בשרו לנגע צרעת" (ויקרא יג, ב), דנגע הם אותיות ענג, דהיינו שהיה אפשר לו להפוך הנגע לענג, אך אם אינו נזהר אז נעשה נגע צרעת. ואמר הכתוב איך יעשה ויתקן את מעשיו: "והזבא אל הכהן", הצדיק גמור נקרא כהן, דהיינו: יחבר עצמו לצדיקים. "וראה הכהן וכו', ושער בנגע הפך לבן" (שם, שם, ג), פירושו: שהצדיק יראה באיזה אופן יהיה הנגע, דהיינו שיבין את זאת אם נתהפך הלבן, דהוא לובן העליון, הן אם נתהפך על ידי "שערה", דהיינו: על ידי חטא קל, וזה הוי כהררים התלויים בשערה, או מחמת "ומראה הנגע עמק מעור בשרו", פירושו: חלילה מחמת שהעמיק את הנגע בבשרו, "נגע צרעת הוא", הן זאת והן זאת הכל היא נגע צרעת. "וראהו הכהן וטימא אותו", רצה לומר: יראהו ויבינהו את הפגם הגדול שגרם בכל זאת ויורהו דרכי התשובה והחזרה באמת לתקן את המידות המגוננות והרעות שבו.³⁶

כוחותיה של הכהונה הכמורה, הכוללים את כוח הברכה, הריפוי, ההכתנה על ידי תחושה או סימנים נסתרים כין טמא לטהור, הועברו כאן לתחומו של הצדיק. השימוש בפרשנות כאמצעי של שינוי חברתי בולט מאוד במאמרים אלה. הזדהות זו עם הכוהנים בעבר מאפשרת לרבי לקחת על עצמו דברים שהרבנות הנורמטיבית לא עסקה בהם, ומעניקה לו מקור סמכות שאיננו פחות עתיק יומין (אהרן לגבי משה) מזה של הרב בעצמו. זה היה הביטוי היהודי למוסד הכמורה, שעמד במלוא תוקפו בקרב העם הפרבוסלבי שבתוכו דרו החסידים. הצדיק בתור כוהן-כומר, כזה שאף מסוגל להטיל אימה על לא-יהודים, הפך בעבור החסיד לסמל דתי חי שאין לזלזל בערכו.

ה. הצדיק כמלך

אם הכהונה המשיכה להתקיים בישראל לאחר חורבן הבית, אף ללא כוח דתי וחברתי של ממש, הרי הדמות של מלך בישראל כבר הפכה מדורי דורות לזיכרון היסטורי בלבד. לא נשאר כי אם מלכו של עולם, השולט בשמים ובארץ. דמויות של מלכות המשיכו להתקיים ביהדות גם בתקופת הגלות, מוסכות כולן על מלכותו של הקב"ה. המלכות תפסה מקום חשוב מאוד בספרות התפילה והפיוט וגם ביצירה האגדית לדורותיה. אפשר לומר שדמויות המלכות נשארו חלק מנחלתה החיה של תרבות ישראל, הן בשימושים מקודשים אלה והן בהשפעת תרבויות העמים שבקרבם חיו היהודים. החסידות נוצרה בתקופה שבה מעשיהם של מלכים והמתרחש בחצרותיהם עמדו על הפרק: כישלונה ופירוקה של מלכות פולין, תוקפם האדיר והמאיים של קיסרי בית רומנוב, ואם נכלול גם את השנים הראשונות של המאה הי"ט – תקופת נפוליאון ושחזור הממסד המלכותי לאחר מפלתו. אין פלא אפוא שבתקופה כזו נתהוה ההנהגה אחר חידוש סמלי המלוכה.

לטענה זו ניתן היה למצוא סימוכין במאמר חו"ל, שבמבט ראשון נראה מרחיק לכת למדי.

36 נעם אלימלך, תודיע, זו ע"ד (מהדורת נגאל [לעיל, הערה 16], עמ' שט). על הצדיק כמרפא, ראו: פייקאד (לעיל, הערה 1), עמ' 120 ואילך.

האימרה הנפוצה "מאן מלכי? רבנו!" מקורה בתלמוד, אם כי לאו דווקא במילים אלה,³⁷ ופירושה שיש לרבנים סמכות מלכותית. בתלמוד נאמר עוד, שיש כוח ביד הצדיקים לבטל גזירה של מעלה, ובקשר לכך אומר הקב"ה, בלשון האגדה: "מי מושל בי? צדיק, שאני גוזר גזירה וצדיק מבטלה".³⁸ בעברית של ימי הביניים וראשית העת החדשה היה מקובל לדבר על רב בישראל ועל משרתו הקהילתית בלשון של מלוכה. מי שכתב את דברי הימים של רב או של עיירה נהג לכתוב לפי תומו, למשל: ותהי תחילת ממלכתו בשנה זו וזו, וישב על כס הרבנות, וישפוט עמים במישור וכו'. הסכמות והקדמות לספרים, הידועות מכל מקום בגזמותיהן הלשוניות, מרבות להביא לשונות כעין אלה.

