אביעזר כהן

"רציתי לחבר ספר... ואקרא את שמו יאדם׳"

התמודדות עם כתיבת ספרי דרוש בבית פשיסחא

אחד המאפיינים היסודיים של תנועת החסידות הוא העובדה שעיקר רעיונותיה הועברו בעל פה (הן דברי התורה והן מסורות השבחים), והדבר בולט במיוחד בתחילת ימי התנועה. בתקופה זו חלק מהדמויות הנחשבות מראשי התנועה לא העלו את דבריהן על הכתב,[1] או שדבריהן נכתבו בתקופה מאוחרת יותר על ידי תלמידים.[2] אמנם במאה ה־19, בפולין בפרט, חל שינוי, וניתן לומר שהחלו להיכתב 'ספרי דרוש' רבים יותר על ידי המנהיגים עצמם או תחת פיקוחם. אדמו"רים אלה ביקשו להנחיל לתלמידים תורה כתובה. עם זאת יש לזכור, שקובצי דרוש אלה עדיין מכילים אך מעט מדברי התורה שהגו ושהשמיעו המנהיגים הללו.[3] לפי אחד ההסברים המוצעים לתופעה זו, דמויות אלו התמקדו בהנחלת מורשתן בלב שומעיהן,[4] והעדיפו מעשה זה על פני העלאת הדברים על הכתב.[5]

אחד המאפיינים היסודיים של תנועת החסידות הוא העובדה שעיקר רעיונותיה הועברו בעל פה (הן דברי התורה והן מסורות השבחים), והדבר בולט במיוחד בתחילת ימי התנועה

הדברים להלן הם תוצר מחשבות שעלו בי, תוך כדי מחקר שאני כותב בהדרכת פרופ׳ חביבה פדיה על ספר מי השילוח ומוריו מבית פשיסחא. אני מודה לפרופ׳ פדיה על הדרבון ועל האתגר התמידי שדבריה והערותיה מציבים בפני. כן אני מודה לשרה פרידלנד בן ארזה על הערותיה לנוסח ראשון של הכתוב כאן.

1. ראו חביבה פדיה, "הבעל שם טוב, ר׳ יעקב יוסף מפולנאה והמגיד ממזריטש – קווי יסוד לגישה טיפולוגית דתית", דעת 45 (קיץ תש"ס), עמ׳ 25-73, בפרט עמ׳ 29-30. בדבריה היא מתייחסת לתופעה יסודית של מעברים מעל פה לכתב: "בהרבה משלבי ההתחדשות והמעבר בתורת הסוד מופיעה תופעת היסוד של הופעה ראשונית בעל פה והמעבר להעלאה על כתב – אם של חיבורים עלומים... ואם של מורים גדולים שמיעטו לכתוב או שלא כתבו כלל וסביבם נתגבש חוג תלמידים המוסר את תורתם" (שם, עמ׳ 29). פדיה מסבירה שהתופעה מהותית לדמותו של הבעש"ט, ה"מתקשה, או אף מסרבת, לגבש את מהות החיים שהיא חשה אותה כזורמים דרכה – לגבישים קפואים" (שם). דיון עקרוני ורחב יותר מצוי בספרה, הרמב"ן – התעלות: זמן מחזורי וטקסט קדוש, ת"א תשס"ג, עמ׳ 47-85 (בפרט עמ׳ 51-57; 66-68 ובהערות הנלוות).
2. ראו זאב גריס, ספר סופר וסיפור בראשית החסידות, הקיבוץ המאוחד תשנ"ב, עמ׳ 23; 27-29.
3. ראו את דברי זאב גריס, "בין ספרות להיסטוריה: הקדמות לדיון ועיון בשבחי הבעש"ט", טורא ג – אסופת מאמרי הגות ומחקר במחשבת ישראל (1994), עמ׳ 153-181, ואת דבריו בעמ׳ 153, על כך שאנו "נוטים לשכוח שהספרות שהשאירו ראשוני חסידים בידינו היא הד קלוש להוויה החיה, שבעצמה ומעצמה הנחילה אורחות חיים...". ראו פירוט ביבליוגרפי בנדון, שם, הערה 1. על הערכה זו חולקת פדיה, ותובעת מהלומד לשחזר את תחושת החיים העולה מן המקורות. ראו את גישתה המתודולוגית שהובאה במאמרה, "להתפתחותו של הדגם החברתי־דתי־כלכלי בחסידות: הפדיון, החבורה והעליה לרגל", צדיק ועדה (עורך: ד׳ אסף), ירושלים תשס"א, עמ׳ 343-397, בפרט עמ׳ 345-348.
4. ראו את הקביעה של האדמו"ר ר׳ קלונימוס קלמן שפירא, מבוא השערים, חמ"ד תשס"א, פרק ח, עמ׳ רעח: "כי החסידות שבכלל עיקרה לא בספר נחרת, רק בעצמיות החסידים, בחינת זה ספר תולדות האדם, האדם והחסידים הם סיפרם של החסידות... בספרים קדושים רק מקצת מהן נכתבו... כי כל אברך אשר בא אז לבין החסידים בפעולותיהם לעצמם ובפעולותיהם הגופניות והנפשיות זה לזה תחת השפעת רבם נעשה חסיד".
5. ידועה המחלוקת המפורסמת בין שלום לבין בובר בנוגע לאופיה הרוחני־רעיוני של התנועה החסידית. מוקד משמעותי במחלוקת זו היותה שאלת המקורות שדרכם ניתן לעמוד על היסודות המכוננים של ההוויה החסידית – האם אלה ספרי הדרוש או הסיפורת החסידית. ניתן לסווג שני סוגי מקור אלה על פי החלוקה שבה מתמקד מאמר זה: תורה שבכתב (=ספרי דרוש) או תורה שבעל פה (=הסיפור החסידי). ספרות מחקרית רבה עסקה במחלוקת בין שלום לבובר, ועל כן נציג כאן רק פירוט ביבליוגרפי חלקי: גרשם שלום, "פירושו של מרטין בובר לחסידות", דברים בגו – פרקי מורשה ותחייה, ח"ב, ת"א תש"ן, עמ׳ 361-382, ושם, עמ׳ 450-454; Rivkah Schatz-Uffenheimer, "Man's Relation to God and World in Buber's Rendering of the Hasidic Teaching". *The Philosophy of Martin Buber* (ed. P.A. Schilpp & M. Friedman), The Library of Living Philosophers *xii*, Illinois 1967, pp. 403-434; Martin Buber, "Replies to My Critics". *The Philosophy of Martin Buber* (ed. P.A. Schilpp & M. Friedman),

גם לאחר ציון סייג זה עלינו לשים לב למתרחש בבית פשיסחא, ענף דומיננטי מאוד בחסידות פולין. התופעה שעדיין מאפיינת אישֵי 'בית' זה מקבילה למתרחש לרוב בתחילת ימיה של תנועת החסידות. גם כאן הדמויות המרכזיות לא השאירו אחריהן תורות כתובות, גם כאן לא נכתבו ספרי דרוש,[6] אלא שעתה, באווירה תרבותית שבה ספרי דרוש כבר נכתבים ונלמדים, דורשת השאלה תשובה בעלת אופי שונה, ולכך יוקדשו הדברים להלן.

התופעה שעדיין מאפיינת אישֵי 'בית' זה מקבילה למתרחש לרוב בתחילת ימי תנועת החסידות. אלא שעתה, באווירה תרבותית שבה ספרי דרוש כבר נכתבים ונלמדים, דורשת השאלה תשובה בעלת אופי שונה, ולכך יוקדשו הדברים להלן

א

אשכולי, בסקירתו על חסידות פולין, קובע:

> פשיסחא היתה מהפכה רוחנית וחברתית כאחת בחסידות פולין. בפשיסחא נתרכזו כל אותם הכוחות החיוניים בחסידות, שלא יכלו להשלים עם דרכה של לובלין... פשיסחא חידשה את נעורי החסידות... התכוונה ליתן תוכן חדש לחיי אדם מישראל...[7]

מייד עם היווצרותה, בשלהי העשור הראשון של המאה ה־19, הסעירה חסידות בית פשיסחא[8] את עולם החסידות בפולין ופילגה אותו. בית חסידי זה העמיד מתוכו כמה מן הדמויות המרתקות של העולם החסידי.[9] דמויותיהם של ר' יעקב יצחק 'היהודי' מפשיסחא (1766-1813), ר' שמחה בונם מפשיסחא (1766-1827), ר' יצחק מאיר מגור (1799-1866), ר' מרדכי יוסף ליינר מאיז'ביצא (1800-1854), ר' יצחק מוורקה (1779-1848) ומי שאולי נחשב המפורסם מביניהם, ר' מנחם

מייד עם היווצרותה, בשלהי העשור הראשון של המאה ה־19, הסעירה חסידות בית פשיסחא את עולם החסידות בפולין ופילגה אותו. בית חסידי זה העמיד מתוכו כמה מן הדמויות המרתקות של העולם החסידי

The Library of Living Philosophers xii, Illinois 1967, pp. 689-744; Moshe Idel, "Martin Buber and Gershom Scholem on Hasidism: A Critical Appraisal". *Hasidism Reappraised* (ed. A. Rapoport-Albert), London & Portland 1996, pp. 389-403; Jerome Gellman, "Buber's Blunder: Buber's Replies to Scholem and Schatz-Uffenheimer". *Modern Judaism* 20 (2000), pp. 20-40; י' קורן חזר לסוגיה זו בספרו **המסתורין של הארץ: מיסטיקה וחסידות בהגותו של מרטין בובר**, חיפה תשס"ה, עמ' 167-192.

6. ראו צבי מאיר רבינוביץ, **בין פשיסחא ללובלין**, ירושלים תשנ"ז, עמ' 293. וכאשר אלה כבר נכתבים, הרי שקיימת מתיחות בין מה שנאמר בשמם בספר הדרוש ובין תמונת העולם העולה מספרות השבחים. הדבר דורש דיון מתודולוגי, שלא נעשה במסגרת דברי כאן.

7. אהרן זאב אשכולי, **החסידות בפולין** (מבוא: ד' אסף), ירושלים תשנ"ט, עמ' 62-63, וראו בדברי המבוא של ד' אסף, שם, בעמ' 18. להערכה עקרונית זו שותף צ"מ רבינוביץ במונוגרפיות שפירסם על 'היהודי' מפשיסחא (פיטרקוב תרצ"ב) ועל ר' שמחה בונם מפשיסחא (ת"א תש"ה) [עיקרי הדברים חזרו ונתפרסמו בספרו בין פשיסחא ללובלין]. ראו עוד: רפאל מאהלר, **החסידות וההשכלה**, מרחביה 1961, עמ' 311 ואילך; אברהם רובינשטיין, **ראשיתה של החסידות בפולין המרכזית**, עבודת דוקטורט, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשט"ז, עמ' 114-126 ושם, עמ' 136-139;
Morris M. Faierstein. *All Is in the Hands of Heaven: The Teachings of Rabbi Mordecai Joseph Leiner of Izbica*, N.J. 1989, pp. 3-7.
תולק על הערכה זו מנדל פייקאז', **ההנהגה החסידית – סמכותה ואמונת צדיקים באספקלריית ספרותה של החסידות**, ירושלים תשנ"ט, עמ' 283-284. כן ראו רחל אליאור, "תמורות במחשבה הדתית בחסידות פולין – בין 'יראה' ו'אהבה' ל'עומק' ו'גוון'", **תרביץ** סב, ג (תשנ"ג), עמ' 381-432, שם, הערה 1.

8. אציג כאן רשימה ראשונית של המסורות הפנים־חסידיות על בית פשיסחא: **נפלאות היהודי; תפארת היהודי; רמתיים צופים; שמחת ישראל; שיח שרפי קודש; דור ישרים; מאיר עיני הגולה; תפארת אדם**; ספריו של ר"י"ל לוין (**בית קוצק; מאור הגולה**; ובמסגרת סדרת 'מגילת פולין': **אדמור"י איז'ביצא; ר' חנוך הינך מאלכסנדר**). כן ראו אהרן מרכוס, **החסידות** (תירגם מגרמנית: מ' שנפלד), ת"א תשי"ד, עמ' 111-140 ושם, עמ' 242-248.