המקורות החסידיים משתמשים במטפורה זו לפי דרכם. בכוח הדרשנות הם מעבירים, באופן טבעי למדי, את הדמות הקדומה למנהיגם הם. והנה דוגמה אופיינית לשימוש מעין זה מספר "מאור ושמש", לר' קלונימוס קלמן עפשטיין מקראקא, תלמידו של ר' אלימלך מלידזנסק:

"שום תשים עליך מלך אשר יבחר ה' אלהיך בו, מקרב אחיך תשים עליך מלך וכו' והיה כשבתו על כסא ממלכתו וכתב לו את משנה התורה הזאת על ספר מלפני הכהנים הלויים" (דברים יז, טו-טז), ופירש רש"י ז"ל את משנה התורה, שתי ספרי תורות, אחת שהיא מונחת בבית גניזו, ואחת שנכנסת ויוצאת עמו, והוא על פי הגמרא דסנהדרין (כא ע"ב). והנה אינו מובן, מה הוא אחת שמונת בבית גניזו, מאי מועיל לו זה הספר שמונת בבית גניזו. ונראה זידוע, מאן מלכי רבנו, שהתלמידי חכמים הם מלכים, כדכתיב "בי מלכים ימלוכו" (משלי ח, טו). והעיקר הגם שאדם ילמוד כל התורה וילמוד כל ספרי קודש ודברי חו"ל, אינו מועיל לו לתשובה שלימה ולהסיר ממנו כל המסכים המבדילים אם אינו מתדבק לצדיקי הדור וקדושי ה'. וכן שמעתי מאדמו"ר איש אלקים מורנו הרב אלימלך זצוק"ל, כי בחר לו צדיק אחד בדור שהיה לו רבו. ואת מי יבחרו לרבו אלופו ומיודעו? כשיראה צדיק שהנהגותיו ביציאתו ובביאתו הוא מתנהג על פי התורה הקדושה, ואינו מיקל כלום חלילה הן בדאורייתא והן בדברבנו, ובתוך לבו הוא יקד יקד אש ביהודים, ומחשבתו ניכר מתוך מעשיו, זה יבחרו לו לרבי. וזה "שום תשים עליך מלך", מאן מלכי רבנו, "אשר יבחר ה' אלהיך בו". את מי יבחרו? מרמו הפסוק "וכתב לו את משנה התורה", פירש רש"י ז"ל, שני ספרי תורות, אחת שנכנסת ויוצאת עמו, דהיינו שמתנהג בצדקות ביציאתו ובביאתו כנוצר לעיל ואחת שמונת בבית גניזו, שבתוך לבבו ובבית גניזו הוא ברשפי אש של תורה ביראה ואהבה וביתחודים ומחשבתו ניכרת מתוך מעשיו, את זה תבחרו. ודבר זה יש להצדיק הג"ל בקבלה מקדושי עליונים שהיו רבותיו שקיבל מהם, וזה מלפני הכהנים הלויים, דהיינו מהצדיקים שנקראו כן כו"ל.³⁹

לרשימה זו של קריטריונים לבחירת צדיק יש להוסיף דוגמה אחרת של השימוש בלשון

37 הנאמר בגיטין סב ע"א: "רבנו איקרו מלכים", מתערבב בספרות המאוחרת עם הכתוב בנדרים כ ע"ב: "מאן מלאכי השרת רבנו".

38 מועד קטן טז ע"ב.

39 מאור ושמש השלם, ג, ירושלים תשמ"ח, שופטים, עמ' תקצה.

מלכותית לגבי המנהיג החסידי. כאן המדובר הוא ר' מנחם מנדל מקוסוב, מייסד שושלת צדיקי קוטובוויז'ניץ. הנקודה העיקרית בדבריו היא הצורך של החסיד לקבל עליו את מרותו של הצדיק, ואפילו להמליכו עליו כמעט בעל כורחו, שמא מתוך ענוותנותו אינו מכיר הצדיק כי לו מגיעה ה"מלוכה".

"מקרב אחיך תשים עליך מלך". ודרשו חז"ל שתהא אימתו עליך. "ל עד"ו (-יש לומר על דרך זה) דהנה לפעמים יודמן לך שאדם אחד יתנהג עמך בהתחברות והשוואה כדרך אחים מבלתי הדרגת המעלה עליך. ובאמת הוא בהדרגת המעלה יותר ממך וראוי לו ליקח שבט המושל עליך אך מגדל ענוותנותו זהו המביא להיות משווה עצמו לך כאלו הוא רק אחיך ושוה לך במדרגה. ע"ז אני מזהירך מקרב אחיך דייקא תשים עליך מלך, פירושו: אף שהוא מתנהג עמך בהשוואה ונדמה לך כאחיק אפ"ה (-אפילו הכי) תשים אותו עליך מלך, שתהא אימתו, אימת המלכות, עליך.⁴⁰

הראשונים שהפכו את לשון המלוכה לטענה של סמכות מלכותית של ממש בחיי חסידיהם היו ר' ברוך ממזיבוז', נכדו של הבעש"ט, ור' מרדכי מצ'רנוביל, בנו של ר' מנחם נחום בעל ספר מאור עינים. לשניהם היו חצרות שבהן היה מקובל שהצדיק יחיה חיי נסיך או מלך. כבר בשנת 1798 קרא הפולמוסן האנטי-חסידי דוד ממקוב תיגר על מנהיגיהם של החסידים: "כולם יושבים בכבוד איש על כסאו וכתר מלכות בראשם".⁴¹ תיאור זה ושאר תיאורים אנטי-חסידיים, כולל אלה של המשכיל אברהם-בר גוטלובר, מזכירים פעמים רבות את נוהגם המלכותי של "ראשי הכת". ודאי שהיה להם על מה שיסמכו, שאם לא כן היה לעגם חסר משמעות לקוראיהם המיועדים. עצם ההעברה של הצדיקות בירושה, והסמכות להנהיג עדה המוקנית בכוח הלידה לאב מסוים, יש בהם משום "מלכותיות". נוהג זה, שצץ לראשונה במאבקו של ר' ברוך ממזיבוז' נגד יריבו,⁴² הפך נורמטיבי בתקופה מוקדמת למדי בתולדות החסידות: כבר בעשור השני למאה ה'י"ט הונהגו רוב הקהילות החסידיות בידי בנים או נכדים של תלמידי הבעש"ט והמגיד. הדוגלים המפורסמים והקיצוניים בדרך זו היו הצדיקים לבית רוזין-סדיגורה, ואין כאן המקום להאריך בתביעות שהובעו נגד דרכם גם בתוך התנועה וגם מחוצה לה.⁴³

לצד ההרחבה שבה התנהלה חצרו של ר' ישראל מרוזין הושמעה הטענה, שמסורת בידי משפחתו של המגיד שצאצאיו הם מבית דוד המלך. כאן משתלבים סימבוליקה קלסית של המלוכה בישראל ונוסח חיים "מלכותי" הנראה לעין. צירוף זה עלה גם אחרי שנים כה רבות, והפך את הרבי מרוזין לדמות קונטרוברסלית בתולדות ישראל. מוכן שלמגינים על

40 אהבת שלום, לבוב תרי"ט, שופטים, סד ע"א.

41 וילנסקי (לעיל, הערה 3), ב, עמ' 210.

42 ראו דיון בספרי: בעל היסורים: פרשת חיייו של ר' נחמן מברסלב, תל-אביב תשמ"א, עמ' 96 ואילך.

43 לנושא זה הוקדש ספרו של ד' אסף, דרך המלכות: ר' ישראל מרוזין ומקומו בתולדות החסידות, ירושלים תשנ"ז.

רוזין היו תשובות לכל תלונות מתנגדיהם, כולל הטענה שאין הרבי נהנה כלל מכל העושר והכוח שבידו, או ש"גדלות" אינה אלא תכסיס הבא להסתיר מן השטן את ענוותנותו האמיתית:

בכל ביתי נאמן הוא (במדבר יב, ז). כי הצדיק צינור להשפעה, כמו שהצינור שמקלח מים צריך לשמור אותו שלא ידבק בו מאומה מרפש וטיט הנמצא בתוך המים, כי כשידבק שם רפש וטיט יעכב את קלות המים, כך צריך הצדיק לשמור את עצמו שלא יהנה מהשפעות שהולכין דרך הצינור שעושה, כי צדיק המשפיע צריך לעסוק בכל עניני עולם הזה והוא לא ינהה מהם כלל, וזהו בכל ביתי נאמן הוא, כי הנאמן אשר הוא אצל עשיר אשר כל הוננו ורכושו הולכים על ידו והוא אינו נהנה מהוננו של בעל הבית, ומחמת זה נקרא נאמן, כן הצדיק הוא בחי' (=בחינת) משה בדורו, כל עניני עולם הזה הולכים דרך ידו והוא אינו נהנה מהם.⁴⁴

סגוריה כזאת לא קל לאשש או להפריך, ור' חיים מצאנז דיבר בשם רבים בקוראו תיגר על שושלת רוזין-סדיגורה ואורת חייה.