9. מידע ראשוני על הדמויות שאותן אזכיר בסמוך ניתן למצוא לאורך ספרו של רבינוביץ, **פשיסחא** (הערה 6 לעיל). כן ראו דוד אסף, "חסידות פולין במאה הי"ט – מצב המחקר וסקירה ביבליוגרפית", בתוך **מחקרים בחסידות פולין** (עורכים: ר' אליאור ועוד), ירושלים תשנ"ד, עמ' 357-378.



מירי צחי, גוש קטיף 2005

מנדל מקוצק (1787-1859), שימשו לאורך שנים מקור להערצה ולחיקוי, אך גם לחששות ולהתנגדות בקרב עולם החסידות בפולין.

ענף חסידי זה, שימיו קצרים וסוערים,[10] יצר מהפכה רוחנית בחסידות פולין. 'בית' זה, שכאמור נוצר כריאקציה למתרחש בחצר של ה'חוזה' מלובלין,[11] עורר מראשיתו ביקורת פנים־חסידית נוקבת.[12] ביקורת זו הגיעה לשיאה בניסיון להחרים את יושבי החצר בתקופת ר' שמחה בונם מפשיסחא (להלן: רש"ב), באירוע הידוע בשם 'החתונה באוסטילה'.[13] גלי הביקורת האלה לא שככו גם בתקופת ממשיכו, ר' מנחם מנדל מקוצק. אלא שחשוב להדגיש כי ביקורת זו לא באה רק מן החוץ; גם בתוך ה'בית' אנו מוצאים לה הדים. אם בתחילת ימי בית פשיסחא ביטויי ביקורת אלה היו מינוריים, ונשמעו בעיקר בעת פטירתו של אחד ממנהיגי החצר,[14] הרי שבקוצק הגיעה תופעה זו לשיאה. בתחילת שנת ת"ר (1839) עזב ר' מרדכי יוסף (להלן: רמ"י) את קוצק ועימו חלק ניכר של חסידי קוצק, על מנת לייסד חצר חדשה בעיירה איז'ביצא. אף על פי שהתנועה החסידית חוותה במשך השנים לא מעט פילוגים ומחלוקות, מעשה דרמטי כזה של תלמיד, העוזב בפרהסיה את החצר בראש כמה מאות חסידים, היה בהחלט חריג.[15]

האישים המרתקים שהנהיגו 'בית' זה, והסערות שליוו לאורך כמחצית היובל את החצרות שהרכיבו ענף חסידי זה (פשיסחא־קוצק), מעוררים לבחון את הרקע ההגותי־רוחני של אישים אלה, כדי להבין מה היה במשנתם שיצר אנטגוניזם אצל בני דורם בתוך עולמה של החסידות, ואם נגזרה ההתנהגות, המתריסה לעיתים, של חסידי בית פשיסחא ממשנה סדורה. לא כאן המסגרת לדון באיזו מידה קיימת לפנינו משנה משותפת לכל הדמויות שכוננו בית חסידי זה. נסתפק כאן בשאלה, האם העובדה שמנהיגי בית זה לא העלו את משנתם על הכתב היא מקרית, או שמא ניתן לחשוף קו חורז, שבו טמון ההסבר לעובדה זו. בדברים שלהלן נתמקד בדמותו של רש"ב, בקובץ הדרושים **מי השילוח** של ר' מרדכי יוסף מאיז'ביצא, ונסיים ב'שתיקתו' של ר' מנחם מנדל מוורקה.

אף על פי שהתנועה החסידית חוותה במשך השנים לא מעט פילוגים ומחלוקות, מעשה דרמטי כזה של תלמיד, העוזב בפרהסיה את החצר בראש כמה מאות חסידים, היה בהחלט חריג

נסתפק כאן בשאלה, האם העובדה שמנהיגי בית זה לא העלו את משנתם על הכתב היא מקרית, או שמא ניתן לחשוף קו חורז, שבו טמון ההסבר לעובדה זו

בדברים שלהלן נתמקד בדמותו של רש"ב, בקובץ הדרושים **מי השילוח** של ר' מרדכי יוסף מאיז'ביצא, ונסיים ב'שתיקתו' של ר' מנחם מנדל מוורקה

10. באמירה זו כוונתי להצביע רק על המימד הנון־קונפורמיסטי שאיפיין בית חסידי זה. ניתן לומר שמקובל לראות בשנת מותו של ר' מנחם מנדל מקוצק (1859) – או לכל המאוחר בשנת מותו של ר' חנוך הינך מאלכסנדר (1870) – את סיום פרק בית פשיסחא. מכל מקום, יש לציין שמענף חסידי זה נמשכו שושלות שהיוו את רוב בניינה של חסידות פולין ואת רוב מניינה, ודי אם נזכיר כאן את חסידויות גור ואלכסנדר.

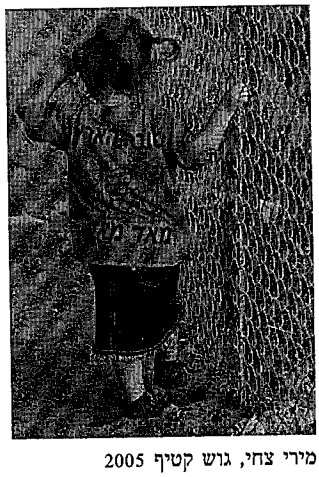
11. ראו את המקורות המוזכרים בהערה 7, ולכך יש להוסיף את הערכתו של בובר, שמצאה ביטוי ספרותי מפורסם בספר גוג ומגוג. ראו גם בובר, **תשובה** (הערה 5 לעיל), עמ' 739-741, ואת דברי אברהם שפירא, "שתי דרכי גאולה בחסידות באספקלריה של מ' בובר", **משואות – ספר אפרים גוטליב** (ירושלים ות"א תשנ"ד), עמ' 429-446, עיינו שם בעמ' 444; שפירא, **הרוח במציאות – מגמות העיצוב בהגותו של מרטין בובר**, ירושלים תשנ"ד, עמ' 50-51, ושם, עמ' 72-85.

12. ה'שרף' רבי אורי מסטרסילק אמר: "הצדיק רבי יעקב יצחק מפשיסחא היה רוצה להמשיך דרך חדשה, מלמעלה למטה, ללבות בני ישראל – שיעבדו את ה' בתורה ותפלה יחדיו, ודבר זה עדיין לא היה בעולם, אולם נפטר והלך לעולמו באמצע העבודה ולא גמר את הענין, ומתוך כך עתידין אנשים לטעות מן הדרך, הניתן בהסתר בדרכי העבודה". ראו **אמרי קודש השלם**, לבוב חש"ד, סימן סח, עמ' 34.

13. אירוע זה מתועד בכמה מקורות פנים־חסידיים. ראו אברהם יששכר בנימין אלטר, **מאיר עיני הגולה**, ת"א תשי"ד, פיס' קמ-קסה, עמ' 40-49; מרכוס, **החסידות** (הערה 8 לעיל), עמ' 133-134; י"ל לוין, **מאור הגולה**, ירושלים תשמ"ב, עמ' רה-ריז; מקורות חסידיים נוספים מוזכרים אצל יצחק אלפסי, **החוזה מלובלין – רבי יעקב יצחק הורביץ**, ירושלים תשכ"ט, הערה 37, עמ' סו-סז. ראו יצחק אלפסי, "'החתונה הגדולה' באוסטילה", **שנה בשנה**, ירושלים תשמ"ח, עמ' 325-331.

14. בין היתר נוצרות בענף חסידי זה התפצלויות כתוצאה ממחלוקות אידיאולוגיות וביקורת פנימית (תופעה המוכרת גם ממקבילות אחרות בעולם החסידי).

15. ניתן לראות באירוע זה אולי את הפרישה המתריסה ביותר שידעה החסידות. מטבע הדברים היא עוררה תגובות עזות.



מירי צחי, גוש קטיף 2005

ב

פתרון לשאלה זו ניתן לגזור מהתפקיד שייעדו לעצמם מנהיגים חינוכיים אלה. באופן ממוקד יותר, כוונתי לעמדתם בנושא יחסי צדיק־חסיד או לשאלת הסמכות והאוטונומיה בחיי החסידים. בסמוך אתאר בקווים כלליים מאוד את מידת סמכותו של הצדיק החסידי, ואת אופי היחסים בין הצדיק והחסיד בחסידות פולין בכלל, החל מר׳ אלימלך מליזנסק (1717-1787),[16] עבור ל׳חוזה׳ מלובלין (1745-1815), אביהם הרוחני של חסידי פולין ותלמידיהם.[17] למרות הייחוד המאפיין כל אחד מן ההוגים הללו, בהקשר שלנו ניתן להצביע על קו המשרשר בין כתביהם בכל הקשור לדמותו של הצדיק. אצל כולם מופיע מודל הנהגה בעל אופי דוגמטי המנחיל ערכים והמוצע כדגם לחיקוי. מול עמדה זו העמידו הוגי בית פשיסחא את מה שניתן לכנות ׳מודל הנהגת המראֶה׳,[18] לפיו הצדיק משקף עבור החסיד את עצמו. הטענה המונחת ביסוד המודל הזה היא שלצורך התפתחותו של החסיד עליו לחזור לעצמיותו.

במסגרת עבודתו הפרשנית והספרותית הציע בובר את ההבחנה הבאה לשם חידוד ייחודו של בית פשיסחא:

> בלובלין כפה עצמו המורה על תלמידיו; בפשיסחא הוא עזר להם להיעשות הם עצמם.[19]

על מנת להבהיר טיעון זה, נחזור לסיפור חסידי מפורסם שסופר בגירסאות שונות בחצרות כגון ברסלב, וורקה ופשיסחא:

> מעשה ברבי אייזיק, שלאחר שעברו עליו הרבה שנות דחקות ומצוקה ולא עירערו את בטחונו בהשי״ת, נצטווה בחלום לילך לעיר פראג ולחפש שם אוצר מתחת לגשר הצמוד לארמון המלך. כשנשנה החלום וגם נשתלש, שם ר׳ אייזיק את פעמיו לדרך והלך לפראג. כשהגיע לגשר, ראה שמשמר של אנשי צבא שומרים שם כל היום וכל הלילה, ולא מלאו ליבו לחפור כפי שנצטווה. אף על פי כן היה הולך אצל הגשר בכל בוקר והיה מהלך סביבו עד הערב. לסוף שאל אותו ראש המשמר שהבחין במעשהו, אם מבקש הוא משהו או שהוא מחכה למישהו. ר׳ אייזיק סיפר לו את החלום, שהביאו לכאן מארץ רחוקה. מילא ראש המשמר פיו שחוק ואמר: ״אם כן הלכת ברגל דרך רחוקה בשל חלום! כן, זה חלקו של המאמין בדברי חלומות! אילו האמנתי בחלומות, הייתי צריך ליטלטל בדרך רחוקה, לאחר שנצטוויתי פעם בחלום לילך לעיר קראקא ולבוא אל ביתו של אחד יהודי, אייזיק בן יעקיל שמו, ולחפור שם את האוצר הטמון מתחת לתנור. אייזיק בן יעקיל! הריני יכול לצייר בנפשי, שבעיר שמחצית תושביה היהודים מכונים בשם אייזיק ומחציתם בשם יעקיל, הייתי צריך להרוס את כל בתי העיר!״ ושוב צחק. ר׳ אייזיק החווה לו קידה והלך לביתו ושם חפר את האוצר שהיה טמון מתחת לתנור, ובנה בית כנסת המכונה על שמו: בית הכנסת של רבי אייזיק ברבי יעקיל.[20]