ואולם, אל לנו למחר ולזלזל בערכו של הדימוי המלכותי של הצדיק בחסידות, אפילו בקבוצות ששמרו מרחק מדרכה של רוזין נקטו צדיקים וחסידים בנימוסי מלכות, ולא רק במובן השלילי. אם השימוש במונחים של מלכות נתן תוקף לבקשת הסמכות החסידית, הרי שהוא הביא עמו גם נימה של מתויבות ואחריות מצד הצדיק. דמות המלך כפי שנתקבלה בישראל יש בה אותו גוון של רחמנות וחום לב של "אבינו מלכנו", האוהב וחונן את בנו ישראל. התפיסה ש"כל ישראל בני מלכים הם" הודגשה בחסידות, בעיקר כדי שהחסיד ירגיש בן אהוב גם בחצרו של האב הארצי המחבבו. "יצר הרע הגדול ביותר", קובעת אימרה חסידית ידועה, הקשורה בשמו של ר' אהרן הגדול מקרלין: "הוא כשבן מלך שוכח שהוא בן מלך". אם כן, תפקידו של הצדיק להזכיר עובדה זו לנאמניו. הניגוד החד בין תיאורי מלכות ספרותיים אלה, רוויי האהבה, ובין המציאות של מלכות הגויים בעולם הזה, כפי שנראתה ודאי בעיני היהודים, מצא לו גורם מתווך בדמות הצדיק - מעין מלכא קדישא (או לפחות נציגו) עלי אדמות. אין למעט בחשיבותו של היבט פסיכולוגי זה. שולחנו של הרבי, המקום שבו נאמרו רוב התורות, שילב באופן מיוחד במינו את היסודות של הכהונה והמלכות. "שולחן דומה למזבח" הוסב בעיני החסיד בעיקר לשולחנו של רבו. הוא הכוהן הארצי, העושה לנגד עיניו את מעשי הקודש, הטורע מן האוכל בסעודה המקודשת שבה יקחו הכל חלק. שולחן זה משמש, בלי משים, גם גירסה יהודית מקודשת לשולחנו של אציל פולני רם מעלה, שלפניו יושבים הוא ואנשיו, לוגמים ושרים. בשבתו באותו "היכלא", יתנתק החסיד לשעה קלה מן העולם ומלכיו, ישב ליד ההתגלמות הארצית של שולחן של מעלה, שמעליו סועד המלך העליון עם נשמותיהם של הצדיקים.

44 ספר אורות ישראל, לקט שלם מתורתו ומאמרותיו של ישראל מרוזין, ירושלים תשל"ג, עמ' קנב, בשם עטרת ישראל, דף פו.

טיפוס המנהיג השלישי מימי המקרא הוא הנביא. כבר הזכרנו שהיו קשיים מיוחדים בטיפוח הגישה אל הצדיק כנביא. במבט ראשון היינו חושבים שאולי דווקא השוואה זו קלה: אין הטוען לגילוי נבואי חייב להיות לא מבית דוד ולא מזרע אהרן. אבל אין הדבר כן. כבר בדורות שלפני חורבן הבית השני נתפסה הנבואה כמבוטלת, וחז"ל העמידו את היהדות על ההלכה והסמכות הרבנית בלבד. לכך נוספה ההסתייגות מתופעות נבואיות בראשית החסידות על רקע המשבר השבתאי. וככל זאת, כמה חוגים חסידיים מדברים על התגלות נבואית של הצדיק, כפי שהיה מקובל בחוגי מיסטיקנים בכל הדורות, וביתר שאת בהשפעת קבלת צפת. בחוגו של המגיד ממזריץ' דיברו על הופעת רוח הקודש, ור' זאב וולף מז'יטומיר הרבה במיוחד באמרות מעין אלה, עד שבספרו "אור המאיר" ניתן למצוא השוואה בין התעלות בדבקות מיסטית ובין מצב של "שכינה מדברת מתוך פיו" ושאר תופעות של נבואה. זיהוי הצדיק עם משה רבינו, אדון כל הנביאים, מצוי אף הוא בדרשות חסידיות. בדרשה לפרישת קרת, שבה הסביר כי מרד קרת נגד סמכותו של משה היה בשל מצוות כגון פרה אדומה, שקרח לא היה מסוגל להבינו, כתב ר' בנימין מזלוז'יץ, אחד מדרשני המופת של ראשית ימי החסידות:

גם בדורינו אנו רואים שיש צדיק שעובד [לשם] יתברך באהבה גדולה ומזכך חומרו ויש לו שכל נזק ושלם ולפעמים עובד ליתברך באיזה עבודה שכל העולם אינם מבינים טעם הדבר... והנה הצדיק הוא בחינת משה שהוא הדעת בבחינתו, כמשה שהיה הדעת של כל ישראל, ומי שחולק עליו הוא בחינת קרת. וז"א (-וזה אמרו), מה ראה קרת: ר"ל (-רצונם לומר) זה שהוא בחינת קרת, לחלוק על משה, על צדיק זה שהוא בחינת משה שהוא הדעת. הא כל העולם רואים שהוא צדיק ומה לו לחלוק עליו? לז"א (-לזה אמרו) פרה אדומה ראה, ר"ל שרואה בו איזה מנהג שאינו מבין טעמו והוא ממש דומה לפרה אדומה, שמשה שהיה הדעת ידע והבין טעמו ולאחרים היא חוקה...⁴⁵

משה הוא הצדיק, "הדעת" של כלל ישראל, והדבר מעניק לו ידיעה והבנה שאין לשאר בני אדם. כאן הועלה הצדיק למדרגה בעולם הספירות העולה בהרבה על זו של צדיק-יסוד שיוחסה לו לעיל. הדעת, לפי הספירה המקובלת בחסידות, היא הספירה השלישית, מיווג של חכמה ובינה, והיא מקורה העליון של התורה. המיסטיקן, שהוא בחינת משה, ניחן בהבנה עילאית העולה גם על מקור השראתם של הנביאים, שהוא בספירות נצח הוד. אמנם כן, לפי סברה זו "זכם עדיף מנביא", אבל דווקא חכם זה זוכה להתגלות אלוהית העולה על זו של הנבואה.

לצדיק זה, שזוהה עם משה רבינו, יוחס גם פן אחר של תפקידי הנביא, ובעיקר של אדון כל הנביאים - תפקיד המתווך בין ישראל לאביהם שבשמים, המגן על ישראל מפני מידת הדין. אף שהמונח "נביא" אינו רגיל במקורות החסידיים העוסקים בכך, הדגם של משה

45 תורי זהב, ירושלים תשמ"ט, קרת, עמ' רכז-רכה.

רבינו לאחר מעשה העגל, הנאבק על קיום צאן מרעיתו, אינו סר מתודעתם. כאן מודגש הזמיון בין ה"צדיק" ה"מבטל" גזר דין של מעלה ובין הנביא המעטיר אל אלוהיו לבטלו. לא נדון יותר בהשפעות של דמות ה"צדיק" וה"חסידי" כפי שטופחו בימי הביניים על מוסד הצדיק בחסידות. נסכם ונאמר, שדמויות אלה, כפי שהתפתחו במסורות עממיות באשכנז בסוף ימי הביניים וחודשו בהשפעת קבלת צפת וספרות שבחי הצדיקים, הם הטיפוסים העיקריים שירשה החסידות. כל אלה מגולמים במונח "צדיק", בנוסף לשאר הדמויות שעליהן הצבענו.

ז. הצדיק כרב

הניסיון המפתיע ביותר להקנות סמכות לצדיק החסידי הוא העברת כבודו וסמכותו של התלמיד חכם אל הצדיק. ואולם, עלינו לבחון בזוהרות היבט זה, שמא יביאנו השימוש הבלתי עקבי במינוח, שעליו כבר כתבנו, לידי תקלה. בכתבי ר' יעקב יוסף מפולנאה ואחרים נקרא המנהיג החסידי בדרך כלל "תלמיד חכם", ואין להבדיל בין רב לרבי בכתבים אלה. ואולם, יש מקומות שבהם העניין ברור למדי. נפנה, למשל, לדברי ר' אפרים מסודילקוב, על הכתוב "דרש דרש משה":

כאן חצי אותיות שבתורה וצריך להבין זה, מה בא לרמוז בזה שכאן הן מנין חצי אותיות שבתורה? וי"ל כי ידוע תורה שבכתב ותורה שבע"פ הכל אחד ואין אחד נפרד מחבירו כלל, כי א"א לזה בלא זה. דהיינו התורה שבכתב מתגלה צפונותיה ע"י תורה שבע"פ ותורה שבכתב בלא תורה שבע"פ אינו תורה שלימה והוא רק כמו חצי ספר. עד שבאו חז"ל ודרשו התורה וגילו דברים הסתומים. ופעמים הם עוקרין דבר מן התורה והיינו בענין מלקות, שכתוב בתורה ארבעים ובאו רבנו ובצרו חדא (מכות כב ע"ב) והכל ע"י הופעת רוח קדשם שהופיע עליהם והיה כח בידם לעשות זה. נמצא תלוי שלימות תורה שבכתב בתורה שבע"פ. ולכן האומר אין ק"ו מן התורה, או שחולק על מאמר אחד מחז"ל, כאילו כופר בתורת מרע"ה (-משה רבינו עליו השלום; סנהדרין צט ע"ב) כי הכל תלוי בדרושי חז"ל והם עיקר שלימות תורה שבכתב וזה י"ל שבא הרמז דרש דרש הם חצי אותיות שבתורה (קידושין ל ע"א), היינו עד שדרשוה חז"ל אינה נקראת התורה שלימה, רק חצי, ובדרושי מאמרי חז"ל נשלם התורה להיות נקרא ספר שלם. וכן בכל דור ודורשי הם משלימין התורה, כי התורה נדרשת בכל דור ודור לפי מה שצריך לאותו דור. ולפי שורש נשמתן של אותו הדור, כך השי"ת מאיר עיני חכמי הדור והוא בתורתו הקדושה. והכופר בזה ג"כ כאילו כופר בתורה ח"ו.⁴⁶

כאן בא הפירוש החסידי של המקורות והציע מה שנראה כפירוש הקשה ביותר: ההנהגה החדשה תופסת את מקומה של הרבנות בדיוק כמקום שבו התחילה הרבנות ובו טמון כוחה: התפקיד הפרשני. מגילת היוחסין של הרב הועברה בשתיקה אל הצדיק. לשומעי לקחו היה ברור, שבדברו על "חכמי הדור" ר' אפרים מצביע על הצדיק החסידי, ולא על סתם מרא דאתרא. אמנם, ר' אפרים, כמו אחרים, שימש גם כרבה של קהילת סודילקוב וגם

46 דגל מחנה אפרים (לעיל, הערה 32), בראשית, ד ע"א-ע"ב.