פתרון לשאלה זו ניתן לגזור מהתפקיד שייעדו לעצמם מנהיגים חינוכיים אלה. באופן ממוקד יותר, כוונתי לעמדתם בנושא יחסי צדיק־חסיד או לשאלת הסמכות והאוטונומיה בחיי החסידים

למרות הייחוד המאפיין כל אחד מן ההוגים הללו, בהקשר שלנו ניתן להצביע על קו המשרשר בין כתביהם בכל הקשור לדמותו של הצדיק

במסגרת עבודתו הפרשנית והספרותית הציע בובר את ההבחנה הבאה לשם חידוד ייחודו של בית פשיסחא: ״בלובלין כפה עצמו המורה על תלמידיו; בפשיסחא הוא עזר להם להיעשות הם עצמם״

16. ספרו נועם אלימלך פונה בחסידות ״ספרם של צדיקים״ (על משקל ספר התניא שפונה ״ספרם של בינוניים״).
17. כגון ר׳ מאיר הלוי מאפטא (בעל אור לשמים, נפטר ב־1827); ר׳ קלונימוס קלמן אפשטיין (בעל מאור ושמש, נפטר ב־1823) ור׳ שלמה מרדומסק (בעל תפארת שלמה, נפטר ב־1866).
18. בובר משתמש במושג ׳גבול העצה׳; ראו בסמוך.
19. ראו בובר, תשובה (הערה 5 לעיל), עמ׳ 741; שפירא, דרכי גאולה (הערה 11 לעיל), עמ׳ 444: ״בערוב ימיו מציין בובר... שההבדל המשמעותי ביותר בין שתי המגמות המתגוששות על בימת גוג ומגוג ׳אינו הבדל של תורות אלא שוני קיומי׳. הוא מגדירו מחלוקת בין ׳מטאפיזיקה׳ ו׳קיומיות׳.״
20. על המסורות השונות של סיפור זה, רְקעוֹ והשוואתו לסיפורים מקבילים בספרות הפולקלור העולמית, ראו דן אלמגור, ״׳יש מקום שתמצאוהו׳ – גלגוליו של הסיפור החסידי על האוצר מתחת לגשר, הקשור בבעש״ט, ברבי נחמן וברבי שמחה בונם מפשיסחא״. עין טובה – דו שיח ופולמוס בתרבות ישראל (עורך: נחם אילן), הקיבוץ המאוחד תשנ״ט, עמ׳ 497-516.

כל שמלמד רש״ב הוא, שעל החסיד להבין שהאוצר, אותו הוא מחפש, איננו מצוי אצל הרבי. מצוי הוא אצל כל אחד ואחד מהבאים אל הצדיק. עליו מוטלת האחריות לחפש את האוצר

מספרים שכל חסיד שהיה מגיע לראשונה לשיחה אצל הרבי בפשיסחא, היה שומע סיפור זה מפי הרבי, ובסופו היה הרבי מדגיש בפניו:

כל אברך צריך לידע כי על ידי בואו אל הצדיק והרבי, ייוודע לו שאת האוצר אין לו לחפש אצל הרבי אלא בביתו שלו. ויהי בנוסעו לביתו שם יחפש ויחפור עד מקום שידו מגעת.[21]

בשלב הראשון איננו מבינים מה מחפש היהודי היוצא למסע בעקבות האוצר.[22] למעשה, גם סופו של הסיפור, בנוסח של ר׳ שמחה בונם, אינו מבהיר מה היתה התכלית המבוקשת. כל שמלמד רש״ב הוא, שעל החסיד להבין שהאוצר, אותו הוא מחפש, איננו מצוי אצל הרבי. מצוי הוא אצל כל אחד ואחד מהבאים אל הצדיק. עליו מוטלת האחריות לחפש את האוצר, ועל כך ניתן להוסיף, כי עליו מוטל גם לגלות מהו אותו אוצר שהוא מחפש.

הצדיק משקף לתלמיד את עצמו. הוא שולח את התלמיד אל עצמו כדי שיידע, בעזרת מה שלמד, כיצד עליו לחיות את חייו

מה תפקיד הצדיק והמורה הרוחני בתהליך זה? רש״ב מלמד את תלמידיו שהצדיק – ואנו נוכל להוסיף: שכל מורה – אין תפקידו להורות לחסיד הבא אליו מה נכון ומה אינו נכון, באיזו דרך עליו לנהוג וכדומה. הצדיק משקף לתלמיד את עצמו. הוא שולח את התלמיד אל עצמו כדי שיידע, בעזרת מה שלמד, כיצד עליו לחיות את חייו. העובדה שהמסורת החסידית[23] מצאה לנכון להדגיש שאלו הם הדברים ששמע חסיד בהיכנסו לראשונה לשיחה עם רש״ב מדגישה את חשיבותו של המסר הזה בחצר הפשיסחאית, ואת היותו גורם מכונן בעבודה הדתית שם. למעשה, בשיחה ראשונה זו הגדיר רש״ב הן את הציפיות של החסיד ממנו והן את הדרישות שלו מהחסיד.

לנוסח זה של הסיפור יש לצרף את המסורת החסידית, המספרת שרש״ב הירהר בדבר ביטול מוסד הצדיקות, נוכח המחיר הרוחני שמוסד זה גובה מחסידיו:

החינוך לאוטונומיה ולעשייה אותנטית עלול להוביל את התלמיד לדעתנות, שיש בה מן ההתרסה כלפי הסביבה. חסידי פשיסחא נודעו בהתנהגותם הנון־קונפורמיסטית, ואפילו המזלזלת, כלפי העולם הדתי שמחוץ לחצרם

ובאמת בפשיסחא היה הוא ז״ל מעיין הרבה בזה אם לא היה יותר מוטב לבטל לגמרי את עניין ההנהגה הזאת יען כי העולם סומכים עצמם יותר מדי על הצדיקים ולכן אינם עושים בעצמם.[24]

על אמינותה של מסורת זו תעיד העובדה שהיא נמסרת בשמו של הרי״מ מגור, אשר לא זו בלבד שהיה מתלמידיו הבולטים של רש״ב, אלא שאף טרח להוסיף ולספר לשומעיו, שהוא עצמו חולק בנושא זה על עמדת רבו:

ואני חושב שזהו בוודאי אינה סברה נכונה שיהיה נגרם על ידי הצדיקים תרתי לרעיותא...[25]

מחירה של עמדה רוחנית חינוכית זו אינו פשוט. החינוך לאוטונומיה ולעשייה אותנטית עלול להוביל את התלמיד לדעתנות, שיש בה מן ההתרסה כלפי

---

21. ׳מאמרי שמחה׳ בתוך הקובץ שערך ישראל ברגר, **שמחת ישראל**, פיעטרקוב תר״ע, עמ׳ 49. בעיבוד שמציג בובר, אור הגנוז, ירושלים תש״ז, עמ׳ 408-409, מובא הנוסח: ״יש דבר שלא תוכל למוצאו בשום מקום, אפילו לא אצל הצדיק, ואף על פי כן יש מקום ששם תמצאנו״.
22. יציאה למסע רוחני בעקבות חלום מזכירה כמובן את התיאור המפורסם הפותח את ספר הכוזרי לריה״ל. ראו על כך שלום רוזנברג, **בעקבות הכוזרי**, ירושלים תשנ״א, עמ׳ 1-3.
23. בעל המסורת הוא ר׳ חנוך הינך מאלכסנדר, תלמיד מובהק של רש״ב. ראו עליו אצל יהודה לייב לוין, **ספר אלכסנדר – האדמו״ר ר׳ חנוך הינך הכהן** (סדרת ׳מגילת פולין׳), ירושלים תשכ״ט.
24. **מאיר עיני הגולה**, פיס׳ תקע״ב, ח״ב עמ׳ 50. מסורת זו הובאה בקובץ **חידושי הרי״מ על התורה** (עורך: יהודה לייב לוין), מהדורה מורחבת, ירושלים תשמ״ו, ״חסידות״, עמ׳ שנב. ראו רבינוביץ, **פשיסחא** (הערה 6 לעיל), עמ׳ 355; פייקאז׳, **ההנהגה** (הערה 7 לעיל), עמ׳ 285.
25. עיינו שם בדבריו.

הסביבה.[26] חסידי פשיסחא נודעו בהתנהגותם הנון־קונפורמיסטית, ואפילו המזלזלת, כלפי העולם הדתי שמחוץ לחצרם. לעיל צוין שהתנהגות זו היתה מן הגורמים המרכזיים שכמעט הובילו להטלת חרם נגדם על ידי מנהיגי החסידות בפולין. מרכוס מספר שגם רש״ב עצמו חש כי הדרכתו הפכה לעיתים לחרב פיפיות.[27]

חסידי פשיסחא נודעו בהתנהגותם הנון־קונפורמיסטית, ואפילו המזלזלת, כלפי העולם הדתי שמחוץ לחצרם

ג

כדי לחדד את הדברים נערוך הקבלה בין גירסה זו של הסיפור לבין האופן שבו סיפור זה סופר על ידי מנהיג חסידי אחר בן אותה תקופה, שישב גם הוא בבית המדרש בלובלין. ר׳ ישעיה מפשדבוז׳ (נפטר בתקצ״א 1831), שהיה חבר ילדות של ׳היהודי׳ מפשיסחא, נחשב כאחד מַמשיכי דרכו המובהקים של ה׳חוזה׳ מלובלין מחד גיסא, ומאידך גיסא – כמתנגד לשיטת פשיסחא בהנהגתו של ר׳ שמחה בונם.[28] והנה אנו מוצאים ביטוי־מה לַשוני הרעיוני בין שני האישים בדרך שבה השתמשו בסיפור האוצר:

כדי לחדד את הדברים נערוך הקבלה בין גירסה זו של הסיפור לבין האופן שבו סיפור זה סופר על ידי מנהיג חסידי אחר בן אותה תקופה, שישב גם הוא בבית המדרש בלובלין

> מסופר, כי לאחר מות ״היהודי״ נסעו תלמידיו, ר׳ יצחק מוורקי ור׳ משה מללוב,[29] לבקש להם רבי חדש בצ׳רנוביל שבאוקראינה. בדרכם ביקרו את ר׳ ישעיה מפשדבורז׳, ממתנגדיו של ר׳ שמחה בונם.[30] הלה בנסותו להניאם מן הנסיעה, סיפר להם את המעשה בר׳ אייזיק בן ר׳ יעקליש מקראקוב, שחלם על אוצר חבוי תחת גשר בפראג, ובסופו של דבר, לאחר שהרחיק נדוד והתאכזב, מצא את האוצר תחת התנור שבביתו.

---

26. גם הבאים לחצר זכו לקבלת פנים ׳מאַתגֶרת׳; ראו לדוגמה את המתואר באור שמחה (בקובץ **שמחת ישראל**, הערה 21 לעיל), פיס׳ יח עמ׳ 13: ״וכל חסיד הבא לראשונה לרבם הק׳, לא הניחוהו לכנוס עד שבחנו אותו בשבע בחינות... ובתוך כך ירו חצים שנונים בלבם בדברים בוטים כמדקרות כדי לנסותם...״. על האווירה הכללית בחצר ראו במקורות שהובאו בהערה הבאה. כן ראו בנימין מינץ, **מבחר כתבים** א (ערך: ג׳ הרפנס), ת״א תשל״ז, עמ׳ קא-קג.
27. ראו מרכוס, **החסידות** (הערה 8 לעיל), עמ׳ 132-133, 136-137; רבינוביץ, **פשיסחא** (הערה 6 לעיל), עמ׳ 308-315. בין היתר מספר רבינוביץ על מכתב ארוך שנשלח לרש״ב על ידי הרב אליעזר צבי חרל״פ מטיקטין, ובו מפורטים ׳חטאי׳ פשיסחא. המכתב אינו מצוטט במלואו על ידיו, אך מן המצוטט אנו למדים על עמדתם המתריסה של חסידי פשיסחא [עד כה לא הצלחתי לאתר מכתב זה, אשר בשל אריכותו זכה לכותר ״פלא יועץ״. הוא אינו מצוטט בכתביו האחרים של הרב מטיקטין, וכמו כן, למרות שהוזכר על ידי שמעון דובנוב, **תולדות החסידות**, ת״א תש״ד, מדור ״תוספות״, עמ׳ 380, כתעודה מס׳ 20 הקיימת אצלו בכתב יד, הרי שבדיקת הארכיון שלו בספריית ייוו״א העלתה שפריט זה שייך לחלק מהארכיון שאבד במלחמה]; מנחם בוים, **הרבי רבי בונם מפשיסחא – תולדות חייו וסיפוריו**, שני חלקים, בני ברק תשנ״ז, תרכח-תרכט. גם המשכיל אלכסנדר צדרבוים, הכותב בהערכה גלויה על אודות רש״ב, מבליט אופי התנהגות זה של חסידיו, ראו בספרו **כתר כהונה**, עמ׳ 129-130. יש לציין שנשמר בידינו נוסח מכתב התשובה של רש״ב הקצר (הודפס בסוף **תורת שמחה**; ראו אצל רבינוביץ ובוים), בו למעשה אין רש״ב מגיב לעצם הטענות מעבר לאמירה ״ועל כל פשעים תכסה אהבה״. ראוי לציין שהתנהגות זו הקצינה בתקופת רמ״מ מקוצק, והיוותה אחד מהגורמים למשטמה העזה ששררה כנגד החצר.
28. ראו עליו בקצרה אצל רבינוביץ, **היהודי** (הערה 7 לעיל), עמ׳ ב-ד, המזכיר אותו על רקע היותו חבר ילדות של ׳היהודי׳.
29. על ר׳ יצחק מוורקה ראו לעיל; ר׳ משה מללוב היה בנו של ר׳ דוד מללוב וחתנו של ׳היהודי׳, ראו איזכור קצר אצל רבינוביץ, **פשיסחא** (הערה 6 לעיל), עמ׳ 290. אביו היה תלמיד ה׳חוזה׳ מלובלין וחברו הטוב של ׳היהודי׳, ולפי המסורות החסידיות הוא היה זה שהביאו לחצר בלובלין. על ר׳ דוד מללוב, ראו רבינוביץ, **פשיסחא**, עמ׳ 456-460.
30. בקטע המצוטט אין כל ביטוי למחלוקת בין שני האישים, אלא אדרבה, ר׳ ישעיה הפנה את שני החסידים הצעירים חזרה לבית מדרשו של רש״ב. אלא שבסופו של הקטע (שאותו לא ציטטתי), המספר מסביר לקוראיו על הקרע שנוצר בין שני האישים. אם כן, בתחילת דבריו הוא מציין עובדה הידועה לקורא, אולי בתור הקדמה לאירוע שאת שורשיו מבאר המספר החסידי בהמשך דבריו.

"כן אתם" התנבא ר' ישעיה "תבקשו לכם רבי בריחוק מקום, ושם תתודע לכם כי בביתכם יש לכם רבי. הלא יש לפניכם הרב הק' הר"ר בונם מפרשיסחא..."[31]

מדובר במסע חיפוש למציאת מורה רוחני. הוא־הוא האוצר המבוקש. יתר על כן, כאן דרוש גם צדיק שיצביע על האוצר, וזהו תפקידו של ר' ישעיה

השוני בין שני הנוסחים בולט לעין הן בנוגע לשאלה מהו האוצר המבוקש, הן בשאלת תכלית החיפוש של האדם. התשובה לשתי השאלות זהה; מדובר במסע חיפוש למציאת מורה רוחני. הוא־הוא האוצר המבוקש. יתר על כן, כאן דרוש גם צדיק שיצביע על האוצר, וזהו תפקידו של ר' ישעיה. נשים אל לב, כי ההדרכה הניתנת לשני החסידים הצעירים איננה רק הנחיה כללית לחפש צדיק באזור מגוריהם, אלא הנחיה מדויקת, לפיה עליהם לחזור ולהיות חסידים של רש"ב, שהרי הוא האוצר שהם מבקשים. אינני יודע מה ראה ר' ישעיה בשני החסידים הצעירים שעמדו לפניו, אך קשה להשתחרר מן ההרגשה, שלא אישיותם היא שגרמה לו לשלוח אותם חזרה לפשיסחא, אלא עצם העובדה ששניהם ישבו אצל המורה הקודם, קרי אצל 'היהודי' מפשיסחא. ואם כן, כיוון שההנהגה עברה לרש"ב, ר' ישעיה סבר כנראה שעליהם לקבל על עצמם הנהגה זו. סברה זו לא היתה מובנת מאליה לחסידים עצמם, שיצאו לאחר מות מורם, 'היהודי', במסע חיפוש אחר מורה חלופי.

אינני יודע מה ראה ר' ישעיה בשני החסידים הצעירים שעמדו לפניו, אך קשה להשתחרר מן ההרגשה, שלא אישיותם היא שגרמה לו לשלוח אותם חזרה לפשיסחא, אלא עצם העובדה ששניהם ישבו אצל המורה הקודם, קרי אצל 'היהודי' מפשיסחא

בנוסח זה של הסיפור ניתן לתמוך באמצעות חומר רב מספרות הדרוש, המעמיד את הצדיק במוקד המרכזי של חיי חסידיו.[32] מחד גיסא, עליו מוטלת האחריות למכלול ההיבטים בחיי חסידיו, מדאגה חומרית ("בני חיי ומזוני") ועד לדאגה רוחנית, כאשר גם לזו אופי פטרנליסטי. הצדיק מתואר לא פעם אף כמי שעושה תשובה עבור חסידיו.[33] מאידך גיסא, החסיד אינו אמור רק להאמין ביכולתו של הצדיק להושיע אותו, אלא עליו להכיר בתלותו המוחלטת בצדיק, ועליו לנסות ללמוד מהצדיק כיצד יש לנהוג.[34]

מחד גיסא, על הצדיק מוטלת האחריות למכלול ההיבטים בחיי חסידיו, מדאגה חומרית ועד לדאגה רוחנית. מאידך גיסא, החסיד אינו אמור רק להאמין ביכולתו של הצדיק להושיע אותו, אלא עליו להכיר בתלותו המוחלטת בצדיק, ועליו לנסות ללמוד מהצדיק כיצד יש לנהוג

---

31. יועץ קים קדיש ראקאץ, שיח שרפי קודש, לודז' תרפ"ח־תרצ"א, ח"א סימן קצ"ז; אוהל יצחק, עמ' 123, סי' רפז. ראו דוד אסף, "החסידות בהתפשטותה – דיוקנו של רבי נחמיה יחיאל מביחאוה בן 'היהודי הקדוש'", בתוך כמנהג אשכנז ופולין – ספר יובל לחנא שמרוק (עורכים: י' ברטל, ח' טורניאנסקי וע' מנדלסון), ירושלים תשנ"ג, עמ' 269-298. ראו שם, בעמ' 297-298, את הצעת אסף לרקע הריאלי למסע החיפוש של שני החסידים.

32. המקורות מרובים ומפוזרים לאורך ספרות הדרוש החסידית לדורותיה. אציג כאן שלוש דוגמאות קצרות מדברי ר' אלימלך מליזנסק, שדבריו בנדון מהווים גורם מכונן בתוככי חסידות פולין: א) נועם אלימלך, כי תשא, "וזהו", דף נג ע"ב: "דהנה העיקר לאדם ללמוד מהצדיק את מעשיו אשר עושה, יראה וישגיח על מעשיו הקדושים ובזאת יעיר לבו בקרבו גם כן בקדושה להתחיל בעבודתו יתברך". ב) שם, ליקוטי שושנה, "עוד", דף קג ע"ג: "הצדיק ברוב צדקתו הוא מכניס רצונו ומחשבתו הטובה באחרים שגם הם יהיה להם הרצון הטוב להדבק בהבורא ברוך הוא בכל לבבם, ובזה שמכניס הרצון באחרים זה כבר נקרא מעשה כי נעשה מהרצון שיש לו מעשה באחרים". ג) שם, שם, "משנה", דף קד ע"ג־ד: "וביותר יש סייעתא לזה שיבוא לו הארה והתעוררות על ידי ראית צדיק בפניו, שבעבור שיראתו על פניו, אזי המסתכל בפניו מקבל הארה גדולה".

33. ראו לדוגמה את דברי ר' מאיר מאפטא (נפטר ב־1827), מי שנחשב כממשיכו המובהק של ה'חוזה' מלובלין, אור לשמים, ירושלים תשס"ג, "וישב", עמ' סט: "ויאמר את אחי אנכי מבקש' (בראשית לז, טז) נ"ל כי דרך הצדיק, שעיקר מגמתו תמיד לפקח על עסקי בני ישראל, ותמיד עיניו ולבו עליהם, ומבקש רחמים עליהם שיושעו בכל ענייניהם. וזה פירוש הפסוק 'ויאמר', שהצדיק אומר להשי"ת 'את אחי אנכי מבקש' שאני עבור אחי הם בני ישראל "הגידה נא לי איפה הם רועים" (המשך הפס' שם) פירוש, הראה נא לי חסרונם אולי אוכל להדריכם ולהטותם לדרך הישרה. וזה הוא מתתא לעילא, שאומר הצדיק להשי"ת. והקב"ה משיב לו מעילא לתתא 'ויאמר', שהקב"ה אומר להצדיק 'את אחי אנכי מבקש' את אחי היינו ישראל שנקראים אחים ורעים להקב"ה... וזה שהקב"ה אומר להצדיק, 'הגידה נא לי איפה הם רועים' דהיינו, הגד אתה לי והתוודה לפני ועשה תשובה לפני למען כל ישראל, ואני אקבל כאילו גם הם עשו תשובה ואמחול להם".

34. ראו אצל מנדל פייקאז', ההנהגה (הערה 7 לעיל), עמ' 207-280 ולאורך ספרו. כן ראו אברהם יצחק גרין, "טיפולוגיה של מנהיגות והצדיק החסידי". בתוך צדיק ועדה (עורך: דוד אסף), ירושלים תשס"א, עמ' 422-444; משה אידל, החסידות בין אקסטזה למאגיה, ירושלים ות"א תשס"א, עמ' 347-378.

ד

כיצד מבאר מידע זה את העדר הכתיבה בבית פשיסחא? במסורות החסידיות על רש"ב מסופר על רצונו לכתוב ספר 'תולדות האדם':

> רציתי לחבר ספר שגודלו יהיה רבע גליון נייר ואקרא את שמו 'אדם' ושיהיה כתוב בו כל מהות האדם. אבל נתיישבתי שלא לחיבר הספר הזה.[35]

חוסר היכולת לכתוב הינו נגזרת אימננטית מהתוכן שניסה רש"ב להעביר לתלמידיו. כאשר ההנחיה עוברת מהדגשת ה'מה' להדגשת ה'איך', וכאשר המורה נמנע מלהתוות לחסידיו דרך, עולה הבעייתיות שבכתיבה. מעצם טיבה אין הכתיבה יכולה להגמיש עצמה אל קוראים שונים. כמו כן, היא עלולה לצמצם את אופק התנסויותיו של הקורא. החשש העיקרי הוא פן יגרום הספר לקורא לחקות את הנאמר בו.