כדרשן צדיק, ואולי אצלו באמת לא היתה ההבחנה כה מגובשת. אותו הדבר אפשר לטעון גם לגבי ר' לוי יצחק מברדיצ'ב, שאמר דברים נועזים עוד יותר בפרשה זו:

שאנחנו בני ישראל מחויבים להאמין ב' תורות בתורה שבכתב ובתורה שבע"פ שכולם ניתנו מרועה אחד. והענין ה' תורות: תורה שבכתב מסר לנו ע"י משה עבדו נאמן ביתו מכתב חרות על הלוחות באש שחורה ע"ג (-על גבי) אש לבנה, ותורה שבע"פ מה שנמסר למשה ע"ה ע"פ (-עליו השלום, על פי) פירושה וכל שתלמיד ותיק עתיד לחדש (ירושלמי, פאה פ"ב ה"ז). נמצא שעיקר תורה שבע"פ ניתנה לנו כפי מה שהצדיקים שבדור יפרשו את התורה כן יקום. וזה כח הגדול שמסר לנו הבורא ב"ה מחמת אהבתו ובחירתו לעמו ישראל וכפי רצונם מהתורה כך מתנהגים כל העולמות וזהו מה שאמרו חז"ל (מועד קטן טז ע"ב) הקב"ה גזור גזירה הצדיק מבטלה.⁴⁷

הנה, הרכ הצדיק דמות אחת הם. התפקיד הלמדני והכוח הצדיקי לשנות גזר דין של מעלה מזהים לגמרי זה עם זה. הפירוש משתנה על פי מה שאומר הצדיק, בגלל כוחו להשפיע על משכנה של התורה בעולמות העליונים. הכוח ההרמנויטי מתגלה ככוח מאגי, שכן משמעות הטקסט משתנה לפי רצונו הפרשני של הצדיק, לפנינו גישה נועזת ביחס לנוכחות האלוהית, ואפילו ל"קול" האלוהי ולשקלא-וטריא של חכמים. כאן לא הלמדנות של הרב ולא עמידתו בשלשלת המסורת עושה אותו דבר של הציבור האלוהי, אלא צדקתו היא שהופכת אותו להיות כלי הפרשנות, פרשנות שהיא התגלות, לדורו שלו. כך הפכה אותה מסורת משנית בתוך היהדות, כפי שתוארה לעיל, לגישה דומיננטית, הואיל והצדיק נעשה אדון על התורה עצמה.

הטענה שהצדיק הוא הפרשן האמיתי והבלעדי של התורה כדורו היתה עד עתה בתחום האגדה. שם היא לא פגעה בסמכות הרבנית למעשה, הפרושה על עולם ההלכה. כבר בימי הביניים דיברו מקובלים בעד חופש גמור בתחום היצירה הדמיונית והפרשנית, "ובלבד שלא ישנה שום דין".⁴⁸ יש לראות בחסידות מעין פשרה בתחום הסמכות, שבה התפקיד הדרשני, כולל כוח היצירה בעולם המחשבה, הועבר לצדיק, וסמכות פסק ההלכה נשארה בידי הרב. פשרה זו הלמה יפה את תשוקתה של התנועה החסידית להישאר נאמנה לתורת ישראל ולהלכותיה, ולא לפרוץ את הגדר ולהיות כח נפרדת מכלל העם. אדרבא, בשמרנותה של החסידות בענייני הלכה יש לראות מעין מסגרת שהרחיקה ממנה את החשש מהתפרצות "מסוכנת", ובכך התירה לה תופש פנימי רב להעזה ולקיצוניות בתחומי המחשבה והרוח. הקטע שנצטט להלן אינו מובא כדי להצביע על כישלונה של פשרה זו, אפילו לא בכת החסידית המיוחדת במינה ששמה ברסלב. למעשה, פשרה זו אכן התקיימה לאורך כל חייה של התנועה החסידית. ואולם, מן הדברים עולה שכאופן תיאורטי לא הצליחה החסידות להבדיל בין תחומי ההלכה והאגדה, והיתה מוכנה למסור אף סמכות הלכתית לידיה של הצדיק. הכותב הוא ר' נתן מנמירוב, תלמידו הנאמן של ר' נחמן מברסלב. מאמר זה בספרו "לקוטי

47 קדושת לוי, ווארשא תרל"ז, יתרו, מט ע"א.