'הנהגת המראה' (או 'גבול העצה') משקפת עבור הזולת את עצמו ומפנה את האדם להתבוננות פנימית. ההתבוננות העצמית, שעליה הצביע ר' שמחה בונם, היא דרישה מהאדם לבצע רפלקסיה. הוא אמור לבצע תנועה נפשית שהיא בבחינת מימוש אחת הדרישות המובהקות בהגות האקזיסטנציאליסטית: על האדם להכיר בייחודו, ובכך יכונן אצלו תודעת 'אני' שמובנה גם תודעה של בחירה חופשית, תודעה המטילה את האחריות על האדם הפועל. כך ניתן להאיר את היחס המסויג כלפי הכתיבה על רקע ההגות האקזיסטנציאליסטית, בה אנו מוצאים מקבילות מבחינה פנומנולוגית.[36]

ההוגים האקזיסטנציאלי־סטיים פעלו בתוך דילמה: אם ייהפכו לגורמים של סמכות בקרב קוראיהם, הם ימנעו מהם חיים אותנטיים, ועל כן הם מבקשים להסתלק מן הסמכות; אבל מצד שני, הם מבקשים לדרבן ולעורר את קוראיהם לחיות חיים אותנטיים, ופעולה זו כרוכה במעשה שיעמיד אותם במקום מרכזי ובולט

הנטייה להימנע מכתיבה הגותית שיטתית, הקיימת אצל ההוגים האקזיסטנציאלי־סטיים, היא בעיה מוכרת.[37] היו מביניהם שאמרו במפורש כי אינם רוצים להיקרא פילוסופים, ולא מעטים מהם עסקו בכתיבה בעלת אופי ספרותי. הוגים אלה פעלו בתוך דילמה: אם ייהפכו לגורמים של סמכות בקרב קוראיהם, הם ימנעו מהם חיים אותנטיים, ועל כן הם מבקשים להסתלק מן הסמכות; אבל מצד שני, הם מבקשים לדרבן ולעורר את קוראיהם לחיות חיים אותנטיים, ופעולה זו כרוכה במעשה שיעמיד אותם במקום מרכזי ובולט. אני מבקש להציע, שסיבה מעין זו עומדת ברקע ההימנעות של אדמור"י בית פשיסחא מהעלאת דבריהם על הכתב.

כיצד אפוא פתרו ההוגים הנ"ל את המתח בין כתיבה הגותית ובין הרצון שלא לפגוע באפשרות של התלמידים הקוראים לחיות באופן אותנטי?

עם זאת, הרי בסופו של דבר מונחים לפנינו קובצי דרושים חסידיים, כשם שלפנינו ספרות אקזיסטנציאליסטית עֵנֵפה. כיצד אפוא פתרו ההוגים הנ"ל את המתח בין כתיבה הגותית ובין הרצון שלא לפגוע באפשרות של התלמידים הקוראים לחיות באופן אותנטי?

---

35. ראו אור שמחה פיס' סד, עמ' 29; בוים, רש"ב (הערה 27 לעיל), פיס' ח עמ' קעה.

36. ניתן גם להפנות את הקורא למקבילות מחוכמת המזרח. אזכיר את עמדתו של יידו קרישנמורטי, שתורתו מתמקדת בשחרור האדם מכל גורמי סמכות, ואשר הצהיר: "האמת היא מחוז שאין אליו שבילים". ראו לדוגמה את שיחותיו עם תלמידים ומחנכים על אודות המשמעות שיש להעניק לידע ולמסורת, בספר לגעת במהות (תירגמה: ש' גולדשמיד), ירושלים 1997, עמ' 150-156, 160-165, 201-207, 236-243. ראו גם את דברי המבוא של א' קוסמן שצורפו לספר, שם, עמ' 7-12.

37. ראו יעקב גולומב, אביר האמונה או גיבור הכפירה – חיפושי אותנטיות מקירקגור עד קאמי, ת"א תשנ"ט, עמ' 38-40, המתאר את שימוש ההוגים בצורות ספרותיות מגוונות ולאו דווקא בכתיבה פילוסופית שיטתית. בין היתר גולומב מצטט שם את דברי ניטשה הטוען: "אין לי אמון בכל בעלי השיטות ואני חומק מהם. הרצון לשיטה מעיד על העדר יושר".

את אחד הפתרונות לדילמה האקזיסטנציאלית שתוארה כאן נקט קירקגור. את כתיבתו מאפיין, מחד גיסא, השימוש ביצירות פסבדונימיות,[38] ומאידך גיסא – השימוש בכתיבה טיפולוגית (הצגת דמותם של 'האסתטי', 'האתי' ו'הדתי').

אף בבית פשיסחא מצויה תופעה מקבילה לכתיבה הטיפולוגית – בספר מי השילוח לר' מרדכי יוסף מאיז'ביצא.[39] עלינו להדגיש שסגנון כתיבה זה קיים כבר בספרות הדרוש החסידית שקדמה לו, ולמרות זאת כתיבתו הטיפולוגית של ר' מרדכי יוסף בולטת וייחודית (לפחות בכמותה), עד כדי הפיכתה למעין שפה.[40] לאורך כל הספר מי השילוח מתוארים טיפוסים דתיים, השונים זה מזה באופן מהותי. יש לציין מאפיין ייחודי נוסף של ספר זה: לעומת ספרות הדרוש החסידית הכללית, שבה 'חושפים' הדרשנים את קיומם של טיפוסים דתיים במקורות שבהם הם עוסקים, באופן שלא נוצר מכנה משותף החורז בין הדמויות הללו לאורך ספר הדרושים, או לפחות אין הכותב מצביע על קשר מעין זה, רמ"י אינו מציג טיפוסים דתיים לאור דמויות מקראיות בכל פרשה ופרשה, אלא הוא פורש לאורך הספר מספר מוגבל של דמויות. הכתיבה הטיפולוגית שלו ממוקדת בעיקר בשני טיפוסים דתיים המיוצגים בדמויותיהם של יהודה ויוסף המקראיים (ומקביליהן: כגון שמעון לעומת לוי; בני קהת לעומת בני גרשון ועוד), ולעיתים הוא מתאר גם טיפוסים דתיים נוספים. לאור הדילמה שהצגנו לעיל מתפרש אופיה הטיפולוגי של כתיבתו של ר' מרדכי יוסף כצורה ספרותית שנועדה לאפשר לכל אחד מחסידיו־קוראיו לבחור עבור עצמו את ה'טיפוס' הדתי שיהווה עבורו דגם לאימוץ. שפה דתית מעין זו מאפשרת לרב, מחד גיסא, שלא לכפות את דעתו על תלמידו, ומאידך גיסא, להציג לפניו משנה שיש בה הדרכה ואמירות פוזיטיביות.

לאורך כל הספר **מי השילוח** מתוארים טיפוסים דתיים, השונים זה מזה באופן מהותי. יש לציין מאפיין ייחודי נוסף של ספר זה: לעומת ספרות הדרוש החסידית הכללית, רמ"י אינו מציג טיפוסים דתיים לאור דמויות מקראיות בכל פרשה ופרשה, אלא הוא פורש לאורך הספר מספר מוגבל של דמויות

לאור הדילמה שהצגנו לעיל מתפרש אופיה הטיפולוגי של כתיבתו של ר' מרדכי יוסף כצורה ספרותית שנועדה לאפשר לכל אחד מחסידיו־קוראיו לבחור עבור עצמו את ה'טיפוס' הדתי שיהווה עבורו דגם לאימוץ



מירי צחי, גוש קטיף 2005

38. יעקב גולומב. "קירקגור: אביה הדתי של ההגות הקיומית". הקדמת העורך לספר: קירקגור, סרן, חיל ורעדה [תירגם: א' לוין], ירושלים תשנ"ג, עמ' יד-יח; הנ"ל, אביר האמונה, עמ' 104-107.

39. לספר מי השילוח שני חלקים: חלקו הראשון יצא לאור על ידי נכדו (ר' גרשון חנוך הינך, 1839-1891) כשש שנים לאחר פטירת ר' מרדכי יוסף, בשנת 1860 בווינה אצל מוציא לאור נוצרי וללא הסכמות (במחקר נדונה עובדה זו לא מעט; ראו פיירשטיין, איז'ביצא, עמ' 7-8, ואת סיכום הדברים אצל אליאור, "תמורות" [הערה 7 לעיל], עמ' 432-431 [נספח ב]). חלקו השני של הספר יצא בווילנה בשנת 1922, כלומר 62 שנה אח"כ (!) על ידי נכד אחר (ר' מרדכי יוסף – אחיו החורג למחצה של ר' גרשון חנוך הינך). אין במסורת איז'ביצא שבכתב, וככל שידיעתי מגעת גם לא במסורת שבעל פה, הסבר לסיבה שגרמה לעיכוב הגדול של הוצאת חלק ב (בפרט שבמבוא לחלק זה נאמר, שהיה זה ר' גרשון חנוך הינך בעצמו אשר המשיך לאסוף את המסורות בשם סבו, ולמעשה חלק ב הוא פרי מלאכת האיסוף שלו). יתר על כן, חלק א הודפס בשנית בירושלים על ידי חסידי ראדזין בתשט"ז, כמאה שנה לאחר יציאת המהדורה הראשונה! ניתן לתלות את העיכוב בהוצאת החלק השני, כמו גם את העובדה שלא הודפסה מהדורה שנייה לחלק א, בתגובה החריפה שעורר חלק א, עד כדי כך שיש הטוענים שהספר נשרף. ראו שלמה זלמן שרגאי, "חסידות הבעל שם טוב בתפיסת איז'ביצא ראדזין". **ספר הבעש"ט** (עורך: הרב י"ל הכהן מימון), ירושלים תש"ך, עמ' קנג-רא, המספר בעמ' קסו: "ומכיוון שבמי השלוח נמצאים דברים סתומים וקשים 'לאנשים אשר לא הורגלו בדברים כאלה' (עיין בהקדמת המאסף למי השילוח ח"א), עורר פרסומו תרעומת מכמה צדדים ונמצאו כאלה שאף דנוהו בשריפה". אמירה דומה מצויה אצל יצחק אלפסי, **בשדה החסידות**, ת"א תשמ"ז, עמ' 266, ויש לציין שאין שרגאי או אלפסי מביאים מקור לקביעה זו. כן ראו אשכולי, **החסידות** (הערה 7 לעיל), עמ' 116: "חסידי קוצק היו עושים שפטים בספרו, על דברי מינות שמצאו בו ברוח השבתאים...", ושכמקור או דוגמה ל'דברי מינות' אלה, הוא מפנה את הקורא (שם, הערה 33) לפרשנות לפרשת זמרי וכזבי בת צור. ייתכן שמקורו של אשכולי הם דברי מרכוס, **החסידות** (הערה 8 לעיל), עמ' 244, המספר גם הוא שחסידי קוצק ראו בפורשים מן החצר "כת הנגועה במינות", וזאת בשל "הערה שהשמיע רבי מרדכי יוסף מאיז'ביצא בספרו מי השלוח בענין פנחס וזמרי".

40. ברמה הפנומנולוגית יש כאן דמיון לצורת הכתיבה של הרב י"ד סולובייצ'יק, ונדמה לי שגם כאן קיים ברקע אותו מניע לבחירה בצורת כתיבה זו. אצל הרב סולובייצ'יק יש עקביות הדומה לזו של רמ"י, ראו להלן בפנים.

קביעה זו איננה כה פשוטה, זאת נוכח העובדה שעמדתו של רמ״י, כמו זו של קירקגור, איננה אינדיפרנטית להכרעתו של החסיד והקורא: שניהם מעוניינים להציג העדפה ערכית. ההגות האקזיסטנציאליסטית ככלל מעוניינת לדחוף את קוראיה להוויה אותנטית. כך יעדיף רמ״י את דמותו של יהודה על זו של יוסף, כשם שקירקגור יעדיף את המישור ה׳דתי׳. אף אם אין בסגנון זה כפייה של ממש, שהרי הכותב אינו מציב כאן מודל חיובי המנוגד בתכלית למודל שלילי, עדיין המסר נראה חד־משמעי ומכוון. חסידיו־קוראיו של רמ״י יתקשו להמשיך להיות חסידיו, אם יבחרו[41] להזדהות עם דמותו של יוסף. ובמקרה כזה – האם עדיין תהיה תורתו רלוונטית עבורם? ובניסוח אחר נשוב ונשאל: האם תימצא צורת כתיבה שבה יבטא הכותב את המסר הערכי המובהק שהוא נושא עימו, שעדיין תותיר חירות גמורה לקוראיו?[42]

חסידיו־קוראיו של רמ״י יתקשו להמשיך להיות חסידיו, אם יבחרו להזדהות עם דמותו של יוסף. ובמקרה כזה – האם עדיין תהיה תורתו רלוונטית עבורם? ובניסוח אחר נשוב ונשאל: האם תימצא צורת כתיבה שבה יבטא הכותב את המסר הערכי המובהק שהוא נושא עימו, שעדיין תותיר חירות גמורה לקוראיו?

כדי להמחיש את הקושי בהעלאת מסרים רוחניים מורכבים על הכתב, אציג כדוגמה את אופן טיפולו של רמ״י במושג ׳עבירה לשמה׳, או בניסוח של רמ״י – ׳עת לעשות לה׳׳, שהוא מושג דתי טעון ביותר.[43] מחד גיסא, רמ״י עוסק לא מעט במושג ׳עת לעשות לה׳׳ ובמושגים מקבילים ומשלימים,[44] שניתן להגדירם גם כשאלת הציות לעומת האקזיסטנציה; מאידך גיסא, חשוב לציין שביטויים אודות יישום הכרעה אקזיסטנציאליסטית (קרי השהיה זמנית של המחויבות לצו הכללי) בחיי היום־יום נעדרים כמעט לחלוטין מן החיבורים והסיפורים על אודות ראשי בית פשיסחא בכלל וביחס לרמ״י בפרט. אין בידינו כמעט שום עדות ישירה על התמודדות ריאלית עם שאלת ביצוע ׳עבירה לשמה׳[45] על ידי מנהיגי בית פשיסחא או על ידי חסידים מחצר זו. לאמור, הביטוי הבולט ביותר לאורח חיים מן הסוג האקזיסטנציאלי־הדתי (החיים בספֵּירה ה׳דתית׳ בהגותו של קירקגור) נעדר כמעט לחלוטין מתיאורי חייהם של האישים הפועלים.

הביטוי הבולט ביותר לאורח חיים מן הסוג האקזיסטנציאלי־הדתי (החיים בספֵּירה ה׳דתית׳ בהגותו של קירקגור) נעדר כמעט לחלוטין מתיאורי חייהם של האישים הפועלים

41. או שיגלו שאינם יכולים להזדהות עם עולמו של יהודה. לא תמיד מדובר בבחירה; לעיתים אנו מצויים בתחומה של ה׳כְּכוּת׳ או הממשות – האדם איננו יכול מבחינה פנימית לנהוג באופן מסוים או להשלים עם מציאות מסוימת.

42. אמנם כתיבה של ׳ספרות יפה׳ יוצרת מֻרווח בין הכותב ובין קוראיו, ובכך מרככת את אופיו של המפגש עם הכתוב. מאידך גיסא, עלינו לזכור שגם קירקגור, באמצעות כתיבת ׳ספרות יפה׳, הביע באופן ברור את עמדתו ביחס למישור האסתטי והאתי. באופן טבעי, היוצרים האקזיסטנציאליסטיים הלא־דתיים (דוגמת סארטר וקאמי) הצליחו לפתור טוב יותר דילמה זו, וזאת למרות רצונם לעורר את קוראיהם להוויה אותנטית.

43. לא כאן המקום לעסוק במקורות של שני המושגים, כמו גם בשוני הקיים ביניהם. כמו כן, אופן שימושו של רמ״י בשני המושגים לעומת קודמיו, ואפילו לעומת תלמידו הגדול ר׳ צדוק הכהן מלובלין, חורג מאופק עבודה זו. ראו, לעת עתה, את סקירתו המקיפה של נ׳ רקובר, מטרה המקדשת את האמצעים, ירושלים תש״ס;
Jerome Gellman. *The Fear, The Trembling, And the Fire*, Maryland 1994, pp. 45-71.

44. כגון ההבחנה בין ״תפארת לעושיה״ לעומת ״תפארת לו מן האדם״; ובהתאמה: ״דן דין אמת״ לעומת ״דן דין אמת לאמיתו״; כללי התורה לעומת פרטים ועוד.

45. מלבד בנושא התפילה; אך עלינו לזכור שנושא התפילה, ובפרט זמני התפילה, היה נושא טעון מראשית ימי החסידות. אמנם גם לאחר הסתייגות זו יש לזכור שבתקופה בה אנו עוסקים, קרי אמצע המאה ה־19, היה קיים ריסון עצמי ואפילו התנגדות לפריצת גדרי ההלכה גם ביחס לתפילה בעולם החסידי. עלינו לציין, כי אחת ההאשמות שהטיחו מנהיגי החסידות כלפי החצר בפשיסחא התייחסה לנוהג להתפלל שם באיחור! ראו לדוגמה ציטוטים משניים שהיו תלמידי ר׳ אלימלך מליז׳נסק ואח״כ ה׳חוזה׳ מלובלין: א) מאור ושמש, נצבים, ד״ה: כי המצוה: ״והאנשים אשר יעשה להם כהיתר לוותר על דברי הפוסקים בחשבם כי באם לא יתפללו בזמנם, תפילתם יותר מעולה וכדומה, עבודתם אך שוא והבל״. ב) לקוטי מהרי״ל, בראשית, ד״ה: במדרש: ״יש דרך פשוטה בעבודת הבורא לעשות כל המצוות לאמיתן, להתפלל בציבור ובזמנה ולהתרחק מכל מיני שחוק וטיול לבטלה, וזה נקרא דרך צדיקים. ויש עוד דרך אחרת, דהיינו שלא להתפלל לפעמים עם הציבור, ופעמים לאחר זמן התפילה, בכדי להתפלל בכוונה יתֵרה ושאר עניינים בדומה לזה, וזה נקרא מעשיהם של רשעים לשמה״.

ספק אם ניתן לחנך את הזולת לחוויה קיומית של הכרעה כיצד לנהוג רק מתוך עצמיותו. על כן אין טעם, או שיש טעם לפגם, בהעלאת דברים העלולים להוות מקור לחיקוי גרידא על הכתב

במקביל יש להתחשב בגורם נוסף, השונה ממה שראינו עד כה. עלינו להביא בחשבון שייתכן כי פעלה כאן צנזורה פנימית, אשר דאגה לטשטש גילויים של התנהגות דתית רדיקלית

עובדה זו חשובה להבנת משמעותה הרוחנית של משנת רמ״י: יש מְלוֹמדיה הטוענים שרמ״י ביקש להצדיק בדרשותיו את גיבורי המקרא תמיד, ולעיתים גם בכל מחיר.[46] לפיהם לא רצה רמ״י לעורר את קוראיו להוויה, שלא לומר להכרעות אותנטיות. יש המרככים קביעה זו וטוענים שההכרעה האקזיסטנציאליסטית שלו נשארה בגדר אמירה עיונית גרידא, המתייחסת להוויה עתידית אוטופית. אחרים רואים הכרעה זו כרלוונטית רק לעולמו של ה׳צדיק׳. אמירות מעין אלו מסלקות כל משמעות אקטואלית עבור הקורא את הספר מי השילוח ועבור הלומד בו.

מצד שני, ניתן לשער כמה סיבות לשתיקה ביחס לנושא זה, שבאמצעותן יודגם הקושי המתודולוגי, שהוא, כאמור, אימננטי לנושא הדיון של כתיבה או אמירה בעל פה: ספק אם ניתן לחנך את הזולת לחוויה קיומית של הכרעה כיצד לנהוג רק מתוך עצמיותו. על כן אין טעם, או שיש טעם לפגם, בהעלאת דברים העלולים להוות מקור לחיקוי גרידא על הכתב. בנוסף לכך, תלמידים מתקשים בדרך כלל להפנים הוויה דתית שבעיקרה אין היא נושאת תוכן קוגניטיבי; כלומר, כאשר מודגש ה׳איך׳ יותר מאשר ה׳מה׳. לפיכך היסודות המכוננים הוויה זו לא נכתבו ולא תוארו כדרך שאפשר לחזור עליה.[47] במקביל יש להתחשב בגורם נוסף, השונה ממה שראינו עד כה. עלינו להביא בחשבון שייתכן כי פעלה כאן צנזורה פנימית, אשר דאגה לטשטש גילויים של התנהגות דתית רדיקלית.

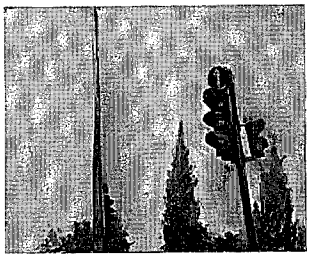
אמנם בהקשר זה ניתן לראות בפרשנות המקרא של הרבי מאיז׳ביצא, ובפרט בעיסוק הנרחב בחטאים המתוארים במקרא, מעין תחליף לתיאור יישום המהלך על ידי הדמויות המופתיות מן ההווה. נציע אפוא לראות את התמקדותו של רמ״י בתיאורי החטא במקרא (ובפרט בחטאים ה׳גדולים׳ – ונשים אל לב, רמ״י איננו נרתע לטפל בגילוי עריות,[48] שפיכות דמים[49] ועבודה זרה,[50] תוך הצדקת הדמות המקראית שעברה עבירות אלו!), באופן הדומה למצוי בספרות האקזיסטנציאליסטית. ספרות זו נזקקת לסיטואציות קיצוניות על מנת ללמוד מהן על השיגרתי והיומיומי. המצב הקיצוני מאפשר בין היתר לחשוף את מניעי ההתנהגות האנושית ואת הגורמים הדומיננטיים המכוננים התנהגות זו.[51]

ה

הדברים עד כה התבססו על המחלוקת הרוחנית שבין לובלין ובין פשיסחא, והתמקדו בשאלה מדוע לא העלו מנהיגי בית פשיסחא את דבריהם על הכתב.

---

46. דוגמה מובהקת לשיטה זו תהיה פרשנותו למעשה זמרי (א, פנחס, ״וירא״, עמ׳ קסד). אך לרצון להצדיק את זמרי יש מחיר: דמותו של פנחס נפגעת בעת תיאור מעשה הקנאות שלו כמעשה ׳נערות׳. היפוך תפקידים זה בין זמרי לפנחס גרר תרעומות רבות (ראו הערה 39 לעיל, לקראת סופה) והוביל להערות מעין זו של פ״ז גליקסמן, תפארת אדם, לודז׳ תרפג, הערה א, עמ׳ יג-יד: ״ביותר מר היה לחֵך הקוראים דבריו ע״ד פנחס וזמרי. הן הכל יודעים, כי פנחס היה צדיק גמור וזמרי רשע גמור... והוא אומר בספרו: כי כל האומר שזמרי חטא אינו אלא טועה וכי גם פנחס טעה בקנאתו״ (שם, עמ׳ יד).
47. ראו פדיה, ״טיפולוגיה דתית״ (הערה 1 לעיל), בפרט עמ׳ 31-32, ביחס לאתגר העומד בפני תלמידי הבעש״ט בעת נסיונם לתרגם את דרכו ל׳דרך׳ שניתן לחזור עליה. בהקשר שלי חשוב לי להדגיש את קביעתה, ש״לעיתים קרובות נמצא כי אותם יסודות באישיות בעלת העוצמה שקשה לספק להם הליכי הכשרה מוגדרים, הם העורמים קשיים בפני הדור הבא״ (שם, עמ׳ 32).
48. בהגותו של ר׳ מרדכי יוסף בולטת פרשנות זו. ראו למשל דבריו ביחס לשמעון ודינה (מי השילוח, ח״א פרשת תולדות); יהודה ותמר (שם, וישב); זמרי וכזבי בת צור (שם, פנחס).
49. ראו את דבריו ביחס לפרשת העקידה ב, וירא, ד״ה: עיקר, עמ׳ יט: ״עיקר הנסיון מהעקידה מחמת שהיה מפורש לפניו הלאו לא תרצח״.
50. א, ויקרא, ״על״, עמ׳ קב, ביחס לאמציה מלך יהודה. ראו על כך:
Joseph, Weiss. "A Late Jewish Utopia of Religious Freedom". *Studies in East European Jewish Mysticism and Hasidism* (ed. E. Goldstein), London F Portland 1997, pp. 209-248.
ראו שם, עמ׳ 222-223.
51. השוו גולומב, **אביר האמונה** (הערה 37 לעיל), עמ׳ 44-50.