48 עיינו בספר טעמי המצוות לר' מנחם ריקנאטי, באול שמ"א, ג, א: שיתת ר' נחמן מברסלב, סי' קסו.

הלכות" דן בהלכות עוף טמא, שנאסר על פי התורה, אבל לא הוגדר לפי סימנים הנראים לעין כשם שהוגדרו הבהמות והדגים אשר לא יאכלו:

סימני עוף טהור לא נתפרשו בתורה ואחז"ל עוף טהור נאכל במסורת... והנה עוף דא מט"ט (=מטטרון) כמבא בתיקונים (בהקדמה דף ג' עמוד ג) ובחינת מט"ט הוא בחינת עץ הדעת טוב ורע. שהוא בחי' כשר ופסול טמא וטהור וכו'. וכתוב "ומעץ הדעת טוב ורע לא תאכל ממנו" וכו' (בראשית ב, יז). וכל הדברים שהם בבחינת עץ הדעת טו"ר (=טוב ורע) שמעורב טו"ר אסור לנו לאכול מהם. וע"כ עיקר תיקון כל אכילותינו הוא ע"י תורה שבע"פ שנמסרה לצדיקים שהיא בחינת ששה סדרי משנה שהם מבררים הטוב מן הרע המותר מן האסור וכו' וע"כ אנו מצווין לעשות ככל אשר יורו אותנו הצדיקים והתחכמים האמתיים אשר בכל דור ודור. כ"ש (דברים יז, יא) "לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל" אפילו אומר לך [על ימין שהוא שמאל ועל שמאל שהוא ימין] וכו'. כי בכל דור ודור צריכין לברר בירורים להעלות הטוב מן הרע שנתערבו ע"י חטא עץ הדעת שאכל אדה"ר (-אדם הראשון), ואין כח ביד כל אדם לברר כ"א ע"י הצדיק האמת אשר בכל דור ודור. כי אנשים פשוטים אשר עדיין לא זכו לתשובה גמורה בשלימות כנ"ל. ואין להם נייחא עדיין כנ"ל. הרי הם בעצמם עדיין בבחינת עץ הדעת טו"ר. כי עדיין הם מעורבים פעם כשר וכו' כנ"ל. וע"כ בודאי אין בידם לברר הטוב מן הרע. כ"א הצדיק האמת אשר בכל דור אשר כבר זחה הרע לגמרי, והוא בבחינת שבת כנ"ל. הוא יש לו כח לברר הבירורים והניצוצות שיש בכל דבר. והיינו לברר הטוב מן הרע החיור מן האסור וכו'. וע"כ כל אכילותינו בכשרות עיקר התיקון והבירור שלהם הוא ע"י צדיקי הדור. אשר להם נמסרה התורה שבע"פ אשר בידם כח לברר כנ"ל. כי אע"פ שמפורש בתורה כל המצוות עכ"ז מהתורה בעצמה אין יכולים לידע דבר. כ"א ע"י הצדיקים והתחכמים אשר להם נמסרה התורה שבע"פ אשר הם יודעים פרטי כל דבר ודבר איך להתנהג בכל דבר ודבר כפי צורך הבירור של אותו דבר. וזה עשה הש"י בכונה ולא ביאר כל דבר בפירושו בתורה שבכתב רק צוה לסמוך דייקא על חכמי הדור, כי באמת בכל דור ודור צריכים לברר בירורים חדשים עד ביאת משיח כמובא.⁴⁹

49 ליקוטי הלכות, יורה דעה, זולקוה 1848, סימני עוף טהור, הלכה ב. דוגמה קדומה יותר של העברת סמכות הרב המקומי למנהיג החסידי מצאנו בספרות הפולמוס האנטי-חסידי, בתוך גביית עדות משנת תקל"ד, ואף כאן בעניין כשרות. שוחט חסידי שחט בהמה שלא בנוכחות הרב, וכשנשאל איך תמיר לעצמו דבר זה ענה, כי הבהמה היתה תולה מסוכנת ולא היה יכול לחכות, וכן אמר: "דער מגיד האט מיר מכשיר גיוועזין" (=המגיד הכשיר לי אותה). הרב הלך אל המגיד והראה לו בספר ש"ך כי הבהמה טרפה, ואז ענה לו המגיד: "אז עש איז ארויש גיגאנגן מפי, איז עש כשר. מסתמא איז איין נשמה אין דער בהמה, וויל גאט האבן אז יהודים זאלין עשין דאש פלייש פון דער בהמה מתקן צו זיין דיא נשמה" (=אם יצא הדבר מפי, הרי זה כשר, מן הסתם יש נשמה בבהמה, והאל רוצה שיהודים יאכלו מפרה זו כדי לתקן את נשמתה). ראו: וילנסקי (לעיל, הערה 3), א, עמ' 79-80. דבריו של מגיד אנונימי זה הולמים בדיוק את טענתו של ר' לוי יצחק, שהובאו לעיל, הערה 47.