חנה גולדברג, שקיעה אדומה, 2004
שמן על בד, 50 x 60 ס״מ

הצעת הפתרון שהוצגה לעיל אינה מוציאה מגדר אפשרות הצעות נוספות הנוגעות לקושי להביע רעיונות מורכבים או אזוטריים על הכתב.

הזכרנו לעיל את הפתרון שננקט על ידי רמ״י בספר מי השילוח, אלא שעלינו לציין שגם ספר זה (שכאמור לא נכתב על ידי ר׳ מרדכי יוסף עצמו, אלא על ידי נכדו)[52] לא התקבל אצל תלמידים בולטים של רמ״י כמייצג את משנתו. מבין שני תלמידיו הגדולים, ר׳ יהודה לייבלה אייגר מלובלין ור׳ צדוק הכהן מלובלין, הראשון מצטט מעט מאוד מן הספר, ואילו השני אינו מצטט ממנו כלל.

ר׳ צדוק אמנם מביע לפחות במקום אחד הסתייגות מפורשת מהספר,[53] אך במקום אחר נראה שהסתייגות זו קשורה בעמדתו העקרונית לגבי הבעייתיות שיש בעצם הכתיבה:

> ויש בזה סוד גדול, קבלתיו בפירוש הגמ׳ (סוטה כב, א) מהו דתימא כדרב הונא וכו׳ קמ״ל, שלא ניתן לפרש בכתב כי אי אפשר להלביש הדברים יפה במכתב להיות מובנים לאוזן שומעת. והמכוון בזה שיש בזה ענין גדול.[54]

מבלי להיכנס לגופם של דברים, נעיר שר׳ צדוק מספר כאן על מסורת שקיבל מרבו רמ״י (=״קבלתיו״),[55] שאותה קשה להעלות על הכתב. ואולם, דבריו של רמ״י בנדון אכן הועלו על הכתב בספר מי השילוח.[56] הערתו של ר׳ צדוק אינה מכוונת אפוא רק כנגד עורכי הספר, אלא מבטאת בעיה עקרונית של העלאת רעיון מורכב על הכתב, כך שהדברים יהיו מובנים לקורא. אין צריך לומר שבכל זאת ר׳ צדוק רותם עצמו למשימה, ומציג שם לא רק את דבריו של רבו, אלא גם את האופן שלדעתו צריך וניתן להעלות אותם על הכתב.

ר׳ צדוק מביע לפחות במקום אחד הסתייגות מפורשת מהספר. הערתו אינה מכוונת רק כנגד עורכי הספר, אלא מבטאת בעיה עקרונית של העלאת רעיון מורכב על הכתב, כך שהדברים יהיו מובנים לקורא

אין צריך לומר שבכל זאת ר׳ צדוק רותם עצמו למשימה, ומציג שם לא רק את דבריו של רבו, אלא גם את האופן שלדעתו צריך וניתן להעלות אותם על הכתב

ו

עד כה הצגנו, באמצעות שתי דמויות מבית פשיסחא, את הקושי בהעלאת משנה רוחנית מורכבת על הכתב. עתה נצעד צעד נוסף ונציג דמות נוספת מ׳בית׳ זה, אשר הטילה ספק בערכו של כל ביטוי שהוא, כולל אמירה על פה. את הדברים הבאים נקדיש לשתיקתו של ר׳ מנחם מנדל מוורקה (1819-1868; להלן רמ״מ),[57] בנו הצעיר של ר׳ יצחק מוורקה,[58] שהיה אחד מתלמידיו המובהקים של רש״ב מפשיסחא.

עתה נצעד צעד נוסף ונציג דמות נוספת מ׳בית׳ זה, אשר הטילה ספק בערכו של כל ביטוי שהוא, כולל אמירה על פה. את הדברים הבאים נקדיש לשתיקתו של ר׳ מנחם מנדל מוורקה

---

52. ראו הערה 37 לעיל.
53. ראו **ישראל קדושים**, הר ברכה תש״ס, סוף אות ח, פיס׳ לז, עמ׳ 122: ״וכך קבלתי ממורי ז״ל, ועיין מה שכתבתי לעיל מה שנראה לי קצת טעם לזה. ובספרו שהדפיסו לו בסופו יש בזה טעות מהכותבים, כי לא היו זוכרים הדברים יפה. ולדעתי היה יותר נכון כמו שכתבתי...״ – השוו **מי השילוח**, א, לקוטים, ״הטעם״, עמ׳ רעז-ח (עיי״ש הערה ג). כמו כן ראו שם, תחילת אות ה: ״כמו שקבלתי, וכן ראיתי אח״כ באיזה ספר״ – השוו **מי השילוח**, א, משלי יא, עמ׳ רכב (וראו שם הערה ח). ראו גם:
Alan Brill, *Thinking God – The Mysticism of Rabbi Zadok of Lublin*, N.Y. 2002, p. 386.
54. **ישראל קדושים**, אות ה, עמ׳ 34 פיס׳ נא.
55. ידוע שאצל ר׳ צדוק באמירה ״שמעתי״ (״קבלתי״) כוונתו למה ששמע ממורו רמ״י. ראו שרגאי, **בהיכל איז׳ביצא לובלין**, ירושלים תשל״ז, עמ׳ 121. כן ראו חנוך בן ארזה, ״׳הכהן׳ – על תולדותיו ועל כתביו״, **מאת לצדיק** (עורך: ג׳ קיציס), ירושלים תש״ס, עמ׳ 15-19, עמ׳ 16, הערה 5.
56. **מי השילוח**, א, ויגש, ״ויגש״ (ראשון), עמ׳ נד-נה.
57. את האמירות והסיפורים על רמ״מ מוורקה ליקטתי מן הספר **נפלאות יצחק** (בחלק ״אוהל יצחק״), ורשה תרע״ד (הובא לדפוס מחדש ע״י י׳ מנחם בוים, בני ברק תשל״ג). כן ראו בובר, **אור הגנוז**, עמ׳ 451-454, וראו אודותיו בדברי המבוא, שם, עמ׳ 60-61. על דמותו ראו נטע בנארי, **הצדיק השותק**, בני ברק חש״ד.
58. ראו הערה 9 לעיל.

לפנינו דמות של אדמו״ר חסידי המרבה בשתיקה. ואולם אין זו שתיקה של העדר; זוהי שתיקה מלאה,[59] כפי שידגימו התיאורים הבאים:

> כשהיה פעם אחת בהזדמנות אחת עם הרב הקדוש הר׳ אלעזר מקאזניץ ז״ל, ישבו ביחידות שעה שלימה בשתיקה ולא דברו, ואחר כך אמר כל אחד שכבר גמרו ודיברו מכל הדברים.[60]

> פעם ישב עם חסידיו לילה שלם מבלי להשמיע הגה, אולם כשקם אמר: אשרי יהודי היודע ש׳אחד׳ הוא ׳אחד׳.[61]

> בשם תלמידו הגדול רבי בעריש מביאלה אנו שומעים: הייתי אצל רבי בווארקי לילה שלם, הרבי שתק, אני שמעתי, אך לא עניתי; ופעם אחת יצא מן ה׳שולחן׳, בו לא נאמרה אף מילה, ואמר – עברתי מבחן קשה, הרבי חדר ובחן את כל אברי ואני עניתי על כל דבר.[62]

מפתה לנתח את משמעותה של שתיקה זו, ולברר כיצד הצליחה להוות מוקד השראה לתלמידים הרבים, שקיבלו אותו כמורה ושנהרו לחצרו

המסורות החסידיות מספרות שגם רבו, ר׳ מנחם מנדל מקוצק, שאף הוא לא היה דברן גדול, התרשם משתיקה זו,[63] עובדה המחדדת את המתואר אודותיו. מפתה לנתח את משמעותה של שתיקה זו, ולברר כיצד הצליחה להוות מוקד השראה לתלמידים הרבים, שקיבלו אותו כמורה ושנהרו לחצרו. כאן נסתפק בהערה של תלמידו, שנאמרה לאחר שהרבי נפטר:

> רבינו הקדוש מבייאלה אמר אחר פטירת רבו רמ״מ בזה הלשון: זה הרבי בעצמו ינהג אותנו גם כן מעתה והלאה, כי מה שמענו ממנו? הלא תורה לא אמר לנו, רק [=אלא] שהאיר בנו, כן בוודאי יאיר לנו גם כן עתה.[64]

במסגרת זו ארצה להתעכב דווקא על אותן אמירות קצרות שנאמרו בפני החסידים והפכו אחר כך למעין תורה שבכתב. באמירות אלו, שתוכנן לרוב מפתיע, ניתן לראות דרך נוספת של התמודדותו של המורה עם הדילמה שתוארה לעיל. נפתח בציטוט פזמון ששרו חסידי וורקה, ושבובר מוסר כי אותו ׳חיבר׳ רמ״מ ביום חתונתו:

> אין מתפללין ואין לומדין, ובלבד שאת ה׳ אין מקניטים.[65]

המחשה נוספת ישמשו דברים שאמר רמ״מ לאחיו הבכור (ר׳ יעקב דוד, מייסד שושלת אמשינוב) לאחר שאביו, ר׳ יצחק, התאושש ממחלה קשה שבעטיה חששו לחייו. יש להקדים ולספר שבתקופת המחלה התענה האח הבכור ואמר תהילים, ואילו רמ״מ האח הצעיר שהה עם חבריו, ״שתה עימם יי״ש לחיים והלך בהתבודדות אבל לא התענה ולא אמר תהילים״. והנה, במהלך סעודת ההודיה שנערכה בחצר –

> אמר הוא לאחיו – שמחתך זו מה היא? מה זה עשית אתה עבור אבינו? התענית ואמרת תהלים, לא יותר.[66]

במסגרת זו ארצה להתעכב דווקא על אותן אמירות קצרות שנאמרו בפני החסידים והפכו אחר כך למעין תורה שבכתב. באמירות אלו, שתוכנן לרוב מפתיע, ניתן לראות דרך נוספת של התמודדותו של המורה עם הדילמה שתוארה לעיל

---

59. השוו לדברי מ׳ אידל, **החסידות** (הערה 34 לעיל), עמ׳ 201, ביחס למונח ׳אין׳.
60. **אוהל יצחק**, אות ג׳; **בנארי, הצדיק**, עמ׳ סו; **אור הגנוז**, עמ׳ 453.
61. **בנארי, הצדיק**, עמ׳ סח; **אור הגנוז**, עמ׳ 453.
62. **בנארי, הצדיק**, עמ׳ סה; **אור הגנוז**, עמ׳ 454.
63. המסורות מעידות שרמ״מ מקוצק שאל את תלמידו היכן למד שתיקה זו, והלה, לאחר התחבטות קצרה, ענה בשתיקה. ראו במקורות שצוינו בהערה 60 לעיל. מהמסורות אודות המפגשים בין שתי דמויות אלו עולה שרמ״מ מוורקה נתפס קיצוני אם לא אניגמטי גם עבור רמ״מ מקוצק. ראו לדוגמה **בנארי, הצדיק**, עמ׳ לב-לד; נז; סו.
64. **אוהל יצחק**, אות לז.
65. **בנארי, הצדיק**, עמ׳ נט; **אור הגנוז**, עמ׳ 452.
66. **אוהל יצחק**, אות ז; **אור הגנוז**, עמ׳ 452.