כאן הושלם התהליך של "החדש יתקדש", אם אפשר לנקוט בביטוי של מנהיג רוחני-מיסטי בן דור אחר.

המנהיג החדש, הנאבק על מקומו של המרא דאתרא הנורמטיבי, מופיע עתה כנציג ההלכה עצמה. כאן משתקפת החסידות בתקופתה הנועזת ביותר, לפני שנרתעה והפכה לכוח שמרני, עם פרוץ מלחמתה נגד ההשכלה. אפילו גופה של ההלכה, התחום של איסור והיתר, הופקע מידי של הרב וניתן לצדיק. אין פלא בדבר שהרבנות במזרח אירופה פחדה מתנועה כזו וביקשה להודפה. אבל בסופו של דבר אנו עדים גם לאותו קו שמרני שעתידי לאפיין את התנועה בדורות הבאים: כאשר נמסרה המסורת לידי של הצדיק, חש הלז את עצמו מתלבש באיצטלא של המגן על מסורת זו, והוא נעשה שומרה הגלהב ביותר. תולדותיה של החסידות מעידות על כך שב"שידוך" זה בין הסמכות הנורמטיבית למנהיג הכריזמטי, המנהיג הוא שהשתנה, בקבלו עליו את העול הכבד של הגנת המסורת ושל האחריות להמשך קיומה.

החסידות: תנועה חברתית-דתית בראי "הדביקות"

מנדל פייקאו'

ענין התענוג שיש לאדם השלם כתורתו ותפלתו, שמדבק את עצמו כאותיות הקדושים, שהם חיות רוחניות, נשמות קדושות [איוב יט כו] כי מבשרי אחזה אלהי [!]. כמו באבר חי שבמשגל, שהוא מוכחר התענוג, כן האדם השלם שיש לו תענוג בתורתו נקרא חי, מה שאין כן כשאין לו תענוג, הוא משמש באבר מת, שאין בו חיות כלל, אף שיש בו יראה, צריך שיהיה בו גם אהבה ותענוג. (תולדות יעקב יוסף, קארעץ תק"מ, קב ע"ד).

מי שאין מרגיש נועם מתיקות בעבודה אין כמעשויו כלום, רק [אלא] אף-על-פי-כן לצד שאין ה' מקפח שכר כל בריה הוא נותן לו שכר על טרחו ועמלו, אבל אין המעשה ההוא נרצה לפניו כלל. (ערבי נחל, יודעפאף 1868, א, קט ע"ד).

וגם שלא לומר שצריך להרגיש טעם ותענוג בעבודתו, כי אדרכה אם רצונו להרגיש טעם בעבודתו, יש לאותו העבודות אחיזה בעולם הזה, והוא עלמא דשקרא, וכל דבר שנאחו בו הוא גם כן שקר (חמדת דוד, 1930, ג ע"ג-ע"ד).

אם ילך בשוירות לבו בדרך טובה... וכשכלו יבחין בין רע לטוב... מחשבתו היא היפך כל כוונות התורה, כי עצם התורה שתהיה על האדם כציווי וכפייה... כי האדם בכוח עצמו אי אפשר לו לעמוד נגד היצר הרע, כי חיי בשרים מבקשים את תפקידם... רק על-ידי שהאדם מקבל על עצמו התורה והמצוות בעול ובשעבוד, לקיים הכל מחמת הציווי, יוכל לעמוד נגד היצר הרע (נאות הדשא, תל-אביב תשל"ח, ב, עמ' שנה-שנט, דברים שנאמרו בשנת 1938).

הקטע הראשון מתוך ארבעת הקטעים הקצרים האלה, שאינם אלא כגרגרים מגורן מלאה וגדושה, מקורו בכתבי ר' יעקב יוסף מפולנאה (Polonne), תלמידו של הבעש"ט וסופרה הראשון של החסידות. הקטע השני הוא פרי עטו של ר' דוד שלמה אייכשיץ, רב בכמה קהילות בגליציה ודרשן מפורסם, שחי בדור השני-השלישי לחסידות, ובסוף ימיו עלה לארץ-ישראל ונפטר בה בשנת 1813. הקטע השלישי הוא מתוך הדברים המיוחסים לר' דוד צבי טאוב מניישטאט, מתלמידיו של ר' מנחם מנדל מקוצק, ובנו של האדמו"ר ר' יחזקאל מקאזמיר (Kazimierz), שנפטר בשנת 1883 (?). בעליו של הקטע האחרון הוא ר' דוד בורנשטיין מסוכטשוב (Sochaczew), שנפטר בגטו וארשא בשנת 1942.

המצוי בדבריהם של מחוללי החסידות ותלמידיהם יראה בנקל, כי אם בשני הקטעים הראשונים משתקפת חשיבותה של החוויה האישית בחיי הדת, האופינית ביותר למורי

צדיק ועדה

היבטים היסטוריים וחברתיים בחקר החסידות

עורך: דוד אסף



מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל
ירושלים