כיצד היו השומעים אמורים להבין אמירות אלו ואמירות הדומות להן, הסותרות את עולמם הערכי? נציע לפרשן לאור מקבילה פנומנולוגית מעולם הזֶן־בודהיזם. חכמי הזן, שהיו מעוניינים ליצור אצל תלמידיהם קשב עמוק כדי ללמוד על עצמם ועל העולם, השתמשו לא פעם בפרובוקציות ובקריאות תיגר על המונחים, על המושגים ועל הדימויים המונחים ביסוד חייהם. סיפורי זן מכילים בתוכם לרוב תפנית המותירה את השומע מופתע, מבולבל ולא פעם מוטרד, ובמקביל מעוררים בו הדברים ששמע גם בחינה מחודשת של מערכת ערכיו. ניתן לראות בסיפור מעין טלטלה עזה, המערערת את עולמו של התלמיד כדי לאפשר לו להשתחרר מתובנותיו הנוכחיות ולהיפתח למבט חדש על חייו ועל עולמו.[67] נמחיש זאת באמצעות הסיפור הבא, שסופר בוורקה:

> פעם בליל 'זכור הברית' ערב ראש השנה, היה בחדרו החסיד המפורסם ר' משה כהן מוורשה, פנה אליו הרבי ואמר בוא נראה מה עושים החסידים בבית המדרש [וכאן מגיע תיאור של בית המדרש המלא בחסידים, שחלקם לומדים וחלקם שוכבים ישנים על חבילותיהם]. הרבי הסתכל באריכות בנוכחים ואמר לר' משה: **השינה של האנשים הללו ישרה וטובה בעיני, יותר מן הלימוד של אלו.**[68]

חכמי הזֶן, שהיו מעוניינים ליצור אצל תלמידיהם קשב עמוק כדי ללמוד על עצמם ועל העולם, השתמשו לא פעם בפרובוקציות ובקריאות תיגר על המונחים, על המושגים ועל הדימויים המונחים ביסוד חייהם

והנה סיפור זן בעל מוטיב דומה:

> יום אחד היה לין ג'י, שייסד לימים את אסכולת הלין ג'י זן, שקוע בשינה על ספסל בפינת המנזר שלו. מורהו, הואנג בו, הקיש על הספסל על מנת להעירו. לין ג'י פקח את עיניו, העיף מבט אחד במורהו, והמשיך לישון. הואנג בו הלך משם ומצא את הנזיר הראשי עוסק במדיטציה באולם המדיטציה. המורה נזף בנזיר הראשי ואמר: **הבן אדם ההוא שם מתרגל זן; אֵילו שטויות יש לך בראש?**

סיפורי זן מכילים בתוכם לרוב תפנית המותירה את השומע מופתע, מבולבל ולא פעם מוטרד, ובמקביל מעוררים בו הדברים ששמע גם בחינה מחודשת של מערכת ערכיו

יש לשים לב לכך שאמירות אלו נראות נטולות היגיון רק לשומע אותן מן החוץ, המפקיע אותן מן ההקשר שבו הן נאמרות. מובן מאליו שאין הן מושמעות בחלל ריק, אלא מהוות חלק מדיאלוג מתמשך בין מורה ותלמיד. במהלך השיח הזה עשוי המורה לנפץ את מה שהתלמיד חש כ'הישג', מתוך רצון להביאו ל'הארה' או לשם העלאתו לשלב נוסף בסולם התפתחותו הרוחנית.[69]

גם בצד שכנגד, קרי בלובלין, היחס לתורה שבכתב איננו כה פשוט, כפי שאולי ניתן היה להתרשם מהדברים לעיל. על כן, אין להציג את שאלת הכתב מול העל פה באופן דיכוטומי בין שתי החצרות

ז

לסיום יש לומר שגם בצד שכנגד, קרי בלובלין, היחס לתורה שבכתב איננו כה פשוט, כפי שאולי ניתן היה להתרשם מהדברים לעיל. על כן, אין להציג את שאלת הכתב מול העל פה באופן דיכוטומי בין שתי החצרות. למרות אופי ההנהגה הדוגמטי בלובלין, שם היוו ידיעותיו של המורה גם מקור לכוחו ולסמכותו בעיני תלמידיו, גם שם הישירו מבט אל חולשתו של המעשה שבכתב. גם שם ראו במילה הכתובה רק הד קלוש של ההוויה הממשית. אנו קוראים לא מעט על המנהיגים החסידיים המזהירים את תלמידיהם לבל יוותרו על המפגש הממשי עם המורה לטובת המילה הכתובה. נציג שתי דוגמאות בעניין זה:

---

67. ראו את דברי י' רז, מבוא למהדורה העברית, וונג קיו קיט, **ספר הזן השלם**, ת"א תשס"ב, עמ' 11-12. כן ראו שם, עמ' 15-22 (ההסבר לסיפור – עמ' 19-20), ובפרט עמ' 134-137. ביטוי מוחשי לכך ניתן לראות בספרו של י' רז, **שיחות מטורפות – מעשי זן**, ת"א 1995 (עיינו שם בדברי ההקדמה של רז).
68. בנארי, **הצדיק**, עמ' מה; **אור הגנוז**, עמ' 454.
69. בראשית ימי החסידות אנו שומעים על ההגעה ל'אין' כתנאי להשתנות (ראו לדוגמה אצל המגיד ממזריטש, **מגיד דבריו ליעקב**, מהדורת ש"ץ, פיס' ל; וביתר פירוט אצל תלמידו רש"ז מלאדי, 'חינוך לקטן' שהוא ההקדמה ל"שער היחוד והאמונה"). נקודת הדמיון בהקשר זה נעוצה בצורך להשתחרר מן התפיסה הנוכחית (לא רק מעולם הערכים, אלא ממנגנון החשיבה המכונן עולם זה) כתנאי לתהליכים של השתנות והתפתחות.

1) הגם שאדם ילמוד כל התורה וילמוד כל ספרי קודש ודברי חז"ל, אינו מועיל לו לתשובה שלימה ולהסיר ממנו כל המסכים המבדילים, אם אינו מחובר לצדיקי הדור וקדושי ה'.[70]

2) וזה הענין פירסם הבעש"ט ז"ל בעולם, **שכל מי שמפריד את עצמו מהצדיק** ואומר **בלבו** מה לי לנסוע לצדיק הדור ולבקש תורה מפיו, **הלא כמה ספרים קדושים במוסר השכל דרושים לכל חפציהם התורה ויראת שמים. אבל באמת אין זה כלום,** כי ראיית פני הצדיק הוא מבטל ממנו כל המידות הרעות, דהיינו העצלות והעצבות וכל התאוות רעות ר"ל. וגם בצדקה מה שנותן לצדיק זוכה למידות טובות. וכל חסרונו ישלים על ידי דיבוק חכמים. וגם הצדיק מעלה תפילתו למעלה... ובזה יבוא לשלימות האמיתי.[71]

אין ספק שאין המילה הכתובה, שמעצם טיבה פונה יותר לתחום הקוגניטיבי, מסוגלת לעורר את התלמיד באותו אופן ובאותה עוצמה כפי שיעורר אותו המפגש החי עם המורה

שני המקורות הללו מעידים שגם בלובלין לא ראו בספר כשלעצמו אפשרות של תחליף למפגש ולחיבור עם המורה. מבלי להיכנס לאופי הראוי של החיבור בין הצדיק ובין החסיד, אין ספק שאין המילה הכתובה, שמעצם טיבה פונה יותר לתחום הקוגניטיבי, מסוגלת לעורר את התלמיד באותו אופן ובאותה עוצמה כפי שיעורר אותו המפגש החי עם המורה.

האם הלומד מבקש רק לרכוש ידע שיתורגם לאורחות חיים, או שמא אמורה הלמידה לחולל שינוי מהותי יותר בחייו? בתחילת ימי החסידות אנו קוראים על התחבטויות לא פשוטות בנדון

לכך צריך לצרף את הדיון בשאלה על אודות מטרת הלמידה בכלל, ועל אודות תכליתה של הלמידה הדתית בפרט: האם הלומד מבקש רק לְרכוש ידע שיתורגם לאורחות חיים, או שמא אמורה הלמידה לחולל שינוי מהותי יותר בחייו? בתחילת ימי החסידות אנו קוראים על התחבטויות לא פשוטות בנדון. נאמרו אז דברים שעוררו תרעומת והתנגדות אצל דמויות שלא השתייכו לעולם החסידי:[72]

1) בדורותינו שאנו במעט שכל, מאוד מאוד צריך להתחזק ביראתו יתברך, ולהתבודד במחשבתו תמיד ביראה ואהבה. ואפילו בעת הלימוד, טוב לנוח בכל פעם מלמודו ולהתבודד מחשבתו, ואף שמחמת זה יתבטל מלימודו, כי לא המדרש עיקר.[73]

2) ועוד כלל אחד שלא להרבות בלימוד מאוד, כי בדורות הראשונים שהיה שכלם חזק ומלמדים בקדושה עליונה וגדולה לא היו צריכים לטרוח עצמם על היראה, שהיראה היתה תמיד נגד פניהם היו יכולים ללמוד הרבה. אבל אנו ששכלינו מעט, אם נתבטל מחשבתינו מן הדביקות השם ית' ונלמוד הרבה, חס ושלום נשכח יראת ה' מאיתנו, והיראה היא עיקריות יראת ה' היא אוצרו, כמו שכתב ב'ראשית חכמה'. לכך צריך למעט בלימוד ולחשוב תמיד בגדולות הבורא ית', כדי לאהוב אותו וליראה מלפניו, ולא יחשוב במחשבתו מחשבות רבות, רק מחשבה אחת כמו שכתבתי לעיל.[74]

ראוי להזכיר את דברי איש הספר המובהק, הרב דוד כהן הנזיר, שבספרו המרכזי (שיצא בחייו), **קול הנבואה**, הקפיד כל כך על הפניות ליארון הספרים היהודי; והנה דווקא הוא מזהיר ביומנו (**מגילת סתרים**) מפני מצב שבו "שלל ספרים וניירות הופכים למשא המלעיטים את הנפש בנייר, ומסיחים את הדעת מן המרומם והנעלה"

מכאן עולה שגם אם הידיעה חשובה כשלעצמה, לא רק שלא ניתן להסתפק בה, אסור להסתפק בה. בעניין זה ראוי להזכיר את דברי איש הספר המובהק, הרב דוד כהן הנזיר, שבספרו המרכזי (שיצא בחייו), **קול הנבואה**, הקפיד כל כך על הפניות ל'ארון הספרים היהודי'; והנה דווקא הוא מזהיר ביומנו (**מגילת סתרים**) מפני מצב שבו "שלל ספרים וניירות הופכים למשא המלעיטים את הנפש בנייר, ומסיחים את הדעת מן המרומם והנעלה".[75]

נסיים את כתיבת הפרק העוסק בכתיבתם של דברים בסיפור זן יפהפה, העוסק בחיסרון שבכתיבה ומבטא גם הוא חלק מהדילמות שעימן התמודדו חכמי בית פשיסחא:

המשך בעמוד 86

70. מאור ושמש, שופטים, "שום תשים", דף ריט ע"ד.
71. **תפארת שלמה**, ירושלים תשכ"ו, נצבים, "פן", דף קמ ע"ב.
72. ראו לדוגמה את דבריו של ר"ח מוולוזין, **נפש החיים**, שער ד פרק ב: "ענין עסק תורה לשמה, האמת ברור כי 'לשמה' אין פירושו דבקות כמו שסוברים עתה רוב העולם".
73. **ליקוטים יקרים**, ירושלים תשל"ד, דף ה, פיס' כט.
74. **דרכי ישרים**, ת"א תשל"ב, עמ' 3.
75. מתוך יומנו, **מגילת סתרים**. הציטוט לקוח מספרו של ד' שוורץ, **הציונות הדתית בין היגיון למשיחיות**, ת"א תשנ"ט, עמ' 162.